



معارف

سال سی و چهارم - شماره اول، پیاپی ۳۲۰ (ویژه کلام)

(بهار ۱۴۰۴)

فصلنامه علمی در زمینه علوم انسانی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیر مسئول: سیداحمد رهنمایی

سر دبیر: ابوالفضل ساجدی

دبیر گروه کلام: جواد گلی

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ: حمید خانی

صفحه آرا: روح الله فریس آبادی

چاپ: زمزم

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی ب» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

حجت الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (ادیان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه باقرالعلوم - استاد

آیت الله استاد محمود رجبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت الاسلام دکتر محمد فولادی وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمد کریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

حجت الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

حجت الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - دانشیار

دکتر محمد فنائی اشکوری (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی (کلام) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم - شماره ۳۳

ص. پ: ۱۸۶-۳۷۱۶۵ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: marifat@qabas.net

وبگاه: nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۳۸۳

اهداف و چشم‌انداز

نقش حوزه‌های علمیه و عالمان و پژوهشگران حوزه دین در جنبش نرم‌افزاری و حرکت فکری و روند تمدن‌سازی نقشی سترگ است و طرح انظار متفکران اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم، به‌ویژه در قلمرو علوم انسانی، ضرورتی انکارناپذیر در عصر حاضر است. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و برقراری نظام جمهوری اسلامی، نقش و حضور عالمان و اندیشمندان حوزوی در عرصه تحولات فرهنگی داخلی و خارجی پررنگ‌تر و محسوس‌تر شد. بی‌تردید استمرار و بقای این نظام مقدس نیازمند حضور علمی و عینی محققان و صاحب‌نظران معارف اسلامی در ساحت‌های گوناگون فرهنگی و تمدنی است. انتشار مجله علمی «معرفت» در راستای ارتقای پژوهش و آموزش معارف اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی است و زمینه‌سازی علمی و فرهنگی برای تحقق مدینه فاضله اسلامی و عینیت یافتن آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در جامعه بشری را تعقیب می‌کند.

اهداف

۱. تبیین و نشر معارف دینی در حوزه‌های علوم انسانی و ایجاد زمینه برای اسلامی‌سازی علوم؛
۲. صیانت و پاسداری از مبانی و آموزه‌های دینی؛
۳. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آراء و رشد علمی پژوهشگران حوزه و دانشگاه در زمینه علوم اسلامی و انسانی؛
۴. گسترش و تقویت ارتباط علمی میان حوزه و دانشگاه؛
۵. معرفی و نقد آثار، آراء و نظریات علمی و تحقیقاتی در زمینه علوم انسانی و معارف دینی؛
۶. پاسخ‌گویی به شبهات در زمینه علوم و معارف اسلامی.

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۹۰۰۰۰ تومان، و اشتراک ۴ شماره آن در یک سال، ۳۶۰/۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

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

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.

۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

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

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

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

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

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

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

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

ج). یادآوری

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

۲. مجله حداکثر پس از ۴ الی ۶ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

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

در این شماره می‌خوانید

هدف نهایی سیاست‌ورزی / ۵

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی

ویژه کلام

بررسی چپستی، منشأ و وجه نیاز به دین با تأکید بر نظریات خواجه نصیرالدین طوسی / ۱۱

محمدحسین میردریگوندی

ارزیابی مبانی تجربی و الهیاتی «ژن خدا» / ۲۳

منصور کثیری / محمد جعفری

تحلیل مفهوم دعا در روایت امام صادق و رابطه آن با عبودیت / ۳۵

نرجس ابراری / ابوالقاسم مذهب عاصی / سیدحمید شمعریزی

عالم ذر میثاق و پیمان یا امتحان و آزمون / ۴۷

سیدمصطفی حسینی

درنگی دیگر بر مسئله سازواری آزادی انسان با جبر علی و معلولی؛ پاسخ به نقدهای وارده بر ملاک امکان بالقیاس از منظر

علامه طباطبائی / ۵۷

فاطمه رئوفی تبار

تأملی در معنای زندگی از نگاه فلسفه اگزیستانسیالیسم الحادی و فلسفه اسلامی / ۶۷

مجتبی ارشدی بهادر

بررسی خلود در عذاب و شبهات آن از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری / ۷۹

نعمه نجمی نژاد / یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی

The Ultimate Goal of Political Engagement

Ayatollah Allameh Mohammad Taqi Misbah Yazdi

Abstract

To elucidate the relationship between ethics and politics, it is essential to consider the connection between any valuable action, including political activities, and its outcomes. If an activity aligns with the desired goal, it is deemed "good," whereas if it is incompatible with that goal and hinders its realization, it is regarded as "bad." Value-laden actions can be broadly categorized into personal and social. The purpose of social actions is to meet the needs of society. Any action that fulfills this objective is considered "good," otherwise it is "bad." When achieving goals, one should not merely focus on material and worldly objectives; material goals serve as a means to attain the ultimate and main goal. Moral value arises when the goodness of the act and the goodness of the agent are both taken into account. To understand the essential and important aspects of political issues, one must initially evaluate the goodness of related activities according to religious standards. If the objective of political actions is solely worldly benefits, then the perspectives of political experts take precedence. If there are differing opinions among them, one should refer to the most skilled one. However, when considering the wellbeing and benefits of the afterlife, the interests of the Islamic system, the Muslim community, and the principles of Islam must be taken into account. Here, the opinion of the most knowledgeable individual in the field of political and social jurisprudence should be prioritized—an individual with a successful political experience, the utmost expertise in jurisprudence and social and political laws, as well as proficiency in discerning the interests of the Islamic system and distinguishing between friends and foes, the pious and the impious and etc. This person is the Guardian Jurist (Wali Faqih).

Keywords: Islam, ethical school, afterlife interests, eternal life, Wali Faqih.

هدف نهایی سیاست‌ورزی*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی *

چکیده

برای تبیین رابطه اخلاق و سیاست، باید در هر کار ارزشی، از جمله فعالیت‌های سیاسی، رابطه آن با نتیجه‌اش لحاظ شود؛ اگر فعالیتی، با هدف مورد نظر تناسب داشته باشد، «خوب» و اگر با آن ناسازگار و مانع تحقق هدف شود، «بد» است. افعال ارزشی به دو دسته کلی فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. هدف افعال اجتماعی، برآورده کردن نیازهای جامعه است. هر کاری که چنین هدفی را برآورده کند، «خوب»، و گرنه «بد» است. در تحقق اهداف، نباید صرفاً به اهداف مادی و دنیوی بسنده کرد، اهداف مادی مقدمه دستیابی به هدف اصلی و نهایی است. ارزش اخلاقی، زمانی مطرح است که حسن فعلی و حسن فاعلی، با هم مورد توجه قرار گیرد. برای شناخت اهم و مهم در مسائل سیاسی، باید ابتدا حسن فعلی فعالیت‌های مربوط را از نظر دین تشخیص داد. اگر هدف فعالیت‌های سیاسی، فقط منافع دنیوی باشد، دیدگاه متخصصان سیاست مقدم است. اگر آنان اختلاف‌نظر داشتند، باید به حاذق‌ترین آنها مراجعه کرد. اما در ملاحظه سعادت و منافع اخروی، باید مصالح نظام اسلامی و مردم مسلمان و دیدگاه اسلام را در نظر داشت. در اینجا باید نظر حاذق‌تر فرد در حوزه فقه سیاسی و اجتماعی، که دارای تجربه سیاسی موفق، متخصص‌ترین فرد در حوزه فقه، احکام سیاسی و اجتماعی و سرآمد در تشخیص مصالح نظام اسلامی و شناخت دشمن و دوست، متقی و پارسا و... مقدم و باید به او مراجعه کرد؛ این همان ولی فقیه می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: اسلام، مکتب اخلاقی، مصالح اخروی، زندگی جاودان، ولی فقیه.

* این مقاله قلمی شده درس اخلاق استاد علامه مصباح یزدی * برای طلاب علوم دینی در دفتر مقام معظم رهبری در قم است.

ویژگی مکتب اخلاقی اسلام

باید توجه داشت که هنگام در نظر گرفتن نتیجه یک کار برای ارزشیابی اخلاقی آن، مصالح معنوی را نیز در نظر گرفت و پیامدهای یک رفتار در زندگی پس از مرگ را نیز به حساب آورد. بنابراین در مکتب اخلاقی اسلام، به خلاف مکاتبی که از سوی صاحب‌نظران بشری ارائه شده است، ارزش‌ها به ارزش‌های مادی و دنیوی فروکاسته نمی‌شود؛ بلکه ارزش‌های ابدی اخروی نیز مورد توجه است. بر این اساس کار سیاسی مطلوب و «خوب» از دیدگاه اسلام، کاری اختیاری است که در کنار دیگر عوامل مؤثر در دستیابی به نتیجه، زمینه را در اجتماع فراهم کند تا بیشترین انسان‌ها بتوانند به بیشترین منافع و مصالح واقعی‌شان برسند.

ویژگی مکتب اخلاقی اسلام آن است که در هدف‌گذاری و نیز به‌کارگیری وسیله دستیابی به هدف مورد نظر، بر مصالح معنوی و ابدی تأکید دارد. البته ممکن است نتیجه مستقیم یک کار، سود دنیوی باشد؛ اما به نوبه خود می‌تواند مقدمه کاری ارزشمند و نتایجی بهتر شود و به انسان برای دستیابی به نتیجه‌ای ابدی کمک کند؛ برای نمونه اگر دولتی زمینه را برای ازدواج جوان‌ها در هنگامی که به مصلحتشان است فراهم کند، به نتیجه دنیوی ازدواج دست پیدا می‌کند و همین نتیجه مستقیم می‌تواند مقدمه‌ای برای رسیدن جامعه به اهداف معنوی شود. ازدواج صحیح بر اساس ارزش‌های اسلامی، زمینه را برای سعادت‌مندی خود و خانواده زوجین فراهم می‌کند. بنابراین تأثیر یک رفتار در سعادت ابدی انسان، لزوماً تأثیر مستقیم نیست.

بینش اسلام منحصر در نتایج محدود و مستقیم رفتارهای اختیاری انسان نیست؛ بلکه نتایج ابدی و نامتناهی اخروی را نیز در نظر دارد و از تأثیر آنها بر خود و دیگران، در دنیا و آخرت، در بدن و روح چشم نمی‌پوشد. یک کار به هر اندازه که بتواند در رشد و کمال جامعه تأثیر بگذارد و افراد را لایق رحمت‌های بیشتر و بهتری کند، دارای ارزش بیشتری می‌شود. این همان هدفی است که خداوند از اصل آفرینش عالم دارد. هدف از آفرینش آن است که موجوداتی پیدا شوند که رحمت خدا را دریافت کنند. بنابراین هر نوع کاری، به هر اندازه که به تحقق این هدف کمک کند، به همان اندازه ارزشمند خواهد بود.

لزوم توجه به زندگی جاودان اخروی

برخی قلمرو اخلاق را به کلی از قلمرو سیاست جدا می‌دانند. از این منظر، اخلاق مربوط به حوزه مسائل و مصالح فردی است؛ اما سیاست مربوط به حوزه جامعه و مصالح آن است و ارتباطی با مصالح اخلاقی ندارد. بر اساس این نوع تفکر، زندگی انسانی به دو قلمرو مستقل تقسیم می‌شود: قلمرو مسائل شخصی افراد که باید اخلاق در این حوزه رعایت گردد و قلمرو مسائل اجتماعی که باید مصالح جامعه در نظر گرفته شود؛ حتی اگر به اخلاق و دین ضرر وارد کند.

شاید در میان کسانی که اظهار اسلام و دلسوزی برای اسلام نیز می‌کنند، چنین اندیشه‌ای وجود داشته باشد که گاه می‌گویند: ما مسئول آخرت مردم نیستیم و دغدغه آن را نداریم! چگونه ممکن است کسی باور داشته باشد که برخی کارها موجب سقوط مردم در جهنم ابدی است، اما بگوید مسئولیت ما رفاه عمومی در دنیا و فراهم کردن زمینه زندگی خوش دنیوی است و پس از آن به ما ارتباطی ندارد؟! این‌گونه سخنان، نشانه ضعف ایمان است. اگر انسان به آموزه‌های دین باور دارد، همان‌طور که نمی‌تواند جهنم ابدی را برای خودش بپذیرد، نمی‌تواند برای دیگران هم بپذیرد.

خیرخواه و دلسوز واقعی مردم کسی است که به فکر آخرت و ابدیت آنها هم باشد. قرآن کریم بر این مسئله تأکید دارد؛ برای نمونه خداوند متعال می‌فرماید: «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال: ۶۷)؛ شما متاع دنیا را می‌خواهید و خدا آخرت را می‌خواهد و خدا شکست‌ناپذیر حکیم است. انسان کالاهای دنیوی را می‌پسندد و توجهش به آنها جلب می‌شود؛ اما دنیا می‌گذرد و در برابر زندگی جاودان آخرت چیزی به حساب نمی‌آید؛ هرچند عمر دنیای مادی هزاران سال باشد. به همین دلیل خداوند متعال، آخرت را می‌خواهد. بنابراین نباید با بی‌تفاوتی نسبت به زندگی بی‌نهایت انسان، شعار «دم را غنیمت شمار» سر داد.

خداوند متعال در قرآن کریم انسان‌ها را به دو دسته تقسیم کرده است: بعضی به خوشی‌های زودگذر دنیایی دل بسته‌اند و آن را می‌طلبند و بعضی به فکر آینده طولانی و ابدی هستند. خداوند متعال بر اساس حکمتش به هر میزان بخواهد، خوشی دسته اول را تأمین می‌کند. روشن است که اگر کسی به دنبال دنیا و اهداف زودگذر

ارزش اهداف مقدمه‌ای

با توضیحات پیشین روشن شد که برای ارزشیابی یک کار، ابتدا باید هدف از انجام دادن آن کار را مشخص کرد. اگر هدف از فعالیت‌های سیاسی، سرافرازی در مقابل دیگر کشورها باشد، دیگر تفاوتی بین حکومت اسلامی و غیراسلامی باقی نمی‌ماند. با این هدف، میان جانباخته‌های دو طرف جنگ نیز تفاوتی نیست و هرکدام از دو طرف، برای جانباخته‌های خود ارزش قائل می‌شوند. اگر هدف از جنگ، صرفاً حفظ میهن و آب و خاک باشد، منطقی برای بد دانستن جنگ از سوی طرف مقابل وجود نخواهد داشت؛ زیرا طرف مقابل نیز با همین هدف می‌جنگد.

امام خمینی^ع جنگ ما را جنگ اسلام و کفر معرفی کردند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۸۶). دشمنان اسلام و مسلمین به دنبال آن هستند که دین را از بین ببرند و برخی از آنها قسم یاد می‌کنند که خیرخواه هستند؛ اما آنها دروغ می‌گویند؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفْنَ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (توبه: ۱۰۷)؛ و آنهایی که مسجدی اختیار کردند که مایه زیان و کفر و پراکندگی میان مؤمنان است، و [نیز] کمینگاهی است برای کسی که قبلاً با خدا و پیامبر او به جنگ برخاسته بود، و سخت سوگند یاد می‌کنند که جز نیکی قصدی نداشتیم؛ و [لی] خدا گواهی می‌دهد که آنان قطعاً دروغگو هستند.

دشمنان دین برای فریب دادن مسلمانان، سخنانی را بر زبان می‌رانند که به آنها اعتقادی ندارند:

«هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ» (آل عمران: ۱۶۷)؛ آن روز، آنان به کفر نزدیک‌تر بودند تا به ایمان. به زبان خویش چیزی می‌گفتند که در دل‌هایشان نبود و خدا به آنچه می‌نهفتند، داناتر است.

بنابراین در فعالیت‌های سیاسی نیز نباید تنها به اهداف دنیوی توجه کرد؛ بلکه باید اهداف دنیوی را مقدمه‌دستیابی به هدف اصلی و نهایی دانست.

ارزش اخلاقی تنها در صورتی مطرح می‌شود که حسن فعلی و حسن فاعلی، با هم مورد توجه قرار گیرد. برای مشرف شدن به حج، مقدماتی لازم است. انجام دادن این مقدمات در صورتی ثواب دارد

دنیایی باشد، این‌گونه نیست که لزوماً به همه خواسته‌های دنیایی‌اش دست یابد؛ زیرا در دنیا تراحم و محدودیت وجود دارد. نتیجه خوش‌گذرانی‌های دسته‌اول در نهایت، سقوط در آتش جهنم با نهایت سرافکندگی و شرمساری است. در مقابل، برخی دیگر اهداف درازمدت و ابدی را برمی‌گزینند. این دسته، به دو شرط به نتیجه می‌رسند:

الف) در پیمودن راه و هدف بی‌نهایتی که انتخاب کرده‌اند، سستی نکنند و برای دستیابی به این هدف والا تلاش کنند. بنابراین صرف انتخاب هدف درست، کافی نیست.

ب) افزون بر تلاش و کوشش بدنی، در دل ایمان داشته و تسلیم خداوند متعال باشند تا رفتارهای شایسته نیز بر اساس چنین ایمانی شکل بگیرد.

خداوند سرانجام این دو گروه را مشخص کرده است. سرنوشت دنیاپرستان، عذاب ابدی، سرشکستگی، غم‌وغصه ابدی، شرمساری، خجالت‌زدگی و افسردگی بی‌درمان است. در مقابل، سرنوشت اهل آخرت آن است که خداوند از آنها تشکر می‌کند: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا كَلَّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء: ۱۸-۲۰)؛ هر کس خواهان [دنیای] زودگذر است، به زودی هرکه را خواهیم [نصیبی] از آن می‌دهیم. آنگاه جهنم را که در آن خوار و رانده داخل خواهد شد، برای او مقرر می‌داریم. و هرکس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنانند که تلاش آنها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد. هر دو [دسته] اینان و آنان را از عطای پروردگارت مدد می‌بخشیم و عطای پروردگارت [از کسی] منع نشده است.

هرچند ما نمی‌توانیم درست معنای تعبیر زیبای قرآنی «كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» را درک کنیم، اما می‌دانیم خداوند نسبت به چنین بنده‌ای از آنچه شایسته‌خدایی و کرم بی‌نهایتش هست، مضایقه نمی‌کند؛ آن‌گونه که در حدیثی قدسی آمده است اگر انسان بنده خدا باشد و او را اطاعت کند، او را نماینده خود می‌کند (حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۷۰۹؛ حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۴). به‌گونه‌ای که می‌تواند کارهای خدایی کند، همان‌طور که انبیا و اولیای الهی^ع با اذن الهی این‌گونه کارها را انجام می‌دادند.

برای مردم و جامعه باقی بماند و از سوی دیگر، واجب شرعی و مصلحت دینی آن است که با به جا آوردن حج، به خداوند متعال تقرب یابد. چنین تراحم‌هایی غالباً رخ می‌دهد و چه‌بسا یکی از انگیزه‌های طرح مسئله رابطه اخلاق و سیاست بررسی همین موارد بوده است. با به کارگیری برخی معیارهای کلی می‌توان وظیفه را در موارد تراحم تشخیص داد:

تقدم مصالح اخروی بر مصالح دنیوی

اگر مصلحتی که بر کاری مترتب می‌شود، فقط در چارچوب منافع دنیا باشد و برای آخرت هیچ نفعی نداشته باشد، باید مصالح معنوی و ثواب اخروی را مقدم داشت؛ زیرا با محاسبه‌ای ساده می‌توان دریافت که منافع ممتنهای، هر قدر هم زیاد باشد، در مقابل منافع نامتناهی قابل مقایسه نیست و تقریباً هیچ است. بنابراین برای دستیابی به ثواب اخروی و مصالح معنوی نامتناهی باید از منافع مادی، ثروت‌ها و لذت‌های دنیایی کم کرد.

تقدم اهم بر مهم

محاسبه سود و زیان در همه موارد تراحم به این سادگی نیست؛ برای نمونه گاهی بین منفعت مادی یک گروه و مصلحت معنوی گروهی دیگر تراحم ایجاد می‌شود. روشن است که بر اساس قاعده‌ای کلی باید مصلحت مهم‌تر را ترجیح داد و اگر دو ضرر مادی در میان باشد، باید به ضرر کمتر تن داد؛ اما محاسبه اهم و مهم در تراحم ضررهای مادی و ضررهای معنوی، دشوار است؛ مانند این مسئله که هنگام جنگ یا به‌منظور دفاع از حرم ائمه علیهم‌السلام، درس خواندن برای طلاب علوم دینی و حضور در عرصه رفع شبهات دینی در جبهه فرهنگی اهمیت بیشتر دارد یا مشارکت در خط مقدم جبهه؟ در این مثال، حضور در عرصه پاسخگویی به شبهات دینی و شرکت در خط مقدم جبهه جنگ نظامی، هر دو منفعت معنوی دارد و پس از قبول لزوم گذشتن از منافع مادی برای دستیابی به منافع معنوی، باید بین دو منفعت معنوی، یکی را انتخاب کرد.

قاعده «لزوم تقدیم اهم بر مهم»، بدیهی عقلی است و استثنا ندارد؛ اما تشخیص اهم و مهم، به‌ویژه هنگام تراحم مصالح معنوی، بسیار اهمیت دارد. برخی افراد متخصص می‌توانند با استفاده از منابع اصلی و معیارهایی مانند احکام عقلی واضح و محکمت قرآن و سنت،

که افزون بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز داشته باشد؛ یعنی برای به جا آوردن حج با نیت قرب الهی صورت پذیرد. پس اگر ولی امر مسلمین در زمانی رفتن به حج را مصلحت ندانست و ممنوع اعلام کرد، نباید به حج مشرف شد و تشرف به حج در چنین شرایطی ارزش اخلاقی ندارد؛ زیرا حسن فعلی ندارد و باید از ولی امر اطاعت کرد. همچنین باید رفتارهایی که حسن فعلی دارند را با نیت الهی تا دستیابی به نتیجه دنبال کرد؛ وگرنه ارزش اخلاقی نخواهند داشت و ثوابی به آنها تعلق نمی‌گیرد.

راهکارهای رفع تراحم در مصلحت‌ها

گاهی بین مصالح و آثار کار اخلاقی عمومی (که صرف‌نظر از مسائل سیاسی انجام می‌شود) و فعالیت‌های سیاسی (که به‌خاطر منافع جامعه صورت می‌پذیرد) تراحم پیش می‌آید؛ برای مثال یکی از ارزش‌هایی که حکومت اسلامی باید در جامعه رعایت کند، این است که زمینه رفاه در زندگی مردم را فراهم سازد و سیاست‌هایی به کار گیرد که نیازهای طبیعی مردم تأمین شود و دستشان به طرف دیگران دراز نشود. غذا دادن به فقرا از همان اول در مکتب اخلاقی اسلام مطرح بوده است. به اطعام فقرا و مساکین دستور داده شده است و کسانی که نسبت به آن بی‌اعتنا هستند، نکوهش شده‌اند (برای نمونه، رک: حاقه: ۳۴؛ فجر: ۱۸؛ ماعون: ۳؛ انسان: ۸).

هدف نهایی آن است که جامعه به‌گونه‌ای باشد که بیشترین مردم بتوانند به قرب خدا برسند و سعادت ابدی را کسب کنند. مقدمه دستیابی به این هدف نهایی آن است که زندگی مادی آنها نیز تأمین شود. پرداختن به این مقدمه لازم، به اندازه‌ای که در رسیدن به هدف نهایی تأثیر داشته، و به همان نیت انجام شده باشد، ارزش اخلاقی پیدا می‌کند. حال اگر بین اهداف مقدمه‌ای و هدف نهایی تراحم رخ دهد، چه باید کرد؟ ممکن است کسی برای تشرف به حج لازم باشد هزینه بالایی را به آن اختصاص دهد یا برای مدتی، شغل خود را تعطیل کند. به‌رحال ضرر اقتصادی به او وارد، و منافع مادی او در ظاهر کم می‌شود. این ضرر مادی برای به دست آوردن منفعتی معنوی، طبیعی است. حال ممکن است کسی برای دستیابی به عزت اقتصادی یا وارد نشدن ضربه اقتصادی به کشور، تشرف به حج را ممنوع اعلام کند. در چنین موردی از سویی مصلحت اقتصادی در آن است که مردم به دلیل هزینه‌های بالا به مکه نروند تا ثرویشان

اهم و مهم را تشخیص دهند؛ اما برای تشخیص وظیفه در چنین شرایطی، برای افراد غیرمتخصص نیز روش عقلایی مسلم وجود دارد:

ضرورت رجوع به متخصص

هیچ عاقلی در این قاعده تردید ندارد که در کارهای تخصصی، غیرمتخصص باید به متخصص مراجعه کند. این قاعده نیازمند یادگیری نیست و عقلا در همه جوامع بر همین اساس عمل می‌کنند؛ کسی که مریض می‌شود برای درمان به پزشک مراجعه می‌کند و اگر پزشکان در شیوه درمان یک بیماری با یکدیگر اختلاف نظر داشتند، باید به متخصص مراجعه کرده، بر اساس دستور پزشکی که حاذق‌تر است عمل کند. در این صورت اگر کسی به پزشک غیرمتخصص یا پزشک متخصص غیرحاذق مراجعه، و ضرر کند، سرزنش می‌شود. البته ممکن است پزشک متخصص یا حاذق‌تر نیز اشتباه کند؛ اما انسان باید به وظیفه عقلایی‌اش عمل کند.

ولی فقیه؛ مرجع شناخت حسن فعلی در مسائل سیاسی

برای شناخت اهم و مهم در مسائل سیاسی نیز باید ابتدا حسن فعلی فعالیت‌های مربوطه را از نظر دین تشخیص داد. این مسئله در سیاست جاری کشور بسیار کاربردی است؛ مانند آنکه مصلحت سیاسی کشور در مذاکره با امریکاست یا در قطع مذاکره؟ باید به سازش تن داد یا راه چالش را برگزید؟ بسیاری از متخصصان سیاسی و به اصطلاح، برخی درس‌خوانده‌های این رشته، باور کرده‌اند که مقاومت و مبارزه با امریکا فایده‌ای ندارد و راه حل مشکلات را سازش می‌دانند؛ هرچند از ترس افکار عمومی جرئت بیان آن را ندارند و البته گاه برخی به صراحت سخن از کفایت جنگ با امریکا به میان می‌آورند! این در حالی است که امام خمینی ره بیش از چهل سال پیش، با نور الهی (کلینی، ۱۳۲۹ق، ج ۱، ص ۵۴۱؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۰۰) چنین روزهایی را پیش روی خود می‌دید و درباره کینه‌توزی دشمنان اسلام و پرهیز از سازش با ظالمان هشدار می‌داد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۵۰۰). بهراستی بین دو نظر پیش‌گفته، کدام را باید مقدم کرد و پذیرفت؟ پاسخ آن است که اگر هدف از فعالیت‌های سیاسی فقط منافع دنیوی باشد، دیدگاه همان متخصصان سیاست مقدم است و اگر متخصصان سیاست نیز

اختلاف نظر داشتند، می‌بایست به حاذق‌ترین آنها مراجعه کرد؛ اما هدف، تنها دستیابی به منافع مادی نیست؛ بلکه مردم برای اسلام انقلاب کردند. افزون بر اینکه سعادت دنیوی مردم هم در گرو اسلام است. از این رو باید به کسی مراجعه کرد که در هرچه به این هدف اصلی مربوط می‌شود، از دیگران حاذق‌تر باشد. چنین شخصی افزون بر حاذق‌تر بودن در حوزه فقه سیاسی و اجتماعی، می‌بایست دارای تجربه سیاسی موفق نیز باشد؛ کسی که یا خطایی از او سر نزده یا خطایش اندک و جزئی بوده است. با مراجعه به چنین شخصی است که حتی بر فرض رخ دادن اشتباه در تشخیص او، معذور هستیم؛ زیرا به متخصص‌ترین شخص مراجعه کرده و از رهنمودهای او بهره برده‌ایم. این شخص، همان ولی امر است که دست کم در سه جهت نسبت به دیگران باید برتری داشته باشد: اول آنکه در حوزه فقه، احکام سیاسی و اجتماعی اسلام را بهتر از دیگران بداند؛ دوم آنکه در تشخیص موارد مصلحت، شناختن دشمن و دوست و راه‌هایی که می‌تواند انسان را به اهدافش نزدیک‌تر کند، بصیرتر و تیزبین‌تر از دیگران باشد؛ سوم آنکه تقوا داشته باشد و راه خطا نرود (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۵-۲۰۶).

خداوند متعال را برای نعمت بزرگ ولایت فقیه شکر می‌کنیم و از او دوام توفیق اطاعت از آن شخصیت والا مرتبه را می‌طلبیم.

منابع

- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰). *الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه*. چ سوم. تهران: دهقان.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا*. تحقیق و تصحیح مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۲۹ق). *الکافی*. قم: دار الحديث.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه*. تحقیق و نگارش قاسم شبان‌نیا. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. چ پنجم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.

Exploring the Essence, Origin, and Need for Religion with Emphasis on the Views of Khwāja Nasīr al-Dīn al-Tūsī

Mohammad Hossein Mir-Derikvandi  / Master's Student of the Philosophy of Religion, The Imam Khomeini
Institute for Education and Research mmir7876@gmail.com

Received: 2025/02/08 - Accepted: 2025/04/25

Abstract

Religious studies is a scientific field that responds to questions about religion, including the definition of religion, the cause of its emergence or inclination towards it, and why people need religion. Muslim and Christian theologians each present answers to these questions. Khwāja Nasīr al-Dīn al-Tūsī is a Shiite theologian and philosopher of the seventh century. He does not provide a substantive definition of religion but rather emphasizes the functions of religion, from which we can derive his definition and view of religion. He holds that the origin of religion is the divine attributes of perfection, including absolute goodness, wisdom, guidance, and generosity. Regarding the cause of people's inclination towards religion, he considers human nature to be the reason. He also specifies various reasons for the necessity of religion, including the need for a righteous ruler, the prevention of evil and corruption, the need for education, and etc.

Keywords: essence of religion, origin of religion, need for religion, cause of inclination towards religion, Khwāja Nasīr al-Dīn al-Tūsī.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی چیستی، منشأ و وجه نیاز به دین با تأکید بر نظریات خواجه نصیرالدین طوسی

mmir7876@gmail.com

محمدحسین میردریگوندی  / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۵

چکیده

دین پژوهی رشته‌ای علمی است که در آن از مسائلی بحث می‌شود که حول محور دین می‌چرخند. از جمله اینکه تعریف دین چیست، سبب پیدایش یا گرایش به دین کدام است و اینکه چرا مردم نیازمند دین می‌باشند؟ متکلمان مسلمان و الهی‌دانان مسیحی هریک پاسخ‌هایی را برای این پرسش‌ها مطرح کرده‌اند. از جمله ایشان خواجه نصیرالدین طوسی، متکلم و فیلسوف شیعی قرن هفتم است. ایشان تعریف ماهوی از دین ارائه نمی‌دهند و به جای آن بر کارکردهای دین تأکید می‌کنند که می‌توان با کنار هم قرار دادن این کارکردها تعریف دین را از منظر ایشان به دست آورد. همچنین مبدأ پیدایش دین از نظر ایشان، صفات کمالیه الهی از جمله خیریت محض، حکمت، هادی بودن و جواد بودن است. در خصوص سبب گرایش مردم به دین نیز ایشان فطرت انسانی را دلیل این مسئله قلمداد می‌کنند. درباره وجه نیاز به دین، ایشان وجوهی را ذکر می‌کنند؛ از جمله نیاز مردم به حاکم صالح، جلوگیری از شر و فساد، تعلیم و تربیت و موارد دیگر.

کلیدواژه‌ها: چیستی دین، منشأ دین، وجه نیاز به دین، علت گرایش به دین، خواجه نصیرالدین طوسی.

مقدمه

پرداخته‌اند. در پژوهش حاضر سعی شده در حدی که مقتضی است، به هر سه سؤال اصلی فوق پرداخته شده و پاسخ خواجه نصیر را در این سه مسئله بیابیم. همچنین سؤال فرعی را هم پاسخ داده‌ایم که آیا در سؤال از منشأ دین، درواقع دو سؤال متفاوت نهفته است یا یک سؤال وجود دارد، و در صورت وجود دو سؤال متفاوت آیا خواجه نصیرالدین به هر دو سؤال پاسخ داده است یا این‌گونه نیست.

۱. چیستی دین

پیش از بررسی آراء خواجه نصیرالدین طوسی، بررسی چند نکته به‌عنوان مقدمه بحث لازم است.

اولین نکته در خصوص مراد از دین در این بحث است. قبل از اینکه بخواهیم دین را تعریف کنیم، باید ابتدا به‌صورت اجمالی مشخص کنیم، منظور ما از دین، آیا آموزه‌های اعتقادی دین است، و یا آموزه‌های عملی، و اینکه آیا مراد از دین هر آن معرفتی است که توسط منابع مورد تأیید (مثل عقل) حاصل می‌شود و یا برخی از این آموزه‌ها موردنظر می‌باشند؟

به‌صورت خلاصه باید گفت مراد از دین در این مباحث آموزه‌های وحیانی دین است؛ یعنی آنچه که در متون مقدس دینی بیان شده است، اعم از اینکه آن آموزه‌ها عملی باشند یا اعتقادی و یا اینکه مورد تأیید عقل هم باشند و یا صرفاً شریعت بیان‌کننده آنها باشد و عقل درباره آن حکمی نداشته باشد.

پس در یک کلمه، دین در این نوشتار مساوی با وحی و شریعت است، و بحث از این است که این شریعت چه ماهیتی دارد، از کجا ناشی شده است و چرا باید به آن نیاز داشته باشیم؟

نکته دوم اینکه از آنجاکه امروزه عنوان دین، موضوع بسیاری از مباحثات و مناظرات علمی در جهان است، لازم است شناخت دقیقی از ماهیت و اجزاء دین حاصل بشود تا در سایه این شناخت دقیق، این مباحث به نتیجه مطلوبی برسند.

ازجمله این مباحث، بحث منشأ دین و وجه نیاز به دین می‌باشد، که در قسمت دوم و سوم مقاله به آن می‌پردازیم. روشن است با نبود یک تعریف مشخص از دین نمی‌توان درباره منشأ پیدایش، گرایش و نیاز به آن بحث منطقی و صحیحی را ارائه نمود.

نکته سوم اینکه نمی‌توان تعریف ماهوی و حدی و رسمی از

واژه دین از واژگانی است که روزانه توسط بسیاری از انسان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد، و در وهله نخست معنای آن واضح به‌شمار می‌آید، اما با اندکی دقت درمی‌یابیم که مصادیق این واژه گاهی چنان از هم دور و حتی متناقض با هم هستند، که اطلاق دین به همه آنها مشکل می‌نماید. به‌راستی حقیقت دین چیست؟ چه چیزی را می‌توان دین به حساب آورد؟

بعد از اینکه تعریف دین مشخص شد، سؤال بعدی این است که چه علت و سببی موجب پیدایش دین شد؟ چه عاملی این مجموعه را پدید آورد. همچنین چرا و به چه علتی مردم گرایش به دین دارند؟ در پایان این پرسش رخ می‌نماید که انسان‌ها چه ویژگی‌هایی در خلقت خود دارند که باعث شده دین برای آنها صادر بشود؟ درواقع پرسش دوم از حیث فاعل دین و پرسش سوم از حیث قابل آن می‌باشد. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *انتظار بشر از دین*، فواید دین را از منظر خواجه نصیرالدین بیان کرده و در آن مجال به ده فایده اشاره می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۹-۴۴).

مقاله «نیاز بشر به دین از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی» (فناپی، ۱۳۸۶)، بحث وجه نیاز به دین را از منظر خواجه نصیرالدین طوسی به صورت نسبتاً مجمل بیان کرده است، لیکن به بحث تعریف و منشأ دین از دیدگاه خواجه نصیر اشاره‌ای نکرده‌اند.

مقاله «پیوستگی دین و سیاست در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی» (منتظری، ۱۳۸۶)، بحثی را مطرح می‌کند که به نوعی تفصیل یکی از ویژگی‌های دین است، که در پژوهش ما مبنا برای تعریف دین قرار داده شده است، که آن ویژگی بحث ریاست عامه بر امور دین و دنیا می‌باشد.

پایان‌نامه رابطه دین و اخلاق از دیدگاه غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی (نامور، ۱۳۸۸)، پس از بیان نظر خواجه نصیرالدین در مورد رابطه دین و اخلاق، بیان می‌دارد که از دیدگاه ایشان اخلاق اصول ثابت عقلی داشته، ولی دین برای بیان جزئیات اخلاق لازم است. این ویژگی دین را می‌توان همان ویژگی تعلیم و تربیت دین دانست که ما هم در ادامه آن را تبیین می‌نماییم.

همان‌گونه که مشخص است، در هیچ‌یک از متون فوق به بحث تعریف و منشأ دین از دیدگاه خواجه نصیرالدین اشاره نشده است، و صرفاً به بحث وجه نیاز به دین به صورت مستقیم یا غیرمستقیم

دین ارائه داد؛ زیرا تعریف ماهوی نیازمند دسترسی به ذاتیات یک شیء است. حال دین در یک نگاه کلی متشکل از یک سری عقاید و احکام و اخلاقیات است که دارای وحدت حقیقی نیستند و لذا وجود حقیقی نیز ندارند و اگر چیزی وجود حقیقی نداشته باشد، ماهیت نیز نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۷). پس نباید انتظار داشت که خواجه نصیرالدین یا هر اندیشمند دیگری تعریف حدی یا رسمی (مانند انسان حیوان ناطق است) برای دین ارائه دهد.

نکته چهارم درباره نوع دینی است که قرار است مورد تعریف قرار بگیرد. امروزه با توجه به تداخل نظریات اندیشمندان از ادیان مختلف و سرایت مباحث از ادیان گوناگون به یکدیگر، اندیشمندان معاصر برای تعریف دین، مفهومی را مد نظر دارند که شامل ادیان متعددی بشود، (گرچه تا به حال تعریفی که شامل همه ادیان بشود ارائه نشده است) تا بر اساس گستره شمول این تعریف بتوانند بحث مشترکی را با دیگران ترتیب بدهند؛ بر خلاف قدما که بیشتر نظر به دین حق داشته و آن را بررسی کرده‌اند. مثلاً برخی تعاریف هم مکاتب الهی را دربر گرفته و هم شامل مکاتب الحادی می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۵؛ ۱۳۶۰، ص ۳) و برخی دیگر شامل همه ادیانی می‌شوند که به نوعی به موجودی فرا بشری باور دارند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۲۰). از سوی دیگر، برخی تعاریف ادیان خداباور (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص ۱۱) و برخی دیگر، فقط ادیان توحیدی را دربر می‌گیرند (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۳۴). از این میان خواجه نصیرالدین از دسته دوم است؛ یعنی دین اسلام را مورد بررسی قرار می‌دهد و با توجه به ویژگی‌های این دین، تعریفی از آن بیان می‌نماید.

نکته پنجم در خصوص انواع تعریف دین است. کسانی که به تعریف دین پرداخته‌اند هریک از زاویه مخصوص به این مسئله نگاه کرده‌اند. مثلاً گاهی تعاریف روان‌شناختی از دین ارائه شده است. گاهی تعاریف جامعه‌شناختی و یا حتی پدیدارشناختی.

از این میان، یکی از انواع تعاریفی که برای دین ارائه شده است، تعریف کارکردی است. در تعریف کارکردی به فواید و نتایجی که از شیء مورد تعریف حاصل می‌شود پرداخته می‌شود.

در زمان معاصر، بحث تعریف دین یک بحث نسبتاً دامن‌داری شده است که اندیشمندان را بر آن واداشته تا تعریفی مفهومی (و دارای حدود و ثغور) از دین ارائه کنند تا مباحث بعدی خود را بر این

تعریف بنا کنند، لیکن با توجه به اینکه مسئله تعریف دین در زمان خواجه نصیر، مسئله آن‌چنان مطرحی نبوده است، ایشان تعریف مفهومی از دین ارائه نداده‌اند و از این رو می‌توان تعریف ایشان را تعریف کارکردی دانست؛ آن هم نه یک تعریف کارکردی که به صورت مستقل در یک قسمت از آثار ایشان موجود باشد، بلکه به این صورت که کارکردهایی را که ایشان در میان مباحث مختلف برای دین بیان کرده‌اند را جمع‌آوری کنیم و درنهایت آن تعریف به دست آمده را به ایشان نسبت بدهیم.

درستی این روش هم از آن جهت است که تعریف کارکردی، خود یک نوع از تعریف است که در میان اندیشمندان پذیرفته شده است، و هم وقتی کلمات خواجه نصیر مورد بررسی قرار می‌گیرد، تنها کلماتی از ایشان که اشاره به دین و خصوصیات آن دارد، همین گزاره‌هایی است که کارکردها و فواید دین را می‌شمارد. از این رو اگر قرار باشد دین را از منظر ایشان تعریف کنیم، تنها راه معتبر استناد به همین کارکردهاست.

پس ابتدا ویژگی‌ها و فوایدی را که ایشان برای دین بیان کرده‌اند، نقل می‌کنیم:

۱-۱. ابزار ریاست عامه در امور دین و دنیا

تقریباً بین مسلمین اجماع وجود دارد در اینکه امام شخصی است که ریاست عامه در امور دین و دنیای مردم را دارد مراد از دین در این عبارت به قرینه مقابله، آخرت است، پس امام کسی است که امور دنیا و آخرت مردم را بر عهده دارد. از طرف دیگر، امام شخصی است که جانشین پیامبر ﷺ است و پیامبر ﷺ وظیفه دریافت، ابلاغ و تفسیر وحی را بر عهده دارد.

خواجه نصیر در این خصوص می‌فرماید: «الامام هو الانسان الّذی له الرئاسة العامة فی الدین و الدنیا...» (طوسی، ۱۴۰۵، ق، ص ۴۲۶).

حال وقتی امام جانشین پیامبر ﷺ است، بعد ایشان ریاست عامه را از طریق دین پیگیری می‌کند؛ یعنی همان کاری که پیامبر ﷺ می‌کرده است. از این رو می‌توان گفت دین خصوصیتی دارد که به امام اجازه ریاست عام بر دین و دنیا را می‌دهد و ابزار او در راه رسیدن به اهداف دین است.

بنابراین دین دارای مطالبی است که امور دین و دنیای مردم را سامان می‌دهد. البته در این میان بین اندیشمندان اسلامی اختلاف وجود دارد که آیا دین و متولیان اصلی آن، یعنی پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ،

به دنیا به صورت مستقل می‌پردازند و یا اینکه دنیا را صرفاً از آن جهت که مقدمه آخرت است مورد توجه قرار می‌دهند؟ پاسخ به این سؤال هرچه که باشد در اصل بحث ما تغییری ایجاد نمی‌کند؛ زیرا درنهایت دین وظیفه دارد امور دنیای مردم را هم سامان دهد، حال چه با نگاهی مستقل به دنیا، و چه با نگاهی مقدمی و ابزاری به آن، برای رسیدن به مطلوب اصلی که آخرت است. همان‌گونه که در کلام خواجه نصیر هم دیدیم، ایشان امام را دارای ریاستی عام و فراگیر در امور دنیا و آخرت می‌داند و این‌گونه نیست که از نظر ایشان دین در امر دنیا اساساً ورود نکند.

۲-۱. نزدیک‌کننده به طاعت و دوری‌دهنده از معصیت

دومین ویژگی که خواجه نصیر برای دین بیان می‌کنند این است که دین مطالبی را درون خود دارد که انسان را در مسیر طاعت الهی بی‌نیاز می‌کند و او را از معصیت احتراز می‌دهد.

«النبیّ إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده، ليكملهم بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته و في الاحتراز عن معصيته» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۵)؛ پیامبر انسانی است که از ناحیه خداوند مبعوث می‌شود و دینی را ارائه می‌دهد و یا دین ارائه‌شده قبلی را تبلیغ می‌کند.

طبق فرمایش خواجه نصیر یکی از فواید دین و ارسال رسل تکمیل نواقص علم بشر است، علمی که به‌تنهایی توان شناساندن مسیر طاعت و معصیت را ندارد و این دین است که از طریق پیامبران به انسان ابلاغ می‌شود و او را عالم به این مسیر طاعت و معصیت قرار می‌دهد.

۳-۱. حافظ نوع بشر و تنظیم‌کننده مناسبات بشری

دیگر فایده دین و ارسال رسل حفظ نوع بشر و تنظیم مناسبات بشری است. از دیرباز حکما با استناد به مدنی بالطبع بودن انسان و نیاز او به قانونی جامع و صحیح، ضرورت وجود دین را اثبات می‌کرده‌اند. بر طبق این دلیل انسان موجودی است اجتماعی و دارای نیازهای گوناگون و برخوردار از منابع بالفعل محدود. ازاین‌رو اگر این انسان با این وضعیت تنها گذاشته شود، نابودی نسل او حتمی خواهد بود. بنابراین خداوند حکیم دین را به‌عنوان قانونی عام برای انسان ارسال می‌کند تا هم نسل بشر از نابودی حفظ بشود و هم مناسبات

اجتماعی مابین بشر تنظیم و تقریر گردد.

«للكمء فی إثبات النبوة طریق آخر. و هو أن الانسان مدنی بالطبع... فلا يستقيم أمرهم إلا بعدل. و لا يجوز أن يكون مقرّر ذلك العدل أحدا منهم من غير مزیة... فاذن لا يمكن استقامة امور نوع الانسان إلا بنبیّ ذی معجز، یخبرهم عن ربهم بما لا یمتنع فی عقولهم، و یمظهر العدل، و یدعوهم إلى الخیر...» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۶ و ۴۵۷)؛ حکما برای اثبات نبوت راه دیگری دارند. آن راه این است که انسان طبیعتی شهرنشین داشته... و امورش فقط با عدالت سامان می‌یابد. جایز نیست مجری این عدالت کسی از میان همین انسان‌ها باشد، بدون اینکه برتری بر بقیه داشته باشد... پس امور انسان‌ها سامان نمی‌یابد، مگر به واسطه پیامبری دارای معجزه که مردم را به آنچه مورد امتناع عقلشان نیست راهنمایی کرده، عدالت را اجرا نماید و خیر را آشکار سازد.

۴-۱. رفع‌کننده محجوبیت از نور الهی

انسان به جهت همنشینی با حس و وهم غالباً از درک حقایق عقلی غافل است. حقایقی که سعادت حقیقی او را تأمین می‌نماید، ازاین‌رو خداوند متعال پیامبران و ائمه‌ای را فرستاد تا با انسان از طریق حس و وهم هم‌نشین شوند و حقایق و انوار الهیه را به انسان انتقال بدهند. پس یکی از فواید ارسال رسل برخورداری انسان از حقایق و انوار حقه الهیه است.

اکثر مردم در این عالم بأول وهله از حسنه [حصه] قبول امر الهی محجوب می‌باشند و ادراکات‌شان الا بمجالست حسن و وهم و خیال ممکن نمی‌گردد و از عنایت او تعالی چنان اقتضا می‌کرده است که آن نور الهی که معقولات مطلق است و تأییدات محقق پیغمبران ﷺ و شجر و ثمر ایشان بحکم التنزیل منزله من تلك الدرجة محسوس و موهوم متخیله می‌شده است، و مردم آن را بحکم مجالست حسن و وهم و خیال قبول می‌کرده‌اند (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲).

۵-۱. آگاهی‌دهنده بر مصالح و مفاسد و اقامه‌کننده قسط

خواجه نصیر در قسمت دیگری از کلمات خود دو غرض دیگر از دین را بیان می‌نماید:

خصوص امور آخرت و اقامه قسط هم در همین دنیا اتفاق می‌افتد تا مسیر آخرت هموار شود، پس فایده پنجم به فایده اول بازمی‌گردد.

در فایده چهارم بیان شد دین حجابی را که بین انسان و انوار حقایق الهیه است برمی‌دارد. این انوار چیزی نیستند جز همان راه‌هایی که خداوند متعال برای کمال انسان معین کرده است، ولی انسان به‌جهت کمبود قدرت ادراکی توان درک مستقیم آنها را ندارد و نیازمند وسایطی است که او را به مفاد این انوار مطلع سازند. حال این انوار یا در خصوص زندگی دنیایی بشر است تا مقدمه‌ای باشد برای زندگی اخروی او و یا مستقیماً در خصوص زندگی اخروی بشر هستند و بنابراین تحت فایده اول قرار می‌گیرند.

فایده سوم نیز در خصوص تنظیم مناسبات بشری بود که مربوط به امور این دنیایی بشر است، تا انسان در مسیر همواری در دنیا حرکت کرده و راه خود را به سوی آخرت پیدا نماید.

در فایده دوم نیز قرب به طاعت و بعد از معصیت اموری‌اند که در این دنیا شکل می‌گیرند و نتیجه آنها در آخرت رخ می‌نمایند. بدین وسیله تمامی فوایدی که خواجه نصیر برای دین بیان می‌کنند به نوعی به فایده اول بازگشت می‌کنند.

حال سراغ سؤال اصلی می‌رویم. تعریف دین از منظر خواجه نصیرالدین طوسی چیست؟ با توجه به فوایدی که ایشان برای دین ذکر کردند، می‌توان تعریف ذیل را به ایشان نسبت داد:

«دین در یک اصطلاح، مجموعه آموزه‌هایی است که خداوند از طریق انبیاء برای مردم ارسال می‌کند تا امور دنیا و آخرت آنها را اصلاح نمایند».

تذکر دوباره بر این دو نکته ضروری است که مراد از دین در این سه بحثی که مطرح است، دین وحیانی است که یکی از اصطلاحات دین است و نسبت به برخی اصطلاحات اخص و نسبت به برخی دیگر اعم می‌باشد (مثلاً نسبت به اصطلاح عامی که مدرکات عقلی را هم دین به حساب می‌آورد اخص است و نسبت به اصطلاحی که فقط آموزه‌های عملی متون دینی را دین می‌شمارد اعم می‌باشد)؛ از این رو این اصطلاح از دین که مبتنی بر متن مقدس است، تنها توسط آورندگان الهی یا همان انبیاء حاصل می‌شود.

نکته دوم اینکه ما به دنبال تعریف خواجه نصیر از دین هستیم، نه تعریف مورد قبول خودمان از آن. ایشان نیز همان گونه که در فایده اول بیان شد، امام و نبی را متکفل به امور دنیا نیز می‌داند. البته این

اذا كان الغرض، من خلق العبيد، مصلحتهم: فتنبيههم على مصالحهم و مفاسدهم، مما لا يستقل عقولهم بادراكه، لطف واجب. و ايضا اذا امكن، بسب كثرة حواسهم و آلائهم و اختلاف دواعيهم و اراداتهم، وقوع الشر و الفساد، في اثناء ملاقاتهم و معاملاتهم بافتنيهم على كيفية معاشرتهم، و حسن معاملتهم. و انتظام امور معاشرهم، التي تسمى شريعة، لطف واجب» (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۵).

ایشان می‌فرماید غرض اصلی از خلقت انسان رسیدن انسان به مصلحت یا همان کمال حقیقی است. لیکن برخی از کمالات را انسان با این عقل ناقص خود درک نمی‌کند، از این رو خداوند متعال باید به وسیله دین انسان را بر مصالح و مفاسدش آگاه نماید.

همچنین انسان به‌جهت اختلاف دواعی و غرائض ممکن است در رفت‌وآمدها و زندگی بشری گرفتار شر و فساد شود، از این رو دین باید نظم‌بخشی به این امور داشته باشد تا انسان از مسیر کمال باز نماند.

پس دین هم راه را نشان می‌دهد و هم عملاً در عرصه اجتماع از کژی‌ها و انحرافات جلوگیری می‌کند، به این معنا که هم احکام و قواعد مورد نیاز برای رسیدن بشر به سعادت را در اختیار او قرار می‌دهد و هم خودش در مقام عمل متکفل اجرای این قواعد در قالب حکومت می‌شود، تا به بهترین شکل ممکن این قواعد در جامعه پیاده شود.

همچنین ایشان در کتاب تجرید/الاعتقاد، ۱۰ فایده دیگر را هم ذکر می‌کنند که به‌جهت اختصار در متن، به ذکر عناوین آنها بسنده می‌کنیم: ۱. تأیید عقل در آنچه عقل به‌تنهایی به آن می‌رسد؛ ۲. ارائه حکم در جایی که عقل حکمی ندارد؛ ۳. برطرف ساختن خوف و ترس؛ ۴. یاد دادن حسن و قبح افعال به مردم؛ ۵. شناساندن امور نافع و مضر به ایشان؛ ۶. حفظ نوع انسان؛ ۷. راهنمایی‌های مخصوص برای هر فرد بر اساس استعدادش؛ ۸. یاد دادن صنعت‌های مخفی بر بشر؛ ۹. تعلیم امور و آداب اخلاقی و سیاسی به ایشان؛ ۱۰. بیان پاداش و کیفر اعمال (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۶).

نکته: همان گونه که بیان شد، خواجه نصیرالدین این پنج فایده را برای دین ذکر نموده است، لیکن می‌توان تمامی این فواید را در ذیل فایده اول جمع کرد؛ یعنی ریاستی عام بر امور دین و دنیا. به این بیان که در فایده پنجم صحبت از بیان مصالح و مفاسد و همچنین اقامه قسط بود، حال این مصالح و مفاسد یا در خصوص امور دنیاست و یا در

الله تعالی قد أفاد الوجود الذی ینبغی للممکنات من غیر أن یتعیش منها شیئاً من صفة حقیقیة أو إضافیة فهو جواد» (حلی، ۱۳۸۸، ص ۵۲).

طبق فرمایش خواجه نصیر خداوند متعال بر اساس صفت جود، اصل وجود را به ممکنات از جمله انسان اعطا می‌کند. همان‌گونه که اصل وجود و خروج از عدم اعطاء خداوند به انسان است، درجات مختلف وجود نیز از ناحیه او بر اساس همین صفت جود اعطاء می‌شود. از طرف دیگر، درجات مختلف وجود وقتی برای انسان حاصل می‌شود که او با اختیار خویش از بین راه خیر و شر راه خیر را برگزیده و پیماید. لیکن بر طبق فرمایشات خود خواجه نصیر در بحث فواید دین، علم عادی بشر برای شناخت مسیر تکامل کافی نیست و نیاز به دین دارد. نتیجه این مقدمات این است که لازمه صفت جود الهی اعطاء دین به بشر است تا در سایه عمل به دین انسان به مراتب بالاتر وجود برسد.

پس اولین صفتی که موجب پیدایش دین توسط خداوند است، جواد بودن اوست.

۱-۲. خیر محض

یکی دیگر از صفات الهی خیر محض بودن است، به این معنا که هیچ جهت عدمی در او راه نداشته و از این رو هیچ جهت شری در او یافت نمی‌شود.

«وجوب الوجود یدل علی ثبوت وصف الخیریه لله تعالی لأن الخیر عبارة عن الوجود و الشر عبارة عن عدم کمال الشیء من حیث هو مستحق له و واجب الوجود یتحیل أن یعدم عنه شیء من الکمالات فلا یتطرق إلیه الشر بوجه من الوجوه فهو خیر محض» (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۰).

موجودی که خیر محض است نه تنها خیر بودن را برای خود به عنوان وصفی موجود دوست دارد، بلکه خیر بودن را برای دیگران هم به عنوان وصفی مفقود برای آنها دوست دارد، به این معنا که دوست دارد دیگران هم تا حدی که ممکن است از این خیر بهره‌مند بشوند. حال یکی از مصادیق عظیم خیر برای انسان خیر تکامل اختیاری است که تنها از راه شناخت دین و عمل به دستورات آن حاصل می‌شود. پس خیریت خداوند اقتضا می‌کند که دین را برای بشر بفرستد تا او به وسیله آن کامل‌تر بشود.

کلام اطلاق دارد و هم تاب تناسب با این نظریه را دارد که دین مستقیماً با دنیا ارتباط دارد و هم با این نظریه که دین به دنیا به عنوان یک ابزار برای آخرت می‌پردازد؛ زیرا در هر صورت دین وظیفه دارد به دنیای انسان‌ها نیز سامان بدهد.

۲. منشأ دین

منشأ دین اصطلاحی است که بیشتر در قرون اخیر در فضای دو علم کلام جدید و فلسفه دین به آن پرداخته شده است، اما می‌توان ریشه‌هایی از آن را در مباحث گذشتگان نیز پیدا نمود.

این اصطلاح می‌تواند به سه معنا به کار برود؛ معنای اول در خصوص مبدأ پیدایش دین است، به این معنا که چه صفتی در خداوند متعال باعث شد که او دین را پدید بیاورد. معنای دوم در خصوص علت گرایش مردم به دین است، به این معنا که چه صفتی در مردم باعث شده است که ایشان به دین گرایش پیدا کنند و بالاخره معنای سوم در مورد منشأ نیاز حقیقی انسان به دین است.

در خصوص معنای سوم در قسمت سوم نوشتار مطالبی ارائه می‌شود و در این قسمت در مورد دو معنای نخست از منشأ دین صحبت می‌کنیم.

الف. علت پیدایش دین

پیش از بیان صفات الهی که خواجه نصیرالدین برای علت پیدایش دین ذکر نموده است باید به این نکته توجه داشت که همان‌طور که قبلاً نیز اشاره نمودیم، هدف اصلی این نوشتار بررسی آراء خواجه نصیرالدین است، از این رو ما منحصر در کلمات ایشان خواهیم بود. اگر قرار بود خود بحثی را ترتیب بدهیم و از اقوال دیگران نیز استفاده نماییم، قطعاً در کنار این صفات، صفات دیگری نیز چون رحمانیت، رحیمیت و یا حتی ربوبیت نیز ذکر می‌شد؛ لیکن هدف بررسی کلمات این اندیشمند بزرگ است و از این رو تنها صفاتی را که ایشان ذکر نموده‌اند را ما هم ذکر و بررسی می‌نماییم.

۱-۱. جود

جود یکی از صفات ثبوتیه فعلیه خداوند است، به این معنا که چیزی را که به نفع کسی است، به او می‌دهد بدون اینکه از او عوضی بگیرد. «و اعلم أن الجود هو إفادة ما ینبغی للمستفید من غیر استعاضة منه و

۳-۱. حکمت

خلقت آن موجود به نحوی قرار داده شده که خود به خود به سمت کمالش در حرکت است. مثل حیات حیوانات، نباتات و حیات نباتی و حیوانی انسان.

اما برخی موجودات دارای حیاتی هستند که هدایت به سمت آن حیات نیازمند راهنمایی‌هایی از خارج آن موجود است. ازجمله این موجودات انسان است که برای رسیدن به حیات طیبه اخروی و پیمودن درجات کمال نیازمند هدایت تشریعی خداوند است که در قالب ارسال دین محقق می‌شود.

«و الإضلال الإِشارة إلى خلاف الحق و فعل الضلالة و الإهلاك و الهدی مقابل و الأولان منفيان عنه تعالى» (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷). پس خداوند نه گمراه‌کننده انسان است، و نه هلاک‌کننده او و کمالات او، بلکه هدایت‌کننده او به سمت کمالات لایق به اوست و از این رو دین را برای انسان‌ها می‌فرستد.

ب. علت گرایش به دین

در باب علت گرایش به دین ما با دو دسته از نظریات مواجه هستیم؛ دسته اول نظریاتی هستند که به‌درستی علت گرایش به دین را نشان‌دهنده این گروه علل و عواملی را برای گرایش به دین ذکر کرده‌اند که علی‌رغم امکان وجود آنها در عده محدودی از متدینان، عمومیت نداشته و خود ادیان هم این علل و عوامل را تأیید نکرده‌اند، مثلاً فروید که به نوعی یکی از بزرگ‌ترین روان‌شناسان است، داستانی اسطوره‌ای را نقل کرده و نتیجه می‌گیرد که عقده‌ای جنسی باعث گرایش به دین شده است (فروید، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲ و ۱۲۳). همچنین آگوست کنت جهل بشر از عوامل طبیعی را علت دینداری دانسته است (تیم، ۱۳۸۸، ص ۴۲) و یا دورکیم، توتم‌گرایی را عامل این پدیده ذکر کرده است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

دسته دوم کسانی‌اند که عوامل درستی را برای گرایش به دین ذکر کرده‌اند. ازجمله ایشان، آیت‌الله جوادی آملی است که این عوامل را به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۸-۵۷).

در بین اندیشمندان اسلامی آنچه که معروف است این است که فطرت آدمی به نحوی است که گرایش به دین دارد؛ یعنی خداوند متعال از اساس به‌گونه‌ای بشر را خلق کرده است که میل به خداپرستی و دین داشته باشد.

خواجه نصیر در این‌باره می‌فرماید: «مبدأ، فطرت اولی است و معاد عود

خداوند موجودی است که از افعالش غرض صحیح و عقلایی دارد و هیچ کاری را عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد؛ بنابراین متصف به صفت حکمت است.

«و نفی الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده إليه» (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۶).

خداوندی که از همه افعالش غرض دارد قطعاً از خلقت انسان هم غرض دارد. غرض خداوند از خلقت انسان طبق ادله عقلی و نقلی تکامل اختیاری بشر است؛ تکاملی که بارها گفته شد بدون وجود دین میسر نمی‌باشد. پس حکمت خداوند اقتضا می‌کند برای لغو نبودن خلقت بشر دینی را ارسال کند تا مسیر تکامل بشر را هموار نماید.

۴-۱. اراده تشریعی و تکوینی

خداوند هم از مؤمن و هم از کافر فعل حسن و ترک قبیح را خواسته است.

«المسألة الخامسة فی أنه تعالى یريد الطاعات و یکره المعاصی» (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۷).

اراده خداوند به دو معنا می‌باشد، معنای اول اراده تکوینی است که مساوی با خلقت است و تخلف از آن ممکن نیست و معنای دوم اراده تشریعی است که معنایش امر و نهی به طاعات حسن و معاصی قبیح است. حال که خداوند از انسان فعل حسن و ترک قبیح را خواسته است، باید شریعتی حاوی اوامر و نواهی را برای انسان بفرستد تا انسان حسن و قبیح را به‌درستی بشناسد و الا نقض غرض می‌شود و مخالف حکمت او خواهد بود.

پس در مرحله اول این اراده تشریعی الهی است که طالب فعل محاسن و ترک قبائح است و در مرحله دوم اراده تشریع که نوعی اراده تکوینی است باعث ارسال دین و شریعت شده است.

۵-۱. هدایتگری

پنجمین صفت خداوند متعال که موجب ارسال دین شده است صفت هدایتگری اوست. خداوند موجودات را به سمت کمالشان هدایت می‌کند. گاه این هدایت هدایت غریزی است و گاه هدایت تشریعی. در هدایت غریزی نیاز به لوح و نوشته و امر و نهی نیست، بلکه

بیان استدلال

۱. انسان مدنی بالطبع است، به این معنا که برای رفع احتیاجات خود نیازمند همکاری با افراد دیگر از نوع خود می‌باشد؛ زیرا به تنهایی قادر بر رفع این نیازها نیست.

۲. از آنجاکه انسان دارای قوای شهوی و غضبی است، ممکن است از دیگران کار بکشد، ولی برای آنها کار نکند و به ایشان ظلم نماید، پس لاجرم باید عدالتی میان ایشان حاکم بشود.

۳. کسی که عدالت را قرار است تعیین و اجرا کند نمی‌تواند از میان خود انسان‌ها و توسط خود ایشان انتخاب شود؛ زیرا هنوز احتمال ظلم بوده و مشکل بی‌عدالتی پا برجا باقی می‌ماند.

۴. تنها راه شناخت این مقرر عدالت این است که او معجزه‌ای را از ناحیه خداوند که مورد شناخت مردم است ارائه دهد تا مردم متوجه بشوند او از ناحیه خداست.

نتیجه اینکه برای برقراری عدالت میان مردم به یک پیامبر صاحب معجزه نیاز است تا مردم را به خیر دعوت کرده، به مردم وعده و وعید بدهد و قوانینی را از ناحیه خداوند بر مردم وضع نماید. پس خواجه نصیرالدین وجه نیاز به دین را لزوم برقراری عدالت در جوامع انسانی می‌داند.

البته به این استدلال، که غالباً مورد استناد حکماست، اشکالاتی هم وارد شده است، از جمله اینکه این دلیل اخص از مدعاست؛ زیرا مدعی ما لزوم نبوت برای تمام انسان‌ها و برای تمام شئون انسانی است، درحالی‌که این دلیل لزوم نبوت و دین را برای انسان خارج از اجتماع و برای شئون غیراجتماعی (فردی) انسان در اجتماع ثابت نمی‌کند. همچنان‌که خود خواجه نصیر در شرح اشارات، به این برهان (ضرورت وحی و نبوت) که دین را فقط برای تنظیم مناسبات اجتماعی و تمشیت معیشت مردم لازم می‌داند، تمایلی نداشته و آن را نقد کرده است (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۷۴). او در نقد این برهان، قلمرو نبوت را منحصر در امور دنیوی نمی‌داند، بلکه قوانین الهی را مشتمل بر مصالح و منافع دنیا و آخرت بشر می‌داند و بشر را در دستیابی به سعادت دنیا و آخرت نیازمند به نبی و تعالیم وحیانی می‌داند.

همچنین ایشان در کنار بیان این دلیل عقلی فوایدی را هم برای دین ذکر می‌نماید که این فواید هم به نوعی علت نیاز بشر به دین می‌باشد. برخی از این فواید را در ذیل بحث تعریف دین بیان نمودیم. برخی دیگر از این فواید عبارت‌اند از:

به آن فطرت است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (طوسی، ۱۳۶۶، ص ۹).

طبق فرمایش خواجه نصیر، فطرت مبدأ آفرینش انسان است و در معاد انسان به همین فطرت بازگشت می‌کند؛ همان فطرتی که طبق بیان آیه مورد استشهاد خواجه نصیر، موجب رو کردن به سمت یکتاپرستی و دینداری است. پس آنچه موجب گرایش مردم به دین می‌شود، فطرت خدانشناسی و خداجوی انسان‌هاست، که علی‌رغم امکان شدت و ضعف گرفتن، در همه افراد بشر موجود است.

۳. وجه نیاز به دین

سومین معنایی که برای منشأ دین بیان شده است وجه نیاز به دین می‌باشد؛ یعنی اینکه انسان چه خصوصیتی دارد که نیازمند به دریافت دین از سوی خداوند است. پس در معنای اول ما از حیث فاعل دین که خداوند باشد صحبت می‌کردیم و در معنای دوم و سوم از حیث قابل و دریافت‌کننده دین که انسان‌ها باشند صحبت می‌کنیم. البته با این تفاوت که در معنای دوم ما علل و عوامل گرایش داشتن انسان‌ها به دین را بررسی نمودیم و در معنای سوم خصوصیت ذاتی انسان‌ها را بررسی می‌کنیم، که این خصوصیت باعث می‌شود ایشان برای رسیدن به سعادت و کمال نیازمند دین باشند.

خواجه نصیرالدین در کتاب قواعد العقائد خویش دلیلی را برای وجه نیاز به دین ذکر می‌نماید. این دلیل همان دلیلی است که عموماً حکما برای اثبات ضرورت نبوت به آن استناد می‌کنند. عنوان بحث ضرورت نبوت با وجه نیاز به دین دو عنوان است اما خاستگاه هر دو بحث یک‌جاست. پس دلیل مورد استناد برای اثبات ضرورت نبوت، همان دلیلی است که وجه نیاز به دین را اثبات می‌کند.

ما ابتدا کلام خواجه نصیر را ذکر می‌کنیم و سپس مقدمات موجود در کلام ایشان را به صورت مرتب‌شده بیان می‌کنیم.

«فصل [طریقه الحکماء فی إثبات النبوة] للحکماء فی إثبات النبوة طریق آخر، و هو أن الإنسان مدنی بالطبع... و إذا كان كل إنسان مجبواً على شهوة و غضب... فلا يستقيم أمرهم إلاّ بعدل، و لا يجوز أن يكون مقرر ذلك العدل أحداً منهم من غير مزیة... و المعجز هو الذي به يمتاز مقرر العدل عن غيره... فإذن لا يمكن استقامة أمور نوع الإنسان إلاّ بنبيّ ذي معجز...» (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۲-۱۰۴).

۳-۱. ریاست قوی

اداره جامعه نیازمند به یک مدیر و مدبر قوی است تا بتواند مشکلات موجود در جامعه را حل کند و پیچیدگی‌های موجود در جامعه او را از وظایفش باز ندارد. دین پیامبر و امام را به‌عنوان یک فردی که از همه جهت لایق‌ترین فرد به حکومت است معرفی می‌کند و از این جهت جامعه را بی‌نیاز می‌سازد. در صورت معرفی نشدن این فرد توسط دین تقریباً پیدا کردن این فرد غیرممکن است؛ زیرا شناخت توانایی‌های مدیریتی یک شخص از طرق عادی نیازمند سال‌ها تجربه و تحقیق است که لازمه‌اش محرومیت جامعه از رهبر قوی حداقل در طول زمان تحقیق می‌باشد.

۳-۲. امر به معروف و نهی از منکر

رئیی که دین برای اداره جامعه معین می‌کند مردم را به سوی خیر دعوت و از شر برحذر می‌دارد. در جامعه همواره هستند افرادی که جز از طریق قوه قهریه مجاب به رعایت قانون نمی‌شوند و در صورت مطیع نکردن ایشان، تمام جامعه تحت‌الشعاع بی‌قانونی این افراد قرار می‌گیرند. حال فرد معصومی که توسط دین به‌عنوان رئیس‌الاجتماع معرفی می‌شود، دارای صفاتی همچون شجاعت، عصمت و تدبیر است که باعث می‌شود توانایی کنترل کردن این دسته از افراد را داشته باشد و همچنین به صورت عمومی نیز امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه اقامه نماید.

۳-۳. رفع غوامض شرع

همواره شناخت حکم خداوند متعال از طریق متون مقدسی بوده است که خود او برای مردم فرستاده است، اما کلام ذاتاً دارای خصوصیتی است که در برخی موارد فهم مراد از آن دچار مشکلاتی است. شارع مقدس برای حل این مشکل معصومانی را فرستاده است که شناخت دقیق و وسیعی نسبت به دین دارند و می‌توانند مطالب غامض و مشکل شریعت را که توسط خود مردم قابل فهم نیست را به ایشان بفهمانند.

خواجه نصیرالدین در خصوص این سه فایده می‌فرماید: «اصل: لما امکن وقوع الشر و الفساد و ارتکاب المعاصی، بین الخلق؛ وجب فی الحکمة، وجود رئیس قاهر، آمر بالمعروف، ناه عن المنکر، مبین لما یخفی علی الامة من غوامض الشرع؛ منفذ لاحکامه» (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۷).

۳-۴. تعلیم و تربیت

فایده چهارم دین، این است که مربیانی را به مردم ارائه می‌دهد که نه تنها راه خیر و شر را به ایشان نشان می‌دهند، بلکه به‌صورت عملی دست در دست آنها نهاده و ایشان را به مسیر خیر منتقل می‌کنند. پیامبران و ائمه علیهم‌السلام در جامعه مربیانی هستند که مردم را علاوه بر تعلیم دین، از فیض تربیت دینی نیز بهره‌مند می‌سازند که شاید تربیت دینی، امری مهم‌تر و تأثیرگذارتر از تعلیم دین باشد. از این رو به خاطر امر خطیر تربیت، این مربیان دینی علاوه بر عصمت در ناحیه تعلیم دین باید در عرصه تربیت دینی نیز معصوم باشند. همچنین ایشان باید از نظر علم و عمل عالی‌ترین فرد جامعه باشند تا هم توان علمی تعلیم و تربیت را داشته باشند و هم شجاعت لازم برای برخورد با جهل و خرافات را دارا باشند.

«لما کان الانبیاء و الائمة علیهم‌السلام، یحتاج الیهم الامة، للتعلیم و التادیب؛ وجب ان یکونوا اعلم و اشجع» (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۴۱).

۳-۵. تأیید عقل و ازاله خوف

بیان شد دین مطالبی را که به عقل بشر نمی‌رسد، ولی برای هدایت لازم است را بیان می‌کند. همچنین دین گاهی مطالبی را که خود عقل به‌تنهایی توانایی درک آنها را دارد نیز بیان می‌کند. فایده این امر تأیید حکم عقل و اطمینان خاطر انسان از صحت آن مدرک عقل است.

همچنین انسان در این دنیا گرفتار آراء و اقوال گوناگونی است که هریک خود را حق معرفی می‌کنند و انسان را دچار سردرگمی و ترس از آینده می‌کنند. در اینجا دین به‌عنوان یک هدایتگر مطمئن مسیر حق را روشن می‌نماید تا انسان با خیال راحت مسیر صحیح را پیماید. پس فایده دیگر دین ازاله ترس از انسان می‌باشد.

«البعثة حسنة، لاشتمالها علی فوائد؛ کمعاضدة العقل فیما یدلّ علیه، و استفادة الحکم فیما لا یدل، و إزالة الخوف» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۲).

نتیجه‌گیری

در بحث چپستی دین و تعریف آن، خواجه نصیرالدین به یک تعریف مشخص و واضحی اشاره نمی‌کند و می‌توان با توجه به فوایدی که ایشان برای دین برمی‌شمارند، این تعریف کارکردی را به ایشان نسبت داد: «دین در یک اصطلاح، مجموعه آموزه‌هایی است که

منابع

- خداوند از طریق انبیاء برای مردم ارسال می‌کند تا امور دنیا و آخرت آنها را اصلاح نمایند.»
- همچنین در مسئله علت پیدایش دین ایشان برخی صفات ثبوتیه خداوند را علت ایجاد دین دانسته‌اند، که عبارت‌اند از جود، خیریت محض، حکمت، اراده الهی و هدایتگری. همچنین از نظر ایشان علت اصلی گرایش مردم به دین فطرت خداشناس و خداگرای آنهاست.
- و در نهایت ایشان برقراری عدالت را علت نیاز انسان‌ها به دین می‌داند، عدالتی که جز با حضور دین برقرار نخواهد شد و همچنین فوایدی را هم برای دین بیان می‌نمایند، ازجمله معرفی و ارائه رئیس قوی برای اجتماع، امر به معروف و نهی از منکر و دیگر فواید.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- تیم، دیلینی (۱۳۸۸). *نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی*. ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی. تهران: نشر نی.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *انتظار بشر از دین*. قم: اسراء.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *دین‌شناسی*. قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۸). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: جامعه مدرسین.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۰). *شیعه در اسلام*. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۳). *قرآن در اسلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۳۵). *فصول*. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۶). *آغاز و انجام*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۴). *شرح الاشارات والتنبیها*. قم: مطبوعات دینی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*. بیروت: دارالاضواء.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۳). *دروسه التسلیم*. تهران: جامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۶ق). *قواعد العقائد*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- استور، آنتونی (۱۳۷۵). *فروید*. ترجمه حسن مرندی. تهران: طرح نو.
- فناهی، هادی (۱۳۸۶). «نیاز بشر به دین از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی». *کلام/اسلامی*، شماره ۶۳، ۹۴-۱۰۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). *آموزش عقاید*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- منتظری، بهرام (۱۳۸۶). «پیوستگی دین و سیاست در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی». *فرهنگ*، شماره ۶۱ و ۶۲، ۴۰۵-۴۵۴.
- نامور، حسن (۱۳۸۸). *رابطه دین و اخلاق از دیدگاه غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه پیام نور.

An Assessment of the Empirical and Theological Foundations of the "God Gene"

 **Mansour Kasiri** / PhD Student of Islamic Speculative Theology, The Imam Khomeini Institute for Education and Research
mansour.kasiri@gmail.com

Mohammad Ja'fari / Associate Professor, Department of Islamic Speculative Theology, The Imam Khomeini Institute for Education and Research
jafari@iki.ac.ir

Received: 2024/08/07 - Accepted: 2025/01/24

Abstract

The genetic researcher, Dr. Dean Hamer, claims to have identified a gene that leads humans towards spirituality and religious beliefs. He considers this gene to be a product of the biological evolution of humankind, resulting in the creation of entry points in the postsynaptic neuron section. He argues that by transferring monoamines into the cell and creating favorable spiritual states, this gene directs individuals towards spirituality and the subsequent assumption of a creator for existence. Using the documentary (library) method, this research explains how, according to subsequent experimental research, the gene in question cannot be categorized as the sufficient cause of spiritual feelings, and its role should be considered minor in this process. Additionally, the claim made cannot undermine rational and certain arguments for the existence of God; therefore, Hamer's effort cannot negate the existence of the object of spirituality, that is, God Almighty.

Keywords: gene, God gene, belief in God, spirituality, VMAT2.

نوع مقاله: ترویجی

ارزیابی مبانی تجربی و الهیاتی «ژن خدا»

mansour.kasiri@gmail.com

jafari@iki.ac.ir

کمال منصور کثیری  / دانشجوی دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷

چکیده

پژوهشگر عرصه ژنتیک، دکتر دین همر مدعی است، ژنی که منجر به گرایش انسان‌ها به معنویت و اعتقادات دینی می‌شود را کشف نموده است. او این ژن را حاصل تکامل زیستی نوع انسان می‌داند که منجر به ایجاد درگاه‌های ورودی در بخش نوروپس - سیناسپی می‌گردد و با انتقال منوآمین‌ها به درون سلول و ایجاد حالات خوش معنوی، او را به سمت معنویت‌گرایی و بالتبع فرض خالق برای هستی سوق می‌دهد. پژوهش حاضر با استفاده از روش اسنادی (کتابخانه‌ای) توضیح می‌دهد که چگونه براساس تحقیقات آزمایشگاهی بعدی، ژن مورد نظر را نمی‌توان به‌عنوان علت تامه احساسات معنوی جا زد و تنها باید برای آن نقش کوچکی در این فرایند در نظر گرفت. نیز ادعای مطرح‌شده قادر نیست دلایل عقلی و یقینی مبنی بر وجود خداوند را بشکند، ازاین‌رو تلاش همر را نمی‌توان نافی وجود متعلق معنویت، یعنی خداوند متعال دانست.

کلیدواژه‌ها: ژن، ژن خدا، اعتقاد به خدا، معنویت، VMAT2.

مقدمه

از عصر روشنگری به این سو، نفی خدا و جهان ماورا و به عبارت دیگر، «الحاد» با تلاش‌های فوئرباخ، مارکس و فروید رنگ و بوی علمی به خود گرفت (شهبازی، ۱۳۹۹، ص ۳۲). در دهه اول قرن ۲۱، کتاب‌های متعددی از سوی ریچارد داکینز، دنیل دنت (Daniel Dennett)، سم هریس و کیرستوفر هیچنز عرضه شد که موج تازه‌ای از الحاد علمی را پدید آورد (هات، ۱۳۹۹، ص ۱۰). وجه مشترک دانشمندان فعال در حوزه الحاد علمی، علم‌محوری و استفاده از روش تجربی است. در نگاه ایشان هر آنچه را نتوان به وسیله قوای حسی و به کمک تجربه ارزیابی و مورد آزمون و خطا قرار داد، بی‌معنا و فاقد اعتبار است (مولر، ۲۰۰۸، ص ۶۳؛ دیکسون، ۲۰۰۲، ص ۲۴۰). پیامد این مبنای فکری، انکار و خرافه نامیدن معارف عقلی و محصول آن تقلیل ماهیت و هستی انسان به بدن مادی و کالبد جسمانی او بود. در نگاه تقلیل‌گرایانه، معرفت به هر موضوع محسوس، تنها از تحریک عصب مغزی مرتبط با آن حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، همان‌گونه که آب را مساوی با H_2O می‌دانیم، اگر با روش علمی احساسات بشری را واکاوی کنیم، خواهیم دید که آنها صرفاً فعل و انفعالات عصب‌شناختی هستند (مسلین، ۱۳۹۱، ص ۱۲۵).

در همین راستا و در تلاش برای تبیین مادی‌گرایانه از معنویت و احساسات دینی، در سال ۲۰۰۴ کتاب ژن خدا (God Gene) توسط دانشمند علم ژنتیک دکتر دین هامر (Dean Hamer) به چاپ رسید. وی مدعی بود ژنی که انسان‌ها را به سوی معنویت‌گرایی سوق می‌دهد را کشف کرده است. البته هدف اولیه او از آزمایش‌هایی که انجام می‌داد، کشف ژنی بود که افراد را مستعد اعتیاد به سیگار می‌کند. هامر با بررسی ۱۰۰ دو قلو و مقایسه آنها، نتیجه گرفت که چگونه وراثت می‌تواند بر رفتار انسانی تأثیر بگذارد. وی در آن آزمایش علاوه بر دریافت پرسشنامه روان‌شناختی از داوطلبان، DNA برخی از آنان را نیز مورد مذاقه قرار داد. نتایج به دست آمده، زمینه تحقیقات بیشتر او در رابطه با «ژن خدا» را فراهم آورد و آزمایش جدید، وی را به ژنی به نام VMAT2 رهنمون شد (زیمر، ۲۰۰۴، ص ۱۱۰).

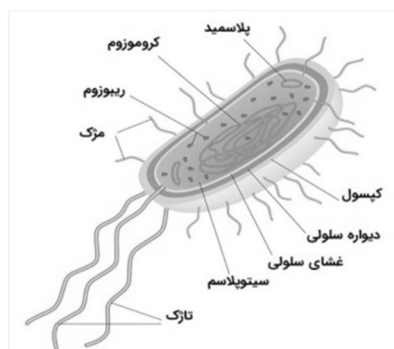
این موضوع واکنش‌های بسیاری را برانگیخت؛ اگر معنویت مساوی با فعل و انفعالات شیمیایی سلول‌های مغزی باشد، پس احتمالاً متعلق معنویت نیز امری موهوم خواهد بود. این‌گونه بود که کشف ژن خدا به انکار وجود خدا و الحاد دامن زد. از این رو بررسی

بخش اول: مقدمات بحث

۱. ساختار و اجزای سلول

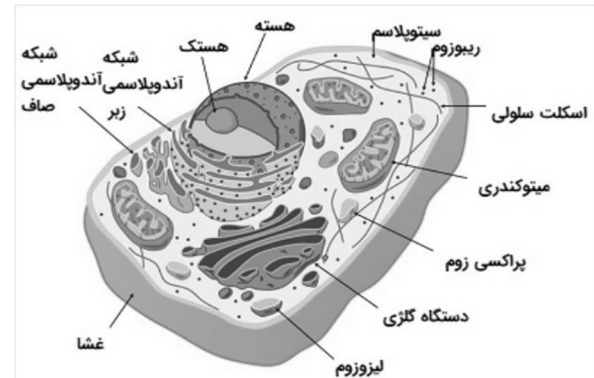
هر ارگان از بدن انسان (قلب، شش، معده، روده، مغز و...) از سلول‌های مشابهی تشکیل شده که با یکدیگر به صورت گروهی عمل می‌کنند. این سلول‌های مشابه را بافت می‌گویند. بافت‌ها از سلول تشکیل شده‌اند و سلول کوچک‌ترین واحد زنده بدن موجودات است. سلول‌ها بر اساس ساختار تشکیل‌دهنده‌شان به دو گروه پروکاریوتی و یوکاریوتی تقسیم می‌شوند:

۱-۱. سلول‌های پروکاریوتی (Prokaryotes): سلول‌هایی با شکل ساده هستند که موجودات تک‌سلولی مثل باکتری‌ها را به وجود می‌آورند. این سلول‌ها فاقد هسته و هرگونه اندامک می باشند. DNA در این سلول‌ها به صورت حلقه یا لوپ (رشته به هم پیچیده) در غشای سلول قرار دارد (بروس، ۱۳۹۰، ص ۱۳).



این موضوع واکنش‌های بسیاری را برانگیخت؛ اگر معنویت مساوی با فعل و انفعالات شیمیایی سلول‌های مغزی باشد، پس احتمالاً متعلق معنویت نیز امری موهوم خواهد بود. این‌گونه بود که کشف ژن خدا به انکار وجود خدا و الحاد دامن زد. از این رو بررسی

۱-۲. سلول‌های یوکاریوتی (Eukaryotes): سلول‌هایی هستند که موجودات با ساختارهای پیچیده مانند حیوانات و گیاهان را به وجود می‌آورند (بروس، ۱۳۹۰، ص ۱۸). در این سلول اندامک‌های متعددی وجود دارد که هر یک عملکردهای مختلفی را انجام می‌دهند:



سیتوپلاسم (Cytoplasm)، مایع ژله‌ای مانند درون غشای سلول است و اندامک‌ها در آن شناورند (بروس، ۱۳۹۰، ص ۲۴-۲۶). هسته (Cell nucleus) در مرکز سلول قرار دارد و حاوی DNA است. هستک ریبوزوم تولید می‌کند. ریبوزوم از هسته خارج شده و وظیفه ساخت پروتئین‌ها را بر عهده خواهند داشت. DNA (مخفف Deoxyribonucleic Acid) در درون هسته سلول قرار دارد؛ تعیین می‌کند که سلول چه وظیفه‌ای دارد و چگونه باید آن را انجام دهد. توضیحات بیشتر در ادامه خواهد.

شبکه آندوپلاسمی (Endoplasmic reticulum) اندامی است که به غشای هسته متصل می‌باشد و وظیفه حمل و نقل در سلول را بر عهده دارد. این شبکه به دو قسمت تقسیم می‌شود. شبکه آندوپلاسمی زبر (Rough endoplasmic reticulum) که به دلیل چسبیدن ریبوزوم‌های خارج شده از هسته به آن، به این نام خوانده می‌شود؛ و شبکه آندوپلاسمی نرم (Smooth endoplasmic reticulum) که ریبوزوم‌ها بدان نمی‌چسبند. بخش زیر با اعمال تغییرات شیمیایی بر روی پروتئین‌های ساخته شده توسط ریبوزوم‌ها آنها را آماده می‌کند تا توسط دستگاه گلژی ضبط گردند. سپس این پروتئین‌ها به بخش اف منتقل شده و از آنجا با پیچیده شدن در یک غشا به سمت دستگاه گلژی منتقل می‌شود (بروس، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

دستگاه گلژی (Golgi complex) پروتئین‌های دریافتی را به گونه‌ای که امکان استفاده از آن برای سلول ممکن باشد درمی‌آورد و گاه مواد دیگری مانند لیپید (Lipid) یا کربوهیدرات (Carbohydrat)

به آنها، می‌افزاید (بروس، ۱۳۹۰، ص ۲۲). لیزوزوم (Lysozyme) مرکز بازیافت سلول است و درواقع اندامی است که اجزایی غیرکاربردی درون سلول از جمله اندام‌های فرسوده و یا آسیب دیده را جمع‌آوری و با کمک آنزیم‌هایی که درونش وجود دارد، آنها را از بین می‌برد (لودیش، ۱۴۰۰، ص ۲۷).

میتوکندری (Mitochondrion) اندامک‌های تولید نیروی مورد نیاز سلول‌های جانوری و گیاهی هستند. میتوکندری‌های ملکول‌هایی به نام ATP تولید می‌کنند که انرژی‌های لازم برای تمام فعالیت‌های سلولی را فراهم می‌نمایند. سلول‌هایی که نیاز به انرژی بیشتر دارند میتوکندری‌های بیشتری نیز دارند (لودیش، ۱۴۰۰، ص ۲۹). سلول، برای اینکه شکل خود را حفظ کند دارای اسکلتی است که در درون آن قرار دارد. اسکلت سلولی از ریزرشته‌های ریسمان مانند‌ی که از پروتئین و میکروتوبول‌ها (Microtubule) که لوله‌های توخالی هستند، تشکیل شده است و به سلول کمک می‌کند تا شکل خود را حفظ کند (لودیش، ۱۴۰۰، ص ۲۳). غشا (Cell Membrane) پوسته و حفره‌ای است که اندامک‌های سلول را دربر گرفته است. حفظ شکل ظاهری سلول از وظایف این پوسته می‌باشد. بر روی این حفه پروتئین‌هایی متصل است که وظیفه ورود و خروج ضابطه‌مند مواد را بر عهده دارند. پروتئین‌ها همچنین بیش از ۵۰ درصد از وزن غشا را تشکیل می‌دهد (محمودی و یقینی، ۱۳۹۶، ص ۹۶).

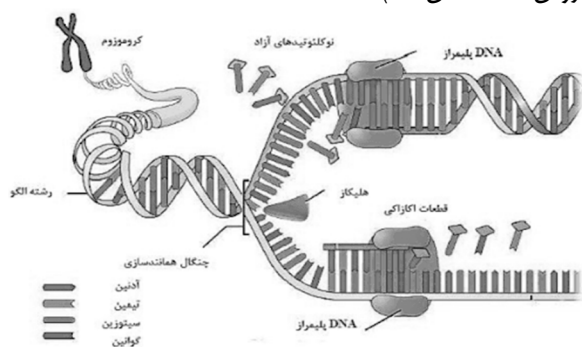
البته باید توجه داشت که برخی اندامک‌ها تنها در برخی سلول‌ها دیده می‌شوند. مانند تاژک در باکتری‌ها و سلول اسپرم انسان (که به آنها کمک می‌کنند حرکت کنند) یا موژک‌ها در دستگاه تنفسی انسان.

۲. انتقال پیام

سلول‌ها از طریق پروتئین‌های غشایی (درگاه‌های موجود در غشا) با محیط اطراف خود ارتباط برقرار می‌کنند. برخی از این پروتئین‌ها مسئول انتقال پیام به خارج از سلول‌اند. برخی دیگر پیام را به داخل سلول وارد می‌کنند؛ این پیام‌ها همه از جنس آنزیم هستند. برای مثال در سطح غشا پروتئینی قرار دارد که گیرنده (Receptor) نامیده می‌شود، این پروتئین آنزیم‌ها را از سطح بیرونی سلول به درون منتقل می‌کند. در این زمان پیام‌ها توسط پروتئین‌های

۴.۱. مضاعف شدن DNA

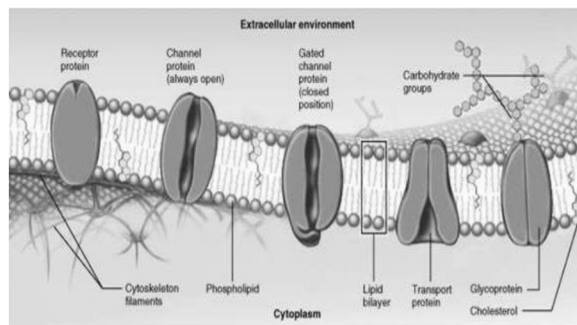
در این حالت سلول شروع به همانندسازی از DNA موجود در هسته می‌کند. برای این کار ابتدا توسط یک پروتئین به نام هلیکاز (Helicase) دو رشته از هم جدا می‌شوند. همانندسازی به صورت یک پارچه و یک تکه اتفاق نمی‌افتد، بلکه در طول یک رشته DNA انسانی تقریباً ۱۰۰۰۰ مبدأ همانندسازی است که نقاط شروع و پایان آن بر اساس چینش خاص نوکلئوتیدها مشخص می‌شود. پروتئین دیگری به نام دی. ان. ای. پلی‌مراز (DNA Polymerase) به مبداهای همانندسازی متصل شده و شروع به کپی‌برداری از رشته موجود می‌نماید. این کار باعث می‌شود تا در انتها یک رشته DNA به دو رشته تبدیل شده و مضاعف گردد (بروس، ۱۳۹۰، ص ۲۲۰).



۴.۲. تولید mRNA

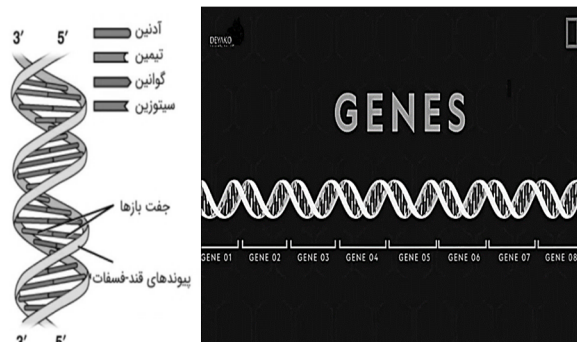
سلول برای تولید هریک از پروتئین‌های مورد نیاز خود، لازم است تا یک نسخه از ژن مربوطه را از DNA کپی‌برداری کرده و سپس بر اساس نقشه به‌دست‌آمده آن را به پروتئین تبدیل کند. برای این عملیات، ابتدا دو رشته DNA از هم جدا شده و پروتئینی به نام «پلی‌مراز RNA» شروع به کپی بخش مورد نظر می‌کند. پس از اتمام کار مجدد دو رشته DNA به هم متصل شده و بخش تک‌رشته‌ای کپی‌شده به خارج از هسته منتقل می‌شود (بروس، ۱۳۹۰، ص ۲۵۸). DNA در هسته سلول به صورت رشته‌های نازکی موجود است که به سختی با میکروسکوپ قابل مشاهده می‌باشند. اما این رشته‌ها در هنگامی که سلول قصد تقسیم شدن و همانندسازی دارد، به هم فشرده شده و به شکل کروموزم درمی‌آیند. در هر سلول ۲۴ کروموزم موجود است (بروس، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹).

مخصوص بررسی شده و پیام مناسب را به وجود می‌آورند (محمودی و یقینی، ۱۳۹۶، ص ۱۴). آنچه پایه و محل بحث در این مقاله است، همین پروتئین‌های گیرنده در غشاء سلول می‌باشد.



۳. ژن و کارکرد آن

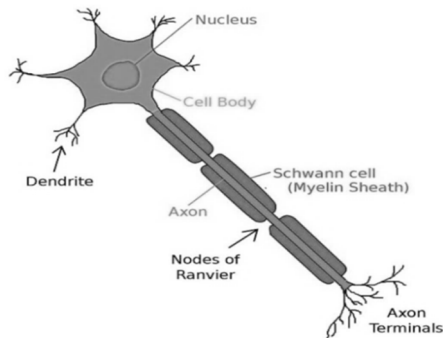
DNA یک جفت رشته مارپیچ از نوکلئوتیدها (Nucleotid) است که دارای ترکیبات شیمیایی همچون قند و فسفات به همراه مواد بازی از جمله آدنین (Adenine)، گوانین (Guanine)، سیتوزین (Cytosine) و تیمین (Thymine) تشکیل می‌یابد. (بروس، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷). هر بخش از DNA که بر اساس نحوه چینش خاص بازهایی که در درون خود دارد، بتواند یک پروتئین خاص را تولید کند، «ژن» می‌نامند. ژن‌ها کدها یا دستورالعمل‌های ساخت پروتئین‌ها هستند که در فرایند تولید سلول مورد نظر استفاده می‌گردد. هر انسان ۲۵ هزار ژن دارد (بروس، ۱۳۹۰، ص ۲۰۲).



۴. فرایند همانندسازی سلولی

هنگامی که سلول قصد دارد تقسیم شود و سلول جدیدی شکل بگیرد مراحل زیر طی می‌گردد:

عهده دارد. از جسم سلولی شاخه بلند و باریک دیگری خارج می‌شود که توسط پوشش‌هایی به نام «ملین» محافظت می‌شود؛ این اندام پیام‌های سلول را به دیگر نورون‌ها منتقل می‌کند (شیخ‌زاده حصاری و کریمی ثالث، ۱۳۹۳، ص ۱۰-۱۶).

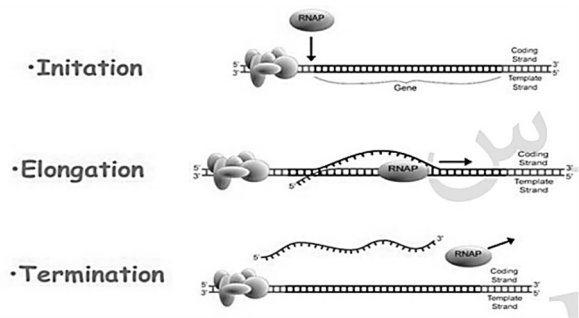


۶. نحوه ارتباط نورون‌ها

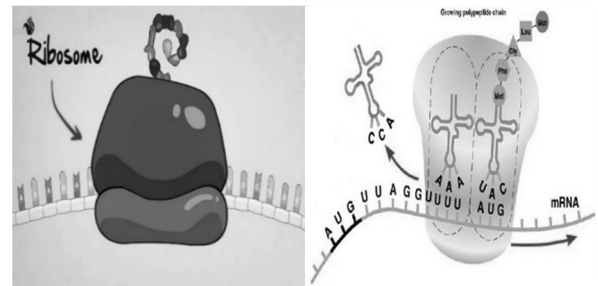
در محل تلاقی آکسون سلول پیشین و دندریت سلول پسین فضایی وجود دارد که به آن «سیناپس» (Synapse) می‌گویند. به‌طور کلی این فضا از سه بخش تشکیل شده است:

- (۱) نورون پیش سیناپسی (Presynaptic neuron)؛
- (۲) نورون پس سیناپسی (Postsynaptic neuron)؛
- (۳) سیناپس.

نحوه ارتباط دو نورون در سیناپس به دو صورت شیمیایی یا الکتریکی می‌باشد. در ارتباط شیمیایی به جای جریان الکتریکی، بسته به نوع پیام، مایع خاصی از پایه‌های آکسون به محل سیناپس ترشح شده و توسط سلول عصبی دیگر جذب می‌گردد؛ در زیر ارتباط شیمیایی میان دو نورن قابل مشاهده است (اسپلیتگربر، ۱۴۰۰، ص ۸۳).



۴.۳. نقشه خوانی از روی RNA توسط ریبوزوم‌ریورزم بر اساس شکل چینش نوکلئوتیدهای mRNA که به صورت سه تا سه تا خوانده می‌شود، پروتئین مربوطه را می‌سازد. این پروتئین‌ها هریک نقش‌ها خاصی را در حیات سلول ایفا می‌کنند (بروس، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰). به‌عنوان مثال برخی از آنان در سطح غشاء سلول قرار گرفته و گذرگاه ورود و خروج مواد به داخل و خارج سلول را ایجاد می‌کنند. برخی دیگر اجزای تشکیل‌دهنده غشا را تشکیل می‌دهند و تعدادی نیز در فعالیت آنزیمی سلول شرکت دارند (محمودی و یقینی، ۱۳۹۶، ص ۹).



۵. ساختار سلول‌های مغز

مغز انسان از حدود ۱۰۰ بیلیون نورون (سلول عصبی - Neuron) تشکیل شده است. این سلول‌ها با یکدیگر در ارتباط بوده و به انتقال پیام‌های حسی، حرکتی و عصبی اشتغال دارند (شیخ‌زاده حصاری و کریمی ثالث، ۱۳۹۳، ص ۹). هر نورون از قسمت‌های زیر تشکیل شده است:

- (۱) جسم سلولی؛
- (۲) دندریت؛
- (۳) آکسون؛

جسم سلولی بخش مرکزی و اصلی هر نورون است که هسته را در خود جای داده است. جسم سلولی شامل همه اندامک‌هایی که پیش از این بیان شد، می‌باشد. از هر جسم سلولی شاخ‌هایی به نام «دندریت» منشعب شده که وظیفه دریافت پیام از سایر نورون‌ها بر

بخش دوم: تبیین و ارزیابی ادعای هم

دین هم معتقد است، معنویت انسان‌ها یک عمل غریزی بوده و علت آن را باید در ژن‌های افراد جست‌وجو نمود. همان‌گونه که پرندگان بدون اینکه آموزش ببینند به سمت جنوب پرواز می‌کنند، انسان‌های معنوی نیز درواقع تحت تأثیر ژن‌های خود هستند. البته این ویژگی (معنویت) می‌تواند با آموزش تقویت شود (هم، ۲۰۰۴، ص ۱۰). همان‌گونه که جوجه پرندگان بر اساس غریزه و ساختار فیزیولوژیک خود در ابتدا فقط می‌توانند یک نوع آوا را تولید کنند و پس از چندی به واسطه ارتباط با پدر و مادر و محیط پیرامون دامنه آوایی بیشتری می‌یابند، انسان‌ها نیز به واسطه ژن‌های خود یک سطحی از معنویت را در ابتدای تولد دارا هستند، اما در طول زندگی ظرفیت آن با تربیت و ارتباط با محیط افزایش پیدا می‌کند (هم، ۲۰۰۴، ص ۱۱). هم تحقیق خود را مبتنی بر اصول پنج‌گانه زیر می‌داند:

۱. بررسی آماری

در ابتدا، با طراحی یکی پرسشنامه از متقاضی درخواست می‌شود تا بدان سؤال‌ها پاسخ داده و با نظام امتیازبندی، نمره‌ای بابت سطح معنویتش دریافت نماید. هم مدعی است این راه با توجه به اینکه معنویت گونه‌های مختلفی از احساسات، باورها، عواطف و... را دربر می‌گیرد، با دشواری زیادی همراه است. دیگر چالشی که او با آن دست به گریبان است بیان احساسات معنوی از سوی شرکت‌کنندگان با زبان و اصطلاحات دینی است که البته وی ادعا می‌کند با استفاده از روش‌های آماری پیچیده سعی شده تا مشکلات به حداقل برسد (هم، ۲۰۰۴، ص ۱۱).

۲. وراثت‌پذیری

به‌منظور بررسی تأثیرگذاری ژنتیک و وراثت بر سطح معنویت افراد، دوقلوهای همسان به‌عنوان موضوعات مطالعاتی انتخاب شدند (هم، ۲۰۰۴، ص ۱۱). مقایسه و بررسی این افراد در نسبت به دیگران می‌تواند معیار خوبی در جهت اثبات نقش وراثت در تعیین سطح معنویت باشد؛ زیرا دو قلوهای همسان از لحاظ ساختار DNA بسیار شبیه به هم هستند و در صورتی که از لحاظ سطح معنویت با یکدیگر تفاوت داشته باشند، می‌توان علت را در موارد حداقلی که در DNA با دوقلوی همسان خود اختلاف دارند، جست‌وجو نمود،

درحالی‌که سطح اختلاف در DNA میان افراد غیرمرتبط و یا خواهران و برادران غیرهمسان بسیار زیاد است، و ازاین‌رو کشف علت اختلاف در معنویت را بسیار دشوارتر می‌کند. همچنین با توجه به یکسان بودن محیط پرورش آنان می‌توان علل محیطی مؤثر در معنویت را نادیده گرفت (هم، ۲۰۰۴، ص ۳۸).

۳. بررسی ژنتیکی به منظور کشف ژن خاص

هم مدعی است، ژنی را کشف نموده که موجب ایجاد پروتئینی غشایی در نورن‌های مغز می‌گردد. این پروتئین غشایی سطح و میزان مونوآمین‌ها در پیام‌های مغز را کنترل می‌کند (هم، ۲۰۰۴، ص ۱۲).

۴. بررسی ساختار عملکردی مغز

به‌اعتقاد هم مونوآمین‌ها که شامل سروتونین و دوپامین و... می‌شوند در ایجاد حالت معنویت در انسان‌ها تأثیرگذارند. تأثیرات مونوآمین‌ها با اسکن مغز در فردی که سطح مونوآمین در مغز وی با مصرف داروهای مربوطه افزایش پیدا کرده، قابل مشاهده است (هم، ۲۰۰۴، ص ۱۲).

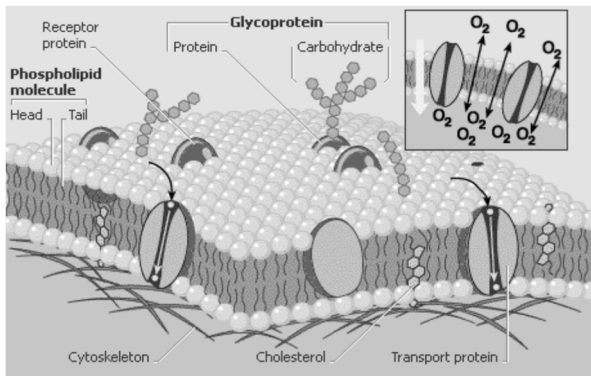
۵. نظریه تکامل

در نگاه هم، ژن خدا بر اساس انتخاب طبیعی و نظریه تکامل داروین در انسان ایجاد شده است (هم، ۲۰۰۴، ص ۱۳). هم برای بررسی دیدگاه خود آزمایشی را ترتیب داد؛ این آزمایش با حضور ۱۰۰۱ نفر شکل گرفت. ۳۲۸ مرد و ۶۷۳ زن. علت بیشتر بودن تعداد زنان نیز جز علاقه شخصی آنان جهت مشارکت در این‌گونه امور، دلیل خاص دیگری ندارد. افراد شرکت‌کننده از لحاظ نژادی متفاوت‌اند و از قاره‌های مختلف آسیا، آفریقا، اروپا، آمریکا انتخاب شده‌اند و میانگین سنی آنان ۳۲ (از ۱۸ تا ۸۲ سال) است (هم، ۲۰۰۴، ص ۳۸).

او در تبیین روند آزمایش خود می‌گوید: بررسی توالی ژنتیکی یک انسان بسیار زیاد بوده و بررسی این توالی و تکرار آن فقط در چند انسان، چندین سال زمان نیاز دارد، ازاین‌رو ضروری است تنها ژنی را که احتمال بیشتر می‌دهیم ما را به نتیجه برساند مورد بررسی قرار دهیم. وی برای دفاع از این روش و معتبر نشان دادن آن و همچنین بی‌اهمیت جلوه دادن بررسی نکردن تمامی ژن‌ها عنوان می‌کند، اگر بخواهیم توالی ژنی هر انسان را به‌طور کامل بررسی

داوطلبانی که پرسشنامه را پر کرده بودند، آنهایی که این ژن را در مجموعه ژنوم خود داشتند، کمی امتیاز بالاتری نسبت به دیگران کسب کردند (زیمر، ۲۰۰۴، ص ۱۱۱).

VMAT2) مخفف عبارت (Vesicular MonoAmine Transporter) یعنی: انتقال دهنده کیسه مانند مونوآمین است، که در غشای سلولهای عصبی وجود دارد و نقش دروازه عبور را برای مونوآمینها (سروتونین، دوپامین و...) بازی می‌کند. VMAT2 پروتئینی است که از روی ژنی به نام SLC18A2 سنتز می‌شود؛ درحقیقت در اینجا نام پروتئین بر روی ژن گذاشته شده است (گلدمن، ۲۰۰۴، ص ۱).



در تصویر بالا پروتئینهای کیسه‌ای شکل، همان چیزی است که هر آن‌ها را ژن خدا نامید.

وی در توضیح روند ایجاد حس معنویت عنوان می‌کند، بر اساس هر تحریک خاص و ویژه، یک نوع مونوآمین (دوپامین، سروتونین و...) اختصاصی توسط سلول عصبی در فضای سیناپسی نورون‌ها ترشح می‌شود. ورود این مواد به سلول بعدی تنها از دریچه‌های اختصاصی امکان‌پذیر است که در سطح غشای سلول عصبی پس سیناپسی موجود است. ژن VMAT2 سبب ایجاد دریچه ورودی خاصی در سطح سلول عصبی می‌شود که به مونوآمین‌ها اجازه ورود می‌دهد. ترشح مونوآمین - که یا به صورت طبیعی در بدن و در شرایط خاص تولید می‌شود و یا به صورت غیرطبیعی و از طریق مصرف مواد مخدر وارد بدن می‌گردد - حالتی ازجمله احساس سرخوشی و فارغ از جهان بودن و... را به همراه دارد. این احساسات بسیار شبیه احساساتی است که انسان در حالات معنوی تجربه می‌کند (همر، ۲۰۰۴، ص ۵۹-۶۰).

کلید فهم نظریه «ژن خدا» همین نکته است. او از مشابهت

کنیم، قطعاً بسیاری از آنها را بی‌تأثیر خواهیم یافت. این مقدار زیاد می‌تواند آن دسته از ژن‌هایی که در روند آزمایش ما مشکوک ارزیابی می‌شوند، بی‌اهمیت جلوه دهد و آن را ناشی از خطای در آزمایش معرفی کند. وی برای توضیح بیشتر در این رابطه از بازی «شیر یا خط» استفاده می‌کند (همر، ۲۰۰۴، ص ۳۸).

فرض کنید شما یک سکه را ۱۰۰ بار پرتاب کنید و ۶۰ بار از این دفعات «خط» بیاید. در این حالت ۹۵٪ احتمال دارد که این سکه دچار مشکل و تقلبی باشد که این‌گونه شده و تنها ۵٪ احتمال شانس مطرح است. حال اگر ۱۰ سکه را ۱۰۰ مرتبه بالا بیاندازیم و تنها در یکی از آنها ۶۰ مرتبه «خط» بیاید، احتمال تقلبی بودن سکه به ۷۶٪ کاهش پیدا می‌کند و قریب به ۳۴٪ پای شانس در میان خواهد بود. اما اگر شما ۱۰۰۰ سکه داشته و هر کدام را ۱۰۰ بار پرتاب کنید و تنها در یکی از آنها ۶۰ مرتبه «خط» بیاید این بدان معناست که شما بسیار تمرین کرده‌اید تا توانسته‌اید این کار را انجام دهید (همر، ۲۰۰۴، ص ۳۸).

همر با توجه به توضیحات پیش‌گفته برای شروع کار نیاز داشت تا کار خود را تنها با بررسی چند ژن شروع کند. اما کدام ژن‌ها؟ او برای تعیین مواردی که احتمالاً می‌توانستند علت معنویت و احساسات معنوی باشند، از دو راه کمک می‌گیرد:

الف) داروهایی مانند دوپامین و سروتونین که از خانواده مونوآمین‌ها هستند، می‌توانند احساساتی مشابه احساس معنویت ایجاد کنند و یا دست‌کم این احتمال در مورد ایجاد چنین حالتی در مورد آنان مطرح است؛ بنابراین ما باید به سراغ ژن‌هایی برویم که با مونوآمین‌ها در مغز انسانی در ارتباط‌اند.

ب) دکتر دیوید کومینگز (David Comings) در یکی از تحقیقات خود ۱۷ ژن را معرفی می‌کند که به اعتقاد او این ژن‌ها با احساس خودمعالی در ارتباط است. این موضوع هر را بر آن داشت تا دایره مطالعاتی خود را بر این ۱۷ ژن محدود کند. اگرچه او اعتراف می‌کند که تحقیقات کمینگز به دلیل کمبود داوطلبان (تنها ۲۰۴ نفر)، مرد بودن همگی آنها و معتاد به الکل و مواد مخدر بودن نیمی از آنها نامعتبر است، اما با این حال برای شروع تحقیقات خود، بررسی ژن‌های معرفی شده را خالی از لطف نمی‌داند (همر، ۲۰۰۴، ص ۳۹).

روند آزمایشی پیش رفت و نتایج تحقیق نشان داد ژنی به نام VMAT2 می‌تواند در ایجاد حالت معنویت تأثیرگذار باشد. در میان

واسطه پرورش در دو محیط متفاوت، نشان از وراثت‌پذیر نبودن اعتقادات مذهبی می‌باشد (خدری و عزیزی، ۱۴۰۰، ص ۶۹).

۲) کارل زیمر (Carl Zimmer) معتقد است، نهایت چیزی که VMAT2 می‌تواند اثبات کند، کشف یک مسیر عصب‌شناختی است، نه کشف علت احساسات دینی و معنوی، که البته در جای خود مهم است (زیمر، ۲۰۰۴، ص ۱۱۱). تحقیق هم‌به‌ما در کشف چگونگی شکل‌گیری گیرنده‌های مونوآمین در غشای سلولی کمک می‌کند، اما نمی‌تواند چرایی شکلی معنویت‌گرایی و اعتقاد به خداوند را توضیح دهد.

۳) با وجود پژوهش‌های جسته‌گریخته‌ای که توسط دانشمندان مختلف پس از هم انجام گرفت و حتی در کشور ایران نیز پژوهشی در این زمینه پیگیری شد (اسدی و دیگران، ۲۰۱۶)، اما داده‌های آماری این تحقیقات به میزانی نیست که ادعای دخالت ژن VMAT2 در ایجاد احساسات معنوی را تأیید کنند. از سوی دیگر، برخی مطالعات، نقش ژن خدا را در افعال فیزیکی مهم می‌دانند؛ پژوهش‌ها نشان می‌دهند نقص عملکردی این ژن، به بروز اختلالات حرکتی در جانوران می‌انجامد (خدری و عزیزی، ۱۴۰۰، ص ۶۸).

۴) براساس بررسی‌های انجام‌گرفته ژن VMAT2 میان انسان و دیگر جانوران مشترک است؛ اما این اشتراک پیش‌گفته، هیچ‌گاه سبب نشد تا کسی مدعی وجود احساسات معنوی در آنها باشد. صاحب‌نظران، حالات معنوی را همچنان به‌عنوان ویژگی اختصاصی نوع بشر معرفی می‌کنند (خدری و عزیزی، ۱۴۰۰، ص ۶۷).

۵) یکی از انتقادات اصلی به مطالعه هم‌روش پژوهش اوست. با توجه به اینکه وی مدعی است معنویت ریشه‌ای مادی و فیزیولوژیک دارد، لازم است تا پیش از بررسی ژن و نقش آن در ایجاد معنویت، ابتدا ماهیت و چیستی معنویت را واکاوی کند. هم‌علیرغم اعتراف به ناشناخته بودن چیستی معنویت در جای‌جای کتاب خود، با در نظر گرفتن تشابه میان احساسات معنوی و اثرات داروهای حاوی دوپامین و سروتونین چنین برداشت می‌کند که عامل هر دو یکی است و در نتیجه ژن‌هایی که علل ایجاد اثرات داروهای خاص هستند، علل ایجاد معنویت نیز می‌باشند. او به همین دلیل در آزمایش خود نیز تنها در جست‌وجوی ژن‌هایی می‌پردازد که در ارتباط با مونوآمین‌هاست. این مسئله قادر است تا در نتایج

احساسات مصرف‌کنندگان هنگام استفاده از مواد مخدر، با حالات معنوی و حس متعالی افراد هنگام انجام امور عبادی و... این‌گونه نتیجه می‌گیرد که علت ایجاد هر دو احساس، یکی بوده و چیزی جز ترشح مونوآمین در مغز نیست (همر، ۲۰۰۴، ص ۴۸-۵۰).

در نگاه هم‌ر، این ژن بر اساس یک جهش ژنتیکی در زنجیره تکامل برای انسان پدید آمده است. توضیح اینکه، طبق نظریه تکامل در طی ایجاد و رشد گونه‌های جانوری، تنها ژن‌هایی باقی مانده‌اند که به مرور به بقا و حیات آن موجود، کمک کرده‌اند، در اینجا یک سؤال اساسی مطرح می‌شود: ژن VMAT2 با احساسات جانوری در ارتباط است، بنابراین ارتباط آن با حیات و بقا را چگونه می‌توان تبیین نمود؟ دین هم‌ر در این رابطه احتمالی را مطرح می‌کند. سروتونین سبب می‌شود تا حالت‌های شادی و داشتن انگیزه و... در انسان پدید آید، اما از سوی دیگر، فقدان این ماده سبب خمودی، افسردگی، غم و... می‌گردد. بنابراین موجوداتی که ژن VMAT2 در آنان وجود داشته است به دلیل شرایط روحی مناسب‌تر، تلاش بیشتری برای زنده ماندن از خود نشان داده و این موضوع سبب بقا آنان شده است. البته این پژوهشگر خود اذعان می‌کند که اثبات این احتمال نیاز به بررسی‌های بیشتری دارد (همر، ۲۰۰۴، ص ۸۴-۸۵).

بخش سوم: نقد و بررسی

۱) بیانات هم‌ر در این کتاب بسیار متزلزل است. او با وجود اینکه کتاب خود را ژن خدا نام نهاده، اما مکرراً اعتراف می‌کند که ژن مزبور به‌معنای این نیست که خدایی وجود ندارد، بلکه معتقد است ژن‌های خدا، ما را مستعد می‌کند تا باورها و تجربیات معنوی داشته باشیم (گلدمن، ۲۰۰۴، ص ۱). او در جای دیگر می‌گوید: در شکل‌گیری احساسات معنوی، نه فقط یک ژن، بلکه ژن‌های متعددی درگیر هستند؛ علاوه بر این نقش محیط نیز به همان اندازه مهم است (همر، ۲۰۰۴، ص ۱۱). بر همین اساس عده‌ای از دانشمندان رویکرد او در انتخاب نام کتاب را، ترفندی تبلیغاتی برای فروش بیشتر دانسته‌اند (گلدمن، ۲۰۰۴، ص ۱؛ زیمر، ۲۰۰۴، ص ۱۱۱). در اینجا ذکر این نکته نیز لازم است که درست به عکس هم‌ر، برخی محققان مدعی‌اند، اساساً معنویت و باورهای دینی ناشی از تربیت خانوادگی و اجتماعی بوده و تفاوت معنادار دوقلوهای همسان به

که تاکنون تکیه بر روش تجربی برای تبیین آنها، نتیجه‌بخش نبوده است. تجربه‌های نزدیک به مرگ (NDE) و تجربه‌های خروج از بدن (OBE)، از این مواردند. پیچیدگی شواهد دال بر وقوع این پدیده‌ها به‌گونه‌ای است که تبیین‌های متعدد ارائه‌شده از سوی تجربه‌گرایان در توضیح چرایی وقوع پدیده‌های مذکور را با نقائص و اشکالات جدی مواجه کرده است (ر.ک. کثیری، ۱۴۰۲). به‌عنوان مثال، خانمی که در هنگام ورود به بیمارستان در شرایط بیهوشی کامل قرار داشته است، پس از بهبودی از وجود یک لنگه کفش در کنار پنجره یکی از طبقات این ساختمان خبر می‌دهد؛ موضوعی که نه‌تنها دیگران از آن آگاهی نداشته‌اند، بلکه اطلاع از آن هم برای ایشان ممکن نبوده است. او مدعی بود در زمانی که بدنش بر روی تخت قرار داشت، روح او آزادانه به این سو و آن سو رفت‌وآمد داشته، مکالمات و رفتار کارکنان را می‌دید (کثیری، ۱۴۰۱، ص ۶۱). در کنار پدیده‌های خارق‌العاده، علم حضوری به خود و تقسیم‌ناپذیری و بقاء آن از کودکی تا بزرگسالی با وجود تغییرات فیزیولوژیکی بدن، آگاهی انسان و ادراک احساسات مختلفی اعم از درد، شادی، غم و... که تبیین آن تاکنون بر اساس فعل و انفعال سلولی عقیم مانده است، رؤیاهای صادق و بسیاری امور دیگر شواهدی بر بطلان طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است (شاقرین، ۱۴۰۰، ص ۷۱).

ب) بررسی و نظریه‌پردازی پیرامون عالم ماوراء و موجوداتی از قبیل خدا و روح که مجرد از ماده هستند، در حیطه و قلمرو روش عقلی و تحلیلات ذهنی است. اساساً روش تجربی بدان دسترسی ندارد تا بخواهد از نفی یا ثبوت آن صحبت کند. بنابراین همان‌گونه که هیچ فیلسوفی با تحلیل‌های عقلی نمی‌تواند ساختار مولکولی اجسام را تشخیص دهد، نباید چنین نتیجه گرفته شود که چون امور متافیزیکی به صورت تجربی قابل بررسی نیست، پس وجود نیز ندارد. این نکته بر ضرورت تفکیک میان قلمرو تجربی و فلسفی تأکید می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۳).

ج) اینکه روش تجربی را از هر روش علمی دیگر برتر و حتی یگانه راه معرفت قلمداد کنیم، مورد نقد برخی فیلسوفان علم مغرب‌زمین قرار گرفته است. فایربراند معتقد است: «علم» با تسلط بر اذهان جامعه، نوعی سلطه برای خود دست و پا کرده که در روزگاری کلیسا دچار این رویه بود و هیچ اندیشه مخالفی را برنمی‌تابید. او دانشگاه‌ها را محلی برای شست‌وشوی مغزی معرفی می‌کند تا علم

به‌دست‌آمده، انحراف بزرگی پدید آورد. حتی اگر اثبات شود که حالات معنوی و اثرات دارویی از حیث ماهیت و چیستی کاملاً یکسان‌اند، باز باید توضیح داد که برچه اساس، مشابهت در اثر، مشابهت در علت را در پی دارد؟ آیا اگر برای فردی در دو زمان متفاوت احساس سوزش رخ دهد، علت در هر دو گرماست؟ پاسخ روشن است، خیر؛ ممکن است یکی به دلیل فرو رفتن سوزنی در دست، و دیگری به دلیل نزدیکی با آتش باشد.

شاید بتوان برداشت هم را انعکاس آراء فروید دانست. او معتقد بود از آنجاکه رفتارهای دین‌مداران با رفتار بیماران دارای اختلال روانی - در الگومند بودن و احساس گناه کردن و... - با یکدیگر شبیه‌اند. پس باید دین و دین‌مداری را نیز جزو اختلالات روانی برشمرد و به‌دنبال درمان آن بود (پالز، ۲۰۰۶، ص ۵۲-۶۴).

۶) در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی اعتقاد بر آن است که جهان طبیعت تنها از طریق روش تجربی قابل شناخت است، و برای بررسی آن باید از هرگونه روش‌های غیرعلمی (تجربی) اجتناب نمود (میرباباپور، ۱۳۹۶، ص ۲۱۳). طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، نسبت به ماوراء طبیعت بی‌طرف است؛ بدین معنا که در امور طبیعی باید از روش استقرا و تجربه استفاده نمود تا نتایج حاصله، معتبر و مفید باشد، اما نسبت به وجود یا عدم وجود امور غیرمادی اظهارنظر و موضع‌گیری نمی‌کند (میرباباپور، ۱۳۹۶، ص ۲۲۳). طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، با اعتقاد به ماوراء و وجود خدا ناسازگاری ندارد و می‌تواند با آن جمع شود. اما در گذر زمان و تحول اندیشه‌ها برخی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی پل زده‌اند و از آن انکار هرگونه امور متافیزیکی را نتیجه گرفته‌اند (میرباباپور، ۱۳۹۶، ص ۲۲۳).

ادعا و تلاش‌های هم را باید در این چارچوب و مبنای فکری بررسی نمود. به اعتقاد او از آنجاکه چیزی ورای ماده وجود ندارد، پس اموری مانند معنویت، احساسات، آگاهی و... که تاکنون تلاش شده به اموری فرامادی نسبت داده شود، را باید به ماده و روابط آن تقلیل داده و علت آن را کشف نمود. هم تلاش می‌کند تا معنویت و متعلق معنویت (خدا) را با بررسی کارکرد و روابط سلول عصبی تحلیل کند، اما باید توجه داشت که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی از اعتبار کافی برای اثبات مدعای خود برخوردار نیست و از این رو نقدهای بسیاری را به خود جلب نموده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف) در عالم هستی، پدیده‌های خارق‌العاده متعددی رخ می‌دهد

منابع

- اسپلیتگربر، رایان (۱۴۰۰). *نورواناتومی بالینی*. ترجمه رضا شیرازی و ابراهیم اسفندیاری. چ دوم. تهران: اندیشه رفیع.
- بروس، آلبرتس (۱۳۹۰). *مبانی زیست‌شناسی سلولی*. ترجمه زهرا فرزانه و دیگران. چ دوم. تهران: خانه زیست‌شناسی.
- خدری، غلامحسین و عزیزی، وحید (۱۴۰۰). *تحلیلی انتقادی بر رابطه نظریه ژن خدا با ایمان‌گرایی*. زیست‌شناسی کاربردی، ۳۵ (۳)، ۶۰-۷۴.
- شاکرین، حمیدرضا (۱۴۰۱). *بررسی و نقد طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی با تأکید بر فیزیکیالیسم حذفی*. انسان‌پژوهی دینی، ۱۹ (۴۷)، ۸۸-۷۱.
- شهبازی، علی (۱۳۹۹). *الحاد جدید*. تهران: نگاه معاصر.
- شیخ‌زاده حصار، فرزاد و کریمی ثالث، الهام (۱۳۹۳). *از سلول‌های عصبی تا حافظه*. تبریز: دانشگاه تبریز.
- فاریاب، محمدحسین و دیگران (۱۳۹۳). *برهان‌های اثبات وجود خدا*. قم: پژوهشکده باقرالعلوم.
- فایرلند، پل (۱۳۷۵). *برصد روش*. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- کنیری، منصور (۱۴۰۱). *نقش و جایگاه تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثبات وجود روح*. معرفت، ۳۱ (۵)، ۵۹-۷۰.
- کنیری، منصور (۱۴۰۲). *دلالت آتوسکوپ بر اثبات وجود بعد غیرمادی انسان*. معرفت کلامی، ۱۴ (۱)، ۱۲۹-۱۴۰.
- لودیش، هاروی اف (۱۴۰۰). *زیست‌شناسی سلولی مولکولی لودیش*. ترجمه عباس بهادر. تهران: حیدری.
- محمودی، مهدی و یقینی، نرگس (۱۳۹۶). *مسیر سیگنالی G - پروتئین‌ها*. رفسنجان: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی رفسنجان.
- مسلین، کیت (۱۳۹۱). *درآمدی به فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری. چ دوم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *آموزش فلسفه*. چ هفتم. تهران: بین‌الملل.
- میرباباپور، سیدمصطفی (۱۳۹۶). *مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن*. تأملات فلسفی، ۷ (۱۹)، ۲۱۳-۲۴۲.
- هات، جان اف (۱۳۹۹). *خدا و الحاد جدید*. ترجمه علی شهبازی. قم: دانشگاه مفید.

- Asadi S, Gholizadeh Z, Jamali M, Nazirzadeh A, Habibi S (2016). VMAT2 Gene Molecular study of peoples in the Religious Behavior and Belief in God of the citizens of the city of Tabriz in IRAN. *SOJ Genet Sci*, 3(1):1-6.
- Dixon, Thomas (2002). Scientific Atheism as a Faith Tradition. *Studies in History and Philosophy of Biomedical Sciences*, 33, 337-359.
- Goldman, Michael (2004). Kindred spirits, *NATURE GENETICS*. 36, 12.
- Hamer, Dean (2004). *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes*. New York: Anchor Books.
- Mohler, R. Albert (2008). *Atheisms Remix: a Christian confronts the New Atheists*. Wheaton: Crossway Books.
- Pals, Daniel L., (2006). *Eight Theories Of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Zimmer, Carl (2004). Faith-Boosting Genes a Search for The Genetic Basis of Spirituality. *Scientific American*, 31, 110-11.

را مقدس معرفی کنند و هرگونه تقابل با علم را از پیش شکست‌خورده تلقی نمایند. در جامعه نیز به گونه‌ای عمل شده که دانشمندان همانند کاردینال‌ها، اسقف‌ها در گذشته مورد احترام باشند. فایرلند نمی‌پذیرد که جامعه را به گونه‌ای تربیت کنیم که هرچه توسط علم هضم و جذب نشود، برچسب خرافه و بی‌معنایی بر آن زده شود (فایرلند، ۱۳۷۵، ص ۱۴۹-۱۵۰).

د) فارغ از انتقاداتی که به نظریه تکامل مطرح است، لازمه این سخن که «ژن VMAT2 در پدید آمدن حالات معنوی و در نتیجه گرایش به خدا و دین، مؤثر می‌باشد»، آن است که ابتدا میزان و کیفیت حالات معنوی در موجودات اولیه که - به ادعای هم، فاقد ژن مذکور بوده‌اند - بررسی و سپس با موجودات تکامل‌یافته مقایسه شوند، اما سؤال اینجاست که با انقراض نسل‌های گذشته چگونه این مقایسه ممکن است؟ روشن است که این نوع نتیجه‌گیری برخلاف مبنای پذیرفته‌شده نزد طبیعت‌گرایان است. طبق قاعده پذیرفته‌شده توسط طبیعت‌گرایان، تنها زمانی می‌توان دست به نتیجه‌گیری زد که پیش از آن موضوعات از طریق آزمایش، «مشاهده، تکرار و ارزیابی» شده باشند.

۷) اعتقاد به مبدأ هستی‌بخش توسط روش عقلی و به شکل‌های برهانی و یقینی مختلفی همچون برهان امکان و وجوب و... اثبات شده است (فاریاب و دیگران، ۱۳۹۳). از این رو پذیرش این ادعا که معنویت سرچشمه ژنتیکی دارد، لزوماً به معنای نفی وجود خداوند نیست. دین‌باوران، می‌توانند معتقد باشند، این علت نیز توسط خداوند در بدن مادی انسان‌ها تدارک دیده شده است؛ بنابراین حتی اگر وجود چنین ژنی را مفروض بگیریم، نتیجه اعتقاد به آن، الحاد نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

دین هم با وجود تلاش خود در راستای بیان ارتباط میان احساس معنویت با ژن‌ها، در این عرصه ناموفق بود. ادعای وی نه تنها نتوانست تبیین دقیقی از معنویت به دست دهد، بلکه همان‌گونه که در جای جای کتابش بر این موضوع معترف است، تبیین ارائه‌شده اساساً امکان نفی وجود خداوند را نیز ندارد. VMAT2 کشف بسیار خوبی در باب فهم هرچه بهتر عملکرد مغز محسوب می‌شود. سازوکاری که در آینده نیز بیشتر می‌تواند مورد توجه واقع شود، اما این موضوع با آنچه هم در ابتدا به دنبال آن بود و حتی نام کتابش را با نگاه به آن انتخاب نمود، فاصله بسیاری دارد.

An Analysis of the Concept of Supplication in the Narrative of Imam Sadiq (PBUH) and Its Relationship with Servitude

Narges Abrari / PhD Student of Quran and Hadith Studies, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran

narjes4031@gmail.com

 **Aboulghasem Mozaffar Asai** / Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran

mozneblieuayzd.ac.ir@gmail.com

Seyyed Hamid Sham'rizi / Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran

shamerizi@iauyazd.ac.ir

Received: 2024/10/23 - **Accepted:** 2025/04/29

Abstract

Aiming to clarify the essence of supplication based on the narrative of Imam Sadiq (PBUH) and its relationship with the concept of servitude, this article examines the concept of supplication. In this narrative, supplication is not understood merely as a form of reading; rather, it signifies the act of God responding to humans. This response is realized through the acceptance of God's divinity in both belief and action, aligning with the meanings of servitude and its presence in all aspects of human life. Based on the research findings, supplication is the very goal of life and servitude to the Lord, which leads humans to attain a good and pure life and transforms them into "pious, God-worshipping " beings through absorption in the attributes of the Divine. This research has been conducted through a library-based approach, utilizing the descriptive-analytical method.

Keywords: supplication, Imam Sadiq (PBUH), servitude, good life.

نوع مقاله: ترویجی

تحلیل مفهوم دعا در روایت امام صادق علیه السلام و رابطه آن با عبودیت

narjes4031@gmail.com

mozneb1ieuyazd.ac.ir@gmail.com

shamerizi@iauyazd.ac.ir

نرجس ابراری / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

آبوالقاسم مذهب عاصی  / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

سیدحمید شمعریزی / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۹

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲

چکیده

این مقاله به بررسی و تبیین مفهوم دعا پرداخته و به منظور روشن شدن حقیقت دعا بر اساس روایت امام صادق علیه السلام و ارتباط آن با مفهوم عبودیت انجام شده است. در این روایت، دعا نه در مفهوم خواندن، بلکه به معنای اجابت کردن پروردگار از جانب انسان آمده است و این اجابت به واسطه پذیرش الوهیت خداوند در دو مرتبه اعتقاد و عمل محقق می‌شود که این مفهوم با معنای عبودیت و بندگی و سریان آن در تمام زوایای زندگی انسان مطابقت دارد. با توجه به نتایج به دست آمده روشن می‌شود که دعا در حقیقت همان هدف زندگی و عبودیت در برابر پروردگار است که سبب می‌شود انسان به حیات طیبه دست یافته و با ذوب شدن در صفات حضرت حق به انسان «متأله» مبدل گردد. این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای انجام شده و در آن از روش تحلیلی - توصیفی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: دعا، امام صادق علیه السلام، عبودیت، حیات طیبه.

مقدمه

میل به دعا و التجاء از میل‌های عالی انسانی است که از زمان پیدایش انسان با او قرین بوده است. دعا به معنای خواندن و در اصطلاح به معنای درخواست و طلب از خداوند است و در حقیقت رابطه دوسویه‌ای است که بین بنده و خالق ایجاد می‌شود. خداوند در قرآن به استجابت دعا وعده داده است: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...» (بقره: ۱۸۶)؛ و هرگاه بندگان من از تو درباره من بپرسند [بگو] من نزدیکم و دعای دعاکننده را به هنگامی که مرا بخواند اجابت می‌کنم... و در روایات بسیاری نیز به این موضوع پرداخته شده است. دستیابی به اجابت یکی از خواسته‌های اصیل انسان‌ها خصوصاً موحدان و حق‌گرایان است؛ زیرا که فقر ذاتی بنده تنها با طلب و دعا به درگاه معبود آرام می‌گیرد؛ از این رو در کتب و مقالات متعددی به این موضوع پرداخته شده است.

در اهمیت پرداختن به این موضوع همین بس که از طرفی، قرآن هدف آفرینش انسان را بندگی و عبودیت در برابر پروردگار بیان کرده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ و ما جن و انس را خلق نکردیم، مگر برای عبادت. و از سوی دیگر، در روایتی از رسول خدا^ص آمده است که «دعا» مغز و حقیقت عبادت است: «الدُّعَاءُ مَغْزُ الْعِبَادَةِ» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۷). با توجه به این دو بیان، می‌توان به این نتیجه شگفت‌انگیز رسید که هدف از آفرینش انسان، دعا کردن و اتصال بین خالق و مخلوق است و از این رو پرداختن به آن، دست یازیدن به عمق و ژرفای بندگی است. اما آنچه در این مقاله به عنوان مرکز اصلی بحث قرار گرفته و به آن پرداخته می‌شود، مفهوم دعا در روایت امام صادق^ع و رابطه آن با عبودیت است که در سایر آثار و تحقیقات به آن پرداخته نشده است، و آن نگاهی متفاوت به دعا را موجب می‌شود. در این روایت، دعا نه به مفهوم طلب حاجت (آنچنان که عوام می‌پندارند) و نه به معنای صرف رازگویی با خداوند (آنچنان که خواص معتقدند)، بلکه به معنای ظهور عبودیت محض در ظاهر و باطن داعی است، به گونه‌ای که از او انسانی «متأله» می‌سازد.

در اینجا دو سؤال اصلی مطرح می‌شود: آیا مفهوم دعا در روایت امام صادق^ع قابل تبیین است؟ آیا این مفهوم از دعا با عبودیت و بندگی خداوند ارتباط دارد؟

در این مقاله بر آنیم تا با بررسی این دو پرسش، مفهوم تکمیلی دعا در روایت امام صادق^ع را مورد توجه قرار داده و رابطه آن با عبودیت را بررسی کنیم.

۱. معنای لغوی دعا

کلمه دعا از ریشه «دَعَوَ» گرفته شده و در لغت به معنای خواندن و یاری طلبیدن (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۵۹)، طلب و درخواست، صدا کردن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۵)، عبادت کردن (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۶۰)، دعوت کردن و سوق دادن (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۸۲)؛ نام نهادن و نسبت دادن (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۸) و جلب توجه (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۲۷۹) می‌باشد. به نظر می‌رسد که تمامی وجوه مختلف از معنای کلمه «دعا» به نحوی به معنای اصلی آن، یعنی خواندن برمی‌گردد، آن هم خواندنی که نوعی طلب و درخواست در آن نهفته است.

۲. دعا در اصطلاح

«دعا» در اصطلاح، خواندن و گفت‌وگو کردن با پروردگار و طلب و درخواست بندگان از اوست. علامه طباطبائی درباره معنای دعا، بیان می‌فرماید که در آن داعی، نظر مدعو را به سوی خود متوجه کرده و پس از جلب توجه، فایده و نعمتی را از او درخواست می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۲).

در حقیقت مفهوم اصطلاحی دعا، همان مفهوم لغوی آن است، با این تفاوت که در معنای لغوی، مخاطب، عام است و «خواندن» نسبت به هر کسی می‌تواند انجام شود، درحالی که در معنای اصطلاحی، تنها «خواندن» پروردگار موردنظر می‌باشد.

«دعا» در حقیقت به معنای «خواندن» و به عبارت صحیح‌تر، «فراخواندن» است که چند ویژگی در آن دیده می‌شود:

(۱) دعا یک رابطه دو سویه بین انسان و پروردگار به منظور دریافت اجابت است.

(۲) دعا در حقیقت به معنای «فراخواندن» است که در آن، طلب نزدیکی و تقرب وجود داشته، که آن طلب به ایجاد یک رابطه جدید نظر دارد.

(۳) مفهوم طلب و درخواست در دعا نهفته است که گاه در

۳-۱. دعا پاسخ انسان به دعوت الهی

بر اساس این بخش از روایت «الْدَّعَاءُ اسْتِجَابَهُ... مِنْكَ لِلْحَقِّ»، استجابت دعا، همان اجابت تو نسبت به پروردگار است، و از این معلوم می‌شود که دعای انسان مسبوق به دعوت الهی است که انسان با خواندن او و دعا کردن، دعوت خدا را اجابت کرده است.

خداوند که مالک آسمان‌ها و زمین است؛ انسان‌ها را به سوی حق و پذیرش آن دعوت می‌کند: «يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ» (احقاف: ۳۱)؛ ای قوم ما! دعوت‌کننده [به سوی] خدا [پیامبر اسلام] را اجابت کنید و به او ایمان آورید تا خدا برخی از گناهانتان را بپارزد و از عذابی دردناک پناهتان دهد.

و از آنها می‌خواهد که این دعوت را اجابت کنند تا به نتیجه نیکو دست یابند: «الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْخُسَىٰ» (رعد: ۱۸)؛ برای آنان که دعوت پروردگارشان را اجابت کردند، بهترین سرانجام است.

زیرا اگر اجابت نکنند، هرچه را برای جبران آن بپردازند فایده‌ای ندارد: «وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَهُمْ فِيهَا» (رعد: ۱۸)؛ و آنان که دعوت او را پاسخ نگفتند، اگر مالک دو برابر همه آنچه روی زمین است باشند، بی‌تردید آن را برای رهایی خود از عذاب خواهند داد؛ آنان را حساب سختی است، و جایگاهشان دوزخ است، و دوزخ بد بستی است.

این اجابت و پاسخ‌گویی انسان در برابر دعوت پروردگار، آن است که او را به الوهیت و ربوبیت بخواند.

خداوند انسان را به‌سوی خویش که سرچشمه همه کمالات است، دعوت کرده و فرامی‌خواند تا انسان‌ها به الوهیت او پناه برده و تحت ربوبیتش تکامل یابند، انسان‌ها نیز با پاسخ مثبت و اجابت دعوتش، طالب نیل به کمالات گردیده و مشتاقانه به جهت دستیابی به آنها حرکت نموده و تقرب به آن سرچشمه بی‌نهایت را درخواست می‌کنند که این اجابت پروردگار و در حقیقت خواندن او و طلب و درخواست تقرب به او، همان تحقق یافتن دعاست.

در روایات آمده است که بالاترین و برترین دعا، کلمه «لا اله الا الله» است (ابن طاووس، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۳۳). شاید در تصور عامیانه‌ای که از مفهوم دعا وجود دارد دعا، به‌معنای طلب حاجت بوده و کلمه «لا اله الا الله» را نتوان دعا به حساب آورد؛ اما با توجه به آنچه گفته شد، «دعا» پاسخ بنده به دعوت الهی است و بالاترین دعوت

آن، خود مدعو و جلب نظر او مورد درخواست است و گاه خواسته‌ای دیگر موردنظر است که برای رسیدن به آن، داعی توجه و نظر مدعو را به خود جلب می‌کند.

۴) دعا در باطن، طلب و اشتیاق رسیدن به مطلوب را دربر دارد که آن طلب، سبب تحقق دعا می‌شود.

۳. مفهوم دعا در روایت امام صادق

مفهوم واژه دعا در بین عوام مردم در طلب حاجت و درخواست خلاصه شده و آنچه برای آنها ملموس و قابل ادراک است، همان رفع نیاز و حاجت به واسطه درخواست از موجود برتر است، درحالی‌که این واژه در بین خواص معنای بالاتری دارد و آن ایجاد یک رابطه دوسویه بین خالق و مخلوق است که حاکی از اشتیاق موجود ناقص به ایجاد رابطه با موجود کامل است و آنچه در آن اصالت دارد و مقصود داعی می‌باشد، نفس ارتباط و رازگویی است و درخواست حاجت جایگاهی ندارد، بلکه اصل درخواست، خود مدعو و تقرب به اوست که بر پایه ادراک انسان به فقر ذاتی خویش و معرفت او نسبت به موجود بی‌نیاز شکل می‌گیرد، اما این مفهوم در روایتی از امام صادق (ع) به اوج خود رسیده، به‌گونه‌ای که دعا را نه خواندن صرف، بلکه لبیک و اجابت بنده نسبت به دعوت معبود توصیف می‌کند. اجابتی عملی که بر اساس یک طرح راهبردی است، اجابتی که در تمام زوایای وجودی انسان متجلی شده و جمیع ابعاد زندگی او را در ظاهر و باطن دربر می‌گیرد و او را به هدف نهایی و غایت عالی آفرینش، یعنی عبودیت محض در برابر پروردگار می‌رساند.

در این روایت که در کتاب مصباح الشریعه آمده است، حقیقت دعا با بهترین و واضح‌ترین بیان توصیف شده است: «وَالْدَّعَاءُ اسْتِجَابَةُ الْكُلِّ مِنْكَ لِلْحَقِّ وَ تَذْوِيبُ الْمُهِجَةِ فِي مُشَاهَدَةِ الرَّبِّ وَ تَرْكُ الْأَخْتِيَارِ جَمِيعاً وَ تَسْلِيمُ الْأُمُورِ كُلِّهَا ظَاهِراً وَ بَاطِناً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَإِنْ لَمْ تَأْتِ بِشَرْطِ الدَّعَاءِ فَلَا تَنْتَظِرِ الْإِجَابَةَ» (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۳)؛ دعا اجابت کامل و همه‌جانبه از طرف تو برای حق است، و ذوب کردن قلب در مشاهده پروردگار و کنار گذاشتن اراده و اختیار (خود)، و تسلیم کردن همه امور در ظاهر و باطن به خداوند است، پس اگر شرط دعا را به جا نیاوری، پس منتظر اجابت نباش.

در ادامه برای درک بهتر حقیقت دعا به تحلیل این حدیث پرداخته و اجزای آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الهی، دعوت به توحید است، آنچنان که تمام انبیاء و اولیاء مبعوث نشده‌اند، مگر برای اظهار مسئله توحید و دعوت خلق به آن. از این رو برترین پاسخ، و به تبع آن، برترین دعا، نیز پاسخ به این دعوت است. بنابراین پذیرش توحید و خواندن پروردگار به توحید در الوهیت که تجلی مفهوم کلمه «لا اله الا الله» است، تحقق برترین دعاهاست که در آن درخواست توجه پروردگار و تقرب به او وجود دارد و خداوند نیز در پاسخ به این درخواست آنان را اجابت می‌نماید. بنابراین کلمه «لا اله الا الله» و پذیرش آن می‌تواند دعا و پاسخ‌گویی به دعوت پروردگار بوده، و به عنوان برترین دعا دانسته شود.

از سوی دیگر، پاداشی که در مقابل پذیرش توحید و ایمان به خداوند، به مؤمنان وعده داده می‌شود، در حقیقت همان پاسخ و اجابت خداوند به دعای آنهاست.

نکته قابل توجه آن است که سراسر زندگی انسان در مسیر تحقق دعوت‌ها و اجابت‌ها شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که دعای انسان از یک سو مسبوق به دعوت الهی است، و از سوی دیگر، این دعا که خود اجابت است، سبب اجابت پروردگار می‌شود.

همچنان که در هر کدام از «ذکر» و «توبه» نیز چنین روند و مسیری وجود دارد. در مقوله ذکر، خداوند ذکر خود را مؤخر از ذکر انسان قرار داده و انسان را یاد نمی‌کند، مگر اینکه انسان او را یاد کند، اما این یاد کردن انسان نسبت به او نیز بدون توفیق الهی امکان‌پذیر نبوده، و اوست که یادش را به انسان‌ها الهام می‌کند، پس یاد انسان بین دو یاد خداوند است. یکی یادی که انسان را به یاد او و طلب حضور وامی‌دارد و دیگری یادی که بسیار بزرگتر بوده و نتایج بسیار بزرگ به دنبال دارد: «وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ» (عنکبوت: ۴۵)؛ قطعاً یادکرد خداوند بالاتر است (ارشدریاحی و زارع، ۱۳۹۲). بنابراین ذکر انسان نسبت به پروردگار نیز مسبوق به ذکر الهی است.

توبه و بازگشت نیز در میان دو بازگشت خداوند قرار دارد، زمانی که انسان گناهی انجام داده و از مسیر الهی روی می‌گرداند، خداوند به او بازگشت کرده و او را به سوی خود فرامی‌خواند و اگر انسان آن را پذیرفته و به سوی خداوند بازگردد، خداوند بار دیگر به او روی کرده و توبه و بازگشت او را می‌پذیرد.

در مقوله دعا نیز مانند ذکر و توبه، دعای انسان مسبوق به دعوت پروردگار است؛ یعنی ابتدا خداوند انسان را دعوت کرده و انسان با دعا به آن دعوت پاسخ می‌دهد، و پس از این پاسخ، در

مرحله دوم خداوند او را اجابت می‌کند.

آیه «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِی لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶)؛ و چون بندگانم درباره من از تو پرسش کنند [بگو] من نزدیکم و چون بخواندم دعای دعاکننده را اجابت می‌کنم، پس به فرمان من گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که راه یابند. نیز شاهدهی بر این مطلب می‌باشد، به گونه‌ای که در آن عبارت «فلیستجیبوا لی» به «فلیدعونی» تعبیر شده (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹) و شرط اجابت داعی، استجابت او نسبت به پروردگار قرار داده شده، بدین معنا که اگر انسان خواهان اجابت پروردگار است، باید دعوت او را اجابت نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲۵، ص ۱۵۱).

۲-۳. دعا استجابتی همه‌جانبه

امام صادق (ع) دعا را با عبارت «إِسْتِجَابَةُ الْكُلِّ» توصیف کردند، که به معنای اجابت و پاسخ‌گویی همه‌جانبه از سوی بنده نسبت به پروردگار است. در این روایت کلمات «جمیعاً» و «کُلِّها» و بیان «ظاهراً و باطناً» همگی تأکیدی بر همه‌جانبه بودن استجابت است؛ یعنی انسان برای آنکه به حقیقت دعا و در نتیجه به اجابت پروردگار دست یابد، لازم است به طور همه‌جانبه، در همه امور ظاهری و باطنی، دعوت پروردگار را (که سابق بر دعای اوست) پاسخ داده و تمام زوایای زندگی خود را در مسیر فرمانبرداری از خداوند و تسلیم شدن در برابر اراده و خواست او قرار دهد تا بدین وسیله بتواند شرط تحقق دعا را انجام دهد و همچنان که در حدیث بیان شده، اگر چنین نباشد منتظر اجابت خداوند هم نباشد.

خداوند انسان را اشرف مخلوقات و خلیفه خویش قرار داد و به همه انسان‌ها ظرفیت و استعداد دستیابی به چنین جایگاهی را عطا فرمود. دعوت خداوند برای دستیابی به این جایگاه دعوتی همگانی و همه‌جانبه است؛ همگانی از آن جهت که همه انسان‌ها را به سوی خود فرامی‌خواند و همه‌جانبه از آن جهت که بالاترین مقام را برای همگان در نظر دارد، به گونه‌ای که همه انسان‌ها را به بالاترین درجات، یعنی جایگاه اشرفیت مخلوقات و خلافت خویش فرامی‌خواند و دستیابی به مقام انسان کامل را برای هر انسانی مدنظر دارد. بر این اساس هدف‌گذاری آرمانی که خداوند برای بندگان خویش ترسیم نموده و چشم‌اندازی که برای برنامه‌هدایتی آنها مدنظر قرار داده، آن است که

دعا دانسته شده است، اما استفاده از کلمه «استجابت» در این روایت، نشان می‌دهد که هر کس خداوند را بخواند و او را بطلبد، بی‌پاسخ نمی‌ماند؛ زیرا کلمه استجابت از باب استفعال و به معنای طلب اجابت و پاسخ‌گویی است. طلب نیز به معنای محبت و اشتیاق فرد برای به دست آوردن یک چیز است، به گونه‌ای که سبب سعی و تلاش و حرکت در مسیر دستیابی به آن گردد: «مُحِبُّهُ حُصُولُ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِ يَتَقَتَّى السَّعَى فِي تَحْصِيلِهِ» (جهامی و دغیم، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۱۶۶۵).

بر این اساس، «استجابت بنده برای پروردگار»، به معنای محبت و اشتیاق انسان و سعی و تلاش و حرکت او در مسیر اجابت و پاسخ‌گویی به پروردگار است. به عبارت دیگر، انسان با تمام وجود اراده کرده و می‌طلبد و در همه امور حرکت و تلاش می‌کند تا به دعوت الهی پاسخ دهد: «إِسْتِجَابَةُ الْكُلِّ» و به میزان این طلب و تلاش در زمینه اعتقادی (تَذْوِيبُ الْمُهِجَةِ) و عملکرد (تَرْكُ الْأَخْتِيَارِ جَمِيعاً وَ تَسْلِيمُ الْأُمُورِ كُلِّهَا...) مشمول اجابت پروردگار قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که میزان طلب و در پی آن حرکت و تلاش در افراد متعدد، درجات و مراتبی دارد که سبب اختلاف در درجات اجابت از جانب پروردگار می‌شود.

بر این اساس در فرایند دعا، «طلب» محور و شرط اصلی برای دستیابی انسان به اجابت پروردگار بوده و بنا به ظرفیت و مرتبه آن، وصول به نتیجه برایش محقق می‌شود، که در هر تقدیر این موضوع سبب امیدواری انسان است که نه به اجابت بنده برای پروردگار، بلکه به طلب و تلاش او برای اجابت، پاداش داده می‌شود، همچنان که در برخی ادعیه، مواردی را طلب می‌کنیم که امکان وقوع و دستیابی به آن در عالم ظاهر وجود ندارد، اما همان طلب و درخواست، انسان را در زمره عاملان به آن قرار می‌دهد؛ همچون زمانی که اشتیاق و طلب خود را برای همراهی با امام حسین (ع) با عبارت «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً»؛ ای کاش با شما بودم و به رستگاری بزرگ می‌رسیدم (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۲۹) بیان داشته و بنا به درجه ظهور این طلب، در نیت و عملکرد، مشمول اجابت پروردگار شده و در زمره یاران و انصار آن حضرت محشور می‌شویم.

بنابراین، ما با آگاهی و شناخت دعای حقیقی و صحیح و شرایط تحقق آن نباید نسبت به دعاها زبانی و سطحی، مأیوس شده و آن را رها کنیم (نوریها، ۱۳۷۲، ص ۱۵۸)؛ زیرا هر کاری در ابتدا نواقص بسیاری را به همراه داشته، اما با استمرار و مداومت بر آن و طلب و

هر انسانی به بالاترین درجات کمالی خود دست یافته و جایگاه انسان کامل را به دست آورد. در مقابل ادب بندگی چنین اقتضا می‌کند که انسان نیز در برابر «دعوت الکل» خداوند «اجابت الکل» داشته باشد و همچنان که خداوند او را همه‌جانبه در نظر گرفته و در تمام جوانب، او را مورد عنایت و دعوت خویش قرار داده است، او نیز پاسخ به آن دعوت را به صورت کل و همه‌جانبه مدنظر قرار دهد و با چنین چشم‌اندازی به هدف‌گذاری بپردازد، به گونه‌ای که همه انسان‌ها با هر سطح فکری و معرفتی هدف‌گذاری آرمانی داشته و در راستای تحقق نهایت بندگی و عبودیت و تحصیل کمال مطلوب، یعنی انسان کامل شلن قدم بردارند و اینچنین است که امام صادق (ع) نیز در بیان نورانی خود عبارت «استجابت الکل» را به کار برده‌اند. بنابراین، هر کس باید مسئلت و درخواست خود را نهایت مسیر قرار دهد، خواه صلاحیت و ظرفیت آن را داشته باشد و خواه اینچنین نباشد و بدین ترتیب همه بخواهند که به آن کمال مطلق دست یابند و به عبارت دیگر، اجابت الکل را هدف آرمانی خود قرار دهند.

اما در اینجا یک سؤال مطرح می‌شود و آن اینکه آیا پاسخ‌گویی و اجابت کامل و همه‌جانبه بنده برای پروردگار امکان‌پذیر است؟ و اگر انسان‌ها به چنین درجه‌ای از اجابت نرسند (همچنان که مشاهده می‌شود اغلب مردم در چنین مرتبه‌ای قرار نمی‌گیرند)، با توجه به عبارت «فَلَا تَنْتَظِرِ إِلَّاجَابَةَ» آیا دعایی به اجابت می‌رسد؟

در پاسخ باید گفت: با دقت در این روایت، نکته لطیفی به چشم می‌خورد و آن اینکه امام (ع) در بیان مفهوم دعا از کلمه «استجابت» استفاده کرده‌اند، و دعا را «إِسْتِجَابَةُ الْكُلِّ» توصیف نموده‌اند و نه «إِجَابَةُ الْكُلِّ».

در توضیح مطلب اینکه انسان‌ها قادر به اجابت کامل و همه‌جانبه، برای دعوت الهی نیستند؛ زیرا:

اول آنکه دعوت آن خداوندی که نامحدود است، دعوتی به سوی کمالات نامحدود می‌باشد، به گونه‌ای که سیر و حرکت در مسیر آن، هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و اجابت تام آن دعوت، به صورت بی‌نهایت، برای انسان که مخلوق و محدود است امکان ندارد.

دوم آنکه انسان‌ها دارای ظرفیت و استعدادها متفاوتی هستند، و هرکس بر اساس ظرفیت و سعه وجودی خویش، حضرت حق را اجابت می‌کند. بنابراین اجابت بنده برای پروردگار به صورت تام و همه‌جانبه، محقق نمی‌شود.

درحالی که در روایت، تام و کامل بودن این اجابت، شرط تحقق

تلاش در این مسیر، کم کم به کمال آن نزدیک می‌شویم و تلاش ما در هر درجه و جایگاهی در حد خود نتایجی را به دنبال دارد.

۳-۳. شرایط تحقق دعا

برای آنکه حقیقت دعا متجلی شود لازم است استجاب خداوند از جانب بنده در دو بعد «اندیشه» و «عمل» صورت پذیرد که این دو بُعد از روایت امام صادق (ع) قابل دریافت است:

الف. یکی از شرایط دعا در این حدیث، ذوب شدن قلب در مشاهده پروردگار است: «الدعاء... وَ تَذْوِيبُ الْمُهْجَةِ فِي مُشَاهَدَةِ الرَّبِّ». امام (ع) با بیان این مطلب به استجاب بنده برای خداوند در بُعد اندیشه و ایمان اشاره فرموده است.

قرآن «قلب» را وسیله ادراک و مرکز ظهور عواطف انسان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۵۸) و ذوب شدن قلب در مشاهده پروردگار، یعنی همه اندیشه، ادراکات و احساسات انسان در جمیع جهات، متوجه پروردگار باشد و با اعتقاد به وحدانیت او، در سراسر هستی، غیر او را مشاهده نکند و با قلب و ادراک خویش دعوت حق را استجاب نماید.

ذوب شدن قلب در مشاهده پروردگار، بیانگر نوعی محبت همراه با حیرت است که بر اساس معرفت ایجاد می‌شود. انسان درحالی که مُدرک نقص خویش است، کمال مطلق حضرت حق را مشاهده کرده و در آن متحیر می‌شود و به سبب این تحیر در محبت او ذوب شده و از شوق پیوستن به آن کمال بی‌نهایت از غیر او منقطع می‌شود و تقرب به او را طلب می‌کند. بر این اساس دعا و خواندن پروردگار زمانی تحقق می‌یابد که قلب انسان، آنچنان پروردگار را ادراک نماید که تنها و تنها او را ببیند و هر آنچه غیر اوست از نظرش محو و نابود شود، به گونه‌ای که هر نوع شرک و دویینی با ذوب شدن قلب و ادراک او در دیدار پروردگار، به توحید محض مبدل شده و با انقطاع از غیر، تنها او را بخواند و تنها او را بطلبد.

بدین ترتیب «تذویب المهجه» در دعا انجام نمی‌شود، مگر با ادراک فقر داعی و معرفت به بی‌نیازی پروردگار و به عبارت دیگر، معرفت لازمه و مقدمه‌ای است برای ذوب شدن قلب، که هرچه این ادراک و معرفت شدیدتر باشد، تجلی دعا و در نتیجه اجابت آن کامل‌تر خواهد بود.

ب. در ادامه روایت، امام (ع) به بعد عملی این استجاب اشاره

نموده و می‌فرماید: «الدعاء... تَرْكُ الْأَخْتِيَارِ جَمِيعاً وَ تَسْلِيمُ الْأُمُورِ كُلِّهَا ظَاهِراً وَ بَاطِناً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى»؛ یعنی فرد داعی آنچه را که با اندیشه و قلب پذیرفته و استجاب نموده در عملکرد خویش متجلی ساخته و عملاً در فرمان الهی ذوب شود و با تسلیم همه امور به امر پروردگار و با مطیع و فانی کردن اراده خویش، در اراده و خواست پروردگار در عمل دعوت الهی را پذیرفته و استجاب کند.

فرد داعی با ذوب شدن در کمالات حضرت حق، تمام وجود خویش را فانی در پروردگار دیده و اراده و اختیار او مجرای تحقق اراده الهی می‌گردد و خواست و اراده‌ای جز اراده و فرمان حضرت حق، از او ظاهر نمی‌شود و همه امور خود را تسلیم امر الهی قرار می‌دهد همچنان که در ادامه حدیث آمده است: «الدعاء... تَرْكُ الْأَخْتِيَارِ جَمِيعاً وَ تَسْلِيمُ الْأُمُورِ كُلِّهَا ظَاهِراً وَ بَاطِناً إِلَى اللَّهِ».

نکته دیگر ترتیب بیان این دو موضوع در روایت است. تقدیم «تذویب المهجه» بر «ترک الاختیار» در بیان امام صادق (ع) می‌تواند بیانگر این موضوع باشد که آن نقش پایه‌ای و مقدماتی دارد، به گونه‌ای که تا ذوب شدن قلب در مشاهده پروردگار محقق نشود تسلیم شدن در برابر او و واگذاری اختیار همه امور ظاهری و باطنی به اراده الهی نیز میسر نمی‌گردد.

در نهایت لازم است توجه داشته باشیم که حقیقت تامه دعا متجلی نمی‌شود، مگر با تحقق هر دو بُعد این استجاب بنده برای پروردگار، و تنها در این صورت است که انسان می‌تواند به اجابت حق در برابر آن دست یابد.

همچنان که گفته شد دعای بنده بین دو توجه خداوند به انسان قرار گرفته است. توجه و عنایت اول که قبل از دعا بوده و «دعوت الكل» خداوند نسبت به انسان برای کسب بالاترین درجات و مقام خلیفه‌اللهی است؛ و توجه و عنایت دوم که متأخر از دعای انسان بوده و پس از اجابت و پذیرش انسان نسبت به دعوت الهی انجام می‌شود و آن اجابت و پاسخ خداوند به دعای انسان است و این اجابت متناسب با دعا و استجاب انسان نسبت به پروردگار محقق می‌گردد. از این رو اگر شرایط آن، یعنی «تذویبُ الْمُهْجَةِ... وَ تَرْكُ الْأَخْتِيَارِ... وَ تَسْلِيمُ الْأُمُورِ» را به جا نیاورد، دعای او محقق نشده و استحقاق اجابت را به دست نمی‌آورد و از این رو امام صادق (ع) فرمودند: «فَلَا تَنْتَظِرُ إِلَّاجَابَةَ».

۳-۴. دعا سبب حیات طویه انسانی

یکی از نتایج و آثاری که از دعا به دست می‌آید دستیابی به حیات برتر انسانی است. برای توضیح مطلب، لازم است بدانیم که حیات انسانی چیست و در چه صورت انسان می‌تواند بدان دست یابد؟

اندیشمندان اسلامی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷-۲۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳۲، ص ۲۷۶) معتقدند که زندگی و حیات مراتب و درجاتی دارد و انسان در بالاترین درجه آن قرار می‌گیرد:

الف. اولین مرتبه حیات، حیات گیاهان و نباتات است که از جمله آثار آن رشد و نمو و تولیدمثل می‌باشد.

ب. دومین مرتبه حیات، حیات حیوانی است که علاوه بر آثار مرتبه قبل، تحرک و ادراک نیز در آن دیده می‌شود و انسان نیز با داشتن این صفات زنده محسوب می‌شود.

ج. بر اساس آیات و روایات اهل بیت (ع) انسان می‌تواند حیات دیگری هم داشته باشد و آن حیات معنوی یا حیات انسانی است.

آیت‌الله جوادی آملی حیات انسانی را فراتر از مرتبه حیوانی دانسته و انسان را به‌عنوان «حی مثاله» معرفی می‌کند؛ یعنی موجودی که حیات و زندگی او در «تأله» به ظهور می‌رسد، به‌گونه‌ای که اگر به الوهیت نیندیشد، اصلاً حیات ندارد. «تأله»، یعنی خداخواهی‌ای که در نتیجه خداشناسی و ذوب شدن در جریان الوهیت باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳۲، ص ۲۵۷). امام سجاده (ع) نیز در دعای ابوحمره ثمالی از حیاتی سخن می‌گویند که وابسته به یاد خداست و این خود تأییدی بر این مطلب است: «بِذِكْرِكَ عَاشَ قَلْبِي»، یعنی با یاد تو قلبم زندگی می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۸۲).

بر این اساس تنها کسی که الهی می‌اندیشد و الهی عمل می‌کند، دارای حیات انسانی است و در قیامت ظهور انسانی خواهد داشت، اما اگر الوهیت و خداجویی و خداشناسی، در انسان نباشد، اگرچه به‌ظاهر او را زنده می‌دانیم، اما از این مرتبه برتر حیات بهره‌ای نخواهد داشت. همچنان که در نهج البلاغه نیز آمده است: «فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانٍ لَا يَعْرِفُ بَابَ الْهُدَى فَيَتَّبِعُهُ وَ لَا بَابَ الْعَمَى فَيَصُدُّ عَنْهُ وَ ذَلِكَ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءِ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۴، خطبه ۸۷)؛ پس صورت، چهره او چهره انسان است و قلبش قلب حیوان! راه هدایت را نمی‌شناسد که از آن طریق برود، و به طریق خطا پی نبرده تا آن را مسدود سازد، پس او مرده‌ای است در میان زندگان!

در ادامه باید گفت که در آیات قرآن نیز کلمه «حی» در برابر

«کفر» به کار رفته است: «لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس: ۷۰)؛ تا هر که را زنده است بیم دهد و گفتار خداوند درباره کافران محقق گردد. بدین ترتیب ایمان را حیات و کفر را نقطه مقابل آن به حساب آورده است.

و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْتَغُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (انعام: ۳۶)؛ فقط کسانی [دعوت را] پاسخ می‌دهند که [سخنانت را] می‌شنوند، [مشرکان و کافران لجوج، مردگاند] و خدا مردگان را برمی‌انگیزد، آنکه به سوی او بازگردانده می‌شوند. در این آیه نیز کلمه «موت» را در نقطه مقابل افرادی که ایمان آورده و دعوت حق را اجابت کرده‌اند قرار داده است.

با توجه به کلمه «حی» و «موت» در این دو آیه روشن می‌شود که استجابت پروردگار از جانب بندگان، مربوط به کسانی است که دارای حیات هستند و این همان حیات برتر انسانی است و آنکه فاقد این حیات است مرده‌ای است که نمی‌شنود. خداوند در سوره مبارکه «انفال»، دعا و استجابت بنده برای پروردگار را سبب و علت دستیابی به این مرتبه از حیات برشمرده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴)؛ ای اهل ایمان، هنگامی که خدا و پیامبرش شما را به حقایقی که به شما حیات [معنوی و] زندگی [واقعی] می‌بخشد، دعوت می‌کنند اجابت کنید، و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل و مانع می‌شود.

در این آیه با اشاره به رابطه استجابت بندگان به دعوت خداوند و حیات بخشیدن به آنها این موارد به دست می‌آید که:

اول. منظور از حیات، حیات برتر انسانی است؛ زیرا مخاطب آن، افرادی هستند که حیات حیوانی دارند و دعوت الهی نسبت به آنان انجام می‌شود.

دوم. استجابت بندگان نسبت به پروردگار، بر اساس روایت امام صادق (ع) همان دعا کردن و به‌عبارت دیگر، خداوند را به الوهیت و ربوبیت خواندن است.

سوم. هدف از دعوت الهی که با استجابت بنده تحقق می‌یابد، بخشیدن این حیات برتر به اوست.

بنابراین انسان با استجابت دعوت پروردگار به حیات انسانی دست می‌یابد.

در ادامه آیه فوق بیان می‌شود که: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ

بنابراین، از آن جهت که مالکیت خداوند یک مالکیت حقیقی است، پس عبودیت و مملوک بودن انسان در برابر او نیز، عبودیتی حقیقی است و با رابطه عبودیت در برابر غیر خدا نیز کاملاً متفاوت است.

عبودیت بر دو نوع است تکوینی و اختیاری (مصباح یزدی، ۱۳۸۶)؛ همچنان که صدرالمتألهین نیز برای آن، دو بعد آگاهانه و غیرآگاهانه قائل است (مرتضوی باباحیدری، ۱۳۹۲). در عبودیت تکوینی، تذلل، برحسب تکوین و اقتضاء موجود است، اما در عبودیت اختیاری تعبد، ناشی از اختیار و به سبب عقل انجام می شود. عبودیت حقیقی زمانی به ظهور می رسد که تعبد اختیاری مطابق با عبودیت تکوینی باشد، وگرنه تضاد ایجاد می شود و در این صورت سبب انحراف و گمراهی می گردد.

علاوه بر این لازم است که عبودیت، در برابر موجودی باشد که دارای عظمت و جلال است و صاحب فضل و احسان، و عبودیت در برابر موجود فقیر و عاجز عاقلانه نیست (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۲).

بنابراین فقط عبودیت در برابر خداوندی که تنها خالق و تنها مالک انسان هاست، عبودیت حقیقی و به دور از انحراف و گمراهی است، درحالی که عبودیت در برابر ما سوی الله که خود نیازمند، مملوک و فانی هستند، رو به ضلال و گمراهی می رود.

۴-۱. انطباق بین عبودیت و دعا با توجه به روایت امام صادق (ع)

دعا، اگرچه در ظاهر، طلب و درخواست انسان برای رفع نیازهای مادی و معنوی است، اما در حقیقت، اظهار فقر و نیاز به درگاه معبود و اعتراف به بندگی و عبودیت می باشد، بدین ترتیب دو واژه دعا و عبادت بر هم منطبق می شوند. همچنان که این مفهوم، از بیان امام صادق (ع) درباره مفهوم دعا نیز قابل دریافت است.

در توضیح این مطلب باید گفت که از یک سو، عبودیت، به معنای مملوک بودن انسان و اظهار آن از جانب بنده در برابر خداوند است، به گونه ای که فرد، هیچ اراده و اختیاری از خود نداشته و همه امورش به مولا و مالک برگردانده می شود، و مولا نیز به واسطه مالک بودن، اجازه تصرف در او و امورش را داشته و اراده او، بر اراده عبد، رجحان دارد؛ و از سوی دیگر، بر اساس بیان نورانی امام صادق (ع)، دعا، که همان استجابت بنده به دعوت پروردگار است، به صورت کنار گذاشتن اختیار خود و تسلیم محض شدن، در برابر اراده و فرمان الهی و کنار گذاشتن منیت ها و هر اراده ای غیر از اراده و خواست

المرء و قلبه، به نظر می رسد، که این قسمت آیه، تأییدی بر حیات بخشی در قسمت قبل است. کلمه «یحول» از «حول» به معنای تغییر یافتن چیزی و جدایی شیء از غیر خود است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۶۶)؛ یعنی خداوند بین انسان و قلب او، که مرکز ادراکات اوست، حائل شده و به عبارتی، بین او و همه صفات و شئون او که مربوط به حیات حیوانی اوست حائل شده و با تغییر و جدا کردن آنچه که متعلق به حیات انسانی او نیست، در او تصرف نموده و صفات الهی و حیات برتر انسانی را جایگزین آن می کند و بدین ترتیب، انسان به حیاتی برتر، که قوام آن به تالله و اجابت پروردگار، یعنی (خواندن او در اعتقاد و عمل است) دست می یابد که «وَالدُّعَاءُ إِسْتِجَابَةُ الْكُلِّ مِنْكَ لِلْحَقِّ وَ تَذْوِيبُ الْمُهْجَةِ فِي مُشَاهَدَةِ الرَّبِّ وَ تَرْكُ الْأَخْيَارِ جَمِيعاً وَ تَسْلِيمُ الْأُمُورِ كُلِّهَا ظَاهِراً وَ بَاطِناً إِلَى اللَّهِ» (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۲).

۴. عبودیت

عبودیت به معنای بندگی و تسلیم در برابر خداوند است و به عنوان یک مفهوم بنیادی در دین اسلام، نمایانگر رابطه ای خاص میان انسان و خداوند می باشد و از این جهت با مفهوم دعا در یک حوزه قرار می گیرد. به منظور بررسی این موضوع در ابتدا به تبیین مفهوم عبودیت می پردازیم.

عبودیت در لغت، از ریشه «عبد» گرفته شده و به معنای انقیاد و خضوع و نیز تذلل همراه با اطاعت است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۰). عبودیت، به معنای مملوکیت است و عبد یا مملوک، عبارت است از انسان و یا هر موجود صاحب عقل و شعور دیگری که ملک دیگری است (بنابراین گوسفند را عبد صاحبش نمی دانند)، بنابراین عبد، ملک مالک و مولای خویش است. البته مالکیت خداوند با سایر افراد متفاوت است، همچون تفاوتی که بین واقعیت و ادعا و بین حقیقت و مجاز وجود دارد؛ زیرا خداوند خالق همه موجودات و در نتیجه مالک مطلق و حقیقی همه موجودات است، مالکیتی که نه از او سلب می شود و نه نقص و محدودیت بردار است، درحالی که مالکیت درباره دیگران چنین نیست. این مالکیت خداوند نسبت به بندگان، سبب شده است که خداوند، به بندگان قریب و نزدیک بوده و بتواند هر تصرفی را، به هر نحوی که بخواهد، در آنها انجام دهد، بدون آنکه مانع یا دفعی داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۳).

خداوند متجلی می‌شود و این، همان حقیقتِ عبودیت و بندگی است. به عبارت دیگر، بنده با دعا به درگاه الهی و پذیرش دعوت خداوند، عبودیت خود در برابر او را اظهار کرده و مملوکیّت خویش را اعلام می‌دارد. از این رو دعا، تجلی مفهوم عبودیت است.

در سوره مبارکه «غافر» آمده است: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰)؛ و پروردگارتان فرمود مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم، درحقیقت کسانی که از پرستش من کبر می‌ورزند، به زودی خوار در دوزخ درمی‌آیند.

خداوند در این آیه، در ابتدا به «دعا کردن» امر کرده و اجابت آن را وعده می‌دهد و سپس کسانی را که از «عبادت» استکبار ورزیده و رویگردان شوند را به عذاب وعده می‌دهد. همچنان که ملاحظه می‌کنید، در آیه به جای «یستکبرون عن دعائی» می‌فرماید: «یستکبرون عن عبادتی»، بدین ترتیب، از «دعا» به «عبادت» تعبیر می‌کند.

علامه طباطبائی در این باره می‌افزاید: خداوند با این بیان، تمامی عبادت‌ها را، دعا می‌خواند، نه آنکه دعا را جزئی از عبادات به حساب آورد؛ زیرا اگر منظور از عبادت، دعا به عنوان یکی از اقسام عبادت باشد، ترک آن سبب استحقاق آتش نمی‌شود، در اینجا منظور، ترک عبادت به صورت مطلق است که این نتیجه را به بار می‌آورد. بنابراین مطلق عبادت‌ها، دعا هستند و بر این اساس، دعا عین عبادت است و نه اینکه یکی از اقسام آن؛ و هر عبادتی، دعا محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۷) و این همان است که از روایت امام صادق (ع) نیز به دست می‌آید.

البته نکته‌ای که در اینجا قابل توجه است آن است که در روایت امام صادق (ع) «ذوب شدن قلب در مشاهده پروردگار» جزئی از تحقق دعا دانسته شده؛ از این رو ادراک و معرفت حضرت حق و محبت و اشتیاق به او از لوازم و اجزای لاینفک دعا محسوب می‌شود، درحالی که این موضوع در مفهوم عبودیت صرف دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، عبودیت و بندگی اگر با شوق و اشتیاق به معبود همراه شود، سبب ظهور و تجلی دعا در بالاترین درجه خود می‌شود.

بنا بر روایات عبودیت بر سه مرتبه تقسیم می‌شود:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْعِبَادَةَ ثَلَاثَةٌ قَوْمٌ عَبْدُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَوْفًا فَلَيْتَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ قَوْمٌ عَبْدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طَلَبًا لِّلثَوَابِ فَلَيْتَكَ عِبَادَةُ الْأَجْرَاءِ وَ قَوْمٌ عَبْدُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حُبًّا لَهُ فَلَيْتَكَ عِبَادَةً

الْأَخْرَارَ وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ» (کلینی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۱)؛ امام صادق (ع) فرمودند: عبادت کنندگان سه گروهند، گروهی که خدای عزوجل را از ترس عبادت کنند و این عبادت بردگان است، و گروهی خدای تبارک و تعالی را به طمع ثواب عبادت می‌کنند و این عبادت مزدوران است، و گروهی که خدای عزوجل را برای دوستی و محبت به او عبادت می‌کنند، و این عبادت آزادگان است و آن بهترین عبادت است. در جای دیگر امام (ع) خود را در گروه سوم معرفی کرده و می‌فرماید: «إِنَّ النَّاسَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهُ فَطَبَقَةُ يَعْبُدُونَهُ رَغْبَةً فِي ثَوَابِهِ... وَأُخْرُونَ يَعْبُدُونَ خَوْفًا مِنَ النَّارِ... وَ لَكِنِّي أَعْبُدُهُ حُبًّا لَهُ...» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۳۶)؛ مردمان، در پرستش خداوند سه دسته‌اند: یک طبقه برای رغبت در ثواب او را پرستش می‌کنند و دیگری از ترس دوزخ ...، ولی من او را به خاطر محبت به او می‌پرستم... .

با توجه به این سه مرتبه، تنها بالاترین مرتبه عبودیت که همراه با محبت الهی است، می‌تواند با مفهوم کامل دعا در روایت امام صادق (ع) که شامل ذوب شدن قلب در مشاهده پروردگار از یک سو و فانی نمودن اختیار و تسلیم شدن در همه امور از سوی دیگر است، انطباق کامل پیدا کند و سایر مراتب عبودیت تنها با جزء دوم دعا (یعنی تَرْكُ الْأَخْتِيَارِ جَمِيعًا وَ تَسْلِيمُ الْأُمُورِ...) ارتباط دارند؛ و تعبیر «تَذَوُّبُ الْمُهْجَةِ فِي مُشَاهَدَةِ الرَّبِّ» درباره آنها به تحقق نرسیده است.

بدین ترتیب عبد با وجود معرفت و محبت، دعوت پروردگار خویش را اجابت کرده و با فانی شدن در صفات او خود را در برابر اراده او تسلیم و خاضع قرار داده و بالاترین درجه عبودیت را به ظهور می‌رساند چنین انسانی آنچنان محو در مشاهده حق و فانی در اراده اوست که زندگی در دنیا را به صورت دیگری ادراک می‌کند و دنیا و آنچه در آن است با تمام نعمت‌ها و نعمت‌هایش برای او یکسان است و تنها مفهومی که در تمام ابعاد زندگی او ظهور دارد عبودیت در برابر محبوب است. در روایت از رسول خدا (ص) آمده است: «أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ فَعَانَقَهَا وَ أَحْبَبَهَا بِقَلْبِهِ وَ بَاشَرَهَا بِجَسَدِهِ وَ تَفَرَّغَ لَهَا فَهُوَ لَا يُبَالِي عَلَى مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى عُسْرِ أَمْ عَلَى يُسْرٍ» (کلینی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۱)؛ بهترین مردم کسی است که عاشق عبادت است و آن را در آغوش کشد و در دل دوست دارد و با تن آن را انجام دهد و برای آن خود را فارغ سازد (دل به کار دیگری مشغول نسازد)، چنین شخصی باک ندارد که در دنیا به سختی زندگی کند یا در رفاه باشد.

جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰) قرار می‌گیرد. همچنان که از امام صادق (ع) نقل شده که منظور از «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» امام حسین (ع) است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۲۲).

نکته: لازم به ذکر است که دعا و عبودیت دارای تأثیر متقابل بر یکدیگرند، به گونه‌ای که از یک سو پذیرش دعوت الهی (یعنی دعا) سبب خضوع و تذلل در برابر حق و تحقق مفهوم عبودیت می‌شود و از سوی دیگر، عبودیت و تسلیم شدن در برابر اوامر الهی نیز سبب فناء فرد و اشتیاق او در پذیرش دعوت الهی (دعا و شرط تحقق آن) می‌گردد و او را به خواندن و طلب تقرب به او وامی‌دارد، به گونه‌ای که یک رابطه دو طرفه و مستقیم بین آن دو وجود داشته و افزایش یکی سبب افزایش و بالا رفتن دیگری می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش مفهوم دعا در روایت امام صادق (ع) و ارتباط با مفهوم عبودیت مورد بررسی قرار گرفت. بر اساس این پژوهش:

۱. دعا به معنای اجابت و پاسخ‌گویی انسان در برابر دعوت پروردگار و پذیرش الوهیت اوست.
۲. با توجه به اینکه اجابت تام پروردگار امکان‌پذیر نیست، به‌کارگیری باب استفعال در عبارت «استجابہ الکل» نشان‌دهنده آن است که «طلب و اشتیاق و تلاش» انسان برای اجابت همه‌جانبه می‌تواند حقیقت دعا را محقق سازد.
۳. یکی از شرایط تحقق دعا «ذوب شدن قلب در مشاهده پروردگار» است که به واسطه «معرفت» به فقر داعی و بی‌نیازی پروردگار حاصل می‌شود، به گونه‌ای که سبب محو و فانی داعی در مشاهده کمالات حضرت حق می‌شود.
۴. شرط دیگر تحقق دعا «تسلیم محض در برابر اراده الهی است» که در نتیجه تحقق شرط قبل به دست می‌آید.
۵. تحقق دعا و اجابت دعوت الهی سبب دستیابی به حیات طیبه انسان شده و فرد را «مثاله» می‌گرداند.

ع «تسلیم محض بودن و خضوع همراه با تذلل» که مفهوم اصلی عبودیت است، اگر با محبت و معرفت همراه شود در بالاترین درجه عبودیت قرار گرفته و با مفهوم دعا در روایت امام صادق (ع) منطبق می‌شود و فرد در این مرتبه اختیار و اراده و جميع امورات و زندگی خود را فانی در اراده الهی قرار می‌دهد.

نیز آمده است که «عن الحسن بن علی أنه قيل له: إن أبا ذرٍّ يقول: الْفَقْرُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْغِنَى، وَالسُّقْمُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الصَّحَّةِ. فَقَالَ: رَجِمَ اللَّهُ أبا ذرٍّ! أَمَا أَنَا فَأَقُولُ: مَنْ أَتَكَلَّ عَلَى حُسْنِ اخْتِيَارِ اللَّهِ لَهُ لَمْ يَتَمَنَّ أَنَّهُ فِي غَيْرِ الْحَالَةِ الَّتِي اخْتَارَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ» (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، به امام حسن (ع) گفته شد: ابوذر می‌گفت: در نزد من فقر محبوب‌تر از ثروت، و بیماری محبوب‌تر از سلامت است. فرمود: خدا ابوذر را رحمت کند! اما من می‌گویم: هر کس به حُسن انتخاب خداوند تکیه نماید، آرزو نمی‌کند که در غیر وضعیتی باشد که خدا برای او انتخاب نموده است.

کسی که چنین اعتقادی دارد، دیگر فقیر باشد یا غنی برایش فرقی ندارد. به این معنا که غیر از آنچه را خدا برایش مقدر کرده نمی‌پسندد، البته این بدان معنا نیست که برای زندگی و رفاه آن تلاش نمی‌کند، بلکه اراده خود را محو در اراده الهی می‌بیند و غیر آن را آرزو نمی‌کند.

این درجه از عبودیت، انسان را به مرتبه‌ای می‌رساند که با ذوب شدن در مشاهده پروردگار، ماسوی الله در نظر او رنگ می‌بازد و جميع صفات او رنگی الهی به خود می‌گیرد. در این مرحله، مفهوم زندگی و معیارهای حاکم بر آن تغییر کرده، و مفاهیمی همچون شکست و پیروزی، غم و شادی، لذت و الم... معنای متفاوتی پیدا می‌کند. مصداق بالاترین درجه عبودیت به کرات در عرصه عاشورا به نمایش گذاشته شد، در آنجا که حضرت اباعبدالله الحسین (ع) هستی خود را به تمام معنا در مسیر اراده الهی قرار داده و به زبان حال به درگاه او عرضه می‌دارد: «إِلَهِي رِضًا بِقَضَائِكَ تَسْلِيمًا لِأَمْرِكَ وَ لَا مَعْبُودًا سِوَاكَ»، و اراده خود را فانی در اراده پروردگار می‌نماید. یا آن زمان که حضرت زینب (ع) در توصیف آن واقعه با اطمینان تمام می‌فرماید: «مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلًا» (ابن طاووس، بی تا - ب، ص ۱۴۹). و به واقع غیر از زیبایی ندیده است؛ زیرا که مشاهده پروردگار و محو شدن در جمال او، دیگر جایی برای مشاهده غیر باقی نمی‌گذارد تا بجز اراده و خواست او را طلب کند، و این اوج عبودیت و تجلی تام مفهوم دعا است. انسان در این مقام با مشاهده حق، آنچنان صحت و حقانیت راه را ادراک می‌کند که دیگر بر سر دو راهی انتخاب قرار نمی‌گیرد، بلکه با نفسی به اطمینان رسیده، خود را در برابر اراده الهی تسلیم و خاضع قرار داده و از این رو شایسته خطاب «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). بر درگاه دوست. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصطفوی، حسن (۱۳۸۰). التحقيق فی کلمات القرآن. قم: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
نوریها، حسنعلی (۱۳۷۲). پرورش در پرتو نیایش. قم: تفکر.

منابع.....

قرآن کریم.
نهج البلاغه (۱۳۸۴). ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
مصباح الشریعه (۱۴۰۰ق). بیروت: مؤسسه الأعلی للمطبوعات.
ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا - الف). فلاح السائل. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا - ب). اللهوف علی قتلی الطفوف. تهران: جهان.
ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۳۹۹ق). معجم المقاییس اللغة. بیروت دارالفکر.
ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق). علة الداعی و نجاح الساعی. تصحیح و تعلیق احمد موحّدی قمی. بیروت: دار الكتاب الاسلامی.
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
ارشدریاحی، علی و زارع، فاطمه (۱۳۹۲). مسئله «دعا» در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا. پژوهش‌های ادب عرفانی، ۲، ۱-۲۴.
بحرانی، هاشم (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه بعثت.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تسنیم. قم: اسراء.
جهامی، جبار و دغیم، سمیع (۲۰۰۶م). الموسوعة لمصطلحات الفكر العربی و الاسلامی. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البيت لاحیاء التراث.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیه.
صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الامالی. تهران: کتابچی.
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین.
طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: المكتبة المرتضویه.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). مصباح المتعجل. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۶ق). القاموس المحيط. چ هشتم. بیروت: مؤسسه الرسالة.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا). اصول کافی. ترجمه و شرح هاشم رسولی. تهران: علمیه اسلامی.
متقی هندی، حسام‌الدین (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. چ پنجم. قم: مؤسسه الرسالة.
مرتضوی باباحیدری، سیدرحمان (۱۳۹۲). فلسفه عبادت از دیدگاه ملاصدرا. معارف عقلی، ۲۷، ۱۵۱-۱۶۸.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). اخلاق و عرفان اسلامی. معرفت، ۱۱۳، ۹-۱۶.

'Ālam al-Dharr (The World of Pre-existence): A Covenant or a Test

Sayyid Mustafa Hosseini  / PhD in Philosophy of Religion, The Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2024/12/18 - Accepted: 2025/04/26

hseedmostafa@yahoo.com

Abstract

Based on verses and narrations, one of the confirmed events in the world of Dharr was the taking of a covenant from humans. Apparently, some textual proofs indicate that this covenant merely involved humans acknowledging God's Lordship and recognizing His absolute power. However, a more thorough investigation reveals that it signified a divine test for assessing humans. The reaction that humans had to this covenant served as the criterion for this divine test. Examples of these reactions include the Prophet Muhammad's (PBUH) prompt acknowledgment of God's lordship, Adam's (PBUH) hesitation regarding this covenant, and the internal dissent of some people against it. This viewpoint is significant because it can prepare the groundwork for the assertion that the status and position of individuals were determined and recorded in the world of al-Dharr.

Keywords: al-Dharr, covenant, pact, "Qālu Bala," divine test.

نوع مقاله: ترویجی

عالم ذر میثاق و پیمان یا امتحان و آزمون

hseedmostafa@yahoo.com

سیدمصطفی حسینی  / دکترای فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

چکیده

بر اساس آیات و روایات، ازجمله اتفاقات مسلم در عالم ذر، اخذ میثاق و پیمان از انسان‌ها بوده است. ظاهر برخی ادله نقلی، نشان می‌دهد این کار صرفاً برای اتمام حجت از انسان‌ها نسبت به ربوبیت خدا انجام شده است، اما بررسی دقیق، بیان‌کننده آن است که عهد و میثاق عالم ذر، به‌معنای آزمایش الهی و معیاری برای سنجش انسان‌ها بوده است. نوع واکنشی که انسان‌ها نسبت به آن میثاق انجام داده‌اند، معیار آن آزمون الهی بوده است؛ ازجمله می‌توان به این واکنش‌ها اشاره کرد: سبقت رسول خدا ﷺ در اقرار به ربوبیت الهی، تعلل حضرت آدم ﷺ نسبت به این عهد و مخالفت قلبی برخی انسان‌ها با عهد الهی. این دیدگاه از آن‌رو قابل توجه است که می‌تواند زمینه را برای این نظر مهیا کند که مقام و منزلت انسان‌ها از عالم ذر تعیین و ثبت شده است.

کلیدواژه‌ها: عالم ذر، میثاق، عهد و پیمان، قالوا بلی، آزمون الهی.

مقدمه

عالم ذر را مخصوص انبیاء و مقامات ایشان دانسته‌اند. به این ترتیب پرداختن به این موضوع، بدیع و جدید محسوب می‌شود. ذکر این نکته نیز ضروری است که پژوهش حاضر از آن رو مهم است که نتیجه آن می‌تواند در این بحث تأثیرگذار باشد که عالم قبل از این دنیا، در به دست آوردن مقامات و جایگاه‌های انسان در این دنیای کنونی تأثیر دارد یا خیر. روشن است اگر ثابت شود در آن عالم، امتحان و آزمایشی نبوده است، نمی‌توان به دست آوردن مقامات و درجات را از آنجا در نظر گرفت، اما زمانی که ثابت شود، سنجشی در میان انسان‌ها صورت پذیرفته است؛ در این صورت، فرض پذیرفتن مقاماتی از آنجا برای این دنیا ممکن خواهد بود.

بررسی موارد عهد و پیمان در عالم ذر

پیش از ذکر موارد، لازم به ذکر است که امتحان عالم ذر در روایات، گاه به صورت سنجش از ربوبیت خدا مطرح شده و گاه شامل نبوت پیامبر اسلام ﷺ و یا امامت امامان علیهم السلام نیز بوده است. البته غالب روایاتی که از میثاق درباره ائمه اطهار علیهم السلام گرفته شده، صرفاً شامل انبیاء است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۷)، ولی در عین حال اخباری وجود دارد که این گونه میثاق را از مؤمنان نیز نشان می‌دهد، از جمله روایت صحیح از امام رضا علیه السلام: «... إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمُؤْمِنَ مِنْ نُورِهِ وَ صَبَّغَهُمْ فِي رَحْمَتِهِ وَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ لَنَا بِالْوَلَايَةِ...» (صغار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۰). مشابه این روایت درباره شیعیان نیز وارد شده است؛ امام باقر علیه السلام در روایتی صحیح فرمود: «إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا بِالْوَلَايَةِ وَ هُمْ ذُرِّيَّةُ يَوْمٍ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى الذَّرِّ وَ الْإِقْرَارَ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ بِالنَّبُوءَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۶).

الف) آیه شریفه میثاق

از جمله آیات مهمی که در بحث عالم ذر مورد استناد قرار می‌گیرد آیه شریفه میثاق است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲). معنای ظاهری آیه شریفه آن است که خدا از انسان‌ها بر ربوبیت خود پیمان گرفت. این معرفی خدا به انسان‌ها بدان جهت بوده تا بعداً هیچ انسانی نتواند بهانه بیاورد که از خدا به طور کامل غافل بوده است و

عالم ذر، عالمی قبل از این دنیاست و مباحث گوناگونی درباره آن مطرح است. یکی از موضوعات کلامی درباره آن عالم، اخذ میثاق و پیمان از انسان‌هاست. بر اساس آیات قرآن و اخبار متعددی، خداوند از انسان‌ها در آن عالم، میثاق و پیمان گرفته است. اما اینکه نحوه این پیمان به چه صورتی بوده، محل بحث است. در ابتدا لازم است توضیح دهیم که میثاق از ماده «وثق» است به معنای پیمانی است که با قسم و تعهد دادن، تأکید شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۵۳) عهد نیز به معنای حفظ و نگهداری چیزی در همه حال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۹۱). بنابراین در عهد و میثاق، دو طرف لازم است؛ طرفی که امر متعهد را عرضه کند و طرفی که تعهد را نسبت به آن امر عرضه شده، بپذیرد.

اگر در عهد و میثاق، صرفاً تعهدی بر طرف مقابل گذاشته شود تا مثلاً راه عذر و بهانه‌تراشی وی بسته شود، در این صورت، معنایی برای آزمون و امتحان باقی نمی‌ماند. به طور نمونه اگر خدای متعال نسبت به ربوبیت خود از انسان‌ها پیمان بگیرد تا هیچ انسانی نتواند عذری بیاورد که نسبت به خدا کاملاً غافل بوده است، در این صورت بحث آزمون و امتحان بی‌معناست. اما اگر در عهد و میثاق، نحوه تعهد انسان نسبت به آن امر متعهد، معیار سنجش قرار گیرد، در آن صورت است عهد می‌تواند به معنای آزمون و امتحان باشد. به طور مثال اگر طرف دوم (انسان) آن تعهد را بپذیرد و در پذیرفتن آن از بقیه سبقت بگیرد یا لفظاً بپذیرد و در دل، آن را انکار کند؛ این عهد و پیمان به صورت معیاری برای سنجش درمی‌آید. به تعبیر دیگر، انسان‌ها می‌توانند بر اساس عهدشان در عالم ذر، درجه‌بندی شوند و کسانی که نسبت به امر متعهد، زودتر یا قوی‌تر واکنش نشان داده باشند، می‌توانند درجه بالاتری از سایر انسان‌ها داشته باشند. دلایل نقلی متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد میثاق گرفته شده در عالم ذر، به صورت آزمون و امتحان بوده است. بنابراین این پژوهش در پی آن است که بیان کند پیمان و میثاق در عالم ذر، چگونه بوده است؟ آیا به صورت تعهد صرف بوده یا به صورت آزمون و امتحان؟ به لحاظ پیشینه بحث نیز بر اساس جست‌وجوی انجام‌شده، چنین موضوعی در کتاب یا مقاله‌ای یافت نشد. تنها کتاب المقاصد العلیه فی المطالب السنیة علامه امینی است که برخی مطالب آن در بخش سوم کتاب، مشابهت‌هایی با مطالب این تحقیق دارد. البته علامه امینی آزمون

دیگری وجود دارد که حقیقی بودن اخذ میثاق از انسان‌ها را نشان می‌دهد که در ادامه این نوشتار ذکر خواهند شد.

بررسی آیه شریفه میثاق

محل بحث در این آیه شریفه آن است که پیمان و میثاق ذکر شده در آن، صرفاً به معنای تعهد انسان بر ربوبیت خداست؛ بدین گونه که خدا با انسان‌ها اتمام حجت کرده است یا به معنای آزمون و امتحان از انسان‌هاست. دلالت آیه بر اتمام حجت با انسان‌ها به این صورت که هیچ عذر و بهانه‌ای برای غفلت از خدا نداشته باشند، تصریح آیه شریفه است، اما اینکه این میثاق، محل آزمایش و تفاوت انسان‌ها از یکدیگر باشد، نیازمند دلیلی است که نشان دهد در این ماجرا انسان‌ها نسبت به یکدیگر سنجش شده‌اند. دلایل روایی دیگر در این زمینه وجود دارد که نشان می‌دهد در نحوه «قالوا بلی» گفتن بین انسان‌ها تفاوت بوده و همین معیار سنجش آنان بوده است. بنابراین می‌توان پیمان و میثاق در آیه شریفه را به صورت آزمون و امتحان معنا کرد. یکی از روایات مهم در این بخش، سبقت رسول خدا ﷺ و اهل بیت  در «بلی گفتن» نسبت به سایر انسان‌هاست که در ادامه مقاله به طور مستقل مورد بحث قرار گرفته است. همچنین در برخی روایات آمده که برخی انسان‌ها قلباً با «قالوا بلی» گفتن، مخالفت کردند: «فَمِنْهُمْ مَنْ أَقَرَّ بِلِسَانِهِ فِي الذَّرِّ وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۸). علاوه بر این در اخبار متعددی آمده که میثاق فقط نسبت به ربوبیت الهی نبوده، بلکه نسبت به ولایت ائمه  نیز جریان داشته است، مانند روایت «... ثُمَّ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى النَّبِيِّينَ فَقَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ أَنْ هَذَا مُحَمَّدٌ رَسُولِي وَ أَنْ هَذَا عَلَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ قَالُوا بَلَى فَنَبَتْ لَهُمُ النُّبُوءَةُ...» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۱). لغزش حضرت آدم ﷺ در همین جا سبب از دست دادن مقام اولوالعزمی ایشان گشت که در ادامه مقاله ذکر خواهد شد.

دو نکته

نکته اول اینکه اگر ادعا شود، از آنجاکه همه انسان‌ها «قالوا بلی» گفتند، در این صورت امتحان و آزمونی در آن قابل تصور نیست؛ چراکه آزمون، جایی معنا پیدا می‌کند که برخی از آن تخلف کرده باشند و در زمانی که همه به میثاق با خدا «قالوا بلی» گفتند؛ دیگر

نتوانسته شناختی از او پیدا کند؛ چراکه خدا در عالم ذر انسان را بر خود شاهد گرفت و از او قول و پیمان گرفت تا راهی برای بهانه‌جویی نداشته باشد. در روایتی نیز همین مضمون از آیه شریفه مورد تأکید قرار گرفته است: «قَالَ أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَعَرَفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳). در بررسی این آیه شریفه خواهیم دید که معنای آیه شریفه از این معنای ظاهری فراتر است.

پیش از بررسی آیه شریفه، لازم به ذکر است که مسائل گوناگونی درباره این آیه شریفه مطرح شده است، اما دو مسئله آن با این نوشتار مرتبط است. اول اینکه مقصود از «بنی آدم» همه انسان‌ها هستند، یا بخشی از انسان‌ها مقصود هستند؟ در پاسخ به این مسئله، باید گفت: هرچند بر اساس ظاهر آیه شریفه، تنها کسانی که در شمول آنها در این آیه شریفه تردید وجود دارد، حضرت آدم ﷺ و اولادش هستند، اما به نظر می‌رسد چه بحث آیه شریفه را اتمام حجت با انسان‌ها و چه آزمون و امتحان بدانیم، در هر صورت تفاوتی بین انسان‌ها وجود ندارد و همه را حتی خود حضرت آدم ﷺ و اولادش را نیز شامل می‌شود؛ چراکه آیه شریفه در مقام بیان اخذ میثاق از جمیع انسان‌هاست و قید «مِنْ ظُهُورِهِمْ» و «ذُرِّيَّتِهِمْ» برای دفع این شبهه است که انسان‌های دیگر که هنوز به وجود نیامده‌اند، نیز شامل این آیه شریفه می‌شوند (قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۴۸). البته در ادامه بحث، دلایل دیگری بر شمول اخذ میثاق بر خود حضرت آدم ﷺ نیز به طور مستقل ذکر شده است. همچنین در روایت دیگری آمده که از امیرالمؤمنین  سؤال شد آیا خداوند با کسی قبل از حضرت موسی  صحبت کرده است؟ امیرالمؤمنین  با اشاره به آیه شریفه میثاق، مکالمه رد و بدل شده بین خدا و انسان‌ها را شامل همه انسان‌ها ذکر کردند: «فَقَالَ عَلَى ﷺ قَدْ كَلَّمَ اللَّهُ جَمِيعَ خَلْقِهِ بَرَّهُمْ وَ فَاجِرَهُمْ وَ رَدُّوا عَلَيْهِ الْجَوَابَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۵۸).

مسئله دوم اینکه این پیمان و میثاق حقیقی بوده یا به صورت استعاری. این مسئله نیز از آن جهت داخل در این نوشتار است که اگر دیدگاه استعاری بودن این ماجرا پذیرفته شود دیگر جایی برای بحث از آزمون بودن یا نبودن آن، باقی نمی‌ماند. به نظر می‌رسد استعاری بودن آیه شریفه میثاق نادرست است؛ زیرا اولاً قرائن و تعابیر متعدد مانند «اذ، اشهدهم، قال الست برکم و قالوا بلی» در آیه شریفه حقیقی بودن آن را نشان می‌دهد. ثانیاً آیات و روایات فراوان

النَّبِيِّينَ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَكُنْتُ أَوَّلَ نَبِيٍّ قَالَ بَلَى فَسَبَقْتُهُمْ بِالْإِقْرَارِ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰).

بررسی

قبل از بررسی دلایلی این روایات، چند نکته درباره این روایت وجود دارد: اول اینکه مشابه این روایت در کتاب معانی/الاخبار نیز نقل شده است: «قال الله عز و جل لجميع أرواح بني آدم أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى كان أول من قال بلى محمد ﷺ فصار بسبقه إلى بلى سيد الأولين و الآخرين و أفضل النبيين و المرسلين» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۹). دوم اینکه یکی از راویان روایت مورد بحث، صالح بن سهل همدانی است که برخی بزرگان رجال او را تضعیف کرده‌اند (غضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۶۹). اما به نظر می‌رسد تضعیفات یادشده قابل قبول نیستند؛ زیرا اولاً در برخی منابع رجالی، صالح بن سهل معتبر شمرده شده و پاسخ‌های مناسبی برای آن تضعیفات بیان شده است (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۷۲). ثانیاً حسن بن محبوب که جزء اصحاب اجماع شمرده شده است (کشی، ۱۳۴۷، ص ۵۵۶) بیش از ده روایت از صالح بن سهل نقل کرده، است. نکته سوم اینکه در روایت صحیح دیگری (که می‌تواند تا حدودی جبران ضعف روایت قبل را کند) نیز رسول خدا ﷺ اولین فرمانبردار از فرمان الهی معرفی شده است. در این روایت بعد از خلقت ذری انسان‌ها از آنان خواست تا وارد آتش شوند؛ اهل یمین وارد شدند و به دستور خدا آتش بر ایشان سرد شد. اولین کسی که وارد آن آتش شد، رسول خدا ﷺ بود: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَوَّلُ مَنْ دَخَلَ تِلْكَ النَّارَ فَذَلِكَ قَوْلُهُ جَلَّ وَ عَزَّ قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكُفَّاؤُا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷) که ممکن است بتوان گفت: این امتحان همان امتحان الهی بوده که سبب فضیلت رسول خدا ﷺ بر سایر انبیاء شده است. نکته پایانی اینکه در برخی اخبار نیز آمده که سایر ائمه ﷺ نیز بعد از رسول خدا ﷺ بلافاصله به ربوبیت خدا اقرار کردند: «فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ نَزَّهَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ لَهُمْ مَنْ رَبُّكُمْ فَأَوَّلُ مَنْ نَطَقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ وَ الْأَئِمَّةُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳).

از جهت دلایلی بررسی این نکته ضروری است که به چه دلیل شهادت و اقرار بر پروردگار متعال به‌عنوان آزمون و امتحان عالم ذر در نظر گرفته شده است؟ پاسخ آن است که همین امر و سبقت رسول خدا ﷺ در اقرار به بلی، سبب فضیلت ایشان بر سایر انبیاء

معنایی برای امتحان و آزمون قابل تصور نیست. پاسخ می‌دهیم چون در نحوه گفتن «قالوا بلى» تفاوت وجود داشته (برخی انسان‌ها قلباً با آن مخالف بودند و برخی در آن سبقت گرفته‌اند)؛ این میثاق به‌صورت آزمون و امتحان بوده است.

نکته دوم اینکه بر اساس آیه شریفه و روایت ذکرشده در ابتدای بحث، تصریح به حکمت این میثاق به عدم غفلت «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» و شناخت از خدا «لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ» شده است. بنابراین نمی‌توان دست از این تصریح برداشت و معنایی دیگر از آن برداشت کرد. پاسخ آن است اگر پیمان و میثاق در آیه شریفه و روایت مدنظر به‌معنای آزمون و امتحان باشد نیز با تصریح به حکمت یادشده سازگار و قابل جمع است؛ با مفاد آیه شریفه سازگار است؛ چراکه بر اساس ادعای ما نیز می‌توان گفت، عامل آگاهی انسان از ربوبیت خداوند، همان آزمایش و امتحانی بود که در آن عالم شدند. اتفاقاً معنای ظاهری آیه شریفه با ادعای ما سازگارتر است به این صورت که چون میثاق، صرف تعهدی خاص نبوده، بلکه به گونه آزمون و امتحان بوده، انسان‌ها بیشتر و بهتر متوجه شهادت به ربوبیت خدا بودند؛ زیرا شهادت به ربوبیت خدا از انسان‌ها معیار سنجش‌شان در نظر گرفته شده است. بنابراین جایی برای عذر و غفلت نخواهند داشت. اما حکمت ادعایی ما با روایت ذکرشده نیز سازگار است؛ چراکه بر اساس روایات دیگر، اصل این واقعه فراموش شده، نه اثر معرفتی شناخت خدا که بر اثر این امتحان و آزمون به وجود آمده است. به‌طور نمونه در روایتی معتبر هنگامی که از امام راجع آیه شریفه میثاق، سؤال شد؛ امام پاسخ دادند: «قَالَ ثَبَّتَتِ الْمَعْرِفَةَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْعِفَ سَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا مَا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ لَا مِنْ رَافِقِهِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱).

ب) سبقت رسول خدا ﷺ در اقرار به ربوبیت

فضیلت و منزلت رسول خدا ﷺ نسبت به سایر انبیاء به دلیل سبقت ایشان در اقرار به ربوبیت ذکرشده است. این جریان در روایات متعددی بیان شده و نشان می‌دهد رسول خدا ﷺ توانستند از آن عالم، مقام و منزلت خاصی به دست آورند که ایشان را سرآمد و خاتم انبیاء در این عالم قرار داد: «أَنَّ بَعْضَ قُرَيْشٍ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَا أَيُّ شَيْءٍ سَبَقَتْ الْأَنْبِيَاءُ وَ أَنْتَ بَعِثْتَ آخِرَهُمْ وَ خَاتَمَهُمْ فَقَالَ إِنِّي كُنْتُ أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِرَبِّي وَ أَوَّلَ مَنْ أَجَابَ حَيْثُ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ

شمرده شده است: «أَوَّلَ مَنْ أَجَابَ حَيْثُ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَكُنْتُ أَنَا أَوَّلَ نَبِيٍّ قَالَ بَلَى...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰). توضیح اینکه رسول خدا ﷺ بر اساس روایت ذکرشده، نسبت زودتر از سایر انبیاء بلی گفتند و همین امر سبب شد تا ایشان فضیلتی برتر از سایر انبیاء پیدا کنند. بنابراین این شهادت و اقرار، امتحان و آزمونی از بندگان خدا بوده تا در آن بتوانند فضائل و مقامات والایی به دست آورند. صاحب کتاب تأویل الآیات الظاهره، امیرالمؤمنین ع را نیز به دلیل روایتی که رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین ع را نخستین اعتراف‌کنندگان به ربوبیت خدا معرفی می‌کند، افضل از انبیاء معرفی می‌کند (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۵۰). «فَلَمَّا خَلَقَهُ اسْتَخْرَجَ ذُرِّيَّتَهُ مِنْ ظَهْرِهِ فَاسْتَنْطَقَهُمْ وَ قَرَّرَهُمْ بِرُبُوبِيَّتِهِ فَأَوَّلُ خَلْقٍ أَقَرَّ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ أَنَا وَ أَنْتَ وَ النَّبِيُّونَ عَلَى قَدَرٍ مَنَازِلِهِمْ وَ قُرْبِهِمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۳). البته این سبقت رسول خدا ﷺ در اقرار به ربوبیت خداوند متعال زمانی می‌تواند ملاک فضیلت و برتری بر سایرین باشد که سبقت‌گیرنده بر اساس اختیار خود آن را اختیار کرده باشد؛ چراکه برتری شخصی بر دیگری به دو طریق ممکن است: گاهی برتری بر اثر عوامل تکوینی است که مصلحتی بوده و به اقتضاء آن مصلحت لازم بوده تا شخصی بر دیگری برتری داشته باشد، از باب نمونه شخصی که بیناست نسبت به نابینا برتری تکوینی دارد. البته روشن است که این برتری، شرافت و فضیلتی را برای آن شخص نخواهد داشت؛ چراکه از روی اختیارش صادر نشده است. بنابراین شخص بینا را نمی‌توان نسبت به نابینا، دارای فضیلت و شرافتی دانست. نوع دیگر برتری انسان‌ها بر یکدیگر به این صورت است که شخصی از روی اختیار فعلی را انجام دهد و در اثر انجام آن فعل، درجاتی از کمال را از خالق دریافت کند. این برتری چون بر اثر فعل اختیاری مکلف انجام شده، می‌تواند سبب شرافت و فضیلت شخصی بر دیگری شود. از آنجاکه در روایات فوق، سبقت گرفتن در ربوبیت الهی، سبب فضیلت و برتری عنوان شده است می‌توان استنباط کرد که رسول خدا ﷺ در آن عالم، اختیار داشتند و با اختیار خود توانستند مقام و منزلت خاصی را به دست آورند (امینی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۵۳).

ج) جریان حضرت آدم ع و اولوالعزم نشدن ایشان

«وَ لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَى وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (طه: ۱۱۵).

در ابتدا لازم است برخی کلمات این آیه شریفه تبیین شود. «عهد» به معنای وصیت و سفارش است به این معنا که قبلاً به حضرت آدم ع سفارش خاصی شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱۲). «سیان» به معنای فراموشی و از یاد بردن چیزی است که در حافظه انسان ضبط شده است و دلیل آن یا ضعف حافظه است یا غفلت و یا عمدتاً آن را فراموش می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۰۳). درباره ترک وظیفه نیز به کار می‌رود، چون ترک لازمه فراموشی است. «عزم» به معنای قصد جزمی امری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۶۵)، مانند کاربرد آن در این آیه شریفه «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹). با توجه به آنچه گفته شد، معنای آیه شریفه این چنین است: «به تحقیق آدم ع را در زمان‌های پیش سفارش و وصیتی کردیم، ولی او آن سفارش را ترک کرد و در حفظ آن سفارش، قصد جزمی نداشت» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۱۹).

درباره مصداق عهد خدا با آدم ع، مفسران نظرات گوناگونی ابراز داشتند؛ بعضی گفتند راجع به شجره منهیه است، به این معنا که با او عهد بسته شده بود که از شجره منهیه نخورد: «لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» (اعراف: ۱۹)، ولی او در عمل به این عهد عزم راسخی نداشت و مرتکب اکل از شجره منهیه شد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۱۹). بعضی مراد از عهد خدا با آدم را راجع به اغوای شیطان دانسته‌اند؛ چراکه به او نسبت به دشمنی شیطان خبر داده بودند: «إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ» (طه: ۲۰)، ولی او این عهد را فراموش کرد (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۱۳۱). بعضی آن را درباره وعید خروج از جنت می‌دانند و برخی این عهد را راجع به مقام حضرت محمد ع و ائمه اطهار ع و حضرت صاحب الزمان ع می‌دانند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۰۹).

بررسی

با جست‌وجو در روایات، به این نتیجه می‌رسیم که روایات متعددی در تأیید دیدگاه اول و آخر وجود دارد؛ از جمله روایتی از امام باقر ع با سندی صحیح که در آن نقل شده، آدم ع درباره عهد و پیمانی که خدا با او نسبت به رسول خدا ع و امامان ع بست، عزم راسخی نداشت و به همین دلیل بود که ایشان جزء انبیاء اولوالعزم نگشت: «فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَى وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا قَالَ عَاهِدَ إِلَيْهِ فِي مُحَمَّدٍ وَ الْأَيَّامَةِ مِنْ بَعْدِهِ فَتَرَكَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَزْمٌ فِيهِمْ أَنَّهُمْ هَكَذَا وَ إِنَّمَا سُمِّيَ أَوَّلُ الْعَزْمِ لِأَنَّهُمْ عَاهَدَ

که ذکر شد وجود دارد که ما را از بیان آن مطالب بی‌نیاز می‌کند. وجه جمع آن است که گفته شود، منشأ تمام وجوه ذکرشده، تعلی بود که حضرت آدم علیه السلام نسبت به مقام و منزلت ائمه علیهم السلام در عالم پیش از این دنیا کرد و به همین دلیل مقام اولوالعزم شدن را از دست داد. همین مسئله سبب شد تا ایشان در جریان شجره منیه نیز نتواند به آن نهی ملتزم باشد و در نتیجه به سخن شیطان عمل کرد و از بهشت بیرون رانده شود. به عبارتی دیگر، اگر آدم علیه السلام از پیامبران اولوالعزم بود، این اتفاقات برای ایشان به وقوع نمی‌پیوست، اما چون این مقام را از دست داده بود، مرتکب عمل به سخن شیطان و اکل از آن شجره و خروج از بهشت شد. بنابراین چون منشأ تمام این امور، تعلل ایشان در عالم پیش از دنیا بوده و از طرفی نسبت به هر کدام از آن نتایج (عدم اطاعت از سخن شیطان، نهی از اکل از درخت و خروج از بهشت) نیز به آدم علیه السلام تذکر داده شده، می‌توان هم منشأ را و هم هر کدام از نتایج آن را مصداق عهد با آدم دانست.

د تقسیم انسان‌ها به کافر و مؤمن بر پایه میثاق آنها در عالم ذر

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ» (تغابن: ۲). این آیه شریفه درباره خلقت همه انسان‌ها چه کافر و چه مؤمن است. در روایتی صحیح آمده که خداوند متعال کفر و ایمان انسان‌ها را بر اساس همان میثاق ابتدایی شناخت: «سَأَلْتُ أَبَاعِبَدَ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ فَقَالَ عَرَفَ اللَّهُ إِيْمَانَهُمْ بِوَلَايَتِنَا وَكُفْرَهُمْ بِهَا يَوْمَ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ فِي صُلْبِ آدَمَ عليه السلام وَهُمْ ذَرَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۳). بنا بر این روایت که تفسیر آیه شریفه است می‌توان نتیجه گرفت؛ انسان‌ها بعد از آزمون عالم ذر، تبدیل به دو گروه مؤمن و کافر شدند و این آزمون، کفر و ایمان آنان را مشخص کرد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۵۰). دو نکته از این روایت برداشت می‌شود؛ اول اینکه مراد از کافر و مؤمن بودن گروه خاصی از انسان‌ها نیست، همه انسان‌ها داخل در این میثاق هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۴۷). نکته دیگر اینکه میثاق عالم ذر ملاک ایمان و کفر قرار داده شد، معلوم می‌شود میثاق به گونه امتحان و آزمایش بوده است، نه صرفاً تعهدی بدون آزمون؛ چراکه برخی به سبب آن میثاق و پیمان داخل در مؤمنان شدند و برخی با نپذیرفتن آن، کافر شدند.

إِلَيْهِمْ فِي مُحَمَّدٍ وَ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِ وَ الْمَهْدِيِّ وَ سِيرَتِهِ فَاجْمَعَ عَزْمُهُمْ أَنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ وَ الْإِقْرَارَ بِهِ» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۲). مشابه این روایت و تفصیل آن و چگونگی از دست دادن این مقام از حضرت آدم علیه السلام در عالم ذر در چند کتب روایی دیگر نیز وجود دارد، نظیر اصول کافی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۶؛ ج ۲، ص ۸)، بصائر الدرجات (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۰)، همچنین این دیدگاه در تفاسیر روایی نظیر نور الثقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۰۰)، البرهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۷۸۰) مورد توجه قرار گرفته است. آنچه می‌تواند به عنوان شاهی در تأیید این دیدگاه استفاده شود، اخبار دیگری است که جریان عرضه شدن ولایت ائمه علیهم السلام بر سایر انبیاء را نقل می‌کند؛ نظیر اخباری که درباره میثاق انبیاء وارد شده: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَا تَكَلَّمَتِ النَّبُوءَةُ لِنَبِيٍّ فِي الْأَطْلَةِ حَتَّى عُرِضَتْ عَلَيْهِ وَلَايَتِي وَوَلَايَةُ أَهْلِ بَيْتِي وَ مَثَلُوا لَهُ فَأَقْرَأُوا بِطَاعَتِهِمْ وَوَلَايَتِهِمْ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۳). این روایات بیانگر آن است که راه رسیدن به مقام نبوت، از سنجش در عالم ذر گذر کرده است. همین مسئله درباره کسب مقام اولوالعزم شدن انبیاء نیز صادق است و حضرت آدم علیه السلام بر پایه همین تحلیل نتوانست به این مقام دست یابد. بر اساس این دسته از اخبار، علت اولوالعزم نشدن ایشان، عزم راسخ نداشتن‌شان نسبت به عهد با امام زمان علیه السلام عنوان شده است، عزمی که کسب مقام اولوالعزم شدن، لازم داشت: «... وَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى أُولَى الْعَزْمِ أَنَّنِي رُبُّكُمْ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولِي وَ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَوْصِيَائُهُ مِنْ بَعْدِهِ وَلَاءُ أَمْرِي وَ خَزَانُ عِلْمِي ع وَ أَنَّ الْمَهْدِيَّ أَنْتَصِرُ بِهِ لِدِينِي وَ أَطْهَرُ بِهِ دَوْلَتِي وَ أَنْتَقِمُ بِهِ مِنْ أَعْدَائِي وَ أُعْبَدُ بِهِ طَوْعًا وَ كَرْهًا قَالُوا أَقَرَرْنَا يَا رَبَّ وَ شَهِدْنَا وَ لَمْ يَجْزِمْ آدَمَ وَ لَمْ يَقَرَّ فَبَسَّتِ الْعَزِيمَةُ لَهُوَلَاءِ الْخُمْسَةِ فِي الْمَهْدِيِّ وَ لَمْ يَكُنْ لِآدَمَ عَزْمٌ عَلَى الْإِقْرَارِ بِهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸).

در مقابل، برخی اخبار هستند که جریان عهد آدم علیه السلام را به ماجرای خوردن از شجره منیه معطوف می‌دارند از جمله این روایت از امام باقر علیه السلام با سند صحیح: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَهْدَ إِلَى آدَمَ عليه السلام أَنْ لَا يَقْرَبَ هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَلَمَّا بَلَغَ الْوَقْتُ الَّذِي كَانَ فِي عِلْمِ اللَّهِ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا نَسِيَ فَأَكَلَ مِنْهَا وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۱۳). به نظر می‌رسد هرچند بتوان درباره صحت و سقم هر کدام از وجوه ذکرشده، مطالبی را بیان کرد، اما وجه جمعی بین همه اقوالی

همچنین در برخی روایات نقل شده، شیعیان و محبان اهل بیت^{علیهم السلام} بر اساس میثاق و آزمون عالم ذر شناخته می شوند و امکان تغییر و جابه جایی در آنها وجود ندارد، مثلاً در روایتی موثق آمده: «... إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ النَّاسِ فَلَا يَزِيدُ فِيهِمْ أَحَدٌ أَبَدًا وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُمْ أَحَدٌ أَبَدًا» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۶). اگر این عهد و میثاق، به صورت آزمون نبود و صرفاً عهد تنها بود، معنا نداشت که کسی نتواند به محبان و شیعیان اضافه یا کم شود.

چند نکته

نکته اول. آیا انسان در عالم قبل از این دنیا، درک، شعور و اختیار دارد؟ پاسخ این پرسش آن است که امتحان و آزمونی که در آن عالم از انسان ها به عمل آمده است، بدون داشتن این ویژگی ها بی معناست؛ چرا که خالق انسان با کمالات بی نهایتش، معقول نیست انسانی را برای آزمایش بدون درک، شعور و اختیار بیافریند. البته اینکه کمیت و کیفیت این ویژگی ها در آنجا به چه صورتی بوده و آیا مشابه آن چیزی است که انسان در این دنیا دارد یا خیر، پاسخ آن است که در روایات این نکته بیان نشده است و بنابراین ما نمی توانیم پاسخی به آن دهیم. البته بر اساس روایات، انسانی که در این دنیا مرتکب معصیت می شود و از اختیار خود بد استفاده می کند، هم در آخرت عذاب خواهد کشید و هم در همین دنیا ممکن است عذاب بکشد. اما درباره عالم ذر، ادبیات به کاررفته درباره آن، ادبیات مواخذه ای نیست گویا آن عالم، برای پاداش یا مواخذه خلق نشده است. البته بر اساس اخباری که بیان شد می توان گفت انسانی که در آن عالم از دستور خدا اطاعت کرده، مقام و منزلت خاصی در این دنیا دارد و انسانی که از دستور خدا سرپیچی کرده، مقام و منزلت خود را در این دنیا از دست می دهد.

نکته دوم. چرا انسان آن اتفاق مهم را فراموش کرده است؟ آیا فراموشی نمی تواند اصل وقوع چنین حادثه ای را رد کند؟ پاسخ این است که اولاً فراموشی چیزی را نمی توان دلیل بر انکار وجود آن دانست. ثانیاً عبور انسان از عالمی به عالم دیگر و حضور در عالم مادی که همراه با حجاب های جسمانی و پرده ها و پوشش های عالم ماده است، می تواند دلیل موجه دیگری بر فراموشی اتفاقات و صحنه های عالم قبل از دنیا باشد.

نکته سوم. برخی بزرگان پذیرفته اند که عهد و پیمان به معنای

امتحان و آزمون است؛ اما این آزمون را مربوط به همه انسان ها نمی دانند، بلکه آن را مخصوص انبیاء و سبب برتری انبیاء بر یکدیگر می دانند. به این صورت که خداوند متعال از خداوند از روی علم بی نهایت خود، برخی را به عنوان نبی، حجت، خلیفه و امین در میان بندگان خود انتخاب کرد. سپس به وسیله عالم ذر و آزمونشان در آنجا میان ایشان تفاوت و برتری قائل شد (امینی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۴۷). با توجه به مطالبی که پیش تر ذکر شد و روایاتی که بیان شد، روشن شد، آزمایش عالم ذر، از تمام انسان ها گرفته شده و مخصوص انبیاء نبوده است.

نتیجه گیری

بر اساس آیات و روایات فراوانی که درباره عالم ذر به دست آمده است، در آن عالم، عهد و پیمانی نسبت به ربوبیت خدا و ولایت ائمه^{علیهم السلام} از عموم انسان ها گرفته شده است. عهد و پیمان به دو طریق امکان پذیر است؛ یا صرفاً امری بر عهده انسان قرار داده می شود و یا علاوه بر آن، کاری از او خواسته می شود که معیار سنجیدن او محسوب می شود. دلایل نقلی محل بحث، نشان می دهد؛ انسان ها به وسیله این عهد و میثاق، درجه بندی شده اند. رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} به دلیل اول کسی که اقرار به ربوبیت خدا کرد، افضل انبیاء گردید. حضرت آدم^{علیه السلام} به علت تعلل نسبت به آن عهد، مقام اولوالعزمی را از دست داد. تقسیم بندی انسان ها به مؤمن و کافر نیز به وسیله همان عهد و میثاق شکل گرفت. بنابراین عهد و پیمانی که در عالم ذر صورت گرفت؛ به معنای صرف اتمام حجت بر انسان ها نسبت به ربوبیت الهی نبوده، بلکه علاوه بر آن معیاری برای سنجش و آزمونی برای به دست آوردن مقامات و جایگاه های خاص این دنیا بوده است.

منابع.....

- قرآن کریم.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق). تأویل الایات الظاهره. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- امینی، عبدالحسین (۱۴۳۴ق). المقاصد العلیه. قم: دارالتفسیر.
- بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه بعثت.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرایع. قم: کتابفروشی داوری.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ. چ دوم. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان. چ پنجم. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین. چ سوم. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. چ دوم. تهران: اسلام.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). تفسیر عاملی. تهران: صدوق.
- عروسی حویزی، عبدالحی (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
- غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ق). رجال ابن غضائری. قم: اسماعیلیان.
- قدردان قراملکی، حسن (۱۳۷۳). نگاه بی به عالم ذر. کیهان اندیشه. ۵۸، ۵۷-۴۵.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی. چ چهارم. قم: دارالکتاب.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۷). رجال الکشی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲). شرح الکافی اصول و الروضه. تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

A Further Reflection on the Compatibility of Human Freedom with Causal Determinism; Responding to Critiques on the Criterion of Relative Possibility from Allameh Tabatabai's Perspective

Fatemeh Ra'ufi-Tabar  / PhD in Islamic Theology, University of Qom

fmrt.1371@gmail.com

Received: 2024/10/06 - Accepted: 2025/02/25

Abstract

Allameh Tabatabai emphasizes the criterion of relative possibility in resolving the apparent contradiction between human freedom and causal determinism. According to this criterion, determinism does not arise from the relation of the effect with anything other than the complete cause, and the principle of causality is not in conflict with human freedom. Among contemporary proponents of compatibility, some find Allameh's criterion insufficient. Ayatollah Subhani and several of his like-minded colleagues are the main critics of this view, arguing that Allameh's criterion accommodates non-free beings but obstructs free simplicities. They assert that it is possible to compare a non-free phenomenon with an incomplete cause, indicating that freedom exists; however, in free simplicities, due to their simplicity, this comparison is not possible, indicating that freedom does not exist. Furthermore, they argue that the main issue of incompatibility pertains to the complete cause, and Allameh's explanations stray beyond the point of contention. Analyzing Allameh's view reveals that a free agent has freedom prior to necessity, and non-free beings in this context are negative propositions because of their subject being non-existing *ab initio*. In addition, possibility is the criterion for freedom, which also applies in possible simplicities. Freedom is the stage before the complete cause and the necessity of a thing, and a thing's becoming necessary and complete through freedom does not contradict its freedom.

Keywords: incompatibility of causality and human freedom, Allameh Tabatabai, Ayatollah Subhani, relative Possibility, determinism and freedom.

نوع مقاله: مروری

درنگی دیگر بر مسئله سازواری آزادی انسان با جبر علی و معلولی

پاسخ به نقدهای وارده بر ملاک امکان بالقیاس از منظر علامه طباطبائی

fmrt.1371@gmail.com

فاطمه رئوفی تبار  / دکترای کلام اسلامی دانشگاه قم
دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷

چکیده

علامه طباطبائی در حل تناقض ظاهری آزادی انسان با جبر علیت، بر ملاک امکان بالقیاس تأکید دارد که بر اساس آن، از نسبت معلول با چیزی غیر از علت تامه، ضرورت برنمی‌خیزد و قاعده علیت، هیچ‌گونه ناسازواری با آزادی انسان ندارد. در میان سازوارانگاران معاصر، عده‌ای ملاک علامه را ناکافی می‌دانند. آیت‌الله سبحانی و برخی دیگر از همفکران ایشان از منتقدان اصلی این دیدگاه هستند و معتقدند ملاک علامه، جامع موجودات غیرمختار و مانع بسائط مختار است؛ چراکه امکان مقایسه پدیده غیرمختار با علت غیرتامه وجود دارد، پس اختیار هست، اما در بسائط مختار به دلیل بساطت، امکان این مقایسه نیست، پس اختیار نیست. دیگر آنکه مسئله اصلی در ناسازواری، ناظر به علت تامه است و توضیحات علامه، خروج از محل نزاع خواهد بود. با تحلیل دیدگاه علامه، فاعل مختار پیش از مرتبه ضرورت، اختیار دارد و موجودات غیرمختار در این مجال، سالبه به انتفاء موضوع‌اند. همچنین، ملاک اختیار، امکان است و این ملاک در بسائط ممکن نیز جاری است. دیگر آنکه اختیار، مرحله پیشین علت تامه و وجوب شیء است و وقتی شیء با اختیار، واجب و تامه شده، با اختیاری بودن آن، منافات نخواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: ناسازگاری علیت و آزادی انسان، علامه طباطبائی، آیت‌الله سبحانی، امکان بالقیاس، جبر و اختیار.

مقدمه

ایشان، به شبهات مخالفان پاسخ گفت. هدف از این اثر، درنگی دیگر بر مسئله سازواری آزادی انسان با اصل علیت بر اساس ملاک امکان بالقیاس از منظر علامه طباطبائی است که با شیوه توصیف و تحلیل به نگارش درآمده است و بر اساس آن به تبیین و تحلیل دیدگاه علامه طباطبائی در مسئله فوق‌الذکر پرداخته و شبهات و اشکالات مخالفان در پرتو آن پاسخ داده می‌شود.

از میان مطالعات به‌عمل‌آمده پیرامون «درنگی دیگر بر مسئله سازواری آزادی انسان با اصل علیت بر اساس ملاک امکان بالقیاس از منظر علامه طباطبائی» تحقیق و پژوهش مستقلی به چشم نمی‌خورد. باین‌حال آثاری با مضمون اختیار و اصل علیت با محور دیدگاه علامه طباطبائی گردآوری شده که می‌توان این آثار را در دو دسته جای داد:

می‌توان به آثاری اشاره نمود که روش علامه طباطبائی در پاسخ به تناقض آزادی انسان و اصل اختیار را مورد توجه قرار داده‌اند یا به نقد و بررسی آن همت گماردند که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: نخست، آثاری که دیدگاه علامه طباطبائی را شرح و توضیح داده و به‌عنوان یکی از نظریات در باب عدم تناقض اصل علیت و اختیار انسان برجسته نمودند.

۱. مقاله «بررسی سازواری موجبیت علی و اختیار با تأکید بر ملاک‌های سه‌گانه اختیار از نظر علامه» (علایی و رضایپور، ۱۳۹۷): نویسندگان در چکیده می‌نویسند: با بررسی آثار مختلف علامه می‌توان گفت ایشان در مجموع، چهار ملاک برای فعل اختیاری قائل می‌شود. در مقاله به تبیین و بررسی سه ملاک اول پرداخته شده است. ملاک چهارمی که نویسنده از آن بحث نکرده، بحث امکان بالقیاس است که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد. افزون بر آن، نویسنده در این مقاله، به نقدهایی که بر دیدگاه علامه طباطبائی از سوی معاصرانی نظیر آیت‌الله سبحانی و آیت‌الله ربانی گلپایگانی وارد شده، پاسخ نداده است و هدف و روش او در این اثر با مقاله پیش‌رو متفاوت است.

۲. مقاله «راهکارهای حل تعارض ضرورت علی و اراده آزاد بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی» (تاجیک چوبه و فاضلی، ۱۴۰۳) که در لیست مقالات آماده انتشار مجله تاملات فلسفی قرار دارد، همچون اثر پیشین، صرفاً با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی در

جبر و اختیار، مسئله‌ای کهن در ادبیات فلسفه و کلام اسلامی است که در ابعاد مختلفی، قابل بحث و ارزیابی بوده است. یکی از ابعاد مهم و پیچیده این مسئله، بحث از سازواری یا عدم سازواری میان اصل علیت و اختیار انسان است که در طی سالیان، دو نوع رو یکرد را به خود دیده است:

۱. دیدگاه سازوارانگار؛ ۲. دیدگاه ناسازوارانگار. بر اساس اندیشه نخست، تلاش می‌شود اصل علیت و اختیار انسان، به‌عنوان دو مسئله و عنوان سازگار، تبیین شود که میان آن دو هیچ‌گونه تناقض یا تعارضی نیست. در مقابل، قائلان دیدگاه دوم، معتقدند برقراری ارتباط و سازواری میان اصل علیت و اختیار انسان، ممکن نخواهد بود. ناسازواری اصل علیت با اختیار انسان، آغاز نزاع میان قائلان به اصل علیت و پای‌بندان به اصل آزادی انسان است؛ چراکه از سویی، گروهی، با انکار اصل علیت، آزادی انسان را اصل قرار داده و بر آن پای فشرده‌اند. اسپینوزا، پاپکین، استرول و جمعی از محققان معاصر بر این باورند که اصل علیت با اختیار، ناسازگار است و از لوازم پذیرش اصل علیت، اعتقاد به جبر است؛ ازاین‌رو اعتقاد به علیت، ناموجه و خودسرانه است (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۲، ص ۵۴؛ ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۱ و ۸۷). در میان فلاسفه اسلامی نیز کسانی هستند که راهبرد اختیار در انسان را نقض علیت برمی‌شمارند (ر.ک. خوئی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۰؛ ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۵۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۴).

در میان محققان معاصر، علامه طباطبائی، امام خمینی^{ره}، شهید مطهری و آیت‌الله سبحانی نیز از جمله قائلان به سازواری میان علیت و اختیار هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۶۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۶۹۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۲). معیارها و رویکردهای اخذشده توسط هریک از این اندیشمندان، سبب تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهایی در میان سازوارانگاران گردیده است. علامه طباطبائی، با تقویت راهکار امکان بالقیاس که از سرچشمه آراء صدرا گرفته شده، به تبیین سازواری میان اصل علیت و اختیار انسان می‌پردازد. باین‌حال در چند ساله اخیر، این دیدگاه توسط آیت‌الله سبحانی و همفکران ایشان مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و معیاری ناکافی قلمداد شده است. به نظر نگارنده این اثر، معیار ارائه‌شده توسط علامه، ملاکی قابل دفاع است و می‌توان با استناد به سخنان

گرفته تا حوادثی بیرون از او، از قانون کلی طبیعی علیت پیروی می‌کنند و به جبر محکوم‌اند.

بر اساس تفکری که انسان را موجودی مختار برمی‌شمارد، اگر انسان در افعال فردی یا اجتماعی خویش، مختار باشد، بایسته است اعتقاد به قانون علیت و معلولیت از میان برود یا حداقل بتوان انسان را از کلیت قانون علیت، مستثنا نمود. بالین‌حال، عدم اعتقاد به قانون علیت یا خارج شدن انسان از تحت این قاعده، سبب می‌شود آنچه انسان را احاطه می‌کند، صدفه باشد که در این صورت، انسان در هر آن، باید انتظار هرگونه حرکت و عملی را از خود داشته باشد که از وجود آن، مطمئن نیست و این؛ یعنی سپردن زمام فعل انسان به تصادف و عدم دخالت انسان در فعل (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۶۱۲). به عبارتی دیگر، اگر قانون علیت در مورد انسان، پذیرفته نشود؛ یعنی افعال و حرکات او، به صورتی جبری توسط تصادفات کنترل می‌شود و انسان هیچ نقشی در آن نخواهد داشت. با این وصف، اختیاری که انسان برای خود اثبات می‌کند، هویتی بیرون از ذهن نداشته و مفهومی بی‌مصدق است.

این مقدمات، همگی نشانگر آن است که دو اصل علیت و آزادی انسان، از قوانین مهم طبیعی است که هریک در جایگاه خود از اهمیت خاصی برخوردار است و نمی‌توان به واسطه ادراک یکی، دیگری را سرکوب نمود. علامه طباطبائی از قائلان به سازواری اصل علیت با آزادی انسان است که با روش خاص خود به اثبات آن می‌پردازد. ضرورت بروز افعال و حرکات انسان در جهان با آزادی و اختیار او تضاد ندارد؛ زیرا هر معلولی به موجب علت تامه‌اش به وجود می‌آید و افعال انسان نیز در چارچوب اختیار، ضرورت پیدا می‌کنند. بنابراین، این نوع ضرورت هیچ‌گونه منافاتی با اختیار نخواهد داشت (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۶۳).

اصل علیت به این معناست که هر پدیده و معلولی تا زمانی که ضرورت نیابد، موجود نمی‌شود و این علت است که به وجود آن، ضرورت می‌دهد. علامه طباطبائی بر این باور است که نتیجه این دو گزاره این است که «هر معلول نسبت به علت خود، ضرورت بالقیاس دارد»؛ به این معنا که اگر معلول با علتش مقایسه شود، نسبت «ضرورت» را خواهد داشت و این نسبت، یعنی «ضرورت بالقیاس»، تنها میان معلول و علت تامه آن برقرار است (طباطبائی، ۱۳۵۱، ج ۱۸، ص ۱۹۲). بنابراین اصل علیت به این معناست که هر پدیده و

مسئله سازگاری اصل علیت با آزادی انسان گرد آمده و به نقدهای معاصر در این زمینه ورود نداشته است.

دوم، آثاری که با هدف نقد دیدگاه سازگاری اصل علیت با اختیار انسان از نگاه علامه طباطبائی گردآوری گردیده است. عمده نقدهای واردشده در آثار آیت‌الله سبحانی و همفکران ایشان مطرح شده و هدف، بیان خلل‌های دیدگاه علامه طباطبائی در حل تعارض است. برای نمونه:

۱. کتاب جبر و اختیار (بحث‌های استاد جعفر سبحانی) (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۷)؛ این کتاب در بخش «جبر علی و معلولی و آزادی انسان» از روش‌های مختلفی که در حل مسئله تناقض مذکور وجود دارد، سخن گفته است. روش علامه طباطبائی نیز یکی از روش‌های مورد بحث در کتاب است که نویسنده پس از نقل دیدگاه علامه، به نقد و ارزیابی آن پرداخته است.

۲. مقاله «بررسی نظریه علامه طباطبائی در باب سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان» (سعیدی‌مهر و مقدس، ۱۳۹۱)؛ این مقاله که به نوعی، وامدار کتاب پیشین است و بخش‌هایی از عبارات کتاب مذکور را در خود جای داده، به نقد و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی در زمینه روش امکان بالقیاس در حل مسئله ناسازگاری میان علیت و اختیار پرداخته و نوآوری ویژه‌ای نسبت به آن ندارد.

مقاله حاضر، در پاسخ به دو اثر مذکور گردآوری شده است و در پی آن است که با درنگی دیگر بر دیدگاه علامه طباطبائی راه‌حل او را در حل ناسازگاری میان علیت و اختیار با استفاده از امکان بالقیاس، موفق بداند و پاسخگوی اشکالات منتقدان باشد.

روشن است که آثار دسته دوم، محل بحث مقاله حاضر است و در این نوشتار با محور قرار دادن همین آثار و اشکالاتی که بر دیدگاه علامه طباطبائی وارد نمودند، نقدها را ناکافی و ناوارد دانسته و به دفاع از اندیشه علامه پرداخته خواهد شد.

۱. دیدگاه علامه طباطبائی پیرامون رابطه آزادی انسان با جبر علی و معلولی

در عالم وجود، هر پدیده‌ای نتیجه‌ای از علتی خاص است که آن را به وجود می‌آورد. با زوال آن علت، اثر نیز محو می‌شود. این امر، نشانگر آن است که با وجود علت، وجود هر موجودی، اجتناب‌ناپذیر و جبری است و همه پدیده‌های جهان، از حوادث مربوط به انسان

(خوردن) تصور می شود و فرد به دنبال این هست که غذا را بخورد، برای سیر شدن به دنبال آن است و می خواهد آن را در دهان خود قرار دهد. بنابراین، اراده، ایجاب می کند و وجوب می دهد. این؛ یعنی همه این مراحل، چند مرحله، قبل از اختیار است. تا این مرحله، هیچ گونه ضرورتی به چشم نمی خورد و ضرورت در مراحل بعدی، حاصل می شود. بنابراین، هنگامی که در این مرحله، ضرورتی نیست؛ پس سالبه به انتفاء موضوع است. علت هست؛ اما به صورت ناقصه که با اختیار، منافات ندارد. همین که جزء و علت ناقصه در نظر گرفته شود؛ می توان گفت علت و اختیار با یکدیگر سازگارند و این دو اصل، با هم منافاتی ندارند.

فلاسفه برای تحقق هر پدیده، مراحل را ذکر کرده اند:

تقرّر	فامکن (اختیار در این مرحله است)	فاحتاج	فوجب	فوجب (ضرورت در این مرحله است)	فاوجد	فوجد
-------	---	--------	------	---	-------	------

توضیح آنکه ضرورت از نسبت ایجاب موجب و پذیرفتن وجوب موجب انتزاع می شود؛ همچون خالقیت و مخلوقیت که از رابطه میان خالق و مخلوق، انتزاع می گردد. این یعنی در مرتبه عقلی (نه در خارج) موجب، وجوب می دهد و موجب می پذیرد. در خارج، موجود، ایجاد و وجود، یکی است و چنانچه نسبت به فاعل سنجیده شود؛ ایجاد است و اگر نسبت به قابل سنجیده شود، وجود است. وجود، یکی است و نسبت ها متعدد است.

۲. نقد و ارزیابی روش علامه طباطبائی در مسئله سازواری

آیت الله سبحانی، یکی دیگر از شاگردان مکتب صدرا و از قائلان سازواری آزادی انسان با اصل علت است که با وجود آنکه در اصل عقیده و مکتب فکری، با علامه طباطبائی همسوست؛ اما روش علامه را در حل تناقض ظاهری اصل علت و آزادی انسان، ناکافی می داند و در این راستا، موارد نقضی را بر روش علامه ذکر می کند و اشکالاتی را متوجه این استدلال می داند که در ذیل به توضیح آن پرداخته می شود:

معلولی تا زمانی که ضرورت نیابد، موجود نمی شود و این علت است که به وجود آن، ضرورت می دهد. علامه طباطبائی بر این باور است که نتیجه این دو گزاره این است که «هر معلول نسبت به علت خود، ضرورت بالقیاس دارد»؛ به این معنا که اگر معلول با علتش مقایسه شود، نسبت «ضرورت» را خواهد داشت و این نسبت، یعنی «ضرورت بالقیاس»، تنها میان معلول و علت تامه آن برقرار است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۶).

برای نمونه، اگر آب در کنار ترکیب اکسیژن و هیدروژن و سایر شرایط زمانی و مکانی مورد بررسی قرار گیرد، پیدایش آب ضرورت خواهد داشت، اما اگر آب، تنها به اکسیژن نسبت داده شود، ضرورتی پیدا نخواهد کرد؛ زیرا از اکسیژن به تنهایی، آب به وجود نمی آید. به عبارتی دیگر، «مکان» دارد که از اکسیژن، آب ایجاد شود، به این معنا که اگر سایر اجزاء علت به همراه شرایط لازم در نظر گرفته شوند، آب به وجود خواهد آمد. در مورد افعال انسان نیز همین قاعده صادق است. برای مثال، «خوردن» که یکی از افعال انسان است، اگر به علت تامه اش (که شامل مجموع انسان، علم، اراده، سلامت، اعضای فعال و وجود ماده قابل و شرایط دیگر است) نسبت داده شود، تحقق آن ضروری خواهد بود. اما اگر فقط به برخی از اجزاء علت، بدون توجه به سایر اجزاء و شرایط (مانند فقط انسان یا انسان و علم) نسبت داده شود، دیگر «ضرورت» نخواهد داشت و به حالت «ممکن» تبدیل می شود؛ یعنی ممکن است از فاعل صادر شود و ممکن است صادر نشود. این همان اختیاری است که انسان به طور فطری برای خود قائل می شود و خود را در فعل و ترک (مختار) می داند و افعال خود را ناشی از «اختیار» خود به حساب می آورد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۷-۱۵۹).

توضیح آنکه علامه طباطبائی با تأمل و تدقیق حکمی، معتقدند می توان مسئله را به گونه ای پیش برد که علت تامه و فاعلیت باشد و جبر نباشد. بر این اساس، نسبت امکانی فعل و ترک؛ اختیار است. اختیار، چیزی است که می شود انجامش داد و می شود انجامش نداد. چه زمانی این اتفاق می افتد؟ زمانی که مختار با فعل، سنجیده شود. برای مثال فاعل و خوردن. فاعل، انسان است. سنجش فعل خوردن با علم انسان، زبان دار بودن، دندان دار بودن و...؛ یعنی هنوز محقق نشده و تا پیش از اراده، همه اینها علل ناقصه به شمار می روند. فعل در نسبت سنجی با این مقدمات، امکان دارد. شیء

۲-۱. فقدان مانعیت در ملاک

۱. از نظر علامه طباطبائی، ملاک تعیین اختیار به این موضوع مربوط می‌شود که فعل یا معلول به برخی از اجزای علت آن نسبت داده شود. این در حالی است که مسئله، اختصاصی به افعال انسان ندارد و به جای انسان در مثال مذکور، می‌توان آتش را به‌عنوان فاعلی غیرمختار قرار داد: آتش، حرارت، سوزاندن. آیا لازمه ذات آتش، حرارت نیست؟ حرارت که آمد، سوزاندن هم می‌آید. این آتش می‌تواند بسوزاند؛ یعنی امر سوزاندن برای او ممکن است. اگر آتش به کاغذ رسید، می‌سوزاند و اگر نرسید، نمی‌سوزاند. از آنچه علامه در روش خود طرح فرمود می‌توان نتیجه گرفت که آتش نیز مختار است؛ اما آیا علامه، به لازمه سخن خود در فاعل غیرمختاری چون آتش نیز پایبند است؟

در فرض مثال علامه، آب، عنصری تشکیل‌شده از اکسیژن و هیدروژن است که اگر به اکسیژن نگاه شود؛ نمی‌توان ضرورت آب را دریافت و اگر به ترکیب اکسیژن و هیدروژن نظر شود؛ ضرورت حاصل می‌آید. آیا در این فرض می‌توان پدیده آب را به نسبت اکسیژن، اختیاری دانست، درحالی‌که اختیار، در پدیده‌های مادی و طبیعی، بی‌معناست؟! (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۵؛ سعیدی‌مهر و مقدس، ۱۳۹۱).

۲-۲. فقدان جامعیت در ملاک

بر فرض پذیرش روش علامه، در مورد پدیده‌هایی با علل بسیط که مرکب از اجزاء و شرایط نیستند؛ اختیار معنا ندارد. اراده علل بسیط، صرف خواستن و شدن است و هیچ‌گونه ترکیبی در این امور راه ندارد. در نتیجه وقتی اختیار، امکان شاء و لم یشاء است؛ در فرض مذکور، حالت امکانی، معنا ندارد. این در حالی است که بنا بر روش علامه، فعل اختیاری با اجزاء علت سنجیده می‌شود و اینجا اجزایی موجود نیست تا اختیار شکل گیرد. با این فرض، علامه چگونه اختیار را در عالم عقول و در میان بسائط، اثبات می‌کند؟ به نظر می‌رسد علل بسیطه، یکی دیگر از مثال‌های نقض بر تحلیل علامه باشد.

آیت‌الله ربانی گلپایگانی در توضیح این سخن می‌نویسد: «از نظر فلاسفه، موجودات مجرد که بکلی از ماده و خصوصیات آن، مجرد می‌باشند (عقول) در دریافت فیض از واجب‌الوجود، تنها امکان ذاتی آنها کافی است و بنابراین علتی جز واجب‌الوجود ندارند و لازمه ملاک

یادشده در اختیار (امکان بالقیاس؛ یعنی مقایسه معلول با علت ناقصه) این است که خداوند در ایجاد عقول، فاعل مختار نباشد؛ زیرا ملاک مزبور در این مورد تحقق ندارد» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۵).

۲-۳. عدم تناسب دلیل و محل نزاع

در بحث از سازوکاری اختیار و علت، محل نزاع در مرحله «وَجِبَ» است. نمی‌توان فرض نمود که فاعل واجب کند و واجب نشود. ایجاد کند و ایجاد نشود. این مرحله، محل نزاع است و پاسخی که علامه ارائه کردند، در مرحله‌ای است که فاعل باید با اجزای علت سنجیده شود که این مراحل در انسان، امکان ذاتی دارد؛ اما مگر بحثی پیرامون اختیار در این مرحله وجود دارد و نزاعی به چشم می‌خورد؟ نزاع، پس از مقایسه معلول با علت تامه مطرح می‌گردد و بحث در سنجش معلول با اجزای علت نیست (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۶؛ سعیدی‌مهر و مقدس، ۱۳۹۱).

۳. درنگی دیگر به روش علامه طباطبائی و پاسخ به اشکالات

هرچند اشکالات واردشده بر دیدگاه علامه، سال‌ها پس از او شکل گرفته است، اما می‌توان با محوریت آثار برجای‌مانده از او، به اشکالات پاسخ گفت و روش علامه در حل مسئله سازوکاری میان اصل علت و آزادی انسان را موفق دانست.

۳-۱. مانعیت ملاک

با اندک تأملی بر آنچه به‌عنوان مثال نقض بر دیدگاه علامه مطرح گردید و دیدگاه او را مانع اغیار ندانست؛ مشخص می‌شود بحث علامه در مورد فاعل بالا‌اراده است و مثال مذکور، نقض دیدگاه او نیست. اختیار انسان؛ به‌این‌معناست که شاء فعل و لم یشاء لم یفعل. در فرض مثال آب، آیا اکسیژن، خواستن دارد؟ در اکسیژن نیز امکان هست؛ اما این امکان دست خود او نیست و فی‌نفسه نمی‌تواند کاری را انجام دهد، بلکه امکان به دست کسی است که او را ترکیب کند؛ از این جهت می‌توان ادعا نمود اشکال وارده، تخصصاً مشمول سخن علامه نمی‌شود و سالبه به انتفاء موضوع است.

توضیح آنکه در فاعل ارادی هنگامی که اراده با جزء فعل سنجیده می‌شود، امکان، وجود دارد و به محضی که جزء اخیر

امکان بالقیاس نهفته است؛ زیرا آنچه که مستشکل، تحت عنوان امکان بالقیاس به دیدگاه علامه نسبت می‌دهد، مفهومی مغایر با امکان بالقیاس در فلسفه دارد.

امکان در فلسفه چند قسم است: ۱. امکان ذاتی؛ ۲. امکان استعدادی؛ ۳. امکان خاص؛ ۴. امکان اخص؛ ۵. امکان بالقیاس؛ ۶. امکان استقبالی؛ ۷. امکان وقوعی.

امکان بالقیاس الی الغیر در فلسفه، به این معناست که وجود شیء در مصاف شیء دیگر، نه ضروری‌الوجود باشد و نه ضروری‌العدم. این وضعیت زمانی اتفاق می‌افتد که شیء دوم، نه وجود و نه عدم شیء موردنظر را طلب نکند. به عبارت دیگر، این حالت زمانی پیش می‌آید که بین آن دو شیء، رابطه علیت و معلولیتی وجود نداشته باشد و آنها نیز معلول یک علت واحد نباشند (طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ص ۶۳-۶۵).

توضیح این موضوع آن است که وجود معلول نیازمند وجود علت است و در این نسبت، وجود علت نسبت به وجود معلول دارای وجوب بالقیاس است، نه امکان بالقیاس. همچنین، وجود علت به وجود معلول نیازمند است و وجود معلول نیز، در پرتو وجود علت، دارای وجوب بالقیاس می‌باشد. بنابراین، میان دو معلول یک علت، وجوب بالقیاس برقرار است؛ زیرا وجود یک معلول وجود علت خود را می‌طلبد و علت با توجه به وجود معلول، وجوب بالقیاس پیدا می‌کند. علاوه بر این، وجود علت نیز وجود معلول دیگری را درخواست می‌کند و معلول دیگر نیز، با در نظر گرفتن وجود علت، دارای وجوب بالقیاس خواهد بود.

از این مقدمه‌ها می‌توان نتیجه گرفت که میان دو موجود، امکان بالقیاس وجود نخواهد داشت؛ زیرا هر دو موجود یا علت و معلول‌اند و یا هریک معلول یک علت واحد هستند. اگر هم علت و معلول نباشند، در نهایت به یک علت واحد منتهی می‌شوند؛ زیرا تمام هستی معلول واجب‌الوجود است و بر اساس دلایل توحید، ذات واجب یگانه و واحد است. بنابراین، همه موجودات عالم، معلول علتی واحد هستند (سبزواری، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۵۳؛ طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ص ۵۰).

در این صورت، برای فرض امکان بالقیاس باید دو موجود فرض شود که هر دو واجب‌الوجود بالذات باشند؛ زیرا در این وضعیت، واجب بالذات نمی‌تواند دارای علت باشد و میان آن دو واجب، علیت و معلولیت برقرار نیست و نسبت میان آنها امکان بالقیاس خواهد بود. بالاین حال، بر اساس دلایل اصل توحید، تنها یک واجب‌الوجود بالذات

اضافه شود؛ دیگر، بحث اراده مطرح نیست و اضطراب حاصل می‌شود و اصلاً از موضوع اختیار خارج شده؛ زیرا با آمدن جزء اخیر، فعل ایجاد شده و هنگامی که فعل، ایجاد شود؛ بحث از اختیار هرگز معنا ندارد. به عبارتی دیگر، اختیار، ماقبل اراده - جزء اخیر - است. اختیار به معنای حالت امکان شاء و لم یشاء است و اراده؛ یعنی وقتی اختیار، صورت پذیرفت، علم به فایده حاصل شود و شوقی در فرد وجود بیاید (انفعالی) و حالت فاعلیت حاصل شود. به دنبال این امر، اراده شکل می‌گیرد؛ اما هنگامی که اراده منجر به عمل شده، بحث از اختیار مطرح نیست. بحث از اختیار در جایی است که فرد امکان این را دارد که کاری را انجام بدهد یا ندهد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۷-۱۵۹).

تقرر	فامکن (سنجش اراده با جزء فعل)	فاحتاج	فاوجب (اختیار در این مرحله تخصه صاً مطرح نیست)	فوجب	فاوجد	فوجد
------	---	--------	---	------	-------	------

۲-۳. جامعیت ملاک

صدرالمآلهین در سازواری میان اصل علیت و آزادی انسان، راه‌های مختلفی را پیموده است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۱۷-۳۸۸؛ ج ۴، ص ۳۱۰). مستشکلین معتقدند علامه طباطبائی، از میان پیشنهادات صدر، طریق امکان بالقیاس را اخذ نموده است. بر این اساس، از امکان بالقیاس نسبت به خود فاعل و وجوب بالقیاس نسبت به علت تامه سخن گفته می‌شود (سعیدی‌مهر و مقدس، ۱۳۹۱). خواجه نصیرالدین و علامه حلی نیز در آثار خود از این راه برای حل مسئله استفاده کرده‌اند. چنانچه علامه در شرح عبارات خواجه می‌نویسد: فعل انسان، نسبت به مجموعه دواعی، ضرورت می‌یابد، اما این امر، با اختیاری بودن فعل، منافاتی ندارد؛ زیرا نسبت فعل به فاعل، امکان است (حلی، بی‌تا، ص ۱۹۹).

به نظر می‌رسد پاسخ اشکال در پرتو تبیین مفهوم اصطلاحی

وجود دارد و وجود واجب بالذات دیگر محال است.

نتیجه این است که امکان بالقیاس تنها در مواقعی قابل تصور است که حداقل یکی از دو شیء معدوم باشد؛ به عنوان مثال، میان واجب‌الوجود بالذات (خداوند) و ممکنات که معدوم‌اند، یا میان دو ممتنع بالذات. بنابراین، می‌توان گفت که امکان بالقیاس موضوع خارجی ندارد و تنها یک فرض است. استفاده از اصطلاح «امکان بالقیاس» در این زمینه از سوی مستشکل نادرست است یا حداقل می‌توان گفت که مقصود او از این اصطلاح در این موضع، مفهوم امکان بالقیاس در فلسفه نیست. با این وجود، علامه در آخرین عبارات خود از اصطلاح امکان، استفاده می‌کند و می‌گوید: «... ولی اگر به پاره‌ای از اجزاء علت با قطع نظر از اجزاء و شرایط دیگر مثلاً به انسان تنها یا انسان و علم تنها نسبت بدهیم، دیگر نسبت «ضرورت» را نخواهد داشت، بلکه «ممکن» خواهد بود؛ یعنی می‌شود از فاعل صادر شود و می‌شود صادر نشود» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۷).

باید بررسی کرد اگر مراد علامه از امکان در عبارت خود، امکان بالقیاس اصطلاحی نیست؛ پس مراد کدام یک از اقسام امکان خواهد بود؟ امکانی که با وجود آن فعل می‌تواند از فاعل صادر شود و می‌شود صادر نشود؛ کدام امکان است؟ گفته شد که امکان بالقیاس فرض محقق شدن ندارد. پس صد در صد منظور علامه، امکان بالقیاس اصطلاحی نیست. امکانی که در عبارت علامه است و به وسیله آن، شیء ممکن می‌شود؛ یعنی نسبت به وجود و عدم، مساوی است و به عبارتی، لا ضرورت وجود و عدم است. در این صورت، این امکان، امکان ذاتی است. این امکان است که احتیاج به علت دارد و اینجاست که علت اگر بخواهد موجودش می‌کند و اگر بخواهد موجودش نمی‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۱۹؛ طباطبائی، ۱۴۰۲، ق، ص ۴۳).

آیت‌الله ربانی گلیپایگانی در کتاب جبر و اختیار، در مثال نقض خود به موجودات مجرد مثال می‌زند و معتقد است در دریافت فیض از واجب‌الوجود، تنها امکان ذاتی آنها کافی است. نکته اینجاست که مگر علامه، به چیزی دیگر غیر از امکان ذاتی، معتقد است؟ بحث علامه نیز امکان ذاتی است و مراد از امکان بالقیاس در عبارات او نمی‌تواند به معنای اصطلاح فلسفی‌اش باشد (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۷).

توضیح آنکه، در رابطه علت با معلول دو گزاره، احتمال می‌رود:

۱. علت می‌خواهد معلول را ایجاد کند.

۲. علت می‌خواهد معلول را اعدام کند؛ مثل انسانی که در هنگامه ظهر ماه مبارک رمضان، خوردن را تصور می‌کند و می‌تواند بخورد، همه چیز هم هست، اما نمی‌خورد. مستشکل معتقد است، در این موضع، امکان ذاتی، کافی است؛ اما مگر علامه، منظوری غیر از امکان ذاتی دارد؟ منظور علامه نیز چیزی جز امکان ذاتی نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۷).

در مثال مذکور، برای خوردن، این اجزاء وجود دارد و انسان با توجه به این اجزاء، حساب و کتاب می‌کند و می‌تواند بخورد یا نخورد. تا موجود در مقام «می‌تواند» است، اختیار دارد. به محضی که فعل، ایجاد شود؛ اضطراب حاصل می‌آید. علت اخیر که آمد، واجب می‌شود. اصل امکان، امری مشترک در موجود مادی و مجرد و فاعل مرکب و بسیط است.

ایراد مستشکل آن بود که در ملائکه، اجزاء نیست، پس اختیار نیست (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۵). در صورتی که در ملائکه، اجزاء نیست، اما امکان ذاتی هست. امکانی که در خوردن انسان است، با اجزاء علت و شرایط، حساب و کتاب می‌شود، اما در ملائکه که ایجاد به نحو کن فیکون است؛ اجزاء نیست؛ پس، سالبه به انتفاء موضوع است. برای مثال، عقل اول، امکان دارد عقل دوم را ایجاد کند یا نکند و این حساب و کتاب و امکان در نفس عقل اول، صورت می‌پذیرد و نیازی به اجزاء نیست. این امکان ذاتی، ملاک اختیار است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۷-۱۵۹).

علامه، همین مبنا را در کتاب نه‌ایة الحکمة و در ذیل قاعدة «وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة» مطرح می‌دارد (طباطبائی، ۱۴۰۲، ق، ص ۱۶۰). بر این اساس، عقل اول، امکان ذاتی دارد که موجود بشود. خداوند، می‌تواند ممکن ذاتی را ایجاد کند. اراده می‌کند و موجود می‌شود. اراده می‌کند؛ یعنی می‌خواهد عقل ایجاد شود و اگر می‌خواست می‌توانست او را ایجاد نکند؛ پس اختیار دارد. امکان در انسان، متوقف بر اجزاء است و در مجردات، اجزاء ندارد. به کار بردن صفات انسان در رابطه با خدا باید با از بین بردن مراحل نقص انسانی باشد: «خذ الغایات و دع المبادی» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۵۲).

اراده در خدا نیز باید با از میان بردن جهات نقص انسانی، تعریف شود؛ یعنی به تعبیر آیات قرآن، اراده خداوند، به نحو کن فیکون است و هیچ موجودی نیست که بتواند به خدا جبر کند. همین که خداوند،

می‌شد و فاعل نمی‌توانست غیر از آن، فعلی را انجام دهد؛ اضطرار، معنا پیدا می‌کرد، اما در مرحله امکان، هیچ اجبار خارجی وجود ندارد و فاعل با اختیار، ایجاب کرد و ایجاد شد. در فاعلیت خداوند نیز وضع به همین منوال است. خداوند، مختار است و شیء، امکان ذاتی دارد و برای خروج از امکان، نیازمند ایجاب است. آنچه در چند مرحله بعد است (ایجاد) چگونه می‌تواند جلوی اراده خدا را بگیرد؟! (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۵۷-۱۵۹).

به عبارت دیگر، وجوبی که به یک پدیده امکانی نسبت داده می‌شود، وجوب غیری است که از سوی علت به آن اعطا شده است. این وجوب، وصفی است که از وجود معلول استنتاج می‌شود. بنابراین، با توجه به اینکه وجود معلول متأخر از وجود علت است، چگونه می‌توان ادعا کرد که وجوب وجود معلول، که دو مرحله از وجود علت متأخر است، بر علت تأثیر گذاشته و اختیار آن را سلب می‌کند؟

نتیجه آنکه اختیار، جایگاه خاص خود را دارد و هیچ‌گاه در مرتبه ایجاب و ایجاد نمی‌توان به دنبال اختیار بود؛ چراکه اختیار، چند مرتبه پیش از وجوب و وجود، قرار داشته و به عبارتی دقیق‌تر، هنگامی فعل به مرتبه وجوب و وجود ناقل می‌آید که از مرتبه اختیار، گذر کرده باشد. پس اختیار، تخصصاً از مرحله ایجاب و ایجاد خارج است، نه اینکه دلیل و راه‌حل علامه، با محل نزاع، متفاوت باشد.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه:

علامه طباطبائی در زمره قائلان به سازواری میان جبر علی و معلولی و آزادی انسان است و در این راستا، به استدلالی می‌پردازد که مدت‌ها بعد توسط دیگر همفکران سازوارانگارش به نقد کشیده شده است. از نظر این گروه، پاسخ علامه، پاسخی غیرمانع، غیرجامع و خارج از محل نزاع است. از این جهت نمی‌تواند به حل تناقض میان اصل علیت و آزادی انسان، کمکی کند.

ملاک علامه در حل تناقض، توجه کردن به جایگاه اختیار در فعل است. به این معنا که جایگاه اختیار در فعل، پیش از مرتبه وجوب و وجود (و نسبت به علت ناقصه) است. بنابراین، در مرتبه وجوب و وجود (علت تامه)، بحث از اختیار، معنا ندارد.

مستشکلان معتقدند در صورت پذیرش این سخن چند محذور لازم می‌آید:

خود می‌خواهد یا نمی‌خواهد؛ اختیار است. حب ذات خدا، سبب اراده می‌شود. سایر مبادی انسانی فعل؛ همچون شوق، ترس، انگیزه، حرکت و سایر کیفیات نفسانی در مجردات باید حذف شود تا فعل و وصف آنها به درستی درک گردد. همچنین، فعل خدا باعث تغییر در ذات او نمی‌شود. عمران صابی در بخشی از گفت‌وگوی طولانی خود با امام رضا^ع از آن حضرت پرسید: «آیا پس از آفرینش موجودات تغییری در خداوند ایجاد شد؟» امام^ع فرمودند: «خداوند بلندمرتبه و بزرگ از آفریدن مخلوقات، تغییری نیافت؛ اما مخلوقات از تغییراتی که خداوند ایجاد می‌کند؛ متغیر می‌شوند... ای عمران! به گفتاری محال گرفتار شدی که بر اساس آن معتقدی هر موجودی به گونه‌ای تغییر می‌یابد و ذاتش متغیر متأثر می‌شود؛ اما آیا دیده‌ای آتش از ذات خود متأثر شود و خود را بسوزاند؟ یا دیده‌ای بینایی، چشم خود را ببیند؟» (صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۷).

حدیث شریف، بر قاعده‌ای کلی، اشارت دارد که بر اساس آن، هیچ چیز از ناحیه ذات و افعال خود، متأثر نمی‌شود و تغییر و تأثر موجودات همیشه از جانب غیر است. پس خداوند نیز از افعال خود متأثر نمی‌گردد و از سویی دیگر، هیچ موجودی با او نیست که بتواند او را متأثر کند. به تعبیر علامه در حاشیه خود بر اسفار صبرا؛ وجوب وجود معلول با در نظر گرفتن و اعتبار اراده الهی است. بنابراین با اختیار، ناسازگار نخواهد بود و بدون اعتبار اراده، وجوبی نخواهد بود. فعلی که با اراده، واجب شود، منافی اختیار نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۱۸).

۳-۳. تناسب دلیل و محل نزاع

از دیگر نقدهای وارده بر راه‌حل علامه، آن است که میان دلیل و اشکال، تناسبی وجود ندارد. اشکال، در علت تامه است و پاسخ علامه، پیرامون علت ناقصه. این اشکال نیز با تدقیق در عبارات علامه، پاسخ داده می‌شود.

از دیدگاه علامه، اضطرار نسبت به اختیار نمی‌تواند اثر کند؛ زیرا اختیار مربوط به مرحله وجوب نیست. مرحله‌ای که اختیار در آن جایگاه دارد؛ در اجزای علت ناقصه است، نه تامه. اضطرار و وجوب (علت تامه)، چند مرحله، بعد از امکان است (جایگاه اختیار) و این اضطرار نمی‌تواند در امکان، اثر کند؛ چراکه مراتب و مراحل بعد نمی‌توانند در مراحل پیش از خود، مؤثر باشند. مرحله ایجاد نمی‌تواند امکان قبلی را نابود کند، به عبارتی دیگر، اگر امکان از قبل، ضروری

۱. هر پدیده‌ای نسبت به علت ناقصه خود، حالت امکانی و در نتیجه، اختیار را دارد. پس حتی پدیده‌های غیرمختار نیز، مختار هستند (عدم مانعیت).
۲. در علل بسیطه که فاقد جزء و ترکیب هستند، نمی‌توان از اختیار سخن گفت؛ چراکه در این حالت، امکان بالقیاس تصور نمی‌گردد (عدم جامعیت).
۳. محل نزاع، ناسازگاری اصل علیت با آزادی انسان در مرتبه علت تامه است؛ اما پاسخ علامه ناظر به این مرتبه نیست. هر سه محذور با استناد به توضیحات علامه، پاسخ داده می‌شود:

 ۱. محذور نخست در بحث از اختیار، سالبه به انتفاء موضوع است؛ چراکه بحث از اختیار در فاعل مختار، مطرح است.
 ۲. محذور دوم، ناظر به ترجمان ناصحیح واژه امکان است؛ چراکه منظور علامه از امکان، امکان ذاتی است که در پدیده‌های بسیط به جز ذات اقدس خداوند، جریان دارد و مراد از امکان بالقیاس، اصطلاح فلسفی آن نیست.
 ۳. اختیار، در مرحله امکان است و تخصصاً از مرحله ایجاب و ایجاد، خارج است، نه اینکه دلیل و راحل علامه، با محل نزاع، متفاوت باشد.

منابع.....

- تاجیک جوبه، محمد و فاضلی، سیداحمد (۱۴۰۳). راهکارهای حل تعارض ضرورت علی و اراده آزاد بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی. *تأملات فلسفی*، ۳۲، ۵-۲۸.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر (بی‌تا). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. چ سوم. تهران: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۶۸). *اجود التقریرات*. چ دوم. قم: مصطفوی.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق). *محاضرات فی الاصول*. قم: انصاریان.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۷). *جبر و اختیار (بحث‌های استاد سبحانی)*. قم: مؤسسه امام صادق.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۷). *لب الاثر و یلیه رساله فی الامر بین الامرین*. قم: مؤسسه امام صادق.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح منظومه*. چ سوم. تهران: ناب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*. چ چهارم. قم: مطبوعات دینی.
- سعیدی‌مهر، محمد و مقدس، سعید (۱۳۹۱). بررسی نظریه علامه طباطبائی در باب سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان. *حکمت معاصر*، ۳، ۹۹-۱۲۳.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. تعلیقه حکیم سبزواری و علامه طباطبائی. چ پنجم. تهران: دارالمعارف الاسلامیه.

- صدوق، محمد بن علی (بی‌تا). *اسرار توحید*. چ دوم. تهران: علمیه اسلامیة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چ پنجم. تهران: صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۲ق). *نهایة الحکمة*. چ سوم. قم: جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات*. چ دوم. قم: البلاغة.
- علایی، سیداحمد و رضاپور، محمد (۱۳۹۷). بررسی سازگاری موجبیت علی و اختیار با تأکید بر ملاک‌های سه‌گانه اختیار از نظر علامه. *حکمت اسلامی*، ۱۷، ۱۱۱-۱۵۸.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴). *سیر حکمت در اروپا*. چ دوم. تهران: زوار.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. چ سوم. قم: مؤسسه امام صادق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. چ دهم. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه غرب*. چ دوم. قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۹). *الطلب و الاراده*. چ دوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- هاشمی شاهرودی، سیدحمود (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الاصول*. چ سوم. قم: الغدیر.

A Reflection on the Meaning of Life from the Perspective of Atheistic Existentialism and Islamic Philosophy

Mojtaba Arshadi Bahador  / PhD Student of Islamic Speculative Theology, The Imam Khomeini Institute for Education and Research
m.arshadi1363@gmail.com

Received: 2025/11/17 - **Accepted:** 2025/05/03

Abstract

As human's great mystery, the meaning of life has long been the subject of discussion among many scholars. The meaningfulness of life is closely linked to the purpose of human creation. Some, believing in God and His exclusive role, see the meaning of life as discovering the divine purpose and acting upon it. Conversely, an anthropocentric view regards humans, with their awareness and power of choice, as the creators of life's meaning. The research method is analytical-descriptive, focusing on the perspective of atheistic existentialists such as Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Friedrich Nietzsche, and their spiritual allies, including Mostafa Malekian who, denying God and regarding Him as dead, considers the meaning of life to be something that can be created through human choice. Among the findings of this research, which relies on critiquing epistemological, ontological, and anthropological foundations and presenting textual proofs, is the flawed nature of their intellectual foundations, explanation of the meaning of human life in line with divine purpose and the discoverable nature of life's meaning.

Keywords: meaning of life, atheism, absurdity, creation of meaning, discovery of meaning, purpose of life, atheistic existentialism.

نوع مقاله: ترویجی

تأملی در معنای زندگی

از نگاه فلسفه اگزیستانسیالیسم الحادی و فلسفه اسلامی

m.arshadi1363@gmail

مجتبی ارشدی بهادر  / دانشجوی دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸

چکیده

معنای زندگی از دیرباز به عنوان گمشده بشر، همواره محل بحث دانشمندان بسیاری قرار گرفته است. معناداری زندگی ارتباط تنگاتنگی با هدفمند بودن خلقت انسان دارد. برخی با اعتقاد به خدا و نقش انحصاری او، معنای زندگی را کشف هدف الهی و عمل به آن می‌دانند. در مقابل، نگاه انسان‌محورانه، انسان را با ویژگی آگاهی و قدرت انتخاب، هدف‌ساز و جاعل معنای زندگی می‌داند. روش تحقیق، تحلیلی - توصیفی است، مسئله تحقیق در این پژوهش، بررسی نگرش اگزیستانسیالیسم الحادی افرادی مانند آلبر کامو، سارتر، نیچه و برخی همفکران معنوی آنها مانند مصطفی ملکیان می‌باشد که با انکار و مرگ خدا، معنای زندگی را امری جعل‌شدنی توسط اختیار انسان می‌دانند. ازجمله یافته‌های تحقیق - که با تکیه بر نقد مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و بیان ادله نقلی می‌باشد - مخدوش بودن مبانی فکری آنها، تبیین معنای زندگی انسان را در راستای هدف الهی و کشفی بودن معنای زندگی است.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، الحاد، پوچی، جعل معنا، کشف معنا، هدف زندگی، اگزیستانسیالیسم الحادی.

مقدمه

معنای زندگی از دغدغه‌های چالش برانگیز انسان معاصر است. برای یافتن ریشه این مسئله، باید گفت که همراه با خلقت انسان همواره مفاهیمی مانند سعادت و فلاح و رستگاری به عنوان مطلوب نهایی انسان مورد توجه بوده است و مکاتب اخلاقی سقراط، افلاطون و ارسطو و همچنین اندیشمندان بعد از آنها از قبیل اپیکور، زنون، هابز و... بر روی مسئله سعادت توجه خاصی داشته‌اند (لارنس، ۱۳۷۸، ص ۴۳). در مکاتب فلسفی و عرفانی شرقی مانند فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن مسکویه و... نیز به بحث سعادت پرداخته شده است (عسگری یزدی و پیروزوند، ۱۳۹۹، ص ۳۹). صدرالمآلهین و ابن سینا نیز سعادت را در تقرب به خدا بیان کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۱-۲۶۲). به نظر می‌رسد بحث از معنای زندگی در قالب سؤال از چیستی سعادت و در حوزه اخلاق و فلسفه اخلاق و با رویکرد فراطبیعی بوده است؛ اما بعد از قرون وسطا و رنسانس، نحوه مواجهه انسان مدرن با این مسئله به صورت تجربی بوده است.

در قرن نوزدهم برخی مانند آرتور شوپنهاور، اراده را به عنوان اصل بنیادین همه پدیده‌های جهان دانسته و هر نوع هستی از جمله هستی انسان را کوشش و تنازعی ناکام می‌داند (ساندر، ۱۹۶۶، ص ۳۸). در این قرن، فریدریش ویلهلم نیچه با تأثیرپذیری از شوپنهاور، ارزش و معنا را تماماً نشئت گرفته از سرچشمه‌های انسانی می‌داند، به گونه‌ای که روح بشر با روشی شادمانه و کودکانه از محدودیت‌ها آزاد شده و معنا را در افعالی که به اراده خود انجام می‌دهد، می‌یابد (نیچه، ۱۹۰۶، ص ۳۲). در اواخر قرن نوزدهم، پراگماتیسم‌ها، جست‌وجوی «فهم سودمند از زندگی» را جایگزین جست‌وجوی «حقیقت زندگی» بیان کرده‌اند. از نظر آنها معنای زندگی فقط از طریق تجربه، کشف می‌گردد (ترک مقدم و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۸۱). در قرن بیستم فلسفه تحلیلی در شاخه‌ای مجزا، تلاش کرد تا نظریه‌های بنیادینی را برای وحدت بخشی به همه روش‌های جزئی معنادار کردن زندگی، مورد بررسی قرار گیرد. نظریه‌های فراطبیعت گرایانه معناداری زندگی را مستلزم وجود رابطه‌ای خاص با خدا یا یک روح می‌دانند. در مقابل نظریه طبیعت گرایانه، معنا را در جهانی که تنها از طریق علم شناخته می‌شود به دست آورد (متز، ۲۰۰۷).

۱. مفاهیم

۱-۱. الحاد

واژه «الحاد» در لغت به معنای مایل شدن، برگشتن، میل و عدول کردن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل کلمه الحاد). در اصطلاح علم کلام هرگونه بازگشت از راه حق و صواب را گویند. الحاد، در معنای خاص، شامل انکار وجود خدای یگانه و شرک است. الحاد، در معنای عام، یعنی کسی به وجود خدای یگانه باور نداشته باشد، و اصلی از اصول یا اعتقادی از اعتقادات پذیرفته شده در دین را انکار کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴، ذیل کلمه الحاد). به عبارتی دیگر، الحاد به معنای عام کلمه، فقط نفی خدا نیست، بلکه نفی روح و آخرت و انبیاء و... نیز هست و الحاد به معنای خاص کلمه، یعنی خدا ناباوری.

۱-۲. معنا

در زبان فارسی واژه «معنا»، معادل با هدف، منظور، موضوع، تعبیر، تفسیر، مقصود، اراده و نظایر آن به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل کلمه معنا). برخی معتقدند که «معنا» امری است ورای الفاظ و عبارات، که الفاظ و عبارات از آن حکایت و دلالت می‌کنند. «معنا» تنها زمانی قابل استناد به جملات و عبارات، واژه‌ها، نمادها می‌باشند که کلمات و حروف به شیوه خاصی مورد استفاده قرار گیرند. بدون شک کاربرد اولیه و اصلی «معنا» همین است. از این رو اسناد معنا به حوادث و اشیا و مانند آن خطا دانسته شده و از جمله آنها استناد معنا به «زندگی» است که نوعی «خلط مفهومی» است (الین، ۱۹۹۵، ص ۳۲۲-۳۲۴).

همان طور که مقصود نهایی از کاربرد الفاظ، رسیدن به ورای آنها

فلسوفان اگزیستانسیالیست نیز در این مسئله رویکردهای

فلسوفان اگزیستانسیالیست نیز در این مسئله رویکردهای

یعنی معناست، در مورد زندگی نیز، خود زندگی و سیر روزمره آن نمی‌تواند مقصود نهایی باشد. معنای زندگی، امری متعالی و مطلوب ذاتی و نهایی است که بیرون از فرایند زندگی قرار دارد که زندگی زمینه و وسیله‌ای برای رسیدن به آن است (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۶۶-۶۷). واژه «معنا» در اضافه به «زندگی»، هرچند دقیقاً به معنای کاربرد اولیه‌اش مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، ولی با آن کاربرد اولیه‌اش، نوعی «شباهت خانوادگی» دارد (متز، ۲۰۰۱، ص ۱۵۰). در ادامه به سه وجه از معنای معنا اشاره خواهیم کرد.

۱-۳. مفهوم زندگی

منظور زندگی انسان است که از جهات بسیاری، با زندگی غریزی و تک‌ساختی سایر حیوانات فرق دارد. زندگی انسان با تمام جوانب و جنبه‌های مثبت و منفی، متعالی و غیرمتعالی آن مورد نظر است. زندگی که تا حدی با آگاهی و اختیار انسان همراه است. کل فرایند زندگی، از تولد تا مرگ و پس از آن، در زمینه مشخصی به نام «جهان هستی» مورد سؤال است؛ زیرا با غفلت از جهان هستی، نمی‌توان به معناداری جزء آن، پرداخت (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۶۶).

۲. معنانشناسی «معنای زندگی»

پژوهش‌ها در مورد «معنای زندگی»، در فلسفه دین بیشتر به جنبه هدف‌داری زندگی؛ در مباحث اخلاقی بیشتر به ارزشمند بودن زندگی؛ و در حوزه روان‌شناسی نیز از جهت کارکرد و فایده زندگی به آن پرداخته شده است (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۶۶).

اندیشمندان غیرپوچ‌گرا که قائل به «معنادار بودن» یا «معنادار کردن» زندگی هستند، «معنا» (meaning) را یکی از سه مورد «هدف»، «ارزش» و «کارکرد» بیان می‌کنند.

۱. هدف: بر این اساس یک زندگی هدفمند درواقع یک زندگی معنادار است. نظریه‌های هدفمندی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

در تعیین هدف فقط خداوند نقش دارد و انسان می‌تواند با کمک به تحقق اهداف خداوند در این جهان به زندگی خویش معنا دهد (نظریه فراطبیعت‌گرا)؛

تعیین هدف از سوی هر فرد انسانی است (نظریه طبیعت‌گرا).

۲. ارزش: یعنی هر آنچه که باعث ارزشمندی زندگی انسان می‌شود، درواقع زندگی را معنادار می‌کند. اموری مانند احترام به والدین، گذشت و...

۳. کارکرد: یعنی نقش و فایده یک چیز. بر این اساس، سؤال از معنای زندگی، یعنی انسان چه نقشی را در زندگی ایفا می‌کند (عسگری یزدی و پیروزوند، ۱۳۹۹، ص ۳۹).

مقصود ما، معنای اول می‌باشد؛ زیرا به نظر می‌رسد وقتی هدف چیزی یا هدف از چیزی روشن باشد، کارکرد و ارزش نیز به تبع آن هدف متصور می‌شود. علاوه بر این، چون مقصود از زندگی، بخش ارادی حیات ما می‌باشد و فعل ارادی ما در سایه هدفمندی قابلیت معناداری را دارد، ازاین‌رو مناسب‌تر آن است که بحث را بر مبنای «معنای زندگی» به معنای «هدف‌داری زندگی» دنبال کنیم.

۳. جعلی یا کشفی بودن هدف زندگی

معنای زندگی با نگرش هدف، به دو نوع موجود نسبت داده می‌شود: ۱. موجودی با اراده و اختیار؛ ۲. موجودی بدون اراده و اختیار. در موجودات بالاراده و اختیار، هدف، بنیادینش در خود موجود با علم و اراده وجود دارد، اما در مورد موجودی که در خلقت خود اختیاری ندارد، باید در مورد انگیزه ساخت این موجود از سازنده آن سؤال کرد، نه از نحوه و چگونگی وجود آن موجود. این نوع اهداف، اهداف خارجی هستند. افرادی مانند سارتر و کامو و نیچه که انسان را موجودی خودساخته می‌دانند، هدفی خودبنیاد (جعل‌شدنی) را برای او قائل هستند. آنها انسان را مسئول معنا بخشیدن به زندگی خود به واسطه تلاشش می‌دانند. در این نگرش زندگی به‌خودی‌خود دارای هیچ هدف، ارزش و در مجموع هیچ معنایی نیست و پوچ است. معنا امری نسبی است که نتیجه‌ای جز تکثرگرایی و قطعیت‌ناپذیری ندارد. آنها معنای زندگی را سبجکتیو می‌دانند؛ یعنی معنا، در ذهن انسان ساخته می‌شود. برخلاف نگاه آبجکتیو که جهان عینی و بیرونی را محور معنا دانسته و معنای زندگی بر طبق آن کشف می‌شود. ازاین‌روست که انسان را بی‌اختیار در خلق خود، دارای خالق بیرونی و به دنبال «کشف» یک هدف خارجی می‌دانند. دین‌داران برخلاف ملحدان، بیشتر به دنبال این هدف غایی هستند و سعی در یافتن آن دارند نه ساختن آن (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۷۶).

۴. رویکردهای مختلف درباره معنای زندگی

۴-۱. رویکرد غیرپوچ‌گرا

۴-۱-۱. معنادار بودن زندگی

زندگی به‌خودی‌خود معنادار می‌باشد و انسان باید معنا را کشف کند.

هم زندگی او بی معنا خواهد بود (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۴۹).

این رویکرد به دو نظریه تقسیم می شود:

الف) خدامحور: معنای زندگی در گرو ارتباط با خداست. درواقع خداوند هدفی را برای عالم قرار داده است و انسان با تحقق بخشیدن به هدف خدا، زندگی خود را معنادار می کند (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۰۳-۲۰۶).

برای افراد خداپاوار حضور خداوند شرط لازم معناداری است؛ اما شرط کافی نیست، بلکه سعی و تلاش انسان نیز لازم است تا به واسطه آن، حضور این عنصر ماورایی کشف شده و اهداف او را برآورده سازد. پس سعی و تلاش انسان یکی از عوامل مؤثر در کشف معنا در ذیل حضور خداست (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۶۷).

ب) نفس (روح)محور: معنای زندگی ارتباطی به وجود خدا ندارد، بلکه وابسته به ارتباط با یک جوهر ابدی به نام «نفس» می باشد. ازاین رو اگر نفس نباشد، زندگی بی معنا خواهد بود (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۰۳-۲۰۶). نفس و روح، به معنای جوهر معنوی، نامیرایی است که می تواند در زمان، مجسم شود یا بدون بدن در عالمی بی زمان باشد (متز، ۱۳۸۹، ص ۲۶). روح پاوران معتقدند که زندگی زمانی ارزش تلاش و فعالیت انسانی را دارد که روح انسان جاودانه باشد، و به عبارتی امید به جهانی ماورای این جهان مادی و متناهی داشته باشیم.

۴-۱-۲. معنادار کردن زندگی

این گروه قائل اند که زندگی به خودی خود معنا ندارد و انسان می تواند با تلاش و توانایی های خود معنا و ارزش هایی را برای زندگی خود در نظر بگیرد (جعل معنا) و زندگی خود را معنادار کند (عسگری یزدی و پیروزوند، ۱۳۹۹، ص ۳۷).

۴-۲. رویکرد پوچ گرا

معتقدند که زندگی به خودی خود معنایی ندارد و وضعیت ذاتی زندگی، مانع از معنادار کردن زندگی است. آنها در زندگی دو نوع عملکرد دارند، برخی از آنها اساساً بی معنایی زندگی را مشکل نمی دانند و با این موضوع کنار آمده اند و برخی دیگر، همیشه سرگرداند و نمی توانند انگیزه های برای ادامه دادن زندگی پیدا کنند (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

با کشف معنا، باید تمام اجزای زندگی نیز در راستای همان معنا تنظیم شود؛ زیرا همه اجزا، کل را تشکیل می دهد و وقتی کل زندگی یک هدف و معنا داشته باشد، در نتیجه باید اجزا و کل در یک مسیر حرکت کنند تا به هدف برسند (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).
۱. رویکرد طبیعت گرا: از طریق علوم بشری می توان یک زندگی معنادار را فراهم آورد. به عبارتی، امکانات موجود در این دنیای مادی، ما را بی نیاز از عالمی فراتر مادی برای به دست آوردن معنای زندگی می کند. طرفداران این نظریه اگرچه قائل به معنابخشی به زندگی از طریق امور غیرمادی نظیر خدا و روح هستند، ولی چنین اموری را ضروری نمی دانند. در این نگاه تأکید بر مؤلفه های این جهانی دارد. ازاین رو تکیه بر قوای انسانی نسبت به تکیه بر توان الهی، از اهمیت بیشتری برخوردار است (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۶۸). این نظریه خود به دو دسته تقسیم می شود:

۱) ذهن گرایی (فردگرایی): تعریف معنا وابسته به شخص تعریف کننده می باشد (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۰۳). معنای زندگی تابع عوامل درونی فرد است و عوامل بیرون از وجود او تأثیری ندارد. آنچه به زندگی معنا می دهد، وابسته به میل و خواست فرد است (که لزومی ندارد جوهر روحانی باشد) (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۶۸). نتیجه اینکه زمانی یک موضوع معنادار است که خود فرد بخواهد با توجه به امور ذهنی و نگاه مثبتش برای آن، معنایی در نظر بگیرد.

۲) عینی گرایی: معیار ثابتی برای معنا وجود دارد و معنای یک چیز، وابسته به ویژگی ذاتی آن چیز است؛ زیرا معنا را مستقل از ذهن و عین می دانند. این گروه وجود خدا را برای معنادار شدن زندگی ضروری نمی دانند و زندگی معنادار را در داشتن فضایل اخلاقی و خلاقیت می دانند (عسگری یزدی و پیروزوند، ۱۳۹۹، ص ۳۵-۳۶).

آنها خود به دو گروه تقسیم می شوند: ۱) عینی گرای محض: چیزی که متعلق به حالات درونی و امور ذهنی فرد باشد، هیچ نقشی در معنادار کردن زندگی ندارد؛ ۲) عینی گرای غیرمحض: معنادار شدن زندگی به حالات درونی و امور ذهنی، مثل احساس، عاطفه و شناخت وابسته است (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۰۳-۲۰۶).

۲. رویکرد فراطبیعت گرا: امکانات جهان مادی نمی تواند شرایط را برای یک زندگی معنادار فراهم کند، بلکه نیازمند به ارتباط با قلمرو صرفاً روحانی هستیم. در این صورت، اگر خدا یا روحی وجود نداشته باشد و یا بر فرض وجود، انسان نتواند با آنها ارتباط برقرار کند، باز

۵. رویکرد اگزیستانسیالیست الحادی به معنای زندگی

اگزیستانسیالیست‌های الحادی معتقدند، هدفی خارج از انسان در زندگی وجود ندارد و این امر را عاملی برای مبارزه با زندگی بیان می‌کنند و قائل‌اند انسان خود باید دست به جعل ارزش و معنا بزند (آزادمنش و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۲۹).

ما در ادامه به نظرات افراد مؤثر در اگزیستانسیالیست‌های الحادی مانند سارتر، آلبر کامو، نیچه و برخی از همفکران معنوی آنها مانند مصطفی ملکیان در باب معنای زندگی می‌پردازیم.

۱-۵. نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ / آلمانی)

در دنیای جدید، نیچه خود را با شعار معروف «مرگ خدا» مشهور کرد و او مرگ خدا را از زبان یک دیوانه این‌گونه بیان می‌کند: «... اینک به شما خواهم گفت که خدا کجا رفته است. من و شما، یعنی ما، او را کشتیم؛ خدا مُرد! خدا مُرده است! ما او را کشتیم!...» (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲-۱۹۳). در دوران پسامدرن، انسان ناچار است که از درون خود معنا را تولید کند. این انسان است که خود، مولد معنا و ارزش است و در ورای انسان هیچ منبع و منشأ معنابخشی وجود ندارد (نیچه، ۱۸۸۲، ص ۱۲۵). او خدا را مانع تحقق استعدادهای درونی انسان می‌داند (رضازاده و رحمانی اصل، ۱۳۹۲، ص ۱۲۷). انسان را موجودی تنها و پرتاب‌شده به گوشه‌ای می‌داند که ظلمت درونش را گرفته است. این عزم و اراده آهنین انسان است که می‌تواند معنا را از درون انسان بجوشاند (کاتینگام، ۲۰۰۳، ص ۱۵). هرچه انسان به اراده و استعداد و توانایی خود بها بدهد، مراحل انسانی را طی کرده و به انسانی تمام‌عیار و معنادار (فراانسان) تبدیل خواهد شد (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۲۲-۲۶). نیچه قائل است ما نمی‌توانیم هستی را بشناسیم و هر آنچه از هستی بیان می‌کنیم، تفسیرهای ما از هستی است نه حقیقت هستی (نیچه، ۱۳۸۰، ص ۸۸). فهم حقیقت از هستی را دروغ فریبنده بیان می‌کند و عقل را در شناخت حقیقت ناکارآمد دانسته و عقلانیت را از میدان معرفت بشری کنار می‌گذارد (نیچه، ۱۳۸۰، ص ۹۲). بنابراین، نه‌تنها عالم هستی هیچ آغاز و انجामी ندارد و معقول نیست، بلکه هستی و زندگی انسان بی‌معناست، اما باید به استقبال آن رفت و با ارزیابی آن، به آن معنا بخشید و جعل معنا کرد.

۲-۵. آلبر کامو (۱۹۱۳-۱۹۶۰ / فرانسوی)

آلبر کامو از جمله افراد تأثیرگذار در سده قرن بیستم می‌باشد که به معنای زندگی پرداخته و او را مروج فلسفه پوچی معرفی کرده‌اند. به نظر او زندگی و جهان نه‌تنها معنا و هدفی خارج از خود ندارد، بلکه ارائه چنین اهدافی خارج از قلمرو زندگی این‌جهانی، خودفریبی بیش نیست. او آگاهانه می‌یابد که شعوری ورای جهان نیست و این تنها انسان است که می‌تواند به زندگی خود معنا ببخشد (کمپر، ۲۰۰۶، ص ۱۰). تعبیر او از پوچی، درک بیهودگی زندگی و عدم اعتنا به هرگونه موجود متافیزیکی و صرفاً توجه به خود زندگی است. به عبارتی کامو بر حقایق عینی و ملموس تکیه می‌کند و آنچه را که قابل ادراکات حسی و تجربی نیست، نمی‌پذیرد (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷). هرچه هست همین‌جاست و انسان باید تمام سعی خود را در بهره‌گیری هرچه بیشتر از همین زندگی این‌جهانی انجام دهد (کامو، ۲۰۰۵، ص ۵۴). نکته قابل توجه در سخن کامو این است که این جهان نیز فهم‌ناپذیر است. انسان‌ها همیشه انتظار دارند جهان معنا داشته باشد، اما هرچه تلاش می‌کنند به آن نمی‌رسند (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶): زیرا جهان معنا ندارد. کامو تنها نقطه مرکزی متافیزیک سنتی را، مسئله خداآوری می‌داند و سه فرض را برای آن مطرح می‌کند: ۱. یا خدایی نیست و بشر در جهانی بی‌اعتنا به نیازهای بشری رها شده است؛ ۲. یا خدا خاموش است؛ ۳. یا خدا فقط با برخی از برگزیدگان خود سخن می‌گوید و صرفاً آنها را نجات می‌دهد و بقیه را نادیده می‌گیرد (رضایی و صافیان، ۱۳۹۲، ص ۶۸). قائل شدن به هرگونه عاملی ورای این جهان، نه‌تنها امری عبث است، بلکه توهین به قداست زندگی است (کامو، ۱۹۸۷، ص ۱۱۳). کامو اعتقاد به خدا را باعث نفی انسان و آزادی او دانسته و وجود این همه ظلم و ستم را با وجود خدا سازگار نمی‌داند (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴). او می‌گوید: «برادران من، عشق به خدا، عشق دشواری است. ترک مطلق خویشستن و تحقیر خویش را ایجاب می‌کند» (کامو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۰). از نظر کامو دم زدن از خدا، آخرت، جاودانگی روح، گرفتار شدن در توهّمات غیرقابل حلی است که انسان را از فیض زندگی کردن محروم می‌کند. این طبیعت است که جاودانگی خود را در برابر عدم جاودانگی انسان نشان می‌دهد. پس، باید از این طبیعت بهره برد و شاد زندگی کرد. انسان باید این حقیقت که محدود و خاکی است، بپذیرد و به اعتقادات باطل دل

سارتر در تبیین هستی‌شناسی، سه جنبه را بیان می‌کند:

۱. هستی - برای - خود؛ که مطلقاً آزاد است و حق انتخاب مداوم دارد. هر چیزی که مانع از آزادی در حرکت به جلو شود، او را از هستی انسانی خود دور می‌کند و معنا را از وجودش می‌رباید (سارتر، ۱۹۶۶، ص ۵۹۳). این وجود پویا و آگاه باید برای آینده خود طرحی بریزد و هر آنچه سودمند است، انتخاب کند. بنابراین، انسان با طرح‌افکنی‌های مداوم به سوی هدف معین، به آزادی خود عینیت بخشیده و بخشی از جهان انسانی خود را تکمیل می‌کند. پس راه انسان و مسیر بنیادین او با داشتن هدف‌های متعال مشخص شده است و نمایانگر آزادی انسان است (سارتر، ۱۹۶۶، ص ۵۹۳). بر اساس نگاه سارتر، این انسان است که جهان واقعی و جهان ارزش‌های خود را می‌سازد، او مسئول تمام کردارهای خویش است؛ زیرا نسبت به همه آنها تعهد دارد و این تعهد مطلق، باعث اضطراب در او شده است (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۷۱).

۲. هستی - در - خود؛ که متعلق به جهان اشیاست؛ منظور وجودهایی که فاقد قوه آگاهی هستند. از این‌رو از مکان و زمان پیرامون خود آگاه نبوده و صرفاً فضای فیزیکی را اشغال کرده‌اند.

۳. هستی برای دیگری؛ جنبه همگانی و عام انسان است که تحت تأثیر انسان‌ها و آگاهی‌های بیرون از خویش قرار می‌گیرد. بین این آگاهی‌ها، تقابل و نزاع وجود دارد. هر کدام درصدد تسلط بر دیگری و مانع از طرح‌افکنی دیگری هستند. پس باید با آگاهی خود، بر آنها غلبه کند و مانعی بر سر اهداف شوم آنها باشد. خداوند بزرگ‌ترین «دیگری» است که در مسیر طرح‌افکنی من قرار دارد و قصد دارد تنها ابزار آگاهی من که آزادی مطلقم می‌باشد، تحت سلطه خود گیرد (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۷۱). در نتیجه با از دست رفتن ابزار اختیار مطلق، معنا از وجود انسان ربوده خواهد شد. هستی‌شناسی سارتر مشتمل بر دو جنبه «برای - خود» و «در - خود» است، که یکی هستی آگاهانه و زمان‌مند و دیگری هستی غیرآگاه و غیرزمان‌مند است. انسان کامل، کسی است که در لحظه واحد هم شامل «برای - خود» و هم شامل «در - خود» باشد. حادث شدن چنین موجودی امری است محال. موجودی که بتواند تمام کمالات را دارا باشد، خداست، اما از آنجاکه وجود چنین موجودی ممکن نیست، پس خدا وجود ندارد. از این‌رو سارتر مرگ خدا را بیان کرده است، اما نبود خدا ارزش‌های معنوی و دینی را از بین می‌برد و

خوش نکند (کامو، ۱۹۹۵، ص ۵۳). ارزش زندگی دنیا نزد او بیش از آینده مبهمی است که با فکر کردن به آن، آن را تلخ و تاریک می‌کند. آنچه مهم است درک زمان حال است: «امروز را دریاب» (کامو، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳). او دوست دارد خود را ملحد بنامد؛ انسانی عاشق لذت‌های ملموس و جسمانی این جهان، نه رحمت‌های اثیری آسمان (کمبر، ۱۳۸۵، ص ۳۰).

۳-۵. سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰ / فرانسوی)

برای تبیین دیدگاه سارتر باید به هستی‌شناسی او توجه کرد. او هستی‌شناسی‌اش را منوط به شناخت وجود انسان دانسته و اگزیستانسیالیسم خود را، نوعی انسان‌محوری می‌داند.

سارتر اصلی را وضع می‌کند که از نظر او وجه مشترک بین همه اگزیستانسیالیست‌ها می‌باشد: «... آن وجه که مشترک همه اینهاست، صرفاً این واقعیت است که همه معتقدند وجود، مقدم بر ماهیت است» (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۲۳). او با مثالی مقصود خود را از تقدم ماهیت بر وجود تبیین می‌کند. او می‌گوید، اگر یک شیء مصنوع را در نظر بگیریم، می‌بینیم که براساس طرحی از پیش طراحی شده در ذهن سازنده‌اش، لباس هستی بر تن کرده است، بنابراین سازنده که علت فاعلی آن است با تصور غایت و فایده آن شیء مصنوع، طرح ذهنی خود را در خارج تحقق می‌بخشد، به این ترتیب، ماهیت شیء مصنوع، مقدم بر وجودش است (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۲۶). اگر نگاه ما به عالم و انسان، بر پایه تقدم ماهیت بر وجود و به عبارتی بر اساس خدای صنعتگر جهان باشد، تمام امکان‌ها سلب شده و در مورد انسان اختیار از او گرفته می‌شود و آدمی همان می‌شود که از ازل سرنوشتش را تقدیر کرده‌اند. او این نگرش را «تقدم ایجاد بر وجود» می‌داند (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۲۷). او تقدم ماهیت بر وجود را مستلزم نوعی جبر می‌داند. حال آنکه بر اساس اصلی که او بیان می‌کند، انسان ابتدا وجود دارد، در این عالم هست، با خود مواجه می‌شود، و او همان است که خود می‌سازد و امکان شدن دارد (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۴۲). از لوازم نگاه تقدم وجود بر ماهیت، به تعبیر سارتر، امانیسم اگزیستانسیالیستی است؛ یعنی «انسان همیشه بیرون از خویش و با اهداف متعالی است، که انسان قادر است وجود داشته باشد، جهانی جز جهان انسانی وجود ندارد» (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۵۵).

می‌باشد. او قائل به نظریه جعل معناست و زندگی را دارای نظامی غیرطولی و موزاییکی می‌داند؛ زیرا نظریه کشف، زندگی را دارای نظامی طولی کرده است. هر کاری، مقدمه ای برای انجام یک ذی‌المقدمه است تا جایی که به هدف نهایی انسان که خداوند برای آن ترسیم کرده است، ختم می‌شود. در نظریه کشف، زندگی، مطلوب لغیره است برای مطلوب لذاته. او قائل است که اشکالی ندارد، همه امور زندگی مطلوب لذاته باشد (نصری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰). نظام طولی در مقام نظر مطرح است، نه در مقام عمل. ازاین‌رو «هیچ وقت نمی‌توان آن را به صورت عملی نشان داد، یعنی نمی‌توانیم نشان دهیم که کل زندگی من سمت و سویی برای آن دارد. هیچ کس قادر نیست این کار را بکند» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۲۲۳-۲۲۴). از نظر او معناداری زندگی باید به‌عنوان یک مجموعه موزاییکی دیده شود که هر موزاییکی یکی از افعال اختیاری من است. هنگامی زندگی من معنادار است که اگر به سراغ هریک از آن موزایک بروم؛ یا خود آن، مطلوب لذاته باشد و یا با یک یا دو یا چند واسطه من را به مطلوب لذاته برساند، ولی دیگر بین آنها نظام طولی برقرار نباشد؛ یعنی هر فعلی که من انجام دادم و به سراغش رفتم خودش مطلوب لذاته من بوده و برای کاری دیگری آن را انجام نداده‌ام. اگر زندگی از این موزایک‌ها پر شود زندگی معنادار می‌شود، خواه جهانی پس از این جهان وجود داشته باشد یا نباشد؛ خواه زندگی من جزئی از یک کل بزرگتر باشد یا نه (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶).

۶. نقد و بررسی

۱-۶. نقد برون‌دینی

۱-۱-۶. نقد جعلی بودن هدف

هدف زندگی، باید امری باشد که انسان از طریق سعی و تلاش، اختیارش کرده باشد و نباید امری جعلی باشد؛ زیرا به تعبیر شهید مطهری: «هدف، آن چیزی است که بالاتر از توسل و تو کوشش می‌کنی که به آن برسی و چیزی را که تو جعل و قرارداد می‌کنی از تو پایین‌تر است» (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۴۵). بنابراین هدف خلقت و راز زندگی در مرحله بالاتر از خود انسان قرار دارد و تنها آفریننده زندگی صلاحیت آن را می‌داند؛ زیرا زندگی انجام می‌شود تا هدف زندگی تحقق یابد. در نتیجه هدف را خداوند معلوم می‌کند و این انسان است که باید با تلاش و اختیار خود آن را کشف نماید.

انسان را در حالت بی‌خویشی قرار می‌دهد. ازاین‌رو او به دنبال جایگزینی برای خداست. آن جانشین انسان است. بنابراین انسان از جایگاه خود فاصله گرفته و به سوی موجودی متعالی متوجه می‌شود (فرجی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵) و انسان میل به خدا شدن دارد. حضور مطلق و پررنگ خدا در حوزه اختیارات انسان، باعث زائل شدن اختیارات اوست. سارتر واقعیت انسانی را کاستی و کمبودی می‌داند که با آگاهی در خلال زندگی جبران می‌شود نه با تکیه بر مفهوم خدا (سارتر، ۱۹۶۶، ص ۱۰۹). منظور از کاستی انسان، غیاب و نیستی انسان و از بین رفتن اوست. ازاین‌رو زندگی خود را محدود به زمانی خاص می‌بیند و در تلاش برای بهره‌مندی از نهایت فرصت‌هاست. او انسان را تنها موجودی می‌داند که نیستی را به هستی وارد می‌کند (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۷۶).

سارتر عالم را فاقد معنای ذاتی می‌داند و ازاین‌رو به جعل معنا معتقد است؛ زیرا هر آنچه غیر از آگاهی، هستی - در - خود می‌باشد و این نوع هستی هیچ دلیلی مبنی بر بودنش وجود ندارد و این وجود هیچ ظرفیتی برای تغییر ندارد. او به خاطر تهی دانستن آگاهی در هستی - در - خود، آن را پوچ و بی‌معنا می‌داند. سارتر در تبیین هستی - برای - خود، انسان را به‌منزله آگاهی دانسته، ولی در اینجا نیز این نوع وجود را مانند هستی - در - خود امری ممکن و تصادفی می‌داند، با این فرق که در این مورد ویژگی انسان که همان آگاهی و آزادی است، او را از هستی - در - خود، متمایز می‌کند. او این نوع از هستی را نیز پوچ و بی‌معنا می‌داند، ولی به‌دنبال این است که وجود انسانی پوچ را با آن دو مؤلفه آزادی و آگاهی نجات دهد (صدیقی و عزیزمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱-۱۳۲). سارتر می‌گوید: «ما به خود می‌بالیم که مستقل و آزادیم و هنگامی که براساس آرمان‌های خود زندگی کنیم، می‌توانیم دستاوردهای قهرمانانه داشته باشیم، اما اگر ما اجزائی از جهان باشیم که برای رسیدن به هدفی طراحی شده است، در آن صورت، شأن و منزلت ما چندان تفاوتی با یک وسیله یا ابزاری که براساس هدف ازپیش تعیین شده‌ای در ذهن ساخته شده، ندارد» (متز، ۲۰۰۷). بر این اساس انسان نیست، آن چیزی که هست و هست آن چیزی که نیست (سارتر، ۱۹۶۶، ص ۵).

۴-۵. مصطفی ملکیان (۱۹۵۶)

یکی از همفکران معنوی اگزیستانسیالیسم الحادی مصطفی ملکیان

غافل از اینکه دامنه معرفت بشری بسیار گسترده است و شامل عقل، نقل، شهود و الهام نیز می‌شود. عقل خود، در جنبه‌های مختلف از فرایند کسب معرفت کاربرد دارد. عقل توانایی درک معارفی را دارد که حس و تجربه ندارند، مانند: اثبات عالم ماورای طبیعت.

با نفی معرفت‌های غیرحسی به‌خصوص معرفت عقلی، معرفت‌های حاصل از تجربه و حس هم حاصل نخواهد شد؛ زیرا همه احکام و قضایایی که قانون کلی هستند، به نوعی بر قانون «علیت یا ضرورت» وابسته‌اند که به کمک عقل فهمیده می‌شود و به واسطه استنباط‌های عقلی «قانون علمی» کلیت پیدا می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۰؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۷۴). از سوی دیگر، معرفت‌های حسی و تجربی محدودیت‌هایی دارند (مثلاً به زمان حال محدودند) که مانع از اعتماد کامل به آنها شده و باعث توجه به منابع دیگر معرفت از جمله عقل می‌شوند.

آنها با نگرش تجربه‌گرایانه و نفی عقل و استدلال، درصدد یافتن معنای زندگی هستند، اما غافل از اینکه برای نشان دادن پوچی زندگی، استدلال ارائه می‌دهند. همین رویکرد تجربه‌گرایانه است که باعث نفی خدا و دین و جهان دیگر شده است (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹-۱۳۱).

۳-۱-۶ نقد هستی‌شناختی

نگاه «مادی‌گرایانه» به همه چیز از جمله انسان، باعث انکار دین و خدا و... در بُعد وجودشناختی شده است. آنها برای معنادار کردن زندگی، آگاهی از واقعیت (که منحصر به جهان ملموس است) را ملاک می‌دانند، اما نگاه عقلی به واقعیت ما را به فراتر از این جهان مادی سوق می‌دهد که از مهم‌ترین عناصر معنا ساز زندگی است (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹-۱۳۳).

در نگاه فلسفه صدرایی پیوستگی بی‌نظیری میان انسان‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی وجود دارد. اساس آفرینش هستی بر پایه فیض الهی است. انسان و هستی و تمام موجودات عین فقر و نیازمندی به ذات واجب‌اند و بدون ارتباط با واجب، بهره‌ای از وجود هستی ندارند (بیدهندی و ذریه، ۱۳۹۱، ص ۷۹-۸۰). پس خداوند محور هستی و متجلی در همه ممکنات است و انسان، تنها تجلی اتم الهی است (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۴۸۵۱). برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی الحادی، در فلسفه اسلامی خداوند جایگاه ویژه‌ای

جعل معنا، داوری معرفتی را دچار مشکل می‌کند؛ زیرا جعل معنا، امری کاملاً شخصی است. هر رویارویی برای انسان می‌تواند معنایی متفاوت داشته باشد و این امر باعث نسبی شدن معنای زندگی می‌گردد. از این رو معیاری ثابت برای ارزیابی فعل درست از خطا در زندگی ارائه نمی‌دهد.

در نقد نگاه موزاییکی به جعل، می‌گوییم چه اشکالی دارد هریک از افعال اختیاری انسان دارای دو هدف باشد. یک هدف خاص مربوط به خود و در عین حال همان هدف، وسیله‌ای برای تحقق هدف کلی باشد. در نظریه کشف هر فعل خاص در عین داشتن هدف موردنظر فاعل، دارای هدف نهایی رسیدن به قرب الهی نیز می‌باشد. می‌توان هر موزاییک دارای هدف خاص خود باشد، ولی فاعل آنها را به گونه‌ای کنار هم قرار دهد که دنبال‌کننده یک هدف کلی باشند. با این بیان، برخلاف نظر ملکیان نظریه کشف فقط مبتنی بر نظام طولی نخواهد بود، بلکه با نظام موزاییکی هم سازگار است. در عین حال که ایشان در نظام موزاییکی هم برای برخی موزاییک‌ها نظام طولی قائل است (نصری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲). اساساً امکان دارد که زندگی را مجموعه از موزاییک‌هایی دانست که به راحتی کنار هم قرار دارند، ولی ارتباطی با هم ندارند؟ در نگاه ملکیان ملاکی برای تعیین اینکه فعل اختیاری مطلوبیت لذاته دارد یا لغیره، داده نشده است (نصری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳).

اگر بنا بر نظر اگزیستانسیالیست‌های الحادی، معنای زندگی امری ساجکتیو (انفسی) و وابسته به حالات ذهنی فرد باشد و از شخصی به شخص دیگر تغییر کند، ارزش‌های ابژکتیو (آفاقی) نادیده گرفته می‌شود. برای مثال، اگر شخصی برای جعل معنای زندگی‌اش عمداً به کسی صدمه بزند، نمی‌توان او را تنبیه کرد؛ زیرا باید معتقد بود که معنای زندگی او وابسته به حالات ذهنی و شرایط ویژه اوست و از این رو فعل مذکور در آن شرایط صحیح بوده است (متر، ۲۰۰۷، ص ۱۱۰). اما باید گفت که هیچ انسانی مجاز نیست تا برای جعل معنای زندگی به انسانی دیگر صدمه بزند؛ زیرا او نیز مانند یک ابژکتیویست، قواعد اخلاقی و منطقی را پذیراست (صدیقی و عزیزمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷-۱۳۸).

۲-۱-۶ نقد معرفت‌شناختی

نگاه تجربه‌گرایی و منحصر دانستن شناخت به تجربه حسی، از مبانی اصلی تمام اندیشه‌های افرادی همچون سارتر و کامو و... می‌باشد.

دارد. انسان به واسطه احتیاجش به خدا هیچ‌گاه تنها و رها نبوده و دائماً خود را نیازمند الطاف الهی در زندگی معنادار می‌داند. بنابراین، خداوند غایت حقیقی انسان خواهد بود و معرفت به خدا و عبادت در راه او، شرط رسیدن به این غایت می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۶۵). آنچه باعث پوچی می‌گردد ناامیدی است که نتیجه ناتوانی و ضعف انسان است. ارتباط و اتصال به خداوند به‌عنوان قادر مطلق و درک حضور او باعث تقویت امید و آرامش و در نهایت معناداری زندگی او می‌شود (بیدهندی و ذریه، ۱۳۹۱، ص ۹۰).

۴-۶ نقد انسان‌شناختی

اگرچه در نظر سارتر و فلسفه صدرایی «وجود» مقدم بر ماهیت است؛ چراکه در نگاه اسلامی انسان با علم حضوری حقیقت خود را، «وجود و هستی» می‌یابد نه ماهیت (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷). ولی برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی که فقط وجود و نحوه خاص انسان را در هستی مورد توجه قرار می‌دهند، اصالت وجود در نگاه صدرایی جامع‌تر و گسترده‌تر است؛ زیرا از وجود محض الهی تا وجود انسان و موجودات مادی و یک کلام «مطلق وجود» را دربر می‌گیرد (بیدهندی و ذریه، ۱۳۹۱، ص ۷۳). انسان و موجودات امکانی دیگر عین تعلق و ارتباط به مبدأ می‌باشند، نه متعلق و مرتبط (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴۷-۳۲۹) و برخلاف دیدگاه اومانستی انسان دیگر هیچ‌گونه استقلالی نخواهد داشت و هستی انسان نیز در پرتو واجب‌الوجود معنا پیدا می‌کند.

برخلاف دیدگاه سارتر و بر طبق اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، آگاهی و حیات از کمالات وجودی، بلکه عین وجودند. بنابراین آگاهی نه صرفاً در انسان، بلکه در تمام ذرات عالم حتی جمادات نیز در حد و مرتبه خود موجود می‌باشد و آنها نیز زنده و آگاه‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۰۵). موجودات مادی به خاطر ضعف و نقص وجودی از سطح پائینی از آگاهی و شعور برخوردارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۰۸). پس به واسطه مرتبه‌ای از آگاهی و حیات در موجودات غیرانسانی، معنای زندگی نیز در آنها وجود دارد. این معنا در انسان به واسطه حرکت کمالی و استکمالی انسان که در متن وجود آن جریان دارد، حاصل می‌شود. عامل حرکت، شوق به اتحاد با کمال مطلق (خداوند) است. کمال مطلق که خیر محض و ملائم با وجود انسان است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۴۰). در اینجا خداوند به‌عنوان کمال

مطلق اصالت دارد که شوق رسیدن به او، نفس را از طریق نور عقلی ایمان به کمال می‌رساند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸). بنابراین معنای زندگی در پرتو ایمان و معرفت نفس حاصل می‌شود؛ زیرا «هر کس نفس خود را شناسد، عالم را شناسد و هر که عالم را شناخت در مقام مشاهده خداوند تبارک و تعالی است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۴۵)، یعنی با معرفت‌النفس آغاز شده و با نور ایمان به فعلیت می‌رسد. چون اتحاد عاقل و معقول هر معرفتی عین وجود شخص می‌شود و با سعه وجودی‌اش زمینه رسیدن به کمال مطلق و لقای الهی را فراهم می‌کند (آذریاجانی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲۷-۱۲۸).

برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی الحادی، در نگاه حکمت متعالیه انسان فردی تنها و منزوی و پرتاب‌شده به گوشه‌ای نیست. برای انسان رسیدن به کمالات ممکن نیست، مگر به اجتماع جمع کثیری که هر کدام او را در امری که به آن نیازمند است، یاری کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹). در هستی‌شناسی صدرایی، انسان بدون عالم و عالم بدون انسان امری غیرممکن است. انسان و مراتب وجودی او متناظر با عالم و مراتب وجودی آن است، به‌گونه‌ای که احکام هر کدام در مورد دیگری صدق می‌کند (بیدهندی، ۱۳۸۳، ص ۳). در عالم هستی انواع مخلوقات با اجزایشان به یکدیگر تبدیل و تحول می‌یابند و حتی حوادث جاری مانند حلقات یک سلسله به هم مرتبط هستند، به‌گونه‌ای که کوچک‌ترین تغییری در ذرات این جهان موجب تغییر حال جمیع عالم می‌شود. پس تمام اجزای عالم در اقامه غرض به‌صورت مشترک، تدبیر می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۸۰). انسان موجودی جماعت‌گراست و کمالات بالقوه او در تعاملات جمعی شکل می‌گیرد.

اگزیستانسیالیسم‌های الحادی وجود خدا را مانعی برای آزادی مطلق انسان در جهت شکوفا شدن و جعل معنا می‌دانستند، اما در فلسفه اسلامی اراده خداوند منافاتی با اراده انسانی ندارد. توضیح اینکه فعل انسان با اراده او رابطه علت و معلولی دارد. تا اراده‌ای از سوی انسان نباشد، فعلی صورت نمی‌گیرد، اما همین علت و معلول، متعلق اراده الهی است. به تعبیر روشن‌تر، علت قریب و مباشر این کار، اراده انسان است و اراده الهی در طول اراده انسان می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۸۱). وقتی انسان اراده می‌کند درواقع این خود اوست که اراده را در افعالش اعمال می‌کند، اما در عین حال، اگر خداوند قدرت اراده و عمل را به انسان نمی‌داد، هیچ فعلی

الهی را به معنای هدفمندی او دانسته که محصول حکیم بودن خداوند متعال است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۵).

۲-۲-۲-۶ نقد هستی‌شناختی انسان

انسان به عنوان جزئی از این عالم هدفمند، رو به سوی غایتی الهی در حال حرکت است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۲۰۳). این توجه حضرت حق به انسان این گونه است که زمینه آزمایش و انتخاب آزاد برای انسان فراهم شود (هود: ۷؛ ملک: ۲) و به پرستش و عبادت خدای متعال بپردازد (ذاریات: ۵۶؛ یوسف: ۶۱) و سرانجام به مقام فوز و فلاح و سعادت ابدی رسیده و در مرتبه قرب و رضوان الهی جای گیرد (هود: ۱۰۸ و ۱۱۹؛ آل عمران: ۱۵؛ جاثیه: ۳۳). بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که منتهای امر همه مخلوقات، بازگشت به خداست که امر تکوینی الهی است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶)؛ ای انسان، یقیناً تو با تلاشی سخت به سوی پروردگارت در حرکتی، پس او را دیدار می‌کنی. «أَلَا إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ آگاه باشید که همه امور به سوی خداوند باز می‌گردد (دیانی، ۱۳۹۰، ص ۲۵-۲۶). البته باید به این نکته نیز اشاره کرد وجود آیاتی که مردم را به تعقل، تذکر و تفکر در این زمینه وامی‌دارد، مؤیدی بر توانمندی عقل در فهم کار خداست؛ زیرا در غیراین صورت، فراخواندن مردم از طریق این آیات به امر نشدنی یا نادرست، مفاد این آیات را بلاوجه خواهد کرد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۵۷).

۲-۲-۳-۶ نقد انسان‌شناختی

آیات قرآن برخلاف نگاه صرفاً مادی اگزیستانسیالیستی به انسان، او را دارای دو بعد جسمانی (مادی) و روحانی بیان کرده و حقیقت انسان را به نفس و روح او می‌داند. آنچه امتیاز انسان از دیگر موجودات است، جنبه روحی اوست. قرآن پس از بیان سیر تکون مادی انسان، در تعبیری این جنبه روحی را با عنوان، خلق جدید یاد می‌کند: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ... ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۴)؛ و یقیناً ما انسان را از چکیده‌ای از گل آفریدیم... سپس او را با آفرینشی دیگر پدید آوردیم.

با نگاهی دوساحتی (جسمانی - روحانی) در انسان‌شناسی دینی، روح الهی منشأ حیاتی است که حقیقت انسانی با آن شکل می‌گیرد. درواقع شناخت روح الهی ما را به شناخت خداوند متعال می‌رساند.

از انسان صادر نمی‌شد. بنابراین اراده و علم الهی به افعال انسان با تمام خصوصیات آن تعلق می‌گیرد، مثلاً خداوند می‌داند که انسان با بهره‌گیری از اختیار خود، اعمال خاصی را انجام می‌دهد و بدیهی است که در این صورت هرگز جبر و مانعی در اختیار انسان به وجود نمی‌آید (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۲۹).

۲-۲-۶-۲ نقد درون‌دینی (اسلامی)

۲-۲-۱-۶ نقد مبدأشناختی

قرآن بی‌توجهی و غفلت از خداوند را عامل خودفراموشی در مقابل خودآگاهی انسان می‌داند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۵۹)؛ مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کرده‌اند و خدا چنان کرد که آنان خود را فراموش کردند. این غفلت سبب اشتغال به بدن و توجه به نیازهای مادی آن می‌گردد و باعث فراموشی غایت حقیقی زندگی که عامل معناداری زندگی انسان است، می‌گردد (بیهندی و ذریه، ۱۳۹۱، ص ۹۰).

۲-۲-۲-۶ نقد هستی‌شناختی

۲-۲-۱-۶-۱ نقد هستی‌شناختی عالم

از آنجاکه خداوند متعال حق است و فعل او نیز حق است، خداوند اذعان می‌کند که عالم با تمام اجزای آن از جمله انسان دارای هدف است: «وَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى» (روم: ۸)؛ آیا در درون خود نیندیشیده‌اند که خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست، جز به حق و راستی و برای مدتی معین نیافریده است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۱۵۷) و یا خداوند می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا عِبْنًا» (دخان: ۳۹)؛ و ما آسمان و زمین و آنچه میان آن دو است، به بازی نیافریده‌ایم (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۹، ص ۲۹۵). در جایی دیگر خداوند به هدف‌مداری در فعل خود به صراحت اشاره دارد: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده و عبث آفریدیم، و اینکه به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟ «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۱)؛ پروردگارا این جهان را بیهوده نیافریدی، تو از هر عیب و نقصی پاکی؛ پس ما را از عذاب آتش نگه‌دار. علامه طباطبائی نفی عبث و گزاف بودن فعل

منابع

- آذربایجانی، مسعود (۱۳۹۰). معنای زندگی به روایت حکمت متعالیه. حکمت اسراء، ۹، ۱۱۷-۱۳۰.
- آزادمنش، علی و دیگران (۱۳۹۴). تحلیل داستان موسی و شبان مولوی در چارچوب مکتب اگزیستانسیالیسم. هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: بیدار.
- بیدهندی، محمد (۱۳۸۳). بررسی و تحلیل نسبت انسان با عالم در فلسفه صدر. اندیشه دینی، ۱۱، ۱-۱۴.
- بیدهندی، محمد و ذریه، محمدجواد (۱۳۹۱). بررسی معناداری زندگی در اندیشه ملاصدرا و کی‌یرگور. قیسات، ۶۴، ۷۰-۱۰۲.
- ترک مقدم، لادن و دیگران (۱۳۸۷). تأملی در باب معنای زندگی از دیدگاه فیلسوفان. اخلاق پژوهشی، ۴، ۷۱-۱۰۶.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحی مختوم. قم: اسراء.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- دیانی، محمود (۱۳۹۰). معنای زندگی از منظر سیدمحمدحسین طباطبائی. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۴، ۲۳-۳۷.
- رضازاده، حسن و رحمانی اصل، محمدرضا (۱۳۹۲). مقایسه معنای زندگی از دیدگاه محمدتقی جعفری تبریزی و فردریش نیچه. انسان‌پژوهی دینی، ۳۰، ۱۱۵-۱۳۴.
- رضایی، قاسم و صافیان، محمدجواد (۱۳۹۲). مطالعه و تأملی بر رویکرد آبر کامو به معنای زندگی. پژوهش ادبیات معاصر جهان، ۲، ۶۳-۷۷.
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۸۵). آموزش کلام اسلامی. قم: طه.
- شانظری، جعفر و فرجی، علیرضا (۱۳۹۵). بررسی و تطبیقی جعل یا کشف معنای زندگی در اندیشه کرگور و سارتر. الهیات تطبیقی، ۱۵، ۶۵-۸۰.
- صدرالمتألهین (۱۳۵۴). مبدأ و معاد. مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجهی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۳). اسرار الآیات. ترجمه و تعلیق محمد خواجهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۶). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مصطفوی.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث.
- صدرالمتألهین (بی‌تا). ایقاز النائمین. مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدیقی، داود و عزیزمانی، امیرعباس (۱۳۹۵). جعل معنا از نگاه سارتر و نقد و بررسی آن بر اساس مبانی شناخت‌گرایی. نامه حکمت، ۱ (۳۷)، ۱۱۹-۱۴۳.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). المیزان. قم: اسماعیلیان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

به‌عبارتی دیگر، معرفت حضوری ما به روح، موجب معرفت حضوری به خداوند می‌گردد. این نگاه در کلام امام رضا^ع در پاسخ فردی که درباره وجود خود، برهانی بر مبدأ می‌خواست، دیده می‌شود که حضرت فرمود: «تو قبلاً نبودی و بعد موجود شدی؛ نه خودت خود را آفریدی و نه مثل تو تویی را خلق کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶). امام سجاد^ع نیز در مناجات خود با خداوند این‌طور عرضه می‌دارد: «آقای من! تو مرا آفریدی و در کمال اندازه آفریدی، و مرا صورت بخشیدی و نیکو صورتگری کردی، و در نتیجه، از آن پس که نبودم، هست شدم، و از ناپیدایی به پیدایی آمدم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۷۰). توجه به این نکته که انسان مخلوق خداست، دامنه معنا را از خود انسان به وجود خدا و رابطه انسان با او متمرکز می‌کند.

نتیجه‌گیری

اگزیستانسیالیسم الحادی در باب هستی‌شناسی، این جهان و خلقت را محدود و معطوف به خود و اینجایی دانسته‌اند؛ چراکه از نظر معرفت‌شناختی، تجربه‌گرا و نافی هرگونه موجود متافیزیک‌اند. عقل را عاجز از شناخت هستی و معنای آن می‌دانند. از این‌رو عالم هستی را فاقد معنا در نظر می‌گیرند. در مبنای انسان‌شناختی، با تمرکز بر وجود خاص انسان و نگاهی اومانستی و تأکید بر ویژگی آگاهی و اختیار مطلق انسان، اعتقاد به خدا را مانع اختیار و آزادی انسان می‌دانند و معتقد هستند که معنا باید از سوی انسان با اختیار او جعل شود، اما بیان شد که از نظر معرفت‌شناختی، ما معارف را محدود به حس و تجربه نمی‌دانیم. آنها دانسته یا ندانسته به معرفت عقلی تمسک جسته‌اند؛ چراکه تمام استدلال‌های آنها با کمک عقل می‌باشد. براساس برهان فقر وجودی صدرالمتألهین، ارتباط محکمی بین انسان و هستی و خداوند وجود دارد، برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی. که فقط نحوه وجود خاص انسان را مورد توجه قرار داده است. از نظر انسان‌شناختی، برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی این فقط انسان نیست که دارای آگاهی و شعور است، بلکه براساس نگاه صدرایی، این ویژگی در تمام ذرات عالم وجود دارد و معنا در زندگی انسان بر طبق تلاش انسان در راستای رسیدن به خداوند متعال حاصل می‌شود. آیات و روایت نیز معنای زندگی را امری کشف‌کردنی به واسطه تلاش انسان می‌دانند.

- عسگری یزدی، علی و پیروزوند، سهلا (۱۳۹۹). تحلیل انتقادی دیدگاه ریچارد تیلور در معنای زندگی. قیسات، ۹۵، ۳۱-۶۰.
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). معنای معنای زندگی. نامه حکمت، ۱، ۸۹-۵۹.
- فرجی، علیرضا (۱۳۸۹). سارتر، اگزیستانسیالیسم و بن‌یست/اینفلوئریک. اهواز: ریش.
- کامو، آلبر (۱۳۸۵). افسانه سیزف. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.
- کمبر، ریچارد (۱۳۸۵). فلسفه کامو. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- کامو، آلبر (۱۳۸۱). طاعون. ترجمه رضا سیدحسینی. تهران: نیلوفر.
- لارنس سی، بکر (۱۳۷۸). تاریخ فلسفه/اخلاق غرب. جمعی از مترجمان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- متز. تدئوس (۱۳۸۹). معنای زندگی. ترجمه محسن جوادی. مجموعه مقالات. تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بخار/الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمودیان، محمدرفیع (۱۳۷۸). علم مدرن، کلیت جهان و معنای زندگی. نامه فلسفه، ۷، ۴۵-۱۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). معارف قرآن. قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). مشتاقی و مهجوری. تهران: نگاه معاصر.
- موسوی بجنوردی، سیدکاظم (۱۳۸۴). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۵). تحلیل معنا در معنای زندگی. ذهن، ۶۷، ۱۰۵-۱۲۴.
- نصیری، منصور و شریفیان، محدثه (۱۳۹۲). معنای زندگی از دیدگاه آلبر کامو. نقد و نظر، ۷۱، ۱۰۹-۱۳۵.
- نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۷۶). چنین گفت زرتشت؛ کتابی برای همه کس و هیچ کس. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۷۷). حکمت شادان. ترجمه جمال آل احمد و دیگران. تهران: نیل.
- نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۰). غروب بتان یا «چگونه می‌توان با پتک فلسفه نگاشت». ترجمه مسعود انصاری. تهران: جامی.
- Camber, Richard (2006). Camus' Philosophy. Khashayar, Deihimi (Trans.) Tehran: Tarhe No publication.
- Camus, Albert (1987). *Stranger*. Amirjalalodin, Alam (Trans). Tehran: Ketab Sara.
- Camus, Albert (1995). *Memoranda*. Khashayar, Deihimi (Trans). Tehran: Ketab Sara.
- Camus, Albert (2005). *Anxiety of Existence*. Mohammadtaghi, Ghiasi (Trans). Tehran: Agah publication.
- Cottingham, John (2003). *On the Meaning of Life*. Routledge: Taylor & Francis Group.
- Ellin, Joseph (1995). *Morality and the Meaning of Life*. Fort Worth, Tex: Harcourt Brace
- Metz, Thaddeus (2001). "The Concept of a Meaning of Life", in: *American Philosophical Quarterly*, 38, 137-153.
- Metz, Thaddeus (2007). The Meaning of Life, Stanford Encyclopedia of Philosophy. substantive revision Mon Jun, 3, 2013.
- Nietzsche, F., (1906). *Thus Spake Zarathustra*. 6th Ed., T. Common (trans.), London: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1882). *The Joyful science*, trans. In W. Kaufman (ed). The Portable Nietzsche. New York: Viking.
- Sarter, Jean- Paul (1966). *Being and Nothingness*. Translated by Hazel E. Barnes: University of Colorado.
- Sarter, Jean- Paul (1973). *Existentialism & Humanism*, Evre methven ltd. London.

Examining Eternity in Punishment and the Doubts about it from the Perspective of Allameh Tabatabai and Martyr Motahhari

✉ Na'imeh Najminejad  / Level 4 Seminary Students of Transcendent Philosophy, Jamiat al-Zahra 6669.nnn@gmail.com
Yahya Nourmohammadi Najafabadi / Assistant Professor, Department of Islamic Education, Malayer University, Hamadan, Iran normohamadi126@gmail.com

Received: 2024/12/26 - Accepted: 2025/05/10

Abstract

Eternity in punishment is one of the issues related to resurrection and divine retribution. Thinkers have sought to elucidate this subject based on their intellectual foundations. Some argue that eternity in hell is not equal to eternity in punishment, suggesting that after some time of suffering, those in hell find the punishment transformed into a form of enjoyment that is harmonious with their nature. In contrast, others maintain that suffering will never be bearable for the condemned in hell. Using the descriptive –analytical method, this article examines the views of Allameh Tabatabai and Martyr Motahhari on this issue and analyzes the existing doubts from the perspective of these two thinkers. Based on the findings, these scholars hold that the eternity of punishment is certain and that disbelievers, hypocrites, and obstinate polytheists will remain in punishment forever. Furthermore, eternal punishment is compatible with divine mercy, justice, and wisdom; all the arguments noted by them against the permanence of punishment are subject to critique.

Keywords: eternity, hellfire, Allameh Tabatabai, Martyr Motahhari.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی خلود در عذاب و شبهات آن از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری

6669.nnn@gmail.com

normohamadi126@gmail.com

کلمه نعیمه نجمی نژاد / ID / دانش پژوه سطح ۴ حکمت متعالیه جامعه الزهراء

یحیی نورمحمدی نجف آبادی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر همدان، ایران

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶

چکیده

خلود در عذاب یکی از مسائل مربوط به معاد و کیفر الهی است که هریک از اندیشمندان به مقتضای مبانی فکری خود در پی تبیین آن برآمده‌اند. عده‌ای قائل شدند که خلود در دوزخ، مساوی خلود در عذاب نیست و مخلصین در دوزخ پس از اینکه مدتی عذاب می‌بینند، عذاب با طبع آنها سازگار شده و به عذاب تبدیل می‌شود، در مقابل عده‌ای قائلند که عذاب به هیچ عنوان برای مخلصین در دوزخ گوارا نخواهد شد. مسئله تحقیق این نوشتار بررسی دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری در این مسئله و بررسی شبهات پیرامون آن با توجه به نظر این دو اندیشمند است که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که از دید این اندیشمندان خلود در عذاب امری قطعی است و کفار، منافقان و مشرکان معاند تا ابد در عذاب خواهند بود؛ همچنین در پاسخ به شبهات مخالفان خلود در عذاب مشخص می‌گردد که این مسئله با رحمت، عدل و حکمت الهی ناسازگار نیست و آیاتی را که ایشان در جهت عدم دوام عذاب ذکر کرده‌اند همه قابل خدشه است.

کلیدواژه‌ها: خلود، عذاب نار، علامه طباطبائی، شهید مطهری.

مقدمه

معاد یکی از اصول اعتقادی است که همواره سؤالات گوناگون بوده است؛ اما در این میان، اصلی‌ترین مسئله، بحث پاداش و کیفر الهی است تا جایی که یکی از نام‌های روز قیامت یوم الجزاء است. این کیفر و پاداش الهی طبق ظاهر بسیاری از آیات و روایات یا به‌صورت موقت است یا دائم. در مورد کیفر موقت باید گفت اینکه برخی متناسب با گناهی که انجام داده‌اند مدتی عذاب ببینند و بعد از جهنم آزاد شوند با هیچ‌کدام از اصول عقلی و نقلی ناسازگار نیست، در مورد پاداش جاودانه؛ یعنی جاودانگی در بهشت، اختلافی میان اندیشمندان نیست، اما مرکز ثقل اختلاف‌نظرها، در مورد جاودانگی در عذاب است. قریب به‌اتفاق اندیشمندان در مورد جاودانگی عده‌ای در جهنم اختلاف‌نظر ندارند، بلکه اختلاف عمده آنان در مصداق مخلدین و کیفیت این خلود است. هرکدام با توجه به اصول و مبانی فکری خود نظری ارائه داده‌اند، برخی قائل شدند که این عده پس از تحمل مدتی عذاب با اینکه در جهنم خالدند؛ اما دیگر عذاب برای آنها ناگوار نخواهد بود و عذاب برای آنها لذت‌بخش خواهد شد، اما عده‌ای دیگر قائل به این هستند که این گروه همان‌طور که خالد در جهنم هستند، خالد در عذاب نیز خواهند بود و به‌هیچ‌وجه عذاب برای آنان گوارا نخواهد شد. این قول با شبهات فراوانی از جمله ناسازگاری خلود در عذاب با عدل و رحمت الهی و... روبه‌روست. بنابراین از آنجاکه شبهات فراوانی در مورد خلود در عذاب مطرح شده و از این طریق اصل خلود را که با ظاهر بسیاری از آیات مانند آیاتی که عبارت «خالدین فیها» آمده است و یا در برخی از آیات عبارت «خالدین یخفف عنهم» آمده است و یا برخی از آیات در کنار عبارت «خالدین فیها» کلمه «ابدا» هم آمده است و روایات فراوانی که به تعبیر علامه طباطبائی در حد استفاضه (نزدیک به یقین) است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). سازگار است انکار می‌کنند و از طرفی کاری جامع پیرامون خلود در عذاب و شبهات درباره آن از دید کلامی - فلسفی - تفسیری با توجه به نظرات معاصران از جمله علامه طباطبائی و شهید مطهری که شاگردان مکتب حکمت متعالیه و مبانی فلسفی و قرآنی را در دست دارند انجام نشده است. مقاله حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، در پی تبیین نظر علامه طباطبائی و شهید مطهری که جزء صاحب‌نظران برجسته معاصر محسوب می‌شوند و سپس پاسخ ایشان به شبهات مطرح به

این دیدگاه است.

مهم‌ترین سؤالی که در این پژوهش به آن پاسخ داده می‌شود این است که آیا خلود در عذاب محقق می‌شود و اگر بله برای چه افرادی؟ از جمله دیگر سؤالات، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. خلود در عذاب از دید علامه طباطبائی چگونه تبیین می‌شود؟
۲. خلود در عذاب از دید شهید مطهری چگونه تبیین می‌شود؟
۳. خلود در عذاب چگونه با عدالت، رحمت و حکمت الهی سازگار است؟

درباره پیشینه نیز می‌توان گفت در هر کتابی که به بحث معاد و قیامت پرداخته، به بحث خلود در عذاب نیز اشاره کرده است، اما کتابی که به‌طور مستقل به این بحث پرداخته است، کتاب خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید (نکونام، ۱۳۸۶) است که ایشان ابتدا به تحلیل و نقد دیدگاه‌های فلسفی و کلامی از جمله دیدگاه صدرالمؤمنین در باب خلود می‌پردازد و سپس آیات و روایات شیعه و دیدگاه اهل سنت را مورد بررسی قرار می‌دهد و در پایان دلایل نافیان خلود را نقد می‌کند. کتاب دیگری تحت عنوان خلود در عذاب (محمدی، ۱۳۸۷) است که ایشان به بررسی ادله موافقان و مخالفان خلود در عذاب جهنم و همچنین آیات و روایات مربوط را بیان می‌کند. کتاب الخلود فی جهنم (عبدالخالق کاظم، ۱۴۲۶ق) که در اصل پایان‌نامه کارشناسی ارشد وی با عنوان الخلود فی جهنم عند المفسرین و المتکلمین من الفرقین و الفلاسفه است. وی در این کتاب بعد از مباحث مقدماتی به ذکر نظر مفسران، متکلمان و فلاسفه می‌پردازد که در ذیل نظر فلاسفه، نظر علامه طباطبائی را نیز مطرح کرده است.

پایان‌نامه خلود از منظر قرآن و حدیث (شامی دهسرخ، ۱۳۹۱)، به ایرادات مخالفان خلود با استناد به آیات و روایات پاسخ می‌دهد. پایان‌نامه بررسی مسئله خلود با تکیه بر آرا علامه طباطبائی، ابن عربی، فخر رازی و زمخشری (معراجی، ۱۳۹۲)، به ادله موافقان و مخالفان خلود می‌پردازد.

همچنین مقاله «خلود در عذاب جهنم از منظر ابن‌قیم جوزی و علامه طباطبائی» (ایزدی، ۱۳۹۲)، به تبیین نظر ابن‌قیم و علامه طباطبائی می‌پردازد و به برخی از شبهات پاسخ می‌دهد. مقاله «تأملی بر جاودانگی عذاب کفار» (قدردان قراملکی،

(۱۳۷۶)، به بیان نظرات اشاعره، عرفا و امامیه می‌پردازد.

مقاله «جستاری در باب خلود در عذاب» (نیکزاد، ۱۳۸۴)، برخی از آیات خلود را مطرح و سپس به بیان نظر صدرالمآلهین می‌پردازد. پژوهش حاضر اولاً به بررسی نظر علامه طباطبائی و شهید مطهری می‌پردازد که در سایر موارد به آن پرداخته نشده است، ثانیاً در یک دسته‌بندی جدید شبهات را به عقلی و تفسیری دسته‌بندی کرده و پاسخ می‌دهد.

در ابتدا باید بیان داشت که بحث خلود در عذاب مبتنی بر مباحث فلسفی متعددی است که بنا به اینکه مقاله گنجایش پرداختن به آن را ندارد، از بیان آن صرف‌نظر شده است و مستقیماً به بیان نظر علامه طباطبائی و شهید مطهری درباره موضوع محل بحث پرداخته و سپس متمرکز به بیان شبهات و پاسخ‌های آنان خواهد شد.

۱. تبیین و ادله خلود در عذاب از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی خلود در عذاب را از هم از جنبه نقلی و عقلی اثبات می‌کند:

۱-۱. نقلی

در بیان جهت نقلی هم به قرآن تمسک کرده و آیات الهی را نص در خلود بیان می‌کند و هم روایات را در حد استفاضه (نزدیک به یقین) می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). ایشان آیه ۱۶۷ سوره «بقره» که می‌فرماید: «پیروان می‌گویند: کاش بار دیگر به دنیا برمی‌گشتیم تا از آنها (پیشوایان گمراه) بیزاری جویم، آنچنان‌که آنان (امروز) از ما بیزاری جستند. خداوند این چنین اعمال آنها را به صورتی حسرت‌آور به آنان نشان می‌دهد و از آتش دوزخ هرگز خارج نخواهند شد»، و همچنین روایت پیامبر ﷺ که فرمودند: «اگر به دوزخیان گفته شود که شما به اندازه ریگ‌های دنیا در آتش خواهید ماند، خوشحال می‌شوند و اگر به بهشتیان گفته شود به اندازه ریگ‌های بیابان در بهشت خواهید بود، اندوهگین می‌شوند؛ اما جاودانگی بر آنها مقرر شده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۱). یا روایتی از امام رضا علیه السلام که می‌فرمایند: «خداوند مؤمنی را که وعده بهشت داده است وارد آتش نمی‌کند و کافری را که وعید دوزخ و خلود در آن را داده است از آتش بیرون نمی‌آورد» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۵) را به عنوان نمونه‌ای از این آیات و روایات ذکر می‌کند.

۱-۲. عقلی

علامه طباطبائی برای بیان دلیل عقلی چند گام را طی می‌کند، ایشان ابتدا بیان می‌دارد که امکان ندارد که بتوان تک‌تک خصوصیات که دین برای معاد ذکر شده است را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد، به دلیل اینکه عقل به آن جزئیات و خصوصیات نمی‌رسد، اما به دلیل اینکه برای نبوت پیامبر صادق، دلیل عقلی وجود دارد، از این رو بعد از اینکه ایشان به بیان اصل معاد و جزئیات آن می‌پردازد می‌توان آنها را بدون دلیل عقلی جداگانه پذیرفت (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲).

وی برای بیان گام دوم، از ایجاد ملکات در انسان در اثر تکرار فعل، بحث را پی می‌گیرد و دلیل عقلی بر خلود در عذاب را به این نحو بیان می‌کند که انجام هر فعلی در انسان، سبب ایجاد هیئتی و حالی در نفس وی می‌گردد که این هیئت و حالت هم در ناحیه شقاوت قابل طرح است و هم در ناحیه سعادت، اما بعد از اینکه این فعل تکرار شد آن هیئت و حالت ایجاد شده نیز شدت پیدا می‌کند و به صورت ملکه، یعنی طبیعت ثانوی نمود پیدا می‌کند و در صورت رسوخ هرچه بیشتر این ملکه، در نفس انسان سبب ایجاد، صورتی سعيده و یا شقيه می‌شود و همین صورت است که منشأ هیئتها و صورتهای نفسانی می‌شود. علامه طباطبائی برای بیان دقیق مطلب در ابتدا انسان‌ها را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند و پس از آن به توضیح هر کدام از آنها می‌پردازد:

الف) نفوس کامل که در ناحیه مثبت هم ذاتاً و هم فعلاً (از حیث عمل) سعید هستند و در ناحیه منفی نیز هم ذاتشان و هم عملشان شقی است.

ب) نفوس ناقص، نیز دو دسته اند: یکی نفسی که ذاتاً سعید، ولی فعلاً شقی است و دوم آن نفسی که ذاتاً شقی، ولی از نظر فعل سعید است.

ایشان نفس کامله سعیده را دارای آثار وجودی و مطابق با صورت جدید می‌داند و این نفس را به‌خاطر اینکه آثار انسانی بروز می‌دهد، دارای لذت بالفعل می‌داند، اما اگر نفس کامله شقیه باشد دارای آثار عدمی که بازگشت به فقدان و شر می‌کند، می‌داند و او را متالم از آثارش می‌داند.

نفوس ناقصه اگر از آن دسته از نفوس باشد که ذاتاً سعید، یعنی دارای عقاید صحیح و حقی است این فعل او که شقی است به تدریج

۲. تبیین و ادله خلود در عذاب از منظر شهید مطهری

شهید مطهری برای بیان نظر خود در باب خلود در عذاب ابتدا بیان می‌کند که برای اینکه عملی صالح باشد باید علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱). به عبارت دیگر، خود صالح بودن عمل به‌تنهایی برای صالح بودن عمل کفایت نمی‌کند، بلکه نیت و قصد فاعل از انجام آن فعل هم باید صحیح باشد؛ وی برای توضیح بیشتر بیان می‌کند که در باطن حیات ظاهری حیوانی هر انسانی حیاتی معنوی نیز وجود دارد و این حیات معنوی نشئت گرفته از اعمال و اهداف انسان است و سعادت و شقاوت شخص، وابسته به همین حیات معنوی که شخص آن را با اراده خود ایجاد می‌کند است؛ البته باید توجه کرد که خود این اراده فرع بر معرفت و عقیده و تسلیم است (مطهری، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۸۹) و بهشت و جهنم را دو غایت سیر معنوی انسان است که در قیامت هر کس خود را در غایت مسیر خود می‌بیند (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۸۱).

ایشان بعد از بیان این مقدمات به بحث خلود در عذاب می‌پردازد و این امر را ناشی از نیت و هدف شخص که عبارت است از دشمنی با حق و حقیقت و این دشمنی برای شخص ملکه و فعلیت و صورت راسخه شده است و سبب شده که برای شخص طبیعت ثانوی ایجاد شود و او را به ضد انسان تبدیل کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج، ص ۵۰-۵۴). بنابراین وقتی شخصی دچار این طبیعت ثانوی شود، نه‌تنها عمل متناسب با سیر الهی و کمال حقیقی انجام نداده، بلکه ضد آن را انجام داده است (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۸۱)، از این‌رو چنین شخصی این دشمنی با حق و حقیقت که ناشی از اعمال و نیات اوست تا ابد همراه وی هست و تا ابد در جهنم می‌سوزد (مطهری، ۱۳۸۹، ج، ص ۵۴).

شهید مطهری سپس به این نکته مهم متذکر می‌شود که انسان‌های گرفتار در عذاب ابد، دارای عذاب‌های روحی هستند که به‌مراتب از عذاب جسمانی سخت‌تر است؛ زیرا مخلدین در عذاب می‌دانند که تا ابد دچار عذاب هستند و همین امر سبب ناامیدی ایشان و سخت‌تر شدن عذاب برایشان است؛ زیرا اگر شخصی امید داشته باشد که روزی این عذاب‌ها تمام می‌شود تحمل عذاب برای او راحت‌تر از شخصی است که هیچ‌گونه امیدی برای اتمام عذاب برایش وجود ندارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج، ص ۴۷-۴۸).

البته شهید مطهری اکثریت افراد را اهل نجات از عذاب معرفی

برای او ایجاد شده و چون با ذات سعید او ناسازگار است، با برهان عقلی ثابت می‌شود که این امور در او باقی نمی‌مانند؛ زیرا ماندن این صورت‌ها در نفس قسری و غیرطبیعی است و قسر و غیرطبیعی دوام نمی‌آورد. بنابراین چنین نفسی در جایی به آن ذات طاهر خود برمی‌گردد، یا در دنیا، یا در برزخ و یا در قیامت. لیکن نفس ناقصه‌ای که ذاتاً شقی، ولی یک صورت نیک برای او در اثر اعمالی ایجاد شده، چون این صورت نیک با ذات او ناسازگار است و برای او غیرطبیعی است و امر غیرطبیعی بقا ندارد، درنهایت چنین نفسی این صورت نیکو را از دست می‌دهد، حال چه در دنیا و چه در آخرت؛ از همین‌روست که اگر شخصی کافر که ذاتاً شقی است، به دلیل انجام برخی از اعمال دارای صورتی نیک شد، این صورت‌ها چون با ذات او سازگار نیستند، بالاخره از بین خواهند رفت (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۴).

بنابراین مهم این است که صورت‌های حاصله در اثر تکرار عمل برای شخص راسخ نشده باشند، در این صورت چون این صور با ذات نفس سازگار نیستند، زائل می‌شوند، اما اگر این صور راسخ در نفس باشند سبب ایجاد صورت جدیدی و طبیعت ثانویه‌ای برای شخص می‌شوند.

علامه طباطبائی برای اینکه مطلب را به‌طور ملموس‌تر بیان کنند، به ذکر مثال‌هایی می‌پردازند، از جمله مثال می‌زنند به اینکه اگر انسانی در اثر تکرار بخل، صفت بخل در او راسخ شد، این سبب می‌شود که چنین انسانی به نوع جدیدی از انسان که انسان بخیل است مبدل شود؛ به‌همین سبب هست که اگر نفس شخصی شقی باشد و با گناه سختیت داشته باشد و انجام گناه از او غیرطبیعی و قسری نباشد، چنین انسانی مبدل به انسان گناه‌دوست می‌شود و دائماً در عذاب خواهد ماند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۱۳). ایشان چنین شخصی را مانند فرد مبتلا به مرض مالیخولیا و یا مرض کابوس دائمی شده است، می‌دانند که همواره در حالت فرار و رنج از صورت‌های ترسناکی است که قوه خیالش آنها را ساخته است و در این ایجاد صور قسری صورت نگرفته است، بلکه کار خود این نفس و قوه خیال شخص است؛ شخصی نیز که دارای نفس شقی است، همین‌گونه است که رنج و عذاب و شقاوت از درون خود او نشئت گرفته و کسی او را به این عذاب دچار نکرده، بلکه این عذاب ذاتی چنین شخصی است؛ از این‌رو مشمول عذاب جاودانه و انقطاع‌ناپذیر است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۱۳).

عدهای عذاب جاودانه خواهند بود؛ لیکن علامه طباطبائی از باب ایجاد ملکه بر اثر تکرار عمل و رسوخ آن برای شخص وارد شده و مسئله را تبیین می‌کند و شهید مطهری از راه اینکه نیت شخص سبب ساختن افعال و اعمال او و در نتیجه خلود او در عذاب می‌شود. همان‌گونه که قبلاً بیان شد قول ابدی بودن عذاب برخی از دوزخیان، آماج شبهات فراوانی قرار گرفته است، از این‌رو در ادامه به نقد و بررسی این شبهات از منظر علامه طباطبائی و شهید مطهری پرداخته می‌شود:

۳. بررسی شبهات خلود در عذاب بر پایه اندیشه علامه طباطبائی و شهید مطهری

الف) شبهات عقلی

۱. ناسازگاری خلود در عذاب با عدل الهی

یکی از شبهات بسیار مهم در بحث مجازات‌های اخروی، عدم تناسب میان جرم و کیفر است که این مشکل در مورد خلود در عذاب قوی‌تر مطرح می‌شود؛ چراکه اگر فردی در دنیا ۷۰ سال گناه کرده است، خلود در عذاب برای وی متناسب با جرم او نیست و این امر با عدالت خداوند منافات دارد (مطهری، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۹۱).

نقد و بررسی

در پاسخ به این شبهه باید مقدماتی مطرح شود:

۱. دنیا و آخرت دو نوع جهان و دو نشئه‌اند که هر کدام قوانین و نظامات خاص خود را دارند؛ از جمله تفاوت‌های این دو نشئه می‌توان به این موارد اشاره کرد: الف) محدودیت و نامحدودیت؛ ب) نظام اجتماعی و نظام فردی؛ ج) خلوص نعمت و عذاب (مطهری، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۹۳-۱۹۹).

۲. ارتباط دنیا و آخرت: سعادت و شقاوت آخرت، تابع رفتارهای انسان در دنیاست و این خود انسان است که سعادت و شقاوت خود را در آخرت رقم می‌زند، از این‌رو بین زندگی دنیا و زندگی آخرت وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۱-۱۳؛ ۱۳۸۹ ج ۵، ص ۵۳-۵۴). همان‌گونه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «دنیا مزرعه آخرت است» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۷، ص ۳۵۳).

۳. انواع مجازات‌ها: برای اینکه مشخص گردد که در کدام نوع از

می‌کند و تعداد افرادی که مخلد در عذاب هستند را کم می‌داند؛ زیرا از منظر ایشان برخی از افراد از ابتدا اهل نجات هستند و هیچ عذابی متوجه آنها نیست و برخی نیز به واسطه عذاب مختصری که قبض روح یا در ابتدای عالم برزخ می‌کشند پاک می‌شوند، عدهای ممکن است عذابشان طولانی‌تر بوده و در تمام عالم برزخ گرفتار عذاب باشند، و بعد از این مدت، از عذاب رها شوند، عده دیگری هم ممکن است عذابشان تا قیامت ادامه داشته باشد، لیکن بعد از احقاب عذاب ازشان برداشته شود و یا کسانی مستحق عذاب خالد بودند، اما به واسطه مغفرت الهی نجات پیدا می‌کنند. بنابراین افرادی که مخلد در عذابند و هیچ راه‌هایی برایشان وجود ندارد اندک هستند (مطهری، ۱۳۸۹ ج ۶ ص ۹۸). ایشان برای تأیید سخن خود، نظر ابن‌سینا را درباره سعادت اخروی بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ج ۳، ص ۳۲۵) که ایشان سعادت اخروی و معنوی را به سلامت و زیبایی جسم تشبیه می‌کند و می‌گوید که مردم در برخورداری از این سلامت و زیبایی با یکدیگر متفاوتند. در میان مردم زیبایی زیبا کم است، زشت زشت هم که نفرت‌آور باشد کم است، اکثریت انسان‌ها متوسط میان زشت و زیبا هستند؛ یعنی نه زیبای مطلق‌اند، نه زشت مطلق. همچنین در میان مردم از نظر جسم، سالم سالم که هیچ بیماری نداشته باشد و همه جهازات بدنش سالم باشد، یک اقلیتی هستند؛ مریض مریض هم در اقلیت است. اکثریت مردم متوسط هستند؛ یعنی سالم‌اند، ولی یک نوع ناراحتی و کسالتی هم دارند. همین امر را می‌توان در ناحیه سعادت و شقاوت بیان کرد که عده هستند که از نظر روحی و معنوی و کمال نفسانی در حد سلامت سلامت‌اند؛ یعنی هیچ نقصی و عیبی در وجودشان نیست، آنها انسان‌های کامل‌اند که تعدادشان کم است، که در قرآن تعبیر «سابقون»، یعنی مقربین (واقع: ۱۱ و ۱۰) را برای آنها به کار برده است. از سوی دیگر، افرادی هستند که ناسالم ناسالم‌اند، دیگر آمیدی به سلامت و بهبودشان و حتی شمول مغفرت درباره‌شان نیست، که این تعداد نیز کم هستند و قرآن با تعبیر، اصحاب المشممه (واقع: ۹) و اصحاب الشمال (واقع: ۴۱) از آنها یاد می‌کند، ولی اکثریت افراد متوسطین هستند که سالم نسبی هستند و با تعبیر اصحاب المیمنه (واقع: ۸) در قرآن به بیان آنها پرداخته شده است (مطهری، ۱۳۸۹ ج ۶ ص ۹۸).

بنابراین وجه اشتراک دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری این است که خلود در عذاب از منظر آنان امری قطعی است و قطعاً

اخروی از نوع تکوینی است و نفس خود عمل است. هنگامی که پاداش و کیفر، نتیجه و اثر خود عمل آدمی باشد، مسئله مساوات و برابری از نظر کمیت و کیفیت، مطرح نخواهد بود؛ زیرا اعتقاد و باور، محور و اساس کار است و کردار انسان از اعتقاد او سرچشمه می‌گیرد، از این رو آنچه در آخرت به عنوان عذاب به انسان می‌رسد، همان باطن اعمال انسان و نیت اوست که تجسم می‌یابد و به صورت عذاب درمی‌آید.

بنابراین، هنگامی که کفر، نفاق و شرک سراسر وجود انسان را احاطه کرده باشد و با همین حالت از دنیا برود تا ابد گرفتار همین عقاید خود خواهد بود. به عبارت دیگر، کسی که در نیت و قصدش (نیت به معنای اعتقاد و شاکله‌ای است که انسان بر اساس آن عمل می‌کند) این باشد که اگر عمر ابد هم پیدا کند با حق دشمنی کند، عذابش ابدی خواهد بود؛ زیرا کائنات در قصد و فکر و روحش نقش ابدیت خورده که برای ابد این چنین باشد و به همین دلیل آنچه برای ابد می‌خواهد، برای ابد به آن می‌رسد و این مقتضای عدالت الهی است که هر موجودی را به آنچه استحقاق آن را دارد برساند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲؛ مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۱۳).

علاوه بر این در خلود دوزخیان معاند، اصل عمل و سنگینی آن نیز باید سنجیده شود؛ زیرا همه گناهان یکسان نیستند. پاره‌ای از گناهان به اندازه‌ای بزرگ است که یک عمر جاودان، کفایت کشش کیفر و مجازات آن بار بزرگ معصیت را ندارد. برای مثال، اگر کسی با فشردن کلیدی در مدت یک ثانیه بمبی را آزاد و میلیون‌ها انسان را به خاکستر تبدیل کند، انسان‌هایی که تا قیامت از نسلشان چه بسا نیکان و پارسایانی پدید خواهند آمد، مسلماً در هر دادگاه صالح و عدالتی به عذاب جاودان محکوم خواهد شد.

۲. ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی

شبهه دوم مربوط به ناسازگاری خلود در عذاب با رحمت الهی که رحمتی واسعه و «ارحم الراحمین» است وارد می‌شود که وقتی انسانی که رحمت او در قیاس با رحمت الهی ناچیز است، اگر کسی را مبتلای به عذاب ببینند یا از اساس از عذاب او صرف‌نظر می‌کند یا دوام عذاب را از او برمی‌دارد، اما خدایی که دارای چنان رحمتی است چگونه می‌تواند این شخص را معذب در عذاب ابدی ببیند؟ (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵).

مجازات‌ها باید بین جرم و جرمه تناسب وجود داشته باشد و اینکه مجازات‌های اخروی از کدام قسم مجازات‌ها هستند، ابتدا باید انواع مجازات‌ها را بررسی کرد. در یک دسته‌بندی کلی مجازات‌ها سه گونه‌اند:

الف) مجازات‌های قراردادی: که مقررات جزائی هستند که قانون‌گذاران هر جامعه، برای عدم تکرار جرم و ایجاد ترس سایر افراد در ارتکاب جرم، که به این وسیله سلامت و امنیت جامعه خود را حفظ می‌کنند وضع می‌کند. در این گونه مجازات‌ها باید بین جرم و جرمه تناسب وجود داشته باشد.

ب) مجازاتی که با گناه، رابطه تکوینی و طبیعی دارد: این مجازات‌ها که «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» نامیده می‌شوند، کیفرهایی است که رابطه علی و معلولی با جرم دارند، به طور مثال اگر شخصی سم بخورد نتیجه طبیعی خوردن سم «مردن» است و در اینجا اساساً بحث تناسب بین جرم و کیفر مطرح نمی‌شود؛ زیرا نتیجه طبیعی و لازمه عمل او «مرگ» است و شخص نمی‌تواند بگوید «مرگ» تناسب با خوردن سم اندک ندارد.

ج) مجازاتی که تجسم خود جرم است و چیزی جدا از آن نیست: در این نوع مجازات‌ها بین جرم و کیفر آن عینیت و اتحاد برقرار است. برای مثال اگر پدر به فرزند خود بگوید به مار دست نزن، سمی است اگر فرزند او به حرف پدر ترتیب اثر نداد و به مار دست زد و مار او را نیش زد و مرد، نمی‌تواند به عنوان اعتراض بگوید من یک لحظه دست زدم چرا «مردم»؛ زیرا این نتیجه، عین فعل خود فرزند است و امری جدای از او نیست. مجازات‌های اخروی دقیقاً از این نوع مجازات‌ها هستند که عین فعل است و افراد شقی، صورت باطنی اعمال خود را می‌بینند و متوجه می‌شوند آنچه انجام داده‌اند سم و آتش بوده است (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۰۱-۲۱۰؛ ۱۳۸۷، ج، ص ۷۳-۷۴).

مسئله تناسب جرم و کیفر، مربوط به کیفرهای قراردادی است که رابطه آنها با جرم، رابطه قراردادی است، نه واقعی و ذاتی، اما مکافات‌های طبیعی که نتیجه و لازمه عمل هستند و یا مجازات‌هایی که تجسم خود عمل است و با آن عینیت دارد اصلاً این مسئله در آنها مطرح نمی‌شود.

پس از ذکر این مقدمات، پاسخ شبهه روشن می‌گردد که:

اولاً دنیا و آخرت هر کدام نظام جداگانه‌ای دارند؛

ثانیاً اگر مجازات اخروی از نوع مجازات قراردادی و اعتباری دنیا باشد، اشکال وارد است؛ اما در مقدمه سوم مشخص شد که مجازات

نقد و بررسی

در پاسخ به این شبهه باید گفت که اولاً رحمت در انسان به معنای رقت قلب است و سبب انفعال است که خداوند متعال بری از این امر است. ثانیاً رحمت الهی را به رحمت رحمانیه و رحمت رحیمه تقسیم می‌شود که رحمان، دال بر «کثیر الرحمة» و رحیم دال بر «دائم الرحمة» بودن حق است؛ از این رو رحمت رحمانیه، شامل تمامی موجودات اعم از انسان و غیرانسان و در انسان نیز اعم از کافر و مؤمن و منافق می‌شود، لیکن رحمت رحیمه مختص مؤمنان است که در آخرت به آنها افزوده می‌شود. ثالثاً خلود در عذاب با رحمت رحمانیه خداوند منافات ندارد؛ زیرا این نوع رحمت به معنای این است که هرچه امکان وجود داشته باشد وجود پیدا می‌کند و افزاضه چیزی است که موجود، استعداد آن را یافته و مشتاقش شده و در صراط وجود و تکوین به آن محتاج گشته است؛ یعنی اگر موجودی استحقاق یک نحو وجودی را دارد، هرگز جلوی وجودش گرفته نمی‌شود و خداوند آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند به او افزاضه می‌کند. رابعاً خلود در عذاب با رحمت رحیمیه خداوند نیز منافات ندارد؛ زیرا رحمت رحیمیه به معنای الطاف و دستگیری‌های خاصی است که یک موجود مکلف در اثر حسن انجام وظیفه مستحق آن می‌گردد. به عبارت دیگر، افزاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی است که موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت به آن محتاج است؛ اما نفس شقی قابل دریافت آن نیست و معنا ندارد که این رحمت شامل کسی شود که از صراط آن به طور کلی خارج است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۴ و ۱۸-۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶ ص ۱۹۷-۱۹۹).

همچنین می‌توان گفت که بعد از اینکه معلوم شد عذاب دائم از آثار و خواص جدانشدنی صورت شقاوت است و طبیعت نوعی کفار، دیگر عین الکفر شده است، شبهه پاسخ داده می‌شود؛ چون منظور از رحمت خداوند این است که خداوند به تناسب استعدادهای تامی که در شخص حاصل می‌شود، به او افزاضه می‌کند. شخص در صورت انجام کارهای زشت، استعداد دریافت صورت شقاوت را پیدا می‌کند و خداوند فیاض نیز که فیض او متناسب با استعدادی است که اشخاص با افعال اختیاری خویش پیدا می‌کنند، صورت شقاوت را به او عطا می‌کند که قهراً لازمه آن عذاب دائم است. پس آنچه از طرف خدا می‌آید، فیض است؛ لیکن این شخص به علت کدورت باطنی که به شکلی جبلی او شده است، آن رحمت را در قالب عذاب

دریافت می‌کند. از این رو اشکال به قابل برمی‌گردد، نه به فاعل.

بنابراین در ارزیابی این شبهه باید دو نکته را مد نظر قرار داد: ۱. عدم عاطفی‌انگاری تفسیر رحمت الهی است که این تلقی نه فقط با جاودانگی عذاب، بلکه با اصل عذاب نیز سازگار نیست. رحمت الهی امری تکوینی و حقیقی است، نه عاطفی و انفعالی، به معنای رقت قلب و سوزش دل که حق تعالی از آن منزّه است. به طوری که حتی در برخی از آیات قرآن خداوند متعال به دلسوزی و رأفت مردم پاسخ منفی می‌دهد و اعمال مجازات را می‌خواهد مانند آیه ۲ سورة «نور» که در مجازات زانی و زانیه، خداوند دستور به عدم ترحم و دلسوزی می‌دهد.

۲. رحمت الهی دو گونه است: یکی رحمت عام و فراگیر که هر موجودی را به اندازه استعدادش به کمال لایق خود نائل می‌کند و هیچ چیزی از قلمرو این رحمت الهی بیرون نیست و عالم را بر هندسه همین رحمت آفرید و بر پایه آن، هریک از رحمت خاص و غضب مخصوص را در جای خود قرار می‌دهد. دیگری رحمت خاص که ویژه مؤمنان و متقیان است و دیگران از آن بی‌بهره‌اند. معنای نامحدود بودن رحمت الهی در رحمت عام با معنای آن در رحمت خاص متفاوت است؛ زیرا رحمت عام اصلاً مقابل ندارد، ولی رحمت خاص مقابل دارد و آن غضب است. آنچه در جهان وجود دارد، حتی عذاب، بر اساس رحمت مطلق حق تعالی است؛ هرچند عذاب نسبت به بهشتیان غضب است، نه رحمت. بنابراین عذاب جاوید با رحمت عام خدا ناسازگار نیست، بلکه عین رحمت مطلق است و گرچه با رحمت خاص نیز یک جا جمع نمی‌شود، انسان معذب با اختیار خویش راه شقاوت‌مندان و کافران را عمداً انتخاب می‌کند و خود را شقی می‌سازد. بر این پایه خدای رحمان، عذاب هم دارد.

۳. ملائم بودن عذاب با طبع جهنمیان

مهم‌ترین شبهه قائلان به عدم خلود در عذاب این است که خلود اهل نار نه با نظام فاعلی قابل توجیه است نه با نظام قابلی؛ یعنی مبدأ فاعلی خواهان خلود نیست، چون خداوند حکیم و جواد علی الاطلاق است و مبدأ قابلی نیز با خلود ناسازگار است؛ زیرا خداوند هر نوعی که آفریده عیب خلق نکرده، بلکه برای آن کمالی قرار داده و او را مجهز کرده که به آن کمال برسد و در نیل به آن کمال حرکت کند، از طرفی ممکن نیست که خداوند نوعی را آفریده باشد و برای او هدفی قرار داده باشد؛

همیشه خوک، مار و... شد برای او لذتبخش است و عذاب محسوب نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۳۰).

با توجه به مطالب گفته‌شده، اساس شبهه تبدیل عذاب دوزخیان به عذاب این است که آنان پس از چندین قرن به آتش عادت کرده، آتش که باطن الحاد و نفاق آنان بود صورت نوعیه آنها می‌شود، از این رو ممکن است دائماً در آتش باشند، اما آنان از آتش لذت می‌برند، همان‌طور که ماهی از آب لذت می‌برد.

نقد و بررسی

علامه طباطبائی ابتدا بیان می‌کند که مهم این است که مراد از «ملایم نبودن با طبع» فهمیده شود، اگر مراد، نبود سنخیت میان موضوع و اثری قسری که با آن موضوع موجود می‌شود، باشد؛ یعنی آن اثر به خاطر افنی که موضوع گرفته صادر و در صورت تکرار در عین عدم علاقه موضوع به آن طالب اثر می‌شود، مانند شخصی که به مرض مالیخولیا دچار شده است. انسان‌های شقی هم آثارشان ملایم با ذات شقی‌شان و به مقتضای طبعشان هست، این آثاری به دلیل اینکه از طبع وی صادر می‌شود ملایم با آن است؛ اما در عین حال عذاب نیز هست و مفهوم عذاب برای او صادق است به دلیل اینکه آن آثار دوست ندارد. بنابراین می‌توان گفت که شخص شقی از نظر ذوق و وجدان، آن آثار را دوست ندارد، اما از حیث صدور چون صادر از طبع او هستند آنها را دوست دارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۴-۴۱۵؛ بی‌تا، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ ۱۳۸۹، ص ۱۵۰-۱۵۵).

علامه طباطبائی در پاسخ به قضیه حقیقه مطرح‌شده توسط مستشکل می‌گوید: انسان واحد عددی نیست که بتوان مقصود مستشکل را تأمین کند، بلکه در علم‌النفس ثابت شده است که «النفس فی وحدتها کل القوا». از این رو باید هر کدام از قوا را در مسیر سیرشان با منفصله حقیقه مستشکل سنجید. برای مثال انسانی که دارای قوه غضبیه، شهویه و ادراک (چه حسی و چه خیالی و چه عقلی) است، اگر قوه شهویه او فرمانروا شود و صورت نوعیه شخص به صورت بهیمیه درآمد، در این هنگام قوه شهویه لذت می‌برد، اما سایر قوا در عذاب هستند و هنگام ظهور در قیامت از آن جهت که گرفتار نفس بهیمیت است ممکن است عذاب نباشد و لذت ببرد؛ اما از سایر جهات که انسانیت او را تأمین می‌کند همه در عذاب هستند. بنابراین اگر به صورت نوعیه درنیامد می‌گویند قسر دائم محال است، بلکه اگر

اما این نوع برای ابد از این هدف محروم باشد این از موارد قسر دائم است و در جای خود ثابت شده که قسر دائم محال است و با حکمت و عنایت الهی سازگار نیست؛ زیرا اگر این‌گونه بود چه تفاوتی بین این بود که اصلاً از ابتدا هدفی قرار ندهد با اینکه هدف قرار دهد، اما نوع نتواند به آن برسد که در این صورت کاری عبث و لغو خواهد بود. یکی از این انواع انسان است که برای سعادت آفریده شده است، نه برای شقاوت و این هدف برای نوع، تکوینی است؛ ولی اگر در راه بنا به دلایلی موانعی پیش آمد که نتواند به هدف خود برسد این قسر است و همان‌طور که گفته شد با حکمت خداوند سازگار نیست، پس نباید قائل به عذاب جاوید شد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۹؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۳).

تفصیل شبهه این است که عقاید و ملکات سوء، به لحاظ رسوخ یا عدم رسوخ در روح شخص تبهکار از دو حال خارج نیست و قضیه منفصله حقیقه است:

۱) کفر، نفاق و سایر عقاید سوء در جان شخص رسوخ نکند و فطرت توحیدی او محفوظ باشد. در این حالت، عقاید و ملکات سوء از عوارض و اوصاف مفارق روح است، نه عرض لازم و ذاتی شیء که همواره با ملزوم و با شیء همراه است. عرض مفارق روزی از معروض خود جدا می‌شود و با زایل شدن اسباب پیدایش آتش، علل احتراق زایل می‌شود و شخص عاصی از عذاب خارج می‌شود. به عبارت دیگر، این فطرت و نفس با این ملکات سازگار نبوده و با نتایج ملکات که عذاب است نیز سازگار نیست و این هم نار است و هم عذاب؛ ولی چون اصل فطرت باقی است و اینها عوارض هستند یک روز از بین می‌روند و برای ابد نمی‌مانند و اگر برای ابد بمانند قسر دائم است پس عذاب مخلد نیست.

۲) اگر فطرت اصلی را از دست داد و در تخلق به اخلاق رذیله در شهوت و غضب آن قدر قوی شد که افعال به صورت احوال و احوال به صورت ملکات و ملکات به منزله صور نوعیه درآمد و فصل اخیر شد. در این حال، اگرچه آن عقاید و ملکات زایل نمی‌شود؛ اما باید توجه داشت که آنچه از صورت نوعیه شیئی نشئت گیرد، یعنی عوارض و لوازم آن صورت نوعیه، برای آن نوع عذاب نیست، بلکه عذاب و گواراست و بر آن تحمیل نیست؛ زیرا صورت نوعیه، مقوم حقیقت شیء، تأمین‌کننده جنس و فصل آن و صورت فعلی برای ماده آن است و اگر صورت برای ماده آن شد دیگر عذاب نیست. بنابراین اگر انسان یا هر موجود دیگر برای

نوعی برای هدفی خلق شد و اصل این نوع به آن هدف نرسید محال است؛ اما اگر این نوع افراد بی‌شماری داشته باشد که بسیاری از این افراد به این مقصد رسیده‌اند و برخی که تعدادشان کم هستند نرسیدند دلیل بر استحاله آن نیست و قسر دائم و اکثری به لحاظ اصل نوع مستحیل است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۸۹-۹۰).

حاصل اینکه، هرگز عذاب به عذاب مبدل نمی‌گردد و اواخر سوختن نیز همچون اوایل آن، عذاب است. تلاش و کوشش مستمر و بی‌ثمر دوزخیان برای نجات از آتش که در برخی آیات، مانند آیه‌ای که می‌فرماید: «اما کسانی که عصیان ورزیده‌اند، جایشان جهنم است و هر وقت بخواهند از آن برون شوند به آنجا بازشان گردانند و گویند عذاب جهنمی را که تکذیبش می‌کردید بچشید» (سجده: ۲۰) اشاره شده، گواه این است که آن آتش، عذاب است نه عذب و کسی به آن عادت نمی‌کند. پس این مطلب نه با حکمت خدا منافات دارد و نه با قابلیت قابل جهنمیان که اقل از آنها در خلودند.

۴. هدف خداوند از خلقت کفار

حکمت آفرینش کفار و منافقان و مشرکان که مخلد در عذاب هستند با توجه به علم خداوند به خالد بودن در عذاب آنها چیست؟

نقد و بررسی

اولاً باید توجه کرد که حکمتی که به انسان اطلاق می‌شود با حکمتی که خداوند سبحان به آن متصف می‌شود تفاوت دارد. حکمت در فعل بشر به این معناست که کار را برای رسیدن به کمال و غایت مد نظر خود انجام دهد که حکمت در اینجا به معنای غایت فاعل بودن است (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۹۰).

در مورد خداوند غایت، غایت فاعل نیست، بلکه به معنای غایت فعل است؛ یعنی فعلش غایت دارد و به معنای ایجاد بهترین نظام برای رسانیدن موجودات به غایات آنهاست، نه به معنای فراهم کردن بهترین وسیله برای خروج خودش از نقص به کمال و از قوه به فعل و برای وصول به اهداف کمالی خود چون خداوند، غنی علی‌الاطلاق است، کمالی فرض نمی‌شود که او فاقد باشد تا بخواهد آن را جست‌وجو کند، علاوه بر این غایات افعال الهی غایات کلیه است نه غایات جزئی (مطهری، ۱۳۸۷، د، ص ۹۲).

بنابراین مراد از حکمت یا داعی و انگیزه است یا فایده و نتیجه؛

اگر مراد مستشکل از حکمت، حکمت به داعی و انگیزه باشد، فاعلیت خداوند به تمام ذات، مبدأ همه موجودات و خیرات است و نیازمند داعی و غرضی دیگر نیست. درست مانند جود که اختلاف افراد در رسیدن به خیرات مربوط به استحقاق و قابلیت آنها است نه به خداوند که جواد است بنابراین اختلاف موجودات در مراتب کمالی خود مستند و مرتبط با خود آنها است نه به خداوند که مبدأ وجود و کمالات است. اما اگر مراد وی حکمت به معنای فایده و نتیجه باشد، صحیح نیست؛ زیرا این معنا در مورد فاعلی محقق می‌شود که بخواهد با انجام آن فعل به آن فایده و نتیجه برسد و نقصی را از خود رفع و به کمالی واصل شود، اما در مورد خداوند متعال که مستجمع جمیع کمالات و خیرات است، این امر معنا ندارد؛ زیرا اولاً فواید مقصود بالاصالة و اولاً و بالذات نیستند، بلکه مقصود بالعرض‌اند و ثانیاً فایده این کارها چه آن کار را انجام دهد چه ندهد، در ذات او موجود است. بنابراین در مورد حکمت خلقت انسان‌ها به‌طور کلی، باید گفت که حکمت به معنای نتیجه و فایده در خداوند وجود ندارد؛ زیرا خداوند غنی بالذات است و هیچ‌گونه احتیاجی به ماسوای خویش ندارد و هیچ نقصی ندارد که بخواهد آن را رفع و هیچ کمالی را فاقد نیست که بخواهد به آن برسد. اما حکمت به معنای داعی در خلقت انسان وجود دارد و این است که انسان مراتب کمال را طی کند و به قرب الهی برسد؛ اما نباید انتظار داشت که تمامی افراد بشر به این مرحله از رشد و کمال برسند، برای اینکه این موجود از اعداد ترکیب یافته و در عالم اعداد و تراحمات نیز به سر می‌برد و ممکن است علل و عواملی مانع از رسیدن او به مقصد شود، البته این مورد، تنها در انسان نیست، بلکه سایر موجودات نیز محکوم به این حکم هستند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴۵-۴۸).

پس نمی‌توان گفت خدا که می‌دانست کافر مخلد در عذاب است، چرا او را آفرید، چون او کافر نیافریده است، بلکه او انسان را برای نیل به سعادت آفریده است، اما در این بین عده‌ای با اختیار از رسیدن به این مهم محروم می‌شوند مانند کافری که به اختیار خود کفر می‌ورزد و مخلد در عذاب می‌شود.

۵. بی‌نیازی خداوند از عذاب کردن

خداوند غنی بالذات و علی‌الاطلاق است و نه طاعت مطیعین برای او سودی دارد و نه عذاب جهنمیان برای او لذت‌بخش است، از سوی

عبودیت هم مانند رحمت دو گونه است؛ یک عبودیت عامه، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود و دیگر عبودیت خاصه، یعنی خضوع در صراط هدایت به سوی توحید و هریک از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد، عبودیت عامه که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است، پاداشش رحمت عامه است که در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی، هر دو مصداق آن رحمت‌اند؛ اما عبودیت خصوصی، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۵).

پاسخ دیگری که به این شبهه داده شده این است که هر عملی دو بعد دارد: یک بعد شعاع، اثر مفید و یا مضرّ عمل در خارج و در اجتماع بشر است و بعد دیگر، شعاع انتساب عمل به شخص فاعل و انگیزه‌های نفسانی و روحی که موجب آن عمل شده است و عامل به واسطه عمل و با وسیله قرار دادن عمل به آن هدف‌ها و انگیزه‌ها برسد. اعمال بشر از نظر شعاع اثر سودمند یا مضر، در تاریخ ثبت می‌شود و تاریخ درباره آن قضاوت می‌کند و آن را مورد ستایش یا نکوهش قرار می‌دهد، اما از نظر شعاع انتساب با روح بشر، تنها در دفاتر ملکوتی ثبت و ضبط می‌شود. وقتی فردی یک ابزار مورد نیاز بشر را اختراع می‌کند یا بیمارستانی می‌سازد یا اقدام دیگری که مفید به حال بشریت است انجام می‌دهد، قطعاً عمل او از نظر اجتماعی، خیر است؛ یعنی کار مفید و نافع برای خلق خداست. در این حساب تفاوتی نمی‌کند که هدف فاعل از انجام آن کار چه بوده است؛ اما در «حسن فاعلی» نظر به اثر اجتماعی و خارجی فعل نیست، بلکه نظر به نوع ارتباط عمل با فاعل است، در اینجا مفید بودن عمل برای اینکه عمل، «عمل خیر» محسوب گردد کافی نیست، بلکه مهم این است که فاعل با چه نیت و برای رسیدن به چه مقصدی فعل را انجام داده است. اگر فاعل، دارای نیت و هدف خیر باشد و کار خیر را با انگیزه خیر انجام داده باشد کارش خیر است؛ یعنی حسن فاعلی دارد و عملش دویعدی است، در دو امتداد پیش رفته است: در امتداد تاریخ و زندگی. اجتماعی بشری و در امتداد معنوی و ملکوتی، ولی اگر آن را با انگیزه ریا یا جلب منفعت مادی انجام داده باشد، کارش یک‌بعدی است، تنها در امتداد تاریخ و زمان پیش رفته، ولی در امتداد معنوی و ملکوتی پیش نرفته است، به تعبیر دیگر، در این گونه موارد،

دیگر، عذاب کردن به خاطر گرفتن انتقام است، اما خداوند میرا از این است که بخواهد انتقام بگیرد، پس خداوند نیازی به عذاب کردن کفار ندارد، این شبهه به‌طور کلی به عذاب‌های اخروی وارد می‌شود، اما در مورد قاتلان به خلود در عذاب به صورت جدی‌تری طرح می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۵۳).

نقد و بررسی

همان‌طور که قبلاً گفته شد:

اولاً عذاب الهی رابطه‌ی تکوینی با عمل دارد و خود عمل است و این‌گونه نیست که یک امر اعتباری و قراردادی باشد.

ثانیاً عذاب خالد اثر و خاصیت آن صورت نوعیه شقاوت باری است که نفس انسان شقی به خود گرفته و او را نوع مخصوصی از انسان‌ها کرده است.

بنابراین عذاب، مستند به خود انسان است، نه خدا تا گفته شود انتقام از خدا محال است، پس بین اعمال انسان و عذاب وی رابطه این‌همانی وجود دارد و جدای از وجود انسان نیست که گفته شود خداوند بی‌نیاز از انتقام گرفتن و عذاب کردن است و اگر خود انسان همیزم باشد و شعله‌ور گردد، دیگر راه گریز از عذاب وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۴؛ ج ۱۲، ص ۱۲۶).

همچنین در پاسخ می‌توان گفت که برخی آیات قرآن مانند آیه شریفه «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ» (بقره: ۱۶۲) دلالت بر خلود در عذاب دارد و در برابر نص آیات الهی نمی‌توان به‌زعم خود سخن دیگری بیان کرد.

۶. خدمات افراد غیرمؤمن و مخترعین غیرمسلمان

آیا مخترعین و مکتشفین بزرگ با اینکه خدمات شایانی نسبت به جامعه و بشریت انجام داده‌اند (خدماتی که از خدمات سعادت‌مندان کمتر نیست و چه‌بسا بیشتر هم باشد)، در اثر عقاید الحادی‌شان معذب در عذاب جاودان هستند؛ اما برخی از سعادت‌مندان که هیچ نقشی در رشد جامعه نداشته‌اند به بهشت وارد و مشمول نعم آن می‌شوند؟ (مطهری، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۶۵).

نقد و بررسی

در پاسخ به این پرسش علامه طباطبائی گفته است که خدمت و

أَجَلٍ مُّسَمًّى» (احقاف: ۳) و آیه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء: ۱۰۴) و آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷) و آیه «إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا فَكَانَتْ هَبَاءً مُّنبَثًّا» (واقعه: ۶) است.

و از جمله آیات دسته دوم که تصریح می‌کند بر اینکه بهشت و دوزخ جاودانه است، آیات زیر است: «جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (تغابن: ۹) و «وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلْيَةً وَلَا نَصِيرًا» (احزاب: ۶۵).

بنابراین، از دو جهت در آیه مورد بحث اشکال می‌شود: یکی اینکه خلود دائمی در بهشت و دوزخ را محدود کرده به دوام آسمان‌ها و زمین با اینکه آسمان‌ها و زمین دائمی نیستند.

دوم اینکه خالد که آغاز جاودانگی‌اش از روز قیامت شروع می‌شود، به این معناست که از آن روز به بعد، دوزخیان دائماً در دوزخ و بهشتیان دائماً در بهشت خواهند بود. این وضعیت به چیزی محدود شده که آغاز قیامت، آخرین وجود آن است و آن آسمان و زمین هستند که در آغاز قیامت، آخرین لحظه وجودشان به شمار می‌آید (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳-۲۴).

نقد و بررسی

خدای تعالی در کلام خود آسمان‌ها و زمین را برای قیامت معرفی می‌کند که غیر آسمان‌ها و زمین دنیاست، و می‌فرماید: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»، و از اهل بهشت حکایت می‌کند که می‌گویند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ»، و در مقام وعده به مؤمنان و توصیف ایشان می‌فرماید: «لَهُمْ عَقَبَى الدَّارِ».

پس معلوم می‌شود برای آخرت نیز آسمان‌ها و زمینی است، همچنان‌که در آن بهشت و دوزخی و برای هر یک سکنه و اهلی است، که خدا همه آنها را به این وصف توصیف کرده که نزد اویند، و فرموده «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» و به حکم این آیه آسمان و زمین آخرت از بین نمی‌رود.

و اگر در آیه مورد بحث بقای بهشت و دوزخ و اهل آن دو را به مدت بقای آسمان و زمین محدود کرده از این جهت است که معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمی‌رود، آنکه از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است و آن آسمان و

فاعل به اجتماع خدمت کرده و آن را بالا برده است، ولی به خودش خدمت نکرده است، بلکه احياناً خیانت کرده است، روحش به جای اینکه با این عمل، تعالی یابد و بالا رود تنزل یافته و سقوط کرده است. پس اینکه گفته شود برای خدا فرقی نمی‌کند که شخص خیر او را بشناسد یا نه، باید گفت اگر کسی خدا را نشناسد و با او آشنا نباشد، یک نوع سلوک روحی می‌کند و اگر آشنا باشد، نوعی دیگر. اگر آشنا نباشد عمل یک‌بعدی انجام می‌دهد، عملش تنها حسن فعلی و حسن تاریخی می‌یابد، ولی اگر آشنا باشد عمل دوبعدی انجام می‌دهد و عملش حسن فاعلی و حسن ملکوتی نیز پیدا می‌کند و دوبعدی می‌گردد، اگر آشنا باشد خودش و عملش به‌سوی خدا بالا می‌رود و اگر آشنا نباشد، بالا نمی‌رود. به عبارت دیگر، افرادی که به خدا و آخرت ایمان ندارند، طبعاً هیچ عملی را به‌منظور بالا رفتن به‌سوی خدا انجام نمی‌دهند و چون به این منظور انجام نمی‌دهند قهراً سیر و سلوکی از آنها به‌سوی خدا و عالم آخرت صورت نمی‌گیرد، پس طبعاً آنها به‌سوی خدا و ملکوت خدا بالا نمی‌روند و به بهشت نمی‌رسند؛ یعنی به مقصدی که به‌سوی آن نرفته‌اند، به حکم آنکه نرفته‌اند، نمی‌رسند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱-۲۷۶).

همه غیرمسلمانان از نظر مأجور بودن در قبال اعمال خیر، یکسان نیستند، میان غیرمسلمانی که به خدا و قیامت معتقد نیست و غیرمسلمانی که به خدا و قیامت معتقد هست، ولی از موهبت ایمان به نبوت محروم است تفاوت عظیمی است. برای دسته اول امکان انجام یک عمل مقبول عند الله نیست، ولی برای دسته دوم هست. این دسته ممکن است با شرایطی به بهشت بروند، ولی برای دسته اول ممکن نیست و تا ابد در عذاب هستند.

ب) شبهات نقلی

۱. ناسازگاری خلود در عذاب با عدم دوام آسمان‌ها و زمین
خداوند در قرآن خلود در عذاب را تا زمانی که آسمان‌ها و زمین پا برجا هستند می‌داند (هود: ۱۰۶ و ۱۰۷)، لیکن در اینجا اشکالی پیش می‌آید و آن این است که آیات قرآنی تصریح دارد بر اینکه آسمان و زمین تا ابد باقی نیستند و این با خلود در آتش و بهشت که آن نیز مورد نص و تصریح آیات قرآنی است سازگاری ندارد.

از جمله آیات دسته اول که تصریح می‌کند بر اینکه آسمان و زمین از بین رفتنی‌اند آیه «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ

زمین دنیایی است که این نظام مشهود را دارد، و اما آسمان‌ها و زمینی که مثلاً بهشت در آنهاست، و به نور پروردگار روشن می‌شود به هیچ وجه از بین نمی‌رود، و خلاصه جهان همواره آسمان‌ها و زمینی دارد. چیزی که هست در آخرت نظام دنیایی‌اش را از دست می‌دهد، و با این وضع دیگر هیچ اشکالی باقی نمی‌ماند.

بنابراین اولاً بعد از ذکر این آیه، آیه‌ای با همین سبک و سیاق، درباره سعادتمندان آمده است (هود: ۱۰۸)، اما طبق نظر همه علما و مفسران محال است که خداوند کسی را از بهشت خارج کند و بهشتیان تا ابد در بهشت خواهند بود. بنابراین، همین شیوه استدلال را می‌توان در مورد دوزخیان استفاده و عذابشان را جاوید به‌شمار آورد.

ثانیاً خداوند در قرآن، آسمان‌ها و زمینی که برای قیامت معرفی می‌کند غیر از آسمان‌ها و زمین دنیاست (ابراهیم: ۴۸). آنچه در آیه آمده عنوان «تبدیل» است که غیر از عنوان اعدام چیزی و ایجاد چیز دیگر است؛ زیرا در تبدیل اصل جامع و مشترک بین آن دو چیز وجود دارد، اما در اعدام چیزی و ایجاد چیز دیگری این امر وجود ندارد، پس معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمی‌رود، آن چیزی که از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است که ذات و ماهیت آنها ثابت و غیرمتبدل است و تنها صورت و شکل آنها دگرگون می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۴).

۲. عدم انحصار خلود در عذاب به کفار، مشرکان و منافقین

خلود در عذاب را نمی‌توان به کفار، منافقان و مشرکان منحصر کرد؛ زیرا ظاهر برخی از آیات، خلود در عذاب را برای سایر افراد نیز ثابت می‌داند، مانند رباخواران (بقره: ۲۷۵)، همچنین قتل مؤمن از روی عمد (نساء: ۹۳) (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۹).

نقد و بررسی

همان‌طور که قبلاً بیان شد سیئه‌ای موجب خلود در عذاب می‌شود که به هویت شخص، احاطه پیدا کرده باشد و گناه محیط به عاصی فقط در خصوص شرک، کفر، ارتداد و مانند آن یافت می‌شود و اگر درباره برخی از معاصی بزرگ، مانند قتل انسان مؤمن یا رباخواری آمده است به این جهت است که این گناهان کبیره اگر با انکار ضروری دین و همراه کفر و ارتداد باشد سبب خلود می‌شود و صرف

انجام کبائر، سبب خلود نیست.

برای مثال، کسی مؤمنی را عمداً به قتل رسانده که مقصودش از عملی که کرده این بوده که او را بکشد و هم بداند شخصی که به دستش کشته می‌شود مؤمن است. خداوند به چنین شخصی وعده خلود در آتش داده است، اما طبق آیه ۴۸ سوره «نساء» و ۵۳ سوره «زمر» می‌توان حکم خلود قاتل را مقید به شرک کرده و در نتیجه می‌توان گفت: هرچند آیه مورد بحث وعده آتش خالد و دائم را می‌دهد، لیکن صریح در حتمی بودن آن نیست و ممکن است خلود آن به وسیله توبه و یا شفاعت مورد عفو قرار گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۴۰-۴۱).

علاوه بر این، طبق آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء: ۴۸) که در آن تصریح به عدم غفران شرک شده است و نتیجه آنکه گناهی غیر از شرک آمرزیده می‌شوند.

۳. مقید بودن خلود در عذاب به اراده الهی

خداوند در قرآن، عذاب خلد را مستند به اراده و قدرت خود می‌کند (هود: ۱۰۶ و ۱۰۷)، درحالی که گفته شد ابدی بودن عذاب به خاطر طبیعت خود تبه‌کاران است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۸).

نقد و بررسی

اولاً عین همین عبارت در مورد بهشتیان نیز آمده است (هود: ۱۰۸). ثانیاً درباره بهشتیان به‌طور قطع به معنای تعلق اراده الهی به خروج آنان از بهشت نیست؛ زیرا خداوند به آنان وعده ابدیت داده و خلف وعده از خداوند محال است، بر همین اساس کسی قاتل به خروج آنان از بهشت نشده است. همچنین در ادامه آیه که درباره بهشتیان است، فرموده: عطیه و عطای غیرمجزوذ، یعنی عطای بی‌پایان برای آنان است.

ثالثاً خالدین در آتش مانند اهل بهشت تا ابد از آن بیرون نمی‌شوند، مگر آنکه خدای سبحان بخواهد؛ زیرا او بر هر چیز قدرت دارد و هیچ کاری از کارهایش چه اعطا و چه منع، قدرت او را بر انجام مخالف آن فعل سلب نمی‌کند و اختیار را از کف او بیرون نمی‌کند؛ زیرا قدرت او مطلق است و مقید به تقدیر معینی نیست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۹).

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح‌شده روشن می‌شود که هم از دید علامه طباطبائی و هم از دید شهید مطهری خلود در عذاب برای عده‌ای قطعی است و عقل و نقل این مطلب را تأیید می‌کند، البته این عذاب خالد برای کافرین، مشرکان و منافقان معاند است و شامل مستضعفان و مؤمن فاسق نمی‌شود. از دید علامه، اگر گناه، انسان را به نوع جدیدی تبدیل کند از او زائل نمی‌شود و تا ابد او را گرفتار عذاب جاوید می‌کند. همچنین از دید شهید مطهری انسان تبه‌کار نیت او دشمنی با حق بوده و این برای او به فعلیت رسیده و از طرفی عملی برای رسیدن به حق انجام نداده، پس او تا ابد گرفتار همین دشمنی است و عذاب می‌بیند. بنابراین همان‌گونه که اصل عذاب در مقابل عمل است، دوام و خلود عذاب نیز در برابر دوام و خلود عمل است. کافر، مشرک و منافق هر لحظه در حال عصیانگری است؛ زیرا عامل گناه، ملکه راسخ کفر و مانند آن است که آنها واجد آن هستند. این خلود در عذاب، با عدل، حکمت، رحمت الهی و سایر آیات قرآن، ناسازگار نیست.

منابع

قرآن کریم.

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. قم: البلاغة.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *فتوحات مکیه*. بیروت: دارالصادر.
- ایزدی، جنان (۱۳۹۲). خلود در عذاب جهنم از منظر ابن‌قیم جوزی و علامه طباطبائی. *الهیات تطبیقی*، ۱۶، ۶۹-۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*. چ هشتم. قم: اسراء.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شامی دهرخی، نجمه (۱۳۹۱). *خلود از منظر قرآن و حدیث*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. خراسان: حوزه علمیه.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا*. تهران: جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). *رساله لب اللباب*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). *مهر تابان*. قم: باقر العلوم.
- عبدالخالق کاظم، محمد (۱۴۲۶ق). *الخلود فی جهنم*. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۶). تأملی بر جاودانگی عذاب کفار، کیهان اندیشه، ۷۳، ۱۲۹-۱۴۱.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی، محمود (۱۳۸۷). *خلود در عذاب*. قم: پرتو ولایت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *آشنایی با قرآن*. چ دوازدهم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷الف). *شش مقاله*. چ بیست و یکم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ب). *عدل الهی*. چ سی‌ام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ج). *معاد*. چ شانزدهم. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷د). *درآمدی بر جهان‌بینی اسلامی*. تهران: صدرا.
- معراجی، ساره (۱۳۹۲). بررسی مسئله خلود با تکیه بر آراء علامه طباطبائی، *ابن‌عربی، فخر رازی و زمخشری*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
- نکونام، محمدرضا (۱۳۸۶). *خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید*. تهران: ظهور شفق.
- نیکزاد، عباس (۱۳۸۴). جستاری در باب خلود در عذاب، *رواق اندیشه*، ۴۱، ۹۵-۱۰۶.

In the name of Allah

MARIFAT

Scientific monthly in the field of humanities

Vol. 34, N. 1, Special of Theology, Spring 2025

A Publication by Imam Khomeini Educational and Research Institute

Editor in Chief: Seyed Ahmad Rahnamaei

Editor: Abolfazl Sajedi

Secretary of Theology Department: Javad Goli

Coordinator: Ruhollah Farisabadi

Print Supervisor: Hamid Khani

Print: Zamzam

Editorial Board: (In alphabetical order of the group name)

Hoj. Dr. Sayyid Akbar Hosseini (Religious) - the IKI - Associate

Dr. Mohsen Khandan "Alviri" (History) - Baqerul Uloom University - Professor

Ayatollah Professor Mahmoud Rajabi (Quranic Interpretation and Sciences) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Muhammad Fooladi (Sociology) - the IKI - Associate

Dr. AbbasAli Kadkhodaei (Law) - University of Tehran - Professor

Dr. Mohammad Karim Khodapanahi (Psychology) - Shahid Beheshti University - Professor

Hoj. Dr. Alireza Kermani (Erfan) - the IKI - Associate

Hoj. Dr. Abbas Ali Shamili (Educational Sciences) - Al-Mustafa International University - Associate

Dr. Mohammad Fanaei Askevari (Philosophy) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Abolfazl Sajedi (Theology) - the IKI - Professor

Articles in this publication are available in sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir.

Address: Qom - Amin Boulevard, Islamic Republic Boulevard - IKI, Fourth Floor - No. 33.

S. C: 186-37165 / **Phone:** (Editorial) 32113468 - (Subscribers) 32113482 - Fax: 32934483 (025).

Email: marifat@qabas.net

Internet: www.nashriyat.ir

Website: nashriyat.ir/SendArticle

Marifat (Online): 2980-8383