

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیرمسئول: سیداحمد رهنمایی

سر دبیر: ابوالفضل ساجدی

دبیر گروه کلام: جواد گلی

مدیر اجرایی: روح‌الله فریس آبادی

ناظر چاپ: حمید خانی

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 - ترویجی» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

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

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

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

حجت‌الاسلام دکتر محمد فولادی‌وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمدکریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

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

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

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

حجت‌الاسلام 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: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: marifat@qabas.net اینترنت: www.nashriyat.ir

وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle 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 پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. **اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰ تومان، و اشتراک ۱۲ شماره آن در یک سال، ۸۴۰/۰۰۰ 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/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

۱. مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۲. 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.
۳. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۴. 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.
۵. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و 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.
 - 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، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می خوانید

حقیقت ایمان در پرتو روایات / ۵

آیت الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته الله علیه

ویژه کلام

منشأ خداباوری انسان از منظر آیت الله مصباح یزدی و ریچارد داوکینز / ۹

کلمه سیدمحمد نمازی خیرآبادی / امیررضا اشرفی

اعتقاد به عاملیت الهی از رهاورد استجابت دعا و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت از منظر علامه مصباح یزدی / ۲۱

کلمه مهدی اخلاصی / علی رستمی

قبول یا نکول معاد از منظر قرآن / ۳۱

سیدعابدین بزرگی

بررسی تطبیقی دیدگاه امامیه و اشاعره در دلالت آیه «اولی الامر» بر مصداق معصوم پس از نبی اکرم صلی الله علیه و آله / ۴۱

حسن پناهی آزاد / کلمه سجاد حبیبزاده

بررسی ادعای تأثیرپذیری قرآن مجید از علم زمانه در مسئله رجم شیاطین به و سیله شهاب سنگها / ۵۳

کلمه داود اسفندیاری / جواد گلی

بررسی حکمت بیان طبیعیات در قرآن براساس دیدگاه حداکثری قلمرو دین / ۶۳

کلمه علیرضا جلیلی فر / صفدر الهی راد

انکار تجرد ماسوی الله؛ بررسی و نقد / ۷۵

احمدرضا کفراشی

ثبات و تغییر معرفت دینی در چارچوب ضروریات دین / ۸۳

محمدعلی رستمیان

۹۲ / ABSTRACTS

حقیقت ایمان در پرتو روایات*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته‌الله

چکیده

این مقاله به بحث پیرامون حقیقت ایمان در پرتو روایات می‌پردازد. ارزش‌های اخلاقی در اسلام موجب سعادت حقیقی و ابدی انسان می‌شوند و لازمه سعادت، نیل به کمال حقیقی انسانی است. از این رو، سه مقوله ارزش‌های اخلاقی، کمال و سعادت انسان متلازم یکدیگرند. این ارزش‌ها دو دسته‌اند: ارزش‌های اخلاقی اصیل که مستقیماً در حرکت انسان به مقام قرب الهی نقش‌آفرین هستند و ارزش‌های مقدمی اخلاقی که هرچند خودشان عامل اصلی نیستند، اما به این حرکت کمک می‌کنند؛ چراکه کمال نهایی انسان نیل به قرب الهی است و سعادت حقیقی او نیز در سایه قرب الهی به دست می‌آید. این نوع ارزش‌ها «عبادت» نام دارند. از آنجاکه سعادت انسان در سایه قرب الهی به دست می‌آید، محور همه ارزش‌های اخلاقی باید ایمان به خدا و عبادت و بندگی او باشد.

کلیدواژه‌ها: ایمان، حقیقت ایمان، صبر و شکر، اعتماد به خدا.

اشاره

گفته شد که ارزش اخلاقی از دیدگاه اسلام چیزی است که موجب سعادت حقیقی و ابدی انسان می‌شود؛ و لازمهٔ سعادت، نیل به عالی‌ترین مرتبهٔ کمال است که دارای بالاترین و پایدارترین لذت‌هاست. پس این سه، یعنی ارزش اخلاقی، سعادت و کمال، با هم متلازم‌اند. همچنین بیان شد که از دیدگاه اسلامی، ارزش‌های اخلاقی را می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد: دستهٔ اول ارزش‌های اصیل اخلاقی، که مستقیماً در حرکت انسان به مقامی که خداوند برای او مقدر فرموده، تأثیر دارند؛ و دستهٔ دوم ارزش‌های مقدماتی اخلاقی که به این حرکت کمک می‌کنند؛ اگرچه خودشان عامل اصلی نیستند. از آنجاکه کمال نهایی انسان دستیابی به قرب الهی است، سعادت حقیقی او نیز در سایهٔ قرب خدا حاصل می‌شود. از این رو فقط ارزش‌هایی - خودبه‌خود - در سعادت انسان مؤثرند که برای خدا انجام می‌شوند. در فرهنگ ما، نام این ارزش‌ها عبادت است. بنابراین کسی که با دیگران مهربان است و برای رفع گرفتاری دیگران دل‌سوزی و اقدام می‌کند، ممکن است از نظر اخلاقی کار بارزشی کرده باشد، اما نفس این کار مستقیماً او را به آن سعادت ابدی نمی‌رساند. بنابراین چون سعادت انسان در سایهٔ قرب به خدا حاصل می‌شود، محور همهٔ ارزش‌های اخلاقی باید ایمان به خدا باشد.

راهکار قرآن در این زمینه موعظه است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل: ۱۲۵). غالب بیانات قرآنی که انسان را به کار خیر تشویق، و از گناه تحذیر می‌کنند، همچنین انداز و تشریهای که از وظایف انبیاست، همهٔ مصداق موعظه‌اند، که در علم منطق، «خطابه» نام دارد. بیان مواعظ موجب رغبت انسان به انجام کاری یا نگرانی او از عواقب و لوازم ارتکاب عملی است. پس این بر چنین بیانات روایی‌ای «حد تام» نیست و از نوع قیاس برهانی به‌شمار نمی‌آید.

یقینی‌ترین اعتقادات انسان، ظنیات اویند، و یقین حقیقی بسیار اندک است. البته مراتب ظن نیز متفاوت و گوناگون است. به ظن بسیار قوی، علم یقینی اطلاق می‌شود؛ درحالی که هیچ‌یک از اینها نیز یقین حقیقی و منطقی نیستند. یقین حقیقی در موارد بسیار نادر، و با عنایت الهی، برای برخی از اولیایش حاصل می‌شود. برای مثال، انسان دربارهٔ پدر و مادر خود، شناخت کامل دارد؛ زیرا از زمانی که چشم باز کرده، خود را در دامان آنها دیده و محبت آنها را چشیده و لمس کرده است؛ ولی با این حال، این یقین، یقین منطقی، که خلاف آن محال باشد، نیست و امکان آنکه او در بیمارستان با کودک دیگری جابه‌جا شده باشد، منتفی نیست.

بر این اساس، نباید توقع داشت که بیانات کتاب و سنت، بخصوص در مواردی که مخاطب آنها عموم مردم‌اند، برهان عقلی تام باشند؛ کما اینکه مشاهده می‌شود گاهی اصول اخلاقی در روایتی سه چیز و در روایت دیگری چهار چیز معرفی شده است. در چنین مواردی نباید این روایات را با یکدیگر متناقض دانست؛ زیرا بیان آنها خطایی است و در هر یک به حسب حال مخاطب بر نکته‌های مهمی که مورد نیاز اوست، تکیه شده است.

شبههٔ بحث‌های گذشته، تحلیلی بود؛ یعنی سلسله مبادی و اصولی را از عقل، کتاب و سنت برگرفتیم و سپس لوازم آنها را کاویدیم؛ آنگاه مؤلفه‌های آنها را بررسی کردیم. اکنون در ادامه می‌کوشیم که بیشتر از مباحث تبدلی و کتاب و سنت بهره بگیریم.

روش معصومان علیهم‌السلام در بیان حقیقت ایمان

روایات دربارهٔ حقیقت ایمان و مراتب و کمال آن دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنها بیان می‌کنند که ایمان انسان نباید در حد ادعا باقی بماند، بلکه لازم است در مقام عمل نیز نمود داشته باشد؛ دسته‌ای دیگر دربارهٔ کمال ایمان‌اند و شرایط کمال ایمان و نشانه‌های آن را بیان می‌کنند. کسانی که با علوم عقلی سروکار دارند، برای اثبات موضوع می‌کوشند براساس شرایطی که در منطق بیان شده است، برهان عقلی اقامه کنند. به عبارت دیگر، در پی آن‌اند که برهان خود را از مقدمات بدیهی، ذاتی، اولی و ضروری اتخاذ کنند تا یقین‌آور باشد. همچنین هنگام تعریف انتظار دارند تعریفی ارائه کنند که از «جنس

حقیقت ایمان؛ صبر و شکر

شده است که فرمودند: «اعْلَمُوا أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِهِ حَتَّى يَرْضَى عَنِ اللَّهِ فِيمَا صَنَعَ اللَّهُ إِلَيْهِ وَصَنَّ بِهِ عَلَيَّ مَا أَحَبَّ وَكَرِهَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۸)؛ ایمان صادق، ایمانی است که انسان به آنچه خداوند برای او انجام داده است، راضی باشد؛ خواه لذت و راحتی باشد و خواه مصیبت و درد و گرفتاری؛ و اگر این‌گونه نبود، ایمانش صادق نیست.

مرحوم آقا شیخ عباس تهرانی (شاگرد مرحوم میرزا جواد آقای تبریزی) در یکی از مباحث اخلاقی خود می‌فرمودند که گاهی ما ادعا می‌کنیم در برابر سختی‌هایی که از سوی خدا به ما می‌رسد، نه تنها صبر می‌کنیم، بلکه به آنها راضی هستیم؛ اما عملاً اثبات این ادعا بسیار دشوار است. سپس خاطره‌ای از خودشان نقل کردند که «شبی به واسطه درد زیاد ناشی از زخم معده، از خواب بیدار شدم. با خود گفتم: حتماً بلایی و امتحانی است از جانب خدا و باید بر آن صبر کرد. کمی ذکر گفتم، اما درد آرام نگرفت. دیگر نتوانستم به صبر اکتفا کنم. گفتم دعا می‌کنم و از خدا می‌خواهم که درد را برطرف کند. از خدا خواستم که شفا عطا کند؛ زیرا بیش از این تحمل درد را نداشتم. اول خیلی ساده دعا کردم، ولی دیدم اثر نکرد. فشار درد امانم را بریده بود و نمی‌توانستم تحمل کنم. این بود که شروع به التماس کردم و خدا را به اولیا و معصومان علیهم‌السلام قسم دادم. اما باز فایده نداشت». سپس ایشان می‌فرمود: «سرانجام آن قدر کار بر من سخت شد که دیگر عنان اختیار از کفم رفته شد و فریاد زدم: کسی نیست که به فریاد من برسد؟! وقتی این جمله را گفتم، فوراً دردم آرام شد و راحت شدم. اینجا بود که فهمیدم این درد، امتحانی بود برای سنجش میزان ایمان من». البته این‌گونه امتحانات، مخصوص کسانی است که در مراتب بالایی از ایمان قرار دارند و همگان این‌گونه امتحان نمی‌شوند.

حقیقت ایمان؛ تعاون با دیگران

یکی از اشعار مشهور سعدی، شعر زیبایی است با این مضمون: بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
این شعر لزوم تعاون و همکاری افراد با یکدیگر را بیان می‌کند. در این خصوص روایاتی نیز از معصومان علیهم‌السلام نقل شده است؛ از جمله اینکه از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرموده‌اند: «لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا

اکنون در مقام بحث درباره حقیقت ایمان، به روایتی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اشاره می‌شود که ایمان را دو بخش دانسته‌اند: بخشی از آن صبر و بخش دیگر شکر: «الْإِيمَانُ نِصْفَانُ نِصْفَانُ نِصْفَانُ فِي الصَّبْرِ وَنِصْفَانُ فِي الشُّكْرِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۷، ص ۴۸). امیرمؤمنان علیه‌السلام در توضیح این مطلب می‌فرمایند: «الْإِيمَانُ صَبْرٌ فِي الْبَلَاءِ وَشُكْرٌ فِي الرَّخَاءِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۶، ص ۷۲). در انسان دو حالت وجود دارد: حالتی که آدمی به سبب نعمت‌هایی که خداوند نصیب او کرده است، در خوشی به سر می‌برد، که این حالت «رخاء» نام دارد. در این حال، اقتضای ایمان آن است که انسان «شکر» خدا را به جا بیاورد؛ حالتی نیز که آدمی در سختی به سر می‌برد، «بلاء» نام دارد، و اقتضای ایمان در چنین حالتی «صبر» است.

روشن است که این تعریف ایمان، تعریف تام منطقی نیست؛ بلکه تعریف به لازمه است. بنابراین یکی از بهترین راه‌های معرفی یک شیء، معرفی از طریق آثار، لوازم و اعراض آن است. دانشمندان علوم مختلف در مقام تعریف همین روش را به کار می‌برند.

حقیقت ایمان؛ اعتماد به خدا

امیرمؤمنان علیه‌السلام درباره کسانی که ادعایشان درباره ایمان، با عمل آنها مطابقت ندارد، می‌فرمایند: «لَا يَصْدُقُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَكُونَ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ [سُبْحَانَهُ] أَوْثَقَ مِنْهُ بِمَا فِي يَدِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۰). از نظر حضرت امیر علیه‌السلام، ایمان انسان هنگامی صادق است که اعتمادش به آنچه در دست خداست، بیش از چیزی باشد که در اختیار خودش است. به آنچه در دست انسان است، هیچ اعتمادی نیست و فقط خداست که می‌تواند آن را حفظ کند و به ثمر برساند: «وَإِنْ يَمَسَّكَ اللَّهُ بَصْرًا فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرَدِّكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ» (یونس: ۱۰۷)؛ اگر خدا بخواهد خیری به تو برسد، تخلف ندارد و هیچ کس نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد، اما اگر خدا بخواهد به تو ضرر برسد، هر کاری بکنی، نمی‌توانی جلوی آن را بگیری.

ایمان هنگامی کامل است و آثارش کاملاً در عمل ظاهر می‌شود که انسان مؤمن خود را تحت اراده الهی ببیند و رضایت و مصلحت او را مدنظر داشته باشد. برای چنین کسی فقر و غنا، صحت و مرض، لذت و درد، در برابر اراده الهی یکسان است و خود را در عدم و وجود این امور دخیل نمی‌پندارد. از امام صادق علیه‌السلام نقل

أَبْدًا حَتَّى يَكُونَ لِأَخِيهِ مِثْلَ الْجَسَدِ إِذَا ضَرَبَ عَلَيْهِ عِرْقٌ وَاحِدٌ تَدَاعَتْ لَهُ سَائِرُ عُرُوقِهِ» (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۷۱، ص ۲۳۳)؛ مؤمن، مؤمن نیست مگر آنکه با سایر مؤمنان همچون اندام‌های یک پیکر باشد که اگر رگی از رگ‌ها ناراحتی پیدا کرد، بقیه نیز با آن همدردی کنند. مؤمن باید به گونه‌ای باشد که ناراحتی مؤمن دیگر را ناراحتی خود بیندارد و با او همدردی کند. انسان نمی‌تواند از حقیقت ایمان برخوردار باشد، ولی به سایر مؤمنان بی‌اعتنا باشد و مثل اندام‌های یک پیکر، درد آنها را درد خودش و مشکل آنها را مشکل خودش نداند.

از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است که «ان الرجل لا يكون مؤمنا حتى يكون قلبه مع لسانه سواء ولا يخالف قوله عمله» (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۶۵)؛ مؤمن حقیقی کسی است که دلش با زبانش یکی باشد؛ گفتارش با اعتقاد و رفتارش مخالف نباشد؛ و به آنچه ادعا می‌کند، در مقام عمل هم پایبند باشد. از امام رضا ﷺ نیز نقل شده است که «لَيْسَ مِثْلًا مَنْ لَمْ يَأْمَنْ جَارَهُ بِوَأَقْفِهِ» (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۶۳)؛ کسی که همسایه از بلای او در امان نباشد، از ما نیست؛ یعنی رعایت حق همسایه از علائم ایمان واقعی است.

منابع.....


- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۸۷، *تحف العقول عن آل الرسول*، ترجمه صادق حسن زاده، تهران، آل علی ﷺ.
- ابن قتیبه دینوری محمد بن عبدالله، ۱۳۷۳، *عیون الاخبار*، قم، شریف الرضی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۸۶، *عمر الحکم و درر الکلم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۱ق، *بحار الانوار*، تحقیق و تعلیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- محمدری شهری، محمد، ۱۳۸۶، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دار الحدیث.

نوع مقاله: ترویجی

منشأ خداباوری انسان از منظر آیت‌الله مصباح یزدی و ریچارد داوکینز*

کسب سیدمحمد نمازی خیرآبادی / دانش‌پژوه دکتری معارف و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

smfsksz@gmail.com

 orcid.org/0009-0000-5504-1350

ashrafi@qabas.net

امیررضا اشرفی / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۶

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۵

چکیده

منشأ خداباوری در انسان از دیرباز مورد توجه اندیشمندان ادیان الهی، علوم تجربی و فلسفی بوده است؛ از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و عمده اندیشمندان مسلمان، خداباوری در انسان، امری فطری است که منشأ آن نحوه آفرینش انسان است. به‌باور داوکینز پیدایش انسان در زمین، بی‌نیاز از خدای آفریننده است؛ وی اعتقاد به‌خدای آفریننده را توهمی و ویروس‌گونه می‌داند که در اذهان بشری در واحدی به نام «مم» جایگزین نظریات علمی شده و به مرور زمان توسعه یافته است؛ مستند اصلی وی در این دیدگاه، نظریه تکامل است. پژوهش حاضر به‌روش توصیفی - تحلیلی به‌مقایسه و ارزیابی دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح یزدی و ریچارد داوکینز درباره منشأ خداباوری در انسان می‌پردازد. طبق این پژوهش نظریه داوکینز به‌خلاف دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در زمینه منشأ خداباوری در انسان در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی دچار خلل‌های جدی است.

کلیدواژه‌ها: خداباوری، آنتیسم، منشأ خداباوری، آیت‌الله مصباح یزدی، ریچارد داوکینز، آفرینش مستقل انسان، نظریه تکامل.

مقدمه

منشأ خدااباوری در انسان از دیرباز مورد توجه فلاسفه، دانشمندان علوم تجربی و اندیشمندان ادیان الهی بوده است. طبق آیات قرآن، خدااباوری در انسان امری فطری است که ریشه در چگونگی آفرینش انسان دارد و کاملاً با هدف آفرینش او هماهنگ است. از دیدگاه این کتاب آسمانی خداوند انسان را به هدف نیل به کمال (قرب الهی) آفریده و خلیفه خود در زمین قرار داده است؛ و به تبع این هدف و مسئولیت عظیم، او را به گونه‌ای متفاوت و مستقل از سایر جانداران در زمین پدید آورده و استعدادها، توانایی‌های ویژه‌ای به او عطا کرده است. از جمله اینکه انسان را از ابتدای خلقتش با فطرتی الهی آفریده و باور به خدا را در عمق جانش جای داده است. فطری بودن خدااباوری در او تقریباً از سوی عموم اندیشمندان مسلمان، از جمله فیلسوف و مفسر گران قدر قرآن کریم *آیت‌الله مصباح یزدی* (۱۳۱۳-۱۳۹۹) پذیرفته شده است. ایشان در کتب متعددی با استناد به گزاره‌های عقلی و آیات قرآن، به تبیین هدفمندی خلقت جهان و انسان، اهداف آفرینش جهان و انسان و همسو بودن نحوه خلقت انسان با اهداف آفرینش او پرداخته است (از جمله در کتب: *معارف قرآن*، ج ۱-۳ (به‌ویژه خداشناسی و انسان‌شناسی در قرآن)؛ *آموزش فلسفه*، ۱۳۹۲، ج ۲؛ *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، ۱۳۹۱).

طرح نظریه تکامل زیستی جانداران در دوران معاصر، نظریه متون مقدس، از جمله قرآن و عهدین درباره هدفمندی آفرینش، منشأ الهی انسان و خدااباوری در او را با چالش‌هایی روبه‌رو کرده است. *داروین* با ارائه نظریه تکامل، خلقت مستقل و اعجاز‌آمیز نخستین انسان از خاک را منکر شد و پدید آمدن نسل بشر در زمین را حاصل فرایند تکامل زیستی جانوران دانست. در پی او، *ریچارد داوکینز* با پیروی از نظریه تکامل، پیدایش انسان‌ها بر روی زمین را امری تصادفی و بی‌نیاز از خدای آفریننده دانست و اعتقاد به خدا را نوعی توهم ذهنی دانسته که به‌مثابه ویروسی ذهنی در اذهان بشر جا گرفته و نسل به نسل انتقال یافته است.

نظریه تکامل و پیامدهای او در بسیاری از علوم و مسائل خرد و کلان انسان‌شناسی، نقش‌آفرینی کرده و بسیاری از علوم انسانی، مکاتب اخلاقی و نظام‌های جدید انسانی به‌ویژه در غرب را تحت تاثیر خود قرار داده است؛ به‌طوری‌که برخی اندیشمندان این نظریه را ستون خیمه مدرنیسم قلمداد کرده‌اند (ر.ک: آسوده، ۱۳۹۴).

پژوهش حاضر درصدد بررسی و مقایسه دیدگاه‌های *آیت‌الله مصباح یزدی* و *ریچارد داوکینز* در باب منشأ خدااباوری در انسان و ریشه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این دو دیدگاه است. با جست‌وجوی آثار پیشین، پژوهشی که دیدگاه این دو اندیشمند معاصر را در این باب با هم مقایسه کرده باشد، به‌دست نیامد؛ تنها چند مقاله به‌صورت کلی به نقد دیدگاه‌های *ریچارد داوکینز* و مقایسه کلی آن با نظرات خدااباوران و یا دیگر تکامل‌گرایان پرداخته‌اند؛ از جمله:

مقاله «کاستی‌های مبادی تصویری استیون هاوکینگ و ریچارد داوکینز در حوزه الهیات فلسفی» (زمانیان و خسروپناه، ۱۳۹۸)؛ این پژوهش به بررسی نقاط ضعف استدلال‌های *استیون هاوکینگ* و *ریچارد داوکینز* پرداخته است.

مقاله «توهم خدا، یا توهم داوکینز» (طباطبایی دانشور نیلو، ۱۳۹۳)؛ این مقاله نیز به نقد و بررسی استدلال‌های *داوکینز* نسبت به خدااباوری پرداخته است.

مقاله «تکامل داروینی و آتئیسم» (حسینی، ۱۳۹۰)؛ نویسنده در این اثر به بررسی استنتاج آتئیسم *داوکینز* از تکامل داروینی پرداخته و اشکالات آن را تبیین کرده است.

آثار موجود صرفاً به نقد و بررسی دیدگاه *داوکینز* در خدااباوری پرداخته‌اند؛ اما پژوهش حاضر سعی در بررسی و مقایسه دیدگاه فیلسوف و مفسر برجسته *آیت‌الله مصباح یزدی* از یک‌سو و نوتکامل‌گرای معاصر در غرب، *ریچارد داوکینز* در باب منشأ خدااباوری در انسان دارد.

پیش از ورود به مسئله اصلی پژوهش، به بیان مفاهیم کانونی مرتبط با آن می‌پردازیم.

خدااباوری؛ خدااباوری به معنای پذیرش خدا به‌عنوان تنها خالق جهان و جانداران (از طریق تکامل یا خلقت مستقل) است. آتئیسم (atheism)؛ آتئیسم به معنای خدااباوری و انکار وجود خداوند است که دو قسم است:

اول، آتئیسم فلسفی، که درصدد ارائه بنیان‌های فلسفی برای اثبات آتئیسم و یا رد استدلال خدااباوران است.

دوم، آتئیسم علمی (تجربی) که درصدد ایتنای این دیدگاه بر کشفیات علمی از قبیل نظریه تکامل داروینی در زیست‌شناسی و یا نظریه انفجار بزرگ (مه‌بانگ) در فیزیک و کیهان‌شناسی است.

گرفته است. او برای این گونه امور، واژه میم (meme) را انتخاب کرده که از واژه یونانی (mimema) به معنای «چیزی که تقلید شده» اخذ شده است. او اظهار می‌دارد که مایل به به‌کار بردن واژه‌های تک‌بخشی بوده است که از نظر آوایی شبیه به واژه «ژن» باشد. «میم» به معنای یک تکرارکننده فرهنگ، و واحدی برای «تکامل فرهنگی» تعریف می‌شود. یعنی عنصری از فرهنگ، مانند: سنت، باور، ملودی یا مد که می‌تواند در حافظه حفظ شده و به حافظه یا ذهن فردی دیگر منتقل یا کپی شود. در دیدگاه او جهش و باز ترکیب ایده‌های موجود طیف گوناگونی از «میم‌ها» را تولید خواهد کرد که با یکدیگر در جلب توجه افراد رقابت می‌کنند. «میم» یادآور ژن (واحد ژنتیک) است؛ اما تفاوت این دو در پتانسیل تکرارپذیری و منابع حداقلی مورد نیاز برای تکرار شدن است. «میم» می‌تواند بیانگر بخش‌هایی از ایده‌ها، عادات، مهارت‌ها، ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناسی، نظریه‌ها، رویه‌ها، طرح‌ها یا هر چیز دیگری که به‌طور عمومی یاد گرفته می‌شود، باشد که به‌دیگران منتقل می‌شود (داوکینز، ۱۹۷۶، ص ۱۷۲).

داوکینز، برخلاف خلقت‌گرایان، انسان را واجد فطرتی الهی نمی‌داند و فطری بودن خداباوری را انکار می‌کند. در نگاه او و هم‌کیشانش اندیشه‌ها و عواطف انسانی «مم‌هایی» ناشی از کارکردهای پیچیده فیزیکی مغز هستند (داوکینز، ۲۰۰۶، ص ۲۱).

همان‌گونه که گذشت، عامل دینداری و اعتقاد به‌خدا از نظر وی، پیدایش ویروسی ذهنی و ذخیره و انتقال آن به نسل‌های دیگر از طریق «مم‌ها» است. وی این نظریه را در قالب مقدماتی بیان کرده است:

مقدمه اول: نزد نیاکان ما گرایش‌ها و باورهایی در اوضاع و احوال خاصی به‌طور طبیعی انتخاب شده است که فی‌نفسه دین نبوده است؛ بلکه مزایای دیگری داشته و فقط برحسب تصادف به شکل رفتار دینی بروز کرده است (همان، ص ۱۷۴).

مقدمه دوم: این باورها و عواطف یک سری مم‌هایی هستند که در خزانه خویش (مغز) همیشه در حال جست‌وجو و جریان می‌باشند. «مم‌ها» نیز مانند «ژن‌ها» تا جایی قابلیت بقا دارند که سازگاری بیشتری با محیط خویش داشته باشند. به‌عبارت دیگر، آنهایی برتری می‌یابند که برای تکثیر خود بهتر عمل کنند. این برتری در تکثیر می‌تواند یا ناشی از جذابیت مستقیم «مم» باشد، مثل جذابیتی که «میم» نامیرایی (باور به زندگی پس مرگ) یا جذابیتی که

نظریه تکامل یا تحول انواع؛ براساس این نظریه، حیات با پیدایش یک یا چند تک‌سلولی موجودات زنده بسیار ساده، آغاز شده است؛ سپس ارگانیسم داخلی هر نوع به مرور زمان در طول میلیون‌ها سال از طریق علل و عوامل طبیعی، تحول یافته و پیچیده‌تر شده است. طبق این نظریه، پیدایش هر نوع از موجودات زنده، حاصل تنوع زیستی حاصل از جهش‌های ژنتیکی متعدد در جانداران، بقای موجودات سازگارتر با محیط و نوعی انتخاب طبیعی در گونه‌های جانوری است. برخی طرفداران این نظریه، با تعمیم آن در حوزه‌های مختلف انسان‌شناسی، این نظریه را به نظام‌های اعتقادی، اخلاقی و حقوقی و حتی اقتصادی مرتبط با انسان تعمیم داده‌اند.

آفرینش اعجاز‌آمیز از خاک؛ براساس این دیدگاه، خداوند، نخستین انسان (آدم) را نه از موجودات قبلی شبیه خود؛ بلکه به‌گونه‌ای اعجاز‌آمیز با جسمی متناسب و روحی الهی از خاک آفریده است و نسل کنونی بشر همگی از نسل او هستند. طبق این نظریه، انسان ضمن آفرینش اعجاز‌آمیزش، فطرتی الهی یافته و خداباوری و خداگرایی در نهادش جای گرفته است.

۱. منشأ خداباوری و چگونگی گسترش آن از نگاه داوکینز

خداباوری و آنتیسم‌گرایی‌هایی متضاد نسبت به خداوند هستند؛ چنان‌که گذشت، خداباوری، پذیرش خدای آفریننده انسان و سایر جانداران - خواه از طریق تکامل و خواه به‌طور مستقل - است و آتئیسم (atheism)، خداناباوری و انکار وجود خدای آفریننده است که بر دو قسم است؛ آتئیسم فلسفی که درصدد ارائهٔ بنیان‌های فلسفی برای اثبات آتئیسم و یا رد استدلال خداباوران است و آتئیسم علمی (تجربی) است که درصدد ابتدای این دیدگاه بر کشفیات علمی، از قبیل نظریهٔ تکامل داروینی در زیست‌شناسی و یا نظریهٔ انفجار بزرگ در فیزیک و کیهان‌شناسی است.

داوکینز با اصرار بر پیدایش انسان براساس تکامل تدریجی، نقش خدای آفریننده را در پیدایش انسان انکار می‌کند. به‌عقیده وی، خداباوری انسان ریشه در جهل و نادانی او و نوعی انحراف در فعالیت‌های ذهنی بشر دارد.

داوکینز دین را که در حیوانات دیده نمی‌شود، بیشتر شبیه ویروسی می‌داند که در سیر تکاملی بشر در اذهان انسان‌ها جای

ب. خداباوری به دلیل براهین عامیانه و سست‌بنیان در نگاه داوکینز، خداباوری در عموم مردم به خاطر براهین عامیانه‌ای است که در این باره وجود دارد؛ مثلاً عموم کسانی که با علوم عقلی سروکار دارند، تنها به دلایل عقلی و ذهنی خویش به خداوند باور دارند؛ مانند براهین آنسلم و توماس آکوئیناس؛ و این در حالی است که تمام این براهین و ادله از دیدگاه او از اساس بی‌پایه و ضعیف‌اند (همان، ص ۷۹-۱۱۲). او در قسمتی از کتاب *پندار خدا* درباره منشأ خداباوری بسیاری از مردم، چنین می‌نویسد:

بسیاری به این خاطر به خدا اعتقاد دارند که معتقدند تصویری از خدا یا یک فرشته یا باکره‌ای آبی‌پوش را به چشم خود دیده‌اند؛ یا خدا محرمانه با آنها سخن گفته است. به نظر کسانی که مدعی چنین تجاربی هستند، برهان تجارب شخصی یکی از متقاعدکننده‌ترین برهان‌های وجود خداست؛ اما در نظر باقی مردم و کسانی که معرفتی به روان‌شناسی دارند، این برهان کمتر از همه متقاعدکننده است (همان، ص ۸۷).

ج. خداباوری به خاطر عوامل روان‌شناختی به نظر داوکینز، از دیگر علل ثانویه گرایش به دین، آرامش‌بخشی احتمالی دین و باور به وجود خدا در زندگی بشر است. البته به نظر او ممکن است این دارونما تاحدی کارساز باشد؛ اما حقیقتی وجود ندارد که بخواهد آرامشی حقیقی به انسان بدهد؛ زیرا ادعیه‌ای که خداپاوران می‌خوانند مشکلات آنان را رفع نمی‌کند؛ بلکه تسلاهی خاطر و آرامشی موقتی برای تسکین درد آنان محسوب می‌شود (همان، ص ۳۴۲).

د. خداباوری به خاطر جهل به واقعیت و ناتوانی در کسب دلایل علمی

بسیاری از کسانی که به خدا باور دارند به خاطر وجود جهل به واقعیت و ناتوانی در دستیابی به دلایل علمی است؛ آنان گاهی به خاطر شکاف‌های علمی نظریه تکامل به خدا ایمان دارند؛ زیرا شکاف‌های علمی آنها را مواجه با این مسئله می‌کند که پس خدایی باید در بین باشد تا شکافی علمی رخ ندهد (همان، ص ۱۲۶). به عقیده او، جهل این افراد موجب مسرت آنان است؛ زیرا از طریق جهل و شکاف در امور علمی است که می‌توان به نظریه خداباوری رسید. لکن به نظر

دوگانه‌انگاری (اعتقاد به روح مجرد) برای برخی دارد، یا به خاطر انباشتی از «مهم‌های» مختلف است، که موجب ایجاد مجموعه متفاوت‌ها می‌گردد و در نتیجه آن «مم» موردنظر در انبان ممی باقی خواهد ماند (همان، ص ۱۹۰). این «مهم‌ها» به خاطر ذات قابل تکثیرشان می‌توانند در سیر تکامل بشر متحول و یا متغیر شوند؛ همچنین می‌توانند در اثر این تغییرها به انحراف و خطا بروند و همان‌گونه که مغز کامپیوتر به اجزایش دستور تکثیر و کپی و ویروس ایجادشده را می‌دهد، مغز انسان نیز می‌تواند دستور تکثیر و کپی «مم» ایجادشده را بدهد (همان، ص ۱۷۶).

به نظر داوکینز، خداباوری، باوری اصیل در اندام‌واره‌های مغز نیست؛ بلکه محصولی فرعی و انحرافی از مهم‌های مغزی است. و ویروسی است که در انبان «مهم‌ها» ایجاد شده و به خاطر جذابیتی که داشته، گسترش یافته است. این باور که به‌زعم او ریشه‌ای در واقعیت ندارد و به‌همین دلیل و ویروسی ذهنی تلقی می‌شود؛ از قدیم‌الایام در ذهن بشر جای گرفته و در حال گسترش است. به نظر داوکینز، نه تنها دین و باور به وجود خداوند بلکه هرگونه - به تعبیر او - مهمالاتی که واقعیتی در عالم حس نداشته باشد، محصول فرعی، خطای ممیتیک، عفونت مغزی و یک نوع و ویروسی است که در ذهن بشر جای گرفته است (همان، ص ۱۸۸). به عقیده او، این و ویروس ذهنی در بعض مناطق سکونی زمین تظاهرات بیشتری دارد و به‌صورتی خطرناک در حال پیشرفت است و در برخی مناطق دیگر زمین تظاهرات و خطر چندانی ندارد.

۱-۱. انگیزه‌ها یا عوامل ثانویه خداباوری در دیدگاه داوکینز

از نگاه داوکینز منشأ اصلی خداباوری در ذهن بشر، همان جذابیت‌طلبی مغز و یا دیگر اندام‌واره‌های مغز (مم‌ها) است؛ لکن به‌مرور زمان، عوامل دیگری برای خداباوری بشر هویدا شده است که به‌عنوان منشأ اصلی به‌شمار نمی‌رود؛ بلکه عللی ثانویه، سطحی و پیش‌پاافتاده هستند. این علل عبارت است از:

الف. خداباوری به خاطر احترام به سنت‌ها و باورهای قدیمی

از دید داوکینز بسیاری از خداپاوران فقط به خاطر احترام و تکریم سنت‌های مرسوم مسیحیت و یهودیت دیندار هستند و باور به خدای یگانه دارند. درحقیقت می‌توان گفت این افراد خداپاور نیستند؛ بلکه می‌انگارند که خدایی هست؛ مانند: *نشتین و هاوکینگ* (همان، ص ۲۱).

قرآن کریم در آیه «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۱)، بعد از تأکید بر اینکه آفرینش جهان و انسان باطل و بیهوده نیست و دارای هدفی حکیمانه است (همچنین آیات ص: ۲۷؛ انبیاء: ۱۶-۱۷؛ دخان: ۳۸-۳۹؛ جاثیه: ۲۲)؛ از یک سو، هدف از آفرینش جهان را فراهم‌شدن زمینه آزمایش و انتخاب آزاد برای انسان معرفی کرده است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَلْبُوكُمْ آبِئَاتُكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...» (هود: ۱۷)؛ و از سوی دیگر، هدف از آفرینش انسان را پرستش خدای متعالی قلمداد کرده «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ و سرانجام هدف نهایی را جوار رحمت الهی و بهره‌مندی از فوز و فلاح و سعادت ابدی دانسته است: «وَأَمَّا الَّذِينَ سُجِدُوا فَوَيْلٌ لِلْجِنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ...» (هود: ۱۰۸).

خداوند متعال برای ترغیب انسان به پیمایش راه پرفراز و نشیب استکمال و نیل به قرب الهی، آدمی را به حال خود وا ننهاده است؛ بلکه به او استعدادها و پیش‌هایی داده که دلیل راه او در این مسیر خطیر هستند. خداوند از یک سو به آدمی نیروی عقل داده که با او می‌تواند خوب و بد و راه را از بی‌راهه بشناسد؛ و از سوی او را خداشناس، خداگرا و خداپاوار آفریده و خداشناسی، خداگرایی و خداپاوری را در خمیرمایه وجودی او قرار داده است، تا هدف از آفرینش انسان محقق گردد. افزون بر این، پیامبران الهی را گسیل داشته تا فطرت الهی او را شکوفا کنند و خداپاوری و خداگرایی او را بیدارتر کنند. این حقیقت، هم از آیات قرآن و هم از روایات اهل‌بیت عصمت و طهارت قابل استفاده است. امیرمؤمنان علی علیه السلام طبق حدیثی در *نهج‌البلاغه* درباره حکمت بعثت انبیاء علیهم‌السلام می‌فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَسْئَةَ نِعْمَتِهِ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۸، ص ۲۴)؛ پس پیامبران خود را در میان آنان برانگیخت و انبیایش را پی در پی به سوی ایشان فرستاد تا عهد و پیمان فطری خدا را از آنان طلب کنند و به نعمت فراموش‌شده (توحید فطری) یادآوری‌شان کنند. هر انسانی میثاقی فطری با خدا دارد؛ ولی به آن توجه ندارد. انبیاء آمده‌اند تا ادای آن پیمان را از انسان مطالبه کنند. انبیاء کارشان «یادآوری» و «تذکر» است. تذکر در جایی به کار می‌رود که فرد از قبل در جریان مسئله‌ای

داوکینز، نظریه تکامل آن قدر مستندات زمین‌شناسی و زیست‌شناسی قطعی و محکمی دارد که می‌تواند شکاف‌ها و خلأهای موجود در توالی تکامل جانداران را در این شکاف‌ها پوشش دهد. داوکینز در کتاب *ساعت‌ساز ناینیا*، خلأهای موجود در میان نسل‌ها را به گونه‌ای با احتمالات تغییرات انباشتی، در ضمن تمثیل‌هایش پوشش می‌دهد؛ که گویا این شکاف‌ها به اصل نظریه ضربه نمی‌زند.

۲. منشأ خداپاوری از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

به نظر آیت‌الله مصباح یزدی و غالب دانشمندان مسلمان، خداپاوری در انسان، باوری عمیق، ریشه‌دار و فطری در انسان است که باید منشأ و دلیل آن را در اموری مختلفی، از جمله فلسفه و نحوه آفرینش انسان جست‌وجو کرد؛ قرآن به‌عنوان آخرین پیام الهی که به‌دلیل اعجازش از پشتوانه محکم عقلانی برخوردار است و از زمان نزول تاکنون از دستبرد هر تحریفی مصون مانده است؛ منشأ و دلیل خداپاوری را در انسان اموری می‌داند که برخی از آنها را در اینجا با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی بیان می‌کنیم:

۲-۱. خداپاوری به تبع فلسفه آفرینش انسان

هدف از آفرینش مجموعه جهان هستی و انسان، کمال نهایی انسان است که مصداق آن، قرب به‌خدای متعال است. فلسفه آفرینش جهان هستی، تجلی کمالات الهی در منظر عالم هستی است. این حقیقت، هم حاصل تحلیل‌های دقیق عقلی و هم مضمون آیاتی از قرآن کریم است؛ قرآن و عقل در ارائه چنین حقیقتی کاملاً همسو و هماهنگ هستند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۰؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴).

خدای متعال اصالتاً خودش را دوست دارد و دوستی او بالعرض به آثار وجودی‌اش که نمایانگر کمالات اویند، تعلق می‌گیرد. پس هدف خدای متعال از خلقت، تجلی کمالات او در هستی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴). طبق تحلیلی دیگر، افعال الهی که از ذات کامل الهی صادر می‌شوند هرگز بیهوده نیست؛ بلکه هدفی حکیمانه دارند. البته غرض از افعال، استکمال خداوند متعال نیست؛ زیرا در ذات او هیچ نقص و کاستی نیست؛ بلکه هدف، استکمال آفریده‌هاست و استکمال آفریده‌ها به این است که از راه بندگی و اطاعت خداوند متعال به‌قرب الهی برسند و صفاتی از باری تعالی مانند علم و قدرت در حد ظرفیت وجودی‌شان در آنها تجلی یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۹۶-۴۹۸).

قرار گرفته است، اما به آن توجه نمی‌کند و غفلت می‌ورزد. در آیات متعددی از قرآن، انبیاء و کتاب‌های آسمانی با وصف «مذکر» و «ذکر» یاد شده است؛ که همه دلالت بر فطری بودن حقایق فطری در وجود انسان، از جمله خداشناسی و خداگرایی و خداباوری دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۷۲).

شاهد وجود چنین شناخت و گرایشی در بشر، این است که انسان‌ها در طول تاریخ با وجود اختلاف‌های نژادی، جغرافیایی و فرهنگی، همواره در جست‌وجوی خدا بوده‌اند؛ هرچند که این جست‌وجو همیشه با کامیابی همراه نبوده است؛ بلکه گاهی به دلیل دور شدن از تعالیم پیامبران، نتایجی نادرست در پی داشته و به نصب نمادهایی خرافی از خداوند ختم شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۷۶).

۲-۲. خداباوری به تبع آفرینش متمایز و ممتاز

طبق آیات قرآن، انسان خلقتی مستقل از سایر جانوران داشته است؛ به این ترتیب که نخستین انسان به‌شکلی اعجازگونه مستقیماً از خاک آفریده شده است؛ بنابراین نخستین انسان مولود موجوی انسان‌نما پیش از خود نبوده است.

از دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی* روشن‌ترین آیه در این زمینه، آیه ۵۹ سوره «آل عمران» است: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». این آیه در صدد بیان مشابهت میان حضرت عیسی و آدم با حرف تشبیه «کاف» است. سبب نزول آیه چنین است که گروهی از مسیحیان نجران برای مناظره به مسجد مدینه آمدند و از پیامبر اکرم ﷺ درباره پدر عیسی پرسیدند؛ آنان می‌گفتند چون عیسی پدر انسانی ندارد، پس پدرش خداست (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۴۷).

آیه مذکور در پاسخ به چنین شبهه‌ای می‌فرماید: عیسی ﷺ در خلقت به آدم ﷺ می‌ماند که به امر الهی بدون پدر پدید آمده است؛ اما فرزند خدا نیست. اگر فرض کنیم آدم از نسل موجوداتی انسان‌نما پدیدآمده بود، استدلال آیه تام نبود؛ زیرا نصاری نجران می‌توانستند بگویند آدم از نطفه حیوانی پدید آمده است. لذا باید پذیرفت که طبق دیدگاه قرآن که حتی پیش از نزول قرآن، مورد پذیرش اهل کتاب نیز بوده، آدم از نسل موجودی دیگر پدید نیامده است؛ بلکه آفرینشی مستقل و ممتاز داشته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۶-۳۳۷).

این آفرینش ممتاز و مستقل موجب پدید آمدن ویژگی‌هایی در

انسان، از جمله مرتبه‌ای از باور و گرایش به خداوند متعال شده است. از جمله امتیازات انسان نسبت به سایر جانداران این است که انسان افزون بر امور غریزی که زمینه‌آدامه حیاتش را در زمین فراهم می‌کند، به‌حسب نحوه آفرینش، از بینش‌ها و گرایش‌هایی متعالی برخوردار است که مسیر او را برای هدفی که برای آن آفریده شده (قرب الهی) هموار می‌سازد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۵). خاستگاه این توانایی‌ها، نفس آدمی است که در مرحله‌ای از آفرینش مستقل و ممتاز وی، به بدنش تعلق گرفته است. خداوند از آفرینش این بعد از وجود آدمی در مرحله‌ای از مراحل جنینی، با تعبیر «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» یاد کرده است که حاکی از پدید آمدن حقیقتی متفاوت در کالبد مادی اوست. نفس یا روح انسان از ابعادی سه‌گانه (شناخت، قدرت و محبت) برخوردار است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۲-۳۴)؛ که همه سمت و سوی خدایی دارند (ر.ک: همان). انسان به‌واسطه برخورداری از روحی الهی در مرحله‌ای خاص از خلقت الهی‌اش از بینش‌ها و گرایش‌هایی متعالی، از جمله گونه‌ای از خداباوری و خداگرایی برخوردار شده است. *آیت‌الله مصباح یزدی* با تکیه بر قرآن که پشتوانه حقایقش براهین محکم عقلی است (ر.ک: موسوی خوئی، بی‌تا، ص ۳۷-۳۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۸۴-۸۸)؛ خداشناسی و خداباوری را امری ریشه‌دار در فطرت آدمی می‌داند. مهم‌ترین آیات دال بر خداشناسی فطری از منظر *آیت‌الله مصباح یزدی* آیات ذیل است:

الف. آیه فطرت

قرآن کریم خداباوری فطری انسان را اینچنین بیان می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰). در این آیه امر به توجه کامل به «دین» شده و سپس به این نکته اشاره شده است که این کار، موافق و به‌مقتضای سرشتی است که خدای متعال، انسان‌ها را بر آن آفریده و قابل تغییر و تبدیل هم نیست. بنابراین این آیه دلالت بر هماهنگی دین و فطرت انسان دارد و مراد از هماهنگی دین با فطرت آدمی این است که انسان به‌مقتضای نوع آفرینش خود رابطه‌ای با خداوند متعال و شناختی و باوری نسبت به او دارد که با اساس دین که خداشناسی است، کاملاً هماهنگ است. اگر انسان به عمق قلبش توجه کافی کند این رابطه را می‌یابد و شهود می‌کند و اذعان و اعتراف به خدا

انجام شود و خداشناسی و خداباوری را در خود تقویت کنیم و به رشد و کمال آن کمک کنیم.

البته انبیاء و جانشینان ایشان به‌عنوان آموزگاران و معلمان الهی با تعالیم حیات‌بخش‌شان و نیز بعضی شرایط خاص زندگی، مانند حوادث سخت و مخاطره‌آمیزی که در طول زندگی برای انسان پدید می‌آید، می‌توانند عاملی برای بیدار کردن فطرت انسان‌ها و تقویت انگیزه‌های فطری انسان باشند. به‌رحال باور به‌خدا به‌شکل باوری درونی و فطری در همه انسان‌ها و در همه زمان‌ها وجود داشته است؛ اما سایر انگیزه‌ها و عوامل درونی یا بیرونی موجب تشدید و تقویت آنها می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۶۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۹۴-۹۶).

ب. عوامل خداانا باوری در انسان

از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، خداباوری مقتضای فطرت و درون انسان است و بعکس خداانا باوری نوعی انحراف از فطرت است که در اثر برخی عوامل محیطی به انسان تحمیل می‌شود. از نظر ایشان خداانا باوری معلول سه دسته از عوامل است که هیچ‌یک ریشه در فطرت آدمی ندارند:

اول. عوامل روانی؛ مثل راحت‌طلبی و میل به بی‌بندوباری. گاهی برخی انسان‌ها برای هرزه‌گری و بی‌بندوباری اخلاقی منکر واقعیتی می‌شوند که در درون و بیرون خود می‌یابند و دست به انکار مبدأ یا معاد می‌شوند.

دوم. عوامل اجتماعی؛ به معنای اوضاع و احوال سخت و نابسامانی که برخی متظاهران به دین در طول تاریخ برای جوامع بشری ایجاد کرده‌اند؛ مثل رفتارهای ناشایست اربابان کلیسا در زمینه‌های حقوقی، سیاسی و مذهبی با مردم، که موجب خدازدگی آنان گردید و به انکار آموزه‌های دینی انجامید.

سوم. عوامل فکری؛ به معنای وجود اوهام و شبهاتی که در زمینه خداشناسی وجود دارد؛ مثل تبیین‌های نادرست از خداشناسی یا شبهات حس‌گرایی و... (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵-۱۲۸).

ایشان پس از تبیین این سه دسته عوامل، به پاسخ‌گویی درباره دعای مادی‌گرایان نسبت به منشأ وجود خدا پرداخته و در رد ادعای این گزاره که «خدا باوری زایدۀ جهل و ترس انسان است»، چنین می‌گوید:

علاوه بر اینکه این گزاره (نشأت گرفتن خدا باوری از جهل و ترس)، صرفاً ادعایی بی‌دلیل و فرضیه‌ای است که از سوی برخی جامعه‌شناسان مطرح شده و هیچ دلیل علمی‌ای بر

را نیز که در عمق وجودش نهاده شده، درک می‌کند. تبیین فنی دلالت آیه بر این مطلب نیاز به مباحث تفصیلی دارد که مجال بیان آن نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۹۵-۱۰۰).

ب. آیات میثاق

از دیگر آیات دال بر فطری بودن خداشناسی و خداباوری (ادعان و اعتراف به وجود خدا) در انسان، آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ «اعراف» است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ». این آیه با وجود اختلاف‌نظرها و ابهاماتی که درباره مفاد آن وجود دارد؛ به‌روشنی حاکی از رویارویی و گفت‌وگوی فرد انسان‌ها با خداوند متعال دارد که طی آن، خداوند از تک‌تک انسان‌ها بر ربوبیت خود اقرار گرفته است. چنین مواجهه و گفت‌وگویی به هرگونه و در هر کجا صورت گرفته باشد موجب تحقق چنان معرفتی به‌خدای متعال شده که عذری برای شرک باقی نگذاشته است. چنین معرفت خطاناپذیر و عذربراندازی قابل تطبیق بر گونه‌ای از علم حضوری و شهودی نسبت به خداوند متعال است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۲-۱۰۹). بنابراین این آیه دلالت بر وجود علم حضوری تک‌تک انسان‌ها به‌خدای متعال دارد. برخی روایات نیز این علم را هماهنگ با امری فطری دانسته‌اند که آیه فطرت بر آن دلالت دارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۸، حدیث ۱۰).

۲-۳. انگیزه‌ها و عوامل خدا باوری و خداانا باوری در انسان

به‌باور آیت‌الله مصباح یزدی، هرچند خداشناسی، خداجویی و در نهایت باور به‌خدا در انسان به‌خودی‌خود ریشه‌ای فطری دارد؛ اما برخی علل موجب تقویت و یا تضعیف این امر فطری و پی‌جویی بیشتر آن در نوع انسان می‌شود.

الف. انگیزه‌های خدا باوری در انسان

ایشان انگیزه‌های خدا باوری را این امور می‌داند: حقیقت‌طلبی، کمال‌طلبی، حب ذات، حق‌شناسی، جلب نفع و دفع ضرر؛ که بعضی از آنها دارای شقوق مختلفی نیز هستند.

اموری که می‌توان با تحریک و تقویت و جهت‌دهی به آنها در زمینه تربیت و پرورش انسان و رشد و تعالی وی، تلاش مفیدی

نه اینکه نفی‌اش را هم بتوان ادعا کرد. این درحالی است که براهین زیادی بر وجود امور ماورایی و مجرد، از جمله ذات اقدس اله وجود دارد. ازلی و ابدی بودن ماده هیچ‌گاه با تجربه ثابت نشده؛ زیرا برد تجربه محدود است. ضمن اینکه ازلی و ابدی بودن ماده مستلزم بی‌نیازی آن از آفریننده نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳)؛ بلکه فرض بی‌نیازی از آفریننده در جایی است که خود موجود قابلیت وجود و وجود فی‌نفسه را داشته باشد؛ و ماده چنین قابلیت را دارا نیست (همان، ص ۹۰).

انکار هدفمندی جهان، نتیجه طبیعی آتیسم است؛ لکن وجود هماهنگی و نظم شگفت‌انگیز میان پدیده‌ها و فواید بی‌شماری که بر آنها مترتب است، خود، گویای وجود خالق حکیم و مدبر است (همان، ص ۱۴۳). بنابراین هیچ تجربه‌گرایی نمی‌تواند منکر هدفمندی جهان و بی‌خدایی شود؛ زیرا نه‌تنها با امور تجربی نمی‌توان دلیلی بر نفی هدفمندی و بی‌خدایی جهان اقامه کرد؛ بلکه شواهد تجربی از جمله نظم شگفت‌انگیز جهان، دلیل بر وجود آفریننده‌ای حکیم در جهان است.

با توجه آنچه بیان شد، آیت‌الله مصباح یزدی دیدگاه تجربه‌گرایی و خداناباوری منتج از آن را بی‌پایه و اساس می‌داند و در مقابل، خداباوری را رکنی از ارکان باورهای انسانی بیان می‌کند که در سرشت وجودی انسان قرار گرفته است.

۳. بررسی و مقایسه دو دیدگاه

اکنون به اجمال به مقایسه دو دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و ریچارد داوکینز در باب منشأ انسان و باورهای او با توجه به مستندات و مبانی این دو دیدگاه می‌پردازیم.

۳-۱. نقاط قوت دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره منشأ

خداباوری

دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در برابر داوکینز، دارای نقاط قوتی است که در ذیل به آنها اشاره می‌گردد. ضمن آنکه بیان نقاط قوت ایشان در مقایسه، خود حاکی از نقاط ضعف دیدگاه مقابل آن است:

الف. قوت و استحکام مبانی هستی‌شناختی

در میان حکما و تجربه‌گرایان، هر اندیشمندی با توجه به مبنایی که

اثبات آن وجود ندارد؛ بسیاری از اندیشمندانی که بیش از دیگران، از علل پدیده‌ها آگاهند، اعتقاد یقینی به وجود خداوند حکیم دارند. حال اگر کسی خدا را به‌عنوان پدیدآورنده پدیده‌های مجهول‌العله شناخته و با کشف علل طبیعی آن پدیده‌ها، ایمانش کاسته شده؛ باید آن را دلیل ضعف بینش و ایمان آن فرد دانست، نه دلیل بی‌اعتباری اعتقاد به خدا؛ زیرا علیت خداوند علیتی در عرض علل طبیعی نیست؛ بلکه علیتی فراگیر و در طول همه علت‌های مادی و غیرمادی است. افزون بر این، اگر ترس اتفاقی یا جهل نسبت به امری موجب توجه به خدا شود، باز هم به معنای تأیید مدعا نیست؛ زیرا بسیاری از انگیزه‌های روانی باعث تلاش‌های علمی می‌شود و زیانی به آن باورها نمی‌زند. حال به‌چه دلیل باید بگوییم در آن‌جا تلاش برای کسب شهرت علمی یا تحصیل علم زائیده جهل نیست، لکن در اینجا ایمان زائیده ترس است؟ (همان، ص ۱۳۵)

نقد مبانی خداناباوری از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

تکیه‌گاه اصلی داوکینز و دیگر ملحدان تجربی، بر اصول مادی‌گری و تجربه‌گرایی، از جمله اصول ذیل است:

۱. تنها شناختی معتبر است که برخاسته از تجربه باشد. ۲. هستی مساوی با ماده است. ۳. ماده ازلی و ابدی است. ۴. برای جهان هدف و علت غایی وجود ندارد. ۵. پدیده‌های جهان در اثر انتقال ذرات ماده و تأثیر آنها بر یکدیگر پدید می‌آیند.

آیت‌الله مصباح یزدی در نقد این مبانی و استنتاج آتیسم از آن چنین بیان می‌کند: بسیاری از حقایق، غیرقابل درک با حواس ظاهری هستند؛ لکن ما نسبت به آنها اعتقاد یقینی داریم؛ مانند ترس و محبت، انوار ماورای بنفش، مادون قرمز، امواج الکترومغناطیک که مادی هستند و حواس ما از درک آنها عاجز است. پس راه منحصر به فرد واقعیات خارجی، تجربه حسی نیست (همان، ص ۱۳۴)؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۳؛ بلکه می‌توان از طرق دیگر امور ماوراء طبیعی، از جمله ذات اقدس خداوند را اثبات کرد.

آیت‌الله مصباح یزدی درباره تساوی هستی با ماده چنین می‌گوید:

هیچ تجربه حسی نمی‌تواند ماورای قلمرو خویش که ماده و

مادیات است را نفی کند، یا درباره آن سخنی بگوید؛ بلکه صرفاً

می‌تواند بگوید براساس فرض مادی‌گری نمی‌توان ثابتش کرد؛

تلاش کرده تا کمال حقیقی انسان و سمت و سوی شناخت‌ها و امیال نفس را با تأملات عقلی و درونی مشخص کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۳-۱۵؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۲-۳۴).

آیت‌الله مصباح یزدی افزون بر این تأملات عقلی و درونی، با تکیه بر وحی الهی در مجموعه معارف قرآن به واکاوی ابعاد وجودی انسان از دیدگاه آیات محکم قرآنی پرداخته است و همان ابعاد وجودی از جمله شناخت‌های فطری انسان را با تکیه بر وحی محکم الهی از آیات قرآن استخراج کرده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۹۵-۱۰۰ و ۱۰۲-۱۰۳).

در مقابل، تجربه‌گرایان بدون توجه به خلل‌های معرفتی در شناخت‌های تجربی، به تبیین مسائل انسان‌شناسی پرداخته‌اند که این امر موجب شده نتوانند نگرش دقیقی نسبت به واقعیات جهان هستی، از جمله خدا، انسان، منشأ پیدایش انسان و باورها، امیال و توانایی‌های او داشته باشند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱).

به عقیده آیت‌الله مصباح یزدی، خداشناسی و خدا باوری در انسان، امری ریشه‌دار و فطری است که حاصل نحوه آفرینش انسان، روح الهی او و هدف‌مندی خلقتش می‌باشد.

ب. قوت و استحکام مبانی معرفت‌شناختی

نقطه قوت دیگری که در نظریه قرآنی آیت‌الله مصباح یزدی دیده می‌شود، برخورداری از مبانی معرفت‌شناختی دقیق و محکم است. به عنوان نمونه تقسیم بندی شناخت‌های انسان به حضوری و حصولی و باور ایشان به خطاناپذیری علم حضوری و ارجاع تمامی معرفت‌های انسان حتی بدیهیات اولیه و وجدانیات به علم حضوری، از کلیدی‌ترین مبانی در معرفت‌شناسی است. برای معرفت دقیق انسان و خلقت او نیز یکی از مهم‌ترین مبانی‌ای که باید در نظر گرفته شود این است که اساساً آیا امکان معرفت هستی (که انسان جزئی از آن است) وجود دارد؟ در صورت امکان معرفت، آیا دسترسی به معرفت حقیقت اشیاء وجود دارد؟ و نکته دیگر این‌که این معرفت چه مقدار اعتبار دارد؟ آیت‌الله مصباح یزدی با توجه به مبنای دقیق و مستدلی که در معرفت‌شناسی اتخاذ کرده، مبنی بر اینکه امکان معرفت به هستی، همان گونه که هست، وجود دارد و اعتبار معرفت‌های انسان بسته به نوع (حصولی، حضوری) و روش کسب آن معرفت (تجربی، عقلی و...) است؛ به تبیین مسئله آفرینش انسان و باورهای او می‌پردازد.

نسبت به نحوه ایجاد و تداوم هستی اتخاذ کرده، درباره مسائل انسان‌شناسی اظهار نظر می‌کند. در میان حکما، آیت‌الله مصباح یزدی ابتدا با بهره‌گیری از براهین و دلایل فلسفی خالص، که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌شود، وجود خداوند را اثبات کرده است. توضیح اینکه دلایل اثبات وجود را می‌توان سه دسته تقسیم کرد:

در دسته اول، وجود خداوند از راه مشاهده آثار و آیات الهی در جهان اقامه می‌شود؛ مانند دلیل نظم که در آن، وجود خدا از راه انسجام و هم‌بستگی و تناسب پدیده‌ها، وجود طرح و هدف و تدبیر حکیمانه، کشف، و ناظم حکیم و مدبر علیم برای جهان اثبات می‌گردد. این دلایل در عین روشنی و دل‌نشینی، پاسخگوی همه شبهات نیست و در واقع بیشتر نقش بیدار کردن فطرت و شکوفایی معرفت فطری را ایفا می‌کند.

دسته دوم، دلیلی است که از راه نیازمندی جهان، وجود آفریدگار بی‌نیاز را اثبات می‌کند؛ مانند برهان حدوث که از راه مسبوق بودن پدیده‌ها به عدم و نیستی، نیازمندی ذاتی آنها اثبات می‌شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل، آفریننده بی‌نیاز اثبات می‌گردد؛ یا برهان حرکت که از راه نیازمندی حرکت به محرک و محال بودن تسلسل محرکات تا بی‌نهایت، وجود خدا به عنوان نخستین پدیدآورنده حرکت در جهان اثبات می‌شود. این دلایل نیز کمابیش نیازمند به مقدمات حسی و تجربی است؛ که به دلیل مبتنی بودن بر برخی مقدمات حسی و تجربی، از اتقان براهین فلسفی محض برخوردار نیستند (درباره خلل‌های حس‌گرایی و تجربه‌گرایی در درک واقعیات هستی، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۹۲).

دسته سوم، دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌شود؛ مانند برهان امکان و برهان صدیقین. این دسته از براهین افزون بر اینکه نیازی به مقدمات حسی و تجربی ندارند؛ از اعتبار منطقی بیشتری برخوردارند و مقدمات این براهین کمابیش مورد حاجت دیگر استدلال‌ها هستند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۲۰-۴۲۱).

افزون بر این اینها، در مباحث «انسان‌شناسی» با استفاده از روشن‌ترین معلومات وجدانی و یقینی و اجتناب از استدلال‌های پیچیده‌ای که احتیاج به مقدمات بسیار دارد، با تأملی عمیق در درون انسان و آثار وجودی او به کشف ابعاد وجودی انسان (شناخت‌ها، امیال و توانش‌ها) و نیز سمت و سوی ابعاد وجودی انسان پرداخته و

بلکه تنها می‌توانیم با احتمالاتی مثل احتمال سوپ آغازین (primeval soup) کایرنس اسمیت (Graham Carins-Smith) و تحلیل برخی قرائن تجربی، فرضیه تکامل را درباره نحوه پیدایش انسان ابداع کنیم و وجود شکاف‌های موجود در نظریه تکامل را پوشش دهیم؛ شکافی که حدود بیست میلیون سال طول دارد.

داوکینز درباره خداباوری انسان‌ها بیش از اینکه مستند و دلیل علمی بیاورد، صرفاً بر حسب احتمال اتهامی را به دین‌داران روا می‌دارد؛ از جمله اینکه آفرینش‌گرایی و خداباوری را حاصل چهل موجود نسبت به تبیین منشأ انسان و خداباوری می‌داند و علمای دین را مسئول جهالت توده مردم می‌داند. این در حالی است که خودش ادعای اثبات نظریه‌ای (نظریه تکامل) را دارد که اصرار بر تجهیز مردم نسبت به شکاف‌های موجود در آن را دارد.

در نظریه تکامل، شکاف‌های علمی به چشم می‌خورد که داوکینز به جای ارائه مستندات علمی، تنها با احتمالاتی - به تعبیر خودش - صرفاً قابل توجیه، سعی در حل آنها دارد. به هر صورت مستندات تجربی داوکینز به لحاظ منطقی برای اثبات قطعی نظریه آفرینش تکاملی درباره انسان کافی نیست و صرفاً آن را در حد یک فرضیه قرار می‌دهد؛ فرضیه‌ای که در مقابل وحی قطعی الهی آن را رد می‌کند. بدیهی است چنین نظریه‌ای که اصل آن در حد فرضیه است، قابل تعمیم به عرصه‌های دیگر نیست و نمی‌توان با آن، منشأ خداباوری را در انسان توجیه کرد. این اشکال در نظریه الحادی او نیز جاری است؛ زیرا او همین احتمالاتی را که در نظریه تکامل قطعی فرض کرده، به نظریه آتئیسم تجربی خویش تسری داده است. حال آنکه در خود فرضیه تکامل هنوز کاملاً قابل مناقشه است.

نتیجه‌گیری

حاصل اینکه هر دو دانشمند در بحث منشأ خداباوری، نظریات قابل توجهی دارند. آیت‌الله مصباح یزدی براساس وحی قطعی و تردیدناپذیر الهی آفرینش انسان را به نحو اعجاز‌گونه، مستقل، متمایز از دیگر موجودات، مستقیماً از خاک و دارای سرشتی الهی می‌داند؛ از این رو منشأ خداباوری انسان را فطرت تغییرناپذیر او می‌داند که خداوند در وجود او قرار داده است.

ریچارد داوکینز براساس نگرش صرفاً تجربی خویش از آنجا که منشأ وجودی انسان را تکامل انواع جانداران بیان می‌کند و انتخاب

در مقابل، تجربه‌گرایان با اتخاذ مبانی‌ای سست‌بنیان، با دست‌درازی به حوزه‌های ماورای طبیعی که منطقی‌اً امکان دآوری درباره آن را ندارند، سعی در مخدوش کردن حقیقت کرده‌اند که این خود بر شناخت ایشان از انسان تأثیری سوء گذاشته است (ر.ک مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵-۲۵۶).

ج. نقد عالمانه مستندات سایر دیدگاه‌ها

نقطه قوت دیگری که در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی دیده می‌شود نقد دقیق مستندات تجربی دیگر دیدگاه‌هاست. ایشان با توجه به شناختی که نسبت به مبانی تجربه‌گرایان دارند، سراغ نقد مستندات تجربی آنان رفته، محدودیت، خطاپذیری و ناکافی بودن شواهد تجربی را به آنان گوشزد کرده و منافشات و احتمالاتی را درباره مستندات تجربی تکامل‌گرایان مطرح کرده است که هنوز پاسخی به آن سوالات و احتمالات داده نشده است.

آیت‌الله مصباح یزدی مفسری است که نسبت به روش‌های برداشت از آیات قرآن کریم دقت لازم و کافی را مبذول داشته‌اند. این امر را می‌توان در مجموعه معارف قرآن که به شیوه تفسیر موضوعی نگارش شده، به وضوح دید. با توجه به این دقت نظر و روشمند بودن کار تفسیری‌شان، ایشان نسبت به دیگر دیدگاه‌هایی که غیراصولی و فنی به تفسیر آیات کتاب‌الله کریم پرداخته‌اند، نقد‌های عالمانه و دقیقی وارد کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: مصباح یزدی، بی‌تا).

۳-۲. نقاط ضعف نظریه داوکینز درباره منشأ انسان و خداباوری

داوکینز با فرضیه تکامل و پایه‌های آن، از جمله «انتخاب طبیعی» صرفاً می‌تواند در حوزه سایر جانداران (غیر از انسان) فرضیه‌ای را بیان کند؛ فرضیه‌ای که اساساً خودش قابل تأمل است. اما در حوزه انسان که دلایل وحیانی مستحکمی بر آن داریم، با توجه به دلالت روشن آیات قرآن از یک سو و برخورداری آیات قرآن از پشتوانه قطعی عقلی (اعجاز)، جایی برای تردید در حقانیت دیدگاه قرآن درباره منشأ آفرینش انسان و خداباوری در او باقی نمی‌ماند. بدون تردید تجربه‌گرایان با تکیه بر شواهد تجربی نمی‌توانند چنین حقایقی را که از جانب خدا بیان شده و دلیلی قطعی بر حقانیت آن داریم را منطقی نفی کنند.

به تعبیر داوکینز، ما در زمان حیات اولیه جانداران وجود نداشتیم؛

طبیعی و تغییرات انباشتی را اجزاء لاینفک و مؤثر در این امر می‌داند؛ باورهای دینی، از جمله خدا باوری را انحرافی در سیر اندیشه بشر معرفی می‌کند.

نظریهٔ داوکینز چنان که در این مقال گذشت، با ابهامات و اشکالات جدی روبه‌روست؛ زیرا افزون بر خلل‌هایی مبنايي، به دلیل تکیه صرف بر برخی شواهد ناقص تجربی، از برخی تناقضات محتوایی و عدم تناسب شواهد با مدعا رنج می‌برد.

اما نظریهٔ آفرینش آیت‌الله مصباح یزدی با توجه به مبانی عمیق و دقیق معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و وحیانی دربارهٔ چگونگی آفرینش انسان، از استحکام منطقی برخوردار است.

منابع.....

- نهج البلاغه، ۱۳۸۸، ترجمهٔ محمد دشتی، قم، اشکذر.
- آسوده، اسحاق، ۱۳۹۴، «تحلیل نظریه تکامل و بررسی پیامدهای آن از منظر سیدحسین نصر»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۶۵ ص ۱۳۱-۱۵۲.
- حسینی، سیدحسن، ۱۳۹۰، «تکامل داروینی و آتئیسم»، قبسات، ش ۵۹ ص ۵۰-۳۱.
- حویزی، عبدعلی‌بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نورالتقلین، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- زمانیان، مسلم و عبدالحسین خسرویناه، ۱۳۹۸، «کاستی‌های مبادی تصویری استیون هاوکینگ و ریچارد داوکینز در حوزه الهیات فلسفی»، اندیشهٔ نوین دینی، ش ۵۹ ص ۱-۱۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سیدفخرالدین و یوسف دانشور نیلو، ۱۳۹۳، «توهم خدا، یا توهم داوکینز»، معرفت فلسفی، ش ۲، ص ۷۳-۱۰۰.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، دارالفکر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۰، به سوی خودسازی، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۲، خودشناسی برای خودسازی، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۳، به سوی او، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، انسان‌شناسی، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹، آموزش عقاید ۱-۳، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، قم، مؤسسهٔ آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، معارف قرآن ۱-۳ (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی در قرآن)، قم، مؤسسهٔ آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، آموزش فلسفه، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۸، خداشناسی، تحقیق و بازنگاری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۹، بین پرواز، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، بی‌تا، سخنی پیرامون خلقت انسان از نظر قرآن، نگارش محمود محمدی عراقی، قم، شفق.
- موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، بی‌تا، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسهٔ احیاء آثار الامام خوئی.

Dawkins, Richard Clinton, 1972, *The Selfish Gene*, England, Oxford University Press.


-----, 2006, *The God Illusion*, USA, Bantam Books.

نوع مقاله: ترویجی

اعتقاد به عاملیت الهی از رهاورد استجابت دعا و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت از منظر علامه مصباح یزدی*

کلمه مهدی اخلاصی / سطح سه حوزه علمیه قم و دانش‌آموخته فقه و اصول مرکز فقهی ائمه اطهار^{علیهم‌السلام}

Ekhlasim97@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-1792-4512

alirostami14555@gmail.com

علی رستمی / سطح دو حوزه علمیه قم و دانش‌پژوه فقه و اصول مرکز فقهی ائمه اطهار^{علیهم‌السلام}



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۹

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۳

چکیده

اعتقاد به دعا و استجابت آن از زوایای مختلفی نیازمند تحلیل است؛ زیرا از سویی نشانگر عاملیت الهی در جهان بوده و از سوی دیگر، فرایند آن در نظامی رخ می‌دهد که قانون علیت از اصول بنیادین آن است. بر همین اساس، پذیرش تحقق پدیده‌ای در پرتو استجابت دعا با چالش‌هایی مواجه است؛ به طوری که برخی، استجابت دعا را برآمده از دخالت باری تعالی دانسته و آن را ناقض قوانین طبیعت می‌دانند. در مقابل برخی تحقق یک پدیده در عالم قانون‌مند طبیعت را به‌عنوان برآیندی از استجابت دعا، انکار کرده‌اند. با توجه به تأثیرات عمیق نهاد دعا در نظام اعتقادی، ارائه دیدگاهی منجسم در چگونگی اثرگذاری دعا امری ضروری است. بدین منظور در نوشتار پیش‌رو که با روش توصیفی - تحلیلی بوده و با مراجعه به اسناد، کتب و مقالات آیت‌الله مصباح یزدی صورت گرفته است؛ استجابت دعا به‌عنوان بستر عاملیت الهی در منظومه قوانین حاکم بر طبیعت، مورد تحلیل قرار گرفت. نتایج نشان می‌دهد که استجابت دعا برآیند اثرگذاری طولی علل فراطبیعی بر علل مادی، در فرایند قوانین حاکم بر طبیعت است.

کلیدواژه‌ها: دعا، قوانین طبیعت، عاملیت الهی، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

«بررسی و نقد دیدگاه ونسان برومر در باب تعارض دعا و نظام عالم، با تکیه بر آراء علامه طباطبائی» (نبوی میسیدی و کوچانی، ۱۳۹۰) اشاره کرد. اما به نظر می‌رسد نگرشی جامع به ابعاد دعا، همچون عاملیت الهی و تبیین آن در ظرف استجاب و تحلیل این فرایند در عالم طبیعت؛ آن‌هم از منظر براهین علمی، آیات و روایات از ویژگی‌های اثر حاضر به حساب می‌آید. بدین منظور، هدف این نوشتار ارائه پاسخ‌هایی برای سؤالات مطرح‌شده از رهگذر طرح اندیشه‌های علامه مصباح یزدی است. از این رو در ادامه بعد از مرور اجمالی در بیان حقیقت دعا، عاملیت الهی در جهان هستی تبیین شده و نسبت آن با قانون علیت مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت کیفیت اثرگذاری دعا در نظام طبیعت تحلیل می‌گردد.

۱. واژه‌شناسی مفهوم دعا

دعا در لغت به معنای صدا زدن و یاری طلبیدن است (فیومی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۴). دعا کلمه‌ای عربی است که به معنای مایل ساختن چیزی به سوی خود با صدا و کلام است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۷۹). در فرهنگ لغت فارسی نیز درباره‌ی واژه «دعا» چنین آمده است: خواندن جمله‌ای مأثور از پیامبر ﷺ و امامان ﷺ در اوقات معین برای طلب آموزش و برآورده شدن حاجت، درخواست حاجت از خدا، نیایش، مدح و ثناء، تحیت، درود، سلام، تضرع، نفرین (عمید، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹۳۵). بنابراین می‌توان گفت که دعا به معنای خواندن و صدا زدن خداوند، برای برآورده شدن نیاز و حاجت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۳۲۹). حقیقت دعا توجه به بارگاه حضرت معبود است و برای مؤمنان نوعی معراج روحی و معنوی به حساب می‌آید. دعا فقط تلفظ پاره‌ای کلمات و مراعات برخی آداب خاص نیست. حقیقت و روح دعا توجه قلبی انسان به خداوند عالم است و قوت این توجه به میزان معرفت و محبت انسان به خداوند بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۰). اسامی مبارک خداوند که بدان خوانده شده و ستایش می‌شود، همه سرشار از معانی متعدد است و تکرار آنها فواید بسیاری در بر دارد که از جمله آن فواید توجه به معانی وصفی آنها و تکمیل معرفت انسان نسبت به خداوند است. دعاکننده با تدبر و تعمق در این صفات، خود را مرتبط با خدایی می‌بیند که هیچ چیزی در برابر قدرت او مشکل

رابطه میان بنده و خدای متعال در قالب دعا و چگونگی تحلیل استجاب آن در فرایند نظام خلقت، از جمله مسائلی است که ذهن دین‌پژوهان را به خود مشغول ساخته است. از آنجاکه نظام حاکم بر طبیعت و آفرینش، که برآمده از نظام علی و معلولی است، تحقق هر پدیده‌ای را از رهگذر علل شناخته‌شده آن مورد تجزیه، تحلیل و پذیرش قرار می‌دهد؛ خروج از این روند طبیعی و متوسل شدن به امور ماورایی برای رسیدن به درخواست‌ها و اهداف، چالش‌هایی را در پی داشته است؛ و از آنجاکه در اسلام و از منظر آموزه‌های دینی، دعا می‌تواند مستقلاً سبب اجابت بوده و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق پیدا کند؛ تبیین و تحلیل این مدعا از نقشی مهم برای معتقدان مذهبی برخوردار است؛ به طوری که عدم پاسخ‌گویی به سؤالات در این زمینه می‌تواند انحرافات عقیدتی را به دنبال داشته باشد. از همین رهگذر، بسیاری از دانشمندان علوم اسلامی به تحلیل این مهم همت گمارده‌اند. در این میان، علامه مصباح یزدی از شخصیت‌هایی است که در این عرصه، تلاش فراوانی را مبذول داشته است. رجوع به کتبی همچون *درس‌های معارف قرآن کریم؛ خداشناسی؛ آموزش عقاید* و دیگر آثار ایشان، خود شاهده‌ی گویا بر این مدعاست. اما آنچه در این میان مهم است، تحلیل دعا و مسئله تضمینی اجابت آن از رهاورد قوانین طبیعی است که در صورت عدم مواجه صحیح، ابهاماتی را در نظام اعتقادی به دنبال خواهد داشت. بنابراین آنچه شایسته تحقیق است آنکه آیا دعا و استجاب آن در پرتوی قوانین طبیعت قابل تجزیه و تحلیل است؟ چگونه کسی می‌تواند حوادث را از منظر قانون علیت به‌خداوند انتساب دهد، درحالی که هر جزئی از نظام طبیعت صرفاً نتیجه تعامل علی و معلول است؟ برای تحلیل چنین داده‌ای، دیدگاه‌های متفاوتی از سوی فیلسوفان و متکلمان بیان شده است؛ به گونه‌ای که برخی منکر قوانین طبیعی شده و برخی نیز نقض قوانین طبیعی از طریق فعالیت خاص الهی را مطرح ساخته‌اند و در نهایت گروهی نیز به پذیرش عاملیت خاص الهی و اثرگذاری دعا در بستر قوانین علیت حاکم بر جهان روی آورده‌اند. نسبت به پیشینه این بحث نیز می‌توان به آثاری همچون «رابطه استجاب دعا و معجزه با نظام علیت از نظر شارحان حکمت متعالیه» (رافتی و ابراهیمی، ۱۳۹۳)؛ «مسئله دعا در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا» (ریاحی و زارع، ۱۳۹۲)؛ و

نیست و فرایند چنین نگاهی امید و نشاط تازه برای شخصی است که از همه جا ناامید شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۱).

۲. جایگاه عاملیت الهی و نظام علیت در هندسه خلقت

برای بررسی جایگاه خالق هستی در نظام خلقت و همچنین تبیین جایگاه نظام علیت، لازم است هریک از این عناوین جداگانه تبیین شود.

۲-۱. گستره عاملیت و تدبیر الهی در نظام خلقت

گستره عاملیت الهی در دعای صحیفه سجادیه چنین به تصویر کشیده شده است: «ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصَّعَابُ وَتَسَبَّيْتُ بِلُطْفِكَ الْأَسْبَابُ وَجَرَى بِقُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ وَوَصَّتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءَ فَهِيَ بِمَشِيَّتِكَ ذُونُ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ وَبِإِرَادَتِكَ ذُونُ نَهْيِكَ مُنْزَجِرَةٌ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، دعای ۲۴)؛ کارهای دشوار به نیروی تو آسان شده و به لطف تو، اسباب [هر کاری] سبب گردیده‌اند و به قدرت تو، قضای الهی جاری شده است و اشیا طبق اراده تو به کار رفته‌اند؛ پس آن اشیا به خواست تو، بی گفتنت، فرمان‌بردار و به اراده تو، بی نهی تو بازداشته‌اند. از دیدگاه قرآن کریم نیز قلمرو خالقیت و تدبیر الهی بسیار گسترده است و همه موجودات و پدیده‌های عالم را دربرمی‌گیرد. آیات بیان‌گر این حقیقت را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: دسته اول، آیاتی که به طور کلی همه چیز را آفریده خدا و در قلمرو تدبیر الهی می‌دانند؛ آیاتی همچون «و خدا هر چیزی را آفریده است» (انعام: ۱۰۱؛ فرقان: ۲)؛ «بگو خداوند آفریننده هر چیزی است» (رعد: ۱۶)؛ «این است الله، خداوندگار شما، آفریننده هر چیز» (غافر: ۶۲). از مجموع این آیات به دست می‌آید که خالقیت و ربوبیت خدا، در تمام شئون هستی جریان دارند. دسته دوم، آیاتی‌اند که پدیده‌های جهان هستی را به تفصیل ذکر کرده و عامل آن را خدای متعال معرفی می‌کنند. برای نمونه، به چند آیه اشاره می‌کنیم: «به راستی در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا روان‌اند، با آنچه به مردم سود می‌رساند و [همچنین] آبی که خدا از آسمان فرو فرستاده و با آن زمین را پس از مردنش زنده گردانیده و در آن، هرگونه جنبنده‌ای را پراکنده کرده است و [نیز در] گردانیدن بادها و ابری که میان آسمان و زمین رام شده است، برای گروهی که می‌اندیشند، واقعاً نشانه‌هایی [گویا] وجود دارد» (بقره: ۱۶۴). درباره ساده‌ترین امور، مانند

شکافته شدن پوست دانه و برآمدن گیاه می‌فرماید: «خداوند، شکافنده دانه و هسته است؛ زنده را از [دل] مرده بیرون می‌کشد و مرده را از زنده بیرون می‌کشد؛ این است خدا» (انعام: ۹۵). در کارهای اختیاری انسان نیز خلق و تدبیر الهی حضور دارد: و شما نبودید که آنان را کشتید؛ بلکه خدا آنان را کشت و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی؛ بلکه خدا افکند. [آری خدا چنین کرد تا کافران را مغلوب کند] و بدین وسیله، مؤمنان را به آزمایشی نیکو بیازماید؛ قطعاً خدا شنوای داناست» (انفال: ۱۷). خداوند در این آیه شریفه، در همان حال که «رمی» را کار پیامبر ﷺ می‌داند، آن را به خود نسبت می‌دهد. با توجه به این آیات، می‌توان گفت که از دیدگاه قرآن، تمام پدیده‌های هستی وابسته به خدایند و هیچ موجودی در هیچ زمان، مکان و جهتی از خدا بی‌نیاز نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۷ به بعد). براین اساس، عاملیت الهی در تمام ساحت‌های زندگی انسان حضوری فعال و مستمر دارد.

۲-۲. جایگاه قانون علیت در نظام خلقت

علت در مفهوم عرفی آن، معمولاً به معنای هدف و مقصد فاعل است؛ اما علت در اصطلاح فلسفی، یک مفهوم عام و یک مفهوم خاص دارد. علت به معنای عام، به چیزی گفته می‌شود که تحقق چیز دیگر، به گونه‌ای بر آن توقف دارد و به آن وابسته است. برای نمونه، نوشته شدن یک نامه، به عوامل متعددی همچون وجود یک نویسنده، اندیشه، اراده نوشتن، انقباض عضلات دست، حرکت انگشتان و وجود کاغذ و قلم بستگی دارد. به هریک از اینها در اصطلاح عام فلسفی، علت گفته می‌شود. علت به معنای خاص نیز تنها به فاعل یا علت فاعلی ایجادکننده فعل گفته می‌شود. در مثال قبل، هر چند نوشتن، افزون بر وجود نویسنده، به قلم، کاغذ و امور دیگر نیاز دارد؛ ولی در این اصطلاح، علت، تنها بر نویسنده اطلاق می‌شود و امور دیگر، سبب، مقتضی، شرط و مُعَدِّ به‌شمار می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۹). بر همین اساس، اصل علیت عبارت است از قضیه‌ای که بیانگر نیازمندی معلول به علت است و لازمه این فرایند آن خواهد بود که معلول بدون علت تحقق نیابد. در پرتو چنین نگاهی؛ وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را به وجود آورده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶).

با عنایت به آنچه گذشت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا

نه اینکه یکی جای دیگری بنشیند؛ بنابراین، نسبت پدیده به هر دو، به صورت حقیقی درست است.

با ملاحظه مطالب بیان شده، استناد پدیده‌های این جهان به عوامل طبیعی و به خدا، در یک سطح نیست؛ یعنی این گونه نیست که خدا و طبیعت با همکاری یکدیگر کاری را انجام دهند. چنین خدایی که برای انجام کارهایش نیازمند به غیر خودش است، در واقع خدا نیست. افزون بر این، چنین اعتقادی شرک به خداست. از نظر قرآن، تأثیر اراده خداوند در بالاترین سطح قرار می‌گیرد و در طول عوامل دیگر است، نه در عرض و به صورت جانشینی. از این رو مراد از اختلاف مراتب تأثیر، این است که تأثیر اصلی و استقلالی از آن خداست و اشیای دیگر در شعاع تأثیر او و به اندازه‌ای که اراده‌اش تعلق گرفته، مؤثرند و اگر اراده خدا برداشته شود، همه عوامل دیگر به معنای واقعی هیچ‌اند؛ نه اینکه هستند، ولی تأثیری ندارند. البته استناد پدیده‌ها به خدا، به معنای نفی تأثیر علل و عوامل دیگر نیست. به طور مثال اگر گفته می‌شود که خدا مریضی را شفا داد، بدین معنا نیست که هیچ عامل مادی در آنجا اثر نمی‌کند؛ چه کسی جز خدا، این نظام هماهنگ را که این نتایج را می‌دهد، آفریده و برقرار کرده است؟ بنابراین تأثیر خدا در پیدایش پدیده‌ها، در عرض عوامل دیگر و به جای آنها نیست؛ بلکه سایر عوامل در طول اراده الهی قرار می‌گیرند. در نتیجه کلید حل مسئله استناد یک پدیده به خدا و سایر عوامل طبیعی و ماورایی به این است که رابطه خدا با این عوامل، به صورت طولی دیده شود و تأثیر اراده او را در سطحی فراتر از سطح تأثیر عوامل مادی و غیرمادی دانسته شود. باید توجه داشت که هر سببی در این عالم، آفریده خداست و خداوند آن را برای تحقق امر دیگری، سبب قرار داده و در هر حال، اصل هستی و تأثیر آن، لحظه‌به‌لحظه به وجود خدا و اراده او وابسته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۸).

۳. فرایند استجابیت دعا در پرتو قوانین حاکم بر طبیعت

بعد از آنکه عاملیت الهی در بستر قوانین حاکم بر طبیعت مورد پذیرش قرار گرفت؛ این سؤال مطرح می‌شود؛ که در جهانی با قواعد و انتظامات خدشه‌ناپذیر که امورش جز در چارچوب قوانین علی و معلولی نمی‌گنجد، چگونه باید اثر امری چون دعا را توجیه کرد؟ هر حادثه‌ای در ظرف مکانی و زمانی ویژه‌ای شکل می‌گیرد که تنها به آن تعلق دارد و در آن ظرف ویژه، حادثه دیگری جز این حادثه رخ

پذیرش احاطه افعال الهی بر تمام ابعاد و شئون هستی، مستلزم این است که جز اراده خداوند، هیچ علت دیگری در پدیده‌های جهان مؤثر نبوده و جریان اصل علیت در میان پدیده‌های عالم انکار شود؟ پاسخ به این سؤال مبتنی بر تصویری است که از علت ارائه می‌گردد. بدین معنا که اگر علت به معنای فاعل و ایجادکننده باشد، برآیند آن، اصل علیتی خواهد بود که با آیات قرآنی هماهنگ بوده و ارکان توحید افعالی براساس آن بنیان نهاده شده است. اما در صورتی که علت به معنای مؤثر در پیدایش پدیده‌ها (اعم از مقتضی، سبب، شرایط و معدات) مدنظر باشد؛ در این صورت گستره آن شامل تمامی علت‌های شناخته شده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۰). در پایان لازم است که به این نکته توجه شود که اصل علیت یک اصل ضروری و استثناناپذیر است و پذیرش چنین اصلی نقشی بنیادین در مواجهه با علت‌شناسی پدیده‌ها دارد؛ به طوری که در پرتو آن اگر نتوان علت یک پدیده خاص را نشان داد، مربوط به نقص دستگاه معرفتی است و به معنای عدم وجود علت برای آن پدیده نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، درس شانزدهم).

۲-۳. برآیند توحید افعالی و نظام علیت در هندسه نظام هستی

نظام هستی به عنوان یک نظام احسن شناخته می‌شود. بر همین اساس لازم است که تا جایگاه عاملیت الهی در تدبیر نظام خلقت، با در نظر گرفتن اصل قرآنی علیت مورد تحلیل قرار گیرد. از همین رهگذر، *آیت‌الله مصباح یزدی* ارتباط میان پدیده‌ها را چنین تبیین می‌کند که: گاهی چند علت، اجزای علت تامه‌اند؛ یعنی هنگامی که با هم اجتماع کنند، آن پدیده تحقق می‌یابد و در صورت نبود یکی از آنها، پدیده تحقق نمی‌یابد. گاهی استناد یک پدیده به دو عامل، به صورت جانشینی است؛ یعنی یا این عامل باید اثر کند یا آن عامل؛ اگر یکی اثر کند، دیگری اثر نمی‌کند. در برخی حالات نیز اثرگذاری دو عامل در طول یکدیگر است؛ یعنی دو عامل در دو سطح مختلف تأثیر می‌کنند؛ بدین شکل که یکی بر دیگری اثر می‌گذارد و آن دومی واسطه می‌شود تا اثر عامل اول را به شکلی خاص به معلول منتقل کند. این گونه تأثیر در امور ماورای طبیعی وجود دارد؛ یعنی تأثیر فاعل ماورای طبیعی در عرض فاعل طبیعی نیست؛ بلکه تأثیری در طول آن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸). بدین ترتیب که فاعل ماورایی، فاعل طبیعی را ایجاد می‌کند و آن را برای ایجاد پدیده طبیعی دیگر به کار می‌گیرد؛

قرار داد بشری می‌دانند که در واقع «عادة الله» است (ایجی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۴۱). مقصود آنان از «عادت» این است که علت، تنها توالی دو شیء است که عادت خداوند بر آن تعلق گرفته است؛ از این رو معمولاً با آمدن یکی، دیگری هم می‌آید. آنچه در وقایعی مانند معجزات رخ می‌دهد این است که کاری برخلاف عادت خدا واقع می‌شود و وقوع امر خلاف عادت، محال نیست. برای مثال، عادت خداوند بر این است که با وجود آتش و نبود مانع، هر ماده سوختنی بسوزد؛ ولی آتش، حضرت ابراهیم^ع را برخلاف عادت خداوند، نسوزاند. به همین ترتیب در هر معجزه‌ای خدا برخلاف عادت پیشین خود عمل می‌کند که این امور نیز با اراده و مشیت الهی انجام می‌گیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۸۷). واکاوی دیدگاه قائلین به جریان نقض طبیعت در راستای استجابت دعا نشان می‌دهد که ایشان به استناد ظواهر دسته‌ای از آیات و روایات، بکلی از علل متوسطه سلب تأثیر کرده و اساساً منکر علیت و تأثیر برای آنها شده‌اند و خدای متعالی را فاعل بی‌واسطه برای هر پدیده‌ای قلمداد کرده‌اند و معتقدند که عادت الهی بر این جاری شده که در شرایط خاصی پدیده معینی را به وجود بیاورد و گرنه اسباب و شرایط، هیچ تأثیری در پیدایش آن ندارند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۴۹). از همین رهگذر، از نظرگاه برخی، بعضی وقایع (مانند مستجاب شدن دعا یا شفا یافتن) وجود دارد که اگر خداوند مستقیماً در آنها دخالت نکرده بود؛ یعنی جلوی نظم همیشگی علت و معلول را نمی‌گرفت، یا آن را تغییر نمی‌داد؛ این وقایع عیناً به این نحوی که رخ داده‌اند، واقع نمی‌شدند و به بیان دیگر، حوادثی یافت می‌شوند که افعال مستقیم خداوند بوده و ناقض قوانین طبیعی به حساب می‌آیند (ر.ک: هاسکر و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۸۸-۲۸۷).

بررسی و نقد

بخشی از دیدگاه ارائه شده امری درست و صحیح است؛ زیرا علل متوسطه چون خودشان معلول خدای متعالی هستند، هیچ‌گونه استقلال ندارند و اساساً آفایه وجود به معنای دقیق کلمه، مختص به خدای متعال است و سایر علت‌ها به منزله مجاری فیض وجود هستند که با اختلاف مراتبی که دارند، نقش وسایط را بین سرچشمه اصلی وجود و دیگر مخلوقات ایفا می‌کنند. از همین رو معنای عبارت معروف «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، آن است که تأثیر استقلال و

نمی‌دهد. علاوه بر آن قوانین و نظمی که در عالم هست، اجازه بروز هیچ استثنایی را نمی‌دهد و امور جز در این مجرای دیگری پدید نمی‌آیند. با وجود چنین وضعیتی، تأثیر دعا را چگونه باید توجیه کرد؟ آیا چنین نیست که اگر دعا نمی‌شد هم، روال امور به همان منوال منظم همیشه بود؟ اگر چنین است که جریان‌های عالم اموری کاملاً مشخص هستند و تحت سیطره قوانین معین رخ می‌دهند؛ به طوری که هرگز تخطی به چشم نمی‌خورد، دعای ما انسان‌ها در کجای این فرایند جای می‌گیرد؟ پاسخ‌هایی برای سؤالات ذکر شده، بیان گردیده است که در ادامه به طرح و بررسی آنها می‌پردازیم.

۳-۱. استجابت دعا و نقض قوانین طبیعت

از نگاه برخی، قوانین حاکم بر طبیعت از وضع و قرارداد الهی نشئت گرفته است؛ به طوری که ربط و ضرورت علی و معلولی میان آنها جاری نبوده و خداوند متعال به اقتضای حکمت خود می‌تواند وضع و قرارداد خود را نقض کند. بر این اساس، دیدگاه غالب متفکران غربی در اموری هم‌سخن دعا، مانند معجزه آن است که نظم طبیعی مورد نقض قرار می‌گیرد و استثنایی است که با مداخله عامل فوق طبیعی حاصل می‌شود. به طور مثال، هیوم در تعریف معجزه به صراحت بر مفهوم نقض قانون طبیعت و تخلف از آن تأکید کرده است، وی با این اعتقاد می‌نگارد: «معجزه تخلف از یک قانون طبیعت به وسیله اراده خاص خداوند یا به وسیله یک عامل نامرئی است» (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۹، ص ۴۴). هلوی نیز با همین رویکرد، در تعریف معجزه می‌گوید: «معجزه آن است که به منظور هدایت یک انسان یا یک امت و برای پایبندی آنان به مقررات دینی، در نظام طبیعی جهان تغییری صورت گیرد؛ یعنی خداوند به پیامبرش اجازه می‌دهد در قانون طبیعت تغییر ایجاد کند و با خبر قبلی آن را به حال اول برگرداند (ر.ک: میمنه، ۱۳۸۷). همان‌گونه که واضح است اساس این دیدگاه بر آن مبتنی شده است که سازوکار طبیعت عاری از هرگونه سببیت، تأثیر و تأثر واقعی بین اجزای آن است. به دیگر سخن، نظم مشهود در طبیعت و حوادث متوالی صرفاً توالی حوادث است که خداوند مستقیماً هر حادثه را می‌آفریند؛ نه اینکه طبیعت اشیاء مؤثر بوده و علیتی در کار باشد (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۵). اشاعره و اهل حدیث را نیز می‌توان از قائلین به این دیدگاه قلمداد کرد؛ زیرا ایشان به خاطر اعتقاد به توحید افعالی خداوند، قانون علی - معلولی را یک

باشد که به وسیله ارتباط با آن، وجود آنها تحقق یابد؛ اما اینکه ویژگی‌های آن چیز چیست و چه اثری می‌تواند داشته باشد، با قانون علیت اثبات نمی‌شود. مسئله مهم این است که آیا با تجربه می‌توان علت منحصر پدیده‌ای را شناخت؟ در پاسخ باید گفت که آزمایش و تجربه (علم) نمی‌تواند علت منحصر به فرد اشیا را به بشر بیاموزد. تجربه، تنها آنچه را که در حوزه احساس انسان واقع می‌شود، اثبات می‌کند و حق نفی ماورای آن را ندارد. هر معلول طبیعی یک علت طبیعی لازم دارد؛ ولی نمی‌توان ملتزم شد که علت طبیعی، همین چیزهایی است که به عنوان علل طبیعی شناخته شده است. بنابراین این ادعا که علم مسائلی را که انبیا فرموده‌اند یا تأثیر دعاها را به طور مستقل نفی می‌کند، سخنی بی‌اساس است. اساساً تجربه هیچ‌گاه نمی‌تواند محال بودن را اثبات کند. محال بودن مفهومی تجربی نیست؛ بلکه مفهومی فلسفی است که فقط از راه عقل به اثبات می‌رسد. آنچه از راه تجربه اثبات می‌شود عدم وقوع است؛ اما محال بودن آن دور از دسترس تجربه است. پس هر علمی هر قدر هم که پیشرفت کند، نمی‌تواند مسائلی مانند اعجاز، تأثیر دعا و امثال آن را نفی کند و بگوید که چنین چیزی محال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۹).

با توجه به این مقدمه، روشن می‌گردد که پذیرش اعجاز یا هر امر خارق عادت به هیچ‌وجه به معنای انکار اصل علیت یا پذیرفتن استثنا در اصل علیت نیست؛ چون این امور مستند به خدا هستند که علت مفیضه هستی‌بخش را در خود دارند؛ یعنی فرض پذیرش این امور فرض پذیرفتن علیت خداست. اما درباره علل طبیعی، اگر معلولی بدون علت طبیعی شناخته شده‌ای به وجود آید، آیا این به معنای نقض قانون علیت است؟ همان‌گونه که ملاحظه شد، گرچه نظام هستی بر محور قانون علیت استوار است؛ اما باید توجه داشت که علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته شده آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول، محال باشد؛ بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند باعث پدید آمدن آن گردد. برای به رسمیت شناختن هم‌زمان عاملیت الهی، قانون علیت و استجاب دعا دو تقریر مطرح است:

۳-۲-۱. استجاب دعا در فرایند علل طبیعی ناشناخته

با آزمایش‌های گوناگون می‌توان به اسباب و علل پدیده‌های جهان هستی دست یافت؛ همانند دست یافتن به علل تشکیل دهنده

افاضه وجود مخصوص به خدای متعال است؛ و این حقیقتی است که در لسان آیات و روایات به صورت منوط‌بودن همه چیز حتی افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی بیان شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۰). اما باید در نظر داشت که استناد پدیده‌ها به خدا، به معنای نفی تأثیر علل و عوامل دیگر نیست؛ همان‌گونه که قرآن کریم نیز خارج شدن از روال طبیعی را امری نامقبول معرفی می‌کند. شاهد بر این مطلب نیز آن است که حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه ۱۲۶ سوره مبارکه «بقره» از خداوند می‌خواهد تا روزی را اختصاص به مؤمنان اهل مکه قرار دهد: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»؛ و خداوند متعال در پاسخ وی می‌فرماید: «به آنها هم که ایمان نمی‌آورند، چند صباحی روزی می‌دهم.» «قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ». علامه طباطبائی در توضیح این پاسخ می‌نگارد: «از دعای حضرت ابراهیم علیه السلام آنچه بر طبق جریان عادی و قانون طبیعت است، مستجاب می‌گردد و خداوند در استجاب دعایش خرق عادت نمی‌کند و ظاهر حکم طبیعت را باطل نمی‌سازد» (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۸۲).

۳-۲. استجاب دعا و تغییر ناپذیری نظام طبیعت

در تحلیل فرایند استجاب دعا در بستر نظام طبیعت، این نکته از نقشی بنیادین برخوردار است که بین پذیرفتن اصل علیت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن علت به علت‌های شناخته شده، تفاوت وجود دارد. اصل علیت که بدیهی و انکارناپذیر می‌باشد، بیانگر آن است که برخی موجودات عالم هستی به وجود موجودات دیگر نیازمندند و بدون آنها وجودشان محقق نمی‌گردد. این قاعده بدیهی و غیرقابل تشکیک است و بر این اساس، هر دانشمندی در هر علمی به دنبال یافتن علت پدیده‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). بر همین اساس، اشتباهی که در این زمینه صورت گرفته، درباره شناخت علل خاص است؛ یعنی پس از پذیرش این اصل که معلول نمی‌تواند بدون علت باشد، نوبت به تعیین علت‌های خاص برای معلول‌های خاص می‌رسد؛ شناخت علت خاص هر پدیده از محدوده کار فلسفه خارج و در حیطه علم است که با تجربه علت‌ها را بشناسد. به‌دیگر سخن، اصل علیت به‌عنوان یک قانون عقلی می‌گوید باید در ورای موجوداتی که محدود، مشروط و نیازمند هستند، چیز دیگری

بررسی و نقد

این مطلب که استجابت دعا به نحوی به قدرت روحی دعاکننده برمی گردد و هرچه روح وی از قدرت بیشتری برخوردار باشد، میزان تسلط آن بر طبیعت نیز بیشتر خواهد بود، امری درست است؛ چراکه برای پدیده‌های مادی، ممکن است علت فوق مادی و مجردی باشد و در نتیجه ممکن است نفس پیغمبر و اراده پیغمبر یا ولی دیگر خدا در پیدایش یک پدیده‌ای مؤثر باشد؛ و هیچ قانون علمی این را نمی‌تواند نفی کند؛ چون قوانین علمی تنها در ساحت خویش می‌توانند به ارائه نظر بپردازند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸)؛ اما با توجه به دستور همگانی به دعا و تضمین اجابت آن از سوی خالق هستی: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰)، نمی‌توان از آن به‌عنوان راهکاری در ابعاد گستره بهره برد؛ زیرا همان گونه که از تبیین استدلال بیان شده به‌وضوح قابل دریافت است، دستیابی به چنین قدرت روحی و سپس تأثیرگذاری بر عوالم طبیعت، تنها برای اوحدی از انسان‌ها امکان‌پذیر است و این در حالی است که خداوند متعال که خود امر به دعا فرموده و اجابت را ضمانت کرده و عنایات ویژه‌اش را به دعا و انابه موکول کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۹).

۲-۳-۲. استجابت دعا در فرایند علل فراطبیعی

با نگاهی به قرآن کریم این نکته قابل دستیابی است که دعا می‌تواند مستقلاً سبب اجابت باشد و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق پیدا کند. در قرآن نمونه‌هایی ذکر شده است که بدون استفاده از اسباب ظاهری، دعا سبب تحقق امری شده است؛ از جمله دعای حضرت زکریا: «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران: ۳۸) که موجب شد خداوند در پیری فرزندی (یحیی) به ایشان عطا فرماید: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ». پس این مطلب از نظر قرآن قابل انکار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۲). از این رو یکی از سنت‌های الهی این است که هرگاه مصالح اقتضا کند کاری از غیر مجرای طبیعی انجام می‌گیرد. علم یا فلسفه کجا اثبات کرده است که سنت خدا چنین است که هر پدیده طبیعی باید فقط از راه علت مادی و عادی به وجود آید؟ بنابراین اثبات معجزه و تأثیر دعاها به معنای نفی علت در پدیده واقع شده نیست؛ بلکه به معنای اثبات علتی

پدیده‌های فزیک و شیمیایی؛ اما آنچه در این میان وجود دارد، پدیده‌هایی است که با آزمایش‌های متداول قابل ره‌گیری و شناسایی نیست؛ مانند کارهایی که به‌وسیله مرتضان انجام می‌شود. واکاوی‌های دانشمندان گواه از آن است که ماهیت ساختاری چنین پدیده‌هایی بر قوانین مادی و تجربی بنا نشده است. از این رو وقایعی با این فرایند را عداد امور خارق‌العاده، جای می‌گیرند. در گونه‌شناسی امور خارق‌العاده نیز برخی هرچند که اسباب عادی ندارند؛ اما علل غیرعادی آنها در دسترس بشر قرار دارد و می‌توان با تمرین و آموزش بدان دست یافت که کارهای مرتاضان از این قبیل است. در مقابل، برخی دیگر از امور خارق‌العاده تنها با اذن الهی تحقق یافته و اختیار آنها تنها در دست کسانی است که با خدای متعال در ارتباط هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۲). در این راستا برخی از نویسندگان با تکیه بر نگاه بیان شده، یکی از ناشناخته‌ترین علل طبیعی را قدرت روح و نفس آدمی دانسته و معتقدند که قدرت برخی از نفوس، بسیار فراتر از قوای طبیعی است و از این طریق سعی در توجیه برخی از امور همانند معجزه و کرامت را دارند (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۹). برخی از آیات (بقره: ۱۰۲) را نیز می‌توان مؤیدی بر این نگاه دانست که تمامی امور خارق‌العاده، سحر، معجزه و چه غیر آن، مانند کرامت‌های اولیاء و سایر خصالی که با ریاضت و مجاهده به‌دست می‌آید، همه مستند به‌مادی نفسانی بوده و از مقتضیاتی ارادی برخوردار است؛ چنان که کلام خدای تعالی تصریح دارد به اینکه آن مبدئی که در نفوس انبیاء، اولیاء، رسولان خدا و مؤمنان هست، مبدئی است مافوق تمامی اسباب ظاهری و غالب بر آنها در همه احوال؛ و آن تصریح این است که می‌فرماید: «كَلِمَةً مَا دَرَبَارَةً بِنَدَانٍ مَرْسَلٍ، سَبَقَتْ يَافَتْهُ اسْتِ؛ كِه اِشَان، اَرَى تَنَهَا اِشَان يَارَى خَوَاهِنْد شُدْ؛ وَ بَه‌دَرَسْتَى كِه لَشْغَرِيَان مَا تَنَهَا غَالِبَانْد: «وَاِنْ جُنْدَنَا لَهْمُ الْغَالِيُون» (صافات: ۱۷۳). و يا آية خدا چنين نوشته كه من و فرستادگانم به‌طور مسلم غالب هستيم: «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (مجادله: ۲۱). از اینجا ممکن است نتیجه گرفت که مبدأ موجود در نفوس انبیاء که همواره از طرف خدا منصور و یاری شده است، امری غیرطبیعی و مافوق عالم طبیعت و ماده است؛ چون اگر مادی بود مانند همه امور مادی، مقدر و محدود بود و در نتیجه در برابر مادی قوی‌تری مقهور و مغلوب می‌شد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۰).

بررسی و نقد

طبق تقریر گذشته، باید قائل به یک علت فراطبیعی برای برخی از معلول‌های طبیعی بود و چنین چیزی عقلاً باطل است؛ زیرا علت و معلول طبق یک قاعده مشهور عقلی باید با یکدیگر سنخیت داشته باشند. اصل سنخیت علت و معلول ایجاب می‌کند که برای معلول‌های طبیعی، قائل به عللی طبیعی باشیم. صدور هر معلولی را نمی‌توان به هر علتی منتسب کرد. چنین چیزی عقلاً غیرقابل قبول بوده، موجب هرج و مرج شده، و در نتیجه می‌توان هر پدیده‌ای را به هر چیز موهوم، ناشناخته و ناهمگون با آن پدیده نسبت داد.

در پاسخ این اشکال، علامه طباطبائی بر این عقیده است که معقول نیست معلولی طبیعی، علت طبیعی نداشته باشد؛ لذا اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد؛ از آن جهت که موجودی است طبیعی، باید علتی طبیعی داشته باشد؛ چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم. وی با استفاده از آیه ۳ سوره «طلاق» (و هر کس از خدا پروا کند، [خدا] برای او راه بیرون‌شدنی قرار می‌دهد و از جایی که حسابش را نمی‌کند، به او روزی می‌رساند، و هر کس بر خدا اعتماد کند او برای وی بس است. خدا فرمانش را به انجام رسانده است. به‌راستی خدا برای هر چیزی اندازه‌ای مقرر کرده است)؛ می‌فرماید: امور خارق‌العاده چه در ناحیه شرور، مانند سحر و کهنات و چه در ناحیه خیرات، مانند استجاب دعا و امثال آن و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند؛ بلکه مستند به اسباب طبیعی غیرعادی‌اند؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست و آن اسباب طبیعی غیرعادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهنات از یک طرف و استجاب دعا و کرامات اولیا و معجزات انبیا از طرفی دیگر هست، اینکه در اولی اسباب مغلوب می‌شوند، ولی در دو قسم اخیر نمی‌شوند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۳-۷۶). نتیجه اینکه سبب قریب امر مادی، مادی است؛ و لو اینکه سبب بعید آن غیرمادی باشد؛ زیرا ممکن نیست موجود مادی بدون سبب مادی پدید آید. از این رو سببیت اسباب معنوی در پیدایی بلاهای طبیعی یا دفع و رفع این‌گونه بلاها نیز با استخدام علل و عوامل طبیعی است (ترخان، ۱۳۹۹) و بر همین اساس، دعا سنتی حاکم بر سنت‌های طبیعی و عادی محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

ورای علت‌هایی است که عموم مردم می‌شناسند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۳۰). اینکه خداوند قادر است فراتر از علل و اسباب طبیعی در هر چیزی تصرف کند، تعارض عقلی با قوانین معهود و مأنوس مادی ندارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۳-۷۷). هیچ اشکال عقلی به‌وجود نمی‌آید، اگر خداوند به‌منظور آشکار ساختن حقیقتی به طور مستقیم یا به واسطه انبیا و اولیا در نظام طبیعت دخالت و تصرف کند. هرگاه نتوانیم علتی طبیعی برای یک معلول بیابیم؛ یا به خاطر جهل ما در شناخت تمام علل طبیعی است و یا به این خاطر که آن معلول دارای علل فراطبیعی است و نه طبیعی. بنابراین فقدان علل طبیعی به معنای فقدان علت به طور مطلق نیست؛ بلکه نهایتاً دال بر فقدان علل مادی است (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۶).

به تعبیر شهید مطهری، فرق است میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر (مطهری، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۴۶۱). قوانین بالادستی می‌توانند قوانین پایین دستی را تخصیص بزنند؛ هر چند برای کسانی که با قوانین پایین دست طبیعی خو گرفته‌اند، امری محیرالعقول، خلاف عقل و خرد به نظر آید. بنابراین پذیرش اصل علیت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن علت به علت‌های شناخته‌شده، متفاوت بوده و منشأ ایجاد اشتباه در مباحث خواهد بود. به‌دیگر سخن، گرچه نظام هستی بر محور قانون علیت استوار است؛ اما باید توجه داشت که علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته‌شده آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول، محال باشد؛ بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند باعث پدید آمدن آن گردد. معجزات انبیای الهی و کرامات اولیای خدا که همگی از راه علل ناشناخته و نامأنوس تحقق می‌یابند، از این قبیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۵۸). به‌دیگر سخن، گاهی اسباب ماورای طبیعی ممکن است جانشین سبب طبیعی شوند (غیر از الله تبارک و تعالی)؛ و نیز گاهی ممکن است به‌جای یک عامل طبیعی، عامل ماورای طبیعی کار کند؛ مثل شفای بیماران توسط حضرت عیسی علیه السلام. همچنین، وقتی حضرت عیسی علیه السلام به مرده‌ای که زیر خاک بود، می‌فرمود: «قم باذن الله»؛ در آنجا عامل طبیعی برای زندگانی آن مرده وجود نداشت؛ مگر اینکه عامل طبیعی را همان ارتباط با شخص حضرت عیسی علیه السلام که بدنی جسمانی داشت، حساب کنیم؛ و گرنه قوانین طبیعی برای زنده شدن مرده، موجود نبود و اگر بود، دیگر معجزه نمی‌بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۲).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار چگونگی تحلیل فرایند استجابت دعا با توجه به طبیعت و قوانین علیت از منظر آیت‌الله مصباح یزدی مورد واکاوی قرار گرفت و برای چالش‌های مطرح‌شده در مواجهه آن نتایج ذیل به‌دست آمد:

۱. از اصول و سنت‌های الهی در تدبیر جهان جریان و اتکای آن بر نظام علیت و سببیت است.
۲. اثرگذاری دعا به‌عنوان بستری از عاملیت الهی در جهان هستی و تحقق پدیده‌ای در پرتو آن امری انکارناپذیر است.
۳. امور معنوی مانند دعا می‌تواند مستقلاً سبب اجابت باشد و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق پیدا کند. اما باید به این نکته توجه داشت که سبب قریب امر مادی، مادی است؛ ولو اینکه سبب بعید آن غیرمادی باشد؛ زیرا ممکن نیست موجود مادی بدون سبب مادی پدید آید. از این رو سببیت اسباب معنوی در پیدایی بلاهای طبیعی یا دفع و رفع این گونه بلاها نیز با استخدام علل و عوامل طبیعی است. به بیان دیگر، دعا سنتی حاکم بر سنت‌های طبیعی و عادی محسوب می‌شود.


منابع

- ریاحی، علی‌ارشد و فاطمه زارع، ۱۳۹۲، «مسأله دعا در اندیشه ابن‌عربی و ملاصدرا»، پژوهش‌های ادب عرفانی، دوره هفتم، ش ۲ (۲)، ص ۱-۲۴.
- سیحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، *الفکر الخالد فی بیان العقائد*، قم، مؤسسه امام صادق.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳، *المیزان*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- عمید، حسن، ۱۳۸۲، *فرهنگ عمید*، چ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۲ق، *المصباح المنیر*، قم، شریف‌الرضی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *بر درگاه دوست*، تدوین و نگارش عباس قاسمیان، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *آموزش عقاید*، چ هفدهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *خداشناسی*، تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱الف، *صهباي حضرت*، تدوین و نگارش اسدالله طوسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ب، *خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *آموزش فلسفه*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، *راه و راهنماشناسی*، تصحیح و بازنگری مصطفی کریمی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۴۲۰ق، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- میمنه، حیدرعلی، ۱۳۸۷، «معجزه در نگاه متکلمان مسلمان و یهود»، *آینه معرفت*، دوره هشتم، ش ۲، ص ۱۵۳-۱۸۰.
- نبوی میبدی، مریم‌السادات و قاسمعلی کوچانی، ۱۳۹۰، «بررسی و نقد دیدگاه ونسان برومر در باب تعارض دعا و نظام عالم با تکیه بر آراء علامه طباطبائی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۷ (۲۷)، ص ۱۲۵-۱۴۶.
- هاسکر، ویلیام و دیگران، ۱۳۹۰، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هفتم، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۷۶، *صحیفه سجادیه*، قم، الهادی.
- ابن‌فارس، احمدبن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- احمدی، محمدمابن، ۱۳۸۵، «معجزه»، *نقد و نظر*، دوره یازدهم، ش ۴۳-۴۴، ص ۱۸۴-۲۰۳.
- _____، ۱۳۸۹، *تناقض‌نما یا غیب‌نمون: نگرشی نو به معجزه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ایجی، عضالدین، ۱۳۲۵ق، *شرح مواقف*، شرح سیدشرف‌علی‌بن محمد جرجانی، بی‌جا، مطبعة السعاده.
- ترخان، قاسم، ۱۳۹۹، «تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلایای طبیعی»، *قبسات*، دوره بیست و پنجم، ش ۹۶، ص ۳۵-۶۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *ادب فنای مهربان*، تحقیق محمد صفایی، قم، اسراء.
- رأفتی، فاطمه و حسن ابراهیمی، ۱۳۹۳، «رابطه استجابت دعا و معجزه با نظام علیت از نظر شارحان حکمت متعالیه»، *فلسفه تحلیلی*، دوره یازدهم، ش ۲۵، ص ۱۲۱-۱۴۱.
- رودگر، محمد، ۱۳۹۹، «کرامات اولیا؛ دلایل اثبات: عقل، نقل و اجماع»، *پژوهشنامه عرفان*، دوره دوازدهم، ش ۲۳، ص ۹۱-۱۱۶.

نوع مقاله: ترویجی

قبول یا نکول معاد از منظر قرآن

سیدعابدین بزرگی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین‌المللی اهل‌بیت (ع)

abedin@abu.ac.ir  orcid.org/0009-0006-1090-382X <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۱

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۲

چکیده

معاد یکی از مسائل مهمی است که برخی از انسان‌ها در پذیرش آن از خود سرسختی نشان داده و یا حتی آن را انکار می‌کنند. این انکار و آن سرسختی، یکی از عواملی است که آیات زیادی از قرآن به تبیین و پاسخ به سؤالات مربوط به معاد اختصاص پیدا کند. قبول یا نکول معاد از یک سو با خداشناسی و از سوی دیگر با انسان‌شناسی رابطه تنگاتنگ دارد؛ به طوری که با حل این دو مسئله و کنترل هوای نفس، در پذیرش معاد مشکلی وجود ندارد؛ اما با حل نشدن این دو مسئله و تبعیت انسان از هوای نفسانی، معاد انکار می‌شود. از منظر قرآن، انکار معاد ممکن است به صورت شک، ظن، استبعاد، استحاله و افسانه باشد که منشأ اصلی آن به شبهه علمی و یا شهوت عملی برمی‌گردد. قرآن در جواب انواع این انکار، گاهی به فاعلیت خداوند و گاه به قابلیت انسان و زمانی هم به نمونه‌هایی از زنده‌شدن مردگان در این دنیا اشاره کرده؛ با سهل و آسان دانستن وقوع معاد، نه تنها بر احتمال وقوع آن؛ بلکه بر ضرورت زنده‌شدن مردگان در قیامت تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: معاد، قرآن، حس‌گرایی، شبهه علمی، شهوت عملی.

مقدمه

قرآن در جواب این انکار و شبهه‌ها، گاهی به فاعلیت خداوند و گاه به قابلیت انسان و زمانی هم به نمونه‌هایی از زنده‌شدن مردگان در این دنیا اشاره می‌کند و با سهل و آسان دانستن وقوع معاد، بر زنده‌شدن مردگان در قیامت تأکید دارد.

پژوهش حاضر براساس آیات الهی، به مسئله قبول و نکول معاد پرداخته و به این نتیجه رهنمون شده است که انکار معاد، ادعایی بی‌دلیل است.

پیرامون معاد، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است که به چند نمونه آن اشاره می‌شود: *معاد در قرآن* (جوادی آملی، ۱۳۸۵)؛ *معاد* (مطهری، ۱۳۷۳)؛ *معاد از دیدگاه امام خمینی* (موسوی خمینی، ۱۳۷۷)؛ *آموزش عقاید* (مصباح یزدی، ۱۳۸۰)؛ *معاد؛ طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن* (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰)؛ «معاد جسمانی در قرآن و آراء مفسران» (معرفت، ۱۳۸۳).

آنچه پژوهش حاضر را از سایر تحقیقات متمایز می‌کند، عبارتند از: الف) بیان آیاتی که بر امکان یا ضرورت معاد دلالت دارند؛ ب) بیان انحاء انکار معاد از منظر قرآن؛ ج) جواب قرآن به انحاء انکار معاد.

تحقیق حاضر پاسخگوی یک سوال عام و چهار پرسش خاص است: سوال اصلی مقاله حاضر، ناظر به این پرسش کلی است که مهم‌ترین ادله قبول و نکول معاد کدام‌اند؟

در پرتو این پرسش اصلی، چند پرسش خاص نیز مطرح می‌گردد که عبارتند از: قرآن براساس چه اموری، معاد را ممکن یا ضروری می‌داند؟ انحاء انکار معاد کدام‌اند؟ منشأ و علل انکار معاد چیست؟ جواب قرآن به منکرین معاد چیست؟

۱. معنای معاد

لفظ معاد از «عاد، یعود»، گاهی به معنای مصدری (برگشتن)، گاه به معنای اسم زمان (زمان برگشتن) و گاهی به معنای اسم مکان (جای برگشتن) است (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۷۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۴۶۰)؛ و در اصطلاح فلسفی و کلامی، به معنای بازگشت انسان بعد از مرگ به حیات، برای رسیدگی به حساب اعمال اوست (سجادی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۶۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۱).

معاد یکی از مسائل مهمی است که مورد تأکید قرآن قرار گرفته است؛ به طوری که برخی از اندیشمندان معتقدند ۱۴۰۰ آیه قرآن درباره معاد است (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۶). با مراجعه به قرآن می‌توان گفت تلاش پیامبران برای اثبات معاد، بیش از تلاشی بوده که برای اثبات توحید داشته‌اند؛ زیرا مردم در پذیرفتن این اصل، سرسختی بیشتری نسبت به پذیرش توحید نشان می‌دادند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۲-۳۱). به علاوه یکی از مهم‌ترین عوامل هدایت انسان، اعتقاد به معاد است و فراموشی آن، اساسی‌ترین عامل تبه‌کاری و مبتلاشدن به عذاب است؛ چون با فراموش کردن معاد، حتی اعتقاد به ربوبیت الهی نیز در تهذیب روح مؤثر نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۹۱).

از منظر قرآن، قیامت امر ضروری بوده، در وجود آن شکی نیست: «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷) و با دلیل‌های متعدد می‌توان آن را اثبات کرد؛ و اگر هم دلیلی برای اثبات آن وجود نداشته باشد، با توجه به دعوت فراوانی که از سوی پیامبران درباره معاد رسیده، عقل سلیم حداقل احتمال ضرر را می‌دهد و دفع ضرر محتمل، عقلاً لازم و واجب است:

آن یکی گوید در این ره هفت روز	آب نبود، هفت ریگ پای سوز
آن دگر گوید دروغ است این بدان	که به‌رشب چشم‌های بینی روان
حزم آن باشد که برگیری تو آب	تا رهی از ترس و باشی در ثواب
گر بود در راه آب، این را بریز	ور نباشد، وای بر مرد ستیز
ای خلیفه‌زادگان دادی کنید	حزم بهر روز می‌عادی کنید

(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر سوم).

براین اساس، برخی از انسان‌ها با بهره‌گیری از عقل و نقل، وقوع معاد را پذیرفته، خود را برای آن آماده می‌کنند؛ درحالی که برخی دیگر آن را انکار می‌کنند. انکار آنها از منظر قرآن در قالب شک، ظن، استبعاد، استحاله و افسانه است و هریک از این حالات، گاهی صرف ادعا، و گاه با استدلال همراه است. همچنین این انکار گاه با استهزاء و گاهی بدون آن است.

منشأ این انکار، شبهه علمی و یا شهوت عملی است. همچنین شبهه علمی نیز در نهایت به حس‌گرایی، عدم شناخت خداوند و صفات او و یا به عدم شناخت انسان برمی‌گردد.

۲. ابعاد بحث معاد

بحث معاد به چند امر وابسته است:

الف) یاد معاد، ملازم با یاد خداست. در نگاه اولیه، مبدأ و معاد انسان با همدیگر متفاوت به نظر می‌رسند؛ ولی براساس جهان بینی الهی، معاد از مبدأ بریده نبوده، به یک نقطه می‌رسند: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ «إِلَى الْمَصِيرِ» (لقمان: ۳۱). امیرمؤمنان علیؑ در این باره می‌فرماید: انسان باید عقل خود را حاضر کرده، آن را پنهان و مستور نسازد و با حاکمیت آن، فرزند آخرت شود؛ زیرا او از آخرت آمده، به سوی آخرت برمی‌گردد: «وَلْيُخْضِرْ عَقْلَهُ، وَلْيَكُنْ مِنْ أُنْبَاءِ الْآخِرَةِ، فَإِنَّهُ مِنْهَا قَدِمَ، وَإِلَيْهَا يَنْقَلِبُ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خطبه ۱۵۴). به همین دلیل، یاد معاد، یاد خداست و فراموشی آن نیز سبب فراموشی خداوند می‌شود. به علاوه بحث معاد با صفات عدالت، قدرت، حکمت و... خداوند در ارتباط است و از این جهت نیز معادشناسی با خداشناسی در ارتباط است.

ب) یاد معاد، ملازم با شناخت انسان است. انسان در صورتی می‌تواند تصویر صحیحی از معاد و زندگی پس از مرگ ارائه دهد که درک درستی از چیستی و حقیقت روح داشته باشد. در مباحث انسان شناسی ثابت می‌شود انسان علاوه بر بدن مادی، نفس مجردی دارد که با از بین رفتن بدن، نابود نمی‌گردد و در عالم دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۰-۳۵۷). از این جهت، صدرالمتألهین بر این باور است که شناخت نفس و مراتب آن، می‌تواند انسان را به معاد راهنمایی کند: «و مفتاح العلم بیوم القيامة و معاد الخلاق هو معرفة النفس و مراتبها» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۹، ص ۲۴۲).

۳. دیدگاه‌ها درباره قبول یا نکول معاد از منظر قرآن

مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره معاد عبارتند از:

۳-۱. قبول معاد

برخی از انسان‌ها معاد را قبول دارند. علل قبول معاد عبارت است از: از طرفی براساس خداشناسی، خداوند متصف به اوصافی مانند عدالت، حکمت و... است. مقتضای عدالت آن است که خوبان و بدان باید به ثواب و عقاب اعمال خود برسند؛ و چون دنیا شأنیت چنین کاری را ندارد، باید جهان دیگری وجود داشته باشد. به علاوه نبود جهان دیگر، به منزله لغو و عبث بودن خلقت انسان است؛ درحالی که

خداوند حکیم، کار لغو و عبث انجام نمی‌دهد. از طرف دیگر، با توجه به قابلیت‌هایی که انسان دارد، معاد محقق خواهد بود؛ زیرا با توجه به انسان شناسی، انسان دو بعدی بوده، با مردن فانی نمی‌شود. برای اثبات دو بعدی بودن، ادله نقلی فراوانی وجود دارد که در ذیل به چند نمونه آن اشاره می‌شود:

الف) آیاتی که بیانگر توفی هستند؛ مانند: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر: ۴۲). توفی یعنی اخذ و گرفتن چیزی به‌طور کامل. مطابق این آیه، به‌هنگام مرگ و خواب، توفی نفس صورت می‌گیرد؛ با این تفاوت که به‌هنگام مرگ، نفس، دیگر با بدن ارتباط پیدا نمی‌کند؛ ولی در مورد خواب و بیدار شدن، نفس مجدداً با بدن ارتباط پیدا می‌کند. براین اساس، آنچه اخذ می‌شود، غیر از آن چیزی است که اخذ نمی‌شود و این یعنی نفس آدمی غیر از بدن اوست (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱۷، ص ۲۶۹).

ب) آیاتی که از یک سو، بیانگر شهادت دادن اعضا هستند؛ مانند: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور: ۲۴)؛ از سوی دیگر، آیاتی دال بر اعتراف انسان به گناه هستند؛ مانند: «فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ» (ملک: ۱۱)؛ «فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا» (غافر: ۱۱). با توجه به اینکه «شهادت»، به اعضا و جوارح، و «اعتراف» به‌خود انسان نسبت داده شد؛ دو بعدی بودن انسان اثبات می‌شود.

ج) آیاتی که می‌گویند کشته‌شدگان در راه خدا را مرده نپندارید؛ چون آنها زنده بوده، نزد خداوند روزی می‌خورند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹).

د) براساس آیه «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵)، انسان علاوه بر بدن، نفسی دارد که جسم و جسمانی نیست؛ چون «عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» با جسم و جسمانی بودن سازگاری ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۷؛ همو، ج ۳، ص ۱۲۷).

هـ) پیامبر اسلام ﷺ در روایتی فرمود: «إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ إِنِّي أُبَيِّتُ عِنْدَ رَبِّي وَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي» (مجلسی، ۱۳۵۴، ج ۶، ص ۲۰۸). با توجه به واژه «أُبَيِّتُ»، که به معنای بیتوته کردن نزد خداوند است، فهمیده می‌شود که انسان علاوه بر بدن، نفسی دارد که جسم و جسمانی نیست؛ چون اگر نفس، جسم یا جسمانی باشد، «أُبَيِّتُ» قابل تصور نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۷؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۸).

وجود معاد از منظر قرآن، امری ضروری است. برخی از آیاتی که

بیانگر ضرورت معاد هستند، عبارتند از:

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء: ۸۷)؛ «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷). «لَا رَيْبَ فِيهِ» یا «لَا رَيْبَ فِيهَا»، تعبیر دیگری است از آنچه در منطق به آن «بالضروه» می‌گویند، یعنی جهت قضیه، بالضروره است، نه بالامکان (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۴۰).

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون:

۱۱۵). این آیه، براساس حکمت الهی ضرورت وجود معاد را بیان می‌کند؛ زیرا از یکسو، خداوند از آفرینش انسان‌ها، نه به‌دنبال سود بردن خود است و نه سود رساندن به‌دیگران. و از سوی دیگر، براساس حکیم‌بودن خداوند، آفرینش جهان و انسان‌ها، بی‌هوده نبوده، هدفی دارند که بدون رسیدن به آن، ناقص خواهند بود. این هدف، چیزی جز صحنه قیامت نیست که به‌دلیل کمال و ثبات، مطلوب حقیقی و هدف واقعی مخلوقات به‌شمار می‌رود.

«أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (ص: ۲۸). «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸۷). براساس این آیات، که بیانگر عدل الهی هستند؛ ایمان‌باورانی که کار شایسته انجام می‌دهند، با تبهکاران یکسان نیستند. همچنین پرهیزکاران همانند فاجران نمی‌باشند. هر کس به اندازه ذره‌ای نیکی یا بدی کند، آن را می‌بیند. لازمه یکسان نبودن متقین با فاجران و دیدن اعمال خوب و بد، ضرورت وجود زندگی دیگری غیر از این دنیاست؛ زیرا در دنیا این دو گروه با هم بوده، کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. به‌علاوه هر کس نمی‌تواند پاداش مناسب عمل خود را در دنیا ببیند.

«وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰). مطابق این آیه، انسان در هر حالی که بمیرد، خواه چیزی از بدن مادی او باقی بماند یا نماند، به عالم برزخ، که بین دنیا و آخرت است، انتقال پیدا می‌کند. براین اساس، انسان علاوه بر بدن، نفسی دارد که با مردن نابود و معدوم نمی‌شود؛ بلکه همواره زنده بوده، از عالمی به‌عالم دیگر منتقل می‌شود.

۲-۳. نکول معاد

در میان موجودات، چیزهای زیادی وجود دارد که برخی از انسان‌ها آنها

ادله عقلی نیز دلایل فوق را تأیید کرده، دوبعدی بودن انسان را ثابت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳-۲۸۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۲۴ و ۴۲۵؛ صدرالمآلهین، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۲۲۵-۲۶۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۵۴). علامه حسن‌زاده آملی در این‌باره در کتاب *گنجینه گوهر روان*، بیش از ۷۰ دلیل جمع‌آوری کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱-۲۴۹). در ذیل فقط به‌یک برهان از این براهین عقلی اشاره می‌شود:

برخی از موجودات، آثار گوناگون مانند تغذیه، تنمیه، تولید مثل، ادراک و تعقل دارند. با برهان سیر و تقسیم، منشأ این آثار، نفس دانسته می‌شود؛ زیرا ماده اولی، قوه محض بوده، هیچ تأثیر و فاعلیتی ندارد. از این جهت، این آثار نمی‌تواند معلول ماده اولی باشد. همچنین صورت جسمیه نیز نمی‌تواند منشأ این آثار باشد؛ چون در برخی از اجسام، مانند جمادات، با اینکه صورت جسمیه هست، این آثار وجود ندارد. نهایتاً موجود مفارق نیز نمی‌تواند منشأ این آثار باشد؛ چون نسبت آن با همه اجسام یکسان بوده، لازمه‌اش یکسان بودن آثار همه اجسام است. با بطلان احتمالات سه‌گانه فوق، منشأ این آثار، چیزی دانسته می‌شود که در ذات اجسام وجود داشته، غیر جسم است که نفس نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳؛ صدرالمآلهین، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۹).

براساس آیات قرآن، معاد امری ممکن است و از این جهت پذیرفته می‌شود. در این‌باره به چند دسته از آیات اشاره می‌شود:

(الف) آیاتی که با اشاره به خلقت اولیه انسان، آفرینش مجدد او را آسان‌تر می‌داند؛ مانند: «وَهُوَ الَّذِي بَدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (روم: ۲۷).

(ب) آیاتی که با اشاره به خلقت جهان، آفرینش مجدد انسان را آسان‌تر می‌داند؛ مانند: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بَقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّبَ الْمُؤْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (احقاف: ۳۳).

(ج) آیاتی که با اشاره به زنده شدن زمین، آفرینش مجدد انسان را امکان‌پذیر می‌داند؛ مانند: «فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُخَيِّبُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُخَيِّبٍ الْمُؤْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (روم: ۵۰).

(د) آیاتی که با اشاره به زنده شدن مردگان در دنیا، به زنده شدن مجدد انسان‌ها در قیامت اشاره دارد؛ مانند جریان ارمیا یا عزیز پیامبر:

«أَوَ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُخَيِّبُ هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَّا اللَّهُ فَمَآ تَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ» (بقره: ۲۵۹).

۴. انحاء انکار معاد از سوی منکرین

از منظر قرآن، بسیاری از منکرین در اصل انکار معاد اتفاق نظر دارند. اختلاف آنها در نحوه انکار آن است (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۲۰، ص ۱۵۹). در ذیل به مهم‌ترین انحاء انکار معاد از منظر قرآن اشاره می‌شود:

۴-۱. مشکوک دانستن (انکار به صورت شک)

برخی از انسان‌ها معاد را مشکوک دانسته و به همین دلیل آن را انکار می‌کنند: «بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا» (نمل: ۶۶). شک دو گونه است: الف) شک گذرا و موقت؛ که مفید و لازمه هر پژوهشی است و تا این شک نباشد، مجهولی کشف نمی‌شود؛ ب) شک ماندگار و ثابت؛ که انسان بعد از شک در مورد مجهولی، به جای آنکه آن مجهول را حل کند و از شک خارج شود، در آن شک توقف کرده، شک او ثابت و دوام پیدا کند. این نوع از شک اگر در مورد مسائل سرنوشت ساز نباشد، چندان مهم نیست؛ مثلاً انسان شک کند که کره ماه مسکونی است یا نیست. اما اگر در مورد مسائلی باشد که با سرنوشت انسان ارتباط داشته باشند، پیامدهای ناگوار و نابودکننده‌ای خواهد داشت از جمله:

– یقین را از بین می‌برد. امیرمؤمنان علیؑ: «تَسْبِيرُ الشُّكِّ يُفْسِدُ الْيَقِينَ» (تمییم آمدی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۴۵۵).

– سبب سرگردانی می‌شود. امیرمؤمنان علیؑ: «تَمَرَةُ الشُّكِّ الْخَيْرَةُ» (همان، ج ۳، ص ۳۲۷).

– سبب ایجاد شرک می‌شود. امیرمؤمنان علیؑ: «بِدَوَامِ الشُّكِّ يَحْدُثُ الشُّرْكَ» (همان، ص ۲۲۰).

این قبیل از شک‌ها، گرچه مفهومماً با انکار متفاوتند؛ ولی اثرات آنها، همان اثرات انکار است؛ زیرا آنچه برای انسان مفید و سودمند بوده، سبب عمل صالح می‌شود، اعتقاد و یقین است و شک، مانع یقین و عمل صالح می‌شود (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۶).

همان‌طور که بیان شد، معاد از جمله اموری است که ضرورت وجود آن، با ادله عقلی و نقلی قابل اثبات است؛ اما برخی از انسان‌ها با نادیده گرفتن این ادله، درباره آن شک دائمی دارند. آنها با اینکه می‌توانند با رجوع به این ادله، خود را از شک برهانند، با بی‌اعتنایی و یا لجبازی در شک خود باقی مانده، از آن خارج نمی‌شوند: «كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام: ۱۲۲) و در گمراهی دور و درازی فرو می‌روند: «أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (سوری: ۱۸).

را قبول و برخی دیگر، آنها را انکار می‌کنند. انکار اموری که دلیلی بر اثبات آنها وجود دارد، هرچند نادرست است؛ اما اگر با سرنوشت انسان ارتباطی نداشته باشند، چندان مهم نخواهد بود؛ مانند اینکه کسی حرکت زمین را انکار کند و یا منکر وجود فلان کره شود. ولی اگر اموری که مورد انکار واقع می‌شوند، سرنوشت‌ساز باشند و حقیقت و ماهیت انسانی زیستن، به وجود آنها بستگی داشته باشد، برای انسان مشکلاتی ایجاد می‌کنند؛ از جمله این امور سرنوشت‌ساز، معاد است. منکرین معاد را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف) مادیون یا دهریون: این گروه از یک سو، منکر خدا و از سوی دیگر، منکر نفس انسان هستند. به باور آنها انسان فقط زندگی دنیوی داشته، جز دهر و روزگار چیزی سبب هلاکت او نمی‌شود: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (جاثیه: ۲۴). با توجه به اینکه دهریون منکر معاد هستند؛ منظور آنها از «نَمُوتُ وَنَحْيَا» این است که در این دنیا، با گذشت زمان، همواره بعضی از ما می‌میریم و بعضی دیگر متولد می‌شویم (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱۸، ص ۱۸۸). فخررازی در این باره می‌گوید: کسانی که می‌گویند: «وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ»، خدای فاعل مختار و قیامت را انکار می‌کنند و تأثیرات طبایع و اختلاف مزاج‌ها و حرکات افلاک را سبب مرگ و حیات انسان‌ها می‌دانند (فخررازی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۷، ص ۶۷۸). قرآن در آیه دیگر می‌فرماید: دهریون می‌گویند: جز این زندگی دنیا، زندگی دیگری نیست و پس از مرگ برانگیخته نخواهیم شد: «إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (انعام: ۲۹).

ب) وثنی‌ها یا قائلین به تناسخ: وثنی‌ها با دهریون تفاوت دارند؛ زیرا اولاً دهریون، هم منکر مبدأ هستند و هم منکر معاد؛ درحالی که وثنی‌ها مبدأ را قبول داشته، فقط معاد را انکار می‌کنند؛ ثانیاً وثنی‌ها، دویعدی بودن انسان را پذیرفته‌اند، به خلاف دهریون (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱۸، ص ۲۶۵). این گروه معتقدند اگر انسانی بمیرد، روحش به بدن دیگری که در حال خلق شدن است، منتقل می‌شود؛ بدین صورت که اگر این روح در بدن قبلی، سعادت کسب کرده باشد؛ به بدنی منتقل می‌شود که در آن سعادت‌مند بوده، از نعمت‌ها برخوردار می‌شود و اگر در بدن قبلی سعادت کسب نکرده باشد و شقاوت‌مند باشد؛ به بدنی منتقل می‌شود که در آن عذاب می‌بیند. این انتقال دائماً از بدنی به بدن دیگر ادامه می‌یابد و به جهان دیگری، به اسم معاد منتهی نمی‌شود (همان، ص ۲۶۶).

۴-۲. مظلون دانستن

سوگند خود کوشش می‌کند تا قسم را به‌نهایت رسانده و سوگند رساتری خورده باشند. درواقع این نوع تعابیر، کنایه از این است که مرگ، نابودی و فناست (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۲۴۷).

کفار گاهی در مقام استهزاء پیامبر، او را به همدیگر معرفی کرده، با محال دانستن معاد می‌گفتند او بر این باور است که وقتی انسان مُرد و پاره پاره شد، خلقت جدیدی پیدا می‌کند: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمْرِقٍ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أَفْتَرَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ» (سبأ: ۸۷). از منظر آنها، زنده شدن مردگان آن قدر محال است که هیچ عاقلی نباید به‌خود اجازه چنین سخنی را بدهد. به‌همین دلیل، به‌باور آنها پیامبر ﷺ که مسئله معاد را مطرح می‌کند، یا آدم عاقلی است که عالمانه و عمداً به خدا افتراء می‌بندد تا مردم دچار اشتباه و ضلالت شوند و او از این طریق به اغراض و منافع خود برسد؛ و یا اینکه عقلی نداشت، بدون فکر این حرف‌ها را می‌زند (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱۶، ص ۳۵۹). این گروه گرچه در کلمات خود به‌ظاهر از الله نام می‌برند؛ ولی در حقیقت از او و اسماء و صفات وی بی‌خبرند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰).

۴-۳. افسانه دانستن معاد

برخی از انسان‌ها نه‌تنها معاد را بعید و محال می‌دانند؛ بلکه همه امور مربوط به آن، مانند احیای مردگان، جمع کردن آنها در قیامت، رسیدگی به حساب انسان‌ها، بهشت و جهنم و... را از اباطیل و احادیث خرافی می‌دانند که هیچ اساسی ندارند: «قَالُوا أَعْدَاءُ مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَءَنَّا لَمَبْعُوثُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِن هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأُولِينَ» (مؤمنون: ۸۲-۸۳). هرچند بخش اول این آیه، بیانگر استبعاد و بعیدبودن معاد است؛ ولی براساس انتهای آیه، مطلب را ترقی داده، با بیان برهان، آن را از اساطیر دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۵۶). به‌باور این گروه، معاد یک وعده قدیمی است که نه‌تنها دلیلی آن را تأیید نمی‌کند؛ بلکه برهان بر خرافی و اسطوره بودن آن وجود دارد. مقدمات برهانی که آنها بیان کرده‌اند، عبارت است از:

مقدمه اول: اگر ادعای پیغمبران در برپایی قیامت درست بود، تاکنون باید قیامت بر پا می‌شد.

مقدمه دوم: تالی باطل است؛ چون پیغمبران از قدیم‌الایام انسان‌ها را از برپایی قیامت ترساندند که تاکنون بر پا نشده است.

براساس برخی آیات، وقتی پیامبران به منکران معاد می‌گفتند خدا وعده قیامت داده است و وعده خداوند صادق بوده، هیچ شکی در وقوع معاد نیست؛ در جواب می‌گفتند ما نسبت به قیامت ظن و گمان داریم، نه یقین: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُشْتَقِقِينَ» (جاثیه: ۳۲). مطابق آیه دیگر، آنها گمان می‌کنند که معاد وجود ندارد: «زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا» (تغابن: ۷).

۴-۳. بعید دانستن (انکار با استبعاد)

از منظر قرآن، برخی از انسان‌ها معاد را بعید دانسته، معتقدند برگشت انسان‌ها بعد از مرگ، باور کردنی نبوده، عقل انسان آن را نمی‌پذیرد. انکار این گروه، در مقایسه با انکار کسانی که درباره معاد شک و ظن دارند، شدیدتر است.

براساس آیات قرآن، این گروه گاهی با تعجب و برای شگفت زده کردن دیگران می‌گویند: آیا زمانی که ما مُردیم و خاک شدیم، مبعوث می‌شویم: «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ» (ق: ۳) و گاه با تعجب می‌گفتند هنگامی که ما مُردیم و در زمین گم شدیم، دوباره زنده می‌شویم؟! «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سجده: ۱۰). نهایتاً با تعجب می‌گفتند بعد از خاک و استخوان شدن، خیلی بعید است زنده از گور بیرون بیاییم؛ ما فقط در این دنیا زندگی می‌کنیم و همواره، گروهی می‌میریم و گروهی دیگر به دنیا می‌آیند: «أَيَعِدُّكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (مؤمنون: ۳۸-۳۵). در این آیه اخیر، اولاً همزه برای استفهام تعجبی است و مسئله معاد برای این گروه، تعجب آور بود؛ ثانیاً هیات برای استبعاد و تکرار آن برای مبالغه است؛ ثالثاً این گروه، الله را قبول داشتند، ولی منکر معاد بودند (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱۸، ص ۱۷۴).

۴-۴. محال دانستن (انکار با استحاله)

گروهی از مرحله شک، ظن و بعید دانستن معاد عبور کرده، آن را محال می‌دانستند. این گروه با سخت‌ترین سوگند منکر معاد هستند: «وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ» (نحل: ۳۸). جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ؛ یعنی علاوه بر اینکه به‌خدا سوگند می‌خورند، در

توده مردم و از سنخ جدال احسن است؛ چون برای خدایی که قدرت نامتناهی دارد، برای او آغاز و اعاده آفریده‌ها فرقی ندارد؛ یعنی چیزی برای او آسان و یا آسان‌تر از چیز دیگر نیست (جوادى آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۹).

۲. شبهه دربارهٔ زمان زنده‌شدن مردگان: منکران معاد گاهی دربارهٔ زمان زنده‌شدن مردگان سؤال داشته، می‌پرسند کشتی طبیعت چه وقت به لنگرگاه خود می‌رسد؟ «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا» (اعراف: ۱۸۷)؛ «يَقُولُونَ مَتَى هُوَ» (اسراء: ۵۱)؛ «يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (قیامت: ۶).

در جواب این سؤال، پیامبر اسلام ﷺ فرمود: علم آن تنها نزد پروردگار من است و جز او کسی نمی‌تواند زمان آن را آشکار سازد. به علاوه معاد به صورت ناگهانی رخ می‌دهد و شاید زمان آن نزدیک باشد: «قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ... لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً» (اعراف: ۱۸۷)؛ «قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا» (اسراء: ۵۱).

۳. شبهه براساس نابود شدن بدن: شبهه دیگر منکرین این بود که وقتی انسان می‌میرد، پیکر او به صورت استخوان و خاک در آمده، در زمین پراکنده و معدوم می‌شود و هر چیزی که در زمین پراکنده و معدوم شود، آفرینش جدید ندارد: «وَقَالُوا أَلِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَأَنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سجده: ۱۰)؛ «وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذْ أَنَا تَرَابًا أَلِذَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (رعد: ۵)؛ «وَقَالُوا أَلِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا أَلِذَا لَمُبَعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا» (اسراء: ۴۹)؛ «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» (یس: ۷۸).

قرآن جواب‌های مختلفی برای این گروه بیان کرده است که به چند نمونه آن اشاره می‌شود:

– گاه می‌فرماید: همان کسی که نخستین بار انسان را پدید آورده، او را زنده می‌کند: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: ۷۹).

– گاهی می‌فرماید: شما قبل از خلق، چیزی نبودید و خدا شما را خلق کرد. بعد از مرگ، که چیزی از شما وجود دارد، آفرینش آن آسان‌تر خواهد بود: «قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا» (مریم: ۹).

– گاه می‌گوید: زنده کردن استخوان خردشده کاری آسان است؛ شما سنگ یا آهن و یا هر مخلوقی که در نظر شما از آهن هم سخت‌تر است، باشید، خدا می‌تواند شما را دوباره زنده کند: «قُلْ كُونُوا

نتیجه: مقدم هم باطل بوده، ادعای آنها دروغ است. این گروه با این برهان، انتظار داشتند معاد در همین دنیا تحقق پیدا کند؛ درحالی که این انتظار، باطل و اشتباه است. به تعبیر دیگر، در استدلال فوق، میان مقدم و تالی هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد.

با توجه به انحاء پنج‌گانه انکار معاد، به دو نکته اشاره می‌شود: نکته اول: منکران، گاهی برای انکار خود، استدلالی نداشته و فقط به زعم و گمان خود بسنده می‌کنند: «زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا» (تغابن: ۷)؛ «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ» (سبأ: ۳)؛ اما گاهی انکار آنها، حالت و قالب استدلالی دارد.

نکته دوم: منکرین معاد، گاه فقط معاد را انکار می‌کردند؛ اما گاهی انکار خود را با استهزاء نیز همراه می‌کردند: «فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (انعام: ۵).

۵. منشأ و علل انکار معاد

با توجه به انواع انکار معاد، ریشه و علت سرسختی منکرین معاد به دو عامل اساسی برمی‌گردد؛ به طوری که سایر عوامل نیز در این دو عامل خلاصه می‌شوند. آن دو عامل عبارتند از:

۵.۱. شبهه علمی

برخی از منکرین به دلیل شبهاتی که دربارهٔ معاد دارند، آن را انکار می‌کنند. مهم‌ترین شبهات آنها عبارتند از:

۱. شبهه دربارهٔ فاعل زنده کردن: یکی از شبهه‌های منکرین این است که چه کسی انسان مرده را زنده می‌کند؟ «فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا» (اسراء: ۵۱). قرآن در جواب این شبهه می‌فرماید: همان کسی که نخستین بار انسان را آفرید، توانایی آن را دارد که دوباره او را زنده کند: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: ۷۹)؛ «قُلْ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُعْضُونَ إِلَيْكُمْ رُؤُسَهُمْ» (اسراء: ۵۱). به علاوه زنده کردن مردگان برای خداوند، از آفرینش آغازین آنها سهل و آسان‌تر است: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (روم: ۲۷). از آنجاکه قدرت خداوند، مطلق و نامحدود است؛ همه اشیاء، چه دشوار و چه غیر دشوار، برای او یکسان هستند و به همین دلیل، در انتهای آیه می‌فرماید: «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى». و اگر در برخی از آیات، زنده کردن و باز آوردن اشیاء، آسان و یا آسان‌تر معرفی شده‌اند، برای رفع شگفتی

۱. حس‌گرایی و مادی‌نگری

حس‌گرایان از یک سو با نگاه حسی، مسئله مبدأ و خداشناسی را برای خود حل نکرده‌اند؛ و از آنجا که معاد انسان چیزی جز رجوع به مبدأ نیست، مسئله معاد نیز برای آنها حل نشده است. از سوی دیگر، آنها جهان هستی را در ماده خلاصه کرده، می‌پندارند پس از مرگ و متلاشی شدن بدن مادی، حیات انسان به پایان می‌رسد: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷). به همین دلیل، با انحصار زندگی در حیات دنیوی، بر این باورند که طبیعت و روزگار، سبب موت و حیات انسان‌ها می‌شود: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (جاثیه: ۲۴). آنها انتظار داشتند تا مردگان و گذشتگان در این دنیا زنده شوند و چون ندیده‌اند که مرده‌ای در دنیا زنده شود، منکر معاد و قیامت شده‌اند.

۲. شناخت نادرست از خدا

علت برخی از ناباوری به معاد و انکار آن، در حقیقت، نشناختن خدا و صفاتش است: «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱). چون معاد همان رجوع به مبدأ است و اگر کسی، مبدأ فاعلی جهان، یعنی خدا را بشناسد و به اسمای حسنا و صفات علیای وی آشنا شود، حتماً معاد را باور خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۵۴). براساس آیه «زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا» (تغابن: ۷)، کافران می‌پنداشتند پس از مرگ هرگز برانگیخته نمی‌شوند. قرآن در مقابل این پندار باطل با تأکید و قسم، بعثت را بیان کرده، آن را امری آسان می‌داند: «قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (تغابن: ۷). علت اینکه وجود قیامت و زنده کردن مردگان برای خدا آسان است، این است که او «الله» است و «الله» باید بتواند چنین کاری را انجام دهد (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱۹، ص ۳۴۶).

۳. شناخت انحرافی نسبت به حقیقت انسان

انسان حب به ذات دارد. یکی از لوازم حب به ذات، حب به بقاست؛ یعنی همان طور که انسان خود را دوست دارد، بقا و جاودانگی خود را نیز دوست دارد. چون حب به ذات به این معنا نیست که انسان فقط چند لحظه خود را دوست داشته باشد و در لحظات بعدی خود را دوست نداشته باشد؛ بلکه همیشه خود را می‌خواهد. اصل این میل، در همه انسان‌ها وجود دارد؛ اما در اینکه انسان‌ها بقای خود را در

حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ» (اسراء: ۵۰-۵۱).

گاهی با اشاره به حقیقت و واقعیت انسان، می‌گوید موقع مردن، فرشته مرگ، که بر شما گمارده شده، جان تان را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارتان برگردانده می‌شود: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱). براین اساس، با مردن فقط بدن انسان از بین می‌رود، نه روح و نفس او. ۴. شبهه درباره قدرت خدا و عدم قابلیت بدن: برخی از منکرین معاد از یک سو، درباره قدرت و فاعلیت خداوند و از سوی دیگر، درباره قابلیت بدن برای زنده شدن، شبهه دارند؛ یعنی معتقدند فاعلیت فاعل و قابلیت قابل، برای معاد تام و تمام نیست.

قرآن کریم این شبهه را به صورت مختلف پاسخ داده است:

– گاه با تشبیه معاد به رویش دوباره زمین می‌گوید همان طور که خداوند زمین مرده را زنده می‌کند، مردگان را نیز زنده می‌کند: «فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (روم: ۵۰).

– گاهی با مقایسه معاد به خلقت اولیه انسان‌ها، قدرت خود را یادآور می‌شود: «بِأَيِّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ» (حج: ۵).

– گاه زنده شدن برخی از مردگان را در این دنیا یادآور می‌شود؛ مانند زنده شدن پرندگان در داستان حضرت ابراهیم و زنده شدن ارمیای پیامبر (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۰).

۵. شبهه درباره علم خداوند نسبت به گذشتگان: گاهی گفته می‌شود، اگر معادی هست و مردگان زنده می‌شوند، وضعیت امت‌های پیشین چگونه است؟ «قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ» (طه: ۵۱).

قرآن در جواب این شبهه، با اشاره به علم بی‌نهایت خداوند می‌گوید: علم به گذشتگان در کتابی نزد پروردگاری است که نه خطا می‌کند و نه چیزی را فراموش می‌کند: «قَالَ عَلِمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي» (طه: ۵۲).

الف. منشأ شبهات علمی

شبهات علمی منکران معاد، منشأ و مبدایی دارد که مهم ترین آنها عبارتند از:

کجا و در چه چیزی می‌بینند، اختلاف وجود دارد، مثلاً:

- برخی از انسان‌ها به واسطه شناخت درستی که از خود دارند، می‌دانند حقیقت انسان یک امر غیرمادی بوده، جایگاه اصلی او عالم دیگری است و دنیا فقط وسیله و پلی برای آن عالم است. این گروه، آن عالم را وطن اصلی خود دانسته، با دلبستگی به آن، بقای خود را در آن جست‌وجو می‌کنند.

- برخی دیگر در شناخت حقیقت خود اشتباه کرده، حقیقت خود را امری مادی می‌دانند. بر این اساس، آنان زندگی خود را منحصر در این دنیا دانسته، بقای خود را نیز در همین دنیا می‌طلبند. این افراد، دنیا را وطن اصلی خود دانسته، به آن دلبستگی دارند و ثمره این دلبستگی، در قالب دنیاطلبی و دنیاپرستی نمایان می‌شود و به تعبیر قرآن، دوست دارند هزار سال در آن زندگی کنند: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أُخْرِصَ النَّاسَ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْضِيهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ» (بقره: ۹۶). گرچه طالب عمر طولانی بودن، فطری و مطابق با طبیعت انسان است؛ اما منحصر دانستن زندگی به دنیا و طالب زندگی طولانی دنیوی بودن، نگاه انحرافی است که دلبستگی به دنیا، حریص بودن نسبت به مادیات و فراموشی معاد را به همراه داشت. از منظر قرآن، انسان‌ها زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (اعلی: ۱۶) و علت آن، نهایتاً چیزی جز عشق و علاقه به دنیا نیست: «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامت: ۲۰-۲۱)؛ «إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا» (انسان: ۲۷).

۵-۲. شهوت عملی

برخی از انسان‌ها به دلیل انگیزه روانی، همواره از مسئولیت‌پذیری گریزان بوده، به بی‌بندوباری و راحتی تمایل دارند و از آنجاکه اعتقاد به قیامت و محاسبه اعمال، پشتوانه نیرومندی برای احساس مسئولیت و پذیرفتن محدودیت‌های رفتاری و خودداری از ظلم و گناه است؛ آن را انکار کرده، راه را برای هوسرانی‌های خود باز می‌کنند. در این حالت، این افراد اندوخته‌های علمی خود را نادیده گرفته، با علم به حقانیت معاد، عملاً دست به شهوت‌رانی و هواپرستی می‌زنند.

خداوند درباره این افراد می‌فرماید: آیا انسان فکر می‌کند با مردن از بین می‌رود و ما نمی‌توانیم استخوان‌های او را بعد از مرگ جمع کنیم؟ درحالی که ما نه تنها توانایی جمع‌آوری استخوان‌های او را

داریم؛ بلکه قادریم خطوط سر انگشتان او را بار دیگر درست کنیم. ولی او می‌خواهد راه فسق و فجور را پیش‌روی خود باز کند و به همین دلیل، با شک و تردید، مسئله زمان قیامت را مطرح کرده، می‌پرسد: روز قیامت چه وقت است؟ «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوِي بَنَانَهُ بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ» (قیامت: ۳-۶).

قرآن در آیه دیگر می‌گوید: بسیاری از منکرین معاد، مشکل علمی ندارند. آنان به‌جای الله، هوای نفس را اله و معبود خود قرار داده‌اند و به دلیل هواپرستی، ابزار شناخت آنها کارایی خود را از دست داده، با انکار آخرت، زندگی را منحصر به دنیا می‌کنند: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (جاثیه: ۲۳-۲۴).

این هواپرستی و ناکارایی ابزار معرفت، برای برخی از انسان‌ها تا بعد از مرگ ادامه دارد و بعد از مرگ، وقتی پرده‌ها و حجاب‌های غفلت‌زا را کنار می‌زنند، دیدگان آنها تیزبین می‌شود و اموری را که در دنیا می‌توانستند ببینند و ندیدند، در آنجا می‌بینند: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ خَدِيدٌ» (ق: ۲۲).

نتیجه‌گیری

معاد یکی از مباحث مهم قرآنی است که آیات زیادی بدان اختصاص داده شده است. شناخت درست معاد از یک سو، به شناخت صحیح اسماء و صفات الهی، و از سوی دیگر، به شناخت انسان وابسته است. کسانی که در خداشناسی و انسان‌شناسی به موفقیت‌هایی دست یافته‌اند، با پذیرش معاد، خود را برای آن آماده می‌کنند. مهم‌ترین نوع انکار معاد، در قالب شک، ظن، استبعاد، استحاله و افسانه است. این انکارها گاه همراه با دلیل و گاهی بدون دلیل است؛ همچنین گاهی همراه با استهزاء و گاه بدون آن می‌باشد.

منشأ این انکارها نهایتاً در دو امر خلاصه می‌شود: الف) شبهه علمی، مانند شبهه درباره فاعل زنده کردن، زمان زنده‌شدن مردگان، اعاده معدوم، قدرت و علم خداوند؛ ب) شهوت عملی و هواپرستی.

قرآن با پاسخ به شبهات علمی و نهی از هواپرستی، نه تنها بر امکان معاد؛ بلکه بر ضرورت آن تأکید دارد.

منابع.....

- نهج البلاغه، ۱۳۸۶، ترجمه محمد دشتی، قم، ناظرین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۷ق، *النفس من الكتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام اسلامي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *غرر الحکم و درر الکلم*، شرح آقاجمال خوانساری، تهران، دانشگاه تهران.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، *کتاب معاد: طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، قم، معارف.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *معاد در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰، *گنجینه گوهر روان*، تهران، نثر طوبی.
- سجادی، جعفر، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران، امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ق، *مجمع البحرین*، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۵ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالفکر.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، مقدمه و تصحیح زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۵۴، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *معاد*، تهران، صدرا.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۳، «معاد جسمانی در قرآن و آراء مفسران»، *پیام جاودان*، ش ۵، ص ۲۹-۱۰.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۷، *معاد از دیدگاه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۹، *ثنوی معنوی*، تهران، پیمان.
- نراقی، ملااحمد، ۱۳۷۸، *معراج السعادة*، قم، هجرت.

نوع مقاله: ترویجی



بررسی تطبیقی دیدگاه امامیه و اشاعره در دلالت آیه «اولی الامر» بر مصداق معصوم پس از نبی اکرم ﷺ

hasan.paniazad@yahoo.com

حسن پناهی آزاد / استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی

کج سجاد حبیبزاده / سطح سه حوزه علمیه قم

hbibzadeh@mailfa.com

 orcid.org/0000-0002-3552-5523 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۹

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹

چکیده

اصل عصمت در قرآن و دیدگاه متکلمان مسلمان امری مسلم است؛ اما شناخت معصومان پس از نبی اکرم ﷺ در میان متکلمان فرق اسلامی مورد اختلاف است. امامیه، روایاتی از نبی اکرم و اهل بیت ﷺ را ذیل آیاتی از قرآن کریم، از جمله آیه اولی الامر مورد استناد و راه تعیین مصداق معصومین می‌دانند. در مکتب امامیه آیه اولی الامر دلالتی واضح نسبت به تعیین معصوم در «خمس طیبه» و فرزندان معصوم آنها دارد. اما متکلمان اشاعره، با وجود اینکه روایات دال بر عصمت اولی الامر در ذیل آیه مذکور و به صورت جداگانه در کتب آنها تبلور یافته؛ لکن دلالت آیات و روایات را در رابطه با تعیین مصداق معصوم به دلایل مختلف توجیه و رد کرده‌اند. اما با جست‌وجوی کتب روایی و بررسی اندیشمندان مذهب اشاعره، دیدگاه امامیه به کرسی حق می‌نشیند. نوشتار حاضر کوشیده است با تمسک بر روش نقلی و در برخی جاها با روش عقلی، دیدگاه امامیه و اشاعره نسبت به تعیین مصداق معصومین پس از نبی اکرم ﷺ را با توجه به مفاد آیه اولی الامر و روایات ذیل این آیه، بیان و بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: آیه اولی الامر، عصمت، مصداق معصوم، خمس طیبه، امامیه، اشاعره.

مقدمه

امامیه، عصمت را یکی از صفات ضروری برای رهبران الهی و مبتنی بر قواعد عقلی و نیز مفاد آیات قرآن کریم پذیرفته است. هدایت، مأموریت اصلی انبیا و اولیاء الهی است و نیل انسان‌ها به هدایت و حرکت به سوی کمال و سعادت حقیقی، جز با پیروی از رهبران معصوم ممکن نیست. بنابراین از دیدگاه امامیه، هدایت، عصمت و ولایت در یک نظام معرفتی قرار دارند و هرکدام با دیگری ارتباطی قطعی و تعیین‌کننده دارد. در این میان نکته‌ای که شرط تحقق هدایت انسان است، شناخت معصوم و سپس پیروی از اوست؛ زیرا تبعیت از شخصی بدون تحصیل علم به عصمت او، معنا و اثری در هدایت انسان ندارد. در فرهنگ اسلامی، تحقق صفت عصمت برای پیامبران، به‌ویژه پیامبر عظیم‌الشان اسلام ﷺ بخشی کانونی و اصلی است که مورد قبول قاطبه فرق کلامی است؛ اما مسئله عصمت جانشینان ایشان، مورد اختلاف جدی است. امامیه، تعیین مصداق معصوم پس از پیامبر اسلام ﷺ را بر عهده خدای متعال و پیامبر بزرگوار می‌داند و در این راستا مطلب را از آیات قرآن کریم، از جمله آیه «اولی الامر» استخراج می‌کند. اما اشاعره در دلالت این آیه بر مصداق معصوم پس از پیامبر ﷺ چه در اصل تحقق صفت عصمت و چه در تعیین مصداق معصوم، با امامیه اختلاف نظر دارند. نوشتار حاضر کوشیده است دو دیدگاه را بررسی و نظر منتخب ارائه کند.

پیشینه سخن از عصمت، در فرهنگ و تاریخ اسلامی، به دوران حضور پیامبر ﷺ و ائمه بازمی‌گردد. مفهوم عصمت از آیات قرآن سرچشمه گرفته و طبق مفاد آیات قرآن، یکی از اوصاف ضروری برای راهبران الهی است. ابن‌آبه مشهورترین مستند و دلیل بر عصمت انبیا است: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ».

آثار مرتبط و مشابه فراوانی در مبحث عصمت وجود دارد. شاید بتوان گفت همه یا اکثر کتب کلامی عامه و خاصه، مسئله عصمت را مورد بررسی قرار داده‌اند. چه کتب متکلمان امامیه، همچون شیخ مفید (۴۱۳ق) و سید مرتضی تا آیت‌الله سبحانی، و چه اشاعره، مانند ابوالحسن اشعری و فخررازی و غیره. اما با توجه به جست‌وجو و بررسی به‌عمل آمده در مسیر تدوین این نوشتار، اثری مستقل که متمرکز بر مصداق‌شناسی معصوم سامان یافته باشد، به دست نیامد؛ جز مقاله «دوگانگی دیدگاه فخررازی در مصداق‌شناسی معصوم»

۱. مفاهیم بحث

برای تعیین قلمرو بحث و پیش‌گیری از خطا و مغالطه ناخواسته، بیان معنای مفاهیم پژوهش ضرورت دارد. عصمت و معصوم، امامیه و اشاعره مفاهیم کانونی این نوشتار هستند.

۱-۱. عصمت

عصمت در لغت از ماده «عصم» به معنای منع و امساک است (ابن‌فارس، ۳۹۹ق، ج ۴، ص ۳۳۱) و «عصمة‌الله عبده» یعنی خداوند از چیزی که بنده را نابود می‌کند، حفظ کند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۰۳). معنای اصطلاحی این واژه نیز منع از ارتکاب معصیت و تخلف از امر خدای تعالی است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۱). این معنا در نظر اشاعره با قید نفی فاعلیت انسان در ارتکاب گناه یا عدم خلق گناه توسط خدا ارائه شده است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۸۰). اما اکثر متکلمان امامیه، عصمت را به لطف الهی معنا کرده‌اند. متکلمان بزرگ امامیه، از جمله شیخ مفید، علامه حلی (۷۲۶ق) و فاضل مقداد (۸۲۶ق) معتقدند عصمت لطف خدا در حق مکلف است که عامل خودداری او از ارتکاب معصیت است؛ با اینکه او قدرت ارتکاب معصیت را دارد (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۳۷؛ حلی، ۱۳۶۵، ص ۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۱). با این تبیین، معصوم نیز انسانی است که از صفت عصمت برخوردار است.

۱-۲. امامیه

امامیه یکی از فرق کلامی اسلامی، به اثناعشریه، جعفریه و خاصه هم معروف است. این کلمه برگرفته از امام به معنای پیشوا (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۵) و یاء نسبت بوده و به خاطر وصف فرقه، مؤنث به کار می‌رود. برخی اقوال ضعیف نیز، امامیه را به معنای عام اعتقاد به امام دانسته‌اند (ملطی، بی‌تا، ص ۳۵-۱۸). اما قول برگزیده این است که اعتقاد وجود نص نبوی بر وصایت علی و مرجعیت عترت طاهره، سبب نامیدن این فرقه به امامیه است (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۲۲۹؛ آل کاشف‌الغطاء، ۱۳۳۸ق، ص ۶۸). امامیه، عصمت را ضروری مذهب خود شناخته‌اند و نبی را در همه ابعاد شخصی و اجتماعی و نظری و عملی و نیز در همه طول حیات، مصون از هرگونه معصیت صغیره و کبیره می‌دانند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۱-۴۳۳) و همان‌طور که درباره نبی شرط عصمت ملحوظ است، درباره ائمه نیز این باور وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۴۰). البته اختلاف‌های جزئی بین علمای شیعه به چشم می‌خورد که به دلیل ضیق مقاله، جای دیگری باید به آنها پرداخت (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۳).

۱-۳. اشاعره

اشاعره، فرقه منسوب به ابوالحسن اشعری، از شخصیت‌های زیسته در قرن سوم هجری، هستند. این مذهب بحث عصمت را با تفاوت‌هایی نسبت به دیدگاه امامیه، پذیرفته‌اند. مثلاً عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ق) مدعی اجماع اصحاب شده (بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۵)؛ اما در مورد امامت برخلاف انبیا سخن گفته‌اند (آمدی، بی‌تا، ص ۳۲۶). فخررازی (۶۰۶ق) دیگر شخصیت اشعری، اولویت حمل «اولی الامر» بر معصوم را می‌پذیرد؛ اما حمل آیه بر ائمه معصومان ﷺ را با سه دلیل رد می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۴).

۲. تعیین معصوم در دیدگاه امامیه و اشاعره

مسئله تعیین معصوم، یکی از فروع مهم عقیده به عصمت انبیا و ائمه ﷺ است. دیدگاه‌های فرق کلامی اسلامی در این خصوص، به دو گروه کلی منقسم می‌شود؛ گروهی تعیین معصوم را به اراده حق تعالی دانسته و اعلام مصداق معصوم به مردم را به اراده الهی و پیامبر ﷺ می‌دانند؛ اما گروهی ضرورتی برای تعیین و اعلام مصداق معصوم قائل نیستند و آن را برای هدایت انسان‌ها ضروری به حساب نمی‌آورند.

۲-۱. دیدگاه امامیه

امامیه، در تعیین امام، پس از پیامبر اکرم ﷺ به نظریه نصب از سوی خداوند تعالی معتقد است (ر.ک: سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵)، نه نظریه انتخاب (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۴۵). به این معنا که تعیین معصوم از سوی خدای تعالی و از طریق روایات معتبر نبوی انجام گرفته است. این حقیقت نیز خود بر این مبنا استوار است که حکمت الهی در راستای استقرار و استحکام دین الهی، مقتضی است اشخاصی حفظ و استمرار هدایت انسان‌ها را بر عهده گیرند و روشن است که شأن هدایت بدون برخورداری اشخاص از عصمت ممکن نیست؛ زیرا تصدی امر هدایت در کنار احتمال خطای شخص هدایت‌گر، به نقض غرض منتهی می‌شود و نقض غرض از حکمت الهی به‌دور و صدور آن از خدای تعالی محال است.

اکنون با لحاظ این مبنا، باید توجه داشت که روایات نبوی که از لحاظ اصل صدور، جهت صدور و دلالت محتوا، اعتبار قطعی دارند، در مقام بیان معارف وحیانی و هدایت انسان‌ها بوده و بر تعیین مصداق معصوم دلالت دارند و در نتیجه حجت و دلیل بر معرفی مصادیق معصوم پس از پیامبر اسلام ﷺ هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۷). در تأکید بیشتر بر این مطلب باید افزود: عصمت صفتی باطنی و مخفی است و کسی جز حق تعالی نسبت به آن در وجود اشخاص مشرف نیست؛ بنابراین منبع و مرجعی جز خدای سبحان مجاز به تعیین مصداق معصوم نیست و این امر در عقیده امامیه، از طریق نبی بزرگوار اسلام انجام یافته است. فخررازی نیز به این نکته تصریح دارد که امامیه معتقد است امام یعنی جانشین پیامبر، نیز باید همانند نبی اکرم ﷺ معصوم باشد و تعیین معصوم نیز به‌نصب نبی ﷺ است، نه انتخاب مردم (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۶۹ و ۲۷۰). این مبنا در کلام متکلمان امامیه، از جمله خوارج نصیرالدین طوسی نیز منعکس شده و مورد تأیید شارح کتاب خواجه قرار گرفته است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۹). بنابراین رهیافت وصول به مصداق معصومان منحصر در طریق نقلی می‌گردد.

۲-۲. دیدگاه اشاعره

مذهب اشاعره ضرورت نصب امام را باور دارند؛ البته طریقی که برای معرفتش اتخاذ می‌کنند با امامیه تفاوت دارد و «آن وجوب علی الناس» است و همچنین مسئله را فقهی پذیرفته‌اند و نه عقلی.

اثباتاً تکلیف بر انتخاب معصوم شده است یا نه؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا انتخاب از روی علم، لزوم پیدا می‌کند یا با وجود وظایف خطیر امام باید به ظن و گمان بسنده کرد؟! ثانیاً در صورت وجود دلیل نقلی دال بر عصمت از منابع اهل سنت - این نوشتار متذکر آن می‌شود - چه توجیه علمی اجازه بر عمل دلیل ظنی می‌دهد؟! کدام عقل سلیمی تقدم دلیل قطعی بر ظنی را امضا می‌کند؟!

در ادامه، مفاد آیه اولی الامر در خصوص مصداق معصومان پس از نبی اکرم، از دیدگاه دو فرقه مورد تبیین و بررسی قرار می‌گیرد.

۳. دلالت آیه اولی الامر بر تعیین مصداق معصوم

آیه اولی الامر؛ «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا اللهَ و أطیعوا الرسولَ و اولی الامر منکم فإن تنازعتم فی شیء فرؤوه إلی الله و الرسول إن کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و أحسن تأویلاً» (نساء: ۵۹)، به اطاعت مؤمنان از خدای تعالی، پیامبر اکرم ﷺ و اولی الامر، فرمان داده است. مسلمانان اختلافی در اصل تبعیت از دستور آیه ندارند؛ اما اینکه «اولی الامر» چه کسانی هستند، محل بحث و اختلاف است. در ادامه دیدگاه امامیه و اشاعره در خصوص مصداق اولی الامر از حیث عصمت آنها، بررسی می‌شود.

۳-۱. دیدگاه امامیه

تبعیت از دستور حق تعالی که در اولی الامر آمده است، ناگزیر اما مشروط بر شناسایی مصداق اولی الامر است. از دیدگاه امامیه، این مصداق باید از سوی همان منبع صادرکننده دستور اطاعت، یعنی خدای تعالی و پیامبر اکرم ﷺ، که دارای حجیت و اعتبار مطلق هستند، تعیین گردد؛ وگرنه دستور اطاعت از اولی الامر، بدون تعیین مصداق یا مصادیق اولی الامر (واجب الاطاعة) و یا تفویض تعیین مصداق اولی الامر به رأی مردم، دور از حکمت است.

۳-۱-۱. تقریر استدلال امامیه

نخست باید توجه داشت که: اولی الامر، یعنی افرادی که سرپرستی، رهبری و هدایت جامعه انسانی را عهده‌دار هستند (ربانی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۲). اینکه در آیه، اولی الامر در کنار رسول و با یک فعل امر (أطیعوا) ذکر شده است؛ دلیل بر هم‌ترازی اطاعت از اولی الامر با اطاعت از رسول است. نکته دیگر اینکه: در دریافت مراد آیه

شهرستانی (۵۴۸هـ) در اثبات امامت، اجماع و اختیار را لازم دانسته و وجود نص را رد می‌کند و در مقام دلیل می‌گوید: از آنجاکه انگیزه و افری بر نقل چنین نصوصی مهیا بود؛ اگر نصوص در زمینه یادشده وجود داشت، از منظر راویان و نویسندگان مخفی نمی‌ماند. مسلمانان بر ابوبکر و بر عمر و عثمان و علی اجماع کردند و ترتیب آنها در فضل همانند ترتیب در امامت آنهاست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۷). / یحیی (۷۵۶ق) صاحب **مواقف** در این‌باره آورده است: «نصب الامام عندنا واجب علینا سمعا» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۴۵)؛ چون قائل اند نصی وارد نشده است؛ زیرا انگیزه بر نقل چنین احادیثی زیاد بوده و در صورت صدور، بر مردم پوشیده نمی‌ماند.

البته مستند *بوالحسن اشعری* در خلافت/ابوبکر وجود نص است. ایشان معتقدند نص رسیده از طرف رسول خدا ﷺ سه گروه بوده (نص بر امام علیؑ و عباس و ابوبکر)؛ ولی به خاطر بیعت مردم با خلیفه اولی، پذیرش امامتش واجب است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۶). *باقلانی* (۴۰۳ق) هم از افراد قائلین بر استفاده نص در مسئله امامت شمرده می‌شود؛ لکن به خاطر آحاد روایات و معارضه با اجماع و احادیث دیگر، اعتنایی به نص نکرده‌اند (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۴۲-۴۶۷).

تفتازانی (۷۹۳ق) از علمای اهل سنت، در مخالفت با امامیه، با وجود پذیرش مخفی بودن عصمت، تکلیف شناسایی معصوم را خارج از وسع انسان دانسته است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۴۹). این نکته صحیح است که تشخیص انسان معصوم از عهده انسان‌های عادی خارج است؛ اما این امر با معرفی معصوم به مردم از سوی خدای تعالی منافاتی ندارد. اصل حکمت خدای متعال، تعیین راهنمای معصوم و معرفی او به مردم را اقتضا می‌کند.

شاید در تأیید قول اشاعره گفته شود اگر حیث ثبوتی بحث صحیح بوده و خداوند سبحان به‌ضرورت عصمت قائل باشد؛ اما اثباتاً در بین ما نیازی به تیقن به عصمت معصوم نیست و فقط گمان به‌وجود چنین صفاتی کافی باشد؛ یعنی تلازمی بین عصمت و نص وجود ندارد و خدا با علم خود، انتخاب شخص معصوم را بر عهده مردم گذاشته است و این گزینش نیاز به دلیل قطعی ندارد؛ بلکه ادله ظنی هم مکفی هستند. همچنان‌که *فخررازی* اشاره کرده است: «انا لا نسلم ان العلم القطعی بحصول تلک الصفات شرط بل الشرط عندنا حصول الظن فقط» (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۷۰).

اما در پاسخ به آن باید گفت: اولاً با قبول لزوم عصمت ثبوتی، آیا

نمی‌توان مؤلفه عصمت را نادیده گرفت؛ زیرا امر به اطاعت از فرد یا افراد در مظان خطا، خلاف حکمت است. مراد آیه با وجود اطاعت بی‌قید و شرط، نمی‌توان گفت عصمت را نشانه نگرفته است؛ زیرا اطاعت از خطا، حکمت و عدالت خداوند حکیم را طرد می‌کند. سلیم از امیرمؤمنان ﷺ نقل می‌کند که: دلیل امر خدای تعالی به اطاعت از اولی الامر، عصمت و طهارت ایشان است (صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۲۳). اولی الامر که متصف به عصمت هستند، حریم حلال و حرام الهی را نقض نمی‌کنند (عباشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۲)؛ زیرا ایشان همنشین قرآن و قرآن همنشین ایشان است (بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۹). بنابر این دلالت آیه بر عصمت هویدا شد و تعیین کیستی آن در بخش دیگر خواهد آمد.

۳-۱-۲. دیدگاه بزرگان

طبرسی (۵۴۸ق) در بیان مقصود آیه، می‌نویسد: انفراد (جدایی) «الرسول» از «الله» به‌خاطر از بین بردن برخی توهّمات احتمالی است. مثلاً اینکه، گفته شود اطاعت رسول خدا ﷺ فقط منحصر در دستورات قرآن است. امام باقر ﷺ و امام صادق ﷺ فرموده‌اند: اولی الامر امامان از آل محمد ﷺ هستند. روا نیست خدای تعالی اطاعت شخصی را تجویز کند که از امتیاز عصمت محروم است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۰۰).

معنی (۱۴۰۰ق) برای اثبات همانندی اطاعت نبی خدا و اولی الامر، برابری امر آنها را این‌طور مکتوب می‌کند: خداوند سبحان اطاعت اولی الامر را بر اطاعت رسول اکرم بدون قید عطف کرده و ربط با او مستلزم دو چیز است: جمع و مشارکت در حکم. وی در ادامه، عصمت را به‌واسطه اطاعت یادشده در آیه، تفهیم کرده و این مرتبه و الامقام را چنین شرح می‌دهد: «و لیس من شک ان هذه المرتبة السامية لا تكون الا لمن اتصف بما يؤهله لهذا الطاعة، و لاشيء يؤهله لها الا العصمة عن الخطأ و المعصية، فهي وحدها التي تجعل طاعته و طاعة الرسول سواء» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۵۹).

علامه طباطبائی (۱۴۰۲ق) نیز تکرار فعل امر «أطيعوا» را ناظر بر بیان دو نوع حکم می‌داند: نخست، جنبه تشریح که عبارت است از جزئیات و تفصیل کلیات و مجملات قرآن و دوم، احکامی که به مقتضای ولایت بر مردم و در دست داشتن زمام امور مردم و قضاوت صادر می‌کردند. امر «أطيعوا الرسول» نوع دوم را دربر می‌گیرد. ایشان پس از بررسی حیث عصمت اولی الامر و وجود قید و

عدم آن نتیجه می‌گیرد: «پس چاره ای نیست از اینکه آیه بدون هر قیدی، مطلق گرفته شود و لازمه چنین سخنی اعتبار عصمت در اولی الامر است؛ همچنان که برای رسول خدا مسلم شده است و بین این دو هیچ فرقی وجود ندارد» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۹۱).

۳-۱-۳. مصادیق آیه

ارزش و اهمیت شناسایی مصادیق اولی الامر با توجه به آیه آشکار می‌گردد. اطاعت از رسول و اولی الامر، در روایت نیز بهترین وسیله تقرب بندگان به خداوند شمرده شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۸۷). احادیث پرشماری در این موضوع و تبیین مراد آیه از اولی الامر، وارد شده است. هر محقق برای شناسایی مصداق اولی الامر با کثرت روایت مواجه خواهد شد. علامه بحرانی (۱۱۰۷ق) در این باب تا ۲۵ حدیث ذکر کرده است. واری احادیث، ائمه اثنا عشر ﷺ را مصداق منحصر اولی الامر معرفی می‌کند (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۸)؛ امام باقر ﷺ درباره مفاد آیه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا عَنَى خَاصَّةً» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۶). این افراد از فرزندان امام علی ﷺ و حضرت فاطمه ﷺ (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۲۲) یا همان اهل بیت رسول خدا ﷺ هستند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۱۵).

اما روایات مرتبط با این مسئله، دو نوع هستند؛ نوع نخست، روایاتی که برخی از ائمه ﷺ را نام برده‌اند. بخشی از این روایات، نام امام علی ﷺ، امام حسن ﷺ و امام حسین ﷺ را بیان می‌کنند؛ مانند روایت ابو بصیر از امام صادق ﷺ که فرمود: «نَزَلَتْ فِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸۵). بخشی دیگر نیز اسامی ائمه ﷺ تا امام ناقل حدیث را ذکر کرده‌اند. امام صادق ﷺ فرمود: «فَكَانَ عَلِيٌّ، ثُمَّ صَارَ مِنْ بَعْدِهِ الْحَسَنُ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ الْحُسَيْنُ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ هَكَذَا يَكُونُ الْأَمْرُ» (همان، ص ۳۴).

نوع دوم، روایاتی که همه را مدنظر دارند؛ نظیر روایت امام باقر ﷺ: «هِيَ فِي عَلِيٍّ وَ فِي الْأَئِمَّةِ جَعَلَهُمُ اللَّهُ مَوَاضِعَ الْأَنْبِيَاءِ - غَيْرَ أَنَّهُمْ لَا يُحِلُّونَ شَيْئًا وَ لَا يُحَرِّمُونَ» (عباشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۵۲)؛ یا در کنار نام امام اول شیعیان، با واژه «ووصیاء» به‌دیگر ائمه نیز اشاره دارند؛ مانند روایت حضرت موسی بن جعفر ﷺ: «عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ الْأَوْصِيَاءُ مِنْ بَعْدِهِ» (همان، ص ۲۵۳). بخش دیگر این قسم روایات، جزئیات و نام یکایک ائمه ﷺ را نیز یاد می‌کند؛ از جمله روایت جابر بن عبدالله انصاری: «لَمَّا أَنْزَلَ

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَرَفْنَا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَمَنْ أَوْلُو الْأَمْرِ الَّذِينَ قَرَنَ اللَّهُ طَاعَتَهُمْ بِطَاعَتِكَ فَقَالَ ﷺ هُمْ خُلَفَائِي يَا جَابِرُ وَ أئِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِي أَوْلَهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ثُمَّ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْمَعْرُوفُ فِي التَّوْرَةِ بِالْبَاقِرِ وَ سَيِّدُ كُهُ يَا جَابِرُ فَإِذَا لَقَيْتَهُ فَأَقْرِئْهُ مِنِّي السَّلَامَ ثُمَّ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ سَمِيُّ وَ كَيْتِيُّ حُجَّةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ بَقِيَّتُهُ فِي عِبَادِهِ ابْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۴۱۲؛ بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۳ و ۱۰۴).

یکی از ثمراتی که با استناد به این نوع روایات می‌توان با دیدگاه اهل سنت مقابله کرد، حیات شخص معصوم در زمان حاضر است. توضیح اینکه؛ روایت منقول از جابر (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۳) علاوه بر عصمت ائمه اهل بیت علیهم‌السلام، عقیده ویژه امامیه؛ یعنی وجود امام مهدی علیه‌السلام را نیز دربر دارد. این عقیده، امتداد عصمت و در نتیجه استمرار هدایت انسان توسط ائمه را ابراز می‌دارد. تولد معصوم آخر، براساس روایت جابر فرزند حسن بن علی است، پس ایشان به دنیا آمده است. از طرفی روایاتی در کتب حدیثی برای ایشان وظایفی را نسبت داده که برای هیچ کدام از انبیا و ائمه شمارش نکرده است. از جمله آن احادیث، روایت سلیم بن قیس از امام علی علیه‌السلام است که رسول خدا ذیل آیه اولی الامر مصادیق آن را ذکر می‌کند و بعد امام علی علیه‌السلام درباره حضرت مهدی علیه‌السلام می‌فرماید: «يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۸۱). از طرفی این امر هنوز تحقق نیافته است. بنابراین به حقیقت پیوستن جامعه همراه قسط و عدل، ادامه حیات فرزند حسن بن علی را می‌طلبد.

۳-۱-۴. ولایت فقیه ادامه اولی الامر

بایستگی وجود شخص معصوم در بین مردم، تبادر به ذهن از اصل وجود وی است؛ با وجود اینکه وی همانند خورشیدی است که ابرها توان جلوگیری از تشعشعات حیات‌آورش را ندارند، در عدم دسترسی به مصادیق معصوم، وظیفه امت مسلمین چیست؟ به اعتقاد امامیه، امامت ایشان در دوره‌ای که درک حضور مستقیم ایشان برای انسان و جامعه انسانی ممکن نیست از طریق نیابت عامه و ولایت فقیه، جریان دارد (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۵۳).

ائمه در زمان حضور، به دلیل عدم دسترسی همه مردم به معصوم، افرادی را چه مشخصاً و چه عاماً برای ایفای نقش از جمله قضاوت نصب می‌کردند. در زمان غیبت، پیشینه این بحث از همان اول مطرح شده است؛ به عنوان مثال شیخ کلینی (۳۲۹ق) با نقل روایت مقبوله عمر بن حفصه (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۷) آغاز کرده و با طرح مسئله و تبیین آن توسط شیخ مفید (۴۱۳ق) (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۸۱۰) و اختصاص فصلی جداگانه توسط ابوالصلاح حلبی (۴۲۷ق) ادامه پیدا کرد؛ تا اینکه در دیدگاه ابن‌دریس (۵۹۸ق) نتیجه خوبی استحصال شد؛ «حکم بین مردم و داوری بین شاکیان فقط برای کسی جایز است که سلطان حق برای آن اجازه دهد و همانا آن به فقهاء شیعه تفویض شده است» (ابن‌دریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۵)؛ و علامه حلبی (۷۲۶ق) تأکید بر فقیه جامع شرایط مسطور داشت (حلبی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۱۹)؛ سپس این باور توسط فخرالمحققین (۷۷۱ق)، شهید اول (۸۷۶ق)، محقق کرکی (۹۴۰ق)، شهید ثانی (۹۶۶ق)، مقدس اردبیلی (۹۹۳ق)، ملا محمد نراقی (۱۲۴۵ق)، محمدحسن نجفی صاحب جواهر (۱۲۶۶ق)، شیخ انصاری (۱۲۸۱ق)، آیت‌الله بروجردی (۱۳۸۲ق) بررسی و تکامل داشته است. در عصر حاضر نیز امام خمینی علیه‌السلام علاوه بر نظر و تحلیل علمی، ابعادی از ولایت فقیه را عملاً در جامعه جریان بخشید. در بیان تئوری ولایت فقیه، ایشان حکم فقیه عادل و پیامبر و ائمه را همانند می‌داند و در مقام علت مسئله اظهار می‌کند: «لأنَّ الوالی - أی شخص کان - هو المجرى لأحكام الشريعة، و المقيم للحدود الإلهية، و الآخذ للخراج و سائر الضرائب، و المتصرف فيها بما هو صلاح المسلمین» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۲۶).

دیدگاه اهل سنت درباره مصادیق اولی الامر، امراء مسلمین - که بعضی علمای امراء را قبول دارند - است و اختیارات زیادی هم برای حاکمان اسلامی قائل‌اند. بنابراین ولی فقیه‌ای که شروط بیشتر و بالاتری از امراء مسلمین دارد، هر عقلی حکم بر اولویت پذیرفتن چنین شخصی را می‌دهد.

شاید کسی بگوید مذهب شیعه مورد قبول برداران اهل سنت نیست؛ به همین خاطر اصل تفکر چنین شخصی که ولی امر مسلمین باشد، با اعتقادات اهل سنت مطابقت ندارد.

در پاسخ باید گفت اولاً در کتب خودشان روایاتی وجود دارد که بیانگر شمولیت اولی الامر بر اهل بیت بوده و ولی فقیه نیز ادامه‌دهنده راه آنان است. ثانیاً این سخن در مذاهب خود اهل سنت هم متصور

اسلام، در دروغگو نبودن وی در بیان احکام کفایت می‌کند» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۰).

نکته اول اینکه؛ منظور از بیان احکام صرف نقل روایت نبی مکرم اسلام نیست؛ بلکه مراد بررسی مسائل مستحدثه و اجتهاد است. اما پاسخ وی صحیح نیست؛ به دو دلیل:

اولاً؛ این اول بحث است که چه کسی توانایی فهم شرع را دارد؟ اگر مراد بدیهیات شرع است؛ در این موارد هیچ نیازی به اولی الامر نیست؛ اگر مراد قضایای نظری است؛ چه کسی قدرت تطبیق با حقیقت را دارد؟ آیا شخص عادی این قدرت را داراست؟! حتی شیعیان هم نمی‌توانند ادعا کنند که فتاوی مراجع تقلید حقیقت است؛ زیرا وجود اختلافات با حقیقتی که یک چیز است، سازگاری ندارد. تنها چیزی که می‌توان ادعا کرد، معتبر بودن آنهاست.

ثانیاً؛ بر فرض که شروط مذکور باعث دروغ نگفتن وی گردد؛ اما سؤالی پیش می‌آید که دروغ سهوی اولی الامر چطور مردم را به سعادت ابدی می‌رساند؟ چقدر افرادی که با برخی فتاوی خلاف واقع - شما سهوی فرض کنید - مرتکب گناهان کبیره شدند. اگر خدا اینها را معذور دانسته، خلاف حکمت خداوند حکیم پیش می‌آید. البته رجوع شیعیان به مراجع در زمان غیبت از باب ضرورت بوده که منشأ عدم دسترسی به معصوم هم خود بشریت است.

۳-۲-۲. دیدگاه فخر رازی

تلقی فخر رازی، به فهم مذکور از آیه، یاری می‌رساند و لازمه اطاعت از اولی الامر را عصمت آنان می‌داند. وی ذیل مسئله سوم، حجیت اجماع توسط «اولی الامر» می‌گوید: «ثابت شد فرمان خدا به اطاعت از اولی الامر قطعی است و نیز ثابت شد خداوند پیروی هر کسی را واجب بداند، باید معصوم از اشتباه باشد. در این صورت اولی الامر در این آیه قطعاً باید معصوم باشند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳)؛ سپس تردید در مصداق بین مجموع امت و بعض امت، دلیل بر صحیح نبودن دومی می‌آورد. آنگاه نتیجه می‌گیرد اهل حل و عقد از امت، مصداق اولی الامر هستند و این دال بر حجیت اجماع امت است. بعد قول امامیه را در میان اقوال ذکر کرده که مراد روافض از اولی الامر ائمه معصومان است؛ با رد اقوال دیگر از اهل سنت، قول خود را به کرسی می‌نشانند. سپس در مقام بیان غایت بُعد بودن قول شیعه با ایراد سه نقص، نارسایی آن را به زعم خود مسجل کرده است. خدشه

است، که اختلافات بعضاً بنیادین دارند. بنابراین می‌توان ادعا کرد مذهب شیعه هم با وجود اشتراکات زیاد، مخصوصاً در اصول دین با مذاهب اهل سنت، در کنار دیگر مذاهب هم تلقی به قبول شود و اولی الامر این مذهب را مثل دیگر امراء پیروی کنند. چنین شخصی که مقبولیت مفهومی برای طبع سلیم دارد، باید در اختلافات مسائل کلان کشورها، منطقه و دنیا محور و فصل الخطاب معرفی گردد.

۳-۲. دیدگاه اشاعره

اشاعره، در اصل اطاعت از پیامبر ﷺ با امامیه اتفاق نظر دارند؛ اما در خصوص اطاعت از اولی الامر چنین نیست. در ادامه، استدلال اشاعره از روایات خودشان و بررسی دیدگاه بزرگان مذهب اشاعره ارائه می‌شود.

۳-۲-۱. تقریر استدلال

با توجه به روایات مذهب اشاعره می‌توان استدلال را با دو مقدمه به شرح زیر بیان کرد:

مقدمه اول: اطاعت اولی الامر مثل اطاعت رسول خدا ﷺ واجب است؛ و الا خلاف اطلاق صورت می‌گیرد. روایت نبوی ﷺ مشعر به این مطلب است که اطاعت من، اطاعت خدا بوده و عصیان من، عصیان خداست و این حکم درباره امیر و جانشین رسول خدا ﷺ هم جریان دارد (صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۶۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۶). فهم اطلاق، مورد رضایت فخر رازی هم هست (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۴).

مقدمه دوم: مطلق بودن امر به اطاعت، دلیل عاری بودن اولی الامر از خطاست و گرنه نفی یا نقض حکمت خدای تعالی پیش می‌آید. یعنی خدای حکیم، شخص دچار خطا را به عنوان سرپرست و امیر تعیین نمی‌کند.

بنابراین آیه با یکی دانستن پیامبر و اولی الامر در اطاعت و اطلاق اطاعت، مخاطب را به فهم عصمت هر دو راهنمایی می‌کند. فخر رازی آیه را با حد وسط «محال بودن اجتماع امر و نهی در فعل واحد به اعتبار واحد» مورد استدلال قرار داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳).

تفتازانی (۷۹۳ق) در مقام جواب به صغرای استدلال گفته است: «وجوب طاعت اولی الامر به دلیل قول خداوند: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ... مختص جایی است که ایشان مخالفت شرع را نکنند. شروط علم، عدالت و

فخر/زری درباره قول امامیه، اشکالات گوناگونی به ذهن می‌رسد:

۱. اصل شرط شناخت و قدرت وصول در تبعیت از همه انبیا، از جمله رسول اسلام ﷺ امر متصوری است و اختصاص به اولی الامر ندارد.
۲. همان طور که رسول اکرم ﷺ برای مسلمین بعد از حضور ایشان، با اخبار متواتر ثابت گردید؛ وجود ائمه هم با این روش قابل شناسایی است.
۳. در بین دانشمندان، بحث اطلاق در مسئله اطاعت مطرح شده است. بعد شناخت مصادیق اولی الامر، اطاعت در هر دو متعلق (معرفت و قدرت وصول به ایشان) می‌تواند جریان داشته باشد و جایی برای قضیه مشروط باقی نمی‌گذارد.

۴. جواب از اشکال دوم: قید زمان واحد و امام واحد در زمان واحد در آیه مبارکه به عنوان یک مقوله، محل گفت‌وگو نیست و از طرف اندیشمندان شیعی اظهار نشده است. البته صحت اصل مسئله مورد قبول شیعیان واقع افتاده؛ لیکن آیه بیانگر بایستگی گنجایش زمان واحد از امام واحد نیست.

۵. اشکال به ذیل آیه صحیح نیست؛ زیرا با عنایت به تکرار واژه اطاعت در آیه، دو جنبه برای رسول خدا رقم می‌خورد: یکی تشریح و جزئیات و تفصیل احکام و به عبارتی مرجعیت دینی، و دیگری احکام به مقتضای حکومت و قضا. اما اولی الامر فقط دومی را داراست؛ به همین دلیل مشاجره بین مسلمین را به خدا و رسول ارجاع داد؛ و رجوع در موضوع دوم به خاطر حضور امام در بین مردم، نسبت به امام معنا ندارد. پس در ارجاع یادشده در آیه، جایی برای ذکر اولی الامر نمی‌ماند. نكوهش آیات بعدی درباره مراجعین به حکم طاغوت، قرینه این مطلب است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۸۸ و ۳۸۹).

دیدگاه قرطبی اشکالات عدیده‌ای دارد:

۱. وی اصل استدلال را خدشه‌دار نکرده؛ بلکه فقط با نقض و خلاف جمهور، سعی در رد قول امامیه دارد.
۲. رد قول شیعه جعفری توسط «خلاف جمهور» با عدم حجیت جمهور - که در جای خود ثابت شده است - بی‌دلیل می‌ماند.
۳. وی اهتمام بر قبول یا توجیه اقوال پنج‌گانه اهل سنت کرده؛ ولی قول امامیه را رد می‌کند؛ در حالی که می‌توان قول امامیه را نیز در کنار اقوال دیگر گنجانند (حیث روانی بحث).
۴. اگر روش وی در اثبات قول صحیح استمساک به روایات است؛ مراعات روش شیعه هم ضروری است و باید احادیث شیعه را بررسی می‌کرد.

اول درباره پیش آمدن تکلیف مالایطاق است. براساس مشروطیت پیروی به معرفت و قدرت وصول بر ائمه، در صورت وجوب فرمان‌بری پیش از شناخت آنها، مسئولیت بیش از حد توانایی حاصل می‌آید. از طرفی ظاهر آیه اطلاق بوده و لفظ واحد کارایی دو معنای مطلق و مشروط در یکجا ندارد. خدشه دوم بر این باور است در دیدگاه امامیه زمان واحد قابلیت وجود امام واحد را دارد و این با جمع آمدن اولی الامر سازگار نیست. با استدلال به ادامه آیه، خدشه سوم را وارد می‌آورد؛ اگر مراد از اولی الامر امام معصوم بود، ذکر «فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الامام» ضرورت داشت (همان، ص ۱۱۴).

۳-۲-۳. دیدگاه قرطبی

قرطبی (۷۱ق) ذیل آیه اولی الامر سه مسئله را مطرح می‌کند: اولین مسئله اختصاص به قسمت اول آیه دارد و با بیان اقوال مصداق اولی الامر، دو قول حاکمان و عالمان را اصح می‌داند. در آخر تفکر شیعه را مورد بررسی قرار می‌دهد. از قول امامیه در رابطه با تطبیق اولی الامر بر علی و ائمه معصومان ﷺ تعبیر به زعم و گمان کرده است. بعد در مقام اشکال گفته: «اگر چنین نظری صحیح بود، قول خداوند؛ «فَرُدَّ الی الله و الرسول» معنا پیدا نمی‌کند؛ بلکه باید خداوند «فَرُدَّ الی الامام و اولی الامر» می‌فرمود». وی چرایی ایراد خود را در یکی از اعتقادات تشیع می‌داند که نظر امام را بر کتاب و سنت ترجیح می‌دهند و در مقام تراحم قائل به ارجحیت قول امام هستند. ناصواب بودن این دیدگاه را به دلیل مخالفت و استبعاد از نگرش جمهور اثبات می‌کند (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۶۱).

۳-۲-۴. بررسی

بررسی قول فخر/زری همراهی کبرای استدلال وی (دلالت آیه بر عصمت) با امامیه را محرز می‌کند. اما نکته عجیب، نتیجه‌گیری بعد از تردید است که با رد بعض امت، اهل حل و عقد را می‌پذیرد. سؤال این است مگر اهل حل و عقد، همه امت هستند؟! زیرا طرفین تردید، بعض امت و مجموع امت است. اگر نظر به احتمال سوم باشد، اولاً در تردید او نیامده؛ ثانیاً وضعیت احتمال، ناظر به مجموع امت چطور می‌شود؟ در آخر هم اجماع علمای اهل حل و عقد را تصریح می‌کند. پس معلوم می‌شود عبارات وی مضطرب است و اختیار تعیین مصداق و توضیح و ادله با هم سازگاری ندارند. اما در ملاحظه

الف) بعضی از اقسام متذکر نام مبارک امام علیؑ هستند. ابن مردویه (۴۱۰ق) دو روایت در این زمینه بیان کرده است: «أَنَّ عَلِيًّا تَلَاهَا - یعنی - : أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ وَ قَالَ: أَنَا مِنْهُمْ» (ابن مردویه، ۱۳۸۲، ص ۲۳۰). روایت دیگر چنین است: «راوی می‌گوید از جعفر بن محمد درباره آیه «اطيعوا الله...» پرسیدم؛ در پاسخ فرمود: به خدا قسم علی جزء آنان است» (همان).

ب) قسم دیگر احادیثی هستند که ائمه اثنا عشریه را معرفی می‌کند. در این موضوع روایت طولانی از سلیم بن قیس وجود دارد که اصحاب در مسجد رسول اکرم از فضایل خودشان مطرح می‌کردند؛ تا اینکه بعد از درخواست قوم، امام علیؑ سه آیه از قرآن کریم؛ نساء: ۵۹، مائده: ۵۵ و توبه: ۱۶ را تلاوت کردند و یادآور شدند که مردم سؤال مشابهی در زمان نزول این آیات از پیامبر پرسیدند و آن این بود که ای رسول خدا این آیات مخصوص بعضی از مؤمنان است یا همه مردم؟ خدای متعال بر جانشین خود در زمین دستور داد: «أَنْ يَعْلَمَهُمْ وَ لَا آءَمْرَهُمْ وَ أَنْ يَفْسُرَ لَهُمْ مِنَ الْوَلَايَةِ مَا فَسَّرَ لَهُمْ مِنْ صَلَاتِهِمْ وَ زَكَاتِهِمْ وَ حُجَّتِهِمْ. فَيَنْصِبُنِي لِلنَّاسِ بَعْدِي خَمًّا». در ادامه، خطبه رسول خدا در غدیر خم را بیان کرده است. در میان خطبه غدیر پیامبر اکرم، ابوبکر و عمر برخاسته و از اختصاص و عدم اختصاص آن درباره علی سؤال می‌کنند؛ جواب می‌شنوند که در مورد او و جانشین‌هایش تا روز قیامت تعیین پیدا کرده است. بعد حضرت در جواب به پرسش از تبیین آن در رابطه با علی می‌فرمایند: «بَعْدِ مَنْ، عَلِيٌّ بَرَادِرٌ، وَ زَيْرٌ، وَ ارْثٌ، وَ صِيٌّ وَ جَانِشِينَ وَ سِرِّرِئِمٌ دَر بَيْنِ أُمَّتِي أَسْت». سپس حضرت در توصیف افراد بعدی تصریح می‌کنند: «ثُمَّ ابْنِي الْحَسَنِ ثُمَّ الْحُسَيْنِ ثُمَّ تِسْعَةَ مَنْ وَ لَدِ ابْنِي الْحُسَيْنِ وَ أَحَدٌ بَعْدَ وَ أَحَدٌ، الْقُرْآنَ مَعَهُمْ وَ هُم مَعَ الْقُرْآنِ، لَا يَفَارِقُونَهُ وَ لَا يَفَارِقُهُمْ حَتَّى يَرُدُّوا عَلَيَّ الْحَوْضَ» (حموی جوینی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۱۵).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با رسیدگی ادله مختلف، اعم از عقلی و نقلی و بررسی بزرگان امامیه و اشاعره، نتایجی را استحصالی کرد که در زیر می‌آید:

۱. امامیه در رابطه با تعیین امام، نظریه نصب از سوی خدای متعال را تلقی به قبول کرده‌اند و به این دلیل سعی در ارائه دلیل نقلی برای معرفی معصوم دارند. مسئله مذکور از حد وسط «حکمت خداوند» استفاده کرده و علاوه بر اقوال اعظام امامیه، سخن

۵. اقوال دیگر درباره مصداق اولی الامر، علما و عقلا بودند؛ آیا به نظر قرطبی ائمه اطهار جزء علما و عقلا محسوب نمی‌گردد؟! از ابوحنیفه درباره فقیه‌ترین شخص سؤال کردند؛ وی در پاسخ گفت: «مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَفْقَهَ مِنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ» (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۲۵۷). ۶. دلیل صاحب «الجامع لاحکام القرآن» (اسم دقیق کتاب جامع احکام القرآن است) صحیح نیست؛ زیرا بنا بر روایات، اگر قول ائمه با کتاب و سنت سازگاری نداشته باشد، باید به دیوار زد؛ کنایه از اینکه نباید چنین روایاتی را بپذیرا شد. پس ادعای ضرورت ذکر «فرده الی الامام و اولی الامر» بنا بر نظریه امامیه، صحیح نیست.

۷. اختلاف یادشده در آیه، بین مؤمنان بوده و متعلق اختلاف درباره حکم حوادث و قضایای روزمره است؛ زیرا اولاً واجب‌الاطاعة بودن اولی الامر معنایی برای اختلاف مردم با ایشان نمی‌گذارد؛ ثانیاً به‌خاطر حضور معصوم بین مردم، تصمیم و رأی برای قضاوت و موارد دیگر حکومتی مراد نیست؛ بلکه عدم رد مردم به اولی الامر به دلیل اختیار نداشتن ایشان در تشریح احکام است. پس در قضایای اختلافی باید به حکم کتاب و سنت رجوع کرد و حکم اولی الامر در این زمینه متخذ از قرآن و سنت بوده و واجب‌الاطاعة است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۸۸ و ۳۹۹).

بنابراین اشکال فخر رازی و قرطبی با وجود ضعف‌های مذکور وارد نبوده و اثبات دیدگاه امامیه با مراجعه به احادیث ذیل محرز می‌گردد.

۳-۲-۵. مصادیق آیه

آیه اولی الامر دلالت بر وجوب نصب امام از طرف خدا می‌کند؛ همان‌طور که گزینش احمد بن حنبل (۲۴۱ق) در رابطه با دلیل شرعی بر ضرورت نصب امام، همین آیه است (احمدی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۱). مکلف زمانی از این مأمور به بری‌الذمه می‌گردد که قطع به انجام تکلیف کند و این فقط در صورت تشخیص امام معصوم محقق می‌شود. اما در تعیین مصداق، اختلاف نظر جدی بین علمای اسلام وجود دارد؛ لکن با رجوع به روایات معرفت، مصداق معصوم بدون دشواری به دست می‌آید و دیگر برای امثال ابن ابی حاتم (۳۲۷ق) که پنج وجه برای اولی الامر بیان می‌کند، ولی نامی از علی نمی‌برد (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۸۸ و ۳۹۹) بهانه‌ای برای عدم ارائه باقی نمی‌ماند.

روایات متصدی محل بحث درباره ائمه اطهار چند قسم است:

فخررازی را به‌عنوان شاهد بر اعتقاد خود نیز بیان می‌کند.

۲. اشاعره موضوع تعیین امام را فقهی و «وجوب علی‌الناس» می‌داند. البته بعضی از بزرگان مذهب اشاعره، از جمله خود/ابوالحسن اشعری و باقلانی قائل به وجود نص هستند. ولی با توجیه‌های مختلف چنین روایات را رد و نپذیرفته‌اند.

۳. قاطبه امامیه مصادیق اولی‌الامر را با توجه به منای تعیین امام و استدلال به آیه اولی‌الامر، منحصر در ائمه اطهار دانسته و باور بر عصمت آنها دارند. شاهد بر آن، دو نوع روایات؛ ذکر اسامی بعضی ائمه و ذکر همه ائمه (به اسم یا با کلماتی از جمله اوصیاء) است.

۴. امامیه با استفاده از روایات و آیات از جمله آیه اولی‌الامر، در صورت عدم حضور معصوم، قائل به نمایندگان خاص و عام از طرف اولی‌الامر بوده و از آنها به ولایت فقیه تعبیر می‌کنند. قبول چنین مطلبی بنا بر عقیده اهل سنت، در آیه اولی‌الامر، با عنایت به شرایط ولایت فقیه میسر می‌گردد.

۵. تقریر استدلال آیه اولی‌الامر و حکمت الهی، منتج عصمت اولی‌الامر است و اشکال تفنن‌زانی به صغرای برهان وارد نیست. همچنین مصادیق ذکرشده از بزرگان مذهب اشاعره با اشکال عدیده‌ای روبه‌روست.

۶. بررسی ادله نقلی مذهب اشاعره، احراز مصداقیت ائمه اطهار و در نهایت با توجه به تقریر آیه، به عصمت آنها می‌انجامد. روایات محل بحث در رابطه با امامان معصوم دو گونه است؛ عده ای به ذکر نام امام علیؑ بسنده کرده و عده ای دیگر ائمه اثناعشری را معرفی می‌کند.

منابع.....

- آل کاشف‌الغطاء، محمدحسین، ۱۳۳۸ق، *اصل الشیعه و اصولها*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- آمدی، سیف‌الدین، بی‌تا، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، چ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی‌الباز.
- ابن‌ادریس، محمدبن منصور، ۴۱۰ق، *السرائر*، ط. الثانیه، قم، جامعه مدرسین.
- ابن‌شهر آشوب، محمدبن علی، ۳۷۹ق، *مناقب آل ابی‌طالب*، تصحیح محمدحسین آشتیانی و هاشم رسولی، قم، علامه.
- ابن‌فارس، احمدبن زکریا، ۳۹۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، دار الفکر.
- ابن‌مردویه، احمدبن موسی، ۱۳۸۲، *مناقب علی بن ابی‌طالب* و *ما نزل من القرآن فی علی*، تحقیق عبدالرزاق محمدحسین حرز‌الدین، قم، دار‌الحديث.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، به اهتمام سیدجمال‌الدین میردامادی، چ سوم، بیروت، دار الفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۳۷۶، *روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدجعفر یاققی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- احمدی، عبدالله بن سلمان، ۴۱۶ق، *المسائل و الرسائل المرویه عن الإمام أحمد بن حنبل فی العقیده*، چ دوم، ریاض، دار طیبه.
- استرآبادی، علی، ۴۰۹ق، *تأویل‌الآیات‌الظاهره فی فضائل‌العتره‌الطاهره*، تحقیق حسین استاد ولی، قم، جامعه مدرسین.
- اشعری، ابوالحسن، ۳۹۷ق، *الإبانه عن أصول‌الدیانه*، تحقیق د. فوقیه حسین محمود، قاهره، دار الأنصار.
- باقلانی، ابوبکر، ۴۰۷ق، *تمهید‌الأوائل فی تلخیص‌الدلائل*، تحقیق عمادالدین احمد حیدر، لبنان، مؤسسه‌الکتب‌الثقافیه.
- بحرانی، هاشم‌بن سلیمان، ۴۱۷ق، *البرهان فی تفسیر‌القرآن*، قم، دار‌التفسیر.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۰۳م، *أصول‌الإیمان (اصول‌الدین)*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه‌الهلال.
- تفتازانی، سعدالدین، ۴۰۹ق، *شرح‌المقاصد*، قم، شریف‌الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح‌المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلسانی، قم، شریف‌الرضی.
- جعفری فشارکی، نداء، ۱۳۹۸، «مقایسه مصادیق اولی‌الامر در تفاسیر روایی فریقین»، *آموزه‌های حدیثی*، ش ۵، ص ۷۷-۹۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *تسنیم*، چ نهم، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۵، *الباب‌الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۴۱۹ق، *قواعد‌الأحكام*، قم، مؤسسه‌النشر‌الاسلامی.
- حموی جوینی، ابراهیم‌بن محمد، ۱۴۰۰ق، *فرائد‌السمطین*، تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت، مؤسسه‌المحمودی.

کاشانی، فتح‌الله، ۱۳۳۶، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.

لاهیجی، فیاض، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، مقدمه زین‌العابدین قربانی، تهران، سایه.

مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، *التفسیر الکاشف*، قم، دار‌الکتاب الاسلامی.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *مقنعه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق - ب، *النکت الاعتقادیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

ملطی، محمدبن احمد، بی‌تا، *التنبیه و الرد علی أهل الأهواء والبدع*، تحقیق محمد زاهدین الحسن الکوثری، مصر، المكتبة الازهریه للتراث.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۹۲، *البیع*، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نعمانی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، *الغیبه*، تهران، صدوق.

خداپرست، اعظم و حامد دژآباد، ۱۳۹۴، «بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین درباره مصداق صالح المؤمنین»، *مطالعات تفسیری*، ش ۲۲، ص ۸۷-۱۰۴.

ذهبی، شمس‌الدین، ۱۴۰۵ق، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق مجموعه من المحققین یاشراف الشیخ شعیب الأرناؤوط، ط. الثانيه، بیروت، مؤسسه الرساله.

ربانی، علی، ۱۳۸۷، *کلام تطبیقی، نبوت، امامت، معاد*، چ دوم، قم، جامعه المصطفی العالمیه.

سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

_____، ۱۴۲۴ق، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه امام صادق.

سید مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۱۰ق، *الشافی فی الامامة*، تحقیق و تعلیق سیدعبدالزهره حسینی، چ دوم، تهران، مؤسسه الصادق.

سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

شهرستانی، محمدبن عبد‌الکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، چ سوم، قم، شریف الرضی.

صباغچی، یحیی و ابراهیم نوری، ۱۳۹۴، «دوگانگی دیدگاه فخررازی در مصداق شناسی معصوم»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۴۰، ص ۱۲۹-۱۴۶.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۶ق، *علل الشرایع*، نجف، المكتبة الحیدریه.

_____، ۱۳۹۵ق، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، چ دوم، تهران، اسلامیة.

صغانی، عبدالرزاق بن همام، ۱۴۱۱ق، *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق*، بیروت، دار‌المعرفه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تحقیق هاشم رسولی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

فاضل مقداد، جمال‌الدین، ۱۴۰۵ق، *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين*، ترجمه سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

_____، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، تحقیق علی حاجی‌آبادی و عباس جلالی‌نیا، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۹۸۶م، *الأربعین فی أصول‌الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الأزهری.

_____، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، عمان، دار‌الرازی.

_____، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)*، چ سوم، بیروت، دار‌احیاء التراث العربی.

قرطبی، محمدبن احمد، ۱۴۰۵ق، *الجامع لاحکام القرآن*، تحقیق ابواسحاق ابراهیم اطفیش، لبنان، دار‌احیاء التراث العربی.


کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، ۱۳۶۵، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار‌الکتب الاسلامیه.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی ادعای تأثیرپذیری قرآن مجید از علم زمانه در مسئله رجم شیاطین به وسیله شهاب سنگ‌ها

داود اسفندیاری / دانش‌پژوه دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

esfandeiary.davood@gmail.com

 orcid.org/0009-0004-3555-9602

rzgoli639@gmail.com

جواد گلی / استادیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۴

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۲

چکیده

در عصر حاضر قرآن کریم آماج هجومه‌های فراوان ملحدان و دگراندیشان قرار گرفته است. برخی چون محمد احمد خلف‌الله، عبدالکریم سروش و دکتر سها مدعی هستند که قرآن مجید در موضوع رجم شیاطین توسط شهاب‌ها، تحت تأثیر علم ناقص و فرهنگ جاهلی زمانه خویش قرار گرفته است. هدف از نگارش این مقاله این است که نشان داده شود دلایل مدعیان برای اثبات ادعای آنان کافی و قابل اعتنا نیست. در این نوشتار پاسخ شبهه‌ها و دلایل آنان به‌طور کامل بیان گردید و نشان داده شد که باوری به‌عنوان اینکه شیاطین جهت استراق سمع به آسمان می‌رفتند و توسط فرشتگان به‌وسیله شهاب‌ها مورد اصابت قرار می‌گرفتند، به‌هیچ‌وجه در بین عرب جاهلی وجود نداشته است. بنابراین آموزه‌های قرآن مجید در موضوع مورد بحث تازگی دارد و غیرممکن است که از علم و فرهنگ عصر نزول اقتباس شده باشد. روش پژوهش در این مقاله کتابخانه‌ای و به شیوه تحلیلی - انتقادی است.

کلیدواژه‌ها: شیاطین، جن، رجم، شهاب، استراق سمع، کاهن.

مقدمه

یکی از چالش‌هایی که دین اسلام به‌ویژه در دوره معاصر، مواجهه بیشتری با آن داشته و برخی دگراندیشان بر آن تأکید می‌ورزند، تعارض علوم تجربی مدرن با گزاره‌های متون دینی است.

یکی از این تعارض‌ها که برخی نومعتزلیان سکولار مانند عبدالکریم سروش در نامه دوم به آیت‌الله سبحانی و محمد احمد خلف‌الله در کتاب *الفن القصصی فی القرآن الکریم* و برخی ملحدان مانند دکتر سها در کتاب *نقد قرآن* مطرح کرده‌اند، در باب تعارض دیدگاه‌های علم مدرن با گزاره‌های متون دینی (قرآن و احادیث) در زمینه جن و نقش آن در جهان هستی است. آنها معتقدند گزارش‌های قرآن مجید در این باب، برگرفته از علم زمانه است. این دگراندیشان راندن جنیان با شهاب‌های آسمانی، هنگام استراق سمع از فرشتگان، که در قرآن مجید به آن اشاره شده است را برگرفته از علم ناقص عرب جاهلی معرفی می‌کنند.

لازم به ذکر است هیچ کتاب یا مقاله‌ای درباره موضوع این نوشتار از حیث بررسی امکان اقتباس آموزه‌های قرآن کریم در زمینه مورد بحث یافت نشد. البته کتاب‌ها و مقاله‌های مختلفی در زمینه تفسیر آیه‌های مربوط به جنیان و رجم آنان به‌وسیله شهاب‌ها نگاشته شده است که با موضوع بحث ما متفاوت هستند.

پرسش اصلی مورد بحث این است که آیا ممکن است ادعای تأثیرپذیری قرآن مجید از علم زمانه، در مسئله رجم شیاطین به‌وسیله شهاب‌سنگ‌ها صحیح باشد؟

آیا عرب جاهلی به جن باور داشته است؟ اگر داشته‌اند، منشأ عقیده آن چه بوده است؟ آیا کهانت و غیب‌گویی به‌وسیله کاهنان از طریق شیاطین در عصر جاهلیت وجود داشته است؟ آیا آنان می‌پنداشتند که شیاطین از آسمان خبر می‌آورند و گاهی ممکن است توسط شهاب‌ها هدف قرار گیرند؟

آن دسته از آیه‌هایی که به مسئله رجم شیاطین به‌وسیله شهاب‌ها پرداخته‌اند، در میان مفسران قدیم و جدید معرکه آراء و محل نزاع بوده است. اما موضوع مورد بحث این پژوهش تفسیر این آیه‌ها نیست؛ بلکه اکنون در پی بررسی امکان اقتباس این آیه‌ها از علم ناقص زمانه هستیم.

۱. تبیین مفاهیم

شیاطین: جمع شیطان است. لفظ «شیطان» به‌صورت مفرد، هفتاد بار

و به‌صورت جمع، هجده بار در قرآن کریم ذکر شده است. بسیاری اوقات منظور از شیطان همان ابلیس است. گفته شده نون آن اصلی (جزء سه حرف اصلی فعل) و از (شَطَن) بر وزن «فَعَال» گرفته شده است و در این حال به معنای دور شده از حق و رحمت خداست و به هر متمرّد و طاغی از جن، انس و جنیندگان دیگر اطلاق می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۳ و ۳۴). همچنین گفته شده نون آن زائد و از (شَطَأَ یَشِیطُ)، یعنی از خشم سوخت است؛ پس شیطان مخلوقی از آتش است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۲۵).

جن: اکثر لغت‌شناسان «جن» را واژه‌ای عربی و مشتق از ریشه (ج ن ن) دانسته‌اند که در اصل به معنای پوشش و استتار است. فراهیدی در این باره می‌نویسد: «فرزندان جان را جن گویند. برای جمع بستن آن از جنان و جنه استفاده می‌کنند؛ و چون از نگاه بشر پنهان هستند و دیده نمی‌شوند، جن نامیده شده‌اند» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶ ص ۱۲۲). همچنین طریحی می‌گوید: «جن در مقابل انس است. برای مفرد آن از جنّی استفاده می‌شود و چون مخفی هستند و دیده نمی‌شوند، جن نامیده شده‌اند» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۲۲۹).

شهاب: در تعریف لغوی بعضی از ارباب لغت معنای آن را شعله‌ای متساعد شده از آتشی افروخته، که در هوا پدیدار می‌شود، دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۶۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۰۳). برخی دیگر هم اصل آن را شعله‌ای از آتش دانسته‌اند؛ ولی در عین حال مصداق آن را چیزی شبیه ستاره در آسمان شب معرفی می‌کنند که فرو می‌افتد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۰۸). بعضی دیگر نیز به شکل عام‌تری آن را هر چیز افروخته نورانی معرفی کرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۳).

رجم: بعضی از لغت‌شناسان آن را به معنای سنگ‌زدن می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶ ص ۱۱۹)؛ اما برخی دیگر علاوه بر معنای سنگ‌زدن، می‌گویند به‌طور استعاره درباره گمان بد بردن به کسی، توهم و پندار، ناسزاگویی و طرد به‌کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۴۵).

کاهن: در تعریف آن، صاحبان لغت نوشته‌اند کاهن کسی است که از اخبار پنهانی گذشته به‌صورت ظنی خبر می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۲۸). در تعریفی دیگر همچنین گفته شده او کسی است که از آنچه در آینده وجود خواهد داشت خبر

می‌دهد و مدعی شناخت اسرار است. مصدر آن «کَهَانَة» و جمع آن «کَهَنَه» و «کَهَّان» است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۰۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۳۶۳).

۲. کِهانت در سرزمین حجاز پیش از اسلام

کِهانت یا همان غیب‌گویی در میان اعراب جاهلی از قدیم‌الایام وجود داشته است. کاهنان ادعا می‌کردند اخبار غیبی را از طریق ارتباط با شیاطین کسب می‌کنند (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۲۱۰). به چنین شیطان‌هایی «تابع یا رتی» گفته می‌شد و کاهنان ادعا داشتند که آنها به صورت انسانی متجلی می‌شوند و اخبار غیبی را به آنان می‌رسانند (همان، ص ۳۲۶). امام صادق^ع در جواب سؤال‌های نزدیکی از ریشه‌های کِهانت و ارتباط کاهنان با جنیان در دوران جاهلیت سخن گفته‌اند.

زندیق پرسید: از کجا کِهانت می‌شود و از کجا مردم پیش‌گویی کنند؟ فرمودند: کِهانت در جاهلیت و در فترت پیغمبران بود. کاهن به جای قاضی بود و هر چه بر مردم مشتبه می‌شد به‌وی مراجعه می‌کردند. او برای آنان، از چند راه، چون فراست دید، هوش قلبی، و سوسه‌درونی، زیرکی روحی با آنچه در دلش افکنده می‌شد، پیش‌گویی می‌کرد؛ زیرا شیطان آنچه در زمین پدیدار شود از حوادث آشکار می‌داند و به کاهن می‌رساند و از آنچه در منازل و اطراف واقع شود به او گزارش می‌دهد. اما اخبار آسمانی را شیاطین در آن روزگار استراق‌سمع می‌کردند و حجابی نبود و با ستاره‌ها تیرباران نمی‌شدند؛ و همانا از استراق‌سمع باز داشته‌شدند تا در زمین وسیله‌ای هم‌شکل وحی نباشد و زمینه اشتباه بر اهل زمین در آنچه از سوی خدا برای اثبات حجت و نفی شبهه آمده، فراهم نگردد. شیطان یک کلمه از خبر آسمانی را درباره آنچه خدا در خلقت پدید آورد، می‌دزدید و آن را می‌گرفت و به زمین فرومی‌آورد و به دل کاهن می‌افکند و او هم سخنانی به آن می‌افزود و حق را با ناحق می‌آمیخت. هر پیش‌گویی کاهن که درست بود، آن بود که شیطان شنیده بود و به او رسانده بود؛ و آنچه خطا بود خودش بر آن افزوده بود. از آن روز که شیاطین از استراق‌سمع ممنوع شدند، کِهانت برافتاد. امروزه شیاطین به کاهنان خود از گفت‌وگوهای مردم و کارهای آنان گزارش می‌دهند، و خبر حوادث دور دست را

به یکدیگر می‌رسانند؛ که چه کسی دزدی کرده، کشته شده و پنهان شده است و مانند مردم، آنها هم راست‌گو و دروغ‌گو دارند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۹).

در صحیح بخاری نیز در مورد کِهانت و رابطه کاهنان با جن‌ها چنین نقل شده است:

مردم از رسول خدا^ص در مورد کاهنان سؤال کردند؛ ایشان فرمودند: چیزی نیست؛ گفتند ای رسول خدا آنان گاهی از چیزی برایمان سخن می‌گویند، سپس تحقیق می‌یابد. فرمودند: این کلمه از حق است که جن آن را ربوده و در گوش ولی‌اش می‌خواند، پس صد دروغ را همراه آن مخلوط می‌کند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۳۶).

۳. بررسی دیدگاه دکتر جواد علی درباره کِهانت در

جاهلیت

همان‌طور که گفته شد، کاهنان معتقد بودند که اخبار غیبی را از جنیان دریافت می‌کنند؛ اما آیا به واقع عقیده داشتند که آنها این‌گونه خبرها را از آسمان استراق‌سمع می‌کنند؟

دکتر جواد علی در کتاب *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام* به این امر اشاره می‌کند که عرب جاهلی معتقد بود اخبار غیبی را شیاطین از آسمان می‌ربایند و در اختیار کاهنان قرار می‌دهند (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۳۳۵ و ۲۱۰). وی مرجع سخن خویش را کتاب *صیح الأعمش* *قلقشندی* معرفی می‌کند. در صفحه موردنظر از کتاب *صیح الأعمش*، نگارنده موضوع کِهانت نزد عرب جاهلی را خبر دادن از امور غیبی به واسطه استراق‌سمع شیاطین از آسمان می‌داند؛ اما *قلقشندی* سندی برای آن ارائه نمی‌کند. به نظر می‌رسد او با پیش‌زمینه ذهنی از آیه‌های قرآن کریم آن را استراق‌سمع شیاطین از آسمان دانسته است (قلقشندی، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۳۹۸). جواد علی در ادامه نقل می‌کند که پرتاب‌شدن نجوم امری قدیمی است که در اشعار جاهلیت نیز وجود داشته است (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۳۳۵). چنین نقلی ممکن است یکی از علل توهم مدعیان اقتباس قرآن کریم از علم ناقص زمانه در رابطه با راندن جنیان توسط شهاب‌ها باشد؛ هرچند به آن اذعان نکرده‌اند. منبع سخن ایشان کتاب *الروض الأنف* در شرح سیره *ابن‌هشام* است. در این کتاب آمده است: در اشعار برخی از شعرای عرب جاهلی مثل *عوف بن الجرع*، *اوس بن حَجَر* و *بشیر بن ابی‌خازم*،

میان عرب نفوذ کرد. *نولدکه* دو شاهد برای اثبات مدعای خود آورده است: اول اینکه عرب، جنون را در اثر عمل جن می‌دانست و این عقیده‌ای قدیمی است که در میان همسایگان شمالی عرب‌ها وجود داشت. به‌عنوان نمونه ایرانی‌ها مجنون را «دیوانه» می‌نامیدند؛ یعنی کسی که جن‌زده شده است و همین عقیده در کتاب عهد جدید مسیحیت هم نفوذ کرد. دلیل دیگر، داستان بنای شهر تدمر توسط جن‌های تحت فرمان حضرت سلیمان علیه السلام بود که در میان عرب جاهلی رواج داشت و این قصه در عهد قدیم آمده است.

۲. دیدگاه *رابرتسون اسمیت* (۱۸۹۴-۱۸۴۶) خاورشناس انگلیسی: تصویری که عرب جاهلی از جن داشت، تکامل تصویری است که قبایل بدوی و وحشی توتم‌پرست درباره حیوان‌های وحشی داشتند. دلیل وی برای اثبات این نظر، وجود شباهت‌های بسیار بین تصور عرب جاهلی از جن و تصور قبایل بدوی درباره حیوان‌های وحشی است. قصه‌هایی که قبایل بدوی درباره حیوان‌های وحشی، ارواح آنها، نقش آنها در ایجاد امراض در انسان‌ها و اذیت آنها نقل کرده‌اند، شبیه به تصورات عرب جاهلی درباره جن است که در واقع تطور نظریه قدیمی توتم‌پرستان است.

۳. دیدگاه *جواد علی* (۱۹۸۷-۱۹۰۷) مورخ بزرگ عراقی: او در مورد نظر *نولدکه* اظهار نظر نمی‌کند؛ ولی نظر *اسمیت* را رد می‌کند و آن را ناسازگار با عقاید مردم عصر جاهلیت در مورد جن می‌داند. وی سپس نظر خویش را چنین مطرح می‌کند: اعتقاد به وجود جن نوعی از انواع «انیمیسیم» (روح‌پرستی) است که از زمان‌های قدیم در عهدهای عبرانیان وجود داشته؛ همچنان که نزد بابلیان و دیگران نیز موجود بوده است (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۲۸۴ و ۲۸۵).

۵. رجم شیاطین توسط شهاب‌ها در قرآن کریم

قبل از هر چیز باید دید سخن قرآن کریم درباره استراق سمع و طرد شیاطین جنی چیست تا بتوان در مورد امکان اقتباس این آیه‌ها از فرهنگ عرب جاهلی قضاوت کرد.

در چند سوره مصحف شریف به این موضوع اشاره شده است؛ که آیه‌های آن را ذکر می‌کنیم:

«وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَرَبَّانَهَا لِلنَّظِيرِينَ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَآتَبَعَهُ شَيْطَانٌ مُبِينٌ» (حجر:

توصیفی به‌عنوان پرتاب‌شدن نجوم بیان شده است و بیت‌های آنها در کتاب *تأویل مشکل القرآن/بن قتیبه* وجود دارد (سهیلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۵). در کتاب *بن قتیبه* از این شاعران سه بیت به‌عنوان شاهد مثال نقل شده است، که به‌نوعی از فروافتادن ستارگان در توصیف‌های شعری خود استفاده کرده‌اند.

بشربن ابي خازم چنین سروده است و در مصرع دوم از *انقضاض الكوكب* به معنای فروافتادن ستاره استفاده می‌کند:

و العبر برهفهما الغبار و جحشها ينقض خلفهما انقضاض الكوكب

اوس بن حَجْر نیز در مصرع اول از «فروافتاد به‌مانند ستاره‌ای درخشان» سخن گفته است:

و انقض كالذرى يتبعه نفع يشور تخاله طنبا

همچنین *عوف بن الخرع* در مصرع دوم از تشبیه «مانند ستاره‌ای درخشان که او را دنبال می‌کند» استفاده می‌کند:

برذ علينا العير من دون أنفه أو الثور كالذرى يتبعه السدم

(این قتیبه دینوری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴۳).

به‌نظر می‌رسد هر چند چنین توصیف‌هایی در اشعار جاهلی وجود داشته؛ اما با رجم شیاطین در آسمان به‌وسیله شهاب‌ها به‌جهت تلاش برای دزدیده گوش دادن خبرهای غیبی، به‌طور کامل متفاوت هستند و این اشعار نمی‌تواند دستاویز مدعیان اثرپذیری قرآن کریم از علم ناقص زمانه قرار گیرد. از سویی دیگر، همان‌طور که گفته شد، عرب جاهلی چنین باوری نداشته که جنیان اخبار غیبی را از آسمان اخذ می‌کنند؛ بلکه تنها معتقد بودند که جن‌ها این خبرها را به کاهنان می‌رسانند.

۴. منشأ اعتقاد به جن در جاهلیت

اعتقاد به غیب و عالم ارواح بخشی از دین و عقیده عرب قبل از اسلام بود. منظور از عالم ارواح بیشتر عالم جنیان است. آنان با اینکه بت‌پرست بودند، بیش از اینکه به بت‌های خود توجه داشته باشند، به جن‌ها متمسک می‌شدند و آنها را عامل سعادت و شقاوت خود می‌پنداشتند (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۲۸۵-۲۸۱).

در مورد منشأ اعتقاد عرب جاهلی به وجود جن نظرهای مختلفی وجود دارد:

۱. دیدگاه *تئودور نولدکه* (۱۹۳۰-۱۸۳۶) شرق‌شناس بزرگ آلمانی: وی معتقد است باور به وجود جن از خارج از محیط عربی در

نفوذ در آسمان و شنیدن پنهانی سخنان ملائکه را داشتند، توسط آنان آماج هجوم شهاب‌ها قرار می‌گرفتند.

لازم به ذکر است منظور از هدف قرار گرفتن شیاطین این نیست که همیشه تمام شهاب‌ها چنین کاربردی دارند؛ بلکه گاهی برخی از جنیان که در تلاش برای نفوذ به آسمان‌ها هستند، توسط فرشتگان مورد اصابت شهاب‌ها قرار می‌گیرند.

حال باید دید مدعیان اقتباس این آیه‌ها از علم ناقص عرب پیش از اسلام چه می‌گویند و آیا به‌واقع اعتقاد به آنچه در این آیه‌ها مطرح شده است، در بین آنها وجود داشته است.

۶. دیدگاه مدعیان تأثیرپذیری

برخی از اندیشمندان نوظهور که به‌دنبال نفی الهی بودن قرآن کریم هستند، مدعی شده‌اند آیه‌هایی مثل هدف قرار گرفتن شیاطین جنی توسط شهاب‌ها، از علم ناقص عرب جاهلی به این کتاب مقدس وارد شده است.

محمد / احمد خلف^۱ معتقد است که قرآن در هنر بیانی خود از اعتقادات و تخیل‌های مردم عرب زمان نزول استفاده کرده و به حقایق عقلی و واقعیت‌های عملی نظر نداشته است. به‌نظر او قرآن برای مبارزه با باورهای عصر جاهلیت در ابتدا به‌صورت ظاهری آنها را می‌پذیرفت و در بیان خود از آنها استفاده می‌کرد، سپس به‌تدریج با آنها مبارزه و آنها را ریشه‌کن می‌کرد. او آیه‌های قرآن درباره جنیان و استراق سمع آنها را براساس اعتقادات و تخیل‌های مشرکان عرب در این باره می‌داند. آنها معتقد بودند که جنیان از اخبار آسمانی آگاه‌اند و آن اخبار را به کاهنان القا می‌کنند (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۸۷و۸۸).

عبدالکریم سروش نیز در این باره چنین می‌گوید:

دیگر شگفت‌زده نمی‌شویم اگر ببینیم (قرآن) این همه به ایمان آوردن «جنیان» می‌پردازد... که همه، رنگ و بویی عربی و قومی و شخصی دارند و سخت به خطه حجاز وابسته‌اند و شاید کمی آن سوتر دل کسی را نریایند و اشتباهی کسی را تیز نکنند. و نیز دیگر شگفت‌زده نمی‌شویم اگر ببینیم قرآن به سؤالاتی پاسخ می‌دهد که نه خود چندان مهم‌اند و نه برای آدمیانی غیر از اعراب آن زمان جاذبه دارند... همچنین است سخن از اصابت شهاب‌ها به شیاطین بلفظ... که همه از جنس علم ناقص زمانه‌اند» (سروش، ۱۳۸۷).

دکتر سها (نام مستعار) در کتاب *تقدیر قرآن* دو بار به‌موضوع جن پرداخته

۱۸۱۶؛ و به‌یقین در آسمان برج‌هایی قرار دادیم، و آن را برای بینندگان آراستیم، و آن را از هر شیطان رانده‌شده‌ای حفظ کردیم؛ مگر آن کس که دزدانه گوش فرادهد و شهابی روشن او را دنبال کند.

«إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَ يُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُخُورًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ» (صافات: ۶-۱۰)؛ در حقیقت ما آسمان نزدیک را با زیور سیاره‌ها آراستیم، و آن را از هر شیطان سرکش حفظ کردیم؛ نمی‌توانند به‌جمع (فرشتگان عالم) بالاتر گوش فرادهند و از هر جانب به آنان (تیر) افکنده می‌شود؛ (آنان) رانده شده‌اند، و برایشان عذابی پایدار است، مگر کسی که (اسرار را) یک‌باره بریاید، و شهاب درخشان شکافنده‌ای او را تعقیب کند.

«وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ جَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ» (ملک: ۵)؛ و به‌یقین آسمان پست (دنیا) را با چراغ‌هایی آراستیم، و آنها را سنگ‌هایی برای (راندن) شیطان‌ها قرار دادیم و برای آنان عذاب شعله‌فروزان فراهم ساختیم.

«وَ أَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهَبًا وَ أَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا وَ أَنَا لَا نَذْرِي أَ شَرُّ أَرِيدُ بَمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا» (جن: ۸-۱۰)؛ و اینکه ما آسمان را لمس کردیم (و جست‌وجو کردیم) و آن را پُر از پاسداران سخت (نیرومند) و شهاب‌ها یافتیم، و اینکه ما در آن (آسمان) در محل‌هایی برای شنیدن (اسرار) همواره می‌نشستیم، و هر کس اکنون گوش فرا دهد برای خودش شهابی کمین کرده می‌یابد، و اینکه ما نمی‌دانیم آیا در مورد کسانی که در زمین‌اند، بدی خواسته شده است؛ یا پروردگارشان برای آنان هدایت را خواسته است.

«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أُوحِيَ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرًا وَ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ حِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (فصلت: ۱۲)؛ و (کار) آنها را به‌صورت هفت آسمان در دو روز (و دوره) تمام کرد، و در هر آسمانی کارش را وحی کرد، و آسمان پست (دنیا) را با چراغ‌هایی (ستارگان) آراستیم، (و آن را به‌طور کامل) حفظ کردیم، این اندازه‌گیری (خدای) شکست‌ناپذیر داناست.

از مجموع این آیه‌ها چنین استفاده می‌شود که پس از حادثه‌ای در زمین (بعثت نبی مکرم اسلام)، آسمان دنیا به‌وسیله فرشتگان الهی مورد محافظت شدید قرار گرفت. از این پس شیاطینی که قصد

است؛ اما اولین بار که مربوط به بحث ماست، زمانی است که وی پس از بیان برخی از آیه‌های قرآن مجید درباره جنیان چنین می‌گوید:

دو غلط فاحش در آنها وجود دارد، اول اینکه ستارگان را همان شهاب‌های ثاقب دانسته؛ و دیگر اینکه گفته است شهاب‌های ثاقب تیرهایی هستند که هنگام استراق سمع شیاطین به سوی آنان پرتاب می‌شود... این باور خرافی نزد اهل کهنانت عربستان هم وجود داشته است (دکتر سها، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰).

۷. نقد و بررسی دیدگاه مدعیان

۷-۱. نقدهای کلی و عام

هیچ دلیلی متقنی وجود ندارد که گفته شود براساس آن، تلاش جنیان برای استراق سمع و رانده شدن به وسیله شهاب‌ها از علم عرب جاهلی وارد قرآن مجید شده است. اگر به فرض موارد مشترکی بین عقاید آنها و گزاره‌های قرآن کریم در این امر وجود داشته باشد، هرگز دلیلی بر اثربری متون دینی از فرهنگ زمانه نمی‌تواند باشد؛ چراکه ممکن است آنان باور صحیحی در این زمینه داشته‌اند و کتاب خدا نیز راجع به آن سخن گفته است.

قرآن کریم درباره موضوع‌ها و حقایق بسیاری که مربوط به پیش از اسلام است، سخن گفته است؛ آیا معنای این امر آن است که کتاب خدا آموزه‌های خود را از سخنان باطل مردمان زمان خویش اخذ کرده است؟ به‌طور مثال قرآن مجید راجع به حج سخن گفته و آن را واجب دانسته است، «وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۷)؛ بر مردم است که آهنگ (حج) خانه (او) کنند؛ آن کسی که بتواند به سوی آن راهی بیابد؛ و اما هر کس کفر ورزد، پس در حقیقت خدا از (او) و جهانیان بی‌نیاز است. آیا چون حج قبل از اسلام هم بوده و در بین مشرکان هم به‌نوعی وجود داشته است، به معنای این است که قرآن مجید از فرهنگ زمانه خود تأثیر پذیرفته و مطلبی را اقتباس کرده است؟!

این کتاب مقدس با بسیاری از افکار پوچ و باطل فرهنگ زمان خود مقابله کرده است؛ برای نمونه، مشرکان برای خداوند فرزند قائل می‌شدند، «وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ... اِنِّي يَكُونُ لَهُ وُلْدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۰۰ و ۱۰۱)، و بدون هیچ دانشی، برای او، پسران و دخترانی ساختند؛ او منزّه، و برتر است از آنچه وصف

می‌کنند... چگونه ممکن است برایش فرزندی باشد؟! و حال آنکه برایش همسری نبوده و همه چیز را آفریده و او به هر چیزی داناست. همچنین مسئله ظهار را که در عصر جاهلیت مرسوم بوده، قرآن کریم نمی‌پذیرد و چنین می‌فرماید: «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَنَّهُمْ وَ إِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَ إِنْ اللَّهُ لَعَفُو غَفُورٌ» (مجادله: ۲)؛ کسانی از شما که زنانشان را ظهار می‌کنند، آنان مادرانشان نیستند؛ مادرانشان جز کسانی که آنان را زاییده‌اند، نیستند و قطعاً آنان سخن ناپسند و باطل می‌گویند و مسلماً خدا بخشاینده و بسیار آمرزنده است. همچنین رباخواری در بین مشرکان رواج داشته؛ اما قرآن کریم به‌شدت با آن مبارزه می‌کند، «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵)؛ کسانی که ربا می‌خورند، بر نمی‌خیزند مگر همانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، دیوانه و آشفته‌سرس کرده است. این، بدان سبب است که آنان گفتند: معامله فقط همانند ریاست؛ و حال آنکه خدا معامله را حلال، و ربا را حرام کرده است. در آیه دیگری خدای متعال نماز مشرکان را مورد نکوهش قرار می‌دهد، «وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاةً وَ تُصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (انفال: ۳۵)، و نمازشان نزد خانه (خدا)، جز سوت کشیدن و کف‌زدن نبود؛ پس به‌خاطر اینکه همواره کفر می‌ورزیدید، عذاب را بچشید.

هیچ دلیلی وجود ندارد که تمام باورهای عرب پیش از اسلام باطل باشد؛ چنان که گفته شده، تمام عرب‌های جاهلی قبل از اینکه مشرک شوند، پیرو آیین حنیف، یعنی دین حضرت ابراهیم علیه السلام بودند (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۲۶). همچنین آنها با مسیحیان و یهودیان سرزمین حجاز نیز مرتبط بودند و گاهی در سفر به شام نیز احياناً با عقاید اهل کتاب آشنا می‌شدند (همان، ص ۱۵۸/۸۸). همچنین ممکن است گاهی در ارتباط با ایرانیان و آیین الهی مجوس با برخی از باورهای درست آشنا شده باشند (همان، ص ۲۶۷). لذا چه بسا بخش صحیح علم خود درباره جنیان را از آموزه‌های الهی ادیان گذشته کسب کرده باشند.

بزرگ‌ترین مشکل دیدگاه مدعیان تأثیرپذیری قرآن مجید از علم ناقص عرب جاهلی این است که آنان دلایل محکمی برای ادعای خویش ذکر نکرده‌اند.

۷-۲. نقدهای جزئی و خاص

پس از بیان نقدهای عام، که به دیدگاه تمام مدعیان وارد است، به بررسی دقیق نظرهای آنان می‌پردازیم. لازم به ذکر است گاهی برای نقد این دیدگاه‌ها به آیه‌های قرآن کریم نیز استناد شده است؛ درحالی که ممکن است چنین گفته شود که به غیر از محمد خلف‌الله که قرآن مجید را کلام الهی می‌داند؛ سروش و سها آن را بشری و پر از خطا می‌دانند؛ لذا نمی‌توان به آن استناد کرد. اما با توجه به اعجاز این کتاب مقدس و اینکه بارها تحدی کرده و در برابر مخالفان خود هم‌اوردطلبی کرده است (یونس: ۳۸؛ بقره: ۲۳)؛ ولی پاسخ قابل اعتنائی دریافت نکرده و حتی کسی سوره‌ای کوچک هم‌سنگ آن ارائه نداده است؛ الهی‌بودن آن اثبات شده و مشکلی از این جهت وجود ندارد.

۸. بررسی دیدگاه محمد خلف‌الله

وی از اندیشمندان شهیر مکتب ادبی تفسیر است که معتقد است قرآن مجید تحت تأثیر فرهنگ مردم عصر نزول قرار گرفته است. او باور دارد که کتاب خدا در هنر بیانی خویش، از اعتقادات و تخیل‌های مردمان عرب زمان نزول استفاده کرده و به حقایق عقلی و واقعیت‌های عملی نظر نداشته است (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۸۷). او می‌گوید قرآن کریم برای مبارزه با باورهای خرافی جاهلیت، مانند استراق سمع جنیان از آسمان و القاء اخبار آسمانی به کاهنان، چنین عقاید خرافی را پذیرفته و سپس با آن به‌مقابله برخاسته است.

اول آنکه، وی هیچ دلیلی برای خرافه و باطل‌بودن آموزه قرآن مجید در این رابطه ارائه نکرده است؛ دوم آنکه هیچ منبع و مرجعی برای سخن خود ذکر نمی‌کند که در کجا آمده است که مشرکان چنین باوری در مورد جنیان و شهاب‌ها داشته‌اند. باوری که بین اعراب جاهلی رواج داشت این بود که کاهنان اخبار غیبی را از جنیان می‌گیرند و برای مردم بازگو می‌کنند؛ اما باور به اینکه این اخبار ریشه در آسمان و سخنان فرشتگان دارد، وجود نداشته است.

در ادامه محمد خلف‌الله پس از ذکر آیه‌ای از قرآن مجید، آن را در جهت مبارزه با باور خرافی مشرکان راجع به اطلاع شیاطین از خبرهای غیبی آسمانی و طرد آنها توسط شهاب‌ها می‌داند. او معتقد است این آیه نشان می‌دهد جنیان علم غیب ندارند؛ چراکه اگر داشتند از رحلت حضرت سلیمان علیه السلام آگاه می‌شدند و دیگر تن به رنج و سختی کارکردن

نمی‌دادند. قرآن کریم می‌فرماید: «فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانَُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ» (سبأ: ۱۴)؛ پس چون (حضرت سلیمان) فرو افتاد، برای جنیان روشن گردید؛ که اگر غیب می‌دانستند، در آن عذاب خفت‌آور باقی نمی‌ماندند.

برای پاسخ به وی باید ابتدا معنای «غیب» برای ما روشن شود. غیب برخلاف شهادت است، و به هرچه تحت سیطره حس و ادراک نباشد گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۱۶). جن‌هایی که برای سلیمان علیه السلام کار می‌کردند، از طریق ادراک و حواس عادی خود حضرت را می‌دیدند و گمان می‌کردند که زنده است. آنان علم غیبی نمی‌توانستند داشته باشند تا از طریق غیرعادی از رحلت ایشان آگاه شوند. در آیه‌های مربوط به استراق سمع نیز آنان به شکل غیرعادی علمی ندارند، تا علم غیب محسوب شود؛ بلکه باید حتماً به آسمان صعود کنند تا سخنان فرشتگان را ادراک و احساس کنند. بنابراین هیچ تعارضی بین این آیه‌ها وجود ندارد و آیه مربوط به عدم آگاهی جنیان از وفات حضرت سلیمان علیه السلام نیز به دنبال ابطال هیچ عقیده خرافی نبوده است.

اشکال دیگر سخن محمد خلف‌الله این است که طبق نظر ایشان، عقاید خرافی و باطل وارد کتاب الهی شده است؛ درحالی که این ادعا برخلاف آیه‌های قرآن مجید است: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲)؛ که هیچ‌گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی‌آید؛ چراکه از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است. از سویی دیگر قرآن کریم چگونه با استفاده از خرافه‌ها و اباطیل می‌خواهد با امور باطل و خرافی مبارزه کند؟

از سویی دیگر هدف از کلام این است که متکلم مطالب و مقاصد خود را به مخاطب بفهماند. برای این کار عاقلان باید قواعدی را رعایت کنند. یکی از این قواعد، به‌کارگیری کلمه‌ها در معنای حقیقی آنها و اراده معنای واقع‌نمایانه از جمله‌های خبری است؛ مگر زمانی که قرینه‌ای برخلاف آن وجود داشته باشد. با توجه به اینکه هدف خدای متعال از نزول قرآن تعلیم آموزه‌های الهی به عقلای از مردم است؛ حکمت او اقتضا می‌کند کلام او بر قواعدی استوار باشد که عقلا طبق آن سخن می‌گویند. بنابراین خداوند نیز مانند عقلا از کلمه‌های قرآن معنای حقیقی را اراده کرده و جمله‌های خبری آن را در معنای واقعی خود استعمال کرده است؛ مگر در

مواردی که قرینه‌ای بر اراده معنای غیرحقیقی در کلام خود آورده باشد (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۲-۲۹۴).

در موضوع بحث ما نیز از آیه‌های استراق سمع شیاطین معنای واقعی آن اراده شده؛ چون قرینه‌ای برخلاف آن وجود ندارد. آیه‌ای که مربوط به عدم اطلاع جنیان از وفات حضرت سلیمان علیه السلام بود نیز نمی‌تواند قرینه‌ای برای اراده معنای غیرواقعی باشد؛ چراکه این آیه تنها به این امر اشاره دارد که آنان علم غیب به معنای علمی که ما فوق ادراک و احساس آنها باشد ندارند؛ اما نشان نمی‌دهد که نمی‌توانند به آسمان صعود کنند و کلام فرشتگان را بشنوند.

۹. بررسی دیدگاه عبدالکریم سروش

وی از اندیشمندان نومعتزلی ایران است که می‌پندارد قرآن کریم تحت تأثیر علم ناقص زمانه قرار گرفته است. او در *نامه دوم به آیت‌الله سبحانی* با عنوان «طوطی و زنبور»، پس از نقل ایمان آوردن جنیان در قرآن مجید، به اصابت شهاب‌ها به شیاطین اشاره می‌کند و آن را مأخوذ از علم ناقص عرب جاهلی می‌داند.

برخی از نقدهایی که بر دیدگاه محمد *خلف‌الله* مطرح کردیم در مورد نظر وی نیز صادق است. اما سؤال ما از ایشان این است که آیا تمام اعتقادهای عرب پیش از اسلام باطل و نادرست بوده است؟ چرا هیچ دلیلی برای خرافی بودن باور آنان به جن ذکر نکرده‌اند؟ آیا اگر قرآن مجید راجع به موضوعی مثل جن و رجم شیاطین در آسمان سخن گفته، یعنی علم خود را از باورهای غلط جامعه گرفته است؟

آقای سروش دلیل روشنی برای ادعای خویش مطرح نمی‌کند. وی گرچه تصریح نکرده است؛ ولی به نظر می‌رسد طبق مطلبی که قبل از بیان ادعای خود درباره جن و راندن آنها از آسمان در *نامه مذکور* مطرح کرده، پنداشته چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حق تشریح داشته، دیگر نباید از موضوعات مطرح شده در قرآن مجید شگفت‌زده شویم؛ چراکه همه، خود به خود رنگ و بویی عربی و قومیتی پیدا خواهند کرد. وی در این نامه چنین مرقوم داشته است:

شاهد کلام او گواهی می‌دهد که نحل عالم قدس بود، نه طوطی سدره المنتهی. اختیارات او هم فراخ بود. هرچه می‌اندیشید و می‌گفت، صحه خدا بر آن بود. مگر او بر رکعات نمازهای واجب نیفزود؟ مگر نگفت اگر موجب سختی نبود مسواک زدن را واجب می‌کردم؟ مگر نگفت اگر بگویم هر

سال به حج بروید، آنگاه حج همه ساله واجب خواهد شد؟ (اینها که حکم‌های حکومتی و موقتی نبود)؛ یعنی او با همه بشریتش خود را مقبول خدا می‌دانست و در بشریت او ایجاب و تحریم، صفت الهی می‌گرفت. این گونه نگرستن به اسلام و احکام و قرآن، فهم پدیده قرآن را سهولت می‌بخشد و زحمت تکلفات و تأویلات نالازم و ناسالم را سبک می‌کند و قرآن را همچون متنی بشری - تاریخی در برابر ما می‌گشاید و پست و بلند جغرافیای آسمانی آن را به تبع پست و بلند جغرافیای زمینی تبیین می‌کند.

او در این نامه می‌خواهد قرآن را بشری و ساخته نبی مکرم اسلام معرفی کند؛ یعنی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله چونان زنبور عسل که مواد اولیه را از گل‌ها می‌گیرد و تبدیل به عسل گوارا می‌کند؛ مواد اولیه قرآن کریم را از خداوند گرفته و این کتاب مقدس را پدید آورده است.

در پاسخ باید گفته شود، اول آنکه، گمان می‌رود حق تشریح رسول خدا صلی الله علیه و آله محدود به موضوع‌های خاصی بوده، نه اینکه بتوانند هر چیزی را جزء دین قرار دهند؛ دوم آنکه، این امر ربطی به موضوع بحث ما ندارد؛ چراکه در جریان جنیان و طرد آنان از آسمان، حکم خاصی تشریح نشده است. سوم آنکه، خود قرآن کریم هم به صراحت اعلام کرده است که حضرت حق ندارند هیچ مطلبی را از سوی خود به خدا نسبت دهند. «وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَابِلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقه: ۴۴-۴۶)؛ و اگر برخی سخنان را به ما (به دروغ) نسبت می‌داد، به طور حتم با دست راست (قدرتمند) او را گرفتار می‌ساختیم؛ سپس رگ قلبش را مسلماً قطع می‌کردیم. چهارم آنکه، فرض کنیم ایشان ماده اصلی آیه‌های مورد بحث که اصل وجود جن است را از خدا گرفته‌اند؛ آیا ایشان حق دارند هر مطلب خرافی و باطلی را براساس آن وارد قرآن کریم کنند؟ درحالی که همان طور که اشاره شد خود این کتاب شریف بیان داشته که هیچ امر باطلی در آن راه ندارد.

۱۰. بررسی دیدگاه دکتر سنها

شخص یا گروهی با نام مستعار «دکتر سنها» و هویت نامشخص، کتابی به نام *نقد قرآن* را در فضای مجازی منتشر کرده‌اند. در این کتاب یکی از مباحثی که به آن توجه داشته‌اند، آیه‌های مربوط به رجم شیاطین به وسیله شهاب‌ها بوده است (دکتر سنها، ۱۳۹۳، ص

۱۳۰). اولین اشتباهی که بیان کرده‌اند این است که قرآن مجید ستارگان و شهاب‌ها را یکسان می‌داند درحالی‌که این دو متفاوت هستند. ایشان برای اثبات ادعای خود، ابتدا آیه‌هایی از سوره «صافات» (۱-۱۰) را ذکر می‌کند. این در حالی است که در این آیه‌ها هیچ اشاره‌ای به یکسان بودن ستاره‌ها و شهاب‌ها ندارد. سپس آیه دیگری را به‌عنوان شاهد مثال ذکر می‌کند: «وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ جَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ» (ملک: ۵)؛ و در حقیقت، آسمان دنیا را با چراغ‌هایی زینت دادیم و آن را مایه طرد شیاطین گردانیدیم. پاسخ این است که هیچ اشتباهی رخ نداده است؛ چراکه واژه «مصاییح» به معنای چراغ‌ها، لفظ عامی است که به تمام ستاره‌ها، سیاره‌ها و شهاب‌ها می‌تواند دلالت داشته باشد. از طرفی دیگر شهاب‌ها در واقع سنگ‌هایی جداشده از ستارگان و در واقع بخشی از آنها هستند. در ادامه به آیه‌هایی از سوره «طارق» (۱-۳) اشاره می‌کند که هیچ ربطی به شهاب‌ها ندارد. منظور از «النَّجْم الثَّاقِب» در این آیه‌ها شهاب نیست؛ بلکه ستاره‌ای است که نوری درخشان و نافذ دارد. اشتباه دوم این است که شهاب‌ها را تیرهایی مطرح می‌کند که هنگام استراق سمع به‌سوی شیاطین پرتاب می‌شوند؛ که نادرست و از جنس علم ناقص زمانه است. جالب اینکه اینجا حدیثی از کتب اهل سنت از ابن عباس نقل می‌کند که درست بطلان ادعای خودش را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که در جاهلیت فکر می‌کردند. شهاب‌ها علامت وفات یا ولادت شخصی بزرگ است، نه راندن جنیان به‌وسیله شهاب سنگ.

«بن عباس گفت: درحالی‌که پیامبر ﷺ با گروهی از انصار نشسته بود، ناگهان ستاره‌ای پرتاب شد و درخشید، پس پیامبر فرمودند: وقتی چنین چیزی را در جاهلیت می‌دیدید در مورد آن چه می‌گفتید؟ گفتند: می‌گفتیم شخص بزرگی می‌میرد یا متولد می‌شود. رسول خدا ﷺ فرمودند: آن برای مرگ و زندگی کسی پرتاب نمی‌شود، و لکن پروردگار (تبارک اسمه) هرگاه تصمیم به‌کاری می‌گیرد حمل‌کنندگان عرش او را تسبیح می‌گویند؛ سپس اهل آسمان مجاور آنان تسبیح می‌گویند، تا تسبیح به این آسمان می‌رسد. سپس اهل آسمان ششم از اهل آسمان هفتم می‌پرسند خدای شما چه گفت؟ پس به آنان خبر می‌دهند. سپس اهل هر آسمان از خبر می‌پرسند، تا خبر به اهل آسمان دنیا می‌رسد و شیاطین استراق سمع می‌کنند؛ پس به‌سوی آنان پرتاب می‌شوند و اولیائشان مورد هدف قرار

می‌گیرند» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۲۵).

دکتر سها در ادامه با استفاده از علم روز توضیحی درباره شهاب‌ها و طرز عمل کرد آنها ارائه می‌کند و آنها را سنگ‌های پراکنده‌ای می‌داند که در اثر انفجارهای ستارگان از آنها جدا شده‌اند و پس از برخورد با جو زمین سوخته و نورانی می‌شوند. بعد نتیجه می‌گیرد که رجم شیاطینی وجود ندارد. غافل از اینکه علم تجربی تنها قابلیت اثبات وجود برخی از موجودها را دارد؛ اما به‌طور حتم، توان نفی ندارد؛ یعنی نمی‌تواند بگوید چه چیزهایی وجود ندارند. به‌عبارت دیگر، می‌تواند بگوید شهاب‌ها وجود دارد و چگونه پدید می‌آیند؛ اما نمی‌تواند بگوید شیاطین و فرشته‌ها وجود ندارند و اصابت شهاب سنگ به جنیان خرافه است.

دکتر سها در پایان برای اینکه اثبات کند آنچه در آیه‌های مورد بحث آمده نزد کاهنان عرب نیز وجود داشته است؛ نقلی از کتاب *عیون الأثر فی فنون المغازی و الشمانل و السیر* ذکر می‌کند، که مردی به نام *لهیب بن مالک* برای رسول اکرم ﷺ جریان کاهنی به‌نام *خطرین مالک* را نقل می‌کند که وی سال‌ها پیش خبر داده بود که شهاب‌ها برای راندن شیاطین مورد استفاده قرار گرفته‌اند، و وی اولین فردی بوده که از این امر با خبر شده است (ابن‌سیدالناس، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۹۳).

در پاسخ باید گفت، نقل ذکر شده تنها یک نقل تاریخی نامعتبر در کتب اهل سنت است. در کتاب مذکور این جریان بدون سند مشخص از *ابوجعفر العقیلی* نقل شده است. به‌نظر می‌رسد *ابن‌سیدالناس* چنین مطلبی را از کتاب *الروض الأنف* که شرح سیره *ابن‌هشام* است، نقل کرده است (سهیلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۰۴).

در این کتاب هم، جریان مورد بحث، سند مشخصی ندارد و از *ابوجعفر العقیلی* نقل شده است.

شیخ عمر *عبدالسلام السلامی* که بر کتاب *الروض الأنف* تعلیقه و حاشیه نوشته، راجع به نقل موردنظر در پاورقی کتاب نوشته است: «سزاوار نیست که سهیلی چنین چیزی را باور کند و به‌گونه‌ای اظهارنظر کند که گویی صحیح است؛ درحالی‌که *ابوعمر* می‌گوید: سندش ضعیف است» (همان، ص ۲۰۶). اما در کتاب *الإصابة فی تمییز الصحابه* نیز نقل مورد بحث به‌همراه سند آن از *ابوجعفر العقیلی* بیان شده است. در پایان این نقل تاریخی چنین آمده است: «*ابوعمر* گفت: سند آن ضعیف است و اگر حکمی در آن بود، آن را ذکر نمی‌کردم؛ زیرا روایان آن مجهول هستند و عماره *ابن‌زید* (یکی

راویان این حدیث) را متهم به جعل حدیث کرده‌اند» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۱۰).

به‌طور حتم براساس این نقل تاریخی بسیار ضعیف، نمی‌توان قرآن مجید را متهم به بیان خرافه کرد. حتی با فرض صحت نقل این جریان نمی‌توان گفت تمام اعتقادهای مردم عصر نزول، باطل و نادرست بوده است؛ بخصوص اینکه همان‌طور که گفته‌شده، گاهی جنیان اخبار درستی نیز به کاهنان می‌رساندند. در این نقل تاریخی آمده است که راوی می‌گوید من اولین نفری بودم که از طریق کاهنی به نام خطرین مالک دانستم که شهاب‌ها برای طرد شیاطین از آسمان به کار می‌روند. لذا این باور به فرض صحت جریان، در میان عرب جاهلی رواج نداشته است. عجیب این است که در این نقل آمده سن خطرین مالک در آن زمان دویست و هشتاد سال بود؛ هر چند چنین چیزی غیرممکن هم نیست.

نتیجه‌گیری

نتایج این نوشتار عبارت‌اند از:

۱. کهانت یا همان غیب‌گویی در میان اعراب جاهلی پیش از اسلام وجود داشته و کاهنان ادعا می‌کردند اخبار غیبی را از طریق ارتباط با جنیان کسب می‌کنند.
۲. محمد *خلف‌الله، سروش و سها*، معتقدند آموزه قرآن در مورد استراق سمع شیاطین از آسمان و رجم آنان به وسیله شهاب‌ها ناشی از علم ناقص عرب جاهلی است.
۳. محمد *خلف‌الله* هیچ دلیلی برای خرافه و باطل بودن آیه‌های مورد بحث ارائه نکرده و تنها از برخی آیه‌های قرآن کریم برای اثبات ادعای خود بهره جسته است. آیه موردنظر وی (سبأ: ۱۴) تنها نشان می‌دهد که شیاطین علم غیب ندارند؛ و ربطی به صعود آنان به آسمان و تلاش برای کسب علم از راه حواس و ادراک عادی آنها ندارد.
۴. *عبدالکریم سروش* نیز برای ادعای خویش در زمینه موضوع بحث دلیل خاصی بیان نکرده است. البته از کلام وی به‌نظر می‌رسد شاید نداشته چون پیامبر اکرم ﷺ حق تشریح داشته است، دیگر نباید از موضوع‌های مطرح‌شده در قرآن مجید شگفت‌زده شد؛ چراکه همه خود به‌خود رنگ و بویی عربی و قومیتی پیدا خواهند کرد؛ این در حالی است که حق تشریح ایشان محدود به موضوع‌های خاصی بوده، نه اینکه بتوانند هر مطلب خرافی را وارد دین و قرآن کنند.

۵. همچنین دکتر *سها* در بحث آیه‌های مربوط به موضوع این نوشتار، قرآن مجید را متهم به ارتکاب دو اشتباه می‌کند. دلیل اصلی وی ارجاع به یک نقل تاریخی بسیار ضعیف در کتب اهل سنت است. نقل ذکر شده معتبر نیست؛ چراکه در برخی از کتب گاهی بدون سند و گاهی با سندی بسیار ضعیف با راویان مجهول و متهم به جعل حدیث، روایت شده است.

منابع


- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۱۵ق، *الاصابة فی تمییز الصحابه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن سیدالناس، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *عیون الأثر فی فنون المغازی و السمائل و السیر*، بیروت، دارالقلم.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، ۱۴۲۳ق، *تأویل مشکل القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دار الطوق النجاة.
- خلف‌الله، محمد احمد، ۱۹۹۹م، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، بیروت، مؤسسه انتشار العربی.
- دکتر سها، ۱۳۹۳، *نقد قرآن*، ویرایش دوم، در: mamnoe.wordpress.com
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالعلم.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۵، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، *نامه دوم به آیت‌الله سبحانی*، طوطی و زنبور، در: www.dr.soroush.com
- سهیلی، عبدالرحمن بن عبدالله، ۱۴۱۲ق، *الروض الانف فی شرح السیره النبویه لابن هشام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- علی، جواد، ۱۴۲۲ق، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دارالساقی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- قلقشندی، احمد بن علی، ۲۰۰۶م، *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی حکمت بیان طبیعیات در قرآن بر اساس دیدگاه حداکثری قلمرو دین

✍️ علیرضا جلیلی‌فر / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Jalilamin91@gmail.com

 orcid.org/0009-0004-0380-4087

elahi@iki.ac.ir

صغدر الهی‌راد / استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۴

چکیده

بسیاری از آیات قرآن به امور طبیعی اشاره می‌کنند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا قرآن از بیان این حجم از آیات، فقط در صدد بیان اهداف خاصی، مانند توجه به مبدأ و معاد است؛ یا اهداف دیگری، همچون تولید علم دینی در امور طبیعی، سرپرستی دین در همه حوزه‌های بشری و... را نیز در نظر دارد؟ این مسئله را می‌توان در نسبت با دیدگاه‌ها در باب قلمرو دین مورد بررسی قرار داد. یکی از دیدگاه‌ها در باب قلمرو دین، دیدگاه حداکثری است؛ که در این پژوهش با تفکیک رویکردهای مختلف آن، با روش تحلیلی و مقایسه‌ای سعی شده است پاسخ مسئله مذکور داده شود. از این رو هر رویکرد (۱) دینی دانستن همه ابزارها و منابع معرفتی بشر متناسب به آیت‌الله جوادی آملی، بر اساس برداشت رایج از بیانات ایشان؛ (۲) شمول حداکثری متون دینی؛ (۳) مدیریت و سرپرستی دین در تمام شؤون انسان، متعلق به فرهنگستان علوم دینی؛ به‌طور جداگانه بیان و مورد ارزیابی قرار گرفته است. در تبیین رویکردهای پیش‌رو، روشن شد که هدف و حکمت آیات طبیعی در قرآن، علاوه بر معارف اصیل دین، ترغیب، تشویق و تولید دانش تجربی است. لکن در ارزیابی صورت گرفته این رویکردها در بیان حکمت‌های مزبور ناتمام هستند.

کلیدواژه‌ها: آیات طبیعی قرآن، قلمرو دین، دین، علم، علم دینی، طبیعیات.

مقدمه

(طالب تاش، ۱۳۸۴)، به پاسخ‌گویی به سه پرسش اساسی در چگونگی رویکرد مسلمان به آیات علمی قرآن پرداخته است. یکی از این پرسش‌ها این است که «هدف از وجود آیات علمی در قرآن چیست؟» کتاب *قرآن و علوم طبیعی* (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱)، به بحث از اینکه آیا علوم تجربی از قرآن به دست می‌آید یا نه، می‌پردازد. مقاله «بعد علمی قرآن از نگاه دانشمندان» (طالبیان، ۱۳۸۸)، به بررسی آیات علمی قرآن از نظرگاه دانشمندان می‌پردازد. در این مقاله دیدگاه اندیشمندان را با توجه به اینکه آیا قرآن منبع هر دانشی است یا خیر؟ مورد بررسی قرار می‌دهد و در آخر نظر خود را بیان می‌کند.

۱. رویکردهای سه‌گانه قلمرو حداکثری دین

در این پژوهش به سه رویکرد اصلی و مهم ذیل دیدگاه حداکثری می‌پردازیم. البته چه‌بسا بتوان از جهات دیگری نیز رویکردها را دسته‌بندی کرد.

۱-۱. رویکرد نخست، دینی بودن همه منابع و ابزارهای

معرفتی بشر و رابطه آن با حکمت بیان طبیعیات در قرآن چنان که پیش از این نیز گفته شد؛ ابتدا به تبیین این رویکرد خواهیم پرداخت و در ادامه ملازمه این رویکرد با حکمت بیان آیات را خواهیم گفت و در مرحله سوم حکمت بیان آیات طبیعی را از نگاه ایشان بیان می‌کنیم و در آخر به ارزیابی این رویکرد و آنچه که در باب حکمت بیان آیات طبیعی گفته‌اند، می‌نشینیم.

الف. تبیین دیدگاه

یکی از رویکردها در قبال شمول حداکثری دین، رویکردی است که قائل به دینی بودن همه ابزارهای معرفتی بشر است؛ به این معنا که انسان از هر طریقی، نه صرفاً از روش وحیانی که موجب یقین وطمأنینه است، به واقع چه آن چیزی که در متون دینی است، یا از جهان پیرامون به‌دست آمده باشد، برسد، در دایره دین جای می‌گیرد؛ زیرا دین در قالب کتاب و سنت، استفاده از همه روش‌های کسب معرفت را به رسمیت شناخته است. در میان معتقدان به این رویکرد، *آیت‌الله جوادی آملی* را می‌توان یکی از کسانی دانست که تأکید فراوانی بر دینی بودن همه ابزارها و منابع معرفتی بشر داشته‌اند. منابع

شأنیت یا عدم شأنیت متون دینی برای مداخله در علوم طبیعی و جایگاه این علوم در قلمرو دین، از مسائل مهمی است که در مسیر اسلامی‌سازی علوم تأثیری جدی دارد. یکی از دیدگاه‌های قلمرو دین، دیدگاه حداکثری است. از سوی دیگر، قرآن به عنوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین منبع دینی مسلمانان، در بیش از ۷۵۰ آیه به پدیده‌های طبیعی اشاره می‌کند. سؤال اصلی که در این خصوص مطرح می‌شود این است که هدف از بیان این‌گونه آیات چیست؟ و با توجه به بیان توصیفی برخی از پدیده‌های طبیعی در قرآن، آیا می‌توان نتیجه‌گرفت، که قرآن به‌عنوان یک منبع دینی، قلمرو و گستره دین را شامل امور طبیعی و تحقیق و پژوهش در باب علوم طبیعی می‌داند؟

بدین ترتیب در پژوهش حاضر آنچه که از اهمیت بیشتری برخوردار است این است که نوشته پیش‌رو به دنبال بررسی این مسئله است که براساس رویکردهای حداکثری قلمرو دین، حکمت بیان طبیعیات در قرآن چه خواهد بود؟ و نیز لازمه این رویکرد در برخورد با این آیات چگونه است؟

بنابراین نخست به تبیین رویکردهای مختلف حداکثری خواهیم پرداخت و در ادامه استلزامات رویکردهای مختلف دیدگاه حداکثری قلمرو دین نسبت به حکمت بیان طبیعیات را بیان می‌کنیم. از طرف دیگر، براساس رویکردهای تفسیری که صاحبان هر کدام از رویکردها دارند؛ حکمت بیان طبیعیات در قرآن را بیان خواهیم کرد. در نهایت با کنار هم قرار دادن بخش نخست، یعنی تبیین رویکردها و سوم، که بیان حکمت طبیعیات از زبان ایشان است، به ارزیابی آراء ایشان خواهیم پرداخت.

این پژوهش به تبیین نگاه‌های مختلف دیدگاه حداکثری می‌پردازد و سپس درصد کشف استلزامات دیدگاه حداکثری نسبت به حکمت بیان طبیعیات در قرآن است. از سوی دیگر حکمت بیان طبیعیات از نظر ایشان را مدنظر قرار می‌دهد و در نهایت به ارزیابی این نگاه‌ها همت می‌گمارد. از این‌رو در هیچ‌یک از آثار نوشته‌شده پیش‌رو این روند یافت نمی‌شود. با این وجود منابعی که در ادامه به آنها توجه می‌شود و در رویکردهای حداکثری استفاده می‌شود می‌توانند به عنوان پیشینه عام ذکر شوند، همچنین منابع دیگری نیز وجود دارد که آنها نیز پیشینه عام برای تحقیق حاضر است از جمله:

مقاله «طرحی نو در چگونگی رویکرد به آیات علمی قرآن»

بلکه علاوه بر آن، خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۷۹).

ایشان همه منابع معرفتی بشر را دینی می‌دانند، و از تقابل عقل و دین به شدت رویگردان هستند؛ از این رو این تصور را یک تصور غلط و ناصواب می‌دانند که عقل را از دایره دین بیرون است و آن را مقابل دین قرار دهیم و تنها نقل را درون دین باقی گذاریم (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹). بر این اساس چنان که که نقل منبع معرفتی دین است، عقل نیز منبع دیگری از دین می‌باشد؛ زیرا به مدد عقل و نقل، مراد خداوند و آنچه را که در مجموع دین قرار داده، می‌فهمیم (همان، ص ۵۲). به تعبیر دیگر، ایشان دین و معرفت دینی را از یکدیگر متمایز دانسته و دین در عالم ثبوت اراده تکوینی و تشریحی خداوند را شامل می‌شود و در مقام اثبات و معرفت عقل و نقل را ابزارهایی برای دین معرفی می‌کنند.

ب. ملازمه این رویکرد ایشان با طبیعیات در قرآن براساس نکات ذکر شده فوق، با فرض دینی بودن همه ابزارهای معرفتی بشر، لازمه دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در خصوص حکمت بیان طبیعیات در قرآن چه خواهد بود؟

در نگاه استاد، دین در مقام ثبوت، قول و فعل خداوند را شامل می‌شد. به تعبیر دیگر دین شامل اراده تکوینی و تشریحی است. خداوند با اراده تکوینی خود جهان را خلق و با اراده تشریحی، تقنین، ضوابط بندگی و راه رسیدن به سعادت را تشریح و وضع می‌کند. در مقام اثبات، ابزارهای معرفتی دین، نقل و عقل (به معنای عامش که پیش از این توضیح دادیم) است؛ که با این ابزارها اراده خداوند معلوم می‌گردد. از سوی دیگر ایشان هدایت‌گری دین را عام دانسته‌اند؛ زیرا دین علاوه بر توجه به سعادت اخروی بشر، به شئون مختلف زندگی انسان نیز توجه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱).

از طرف دیگر، قرآن به عنوان متن دینی مسلمانان، بیانگر قول و فعل خداست. به بیان دیگر، در قرآن تشریح قوانین الهی نظیر احکام و دستورالعمل‌های فقهی و حقوقی و اخلاقیات آمده است و همچنین آیات فراوانی به توصیف جهان خلقت می‌پردازند که بیانگر اراده تکوینی اوست؛ نظیر آیاتی که به نحوه آفرینش انسان نظر دارد؛ مانند این آیات: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ

و ابزار شناخت بشری گوناگون هستند؛ اما به طور کلی می‌توان مهم‌ترین آنها را به این صورت دسته‌بندی کرد: ۱. حواس ظاهری، ۲. حواس باطنی (حافظه، تخیل و خیال)، ۳. شهود، ۴. عقل، ۵. دلیل نقلی یا گواهی (حسین‌زاده، ۱۳۹۷، ص ۶۱).

به طور کلی آیت‌الله جوادی آملی نظریه‌ای را دینی می‌داند که برگرفته از همراهی عقل و نقل باشد. پیش از تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، لازم است مراد ایشان در خصوص عقل و دین بیان شود. منظور از عقل در نظر ایشان صرف عقل مصطلح که در فلسفه استفاده می‌شود نیست؛ بلکه مراد ایشان از عقل، مطلق عقل است؛ به طوری که برای عقل چهار معنا ذکر می‌کنند: (عقل تجربی، تجربیدی، نیمه تجربیدی و ناب)؛ و در معرفت دینی همه آنها را دخیل می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۲۵).

مراد از دین در نگاه ایشان، منحصر در تشریحات که متون دینی و کتب آسمانی بیانگر آن است، نیست؛ بلکه دایره دین را گسترده دانسته و حوزه بیان تکوینیات را نیز دربر می‌گیرد (همان، ص ۶۱-۶۲).

از طرفی ایشان دین را میزانی برای سنجش قوانین علمی می‌دانند. به همین دلیل انسان‌ها موظف هستند القائات اولیای دین را به عنوان اصل ثابت حرکت‌های علمی و عملی خود در نظر گرفته و پژوهش‌های خود را حول محور آن اصول شکل دهند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹-۱۵۰)؛ و در خصوص متون دین، مانند قرآن، جنبه هدایت‌گری آن را عام دانسته، می‌نویسند:

مصدق هدایت در این زمینه بعد از القاء اصول و کلیات از ناحیه صاحبان وحی که قرآن به آن اشاره فرموده: «الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا» (عنکبوت: ۶۹)؛ هدایت به راه‌های فرعی تر در کشف مسائل مختلف علمی است؛ و هدایت قرآنی منحصر به هدایتی نیست که رهاورد تلاش در زمینه‌های خاص باشد. بنابراین هر کس در اصول و قواعد القاء شده اجتهاد کند فروع فراوانی را از طریق آنها می‌تواند استنباط کند» (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱).

نکته آخر اینکه ایشان قضایای دینی که در خصوص امور دیگری غیر از سعادت اخروی، مانند سنت‌های تاریخی، اجتماعی و طبیعی آمده‌اند را اصول و ضوابط بنیادین برای هدایت و شکل‌گیری سایر علوم، از جمله علوم تجربی می‌دانند (همان، ص ۱۵۳-۱۵۵). «بر این اساس دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است؛

نُطْفَةَ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَبْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۴). طبق مبنای ایشان این آیات حاوی کلیاتی است که می‌توان از آن فروعات بسیاری را در علوم مختلف کشف کرد.

بدین ترتیب آنچه که از کلام ایشان دانسته می‌شود این است که آیات طبیعی قرآن که به توصیف جهان و انسان می‌پردازند، به کشف علوم مختلف هدایت می‌کنند و می‌توانند منبع تولید دانش‌های تجربی و طبیعی باشند؛ زیرا این آیات بیانگر واقعیت جهان و اراده تکوینی خداوند است و راه فهم آن نیز عقل است؛ که یکی از مصادیق عقل، عقل تجربی است. بنابراین اگر با عقل تجربی به سراغ این آیات برویم، می‌توانیم علوم مختلفی را تولید کنیم. به بیان دیگر ایشان گستره دین را حداکثری دانسته و تبیین و توصیف طبیعیات را نیز از اموری می‌داند که دین در آن ورود کرده است. براساس این مبنا، با مراجعه به قرآن به‌عنوان یک متن دینی اولاً این رویکرد که دین به توصیف طبیعیات پرداخته، تأیید می‌شود؛ ثانیاً با ابزاهای مختلفی که دینی هستند می‌توان علوم مختلفی را کشف کرد. بنابراین لازمه این رویکرد در خصوص حکمت بیان طبیعیات، می‌تواند کشف و تولید دانش طبیعی و تجربی باشد.

ج. حکمت بیان طبیعیات در قرآن از نگاه ایشان

۱. ایشان یکی از اهداف بیان طبیعیات در قرآن را رنگ و صبغه دینی بخشیدن به امور طبیعی و صناعی می‌دانند و بیان می‌کنند که صبغه دینی بخشیدن به این امور بدین جهت است که انسان‌ها را با توحید و مبدأ فاعلی و غایبی نعمت‌ها آشنا و مرتبط سازد. به‌همین نحو انسان را به علوم اسلامی هدایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۷، ص ۱۴۰-۱۴۱). در جای دیگری می‌نویسند که هدف از بیان آیات طبیعی، به‌عنوان مثال آیاتی که به کشت و زرع و کشاورزی می‌پردازد این نیست که رشته‌های مختلف کشاورزی و باغداری را بیاموزد؛ بلکه قرآن می‌خواهد انسان را متوجه مدبر و کارگردان عالم کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۲).

۲. از سویی دیگر بر طبق آیه شریفه «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)؛ بیان می‌کنند که حقیقت قرآن کریم روشن‌کننده همه معارف و علوم است. یعنی آنچه که بشر تا قیامت

بدان نیازمند است، در قرآن کریم وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۷، ص ۲۱۳-۲۱۴). با این وجود، عرضه می‌دارند که روشن‌کننده بودن همه معارف، به معنای آن نیست که همه علوم در قرآن باشد (همان، ص ۲۱۷)؛ که در توضیح این نکته می‌نویسند:

همان‌گونه که درباره برائت نقلی، استصحاب و... آیه و روایت هست و در مورد آنها بحث‌های عمیق اصولی انجام شده و در پرتو فهم عقل، فروع فراوانی به‌دست آمده است؛ که هیچ‌یک از آنها در خود آیات و روایات نیست؛ درباره کیهان‌شناسی، زمین‌شناسی، فیزیک، شیمی و علوم و فنون روز دیگر ده‌ها آیه و روایت داریم که اگر روش‌مندان و مجتهدانه و دقیق با عقل ارزیابی کردند، هر یک کتاب و جزوه‌ای علمی می‌شود و فروعی به کمک عقل به‌دست می‌آیند» (همان، ص ۲۱۷-۲۱۸).

به‌عنوان مثال، بیان می‌کنند وجود آیاتی در خصوص پرندگان و روایات در این زمینه اقتضا می‌کند دانش پرندشناسی از علوم دینی باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۷، ص ۱۱۹)؛ زیرا کلیاتی در خصوص پرندگان در قرآن و روایات بیان شده است که می‌توان با کمک عقل به جزئیات و فروعات پرندشناسی پی برد و دانش پرندشناسی اسلامی را تولید کرد. بدین ترتیب حکمت دیگر بیان مجموع آیات طبیعی را نقش‌آفرینی در هدایت، رشد، تشویق و تحقیق بشر می‌دانند تا از این اصول کلی علوم الهی را استنباط کنند (همان، ص ۲۲۱).

۳. یکی دیگر از اهداف آیات علمی قرآن در نظر ایشان، تأثیرگذاری وحی در علوم مختلف است. آیت‌الله جوادی آملی علوم بشری را به دو دسته کلی از علوم تقسیم می‌کند؛ که برخی از علوم فطری بشر هستند؛ مانند معرفت به خدا و گروه دوم علوم، از عوارض بیرونی بشر یعنی فطری انسان نیستند؛ بلکه با تأمل و نظر، بدان‌ها می‌رسد؛ مانند علوم تجربی و انسانی. برای هر کدام از این علوم، درجاتی قائل‌اند. برخی از علوم به‌فعلیت رسیده است که منظور از آن در علوم تجربی این است که انسان با عقل و تجربه خود، آن را حاصل و تولید کرده است؛ و برخی دیگر هنوز بدین درجه و رتبه نرسیده است و نیاز به تلاش دارد تا چنین علمی تولید شود؛ و برخی علوم، بشر توانایی کشف آنها را ندارد. البته در این خصوص توضیحی نمی‌دهند که دقیقاً این علمی که بشر توانایی تولید آن را ندارند در مباحث تجربی و انسانی کدام علوم هستند. بنابراین تأثیر وحی در آنها را بدین صورت توضیح می‌دهند: وحی، علمی که به‌درجه

۱-۲. رویکرد دوم، شمول‌گرایی حداکثری متون دینی و رابطه

آن با حکمت بیان طبیعیات در قرآن

رویکرد دیگر در خصوص قلمرو حداکثری دین، رویکردی است که معتقد است دین به‌عنوان ما انزل الله یا همان وحی الهی، محدود به حوزه سعادت اخروی انسان نیست؛ بلکه در حوزه زندگی و حیات مادی‌اش دارای برنامه‌هایی از جزئی‌ترین و ساده‌ترین امور معیشتی تا پیچیده‌ترین آن، مانند علوم است که از طریق انبیاء و رسولان به انسان آموخته است (نصیری، ۱۳۸۷، ص ۴۶). از همین رو علمی را علم صحیح قلمداد می‌کنند که برگرفته از کتاب و سنت است؛ و به بیان دیگر همه چیز در نصوص آمده و تنها علمی را باید به رسمیت شناخت که از زبان معصوم ﷺ مأثور است؛ به عبارت دیگر علوم، توفیقی هستند. نویسنده کتاب *معنا، امکان و راهکارهای تحقیق علم دینی* در این رابطه گزارش می‌دهد:

مبنای اصلی این رویکرد این است که عقل بشر و دستاوردهای آن را تنها زمانی مفید می‌دانند که به شرع و دین هدایت کند؛ و زمانی که انسان به حقیقت دین رسید، کتاب و سنت او را کفایت می‌کند و علمی که به غیر از این دو به دست آمده است، محصول عقل خطاکار انسان خواهد بود و نه تنها اعتباری ندارد؛ بلکه به نوعی دام شیطان است که انسان را از خدا دور نگه می‌دارد (سوزنجی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷).

این رویکرد، همان معنایی است که از دین حداکثری مشهور است و میان منتقدان علم دینی شایع است (همان، ص ۱۹۶).

این نظریه، قرآن را بیانگر تمام واقعیات هستی می‌داند و آن را یک کتاب کامل، نه فقط در بحث شناخت مسائل فقهی، کلامی و اخلاقی؛ بلکه مسائل علمی، همچون ستاره‌شناسی، زمین‌شناسی، جانورشناسی، پزشکی، فیزیک، شیمی و... معرفی می‌کند. از این رو این رویکرد را می‌توان به دو رویکرد جزئی‌تر تقسیم کرد: کسانی که فارغ از علوم بشری و محدودیت‌های ذاتی آنها، معتقدند که علم صحیح، علمی است که از خود قرآن و متون دینی به دست می‌آید و اعتنایی به علوم جدید ندارند؛ و رویکرد دوم رأی کسانی است که سعی می‌کنند قرآن را بر علوم موجود تطبیق دهند و از این طریق به اعجاز علمی آن پی ببرند. به همین رو هر دو رویکرد مطرح و به سخنان اندیشمندان ذیل آن توجه خواهد شد.

فعلیت رسیده است را تأیید، تسدید و تقویت می‌کند؛ مانند توسعه آسمان که در معرض دید علمی اخترشناسان است، با این آیه شریفه «وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» (ذاریات: ۴۷) تأیید می‌شود. و علمی را که نزدیک به فعلیت است را تسریع و تسهیل می‌کند و علمی که در نهایت خلفاست را در دسترس قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۱۵۶-۱۵۸).

د. ارزیابی

پس از آنکه به تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در خصوص قلمرو دین پرداخته شد و دانسته شد که ایشان رویکرد حداکثری دارند و در ادامه حکمت بیان آیات طبیعی از نگاه ایشان نیز مورد بررسی قرار گرفت؛ سازگاری یا عدم سازگاری رویکرد کلی ایشان با حکمت بیان طبیعیات در قرآن می‌پردازیم. آنچه که در این پژوهش به آن پرداخته شده است، نشان از آن دارد که بین رویکرد آیت‌الله جوادی آملی در خصوص قلمرو حداکثری دین با حکمت بیان طبیعیات، سازگاری وجود دارد؛ زیرا چنان که پیش از این آمد، ایشان دین را اعم از حوزه تشریح دانسته و شامل تکوینیات نیز می‌داند؛ و دو ابزار شناخت، عقل و نقل را راه فهم آنها می‌دانند. بنابراین آیات طبیعی نازل شده نیز علاوه بر جنبه‌های هنجاری، در دایره شناخت تکوینیات با ابزارهای مزبور نیز هدفی است که هم در مسیر خدانشناسی و سعادت اخروی کمک می‌کند و هم سبب تشویق و تولید علم دینی می‌شود.

باین حال یکی از ملاحظات دیدگاه ایشان این است که اراده تکوینی خداوند را داخل در حوزه دین دانستن، اول بحث است و نیاز به دلیل دارد. علاوه بر آن، خود آیت‌الله جوادی آملی دین را به گونه‌ای دیگر تعریف کرده‌اند؛ که صرفاً به حوزه تشریحیات و رفتارهای اختیاری انسان و برخی توصیفات که عقاید و باورهای انسان وابسته به آن است، منحصر است.

«دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸-۲۷).

از این رو مباحث توصیفی که به بررسی فعل خداوند در عرصه اراده تکوینی است را نمی‌توان دینی دانست؛ اگرچه در قرآن نیز آمده‌اند. بنابراین نمی‌توان حکمت بیان آیات طبیعی در قرآن را تولید علم دینی دانست؛ با این وجود دیگر حکمت‌های بیان شده نفی نمی‌شود.

۱-۲-۱. رأی و نظر کسانی که متون دینی را منبع تولید علم می‌دانند

الف. تبیین دیدگاه

نصیری معتقد است متون دینی منبع تولید دانش است و از طرفی برای علوم تجربی بشری اصالتی قائل نیستند. ایشان بیان می‌کند که آنچه از آیات و قرآن به دست می‌آید این است که خود خداوند به واسطهٔ انبیاء، انسان را در امور دنیوی و معیشتی هدایت کرده است؛ چنان که هادی او در امور اخروی است. و تا آنجا پیش می‌رود که هیچ نقشی برای خلاقیت و تجربهٔ انسانی قائل نیست و منشأ تمدن و صنعت و اختراعات را انبیاء الهی می‌داند، نه تجربهٔ شخصی انسان‌ها (نصیری، ۱۳۸۷، ص ۴۶). از این رو در این باره می‌نویسد:

منشأ و موجد همهٔ علوم و فنون که نقش سامان‌بخشی و تدارک حیات مادی انسان را بر عهده دارند، وحی الهی است و انبیاء، آموزگاران این فنون به انسان‌ها بوده‌اند. اولین معلمان و آموزگاران زبان، خط، نجوم، طب، حساب، نجاری، کشاورزی، خیاطی، دام‌پروری، آهن‌گری، تجارت و... انبیاء الهی‌اند و از همان آغاز آفرینش انسان، یعنی دوران حضرت آدم، این علوم پا به عرصهٔ حیات گذاشته‌اند و همراه و یاور انسان بوده‌اند (همان، ص ۴۷).

وی معتقد است که پیشرفت‌های بعد از رنسانس، متکی به‌همین دانسته‌های وحیانی است و البته بخشی دیگر این پیشرفت‌ها را نتیجهٔ آموزه‌های شیطانی می‌داند و این پیشرفت‌ها بالای جان انسان شده است (همان، ص ۴۷-۴۸). بنابراین علم مطلوب علمی خواهد بود که از دل متون دینی به دست آمده است؛ بر خلاف علوم متجدد بعد از رنسانس. به تعبیر دیگر، علوم، توقیفی خواهند بود. وی معنای توقیفی بودن را چنین بیان می‌کند: «امور توقیفیه یعنی اموری که ضروری است از قیل شارع القاء شود» (همان، ص ۷۶؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۴). وی برای مدعای خودش که منشأ علوم و فنون وحی است، به آیاتی از قرآن و روایات تمسک می‌جوید و آن را مؤید دیدگاه خود می‌داند (ر.ک: نصیری، ۱۳۸۷، ص ۴۷-۱۰۰).

نصیری برای اثبات مدعای خود، به «محدودیت قوای ادراکی انسان» اشاره و بیان می‌کند:

قوای ادراکی انسان ناتوان‌تر از آن است که مستقل و بدون اتکای به وحی و آموزه‌های انبیاء به کشف، استنباط و اختراع دست یازد. تنها دانشی که انسان به صورت مستقل می‌تواند

داشته باشد معلومات بدیهی حسی و عقلی است که آن‌هم بدون معلومات قبلی که از ناحیهٔ انبیاء الهی باشد کارساز نخواهد بود». وی مؤیداتی برای این نکته نیز می‌آورد: از جمله سرگشتگی و تحیر موجود در تاریخ‌نویسی‌های جدید در شکل‌گیری تمدن‌ها، همه از آنجا نشأت می‌گیرد که خواسته‌اند انسان را خودمختار و بدون پشتوانه به هدایت الهی قلمداد کنند (همان، ص ۷۸-۷۹).

نکتهٔ آخری که او در کتاب *اسلام و تجدد* بر آن پافشاری می‌کند، تقابل تام اسلام و تجدد در مقام نظر است و علوم و تمدن جدید را سرتاپا خطا می‌داند و بیان می‌کند: «علمی را که باید از وحی و دین گرفت آن علمی نیست که تمدن جدید پی‌ریزی کرده است؛ زیرا این علم حاصل تمدن نوین علمی خودسرانه و خارج از مدار مصلحت و سعادت دنیوی و اخروی انسان‌هاست و در نهایت به زیان مردم خواهد بود» (همان، ص ۳۶۴).

ب. ملازمه این رویکرد با حکمت بیان طبیعیات در قرآن
چنان که مشاهده شد، این رویکرد علوم را توقیفی دانسته و سرچشمهٔ علوم را وحی معرفی می‌کند. طبق این رویکرد، هدف دین همهٔ شئون انسان را در بر گرفته و محدوده و قلمرو دین بسیار وسیع است؛ به طوری که حتی نحوهٔ ساخت سپر را دین به انسان آموزش داده است: «وَ عَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ» (انبیاء: ۸۰). با این توصیفات، وقتی سراغ آیات علمی قرآن که مظاهر طبیعت را به گونه‌های مختلف تبیین می‌کند می‌رویم؛ مثل آیهٔ «وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَوْفٍ وَ مُسْتَوْدَعٍ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتْرَاكِبًا وَ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَ جَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَ الزَّيْتُونِ وَ الرُّمَّانِ مُشْتَبِهًا وَ غَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ يُعْجَبُ فِي ذَلِكَ لآيَاتِ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (انعام: ۹۸-۹۹)؛ متوجه این نکته می‌شویم که چون ذیل این آیات از تفکر و تعقل سخن به میان می‌آید؛ یا اینکه مخاطب خود را با صفاتی مانند صاحبان عقل می‌خواند؛ صرفاً نگاه و تفکر سطحی نمی‌تواند باشد. بنابراین دقت در مظاهر طبیعت با روش‌های خاص خود همراه است. از این رو براساس نکات ذکرشده مزبور و با فرض اینکه دین مولد دانش است؛ لازمهٔ بیان آیات طبیعی در قرآن، القاء

است؛ اگرچه تعلیم انبیاء را می‌توان یکی از منشأهای پیدایش علم دانست؛ بااین حال نمی‌توان این ادعا که علم صرفاً ریشه در تعلیم انبیاء دارد و اگر انبیاء نبودند، نه تنها علم هیچ پیشرفتی نداشت؛ بلکه اساساً علمی نمی‌بود؛ پذیرفت. این ادعا چیزی جز نادیده گرفتن توانایی‌های بشر نیست. ممکن است بشر در کاربرد برخی توانایی‌های خود به خطا رود؛ اما همین مقداری که توانایی تولید دارد ولو اینکه آن را نامطلوب بدانیم، نشان از عدم صحت گفتار ایشان است.

ثانیاً او می‌گوید علم صحیح را باید از وحی گرفت؛ لکن توضیح نمی‌دهد علمی که وحی تعلیم داده، دقیقاً چه تفاوتی با علم بعد از رنسانس دارد؟ چرا این علم را صحیح می‌داند، اما آن علم را نوعی تلقی شیطانی؟ چگونه علم تا پیش از رنسانس مطلوب بوده و دقیقاً همان چیزی است که وحی تعلیم داد؛ اما علم مدرنی که محصول تمدن جدید است، کاملاً شیطانی است؟ درحالی‌که برخی تمدن‌های باستانی از پیشرفت علمی بسیار قوی برخوردار بوده‌اند؛ مانند تمدن عاد، ثمود و مصر. اما اقوامی طغیان‌گر بودند، چنان‌که قرآن در خصوص تمدن آنها می‌فرماید: «الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْاَلْبَادِ» (فجر: ۸). بااین حال نویسنده کتاب *اسلام و تجدد*، این تمدن‌ها و علوم‌شان را شیطانی قلمداد نمی‌کند؛ و حال آنکه تمدن مدرن را شیطانی می‌داند.

۲-۱. نظر کسانی که درصدد تطبیق آیات قرآن بر علم جدید هستند

الف. تبیین دیدگاه

افرادی مانند *طنطاوی* براساس پیش‌دانسته‌های خود، به سراغ قرآن می‌روند و سعی می‌کنند آیات قرآن را با این دانسته‌ها تطبیق دهند و هر کجا آیه‌ای را مخالف دیدند، آن را به تأویل برند. *علی‌اکبریان* در این رابطه گزارش می‌دهد:

گروه دیگری که دانسته‌های خود را بر قرآن تحمیل کردند، علم‌زدگانی بودند که می‌خواستند قرآن را با نظرهای علمی جدید تطبیق دهند؛ برای مثال یکی از آنها در باره ضبط صوت، این آیه را مثال می‌زند: «أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (زخرف: ۸۰)؛ آیا می‌پندارند که ما راز آنها و نجوایشان را نمی‌شنویم؟ چرا، و فرشتگان ما پیش آنان [حاضرند و] ثبت می‌کنند. درباره مسائل فیزیکی این آیه را می‌آورد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ» (توبه: ۳۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید،

علم و دانش به بشر است و همچنین هدف این آیات، دوری از دانش‌های اکتسابی منهای دین و تمسک به علوم دینی و قرآنی است که انسان ملزم به پیروی از این دانش‌هاست.

ج. حکمت بیان طبیعیات در قرآن در نظر صاحب این اندیشه

حکمت آیات طبیعی در قرآن از نگاه صاحب این اندیشه بدین بیان است: اولاً «خداوند از مظاهر خلقت و طبیعت، با عنوان آیه یا آیات یاد کرده است. با توجه به معنای لغوی آیه (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹) درمی‌یابیم که مظاهر خلقت و طبیعت، از این جهت که نشانگر حقیقتی دیگر هستند و مایه عبرت و پندآموزی، مورد سفارش به مطالعه و تفکر قرار گرفته‌اند و نه به‌عنوان موضوعی مستقل و یا به مقصود استفاده و بهره‌برداری از طبیعت» (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰).

بدین ترتیب او حکمت بیان این آیات را خداشناسی، معادباوری، سپاسگزاری، انابه به درگاه خداوند و پرهیزکاری می‌داند (همان).

ثانیاً می‌توان گفت این آیات جهت تولید علم مطلوب که دین است، نازل شده؛ نه علوم جدیدی که بعد از رنسانس پدید آمده‌اند. چنان‌که می‌نویسد: «علمی را که باید از وحی و دین گرفت آن علمی نیست که تمدن جدید پی‌ریزی کرده؛ زیرا این علم حاصل تمدن نوین علمی خودسرانه و خارج از مدار مصلحت و سعادت دنیوی و اخروی انسان‌هاست و در نهایت به زیان مردم خواهد بود» (همان، ص ۳۶۴).

علت اینکه او حکمت بیان این آیات را تولید دانش مدرن نمی‌داند، از این جهت است که اساساً علم جدید را متضمن تصرف در طبیعت می‌شمارد. ازهمین‌رو او شأن این آیات را تولید چنین علمی نمی‌داند؛ زیرا علم جدید حاصل تجدد و تمدن نوین است که بعد از رنسانس توسعه یافته است، و علم حاصل از آن را مخرب، زیان‌آور، خلاف مصلحت و سعادت دنیوی و اخروی انسان می‌داند.

د. ارزیابی

آنچه که نصیری بیان می‌کند مبتنی بر تفصیل بین علم مورد تعلیم الهی و علم جدید بعد از رنسانس است. اساساً او علم اخیر را علم مطلوب نمی‌داند؛ بااین حال تمام علوم که بشر می‌داند؛ برای آن منشأ وحیانی و الهی در نظر دارد و علت آن را عدم توانایی بشر در تحصیل چنین علمی می‌داند. این بیان مخدوش است، زیرا:

اولاً اعتقاد به عدم توانایی بشر به کسب علوم، خلاف وجدان

شما را چه شده است که چون به شما گفته می‌شود: «در راه خدا بسیج شوید»، کندی به خرج می‌دهید؟ بی تردید این فرد می‌خواهد نیروی جاذبه زمین را از کلمه «انقلتم» اثبات کند...» (علی اکبریان، ۱۳۷۸، ص ۲۰۶-۲۰۷).

این عقیده در میان متقدمان به این عنوان بیان می‌شد که تمام علوم اولین و آخرین در قرآن آمده است و قرآن را منبع دانش معرفی می‌کردند (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲-۳۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۵۸) و در میان متأخرین با شدت و حدت بیشتری به این بحث پرداخته‌اند؛ یکی از اندیشمندان متأخر جناب طنطاوی است. او تفسیری دارد که در خصوص علوم طبیعی و آیات طبیعی بحث می‌کند. به همین رو او علوم را به دو قسم علوم آفاقی و انفسی (که تفسیر خود را بر همین پایه قرار داده) و علوم شرعی، تقسیم می‌کند. در این رابطه می‌نویسد: آیات طبیعی ۷۵۰ آیه است که لازم است مسلمانان این آیات را مورد بررسی قرار دهند؛ چنان که احکام شریعت را مورد بررسی و تفقه قرار داده‌اند. درحالی که آیات طبیعی ذکرشان از آیات الاحکام بیشتر است؛ بنابراین می‌طلبند مسلمانان عنایت و توجه بیشتری نسبت به آنها داشته باشند و علوم هیئت، فلک، حساب، هندسه، معدن، نباتات، حیوانات و سایر علوم را مورد مطالعه خویش قرار دهند (طنطاوی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۷). بدین صورت، این دیدگاه معتقد است هر چیزی که علم روز کشف می‌کند در دین و متون دین آمده است؛ و به نوعی متون دینی تأییدکننده علوم جدید است.

ب. ملازمه این رویکرد با طبیعیات در قرآن

روشن است که طرفداران این دیدگاه بیان حکمت طبیعیات را با توجه به مبنای خود - تطبیق و عرضه آیات قرآن بر علوم جدید - تأیید علوم جدید می‌داند و قرآن را بیانگر همه علوم معرفی می‌کند. برای اثبات مدعای خود که تمام علوم در قرآن یافت می‌شود، به آیات مختلفی استناد می‌کنند؛ نظیر آیاتی که قرآن را تبیان همه چیز «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹) و جامع «مَا قَرَّرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۳۸) معرفی می‌کند؛ همچنین آیات مورد بحث، یعنی آیات طبیعی در قرآن را به عنوان مؤید مدعای خود می‌آورند. بنابراین لازمه کلام ایشان در خصوص آیات ناظر به مظاهر طبیعی در قرآن، علاوه

بر کشف و تولید دانش، تأیید و تصدیق علوم جدید می‌دانند و هیچ ابایی ندارند که بگویند می‌توان بمب اتم را هم از قرآن به دست آورد. گویا ایشان وقتی سراغ این آیات می‌روند، هدف اصلی نزول این آیات که مباحث توحیدی و معرفت و هدایت دینی باشد را فراموش می‌کنند و یکی از اهدافی که برای آیات در نظر دارند، کشف علم است؛ به طوری که اعتراض می‌کنند چگونه از آیات الاحکام که از نظر شماره کمتر از آیات طبیعی هستند؛ علم فقه را تولید می‌کنید اما علم طبیعی و تجربی را نمی‌توان کسب کرد؟! از این رو فزونی این آیات را دلیل بر توجه دین به علم تجربی و طبیعی می‌دانند.

ج. حکمت بیان طبیعیات در نظر صاحبان این تفکر

در خصوص حکمت بیان طبیعیات در قرآن به برخی از دیدگاه‌ها در این بخش اشاره می‌شود. عبدالرحمن کواکبی می‌نویسد:

در قرن جدید، علم حقایقی را روشن کرده است که به کاشفین آنها که اروپایی یا آمریکایی هستند، نسبت داده می‌شود. اما آنها می‌گویند که در قرآن تدبیر می‌کنند، می‌یابند که غالب این حقایق به طور صریح یا ضمنی در سیزده قرن قبل در قرآن آمده است. و اینها مستور نماند؛ مگر آنکه با کشف آنها معجزه قرآن آشکار شود. و اینکه آن کلام پرودگاری است که غیر از او کسی به غیب آگاهی ندارد (کواکبی، ۲۰۰۷، ص ۴۲).

از این رو او در ادامه مثال‌هایی را بیان می‌کند که اکنون کشف شده؛ اما قرآن قرن‌ها قبل از آن، صحبت کرده است.

بدین ترتیب حکمت بیان این آیات در نگاه صاحبان این دیدگاه، کشف علوم است که طبق این مبنا عده‌ای که پیش از این نام بردیم به طور کلی در مورد آیات به بحث پرداخته‌اند و علم به معنای عام را اثبات کرده‌اند؛ و برخی با توجه به موضوع بندی آیات، علوم خاص را به رشته تحریر در آورده‌اند؛ مانند طب قرآنی، تحت عناوینی مانند: *من علم الطب القرآنی*، نوشته عدنان شریف.

د. ارزیابی

این گروه معتقد به شمول حداکثری قرآن نسبت به علوم هستند و هدف آیات ناظر به طبیعیات در قرآن را نیز تولید دانش می‌دانند. اما این دیدگاه مخدوش و مورد مناقشه جدی است و جامعیت قرآن به این معنا قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً ادله‌ای که ایشان به آن استناد

۱-۲-۳. رویکرد سوم، سرپرستی و مدیریت دین در همه شئون انسانی الف. تبیین دیدگاه
 رویکرد سوم دین حداکثری، رویکرد طرفداران سرپرستی و مدیریت دین در تمام شئون انسانی است. صاحبان این اندیشه غالباً فرهنگستان علوم اسلامی هستند. از این رو حداکثری شدن دین را با ذکر نکاتی یادآور می‌شوند: اولاً حداکثری بودن دین به معنای دائرةالمعارفی بودن دین نیست؛ و بیان می‌کنند که نباید چنین تصور شود که همه چیز در نصوص دینی آمده و باید علوم نقلی شوند و ثانیاً به معنای توقیفی شدن علوم نیست؛ یعنی تنها علمی پذیرفته‌اند که در زمان حیات معصوم علیه السلام رایج بوده و ایشان یا آن را تأیید یا دست‌کم در خصوص آن سکوت کرده‌اند و یا توسط خود ایشان القا شده‌اند (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۱۹).

دین در نظر ایشان
 تلقی ایشان از دین که مستلزم حداکثری شدن آن است، عبارت است از: مجموعه هدایت‌هایی که همه عرصه‌های حیات انسان را دربرمی‌گیرد و می‌باید هم بیوشانند... ممکن نیست دین عرصه‌ای از حیات انسان را تحت تأثیر قرار دهد، بدون آنکه توجه به سایر عرصه‌ها و حوزه‌ها نداشته باشد» (میرباقری، ۱۳۹۳ الف، ص ۸۰).
 ایشان حقیقت دین را جریان ولایت الهیه می‌دانند که بر این مبنا می‌توان گفت گستره دین هرجایی را که ولایت الهی و اولیای معصوم حضور دارند، دربرمی‌گیرد (میرباقری، ۱۳۹۳ ب، ص ۶۰) و توحید را در سرتاسر عالم از کوچک‌ترین ذره عالم مادی تا ملکوت و بالاتر از ملکوت جاری و الوهیت خداوند را مدار همه خلقت می‌دانند (همان، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۴۶-۴۷). ایشان، هم دیدگاه کسانی را که دین را شخصی و منحصر در امور فردی می‌دانند، نمی‌پذیرند؛ زیرا این مبنا سایر حوزه‌های زندگی تحت ولایت و سرپرستی طاغوت قرار می‌دهد (میرباقری، ۱۳۹۳ ب، ص ۶۰) و هم نظریه میانه را؛ زیرا با تفکیک جهانی که تحت سرپرستی ولایت الهی است، از جهان تحت سرپرستی ولایت اولیاء کفر؛ بیان می‌کنند که انسان در هر جهانی که قرار بگیرد ملزم به رعایت ضوابط آن خواهد شد و باید متناسب با آن زندگی کند (همان، ص ۵۱). از این رو تشکیل یک جهان دیگر، مابین این دو جهان مردود است. به همین جهت، در رد نظر کسانی که به جهان سومی مابین این دو جهان

می‌کنند (ر.ک: طنطاوی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۷؛ کواکبی، ۲۰۰۷، ص ۴۲) عمومیت آیات و روایاتی است که موجب چنین گمانی شده است؛ مانند: آیه ای که به تبیان معروف است، «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹)؛ ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز، و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.

تقریباً اکثر مفسران، معنای تبیان در آیه را اموری که مربوط به دین است، می‌دانند؛ مانند: تفسیر مقاتل بن سلیمان معروف به تفسیر کبیر. مقاتل در خصوص مراد از «تبیاناً لکل شیء»، نوشته که: «مراد از شیء که قرآن بیانگر آن است، امر و نهی، وعد و وعید و خبر از امت‌های گذشته است» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۸۳). در تفسیر یحیی بن سلام التیمی آمده است: «قرآن بیان‌کننده حلال و حرام، کفر و ایمان، امر و نهی و کل ما انزل الله است». او همچنین کلامی از ابی‌الدرداء نقل می‌کند: «قرآن بر شش دسته آیات نازل شده است: آیات بشارت، آیات انذاردهنده، آیات فریضه، آیات امرکننده، آیات نهی‌کننده و آیات اخبار و قصص» (تیمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۸۳). طبری در تفسیر خودش در این خصوص می‌نویسد: «قرآن نازل شده برای بیان هر آنچه بشر بدان نیاز دارد؛ از معارف حلال و حرام ثواب و عقاب» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۰۸). طبرانی در تفسیر کبیر بیان می‌کند مراد از آیه، «بیان‌کننده هر چیزی است که مربوط به امور دین است» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۷۸). دینوری می‌نویسد: «تبیاناً لکل شیء»، یعنی بیان‌کننده حلال و حرام و امر و نهی» (دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۴۲). ثعلبی نیز می‌نویسد: «بیان‌کننده هر چیزی که از امر و نهی، حلال و حرام و حدود و احکام است» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۳۷). طبرسی هم می‌نویسد: منظور از این آیه بیان‌کننده هر چیزی است که خلق بدان در امور شرع و دین‌شان احتیاج دارند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۸۶). در کل با توجه به دیدگاه‌های مخالف، نمی‌توان از این آیات مراد این گروه را اثبات کرد.

ثانیاً علم به مرحله نهایی نرسیده است؛ بنابراین درست نیست که قرآن را با تئوری‌های زودگذر علم تطبیق دهیم. تطبیق قرآن بر نظریه‌های ناپایدار علم، این خطر را به دنبال دارد که حقایق قرآنی را مورد تعرض قرار می‌دهد و راه را برای تعابیر نامعقول باز می‌کند (گلشنی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶).

اعتقاد دارند، می‌نویسند: ایشان از دنیای غرب و مدیریت دین تصور صحیحی ندارند (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

عقلانیت صحیح در نگاه صاحبان این رویکرد

طرفداران این رویکرد، دیدگاه‌های مدرنیته و مدرنیزاسیون و اصلاح قرائت دینی به نفع واقعیت عینی را قبول ندارند (میرباقری، ۱۳۹۴، ص ۳۸)؛ زیرا روح مدرنیته و تجدد را روح انسان‌محوری و سرکشی در مقابل خدای متعال می‌دانند، نه حرکت به سوی خدا (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۷۶). بر همین مبنا به اصلاح عقلانیت موجود پرداخته و معتقدند که عقلانیت، جهت‌دار شده و تحت سرپرستی انگیزه‌های غیردینی قرار می‌گیرد؛ بنابراین استفاده از محصول چنین عقلانیتی برای ما ممنوع است (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۹-۱۰). البته این نکته سبب تعطیلی عقلانیت نیست؛ بلکه عقلانیتی مطلوب است که تحت ولایت الهی و هدایت دین دربیاید (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۸۲). بنابراین عقلانیت صحیحی که منجر به تولید دانش و علم دینی می‌شود، عقلانیتی است که وحی بر آن حاکم بوده و زیر نظر مدیریت دین هدایت یافته است.

ایشان در تبیین این مطلب بیان می‌کنند که عقل و حس در مسیر تکامل، لازم و ضروری است و نمی‌توان از آن دست کشید؛ ولی به هدایت و رهبری الهی نیازمندند. ایشان برای عقل دو نوع کارکرد معتقدند: یکی عملکرد در تولی به ولایت الهی، و دیگری عملکرد در تولی به ولایت شیطان. هر کدام معرفت به دست می‌دهد؛ اما اولی در راستای تقرب الهی است و دومی مقابل خواست خداوند است. لذا تنها معرفت صحیح همان اولی خواهد بود (میرباقری، ۱۳۸۷، ص ۸۴-۸۶). آنچه مسلم است چیزی که به‌عنوان وحی در اختیار بشر موجود است، کتاب خدا یا همان قرآن است. بنابراین عقلانیت هدایت‌شده عقلانیتی است که از رهنمون‌های قرآن مستفیض شده باشد.

برداشت ایشان از دین حداکثری

برداشت ایشان از دین حداکثری منوط به ذکر نکاتی است؛ از جمله اینکه یکی از پیش‌فرض‌های دین حداکثری، عبور از این معناست که علم و معرفت کشف از واقع است (همان)؛ چراکه اگر علم واقع را عیان کند این علم دینی و غیردینی نخواهد بود. اما برای ساخت علم دینی باید گفت علم کشف از واقع نیست (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۴۲-۴۳)؛ و علت آن، این است که در نظریه کشف، فاعلیت و اراده حذف شده

است؛ درحالی‌که با وجود فاعلیت، فهم متفاوت خواهد شد (میرباقری، ۱۳۸۹، ص ۴۰). بنابراین با دخالت اختیار و اراده انسان، عقلانیت و تولید دانش جهت‌دار خواهند بود؛ در این صورت جهت اختیار انسان یا حق است یا باطل (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۴۳). طبق این مبنا تمام علومی که از اراده الهی سرچشمه بگیرند، دینی خواهند بود.

نکته دوم این است که دین نسبت به همه عرصه‌های زندگی انسان، هدایت داشته و راه قرب به خدای متعال و سعادت وی و معیشتش را نشان می‌دهد (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۸۱؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۷۰-۷۲). دین حداکثری دیدگاهی است که ولایت الهیه را که از ولایت پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین ﷺ می‌گذرد، بر تمام مناسبات و عرصه‌های دنیوی و اخروی، بشر را حاکم می‌داند.

از همین رو می‌توان گفت همه علوم باید تحت مدیریت دین تولید شوند؛ اما نه به معنای نقلی دانستن علوم؛ بلکه به این معنا که همه علوم در نصوصی مثل قرآن آمده است. همچنین حاکمیت دین بر عقلانیت منحصر در ارزش‌گذاری نیست (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۲۰-۲۳).

ب. ملازمه این رویکرد با حکمت بیان آیات طبیعی در قرآن

بنابراین آنچه از این نظریه در رابطه با حکمت بیان طبیعیات در قرآن به دست می‌آید را به این نحو می‌توان تبیین کرد:

اولاً آیات موسوم به آیات طبیعی، مانند دیگر آیات قرآن، برای هدایت بشر در پرستش خدای متعال نازل شده‌اند.

ثانیاً هدایت وحیانی یا همان هدایت قرآن که بشر را ملزم به پرستش خدا می‌خواند منحصر به سعادت ابدی انسان نیست؛ بلکه این پرستش

همه حرکت‌های انسان را دربر گرفته و معیشت او را نیز شامل می‌شود.

ثالثاً فهم ما از جهان هستی ذیل فهم قرآن، مؤمنانه خواهد شد و از این رو علم تولیدشده در این دستگاه علمی، دینی است؛ برخلاف سایر علوم که ذاتاً سکولار هستند.

رابعاً این آیات به جهت تغییر رویکرد ما از جهان هستی از یک

رویکرد انسان‌محور به یک رویکرد خدامحور نازل شده‌اند.

بنابراین قرآن کریم به‌عنوان وحی الهی به‌جهت نظام‌سازی و

گسترش ولایت الهی و سرپرستی دین در تمام شئون بشر (روحی،

ذهنی و حسی) نازل شده است و علوم باید تحت ولایت آن،

به‌تکامل برسند؛ مانند فقه، که از همین طریق به‌عنوان یک علم

دینی به‌حساب می‌آید.

ج. ارزیابی

رویکرد سوم دیدگاه حداکثری نیز با اشکالات اساسی روبه‌روست.

۱. تربیت و تکامل عقل زیر نظر وحی صحیح است؛ لکن چه دلیلی وجود دارد که اگر عقل تحت تربیت کفر باشد همیشه نتایج شیطانی به دست آورد؟ علاوه بر اینکه افرادی که در نظام کفر تربیت یافته‌اند، قاعدتاً نباید هیچ عملکرد مثبت و مورد تأیید دین داشته باشند؛ یا اینکه نایستی هیچ‌گاه هدایت شوند؛ اما وجود چنین افراد و عملکردهای آنها که دین بر آنها مهر صحت زده است، بسیار وجود دارند. به تعبیر دیگر طبق مبنای ایشان حتی اگر عقلانیتی که زیر نظر سرپرستی ولایت شیطان باشد به معرفتی دست یابد که از دین و وحی نیز چنین معرفتی به دست می‌آید، باطل خواهد بود؛ زیرا چنین عقلانیتی اساساً تربیت یافته کفر است و از ریشه باطل است؛ درحالی که این رویکرد با مبانی دینی سازگار نیست؛ چنان که در روایات داریم، علم را حتی در چین یافتند آن را به دست آورید (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ص ۷۰). این روایت مطلق است و تفکیکی بین دو جهان در کسب علوم دیده نمی‌شود. همچنین می‌توان یافته‌هایی که تحت ولایت شیطانی به دست آمده‌اند را با مبانی دینی بسنجیم، اگر مخالفتی با وحی نداشت آنها را بپذیریم؛ نه اینکه به‌طور کامل آن را نفی کنیم و بگوییم چون در محیط غیر الهی رشد کرده است از اساس باطل است.

۲. ایشان ادعا می‌کنند که علم به معنای کشف واقع نیست؛ چون قبل از فهم واقع، اراده انسان در عقلانیت او تأثیرگذار گذاشته و آن را جهت‌دار می‌کند. از این رو آنچه که او اختیار می‌کند، به حق و باطل تقسیم می‌شود، نه کاذب و صادق. بنابراین اولاً این رویکرد به نسبیّت معرفت‌شناختی و به تبع آن، به نسبیّت ارزشی منجر می‌شود. اگر علم را کاشف از واقع ندانستیم؛ بلکه تابع اراده و اختیار افراد باشد، در این صورت نسبیّت معرفت‌شناختی بروز خواهد کرد؛ زیرا علم واقع‌نما نخواهد بود و وابسته به فهم هر شخص و اراده‌ای که پس آن وجود دارد قرار می‌گیرد. از این رو به‌هیچ معرفتی نمی‌توان اطمینان کرد؛ زیرا زمانی یک معرفت، اطمینان‌بخش است که رابطه‌اش با واقع مشخص و معلوم گردد که این معرفت همانی است که واقع را نشان می‌دهد.

۳. جهت‌داری علوم ممکن است صحیح باشد؛ اما آیا می‌توان آن را در هر حوزه و علمی جهت‌دار دانست و از جهت‌داری به‌طور مطلق دفاع کرد؟ به‌عنوان مثال، علوم انسانی را می‌توان جهت‌دار دانست و آنها را به اسلامی و غیراسلامی تقسیم کرد؛ زیرا در این علوم مبانی

و پیش‌فرض‌هایی دخیل‌اند که سبب جهت‌داری آنها می‌شود؛ مانند مباحث ارزشی که در این علوم وجود دارد. لکن آیا علوم تجربی و طبیعی را می‌توان جهت‌دار دانست؟ برخی از اندیشمندان نقش پیش‌فرض‌های دینی و غیردینی را در این علوم انکار می‌کنند و بیان می‌کنند علوم توصیفی که به تبیین پدیده‌های طبیعی می‌پردازد، مانند فیزیک، چه فرد، مسلمان باشد و چه غیرمسلمان، نتیجه واحد است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۲). نکته بعدی اینکه حق بودن یا نبودن در این علوم اصلاً جایگاهی ندارد؛ زیرا حق و باطل ناظر به حوزه رفتاری انسان و مباحث ارزشی است، نه روابط طبیعی.

نتیجه‌گیری

از بررسی و تبیین رویکردهای سه‌گانه حداکثری در خصوص قلمرو دین و استلزام دیدگاه ایشان با حکمت بیان طبیعات به دست آمد که از جمله اهداف دین و به‌ویژه قرآن، تولید علم دینی هم در حوزه علوم انسانی و هم در حوزه علوم طبیعی است. با این‌وجود در چگونگی تولید دانش و روش به دست آمدن آن، نظر یکسانی نداشتند. رویکرد اول که به دینی بودن همه منابع و ابزارهای معرفتی بشر، مانند عقل و نقل معتقد بود، علم دینی را علمی می‌دانست که با ابزارهای متداول و در اختیار بشر به بررسی قول و فعل خدا بپردازد. رویکرد دیگری که به شمول‌گرایی حداکثری متون دینی پایبند بود؛ علم را برگرفته از کتاب و سنت می‌دانست و معتقد بود که وحی و قرآن منشأ و بیانگر همه علوم است و آخرین رویکردی که مورد بررسی قرار گرفت، اعتقادی به توقیفی بودن و آمدن همه چیز در متون دینی نبود؛ اما بیان می‌کرد برای دینی دانستن علوم باید عقلانیت را جهت‌دار دانست و اگر عقلانیت تحت ولایت الهی قرار گیرد، علم حاصل از آن، دینی خواهد بود. این سه گروه، آیات طبیعی در قرآن را مؤید نظر خود آورده‌اند و بر دیدگاه خود تأکید کردند. با این حال در ارزیابی صورت‌گرفته، رویکردهای فوق در بیان نظریه خود قدرت کافی را نداشتند و هر کدام با نقدهایی مواجه شدند.

منابع.....

طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۵ق، *مجمع البحرين*، قم، مؤسسه بعثت.
 علی اکبریان، حسنعلی، ۱۳۷۸، *درآمدی بر قلمرو دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 غزالی، محمد بن محمد، ۱۴۰۹ق، *الجواهر فی القرآن و درره*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
 گواکبی، عبدالرحمن، ۲۰۰۷م، *طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد*، قاهره، دارالشروق.
 گلشنی، مهدی، ۱۳۹۲، *قرآن و علوم طبیعت*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 میرباقری، سیدمحمد مهدی، ۱۳۸۷، *مبانی و پیش فرض های حکومت دینی و ولایت فقیه*، تنظیم علی اصغر کوثری، قم، فجر ولایت.
 _____، ۱۳۸۹، *جهت داری علوم از منظر معرفت شناسختی*، هیئت نقد و نظریه پرداز، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 _____، ۱۳۹۳الف، *دین، مدرنیته، اصلاحات*، گردآورنده غلامسختی رضوانی، قم، تمدن نوین.
 _____، ۱۳۹۳ب، *بینش تمنی*، پدیدآورنده حسین مهدی زاده، قم، کتاب فردا.
 _____، ۱۳۹۴، *اندیشه تمدن نوین اسلامی*، به کوشش حسن نوروزی، قم، تمدن نوین اسلامی.
 _____، ۱۳۹۶، *نسبت دین با علم و فناوری: مبانی مفهومی نظریه علم دینی*، به کوشش محمدحسین طاهری، قم، تمدن نوین اسلامی.
 نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۶، *فوائد الاصول*، تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین.
 نصیری، مهدی، ۱۳۸۷، *اسلام و تجدد*، تهران، کتاب صبح.


ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، سیدالشهداء.
 تیمی، یحیی بن سلام، ۱۴۲۵ق، *تفسیر یحیی بن سلام التیمی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
 ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان*، تحقیق ابی محمد ابن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسریمت در آینه معرفت*، تنظیم و ویرایش حمید پارسانی، قم، اسراء.
 _____، ۱۳۸۰، *انتظار بشراز دین*، تنظیم و تحقیق رضا مصطفی پور، قم، اسراء.
 _____، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم* (توحید در قرآن)، تنظیم حیدرعلی ایوبی، قم، اسراء.
 _____، ۱۳۸۵، *تفسیر موضوعی قرآن کریم* (صورت و سیرت انسان در قرآن)، تنظیم و ویرایش غلامعلی امین دین، قم، اسراء.
 _____، ۱۳۸۷، *دین شناسی*، تنظیم و تحقیق رضا مصطفی پور، قم، اسراء.
 _____، ۱۳۹۵، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، حسین شفیعی، قم، اسراء.
 _____، ۱۳۹۷، *تفسیر تسنیم*، تنظیم حسین اشرفی، قم، اسراء.
 جوهری، محمد بن طنطاوی، ۱۳۵۳، *الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم*، قاهره، مکتبه الاسلامیه.
 حسین زاده، محمد، ۱۳۹۷، *جستارهای فراگیر در ژرفای معرفت شناسی*، قم، حکمت اسلامی.
 دینوری، عبدالله بن محمد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
 رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۱، *قرآن و علوم طبیعی*، قم، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
 سوزنچی، حسین، ۱۳۸۹، *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
 سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العربی.
 طالب تاش، عبدالمجید، ۱۳۸۴، «طرحی نو در چگونگی رویکرد به آیات علمی قرآن»، *پژوهش های قرآنی*، ش ۴۱، ص ۲۲۲-۲۳۳.
 طالبیان، سیدمحمد، ۱۳۸۸، «بعد علمی قرآن از نگاه دانشمندان»، در: *مجموعه مقالات همایش ملی قرآن و علوم طبیعی (۲)*، مشهد، بنیاد پژوهش های قرآنی حوزه و دانشگاه.
 طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دار الکتب الثقافی.
 طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی، تهران، ناصر خسرو.
 طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.


نوع مقاله: ترویجی

انکار تجرد ماسوی الله؛ بررسی و نقد

احمد رضا کفراشی / دانش‌پژوه دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

kafrashi1390@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-7671-4091

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۷

چکیده

انکار تجرد نفس، همواره از سوی برخی از اندیشمندان مسلمان مطرح می‌شود. این عقیده ممکن است به انگیزه‌های مختلفی به وجود آمده باشد. دفاع از وحدانیت خداوند و نفی هرگونه مثلثیت و شباهت میان خداوند و مخلوقات، یکی از مهم‌ترین انگیزه‌هایی است که منجر به انکار تجرد ماسوی‌الله شده است. این اندیشمندان معتقدند هیچ موجود مجردی غیر از خداوند وجود ندارد. برخی وجود موجود مجردی غیر از خدا را موجب تساوی با خدا در ذات می‌دانند؛ برخی دیگر از عدم یافت دلیل برای وجود چنین موجودی سخن می‌گویند؛ و عده‌ای نیز تجرد را به بالفعل بودن همه کمالات تعریف کرده، غیرخداوند را فاقد این ویژگی می‌دانند. این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی این عقیده می‌پردازد. پس از تبیین این ادعا، روشن می‌شود چنین انگیزه‌ای برای انکار تجرد نفس، کافی نبوده؛ اشتراک در صفات، اعم از سلبیه یا ایجابیه، موجب اشتراک و تساوی در ذات نمی‌شود. همچنین ادله متعدد عقلی و نقلی، وجود موجود مجرد ماسوی‌الله را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها: انکار تجرد نفس، مادیت نفس، تجرد نفس، تجرد ماسوی‌الله، نفی تشبیه.

مقدمه

پژوهش حاضر از این جهت که تلاش می‌کند به صورت جامع به مسئله پرداخته و اصل ادعای ناسازگاری وجود مجردات ما سوی الله را با وجود خداوند یا صفات او تبیین کند و سپس به بررسی و نقد آن بپردازد، دارای جنبه‌هایی از نوآوری می‌باشد.

۱. بیان دلیل

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که متکلمان منکر تجرد نفس، بدان تمسک می‌کنند، این است که هیچ موجود مجردی غیر از خداوند وجود ندارد. خداوند یگانه موجود مجرد غنی بالذات و قدیم است. هرچه ماسوی الله وجود دارد، همگی مادی، مکان‌مند یا قائم و حلول‌کننده در شیء مکان‌مند هستند (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲). ایشان برای اثبات ادعای خود، گاه وجود موجود مجردی غیر از خدا را موجب تساوی با خدا در ذات می‌داند؛ گاه از عدم یافت دلیل برای وجود چنین موجودی سخن می‌گوید؛ گاه جمع شدن ممکن الوجود و مجرد بودن را بر نمی‌تابد و آن را غیرقابل تحقق می‌داند؛ و گاه نیز با تکیه بر سخنانی که از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده، استدلال‌هایی برای اثبات این ادعا اقامه می‌کند. در ادامه به تبیین و بررسی تقریرهای مختلف این دلیل می‌پردازیم.

۱-۱. تساوی در ذات با خدا

اگر موجودی را فرض کنیم، که نه جسم است و نه جسمانی، نه مکان دارد و نه حال در شیء مکان‌مند است؛ لازم می‌آید با خداوند متعال در ذات مساوی باشد. حال آنکه ادله عقلی و نقلی قطعی فراوانی، همچون آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) وجود هرگونه مثل و شبیه برای خداوند را نفی می‌کنند. پس موجود مجردی غیر از خدا وجود ندارد. این دلیل، با تقریرهای متفاوتی در متون کلامی یافت می‌شود. در برخی از آنها به اجمال بیان شده که لازمه تجرد نفس انسانی، اتحاد یا تساوی انسان با ذات خداست (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۲۳؛ فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۶؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۰۵؛ همو، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۲؛ حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۵، ص ۱۹؛ علوی

واژه «مجرد» در لغت اسم مفعول از تجرید است. لغویین تجرید را به معنای برهنه و عریان کردن از لباس یا هرگونه پوشش و پوسته‌ای می‌دانند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۶؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۸۹). البته عریان کردن و تجرید در هر چیزی به‌حسب خود است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۷۰). بنابراین مجرد به چیزی گفته می‌شود که از پوسته، جلد یا لباس خود جدا شده باشد. اما این واژه در فلسفه، در مقابل «مادی»، به معنای غیرمادی و غیرجسمانی به کار می‌رود. مهم‌ترین ویژگی‌های مجردات عبارتند از اینکه آنها بسیط و تقسیم‌ناپذیر بوده، هیچ‌گونه ابعاد و انقسامی در جهات سه‌گانه ندارند. همچنین فاقد مکان و زمان بوده، در شیء مکان‌مند نیز حلول نمی‌کنند؛ لذا قابل اشاره حسی نیز نیستند. به‌علاوه می‌توان داشتن علم به ذات خود را، یکی دیگر از ویژگی‌های آنها برشمرد (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲).

وجود این ویژگی‌ها برای مجردات، موجب شده که برخی از متکلمان ادعا کنند که خداوند یگانه مصداق و تنها موجود واجد این ویژگی‌هاست. اگر موجود دیگری را فرض کنیم، که واجد این ویژگی‌ها باشد، لازم می‌آید با خداوند متعال در ذات مساوی باشد. حال آنکه ادله عقلی و نقلی فراوانی، وجود هرگونه مثل برای خداوند را نفی می‌کند. از آنجاکه این انگیزه، در گرایش برخی از متکلمان گذشته و معاصر به انکار تجرد نفس، تأثیر زیادی داشته است؛ می‌توان از آن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ادله انکار تجرد نفس در کلام اسلامی یاد کرد. بر همین اساس این پژوهش درصدد است به تبیین و ارزیابی این دلیل بپردازد.

هرچند تجرد یا عدم تجرد ما سوی الله از دیرباز مورد توجه متکلمان اسلامی همچون قاضی عبدالجبار، فخررازی و علامه حلی، قرار گرفته است و به تبیین و گاه بررسی آن نیز پرداخته شده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۲۳؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲؛ حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۳)، ولی پژوهش مستقلی که به تبیین و بررسی این ادعا به صورت مسووط بپردازد و همه تبیین‌ها و نقدهای موجود در محل بحث را گردآوری و تبیین نماید، یافت نشد.

سؤال اصلی پژوهش عبارت است از اینکه آیا وجود موجود مجرد غیر از خداوند با بی‌همتایی خدا سازگار است یا اینکه فرض چنین موجودی با وجود خدا یا برخی از صفات باری تعالی قابل جمع است یا خیر؟

مساوات این است که یا واجب‌الوجود باید تبدیل به ممکن‌الوجود گردد؛ و در نتیجه همه موجودات عالم، ممکن‌الوجود باشند و یا ممکنات، تبدیل به واجب‌الوجود گردند و به تبع آن همه موجودات عالم واجب‌الوجود گردند؛ حال آنکه هر دو فرض محال است (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۱؛ فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵-۲۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۰۵؛ همو، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲؛ حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۳؛ طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۳ و ۲۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۲۱؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲). اما اگر ذات خدا و موجود مجرد دارای مابه‌الامتیازی باشند؛ یعنی تمام ذات آنها مثل یکدیگر نباشد؛ در این صورت تجرد یا معلول آن دو ذات است، یا تجرد معلول چیزی غیر از ذوات است. تجرد نمی‌تواند معلول غیر ذوات باشد؛ زیرا لازمه چنین چیزی ترکیب در ذات و احتیاج خداوند در صفاتش به چیزی بیرون از ذات خود است. این محتاج بودن خداوند، محال بوده و با وجوب وجود او ناسازگار است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۷۴). اگر تجرد معلول ذات خدا و ذات دیگر باشد، در این صورت لازم می‌آید که شیء واحد معلول دو علت کاملاً مستقل از هم باشند؛ درحالی که توارد علتین بر معلول واحد ممتنع است (مفتی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷-۱۶۸).

۱-۲. فقدان دلیل مرجح وجود نفس مجرد

دومین دلیل برای نفی وجود هرگونه موجود مجردی غیر از خدا این است که انسان‌ها از طریق حواس خود علم بدیهی به وجود موجودات مکان‌مند، و نیز صفاتی که به موجود مکان‌مند وابسته‌اند، دارند. اثبات وجود چیزی فراتر از این دو، در صورتی امکان دارد که یا وجودش بدیهی باشد، یا دلیلی برای اثبات آن وجود داشته باشد. دلیلی برای بدیهی بودن وجود موجود سومی در دسترس ما نیست؛ عقل حکم می‌کند که برای وجود یافتن موجود متحیز (مادی) و صفات قائم به آن، یک وجود سومی که نه متحیز و نه حال در متحیز باشد، لازم است. از طرف دیگر ما به وجود خداوند به‌عنوان یک موجود غیر متحیز و غیرحال در متحیز علم داریم؛ و چون وجود همین یک موجود برای به‌وجود آمدن سایر موجودات و اعراض قائم به آن موجودات کافی است، و دلیلی هم برای اثبات بیش از این یک موجود نداریم؛ لذا نمی‌توان موجود مجردی غیر از خداوند را اثبات کرد. پس یگانه موجود مجرد و غیرمتحیز عالم، خداست و غیر او موجود مجردی وجود ندارد (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸-۲۵).

عاملی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۳۹۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۳۳؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲). برخی نیز به توضیح چگونگی به‌وجود آمدن این تساوی پرداخته، لوازم غیرقابل پذیرش آن، همچون ترکیب در ذات خداوند، تشبیه مخلوقات به خداوند، شریک بودن موجودات در ذات با خدا (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷)، وجود نقص یا ترکیب در ذات خداوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۰۸)، ازلی، قدیم (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۲۳)، غنی بالذات بودن انسان (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۴-۱۷۷؛ موسوی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۸؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۳۹۶-۴۱۷) و از بین رفتن نیاز او به خداوند، تساوی خدا با سایر موجودات در ذات و ماهیت و در نتیجه تبدیل شدن واجب‌الوجود به ممکن‌الوجود یا ممکنات به واجب‌الوجود (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵) را برمی‌شمارند.

مجرد بودن، صفتی است که توصیف‌گر و کاشف از حقیقت ذات خداوند است. اشتراک در صفتی که کاشف از حقیقت ذات چیزی باشد، باعث مماثلت میان آن دو شیء مشترک در ذات می‌شود. بنابراین اگر خداوند با غیر خود در صفت تجرد مشترک باشد، در ذات نیز با هم مماثل خواهند بود؛ لکن چیزی با خداوند در ذات مماثل نیست؛ پس چیزی با خداوند در صفت تجرد مشترک نیست. هیچ موجود مجردی غیر از خداوند وجود ندارد.

لازمه فرض وجود موجود مجردی غیر از خداوند این است که آن موجود با خداوند متعال در ذات مساوی باشد. حال این ذوات از دو حال خارج نیستند؛ یا تماماً شبیه هم هستند و مابه‌الامتیاز و وجه تمایزی ندارند؛ در این صورت لازمه چنین تساوی در ذات، تساوی در تمام ماهیت است؛ زیرا اگر ما بخواهیم ذات خداوند را به وسیله یکی از ویژگی‌هایش از دیگر ذوات متمایز کنیم، تنها ویژگی که می‌توان بدان اشاره کرد، نفی مکان داشتن و حلول در شیء مکان‌مند است. لذا در مقام معرفی خداوند خواهیم گفت: خدا موجودی است که نه متحیز است و نه حلول‌کننده در شیء متحیز (همان). اگر دو موجود در چنین صفاتی که ویژگی بارز و منحصر به فرد موصوف محسوب می‌شوند، مشترک باشند و مابه‌الامتیازی نداشته باشند، لاجرم چنین اشتراکی کاشف از یکی بودن حقیقت آن دو موصوف است. بنابراین اگر در خارج، چنین موجودی وجود داشته باشد، حتماً در ذات با خداوند همانند است؛ و از آنجاکه دو مثل در جمیع لوازم برابر هستن، نتیجه این

۱-۳. بالفعل بودن همه کمالات مجرد

ذوات متمایز کنیم، تنها ویژگی که می‌توان بدان اشاره کرد، مجرد و نفی مکان داشتن یا حلول در شیء مکان مند است. لذا در مقام معرفی خداوند خواهیم گفت خدا موجودی است که نه متحیز است و نه حلول کننده در شیء متحیز. درحالی که چنین مقدمه‌ای باطل است. این گونه نیست که صفت مجرد منحصر در خدا و کاشف از حقیقت ذات خداوند باشد؛ بلکه وجوب وجود بالذات است که کاشف از ذات خداوند و ویژگی منحصر به فرد اوست. هیچ موجود دیگری در این ویژگی با خداوند شریک نیست (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۷؛ مجلسی، ۱۳۵۱، ج ۵، ص ۹۳)؛ زیرا اگر چیزی با خداوند در وجوب وجود بالذات شریک باشد، مستلزم این است که میان دو شیء، وجه امتیاز و وجه افتراق وجود داشته باشد؛ درحالی که داشتن وجه امتیاز و اشتراک به معنای ترکیب در ذات شیء است. ترکیب در ذات واجب الوجود بالذات معنا ندارد؛ بنابراین چیزی با خداوند در وجوب وجود بالذات شریک نیست (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۶).

دوم. عدم دلالت اشتراک در صفات بر اشتراک در ذات

وجود صفات سلبی، همچون غیر متحیز بودن، مکان نداشتن، حلول نکردن در شیء مکان مند و... موجب تساوی و اشتراک در ذات نمی‌شود. هر چند ممکن است دو ذات در چند صفت شبیه هم باشند؛ ولی هر کدام واجد حقیقت مخصوص به خود هستند، که باعث تمایز آنها از یکدیگر می‌شود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۵-۲۸). اساساً اشتراک در صفات، اعم از سلبیه یا ایجابیه، موجب اشتراک و تساوی در ذات نیست. نمی‌توان مدعی شد که اگر دو شیء در مجرد که سلب محض است با هم مشترک بودند، لزوماً در ذات دارای تساوی و اتحاد هستند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۰۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷)؛ زیرا اولاً اگر اشتراک در صفات سلبیه باعث اشتراک در ذات و تماثل شود، لازم می‌آید که تمام اشیای مختلفی که در اطراف ما وجود دارند نیز مثل هم و تماثل باشند. چون هر دو شیء را که در نظر بگیریم، علی‌رغم داشتن تفاوت‌های فراوانی، در سلب و اوصاف سلبی فراوانی باهم مشترک هستند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۶؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۲؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۰، ص ۳۴۱). ثانیاً هرگاه دو نوع که داخل در یک جنس واحد هستند را در نظر

امام سجاد^ع خطاب به خداوند متعال عرضه می‌دارند: «لَكَ يَا إِلَهِي وَخَدَائِيَّةُ الْعَدَدِ، وَ مَلَكَهُ الْقُدْرَةُ الصَّمَدِ، وَ فَضِيلَةُ الْحَوْلِ وَ الْقُوَّةِ، وَ دَرَجَةُ الْعُلُوِّ وَ الرَّفْعَةِ، وَ مَنْ سِوَاكَ مَرْحُومٌ فِي عُمْرِهِ، مَعْلُوبٌ عَلَى أَمْرِهِ، مَقْهُورٌ عَلَى شَأْنِهِ، مُخْتَلِفٌ الْحَالَاتِ، مُتَنَقِّلٌ فِي الصِّفَاتِ فَتَعَالَيْتَ عَنِ الْأَشْبَاهِ وَ الْأَضْدَاءِ، وَ تَكَبَّرْتَ عَنِ الْأَمْثَالِ وَ الْأَنْدَادِ، فَسُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴، دعای ۲۸). برخی با تمسک به فرازهایی از دعای ۲۸ صحیفه سجادیه و نیز با تعریف موجود مجرد به چیزی که همه کمالات را به صورت بالفعل داراست؛ درصدد اقامه استدلال برای اثبات اختصاص صفت مجرد در خداوند متعال هستند. ایشان مدعی‌اند که فلاسفه، مجرد را موجودی می‌دانند که همه کمالات را به صورت بالفعل دارا بوده، در صفات و حالات او تغییر و دگرگونی رخ نمی‌دهد (طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۴۴). دعای مذکور این ویژگی را مخصوص خداوند دانسته و دلالت دارد بر اینکه غیر از خداوند هر چه هست همگی دارای احوال و صفات مختلف، متغیر و دگرگون شونده هستند. بنابراین یگانه موجود مجرد که همه کمالات را به صورت بالفعل دارا بوده، در صفات و حالات او تغییر و دگرگونی رخ نمی‌دهد، خداوند متعال است (همان).

۲. بررسی دلیل

ادله‌ای که برای انکار موجود مجرد ماسوی‌الله اقامه شده، کامل و متقن نبوده، توان اثبات ادعا را ندارند. در ادامه به بررسی هر کدام از ادله مذکور می‌پردازیم.

۲-۱. عدم دلالت بر تساوی در ذات

کسانی که وجود موجودات مجرد ماسوی‌الله را ثابت می‌دانند، برای نفی استدلال منکران چنین موجوداتی، معتقدند که اشتراک در صفات، اعم از سلبیه یا ایجابیه، موجب اشتراک و تساوی در ذات نیست (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۳؛ حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۳).

یکم. بطلان مقدمه نخست

در مقدمه اول، ابتدا ادعا شد که صفت مجرد، ویژگی منحصر به فرد خداوند، بیان گر و کاشف از حقیقت و ذات خداوند است؛ به گونه‌ای که اگر بخواهیم ذات خداوند را به وسیله یکی از ویژگی‌هایش از دیگر

سوم. اطلاق موجود بر خدا اگر ادعای شما مبنی بر دلالت اشتراک در صفات بر اشتراک در ذات صحیح باشد؛ لازمه‌اش این است که نباید کلمه «موجود» را برای غیرخدا به کاربرد. بر این اساس غیرخدا نباید موجود باشند؛ زیرا اگر چیزی موجود باشد، در موجودیت، مثل خدا می‌شود. باید به‌خاطر دوری از تشبیه، موجودیت ماسوی‌الله را انکار کرد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰).

چهارم. خداوند و نفس از دو سنخ کاملاً متفاوت

برخی معتقدند خداوند و نفس از دو سنخ کاملاً متفاوت هستند؛ یکی واجب‌الوجود بالذات و دیگری ممکن‌الوجود است. اساساً اطلاق مجرد بر خداوندی که واجب‌الوجود و خالق همه ممکنات و فوق تجرد و مجردات است، با اطلاق این صفت بر نفسی که حادث و مخلوق خداوند است، از دو سنخ کاملاً متفاوت هستند. اطلاق مجرد بر خداوند مثل اطلاق آن بر غیرخداوند نیست (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴۵). اطلاق تجرد بر خداوند به معنای نفی ماهیت از ایشان است. اطلاق مجرد بر نفس انسانی به معنای سلب ماهیت از نفس نبوده؛ بلکه به معنای تجرد نفس از ماده و مادیات است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۰۶).

۲-۲. عدم‌الوجدان لایدل علی عدم‌الوجود

این ادعا که دلیلی برای اثبات وجود چنین موجودی در دسترس نیست، صحیح نمی‌باشد؛ زیرا اولاً عدم‌الوجدان لایدل علی عدم‌الوجود، اینکه برای وجود داشتن چیزی، نیازمند دلیل هستیم، ولی دلیلی نیافتیم؛ لزوماً نشانه عدم وجود دلیل و در نتیجه، عدم جواز وجود چنین موجودی نخواهد بود؛ زیرا نیافتن دلیل ممکن است که به‌خاطر عدم جست‌وجوی کافی، یا عدم جست‌وجوی صحیح در محل بحث و مطرح شدن ادله تجرد نفس بوده باشد. بنابراین با صرف وجود احتمال اینکه ممکن است دلیلی برای تجرد نفس وجود داشته؛ ولی منکران تجرد ماسوی‌الله بدان دسترسی پیدا نکرده‌اند؛ استدلال بر عدم وجود موجود مجرد ماسوی‌الله باطل می‌گردد؛ زیرا احتمال اینکه دلیل متقنی برای اثبات تجرد نفس وجود داشته و به‌دست مستدل نرسیده، وجود دارد. با صرف وجود احتمال، استدلال نیز باطل می‌گردد. ثانیاً لزوم دلیل برای ثبوت چیزی متمایز و متفاوت از اقامه دلیل بر نفی وجود آن است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۸). ثالثاً ادله قطعی عقلی و نقلی متعددی در اختیار داریم که

بگیریم، هرچند در طبیعت آن جنس با هم مشترک هستند؛ ولی این مشارکت باعث حصول مماثلت کامل نخواهد شد (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۶). ثالثاً برابری در بعض صفات دلالتی بر تماثل آن دو شیء در تمام ماهیت ندارد (همان، ص ۲۷).

مضافاً بر اینکه، به اعتقاد صدرالمتألهین اساساً هیچ‌یک از صفات سلبی که در این استدلال از خداوند نفی شده، صفت ذاتی نبوده؛ بلکه همگی از لوازم عامه وجود خداوند هستند. سلب امکان، صفت ذاتی خداست و صفاتی که در این استدلال بدان‌ها اشاره شده، همگی از لوازم سلب امکان و جزء لوازم عامه وجود خداوند هستند. اشتراک در لوازم عامه باعث اشتراک در ملزومات نمی‌شود. پس بر فرض هم که بپذیریم که اشتراک در صفات موجب اشتراک ذات می‌گردد؛ ولی این موارد، اساساً اشتراک در صفتی رخ نداده است؛ بلکه اشتراک در لوازم عامه ذات است و اشتراک در لوازم عامه موجب اشتراک در ذات نمی‌شود. اگر اشتراک در لوازم عامه باعث اشتراک در ملزومات باشد؛ لازمه‌اش این است که اشتراک خداوند و ممکن‌الوجودها در شیئیت، مفهومیّت و امکان عام، باعث اشتراک آنها در ذات شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۰۸-۱۰۷).

گذشت که اگر دو ذات واجد مابه‌الامتیاز باشند، تجرد نه می‌تواند معلول ذوات باشد؛ زیرا با محذور توارد علتین بر معلول واحد روبه‌رو می‌شویم؛ و نه می‌تواند معلول چیزی غیر از دو ذات باشد؛ زیرا مستلزم احتیاج خداوند به چیزی بیرون از ذات خود است. در پاسخ گفته می‌شود که اولاً تجرد سلب محض بوده، نیازمند علت نیست (همان). درواقع، تجرد معلول چیزی اعم از ذوات و غیر ذوات نیست، و محذورات مذکور اساساً اتفاق نمی‌افتند. ثانیاً بر فرض بپذیریم که تجرد نیازمند علت است؛ می‌توان شق دوم، یعنی اینکه تجرد معلول دو ذات باشد را پذیرفت. این‌گونه نیست که همیشه توارد علتین بر معلول واحد مستلزم محال باشد. توارد علتین بر معلول واحد، به اعتبار معلول به دو صورت قابل تصور است؛ گاه معلول، واحد بالشخص است و گاه واحد بالنوع. آنچه که در توارد علتین بر معلول واحد محال است، صورتی است که معلول واحد بالشخص باشد؛ و حال آنکه در مورد بحث ما تجرد، واحد بالنوع است، نه واحد بالشخص. پس توارد علتین بر تجرد محذوری به‌دنبال نخواهد داشت (مقتی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷).

وجود موجودات مجرد دیگری غیر از خداوند، از جمله نفس انسانی را اثبات می‌کند. از جمله مهم‌ترین ادله‌ای که برای اثبات تجرد نفس بدان تمسک شده است، می‌توان به ادله ذیل اشاره کرد:

اولین دلیل از راه ادراک مفاهیم کلی توسط نفس، استدلال می‌کند که هر چیزی که معقولات را ادراک کند، مجرد است؛ پس نفس، که مدرک مفاهیم کلی است، مجرد است.

انسان، مفاهیم کلی را که وجود خارجی نداشته، فقط در ذهن وجود دارند و همچنین بر بیش از یک فرد صدق می‌کنند، درک می‌کند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۴۹؛ فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۶۴؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱). ویژگی مفاهیم مذکور این است که مجرد از وضع، شکل، اندازه، و سایر ویژگی‌های امور جسمانی هستند؛ زیرا اگر مجرد نباشند، مشترک بین افراد و قابل صدق بر کثیرین نیستند (شعرانی، بی‌تا، ص ۲۵۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱). پس صدق بر کثیرین نشانه تجرد این مفاهیم است (اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۵؛ همو، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۲۸). از طرفی، چون حقیقت ادراک، ارتسام صور اشیاء در نفس، و قیام حلولی، معلوم به آن است؛ نفس انسان محل معقولات مذکور محسوب می‌شود (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱).

از طرف دیگر، محل این امور مجرد نیز باید مجرد باشد؛ زیرا اگر محل آنها جسم باشد، مفاهیم مذکور، به تبع محل خود، دارای وضع، شکل و کم بوده، جسمانی‌اند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۶۴؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱)؛ درحالی‌که قبلاً اثبات شد که آنها مجرد هستند؛ پس نفس که مدرک این مفاهیم کلی است، مجرد است.

دلیل دیگری که برای اثبات تجرد نفس بدان استشهاد شده، دلیلی است که از راه ثبات شخصیت و هویت انسان به اثبات تجرد نفس انسانی می‌پردازد. در این دلیل ادعا می‌شود که جسم انسان همواره در حال تغییر و تحول است. سلول‌های بدن یکی پس از دیگری جایگزین یکدیگر می‌شوند؛ به گونه‌ای که پس از گذشت چند سال همه اجزای بدن تغییر کرده، عوض می‌شوند؛ درحالی‌که انسان با علم حضوری درک می‌کند همواره چیزی که از آن به «من» تعبیر می‌کند و حقیقت و هویت انسان را تشکیل می‌دهد، ثابت است. این انسانی که اکنون وجود دارد، همان کسی است که ۴۰ سال قبل وجود داشته است. پس مشخص می‌شود که حقیقت انسان، چیزی جدای از بدن

متغیر اوست که همواره ثابت مانده، آن حقیقت بدن و شیء جسمانی نیست؛ بلکه نفس مجرد است (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳).

۲-۳. خلط در معنای مجرد

تعریف مجرد به موجودی که «همه کمالات را به صورت بالفعل دارا بوده و در صفات و حالات او تغییر و دگرگونی رخ نمی‌دهد»، دقیق نیست. همان‌گونه که گذشت؛ واژه مجرد در فلسفه به معنای مقابل «مادی»، به معنای غیرمادی و غیرجسمانی به کار می‌رود. بنابراین مجرد در اصطلاح به چیزی گفته می‌شود که اولاً به ماده وابسته نبوده و بدون ماده امکان بقا داشته باشد؛ ثانیاً مانند اجسامی که مرکب از ماده و صورت هستند، در ترکیبش ماده به کار نرفته باشد؛ ثالثاً مانند اعراض جسمانی و صور نوعیه (با واسطه یا بدون واسطه) در ماده حلول نکرده باشد (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۸۳). چنین موجودی نه ذاتاً و اصالتاً ویژگی‌های ماده و جسم را دارد، و نه به تبع چیز دیگری این ویژگی‌ها را می‌پذیرد.

مهم‌ترین ویژگی‌های مجردات عبارتند از اینکه آنها بسیط و تقسیم ناپذیر بوده، هیچ‌گونه ابعاد و انقسامی در جهات سه‌گانه ندارند. همچنین فاقد مکان و زمان بوده، در شیء مکان‌مند نیز حلول نمی‌کنند؛ لذا قابل اشاره حسی نیز نیستند. به علاوه می‌توان داشتن علم به ذات خود را یکی دیگر از ویژگی‌های آنها برشمرد (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۹).

مجردات در یک تقسیم‌بندی به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ قسم اول از مجردات، موجوداتی هستند که نه تنها از ماده عاری هستند؛ بلکه هیچ کدام از احکام ماده را نیز ندارند. به این قسم، که مورد اتفاق همه فلاسفه هستند، مجردات عقلی گویند (صدرالمطلبین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۱؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵). اما قسم دیگری نیز وجود دارد که شیخ/اشراقی آن را به عالم فلسفه معرفی کرده است؛ این قسم از مجردات، موجوداتی هستند که خودشان یا موصوفشان در پاره‌ای از اوصاف، مثل رنگ، شکل، حجم و وزن، با مادیات شریک هستند. چنین موجوداتی که از یک سو فاقد ماده و هیولا، و از سوی دیگر واجد ویژگی‌های ناشی از جسمانیت جسم (امتداد) هستند، را مجرد مثالی می‌نامند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۹۸-۹۹).

منابع

- صحیفه سجادیه، ۱۳۸۶، ترجمه کاظم ارفع، تهران، فیض کاشانی.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق و تصحیح جمال‌الدین میردامادی، چ سوم، بیروت، دارصادر.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، ۱۳۸۶، *از مدرسه تا معارف تا انجمن حجتیه*، قم، بوستان کتاب.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الأعلام الاسلامی.
- اسفراینی، ملا اسماعیل، ۱۳۸۳، *أنوار العرفان*، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*، بیروت، دار الجیل.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *تشریح المقاصد*، مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *تشریح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، شریف الرضی.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران، رجا.
- حسینی زبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق و تصحیح علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات حسن حسن‌زاده املی، چ چهارم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۹ق، *نهایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسه امام صادق.
- _____، ۱۴۲۶ق، *تسلیم النفس الی حظيرة القدس*، تحقیق فاطمه رضانی، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *تشریح منظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده املی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۸۳، *أسرار الحكم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- شعرانی، ابوالحسن، بی‌تا، *تشریح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران، اسلامیه.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه علامه طباطبائی، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طالقانی، محمدنعم، ۱۴۱۱ق، *منهج الرشاد فی معرفة المعاد*، تحقیق رضا استادی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الأضواء.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، مجردات به دو دسته دیگر تقسیم می‌شوند. برخی از مجردات ذاتاً و فعلاً مجرد و بی‌نیاز از ماده بوده، هیچ‌گونه نیاز و تأثیر و تأثری از آن ندارند؛ چنین مجرداتی را عقول می‌نامند. برخی دیگر از مجردات علی‌رغم اینکه ذاتاً مجرد از ماده و بی‌نیاز از آن هستند و هیچ تعلقی به ماده ندارند؛ اما فعلاً مادی هستند؛ یعنی برای انجام افعال خود، به ماده و جسم نیازمند بوده، افعال خود را توسط ماده و جسم انجام می‌دهند. این نیازمندی به ماده، موجب می‌شود که آنها از ماده متأثر شوند؛ همچنین در ماده تأثیر داشته باشند. نفوس انسانی از این سنخ هستند، که برای انجام افعال خود، نیازمند تعلق به ماده و بدن هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۳۷؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۵۴).

بنابراین برخی از اقسام مجردات، از جمله نفس انسانی، در عین اینکه تعریف مجرد بر آن صادق است؛ به‌خاطر تأثیر و تأثری که با ماده دارند واجد حالات و صفات مختلف شده، از حالتی به‌حالت دیگر تغییر پیدا می‌کنند. لذا هرچند دعای شریفه، عدم تغییر و تحول را به خداوند نسبت می‌دهد؛ اما این ویژگی مساوی و هم‌معنای مجرد بودن نیست. ممکن است موجودی در عین تجرد، فاقد ویژگی مذکور باشد؛ همچنان که نفس انسانی و هر موجود مجرد ماسوی‌الله در عین مجرد بودن، فاقد آن است.

نتیجه‌گیری

دفاع از وحدانیت خداوند و نفی هرگونه مثلثیت و شباهت میان خداوند و مخلوقات، جزء مهم‌ترین انگیزه‌هایی است که موجب شده برخی از متکلمان مسلمان به انکار تجرد ماسوی‌الله بپردازند. در این پژوهش، پس از بررسی‌های انجام‌گرفته، مشخص گردید استدلال‌هایی که برای اثبات این ادعا اقامه شده است، همگی مخدوش هستند. برخی از این استدلال‌ها به‌خاطر مغالطی بودن، رد شدند. برخی دیگر از آنها نیز که تکیه‌گاه اصلی‌شان بر تحقق اشتراک خداوند با مخلوقات در ذات بود؛ بدین‌گونه پاسخ داده شدند که اشتراک در صفات، اعم از سلبیه یا ایجابیه، موجب اشتراک و تساوی در ذات نمی‌شود. همچنین این ادعا که برای اثبات تجرد ماسوی‌الله دلیل کافی نداریم؛ با اقامه ادله متعددی بر وجود مجرد ماسوی‌الله، ابطال گردید. بنابراین نه‌تنها وجود موجودات مجرد ماسوی‌الله ممتنع نبوده؛ بلکه مصادیق فراوانی در خارج دارد.


- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، *درآمدی بر نظام حکمت صدرائی*، چ سوم، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علوی عاملی، میرسیدمحمد، ۱۳۸۱ق، *علاقه التجرید، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *الوامع الإلهية في المباحث الكلامية*، تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبائی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دارالکتاب العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبیعیات*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۰ق، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۸۶م، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، *المعنی فی أبواب التوحید والعدل*، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، دار المصریه.
- قزوینی، مجتبی، ۱۳۸۷، *بیان الفرقان*، قزوین، حدیث امروز.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۵۱، *آسمان و جهان*، ترجمه محمدباقر کمرهای، تهران، اسلامیة.
- _____، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مروراید، حسنعلی، ۱۴۱۸ق، *تنبیها ت حول المبدأ والمعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، *شرح اشارات و تنبیها ت (نمط سوم در باب نفس)*، تهران، دانشگاه امام صادق.
- مفتی، حمید، ۱۳۷۴، *قاموس البحرین*، تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۲، *آیین و اندیشه؛ بررسی مبانی و دیدگاه های مکتب تفکیک*، تهران، حکمت.

نوع مقاله: ترویجی

ثبات و تغییر معرفت دینی در چارچوب ضروریات دین

محمدعلی رستمیان / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان

m.a.rostamian@ltr.ui.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-4947-8369 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

چکیده

یکی از مسائل مهم برای معرفت دینی، ثبات و تغییر آن است. تغییر معرفت دینی بدون اینکه به نسبی‌گرایی معرفتی منجر شود، نیازمند یک بعد ثابت است. هدف از این مقاله بررسی جایگاه و نقش ضروریات دین به‌عنوان بعد ثابت برای معرفت دینی است. روش این تحقیق توصیفی - تحلیلی با توجه به جایگاه ضروری دین در دیدگاه اندیشمندان اسلامی است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که هرچند ضروریات دین بیشتر در فقه و بحث ایمان و کفر مطرح بوده؛ اما اصولاً ماهیتی معرفت‌شناختی داشته و می‌تواند در بحث ثبات و تغییر معرفت دینی هم به‌خوبی ایفای نقش کند. هرچند معرفت‌های بشری و از جمله معرفت‌های دینی، مثل توحید، به‌صورت طولی و هم‌عرض، گسترش می‌یابد؛ اما یک سطح معرفتی ضروری در آن وجود دارد که ثابت باقی مانده و محور پیوند این معرفت‌هاست. در معرفت دینی این محور، ضروریات دین است که مانع از هم‌گسیختگی و نسبی‌گرایی معرفتی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: معرفت دینی، ضروری دین، مراتب معرفت، معرفت‌های طولی، معرفت‌های هم‌عرض.

مقدمه

شکی نیست که معرفت دینی همانند سایر معرفت‌های بشری دچار تغییر می‌شود. اما سؤال این است که آیا این تغییر تا چه حد و به چه شکلی رخ می‌دهد؟ آیا این تغییر بدون هرگونه بعد ثابت معرفتی رخ می‌دهد؟ یا همواره بعد ثابتی وجود دارد که به معرفت‌های مختلف پیرامون یک موضوع وحدت می‌بخشد؟ برخی نظریاتی که امروزه با استفاده از مبانی هرمنوتیکی، مخصوصاً هرمنوتیک فلسفی، درباره معرفت دینی ارائه شده، حکایت از این دارد که این تغییر همیشگی و در همه ابعاد است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۶-۲۲؛ سروش، ۱۳۷۸، ص ۲). دکتر سروش در این زمینه با ارائه نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، اولاً معرفت دینی را امری بشری دانسته و ثانیاً از تأثیر دائمی و همیشگی سایر معرفت‌های بشری بر معرفت دینی سخن گفته است، که موجب تغییر و دگرگونی آن می‌شود (سروش، ۱۳۷۱، ص ۱۹ و ۱۱۹). آقای مجتهد شبستری هم از هرمنوتیک کتاب و سنت سخن گفته و معتقد است که بر طبق اصول هرمنوتیکی رسیدن به یک معرفت نهایی امکان ندارد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۱۴-۱۵). این نظریات برای اینکه نشان دهند که بحث تغییر در معرفت دینی در طول تاریخ در اسلام استمرار داشته، به برخی اصول و مبانی اسلامی، مثل مراتب معارف دین و اختلاف مجتهدان استشهاد کرده (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۷؛ سروش، ۱۳۷۱، ص ۱۲۰). و این امور را شاهد بر این گرفته‌اند که معرفت دینی همواره در حال تغییر است. البته با توجه به نقد نسبی‌گرایی که بر آنها وارد شده، سعی کرده‌اند که امر ثابتی را در معرفت دینی بیابند (سروش، ۱۳۷۱، ص ۲۹۴)، که تلاش آنها موفقیت‌آمیز نبوده است.

اندیشمندان اسلامی با توجه به نسبی‌گرایی معرفتی که در این دیدگاه‌ها وجود دارد، در برابر آن موضع‌گیری کرده و با تأکید بر اینکه ضروریات دین تغییرناپذیرند، یکی از لوازم این دیدگاه‌ها را انکار ضروریات دین دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۲؛ لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷). این دیدگاه‌ها حکایت از این دارد که پذیرش تغییرناپذیری ضروریات دین، محوری است که می‌تواند ثبات معرفت دینی را با وجود تغییر در آنها تأمین کند. با این حال این امر در این دیدگاه‌ها به اجمال مطرح شده و در مورد چگونگی تأثیر ضروریات دین به‌عنوان محور ثبات معرفت دینی سخنی نگفته‌اند. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی می‌خواهیم به فرایند و نقش ضروریات دین

به‌عنوان محور ثابت معرفت دینی بپردازیم. در مورد نقش ضروریات دین در ثبات معرفت دینی، به مقاله یا کتابی دست نیافتیم.

کتاب *معیارهای احکام ثابت و متغیر در روایات* (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶) بر مباحث سنتی در باب ثابت و متغیر تمرکز کرده و وارد بحث پیرامون ثابت و متغیر از منظر معرفت‌شناختی نشده و به ضروری دین نپرداخته است.

کتاب *معرفت دینی* (لاریجانی، ۱۳۷۰)، که در نقد قبض و بسط تئوریک شریعت به‌صورت اجمالی وارد بحث ثبات ضروریات دین شده است؛ اما به‌تفصیل به چگونگی آن نپرداخته است.

مقاله «معرفت دینی، ثبات و تحول در آن» (نیکزاد، ۱۳۸۴)، نیز صرفاً به مباحثی پیرامون معرفت دینی و نقد مباحث قبض و بسط تئوریک شریعت پرداخته و در مورد ضروریات دین صرفاً به این اشاره کرده که ضروریات دین تغییرناپذیرند.

نوآوری این مقاله این است که به‌تفصیل جایگاه و فرایند نقش ضروریات دین در ثبات معرفت دینی را تحلیل و بررسی کرده است. سؤال اصلی این است که ضروریات دین چگونه در ثبات و وحدت معرفت دینی تأثیر دارد؟

سوالات فرعی از این قرار است: ۱) ضروریات دین چگونه در ثبات و وحدت معرفت‌های طولی تأثیر دارد؟ ۲) ضروریات دین چگونه در ثبات معرفت‌های هم‌عرض تأثیر دارد؟

با توجه به آنچه بیان شد، این مقاله ابتدا به تبیین مفهوم ضروری دین و جایگاه معرفت‌شناختی آن در دین می‌پردازد. هرچند مفهوم ضروری دین روشن و بدیهی است؛ اما ملاک شناخت ضروری از غیرضروری نیاز به تبیین دارد. بعداً با تقسیم معرفت دینی به معرفت‌های طولی و هم‌عرض، جایگاه ضروریات دین در ثبات معرفت دینی در هر مورد را بررسی می‌کنیم. هرچند ممکن است در اصطلاحی خاص، معرفت اخص از علم باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۰)؛ اما معرفت در این بحث، اصطلاحی معرفت‌شناختی و معادل علم است. از این جهت، معرفت دینی هرگونه شناختی است که از متون دینی گرفته شود. معرفت‌های طولی هم، معرفت‌هایی هستند که در رتبه‌های مختلف قرار گرفته و یکی عمیق‌تر از دیگری است. معرفت‌های هم‌عرض معرفت‌هایی هستند که بدیل همدیگر واقع شده و صرفاً یکی می‌تواند جایگزین دیگری شود.

۱. تعریف و ملاک ضروری دین

ضروری در لغت به معنای لازم، اما در بحث حاضر به معنای آشکار و واضح است. بنابراین ضروری دین هر اعتقاد یا حکم عملی است که وجود آن در دین آشکار و واضح باشد (محمودی گلپایگانی، ۱۳۸۴). مشخص است که تعریف‌هایی از این قبیل صرفاً شرح الفاظ است و نه تعریف منطقی؛ زیرا لفظی به لفظ دیگر تبدیل شده و معنای جدیدی پدید نیامده است. با وجود روشن بودن معنای ضروری؛ اما مصداق آن بدیهی نبوده و براساس ملاک‌های مختلف در معرض اختلاف و تغییر است. از این جهت به بحث پیرامون ملاک ضروری دین می‌پردازیم تا حدود آن مشخص شود.

مشهور است که اتفاق مسلمانان در مورد یک آموزه را ملاک ضروری بودن آن گرفته‌اند (همان). اما به نظر می‌رسد که این ملاک مبهم است و نمی‌تواند مصداق ضروری و غیرضروری را تعیین کند. اگر بخواهیم در اینجا بر اتفاق نظر به معنای دقیق کلمه تأکید کنیم و کوچک‌ترین اختلاف را سبب شکسته شدن این اتفاق بدانیم؛ در موارد بسیاری دچار مشکل می‌شویم؛ زیرا حتی اگر فرقه کوچکی در اسلام پیدا شود که به هر دلیل با سایر مسلمانان در زمینه حکمی از احکام اسلام اختلاف پیدا کند؛ پس دیگر آن حکم ضروری نیست! مثلاً اگر برخی از صوفیه یا فرقه اسماعیلیه در انجام واجبات واضح و روشن دین مثل نماز، دیدگاهی مخالف اعتقاد رایج در اسلام داشته باشند، این امور از ضروری دین خارج شده و در این صورت، دیگر نه ضروری دین داریم و نه منکر ضروری! از طرف دیگر، در همه احکام اسلام می‌توان مسلمانانی را تصور کرد که به هر دلیل، از احکام ضروری آگاه نباشند (محمودی گلپایگانی، ۱۳۸۴). آیا آگاه نبودن آنها می‌تواند باعث شود که این اتفاق شکسته شده و ضروریات دین را از نصاب لازم بیاندازد؟

گاهی برای رفع این اشکال، می‌گویند اتفاق به معنای غالب افراد است و نه دقیقاً تمام افراد؛ از این جهت مخالفت گروهی کوچک، به این اتفاق ضرر نمی‌رساند. این دیدگاه می‌تواند برخی مشکلات دیدگاه قبل را حل کند. همچنین برای درستی کاربرد مجازی واژه «اتفاق»، در غالب افراد باید با مخالفت گروه‌های کوچکی مواجه باشیم که مورد اعتنا نباشند. اما مشخص است که این دیدگاه نمی‌تواند ابهامات را کاملاً برطرف کند. اصولاً حمایت غالب افراد از یک دیدگاه نمی‌تواند ملاک حق و باطل قرار گیرد؛ چه اینکه بخواهد ملاک ضروری دین قرار گیرد. در اندیشه اسلامی افراد شاخصی

مثل امیرمؤمنان علی^ع وجود دارد که دیدگاه آنها ملاک و معیار حق و باطل است. از این جهت، مخالفت آنها با دیدگاه رایج نمی‌تواند انکار ضروری دین تلقی شود. از طرف دیگر، با وجود اختلافاتی که در تعالیم دین وجود دارد، شناخت اعتقاد یا حکمی که غالب افراد با آن موافق باشند، اگر محال نباشد، مشکل است. به‌هرحال به‌نظر می‌رسد که اتفاق و اجماع مسلمانان نمی‌تواند ملاک مناسبی برای ضروری دین باشد. البته، اگر همه مسلمانان یا اغلب آنها، بر امری اتفاق نظر داشته باشند و افراد شاخص در طرف مخالف نباشند، یقیناً آن مورد ضروری دین است.

محقق اردبیلی یکی از کسانی است که با ملاک اتفاق برای شناخت ضروری دین مخالف بوده و به‌جای آن، ملاک معرفتی و وضوح برای شخص خاص، را مطرح می‌کند. ایشان معتقد است که ممکن است مسئله‌ای بین علمای شیعه اجماعی بوده، اما ضروری دین نباشد و برعکس، ممکن است یک مسئله اختلافی، برای شخص خاص ضروری باشد، زیرا آن را با برهان و استدلال یافته است (محقق اردبیلی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۹۹). امام خمینی^ع نیز ملاک ضروری را وضوح ادله می‌داند که در این صورت واضح است که آن چیز، جزء دین و ضروری آن است (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۵). بنابراین در مورد ضروری بودن حکمی از احکام دین، اتفاق مسلمانان لازم نیست و صرفاً وضوح اینکه امری جزء اسلام است، کفایت می‌کند. بر طبق این مبنا، ایشان معتقد است که امامت در صدر اسلام از ضروریات دین بوده و منکر آن، منکر ضروری دین تلقی می‌شده؛ زیرا دلایل آن واضح بوده است. اما این امر برای نسل‌های بعد، به‌خاطر اعتماد به گروه اول، مشتبه شده و دیگر ضروری نیست (همان، ص ۳۲۹). دیدگاه امام خمینی^ع با دیدگاه محقق اردبیلی از این جهت که هر دو ملاک ضروری دین را امری معرفتی می‌دانند و امکان تغییر مصداق ضروری دین را می‌پذیرند، مشترک است. اما به‌نظر می‌رسد که دیدگاه امام خمینی^ع برای ملاک ضروری دین با معنای آن سازگارتر است؛ زیرا ایشان وضوح ادله را امری عام و برای همه افراد می‌داند؛ درحالی که محقق اردبیلی وضوح دلیل را برای شخص مطرح می‌کند. روشن است که فردی کردن ضروری دین، آن را از کارکرد اصلی اش در فقه نیز خارج می‌کند. علما نیز ضروری دین را امور واضحی می‌دانند که عموماً از نظر افراد دور نمی‌ماند.

ممکن است این‌گونه به‌نظر برسد که وضوح ادله هم، لاجرم به

حجت‌بندگان برای عدم ایمان (نساء: ۱۶۵) تلقی کرده و به بدیهیات عقلی اکتفا نکرده است. البته این امر منافاتی با حجیت عقل ندارد؛ که بحث پیرامون آن مجال دیگری می‌طلبد.

یکی از ویژگی‌های ملاک وضوح ادله این است که با نگاه برون‌دینی نیز می‌تواند تأیید شود. با توجه به اینکه وضوح ادله صرفاً بر دلیل تأکید دارد، هر ناظر بی‌طرفی می‌تواند با مراجعه به منابع، به دلالت آن دلیل بر مدعا گواهی دهد. حتی این ناظر بی‌طرف می‌تواند شخصی باشد که به دلایلی شک دارد که چیزی جزو حقیقت دین هست یا حتی یقین دارد که جزو حقیقت دین نیست. مثلاً کسانی که به نحوی با توجه به ادله برون‌دینی تصور می‌کنند که دین نباید در امور سیاسی و اقتصادی دخالت کند و در نتیجه، مسائل سیاسی و اقتصادی اسلام را خارج از حوزه دین می‌دانند؛ اذعان دارند که اگر به متون اسلامی مراجعه کنیم، ادله‌ای می‌یابیم که به روشنی اسلام را دینی معرفی می‌کند که در امور سیاسی و اقتصادی دخالت کرده است. در نتیجه، توصیه می‌کنند که در این امور نباید سراغ ادله درون‌دینی رفت و باید با ادله برون‌دینی تحلیل و بررسی کرد (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲). بنابراین به نظر می‌رسد که وضوح ادله می‌تواند ملاک مناسبی برای تعیین ضروریات دین باشد. البته وضوح ادله اقتضا دارد که لاقلاً بخش عظیم، بلکه اکثر پیروان یک دین، و حتی ناظران بی‌طرف، به آن اذعان داشته باشند. اما اگر به دلایل غیرمعرفتی چنین امری اتفاق نیفتد و مثلاً اکثر افراد به جهت منافع شخصی از اذعان به ضروری دین امتناع کنند، به ضروری بودن آن ضرر نمی‌رساند.

۲. امکان‌سنجی ضروری دین برای معیار ثابت و متغیر در معرفت دینی

از بحث قبل مشخص شد که ضروری دین، هر اعتقاد یا حکم عملی واضح و روشنی است که انکار آن ملازم با ارتداد و خروج از دین است. در این صورت ممکن است این‌گونه تلقی شود که ضروری دین صرفاً شامل امور خطیری، مثل توحید، نبوت، معاد، نماز و روزه و شبیه آن می‌شود که ارکان دین را تشکیل می‌دهد؛ زیرا اینها اموری هستند که هم جایگاه آن در دین واضح است و هم انکار آنها صلاحیت خروج از دین را دارد. در این صورت مفهوم ضروری دین یک بحث معرفت‌شناختی نیست که بتواند معیاری برای ثابت و متغیر در بحث معرفت دینی باشد. بحث ثابت و تغییر معرفت دینی یک بحث معرفت‌شناختی؛ و بحث ضروری دین، یک بحث

مبنای قبل‌بازمی‌گردد؛ زیرا وضوح ادله برای تمام مسلمانان است و در نتیجه، نوعی اجماع بر اینکه برخی امور جزء دین است، پدید می‌آید. اما با دقت در این ملاک، مشخص می‌شود که وضوح ادله، ضرورتی برای اجماع مسلمانان را پدید نمی‌آورد. مثلاً در مسئله امامت حضرت علی علیه السلام، با اینکه جریان‌اتی پیش آمد که اجماعی تحقق نیافت؛ اما ادعا این است که ادله امامت واضح بوده و همین امر برای ضروری بودن آن در آن زمان، کافی بوده است. بنابراین هرچند ممکن است در برخی موارد اجماع نیز صورت بگیرد؛ اما ملاک اصلی وضوح ادله است و نه اجماع. در این صورت وضوح ادله به این معناست که هرکس به منابع دین مراجعه کرده و ادله را بررسی کند، برایش واضح و آشکار باشد که حکم دین چیست. اما ممکن است افرادی به‌طور کلی غافل از منابع دین بوده و به ادله دین توجه نداشته باشند و یا نخواهند مسئله‌ای را که در منابع دینی، به‌روشنی بیان شده است، بپذیرند. در این صورت عدم همراهی آنها با عموم مسلمانان یا عدم همراهی عموم مسلمانان با گروهی اندک، برای ضروری دین مشکلی به بار نمی‌آورد.

با توجه به آنچه بیان کردیم، روشن می‌شود که مقصود از وضوح ادله به‌عنوان ملاک ضروری دین، صرفاً به ادله درون‌دینی، یعنی ادله‌ای که از متون دینی استخراج می‌شود، مربوط است و نه ادله برون‌دینی. به عبارت دیگر، مقصود این است که وقتی به منابع یک دین خاص مراجعه می‌کنیم، دلایل کاملاً روشنی بر ضرورت یک اعتقاد یا عمل دینی وجود داشته باشد. *آیت‌الله جوادی آملی* در تعریف ضروری دین، آن را از ضروری عقلی و ضروری علمی، یعنی هر قضیه‌ای که بدون اقامه برهان و استدلال التزام به آن ضرورت داشته باشد، جدا می‌کند. البته تأکید می‌کند که ممکن است برخی از ضروریات دین، ضرورت عقلی هم داشته باشد. همچنین تصریح می‌کند که ضروری دین، علومی است که از طریق وحی و به‌نقل از صاحب شریعت منتقل شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۴ و ۳۴۶). بنابراین اگر برخی اعتقادات یا اعمال بدیهی عقلی وجود داشته باشد که در متون دینی نیامده یا کاملاً روشن بیان نشده باشد، از بحث ضروری دین خارج می‌شود. علت این است که در بحث ضروری دین نمی‌توان با تأکید بر بدیهی عقلی بودن، حکم شرعی صادر کرد؛ زیرا امکان غفلت از این امور بدیهی، وجود دارد و حجت بر بندگان تمام نمی‌شود. از این جهت آیات قرآن کریم، رسالت انبیاء علیهم السلام را تمام‌کننده حجت بر عذاب (قصص: ۵۹) و قطع‌کننده

آن را انکار کند؛ بر طبق برخی ملاک‌ها می‌توان گفت که ضروری دین را انکار کرده است.

بحث‌های علمی درباره معرفت دینی در طول دهه‌های گذشته، نیز گواهی می‌دهد که ضروریات دین امری مربوط به معرفت دینی است. نقدهایی که بر نظریه دکتر سروش در مورد قبض و بسط تئوریک شریعت، مطرح شده از این امر حکایت می‌کند. آیت‌الله لاریجانی در نقد دیدگاه تحول عام معرفت‌های دینی، با تعریف ضروری دین به امری از دین که نزد همگان مقطوع است؛ ثبات ضروریات دین را منافی این نظریه می‌داند (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷). هرچند بحث به سرانجامی نرسیده و دکتر سروش نیز بحث خود را مطرح و بر آن استدلال می‌کند (سروش، ۱۳۷۱، ص ۲۶۷)؛ اما هر دو دیدگاه در این مورد اتفاق نظر دارند که ماهیت ضروری دین از سنخ معرفت دینی است و در این باره رد و ایرادی مطرح نمی‌شود.

با توجه به بحث‌های گذشته، مشخص شد که ضروری دین از جمله مفاهیم معرفتی است که نوع نگرش انسان نسبت به اجزای دین را مشخص می‌کند. بنابراین ضروری دین می‌تواند معیار معرفتی ثابت را برای تغییرات معرفتی در دین فراهم کند. به جزئیات این طرح در بحث‌های آینده می‌پردازیم.

۳. ثبات ضروریات دین در معرفت‌های طولی

از بحث‌های قبل مشخص شد که ضروریات دین به معنای معرفت‌شناختی آن، بعد ثابت دین و ملاک برای فهم ابعاد متغیر دین است. اما لازم است که سازوکار این امر بیشتر تبیین شود. در این بحث می‌خواهیم نشان دهیم که معرفت دینی، همانند معرفت‌های بشری، همواره دست‌خوش تغییرات طولی شده و مراتب مختلفی در آن شکل می‌گیرد. در مورد معرفت‌های بشری حتی در مورد معرفت‌های بدیهی که صدق آنها روشن است و نیاز به استدلال ندارد، نیز می‌توان مراتب را تصور کرد. فهم یک گزاره بدیهی، مثل اینکه هر معلول نیازمند علت است، نیز مراتب دارد. فهم عرفی مردم از اصل علیت که فهمی سطحی بوده و با بقای معلول و نابودی علت هم، سازگار است؛ با فهم فیلسوف و عارف که جدایی معلول از علت را محال می‌داند، متفاوت است. حتی فهم فیلسوف و عارف هم از جهت عمق با هم تفاوت داشته و به مرتبه امکان فقری می‌رسد. البته این امر به این معنا نیست که همه معرفت‌های بشری دارای مراتب است. مثلاً ظاهراً این‌گونه است که گزاره $۲+۲=۴$ برای همه افراد یک معنا بیشتر ندارد.

هستی‌شناختی است که به حقیقت دین مربوط است. به عبارت دیگر، بحث ضروری دین بحثی درباره گوهر و عرض دین است که به تمایز اجزای اصلی و غیرقابل تغییر دین، از اجزایی می‌پردازد که تغییر آنها هویت دین را تغییر نمی‌دهد. بنابراین تناسبی بین بحث ثبات و تغییر در معرفت دینی با بحث ضروری دین وجود ندارد.

در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت که بحث ضروری دین کارکردی غیر از تمایز اجزای اصلی دین، از اجزای غیراصولی دارد. ضروری دین از جهت وضوح معرفتی به اجزای دین می‌پردازد. یک اعتقاد یا حکم عملی، ممکن است اصلاً رکن اساسی دین نبوده و گوهر دین محسوب نشود؛ اما ملاک ضروری را داشته باشد. مثلاً برخی علما در مورد حرمت رابطه زناشویی در هنگام حیض، با تمسک به ملاک اجماع، آن را ضروری دین دانسته‌اند، که هرکس آن را انکار کند، حکم ارتداد بر او جاری می‌شود. اما این حکم از این جهت رد شده است که اجماع پیرامون این حکم از طریق ادله‌ای که در اختیار علمای دین بوده، حاصل شده؛ درحالی‌که ضروری امری است که باید برای همه واضح باشد و نه فقط برای علما (آملی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۳۶). با دقت در مسئله بالا روشن می‌شود که اصلی یا فرعی بودن یک جزء در بحث ضروری دین، اهمیت ندارد؛ زیرا چه کسی می‌تواند بگوید که مسئله فرعی بالا یک مسئله اساسی و گوهری برای دین اسلام است! در بحث ضروری دین، صرفاً این مهم است که آیا امری از این جهت که جزء دین است، وضوح دارد یا نه. البته برای اجرای حکم ارتداد، صرف این نیز کافی نیست و باید انکار به گونه‌ای باشد که به انکار شریعت، یعنی انکار خدا یا رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منجر می‌شود و نباید کوچک‌ترین شبهه‌ای وجود داشته باشد (همان). محقق اردبیلی نیز ضمن رد ملاک اجماع، ملاک ضروری دین را علم شخصی افراد دانسته‌اند، نه علم جمعی؛ و فتوا داده‌اند که اگر شخص امری را انکار کند که از طریق برهان برایش اثبات شده و به آن یقین دارد و به انکار شریعت منجر شود، و شبهه‌ای هم در کار نباشد؛ ضروری دین را انکار کرده است (محقق اردبیلی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۹۹). بنابراین می‌توان گفت که اصولاً ضروری دین به اعتقاد افراد، یعنی معرفت و آگاهی آنها، نسبت به اجزای دین بازمی‌گردد. اغلب ضروریات دین به گونه‌ای است که همه افراد به راحتی می‌توانند از آن آگاه شده و تصدیق کنند که ضروری دین است؛ اما مواردی نیز وجود دارد که اگر شخصی، به هر دلیل و از هر طریقی، یقین داشته باشد که امری جزء دین است، و

می‌گفتند که آیا او خدایان متعدد را به یک خدا تبدیل کرده است؟! «أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ» (ص: ۵). اما این فهم عمومی و همگانی، با تبیین‌های نبوی و تدقیق‌های فلسفی - کلامی و عرفانی، در طول زمان، عمیق‌تر شده و نگرش‌های طولی شکل گرفته است. شاید عالی‌ترین مرتبه توحید، توحید عرفانی وحدت وجودی است که عبارت‌هایی از **نهج البلاغه** هم به آن دلالت دارد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱). در این مرتبه خداوند به گونه‌ای تصویر می‌شود که در عین تعالی، از هیچ موجودی جدا نبوده و هویت هر موجودی به او قائم است. اما نکته مهم در این زمینه این است که در این مراتب عمیق عرفانی و کلامی، همان نصاب اولیه فهم از توحید که در عرف مسلمانان پدید آمده، تغییر نمی‌کند. خدای واحد در مقابل شرک و چندگانه‌پرستی در این مراتب نیز باقی است.

بحث توحید، صرفاً یک نمونه برای معرفت‌های طولی بود؛ اما در تمام معرفت‌های دینی می‌توان این حقیقت را پی‌گیری کرد. مثلاً در مورد اعتقاد به معاد، دیدگاه‌های مختلفی در طول هم وجود دارد. مثلاً دیدگاهی که معاد را صرفاً حضور در قیامت می‌بیند با دیدگاهی که معاد را قرب به خداوند می‌داند، دو دیدگاه در طول هم محسوب می‌شود. البته دیدگاه اول یک دیدگاه سطحی و کلامی است که در تمام مراتب بعدی وجود دارد. دیدگاه دوم یک دیدگاه عرفانی است که عمق نگرش به معاد را نشان می‌دهد.

ممکن است این‌گونه تصور شود که این دیدگاه‌های مختلف لزوماً در طول یکدیگر نیستند؛ بلکه در عرض هم‌دیگر و متضادند. بلکه اعتقاد به اصل وجود معاد میان مسلمانان وجود دارد. اما برخی آن را از قبیل «اعادة معدوم» می‌دانند. درحالی که دست‌کم فیلسوفان اسلامی آن را به شدت انکار می‌کنند. از دیگر سو، عده‌ای بر اساس ظواهر آیات قرآن، معاد را «عنصری» قلمداد می‌کنند. درحالی که **صدرالمآلهین** معاد را عنصری نمی‌داند. لذا چنین نیست که این دیدگاه‌ها در طول یکدیگر باشند. حال درباره معرفت به توحید حق تعالی نیز می‌توان این ابهام را مطرح کرد. آیا به‌راستی معرفت به توحید در میان مذاهب و نحله‌های مختلف اسلامی، همگی در طول یکدیگر و به تعبیری هرکدام لایه‌های عمیق‌تری نسبت به لایه‌های رویین‌تر است؟! یا اساساً این چنین نیست؟ نگرش خاص اشاعره درباره اوصاف ذاتی الهی، مستلزم تعدد واجب‌الوجود است. عرفا وحدت حق را در ناحیه وجود و موجود می‌دانند؛ این در حالی است که فلاسفه اسلامی غالباً وحدت حق را در ناحیه وجوب وجود قلمداد

چون مراتب طولی معرفت، به معنای عمیق‌تر شدن آن است، مستلزم این است که یک مرتبه مشترک و ثابت بین مراتب وجود داشته باشد. اگر فرض کنیم که معرفت به «الف» دارای مراتب «الف»، «الف ۲» و «الف ۳» باشد؛ می‌توان گفت که مرتبه «الف ۱» مرتبه مشترک بین تمام مراتب سه‌گانه است. این مرتبه که می‌توان از جهت بدهت، آن را معرفت ضروری قلمداد کرد، مرتبه سطحی به «الف» محسوب می‌شود. اما برای رسیدن به مراتب بالاتر، اولاً گذر از این مرتبه ضروری است و ثانیاً این مرتبه، عمق راهبردی مراتب دیگر است و همواره جایگاه خود را حفظ می‌کند. یک مثال محسوس می‌تواند این امر را روشن سازد. آب در نگاه عرفی مایعی است که مایه حیات بوده و رفع تشنگی می‌کند و گاهی به‌صورت جامد و گاز تبدیل می‌شود. اما بررسی‌های عمیق‌تر نشان می‌دهد که این مایع از آرایه‌های اتمی خاصی تشکیل شده که منشأ بروز این آثار در نگاه عرفی است. واضح است که یک شیمی‌دان وقتی به سطح عمیق از معرفت به آب می‌رسد، هنوز هم این مرتبه را به‌عنوان امری که منشأ پدید آمدن این آثار خاص هستند، بررسی می‌کند، نه به‌عنوان یک امر مستقلی که هیچ ارتباطی با آنچه در عرف آب نامیده می‌شود، ندارد. قطع ارتباط این دو سطح از معرفت به این مناسبت که شیمی‌دان پدیده جدیدی را بررسی می‌کند که قبلاً وجود نداشته است. حال اگر مراتب عمیق‌تری برای آب، شناسایی شود، باز هم مراتب قبلی در کانون توجه قرار دارند. بنابراین می‌توان گفت که مرتبه سطحی معرفت به آب، همچون یک چارچوب عمل می‌کند و همواره در معرفت‌های عمیق‌تر حضور دارد و مراتب عمیق‌تری که شیمی‌دان به آن دست می‌یابد، ضرورتاً در همین چارچوب محقق شده و خروج از آن اصولاً موضوع را تغییر می‌دهد.

همین تحلیل در مورد معرفت‌های دینی هم کاربرد دارد. به‌عنوان نمونه، مراتب طولی معرفت دینی و ثبات آن را در مراتب توحید، به‌عنوان اصلی‌ترین اعتقاد مسلمانان، بررسی می‌کنیم. معنای عمومی و همگانی توحید، از منظر درون‌دینی و برون‌دینی، اعتقاد به خدای واحد است که در مقابل کثرت خدایان، تثلیث و ثنوی‌گرایی قرار دارد. این معنا برای همه از منظر درون‌دینی و برون‌دینی روشن و آشکار است. زمانی که پیامبر اکرم ﷺ در محیط شرک‌آلود عربستان ندای توحید سر داد، مشرکان برداشت درستی از مسئله توحید قرآنی داشتند. آنها همانند مؤمنان، معنای آیات قرآن کریم را در سطح ظاهری - تزیلی آن می‌فهمیدند و از این جهت با تعجب

یک موضوع محسوب می‌شود و هرچند نوعی تغییر معرفتی است؛ اما واقعیت امر پدید آمدن یک معرفت جدید است و نه تبدیل یک معرفت به معرفت دیگر. گونه دوم، جایی است که ابعادی از یک معرفت تغییر کرده و ابعادی از آن ثابت بماند. اگر معرفت حسی، مثلاً طلوع و غروب خورشید توجه کنیم؛ این معرفت در نظریه قدیم زمین‌مرکزی، ابعادی به این صورت داشته که خورشید به دور زمین حرکت می‌کند؛ حرکت آن از مشرق به مغرب است؛ در این حرکت، نسبت میان خورشید و زمین تغییر می‌کند و در نتیجه گاهی خورشید را می‌توانیم مشاهده کنیم و گاهی نمی‌توانیم. حال در نظریه جدید خورشیدمرکزی، هرچند ابعادی از معرفت مربوط به نظریه زمین‌مرکزی که خورشید طلوع و غروب دارد، تغییر کرده و مشخص شده است که زمین به دور خود و خورشید حرکت می‌کند و خورشید حرکتی به دور زمین ندارد؛ اما ابعادی از ثبات نیز در آن وجود دارد که به‌رحال نسبت میان خورشید و زمین تغییر می‌کند و گاهی می‌توانیم خورشید را مشاهده کنیم و گاهی نمی‌توانیم. پس هرچند معرفت ما در مورد طلوع و غروب خورشید دچار تغییر شده است؛ اما کاملاً دگرگون نشده و از این جهت هنوز هم می‌توانیم از طلوع و غروب خورشید سخن بگوییم.

البته واضح است که وحدت و کثرت در این بحث، اعتباری است. در مثال بالا همه موارد مذکور را ابعادی از معرفت نسبت به طلوع و غروب خورشید دانستیم. اما می‌توان از یک منظر دیگر، همه این موارد را جداگانه معرفتی خاص در نظر گرفت. این وحدت و کثرت مثل وحدت و کثرت یک اتومبیل است. از یک منظر، صرفاً یک اتومبیل داریم که دارای اجزایی است که در یک وحدت اعتباری کل را پدید می‌آورند؛ اما از منظر دیگر، اگر اجزا را جداگانه در نظر بگیریم، با اشیای مختلفی روبه‌رو هستیم که نسبتی بین آنها برقرار نیست. حال اگر برخی اجزای این اتومبیل تغییر کند، هرچند اتومبیل تغییر کرده؛ اما ابعادی از ثبات هم بر این اتومبیل حاکم است که ما می‌توانیم آن را همان اتومبیل قبلی بدانیم. در بحث بالا هم، طلوع و غروب خورشید با همه ابعاد مذکور، یک معرفت تلقی می‌شود که در نظم علی - معلولی، آن معرفت را پدید آورده‌اند.

برای ثبات و تغییر در معرفت‌های هم‌عرض در معرفت دینی، می‌توانیم از همان مثال توحید استفاده کنیم که در بحث مراتب معرفت طولی بیان کردیم. معرفت به اینکه خدا واحد است، علاوه بر نظریه وحدت حقه که وحدت بسیط‌الحقیقه است، شامل نظریاتی که خدا را دارای وحدت جسمانی یا نفسانی می‌دانند، هم می‌شود. از این

می‌کنند و لذا قائل به تکثر موجوداتند. به هر روی، اگر بر فرض، نوعی فهم طولی را در مسئله توحید الهی بپذیریم، به‌نظر می‌رسد چنین چیزی (طولی بودن فهم) درباره باور به معاد، چندان پذیرفتنی نیست. بر این اساس، دقیقاً چه چیزی موجب پیوند و اتصال باور به معاد در تلقی‌های گوناگون پیش گفته می‌شود.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اعتقاد مشترک مطرح‌شده میان مسلمانان همان مرتبه معرفتی ضروری است که یک تصور کلی از معاد را در سطح اول شکل می‌دهد. در این سطح تمام خصوصیات معاد، مثل معاد عنصری و سؤال و جواب و جزای اخروی مطرح است. همه مسلمانان در این زمینه مشترک هستند، اما در سطح عمیق‌تر معرفت دینی دیدگاه‌های متفاوتی مطرح می‌شود که هریک ادعای مرتبه عمیق همین معرفت دینی را دارند. البته برخی نظریات همین ظواهر را مفروض گرفته و با پیشرفت‌های علمی مثل شبیه‌سازی، معرفت‌های عمیق‌تری همسو با ظواهر دینی شکل می‌گیرد. اما برخی نظریات مثل نظریه صدرالمتألهین با تأویل این ظواهر به سمت دیگری سیر می‌کند. از این جهت در سطح عمیق‌تر نظریات مختلف هم عرض هم شکل می‌گیرد که منافاتی با این ندارد که اینها معرفت‌های طولی همان معرفت سطحی هستند. حال اگر معاد در گستره معرفت عرفانی، با توجه به مبانی عرفانی و دلالت‌های قرآنی و روایی ملاحظه کنیم، معرفت دینی خاص و عمیق‌تری شکل گرفته است که فقط افراد خاصی به آن دسترسی دارند. البته این به این معنا نیست که همه این نظریات درست است و از آن معرفت شکل می‌گیرد؛ مخصوصاً در مورد پذیرش نظریاتی که با ظواهر قرآن کریم منطبق نیست، نیازمند دلیل قطعی هستیم هریک از این معرفت‌ها می‌تواند به مراتب عمیق‌تری نیز دست یابد. همین بحث در مورد مسائلی مثل وحی، نماز، روزه، و دیگر اعتقادات و احکام عملی ضروری نیز مطرح است و می‌تواند جداگانه بررسی شود.

۴. ثبات ضروریات دین در معرفت‌های هم‌عرض

هرچند اصل بحثی که مطرح کردیم در معرفت‌های طولی رخ می‌دهد؛ اما می‌توان ثبات ضروریات را در معرفت‌های هم‌عرض هم تصور کرد. تغییرات هم‌عرض به دو گونه رخ می‌دهد؛ گاهی معرفت جدیدی رخ نموده، که بعد دیگری از یک حقیقت را بیان می‌کند؛ مثلاً در مورد زمین یا خورشید حرکت جدیدی کشف می‌شود که قبلاً آشکار نبوده است. این نوع تغییر معرفتی صرفاً گسترش هم‌عرض معرفت در مورد

یک نمونه دیگر می‌توانیم به بحث معاد اشاره کنیم، که قبلاً در معارف طولی مطرح شد. همان‌طور که آنجا اشاره کردیم، در بحث معاد، هم دیدگاه‌های هم‌عرض مطرح است؛ دیدگاه‌هایی که معاد را صرفاً روحانی می‌داند با دیدگاهی که معاد جسمانی را معتقد است، دو دیدگاه هم‌عرض هستند که با هم‌دیگر جمع نمی‌شوند. همچنین دیدگاهی که صرفاً معاد جسمانی مثالی را معتقد است، با دیدگاهی که معاد جسمانی عنصری را معتقد است، با هم جمع نمی‌شود. اما این دیدگاه‌ها در همان معنای کلی اعتقاد به حضور در قیامت با هم مشترک هستند. این سطح از معرفت، همان ضروری دین است که در میان همه این دیدگاه‌ها مشترک است.

با توجه به آنچه بیان کردیم، مشخص می‌شود که تعالیم دین، از جهت معرفت‌های هم‌عرض مشتمل بر دیدگاه‌های بدیل است. لیکن یک بُعد ثابت به‌عنوان ضروری دین وجود دارد که چارچوب مشترک بین تمام این دیدگاه‌هاست. به‌طور کلی، سخنی به‌عنوان یک دیدگاه در تعالیم دین صلاحیت بررسی دارد، که در چارچوب این بعد ثابت باشد. البته این اولین و ابتدایی‌ترین شرط است و به این معنا نیست که هر دیدگاهی را می‌توان به کتاب و سنت نسبت داد. بلکه اگر دیدگاهی در وهله اول از چنین شرطی برخوردار نبوده و در این چارچوب ننگند، صلاحیت اولیه برای بررسی را ندارد. مثلاً دیدگاه مسیحیت در مورد تجسم خداوند از این حداقل برخوردار نیست. آنها با تصویر خدای سه گانه (ر.ک: نظری و فاخر میبیدی، ۱۳۹۶) از مرز توحید ذاتی الوهی عبور کرده و به شرک ذاتی مبتلا شده‌اند.

در مورد معرفت‌های هم‌عرض هم می‌توان مثل معرفت‌های طولی، مثال‌ها و مصادیق را شبیه آنچه در مورد توحید گفته شد، بیان کرد. مثال توحید صرفاً یک نمونه برای یکی از معرفت‌های ضروری در اسلام است که در آن معرفت‌های هم‌عرض شکل گرفته است. اما سایر معرفت‌های دینی مثل وحی و معاد و حتی نماز و روزه هم از این مسئله خالی نیستند. مثلاً در مورد وحی، هم نگرش‌های عمیق کلامی و عرفانی وجود دارد که هم با سطح تنزیلی قرآن کریم هماهنگ است و هم گسترش طولی آن محسوب می‌شود؛ و هم نگرش‌های هم‌عرض که قابل جمع با هم نیستند؛ اما باز هم در معرفت کلی که در سطح تنزیلی قرآنی با هم مشترک هستند. البته در این موارد این امکان وجود دارد که در برخی از این نظریات سطح تنزیلی قرآن کریم رعایت نشده باشد؛ مثلاً اگر کسانی مثل اسماعیلیه نماز و سایر عبادات را تأویل کرده و گاهی ظاهر قرآنی آن را حجت نمی‌دانند (ر.ک: شریعتمداری، ۱۴۰۰)، از این روال خارج می‌شوند.

جهت برخی از مسلمانان با اینکه به توحید اعتقاد دارند، برای خداوند صفات جسمانی قائل هستند که حتی می‌توان خدا را با چشم ظاهر دید. گروه دیگر، هرچند جسمانی بودن خدا را رد می‌کنند؛ اما به خدای انسان‌وار اعتقاد دارند و وحدت او را همانند وحدت نفس انسانی تلقی می‌کنند که دارای مجموعه‌ای از صفات انسانی مثل خشم، محبت، مکر و غیره است (شمس، ۱۳۸۳). این نظریات از این جهت که با هم قابل جمع نیستند، در عرض همدیگر قرار می‌گیرند؛ اما در یک نصاب توحیدی، یعنی توحید ذاتی، یعنی اعتقاد به یک خدای خالق و مدبر، باهم مشترک هستند. این سه نظریه در اعتقاد به نصاب ضروری توحید، که توحید ذاتی است با هم مشترک هستند و اختلاف آنها به توحید صفاتی بازمی‌گردد، که ضروری دین نیست. توحید صفاتی از این جهت ضروری دین نیست که آیات متشابه قرآنی صفات جسمانی و نفسانی را به خداوند نسبت داده و اعتقاد صحیح به توحید صفاتی و افعالی نیازمند تبیین‌های دقیق عقلی، قرآنی و روایی است. بنابراین ادعای ابن‌تیمیه که اختلاف در توحید را منجر به این می‌داند که واژه توحید مشترک لفظی شده است (ابوزهره، ۱۳۸۴ق، ص ۱۸۰)، درست نیست. نصاب توحید نظری، همان توحید ذاتی است و برای همه کسانی که اندک اطلاعی از تعالیم اسلام داشته باشند، روشن و ضروری است و یک معنا بیشتر ندارد. اما ابعاد دیگر توحید که در آن اختلاف وجود دارد، ابعادی از توحید است که ضروری دین نبوده و نیازمند تبیین و استدلال است. آنچه در اینجا به‌عنوان نصاب توحید بیان کردیم، مربوط به توحید نظری، یعنی بعد اعتقادی توحید است و با آنچه *آیت‌الله مصباح یزدی* در مورد نصاب توحید بیان کرده‌اند، تفاوت دارد. مقصود ایشان از نصاب توحید این است که صرف اعتقاد به خدای واحد و صفات او مثل خلق و ربوبیت، برای اینکه انسان در زمره موحدان قرار گیرد، کافی نیست؛ زیرا تا زمانی که تسلیم در برابر خداوند، یعنی توحید عملی، پدید نیاید، شخص موحد نمی‌شود. ایشان برای نمونه به ابلیس مثال می‌زند که از جهت اعتقادی به خدا، توحید و صفات او اعتقاد داشت و خدا را خالق خود می‌دانست؛ اما چون در برابر دستورات خداوند تسلیم نبود، از کافران بود و نه موحدان (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۶۴). اما بحث ما در مورد نصاب توحید نظری است و می‌خواهیم بدانیم که چه اعتقادی به‌عنوان نصاب توحید نظری ضروری دین اسلام است که عدم اعتقاد به آن موجب خروج از اعتقاد توحیدی می‌شود. مدعا این است که توحید ذاتی، به معنای اعتقاد به خدای واحد نصاب ضروری در توحید نظری است و نه بیشتر.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر در رابطه با بحث ثبات و تغییر در دین، به نقش ضروریات دین به‌عنوان محور ثبات معرفتی دین پرداختیم. در این رابطه با تحلیل مفهوم و ملاک‌های مطرح برای ضروری دین، مشخص شد که آنچه به ضروری دین اهمیت می‌بخشد، آشکار و واضح بودن آن است. هرچند در فقه، به ضروری دین از منظر احکام و قوانینی می‌نگرند، که انکار آن موجب انکار شریعت و کفر می‌شود؛ اما ضروری دین، اصولاً ماهیت معرفت‌شناختی داشته و برای معرفت دینی چارچوب ثابتی را فراهم می‌کند. معرفت‌های متغیر دین در این چارچوب معنا و مفهوم خود را پیدا می‌کند. در این رابطه معرفت به توحید را به‌عنوان یک معرفت ضروری در اسلام، از جهت معرفت‌های طولی و هم‌عرض بررسی کردیم. از جهت اول توحید در مرتبه تنزیل قرآنی و در سطح فهم ظاهری معنایی واضح و روشن دارد و مقابل شرک و چندگانه پرستی است. این مرتبه از توحید برای دین اسلام یک امر ضروری تلقی می‌شود که هرکس با اندک توجهی آن را از منابع دینی می‌فهمد. این مرتبه از معرفت توحیدی، از این جهت که ضروری است، قابل تغییر نبوده و امر ثابتی در دین اسلام محسوب می‌شود. اما برای توحید مراتب طولی فلسفی - کلامی و عرفانی وجود دارد که هرچند آن هم در منابع دینی بیان شده است؛ اما فهم آن خاص بوده و ضروری دین محسوب نمی‌شود و نیازمند آموزش و تبیین‌های خاص خود است. از جهت معارف هم‌عرض نیز آنچه آشکار و ضروری دین اسلام محسوب می‌شود، معرفت به توحید ذاتی است. اما توحید صفاتی و افعالی، ابعاد دیگر توحید هستند که با توجه به آیات متشابه قرآنی به‌صورت معرفت ضروری در اختیار همه قرار ندارد و فهم آن نیازمند آموزش و تبیین‌های خاص است. از این جهت شاهد شکل‌گیری جسم‌انگاری و انسان‌وارانگاری در میان مسلمانان هستیم.

منابع

- نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، قم، لاهیجی.
- آملی، میرزاهاشم، ۱۴۱۵ق، *المعالم المآثوره فی شرح العروة الوثقی*، تدوین محمدعلی اسماعیل‌پور، قم، العلمیه.
- ابوزهره، محمدین احمدین مصطفی، ۱۳۸۴ق، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، قاهره، دار الفکر العربی.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *خدا و آخرت هدف بعثت انبیا*، تهران، رسا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، تهران، رجا.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- سروش، عبد‌الکریم، ۱۳۷۱، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چ دوم، تهران، صراط.
- ____، ۱۳۷۸، *صراط‌های مستقیم*، تهران، صراط.
- شریعت‌مداری، حمیدرضا، ۱۴۰۰، «بررسی روش‌شناسانه تأویلات اسماعیلی با نگاهی به دیگر انواع تأویل در سنت اسلامی»، *الهیات و فلسفه معاصر*، سال اول، ش ۱، ص ۵-۲۰.
- شمس، محمدجواد، ۱۳۸۳، «اسما و صفات خداوند از دیدگاه متکلمان مسلمان»، *برهان و عرفان*، ش ۴، ص ۱۲۱-۱۵۳.
- علی‌اکبریان، حسنعلی، ۱۳۸۶، *معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، *معرفت دینی*، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
- ____، ۱۳۸۳، *تأملی در قرآنت‌انسانی از دین*، تهران، طرح نو.
- محقق اردبیلی، احمدین محمد، ۱۳۹۸، *مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الالذهان*، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- محمودی گلپایگانی، سیدمحمد، ۱۳۸۴، «معیارشناسی ضروری دین در احکام کفیری اسلام»، *مقالات و بررسیها*، دوره سی و هشتم، ش ۳، ص ۶۹-۹۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۶، *تعدد قرآنت‌ها از دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۹۱، *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح‌الله، بی‌تا، *کتاب الطهاره*، نجف اشرف، مطبعة الاداب.
- نظری، احمد و محمد فاکر میبیدی، ۱۳۹۶، «براهین کلامی - قرآنی تضاد تثلیث و توحید»، *پژوهش‌های اعتقادی - کلامی*، سال هفتم، ش ۲۵، ص ۱۴۵-۱۶۶.
- نیکزاد، عباس، ۱۳۸۴، «معرفت دینی و ثبات و تحول در آن»، *رواق اندیشه*، ش ۴۸، ص ۶۲-۸۳.

The Stability and Change of Religious Knowledge in the Framework of the Essentials of religion

Mohammad Ali Rostamian / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Isfahan

Received: 2023/08/13 - **Accepted:** 2023/11/14

m.a.rostamian@ltr.ui.ac.ir

Abstract

One of the important issues for religious knowledge is its stability and change. Changing religious knowledge without leading to epistemological relativism requires a constant dimension. The purpose of this article is to examine the position and role of the essentials of religion as a constant dimension for religious knowledge. Using the descriptive-analytical method, this article has been made according to the essential position of religion in the view of Islamic thinkers. The findings show that although the essentials of religion were more prominent in jurisprudence and the discussion of faith and disbelief; But basically, it has an epistemological nature and can play a good role in the discussion of the stability and change of religious knowledge. Although human knowledge, including religious knowledge, such as monotheism, expands longitudinally and horizontally; But there is a necessary level of knowledge in it that remains constant and is the axis of the connection of these knowledges. In the religious epistemology of this axis, it is the essentials of religion that prevent disunity and epistemological relativism.

Keywords: religious knowledge, necessary of religion, levels of knowledge, longitudinal knowledge, horizontal knowledge.

An Investigation into the Wisdom of Describing Physics in the Qur'an based on the Maximal View of the Realm of Religion

✉ **Alireza Jalili Far** / M.A. in Philosophy of Religion, IKI

Jalilamin91@gmail.com

Safdar Elahi Rad / Assistant Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, IKI

elahi@iki.ac.ir

Received: 2023/09/05 - **Accepted:** 2023/11/20

Abstract

Many verses of the Quran refer to physical matters. The question that is raised is whether the Qur'an is only trying to express specific goals, such as paying attention to the origin and the Resurrection; Or does it have other goals, such as the production of religious science in Physical matters, the guardianship of religion in all human fields, etc.? This issue can be studied in relation to the views on the realm of religion. One of the viewpoints regarding the realm of religion is the maximal viewpoint; In this research, by separating its different approaches, an analytical and comparative method has been tried to give the answer to the mentioned problem. Therefore, any approach 1) considering all human knowledge tools and resources as religious attributed to Ayatollah Javadi Amoli, based on the common understanding of his statements; 2) maximum inclusion of religious texts; 3) Management and guardianship of religion in all human affairs, belonging to the Academy of Religious Sciences; It has been stated and evaluated separately. In explaining the advanced approaches, it became clear that the purpose and wisdom of the physical verses in the Quran, in addition to the original teachings of religion, is motivation, encouragement and the production of experimental knowledge. However, in the evaluation, these approaches are incomplete in expressing the above-mentioned wisdom.

Keywords: physical verses of Quran, realm of religion, religion, science, religious science, physics.

The Denial of the Other than God's Celibacy; Review and critique

Ahmadreza Kafrashi / PhD student in Philosophy of Religion, IKI

kafrashi1390@gmail.com

Received: 2023/09/08 - **Accepted:** 2023/11/21

Abstract

The Denial of the celibacy of the soul is always raised by some Muslim thinkers. This belief may have arisen due to various motives. Defending the oneness of God and denying any similarity between God and creatures is one of the most important motivations that have led to the denial of the other than God's celibacy. These thinkers believe that there is no single being other than God. Some consider the existence of a single entity other than God to be equal to God in essence; Some others talk about not finding a reason for the existence of such an entity; And some others have defined celibacy as the actuality of all perfections, and consider non-God as lacking this feature. This research investigates this idea using descriptive-analytical method. Explaining this claim, it becomes clear that such a motive for denying the celibacy of the soul was not enough; Sharing traits, whether negative or positive, does not lead to sharing and equality in essence. Also, numerous intellectual and narrative evidences prove the existence of the unmarried existence of Masaviullah. Also, numerous intellectual and narrative evidences prove the existence of the other than God's celibacy.

Keywords: denial of the celibacy of the soul, materiality of self, the celibacy of the soul, the other than God's celibacy, negation of analogy.

A Comparative Study of the Views of the Imamiyyah and the Ash'ari in the Meaning of the Verse "Uli al-Amr" on the Example of the Infallible after the Holy Prophet (PBUH & HH)

Hasan Panahi Azad / Assistant Professor, Department of Islamin Ma'aref, University of Islamic Ma'aref

hasan.panahiazad@yahoo.com

✉ **Sajjad Habibzadeh** / Level Three in Qom Seminary

hbibzadeh@mailfa.com

Received: 2023/07/31 - **Accepted:** 2023/11/10

Abstract

The principle of infallibility in the Qur'an and the point of view of Muslim theologians is certain; However, the recognition of infallibles after the Holy Prophet (PBUH & HH) is disputed among the theologians of the Islamic sect. Imamiyyah consider narrations from the Holy Prophet and Ahl al-Bayt (PBUT) as the following verses from the Holy Qur'an, including the verse of "Uli al-Amr", and the way to determine the examples of the infallibles. In the Imamiyyah school, the verse of "Uli al-Amr" has a clear indication regarding the determination of the infallibles in the Five Pure People "Khamsa Tayyebah" and their infallible children. But Ash'areh theologians, despite the fact that the narrations that prove the infallibility of "Uli al-Amr", although it separately crystallized under this verse in their books; However, they have justified and rejected the meaning of the verses and narrations in relation to determining the infallible example for various reasons. However, searching the narrative books and examining the thinkers of the Ash'are sect, show that the Imamiyyah view is right. The present paper has tried to explain and examine the view of the Imamiyyah and Ash'ari sect regarding the determination of the examples of the infallible ones after the Holy Prophet (PBUH & HH) by insisting on the narrative method and in some places with the rational method, according to the provisions of "Uli al-Amr" and the narrations below this verse.

Keywords: the Uli al-Amr verse, Infallibility, the example of the infallible, the Five Pure People, Imamiyyah, Ash'areh.

A Study of the Claim that the Holy Quran is Influenced by the Science of Time in the Matter of Stoning Devils by Means of Meteorite

✉ **Davoud Esfandiari** / PhD student in Kalam, IKI

esfandiary.davood@gmail.com

Javad Goli / Assistant Professor, Department of Kalam, IKI

rzgoli639@gmail.com

Received: 2023/09/13 - **Accepted:** 2023/11/15

Abstract

In the current era, the Holy Quran has been the target of many attacks by atheists and dissidents. Some such as Muhammad Ahmad Khalafullah, Abdul Karim Soroush and Dr. Soha claim that the Holy Quran was influenced by the imperfect science and the ignorant culture of its time in the matter of the stoning of devils by meteors. Using the deskreaserch and analytical-critical method, this paper aims to show that the reasons given by the proponents of this claim are not sufficient and reliable. In this article, the answers to the doubts and their reasons were fully stated and it was shown that the belief that the devils went to the sky to eavesdrop and were hit by angels by means of meteors, did not exist among the ignorant Arabs. Therefore, the teachings of the Holy Qur'an in the subject under discussion are new and it is impossible that they were adapted from the science and culture of the Age of Revelation.

Keywords: demons, jinn, stoning, meteor, eavesdropping, priest.

Belief in Divine Agency Emphasizing Answering Prayer and its Non-contradiction with the Laws Governing Nature from Allameh Misbah Yazidi's Point of View

✉ **Mahdi Ikhlas** / Level Three in Qom Seminary, Jurisprudential Center of Athar Imams (PBUT)

Ekhlas.m97@gmail.com

Ali Rostami / Level Two in Qom Seminary, A Student in Jurisprudential Center of Athar Imams (PBUT)

alirostami14555@gmail.com

Received: 2023/07/04 - **Accepted:** 2023/10/11

Abstract

Believing in prayer and its answering needs to be analyzed from different angles; Because on the one hand, it shows divine agency in the world, and on the other hand, its process occurs in a system where the law of causality is one of its fundamental principles Accordingly, accepting the realization of a phenomenon in the light of answering prayer faces challenges; So that some consider the answer to prayer to be the result of the intervention of the Almighty and consider it to be a violation of the laws of nature. On the other hand, some have denied the realization of a phenomenon in the lawful world of nature as a result of prayer being answered. Considering the profound effects of the institution of prayer in the belief system, it is necessary to present a perspective embodied in how prayer is effective. For this purpose, the following article has been written with a descriptive-analytical method, referring to the documents, books and articles of Ayatollah Misbah Yazdi. The answering prayer was analyzed as the basis of divine agency in the system of laws governing nature. The results show that the answer to prayer is the result of the long-term effect of supernatural causes on material causes, in the process of laws governing nature.

Keywords: prayer, laws of nature, divine agency, Allameh Misbah Yazdi.

Accepting or Rejecting Resurrection from the Perspective of the Qur'an

Seyed Abedin Bozorgi / Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ahl al-Bayt International University

abedin@abu.ac.ir

Received: 2023/06/23 - **Accepted:** 2023/11/12

Abstract

Resurrection is one of the important issues that some people show stubbornness in accepting or even deny it. This denial or stubbornness is one of the reasons why many verses of the Qur'an are devoted to explaining and answering questions related to resurrection. Accepting or rejecting the resurrection has a close relationship with theology on the one hand and with anthropology on the other; So that by solving these two problems and controlling the evil-commanding soul, there is no problem in accepting the resurrection. But if these two problems are not solved and the evil-commanding soul is followed, the resurrection is denied. From the Qur'an's point of view, the denial of resurrection may be in the form of doubt, suspicion, exclusion, metamorphosis and myth, the main origin of which goes back to scientific doubt or practical lust. In response to this denial, the Qur'an sometimes refers to God's effectiveness, sometimes to human ability, and sometimes to examples of the dead coming back to life in this world. Considering the resurrection to be easy, not only proves the possibility of its occurrence; rather, it emphasizes the necessity of resurrecting the dead in the resurrection.

Keywords: resurrection, Quran, sensualism, scientific doubt, practical lust.

ABSTRACTS

The Reality of Faith in the Light of Narrations

Ayatollah Allameh Mohammad Taghi Mesbah Yazdi

Abstract

This paper discusses the reality of faith in the light of narrations. Since achieving true human perfection is necessary for happiness, moral values in Islam provide true and eternal happiness for humans. Therefore, the three categories of moral values, human perfection and happiness are related to each other. These values are of two categories: original moral values that directly play a role in the movement of man to the position of closeness to God, and preliminary moral values that, although they are not the main factor themselves, help this movement; Because the ultimate perfection of man is to reach God's closeness, and his true happiness is obtained in the shadow of God's closeness. These types of values are called "worship". Since human happiness is achieved in the shadow of closeness to God, the focus of all moral values should be faith in God and his worship and service.

Keywords: faith, the reality of faith, patience and gratitude, trust in God.

The Origin of Man's belief in God from the Point of View of Ayatollah Misbah Yazdi and Richard Dawkins

✉ **Seyyed Mohammad Namazi Khairabadi** / PhD Student in Quranic Education and Sciences, IKI sfmsksz@gmail.com
Amirreza Ashrafi / Assistant Professor, Department of Tafsir and Quranic Sciences, IKI ashrafi@qabas.net

Received: 2023/08/06 - **Accepted:** 2023/11/17

Abstract

The origin of man's belief in God has long been the concern of thinkers of divine religions, experimental sciences and philosophy; From the point of view of Ayatollah Misbah Yazdi and the main Muslim thinkers, man's belief in God is a natural thing that originates from the way man was created. According to Dawkins, the creation of man on earth does not need a creator God; He considers man's belief in God the Creator to be a virus-like illusion that has replaced scientific theories in the human mind in a unit called "mem" and has developed over time; his main document in this view is the theory of evolution. Using the descriptive-analytical method, this research compares and evaluates the views of Ayatollah Misbah Yazdi and Richard Dawkins about the origin of theism in humans. According to this research, unlike Ayatollah Misbah Yazdi's view, Dawkins' theory has serious flaws in the ontological and epistemological foundations of the origin of theism in humans.

Keywords: theism, atheism, origin of theism, Ayatollah Misbah Yazdi, Richard Dawkins, independent creation of man, theory of evolution.

In the name of Allah

MARIFAT

Scientific monthly in the field of humanities

Vol. 32, N. 7, Special of Theology, Nov 2023

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 Shamli (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) 32113474 - Fax: 32934483 (025).

Email: marifat@qabas.net

Internet: www.nashriyat.ir

Website: nashriyat.ir/SendArticle

Marifat (Online): 2980-8383