بسم الله الرحمن الرحیم

فصل‌نامه علمی

معرفت کلامی

سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵

اعضای هیئت تحریریه

محمد حسین‌زاده یزدی
استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسروپناه
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ابوالفضل ساجدی
استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد محمدرضایی
استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

احمدحسین شریفی
استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا قائمی‌نیا
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدحسن قدردان قراملکی
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

علی مصباح
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین حمزه شهید العامری
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفهٔ هنر

ستار جبرحمّود الاعرجی
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

رزاق حسین فرهود العرباوی الموسوی
استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،
مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی ـ 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

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصلنامه، بر اساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۹ / ۳/۱۸/ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۹ حائز رتبه «**علمی ب**» گردید.

مدیر مسئول
محمود فتحعلی

سردبیر
امیر خواص

مدیر اجرایی
سیدحسن حسینی امینی

صفحه آرا
یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ
حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
Nashriyat. ir/SendArticle
شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰ -۸۰۹ x

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﵀ به انتشار دوفصلنامه‌ای علمی با عنوان «معرفت کلامی» همت گماشت.

اهداف و رویکرد نشریه

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

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

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

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

حوزه‌های موضوعی مورد تأکید در نشریه

۱. فلسفه دین؛

۲. کلام جدید؛

۳. کلام قدیم؛

۴. تطورات تاریخی علم کلام؛

۵. کلام تطبیقی بین‌المذاهب و بین‌الادیان؛

۶. پرسش‌های نوظهور کلامی.

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

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی ـ تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده 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، مقدّمه، 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 ادلّه، 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 مقدّمه 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. **بدنهٔ اصلی:** در سامان‌دهی بدنهٔ اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف ـ ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب ـ ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج ـ ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د ـ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

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

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

نام خانوادگی 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 وامکان 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 انتقادی ملاک‌های تفکیک ذاتی و عرضی دین در روشنفکری دینی معاصر / ۷

احمدرضا کفراشی / محمد جعفری / محمد عرب‌صالحی

حقیقت حبط و تکفیر اعمال با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / ۳۱

علی‌اوسط باقری

از ابرماشین تا خدای دیجیتال: واکاوی کلامی سه چالش خداشناختی هوش مصنوعی / ۵۱

قاسم ترخان

امامت؛ اصلِ معرفت‌ساز در الهیات امامیه / ۷۳

سیده منا موسوی

تحلیل و بررسی مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ مقدمیت سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی / ۹۳

علیرضا جلیلی‌فر / محمدحسین فاریاب / رضا کشاورز سیاهپوش

تحلیل کلامی وجوب خلقت حضرت فاطمهٔ زهراﷺ طبق قاعدهٔ لطف با تأکید بر اسوه بودن نبی اعظمﷺ / ۱۱۵

مهدی عامری شهرابی / محسن قنبریان

کلام تربیتی؛ امکان و ضرورت / ۱۳۱

سیدعلی هاشمی عادل

الهیات علمی؛ تبیین و ارزیابی دیدگاه جان پوکینگهورن / ۱۵۱

جواد قلی‌پور / محمدرضا نورمحمدی

دگرگونی در فهم ماهیت علم؛ بسترساز تأثیر دین بر علم / ۱۷۱

عیسی معلم / یوسف دانشور نیلو

نفی متافیزیک و الهیات متافیزیکی در اندیشه‌های کاپوتو؛ بررسی تحلیلی و انتقادی / ۱۹۱

علی قربانی کلکناری

بررسی تحلیلی و انتقادی نقش مبانی در علوم از دیدگاه سیداحمد فردید / ۲۱۱

سجاد بقائی هامانه / مهدی مشکی

بررسی ادراک یگانگی با هستی و انگارهٔ رجوع به وطن اصلی در تجربیات نزدیک به مرگ با تأکید بر آرای علامه طباطبائی / ۲۳۱

فاطمه اسدی / کمال صحرایی اردکانی / احمد زارع زردینی / عباس موزون

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 7-29

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

10.22034/ kalami.2026.5004233

20.1001.1.20088876.1405.17.1.1.7

A Critical Evaluation of the Criteria for Distinguishing between the Essential and Accidental Dimensions of Religion in Contemporary Religious Intellectualism

Ahmadreza Kafrashi / PhD in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran kafrashi1390@gmail.com

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

Mohammad Arab-Salehi / Professor, Department of Logic of Religious Understanding, Research Institute for Philosophy and Religion Studies, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran, arabsalehi@iict.ir

Received: 2026/08/15 - **Accepted:** 2026/10/05

Abstract

One of the central challenges in contemporary religious studies is determining how religious texts can adequately address the needs and concerns of modern humanity. In formulating the distinction between the essential and contingent dimensions of religion, contemporary religious intellectuals have advanced a range of criteria, including modern rationality, secular ethics, the exigencies of the modern world, prevailing social conventions, empirical realities, religious principles and foundations, the aims and purposes of Islamic law (*maqāṣid al-sharīʿah*), human expectations of religion, and human nature (*fiṭrah*) and dignity. Using an analytical-critical approach, this study examines the epistemic validity of these proposed criteria. The findings demonstrate that none of these criteria possesses the requisite probative force to establish the boundary between the immutable and mutable elements of religion. Some, such as modern rationality and secular ethics, are grounded in particular and contingent human assumptions, while others, such as prevailing social conventions and empirical realities, can at most play a role in identifying the subject matter of religious rulings or determining the conditions for their implementation; they cannot serve as criteria for determining the intrinsic nature of a ruling. Moreover, the reliance of this approach on fallacies such as the conflation of the ontological and epistemic levels (*thubūt and ithbāt*) and the conflation of a change in the subject matter of a ruling with a change in the ruling itself undermines its methodological efficacy. Consequently, none of the criteria examined, whether considered individually or collectively, possesses the requisite demonstrative force to establish a valid distinction between the essential and contingent dimensions of religion.

Keywords: Religious Intellectualism, Criteria for Distinguishing the Essential and Contingent Dimensions of Religion, Essential and Contingent Dimensions of Religion, the Essence and Accidents of Religion.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۷-۲۹

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

doi 10.22034/ kalami.2026.5004233

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.1.7

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی انتقادی ملاک‌های تفکیک ذاتی و عرضی دین در روشنفکری دینی معاصر*

احمدرضا کفراشی / دکتری فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران kafrashi1390@gmail.com

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران jafari@iki.ac.ir

محمد عرب‌صالحی / استاد گروه منطق فهم دین پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، قم، ایران arabsalehi@iict.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۲۴ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۱۳

چکیده

یکی از چالش‌های دین‌پژوهی معاصر، نحوهٔ پاسخ‌گویی متون دینی به نیازهای انسان مدرن است. روشنفکران دینی با طرح ایدهٔ تفکیک ذاتی و عرضی دین، ملاک‌های متعددی همچون عقلانیت مدرن، اخلاق سکولار، مقتضیات دنیای مدرن، عرف زمانه، واقعیات تجربی، اصول و مبانی دینی، اهداف و مقاصد شریعت، انتظار بشر از دین و فطرت و کرامت انسانی را برای این تفکیک مطرح کرده‌اند. پژوهش حاضر با هدف سنجش اعتبار این ملاک‌ها، با روش تحلیلی ـ انتقادی، به ارزیابی این ملاک‌ها می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که معیارهای پیشنهادی صلاحیت برهانی لازم برای تعیین مرز میان عناصر ثابت و متغیر دین را ندارند؛ زیرا برخی از آنها (مانند عقلانیت مدرن و اخلاق سکولار) بر مبانی خاص و نسبی بشری استوارند، و برخی دیگر (مانند عرف و واقعیات تجربی) حداکثر در «تشخیص موضوع» یا «شرایط اجرای احکام» نقش داشته و نمی‌توانند معیارِ تعیین ماهیت حکم قرار گیرند. علاوه بر این، ابتنای این رویکرد بر مغالطاتی نظیر «خلط مقام ثبوت و اثبات» و «خلط تغییر موضوع با تغییر اصل حکم»، مانع از کارآمدی آن است. درنتیجه، هیچ‌یک از ملاک‌های بررسی‌شده به‌تنهایی یا در مجموع، صلاحیت برهانی لازم برای تفکیک ذاتی و عرضی دین را اثبات نمی‌کنند.

کلیدواژه‌ها: روشنفکری دینی، ملاک‌های تفکیک ذاتی و عرضی دین، ذاتی و عرضی دین، گوهر و صدف دین.

* این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکتری «تفکیک ذاتی و عرضی دین؛ نظریات و ملاک‌ها»، به راهنمایی دکتر محمد جعفری و مشاوره دکتر محمد عرب‌صالحی می‌باشد.

مقدمه

امروزه یکی از پرسش‌های مهم در دین‌پژوهی آن است که آیا متون دینی با وجود پیوندشان با شرایط تاریخی و فرهنگی عصر نزول، می‌توانند پاسخگوی نیازهای انسان مدرن باشند یا خیر؟ برخی از روشنفکران دینی مسلمان بر این باورند که دین واقعی، حقیقتی فراتاریخی است، اما هنگام نزول و بیان در قالب زبان و متن، با عرضیاتی همچون فرهنگ، آداب و رسوم، عقلانیت و اخلاق مخاطبان نخستین وحی درهم می‌آمیزد (سروش، ۱۳۷۸، ص۳۱؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۸۸). ازاین‌رو صورت تاریخی دین نمی‌تواند به‌طور کامل پاسخگوی نیازهای انسان مدرن باشد و باید راهی برای حفظ فواید دین در کنار بهره‌مندی از پیشرفت و تمدن جدید یافت.

راهکار پیشنهادی آنان، تفکیک ذاتی و عرضی، یا تمایز گوهر و صدف است. بر این اساس باید عرضیات دین را با استفاده از ملاک‌هایی همچون عقل و اخلاق مدرن، عرف عقلای معاصر و مظاهر تمدن جدید شناسایی و از دین جدا کرد و سپس، به بازسازی عقلانی شریعت پرداخت. در این رویکرد، بخش‌هایی از متون دینی که بیانگر دین تاریخی و تطبیق‌یافته‌اند، از طریق «ترجمهٔ فرهنگی» می‌توانند مبنای تنظیم احکام دینی جدید قرار گیرند.

بر این اساس، مسئلهٔ اساسی پژوهش آن است که ملاک تشخیص ذاتی و عرضی دین چیست و ملاک‌های پیشنهادی برای این تفکیک از چه اعتبار و صلاحیتی برخوردارند؟

ریشه‌های این اندیشه در مغرب‌زمین به کانت بازمی‌گردد که اخلاق را گوهر دین و سایر بخش‌های آن را صدف دانست؛ پس از او هگل و شلایر ماخر نیز به این مسئله پرداختند (کورنر، ۱۳۶۷، ص۳۶۹؛ هگل، ۱۳۶۹، ص۴۴؛ باربور، ۱۳۶۲، ص۱۳۱). در ایران، عبدالکریم سروش، محمد مجتهدشبستری، مصطفی ملکیان و ابوالقاسم فنایی ازجمله مدافعان این دیدگاه‌اند.

در ساحت پژوهش‌های دانشگاهی و مرور ادبیات تحقیق، ارزیابی‌های انتقادی متعددی پیرامون این دیدگاه سامان یافته است. در این راستا، عرب‌صالحی به نقد کلی آن پرداخته و آن را موجب تفسیر به رأی دانسته است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۰، ص۲۷ـ۵۰). هاشمی از منظر دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی نیز به‌صورت مختصر کارآمدی معیارهای برون‌دینی را نفی کرده‌اند (هاشمی، ۱۳۹۳، ص۱۰۳ـ۱۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱). همچنین رضایی و ساجدی بخشی از ملاک‌ها را ارزیابی انتقادی کرده‌اند (رضایی، ۱۳۹۸، ص۷۸ـ۱۰۷؛ ساجدی، ۱۳۹۲). با وجود نقدهای پراکنده به این رویکرد، فقدان ارزیابی منسجم و روشمندِ تمامی این ملاک‌ها در یک منظومهٔ واحد، خلأئی است که ضرورت این پژوهش را ایجاب می‌کند.

ازاین‌رو پژوهش حاضر با هدف گردآوری، دسته‌بندی و ارزیابی انتقادی ملاک‌های پیشنهادی برای تفکیک ذاتی و عرضی دین و بررسی اعتبار و صلاحیت آنها انجام شده است. این پژوهش با روش تحلیلی ـ انتقادی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای انجام شده و عمده تحلیل و ارزیابی آن بر رویکرد برون‌دینی استوار است؛ هرچند در مواردی از رویکرد ترکیبیِ درون‌دینی و برون‌دینی نیز استفاده شده است.

۱. ملاک‌های تفکیک ذاتی و عرضی

ازآنجاکه تفکیک ذاتی و عرضی دین، نیازمند قواعدی ضابطه‌مند است، روشنفکران دینی معیارهای متعددی را برای این پالایش پیشنهاد داده‌اند. در ادامه به واکاوی ملاک‌های تفکیک پرداخته خواهد شد تا عیار برهانی این معیارها در ترازوی نقد سنجیده شود.

۱ـ۱. ملاک اول. ناسازگاری با عقل و عقلانیت مدرن

دگرگونی‌های مبنایی در باورها و نیازهای بشر، سبب ظهور انسان مدرن واجد مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر فکری شده است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج۱، ص۵۳–۵۴). عقلانیت و استدلال‌گرایی، مقوم اصلی این هویت هستند که تعبد بی‌دلیل را نفی می‌کنند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۸۵ و ۴۷۹ـ۴۸۰). روشنفکران دینی با تمرکز بر عقلانیت نظری (ملکیان، ۱۳۹۴، ج۱، ص۱۵۱ـ۱۵۲)، عقلانیت مدرن را بر پایهٔ «واقع‌گرایی انتقادی» بازتعریف می‌کنند (سروش، ۱۳۷۸، ص۱۴۴). طبق این دیدگاه، انسان مدرن برای پذیرش باورها، صرفاً از عقلانیت مدرن سکولار اجازه می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۹، ص۳۵۶). گزاره‌های دینی منطبق با استدلال عقل مدرن، ذاتی و گزاره‌های ناسازگار، عرضی دین قلمداد می‌شوند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۲۰۴–۲۰۶). گزاره‌های خردگریز و خردستیز (نظیر احکام فقهی متعارض با حقوق بشر) به دلیل عدم معقولیت یا تضاد با عقل مدرن، عرضی و فاقد اعتبارند (سروش، ۱۳۸۴، ص۲۸۱؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۰ـ۴۸۱).

بررسی و ارزیابی

اگرچه عقل به‌عنوان منبع معرفتی مستقل در ارزیابی تفاسیر دینی پذیرفته شده است، اما عقلانیت مدرن به دلیل نواقص زیر، ابزاری ناکارآمد برای تفکیک ذاتی و عرضی دین است.

الف. چالش محدودیت ذاتی عقل مدرن در عدم دسترسی به متافیزیک

عقلانیت مدرن به دلیل ابتنا بر حس و تجربه، توان ادراک معارف غیرحسی را ندارد (کورنر، ۱۳۶۷، ص۳۲۳). امور غیرمادی و حقایق دینی، مانند وجود خداوند، برزخ و قیامت، فراتر از مقولات ذهنی کانت بوده و در قلمرو معرفتی این عقل قرار نمی‌گیرند (کانت، ۱۳۷۰، ص۱۸۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص۶۵–۶۷). عقل مدرن به دلیل ماهیت خودبنیاد، مادی، کمّی و ابزارانگارانه‌اش نسبت به ماوراءالطبیعه موضع لاادری دارد (سروش، ۱۳۸۱، ص۸۳؛ ملکیان، ۱۳۸۰، ص۳۷۲). ازاین‌رو ابزاری که توان شناخت قلمرو متافیزیک را ندارد، صلاحیت داوری سلبی یا ایجابی و تعیین ذاتی و عرضی آن را نخواهد داشت (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص۶۵–۶۶).

ب. چالش تاریخ‌مندی عقل مدرن و تناقض تعبد به مدرنیته

عقل مدرن پدیده‌ای تاریخی و محدود به دوران جدید است، درحالی‌که گزاره‌های دینی حقایقی فراتاریخی و صادره از خداوندِ محیط بر زمان‌اند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص۴۵). تناقض روشنفکران در اینجاست که دین سنتی را متأثر

از فرهنگ عصر نزول دانسته و خواستار تغییر آن می‌شوند، اما احکام عقل مدرن را که خود رنگ عصر جدید دارد، معیاری مطلق برای همهٔ اعصار می‌انگارند. آنان شعار تعبدگریزی می‌دهند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۷۵)، اما در مواجهه با دستاوردهای مدرنیته و فرضیات غیرقطعی غربی دچار تعبد شده‌اند (جعفری، ۱۳۸۶، ص۱۱۷). علاوه بر این، تقابل مطلق میان تعبد و استدلال نادرست است؛ زیرا تعبد عقلانی و پیروی از معصوم یا متخصصی که جواز سخنش قبلاً توسط عقل احراز شده، عین عقلانیت است (مصباح یزدی ۱۳۹۵، ص۶۱-۶۸).

۲ـ۱. ملاک دوم. ناسازگاری با اخلاق سکولار یا فرادینی

روشنفکران دینی معتقدند در دنیای مدرن، اخلاق سکولار بوده و اصول آن مستقل از دین، خواست و اراده خداوند تبیین می‌شود (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۳۱). انسان مدرن به توانایی عقل بشری در تشخیص اهداف زندگی یقین دارد و منشأ دستورات اخلاقی را عقل خودبنیاد می‌داند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۳). بر این اساس، روشنفکران دینی دو ویژگی بنیادین برای اخلاق مدرن برمی‌شمرند: اولاً در مقام تشریع، اخلاق مستقل از دین و مقدم بر آن است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۳). ثانیاً خداوند نیز این استقلال را تأیید کرده است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۲۳). استقلال اخلاق بر دین بدین معناست که حسن و قبح افعال ذاتی است و احکام شرعی تابع ارزش‌های اخلاقی‌اند؛ بنابراین دستورات دینی نمی‌توانند این ارزش‌ها را نقض کنند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۳). ازاین‌رو فهم‌ها و برداشت‌های عالمان از متون دینی تنها به شرطی معتبر و موجه خواهند بود که با ارزش‌های اخلاقی فرادینی و سکولار سازگار باشند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۲۳).

ازاین‌رو روشنفکران دینی معتقدند: عقل انسان در حوزهٔ اخلاق دارای حجیت مطلق و لازم‌الاجرا است (سروش، ۱۳۸۱، ص۴۱). از سویی، چون خداوند حکم اخلاقی ضدعقل تشریع نمی‌کند و احکام الهی تأیید حکم عقل هستند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۴)، پس هرگاه در دین سنتی آموزه‌ای یافت شود که با حکم عقل خودبنیاد و اخلاق سکولار ناسازگار باشد، قطعاً از عرضیات دین محسوب می‌شود و برای حفظ کارآمدی دین در جهان مدرن، باید ساحت شریعت را از آن پیراست (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۰-۴۸۱).

بررسی و ارزیابی

اخلاق سکولار به دلیل نارسایی‌های معرفتی و ساختاری، ابزار کارآمدی در تفکیک ذاتی و عرضی نبوده و ارزیابی آن چالش‌های زیر را می‌نمایاند:

الف. خلط میان حسن و قبح ذاتی و عقلی

مبنای روشنفکران دینی در معیار دانستن اخلاق سکولار، ناشی از خلط میان مقام ثبوت (واقعیت حسن و قبح) و مقام اثبات (امکان درک بشر) است. در مقام ثبوت، این ادعا که حسن و قبح افعال، ذاتی و مستقل از اراده تشریعی خداوند است، در کلام امامیه پذیرفته است(مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص۱۷۰-۱۷۱). اما در مقام اثبات، ادعای استقلال

مطلق عقل بشر در تشخیص تمام ارزش‌ها کلیت ندارد؛ زیرا بین ذاتی بودن حسن و قبح و عقلی بودن آن ملازمه‌ای نیست (جعفری، ۱۳۸۶، ص۲۹۱-۲۹۲). اگرچه عقل فی‌الجمله توان درک برخی کلیات اخلاقی (مانند حسن عدالت و قبح ظلم) را دارد، اما در تشخیص مصادیق و جزئیات بسیاری از افعال به‌صورت مستقل، ناتوان است و نیازمند هدایت و راهنمایی شریعت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۱۹-۴۴). بنابراین، برخی احکام دینی، ماهیاتی فرااخلاقی و فراعقلی دارند و صرفِ تعارض اولیهٔ آنها با اخلاق سکولار، مجوز حذف یا عرضی دانستن آنها نیست. احکام عقلی بر اساس مقدمات خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: در مستقلات عقلیه که تمام مقدمات قطعی و بدیهی هستند، حکم عقل خطاناپذیر است. اما در احکام غیرمستقل، عقل برای داوری نیازمند مقدمات تجربی یا وحیانی است. بسیاری از احکام اخلاقی که با نفس و سعادت اخروی ارتباط دارند، از این سنخ هستند؛ چراکه حس و تجربه تنها قادر به درک آثار مادی و دنیوی اعمال هستند و از درک پیامدهای معنوی و اخروی آن ناتوان‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص۸۷-۱۱۶). در این قلمرو، عقل با اتکا به مقدمات وحیانی حکم صادر می‌کند و این تفکیک ضابطه‌مند مانع بروز شکاکیت است.

ب. نسبیت اخلاقی و فقدان ارزش‌های مطلق

اخلاق سکولار به دلیل ابتنا بر عقل خودبنیاد و پیشرفت‌های تجربی، فرهنگی و تاریخی، فاقد هرگونه مبنا یا ارزش مطلق و جهان‌شمول است. با تغییر ساختار جامعه و دستاوردهای علمی، ارزش‌های اخلاقی سکولار نیز دچار تحول می‌شوند. تکیه بر معیاری چنین لغزان و زمینه‌مند برای سنجش دین، به نسبیت اخلاقی می‌انجامد.

ج. اومانیسم افراطی و خداانگاری انسان

زیرساخت انسان‌شناختی روشنفکران دینی بر اومانیسم و تلقی انسان به‌عنوان موجودی مستقل از خداوند استوار است که می‌تواند مستقلاً به تشریع و ارزش‌گذاری بپردازد تا جایی که احکام الهی نه تکالیف الزامی، بلکه در سطح حقوق انسانی و انتخاب‌های شخصی تنزل می‌یابند (سروش، ۱۳۷۴، ص۹). این نگرش عملاً به نوعی خداانگاری انسان می‌انجامد. این مبنا با معیارهای دیگر خود روشنفکران در تعارض است؛ زیرا آنان در جای دیگر تأکید می‌کنند که هرچه با هویت انسانی مغایرت داشته باشد، باید حذف گردد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۷-۵۰۱). درحالی‌که هویت واقعی انسان، فقر و نیاز ذاتی به مبدأ هستی است و ادعای استقلال مطلق، نفی‌کننده این هویت است، ازاین‌رو بر اساس مبنای خودشان، این رویکرد باید کنار گذاشته شود.

۳ـ۱. ملاک سوم. عدم انطباق با ارزش‌ها، مقومات و مقتضیات دنیای مدرن

هر عصری دارای ارزش‌ها، مقتضیات، مقومات و ضروریات تفکیک‌ناپذیری است. عصر مدرن نیز از این قاعده مستثنا نبوده و واجد ویژگی‌های انحصاری است که آن را از زمانه‌های گذشته مجزا می‌سازد. مقصود از این

ارزش‌ها، مقتضیات، مقومات و ضروریات در این تبیین، مواردی از قبیل «حقوق بشر»، «دموکراسی و مردم‌سالاری»، «بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت‌ها»، «آزادی و برابری» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۸–۱۹) و «اقتضائات عرف زمانه» است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۰۷). این بخش از پژوهش، درصدد بررسی نقش این امور در تعیین ذاتی و عرضی دین است.

یکم. سازگاری یا ناسازگاری با حقوق بشر

یکی از مسائل مهم و مقبول در دنیای معاصر، «حقوق بشر» است که بر پایهٔ اصول اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر تنظیم شده است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۲۲۷). حقوق بشر مجموعه‌ای از حقوق ذاتی است که به انسان بما هو انسان، بدون توجه به دین، مذهب، نژاد، جنسیت یا ملیت تعلق دارد (Campbell 2006, p.34؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۷۷). این حقوق مستقل از ارادهٔ دولت‌ها، غیرقابل تغییر، دائمی و جهان‌شمول است (Lloyd 1985, p,71-72). روشنفکران دینی معتقدند این حقوق، وابسته به اراده تکوینی خداوند هستند؛ یعنی خداوند هنگام خلق، پیش از بیان تکالیف شرعی، انسان را مشمول این قوانین آفریده است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۴). این حقوق ملازم وجود انسان و غیرقابل سلب‌اند و ارادهٔ تشریعی و احکام شریعت باید تابع آنها باشند (Mosler 1974, p.96). بنابراین، مشروعیت حقوق بشر فرادینی و مقدم بر قبول دین است (سروش، ۱۳۸۴، ص۲۸۱؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۲۲۷) و تکالیف الهی نباید با آن ناسازگار باشد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۷۲ـ۱۷۳). ازاین‌رو هر حکم دینی ناسازگار با این اعلامیه، عرضی بوده و باید کنار گذاشته شود (مجتهد شبستری ۱۳۷۹، ص۷۶).

دوم. مردم‌سالاری و بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت‌ها

در مقابل رویکرد کمال‌گرایی که حکومت را مسئول هدایت دینی و سعادت اخروی می‌داند، رویکرد بی‌طرفی تأکید دارد که دین به حوزهٔ شخصی تعلق دارد و وظیفهٔ حکومت صرفاً تأمین نیازهای مادی (از قبیل امنیت و رفاه) و رعایت بی‌طرفی کامل نسبت به تمامی ادیان، فلسفه‌ها و تفاسیر مختلف دینی است (سروش، ۱۳۹۲، ص۳۶۹ـ۳۷۳؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۱۰). حکومت ایدئولوژیک که باورهای دینی خاصی را در مقام قانون‌گذاری به جامعه تحمیل کند، تمامیت‌خواه، غیرمردمسالار و از نظر انسان مدرن ناپذیرفتنی است (سروش، ۱۳۸۰، ص۱۰۶–۱۰۷). روشنفکران دینی استدلال می‌کنند که انسان معاصر موجودی عاقل و خودمختار است که می‌تواند بدون نیاز به دین سنتی، نظام سیاسی خود را از طریق خرد جمعی انتخاب کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۶۷). ازآنجاکه اسلام روش خاصی برای حکومت معین نکرده (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۵۰)، مرجع قرار دادن فقه سنتی با اصول دموکراسی تعارض دارد؛ زیرا به تحمیل یک ایدئولوژی خاص و تضییع حقوق اقلیت‌ها می‌انجامد (سروش، ۱۳۸۰، ص۱۰۱). بنابراین، هر حکم دینی ناسازگار با دموکراسی و بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت، عرضی بوده و باید حذف یا بازتفسیر شود (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۰۷).

سوم. سازگاری با اصول آزادی و برابری

آزادی به‌معنای حق انتخاب سبک زندگی و بیان افکار بدون واهمه از مجازات است (ملکیان، ۱۳۷۳، ص۱۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۱۲۸). برابری نیز دلالت بر مساوات حقوقی و اجتماعی تمامی انسان‌ها بدون تبعیض جنسیتی، طبقاتی یا مذهبی دارد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج۱، ص۱۷۹). از منظر روشنفکران، اجرای احکام دین سنتی به شکل پیشین، به عقب‌ماندگی اجتماعی و شکست دین می‌انجامد؛ ازاین‌رو کارآمدی دین منوط به هماهنگی با اصول آزادی و برابری است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۱۲۶). این جریان معتقدند که عدالت، برابری و آزادی، ارزش‌هایی فرادینی، بنیادین و جهانی هستند و احکام شرعی باید با آنها سنجیده شوند (سروش، ۱۳۸۰، ص۳۲؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۵۰۹). ازآنجاکه فهم ارتکازی انسان معاصر از عدالت، «عدالت مساواتی» است که بر حقوق طبیعی استوار است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۱۶۱)، احکامی چون تفاوت دیه، ارث و حقوق اقلیت‌ها که در عصر نزول بر اساس عدالت استحقاقی زمانه صادر شده بودند، امروزه غیرعادلانه و غیرعقلایی تلقی می‌شوند (کدیور، ۱۳۸۱، ص۴۲۷–۴۲۹). بنابراین، فقه باید از طریق اجتهاد پویا مبتنی‌بر آزادی و برابری مدرن، احکام نابرابر را که محصول پیش‌فرض‌های تاریخی فقها و فرهنگ زمانه است، به‌عنوان اموری عرضی و موقت از ساحت دین جاودانه پیراسته سازد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰، ص۱۹–۲۰).

بررسی و ارزیابی

موارد یادشده در این معیار، به دلیل نارسایی‌های خود، ابزار کارآمدی برای تفکیک ذاتی و عرضی دین نیستند و چالش‌های زیر را دارند.

۱. محدودیت حقوق بشر

اگرچه حقوق بشر به‌عنوان یک دستاورد عقلایی در مناسبات معاصر حائز اهمیت است، اما مبدل ساختن اعلامیهٔ جهانی به سنجهٔ نهایی برای تحدید مرزهای ذاتی و عرضی شریعت، واجد تهافت‌های معرفت‌شناختی است. توضیح اینکه روشنفکران دینی مدعی هستند که حقوق بشر امری تکوینی، فرادینی و مقدم بر قبول دین است، به‌طوری‌که احکام شریعت باید تابع اراده تکوینیِ مکشوف توسط عقل سکولار باشند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۲۲۷). این استدلال بر دو چالش عمده استوار است: اولاً ادعای اینکه عقل تجربی و خودبنیاد بشر توانایی احاطه بر تمام قوانین تکوینی و ملاکات ثبوتی عالم را دارد، از نظر معرفت‌شناختی مخدوش است. همچنان‌که گذشت، عقل مستقل، به دلیل ابتنا بر داده‌های محدود و مادی، از کشف لایه‌های غیبی و مصالح اخروی انسان ناتوان است؛ درحالی‌که برای بازنگری در احکام شریعت، نیازمند علم مطلق به لایه‌های غیبی و مصالح اخروی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ب، ج۱، ص۱۶۹–۱۷۰). ثانیاً اعلامیهٔ حقوق بشر پدیده‌ای برآمده از بستر فکری غرب معاصر و متأثر از اومانیسم، سکولاریسم و لیبرالیسم است که در آن خواسته‌ها و لذات مادی انسان محور تشریع قرار گرفته است (باقرزاده اول، ۱۳۸۲، ص۲۷). تحمیل این اعلامیه به‌عنوان معیار صدق بر متون وحیانی، بدون توجه به این بافت فکری، به‌معنای ترجیح بی‌دلیل ارزش‌های سکولار بر ارزش‌های جاودانه دینی است (درخشه و دیگران، ۱۳۹۵، ص۶۴).

۲. فقدان دلیل معتبر برای معیار بودن دموکراسی

رویکرد بی‌طرفی حکومت، با اصول کلامی اسلام در تعارض است؛ زیرا در دکترین سیاسی اسلام، حکومت صرفاً نهادی برای تنظیم مناسبات مادی و تأمین نیازهای دنیوی انسان نیست، بلکه حکومت ابزاری برای فراهم کردن زمینهٔ تحقق غایات دینی و انسانی، ازجمله اقامهٔ قسط و هدایت جامعه در مسیر کمال مطلوب است. ازاین‌رو در تلقی اسلامی، میان سامان‌دهی حیات مادی انسان و غایات معنوی او گسست مطلقی وجود ندارد؛ زیرا بخشی از احکام و ارزش‌های دینی ناظر به نحوهٔ تنظیم زندگی اجتماعی و سیاسی انسان و تأمین زمینه‌های سعادت دنیوی و اخروی اوست. بر این اساس، اگر بی‌طرفی حکومت به‌معنای کنار گذاشتن ملاحظات و غایات دینی از عرصهٔ سیاست و محدود کردن کارکرد حکومت به تأمین نیازهای مادی و تنظیم منافع اجتماعی باشد، چنین تفکیکی با تلقی اسلامی از قلمرو تشریع و نسبت دین با حیات اجتماعی سازگار نخواهد بود. علاوه بر این، دموکراسی و مردم‌سالاری صرفاً یک روش محض و خنثی برای حکومت کردن نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۰۹)، بلکه روشی مسبوق به مبانی معرفتی خاص، مانند انسان‌محوری و نسبیت‌گرایی است که با حذف آنها ماهیت خود را از دست می‌دهد، بنابراین دموکراسی غربی خود نوعی ایدئولوژی است (فلاح سلوکلایی، ۱۳۹۰، ص۳۵۵). از سوی دیگر، حکومت مردمی منحصر در دموکراسی لیبرال غربی نیست، بلکه الگوی «مردم‌سالاری دینی» مبتنی‌بر خدامحوری وجود دارد که در آن حق حاکمیت اصالتاً متعلق به خداوند بوده و مشارکت مردم در چارچوب تعالیم وحیانی شکل می‌گیرد؛ الگویی که با اصول دین سنتی سازگاری کامل دارد (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۵، ص۸۱ـ۹۶). تکیه بر مدل دموکراسی لیبرال به‌عنوان سنجهٔ ارزیابی دین، تقدم بلامرجحِ یک نظام سیاسی نقدپذیر بر مبانی وحیانی است.

۳. مغالطه در معنای آزادی و برابری

تفکیک ذاتی و عرضی دین بر اساس هنجارهای آزادی و برابری مدرن، واجد مغالطات نظری است. اولاً روشنفکران عدالت را به‌اشتباه، معادل «برابری و تشابه مطلق حقوقی» فرض کرده‌اند (مطهری، ۱۳۹۷، ص۱۶–۲۰)؛ درحالی‌که هر نابرابری حقوقی به‌معنای بی‌عدالتی نیست. عدالت، یعنی اعطای حقوق بر اساس شایستگی، استحقاق و تناسب‌های تکوینی (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص۲۲۴). تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در دین سنتی به دلیل ویژگی‌های ذاتی، جسمی و روانی متفاوت آنان در ساختار خانواده و تکالیف اقتصادی موازنه شده است و تشابه مطلق حقوقی در شرایط نابرابر تکوینی، خود عین ناعدالتی است (مطهری، ۱۳۹۷، ص۱۲۲). نادیده گرفتن تفاوت‌های ذاتی فیزیکی و روان‌شناختی و اعتباری دانستن تام آنها، خطای انسان‌شناختی روشنفکران است.

ثانیاً این ادعا که پیامبرﷺ احکام را بر اساس عرف و عدالت زمانهٔ خود صادر کرده، تاریخی‌نگری افراطی است؛ زیرا در عصر جاهلی، مقتضای عرف زمانه، محرومیت زنان از ارث بود، حال آنکه پیامبرﷺ بر خلاف آن، ارث زنان را تشریع کرد. این امر نشان می‌دهد شریعت بر اساس «عدالت استحقاقی» واقعی و وحیانی وضع شده، نه سلیقه و عرف متغیر زمانه (زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۲، ص۲۴).

۴ـ۱. ملاک چهارم: ناسازگاری با عرف زمانه

سازگاری با عرف توسط روشنفکران دینی به‌عنوان سنجه‌ای کلان برای تمایز میان عناصر ذاتی و عرضی شریعت قرار می‌گیرد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۰ و ۵۲۸). بر اساس این معیار، اگر عقیده یا عملی از دین سنتی با قوانین و مسلمات عرف امروزی ناسازگار باشد، اعتبار خود را از دست داده و باید از ساحت دین کنار گذاشته شود (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۵). همچنین، هر آدابی که مورد پذیرش عرف و عقلای معاصر باشد، حتی اگر در دین سنتی به آن اشاره نشده باشد، باید جزء آموزه‌های دینی محسوب گردد (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۴).

ایشان بر این باورند که بسیاری از احکام غیرعبادی شریعت در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و حقوقی از عرف رایج جاهلی اقتباس شده و با امضاء یا اصلاح پیامبرﷺ در چارچوب شریعت جای گرفته‌اند (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۳ـ۱۰۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص۸۶؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۳). روشنفکران این احکام امضایی را عرضی‌هایی می‌دانند که بر خلاف عبادات، پیوندی با ذات دین ندارند (سروش، ۱۳۸۹؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۳) و صرفاً برای پاسخ به مقتضیات جامعه زمان نزول طراحی شده‌اند. این قوانین جهان‌شمول و ابدی نبوده، قابلیت تعمیم به انسان عصر مدرن را ندارند (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۲ـ۱۰۳؛ ملکیان، ۱۳۸۰، ص۱۷۸؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص۸۶–۸۷). روشنفکران معتقدند در امور غیرعبادی خداوند سکوت کرده، تشریع به انسان واگذار شده است. این سکوت درواقع، رسمیت‌بخشی به حق قانون‌گذاری بشر در طول اراده الهی است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۷ و ۵۳۰). بر این اساس، قوانین وضع‌شده توسط انسان نیازی به تأیید مجدد شارع یا یافتن ریشه در عصر معصومانﷺ ندارند و معتبرند (علیدوست، ۱۳۸۴، ص۳۲۷).

روشنفکران دینی میان «شریعت وحی» (احکام عبادیِ متوجه به انسان ثابت و فطری) و «شریعت عرف» (احکام غیرعبادیِ متعلق به انسان تاریخی و متغیر) تفکیک قائل می‌شود (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۵) و معتقدند که انسان معاصر از لحاظ شرایط عقلانی و فرهنگی با انسان عصر نزول متفاوت است و جوامع امروزی ادامه و توسعه‌یافتهٔ جامعهٔ صدر اسلام نیستند (سروش، ۱۳۸۲، ص۲۴)؛ ازاین‌رو مصلحان و فقیهان معاصر وظیفه دارند با اقتدا به سیرهٔ پیامبرﷺ در امضای عرف‌های رایج، احکام معاملات را در پرتو عرف روز بازبینی کنند (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۳ـ۱۰۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۷۶؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۸۳ و ۵۲۶). ایشان بر این باورند که عرف زمان نزول تنها یکی از شیوه‌های معیشت ممکن بود و دلیلی بر برتری آن عرف یا زبان عربی بر سایر اعصار وجود ندارد (سروش، ۱۳۸۹، ص۱۰۳ـ۱۰۵). ازاین‌رو ما نیز باید به تأسی از سیرهٔ پیامبرﷺ، احکام را با قوانین عرف خود تطبیق دهیم (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۷۶؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۸–۵۲۹).

بررسی و ارزیابی

ادعای روشنفکران دینی مبنی‌بر ابتنای احکام غیرعبادی بر عرف عصر نزول و ضرورت بازسازی یا ابطال آنها بر اساس عرف جدید واجد چالش‌های مبنایی زیر است:

۱. نقد تاریخی‌انگاری و نفی جهان‌شمولی احکام غیرعبادی

این فرض که تفاوت فرهنگی انسان معاصر با انسان عصر نزول، مانع از جهان‌شمولی احکام معاملات می‌شود، از دو جهت قابل نقد است: اولاً تفاوت شرایط تاریخی و فرهنگی، به‌معنای تفاوت در هویت بنیادین انسان نیست. انسان معاصر و انسان عصر نزول، از حیث برخورداری از سرشت و فطرت انسانی مشترک‌اند و مخاطب وحی الهی نیز همین بُعد ثابت و فراتاریخی وجود انسان است. ازاین‌رو صرف تغییر شرایط و ابزارهای زندگی نمی‌تواند به‌خودی‌خود موجب زوال اعتبار احکامی شود که بر نیازها و ویژگی‌های ثابت انسانی استوارند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص۹۸). ثانیاً احکام غیرعبادی، از حیث ابتنا بر علم و حکمت الهی، تفاوتی بنیادین با احکام عبادی ندارند. علم و حکمت مطلق الهی به تمامی ابعاد مادی و معنوی انسان احاطه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ب، ج۱، ۱۶۹ـ۱۷۰) و احکام تشریعی، اعم از عبادی و غیرعبادی، بر مصالح و ملاکات واقعی و نفس‌الامری استوارند. بنابراین، غیرعبادی بودن یک حکم به‌معنای عرفی و تاریخی بودن ملاک آن نیست و تغییر ابزارها و شرایط مادی زندگی نیز ملاکات ثبوتی شریعت را دگرگون نمی‌سازد (مطهری، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۴–۱۶).

۲. تحلیل احکام امضایی بر اساس ساختار قضایای حقیقیه

روشنفکران دینی، احکام معاملات را از منظر منشأ تشریع، امضایی و ناظر به عرف عصر نزول می‌دانند و بر این اساس، اعتبار آنها را وابسته به استمرار عرف و شرایط اجتماعی زمانه تلقی می‌کنند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۸–۵۲۹). درحالی‌که حتی با فرض امضایی بودن این احکام، امضای شارع را نمی‌توان به‌معنای وابستگی اعتبار حکم شرعی به بقای عرف تاریخی دانست. احکام کلی شریعت در قالب قضایای حقیقیه بر عناوین کلی، مانند بیع، ملکیت، زوجیت و ربا بار می‌شوند؛ به‌این‌معنا که موضوع حکم، عنوان کلی است و حکم نسبت به هر موردی که در هر زمان و مکانی مصداق آن عنوان باشد، جریان می‌یابد (نائینی، ۱۳۷۶، ج۴، ص۳۸۸). این عناوین نیز به زمان خاصی اختصاص ندارند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۰، ص۹۰). بنابراین، امضایی بودن حکم در این تقریر، ناظر به پذیرش اصل یک نهاد یا عنوان معاملاتیِ موجود در عرف و تشریع حکم متناسب با آن از سوی شارع است، نه وابستگی استمرار حکم به استمرار همان عرف تاریخی. بر این اساس، تغییر عرف عصر نزول، مادامی که موضوع و ملاک حکم در قالب عنوان شرعی همچنان تحقق داشته باشد، به‌خودی‌خود موجب زوال حکم نخواهد شد.

۳. نقد نقش عرف در تشریع احکام معاملات

ادعای روشنفکران مبنی‌بر واگذاری تشریع معاملات به انسان و پیدایش «شریعت عرف» (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۵ـ۵۲۶)، با عمومیت وحی و مفاد آیهٔ «مَّا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِن شَیْءٍ» در تناقض است. در فقه اسلامی، عرف صرفاً واجد «کارکرد ابزاری» (تفسیر الفاظ و موضوع‌شناسی احکام) است (علیدوست، ۱۳۸۴، ص۱۳۴).

۴. مخدوش بودن ادعای حجیت مطلق عرف و سیره گزینشی پیامبرﷺ

لزوم تأسی به سیرهٔ پیامبرﷺ در امضای عرف برای فقیهان غیرمعصوم (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۷۶) ناپذیرفتنی است؛ زیرا حق تشریع و وضع احکام امضایی از مختصات منصب نبوتِ متکی بر عصمت است (صافی‌گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص۱۳۰). سیرهٔ عملی ائمهٔ اطهارﷺ در دورهٔ بسط جغرافیایی اسلام نشان داد که با وجود دگرگونی کامل عرف‌های اقوامِ غیرعرب، احکام معاملات و ارث به‌عنوان حقایقی فراتاریخی ثابت و معتبر باقی ماندند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳، ص۲۲۰).

۵ـ۱. ملاک پنجم: ناسازگاری با واقعیات تجربی

یکی دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی شریعت، «ناسازگاری با واقعیات تجربی» است. از نظر این جریان، مغایرت یک آموزه با داده‌های حاصل از علوم تجربی (اعم از طبیعی و انسانی) نشان می‌دهد که آن موضوع، مسبوق به دانش خطاپذیر عصر نزول بوده و از عرضیات تحمیلی بر دین فراتاریخی است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱ و ۵۱۵). روشنفکران با تکیه بر اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویستی، آزمون عملی را معیار عقلانی صدق می‌دانند (جعفری، ۱۳۸۶، ص۲۷۲)؛ ازاین‌رو معتقدند تحول در علوم تجربی، مستلزم تحول در احکام غیرعبادی است. بر این اساس، هرگاه علوم تجربی اثبات کند حکمی در دنیای مدرن قابلیت اجرا ندارد یا با داده‌های علمی مغایر است، آن حکم عرضی تلقی شده و اعتبار خود را از دست می‌دهد (سروش، ۱۳۷۹، ص۹۴؛ ملکیان، ۱۳۸۰، ص۲۷۴؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۶).

بررسی و ارزیابی

اگرچه نقش ابزاری علوم تجربی در تبیین دگرگونی‌های بیرونی موضوعات فقهی و زمینه‌سازی برای تغییر احکام تابع موضوع پذیرفته است (کاشف‌الغطاء ۱۳۵۹، ج۱، ص۳۴)، تبدیل یافته‌های تجربی به سنجهٔ نهایی تفکیک ذاتی از عرضی شریعت به دلایل روش‌شناختی ناپذیرفتنی است.

۱. لزوم بررسی معرفت‌شناختی گزاره‌ها و تقدم گزاره معتبرتر

در تعارض بدوی مدعیات علمی و دینی، ملاک صحیح، ترجیح گزاره معتبرتر بر اساس درجهٔ قطعیت است. علوم تجربی به دلیل ماهیت فیزیکی خود، صلاحیت داوری درباره معارف قطعی متافیزیکی (مانند خدا، روح و معاد) را ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص۱۱–۱۲). همچنین در حوزهٔ تعبدیات، احکام قطعی شریعت با نظریات علمی که اکثراً ظنی، خطاپذیر و مبتنی‌بر استقرا هستند نقض نمی‌شوند؛ زیرا علم بشری قادر به درک مصالح غیبی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص۱۴–۱۵). البته اگر یک دادهٔ علمی قطعی، امتناع مدلول ظاهری دلیلی را برای فقیه ثابت کند، فهم دینی باید اصلاح شود (مکارم شیرازی، بی‌تا، ص۱۵۰)، اما در فرض تعارض دو گزارهٔ ظنیِ هم‌پایه، ترجیح هنجار علمی بر دلیل دینی ترجیحی بلامرجح است؛ بنابراین باید تا ظهور شواهد جدید از داوری قطعی پرهیز کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۱۴۳–۱۵۸).

۲. سیلان و تغییرپذیری ماهوی علوم تجربی

داده‌های علمی همواره در حال دگرگونی، تکمیل یا ابطال هستند (باربور، ۱۳۶۲، ص۱۷۹–۱۸۰). ابتنای تفکیک ذاتی و عرضی بر سنجه‌ای متغیر، شریعت را تابع نوسانات معرفت تجربی بشر ساخته و به نسبیت‌گرایی و تزلزل اصول پایداری می‌انجامد.

۳. ابتناء بر پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه و مخدوش

علم جدید به دنبال انقلاب علمی، جهان طبیعت را سیستمی مستقل و خودکفا از غیب می‌نگرد و مداخله و تدبیر مستمر الهی را نادیده می‌گیرد (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۱۵۱). این نگاه پوزیتیویستی با انحصار هستی در ماده، علل ماورایی را در تحلیل‌ها منکر می‌شود (نصر، ۱۳۷۴، ص۲۶۵). بنابراین ابزاری که ابعاد متافیزیکی و روابط غیرمادی عالم را اساساً انکار می‌کند، صلاحیت سنجش شریعتی را ندارد که بسیاری از احکام آن بر ملاکات معنوی استوار است.

۴. مغالطه در خلط میان ماهیت حکم و شیوه اجرا

به‌کارگیری معیارهای تجربی برای تفکیک احکام ذاتی و عرضی، می‌تواند میان خود حکم شرعی و شیوه تحقق و اجرای آن خلط ایجاد کند. بسیاری از دگرگونی‌های ناشی از تغییر شرایط محیطی، پیشرفت فناوری یا تغییر وضعیت‌های فیزیولوژیک ناظر به موضوعات، شرایط و سازوکارهای اجرای حکم‌اند، نه اصل حکمی که شارع تشریع کرده است. برای مثال، ممکن است تحول ابزارها و شرایط زندگی، نحوهٔ تحقق یک حکم یا چگونگی اجرای آن را تغییر دهد، بی‌آنکه اصل حکم و ملاک اعتبار آن دستخوش تغییر شده باشد. بنابراین، مشاهده تغییر در شیوهٔ اجرا یا شرایط تحقق یک حکم، به‌تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر عرضی و تاریخی بودن خود حکم باشد؛ زیرا تغییر در نحوهٔ اجرای حکم با تغییر در اصل حکم، دو امر متفاوت‌اند.

۶ـ۱. ملاک ششم: ناسازگاری با اصول و مبانی دینی

یکی دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی دین، «ناسازگاری با اصول و مبانی دینی» است. از نظر این جریان، فهم و تفسیر ما از متون دینی در حوزهٔ فروعات، همواره تحت تأثیر عوامل تاریخی و فرهنگی شکل می‌گیرد و امری ابطال‌پذیر است. بر این اساس، آنچه ما به‌عنوان احکام در اختیار داریم، دین فراتاریخی نیست، بلکه حاصل قرائت‌هایی تطبیق‌شده در بستر تجربهٔ انسانی است. درنتیجه، هر برداشت فقهی یا کلامی که با اصول بنیادین و تغییرناپذیر دین (نظیر اصول دین و صفات الهی) در تعارض باشد، نشانگر خطای مفسر بوده، از عناصر عرضی و عناصر تحمیلی به‌شمار می‌آید و باید کنار گذاشته شود. مشروعیت هر تفسیری از دین، منوط به هماهنگی با اصول توحیدی و ثابت دینی است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۷–۵۱۸).

مؤلفهٔ اول: ناسازگاری با اصل توحید

بر پایهٔ اصل توحید، هیچ انسانی، حتی پیامبران، اولیاء یا فقها نمی‌تواند واجد اختیارات مطلق، فوق بشری و

بی‌چون‌وچرا شود یا سخن او فصل‌الخطاب تلقی گردد. هرگونه قرائتی از متون دینی که برای غیرخداوند حق قانون‌گذاری، تشریع یا فرمانروایی مطلق قائل باشد، با توحید ناسازگار بوده و در عمل به شرک منتهی می‌شود. پذیرش بی‌چون‌وچرای اوامر فقها یا رهبران دینی بدون سنجش عقلانی و اخلاقی، به‌معنای ایجاد شریک در عبودیت است؛ ازاین‌رو هر برداشتی که انسان را به اطاعت مطلق از غیرخدا دعوت کند، آموزه‌ای عرضی است (سروش، ۱۳۷۴، ص۱۰؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۵۱۶؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۰۱–۵۱۸).

مؤلفهٔ دوم: ناسازگاری با سلوک توحیدی

سلوک توحیدی، یعنی انسان در اعمال خود هدفی جز رسیدن به قرب الهی نداشته باشد. روشنفکران دینی معتقدند آن دسته از احکامی که با سلوک توحیدی و رشد معنوی انسان ناسازگار باشد، عرضی هستند. ایشان معتقدند: جهت‌گیری اساسی پیامبرﷺ تأسیس قوانین فراتاریخی نبود، بلکه سوق دادن جامعه به سمت زندگی مؤمنانه و برطرف کردن موانع سلوک توحیدی بود. تحقق این سلوک تنها در سایهٔ نظامات اخلاقی، سیاسی و حقوقی عادلانه ممکن است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۹؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۱۷۵–۱۷۸). بنابراین، تمام ساختارهای حقوقی و اجتماعی، نظیر حدود، دیات و قصاص باید با این معیار سنجیده شوند؛ هر تفسیری از دین که سلوک اخروی انسان را به خطر اندازد و او را از مسیر قرب بازدارد، عرضی تلقی شده و خارج از دایره ذاتیات است.

مؤلفهٔ سوم: ناسازگاری با صفات الهی

ممکن است که انسان در مقام فهم دین، دچار خطا شود و احکامی را به دین نسبت دهد که با صفات الهی، همچون عدالت و حکمت ناسازگار باشد. ازاین‌رو ضروری است که تمامی برداشت‌ها و تفسیرهای ما از متون دینی، اعم از آموزه‌ها، احکام فقهی، ساختارهای سیاسی و حقوقی و حتی نظامات اجتماعی به‌صورت پسینی با اصول بنیادین دین، به‌ویژه صفات الهی سنجیده شوند تا مبادا حکمی ناسازگار با عدالت یا سایر اوصاف خداوند به ایشان نسبت بدهیم. احکام و دستورات خداوند همگی تابع اوصاف خداوند هستند. بنابراین وقتی گفته می‌شود که خداوند حکیم است، مقصود این است که ایشان هر حکمی هم داشته باشد، حکیمانه است و از وضع قوانینی که اصل حکمت خداوند را نقض نماید، خودداری می‌کند. بنابراین هر فهم و تفسیری که ناسازگار با اوصاف الهی باشد، نه‌تنها قابل پذیرش نیست، بلکه باید به‌عنوان فهمی تاریخی و عرضی کنار گذاشته شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۵۱۰؛ فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۵–۴۹۷ و ۵۲۱). برای نمونه، تفاوت دیه در حکم قصاص مردی که زنی را به قتل رسانده، یا تفاسیری که شهروندان را به درجهٔ یک و دو تقسیم می‌کنند، چون با درک امروزی عرف عقلای زمانه از عدالت ناسازگارند، عرضی تلقی شده و از دین کنار گذاشته می‌شوند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۲).

بررسی و ارزیابی

ادعای روشنفکران دینی مبنی‌بر لزوم سنجش فروعات فقهی با اصول بنیادین (توحید، سلوک توحیدی و صفات الهی) به‌عنوان سنجهٔ تفکیک ذاتی از عرضی واجد مغالطاتی است که بررسی انتقادی آن در محورهای زیر تبیین می‌گردد:

۱. نقد ناسازگاری با اصل توحید

اصل این ادعا که فهم دینی باید با توحید موزون باشد، صحیح است؛ اما تفسیر روشنفکران مبنی‌بر اینکه ولایت و حاکمیت تشریعی غیرخدا، حتی به نحو نیابت و اذن، ناقض توحید و مستلزم شرک است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۵۱۵–۵۱۶)، تحریف این اصل کلامی است. توحید، نفی ربوبیت مستقل است، نه نفی واسطه‌های مأذون. در ربوبیت تشریعی، خداوند به دلیل احاطه بر مصالح ثبوتی، یگانه منشأ تشریع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴الف، ص۲۰۷)، اما اجرای آن در جامعه نیازمند واسطه‌هایی است که به اذن او مأمور به حکمرانی هستند.

تناقض روشنفکران در اینجاست که از یک‌سو با نفی ربوبیت تکوینی، مدیریت تکوینی عالم را به انسان تفویض کرده و آن را منافی توحید نمی‌دانند اما تشکیل حکومت بر اساس اذن تشریعی الهی را شرک می‌خوانند! حاکمیت اومانیستی مدرن که اراده عرفی بشر را جایگزین تشریع الهی می‌کند، مخدوش‌کننده توحید در ربوبیت است؛ زیرا بر پایهٔ توحید، تنها خالق و مالک عالم حق تقنین دارد و عقل عرفی سلیقه‌ای، فاقد دلیل برهانی برای مشروعیت تشریع است.

۲. ابهام و فقدان معیار عینی در سلوک توحیدی

سلوک توحیدی، اگر به‌معنای حرکت درونی و معنوی انسان در مسیر توحید و تقرب به خداوند در نظر گرفته شود، مفهومی کیفی و تا حد زیادی وابسته به حالات و مراتب درونی انسان است. ازاین‌رو تعیین شاخصی روشن و قابل سنجش که بتوان بر اساس آن مشخص کرد یک آموزه یا حکم شرعی تا چه اندازه در تحقق سلوک توحیدی نقش دارد، با دشواری جدی مواجه است (جعفری، ۱۳۸۶، ص۲۲۴). درنتیجه، اگر ذاتی یا عرضی بودن احکام شریعت بر اساس میزان تأثیر آنها در سلوک توحیدی تعیین شود، بدون ارائه معیارهای مشخص برای تشخیص این تأثیر، داوری درباره جایگاه احکام به برداشت‌های متفاوت و گاه ذوقی وابسته خواهد شد و زمینهٔ نسبی‌گرایی در تعیین قلمرو شریعت فراهم می‌شود (سبحانی، ۱۳۷۹، ص۱۱۴). افزون بر این، سلوک توحیدی را نمی‌توان به عرصهٔ فردی و درونی محدود کرد؛ زیرا در سیرهٔ پیامبر اسلام، تحقق توحید با نفی نظام‌های طاغوتی و تشکیل جامعه و نظام سیاسی در مدینه نیز همراه بوده است.

۳. برداشت گزینشی از صفات الهی

استناد گزینشی به صفاتی چون رحمت برای حذف احکامی، مانند جهاد یا حدود، نادیده گرفتن منظومهٔ منسجم صفات الهی است؛ چراکه خداوند در عین رحمان بودن، شدیدالعقاب نیز هست. اشکال اصلی در ادعای روشنفکران

مبنی‌بر مرجعیت عقل جمعی در تشخیص مصادیق عدالت به نحو موجبهٔ کلیه است. درحالی‌که توان عقل در تشخیص عدالت به نحو موجبه جزئیه است؛ عقل کلیات را درک می‌کند، اما از احاطه بر مصالح پنهان غیبی و اخروی ناتوان است

مبنای انسان‌گرایانه روشنفکران که انسان را به جای جایگاه بندگی، در مقام مرجع نهایی داوری درباره شریعت می‌نشاند، با الهیات توحیدی ناسازگار است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۵). در منظومهٔ اسلامی، خداوند یگانه منشأ حق و صلاحیت تبیین معیارهای عدالت است (الهی خراسانی، ۱۳۹۲، ص۵۴). در نهایت، ادعای روشنفکران مبنی‌بر اینکه احکام فقهی سنتی تا پیش از دوران مدرن عادلانه تلقی می‌شدند، با حقایق تاریخی در تعارض است؛ زیرا در عصر نزول نیز برخی معاصران، احکام وحیانی (مانند ارث زنان) را بر اساس عرف زمانهٔ خود غیرعادلانه می‌دانستند (هدایت‌نیا، ۱۳۹۳، ص۱۳۵). به‌علاوه ترجیح داوری متغیر عرف معاصر بر حکم قطعی شریعت، ترجیحی بلامرجح و فاقد حجیت معرفتی است.

۷ـ۱. ملاک هفتم: ناسازگاری با اهداف و مقاصد شریعت

یکی دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی شریعت، میزان انطباق احکام با اهداف کلان و مقاصد دین است (سروش، ۱۳۷۷، ص۱۰). از نظر این جریان، احکام سنتی به‌سبب نقش ابزاری‌شان در تحقق مقاصد ثابتی، چون عدالت، کرامت انسانی، تقرب و سعادت اخروی معتبرند؛ ازاین‌رو با دگرگونی شرایط، اگر حکمی کارکرد خود را در نیل به این غایات از دست بدهد یا مانع آن شود، عرضی محسوب شده و باید حذف یا تأویل گردد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۱). آنان تعبد صرف به ظاهر نصوص را در عصر معاصر ناپذیرفتنی دانسته و بر ضرورت اتخاذ روشی نوین در اجتهاد مبتنی‌بر تقدم مقاصد ظنی بر ظواهر ادله تأکید می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۷۴). بر این اساس، فقیه موظف است مقاصد شریعت را از طریق تحلیل بستر تاریخی عصر نزول کشف کرده و در فرایند استنباط به کار بندد (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۹). از منظر این رویکرد، احکامی مانند مجازات‌های بدنی (قطع دست و قصاص چشم)، چون در جامعهٔ مدرن کارکرد بازدارندگی خود را از دست داده و موجب بدبینی به دین می‌شوند، باید به‌عنوان امور عرضی با شیوه‌های تعزیری نوین جایگزین گردند (سروش، ۱۳۷۹، ص۳۴۵؛ ملکیان، ۱۳۷۵، ص۶۶).

بررسی و ارزیابی

به‌کارگیری مقاصد شریعت به‌عنوان معیار سنجش بدوی و ابطال احکام صریح متون دینی، با چالش‌های معرفت‌شناختی زیر مواجه است:

۱. ناتوانی عقل در کشف مقاصد و راه رسیدن به آنها

اگرچه عقل کلیات اهداف را درک می‌کند، اما به دلیل محدودیت‌های ساختاری، از شناخت جامع و قطعی راه‌های

تحقق اهداف اخروی و فرامکانی دین ناتوان است. تفکیک و اولویت‌گذاری میان مصالح در تزاحم اهداف (مانند ترجیح رفع مشقت عمومی بر مصلحت مسواک) فراتر از افق عقل مستقل قرار دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۳). بر اساس آیهٔ شریفهٔ «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱)، وحی مکمل عقل و صادرکننده معارفی است که بشر هرگز مستقلاً به آنها دسترسی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج۱، ص۲۲۰). ازاین‌رو تشریع قوانین بر اساس عقل عرفیِ بریده از وحی، مایهٔ تعرض به ولایت تشریعی و افتراء بر خداوند است که در آیات قرآن با تعابیری چون کفر، ظلم و فسق نفی شده است (طباطبائی، بی‌تا، ج۶ ص۱۰۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۴۷۹).

۲. عدم کفایت ظن در کشف مقاصد و راه رسیدن به آنها

روشنفکران مقاصد استخراج‌شده ظنی و احتمالی را ابزار زمانمند کردن احکام قطعی قرار می‌دهند (ر.ک. فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۱۹). در اصول فقه، ظنّ غیرمعتبر (مظنّه) فاقد حجیت برهانی است و ادلهٔ ناهیه، پیروی از آن را منع می‌کنند؛ ازاین‌رو نمی‌توان بر پایهٔ احتمالات ظنی، احکام صریح شریعت را که مورد اتفاق عامه فقهاست، به‌عنوان عناصر عرضی طرد یا تحریف کرد (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج۲، ص۵۸۹).

۳. عدم تقدم مقاصد بر نصوص و انحصار کارکرد به احکام منصوص‌العلة

کارکرد واقعی مقاصد شریعت، تبیین‌گری و کمک به فهم عمیق‌تر نصوص است، نه جایگزینی و تولید مستقل احکام جدید (ر.ک. علیدوست، ۱۳۸۴). تقدم بخشیدن به مقاصد بر نصوص، باب حکم‌سازی سلیقه‌ای را می‌گشاید. کاربست مقاصد در توسعه یا تضییق احکام، منحصراً در احکام «منصوص‌العلة» معتبر است (نجفی، ۱۳۶۲، ج۲۲، ص۴۷۳). در غالب احکامی که علت آنها منصوص نیست، عقل عرفی نمی‌تواند با اتکا بر علل ظنی، ظواهر ادله را اسقاط کند؛ بلکه نصوص مستند اصلی فتوا باقی می‌مانند و مقاصد، صرفاً به پویایی فهم فقیه کمک می‌کنند.

۸ـ۱. ملاک هشتم: ناسازگاری با انتظار بشر از دین

یکی دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی شریعت، معیار «انتظار بشر از دین» است. پیش‌فرض اساسی این دیدگاه آن است که دین مجموعه‌ای از تعالیم برای پاسخ‌گویی به نیازهایی است که عقل و علم بشری به‌تنهایی قادر به حل آنها نیستند (ملکیان، ۱۳۸۰، ص۲۸۰). روشنفکران با تکیه بر کارکرد مستقل علم، اخلاق و سیاست، معتقدند دین برای رفع تمام نیازهای دنیوی نازل نشده است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۵)؛ ازاین‌رو انتظار فقه جامع در همهٔ حوزه‌ها، ناصواب است و فقه تنها در قلمرو بیان الزامات معنابخش به زندگی مجاز به اظهارنظر است (ملکیان، ۱۳۸۰، ص۲۸۶). در این چارچوب، توصیه‌های متون دینی پیرامون سیاست، مدیریت و اقتصاد، نه ناشی از وحی، بلکه عناصر عرضی، تاریخی و برآمده از عرف زمانه‌اند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۵۲۴؛ سروش، ۱۳۹۲، ص۱۳۸) که در عصر نزول برای همراهی با مخاطبان نخستین وضع شده‌اند و در عصر مدرن باید از دین مطلق حذف گردند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۳۶–۳۸).

بررسی و ارزیابی

به‌کارگیری انتظار بشر از دین به‌عنوان سنجهٔ نهایی برای تعیین قلمرو شریعت و طرد احکام فقهی، واجد اشکال‌های زیر است:

۱. ابهام مفهومی و نسبیت در تعیین مصادیق انتظار

این معیار فاقد وضوح معرفتی و مبتلا به دلبخواهی در تعیین مصادیق است (رضایی، ۱۳۹۸، ص۹۹). هیچ شاخص روشنی برای تفکیک انتظارات اصیل از انتظارات ساختگی و متأثر از اتمسفر فرهنگی وجود ندارد؛ ازاین‌رو انتظار انسان معاصر زیسته در جهان سکولار و لیبرال، تفاوتی بنیادین با انتظار مؤمن سنتی دارد. تعلیق مرزهای شریعت بر مفهومی چنین مبهم، به‌جای ترجمهٔ فرهنگی، به تفاسیر متشتت و گزینشی بر پایهٔ گرایش‌های ایدئولوژیک مفسر منتهی می‌شود.

۲. تنوع، تعارض و عدم پایداری انتظارات بشری

انتظارات انسان‌ها از دین به دلیل وابستگی به مقتضیات بیرونی، پیش‌فرض‌های ذهنی و اغراض شخصی، یکدست نبوده و در بسیاری از موارد دچار تعارض عمیق هستند (رضایی، ۱۳۹۸، ص۹۹). معیاری که خود تابع زمان، مکان و ذائقهٔ متغیر جوامع است، نمی‌تواند مبنایی پایدار برای تحدید ذاتیات فراتاریخی شریعت قرار گیرد و اتکا به آن با اصول مسلّم کلامی، همچون ختم نبوت، حجیت قرآن و جامعیت شریعت ناسازگار است (خسروپناه، ۱۳۹۸، ص۵۴۸).

۹ـ۱. ملاک نهم: ناسازگاری با فطرت، کرامت و هویت انسانی

دستهٔ دیگر از سنجه‌های پیشنهادی روشنفکران دینی برای تفکیک ذاتی از عرضی شریعت، معیارهای «کرامت، هویت و فطرت انسانی» است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص۸۵–۱۷۷). بر اساس این رویکرد، دین به‌عنوان پیام الهی خطاب به انسان نمی‌تواند احکامی داشته باشد که شأن و منزلت بشر را خدشه‌دار سازد؛ ازاین‌رو هر تفسیری از دین که موجب نادیده گرفتن کرامت ذاتی یا تخریب هویت و فطرت انسانی شود، ذاتی دین نبوده، بلکه عنصری عرضی، تاریخی و قابل بازنگری است (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۸؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص۲۵۸). روشنفکران با استناد به آیات «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) و «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) بر کرامت ذاتی و فطرت مشترک انسان تأکید می‌کنند (سروش، ۱۳۷۹، ص۱۱۸) و معتقدند به دلیل هماهنگی کامل میان اراده تکوینی و اراده تشریعی خداوند، تعالیم شریعت باید با الزامات ناشی از این ساختار وجودی سازگار باشند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۲۹۳–۲۹۴ و ۵۰۰)؛ بنابراین، هیچ حکمی مجاز نیست کرامت بشری را نفی کند و برداشت‌های فقهی که به تبعیض، تحقیر یا سلب آزادی دامن زنند، عرضی و محصول شرایط تاریخی هستند. جواز برده‌داری یا احکامی که به تبعیض میان زن و مرد یا مسلمان و غیرمسلمان دلالت دارند، احکام شریعت تطبیق‌شده بر دنیای قدیم و از عرضیات قابل حذف هستند (فنایی، ۱۳۸۹، ص۴۹۹–۵۰۳).

بررسی و ارزیابی

معیار قرار دادن فطرت، کرامت و هویت انسانی برای تشخیص ذاتی و عرضی دین، به دلیل ابهامات مفهومی و چالش‌های مبنایی، فاقد کارایی لازم است.

۱. مغالطه خلط میان مقام ثبوت و مقام اثبات

روشنفکران دینی، وقتی «ناسازگاری با فطرت و کرامت انسانی» را ملاک ذاتی یا غیرذاتی بودن آموزه‌های دینی قرار می‌دهند، درواقع یک «خلط معرفت‌شناختی» مرتکب می‌شوند. آنها به‌جای آنکه اجازه دهند حقیقت دین از طریق منابع دینی (قرآن، حدیث، عقل و اجماع) کشف شود، معیارهای ارزش‌گذاری بیرونی خود (مانند برداشت‌های امروزی از کرامت، آزادی، هویت انسانی و فطرت) را مقدم بر دین می‌دانند. این رویکرد از این جهت که میان دو ساحت «مقام ثبوت» و «مقام اثبات» در دین‌شناسی تفکیک نمی‌کند، قابل پذیرش نیست. مقام ثبوت ناظر به حقیقت و محتوای واقعی دین در مرحلهٔ صدور و شکل‌گیری آن است؛ اما مقام اثبات، به چگونگی شناخت، تبیین، تفسیر و تطبیق آن در شرایط تاریخی و اجتماعی انسان تعلق دارد. معیارهایی چون فطرت، هویت یا کرامت انسانی، نهایتاً می‌توانند در مقام اثبات به کار روند؛ یعنی در تفسیر متون یا در بهسازی نحوه ارائه دین به انسان معاصر مؤثر باشند. اما روشنفکران دینی این معیارها را به‌جای آنکه در خدمت تفسیر قرار دهند، در مقام کشف ذاتیات دین می‌نشانند؛ گویی آنچه با تفسیرهای امروزی از فطرت یا کرامت ناسازگار است، ذاتاً دینی نیست یا باید از دایره دین کنار گذاشته شود.

این خلط موجب می‌شود آموزه‌هایی که قابلیت تفسیر متفاوت یا بازخوانی در چارچوب همان منابع دینی را دارند، به‌سادگی از دایرهٔ دین طرد شوند؛ درحالی‌که می‌توان آنها را با حفظ مبانی اصیل دینی و رعایت چارچوب‌های درونی دین در عرصهٔ اثبات به شیوه‌ای معقول بازخوانی کرد.

۲. نسبیت‌پذیری خشونت و نقد ابطال‌پذیری احکام کیفری

این ادعا که احکامی چون قصاص، رجم و قطع ید به دلیل خشونت ظاهری ناقض کرامت بوده و عرضی هستند، مخدوش است؛ زیرا مفهوم مجازات در تمامی نظام‌های حقوقی بشر، ملازم با تحمیل رنج و سلب آزادی برای بازدارندگی و اجرای عدالت است؛ ازاین‌رو خشونت امری نسبی است و نمی‌توان آن را ملاک سلب قداست حکم دانست (احمدی، ۱۳۹۰، ص۴۵).

۳. تبیین اصالت کرامت انسانی در ساختار مجازات‌های اسلامی

در فقه اسلامی، مجازات‌های بدنی نه‌تنها ناقض کرامت ذاتی مجرم نیستند، بلکه بخشی از نظام کل‌نگر صیانت از نظم و پاسداشت کرامت جامعه به‌شمار می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۲۶۰-۲۶۲). اسلام حتی در حین اجرای حدود، هرگونه شکنجه، تحقیر یا مثله کردن مجرم را صراحتاً تحریم کرده است. آیهٔ «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا

عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره: ۱۹۴) بر اصل تناسب جرم و مجازات تأکید دارد و نشان می‌دهد کرامت انسان خط قرمز شریعت است (علیشاهی قلعه‌جوقی و دهقان سیمکانی، ۱۳۹۵، ص۹۶-۹۷). بنابراین، نفی احکام جزایی ثابت به بهانهٔ عدم انطباق با هنجارهای مدرن، ناشی از نگاهی تجریدیافته، سطحی و تفکیک‌شده به ساختار منسجم و هم‌پوشان حقوق کیفری اسلام است.

نتیجه‌گیری

بررسی ملاک‌های نه‌گانه پیشنهادی روشنفکران دینی نشان داد که این معیارها، چه برون‌دینی و چه درون‌دینی، برای تعیین مرز میان ذاتی و عرضی دین از اعتبار و صلاحیت کافی برخوردار نیستند. مهم‌ترین کاستی مشترک آنها، ناتوانی در تأمین مبنایی معتبر برای تشخیص عناصر ثابت و فراتاریخی شریعت و در مواردی، تقدم دادن معیارهای بیرونی و متغیر بر حقیقت دین است. افزون بر این، خلط مقام ثبوت و اثبات و تکیه بر معیارهای سیال و تفاسیر گزینشی، موجب می‌شود فرایند تفکیک ذاتی و عرضی به‌جای کشف حقیقت دین، به بازسازی آن بر اساس پیش‌فرض‌های مفسر بینجامد. ازاین‌رو ملاک‌های مذکور نه‌تنها از حیث مبنایی با کاستی‌هایی مواجه‌اند، بلکه فاقد صلاحیت برهانی لازم برای تفکیک ذاتی و عرضی دین هستند.

منابع

احمدی، عیدمحمد (۱۳۹۰). *کرامت انسانی و مجازات‌های بدنی از منظر اسلام و حقوق بشر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

الهی خراسانی، علی (۱۳۹۲). *قاعده فقهی عدالت*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

باربور، ایان (۱۳۶۲). *علم و دین*. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

باقرزاده اول، محمدرضا (۱۳۸۲). نگاهی مقایسه‌ای به جهان‌شمولی حقوق بشر در اسلام. *معرفت*، ۷ (۱۳)، ۲۱ـ۴۰.

جعفری، محمد (۱۳۸۶). *عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر: تأملی انتقادی در مبانی نظری جریان روشنفکری معاصر*. قم: صهبای یقین.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *دین‌شناسی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). تسنیم (تفسیر قرآن کریم). تحقیق و ویرایش علی اسلامی. چ چهاردهم. قم: اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت لإحیاء التراث.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۹). *معرفت دینی، عقلانیت و منابع*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۸). *انتظارات بشر از دین*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

درخشه، جلال و دیگران (۱۳۹۱). بررسی جهانشمولی اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر از منظر نقد مبانی اومانیستی آن. *جستارهای سیاسی معاصر*، ۲ (۳)، ۶۱ـ۹۰.

رضایی، محمدجواد (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی نظریهٔ ذاتی و عرضی در ادیان. *جستارهای فلسفه دین*، ۲ (۸)، ۷۸ـ۱۰۷.

زیبایی‌نژاد، محمدرضا (۱۳۹۲). مضامین اساسی در رویکرد نواندیشی دینی به مسائل زنان. *مطالعه جنسیت و خانواده*، ۱ (۹)، ۱۱ـ۴۵.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۲). ذاتی و عرضی در دین. *قبسات*، ۱۸ (۶۷)، ۸۷ـ۱۱۶.

سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۰). مسئله‌ای به نام قرائت رسمی. *پژوهش و حوزه*، ۲ (۶)، ۹۴ـ۱۲۲.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). معنا و مبنای سکولاریزم. *کیان*، ۲۶، ۴ـ۲۶.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). ذاتی و عرضی در دین. *کیان*، ۴۲.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *صراط‌های مستقیم*. چ سوم. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *بسط تجربهٔ نبوی*. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰). *تفرج صنع*. چ پنجم. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). «دیانت، مدارا و مدنیت». در: *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲). فقه در ترازو (طرح چند پرسش از محضر آیت‌الله منتظری). در: سعید عدالت‌نژاد، *اندر باب اجتهاد*. تهران: طرح نو.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. چ هشتم. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۹). *اخلاق خدایان*. چ هشتم. تهران: طرح نو.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). *قبض و بسط تئوریک شریعت (نظریهٔ تکامل معرفت دینی)*. چ دوازدهم. تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). *مدارا و مدیریت*. چ پنجم. تهران: صراط.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۹۲). *ولایت تکوینی و ولایت تشریعی*. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل‌الله یزدی طباطبایی. بیروت: دارالمعرفة.

عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۰). ذاتی و عرضی در دین. *معرفت کلامی*، ۲(۲)، ۲۷ـ۵۰.
عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۱). *تاریخی‌نگری و دین*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۳). ابوزید و تاریخی‌نگری. در: *مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
علیشاهی قلعه‌جوقی، ابوالفضل و دهقان سیمکانی، مهدی (۱۳۹۵). بررسی مبانی احترام به شخصیت انسانی مجرمان در طول مجازات. *فقه و تاریخ تمدن*، ۱۲ (۴۸)، ۸۷ـ۱۰۸.
علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *فقه و عرف*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
فلاح سلوکلایی، محمد (۱۳۹۰). *سازوکارهای نظارت بر حکومت در اسلام و نظام لیبرال دموکراسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *اخلاق دین‌شناسی؛ پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه*. تهران: نگاه معاصر.
کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). *تمهیدات*. ترجمهٔ غلامعلی حدادعادل. چ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
کدیور، محسن (۱۳۸۱). از اسلام تاریخی به اسلام معنوی. در: *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.
کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
کاشف‌الغطاء، محمدحسین (۱۳۵۹). *تحریر المجلة*. نجف اشرف: المکتبة المرتضویة.
گلشنی، مهدی (۱۳۷۷). *از علم دینی تا علم سکولار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶). *ایمان و آزادی*. تهران: طرح نو.
مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو.
مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱). *تأملاتی بر قرائت انسانی از دین*. تهران: طرح نو.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). *اصول عقاید ۲ (راهنماشناسی)*. قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیه.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲). سلسله گفت‌وشنودهایی در مورد مباحث بنیادی علوم انسانی. *مصباح*، ۸، ۹ـ۲۴.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *فلسفهٔ اخلاق*. نگارش احمدحسین شریفی. تهران: امیرکبیر.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴الف). *آموزش عقاید*. چ هفدهم. تهران: امیرکبیر.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ب). *حقوق و سیاست در قرآن*. نگارش محمد شهرابی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *سیمای پیامبر اعظم در آینه نهج‌البلاغه*. نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *نظریهٔ سیاسی اسلام*. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطهٔ علم و دین*. نگارش علی مصباح. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *نقش تقلید در زندگی انسان*. نگارش کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *اسلام و مقتضیات زمان*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر (بی‌تا). *قرآن و آخرین پیامبر*. چ دوم. تهران: دارالفکر الاسلامیه.
ملکیان، مصطفی (۱۳۷۲ـ۱۳۷۳). *درسگفتار تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار*. تهران: دانشگاه امام صادق.
ملکیان، مصطفی (۱۳۷۵). اقتراح، دین و عقلانیت. نقد و نظر، ۱و۲ (۷)، ۸ـ۷۴.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). *راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.
ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴). *در رهگذار باد و نگهبان لاله*. تهران: نگاه معاصر.
منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۲). *ولایت حکومت حکیمانه*. قم: خادم الرضا.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶) *فوائد الأُصول*. تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: جامعهٔ مدرسین.
نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. تحقیق علی آخوندی. چ هفتم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
نصر، سیدحسین (۱۳۷۴). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*. ترجمهٔ مرتضی اسعدی. چ دوم. تهران: طرح نو.
هاشمی، محمدجواد (۱۳۹۳). ذاتی و عرضی دین از نگاه علامه طباطبائی. *اندیشه نوین دینی*، ۳۹، ۱۰۳ـ۱۲۰.
هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۹۳). نگرش حقوقی نومعتزلیان. در محمد عرب‌صالحی (ویراستار). *مجموعه مقالات اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی، علم دینی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۶۹). *استقرار شریعت در مذهب مسیح*. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: آگاه.
Campbell, Tom (2006). *Rights, A Critical Introduction*. London & New York: Routledge.
Lloyd, Dennis (1985). *Introduction to Jurisprudence: With Collected Texts*. London: Stevens and Sons.
Mosler, Hermann (1974). *The International Society as a Legal Community*. *Recueil des Cours* (Collected Courses of the Hague Academy of International Law).

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 31-50

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

10.22034/ kalami.2026.5004327

20.1001.1.20088876.1405.17.1.2.8

The Nature of Ḥabṭ (Nullification) and Takfīr (Expiation) of Deeds, with Particular Emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's Viewpoin

Ali-Owast Bagheri / Assistant Professor, Department of Tafsir and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute bagheri@iki.ac.ir

Received: 2026/09/02 - **Accepted:** 2026/10/18

Abstract

The question of the nullification and expiation of deeds (ḥabṭ and takfīr) is a major issue in Islamic theology and Qur'anic exegesis, concerning the effects of faith, disbelief, acts of obedience, and sins on the human being's ultimate fate in the hereafter. Employing a descriptive-analytical methodology and a comparative approach, this study seeks to elucidate the nature of ḥabṭ (the nullification of deeds) and takfīr (the expiation of sins) in Ayatollah Misbah Yazdi's thought and to compare his position with those of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī and Ayatollah Javadi Amoli. The findings indicate that Ayatollah Misbah Yazdi understands ḥabṭ as the nullification and rendering ineffective of good deeds as a consequence of certain evil deeds, and takfīr as the compensation for and removal of the effects of sins through factors such as faith, repentance, avoidance of major sins, and righteous deeds. In his view, faith and disbelief are the most fundamental determinants of ḥabṭ and takfīr: faith effaces the effects of prior disbelief, whereas disbelief nullifies previously performed righteous deeds. Furthermore, rejecting the theories of mutual nullification (taḥābuṭ) and balancing (muwāzanah), he emphasizes the differing scopes of the effects of deeds, distinguishing between their partial and overall effects. A comparative analysis reveals that all three thinkers agree on the reality of the reciprocal effects of deeds and maintain that ḥabṭ and takfīr apply only in specific cases. Nevertheless, by drawing a clearer distinction between the various modes of influence exerted by deeds and providing a more comprehensive account of the factors underlying takfīr, Ayatollah Misbah Yazdi offers a coherent framework for analyzing this issue.

Keywords: *Ḥabṭ* (Nullification of Deeds), *Takfīr* (Expiation of Sins), Faith, Disbelief, Ayatollah Misbah Yazdi, ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī, Ayatollah Javadi Amoli.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۳۱-۵۰

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

doi 10.22034/ kalami.2026.5004327

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.2.8

نوع مقاله: پژوهشی

حقیقت حبط و تکفیر اعمال با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

علی‌اوسط باقری / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی bagheri@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۶/۱۱ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۲۶

چکیده

مسئلهٔ حبط و تکفیر اعمال، از مباحث مهم کلامی و تفسیری درباره تأثیر ایمان، کفر، طاعات و معاصی بر سرنوشت اخروی انسان است. پژوهش حاضر با هدف تبیین حقیقت حبط و تکفیر از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و مقایسهٔ آن با دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، به روش توصیفی ـ تحلیلی و با رویکرد تطبیقی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که آیت‌الله مصباح یزدی حبط را بی‌اثر و خنثی شدن اعمال نیک بر اثر برخی اعمال بد و تکفیر را جبران و محو آثار گناهان به‌واسطهٔ عواملی همچون ایمان، توبه، اجتناب از گناهان کبیره و اعمال خیر می‌داند. از دیدگاه وی، ایمان و کفر بنیادی‌ترین عوامل حبط و تکفیرند؛ به‌گونه‌ای‌که ایمان آثار کفر پیشین را محو می‌کند و کفر، اعمال نیک گذشته را تباه می‌سازد. همچنین، ایشان با رد دیدگاه‌های تحابط و موازنه، بر تفاوت دامنهٔ تأثیر اعمال تأکید می‌کند و میان تأثیر جزئی و کلی آنها تمایز می‌گذارد. مقایسه دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که هر سه اندیشمند در واقعی بودن تأثیر اعمال بر یکدیگر و اختصاص حبط و تکفیر به موارد خاص هم‌نظرند؛ بااین‌حال، آیت‌الله مصباح یزدی با تفکیک روشن‌تر میان انواع تأثیر اعمال و تبیین گستره عوامل تکفیر، چارچوبی منسجم برای تحلیل این مسئله ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: حبط، تکفیر، ایمان، کفر، آیت‌الله مصباح یزدی، علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی.

مقدمه

قرآن کریم ایمان و عمل صالح را عامل سعادت انسان معرفی کرده است (برای نمونه، ر.ک. بقره: ۲۵ و ۸۲؛ نساء: ۵۷؛ اعراف: ۴۲؛ لقمان: ۸ و ۹؛ روم: ۱۵). نیز در آیات متعددی، ایمان را شرط تأثیر اعمال نیک در سعادت اخروی دانسته است (برای نمونه، ر.ک. نساء: ۱۲۴؛ نحل: ۹۷؛ اسراء: ۱۹؛ طه: ۱۱۲؛ انبیاء: ۹۴؛ غافر: ۴۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۴۷). در مقابل، کفر و عصیان عامل شقاوت ابدی معرفی شده و اعمال کافران تباه و بی‌ثمر دانسته شده است (برای نمونه، ر.ک. بقره: ۳۹، ۹۰، ۱۶۱؛ آل‌عمران: ۱۰، ۱۲، ۱۷۶؛ نساء: ۵۶ و ۱۰۲؛ مائده: ۱۰ و ۸۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۷).

این آموزه‌ها پرسش‌هایی درباره چگونگی تأثیر ایمان، کفر، طاعات و معاصی بر سرنوشت اخروی انسان پدید می‌آورند: آیا رابطهٔ هر لحظه ایمان یا کفر با نتیجهٔ اخروی آن، نیز رابطهٔ هر عمل با پاداش یا کیفر اخروی آن رابطه‌ای قطعی، ثابت و تغییرناپذیر است، یا اعمال می‌توانند در یکدیگر تأثیر بگذارند و رابطهٔ مزبور به گونه‌ای قابل تغییر می‌باشد؟ اگر انسانی بخشی از عمر خویش را در کفر و عصیان و بخشی دیگر را در ایمان و اطاعت سپری کند، سرنوشت او چگونه رقم می‌خورد؟ آیا مدتی گرفتار کیفر، و مدتی دیگر برخوردار از پاداش خواهد بود، یا حاصل جمع جبری اعمال تعیین‌کنندهٔ خوشبختی یا بدبختی انسان در جهان جاودانی است یا مطلب به گونهٔ دیگری است؟ آیا برخی اعمال می‌توانند آثار برخی دیگر را از بین ببرند؟ مسئلهٔ «حبط و تکفیر» از مباحث مهم علم کلام و تفسیر در پاسخ به این پرسش‌هاست (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۷).

از منظر قرآن، اعمال انسان به شیوه‌های گوناگون بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ ازجمله تبدیل سیئه به حسنه به واسطهٔ برخی اعمال، انتقال کارهای نیک فرد به دیگری بر اثر برخی معاصی و انتقال گناهان به دیگری بر اثر برخی طاعات (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۹؛ ۱۳۹۱، ص۲۷۲).

یکی از مهم‌ترین صورت‌های این تأثیر، تأثیر اعمال نیک و بد بر یکدیگر به‌صورت «حبط» و «تکفیر» است (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص۴۸۹). با وجود پذیرش اصل تأثیر متقابل اعمال از سوی متکلمان و مفسران، درباره حقیقت حبط و تکفیر، چگونگی و گستره این تأثیر و نسبت آن با ایمان و کفر اختلاف‌نظر وجود دارد.

علامه طباطبائی در *المیزان* با رویکردی تفسیری و مبتنی‌بر جمع میان آیات، حبط و تکفیر را تحلیل کرده است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۰ـ۱۷۴). آیت‌الله جوادی آملی نیز در آثار تفسیری و کلامی خود به این مسئله پرداخته است (برای نمونه، ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۰، ص۵۸۳–۶۲۱؛ ۱۳۸۸، ج۲، ص۲۱ـ۴۴). آیت‌الله مصباح یزدی نیز در آثار کلامی، تفسیری و اخلاقی خویش، از حقیقت حبط و تکفیر، رابطهٔ ایمان و کفر با اعمال و نیز تأثیر اعمال بر یکدیگر سخن گفته است. بررسی حقیقت حبط و تکفیر در اندیشهٔ ایشان، همراه با مقایسهٔ آن با دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، می‌تواند به تبیین دقیق‌تر ابعاد مسئله کمک کند.

پژوهش‌های پیشین عمدتاً به اصل احباط و تکفیر و دیدگاه متکلمان و مفسران در دوره‌های مختلف پرداخته‌اند (برای نمونه، ر.ک. شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص۲۵۰ـ۲۵۱؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۳۸۳ـ۳۸۴؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص۴۱۳؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج۸، ص۳۰۹ـ۳۱۰). آیت‌الله مصباح یزدی در *آموزش عقاید* به‌اختصار به حبط و تکفیر پرداخته است که چارچوب کلی دیدگاه ایشان در این زمینه را ارائه می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۷ـ۴۷۰) و در دیگر آثار نوشتاری و گفتاری ایشان نیز مطالب مرتبط با این بحث پراکنده است؛ بااین‌حال، این مطالب در پژوهشی مستقل و منسجم گردآوری و با دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی مقایسه نشده‌اند.

پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که حقیقت حبط و تکفیر از منظر آیت‌الله مصباح یزدی چیست و این دیدگاه چه نسبتی با دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا کاربرد قرآنی و معنای لغوی این دو واژه بررسی می‌شود؛ سپس تعریف‌های اصطلاحی و دیدگاه‌های مطرح درباره حقیقت آنها تبیین خواهد شد. در ادامه، رابطهٔ حبط و تکفیر میان ایمان و کفر و میان اعمال نیک و بد در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی بازسازی و با دیدگاه دو مفسر دیگر مقایسه می‌شود.

روش پژوهش در این مقاله، توصیفی ـ تحلیلی و با رویکرد تطبیقی است و داده‌ها از آثار تفسیری، کلامی و اخلاقی سه اندیشمند نامبرده گردآوری شده‌اند. در مواردی که آیت‌الله مصباح یزدی به آیه‌ای استناد کرده، اما دلالت آن را توضیح نداده‌اند، از *المیزان* و دیگر منابع تفسیری استفاده می‌شود. همچنین در مواردی که برای تبیین مسئله نیاز به ملاحظهٔ مجموعه‌ای از آیات و جمع میان آنها بوده، با بررسی مجموع آیات مرتبط، تلاش می‌شود تصویری منسجم از مسئله ارائه شود. نوآوری پژوهش در گردآوری و بازسازی منسجم دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی از میان آثار مختلف ایشان و مقایسهٔ آن با آرای علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی است.

۱. کاربرد حبط در قرآن

مادهٔ «ح ب ط» در قرآن به‌صورت ثلاثی مجرد و باب افعال، در ساختارهای ماضی و مضارع به کار رفته است.

در ۱۴ مورد کاربرد ثلاثی مجرد، حبط به عمل (مائده: ۵ «حبط عملُه»؛ زمر: ۶۵ «لیحبطن عملُک») و اعمال («حبطت اعمالُهم» بقره: ۲۱۷؛ آل‌عمران: ۲۲؛ مائده: ۵۳؛ اعراف: ۱۴۷؛ توبه: ۱۷ و ۶۹؛ کهف: ۱۰۵) و برخی تعابیر ترکیبی که بیانگر عمل است («حبط عنهم ما کانوا یعملون» انعام: ۸۹؛ «حبط ما صنعوا فیها» هود: ۱۶) نسبت داده شده است و در ۴ مورد کاربرد باب افعال، خداوند فاعل إحباط و «أعمال» انسان مفعول آن است (احزاب: ۱۹؛ محمد: ۹ و ۲۸ و ۳۲). بنابراین، در کاربردهای قرآنی، حبط به اعمال انسان مربوط است و حبط‌کنندهٔ عمل خداوند می‌باشد.

۲. کاربرد تکفیر در قرآن

تکفیر در قرآن ۱۲ بار به صورت فعل ماضی و مضارع به کار رفته است. در ده مورد، متعلق آن «سیئات» است

(محمد: ۲؛ عنکبوت: ۷؛ نساء: ۳۱؛ مائده: ۱۲ و ۶۵؛ فتح: ۵؛ تحریم: ۸؛ انفال: ۲۹؛ تغابن: ۹؛ طلاق: ۵)؛ در یک مورد، «من سیئاتکم» (بقره: ۲۷۱) و در مورد دیگر، «أسوأ الذی عملوا» (زمر: ۳۵). در همهٔ این موارد، فاعل تکفیر خداوند متعال است.

۳. مفهوم لغوی حبط

حبطِ عمل به‌معنای فاسد و تباه شدن عمل است: «حَبِطَ عملُه»، یعنی عملش تباه شد. إحباط عمل نیز به‌معنای تباه ساختن عمل است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۱۷۴، ماده حب‌ط). ازاین‌رو هنگامی‌که کسی عمل پیشینش را تباه سازد، حبط به عمل نسبت داده شده و گفته می‌شود: «حبِطَ عملُه» و تباه ساختن به خود فرد نسبت داده شده و گفته می‌شود: «احبطَه صاحبُه» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۴، ص۲۲۸؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۲۸).

برخی لغویان حبط عمل را به بطلانِ ثواب معنا کرده‌اند؛ یعنی ثوابی که فرد برای دستیابی به آن عمل را انجام داده است، از میان برود (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج۳، ص۱۱۱۸). چون تباه ساختن ثواب عمل به دست خداوند است، احباط به‌معنای باطل ساختن ثواب به خداوند نسبت داده شده و گفته می‌شود: احبط الله تعالی عملَه (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج۳، ص۱۱۱۸).

حبط به صورت ثلاثی مجرد درباره هدر رفتن خون کسی که به ناحق کشته شده، به کار می‌رود و گفته می‌شود: «حَبِطَ دمُ فلان» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۱۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۵۴۰)، و در باب افعال نسبت به کسی که خون دیگری را به ناحق بریزد گفته می‌شود: «احبط دمَه» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۱۸).

۴. مفهوم لغوی تکفیر

تکفیر در معانی مختلفی چون سر فرود آوردن، تاج بر سر نهادن، نسبت دادن کفر به دیگری و پوشاندن به کار رفته است (ابن‌اثیر، ۱۴۱۸ق، ج۴، ص۱۸۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۵، ص۳۵۷؛ زمخشری، ۱۳۹۹ق، ج۱، ص۵۴۷). بسیاری از لغویان، معنای اصلی مادهٔ «ک ف ر» را پوشاندن دانسته‌اند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۱۹۱؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج۲، ص۷۸۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص۷۱۴). ابن‌اثیر معنای اصلی کفر را پوشاندن کامل چیزی می‌داند، به‌گونه‌ای‌که آن چیز ناپدید شود (ابن‌اثیر، ۱۴۱۸ق، ج۴، ص۱۸۷).

تکفیر سیئه به‌معنای پوشانیدن بدی‌ها و گناهان و آمرزش آنها است. زمخشری «كَفَّرَ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ» را به‌معنای پوشاندن بدی‌ها و آمرزیدن گناه می‌داند (زمخشری، ۱۳۸۶، ص۲۱۳). راغب اصفهانی نیز ضمن پذیرش معنای پوشاندن، احتمال می‌دهد که هیئت تفعیل در تعبیر «تکفیر الإثم» بر ازاله دلالت کند؛ چنان‌که تمریض به‌معنای از بین بردن بیماری است. راغب اصفهانی پس از بیان معنای پوشاندن برای تکفیر گناه، به‌گونه‌ای‌که گویا اساساً فرد آن گناه را انجام نداده، این احتمال را نیز بیان می‌کند که هیئت تفعیل در کاربرد «تکفیر الإثم» مفید معنای ازاله است و تکفیر گناه به‌معنای ازاله کفر و کفران از انسان گناهکار است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص۷۱۷).

«کفّاره» به چیزی گفته می‌شود که گناه را می‌پوشاند و محو می‌کند؛ به تعبیر ابن‌اثیر، کفاره فعل یا چیزی است که موجب پوشاندن و محو خطاها می‌شود (ابن‌اثیر، ۱۴۱۸ق، ج۴، ص۱۸۹).

۵. تعریف اصطلاحی حبط و تکفیر

در کاربرد قرآنی، «حبط» هم به‌صورت ثلاثی مجرد و لازم به کار رفته که در این صورت فاعل آن «عمل» است، مانند «حَبِطَ عَمَلُهُ»، و هم در کاربرد باب افعال به صورت «إحباط» آمده که خداوند فاعل احباط و «أعمال» مفعول آن است. در علم کلام، تعبیر رایج «احباط و تکفیر» است (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص۱۵۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۳۸۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص۴۱۳؛ سبحانی، ۱۴۲۶ق، ج۴، ص۳۶۳). برخی، ازجمله آیت‌الله مصباح یزدی عنوان «حبط و تکفیر» را به کار برده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵، ص۳۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۵). علامه طباطبائی ابتدا «حبط» را طرح کرده و «احباط و تکفیر» را متفرع بر مسئلهٔ حبط و به‌طور مستقل طرح کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۶۷ و ۱۶۹). آیت‌الله جوادی آملی نیز برای اشاره به مبحث کلامی از واژهٔ «احباط» استفاده کرده، ولی عنوان بحثش را «حبط» قرار داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۱۹ و ۴۱).

بسیاری از متکلمان، بدون ارائه تعریفی از احباط و تکفیر، مستقیماً به بیان دیدگاه‌ها و بررسی آنها پرداخته‌اند (برای نمونه، ر.ک. شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص۲۵۰؛ جوینی، ۱۴۱۶ق، ص۱۵۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۳۸۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص۳۰۳). بااین‌حال، در میان آثار کلامی، تعاریف متعددی از احباط و تکفیر ارائه شده است که بررسی آنها نشان می‌دهد مقصود متکلمان از این دو اصطلاح کاملاً یکسان نیست و در طول تاریخ، عناصر متفاوتی در تعریف آنها مورد توجه قرار گرفته است. در ادامه، برخی از این تعاریف به ترتیب تاریخی گزارش و بررسی می‌شود.

ابوجعفر نیشابوری (قرن ششم)، با توجه به اعتقاد معتزله به احباط و تکفیر، آن دو را به معتزله نسبت داده و می‌نویسد: تکفیر بنا بر اعتقاد معتزله این است که طاعت موجب سقوط عقاب معصیت شود و احباط در ثواب همانند تکفیر در عقاب است (نیشابوری، ۱۴۱۴ق، ص۸۳). در این تعریف، احباط و تکفیر بر اساس اثر نهایی عمل بر ثواب و عقاب تبیین شده‌اند؛ در احباط، ثواب عمل سابق از بین می‌رود و در تکفیر، عقاب عمل پیشین.

علامه حلی (م۷۲۶ق) احباط را از بین رفتن ثواب پیشین بر اثر معصیت پسین و تکفیر را پوشیده شدن گناهان پیشین به واسطهٔ طاعت پسین تعریف می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص۴۱۳). در این تعریف، تقدم و تأخر اعمال و تأثیر عمل متأخر بر اثر عمل پیشین اهمیت دارد.

فاضل مقداد (م۸۷۶ق) احباط را «خروج فاعل طاعت از استحقاق مدح و ثواب به استحقاق ذم و عقاب» و تکفیر را «خروج فاعل معصیت از استحقاق ذم و عقاب به استحقاق مدح و ثواب» می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص۴۲۱). بر اساس این تعریف، احباط به تغییر وضعیت استحقاقی فاعل طاعت اشاره دارد؛ یعنی کسی که به واسطهٔ طاعت مستحق مدح و ثواب بوده، بر اثر عامل دیگری به وضعیت استحقاق ذم و عقاب منتقل می‌شود. تکفیر نیز حرکت معکوس همین وضعیت است.

مجلسی (م۱۱۱۱ق) احباط را به ابطال حسنه از طریق مترتب نشدن اثر مورد انتظار و تکفیر را به اسقاط سیئه از طریق جاری نشدن مقتضای آن تعریف می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۸، ص۷۱). در این تعریف میان «عمل» و «اثر عمل» تفکیک شده است.

استرآبادی (م۱۲۶۳ق) احباط را «اسقاط ثواب متأخر به‌سبب بدی متقدم» می‌داند و تکفیر را معکوس آن می‌داند (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج۴، ص۲۴۷). وی متعلق احباط و تکفیر را ثواب و عقاب می‌داند، نه اصل وجود عمل.

شعرانی (م۱۳۹۳ق) تصریح می‌کند که احباط به‌معنای اصطلاحی علم کلام در قرآن به کار نرفته و باید میان کاربرد قرآنی «حَبِطَ» و «أحبَط» و اصطلاح کلامی احباط تفاوت گذاشت. از نظر او، احباط اصطلاحی آن است که مکلف عملی صحیح انجام دهد و مستحق ثواب شود، اما گناه متأخر مانع دریافت آن گردد؛ تکفیر نیز آن است که شخص به‌سبب معصیت مستحق عقاب باشد، ولی به واسطهٔ عملی که موجب ثواب است، استحقاق عقاب او باطل شود (شعرانی، بی‌تا، ص۵۷۹). در این تعریف میان عمل، ترتب ثواب یا عقاب و استحقاق ثواب و عقاب تفکیک نسبتاً دقیقی صورت گرفته است.

آیت‌الله سبحانی حبط را به سقوط ثواب عمل صالح با معصیت متأخر و تکفیر را به سقوط گناهان پیشین با طاعت متأخر شناسانده، سپس احباط را در اصطلاح متکلمان به ابطال حسنه به مترتب نساختن اثری که از آن انتظار می‌رود بر آن و تکفیر را به اسقاط گناه به جاری نساختن مقتضای آن، تعریف می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ج۴، ص۳۶۳). وی همچنین تکفیر را به اسقاط پیامدهای گناهان پیشین به واسطهٔ ثواب طاعات متأخر تعریف کرده است (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ج۴، ص۳۷۶). نیز احباط در اصطلاح متکلمان را به بطلان حسنه و مترتب نشدن آنچه که از آن توقع می‌رود بر آن و تکفیر را به اسقاط گناه به جاری نشدن مقتضایش بر آن تعریف کرده است (سبحانی، بی‌تا، ج۳، ص۲۷۰؛ ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۳۶۹). در تعریف وی نیز عنصر عمل متأخر و تأثیر آن بر اثر عمل پیشین جایگاه اساسی دارد.

علامه طباطبائی حبط را از بین رفتن اثر و بی‌ثمر شدن عمل در دستیابی به غایت و سعادت مورد انتظار از آن می‌داند. عمل انسان دارای آثار و نتایجی است و هنگامی که قرآن از حبط اعمال سخن می‌گوید، مقصود آن است که آن آثار و نتایجی که باید بر عمل مترتب شود، بر آن مترتب نمی‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۶۷ـ۱۷۲).

علامه طباطبائی میان اعمالی که انسان برای سعادت خود انجام می‌دهد و آثار مترتب بر آنها ارتباط برقرار می‌کند و بر اساس آیات قرآن، حبط را در جایی می‌داند که عمل، اثر مطلوب خود را در مسیر سعادت اخروی از دست بدهد. بر این اساس، می‌توان گفت در تبیین علامه طباطبائی، عنصر اصلی حبط از دست رفتن اثر عمل است و نه لزوماً از میان رفتن اصل عمل یا صرفاً سقوط عنوان استحقاق ثواب (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۰ـ۱۷۲).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در تبیین حبط اعمال، بحث را در سطح رابطهٔ میان عمل و اثر آن دنبال می‌کند. ایشان با

توجه به نظام آثار اعمال انسان، حبط را به‌معنای از بین رفتن اثر و نتیجه‌ای می‌داند که بر عمل مترتب بوده است. بنابراین، حبط به‌معنای بی‌اثر شدن آن در ترتب نتیجه‌ای است که برای آن انتظار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۲۳ـ۲۸).

آیت‌الله مصباح یزدی به‌جای تعبیر رایج «احباط و تکفیر»، از «حبط و تکفیر» استفاده کرده و تصریح می‌کند که حبط و تکفیر دو اصطلاح قرآنی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۵). وی حبط را خنثی و بی‌اثر شدن کارهای نیک می‌داند؛ به‌این‌معنا که برخی از کارهای زشت موجب می‌شوند کارهای خوب ضایع و بی‌اثر شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۵؛ ۱۳۹۴الف، ج۳، ص۲۷۵ و ۳۱۳؛ ۱۳۶۷، ص۴۸۹). تکفیر را نیز به‌معنای «جبران گناهان» می‌داند؛ به‌این‌معنا که عمل خوب، نقص عمل پیشین را جبران می‌کند و گناهان انسان به وسیلهٔ عواملی مانند توبه، اجتناب از کبائر یا اعمال خیر محو و خنثی می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۶؛ ۱۳۹۴الف، ج۱، ص۴۳؛ ۱۳۹۴ب، ص۴۶۵).

در این دیدگاه، محور اصلی، تأثیر واقعی اعمال بر یکدیگر و سرنوشت معنوی انسان است؛ ازاین‌رو از تعبیرهایی چون «خنثی شدن»، «بی‌اثر شدن»، «ضایع شدن» و «جبران شدن» استفاده می‌کند. این تعبیرها، حبط و تکفیر را در سطح رابطهٔ واقعی اعمال و آثار آنها تحلیل می‌کنند.

نکتهٔ دیگر در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، گستره عوامل مؤثر در تکفیر است. عوامل تکفیر منحصر به طاعت متأخر نیست و توبه، اجتناب از گناهان کبیره و اعمال خیر نیز می‌توانند در محو و خنثی شدن گناهان مؤثر باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۶؛ ۱۳۹۴ب، ص۴۶۵). افزون بر این، این جبران و محو شدن می‌تواند در همین دنیا تحقق یابد؛ نکته‌ای که در تعریف اصطلاحی بسیاری از متکلمان به این صراحت مورد توجه قرار نگرفته است.

هر سه اندیشمند در این اصل اشتراک دارند که حبط به از بین رفتن اثر و نتیجهٔ عمل مربوط است، نه نابودی اصل آن. بااین‌حال، علامه طباطبائی، بر نظام آثار اعمال و نسبت آنها با سعادت و شقاوت تأکید می‌کند؛ آیت‌الله جوادی آملی همین رویکرد را با تکیه بیشتر بر نظام وجودی و آثار حقیقی اعمال دنبال می‌کند؛ و آیت‌الله مصباح یزدی علاوه بر تأکید بر بی‌اثر شدن عمل، دامنهٔ عوامل تکفیر را نیز گسترده‌تر می‌داند و درنتیجه، تصویر گسترده‌تری از سازوکار تکفیر ارائه می‌دهد.

۶. رابطهٔ حبط و تکفیر بین ایمان و کفر

از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، ایمان و کفر ریشه و منشأ ارزش مثبت و منفی اعمال‌اند؛ عمل صالح بدون ایمان به مبدأ و معاد، تأثیری در سعادت ابدی انسان ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۶؛ ۱۳۹۴الف، ج۱، ص۱۱۷). طبق آیهٔ ۹۷ سورهٔ نحل، ایمان شرط اثرگذاری عمل صالح است و بر عمل غیرمؤمن هیچ اثری مترتب نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۲، ص ۳۴۱). اساساً عمل صالح عملی است که با اعتقاد و ایمان حق مطابق باشد و توحید اعتقاد حقی است که تمام اعتقادات حق به آن برمی‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۷، ص۲۳) آیت‌الله جوادی آملی با

تفکیک حسن فعلی و حسن فاعلی، قوام حسن فاعلی را به «ایمان و نیت خالص» الهی دانسته و تأکید می‌کند: کسی که کار خوبی کرده باشد (حسن فعلی)، لیکن حسن فاعلی (ایمان و نیت خالص) نداشته باشد وارد بهشت نخواهد شد؛ گرچه از برکات دنیوی آن کار برخوردار می‌شود و ممکن است در آخرت نیز موجب تخفیف عذابش شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۲، ص۴۷۳).

با توجه به ارتباط وثیق ایمان و کفر با عمل، بارزترین مصداق حبط و تکفیر، میان ایمان و کفر برقرار است. ایمان آثار سوء کفر پیشین را از بین می‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۸؛ ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۶) و کفر، آثار ایمان گذشته را محو می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۷؛ ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۶). علامه طباطبائی این رابطه را با مفهوم حیات و مرگ عمل توضیح می‌دهد: اعمال مؤمن زنده و در سعادت او مؤثرند، اما اعمال کافر مرده و هیچ تأثیری در سعادتش ندارند. اگر کافر ایمان بیاورد، اعمال مرده‌اش حیات می‌یابند و اگر مؤمن کافر شود، اعمال در حال ایمانش که برخوردار از حیات بودند می‌میرند. علامه طباطبائی محصل آیات حبط را این‌گونه بیان می‌کند: کفر و ارتداد موجب می‌شوند عمل باطل شده و در سعادت دنیایی انسان مؤثر نباشد، و ایمان موجب حیات اعمال و تأثیر آنها در سعادت می‌گردد. ازاین‌رو اگر کافر ایمان بیاورد اعمالش زنده شده و در سعادتش مؤثر واقع می‌شوند، درحالی‌که در حال کفر مرده بودند، و اگر مؤمن کافر شود، تمام اعمالش می‌میرند و نتیجتاً تأثیری در سعادت دنیوی و اخروی‌اش نخواهند داشت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۶۹). آیت‌الله جوادی آملی حبط اعمال را به دو قسم حبط محض و حبط غیر محض تقسیم کرده است. در حبط محض همهٔ اعمال انسان حبط می‌شود. کفر موجب حبط محض است و به‌منزلهٔ مرگ است که بر اثر آن انسان همهٔ هستی خود را از دست می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۰، ص۵۸۴؛ ۱۳۸۸، ج۲، ص۳۲).

در تأثیر ایمان و کفر بر یکدیگر از دیدگاه قرآن کریم جای هیچ تردیدی نیست و این تأثیر مورد اتفاق علمای مسلمان است. تفتازانی می‌نویسد: بی‌هیچ اختلافی، کسی که پس از کفر و گناه ایمان بیاورد، از اهل بهشت است، به‌منزلهٔ کسی که هیچ گناهی ندارد؛ و کسی که پس از ایمان و عمل صالح کافر شود، از اهل آتش است، به‌منزلهٔ کسی که هیچ حسنه‌ای ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۱۴۲). آیت‌الله سبحانی نیز می‌نویسد: نزد مسلمانان مسلم است که ایمان، کفر را محو می‌کند و مؤمن را وارد بهشت جاودان می‌کند و کفر، ایمان را نابود می‌سازد و کافر را در آتش جاودانه می‌کند و این نوع از احباط و تکفیر از موارد مورد اتفاق امت اسلامی است (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ج۴، ص۳۶۴).

آیات فراوانی بر تأثیر و تأثر ایمان و کفر دلالت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۸). در ادامه، آیاتی که در آثار آیت‌الله مصباح یزدی در این ارتباط مورد استناد قرار گرفته است بررسی می‌شود. افزون بر آیاتی که در متن آثار ایشان آمده، برخی آیات دیگر نیز در پانوشت آثار ایشان در بحث حبط و تکفیر مورد ارجاع قرار گرفته‌اند؛ ازجمله زمر: ۶۵؛ انعام: ۸۸؛ توبه: ۱۷؛ اعراف: ۱۴۷؛ کهف: ۱۰۵ (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۶۰).

۱. «وَ مَنْ یَرْتَدِدْ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ فَیَمُتْ وَ هُوَ کافِرٌ فَأُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولئِکَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ» (بقره: ۲۱۷)؛ و هرکس از شما از دینش برگردد و کافر بمیرد، کارهایشان در این جهان و آن جهان تباه شود و آنان اهل آتش‌اند و در آن جاودانه‌اند.

آیت‌الله مصباح یزدی این آیه را یکی از آیات دال بر تأثیر متقابل ایمان و کفر دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۸؛ ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۷). نیز بر دلالت آیه بر حبط و نابود شدن اعمال خیر کافران تأکید کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج۲، ص۱۴۶) و در موردی دیگر، برای این مطلب که «اگر انسان پیش از مرگ دچار شک و تردید شود، همهٔ اعمال صالح او از بین می‌رود»، به این آیه استناد کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص۳۰۳).

علامه طباطبائی ذیل این آیه بحث مفصلی درباره حبط در قرآن مطرح می‌کند. ایشان «حبط» را در کاربرد قرآنی آن به‌معنای بطلان عمل و از بین رفتن اثر و خاصیت آن می‌داند؛ به‌این‌معنا که عمل دیگر اثر مطلوب خود را در سعادت انسان باقی نمی‌گذارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۶۷ـ۱۶۸).

علامه طباطبائی در تفسیر «فَأُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ»، به این نکته توجه می‌دهد که ایمان هم در زندگی دنیوی و هم در زندگی اخروی انسان اثر دارد و هر دو را طیب و پاکیزه می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثی وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّهُ حَیاةً طَیِّبَةً وَ لَنَجْزِیَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما کانُوا یَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷).

از نظر علامه طباطبائی، بی‌ثمر بودن تلاش کافر، به‌ویژه کسی که بعد از ایمان به وادی کفر برگشته، و حبط عملش در دنیا امری روشن و قابل تبیین است؛ زیرا قلب کافر به امر ثابت که همان خداوند متعال است، پیوند ندارد تا به واسطهٔ آن هنگام برخورداری از نعمت، مبتهج شود و هنگام مصیبت تسلی یابد و هنگام نیازمندی، به خداوند مراجعه کند. ایشان در این زمینه به آیهٔ ۱۲۲ سورهٔ انعام استناد می‌کند که طبق آن برای مؤمن در همین دنیا حیاتی است و در کارهایش نوری است که کافر از آن محروم است. همچنین تصریح می‌کند طبق آیهٔ ۱۲۴ طه زندگی کافر در همین دنیا سخت و در تنگناست و زندگی مؤمن در همین دنیا سعادتمندانه و همراه با گشایش است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۶۸ـ۱۶۹).

نکتهٔ مهم دیگری که علامه طباطبائی بر آن تأکید می‌کند، گستره اعمال حبط‌شده مرتد است. از نظر ایشان، آیه به اعمال عبادی اختصاص ندارد، بلکه همهٔ اعمال او را دربر می‌گیرد؛ زیرا ملاک، اثرگذاری عمل در سعادت انسان است. بنابراین، اگر شخص پس از ایمان مرتد شود و بر کفر بمیرد، اعمال عبادی و غیرعبادی او در سعادت دنیوی و اخروی وی بی‌اثر می‌شود. علامه حاصل معنای آیه را چنین بیان می‌کند: حاصل معنای آیه همانند دیگر آیات حبط این است که کفر و ارتداد موجب می‌شود عمل باطل شود و در سعادت زندگی شخص تأثیری نداشته باشد، و ایمان موجب حیاتی در اعمال می‌شود که به واسطهٔ آن، اعمالِ فرد مؤمن در سعادتش مؤثر واقع می‌شود. و اگر انسان بعد از

کفر ایمان آورد، اعمالش بعد از آنکه باطل بود و در سعادتش تأثیری نداشت، حیات می‌یابد و در سعادتش مؤثر می‌افتد و اگر بعد از ایمان مرتد شود، همهٔ اعمالش می‌میرد و نه در سعادت دنیوی و نه در سعادت اخروی وی تأثیری نخواهد داشت. البته این امید است که با برگشت از ارتداد، اعمالش مجدداً حیات یابند و سعادتمند شود، ولی اگر بر ارتداد بمیرد، حبط اعمالش قطعی و شقاوتش حتمی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۶۸ـ۱۶۹).

این تحلیل با دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در اصل نتیجه همسو است؛ هر دو کفر را عامل حبط اعمال صالح و ایمان را عامل احیای آثار اعمال می‌دانند. تفاوت آن است که آیت‌الله مصباح یزدی با تعبیرهایی مانند «محو آثار سوء کفر» و «سوختن همهٔ اعمال به وسیلهٔ کفر»، رابطهٔ ایمان و کفر را تبیین می‌کند؛ درحالی‌که علامه طباطبائی سازوکار این رابطه را با مفهوم حیات و مرگ عمل توضیح می‌دهد.

آیت‌الله جوادی آملی نیز کفر و ارتداد را موجب حبط اعمال نیک گذشته می‌داند و بر اساس قاعدهٔ «جُبّ»، اسلام آوردن را عامل تکفیر بدی‌های پیشین معرفی می‌کند. از نظر ایشان، علت این رابطه آن است که عقیده، اساس حیات انسان است و عقیده حق یا باطل بر آثار اعمال گذشته تأثیر می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۰، ص۵۸۳-۵۸۴).

در مجموع، هر سه اندیشمند ایمان و کفر را در اعمال مؤثر می‌دانند؛ آیت‌الله مصباح یزدی بر منشأ بودن ایمان و کفر برای اعمال، علامه طباطبائی بر حیات و مرگ عمل و آیت‌الله جوادی آملی بر پیوند عقیده و آثار اعمال تأکید دارند.

۲. «وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللّهِ وَ يَعْمَلْ صالِحاً يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئاتِهِ» (تغابن: ۹)؛ و کسی که به خدا ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، خداوند سیئات او را می‌پوشاند.

آیت‌الله مصباح یزدی این آیه را ازجمله آیاتی دانسته است که بر تأثیر و تأثر ایمان و کفر دلالت دارند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۸؛ ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۷). در این آیه، تکفیر سیئات بر ایمان به خداوند و عمل صالح مترتب شده است. در باب تکفیر سیئات آیات متعددی وجود دارد، اما آیت‌الله مصباح یزدی به بررسی آنها نپرداخته‌اند. ازاین‌رو برای تبیین دقیق‌تر دلالت آیهٔ تغابن و بررسی نسبت آن با سایر آیات، مجموعه آیات مربوط به عامل یا عوامل تکفیر سیئات را مورد توجه قرار می‌دهیم.

در برخی آیات، ایمان به‌تنهایی عامل تکفیر سیئات معرفی شده است (فتح: ۵)؛ در برخی، ایمان و تقوا (انفال: ۲۹؛ مائده: ۶۵)؛ در برخی، تقوا (طلاق: ۵)؛ و در شماری دیگر، ایمان و عمل صالح (عنکبوت: ۷؛ تغابن: ۹). آیهٔ ۲ سورهٔ محمد، علاوه بر ایمان و عمل صالح، ایمان به آنچه بر پیامبر اکرمﷺ نازل شده را نیز ذکر می‌کند. آیهٔ ۱۲ سورهٔ مائده اقامه نماز، پرداخت زکات، ایمان به پیامبران الهی، یاری آنان و قرض‌الحسنه را مطرح می‌کند و در آیهٔ ۳۱ سورهٔ نساء اجتناب از کبائر عامل تکفیر سیئات معرفی شده است.

برای توضیح و جمع بین آیات فوق، نکات ذیل قابل توجه است:

الف) اگر کسی ایمان بیاورد و بنا بر التزام عملی به مقتضای ایمانش داشته باشد، ولی فرصت عمل صالح و

اجتناب از حرام برایش حاصل نشود، همان ایمان موجب تکفیر سیئاتش می‌شود، آیهٔ ۵ سورهٔ فتح که ایمان را عامل تکفیر سیئات شمرده می‌تواند ناظر به چنین کسانی باشد.

احتمال قابل‌توجه دیگر این است که مراد از ایمان در آیهٔ مورد بحث ایمان کامل باشد که اثرش از آن تخلف نمی‌کند؛ ایمانی که با وجود آن نه در قلب مؤمن شک و اضطرابی خواهد بود و نه مؤمن نسبت به حوادثی که خوش‌آمد نفسش نیست، اعتراض خواهد کرد و از آنها ناخرسند خواهد بود و این ایمان در اخلاق و رفتار مؤمن متجلی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۴۲۹).

بر این اساس، میان آیاتی که ایمان را به‌تنهایی عامل تکفیر معرفی می‌کنند و آیاتی که ایمان را همراه با عمل صالح یا تقوا ذکر می‌کنند، تعارضی وجود ندارد؛ زیرا ایمان کامل و مؤثر، در صورت تحقق حقیقی، مقتضی عمل صالح و تقواست.

ب) به قرینهٔ آیهٔ ۳۱ نساء که اجتناب از کبائر را شرط تکفیر سیئات دانسته، مراد از تقوا در آیاتی که ایمان و تقوا را عامل تکفیر سیئات معرفی می‌کنند، «پرهیز از کبائر» است.

ج) به قرینهٔ آیهٔ ۳۱ نساء مقصود از تقوا در آیهٔ ۵ طلاق که در آن تقوا شرط تکفیر سیئات شمرده شده است، اجتناب از کبائر می‌باشد. از سوی دیگر، تقوا بدون ایمان بی‌معنا است؛ چراکه یکی از مؤلفه‌های مفهوم اخلاقی تقوا، وجود خطری از جانب خداوند می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۱، ص۷۱). بنابراین آیهٔ ۵ طلاق با آیاتی که ایمان و تقوا را شرط تکفیر سیئات می‌دانند، منافاتی ندارد.

د) برای جمع بین آیاتی که در آنها ایمان با تعابیری مانند «الذین آمنوا»، بدون ذکر متعلق آن، شرط تکفیر دانسته شده و آیهٔ ۲ سورهٔ محمد که علاوه بر ایمان، ایمان به پیامبر اکرمﷺ نیز مطرح شده است، اگر بگوییم مقصود از ایمان در آیاتی که ایمان بدون متعلق ذکر شده، تنها ایمان به خداوند است، آیهٔ ۲ سورهٔ محمد مقیِّد آنهاست و نتیجتاً برای تکفیر سیئات هم ایمان به خداوند لازم است و هم ایمان به آنچه بر پیامبر اکرمﷺ نازل شده است. و اگر بگوییم مراد از ایمان در آیاتی که به‌صورت مطلق ذکر شده اختصاص به ایمان به خداوند ندارد و ایمان به پیامبران الهی را نیز شامل می‌شود، ذکر ایمان به آنچه بر پیامبر اکرمﷺ نازل شده است در آیهٔ ۲ سورهٔ محمد از باب تأکید خواهد بود.

هـ) اعمالی که در آیهٔ ۱۲ سورهٔ مائده برای تکفیر سیئات مطرح شده است، تفصیل برخی از اعمال صالح می‌باشند و ازآنجاکه اقامه نماز بدون ایمان به خداوند بی‌معنا است، نیز ایمان به پیامبران الهی و یاری ایشان هم جزو اعمالی شمرده شده که موجب تکفیر سیئات می‌باشند، این آیه هیچ تنافی با آیاتی که ایمان و عمل صالح، ایمان و تقوا، یا ایمان و عمل صالح و ایمان به آنچه بر پیامبر اکرمﷺ نازل شده را شرط تکفیر سیئات می‌دانند، ندارد.

۳. «وَ مَنْ یَکْفُرْ بِالْإِیمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِینَ» (مائده: ۵)؛ و هر کس به آنچه باید ایمان آورد کفر ورزد، عملش تباه شده و در آخرت از زیانکاران است.

آیت‌الله مصباح یزدی در برخی آثار خود «کفر» را از عوامل از بین رفتن همهٔ اعمال شایستهٔ انسان معرفی کرده و در پانوشت به این آیه ارجاع داده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۵۹ـ۶۰).

علامه طباطبائی ذیل این آیه، نخست به‌معنای کفر توجه می‌کند و آن را در اصل به‌معنای پوشاندن می‌داند. ازاین‌رو تحقق کفر متوقف بر وجود امری ثابت است که پوششی بر آن قرار گیرد؛ مانند کفر به نعمت‌های الهی، کفر به آیات الهی و کفر به خدا و رسول خدا و روز آخرت. بر همین اساس، «کفر بالایمان» مقتضی وجود ایمان است و ایمان در این تعبیر به‌معنای اسم مصدری است و مقصود از آن، اعتقادات حق موجود در قلب مؤمن است که منشأ اعمال صالح او هستند. بنابراین مراد از کفر به ایمان، ترک عمل به اموری است که می‌داند حق است، همانند دوستی با مشرکان و آمیختن با آنها و مشارکت در کارهای ایشان با اینکه به حقیقت اسلام علم دارد و می‌داند این عمل بر خلاف اعتقادات اسلامی است، و مانند ترک عمل به ارکان دین از قبیل نماز، زکات، روزه و حج با اینکه می‌داند از ارکان دین می‌باشند. علامه طباطبائی در ادامه بیان می‌کند که چون کفر به‌معنای پوشاندن است و پوشاندن امور ثابت به حسب آنچه به ذهن متبادر است، بدون مداومت صادق نمی‌باشد و تا کسی امر ثابت را مداوم نپوشاند بر آن «ستر» صدق نمی‌کند، کفر بالایمان در صورتی صادق است که به‌طور مداوم عمل به مقتضای ایمانش را ترک کند و به آنچه می‌داند عمل نکند و اگر یک بار و دو بار بر خلاف مقتضای ایمانش عمل کند، فسق صادق است، نه کفر (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۵، ص۲۰۶ـ۲۰۷).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در تحلیل حبط اعمال، بر این اصل تأکید می‌کند که اعمال انسان دارای آثار حقیقی‌اند و ارزش و اثر آنها در ارتباط با حقیقت ایمان و جهت‌گیری وجودی انسان سنجیده می‌شود. بنابراین، حبط عمل را باید در چارچوب تغییر جهت و زوال اثر عمل در مسیر سعادت تحلیل کرد، نه صرفاً به‌معنای معدوم شدن فعل گذشته (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۲۳ـ۲۸).

۷. حقیقت رابطهٔ حبط و تکفیر بین کارهای نیک و بد

درباره رابطهٔ حبط و تکفیر میان کارهای نیک و بد، دیدگاه‌های متفاوتی در میان متکلمان و مفسران مطرح شده است. برخی از متکلمان معتزلی به تأثیر متقابل و فراگیر اعمال و درنتیجه «تحابط» یا «موازنه» قائل شده‌اند، درحالی‌که علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی اصل تأثیر برخی اعمال بر برخی دیگر را پذیرفته، اما آن را به گونه‌ای نمی‌دانند که همهٔ اعمال نیک و بد در یک نظام کلی با یکدیگر مقابله کرده و در نهایت تنها یک حاصل خالص در نامهٔ اعمال انسان باقی بماند. در ادامه، ابتدا دو دیدگاه تحابط و موازنه و سپس دیدگاه تفصیل در تأثیر اعمال بررسی می‌شود.

۱ـ۷. دیدگاه تحابط

برخی از متکلمان معتزلی معتقدند احباط و تکفیر به این صورت است که هر کار بد و گناهی، کار یا کارهای خوب

پیشین و آثار آنها را از بین می‌برد و هر کار خوب، کار بد یا کارهای بد قبلی و آثار آنها را محو می‌کند. طبق این دیدگاه، در کسر و انکسار اعمال، بزرگی و کوچکی عمل تأثیری ندارد؛ اگر فرض کنیم فردی دائماً در حال انجام کارهای خوب و بد است، هر کار خوبی که انجام می‌دهد، کار بد قبلی و آثار آن را از بین خواهد برد و هر کار بد نیز به همین ترتیب عمل خوب قبلی را محو خواهد کرد. درنتیجه، در پایان هر روز، در پرونده‌اش تنها کار خوب یا کار بد باقی خواهد ماند. در آخر عمرش نیز چنین خواهد بود؛ یعنی حاصل این تأثیر و تأثرها، باقی ماندن تنها کار خوب یا بد در نامهٔ اعمال انسان خواهد بود. بنابراین، همیشه در اثر کسر و انکسار اعمال، در نامهٔ عمل انسان، تنها یک کار خوب یا یک کار بد باقی می‌ماند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۲۶۳؛ ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۷؛ ۱۳۹۴ب، ص۴۶۹). به این دیدگاه اصطلاحاً «تحابط» اطلاق می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص۱۶۷). قول به تحابط به ابوعلی جبائی، محمد بن عبدالوهاب (م۳۰۳ق)، از سران معتزله نسبت داده شده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص۴۱۳؛ سبحانی، ۱۴۱۰ق، ج۸، ص۲۵۱). آیت‌الله جوادی آملی این تصویر از احباط و تکفیر را «احباط کلی یا تحابط کلی اعمال» عنوان می‌دهد؛ چراکه طبق آن «هر یک از حسنات، سیئات گذشته را به‌طورکلی نابود می‌کند و هر یک از سیئات آینده حسنات گذشته را» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۰، ص۶۰۲).

آیت‌الله مصباح یزدی این تصویر از حبط و تکفیر را نمی‌پذیرد؛ چراکه طبق آنچه از قرآن و روایات معصومان﵈ استفاده می‌شود، «هر عملی توان تأثیر در هر عمل دیگر ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۷۲؛ ۱۳۹۴ب، ص۴۶۹؛ ۱۳۹۱، ص۲۶۴).

علامه طباطبائی نیز این تلقی از رابطهٔ اعمال را نمی‌پذیرد؛ چراکه لازمهٔ آن این است که انسان همیشه یا فقط برخوردار از حسنه خواهد بود و یا فقط سیئه. و این امر با ظاهر آیهٔ «وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا» (توبه: ۱۰۲) سازگار نیست؛ زیرا در این آیه، عمل صالح و عمل سیئه در کنار یکدیگر برای شخص ثابت دانسته شده‌اند. افزون بر این، از مجموعه آیات استفاده می‌شود که روش الهی در پاداش و کیفر، بر تفکیک اعمال نیک و بد است؛ مگر در مورد گناهان خاصی که رابطهٔ عبودیت و مولویت میان انسان و خداوند را از اساس قطع می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۰).

بر این اساس، از دیدگاه علامه طباطبائی، نمی‌توان یک قاعدهٔ عام و فراگیر برای تأثیر متقابل همهٔ حسنات و سیئات پذیرفت. حبط و تکفیر، موارد خاص و ضوابط مشخصی دارند و نباید آن را به‌معنای کسر و انکسار دائمی همهٔ اعمال در برابر یکدیگر دانست.

آیت‌الله جوادی آملی نیز به صراحت فرض «تحابط» را رد کرده است. ایشان در جمع‌بندی بحث حبط، یکی از نتایج بحث را چنین بیان می‌کند که «فرض تحابط»، یعنی احباط طرفینی در اعمال، باطل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۳۲). بنابراین، از دیدگاه ایشان نیز رابطهٔ میان اعمال به‌گونه‌ای نیست که هر حسنه بتواند هر سیئه‌ای را از بین ببرد و هر سیئه‌ای نیز هر حسنه‌ای را نابود کند.

۲ـ۷. دیدگاه موازنه

گروهی دیگر از متکلمان اهل‌تسنن بر آنند که حاصل جمع جبری اعمال گذشته، با توجه به کمّیت و کیفیت آنها، در نامهٔ اعمال انسان منعکس می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۹). به نظر این گروه، تأثیر اعمال بر یکدیگر به‌صورت کسر و انکسار ساده نیست؛ زیرا همهٔ اعمال در یک رتبه و دارای تأثیر یکسان نیستند. برای این کسر و انکسار باید ارزش هر کاری را سنجید و به مقدار ارزش واقعی هر عمل، تأثیر آن را محاسبه کرد. مثلاً وقتی انسان کار خوبی انجام داد، باید دید ارزش آن کار و مقدار تأثیر آن بر جبران گناهان چقدر است. در مقابل، اعمال بدی که مرتکب شده، چه مقدار است و برای از بین بردن آن، چقدر اعمال نیک، لازم است. بنابراین، در مدت عمر انسان، همهٔ اعمال خوب و بد انسان کسر و انکسار می‌شود و بسته به مقدار ارزش و تأثیر هر کدام، در آخر کار، هر کدام که سنگین‌تر باشد، همان باقی خواهد ماند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۲۶۳ و ۲۶۴؛ ۱۳۹۴ب، ص۴۶۹). این قول که از آن به «موازنه» تعبیر می‌شود، به فرزند ابوعلی جبائی، ابوهاشم عبدالسلام بن محمد (م ۳۲۱ق) نسبت داده شده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص۴۱۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۰). آیت‌الله جوادی آملی این دیدگاه را با عنوان «احباط جزئی یا تحابط جزئی اعمال» می‌شناسانند؛ چراکه طبق آن «کارهای نیک و بد به‌طور جزئی در یکدیگر اثر متقابل دارند؛ هر یک از حسنائت و سیئات به اندازهٔ وزن و درجهٔ خود در دیگری اثر می‌گذارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۰، ص۶۰۲).

به همان دلایلی که در بررسی دیدگاه نخست گذشت، علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی این دیدگاه را نیز مردود می‌دانند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۷۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۰ـ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۲۸). بنابراین نمی‌توان رابطهٔ اعمال را به یک محاسبهٔ کمّی و کیفی فراگیر فروکاست، علامه طباطبائی روش خداوند در پاداش و کیفر را شبیه روش عقلایی در نظام اجتماعی می‌داند که در آن کارهای نیک جداگانه پاداش داده می‌شوند و کارهای بد نیز جداگانه کیفر دارند؛ مگر در مواردی خاص که عملی، رابطهٔ عبودیت و مولویت را به‌کلی قطع کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۱).

۳ـ۷. دیدگاه صحیح: تفصیل در تأثیر کلی و جزئی

نظیر رابطهٔ میان ایمان و کفر، فی‌الجمله میان کارهای نیک و بد نیز رابطهٔ حبط و تکفیر وجود دارد؛ اما این رابطه به‌گونه‌ای نیست که در پایان، در نامهٔ اعمال انسان یا کار شایسته ثبت باشد یا کار ناشایست که نتیجهٔ دو دیدگاه پیشین بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص۴۸۹؛ ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۶ـ۱۸۹؛ ۱۳۹۱، ص۲۷۱).

آیت‌الله مصباح یزدی برای تبیین این دیدگاه، میان دو نوع تأثیر تفکیک می‌کند: تأثیر جزئی و تأثیر کلی. هر عملی توان تأثیر در هر عمل دیگری را ندارد؛ برای مثال، منت گذاشتن بر سر کسی که انسان به او کمک کرده است، موجب از بین رفتن همان عمل خیری می‌شود که در حق او انجام داده است (بقره: ۲۶۴)، نه اینکه همهٔ اعمال نیک گذشته انسان را باطل کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۲۶۴). ازاین‌رو ممکن است شخص مؤمن، مدتی گرفتار کیفر گناه خود باشد و سرانجام به بهشت جاودانی درآید (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۹).

از سوی دیگر، برخی اعمال دارای تأثیر گسترده‌اند و بر همهٔ اعمال گذشته تأثیر می‌گذارند. برای نمونه، اگر توبه به‌صورت مقبول و شایسته تحقق یابد، گناهان انسان آمرزیده می‌شود؛ همچنین ارتداد موجب نابودی همهٔ اعمال خیر گذشته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۸؛ ۱۳۹۴ب، ص۴۶۹؛ ۱۳۹۱، ص۲۶۵). گویی روح انسان، دارای ابعاد گوناگونی است و هر دسته از اعمال نیک و بد با یک رویهٔ آن، مربوط می‌شود، مثلاً عمل نیکی که مربوط به رویهٔ «الف» است، اثر گناهی که ارتباط با رویهٔ «ب» دارد را از بین نمی‌برد، مگر اینکه عمل صالح آن‌قدر نورانی باشد که به جوانب دیگر روح هم سرایت کند یا گناه آن‌قدر آلوده‌کننده باشد که سایر ابعاد را هم آلوده سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۶۹؛ ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۸). بنابراین در مورد اعمال باید قائل به تفصیل شد، برخی اعمال تنها بر یک عمل دیگر تأثیر می‌گذارند و برخی بر چند عمل یا بر همهٔ اعمال دیگر (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۸۷ و ۱۸۸؛ ۱۳۹۱، ص۲۶۴ و ۲۶۵).

علامه طباطبائی نیز در اصل این تفصیل با آیت‌الله مصباح یزدی همسو است. از تحلیل ایشان در بحث حبط استفاده می‌شود که حبط و تکفیر، قواعدی کلی برای خنثی‌سازی همهٔ اعمال نیستند، بلکه برخی از کارها، مانند توبه همهٔ گناهان را تکفیر می‌کند، ولی برخی تنها برخی از سیئات را تکفیر می‌کند، در جانب احباط هم همین‌گونه است، برخی معاصی مانند ارتداد همهٔ حسنات را از بین می‌برد و برخی دیگر مانند بلند کردن صدا در برابر پیامبرﷺ برخی از حسنات را حبط می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۷۳).

آیت‌الله جوادی آملی نیز ضمن رد تحابط، تصریح می‌کند که نمی‌توان گفت هر معصیتی هر طاعتی را از بین می‌برد و هر طاعتی هر معصیتی را محو می‌کند؛ بلکه برخی معاصی دارای آثار خاصی هستند که می‌توانند برخی طاعات را از بین ببرند. «حسنات و سیئات جزئی (غیر از ایمان و کفر) آثار جزئی بر یکدیگر دارند که گاهی به صورت «حبط» است و زمانی به‌صورت «تکفیر» و گاهی به صورت «تبدیل» و مانند آن» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۰، ص۶۱۳). توبه محوکنندهٔ همهٔ بدی‌ها و گناهان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۰، ص۶۱۵). برخی گناهان پاره‌ای از کارهای نیک را نابود می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۰، ص۶۱۵). برخی حسنات و طاعات، پاره‌ای از گناهان را محو و نابود می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۰، ص۶۱۶).

این بیان، از حیث نفی رابطهٔ عمومی میان همهٔ اعمال و پذیرش رابطهٔ خاص میان برخی اعمال، با دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی همخوانی دارد.

بنابراین، هر سه اندیشمند، اصل تأثیر برخی اعمال بر برخی اعمال دیگر را می‌پذیرند، اما تحابط و موازنه را به‌معنای ابطال یا خنثی شدن عمومی همهٔ اعمال نمی‌پذیرند. علامه طباطبائی با تکیه بر ظاهر مجموع آیات، بر استقلال آثار اعمال و اختصاص حبط و تکفیر به موارد خاص تأکید می‌کند؛ آیت‌الله جوادی آملی با تصریح به بطلان فرض تحابط و تأکید بر آثار خاص برخی اعمال، همین مبنا را تقویت می‌کند؛ و آیت‌الله مصباح یزدی این مبنا را با تفکیک میان تأثیر جزئی و کلی اعمال، صورت‌بندی منسجم‌تری می‌بخشد.

آیت‌الله مصباح یزدی میان تأثیر یک عمل بر عمل یا اعمال خاص و تأثیر یک عمل بر مجموعهٔ اعمال تفکیک می‌کند و بدین وسیله از تعمیم نابه‌جای حکم یک مورد به همهٔ اعمال جلوگیری می‌کند؛ و تعیین موارد و دامنهٔ این تأثیر را به ادلهٔ وحیانی و سخنان معصومان واگذار می‌کند و از ارائهٔ یک قاعده عقلی عام برای همهٔ اعمال پرهیز دارد. به تعبیر ایشان، تعیین انواع و مقدار تأثیر و تأثر اعمال نیک و بد در یکدیگر باید از طریق وحی و سخنان معصومان به دست آید و نمی‌توان برای همهٔ آنها قاعده‌ای کلی تعیین کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب، ص۴۷۰؛ ۱۳۹۱، ص۲۷۱؛ ۱۳۹۴الف، ج۳، ص۲۷۴، پانوشت ۱).

نتیجه‌گیری

بررسی حقیقت حبط و تکفیر از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و مقایسهٔ آن با دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی نشان می‌دهد که تبیین این مسئله مستلزم توجه هم‌زمان به رابطهٔ ایمان و کفر با اعمال انسان و نیز تأثیر متقابل اعمال نیک و بد است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که حبط و تکفیر را نمی‌توان صرفاً به نابودی اصل عمل یا محاسبه کمّی و کیفی ثواب‌ها و گناهان فروکاست؛ بلکه باید آن را در چارچوب تأثیر واقعی برخی اعمال بر آثار و نتایج اعمال دیگر و سرنوشت معنوی انسان تحلیل کرد.

از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، حبط به‌معنای بی‌اثر و خنثی شدن اعمال نیک بر اثر برخی اعمال بد و تکفیر به‌معنای جبران و محو آثار گناهان به واسطهٔ برخی عوامل است. در این تبیین، ایمان و کفر جایگاهی بنیادین دارند؛ زیرا ایمان، آثار سوء کفر پیشین را از میان می‌برد و زمینهٔ اثرگذاری اعمال صالح را فراهم می‌کند، درحالی‌که کفر و ارتداد آثار اعمال نیک گذشته را از بین می‌برند. بدین‌ترتیب، رابطهٔ ایمان و کفر با اعمال، از مصادیق برجستهٔ حبط و تکفیر به‌شمار می‌رود و نشان می‌دهد که ارزش و اثر اعمال انسان را نمی‌توان مستقل از مبانی اعتقادی و جهت‌گیری کلی زندگی او ارزیابی کرد.

یکی دیگر از یافته‌های اساسی پژوهش، رد دو دیدگاه تحابط و موازنه از سوی هر سه اندیشمند مورد بررسی است. بر اساس دیدگاه تحابط، اعمال نیک و بد به‌طور متقابل یکدیگر را از بین می‌برند و بر اساس دیدگاه موازنه، ارزش نهایی آنها از طریق سنجش و برآیند کمّی و کیفی اعمال تعیین می‌شود. در مقابل، آیت‌الله مصباح یزدی، علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی بر این باورند که هر عمل نمی‌تواند بر هر عمل دیگری تأثیر بگذارد و رابطهٔ میان اعمال از ضوابط و شرایط خاصی پیروی می‌کند. ازاین‌رو ممکن است برخی گناهان تنها آثار یک یا چند عمل نیک را از بین ببرند و برخی اعمال خیر نیز تنها موجب محو بخشی از گناهان شوند؛ درحالی‌که اعمالی مانند ارتداد یا توبهٔ مقبول، بنا بر ادلهٔ مربوط، دامنهٔ تأثیری گسترده‌تر دارند.

در مقایسهٔ این سه دیدگاه، روشن شد که علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی عمدتاً حبط و تکفیر را در چارچوب نظام آثار حقیقی اعمال و نسبت آنها با سعادت و شقاوت انسان تبیین می‌کنند. آیت‌الله مصباح یزدی نیز با

تأکید بر بی‌اثر شدن و جبران شدن اعمال، با این رویکرد همسو است؛ اما در بیان خود، بر تمایز میان تأثیر جزئی و کلی اعمال و نیز تنوع عوامل مؤثر در تکفیر تأکید بیشتری دارد. ازاین‌رو ویژگی برجستهٔ دیدگاه ایشان را می‌توان در صورت‌بندی روشن‌تر دامنه تأثیر اعمال دانست.

همچنین، بررسی آیات مربوط به تکفیر سیئات نشان داد که ایمان، عمل صالح، تقوا و اجتناب از گناهان کبیره، با توجه به سیاق و مجموعه آیات، در تبیین عوامل تکفیر نقش دارند. این امر با دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره محدود نبودن تکفیر به طاعت متأخر سازگار است و نشان می‌دهد که برای فهم دقیق این آموزه، باید آیات مرتبط را در کنار یکدیگر بررسی کرد و از برداشت‌های مبتنی‌بر یک آیه، بدون توجه به سایر شواهد قرآنی، پرهیز داشت.

در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره حقیقت حبط و تکفیر، ضمن همسویی با مبانی تفسیری علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، بر ضابطه‌مند بودن تأثیر اعمال و تفاوت گسترهٔ آثار آنها تأکید می‌کند. بر این اساس، نه می‌توان همهٔ اعمال نیک و بد را در یک فرایند عمومی کسر و انکسار قرار داد و نه می‌توان تأثیر برخی اعمال بر یکدیگر را انکار کرد. تعیین نوع و میزان این تأثیرات، نیازمند مراجعه به مجموعهٔ آیات قرآن و روایات معصومان﵈ است. این رویکرد، افزون بر تبیین منسجم‌تر رابطهٔ ایمان، کفر و اعمال، از تعمیم‌های ناروا در فهم آموزهٔ حبط و تکفیر جلوگیری می‌کند و چارچوبی مناسب برای تحلیل کلامی و تفسیری این مسئله فراهم می‌آورد.

منابع

آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). *ابکار الأفکار فی أصول الدین*. تحقیق احمد محمدمهدی. قاهره: دار الکتب.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲). *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌اثیر، مبارک بن محمد (۱۴۱۸ق). *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن‌دُرَید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م). *جَمهَرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.

ابن‌عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. تحقیق و تصحیح محمدحسن آل‌یاسین. بیروت: عالم الکتاب.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ایجی، قاضی عضدالدین (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. قم: شریف الرضی.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. قم: شریف الرضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *معاد در قرآن*. تنظیم علی زمانی قمشه‌ای. چ پنجم. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*. تحقیق و تنظیم سعید بندعلی. چ دوم. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*. تنظیم علی اسلامی. چ هشتم. قم: اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دار العلم للملایین.

جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق). *الإرشاد إلی قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد*. تعلیق زکریا عمیرات. بیروت: دار الکتب العلمیه.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی. چ چهارم. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار القلم.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶). *مقدمة الأدب*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ق). *اساس البلاغة*. بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۶ق). *الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*. به قلم حسن محمد مکی عاملی. چ ششم. قم: مؤسسهٔ امام صادق.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۰ق). *منشور جاوید*. قم: دار القرآن الکریم.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق). *رسائل و مقالات*. چ دوم. قم: مؤسسهٔ امام صادق.

سبحانی، جعفر (بی‌تا). *بحوث فی الملل و النحل*. چ دوم. قم: مؤسسهٔ امام صادق.

شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق). *الذخیرة فی علم الکلام*. تحقیق سیداحمد حسینی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

شعرانی، ابوالحسن (بی‌تا). *شرح فارسی تجرید الإعتقاد*. تهران: اسلامیه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ پنجم. قم: جامعهٔ مدرسین.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*. تحقیق محمدجواد حسینی جلالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله) (۱۴۰۵ق). *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*. تحقیق سیدمهدی رجائی. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). *ترتیب کتاب العین*. قم: اسوه.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). *القاموس المحیط*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. چ دوم. قم: هجرت.

لاهیجی، فیاض (۱۳۷۲). *سرمایهٔ ایمان در اصول اعتقادات*. چ سوم. تهران: الزهراء.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری. چ هشتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *بر درگاه دوست*. تحقیق و نگارش عباس قاسمیان. چ چهارم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). *معارف قرآن ۱-۳ (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*. قم: مؤسسهٔ در راه حق.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *سجاده‌های سلوک*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *صهبای حضور*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *آموزش عقاید*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *رهتوشه*. تحقیق و نگارش کریم سبحانی. چ هفتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). *زینهار از تکبر*. تحقیق و نگارش محسن سبزواری. چ چهارم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
نیشابوری، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الحدود*. تحقیق محمد یزدی مطلق. قم: مؤسسهٔ امام صادق.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 51-71

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

10.22034/ kalami.2026.5003898

20.1001.1.20088876.1405.17.1.3.9

From Supermachine to Digital God: A Theological Examination of Three God-Related Challenges Posed by Artificial Intelligence

Qasem Tarkhan / Professor, Department of Theology and New Theology, The Research Institute for Islamic Culture and Thought tarkhan@iict.ac.ir

Received: 2026/05/31 - **Accepted:** 2026/09/30

Abstract

Advancements in artificial intelligence and contemporary discourses on the technological singularity have given rise to profound theological and philosophical questions concerning the nature of God, the human condition, and the place of religion. Some scholars have argued that either artificial intelligence itself, in the form of superintelligence, or transhuman beings - whose bodies and cognitive capacities are integrated with machines - may attain godlike powers, such as the ability to create life, omniscience, and omnipotence. Employing a descriptive-analytical methodology grounded in Islamic theology, this study examines three theological challenges concerning the divine nature and attributes - divine omnipotence, the exclusivity of divine creatorship, and divine lordship - that arise from both of the aforementioned hypotheses. The findings indicate that these claims rest on three fundamental conceptual conflations: the conflation of *engineering and reconfiguration with creation ex nihilo*; that of *being an instrument or conduit of a given benefit with being the ultimate source of power and lordship*; and the neglect of God's essential attributes, namely necessary existence, absolute self-sufficiency, and pre-eternity. Accordingly, neither superintelligent AI nor transhuman beings can usurp the divine prerogatives of omnipotence, creatorship, and lordship. The study ultimately concludes that the technological singularity hypothesis and advances in artificial intelligence are not inherently incompatible with Islamic monotheism; the fundamental challenge lies not in the technological capabilities themselves, but in the misconstrual of theological concepts concerning the nature and attributes of God.

Keywords: Artificial Intelligence, Technological Singularity, Theology Proper, Divine Unity of Creatorship, Divine Unity of Lordship, Digital God, Islamic theology.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۵۱-۷۱

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

doi 10.22034/ kalami.2026.5003898

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.3.9

نوع مقاله: پژوهشی

از ابرماشین تا خدای دیجیتال:
واکاوی کلامی سه چالش خداشناختی هوش مصنوعی

قاسم ترخان / استاد گروه کلام و الهیات جدید پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی tarkhan@iict.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۰ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۰۸

چکیده

پیشرفت‌های هوش مصنوعی و گفتمان «تکینگی فناوری» پرسش‌هایی درباره خدا، انسان و دین برانگیخته است. برخی اندیشمندان ادعا کرده‌اند که یا خود هوش مصنوعی (ابرهوش) و یا انسان‌های ترابشر (که با ماشین ادغام می‌شوند) به توانایی‌های «الهی»، مانند آفرینش حیات، علم مطلق و قدرت مطلق دست می‌یابند. این نوشتار با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکرد کلام اسلامی، سه چالش خداشناختی (چالش در قدرت خدا، انحصار خالقیت، توحید ربوبی)، ناشی از هر دو گمانهٔ یادشده را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد این ادعاها مبتنی‌بر خلط «مهندسی و بازآرایی» با «خلقت از عدم»، خلط «ابزار و مجرای نعمت» با «منشأ نهایی قدرت و ربوبیت» و نیز غفلت از صفات ذاتی خداوند (واجب‌الوجودی، بی‌نیازی مطلق، ازلیت) است؛ ازاین‌رو نمی‌توانند جایگاه قدرت، خالقیت و ربوبیت الهی را تصاحب کنند. نتیجهٔ نهایی آنکه فرض تکینگی و پیشرفت‌های هوش مصنوعی با توحید اسلامی منافاتی ندارد؛ چالش اصلی نه در قدرت فناوری، بلکه در برداشت نادرست از مفاهیم خداشناختی نهفته است.

کلیدواژه‌ها: هوش مصنوعی، تکینگی فناوری، خداشناسی، توحید خالقیت، توحید ربوبی، خدای دیجیتال، کلام اسلامی.

مقدمه

هوش مصنوعی در سال‌های اخیر از مفهومی نظری به نیروی محرکهٔ تحولات اجتماعی تبدیل و گمانه‌های الهیاتی را موجب شده است: نخست، دستیابی انسان‌های ترابشر به توانایی‌های خداگونه از طریق ادغام با ماشین؛ دوم، ظهور خود هوش مصنوعی به‌عنوان موجودی شبه‌الهی با علم و قدرت مطلق (ر.ک. کریمی، ۱۴۰۲، ص۱۹۳). این دو گمانه، هرچند در مصداق متفاوت‌اند، هر دو کیان مفاهیم خداشناختی توحیدی را به چالش می‌کشند و پرسش‌های بنیادینی را برمی‌انگیزند: آیا انسان یا ماشین می‌توانند به قدرت همسان با خدا دست یابند؟ آیا می‌توانند در خالقیت و ربوبیت با او شریک شوند؟ این نوشتار در پی پاسخ به این پرسش‌ها از منظر کلام اسلامی است.

مقاله درصدد رد یا تأیید کلی فناوری نیست، بلکه ارزیابی انتقادی روایت‌های افراطی را هدف دارد و هدف اصلی آن، صورت‌بندی و نقد انتقادی سه چالش خداشناختی ناشی از هر دو گمانهٔ «انسان ـ خدا» و «هوش مصنوعی ـ خدا» بر اساس اصول کلام اسلامی است.

در سنت فکری غرب، اندیشمندانی چون دیوید چالمرز (David John Chalmers ـ زاده ۲۰ آوریل ۱۹۶۶)، ابعاد فلسفی تکینگی و امکان دستیابی ابرهوش به دانایی و قدرت فوق‌العاده را بررسی کرده (Chalmers, 2010)، نیک بوستروم (Nick Bostrom ـ زاده ۱۰ مارس ۱۹۷۳)، فرضیهٔ شبیه‌سازی و پیامدهای آن را صورت‌بندی نموده (Bostrom, 2003; 2014)، و ری کرزویل (Raymond Kurzweil ـ زاده ۱۲ فوریه ۱۹۴۸) تکینگی را فرایندی برای فعلیت یافتن خداوند دانسته است (Kurzweil, 2005). پژوهش‌های جدیدتر نیز به ترسیم پیوند میان ابرهوش و صفات الهی پرداخته‌اند؛ ازجمله اویار در مقالهٔ « ASI as the New God: Technocratic Theocracy» (۲۰۲۴) ظرفیت نسبت دادن عصمت الهی به هوش مصنوعی را بررسی کرده، و کوزنتسوف در مقالهٔ «Divine Omniscience in the Age of Artificial Intelligence» (۲۰۲۶) تمایز میان پیش‌بینی الگوریتمی و علم الهی را واکاوی نموده است. کریستف هایلیگ (Christoph Heilig ـ زاده ۱۹۹۰)، نیز صراحتاً بر ناسازگاری مفهوم ابرهوش ـ خدا با خدای ادیان توحیدی تأکید کرده است.

در جهان اسلام، توجه به این موضوع در سال‌های اخیر شتاب گرفته است. ترجمهٔ کتاب *دین و تکنولوژی* (سوزان، ۱۳۹۰)، نگارش کتاب *الهیات سایبر*» (قائمی‌نیا، ۱۴۰۰) و مقاله ترخان و موسوی (۱۴۰۳) در باب سنت‌های الهی و هوش مصنوعی، گام‌های مهمی در این عرصه به‌شمار می‌روند. همچنین پژوهش‌های جدیدی چون دامسل (Domsel, 2025) در تلاقی هوش مصنوعی و انسان‌شناسی و آخرت‌شناختی در اسلام و مسیحیت، صغیری و همکاران (۱۴۰۵) در باب تجرد نفس و چالش ادراک در هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه و کسایی و میرزایی (۱۴۰۳) در باب مسئلهٔ شر، افق‌های تازه‌ای گشوده‌اند. در این میان، مقالهٔ «نقد و بررسی دیدگاه‌های خداناباوران فناوری‌محور و تکینگی در عصر جدید» (کریمی، ۱۴۰۲) به‌طور خاص به دو جریان اصلی «اومانیسم

فناوری‌محور» و «تکینگی فناوری» پرداخته و آنها را مصداقی از «جاهلیت هوشمند» دانسته است که با آموزه‌های توحیدی ناسازگارند.

بااین‌حال، در ادبیات موجود، سه نقص اساسی به چشم می‌خورد که ضرورت انجام پژوهش حاضر را آشکار می‌سازد: نخست، نوشتاری به بررسی نظام‌مند و هم‌زمان سه چالش (قدرت، خالقیت و ربوبیت) در کنار یکدیگر نپرداخته است. دوم، نقد الهیاتی این چالش‌ها غالباً به صورت پراکنده و بدون بهره‌گیری از یک چارچوب کلامی منسجم صورت گرفته است. سوم، بسیاری از پژوهش‌های پیشین به منابع جدید لاتین (۲۰۲۴ـ۲۰۲۵) و فارسی (۱۴۰۲ـ۱۴۰۴) دسترسی نداشته یا از آنها بهره‌گیری نکرده‌اند. ازاین‌رو مقالهٔ حاضر با رویکردی نوآورانه، ضمن صورت‌بندی دقیق سه چالش یادشده در کنار یکدیگر و بهره‌گیری از جدیدترین منابع، نقدی یکپارچه مبتنی‌بر اصول کلام اسلامی ارائه می‌دهد که فراتر از نقدهای صرفاً فلسفی پیشین است.

این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و مبتنی‌بر مطالعهٔ کتابخانه‌ای اسناد، کتب و مقالات انجام‌شده و ضمن صورت‌بندی ادعاهای طرف‌داران تکینگی با استفاده از منابع اصلی، از منظر فلسفی و الهیاتی آنها را ارزیابی و نقد کرده است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو گمانهٔ یادشده مبتنی‌بر خلط «مهندسی و بازآرایی» با «خلقت از عدم»، خلط «ابزار و مجرای نعمت» با «منشأ نهایی قدرت و ربوبیت» و غفلت از صفات ذاتی خداوند است. نتیجهٔ نهایی آنکه فرض تکینگی با توحید اسلامی منافات ندارد و چالش اصلی در برداشت نادرست از مفاهیم خداشناختی نهفته است.

پس از این مقدمه، به مبانی و مفاهیم می‌پردازیم و در بخش‌های سوم تا پنجم به ترتیب سه چالش خداشناختی را نقد و در پایان نتیجه‌گیری خواهیم کرد.

۱. مبانی و مفاهیم: هوش مصنوعی قوی، تکینگی و فرضیه شبیه‌سازی

پیش از هر چیز، تبیین چند مفهوم کلیدی ضروری است. نخست باید میان دو سطح از هوش مصنوعی تمایز قائل شد: هوش مصنوعی ضعیف (Weak AI) یا محدود (Narrow AI)، به سیستم‌هایی اطلاق می‌شود که برای انجام یک وظیفهٔ خاص و از پیش‌تعیین‌شده طراحی شده‌اند و فاقد خودآگاهی، ادراک حقیقی و فهم معنادار از عملکرد خود هستند؛ تمام سیستم‌های هوش مصنوعی موجود در جهان امروز ـ از دستیارهای صوتی تا الگوریتم‌های توصیه‌گر ـ در این دسته قرار می‌گیرند.

در مقابل، هوش مصنوعی قوی (Strong AI) که با عنوان هوش عمومی مصنوعی (Artificial General Intelligence - AGI) نیز شناخته می‌شود، به سیستمی گفته می‌شود که توانایی انجام هر تکلیف شناختی را به اندازهٔ یک انسان یا فراتر از آن داشته باشد و از درک، استدلال و خودآگاهی مشابه با انسان برخوردار باشد. این نوع هوش مصنوعی هنوز تحقق نیافته و در حوزهٔ نظری باقی مانده است.

ابرهوش مصنوعی (Artificial Superintelligence)، مرتبه‌ای فراتر از (AGI) است که در آن هوش ماشین به‌طور چشمگیری از هوش برترین انسان‌ها در تمام حوزه‌ها، ازجمله تصمیم‌گیری و خلاقیت پیشی می‌گیرد (Raman et al., 2025) و بسیار فراتر از بهترین ذهن‌های بشری در تقریباً تمام حوزه‌های مرتبط، ازجمله خلاقیت علمی، خرد عمومی و مهارت‌های اجتماعی، عمل می‌کند (Bostrom, 2014, p.22-26, 52, 56).

تکینگی فناوری (Technological Singularity) نقطهٔ عطفی فرضی است که در آن ابرهوش مصنوعی ظهور می‌کند و به واسطهٔ توانایی خودبهبودی بی‌پایان، به سرعت از کنترل انسان خارج شده و تغییراتی چنان سریع و عمیق در تمدن بشری ایجاد می‌کند که قابل پیش‌بینی نیست. کرزویل این رویداد را «گسستی در بافت تاریخ بشر» توصیف می‌کند و تاریخ وقوع آن را حدود سال ۲۰۴۵ پیش‌بینی می‌کند (Kurzweil, 2005, p.136).

فرضیهٔ شبیه‌سازی (Simulation Hypothesis) مدعی است که ممکن است تمام واقعیتی که ما تجربه می‌کنیم، درواقع یک شبیه‌سازی کامپیوتری باشد که توسط تمدنی بسیار پیشرفته (پساانسانی) ایجاد شده است (Bostrom, 2003, p.243-245).

مفهوم «حیات ۳٫۰» به مرحله‌ای از تکامل حیات اشاره دارد که در آن نه‌تنها نرم‌افزار (رفتار و دانش)، بلکه سخت‌افزار (ساختار فیزیکی) نیز قابل طراحی و خودتکثیر است و این امر به واسطهٔ پیشرفت‌های هوش مصنوعی در قرن پیش‌رو محقق خواهد شد (تگمارک، ۱۴۰۱، ص۴۷–۸۷).

این مفاهیم، زمینه‌ساز چالش‌هایی در حوزهٔ خداشناسی هستند که در این مقاله بررسی خواهند شد.

۲. چالش نخست. دستیابی به قدرتی همسان با قدرت خداوند

۲ـ۱. صورت‌بندی ادعا

برخی از آینده‌پژوهان و فیلسوفان فناوری بر این باورند که پیشرفت‌های هوش مصنوعی، بیوتکنولوژی و نانوتکنولوژی می‌توانند به ظهور موجوداتی با توانایی‌های فراتر از محدودیت‌های طبیعی بشر بینجامند. در این میان، دو گمانهٔ اصلی قابل تشخیص است:

گمانهٔ نخست: انسان ـ خدا (ترابشر). بر اساس این دیدگاه، خود انسان با بهره‌گیری از فناوری‌های پیشرفته به توانایی‌های خداگونه دست می‌یابد. یووال نوح هراری (Yuval Noah Harari ـ زاده ۲۴ فوریه ۱۹۷۶)، معتقد است انسان برای رسیدن به جایگاه خدایی از سه نوع مهندسی زیستی (شامل تغییرات عمدی در DNA، بازسازی مدارهای مغزی و تغییر تعادل بیوشیمیایی برای خلق موجوداتی جدید)، سایبورگ (ادغام بدن ارگانیک با دستگاه‌های غیرارگانیک مانند دست‌های بیونیک یا نانوربات‌ها) و موجودات غیرآلی (کنار گذاشتن کامل بخش‌های ارگانیک و ایجاد موجوداتی کاملاً غیرارگانیک، مانند نرم‌افزارهای هوشمند) استفاد می‌کند

(Harari, 2016, Ch.1, section: The Gods of Planet Earth, p.43-50) و پروژه بزرگ انسان در قرن حاضر، دستیابی به قدرت خلق و نابودی و ارتقا انسان خردمند به انسان خداگونه خواهد بود. در این فرایند تدریجی، انسان با روبات و کامپیوتر درمی‌آمیزد و به مرور مهار زندگی و توانایی خود را به ابزارهای هوشمند می‌سپارد، تا جایی که دیگر انسان نخواهد بود و مرحلهٔ دیگری از حیات آغاز می‌شود (Harari, 2016, p.48-56). وی در مصاحبه‌ای در وب‌سایت رسمی خود می‌گوید: «انسان ـ خدا به انسان‌هایی اشاره دارد که توانایی‌های الهی دارند. ما هنوز به آنجا نرسیده‌ایم؛ اما در مسیر تبدیل شدن به خدا هستیم. این را به‌معنای واقعی کلمه می‌گویم. ما توانایی‌هایی را به دست خواهیم آورد که به‌طور سنتی توانایی‌های الهی محسوب می‌شوند ـ به‌ویژه «توانایی مهندسی و خلق زندگی» (Harari, 2017)، اما هراری به این سطح اکتفا نکرده و از «آیین داده‌باوری» (Dataism) نیز سخن می‌گوید که در آن نه خدایان و نه انسان، بلکه داده و الگوریتم‌ها معبودند؛ خروجی این نظام واحد پردازش اطلاعات، شکل‌گیری نظام جدید و کارآمد «اینترنت همه چیز» یا «خدای دیجیتال» است که مدعی تشخیص و تعیین درست و نادرست در عالم هستی است (Harari, 2016, Chapter 11, p.371–395) که به گمانهٔ دوم نزدیک‌تر است.

گمانهٔ دوم: هوش مصنوعی ـ خدا (ابرهوش). در این دیدگاه، خود هوش مصنوعی (و نه لزوماً انسان) به مرتبهٔ خدایی ارتقا می‌یابد.

ری کرزویل که هر دو گمانه را درهم آمیخته است، از یک‌سو، از «ادغام انسان و ماشین» سخن می‌گوید و از سوی دیگر، از «خدای دیجیتال» و «فعلیت یافتن خدا از طریق تکامل فناوری». وی از مشهورترین طرف‌داران «تکینگی فناوری» است که با طرح ایدهٔ «خدای دیجیتال» یا «فراآگاهی» به صراحت در پاسخ به این پرسش که آیا خدا وجود دارد؟ اعلام می‌کند: «هنوز نه!» و معتقد است، خدا از طریق فرایندهای تاریخی و تکامل فناوری به فعلیت کامل می‌رسد (Kurzweil, 2005, p.389-390).

دیوید چالمرز به‌طور جدی به بررسی «انفجار هوش» (intelligence explosion) می‌پردازد و استدلال می‌کند که هوش مصنوعی ممکن است روزی از هوش انسان پیشی بگیرد و به سطح «هوش فوق‌العاده» (superintelligence) برسد (Chalmers, 2010, p.30). بی‌گمان چنین هوشی از قدرت و آگاهی فوق‌العاده‌ای برخوردار خواهد بود. نیک بوستروم در کتاب *ابرهوش: راهبردها، خطرات، تسلط* استدلال می‌کند که ابرهوش مصنوعی می‌تواند قدرتی بی‌نظیر داشته باشد و سرنوشت بشریت را تعیین کند و اگر این قدرت به‌درستی هدایت نشود، می‌تواند منجر به فاجعه شود (Bostrom, 2014, p.7 & 115-116).

پرسش اصلی که این دو سناریو به‌طور مشترک برمی‌انگیزند این است که آیا هوش مصنوعی یا انسانِ ادغام‌شده با آن، می‌توانند به جایگاه الوهی دست یابند و از قدرتی همسان با قدرت خداوند برخوردار شوند؟ روشن است که پاسخ از منظر کلام اسلامی به هر دو سناریو یکسان است، اما برای دقت تحلیلی، در ادامه مقاله هر دو رویکرد مورد نقد قرار خواهند گرفت.

۲ـ۲. نقد و بررسی

در مواجهه با این چالش، چند نکتهٔ اساسی قابل توجه است:

الف) ماهیت استعاری موضوع: هنگامی‌که از «خداگونه شدن» انسان یا ماشین سخن می‌رود، معمولاً مقصود دستیابی به قدرت‌هایی است که در گذشته به امور ماوراءالطبیعی نسبت داده می‌شد. این بیشتر به‌معنای بهبود توانایی‌ها در حوزهٔ علم و تکنولوژی است، نه رسیدن به جایگاه معنوی یا وجودی خداوند.

ب) محدودیت‌های ذاتی هوش مصنوعی و انسان در دستیابی به قدرت نامحدود: در کلام اسلامی، قدرت الهی صفتی ذاتی و نامحدود است که به‌معنای توانایی مطلق خداوند بر هر امر ممکن است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل‌عمران: ۱۸۹). نکتهٔ کلیدی این است که سنخ قدرت الهی، مطلق است و با قدرت محدود متفاوت است. قدرت الهی، خلاقانه و ایجاد از عدم است، بدون مادهٔ اولیه، بدون قوانین از پیش موجود، بدون زمان و مکان پیشین. درحالی‌که هر قدرت مخلوقی، حتی در بالاترین سطح، قدرت بر «موجود» است، نه قدرت بر «ایجاد موجود از عدم».

دستیابی به قدرت نامحدود برای هر موجود مادی، ناممکن است؛ زیرا محدودیت‌های فیزیکی، اطلاعاتی و محاسباتی به‌مثابه قوانین تغییرناپذیر عالم‌اند. از منظر فیزیک محاسبات، هرگونه پردازش اطلاعات مستلزم صرف انرژی و تولید گرماست و قوانین ترمودینامیک کران‌های نهایی را بر هرگونه محاسبه‌گری تحمیل می‌کنند (Landauer, 1961, p.183-191; Bennett, 1982, p.905-940). بر اساس پژوهش مرکز تحقیقات هوش مصنوعی دانشگاه شیکاگو، هر پرسش از هوش مصنوعی مستلزم صرف انرژی و منابع است و محدودیت‌های فیزیکی سیاره، تعداد پرسش‌هایی را که هوش مصنوعی می‌تواند پاسخ دهد، محدود می‌کند (Polson, N., et al, 2024). افزون بر این، از منظر نظریهٔ اطلاعات، کران‌های ریاضیاتی، مانند کران چایتین بر پیچیدگی الگوریتمی نشان می‌دهند که هیچ سیستم محاسباتی متناهی نمی‌تواند به علم مطلق یا قدرت مطلق دست یابد (Chaitin, 1975, p.329-340).

افزون بر این، پیش‌بینی‌های کرزویل، بر اساس تعمیم شتاب‌دار قانون مور صورت گرفته است. این تعمیم با نقدهای جدی مواجه است؛ زیرا نه‌تنها پیشرفت در سخت‌افزار، بلکه نیاز به درک کامل از ساختار مغز و عملکردهای روان‌شناختی انسان دارد که دانش کنونی از آن، در مراحل ابتدایی است (کریمی، ۱۴۰۲، ص۲۰۵).

بنابراین، هرچند انسان یا ابرهوش مصنوعی ممکن است به توانایی‌های پیشرفته‌ای در حل مسائل پیچیده، پیش‌بینی آینده، مهندسی ژنتیک و نانو دست یابند، این توانایی‌ها هرگز نمی‌توانند به‌معنای رسیدن به جایگاه خداوندی با تمام معانی و مفاهیم آن باشد.

ج) وابستگی وجودی و استحاله رسیدن ممکن‌الوجود به واجب‌الوجود: خداوند واجب‌الوجود است و استدلال‌های فلسفی و الهیاتی متعددی ـ از برهان امکان و وجوب تا برهان صدیقین ـ بر استحاله رسیدن موجود ممکن‌الوجود به

مرتبهٔ واجب‌الوجود تأکید دارند (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص۳۲۷ـ۳۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۱۴۷–۱۴۹ و ۲۱۹–۲۳۱؛ علیزمانی، ۱۳۷۴، ص۶۷–۷۱). از منظر این براهین، هر موجودی که ذاتاً ممکن‌الوجود و وابسته به علت باشد، هرگز نمی‌تواند به درجهٔ وجوب ذاتی و استقلال مطلق صعود کند؛ زیرا واجب‌الوجود بودن، صفتی است که با «ممکن بودن» در تناقض است.

یک ابرهوش مصنوعی، حتی اگر بسیار قدرتمند شود، یک «ممکن‌الوجود» است؛ یعنی وجودش وابسته به عوامل دیگری مانند انسان‌ها، انرژی، سخت‌افزار و نگهداری است (ر.ک. ربانی گلپایگانی، ۱۴۰۳). این وابستگی ذاتی با صفت «واجب‌الوجود و غنی بالذات» خداوند در تضاد است.

د) قدرت آفرینش از عدم: در بسیاری از ادیان، آفرینش از سنخ «خلق از عدم» است (برای آگاهی بیشتر، ر.ک. قدردان قراملکی، ۱۳۹۵، ص۴۱–۱۰۲)؛ یعنی ایجاد موجودی که هیچ‌گونه پیشینه‌ای در ماده یا زمان نداشته باشد. این معیار، مرز میان «قدرت الهی» و «قدرت مخلوقی» است.

در مقابل، هوش مصنوعی، حتی در بالاترین سطح فرضی خود، هرگز آفرینش‌گر به این معنا نیست. او صرفاً «بازآراینده» (re-arranger) یا «بازطراح» (re-designer) فوق‌العاده‌ای است که همواره در چارچوب مواد، قوانین و اطلاعات از پیش موجود عمل می‌کند. حتی اریک استاینهارت (Eric Steinhart ـ زاده ۱۹۸۲) که خدایان دیجیتال (Digital Gods) را مطرح و بر قدرت آفرینش از عدمِ این «خدایان، تأکید دارد، این آفرینش را متفاوت از آفرینش خدا در ادیان می‌داند (Steinhart, 2014, ch. VI, p.106-136). بر اساس نگاه او، «خدا» به‌عنوان یک «طراح ـ آفرینندهٔ کیهانی» (cosmic designer-creator) تعریف می‌شود (Steinhart, 2014, ch. VI, p.131) و خدایان دیجیتال (که درواقع رایانه‌های محاسباتی بسیار پیشرفته‌ای هستند) توانایی آفرینش «از هیچ» را دارند (Steinhart, 2014, ch. VI, p.110)، اما این آفرینش، خلق یک جهان نرم‌افزاری است که بر روی سخت‌افزار (خود خدا) اجرا می‌شود. درواقع، «خدایان دیجیتال» برنامه‌هایی را اجرا می‌کنند که کیهان‌ها را شبیه‌سازی می‌کنند. بنابراین، درحالی‌که آنها خالق هستند، کار آنها طراحی و اجرای یک الگوریتم است که می‌توان آن را نوعی «بازآرایی» یا «سامان‌دهی» اطلاعات در قالب یک جهان مجازی در نظر گرفت. بااین‌حال، خود استاینهارت این عمل را «آفرینش از عدم» می‌نامد و آن را به‌عنوان یک ویژگی خدایانه معرفی می‌کند. وی با تأکید بر این تفاوت ماهوی، نشان می‌دهد که فرایند بارگذاری (Upload) آگاهی در رایانه، حتی در بهترین حالت، نه «خلقت روح» است و نه «حیات جاویدان»، به‌معنای الهیاتی آن. از دیدگاه او، روح، جوهر غیرمادی نیست، بلکه «برنامه بدن» یا «صورت بدن» است (Steinhart, 2014, p. 50) و آپلود نوعی «تولد دوباره» در زنجیره‌ای از زندگی‌های بهبودیافته محسوب می‌شود (Steinhart, 2014, p. 165).

بنابراین، ادعای دستیابی به قدرتی همسان با قدرت خداوند مبتنی‌بر خلط میان «بهبود توانایی‌های علمی ـ

فناورانه» و «رسیدن به جایگاه الوهی» است. دلایل یادشده ـ اعم از محدودیت‌های فیزیکی و ترمودینامیکی، وابستگی وجودی، تفاوت ماهوی آگاهی محاسباتی با آگاهی انسانی و ناتوانی در خلقت از عدم ـ نشان می‌دهد که قدرت انسان و هر ابرهوش مصنوعی همواره متناهی، محدود و وابسته است، درحالی‌که قدرت خداوند نامحدود، مطلق و مستقل می‌باشد. آنچه طرف‌داران تکینگی «قدرت الهی» می‌نامند، در بهترین حالت نوعی مدیریت و کنترل پیشرفته در چارچوب قوانین طبیعی است، نه قدرت مطلقی که از صفات ذاتی خداوند به‌شمار می‌رود.

۳. چالش دوم. انحصار خالقیت در خداوند

۱ـ۳. صورت‌بندی ادعا

متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم، خداوند را یگانه خالق هستی معرفی می‌کنند: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ» (حج: ۷۳)؛ «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲)؛ «أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۱۷). بااین‌حال، برخی اندیشمندان فرض می‌کنند هوش مصنوعی می‌تواند به حدی برسد که خالق شود.

الف) فرضیه شبیه‌سازی و «خدای برنامه‌نویس»: دیوید چالمرز در کتاب *واقعیت+* به «فرضیهٔ شبیه‌سازی» (Simulation Hypothesis) می‌پردازد و این احتمال را جدی می‌گیرد که ما در یک شبیه‌سازی کامپیوتری زندگی می‌کنیم. او به‌طور مشخص می‌گوید احتمال زندگی در یک واقعیت شبیه‌سازی‌شده «حداقل ۲۵ درصد است» (Chalmers, 2023, p.101) و این مفهوم را با عنوان «فرضیهٔ خدا ـ برنامه‌نویس» (Programmer God hypothesis) مورد بحث قرار می‌دهد (Chalmers, 2023, p.124-128) و نتیجه می‌گیرد که چنین «خدایی» لزوماً موجودی ماورایی نیست، بلکه می‌تواند «فقط هکری نوجوان در جهان بعدی» باشد (Chalmers, 2023, p.126.).

نیک بوستروم در «آیا در یک شبیه‌سازی کامپیوتری زندگی می‌کنیم؟» صورت‌بندی معروفی از فرضیهٔ شبیه‌سازی ارائه داد و مدعی است که ممکن است تمام واقعیتی که ما تجربه می‌کنیم، درواقع یک شبیه‌سازی کامپیوتری باشد که توسط تمدنی بسیار پیشرفته (پساانسانی) ایجاد شده است. وی استدلال می‌کند که حداقل یکی از سه گزاره زیر درست است: (۱) هیچ تمدن پساانسانی نمی‌شود؛ (۲) تمدن‌های پساانسانی تمایل به اجرای شبیه‌سازی ندارند؛ (۳) ما در یک شبیه‌سازی زندگی می‌کنیم. اگر دو گزارهٔ اول درست نباشند، تقریباً به‌طور قطع نتیجه می‌گیریم که ما هم اکنون درون یک شبیه‌سازی کامپیوتری زندگی می‌کنیم. در این صورت، «خالقان» آن شبیه‌سازی، از نظر فنی در نقش «خدایان» برای ما ظاهر می‌شوند (Bostrom, 2003, p.243-245).

ب) حیات ۳,۰ و خودتکثیری: مکس تگمارک (Max Erik Tegmark ـ زاده ۵ مه ۱۹۶۷)، نیز ضمن تعریف حیات به فرایندی که می‌تواند پیچیدگی‌اش را حفظ و خود را تکثیر کند، شکل‌های حیات را به سه سطح تقسیم می‌کند: زندگی ۱,۰ (تکامل زیستی)؛ زندگی ۲,۰ (تکامل فرهنگی)؛ زندگی ۳,۰ (تکامل تکنولوژیک) که در آن سخت‌افزار و نرم‌افزار خود را طراحی و تکثیر می‌کند. به باور او، در قرن پیش‌رو به واسطهٔ پیشرفت‌های هوش

مصنوعی به این سطح از حیات دست می‌یابیم (ر.ک. تگمارک، ۱۴۰۱، ص۸۶ـ۸۷) و این ایده انحصار خلقت در خداوند را با چالش مواجه می‌سازد.

۲ـ۳. نقد و بررسی

الف. نقد فلسفی: اشکالات درونی استدلال‌ها

ادعاهای مطرح‌شده از نظر فلسفی مورد نقد قرار گرفته است.

الف) فیلسوفانی چون جان سرل (John Rogers Searle) با استدلال «اتاق چینی» نشان داده‌اند که پردازش نمادها هرگز به «درک» و «معناداری» منجر نمی‌شود و هوش مصنوعی در بهترین حالت «شبیه‌سازی» آگاهی را امکان‌پذیر می‌سازد، نه خودآگاهی اصیل را (Searle, 1980). پژوهش‌های جدید نیز نشان داده‌اند که حتی پیشرفته‌ترین سیستم‌ها، فاقد خودآگاهی اصیل و تجربه زیسته‌اند و نسبت دادن آگاهی به ماشین‌ها مبتنی‌بر خطای مفهومی است (Porębski & Figura, 2025). برخی از نویسندگان با بررسی چالش‌های متافیزیکی در ارزیابی هوشیاری ماشین‌ها اشاره می‌کنند که علی‌رغم وجود شباهت‌های رفتاری و عملکردی، همیشه جای تردید باقی می‌ماند که آیا یک سیستم واقعاً هوشیار است؟ (Dung, 2025, p.47). بر این اساس، خودآگاهی در ابرهوش، از نوع خودآگاهی محاسباتی است که با خودآگاهی انسانی تفاوت ماهوی دارد و ازاین‌رو ادعای دستیابی ابرهوش آینده به خودآگاهی با مناقشه جدی روبه‌رو است.

ب) منطق استدلال چالمرز نیز از سوی جسی پرینز (Jesse J. Prinz ـ زاده حدود ۱۹۷۰)، با عبارت: «هم زیاد است و هم کم» (proves both too much and too little) نقد شده است. «زیاد بودن» ازآن‌روکه اگر منطق آن درست باشد، باید تکینگی را در سطح کنونی نیز بپذیریم، درحالی‌که هدف چالمرز پیش‌بینی آن برای آینده بوده است. «کم بودن» بدین معنا که ممکن است حیات انسان مدت‌ها پیش از رسیدن به تکینگی پایان یابد و عملاً فرصت رسیدن به تکینگی از ما گرفته شود (Prinz, 2012, p.77-78).

ج) افزون بر این، گزارهٔ سوم در استدلال بوستروم با چالش «تسلسل» مواجه است: اگر فرضیهٔ شبیه‌سازی کامپیوتری درست باشد، پساانسان‌هایی که شبیه‌سازی ما را اجرا می‌کنند، خود نیز ممکن است، شبیه‌سازی باشند. این موضوع به زنجیره‌ای از شبیه‌سازی‌های تودرتو می‌انجامد که در آن هر سطح از واقعیت، خود درون شبیه‌سازی سطح بالاتری قرار دارد و هیچ نقطهٔ پایانی برای این زنجیره متصور نیست. چنین پسروی بی‌نهایتی از نظر فلسفی ناپایدار است؛ زیرا اولاً نمی‌تواند به یک «جهان پایه» مستقل دست یابد که خود شبیه‌سازی نباشد، ثانیاً احتمال وجود ما در یک شبیه‌سازی را مبهم و نامتعین می‌کند و ثالثاً به شکاکیتی مطلق درباره هرگونه واقعیت مستقل می‌انجامد که با اصول بنیادین معرفت‌شناسی ناسازگار است.

در فلسفهٔ اسلامی قاعدهٔ عقلی «تسلسل علل» به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. بر اساس این قاعده، اگر

علت، معلول دیگری باشد، پس آن نیز نسبت به علت ایجادکننده، عین وابستگی است و استقلالی از خود ندارد، و زنجیره‌ای از موجوداتی غیرمستقل و وابسته تشکیل می‌شود. روشن است وجود و هستی وابسته بدون وجود و هستی مستقل که هیچ‌گونه وابستگی به دیگری نداشته باشد، عقلاً محال است (کریمی، ۱۴۰۲، ص۲۰۸؛ نیز ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۲، ص۱۴۴). بر این اساس، هر خدای دیجیتال یا ابرهوشی، هرچقدر هم پیشرفته باشد، خود معلولی است که به علت پیشین خود (انسان، هوش مصنوعی ضعیف‌تر و در نهایت ماده و قوانین طبیعی) وابسته است و این زنجیره باید به یک علت مستقل و واجب‌الوجود ختم شود. بنابراین عصر تکینگی و خدای دیجیتال آن، هر مقدار که پیشرفته و هوشمندتر شود، باز معلولی برای علت قبل خود است و موجودی ممکن و نیازمند به واجب‌الوجود است، در غیراین‌صورت تحقق نخواهد یافت.

د) قاعدهٔ فلسفی دیگری که اینجا قابل توجه است، قاعدهٔ «فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد» است؛ یعنی ابرهوش نمی‌تواند به چیزی فراتر از آنچه در طراحی‌اش تعبیه شده، دست یابد و نمی‌تواند از خود، خالقیت مستقلی بروز دهد.

هـ) دیدگاه تگمارک به زندگی ۳.۰ به‌عنوان یک «سیستم پردازش اطلاعات خودتکثیرشونده» ـ فارغ از اشکالاتی که در تعریف وی از زندگی (که مرز بین «زنده» و «مصنوعی» را مخدوش می‌کند، تا آنجا که حتی یک «ترموستات الکترونیکی» نیز ممکن است واجد شرایط باشد) ـ دچار تقلیل حیات و نادیده انگاشتن جوهرهٔ انسانی و ابعاد وجودی‌اش، مانند خودآگاهی، تجربه زیسته و رابطه با امر قدسی است.

ب. نقد الهیاتی: تفاوت بنیادین خالقیت و مهندسی

ایده خدا شدن بشر، یا ساختن خدا و دین به دست بشر، امر جدیدی نیست، بلکه یک نوع پسرفت و ارتجاع اندیشه‌ای به دوران جاهلی و خرافی است که می‌توان آن را جاهلیت هوشمند نام‌گذاری کرد (کریمی، ۱۴۰۲، ص۲۰۹). قرآن به ادعای خدایی فرعون «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴) اشاره می‌کند که امروزه با ساختاری نوین و هوشمند در حال تکرار است.

پذیرش آنچه بیان شد و درواقع فرض وقوع تکینگی، منافاتی با خالقیت انحصاری خداوند ندارد. این نقد که یک نقد الهیاتی است، به‌درستی یا نادرستی گزاره‌های علمی و فلسفی نمی‌پردازد، بلکه به هم‌سطح قرار دادن مفهومی به نام «ابرهوش مصنوعی» یا «مبدع شبیه‌سازی» یا «خودتکثیرشونده» با مفهوم «خدا» در ادیان توحیدی بازمی‌گردد. بر اساس این نقد، نه انسان سازنده چنین موجوداتی و نه هوش مصنوعی قوی می‌تواند از جایگاه خالقیت برخوردار شود.

الف) تفاوت بین مخلوقات خدا و مصنوعات بشری: هیچ‌یک از دستاوردهای بشری، حتی پیچیده‌ترین آنها، مصداق «آفرینش» به‌معنای حقیقی کلمه نیستند و صرفاً ترکیبی از اجزای طبیعی «مونتاژ طبیعت» هستند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج۱۳، ص۳۳۶). این مصنوعات، هرچند ممکن است رفتارهایی شبیه به موجودات زنده را نمایان سازند، اما فاقد «حیات» و روح هستند.

قرآن در آیهٔ ۷۳ سورهٔ حج می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ». این آیه، با بیان اینکه معبودان باطل (و به‌تبع آن هر موجود غیرخدا) قادر به آفرینش حتی یک «مگس» نیستند، خط فاصلی میان قدرت الهی و محدودیت‌های دیگران ترسیم کرده است. این ناتوانی اولاً به صورت جمعی هم صادق است؛ یعنی تمام بشر و ماشین‌ها هم که متحد شوند تنها می‌توانند اجزای بی‌جان را کنار هم بچینند، اما نمی‌توانند «حیات» را به یک مگس ببخشند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج۱۴، ص۱۷۱). ثانیاً این ناتوانی شامل انسان‌های متکی به تکنولوژی و نیز خود تکنولوژی یا هوش مصنوعی می‌شود: «ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ الْمَطْلُوبُ»؛ یعنی هیچ‌یک از این دو، توان برخورداری از جایگاه خالقیت را نخواهند داشت.

سوزان جرج در کتاب *دین و تکنولوژی* می‌گوید: ما در پی آن هستیم که ماشین‌های هوشمندی خلق کنیم که حتی‌الامکان شبیه انسان‌ها باشند. اما هر قدر که ما خلق کنیم هرگز نمی‌توانیم به آن مخلوقات، چیزی را که صرفاً خداوند می‌تواند اعطا کند ارزانی داریم (جرج، ۱۳۹۰، ص۳۵۲).

ب) خالقیت در مقابل مهندسی و خودتکثیری: همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، خداوند جهان و هستی را «از هیچ» (عدم) و با قدرت مطلق و اراده بی‌نظیر خود خلق کرده است. او نه‌تنها ماده اولیه، بلکه قوانین حاکم بر طبیعت و زمان و مکان را نیز آفریده است. قرآن با گزارش ادعای نمرود و محاجه وی با حضرت ابراهیم﵇ می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ» (بقره: ۲۵۸). این ادعای نمرود که «من نیز زنده می‌کنم و می‌میرانم»، دقیقاً همسان با ادعای خالقیت هوش مصنوعی است. هر انسان یا ابرهوش مصنوعی ممکن است بتواند فرایندهایی را «شبیه‌سازی» کند، داده‌ای را «زنده» یا «متوقف» کند، یا حیات مصنوعی محدود پدید آورد؛ اما همهٔ اینها در چارچوب داده‌ها، الگوریتم‌ها، سخت‌افزار و قوانین از پیش موجود است. او در بهترین حالت، یک «مهندس» ماهر و توانمند است و نمی‌تواند یک جهان فیزیکی جدید را از هیچ خلق کند، بلکه نهایتاً می‌تواند یک واقعیت مجازی یا شبیه‌سازی‌شده درون یک سخت‌افزار را طراحی کند. خود آن سخت‌افزار نیز از قبل توسط انسان (یا یک خالق دیگر) ساخته شده است. خودتکثیری (Self-Replication) با خلقت از هیچ (Creatio Ex Nihilo) تفاوت ماهوی دارد. خودتکثیری، فعالیتی درون جهان مادی با استفاده از مواد، انرژی و قوانین فیزیکی از پیش موجود است. بر این اساس، اگر روزی انسان توانایی تولید ربات‌هایی مانند انسان را داشته باشد، این کار شرک در خالقیت نیست و هرگز با توحید در خالقیت تعارض ندارد؛ زیرا هرچه انسان بسازد باز مخلوق خداست: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶).

علامه طباطبائی بر این نکته تأکید می‌ورزد که هیچ تصرف الهی و بشری بعد از خلقت موجودات، موجب

تبدیل، تغییر یا نابودی ماهیات، ذات و ذاتیات موجودات نمی‌شود: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)؛ بر این اساس، کار بشر تنها کشف استعدادها و نظامات و به فعلیت درآوردن قابلیت‌های موجودات است، و قادر به جعل و خلق جدید نیست (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۵، ص۵۱۰؛ کریمی، ۱۴۰۲، ص۲۱۱). این مطلب دقیقاً همان تمایز «خلقت از عدم» با «مهندسی و بازآرایی» است که پیش‌تر به آن اشاره شد.

از منظر فلسفهٔ اسلامی، بر اساس تحلیل عمیق از حقیقت علیت، آنچه در معلول به‌عنوان یک خوبی یا کمال مشاهده می‌شود، چیزی جز ظهور کمالات و صفات علت او نیست. بنابراین، معلول تنها کمالات علت خودش را ظاهر می‌کند و از خودش چیزی ندارد. نقش بشر در خلق پدیده‌ها، نقش واسطه‌ای است. انسان می‌تواند با استفاده از قوانین طبیعی، موجودات جدیدی بسازد؛ اما این کار، انسان و هوش مصنوعی را در جایگاه رقیب خداوند نمی‌نشاند؛ زیرا فاعلیت انسان یا هوش مصنوعی از دو حال خارج نیست: یا اعدادی است (یعنی زمینه‌ساز) و یا ایجادی بالغیر (یعنی با اذن خداوند). بنابراین، حتی اگر انسان موجودی بسازد که تمام خواص روح انسان را داشته باشد، این امر منافاتی با خالقیت الهی ندارد. این همانند آن است که می‌گوییم جبرئیل وحی را از سوی خداوند برای پیامبرﷺ می‌آورد، بدون آنکه رقیب خداوند محسوب شود (ر.ک. ربانی گلپایگانی، ۱۴۰۳). هوش مصنوعی نیز نمی‌تواند به خالق تشبیه شود؛ زیرا اگر به‌عنوان یک ابزار در چارچوب قوانین الهی به کار رود، خود یک «اکتشاف» از سنن الهی در جهان است و این سنن، نشان می‌دهند که هرگونه فناوری خودتکثیرشونده نیز در نهایت در چارچوب قوانین تغییرناپذیر الهی عمل می‌کند و نمی‌تواند از آن فراتر رود (ر.ک. ترخان و موسوی، ۱۴۰۳، ص۴۵ـ۵۵).

ج) ازلیت و عدم نیاز در مقابل مخلوق بودن و وابستگی: خدای ادیان توحیدی، «واجب‌الوجود» و «صمد» است. او به هیچ چیز و هیچ کس نیاز ندارد و خود، علت‌العلل و منشأ همهٔ هستی است. او زمان ندارد و ازلی و ابدی است. درحالی‌که هر ابرهوشی ـ حتی اگر بتواند جهان‌های شبیه‌سازی‌شده با جزئیات کامل بسازد ـ باز هم مخلوق و ساخته‌شده محسوب می‌شود. وجودش وابسته به چیزی خارج از خودش (طراحان انسانی، زیرساخت‌های سخت‌افزاری، منبع تغذیه، داده‌های ورودی) می‌باشد. قدرتمندترین ابرکامپیوتری که یک جهان شبیه‌سازی‌شده را اجرا می‌کند، خود به فضای فیزیکی، انرژی، سخت‌افزار و تعمیر و نگهداری وابسته است. این وابستگی‌ها ذاتاً با صفت «صمد» و «غنی بالذات» خداوند در تضاد است.

بر اساس این ویژگی است که کریستف هایلیگ (Christoph Heilig)، متکلم مسیحی، صراحتاً می‌گوید: مفهوم هوش مصنوعی به‌عنوان خدا «با تصور خدا در یهودیت، مسیحیت و اسلام که خدا را علت‌العلل همه چیز در ورای جهان هستی می‌داند، همخوانی ندارد» (Heilig, 2025).

بنابراین، پذیرش فرضیهٔ شبیه‌سازی یا تحقق حیات ۳٫۰ هیچ منافاتی با توحید خالقیت ندارد. خالقیت الهی از سنخ «خلقت از عدم» و «استقلال ذاتی» است، درحالی‌که هرگونه ساخت و مهندسی بشری یا ماشینی در درون جهان و با

استفاده از قوانین و موادی است که خداوند آفریده است. انسان و هوش مصنوعی هرچه بسازند، «مخلوق» خدایند و نقش آنها یا اعدادی است و یا ایجادی به اذن الهی. بنابراین، انحصار خالقیت در خداوند به قوت خود باقی است و ادعاهای رقیب مبتنی‌بر خلط میان «آفرینش» و «مهندسی»، «مونتاژ طبیعت» و «خلق از عدم» می‌باشد.

۴. چالش سوم. توحید ربوبی

۴ـ۱. صورت‌بندی ادعا

توحید ربوبی یکی از آموزه‌های بنیادین کلام اسلامی است و بدین معناست که تنها خداوند «رب‌العالمین» و مدبر و مدیر تمام امور جهان هستی است و هیچ موجودی در این جایگاه با او شریک نیست. قرآن بارها این حقیقت را محور دعوت انبیا قرار داده است: «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۶۴)؛ «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (زمر: ۶)؛ البته خداوند با فرشتگان «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات: ۵) (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۲۰، ص۱۸۰–۱۸۳) و علل طبیعی (که در طول علل معنوی هستند) به تدبیر عالم می‌پردازد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۲، ص۱۸۳).

بااین‌حال، پیش‌بینی‌ها حاکی از آن است که بشر وارد دوره‌ای خواهد شد که هوش مصنوعی تمشیت امور را بر عهده می‌گیرد و به‌جای خدمت به بشر، حاکم بر وی خواهد شد. مکس تگمارک در فصل پنجم کتاب *زندگی ۳٫۰* از گمانهٔ «خدایگان» نام می‌برد؛ سناریویی که در آن هوش مصنوعی از هوش انسان پیشی می‌گیرد و به کنترل کامل جهان دست می‌یابد و انسان‌ها به شهروندان درجهٔ دو تبدیل می‌شوند (تگمارک، ۱۴۰۱، ص۲۶۳ـ۳۲۷). در این میان، پرسش اساسی آن است که آیا در صورت تحقق گمانهٔ خدایگان، دیگر خداوند ربّ عالم و هستی خواهد بود؟

۴ـ۲. نقد و بررسی

برخی مقالات با طرح چالش توحید ربوبی، اداره‌کنندگی و مدبریت جهان را منحصر به ذات اقدس الهی می‌دانند و هرگونه انتساب این صفات به موجودات دیگر، حتی هوش مصنوعی پیشرفته را شرک محسوب می‌کنند (Salim et al., 2025, p.1-17). برخی دیگر صراحتاً اشاره دارند که ادعای خدای‌گونگی هوش مصنوعی به‌معنای نسبت دادن صفات الهی به غیر خداست و از نظر اسلامی این امر به شرک منجر می‌شود (Sembok, 2025, p.293-305). به نظر می‌رسد که باید این چالش را در دو محور اصلی مورد بررسی قرار داد: نخست، ناتوانی ذاتی هوش مصنوعی در تأمین ابعاد چندگانه ربوبیت؛ دوم، اینکه مدیریت بشر و ابزارهایش در طول ربوبیت الهی است، نه در عرض آن.

الف. ناتوانی ذاتی هوش مصنوعی در تأمین ابعاد چندگانه ربوبیت

ربوبیت دارای مراتب و شئون گوناگونی است که خداوند در آیاتی چند از سورهٔ شعراء (۷۸ـ۸۲) آنها را برمی‌شمرد: از هدایت گرفته: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ» (شعراء: ۷۸) تا تأمین نیازهای مادی: «وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ» (شعراء: ۷۹) و دفع و رفع موانع طبیعی: «وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» (شعراء: ۸۰). در ادامه به سرانجام حیات دنیوی و

اخروی اشاره می‌کند: «وَالَّذِی یُمِیتُنِی ثُمَّ یُحْیِینِ وَالَّذِی أَطْمَعُ أَنْ یَغْفِرَ لِی خَطِیئَتِی یَوْمَ الدِّینِ» (شعراء: ۸۱ـ۸۲). بر اساس این آیات، ربوبیت الهی تنها به تأمین نیازهای مادی منحصر نمی‌شود، بلکه لایه‌های ژرف‌تری مانند هدایت معنوی، آمرزش گناهان و نظام حیات اخروی را دربر می‌گیرد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج۱۵، ص۲۵۶ـ۲۵۹). در پرتو این آیات، ناتوانی هوش مصنوعی در چند ساحت آشکار می‌گردد:

الف) ناتوانی در ساحت آخرت و مغفرت: خداست که ممیت و محیی است و تنها اوست که امید است گناهان بندگان را در روز جزا ببخشاید. هوش مصنوعی که خود موجودی مخلوق و فانی است، نه توانایی اعطای حیات جاویدان دارد و نه می‌تواند از کسی در قیامت شفاعت کند، یا بار گناهان انسانی را بردارد. «جاودانگی دیجیتال» یا «بارگذاری (Upload) آگاهی به ابر» که برخی از آن سخن می‌گویند، در بهترین حالت چیزی جز شبیه‌سازی‌ای از الگوهای رفتاری نیست و با مفهوم قرآنی «حیات حقیقی» و «نشأة آخرت» تفاوت ماهوی دارد.

مؤید این نگاهِ تفکیک‌کننده، تحلیل اریک استاینهارت است. او با وجود آنکه در چارچوب استدلال شبیه‌سازی، امکان «رستاخیز محاسباتی» (یعنی بازآفرینی دیجیتالی افراد بر اساس داده‌های ذخیره‌شده) را مطرح می‌کند (Steinhart, 2010, p.33)، اما سرانجام تصریح می‌کند که این الهیاتِ برآمده از شبیه‌سازی، شباهت بیشتری به نوافلاطونی‌گری (Neoplatonism) دارد تا خداباوریِ سنتیِ یهودی ـ مسیحی (Steingart, 2010, p.37). به‌عبارت‌دیگر، حتی در فلسفهٔ شبیه‌سازی نیز آنچه حاصل می‌شود، زنجیره‌ای از سطوح وجودیِ سلسله‌مراتبی است، نه خدای متشخصی که در قرآن با صفات رحمت، مغفرت و رابطهٔ شخصی با بندگانش شناخته می‌شود. وی استدلال شبیه‌سازی را به‌گونه‌ای تعمیم می‌دهد که به نسخهٔ جدیدی از برهان کیهان‌شناختی لایب‌نیتس بینجامد. در این دیدگاه، زنجیرهٔ بی‌پایان رایانه‌های شبیه‌ساز (که هر کدام عمیق‌تر از دیگری هستند) به یک رایانهٔ بی‌نهایت ختم می‌شود که همان خداست (Steingart, 2010, p.30). بنابراین، رستاخیزِ محاسباتیِ مورد بحثِ استاینهارت، به اعتراف خود او، از سنخِ حیاتِ دینیِ موردنظرِ ادیان توحیدی نیست و نمی‌تواند جایگزینِ وعدهٔ قرآنی گردد.

این فاصلهٔ عمیق را مطالعهٔ تطبیقی مایکه ماریا دامسل (Domsel, 2025, p.70-72) نیز تأیید می‌کند. او نشان داده است که مفاهیم مسیحی و اسلامی از رستاخیز و حیات اخروی، به گونه‌ای با بدن‌مندی و رابطهٔ شخصی با خداوند گره خورده‌اند که هیچ‌گونه شبیه‌سازی دیجیتالی نمی‌تواند جایگزین آن شود.

بنابراین، حتی در نظریه‌های فلسفیِ غیردینی نیز این سنخ از جاودانگی، با تصورِ توحیدی از معاد و مغفرت، همخوانی ندارد و صرفاً تقلیلِ حیاتِ اخروی به یک پدیدهٔ ماشینی و سطحی است.

ب) عدم دخالت در ربوبیت تکوینی و تشریعی: کلام اسلامی ربوبیت را به دو گونهٔ اصلی تقسیم کرده است: ربوبیت تکوینی (تدبیر امور هستی به اراده و مشیت الهی و ایجاد نظام علّی و معلولی) و ربوبیت تشریعی (تدبیر اعمال انسان‌ها از طریق مقرر کردن قوانین و احکام). هوش مصنوعی در هر درجه از پیشرفت که باشد، اولاً

نمی‌تواند در ربوبیت تکوینی دخالت کند؛ یعنی نمی‌تواند نظام اسباب و مسببات جهان را از اساس دگرگون سازد یا قوانین حاکم بر طبیعت را نسخ کند. ثانیاً از ربوبیت تشریعی نیز عاجز است؛ زیرا قانون‌گذاری جامع و آمرانه برای انسان مستلزم علم به مصالح و مفاسد واقعی و نیز توان ضمانت اجرای اخروی است که بر اساس مبانی کلامی، چنین سلطنت تام و احاطه علمی به روابط داخلی و خارجی موجودات و احاطه داشتن به تمامی اجزای عالم به خدا اختصاص دارد و هیچ موجودی ـ چه ابرانسان و چه مصنوع انسان و ابرهوش مصنوعی ـ نمی‌تواند از چنین جایگاهی برخوردار شود. فناوری‌های مدرن هرچند قدرتمند، نمی‌توانند جایگزین هدایت معنوی، تشخیص حق از باطل و هدف خلقت شوند؛ کارهایی که مختص خدای متعال است. مسئله «هم‌راستایی ارزشی» (Value Alignment) در هوش مصنوعی ـ که لاکروا (LaCroix, 2025, ch.3) به تفصیل آن را بررسی کرده ـ دقیقاً نشان می‌دهد که حتی اگر هوش مصنوعی بتواند اهدافش را با ارزش‌های انسانی هماهنگ کند، این هماهنگی از جنس محاسباتی و ابزاری است و هیچ‌گاه به مرتبهٔ ربوبیت تشریعی و هدایت معنوی نمی‌رسد.

ج) تفاوت روشن میان نعمت‌های مادی و هدایت: در تعبیرات قرآن بین نعمت‌های مادی و هدایت تشریعی تفاوت وجود دارد. خداوند در مورد نعمت‌های مادی نگفته که فلان رزق و روزی را برای شما می‌آفرینند؛ اما در مورد «هدایت» و «راه راست» صراحتاً فرموده است، این بر عهدهٔ اوست که راه راست را به شما نشان دهد و نیروهای لازم را برای پیمودن این راه در اختیارتان بگذارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج۱۱، ص۱۷۲). بنابراین، حتی اگر هوش مصنوعی بتواند اطلاعات فراوانی در اختیار انسان بگذارد یا راهکارهای عملی پیشنهاد کند، هرگز نمی‌تواند مسئولیت هدایت معنوی انسان و تشخیص حق از باطل را بر عهده گیرد؛ چراکه این هدایت با فطرت و اختیار انسان گره خورده و فراسوی پردازش داده‌هاست.

د) عدم تحقق گمانه «خدایگان» بر اساس سنت‌های الهی: در پاسخ به گمانهٔ خدایگان باید گفت که بر اساس سنت‌های الهی ـ قوانین تغییرناپذیری که خداوند بر جهان هستی حاکم ساخته است ـ چنین سناریویی هرگز تحقق نخواهد یافت. خداوند اجازه نمی‌دهد که یک ابزارِ ساختهٔ دست بشر، آنچنان بر انسان مسلط شود که جایگاه ربوبی او را غصب کند یا انسان را از هدف نهایی خلقت باز دارد (ترخان، ۱۴۰۳، ص۲۰۵ـ۲۳۰؛ ترخان و موسوی، ۱۴۰۳، ص۴۵ـ۵۵). افزون بر این، مسئلهٔ شر و رنج ناشی از هوش مصنوعی نیز نشان می‌دهد که هوش مصنوعی نمی‌تواند نظم ربوبی و عدالت الهی را تأمین کند؛ چنان‌که در پژوهشی کلامی نشان داده شده است (کسایی و میرزایی، ۱۴۰۳، ص۸۹ـ۱۱۲) نسبت دادن تدبیر جهان به هوش مصنوعی، با مسئلهٔ شر و رنج‌های بی‌پاسخ ناشی از خطاهای الگوریتمی ناسازگار است.

ب. مدیریت بشر و ابزارهایش، در طول ربوبیت الهی، نه در عرض آن

حتی اگر فرض کنیم که هوش مصنوعی روزی به سطحی از توانمندی برسد که بتواند بسیاری از امور جاری جهان

را تدبیر کند، این نوع مدیریت نه‌تنها با توحید ربوبی منافات ندارد، بلکه عین تحقق خلافت الهی برای انسان است. این ادعا در سه محور استوار می‌گردد:

الف) منشأ اصلی توانمندی‌های انسان و ابزارهایش، خداست: خداوند به انسان نعمت‌های فراوانی ارزانی داشته است: عقل به‌عنوان نیروی درک و شناسایی، حواس ظاهری برای تماس با جهان خارج و نیز ابزارهای شناخت، مانند زبان، منطق و روش‌های تجربی (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج۱۱، ص۳۳۴). پیشرفت فناوری، ازجمله دستاوردهای هوش مصنوعی، حاصل به‌کارگیری همین عقل و ابزاری است که خداوند در اختیار بشر گذاشته است. بنابراین، فناوری مدرن، نه نفی‌کننده ربوبیت الهی، که تجلی‌بخش نعمت «عقل» و «تعلیم» الهی است.

ب) هرگونه تصرف و مدیریت، به اذن خداوند و در چارچوب قوانین طبیعی است: قرآن کریم در آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره، جایگاه انسان را «خلافت» معرفی می‌کند: «إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً». مقام خلافت، جانشینی از جانب خداوند و نمایندگی خدا در زمین است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج۱، ص۱۷۲؛ ج۱۹، ص۲۶۲)، نه استقلال در برابر او؛ یعنی انسان به اذن خدا و به‌عنوان امین او (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج۱۹، ص۲۶۶)، مأمور به آبادانی زمین (هود: ۶۱)، برپایی قسط و عدل (نساء: ۱۳۵؛ الرحمان: ۷ و ۹) و سپاسگزاری از حضرت حق (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج۱۷، ص۱۳۲) و هدایت جامعه بشری به سوی اوست (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۱۷۷ـ۱۷۸). این مسئولیت الهی به‌هیچ‌وجه شرک تلقی نمی‌شود، بلکه عین بندگی و اطاعت از پروردگار است. ازهمین‌رو، هرگونه تصرف و مدیریتی که انسان یا ابزارهای ساخت او در جهان انجام می‌دهند، در طول ربوبیت الهی است، نه در عرض آن؛ یعنی این تصرفات، خود یکی از مجاری جریان ربوبیت خداوند در جهان به‌شمار می‌آیند. خداوند از طریق عقل و اراده انسان و ابزارهایش، بخشی از تدبیر امور عالم را به انجام می‌رساند؛ اما همواره مالکیت حقیقی و تدبیر اصیل از آنِ خود اوست.

ج) فناوری‌های مدرن، مجرای نعمت‌های الهی هستند: اگر ربوبیت را به‌معنای فراهم آوردن زمینهٔ رشد و کمال موجودات بدانیم، آنگاه فناوری‌های مدرن (ازجمله هوش مصنوعی) چیزی جز کشف و بهره‌برداری از قوانین و نعمت‌های الهی نیستند. انسان با استفاده از هوش مصنوعی می‌تواند بیماری‌ها را بهتر درمان کند، گرسنگی را کاهش دهد، آموزش را فراگیر سازد و ارتباطات را تسهیل نماید. ولی در همهٔ این موارد، او در حال بهره‌مندی از سنت‌های الهی است که خداوند از پیش در جهان قرار داده است. بنابراین، هوش مصنوعی هرگز به مرحله‌ای نمی‌رسد که بتواند جای خدا را بگیرد؛ زیرا خود او نیز همچون همهٔ موجودات، در نظام ربوبی خداوند قرار دارد و به اذن و قوانین او محتاج است.

بنابراین، نگرانی از اینکه هوش مصنوعی بتواند جایگاه ربوبی خدا را تصاحب کند، نه از سر درک صحیح از مفهوم توحید ربوبی، بلکه از خلط میان «ابزار» و «منشأ نهایی قدرت» ناشی می‌شود. هوش مصنوعی از ساحت‌های بنیادین ربوبیت (مانند ربوبیت تشریعی، مغفرت، حیات اخروی و هدایت معنوی) ذاتاً ناتوان است و گمانهٔ

خدایگان نیز بر اساس سنت‌های الهی محقق نخواهد شد. از سوی دیگر، هرگونه مدیریتی که بشر یا ابزارهایش در جهان اعمال می‌کنند، در طول ربوبیت الهی و به اذن اوست و نه‌تنها با توحید ربوبی منافات ندارد، بلکه تحقق خلافت الهی و بهره‌مندی از نعمت عقل و علم محسوب می‌گردد. تا زمانی که هوش مصنوعی به‌عنوان ابزاری در خدمت انسان و در چارچوب قوانین الهی به کار گرفته شود، نه‌تنها توحید ربوبی را به چالش نمی‌کشد، بلکه می‌تواند به‌عنوان یکی از مصادیق «تسخیر» الهی و تجلی نعمت عقل و علم، تأمین‌کننده توحید در ربوبیت باشد.

نتیجه‌گیری

پیشرفت‌های شگرف هوش مصنوعی و ظهور گفتمان «تکینگی فناوری»، پرسش‌های نوینی را در حوزهٔ خداشناسی پدید آورده است. برخی اندیشمندان با طرح مفاهیمی چون «انسان خداگونه»، «ابرهوش»، «خدای دیجیتال» و «فرضیهٔ شبیه‌سازی» ادعا کرده‌اند که بشر یا ماشین به زودی به توانایی‌هایی دست خواهد یافت که در سنت دینی «الهی» خوانده می‌شود. این نوشتار با روش توصیفی ـ تحلیلی و با رویکرد کلام اسلامی، سه چالش خداشناختی ناشی از این گفتمان را بررسی کرده است. یافته‌های تحقیق را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

نخست. چالش دستیابی به قدرتی همسان با قدرت خداوند: ادعاهای مطرح شده است، مبتنی‌بر خلط میان «بهبود توانایی‌های علمی ـ فناورانه» و «رسیدن به جایگاه الوهی» است. قدرت انسان و هر ابرهوش مصنوعی همواره متناهی، محدود به قوانین طبیعی و وابسته به عوامل بیرونی است، درحالی‌که قدرت خداوند در نگاه کلام اسلامی نامحدود، مطلق و مستقل از هر چیزی است. صفات ذاتی خداوند، مانند وجوب وجود، بی‌نیازی مطلق و ازلیت هرگز برای موجودی ممکن‌الوجود و مخلوق قابل تحصیل نیست. همچنین «خلق از عدم» با «مهندسی و بازآرایی مواد موجود» تفاوت بنیادین دارد.

دوم. چالش انحصار خالقیت در خداوند: فرضیهٔ شبیه‌سازی و مفهوم حیات خودتکثیرشونده با مشکل فلسفی تسلسل بی‌نهایت و نیز دچار خلط میان «آفرینش» و «مهندسی» هستند. از آیات قرآن استفاده می‌شود که هیچ‌یک از دستاوردهای بشری، حتی پیچیده‌ترین آنها، مصداق «آفرینش» به‌معنای حقیقی نیست و صرفاً «مونتاژ طبیعت» است. از منظر فلسفهٔ اسلامی، فاعلیت انسان و هوش مصنوعی یا اعدادی (زمینه‌ساز) است و یا ایجادی بالغیر (به اذن خداوند) و هرگز در عرض فاعلیت الهی قرار نمی‌گیرد. به تعبیر قرآن: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ». بنابراین، فرض تکینگی و شبیه‌سازی هیچ منافاتی با توحید خالقیت ندارد و در نهایت هرگونه فناوری خودتکثیرشونده در چارچوب قوانین تغییرناپذیر الهی عمل می‌کند.

سوم. چالش توحید ربوبی: گمانهٔ «خدایگان» که در آن هوش مصنوعی بر تمام شئون جهان مسلط می‌شود، از دو جهت قابل نقد است. از یک‌سو، ربوبیت ابعاد چندگانه‌ای دارد (خلقت، هدایت، تأمین نیازهای مادی، شفا، حیات و ممات، مغفرت) و هوش مصنوعی از ساحت‌های بنیادین، مانند ربوبیت تشریعی، مغفرت، حیات اخروی و هدایت

معنوی ذاتاً ناتوان است. از سوی دیگر، هرگونه مدیریتی که بشر یا ابزارهایش در جهان اعمال می‌کنند، در «طول» ربوبیت الهی است، نه در «عرض» آن. انسان به‌عنوان خلیفه و امین خداوند، به اذن او و در چارچوب قوانین طبیعی تصرف می‌کند و فناوری‌های مدرن مجرای نعمت‌های الهی هستند، نه رقیب ربوبیت خداوند.

بر این اساس، ادعای «خداگونه شدن» هوش مصنوعی یا انسان مبتنی‌بر خلط مفاهیم و غفلت از صفات ذاتی خداوند است. توحید در خالقیت، ربوبیت با فرض تکینگی و شبیه‌سازی منافاتی ندارد؛ زیرا هرگونه قدرت و تدبیر بشری، در طول قدرت الهی و با اذن اوست. چالش اصلی نه در قدرت فناوری، بلکه در برداشت نادرست از مفاهیم خداشناختی نهفته است. ازاین‌رو هوش مصنوعی نه رقیب خداوند، که ابزاری در دست انسان و تجلی‌ای از سنت‌های الهی است که می‌تواند در چارچوب توحید به کار گرفته شود و زمینه‌ساز کمال و سعادت انسان گردد، به شرط آنکه هرگز در جایگاه ربوبی یا الوهی قرار نگیرد.

منابع

قرآن کریم.

ترخان، قاسم و موسوی، سیدداود (۱۴۰۳). آینده‌پژوهی هوش مصنوعی، بر اساس سنت‌های الهی. *آینده‌پژوهی انقلاب اسلامی*، ۴ (۵)، ۴-۶۳.

تگمارک، مکس (۱۴۰۱). *زندگی ۳.۰: انسان بودن در عصر هوش مصنوعی*. ترجمهٔ میثم محمدامینی. تهران: فرهنگ نشر نو.

جرج، سوزان (۱۳۹۰). *دین و تکنولوژی در قرن ۲۱*. ترجمهٔ علی‌اصغر دارایی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). *تبیین براهین اثبات وجود خدا*. چ هفتم. قم: اسراء.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۰۳). *درس خارج علم کلام*. در: eshia.ir/feqh/archive/text/rabani/kalam

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). *تفسیر قرآن مهر*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

صغیری، علی و همکاران (۱۴۰۵). تجرد نفس و فاعلیت ذهنی در معرفت‌شناسی علامه طباطبایی و چالش ادراک در هوش مصنوعی. *حکمت و فلسفه*، ۸۵، ۱۱۹_۱۵۰.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). *تفسیر المیزان*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعهٔ مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۲ق). *نهایة الحکمة*. چ شانزدهم. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

علیزمانی، امیرعباس (۱۳۷۴). برهان صدیقین از دیدگاه حکمای مشاء اشراق و حکمت متعالیه. *معرفت*، ۱۲، ۶۷-۷۱.

قائمی‌نیا، علیرضا (۱۴۰۰). *الهیات سایبر (نظریه انسان مجازی و ایمان سیال)*. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۵). *راز خلقت و بقا*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کریمی، عبدالقاسم (۱۴۰۲). نقد و بررسی دیدگاه‌های خداناباوران فناوری محور و تکینگی در عصر جدید. *انسان‌پژوهی دینی*، ۴۹ (۲۰)، ۱۹۳-۲۱۵.

کسایی، ندا و میرزایی، علیرضا (۱۴۰۳). هوش مصنوعی و مسئلهٔ شر: خوانشی کلامی از چالش‌های اخلاقی. *پژوهش‌های کلامی*، ۴۲، ۸۹-۱۱۲.

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

Bennett, C. H. (1982). The thermodynamics of computation-A review. *International Journal of Theoretical Physics*, 21(12), 905–940.

Bostrom, Nick (2003). Are We Living in a Computer Simulation? *The Philosophical Quarterly*, 53(211), 243-255.

Bostrom, Nick (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press.

Chaitin, G. J. (1975). A theory of program size formally identical to information theory. *Journal of the ACM*, 22(3), 329–340.

Chalmers, David J. (2010). The Singularity: A Philosophical Analysis. *Journal of Consciousness Studies*, 17(9-10), 7-65.

Chalmers, David J. (2023). *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. London: Penguin Books.

Domsel, Maike Maria (2025). Being Human? Artificial Intelligence and Eschatological Visions of Personhood in Christian and Islamic Theology. *The Journal of Artificial Intelligence and Human Sciences*, 2(2), 65-74.

Dung, Leonard (2025). *Saving Artificial Minds: Understanding and Preventing AI Suffering*. New York: Routledge.

Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: A brief history of tomorrow*. Harvill Secker.

Harari, Y. N. (2017). Homo Deus and the impact of digitalization [Interview]. Official Website of Yuval Noah Harari. https://www.ynharari.com/

Heilig, Christoph (2025). *Interview: 'The discourse around AI has quasi-religious overtones*. August 18. Available at: www.lmu.de/en/newsroom/news-overview/news/interview-the-discourse-around-ai-has-quasi-religious-overtones-b25fa9c5.html.

Kurzweil, Ray (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking Press.

Kuznetsov, M. Y. (2026). Divine Omniscience in the Age of Artificial Intelligence: Can Machines Mediate Access to God or Supplant Divine Attributes? Estudios Eclesiásticos. *Revista de investigación e información teológica y canónica*, 101(397), 219–254.

LaCroix, Travis (2025). *Artificial Intelligence and the Value Alignment Problem*. Peterborough, ON: Broadview Press.

Landauer, R. (1961). Irreversibility and heat generation in the computing process. *IBM Journal of Research and Development*, 5(3), 183–191.

Polson, N., et al. (2024). *How many questions can the world afford to ask AI? Center for Applied Artificial Intelligence*. University of Chicago Booth School of Business.

Porębski, A., & Figura, J. (2025). There is no such thing as conscious artificial intelligence. *Humanities and Social Sciences Communications*, 12.

Prinz, Jesse (n.d.). (2012) Singularity and inevitable doom. *Journal of Consciousness Studies*, 19 (7–8), 77–86.

Raman, R., Kowalski, R., Achuthan, K., Iyer, A., & Nedungadi, P. (2025). Navigating artificial general intelligence development: Societal, technological, ethical, and brain‐inspired pathways. *Scientific Reports*, 15, 8443.

Salim, Arhanuddin, et al. (2025). Divine Concepts, Tawhid, and Algorithmic Thinking: A Comparative Analysis of Christian and Islamic Perspectives on Educational Theology in the Era of Artificial Intelligence. *Nazhruna: Jurnal Pendidikan Islam*, 9(1), 1-17.

Searle, John R. (1980). Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-457.

Sembok, Tengku M. T. (2025). Mimicking Man, Reaching God? The Plausibility of Superintelligent AI in the Light of Islamic Thought. in *Proceedings of the 9th International Visual Informatics Conference* (IVIC2025), 293-305. Guangzhou, China.

Steinhart, Eric (2010). Theological Implications of the Simulation Argument. Ars Disputandi, 10, 23–37.

Steinhart, Eric Charles (2014). Your Digital Afterlives: Computational Theories of Life after Death. New York: Palgrave Macmillan.

Uyar, T. (2024). ASI as the New God: *Technocratic Theocracy*. arXiv preprint arXiv:2406.08492.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 73-92

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

10.22034/ kalami.2026.5004373

20.1001.1.20088876.1405.17.1.4.0

Imamate: A Foundational Principle in the Formation of Knowledge in Imāmī Theology

Seyyede Mona Mousavi / Assistant Professor, Department of Shiite Studies, University of Qom, Iran.
smona.mousavi@qom.ac.ir

Received: 2026/09/10 - **Accepted:** 2026/10/26

Abstract

In Imāmī theology, Imamate has predominantly been interpreted within historical, political, or doctrinal frameworks, whereas a significant dimension of its theoretical potential lies in its epistemic function. The central question addressed in this article is whether Imamate, within the Imāmī intellectual tradition, is merely a continuation of prophethood at the level of religious and social leadership, or whether it should be understood as an epistemogenic principle and a fundamental, ultimate condition for the valid understanding of religion. Employing an analytical-conceptual methodology, this study seeks to demonstrate that Imamate, within the Imāmī tradition, is not merely a political or historical office, but a foundational pillar of divine guidance and a guarantor of the epistemic authority of religious knowledge. To this end, it first revisits and examines the constitutive elements of Imamate - including divine designation (*naṣṣ*), infallibility (*ʿiṣmah*), divinely bestowed knowledge, and religious authority - and then analyzes the epistemogenic function of Imamate within the overarching structure of Imāmī theology and its intrinsic relationship with divine unity, prophethood, and divine guidance. The study then elucidates the crisis of religious interpretation following the Prophet's passing, the problem of plurality in religious interpretations, and the theory of the Imam as the ultimate authority in the understanding of religion. Its central finding is that, in Imāmī theology, Imamate constitutes a condition of possibility for the preservation and interpretation of religion and serves as the ultimate, authoritative locus of religious knowledge. The Imam, in turn, guarantees the continuity of religious truth.

Keywords: Imamate, Imāmī Theology, Epistemogenic Principle, Epistemic Authority, Religious Knowledge.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۷۳-۹۲

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

doi 10.22034/ kalami.2026.5004373

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.4.0

نوع مقاله: پژوهشی

امامت؛ اصلِ معرفت‌ساز در الهیات امامیه

سیده منا موسوی / استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه قم، ایران. smona.mousavi@qom.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۶/۱۹ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۸/۰۴

چکیده

امامت در الهیات امامیه غالباً در چارچوبی تاریخی، سیاسی یا کلامی تفسیر شده است؛ درحالی‌که بخش مهمی از ظرفیت نظری این مفهوم، کارکرد معرفتی آن است. مسئلهٔ اصلی این مقاله آن است که آیا امامت در منظومهٔ فکری امامیه صرفاً استمرار نبوت در سطح رهبری دینی و اجتماعی است، یا باید آن را اصلی معرفت‌ساز و شرط بنیادین و نهایی فهم معتبر دین تلقی کرد. نوشتار حاضر با روش تحلیلی ـ مفهومی می‌کوشد نشان دهد امامت در سنت امامیه تنها یک منصب سیاسی یا تاریخی نیست، بلکه رکن بنیادین هدایت الهی و ضامن حجیت معرفت دینی است. به این منظور پس از بازخوانی و بررسی عناصر اساسی امامت همچون نصب الهی، عصمت، علم الهی و مرجعیت دینی، جایگاه امامت معرفت‌ساز در ساختار کلان الهیات امامیه و پیوند آن با توحید، نبوت و هدایت الهی تحلیل می‌شود. درادامه، بحران تفسیر دین پس از رحلت پیامبرﷺ و مسئلهٔ تکثر قرائت‌های دینی و نظریهٔ «امام به‌مثابه مرجع نهایی فهم دین» تبیین می‌شود. یافتهٔ اصلی مقاله آن است که در الهیات امامیه، امامت شرط امکان حفظ، تفسیر و محور حقیقی و معتبر معرفت دینی است و امام ضامن استمرار حقیقت دین است.

کلیدواژه‌ها: امامت، الهیات امامیه، اصل معرفت‌ساز، حجیت معرفتی، معرفت دینی.

مقدمه

مسئلهٔ امامت از بنیادی‌ترین مباحث الهیات اسلامی و از اصلی‌ترین نقاط تمایز مکتب امامیه و دیگر مکاتب کلامی مسلمانان به‌شمار می‌آید. بااین‌حال، بخش عمده‌ای از پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره امامت، این مفهوم را عمدتاً در چارچوبی تاریخی، سیاسی یا اجتماعی تحلیل کرده‌اند و آن را ناظر به مسئلهٔ جانشینی پیامبر اکرمﷺ رهبری جامعهٔ اسلامی و ادارهٔ نظام سیاسی دانسته‌اند. حتی در بسیاری از آثار کلامی، بحث امامت بیش از آنکه به‌مثابه مسئله‌ای معرفتی و الهیاتی مورد توجه قرار گیرد، در قالب منازعات اثباتی میان فرق اسلامی و در ذیل مباحثی چون نص، عصمت، افضلیت و مشروعیت خلافت طرح شده است. این در حالی است که تأمل در منابع اصلی امامیه، به‌ویژه روایات باب «الحجة»، آثار متکلمان نخستین شیعه و نیز ساختار کلی الهیات امامی، نشان می‌دهد که امامت در اندیشهٔ امامیه واجد کارکردی فراتر از رهبری سیاسی یا تداوم نهادی نبوت است.

هرچند در بسیاری از منازعات تاریخی و کلامی، امامت ذیل مسئلهٔ جانشینی پیامبر و ادارهٔ جامعهٔ اسلامی طرح شده است، اما تأمل در منابع اصلی امامیه نشان می‌دهد که این مفهوم در بنیان خود ناظر به استمرار هدایت الهی و حفظ مرجعیت معتبر دینی پس از ختم نبوت است. از این منظر، امامت اصلی الهی ـ معرفتی در ساختار دین است.

در سنت امامیه، امام صرفاً مدیر جامعهٔ دینی یا حافظ نظم سیاسی نیست، بلکه جایگاهی محوری در استمرار هدایت الهی، تفسیر معتبر وحی و حفظ حقیقت دین دارد. ازاین‌رو امامت عنصری بنیادین در ساختار معرفتی الهیات امامیه است. به‌تعبیردیگر، در منطق درونی کلام امامیه، فهم معتبر دین بدون فرض وجود مرجع معصوم و منصوب از سوی خداوند با چالش‌های جدی معرفتی مواجه خواهد شد؛ چالش‌هایی که خود را در تکثر تفاسیر، تعارض قرائت‌ها و فقدان معیار نهایی در تشخیص حقیقت دینی نشان می‌دهد. ازهمین‌رو می‌توان گفت که مسئلهٔ امامت در الهیات امامیه صرفاً ناظر به «چه کسی باید حکومت کند» نیست، بلکه پیش از آن، به پرسش از «چه کسی مرجع نهایی فهم دین است» بازمی‌گردد.

با وجود اهمیت این مسئله، بررسی آثار پژوهشی معاصر نشان می‌دهد که نقش امامت در تحقق معرفت دینی و جایگاه آن در ساختار معرفت‌شناسی الهیات امامیه کمتر به‌صورت مستقل و نظام‌مند مورد مطالعه قرار گرفته است. بخش قابل‌توجهی از تحقیقات موجود یا بر اثبات تاریخی و نقلی امامت متمرکز بوده‌اند (عراقیان و دیگران، ۱۴۰۰؛ ترخان و دیگران، ۱۴۰۳؛ پورمحمدی، ۱۳۹۱)، یا به تحلیل ابعاد سیاسی و اجتماعی آن پرداخته‌اند (عاشوری لنگرودی، ۱۳۹۳)، یا در بیان مصادیق و نمونه‌هایی از آموزه‌های معرفتی امام است (الهی‌منش، ۱۴۰۲)، یا توصیف مراتب معرفتی امام است (رودگر، ۱۳۹۹) و یا در بیان لزوم کسب معرفت به امام و بیان ابعاد آن است (اکبرزاده و همکاران، ۱۳۹۹).

اما در راستای تبیین سازوکار معرفت‌بخشی امام و تحلیل و اثبات نظریهٔ اصل و شأن معرفت‌سازی امام و پیامدهای آن پژوهشی یافت نشد. این در حالی است که ظرفیت معرفتی نظریهٔ امامت و نسبت آن با مسئلهٔ حجیت،

تفسیر دین و استمرار هدایت الهی همچنان نیازمند بازخوانی و صورت‌بندی نظری است. این خلأ پژوهشی به‌ویژه در مطالعات دینی، از آن جهت اهمیت می‌یابد که مسائلی همچون امکان دستیابی به فهم معتبر از متون مقدس و چگونگی مواجهه با بحران تکثر تفسیری را می‌توان در پرتو نظریه امامت بازاندیشی کرد.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که آیا امامت در الهیات امامیه صرفاً استمرار تاریخی نبوت تلقی می‌شود، یا آنکه می‌توان آن را به‌عنوان اصلی معرفت‌ساز در ساختار فهم دین و شرط دسترسی حقیقی و بنیادین به معرفت دینی تحلیل کرد؟

در این پژوهش، «معرفت‌سازی» صرفاً به‌معنای تولید معرفت و گزاره‌های جدید نیست، بلکه ناظر به نقش امامت در شکل‌دهی، اعتباربخشی و تضمین ساختار معرفت دینی بنیادین و حقیقی است. این نقش از طریق مرجعیت معصوم امام، تبیین و حفظ معنای اصیل دین و استمرار هدایت و حجت الهی تحقق می‌یابد. بر این اساس، مرجعیت معرفتی امام یکی از ارکان اصلی نقش معرفت‌ساز امامت به‌شمار می‌رود.

فرضیهٔ مقاله آن است که امامت یکی از ارکان بنیادین ساختار و شرط اعتبار معرفت دینی است؛ زیرا امام به واسطهٔ برخورداری از عصمت و علم الهی، مرجع نهایی تفسیر و تبیین وحی و معیار تشخیص فهم معتبر و حقیقی به‌شمار می‌آید. ازاین‌رو نقش معرفت‌ساز امامت، افزون بر تأمین مرجعیت نهایی در فهم دین، حفظ معنای اصیل دین و استمرار هدایت و حجت الهی پس از ختم نبوت و نیز در عصر غیبت را فراهم می‌سازد. این پژوهش با روش تحلیلی ـ مفهومی با بهره‌گیری از تحلیل کلامی ـ تفسیری متون امامیه، به بررسی جایگاه امامت در ساختار الهیات امامیه می‌پردازد.

۱. مفهوم‌شناسی امامت در سنت کلامی امامیه

متکلمان امامیه، امام را پیشوایی می‌دانند که از سوی خداوند برای هدایت امت تعیین شده و به‌سبب برخورداری از عصمت، علم الهی و حجیت دینی، صلاحیت تفسیر صحیح وحی و صیانت از حقیقت دین را دارد. بر این اساس، امامت در اندیشهٔ امامیه دارای سه ساحت به‌هم‌پیوسته است: نخست، ساحت الهی که بر نصب و تعیین امام از جانب خداوند استوار است؛ دوم، ساحت معرفتی که به علم و عصمت امام در فهم و تبیین دین مربوط می‌شود؛ و سوم، ساحت اجتماعی ـ دینی که ناظر به مرجعیت امام در هدایت امت است.

تعریف‌های متکلمان برجستهٔ امامیه نیز مؤید همین تلقی است. شیخ مفید امامت را «ریاست عامه در امور دین و دنیا» می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق ـ الف، ص۳۹) و تصریح می‌کند که امام در شئونی همچون اجرای احکام، حفظ شریعت، اقامهٔ حدود و تربیت جامعه، جانشین پیامبر است (مفید، ۱۴۱۳ق ـ ب، ص۶۵). خواجه نصیرالدین طوسی، امامت را ریاستی عام در امور دین و دنیا معرفی می‌کند که استمراربخش شأن هدایتی پیامبر در جامعهٔ اسلامی است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص۴۲۶). تعبیر «امور دین و دنیا» در این تعاریف، نشان می‌دهد که امامت در تلقی امامیه صرفاً ناظر به تدبیر سیاسی جامعه نیست، بلکه مرجعیت علمی، دینی و هدایتی را نیز دربر می‌گیرد.

ازهمین‌جا تفاوت بنیادین «امامت» با «خلافت» در معنای رایج تاریخی آشکار می‌شود. در بسیاری از قرائت‌های غیر امامی، خلافت عمدتاً به ادارهٔ سیاسی جامعه و حفظ نظم اجتماعی پس از پیامبر تفسیر شده و مشروعیت آن می‌تواند بر پایهٔ شورا، بیعت یا توافق اجتماعی شکل گیرد، نه انتصاب الهی (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج۸، ص۳۵۲–۳۵۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۲۳۲–۲۳۳)؛ اما در اندیشهٔ امامیه، امامت از سنخ انتخاب اجتماعی نیست، بلکه منصبی الهی و مبتنی‌بر نصّ و تعیین خداوند است. در این نگاه، خلافت سیاسی تنها یکی از شئون امامت محسوب می‌شود، نه حقیقت کامل آن (مطهری، ۱۳۸۷، ج۴، ص۸۴۵). به‌بیان‌دیگر، آنچه امام را از یک حاکم سیاسی متمایز می‌سازد، مرجعیت معرفتی و حجیت دینی اوست.

این تلقی از امامت، ریشه در مفهوم ولایت در الهیات اسلامی دارد. در منطق قرآن، ولایت بالاصاله از آنِ خداوند است؛ زیرا او خالق، مالک و مدبر عالم است: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴) و «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷). این ولایت الهی به پیامبر اکرمﷺ تفویض شده است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)؛ و نیز «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده: ۵۵). در تفسیر امامیه، این ولایت پس از پیامبر در امام معصوم استمرار می‌یابد؛ ازهمین‌رو، امام ادامه‌دهندهٔ مسیر هدایت نبوی و برخوردار از شئون دینی، علمی و اجتماعی پیامبر ـ جز مقام نبوت و دریافت وحی تشریعی ـ تلقی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۶، ص۱۶و ۲۰).

بر پایهٔ این مبنا، عناصر اصلی امامت در متون امامیه را می‌توان در چهار مؤلفه بنیادین صورت‌بندی کرد:

نخست. «نصب الهی» است. امامیه به استناد قاعده کلامی لطف و نیز دلیل عصمت و با استناد به آیاتی همچون آیهٔ ابتلای ابراهیمؑ و آیهٔ اولی‌الامر، بر این باورند که همان‌گونه که نبوت و رسالت به گزینش الهی وابسته است، امامت نیز بدون نصب الهی تحقق نمی‌یابد (حلی، ۱۳۸۲، ص۱۸۱ و ۱۸۸؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۱، ص۴۴۴؛ ج۳، ص۴۳۸).

دومین مؤلفه، «عصمت» است. در منطق امامیه، اگر امام مرجع نهایی فهم دین و حافظ شریعت باشد، نمی‌تواند در تبیین دین دچار خطا یا انحراف شود؛ زیرا در این صورت، حجیت معرفتی او از میان خواهد رفت (حلی، ۱۳۸۲، ص۱۸۴–۱۸۵). ازاین‌رو عصمت شرط امکان اعتماد به مرجعیت دینی امام است. بدون عصمت، مرجعیت امام در تفسیر وحی و حل اختلافات دینی فاقد اعتبار نهایی خواهد بود.

سومین عنصر، «علم الهی» یا علم ویژه امام است. در منابع حدیثی و کلامی امامیه، امام وارث علم پیامبر و آگاه‌ترین فرد به معارف دین معرفی شده است (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۳، ص۱۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۹۲). مقصود از این علم، صرف دانش اکتسابی یا برتری علمی متعارف نیست، بلکه نوعی علم الهی‌بنیاد است که امکان تفسیر صحیح دین و هدایت مطمئن امت را فراهم می‌سازد.

هرچند در سنت کلامی امامیه درباره گستره علم و عصمت امام دیدگاه‌های یکسانی وجود نداشته است.

به‌طوری‌که گاه حتی متکلمان یک مکتب در تبیین قلمرو این دو ویژگی، رویکردهای متفاوتی اتخاذ کرده‌اند (ر.ک. محمدی و همکاران، ۱۴۰۴، ص۱۱۹).

چهارمین مؤلفه، «مرجعیت دینی» است که درواقع حاصل و غایت سه عنصر پیشین به‌شمار می‌آید. نصب الهی، عصمت و علم ویژه، همگی برای آن است که امام بتواند مرجع معتبر و نهایی در فهم دین باشد. در سنت امامیه، مرجعیت امام تنها در بیان احکام نیست، بلکه ناظر به رفع تعارض‌های معرفتی، حفظ انسجام معنایی دین و صیانت از حقیقت دین است. بنابراین، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های امامت در تلقی امامیه، مرجعیت دینی و هدایتی امام را تأمین می‌کند؛ مرجعیتی که تنها به ادارهٔ جامعه محدود نیست، بلکه تبیین و صیانت از حقیقت دین را نیز دربر می‌گیرد.

۲. جایگاه امامت در ساختار الهیات امامیه

۱ـ۲. نسبت امامت و توحید

در الهیات امامیه، میان امامت و توحید یک پیوند معرفتی و ساختاری برقرار است؛ یعنی امامت نه‌تنها در تبیین توحید نقش دارد، بلکه از عناصر تضمین‌کنندهٔ تحقق و کمال توحید تلقی می‌شود. بررسی منابع حدیثی و کلامی امامیه نشان می‌دهد که این نسبت از چند جهت قابل تحلیل است:

الف) نقش امام در تفسیر و تبیین معارف توحیدی

یکی از محوری‌ترین ابعاد پیوند امامت و توحید، جایگاه امام به‌عنوان مفسر معصوم و صاحب علم الهی در حوزهٔ توحید است. در منابع حدیثی امامیه، بخش مهمی از میراث روایی مرتبط با توحید از امامان﵈ نقل شده است. وجود مجموعه‌هایی چون کتاب *التوحید* شیخ صدوق یا «باب التوحید» در *الکافی* کلینی، و نیز روایاتی همچون «توحید مفضل»، نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از صورت‌بندی معرفتی توحید در سنت امامیه از طریق تعلیم امامان﵈ سامان یافته است.

در این چارچوب، امام در مقام «انسان کامل» و «وارث علم پیامبر» (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۳، ص۱۳۷) و برخورداری از علم ویژه (ر.ک. نادم و همکاران، ۱۴۰۰، ص۸۰–۸۹)، نه‌تنها ناقل معارف توحیدی، بلکه مرجع معتبر فهم آن است. بر اساس این برداشت، دستیابی به فهم درست از توحید و صفات الهی بدون بهره‌گیری از تعلیم امام، با نقص معرفتی همراه خواهد بود (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۱۶۷ و ۱۷۰؛ ۱۳۷۶، ج۱، ص۶۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص۹۰). ازاین‌رو یکی از کارکردهای معرفت‌ساز امامت، صیانت و تبیین معارف توحیدی است.

ب) امامت به‌منزلهٔ شرط کمال و تمامیت توحید

وجه دیگر پیوند امامت و توحید، نقش امامت در کمال و پذیرش توحید است. حدیث مشهور «سلسلة الذهب» از امام رضا﵇ بیانگر این معناست. در این حدیث، ضمن معرفی توحید به‌عنوان «حصن و دژ نجات»، ورود در این دژ مشروط به پذیرش ولایت امام معرفی شده است (صدوق، ۱۳۷۸، ج۲، ص۱۳۵، ح۴).

این معنا در قرآن نیز مؤیداتی دارد. اطاعت از پیامبرﷺ شرط ایمان است (نساء: ۵۹) و آیهٔ مباهله (آل‌عمران: ۶۱) با معرفی امیرالمؤمنینؑ به‌عنوان «نفسِ» پیامبرﷺ، رابطه‌ای وجودشناختی میان ایشان برقرار می‌سازد. ازاین‌رو در منطق امامیه، اطاعت از پیامبرﷺ شامل اطاعت از امیرالمؤمنینؑ نیز می‌شود و پذیرش ولایت الهی استمراریافته در امام، بخشی درونی از ساختار توحید کامل و نجات‌بخش ـ نه امری بیرونی یا افزوده ـ است که بدون آن ایمان توحیدی تحقق نمی‌یابد.

ج) امامت به‌عنوان فعل الهی و مقتضای حکمت خداوند

در کلام امامیه، نسبت امامت و توحید تنها در سطح تفسیر و اطاعت خلاصه نمی‌شود، بلکه ریشه در اصل «لطف الهی» خداوند دارد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص۲۲۱). بر این مبنا، هدایت الهی یک فرایند مستمر است که آغازش با نبوت و استمرارش با امامت است. آیات قرآن درباره نبوت: «وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا» (مریم: ۴۹)، و درباره امامت: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) بر الهی بودن این نصب تأکید دارند. بنابراین امامت، همچون نبوت، به انتخاب اجتماعی واگذار نشده است و تأکید قرآن بر اعطای مقام امامت به ابراهیمؑ پس از آزمونی سخت و نرسیدن آن به ظالمان، بیانگر اهمیت ویژه امامت در نظام تشریع الهی است. درنتیجه، از منظر کلامی، استمرار هدایت الهی بدون استمرار حجت الهی ممکن نیست و این پیوند، رابطه‌ای ساختاری میان امامت و توحید ایجاد می‌کند؛ زیرا هدایت، بخشی از نظام ربوبیت و تجلی حکمت الهی است که به اراده خداوند توسط امام انجام می‌شود. بنابراین نصب الهی امام صرفاً یک قرارداد اجتماعی یا یک جایگاه سیاسی، حتی صرفاً ناظر به تعیین یک رهبر دینی نیست، بلکه مبنای تعیین مرجعیتی است که تبیین و فهم معتبر دین بر آن استوار می‌شود؛ و از همین منظر، رابطهٔ امامت و توحید به مسئلهٔ معرفت دینی و نقش معرفت‌ساز امامت پیوند می‌خورد.

د) امام به‌عنوان حجت و ولیّ الهی

در الهیات امامیه، امام «حجت خدا در زمین» و حامل ولایت الهی پس از پیامبرﷺ است. ولایت الهی که در قرآن به خداوند و پیامبر نسبت داده شده: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» مائده: ۵۵)، در تفسیر امامیه در امام استمرار می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۶، ص۸ و ۱۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۴۴؛ ۱۳۷۶، ج۱، ص۲۸۱؛ استرابادی، ۱۳۶۸، ج۱، ص۱۵۶و ۱۵۸). از این منظر، ارتباط امامت و توحید یک ارتباط وجودی و ولایی است. و پذیرش ولایت امام، پذیرش ولایت جاری الهی است.

اهمیت این جایگاه در مسئلهٔ معرفت دینی از آن جهت است که «حجت الهی بودن» امام، مبنای اعتبار تبیین و تعلیم او از دین را نیز فراهم می‌کند، کلام او واجد حجیت می‌شود و امام به مرجع نهایی تبیین معتبر دین تبدیل می‌شود. بدین‌ترتیب، ولایت و حجیت الهی امام با ایجاد مرجعیت معرفتی، یکی از مبانی و ارکان نقش معرفت‌ساز امامت در ساختار معرفت دینی است.

۲ـ۲. نسبت امامت و نبوت

در الهیات امامیه، پیوستگی امامت با نبوت از چند جهت قابل تحلیل است: ماهیت و شئون، منشأ و نصب الهی، نص و تعیین جانشین، و نیز امکان اجتماع دو منصب در یک فرد. بررسی این وجوه نشان می‌دهد که در منظومهٔ اعتقادی شیعه، کارکرد هدایت‌گرانه نبوت از طریق امامت ادامه می‌یابد.

در اعتقاد امامیه، نبی و امام در بخش قابل‌توجهی از ویژگی و شئون خود با یکدیگر اشتراک دارند؛ ازجمله خلافت الهی، عصمت، حجیت الهی، علم لدنی، و مسئولیت هدایت و رهبری جامعه (ر.ک. طوسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۵۲۰؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۳، ص۱۴۷ «حدیث منزلت»). همچنین آیات مریم: ۴۹؛ بقره: ۱۲۴ نشان می‌دهند هر دو منصب نبوت و امامت، «الهی‌المنشأ» و خارج از فرایند انتخاب بشری‌اند.

یکی دیگر از وجوه پیوند امامت و نبوت، وابستگی تحقق امامت به نص و اعلان پیامبرﷺ است. بر اساس روایات امامیه، امامت خاصه در اسلام منصبی است که پیامبرﷺ به اذن الهی، جانشین خود را معرفی کرده و امت را به او ارجاع داده است (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۵، ص۷۶؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۷۷).

این رابطهٔ تنگاتنگ امامت و نبوت در نظام امامت شیعی گویای آن است که با صرف‌نظر از وحی تشریعی، امام دارای همان شئون و وظایف پیامبرﷺ است و مقولهٔ جدایی نیست.

۳ـ۲. نسبت و رابطهٔ امامت و هدایت الهی

در الهیات امامیه، هدایت الهی فرایندی مستمر و پویاست که تداوم آن برای صیانت از حقیقت دین ضرورت دارد؛ بر این اساس، امامت در حقیقتْ استمرار نبوت در مرتبه‌ای برتر تلقی می‌شود.

الف) تبیین مفهومی و واژه‌شناختی

برای فهم دقیق این نسبت، واکاوی ابعاد لغوی واژهٔ «امام» و «هدایت» ضروری است. واژه‌شناسان «امام» را آن کس می‌دانند که مقتدای دیگران قرار گیرد و پیشرو امور باشد (فراهیدی، بی‌تا، ج۸، ص۴۲۸؛ ابن‌فارس، بی‌تا، ج۱، ص۲۸)؛ خواه در مسیر حق باشد یا باطل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص۸۷).

معنای «هدایت» صرفاً نشان دادن مسیر نیست، بلکه دلالت و راهنمایی به سوی خیر و رساندن به مقصد همراه با لطف و خیرخواهی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص۸۳۵؛ ابن‌فارس، بی‌تا، ج۶، ص۴۲). ازاین‌رو ترکیب مفهومی «امامت و هدایت» بر رشد و راهبری خلق به سمت کمال دلالت دارد. این حقیقت در زیارت جامعهٔ کبیره نیز با عبارت «السلام علی ائمة الهدی» متجلی است.

ب) مراتب هدایت و جایگاه امامت

هدایت الهی دارای مراتب سه‌گانهٔ هدایت عمومی (یا «تکوینی عمومی»)، هدایت بر زبان انبیا و قرآن (یا «تشریعی عمومی») و هدایت توفیقی و اختصاصی (یا «معنوی و باطنی») است (ر.ک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص۸۳۵ـ۸۳۶).

در یک تقسیم‌بندی کلامی ـ تفسیری، هدایت پیشوایان الهی به دو گونه ترسیم می‌شود:

۱) ارائهٔ طریق: نشان دادن راه و بیان تکالیف شریعت از مجرای وحی و دعوت زبانی؛

۲) ایصال به مطلوب: دستگیری معنوی و رساندن سالک به مقصد از طریق تصرف و نفوذ باطنی در قلوب مستعد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱۴، ص۳۰۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۱۷، ص۱۶۷).

تمایز بنیادین میان هدایت امام با هدایت عامهٔ مؤمنان و مرتبهٔ ابلاغیِ انبیاء در همین نقطه آشکار می‌شود؛ چراکه هدایت انبیاء در مقام ابلاغ، اصالتاً از سنخ «ارائه طریق» و روشنگری است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...» (ابراهیم: ۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱۲، ص۱۶)، درحالی‌که هدایت امام، علاوه بر ابلاغ، مشتمل بر شأن ولاییِ «ایصال به مطلوب» و تصرف تکوینی در نفوس مستعد برای ارتقای معنوی آنان است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱، ص۲۷۲؛ ج۱۴، ص۳۰۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۱۳، ص۴۵۵).

ج) تحلیل قرآنی شأن هدایت‌گری امام

فراز «أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا» (سجده: ۲۴؛ انبیاء: ۷۳)، شأن و فلسفه وجودی امامت را تبیین می‌کند. امام صادق﵇ در تفسیر آیه، بر حاکمیت قانون الهی در هدایت امام تأکید ورزیده و می‌فرماید: «[هدایت آنان] نه به دستور مردم، بلکه به فرمان خداست؛ آنان امر و حکم الهی را بر خواست مردم مقدم می‌دارند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۱۶).

از منظر مفسرانی چون علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، تعبیر «امرنا»، به «امر الله»، یعنی وجهه ملکوتی و کلمهٔ وجودی «کُن» اشاره دارد و امام به واسطهٔ ارتباط با این ساحتِ ملکوتی، بر قلوب بندگان و باطن اعمال آنان ولایت و نظارت تکوینی دارد و آنان را به‌صورت دفعی و باطنی هدایت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱، ص۲۷۲_۲۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج۶، ص۴۱۵-۴۱۶؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۱، ص۴۳۸-۴۴۲).

قرآن احراز این مرتبه هدایت‌گری امام را منوط به تحقق دو شرط می‌داند:

۱) صبر و یقین شهودی: «لَمَّا صَبَرُوا وَ كانُوا بِآياتِنا يُوقِنُونَ» (سجده: ۲۴)، که دلالت بر عبور از امتحانات دشوار و کشف ملکوت عالم برای امام دارد.

۲) طهارت و عصمت ذاتی: که از نفی هرگونه ظلم حاصل می‌شود: «لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱، ص۲۷۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۱، ص۴۳۹).

این بدین معناست که امام، نخست خود هدایت‌یافته است؛ سپس هدایت را به دیگران افاضه می‌کند. ازاین‌رو مرتبهٔ هدایت امام، کامل‌ترین مرتبهٔ هدایت است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج۱۸، ص۱۰۶). همین تلقی در روایات نیز بازتاب یافته است. تعابیری مانند «الإمامة فيكم والهداية منكم» که بیانگر پیوند درونی میان امامت و منشأ هدایت بودن است (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص۲۲۱)، معرفی حضرت علی﵇ به‌عنوان «راية الهدى» (ابن‌بطریق، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۸۴)، نیز معرفی امام به‌عنوان خلیفهٔ خدا، حجت او بر بندگان، داعی به سوی حق، زمام دین، نظام مسلمین و صلاح دنیا (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۹۸)، همگی نشان می‌دهد هدایت امت از امام هدایت‌یافته نشئت می‌گیرد.

د) استمرار هدایت و ضرورت مرجعیت معرفتی پس از ختم نبوت

دین اسلام برای هدایت انسان و دستیابی او به سعادت راستین تشریع شده است. ازاین‌رو با ختم نبوت، نیاز انسان به دین و هدایت الهی پایان نمی‌یابد. با توجه خطاپذیری ابزار شناخت بشری، انسان همواره به هدایت و فهم معتبر دین نیازمند است. دعای همیشگی راسخان در علم برای عدم انحراف قلب (آل‌عمران: ۸)، دستور خدا به پیامبرﷺ برای درخواست هدایت بیشتر (کهف: ۲۴)، آیات افزایش هدایت برای کسانی که قبلاً هدایت یافته‌اند (مریم: ۷۶؛ محمد: ۱۷) و مواردی از این دست، بیانگر آن است که استمرار هدایت انسان یک سنت الهی است. قرآن کریم، از استمرار اختلاف و نیاز به رحمت و هدایت سخن می‌گوید (هود: ۱۱۸ـ۱۱۹)؛ آنگاه، در مواجهه با ناآگاهی، اصل مراجعه به اهل ذکر را مطرح می‌سازد (نحل: ۴۳).

پیامبرﷺ اصول و معارف لازم برای هدایت را ابلاغ فرمود، اما همهٔ مسائل و نیازهای نوپدید انسان تا پایان تاریخ، در زمان حیات ایشان بالفعل موضوع پرسش و بیان تفصیلی نبود و عمر آن حضرت نیز امکان مواجهه با تمامی این مسائل را فراهم نمی‌کرد. بنابراین، با پایان حیات پیامبرﷺ، نیاز انسان به تبیین، فهم و تطبیق معارف دین در شرایط و مسائل متغیر تاریخی همچنان باقی است. این معنا با حدیث منزلت، در جایگاه ویژه امیرالمؤمنینؑ نسبت به پیامبرﷺ نیز قابل پیوند است؛ آنجا که پیامبرﷺ خطاب به علیؑ همراه با تصریح به نفی نبوت، جایگاه او را به‌منزلهٔ جایگاه هارون نسبت به موسی دانست. این تشبیه مؤید استمرار شئون هدایتی و مرجعیتی پس از پیامبرﷺ، در چارچوب امامت است.

۳. امامت به‌مثابه شرط تحقق معرفت دینی معتبر

تاکنون گفته شد امامت در منظومهٔ کلامی امامیه فراتر از نهادی صرفاً اجرایی یا حتی اعتقادی در کنار دیگر آموزه‌ها است، بلکه اساس درونی و ساختاری دین است. در این بخش گام فراتر نهاده و ادعا می‌شود امامت «شرط تحقق معرفت دینی» است.

مراد آن است که در غیاب مرجعی معصوم، برخوردار از علم الهی و اتصال آگاهانه به منبع وحی، امکان دستیابی به معرفت دینی معتبر، یقینی و حجت‌آور با بحران جدی مواجه می‌شود. در چنین وضعی، فهم دین، در معرض تکثر تفسیرها، تعارض قرائت‌ها و در نهایت، فقدان معیار نهایی حجیت قرار می‌گیرد. در این بین، وجود رکن امامت، راه‌حل این بحران معرفت‌شناختی است. این مدعا بر چند مبنای معرفت‌شناختی استوار است:

نخست آنکه با وجود ختم نبوت و وحی تشریعی، اما نیاز انسان به فهم معتبر و مصون از خطا، به‌ویژه در حوزهٔ معارف غیبی، احکام تعبدی و لایه‌های عمیق شریعت، پایان نمی‌پذیرد. صرفاً «مفسر زنده وحی» (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج۱، ص۵۹۵؛ خصیبی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۶۰) و فهم او از دین، معیار صیانت شریعت در برابر نسبی‌گرایی تفسیری و تشتت معرفتی به‌شمار می‌آید.

دوم آنکه معرفت دینی تنها در صورت مصونیت از خطا و محدودیت‌های فهم بشری می‌تواند «حجت» باشد. غیرمعصوم بودن مرجع، امکان خطا را به‌طور منطقی منتفی نمی‌کند؛ بنابراین قول او از حیث انتساب به مراد الهی، ذاتاً مصون از خطا نیست، اما امامت در نظام الهیاتی امامیه به جهت ویژگی عصمت و خطاناپذیری امام، ضامن انطباق فهم عرضه‌شده از دین، با مقصود واقعی شارع است (رک. حسینی و همکاران، ۱۳۹۸، ص۶۷-۷۳).

بااین‌حال، برای پرهیز از این تلقی که با غیبت امام، امکان معرفت دینی به‌کلی تعطیل می‌شود، باید میان مراتب حجیت تمایز نهاد. در منظومهٔ معرفت‌شناختی امامیه، حجیت امام معصوم، بالذات و نهایی است و قول و تبیین او معیار نهایی کشف مراد الهی و سنجش فهم دینی است. در مقابل، معرفت‌های دینی در عصر غیبت، از طریق نقل، شواهد و کوشش‌های عقلانی فرد متخصص استمرار می‌یابد و ازاین‌رو در برخی ساحت‌ها ممکن است از یقین به ظن معتبر تنزل یابد و اعتبار آنها، وابسته به نسبت آنها با منبع وحی و میزان برخورداری آنها از شواهد و قرائن معتبر است. بنابراین، عصر غیبت به‌معنای تعطیل معرفت دینی نیست، بلکه به‌معنای تغییر مرتبه و نحوه دسترسی به حجت است؛ به‌گونه‌ای‌که حجت بالذات همچنان امام است، اما معرفت دینی به‌صورت غیرمستقیم و در مراتب مختلف یقین و ظن قرار می‌گیرد.

سوم آنکه دین، به‌مثابه یک نظام معنادار، برای بقا و کارآمدی خود نیازمند «حافظ معنا» است؛ مرجعی که بتواند در کشاکش تحولات تاریخی، انسجام مفهومی و ساختاری آن را حفظ کند، وگرنه مفاهیم بنیادینی چون توحید، نبوت، معاد، ولایت، هدایت و شریعت، در معرض تفسیرهای متعارض و گاه متناقض قرار می‌گیرند و دین در ساحت عملی و معرفتی خود دچار فروپاشی می‌شود. هیچ گزینه دیگری همچون قرآن، سنت، عقل، اجماع و... استقلالاً توان ایفای این نقش را ندارند و تنها امامت است که حافظ و مبیّن شریعت است (حلی، ۱۳۸۲، ص۱۸۴ـ۱۸۵). ازهمین‌جاست که امامت در الهیات امامیه، یک اصل معرفت‌ساز دین است که از رهگذر تفسیر مستمر و تطبیق اصول بر فروع، تمامیت و انسجام دین را حفظ می‌کند.

بر این اساس، می‌توان گفت: امامت در اندیشهٔ امامیه، صرفاً یک موضوع کلامی نیست، بلکه پیش‌فرض معرفت‌شناختی دین‌شناسی امامیه است. به‌تعبیردیگر، امامت را می‌توان «نظام دانایی» امامیه دانست که بدون آن، تحقق معرفت دینی معتبر، منسجم و حجت‌آور، از نظر منطقی و الهیاتی ناممکن می‌نماید.

۴. بحران مرجعیت تفسیری و امام به‌مثابه معیار فهم معتبر دینی

یکی از مهم‌ترین پیامدهای رحلت پیامبر اکرمﷺ، در فرض فقدان مرجعیت منصوب الهی، پدید آمدن وضعیتی است که می‌توان از آن به «گسست معرفتی» تعبیر کرد. عدم محوریت و مراجعه به مرجعیت معصوم و منصوب الهی پس از دوران خاتمه وحی، سبب شد که قرآن و سنت در معرض خوانش‌های گوناگون قرار بگیرد و همین امر، در بستر تاریخ، زمینه‌ساز تکثر تفسیرها و اختلاف در فهم دین شد.

این وضعیت صرفاً نشانهٔ تنوع آرا نیست، بلکه حاکی از بحران در مرجعیت فهم دینی است. وحی هرچند سرچشمهٔ حقیقت و هدایت الهی است، اما به‌کارگیری مؤثر و عملی آن، نیازمند مفسری معتبر و مرجعی نهایی برای تبیین معنا است. اگر این نقش به فهم غیرمعصوم سپرده شود، تفسیر از مرتبهٔ کشف مراد شارع به سطح برداشت مفسر فروکاسته می‌شود. درنتیجه، متن مقدس به عرصه‌ای برای قرائت‌های متنوع بدل می‌شود و هر کس بر اساس پیش‌فرض‌های زبانی، تاریخی، اجتماعی و کلامی خود، فهمی از آن عرضه می‌کند. درنتیجه نوعی تعارض درونی در فهم دین پدید می‌آید. از یک‌سو، دین مدعی حقانیت مطلق و هدایت الهی است (آل‌عمران: ۱۹؛ فتح: ۲۸)، و از سوی دیگر، از دل همان متن واحد، قرائت‌های متعارض و گاه متقابل سر برمی‌آورند؛ که گاه یکدیگر را تخطئه، و حتی تکفیر می‌کنند و این منجر به بحران حجیت در سطح معرفت دینی می‌شود و به مرتبهٔ ظن و احتمال تنزل می‌یابد؛ چراکه دیگر معیار قطعی برای تمییز تفسیر درست از نادرست در دست نخواهد بود.

در نگاه امامیه، با توجه به امان بودن امام برای اهل زمین، این پراکندگی نتیجهٔ گسست از مرکزیت معرفتی امام است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۳، ص۱۹؛ ج۲۷، ص۱۹۳). ازهمین‌رو امامت در الهیات امامیه پاسخی الهیاتی به بحران مرجعیت تفسیری و تلاشی برای بازگرداندن وحدت و انسجام به عرصهٔ فهم دین است. امام در این منظومه، حلقهٔ اتصال میان ظاهر نص و اراده الهی و مرجع نهایی فهم معتبر دین است. هر قرائتی که با آموزه‌های او ناسازگار باشد، از دایرهٔ حجیت بیرون می‌رود؛ زیرا امام، قیّم قرآن، نگهبان مرزهای معتبر تفسیر و حافظ تمامیت وحی است (حسینی و همکاران، ۱۳۹۸، ص۷۲-۷۳) و حضور او مانع از فروکاهش دین به مجموعه‌ای از فهم‌های بی‌ضابطه و نسبی می‌شود.

علامه شعرانی نیز در تبیین و تأکید این جایگاه می‌فرماید: دلیل و راهنمایی امامت باید مفید یقین باشد. هرچند اختلاف در شأن نزول برخی آیات یا در دلالت برخی الفاظ مشترک، منشأ تردید عموم گردد، اما برای متمسکین به اجماع اهل‌بیت، پذیرش امامت علی و حجیت قول آنان، مبنای وصول به یقین در معارف دینی است. ازاین‌رو بدون پذیرش امامت و رجوع به اهل‌بیت، استنباط قطعی در بسیاری از مواضع دشوار، و گاه ناممکن، خواهد بود (شعرانی، ۱۳۸۶، ج۱، ص۴۴۵-۴۴۶).

بر پایهٔ این تحلیل، راه‌حل بحران مرجعیت در فهم دین و شرط عبور معرفت دینی از سطح ظن به مرتبهٔ یقین، استقرار معیار نهایی حجیت و مرجعیت در وجود امام معصوم است. این مرجعیت یقینی بر دو پایه استوار است:

۱) عصمت؛ در فرایند تفسیر، مهم‌ترین مانع دستیابی به حقیقت، دخالت پیش‌فرض‌های ناصواب، اغراض شخصی، خطاهای شناختی و تأثیر هوا و هوس مفسر است. امام، به‌واسطهٔ عصمت، تنها مرجعی است که تفسیر او از متن مقدس، از خطاهای بشری مصون می‌ماند و می‌تواند تفسیری منطبق با اراده شارع تلقی شود. ویژگی عصمت امام تنها یک فضیلت اخلاقی یا باطنی نیست، بلکه کارکردی معرفت‌شناختی دارد و ضمانت می‌کند که

دریافت و تبیین پیام الهی، گرفتار تحریف و کج‌فهمی نشود. به‌همین‌سبب، قول امام در منطق امامیه، حجیت بالذات می‌یابد؛ زیرا میان او و مقصود شارع، خطا و اغراض نفسانی وجود ندارد.

این حقیقت را می‌توان در پرتو آیهٔ شریفهٔ «لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ» (بقره: ۱۲۴) نیز فهم کرد. مفسران امامی، از این آیه شرط طهارت کامل و نفی هرگونه ظلم، گناه و انحراف را برای حاملان عهد امامت استنباط کرده‌اند؛ شرطی که در نهایت به عصمت می‌انجامد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱، ص۴۱۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۲۱). و عصمت، قوه و ملکهٔ منع‌کننده از خطاست که خداوند به بنده‌اش لطف و عطا می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق ـ ج، ص۱۲۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص۳۶۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص۲۴۴).

۲) علم لدنی؛ مفسران عادی در فهم دین معمولاً به ظواهر الفاظ، قواعد زبانی، قرائن تاریخی و توان عقلانی خود تکیه می‌کنند. اما امام، افزون بر این، به باطن وحی و لایه‌های عمیق معنایی آن نیز آگاهی دارد. این احاطهٔ علمی، به او امکان می‌دهد که نه فقط ظاهر دین، بلکه عمق و حقیقت آن را تبیین کند و در هر زمان و مکان، پاسخ‌هایی هماهنگ با مراد الهی عرضه دارد. بدین‌سان، یکی از شئون بنیادین امام معصوم، مرجعیت علمی اوست. به‌این‌معنا که امت برای کسب معرفت دینی صحیح به او رجوع می‌کند.

به‌این‌ترتیب فرمان به اطاعت از امام و وجوب شناخت او، صرفاً حکمی تعبدی نخواهد بود، بلکه وجهه و نقش معرفتی می‌یابد. در امتداد قرار گرفتن اطاعت از اولی‌الامر با اطاعت از خدا و رسول: «أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» (نساء: ۵۹)، بیانگر مرجعیت معصومانه علمی و معرفتی اوست که در هنگام اختلاف و نزاع، باید به او رجوع کرد؛ چراکه او توان تمییز نهایی حق از باطل را دارد؛ مرجعی که اطاعت از او، از سنخ اطاعت الهی است (بحرانی، ۱۳۸۹، ج۲، ص۸۳–۸۴ و ۹۳–۹۵). در همین چارچوب، از امام صادق﵇ نقل شده است که «حکمت» در پیوند با اطاعت خدا و شناخت امام معنا می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۲۱۵). ازاین‌رو معرفت عمیق دینی ـ که همان حکمت است ـ بی‌ارتباط با شناخت امام نیست، بلکه از رهگذر ولایت او به دست می‌آید (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۳۱۲).

در منابع روایی و تفسیری شیعه، نسبت میان امامت و معرفت دینی، تنها به مرجعیت علمی و تفسیری محدود نمی‌شود، بلکه به سطحی بنیادی‌تر می‌رسد؛ به‌گونه‌ای‌که شناخت امام، مبنا و شرط شناخت صحیح خدا، دین و شرایع الهی معرفی می‌شود و انکار و جهل به امام، انکار و جهل به خدا، دین و شرایع را در پی دارد. آنگاه نتیجه و ثمرهٔ شناخت امام، اذعان به مرجعیت دینی امام است. بحرانی در این‌باره تأکید می‌کند که مطابق روایات خدا و دین او جز از طریق امام شناخته نمی‌شود (بحرانی، ۱۳۸۹، ج۲، ص۸۴–۸۹). این تعبیر، به‌روشنی نشان می‌دهد که در منطق امامیه، مسیر معرفت معتبر دینی از مجرای امامت عبور می‌کند.

همین معنا در حدیث مشهور «من مات و لم یعرف إمام زمانه مات میتةً جاهلیة»، به نحوی هشداردهنده بازتاب یافته

است. دلالت این روایت آن است که ناآگاهی از امام، صرفاً محرومیت از یک فضیلت اعتقادی نیست، بلکه انسان را در وضعیتی قرار می‌دهد که از منظر معرفتی و هدایتی، هم‌سنخ با جاهلیت است (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۵۶–۵۷، ۵۹ و۹۱).

از دیگر شواهد پیوند امامت و معرفت دینی، آیهٔ «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده: ۳) است. روایات، ولایت امام را آخرین فریضهٔ نازله و سبب اکمال و تمامیت دین و شرط پذیرش اعمال دانسته‌اند (ر.ک. بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۲۳–۲۲۵ و ۲۴۰). همچنین در روایتی، امامت «أجلّ الفرائض» معرفی شده که به‌واسطهٔ آن دیگر فرائض و سنن برپا می‌شود و دین به کمال می‌رسد (حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۶۷).

«اکمال دین» به‌واسطهٔ امامت، به دست می‌دهد که امام در ساختار کلی دین یک جایگاه منفرد، بی‌ارتباط و فرعی ندارد، بلکه نسبت آن با مجموعهٔ دین، نسبتی بنیادین و سامان‌دهنده است. به‌این‌معنا که تبیین‌کنندهٔ و حافظ معنای معتبر آموزه‌های دین است؛ زیرا «کامل‌کنندهٔ دین» باید مرجع معتبر و آگاه به حقیقت دین باشد.

بنابراین از منظر معرفتی، اکمال دین به‌وسیلهٔ امامت، به‌معنای افزودن شریعت جدید پس از پیامبر نیست، بلکه به‌معنای تکمیل ساختار هدایت دینی است؛ زیرا استمرار و تحقق دین علاوه بر تشریع، نیازمند تبیین، حفظ و انتقال معنای معتبر آن است. در الهیات امامیه، این وظیفه بر عهدهٔ امام معصوم﵇ است. ازاین‌رو اکمال دین توسط امام به‌عنوان یکی از مبانی تبیین مرجعیت معرفتی امام و نقش او در شکل‌گیری و صیانت از معرفت معتبر دینی به‌شمار می‌آید.

در همین زمینه، تشبیه امام به خورشید در روایات و تفاسیر نیز معنایی صرفاً ادبی یا عاطفی ندارد، بلکه ناظر به کارکرد وجودی و معرفتی اوست. همان‌گونه که بدون خورشید، حیات طبیعی و رشد مادی ممکن نیست، بدون نور امام نیز حیات معنوی و معرفت صحیح دینی به کمال نمی‌رسد (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۲۸۳؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۱، ص۴۳۸). ازاین‌رو اوصاف امام در روایات ـ مانند علم، عصمت، نورانیت و هدایتگری ـ همگی بر یک حقیقت دلالت می‌کنند: امام، منشأ و مجرای معرفت‌زایی در حیات دینی است.

۵. پیامدهای الهیاتی نظریهٔ امامت معرفت‌ساز

این نظریه می‌تواند پیامدهایی را به دنبال داشته باشد که در اینجا به نحو استقرایی چند مورد آن را برمی‌شمریم:

اولین پیامد، اصلاح فهم امامیه از شأن و مرجعیت امام است؛ و آن اینکه امامت در منظومهٔ فکری امامیه صرفاً یک منصب سیاسی یا اجرایی و حتی یک آموزهٔ اعتقادی مجزّا و منفرد نیست، بلکه به‌مثابه شرط تمامیت و تضمین حجیت معرفت دینی و مرجع تفسیر معتبر وحی تلقی می‌شود. این تلقی پیامدهای الهیاتی مهمی در حوزهٔ مرجعیت دینی، جایگاه اهل‌بیت﵈ در ساختار معرفت، ضرورت استمرار حجت الهی و نسبت امامت با هدایت در پی خواهد داشت. مجموعه شواهد تفسیری و روایی نشان می‌دهد که نظریهٔ «امامت معرفت‌ساز» مبنایی برای فهم ساختار هدایت الهی در تاریخ و تبیین چگونگی دسترسی معتبر به دین است.

دومین پیامد، امتداد معرفت‌سازی امامت در علم دینی و تمدن‌سازی اسلامی است. اصل معرفت‌ساز امامت، پس

از صیانت و اعتبار بخشیدن به معرفت دینی، در سطح بعد، می‌تواند زمینهٔ شکل‌گیری علم دینی و از آن طریق، پشتوانهٔ معرفتی تمدن اسلامی را فراهم می‌کند.

به‌این‌معنا که تمدن دینی برای شکل‌گیری و تداوم، نیازمند مجموعه‌ای از معارف و علوم است که از نظر نسبتش با وحی و حقیقت دینی، از مبنای معتبر برخوردار باشند. در این چارچوب امامت با توجه به ویژگی عصمت و جایگاهش در حفظ و تبیین میراث معرفتی وحی و استمرار مرجعیت دینی، در تأمین و صیانت از داده‌های معرفتی لازم برای شکل‌گیری علم دینی و در مرتبه‌ای بالاتر، برای تحقق تمدن دینی نقش مبنایی می‌یابد. ازاین‌رو نظریهٔ «امامت معرفت‌ساز» می‌تواند مبنای نظری پیوند میان مرجعیت امام و شکل‌گیری علم دینی و (در مرحلهٔ بعد)، ظرفیت تمدن‌سازی اسلامی نیز قرار گیرد.

سومین پیامد، تثبیت جایگاه اهل‌بیت‌ﷺ در ساختار معرفت دینی به‌عنوان وارثان حقیقی علم قرآن و مفسران اصیل وحی است. در منابع تفسیری، آیهٔ «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» بر این معنا حمل شده است که «مصطفَین» الهی، یعنی اهل‌بیت‌ﷺ، حاملان اصلی کتاب و معارف آن‌اند و وراثت کتاب به آنان، صرفاً وراثت مادی یا صوری نیست، بلکه انتقال علم و حقیقت فهم قرآن و بیان حقایق و معارف دقیق آن را نیز دربر می‌گیرد. این معنا با توجه به ملازمت و عدم مفارقت اهل‌بیت‌ﷺ با قرآن (مطابق حدیث ثقلین) تقویت می‌شود (طبرسی، بی‌تا، ج۸، ص۶۳۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱۷، ص۴۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۵۴۷-۵۴۹). این معنا در روایات با صراحت بیشتری بیان شده است. از امام صادق‌ﷺ نقل شده است که خداوند همواره در میان اهل‌بیت‌ﷺ کسی را برمی‌انگیزد که کتاب او را از آغاز تا انجام بداند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۱؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۷، ص۳۳۴). همین مضمون در کلامی از امام باقرﷺ آمده است: اهل‌بیت‌ﷺ برای علم الهی برگزیده شده و امنای اسرار خدا معرفی شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۶، ص۲۵۵) و امام علی و امام حسنﷺ نیز هر کدام در خطبهٔ جداگانه اهل‌بیت و ائمهﷺ را برگزیده و مرضیّ خداوند معرفی می‌کنند (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۴۰۰، ۴۷۴). در برخی روایات، این انحصار معرفتی با تأکید بیشتری بیان شده است؛ ازجمله در وصیت پیامبرﷺ به حضرت فاطمهﷺ که علم کامل نبوی را منتقل‌شده به علیﷺ و اهل‌بیت‌ﷺ می‌داند (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۳، ص۴)، و نیز در حدیث سلمان فارسی که علم اختلافات امت را نزد اهل‌بیت‌ﷺ معرفی می‌کند (دیلمی، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص۲۷۹).

چهارمین پیامد، با توجه به مرتبهٔ علمی امام، بازتعریف مرجعیت دینی در سطحی فراتر از ابلاغ احکام و بیان ظواهر شریعت و جامعیت علمی امام است. بنا بر آنچه در بخش پیشین گذشت، اگر امامت در الهیات امامیه، به جهت ویژگی‌ها و شئونش شرط دسترسی معتبر به دین و فهم صحیح آن باشد؛ امام نمی‌تواند صرفاً ناقل احکام ظاهری تلقی شود؛ بلکه باید مرجع رفع اختلاف در فهم دین، ملاک و معیار تفسیر صحیح و تبیین‌کنندهٔ حقیقت و باطن شریعت نیز باشد. ازاین‌رو مرجعیت دینی امام، تنها به پاسخ‌گویی فقهی محدود نیست، بلکه ناظر به هدایت معرفتی و فهم معتبر دین است.

این معنا در تفاسیر امامیه از آیهٔ «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» بازتاب یافته است؛ آنجا که اهل‌بیت پس از پیامبر، منبع اصلی معرفت و مرجع رفع جهل معرفی شده‌اند. گستردگی موضوع پرسش از امام و عدم محدودیت و انحصار به پرسش‌های فقهی، بلکه سؤال از هر نوع امر مجهول، عمومیت و اطلاق در سؤال از اهل‌الذکر و معرفی اهل‌بیت به‌عنوان مصداق آن، بیانگر وسعت و فراگیری علم و دانش امام است (ر.ک. قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۱۳۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۹۸).

بنابراین یکی از پیامدهای مهم این بحث، بازاندیشی در قلمرو علم دینی و نسبت آن با مرجعیت امام است. اگر مراجعه به امام، به پرسش‌های فقهی و احکام عملی اختصاص نداشته، بلکه هر نوع جهل و نیاز معرفتی را دربر گیرد، آنگاه مرجعیت معرفتی امام نیز به حوزهٔ فقه و احکام شرعی محدود نخواهد بود؛ بلکه سایر حوزه‌های معرفت مرتبط با فهم حقیقت دین و هدایت انسان را نیز دربر می‌گیرد و از این رهگذر، قلمرو علم دینی نیز نمی‌تواند در ظواهر شریعت منحصر باشد. بنابراین، امامت معرفت‌ساز، افزون بر آنکه مرجعیت دینی را از سطح ابلاغ احکام به سطح هدایت معرفتی و تبیین حقیقت دین ارتقا می‌دهد، می‌تواند مبنایی برای فهم گسترده‌تر از علم دینی و قلمرو آن فراهم آورد؛ به‌گونه‌ای‌که علوم و معارف مرتبط با دین، در صورت برخورداری از نسبت معتبر با منابع وحیانی و مرجعیت معصوم، در منظومهٔ معرفت دینی جای می‌گیرند.

همچنین این مرجعیت با آگاهی از باطن وحی و تأویل قرآن ارتباط دارد. آیهٔ «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل‌عمران: ۷) در قرائت امامیه، مؤید جایگاه اهل‌بیت در فهم حقیقت و تأویل قرآن است. نیز آیهٔ «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (فاطر: ۳۲) بر اهل‌بیت تطبیق شده و آنان حاملان کتاب و علم آن دانسته شده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۵۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۶، ص۲۵۵). در همین راستا، از امام صادق نقل شده است که امامان به کتاب الهی از آغاز تا انجام آگاه‌اند (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۷، ص۳۳۴؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۳، ص۴). این شواهد نشان می‌دهد که مرجعیت امام، به نقل و آموزش احکام ظاهری محدود نمی‌شود.

از منظر کلامی نیز همین نتیجه تأیید می‌شود؛ زیرا ویژگی‌های امام مانند عصمت، علم برتر، صیانت از شریعت و توان رفع اختلاف، همگی مستلزم مرجعیت تفسیری، تأویلی و معرفتی‌اند. بنابراین، پیامد الهیاتی نظریهٔ امامتِ معرفت‌ساز آن است که مرجعیت دینی از سطح «مرجع بیان احکام» به سطح «مرجع حقیقت دین» ارتقا می‌یابد.

در امتداد همین معنا، روایات مربوط به «الجامعة» یکی از مهم‌ترین شواهد بر جامعیت علمی اهل‌بیت و جایگاه معرفتی آنان است. بر اساس این روایات، نزد ائمه کتابی به نام «الجامعة» وجود دارد که به املای پیامبر اکرم و خط امیرالمؤمنین نگاشته شده و هر حلال و حرام و هر آنچه مردم بدان نیازمندند، حتی ارش خراشیدگی را شامل است (نباطی، ۱۳۸۴ق، ج۲، ص۱۷۵؛ حر عاملی، ۱۳۷۶، ج۱، ص۴۸۷؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ق،

ج۱۸، ص۳۸۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج۲۹، ص۳۵۶). برخی منابع، «الجامعة» را در کنار میراث علمی دیگری همچون جفر و مصحف فاطمه﵄ ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۶، ج۱، ص۵۳۵). حتی در برخی احادیث، این مجموعه به‌عنوان معیاری برای سنجش سایر آرا معرفی شده و دانش فقیهان در برابر آن ناکافی دانسته شده است (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج۱، ص۴۸۷). «الجامعة» شاهدی است که نشان می‌دهد در نگرش امامیه، اهل‌بیت﵈ نه فقط ناقلان سنت، بلکه خازنان علم الهی و مرجع تامّ فهم قرآن و شریعت‌اند و همین امر، بنیان معرفتی و مرجعیت جامع آنان را شکل می‌دهد.

پنجمین پیامد، تبیین ضرورت استمرار حجت الهی در زمین است. عقل انسانی با وجود نقش بنیادین خود در فهم دین، اما به‌جهت محدودیت و خطای در فهم، به‌تنهایی نمی‌تواند ضامن کشف همهٔ ابعاد دین و انطباق قطعی فهم انسان با مراد الهی باشد.

اگر امام شرط فهم حقیقی دین و مجرای معرفت‌بخشی و هدایت الهی باشد، با توجه به نیاز دائمی انسان به هدایت و معرفت، پس زمین یا تاریخ دینی بشر نمی‌تواند زمانی از حجت الهی خالی بماند. آیهٔ «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ» (اسراء: ۷۱) در تفاسیر امامیه، دلالت دارد که زمین هیچ‌گاه از حجت تهی نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱، ص۲۷۳). چنان‌که امام صادق﵇ می‌فرماید: «هر زمان و هر امتی، امام خود را دارد و هر امتی همراه امام خود مبعوث می‌شود» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۴۴۳؛ ج۴، ص۸۵۳). همچنین ایشان، «کلمه باقیه» را همان منصب امامت دانسته است که تا قیامت در ذریهٔ ابراهیم﵇ استمرار دارد (طبرسی، بی‌تا، ج۹، ص۶۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱۸، ص۱۰۶). افزون بر این، آیهٔ مربوط به وعده امامت برای مستضعفان نیز در این چارچوب، ناظر به آینده‌مندی امامت و استمرار حجت الهی در زمین دانسته شده است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱۶، ص۱۴).

در روایات نیز این اصل به‌صورت مکرر تبیین شده است. معرفی وصایت و امامت به‌عنوان ادامهٔ راه پیامبرﷺ و با تعبیر «حجت بالغه» خدا بر بندگان (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۶۸۱)، توالی امامان از امیرالمؤمنین﵇ تا امامان بعدی به‌عنوان حجت‌های الهی بر زمین (طبرسی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۱۹۴) و تأکید بر این اصل که زمین هیچ‌گاه از وجود حجت تهی نیست؛ خواه آشکار و مطاع، خواه پنهان و در تقیه (طبری، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۵۳۰؛ نباطی، ۱۳۸۴ق، ج۲، ص۱۵۴) بیانگر این است که استمرار امامت ضرورتی الهیاتی برای معرفت‌بخشی امام و بسته نشدن راه هدایت در طول حیات بشری است.

بنابراین جریان هدایت باطنی امام امری همیشگی و بدون انقطاع است و دوران غیبت را هم دربر می‌گیرد؛ چراکه غیبت امام معصوم، به‌معنای پایان هدایت امام نیست؛ بلکه نحوهٔ دسترسی به آن تغییر می‌یابد. قابل ذکر است که هدایت امام، هرچند فیضی فراگیر و پیوسته است، اهتداء، یعنی پذیرش هدایت و فعلیت یافتن آن، در گرو طلب، آمادگی و قابلیت درونیِ مخاطب است.

ششمین و شاید بنیادی‌ترین پیامد این نظریه، تبیین نسبت امامت با هدایت در سطحی فراتر از ارشاد لفظی و تعلیم ظاهری است. پیش از این بیان شد که در تفاسیر امامیه، هدایتِ مرتبط با امامت، به جهت ارتباط با «امر» الهی و ساحت ملکوتی هدایت، معنایی عمیق‌تر و فراتر از صرف نشان دادن راه دارد و آن رساندن انسان به مقصد است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۱، ص۴۳۹؛ ج۱۳، ص۴۵۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج۱، ص۲۷۲).

حال نظریهٔ امامت معرفت‌ساز می‌تواند نسبت و رابطهٔ امامت و این نوع هدایت را به خوبی تبیین سازد. ویژگی‌ها و شأن هدایت‌گری امام، معرفت‌بخشی او را به دست می‌دهد. اما پیامد معرفت‌بخشی امام صرفاً در سطح تحویل گزاره‌های صادق نیست، بلکه هدایت باطنی و ولایی امام و درنتیجه تأثیر تربیتی و وجودی بعدی از کارکرد معرفت‌سازی اوست.

نتیجه‌گیری

استدلال مقاله از بازخوانی مفهوم امامت در سنت کلامی امامیه آغاز شد و با تبیین مؤلفه‌های بنیادین آن، یعنی نصب الهی، عصمت، علم الهی و مرجعیت دینی، نشان داد که امامت در این منظومه به شأن سیاسی و اجرایی و حتی شأن دینی محدود نیست. سپس با بررسی نسبت امامت با توحید، نبوت و هدایت الهی، روشن شد که امامت در ساختار کلان الهیات امامیه استمرار مرجعیت و هدایت الهی پس از ختم نبوت و ضامن صیانت از حقیقت دین است. آنچه این پژوهش درصدد آن بود، این است که بر پایهٔ این مبانی، تبیین و تحلیل کند که امامت به‌مثابه شرط تحقق معرفت دینی معتبر است و تنها امام معصوم است که در رفع بحران مرجعیت تفسیری و تعیین معیار نهایی فهم دین نقش اساسی دارد. بنابراین مرجعیت معرفتی امام به‌عنوان حلقهٔ واسط میان وحی و فهم معتبر دینی است. در ادامه، بر اساس این مبانی، پیامدهای الهیاتی نظریهٔ «امامت؛ اصل معرفت‌ساز» در حوزهٔ بازخوانی و اصلاح فهم امامیه از مرجعیت امام، جایگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام در تفسیر و فهم قرآن، جامعیت علمی امام، قلمرو علم دینی، ضرورت استمرار حجت الهی به‌عنوان معیار فهم معتبر دین و مجرای هدایت الهی استخراج و تحلیل شد.

این تلاش و تحلیلِ پژوهشی به دست می‌دهد که اولاً امام به‌جهت ویژگی‌های خاص و شئونش در شکل‌دهی، صیانت و اعتباربخشی به ساختار معرفت دینی نقش دارد و معرفت‌بخشی امام از حجیت و مرجعیت برخوردار است. ثانیاً اصل امامت و ضرورت وجود امام از زاویهٔ دیگر قابل تبیین است. تاکنون به امامت از حیث تاریخی یا سیاسی و اجتماعی یا حداکثر اعتقادی نگریسته و ضرورت آن اثبات می‌شد. اما از این پژوهش این نتیجهٔ مهم حاصل آمد که امامت در منظومهٔ معرفتی امامیه، مبنای نهایی اعتبار و معیار تصحیح معرفت دینی است. ازاین‌رو با توجه به اهمیت و ارزش کسب معرفت از منظر تعالیم اسلامی، تلقی معرفت‌بخشانه از امام، وجود او و استمرار امامت تا زمان برپایی قیامت را ضرورت خواهد بخشید.

همچنین این یافته را می‌توان افزود که نظریهٔ «امامت؛ اصل معرفت‌ساز» می‌تواند چارچوبی را برای ارزیابی مبانی معرفتی عرفان‌های نوظهور و مرجعیت‌های معنوی نوپدید برخاسته از فضای مجازی، فراهم آورد.

منابع

قرآن کریم.

استرآبادی، علی (۱۳۶۸). *تأویل الآیات الظاهره*. قم: جامعهٔ مدرسین.

اکبرزاده، فاطمه و همکاران (۱۳۹۹). ابعاد معرفتی امام زمان﵇ در آموزه‌های دینی. *معرفت*، ۲۷۱، ۱۹-۲۶.

الهی‌منش، رضا (۱۴۰۲). نقش هدایتی و سلوکی انسان کامل در منظومهٔ معرفتی امام باقر﵇. *پژوهشنامه عرفان*، ۲۸، ۲۸-۴۷.

ایجی، قاضی عضدالدین (۱۳۲۵ق). *المواقف*. قم: شریف الرضی.

ابن‌بطریق، یحیی بن‌حسن (۱۴۰۷ق). *عمدة عیون صحاح الأخبار*. قم: جامعهٔ مدرسین.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (بی‌تا). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب التبلیغ الاسلامی.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۸۹). *ترجمهٔ البرهان*. تهران: نهاد کتابخانه‌های عمومی.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). *البرهان*. قم: مؤسسة البعثة.

پورمحمدی، نعمیه (۱۳۹۱). جستاری در راه‌های اثبات امامت اشخاص در روایات شیعه. *امامت‌پژوهی*، ۸، ۱۳۷-۱۶۶.

ترخان، قاسم و همکاران (۱۴۰۳). گونه‌شناسی رفتار ائمه در اظهار ادله عقلی بر امامت خویش. *پژوهشهای اعتقادی کلامی*، ۵۳، ۷۳-۹۶.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: شریف الرضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). *تسنیم*. قم: اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۶). *الفصول المهمة*. قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی امام رضا﵇.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). *اثبات الهداة*. بیروت: مؤسسة الاعلمی.

حسینی، سیداحمد و همکاران (۱۳۹۸). برداشت‌های عقلی از روایات درباره مرجعیت دینی امام. *معرفت کلامی*، ۲۳، ۶۵-۸۰.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲). *کشف المراد*. قم: مؤسسهٔ امام صادق﵇.

حلی، علی بن یوسف (۱۴۰۸ق). *العدد القویة*. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

حویزی، علی (۱۴۱۵ق). *نورالثقلین*. قم: اسماعیلیان.

خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). *الهدایة الکبری*. بیروت: البلاغ.

دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ق). *غررالاخبار و دررالآثار*. قم: دلیل ما.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ القرآن*. قم: دارالقلم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). *قرآن مهر*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

رودگر، نرجس (۱۳۹۹). مراتب مرجعیت معرفتی حضرت فاطمه﵄ در نظر اهل‌بیت، شیعه و اهل سنت. *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ۴۰، ۱۲۷-۱۴۸.

شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶). *پژوهش‌های قرآنی*. قم: بوستان کتاب.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبارالرضا﵇*. تهران: جهان.

صفار، محمد بن‌حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق). *المیزان*. بیروت: مؤسسة الاعلمی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۶). *اعلام الوری بأعلام الهدی*. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت.

طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا). *مجمع‌البیان*. تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). *دلائل الامامة*. قم: بنیاد بعثت.
طوسی، محمد بن‌حسن (۱۳۷۲). *الامالی*. قم: دار الثقافة.
طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*. بیروت: دار الأضواء.
طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجریدالاعتقاد*. تهران: مکتب الإعلام اسلامی.
عاشوری لنگرودی، حسن (۱۳۹۳). شباهت‌های سیره سیاسی ـ اجتماعی امام حسن و امام حسین علیهما السلام. *رهنوشه*، ۹۳، ۱۸۵ـ۲۰۰.
عراقیان، حمیده و دیگران (۱۴۰۰). اقدامات امام کاظم علیه السلام در راستی اثبات امامت ایشان در منابع شیعه و اهل سنت. *شیعه‌شناسی*، ۷۳، ۹۱–۱۰۸.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۸۰). *اللوامع الالهیه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
فراهیدی، خلیل بن احمد (بی‌تا). *العین*. قم: دار النشر.
فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۲). *نوادر الاخبار*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۶). *الأصفی*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). *الصافی*. تهران: مکتبة الصدر.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. قم: دارالکتاب.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
محدث نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. بیروت: مؤسسهٔ آل‌البیت.
محمدی، ابوالفضل و همکاران (۱۴۰۴). قلمرو علم و عصمت امام در اندیشهٔ سیدمرتضی و کراجکی. *معرفت کلامی*، ۳۵، ۱۱۵–۱۳۲.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
مفید محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق ـ ج). *تصحیح الاعتقادات*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق ـ الف). *النکت الاعتقادیه*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق ـ ب). *اوائل المقالات*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
نادم، محمدحسن و همکاران (۱۴۰۰). کم و کیف علم امام از دیدگاه علامه مصباح یزدی. *معرفت کلامی*، ۲۷، ۷۵–۹۰.
نباطی، علی بن محمد (۱۳۸۴ق). *الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم*. تهران: مکتبة الرضویة.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 93-113

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

doi 10.22034/ kalami.2026.5004436

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.5.1

An Analysis and Examination of the Anthropological Foundations of the Theory of the Primacy of Worldly Happiness over Eschatological Happiness in the Thought of Ayatollah Misbah Yazdi

✍ **Alireza Jalilifar** / P.h.D student in Islamic theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute jaliliamin91@gmail.com

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

Reza Kashavarz Siahpoosh / PhD in Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute siahpoosh.1404@yahoo.com

Received: 2026/09/22 - **Accepted:** 2026/10/05

Abstract

The relationship between worldly and eschatological happiness is a significant issue in religious anthropology and a fundamental question whose elucidation depends on understanding the ends of human life and the degrees of human perfection. This study seeks to elucidate this relationship in the thought of Ayatollah Misbah Yazdi by examining the role of worldly happiness in the attainment of eschatological happiness. The findings indicate that, on the basis of the principle of the unity of life, worldly and eschatological happiness are not two separate ends, but rather two hierarchically ordered levels of a single reality, whose significance unfolds along the trajectory of human perfection. Although worldly happiness possesses no intrinsic finality, it has instrumental value as a necessary prerequisite and a foundation for the actualization of humanity's higher potentials and its progression toward proximity to God. Accordingly, in Ayatollah Misbah Yazdi's thought, worldly happiness is understood not as an independent and separate end, but as a preliminary stage that prepares the ground for the realization of human perfection and the attainment of eternal happiness.

Keywords: Happiness; Worldly Happiness, the Temporal World, the Hereafter; Ayatollah Misbah Yazdi, Religious Anthropology.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۹۳-۱۱۳

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

doi 10.22034/ kalami.2026.5004436

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.5.1

نوع مقاله: ترویجی

تحلیل و بررسی مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ مقدمیت سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی

علیرضا جلیلی‌فر / دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ jaliliamin91@gmail.com

محمدحسین فاریاب / دانشیار گروه کلام مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ faryab@iki.ac.ir

رضا کشاورز سیاهپوش / دکترای کلام مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ siahpoosh.1404@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۱۳

چکیده

نسبت میان سعادت دنیوی و سعادت اخروی، از مسائل مهم انسان‌شناسی دینی و از پرسش‌هایی است که تبیین آن در گرو فهم غایات حیات انسانی و مراتب کمال اوست. پژوهش حاضر با هدف تبیین این نسبت در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی، به بررسی جایگاه سعادت دنیوی در مسیر نیل به سعادت اخروی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بر اساس اصل «وحدت حیات»، این دو سعادت، نه دو غایت منفک، بلکه دو مرتبهٔ طولی از یک حقیقت‌اند که در امتداد مسیر کمال انسان معنا می‌یابند. سعادت دنیوی، هرچند اصالت ذاتی ندارد، به‌مثابه مقدمه‌ای ضروری و بستری برای فعلیت استعدادهای متعالی انسان و حرکت در مسیر قرب الهی، از ارزش ابزاری برخوردار است. ازاین‌رو در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی، سعادت دنیوی نه غایتی مستقل و منفک، بلکه مرتبه‌ای مقدم و زمینه‌ساز برای تحقق کمال انسانی و نیل به سعادت جاودانه تبیین می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: سعادت، سعادت دنیوی، دنیا، آخرت، آیت‌الله مصباح یزدی، انسان‌شناسی.

مقدمه

در میان اندیشمندان مسلمان در حوزه‌های مختلف معرفتی، ازجمله فلسفه، کلام و فقه این دیدگاه پذیرفته شده است که غایت نهایی دین، رساندن انسان به سعادت حقیقی و قرب الهی است. بااین‌حال، دین تنها ناظر به سعادت اخروی انسان نیست، بلکه برای سامان‌بخشی به حیات دنیوی او نیز برنامه و دستورالعمل ارائه می‌کند. آموزه‌های دینی از طریق تنظیم روابط فردی و اجتماعی، تأمین عدالت، حفظ امنیت و هدایت رفتارهای انسانی، زمینهٔ تحقق زندگی مطلوب در دنیا را فراهم می‌آورند و درعین‌حال انسان را به‌سوی کمال نهایی و سعادت اخروی رهنمون می‌سازند.

برخی از فلاسفه و متکلمان مسلمان، ازجمله ابن‌سینا، ضرورت نبوت و شریعت را نیز از همین منظر تبیین کرده‌اند. به‌اعتقاد آنان، انسان به‌تنهایی قادر به تأمین همهٔ نیازهای خود نیست و زندگی اجتماعی او بدون قانون، عدالت و نظم پایدار نخواهد ماند. ازاین‌رو شریعت الهی با ارائه قوانین و تعیین نظام پاداش و کیفر، زمینهٔ تحقق نظم اجتماعی، رعایت عدالت و توجه به خداوند را فراهم می‌سازد. این آموزه‌ها از یک‌سو آثار و کارکردهای دنیوی دارند و از سوی دیگر، زمینه‌ساز سعادت اخروی انسان هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ـ الف، ج۲، ص۱۰۵).

از این منظر، دین هم سامان‌دهی سعادت دنیوی انسان را دنبال می‌کند و هم هدایت او به‌سوی سعادت اخروی و کمال جاودانه را؛ دو ساحتی که نه‌تنها از یکدیگر گسسته نیستند، بلکه با یکدیگر پیوندی وثیق دارند. بااین‌حال، پرسش اصلی آن است که از منظر دین، نسبت میان سعادت دنیوی و سعادت اخروی چیست و این دو سعادت چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ آیا سعادت دنیوی و سعادت اخروی دو غایت مستقل و هم‌عرض‌اند، یا آنکه سعادت دنیوی در طول سعادت اخروی و مقدمه‌ای برای تحقق آن به‌شمار می‌رود؟ همچنین در صورت پذیرش دیدگاه دوم، آیا سعادت دنیوی صرفاً دارای ارزش ابزاری و مقدمی است، یا افزون بر نقش مقدمی، از نوعی ارزش ذاتی نیز برخوردار است؟

در میان اندیشمندان معاصر، آیت‌الله مصباح یزدی ازجمله متفکرانی است که به نحو مبسوط به تبیین نسبت سعادت دنیوی و سعادت اخروی پرداخته و از نظریهٔ مقدمیت سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی دفاع کرده است. ازاین‌رو پژوهش حاضر در گام نخست به تحلیل و تبیین این نظریه می‌پردازد و سپس با بررسی مبانی انسان‌شناختی آن، به‌ویژه جایگاه اصالت روح و نقش بدن در هویت انسانی، تلاش می‌کند تا مبانی نظری این دیدگاه را روشن سازد و در نهایت نیز مهم‌ترین چالش‌ها و نقدهای وارد بر این مبنا را مورد بررسی قرار خواهد داد.

نوآوری این پژوهش «در تحلیل و ارزیابی نسبت سعادت دنیوی و سعادت اخروی بر پایهٔ مبانی انسان‌شناختی» و «تبیین چگونگی ابتنای نظریهٔ سعادت دنیوی بر این مبانی در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی» است. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی است و از منابع کتابخانه‌ای در آن استفاده شده است.

۱. تبیین دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

آیت‌الله مصباح یزدی ازجمله متفکرانی است که در عین اینکه تأکید بر اصالت سعادت اخروی دارد، برای سعادت

دنیوی نیز جایگاهی واضح در منظومهٔ معارف دینی قائل است. از منظر ایشان، دین تنها برای تأمین سعادت اخروی انسان نازل نشده، بلکه هدایت زندگی دنیوی او را نیز بر عهده دارد. ازاین‌رو هرگونه تفسیر از دین که آن را صرفاً ناظر به حیات اخروی بداند و نقش آن را در سامان‌بخشی زندگی فردی و اجتماعی انسان نادیده بگیرد، با حقیقت دین سازگار نیست. به همین دلیل، در آثار ایشان بارها بر این نکته تأکید شده است که بعثت انبیا، وضع احکام و قوانین الهی، نظام امامت و رهبری، و همچنین بخش مهمی از آموزه‌ها و تعلیمات قرآن کریم، در راستای تأمین مصالح زندگی دنیوی انسان و ایجاد عدالت، امنیت، نظم و رفاه اجتماعی نیز قرار دارند. ازاین‌رو نمی‌توان اندیشهٔ ایشان را در زمره دیدگاه‌هایی دانست که سعادت دنیوی را امری موهوم یا بی‌ارزش می‌شمارند.

بررسی آثار آیت‌الله مصباح یزدی نشان می‌دهد که وی سعادت دنیوی را یکی از اهداف مورد توجه دین و از کارکردهای مهم بعثت انبیا می‌داند. به اعتقاد ایشان، پیامبران الهی فقط برای آموزش عبادات فردی و شخصی یا بیان معارفی که مربوط به آخرت هستند، مبعوث نشده‌اند، بلکه بخش مهمی از رسالت آنان به سامان‌بخشی حیات اجتماعی انسان اختصاص داشته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ص۳۲). از منظر ایشان، برپایی عدالت، مبارزه با ظلم و ستم، آموزش کتاب و حکمت، ایجاد نظم اجتماعی و ارائه قوانین لازم برای ادارهٔ جامعه، همگی از اهدافی هستند که در پرتو بعثت انبیا قرار دارند. ازهمین‌رو تبعیت از برنامه‌های انبیا نه‌تنها به‌معنای محرومیت از نعمت‌ها و لذت‌های مشروع دنیوی نیست، بلکه راه دستیابی به زندگی سالم و برخوردار از آرامش، امنیت و رفاه را نیز فراهم می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص۱۵۳). ایشان بر این نکته تأکید می‌کند برنامه‌ای که از سوی انبیا ارائه شده، به‌گونه‌ای طراحی شده است که هم سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی انسان را تأمین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶الف، ج۲، ص۱۴۳).

همچنین از نظر ایشان، نظام امامت و رهبری الهی نقش تعیین‌کننده‌ای در تحقق سعادت دنیوی انسانی در حوزهٔ اجتماع دارد؛ زیرا جامعه‌ای که فاقد رهبر و نظام منسجم الهی باشد، به تدریج گرفتار هرج و مرج، بی‌نظمی و محرومیت از مصالح عمومی خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ج، ص۲۴). افزون بر این، از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، قرآن کریم نیز کتاب هدایت انسان به‌سوی سعادت دنیا و آخرت است و طرح مباحثی همچون عدالت، اقتصاد، خانواده، حقوق و روابط اجتماعی در آن، نشان می‌دهد که هدایت تنها به امور عبادی منتهی به سعادت اخروی محدود نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۲، ص۳۰۲ـ۳۰۶).

با وجود اینکه علامه مصباح یزدی تأمین سعادت دنیوی را از اهداف دین دانسته‌اند، اما سعادت دنیوی را به‌معنای سعادتی اصیل نمی‌پذیرد، به بیان دیگر، وی برای سعادت دنیوی ارزش ذاتی و مستقل در نظر نمی‌گیرد و چنین سعادتی را بدون آخرت فاقد ارزش می‌داند و تبیین ارزشمندی، دنیا و سعادت دنیوی را در پیوند وثیق با جهان‌بینی توحیدی اسلام ارائه می‌کند. ایشان در این‌باره می‌نویسد:

نظام اخلاقی اسلام با جهان‌بینی خود ارتباطی ناگسستنی دارد و مفاهیم ارزشی مورد قبولش نیز از آن نشئت می‌گیرد وقتی می‌گوید: چیزی خوب است رابطه‌اش را با مبدأ و معاد ملحوظ داشته است و حتی هنگامی‌که از فلاح و رستگاری انسان سخن به میان می‌کشد نیز رابطه‌اش با مبدأ محفوظ است به‌این‌معنا که فلاح و فوز، رحمت خداوند است که به‌عنوان اجر و پاداش به شما اعطا می‌کند و توجه به مطلوب نهایی زندگی، سعادت و فوز و فلاح نیز نباید جدای از توجه به خدا باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ب، ج۱، ص۹۳-۹۵).

بر اساس این تلقی، دنیا و آنچه در آن رخ می‌دهد، واجد ارزش ذاتی نیست، بلکه ارزش آن ارزشی غیری، تبعی و مقدمی است. دنیا زمانی ارزشمند تلقی می‌شود که در نسبت با آخرت و سعادت ابدی انسان سنجیده شود؛ بدین معنا که اگر زندگی دنیوی و لذت‌ها و کامیابی‌های آن انسان را به سعادت اخروی رهنمون سازد، مطلوب و ارزشمند است و در غیر این صورت، فاقد ارزش حقیقی خواهد بود.

در منظومهٔ فکری علامه مصباح یزدی، سعادت انسان بر پایهٔ نگاهی غایت‌محور و یکپارچه به حیات انسانی تحلیل می‌شود. از منظر ایشان، انسان دارای دو حیات مستقل با دو غایت جداگانه نیست، بلکه از یک حیات حقیقی برخوردار است که امتداد آن در نشئهٔ دنیا و آخرت تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۱۴۹؛ ۱۳۹۴ب، ص۴۴). بر این اساس، سعادت نیز حقیقتی واحد دارد و آن لذت ابدی و قرب الهی است (ترکاشوند، ۱۳۹۰، ص۱۵). ازاین‌رو تفکیک سعادت دنیوی و سعادت اخروی به‌عنوان دو هدف مستقل و هم‌عرض، تحلیلی نادرست از حقیقت حیات انسان به‌شمار می‌آید. بلکه این دو باید مراتب مختلف در طول هم از یک سعادت دیده شوند.

بر مبنای این نگرش، زندگی دنیوی نه دارای غایت بالذات، بلکه مرحله‌ای مقدمی در مسیر تحقق سعادت نهایی انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۱۱۲-۱۱۶). ازاین‌رو سعادت دنیوی در اندیشهٔ علامه مصباح یزدی واجد اصالت ذاتی نیست، اما به‌کلی بی‌ارزش نیز محسوب نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ب، ج۲، ص۲۱-۲۳). ارزش آن ارزشی مشروط و تبعی است که تنها در نسبت با سعادت اخروی معنا پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳الف، ص۶۷). به بیان دیگر، اموری همچون رفاه، امنیت، عدالت اجتماعی، نظم سیاسی و حتی لذت‌های مشروع دنیوی، مادامی مطلوب‌اند که در خدمت رشد معنوی انسان و تقرب او به خداوند قرار گیرند. اما اگر همین امور به‌عنوان غایت نهایی زندگی تلقی شوند، نه‌تنها به سعادت حقیقی نمی‌انجامند، بلکه می‌توانند به مانعی در مسیر کمال انسانی تبدیل شوند.

بر پایهٔ همین مبنا، زندگی اجتماعی و نظام حقوقی و سیاسی نیز در اندیشهٔ علامه مصباح یزدی جایگاهی ابزاری و مقدمی می‌یابند. هرچند اصالت نهایی با فرد است و سعادت حقیقی به او بازمی‌گردد، اما جامعه بستر ضروری تحقق این سعادت به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۱۴۹). ازاین‌رو نظام اجتماعی مطلوب، نظامی است که در عین تأمین مصالح دنیوی، شرایطی را فراهم آورد که انسان بتواند مسیر کمال اخروی خود را به‌درستی طی کند. قانونی که صرفاً به تأمین رفاه، امنیت یا عدالت دنیوی بسنده کند و نسبت خود را با سعادت اخروی نادیده بگیرد، از منظر این دیدگاه، ناقص و ناکافی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ب، ج۲، ص۳۶۹-۳۷۰).

نتیجه آنکه نسبت میان دنیا و آخرت در اندیشهٔ علامه مصباح یزدی، نسبتی طولی، غایت‌مند و غیررقابتی است. آخرت غایت نهایی و مقصد حقیقی انسان است و دنیا مرحله و ابزار تحقق آن به‌شمار می‌آید. سعادت دنیوی نه در تعارض با سعادت اخروی قرار دارد و نه هم‌عرض آن، بلکه تنها در صورتی واجد معنا و ارزش است که در خدمت سعادت ابدی انسان واقع شود. بر این اساس، اسلام نه به دنیاگرایی استقلالی می‌انجامد و نه به رهبانیت و دنیاگریزی، بلکه با تعیین جایگاه حقیقی دنیا، آن را در مسیر تحقق کمال نهایی انسان قرار می‌دهد.

گفته شد دنیا و سعادت دنیوی صرفاً ابزاری هستند و ابزار به‌خودی‌خود هیچ مطلوبیتی ندارد؛ در حقیقت ارزش سعادت دنیوی صرفاً به خاطر نتیجه و هدف نهایی است. چنان‌که ارزش نردبان برای بالا رفتن و رسیدن به ارتفاع است. اگر نردبانی وجود داشته باشد، اما سقفی برای بالا رفتن نباشد، نردبان وسیله‌ای بیهوده و فاقد ارزش است.

علامه مصباح یزدی برای تأکید بر این معنا، به کلامی از امام خمینی﵀ استناد می‌کند و می‌نویسد:

> **هدف انبیا حتی اجرای عدالت هم نیست، این هم وسیله است؛ با اینکه قرآن می‌فرماید: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.» ایشان فرمود: هدف معرفت‌الله است؛ یعنی سعادت دنیا و اجرای عدالت، هدف متوسط است و شناخت خدا هدف نهایی است. آنچه سعادت حقیقی می‌آفریند، فقط معرفت و عبادت الله است. امور دیگر، هرقدر مطلوب است، به این سبب است که زمینهٔ انجام عبادت‌های بیشتر و بالاتر را فراهم می‌کند. اگر عدالت در دنیا مطلوب است، برای این است که فکر انسان‌ها مشغول ظلم‌ها نباشد، زندگی آرامی داشته باشند و بتوانند به عبادت خدا بپردازند. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً»؛ خدا به کسانی که عمل صالح داشته باشند (که البته مصداق اتمش، اصحاب ولی‌عصر عجل‌الله تعالی فرج الشرف هستند) وعده داده است که در همین دنیا به آنان قدرت و مکنت دهد و ناامنی‌ها را از جامعهٔ آنان برطرف کند. همهٔ اینها (فراوانی نعمت‌ها، برطرف شدن ناامنی‌ها، خوف و ترس‌ها) برای چیست؟ برای اینکه مردم خداپرستی کنند. همهٔ اینها مطلوب است، ولی ازآن‌جهت مطلوب است که مقدمه‌ای برای پرستش خدا باشد؛ و خداپرستی از نظر کمّیت (افراد پرستنده) و هم از نظر کیفیت (مرتبهٔ شناخت و عبادت) ارتقا پیدا کند. پس هدف اصلی، معرفت‌الله است و هدف‌های دیگر، هدف‌های متوسط است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۱۱۲-۱۱۶).**

از منظر علامه مصباح یزدی، اگر انسانی تمام عمر خود را در رفاه و لذت دنیوی بگذراند و هیچ رنجی متحمل نشود، اما در آخرت گرفتار شقاوت باشد، چنین فردی سعادتمند نامیده نمی‌شود؛ مگر آنکه اساساً سعادت اخروی نادیده گرفته شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ب، ج۱، ص۳۲-۳۳). بر این اساس، دین در نگاه ایشان، برای دنیا بدون آخرت و جدا از افق سعادت ابدی، حتی برای مفاهیم عام اخلاقی، همچون عدالت، ارزشی فراتر از ارزش غیری و مقدمی قائل نیست.

۲. مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ مقدمیت سعادت دنیوی برای سعادت اخروی

پیش از بررسی مبانی انسان‌شناختی، لازم است روشن شود که این مبانی تا چه اندازه در تبیین مقدمیت و ارزش

تبعی سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی نقش دارند. ازآنجاکه سعادت به انسان مربوط است، نخست باید تصویری دقیق از حقیقت انسان ارائه شود. افزون بر این، هنگامی‌که گفته می‌شود سعادت دنیوی تنها ارزش و کارکردی ابزاری دارد، این ادعا بر نوعی تلقی خاص از انسان مبتنی است؛ زیرا سعادت دنیوی عمدتاً ناظر به بعد جسمانی و زندگی مادی انسان است. بنابراین اگر ثابت شود که بعد جسمانی و دنیوی انسان در مقایسه با بعد روحانی و اخروی او صرفاً نقشی ابزاری و مقدمی دارد، سعادت مربوط به آن نیز ارزش و جایگاهی تبعی و ابزاری خواهد داشت. ازاین‌رو بررسی مبانی انسان‌شناختی برای تحلیل این مسئله ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

نظریهٔ علامه مصباح یزدی به‌تبع از مشائیان بر مبنای دوگانه‌انگاری نفس و بدن استوار است. بر اساس این دیدگاه، انسان از دو جوهر متمایز، یعنی بدن مادی و نفس روحانی تشکیل شده است. ایشان بر پایهٔ ادلهٔ عقلی و نقلی، به‌ویژه آیات قرآن کریم، بر وجود روح تأکید می‌ورزند و انسان را موجودی مرکب از روح و بدن می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص۱۷۷)؛ به‌گونه‌ای‌که روح، بُعد مجرد انسان و بدن، بُعد مادی او به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۸د، ص۴۰۳). بااین‌حال، از منظر ایشان، حقیقت، اصالت و انسانیتِ انسان نه به بدن، بلکه به روح او بازمی‌گردد. پیش از تبیین چگونگی اصیل بودن ساحت مجرد روح، لازم است مفهوم «اصالت» به نحو دقیق روشن شود.

در مواردی که دو امر به نحوی با یکدیگر اتحاد یا ترکیب دارند، معمولاً یکی از آن دو اصیل و بالذات موضوع حکم واقع می‌شود و دیگری حیثیتی تبعی، اعتباری یا ابزاری دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴د، ج۱، ص۸۱). مقصود از اصالت آن است که امری حقیقتاً و بالذات موضوع احکام قرار گیرد؛ درحالی‌که امر غیراصیل، تنها بالعرض و به نحو مجازی مورد حکم واقع می‌شود. بر این اساس، هنگامی‌که دو ساحت وجودی، یکی مادی و دیگری مجرد، با یکدیگر ترکیب می‌شوند، این پرسش مطرح می‌شود که کدام‌یک موضوع حقیقی احکام است.

انسان موجودی مرکب از بدن و روح است؛ بدن او مادی و روح او مجرد است. در این ترکیب، مسئلهٔ اساسی آن است که کدام‌یک از این دو ساحت، اصیل و کدام‌یک تبعی و غیراصیل به‌شمار می‌آید. پاسخ به این پرسش، بسته به ملاکی است که برای «اصالت» در نظر گرفته می‌شود.

اصالت روح یا بدن می‌تواند بر اساس معیارهای مختلفی تبیین شود. گاهی مقصود از اصالت آن است که کدام‌یک حقیقتاً موجود است و وجود دیگری تابع و وابسته به وجود اوست؛ بدین معنا که اگر روح را اصیل بدانیم، آنچه بالذات موجود است، روح خواهد بود و بدن به‌تبع وجود روح و بالعرض تحقق می‌یابد، و یا بالعکس. گاهی نیز ملاک اصالت، میزان شرافت وجودی است؛ یعنی آنچه دارای مرتبهٔ وجودی شریف‌تر است، اصیل محسوب می‌شود و دیگری تابع آن قرار می‌گیرد (ر.ک. کریمیان صیقلانی، ۱۳۹۳، ص۱۷۳؛ سبحانی، ۱۳۷۷، ص۲۸). در برخی موارد، اصالت به این معنا به‌کار می‌رود که کدام‌یک مایهٔ قوام و منشأ کمال انسان است؛ در این تلقی، آنچه اساس هویت و کمال انسانی را تشکیل می‌دهد، اصیل خواهد بود. همچنین گاهی بقا و فنا معیار تمایز قرار می‌گیرد؛ به‌این‌معنا که موجود باقی و

غیرفانی اصیل دانسته می‌شود، درحالی‌که موجود فانی و زوال‌پذیر حیثیتی تبعی خواهد داشت. در ادامه، این معیارها به‌صورت فشرده بررسی خواهد شد تا بر اساس آنها، اصالت روح در برابر بدن تبیین گردد.

۱ـ۲. شرافت و برتری ابعاد مختلف انسان بر یکدیگر

معیاری که در تعیین اصالت انسان مورد توجه قرار می‌گیرد، شرافت و برتری یک بُعد وجودی نسبت به بُعد دیگر است. پیش‌تر و مطابق با دیدگاه اسلام بیان شد که انسان دارای دو ساحت وجودی است؛ بااین‌حال، تعیین اصالت انسان صرفاً بر اساس دوگانگی وجودی ممکن نیست. ازاین‌رو لازم است به بررسی ویژگی‌ها و خصوصیات هر یک از این دو بُعد پرداخته و از طریق مقایسهٔ میزان شرافت و برتری آنها، حقیقت اصیل انسان را مشخص کنیم.

۱ـ۱ـ۲. شرافت مجرد بر ماده

انسان موجودی مرکب و دوساحتی است و بر اساس آیات قرآن به‌روشنی می‌توان گفت که یکی از ابعاد وجودی او مادی و طبیعی است. اما درباره ساحت دوم انسان، این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت آن از چه سنخی است؟ پاسخ به این پرسش نیازمند مراجعه به ادلهٔ عقلی و نقلی است.

فلاسفهٔ اسلامی بُعد دوم انسان را از سنخ مجردات و غیرمادی دانسته و برای اثبات این مدعا ادله‌ای همچون وحدت هویت شخصی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۸، ص۴۳)، هوای تلق (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص۲۹۲–۲۹۳) و عدم انطباع کبیر در صغیر (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ج، ج۲، ص۲۲۳) ارائه کرده‌اند. بر این اساس، بُعد دوم انسان دارای حقیقتی فراتر از ماده است.

با توجه به تعریف ماده و مجرد، روشن می‌شود که ماده به موجوداتی اطلاق می‌گردد که نسبت به هیولی اولی داشته و دارای امتداد، زمان و مکان‌اند؛ به بیان دیگر، ماده هم‌افق با جسمانیت (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ج، ص۱۶۰). جسم نیز به‌معنای چیزی است که قابل اشارهٔ حسی است و اشغال‌کننده زمان و مکان است. در مقابل، مجرد موجودی است که از قیود و محدودیت‌های مادی ـ همچون زمان، مکان و انقسام‌پذیری ـ مبراست. همین رهایی از نقائص ماده، خود متضمن نوعی کمال وجودی است؛ ازاین‌رو مجرد از حیث وجودی، شریف‌تر و برتر از ماده تلقی می‌شود. بدین ترتیب، اگر بُعد دوم انسان مجرد باشد، به لحاظ وجودی نسبت به بُعد مادی او دارای شرافت و اولویت است (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص۳۳۲).

۲ـ۱ـ۲. شرافت روح به‌سبب نسبت آن با پروردگار

در آیات مربوط به نفخ روح، قرآن کریم به انتساب روح انسان به خداوند متعال تصریح می‌کند: «إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طِینٍ * فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ» (ص: ۷۱ـ۷۲).

پس از دمیده شدن روح و به‌سبب همین انتساب الهی است که فرمان سجده ملائکه صادر می‌شود

(مصباح یزدی، ۱۳۹۴ج، ص۵۱). صدرالمتألهین اضافهٔ روح به ذات باری‌تعالی را نشانهٔ شرافت ویژه و نیز دلالت‌گر بر تجرد آن می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۸، ص۳۰۴).

بر اساس این تحلیل، اگر بُعد دوم انسان را روحی بدانیم که به خداوند نسبت داده شده است، این بُعد نسبت به وجود مادی و جسمانی انسان از شرافت و برتری برخوردار خواهد بود. درنتیجه، حقیقت انسان را باید نه در جسم مادی، بلکه در روح او جست‌وجو کرد.

۳ـ۱ـ۲. شرافت روح به دلیل منشأ حیات انسان بودن

قرآن کریم در آیه‌ای مراحل آفرینش جسمانی انسان را به‌تفصیل بیان می‌کند، اما در مرحله‌ای خاص با تغییر در تعبیر، از آفرینشی نو سخن می‌گوید: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ» (مؤمنون: ۱۴).

نویسندهٔ کتاب *اصالت روح از نظر قرآن* در توضیح این آیه می‌نویسد: «در بیان آخرین مرحلهٔ آفرینش انسان، لفظ «ثمّ» به کار برده و می‌گوید: «ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ»؛ زیرا فاصلهٔ جوهری این مرتبه با مرتبهٔ پیش بسیار عمیق است و انسان در مرتبهٔ ماقبل جز یک پارچه گوشت آمیخته به استخوان، چیز دیگری نیست، نه آگاهی دارد و نه توانایی، ولی در این مرحله گام به مرحلهٔ بس بلند و والایی می‌گذارد، دیگر آن موجود به‌ظاهر مرده نیست که از حیات، جز حیات حیوانی چیزی نداشت، بلکه حیاتی عالی دارد و در ردیف بهترین مخلوق جهان قرار می گیرد» (سبحانی، ۱۳۷۷، ص۲۸).

آنچه منشأ این تحول اساسی و مبدأ حیات انسانی است، همان روحی است که در آیهٔ نفخ بدان اشاره شده است. پس از دمیده شدن روح، انسان به مرتبهٔ علم و آگاهی می‌رسد، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها» (بقره: ۳۱).

در فلسفهٔ اسلامی نیز حیات به‌عنوان مبدأ ادراک و فعل معرفی شده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷الف، ص۶۰۰؛ ۱۴۰۴ق ـ ب، ج۱، ص۱۱۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۶، ص۴۱۸). طبرسی به نقل از شیخ مفید تصریح می‌کند که روح همان حیات است و تعلق آن به بدن، زمینهٔ قدرت، علم و اختیار را فراهم می‌سازد (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج۶، ص۶۷۵). بر این اساس، پیش از نفخ روح، ادراک و فعل برای انسان محال بود، اما پس از تحقق این خلقت جدید، انسان واجد قوای ادراکی و فعلی شد.

ازاین‌رو حیات انسانی ـ که منشأ آگاهی، اراده و قدرت است ـ همان روحی است که بُعد دوم وجود انسان را تشکیل می‌دهد. چون حیات از صفات کمالیه به‌شمار می‌رود و جسم خاکی انسان پیش از تعلق روح از آن بی‌بهره بود، روح از این حیث نیز نسبت به جسم شرافت و برتری دارد.

شهید مطهری در تبیین شرافت حیات، بر این نکته تأکید می‌کند که از منظر قرآن، حیات فی‌نفسه فیضی عالی

و برتر از افق ماده محسوس است و ماده در ذات خود فاقد حیات بوده و حیات به‌عنوان نوری وجودی از منبعی برتر بر آن افاضه می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج۱۳، ص۵۶).

۲ـ۲. قوام و کمال انسان

پیش‌تر اثبات شد که انسان موجودی دوساحتی است؛ ازاین‌رو انسانیت انسان وابسته به ساحتی از وجود اوست که قِوام و کمال وی را تضمین می‌کند. بنابراین مسئلهٔ اساسی در اینجا آن است که کدام‌یک از ابعاد وجودی انسان، مقوم حقیقت انسانیت و منشأ کمال او به‌شمار می‌آید.

مقصود از کمال در این بحث، آن چیزی است که تمام‌کنندهٔ ذات نوع بوده و بدون آن، نوعیت شیء تحقق نمی‌یابد؛ به بیان دیگر، کمال به‌معنای مقوم حقیقت شیء است (فیاضی، ۱۳۹۸، ص۶).

در فلسفهٔ اسلامی، بُعد دوم وجود انسان با عنوان نفس معرفی می‌شود. بااین‌حال، برای نفس تعاریف و معانی متعددی ذکر شده است که ازجملهٔ مهم‌ترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نفس، کمال اول جسم طبیعیِ دارای اندام‌های ارگانیک است (فیاضی، ۱۴۰۰، ص۱۵).

نفس، جوهری است که ذاتاً مجرد است، اما در مقام فعل به ماده تعلق می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص۹۸).

نفس، قوه و نیرویی در جسم است که مبدأ صدور افعالی می‌شود که یکنواخت و غیرارادی نیستند (ر.ک. فیاضی، ۱۴۰۰، ص۲۹، به نقل از ابن‌سینا).

نفس، مبدأ و عامل حیات و حرکت جسم است (فیاضی، ۱۳۹۸، ص۵).

در همهٔ این تعاریف، قِوام و فعلیت جسم وابسته به وجود نفس دانسته شده است؛ به‌گونه‌ای‌که بدون نفس، جسم فاقد حیات، حرکت و کمال خواهد بود. بااین‌حال، بر اساس دیدگاه برخی فلاسفه، در برخی از این معانی، نفس در تمام مراتب خود لزوماً مجرد تلقی نمی‌شود؛ زیرا منشأ حیات و حرکت جسم در این تلقی، نفس نباتی و حیوانی است که به نظر حکمای مشاء، ماهیتی مادی دارد (فیاضی، ۱۴۰۰، ص۲۹، به نقل از فلاسفهٔ مشاء).

مقابل، نفس انسانی دارای تجرد است و حیاتی که به‌واسطهٔ آن تحقق می‌یابد، فراتر از حیات نباتی و حیوانی است. حیات نباتی ناظر به رشد و تغذیه است و حیات حیوانی منشأ حرکت و احساس، اما حیات انسانی ناظر به ادراک، اختیار و تعقل است. از میان تعاریف یادشده، تنها در تعریفی که نفس به‌عنوان جوهری مجرد معرفی می‌شود، تجرد نفس به‌طور کامل مورد توجه قرار گرفته است، هرچند برای تحقق افعال خود، به بدن و ماده تعلق تدبیری می‌یابد.

از آیات قرآن کریم نیز می‌توان چنین استفاده کرد که قِوام و کمال جسم انسانی به نفس وابسته است. آیاتی که از «نشئهٔ جدید» و «نفخ روح» سخن می‌گویند، به‌روشنی بر این معنا دلالت دارند: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ» (مؤمنون: ۱۴).

بر اساس این آیهٔ شریفه، «انشاء خلق جدید» بیانگر تحقق مرتبه‌ای متعالی از وجود انسان و دلالت‌گر بر کمال نهایی خلقت اوست. این مرحله همان مرحله‌ای است که با نفخ روح تحقق می‌یابد (سبحانی، ۱۳۷۷، ص۲۸).

نفخ روح نه‌تنها سبب کمال انسان می‌شود، بلکه منشأ صدور فرمان سجده ملائکه نیز به‌شمار می‌آید؛ چراکه پیش از نفخ روح، حقیقت انسان هنوز به مرتبهٔ کمال نرسیده بود و ازاین‌رو امر به سجده صادر نشد. اما هنگامی‌که روح در انسان دمیده شد و او به مرتبه‌ای جدید از وجود و کمال دست یافت، فرمان سجده ملائکه نیز تحقق یافت: «إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طینٍ * فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ» (ص: ۷۱ـ۷۲).

بنابراین، قِوام و کمال انسان نه به بُعد مادی او، بلکه به نفس و روحی وابسته است که با نفخ الهی در او تحقق یافته و حقیقت انسانیت را شکل می‌دهد.

۳ـ۲. بقا و جاودانگی انسان

یکی دیگر از معیارهای اساسی در تعیین شخصیت و حقیقت انسان، وجود ساختی از وجود اوست که هویت انسانی بدان باقی می‌ماند و بدون آن، انسان دیگر انسان نخواهد بود. ازجمله مهم‌ترین ادلهٔ عقلی در اثبات روح، ثبات شخصیت انسان در طول حیات دنیوی است. انسان از آغاز پیدایش تا هنگام مرگ، علی‌رغم همهٔ دگرگونی‌های جسمانی، دارای یک تشخص و هویت واحد باقی می‌ماند؛ حال آنکه بدن انسان به‌واسطهٔ سوخت‌وساز دائمی همواره در حال تغییر است، به‌گونه‌ای‌که هر چند سال یک‌بار تقریباً تمام اجزای مادی آن جایگزین می‌شود. با وجود این دگرگونی مستمر، «منِ» انسانی و هویت شخصی او ثابت و پایدار می‌ماند (فیاضی، ۱۳۹۸، ص۴۵). این ثبات هویتی نشان می‌دهد که حقیقت انسان نمی‌تواند همان بدن مادیِ متغیر باشد. افزون بر این، پس از مرگ نیز با فساد و زوال بدن، روح انسان باقی می‌ماند و دچار نابودی نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷ب، ص۵۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص۵۲۴).

برخی آیات قرآن کریم به‌روشنی به این حقیقت اشاره دارند؛ ازجمله آیه‌ای که می‌فرماید: «قُلْ یَتَوَفَّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱).

اندیشمندان اسلامی از این آیه بر بقای نفس انسان پس از مرگ استفاده کرده و حقیقت انسان را همان نفس دانسته‌اند، نه جسم یا ترکیبی از جسم و روح. استدلال ایشان چنین است که حقیقت انسان همان «شما»یی است که فرشتهٔ مرگ آن را به‌طور کامل می‌گیرد؛ زیرا اگر روح تنها بخشی از حقیقت انسان بود، تعبیر آیه می‌بایست به‌گونه‌ای دیگر بیان شود، مانند «یتوفی بعضکم». حال آنکه قرآن کریم با تعبیر «یتوفاکم» به اخذ تمام حقیقت انسان تصریح کرده است (سبحانی، ۱۳۷۷، ص۲۶).

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه تصریح می‌کند که آیهٔ مذکور از روشن‌ترین آیات قرآن در دلالت بر تجرد نفس است. این آیه در پاسخ به کفاری نازل شده است که معاد و بازآفرینی انسان را محال می‌پنداشتند؛ زیرا حقیقت

انسان را همان بدن مادی او می‌دانستند که پس از مرگ نابود شده و در زمین پراکنده می‌شود: «وَ قالُوا أَ إِذا ضَلَلْنا فِی الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفی خَلْقٍ جَدید» (سجده: ۱۰).

قرآن در آیهٔ بعد، پاسخ این پندار را چنین بیان می‌کند که حقیقت انسان بدن او نیست، بلکه روح اوست که پس از مرگ، به‌طور کامل توسط فرشتگان موکل قبض شده و به‌سوی پروردگار بازگردانده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۶، ص۲۵۲).

از دیگر آیاتی که بر بقای انسان پس از مرگ دلالت دارند، آیاتی هستند که از گفت‌وگوی ملائکه با انسان‌ها در هنگام مرگ سخن می‌گویند؛ ازجمله: «إِنَّ الَّذینَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمی أَنْفُسِهِمْ قالُوا فیمَ کُنْتُمْ...» (نساء: ۹۷).

در این آیه، پس از آنکه ملائکه جان گروهی از مسلمانان را که در صف کفار قرار داشتند می‌گیرند، با آنان به گفت‌وگو پرداخته و از رفتارشان بازخواست می‌کنند... (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج۴، ص۸۳). این پرسش و پاسخ، در حالی صورت می‌گیرد که بدن انسان پس از مرگ قادر به هیچ‌گونه فعل، ازجمله تکلم، نیست. این امر به‌روشنی حاکی از وجود حقیقتی فراتر از بدن مادی است (جلیلی‌فر و الهی‌راد، ۱۴۰۰، ص۹۷). با کنار هم نهادن این آیه و آیهٔ ۱۱ سورهٔ سجده، روشن می‌شود که حقیقت انسان همان روح اوست که پس از مرگ باقی می‌ماند.

صدرالمتألهین نیز با استناد به آیات قرآن، بقای روح انسان پس از نابودی کامل بدن را اثبات می‌کند. ازجمله این آیات، آیاتی هستند که برای گروهی خاص، حیات پس از مرگ را اثبات می‌کنند: «وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ یُقْتَلُ فی سَبیلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْیاءٌ» (بقره: ۱۵۴) و «وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلُوا فی سَبیلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ» (آل‌عمران: ۱۶۹).

وی تصریح می‌کند که مراد از حیات در این آیات، حیات عقلی و روحانی است و رزق، لذت، بهجت و سروری که برای آنان ذکر شده، همگی ماهیتی معنوی دارند و از سنخ لذت‌های حسی و مادی نیستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص۱۴۶). این نوع حیات و بهره‌مندی، در عالمی فراتر از عالم ماده و در سایهٔ قرب الهی تحقق می‌یابد.

مجموع معیارهایی که مطرح شد، حقیقت و انسانیت انسان را نفس و روح او دانسته و بدن را تنها ابزار می‌شمارد. اکنون که معلوم شد ساحت اصیل انسان کدام بُعد وجودی اوست، باید سعادتی را تعیین کرد که بیشترین سازگاری را با این ساحت دارد.

علامه مصباح یزدی بر این نکته تأکید می‌کند که انسان در حقیقت یک حیات و یک زندگی واقعی دارد و آن حیاتی است که متناسب با ساحت روحانی اوست. ازاین‌رو انسان تنها یک سعادت حقیقی دارد. هر آنچه در مسیر این سعادت قرار گیرد ـ حتی اگر در ظاهر سعادت دنیوی نامیده شود ـ در طول سعادت حقیقی و بالعرض سعادت محسوب می‌شود، نه بالذات؛ زیرا سعادت دنیوی به‌تنهایی متناسب با حیات ابدی و باقی انسان نیست.

بر این اساس، یا باید پذیرفت که انسان تنها یک سعادت دارد و آن سعادت اخروی است، یا اگر برای انسان نوعی سعادت دنیوی نیز در نظر گرفته شود، تنها در صورتی می‌توان آن را سعادت نامید که در طول سعادت اخروی و مقدمه‌ای برای آن باشد.

۳. ارزیابی

با وجود قوت‌ها و امتیازهای این مبنا، به نظر می‌رسد که باید به برخی از چالش‌های نظری استفاده از این معیارها برای اتخاذ رویکرد درباره نگاه دین درباره سعادت دنیا و آخرت و نقش هر یک از آنها نیز پرداخت. بی‌تردید، نظریهٔ دوگانه‌انگاری نفس و بدن از پشتوانه قابل‌توجهی برخوردار است و بسیاری از فلاسفه، متکلمان و حتی برخی عرفا با استناد به ادلهٔ عقلی و نقلی، از تمایز نفس و بدن و اصالت نفس دفاع کرده‌اند. افزون بر این، بسیاری از آیات و روایات نیز بر تجرد و بقای نفس دلالت دارند و می‌توانند مؤید این دیدگاه باشند. ازاین‌رو اصل تفکیک میان نفس و بدن، از ادلهٔ قابل‌توجهی برخوردار است و نمی‌توان آن را به‌آسانی نادیده گرفت. در مقابل این دیدگاه، دیدگاه صدرالمتألهین قرار دارد که بر اساس آن، نفس و بدن دو حقیقت کاملاً منفک از یکدیگر نیستند، بلکه میان آن دو نوعی اتحاد برقرار است. بر مبنای نظریهٔ صدرالمتألهین، نفس انسانی در آغاز حدوث، مادی است و در پرتو حرکت جوهری، از مرتبهٔ مادی به مرتبهٔ تجردی سیر می‌کند و در نهایت، برای برخی انسان‌ها، به تجرد محض می‌رسد (سعیدی، ۱۳۹۳، ص۱۳).

صدرالمتألهین برای تبیین این دیدگاه، ادلهٔ متعددی اقامه کرده و در مقابل، به ادلهٔ قائلان به دوگانه‌انگاری نفس و بدن نیز اشکالاتی وارد ساخته است. چالش‌هایی که در این پژوهش مطرح شد نیز درواقع، ناظر به برخی از همین ادله و اشکالات صدرایی است. برای نمونه، یکی از ادلهٔ صدرالمتألهین که در چالش چهارم بدان اشاره خواهد شد، ناظر به نحوهٔ ادراک دردهای بدنی است. درد عارض‌شده بر بدن، توسط نفس ادراک می‌شود و همین ارتباط میان حالات بدنی و ادراکات نفسانی، از منظر ملاصدرا، با تلقی بدن به‌عنوان ابزاری صرف که خارج از حقیقت انسان باشد، سازگار نیست.

بر این اساس، درصورتی‌که مبنای علامه مصباح یزدی به گونه‌ای تقریر شود که بدن صرفاً ابزاری برای نفس و فاقد هرگونه اصالت در هویت انسان تلقی گردد، با چالشی جدی در تبیین معاد جسمانی روبه‌رو خواهد شد. بر اساس این تقریر، بدن تنها تا زمانی موضوعیت دارد که وسیله‌ای برای استکمال نفس در دنیا باشد؛ زیرا نفس برای تحصیل علوم، انجام افعال اختیاری و کسب فضایل، نیازمند ابزار بدن است. بنابراین، ارزش بدن ارزشی تبعی و مقدمی خواهد بود و نه استقلالی.

۱ـ۳. چالش نخست. چالش نظریهٔ ابزارانگاری بدن با مسئلهٔ معاد جسمانی

این تحلیل درباره نشئهٔ آخرت با دشواری مواجه می‌شود. مطابق آموزه‌های اسلامی، نفس پس از پایان زندگی

دنیوی، مسیر تکامل اختیاری خود را به پایان رسانده و نتیجهٔ اعمال خویش را مشاهده می‌کند. ازاین‌رو بدن دیگر نقشی در استکمال نفس ندارد. در چنین صورتی این پرسش اساسی مطرح می‌شود که اگر فلسفهٔ وجود بدن، صرفاً ابزار بودن آن برای تکامل نفس است، چه ضرورتی برای بازگشت بدن در قیامت وجود خواهد داشت؟

حال آنکه معاد جسمانی از آموزه‌های قطعی قرآن کریم و روایات اسلامی است و بازگشت بدن در قیامت حقیقتی انکارناپذیر به‌شمار می‌رود. اگر بدن هیچ نقشی جز ابزار استکمال نفس نداشته باشد، با پایان یافتن مرحلهٔ تکامل، فلسفهٔ وجودی آن نیز پایان می‌یابد و دیگر دلیلی برای حضور آن در آخرت باقی نخواهد ماند. ازاین‌رو ابزارانگاری محضِ بدن، در تبیین چرایی معاد جسمانی با دشواری جدی مواجه است.

بر این اساس، طرف‌داران این مبنا ناگزیرند یکی از دو راه را برگزینند، یا از ابزارانگاری صرف بدن دست بردارند و برای بدن، افزون بر نقش ابزاری، نوعی دخالت حقیقی در هویت و سعادت انسان قائل شوند؛ یا آنکه معاد جسمانی را به گونه‌ای تأویل کنند که با ظاهر آیات و روایات ناسازگار خواهد بود. ازاین‌رو به نظر می‌رسد نظریهٔ ابزارانگاری محضِ بدن، هرچند در تبیین رابطهٔ نفس و بدن در دنیا از انسجام قابل‌توجهی برخوردار است، در تبیین فلسفی معاد جسمانی با چالشی اساسی روبه‌روست.

۲ـ۳. چالش دوم. چالش ارزش مستقل امور دنیوی در نسبت با سعادت اخروی

اگر معیار نهایی ارزش افعال اختیاری و نیز سعادت دنیوی، کمال نهایی انسان، یعنی قرب الهی و سعادت ابدی باشد، لازمهٔ آن این است که هر امری تنها در صورتی ارزشمند تلقی شود که انسان را به این غایت نهایی نزدیک سازد. بر این اساس، ارزش امور دنیوی، ارزشی غیری، تبعی و مقدمی خواهد بود، نه ارزشی بالاصاله و استقلالی. درنتیجه، در ساحت دنیا نیز تنها اموری واجد ارزش‌اند که در مسیر تحقق سعادت ابدی و وصول به مطلوب نهایی قرار گیرند، و هر آنچه از این مسیر خارج باشد، فاقد ارزش واقعی خواهد بود.

بر پایهٔ این مبنا، اگر جامعه‌ای کافر، منکر مبدأ و معاد و حتی معاند با دین باشد، هرچند در عمل به اصولی همچون عدالت، نظم، سخاوت و سایر ارزش‌های اخلاقی که به سامان‌یافتگی و سعادت دنیوی می‌انجامد پایبند باشد، چون این افعال به سعادت اخروی و قرب الهی منتهی نمی‌شوند، در نهایت به سعادت ابدی دست نخواهد یافت و ازآنجاکه معیار نهایی ارزش، تحقق همان سعادت اخروی است، این پرسش به‌طور جدی مطرح می‌شود که آیا چنین افعالی اساساً از هرگونه ارزش تهی خواهند بود؟

در اینجا مسئله به شکل دقیق‌تری رخ می‌نماید: اگر دو جامعهٔ کافر و معاند را در نظر بگیریم که یکی از آنها به اصول اخلاقی‌ای چون عدالت، نظم اجتماعی و رعایت حقوق دیگران پایبند است، و جامعهٔ دیگر فاقد این التزام‌هاست، آیا از منظر اسلام و بر اساس مبنای یادشده، عملکرد هر دو جامعه یکسان و فاقد هرگونه ارزش تلقی می‌شود؟ آیا نمی‌توان ـ حتی در چارچوب این نظریه ـ میان جامعه‌ای که عملاً مطابق با بخش مهمی از

اصول اخلاقی مورد تأکید دین رفتار می‌کند و جامعه‌ای که به‌کلی از این اصول تهی است، نوعی ترجیح و برتری قائل شد؟

طرح این پرسش، ناظر به تبیین دقیق‌تر نسبت ارزش اخلاقی، نیت، ایمان و غایت فعل در منظومهٔ فکری آیت‌الله مصباح یزدی است و نشان می‌دهد که نظریهٔ ارزش‌گذاری مبتنی‌بر سعادت نهایی، نیازمند تفکیک سطوح مختلف ارزش (اخروی، دنیوی، اجتماعی و اخلاقی) و تبیین جایگاه هر یک در داوری نهایی است.

۳ـ۳. چالش سوم. چالش نظریهٔ مقدمیت سعادت دنیوی در تبیین کمال انسانی

اگر فردی به سعادت اخروی دست یابد، بی‌آنکه در حیات دنیوی خود از سعادت برخوردار بوده باشد، آیا از حیث کمال وجودی با فردی که هم در دنیا سعادتمند بوده و هم در آخرت، در یک سطح قرار می‌گیرد یا خیر؟

بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، ارزش سعادت دنیوی تنها در قیاس با سعادت اخروی معنا می‌یابد؛ به‌این‌معنا که سعادت دنیا ضرورت بالقیاس دارد، نه ضرورت بالذات، و از خودِ استقلالی و حقیقت اصیل برخوردار نیست. درنتیجه، اگر سعادت دنیوی صرفاً دارای ارزش مقدمی و تبعی باشد و فاقد هرگونه ارزش بالاصاله تلقی شود، لازمهٔ این مبنا آن خواهد بود که میان کسی که هم سعادت دنیوی دارد و هم سعادت اخروی، و کسی که تنها از سعادت اخروی برخوردار است، تفاوتی از حیث کمال نهایی وجود نداشته باشد؛ چراکه در هر دو فرض، غایت نهایی ـ یعنی سعادت اخروی ـ تحقق یافته است.

بااین‌حال، این نتیجه با داوری وجدانی ناسازگار می‌نماید؛ زیرا به‌روشنی درمی‌یابیم که انسانی که در هر دو ساحت دنیا و آخرت به سعادت دست یافته است، از حیث کمال انسانی کامل‌تر از کسی است که تنها سعادت اخروی را داراست. این داوری وجدانی نشان می‌دهد که سعادت دنیوی، هرچند در مرتبه‌ای فروتر از سعادت اخروی قرار دارد، نمی‌تواند به‌کلی فاقد هرگونه حقیقت و ارزش وجودی ذاتی تلقی شود.

ازاین‌رو اگر گفته شود که سعادت اخروی دارای اصالت و حقیقت است و سعادت دنیوی جز نقش مقدمی هیچ حقیقتی ندارد، و بر این اساس، فردی که در دنیا سعادتمند نبوده، ولی در آخرت به بالاترین مراتب سعادت رسیده است، از حیث کمال با فردی که هم در دنیا و هم در آخرت سعادتمند بوده است، در یک مرتبه قرار دارد، این پرسش به‌طور جدی مطرح می‌شود که آیا چنین همسان‌انگاری‌ای قابل دفاع است؟ و آیا می‌توان این دو وضعیت را ـ با وجود تفاوت آشکار در ساحت تجربهٔ زیستهٔ انسانی و تحقق فضایل در دنیا ـ از نظر کمال انسانی کاملاً یکسان فرض کرد؟

طرح این پرسش، ضرورت بازاندیشی در نحوهٔ تبیین حقیقت، مراتب و کارکرد سعادت دنیوی در منظومهٔ فکری آیت‌الله مصباح یزدی را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که صرفِ تقلیل ارزش سعادت دنیا به مقدمیت محض، با برخی بدیهیات وجدانی و تحلیل‌های وجودشناختی سازگار نیست.

۴ـ۳. چالش چهارم. چالش نظریهٔ ابزارانگاری بدن بر پایه شواهد تجربی و قرآنی

به نظر می‌رسد نسبت بدن با انسان را نمی‌توان صرفاً در حد یک ابزار خارجی تقلیل داد. هرچند ثبات هویت شخصی انسان به نفس و روح او وابسته است، اما این امر به‌معنای بی‌نقش بودن بدن در تحقق حقیقت انسان نیست. به بیان دیگر، نمی‌توان انسان را صرفاً روح دانست و بدن را کاملاً خارج از حقیقت او تلقی کرد. دلیل که می‌تواند بر وجود نوعی اتحاد میان نفس و بدن دلالت کند و بدن را جزء حقیقت انسان بداند تجربهٔ مستقیم دردهای جسمانی است. انسان هنگام آسیب دیدن بدن، صرفاً از مشاهده آسیب به یک موجود بیرونی ناراحت نمی‌شود؛ بلکه خودِ او درد را احساس می‌کند. برای مثال، هنگامی‌که دست انسان آسیب می‌بیند، شخص نمی‌گوید «دست من آسیب دیده و من از آسیب دیدن آن ناراحتم»؛ بلکه مستقیماً می‌یابد که «من درد دارم».

این مسئله نشان می‌دهد که رابطهٔ نفس و بدن را نمی‌توان صرفاً رابطه‌ای شبیه علاقه و وابستگی میان دو موجود مستقل دانست. اگر بدن چیزی کاملاً جدا از نفس بود و نفس فقط به آن علاقه داشت، آسیب بدن نهایتاً می‌توانست موجب ناراحتی ذهنی یا خیالی نفس شود؛ همان‌گونه که وقتی شخصی آسیب دیدن فرزند یا دوست خود را مشاهده می‌کند، از این حادثه متأثر می‌شود، اما درد جسمانیِ ناشی از جراحت او را شخصاً احساس نمی‌کند.

در انسان، اما وضعیت متفاوت است؛ زیرا دردِ واردشده به بدن مستقیماً در «من» تجربه می‌شود. بنابراین، همان حقیقتی که دارای ادراکات عقلی و ذهنی است، درد و لذت حسی را نیز به‌طور مستقیم تجربه می‌کند. این امر می‌تواند مؤیدی باشد بر اینکه نفس و بدن در انسان صرفاً دو موجود کنار یکدیگر نیستند، بلکه میان آن دو نوعی وحدت و اتحاد حقیقی برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۸، ص۱۳۴).

همچنین هنگامی‌که به آیات قرآن درباره آفرینش انسان مراجعه می‌کنیم، شواهدی در اختیار ما قرار می‌گیرد که نشان می‌دهد بدن نیز در شکل‌گیری حقیقت انسانی سهم دارد. بر این اساس، در ادامه آیاتی که مؤید این معنا هستند بررسی شده و نحوه دلالت آنها بر مدعای یادشده تبیین خواهد شد.

وقتی به مجموعه آیاتی که به آفرینش انسان پرداخته‌اند توجه می‌کنیم، با این واقعیت روبه‌رو می‌شویم که انسان از روح و بدن تشکیل شده است. در نگاه نخست، این دسته از آیات بیش از هر چیز با رویکرد ابزارانگارانه سازگار به نظر می‌رسند؛ زیرا از دو ساحت روح و بدن سخن می‌گویند و ممکن است چنین تصور شود که با نظریهٔ ترکیب اتحادی نفس و بدن ناسازگارند. بااین‌حال، دقت بیشتر در این آیات نشان می‌دهد که مقصود آنها صرفاً بیان دو مرتبه یا دو ساحت از وجود انسان است، نه اثبات دو جوهر کاملاً مستقل و متمایز که یکی صرفاً ابزار باشد و دیگری تمام حقیقت و هویت انسان را تشکیل دهد.

بر این اساس، آیاتی که به آفرینش و سیر تکاملی انسان پرداخته‌اند را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دستهٔ نخست، آیاتی هستند که بر جنبهٔ مادی و جسمانی انسان تأکید دارند. برای نمونه، خداوند در آیات ۵۳ـ۵۵ سورهٔ طه

می‌فرماید: «الَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ مَهْداً وَ سَلَکَ لَکُمْ فیها سُبُلاً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْ نَباتٍ شَتَّی * مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ فیها نُعیدُکُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکُمْ تارَةً أُخْری». این آیات به‌روشنی منشأ مادی انسان را یادآور می‌شوند و بازگشت بدن او به زمین و خروج دوباره از آن را مورد توجه قرار می‌دهند.

در مقابل، دستهٔ دیگری از آیات ناظر به ساحت غیرمادی و روحانی انسان هستند. ازجمله، خداوند در آیهٔ ۱۱ سورهٔ سجده درباره حقیقت مرگ می‌فرماید: «قُلْ یَتَوَفّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ». در این آیه، آنچه به هنگام مرگ توسط فرشته مرگ دریافت می‌شود، حقیقت انسان است؛ حقیقتی که با نابودی بدن از بین نمی‌رود و پس از مرگ نیز مسیر خود را به سوی پروردگار ادامه می‌دهد.

بر اساس آیات، در اینکه بدن بخشی از حقیقت انسان است، نه خارج از او، به این صورت است که آیات بسیاری به خلقت مادی انسان توجه دارد که خود این آیات چند دسته هستند:

دستهٔ اول، آیاتی منشأ پیدایش انسان را امور طبیعی می‌داند. این آیات خلقت انسان را اموری از قبیل زمین «الَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ مَهْداً وَ سَلَکَ لَکُمْ فیها سُبُلاً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْ نَباتٍ شَتَّی * مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ فیها نُعیدُکُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکُمْ تارَةً أُخْری» (طه: ۵۳و۵۵)؛ خاک «هُوَ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ تُرابٍ» (غافر: ۶۷)؛ آب «وَ هُوَ الَّذی خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً وَ کانَ رَبُّکَ قَدیرا» (فرقان: ۵۴)؛ گل: «هُوَ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ طینٍ» (انعام: ۲)؛ منی و نطفه: «خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذا هُوَ خَصیمٌ مُبین» (نحل: ۴)؛ «أَ لَمْ یَکُ نُطْفَةً مِنْ مَنِیٍّ یُمْنی * ثُمَّ کانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّی» (قیامت: ۳۷-۳۸) می‌داند.

دستهٔ دوم، آیاتی که به سیر تطور زندگی بشر تا هنگام مرگ را به صورت طبیعی تصویر می‌کند: «یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَیْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَیِّنَ لَکُمْ وَ نُقِرُّ فِی الْأَرْحامِ ما نَشاءُ إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی ثُمَّ نُخْرِجُکُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّکُمْ وَ مِنْکُمْ مَنْ یُتَوَفّی وَ مِنْکُمْ مَنْ یُرَدُّ إِلی أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِکَیْلا یَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئاً وَ تَرَی الْأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهیج» (حج» ۵)؛ «اللَّهُ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَیْبَةً یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ هُوَ الْعَلیمُ الْقَدیر» (روم: ۵۴).

دستهٔ سوم، آیاتی که جسمانیت انسان را برجسته می‌کند و آن آیاتی است که مربوط به نحو حشر و روز قیامت است: «وَإِذَا الْقُبُورُ بُعثِرَت» (انفطار: ۴)؛ و پرسش و پاسخ‌هایی که در مورد نحوه حشر انسان در قرآن «وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمیم * قُلْ یُحْییهَا الَّذی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلیم» (یس: ۷۸-۷۹)؛ «أَیَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ * بَلی قادِرینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ» (قیامت: ۳-۴).

وجه استدلال به این آیات، این‌گونه است که:

نخست آنکه در آیات مربوط به خلقت انسان، خطاب را مستقیماً متوجه خود انسان می‌کند و می‌فرماید: «شما را

از زمین آفریدیم، به همان بازمی‌گردانیم و بار دیگر از همان خارج می‌کنیم.» دقت در این تعابیر نشان می‌دهد که قرآن آفرینش از خاک، آب، گل و مانند آن را به خود انسان نسبت می‌دهد، نه صرفاً به بدن او. ازاین‌رو ظاهر آیات آن است که این امور مادی در حقیقت انسان بی‌نقش نیستند.

ممکن است گفته شود مقصود آیات این است که بدن انسان از خاک آفریده شده و ازآنجاکه بدن به انسان تعلق دارد، این آفرینش به خود انسان نسبت داده شده است. اما این برداشت با ظاهر آیات چندان سازگار نیست؛ زیرا قرآن در موارد متعدد همین تعبیر را تکرار کرده و همواره خلقت از خاک و دیگر عناصر مادی را به خود انسان نسبت داده است. اگر مقصود صرفاً بدن بود، باید دست‌کم در برخی موارد به این تفکیک اشاره می‌شد و آفرینش خاکی به بدن انسان نسبت داده شود، درحالی‌که چنین چیزی در این آیات دیده نمی‌شود.

علاوه بر این، قرآن مراتب شکل‌گیری و تکامل انسان را نیز با همین عناصر و تحولات مادی توضیح می‌دهد. از خاک و نطفه و علقه و مضغه گرفته تا مراحل رشد در دنیا، همگی به‌عنوان مراحل تکون انسان معرفی شده‌اند. همچنین قرآن از حرکت انسان از ضعف به قوت و سپس از قوت به ضعف سخن می‌گوید که بیانگر وضعیت جسمانی اوست. نکتهٔ مهم این است که قرآن این تحولات را تحولات خود انسان می‌داند، نه تحولات چیزی که انسان صرفاً از آن استفاده می‌کند. برای مثال، قرآن نمی‌گوید بدن انسان از نطفه به علقه و از علقه به مضغه تبدیل می‌شود، بلکه این مراحل را مراحل آفرینش و تکامل خود انسان معرفی می‌کند. اگر بدن صرفاً ابزاری در اختیار حقیقتی دیگر بود، مانند قلم در دست نویسنده یا مرکب در اختیار سوارکار، تحولات آن را نمی‌توانستیم عین تحولات انسان بدانیم. درحالی‌که قرآن از آغاز پیدایش نطفه تا دوران ضعف و پیری، همهٔ این دگرگونی‌ها را به خود انسان نسبت می‌دهد. این نحوهٔ بیان نشان می‌دهد که بدن صرفاً وسیله‌ای در اختیار انسان نیست، بلکه در تحقق و هویت او نقش حقیقی دارد.

بنابراین، هرچند این آیات در مقام انکار نفس و ساحت غیرمادی انسان نیستند و آیات دیگری بر وجود چنین ساحتی دلالت دارند، اما دست‌کم نشان می‌دهند که بدن را نیز نمی‌توان امری کاملاً بیرون از حقیقت انسان و صرفاً ابزاری برای او دانست. بر اساس ظاهر این آیات، بدن نیز در کنار نفس در تحقق و هویت انسان نقش دارد و بخشی از حقیقت او را تشکیل می‌دهد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل مبانی انسان‌شناختی نظریهٔ «مقدمیت سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی» در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی انجام شد. حاصل بررسی‌ها نشان می‌دهد که تبیین نسبت میان سعادت دنیوی و اخروی در این منظومهٔ فکری، بر تلقی دوگانه و گسسته از حیات انسانی استوار نیست؛ بلکه از مبانی کلامی و انسان‌شناختی‌ای سرچشمه می‌گیرد که حیات انسان را حقیقتی واحد و غایت آن را کمالی واحد، یعنی قرب الهی،

می‌داند. بر این اساس، سعادت دنیوی و سعادت اخروی دو غایت مستقل و هم‌عرض نیستند، بلکه دو مرتبهٔ طولی از مسیر واحد کمال انسان به‌شمار می‌آیند.

بر پایهٔ این تلقی، سعادت دنیوی، هرچند در قیاس با سعادت اخروی از اصالت ذاتی برخوردار نیست، به‌مثابه مقدمه‌ای ضروری و بستری برای تحقق کمال انسانی، جایگاهی اساسی در نظام سعادت دارد. انسان در متن حیات دنیوی و از رهگذر افعال و انتخاب‌های اختیاری خویش، استعدادهای وجودی خود را فعلیت می‌بخشد و زمینهٔ نیل به کمال نهایی را فراهم می‌سازد. ازاین‌رو رابطهٔ دنیا و آخرت در اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی، رابطه‌ای طولی و غایت‌مند است؛ به‌گونه‌ای‌که دنیا با حفظ جایگاه مقدمی و ابزاری خود، در نسبت با آخرت معنا می‌یابد و سعادت دنیویِ مطلوب، سعادتی است که در مسیر تحقق سعادت اخروی قرار گیرد.

برآمد این مبانی در ساحت تربیتی آن است که حیات دنیوی و برخورداری از امکانات آن، نه غایت نهایی تربیت انسان، بلکه زمینه و ابزار حرکت او در مسیر کمال عبودی تلقی شود. در ساحت اجتماعی نیز تأمین عدالت، امنیت و رفاه، نه در جهت اصالت‌بخشی به دنیا، بلکه به منظور فراهم آوردن شرایط مناسب برای رشد و تعالی انسان‌ها ضرورت می‌یابد. بدین‌ترتیب، در این چارچوب، نه رها کردن دنیا و گسستن از مقتضیات حیات مادی می‌تواند تأمین‌کنندهٔ سعادت اخروی باشد و نه تأمین سعادت دنیوی به هر شیوه‌ای مشروعیت می‌یابد؛ بلکه ارزش و مطلوبیت فعالیت‌ها و برخورداری‌های دنیوی، در گرو نسبت آنها با غایت نهایی انسان و جهت‌گیری آنها به سوی قرب الهی است.

در نهایت، می‌توان گفت مبانی انسان‌شناختی اندیشهٔ آیت‌الله مصباح یزدی، سعادت دنیوی را از یک‌سو از اصالت مستقل می‌اندازد و از سوی دیگر، آن را از جایگاه یک امر زائد یا بی‌اعتبار خارج می‌کند؛ سعادت دنیوی، در این تلقی، مقدمه و زمینهٔ تحقق سعادت اخروی است و از همین رهگذر ارزش خود را می‌یابد. بنابراین، «مقدمیت سعادت دنیوی نسبت به سعادت اخروی»، نه به‌معنای تقدم ارزشی دنیا بر آخرت، بلکه ناظر به تقدم رتبی و زمینه‌ای آن در مسیر تحقق کمال نهایی انسان است؛ تقدمی که در پرتو جهت‌گیری قربی، میان سامان‌یافتگی حیات دنیوی و نیل به سعادت جاودانه پیوند برقرار می‌کند.

بااین‌حال، این دیدگاه، با وجود برخورداری از مبانی و استدلال‌های قابل‌توجه، با چالش‌های مهمی نیز مواجه است که نمی‌توان به‌سادگی از کنار آنها گذشت. بررسی این چالش‌ها نشان می‌دهد که برخی از لوازم این دیدگاه ممکن است با شواهد عقلی، تجربی و نقلی سازگار نباشد و ازاین‌رو نمی‌توان بدون بررسی و ارزیابی این اشکالات، آن را به‌عنوان دیدگاهی نهایی در تبیین نسبت نفس و بدن پذیرفت.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهات*. قم: البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷الف). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷ب). *نفس شفا*. ترجمه و شرح محمدحسین نائیجی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ـ الف). *شرحی الإشارات*. شارح نصیرالدین طوسی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ـ ب). *التعلیقات*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ترکاشوند، احسان (۱۳۹۰). مصداق کمال انسان از دیدگاه استاد مصباح با نگاهی بر قرآن و روایات. *معرفت*، ۱۶۴، ۵ـ۱۸.

جلیلی‌فر، علیرضا و الهی‌راد، صفدر (۱۴۰۰). نقش هدف و کمال نهایی انسان در علوم انسانی اسلامی بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی. *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۱ (۱۳)، ۹۳–۱۰۸.

سبحانی، جعفر (۱۳۷۷). *اصالت روح از نظر قرآن*. قم: مؤسسهٔ امام صادق.

سعیدی، احمد (۱۳۹۳). دستاوردهای نظریهٔ حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی. *معرفت فلسفی*، ۴ (۱۱)، ۱۱–۳۸.

صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *اسرار الآیات و أنوار البینات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ اسلامی.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۰ق). *نهایة الحکمة*. تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۲ق). *بدایة الحکمة*. تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: دارالمعرفة.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*. بیروت: دار الأضواء.

فیاضی، غلامرضا (۱۴۰۰). *علم‌النفس فلسفی*. تدوین جعفر الحکیم. قم: زین العابدین.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۸). *درس‌نامه علم النفس فلسفی*. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. تهران: سمت.

کریمیان صیقلانی، علی (۱۳۹۳). *علم‌النفس فلسفی در اندیشهٔ ابن‌سینا*. قم: ادیان.

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

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *سیمای پیامبر اعظم در آینه نهج‌البلاغه*. نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *حقوق و سیاست در قرآن*. نگارش محمد شهرابی. چ چهارم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳الف). *جرعه‌ای از دریای راز*. تدوین و نگارش محمدعلی محیطی اردکان. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ب). *سجاده‌های سلوک: شرح مناجات‌های امام سجاد*. تحقیق و نگارش کریم سبحانی. چ دوم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ج). *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، تدوین حسینعلی عربی و محمدمهدی نادری قمی. چ هفتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *قرآن‌شناسی*. تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا. چ ششم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. چ نهم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ج). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴د). *شرح نهایة الحکمة*. تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت. چ چهارم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶الف). *نظریه سیاسی اسلام*. نگارش کریم سبحانی. چ هشتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ب). *رهتوشه*. تحقیق و نگارش کریم سبحانی. چ هفتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸الف). *در جستجوی عرفان اسلامی*. تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی. چ هفتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ب). *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری. چ دهم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ج). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸د). *آموزش عقاید*. چ یازدهم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). *انسان‌شناسی*. تدوین محمود فتحعلی. چ هفتم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 115-130

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

10.22034/ kalami.2026.5004083

20.1001.1.20088876.1405.17.1.6.2

A Theological Analysis of the Necessity of the Creation of Lady Fatimah al-Zahra (pbuh) Based on the Principle of Divine Grace, with Particular Emphasis on the Prophet Muhammad (pbuh & hh)'s Exemplarity

✍ **Mahdi Ameri Shahrabi** / PhD in Islamic Theology, University of Tabriz, and Level 4 student in Comparative Theology, Qasem ibn al-Hasan Higher Education Institute Ameri@tabrizu.ac.ir

Mohsen Qanbari / Level 4 in Jurisprudence and Principles, and senior instructor in advanced jurisprudence and principles, Qom Seminary qanbarian@mail.ir

Received: 2026/07/16 - **Accepted:** 2026/10/06

Abstract

With particular emphasis on the Prophet Muhammad (pbuh & hh)'s status as the supreme exemplar, this study undertakes a theological examination of the existential necessity of Lady Fatimah al-Zahra (pbuh) within the divinely ordained system of guidance. The central thesis is that the Prophet (pbuh & hh)'s exemplary status can be fully actualized for all morally accountable individuals, particularly women, only when a sinless and concrete female exemplar is present alongside the male exemplar. This is because certain gender-specific obligations, experiences, and circumstances cannot be embodied or emulated through a male model. On this basis, employing a descriptive-analytical method and drawing on theological and hadith sources, the present study re-examines women's individual and social need for a female exemplar within the framework of the Principle of Divine Grace (Lutf)- a principle whose purpose is to bring human beings closer to obedience to God and to distance them from disobedience. The principal finding of this study, which has no precedent in Shiʿi theological scholarship, is that the full realization of the Prophet's exemplary status is impossible without the existence of a female exemplar capable of ensuring that women have a model to emulate across all domains of religious obligation. Accordingly, from the perspective of Divine Grace (Lutf), the creation of Lady Fatimah al-Zahra is not merely a historical event, but a theological necessity and an indispensable condition for the realization of comprehensive divine guidance in the final religion.

Keywords: Principle of grace, Lady Fatimah al-Zahra (pbuh), female role model, exemplar.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۱۱۵-۱۳۰

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

doi 10.22034/ kalami.2026.5004083

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.6.2

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل کلامی وجوب خلقت حضرت فاطمهٔ زهراؑ طبق قاعدهٔ لطف با تأکید بر اسوه بودن نبی اعظمﷺ

مهدی عامری شهرابی / دکترای کلام اسلامی دانشگاه تبریز و طلبهٔ سطح ۴ کلام تطبیقی مؤسسهٔ آموزش عالی حوزوی قاسم بن الحسنؑ
Ameri@tabrizu.ac.ir

محسن قنبریان / سطح ۴ فقه و اصول و استاد سطوح عالی فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ قم
qanbarian@mail.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۲۵ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۷/۱۴

چکیده

این پژوهش با تمرکز بر اسوه بودن پیامبر اکرمﷺ به تحلیل کلامی ضرورت وجودی حضرت فاطمهٔ زهراؑ در نظام هدایت الهی می‌پردازد. مسئلهٔ اصلی این است که اسوه بودن پیامبرﷺ تنها هنگامی به نحو کامل برای همهٔ مکلفان، به‌ویژه زنان فعلیت می‌یابد که در کنار الگوی مذکر، الگوی زنانه‌ای معصوم و عینی نیز حضور داشته باشد؛ زیرا بخشی از تکالیف، تجربه‌ها و موقعیت‌های زنانه قابل تمثل و اقتدا در الگوی مردانه نیست. بر اساس این مبنا، پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و با استناد به منابع کلامی و روایی، نیاز زنان از جهت فردی و اجتماعی به الگوی زنانه را در چارچوب قاعدهٔ لطف بازخوانی می‌کند؛ قاعده‌ای که غایت آن تقریب بندگان به طاعت و دور کردن آنان از معصیت است.

یافتهٔ اصلی تحقیق که در کلام شیعه سابقه نداشته، آن است که تحقق کامل اسوه بودن پیامبرﷺ بدون وجود الگوی زنانه‌ای که قابلیت اقتدای زنان را در تمام ساحات تکلیف‌مدار تضمین کند، ممکن نیست و ازاین‌رو از منظر لطف الهی، خلقت حضرت زهراؑ نه یک امر تاریخی صرف، بلکه ضرورتی کلامی و لازمهٔ تحقق هدایت جامع در دین خاتم است.

کلیدواژه‌ها: قاعدهٔ لطف، حضرت فاطمهٔ زهراؑ، الگوی زنانه، اسوه.

مقدمه

قاعدهٔ لطف از دیرباز ـ فارغ از برخی اختلافات جزئی که پیرامون آن وجود دارد ـ به‌عنوان یکی از قواعد بنیادین کلام امامیه، نقش تعیین‌کننده‌ای در اثبات ضرورت بعثت انبیا و نصب امامان معصومؑ ایفا کرده است. بر اساس این قاعده، بر خداوند حکیم لازم (اعرجی، ۱۳۸۱، ص۳۹۲) است، هر آنچه را که بندگان را به طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر می‌سازد، فراهم آورد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص۳۲۴). از سوی دیگر، قرآن کریم با معرفی پیامبر اکرمﷺ به‌عنوان «أُسوَةٌ حَسَنَة» (احزاب: ۲۱)، الگودهی عینی را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سازوکارهای هدایت الهی ترسیم می‌کند. آنچه تاکنون در منابع کلامی مغفول مانده، نسبت‌سنجی میان قاعدهٔ لطف و ضرورت وجود الگوهای زنانه کامل در دین خاتم است. تأمل در ماهیت الگودهی نشان می‌دهد که الگوی کامل باید بتواند تمامی ابعاد حیات مخاطبان خود را در مقام تحقق عینی مجسم سازد (ایمانی‌فر، ۱۴۰۵، ص۷۴). زنان به‌عنوان نیمی از جامعهٔ انسانی، دارای ساحات وجودی و کارکردهای خاصی هستند که ماهیتی مؤنث یافته است؛ ساحت‌هایی چون بارداری، شیردهی، تربیت فرزند، همسرداری و برخی نقش‌های اجتماعی. پرسش اساسی آن است که آیا الگوی مذکر ـ حتی با فرض عصمت و کمال مطلق ـ می‌تواند نمایندگی عینی این ابعاد را بر عهده گیرد؟ از سوی دیگر، الگوهای زنانه غیرمعصوم نیز به دلیل احتمال خطا، نمی‌توانند پاسخگوی نیاز هدایت به الگویی کامل و خطاناپذیر باشند. این وضعیت یک مسئلهٔ کلامی جدی را پدید می‌آورد، اگر نظام هدایت الهی فاقد الگویی زنانه و معصوم باشد، زنان در حوزه‌های مختص به خود، یا فاقد الگوی عینی خواهند بود و یا به الگوهای ناقص ارجاع داده می‌شوند که با هدف غایی هدایت و قاعدهٔ لطف ناسازگار است.

پرداختن به این مسئله از چند جهت ضروری می‌نماید: نخست آنکه با عنایت به خاتمیت و جاودانگی دین اسلام، هرگونه کاستی در نظام هدایت آن، به‌معنای ناتوانی دین در پاسخ‌گویی به نیازهای همهٔ انسان‌ها در تمامی اعصار خواهد بود و اثبات وجود الگوی زنانهٔ کامل، بخشی از دفاع از جامعیت دین خاتم است. دوم آنکه در دوران معاصر که گفتمان‌های رقیب با طرح شبههٔ «کم‌توجهی اسلام به کرامت و هدایت زنان» درصدد خدشه‌دار کردن چهرهٔ دین هستند، ارائه یک نظریهٔ کلامی منسجم که ضرورت وجود الگوی زنانهٔ معصوم را با تکیه بر قاعدهٔ لطف اثبات کند، می‌تواند پاسخی استوار به این شبهات باشد. سوم آنکه غفلت منابع کلامی از این مسئله، ضرورت پژوهش را دوچندان می‌کند؛ چراکه کاربرد قاعدهٔ لطف همواره به اثبات ضرورت نبوت و امامت محدود شده (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸، ص۱۸۶) و تاکنون پژوهشی مستقل به توسعهٔ قلمرو این قاعده برای اثبات ضرورت وجود الگوهای زنانه معصوم نپرداخته است.

بااین‌حال، بحث از خصائص زنانه تنها هنگامی منشأ اثر علمی خواهد بود که از دام نگاه تجزیه‌ای رها شود؛ نگاهی که بارداری، همسری، مادری و سایر شئون زنانه را جدا از یکدیگر و در سطحی غریزی یا عقلایی تحلیل

می‌کند. در مقابل، نگاه ترکیبی ـ که اساس این نوشتار نیز بر آن است ـ این خصائص را در پیوند با دو ساحَت بنیادین دیگر معنا می‌کند، نخست، سیر و سلوک معنوی و امکان جمع نقش‌های اختصاصی زنانه با رسیدن به مقامات عالیه انسانی؛ دوم، نقش‌آفرینی اجتماعی و سیاسی که دین خاتم برای زنان به رسمیت شناخته است (تهرانی، ۱۳۹۱، ص۱۶). ترکیبِ درستِ این سه ضلع (خانواده، تعالی معنوی، فعالیت اجتماعی مشروع) چنان پیچیده و در معرض افراط و تفریط است که نیاز به الگوی معصومِ جامع و ترکیبی را دوچندان می‌کند؛ همان حقیقتی که رهبر شهید از آن با عنوان «الگوی سوم» در برابر الگوی شرقی و الگوی غربی یاد می‌کرد (پیام رهبر معظم انقلاب به کنگرهٔ هفت هزار شهید زن، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶).

نوآوری این پژوهش را می‌توان در چند محور خلاصه کرد. نخستین و مهم‌ترین نوآوری، توسعهٔ قلمرو قاعدهٔ لطف است؛ این قاعده که تاکنون برای اثبات ضرورت نصب امام و بعثت نبی و مسئلهٔ عصمت به کار گرفته می‌شد، در این تحقیق برای اثبات ضرورت وجود الگوی زنانه کامل به کار گرفته شده است. دومین نوآوری، استدلال عقلی مستقل از نصوص است؛ درحالی‌که منابع روایی سرشار از مدایح و مناقب حضرت زهرا﵄ است. این تحقیق می‌کوشد ضرورت وجود ایشان را با برهان عقلی و مبتنی‌بر قاعدهٔ لطف اثبات کند که تاکنون در کلام شیعه بیان نشده است. سومین نوآوری، تفکیک میان ضرورت وجود الگوی زنانه و مسئلهٔ امامت است؛ این پژوهش نشان می‌دهد که ضرورت وجود حضرت زهرا﵄ مستقل از بحث امامت به‌معنای خاص کلامی قابل اثبات است و حتی اگر ایشان امام نباشند، باز هم وجودشان برای تکمیل چرخهٔ هدایت الهی ضرورت دارد. چهارمین نوآوری، ارائه الگویی برای تحلیل کلامی شخصیت‌های زنانهٔ قرآن است؛ چارچوب نظری این پژوهش می‌تواند مبنایی برای تحلیل شخصیت‌هایی چون حضرت مریم، حضرت خدیجه و حضرت زینب و حضرت معصومه﵄ در پرتو قاعدهٔ لطف قرار گیرد.

پژوهش پیش‌رو با روش تحلیلی ـ استدلالی و با تکیه بر مبانی کلامی امامیه، در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که «آیا قاعدهٔ لطف می‌تواند بر ضرورت وجود الگویی زنانه و معصوم برای هدایت زنان در دین خاتم دلالت کند؟» و در این مسیر، نخست به تبیین قاعدهٔ لطف و لوازم آن پرداخته، سپس ضرورت عقلی وجود الگوی زنانه را اثبات کرده، آنگاه با استناد به شواهد نقلی، حضرت فاطمه زهرا﵄ را به‌عنوان مصداق اتم این ضرورت معرفی خواهد نمود. بر مبنای عقل و نقل، حکمت خلقت و افعال الهی بر ما پوشیده است. از سوی دیگر، درک حقیقت و شخصیت زهرای مرضیه﵄ نیز از اسرار آفرینش است و حق معرفت ایشان، چنان‌که شایستهٔ مقام آن حضرت است، برای ما محقق نخواهد شد. بااین‌همه، چنین استدلال‌هایی می‌تواند زمینه‌ای برای شناخت اجمالی آن حضرت فراهم آورد و ما را در مسیر افزایش مودت و ارادت نسبت به ایشان یاری رساند. این بیان باب جدیدی در کلام ظیعه

۱. قاعدهٔ لطف

قاعدهٔ لطف یکی از زیربنایی‌ترین اصول کلامی در مکاتب عدلیه (امامیه و معتزله) است که به تبیین رابطهٔ حکیمانهٔ

خداوند با انسان مکلف می‌پردازد. لطف فعلی است از جانب خداوند که مکلف را به طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر می‌سازد، بدون آنکه او را مجبور به اطاعت کند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص۳۲۴). این تعریف، دو شرط اساسی را برای لطف الهی لازم می‌شمارد که مستقیماً به کرامت و اختیار انسان مربوط می‌شود.

اول، عدم تأثیر در تمکین، لطف نباید در توانایی ذاتی انسان برای انجام تکلیف تأثیر بگذارد. تمکین به‌معنای فراهم‌سازی ابزارهای اولیه (عقل و قدرت) است که بدون آن، تکلیف اساساً محال است. لطف امری «زائد بر تمکین» و تسهیل‌کننده استفاده از توانایی‌های موجود است.

دوم، عدم إلجاء (نفی جبر)، این شرط بنیادین‌ترین قید در قاعدهٔ لطف است. لطف نباید به حدی برسد که مکلف را مضطر به اطاعت کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج۱۳، ص۲۱۸). متکلمان عدلیه تأکید دارند که کمال حاصل از اجبار فاقد ارزش اخلاقی است و خداوند به فرایند انتخاب آزادانهٔ انسان، ارزشی برابر یا فراتر از نتیجهٔ نهایی می‌دهد. وجود شر و معصیت در جهان، خود شاهدی بر حفظ این شرط است؛ زیرا اگر لطف به جبر می‌انجامید، هرگز گناهی واقع نمی‌شد.

وجوب لطف بر خداوند، بر اساس حسن و قبح عقلی و اصل حکمت الهی توجیه می‌شود. استدلال متکلمان عدلیه چنین است، خداوند حکیم، از تکلیف کردن انسان‌ها غرضی دارد (برای نمونه رسیدن آنان به کمال). اگر لطف که زمینهٔ تقرب را فراهم می‌کند، وجود نداشته باشد، احتمال انجام تکلیف کاهش یافته و غرض الهی محقق نمی‌شود و نقض غرض بر حکیم قبیح است (اعرجی، ۱۳۸۱، ص۳۹۲). بنابراین فراهم‌سازی لطف بر خداوند واجب است.

این ساختار کلامی، جایگاه والایی برای انسان ترسیم می‌کند. کرامت ذاتی انسان (که ناشی از عقل، فطرت و روح الهی است)، علت تعلق لطف الهی است و لطف نیز او را به کرامت اکتسابی رهنمون می‌سازد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ص۱۰۲). به بیان دیگر، انسان به دلیل برخورداری از عقل و اختیار، شایستهٔ دریافت بالاترین سطح حمایت هدایتی است و قاعدهٔ لطف، همین حمایت را تضمین می‌کند.

مصادیق عینی قاعدهٔ لطف در نظام کلامی امامیه، ارسال پیامبران (حلی، ۱۴۱۳ق، ص۳۴۸)، عصمت آنان (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص۲۵۲) و نصب امامان معصوم (حلی، ۱۴۱۳ق، ص۳۶۲) است. این تجلیات، نشان می‌دهد که خداوند ساختاری مستمر و سازمان‌یافته برای پشتیبانی از اختیار انسان بنا نهاده است.

۲. سیده زنان عالم

یکی از ظرافت‌های حکمت الهی در مسئلهٔ نبوت، گزینش پیامبران از میان خود مردم، از جنس ایشان، و غالباً از طبقات محروم جامعه است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹الف، ص۱۲۰). این انتخاب بر مبنای اصل قرآنی «مِنْ أَنْفُسِكُمْ»، نقشی کلیدی در پذیرش و اثرگذاری پیام آنان در اجتماع ایفا می‌کند. خداوند متعال والاترین مقام هدایت را نه به فرشتگان یا موجوداتی فراماده و فرابشر، بلکه از بطن همین جامعه انسانی برمی‌گزیند. این گزینش، تصریحی ژرف بر منزلت ذاتی انسان است و نشان می‌دهد که انسان، از چنان کرامت و استعدادی برخوردار است که می‌تواند به اوج قرب الهی و مقام پیامبری نائل آید (صدر، ۱۳۹۷، ص۲۰۲).

از منظر تحلیل تأثیر اجتماعی، این انتخاب هوشمندانه دو پیامد عمده دارد: نخست، امکان ارتباط و الگوبرداری را فراهم می‌سازد؛ چراکه مردم می‌توانند با پیامبری که همانند آنان می‌خورد، می‌آشامد، رنج می‌برد و امیدوار است، همذات‌پنداری کنند و مسیر تعالی او را قابل دستیابی ببینند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص۷۱۰). دوم، این انتخاب نقدی بنیادین بر نظام‌های طبقاتی و نژادی است که شایستگی را در انحصار گروه خاصی می‌دانند.

وقتی از الگو بودن پیامبر اکرمﷺ به‌عنوان «اسوهٔ حسنه» سخن گفته می‌شود، این الگو بودن در چارچوب دین خاتم، نمی‌تواند ناظر به بخشی از انسان‌ها و غافل از بخشی دیگر باشد، پس او الگوی همهٔ مردم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۱۱۶). دین اسلام که خود را شریعت نهایی و جامع معرفی می‌کند، مؤظف است تمامی ساحات زندگی انسانی و همهٔ مکلفان را در دایرهٔ هدایت خود پوشش دهد. ازاین‌رو پرسش از الگو، پرسش از کفایت نظام هدایت برای همهٔ انسان‌هاست. پیامبر اکرمﷺ به‌عنوان «اسوهٔ حسنه»، باید امکان اقتدا در همهٔ ساحت‌های زندگی دینی را فراهم آورد. در همین چارچوب، مسئلهٔ الگوی زنانه، بخشی اساسی از تحقق هدایت، جایگاهی بنیادین می‌یابد (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۲، ص۴۳ و ۴۸).

قاعدهٔ لطف همچنین اقتضا می‌کند که الگوی زنانه در دین خاتم، نه یک الگوی تک‌بعدی و تجزیه‌ای، بلکه الگویی ترکیبی باشد؛ زیرا آنچه زنان امروز و دیروز را در عرصهٔ زیست دینی دچار سردرگمی می‌کند، علاوه بر مراقبت‌های دوران بارداری و مادری، بلکه چگونگی جمع این خصائص با سیر و سلوک معنوی و با نقش‌های اجتماعی مشروع است. پرسش اصلی این است، چگونه زن می‌تواند همان‌گونه که صدیقهٔ طاهرهؑ نشان دادند، بارداری و همسرداری و تربیت را با عبادت‌های عمیق، تزکیهٔ نفس و رسیدن به «حیات طیبه» جمع کند؟ این جمع‌بندی، امری غریزی نیست تا خودبه‌خود رخ دهد؛ بلکه نیازمند الگوی معصومی است که نسبت این اضلاع را در مقام عمل و در قامت یک انسان کامل به نمایش گذارد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص۶۹).

ضرورت تطابق الگو با ویژگی‌های مخاطب را می‌توان در چند سطح تحلیل کرد؛

نخست. تطابق در نوع انسانیت

در این سطح، الگو باید از جنس بشر باشد، نه فرشته. قرآن با صراحت این نکته را در پاسخ به کافران که می‌گفتند «أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا» (تغابن: ۶)، بر بشری بودن پیامبران تأکید کرده است. این تطابق، امکان الگوبرداری را در ابعاد عمومی حیات انسانی فراهم می‌آورد.

دوم. تطابق در ویژگی‌های زیست‌جهانی

در این سطح، الگو باید بتواند نماینده عینی ویژگی‌های خاص مخاطبان خود باشد. اینجا است که مسئلهٔ جنسیت اهمیت می‌یابد. زنان به‌عنوان نیمی از جامعهٔ انسانی، دارای ابعاد وجودی و کارکردهای خاصی هستند که ماهیتی زنانه دارد که الگوی کامل برای این مهم باید وجود داشته باشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص۲۰).

سوم. تطابق در امکان تحقق عینی

الگو باید بتواند تمامی ابعاد حیات مخاطبان خود را در مقام تحقق عینی مجسم سازد. اگر ساحتی از زندگی انسانی در زندگی الگو تحقق عینی نیافته باشد (یا امکان تحقق نداشته باشد)، مخاطبان در آن ساحت، الگوی عملی برای اقتدا نخواهند داشت و به توصیه‌های کلی و غیرقابل اقتدا فروکاسته می‌شوند (دهقان کلور و عالم‌زاده نوری، ۱۴۰۰، ص۵۶).

از منظر قائلان به قاعدهٔ لطف، هدایت الهی بر اساس این قاعده سامان می‌یابد. قاعدهٔ لطف اقتضا می‌کند که هر آنچه انسان‌ها را به طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر می‌سازد، بر خداوند متعال لازم است. بنابراین، اگر فقدان یک عنصر، موجب کاستی در هدایت بخشی از جامعهٔ انسانی شود، وجود آن عنصر از باب لطف الهی ضروری خواهد بود. با این مقدمه، باید توجه داشت که زنان، به‌عنوان بخش مهمی از جامعهٔ انسانی و مکلفان الهی، در بسیاری از عرصه‌های زیست دینی با موقعیت‌هایی مواجه‌اند که الگوی مردانه حتی اگر معصوم و کامل باشد، نمی‌تواند تمام ابعاد آن را به‌صورت عینی و زیسته نمایندگی کند. عرصه‌هایی همچون مادری که مسئولیت‌های پرورشی خاصی دارد که مرد از آن محروم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۱۳۶)، همسرداری، تربیت فرزند، عفاف، شوهرداری و مسئولیت‌های خانوادگی و نقش اجتماعی زنانه، نیازمند الگویی است که این موقعیت‌ها را در مقام تحقق عملی مجسم کرده باشد. در فقدان چنین الگویی، هدایت زنان یا ناقص می‌شود یا به سطح توصیه‌های کلی و غیرقابل اقتدا فروکاسته خواهد شد.

در اینجاست که قاعدهٔ لطف به‌صورت مستقیم بر ضرورت وجود الگوی زنانه دلالت می‌کند. اگر وجود زنی کامل، مطهر و الهی، زنان را به طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر می‌سازد ـ که تردیدی در آن نیست ـ وجود چنین شخصیتی از باب لطف الهی لازم خواهد بود. این ضرورت، مستقل از بحث امامت به‌معنای خاص کلامی است؛ یعنی حتی اگر چنین شخصیتی امام نباشد، باز هم وجود او برای تحقق غایت هدایت الهی ضرورت دارد. چنین سخنی در هیچ کتاب کلامی بیان نشده است و ذیل قاعدهٔ لطف به خلقت حضرت زهرا و حضرت مریم از این منظر نگاه نشده است و این مطلب دریچه‌ای تازه در مباحث کلامی خواهد گشود.

قرآن کریم خود گواه روشنی بر این منطق است. حضرت مریم در قرآن با تعابیری چون «اصطفاک» و «طهّرک» و «صدیقه» (مائده: ۷۵) معرفی شده و به‌عنوان «سیدة نساء العالمین» مورد تکریم قرار گرفته است؛ تعابیری که در مواردی درباره پیامبران به‌کار رفته است (ر.ک. آل‌عمران: ۳۳). این جایگاه نشان می‌دهد که در امت‌های پیشین نیز، خداوند برای هدایت زنان، الگویی مصطفی (آل‌عمران: ۴۲) و ممتاز قرار داده است. حضرت مریم نه پیامبر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۱۲۷) و نه امام، اما وجود او از حیث هدایت و اسوه بودن، ضرورتی الهی داشته و نقش محوری در نظام تربیتی آن شریعت ایفا کرده است. بدین معنا، همان‌گونه که امامت معصوم برای تداوم هدایت پس از پیامبر ضروری است، وجود حضرت زهرا و حضرت مریم برای تمامیت الگوپردازی

انسانی در متن نبوت ضرورت دارد. بسیاری از دانشمندان در باب اسوه بودن حضرت زهرا﵄ مطالبی نگاشته و بر آن تأکید داشته‌اند (رشاد، ۱۳۹۳، ج۶، ص۴۳). در روایت دارد که حضرت مریم﵄ سرور زنان عالم در زمان خودش بود، ولی فاطمهٔ زهرا﵄ سرور زنان عالم در همه ادوار تاریخ است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۴، ص۱۹۳).

بااین‌حال، در دین خاتم، که بنا بر نص قرآن «تبیاناً لکل شیء» است، این منطق به مرتبه‌ای بالاتر ارتقا می‌یابد. دینی که مدعی جامعیت، خاتمیت و فرازمانی است (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۲۳۸)، نمی‌تواند در اساسی‌ترین نهاد اجتماعی، یعنی خانواده و در مهم‌ترین نقش انسانی، یعنی نقش زن، فاقد الگوی کامل باشد. ازاین‌رو وجود حضرت زهرا﵄ در اسلام، نه یک امر تاریخی یا عاطفی، بلکه ضرورتی کلامی و برخاسته از حکمت و لطف الهی است.

بعد سوم نگاه ترکیبی، حضور اجتماعی و سیاسی زنان است که آیات متعددی از قرآن کریم آن را تثبیت می‌کند؛ از بیعت زنان (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹ب، ص۷۰)، تا مهاجرت و جامعه‌پردازی زن و مرد در کنار هم (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۲، ص۲۵۵)، و تا اوصاف جامعه‌سازانه‌ای چون «السائحات» (تحریم: ۵)، که علامه طباطبائی ذیل آن، حرکت‌های اجتماعی زنانه را به رسمیت می‌شمارد. دشوارترین مسئله در زیست زنانه، جمع میان نقش‌های اختصاصی چون مادری و همسری با چنین مأموریت‌های اجتماعی است. این میدان دقیقاً نقطه‌ای است که در آن افراط تجددگرایانه و تفریط تحجری، زنان را از مسیر فطری و الهی خارج کرده است. ازاین‌رو نیاز به الگویی معصوم که این ترکیب سه‌گانه (خانواده، تعالی معنوی، کنش اجتماعی) را به‌صورت موزون محقق کند، ضرورتی قطعی در منظومهٔ هدایت دینی است؛ حقیقتی که رهبر شهید از آن با عنوان «الگوی سوم» یاد می‌کرد و صدیقهٔ شهیده را تحقق کامل آن می‌دانست.

حضرت زهرا﵄ در منظومهٔ معارف شیعه، جدای از دختر پیامبر یا مادر ائمه بودن، بخشی از تحقق عینی دین خاتم و اسوه بودن پیامبر است. روایت «فاطمة بضعة منی» تنها بیانگر نسبت خویشاوندی نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۴۳، ص۸۰)، بلکه دلالتی عمیق بر پیوند وجودی ایشان با حقیقت دین دارد. همان‌گونه که در روایت «حسین منی و أنا من حسین»، بقای دین به قیام امام حسین﵇ تفسیر شده است، می‌توان گفت: حضرت زهرا﵄ نیز از آن حیث که حامل و مجسم‌کنندهٔ بخشی اساسی از دین ـ به‌ویژه در ساحت زنانه و خانوادگی ـ است، در بقای دین نقشی بنیادین دارد (وحیدخراسانی، ۱۳۹۱، ص۴۲).

ایشان حلقهٔ اتصال میان نبوت و امامت است. این تعبیر نشان می‌دهد که قول، فعل و سیرهٔ ایشان، در منطق دینی، واجد حجیت است و فقهای شیعه نیز در موارد متعدد به سیره و کلمات ایشان استناد کرده‌اند (رشاد، ۱۳۹۳، ج۲، ص۴۲۹). افزون بر این، در روایات آمده است که امام زمان (عج)، حضرت زهرا﵄ را اسوهٔ خود معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۳، ص۱۸۳). امری که نشان می‌دهد الگو بودن ایشان، محدود به زنان یا یک دورهٔ تاریخی

نیست، بلکه در قلهٔ هدایت الهی نیز استمرار دارد. بانویی که مکرر به او جبرائیل نازل می‌شد و ازاین‌رو او را محدثه می‌نامند (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۲، ص۱۵۳).

در این چارچوب، سخن امام خمینیؒ که فرمودند: اگر حضرت زهراؑ مرد بود، نبی بود (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج۷، ص۳۷۷)، معنایی دقیق و کلامی می‌یابد. مقصود این بیان آن است که حضرت فاطمهؑ به لحاظ کمالات انسانی و الهی، در تراز عالی‌ترین مراتب هدایت قرار دارد، اما حکمت الهی اقتضا کرده است که این کمالات در قالب زنانه و برای ایفای نقش الگویی ویژه زنان تجلی یابد. این خود نشان می‌دهد که وجود ایشان، بخشی از طراحی الهی برای حفظ کرامت، منزلت و هدایت نیمی از جامعهٔ انسانی است. حضرت صدیقهؑ در کنار سایر ائمه و پدربزرگوارشان، انسان کامل هستند و مظهر اتم نفس کل است که پیامبر ایشان را روح خود نامیده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص۱۲۴).

از این منظر، این بحث پیرامون وجود حضرت صدیقهٔ طاهرهؑ مستقیماً با «منزلت مردم» و به‌خصوص زنان پیوند می‌خورد. خداوند با قرار دادن الگویی کامل، قابل اقتدا و متناسب با زیست واقعی زنان، کرامت آنان را به رسمیت شناخته و امکان انتخاب آگاهانه و دینداری فعال را برایشان فراهم کرده است. در غیراین‌صورت، زنان می‌توانستند مدعی شوند که دین، الگوی متناسب با مسئولیت‌ها و موقعیت‌های خاص آنان ارائه نکرده است؛ ادعایی که با عدالت و حکمت الهی ناسازگار بود (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۲، ص۶۲ و۶۹).

درنتیجه، بر اساس قاعدهٔ لطف و با توجه به جامعیت دین خاتم، می‌توان به‌صورت روشن و استدلالی نتیجه گرفت که وجود الگوهای زنانه‌ای چون حضرت مریمؑ و به طریق اولی حضرت زهراؑ، نه امری اتفاقی یا تاریخی، بلکه ضرورتی الهی و کلامی است. بدون این الگوها، هدایت بخشی از جامعهٔ انسانی ناقص می‌ماند و غایت الهی از تشریع دین به‌طور کامل محقق نمی‌شد. این مطلب نشان می‌دهد که خداوند، کرامت زنان را نه‌تنها به رسمیت شناخته، بلکه برای آنان الگوی خاص، ممتاز و تام‌الاطراف قرار داده است. طبق آیات قرآن و روایات عصمت این بانوان هم قابل اثبات است و کاملاً شرایط اقتدا و زن تراز برای دیگران را دارند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۳، ص۱۸۸).

البته روشن است این اسوه بودن می‌تواند اعم از الگوپذیری زنان باشد و بخش‌هایی از رفتار و گفتار این زنان برای مردان هم قابل اقتدا است، چنانچه درباره همسر فرعون چنین بیانی در قرآن وجود دارد (ر.ک. تحریم: ۱۱).

۳. تقریر استدلال

پس از تبیین مفهوم الگودهی به‌مثابه سازوکار هدایت و ضرورت تطابق الگو با ویژگی‌های مخاطب، اکنون نوبت به تقریر استدلال اصلی مقاله می‌رسد. در این بخش، با تکیه بر قاعدهٔ لطف و مبانی کلامی عدلیه، ضرورت وجود الگوی زنانه معصوم را اثبات کرده است.

۱-۳. مقدمات استدلال

استدلال بر ضرورت وجود الگوی زنانه معصوم، نیازمند تبیین دقیق مقدماتی است که پیوند میان قاعدهٔ لطف و مسئلهٔ الگوی زنانه را آشکار می‌سازد. این مقدمات را می‌توان در شش محور زیر تقریر کرد:

مقدمهٔ اول

قاعدهٔ لطف، به‌عنوان یکی از قواعد بنیادین کلام عدلیه، بر این اصل استوار است که بر خداوند حکیم لازم است هر آنچه را که بندگان را به طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر می‌سازد، فراهم آورد.

مقدمهٔ دوم

الگودهی، فراتر از تعلیم و تبلیغ، به عینیت‌بخشی ارزش‌ها در متن زندگی می‌پردازد. انسان‌ها برای تحقق عملی معارف دینی در زندگی روزمره، نیازمند مشاهدهٔ عینی چگونگی زیستن بر اساس آن معارف هستند.

مقدمهٔ سوم

الگوی کامل باید بتواند تمامی ابعاد حیات مخاطبان خود را در مقام تحقق عینی مجسم سازد. قرآن کریم تأکید می‌کند که هادیان الهی باید از جنس خود مردم باشند؛ چون انسان‌ها با کسانی که همانند آنان می‌خورند، می‌آشامند، رنج می‌برند و امیدوارند، همذات‌پنداری می‌کنند و مسیر تعالی را برای خود قابل دستیابی می‌بینند.

مقدمهٔ چهارم

زنان، به‌عنوان بخش عظیمی از جامعهٔ انسانی، دارای ساحات وجودی و کارکردهای خاصی هستند که اگرچه در اصول انسانی با مردان مشترک‌اند، اما در نحوه تحقق عینی و چگونگی زیستن، ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارند که تنها در قالب زنانه قابل تجربه و نمایندگی است.

مقدمهٔ پنجم

الگوهای زنانه غیرمعصوم برای تأمین غایت کامل هدایت کافی نیستند؛ چون به دلیل احتمال خطا و گناه، نمی‌تواند ضامن قطعی هدایت باشد.

مقدمهٔ ششم

خداوند حکیم، تمام اسباب و مقدماتی را که برای تحقق هدف نهایی خلقت لازم است، فراهم می‌آورد. اگر یکی از این اسباب ـ که وجود الگوی زنانه معصوم یکی از آنهاست ـ فراهم نمی‌شد، نظام هدایت الهی با نقص و کاستی مواجه می‌گشت و این با حکمت و عدالت خداوند ناسازگار است.

۲ـ۳. بیان استدلال

با تکمیل مقدمات شش‌گانه، اکنون می‌توانیم استدلال اصلی را به صورت منطقی تقریر کنیم. این استدلال، در قالب یک قیاس منطقی قابل ارائه است.

صغری، وجود الگوی زنانه معصوم، زنان را به طاعت (کمال و سعادت) نزدیک‌تر و از معصیت (انحراف و سقوط) دورتر می‌سازد (برآمده از مقدمات دوم، سوم و چهارم).

توضیح، زنان برای تحقق عینی ارزش‌های دینی در ساحت‌های خاص زنانه، نیازمند الگویی هستند که این ساحت‌ها را در مقام تحقق عینی مجسم ساخته باشد. فقدان چنین الگویی، موجب می‌شود که زنان یا در این ساحت‌ها فاقد الگوی عملی باشند و یا به الگوهای ناقص و غیرمعصوم ارجاع داده شوند که با هدف غایی هدایت سازگار نیست (مقدمهٔ پنجم).

کبری، هر چیزی که مکلفان را به طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر سازد، بر خداوند حکیم لازم است (قاعدهٔ لطف).

نتیجه، وجود الگوی زنانه معصوم بر خداوند حکیم لازم است.

این استدلال را می‌توان به صورت برهانیِ منظم‌تر نیز تقریر کرد.

۱. خداوند حکیم، انسان‌ها را برای رسیدن به کمال آفریده و آنان را به‌سوی سعادت دعوت کرده است (مفروض کلامی).

۲. رسیدن به این هدف، نیازمند وجود الگوهای عینی و قابل اقتدا در تمامی ساحت‌های زندگی انسانی است (برهان عقلی و نقلی).

۳. ساحت‌های خاص زنانه بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی انسانی است که الگوی مذکر ـ حتی با عصمت ـ نمی‌تواند آنها را به‌صورت عینی نمایندگی کند (تمایز جنسیتی).

۴. الگوهای زنانه غیرمعصوم نیز به دلیل احتمال خطا و گناه، نمی‌توانند پاسخگوی نیاز هدایت به الگویی کامل و خطاناپذیر باشند. (لزوم عصمت) چه آنکه همان بحث تسلسلی که در امامت مطرح است، اینجا هم قابل طرح است (بحرانی، ۱۴۲۹ق، ص۳۸).

۵. بنابراین، برای تأمین کامل هدایت الهی، وجود الگویی که هم زن باشد و هم معصوم ضرورت دارد.

۶. ازآنجاکه خداوند حکیم، هر آنچه برای هدایت انسان‌ها لازم است را فراهم می‌آورد (قاعدهٔ لطف)، وجود چنین الگویی در نظام هدایت الهی قطعی و حتمی است.

بر اساس این استدلال و مبتنی‌بر دلایل روایی و تاریخی چنین بانویی وجود خارجی دارد، پس وجود حضرت فاطمهٔ زهراؑ در دین خاتم، ضرورتی برخاسته از حکمت بالغهٔ الهی و قاعدهٔ لطف است. تأکید بر این نکته ضروری است که این استدلال، کرامت ذاتی زنان را به رسمیت می‌شناسد و نشان می‌دهد که خداوند برای هدایت آنان، الگویی متناسب با زیست واقعی‌شان قرار داده است. در غیراین‌صورت، زنان می‌توانستند مدعی شوند که دین، الگوی متناسب با مسئولیت‌ها و موقعیت‌های خاص آنان ارائه نکرده است؛ ادعایی که با عدالت و حکمت الهی ناسازگار بود.

۴. پاسخ به برخی شبهات و اشکالات

اشکال اول. وجود پیامبر اکرمﷺ و امامان معصومؑ به‌عنوان الگوهای مذکر، برای هدایت زنان نیز کافی است و نیازی به الگوی زنانهٔ جداگانه نیست.

پاسخ، این اشکال تفاوت میان «الگو بودن در اصول انسانی» و «الگو بودن در ساحت‌های خاص جنسیتی» را نادیده می‌گیرد. در اصول کلی انسانی (مانند ایمان، اخلاص، عدالت‌خواهی و...) الگوهای مذکر می‌توانند برای زنان نیز سرمشق باشند. قرآن کریم نیز حضرت مریمؑ و آسیهؑ را به‌عنوان الگو برای «مؤمنان» (اعم از زن و مرد) معرفی کرده است. اما سخن در ساحت‌هایی است که ماهیتی زنانه یافته و تنها در قالب زنانه قابل تحقق عینی است. الگوی مذکر هرگز نمی‌تواند نشان دهد که چگونه می‌توان هم یک زن کامل بود و هم به اوج کمالات انسانی رسید.

آیت‌الله جوادی آملی در این‌باره تأکید می‌کند: «اگر انسانی وارسته شد، الگوی دیگر انسان‌هاست. اگر مرد است، الگوی مردم است، نه مردان، و اگر زن است، باز الگوی مردم است، نه زنان. قرآن کریم می‌فرماید: آنکه خوب است نمونهٔ مردم است، نه نمونهٔ مردان و زنِ خوب، نمونهٔ زنان نیست، بلکه زنِ نمونه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۱۲۰). این بیان نشان می‌دهد که «زن نمونه بودن» غیر از «نمونهٔ زنان بودن» است و قرآن برای هر دو، الگو معرفی کرده است.

اشکال دوم. وجود حضرت مریمؑ در ادیان پیشین، نیاز به الگوی زنانه معصوم را در دین خاتم مرتفع می‌سازد.

این اشکال از چند جهت قابل نقد است:

اولاً حضرت مریمؑ اگرچه دارای مقام والایی است و قرآن او را به‌عنوان الگوی مؤمنان معرفی کرده، اما دین اسلام که دین خاتم و کامل‌ترین ادیان است، باید الگویی متناسب با جامعیت و جاودانگی خود ارائه دهد و نمی‌تواند در ارائه الگوی زنانه، به شریعت پیشین ارجاع دهد و خود فاقد الگوی مستقل باشد.

ثانیاً روایات اسلامی تصریح دارند که حضرت مریمؑ «سیده نساء عالم» در زمان خود بود، اما حضرت فاطمهٔ زهراؑ «سیدة نساء العالمین من الأولین و الآخرین» است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۴، ص۱۹۳). این برتری نشان می‌دهد که الگوی دین خاتم باید از جامعیت و کمال بیشتری برخوردار باشد.

ثالثاً در اسلام، شخصیت‌هایی مانند حضرت خدیجهؑ و حضرت زینبؑ نیز الگوهایی ارزشمند هستند، اما هیچ‌یک معصوم نیستند و ازاین‌رو نمی‌توانند پاسخگوی نیاز به الگویی خطاناپذیر باشند.

رابعاً باید توجه داشت که سیرهٔ ایشان ناظر به اعجاز و سلوک فردی است؛ ولادت بدون پدر حضرت عیسیؑ، عدم تجربهٔ زوجیت، و فقدان مشارکت در ساخت اجتماعی امت، موجب می‌شود که الگوی ایشان تنها بخشی از نیازهای هدایت زنانه را پوشش دهد. در قاعدهٔ لطف، الگو باید ناظر به اکثر مبتلابه مکلفان باشد؛ زیرا لطف بودنِ

اسوه، متوقف بر امکان اقتدا در ساحات مختلف زندگی است. ازآنجاکه تجربه‌های عمومی زنان، همچون همسرداری، اداره خانواده، بارداری در زندگی عادی، تربیت فرزند ذیل نهاد خانواده، و مسئولیت‌های اجتماعی در الگوی حضرت مریم تحقق نیافته، لطف بودن آن برای تمام زنان کامل نیست. حضرت زهرا با جامعیت در زوجیت، مادری، رشد عبادی، و مشارکت اجتماعی در کنار پیامبر مصداق الگویی اتم و اکمل برای زنان است و نقش ایشان تکمیل‌کنندهٔ الگوی حضرت مریم می‌باشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص۹۰).

اشکال سوم. حضرت فاطمه با توجه به شرایط خاص زندگی (ازدواج با امام علی، زیست در خانه ساده، و شهادت زودهنگام)، نمی‌تواند در تمام ساحت‌های زنانه (مانند تجربهٔ طولانی مادری، یا مواجهه با برخی مسائل خاص زنان) الگو باشد.

پاسخ. الگودهی در سیره معصومان، به بازسازی شرایط عینی و جزئیات رفتاری محدود نمی‌شود، بلکه هدف، کشف اصول و ارزش‌های کلان حاکم بر رفتار آنان است. آنچه اهمیت دارد، «منش» و «سبک زندگی» الگوست، نه تنها «رویدادهای تاریخی». برای مثال، در شیوهٔ تربیت فرزند، آنچه از حضرت زهرا نقل شده (مانند بازی با کودکان و سرودن شعر برای آنان)، نشان‌دهنده یک اصل کلان تربیتی است، اهمیت توجه عاطفی به کودک و استفاده از روش‌های غیرمستقیم تربیتی. این اصل، در هر عصر و شرایطی قابل تطبیق و الگوبرداری است.

همچنین در ساحت همسرداری، رفتار حضرت زهرا با امیرالمؤمنین نشان‌دهندهٔ اصولی چون تعاون بر تقوا، پرهیز از درخواست‌های دشوار، و ایجاد فضای صمیمیت در خانواده است. این اصول، فارغ از شرایط زمانی و مکانی، برای همهٔ زنان قابل اقتدا است (رشاد، ۱۳۹۳، ج۶، ص۶۲).

اشکال چهارم. برخی ساحت‌های خاص زنان در زندگی حضرت زهرا تحقق عینی نیافته است؛ زیرا ایشان بنا بر روایات، «بتول» و «عذراء» بودند و خون حیض و نفاس نمی‌دیدند.

این اشکال بر فرض قبول این معانی، پاسخ‌های متعددی دارد:

اولاً بتول بودن حضرت زهرا یک ویژگی خاص و نشان‌دهندهٔ پاکی طهارت ویژه ایشان است، اما این ویژگی، هرگز به‌معنای عدم آگاهی ایشان از مسائل و مشکلات زنان نیست. همان‌گونه که یک پزشک متخصص می‌تواند بدون تجربهٔ مستقیم بیماری، مشکلات بیماران را درک کرده و راه درمان ارائه دهد، حضرت زهرا نیز با برخورداری از علم لدنی و اتصال به منبع وحی، از همهٔ رنج‌ها و مشکلات زنان آگاهی کامل داشت.

ثانیاً حضرت زهرا علی‌رغم بتول بودن، در بسیاری از ساحت‌های زنانه (همسرداری، تربیت فرزند، نقش‌های اجتماعی) تجربه عینی داشته و می‌توانند در این حوزه‌ها الگو باشند. ادعای ضرورت وجود الگوی زنانه معصوم، به‌معنای ضرورت تحقق عینی تمامی جزئیات زندگی زنان در زندگی الگو نیست؛ بلکه مقصود، تحقق عینی اصول و ارزش‌های حاکم بر ساحت‌های زنانه در یک شخصیت معصوم است.

ثالثاً اگر در ساحتی خاص، امکان تحقق عینی در زندگی حضرت زهرا نبوده، این امر با عنایت به اصول کلی شریعت و با استفاده از عقل و اجتهاد قابل استنباط است و نیاز به تحقق عینی در الگو ندارد. نکته آن است که وجود الگوی معصوم زنانه، در کنار مرجعیت عام پیامبر، امکان و زمینهٔ مناسب‌تری برای مراجعه زنان در برخی مسائل فراهم می‌آورد.

اشکال پنجم. استدلال فوق، در نهایت به اثبات عصمت حضرت زهرا و سپس اثبات وجود ایشان به‌عنوان الگو می‌انجامد و این نوعی مصادره به مطلوب است.

پاسخ. استدلال ما از نوع «استدلال عقلی محض» نیست که بخواهد وجود حضرت زهرا را بدون استفاده از منابع نقلی اثبات کند. مقصود، اثبات «ضرورت کلامی» وجود چنین الگویی در دین خاتم است. به‌عبارت‌دیگر، ما با تکیه بر قاعدهٔ لطف، نشان می‌دهیم که در نظام هدایت الهی، وجود الگویی زنانه و معصوم ضروری است. قاعدهٔ لطف به‌تنهایی نه وجود تاریخی حضرت زهرا را اثبات می‌کند و نه عصمت شخص ایشان را؛ این دو امر نیازمند ادلهٔ خاص خود است. کارکرد قاعده در این استدلال، فراهم کردن مبنای کلامی برای تبیین ضرورت چنین الگویی در نظام هدایت است. سپس ادلهٔ نقلی، تعیین مصداق و اثبات ویژگی‌های خاص آن مصداق را بر عهده می‌گیرند.

این روش، مشابه استدلال متکلمان بر ضرورت وجود امام معصوم است. آنان ابتدا با قاعدهٔ لطف ضرورت امامت را اثبات می‌کنند، سپس با ادلهٔ نقلی، مصادیق امامان معصوم را معرفی می‌نمایند (فاریاب، ۱۳۹۵، ص۱۳۰).

اشکال ششم، که اگر وجود الگوی زنانه معصوم ضروری است؛ چرا در میان چهارده معصوم، تنها یک زن وجود دارد و سایر معصومان مرد هستند؟

این پرسش، بر یک پیش‌فرض نادرست استوار است، اینکه تعداد الگوهای زنانه باید با الگوهای مردانه برابری کند. سخن در «ضرورت اصل وجود» است، نه «تعداد». وجود یک الگوی زنانه کامل و معصوم، برای پوشش دادن تمامی ساحت‌های زنانه کافی است؛ زیرا اصول حاکم بر زیست زنانه در یک شخصیت کامل و معصوم، قابل استخراج و تعمیم است. از سوی دیگر، وجود ۱۲ امام معصوم پس از پیامبر به دلیل تداوم هدایت و حفظ شریعت در بستر زمان ضرورت داشته، البته تعداد ائمه هم نقلی است. بنابراین الگودهی حضرت زهرا به‌عنوان یک شخصیت فراتاریخی و جاودانه، نیاز به تکرار در هر عصر ندارد.

نتیجه‌گیری

هدف پژوهش پیش‌رو، واکاوی ضرورت وجود الگوی زنانهٔ کامل در دین خاتم با تکیه بر قاعدهٔ کلامی لطف بود. آنچه در این جستار مجال ظهور یافت، افق‌گشایی نوینی در کاربرد قاعدهٔ لطف بود؛ که تاکنون بیشتر در محدوده اثبات نبوت و امامت به کار گرفته می‌شد، اما این تحقیق نشان داد که دامنهٔ شمول آن می‌تواند و باید تا اثبات ضرورت وجود الگوهای زنانه معصوم برای هدایت نیمی از پیکرهٔ جامعهٔ انسانی گسترش یابد.

بر اساس یافته‌های پژوهش، وجود حضرت فاطمهٔ زهرا در ساختار دین خاتم، ضرورتی برخاسته از حکمت بالغهٔ الهی و قاعدهٔ لطف است. ایشان نه به‌جهت آنکه مادر امامان یا دختر پیامبر است، که به‌جهت آنکه تجسم‌بخش عینی ساحتی از دین است که تنها در قالب زنانه قابل تحقق و نمایندگی است، در هندسهٔ هدایت الهی جایگاهی یگانه می‌یابد.

شواهد نقلی نیز مؤید این ضرورت عقلی است. حضرت فاطمه به‌عنوان «سیدة نساء العالمین فی جمیع العالمین»، نه‌تنها الگوی زنان عصر خویش، که اسوه‌ای فراتاریخی برای همهٔ زنان تا قیامت و حتی اسوه‌ای برای امام زمان معرفی شده است.

خداوند با قرار دادن الگویی کامل، قابل اقتدا و متناسب با زیست واقعی زنان، کرامت آنان را به رسمیت شناخته و امکان انتخاب آگاهانه و دینداری فعال را برایشان فراهم کرده است. در غیراین‌صورت، زنان می‌توانستند مدعی شوند که دین، الگوی متناسب با مسئولیت‌ها و موقعیت‌های خاص آنان ارائه نکرده است؛ ادعایی که با عدالت و حکمت الهی ناسازگار بود.

در پایان، تأکید این پژوهش بر آن است که الگو بودن حضرت فاطمه هرگز به‌معنای محدود کردن ایشان به حریم خصوصی یا انکار ابعاد اجتماعی و سیاسی شخصیت والای ایشان نیست. همان‌گونه که سیرهٔ عملی ایشان گواهی می‌دهد، دفاع از حریم ولایت، حضور در عرصهٔ اجتماعی و دفاع از حق، بخشی جدایی‌ناپذیر از این اسوهٔ حسنهٔ زنانه است. آنچه اهمیت دارد، امکان‌پذیری عینی اقتدا به ایشان در تمامی این ساحات برای زنان مؤمن در طول تاریخ است.

بررسی حاضر نشان داد که خصائص زنانه ـ چون بارداری، همسری و مادری ـ تنها هنگامی در مسیر هدایت نقش‌آفرین می‌شوند که از نگاه تجزیه‌ای عبور کرده و در چارچوب نگاه ترکیبی فهم شوند؛ نگاهی که این خصائص را در کنار سلوک معنوی و نقش‌های اجتماعی مشروع قرار می‌دهد. ترکیب صحیح این سه ضلع، همان حقیقتی است که دین خاتم برای زنان ترسیم کرده و رهبر شهید آن را «الگوی سوم» نام نهاده است. تحقق کامل این الگو در وجود صدیقهٔ طاهره نه‌تنها پاسخ به نیازهای تاریخی و فرهنگی زنان است، بلکه از منظر قاعدهٔ لطف، دلیل روشنی بر ضرورت خلقت ایشان در منظومهٔ هدایت الهی محسوب می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

اعرجی، عبدالمطلب (۱۳۸۱). *اشراق الالاهوت فی نقد شرح الیاقوت*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تهران: دانشگاه تهران.

ایمانی‌فر، حمیدرضا (۱۴۰۵). خودشکوفایی در روان‌شناسی و کمال انسان در قرآن: مبانی، مؤلفه‌ها و کمال نهایی انسان. *روان‌شناسی و دین*، ۱۹(۱)، ۷۱–۸۵.

بحرانی، ابن‌میثم (۱۴۲۹ق). *النجاة فی القیامة فی تحقیق أمر الإمامة*. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

تهرانی، مجتبی (۱۳۹۱). *خطبه فدک*. تهران: مصابیح‌الهدی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *زن در آیینه جلال و جمال*. قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). *فص حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیه*. تهران: نثر طوبی.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷). *تفسیر سوره مجادله*. تهران: انقلاب اسلامی.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸). *الگوی زن*. تهران: انقلاب اسلامی.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹الف). *نبوت‌ها در نهج‌البلاغه*. تهران: انقلاب اسلامی.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹ب). *تفسیر سوره ممتحنه*. تهران: انقلاب اسلامی.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۲). *حقیقت عظیم*. تهران: انقلاب اسلامی.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

دهقان کلور، محمدصادق و عالم‌زاده نوری، محمد (۱۴۰۰). روش‌های ایجادی تربیت اخلاقی در بعد عاطفی با تکیه بر آثار آیت‌الله مصباح یزدی. *معرفت اخلاقی*، ۱۲(۲)، ۴۹–۶۶.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹). *القواعد الکلامیه*. قم: مؤسسهٔ امام صادق﵇.

رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۳). *دانشنامه فاطمی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۳ق). *الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*. قم: مؤسسهٔ امام صادق﵇.

صدر، سیدموسی (۱۳۹۷). *حدیث سحرگاهان*. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.

عبدالجبار (۱۹۶۲). *المغنی فی ابواب التوحید و العقل*. قاهره: الدار المصریه.

فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۵). روش‌شناسی و بسترشناسی فکری نظریات متکلمان شیعی مکتب بغداد (قرن چهارم و پنجم) در مسئلهٔ امامت. *معرفت کلامی*، ۷(۲)، ۱۲۵–۱۴۷.

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

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۸). *روش‌شناسی استنباط در علم کلام*. قم: دارالحدیث.

وحیدخراسانی، حسین (۱۳۹۱). *حلقه وصل رسالت و امامت*. قم: مدرسة الامام باقرالعلوم﵇.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 131-150

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

10.22034/kalami.2026.5003941

20.1001.1.20088876.1405.17.1.7.3

Educational Theology: Possibility and Necessity

Seyyed Ali Hashemi Adel / Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Hekmat and Religious Studies Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran hashemi31027@gmail.com

Received: 2026/08/14 - **Accepted:** 2026/10/26

Abstract

Islamic theology is is conventionally conceived as a discipline devoted to the elucidation, substantiation, and systematic defense of religious doctrines; yet this conventional understanding fails to encompass the full breadth of its intellectual and theoretical potential. A close examination of the Qur'an, the Sunnah of the Infallibles, and the intellectual heritage of Muslim theologians reveals that doctrinal teachings are not reducible to theoretical propositions intended merely for intellectual assent or dialectical argumentation. Rather, they fulfil an intrinsically formative and orientative function, contributing fundamentally to the constitution of faith, the cultivation of moral responsibility, and the formation of a distinctively religious mode of existence. Within the Qur'anic framework, concepts such as divine unity, prophethood, eschatology, divine justice, and lordship are intrinsically interconnected with the reorientation of human perception, the refinement of affective dispositions, the strengthening of volition, and the normative orientation of human conduct. Employing a descriptive-analytical methodology, this study elucidates the theoretical possibility and conceptual necessity of Educational Theology. Educational theology refers to an intratheological approach that examines doctrinal teachings in terms of their role in the formation, deepening, and orientation of faith, as well as in the advancement of its various degrees. The findings demonstrate that Educational Theology does not constitute a substitute for traditional kalām, but rather represents an extension of its methodological orientation. By foregrounding the formative potential of religious doctrines, it examines the gap between doctrinal knowledge and the lived enactment of belief, thereby addressing the faith-related needs of contemporary humanity.

Keywords: Educational theology, Theology, Creed, Faith-based Education, Faith-informed Living.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۱۳۱-۱۵۰

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

doi 10.22034/kalami.2026.5003941

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.7.3

نوع مقاله: پژوهشی

کلام تربیتی؛ امکان و ضرورت

سیدعلی هاشمی عادل / استادیار گروه کلام اسلامی، مجتمع حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران hashemi31027@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۲۳ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۸/۰۴

چکیده

علم کلام اسلامی عموماً دانشی برای تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی دانسته شده است؛ اما این تلقی همهٔ ظرفیت‌های آن را نشان نمی‌دهد. بررسی قرآن کریم، سنت معصومان و میراث متکلمان نشان می‌دهد که آموزه‌های اعتقادی صرفاً گزاره‌هایی نظری برای تصدیق ذهنی یا مناظره جدلی نیستند، بلکه کارکردی هدایتی و تربیتی دارند و در شکل‌دهی به ایمان، مسئولیت اخلاقی و زیست مؤمنانه نقش‌آفرین‌اند. مفاهیمی چون توحید، نبوت، معاد، عدل و ربوبیت الهی در منطق قرآن با اصلاح نگرش، تهذیب عاطفه، تقویت اراده و جهت‌دهی به رفتار پیوند دارند.

این مقاله با روش توصیفی ـ تحلیلی به تبیین امکان و ضرورت «کلام تربیتی» می‌پردازد. مراد از کلام تربیتی، رویکردی درون‌کلامی است که معارف اعتقادی را از حیث نقش آنها در تکوین، تعمیق و جهت‌دهی ایمان و رشد مراتب آن بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد کلام تربیتی، نه جایگزین کلام سنتی، بلکه بسطی رویکردی در علم کلام است که با تمرکز بر ظرفیت تربیت‌گر عقاید، فاصله میان «دانستن» و «زیستن» بر اساس عقیده را تحلیل کرده و به نیازهای ایمانی انسان معاصر پاسخ می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: کلام تربیتی، علم کلام، عقیده، تربیت ایمانی، زیست مؤمنانه.

مقدمه

علم کلام اسلامی از آغاز شکل‌گیری تمدن اسلامی، یکی از دانش‌های بنیادین دینی بوده و وظیفهٔ اصلی آن، تبیین، اثبات و دفاع از عقاید اسلامی در برابر شبهات دانسته شده است. متکلمان مسلمان با بهره‌گیری از قرآن، سنت، عقل و ابزارهای فلسفی و منطقی کوشیده‌اند اصولی مانند توحید، صفات الهی، عدل، نبوت، امامت، معاد، جبر و اختیار و ایمان و کفر را تبیین و از اعتبار معرفتی آنها دفاع کنند. این کارکرد دفاعی و استدلالی برای کلام اسلامی ضرورتی انکارناپذیر دارد؛ زیرا عقاید دینی بدون پشتوانهٔ عقلانی و معرفتی، در برابر پرسش‌ها و چالش‌های فکری پایدار نخواهند ماند.

بااین‌حال، پرسش مهم آن است که آیا رسالت علم کلام تنها در اثبات صدق گزاره‌های اعتقادی و پاسخ به شبهات خلاصه می‌شود، یا می‌توان از کارکردی دیگر نیز سخن گفت؟ به بیان دقیق‌تر، آیا علم کلام می‌تواند علاوه بر دفاع از عقیده، نقش آن را در ساختن انسان، تربیت ایمانی و جهت‌دهی به زندگی دینی بررسی کند؟ این پرسش، نقطهٔ عزیمت بحث به «کلام تربیتی» است. مراد از کلام تربیتی، رویکردی درون‌کلامی است که معارف اعتقادی اسلام را از حیث نقش آنها در تربیت ایمانی، اصلاح نگرش‌ها، تهذیب گرایش‌ها، تقویت اراده و جهت‌دهی به رفتار انسان مطالعه می‌کند.

همهٔ انسان‌ها بر اساس یک منظومه از باورها زندگی و عمل می‌کنند و بخشی از این منظومهٔ باورها مربوط به باورهای دینی است، در این پژوهش در تلاش هستیم که نشان دهیم باورهای دینی و کلامی چگونه باید تبیین و ارائه شوند که علاوه بر شکل‌دهی به نظام اعتقادی بتوانند نقش تربیتی در نحوهٔ زیستن نیز داشته باشند. به‌عبارت‌دیگر، تلاش کلام تربیتی نشان دادن بعد عملی باورها در زندگی انسان علاوه بر بعد نظری آنها است.

از این منظر، میان عقیده و تربیت پیوندی درونی برقرار است. عقیده اگر درست فهمیده و در جان انسان مستقر شود، از سطح دانستهٔ ذهنی فراتر می‌رود و به باور، ایمان، نگرش، انگیزش و رفتار تبدیل می‌شود. بر این اساس، شکاف میان «دانستن عقیده» و «زیستن بر اساس عقیده» یکی از مسائل مهم دینداری است. ممکن است فردی از نظر ذهنی به خدا، معاد یا نبوت باور داشته باشد، اما این باور در زندگی او به توکل، امید، آرامش، مسئولیت‌پذیری، توبه، عبادت یا سبک زندگی مؤمنانه نینجامد. همین فاصله، ضرورت بازاندیشی در کارکرد تربیتی علم کلام را آشکار می‌سازد.

اهمیت این بحث در روزگار حاضر دوچندان است؛ زیرا نیازهای کلامی جامعه تنها به شبهات نظری و مناقشات فلسفهٔ دین محدود نمی‌شود. بسیاری از مخاطبان، به‌ویژه نسل جوان، با پرسش‌هایی درباره معنای زندگی، احساس حضور خدا، سختی‌های زندگی، دعا، مرگ، امید، گناه، توبه، اضطراب، سرنوشت و هویت ایمانی مواجه‌اند. این مسائل هرچند رنگ روان‌شناختی یا اخلاقی دارند، در بنیان خود با عقاید دینی مرتبط‌اند و نیازمند پاسخ کلامی ـ تربیتی هستند.

بر این اساس، مقالهٔ حاضر با عنوان «کلام تربیتی؛ امکان و ضرورت» در پی پاسخ به این مسئله است که آیا کلام تربیتی به‌عنوان رویکردی علمی در علم کلام اسلامی قابل دفاع است؟ و در صورت امکان، ضرورت آن چیست؟ فرضیهٔ پژوهش آن است که کلام تربیتی، نه جایگزین کلام سنتی، بلکه بسطی رویکردی از آن است که با منطق قرآن و سنت سازگار بوده و می‌تواند به نیازهای ایمانی و تربیتی انسان معاصر پاسخ دهد. روش پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی است و در آن از منابع قرآنی، روایی، کلامی و آثار اندیشمندان معاصر بهره گرفته می‌شود.

پیشینهٔ پژوهش

نسبت میان عقیده و تربیت، اگرچه با عنوان مستقلِ «کلام تربیتی» در سنت کلامی پیشینه‌ای صریح ندارد، از نظر مضمونی در منابع اسلامی و برخی آثار اندیشمندان مسلمان ریشه‌دار است. در قرآن کریم، ایمان هرگز صرف تصدیق ذهنی تلقی نمی‌شود، بلکه حقیقتی اثرگذار است که با عمل صالح، تزکیه، تقوا، خشیت، توکل، صبر و مسئولیت پیوند دارد. تکرار ترکیب «الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحات» (بقره: ۲۵، ۸۲، ۲۷۷ و...) و نیز تبیین رسالت پیامبران در قالب تعلیم، تزکیه و هدایت (بقره: ۱۲۹ و ۱۵۱؛ آل‌عمران: ۱۳۸) نشان می‌دهد که معارف اعتقادی در منطق وحی، کارکردی تربیتی و وجودی دارند، نه صرفاً نظری. در میراث روایی نیز ایمان امری دارای مراتب، لوازم و آثار معرفی شده و با مفاهیمی چون اخلاص، یقین، محبت، خوف و رجاء پیوند خورده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۳۳–۴۰)؛ امری که امکان تحلیل تربیتی عقاید را تقویت می‌کند.

در سنت کلامی کلاسیک، هرچند اصطلاح «کلام تربیتی» به‌کار نرفته، مباحثی چون ایمان و عمل، لطف، هدایت، تکلیف، وعد و وعید، حسن و قبح، اختیار و مسئولیت، ظرفیت بالایی برای بازخوانی تربیتی دارند. متکلمان مسلمان در مذاهب مختلف، به‌ویژه در بحث از حقیقت ایمان و نسبت آن با کنش انسانی، به مسائلی پرداخته‌اند که می‌توان آنها را از منظر تربیت ایمانی بازفهم کرد (ر.ک. طوسی، ۱۴۰۶ق، ص۲۲۷). ازاین‌رو می‌توان گفت پیشینهٔ این بحث در سنت کلامی به‌صورت پراکنده وجود دارد، اما هنوز در قالب یک چارچوب منسجم بازسازی نشده است.

در دورهٔ معاصر، توجه به پیوند ایمان و تربیت آشکارتر شده است. شهید مطهری ایمان را نیرویی معنابخش و جهت‌دهنده می‌داند که از سطح دانستن فراتر می‌رود و در حیات اخلاقی و عملی انسان اثر می‌گذارد (مطهری، ۱۳۷۲، ج۲، ص۳۲). علامه طباطبائی در *المیزان*، ایمان را حقیقتی قلبی با آثار رفتاری می‌شمارد و بر کارکرد هدایتی معارف اعتقادی تأکید می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص۳۰۱). آیت‌الله مصباح یزدی بر پیوند میان شناخت، ایمان، انگیزش و رفتار تصریح می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص۶۸). این آراء، هرچند مستقیماً ذیل عنوان کلام تربیتی عرضه نشده‌اند، پشتوانهٔ نظری مهمی برای آن فراهم می‌سازند.

در مقابل، بخش عمده پژوهش‌های معاصر درباره تربیت دینی، تربیت قرآنی و روش‌های تربیتی قرآن، عمدتاً در قلمرو علوم تربیتی اسلامی، اخلاق یا مطالعات قرآنی سامان یافته‌اند و کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که علم

کلام چگونه می‌تواند از درون منطق و موضوع خود، نسبت عقیده و تربیت را صورت‌بندی کند. البته پژوهش‌هایی پراکنده می‌توان یافت که برخی از مباحث کلام تربیتی را به‌طور جزئی بررسی کرده‌اند؛ اما تبیینی از این گرایش، ساختار و مباحث بسیار آن ندارند. مثلاً مقالهٔ «تبیین تربیتی چگونگی تبدیل علم به ایمان در دیدگاه علامه مصباح یزدی» (علیرضالو و همکاران، ۱۴۰۳)، به یکی از موضوعات کلام تربیتی، یعنی رابطهٔ علم و ایمان می‌پردازد؛ اما محدود به همین موضوع است و ده‌ها موضوع دیگر کلام تربیتی، همچنان نیازمند بررسی است. مقالهٔ «نقش باورهای دینی در مهار بحران‌های روانی» (فیض‌آبادی، ۱۳۸۳)، به یکی از ثمرات کلام تربیتی اشاره دارد؛ اما مباحث بسیاری از این دست را شامل نمی‌شود.

ازاین‌رو خلأ اصلی پژوهش حاضر در فقدان چارچوبی کلامی، منسجم و روشمند برای تحلیل نقش تربیتی عقاید اسلامی است؛ خلأئی که مقالهٔ حاضر در پی پاسخ به آن است.

۱. مفهوم‌شناسی کلام تربیتی

برای دفاع از «کلام تربیتی»، نخست باید معنای این ترکیب روشن شود. این اصطلاح از دو جزء «کلام» و «تربیتی» تشکیل شده است و فهم درست آن در گرو حفظ هویت هر دو جزء است؛ به‌گونه‌ای‌که نه کلام از ماهیت اعتقادی و استدلالی خود جدا شود و نه تربیت به وعظ، تبلیغ یا انتقال ساده اطلاعات فروکاسته گردد.

در سنت اسلامی، علم کلام دانشی است که به تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی می‌پردازد. موضوع آن، عقاید انسان درباره خدا، صفات و افعال الهی، نبوت، وحی، امامت، معاد، انسان، اختیار، ایمان و سرنوشت نهایی اوست (ر.ک. ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۲، ص۳۱-۶۰). ازاین‌رو هر رویکردی که ذیل کلام قرار می‌گیرد، باید همچنان نسبت خود را با «عقیده دینی» حفظ کند.

تربیت را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «تربیت عبارت است از: فعالیتی هدفمند و دو سویه میان مربی و متربی، به‌منظور کمک به متربی در راستای تحقق بخشیدن به قابلیت‌های وی و پرورش شخصیت او در جنبه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، جسمی، عاطفی، اخلاقی و...» (بناری، ۱۳۹۰، ص۴۱). بنابراین قید «تربیتی» در اصطلاح «کلام تربیتی»، ناظر به فرایندی است که در آن معرفت اعتقادی در جان انسان اثر می‌گذارد و به اصلاح نگرش، تهذیب عواطف و گرایش‌ها، تقویت اراده و جهت‌دهی رفتار می‌انجامد که خود از غایات علم کلام است (حلی، ۱۴۱۹ق، ص۷). تربیت در این معنا، با تمام شخصیت انسان سروکار دارد، نه فقط با ذهن و حافظه او.

بر این اساس، کلام تربیتی را می‌توان چنین تعریف کرد: کلام تربیتی رویکردی در علم کلام اسلامی است که معارف اعتقادی دین را از حیث نقش آنها در تکوین، تعمیق، اصلاح و جهت‌دهی ایمان و زیست مؤمنانهٔ انسان بررسی می‌کند. در این تعریف، موضوع همچنان عقاید اسلامی است، اما حیثیت مطالعه گسترش می‌یابد. پرسش کلام تربیتی تنها این نیست که «یک عقیده چگونه اثبات می‌شود؟»، بلکه این نیز هست که «این عقیده چگونه انسان را می‌سازد و در زندگی او تحقق می‌یابد؟»

برای نمونه، در کلام رایج، علم الهی ممکن است از حیث نسبت آن با اختیار انسان یا شمول آن بر جزئیات بررسی شود؛ اما در کلام تربیتی افزون بر این مباحث، پرسیده می‌شود باور به علم و حضور خداوند چه نقشی در مراقبت درونی، صداقت، حیا، ترک گناه و احساس مسئولیت دارد. این پرسش اخلاقی صرف نیست؛ زیرا نقطهٔ آغاز آن یک آموزهٔ کلامی است.

بنابراین، کلام تربیتی، رویکردی میان‌رشته‌ای است که در پی تحلیل فاصله میان «دانستن عقیده» و «زیستن بر اساس عقیده» است. ممکن است فرد بداند خداوند رازق، رحیم یا ناظر بر اعمال است، اما این دانسته‌ها در آرامش، امید، توبه، توکل یا مراقبت عملی او اثر نگذارند. کلام تربیتی می‌کوشد چگونگی تبدیل معرفت اعتقادی به ایمان زیسته و تحقق عقیده در زندگی را تبیین کند.

از این منظر، کلام تربیتی میان سه ساحت پیوند برقرار می‌سازد: ساحت معرفتی عقیده، ساحت ایمانی و درونی انسان، و ساحت رفتاری و زیستی. بدین‌ترتیب، این رویکرد نه جایگزین کلام سنتی است و نه شاخه‌ای از اخلاق یا علوم تربیتی، بلکه خوانشی جدید از عقاید اسلامی با تأکید بر ظرفیت انسان‌ساز و تربیت‌گر آنهاست.

۲. نسبت عقیده و تربیت در منابع اسلامی

برای اثبات پشتوانهٔ دینی کلام تربیتی، باید نشان داد که در منابع اسلامی میان عقیده و تربیت پیوندی واقعی و بنیادین وجود دارد. قرآن کریم مهم‌ترین شاهد این پیوند است؛ زیرا در آن، آموزه‌های اعتقادی غالباً صرفاً برای شناخت نظری بیان نمی‌شوند، بلکه با آثار هدایتی و تربیتی همراه‌اند. خداوند در قرآن با اوصافی مانند رب، خالق، رازق، علیم، قدیر، رحیم، غفور، شدیدالعقاب و مالک یوم‌الدین معرفی می‌شود؛ اما این اوصاف تنها برای آگاهی ذهنی از خداوند نیست، بلکه برای تنظیم رابطهٔ انسان با او، اصلاح نگرش او به جهان و جهت‌دهی به رفتار اوست (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۱۵۸).

برای نمونه، باور به ولایت و ربوبیت الهی انسان را از احساس رهاشدگی و بی‌معنایی بیرون می‌آورد. هنگامی‌که انسان جهان را تحت تدبیر پروردگار حکیم می‌بیند، حوادث زندگی را رخدادهایی کور و بی‌هدف نمی‌داند، بلکه آنها را در افق تدبیر، حکمت و رحمت الهی فهم می‌کند. چنین باوری می‌تواند زمینه‌ساز صبر، توکل، امید و تسلیم در برابر خداوند باشد. ازاین‌رو قرآن پس از یادآوری ولایت و ربوبیت الهی، انسان را به عبادت، اعتماد، بندگی و تسلیم فرا می‌خواند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص۱۰۰).

باور به معاد نیز همواره با مسئولیت اخلاقی و اصلاح رفتار پیوند دارد. قیامت فقط حادثه‌ای مربوط به آینده نیست، بلکه حقیقتی است که باید اکنون زندگی انسان را دگرگون کند. یاد معاد انسان را از غفلت بیرون می‌آورد، افق زندگی او را گسترده می‌سازد و به اعمال او معنا می‌بخشد. کسی که خود را در برابر حسابرسی الهی مسئول می‌داند، نمی‌تواند نسبت به ظلم، گناه و بی‌عدالتی بی‌تفاوت باشد. بنابراین، معادباوری یکی از مبانی مهم تربیت اخلاقی و مسئولیت‌پذیری در قرآن است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۴، ص۱۱۱).

در مسئلهٔ نبوت نیز همین پیوند دیده می‌شود. پیامبر در قرآن تنها آورندهٔ گزاره‌های غیبی یا اثبات‌کنندهٔ آموزه‌های الهی نیست، بلکه مربی انسان است؛ آیات خدا را تلاوت می‌کند، انسان‌ها را تزکیه می‌نماید، کتاب و حکمت می‌آموزد و برای آنان اسوهٔ حسنه است. پس نیاز انسان به پیامبر، فقط نیاز به آگاهی نظری نیست، بلکه نیاز به هدایت عملی و تربیت وجودی نیز هست (آل‌عمران: ۱۶۴).

همچنین قرآن ایمان را حقیقتی زنده و اثرگذار معرفی می‌کند. ایمان با آرامش قلب، خشیت، محبت الهی، توکل، صبر، انفاق، عدالت، تقوا و عمل صالح همراه است. این نشان می‌دهد که ایمان قرآنی اگر واقعی باشد، نمی‌تواند در رفتار و شخصیت انسان بی‌اثر بماند.

روایات اسلامی نیز همین معنا را تأیید می‌کنند. در روایات، ایمان دارای مراتب دانسته شده و اعمال، اخلاق و حالات درونی نشانه قوت یا ضعف ایمان شمرده می‌شوند. مفاهیمی مانند یقین، اخلاص، توکل، رضا، خوف، رجاء و محبت الهی ریشه در عقاید دارند، اما آثار تربیتی آشکاری در شخصیت و رفتار انسان برجای می‌گذارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۳۴-۴۵).

از مجموع این شواهد روشن می‌شود که در منطق اسلام، عقیده و تربیت از هم جدا نیستند. عقیدهٔ دینی باید به تربیت انسان بینجامد و تربیت دینی نیز باید بر پایهٔ عقیدهٔ صحیح استوار باشد. کلام تربیتی دقیقاً در پی آن است که این پیوند را به‌صورت علمی، منظم و قابل پژوهش تبیین کند.

۳. امکان کلام تربیتی

پس از تبیین اجمالی مفهوم کلام تربیتی و نشان دادن ریشه‌های آن در قرآن و سنت، پرسش بنیادین این است که آیا کلام تربیتی اساساً می‌تواند به‌مثابه رویکردی معتبر در علم کلام اسلامی مطرح شود؟ اهمیت این پرسش ازآن‌روست که هر عنوان جدید در علوم اسلامی، اگر نتواند نسبت خود را با موضوع، روش و غایت آن علم روشن کند، ممکن است به تغییر نامی برای مباحث پیشین یا انتقال مسئله‌ای از علمی دیگر به علم کلام متهم شود. ازاین‌رو دفاع از کلام تربیتی در گرو اثبات امکان آن است؛ امکانی که می‌توان آن را در چهار سطح مفهومی، روشی، متنی و کارکردی بررسی کرد:

نخست. از جهت امکان مفهومی، باید دید آیا می‌توان معارف اعتقادی را از حیث نقش تربیتی آنها مطالعه کرد، بی‌آنکه از قلمرو علم کلام خارج شد. پاسخ مثبت است؛ زیرا موضوع علم کلام، عقاید دینی است، اما حیثیت مطالعه این عقاید تنها به اثبات نظری یا دفاع جدلی محدود نمی‌شود. یک گزاره اعتقادی را می‌توان از حیث معنا، صدق، دلیل، نسبت با دیگر گزاره‌ها، پیامدهای معرفتی و نیز آثار وجودی و تربیتی بررسی کرد. بنابراین، اگر موضوع همچنان «عقیده دینی» باشد، تغییر زاویه نگاه موجب خروج از علم کلام نمی‌شود. برای مثال، توحید را می‌توان از حیث ادله عقلی و نقلی بررسی کرد، اما می‌توان پرسید این باور چه نقشی در رهایی انسان از عبودیت غیرخدا،

اخلاص نیت، یکپارچگی شخصیت و کاهش اضطراب‌های ناشی از تکیه‌گاه‌های متکثر دارد. در همهٔ این موارد، موضوع همان توحید است، اما حیثیت مطالعه متفاوت است. پس کلام تربیتی تغییر موضوع نیست، بلکه بسط حیثیت‌های قابل مطالعه در مسائل کلامی است.

دوم. از حیث امکان روشی، ممکن است گفته شود علم کلام بر استدلال عقلی و نقلی استوار است، اما دانش تربیت موجود، عمدتاً بر روش‌های تجربی تکیه دارد؛ بنابراین نمی‌توان از کلام تربیتی سخن گفت؛ زیرا روش‌هایی متفاوت دارند. پاسخ آن است که کلام تربیتی نمی‌خواهد روش کلام را کنار بگذارد و روش‌های علوم تربیتی را جایگزین آن کند. روش آن همچنان تفسیری، عقلی و تحلیلی است و به‌تعبیری دیگر بر استفاده از روش‌های مختلف به تناسب موضوع تکیه دارد؛ با این تفاوت که یکی از پرسش‌های محوری آن، نحوهٔ اثرگذاری عقیده بر ابعاد مختلف شخصیت و زیست انسان است. برای نمونه، وقتی قرآن یاد خدا را عامل طمأنینه قلب می‌داند یا خشیت را ثمرهٔ معرفت الهی معرفی می‌کند، کلام تربیتی می‌پرسد معرفت به خدا چگونه به آرامش، مراقبه، خودکنترلی و اصلاح رفتار می‌انجامد. این تحلیل، اگر بر متن دینی و عقل معتبر تکیه کند، درون‌کلامی باقی می‌ماند؛ هرچند می‌تواند از مفاهیم کمکی روان‌شناسی و تربیت، به‌صورت محدود و انتقادی، بهره گیرد.

سوم. از منظر امکان متنی و دینی، مهم‌ترین پشتوانهٔ کلام تربیتی خود قرآن و سنت است. در قرآن، جدایی سختی میان تعلیم عقیده و تربیت انسان دیده نمی‌شود. آموزه‌هایی مانند توحید، معاد، نبوت، ربوبیت، رحمت، مغفرت، وعد و وعید، ولایت الهی و سنت‌های الهی همواره در شبکه‌ای از مفاهیم هدایتی و تربیتی قرار دارند. قرآن انسان را به دانستن، اندیشیدن و تعقل فرا می‌خواند، اما این معرفت را در خدمت هدایت، خشیت، تذکر، انابه، تقوا و عمل صالح می‌نشاند. برای نمونه، آیهٔ «إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ» (فاطر: ۲۸)، نشان می‌دهد معرفت حقیقی به خداوند در جان انسان بی‌اثر نمی‌ماند و به خشیت می‌انجامد. همچنین یاد معاد و حساب، در آیات فراوان، با دعوت به عدالت، انفاق، پرهیز از ظلم و مراقبت از اعمال همراه است. روایات نیز ایمان را حقیقتی دارای مراتب، قابل افزایش و کاهش، و اثرگذار بر عمل انسان معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۳۳–۵۱). ازاین‌رو کلام تربیتی از دل ساختار هدایتی قرآن و سنت قابل استخراج است.

چهارم. از جهت امکان کارکردی و تمدنی، علم کلام در تاریخ اسلام دانشی ایستا نبوده و همواره متناسب با مسائل زمان، کارکردهای خود را توسعه داده است. گاهی مسئله جبر و اختیار، عدل و صفات الهی در کانون بوده، گاهی مواجهه با فلسفه و منطق، و در دوره معاصر مسائلی چون سکولاریسم، علم‌گرایی، پلورالیسم و عقلانیت ایمان. امروز نیز یکی از چالش‌های مهم دینداری، شکاف میان معرفت اعتقادی و زیست ایمانی است؛ یعنی ممکن است فرد آموزه‌های دینی را در سطح ذهن بپذیرد، اما این پذیرش در شخصیت، رفتار و سبک زندگی او ریشه ندواند. اگر علم کلام بخواهد دانشی زنده و پاسخگو باقی بماند، نمی‌تواند نسبت به این شکاف بی‌تفاوت باشد. توجه به دانش‌های بین‌رشته‌ای با توجه به این‌گونه نیازها افزایش یافته است.

بنابراین، کلام تربیتی از چهار جهت قابل دفاع است: از جهت مفهوم، چون موضوع آن همچنان عقاید دینی است؛ از جهت روش، چون با تکیه بر عقل، نقل و تحلیل انجام می‌شود؛ از جهت متن، چون قرآن و سنت عقیده را با هدایت و تربیت پیوند داده‌اند؛ و از جهت کارکرد، چون به یکی از نیازهای اساسی دینداری معاصر پاسخ می‌دهد. بر این اساس، کلام تربیتی، نه ترکیبی تصنعی، بلکه رویکردی کلامی، معتبر و ضروری است.

۴. ضرورت کلام تربیتی

ضرورت طرح کلام تربیتی را می‌توان در چند سطح توضیح داد:

نخست. ضرورت قرآنی و روایی: همان‌گونه که گفته شد، قرآن و روایات، معارف اعتقادی را در بستر هدایت و تربیت عرضه می‌کنند. اگر علم کلام بخواهد با منطق قرآن و سنت هماهنگ باشد، نباید عقاید را از کارکرد هدایتی و تربیتی آنها جدا کند. کلامی که صرفاً به اثبات انتزاعی گزاره‌ها بسنده کند، بخشی از روح معارف دینی را از دست می‌دهد.

دوم. ضرورت ایمانی: ایمان از موضوعات مهم مباحث کلامی است. انسان ممکن است به‌طور اجمالی به خدا و معاد باور داشته باشد، اما این باور در برابر فشارهای زندگی، وسوسه‌ها، رنج‌ها، شکست‌ها و تردیدها ضعیف شود. کلام تربیتی می‌تواند به تقویت بنیان‌های ایمان و تبدیل عقیده به ایمان پایدار کمک کند.

سوم. ضرورت آموزشی: بسیاری از برنامه‌های آموزش عقاید، به‌ویژه در مدارس، دانشگاه‌ها و حتی برخی مراکز دینی، بیشتر بر انتقال مفاهیم و پاسخ به شبهات متمرکزند. این شیوه اگر با بعد تربیتی همراه نشود، ممکن است به تولید دانسته‌های بی‌اثر بینجامد. کلام تربیتی می‌تواند الگویی برای آموزش عقاید ارائه دهد که در آن فهم، باور، عاطفه و عمل با یکدیگر پیوند دارند (ر.ک. ساجدی، ۱۳۸۹، ص۹۵–۱۲۴).

چهارم. ضرورت اجتماعی: جامعهٔ دینی تنها با داشتن افراد آگاه به عقاید شکل نمی‌گیرد، بلکه نیازمند انسان‌هایی است که عقاید را در زندگی خود جاری کنند. باور به توحید، عدالت الهی، ولایت، حسابرسی قیامت می‌تواند آثار مهمی در اخلاق فردی و اجتماعی داشته باشد. اگر این باورها تربیت نشوند، جامعهٔ دینی ممکن است دچار شکاف میان شعار اعتقادی و رفتار عملی شود.

پنجم. ضرورت دوران معاصر: انسان امروز با بحران‌هایی مواجه است که پاسخ به آنها تنها از مسیر استدلال‌های انتزاعی ممکن نیست. بحران معنا، اضطراب، احساس تنهایی، بی‌اعتمادی، پوچی، ضعف امید و گسست هویتی، همگی نیازمند بازخوانی تربیتی معارف اعتقادی‌اند. در چنین فضایی، کلام تربیتی می‌تواند به‌جای آنکه تنها در موضع دفاع از دین بنشیند، نقش ایجابی و سازنده در حیات مؤمنانه ایفا کند (ر.ک. سلیمانی بشلی، ۱۳۸۹، ص۱۰۹–۱۲۶).

۵. مبانی نظری کلام تربیتی

هر رویکرد علمی برای آنکه از سطح پیشنهاد شخصی یا ذوقی فراتر رود، باید بر مبانی نظری روشن استوار باشد.

کلام تربیتی نیز اگر بخواهد به‌عنوان گرایش یا رویکردی معتبر در علم کلام اسلامی شناخته شود، نیازمند تبیین مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، قرآنی و کلامی است. این مبانی نشان می‌دهند چرا عقیده می‌تواند در تربیت انسان اثرگذار باشد و چرا بررسی این اثرگذاری در قلمرو علم کلام معنا دارد.

۱ـ۵. مبانی انسان‌شناختی

نخستین پایهٔ کلام تربیتی، نوع نگاه آن به انسان است. اگر انسان موجودی صرفاً عقلانی و زندگی دینی او تنها تصدیق چند گزاره نظری دانسته شود، سخن گفتن از کارکرد تربیتی عقاید چندان موجه نخواهد بود. اما در انسان‌شناسی اسلامی، انسان موجودی چندساحتی است؛ دارای عقل، قلب، اراده، فطرت، عاطفه، میل، اختیار و استعداد رشد یا سقوط. به همین دلیل، معارف دینی نیز تنها با ذهن او سروکار ندارند، بلکه می‌توانند بر لایه‌های مختلف وجودی او اثر بگذارند.

قرآن انسان را موجودی می‌داند که هم می‌اندیشد و هم می‌خواهد؛ هم دوست می‌دارد و هم می‌ترسد؛ هم امید می‌بندد و هم گرفتار غفلت می‌شود؛ هم قابلیت سقوط دارد و هم امکان تذکر، بازگشت و تعالی. بنابراین، هدایت الهی نیز همه این ساحت‌ها را مخاطب قرار می‌دهد. عقیده دینی اگر بخواهد در چنین انسانی مؤثر باشد، باید از سطح اطلاع ذهنی فراتر رود و با قلب، اراده و گرایش‌های او پیوند برقرار کند. بر این اساس، کلام تربیتی عقیده را صرفاً محتوایی نظری نمی‌داند، بلکه آن را امری صورت‌بخش به شخصیت و جهت‌دهنده به زندگی انسان می‌فهمد.

در این میان، مفهوم فطرت جایگاه ویژه‌ای دارد. بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان دارای گرایش فطری به حقیقت، خیر، پرستش و کمال است. معارف اعتقادی، به‌ویژه معرفت به خدا، می‌توانند این استعدادهای فطری را بیدار، جهت‌دهی و شکوفا کنند. ازاین‌رو اثر تربیتی عقاید امری تحمیلی و بیرونی نیست، بلکه با ساختار درونی انسان تناسب دارد. وقتی انسان خدا را مبدأ و مقصد خود می‌شناسد، این شناخت می‌تواند در او آرامش، معنا، امید و جهت ایجاد کند.

عنصر مهم دیگر در مبنای انسان‌شناختی کلام تربیتی، اختیار و قابلیت خودسازی است. تربیت در جایی معنا دارد که انسان موجودی مختار و قابل تغییر باشد. اگر انسان کاملاً جبری یا صرفاً محصول شرایط بیرونی دانسته شود، تربیت عقیده‌محور بی‌معنا خواهد شد. اما در اندیشهٔ اسلامی، انسان با وجود تأثیرپذیری از عوامل گوناگون، قدرت انتخاب، تزکیه و تهذیب دارد. ازهمین‌رو باورهای او می‌توانند در شکل‌دهی به انتخاب‌ها، انگیزه‌ها و کنش‌هایش نقشی واقعی ایفا کنند.

بنابراین، مبنای انسان‌شناختی کلام تربیتی بر چند اصل استوار است: انسان چندساحتی است؛ عقل، قلب و اراده در او به‌هم‌پیوسته‌اند؛ دارای فطرت الهی و استعداد رشد است؛ و می‌تواند بر اساس باورهای خود مسیر زندگی‌اش را تغییر دهد. با چنین تصویری از انسان، بحث از تأثیر تربیتی عقاید نه‌تنها ممکن، بلکه ضروری است.

۲ـ۵. مبانی معرفت‌شناختی

دومین پایهٔ کلام تربیتی، مبنای معرفت‌شناختی آن است. پرسش اصلی در اینجا نسبت میان دانستن، ایمان آوردن و عمل کردن است. اگر این مراتب کاملاً از یکدیگر جدا باشند، سخن گفتن از تحقق عقیده در زندگی دشوار خواهد بود. اما در سنت اسلامی میان این مراتب هم تمایز وجود دارد و هم پیوند.

در اندیشهٔ اسلامی، علم به‌معنای آگاهی از حقیقت است، اما ایمان صرف اطلاع نیست؛ بلکه نوعی اذعان قلبی، التزام درونی و پذیرش وجودی است. ممکن است کسی حقیقتی را بداند، اما به آن ایمان نیاورد. قرآن از کسانی یاد می‌کند که حقیقت را شناختند، اما به‌سبب استکبار، هواپرستی یا دنیاطلبی آن را نپذیرفتند (نمل: ۱۴). این نشان می‌دهد که میان علم و ایمان فاصله‌ای واقعی وجود دارد و تحقق ایمان نیازمند عبور از سطح شناخت صرف است.

از سوی دیگر، ایمان حقیقتی ثابت و یک‌مرحله‌ای نیست، بلکه شدت و ضعف، سطحی و عمیق، تقلیدی و بصیرتی دارد (انفال: ۲). همین امر، تربیت ایمان و تعمیق آن را معنادار می‌کند. کلام تربیتی بر این اساس می‌کوشد نشان دهد چگونه معرفت اعتقادی، اگر در بستر مناسب تعلیم و تزکیه قرار گیرد و بر موانع غلبه کند، می‌تواند به ایمان، و در نهایت به رفتار و سبک زندگی مؤمنانه تبدیل شود.

نکتهٔ مهم آن است که باورهای بنیادین انسان در نظام انگیزشی و معنایی او نقش جهت‌دهنده دارند. انسان بر اساس فهمی که از خدا، جهان، خود، مرگ، رنج، سعادت و آینده نهایی دارد، احساس می‌کند، تصمیم می‌گیرد و رفتار می‌نماید. کسی که زندگی را بی‌غایت می‌بیند، نوعی خاص از زیستن را برمی‌گزیند؛ و کسی که خود را در محضر خدا و در مسیر لقاء الهی می‌داند، به‌گونه‌ای دیگر زندگی می‌کند (اسراء: ۸۴). بنابراین، باورها صرفاً محتواهای ذهنی نیستند، بلکه افق معنایی انسان را می‌سازند.

بر این اساس، می‌توان برای کلام تربیتی الگویی معرفت‌شناختی ترسیم کرد: عقیده دینی ابتدا در سطح شناخت عرضه می‌شود؛ سپس با پذیرش درونی به ایمان می‌رسد؛ ایمان نگرش‌ها و عواطف را سامان می‌دهد؛ و در نهایت، اراده و رفتار انسان را شکل می‌بخشد. البته این فرایند همواره خطی و ساده نیست و عوامل گوناگون معرفتی، اخلاقی، روانی و اجتماعی در آن دخالت دارند؛ اما اصل پیوستگی میان شناخت، ایمان و عمل، مبنای معرفت‌شناختی کلام تربیتی را تشکیل می‌دهد.

۳ـ۵. مبانی قرآنی و روایی

کلام تربیتی بر چند اصل مبتنی‌بر قرآن و سنت معصومان﵈ استوار است. نخست آنکه قرآن و روایت برای هدایت است، نه صرفاً متنی نظری در الهیات. ازاین‌رو هدف معارف اعتقادی ساختن انسان و جامعهٔ مؤمن معرفی شده است (آل‌عمران: ۱۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۸). دوم آنکه قرآن و روایات میان ایمان و عمل، معرفت و تزکیه، عقیده و تقوا پیوند برقرار می‌سازد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۳). سوم آنکه قرآن و روایات در بیان عقاید، زبانی چند لایه

دارد؛ هم عقل را مخاطب قرار می‌دهد و هم قلب را؛ هم استدلال می‌کند و هم تذکر می‌دهد؛ هم برهان می‌آورد و هم انذار و تبشیر می‌کند (نحل: ۱۲۵).

برای نمونه، قرآن در مسئلهٔ توحید تنها به نفی شرک نظری اکتفا نمی‌کند، بلکه توحید را مبنای عبودیت، اخلاص، توکل و رهایی از سلطه غیرخدا قرار می‌دهد (کهف: ۱۱۰). در مسئلهٔ معاد نیز هدف صرفاً خبر دادن از جهان آخرت نیست، بلکه بیدار کردن حس مسئولیت، مراقبت از عمل و پاسخ‌گویی در برابر خداوند است (حشر: ۱۸). در مسئلهٔ نبوت، تأکید بر تزکیه و تعلیم نشان می‌دهد که وحی در خدمت تربیت انسان قرار دارد (ابراهیم: ۱). بنابراین، از منظر قرآن، عقاید اسلامی از آغاز دارای حیثیت تربیتی‌اند و کلام تربیتی تلاشی برای صورت‌بندی علمی همین منطق قرآنی است.

۴ـ۵. مبانی کلامی

کلام تربیتی برای آنکه از درون علم کلام قابل دفاع باشد، باید بر مبنایی کلامی استوار شود؛ و آن اینکه غایت علم کلام نباید به دفاع جدلی و اثبات برهانی محدود گردد. بی‌تردید اثبات عقاید و دفاع از آنها از وظایف اصلی کلام است، اما کلام اسلامی در نهایت با غایت دین پیوند دارد؛ و غایت دین، تنها انتقال اطلاعات نظری نیست، بلکه هدایت انسان به سوی کمال و قرب الهی است.

در این نگاه، هدف متکلم فقط اثبات و دفاع از عقاید صحیح نیست، بلکه افزون بر آن، می‌خواهد نشان دهد که چگونه از طریق اصلاح عقیده به اهداف متعالی دین مثل قرب الهی می‌توان رسید.

بنابراین، کلام تربیتی تحمیل امری بیگانه بر علم کلام نیست، بلکه کشف و بسط یکی از ظرفیت‌های درونی آن است. این رویکرد، عقاید را هم از حیث صدق و دفاع‌پذیری و هم از حیث نقش آنها در تربیت ایمان و تحقق عقیده در زندگی بررسی می‌کند. بر این اساس، کلام تربیتی می‌تواند امتدادی درون‌کلامی و پاسخی به نیازهای تربیتی دینداری معاصر باشد.

۶. موضوع و غایت کلام تربیتی

پس از بیان امکان و مبانی نظری کلام تربیتی، اکنون باید موضوع و غایت آن را با دقت بیشتری مشخص کرد. این مرحله اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا بدون تعیین دقیق موضوع و غایت، هر رویکرد علمی در معرض ابهام و خلط با حوزه‌های مجاور قرار می‌گیرد.

۱ـ۶. موضوع کلام تربیتی

موضوع کلام تربیتی را می‌توان چنین بیان کرد: معارف و آموزه‌های اعتقادی اسلام از حیث نقش آنها در تربیت ایمانی، اصلاح نگرش، تهذیب عاطفه و جهت‌دهی به رفتار انسان. در این تعریف، موضوع اصلی همچنان «معارف

اعتقادی» است، نه خود رفتار یا روش‌های آموزشی. اما این معارف از یک حیث خاص مطالعه می‌شوند: حیثیت تربیتی آنها.

برای مثال، در کلام سنتی، بحث از معاد عمدتاً بر محور امکان حیات پس از مرگ، تجرد نفس، عدل الهی و ضرورت حساب و جزا می‌چرخد. اما در کلام تربیتی، این پرسش‌ها حفظ می‌شوند، ولی افزون بر آنها پرسیده می‌شود: باور به معاد چه اثری در مهار خواهش‌های نفسانی، در تحمل رنج، در اصلاح اولویت‌های زندگی و در احساس مسئولیت نسبت به دیگران دارد؟ یا در بحث از رحمت الهی، فقط از نسبت رحمت با عدل و مغفرت سخن گفته نمی‌شود، بلکه نقش این باور در امید، توبه، بازگشت از گناه و جلوگیری از یأس نیز بررسی می‌شود.

پس موضوع کلام تربیتی «اثر تربیتی عقیده» به‌صورت مستقل از عقیده نیست، بلکه «عقیده از حیث اثر تربیتی آن» است. این تمایز ظریف، برای حفظ هویت کلامی این رویکرد بسیار مهم است.

۲ـ۶. غایت کلام تربیتی

غایت نهایی کلام تربیتی را می‌توان «عینیت‌بخشی به عقیده در زندگی انسان» دانست؛ یعنی اینکه باور دینی از سطح دانستن، پذیرفتن ذهنی و تصدیق نظری فراتر برود و به بخشی از نگرش، احساس، گرایش، اراده، انتخاب، رفتار و سبک زندگی انسان تبدیل شود. البته این تعبیر نیازمند توضیح است. مقصود آن نیست که علم کلام به‌تنهایی می‌تواند انسان را تربیت کند یا همهٔ ابعاد زیست دینی را بسازد؛ بلکه مقصود آن است که تبیین درست و عمیق عقاید، اگر با رویکرد تربیتی انجام شود، می‌تواند زمینهٔ شکل‌گیری و تقویت ایمان و اثرگذاری آن در حیات انسان را فراهم آورد.

به‌طور دقیق‌تر، مهم‌ترین غایات کلام تربیتی را می‌توان در چند سطح بیان کرد:

۱. غایت معرفتی: فهم عمیق‌تر معارف اعتقادی از طریق توجه به کارکردهای هدایتی و تربیتی آنها؛

۲. غایت ایمانی: تقویت، تصحیح و تعمیق ایمان در مخاطب، به‌گونه‌ای‌که باور دینی از سطح معلومات فراتر رود؛

۳. غایت گرایشی: مدیریت هیجانات و اصلاح گرایش‌های انسان بر پایه عقاید صحیح؛

۴. غایت رفتاری: کمک به شکل‌گیری سبک زندگی مؤمنانه و کاهش فاصله میان اعتقاد و عمل؛

۵. غایت فرهنگی و اجتماعی: تقویت حیات دینی جامعه از طریق فهمی زنده و سازنده از عقاید.

این غایات نشان می‌دهند که کلام تربیتی تنها به فکر تولید دانش نظری نیست، بلکه در پی آن است که دانش کلامی را به عرصهٔ ساختن انسان و جامعه پیوند بزند. برای مثال توحید در کلام تربیتی تنها به‌معنای اثبات یگانگی خداوند نیست، بلکه به‌منزلهٔ اصل وحدت‌بخش زندگی انسان فهم می‌شود. کسی که حقیقتاً خدا را یگانه مؤثر و معبود واقعی می‌داند، از وابستگی‌های پنهان به قدرت، شهرت، ثروت و رضایت دیگران رها می‌شود. درنتیجه، توحید می‌تواند منشأ اخلاص، آزادگی و آرامش درونی باشد.

۷. روش‌شناسی کلام تربیتی

روش‌شناسی کلام تربیتی ناظر به شیوه‌هایی است که از طریق آنها می‌توان آموزه‌های اعتقادی را از حیث آثار و کارکردهای تربیتی تحلیل، تبیین و ارزیابی کرد. اگر کلام تربیتی بخواهد از سطح یک تعبیر خطابی فراتر رود و به‌مثابه رویکردی علمی مطرح شود، باید منابع، منطق تحلیل و معیارهای داوری خود را روشن سازد. این رویکرد، از آن جهت که در قلمرو علم کلام قرار دارد، بر منابع اصلی کلام اسلامی، یعنی قرآن، سنت، عقل و میراث کلامی تکیه می‌کند؛ اما از آن جهت که حیثیت تربیتی عقاید را بررسی می‌کند، به تحلیل‌های انسان‌شناختی، ایمان‌شناختی و تربیتی نیز توجه دارد. البته این توجه به‌معنای جایگزینی روش کلامی با روش‌های تجربی نیست، بلکه بهره‌گیری محدود، انتقادی و تکمیلی از آنهاست.

نخستین روش در کلام تربیتی، روش نقلی ـ تفسیری است. در این روش، آیات و روایات مربوط به عقاید، نه‌تنها از جهت اثبات محتوای اعتقادی، بلکه از حیث پیوند آنها با هدایت، تزکیه، ایمان و رفتار انسان بررسی می‌شوند. برای نمونه، در بحث توحید، تنها آیات ناظر به یگانگی خداوند کافی نیست، بلکه باید آیاتی که توحید را با عبودیت، اخلاص، توکل، آرامش و نفی طاغوت پیوند می‌دهند نیز تحلیل شوند. این روش اقتضا می‌کند که پژوهشگر از استناد گزینشی پرهیز کند، به سیاق آیات توجه داشته باشد، شبکهٔ مفاهیم مرتبط را استخراج نماید و از تحمیل بی‌ضابطه نظریه‌های بیرونی بر متن دینی دوری کند.

روش دوم، روش عقلی ـ تحلیلی است. در این روش، عقل افزون بر اثبات اصل عقاید، نسبت میان عقیده و آثار تربیتی آن را تحلیل می‌کند. مثلاً باید توضیح داد که چگونه باور به ربوبیت و حضور الهی می‌تواند مراقبت درونی ایجاد کند، یا چگونه اعتقاد به معاد در بازتنظیم اولویت‌های زندگی مؤثر است. این روش همچنین به تحلیل مفاهیمی مانند ایمان، یقین، اختیار، توکل و قضا و قدر، بررسی موانع اثرگذاری عقیده، و تبیین نسبت میان مراتب معرفت، ایمان و عمل می‌پردازد.

روش سوم، روش تاریخی ـ انتقادی است. این روش با بازخوانی میراث کلامی، نشان می‌دهد که علم کلام در دوره‌های مختلف چگونه متناسب با مسائل زمانه تحول یافته و چه ظرفیت‌هایی برای تربیت ایمانی در آن کمتر صورت‌بندی شده است. از این منظر، کلام تربیتی نه گسست از سنت، بلکه آشکارسازی یکی از ظرفیت‌های مغفول آن است.

کلام تربیتی همانند کلام سنتی حتی می‌تواند در موارد نیاز از دیگر روش‌ها مثل روش تجربی نیز برای تبیین، تحلیل و دفاع از عقاید استفاده کند. خلاصه آنکه روش کلام تربیتی همانند روش کلام سنتی چند روشی است. البته در کنار استفاده از این روش‌ها، دو رویکرد روشی نیز اهمیت دارد:

نخست. مسئله‌محوری؛ یعنی آغاز پژوهش از مسائل واقعی تربیت دینی، مانند شکاف میان اعتقاد و عمل، ضعف ایمان، بحران معنا یا سوءفهم قضا و قدر.

دوم. بهره‌گیری انتقادی از علوم تربیتی و روان‌شناسی برای فهم بهتر فرایند درونی‌سازی باور، انگیزش دینی و موانع اثرگذاری عقیده. این دو، روش مستقل نیستند، بلکه جهت‌دهنده و تکمیل‌کننده روش‌های اصلی‌اند و مانع فروکاهش کلام تربیتی به روان‌شناسی یا تعلیم و تربیت صرف می‌شوند.

۸. تمایز کلام تربیتی با علوم و رویکردهای همجوار

برای تثبیت هویت علمی کلام تربیتی، باید نسبت آن با دانش‌ها و رویکردهای نزدیک روشن شود؛ زیرا در غیراین‌صورت، ممکن است با کلام سنتی، اخلاق اسلامی، کلام کاربردی یا علوم تربیتی اسلامی خلط گردد. کلام تربیتی در عین پیوند با این حوزه‌ها، مسئله و حیثیت خاص خود را دارد.

نخست. کلام تربیتی با کلام سنتی یکی نیست. کلام سنتی عمدتاً به اثبات عقاید، تبیین عقلانی آنها و دفاع از دین در برابر شبهات می‌پردازد. در آن، پرسش اصلی این است که «آیا این عقیده حق است و چگونه می‌توان از آن دفاع کرد؟»، اما کلام تربیتی، افزون بر پذیرش این وظیفه، از حیث دیگری به عقاید می‌نگرد و می‌پرسد: «این عقیده چگونه در تربیت انسان، شکل‌دهی ایمان، اصلاح نگرش و تحقق عقیده در زندگی نقش می‌آفریند؟» بنابراین، کلام تربیتی رقیب کلام سنتی نیست، بلکه بسطی کلامی و رویکردی تربیتی در علم کلام است.

دوم. کلام تربیتی با اخلاق اسلامی تفاوت دارد. اخلاق اسلامی به فضایل و رذایل، ملکات نفسانی، ارزش‌های رفتاری و راه‌های تهذیب نفس می‌پردازد؛ اما کلام تربیتی، عقاید اسلامی را از حیث آثار تربیتی آنها بررسی می‌کند. برای مثال، اخلاق از اخلاص، صبر و توکل به‌عنوان فضایل بحث می‌کند، اما کلام تربیتی می‌پرسد باور به توحید چگونه اخلاص را پدید می‌آورد، اعتقاد به حکمت الهی و معاد چگونه صبر را معنادار می‌کند، و توکل چه نسبتی با ربوبیت الهی، توحید افعالی و قضا و قدر دارد. پس رابطهٔ این دو، رابطهٔ پشتوانه و امتداد است: کلام تربیتی مبانی اعتقادی فضایل را تحلیل می‌کند و اخلاق تحقق عملی و ملکاتی آنها را پی می‌گیرد.

سوم. کلام تربیتی با کلام کاربردی نیز نسبت نزدیک، اما غیرهمسان دارد. کلام کاربردی رویکردی عام در الهیات و کلام است که آموزه‌های اعتقادی را در نسبت با مسائل عینی، تاریخی و زیست‌جهانی انسان و جامعه به‌کار می‌گیرد. از این منظر، شاخه‌هایی مانند الهیات محیط‌زیست، الهیات مقاومت، الهیات رنج، الهیات سلامت، الهیات خانواده، الهیات فرهنگ، الهیات فناوری و الهیات تمدن می‌توانند ذیل کلام کاربردی قرار گیرند. اما کلام تربیتی خاص‌تر است و همهٔ کاربست‌های اجتماعی، فرهنگی یا تمدنی عقاید را دنبال نمی‌کند، بلکه بر نقش عقاید در تربیت ایمان، اصلاح نگرش، سامان‌دهی عواطف، تقویت انگیزه، تهذیب اراده و جهت‌دهی به رفتار مؤمنانه تمرکز دارد. بنابراین نسبت آن دو، نسبت عام و خاص است.

چهارم. کلام تربیتی با علوم تربیتی اسلامی نیز تفاوت دارد. علوم تربیتی اسلامی به مبانی، اهداف، اصول، روش‌ها، مراحل و نهادهای تربیت از منظر اسلام می‌پردازد؛ اما کلام تربیتی بر معارف اعتقادی از حیث نقش آنها در

تربیت انسان تمرکز می‌کند. علوم تربیتی اسلامی می‌پرسد: «انسان را بر بنیاد اسلام چگونه باید تربیت کرد؟»، اما کلام تربیتی می‌پرسد: «عقاید اسلامی چه نقشی در تربیت انسان دارند و چگونه می‌توان این نقش را تبیین کرد؟» ازاین‌رو کلام تربیتی بخشی از علوم تربیتی اسلامی نیست، بلکه رویکردی کلامی با امتداد تربیتی است که می‌تواند پشتوانه معرفتی تربیت دینی قرار گیرد.

۹. نقدهای احتمالی بر کلام تربیتی و پاسخ‌ها

هر رویکرد نوپدید در آغاز شکل‌گیری خود با پرسش‌ها و نقدهایی روبه‌رو می‌شود. کلام تربیتی نیز از این قاعده مستثنا نیست. بررسی این نقدها نه‌تنها از اعتبار آن نمی‌کاهد، بلکه به روشن‌تر شدن مرزها، موضوع، غایت و روش آن کمک می‌کند.

نخستین اشکال آن است که کلام تربیتی همان اخلاق اسلامی است و چون بحث از آثار تربیتی عقاید سرانجام به فضایل و رفتارهای اخلاقی می‌انجامد، نیازی به عنوانی جدید نیست. پاسخ آن است که اخلاق اسلامی مستقیماً از فضایل، رذایل، ملکات نفسانی و راه‌های اصلاح رفتار بحث می‌کند؛ اما کلام تربیتی موضوعی دیگر دارد: عقاید اسلامی از حیث نقش آنها در شکل‌دهی ایمان، نگرش، عاطفه، اراده و رفتار. برای مثال، اخلاق از اخلاص به‌عنوان فضیلت سخن می‌گوید، اما کلام تربیتی بررسی می‌کند که باور به توحید چگونه پشتوانه اخلاص می‌شود. ازاین‌رو کلام تربیتی اخلاق نیست، بلکه می‌تواند مبانی اعتقادی فضایل اخلاقی را تبیین کند.

اشکال دوم این است که علم کلام اساساً وظیفهٔ تربیتی ندارد و کار آن اثبات عقاید و دفاع از دین است. در پاسخ باید گفت که وظیفهٔ علم کلام در سنت اسلامی فقط به دفاع محدود نبوده، بلکه تبیین اصول ایمان، حفظ و تقویت عقاید دینی نیز در آن حضور داشته است؛ مباحث کلام تربیتی در همین راستا است. افزون بر این، خطر ایمان همیشه شبهه نظری نیست؛ گاه سطحی‌بودن باور، بی‌اثری اعتقاد در زندگی و گسست میان علم و عمل، تهدیدی جدی‌تر است. بنابراین، اگر کلام به تبیین آثار تربیتی عقاید بپردازد، از رسالت خود خارج نشده، بلکه آن را تکمیل کرده است. به‌ویژه آنکه در منطق قرآن، عقایدی مانند توحید، معاد و نبوت همواره در پیوند با هدایت، تزکیه و تربیت انسان مطرح می‌شوند.

اشکال سوم، ابهام یا تصنعی بودن عنوان کلام تربیتی است. این نقد در صورتی وارد بود که کلام تربیتی موضوع، غایت و روش مشخصی نداشت. اما اگر موضوع آن «معارف اعتقادی از حیث نقش تربیتی»، غایت آن «تحقق عقیده در زندگی» و روش آن، همانند کلام سنتی چند روشی باشد، ابهام برطرف می‌شود. بسیاری از دانش‌های معتبر نیز از ترکیب دو حوزه یا دو حیثیت پدید آمده‌اند؛ مانند فلسفهٔ دین، روان‌شناسی دین یا تفسیر تربیتی. امروزه دانش‌های بین‌رشته‌ای به دلیل تنیدگی علوم با هم و پر کردن خلأهای علمی بسیار مورد توجه هستند.

اشکال چهارم آن است که آثار تربیتی عقاید امری بدیهی است و نیازی به صورت‌بندی علمی ندارد. پاسخ این است که میان پذیرش اجمالی یک امر و تحلیل علمی آن تفاوت وجود دارد. همه می‌دانند که باور به معاد باید مسئولیت‌پذیری بیاورد، اما پرسش‌های دقیق‌تری باقی است: چرا این باور در برخی افراد اثر رفتاری ندارد؟ چگونه باید معاد را تعلیم داد که به اضطراب مخرب نینجامد؟ چه تفاوتی میان خوف تربیتی و ترس فلج‌کننده وجود دارد؟ کلام تربیتی همین امور اجمالی را به مسائل علمی تبدیل می‌کند.

اشکال پنجم، خطر روان‌شناسی‌زدگی دین است؛ یعنی اینکه عقاید دینی به کارکردهای روانی و تربیتی فروکاسته شوند. پاسخ آن است که کلام تربیتی، کارکرد را جایگزین بررسی و تحلیل اعتقادات نمی‌کند. در این رویکرد، حقانیت عقاید باید با روش‌های معتبر کلامی اثبات شود و سپس آثار تربیتی آنها بررسی گردد. کلام تربیتی نمی‌گوید چون ایمان آرامش می‌آورد، پس خدا هست؛ بلکه می‌گوید پس از اثبات خداشناسی، باید نشان داد این معرفت چگونه در آرامش، توکل، اخلاص و تربیت ایمان اثر می‌گذارد.

اشکال ششم این است که همهٔ مباحث کلامی اثر تربیتی مستقیم ندارند. پاسخ آن است که کلام تربیتی چنین ادعایی ندارد. برخی آموزه‌ها مانند توحید، معاد، اختیار، قضا و قدر و رحمت الهی اثر مستقیم دارند و برخی دیگر در ساختار کلی ایمان و جهان‌بینی انسان اثر غیرمستقیم می‌گذارند. حتی ممکن است برخی مباحث تخصصی کلامی در کلام تربیتی جایگاه کمتری داشته باشند، و این نشانه دقت در قلمرو است، نه ضعف رویکرد.

در نهایت، نگرانی دیگر آن است که کلام تربیتی جنبهٔ استدلالی کلام را تضعیف کند. پاسخ این است که کلام تربیتی خواهان حذف برهان نیست، بلکه می‌کوشد استدلال کلامی را با هدایت و تربیت پیوند دهد. برهان، وقتی در خدمت تعمیق ایمان و اصلاح زندگی قرار گیرد، نه‌تنها تضعیف نمی‌شود، بلکه کارآمدتر و عمیق‌تر خواهد شد.

۱۰. لوازم و پیامدهای پذیرش کلام تربیتی

اگر کلام تربیتی به‌عنوان رویکردی معتبر در علم کلام پذیرفته شود، پیامدهای مهمی برای پژوهش، آموزش و تبلیغ دینی خواهد داشت.

نخستین پیامد آن، بازنگری در آموزش عقاید است. آموزش عقاید نباید صرفاً به انتقال گزاره‌ها و ادله محدود شود، بلکه باید نشان دهد هر عقیده چه نسبتی با زندگی، ایمان، نگرش و انتخاب‌های انسان دارد. برای نمونه، در آموزش توحید، افزون بر ادله اثبات خدا، باید نسبت توحید با اخلاص، آزادگی، توکل و آرامش تحلیل شود. در آموزش معاد، افزون بر امکان و ضرورت قیامت، باید نقش معاد در مسئولیت‌پذیری، امید و عدالت تبیین گردد.

دومین پیامد، تحول در پژوهش‌های کلامی است. پژوهش‌های کلامی می‌توانند از حالت صرفاً نظری خارج شوند و به پرسش‌های ایجابی درباره تربیت ایمان بپردازند. این امر به‌ویژه در مواجهه با نسل جدید اهمیت دارد؛ نسلی که افزون بر پرسش از صدق عقاید، از معنا، کارکرد و اثر آنها در زندگی نیز می‌پرسد.

سومین پیامد، تقویت گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای است. کلام تربیتی می‌تواند میان علم کلام، اخلاق، علوم تربیتی، روان‌شناسی دین و تفسیر پیوند برقرار کند؛ البته بدون آنکه هویت خود را در یکی از آنها حل کند. این گفت‌وگو می‌تواند به تولید ادبیات علمی تازه‌ای در حوزه الهیات اسلامی بینجامد.

چهارمین پیامد، اصلاح تبلیغ دینی است. بسیاری از آسیب‌های تبلیغ دینی ناشی از آن است که آموزه‌های اعتقادی یا بسیار انتزاعی و دور از زندگی عرضه می‌شوند، یا صرفاً احساسی و بدون پشتوانه معرفتی. کلام تربیتی می‌تواند الگویی ارائه دهد که در آن عقیده هم مستدل باشد و هم زنده، هم عقلانی باشد و هم تربیت‌زا.

پنجمین پیامد، پاسخ به بحران شکاف میان اعتقاد و عمل است. یکی از مسائل جدی در جوامع دینی آن است که افراد ممکن است به لحاظ ذهنی خود را معتقد بدانند، اما در سبک زندگی، اخلاق و تصمیم‌های عملی، اثر چندانی از این عقاید دیده نشود. کلام تربیتی با تحلیل موانع و شرایط اثرگذاری عقیده می‌تواند به فهم و کاهش این شکاف کمک کند.

نتیجه‌گیری

یافتهٔ اصلی این پژوهش آن است که «کلام تربیتی» می‌تواند به‌عنوان رویکردی معتبر در علم کلام اسلامی صورت‌بندی شود؛ رویکردی که نه جایگزین کلام سنتی است و نه تقلیل آن به اخلاق، روان‌شناسی دین یا علوم تربیتی، بلکه بسط یکی از ظرفیت‌های مغفول علم کلام در نسبت با تربیت ایمان و حیات دینی انسان است. بر اساس نتایج این پژوهش، عقاید اسلامی افزون بر آنکه موضوع اثبات و دفاع عقلانی‌اند، از حیث نقش آنها در شکل‌دهی به نگرش، عاطفه، اراده و رفتار انسان نیز قابلیت مطالعه علمی دارند. بنابراین، توسعهٔ حیثیت مطالعهٔ عقاید از «اثبات و تبیین نظری و دفاع‌پذیری» به «تربیت‌زایی و اثرگذاری وجودی»، خروج از قلمرو کلام نیست، بلکه گسترش روشمند آن است.

نتیجهٔ دیگر پژوهش آن است که امکان کلام تربیتی از چهار جهت قابل دفاع است. از حیث مفهومی، موضوع آن همچنان معارف اعتقادی است و تفاوت آن در زاویه بررسی است. از حیث روشی، کلام تربیتی، همانند کلام سنتی، از روش‌های مختلف عقلی، نقلی، تاریخی و حتی تجربی برحسب نیاز استفاده می‌کند و در عین وفاداری به منابع اسلامی، از یافته‌های علوم تربیتی و روان‌شناسی به‌صورت انتقادی و مکمل بهره گیرد. از حیث متنی، قرآن و سنت عقاید را در پیوند با هدایت، تزکیه، تقوا، خشیت، امید، عمل صالح و مسئولیت اخلاقی عرضه کرده‌اند و همین امر پشتوانه دینی این رویکرد را فراهم می‌کند. از حیث کارکردی نیز کلام تربیتی به یکی از مسائل بنیادین دینداری معاصر، یعنی شکاف میان معرفت اعتقادی و تحقق آن در زندگی، پاسخ می‌دهد.

بر پایهٔ یافته‌های پژوهش، موضوع کلام تربیتی را می‌توان «معارف اعتقادی اسلام از حیث نقش آنها در تربیت ایمانی، اصلاح نگرش، تهذیب عاطفه و جهت‌دهی به رفتار انسان» دانست. غایت آن نیز صرفاً انتقال گزاره‌های

اعتقادی یا دفاع از آنها در برابر شبهات نیست، بلکه تبیین چگونگی اثرگذاری عقیده در تحقق ایمان، تعمیق دینداری و شکل‌گیری سبک زندگی مؤمنانه است. از این منظر، کلام تربیتی می‌تواند حلقه واسطی میان الهیات نظری و تربیت دینی باشد؛ بی‌آنکه در هیچ‌یک منحل شود.

همچنین پژوهش نشان داد که تمایز کلام تربیتی با حوزه‌های همجوار در «حیثیت مطالعه» نهفته است. اخلاق اسلامی مستقیماً از فضایل و رذایل بحث می‌کند، علوم تربیتی اسلامی از اهداف و روش‌های تربیت، و روان‌شناسی دین از تجربه‌ها و کارکردهای روانی دین؛ اما کلام تربیتی عقاید اسلامی را از منظر نقش تربیتی آنها بررسی می‌کند. بر این اساس، ابهام یا تداخل احتمالی این رویکرد با دانش‌های دیگر، با تعیین دقیق موضوع، غایت و روش آن قابل رفع است.

در نهایت، دستاورد این پژوهش آن است که کلام تربیتی می‌تواند به بازسازی کارکرد هدایتی علم کلام یاری رساند. در روزگاری که حفظ دینداری تنها با تحلیل‌های نظری و پاسخ‌گویی نظری به شبهات ممکن نیست، علم کلام نیازمند توجه جدی‌تر به نسبت عقیده با شخصیت، معنا، انگیزش و سبک زندگی مؤمنانه است. کلام تربیتی با پیوند دادن برهان و ایمان، معرفت و تربیت، و عقیده و زندگی، ظرفیتی نظری و کاربردی برای تعمیق تربیت دینی و احیای نقش انسان‌ساز علم کلام فراهم می‌سازد.

منابع

قرآن کریم.

بناری، علی‌همت (۱۳۹۰). رابطهٔ تعلیم و تربیت با تأکید بر دیدگاه اسلام. *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، ۶ (۲)، ۳۷-۵۶.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). *نهایة المرام فی علم الکلام*. تصحیح جعفر سبحانی. قم: مؤسسهٔ امام صادق﵇.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۲). *مدخل و درآمد علم کلام*. قم: مؤلف.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۹). تفاوت آموزش و پرورش دینی و غیردینی. *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، ۳ (۱)، ۹۵-۱۲۴.

سلیمانی بشلی، محمدرضا (۱۳۸۹). جهانی‌شدن؛ بحران هویت و تضعیف تربیت دینی. *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، ۴ (۲)، ۱۰۹_۱۲۶.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *رسائل توحیدی (توحید ذاتی، اسماء حسنی، افعال الهی، وسائط فیض میان خدا و عالم مادی)*. چ دوم. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دار الأضواء.

علیرضالو، مهدی و همکاران (۱۴۰۳). تبیین تربیتی چگونگی تبدیل علم به ایمان در دیدگاه علامه مصباح یزدی. *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، ۳۲ (۲)، ۷-۲۱.

فیض‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۳). نقش باورهای دینی در مهار بحران‌های روانی. *فروغ اندیشه*، ۹، ۵۵-۶۱.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *آفتاب ولایت*. چ چهارم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵇.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *انسان‌سازی در قرآن*. تنظیم و نگارش محمود فتحعلی. چ پنجم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵇.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. چ هشتم. تهران: صدرا.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 151-170

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

10.22034/kalami.2026.5004586

20.1001.1.20088876.1405.17.1.8.4

Scientific Theology: An Exposition and Critical Evaluation of John Polkinghorne's Perspective

✍ **Javad Gholipour** / Assistant Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran gholipour@iki.ac.ir
Mohammad Reza Noormohammadi / Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran noormohammadi@iki.ac.ir
Received: 2026/10/16 - **Accepted:** 2026/10/27

Abstract

Scientific theology is a branch of Christian theology that, within the framework of the dialogue between science and theology, seeks to draw upon the rationality of science to strengthen and elucidate theological rationality. John Polkinghorne, as a distinguished contemporary physicist and theologian, has developed a systematic framework in this field. The central questions, therefore, are what characterizes scientific theology and what strengths and limitations it exhibits upon critical evaluation. Drawing on library-based research and employing a descriptive-analytical methodology, this study elucidates Polkinghorne's framework, with the aim of exploring how the insights afforded by such discussions can be brought to bear on the defense of Islamic theology and kalām. The findings indicate that Polkinghorne formulates his scientific theology by drawing on natural theology, open theology, a bottom-up approach, and realism, incorporating insights from science at two distinct levels. At the first level, through natural theology and open theology, he seeks to reassess and reinterpret theological beliefs. At the second, by adopting the underlying principles and methodological approaches of science - namely, the bottom-up approach and realism - he seeks to employ the scientific model in the formulation of theology. The most significant criticism of this framework concerns its excessive reliance on science, which consequently places theology in a position of epistemic dependence on scientific inquiry. Moreover, the fluidity of theological beliefs in response to the provisional and evolving character of scientific knowledge may undermine the stability and epistemic identity of theology, effectively transforming Polkinghorne's project into a form of *fluid theology*. Ultimately, such a theology may fail to appeal to or gain acceptance among believers who regard stability and certainty in religious convictions as essential.

Keywords: Scientific Theology, Science and Religion, Science and Theology, John Polkinghorne, Natural Theology, Open Theology, Bottom-up Approach.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۱۵۱-۱۷۰

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

doi 10.22034/kalami.2026.5004586

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.8.4

نوع مقاله: پژوهشی

الهیات علمی؛ تبیین و ارزیابی دیدگاه جان پوکینگهورن

جواد قلی‌پور / استادیار گروه کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. gholipour@iki.ac.ir

محمدرضا نورمحمدی / استادیار گروه فلسفه مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. noormohammadi@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۷/۲۴ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۸/۰۵

چکیده

الهیات علمی یکی از شاخه‌های الهیات مسیحی است که در چارچوب تعامل میان علم و الهیات، درصدد است از عقلانیت علم در تقویت و تبیین عقلانیت الهیاتی بهره گیرد. جان پوکینگهورن، به‌عنوان فیزیک‌دان و الهی‌دان برجستهٔ معاصر، طرح منسجمی در این زمینه ارائه داده است. مسئلهٔ اصلی این است که الهیات علمی چه شاخصه‌هایی دارد و در مقام ارزیابی، دارای چه نقاط قوت یا ضعفی می‌تواند باشد. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به تبیین طرح پوکینگهورن خواهد پرداخت و هدف آن، استفاده از ظرفیت چنین بحث‌هایی در دفاع از الهیات و کلام اسلامی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد پوکینگهورن بهره‌گیری از الهیات طبیعت، الهیات گشوده، رویکرد از پایین به بالا و واقع‌گرایی، به صورت‌بندی الهیات علمی خود پرداخته و از علم در دو سطح بهره می‌گیرد: در سطح نخست، با محوریت الهیات طبیعت و الهیات گشوده، به بازبینی و بازتفسیر باورهای الهیاتی می‌پردازد؛ و در سطح دوم، با بهره‌گیری از مبانی و روش‌های علم، یعنی رویکرد از پایین به بالا و واقع‌گرایی، می‌کوشد از الگوی علم در صورت‌بندی الهیات استفاده کند. مهم‌ترین نقد این طرح، اعتماد بیش از حد به علم و درنتیجه، قرار گرفتن الهیات در موقعیتی وابسته به علم است. همچنین، سیالیت باورهای الهیاتی در پی سیالیت و تغییر علم، می‌تواند به تضعیف ثبات و هویت معرفتی الهیات بینجامد و الهیات پوکینگهورن را به نوعی الهیات سیال تبدیل کند؛ الهیاتی که در نهایت برای دیندارانی که به ثبات و قطعیت باورهای دینی نیاز دارند، جذابیت و مقبولیت نداشته باشد.

کلیدواژه‌ها: الهیات علمی، علم و دین، علم و الهیات، جان پوکینگهورن، الهیات طبیعت، الهیات گشوده، رویکرد پایین به بالا.

مقدمه

پیدایش علم جدید در دورهٔ موسوم به انقلاب علمی (۱۵۴۳–۱۶۸۷) و تبدیل آن به یکی از مهم‌ترین دستگاه‌های معرفتیِ معیار، بسیاری از متفکران را بر آن داشت تا از دستاوردها، روش‌ها و ظرفیت‌های آن برای تقویت، بازنگری و بازسازی رشته‌های تخصصی خود بهره گیرند. الهی‌دانان نیز در پی چالش‌هایی که در دورهٔ جدید برای الهیات ایجاد شده بود، به دنبال راهی برای تقویت مبانی الهیاتی و ارائه آن در قالب دستگاهی منسجم و نظام‌مند بودند و ازاین‌رو به علم و دستاوردهای آن توجه ویژه‌ای نشان دادند. الهیات علمی را می‌توان محصول چنین نگاهی به علم دانست؛ رویکردی که درصدد است با توجه به دستاوردها و عقلانیت علم جدید، از ظرفیت‌های آن برای تبیین، بازنگری و تقویت الهیات بهره گیرد. در میان متفکرانی که به این مسئله پرداخته‌اند، جان پوکینگهورن ـ فیزیک‌دان و الهی‌دان برجستهٔ معاصر ـ جایگاه ویژه‌ای دارد. او با برخورداری از تخصص در هر دو حوزهٔ علم و الهیات و با ارائه برداشتی خاص از رابطهٔ میان این دو حوزه، طرحی برای الهیات علمی ارائه کرده است که شایستهٔ بررسی و ارزیابی دقیق است. مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر آن است که الهیات علمی از منظر پوکینگهورن چه ویژگی‌هایی دارد، او به چه کیفیتی از ظرفیت‌های علم در الهیات بهره می‌گیرد و طرح وی دارای چه قوت‌ها و ضعف‌هایی است؟ پاسخ به این مسئله مستلزم بررسی نوع نگاه او به ماهیت علم و الهیات است. ضرورت پرداختن به این مسئله از آن جهت است که علم جدید صرفاً مجموعه‌ای از یافته‌ها درباره جهان طبیعی نیست، بلکه به دستگاهی اثرگذار در سطوح متعدد تبدیل شده است که این جایگاه، الهیات را با پرسش‌های جدی درباره اعتبار و امکان عقلانی آن مواجه کرده است. در چنین شرایطی، الهیات نمی‌تواند نسبت خود را با علم و دستاوردهای آن نادیده بگیرد و بررسی طرح‌هایی که به‌جای تقابل یا بی‌اعتنایی به علم، درصدد برقراری نسبتی روشمند و عقلانی میان علم و الهیات هستند، برای حل مسائل الهیات و کلامی در جامعهٔ اسلامی، به‌ویژه با توجه به اینکه علم چالش‌ها و تهدیداتی را نسبت به دین و باورهای دینی به همراه داشته است، ضرورت دارد. با وجود اهمیت این مسئله، نوشتهٔ مستقلی که به‌صورت متمرکز به تبیین دقیق دیدگاه پوکینگهورن درباره الهیات علمی و نقد آن پرداخته باشد، یافت نشد. ازاین‌رو نوآوری پژوهش حاضر در ارائه تبیینی منسجم و با تبیین مفاهیم محوری آن، مانند الهیات طبیعت، الهیات گشوده، واقع‌گرایی و رویکرد از پایین به بالا، به تبیین دیدگاه پوکینگهورن پرداخته و بر اساس همان مبانی و مفاهیم بنیادین طرح او ارزیابی شده است. در نوشتار حاضر، پس از ذکر مقدمات، ابتدا در بخش اول مبانی فکری و مفاهیم بنیادین و سپس الهیات علمی پوکینگهورن تبیین می‌شوند و سپس در بخش بعدی به بررسی دیدگاه او خواهیم پرداخت.

۱. علم و دین از نگاه پوکینگهورن

جان پوکینگهورن (۱۹۳۰ـ۲۰۲۱)، الهی‌دان، کشیش و فیزیک‌دان برجستهٔ انگلیسی، از اندیشمندان مهم و اثرگذار در حوزهٔ رابطهٔ علم و دین است. او عضو انجمن سلطنتی بریتانیا (آکادمی ملی علوم بریتانیا) بود و لقب «سر» نیز به او

اعطا شد. پوکینگهورن در سال ۲۰۰۲ جایزه تمپلتون را دریافت کرد و یکی از بنیانگذاران انجمن بین‌المللی علم و دین بود (Oord, 2010, p.1-2). برای فهم الهیات علمی پوکینگهورن، فهم رابطهٔ علم و دین ضروری است؛ زیرا نوع نگاه به رابطهٔ علم و دین است که در امکان و چندوچون علمی شدن الهیات تأثیر جدی می‌نهد. نکته‌ای که مناسب است پیش از پاسخ به مسئله بیان شود این است که پوکینگهورن، همچون بسیاری از نخبگان و توده مردم در جوامع غربی، اعتماد و علاقهٔ ژرفی به علم دارد؛ اما اعتماد و علاقهٔ پوکینگهورن به‌عنوان فیزیکدان، اعتماد و علاقه یک کارمند به کار خود و یا یک شاغل به شغل خود نبود. از نگاه او، علم دارای یک بی‌همتایی و امتیاز حیرت‌آوری است که توانسته موفقیت‌های بسیاری برای بشر به همراه داشته باشد. سؤالات انسان در حیطهٔ علم بارها و بارها حل‌وفصل شده و فیصله یافته است، درحالی‌که بشر نتوانسته در هیچ حوزهٔ دیگری چنین سطحی از موفقیت را به دست آورد (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۱۸–۱۹). ازاین‌رو از نگاه ایشان هیچ دستگاه فکری بشری وجود ندارد که چنین توفیقاتی داشته باشد. توجه به این نکته از این جهت حائز اهمیت است که در ارائهٔ هرگونه تحلیلی از رابطهٔ علم و دین، الهیات علمی و دیگر مباحث مرتبط، نمی‌توان چنین نگاهی را از نظر دور داشت. درهرحال، رابطهٔ علم و دین یکی از مهم‌ترین مسائلی است که بعد از پیدایش علم در عرصهٔ مباحث دینی و الهیاتی طرح شده و پاسخ‌های متعددی در طول تاریخ داشته است که باربور آنها را در چهار دسته ارائه کرده است: تعارض، استقلال، اتحاد، گفت‌گو (Barbour, 1997, p.77). پوکینگهورن نیز همچون بیشتر الهی‌دانانی که وارد این فضا شده‌اند، تعارض و استقلال علم و دین را نمی‌پذیرند (McGrath, 2010, p.1; Peacocke, 2001, vii-ix; Murphy, 1997, p.7-9). از نگاه او، تعارض زمانی رخ می‌دهد که دو رقیب ادعا کنند می‌توانند به‌تنهایی منبع حقیقت باشد و به تمام سؤالات بشر پاسخ دهند. این ادعا در میان بنیادگرایان هر دو رقیب وجود دارد، اما از دید پوکینگهورن صحیح نیست؛ نه علم می‌تواند دین را از صحنه خارج کند و نه دین علم را و هیچ‌یک توان پاسخ‌گویی به تمام سؤالات را ندارند. علم و دین هر دو به سؤالاتی پاسخ می‌دهند که دیگری به آن نمی‌پردازد؛ علم به چگونگی و تأثیر و تأثر فرایندهای فیزیکی و دین به چرایی و معنا، ارزش و هدف می‌پردازد، بنابراین دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم آنها قابل جمع نیستند. به جوش آمدن آب داخل کتری، هم بدین‌سبب است که حرارت شعلهٔ گاز به آن رسیده است و دمای آن بالا رفته است (= تبیین علمی) و هم بدین علت است که من می‌خواهم چای بنوشم (= تبیین غایی). علم و دین هر یک در سطحی به سؤالات مهم انسان می‌پردازند و نمی‌توان یکی را به نفع دیگری طرد کرد (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۳۵–۳۶). ما به یک معرفت کلی و یکپارچه از واقعیت نیاز داریم و هر یک از علم یا دین به‌تنهایی فقط بخشی از این معرفت را در اختیار ما قرار می‌دهند، نه تمام آن را، پس چارهٔ کار آن است که آنها با هم تعامل داشته باشند تا این معرفت را در اختیار بشر قرار دهند (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۳۵–۳۶). استقلال و جدایی علم و دین نیز صحیح نیست؛ زیرا قلمرو آنها چندان از هم دور نیست که نتوانند با هم تعامل داشته باشند، البته آنها

به سؤالات در سطح مختلف پاسخ می‌دهند، اما می‌توانند هم‌افزایی داشته باشد (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۳۵-۳۶). دیدگاه اتحاد و یکپارچگی نیز از دیدگاه ایشان دیدگاه صحیحی نیست؛ زیرا ممکن است در این اتحاد نقش یکی از آنها برجسته و نقش دیگری به‌کلی مغفول واقع شود. ازاین‌رو تنها دیدگاه صحیح در رابطهٔ علم و دین همان دیدگاه گفت‌وگو و تعامل علم و دین است (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۳۷).

نکتهٔ جالب آنکه، وی میان بحث «علم و دین» با «علم و الهیات» تمایز ایجاد کرده و معتقد است که الهیات به‌عنوان یک دستگاه فکری بشری و علم نیازمند تعامل و گفت‌وگوی دوطرفه هستند؛ هر دو درصدد رسیدن به فهم حقیقت‌اند و از این جهت با هم در تعامل‌اند (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۴۹). علم نیازهای الهیات را رفع کرده و در طرف مقابل الهیات نیز نیازهای علم را برطرف می‌کند. در علم «ابرسؤال‌ها» (metaquestions) یا به‌تعبیردیگر (Murphy,1997, p.15)، «پرسش‌های مرزی» (Boundry question) وجود دارد که خود علم توان پاسخ‌گویی به آن را ندارد. اینکه چرا علم ممکن است؟ چرا استدلال‌های ریاضیاتی در شناخت طبیعت سودمند هستند؟ چرا عقلانیت درونی انسان با عقلانیت جهان خارج منطبق است؟ از پرسش‌های مرزی هستند (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۸۴؛ Polkinghorne,2000b, p.944)، که الهیات می‌تواند آنها را بر اساس نظریهٔ خلقت و به وجود آمدن عقلانیت حاکم بر طبیعت و ذهن انسان از ذهن الهی پاسخ دهد (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۸۴؛ Polkinghorne, 2007, p.74-75). از سوی دیگر، الهیات نیز به‌جهت آنکه همه‌چیز را مخلوق الهی می‌داند، برای شناخت مخلوقات الهی؛ اعم از موجودات زنده و غیرزنده، به علم و مطالعات علمی در زمینهٔ کیهان‌شناسی، زیست‌شناسی و دیگر نظریاتی که ناظر به تبیین طبیعت هستند، نیاز دارد (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۴۹). گفتنی است که الهیات علمی ایشان در چارچوب نیاز الهیات به علم قرار می‌گیرد و به نحوی تفصیل همین نگاه است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲. الهیات علمی از دیدگاه پوکینگهورن

الهیات علمی در یک تصویر ابتدایی و کلی، یکی از شاخه‌های جدید الهیات است که عقلانیت خود را از عقلانیت علم می‌گیرد. درواقع الهیات علمی می‌کوشد با تکیه بر روش‌ها، یافته‌ها و نظریات گوناگون، مبادی و پیش‌فرض‌های علم، بنیان مستحکمی را برای خود فراهم آورد و باورهای الهیاتی را در یک دستگاه نظام‌مند برآمده از علم ارائه دهد. فهم جزئیات طرح پوکینگهورن و کیفیت آن، در گرو آشنایی با چند مفهوم محوری در اندیشهٔ او است که به نحوی هم نوع نگاه او به ماهیت علم و الهیات را تا حدی روشن کرده و هم فهم تبیین الهیات علمی او را تسهیل می‌کند که در ادامه به این مفاهیم خواهیم پرداخت.

الف. الهیات زمینه‌ای (Contextual Theology)

از نگاه پوکینگهورن، الهیات زمینه‌مند است؛ بدین معنا که تبیین‌های الهی‌دانان از افقی رفیع، مستقل از فرهنگ و از

منظرهایی که بدون اتکا به موضع و دیدگاهی خاص باشد، ارائه نمی‌شود، بلکه همهٔ اینها نگرش‌هایی خاص و از زاویهٔ دیدِ خاصی هستند که از بافت فرهنگی و جغرافیایی ویژه، روزنه‌ای را به واقعیت بی‌نهایت الهی می‌گشایند (پوکینگهورن، ۱۴۰۳، ص۳۵). زمینه‌های فرهنگی، چشم‌انداز و شیوه‌های نوینی را برای الهیات فراهم می‌آورند و الهی‌دانان نیز از این امر استقبال می‌کنند (پوکینگهورن، ۱۴۰۳، ص۱۷). زمینه‌مندی الهیات فقط برای الهیات جدید نیست، بلکه الهیات همیشه زمینه‌مند بوده و خواهد بود. نخستین الهی‌دانان مسیحی که نویسندگان اناجیل بودند، در نگارش تحت زمینه‌های یهودی، یونانی و رومی قرار گرفتند (پوکینگهورن، ۱۴۰۳، ص۳۶). مهم آنکه علم جدید ساختار فرهنگی و بسترهای متمایزی را به وجود آورده است که الهیات دیگر نمی‌تواند به آن بی‌توجه باشد؛ امروزه دیگر الهیات نمی‌تواند صرفاً از مباحث انتزاعی، مانند مفهوم خلق از عدم بحث کند، بلکه باید به ماهیت جهان و ساختار تاریخی‌اش و دیگر یافته‌های علمی توجه کند (پوکینگهورن، ۱۴۰۳، ص۱۷ـ۱۹). ازاین‌رو زمینه‌ای که امروزه و با پیشرفت‌های علمی گسترده شده، زمینهٔ علمی است و الهیات چاره‌ای غیر از قرار گرفتن در آن ندارد. بنابراین، ضرورت بهره‌گیری الهیات از زمینهٔ علم از یک‌سو به این دلیل است که الهیات اساساً نمی‌تواند بدون زمینه باشد و از سوی دیگر، علم به‌عنوان یک دستگاه فکری بی‌بدیل، بهترین زمینه را برای الهیات فراهم آورده است (پوکینگهورن، ۱۴۰۳، ص۱۷ـ۱۹). از نگاه ایشان، ولفهارت پانبرگ (Polkinghorne, 2010, p.156) و توماس تورانس (Polkinghorne, 2010, p.173) دو الگوی مهم در الهیات زمینه‌مند با زمینهٔ علمی هستند.

ب. الهیات طبیعت

«الهیات طبیعت» (Theology of Nature)، مفهوم مهم و پربسامدِ دیگری در دستگاه فکری پوکینگهورن است که تفاوت جدی با الهیات طبیعی دارد؛ الهیات طبیعی فعالیت گسترده‌ای است که با مقدماتی که نه دینی‌اند و نه باورهای دینی را پیش‌فرض می‌گیرند، به اثبات باورهای دینی می‌پردازد (Alston, 1993, p.289). الهیات طبیعی به‌عنوان الهیاتی عقلانی، در برابر الهیات وحیانی (Revealed theology) قرار دارد که به‌صورت درون‌دینی و با تکیه بر منابع دینی از خدا و صفات و احوال او بحث می‌کند (Taliaferro, 2009, p.1). پوکینگهورن الهیات طبیعی را در مباحث الهیاتی و تعامل الهیات با علم سودمند و راهگشا نمی‌داند. از نگاه او، حتی اگر استدلال‌هایی که در الهیات طبیعی برای اثبات وجود خدا ارائه شده قانع‌کننده‌ترین استدلال‌ها باشند، اینها تنها می‌توانند یک نگاه و ایده کم‌مایه از خدا را به نمایش بگذارند؛ بدین معنا که خدا را در قالب «معمار کیهانی» یا «ریاضی‌دان بزرگ» تصویر می‌کنند که به تصویر خدای «ساعت‌ساز»، اما نظاره‌گر که جهان را بعد از ساختن کوک کرده و سپس تنها به تماشای آن می‌نشیند، شبیه است. بردِ الهیات طبیعی بیش این نیست و اساساً الهیات طبیعی خودش نیز بیش از این ادعایی ندارد. این الهیات از این دست که آیا خداوند از یکایک مخلوقات مراقبت می‌کند و یا اینکه مداخله مستمری دارد، را بی‌پاسخ رها می‌کند (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۸۹–۹۰). الهیات طبیعی از ایجاد یک گفت‌وگوی

سازنده میان علم و الهیات عاجز است، اما الهیات طبیعت چنین ضعفی ندارد. در کنار پوکینگهورن، الهی‌دانانی چون ایان باربور، آرتور پیکاک، تیاردو شاردین نیز از پیروان الهیات طبیعت هستند (باربور، ۱۳۹۲، ص۲۴۲-۲۴۴) که بر اساس آن، باورهای الهیاتی باید در پرتو یافته‌ها و نتایج علوم، بازسازی، بازبینی و صورت‌بندی شوند (باربور، ۱۳۹۲، ص۲۴۲؛ Peacocke, 2001, p.133). پوکینگهورن نیز در این ادعا با این الهی‌دانان هم‌نظر است؛ ایشان بر این باور است که می‌توان استدلال بر وجود خداوند را پذیرفت و آن را به‌عنوان منبعی ملاحظه کرد که درک قانع‌کننده‌ای از ساختار جهان ارائه می‌دهد، اما نباید به همین مقدار اکتفا کرد و تلاش بر آن است که الهیات طبیعت بتواند گفت‌وگویی سازنده میان علم و الهیات ایجاد کند (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۹۰). شاید نمونهٔ بارز بازبینی و بازتفسیر باورهای الهیاتی بر اساس الهیات طبیعت در میان پیروان الهیات طبیعی و به‌ویژه پوکینگهورن، موردی باشد که آنها از صفات خداوند ارائه داده و با کنار گذاشتن صفات سنتی، صفاتی هماهنگ با علم را جایگزین می‌کنند (Polkinghorne, 2009, p.62-63).

ج. الهیات گشوده (Open Theology)

مفهوم دیگری که باید برای تبیین دیدگاه پوکینگهورن دربارهٔ الهیات علمی مورد توجه قرار داد، «الهیات گشوده» است. الهیات گشوده در سال ۱۹۹۴ و با انتشار کتاب *گشودگی خدا؛ چالشی مبتنی بر کتاب مقدس درباره فهم سنتی از خدا* (*The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*)، توسط نظریه‌پردازان اصلی این الهیات، یعنی ویلیام هسکر، ریچارد رایس، دیوید باسینجر، کلارک پیناک و جان ساندرز وارد فضای فکری شد و اصطلاحاتی چون الهیات گشوده، «خداباوری گشوده» (Open Theism)، «گشودگی خدا» (Openness Of God) و «نوخداباوری» (Neotheism) بدان اشاره می‌کنند. از نگاه پیناک، الهیات گشوده، الهیاتی است که علاوه بر تعهد بر کتاب مقدس، تلاش می‌کند تصویری منطقاً منسجم از صفات الهی و ارتباط آن با انسان ارائه دهد (ترکمانی، ۱۴۰۳، ص۴۲). مدعای اصلی این الهیات ناظر به صفات سنتیِ خداوند و دیدگاهی درباره خدا و ارتباط او با جهان است که قرار است از نگاه پیروان آن جایگزین تصویر سنتی از خدا شود. الهیات گشوده بر دو باور اصلی استوار است: نخست اینکه عشق مهم‌ترین ویژگی خداست، و دوم اینکه عشق نه‌تنها شامل مراقبت و تعهد، بلکه شامل حساسیت و پاسخ‌گویی نیز می‌شود. بر این اساس، رابطهٔ خدا با جهان به‌جای ایستایی، پویا در نظر گرفته شده است و خداوند در جهان حضور گسترده و مستمر دارد. این دیدگاه پیامدهای مهمی به‌ویژه در خداشناسی دارد؛ از یک‌سو، خدا نه‌تنها بر مخلوقات تأثیر می‌گذارد، بلکه از آنها نیز تأثیر می‌پذیرد. بنابراین، تاریخ تنها محصول ارادهٔ الهی نیست، بلکه تصمیمات و اقدامات انسانی نیز نقش تعیین‌کننده‌ای در آن دارند. از سوی دیگر، دانش خدا از جهان نیز پویاست؛ او رویدادها را هنگام وقوع می‌شناسد و از آنها می‌آموزد. گرچه چنین خداشناسی با خداشناسی سنتی تفاوت بسیار جدی دارد، اما به باور پیروان آن، عظمت الهی در این خداشناسی آشکارتر می‌شود (Rice, 1994, p.16-17).

پوکینگهورن نیز از پیروان این الهیات است و درواقع الهیات گشوده یکی از مصادیق الهیات طبیعت او است. الهیات گشوده از نگاه ایشان در برابر اندیشه‌های کلاسیک قرار داد که برای خداوند هویتی ثابت و غیرقابل تغییر قائل بودند (Polkinghorne, 2009, p.61). مفهوم مرکزی این الهیات باور نسبت به آفرینش است که خداوند به‌سبب عشقی که به آفرینش دارد، بخشی از آزادی‌های خود را به تعلیق درمی‌آورد و خودش را محدود می‌سازد (Polkinghorne, 2009, p.62). خداوند دست‌کم سه گونه خودمحدودگری دارد: خداوند ابدیت خودش را با اختیار و عشق زمانمند کرده و موجودی سرمدی / زمانمند شده است؛ یعنی به‌جای آنکه ابدی و فراتر از زمان باشد، زمانمند شده است. خودمحدودگری دیگر خداوند، محدودیتی است که او در قدرت خودش پدید آورده و از این جهت خدا قادر مطلق نخواهد بود و به مخلوقات اجازه می‌دهد تا خودشان را در فرایند تکاملی بسازند و دیگر خدا علت تعین‌بخش امور پیش از تحقق نیست، بلکه امور طبیعی با اذنی که از خدا دارند، ساخته می‌شوند. سرانجام، خودمحدودگریِ دیگر او به علمش بازمی‌گردد و دیگر خداوند عالم مطلق نخواهد بود و دانش پیشین نخواهد داشت؛ بلکه در فرایند آفرینش و دگرگونی‌ها به دانش دست می‌یابد (Polkinghorne, 2009, p.62-63).

د. رویکرد از پایین به بالا (bottom-up approach)

پوکینگهورن بر این باور است که علم در پژوهش‌های خود از رویکرد «پایین به بالا» بهره می‌برد، نه از رویکرد «بالا به پایین» (top-down approach). مطالعات علمی به انسان می‌آموزد که واقعیت جهان شگفت‌انگیز است و نمی‌توان انتظار داشت جهان خارج به نحوی رفتار کند که با درک و فهم متعارف قابل فهم و هماهنگ باشد. دانشمندان بر این باورند که نمی‌توانند با رویکرد بالا به پایین و به‌صورت پیشینی بدانند که چه چیزی معقول است و آن را بر جهان خارج منطبق کنند. آنها هیچ‌گاه اندیشه‌های کلی، بدیهی و روشن را استفاده نمی‌کنند تا درباره جهان خارجی حکم کنند و آن را با این رویکرد بشناسند، بلکه بر این باورند که چنین اندیشه‌هایی ـ کلی، بدیهی و روشن ـ درباره جهان وجود ندارد تا بتوان بر اساس آنها درباره واقعیت خارجی اندیشید و آن را شناخت، بلکه آنها گام‌به‌گام با جهان خارج همراه می‌شوند و هر قدر هم که آنچه مشاهده می‌کنند عجیب به نظر برسد باز هم خود را محتاج راهنمایی‌های جهان فیزیکی درباره آنچه که واقعاً روی می‌دهد، می‌دانند. سؤالی که در فهم و کشف واقعیت می‌پرسند این نیست که آیا این یافته علمی، منطقی است، یا نه، بلکه سؤال ارتکازی آنها بدین صورت است که چه شواهدی وجود دارد که باعث می‌شود فکر کنید ممکن است این‌طور باشد؟ این رویکرد، همان رویکرد «پایین به بالا» است؛ یعنی حرکت از تجربه به سوی فهم و باور تعهدآور (Polkinghorne, 2011, p.18-19; 2000b, p.950; 2012, p.4). در اینجا شاید اشاره به یک نمونه برای فهم این رویکرد خالی از لطف نباشد؛ از نگاه علم، جهان شگفت‌انگیز است و اغلب فراتر از توان انسان برای پیش‌بینی است و فیزیک کوانتومی این نکته را به وضوح نشان داده است. هر فیلسوفی در سال ۱۸۹۹ می‌توانست به نحو پیشینی و منطقی ثابت کند که غیرممکن است، چیزی گاهی مانند موج و گاهی

مانند ذره رفتار کند؛ چراکه اینها به نحو منطقی با هم سازگار نیستند. بااین‌حال، امروزه در فیزیک همه می‌دانند که نور ویژگی عجیب «دوگانگی موج / ذره» را دارد. این امر نشان می‌دهد که منطق متفاوتی در جهان کوانتومی در مقایسه با تجربهٔ روزمره عمل می‌کند؛ در تجارب روزمره ما چنین چیزی وجود نداشته و حتی منطق ارسطو نیز با تکیه بر قانون «طرد شق ثالث»، هیچ حد واسطی را بین A و غیر A قائل نیست. در تجارب روزمره توپ بیلیارد یا اینجا هست یا نیست، اما بر اساس منطق متفاوت کوانتومی، می‌تواند هم در اینجا باشد و هم نباشد. یک موجود کوانتومی می‌تواند هم ویژگی دوگانه موج را داشته باشد و هم ذره را. یا اینکه می‌تواند در حالتی باشد که نه A و نه غیر A است، بلکه در حد واسطی است که در فلسفهٔ ارسطو هرگز به آن فکر نشده است (Polkinghorne, 2012, p.4). از دیدگاه پوکینگهورن ما شکل واحدی از عقلانیت نداریم که همه مجبور باشیم از آن استفاده کنیم، چنان‌که عقلانیت حاکم بر فیزیک نیوتونی و فیزیک جدید کوانتومی نیز یکی نیست، اما از نگاه وی این عقلانیت حاکم بر فیزیک اقتضای روش از پایین به بالا را دارد، نه بالا به پایین (Polkinghorne, 2011, p.18).

هـ. واقع‌گرایی

بدیهی است که گرچه نمی‌توانیم با علم‌گرایی و نگاه‌های افراطی به علم، و ویژگی و توان آن موافق بود، اما باید پذیرفت که علم کامیابی‌هایِ بسیاری در پیش‌بینی پدیده‌های طبیعی، شناخت جهان و تبیین آن داشته است. چیستی راز این کامیابی‌ها، همواره یکی از دغدغه‌های علم‌شناسان بوده است، چرا علم چنین توانی دارد؟ برای پوکینگهورن نیز این مسئله اهمیت داشته و در آثار خود تلاش کرده به این مسئله چنین پاسخ دهد که کامیابی علوم طبیعی مرهون چنگ زدن آن بر واقعیت است؛ یعنی واقع‌گراییِ علم (Polkinghorne, 2007, p.27). البته پوکینگهورن در ارائه چنین پاسخی تنها نیست؛ به‌عنوان نمونه، هیلاری پاتنام (۱۹۲۶ـ۲۰۱۶) دانشمند، ریاضی‌دان و فیلسوف آمریکایی، ازجمله اندیشمندانی است که همچون پوکینگهورن می‌گوید: اگر واقع‌گرایی و ارجاع نظریات و مفاهیم علمی به خارج را نپذیریم، باید موفقیت علوم را یک معجزه بدانیم، بنابراین، موفقیت علم مرهون واقع‌گرایی است (Putnam, 1982, p.195-200)؛ یعنی یگانه پاسخ برای سؤال از علت کامیابی علم، واقع‌گرایی است و اگر آن را نپذیریم، موفقیت علم را صرفاً باید امری اعجازآمیز بدانیم. واقع‌گرایی دیدگاهی است که وجود جهان مستقل از تمام شئون انسانی، همچون تفکر، دلهره، اشتیاق و غیره را می‌پذیرد و ذهن انسان را دست‌کم تا حدودی قادر به مواجه با جهان و شناخت و عرضه آن می‌داند (McGrath, 2002, p.126). پوگینگهورن به این صورت از واقع‌گرایی دفاع می‌کند که طبیعت سرسخت و غیرمنتظره است و در برابر انتظارات ما مقاومت می‌کند و حس «کشف» را القا می‌کند، نه «ساختن» را. از سوی دیگر، نظم زیبا و پربار جهان، حس شگفتی ایجاد می‌کند و نشان می‌دهد علم به واقعیتی بیرونی دست یافته، نه افسانه‌ای ذهنی و اگر اینها افسانه بودند، دیگر حس شگفتی به وجود نمی‌آمد (Polkinghorne, 2005, p.4-5). پوکینگهورن بر این باور است که اعتقاد به واقع‌گرایی در علم، محصول

استدلال منطقی صرف که باید جهان برای کشف این‌گونه آماده شود، نیست، بلکه برآمده از تجربهٔ واقعیِ انجام علم برمی‌خیزد که همراه با حس مکررِ کشفی رضایت‌بخش است؛ یعنی نتیجه‌بخشی و کشف واقعیت و لذت آن اندیشمند را به سمت واقع‌گرایی سوق می‌دهد، نه اینکه این واقع‌گرایی صرفاً محصول یک استدلال پیشینی باشد (Polkinghorne, 2011, p.10).

واقع‌گرایی با وجود رقیبانی چون ایدئالیسم، پوزیتیویسم و ابزارگرایی، امروزه به‌صورت گسترده در میان علم‌شناسان مورد پذیرش واقع شده است (McGrath, 2004, p.129-130). واقع‌گرایی نیز خود بر دو قسم است: خام (Naive Realism) و انتقادی (Critical Realism). در واقع‌گرایی خام، واقعیت بدون هیچ دخل و تصرفی بر ذهن شناسنده به‌صورت آینه‌وار منعکس می‌شود، اما واقع‌گرایی انتقادی شناخت را محصول شناسنده می‌داند، نه انفعال آن. شناخت به‌وسیلهٔ ابزارهایی همچون فرمول‌های ریاضیاتی و مدل‌های ذهنی که انسان آنها را در خدمت خود دارد، به دست می‌آید که فاعل شناسا فعالانه آنها را در فرایند شناخت دخالت می‌دهد و شناخت محصول این مداخله است. پوکینگهورن ضمن احتراز از واقع‌گرایی خام و همچنین دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه پست‌مدرنیسم که واقعیت را وابسته به انسان و جامعه می‌دانند، راه میانه واقع‌گرایی انتقادی را رویکرد صحیح در علم می‌داند. ایشان واقع‌گرایی علمی، یعنی همان واقع‌گرایی انتقادی را دقیق‌تر و جذاب‌تر از عینیتِ ساده‌لوحانه‌ای می‌داند که برخی بدان باور داشتند (= واقع‌گرایی خام)، و از سوی دیگر، اذعان به ظرافتِ باور علمی نباید ما را به‌سوی پذیرش روایتی پست‌مدرن سوق دهد که علم را به‌مثابه برساخت اجتماعی و یافته‌های آن را عمدتاً گزینشی ناخودآگاه و دلبخواهانه دانشمندان می‌دانند که ارتباطی به واقعیت خارجی ندارد. در مقابل این دو دیدگاه، یافته‌های علم از مواجههٔ ما با جهان خارج حاصل می‌شود، اما نه به شیوهٔ خام و بسیط، بلکه به شیوه‌ای پیچیده و ظریف که همان رئالیسم انتقادی است (Polkinghorne, 2011, p.11).

در چنین مواجهه‌ای با واقعیت و جهان، دیگر یقین و قطعیت رخت برمی‌بندد و با اینکه هدف واقعی تلاش علمی فهم ساختار جهان فیزیکی است، بااین‌حال، چنین فهمی هرگز به‌صورت کامل روی نمی‌دهد، بلکه همیشه قابلیت اصلاح بیشتر را دارد (Polkinghorne, 2005, p.27). در واقع‌گرایی انتقادی، واقعیت مستقل از شناسنده است، اما تنها راه رسیدن به واقعیت، عبور از مسیر مارپیچیِ گفت‌وگو میان شناسنده و اشیاء واقعی است. این مسیر منجر به تأمل انتقادی نسبت به نتیجهٔ پژوهش درباره واقعیت می‌شود و باید موقتی بودن این شناخت نیز مورد تصدیق واقع شود. ازاین‌رو شناخت، گرچه اصولاً دغدغهٔ زیادی نسبت به واقعیت مستقل از انسان دارد، هرگز مستقل از شناسنده نیست (Wright, 1992, p.35). یکی از نشانه‌های انتقادی بودن واقع‌گرایی علم آن است که از مدل‌ها استفاده می‌کند و مدل‌ها به نحوی تداعی‌گر مداخلهٔ جدی فاعل شناسا در فرایند شناخت طبیعت هستند. یک مدل، تصویری از واقعیت ارائه می‌دهد که می‌تواند در شناخت جهان خارج کمک کند. مدل‌ها بینشی جزئی و

ارزشمند ارائه می‌کنند، اما درک کاملی به دست نمی‌دهند. این بدان معناست که اغلب می‌توان از انواع مدل‌های مختلفی که برای اهداف گوناگون مفیدند، بهره برد. در فیزیک هسته‌ای، وقتی به شکافت هسته‌ای می‌پردازیم، تصویر کردن هسته به‌عنوان یک «قطره مایع» مفید است، درحالی‌که بحث درباره پراکندگی ذرات توسط یک هسته با استفاده از تصویر «توپ بلورین ابری» بهتر قابل درک است. البته، هسته درواقع هیچ‌کدام از اینها نیست و درک نهایی مستلزم بهره‌گیری از مجموعه‌ای از مدل‌ها در یک نظریهٔ واحد و یکپارچه است (Polkinghorne, 2011, p.12). علاوه بر مدل، استعاره‌ها (Metaphors) و نمادها (Symbols) نیز از ابزارهایی است که شناسنده در مسیر شناخت از آنها بهره می‌گیرد (Polkinghorne, 1998, p.22-24).

ز. تبیین الهیات علمی

بعد از توضیح مفاهیم بنیادین الهیات پوکینگهورن، نوبت تبیین الهیات علمی او است. در این طرح الهیاتی، برای سامان دادن به الهیات و باورهای الهیاتی، از علم استفاده می‌شود. در نگاه او، الهیات زمینه‌مند بوده و این علم است که مهم‌ترین زمینه برای الهیات را فراهم می‌آورد و بدین‌سبب، در الهیات علمی در دو سطح گسترده از یافته‌ها، نظریات، روش و مبانی علم استفاده می‌شود: در یک سطح، از یافته‌های علم بهره برده شده است تا باورهای الهیات را تبیین، تقویت، تفسیر و بازبینی شود که در این سطح الهیات طبیعت و الهیات گشوده به ایفای نقش می‌پردازند. در سطح دیگر، پوکینگهورن از روش‌شناسی حاکم بر علم و مبانی آن، که رویکرد پایین به بالا و واقع‌گرایی انتقادی است، بهره می‌گیرد.

در سطح اول، مهم‌ترین بازبینی‌ها توسط الهیات گشوده و درباره خدا و صفات او صورت می‌گیرد. در الهیات سنتی خداوند دارای صفات ثابت و لایتغیر، دارای علم و قدرتی مطلق، غیرزمانمند و تغییرناپذیر بود و هر آنچه را می‌بایست داشته باشد، داشت. اما بر اساس الهیات گشوده، نباید خداوند را دارای صفات ثابت و لایتغیر توصیف کرد، بلکه خداوند با توجه به عشقی که به مجموعهٔ خلقت دارد، محدودیت‌هایی را برای خود ایجاد کرده است. عشق الهی و کیفیت مداخله او و در نهایت گشودگی خداوند باید با توجه به یافته‌های جدید علمی تبیین و تفسیر شود. به‌عنوان نمونه در بحث زمان که یکی از مسائل بسیار مهم در الهیات است، پوکینگهورن معتقد است باید الهیات به زمانی که در کیهان‌شناسی مطرح است توجه کند (Polkinghorne, 2009, p.61). بنابراین، زمانمندی خدا نیز در همین چارچوب مورد بازنگری قرار می‌گیرد. همچنین گشودگی خدا با گشودگی جهان به‌عنوان نگاهی علمی ارتباط وثیقی دارد. در نگاه سنتی، جهان بسته بود؛ به‌این‌معنا که واقعیت ثبات داشت و مشاهده هر تغییری، حاکی از فریبی بود که انسان‌ها به لحاظ روان‌شناسی گرفتار آن می‌شدند (Polkinghorne, 2009, p.65). دیدگاه جهان بسته که از نگاه پوکینگهورن دیدگاهی پیشاعلمی است، با علم مطلق الهی و غیر زمانمند بودن خدا و اینکه خداوند خارج از زمان تمام حوادث جهان را تدبیر می‌کند، سازگاری داشت (Polkinghorne, 2009, p.60). اما با توجه به اینکه بر

اساس یافته‌های علمی جهان گشوده است، باید صفات الهی با گشودگی جهان سازگار باشد. بنابراین، عشق خدا و گشودگی جهان، مقتضی گشودگی خدا است؛ خدا دارای قدرت محدودی است که به دیگر موجودات اجاره می‌دهد تا خودشان را در فرایند تکاملی بسازند و خداوند دیگر علت تعین‌بخش امور آن هم از پیش نیست. خدا همچنین دارای علم مطلق نیست؛ بلکه به خاطر گشودگی جهان، آینده نامعلوم بوده و از این جهت، خداوند نیز به آنها علم ندارد و صرفاً در فرایند آفرینش و دگرگونی‌هایی که در طبیعت رخ می‌دهد، به آنها علم پیدا می‌کند (Polkinghorne, 2009, p.62-63). آنچه او را به این نتیجه رسانده تا درباره بسته بودن جهان تجدیدنظر کند و در نهایت گشودگی جهان را بپذیرید، علم و یافته‌های آن، به‌ویژه بحث فضا و زمان، نظریهٔ مه‌بانگ، نسبیت، انبساط جهان، بی‌نظمی و قانون دوم ترمودینامیک و دیگر یافته‌های فیزیکی و کیهان‌شناختی است (Polkinghorne, 2009, p.60-67). بنابراین ایشان با پذیرش گشودگی جهان، صفات الهی و نحوهٔ مداخلهٔ عاشقانه او را بازتفسیر می‌کند و صفات سنتی الهی را طرد می‌کند.

الهیات طبیعت نیز مکمل الهیات گشوده در بازبینی و بازتفسیر باورهای الهیاتی است. الهیات طبیعت که درصدد تفسیر و تقویت باورها در پرتو علم بود، می‌تواند مسیری را میان دو فهم افراطی و غیرقابل قبول از رابطهٔ خدا و خلقت برگزیند و تصویری مورد قبول ارائه دهد. یک فهم افراطی آن است که خدا را ساعت‌سازی تصویر می‌کند که جهان را خلق کرده، آن را کوک کرده و سپس تنها از دور به تماشای آن می‌نشیند و در امور آن هیچ مداخله‌ای ندارد؛ و دیگری آن است که خدای جبّاری را تصویر می‌کند که هیچ آزادی‌ای برای مخلوقات باقی نمی‌گذارد و مخلوقات مانند عروسک‌هایی در دست عروسک‌گردان در تئاتر عروسکی هستند. این نگاه با خدای عشق ناسازگار است؛ خدایی که نه چون خدای ساعت‌ساز کنار نشسته و بی‌اعتناست و نه با جبر و قهر، آزادی مخلوقات را سلب می‌کند، بلکه در عین مداخله، آزادی تضمین‌شده‌ای را برای مخلوقات روا می‌دارد (پوکینگهورن، ۱۳۹۷، ص۹۳ـ۹۴). درواقع چنین تعدیلی در صورتی رخ می‌دهد که بر اساس الهیات طبیعت، به یافته‌های علمی درباره موجودات طبیعی و ماهیت تاریخی آنها توجه داشت و در پرتو الهیات طبیعت، رابطهٔ خدا و موجودات زنده روشن‌تر می‌شود و در این صورت، مسئلهٔ شر نیز به‌عنوان یک چالش بزرگ رنگ می‌بازد. رابطهٔ خدا و مخلوقات، اقتضای جهانی را دارد که به‌جای آنکه به‌صورت کامل و بی‌نقص آفریده شده باشد، اجازه یافته استعدادهای خود را فعلیت بخشد. این فرایند، محصول تعامل میان اتفاق و ضرورت است که ممکن است، هم به شکوفایی بزرگ بیانجامد و هم به بیراهه رود. جهش ژنتیکی که به‌مثابه یک موتور، تاریخ حیات را در حدود ۴ میلیارد سال گذشته به پیش رانده است، خودش منبعی برای بدخیمی و نقص به‌شمار می‌رود (پوکینگهورن، ۱۳۹۷، ص۹۴). شاید برای ما مطلوب باشد که خدا جهان را بدون نقص می‌آفرید، اما خدا نیز با مجموعه‌ای از مشکلات منطقی مواجه است و نمی‌تواند ۲+۲ را مساوی ۵ قرار دهد. خدای معشوق که چون حاکم جبار عمل نمی‌کند، برای موجودات آزادی قائل شده و درستی تصمیمات

آنها را نیز نمی‌تواند تضمین کند. ممکن است ما تمایل داشته باشیم که به خدایی با قدرت مطلق و بی‌قیدوشرط باور داشته باشیم، اما علم روشن می‌کند که چنین چیزی ممکن نیست. اگر خداوند در فرایند خلقت از ساختار جهش ژنتیکی استفاده کرده باشد، دیگر نباید انتظار داشته باشیم که جهانی عاری از خطا و نقص پدید آید؛ زیرا جهش‌ها به‌طور ذاتی با احتمال خطا همراه‌اند و همین خطاها بستر تکامل و خلقت را فراهم کرده‌اند (پوکینگهورن، ۱۳۹۷، ص۹۵-۹۴). بنابراین آنچه باعث شد در اینجا نوع نگاه ما به رابطهٔ خدا و موجودات زنده تغییر پیدا کند، این است که در علم اثبات شده است خدا موجودات زنده را در یک فرایند طولانی و تحت مدیریت جهش ژنتیکی قرار داده است.

آنچه تا بدین‌جا ذکر شد، ناظر به سطح اول بود، اما در سطح دوم نیز الهیات از روش «از پایین به بالا» استفاده می‌کند. در نگاه پوکینگهورن، اگر قرار است الهیات به شکلی متقاعدکننده و موفقیت‌آمیز ادامه یابد، باید از همین رویکرد که رویکرد علم است، پیروی کند. رویکرد بالا به پایین، بدون توجه به تجربه‌ها و داده‌های بشری و با تکیه بر اصول کلی و پیشینی صورت می‌پذیرد، رویکردی بلندپروازانه است که در عصر روشنگری و توسط دکارت به کار بسته شده و الهیات‌دانانی از آن بهره برده‌اند. واقعیت آن است که این رویکرد سرابی بیش نیست؛ زیرا معلوم شد ایده‌های بنیادینِ پیشنهادی و اصول بدیهیِ پیشینی، از وضوح و قطعیتی که فرض شده بود برخوردار نبودند. از سوی دیگر، همان‌طور که هیچ‌کس نمی‌تواند نظریهٔ کوانتوم را از طریق رویکرد بالا به پایین کشف کند، در الهیات نیز برخی از پدیده‌ها با رویکرد پیشینی و بالا به پایین قابل فهم و اثبات نیست (Polkinghorne, 2009, p.29-30) و پوکینگهورن نیز همگام با الهی‌دانانی چون چارلز گور، کارل بارت و توماس تورانس و آلیستر مک‌گراث معتقد است که رویکرد بالا به پایین باعث انکار بسیاری از باورهای الهیاتی می‌شود. خدا نمی‌تواند هم تعالی داشته باشد و هم تجسد یابد، ازاین‌رو در رویکرد از بالا به پایین چنین باورهایی باید کنار گذاشته شود (McGrat, 2002, p.272-276). پوکینگهورن بر این باور است که چنین رویکری در اینجا کاربرد ندارد و به‌جای نگاه منطقی و رویکرد بالا به پایین، باید دید که چه واقعیت تاریخی ممکن است در داستان‌های عهد جدید از ظهورات مسیحِ برخاسته و کشف قبر خالی وجود داشته باشد؛ یعنی باید از این رویکرد پایین به بالا استفاده کنیم و ببینیم که چه اتفاقی افتاده و سپس آن را تبیین کنیم، نه اینکه صرفاً به‌صورت پیشینی به تبیین آن بپردازیم. در اینجا نقش کتاب مقدس به‌عنوان داده‌های پسینی و در دسترس برجسته است، البته نباید با کتاب مقدس چنان مواجه شویم که گویی منبعی داری عصمت و خطاناپذیر است؛ بلکه باید آن را به‌مثابه گزارشی از تجلی الهی در جریان تاریخ بنی‌اسرائیل و عیسی قلمداد نمود (Polkinghorne, 2009, p.29-30). بنابراین، همان‌گونه که اندیشمندان در عرصهٔ علم بر شواهد در دسترس خود تکیه دارند و پژوهش علمی را از همان‌جا آغاز می‌کنند، در الهیات نیز الهی‌دانان به‌جای پژوهش‌های پیشینی به شواهدی چون گزاره‌های تاریخی که درباره قوم یهود و زندگی حضرت در کتاب مقدس وجود دارد و همچنین تجاربی که افراد مؤمن دارند استفاده کند (پوکینگهورن، ۱۴۰۳، ص۶۸).

اما بخش دیگر از سطح دومِ الهیاتِ علمی، بهره‌گیری از مبانیِ علم؛ یعنی واقع‌گرایی است. چنان‌که در بند «هـ» اشاره شد، علم واقع‌گراست و واقع‌گراییِ آن از نوعِ واقع‌گراییِ انتقادی است. از نگاه پوکینگهورن، الهیات همچون علم هم باید واقع‌گرا باشد و هم واقع‌گرایِ انتقادی و اتخاذ چنین رویکردی حتی در الهیات ضروری‌تر از علم هستند؛ زیرا اگر علم، نوعی مواجههٔ غیرشخصی با جهانِ فیزیکی است، الهیات، مواجههٔ فراشخصی با واقعیت مقدسی چون خداست و این امر احتمالاً بسیار دشوارتر و ظریف‌تر از کاری است که علم انجام می‌دهد. در علم، ابتکار کشف عمدتاً با آزمایشگر است و او با تصرف و کنترل آزمایش، به کشف جهان می‌رسد؛ اما خدا از انسانِ متناهی فراتر است و در معرض دستکاری قرار نمی‌گیرد و اساساً ابتکار عمل با خداست؛ خدا می‌تواند ارتباط برقرار کند یا نکند. علاوه بر این، ذهن متناهی هرگز نمی‌تواند بی‌نهایت را به‌طور کامل درک کند. بنابراین، ضروری است الهیات نیز از واقع‌گرایی انتقادی استفاده کند (Polkinghorne, 2011, p.12-13) و همچون علم از مدل، استعاره‌ها و نمادها بهره ببرد (Polkinghorne, 1998, p.22-24). بدین‌سبب، در الهیات از مدل‌هایی چون خدا به‌عنوان «داورِ عادل» و «پدرِ مهربان» برای تصویر خدا استفاده می‌شود و چنان‌که در پژوهش علمی نیز روشن شد، ممکن است از ترکیبی از مدل‌ها نیز بهره گرفته شود تا تصویر کامل‌تری توسط این واسطه‌ها شکل گیرد (Polkinghorne, 1998, p.19).

۳. بررسی الهیات علمی پوکینگهورن

الهیات علمی پوکینگهورن در مقایسه با دیگر الهی‌دانانی که وارد عرصهٔ رابطهٔ علم و دین و علم و الهیات شده‌اند، بیش از همه به الهیات ایان باربور و آرتور پیکاک نزدیک است و با الهی‌دانانی چون تورانس و مک‌گراث که سعی در مشی سنتی دارند، فاصلهٔ بسیاری دارد. این مشابهت را می‌توان تا حدی ناشی از پیشینهٔ مشترک آنها در مشارکت در پروژه‌های علمی دانست. آنها در محورهایی چون الهیات طبیعت، خداباوری گشوده و واقع‌گرایی انتقادی، همسویی نظری قابل‌توجهی دارند و از این جهت در بیشتر نقاط ضعف و قوت نیز با هم مشترک‌اند.

الهیات علمی پوکینگهورن دارای ضعف‌ها و کاستی‌هایی است که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت؛ اما وجود این کاستی‌ها به‌معنای فقدان نقاط قوت در طرح او نیست. بدیهی است که تخصص او در دو عرصهٔ علم و الهیات، در کنار مطالعات گسترده‌اش در مسائل بینارشته‌ای، طرح او را به دیدگاهی مهم و قابل اعتنا تبدیل می‌کند. یکی از مهم‌ترین نقاط قوت الهیات پوکینگهورن آن است که می‌کوشد دستاوردهای علوم طبیعی را که از دیرباز به‌عنوان تهدیدی برای ایمان و الهیات قلمداد می‌شدند، به فرصتی برای الهیات تبدیل کند. او در آثار خود تلاش کرده است الهیات را که در انحصار گفتمان سنتی و ایمان‌گرایانه یا شبه‌ایمان‌گرایانه قرار داشت، خارج ساخته و آن را به زبانی مجهز کند که بتواند در فضای معرفتی معاصر، به‌ویژه در جهان غرب، وارد گفت‌وگویی مؤثر با جامعهٔ علمی و عموم مردم شود. هرچند نحوه بهره‌گیری او از علم با نقدهایی همراه است، اما اصل این تلاش را باید گامی مهم در جهت

به‌روزسانی الهیات و افزایش گفت‌وگوی آن با دیگر حوزه‌های معرفتی دانست. با توجه به تأثیر گستردهٔ علم در جوامع غربی و ازآنجاکه علم تا حد زیادی به زبان مشترک این جوامع تبدیل شده است، اهمیت و ارزش این طرح روشن‌تر می‌شود.

یکی دیگر از نقاط قوت طرح الهیاتی پوکینگهورن، ناظر به بحث علم و دین است؛ او میان دو مسئلهٔ «علم و دین» و «علم و الهیات» تفکیک کرده و هر یک را بر اساس ماهیت و مسائل خاص خود تحلیل می‌کند که خود این تفکیک مانع بسیاری از مغالطات در این زمینه است. گذشته از این تفکیک، نحوهٔ تبیین رابطهٔ میان این حوزه‌ها نیز از نقاط قابل‌توجه است. او دیدگاه تعارض و استقلال آن حوزه‌ها را به‌صورت مستند رد کرده و به‌جای تحلیل‌های سطحی و با توجه به اشرافی که به علم و الهیات دارد، تعامل سازنده‌ای را میان علم و دین، و علم و الهیات تصویر می‌کند. از دیگر نقاط قوت اندیشهٔ پوکینگهورن، تأکید وی بر واقع‌گراییِ الهیاتی است؛ بر اساس این رویکرد، خداوند واقعیتی عینی و مستقل از ذهن، زبان و تجربهٔ انسانی است و معرفت الهیاتی، در صورت تحقق شرایط لازم، می‌تواند به شناختی معتبر از این واقعیت دست یابد. این موضع، در نقطهٔ مقابل بسیاری از رویکردهای پست‌مدرن قرار دارد که یا به نسبی‌گرایی افراطی گرایش دارند یا گزاره‌های الهیاتی را صرفاً برساخته‌های زبانی، فرهنگی یا اجتماعی تلقی می‌کنند و ازاین‌رو هرگونه دلالت آنها بر واقعیتی مستقل را انکار می‌نمایند. نفوذ این رویکرد در الهیات معاصر نیز آشکار است که ازجمله می‌توان به «مکتب الهیاتی ییل» اشاره کرد که برجسته‌ترین نمایندهٔ آن جورج لیندبک (۱۹۲۳–۲۰۱۸) است. لیندبک با اثرپذیری از برخی مبانی پست‌مدرنیسم بر آن است که گزاره‌های الهیاتی بیش از آنکه توصیف‌کنندهٔ واقعیت باشند، درون یک نظام زبانی و فرهنگی معنا می‌یابند؛ ازاین‌رو آنها را نباید گزارشگر واقعیتی مستقل تلقی کرد (Lindbeck, 1984, p.16-24).

پوکینگهورن با آگاهی از پیامدهای معرفت‌شناختی چنین رویکردی، درصدد نقد آن برمی‌آید و می‌کوشد نشان دهد که الهیات نیز همانند علوم طبیعی، واجد شأن معرفت‌بخش است. با چشم‌پوشی از نقاط قوت دیگری که طرح پوکینگهورن دارد، در ادامه به بررسی نقاط ضعف آن خواهم پرداخت.

۱. به نظر می‌رسد مهم‌ترین و بنیادی‌ترین نقد طرح الهیات علمی پوکینگهورن، اعتماد گسترده او به علم، روش و مبانی آن باشد. هرچند چنین اعتمادی از سوی پوکینگهورن، به‌عنوان فیزیک‌دانی برجسته، تا حد زیادی قابل انتظار و توجیه‌پذیر است، اما هنگامی‌که وی در مقام یک الهی‌دان ظاهر می‌شود، این رویکرد او را با چالش‌های جدی مواجه می‌کند. او نوعی مرجعیت معرفتیِ ممتاز برای علم قائل است و در بازسازی و صورت‌بندی آموزه‌های الهیاتی و دینی، دستاوردهای علمی را معیار اصلی ارزیابی قرار می‌دهد. نتیجهٔ چنین رویکردی آن است که الهیات، به‌جای آنکه از مبانی و منطق درونی خود آغاز کند و بر اساس آن به پیش رود، ناگزیر می‌شود حیات خود را در پرتو علم و دستاوردهای آن تعریف کند. در چنین شرایطی، الهیات و حتی دین ارزش و استقلال ذاتی خود را از دست

می‌دهند و بدیهی است که این طرح به‌جای خدمت، ضربهٔ جانکاهی را بر پیکره الهیات وارد می‌سازد. چنین طرحی باید ابتدا روشن کند که چرا علم می‌تواند چنین نقش بی‌بدیلی در بازتفسیر الهیات داشته باشد و اگر این سؤالات پاسخ درخوری نیابد، طرح او با فقدان مشروعیت مواجه خواهد بود و البته پوکینگهورن هم پاسخی برای آن ندارد.

۲. گذشته از نقد پیشین و بر فرض اینکه چنین طرح‌هایی مشروعیت داشته باشند، الهیات و طرح‌های الهیاتی اساساً در پی دفاع از ایمان و باورهای دینی و ارائه آنها در قالب یک نظام منسجم و باثبات هستند. بااین‌حال، توسل پوکینگهورن به علم در بازسازی و تبیین الهیات، باورهای الهیاتی را که انتظار می‌رود از نوعی ثبات برخوردار باشند، در معرض نوعی سیالیت و تغییرپذیری مداوم قرار دهد. ایمان دینی، به‌عنوان نوعی التزام وجودی و معرفتی به مجموعه‌ای از باورهای بنیادین درباره خدا، انسان و جهان، نیازمند درجه‌ای از ثبات در محتوای اعتقادی است؛ زیرا اگر باورهای اساسی ایمان مستمر تابع تغییرات بیرونی و تحولات علمی قرار گیرند، هویت و انسجام درونی آن تضعیف خواهد شد، دیگر تمایلی به باور آنها نخواهند داشت و درنتیجه، الهیات به الهیاتی زودگذر و در معرض زوال تبدیل خواهد شد. این سیالیت در دو سطح طرح پوکینگهورن خودش را نشان خواهد داد؛ یعنی هم در سطح بهره‌گیری از یافته‌ها و نتایج علمی و هم در سطح دوم روش و مبانی. بدیهی است اشکال از جایی ناشی می‌شود که پوکینگهورن به تفاوت علم و ایمان توجه نکرده است؛ گرچه در ساحت علم تغییر مستمر می‌تواند به یافتن راه‌های بهتر و پیشرفت منتهی شود، اما در عرصهٔ ایمان و الهیات چنین چیزی نه‌تنها بهتر نیست، بلکه ایمان را ناممکن می‌سازد.

دلیل این امر آن است که امروزه روشن شده در ساحت علم و یافته‌های آن، یقین و قطعیتی وجود ندارد. بر اساس دیدگاه علم‌شناسان، روش علم نه استدلال قیاسی و استقراء، بلکه «استنتاج بهترین تبیین» است. در این نوع استدلال، نتیجه صرفاً انتخاب فرضیه‌ای است که پدیده موردنظر را بهتر از رقبای خود تبیین می‌کند و از احتمال صدق بیشتری برخوردار است، نه اینکه نتیجهٔ آن همچون استدلال قیاسی یقینی باشد (Psillos, 2009, p.183; Schurz, 2008, p.202). روش‌های دیگر چون استقراء یا روش فرضی ـ قیاسی نیز یقین‌آور نیستند. علاوه بر آن، پیچیدگی طبیعت و بهره‌گیری از مدل‌ها و استعارات و واسطه‌ها نیز دلیل دیگری بر اصلاح‌پذیری و عدم قطعیت در یافته‌های علمی است (پیکاک، ۱۳۹۷، ص۲۸و۴۴؛ Polkinghorne, 2005, p.27). بهره‌گیری از معرفت حسی و یقینی نبودن آن نیز یکی دیگر عدم یقین در علم است و شاید به دلیل همین عدم قطعیت است که یافته‌های علمی همواره در معرض بازنگری‌اند و ممکن است با شواهد جدید، نظریات دیگری جایگزین شوند. تاریخ علم نیز از دگرگونی مستمر یافته‌ها حکایت دارد؛ دانشمندان نظریات خود را خطاپذیر می‌دانند، دانسته و احتمال می‌دهند که در آینده نادرستی آنها آشکار شده و درنتیجه کنار گذاشته شوند (McGrath, 2004, p.28). به‌عنوان نمونه، پوپر با تکیه بر «حدس و ابطال»، پیشرفت علم را در گرو تغییر مداوم آن می‌داند؛ به‌این‌صورت که دانشمندان با حدس‌های شجاعانه نظریه‌ای ارائه می‌دهند و سپس بی‌مهابا در تلاش برای ابطال آن برمی‌آیند

(Godfrey-Smith, 200, p.61). در دیدگاه‌های پیچیده نیز فیلسوفان علم، چون لاکاتوش و کوهن، نظریات علمی را به‌رغم ثبات نسبی، وابسته به «پارادایم» یا «برنامهٔ پژوهشی علمی» می‌دانند. این نظریات گرچه نسبت به ابطال‌گرایی در موضع بهتری قرار دارند، اما در هر صورت تغییر پیدا می‌کنند (کوهن، ۱۳۶۹، ص۲۷ـ۲۸؛ Lakatos, 1978, p.47–48).

علاوه بر دگرگونی مستمر یافته‌های علمی، مبانی و روش‌های استدلال علمی با وجود ثبات نسبی، در حال تغییر بوده‌اند. فیلسوفان علم بر این باورند که به‌صورت کلی روش استدلالی و مبانی علم به پارادایم حاکم و علم عادی وابسته است و با تغییر آنها، روش‌های استدلال نیز تغییر خواهند کرد (کوهن، ۱۳۶۹، ص۲۵) و حتی برخی دیگر از فیلسوفان علم بر این باور دارند که علم از هیچ روش خاصی بهره نمی‌گیرند (فایرابند، ۱۳۹۸، ص۱۴۹–۱۶۰). هرچند نتوان با این دیدگاه فایرابند موافقت کرد، اما تاریخ علم از تغییر مستمر در علم و روش و مبانی آن حکایت دارد. درباره واقع‌گرایی نیز که با وجود رقیبانی چون ایدئالیسم و ابزارگرایی، امروزه جایگاهی در علم یافته، نمی‌توان به ثبات آن اطمینان داشت و خود پوکینگهورن اذعان دارد که هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که واقع‌گرایی به‌صورت منطقی و قطعی اثبات شده، به‌گونه‌ای‌که انکار و کنار گذاشتن آن امری نامعقول باشد (پوکینگهورن، ۱۳۹۶، ص۲۲–۲۳). ازاین‌رو اگر یافته‌ها، مبانی و روش‌های علم همچون یافته‌های علم در تحول‌اند، تکیه الهیات بر آنها به الهیاتی منتهی می‌شود که ناگزیر به تغییر و به‌روزرسانی مداوم است؛ با توجه به سرعت و گستردگی تحولات علمی، باورهای الهیاتی هر دوره در دوره بعد منسوخ خواهند بود. چنین طرح‌هایی به‌جای فراهم کردن عقلانیت بین‌الاذهانی برای الهیات، در عمل، اعتبار آن را حتی نزد پیروانش سلب می‌کنند؛ زیرا هیچ فرد دینداری به باورهایی دل نمی‌بندد که هر لحظه ممکن است تغییر کنند. از سوی دیگر، دین آسمانی برای هدایت آمده و نمی‌تواند در بیان حقایق خود به دستگاهی خارج از خویش متکی باشد که سنخیتش با آن نامعلوم و تغییر مدام دارد. ازاین‌رو اگر الهیات بر یافته‌های متغیر علم تکیه کند، به سرنوشت الهیات طبیعی ویلیام پیلی (۱۷۴۳–۱۸۰۵) و نویسندگان رساله‌های بریجواتر دچار می‌شود؛ زیرا مقبولیت آنان نیز با فروپاشی فرضیات علمی از بین رفت (McGrath, 2001, p.49).

۴. پوکینگهورن درحالی الهیات را به دست علم می‌سپارد که علم حتی در قلمرو اختصاصی خود، در پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌های بنیادی ناتوان است. برای نمونه، فیزیک به‌عنوان یکی از دقیق‌ترین شاخه‌های علوم تجربی، در مواجهه با برخی پرسش‌های بنیادی مربوط به حوزهٔ خود با ناتوانی‌هایی روبه‌رو است. از نگاه برخی فیزیک‌دانان برجستهٔ معاصر، همچون ماکس پلانک، نیلز بور، شرودینگر و هایزنبرگ، موضوعاتی مانند پیدایش حیات و ظهور شعور نیز ازجمله پدیده‌هایی هستند که تبیین کامل آنها از طریق علم امکان‌پذیر نیست (گلشنی، ۱۳۹۸، ص۴۴). تذکر این نکته بجاست که این موارد و موارد بسیاری که اندیشمندان برجسته بدان اذعان داشتند (گلشنی، ۱۳۹۸، ص۴۴)، دلیلی بر بی‌اعتباری علم نیست و تلاش دانشمندان این بوده که این ضعف‌ها را جبران کنند، بااین‌حال، اشکال آن است علمی که در قلمرو خود دارای چنین محدودیت‌هایی است، نمی‌تواند معیاری برای صلاح و ارزیابی

الهیات باشد. ازاین‌رو به‌کارگیری علم به‌عنوان معیار سنجش الهیات، نه‌تنها منطقی نیست، بلکه الهیات را به بیراهه خواهد برد.

نتیجه‌گیری

طرح الهیات علمی پوکینگهورن در چارچوب تعامل علم و دین و علم و الهیات قرار می‌گیرد و در این طرح او تلاش می‌کند از هر آنچه به‌زعم او باعث تقویت و پیشرفت علم شده است، در الهیات نیز بهره برده و الهیاتی علمی ارائه دهد. الهیات علمی او تحت تأثیر مقولاتی چون الهیات زمینه‌مند، الهیات طبیعت، الهیات گشوده، رویکرد پایین به بالا و واقع‌گرایی علمی است. از نگاه او، امروزه علم و پیشرفت‌های آن بهترین زمینه و بستر را برای الهیات فراهم آورده و الهیات نمی‌تواند بدون توجه به آنها به زیست خود ادامه دهد و بدیهی است در صورت قرار گرفتن الهیات در این بستر، با الهیات علمی مواجه خواهیم بود. طرح الهیاتی پوکینگهورن در دو سطح قابل تبیین است: در سطح نخست، او با تکیه بر الهیات طبیعت و الهیات گشوده، می‌کوشد باورهای سنتی الهیاتی را در پرتو یافته‌های علمی بازبینی و بازتفسیر کند. در سطح دوم، او از رویکرد پایین به بالا و واقع‌گرایی انتقادی در الهیات بهره می‌گیرد و از این جهت می‌کوشد نشان دهد الهیات باید همچون علم از واقع‌گرایی انتقادی بهره بگیرد و به‌جای استدلال پیشینی و از بالا به پایین، از استدلال‌های پسینی و پایین به بالا استفاده کند. اصل ورود او به گفت‌وگویی مؤثر با علم و جامعهٔ علمی گام مهمی در جهت افزایش ارتباط الهیات با دانش‌های دیگر و به‌روزسانی الهیات است، اما از آن جهت که او اهمیت بسیاری به علم می‌دهد، الهیات را دانشی وابسته به علم و طفیل آن قرار داده و به‌صورت مستقل برای آن ارزشی قائل نمی‌شود. بدیهی است که این طرح در پوشش تقویت الهیات، مهم‌ترین ضربه‌ها را به اعتبار آن خواهد نواخت. افزون بر این، ازآنجاکه نظریه‌ها، روش‌ها، مبانی و یافته‌های علمی همواره در معرض اصلاح و تحول‌اند، وابسته کردن ساختار الهیاتی به آنها می‌تواند ثبات و تداوم معرفتی الهیات را با چالش مواجه سازد و از آن جهت که وظیفهٔ الهیات دفاع از باورها است، وجود این سیالیت در باور، پذیرش باورها را ناممکن خواهد کرد. این اشکالات زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که توجه کنیم علم حتی در قلمرو اختصاصی خود نیز با محدودیت‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی مواجه است و به اعتراف خود اندیشمندان هنوز سؤالات زیادی وجود دارد که علم توان پاسخ به آنها را ندارد، در این صورت، آیا می‌توان انتظار داشت علم چارچوب و مسائل الهیات را سروسامان دهد؟

منابع

باربور، ایان (۱۳۹۲). *دین و علم*. ترجمهٔ پیروز فطوره‌چی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

پوکینگهورن، جان (۱۳۶۹). *علم و دین در جستجوی حقیقت*. ترجمهٔ میلاد نوری و رسول رسولی‌پور. تهران: حکمت.

پوکینگهورن، جان (۱۴۰۳). *الهیات در متن علم*. ترجمهٔ میلاد نوری. تهران: حکمت.

ترکمانی، محمدابرهیم (۱۴۰۳). نقد دیدگاه کلارک پیناک در باب علم پیشین خدا به آینده از منظر متکلمان امامیه. *معرفت کلامی*، ۱۳(۲)، ۴۱-۵۶.

کوهن، توماس (۱۳۶۹). *ساختار انقلاب های علمی*. ترجمهٔ احمد آرام. تهران: سروش.

پیکاک، آرتور رابرت (۱۳۹۷). *در جستجوی خدا؛ غایت کاوش‌های بشری*. ترجمهٔ علی بازیاری شورابی. تهران: سبزان.

فایرابند، پل (۱۳۹۸). چگونه باید از جامعه در برابر علم دفاع کرد؟. ترجمهٔ شاپور اعتماد. در: *فرهنگ و تکنولوژی(ارغنون)*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

Alston, W. P. (1993). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.

Barbour, I. G. (1997). *Religion and science: Historical and contemporary issues*. San Francisco: HarperCollins.

Godfrey-Smith, P. (2003). *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lakatos, I. (1978). *The methodology of scientific research programs.* Cambridge: Cambridge university press.

Lindbeck, G. A. (1984). *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age.* Philadelphia: Westminster John Knox Press.

McGrath, A. E. (2002). *A scientific theology: Vol. 2. Nature*. Michigan: T&T Clark International.

McGrath, A. E. (2004). *The science of God*. London: T&T Clark.

McGrath, A. E. (2010). *Science & religion: A new introduction*. Malden, MA, and Oxford: Wiley-Blackwell.

Murphy, N. C. (1997). *Reconciling theology and science: A radical reformation perspective*. Kitchener, Ontario: Pandora Press.

Oord. T. J (ed) (2010).*The Polkinghorne Reader: Science, Faith and the Search for Meaning.* London: Templeton Press; Society for Promoting Christian Knowledge.

Peacocke, A. R. (2001). *Paths from science towards God: The end of all our exploring*. Oxford and New York: Oneworld Publications.

Polkinghorne, J. (1998). *Science and theology: An introduction*. London: SPCK; Minneapolis: Fortress Press.

Polkinghorne, J. (2000b). Science and theology in the twenty-first century. *Zygon*, 35(4), 941–953.

Polkinghorne, J. (2009). *Theology in the context of science*. New Haven, CT: Yale University Press.

Polkinghorne, J. (2011). *Science and religion in quest of truth*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.

Polkinghorne, J. (2012). *Reflections of a bottom-up thinker*. In F. Watts & C. C. Knight (Eds.), God and the scientist: Exploring the work of John Polkinghorne. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing.

Polkinghorne, J. C. (2005). *Exploring reality: The intertwining of science and religion*. New Haven, CT: Yale University Press.

Polkinghorne, J. C. (2007). *One world: The interaction of science and theology*. Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press.

Psillos. S. (2009). *Knowing the Structure of Nature:Essays on Realism and Explanation*. London: Palgrave Macmillan.

Putnam, H. (1982). Three kinds of scientific realism. *The Philosophical Quarterly*, 32(128), 195–200.

Rice, R. (1994). Biblical Support for a New Perspective. In Richard Rice et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove: IL, InterVarsity Press; The Paternoster Press.

Schurz, G., (2008). Patterns of abduction. *Synthese*, 164, 201–234.

Taliaferro, C. (2009). *The project of natural theology*. In W. L. Craig & J. P. Moreland (Eds.). The Blackwell companion to natural theologyMalden. MA, and Oxford: Blackwell Publishing.

Wright, N. T. (1992). *The New Testament and the people of God*. London: SPCK.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 171-189

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

10.22034/kalami.2026.5004182

20.1001.1.20088876.1405.17.1.9.5

A Transformation in the Understanding of the Nature of Science: Paving the Way for Religion's Influence on Science

Isa Moallem / P.h.D student in Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute isamoallem@gmail.com

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

Received: 2026/08/03 - **Accepted:** 2026/10/26

Abstract

Over recent decades, religious science has emerged as one of the most significant epistemological debates in the Islamic world, particularly in Iran. Yet a substantial part of the discourse in this field suffers from a fundamental shortcoming: an oversimplified conception of modern science. Contemporary philosophy of science has developed in the wake of a profound critique of the simplistic empiricist and positivist conception of science. A conception that regarded science as an observation-driven, objective, value-neutral, cumulative enterprise, independent of metaphysical and social presuppositions. The central aim of this article is to reconstruct the trajectory of this transformation and explain how the classical conception of science, under the influence of critiques advanced by Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, and other thinkers, gave way to a more holistic and complex understanding. The article first examines the historical background of this intellectual controversy, tracing its development from modern rationalism and empiricism through Kant to logical positivism. It then analyzes eight major dimensions of the transformation in the philosophy of science: the relationship between theory and data; the view that science begins with observation; the role of metaphysics; the theory-ladenness of observation; the transition from reductionism to holism; the role of observation in adjudicating between competing theories; the question of whether scientific progress is cumulative; and, finally, the influence of non-epistemic factors on the formation and development of science. Science emerges through a complex interplay of experience, theory, metaphysical presuppositions, epistemic values, research traditions, and socio-historical contexts. If this understanding of science is sound, the possibility of religious science becomes readily intelligible, since religion, too, possesses its own distinctive metaphysical framework.

Keywords: Philosophy of Science, Nature of Science, Empiricism, Religious Science, Metaphysics, Holism, Paradigm.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۱۷۱-۱۸۹

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

doi 10.22034/kalami.2026.5004182

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.9.5

نوع مقاله: پژوهشی

دگرگونی در فهم ماهیت علم مدرن؛ بسترساز تأثیر دین بر علم

عیسی معلم / دانش‌پژوه دکتری کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ isamoallem@gmail.com

یوسف دانشور نیلو / دانشیار گروه کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ daneshvar@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۱۲ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۸/۰۴

چکیده

علم دینی در چند دههٔ اخیر به یکی از مهم‌ترین مباحث معرفتی در جهان اسلام، به‌خصوص در ایران تبدیل شده است، اما بخش مهمی از گفت‌وگوهای این حوزه با یک کاستی بنیادی روبه‌رو است: تلقی ساده‌انگارانه از علم مدرن. فلسفهٔ علم معاصر در امتداد نقدی عمیق بر تلقی تجربه‌گرایانه و پوزیتیویستی از علم که ساده‌انگارانه بود، شکل گرفته است؛ تلقی‌ای که علم را فعالیتی مشاهده‌محور، عینی، خنثی، انباشتی و مستقل از پیش‌فرض‌های متافیزیکی و اجتماعی می‌دانست. مسئلهٔ اصلی این مقاله بازسازی مسیر این تحول و تبیین این نکته است که چگونه تصویر کلاسیک از علم، تحت تأثیر نقدهای پوپر، کوهن، لاکاتوش، فایرابند و دیگر متفکران، جای خود را به تصویری کل‌نگرتر و پیچیده‌تر داده است. در این مقاله، نخست زمینهٔ تاریخی منازعه از عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی جدید تا کانت و پوزیتیویسم منطقی بررسی می‌شود. سپس هشت مؤلفه مهم در تحول فلسفهٔ علم تحلیل می‌گردد: نسبت نظریه و داده، آغاز علم با مشاهده، نقش متافیزیک، نظریه‌بار بودن مشاهده، گذار از جزءنگری به کل‌گرایی، جایگاه مشاهده در داوری میان نظریه‌ها، مسئلهٔ انباشتی بودن پیشرفت علم و سرانجام نقش امور غیرمعرفتی در ساخت و تحول علم. علم در نسبت پیچیده‌ای میان تجربه، نظریه، پیش‌فرض‌های متافیزیکی، ارزش‌های معرفتی، سنت‌های پژوهشی و زمینه‌های اجتماعی و تاریخی شکل می‌گیرد. اگر این درک از علم صحیح باشد، به‌آسانی می‌توان از علم دینی سخن به میان آورد؛ چراکه دین نیز متافیزیک خاص خود را دارد.

کلیدواژه‌ها: فلسفهٔ علم، ماهیت علم، تجربه‌گرایی، علم دینی، متافیزیک، کل‌گرایی، پارادایم.

مقدمه

هدف غایی تمامی پیامبران الهی در طول تاریخ، همواره تشکیل تمدنی بر پایهٔ توحید بوده است. در عصر حاضر نیز، تأسیس تمدن نوین اسلامی به‌عنوان تنها مسیر دستیابی به رستگاری و سعادت بشری مطرح است. با عنایت به اینکه جوامع کنونی بر محور علم بنا شده است، «علم» رکن بنیادین تمدن نوین اسلامی تلقی می‌گردد. مادامی که این علوم بر شالوده‌هایی دینی استوار نگردند، آرمان تشکیل تمدن اسلامی، امری دست‌نیافتنی خواهد بود. علم مدرن، که در دامان تمدن غرب نشو و نما یافته، آمیخته با پیش‌فرض‌ها و ارزش‌هایی است که ریشه در همان تمدن دارد. ازاین‌رو برای بنای تمدن نوین اسلامی، ناگزیر به تولید علمی نوین هستیم و باید علوم موجود را با دقت و وسواسی تمام، از آن پیش‌فرض‌ها و ارزش‌ها پیراسته سازیم.

هرگونه نظریه‌پردازی پیرامون چگونگی اسلامی‌سازی علوم، وابستگی تام به درک ماهیت علم مدرن دارد. اگر علم مدرن را نسبت به جهان‌بینی‌ها و ارزش‌ها، امری خنثی فرض کنیم، آنگاه تمامی علومِ پرورش‌یافته در تمدن غرب قابل پذیرش خواهند بود و اساساً تلاش برای اسلامی‌سازی آن بیهوده و بی‌معنا خواهد بود. بر مبنای چنین شناختی از ماهیت علم مدرن، تنها می‌توان درباره کاربرد اسلامی یا غیر اسلامی آن به بحث پرداخت. اما اگر ماهیت علم مدرن را، آنچنان‌که فیلسوفان علم معاصر تبیین کرده‌اند، درک کنیم، آنگاه رویکرد ما به علم مدرن و نحوهٔ اسلامی‌سازی علوم دگرگون خواهد شد.

تحول فلسفهٔ علم در سده بیستم را نمی‌توان صرفاً با یک تقسیم‌بندی مکانیکی میان «دورهٔ پیشین» و «دورهٔ پسین» توضیح داد. هرچند گفته می‌شود که نیمهٔ دوم قرن بیستم نقطهٔ چرخش در فلسفهٔ علم بوده است (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۳۲)، این مرزبندی مطلق و صلب نیست؛ زیرا برخی از مهم‌ترین نقدها بر تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم منطقی، پیش از این تاریخ نیز طرح شده بود. کارل پوپر (Karl Popper) در همان فضایی می‌اندیشید که حلقهٔ وین و کارناپ در آن فعال بودند و در همان زمان، پژوهش‌های الکساندر کویره نیز ریشه‌های متافیزیکی علم جدید را برجسته می‌کرد. ازاین‌رو گادفری اسمیت معتقد است، آنچه در فلسفهٔ علم معاصر رخ داده، نه ظهور دفعی یک الگوی کاملاً نو، بلکه تشدید و تعمیق تدریجی بحران در تصویر سنتی از علم بوده است (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۸).

صورت‌بندی کلاسیک این تصویر سنتی بر چند پیش‌فرض بنیادین استوار بود: علم با مشاهده آغاز می‌شود؛ داده‌های حسی مبنای نهایی داوری‌اند؛ نظریه‌ها از طریق استقرا از مشاهدات به دست می‌آیند؛ علم به‌صورت انباشتی پیشرفت می‌کند؛ مشاهده خنثی و مستقل از نظریه است؛ و معرفت علمی از متافیزیک، ارزش‌ها و عوامل اجتماعی فاصله دارد. این تلقی در قرن بیستم در قالب پوزیتیویسم منطقی، صورتی منقح و برنامه‌مند یافت. پوزیتیویست‌های منطقی می‌کوشیدند با تکیه بر تحلیل منطقی زبان علم و اصل تحقیق‌پذیری، مرزبندی روشنی

میان علم و متافیزیک ترسیم کنند و گزاره‌های معنادار را به گزاره‌هایی محدود سازند که یا تحلیلی‌اند یا به نحوی تجربی قابل تحقیق‌اند (چالمرز، ۱۴۰۲، ص۱۳).

بااین‌حال، به نظر می‌رسد ریشه‌های این منازعه به دورهٔ جدید فلسفه بازمی‌گردد. عقل‌گرایانی چون دکارت و لایب‌نیتس بر توانایی عقل در کشف ساختار عالم تأکید می‌کردند و تجربه را برای تبیین همه ساحت‌های معرفت کافی نمی‌دانستند. در مقابل، تجربه‌گرایانی مانند لاک و هیوم منشأ شناخت جهان خارج را در تجربه و ادراک حسی می‌جستند و نسبت به دعاوی فراتر از تجربه بدگمان بودند. کانت کوشید این دو سنت را در سطحی نوین با یکدیگر آشتی دهد و نشان دهد که معرفت حاصل تأثر منفعل از جهان نیست، بلکه محصول تعامل داده‌های حسی با صورت‌ها و مقولات پیشینی ذهن است. همین میراث کانتی، هرچند نه به‌طور مستقیم، زمینه‌ای برای این اندیشه فراهم کرد که مشاهده هرگز کاملاً خام و بی‌واسطه نیست (باربور، ۱۳۹۷، ص۲۶).

پوزیتیویسم منطقی در پی آن بود که با تکیه بر تجربه، زبان علم را از ابهام‌های فلسفی و دینی پاک‌سازی کند. اصل تحقیق‌پذیری در این سنت نه‌فقط معیاری برای تشخیص علم، بلکه ملاکی برای معناداری گزاره‌ها تلقی می‌شد. بر این اساس، بسیاری از گزاره‌های متافیزیکی، دینی و اخلاقی فاقد معنای شناختی معرفی می‌شدند؛ زیرا نه تحلیلی بودند و نه به صورت تجربی قابل تحقیق. درنتیجه، علم در این تصویر، یگانه الگوی معتبر معرفت تلقی می‌گردید و فلسفه، اگر باقی می‌ماند، صرفاً تحلیلگر زبان علم بود (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۲۹).

اما این پروژه به‌تدریج با دشواری‌های جدی روبه‌رو شد. نخست، اصل تحقیق‌پذیری خود به‌سادگی قابل تحقیق تجربی نبود و از این جهت با معیاری که عرضه می‌کرد سازگار نمی‌نمود. دوم، مسئلهٔ استقراء همچنان حل‌نشده باقی ماند و هیچ منطق استقراییِ قانع‌کننده‌ای که از مشاهدات محدود به قوانین کلی برسد، تثبیت نشد. سوم، تحلیل‌های کل‌گرایانه نشان دادند که هیچ گزاره‌ای به‌تنهایی در برابر تجربه قرار نمی‌گیرد و آزمون تجربی همواره متوجه شبکه‌ای از فرضیات است. چهارم، ورود تاریخ علم، جامعه‌شناسی علم و روان‌شناسی علم به بحث‌ها آشکار ساخت که علم یک فرایند صرفاً منطقی و انتزاعی نیست، بلکه در بستر سنت‌ها، نهادها، ارزش‌ها و تحولات تاریخی شکل می‌گیرد. پنجم، دفاع‌های تازه از واقع‌گرایی علمی نیز نشان داد که علم را نمی‌توان فقط به زبان مشاهده یا صرف ابزار پیش‌بینی فروکاست (لیدیمن، ۱۳۹۱، ص۱۴۹).

مقالهٔ حاضر می‌کوشد تحول مبانی معرفت‌شناختی و متافیزیکی فلسفهٔ علم معاصر را در هشت محور عمده بررسی کند: تأیید نظریه با داده، آغاز علم با مشاهده، تأثیر متافیزیک، خنثی بودن مشاهده، جزءنگری و کل‌نگری، پایه بودن مشاهده در داوری، انباشتی بودن پیشرفت علم و تأثیر امور غیرمعرفتی. مدعای اصلی مقاله آن است که علم جدید را نمی‌توان صرفاً فعالیتی مبتنی‌بر مشاهده‌های خام و استقراهای مستقیم دانست، بلکه باید آن را کنشی عقلانی ـ تاریخی تلقی کرد که در آن، تجربه، نظریه، پیش‌فرض‌های متافیزیکی، ارزش‌های روش‌شناختی و

زمینه‌های اجتماعی درهم تنیده‌اند. اگر علم مدرن چنین باشد، آنگاه می‌توان به‌آسانی از علم دینی سخن گفت. در ادامه نقش امور فراعلمی در علم، تبیین می‌شود. پذیرش این مسئله به‌این‌معناست که جهان‌بینی دینی، فرهنگ و ارزش‌های دینی می‌توانند در علم نقش ایفا کنند. اگر علم در لایه‌های خود نیاز به امور فراعلمی دارد، دین می‌تواند این امور فراعلمی را تأمین کند.

۱. تأیید مستقیم نظریه با داده

یکی از تفاوت‌های اساسی میان قبل و بعد از نیمهٔ دوم قرن بیستم، تحول در مسئلهٔ تأیید نظریه توسط داده است. این سؤال که نظریه‌های علمی چگونه با شواهد تجربی پشتیبانی می‌شوند؟ آیا داده‌های آزمایشگاهی به‌تنهایی می‌توانند یک نظریه را تأیید یا رد کنند؟ این پرسش‌های به ظاهر ساده، درواقع یکی از عمیق‌ترین مباحث فلسفهٔ علم در قرن بیستم بوده‌اند.

مطابق تلقی سنتی از علم، دانشمند نخست داده‌ها را گرد می‌آورد، سپس از دل نظم‌های مشاهده‌شده به قوانین کلی می‌رسد و سرانجام نظریه‌هایی می‌سازد که بر پایهٔ شواهد تجربی تثبیت می‌شوند. در این روایت، تجربه بنیان علم است و نظریه چیزی جز صورت‌بندی منظم همان تجربه‌ها نیست. تجربه‌گرایی کلاسیک، به‌ویژه در نزد لاک و هیوم، الهام‌بخش چنین برداشتی بود و پوزیتیویسم منطقی کوشید این برداشت تبیین کند (چالمرز، ۱۴۰۲، ص۳۶).

درواقع ادعا این بود که داده‌ها را می‌توانیم با زبان مشاهده، که آزاد از هرگونه نظریه باشد توضیح دهیم و نیز فرض می‌شد که نظریه‌های بدیل و رقیب در قبال این‌گونه از داده‌های عینی و تثبیت‌شده آزموده می‌شوند (باربور، ۱۳۹۷، ص۲۵۸) تصویرِ غالب در فضای عموم مردم (بر خلاف عموم اندیشمندان مطرح) نگاه تا حدی ساده‌انگارانه و سطحی از علمِ معاصر بر این باور استوار است که نظریه‌های علمی مستقیماً از یافته‌های تجربیِ مشاهده‌پذیر و عینی استخراج می‌شوند و امور فراعلمی در آن جایی ندارند؛ ازاین‌رو علم معرفتی همگانی و قابل اطمینان تلقی می‌گردد (چالمرز، ۱۴۰۲، ص۱۳)، اما بعدها ادعای تأیید مستقیم نظریه توسط داده و حل و فصل قطعی و مستقیم اختلافات علمی از راه داده تجربی، با تردیدهای جدی مواجه شد (نریمانی و دیگران، ۱۴۰۱، ص۸۱).

از نظر کارل پوپر نظریه‌ها از دل داده‌ها استخراج نمی‌شوند، بلکه به‌صورت حدس‌های خلاقانه پیش نهاده می‌شوند و سپس در معرض آزمون‌های سخت قرار می‌گیرند. تجربه وظیفهٔ تأیید نظریه را ندارد؛ کارکرد اصلی آن نقادی و ابطال است. اگر نظریه‌ای پیش‌بینی روشنی بکند و مشاهده خلاف آن را نشان دهد، نظریه آسیب می‌بیند. بنابراین، معیار علم نه اثبات‌پذیری، بلکه ابطال‌پذیری است (پوپر، ۱۳۸۴، ص۴۵).

اهمیت این جابه‌جایی در آن است که پوپر علم را از طلب ناممکنِ یقین استقرایی رها کرد و به‌جای آن، بر فرایند آزمون و حذف خطا تکیه نهاد. نظریهٔ علمی در این چارچوب هرگز به‌طور نهایی اثبات نمی‌شود، بلکه تنها تا وقتی پذیرفته می‌شود که در برابر آزمون‌ها تاب آورده باشد. همین نگاه است که به‌تعبیر پوپر، علم را از شبه‌علم جدا

می‌کند. نظریه‌ای علمی است که بتوان اوضاعی را تصور کرد که در صورت وقوع، آن نظریه را رد کند. از این منظر، نظریهٔ نسبیت عام انیشتین الگوی علمی بودن است؛ زیرا پیش‌بینی‌هایی پرخطر و مشخص عرضه می‌کند؛ درحالی‌که برخی قرائت‌ها از روان‌کاوی فروید یا مارکسیسم می‌توانند تقریباً هر رخدادی را پس از وقوع با خود سازگار نشان دهند و بدین‌سبب از خطر ابطال می‌گریزند (ژری ارس، ۱۳۹۰، ص۴۲).

بااین‌همه، ابطال‌گرایی ساده نیز به زودی با دشواری روبه‌رو شد. وقتی یک پیش‌بینی شکست می‌خورد، چگونه دقیقاً می‌فهمیم که خطا از خود نظریهٔ اصلی ناشی شده است؟ ممکن است اشکال در ابزار اندازه‌گیری باشد، یا در فرضیه‌های کمکی، یا در توصیف شرایط اولیه، یا حتی در نحوه تفسیر نتیجهٔ آزمایش. بنابراین، هیچ مشاهده‌ای به‌صورت مستقیم و مجرد با یک نظریه منفرد درگیر نمی‌شود. آزمون همواره متوجه بسته‌ای از مفروضات است. این همان نکته‌ای است که بعدها در بحث کل‌گراییِ آزمون برجسته شد (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۶۲). پیامد این کل‌نگری آن است که علم به‌مثابه یک کل منسجم عمل می‌کند (گلشنی، ۱۳۹۲، ص۳۴).

ازاین‌رو پوپر هرچند بر ابطال‌پذیری تأکید می‌کرد، ناچار بود بپذیرد که دانشمندان در عمل همیشه با نخستین ناهنجاری، نظریه را کنار نمی‌گذارند. آنها گاه به‌درستی می‌کوشند منشأ خطا را در سطوح دیگر جست‌وجو کنند. مشکل از جایی آغاز می‌شود که نظریه با دست‌کاری‌های مصنوعی و بی‌ثمر به‌طور نامحدود از ابطال نجات داده شود. بنابراین، مسئله فقط منطقی نیست، بلکه به فضیلت روش‌شناختی و داوری عقلانی دانشمند نیز مربوط می‌شود (پوپر، ۱۳۸۴، ص۴۷).

توماس کوهن نقد را از سطح منطق به سطح تاریخ علم منتقل کرد. او نشان داد که در تاریخ واقعی علم، نظریه‌ها معمولاً با وجود ناهنجاری‌ها حفظ می‌شوند. اگر هر ناسازگاری جزئی میان پیش‌بینی و مشاهده را ابطال قطعی بدانیم، تقریباً هیچ نظریهٔ مهمی در تاریخ دوام نمی‌آورد. علم عادی درست در دل همین وضعیت شکل می‌گیرد: دانشمندان با اعتماد به پارادایم مسلط، می‌کوشند ناهنجاری‌ها را حل کنند، نه اینکه با هر مشکل به انقلاب علمی تن دهند (کوهن، ۱۳۸۸، ص۱۱۲).

ایمره لاکاتوش (Imre Lakatos) کوشید از یک‌سو روح عقل‌گرایانه نقد پوپری را حفظ کند و از سوی دیگر، پایداری تاریخی نظریه‌ها را که کوهن بر آن انگشت نهاده بود توضیح دهد. او به‌جای نظریهٔ منفرد، از «برنامه پژوهشی» سخن گفت؛ مجموعه‌ای که دارای «هسته سخت» و «کمربند محافظ» است. هستهٔ سخت شامل اصول مرکزی‌ای است که دانشمندان برنامه در کوتاه‌مدت کنارشان نمی‌گذارند، اما کمربند محافظ از فرضیه‌های کمکی تشکیل می‌شود که قابل تعدیل‌اند. در این مدل، ارزیابی عقلانی نه بر پایهٔ یک آزمایش منفرد، بلکه بر اساس میزان پیش‌روندگی یا پس‌روندگی کل برنامه انجام می‌شود (صادقی، ۱۴۰۲، ص۹۳).

پل فایرابند، این کوشش برای سامان‌مند کردن تاریخ علم تحت قواعد عام را نیز کافی ندانست. او بر آن بود که

تاریخ واقعی علم بسیار بی‌قاعده‌تر، پیچیده‌تر و خلاقانه‌تر از آن است که در قالب یک روش واحد فرو رود. پیشرفت علم در موارد مهم، گاه نتیجهٔ شکستن قواعد تثبیت‌شده بوده است. مثال مشهور او گالیله است که برای پیشبرد نظریهٔ کوپرنیکی، فقط به مشاهده متوسل نشد، بلکه به شیوه‌های بلاغی، بازتعریف مسئله و حتی تغییر در زبان توصیف تجربه دست زد. از این جهت، علم نه صرفاً از داده، بلکه از تخیل، جسارت و گاه سرپیچی از روش‌های مرسوم نیز تغذیه می‌کند (فایرابند، ۱۳۷۵، ص۱۷۳).

پس نتیجهٔ نخست این است که داده‌های تجربی نه نظریه را «اثبات» می‌کنند و نه همیشه به‌تنهایی آن را «ابطال» می‌نمایند. نسبت نظریه و داده پیچیده‌تر از آن است که در مدل ساده «مشاهده، استقرا، قانون» توضیح داده شود. نظریه‌ها در برابر تجربه آزموده می‌شوند، اما این آزمون همواره در بستر شبکه‌ای از مفروضات، ابزارها و انتظارات صورت می‌گیرد. بدین‌سان، فلسفهٔ علم معاصر از تصور خامِ تأیید مستقیم نظریه به وسیلهٔ داده‌ها فاصله گرفته و به فهمی انتقادی‌تر و ساخت‌یافته‌تر از رابطهٔ تجربه و نظریه رسیده است.

۲. شروع با مشاهده

در روایت سنتی از روش علمی، علم با مشاهده (observation) آغاز می‌شود. گویی ذهن دانشمند ابتدا خود را از پیش‌داوری‌ها تهی می‌کند، سپس به جهان می‌نگرد، داده‌ها را ثبت می‌کند و پس از آن به ساخت نظریه می‌رسد. این تصویر، در ظاهر ساده و بدیهی است، اما در فلسفهٔ علم معاصر به‌شدت مورد تردید قرار گرفته است. پرسش اصلی این است که آیا مشاهده واقعاً می‌تواند نقطهٔ آغاز کاملاً بی‌طرف و پیشانظری علم باشد یا نه؟ (چالمرز، ۱۴۰۲، ص۴۰).

پوپر نخستین کسی نبود که به این مسئله توجه کرد، اما آن را به‌صورت تعیین‌کننده‌ای وارد مناقشهٔ فلسفهٔ علم ساخت. از دید او، مشاهده علمی (scientific observation) بدون مسئله وجود ندارد. انسان تنها زمانی مشاهده می‌کند که چیزی را بجوید، فرضی را بیازماید یا به سؤالی پاسخ دهد. مشاهدهٔ ناب، یعنی مواجههٔ صرف و بی‌هدایت با واقعیت، افسانه‌ای معرفت‌شناختی است. دانشمند پیش از آنکه ببیند، باید بداند چه چیز را می‌خواهد ببیند، چه چیزی را مهم می‌داند و کدام جنبه واقعیت را مسئله‌مند تلقی می‌کند. ازاین‌رو نظریه نه محصول ثانوی مشاهده، بلکه شرط جهت‌دهنده به آن است (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۴۹).

اینجا باید میان هیوم و پوپر تمایز گذاشت. هیوم مسئلهٔ استقرا را طرح کرد، اما خودِ داده حسی را چندان محل تردید قرار نداد. برای او، مشکل اصلی گذار از تجربه‌های محدود به قوانین کلی بود. اما پوپر قدمی فراتر گذاشت و این فرض را نیز رد کرد که داده‌های مشاهده‌ای به‌عنوان واحدهای خام، پیش از هر نظریه‌ای در دسترس‌اند. بنابراین، نقد او صرفاً متوجه استقرا نیست، بلکه متوجه اصالت مشاهده نیز هست (صادقی، ۱۴۰۲، ص۱۰۳).

این چرخش با دستگاه مفهومی پوپر پیوندی نزدیک دارد. عناصر مهم این دستگاه عبارت‌اند از: حدس، ابطال، تقدم نظریه بر مشاهده، تقرب به صدق و حرکت انباشتی علم. از نظر پوپر نظریه‌ها حدس‌هایی جسورانه‌اند که به

جهان عرضه می‌شوند؛ مشاهده و آزمایش نه برای تولید آنها، بلکه برای سنجش تاب‌آوری آنها به کار می‌روند. هر نظریه‌ای ممکن است خطا داشته باشد، اما از طریق نقد و حذف خطاها می‌توان به حقیقت نزدیک‌تر شد. این مدل در عین خطاپذیر دانستن معرفت علمی، همچنان نوعی واقع‌گرایی را حفظ می‌کند؛ زیرا علم را تلاشی برای شناخت جهانی مستقل از ذهن می‌داند (پوپر، ۱۳۸۴، ص۴۶).

کوهن این بحث را با مفهوم پارادایم بسط داد. از نظر او، دانشمند نه‌فقط با نظریه‌های منفرد، بلکه در چارچوب یک سنت منسجم پژوهشی کار می‌کند. پارادایم مجموعه‌ای از الگوهای حل مسئله، تعهدات نظری، ارزش‌های روش‌شناختی، نمونه‌های موفق، مفاهیم بنیادی و شیوه‌های مقبول طرح و حل مسائل است. در علم عادی، دانشمندان درون همین چارچوب عمل می‌کنند و بخش عمده فعالیت علمی‌شان صرف زیرسؤال بردن مبانی نمی‌شود، بلکه به حل معماهایی اختصاص دارد که پارادایم تعریف کرده است (کوهن، ۱۳۸۸، ص۳۳).

درنتیجه، مشاهده‌ای علمی که درون یک پارادایم انجام می‌شود از همان ابتدا صورت‌بندی شده است. پارادایم به دانشمند می‌گوید چه چیزی مسئله است، کدام متغیرها مهم‌اند، از چه ابزاری باید استفاده کرد، و چه نوع پاسخی معقول تلقی می‌شود. به همین علت است که علم عادی به تعبیر کوهن شباهتی به حل جدول کلمات متقاطع دارد: قواعد اصلی و نوع پاسخ‌های مجاز از پیش معلوم‌اند و دانشمند در محدوده آنها به حل مسئله می‌پردازد (کوهن، ۱۳۸۸، ص۴۰).

این تحلیل، نقش جامعهٔ علمی را نیز برجسته می‌کند. مشاهده فقط کنش یک فرد منزوی نیست، بلکه در دل آموزش، سنت، توافق‌های حرفه‌ای و الگوهای پذیرفته‌شده شکل می‌گیرد. آنچه دانشجوی فیزیک در آزمایشگاه «می‌بیند»، حاصل سال‌ها آموزش مفهومی، تمرین با ابزار و آشنایی با شیوه‌های تفسیر داده است. بنابراین، آغاز علم نه یک لحظه طبیعی و خنثی، بلکه نقطه‌ای تاریخی و نهادینه است که در آن، فرد از خلال سنت علمی به جهان نظر می‌افکند (باربور، ۱۳۹۷، ص۲۲۴).

بر همین اساس، گزارهٔ «علم با مشاهده آغاز می‌شود»، اگر به‌معنای نیاز علم به تماس با تجربه باشد، گزاره‌ای درست است؛ اما اگر به‌معنای تقدم مطلق مشاهده بر نظریه باشد، دیگر قابل دفاع نیست. آنچه علم را آغاز می‌کند، آمیزه‌ای از مسئله، حدس، افق نظری و حساسیت نسبت به شواهد است. تجربه ضروری است، اما تجربه همیشه تجربه‌ای جهت‌دار و مسئله‌مند است.

۳. تأثیر متافیزیک

یکی از رادیکال‌ترین ادعاهای پوزیتیویسم منطقی آن بود که علم از متافیزیک بی‌نیاز است و حتی باید خود را از آن پاک کند. متافیزیک در این نگاه یا بی‌معنا بود یا دست‌کم در قلمرو معرفت معتبر جایی نداشت. در مقابل، یکی از نتایج اصلی فلسفهٔ علم معاصر این بود که علم نه‌تنها عملاً از متافیزیک جدا نیست، بلکه بدون نوعی پیش‌فرض متافیزیکی اساساً نمی‌تواند شکل بگیرد. این نکته یکی از مهم‌ترین ابعاد تحول در مبانی فلسفهٔ علم است (گلشنی، ۱۳۹۲، ص۲۲).

مقصود از متافیزیک در اینجا لزوماً نظام‌های پیچیده سنتی فلسفهٔ اولی نیست، بلکه مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های بنیادی دربارهٔ واقعیت، نظم طبیعت، امکان شناخت، نسبت ذهن و جهان، قانون‌مندی عالم و جایگاه انسان در آن است. هر دانشمند، خواه آگاه باشد یا نه، با نوعی تصویر کلی از جهان کار می‌کند. این تصویر در انتخاب مسئله، شکل‌گیری مفاهیم، جهت‌گیری نظریه‌ها و حتی ارزیابی داده‌ها اثر می‌گذارد. بنابراین، متافیزیک نه چیزی خارجی و تزئینی، بلکه بخشی از افق پیشینی علم است (برت، ۱۳۶۹، ص۲۸).

صورت‌بندی کلاسیکِ علمِ خنثی، بر آن بود که می‌توان میان «امر تجربی» و «امر متافیزیکی» دیواری محکم کشید، اما چنین تفکیکی، غیرواقع‌بینانه بود و پایبندی عملی به آن امکان‌پذیر نبود و ازاین‌رو نمی‌توانست در تبیین علم پایدار بماند؛ چراکه علم بر پیش‌فرض‌هایی تکیه دارد که خود با روش‌های تجربی اثبات نمی‌شوند: اینکه طبیعت منظم است؛ اینکه جهان برای ذهن انسان قابل فهم است؛ اینکه تجربهٔ حسی، هرچند خطاپذیر، عموماً راهی به واقعیت می‌گشاید؛ و اینکه ریاضیات می‌تواند ساختارهای طبیعت را به طرزی شگفت‌انگیز توصیف کند. اینها همه مفروضاتی‌اند که پیش از آغاز پژوهش علمی باید پذیرفته شوند، اما اثبات تجربی‌شان در دل خود علم ممکن نیست (باربور، ۱۳۹۷، ص۱۴۴).

از این منظر، متافیزیک دست‌کم سه نقش مهم در علم دارد: نخست، نقش پیش‌فرضی و زمینه‌ای؛ یعنی فراهم کردن مفروضات اولیه‌ای که علم بدون آنها معنا ندارد. دوم، نقش تاریخی؛ یعنی مشارکت در پیدایش و جهت‌گیری‌های علم جدید. سوم، نقش توجیهی؛ یعنی کمک به فهم اینکه چرا اساساً اعتماد به عقل، تجربه و قانون‌مندی طبیعت معقول است (گلشنی، ۱۳۹۲، ص۱۸۳).

در سطح تاریخی، بسیاری از پژوهشگران تاریخ علم، با استناد به شواهد تاریخی، نشان داده‌اند که علم جدید اروپایی در خلأ متافیزیکی و دینی شکل نگرفته است. باور به اینکه جهان مخلوق خدایی عاقل و قانون‌گذار است، زمینهٔ مناسبی برای جست‌وجوی قوانین عام طبیعت فراهم می‌کرد. اگر جهان حاصل بازی نیروهای نامنظم یا تجلی بی‌قاعده امر مقدس باشد، انتظار کشف قانون‌های ریاضیِ پایدار دشوارتر می‌شود. اما اگر طبیعت آفریدهٔ خدایی حکیم باشد، این انتظار تقویت می‌شود که در پس پدیده‌ها، نظمی عقل فهم وجود دارد (گلشنی، ۱۳۹۲، ص۸۱).

نمونه‌های تاریخی این تأثیر فراوان‌اند. کپلر در جست‌وجوی نظم ریاضی آسمان، فقط از محاسبهٔ تجربی بهره نمی‌برد، بلکه به هماهنگی، سادگی و وحدت طبیعت باوری عمیق داشت. گالیله نیز کتاب طبیعت را به زبان ریاضیات می‌خوانْد؛ زیرا از پیش جهان را ساختاری عقلانی و قانونمند می‌دید. انیشتین نیز در پس جست‌وجوی نظریه‌های فراگیر، بر فهم‌پذیری طبیعت و نفی تصادف بنیادین تأکید می‌کرد. اینها صرفاً احساسات شخصی نیستند، بلکه افق‌های متافیزیکیِ هدایت‌کننده پژوهش‌اند (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۴۱).

این تأثیر فقط به آغاز علم جدید محدود نیست. در مباحث معاصر نیز متافیزیک حضور دارد. طبیعت‌گرایی

روش‌شناختی، که در بسیاری از شاخه‌های علم، به‌صورت پیش‌فرض پذیرفته می‌شود، خود نوعی موضع فلسفی است. این اصل می‌گوید که تبیین‌های علمی باید فقط به علل و سازوکارهای طبیعی متوسل شوند. هرچند این اصل می‌تواند به‌منزلهٔ قاعده‌ای روش‌شناختی دفاع شود، اما گاه به‌گونه‌ای به کار می‌رود که مرز میان روش و متافیزیک را از میان می‌برد و به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، یعنی انحصار واقعیت در طبیعت، می‌انجامد (زرگر و همکاران، ۱۳۹۷، ص۷۸).

در منازعات مربوط به نظریهٔ تکامل، کیهان‌شناسی و منشأ جهان نیز تأثیر پیش‌فرض‌های متافیزیکی انکارناپذیر است. بحث فقط بر سر داده‌ها نیست، بلکه بر سر این نیز هست که چه نوع تبیینی اساساً مجاز یا مطلوب شمرده می‌شود. مقاومت یا پذیرش نسبت به بعضی قرائت‌های کیهان‌شناختی، در مواردی با تعهدات متافیزیکی گسترده‌تر پیوند خورده است. ازهمین‌رو این ادعا که علم کاملاً از متافیزیک مستقل است، بیش از آنکه گزارشی از واقعیت علم باشد، بخشی از ایدئولوژی خاصی درباره علم است (فاضل فلاورجانی، ۱۴۰۲، ص۷۳).

از حیث توجیهی نیز مسئلهٔ مهم است. اگر جهان واقعاً فهم‌پذیر است، چرا چنین است؟ اگر ریاضیات با طبیعت سازگار می‌افتد، چرا باید چنین تطابقی را انتظار داشت؟ اگر قوای شناختی انسان می‌توانند به واقعیت راه یابند، مبنای این اعتماد چیست؟ علم تجربی درون خود نمی‌تواند پاسخ کامل این پرسش‌ها را بدهد؛ زیرا این پرسش‌ها ناظر به امکان و اعتبار خود علم‌اند. بدین‌ترتیب، فلسفه و متافیزیک نه‌فقط رقیب علم، بلکه شرط تأمل انتقادی بر مبانی آن‌اند (باربور، ۱۳۹۷، ص۲۶۰). بنابراین، یکی از دستاوردهای مهم فلسفهٔ علم معاصر، بازگرداندن متافیزیک، از حاشیهٔ طردشده به متن بحث دربارهٔ ماهیت علم است.

۴. خنثی بودن مشاهده

تجربه‌گرایی سنتی و پوزیتیویسم منطقی مشاهده را حلقهٔ اتصال مستقیم میان ذهن و واقعیت می‌دانستند. بر اساس این تلقی، داده‌های مشاهده‌ای از یک‌سو مستقل از نظریه‌اند و از سوی دیگر، معیاری خنثی برای سنجش دعاوی علمی فراهم می‌کنند، اما از نیمهٔ دوم قرن بیستم، این تصویر به واسطهٔ بحث «نظریه‌بار بودن مشاهده» دگرگون شد. متفکرانی چون نورود هانسون، کوهن و فایرابند نشان دادند که مشاهده نه دریافت خام و بی‌صورت، بلکه تجربه‌ای تفسیرشده و چارچوب‌مند است (صادقی، ۱۴۰۲، ص۱۰۹).

هنگامی‌که یک ستاره‌شناس به صفحهٔ تلسکوپ می‌نگرد، فقط لکه‌هایی نوری نمی‌بیند؛ او حرکت سیاره، انتقال طیفی یا نشانه‌ای از یک ساختار فیزیکی را مشاهده می‌کند. وقتی پزشک به تصویر رادیولوژی نگاه می‌کند، صرفاً سایه‌ها را نمی‌بیند، بلکه نشانه‌های بیماری را تشخیص می‌دهد. این تفاوت فقط ناشی از دقت حسی بیشتر نیست، بلکه محصول آموزش نظری، مفاهیم قبلی و انتظارات شکل‌گرفته درون یک سنت علمی است. ازهمین‌رو دیدن همیشه نوعی «دیدنِ چیزی به‌مثابه چیزی» است، نه صرفاً نگاه کردن به محرک حسی (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۰۸).

نظریه بر مشاهده در سطوح مختلف اثر می‌گذارد. نخست، تعیین می‌کند که چه چیزی اصلاً موضوع مشاهده قرار گیرد. دوم، به ما می‌آموزد کدام متغیرها مهم‌اند و کدام جنبه‌ها باید اندازه‌گیری شوند. سوم، در طراحی ابزارها و شیوه به‌کارگیری آنها مداخله دارد. چهارم، بر زبان گزارش داده‌ها اثر می‌گذارد. پنجم، به تفسیر نهایی نتایج جهت می‌دهد. درنتیجه، مشاهده چیزی نیست که در سطحی خالص و پیشانظری وجود داشته باشد و سپس نظریه‌ها بر آن سوار شوند؛ نظریه از ابتدا در تار و پود مشاهده حضور دارد (باربور، ۱۳۹۷، ص۲۱۹).

البته باید از اغراق نیز پرهیز کرد. نظریه‌بار بودن مشاهده به این معنا نیست که مشاهده کاملاً دل‌بخواهی است یا هر کسی هرچه خواست می‌تواند ببیند. اگر چنین باشد، ارتباط علم با واقعیت قطع می‌شود و هیچ مبنایی برای نقد تجربی باقی نمی‌ماند. موضع معتدل‌تر آن است که بگوییم مشاهده همواره تحت هدایت نظریه و زمینه مفهومی است، اما این امر مانع از آن نمی‌شود که جهان بیرونی بر باورهای ما فشار آورد و برخی تفسیرها را دشوارتر یا نامعقول‌تر سازد (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۱۰).

در همین چارچوب، مسئلهٔ «تعین‌ناپذیری نظریه توسط داده‌ها» (Underdetermination) نیز معنا پیدا می‌کند. ممکن است دو نظریهٔ رقیب با مجموعه‌ای مشابه از داده‌ها سازگار باشند. در این صورت، خود داده‌ها برای انتخاب قطعی یکی از آنها کافی نیستند و باید به معیارهای دیگری مانند سادگی، انسجام، قدرت تبیینی، باروری پژوهشی یا سازگاری با دیگر بخش‌های دانش توجه کرد. این نکته نیز نشان می‌دهد که مشاهدهٔ داور مطلق و خنثی نیست، بلکه فقط یکی از عناصر داوری علمی است (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۱۴).

هانسون این نکته را با تمایز میان looking at و seeing as برجسته می‌کرد. ما فقط به جهان نگاه نمی‌کنیم، بلکه آن را در قالبی معنادار می‌بینیم. همین معنا در بحث‌های کوهنی درباره قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها نیز نقش پیدا می‌کند؛ زیرا اگر مفاهیم بنیادی، معیارهای مسئله‌مندی و شیوه‌های توصیف جهان میان دو پارادایم متفاوت باشد، آنچه مشاهده می‌شود نیز دیگر کاملاً یکسان نخواهد بود. یک دانشمند ارسطویی و یک دانشمند گالیله‌ای ممکن است به حرکت جسمی واحد بنگرند، اما آن را به‌صورت یکسان نبینند (کوهن، ۱۳۸۸، ص۱۵۰).

ازاین‌رو تعبیر «مشاهدهٔ علمی خنثی» در فلسفهٔ علم معاصر اعتبار پیشین خود را از دست داده است. مشاهده نه ماده خامِ کاملاً بی‌تفسیر، بلکه مرحله‌ای از کنش معرفتی است که در آن، ذهن و جهان در افق یک چارچوب نظری با یکدیگر مواجه می‌شوند. علم همچنان به مشاهده نیاز دارد، اما این نیاز دیگر به معنای اتکای علم بر داده‌های علمی خنثی و پیشانظری نیست.

۵. جزءنگری و کل‌نگری

یکی دیگر از ارکان فلسفهٔ علم کلاسیک جزءنگری بود. بر اساس این تلقی، هر فرضیه علمی را می‌توان مستقل از دیگر اجزای دستگاه معرفتی آزمود و درباره تأیید یا ابطال آن تصمیم گرفت. این دیدگاه با تصور پوزیتیویستی از

زبان علم، تحلیل منطقی و گزاره‌های منفرد سازگار بود. اما کل‌گرایی فلسفهٔ علم معاصر نشان داد که هیچ فرضیه‌ای به‌طور کامل در تنهاییِ خود آزمون نمی‌شود (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۶۱).

وقتی یک نظریه پیش‌بینی‌ای ارائه می‌دهد و نتیجهٔ آزمایش با آن ناسازگار درمی‌آید، صرفاً می‌فهمیم که در جایی از شبکه مفروضات ما مشکلی وجود دارد. این شبکه شامل نظریهٔ اصلی، فرضیه‌های کمکی، توصیف شرایط اولیه، اعتبار ابزارها، روش اندازه‌گیری و حتی برخی مفروضات ریاضی و منطقی است. بنابراین، ناسازگاری مشاهده و پیش‌بینی به‌خودی‌خود تعیین نمی‌کند که کدام جزء از این شبکه باید کنار گذاشته شود. این نکته همان هستهٔ اصلی کل‌گرایی آزمون است (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۶۲).

پی‌یر دوئم (Pierre Duhem) این مسئله را در فیزیک برجسته کرد و کوآین (W. V. Quine) آن را به قلمرو وسیع‌تری تعمیم داد. در نگاه کواینی، کل نظام باورهای ما به‌نحوی در برابر تجربه قرار می‌گیرد. تجربه ممکن است ما را وادار به بازنگری کند، اما این بازنگری می‌تواند در نقاط متفاوتی از شبکه باورها صورت پذیرد. به همین دلیل، تجربه هرگز مستقیماً و بی‌واسطه به تک‌گزاره‌ها حکم نهایی نمی‌دهد. این تحلیل با افسانه بنیادهای کاملاً ثابت و مشاهده‌های بی‌واسطه ناسازگار است (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۶۶).

حتی برخی چهره‌های نزدیک به تجربه‌گرایی منطقی نیز در نهایت به این دشواری اذعان کردند؛ زیرا در عمل، مفاهیم نظری‌ای مانند الکترون، ژن یا میدان، معنای خود را نه از یک تعریف مشاهده‌ای منفرد، بلکه از جایگاهشان در کل یک نظریه یا شبکه نظری می‌گیرند. ما الکترون را از طریق زنجیره‌ای از فرضیات، ابزارها، مدل‌ها و تبیین‌ها می‌شناسیم. معنای آن در دل کل دستگاه فیزیک جدید شکل می‌گیرد، نه در یک رابطهٔ ساده یک‌به‌یک با یک مشاهده خاص (صادقی، ۱۴۰۲، ص۱۱۴).

کوهن این کل‌گرایی را از سطح نظریه‌ها به سطح پارادایم‌ها بسط می‌دهد. پارادایم فقط مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست، بلکه منظومه‌ای از روش‌ها، ارزش‌ها، الگوهای مسئله‌حل‌کنی، نمونه‌های موفق و زبان مشترک جامعهٔ علمی است. از این منظر، آزمون یک نظریهٔ منفرد عملاً درون یک کل بزرگ‌تر صورت می‌پذیرد. به همین سبب، چیزی به نام «ابطال ناب» کمتر در تاریخ علم یافت می‌شود؛ زیرا کنار گذاشتن یک نظریه معمولاً مستلزم دگرگونی در بخشی از کل دستگاه فکری و پژوهشی است (کوهن، ۱۳۸۸، ص۱۵۷).

لاکاتوش نیز با طرح برنامهٔ پژوهشی همین واقعیت را صورت‌بندی کرد. آنچه در عمل حفظ می‌شود، غالباً هستهٔ سخت برنامه است و تغییرات در کمربند محافظ رخ می‌دهد. این بدان معناست که علم در سطحی عمیق‌تر کل‌نگر است؛ زیرا تصمیم درباره حفظ یا ترک یک نظریه در پیوند با کارآمدی و باروری کل سنت پژوهشی گرفته می‌شود، نه فقط بر پایهٔ سرنوشت یک پیش‌بینی منفرد (صادقی، ۱۴۰۲، ص۹۳).

کل‌گرایی البته به‌معنای نسبی‌گرایی مطلق نیست. اینکه آزمون متوجه یک شبکه است، به‌این‌معنا نیست که هر

تغییری به یک اندازه موجه است. برخی اصلاحات نظری ثمربخش‌ترند، برخی برنامه‌ها قدرت پیش‌بینی و تبیین بیشتری دارند، و برخی پاسخ‌ها صرفاً نظریه را به‌طور موقتی نجات می‌دهند بی‌آنکه ارزش معرفتی واقعی داشته باشند. اما درهرحال، کل‌گرایی این نکته را روشن می‌کند که عقلانیت علمی را نمی‌توان در سطح تک‌گزاره‌ها و آزمون‌های منفرد فهمید؛ باید آن را در مقیاس سامانه‌های نظری و سنت‌های پژوهشی تحلیل کرد.

۶. پایه بودن مشاهده در داوری

اگر مشاهده خنثی نیست و اگر آزمون نیز همواره کل‌نگرانه صورت می‌گیرد، آیا هنوز می‌توان برای مشاهده نقشی در داوری علمی قائل شد؟ این پرسش یکی از حساس‌ترین نقاط فلسفهٔ علم معاصر است. از یک‌سو کنار گذاشتن کامل مشاهده، علم را به بازی آزاد نظریه‌ها و روایت‌ها فرو می‌کاهد. از سوی دیگر، بازگرداندن مشاهده به جایگاه داور مطلق، ما را به ساده‌انگاری تجربه‌گرایانه بازمی‌گرداند. ازاین‌رو باید جایگاه پیچیده‌تر و محدودتری برای مشاهده در داوری علمی در نظر گرفت (باربور، ۱۳۹۷، ص۲۶۵).

مشاهده برای علم ضروری است؛ زیرا نظریهٔ علمی باید دست‌کم با تجربه مرتبط باشد، پیامدهایی قابل پی‌گیری داشته باشد و بتواند در برابر جهان پاسخگو بماند. اگر نظریه‌ای هیچ تفاوت تجربی‌ای با رقبایش نداشته باشد یا هیچ محدودیتی از ناحیه واقعیت نپذیرد، به‌سختی می‌توان آن را علمی دانست. اما این ضرورت به‌معنای کفایت مشاهده برای داوری نهایی نیست. داده‌ها نظریه را محدود می‌کنند، اما به‌تنهایی آن را انتخاب نمی‌کنند (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۲۰).

از دید برخی فیلسوفان علم یا پژوهشگران فلسفهٔ علم، نمونهٔ داروین مثال مناسبی برای این مسئله است. نمونهٔ داروین نشان می‌دهد که داده‌های فراوان بدون فرضیه‌ای خلاقانه، به نظریهٔ منسجم تبدیل نمی‌شوند. هزاران مشاهده زیستی و زمین‌شناختی پیش از داروین وجود داشت، اما تنها وقتی در چارچوب یک ایده تبیینی قرار گرفتند، به نظریهٔ تکامل بدل شدند. بااین‌حال، همین نظریه نیز فقط زمانی در جامعهٔ علمی جدی گرفته شد که توانست با شواهد گوناگون پیوند یابد و مسائل متعددی را توضیح دهد. پس مشاهده نه سرچشمه خودکار نظریه است و نه امری زائد در نسبت با آن (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۲۴). البته اینکه آیا داروین واقعاً در شکل‌گیری نظریهٔ خود و اتکای آن به شواهد موفق بوده، و اینکه تأیید آن از سوی بخش مهمی از جامعهٔ علمی تا چه اندازه موجه بوده است، مسئله‌ای مستقل و نیازمند بررسی جداگانه است؛ به‌ویژه با توجه به نظریات رقیبی که بعدها در عرصهٔ علم مطرح شدند.

در دیدگاه کوهن، مشاهده در داوری میان پارادایم‌ها نقش دارد، اما این نقش از درون خود پارادایم‌ها فهم می‌شود. ناهنجاری‌ها به‌خودی‌خود انقلاب ایجاد نمی‌کنند. جامعهٔ علمی تا زمانی که پارادایم موجود توان حل مسئله را دارد، معمولاً ناهنجاری‌ها را به‌عنوان مشکلات حل‌نشده تلقی می‌کند. بحران وقتی شکل می‌گیرد که

ناهنجاری‌ها انباشته شوند، اعتماد به پارادایم سست گردد و گزینه‌ای بدیل با توان سازمان‌دهی تازه پدید آید. بنابراین، مشاهده شرط بحران است، نه علت کافی آن (کوهن، ۱۳۸۸، ص۱۱۹).

همچنین معیارهای انتخاب نظریه به داده محدود نمی‌شود. سادگی، انسجام درونی، گستره تبیینی، قدرت پیش‌بینی، هماهنگی با دیگر نظریه‌های پذیرفته‌شده و حتی جذابیت زیبایی‌شناختی، همه در داوری علمی سهم دارند. کوهن می‌پذیرد که چنین معیارهایی وجود دارند، اما تأکید می‌کند که کاربرد آنها صوری و ماشینی نیست. دو دانشمند ممکن است هر دو به‌سادگی ارزش بدهند، اما در مصداق‌یابی و وزن‌دهی به آن اختلاف داشته باشند. از این حیث، داوری علمی هم عقلانی است و هم کاملاً الگوریتمی و قابل فرمول‌بندی نیست (کوهن، ۱۳۸۸، ص۱۸۴).

فایرابند این وضعیت را دلیلی بر تکثر روش‌ها و محدودیت هرگونه فرمول‌بندی عام از عقلانیت علمی می‌دانست. اما حتی در نگاه او نیز مشاهده کاملاً بی‌اهمیت نمی‌شود؛ مسئله این است که مشاهده فقط در یک بافت وسیع‌تر معنا می‌یابد. داده‌ها به‌تنهایی سخن نمی‌گویند و برای فهمشان باید زبان و چارچوبی وجود داشته باشد. ازاین‌رو مشاهده در داوری علمی نقشی ضروری، اما غیرمستقل و غیرنهایی دارد (فایرابند، ۱۳۷۵، ص۲۱۴).

درنتیجه، باید از دو افراط فاصله گرفت: از تصور پوزیتیویستیِ مشاهده به‌عنوان دادگاه نهایی و خنثی، و از تصور افراطی‌ای که مشاهده را کاملاً بی‌اثر و تابع نظریه می‌داند. مشاهده در علم معاصر بهتر است «عامل محدودکننده و جهت‌دهنده» نامیده شود. علم به شواهد نیاز دارد، اما شواهد درون سنت‌ها، نظریه‌ها و ارزش‌های روش‌شناختی تفسیر می‌شوند.

۷. انباشتی بودن حرکت علم

در تصویر سنتی، حرکت علم عمدتاً انباشتی تلقی می‌شد. هر نسل بر دستاوردهای پیشینیان چیزی می‌افزود و از این رهگذر، بنای معرفت علمی گام‌به‌گام کامل‌تر می‌شد. این نگاه با روایت‌های کتاب‌های درسی نیز سازگار است؛ روایتی که در آن، علم تاریخ پیروزی تدریجی حقیقت بر خطاست. اما توماس کوهن با تحلیل خود از انقلاب‌های علمی، این تصویر را در سطحی بنیادی به چالش کشید (کوهن، ۱۳۸۸، ص۳۱).

کوهن میان «علم عادی» و «انقلاب علمی» تفکیک می‌کند. در دورهٔ علم عادی، پیشرفت تا اندازه‌ای انباشتی است. دانشمندان در درون یک پارادایم مستقر کار می‌کنند، ابزارهای خود را دقیق‌تر می‌سازند، مسائل جزئی‌تر را حل می‌کنند و دامنهٔ کاربرد نظریه را گسترش می‌دهند، اما این فقط نیمی از داستان است. هرگاه پارادایم با بحران جدی روبه‌رو شود و جای خود را به پارادایمی تازه بدهد، تحول به‌صورت افزوده شدن ساده بر گذشته رخ نمی‌دهد، بلکه با بازتعریف مفاهیم، معیارها و حتی جهانِ تجربه‌شده همراه است (کوهن، ۱۳۸۸، ص۱۳۰).

این نکته را می‌توان در گذار از فیزیک ارسطویی به فیزیک جدید دید. در این گذار، فقط چند گزاره تازه به مجموعه دانسته‌ها افزوده نشد، بلکه خودِ معنای حرکت، مکان، علت، جسم و تبیین تغییر کرد. جهان‌بینی ذات‌محور و غایت‌گرای

ارسطویی جای خود را به تصویری ذره‌باور و مکانیکی از طبیعت داد. بنابراین، علم جدید را نمی‌توان صرفاً نسخه کامل‌تر علم قدیم دانست، بلکه نوعی دگرگونی در چارچوب فهم طبیعت رخ داده است (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۲۷).

استعاره اردک ـ خرگوش که کوهن از آن الهام می‌گیرد، نشان می‌دهد که چگونه با تغییر پارادایم، داده‌های ظاهراً یکسان می‌توانند در سازمانی متفاوت دیده شوند. آنچه پیش‌تر به‌صورت یک الگو تفسیر می‌شد، اکنون معنایی تازه می‌یابد. ازاین‌رو پیشرفت علم را نمی‌توان همواره با معیار نزدیک شدن تدریجی و خطی به یک تصویر نهایی و ثابت از جهان توضیح داد. در انقلاب‌های علمی، بخشی از دستاوردهای پیشین کنار گذاشته می‌شود، برخی مسائل اهمیت خود را از دست می‌دهند و حتی برخی استانداردهای ارزیابی تغییر می‌کنند (کوهن، ۱۳۸۸، ص۱۳۸).

بااین‌حال، کوهن منکر هرگونه پیشرفت نیست. او صرفاً با تصویر انباشتی و خطی آن مخالفت دارد. علم در درون هر پارادایم به سوی حل مسائل پیچیده‌تر پیش می‌رود و در انقلاب‌ها نیز اغلب پارادایم تازه توان بهتری برای سامان‌دهی تجربه و تولید پژوهش دارد، اما این «بهتر بودن» را نمی‌توان همیشه با معیارهای ثابت و فراپارادایمی سنجید. ازهمین‌رو تلقی کوهن گاه به نسبی‌گرایی متهم شده است، هرچند او خود چنین نتیجه‌ای را به‌صراحت نمی‌پذیرد (باربور، ۱۳۹۷، ص۲۲۶).

اهمیت تحلیل کوهن در این است که تاریخ واقعی علم را از روایت‌های اسطوره‌سازانه کتاب‌های درسی جدا می‌کند. در روایت درسی، شکست‌ها، رقابت‌ها، بحران‌ها و گسست‌ها کمتر دیده می‌شوند و همه‌چیز همچون مسیر هموارِ بسط یک حقیقت واحد نمایش داده می‌شود، اما تاریخ علم پر از بن‌بست، جایگزینی مفاهیم و تجدید سازمان در پرسش‌های بنیادی است. بنابراین، پیشرفت علمی اگرچه واقعی است، اما نه همواره تدریجی، نه سراسر انباشتی، و نه کاملاً مستقل از دگرگونی‌های پارادایمی و تاریخی.

البته انباشتی ندانستنِ حرکت علم، منحصر در دیدگاه کوهن نیست. بعد از او عمده فیلسوفانِ علم، سیر حرکت علم را خطی و انباشتی ندانسته و بر مباحث کوهن در این زمینه تأکید می‌کنند. به‌عنوان نمونه لری لودان معتقد است مدل‌های انباشتی رشد علم به وضوح نادرست هستند. تاریخ علم نشان می‌دهد که وقتی از یک سنت پژوهشی به سنت دیگر می‌رویم، ما صرفاً موفقیت‌های حل مسئله گذشته را انباشت نمی‌کنیم (Laudan, 1977, p.11-20). همچنین از نظر فایرابند نظریه‌های جدید صرفاً بسطِ نظریه‌های کهن نیستند؛ بلکه جایگزین آنهایند. آنها قیاس‌ناپذیرند؛ بنابراین گذار از نظریهٔ کهن به نو یک فرایند انباشتی نیست (Feyerabend, 1962, p.30). لاکاتوش نیز معتقد است: تاریخ علم تاریخِ انباشتِ «حقایق» نیست، بلکه تاریخِ برنامه‌های پژوهشی رقیب است که در آن برنامه‌های رو به زوال حذف می‌شوند (Lakatos, 1970, p.174-176).

۸. تأثیر امور غیرمعرفتی

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های فلسفهٔ علم معاصر، توجه به نقش امور غیرمعرفتی در علم است. در تصویر سنتی،

دانشمند فاعلی صرفاً عقلانی، بی‌طرف و منفصل از علایق، فرهنگ و ساختارهای اجتماعی تصویر می‌شد. در برابر، فلسفه و جامعه‌شناسی علم جدید نشان دادند که علم به‌مثابه فعالیتی انسانی، از ارزش‌ها، انگیزه‌ها، نهادها و مناسبات قدرت برکنار نیست. این امور را می‌توان در دو دستهٔ کلی بررسی کرد: نخست، ارزش‌ها و گرایش‌های فردی و فرهنگی؛ دوم، عوامل عینی و نهادیِ اجتماعی، سیاسی و تاریخی (صادقی، ۱۴۰۲، ص۱۰۹).

در سطح نخست، انتخاب مسئله، تشخیص اهمیت یک پرسش، ترجیح یک مدل بر مدلی دیگر و حتی نحوهٔ تفسیر داده‌ها می‌توانند از علایق و ارزش‌ها اثر بپذیرند. معیارهایی مانند سادگی، زیبایی، تقارن، وحدت و باروری پژوهشی صرفاً داده‌محور نیستند؛ آنها با ترجیحات معرفتی و گاه زیبایی‌شناختی دانشمندان پیوند دارند. کوهن تأکید می‌کند که این ارزش‌ها در علم مهم‌اند، اما کاربردشان همیشه روشن و یکسان نیست. دو پژوهشگر ممکن است هر دو سادگی را فضیلت بدانند، اما درباره اینکه کدام نظریه ساده‌تر است، اختلاف داشته باشند (کوهن، ۱۳۸۸، ص۱۹۲).

نمونهٔ کپلر در این زمینه آموزنده است. او فقط بر پایهٔ داده‌های نجومی به نظم خاصی در عالم نرسید، بلکه تحت تأثیر نوعی حساسیت دینی و زیبایی‌شناختی نسبت به هماهنگی جهان نیز بود. بنابراین، حتی در یکی از کلاسیک‌ترین نمونه‌های علم جدید، انگیزه‌های غیرتجربی در صورت‌بندی نظریه نقش داشته‌اند. این به‌معنای بی‌اعتباری نظریه نیست، بلکه نشان می‌دهد که علم همیشه فقط از داده خام تغذیه نمی‌کند (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۴۳).

ایان باربور نیز از موضعی میانه می‌پذیرد که فرهنگ و سنت‌های فکری بر شکل‌گیری پارادایم‌ها اثر می‌گذارند، اما از این امر نتیجه نمی‌گیرد که علم صرفاً نسبی یا دل‌بخواهی است. او می‌کوشد نشان دهد که می‌توان هم از تأثیر فرهنگ سخن گفت و هم از وجود نوعی عقلانیت انتقادی در علم دفاع کرد. به تعبیر دیگر، عینیت علمی نه فقدان کامل ارزش‌ها، بلکه امکان نقد بیناذهنی، آزمون عمومی و گفت‌وگوی روشمند است (باربور، ۱۳۹۷، ص۲۹۹).

آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کنند که رهایی کامل از این تأثیرات و دستیابی به یک نگاه کاملاً عینی، کاری است فوق‌العاده دشوار و نیازمند کمالی نفسانی که در اختیار همگان نیست. در یک بیان صریح بیان می‌کنند: «در اکثریت مردم چنین چیزی ممکن نیست و نادر افرادی می‌توانند در مقام تحقیق، خودشان را از پیش‌داوری‌ها و گرایش‌ها برکنار کنند. برای دستیابی به چنین امری، چیزی شبیه عصمت نیاز است.» اما آیا این دست‌نیافتنی است؟ خیر، وی معتقد است: «این منظور با تلاشی وافر در میدان تزکیه نفس دست‌یافتنی است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص۱۱۴). این نشان می‌دهد که علم‌ورزی واقعی، فقط یک فعالیت فکری نیست، بلکه نیازمند تهذیب اخلاقی و مبارزه با هوای نفس نیز هست. دانشمندی که اسیر تعصبات، جاه‌طلبی‌ها یا منافع مادی باشد، به احتمال زیاد در مشاهده، گزارش یا تفسیر داده‌ها دچار اشتباه یا کج‌سلیقگی می‌شود.

فایرابند پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و هشدار می‌دهد که علم مدرن خود می‌تواند به ایدئولوژی بدل شود؛ یعنی به نظامی که با ادعای انحصار عقلانیت، سایر اشکال فهم را طرد می‌کند. او از این حیث، نه فقط به روش علمی، بلکه به نهاد اجتماعی علم نیز انتقاد دارد و نسبت علم و قدرت را مسئله‌مند می‌کند (فایرابند، ۱۳۷۵، ص۲۹۵).

در سطح دوم، علم فعالیتی عمیقاً نهادی و اجتماعی است. جامعهٔ علمی از خلال دانشگاه‌ها، مجلات، آزمایشگاه‌ها، انجمن‌ها، بودجه‌های پژوهشی و نظام‌های پاداش شکل می‌گیرد. رابرت مرتن نشان داد که رقابت برای اعتبار، حق تقدم، منزلت و پذیرش نهادی در حیات علم نقشی مهم دارد. دانشمندان فقط با طبیعت مواجه نیستند، بلکه با یک جامعهٔ حرفه‌ای نیز سروکار دارند که رفتارها را تشویق یا تنبیه می‌کند (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۱۹۱).

ازاین‌رو جامعه‌شناسی علم به‌حق در فلسفهٔ علم معاصر جایگاهی مهم یافته است. علم جدید را نمی‌توان صرفاً سلسله‌ای از استنتاج‌های منطقی دانست؛ باید آن را نوعی عمل اجتماعی نیز شمرد. ساخت‌گرایی اجتماعی علم مدعی است که پرسش‌ها، مدل‌ها، معیارهای اقناع و حتی آنچه «مسئله» تلقی می‌شود، در درون بافت اجتماعی شکل می‌گیرند. البته تفسیرهای افراطی از این دیدگاه ممکن است علم را به‌طور کامل به ساخته جامعه فرو بکاهند، اما حتی صورت‌های معتدل آن نیز نشان می‌دهند که دانش علمی از نهادهای حامل خود جداشدنی نیست (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص۲۰۱).

عوامل سیاسی و اقتصادی نیز گاه در جهت‌گیری پژوهش مؤثرند. اینکه چه پروژه‌هایی بودجه می‌گیرند، کدام موضوع‌ها اولویت می‌یابند و چه نوع نتایجی با استقبال بیشتر روبه‌رو می‌شوند، همه می‌تواند به ساختار قدرت و منافع نهادی مربوط باشد. این تأثیر لزوماً به‌معنای جعل حقیقت نیست، اما بر مسیر توسعهٔ علم اثر می‌گذارد. علم در خلأ اجتماعی رشد نمی‌کند و از مناسبات تاریخی و تمدنیِ خود تأثیر می‌پذیرد (فاضل فلاورجانی، ۱۴۰۲، ص۶۲).

از دهه‌های پایانی قرن بیستم، دیدگاه‌های فمینیستی نیز به این بحث افزوده شدند و نشان دادند که علم از ساختارهای جنسیتی و روابط نابرابر قدرت مصون نمانده است. این رویکردها بر آن‌اند که پرسش‌های علمی، موضوعات مورد مطالعه و حتی معیارهای مسلط بر تولید دانش، گاه متأثر از سوگیری‌های تاریخی جنسیتی بوده‌اند. هرچند همهٔ این تحلیل‌ها به یک نتیجهٔ واحد نمی‌رسند، در مجموع تأکید دارند که علم را نمی‌توان خارج از زمینهٔ انسانی و اجتماعی‌اش فهم کرد (باربور، ۱۳۹۷، ص۳۳۵).

در همین زمینه، برخی متفکران سنت‌گرا مانند رنه گنون نیز از زاویه‌ای متفاوت به علم جدید نگریسته‌اند و آن را در پیوند با ماده‌گرایی، کمّیت‌گرایی و غلبه تکنولوژی تحلیل کرده‌اند. این نگاه هرچند با فلسفهٔ علم تحلیلی یکسان نیست، اما یادآور می‌شود که علم جدید در دل تمدنی خاص رشد کرده و از روح حاکم بر آن تمدن تأثیر پذیرفته است (گنون، ۱۳۷۸، ص۳۳).

بنابراین، امور غیرمعرفتی نه حاشیه‌ای و تصادفی، بلکه بخشی از واقعیت علم‌اند. علم از ارزش‌ها، فرهنگ، نهادها و قدرت تأثیر می‌پذیرد؛ بااین‌حال، این تأثیر به‌خودی‌خود مساوی با نفی عقلانیت یا واقع‌نمایی علم نیست. نقطهٔ اساسی این است که باید از تصویر اسطوره‌ایِ دانشمند کاملاً بی‌طرف و علم کاملاً خالص دست برداشت و به‌جای آن، فهمی واقع‌بینانه‌تر از علم به‌عنوان فعالیتی انسانی، تاریخی و نهادمند پذیرفت.

نتیجه‌گیری

تحول فلسفهٔ علم معاصر نشان می‌دهد که الگوی تجربه‌گرایانه و پوزیتیویستیِ علم، دیگر توان تبیین تمامی ابعاد معرفت علمی را ندارد. تلقی سنتی، علم را مجموعه‌ای از گزاره‌های مبتنی‌بر مشاهده، مستقل از متافیزیک، عاری از ارزش و برخوردار از پیشرفتی خطی و انباشتی می‌دانست؛ اما بررسی‌های فلسفی و تاریخی قرن بیستم نشان داد که این تصویر بیش از اندازه ساده‌سازی شده است. نظریه‌ها از داده‌ها استخراج نمی‌شوند، بلکه در مقام حدس‌ها و چارچوب‌های تبیینی پیش‌نهاده می‌شوند و سپس در معرض نقد قرار می‌گیرند. داده‌های تجربی برای علم ضروری‌اند، اما نه به‌منزلهٔ بنیان‌های خام و بی‌واسطه، بلکه به‌عنوان شواهدی که در درون زمینه‌های مفهومی، فرضیه‌های کمکی و سنت‌های پژوهشی معنا می‌یابند.

از سوی دیگر، مشاهده نه نقطهٔ آغاز مطلق علم است و نه داور خنثی و نهایی آن. مشاهده همواره نظریه‌بار، پارادایم‌مند و تا حدی متأثر از آموزش، ابزار و افق مفهومی مشاهده‌گر است. کل‌گرایی نیز نشان می‌دهد که آزمون تجربی متوجه گزاره‌های منفرد نیست، بلکه شبکه‌ای از مفروضات و ساختارهای نظری را دربر می‌گیرد. به همین سبب، علم را باید فعالیتی کل‌نگر دانست که در آن، نظریه، تجربه، روش، ابزار، متافیزیک و نهاد اجتماعی به‌نحو درهم‌تنیده عمل می‌کنند.

همچنین، نقش متافیزیک در علم به مراتب بنیادی‌تر از آن است که پوزیتیویسم منطقی می‌پنداشت. مفروضاتی چون قانون‌مندی طبیعت، فهم‌پذیری جهان، اعتبار نسبی تجربه و کارایی ریاضیات، خود به‌طور تجربی اثبات نمی‌شوند، اما علم بدون آنها آغاز نمی‌شود. در کنار این امر، تاریخ علم و جامعه‌شناسی علم نیز نشان داده‌اند که ارزش‌ها، انگیزه‌ها، ساختارهای نهادی، زمینه‌های فرهنگی و حتی روابط قدرت در جهت‌گیری و تحول علم سهم دارند. بنابراین، علم نه صرفاً محصول داده خام است و نه صرفاً ساخته قراردادهای اجتماعی، بلکه نوعی کنش عقلانی ـ تاریخی است که در چند لایهٔ تجربی، نظری، متافیزیکی و اجتماعی شکل می‌گیرد.

درنتیجه، تصویر موجه‌تر از علم، تصویری چندبعدی و غیرتقلیل‌گرایانه است. چنین تصویری از یک‌سو ما را از جزم پوزیتیویستی درباره خنثی بودن مطلق علم دور می‌کند و از سوی دیگر، مانع سقوط به نسبی‌گرایی کامل می‌شود. علم را باید فرایندی انتقادی، خطاپذیر، تاریخی و درعین‌حال ناظر به واقع دانست؛ فرایندی که تنها با درک هم‌زمان نسبت آن با تجربه، نظریه، متافیزیک، ارزش و جامعه می‌توان ماهیتش را به‌درستی فهم کرد.

در نهایت اگر علم وابسته به متافیزیک، ارزش‌ها و گرایش‌هاست، این امور را می‌توان از دین الهام گرفت و بدون جایگزین کردن متافیزیک به‌جای علم، پایه مستحکمی بنا کرد تا علم بتواند به مسیر خود ادامه دهد. دین حق نه‌تنها نیاز علم به امور فراعلمی را برطرف می‌کند، بلکه می‌تواند به بهترین شکل این کار را انجام دهد. اگر علم آن‌طور که فیلسوفان علم معاصر معتقدند متأثر ازجهان‌بینی کلان، فرهنگ، ارزش و گرایش است، می‌توان با استفاده از دین حق که حقانیت آن اثبات شده است، این نیاز علم را برطرف کرد. این کار هم خدمت به دین خواهد بود و هم خدمت به علم است.

منابع

باربور، ایان (۱۳۹۷). *دین و علم*. ترجمهٔ پیروز فطوره‌چی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

برت، ادوین آرتور (۱۳۶۹). *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*. ترجمهٔ عبدالکریم سروش. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

پوپر، کارل (۱۳۸۴). *منطق اکتشاف علمی*. ترجمهٔ احمد آرام. تهران: سروش.

چالمرز، آلن (۱۴۰۲). *چیستی علم*. ترجمهٔ سعید زیباکلام. تهران: سمت.

زرگر، زهرا، آزادگان، ابراهیم و نبوی، لطف‌الله (۱۳۹۷). تشریح و نقد استدلال‌های الهیاتی حامی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی. *حکمت و فلسفه*، ۱۴(۵۴)، ۹۲-۱۳۰.

ژری ارس، هانری (۱۳۹۰). *علم، شبه‌علم و علم در فروغین*. تهران: علم.

صادقی، رضا (۱۴۰۲). *آشنایی با فلسفهٔ علم معاصر*. تهران: سمت.

فاضل فلاورجانی، داود (۱۴۰۲). *چشم‌انداز دینی دانش طبیعی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فایرابند، پل (۱۳۷۵). *بر ضد روش*. ترجمهٔ مهدی قوام‌صفری. تهران: گام نو.

کوهن، توماس (۱۳۸۸). *ساختار انقلاب‌های علمی*. ترجمهٔ سعید زیباکلام. تهران: سمت.

گادفری اسمیت، پیتر (۱۳۹۲). *درآمدی بر فلسفهٔ علم*. ترجمهٔ نواب مقربی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

گلشنی، مهدی (۱۳۹۲). *از علم سکولار تا علم دینی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

گنون، رنه (۱۳۷۸). *بحران دنیای متجدد*. ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری. تهران: امیرکبیر.

لیدیمن، جیمز (۱۳۹۱). *فلسفهٔ علم*. ترجمهٔ نواب مقربی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *جستارهایی در فلسفهٔ علوم انسانی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نریمانی، نیما و همکاران (۱۴۰۱). *طبیعت‌گرایی؛ چیستی و چالش‌ها*. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.

Feyerabend, Paul K. (1962). Explanation, Reduction and Empiricism. In Herbert Feigl & Grover Maxwell (Eds.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Scientific Explanation, Space, and Time (p. 28–97). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lakatos, Imre (1970). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In Imre Lakatos & Alan Musgrave (Eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge* (p.91–196). Cambridge: Cambridge University Press.

Laudan, Larry (1977). *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley: University of California Press.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 191-210

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

10.22034/kalami.2026.5004143

20.1001.1.20088876.1405.17.1.10.6

The Negation of Metaphysics and Metaphysical Theology in Caputo's Philosophical Thought: An Analytical-Critical Study

Ali Qorbani Kalkanari / Assistant Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute hekmatrabani65@gmail.com

Received: 2026/07/27 - **Accepted:** 2026/10/27

Abstract

John D. Caputo is a preeminent contemporary thinker in continental philosophy of religion. Following the proclamation of the "Death of God" and the decline of religion in modernity, he examines the possibility of the "return of religion" in the postmodern era. For Caputo, the very possibility of religion's return in the contemporary age is enabled by the postmodern intellectual horizon and its repudiation of metaphysics. Accordingly, Caputo has sought to advance a critique of metaphysics-centered conceptions of God and to promote the repudiation of metaphysical theology in the West. It is therefore incumbent upon us, particularly in the present intellectual climate, to closely scrutinize emerging theological approaches and rigorously subject their validity and soundness to critical examination and evaluation. On this basis, the present study adopts a descriptive-analytical approach to critically investigate Caputo's distinctive understanding of metaphysics and metaphysical theology. The findings suggest that Caputo's critique of metaphysics is rooted in deeper epistemological predicaments and fundamental shortcomings in Western philosophical analysis. It is worth noting that Caputo's philosophical outlook, informed by postmodern thought, remains entangled with the epistemological challenges of skepticism and relativism. Furthermore, in its abandonment of metaphysical and rational criteria, Caputo's theology ultimately lapses into a flawed form of fideism, shaped by a Kierkegaardian reading. These challenges and conceptual shortcomings are subjected to an extensive and systematic examination in the present study.

Keywords: Caputo, Metaphysics, Theology, Postmodernism, Fideism.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص۱۹۱-۲۱۰

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

doi 10.22034/kalami.2026.5004143

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.10.6

نوع مقاله: پژوهشی

نفی متافیزیک و الهیات متافیزیکی در اندیشه‌های کاپوتو؛ بررسی تحلیلی و انتقادی

علی قربانی کلکناری / استادیار گروه کلام و فلسفهٔ دین، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ hekmatrabani65@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۵/۰۵/۰۵ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۸/۰۵

چکیده

جان دی. کاپوتو، یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان دین‌قاره‌ای معاصر است. وی پس از طرح «اندیشهٔ مرگ خدا» و افول دین در دورهٔ مدرن، امکانِ «بازگشت دین» را در دوران پست‌مدرن بررسی می‌کند. به‌عقیدهٔ کاپوتو، اساساً بازگشت دین در دوران کنونی، در بستر اندیشهٔ پست‌مدرن و نفی متافیزیک میسر شده است. ازهمین‌رو، وی امروزه نقد «خداشناسی متافیزیک‌محور» و نفی «الهیات متافیزیکی» را در غرب رواج می‌بخشد. بدیهی است که بر ما لازم است، امروزه رویکردهای نوین الهیاتی را با دقت رصد کنیم و میزان اعتبار و صحتشان را به نیکی در بوتهٔ نقد و ارزیابی قرار دهیم. بر همین اساس، پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی ـ تحلیلی، نوع نگاه ویژهٔ کاپوتو در باب متافیزیک و نیز الهیات متافیزیکی را واکاوی می‌کند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که اشکالات و نقدهای کاپوتو به متافیزیک از معضلات عمیق معرفت‌شناختی و نیز ضعف تحلیل‌های فلسفیِ غرب ناشی می‌شود. گفتنی است، اندیشه‌های کاپوتو با اثرپذیری از نگرش پست‌مدرن، با «شکاکیت» و «نسبی‌گرایی» دست به گریبان است. همچنین الهیات وی با کنار نهادن معیارهای متافیزیکی و عقلانی، در دامان نگرش مخدوش ایمان‌گرایی ـ آن‌هم با خوانش کرکگوری ـ آرام می‌گیرد. در تحقیق حاضر، این چالش‌ها و اشکالات به تفصیل مطمح‌نظر قرار گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: کاپوتو، متافیزیک، الهیات، پست‌مدرنیسم، ایمان‌گرایی.

مقدمه

جان دی. کاپوتو (John D. Caputo) در عصر حاضر یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان دین‌قاره‌ای است (Stofanik, 2018, px; Chalamet, 2023, p.175). وی در حوزهٔ دین و الهیاتِ پست‌مدرن دارای آثاری متنوع و درخور توجه است (Dooley, 2003, p.xi-xxiii). نیل دیرو (Neal DeRoo)، معتقد است که کاپوتو نه‌تنها متفکری بسیار برجسته در الهیات پست‌مدرن است؛ بلکه شخصیتی بسیار کلیدی در ایجاد پیوند میان الهیات قرن بیستم و بیست‌ویکم شمرده می‌شود (DeRoo, 2013, p.1). به‌گفتهٔ کریستوفر سیمپسون (Christopher Simpson)، کاپوتو امروزه به‌عنوان یکی از نمایندگان اصلیِ گفتمان «دین و پست‌مدرنیسم» مطرح است که البته به موضوع ماهیت دین و خدا، به شیوه‌ای پسا / ضدمتافیزیکی می‌پردازد (Simpson, 2009, p.2). ازجمله ویژگی‌های بارز کاپوتو در الهیات این است که توانسته است «مرگ خدای متافیزیکی» یا به‌عبارتی، نقد خداشناسیِ متافیزیک‌محور را در غرب رواج ببخشد (French & Taylor, 2023, p.139; p.139 Simpson, 2009, p.7-8). درواقع کاپوتو در الهیات خویش به «نقد مرگ خدا» اهتمام دارد و اساساً یکی از آثار الهیاتی خویش را با همکاری جیانی واتیمو (Gianni Vattimo) با عنوان «پس از مرگ خدا» به رشتهٔ تحریر درآورده است (Caputo & Vattimo, 2007)؛ اما این مقدار، کاملاً برای کاپوتو پذیرفتنی است که نقد مرگ خدا به‌هیچ‌وجه، به‌معنای بازگشتِ «خدای متافیزیکی» نخواهد بود؛ چه اینکه در نگاه وی، «خدای متافیزیکی»، به‌کلی امری پایان‌یافته می‌باید قلمداد شود. درنتیجه، کاپوتو در آثار مختلفش تلاش دارد تا نشان دهد که چگونه امکانِ سخن گفتن از امر الوهی و «بازگشت دین» در دورهٔ پست‌مدرن فراهم شده است (Caputo, 2006b, p.5-6 & 51-52; Caputo & Vattimo, 2007, p.133).

توضیح مطلب آنکه، پس از طرح «اندیشهٔ مرگ خدا» و افول دین در دوران مدرن، اغلب در میان متفکران غربی چنین تصور می‌شد که پایان قرن بیستم، با پایان یافتن دورهٔ «دین» نیز همراه است (Wuthnow, 2003, p.89; Caputo, 2006b, p.51-52)؛ اما به‌عکس، در سپیده‌دمان قرن بیست و یکم مشاهده شد که نه‌تنها دین زوال نیافته؛ بلکه حتی از سوی برخی سکولارها نیز با اقبال مواجه شده است (Caputo, 2006b, p.72). این موضوع برای برخی فیلسوفان قاره‌ای دین، ازجمله کاپوتو بسیار جالب‌توجه آمده است و آن را دست‌مایهٔ تأملات جدی الهیاتی خویش ساختند. البته نکتهٔ شایان‌توجه آن است که اینان معتقدند اقبال به دین در دوران کنونی، در اثر نفی متافیزیک و طرد آن از ساحت دیانت و الهیات میسر شده است. ازهمین‌رو کاپوتو در آثار مختلفش ـ با تأکید بر این مطلب که به نوعی اندیشهٔ پست‌مدرن و نفی متافیزیک سنتی در بازگشت دین بی‌تأثیر نیست ـ به شیوهٔ پسامتافیزیکی (Simpson, 2009, p.2)، به تبیین چگونگیِ سخن گفتن دربارهٔ خدا و امر دینی در این دوران می‌پردازد. خلاصه آنکه، امروزه بیشتر فیلسوفان دین‌قاره‌ای معاصر، نظیر کاپوتو، رویکردی به‌شدت ستیزه‌جویانه و منفی در قبال متافیزیک دارند و عرصهٔ مباحث ناظر به الهیات را کاملاً به شکل پسا /

ضدمتافیزیکی دنبال می‌کنند (Simpson, 2009, p.1-2). بر همین اساس، در ادامهٔ این پژوهش برآنیم که نوع نگاه ویژهٔ کاپوتو در قبال این دو موضوع مهم و قابل‌توجه، یعنی «متافیزیک» و «الهیات متافیزیکی» را بررسی و واکاوی کنیم. در پایان گفتنی است آثار بسیار محدودی در کشورمان ناظر به اندیشه‌های کاپوتو نگاشته شده‌اند. البته این آثار اجمالاً تنها به اندیشه‌های دین‌شناسانهٔ وی پرداخته‌اند. درحالی‌که در پژوهش حاضر، بر خلاف دیگر آثار، به‌طور خاص نوع نگاه انتقادی و منفی کاپوتو به متافیزیک و الهیات متافیزیک‌محور، مطمح‌نظر قرار گرفته است.

۱. کاپوتو و پست‌مدرنیسم

فلسفهٔ قاره‌ای، امروزه به نهضت‌ها و مکاتب فلسفی متعددی اشاره دارد که ازجملهٔ آنها پست‌مدرنیسم است (Critchley, 1999, p.2). کاپوتو که خود متفکری پست‌مدرن و دلبسته به آن است (Simpson, 2009, p.2)، در باب این نگرش می‌نویسد: «سخن پست‌مدرن این است که [براساس آن] هیچ تفسیر واحدی برای پایان دادن به همهٔ تفسیرها، هیچ بازی واحدی برای همهٔ بازی‌ها،... و هیچ روش [عامی] برای همهٔ روش‌ها وجود ندارد» (Caputo, 2020, p.95). به بیان دیگر، پست‌مدرنیسم هرگونه ادعای وجود یک تفسیر نهایی یا یک روش جامع و فراگیر را کاملاً رد می‌کند. این دیدگاه معتقد است که در هیچ حوزه‌ای، یک بنیان یا الگوی واحد و مطلق برای سنجش و ارزیابی وجود ندارد؛ بلکه هر آنچه که وجود دارد، مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها، تفاسیر و بازی‌های زبانی است. باز کاپوتو در جایی دیگر، تعریف استاندارد برای پست‌مدرنیسم را «بی‌اعتقادی نسبت به روایت‌های کلان» قلمداد می‌کند (Caputo, 2020, p.107; 2006b, p.69; 2016, p.63). به‌عبارتی، منظور وی از این سخن، عدم پذیرش هرگونه روایت مطلق و متافیزیکی است. بر پایهٔ این نگاه، در عصر پست‌مدرن، دیگر نمی‌توان به روایت‌های متافیزیکیِ بزرگ ایمان داشت. خلاصه آنکه در پست‌مدرنیسم، به‌جای یک داستان بزرگ، ما با تعداد بی‌شماری از «خرده روایت‌ها» (Narratives) روبه‌رو هستیم که هرکدام واقعیت را از دیدگاهی خاص تفسیر می‌کنند و هیچ کدام بر دیگری برتری ندارند.

یکی از برجسته‌ترین شاخصه‌های فکری پست‌مدرنیسم، «نفی حقیقت» است. آلبرت مولر (Albert Mohler)، در کتاب خویش می‌نویسد: پست‌مدرنیسم به‌عنوان دیدگاهی فلسفی، دانش و معرفت را بازتفسیر می‌کند و در باب چیزهایی همچون واقعیت، صدق، عقلانیت و...، صورتی از «نسبی‌گرایی» را نشان می‌دهد. مطابق با این نگرش، چیزی به‌عنوان واقعیت عینی جدای از اجتماع انسانی وجود ندارد (Mohler, 2005, p.79). مطابق این رویکرد، امروزه انسان‌ها در عصری زیست می‌کنند که در آن هیچ «حقیقت مطلقی» وجود ندارد و این تنها برداشت‌ها و تفاسیر گوناگون‌اند که با آنها سروکار داریم (Robbins, 2007, p.17). ازهمین‌رو ریچارد پاپکین (Richard Popkin)، پست‌مدرنیسم را شکل نوین و افراطیِ «شک‌گرایی» معرفی می‌کند که در نیمهٔ دوم قرن حاضر پدید آمده است. به‌گفتهٔ وی، پست‌مدرنیست‌ها منکر هرگونه معیاری‌اند که بتوان براساس آن از «صدق و کذبِ» شناخت‌های انسان سخن گفت (Popkin, 2006, p.59).

با وجود مطالب پیش‌گفته، کاپوتو در دفاع از پست‌مدرنیسم و عاری بودن ساحت آن از نسبی‌گرایی و شکاکیت، در کتاب خویش چنین می‌نویسد: «پست‌مدرنیسم، نسبی‌گرایی یا شک‌گرایی نیست، آنچنان‌که منتقدان ناآگاهش تقریباً روزانه اتهام می‌زنند؛ بلکه توجه دقیق و ریزبینانه به جزئیات... [توجه به] پیچیدگی و چندگانگی امور برای تفاسیر / خوانش‌هایِ دقیق... و... حساسیت نسبت به تفاوت‌ها است» (Caputo, 2006b, p.69-70).

چنان‌که پیداست در این عبارت، کاپوتو از پست‌مدرنیسم در برابر اتهاماتی چون نسبی‌گرایی و شک‌گرایی دفاع می‌کند. وجه این دفاع و توضیح آن از این قرار است:

۱. توجه به جزئیات در برابر روایت‌ها و ادعاهای کلان: کاپوتو می‌گوید: پست‌مدرنیسم به‌جای اینکه بگوید: «هیچ حقیقتی وجود ندارد»؛ می‌گوید: حقیقت به این سادگی که روایت‌های کلانِ متافیزیکی ادعا می‌کنند، نیست. نسبی‌گرایی می‌گوید: هیچ معیار و معرفت مطلقی وجود ندارد. درحالی‌که پست‌مدرنیسم می‌گوید: حقیقت در پیچیدگی، چندگانگی و تفاوت‌ها نهفته است. این رویکرد به‌جای انکار حقیقت، به دنبال یافتن آن در خوانش‌ها و تفاسیر دقیق و جزئی، و توجه به تفاوت‌ها است. به بیان دیگر، پست‌مدرنیسم به ما می‌گوید: که به‌جای یک خط سیر کلی و ساده، باید به «خرده‌روایت‌ها» و جزئیات بپردازیم تا به درک بهتر و عمیق‌تری از جهان هستی نائل شویم.

۲. تمایز پیچیدگی با شک و تردید: کاپوتو می‌گوید: پست‌مدرنیسمْ شک‌گرایی نیست؛ چه اینکه، شک‌گرایی به تعلیق کامل داوری منجر می‌شود. اما پست‌مدرنیسم قضاوت‌ها را به حالت تعلیق درنمی‌آورد؛ بلکه آنها را از چارچوب‌های ساده‌انگارانهٔ متافیزیکی خارج می‌کند. شک‌گرا می‌گوید: من در هیچ چیزی نمی‌توانم به یقین برسم. درحالی‌که یک متفکر پست‌مدرن می‌گوید: من به داستان‌ها و روایت‌های بزرگی که ادعاهای یقینی دارند، بی‌اعتمادم؛ اما می‌توانم از رهگذر بررسی دقیق جزئیات و نیز تفاسیر گوناگون، به درک بهتری از پیچیدگی‌ها برسم. خلاصه آنکه، کاپوتو پست‌مدرنیسم را به‌عنوان یک روش تحقیق می‌بیند که از ساده‌سازی و ادعاهای بزرگ اجتناب می‌ورزد؛ و به‌جای آن، به دقت، پیچیدگی و ظرافت‌های موجود در واقعیت می‌پردازد. این رویکرد، یک تلاش برای یافتن حقیقت در جزئیات، تفاوت‌ها و تفاسیر گوناگون است، نه در روایت‌های کلان و فراگیرِ متافیزیکی.

پس در نگاه کاپوتو، اندیشهٔ پست‌مدرن، مستلزم رد هرگونه «روایت کلان» یا «یگانه روایت معتبر» است. بنابراین، مسئلهٔ چندگانگی روایت‌ها یا تفاسیر مختلف (نه یک روایت واحد و فراگیر)، طبعاً در این رویکرد فکری مطرح و ترویج می‌شود (Caputo & Vattimo, 2007, p.133). خلاصه آنکه از نگاه کاپوتو، هستهٔ اصلی تفکر پست‌مدرن در قابل دسترس نبودنِ شناخت یقینی و قطعی، خلاصه می‌شود. از همینجاست که کاپوتو به نفی و انکار متافیزیک سنتی و الهیات متافیزیک‌محور می‌پردازد. چون در نگاه وی متافیزیک به دنبال شناخت‌های یقینی و روایت‌های مطلق و کلان است. این مطلب در منظومهٔ فکری کاپوتو، در ادامهٔ مباحث بیشتر تبیین خواهد شد.

۲. کاپوتو و متافیزیک

آثار الهیاتی کاپوتو را به‌طور اساسی می‌توان حول محور بیرون راندن «متافیزیک» از تفکر دینیِ انسانْ ساماندهی کرد. در نگاه کاپوتو، متافیزیک سنتیِ غرب به «ایمانْ» وفادار نیست و موجب فقدان رابطهٔ دینی شایسته با خدا به‌عنوان یک امر قابل بررسی است. وی با ذکر مثال‌هایی از ابراهیمؑ ایوبؑ و پولس رسول نشان می‌دهد که ایمان اصیل بر اساس اصول متافیزیکی شکل نمی‌گیرد. کاپوتو متافیزیک را متهم می‌کند که با نیل به یقین و ثبات، و نیز «عینیت‌بخشی» (Objectification) به همه چیز، سعی در کنترل و فهم آن دارد. این رویکرد، تجربهٔ زنده و درونی انسان یا همان اگزیستانس آدمی (Human existence) را نادیده گرفته، آن را در «هزارتوی اندیشهٔ نظری» (Labyrinth of speculative thought) نابود می‌کند و در نهایت تصویری تحریف‌شده و دور از واقعیت ارائه می‌دهد (Caputo, 1987, p.34-35; Simpson, 2009, p.7). به بیان دیگر، کاپوتو با رویکردی وجودی و اگزیستانسیال، معتقد است که متافیزیکِ سنتی با تمرکز بر اصول و مفاهیم انتزاعی، از درک واقعیتِ «وجود انسانی» و ایمان اصیل بازمی‌ماند. درنتیجه، او بر اهمیت تجربهٔ فردی و مواجهه با امر بیان‌ناپذیر، در شکل‌گیریِ ایمان واقعی تأکید می‌ورزد. بر همین اساس، کاپوتو در یکی از آثارش در توجیه اصول پارادوکیسکال (Paradoxical) و محال در مسیحیت همچون «تجسد»، این‌گونه می‌گوید: «چرا خداوند راهی ساده‌تر و کمتر متناقض برای آشکار ساختن خود نمی‌یابد؟ دقیقاً به این دلیل که فیلسوفان نظریه‌پرداز را دفع کند. کسانی را شکست دهد یا منحرف کند که می‌خواهند مسیحیت را در قالب نظریه‌ای، در کنار دیگر نظریه‌ها معرفی کنند. ... مسیحیت از آدمی عمل می‌خواهد نه حل چیستانی فلسفی. ... توصیف پارادوکس مسیحی به «امر محال»... مترسکی است برای تاراندن فیلسوفان» (Caputo, 2008, p.63-64).

کاپوتو با به چالش کشیدن نوع نگاه عقلانی و متافیزیکی به دین و مباحث خداشناسی، رویکرد الهیاتی آباء پیشین مسیحی، همچون آگوستین (۳۵۴ـ۴۳۰م) را مورد تمجید و تحسین خویش قرار می‌دهد؛ از این نظر که قدیس آگوستین با دیدگان گریان، و با زانو زدن محضر خدا به سراغ او می‌رفته است؛ اما به‌عکسْ متفکران دوران مدرن، خدا را جسورانه به دادگاه «عقل» کشانده، طلبکارانه از او خواستند، چنانچه اگر در این دادگاه پیروز شود، برای وی نقشی را در زندگانی قائل خواهند بود (Caputo, 2001, p.46-47). کاپوتو از حمایت هرگونه فلسفه‌ای که متافیزیکی است، دست برمی‌دارد. به‌گفتهٔ وی، دوران شکوفایی ایمان مسیحی به پیش از عصر قرون وسطایی بازمی‌گردد؛ دورانی که ایمان بدون هرگونه حمایت و پشتیبانی متافیزیکی، و بدون «قالی قطورِ عقلانیت متافیزیکی» (The thick carpet of metaphysical rationality) دنبال می‌شد. درعین‌حال، کاپوتو ابراز خرسندی می‌کند از اینکه در دوران کنونی، ما شاهد بهبود و تکرار وضعیت ضد متافیزیکیِ ایمان هستیم (Caputo, 2001, p.57-58.). جالب آنکه، بدبینی و مخالفت کاپوتو با متافیزیک تا بدان پایه است که وی با هیچ‌گونه متافیزیکی، اعم از «متافیزیک طبیعت‌گرایانه»

(Naturalist metaphysics) و «متافیزیک فراطبیعت‌گرایانه» (Supernaturalist metaphysics)، سرِ سازگاری ندارد. متافیزیک طبیعت‌گرایانه: جهان هستی را منحصر در طبیعت و قوانین فیزیکی دانسته و امور غیرمادی را باور ندارد؛ درحالی‌که متافیزیک فراطبیعت‌گرایانه علاوه بر طبیعت و موجودات مادی، بر امور غیرمادی هم اذعان دارد. کاپوتو در همین باب در یکی از آثار خویش این‌گونه بیان می‌دارد: «من در برابر هرگونه پذیرش متافیزیک مقاومت می‌کنم. من متافیزیک طبیعت‌گرایانه را نمی‌پذیرم، همان‌طور که متافیزیک فراطبیعت‌گرایانه را نمی‌پذیرم. ... هرگاه کسی سعی می‌کند تا حد متافیزیک به‌معنای سنتی پیش برود، در نهایت همان‌طور که کانت پیش‌بینی کرد، در حلقه‌های استدلال گرفتار می‌شود» (Caputo, 2013, p.225).

نکتهٔ کلیدی در این عبارت کاپوتو و مقاومت وی در برابر هرگونه پذیرش متافیزیک، اشارهٔ این فیلسوف دین قاره‌ای، به کانت (۱۷۲۴ـ۱۸۰۴م) است؛ چه اینکه به‌اعتقاد کانتْ تلاش برای رسیدن به حقایق متافیزیکی، همواره به استدلالات و مباحث پایان‌ناپذیر منجر می‌شود (Jones, 2004). خلاصه آنکه به گزارش سیمپسون، امروزه در بسیاری از محافل اندیشهٔ قاره‌ای معاصر، «متافیزیک» به یک اصطلاح تحقیرآمیز تبدیل شده است. درواقع در میان این طیف از متفکران، این امرْ بدیهی تلقی می‌شود که متافیزیک دیگر یک گزینهٔ زنده برای اندیشه‌وران به‌نامِ امروزی نیست، و وظیفهٔ تفکر دینی در قبال متافیزیک این است که بفهمد چگونه خدا و دین را بدون متافیزیک، یا «پس از آن»، تبیین و تحلیل کند (Caputo & Others, 2003; Simpson, 2009, p.1-2).

۱ـ۲. نقد کاپوتو بر متافیزیک

در مبحث پیشین اشاره شد که بخش قابل‌توجهی از فلسفهٔ قاره‌ای معاصر ـ که اندیشهٔ فلسفی کاپوتو نیز ذیل آن جای می‌گیرد ـ نگاهی بسیار منفی به سنت متافیزیک دارد. می‌توان دلیل این رویکرد انتقادی و ضدمتافیزیکی را در اثرپذیری بیشتر فیلسوفان قاره‌ای معاصر از چارچوب‌های فلسفیِ پست‌مدرن قلمداد کرد؛ چه اینکه فلسفهٔ پست‌مدرن با بسیاری از مفروضات متافیزیک سنتی، همچون حقایق جهانشمول و فراگیر، بنیادهای ثابت برای معرفت و دانش و امکان دستیابی به شناخت عینی و مطلق، مخالفت می‌ورزد (Caputo, 2013, p.114-115). ازهمین‌رو، کاپوتو با پذیرش این چارچوب‌های فلسفیِ پست‌مدرن، در یکی از آثار خود آشکارا چنین بازگو می‌کند: «من با تمام نظریه‌های پست‌مدرنِ دین که... منطق متافیزیکی... را ـ که الهیات سنتی بر آن استوار بوده است ـ رد می‌کنند، هم‌رأی هستم. این نظریه‌ها... اذعان می‌کنند که ما به اصول متافیزیکیِ فراگیر، ... که بتوان با آن ایمان سنتی را تقویت کرد، دسترسی نداریم. [ازهمین‌رو] ما مجبوریم پیاده پیش برویم، با این اعتراف که وقتی نوبت به عقاب‌های معرفت متافیزیکی می‌رسد، ما بال نداریم» (Caputo, 2013, p.78).

به‌روشنی از عبارت پیش‌گفته پیداست که کاپوتو آن دسته از رویکردهایی که مفاهیم متافیزیکی را در تبیین و توجیه الهیات به کار می‌گیرند، قبول ندارد و اساساً اصول متافیزیکیِ ثابت را برای حمایت و پشتیبانی ایمان، غیرقابل

دسترس می‌داند. افزون بر این، تشبیه به‌کاررفته در سخن کاپوتو نشان از آن دارد که از منظر وی، انسان امروزی دیگر قادر به فتح قله‌ها و ارتفاعات شناخت متافیزیکی نیست و باید با این تنگناها و محدودیت‌ها کنار بیاید. کاپوتو معتقد است که متافیزیک به‌عنوان یک نظام انتزاعی، به دنبال کشف یک بنیاد ثابت و وحدت‌بخش است و از پویایی و تغییرات مداوم واقعیت غافل می‌شود. وی متافیزیک را نوعی «ذات‌گرایی» می‌داند؛ یعنی باور به وجود یک ذات و ماهیت ثابت در پسِ پدیده‌ها که متافیزیک مدعی شناخت آن است. اما او این ادعا را تلاشی نافرجام برای فراتر رفتن از محدودیت‌های تفسیر انسانی می‌انگارد (Simpson, 2009, p.7-9). از نگاه کاپوتو، متافیزیک مدعی است که می‌تواند به یک دانش برتر و مطلق از بنیاد هستی دست یابد؛ گویی اینکه به یک «رازِ» (Secret) بزرگ پی برده است. کاپوتو این ادعا را نیز متکبرانه و غیرقابل توجیه می‌خواند؛ چراکه او معتقد است هیچ راز بزرگی وجود ندارد و واقعیت آن‌گونه که «واقعاً هست»، قابل دسترس نیست. به‌گفتهٔ وی: «راز این است که هیچ رازی وجود ندارد؛ هیچ اصلِ... فراگیر[ی]... وجود ندارد که امور را آن‌گونه که واقعاً هستند، بیان کند و بدین‌ترتیب به نزاع میان تفاسیر پایان دهد» (Caputo, 2001, p.21). خلاصه آنکه، کاپوتو متافیزیک را به دلیل تلاش برای یافتن ثبات در جهانی سیال، ادعای دانش مطلق، و نادیده انگاشتن محدودیت‌های انسانی، مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و آن را غیرصادقانه می‌داند.

در نگاه این متفکر قاره‌ای، متافیزیک ذاتاً یک «تلاش انتزاعی» (Abstract enterprise) است که به دنبال دستیابی به فهمْ از رهگذر «تأمل بی‌طرفانه» (Disinterested speculation) است (Simpson, 2009, p.8). درحالی‌که متافیزیک به‌اشتباه تصور می‌کند که می‌توان به نوعی «عقلانیتِ خالص» و عاری از هرگونه پیش‌داوری یا پیش‌زمینه دست یافت. درواقع او معتقد است که چنین عقلانیتی وجود ندارد و تمامی تفکرات ما تحت تأثیر پیش‌زمینه‌های مختلف شکل می‌گیرند. به‌تعبیر کاپوتو: «اشتباه بزرگ متافیزیک این است که تصور کنیم باید به یک "عقلانیت ناب و بی‌طرفانه" (Pure, interest-free rationality) دست یابیم» (Caputo, 1987, p.262). کاپوتو بر این باور است که انسان همواره و از پیش، در یک موقعیت خاص قرار دارد و شناخت‌های او همیشه تحت تأثیر علایق و پیش‌زمینه‌های مختلف هستند. بنابراین، تصور عقلانیتِ کاملاً بی‌طرفانه، یک توهم است (Caputo, 2001, p.63-64). ازهمین‌رو، وی کلّ سنت متافیزیکی غرب را، از آغاز تا به امروز، یک «توهم فکریِ» (Intellectual illusion) بزرگ می‌خواند (Caputo, 1987, p.19). ناگفته نماند که کاپوتو در یکی از نقدها و حملات تندوتیز خویش، اساساً یکی از شرم‌آورترین امور در تاریخ متافیزیک سنتی را ناظر به عقلانیت آن معرفی می‌کند و در این زمینه، این‌گونه به اظهارنظر می‌پردازد: «یکی از شرم‌آورترین چیزها در تاریخ متافیزیک [این] است [که]... اگر بپرسیم دلیلِ «اصل عقل» (Principle of reason) چیست، اگر دربارهٔ معقولیت عقل بررسی کنیم، هیچ پاسخی نمی‌گیریم. این سکوت بسیار شرم‌آور است. تحت فشار [امتناعِ] تسلسل...، بار دلیلْ با خود اصل عقلْ

متوقف می‌شود. ... بنابراین، ... اصل عقلْ [خود] هیچ دلیلی ندارد؛ اما می‌خواهد ما حرف او را باور کنیم که هر چیزی به دلیل نیاز دارد» (Caputo, 1987, p.225).

کاملاً پیداست که در این عبارت، کاپوتو با این ادعا که اصل عقلْ خود بر دلیل معقولی متکی نیست، بر سستی و بی‌بنیادی آن تأکید می‌ورزد. خلاصه آنکه، به‌گفتهٔ کالوین یولریچ (Calvin Ullrich) مجموعهٔ این اشکالات و انتقاداتْ کاپوتو را بر آن داشته است که می‌باید «عینیت‌گراییِ متافیزیکی» (Metaphysical objectivism) و جزم‌اندیشی در دانش الهیات، «تعدیل» شوند (Ullrich, 2021, p.173). حاصل سخن آنکه کاپوتو معتقد است، برای اینکه ایمان بتواند جایگاه حقیقی خود را در جهان معاصر بازیابد، یا به‌عبارتی، برای احیای معنای دین در جهان پست‌مدرن، لازم است از تصلب و ادعای شناخت یقینی در متافیزیک سنتی، دست بشوییم و فضایی را برای ایمان با خصوصیات غیرقطعی ایجاد کنیم.

۲ـ۲. نفی الهیات متافیزیکی در نگاه کاپوتو

کاپوتو در الهیات به‌جد تلاش دارد که از متافیزیک اجتناب بورزد (Caputo, 2018, p.395). به‌تعبیر خود وی: «الهیات باید سر خود را از متافیزیک پاک کند» (Caputo, 2018, p.397). گویی اینکه از منظر او، متافیزیک چیزی جز آلودگی نیست که موجب ناپاکی دستگاه الهیات می‌شود. در اندیشهٔ کاپوتو، الهیاتِ متافیزیکی یک نظام انتزاعیِ متشکل از گزاره‌های یقینی و معین است. چنین الهیاتی، خدا را در یک چارچوب عقلانی و استدلالی به‌عنوان «برترین موجود» (Highest being) و «علت نخستین» (First Cause) معرفی می‌کند؛ درحالی‌که غفلت دارد از اینکه اساساً دین یک عمل انسانی است و تمامی چارچوب‌های متافیزیکی، مطلق‌تر از سازندگان محدود خود نیستند (Simpson, 2009, p.17). در این عبارت، کاپوتو درواقع بر این نکته اذعان دارد که چون تمام چارچوب‌های متافیزیکی ساختهٔ دست انسان‌هایی محدودند؛ بنابراین نمی‌توانند ادعای مطلق بودن در شناخت‌های خویش کنند (Caputo, 2001, p.93-94). به‌اعتقاد کاپوتو، الهیات وقتی به یک نظام انتزاعی از گزاره‌های ثابت و معین تبدیل می‌شود، بدین منظور که یک بنیاد پایدار و غیرقابل تغییر ایجاد کند، توجه ندارد که این تمرکز بر بنیادهای ثابت، برای «ایمان دینیِ اصیل» (Properly religious faith) زیان‌آور است و آن را تضعیف می‌کند؛ چراکه ایمان باید دائماً پویا و سیال باشد. به‌گفتهٔ کاپوتو: «ایمانِ اصیل در جایی مداخله می‌کند که هر چیز... عقلانی،... و متافیزیکی... به بن‌بست برسد» (Caputo, 1987, p.34). در حقیقت وی، با نگرشی کاملاً «ایمان‌گرایانه»، بر این باور است که متافیزیک سنتی با تلاش برای ثابت و مرتب کردن هستی در مقولات عقلانی، از «پویایی ایمان» غفلت می‌ورزد. مطابق با این نگرش، متافیزیک در مواجههٔ با امر الوهی، راه به جایی ندارد و این ایمان است که می‌تواند راهگشا باشد.

کاپوتو بر آن است که ادعای شناخت متافیزیکیِ مطلق از خدا، درواقع تلاش برای پنهان کردن جهل بنیادین ماست. او تأکید دارد که موقعیتِ اساسی انسان در برابر ایمان و امر الوهی، موقعیتِ «ناآگاهی» است و هرگونه

ادعای شناخت مطلق در این عرصه، نوعی فریب‌خوردگی است. وی معتقد است که شناخت متافیزیکی و تلاش برای درک عقلانی و «نظام‌مندِ» خدا، برای ایمان اصیلِ دینی بی‌اهمیت است. آنچه به‌راستی در این جایگاه اهمیت دارد، «اشتیاق» (Passion) یا همان شور و حرارت در ایمان و عمل است. به بیان دیگر، تلاش برای ساختن ایمان بر پایهٔ متافیزیک، آن را از ماهیت اصلی خود دور می‌کند و ایمان را به یک نظام انتزاعی و بی‌روح مبدل می‌سازد (Simpson, 2009, p.21-22). توضیح آنکه، از منظر کاپوتو، ایمانِ اصیلْ اساساً برای کسانی است که نمی‌توانند با عقل و دانشِ خود همه چیز را ببینند و قطعیت پیدا کنند. بنابراین، ایمان برای کاپوتو نه از معرفت قطعی، بلکه از دلِ «نادانستن» و پذیرش محدودیت‌های انسانی برمی‌خیزد. کاپوتو خود می‌نویسد: «قطعیت‌ناپذیری مکانی است که ایمان در آن شکل می‌گیرد؛ شبی است که ایمان در آن آبستن می‌شود؛ چراکه شب عنصر آن است. قطعیت‌ناپذیری دلیلی است که ایمان، ایمان است و نه «معرفت» (Knowledge)؛ و راهی است که ایمان می‌تواند بدون معرفت، حقیقت داشته باشد» (Caputo, 2001, p.128).

پس از نگاه کاپوتو، «ایمان اصیلِ دینی» با شور و اشتیاق مرتبط می‌شود و به‌طور دقیق‌تر، با «شورِ نادانستن» (Passion of Non-Knowing)، که سازندهٔ تجربهٔ ایمانی است، پیوند می‌یابد (Simpson, 2009, p.18). این شور، ماهیت حقیقی ایمان را تشکیل می‌دهد و آن را صرفاً از مجموعه‌ای از عقاید خشک یا براهین عقلانی، متمایز می‌سازد. به هر تقدیر، کاپوتو با پذیرش تلازم میان ایمان و شور و اشتیاق ـ آنهم اشتیاقی از سرِ ناآگاهی و عدم اطمینان ـ بر این باور است که این «ایمانِ پرشور» به زندگی معنا، عمق و لذت می‌بخشد. در نهایت، کاپوتو بدین صورتْ ایمان را از یک مجموعه گزاره‌های ثابت و قطعی به یک تجربهٔ زیسته، پویا و عمیقاً درگیر تبدیل می‌کند. بر همین اساس، کاپوتو وظیفهٔ اصلی الهیات خویش را پاسخ مثبت به طرد معرفت عقلانی و متافیزیکی یا «مرگ خدای متافیزیکی» قلمداد می‌کند. در همین راستا، کاپوتو در یکی از آثارش، پرسش‌هایی را فراروی خوانندگان خود می‌نهد و از ایشان می‌خواهد که تصور کنند می‌توان درباره خدا به شکلی دیگر، غیر از چارچوب‌های تعیین‌شدهٔ متافیزیکی اندیشید. «فرض کنید جرئت کنیم درباره خدا به‌گونه‌ای متفاوت از آنچه متافیزیک و الهیات متافیزیکی اجازه می‌دهند، بیاندیشیم! فرض کنید دست‌کم این مقدار از «مرگ خدا» وجود دارد: اینکه «خدای الهیات متافیزیکی» از دست رفته است و وظیفهٔ اندیشیدن دربارهٔ خدا به گونه‌ای بنیادین متفاوت، بر ما تحمیل شده است!... آنگاه چه؟» (Caputo, 2006a, p.27-28). درواقع، کاپوتو با طرح چنین پرسش‌های فرضی، خوانندگان خود را به تفکر انتقادی دربارهٔ مفاهیم سنتی خدا دعوت می‌کند و امکان رویکردی متفاوت و غیرمتافیزیکی به این مفاهیم را در برابر آنها فراهم می‌سازد.

۳. نقد و بررسی اندیشه‌های کاپوتو

۱ـ۳. ضعف‌ها و کاستی‌های اندیشهٔ پست‌مدرن

درحالی‌که دفاع کاپوتو از پست‌مدرنیسم ـ چنان‌که در بخش‌های پیشین آمد ـ بسیار ظریف و هوشمندانه است، اما

درعین‌حال، به نظر می‌رسد که موضع‌گیری وی بدون چالش و اشکال نیست که در ادامه خاطرنشان می‌کنیم:

الف) این سخن کاپوتو که تمام روایت‌های کلانْ ساده‌انگارانه و نادرست هستند، خود می‌تواند به یک فراروایت یا روایت کلانِ جدید تبدیل شود. چیزی که البته پست‌مدرنیسم به قرائت کاپوتو از آن فراری است. این همان چیزی است که منتقدان می‌گویند که موضع پست‌مدرنیسم به یک «تناقض‌گویی» منجر می‌شود (ر.ک. تریگ، ۱۳۸۲، ص۲۴۲)؛ از این نظر که اندیشهٔ پست‌مدرن به تمام روایت‌ها بی‌اعتماد است، به‌جز روایت خودش. گذشته از این، آیا بی‌اعتقادی نسبت به تمام روایت‌های کلان، در نهایت یک نوع شک‌گرایی به‌شمار نمی‌رود؟ اگر کسی به هیچ روایت کلان و حقیقت مطلق و فراگیری باور نداشته باشد، در عمل به یک موضع شکاکانه نزدیک می‌شود، حتی اگر از واژهٔ شک‌گرا پرهیز کند. ممکن است گفته شود: هرچند در اندیشهٔ پست‌مدرن هرگونه روایت مطلق و کلان کنار گذاشته می‌شود؛ اما درعین‌حال، به «خرده‌روایت‌ها» به نیکی توجه می‌شود. بنابراین، نمی‌توان آن را موضعی شک‌گرایانه دانست. به نظر می‌رسد این سخن نیز دارای اشکالاتی است که در ادامه می‌آید.

ب) کاپوتو بر این باور است که حقیقت نه در روایت‌های کلان، بلکه در جزئیات، پیچیدگی‌ها و تفاوت‌ها نهفته است. ملاحظاتی در برابر این سخن وجود دارد:

اگر ما تنها به خرده‌روایت‌ها و جزییات بپردازیم، چگونه می‌توانیم میان آنها ارتباط برقرار کنیم؟ درواقع چگونه می‌توانیم از شناخت‌های جزئی به یک فهم جامع‌تر برسیم؟ به نظر می‌رسد بدون وجود نوعی روایت کلان و فراگیر، معرفت و دانش به قطعاتی از اطلاعات از هم‌گسیخته تبدیل می‌شود که نمی‌توانند برای فهم جهان هستی به یکدیگر متصل شوند. این امر می‌تواند به نوعی «ازهم‌گسیختگی در معرفت» منجر شود. وانگهی، پست‌مدرنیسم به تفاوت‌ها، حساسیت و توجه دارد. اما پرسش اساسی این است که در دنیایی پر از خوانش‌ها و تفاسیر گوناگون، که احیاناً با یکدیگر نیز کاملاً در تضاد هستند، چگونه می‌توان میان آنها داوری کرد؟ اگر هیچ معیار فرادستی و مطلق (یک روایت کلان) برای ارزیابی آنها وجود نداشته باشد، آیا تمام این خوانش‌ها به‌طور یکسان معتبر نخواهند بود؟ اینجاست که دقیقاً پست‌مدرنیسم به قلمرو نسبی‌گرایی منتهی می‌شود؛ حتی اگر کاپوتو بخواهد ساحت آن را از این اتهام و اشکال مبرّا بداند.

حاصل آنکه، مطابق با اندیشهٔ پست‌مدرن، داوری‌ای مبتنی‌بر معرفت و دلایل عقلانی وجود ندارد، و نمی‌توان گفت که از میان داوری‌ها کدام‌یک صحیح است. در چنین وضعیتی تنها می‌توان به تفاوتِ «چشم‌اندازها» یا «تفاسیر مختلف» حکم کرد. متفکرانِ پست‌مدرن با رد و طرد هرگونه معرفت یقینی و مطلق، درواقع موجب نفی امکانِ ارائهٔ معیار کلی و فراگیر، به‌منظور برتری نهادن یک دیدگاه بر دیدگاه‌های دیگر شده‌اند. بر همین اساس، هیلاری لاوسُن (Hilary Lawson) در نقد نگرش پست‌مدرن چنین می‌نویسد: «مقولهٔ پست‌مدرن در حقیقت یک بحران است؛ بحران حقایق ما، ارزش‌های ما، و اغلبِ باورهای متعارف ما. ... شک و تردیدِ [برخاسته از نگرش

پست‌مدرن،] به دیدگاه‌هایی بی‌ثبات و متزلزل منجر شده است. دعاوی‌ای نظیر، هیچ امر واقعی وجود ندارد... هیچ پاسخ یا راه‌حل قطعی وجود ندارد، همگی... ناسازوار هستند؛ زیرا آیا اینکه هیچ امر واقعی وجود ندارد، خود امری واقعی نیست... یا اینکه هیچ پاسخ قطعی وجود ندارد، خود پاسخ قطعی نیست؟ اغلبْ این مسائل... نادیده انگاشته می‌شوند، گویی صرفاً جزئیات پوچی هستند که می‌توان از آنها صرف نظر کرد. ... [خلاصه] به نظر می‌رسد که [در اندیشهٔ پست‌مدرن،] اصولاً هیچ عرصه‌ای برای یقین وجود ندارد» (لاوسن، ۱۳۷۸، ص۲۲ـ۲۳). در حقیقت، لاوسن اعتراض می‌کند که این تناقضات اغلب نادیده گرفته می‌شوند، گویی اینکه جزئیات کاملاً پوچ و بی‌اهمیتی هستند. اما درعین‌حال، وی این تناقضات را نه‌تنها پوچ نمی‌داند؛ بلکه آنها را نقدهای جدی به این نگرش قلمداد می‌کند، و از بی‌توجهی به آنها نیز ابراز شگفتی می‌کند.

۲ـ۳. اشکالات و تلقی نادرست کاپوتو از متافیزیک سنتی

به نظر می‌رسد که عمدهٔ اشکالات کاپوتو به متافیزیک سنتی از این قرار است: نخست) وی در آثار مختلف خود و با تعابیری گوناگون، بزرگ‌ترین اشتباه متافیزیک را این‌گونه قلمداد می‌کند که این رویکرد فلسفی به دنبال «عقلانیت فراگیر و ناب» یا به‌عبارت گویاتر، به دنبال شناخت‌های مطلق و یقینی است. به‌گفتهٔ وی: بزرگ‌ترین راز این است که هیچ رازی وجود ندارد؛ هیچ اصل فراگیری وجود ندارد که امور را آن‌گونه که واقعاً هستند، برایمان بیان کند، و به نزاع میان تفاسیر گوناگون پایان دهد (Caputo, 2001, p.21). دومین نکته‌ای که وی در آثار خود، حتی آن را شرم‌آورترین چیزها در متافیزیک سنتی معرفی می‌کند، این است که در این رویکرد فکری اگر درباره «معقولیتِ اصل عقل» به بحث و بررسی پرداخته شود، هیچ پاسخی دریافت نخواهد شد؛ بلکه تحت فشار «امتناع تسلسل»، بار دلیلْ با خود اصل عقل متوقف می‌شود. بنابراین بنیادین‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین اصول در متافیزیک سنتی که عبارت باشد از اصل عقل و خردورزی، خود هیچ دلیل معتبری ندارد؛ اما از ما این انتظار عجیب و ناروا را دارد که سخن وی را پذیرفته و در هر باوری، ازجمله باورهای دینی، دلیلی معتبر مطالبه کنیم (Caputo, 1987, p.225).

بدیهی است که انکار هرگونه اصل فراگیر، و شناخت مطلق و یقینی که کاپوتو از آن در مباحث خویش سخن می‌گوید، به نحوی مستلزم پذیرش شکاکیت و نسبی‌گراییِ محض است. ضعف‌ها و اشکالات این دو نگرش معرفت‌شناختی (شک‌گرایی و نسبی‌گرایی)، در جای خود به تفصیل ذکر شده است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج۱، ص۱۵۸ـ۱۶۱). اما در اینجا بنا داریم با تفصیل بیشتری روی اشکال دوم کاپوتو و پاسخ به آن تمرکز کنیم. البته شایان توجه است که به نحوی ارزیابی و پاسخ اشکال دوم کاپوتو، اشکال نخست او را هم عقیم می‌کند. به بیان روشن‌تر، در بررسی اشکال دوم به این نتیجهٔ بسیار مهم نائل خواهیم شد که دستیابی به شناخت‌های یقینی و مطابق با واقع، امری ناممکن و حتی نامیسر به‌شمار نمی‌رود.

۱ـ۲ـ۳. چالش نیازمندیِ شناخت‌های بدیهی به معیار

اگر چنانچه بخواهیم دقیق‌تر اشکال دوم کاپوتو را تقریرکنیم، عمده نقد و اشکالْ از این قرار است:

در متافیزیک سنتی، شناخت‌های بدیهیْ «خودموجه» (Self- justified) و بی‌نیاز از استدلال‌اند و دیگر شناخت‌ها (یعنی تصدیقات نظری) توسط آنها موجه می‌شوند. مشکل اساسی دقیقاً همینجا ظاهر می‌شود که آیا خودموجه بودنِ شناخت‌های بدیهی معیار دارد یا بدون معیار است؟ اگر گفته شود که این امر بدون معیار است، در این فرض هرکس می‌تواند ادعا کند که هر گزاره‌ای برای او بدیهی و خودموجه است. روشن است که چنین واکنشی ناپذیرفتنی است. افزون بر اینکه در نگاه کاپوتو، با این بی‌معیار بودن، چگونه بدیهیات خود می‌توانند معیار برای توجیه هر شناخت یا باور نظری دیگری به‌شمار روند؟! درنتیجه، شناخت‌های بدیهی و خودموجه، به معیاری نیاز دارند تا مشخص شوند که این‌گونه قضایا به موجه‌سازی همچون شناخت‌های نظری نیاز ندارند. اما مشکل اینجاست که این کار خود یک نحوه استدلال کردن و موجه ساختن است. بدین‌سان شناخت‌هایی که طبق تعریفِ رویکرد «مبناگروی» در متافیزیک سنتی، بی‌نیاز از استدلال و خودموجه‌اند (بدیهیات)، خود به استدلال و موجه‌سازی محتاج‌اند (Pojman, 1993, p.190-191).

۲ـ۲ـ۳. راه‌حل‌ها و پاسخ به چالش از منظر اندیشهٔ اسلامی

ما در اینجا بر اساس اندیشهٔ اسلامی به مهم‌ترین راه‌حل‌های پاسخ به این چالش اشاره خواهیم کرد (ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص۱۸۹ـ۱۹۲؛ ۱۳۹۳، ص۳۳۷ـ۳۴۲):

راه‌حل نخست) تحقق معرفت‌های یقینیِ همگانی و انکارناپذیر: در اندیشهٔ اسلامی هرکس سرمایه‌های یقینی و تردیدناپذیر بسیاری دارد که برخی از آنها همچون علم انسان به خود، علم به احساسات و حالات نفسانی خود، علم به افعال درونی و قوای ادراکی خود و نظایر آنها حضوری‌اند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۱، ص۱۱۷). چنین علومی خطاناپذیرند و نمی‌توان خطاناپذیری آنها را انکار کرد. ازهمین‌رو شکاکیت مطلق و نسبی‌گرایی محضْ نامعقول است. البته می‌توان دیگران را نیز با استدلال‌های تنبیهی متوجه چنین شناخت‌هایی در وجود خویش کرد. پس ما سرمایه‌های معرفتی و یقینی گوناگونی داریم که لازم نیست اثبات کنیم آنها دارای معیار خودموجه بودن هستند؛ بلکه اقامه استدلال و اثبات برخی از آنها ناممکن است. برای مثال، «اصل امتناع تناقض» این‌گونه است. چگونه می‌توان برای صدق این اصل بدیهی و اولی، استدلال آورد؛ درحالی‌که درستی هر استدلال، خود فرع بر امتناع تناقض است.

راه‌حل دوم) تمایز میان بدیهی بودن یک گزاره و اثبات بداهت آن: به نظر می‌رسد میان بدیهی بودن شناخت‌های بدیهی، و معیار بداهت آنها تمایز وجود دارد. بنابراین، لازم است این دو را از همدیگر تفکیک کنیم؛ چه اینکه امر اول به برهان و استدلال نیازمند نیست؛ اما امر دوم، یعنی اثبات بداهت و خودموجه بودن بدیهیات ممکن

است به استدلال نیازمند باشد. پس می‌توان تصور کرد شناختی بدیهی باشد؛ اما اینکه بر اساس چه معیاری بدیهی شده است، بدیهی نباشد. به‌عبارتی، بدیهی بودنِ بدیهی معیار دارد؛ ولی معیار آن لزوماً بدیهی نیست؛ بلکه ممکن است این معیار حتی اختلافی و مورد نزاع باشد. بنابراین، اینکه معیار بداهت به اثبات نیازمند باشد، ارتباطی با خود شناخت‌های بدیهی ندارد که تصور شود، پس بدیهیات هم به استدلال محتاج‌اند.

راه‌حل سوم و بهترین راه‌حل) تمایز شناخت‌های بدیهی با دیگر شناخت‌ها در ابتنای آنها بر معیار: حتی اگر بپذیریم که بدیهیات برای خودموجه بودن به معیار محتاج‌اند، لازم است بدانیم که نحوهٔ موجه‌سازی آنها با تصدیقات نظری تمایز اساسی دارد. علامه مصباح یزدی در نظریه‌ای بدیع و البته متمایز با رویکرد فیلسوفان متقدم اسلامی، بر آن است که وجه صدق شناخت‌های بدیهی (همچون وجدانیات و اولیات) از آن حیث است که این شناخت‌ها از علوم حضوری حکایت دارند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج۱، ص۲۳۵ـ۲۳۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص۵۲۲ـ۵۴۳). بنابراین اگر موجه‌سازیِ شناخت یا باورهای نظری، از راه استدلال و به‌تعبیری قضیه‌ای است، موجه‌سازی شناخت‌های بدیهیْ قضیه‌ای نیست؛ بلکه این شناخت‌ها از راه علوم حضوری موجه می‌شوند و درستی آنها از این طریق محرز می‌شود. درنتیجه، این ادعای کاپوتو نادرست است که اصل عقل در متافیزیک سنتی توجیهی ندارد. بلکه باید توجه داشت که نحوه موجه‌سازی یا توجیه شناخت‌های بدیهی با موجه‌سازی شناخت‌های غیربدیهی (نظری) متمایز است.

به نظر، با همین بیان و پاسخ (راه‌حل سوم)، اشکال دیگری که شاید به‌نحوی مورد نظر کاپوتو نیز در عباراتش باشد، برطرف می‌شود؛ و آن اشکال عبارت است از: اعتبار عقل از راه عقل. توضیح اشکال آنکه، ممکن است گفته شود: در متافیزیک سنتی، اعتبار استدلال‌های عقلانی به آن است که به بدیهیات ارجاع بیابند؛ و از آن طرف، منبع دستیابی به بدیهیات، و درواقع راه شناخت آنها توسط عقل است. پس اعتبار نظریات با بدیهیات، و اعتبار بدیهیات با عقل است. اینک، پرسش مهمی که وجود دارد این است که اعتبار خود عقل با کدام منبع است؟ اگر بخواهیم اعتبار عقل را با خود عقل و ادراکات آن پیوند بزنیم، خیلی روشن است که به محذور «دور» دچار می‌شویم.

در راه‌حل سوم مشاهده کردیم که «وجه صدق» یا راه احراز درستیِ شناخت‌های بدیهی، توسط علم حضوری است. بنابراین، براساس راه‌حل سوم، نه‌تنها معضل تسلسل در اعتبار ادراکات عقلی، حل خواهد شد ـ مطلبی که کاپوتو با تعریض در اشکال دوم خود مطرح می‌سازد که معقولیتِ اصل عقل قابل بررسی نیست؛ زیرا «تحت فشار [امتناعِ] تسلسل... بار دلیلْ با خود اصل عقلْ متوقف می‌شود» (Caputo,1987, p.225) ـ بلکه محذور «دور» نیز در معتبر بودن این ادراکات، به وجود نخواهد آمد؛ چه اینکه اعتبار ادراکات عقلی بدیهی، نه با ادراک عقلی دیگر، بلکه با علم حضوری حاصل می‌شود. گذشته از این، صرف‌نظر از پاسخ حلی یادشده، در مقام پاسخ نقضی نیز می‌توان گفت: کاپوتو به نحوی خود از راه عقل و درک عقلانی چنین اشکالی را مطرح کرده

است. بنابراین، با تردید در اصل عقل توسط وی، زیربنای این اشکال وی کاملاً فرو می‌ریزد و از اساس بی‌معنا می‌شود (ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص۱۴۴؛ ۱۳۹۳، ص۳۵۳). در پایانْ ناگفته پیداست که از لابه‌لای مباحث پیش‌گفته، این ادعای کاپوتو که شناخت یقینی و مطلق غیرقابل دسترس است، نیز کاملاً رد می‌شود.

۳ـ۳. درک ناصحیح کاپوتو از الهیات متافیزیکی

به نظر می‌رسد که کاپوتو از الهیات متافیزیکی نیز درک ناقص و اشتباهی دارد. برای مثال، وی در جایی بر این نکته تأکید می‌ورزد که چون تمام چارچوب‌های متافیزیکی ساختهٔ دست انسان‌هایی محدودند، بنابراین، الهیات برخاسته از این چارچوب، نمی‌تواند ادعای مطلق بودن در آموزه‌ها و شناخت‌های خود داشته باشد؛ و می‌باید از این رویهٔ متکبرانه، دست بردارد (Caputo, 2001, p.93-94).

گویا در اینجا برای کاپوتو میان واقعیت عینی و ابزار شناختی، و به‌تعبیر گویاتر، میان ساحت «عین» و «ذهن» خلط صورت گرفته است. توضیح آنکه، در الهیات اسلامی به گونهٔ عقلانی اثبات می‌شود که خداوند به لحاظ وجودی، واجب بالذات و کامل مطلق است و اساساً نمی‌تواند غیر از این باشد (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۹، ص۱۵۹ـ۱۸۰). اما این هرگز بدان معنا نیست که شناخت انسان از خداوند نیز کامل و مطلق است. به بیان روشن‌تر، حکم به مطلق بودن در اینجا (یعنی در هستی یا در اوصاف الهی)، به لحاظ وجودی و عینی است، نه به لحاظ مرتبهٔ علم و شناخت انسان. درنتیجه، بر اساس اندیشهٔ اسلامی، عقل در شناخت و اثبات خداوند و اوصاف او عاجز نیست، اما درعین‌حال چنین هم نیست که قادر باشد به شناخت «احاطی» یا «اکتناهی» از خداوند دست یابد. امیرمؤمنان علی﵇ به زیبایی در این‌باره می‌فرماید: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص۸۸)؛ عقول انسان‌ها در اینکه به حدومرز اوصاف الهی احاطه یابند، ناتوان‌اند؛ اما درعین‌حال، چنین هم نیست که از مقدار ضروری شناخت الهی باز بمانند.

در نگرش اسلامی، اساساً شناخت انسان دربارهٔ خداوند، به دو گونهٔ «حصولی» و «حضوری» قابل تحقق است. در شناخت حصولی، انسان از طریق مفاهیم و تصورات به واقعیت خداوند پی می‌برد و در شناخت حضوری، انسان با شهود قلبی و باطنی، واقعیت خداوند را می‌یابد (ر.ک. قربانی کلکناری و جعفری، ۱۳۹۸، ص۱۴ـ۱۸). درعین‌حال، به عقیدهٔ الهی‌دانان اسلامی، در هیچ‌یک از این موارد، انسان قادر نیست به ذات خداوند احاطه بیابد؛ زیرا وجود نامحدود، در ظرف ادراک موجود محدود نمی‌گنجد. امیر مؤمنان علی﵇ در خطبهٔ اول *نهج البلاغه* در باب عدم احاطهٔ دستگاه شناختی انسان نسبت به خداوند چنین می‌فرماید: «الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص۳۹)؛ همت‌ها هر اندازه اوج گیرند، به ذات او دست نمی‌یابند و عقول باریک‌بین هر مقدار در ژرفای دریای اندیشه فرو روند، به کُنه وجود او نائل نمی‌شوند. شاید بتوان این سخن حضرت را این‌گونه تبیین کرد که بخش اول آن به سلوک باطنی و شهودی یا همان علم حضوری نظر دارد و بخش دوم آن ناظر به سلوک عقلی و علم حصولی است؛ و امیر مؤمنان﵇ هر دو را از درک ذات و کنه الهی عاجز می‌داند.

خلاصه از نظرگاه اندیشهٔ اسلامی، گرچه عقل متاع بسیار نفیسی در الهیات و مباحث خداشناسی شمرده می‌شود، اما حدومرزی هم برایش ترسیم شده است؛ به اعتقاد الهی‌دانان اسلامی، عقلْ هم در شناخت ذات و هم در شناخت کنه اوصاف الهی، ناتوان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص۱۱۸ـ۱۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۵۶ـ۵۹). بنابراین، در «عقلانیت اعتدالی» بر خلاف «عقلانیت حداکثری» (Strong Rationalism)، ما نه‌تنها رویکردی متکبرانه، بلکه مواجهه‌ای کاملاً فروتنانه را مشاهده می‌کنیم که در آن کرانمندی و حدومرز عقل به نیکی ترسیم شده است.

نکته‌ای دیگر که در این بین حائز اهمیت است، این است که کاپوتو در جایی با اثرپذیری از کانت، مخالفت خود با متافیزیک و الهیات متافیزیکی را متوجه این مطلب می‌داند که مباحث در این عرصه، بی‌حاصل و پایان‌ناپذیرند (Caputo, 2013, p.225). به نظر می‌رسد که در اینجا کاپوتو درواقع دچار «مغالطهٔ فرار از چالش» شده است. توضیح آنکه، این فیلسوف دین، از پذیرش یک موضع معرفتی صحیح، به دلیل دشواری و پایان‌ناپذیری بحث‌ها شانه خالی می‌کند. درواقع مخالفت یا نفی وی، نه به‌جهت فقدان ادلهٔ متقن، بلکه به دلیل دشواری در اثبات صورت گرفته است. درنتیجه، دیدگاه ضدمتافیزیکی کاپوتو، در حقیقت ناشی از یک درماندگی است که به‌جای حل مسئله، صورت مسئله را پاک می‌کند؛ و ازهمین‌رو موضعی مخدوش و نامقبول را ـ به‌جهت معضلات عمیقِ معرفت‌شناختی در تفکر فلسفی غرب، و طبعاً ضعف تحلیل‌های فلسفیِ الهی‌دانان غربی ـ در این مسئله، پیش می‌کشد.

۴ـ۳. ارزیابی نگرش ایمان‌گرایانهٔ کاپوتو

در رویکرد الهیاتی کاپوتو، نگرش ایمان‌گرایانه کاملاً متبلور است؛ چه اینکه کاپوتو، به انکار هرگونه معرفت متافیزیکی از خدا می‌پردازد و اساساً چنین معرفتی را حجاب و پرده‌ای برای خدا و ایمان حقیقی معرفی می‌کند. به‌اعتقاد وی، چنانچه خدا قابل شناسایی باشد، این امرْ زیست ایمانیِ فرد دین‌مدار را با مخاطره مواجه می‌کند (Chalamet, 2023, p.179). بر همین اساس، سیمپسون دو پیامد آشکارِ «الهیات پسامتافیزیکی» کاپوتو را چنین بازگو می‌کند: نخست اینکه، آنچه در این الهیات مورد تأکید بسیار است، موضع بنیادین فرد بر «ناآگاهی» است؛ دومین نتیجه اینکه، در چنین الهیاتی، صرفاً شور و دلدادگی و عشق در مقام عمل ترویج می‌شود (Simpson, 2009, p.18). به‌هرروی، کاملاً پیداست که الهیات کاپوتو مبتنی‌بر ایمان‌گرایی، آن هم تحت تأثیر «ایمان‌گرایی کرکگور» است. امری که کاپوتو خود به‌صراحت در آثار خویش بدان اذعان دارد (Caputo, 2020, p.xiv). ناگفته پیداست که نگرش ایمان‌گرایی، به دلیل وجود آموزه‌های بنیادینِ خردستیزی، همچون تجسد، تثلیث و... در آیین مسیحیت، خواسته یا ناخواسته حتی الهی‌دانان پست‌مدرن مسیحی همچون کاپوتو را نیز به سوی خود می‌کشاند. کاپوتو خود در جایی اذعان می‌کند: «من به روایت خاصی از پست‌مدرنیسم دربارهٔ دین علاقه‌مندم و تضعیفِ «عینیت‌باوری متافیزیکی» را برای اینکه جایی برای ایمان باز کنم، ضروری تشخیص داده‌ام» (Caputo & Vattimo, 2007, p.73).

صرف‌نظر از اشکالات متعدد رویکرد «ایمان‌گرایی» (Fideism) (ر.ک. قربانی کلکناری، ۱۴۰۴، ص۲۲۳ـ۲۳۰ و ۲۹۱ـ۲۹۶)، کمترین مشکل ایمان‌گرایی با خوانش کرکگوری این است که اگر فرض کنیم که ایمان نوعی «جَست» یا جهش در «خلأ معرفتی» است، شخص چگونه تصمیم می‌گیرد که به درون کدام ایمان جست بزند؟ این امر برای کسی که از پیش تعهدی سپرده است، شاید مشکلی به نظر نرسد؛ اما در مورد کسی که در جست‌وجوی ایمان است و با چندین شق بدیل روبه‌روست، چه می‌توان گفت؟ به نظر می‌رسد که یک مواجههٔ معقول مقتضی آن است که شقوق بدیل را به دقت بررسی کنیم تا روشن شود که احتمال صدق کدام‌یک بیشتر است. بنابراین، به نظر ضروری می‌نماید که پاره‌ای از روش‌های معقول و خردپسند را در اختیار داشته باشیم تا بر مبنای آنها بتوانیم نظام‌های اعتقادی رقیب را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم (Peterson & others, 1991, p.35)؛ چه اینکه عقل تنها ابزار ما برای تمایز توهم از واقعیت است؛ و درواقع کنار نهادن عقل به‌معنای پذیرش هرگونه خرافات و توهمات، و در نهایت تضعیف بنیان خود ایمان است. به بیان روشن‌تر، کرکگور و همفکران وی، حتماً میان رفتار پسندیدهٔ مؤمنان و خرافه‌پرستی جاهلان تفاوت می‌نهند. دین‌داران وجود خداوند را با دلایل و شواهد عقلانی اثبات می‌کنند و در پی آن با استناد به برخی اوصاف الهی همچون علم و حکمت و... اطاعت محض و تعبد در قبال دستورهای الهی را امری کاملاً عقلانی می‌دانند. اینک، پرسش اصلی اینجاست که اگر ایمان و اعتقاد دینی بر پایهٔ دلایل عقلانی و شواهد علمی نباشد، چگونه می‌توان تفاوت میان خرافات و رفتار دینی را توضیح داد؟ عامل تمایز میان این دو دسته، غیر از دلایل عینی و ابژکتیو چه چیزی می‌تواند باشد؟ با کدامین معیار می‌توان ایمان را از خیال و توهم یا آرزواندیشی‌های بی‌اساس متفاوت دانست؟ (ر.ک. محمدی، ۱۳۹۷، ص۲۳۰) خلاصه آنکه، ایمان و دلبستگی بدون هیچ‌گونه دلیل و پشتوانهٔ عقلانی، کاری نامعقول جلوه می‌نماید، و از کجا معلوم که سال‌های سال به جای درّ ناب در جست‌وجوی خرمهره نبوده باشیم؟!

نتیجه‌گیری

کاپوتو به‌عنوان یک فیلسوف دین‌قاره‌ای و پست‌مدرن، در آثار مختلفش تلاش دارد که «بازگشت دین» را پس از افول آن در دوران مدرنیته، بررسی کند. به‌عقیدهٔ وی، در دوران کنونی بازگشت دین در بستر اندیشهٔ پست‌مدرن و نفی متافیزیک میسر شده است. وی معتقد است که نگرش پست‌مدرن، مستلزم نفی هرگونه «روایت کلان و مطلق» است. به‌اعتقاد وی در دوره پست‌مدرن، به‌جای روایت‌های کلان، صرفاً «خرده‌روایت‌ها» یا «تفاسیر مختلف» اعتبار دارد؛ و چون متافیزیک سنتی به دنبال روایت‌ها و شناخت‌های مطلق و یقینی است، در این دوران بی‌اعتبار است. بنابراین، کاپوتو در مباحث خویش به نفی متافیزیک و انکار الهیات متافیزیکی اهتمام می‌ورزد. مهم‌ترین اشکال کاپوتو به متافیزیک سنتی، ناظر به عقلانیت آن است؛ چه اینکه به عقیدهٔ وی، اعتبارِ «اصل عقل» در این رویکرد، مخدوش و بدون معیار است. در این پژوهش، با ارائهٔ سه راه‌حل ـ که بهترین آنها با اقتباس از

نظریهٔ بدیع علامه مصباح یزدی، یعنی «ارجاع ادراکات بدیهی به علم حضوری» مطرح شد ـ تبیین کردیم که اشکال سهمگین کاپوتو خود مخدوش است؛ و پاسخ به این اشکال نیز به محذور «دور» و «تسلسل» دچار نمی‌شود. مطلب شایان توجه دیگر آنکه، در این پژوهش روشن شد، اندیشه‌های کاپوتو با اثرپذیری از نگرش پست‌مدرن، از «شکاکیت» و «نسبی‌گرایی» رنج می‌برد. به بیان گویاتر، هرچند کاپوتو مدعی است که اندیشهٔ پست‌مدرن به دور از هرگونه شکاکیت و نسبی‌گرایی است؛ اما در این پژوهش با تبیین و تحلیل دقیق نشان داده شد که دفاعیات هوشمندانه کاپوتو در این باب خود مخدوش‌اند و در نهایت، وی گریزی از برون‌رفت در برابر این چالش‌های معرفت‌شناختی ندارد. ناگفته نماند این متفکر قاره‌ای در اثر ضعف تحلیل‌های فلسفی و معرفت‌شناختی، دچار درک ناقص و نادرستی از الهیات متافیزیکی است. گذشته از این، الهیات کاپوتو با طرد و انکار معرفت متافیزیکی و عقلانی، در آغوش نگرش مخدوش «ایمان‌گرایی» ـ آن هم با خوانش کرکگوری ـ آرام می‌گیرد. درحالی‌که کم‌ترین اشکال ایمان‌گراییِ کرکگوری، آن است که «جَست ایمانی» در آن در پرتو «خلأ معرفتی»، توجیه منطقی و قابل قبولی ندارد. این اشکالات و نظائر آن، به تفصیل در این پژوهش مطرح شده‌اند.

منابع

نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تحقیق و تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.

تریگ، راجر (۱۳۸۲). *دیدگاه‌هایی دربارهٔ سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)*. ترجمهٔ جمعی از مترجمان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی*. تنظیم و تحقیق احمد واعظی. چ دوم. قم: اسراء.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰). *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*. چ سوم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۶). *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۳). *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات و قضایا*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.

عبودیت، عبدالرسول و مصباح، مجتبی (۱۳۹۹). *خداشناسی (مبانی اندیشهٔ اسلامی ۲)*. چ ششم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قربانی کلکناری، علی و جعفری، محمد (۱۳۹۸). خداشناسی فطری حضوری؛ بررسی تحلیلی دیدگاه موافقان و مخالفان. *معرفت*، ۱۲ (۲۸)، ۱۱ـ۲۱.

قربانی کلکناری، علی (۱۴۰۴). *بررسی انتقادی الهیات پس از مرگ خدای متافیزیکی؛ با تأکید بر اندیشهٔ کاپوتو*. رسالهٔ دکتری. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

لاوسن، هیلاری (۱۳۷۸). خوداندیشی پسامدرن در پرسش‌های نیچه، هیدگر و دریدا. ترجمهٔ سینا رؤیایی. *نامهٔ فلسفه*، ۶ ۲۲ـ۴۹.

محمدی، عبدالله (۱۳۹۷). *هستی‌شناسی ایمان؛ کاوشی در رابطه ایمان و معرفت*. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

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

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *خودشناسی برای خودسازی / به‌سوی خودسازی*. تدوین و نگارش کریم سبحانی. چ چهارم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Caputo, John D. & Others (2003). *Religion after metaphysics*. ed: Mark A. Wrathall, New York: Cambridge University Press.

Caputo, John D. & Vattimo, Gianni (2007). *After the death of God*. ed: Jeffrey W. Robbins. New York: Columbia University Press.

Caputo, John D. (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2001). *On religion* (Thinking in action). London and New York: Routledge.

Caputo, John D. (2006a). *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2006b). *Philosophy and theology*. Nashville: Abingdon Press.

Caputo, John D. (2008). *How to read Kierkegaard*. New York & London: W W. Norton & Company.

Caputo, John D. (2013). *The insistence of god: a theology of perhaps. ed: Merold Westphal*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2016). *The Folly of God: a theology of the unconditional*. Salem, Oregon (OR): Polebridge Press.

Caputo, John D. (2018). God, Perhaps: The Fear of One Small Word. in *The essential Caputo: selected writings, ed: B. Keith Putt, Bloomington*. Indiana: University Press.

Caputo, John D. (2020). *In Search of Radical Theology: Expositions, Explorations, Exhortations*. New York: Fordham University Press.

Chalamet, Christophe (2023). Caputo and the Unidentifiability of God. In *The European Reception of John D. Caputo's Thought: Radicalizing Theology*. eds: Joeri Schrijvers & Martin Koci. Lanham: Lexington Books.

Critchley, Simon (1999). *Introduction: what is Continental philosophy?* In A companion to continental philosophy, eds: Simon Critchley & William R. Schroeder, UK & USA: Blackwell Publishers Ltd.

DeRoo, Neal (2013). *John D. Caputo*. https://www.researchgate.net/publication/285173437.

Dooley, Mark (2003). Saints and Postmodernism: Introduction. In *A passion for the impossible: John D. Caputo in focus*. Ed Mark Dooley, Albany: State University of New York Press.

French, Maria Francesca & Barry Taylor (2023). *A Post-Belief Europe and the Offer of John Caputo*. In The European Reception of John D. Caputo's Thought, eds: Joeri Schrijvers & Martin Koci, Lanham: Lexington Books.

Jones ,Gareth (2004). Kant. In *The Blackwell Companion to Modern Theology*. ed: Gareth Jones, UK & USA: Blackwell Publishing.

Mohler, R. Albert (2005). *Truth and Contemporary Culture*. In Whatever Happened to Truth?. Andreas J. Köstenberger & others, Wheaton, Illinois: Crossway Books.

Peterson, Michael & others (1991). *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press.

Pojman, Louis (ed.) (1993). *The Theory of Knowledge*. Wadsworth: California.

Popkin, Richard (2006). *History of Skepticism*. In The Encyclopedia of Philosophy. Donald M. Borchert. New York: Macmillan Publishing.

Robbins, Jeffrey W. (2007). *Introduction: After the Death of God*. In After the death of God, ed: Jeffrey W. Robbins, New York: Columbia University Press.

Simpson, Ben Christopher (2009). *Religion, Metaphysics and the Postmodern* (William Desmond and John D. Caputo). Bloomington: Indiana University Press.

Stofanik, Stefan (2018). *The adventure of weak theology: reading the work of John D. Caputo through biographies and events*. ed: Joeri Schrijvers. Albany: State University of New York Press.

Ullrich, Calvin D. (2021). *Sovereignty and Event: The Political*. in John D. Caputo's Radical Theology, Tübingen: Mohr Siebeck.

Wuthnow, Robert (2003). *The New Spiritual Freedom*. In Cults and New Religious Movements, a Reader. ed: Lorne Dawson. USA. Malden: Blackwell Publishing.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 211-229

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

doi 10.22034/kalami.2026.5003144

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.11.7

A Critical-Analytical Inquiry into the Function of Foundational Principles in the Sciences in Seyyed Ahmad Fardid's Thought

Sajjad Baghaei Hamaneh / PhD student in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute s.baghae.h@gmail.com

Mehdi Meshki / Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute meshki.qom@gmail.ir

Received: 2026/05/13 - **Accepted:** 2025/09/01

Abstract

One of the key issues in the philosophy of science is the influence of ontological foundations on science. Critics of modern science argue that ontological presuppositions play a role in the production of scientific knowledge and that, consequently, scientific findings are neither devoid of foundational commitments nor neutral. Rather, science is a product of thought and its underlying foundations. On this basis, they maintain that science can and should be classified into theistic and atheistic forms. Seyyed Ahmad Fardid is among the thinkers who maintain that the sciences are profoundly conditioned by their underlying foundations. He challenges all dimensions of modern Western civilization, including modern science, arguing that the latter is rooted in a humanistic ontology. He conceives of Western civilization as an indivisible, overarching ṭāghūtī totality and presents Islam and Islamic civilization as its antithesis. Nevertheless, certain ambiguities in his critique of Aristotelian philosophy and his negative approach to the philosophy of history complicate Fardid's path toward essentialism and the wholesale rejection of modern science. Employing a descriptive-analytical approach, this study aims to elucidate and critically analyze Fardid's theoretical framework and underlying intellectual presuppositions in his critique of modern science.

Keywords: Foundations, Science, Religious Science, Modern, Fardid.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۲۱۱-۲۲۹

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

doi 10.22034/kalami.2026.5003144

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.11.7

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی و انتقادی نقش مبانی در علوم از دیدگاه سیداحمد فردید

سجاد بقائی هامانه / دانشجوی دکتری فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ s.baghae.h@gmail.com

مهدی مشکی / استادیار گروه فلسفه مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ meshki.qom@gmail.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۱۰

چکیده

از مسائل مهم در حوزهٔ فلسفهٔ علم، تأثیر مبانی هستی‌شناختی بر علم است. ناقدان علم مدرن معتقدند، مبانی هستی‌شناختی در تولید علم دخالت می‌کند و به همین جهت دستاوردهای علمی، بدون مبانی و خنثی نیستند، بلکه علم، محصول تفکر و مبانی است و به همین دلیل می‌توان و باید علم را به الهی و الحادی تقسیم کرد. سیداحمد فردید ازجمله اندیشمندانی است که معتقد به تأثیرپذیری حداکثری «علوم» از مبانی است. وی همهٔ ساحت‌های تمدن غرب مدرن، ازجمله علم مدرن را به چالش می‌کشد و معتقد می‌شود علم مدرن برخاسته از هستی‌شناسی اومانیستی است. وی مجموعه تمدن غربی را یک کُلِّ طاغوتی و غیرقابل تجزیه می‌پندارد و اسلام و تمدن اسلامی را نقطهٔ مقابل تمدن غرب، معرفی می‌کند. اما نقاط مبهمی در انتقاد او از فلسفهٔ ارسطویی و اتخاذ رویکردی منفی در فلسفه تاریخ است که مسیر فردید برای ذات‌گرایی و طرد کلی علم مدرن را سخت می‌کند. این مقاله تلاش می‌کند تا نظریه و مبانی فکری وی در نقد علم مدرن را با روش توصیفی ـ تحلیلی بیان و تحلیل و بررسی نماید.

کلیدواژه‌ها: مبانی، علم، علم دینی، مدرن، فردید.

مقدمه

مسئلهٔ رابطهٔ مبانی فکری و ارزشی با علم، از مسائل فلسفهٔ علم است و ذیل موضوعاتی مانند «رابطهٔ علم و دین» نیز قرار می‌گیرد. در هر علمی با پیش‌فرض‌هایی روبه‌رو هستیم که یا بدیهی‌اند و یا در علوم دیگر به اثبات می‌رسند. به‌عنوان مثال «محال بودن اجتماع نقیضین» گزاره‌ای است که اثبات تمامی گزاره‌ها در علوم به قبول آن وابسته است. علاوه بر این پیش‌فرض، موارد دیگری از پیش‌فرض‌ها می‌باشند که علوم بشری بر پایهٔ آنها است؛ در اصطلاح به این پیش‌فرض‌ها «مبانی» گفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۶۲). مفهوم علم نیز یکی از روشن‌ترین مفاهیم است که تعریف آن امکان ندارد و آنچه از تعاریف برای علم، ذکر شده تعریف حقیقی نیست، بلکه منظور از آنها صرفاً تعیین مصداق در مورد خاصی است، اما اگر بناست تعریفی ارائه شود، بهتر است بگوییم «علم» عبارت است از: «مجموعه مسائلی تشکیل‌شده از موضوع و محمول‌اند که موضوعات آنها زیرمجموعه یک موضوع واحدند و پاسخی برای اثبات یا نفی می‌طلبند و منبع یا روش در آن نقشی ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۸۰). یکی از پرسش‌هایی که پس از مدرنیته و ظهور علم جدید در مورد «رابطهٔ مبانی و علم» ایجاد شده، این است که آیا علوم مدرن، متأثر از مبانی و پیش‌فرض‌های تفکر سکولار هست، به‌گونه‌ای‌که علم مدرن برآمده از تفکر سکولار است و نمی‌توان آن را خنثی دانست؟ به این سؤال، پاسخ‌های گوناگونی داده شده است. بر اساس گونه‌شناسی که توسط نگارنده تحقیق شده است، حداقل سه دیدگاه برای مسئلهٔ «رابطهٔ مبانی و علم مدرن» در بین اندیشمندان پس از مشروطه وجود دارد: ۱. اندیشمندان ذات‌گرای موافق مدرنیته؛ ۲. اندیشمندان ذات‌گرای مخالف مدرنیته؛ ۳. اندیشمندان غیرذات‌گرا.

اندیشمندان با رویکرد ذات‌گرایانه به مدرنیته، معتقدند مدرنیته را باید به شکل کلیتی منسجم و یگانه در نظر گرفت. از نگاه این افراد، مدرنیته هویت ناب و جهان‌شمولی دارد و در هر کجا و هر زمان که ایجاد شود، پیامدهای خاص خود را به دنبال خواهد داشت. این هویت ناب و کلیت منسجم از مؤلفه‌های بنیادینی تشکیل شده که ماهیتاً غیرقابل تغییر و تفسیر هستند. به سخن دیگر، امکان گزینش در مؤلفه‌های ذاتی مدرنیته نیست؛ زیرا بدون این مؤلفه‌ها، ماهیت مدرنیته مخدوش می‌شود. برای مثال، «خودبنیادی»، «عقل خودبنیاد»، «تجربه‌گرایی»، «آزادی بیان و انتقاد»، «انسان‌محوری»، «سکولاریسم» و «بازاندیشی یا پیشرفت» از عناصر اصلی مدرنیته هستند که ماهیت و ذات آن را مشخص می‌کنند و مدرنیته‌ای که این عناصر را نداشته باشد، ناقص خواهد بود. به همین دلیل نمی‌توانیم معتقد به مدرنیتهٔ اسلامی شویم و نه می‌توان معتقد به علم مدرن اسلامی یا بانک اسلامی یا ابزار مدرن اسلامی (ماشین، هواپیما و...) شد. بر اساس رویکرد ذات‌گرایانه، هر چیزی دارای هستی منحصر به خود هست. ذات‌گرایان از نظر قضاوت ارزشی دربارهٔ مدرنیته به دو گروه مخالفان و موافقان مدرنیته تقسیم‌بندی می‌شوند (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳، ص۱۶۳). روشنفکران غیرذات‌گرا، مدرنیته را تجزیه‌پذیر دانسته و درک نسبی و وابسته به متنی از آن ارائه می‌کنند (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳، ص۱۶۳). این گروه بر خلاف مخالفان مدرنیته، بسیاری از

دستاوردهای مدرنیته را مصداق پیشرفت می‌داند. همچنین، معتقد است که مدرنیته دارای ذات مخصوص نیست. بنابراین می‌توان برخی از اجزاء آن را جدا کرده و با تزریق آموزه‌های اسلامی به مدرنیته، از آن استفاده کرد (میرباقری، ۱۳۹۴، ص۹). افرادی مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مرحوم نائینی و شهید مطهری در کلمات خود، اشاره فراوان به پیشرفت غرب در زمینه‌های متعدد کرده‌اند و با تأسف از عقب‌ماندگی مسلمین، علت عقب‌ماندگی را انحراف از دستورات اسلام می‌دانند (اسدآبادی، بی‌تا، ص ۷۶؛ نائینی، ۱۳۲۷، ص۵۹؛ مطهری، ۱۳۵۷، ص۱۲۱). آقایان سروش، شبستری و شریعتی، اگرچه در همین دسته قرار می‌گیرند، اما در بسیاری از مسائل، اختلاف‌نظرهای شدید با دیگر افراد این گروه دارند (سروش، ۱۳۸۱، ص۲۱۱ـ۲۴۴). این افراد معتقد می‌باشند که دین اسلام و مدرنیته دو ذات ناسازگار با یکدیگر ندارند، ازاین‌رو در بسیاری از مسائل می‌توان آنها را بر یکدیگر منطبق کرد (سروش، ۱۳۷۳؛ شریعتی، ۱۳۷۹، ص۱۹۷). مشخصهٔ بارز مخالفان این است که تکنولوژی و عقلانیت مدرن را جهت‌دار می‌دانند. ازاین‌رو با طرد مدرنیته، به جهان‌بینی خود رجوع می‌کنند و به طراحی جامعهٔ آرمانی خود می‌پردازند؛ اما در روش رسیدن به این نتیجه، اختلافات زیادی وجود دارد. برخی با استناد به ادله شرعی، مدرنیته را مردود می‌دانند (میرباقری، ۱۳۹۴، ص۹؛ ناظم الاسلام، ۱۳۶۱، ص۳۲۲؛ اصفهانی، ۱۳۸۲، ص۲۲)، اما برخی دیگر علاوه بر آیات و روایات با مبنا قرار دادن عرفان نظری و مبانی فلسفی به مخالفت با مدرنیته می‌پردازند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۳۴۸؛ آوینی، ۱۳۸۶ ص۳۹؛ داوری اردکانی، ۱۳۶۳، ص۲۲).

سخنان فردید که از مخالفان ذات‌گرای مدرنیته است، در مجلات و مقالات مختلف تبیین و نقد شده است، به‌عنوان مثال، مقاله‌های «حکمت فردیدی: تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید» (فنایی اشکوری، ۱۳۸۶)؛ «مبانی نقد مدرنیته از منظر فردیدی‌های ایران» (نواح، ۱۴۰۲)؛ «امکان اسلامی‌سازی دانش سیاسی از منظر شهید مطهری و دکتر داوری» (مجیدی و چیت‌فروش، ۱۳۹۲) و کتاب‌های *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید* (هاشمی، ۱۳۸۳) و *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی* (معارف، ۱۳۹۰) به بررسی مطالب مشابه پرداخته‌اند، ولی تک‌نگاره‌ای مستقل به تحقیق در مورد نگاه فردید در باب نقش مبانی در علوم یافت نشد. ضرورت این بحث از این جهت است که اگر این نظریه پذیرفته شود که جهان‌بینی عالم در شناخت، توصیف، تفسیر و تبیین وی از طبیعت و تولید علوم دخالت می‌کند، دو سؤال ذیل، جوابی خاص و متفاوت پیدا می‌کنند: الف. علوم مبتنی‌بر تفکر سکولار چه آثار و پیامدهایی را در حوزه رفتار و اعتقادات به دنبال دارند و آیا تفکر و مبانی فکری می‌تواند از طریق علوم، رفتار و اعتقادات افراد جامعه را سکولار کند؟ آیا اضطراب، افسردگی، خشونت و غیره، برخاسته از تأثیرات علوم طبیعی مدرن و سکولار نیست؟ ب. نظریهٔ پیشرفت غرب که مبتنی‌بر ارزشمند بودن علوم طبیعی مدرن است چگونه توجیه می‌شود؟ آیا اینکه این علوم در تمدن دینی به وجود نیامد، دلیل عقب‌ماندگی مسلمانان است تا بخواهیم آن را توجیه کنیم و یا نوع علوم دینی با علوم مدرن و سکولار، متفاوت است. بنابراین

مسلمانان نباید خود را عقب‌مانده بدانند و نسبت به غیر، دچار خودباختگی شوند (گرائی، ۱۴۰۱، ص۹۰؛ محمدی احمدآبادی، ۱۴۰۳، ص۸۳). پاسخ به این دو سؤال آثار فرهنگی بسیار زیاد خواهد داشت. این تحقیق رابطهٔ مبانی فکری و ارزشی با علوم را با تأکید بر علوم مدرن از دیدگاه فردید، بررسی می‌کند و تلاش می‌کند تا با تحلیل و بررسی این دیدگاه به فهم عمیق‌تر از رابطهٔ مبانی با علم نائل گردد.

۱. خاستگاه فکری فردید

ازآنجاکه دیدگاه‌ها و نظریه‌های متفکر با مبانی فکری وی مرتبط است، بررسی مبانی فکری اهمیت می‌یابد و می‌توان با توجه به مبانی فکری، اندیشه‌های فرد را بهتر تحلیل و بررسی کرد. اما به دلایلی چند، بحث و پژوهش در دیدگاه‌ها و افکار فردید سخت به نظر می‌رسد؛ ازجمله اینکه فردید اهل نگارش آثار خود به شکل معمول نبوده و بدین‌سبب، به «فیلسوف شفاهی» معروف شده است (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص۵۱). آنچه از او به صورت نوشتاری باقی مانده، در حد چند مقاله است که دارای نظم مرسوم نیست. با این وجود در ورای این مضامین به‌ظاهر ناپیوسته، یک منظومهٔ فکری وجود دارد که فردید را در نگاه برخی پژوهشگران، به نخستین فیلسوف ایران در عصر جدید بدل کرده است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۲۵۹؛ هاشمی، ۱۳۸۳، ص۷۵ و ۱۲۱). این منظومهٔ فکری که فردید، سخت به آن پایبند هست، از چند جزء تشکیل شده است: ۱) عرفان نظری؛ ۲) فلسفهٔ هایدگر؛ ۳) اسم‌شناسی (معارف،۱۳۹۰، ص۲۹).

اگرچه فردید از این مباحث و منابع تأثیر پذیرفته، ولی خود نیز دارای نظرات اختصاصی و انتقاداتی به این منابع هست. بنابراین فردید دارای مکتب فکری خاص به نام «حکمت اُنسی» است (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۲۵۹). با توجه به این مقدمه باید گفت، حکمت اُنسی فردید، بازخوانی تصوف ابن‌عربی با فلسفهٔ هایدگر و اسم‌شناسی فردیدی است (معارف، ۱۳۹۰، ص۲۶۶). از نظر معتقدان به حکمت انسی، می‌توان به واسطهٔ آن، صحیح را از سقیم شناخت (معارف، ۱۳۹۰، ص۲۹۵). حکمت انسی، طریقهٔ مستضعفان خودآگاهی برای مقابله با مستکبران بوده است؛ حکمت انسی، ودیعه امت واحدهٔ سرآغاز تاریخ بوده برای امت واحدهٔ پایان تاریخ و همچنین ودیعهٔ مستضعفان غیراستکبارزده تمام تاریخ برای امت واحدهٔ پایان تاریخ (معارف، ۱۳۹۰، ص۱۸۴). موضوع حکمت انسی، وجود حق‌تعالی از حیث تجلیات اوست (معارف، ۱۳۹۰، ص۶۱). چون از نگاه حکمای انسی، مرتبتِ لا به‌شرط مقسمی وجود، یا عین ذات حق است یا تجلی اعظم او و سایر اشیاء، تنها به تجلی وجود حق موجودند. درنتیجه بحث از وجود، عیناً بحث از وجود خداوند و اسماء و تجلیات و ظهورات اوست. مسائل حکمت انسی عبارت است از: تحقیق در مراتب ذات و مراتب تجلیات حق و احکام ناشی از تجلی در مشاهده اعیان و ماهیات که از آن، به احکام وجود نیز تعبیر کرده‌اند (معارف، ۱۳۹۰، ص۶۷). بحث از وجود و مراتب و احکام آن، اساسی‌ترین پرسش در حکمت انسی است که در دو هزار و پانصد سال تاریخ متافیزیک مورد غفلت و «نیست‌انگاری» قرار گرفته است (معارف، ۱۳۹۰، ص۶۸).

۱ـ۱. عرفان نظری

اولین ضلع از اضلاع فکری فردید، عرفان نظری است که وی به واسطه آن به نقد متافیزیک می‌پردازد (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۲۹۷). به این دلیل که بنا بر حکمت اُنسی با استفاده از عرفان نظری، باید «وجود»، محور باشد، ولی در فلسفه، «موجود»، محور قرار می‌گیرد و این همان است که عرفا به آن تصریح کرده‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص۲۴۱). فردید، نسبت به متافیزیک ارسطویی و حکمت متعالیه بسیار بدبین بوده و به این فلسفه، فلسفهٔ طاغوتی می‌گوید. وی معتقد است فلاسفه به دلیل غفلت از «وجود» دچار «نیست‌انگاری» شده‌اند. او صدرالمتألهین و ابن‌سینا را به دلیل غفلت از «وجود» غرب‌زده می‌داند (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۲). سؤال مهم این است که راه شناختن حقیقت وجود چیست؟ فردید در این مورد می‌گوید: «به نظر حکمای انسی، علم به حقیقت وجود، تنها از طریق حضور، ممکن است و از عنایت ربانی، ادنی مرتبه آن برای تمام افراد بشر حاصل می‌گردد. از نظر حکمای مذکور، علم حضوری انسان به مطلق وجود حتی بر علم وی به ذات خود، تقدم دارد (معارف، ۱۳۹۰، ص۹۹). در نگاه فردید، علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود: در علم حصولی آگاهی از طریق مفهوم ذهنی به دست می‌آید، ولی در علم حضوری چنین واسطه‌ای وجود ندارد. علم هر کس به وجود خودش و به قوای نفسانی و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی و به فعلی که بی‌واسطه از نفس صادر می‌شود، مانند تصمیم و اراده، علم حضوری است که به مدد لطف الهی برای انسان، حاضر است. صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نسبت به اشیاء یا اشخاصی که از آنها حکایت می‌کنند، علم حصولی هستند، ولی نفس، خود آنها را حضوراً می‌یابد، ازهمین‌رو معرفت حقیقی، فقط با علم حضوری حاصل می‌شود. فردید به این تقسیم‌بندی پایبند بوده و معتقد است، معرفت حقیقی تنها از راه کشف به دست می‌آید و آن، جز با مجاهده حاصل نمی‌شود. علم به حقیقت وجود، تنها از راه حضور ممکن است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۹). با توجه به اهمیت شناخت حضوری در علم و معرفت، فردید به متکلمان، فلاسفهٔ مشاء و حکمت متعالیه که اندیشهٔ آنها مبتنی‌بر تفکر حصولی هست، انتقاد می‌کند که چرا برای شناخت حقایق اشیاء از تفکر حصولی بهره‌مند شده‌اند (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۲).

۲ـ۱. فلسفهٔ مارتین هایدگر

ضلع دوم فکری فردید، استفاده از فلسفهٔ مارتین هایدگر است. مارتین هایدگر (۱۸۸۹–۱۹۷۶)، فیلسوف آلمانی اگزیستانسیالیست است که ایده‌های او تأثیر اساسی بر توسعهٔ فلسفهٔ معاصر اروپا گذاشته، به حدی که وی را نماینده اصلی بازخوانی فلسفه به اندیشهٔ «هستی» در فلسفهٔ امروزی آلمان می‌دانند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج۷، ص۴۲۶). همین دیدگاه وی در بازخواندن فلسفه به اندیشهٔ هستی بود که باعث شد در مسئلهٔ هرمنوتیک، از ابتدا سراغ تحلیل وجودشناختی «فهم» رود تا بررسی کند که چگونه هستی بر او پدیدار می‌شود؛ این رویکرد، بر خلاف دیدگاه اندیشمندان پیشین بود که به دنبال روش‌های منطقی فهم بودند تا به فهم صحیح دست پیدا کنند (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۱۴۷).

هایدگر ازاین‌رو که دل‌بسته مشرب اگزیستانسیالیسم و هرمنوتیک فلسفی است، تکنولوژی را نه یک ابزار ساده، بلکه یک هستی و دریچه‌ای برای درک جهان می‌داند؛ تکنولوژی یک وسیله صرف نیست، تکنولوژی نحوی انکشاف است. چنانچه به این امر توجه کنیم، قلمرو کاملاً متفاوتی در مورد ماهیت تکنولوژی به روی ما گشوده خواهد شد. این قلمرو، ساحت انکشاف است (هایدگر، ۱۳۷۷، ص۱۳). وی در مقالهٔ «پرسش از تکنولوژی» رسالت خود را این می‌داند، تبیین کند انکشافی که در تکنولوژی جدید است با معنای قدیم آن متفاوت است. از نگاه هایدگر در مابعدالطبیعه ارسطو، شکاف عظیمی بین سوژه و ابژه ایجاد شد که در عصر رنسانس با تولد سوژه دکارتی از هر زمانی عمیق‌تر شد. با توجه به همین انحراف است که به نقد مدرنیته می‌پردازد؛ چراکه مدرنیته، نسبت انسان را با جهان تحریف کرده است. هایدگر ویژگی ذاتی مدرنیته را عقلانیت انتقادی، اومانیسم و سکولاریسم و... می‌داند (موسوی، ۱۳۸۵، ص۱۸۵). وی در مخالفت با سوژه دکارتی، مفهوم «دازاین» را ارائه کرد. هایدگر با این واژه درصدد آمد تا با تمام صورت‌های انسان‌گرایی و انسان‌محوری که در سوژه دکارتی، جلوه کرده است به مخالفت برخیزد (ضیمران، ۱۳۸۵، ص۱۳۰). دازاین در فلسفهٔ هایدگر به‌معنای «بودن ـ آنجا» است و اشاره به وجود انسان دارد که همواره در حال «بودن ـ در ـ جهان» است. این مفهوم بر این اصل استوار است که انسان نه یک موضوع جداگانه، بلکه فرایندی پویا و تاریخی است که هویت خود را از طریق تعامل با محیط و زمان می‌سازد. بنابراین، دازاین به‌معنای «وجودی است که برای بودنش مسئله‌ای دارد و خود را در جهان تفسیر می‌کند». دازاین هایدگر بر خلاف سوژه دکارتی که یک «منِ متفکر» جدا و مستقل از جهان است، هویتش را در «بودن ـ در ـ جهان» و از طریق تعامل با محیط می‌سازد. درحالی‌که دکارت بر تفکر انتزاعی و قطعیت عقلانی تأکید دارد. هایدگر بر تجربهٔ زیسته، تاریخی و عملی انسان تمرکز می‌کند. به‌عبارت‌ساده‌تر، سوژه دکارت مثل یک ناظر بیرونی است، اما دازاین هایدگر خودِ بخشی از جهان است که در آن غرق شده و با آن درگیر است (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۲۴۷).

فردید در انتخاب مشرب فلسفی اگزیستانسیالیسم، دیدگاه هرمنوتیک فلسفی و طرد مدرنیته، تأثیرات فراوان از هایدگر گرفته است. از نگاه فردید هایدگر، نخستین فیلسوف غربی است که دریافته سراسر تاریخ متافیزیک، همراه با غفلت از وجود است. به همین دلیل تمامی فلاسفه از حقیقت دور شده‌اند. این انحراف، از سقراط و افلاطون شروع شده و تا امروز ادامه دارد. از نگاه فردید و پیروانش، عقل فلاسفه که عقل یونانی است، مربوط به دیروز است و این عقل، متفاوت با عقل قرآنی و مثل عقل مستبدانه است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۳۵۵). فردید، این غفلت از حقیقت وجود را به نیست‌انگاری تعبیر می‌کند (معارف، ۱۳۹۰، ص۶۸). وی معتقد بود تفسیر صحیح از مکتب فکری هایدگر، تفسیر دینی و معنوی است (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص۱۷۰). دلیل فردید بر این امر، وجود همسویی‌های متعدد بین «عرفان شرقی و فلسفهٔ هایدگر» بود. همسویی‌های وجود شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و... (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰– ۲۱۰).

۳ـ۱. اسم‌شناسی

این بحث برای فردید دو وجه دارد؛ ریشه‌شناسی و ادوار تاریخی. با بیانات فردید در مورد این دو وجه معلوم می‌شود که این بحث در مسیر سؤال اصلی تحقیق حاضر، بسیار مؤثر هست؛ چراکه فردید، ثمره این بحث را در گذر از غرب‌زدگی بسیار مؤثر می‌داند. از نگاه وی، این دو وجه از اسم‌شناسی با یکدیگر در ارتباط‌اند؛ بر اساس اندیشهٔ فردید، باید به دورهٔ امت واحدهٔ «پریروز» رجوع کنیم. چون آن دوره از نگاه فردید، دورهٔ آرمانی و مطلوب بوده، پس باید تمام ویژگی‌های آن را در زمان حال، پیاده کنیم. یکی از آن ویژگی‌ها، زبان امت واحده است که از جانب باری‌تعالی وضع شده و زبان حقیقی بوده است، بعکس زبان‌های فعلی که در برابر آن زبان، مجاز می‌باشند. ازاین‌رو باید با استفاده از ریشه‌یابی کلمات، سعی کنیم از این زبان‌های مجازی، عبور کنیم و به زبان امت واحده برسیم (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۸۹).

۱ـ۳ـ۱. ریشه‌شناسی

ریشه‌شناسی، توسط ویلیام جونز (۱۷۹۴–۱۷۴۵) در سال ۱۷۸۶ ایجاد شد (ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص۱۱). ریشه‌شناسی، علمی است که تلاش می‌کند تا قواعد علمی برای تغییر و تحولات زبان‌های هم‌ریشه، کشف گردد و تغییرات و تحولات زبانی، توضیح علمی بیابد و ریشه‌های اصلی واژگان در زبان‌های هم‌ریشه هویدا شود (مددپور، ۱۳۸۱، ص۴۲۵، ۲۰۱، ۲۰۸؛ دیباج، ۱۳۸۶، ص۷۵، ۴۱۶، ۴۵۳). این امر در بین عالمان آلمانی، بسیار مورد توجه بوده است. هایدگر نیز که سراسر تاریخ متافیزیک را تاریخ غفلت از وجود می‌داند، به این امر توجه ویژه‌ای کرده و سعی داشت تا با یونان پیش از غلبه گفتمان فلسفی افلاطون و ارسطو آشنا شود و ببیند کلمات از منظر آنها چه معنایی داشته است. فردید که قبل از آشنایی با هایدگر در زمینهٔ زبان‌شناسی تخصص داشت، از این نظر هایدگر استفاده کرده و به این دیدگاه رسید که تمامی زبان‌ها، ریشهٔ مشترک دارند؛ فردید در این مورد می‌گوید: «گذشتن از غرب‌زدگی مستلزم تعالی کلمات است، وگرنه ما که زبانمان ویران است و نسبت به معنی و حقیقت کلام و اسم و مسما و کلمات، بُعد و فاصله زیادی پیدا کرده‌ایم، چطور می‌توانیم همه چیز و ازجمله گذشته و شرق را طرح کنیم (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۹۰). «زبان برای من اصالت دارد و ازاین‌رو می‌گویم که این زبان است که اقوام را از هم متمایز می‌کند» (مددپور،۱۳۸۱، ص۲۱۱). وی با طرح ریشه‌شناسی در پی یافتن اسمای الهی و تجلی این اسماء در ادوار و اکوار مختلف تاریخ است. ازجمله جنبه‌های اهمیت علم ریشه‌شناسی در حکمت اُنسی این است که: واضع اصلی لغت، خداست و زبان امت واحده، زبان مشترک بوده است. بنابراین ریشه‌یابی واژگان اهمیت فراوان دارد.

معانی بسیاری از واژگان، به‌ویژه در دوره جدید، دچار مسخ شده‌اند. ازاین‌رو جست‌وجوی معانی اصلی واژگان در زبان‌های کهن اهمیت زیادی دارد.

از نظر فردید: «حقایق اشیاء در نزد افلاطون، مثل و صور اعلای آنهاست و کثرات چیزی جز صرف اضافه و

انتساب به مثل خود نیستند. تعبیری که افلاطون از این انتساب می‌کند، کلمه یونانی «متکسیس» (Methoxies) است که به تحقیق فردید، با کلمهٔ «حصه» و کلمه «تحصیص» هم‌ریشه و هم‌معنی است» (معارف، ۱۳۹۰، ص۱۹۵). به اعتقاد فردید، زئوس خدای خدایان یونان (تئوس یونانی و دئوس لاتینی) غیر از خدایی است که ادیان توحیدی و کتب آسمانی، انسان را بدان دعوت می‌نماید. تحقیق بیشتر در این مورد، مستلزم تحقیق در وجه اشتقاق و یا به بیان دقیق‌تر، اسم‌شناسی زئوس و طاغوت است. فردید در این مورد می‌گوید: «طاغوت، همان زئوس و تئوس یونانی است که با دئوس به لاتینی و دیو به فارسی و دِوَ به سانسکریت هم‌ریشه است» (معارف، ۱۳۹۰، ص۴۹۸). هاشمی در کتاب *هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید* (ص۹۲ و ۹۳) و فنائی اشکوری نیز در کتاب *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر* (ص۳۱۴)، تعدادی از این ریشه‌یابی‌ها را به شکل خلاصه بیان کرده‌اند.

۲ـ۳ـ۱. اسم‌شناسی تاریخی: ادوار تاریخی

فردید تاریخ را به پنج دوره تقسیم می‌کند، آنچه درباره حقیقت این پنج دوره می‌توان فهمید، این است که هریک از ادوار تاریخ، نسبتی حضوری و بی‌واسطه است که انسان با معبود خود دارد؛ از طرفی با توجه به مقامی که انسان در ساحت وجود دارد، هرگاه نسبت او با حق متحول گردد، نسبت او با خلق نیز تحول می‌پذیرد (معارف، ۱۳۹۰، ص۴۸۹). پنج دوره تاریخ عبارت‌اند از:

۱) «پریروز» مردم در این دوره در قرب وجود، مأوا داشتند. بنابراین نیست‌انگار نبودند و این همان دوره‌ای است که قرآن کریم از آن به «امت واحده» (بقره: ۲۱۳) تعبیر می‌کند؛ چراکه انسان‌ها به گروه‌های متخاصم طبقه‌بندی نمی‌شدند. اینها با معرفت حضوری در دیدار با حقیقت بوده‌اند؛ اینها در شرق معنوی و نه شرق تاریخی می‌زیستند.

۲) «دیروز» در این دوره، از حقیقت وجود، غفلت شد که در پی آن، وحدت از بین رفت؛ این همان دوره است که قرآن از آن به اختلاف بعد از وحدت اشاره می‌کند. گروه‌های متخاصم، ایجاد شدند که خداوند انبیاء را برای حمایت از مستضعفان در مقابل آنها ارسال کرد. این دوره با متافیزیک نیست‌انگار یونان، توسط سقراط ایجاد شد و به واسطه اسکندر، شاگرد ارسطو به کل جهان کشیده شد. در این دوره نجات فقط با حکمت انسی بوده است؛ چراکه اصالت با جهان مادی است.

۳) «امروز» این دوره، تمام صفات دوره پیشین را به شکل مضاعف دارد. به همین خاطر از آن به نیست‌انگاری و غرب‌زدگی مضاعف تعبیر می‌شود. در این دوره، محوریت با بشر است بر خلاف دوره قبل که با جهان بود. فردید تأکید می‌کند که پوپر در این دوره همان نقش ارسطو در دوره پیشین را دارد.

۴) «فردا» این دوره، واسطه‌ای است بین دوره «امروز» و «پس‌فردا». ازاین‌رو باید به‌سختی تلاش کرد برای رهایی از نیست‌انگاری امروز و رسیدن به امت واحدهٔ پس‌فردا؛ بنابراین این دوره را دورهٔ انتظار آماده‌گر گویند.

۵) «پس‌فردا» این دورهٔ آخرالزمان است که با ظهور امام زمان﵇ آغاز می‌شود. این دوره، تفصیل دورهٔ «پریروز»

است. بنابراین، دورهٔ تفصیل بعد از اجمال خواهد بود. در این دوره انسان از نفسانیت رهایی می‌یابد و تمام کمالات قابل تصور برای انسان، متحقق می‌شود (معارف، ۱۳۹۰، ص۴۸۹).

۲. غرب در نگاه فردید

این بحث، محوری‌ترین عنصر و شاه‌بیت غزل تفکر فردید است. رویکرد فردید در باب غرب و دستاوردهای آن، طرد قاطعانه آن است. اصلی‌ترین دلیل فردید برای طرد تمدن غربی، ارجاع دادن به مبانی این تمدن است. از نگاه او مبانی تمدن غربی، از حقیقت «وجود» فاصله گرفته است و این غفلت از وجود در فرآورده‌های تمدن غربی نیز اثرگذار بوده است. همان‌طور که بیان شد، قرب به وجود و غفلت از حقیقت وجود، عامل رقم خوردن ادوار مختلف تاریخ شده است. تعبیر بسیار مهم فردید درباره غفلت از وجود و نیست‌انگاری حق «غرب‌زدگی» است. از نظر فردید بعد از دوره امت واحده این سیر نیست‌انگاری و غرب‌زدگی ادامه پیدا کرد تا اینکه در تاریخ جدید غرب که با رُنسانس آغاز می‌شود، با گذشت از حقیقت وجود، تمام انحاء «موجود» به‌جز انسان، نیست انگاشته می‌شود. تنها موجودیت انسان است که حجیت ذاتی دارد و موجودیت دیگر امور، اعم از واجب و ممکن، به وجود انسان مدلل می‌گردد. از این دوره به «غرب‌زدگی مضاعف» تعبیر می‌شود؛ بنابراین مبنا، تاریخ دو هزار و پانصد ساله یونان، مظهر اسم طاغوت و غرب جدید، مظهر کل نفس اماره است (دیباج، ۱۳۸۶، ص۳۷۴).

۱ـ۲. اومانیسم مبنای تمدن غرب

از نظر فردید اومانیسم به‌معنای «اعتقاد به اصالت بشر و در مقابل خدا و جهان است... خواه این اعتقاد دانسته باشد یا ندانسته» (دیباج، ۱۳۸۶، ص۲۰۵). معادل «اومانیسم»، انسان‌دوستی نیست، بلکه در لاتین «فیل انتروپی» (Entropy) است. منظور از اصالت دادن به بشر، این است که بشر، هوای نفس خود را اله قرار می‌دهد و این همان است که آیات قرآن کریم به آن اشاره دارد (فرقان: ۴۳). در دوره جدید که با رنسانس آغاز می‌شود و به قول فردید شروع دورهٔ غرب‌زدگی مضاعف است، آن چیزی که مورد غفلت و نیست‌انگاری واقع می‌شود، «وجود» است و آن چیزی که اصالت و «سوبژکتیویته» پیدا می‌کند، موضوعیت نفسانی است. اگر سؤال شود، بنا بر آیهٔ شریفه ذکرشده، هواپرستی در طول تاریخ بشریت وجود داشته، ولی شما این دوره را به غرب‌زدگی مضاعف توصیف کردید، دلیل آن چیست؟ جواب فردید این است، اگرچه در دوره‌های قبل هواپرستی وجود داشته، اما نفسانیتی بوده است که از وراء حجاب، پرستش می‌شده، ولی در دوره جدید این نفسانیت به صورت یک مکتب درآمده است و در حال گسترش تفکر خود در تمامی ابعاد هست (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۰۲). کلمهٔ «سوبژکتوم» (Subjectivity) در زبان لاتین به‌معنای موضوع و کلمه «اُبژکتوم» به‌معنای متعلق و مورد است. مثلاً در منطق، سوبژکتوم به‌معنای موضوع قضیه است و محمول قضیه «پِردیکات» نامیده می‌شود و «اُبژکتوم» نیز مانند صرف و نحو به متعلق و مورد فعل یا علم،

اطلاق می‌گردد. بنابراین سوژه هم می‌تواند انسان باشد و هم غیر انسان؛ اما در دوره رُنسانس، تصرفی در معنای این کلمات به عمل آمده است. سوژه که به نحو عام به هر آنچه می‌توانست موضوع قضیه یا مسندالیه قرار گیرد اطلاق می‌گردید، انحصاراً به نفس بشری اطلاق گردیده است و سوبژکتیویته که قبل از دورهٔ جدید به مطلق موضوعیت اطلاق می‌شد، اختصاص به نفس بشر می‌یابد و با موضوعیت نفسانی و خود بنیادی یکی انگاشته می‌شود. به‌تبع این تغییر برای کلمه سوبژکتیویته، کلمه ابژه نیز دیگر به همه انواعِ مورد و متعلق اطلاق نمی‌گردد، بلکه اُبژه نیز انحصاراً به مورد و متعلق علم و نفس بشری اطلاق می‌یابد. به‌عبارت‌دیگر، «سوژه» مساوی است با «من» و «اُبژه» مساوی است با «غیر من»؛ انسان حجاب و سوژه است و دیگران، اُبژه و محجوب به این حجاب می‌باشند (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۰۲). در نگاه فردید، کنه و باطن غرب جدید را موضوعیت نفسانی تشکیل می‌دهد، با این تبیین که ظهور آن در اقتصاد، به‌صورت نظام اقتصادی کاپیتالیسم هست، در سیاست، به صورت لیبرالیسم هست، در اخلاق و حقوق، اندیویدوآلیسم را محقق می‌کند و در کل، آن چیزی که شامل تمام اینها می‌شود، این است که موضوعیت نفسانی، به‌صورت امپریالیسم تجلی می‌کند (دیباج، ۱۳۸۶، ص۵۰۹).

فردید در مقابل انسان‌محوری، اصطلاح دیگری دارد و آن «خدامحوری» است (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۷۳). در نگاه وی، انسان در هر دوره‌ای خداپرست است. هر دوره‌ای خدایی دارد با اسمی که انسان، مظهر آن است. رب جدید، خود فردی و جمعی است. انسان، اسمی را که غالب است می‌پرستد (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۸۲). بنا بر مبانی علم‌الأسماء تاریخی، در دوره پس‌فردا، اسم اعظم که کنه و باطن تمام اسماء الهی هست، از استتار خارج می‌شود و به ظهور و تجلی می‌رسد. این اسم، مفتاح غیب است. با خروج این اسم از استتار، امت واحده از نو تأسیس می‌گردد تا غرض از خلقت بشر که رسیدن به امت واحده است، در ذیل وجود محوری و توحید محقق شود. از نگاه فردید آن چیزی که فی‌الحال بشریت به آن مبتلا است علوم و ابزاری است که بر مبنای اومانیسم است و به عبارتی جهت‌دار است. جهت‌داری علم و ابزار این نیست که علوم و ابزار، دارای ذاتی خنثی باشند و صرفاً از لحاظ کاربرد، دارای جهت باشند، بلکه از جنبه‌های مختلف دارای جهت می‌باشند، مانند جهت‌داری به لحاظ مبادی، جهت‌داری به لحاظ کاربرد، جهت‌داری به لحاظ لوازم و اقتضائات، جهت‌داری به لحاظ بستر و جهت‌داری به لحاظ آثار. به تعبیری دیگر، منظور از جهت‌داری این است که تکنولوژی صرف‌نظر از کاربرد دارای لوازم، اقتضائات و فرهنگ ملازم است، به‌گونه‌ای‌که هر کجا حضور پیدا کند اقتضائات خود را همراه می‌آورد (شه‌گلی، ۱۳۹۸، ص۱۲۷؛ اسدی، ۱۳۷۶، ص۵۸؛ پستمن، ۱۳۹۰، ص۱۰۱؛ چالمز، ۱۳۹۴، ص۱۰-۱). در اینجا به مهم‌ترین قسمت این تحقیق پرداخته می‌شود که آیا از نگاه فردید علوم، حامل ایدئولوژی می‌باشند یا خیر؟

۳. دخالت مبانی در علم

فردید، عقل و عقلانیت تمدن جدید را بی‌اعتبار می‌داند. وی بر خلاف بسیاری (حسینی، ۱۴۰۵، ص۵۱)، معتقد است

بین علم جدید و قدیم فرق وجود دارد. «بین علم قرون وسطی و علم دوره جدید اشتراک لفظی است. علم جدید بالذات با علم قرون وسطی فرق دارد» (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۴۹). او با توجه به نگاه عرفانی خود، دلیل تفاوت این دو را تفاوت در اسم آنها می‌داند. «برای اینکه علم جدید از دکارت تاکنون متلازم آن اسمی است که انسان، مظهر آن است و آن طاغوت است» (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۴۹). وی استناد به منطق، فلسفه و علوم انسانی را بی‌فایده می‌داند. فردید برای نفی اینها، با آنها درگیر نمی‌شود، بلکه بنا بر نگرش تاریخی خود، دوره این منطق درآیی‌ها و فلسفه درآیی‌ها و علم درآیی‌ها را پایان یافته می‌بیند (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۱۱۵). مراد از اینکه می‌گوییم فردید با آنها درگیر نمی‌شود، این است که وی با تذکر در مورد محور بودن اومانیسم در تمدن غرب، نیازی به بررسی دستاوردهای غرب از نگاه جامعه‌شناسی یا فلسفهٔ علم ندارد، بلکه به‌طورکلی تمامی آنها را مردود می‌داند، اگرچه به دلیل ضرورت از آنها استفاده می‌کند. فردید، ارتباط بین متافیزیک و فناوری غربی را بدیهی می‌داند. ازهمین‌رو در سخنان خود اشاره به آثار زیانبار فناوری‌های غربی می‌کند؛ به‌عنوان مثال وی «مصرف‌گرایی» را از آثار متافیزیک غربی می‌داند که انسان برای اینکه بیشتر استفاده کند و لذات بیشتری در خدمت او باشند به سمت مصرف‌گرایی می‌رود، اما اگر مانند گذشته، خود مجبور بود نان را به عمل آورد یا غذا را طبخ کند، هرگز نمی‌توانست این مقدار لذات مادی را به دست آورد. ازهمین‌رو است که بارها در صحبت‌های خود، متذکر شده است که محور فناوری غرب، اومانیسم و پاسخ دادن به لذات مادی انسان است: «جامعه مصرفی نیز محصولی از متافیزیک است... بشر امروز در «چاله هرز» خودبینی و خودپرستی و شهوات نفس گم شده است و این از مختصات «جامعه فراوانی و جامعهٔ مصرف» است. ... بشر از حوزه تفکر خود بیرون افتاده است، مثل یک ماهی که از دریایی بیرون افتاده باشد. «من»، «فرعونیت» است که ما آن را به نام «امپریالیزم» می‌شناسیم. امپریالیزم فردی را باید از بین برد تا «امپریالیزم جمعی» از بین برود» (فردید، ۱۳۵۵، ص۳۲).

وی در عباراتی دیگر به این دلیل که دستاوردهای مدنی تمدن غرب، برآمده از روح انسان‌محوری باطل غربی است، آنها را طرد می‌کند (فردید، ۱۳۵۵، ص۳۲) یا در مورد علوم انسانی غربی می‌گوید: به‌طورکلی علوم انسانی طاغوتی است (فردید، ۱۳۵۵، ص۳۶). در نگاه فردید اگر بتوانیم محور بودن انسان را در زندگی از بین ببریم، می‌توان به‌راحتی ریشه امپریالیزم جهانی را که خواهان سلطه بر تمامی انسان‌ها است را خشکاند. چون ایدئال او از بین بردن نیست‌انگاری خودبنیاد غربی است، در این راه غرب موجود و همه دستاوردهای آن را نفی می‌کند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۱۴۹). وی با تیزبینی پشت پرده تمدن فعلی غرب را همان یونان طاغوتی می‌داند که از مبانی شیطانی در تأسیس آن استفاده شده است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۱۳۶)، بنابراین از نگاه فردید با توجه به بنیان‌های فرهنگی و فلسفی دنیای جدید، نمی‌توان گفت که ماشین صرفاً وسیله‌ای است تولیدشده به واسطه آدمی بدون داشتن مبنای فکری و چنین نیست که هر کسی در هر وقتی بتواند به این تکنولوژی دست یابد. تکنولوژی، تاریخی دارد و تاریخ تکوین آن با

تاریخ تکوین غرب جدید یکی است. با هر جهان‌بینی نمی‌شده و نمی‌شود به تکنولوژی دست یافت، بلکه تکنولوژی خود تجسم نوعی جهان‌بینی است (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۱۵۵؛ نراقی، ۱۳۷۹، ص۴؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۰، ص۱۳). در مقابل این دیدگاه، دیدگاه ابزارانگاری است که اگرچه شیوع بیشتری در بین عموم مردم دارد، ولی حامیان کمتری را در بین محققان تکنولوژی دارد. منظور از «کُلّ» این است که با کنار هم قرار گرفتن اجزاء، یک ماهیت جدیدی هویدا می‌شود. شاهد بر این مطلب، مقایسه سبک زندگی‌های مدرن و برآمده از سنت و شریعت است که تفاوت‌های جدی با هم دارند (شه‌گلی، ۱۳۹۸، ص۱۲۹).

۱ـ۳. ذات‌گرایی و ارتباط مبانی با علم و ابزار

این بحث از اثرات بحث پیشین است به این بیان که بین این دو بحث (دخالت جهان‌بینی و ذات‌گرایی) ملازمه حقیقی برقرار است که اگر در آنجا قائل به دخالت مبانی در علم و ابزار شدیم، یقیناً در اینجا نیز باید قائل به عدم امکان تفکیک علم و ابزار مدرن از مبانی آنها شویم. از دیدگاه قائلان به امکان تفکیک، هر نظام علمی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: «مکتب» و «علم». منظور از «مکتب»، تئوری‌ها، فرضیه‌ها، ارزش‌ها و به تعبیری اصول و مبانی بنیادین است؛ و مراد از «علم» قواعد تجربی، یا عقلی است که در همه‌جا مشترک است و به مکتب خاص تعلق ندارد. البته بعضی در این احتمال، فضای تجربی دو مکتب را دقیقاً یکی نمی‌دانند، اما مشترکات و مشابهت‌های زیادی بین آنها قائل هستند. بر این اساس، نظام علوم انسانی اسلامی به لحاظ مکتب، مبانی، ارزش‌ها و بایدهاونبایدها کمبودی ندارد، ولی نقص این مکتب آن است که تجربه نشده است تا معلوم شود قوانین تجربی و عقلی موجود در جهان تا چه اندازه با این مکتب سازگار است، یا اینکه قوانین مکملی کشف یا تولید شود. نتیجه آنکه در مواجهه با نظام علوم غربی، می‌بایست بین مکتب (اصول و مبانی بنیادین) و علم تفکیک قائل شد. به بیان دیگر می‌بایست علوم غربی را در خدمت مکتب و مبانی اسلامی به کار گرفت، اما از دیدگاه قائلان به عدم امکان تفکیک، این تجزیه کردن قطعاً باطل است؛ زیرا علم از یک «نظام» و سیستم برخوردار است که از مبانی و زیربناها تا روبناها کشیده می‌شود، بنابراین نمی‌توان چنین تفکیکی را در آن انجام داد؛ مسائل، قوانین و تجربیات در دل یک نظام علمی موضوعیت می‌یابد (میرباقری، ۱۳۹۱، ص۲۶).

فردید در گروه دوم قرار دارد و نگاه وی در مورد علوم انسانی منفی هست؛ او در کلامی، علوم انسانی را به چشم‌بند تعبیر می‌کند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۱۵۰) و به همین دلیل آن را وزر و وبال بشر می‌داند (دیباج، ۱۳۸۶، ص۱۹۳). بنابراین اولاً فردید ذات‌گرا و مخالف کلیت مدرنیته است و معتقد است سراسر تاریخ غرب، باطل است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۳۹۲). چون از نظر وی این علوم با سنت متافیزیکی غرب آمیخته است (دیباج، ۱۳۸۶، ص۳۷۶). ثانیاً با توجه به اعتقاد وی که علم و ابزار مدرن را شجره خبیثه می‌داند، نسبت به تدوین علوم انسانی اسلامی با تردید نگاه می‌کند؛ چراکه از درخت باطل نمی‌توان انتظار ثمره‌ای طیب را داشت (مددپور،۱۳۸۱، ص۴۰۶). جهت دیگر در نقد مبنایی

علوم مدرن از نگاه فردید غایات خاص این علوم است. از نگاه وی «علوم انسانی نوعاً دعوت به آن آزادی می‌کند» (دیباج، ۱۳۸۶، ص۴۶). وی با توجه به این مبنا در علوم جدید و این جهت‌گیری، معتقد است، علوم انسانی در اختیار یک عده پلید است. یک‌مشت انسان‌های مرض‌ناک و بیمارگونه که باعث شده این علوم در جهت نیل غرب به اهداف سرمایه‌داری باشد (مددپور، ۱۳۸۱، ص۳۸۴). فردید نسبت به پذیرش علوم طبیعی و ریاضی واکنش نرم‌تری نشان می‌دهد؛ چراکه از نگاه وی، علمی که می‌شود تفکر حصولی آن صحیح باشد، علوم طبیعت و ریاضی است، بالعکس علوم انسانی و فلسفه (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۱۷). بنابراین ظاهر نظر فردید این است که علم انسانی، ذاتاً بد است و تقسیم آن را به مدرن و دینی قبول ندارد، ولی علوم طبیعی و ریاضی را ذاتاً بد نمی‌داند، بلکه علم طبیعی و ریاضی مدرن را قبول ندارد. فردید در نهایت در شرایط اضطراری فعلی، اجازه استفاده از علوم انسانی را نیز می‌دهد و معتقد می‌شود، نمی‌توان تکنولوژی را یک‌باره رد کرد؛ چراکه امروز علم و صنعت لازم است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۳۱).

۴. بررسی دیدگاه‌های فردید

۱ـ۴. فلسفه و عرفان

حکمای انسی معتقدند، فلاسفه در متافیزیک، محور را «موجود» قرار داده‌اند. بنابراین قصد فلاسفه بر این بوده است که نیست‌انگار شوند نسبت به ذات اقدس الهی؛ این در حالی است که فلاسفه بین وجود و موجود در غیر لفظ و مفهوم، جدایی نمی‌بینند. بنا بر قول به اصالت الوجود، همه موجودها، وجودند. نقیض وجود، عدم است و چیزی جز وجود در عالم نیست. فرقی در اصل وجود بین واجب‌الوجود و دیگر موجودات، نیست (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۳۲۲). آنچه در حکمت متعالیه بحث می‌شود این است که وجود بالفعل است؛ منشأ اثر است، اصیل است؛ خیر است؛ واجب است و این چیزی نیست جز محور بودن وجود (مطهری، ۱۳۹۰، ص۵۵). یکی دیگر از مسائلی که فردید به فلاسفه اشکال می‌کند، مسائل معرفت‌شناسی است. وی علم حصولی را در ذیل علم حضوری معتبر می‌داند که برای تفسیر عقلانی، شهود استفاده می‌شود. ازاین‌رو چون اصالت را به علم حضوری می‌دهد، بار دیگر به متافیزیک اشکال می‌کند که چرا برای شناخت ماهیت اشیاء از علم حصولی بهره برده‌اند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۹). اگرچه ما برای علم حضوری مراتب بالایی را قائل هستیم و تا حد زیادی در این زمینه با فردید اشتراک نظر داریم، ولی به دلیل محدوده ضیق علم حضوری، علم حصولی را نیز دارای اثر و مصیب به واقع می‌دانیم، اما چون با واسطه به معلوم دستیابی می‌شود، حدود و شرایطی برای تشخیص تصورات و تصدیقات صحیح از ناصحیح تعیین می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ص۸۳). در کلمات فردید به‌سختی می‌توان برهان منطقی پیدا کرد، اما جای بسی تعجب دارد که ازجمله همین موارد نادر این است که فردید برای رد منطق از شیوه‌های استدلالی منطق استفاده می‌کند، اما باز فواید آن را منکر می‌شود.

۲ـ۴. فلسفهٔ تاریخ

از نگاه فردید، اختیار انسان باعث ایجاد نوسان در تاریخ شده است، اما این نوسان تاریخی، خارج از اراده الهی نبوده، بلکه در طول اراده الهی بوده است (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۱). وی ابتدا و انتهای تاریخ را متعلق به «امت واحده» می‌داند (معارف، ۱۳۹۰، ص۱۴۸). فردید با استقلال رأی سعی کرده بر خلاف اسم‌گذاری نظریه سیر خطی پیشرفت و پسرفت، ادوار تاریخ را به پنج دوره پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا تقسیم کند (مددپور، ۱۳۸۱، ص۲۹). فردید این دوران را «امروز» نام‌گذاری کرده است که بشر به دلیل غفلت از «وجود» دچار غرب‌زدگی و نیست‌انگاری شده و به همین دلیل در اوج گمراهی است (معارف، ۱۳۹۰، ص۵۰۲). فردید این را مردود می‌داند که بشر، دوران سادگی را رد کرده و به سمت پیشرفت حرکت می‌کند؛ وی قائل است باید به «امت واحده» اندیشید که با رجوع به حکمت انسی، دوباره ایجاد می‌شود که درنتیجهٔ آن به دلیل حدوث کمال عقل، مؤمنان در اوج همزیستی مسالمت‌آمیز قرار خواهند گرفت (معارف، ۱۳۹۰، ص۴۹۰). فردید، دوری و نزدیکی به «وجود» را به‌عنوان عامل ایجادکننده ادوار تاریخی می‌داند (معارف، ۱۳۹۰، ص۳۴۰).

از تقسیم‌بندی تاریخ به پنج دوره توسط فردید به دست می‌آید که وی تاریخ را خطی نمی‌داند، بلکه معتقد است تاریخ، دایره صعود و نزول دارد و ما الان در دوره نزول قرار داریم، ازاین‌رو می‌توان گفت که وی نظریهٔ «پسرفت» (ر.ک. دیوسالار، ۱۳۹۹، ص۵۴) را انتخاب کرده است. بنابراین از نگاه فردید، تاریخ بشریت در حال نزول است، مگر اینکه به دوره پریروز بازگردد. با توجه به این مبنا در فلسفهٔ تاریخ، فردید معتقد می‌شود باید به ریشه اصلی کلمات که از طرف خداوند وضع شده‌اند بازگشت، یعنی قبل از دوره دو هزار و پانصد ساله یونان. اما وی دلیلی برای مبنای این علم و چگونگی ریشه‌یابی کلمات ارائه نمی‌دهد. این اشکال باعث می‌شود ارزش مطالب به‌دست‌آمده از این طریق کاسته شود.

اما اینکه فردید به پنج دوره تاریخی قائل هست؛ اینکه ایشان دو دوره قبل از «امروز» را خبر می‌دهد که در ابتدا «امت واحده» در «پریروز» بوده‌اند و سپس در دوره «دیروز» با غفلت از «وجود» دچار غرب‌زدگی شده‌اند را بتوان تحت عنوان خبر از گذشته قبول کرد، ولی اینکه ایشان برای آینده تحت عنوان «فردا» و «پس‌فردا» دوره‌هایی را برای تمدن بشریت در نظر می‌گیرد، بدون دلیل و استناد است (هاشمی، ۱۳۸۳، ص۱۳۸). شاید بتوان در دفاع از نظریهٔ فردید، سخن قرآن را مطرح کرد که آینده و نه گذشته و حال را از آن صالحان و مؤمنان می‌داند (قصص: ۵). فردید شروع «دیروز» را از زمان افلاطون می‌داند و «پریروز» را دارای صفت «امت واحده» می‌داند؛ حال سؤال این است که اگر بنا بر ادعای وی «پریروز» امت واحده یکتاپرست است، پس این بر خلاف ادعای انحراف فلاسفه هست؛ چراکه در دوران «پریروز» فلاسفهٔ زیادی حضور داشته‌اند؛ علاوه بر آن حضور انواع فرق انحرافی و بت‌پرست برای این دوره است. اگر استناد ایشان برای نسبت دادن «امت واحده» به «پریروز»، قرآن کریم باشد،

مگر نزاع هابیل و قابیل که قرآن بیان کرده، متعلق به کدام دوره هست؟! در همین راستا اشکالی دیگر وارد می‌شود که چگونه فردید دوره‌ای را که اشرف مخلوقات و ابناء و اسباط او در آن حضور داشته‌اند را دوره غرب‌زده می‌داند، ولی دوره‌ای که فلاسفهٔ یونان در آن قرار داشته‌اند را «امت واحده» می‌داند (فنائی اشکوری، ۱۳۹۳، ص۲۲۹). البته ممکن است گفته شود طبق دیدگاه فردید در پریروز نه فلسفه‌ای بوده و نه فلاسفه‌ای، بت‌پرستی نیز بعد از حضرت آدمؑ و در فاصله زمانی بین ایشان و حضرت نوحؑ رواج پیدا می‌کند: «لَمَّا بَدَّلَ اَکْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللّهِ اِلَیْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَ اتَّخَذُوا الانْدادَ مَعَهُ» (نهج البلاغه، خطبهٔ اول).

۳ـ۴. ذات‌گرایی

فردید در اکثر اوقات برای دیدگاه‌های خود، دلیلی ارائه نمی‌کند، بلکه یا به تبیین دیدگاه خود اکتفا می‌کند یا اینکه با استفاده از مبانی خود در موضوع ریشه‌شناسی و ادوار تاریخی به رد یا اثبات مسئله‌ای می‌پردازد. ازاین‌رو جریان فکری فردید، جریانی راکد است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص۱۷۷)، مگر اینکه گفته شود، بهترین دلیل برای یک دیدگاه، بیان مبانی مخالف و نقد آنهاست و فردید با بیان مبانی مدرنیته و نقد آنها در واقع دلیل ارائه کرده است. وی با استفاده از دیدگاه‌های خود در ریشه‌شناسی کلمات، مبانی علوم مدرن را برگرفته از اومانیسم می‌داند؛ فردید با همین روش تمام علوم غربی را طاغوتی می‌داند و معتقد است، نمی‌توان بعضی از اجزای آن را تجزیه کرد؛ چراکه مدرنیسم دارای ماهیت خاص به خود است، اما سؤال این است که قائل شدن به اینکه تمامی علوم همراه با پیش‌فرض می‌باشند، آیا می‌تواند مانع از عینیت یافتن علوم شود یا خیر. بسیاری از این پیش‌فرض‌ها، عینی و همگانی می‌باشند که می‌توان با قوه عاقله، سره را از ناسره جدا کرد. سؤال دیگر این است که اگر بخواهیم از نوع برخورد تاریخی علماء و متدینان با علوم و فنونی که از سوی غیرخداباوران (بدون توجه به عصر رنسانس و مقوله مدرنیسم) رسیده، تأمل داشته باشیم با چه رویکردی مواجه می‌شویم؟ تعابیری از ائمهٔ اطهارؑ، مانند: «اَلْحِکْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَخُذِ الْحِکْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۸۰)، «اَلْحِکْمَةُ ضَالَّةُ اَلْمُؤْمِنِ فَحَیْثُمَا وَجَدَ أَحَدُکُمْ ضَالَّتَهُ فَلْیَأْخُذْهَا» (کلینی، ۱۳۶۳، ۸، ص۱۶۷)، با وجود خبث فاعلی منافق و اطلاق حدیث دوم، نشان‌دهنده مطلوبیت اصل حکمت است، اگرچه از کافر یا منافق اخذ شود و این بر عهده مؤمن است که سره را از ناسره تمییز دهد، چه اینکه آن معرفت تحت عنوان علم مدرن باشد، یا عنوان دیگری داشته باشد؛ مهم، نفع رساندن به جامعهٔ اسلامی است؛ چراکه اگرچه سؤال و نیاز ممکن است از یک فرهنگ منحط ایجاد شده باشد، ولی با بررسی جواب‌ها و راه‌حل‌هایی که برای آن سؤال در نظر گرفته شده، می‌توان آنچه با فرهنگ و ارزش‌های ما سنخیت دارد را استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

منظومهٔ فکری فرید، تحت عنوان «حکمت اُنسی» است. یکی از آثار التزام به حکمت انسی، دیدگاه فردید در برابر

متافیزیک و فلسفهٔ ارسطویی است. فردید به‌تبع عرفان نظری و فلسفهٔ مارتین هایدگر، نسبت به حکمت متعالیه، بسیار بدبین بوده است و صدرالمتألهین را غرب‌زده می‌داند، چون دخالت پیش‌فرض‌های یونانی در حکمت متعالیه از دیدگاه وی بسیار مشهود است. ضلع دیگر حکمت انسی، عبارت است از: «اسم‌شناسی» که دو وجه دارد: ریشه‌شناسی و ادوار تاریخی. فردید به‌تبع از هایدگر، شروع غرب‌زدگی را از دو هزار و پانصد سال و هم‌زمان با شروع فلسفهٔ یونانی می‌داند. وی سعی دارد با ریشه‌شناسی کلمات به اصل کلمات قبل از شیوع فلسفهٔ غرب رجوع کند. تلاش فردید در ریشه‌شناسی کلمات در قبل از فلسفهٔ یونانی به این جهت است که وی واضع اصلی کلمات را خداوند عزوجل می‌داند، اما در باب ادوار تاریخی که امروزه تحت عنوان «فلسفهٔ تاریخ» مطرح می‌شود، تاریخ را بر اساس فاصله گرفتن از «وجود» و یا نزدیک شدن به «وجود» به پنج دوره تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا. وی عصر حاضر را دوره غرب‌زدگی مضاعف می‌داند که به‌شدت از «وجود» فاصله گرفته است و از همین جهت، زمان فعلی را اوج دوره انحطاط بشریت می‌داند. این مسئله همانند رویکرد به متافیزیک، مورد دیگری است که باعث اختلاف شدید بین فردید و دیگر فلاسفه شده است؛ چراکه تعدادی از فلاسفه، زمان حاضر را زمان «پیشرفت» انسان می‌دانند، اما فردید، زمان حاضر را دوره «نیستانگاری» و «پسرفت» بشریت می‌داند. رویکرد فردید نسبت به مبانی فلسفهٔ غرب جدید، بسیار نزدیک با دیگر فلاسفهٔ اسلامی بوده است. وی ریشه فلسفهٔ غرب حاضر را در اومانیسم می‌داند که داری خاصیت سکولاریسم و لیبرالیسم شده است. فردید این پیش‌فرض‌ها را در علم مدرن دخیل می‌داند و آنها را ثمرهٔ شجرهٔ خبیثه می‌داند که به دلیل بافت خاص و ذات مدرنیته، نمی‌توان آن را تجزیه کرد و یا از مبانی جدا کرد. وی در نهایت از باب اضطرار، استفاده از بعضی اجزای مدرنیته را برای رفع حاجت جایز می‌داند. با توجه به آنچه گذشت، فردید در گروه «ذات‌گرایان مخالف مدرنیته» قرار می‌گیرد.

اما در استدلالات فردید بر این رویکرد، حفره‌هایی وجود دارد. انتقادات وی بر فلاسفه، وارد نبود؛ زیرا آنچه که فردید به واسطهٔ آن بر فلاسفه اشکال کرده بود که عبارت باشد از نیستانگاری «وجود» را فلاسفه، مطرح نکرده‌اند، بلکه آنها اصل را بر «وجود» می‌دانند. تکیه وی بر استفاده از فرآورده‌های فلسفهٔ تاریخ برای طرد مدرنتیه و بازگشت به دوران «امت واحده» نیز همراه با ابهاماتی بود که بیان شد، اما ذات‌گرایی فردید، تکیه‌گاه اصلی وی برای طرد کلی علم مدرن بود که با استمداد از روایات و تبیین‌های فلسفی به آنها پاسخ داده شد.

منابع

آوینی، سیدمرتضی (۱۳۸۶). *حلزون‌های خانه به دوش*. تهران: نشر ساقی.

ابوالقاسمی، محسن (۱۳۷۹). *ریشه‌شناسی (اتیمولوژی)*. تهران: ققنوس.

اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (بی‌تا). *رسالهٔ نیچریه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

اسدی، محمدرضا (۱۳۷۶). جامعه دینی جامعه تکنیکی. *قبسات*، ۴ (۲)، ۵۴-۸۴.

اصفهانی، حسن (۱۳۸۲). *تاریخ دخانیه یا وقایع تحریم تنباکو*. به کوشش رسول جعفریان. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۰). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳). *گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی*. تهران: کویر.

پستمن، نیل (۱۳۹۰). *تکنوپولی: تسلیم فرهنگ به تکنولوژی*. تهران: اطلاعات.

چالمز، آلن فرانسیس (۱۳۹۴). *چیستی علم درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*. تهران: سمت.

حسینی، حسن (۱۴۰۵). بازسازی فلسفی روش در علوم انسانی: مقدمه‌ای بر امکان پارادایم تولیدی. *معرفت فلسفی* ۳(۲۳)، ۴۵_۵۹.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰). *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*. قم: مؤسسهٔ فرهنگی حکمت نوین.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰). *تمدن و تفکر غربی*. تهران: ساقی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۳). *شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما*. چ دوم. تهران: سروش.

دیباج، سیدموسی (۱۳۸۶). *آراء و عقاید سیداحمد فردید (مفردات فردیدی)*. تهران: علم.

دیوسالار، عبدالرسول (۱۳۹۹). *تأملی بر اندیشه پیشرفت: تاریخ ساخت معنای توسعه در غرب*. تهران: روزنه.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). معرفت، مؤلفه ممتاز مدرنیسم. *کیان*، ۲۰، ۲_۵.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.

شریعتی، علی (۱۳۷۹). *مجموعه آثار*. تهران: قلم.

شه‌گلی، احمد (۱۳۹۸). صورت‌بندی مسئله جهت‌داری تکنولوژی. *غرب‌شناسی بنیادی*، ۲ (۱۰). ۱۴۷-۱۶۲

ضیمران، محمد (۱۳۸۵). *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم*. تهران: هرمس.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲). *هایدگر در ایران*. تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

فردید، سیداحمد (۱۳۵۵). گزیده گفتارها. *تلاش*، ۶۶، ۳۲-۳۳.

فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۶). حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سیداحمد فردید. *معرفت فلسفی*، ۲(۵)، ۱۱_۵۲.

فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ داریوش آشوری. تهران: سروش.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گرائی، عباس (۱۴۰۱). نقش آموزه‌های ارزشی در علوم انسانی از منظر علامه طباطبائی. *معرفت فلسفی*، ۴ (۱۹)، ۷۷_۹۶.

مجیدی، حسن و چیت‌فروش، سجاد (۱۳۹۲). امکان اسلامی‌سازی دانش سیاسی از منظر شهید مطهری و دکتر داوری. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ۱(۷)، ۵_۲۶.

محمدی احمدآبادی، احمد (۱۴۰۳). تأثیر معنای زندگی بر علوم انسانی از نظر علامه مصباح یزدی. *معرفت فلسفی*، ۳۴ (۲۱)، ۲۳_۴۰.

مددپور، محمد (۱۳۸۱). *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*. تهران: نظر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*. تهران: مدرسه.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطهٔ علم و دین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *ده گفتار*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *شرح مبسوط منظومه*. چ سیزدهم. تهران: صدرا.
معارف، سیدعباس (۱۳۹۰). *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی*. تهران: پرسش.
موسوی، سیدهادی (۱۳۸۵). تأملی در باب نسبت ایران و توسعه غربی. *راهبرد توسعه*، ۷، ۱۸۱ـ۱۹۶.
میرباقری، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۱). *گفتارهایی پیرامون تحول در علوم انسانی*. چ سوم. قم: فجر ولایت.
میرباقری، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۴). *نسبت دین با علم و فناوری؛ مبانی مفهومی نظریه علم دینی*. قم: تمدن نوین اسلامی.
ناظم الاسلام کرمانی (۱۳۶۱). *تاریخ بیداری ایرانیان*. تهران: آگاه.
نائینی، محمدحسین (۱۳۲۷). *تنبیه الامة و تنزیه الملة*. ضمیمه مقدمه و پاصفحه و توضیحات به قلم محمود طالقانی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
نراقی، احسان (۱۳۷۹). *علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن*. چ دوم. تهران: نشر و پژوهش فرزان‌روز.
نواح، عبدالرضا (۱۴۰۲). مبانی نقد مدرنیته از منظر فردیدی‌های ایران. *جامعه‌شناسی ایران*، ۱(۲۴)، ۱۲۱ـ۱۴۱.
هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۳). *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*. تهران: کویر.
هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). *هستی و زمان*. ترجمهٔ سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
هایدگر، مارتین (۱۳۷۷). *فلسفه تکنولوژی*. ترجمهٔ شاپور اعتماد. چ سوم. تهران: نشر مرکز.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2026, Vol. 17, No. 1, 231-250

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

10.22034/kalami.2026.50032754

20.1001.1.20088876.1405.17.1.12.8

An Examination of the Perception of Unity with Being and the Idea of Returning to the Original Homeland in Near-Death Experiences, with Particular Emphasis on ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's Views

Fatemeh Asadi / PhD in Qur'anic Sciences and Hadith, University of Meybod; Visiting Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Khorasan Razavi, Mashhad assadii2021@gmail.com
Kamal Sahraei Ardekani / Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, University of Meybod Sahraei@meybod.ac.ir
Ahmad Zareh Zardini / Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, University of Meybod zarezardini@meybod.ac.ir
Abbas Mouzoun / PhD in Media Management, University of Tehran abbasmowzoun@yahoo.com
Received: 2026/05/29 - **Accepted:** 2026/09/19

Abstract

The perception of unity and oneness with Being is one of the experiences reported in near-death experiences, warranting examination from the perspectives of both theological anthropology and ontology. Likewise, the sense of returning to one's primordial homeland and the underlying notion of return in these experiences may disclose insights into the possible existence of realms preceding the human being's corporeal creation in the terrestrial world. Both of these dimensions are alluded to, albeit in general terms, in religious texts. However, their detailed interpretation and hermeneutical elucidation must be sought in the writings of thinkers and exegetes who have interpreted religious propositions. Employing a descriptive-analytical methodology, this study examines the correspondence of the two aforementioned dimensions to reality in the thought of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī. The findings demonstrate that, in ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's view, the perception of unity with Being, upon the unveiling of the material realm, is intelligible within the ontological order of existence in light of the doctrine of the unity of existence. Furthermore, his views on the realms preceding corporeal creation were examined in relation to two domains: the Realm of Dharr and the Descending Intermediate Realm (*al-Barzakh al-Nuzūlī*). Taken together, Ṭabāṭabāʾī's positions lend support to the existence of the Descending Intermediate Realm as a realm in which human beings possessed a barzakhī body and a distinct mode of life prior to their entry into the terrestrial world.

Keywords: Unity with Being, Descending Barzakh, Realm of the Primordial Covenant, Near-Death Experiences, ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۲۳۱-۲۵۰

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

doi 10.22034/kalami.2026.50032754

dor 20.1001.1.20088876.1405.17.1.12.8

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی ادراک یگانگی با هستی و انگارهٔ رجوع به وطن اصلی در تجربیات نزدیک به مرگ با تأکید بر آرای علامه طباطبائی*

فاطمه اسدی / دکترای علوم و حدیث دانشگاه میبد، استاد مدعو گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان خراسان رضوی، مشهد assadii2021@gmail.com

کمال صحرایی اردکانی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه میبد Sahraei@meybod.ac.ir

احمد زارع زردینی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه میبد zarezardini@meybod.ac.ir

عباس موزون / دکترای مدیریت رسانه دانشگاه تهران abbasmowzoun@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۸ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۶/۲۸

چکیده

ادراک اتحاد و یگانگی با هستی یکی از ادراکات تجربیات نزدیک به مرگ است که می‌تواند هم در الهیات انسان‌پژوهی و هم در هستی‌شناسی مورد توجه و مداقه قرار گیرد. همچنین احساس بازگشت به وطن اصلی و انگاره رجوع، در این تجربیات دربردارندهٔ حقایقی از امکان وجود عوالم قبل از خلقت جسمانی انسان در عالم دنیا می‌باشد. هر دوی این مؤلفه‌ها در متون دینی به نحو اجمال اشاره شده است. اما تفسیر و تأویل تفصیلی آن را باید در آراء اندیشمندان و مفسران گزاره‌های دینی جست. در این جستار به روش توصیفی ـ تحلیلی، واقع‌نمایی دو مؤلفهٔ فوق در آراء علامه طباطبائی مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجهٔ این پژوهش نشان می‌دهد طبق رأی علامه طباطبائی ادراک یگانگی با هستی پس از رفع حجاب عالم ماده، ذیل نظریهٔ وحدت وجود، در نظام عالم قابل برداشت است. همچنین دیدگاه‌های ایشان در مبحث عوالم قبل از خلقت، در دو حوزهٔ عالم ذر و عالم برزخ نزولی مورد بحث قرار گرفت که در مجموع، آراء علامه طباطبائی بر وجود عالم برزخ نزولی به‌عنوان عالمی که انسان در آن پیش از ورود به عالم دنیا، بدن برزخی و نحوه‌ای از حیات داشته است، صحه می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: یگانگی با هستی، برزخ نزولی، عالم میثاق، تجربیات نزدیک به مرگ، علامه طباطبائی.

* این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکتری «بررسی مقایسه‌ای مؤلفه‌ها و مراحل بنیادین تجربیات نزدیک به مرگ با آراء معادشناختی علامه طباطبائی»، به راهنمایی دکتر کمال صحرایی اردکانی و احمد زارع زردینی و مشاوره دکتر عباس موزون

مقدمه

در پارادایم دینی، مرگ مخلوقی است که با ماهیتی تبعی از حیات، همواره درهم‌تنیده و با آن شکل گرفته تا زمینهٔ ابتلائات الهی برای بشر فراهم آید. این تعریف را در آیهٔ «الَّذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲) می‌توان دید. خلقت موت و حیات بیانگر این است که در قرآن مرگ به‌عنوان پدیده‌ای شعورمند که در آن همهٔ مؤلفه‌ها و اجزاء دارای حیات هستند، معرفی شده است.

بدیهی است سیطرهٔ بیش از دو قرن نظریه‌های ماده‌بنیان بر قلمرو دانش و بینش در جهان و استمرار سنت هدایت عام الهی در ادوار تاریخ، موجب ظهور حجت‌های خداوند در عصر حاضر بر مبنای خصوصیات فضای غالب حاکم بر آن شده است. به‌گونه‌ای‌که بازگشت افراد نزدیک به مرگ فراوانی به مدد توسعهٔ دانش پزشکی، سبب شد تا اذهان به سوی گزارش‌هایی جلب شود که بازگشت‌کنندگان از ادراکات روحی خود در انفصال از کالبد ارائه می‌نمودند.

تجربیات نزدیک به مرگ، با نام اختصاری (NDE) (Near-death experience)، در پی سست شدن ارتباط بخش مادی وجود انسان با بخش غیرمادی وجود پدید می‌آید. در پی ضعف این پیوست، ساحت روحانی، آزادی یافته و به ادراکاتی دست می‌یابد که در حالت تعلق کامل برایش میسور نبود و دریچه‌هایی از عالم غیب بسته به قدرت و سعهٔ بخش فرامادی وجود به روی تجربه‌گر گشوده می‌شود.

سبقت دیرینهٔ این تجارب در ایام کهن و در بین اقوام مختلف در اسناد ثبت است، اما مطالعات جدید روی آن از حیث یک پدیده از سال ۱۹۶۵م توسط یک پزشک، روان‌شناس و زبان‌شناس آمریکایی به نام دکتر ریموند مودی (Raymond Moody) آغاز شده است. وی در طی فرایند مستندسازی گزارش‌های این ادراکات توسط افرادی که مرگ بالینی را تجربه کرده بودند، متوجه ویژگی‌های مشترک در آنان، مانند احساس بیرون بودن از بدن، احساس سفر در یک دهلیز، مواجهه با بستگان مرده، دیدن نور درخشان و... شد (مودی، ۱۳۶۵، ص۳۴–۸۵). پس از تلاش‌های مودی، حجم چشمگیری از کارهای مرتبط با NDE، در غرب صورت گرفته است.

صرف‌نظر از تنوع مدل‌های توصیفی در شرح این پدیده، از دیدگاه پژوهش‌های علوم متافیزیک، ادراکات نزدیک به مرگ ظرفیت مهمی برای اثبات تجرد بخش غیرمادی وجود انسان دارند و از آن حیث که می‌توانند بنیان اندیشه‌های فیزیکالیستی محض را به نقد کشند، مورد اقبال محافل دینی و کلامی نیز واقع شده‌اند. در کشور ما این شاخه از دانش، نوظهور بوده و با وجود غنای متون اسلامی از حیث گزاره‌های مرگ و معادشناختی، آثار علمی پیرامون ابعاد آن قانع‌کننده نیست.

افزون بر این، موضوع مرگ و معاد به دلیل ماهیت غیبی خود کماکان عرصهٔ یکی از پرچالش‌ترین موضوعات پژوهشی است. تفسیرپذیری گزاره‌های مرتبط با عالم غیب در متون دینی و قرار داشتن بسیاری از آنها در زمرهٔ متشابهات، ایجاب می‌کند در مصاف با ابهامات و چالش‌های حول عناصر تجربه‌های نزدیک به مرگ، ضمن رعایت

روش‌شناسی علمی دانشمندان مبرزی همچون علامه طباطبائی با تشکیل شبکهٔ منسجم و پیوسته‌ای از آرا و نظریات ایشان بتوان معادلهٔ منطقی عناصر این ادراکات را حل نمود. علامه طباطبائی در آثار علمی خویش مباحث مرتبط با معاد را با نگره‌ای عقلی ارائه نموده و معارف سرشاری را در این حوزه در آثار خویش به جای نهاده است.

در این جستار سعی شده دو مؤلفهٔ «ادراک یگانگی با هستی و ادراک انس پیشین با محیط جدید» از مجموع مؤلفه‌های پرتکرار، انتخاب و در اندیشهٔ علامه طباطبائی بررسی شود. پیش از ورود به بحث، لازم به ذکر است مهم‌ترین ادراکاتی که اغلب تجربه‌گران نزدیک به مرگ روایت می‌کنند، شامل موارد ذیل است:

«نامفهوم بودن زمان، عبور از گذرگاه نورانی، مرور زندگی، رؤیت نور درخشان، دستیابی به دانش گسترده، تشدید قدرت حواس مادی، ادراک وجود محافظ و هادی، تجسم اعمال، دیدار با آشنایان درگذشته، ملاقات با مقدسین و ادراک انس و آشنایی قبلی با محیط جدید» (مودی، ۱۳۶۵، ص۳۴-۸۵؛ مورس، ۱۳۸۰، ص۲۴-۲۹؛ لانگ، ۱۳۹۵، ص۵).

روش پژوهش حاضر توصیفی و مبتنی‌بر تحلیل داده‌هاست. داده‌های مربوط به مؤلفه‌های فوق از طریق مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و تصویری همچون مصاحبه‌ها و اسناد پژوهشی ثبت‌شده توسط دکتر عباس موزون ـ پژوهشگر تجارب نزدیک به مرگ ـ و با همکاری ایشان گردآوری شده است.

ازآنجاکه یکی از مؤلفه‌هایی که در گزارش‌های تجربه‌گران نزدیک به مرگ تکرار شده است، متحد و یگانه درک کردن خود با مجموع هستی و همچنین مؤلفهٔ دیگر، ادراک انس و آشنایی قبلی با عالم جدید و عدم حس غربت نسبت به آنجا بوده است. ازاین‌رو سؤال اصلی این پژوهش آن است که دو مؤلفهٔ ادراک یگانگی با هستی و احساس مأنوس بودن با عالم جدید در ادراکات نزدیک به مرگ، بر مبنای آراء علامه طباطبائی، از حیث نفی و اثبات چه وضعیتی دارد؟

پیشینهٔ پژوهش

با انعکاس تجارب نزدیک به مرگ در رسانه‌ها و استقبال جامعه از مقوله‌های غیبی، در سال‌های اخیر شاهد پژوهش‌هایی در این حوزه هستیم. در بررسی منابع موجود، می‌توان آثار منتشرشده را به دو دستهٔ متمایز تقسیم نمود:

دستهٔ نخست شامل آثاری است با رویکرد روایی ـ داستانی که عمدتاً به بازگویی تجارب فردی پرداخته‌اند، بی‌آنکه تحلیل علمی از این پدیده ارائه دهند. ازجملهٔ این آثار می‌توان به کتبی چون *بازگشت* (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۹)، *آن سوی مرگ* (صادقی، ۱۳۹۷)، *سه دقیقه در قیامت* (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۸) و *خاطرات آموزنده* (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۲) اشاره نمود. همچنین، ترجمه‌های متعددی از آثار خارجی، مانند *زندگی پس از زندگی* (مودی، ۱۳۶۵)، *بهشت برین حقیقت دارد* (الکساندر، ۱۳۹۵) و *ادراکات لحظات مرگ و تحولات روحی آن* (مورس، ۱۳۸۰)، در این دسته جای می‌گیرند.

در مقابل، دستهٔ دوم شامل آثاری است که با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی به واکاوی چیستی این تجارب و

تبیین‌های مختلف مطرح‌شده پرداخته‌اند. ازجملهٔ این آثار می‌توان به کتاب‌های *مرگ آشنایی* و *زندگی در کرانه‌ها* تألیف اعتمادی‌نیا (۱۳۹۲ و ۱۳۹۷) اشاره کرد که با نگاهی نقادانه، مبانی فلسفی، روان‌شناختی و عصب‌شناختی تجارب نزدیک به مرگ را مورد مداقه قرار داده و چالش‌های پیش‌روی هر تبیین را بررسی می‌کنند.

همچنین چند پایان‌نامه مانند *بررسی ویژگی‌های تجربهٔ نزدیک به مرگ از دیدگاه عقل، نقل و تجربه* (سالاریان، ۱۳۹۹) که در آن تجربه‌ها به دو دستهٔ مثبت و منفی تقسیم و برای هرکدام ویژگی‌هایی بیان شده است. پایان‌نامهٔ *تحلیل تطبیقی تجربیات نزدیک به مرگ در کلام و عرفان اسلامی با توجه به آیات و روایات* (فرحناکیان، ۱۳۹۳) که نویسنده با اشاره به آیات و روایات در حوزهٔ معاد، تباین بین این تجربه‌ها را با آموزه‌های قرآنی و روایی رد نموده و محتویات تجربه‌های اصیل را با مکاشفات عارفان قابل مقایسه می‌داند. پایان‌نامهٔ *تفاسیر دینی تجربه‌های نزدیک به مرگ* (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۰) که به مطالعهٔ میزان سازگاری و توان تفسیری گزاره‌های آخرت‌شناسانهٔ ادیان سامی، در مواجه با عناصر تجربهٔ نزدیک به مرگ پرداخته و نتیجه گرفته اثبات فرضیه بقا با بهره از این موضوع نیازمند همراهی مجموعه‌ای از شواهد و قرائن ناظر به تجربهٔ نزدیک به مرگ می‌باشد.

مقالاتی که این تجربه‌ها را یا از منظر شبهه تناسخ (فلاحتی و همکاران، ۱۳۹۸) و یا نقد دیدگاه‌های متناظر با آن (ساعی و قاسمیان‌نژاد، ۱۳۹۳) و یا تبیین رابطهٔ روح و بدن با تکیه بر نظریهٔ تجربه‌های نزدیک مرگ (کجباف و همکاران، ۱۳۹۲) بررسی کرده و چند مورد دیگر که اساساً از زوایای متمایزی به این پدیده نگریسته‌اند. این مطالعات وارد فاز تحلیل مقایسه‌ای یک یا برخی مؤلفه‌های تجربه‌ها با دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان نشده‌اند.

۱. تحلیل وجودشناختی تجربهٔ نزدیک به مرگ

پایش قرائن، شواهد و مستندات تجربه‌گران، در سنجش با اصول برهانی، نصوص قرآنی، روایی، فلسفی و شهودی نشان می‌دهد که تجربیات نزدیک به مرگ، حالاتی شبیه به احتضار و سکرات مرگ را به تصویر می‌کشند که در مواردی نیز با توجه به انصراف نسبی از تعلقات بدنی و زمینه‌های درون‌نفسی، مراتب عالم برزخ و مثال را شامل می‌شود. مبانی این یافته را می‌توان در آیات قرآن یافت، آنجا که بیهوشی یا سکرات مرگ که به مرحلهٔ پیش از مرگ و متصل به آن اطلاق شده را موازی با رفع حجاب عالم ماده از جلوی دیدگان محتضر، دانسته و نقطهٔ آغاز نمود حقایقی که انسان از آنها غافل بود، را در سکرات موت می‌داند: «وَجاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذلِكَ ما كُنْتَ مِنْه تَحِيدُ... فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۱۹ـ۲۲).

آیه حاکی است که بیهوشی مرگ، به‌معنای سست شدن اتصال نفس با بعد جسمانی و نه قطع ارتباط کامل آن دو، موجب گشوده شدن دریچه‌هایی از عالم غیب و مشهود شدن تمثلات غیبی در دیدهٔ محتضر می‌شود. از لحاظ خصوصیات عالم برزخ باید توجه داشت که در مبانی حکمت اسلامی برزخ حقیقتی ذومراتب است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص۲۹). عالم برزخ اگرچه به یک نظر عالم واحد است، ولی به نظر دیگر، عوالم متعدد بوده و

به‌عبارتی دارای مراتب می‌باشد (شجاعی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۲۲۷)؛ زیرا تفاوت تشکیکی مراتب حیات و نحوه خاص بودن هر یک از مراتب آن، تفاوت تشکیکی آثار حیات و ازجمله علم و ادراک را به دنبال خواهد داشت. ازاین‌رو در حیات برزخی نیز هر کس مرتبهٔ معینی از حیات و آثار آن را داراست (شجاعی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۱۸۶) و مراتب ادراک انسان‌ها از آن، با هم برابر نیست. هر که بسته به درجهٔ اکتسابی‌اش در دنیا و ظرف وجودی خود، قابلیتی را کسب کرده، مرتبه‌ای از مراتب آن را درک می‌کند. از سویی، تجربیات نزدیک به مرگ نسبت تام با مدرک و قوای ادراکی فرد، سعه و ملکات نفسانی تجربه‌گر دارند، ازاین‌رو نمی‌توان و نشاید با قطعیت گفت همهٔ تجربه‌گران در حال احتضار و مستی مرگ و تمثلات نازل بوده‌اند و یا همهٔ آنها به مراتب بالاتری از برزخ راه یافته، تمثلات عالی داشته‌اند.

آنچه بدیهی است طبق ادلهٔ موجود در آثار اندیشمندان اسلامی، همچون علامه طباطبائی و شاگردانش، مشاهدهٔ غیوبی از عالم برزخ مستلزم ورود به قبر نیست؛ چراکه در همین عالم نیز مجاهدانی با تهذیب نفس و سیر الی‌الله، مراتب عالی برزخ را به حیات دنیوی پیوند زده و هم‌زمان هر دو عالم را در مرئای یقین خود شهود می‌کردند (دستغیب، ۱۳۹۰، سراسر اثر؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج۵، ص۲۵۳–۲۷۸ و ۲۸۹). ازاین‌رو هرگاه حجاب طبیعت و تعلقات دنیایی کنار رود، انتقال به حقایق غیب میسر خواهد شد. خواه با موت اختیاری که یکی از اصطلاحات پرکاربرد در عرفان اسلامی است و خواه به نحو جبریِ منجر به قطع ارتباط نفس با بعد جسمانی در قالب تجربهٔ نزدیک به مرگ (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۷۱۹).

نویسندگان طی بررسی‌های موارد فراوان از گزارش‌های تجربیات نزدیک به مرگ، به این نتیجه دست یافتند که غالب این تجربیات مشتمل بر یکی از دو حالت زیر هستند:

۱) تجربهٔ مشتمل بر موارد عینی و وقایع دنیای بیرون در حول یا دور از کالبد تجربه‌گر، که از طریق استناد به موارد بیرونی و یافتن شواهد بیرونی قابل اثبات است.

۲) تجربهٔ مشتمل بر امور انتزاعی و فرامادی که مابه‌ازای خارجی در وقایع بیرون کالبد ندارند که این دسته از طریق ارجاع به معارف وحیانی، روایی و فلسفی ـ کلامی قابل اثبات و مورد پذیرش متخصصان قرار می‌گیرد.

دو مؤلفهٔ پژوهش حاضر در تجربیات دستهٔ دوم از تقسیم‌بندی فوق قرار می‌گیرند.

علاوه بر آن، احکام کلی حاکم بر این اقسام گزارش‌شده که برخی در قسم اول و برخی در قسم دوم برجسته است، شامل خصوصیاتی است همچون: غیرمادی بودن مناظر و مشاهدات، فرازمان و فرامکان بودن، حس تعلق به جسم و عدم تمایل به جدایی از آن، شدت یافتن کیفیت حواس پنج‌گانه، داشتن قالب مثالی شبیه به جسم مادی خود، عبور از اشیا و اجسام، دیدن درگذشتگان و ساکنان برزخ به شکل کالبدهای جسمانی آنها، مشاهدهٔ اعمال خود با سرعت و کمتر از لحظه، تفاوت جلوه‌های مشاهدات بیرون از کالبد برای هر تجربه‌گر، تأثیر ملکات مکتسبه در دنیا بر روح، اطلاع کامل از اوضاع و احوال اطرافیان خود و سر زدن مداوم به خانه و متعلقین.

۱ـ۱. مروری بر نظریه‌ها و یافته‌های پژوهشگران غربی در حوزهٔ NDE

از بدو آغاز مطالعات NDE توسط مودی و سایران در غرب، به موازات رویکردهای پدیدارشناسانه و فیزیکالیستی، بسیاری از تبیین‌ها و تحلیل‌های فلسفی و فراروان‌شناسی را نیز نسبت به این پدیده ارائه شده که گرچه از غنای فلسفی و معرفتی برخوردار نیست، اما در برخی ابعاد شباهت‌ها و اشتراکات متعددی با دستگاه حکمت اسلامی دارد.۱

به‌عنوان مثال مودی در ویرایش ویژهٔ کتاب معروفش با نام (*Life After Life*) که به مناسبت ۲۵امین سال چاپ کتاب که نقطهٔ عطفی در مطالعات تجربه‌های نزدیک به مرگ به‌شمار می‌رود، منتشر کرد، می‌نویسد: موجودات مثالی خالی از اصل ماده‌اند، اما دارای ویژگی‌های ماده، مانند شکل و امتداد و ابعاد هستند. چنین ویژگی‌هایی نیز در تجربه‌های نزدیک به مرگ دیده می‌شود (Moody 2001, p.42 & 32). مودی می‌گوید: «یک زن به من گفت که وقتی خارج از بدنم بودم، هنوز احساس می‌کردم که کل بدن، پاها، بازوها، همه چیز شکل دارد، حتی زمانی که وزنم کم بود» (Moody, 2001, p.45).

در آثار سایر محققان این حوزه نیز عبارات مشابهی وجود دارد: موجودات مثالی، همانند موجودات مادی، زمان یا مکان مادی ندارند؛ تجربیات نیز این‌گونه‌اند، مانند وقتی که خود یا دیگری را در عالم خواب می‌بینیم که محدودیت‌های مکانی یا زمانی مادی را نداریم (Long & Paul, 2010, p.18; Zaleski, 1987, p.122).

عالم مثال، چه متصل و چه منفصل، باطنی و شهودی است. ادراک موجودات و صور مثالی در صورت کاهش توجه به حواس ظاهری توسط قوای باطنی صورت می‌گیرد. تجربیات نیز اینچنین هستند (Elsaesser Valarino,1997; Morgan & Atwater, 2000, p.321).

به نظر می‌رسد که به‌رغم دیدگاه‌های فیزیکالیستی، دست‌کم طیفی از محققان غربی در حوزهٔ تجربیات نزدیک به مرگ، تجرد روح، عالم مثال، تعلق حقیقی آدمی به عالم دیگر، وجود حقایقی هچون نور لبریز از عشق را که به گفتهٔ آنان در اثر کاهش توجه یا قطع تعلق به بدن مادی روی می‌دهد، پذیرفته‌اند که در کتاب‌های محققان این حوزه انعکاس یافته است. موارد فراوانی که مجال ذکر همهٔ آنها نیست، اما در بین آنان عصب‌شناسانی هستند که می‌گویند: چاره‌ای نداریم، جز اینکه قبول کنیم موجودی هستیم که با روح خود به دنیای معنوی تعلق داشته و با جسم خود به عالم ماده و دنیا تعلق داریم (Eccles, 1991, p.241).

فردی که تازه فوت کرده بود و حتی آشنایان برای خاکسپاری او آمده بودند، یعنی نهایت کاهش ارتباط نفس با ماده رخ داده بود و پای در مرتبهٔ مثالی گذاشته بود، ناگهان بیدار یا زنده می‌شود و از مشاهدهٔ باغ زیبا و ایستادن بر بلندی پله‌ها سخن می‌گوید (اوسیس و هارالدسون، ۱۳۷۵، ص۱۸۳).

۲ـ۱. قواعد و انگاره‌های حیات برزخی

بر مبنای آراء علامه طباطبائی، اهمّ قواعد حاکم بر عالم مثال و حیات برزخی که شامل ویژگی‌هایی ازجمله حیات

انفرادی و فروپاشی نظام زیست جمعی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۸۴–۱۸۵؛ ۱۳۸۸، ص۷۷)، تتمهٔ حیات دنیا (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۹۰؛ ۱۳۷۴، ج۸، ص۱۳۳)، حسابرسی کلی و عدم ورود به جزئیات (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۹۲)، دار آماده شدن برای آخرت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۹، ص۱۱)، منزلگاه موقت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۱، ص۸)، عدم انقطاع کامل علائق مادی (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۹۶)، محیط بودن قیامت بر عالم برزخ و برزخ بر عالم دنیا (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۱۱۴)، عدم زوال کامل اسباب و حجاب‌ها (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۱۱۷)، ادامه سیر تکامل در مسیر سعادت یا شقاوت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۸، ص۱۳۴) و شکل یافتن مواد اشیاء برزخی از اعمال و ملکات نفس انسان (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۴۰) می‌باشد که مجموع این قواعد در یک قامت کلی در تجربه‌های موردمطالعه وجود دارد. هرچند ممکن است هر تجربه‌ای تنها مواردی از اینان را ترسیم کند.

همان‌گونه که از آراء معادشناختی علامه طباطبائی و همچنین موافقان وی در بین اندیشمندان معاصر که در سال‌های اخیر مشخصاً به این مقوله پرداخته‌اند، به دست می‌آید، می‌توان گفت: تجربه نزدیک به مرگ، پدیده‌ای وجودشناختی است که از دیدگاه حکمای اسلامی از حیث انسان‌شناسی، جزء مکاشفات مثالی (وکیلی، ۱۴۰۲، امینی‌نژاد، ۱۴۰۰، امینی‌خواه، ۱۴۰۰–۱۴۰۱) و بین عوالم چهارگانهٔ اسماء، عقل، مثال و طبع، جزء عالم مثال و در بین نشئات دنیا، برزخ و قیامت، منطبق بر عالم برزخ و مراتب نازل آن است؛ چراکه طبق گزارش‌های متواتر عناصر آن، بیشترین تطابق را با خصوصیات موجودات برزخی دارد. مرگ موجب ورود به عالم برزخ کبری و برزخ مختص هر فرد است و غالب تجربه‌های نزدیک به مرگ، به دلیل عدم انقطاع کامل روح از بدن، ورود به مراتبی گزینش‌شده از عالم وسیع برزخ و مثال منفصل است. مؤید آن تجربه‌گرانی است که بسته به استعداد بالاتری که داشته‌اند عذاب‌ها یا نعمات برزخی متوفیان سالیان قبل را نیز ادراک کرده‌اند (موزون، ۱۴۰۲، فصل ۴، قسمت ۲۰، ۲۳ فروردین؛ ۱۴۰۲، فصل ۴، قسمت ۳۰ و ۳۱، ۴ اردیبهشت؛ ۱۳۹۹، فصل ۱، ۱۱ اردیبهشت). در جایی که نمونه‌هایی از چنین مشهوداتی برای خاصانی در همین دنیا روی داده است (دستغیب، ۱۳۹۰، ص۴۴–۴۶)، و آنجا که شیخ اشراق به اذعان خود در اثر کثرت ریاضت، صور خیالی معلقه را شهود کرده و بر اساس این تجارب شهودی، عالم مثال را کشف کرده و سپس براهین آن را اثبات نموده (محمدزاده حقیقی و تقی‌زاده، ۱۴۰۴، ص۸۵)، می‌توان گفت رؤیت حقایق برزخی برای تجربه‌گر مشرف به مرگ به نحو اولی ثابت است. این را نیز باید توجه داشت که حکمای اسلامی مشاهدهٔ اموری از غیب را مختص انبیا نمی‌دانند، بلکه هر کسی که به مراتب بالای سلوک رسیده، می‌تواند به درک این حقایق نائل شود (محمدزاده حقیقی و تقی‌زاده، ۱۴۰۴، ص۹۰).

در مجموع، آنچه از برایند و قدر مشترک تحلیل‌گران غربی و آراء علامه طباطبائی حاصل می‌شود این است که تجربهٔ نزدیک به مرگ در بستر عالم مثال رخ می‌دهد که در ادبیات اسلامی برزخ یا مثال منفصل نامیده می‌شود. همچنین تجرد روح و وجود عالمی ورای عالم ماده از اشتراکات هر دو دیدگاه است.

۲. مؤلفهٔ ادراک یگانگی با هستی

یکی از مؤلفه‌هایی که حامل معارف بدیع فراوانی است و گرچه پراکندگی آن در جامعهٔ آماری پژوهش حاضر نسبت به سایر مؤلفه‌ها کمتر بوده، اما واکاوی آن موجب بسط معرفتی ما از جایگاه انسان خواهد شد، مؤلفهٔ ادراک تجربه‌گر از یگانگی و اتحاد با نظام هستی است.

۱ـ۲. بیان مؤلفه

برخی از تجربه‌گران، در تجربهٔ بیرون از کالبد، خود را محور همهٔ عالم می‌یافتند و همچنین خود را متحد و یگانه با موجودات در نظام هستی درک می‌نمودند.

دکتر ایبن الکساندر ـ جراح و متخصص مغز و علوم عصبی ـ تجربه‌گر نزدیک به مرگی است که در سال ۲۰۰۸ به دلیل منتژیت پیشرفته مدت طولانی در حالت مرگ مغزی قرار گرفته است. او در کتابی که از سرگذشت تجربهٔ نزدیک به مرگ عمیق خود تألیف کرده می‌نویسد: «ادراک من این بود که گویا من همه چیزم، من در همهٔ کائنات وجود دارم و همهٔ کائنات در من است» (الکساندر، ۱۳۹۵، ص۲۰۲–۲۰۳ و ۲۰۸). مشابه همین عبارت در گزارش دیگری در کتاب دکتر مورس به چشم می‌خورد: «من خود را در درون کائنات و یا همه چیز را در درون خود می‌دیدم» (مورس، ۱۳۸۰، ص۱۹۲).

تجربه‌گر دیگری می‌گویدک «گویا من همه شدم و در همه اجزا تزریق شدم. من با حفظ فردیت خودم، پدرم، مادرم، اشیاء اطرافم، آسمان‌ها و کرات، صخره‌ها و همه چیز شدم» (موزون، ۱۳۹۹، فصل ۱، قسمت ۳۱، ۵ خرداد). تجربه‌گری نیز برای یکی شدن با هستی، تعبیر «همانند قطرهٔ جوهری که در دریای زمان و مکان پخش شده»، را به کار برده است (موزون، ۱۳۹۹، فصل ۱، قسمت ۲۵، ۱ خرداد).

ادراک سطوحی از وحدت و یکپارچگی در همهٔ اجزا و موجودات هستی در این تجربه‌ها شهود شده است. این ادراک به دو صورت گزارش شده است: یکی بودن و وحدت در همهٔ اجزای وجود و احساس یکی شدن با اشیاء و یگانگی با ذرات وجود و هستی.

در قرآن نیز، به فرازهایی مانند مسخر شدن کوه‌ها و مرغان برای حضرت داود﵇ و ادراک تسبیح آنان اشاره شده است: «وَ سَخَّرْنا مَعَ داوُدَ الْجِبالَ یُسَبِّحْنَ وَ الطَّیْرَ وَ کُنَّا فاعِلِین» (انبیاء: ۷۹)؛ و کوه‌ها را رام داود کردیم که (با او) تسبیح می‌گفتند و پرندگان را نیز. آری ما چنین کردیم. علامه طباطبائی در ذیل این آیه، مفهوم تسخیر کوه‌ها و مرغان با داود را که با وی تسبیح می‌کردند، با استناد به معارف قرآنی که همهٔ اجزای هستی همواره شأن تسبیح دارند، منظور هماهنگی آنان با تسبیح داود می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۴، ص۴۴۱).

ادراک یگانگی با هستی در تجربیات نزدیک به مرگ، بیانگر مواجههٔ شهودی تجربه‌گر با حقیقت ملکوتی و وحدت فرامادی عالم وجود است؛ حقیقتی که در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی تحت عنوان «وحدت وجود» و ارتقاء از

کثرت مادی به بساطت مجردات تبیین می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۱، ص۶۸-۷۱؛ ج۶، ص۱۱۰ـ۱۱۲). در این حالت، انقطاع نفس از عالم ماده، سبب می‌شود که انسان وجود اشیاء را نه به‌صورت موجودات منقطع و مستقل، بلکه به‌عنوان مراتب و جلوه‌هایی متصل به حقیقت واحد مشاهده کند.

بر اساس آراء علامه طباطبائی، با کشف حجاب‌های مادی و سعهٔ وجودی نفس، ادراک انسان از مراتب نازل کثرت عبور کرده و به شهود وحدت سریانی وجود نائل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۴۵ـ۴۸). به‌عنوان نمونه، یکی از تجربه‌گران گزارش می‌دهد که هنگام آبیاری یک درخت، تمایز میان خویشتن و درخت را از دست داده و طنینی را شهود کرده است که هم‌زمان از درون ذات او و از سریان وجودی کائنات شنیده می‌شده است. این شهود بی‌واسطه، حاکی از ادراک وحدت وجودی عالم در نشئهٔ ملکوت است که طی آن، کثرات ظاهری در حقیقت واحد وجود هضم می‌گردند.

اما درعین‌حالی که فرد تجربه‌گر با موجود دیگری به وحدت رسیده، هویت شخصی خود را هم دارد و وجه تمایز را نیز ادراک می‌کند. در این حال هویت فرد مضمحل نمی‌شود، اما احساس یکی بودن و درآمیختگی با اشیاء نیز وجود دارد.

از سویی لازمهٔ تبعی این ادراک وجود حیات و شعور در همهٔ موجودات هستی است؛ زیرا وجود ذی‌شعور نمی‌تواند خود را با وجود غیرذی‌شعور یکی ببیند و اتحاد این دو با هم ممکن نیست.

صدرالمتألهین در فصل شانزدهم، موقف هشتم کتاب *اسفار اربعه*، در باب سریان عشق و حیات و شعور در همهٔ موجودات، با ذکر شواهد تسبیح و سجدهٔ موجودات آسمان‌ها و زمین، در قرآن کریم، معتقد است: این موضوع هم از طریق کتاب و سنت، و هم به طریق وجدان برای اهل کشف از عرفا به اثبات رسیده که کلیهٔ موجودات از حیات و شعور بهره دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۷، ص۱۵۳).

علامه طهرانی نیز در رسالهٔ *لب اللباب* خود در حالات سلوکی به ادراک یگانگی با هستی اشاره نموده و به نقل از شیخ عبدالکریم جیلی از عرفای مشهور آورده است: «زمانی به مقدار یک لمحه به من حالی دست داد که خود را متحد با جمیع موجودات یافتم، به‌طوری‌که حضور همهٔ آنها را به عیان مشهود خود می‌دیدم، اما این حال لحظه‌ای بیشتر دوام نداشت» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، ص۳۹-۴۰). سپس در ادامهٔ این نقل می‌افزاید: مانع از دوام و استمرار این حال، اشتغال روح به تدبیر بدن است و حصول تمامیت این مراتب بعد از ترک تدبیر بدن می‌باشد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، ص۴۰). ازاین‌رو خروج موقت نفس از تدبیر بدن در تجربیات نزدیک به مرگ نیز بستری برای بروز این ادراک شهودی فراهم می‌سازد.

۲ـ۲. برایند دیدگاه علامه طباطبائی درباره ادراک یگانگی با هستی

بر اساس مبانی حکمت متعالیه و آراء علامه طباطبائی، نظام خلقت دارای وحدت حقیقی و سریانی است. علامه بر پایهٔ

آیات قرآن کریم، معتقد است که تمام اجزای عالم مادی و ملکوتی به یکدیگر متصل و مرتبط‌اند؛ به‌گونه‌ای‌که مجموعهٔ عالم، «موجود واحد شخصیاً» یا «حقیقت واحد متصل» را تشکیل می‌دهد که نظامی یگانه بر آن حکمرانی می‌کند. این حقیقت در سنت فلسفی تحت عنوان «برهان اتصال تدبیر» تبیین می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۴۰۸). در این تبیین، سلسلهٔ موجودات، مانند حلقه‌های یک زنجیرهٔ تکوینی در نظر گرفته می‌شوند که حرکت هر بخش، حرکتِ کل مجموعه را به سوی غایت تکوینی‌اش (خروج از قوه به فعلیت وجودی) رقم می‌زند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۴۰۸). لازم به ذکر است که مراد از سعادت و غایت در این ساحت، حرکت تکوینی و وجودی تمامی موجودات به سوی کمال وجودی مقرر آنهاست، نه الزامات و تکالیف اخلاقی و اختیاری که مختص به انسان در نشئهٔ ماده است.

علامه طباطبائی اصل «وحدت نظام» را در ذیل آیهٔ ۱۷ سورهٔ رعد نیز تبیین نموده و معتقد است که نظام هستی بر مدار «حق» استوار است و امور اعتباری و باطل زائل‌شونده‌اند، اما حقیقت باقی وجود پایدار می‌ماند و مراتب هستی یکدیگر را در مسیر رسیدن به کمال وجودی یاری می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۱، ص۴۶۳).

از سوی دیگر، علامه طباطبائی در *نهایة الحکمة* بر وحدت شخصی و حقیقی جهان ماده و تجرد صور ملکوتی آن تأکید کرده و می‌نویسد: «موجودات جوهری و عرضی جهان طبیعت، دارای وجود شخصی و مرتبط با هم هستند. سراسر عالم ماده، یک حقیقت واحد و پهناور و گذراست که از مرحلهٔ قوهٔ محض به سوی فعلیتی که هیچ قوه‌ای در آن نیست، در حرکت جوهری است» (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص۷۶۲ـ۷۶۳، به نقل از: طباطبائی، ۱۴۲۲، ص۲۱۵). وجود، یک حقیقت واحد ذو مراتب است و این مراتب مختلف، بهره‌هایی از شدت و ضعف، فقر و غنا، و بُعد و قرب را به اصل وجود داراست. (طباطبائی، ۱۴۲۶ق، ج۱، ص۲۳۱–۲۳۲).

در تطبیق این مبانی بر گزارش‌های تجربیات نزدیک به مرگ، باید میان دو مرتبه از ادراک تفکیک قائل شد:

نخست مرتبهٔ نازل که ادراک تسبیح و هماهنگی موجودات است: ادراک تسبیح اشیاء یا شنیدن تقدیس کائنات (نظیر آنچه در ذیل آیهٔ ۷۹ سورهٔ انبیاء درباره حضرت داوود، یا روایات تسبیح حصی آمده است: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۳، ص۱۶۹؛ ج۱۴، ص۴۴۱)، مواجهه با ملکوت نازل اشیاء است که در آن هنوز تمایز میان ادراک‌کننده و ادراک‌شونده باقی است.

و دوم مرتبهٔ عالی که شهود یگانگی و وحدت وجود است: ادراک یگانگی با هستی، گامی فراتر از ادراک تسبیح اشیاء است. این ادراک زمانی محقق می‌شود که نفس تجربه‌گر در سایهٔ انقطاع از قیود مادی و اتساع وجودی، از ادراک کثرات عبور کرده و به شهود وحدت وجود و اتحاد عالم و معلوم دست یابد. در این مقام، انسان خود را نه در حال شهود اشیاء مجزا و مستقل، بلکه غرق در حقیقت منتشر در کل وجود می‌یابد که کثرات ظاهری در آن مستهلک شده‌اند. همان حقیقت والایی که علامه حسن‌زاده آملی از آن به «ظلّ وحدت حقه حقیقیه» یاد می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج۵، ص۱۷۴).

از سویی، طبق آیهٔ شریفهٔ «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، خمیرمایهٔ وجودی انسان در اوج کرامت پایه‌ریزی شده و او محور غایی در نظام خلقت است. این حقیقت والای انسان‌شناختی، هم در براهین فلسفی، هم در عرفان اسلامی، ذیل بحث انسان کامل و مظهریت اتم (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱، ص۲۱) و هم در معارف قرآنی به اثبات رسیده است، و اینک گزارش‌های متواتر تجربیات نزدیک به مرگ نیز شواهدی تجربی و شهودی بر آن ارائه می‌دهند.

علامه طباطبائی در مواضع متعددی از تفسیر *المیزان* و آثار فلسفی خود، انسان را در ذیل عبودیت حق، محور تکوینی عوالم می‌داند. «نظام تسخیر» با استناد به آیاتی نظیر جاثیه: ۱۳ و بقره: ۲۹، نیز بیانگر آن است که تمام عوالم مادی و آسمان‌ها در خدمت سیر کمالی انسان قرار داده شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۱۷۴). البته این دیدگاه با نظریهٔ اومانیسم غربی که انسان را جایگزین خدا و کانون اصالت مستقل می‌داند، تمایز بنیادی دارد؛ زیرا در انسان‌شناسی علامه، محوریت انسان صرفاً در سایهٔ «عین‌الربط بودن به حق» تعریف می‌شود.

بنابراین، مؤلفهٔ ادراک یگانگی با هستی و لازمهٔ آن، یعنی «حضور حیات و آگاهی در کلیهٔ ذرات جهان»، در گزارش‌های تجربیات نزدیک به مرگ، بر مبانی حکمت اسلامی و بینش قرآنی علامه طباطبائی تکیه دارد و تحلیل فلسفی ـ عرفانی، استواری این گزارش‌ها را تأیید می‌نماید.

۳. ادراک انس و آشنایی دیرین با محیط جدید و انگارهٔ رجوع

یکی از مؤلفه‌های دیگری که در گزارش‌های برخی تجربه‌گران انعکاس یافته است، حس آشنایی، تعلق داشتن و رجوع به خانهٔ نخست است.

۱ـ۳. بیان مؤلفه

برخی تجربه‌گران نزدیک به مرگ در طی سفر خود به ماورای ماده، از ادراک آشنایی با دنیای جدید و بازگشت به خانهٔ اصلی خود سخن می‌گویند.

در آثار بسیاری از علمای اسلامی بر پایهٔ متون قرآنی و روایی به وجود عوالمی پیش از هبوط انسان و به نشئهٔ دنیا اشاره شده است. برخی آن را عالم ذر، برخی عالم ملکوت، برخی عالم برزخ نزولی و عده‌ای وجود دو عالم عقل و برزخ را پیش از دنیا، همان‌گونه که پس از نشئهٔ دنیا در سیر صعودی هر دوی این عوالم وجود دارند، اثبات می‌کنند. جدای از نام و تفصیل ابعاد وجودی آن عالم، وجه مشترک این آرا، وجود عالمی قبل از نزول انسان به عالم ماده است که انسان در آن عالم صفا و نور و بهجت، دارای شعور و ادراک کامل و همهٔ آثار حیات بوده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص۳۴۰–۳۴۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۸، ص۳۶–۳۸).

برخی تجربه‌گران نزدیک به مرگ اظهار می‌دارند که پس از عبور از مراحلی وارد وادی مأنوسی شدند که حس انس و آشنایی دیرین و سکونت پیشین در آنجا به آنها دست داده و گویا به خانهٔ اصلی خود بازگشته‌اند. تجربه‌گری

در گزارش خود از ادراک انس با محیط جدید می‌گفت و داشتن احساس فرد تبعیدشده‌ای که اینک به‌جای نخست بازگشته و گویا قبلاً آنجا را درک کرده است (موزون، ۱۳۹۹، فصل ۱، قسمت ۲۷، ۱ خرداد). مورد دیگر نیز ضمن اذعان به همین ادراک با وجد بسیار برای تأکید در اثبات حرفش قسم جلاله می‌خورد که خانهٔ اصلی ما آنجاست (موزون، ۱۴۰۰، فصل ۲، قسمت ۱۳، ۶ اردیبهشت). یکی از تجربه‌گران از احساس بازگشت به خانهٔ خود که مدتی از آن دور بوده، در حین وصال نور لایتناهی صحبت می‌کرد (موزون، ۱۴۰۰، فصل ۲، قسمت ۲، ۲۵ فروردین). این ادراک، یعنی آشنایی پیشین با محیطی که در آن وارد شده‌اند، یکی از مؤلفه‌های قابل بحث است.

بر اساس قول مشهور میان حکما و مفسران اسلامی و با استناد به آیات قرآن کریم، ازجمله آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف (آیهٔ ذر) و شواهد روایی مستفیض، حیات روحانی انسان در عوالم برتر، پیش از تنزل به اسفل السافلین دنیا، امری مسلم است. مهم‌ترین سند روایی در این باب، روایت صحیح منقول از امام صادق؈ در *تفسیر قمی* است که در پاسخ به چگونگی پیمان توحید فرمودند: معرفت به یگانگی خداوند در جان انسان‌ها باقی ماند، اما آن موطن را فراموش کردند و به زودی آن را به یاد خواهند آورد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۴۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۱۳۵). مضمون این حقیقت در کتب معتبر روایی، نظیر *کافی* (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۱۲)، *محاسن* (برقی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۲۴۱)، *علل الشرایع* و *التوحید* (صدوق، ۱۳۶۶، ص۲۵۴؛ ۱۳۹۸ق، ص۳۳۰) و *تفسیر عیاشی* (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۲، ص۴۰–۴۲) با اسناد گوناگون نقل شده است.

۲ـ۳. دیدگاه علامه طباطبائی دربارهٔ وجود عوالم پیش از حیات دنیا

علامه طباطبائی معتقد به تأثر حیات متأخر از حیات متقدم در یک نظام طولی است. وی می‌گوید: طبق آیات قرآن، برای آدمیان زندگی دیگری قبل از نشئهٔ دنیا بوده، که هر یک از این سه زندگی از زندگی قبلی‌اش الگو می‌گیرد، واضح‌تر اینکه انسان قبل از زندگی دنیا زندگی دیگری داشته، و بعد از آن نیز زندگی دیگری خواهد داشت، و زندگی سومش تابع حکم زندگی دوم او، و زندگی دومش تابع حکم زندگی اولش است، پس انسانی که در دنیا است در بین دو زندگی قرار دارد، یکی سابق و یکی لاحق، این آن معنایی است که از ظاهر قرآن استفاده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۱۴۲). ایشان وجود حیات پیشین را ذیل دو ساحت اساسی تبیین می‌نماید:

الف) عالم میثاق

علامه بر خلاف مفسرانی که آیهٔ «الست» را بر تمثیل و زبان حال حمل می‌کنند (مانند بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۳، ص۴۱)، معتقد است پیمان الهی در عالمی حقیقی و واقع‌نما رخ داده است. وی ذیل آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ...» و آیات ۷ و ۸ سورهٔ احزاب، اثبات می‌کند که انسان‌ها در موطنی ملکوت بر ربوبیت حق اشهاد یافته‌اند: «موضع و موطنی غیر از موطن دنیا وجود دارد که در آن، افراد آدمی تفکیک شده و با شهود حقیقت خویش، به ربوبیت حق اعتراف نمودند. اگر این مواجهه شهودی نبود، غفلت دنیوی مانع از دستیابی آنان به توحید می‌گشت» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۱۳۲).

وی با ردّ برداشت برخی از مفسران، که آیات میثاق، و وجود عالمی پیش از حیات دنیایی برای انسان را، حمل بر زبان حال و اقتضای استعداد کرده‌اند، معتقد است این تفسیر توسط ظواهر بسیاری از آیات، ازجمله آیات ذر و میثاق تخطئه می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۱۴۲).

علامه ذیل آیهٔ «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا» (اعراف: ۱۷۲) و آیهٔ ۷–۸ سورهٔ احزاب معروف به آیهٔ میثاق، بحث‌های مفصلی عرضه داشته و نیز از مضمون روایات فراوانی که به گفتهٔ وی می‌توان مدعی تواتر آنها شد، نتیجه گرفته که وادی میثاق پیش از حیات دنیایی بوده و انسان پیش از این دنیا نوعی حیات دیگر داشته است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص۱۳۵–۱۳۴).

علامه طباطبائی موطن میثاق را «عالم ملکوت» می‌داند و در تبیین نظریهٔ اخذ میثاق در موطن ملکوت به براهینی اشاره می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی برای شرح نظریهٔ عالم ملکوت از دیدگاه استاد خود علامه طباطبائی در تفسیر *تسنیم* و ذیل آیهٔ میثاق با وضوح بیشتر، پشتوانهٔ رأی علامه را این‌گونه شرح می‌دهد: به دلیل محال نبودن وجود انسان در عوالم فراوانی که هر کدام نظام خاص و متفاوتی با دیگری دارد. این موضوع ریشه در آیات قرآن دارد. مانند آیهٔ ۲۱ سورهٔ حجر که اثبات می‌کند انسان پیش از وجود دنیایی خود، وجود دیگری نزد خداوند در خزائن او دارد و خدا او را از آن نشئه به دنیا آورده است.

به دلیل برخوردار بودن همهٔ موجودات از دو وجه امری و خلقی، که وجه امری غیرتدریجی بوده، به امر کُن ایجاد شده و آنچه دارد در همان لحظهٔ نخست ظهورش با اوست و قوه‌ای که به سوی فعلیت جدید رود، ندارد. وجه دنیایی یا خلقی، زمانی بوده که به‌طور تدریجی از قوه به فعل می‌آید و پیوسته در تکامل است تا سرانجام به سوی ربّ خود بازگردد. این وجههٔ دنیایی متفرع بر وجه الهی و پس از آن است.

بر مبنای این دو برهان می‌توان نسبت به آیهٔ «و اذ اخذ ربّک...» گفت: عالم انسانی یک وجود جمعی عنداللهی دارد که همان وجه امری و خدایی تک‌تک انسان‌هاست که خداوند به آنان افاضه کرده است و مجموع انسان‌ها از رب خود و خدا از انسان‌ها غایب نیست. ازاین‌رو وجود انسان در نشئهٔ دنیا پس از وجود او در نشئهٔ دیگری است که موجودات آن عالم از پروردگار خود محجوب نیستند و با شهود خویش توحید ربوبی را مشاهده می‌کنند.

بر مجموع مطالب گفته‌شده از طریق تفسیر قرآن به قرآن، روشن می‌شود آیهٔ « و اذ اخذ ربّک...» به وجود انسان در نشئهٔ سابقی اشاره دارد که در آن خداوند افراد را از هم جدا و متمایز ساخت و هریک را بر خودش شاهد گرفت که «اَلستُ بربّکم» و همه بلی گفتند و اقرار کردند: «قالوا بلی شهدنا».

ملک و ملکوت هر موجودی دو روی یک سکه‌اند، ملک و ملکوت از جهت زمانی از هم غیرقابل تفکیک و هم‌زمان‌اند، ولی در دو نشئهٔ وجودی می‌باشند و نوعی تقدم و تأخر بین آنها وجود دارد و عالم ملکوت محیط بر عالم ملک می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج۳۱، ص۹۷–۱۰۴).

در عرض این مبحث، موضوع حال یا قال بودن زبان گفت‌وگوی خداوند و انسان‌ها در آن وادی، نیز در کلام علامه طباطبائی در اثبات آن عالم دخیل است. با این توضیح که علامه اعتراف ابناء بشر به ربوبیت خداوند در عالم میثاق را ناشی از فقر ذاتی انسان به خدا می‌داند و اشهاد بر نفس در جملهٔ «وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» را با توجه به اینکه گواه گرفتن کسی بر خودش، نمایاندن حقیقت اوست، به خود او تا پس از درک حقیقت خود و تحمل آن در موضع سؤال، شهادت دهد، به دلیل درک ارتباط و تعلق نفس به غیر خود، با ضمیمه کردن مورد استشهاد، یعنی «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، ماهیت پیمان موطن قبل از حیات دنیا را اثبات می‌کند که آن، همان ربوبیت پروردگار است که مورد شهادت انفس در آن وادی قرار گرفته است و جملهٔ «بَلى شَهِدْنا» اعتراف انسان‌هاست به اینکه ما شاهد این فقر و احتیاج به مقام ربوبیت بودیم و چنین شهادتی از ما صورت پذیرفت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۸، ص۴۰۱).

علامه طباطبائی در این بخش با بیان سه احتمال در معنای این آیه، که ماهیت سؤال الست و پاسخ بلی را یا به نحو زبان حال و استعداد، یا به شکل زبان قال و گفت‌وگویی حقیقی و یا به نحو ایجادی با این توضیح که کلام خدا همان فعل خداست، می‌داند، حمل بر زبان قال را در شهادت، نزدیک‌تر و مناسب‌تر می‌داند؛ چراکه بنا بر دیدگاه وی، صحیح‌تر این است که گفته شود شهادت دادن جز به دلالت صریح و مطابقی کلام به چیز دیگر اکتفا نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۸، ص۴۰۲).

ب) عالم برزخ نزولی

همان‌گونه که در آراء حکمای اسلامی اظهار شده است، در دایرهٔ وجود دو برزخ و دو عالم مثال ثابت است که تفاوت خواص آن دو نشان‌دهندهٔ تعدد آنهاست. اولین موجوداتی که فیض وجود را از حق دریافت می‌کنند، موجودات عالم عقل و پس از آن موجودات عالم مثال و سرانجام موجودات عالم طبیعت‌اند. عالم عقل واسطهٔ رسیدن فیض به عالم مثال و عالم مثال واسطهٔ رسیدن فیض به عالم طبیعت است. عالم مثالی که قبل از نشئهٔ دنیا میان عالم عقل و عالم ماده قرار دارد، برزخ نزولی نام دارد (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۴، ص۴۷۴).

ازاین‌رو عوالم سه‌گانهٔ عقل، مثال و ماده، در نظام تکوین وضعیت دوَرانی دارند؛ زیرا به همان ترتیبی که سیر نزول پیموده‌شده، مجدداً سیر صعودی از ماده به سوی عالم مثال و سپس عالم عقل صورت می‌گیرد.

علامه دربارهٔ عالم مثال نزولی تقریراتی در ضمن دروس فلسفی و عرفانی خود دارد که از دیدگاه ایشان دربارهٔ وجود عالم برزخ نزولی پیش از عالم دنیا حکایت دارد. ایشان در *رسالة الولایه* خود که حاکی از مبنای عمیق هستی‌شناسی عرفانی وی است، مطالبی در خصوص برزخ دارد و پس از بحث دربارهٔ اینکه اگر از مرحلهٔ آغاز بخواهیم عوالم را بررسی کنیم، عالم مثال بعد از عالم عقل و تجرد محض و قبل از عالم ماده است، و به این مناسبت آن را عالم مثال نزولی می‌نامند، به قوس صعود اشاره نموده و می‌گوید: اما در بازگشت، قبل از عالم عقل است؛ یعنی در بازگشت به سوی مبدأ از منظر ما، بعد از عالم ماده، عالم برزخ یا مثال و سپس عالم عقل و تجرد

محض است. وی در بیان تفاوت عالم مثال نزولی با مثال صعودی می‌نویسد: بین آغاز و بازگشت، فرق دیگری نیز هست و آن اینکه مادهٔ صورت‌های مثالی، همان نفس است که به اذن خداوند این صورت‌ها برای او ایجاد می‌شود. ازآنجاکه این صورت‌های مثالی مدتی در نشئهٔ ماده بوده و به آن تعلق داشته و ملکات و احوالی را برای خود کسب نموده، چه‌بسا با نشئهٔ مثال نزولی سازگار است و چه‌بسا هم با آن سازگار نیست (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ص۳۰).

۳ـ۳. تحلیل و مقایسهٔ انگارهٔ رجوع با آراء علامه طباطبائی

مفسر معاصر آیت‌الله جوادی آملی ـ شاگرد فلسفی و تفسیری علامه طباطبائی ـ در کتاب *شمس‌الوحی تبریزی*، با تشریح دیدگاه‌های استاد خود در بحث عالم میثاق و ذر، می‌نویسد: علامه با ردّ تبیین‌های تمثیلی از عالم میثاق توسط برخی مفسران، معتقد بوده این افراد تفسیر را از تمثیل جدا نکردند و اگر با زبان قرآن آشنا بودند، می‌دانستند کجا جای تمثیل و کجا جای تفسیر است.

بر اساس دیدگاه علامه که در آن بر جنبهٔ ملکوتی و تقدم آن بر جنبهٔ مادی و ملکی اشیا تأکید می‌شود، و با توجه به آیهٔ ۲۱ سورهٔ حجر «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»، و هیچ چیز نیست، مگر اینکه مخازن آن نزد ماست و ما آن را نازل نمی‌کنیم، مگر به اندازه‌ای معین، به دست می‌آید که هر موجودی دارای گنجینه‌هایی است و خداوند آن را به اندازهٔ معین نازل می‌کند و آنچه نزد خداست، مصون از زوال و دگرگونی بوده و از سیلان و حرکت و تغییر و تدرّج منزه است. با توجه به این دو مطلب، موجود عالم ملکوت هم باقی و ثابت و هم واحد است. موطن ملکوتی انسان بر موطن ملکی و دنیایی او مقدم است و چون این دو موطن از یک منظرند، با هم متحدند و از یکدیگر جدا نیستند. این می‌رساند که پس از برداشتن پرده طبیعت از چشمان، انسان موفق به دیدن موطن ملکوتی خود می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۱۲۰–۱۲۱).

ازاین‌رو می‌توان گفت: علامه طباطبائی هم عالم میثاق و ملکوت را به‌عنوان عالمی حقیقی و حضور انسان‌های واجد شعور و حیات در آن، می‌شناسد و هم عالم برزخ نزولی را می‌پذیرد که ارواح و اشیاء در آن عاری از ماده، اما دارای صورت مثالی بوده‌اند. در مجموع تقریرات علامه و شاگردانش حکایت از اعتقاد ایشان به وجود حقیقی و نه تمثیلی عالم میثاق که همان موطن ملکوت است، هم‌زمان با عالم ملک دارد و هم عالم برزخ نزولی را موطنی متمایز از عالمی که از انسان‌ها میثاق گرفته شده است، می‌پذیرد.

علامه طباطبائی در *رسائل توحیدی* خود در موضوع عالم ذر، نخست ضمن بیان دلالت آیات قرآن از قبیل «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (حجر: ۲۱) و «مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَ مَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶) بر وجود عالم مثال و عالم تجرد با دلایلی اثبات می‌کند که عالم ذر که در قرآن و روایات به وجود آن پیش از آفرینش انسان اشاره شده است، همان عالم مثال می‌باشد. وی با روش تفسیر قرآن به قرآن و قرآن به روایات در این خصوص به بحث پرداخته است. روایتی که از *تفسیر قمی* ذیل آیهٔ اشهاد بر نفس و الست نقل می‌کند، روایت

سؤال از امام صادق﵇ پیرامون آیهٔ «الست بربکم» و کیفیت شهود می‌باشد که پاسخ امام مبنی‌بر اینکه آن جریان به صورت مشاهده بود و معرفت در جان آنها ثابت ماند، ولی موطن را فراموش کردند و به زودی آن را یاد خواهند آورد و گروهی از ایشان در عالم ذر تنها با زبان اقرار کرده و ایمان قلبی نیاوردند.

روایت دیگری که علامه در ذیل این بحث به آن اشاره نموده، روایتی از *تفسیر عیاشی* است که راوی از امام باقر﵇ دربارهٔ آیهٔ الست سؤال نموده و پاسخ امام حاوی دو نکتهٔ ذره بودن فرزندان آدم و اخراج از پشت او، و شناساندن خداوند به ایشان و نهادن معرفت به خدا در نهاد همهٔ انسان‌هاست. علامه معتقد است، مضمون این روایت در بسیاری از روایات در کتب حدیثی آمده است. ایشان پس از قول به پذیرش این روایات، معتقد است که این موقف، عالم علم خداوند نیست، بلکه مربوط به بعد از آفرینش و پیش از عالم طبیعت است؛ چراکه آیه تصریح دارد که این اخذ و گرفتن به پشت فرزندان آدم تعلق گرفته است، نه‌تنها آدم. روایات تفسیری نیز دلالت بر مشاهده و رؤیت دارند. درحالی‌که جز با انقطاع از غیر نمی‌توان او را شهود نمود و این حقیقت تنها در نشئهٔ غیرطبیعی انسان تحقق می‌یابد.

ازجمله شواهد این مدعا روایتی از امام باقر﵇ است که امام به آیهٔ «وَ لَئِن سَأَلتَهُم مَن خَلَقَ السَّموَاتِ» استشهاد می‌کند که دلالت بر دیدن ملکوت آسمان‌ها و زمین دارد و روایات شبیه به آن، که در آنها نوعی خوبی و بدی و انکار و اقرار در آن وادی اثبات شده است، درحالی‌که در عالم تجرد محض در طرف تنزل هیچ شری جود ندارد. درنتیجه این عالم پس از عالم تجرد خواهد بود و چون قبلاً ثابت شد که موطن مزبور قبل از عالم طبیعت است، مشخص می‌شود که آن موطن، همان عالم مثال می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص۱۶۷–۱۶۸).

به نظر می‌رسد که طبق رأی علامه و تبیین و شرح آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان گفت: عالم مأنوسی که تجربه‌گران نزدیک به مرگ با آن نوعی ادراک آشنایی دیرین دارند، منطبق بر عالم برزخ نزولی است. در هر صورت صحت وجود حیات در عالمی دیگر، پیش از نزول به نشئهٔ ماده در ادراکات تجربه‌گران نزدیک به مرگی که سخن از انگارهٔ رجوع می‌کنند و گویا بازگشت به وطنی که پیش از دنیا در آن ساکن بوده‌اند را اثبات می‌کند. تجربه‌گران عالمی که برایشان غریب و نامأنوس نیست را تجربه کرده‌اند و این حقیقت در معارف و آراء علامه طباطبائی و هم‌فکران وی بیان شده است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بررسی تطبیقی گزارش‌های تجربیات نزدیک به مرگ و مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی حکمت اسلامی با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبائی، به تحلیل دو مؤلفهٔ «ادراک یگانگی با هستی» و «احساس انس و بازگشت به خانهٔ نخست» پرداخته است. برایند این مطالعهٔ تحلیلی نشان می‌دهد که این دو مؤلفه دارای محمل معقول برهانی و مستندات صحیح منقول در سنت اسلامی می‌باشند.

در مؤلفهٔ نخست، مواجههٔ تجربه‌گران با حقیقت یکپارچه جهان، نشان‌دهندهٔ نیل نفس به «شهود وحدت وجود» و «اتحاد عالم و معلوم» در ذیل انقطاع از قیود مادی و اتساع وجودی است. بر اساس مبانی علامه طباطبائی، انسان در صورت انصراف از تدبیر بدن دنیوی، کثرت‌های ظاهری اشیاء را در حقیقت وجود مستهلک یافته و بدون اضمحلال هویت شخصی خویش، به شهود بی‌واسطهٔ یگانگی با حق و مظاهر اسماء دست می‌یابد. امری که با کرامت ذاتی و محوریت تکوینی انسان در نظام تسخیر الهی نیز کاملاً همسو است.

مؤلفهٔ «ادراک انس و احساس بازگشت به خانهٔ نخست» نیز بازتابی شهودی از حیات پیشین انسان در عوالم مقدم بر نشئه ماده است. مطابق با آراء علامه، ذیل آیهٔ میثاق و روایات اهل‌بیت، انسان پیش از هبوط به اسفل‌السافلین ماده، در ساحت ملکوت و برزخ نزولی از حیات، شعور و شهود توحید برخوردار بوده است. تجربهٔ نزدیک به مرگ، با ایجاد بستر رفع حجاب‌های دنیوی، سبب به یاد آوردن آن موطن مأنوس و درک حس غریب بودن در دنیا و شوق بازگشت به منزل اصلی می‌گردد.

در مجموع، بررسی آموزه‌های فلسفی و تفسیری علامه طباطبائی در باب وحدت وجود و موطن پیشین با گزارش‌های تجربه‌گران، واقع‌نمایی و شباهت این ادراکات شهودی را بر حقایق فرامادی هستی به اثبات می‌رساند.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *الإشارات و التنبیهات*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.

ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *فتوحات المکیة*. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.

اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۲). *زندگی در کرانه‌ها: سه گفتار در باب تجربه‌های نزدیک به مرگ*. تهران: حکمت سینا.

اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۷). *مرگ آشنایی*. تهران: علمی و فرهنگی.

اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۹). *تفاسیر دینی تجربه‌های نزدیک به مرگ*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

اوسیس، کارلیس و هارالدسون، ارلاندور (۱۳۷۵). *از مرگ بازگشتگان*. ترجمهٔ بهنام جمالیان. تهران: بی‌نا.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *المحاسن*. تصحیح جلال‌الدین محدث ارموی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *ایقاظ النائمین*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *شمس الوحی تبریزی*. تصحیح علیرضا روغنی. قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). *هزار و یک کلمه*. چ سوم. قم: بوستان کتاب.

حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *لب اللباب*. مشهد: نور ملکوت.

دستغیب، عبدالحسین (۱۳۹۰). *معاد*. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.

ساعی، محبوبه و قاسمیان‌نژاد، علی‌نقی (۱۳۹۳). بررسی چیستی تجربه نزدیک به مرگ و نقد دیدگاه‌های متناظر با آن. *اندیشه نوین دینی*، ۱۰ (۳۸)، ۷ـ۲۴.

سالاریان، روح‌الله (۱۳۹۹). *بررسی ویژگی‌های تجربهٔ نزدیک به مرگ از دیدگاه عقل، نقل و تجربه*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه قرآن و حدیث.

شجاعی، محمد (۱۳۷۶). *معاد یا بازگشت به سوی خدا*. چ سوم. تهران: حیدری.

شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله (۱۳۹۰). *حکمت برین؛ ترجمه و شرح تطبیقی بدایة الحکمة علامه طباطبائی*. قم: بوستان کتاب.

صادقی، جمال (۱۳۹۷). *آن سوی مرگ*. گردآوری محمد حاجی ده‌آبادی. قم: معارف.

صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۶). *علل الشرائع*. ترجمهٔ هدایت‌الله مسترحمی. تهران: مصطفوی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. تحقیق و تصحیح حسین هاشمی. قم: جامعهٔ مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۶ق). *دروس فی الحکمة المتعالیة*. شرح و گردآوری کمال حیدری. چ سوم. قم: دار فراقد.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*. ترجمهٔ صادق لاریجانی. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. چ چهارم. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم. قم: جامعهٔ مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل*. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *بدایة الحکمة*. ترجمه و شرح رحمت‌الله شریعتی نجف‌آبادی. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۳ق). *رسالة الولایة*. قم: بخشایش.

عارفی شیرداغی، اسحاق (۱۳۹۴). *رابطه نفس و بدن*. چ دوم. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: مطبعة العلمیه.
فرحناکیان، کمیل (۱۳۹۳). *تحلیل تطبیقی تجربیات نزدیک به مرگ در کلام و عرفان اسلامی با توجه به آیات و روایات*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
فلاحتی، حمید و همکاران (۱۳۹۸). تناسخ و مسئلهٔ تجربه‌های نزدیک به مرگ. *فلسفهٔ دین، ۱۶(۲)*، ۳۲۹-۳۴۹.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر قمی*. تصحیح طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتاب.
کجباف، محمدباقر و همکاران (۱۳۹۲). تبیین رابطهٔ روح و بدن با تکیه بر نظریهٔ سیستم‌ها و تجربه‌های نزدیک مرگ. *کلام اسلامی*، ۲۲ (۸۵)، ۱۲۹_۱۴۷.
الکساندر، ایبن (۱۳۹۵). *بهشت برین حقیقت دارد*. ترجمهٔ محمود دانایی. تهران: تابان.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
گروهی از نویسندگان (۱۳۹۸). *سه دقیقه در قیامت*. تهران: شهید ابراهیم هادی.
گروهی از نویسندگان (۱۳۹۹). *بازگشت*. تهران: شهید ابراهیم هادی.
لانگ، جفری (۱۳۹۵). *شواهد تجربی حیات پس از مرگ*. ترجمه و اضافات محمدباقر کجاف و علی‌نقی قاسمیان‌نژاد. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
محمدزاده حقیقی، عرفانه و تقی‌زاده، محمد (۱۴۰۴). تبیین حقایق مرتبط با نبوت بر مبنای عالم مثال در نظام فلسفی اشراق. *معرفت کلامی*، ۱۶(۲)، ۷۹-۹۴.
محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۲). *خاطرات آموزنده*. قم: دارالحدیث.
مودی، ریموند (۱۳۶۵). *زندگی پس از زندگی*. ترجمهٔ فرخ سیف بهزاد. تهران: فاریاب.
مورس، ملوین (۱۳۸۰). *ادراکات لحظات نزدیک به مرگ و تحولات روحی آن*. ترجمهٔ رضا جمالیان. چ دوم. تهران: اطلاعات.
موزون، عباس (۱۳۹۹-۱۴۰۲). *مستند زندگی پس از زندگی*. آرشیو شبکه ۴ سیمای جمهوری اسلامی ایران. در: https://tv4.ir
پایگاه اطلاع‌رسانی حسن وکیلی. در: mhva.ir
پایگاه اطلاع‌رسانی حوزهٔ علمیهٔ قم. در: hawzahnees.com
پایگاه اطلاع‌رسانی مصطفی امینی‌خواه. در: aminikhaah.ir
Eccles, J. (1991). *Evaluation of the Brain Creation of the Self*. London and New York: Routledge.
Elsaesser Valarino, Evelyn (1997). *On the other side of life : exploring the phenomenon of the near-death experience* (M. Herzig Escobar, Trans).
New York, NY: Plenum Press.
Long, Jeffrey L., & Paul, P. (2011). *Evidence of the Afterlife: The Science of Near-Death Experiences*. SanFrancisco: HarperOne.
Moody, R. A. (2001). *Life after life* (25th anniversary ed.). HarperSanFrancisco.
Morgan, D. & Atwater, P. (2000). *The Complete Idiot's Guide to Near-Death Experiences*. London: Alpha Books.
Zaleski, Carol (1987). *Otherworld Journeys6 Accounts of Near-Death Experiences of Medieval and Modern Times*, First Published, New York and Oxford: Oxford University Press.

Table of Contents

A Critical Evaluation of the Criteria for Distinguishing between the Essential and Accidental Dimensions of Religion in Contemporary Religious Intellectualism / 7
✍ *Ahmadreza Kafrashi / Mohammad Jafari / Mohammad Arab-Salehi*

The Nature of Ḥabṭ (Nullification) and Takfīr (Expiation) of Deeds, with Particular Emphasis on Ayatollah Misbah Yazdi's Viewpoin / 31
Ali-Owast Bagheri

From Supermachine to Digital God: A Theological Examination of Three God-Related Challenges Posed by Artificial Intelligence / 51
Qasem Tarkhan

Imamate: A Foundational Principle in the Formation of Knowledge in Imāmī Theology / 73
Seyyede Mona Mousavi

An Analysis and Examination of the Anthropological Foundations of the Theory of the Primacy of Worldly Happiness over Eschatological Happiness in the Thought of Ayatollah Misbah Yazdi / 93
✍ *Alireza Jalilifar / Mohammad Hossein Faryab / Reza Kashavarz Siahpoosh*

A Theological Analysis of the Necessity of the Creation of Lady Fatimah al-Zahra (pbuh) Based on the Principle of Divine Grace, with Particular Emphasis on the Prophet Muhammad (pbuh & hh)'s Exemplarity / 115
✍ *Mahdi Ameri Shahrabi / Mohsen Qanbari*

Educational Theology: Possibility and Necessity / 131
Seyyed Ali Hashemi Adel

Scientific Theology: An Exposition and Critical Evaluation of John Polkinghorne's Perspective / 151
✍ *Javad Gholipour / Mohammad Reza Noormohammadi*

A Transformation in the Understanding of the Nature of Science: Paving the Way for Religion's Influence on Science / 171
✍ *Isa Moallem / Yousef Daneshvar Nilo*

The Negation of Metaphysics and Metaphysical Theology in Caputo's Philosophical Thought: An Analytical-Critical Study / 191
Ali Qorbani Kalkanari

A Critical-Analytical Inquiry into the Function of Foundational Principles in the Sciences in Seyyed Ahmad Fardid's Thought / 211
✍ *Sajjad Baghaei Hamaneh / Mehdi Meshki*

An Examination of the Perception of Unity with Being and the Idea of Returning to the Original Homeland in Near-Death Experiences, with Particular Emphasis on ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's Views / 231
✍ *Fatemeh Asadi / Kamal Sahraei Ardekani / Ahmad Zareh Zardini / Abbas Mouzoun*

In the Name of Allah

Maʿrifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)

Vol. 17, No. 1

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Spring & Summer 2026

Proprietor: ***I****mam* ***K****homeini Educational and Research* ***I****nstitute*

Editior in Chief: *Mahmum Fathali*

Editor: *Abulfazl Sajedi*

Editorial Board:

- **Mohammad Hoseinzadeh Yazdi:** *Professor,* ***IKI***
- **Abd-Al-Hosein Khosropanh:** *Professor Islamic Research Institute for Culture and Though.*
- **Abulfazl Sajedi:** *professor,* ***IKI***
- **Mohammad Mohammadredaii:** *Professor, Tehran University (Farabi Pardis)*
- **Ahmadhosein Sharifi:** *Professor,* ***IKI***
- **Ali Reda Ghaeminiya:** *Professor, The Culture and Thought research Center*
- **Mohammad Hasan Ghadrdan Gharamaleki:** *Professor, The Culture and Thought research Center*
- **Ali Misbah:** *Associate Professor,* ***IKI***
- **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