پژوهشنامه کلام

دورهٔ ۱۰، شمارهٔ ۲، پیاپی ۲۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مدیر اجرایی
سید محمدمهدی حسینی

کارشناس اجرایی
محمدحسین گلیاری

مترجم چکیده‌های انگلیسی
محمدحسین گلیاری

ویرایش و صفحه‌آرایی
پیرایش قلم

نشانی وبگاه
http://pke.journals.miu.ac.ir

تیراژ: ۱۰۰ نسخه
قیمت: ۱،۰۰۰،۰۰۰ ریال
نشر: چاپخانه دیجیتال المصطفی

نشانی
مشهد، بولوار شهید مدرس، نبش مدرس ۱، طبقه هفتم، جامعة المصطفیﷺ العالمیة، معاونت پژوهشی

راه‌های ارتباطی
تلفن: ۳۲۲۱۱۸۲۱ـ۵۱ (۹۸+)
نمابر: ۳۲۲۱۷۱۶۷ـ۵۱ (۹۸+)
کدپستی: ۹۱۳۳۹۳۶۳۱۶

صاحب امتیاز: جامعة المصطفیﷺ العالمیة
محل انتشار: نمایندگی جامعة المصطفیﷺ در خراسان
مدیر مسئول: روح‌الله سعیدی‌فاضل
سردبیر: سید مرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه
سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
قدرت‌الله خیاطیان (استاد دانشگاه ملی سمنان)
عزالدین رضانژاد (استاد جامعة المصطفیﷺ العالمیة)
جهانگیر مسعودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
عظیم حمزئیان (دانشیار دانشگاه ملی سمنان)
مصطفی عزیزی علویجه (دانشیار جامعة المصطفیﷺ العالمیة)
مهدی فرمانیان آرانی (دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب)
ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار جامعة المصطفیﷺ العالمیة)
احمد اسحاق دمیر (استاد دانشگاه رجب طیب اردغان)
هارالد زویبرت (استاد دانشگاه الهیات بازل سوئیس)

زمینهٔ انتشار

این نشریه در زمینه مباحث کلامی منتشر می‌شود و در صدد است با ایجاد و بسط فضای علمی و پژوهشی، به تحلیل، نقد و بررسی اندیشه‌های مطرح در حوزه کلام اسلامی، کلام تطبیقی و کلام جدید پرداخته و با طرح موضوعات و مسائل نوین کلامی، به چالش‌های فکری فراروی انسان امروز، خصوصاً در جهان اسلام، پاسخ دهد.

تأییدیهٔ علمی

نشریهٔ پژوهشنامهٔ کلام در رتبه بندی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری مورخ ۱۴۰۰ حائز رتبه علمی «ب» گردید.

نشریهٔ پژوهشنامهٔ کلام با انجمن کلام اسلامی حوزه همکاری دارد.

آراء و دیدگاه‌های مطرح‌شده در این نشریه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه نشریه نیست.
نشریه در ویرایش آثار ارسالی آزاد است.
نقل هرگونه مطلب از این نشریه با ذکر منبع بلامانع است.

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:
پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (isc.ac)
پایگاه نشریات جامعة المصطفیﷺ العالمیة (journals.miu.ac.ir)
پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (sid.ir)
پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags.ir)
بانک اطلاعات نشریات کشور (magiran.com)
گوگل اسکولار (scholar.google.com)

فهرست مقالات

ارزیابی دیدگاه رابرت آدامز در رابطه با عدم نیاز به آفرینش بهترین جهان ممکن ۵

محمدصدرا محمدی و امیرعباس علیزمانی

نقش سلاح نبوی در بازشناسی مدعیان مهدویت عصر حضور و حاضر ۲۵

علی‌اصغر پارسامقدم

نقادی نظریهٔ شیخ احمد احسائی در مورد استلزام وجود و ماهیت نسبت به خیرات یا شرور افعال انسانی ... ۴۵

محمود صیدی و فردین جمشیدی‌مهر

بررسی مؤلفه‌های کلامی و فلسفی آفرینش و صدور از دیدگاه ابن‌سینا ۵۹

جلال حیدری و علی عباسی

بازخوانی تحلیلی «حدیث غدیر» و دلالت‌های آن از دیدگاه زیدیه ..... ۷۵...

صفدر رجب‌زاده و محمد غفوری‌نژاد

سرشت انسان از دیدگاه ملاصدرا ۹۵

عیسی محمدی‌نیا و محمدکاظم فرقانی

نقش توحید ربوبی در برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولواالعزم از منظر قرآن کریم ۱۱۳

صفرمراد حسین‌او

بررسی تحلیلی نقش ادراکات اعتباری در فرایند عمل از منظر علامه طباطبایی (ره) ۱۳۹

مجتبی افشارپور و محمدحسین عمومی و محمدطاها مازندرانی

مداقه‌ای در رویکرد محی‌الدین ابن‌عربی و لوازم آن در مودت اهل‌بیت (ع) ۱۵۹

سیدمحمد مظفری

تحلیلی فلسفی از نسبت لذت و معنای زندگی بر اساس نظریه‌های طبیعت‌گرا ۱۷۵

محمدجعفر رضایی و اسحاق عارفی و جواد رقوی

بررسی چالش اخلاقی بودن دعا از دیدگاه ساول اسمیلنسکی و دنیل پترسون ۱۹۱

امیر راستین طرقی و وحیده فخار نوغانی

خداباوری فطری و روش‌های اثبات آن در قرآن کریم با رویکرد پاسخ به شبهات آتئیست‌ها در فضای مجازی ۲۱۱

محمد دانش مزرجی و حسن خرقانی

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Evaluating Robert Adams' View on the Non-Necessity of Creating the BEST Possible World

Muhammad Sadra Muhammadi[1], and **Amir Abbas Alizamani**[2]

1. *Corresponding Author*, PhD Student, Philosophy of Religion, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: m.sadra.m313@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, Faculty of Islamic Theology, University of Tehran, Iran. Email: amir_alizamani@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
30 August 2024
Received in revised form
26 November 2024
Accepted
01 December 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
best possible world,
Niẓām-i Aḥsan (most perfect system),
Robert Adams,
Ṣifat-i Lutf (attribute of grace),
merit-based

ABSTRACT

One of the most important questions concerning the attributes and acts of God is whether the actual world is the best possible world. Robert Adams argues that a perfectly good moral agent can create a world that is less than the best one they can create it. According to Adams, this does not entail injustice or unkindness towards creatures, nor does it indicate a deficiency in God's essence. This article utilizes a descriptive-analytical method to examine the defensibility of Robert Adams' view that creating the best possible world is unnecessary. The article aims to explain and evaluate Adams' perspective. The significance of Adams' view lies in its grounding within the ethical attributes of God, as understood within Abrahamic religions. While the first part of Adams' argument is partially compelling, the second part contains flaws. Specifically: 1) based on Adams' position, the concept of "grace in creation" appears inconsistent; 2) given the neutrality of the attribute of grace (*ṣifat al-lutf*), merit-based considerations cannot be entirely disregarded in choosing a specific world, ultimately leading to the selection of the best possible world. Therefore, the attribute of grace cannot justify a perfectly good moral agent's choice of a suboptimal world. Consequently, the *dalīl al-limmi* (a priori demonstration for proving the *nizām al-aḥsan* (best possible system/optimal order) remains valid.

Cite this article: Muhammadi, M. S., & Alizamani, A. A. (2024). Evaluating Robert Adams' View on the Non-Necessity of Creating the BEST Possible World. *Theology Journal, 10*(2), 3-21. https://doi.org/10.22034/pke.2024.19309.1916

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2024.19309.1916

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

ارزیابی دیدگاه رابرت آدامز در رابطه با عدم نیاز به آفرینش بهترین جهان ممکن

محمدصدرا محمدی[۱]، و امیرعباس علیزمانی[۲]

۱. *نویسنده مسئول*، دانشجوی دکتری، فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.sadra.m313@gmail.com

۲. امیرعباس علیزمانی، دانشیار، گروه فلسفه دین، دانشکدهٔ الهیات اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: amir_alizamani@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۱۱
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
بهترین جهان ممکن،
نظام احسن،
رابرت آدامز،
صفت لطف،
شایسته‌محوری

چکیده

یکی از مهم‌ترین سؤالات دربارهٔ اوصاف و افعال الهی این است که آیا جهان بالفعل، بهترین جهان ممکن است؟ رابرت آدامز معتقد است که یک عامل اخلاقیِ کاملاً خیر می‌تواند جهانی را خلق کند که مادون بهترین جهانی است که قادر به آفرینش آن است. چنین چیزی نه مستلزم ظلم یا نامهربانی در حق بندگان است و نه حاکی از نقصی در ذات اوست. در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی، به این پرسش پرداخته می‌شود که آیا دیدگاه آدامز در رابطه با عدم نیاز به آفرینش بهترین جهان ممکن قابل دفاع است؟ هدف مقاله، تشریح دیدگاه آدامز و سپس ارزیابی آن است. اهمیت دیدگاه آدامز در آن است که وی بحث خود را بر مبنای صفات اخلاقی الهی، آن‌طور که در ادیان ابراهیمی مورد قبول است، پیش می‌برد. اگرچه تا اندازه‌ای می‌توان با بخش اول استدلال آدامز همراهی کرد، بخش دوم استدلال او بدون اشکال نیست؛ زیرا: (۱) بر مبنای دیدگاه خود آدامز، به نظر می‌رسد که تعبیر «لطف در مقام آفرینش» گرفتار ناسازگاری است؛ (۲) با توجه به خنثی بودن صفت لطف، نمی‌توان ملاحظات شایسته‌محورانه را به‌کلی در انتخاب یک جهان خاص نادیده گرفت که چنین چیزی در نهایت به انتخاب بهترین جهان ممکن منجر خواهد شد. نتیجه آنکه صفت لطف نمی‌تواند توجیهی برای یک عامل اخلاقی کاملاً خیر در انتخاب جهانی مادون فراهم کند. بنابراین، دلیل لمّی در اثبات نظام احسن به قوت خود باقی خواهد ماند.

استناد: محمدی، محمدصدرا؛ علیزمانی، امیرعباس (۱۴۰۳). ارزیابی دیدگاه رابرت آدامز در رابطه با عدم نیاز به آفرینش بهترین جهان ممکن. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۳ـ۲۱. https://doi.org/10.22034/pke.2024.19309.1916

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

© نویسنده(گان).

مقدمه

یکی از مسائل فلسفی در رابطه با اوصاف و افعال الهی که از دیرباز ذهن فلاسفه را به خود مشغول داشته، این است که آیا نظام حاکم بر این جهان، بهترین نظام ممکن است؟ از دوران یونان باستان تا امروز، فلاسفه سعی کرده‌اند پاسخی مناسب به این پرسش بدهند. افلاطون (۴۲۷–۳۴۷ ق.م) معتقد بود که از آفرینندهٔ کاملاً خیر، جز خیر برنمی‌آید و او هر چیزی را به بهترین وجه می‌آفریند (Plato, 1888, p. 91). رواقیون بر این باور بودند که فقط خدا یا همان طبیعت، خیر و عقلانی است؛ پس به یک معنا، جهان ما بهترین و عقلانی‌ترین جهان ممکن است (Frede, 1999, pp. 77-80). از نظر آکویناس (۱۲۷۴–۱۲۲۵م)، جهان اگر با آفرینش فعلی‌اش لحاظ شود، بهتر از این نخواهد شد؛ ولی با این حال، خداوند همواره می‌تواند به آفرینش فعلی چیزی اضافه کند که در این صورت، با جهانی دیگر و بهتر روبه‌رو خواهیم بود (Aquinas, 1923, Vol. 1, p. 149).

بحث از آفرینش نظام احسن توسط گوتفرید ویلهلم لایب‌نیتس[1] (۱۶۴۶–۱۷۱۶) وارد مرحلهٔ جدیدی شد. او برای نخستین‌بار از تعبیر «جهان‌های ممکن» استفاده کرد و بر همین مبنا، نظریه‌ای جامع در باب عدل الهی ارائه نمود. از نظر لایب‌نیتس، «جهان‌های ممکن» به مجموعه‌هایی از موجودات گفته می‌شود که نسبت به یکدیگر هم‌امکان[2] هستند (Brandon, 2022)؛ یعنی اولاً هر موجود به خودی‌خود ممکن است و تعریفش مشتمل بر تناقض نیست (Leibniz, 2004, p. 1) و ثانیاً هر موجود در مقایسه با دیگر موجودات نیز ممکن است. طبق دیدگاه لایب‌نیتس، قدرت مطلق خدا تضمین می‌کند که او این توانایی را داشته باشد که از میان بی‌شمار جهان‌های ممکن، هر کدام را که بخواهد، تحقق بخشد. خیر کامل بودن خدا تضمین می‌کند که او باارزش‌ترین جهان‌های ممکن را بیافریند و عالم مطلق بودن خدا تضمین می‌کند که همهٔ جهان‌های ممکن را بشناسد، ارزش آن‌ها را محاسبه کند و بهترین را محقق سازد. پس مفهوم خدا در اندیشهٔ خداباورانه مستلزم این است که هر جهانی که وجود دارد، در واقع بهترین جهان ممکن است. لایب‌نیتس بر همین اساس، نظریهٔ عدل الهی خود را بنا نهاد تا به مسئلهٔ شر پاسخ گوید (پترسون، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۲).

رابرت مِریهیو آدامز (۱۹۳۷–۲۰۲۴) یکی از فیلسوفانی است که دیدگاه لایب‌نیتس دربارهٔ آفرینش بهترین جهان ممکن را به چالش می‌کشد. آدامز، فیلسوف آمریکایی معاصر است که در سنت فلسفهٔ تحلیلی رشد کرده است. زمینه‌های تخصصی او فلسفهٔ دین، متافیزیک، و فلسفهٔ اخلاق است. عمدهٔ شهرت آدامز به‌خاطر ارائهٔ خوانشی نوین از نظریهٔ امر الهی است که در کشور ما نیز آثار متعددی در خصوص دیدگاه او به رشتهٔ تحریر درآمده است. همچنین، وی یکی از مدافعان برجستهٔ فعلیت‌گرایی در متافیزیک موجهات به حساب می‌آید. دیدگاه او در مورد آفرینش بهترین جهان ممکن نیز دیدگاهی خاص است که واکنش‌های مختلفی را در میان اندیشمندان غربی به دنبال داشته است. با توجه به جایگاه ممتاز آدامز در فلسفهٔ تحلیلی معاصر، بررسی نظرات او خالی از لطف نیست.

1. Gottfried Wilhelm Leibniz
2. Compossible

از نظر آدامز، نه‌تنها لایب‌نیتس، بلکه بسیاری از فیلسوفان و الهی‌دانان این گزاره را می‌پذیرند که:

(p) اگر یک عامل اخلاقی کاملاً خیر بخواهد جهانی را خلق کند، آنگاه جهان مزبور باید بهترین جهانی باشد که او می‌تواند بیافریند (Adams, 1972, p. 317).

از سوی دیگر، بهترین جهانی که یک خدای قادر مطلق می‌تواند خلق کند، بهترینِ تمام جهان‌های منطقاً ممکن است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگر جهان بالفعل آفریدهٔ خدایی قادر مطلق و کاملاً خیر است، باید بهترین جهانی باشد که از نظر منطقی ممکن است.

آدامز بر این باور است که معتقدان به ادیان ابراهیمی، بر مبنای دیدگاه اخلاقی معمول در سنت دینی خود، ملزم به پذیرش گزارهٔ (p) نیستند. این افراد باید اعتقاد داشته باشند که جهان بالفعل، جهان خوبی است؛ ولی لازم نیست ادعا کنند که این جهان، بهترین جهانی است که از نظر منطقی ممکن است. از نظر آدامز، یک شخص معتقد به ادیان ابراهیمی می‌تواند به‌نحو سازگار باور داشته باشد که حتی اگر در میان جهان‌های ممکن بتوان جهانی را به‌عنوان «بهترین» در نظر گرفت، خداوند می‌تواند جهان دیگری را به‌جای آن خلق کند و همچنان خیر مطلق باشد (Adams, 1972, p. 317).

اما دیدگاه آدامز چه لوازم و نتایجی به دنبال دارد؟ خود آدامز معترف است که با طرح این دیدگاه، در صدد ارائهٔ نظریه‌ای جامع در باب عدل الهی نیست؛ یعنی همچون فیلسوفان پیش از لایب‌نیتس، بحث خود را ناظر به مسئلهٔ صفات و افعال الهی مطرح می‌کند[۱]، نه ناظر به مسئلهٔ شر؛ ولی با این حال، نمی‌توان ارتباط دیدگاه او با مسئلهٔ شر را منکر شد. اگر این جهان بهترین جهان ممکن نباشد، پس مشاهدهٔ برخی شرور قابل توجیه خواهد بود. از نظر یوجین ناگاساوا[۲](ت. ۱۹۷۵)، دیدگاه آدامز همچنین می‌تواند راه‌حلی برای «استدلال از راه نقص جهان بالفعل»[۳] باشد. اگر خدا عالم مطلق، قادر مطلق، و خیرخواه مطلق است، باید خواهان و قادر بر خلق بهترین جهان ممکن باشد؛ ولی ما به‌راحتی می‌توانیم جهانی را تصور کنیم که بهتر از جهان بالفعل است؛ پس خدای مطلق وجود ندارد. از نظر ناگاساوا، این استدلال غیر از برهان شر است؛ چراکه لزوماً ارتباطی با وجود شرور در جهان بالفعل ندارد. به بیان دیگر، این استدلال مادامی که جهان بالفعل بهترین جهان ممکن نباشد، پابرجا خواهد ماند، ولو آنکه جهان بالفعل کاملاً خالی از شرور باشد[۴] (Nagasawa, 2017, p. 87).

در مقالهٔ حاضر، به این پرسش پرداخته می‌شود که آیا دیدگاه آدامز در رابطه با عدم نیاز به آفرینش بهترین جهان ممکن قابل دفاع است؟ وجه امتیاز دیدگاه آدامز نسبت به نظرات مشابه این است که وی ادعای خود را با توجه به صفات اخلاقی خدا، آن‌طور که در ادیان ابراهیمی مورد پذیرش است، پیش می‌برد. وگرنه، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد که اساساً مفهوم «بهترین جهان ممکن» را خودمتناقض می‌دانند

---

۱. آیا اقتضای صفات خاصی که برای خداوند اثبات می‌شود این است فعل آفرینش به بهترین جهان ممکن تعلق بگیرد؟

2. Yujin Nagasawa

3. the argument from the imperfection of the actual world

۴. باید توجه داشت که این ادعا، ارتباط وثیقی با تعریف ما از شر دارد. چراکه اگر شر را به مطلقِ «عدم کمالات وجودی» تعریف کنیم، در این صورت استدلال مذکور در واقع شکلی از مسئله‌ی شر خواهد بود.

(Blumenfeld, 1975, p. 164) یا حتی در مقابل، استدلال می‌آورند که جهان بالفعل نه‌تنها بهترین جهان ممکن نیست، بلکه بدترین جهان ممکن است (Schopenhauer, 1909, Vol. 3, p. 385). عمدهٔ آثاری که به زبان فارسی دربارهٔ نظرات آدامز نگاشته شده، ناظر به دیدگاه آدامز در مورد نظریهٔ امر الهی و ماهیت خوبی است (مروارید و همتی‌مقدم، ۱۳۸۹، ص. ۲۳). تنها در یک مقاله به دیدگاه آدامز دربارهٔ جهان‌های ممکن پرداخته شده است که در آنجا نیز ابعاد فلسفی و متافیزیکی جهان‌های ممکن، و تقریر خاص آدامز از فعلیت‌گرایی مورد بررسی قرار گرفته است (زاهدی، ۱۳۸۴، صص. ۲۶–۲۷). اثر حاضر به بُعد الهیاتی مسئله و پاسخ آدامز به این پرسش می‌پردازد که آیا آفرینش خداوند لزوماً باید به بهترین جهان ممکن تعلق بگیرد؟ در تأیید یا رد این نظریهٔ آدامز، هیچ پژوهشی به زبان فارسی صورت نگرفته است. آدامز در طرح بحث خود، ابتدا استدلال‌هایی را که به‌نفع گزارهٔ p می‌توان ارائه کرد، ذکر کرده و سپس به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد. از نظر آدامز، دو گونه استدلال در دفاع از گزارهٔ p می‌توان اقامه کرد:

الف. ممکن است ادعا شود که اگر یک خالق به‌جای آفرینش بهترین جهانی که می‌توانست خلق کند، عمداً جهانی را بیافریند که پایین‌تر از جهان مزبور است، در این صورت ضرورتاً در حق فرد یا افرادی بی‌انصافی کرده یا دست‌کم نسبت به آنچه از یک خیرخواه مطلق انتظار می‌رود، مهربانی کمتری روا داشته است.

ب. ممکن است ادعا شود که حتی اگر فرض کنیم با خلق یک جهان مادون، در حق فردی بی‌انصافی یا نامهربانی نشده، باز هم انتخاب چنین جهانی از جانب آفریننده در واقع نشان‌دهندهٔ نقصی در شخصیت اوست.

آدامز با بررسی و نقد دو استدلال مذکور، نشان می‌دهد که هیچ دلیلی برای پذیرش گزارهٔ p در دسترس نیست. البته به نظر می‌رسد که خود این دیدگاه آدامز نیز مصون از انتقاد نیست. ما در این مقاله ابتدا استدلال آدامز را تشریح کرده و سپس به ارزیابی آن می‌پردازیم.

تشریح دیدگاه آدامز

پیش‌فرض‌های استدلال آدامز

اولین پیش‌فرضی که آدامز برای استدلال خود مطرح می‌کند، این است که اساساً بهترین جهان ممکن باید مفهومی سازگار بوده و امکان تحقق داشته باشد. اگر مرتبه‌ای حداکثری از کمال در میان جهان‌های ممکن وجود نداشته باشد، پس نمی‌توان خدا را به‌واسطهٔ خلق جهانی که بهترین نیست، مورد سرزنش قرار داد. با این حال، خود آدامز معتقد است دلیل مناسبی برای باور به اینکه بتوان جهانی را تحت عنوان «بهترین» در نظر گرفت، وجود ندارد. او می‌پرسد: «چرا نتوان نسبت به هر جهان ممکن، جهان دیگری را در نظر گرفت که بهتر از آن باشد؟» (Adams, 1972, p. 317). البته وی برای پیشبرد بحث فرض می‌گیرد که بهترین جهان ممکن وجود دارد.

پیش‌فرض دوم ناظر به نظریهٔ اخلاقی‌ای است که با استدلال آدامز در رد گزارهٔ p سازگار است. از نظر آدامز، اینکه ما گزارهٔ p را بپذیریم یا نه، منوط به آن است که چه دیدگاهی دربارهٔ اقتضائات خیر مطلق

داشته باشیم. اگر معیار فایده‌گرایی عمل‌محور[1] را در خیر اخلاقی بپذیریم، آنگاه ملزم خواهیم بود که گزارهٔ p را نیز قبول کنیم. بر مبنای فایده‌گرایی عمل‌محور، رفتار شخص از نظر اخلاقی درست خواهد بود اگر و تنها اگر این رفتار، بهترین نتایج ممکن را در موقعیتی خاص تولید کند، به‌نحوی که رفتار دیگری را نتوان در نظر گرفت که برحسب پیامدهایش در جایگاه بالاتری قرار گیرد (Eggleston, 2014, p. 125). بر اساس معیار مزبور، این یک الزام اخلاقی است که شخص، بهترین وضع اموری را ایجاد کند که قادر بر آن است.

از نظر آدامز، اگرچه بسیاری از معتقدان به ادیان ابراهیمی قائل به فایده‌گرایی‌اند (همچون لایب‌نیتس مسیحی)، این دیدگاه در سنت اخلاقی ادیان ابراهیمی دیدگاهی متداول نیست. لذا در زمینهٔ خیر اخلاقی، وی فرض خود را بر این می‌گذارد که با معیارهایی پیش رود که فایده‌گرایانه نیستند. البته آدامز بنا ندارد نشان دهد فایده‌گرایی اشتباه است یا معیارهایی که از نظر او تناسب بیشتری با سنت اخلاقی ادیان ابراهیمی دارند، موجه‌اند؛ آنچه او در پی آن است، صرفاً محدود به این ادعاست که انکار گزارهٔ p با اخلاق دینی سازگار است (Adams, 1972, p. 318).

نقد و بررسی استدلال ظلم یا نامهربانی در حق بندگان

یکی از استدلال‌هایی که به‌نفع گزارهٔ p می‌توان اقامه کرد، به این بیان است که اگر خداوند به‌جای آفرینش بهترین جهانی که می‌توانست خلق کند، عمداً جهانی را بیافریند که پایین‌تر از جهان مزبور است، در این صورت ضرورتاً در حق فرد یا افرادی بی‌انصافی کرده (به بیان دیگر، حقوقشان را نقض کرده) یا دست‌کم نسبت به آنچه از یک خیرخواه مطلق انتظار می‌رود، مهربانی کمتری روا داشته است.

آیا خداوند موظف است مخلوقات بهترین جهان ممکن را بیافریند؟ اگر خداوند جهان مادونی را خلق کند که آن‌ها در جهان مزبور وجود نداشته باشند، آیا در این صورت در حقشان بی‌انصافی یا نامهربانی شده است؟ پاسخ آدامز به این سؤال منفی است. از نظر وی، آنچه در این بحث از اهمیتی اساسی برخوردار است، تفاوت میان موجودات بالفعل و موجودات صرفاً ممکن است. جامعهٔ اخلاقی مشتمل بر موجودات بالفعل است. این موجودات بالفعل‌اند که حقوقی بالفعل دارند و در قبال آن‌ها وظایف بالفعل وجود دارد. موجودِ صرفاً ممکن نمی‌تواند مورد بی‌انصافی یا نامهربانی قرار گیرد (Adams, 1972, p. 319).

در این مرحله، می‌توان سؤال را به‌گونه‌ای دیگر مطرح کرد: آیا خداوند با خلق جهان مادون به‌جای بهترین جهان ممکن، نسبت به مخلوقات همین جهان بی‌انصافی نکرده یا با آن‌ها نامهربان نبوده است؟ آدامز برای پاسخ به این سؤال با چالش بیشتری مواجه است. از نظر وی، معقول است که فرض کنیم خداوند می‌تواند جهانی را خلق کند که خصوصیات سه‌گانهٔ زیر را داشته باشد:

۱. هیچ‌یک از مخلوقات آن در بهترین جهان ممکن وجود ندارد.

۲. هیچ‌یک از مخلوقات آن چنان زندگی‌ای ندارد که روی‌هم‌رفته آن‌قدر فلاکت‌زده باشد که برایش بهتر بود هیچ‌گاه وجود نمی‌داشت.

1. act-utilitarianism

۳. هریک از مخلوقات آن روی‌هم‌رفته به میزانی خوشحال است که اگر در هر جهان ممکن دیگری نیز وجود پیدا می‌کرد، دست‌کم به همین میزان خوشحال بود (Adams, 1972, p. 320).

روشن است که اگر خداوند چنین جهانی را خلق کند، از این طریق به هیچ‌یک از مخلوقات موجود در آن ستم نکرده یا حتی نسبت به آنچه از خیرخواه مطلق انتظار می‌رود، مهربانی کمتری نیز روا نداشته است؛ چراکه هیچ‌کدام از این مخلوقات به‌واسطهٔ خلق جهانی دیگر نفع بیشتری نمی‌برند.

البته ممکن است نسبت به امکان آفرینش چنین جهانی توسط خداوند تردیدهایی مطرح شود. از نظر آدامز، اگر تردیدی در این زمینه وجود داشته باشد، باید به خصوصیت سوم بازگردد. او دو اشکال در این زمینه مطرح می‌کند: اول اینکه هیچ جهان ممکنی به‌غیر از بهترین جهان ممکن نمی‌تواند خصوصیت سوم را داشته باشد؛ و دوم اینکه خداوند جهانی خلق کرده که خصوصیات (۱) و (۲) را دارد، ولی خصوصیت (۳) را نه. آیا در چنین جهانی خداوند در حق بندگانش ستم نکرده یا با آن‌ها نامهربان نبوده است؟

از نظر آدامز، در هر دو اشکال، ستم کردن خداوند به بندگان تصویر معقولی ندارد. فرض کنید یکی از مخلوقات جهانی که واجد خصوصیات (۱) و (۲) است، این‌گونه به خداوند شکوه کند که او حقوقش را نقض کرده؛ چراکه خداوند او را در جهانی خلق کرده که روی‌هم‌رفته از شادمانی کمتری نسبت به جهان دیگری برخوردار است که خداوند بر خلق آن نیز قادر بود. به‌عنوان یک اصل کلی، خداوند همواره باید از خلق چنین جهانی خودداری کند. از نظر آدامز، چنین شکایتی معقول نیست؛ زیرا اگر خداوند بخواهد از قاعدهٔ مزبور تبعیت کند، هیچ‌گاه نباید جهانی را خلق کند که فاقد خصوصیت (۳) باشد. اما از طرفی می‌دانیم که جهان فرد شکوه‌کننده فاقد خصوصیت (۳) است؛ حال یا بر اساس فرض در اشکال دوم، یا بر اساس عدم امکان اجتماع آن با خصوصیت (۱) در اشکال اول. بنابراین، اگر خداوند از قاعدهٔ مزبور تبعیت می‌کرد، اساساً هیچ‌گاه مخلوق شکوه‌کننده تحقق نمی‌یافت و لذا هیچ فایده‌ای از تبعیت از قاعدهٔ مزبور نصیب وی نمی‌شد. از سوی دیگر، با تبعیت نکردن از قاعدهٔ مزبور نیز خداوند ظلمی در حق این بنده نکرده؛ چون فرض ما این بود که خداوند جهانی آفریده که واجد خصوصیت (۲) است (Adams, 1972, p. 321).

آدامز در ادامهٔ پاسخ به دو اشکال مزبور، پرسش از «نامهربان بودن خداوند نسبت به بندگان» را محور بحث قرار می‌دهد. خود او اعتراف می‌کند که این پرسش در مقایسه با مسئلهٔ «ظلم در حق بندگان» بسیار پیچیده‌تر است و به‌طور مفصل نمی‌توان به آن پرداخت، ولی برای رفع ضرورت، به سه نکتهٔ مهم اشاره می‌کند. نکتهٔ اول این است که از نظر آدامز، مشخص نیست چرا برخی معتقدند بهترین جهان ممکن می‌تواند واجد خصوصیت (۳) باشد، ولی در مورد قابلیت جهانی دیگر که پایین‌تر از این مرتبه است، دچار تردیدند. به نظر می‌رسد دلیلی برای این تمایز وجود ندارد؛ بلکه از سوی دیگر، گاهی چنین فرض می‌شود که شاید حتی بهترین جهان ممکن نیز فاقد این خصوصیت باشد. بنابراین، مسئلهٔ نامهربانی خداوند نسبت به بندگان، حتی برای آن‌هایی که معتقدند خداوند بهترین جهان ممکن را آفریده، نیز قابل طرح است (Adams, 1972, p. 322).

نکات دوم و سوم با محوریت نحوهٔ ابراز مهربانی نسبت به یک شخص طرح می‌شوند. از نظر آدامز، «مهربانی نسبت به یک شخص» را می‌توان با «تمایل به افزایش خوشحالی وی» یکسان دانست.[۱] حال با در نظر داشتن این نکته، باید گفت که مهربانی نسبت به یک شخص یا به‌شکل محدود و مقید خواهد بود یا به‌شکل مطلق و نامحدود. اگر مهربانی خداوند نسبت به یک فرد را به‌طور مطلق و نامحدود در نظر بگیریم، در این صورت، خداوند همواره کمتر از مهربان مطلق نسبت به آن بنده خواهد بود؛ چراکه همیشه می‌تواند به‌گونه‌ای او را از آنچه هست، خوشحال‌تر کند (Adams, 1972, p. 322).

از سوی دیگر، اگر مهربانی خداوند نسبت به یک بنده را به‌صورت مقید و محدود در نظر بگیریم، این نوع مهربانی با خیر مطلق بودن خداوند و همچنین بسیار مهربان بودن وی نسبت به همهٔ بندگان سازگار است. این نوع مهربانی با بسیار مهربان بودن خداوند نسبت به همهٔ بندگان سازگار است؛ چراکه ممکن است او برای همهٔ آن‌ها حیات بسیار رضایت‌بخشی فراهم کرده باشد (اگرچه ممکن است برخی از آن‌ها در جهانی دیگر اندکی شادتر باشند). همچنین، این نوع مهربانی با خیر مطلق بودن خداوند سازگار است؛ چراکه حتی فاعل اخلاقی مطلقاً خیر نیز ممکن است با لحاظ برخی ملاحظات موجه، مهربانی و بخشش خود را نسبت به یک شخص محدود کند. به‌عنوان مثال، گاهی چنین گفته می‌شود که ممکن است خداوند سبب شود یا اجازه دهد که شخصی شادمانی کمتری داشته باشد، به این منظور که او را تنبیه کند یا برای اینکه از مداخله در اختیار شخص دیگر پرهیز کند.

البته آدامز معتقد است تطبیق ملاحظات مذکور بر جهان بالفعل و اینکه آیا چنین جهانی می‌تواند مخلوق یک خدای کاملاً خیر باشد، بحثی طولانی است که از حوصلهٔ این نوشتار خارج است. اما فی‌الجمله و متناسب با غرض فعلی‌مان، همین مقدار که بپذیریم خداوند می‌تواند جهانی خلق کند که واجد خصوصیات (۱)، (۲)، و (۳) باشد، برای ما کافی است؛ چراکه هدف ما رد گزارهٔ p بود و این هدف حتی با یک مورد نقض نیز حاصل می‌شود (Adams, 1972, p. 323).

نقد و بررسی استدلال نقص در ذات خداوند

همان‌طور که در ابتدای بحث گفته شد، دو گونه استدلال در دفاع از گزارهٔ p می‌توان اقامه کرد. بر اساس استدلال دوم، انتخاب جهانی مادون از جانب آفریننده، در واقع نشان‌دهندهٔ نقصی در شخصیت اوست.

افلاطون (۴۲۷–۳۴۷ ق.م) یکی از فیلسوفانی است که معتقد است یک آفرینندهٔ کاملاً خیر، بهترین جهانی را خلق خواهد کرد که قادر بر آن است. او چنین فکر می‌کرد که اگر یک آفریننده به‌جای انتخاب بهترین جهانی که قادر بر آن است، جهانی را انتخاب کند که پایین‌تر از جهان مذکور است، در این صورت، چنین انتخابی تنها برحسب وجود نقصی در ماهیت آن آفریننده قابل تبیین است. به‌عنوان مثال، «حسادت» نقصی است که افلاطون پیشنهاد می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج. ۳، ص. ۱۸۳۹). لذا طبق این دیدگاه، آفرینش جهانی مادون با لحاظ قدرت داشتن بر خلق جهانی بهتر، حاکی از نقصی در ماهیت خالق است، ولو آنکه

---

۱. برای پیشبرد بحث لازم نیست که اثبات شود «مهربانی» با «تمایل به افزایش خوشحالی فرد» دقیقاً یکی هستند، بلکه همین مقدار که ارتباط تنگاتنگی نیز با یکدیگر داشته باشند، کافی است.

با این انتخاب در حق کسی ستم نشود یا با نامهربانی با وی رفتار نگردد؛ چراکه یک فاعل اخلاقی کاملاً خیر نه‌تنها باید مهربان باشد و از زیر پا گذاشتن حقوق دیگران خودداری کند، بلکه باید فضیلت‌های دیگری نیز داشته باشد؛ به‌عنوان مثال، باید سخاوتمند باشد، حکیم باشد، و از رذیلت‌هایی مثل حسادت به دور باشد. در یک کلام، او باید مصداقی عینی برای ایدئال اخلاقی باشد.

آنچه در اینجا باید مورد توجه قرار داد، این است که دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ ایدئال اخلاقی و عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن وجود دارد. یک عنصر مهم در ایدئال اخلاقی مد نظر در ادیان ابراهیمی، صفت لطف[1] است. از نظر آدامز، می‌توان لطف را این‌گونه تعریف کرد: «قابلیت عشق ورزیدن به‌گونه‌ای که این عشق‌ورزی منوط به شایستگی‌های معشوق نباشد» (Adams, 1972, p. 324). شخصی که واجد صفت لطف است، بدون دغدغه نسبت به اینکه آیا معشوق ارزش عشق او را دارد یا نه، عشق می‌ورزد. یا شاید بهتر است بگوییم شخص دارای لطف، چیزهایی که در معشوق ارزشمند است را می‌بیند، ولی در عین حال برایش مهم نیست که آیا این چیزها در مقایسه با خصوصیاتی که ممکن است در شخص دیگری یافت شود، از ارزش کمتر (یا بیشتری) برخوردار است یا نه. در سنت ادیان ابراهیمی، چنین اعتقادی وجود دارد که لطف، فضیلتی برای خداوند است و انسان‌ها نیز موظف‌اند آن را در خود تقویت کنند.

خداوند که در مقام آفرینش نیز لطیف است، ممکن است برای خلق کردن و عشق ورزیدن، مخلوقاتی را انتخاب کند که پایین‌تر از حد نهایی قدرتش هستند. البته این به آن معنا نیست که لطف در مقام آفرینش، مستلزم ترجیح نقصان بر کمال است. خداوند می‌تواند بهترین‌ها را از میان جمیع ممکنات برای آفرینش انتخاب کند و همچنان در انتخاب آن‌ها بر مبنای لطف عمل کرده باشد. به بیان دیگر، لطف خداوند در مقام آفرینش متضمن آن نیست که مخلوقات مورد انتخاب، حتماً باید پایین‌تر از کامل‌ترین سطح ممکن باشند؛ بلکه متضمن آن است که حتی اگر آن‌ها بهترین مخلوقات ممکن نیز باشند، این بهترین بودن، مبنایی برای انتخاب آن‌ها نبوده است (Adams, 1972, p. 324).

البته لطف بر اساس تعریفی که آدامز ارائه داده، بخشی از ایدئال اخلاقی در تمام دیدگاه‌ها نیست. به‌عنوان مثال، چنین چیزی در ایدئال اخلاقی افلاطون جایی ندارد. اما آدامز معتقد است که این دیدگاه به‌هیچ‌عنوان با دیدگاه اخلاقی مرسوم در ادیان ابراهیمی مغایر نیست.

ارزیابی دیدگاه آدامز

همان‌طور که گذشت، آدامز با رد دو استدلالی که به‌نفع گزارهٔ p اقامه شده بود، نظریهٔ خویش را تثبیت کرد. ما در ادامه، رویکرد انتقادی آدامز نسبت به دو استدلال مزبور را به تفکیک ارزیابی خواهیم کرد.

ارزیابی پاسخ آدامز به استدلال ظلم یا نامهربانی در حق بندگان

استدلال آدامز در نفی ظلم یا نامهربانی در حق بندگان، مبتنی بر دو رکن اساسی بود: اول اینکه ظلم یا نامهربانی فقط در قبال مخلوقات بالفعل امکان‌پذیر است، نه مخلوقات صرفاً ممکن؛ و دوم اینکه می‌توان

1. grace

جهان ممکنی را تصور کرد که با وجود بهترین نبودن، هیچ ظلم یا نامهربانی در حق مخلوقات آن نشود. به نظر می‌رسد که استدلال آدامز از این جهت چالش‌برانگیز نیست و به‌طور کلی می‌توان ادعای او را قابل دفاع دانست. تمرکز استدلال اول در دفاع از آفرینش بهترین جهان ممکن، مبتنی بر حقوقی از ناحیهٔ بندگان است که تکالیفی را بر خالق (به‌عنوان موجودی عادل یا مهربان) ایجاد می‌کند. آدامز این حقوق را در مورد مخلوقات بالفعل می‌پذیرد، ولی استدلال می‌کند که خلق جهانی مادون، ضرورتاً موجب نقض این حقوق نمی‌شود. در آثار فیلسوفان اسلامی، اصل وجود چنین حقوقی برای بندگان مورد تردید است. به‌عنوان مثال، شهید مطهری (۱۲۹۸–۱۳۵۸) در این‌باره چنین می‌نویسد: «حکما معتقدند که هیچ موجودی بر خدا حقی پیدا نمی‌کند که دادن آن حق، انجام وظیفه و ادای دین شمرده شود و خداوند از آن جهت عادل شمرده شود که به‌دقت تمام، وظایف خود را در برابر دیگران انجام می‌دهد» (مطهری، ۱۳۸۸، ص. ۵۸)

دلیل این مطلب آن است که انسان، اصل وجود و حقوق طبیعی و فطری‌اش را از خداوند کسب کرده و ادامهٔ حیاتش نیز به فیض الهی وابسته است؛ لذا نسبت حق بین خدا و بنده، نسبتی یک‌طرفه است که تمام حقوق از جانب خداوند به بنده افاضه می‌شود و بنده هیچ حقی برای خداوند ندارد؛ ازاین‌رو، در مقابل این‌همه حقوق، بنده در برابر خداوند مکلف است و چون بنده نسبت به خداوند هیچ حقی ندارد، خداوند نیز برابر انسان هیچ تکلیفی ندارد (قدردان قراملکی، ۱۳۹۱، ص. ۴۱).

نتیجه آنکه در اصل ناتمام بودن استدلال اول، می‌توان با آدامز موافق بود (هرچند با مبنایی متفاوت). عمدهٔ موافقان نظام احسن در فلسفهٔ اسلامی نیز به این استدلال توجهی نکرده و با تکیه بر نظام علمی احسن و پیشین، قدرت مطلق، و خیر مطلق، استدلال دوم را در دفاع از ادعای خود برگزیده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۳۱۷). بنابراین ما نیز بیشتر تمرکز خود را به بخش دوم استدلال آدامز معطوف می‌کنیم.

ارزیابی پاسخ آدامز به استدلال نقص در ذات خداوند

همان‌طور که توضیح داده شد، راهبرد آدامز در بخش دوم نظریه‌اش، اثبات این مطلب بود که آفرینش جهانی مادون، نه‌تنها نشانگر نقص نیست، بلکه حاکی از فضیلتی در شخصیت آفریننده‌اش است. او با تکیه بر دیدگاهی دینی، «لطف» را فضیلتی برای خداوند می‌داند که بر اساس آن می‌توان آفرینش جهان مادون را تبیین کرد.

در مورد این راهبرد، باید به دو نکته توجه کرد. اول اینکه استدلال آدامز صرفاً بر تعریف خاصی که از صفت لطف ارائه می‌کند، مبتنی نیست. مطلب کلیدی این است که خداوند در مقام آفرینش نیز بر اساس لطف رفتار می‌کند. بر این اساس، فعل آفرینش گروهی از مخلوقات، در واقع نوعی عشق‌ورزی به آن‌ها بدون در نظر گرفتن شایستگی‌هایشان است. نکتهٔ دوم دربارهٔ راهبرد آدامز این است که استدلال او مبتنی بر نوعی ناسازگاری میان صفت لطف و در نظر گرفتن شایستگی مخلوقات است. اگر خداوند واجد صفت لطف است و در مقام آفرینش نیز لطیفانه عمل می‌کند، نباید آفرینش جهانی مادون را خطا دانست و او را بابت این کار سرزنش کرد؛ چراکه اعتقاد به خطا بودن چنین فعلی، متکی بر ادعایی دیگر است که بر اساس

آن، دلیل خلق یک جهان ممکن باید شایستگی آن جهان باشد؛ حال آنکه «در نظر گرفتن شایستگی» با «لطیفانه عمل کردن» ناسازگار است. حال با توجه به این دو نکته، به ارزیابی دیدگاه آدامز می‌پردازیم.

۱ـ تعریف آدامز از صفت لطف

اولین مطلبی که در مورد دیدگاه آدامز باید مورد توجه قرار داد، این است که آیا صفت لطف، دقیقاً طبق همان تعریفی که وی ارائه کرده، مد نظر ادیان ابراهیمی بوده یا نه؟ با توجه به تفاوت‌هایی که میان سنت‌های مختلف در ادیان ابراهیمی وجود دارد، ما برای پیشبرد بحث، تعریف آدامز را مسلم می‌گیریم. با این حال، جا دارد اشاره‌ای به معنای لطف در سنت اسلامی داشته باشیم. واژهٔ «لطیف» در قرآن به کار رفته و معانی مختلفی برای آن ذکر شده است. بر اساس یک معنا، لطیف از نام‌های خداوند است که معنای آن، رفیق و مهربان نسبت به بندگان است. همچنین گفته شده لطیف، کسی است که خواستهٔ انسان را از روی مهربانی به وی برساند. و بر اساس قولی دیگر، لطیف یعنی دانا و عالم به جزئیات و ریزه‌کاری‌های امور (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۵، ص. ۴۰۷). همان‌طور که مشخص است، معنای اول تناسب بیشتری با تعریف آدامز دارد، با این تفاوت که قید «بدون در نظر گرفتن شایستگی‌های بنده» در آن اخذ نشده است. البته صفات دیگری در قرآن وجود دارد که قید مذکور در آن‌ها لحاظ شده است؛ مثلاً در مورد صفت «رحمان» گفته شده که بر رحمت کثیری دلالت دارد که شامل حال عموم موجودات و انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافر، می‌شود (بدون در نظر گرفتن درجات بندگان). در مقابل آن نیز صفت «رحیم» قرار دارد که خاص مؤمنین است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج. ۱، صص. ۱۸–۱۹). نکتهٔ جالب اینجاست که با آنکه این دو صفت در قرآن کریم در کنار یکدیگر به کار رفته‌اند، مفسران هیچ‌گونه ناسازگاری از این تعبیر برداشت نکرده‌اند؛ برخلاف آدامز که هرگونه ملاحظهٔ شایسته‌محورانه را با صفت لطف ناسازگار می‌داند.

۲ـ ناسازگاری در تعبیر «لطف در مقام آفرینش»

همان‌طور که گفته شد، یکی از نکات کلیدی استدلال آدامز، این ادعاست که خداوند در مقام آفرینش بر اساس لطف عمل می‌کند. بر همین اساس، اگر شخصی مدعی شود که خداوند صرفاً پس از آنکه آفرینش اتفاق افتاد، می‌تواند عاشقانه و بر اساس لطف عمل کند، نه در خود مرحلهٔ آفرینش، در این صورت، صفت لطف کاملاً با شایسته‌محوری در انتخاب اینکه کدام جهان آفریده شود، سازگار خواهد بود. بنابراین، اگر فعل آفرینش‌گری خداوند بر رفتار لطیفانهٔ او مقدم شود، استدلال آدامز در رد گزارهٔ p ناتمام خواهد بود.

یکی از افرادی که استدلال آدامز را از همین جهت مورد هجمه قرار می‌دهد، مارک تامس[1] است. او با تکیه بر دیدگاه خود آدامز، چنین استدلال می‌کند که «لطف در مقام آفرینش» دچار ناسازگاری است. همان‌طور که در توضیح دیدگاه آدامز گذشت، او معتقد است که ظلم کردن یا نامهربان بودن نسبت به موجودات صرفاً ممکن، ادعایی غلط است. آدامز می‌گوید: «جامعهٔ اخلاقی متشکل از موجودات بالفعل است... یک موجود صرفاً ممکن نمی‌تواند (واقعاً) مورد ستم قرار گیرد یا با نامهربانی با وی رفتار شود» (Adams, 1972, p. 319). تامس همین مطلب را اخذ کرده و مدعی می‌شود که بر اساس این ملاک، نمی‌توان

1. Mark L. Thomas

نسبت به موجودات صرفاً ممکن، رفتاری سخاوتمندانه و بر مبنای لطف داشت. آدامز اگر بخواهد انسجام نظریه‌اش را حفظ کند، باید این تعمیم را نیز بپذیرد. به‌علاوه، یک عنصر مهم در صفت لطف، «رفتار عاشقانه» است و رفتار عاشقانه نیز رفتاری مهرآمیز است، نه رفتاری بی‌طرف یا توأم با نامهربانی. و خود آدامز معتقد است که نسبت به موجودات صرفاً ممکن، نه می‌توان ظلم کرد و نه نامهربان بود. بنابراین، به نظر می‌رسد که همچون مفهوم «بی‌انصافی در حق مخلوقات ممکن»، تعبیر «آفرینش لطیفانه» نیز مفهومی ناسازگار است (Thomas, 1996, p. 255).

۳ـ عدم تفکیک بین بهترین جهان ممکن و بهترین مخلوق ممکن

آدامز در مواضع متعددی از استدلال خود، واژهٔ «مخلوقات» را به‌عنوان تعبیری موجز برای اشاره به کل جهان به کار می‌برد که همین امر سبب انتقادات متعددی به او شده است.

استفان گِروِر[1] در مقاله‌ای با عنوان «جهان بالفعل، جهان‌های آدامز، و بهترین جهان ممکن» معتقد است که نمی‌توان بهترین جهان ممکن را با بهترین مخلوقات ممکن یکی دانست. از نظر وی، هیچ دلیلی وجود ندارد که اساساً مفهوم «بهترین مخلوق ممکن» را مفهومی سازگار بدانیم. لایب‌نیتس، که شاید مهم‌ترین هدف آدامز در انتقاداتش است، صریحاً تحقق چیزی تحت عنوان بهترین مخلوق ممکن را انکار می‌کند (Leibniz, 2005, p. 249). این در حالی است که خود او جهان بالفعل را بهترین جهان ممکن می‌داند و تئودیسهٔ خود را نیز بر همین مبنا پایه‌گذاری می‌کند. البته شاید سؤال‌برانگیز باشد که چطور می‌توان یکی از این دو مفهوم را سازگار دانست، ولی در مورد دیگری چنین اعتقادی نداشت. گروِر بر این باور است که هیچ دلیل مناسبی وجود ندارد که نشان دهد سازگاری این دو مفهوم منوط به یکدیگرند (Grover, 2003, p. 156). اما این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا می‌توان دقیقاً همان استدلالی را که لایب‌نیتس برای ناسازگاری بهترین مخلوق ممکن ذکر می‌کند، در مورد بهترین جهان ممکن نیز به کار گرفت. در واقع، به نظر می‌رسد که این اشکال، چالشی برای دیدگاه لایب‌نیتس باشد، نه آدامز.

۴ـ عدم تفکیک بین سطوح مختلف آفرینش

یکی دیگر از افرادی که به‌کار بردن واژهٔ «مخلوقات»[2] را به منظور اشاره به کل جهان مورد نقد قرار می‌دهد، مارک تامس است. از نظر وی، این تعبیر دارای ابهام است. او از همین ابهام بهره می‌برد تا با تفکیک میان سطوح مختلف خلقت، ناسازگاری میان شایسته‌محوری در آفرینش و صفت لطف را حل کند.

در آفرینش یک مجموعهٔ پیچیده، سطوح مختلفی وجود دارد که باید در نظر گرفته شود و از سویی، رابطهٔ خداوند با هریک از این سطوح ممکن است بسیار متفاوت باشد. در سطح نخست، خداوند هریک از مخلوقات را از آن حیث که افرادی در کنار افراد دیگرند، خلق خواهد کرد. از طرفی، روابط متعددی بین این مخلوقات امکان‌پذیر است؛ لذا مجموعه‌های متعددی از این افراد وجود خواهد داشت. نتیجه آنکه در سطحی دیگر، خداوند کل جهان را از آن حیث که همهٔ افراد، زیرمجموعه‌ها، و روابط آن‌ها را دربرمی‌گیرد،

1. Stephen Grover
2. creatures

خلق خواهد کرد. بنابراین، فعل آفرینش دست‌کم در دو معنای مهم به کار می‌رود: آفرینش جهان به‌عنوان یک کل، و آفرینش هریک از مخلوقات به‌عنوان افرادی جداگانه (Thomas, 1996, p. 253).

با توجه به این تفکیک، می‌توان به دو نکتهٔ مهم در رابطه با آفرینش اشاره کرد. اول اینکه ممکن است بهترین جهان ممکن، صرفاً مجموعه‌ای از بهترین مخلوقات ممکن، با این لحاظ که افرادی جداگانه‌اند، نباشد. و دوم آنکه به نظر می‌رسد صفت لطف، بیشتر در رابطهٔ بین خداوند و مخلوقات، از آن حیث که افرادی جداگانه‌اند، اجرایی باشد. با توجه به این دو نکته، این ظرفیت برای خداوند فراهم می‌شود که یک جهان ممکن را، البته در سطح فراگیر و کلی‌اش، برحسب شایستگی انتخاب کند، درحالی‌که برخی از مخلوقاتش را، البته در سطح افراد جداگانه، بر مبنای لطف و بدون توجه به شایستگی‌شان انتخاب کند (Thomas, 1996, p. 254).

در اینجا ممکن است چنین اشکال شود که اگر خداوند جهانی را (در سطح کل) بر مبنای شایستگی انتخاب کند، در این صورت، باید هریک از مخلوقات منفرد را نیز، که سازندهٔ آن جهان‌اند، بر مبنای شایستگی انتخاب کند؛ چراکه شایستگی یک جهان ممکن، بر پایهٔ اجزاء و روابطشان متعین می‌شود. به بیان دقیق‌تر، حتی اگر خداوند بهترین مخلوقات ممکن را انتخاب نکند، با این حال، آن‌ها را با در نظر داشتن جهان به‌عنوان کل، بر اساس شایستگی‌شان انتخاب می‌کند.

در پاسخ به این سؤال، می‌توان گفت که با لحاظ پیچیدگی بهترین جهان ممکن، محتمل است که نوعی پراکندگی و اختلاف میان مخلوقات ممکن انتخاب‌شده (که متناسب با جهان مذکورند) وجود داشته باشد و این در حالی است که همچنان ارزش جهان در سطح کلی‌اش حفظ می‌شود. به بیان دیگر، محتمل است که برحسب ارزش کلی و فراگیر، بتوان دو جهان ممکن را تحت عنوان «بهترین» قرار داد. به‌عنوان مثال، فرض کنید که جهان (۱)، متشکل از مخلوق a و مخلوق b و روابطشان است و از سوی دیگر، جهان (۲)، مشتمل بر مخلوق c و مخلوق d و روابطشان است (با این فرض که هیچ‌کدام از دو جهان، دربردارندهٔ هر دو مجموعه نیستند) و هریک از این دو مجموعه نیز سهم یکسانی در ارزش کلی و فراگیر بهترین جهان ممکن دارند. در این فرض، می‌توان گفت که خداوند ممکن است یکی از این دو مجموعه را بر اساس لطف انتخاب کند، حال آنکه در سطح کلی و فراگیر، بهترین جهان ممکن را با تکیه بر شایستگی می‌آفریند. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که ضرورتاً میان معیار لطف و شایسته‌محوری در مقام آفرینش، ناسازگاری وجود داشته باشد (Thomas, 1996, p. 254).

در مورد پاسخ مذکور، باید به این نکته توجه داشت که اگر مقصود آدامز از «لطف در مقام آفرینش»، معنای حداکثری‌اش باشد، به‌گونه‌ای که هیچ فضایی برای ملاحظات شایسته‌محورانه باقی نگذارد، در این صورت، پاسخ مذکور کافی نخواهد بود؛ زیرا با آنکه خداوند در انتخاب بین جهان (۱) و جهان (۲) می‌تواند بر مبنای لطف عمل کند، در کنار گذاشتن بیشمار جهان ممکن، که مخلوقات و روابط آن‌ها هیچ تناسبی با بهترین جهان ممکن ندارند، بر مبنای شایسته‌محوری عمل کرده است؛ حال آنکه اقتضای نظریهٔ آدامز این است که نباید هیچ ملاحظهٔ شایسته‌محورانه‌ای در کار باشد. البته باید توجه داشت که عبارات آدامز در این زمینه اندکی مبهم است، ولی با توجه به استدلالی که اقامه می‌کند و نتیجه‌ای که می‌گیرد، به نظر

می‌رسد که می‌توان این معنای حداکثری را از «لطف در مقام آفرینش» به او نسبت داد. البته لازم به ذکر است که این معنا نیز دارای مشکلاتی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۵ـ خنثی بودن صفت لطف در انتخاب میان جهان‌های ممکن

اگر این دیدگاه آدامز را بپذیریم که در مقام آفرینش نیز می‌توان بر اساس لطف عمل کرد، در این صورت، می‌توان صفت لطف را دلیلی برای آفرینش یک جهان ممکن به حساب آورد. به بیان دیگر، اگر خداوند واجد صفت لطف باشد و آفرینش گروهی از مخلوقات، عملی عاشقانه باشد، در این صورت، لطف الهی دلیلی برای آفرینش یک جهان خواهد بود؛ چراکه از این طریق، خداوند عشق خودش را به‌گونه‌ای عالی ابراز می‌کند. ولی باید توجه داشت که لطف، آن‌گونه که آدامز تعریف می‌کند، نمی‌تواند دلیلی برای آفرینش یک جهان به‌جای جهانی دیگر باشد (Thomas, 1996, p. 255). خداوند طیف وسیعی از جهان‌های ممکن را برای انتخاب در مقابل خود دارد: بهترین جهان ممکن، بدترین جهان ممکن، و آن‌هایی که در این بین قرار می‌گیرند. طبق تعریف آدامز، لطف عبارت است از قابلیت عشق ورزیدن بدون هیچ توجهی به شایستگی معشوق. پس خداوند می‌تواند هریک از این جهان‌ها را به اندازهٔ بقیه دوست بدارد. اقتضای لطف این است که نه کمال بر نقص ترجیح داشته باشد و نه بالعکس. در واقع، بر اساس دیدگاه آدامز، لطف دربردارندهٔ هیچ ترجیح شایسته‌محورانه‌ای نیست. با آفرینش هریک از جهان‌های ممکن، صفت لطف به یک اندازه قابل ابراز است. بنابراین، می‌توان گفت که صفت لطف نسبت به هریک از جهان‌های ممکن در مقایسه با بقیهٔ آن‌ها، خنثی و بی‌طرف است.

حال با توجه به اینکه صفت لطف در انتخاب یک جهان به‌جای جهانی دیگر خنثی است، پس تنها دو گزینهٔ پیش‌روی ما خواهد ماند: یا در کنار لطف، دلیل دیگری برای آفرینش یک جهان خاص وجود داشته باشد، یا اینکه خداوند در انتخاب یک جهان ممکن، باید کاملاً دلبخواهی و بدون مبنا عمل کند.

اما فرض دوم صحیح نیست؛ زیرا:

(الف) در این فرض، هیچ‌یک از جهان‌های ممکن، ترجیحی بر دیگری نخواهد داشت. به بیان دیگر، با انتخاب هریک از آن‌ها، لطف الهی به یک میزان ابراز خواهد شد.

(ب) اگر انتخاب هریک از جهان‌های ممکن، قابلیت ابراز لطف الهی را داشته باشد (و لطف الهی نیز تنها مبنای آفرینش یک جهان باشد)، در این صورت، خداوند هم می‌تواند جهانی را انتخاب کند که اندکی پایین‌تر از بهترین جهان ممکن است و هم می‌تواند جهانی را انتخاب کند که بدترین جهان ممکن است (جهانی که در آن بیشترین شرور وجود دارد و مخلوقات آن بیشترین رنج را تحمل می‌کنند).

(ج) انتخاب بدترین جهان ممکن، تصمیمی غیرعقلانی و ظالمانه است که از خداوند صادر نمی‌شود. خود آدامز نیز اعترف می‌کند که جهان بالفعل، با آنکه لازم نیست بهترین جهان ممکن باشد، دست‌کم باید روی‌هم‌رفته جهانی خیر باشد (Adams, 1972, p. 317). این در حالی است که دیدگاه آدامز هیچ توجیهی برای کنار گذاشتن بدترین جهان ممکن ارائه نمی‌کند.

اما از سوی دیگر، اگر فرض کنیم که لطف الهی تنها دلیل آفرینش یک جهان خاص نباشد، در این صورت نیز دیدگاه آدامز (=امکان انتخاب جهانی مادون) نقض خواهد شد؛ زیرا:

(الف) اگر لطف الهی تنها دلیل آفرینش یک جهان خاص نباشد، آنگاه فضا برای دخالت دیگر عوامل نیز فراهم خواهد شد.

(ب) اگر پای عوامل دیگر نیز به مقام انتخاب باز شود، در این صورت، برای تن ندادن به آفرینش بدترین جهان ممکن، باید دست‌کم به میزان خیلی پایینی، ملاحظات شایسته‌محورانه را نیز در کنار لطف دخالت داد (دست‌کم تا این میزان که بتوانیم مرجوح بودن انتخاب جهانی ظالمانه را اثبات کنیم).

(ج) اگر در مقام انتخاب، شایسته‌محوری نیز در کنار لطف دخیل باشد (ولو به کمترین میزان ممکن)، آنگاه ناگزیر باید به انتخاب بهترین جهان ممکن تن داد؛ چراکه اگر در انتخاب بین دو جهان ممکن، مثلاً ۹۹ درصد لطف دخیل باشد و ۱ درصد شایسته‌محوری، در این صورت، ازآنجاکه لطف صفتی خنثی و بی‌طرف است، بر اساس همان ۱ درصد، جهانی انتخاب خواهد شد که برتر است و چنین چیزی در مقیاس همهٔ جهان‌های ممکن، مستلزم انتخاب بهترین جهان ممکن است.

خلاصه آنکه در هر دو فرض، نظریهٔ آدامز به مشکل می‌خورد و نمی‌تواند تبیینی جامع و مانع از آفرینش یک جهان خاص ارائه کند.

پس به نظر می‌رسد که صفت لطف، نمی‌تواند آفرینش جهانی پایین‌تر از بهترین جهان ممکن را توجیه کند.

نتیجه‌گیری

برخلاف بسیاری از فلاسفه و الهی‌دانان که معتقدند «اگر یک عامل اخلاقی کاملاً خیر بخواهد جهانی را خلق کند، آنگاه جهان مزبور باید بهترین جهانی باشد که او می‌تواند بیافریند»، آدامز بر این باور است که معتقدان به ادیان ابراهیمی، بر مبنای دیدگاه اخلاقی معمول در سنت دینی خود، می‌توانند به‌نحوی سازگار اعتقاد داشته باشند که خداوند می‌تواند به‌جای آفرینش بهترین جهان ممکن، جهان دیگری را خلق کند و همچنان خیر مطلق باشد؛ چراکه چنین کاری نه مستلزم ظلم یا نامهربانی در حق بندگان است و نه ازآنجاکه عملی لطیفانه است، حاکی از نقصی در ذات اوست.

در مقابل، نشان داده شد که اگر خداوند در مقام آفرینش، صرفاً بر مبنای لطف عمل کند، اشکالات متعددی به همراه خواهد داشت. با توجه به خنثی بودن صفت لطف، باید چیزی بیشتر از لطف، مبنای تصمیم‌گیری خداوند باشد و اگر شایسته‌محوری (ولو به کمترین میزان ممکن) دخیل در تصمیم‌گیری الهی باشد، در این صورت، چاره‌ای جز انتخاب بهترین جهان ممکن نخواهد بود. البته تمام این‌ها در فرضی خواهد بود که تعبیر «لطف در مقام آفرینش»، تعبیری صحیح و سازگار باشد، وگرنه از همان ابتدا تعارضی شکل نخواهد گرفت؛ که با توجه به نظام فکری خود آدامز، این فرض نیز قابل مناقشه است.

پس هرچند به نظر می‌رسد که آفرینش جهانی مادون، لزوماً مستلزم ظلم یا نامهربانی در حق بندگان نخواهد بود (در موافقت با دیدگاه آدامز)، نمی‌توان منکر شد که چنین انتخابی، حاکی از نقص و کمبود در

ذات خالق است. بنابراین، دلیل لمّی[۱] در اثبات نظام احسن و بهترین جهان ممکن، دلیلی تام است؛ به این بیان که اگر خدای متعال، جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد، یا به‌خاطر این است که علم به بهترین نظام نداشته، یا آن را دوست نمی‌داشته، یا قدرت بر ایجاد آن نداشته، یا از ایجاد آن بخل ورزیده است و هیچ‌کدام از این فرض‌ها در مورد خدای حکیم فیاض، صحیح نیست.

۱. حکمای الهی، احسن بودن نظام آفرینش را از دو راه اثبات می‌کنند: یکی از راه لمّی، و اینکه حبّ الهی به کمال و خیر، اقتضاء دارد که نظام آفرینش دارای کمال و خیر بیشتری باشد و نقص و فسادهایی که لازمهٔ جهان مادّی و تزاحم موجودات جسمانی است، به حدّاقل برسد. راه دوم، دلیل انّی و مطالعه در مخلوقات و پی بردن به اسرار و حکمت‌ها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آن‌ها منظور شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۴۲۴). برخی دلیل انّی را از آن جهت که مبتنی بر استقراء ناقص است، برهان یقینی ندانسته و بیشتر مؤیدی بر دلیل لمّی می‌دانند (فیاضی، ۱۳۸۲، ج. ۴، ص. ۱۱۹۱).

منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

افلاطون. (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون* (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: انتشارات خوارزمی.

پترسون، مایکل. (۱۳۸۹). *خدا و شرّ؛ درسنامه مسئله شر* (حسن قنبری، مترجم). قم: انتشارات کتاب طه.

زاهدی، محمدصادق. (۱۳۸۴). آیا جهان‌های ممکن واقعیت دارند؟ *نامه حکمت*، (۵)، ۱–۲۰.

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

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. (۱۳۷۲). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصرخسرو.

فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۲). *تعلیقات بر کتاب نهایةالحکمة*. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قدردان‌قراملکی، محمدحسن. (۱۳۹۱). *پاسخ به شبهات کلامی، دفتر ششم: عدل الهی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مروارید، محمود، و همتی‌مقدم، احمدرضا. (۱۳۸۹). *خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی: بررسی تطبیقی آرای آدامز و متفکران شیعه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). *آموزش فلسفه*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). *عدل الهی*. تهران: انتشارات صدرا.

ملاصدرا، محمدابن‌ابراهیم. (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

Adams, R. M. (1972). Must God create the best? *The Philosophical Review, 81*(3), 317–332.

Aquinas, T. (1923). *The Summa Theologia* (Fathers of the English Dominican Province, Trans., D. J. Sullivan, Rev.). Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica.

Blumenfeld, D. (1975). Is the best possible world possible? *The Philosophical Review, 84*(2), 163–177.

Brandon, C. (2022). Leibniz's modal metaphysics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 ed.). Retrieved from https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/leibniz-modal/

Eggleston, B. (2014). Act utilitarianism. In B. Eggleston & D. E. Miller (Eds.), *The Cambridge companion to utilitarianism* (pp. 125–145). Cambridge University Press.

Frede, M. (1999). On the Stoic conception of the good. In K. Ierodiakonou (Ed.), *Topics in Stoic philosophy* (pp. 71–94). Oxford University Press.

Grover, S. (2003). This world, Adams' worlds, and the best of all possible worlds. *Religious Studies, 39*(2), 145–163.

Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy: Essays on the goodness of God, the freedom of man and the origin of evil* (E. M. Huggard, Trans.). Open Court Publishing.

Leibniz, G. W. (2004). *Freedom and possibility* (J. Bennett, Trans.). Retrieved from www.earlymoderntexts.com

Plato. (1888). *The Timaeus of Plato* (R. D. Archer-Hind, Trans. & Ed.). Cambridge University Press.

Schopenhauer, A. (1909). *The world as will and idea* (R. B. Haldane & J. Kemp, Trans.). Open Court Publishing.

Thomas, M. L. (1996). Robert Adams and the best possible world. *Faith and Philosophy, 13*(2), 252–259.

Nagasawa, Y. (2017). *Maximal God: A new defence of perfect being theism*. Oxford University Press.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Role of the Silāḥ al-Nabawī (Weapons of the Prophet) in Identifying Mahdi Claimants in the ʿAṣr al-Ḥuḍūr (Age of Presence) and the Present Era

Ali Asghar Parsa-Moqaddam

Graduate of Level (Saṭḥ) Four at the Imamate Studies of Center of Islamic Seminary of Qom and Director of the Methodology Department at the Imamate Research Institute (International Imamate Foundation), Qom, Iran. Email: aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
19 May 2024
Received in revised form
24 June 2024
Accepted
09 July 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
mahdi claimants,
Kaysanites,
Bábism,
Ahmad al-Hasan,
Silāḥ al-Nabawī
(weapons of the
prophet)

ABSTRACT

Believers across various Abrahamic religions anticipate the arrival of a savior who will establish universal justice. Within Shi'i Islam, the concept of Mahdism holds a position of profound significance, as the Mahdi is believed to be the one who will establish the divine government across the globe. This elevated status has, from *ʿAṣr al-Ḥuḍūr* - the "Age of Presence" to the present day, inspired numerous individuals to pursue this position with varied motivations. This research, employing a descriptive-analytical methodology, seeks to identify false claimants of Mahdi, both during the Age of Presence and in contemporary times. It further explores the strategies used by the Imams for discerning these claimants, with a particular emphasis on the "Weapons of the Prophet" (*silāḥ al-nabawī*). Sects such as Kaysanites (*Kaysāniyya*), Zaydism (*az-Zaydiyya*), Baqiriyya, Nawusiyya, Waqifite, Bábism (*Bâbiyye*), and Humbushiyya represent examples of groups, both past and present, who have incorporated individuals as the Mahdi of the end times (Eschatology) into their belief systems. In their role as guides, the Ahl al-Bayt (peace be upon them) have presented certain criteria based on the Prophetic tradition to identify and counter false claimants to the Mahdism. This enables the recognition of spurious Mahdist pretenders. These criteria include: (1) The exclusive suitability of the Prophet's armor to the body of the Imam al-Mahdi; (2) Weapons as an exclusive inheritance of the Imams; (3) Demanding substantiation of signs and names of the weapons from the claimants; (4) A parallel can be drawn between the Ark of the Covenant among the *Banī Isrā ʾīl* (Israelites) and the Sword and the Imamate in Islam; (5) The claimant's absence from the established chain of transmission of the weapons; (6) The Weapons of the Prophet as a source of power and miracles.

Cite this article: Parsa-Moqaddam, A. A. (2024). Role of the Silāḥ al-Nabawī (Weapons of the Prophet) in Identifying Mahdi Claimants in the ʿAṣr al-Ḥuḍūr (Age of Presence) and the Present Era. *Theology Journal, 10*(2), 23-42. https://doi.org/10.22034/pke.2024.18681.1882

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2024.18681.1882

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

نقش سلاح نبوی در بازشناسی مدعیان مهدویت عصر حضور و حاضر

علی‌اصغر پارسامقدم

دانش‌آموخته سطح چهار مرکز امام‌شناسی حوزه علمیه قم و مدیر گروه روش‌شناسی پژوهشکده امامت (بنیاد بین‌المللی امامت)، ایران.
رایانامه: aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۳۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۹
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
مدعیان مهدویت،
کیسانیه،
بابیه،
احمدالحسن،
سلاح‌های نبوی

چکیده

پیروان ادیان الهی به وجود منجی‌ای اعتقاد دارند که به گسترش عدل در سرتاسر جهان می‌پردازد. در میان شیعیان، مهدویت دارای جایگاهی سترگ است و هموست که حکومت الهی را در سرتاسر گیتی برپا خواهد کرد. این مقام سبب شد تا عده‌ای از عصر حضور ائمه تا کنون با مقاصد گوناگون برای رسیدن به این جایگاه تلاش کنند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال آن است تا مدعیان دروغین عصر حضور و حاضر را معرفی کرده و راهکارهای امامان برای بازشناسی مدعیان را با تکیه بر سلاح‌های نبوی معرفی نماید. فرقه‌هایی چون کیسانیه، زیدیه، باقریه، ناووسیه، واقفیه، بابیه و همبوشیه از جملهٔ فرقه‌های عصر حضور و حاضرند که افرادی را به‌عنوان مهدیان آخرالزمان در باور خویش گنجانده‌اند. اهل‌بیت (ع) بنابر نقش هدایتگری‌شان، برای پیشگیری و مقابله، به معرفی پاره‌ای از معیارها با تکیه بر سلاح نبوی پرداخته‌اند که بر پایهٔ آن می‌توان مدعیان دروغین مهدویت را بازشناسی کرد. این معیارها عبارت‌اند از: (۱) استواری زرهٔ نبوی تنها بر قامت امام مهدی (ع)؛ (۲) سلاح، میراث اختصاصی ائمه؛ (۳) مطالبه‌گری نشانه‌ها و اسامی سلاح‌ها از مدعیان؛ (۴) همانندی مُلک و تابوت در بنی‌اسرائیل با سلاح و امامت در اسلام؛ (۵) قرار نگرفتن مدعیان در سیر انتقال سلاح؛ (۶) سلاح نبوی مایهٔ قدرت‌افزایی و اعجاز.

استناد: پارسامقدم، علی‌اصغر (۱۴۰۳). نقش سلاح‌نبوی در بازشناسی مدعیان مهدویت عصر حضور و حاضر. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۲۳-۴۲. https://doi.org/10.22034/pke.2024.18681.1882

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

© نویسنده(گان).

مقدمه

سخن از منجی‌گرایی در میان انسان‌ها به درازی تاریخ بشر است. تمام ملت‌ها و پیروان ادیان الهی معتقد به وجود منجی‌ای هستند که عدل را در سرتاسر گیتی می‌گستراند. یهودیان به عزیز یا مُنحاس ابن عازر ابن هارون، مسیحیان به حضرت عیسی (ع)، زردشتیان به بهرام‌شاه، هندوها به فشنوا و بودایی‌ها به بودا به‌عنوان منجی معتقدند؛ افزون بر آن، این عقیده در مصر قدیم و نزد مغولان و چینی‌ها نیز رایج بوده است (مهدی‌پور، ۱۳۸۴، صص. ۱۱۷–۱۶۹). فراوانی آیات و احادیث مهدوی سبب شد تا مسلمانان به وجود مهدی عدالت‌گستر معتقد شوند. همین اعتقاد باعث شده از صدر اسلام تا کنون بسیاری از مسلمانان در انتظار ظهور آن منجی موعود باشند. در میان سنیان، اندیشهٔ مهدویت تنها به‌عنوان وعده‌ای الهی بازتاب یافته، اما در اندیشهٔ امامیه، مهدویت در ادامهٔ نهاد امامت معرفی شده است. نیک می‌دانید که امامت، در اندیشهٔ امامیه، عهدی است الهی که خداوند همانند نبوت بدان احتجاج نموده (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۳۸۴) و خداوند کامل‌کنندهٔ امامت بوده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۹۶) و بدون آن دین کامل نمی‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۹۹). از طرفی، بر پایهٔ روایات، از ابتدای خلقت حضرت آدم (ع) حکومتی برای خدای تعالی و حکومتی برای ابلیس بوده و صاحب حکومت خدای تعالی، قائم آل‌محمد (ص) معرفی شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۱۹۹). ویژگی بارز حکومت الهی این است که خدای تعالی به‌صورت آشکارا ستایش می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۸، ص. ۱۵۸). بنابراین، موضوع مهدویت و منجی‌گرایی که به‌دنبال استقرار حکومت الهی است، دارای جایگاهی بسیار بلند است. همین موضوع مهم و جایگاه رفیع سبب شده تا مدعیان دروغینی با انگیزه‌های گوناگون خود را صاحب این مقام بدانند. بر همین اساس، اهل‌بیت (ع) که صاحبان اصلی این مقام‌اند، دستور به کاوش برای دستیابی به صاحبان حقیقی این مقام داده‌اند: «اعْرِفْ إِمَامَکَ فَإِنَّکَ إِذَا عَرَفْتَ لَمْ یَضُرَّکَ تَقَدَّمَ هَذَا الْأَمْرُ أَوْ تَأَخَّرَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۳۷۱)؛ یعنی امامت را که بشناسی، ظهور زودهنگام یا دیرهنگام حکومت حق به تو زیانی نمی‌رساند. همین‌طور، امام صادق (ع) پس از آگاهی‌بخشی از فتنه‌های متعدد، به‌ویژه ادعای مدعیان دروغین عصر غیبت، در مقابل اضطراب مفضل‌بن‌عمر از گمراهی فرمودند: «أَمْرُنَا أَبْیَنُ مِنْ هَذِهِ الشَّمْس» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۳۳۹)؛ بدون تردید، این سخن در مورد افرادی است که معیارهای شناسایی امام را دانسته و در آن تدبر کرده‌اند. همچنان که امام عسکری (ع)، ثابت‌ماندگان بر امامت، یعنی «مَنْ ثَبَّتَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْقَوْلِ بِإِمَامَتِه»، را از جملهٔ نجات‌یافتگان از فتنه‌های عصر غیبت می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۳۸۴).

پیشینهٔ تحقیق

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که موضوع مواریث نبوی، از جمله سلاح‌های پیامبر اکرم (ص)، به‌صورت پراکنده در منابع کهن شیعی مانند *الکافی*، *الغیبة* نعمانی و *کمال‌الدین و تمام النعمة* مورد توجه قرار گرفته است. در میان پژوهش‌های معاصر، آیتی (۱۳۹۴) در گفتار سوم کتاب *راه و بیراهه* با عنوان «سلاح پیامبر اسلام؛ نشانه امام» و شهبازیان (۱۳۹۷) در کتاب معیارهای شناسایی مهدی موعود (عج)،

سلاح نبوی را به‌عنوان یکی از معیارهای شناخت امام بررسی کرده‌اند. بااین‌حال، پژوهش حاضر از چند جنبه متمایز است: نخست، اطلاعات جامع و جدیدی درباره ماهیت، انواع، ویژگی‌ها و کارکردهای سلاح‌های نبوی ارائه می‌دهد. دوم، برخلاف تحقیقات پیشین که عمدتاً به بررسی نقش سلاح در شناخت مدعیان دروغین در عصر حضور ائمه (ع) محدود شده‌اند، این پژوهش به تحلیل این معیار در دوره‌های حضور و غیبت می‌پردازد. سوم، ادعاهای فرقه‌های مدعی مهدویت را با تأکید بر معیار سلاح نبوی به‌عنوان یکی از شاخص‌های تشخیص مهدی برحق مورد بررسی قرار داده و میزان اعتبار این معیار را در تمییز ادعای حقیقی از ادعای دروغین تحلیل می‌کند؛ رویکردی که در پژوهش‌های پیشین به‌صورت مستقل مورد توجه قرار نگرفته است.

مفهوم‌شناسی

واژه «سلاح» در لغت به‌معنای ابزارهای جنگی در حمله و دفاع یا هر وسیله‌ای است که در کارزار به کار آید. ازاین‌رو، بایسته است دامنهٔ سلاح را وسیع‌تر از ابزاری چون شمشیر دانست، چنان‌که مصادیقی مانند عصا و کمان نیز به‌عنوان سلاح معرفی شده‌اند. گرچه مصداق سلاح در بیشتر روایات، شمشیر است، بنابر معنای یادشده، افزون بر شمشیرهای رسول‌اکرم (ص)، زره، کلاه، کلاه‌خود و چوب‌دستی همچون عصای نبی‌اکرم (ص) از سلاح‌های نبوی به شمار می‌رود. افزون بر آن، پرچم که در روایات به‌عنوان ابزاری برای غلبه در جنگ از سوی پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) استفاده شده و از سوی امام مهدی (ع) نیز استفاده خواهد شد، بنابر معنای لغوی می‌تواند جزو سلاح‌ها قرار گیرد. بنابراین، مراد از «سلاح» در نظر نگارنده صرفاً شمشیرهای نبوی نیست و تمامی ابزارهای جنگی را در برمی‌گیرد.

سلاح از جملهٔ مواریثی است که از سوی نبی اکرم (ص) به امیرالمؤمنین (ع) اعطا شده است. در گروهی از روایات، بدون کاربرد واژهٔ «سلاح»، تنها از مصادیق آن سخن به میان آمده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۸۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۸۴). البته در پاره‌ای از روایات، در سیاق حدیث، پس از لفظ «سلاح» به مصادیق آن گوشزد شده است. در احادیثی همچون «مَعَهُ سِلَاحُ رَسُولِ‌اللَّهِ وَ مِغْفَرُ رَسُولِ‌اللَّهِ وَ دِرْعُ رَسُولِ‌اللَّهِ وَ سَيْفُ رَسُولِ‌اللَّهِ» به چند سلاح و در احادیثی همانند «سِلَاحُ رَسُولِ‌اللَّهِ وَ سَيْفُهُ ذُوالْفَقَارِ» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۴۱۸) یک مصداق معرفی شده است. شمشیرهایی مانند ذوالفقار، مخذم، رسوم و عون، و زره‌هایی همانند ذات‌الفضول و آنکه تنها بر قامت قائم استوار است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۶، ص. ۴۷۵)، و پرچم‌هایی همچون المِغْلَبَة (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۵)، العقاب و المعلوم، و کلاه، کلاه‌خود، عمامه، زین اسب و چوب‌دستی از جملهٔ سلاح‌هایی به شمار می‌روند که در روایات به‌عنوان میراث و نشان امامت معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۳۶).

سلاح نبوی به‌عنوان میراثی برای شناخت ائمه (ع) در بسیاری از احادیث با اسناد گوناگونی بازتاب یافته است. در حدیثی که به ماجرای اعطای میراث در هنگام وفات رسول‌خدا (ص) از سوی ایشان به امیرالمؤمنین (ع) می‌پردازد و بیشترین مصادیق سلاح در آن بیان شده، با سه سند مختلف از امام صادق (ع) در کتاب *الکافی* (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۳۶)، از امام باقر (ع) در کتاب *من لا یحضر* شیخ صدوق

(ابن‌بابویه، ۱۳۶۳، ج. ۴، ص. ۱۷۷)، و از امیرالمؤمنین (ع) در *امالی* شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص. ۶۰۰) روایتگری شده است که سند حدیث شیخ صدوق صحیح بوده و دو سند دیگر با رویکرد محتوایی نیز جزو احادیث صحیح به شمار می‌آیند. افزون بر آن، باید دانست که در احادیث فراوان دیگری دربارهٔ سلاح و مصادیق آن با اسناد گوناگون صحیح سخن به میان آمده است. برای مثال، روایات امام رضا (ع) دربارهٔ تشبیه سلاح و تابوت، از سوی صفوان با سند صحیح (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۳۸)، ابن‌ابی‌نصر با سند صحیح (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۸۴)، سعدبن‌سعد عن یحیی (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۸۹)، ابن‌اسباط با سند صحیح (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۳، ص. ۴۷۲)، و جعفربن‌محمدبن‌یونس (اربلی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۲۹۹) روایتگری شده است. به هر روی، واکاوی یک‌به‌یک راویان سلسلهٔ اسناد و بیان اعتبار تمامی روایات از غرض اصلی این پژوهش خارج است؛ اما باید دانست که با مدنظر قراردادن تمامی اسناد این روایات، این نکته به دست می‌آید که بی‌گمان احادیث سلاح نبوی که در تراث امامیه از آن سخن به میان آمده، جزو روایات متواتر معنوی به شمار می‌آید.

مدعیان مهدویت عصر حضور و حاضر

در طول تاریخ اسلام، همواره افرادی ادعای مهدویت داشته‌اند یا آنکه پیروان آنان در مورد آن‌ها ادعای مهدویت کرده‌اند. فرقه‌هایی که در شیعه با عنوان فرقه‌های مدعی مهدویت از آن‌ها یاد می‌شود، عبارت‌اند از: کیسانیه، زیدیه، باقریه، ناووسیه، واقفیه، بابیه و همبوشیه.

کیسانیه

پس از شهادت امام حسین (ع)، ناشناخته‌بودن امام سجاد (ع) برای عموم شیعیان و برخورداری محمد حنفیه از جایگاهی ویژه به‌عنوان فرزند ارشد امام علی (ع) (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج. ۵، صص. ۶۷–۸۷) و صاحب‌پرچم بودن وی در جنگ جمل، باعث شد جریانی اطراف محمد حنفیه شکل گیرد که بعدها به کیسانیه معروف شد (اشعری، ۱۳۶۰، ص. ۲۱). از طرفی، شیعیان کوفه، به‌ویژه موالیان آن، به‌دنبال نهضتی فعال بودند که بتوانند افزون بر خون‌خواهی امام حسین (ع)، شیعیان را از ظلم و جور بنی‌امیه و بنی‌مروان نجات دهند. تنها راه برون‌رفت از بحران، قرار گرفتن زیر بیرق مختار و رهبری محمد حنفیه بود. گویا مختار ثقفی پیش‌تر از قیام و در هنگام اقامت در مکه، با محمد حنفیه دیدارهایی را شکل داده و سپس روانهٔ کوفه شده و مردم را به‌سوی امامت او و خون‌خواهی امام حسین (ع) دعوت کرده است (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۷؛ اشعری، ۱۴۰۰ق، ص. ۱۸). گروهی از نامداران شیعه در کوفه، همچون سائب‌بن‌مالک اشعری، افزون بر حمایت از مختار، شیعیان را به همیاری با او فراخواندند (قمی، بی‌تا، ص. ۲۸۴). ازآنجاکه بیشترین لشکریان مختار از موالیان بودند (دینوری، ۱۹۶۰، ص. ۲۹۳) و محمد حنفیه نیز بازمانده‌ای از فرزندان امام علی (ع) بود، با استقبال جامعهٔ شیعی مواجه شد، به‌گونه‌ای که در هنگامهٔ حج، چهل‌هزار نفر گرداگرد او جمع شدند (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج. ۵، ص. ۷۷).

کیسانیه از جملهٔ نخستین فرقه‌های شیعه به شمار می‌آید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۹۷). فرقه‌نگاران، کیسانیه را پیروان محمدبن‌حنفیه دانسته‌اند (ناشی‌اکبر، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۵). اگرچه محمدبن‌حنفیه دیگران را از اینکه او را «مهدی» بدانند باز می‌داشت (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج. ۶، ص. ۱۸۸)، خود را جزو افرادی می‌دانست که صلاحیت امامت شیعیان را بر عهده دارند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۵۰۲). وی در مقابل امام سجاد (ع) ادعای امامت داشت و خود را مستحق این مقام می‌دانست. در مقابل، امام (ع) ایشان را از این ادعا نهی کرده و به پیروی از خویش فرا می‌خواند و برای آنکه حقیقت امر امامت و ولایت آشکار شود، نزد حجرالاسود رفته و آن را به‌عنوان حکم میان یکدیگر قرار دادند. در نهایت، با گواهی حجرالاسود به امامت امام سجاد (ع)، محمدبن‌حنفیه دست از ادعای خویش برداشت و به امامت ایشان معترف شد (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۵۰۲). پس از درگذشت محمد حنفیه در سال ۸۱ هجری، معتقدان به امامت او به فرزندش ابوهاشم گرویدند (اشعری، ۱۳۶۰، ص. ۶۵). آن‌ها در کتب فرقه‌نگاری به «هاشمیه» نامور هستند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۰). در این دوره نیز بیشتر پیروان محمدبن‌حنفیه موضوع قائمیت و مهدویت او را نپذیرفته‌اند و امامت پس از او را متعلق به ابوهاشم می‌دانستند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۰). پس از مرگ ابوهاشم در سال ۹۸ هجری (ملطی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۲)، در کیسانیه فرقه‌های متعدد با گرایش‌های گوناگونی شکل گرفت. کیسانیهٔ خُلَّص، برادر ابوهاشم را بر پایهٔ وصیت او صاحب مقام امامت دانستند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۱). گروه دیگری به‌دنبال خارج کردن امامت از خاندان محمدبن‌حنفیه بودند. آن‌ها ادعا می‌کردند که ابوهاشم به محمدبن‌علی، نوهٔ عبدالله‌بن‌عباس، وصیت کرده است (اشعری، ۱۳۶۰، ص. ۳۸). پیروان عبدالله‌بن‌معاویه یا همان «جناحیه» که بعدها با جریان غلو حربیه هم‌نوا شدند، نیز مدعی بودند که ابوهاشم امامت را از طریق وصیت‌نامه‌ای به او واگذار کرده است (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص. ۲۳۵).

مهدی‌باوری نسبت به محمد حنفیه در قبل و بعد از حیات او و فرزندش ابوهاشم، همواره یکی از مهم‌ترین باورهای کیسانیه به شمار می‌رفت (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج. ۱۱، ص. ۱۶۰). اما گسترش و تبلیغ این اعتقاد، پس از وفات محمدبن‌حنفیه و فرزندش ابوهاشم، از سوی حیان سراج و پیروانش صورت پذیرفت (مقدسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۱۲۹). آن‌ها که به «سراجیه» نامور بودند، به رجعت محمد حنفیه باور داشتند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۱). سید حمیری، شاعر برجستهٔ کیسانی که بعدها از این اعتقاد خود دست کشید (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج. ۱، ص. ۳۴)، معتقد بود محمدبن‌حنفیه همان مهدی و قائم است که در کوه رضوی ساکن است (مرزبانی، ۱۴۱۳ق، صص. ۲۸–۲۹). نکتهٔ حائز اهمیت این است که عمدهٔ تلاش‌ها برای مهدی‌انگاری محمد حنفیه از سوی فرقهٔ سراجیه صورت می‌پذیرفت. آن‌ها آنچنان دست به تبلیغ این موضوع زدند و بحث را دامن گستراندند که بارها ائمه به اثبات مرگ محمد حنفیه روی آوردند و برای جلوگیری از گسترش آن، پاسخ‌های خود را نسبت به حیان سراج در مورد عدم حیات محمد حنفیه به اصحاب خویش گوشزد کردند (کشی، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۱۴).

زیدیه

زیدیه از جملهٔ فرقه‌هایی هستند که در میان آن‌ها ادعای مهدویت وجود داشته است. امامیه به‌خاطر اعتقاد به علمی خاص و برجسته برای ائمه مورد استهزای زیدیان قرار می‌گرفت (کشی، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۳۴). در مقابل، ائمه از این افراد تبری جسته و آنان را جزو ناآگاهان مقام و منزلت امامت قلمداد می‌کردند (کشی، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۳۵). برخی از گزارش‌ها نشان از آن دارد که محمدبن‌عبدالله، معروف به نفس زکیه، خویش را از نظر علم، سخاوت و شجاعت برتر از امام صادق (ع) می‌دانست (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ص. ۲۲۸). همین دیدگاه را می‌توان در میان زیدیان بازجست؛ همچنان که شخصی در پی به دست آوردن پاسخ سؤال‌های خود در شهر مدینه به مسجد رفته و از برخی اهل قریش در مورد عالم اهل‌بیت پرسیده بود، و آنان او را به‌سوی عبدالله محض راهنمایی کردند (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۳۴۹). اما تنها ادعای امامت برای دستیابی به اهدافشان کافی نبود؛ آن‌ها برای گردآوری افراد بیشتر و مشروعیت‌بخشی به قیام‌های خود، با تکیه بر مهدویت، دست به «مهدی‌انگاری» برخی از رهبران خود زدند. اگرچه نخستین‌بار برخی از اصحاب زید در زمان قیامش به مهدی بودن او باور یافتند (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص. ۳۱۰)، گسترش این ادعا را باید در زمان نفس زکیه دانست (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۲۳۰؛ امام منصور بالله، ۱۴۲۱ق، صص. ۴۲۲–۴۲۳)، زیرا از سوی او و پدرش در میان زیدیان این ادعا طرح شد و عبدالله محض برای پسرش، نفس زکیه، با عنوان «مهدی» بیعت می‌گرفت (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج. ۳، ص. ۷۸؛ اصفهانی، ۱۴۱۹ق، ص. ۱۸۵). نفس زکیه نیز در گفتارهایش از این لقب بهره می‌جست (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۷، ص. ۵۶۷). افراد دیگری از زیدیان، همچون محمد دیباج (اصفهانی، ۱۴۱۹ق، ص. ۴۴۰)، ابن‌طباطبا (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۲۵۳)، و محمدبن‌قاسم (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج. ۳، ص. ۴۶۵)، یا ادعای مهدویت و قائمیت داشتند یا در مورد آن‌ها ادعا شده است.

باقریه

از دیگر فرقه‌های مهدی‌انگار، فرقهٔ باقریه به شمار می‌رود. این فرقه معتقدند که امیرالمؤمنین (ع) به معرفی امامت امام حسن (ع) پرداخته، و به همین ترتیب، امام حسن (ع) برای امام حسین (ع)، ایشان برای امام زین‌العابدین (ع)، و ایشان برای امام باقر (ع). این فرقه بر این باور است که امام باقر (ع) مهدی منتظر است. این اندیشه بر پایهٔ روایتی شکل گرفت که طبق آن، جابر در سن پیری و نابینایی در کوچه‌های مدینه می‌گفت: «یا باقر، متی القاک؛ ای حضرت باقر (ع)، چه زمانی تو را خواهم دید؟» روزی امام باقر (ع)، که کودک بود، با او برخورد کرد و او سر و دست حضرت را بوسید و گفت: «ای پسرجان! جد تو، رسول خدا (ص)، به تو سلام رسانده است» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۲۳۳). باقریه بر پایهٔ این حدیث این‌گونه استدلال کرده‌اند که سلام رساندن پیامبر اکرم (ص) به امام باقر (ع) دلالت بر مهدویت او دارد (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص. ۴۵). همین‌طور، روایتی منسوب به امام باقر (ع) از سوی ابن‌عساکر نقل شده که طی آن، امام باقر (ع) فرمودند: «افرادی به مهدی بودن من باورمند هستند، این در حالی است که مرگ به من نزدیک‌تر از چیزی

است که آنان به آن می‌خوانند» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج. ۵۴، ص. ۲۹۱). در همین راستا، برخی از اصحاب مغیره بر این باور بودند که امام باقر (ع) امام است تا آنکه مهدی خروج کند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص. ۶۳).

ناووسیه

عده‌ای نیز معتقد به مهدویت امام صادق (ع) بودند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۱۹۶). این فرقه به ناووسیه نامور شدند، زیرا رئیس آن‌ها، عجلان‌بن‌ناووس، از اهالی بصره بود (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص. ۲۵). در نظرگاه شیخ صدوق، این فرقه امر غیبت راجع به حجت خدا را درست فهمیدند، اما در مورد شخص امام غائب دچار اشتباه شدند (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج. ۱، ص. ۳۷). پاره‌ای از آن‌ها بر این باور بودند که امام وفات یافته است و امام دیگری تا زمان بازگشت دوبارهٔ امام صادق (ع) وجود ندارد و ایشان با حضورشان زمین را پر از عدل و داد می‌کنند، همچنان که پر از ظلم شده بود (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص. ۵۷۹). اما شمار دیگری بر این پندار بودند که «جعفربن‌محمد حیٌ لم یمت و لا یموت حتی یظهر و یلی أمر الناس و أنه هو المهدی»؛ یعنی جعفربن‌محمد زنده است، نمرده و نمی‌میرد تا اینکه ظهور کند و کار مردم را بر عهده بگیرد و او همان مهدی است (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص. ۶۷). این پندار بر اساس روایتی است که طی آن، هر خبری مبنی بر فوت امام تکذیب شده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۳۰۵).

واقفیه

یکی از دوره‌های تحیر شیعیان در مصداق‌یابی امام، مربوط به پس از شهادت امام کاظم (ع) است. زیرا برخی از وکیلان امام کاظم (ع)، که مردم به‌عنوان وکیل امام بدان‌ها اعتماد فراوانی داشتند و اموال بسیاری را به آن‌ها سپرده بودند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۳)، خیانت کردند. بر اساس گزارشی از یونس‌بن‌عبدالرحمان، در نزد زیادبن‌مروان قندی هشتاد هزار دینار و در نزد علی‌بن‌حمزه بطائنی سی‌هزار دینار موجود بود. آن‌ها با درگذشت امام (ع) به ایشان خیانت کرده و اموال را به امام رضا (ع) پس ندادند (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۲۳۵) و برای پایدار ماندن ریاست و ثروت خویش، موضوع مهدویت امام کاظم (ع) را پیش کشیدند. این امر باعث شد پس از شهادت امام کاظم (ع)، شیعیان به دو گروه تقسیم شوند: عده‌ای که بخش اعظم شیعیان بودند و با توجه به وصیت امام و دیگر شواهد و قرائن به امامت فرزند ایشان، امام رضا (ع)، روی آورده و به قطعیه نامور شدند؛ اما گروه دیگری از امامت امام رضا (ع) سرباز زدند و در امامت موسی‌بن‌جعفر (ع) توقف کرده و معتقد به قائمیت و مهدویت ایشان شدند. آن‌ها عقاید گوناگونی در مورد مهدویت و قائمیت امام داشتند. برخی از آن‌ها قائل به رجعت امام بودند. بر اساس دیدگاه این گروه، یا امام به شهادت رسیده یا به مرگ طبیعی از دنیا رفته و خداوند او را به آسمان برده است. در هر صورت، او مهدی و قائم امت است و در زمان فرارسیدن قیام خود، رجعت خواهد کرد و زمین را درحالی‌که پر از ظلم است، سرشار از عدل می‌کند. گروه دیگری عقیده‌مند بودند که امام زنده است و به غیبت رفته است. برخی از این گروه باور داشتند که امام مخفیانه از زندان گریخته و پنهان شده است. در مقابل، عده‌ای منکر زندانی شدن امام بودند و غیبت او را در آن زمان می‌دانستند. به باور گروه سوم، ما دلیلی بر مهدویت ایشان داریم و از طرفی خبر

وفات ایشان تکذیب‌پذیر نیست؛ پس بر این امر متوقف شده تا در زمان قیام او، امر برای ما آشکار شود. تلقی گروه چهارم این بود که امام پس از وفاتشان رجعت کرده، به دنیا بازگشته، اما غایب است و مخفیانه در مکانی زندگی می‌کند و اصحاب ایشان با وی در ارتباط هستند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، صص. ۷۹-۸۲).

بابیه

علی‌محمد شیرازی در نخستین روز محرم ۱۲۳۵ق در شیراز متولد شد. او در گام نخست از ادعاهای خود، مدعی نیابت خاص امام عصر (ع) بود. دیری نپایید که ادعای قائمیت و نبوت را نیز برای خود شایسته دانست. وی پس از آنکه با حمایت تعدادی از اعضای فرقهٔ شیخیه توانست گروهی از مردم را به گمراهی بکشاند، ادعاهای تازه‌ای ارائه کرد. او مدعی شد همان امامی است که شیعیان هزار سال منتظر او بوده‌اند (اسحاقیان، ۱۳۹۴، ص. ۱۰۶). او نه‌تنها خود را مهدی و قائم مسلمانان اعلام کرد، بلکه معتقد بود موعود تمامی ادیان نیز است (اسحاقیان، ۱۳۹۴، ص. ۱۳۲). در یکی از مناظرات علما با محمدعلی شیرازی، برای صحت ادعایش از او درخواست ارائهٔ سلاح نبوی شد، اما در پاسخ مدعی شد: «من مأذون به آوردن این‌ها نیستم» (صفره، ۱۳۸۵، ص. ۵۵).

همبوشیه (احمدالحسن)

احمد اسماعیل صالح السلمی البصری (متولد ۱۹۶۹)، معروف به «احمدالحسن الیمانی» و «احمد بصری»، از جملهٔ جریان‌های نوظهور در عرصهٔ مهدویت است. او خود را پنجمین فرزند باواسطهٔ امام مهدی (ع) می‌داند و ادعاهای بی‌شماری دارد. وی در سال ۱۹۹۲ از دانشکدهٔ مهندسی در رشتهٔ شهرسازی فارغ‌التحصیل شد، در سال ۱۹۹۹ به نجف اشرف رفت و مدت کوتاهی در حوزهٔ علمیهٔ شهید محمدصادق صدر حاضر شد. دیری نپایید که از سوی او ادعاهای گوناگونی تبلور یافت: فرزند امام مهدی (ع) (احمدالحسن، ۱۴۳۱ب، ج. ۱، ص. ۳۳)، امام مفترض‌الطاعه (عقیلی، بی‌تا، ص. ۱۱)، قائم آل‌محمد (ص) (احمدالحسن، ۱۴۳۱ج، ج. ۴، ص. ۴۶) و... از جملهٔ این ادعاها به شمار می‌رود. از دیگر ادعاهای وی این است که او مهدی اول، یمانی و قائم آل‌محمد (ص) است و وظیفه‌اش جمع‌آوری مردم به دور خود پیش از ظهور برای آماده‌سازی حکومت مهدوی است. اوست که در زمان ظهور، پرچم را به دست امام مهدی (ع) می‌دهد. او پنداشته است که صاحب عهد و سلاح نبوی است. البته او در تاویل‌گرایی ناسازمند، مراد از سلاح نبوی را «قرآن و علم» دانسته است (احمدالحسن، ۱۴۳۱الف، ص. ۳۴).

نقش سلاح نبوی در رد مدعیان دروغین مهدویت

اهل‌بیت (ع) بنابر نقش هدایتگری‌شان، به‌ویژه در امر مهمی چون امامت و مهدویت، همواره به‌دنبال معرفی سره از ناسره بوده‌اند. آن‌ها با معرفی معیارهایی برای بازشناسی مدعیان دروغین مهدویت، تلاش کرده‌اند نقش هدایتگری خویش را بازتاب دهند. از جملهٔ راهکارهایی که از سوی اهل‌بیت (ع) برای بازشناسی مدعیان مهدویت با تکیه بر سلاح نبوی ارائه شده، عبارت‌اند از:

۱. استواری زرهٔ نبوی تنها بر قامت امام مهدی (ع)،
۲. سلاح، میراث اختصاصی ائمه،
۳. مطالبه‌گری نشانه‌ها و اسامی سلاح‌ها از مدعیان،
۴. همانندی مُلک و تابوت در بنی‌اسرائیل با سلاح و امامت در اسلام،
۵. قرار نگرفتن مدعیان در سیر انتقال سلاح،
۶. سلاح نبوی مایهٔ قدرت‌افزایی و اعجاز.

استواری زرهٔ نبوی تنها بر قامت امام مهدی (ع)

در هنگامهٔ ظهور، امام مهدی (ع) در مکه شمشیر خویش را از غلاف بیرون کشیده، زره و بُرد و عمامه را بر تن کرده و از خداوند برای ظهور خویش اذن می‌طلبند (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۸، ص. ۲۲۴). روایات محدودی پوشیدن زره را در نجف کوفه دانسته‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۰۹). این سلاح‌ها میراثی بوده که از سوی رسول‌الله (ص) به ارث رسیده است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص. ۱۵۰).

از جملهٔ نقش‌های سلاح نبوی در رد مدعیان مهدویت این است که بر پایهٔ تراث امامیه، زرهٔ مهدوی تنها بر قامت امام مهدی (ع) استوار خواهد ماند و بر تن هیچ‌کس، حتی بر قامت سایر ائمه، استوار نیست. بر اساس گزارش سعید سمان به امام صادق (ع)، باور زیدیه این بود که شمشیر پیغمبر (ص) در اختیار عبدالله‌بن‌حسن است. حضرت (ع) قسم یاد کردند که آن را ندیده و نمی‌شناسد و علامت‌های آن را نمی‌داند. ایشان در ادامه می‌فرمایند: «لَقَدْ لَبِسَ أَبِی دِرْعَ رَسُولِ اللَّهِ فَخَطَّتْ عَلَی الْأَرْضِ خَطِیطاً وَ لَبِسْتُهَا أَنَا فَکَانَتْ وَ قَائِمُنَا مِمَّنْ إِذَا لَبِسَهَا مَلَأَهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ»؛ همانا پدرم زرهٔ رسول خدا (ص) را پوشید و دامنش اندکی به زمین کشیده می‌شد و من نیز آن را پوشیدم، همین‌گونه بود. قائم ما کسی است که زره به اندازهٔ قامتش باشد (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۴). امام صادق (ع) در حدیث دیگری در یادکرد زرهٔ نبوی از بر تن کردن و کشیده شدن زره خبر می‌دهند: «لَبِسْتُ دِرْعَ رَسُولِ اللَّهِ فَکُنْتُ أَسْحَبُهَا»؛ من زرهٔ رسول‌الله (ص) را پوشیدم و (در حین راه رفتن) روی زمین کشیده می‌شد (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۶، ص. ۴۷۵). «السحب» در لغت یعنی کشیدن روی زمین (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۴۶۱). امام (ع) با این تعبیر به‌دنبال آن هستند که اثبات کنند زرهٔ رسول‌الله (ص) بر قامت ایشان استوار نشده است. افزون بر آن، این زره بر قامت امیرالمؤمنین (ع) نیز استوار نشد: «رَأَیْتُ دِرْعَ رَسُولِ اللَّهِ وَ لَبِسْتُهَا فَکُنْتُ أَجُرُّهَا عَلَی الْأَرْضِ»؛ من زرهٔ رسول‌خدا (ص) را پوشیدم، اما روی زمین کشیده می‌شد (ابن‌اشعث، بی‌تا، ص. ۱۸۴). در شماری از احادیث، تعبیر گویاتری در مورد استوار ماندن زره بر قامت امام مهدی (ع) آمده است. بر اساس این روایات، زمانی که امام مهدی (ع) زرهٔ رسول‌الله (ص) را بر تن می‌کنند، زره از هم باز و وسیع می‌شود تا هم‌اندازهٔ بدن آن حضرت شود (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۰۹). در گفتار دیگری یادآوری کرده‌اند که ایشان در هنگام پوشیدن، زره را حرکت می‌دهند تا اینکه زره بر بدن احاطه شده و آن را می‌پوشاند (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶، ص. ۱۲۰).

از این گفتاوردها به دست می‌آید که اگرچه پاسخ امام صادق (ع) به ادعای مهدویت زیدیه است، بر این موضوع نیز دلالت دارد که استوار نماندن زره بر قامت امام باقر (ع) و صادق (ع) در رد دیدگاه مهدویت آن دو امام از سوی باقریه و ناووسیه دلالت دارد.

سلاح، میراث اختصاصی ائمه

از دیگر گونه‌های روایات سلاح نبوی، احادیثی است که سلاح رسول‌الله (ص) را به‌عنوان میراث اختصاصی ائمه می‌داند و سایرین، به‌ویژه بنی‌هاشم، از اساس از آن میراث سهمی ندارند. دلیل به‌ارث رسیدن سلاح‌های نبی مکرم (ص) به امیرالمؤمنین (ع) این است که این سلاح، چون نشانهٔ امامت، وصایت و جانشینی آن حضرت بود، به ایشان منتقل شد و این سلاح‌ها، مانند وصیت و دِین، از تَرِکه خارج بوده و از جملهٔ مواریثی نیست که دیگران بتوانند آن را به ارث ببرند؛ زیرا تنها حق ارث بردن این میراث خاص نبی مکرم (ص) متعلق به جانشیان حقیقی ایشان است. در همین راستا، امام صادق (ع) فرمودند: «تَرَکَ رَسُولُ اللَّهِ فِی الْمَتَاعِ سَیْفاً وَ دِرْعاً وَ عَنَزَةً وَ رَحْلًا وَ بَغْلَتَهُ الشَّهْبَاءَ فَوَرِثَ ذَلِکَ کُلَّهُ عَلِیُّ بْنُ أَبِی طَالِبٍ»؛ رسول‌الله (ص) در میان متاع خویش زرهی، شمشیری، نیزه‌ای، زینی و استر شهابی داشت که در ترکهٔ ایشان بود و همهٔ آن‌ها به علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) به ارث رسید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۳۴).

این احادیث نشان از آن دارد که سلاح و کتب رسول‌الله (ص) جزو نشانه‌های خاص امام (ع) است و در اختیار غیر ائمه قرار نمی‌گیرد، مگر آنکه برای حفظ سلاح، به‌صورت موقت در دست افرادی امانت‌دار قرار گیرد. برای نمونه، حمران گوید: از امام باقر (ع) پرسیدم دربارهٔ آنچه مردم گویند که نامهٔ مهرشده‌ای به ام‌سلمه داده شد. امام (ع) فرمود: زمانی که پیامبر اکرم (ص) از دنیا رفتند، علمش و سلاحش و هرچه نزد او بود (از نشانه‌های امامت) به علی (ع) به ارث رسید، سپس به حسن (ع) و پس از او به حسین (ع) رسید و چون نگران شدیم که گرفتار شویم (در کربلا آن‌ها به دست دشمن بیفتد)، حسین (ع) آن را به ام‌سلمه سپرد. سپس علی‌بن‌الحسین (ع) آن را پس گرفتند. من عرض کردم: آری، چنین است، سپس به پدر شما رسید و پس از او به شما رسید؟ فرمود: بله (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۳۵).

همان‌طور که پیش‌تر آگاهاندیم، محمد حنفیه و فرزندش ادعای مهدویت نداشتند، ولی اصحاب و یاران آن‌ها چنین ادعایی را برای آن‌ها بارها یادآور شده‌اند. از طرفی، اگر بطلان ادعای امامت آن‌ها، به‌ویژه محمد حنفیه، ثابت شود، دیگر جایی برای گفت‌وگو دربارهٔ ادعای مهدویت او باقی نمی‌ماند. حمران‌بن‌اعین، از جملهٔ اصحاب امام باقر (ع) که به‌واسطهٔ کوفی بودن (حلی، ۱۳۸۱، صص. ۱۷۹–۱۸۰) و مرتبط بودنش با عامربن‌واثله (مزی، ۱۴۰۲، ج. ۷، ص. ۳۰۷) با اندیشهٔ کیسانیان آشنا بود، زمانی که در حضور امام باقر (ع) از کیسانیه و اندیشهٔ آن‌ها در مورد امامت محمد حنفیه بیان می‌کند، حضرت می‌فرمایند: «أَلَا یَقُولُونَ عِنْدَ مَنْ کَانَ سِلَاحُ رَسُولِ اللَّهِ وَ مَا کَانَ فِی سَیْفِهِ مِنْ عَلَامَةٍ کَانَتْ فِی جَانِبَیْهِ إِنْ کَانُوا یَعْلَمُونَ»؛ مگر نمی‌دانند که سلاح پیامبر (ص) نزد چه کسی است و چه علامتی در دو طرف آن است؟ محمد حنفیه هرگاه احتیاجی به وصیت‌نامهٔ حضرت علی (ع) پیدا می‌کرد، نزد امام علی‌بن‌الحسین (ع) فرستاده و از آن استنساخ می‌کرد (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۸). این حدیث نشان از آن دارد که حضرت (ع) در مقابله با کیسانیه، دو مطلب

اساسی احتجاج‌پذیر را متوجه اصحاب خویش کرده‌اند: اول آنکه سلاح پیامبر (ص) نزد آن‌ها نیست، فلذا ادعای امامت آن‌ها باطل است؛ دوم آنکه وصیت‌نامهٔ حضرت علی (ع) در نزد امام زین‌العابدین (ع) بوده و اگر محمد حنفیه امام بود، بی‌گمان باید این وصیت و سلاح در نزد او بوده و به پسرش ابوهاشم نیز منتقل می‌شد. همانند همین استدلال از سوی امام صادق (ع) به صحابی خویش، عبدالغفار جازی، گفته شده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۸).

از جملهٔ اقدامات زیدیه برای اثبات خلافت عبدالله و جذب افراد بیشتر جامعه در قیام‌های خود، نشر اخباری بود مبنی بر اینکه سلاح رسول‌الله (ص) در اختیار عبدالله‌بن‌حسن است. این اخبار بارها از سوی ائمه تکذیب شد. ایشان در موقعیت‌های گوناگونی به رد آن پرداختند. برای نمونه، سلیمان‌بن‌هارون از امام صادق (ع) پرسید: عجلی‌ها (گروهی از زیدیه) معتقدند که عبدالله‌بن‌حسن مدعی است شمشیر پیامبر (ص) را در اختیار دارد. حضرت (ع) فرمودند: «به خدا قسم او دروغ می‌گوید، شمشیر در اختیار او و پدرش نبوده است. او حتی یک‌بار هم با چشم خود آن شمشیر را ندیده است، مگر اینکه پدرش شمشیر را نزد علی‌بن‌حسین (ع) دیده باشد. صاحب شمشیر مشخص است و شمشیر در اختیار اوست، به این طرف و آن طرف نمی‌رود. مطلب واضح است» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۴). در گزارش دیگری، امام صادق (ع)، افزون بر رد کردن ادعای داشتن سلاح رسول خدا (ص) نزد عبدالله‌بن‌حسن، خود را صاحب آن دانسته و به اصحاب خود آگاهاندند که نه‌تنها سلاح، بلکه پرچم، الواح موسی، انگشتر سلیمان، تابوت بنی‌اسرائیل و مواریث انبیا در نزد آنان موجود است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۳۲). ارزشمندی سلاح رسول‌الله (ص) از این نقطه‌نظر بود که به فرمودهٔ امام صادق (ع)، صاحب سلاح، صاحب مقام امامت است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۵؛ کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۳۳).

مطالبه‌گری نشانه‌ها و اسامی سلاح‌ها از مدعیان

یکی از راه‌های شناخت سره از ناسره، مطالبه‌گری از دلایل درستی یک امر یا اعتقاد است. مطالبه‌گری به‌دنبال کشف حقیقت است. بر همین اساس، یکی از راه‌هایی که می‌تواند دستمایهٔ بازشناسی مدعیان مهدویت و امامت قرار گیرد، بحث مطالبه‌گری است. زیدی‌ها معتقد بودند که عبدالله‌بن‌حسن شمشیر پیامبر اکرم (ص) را در اختیار دارد. امام صادق (ع) قسم یاد کردند که «عبدالله‌بن‌حسن آن را ندیده، پدرش هم آن را ندیده، مگر اینکه در نزد علی‌بن‌حسین (ع) دیده باشد. اگر راست‌گو هستند، چه علامتی در دسته و لبهٔ تیغ آن است؟ همانا شمشیر، پرچم، جوشن، خُود و زرهٔ پیغمبر (ص) نزد من است. اگر راست می‌گویند، در زرهٔ پیامبر اکرم (ص) چه علامتی است؟» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۴).

این نوع مطالبه‌گری از سوی علمای شیعه در برابر مدعیان مهدویت عصر حضور نیز بهره جسته شده است. علی‌محمد شیرازی که در ابتدا مدعی بابیت و سپس مهدویت بود، هنگام مناظره با برخی علما، با درخواست سلاح از جانب آنان مواجه شد و در پاسخ تنها گفت: «من مأذون به آوردن این‌ها نیستم» (صفره، ۱۳۸۵، ص. ۵۵). همین مطالبه‌گری از اصل وجود سلاح موجب شد تا نادرستی ادعای او آشکار شود. این سؤال در اینجا پیش می‌آید که در عصر حاضر هم مطالبه‌گری سلاح راهی برای شناخت می‌تواند باشد یا

خیر. در پاسخ باید به این نکته اشاره کرد که بر فرض ارائهٔ سلاح از سوی مدعی، می‌توان قدمت سلاح را با تکیه بر تکنولوژی‌های جدید راستی‌آزمایی کرد که آیا متعلق به عصر نبوی (ص) است یا خیر. این مطالبه‌گری باعث شده است که مدعیان عصر حضور، یا مانند علی‌محمد شیرازی از آوردن سلاح سر باز بزنند، یا مانند احمدالحسن آن را به علم تأویل ببرند. هر دو عملکرد مدعیان نشان از آن دارد که مطالبه‌گری سلاح، راهی برای شناخت این دو مدعی بوده است.

همانندی مُلک و تابوت در بنی‌اسرائیل با سلاح و امامت در اسلام

از جملهٔ وظایف و شئونات پیامبر اکرم (ص) و ائمه، تبیین دستورات الهی برای امت اسلامی، بلکه برای همهٔ انسان‌ها است. یکی از مهم‌ترین وظایف، از سوی پیامبر اکرم (ص) و امامان، معرفی و تبیین مسئلهٔ امامت و امامان است. در همین راستا، به‌دفعات از سوی اهل‌بیت (ع) راه‌های شناخت امامان به‌حق و جانشینان پیامبر اکرم (ص) تبیین شده است. تبیین راه‌های شناخت امام حق تنها یک کارکرد ندارد، بلکه در کنار شناخت امام حق، به شناخت امام باطل به‌سبب نداشتن آن نشانه نیز می‌توان اشاره کرد. به بیان دیگر، اینکه امام (ع) به بیان شاخصه‌های امام حق و راه شناخت آن می‌پردازد، در واقع در کنار آن به رد مدعیان امامت و مهدویت نیز پرداخته است. در برخی احادیث از امام صادق (ع) و امام رضا (ع) گوشزد شده است که همان‌گونه که تابوت در بنی‌اسرائیل نشان مُلک، نبوت و علم بود، در اختیار داشتن سلاح نبی مکرم (ص) نشان امامت است. اینکه امام صادق (ع) خویش را صاحب سلاح دانسته و داشتن سلاح را همانند داشتن تابوت در بنی‌اسرائیل دانسته‌اند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۸۰)، نشان از اثبات امامت خویش و رد ادعای مهدویت پدرشان، امام باقر (ع)، است، ادعایی که از سوی فرقهٔ باقریه بازگو شده است. البته گاهی در مقابله با فرقهٔ زیدیه نیز از این تشبیه بهره جسته‌اند. ایشان در موقعیت‌های متعدد، ضمن رد ادعای عبدالله‌بن‌حسن مبنی بر در اختیار داشتن سلاح رسول خدا (ص)، خویش را صاحب سلاح، زره، الواح موسی و مواریث‌الانبیا معرفی کرده و در آخر اشاره می‌کنند: «وَ مَثَلُ السِّلَاحِ فِينَا مَثَلُ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أَهْلَ بَيْتٍ وَقَفَ التَّابُوتُ عَلَى بَابِ دَارِهِمْ أُوتُوا النُّبُوَّةَ كَذَلِكَ وَ مَنْ صَارَ إِلَيْهِ السِّلَاحُ مِنَّا أُوتِيَ الامَامَةَ»؛ داستان سلاح در خاندان ما همانند داستان تابوت در بنی‌اسرائیل است؛ وجود تابوت در هر خاندانی نشان از اعطای نبوت بود و سلاح به هر کسی از خانوادهٔ ما رسید، امامت به او داده می‌شود (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۳۳). این سخن امام به‌نوعی رد امامت و مهدویت زید نیز به حساب می‌آید.

اما این نکته حائز اهمیت است که پربسامدترین روایات مربوط به تشبیه سلاح و تابوت از سوی امام رضا (ع) مطرح شده است. این روایات از سوی صفوان (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۳۸)، ابن‌ابی‌نصر (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۸۴)، سعدبن‌سعد عن یحیی (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۸۹)، ابن‌اسباط (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۳، ص. ۴۷۲)، و جعفربن‌محمدبن‌یونس (اربلی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۲۹۹) نقل شده است. امام رضا (ع) برای اصحاب خویش، از جمله صفوان و ابن‌ابی‌نصر، در پاسخ به سؤالی که دربارهٔ کیفیت سکینه از ایشان شد، فرمودند: «سکینه بادی است که از بهشت می‌وزد و صورتی مانند انسان و بویی خوش دارد و آن همان بادی است که بر ابراهیم (ع) وزید». به امام رضا (ع) گفته شد: «این همان است که خداوند فرموده: فِيهِ

سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَ آلُ هَارُونَ (بقره، ۲۴۸)؟» فرمودند: «آن سکینه در تابوت است و در آن طشتی است که قلوب انبیا را با آن شست‌وشو می‌دهند و تابوت در میان انبیای بنی‌اسرائیل دست‌به‌دست می‌چرخید تا اینکه به ما رسید». سپس امام رضا (ع) پرسیدند: «تابوت چیست؟» گفتیم: «سلاح». فرمودند: «درست گفتید، آن تابوت شما است» (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۳، ص. ۴۷۱).

همین‌طور، برای تبیین جایگاه سلاح، امام رضا (ع) در پاسخ به بزنطی در مورد نشانه‌های شناخت امام فرمودند: «سلاح در میان ما همانند تابوت بنی‌اسرائیل است و امامت به همراه سلاح است، هرجا که باشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۲۸۴). افزون بر معرفی جایگاه سلاح در میان نشانه‌های امامت با تکیه بر تشبیه‌سازی با تابوت در بنی‌اسرائیل، به میراث‌بر بودن خویش اشاره فرموده‌اند. امام رضا (ع) فرمودند: «پدرم سلاح رسول‌الله (ص) را به من عطا کردند و عموهایم به من حسادت کردند. عمویم اسحاق پیش من آمد و گفت: تو را قسم می‌دهم که آیا سیف رسول‌الله (ص) در دست طوسی (مأمون) است؟ گفتم: نه. چگونه این‌گونه باشد درحالی‌که امام باقر (ع) فرموده است: مَثَلُ السِّلَاحِ فِينَا مَثَلُ التَّابُوتِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ حَيْثُ مَا دَارَ دَارَ الْأَمْرُ (مثل سلاح در بین ما همانند تابوت در بین بنی‌اسرائیل است، هر کجا که باشد، امر (امامت) آنجاست)». راوی می‌گوید: سپس از ذوالفقار سؤال کردم، حضرت فرمود: «نزد من است» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص. ۳۶۴).

قرار نگرفتن مدعیان در سیر انتقال سلاح

سنت واسپاری مواریث، از جملهٔ سلاح، در میان جمعی از شاهدان از سوی امام قبلی به امام بعدی، همواره از زمان نبی مکرم (ص) تا امام مهدی (ع) برقرار بود و هر امامی برای معرفی امام پس از خویش، در ضمن واگذاری مواریث، سلاح‌ها را نیز واسپاری می‌کرد. بنابراین، اگر فردی که ادعای امامت و مهدویت دارد یا برای او ادعای مهدویت و امامت شده است، در سیر انتقال سلاح قرار نگیرد، نشان از بطلان آن ادعا دارد.

سیر انتقال سلاح از این قرار است که بنا بر دستور خدای تعالی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳۸، ص. ۳۰۵)، مواریث، از جمله سلاح‌ها، از پیامبر اکرم (ص) به امیرالمؤمنین (ع) به ارث رسیده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۸۸). برخی روایات، زمان تحویل این مواریث را در هنگام وفات رسول‌الله (ص) و در حضور عباس، عموی پیامبر (ص)، دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۳۶). برخی دیگر به حضور مهاجرین و انصار در کنار عباس اشاره کرده‌اند (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۱۶۸). شیخ مفید این واسپاری را این‌گونه گزارش می‌کند: «پس از آنکه رسول‌الله (ص) دستور دادند که برای ایشان دوات و قلم بیاورند تا وصیت مکتوبی بنویسند و متأسفانه عمر ایشان را متهم به هزیان‌گویی کرد و بعد از آن، مهاجر و انصار از خدمت رسول‌خدا (ص) رفتند، ایشان عده‌ای از آنان، همچون عباس، را نگه داشت و در حضور آنان این مواریث را به امیرالمؤمنین (ع) اعطا فرمودند» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج. ۱، ص. ۱۸۵).

در ادامهٔ همین سنت واسپاری سلاح، سلیم‌بن‌قیس گوید:

> من حاضر بودم هنگامی که امیرالمؤمنین (ع) به پسرش حسن (ع) وصیت می‌فرمود. علی (ع)، حسین (ع)، محمد (بن حنفیه) و سایر فرزندانش را با رؤسای شیعه و اهل‌بیتش شاهد گرفت، سپس کتاب و سلاح امامت را به او تحویل داد و فرمود: پسر عزیزم! رسول خدا (ص) مرا امر فرمود که به تو وصیت کنم و کتب و سلاحم را به تو بسپارم، چنان که پیغمبر (ص) به من وصیت فرمود و کتب و سلاحش را به من سپرد و باز مرا امر کرد که به تو امر کنم، چون مرگت فرا رسد، آن‌ها را به برادرت حسین (ع) بسپاری. سپس به پسرش حسین (ع) متوجه شد و فرمود: رسول خدا (ص) به تو امر فرموده که آن‌ها را به این پسرت بسپاری. سپس دست علی‌بن‌الحسین (ع) را گرفت و فرمود: رسول خدا (ص) به تو امر فرموده است که آن‌ها را به پسرت محمدبن‌علی (ع) بسپاری و از جانب پیغمبر (ص) و من به او سلام برسان. (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۹۷)

امام رضا (ع) نیز از اعطای سلاح از سوی امام کاظم (ع) در جمع عموهای خویش خبر داده‌اند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۸۹). همین‌طور، ایشان در نامه‌ای به محمدبن‌فضیل صیرفی، خویش را وارث و به‌منزلهٔ پدرشان معرفی کرده و تأکید کردند که هر آنچه در نزد پدرشان بوده، هم‌اکنون در نزد ایشان است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۵۲).

سیر انتقال سلاح نشان از آن دارد که معتقدان به فرقهٔ باقریه، که مدعی مهدویت امام باقر (ع) بودند، با تحویل دادن سلاح از سوی امام باقر (ع) به امام صادق (ع)، بطلان ادعایشان آشکار می‌شود. همین‌طور، ادعای امامت و بعداً مهدویت زیدبن‌علی، که از سوی فرقهٔ زیدیه مطرح شده، و نادرستی ادعای مهدویت عبدالله‌بن‌حسن و فرزندش ثابت می‌شود. به همین‌گونه، تحویل سلاح از سوی امام کاظم (ع) در میان برادران خویش به امام رضا (ع)، مهر بطلانی است بر پیکرهٔ فرقهٔ واقفیه که مدعی مهدویت امام کاظم (ع) بودند.

این نکته حائز اهمیت است که گاهی برای در امان ماندن این سلاح‌ها از دست دشمنان، به افرادی که امین اهل‌بیت (ع) بودند، به‌صورت امانت واسپاری می‌شد تا امام بعدی در موقعیتی مناسب به آن مواریث دست پیدا کند. در گزارشی، عمربن‌ابان از امام صادق (ع) در مورد نامهٔ مهرشده‌ای که به ام‌سلمه داده شد، پرسید. امام (ع) در پاسخ فرمودند: «چون پیغمبر (ص) درگذشت، علمش و سلاحش و هرچه نزد او بود (از نشانه‌های امامت) به علی (ع) به ارث رسید، سپس به حسن (ع) و پس از او به حسین (ع) رسید و چون نگران شدیم که گرفتار شویم (و در داستان کربلا آن اسلحه به دست دشمن بیفتد)، حسین (ع) آن را به ام‌سلمه سپرد. سپس علی‌بن‌الحسین (ع) آن را بازگرفت. من عرض کردم: آری، چنین است، سپس به پدرتان رسید و پس از ایشان به شما رسید؟ فرمود: بله» (کلینی، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۲۳۵).

سلاح نبوی مایهٔ قدرت‌افزایی و اعجاز

ویژگی‌های خاص سلاح‌های نبوی از دیگر نشانه‌های شناخت مدعیان دروغین است. اینکه مدعیان تنها ادعا کنند سلاح‌های نبوی در اختیار آن‌ها است، کافی نیست؛ چون ممکن است آن‌ها از ویژگی‌های سلاح‌ها آگاه باشند و شبیه آن‌ها را بسازند. این ادعا با چند روش قابل پیگیری است: اول اینکه در عصر حاضر، با آزمایش‌های گوناگون می‌توان به قدمت سلاح‌های ادعاشده پی برد؛ دوم آنکه این سلاح‌ها دارای قدرت و اعجاز خارق‌العاده‌ای هستند که جز به‌وسیلهٔ امام حق به فعلیت نمی‌رسند. اگر مدعیان عصر حضور، همچون کیسانیه و زیدیه، که ادعای مهدویت داشتند، باید با اعجاز این سلاح‌ها به پیروزی می‌رسیدند و جنگ‌هایشان منجر به کشته شدن و شکست آن‌ها نمی‌شد. بنوحسن به برخی از این ویژگی‌ها آشنا بودند: «فَيَعْرِفُ هَذَا بَنُو الْحَسَنِ قَالَ إِي وَ اللَّهِ كَمَا يَعْرِفُونَ اللَّيْلَ أَنَّهُ لَيْلٌ وَ النَّهَارَ أَنَّهُ نَهَارٌ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۵۱). مدعیان عصر حضور، همچون علی‌محمد شیرازی و احمدالحسن، اگر راست‌گو بودند، بی‌گمان با وجود چنین سلاح‌هایی به چنان سرنوشتی دچار نمی‌شدند؛ احمدالحسن در فتح چند شهر عراق شکست نمی‌خورد و پا به فرار نمی‌گذاشت، و محمدعلی‌باب دستگیر و کشته نمی‌شد. بر همین اساس است که احمدالحسن سلاح را به علم تأویل کرد و علی‌محمد شیرازی نیز گفت: «من مأذون به آوردن این‌ها نیستم». این‌ها نشان از آن دارد که این دو هیچ دسترسی‌ای به این سلاح‌ها نداشته‌اند و ادعای آن‌ها سرتاسر دروغ است.

اعجازگونگی این سلاح‌ها در روایات بسیاری اشاره شده است. سخن گفتن شمشیر از جملهٔ این اعجازها است. در زمان نزدیک شدن، شمشیر ظهور امام مهدی (ع) از غلاف بیرون می‌آید و خدای تعالی آن را به سخن می‌آورد و ندا می‌دهد: «اخْرُجْ يَا وَلِيَّ اللَّهِ فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَقْعُدَ عَنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج. ۱، ص. ۱۵۶). در روایتی تأکید شده است که این شمشیر همان ذوالفقار است (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۰۷). سخن گفتن ذوالفقار با امیرالمؤمنین (ع) در حدیث دیگری نیز آمده است (ابن‌طاووس، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۱۷).

همین‌طور، در روایاتی، برافراشته شدن اعجازگونهٔ پرچم نبوی را تنها از سوی امام مهدی (ع) دانسته‌اند. بر پایهٔ روایتی از امام صادق (ع)، «رسول خدا (ص) در روز بدر آن (پرچم) را برافراشت و بعد آن را در هم پیچید و به علی (ع) تحویل دادند. این پرچم همواره در نزد امیرالمؤمنین (ع) بود تا هنگامی که روز بصره فرا رسید. آن را برافراشت، پس خداوند پیروزی نصیب او ساخت، سپس آن حضرت آن را در هم پیچید و آن نزد ما است. هیچ‌کس آن را نخواهد گشود تا آنگاه که قائم (ع) قیام کند» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۰۷). در جنگ بصره، زمانی که امیرالمؤمنین (ع) پرچم را به اهتزاز درآوردند، قدم‌های دشمن به لرزه افتاد و هنوز آفتاب برنیامده بود که گفتند: «ای فرزند ابی‌طالب (ع)، ما ایمان آوردیم». زمانی که روز صفین فرا رسید، برافراشتن پرچم را از آن حضرت درخواست کردند، ولی ایشان نپذیرفتند. امام حسن و حسین (ع) و عمار یاسر را نزد ایشان واسطه قرار دادند. حضرت در پاسخ به امام حسن (ع) فرمودند: «پسر جانم! همانا این مردم را مدتی مقرر شده است که بدان برسند، و این پرچم، پرچمی است که پس از من هیچ‌کس جز قائم (ع) آن را برنخواهد افراشت» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۰۷). طبق روایتی از امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، «زمانی که قائم (ع) پرچم را به اهتزاز درمی‌آورد، فرشتگان بدر بر ایشان نازل می‌شوند» (نعمانی، ۱۳۹۷،

صص. ۳۰۹–۳۱۰) و «هیچ مؤمنی نمی‌ماند، مگر اینکه دلش از پارهٔ آهن سخت‌تر شده و قدرت چهل مرد را دارد» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۱۰).

نتیجه‌گیری

جایگاه بلند مهدی (ع) در میان شیعیان – همو که پایه‌گذار حکومت الهی در سرتاسر گیتی است – در کنار شرایط اجتماعی و فرهنگی سخت شیعیان و شوق وصال به حکومت الهی، همواره شیعیان را بر آن می‌داشت که به‌دنبال شناسایی امام مهدی (ع) باشند، تا جایی که از بسیاری از امامان پرسیده‌اند: «آیا شما همان مهدی موعود هستید؟». در این میان، عده‌ای در عصر حضور ائمه و پس از آن تا عصر حاضر، برای جاه‌طلبی خویش به‌دنبال تصاحب این جایگاه بوده‌اند و خود را به‌عنوان مهدی آخرالزمان معرفی کرده‌اند. اهل‌بیت (ع) برای پیشگیری و مقابله با این ادعاها، سلاح نبوی را به‌عنوان راهی برای شناخت مهدی موعود معرفی کرده‌اند. فرقه‌هایی چون کیسانیه، زیدیه، باقریه، ناووسیه، واقفیه، بابیه و همبوشیه (احمدالحسن) از جملهٔ فرقه‌های عصر حضور و حاضرند که افرادی را به‌عنوان مهدیان آخرالزمان در باور خویش گنجانده‌اند. اهل‌بیت (ع)، بنابر نقش هدایتگری‌شان، برای پیشگیری و مقابله، به معرفی پاره‌ای از معیارها بر اساس سلاح نبوی پرداخته‌اند که بر پایهٔ آن می‌توان مدعیان دروغین مهدویت را بازشناسی کرد. این معیارها عبارت‌اند از: استواری زرهٔ نبوی تنها بر قامت امام مهدی (ع)، سلاح به‌عنوان میراث اختصاصی ائمه، مطالبه‌گری نشانه‌ها و اسامی سلاح‌ها از مدعیان، همانندی مُلک و تابوت در بنی‌اسرائیل با سلاح و امامت در اسلام، قرار نگرفتن مدعیان در سیر انتقال سلاح، و سلاح نبوی به‌عنوان مایهٔ قدرت‌افزایی و اعجاز. این معیارها به‌خوبی توانست راهی برای جلوگیری از گسترش این نوع فرقه‌ها باشد.

منابع

ابن‌اشعث، محمدبن‌محمد. (بی‌تا). *الجعفریات (الأشعثیات)*. تهران: مکتبة النینوی الحدیثة.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۶۳). *من لا یحضره الفقیه*. قم، ایران: جماعة المدرسین.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: کتاب‌فروشی داوری.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمة*. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

ابن‌سعد. (۱۴۱۰ق). *الطبقات الکبری*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن‌سیده، علی‌بن‌اسماعیل، و هنداوی، عبدالحمید. (۱۴۲۱). *المحکم و المحیط الأعظم*. لبنان: دار الکتب العلمیة.

ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی. (۱۴۱۳ق). *الیقین باختصاص مولانا علیّ علیه السلام بإمرة المؤمنین*. قم، ایران: دار الکتاب.

ابن‌عساکر. (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینة دمشق*. بیروت، لبنان: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

ابن‌قولویه، جعفربن‌محمد. (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*. نجف اشرف: دار المرتضویة.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. لبنان: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزییع.

احمدالحسن. (۱۴۳۱ق–الف). *نصیحتی لطلاب الحوزات العلمیّة و کلّ من هو طالب للحق*. اصدارات الامام مهدی.

احمدالحسن. (۱۴۳۱ق–ب). *الجواب المنیر عبر الاثیر*. اصدارات انصار الامام مهدی.

احمدالحسن. (۱۴۳۱ق–ج). *المتشابهات*. اصدارات انصار الامام مهدی.

اربلی، علی‌بن‌عیسی. (۱۳۸۱). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*. تبریز، ایران: بنی هاشمی.

اشعری، سعدبن‌عبد الله. (۱۳۶۰). *المقالات و الفرق*. تهران، ایران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

اشعری، علی‌بن‌اسماعیل. (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. بیروت، لبنان: دار النشر فرانز شتاینر.

بغدادی، عبدالقاهربن‌طاهر. (۱۴۰۸ق). *الفرق بین الفرق و بیان فرقة الناجیة منهم*. بیروت، لبنان: دار الجیل.

جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۴). *درسنامه فرق انحرافی*. قم: مرکز تخصصی مهدویت.

حمیری، عبدالله‌بن‌جعفر. (۱۴۱۳ق). *قرب الاسناد*. قم: مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.

خزاز رازی، علی‌بن‌محمد. (۱۴۰۱ق). *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر*. قم، ایران: بیدار.

خصیبی، حسین‌بن‌حمدان. (۱۴۱۹ق). *الهدایة الکبری*. بیروت: البلاغ.

دینوری، ابوحنیفه. (۱۹۶۰). *الأخبار الطوال*. مصر: وزارة الثقافة والارشاد القومی.

ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۳ق). *تاریخ الاسلام*. بیروت: دار الکتاب العربی.

صاحب‌بن‌عباد، اسماعیل‌بن‌عباد. (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم الکتب.

صعیدی، عبدالفتاح. (۱۴۱۰ق). *الافصاح فی فقه اللغة*. قم، ایران: مکتب الاعلام الاسلامی.

صفار، محمدبن‌حسن. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

صفره، حسین. (۱۳۸۵). *تاریخ حدیث شیعه در سده‌های دوازدهم و سیزدهم هجری*. قم، ایران: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.

طوسی، محمدبن‌حسن. (۱۴۱۱ق). *الغیبة*. قم، ایران: مؤسسة المعارف الاسلامیة.

طوسی، محمدبن‌حسن. (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. قم، ایران: دار الثقافة.

عقیلی ناظم. (بی‌تا). *الرد الأحسن فی الدفاع عن الأحمدالحسن*. عراق: اصدارات الامام مهدی.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. (۱۳۸۱). *ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*. مشهد مقدس، ایران: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

عیاشی، محمدبن‌مسعود. (۱۳۸۰). *تفسیر العیّاشی*. تهران، ایران: مکتبة العلمیة الاسلامیة.
فخر رازی، محمدبن‌عمر. (۱۴۱۱ق). *المحصل*. اردن: دار الرازی.
فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب. (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.
قمی، حسن‌بن‌محمد. (بی‌تا). *تاریخ قم*. تهران، ایران: توس.
کشی، محمدبن‌عمر. (۱۴۰۹ق). *رجال الکشی*. مشهد، ایران: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۴۰۴ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
مجلسی، محمد باقربن‌محمد تقی. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
مرزبانی خراسانی، ابوعبیده. (۱۴۱۳ق). *أخبار السید الحمیری*. بیروت: شرکة الکتبی.
مزی، یوسف‌بن‌عبد الرحمن. (۱۴۰۲ق). *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*. بیروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
مفید، محمدبن‌محمد، و سید مرتضی، علی‌بن‌حسین. (۱۴۱۳ق). *الفصول المختارة من العیون و المحاسن*. قم، ایران: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
مفید، محمدبن‌محمد. (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.
مقدسی، المطهربن‌طاهر. (بی‌تا). *البدء و التاریخ*. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
ملطی، ابن‌عبد الرحمن. (۱۳۸۸ق). *التنبیه و الرد علی أهل الأهواء و البدع*. بیروت: مکتبة المعارف.
مهدی‌پور، علی‌اکبر. (۱۳۸۴). *او خواهد آمد*. قم، ایران: رسالت.
ناشی اکبر. (۱۳۸۶). *فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت*. قم، ایران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
نعمانی، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۹۷ق). *الغیبة*. تهران: صدوق.
نوبختی، حسن‌بن‌موسی. (۱۴۰۴ق). *فرق الشیعة*. بیروت، لبنان: دار الأضواء.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Critique of Shaykh Aḥmad al-Aḥsāʾī's Theory on the Entailment of Existence and Essence Concerning Good and Evil Human Actions

Mahmoud Saiydi[1], and **Fardin Jamshidi Mehr**[2]

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahed University, Tehran, Iran. Email: m.saidiy@shahed.ac.ir
2. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities and Educational Sciences, Gonbad Kavous University, Gonbade Kavus, Iran. Email: fjamshidi@gonbad.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
11 October 2024
Received in revised form
15 November 2024
Accepted
16 December 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
Aḥsāʾī,
wujūd (existence),
māhiyyah (essence),
jabr (determinism),
ikhtiyār (free will)

ABSTRACT

Shaykh *Aḥmad al-Aḥsāʾī*, from an ontological standpoint, posits that the root of free will lies in existence (*wujūd*) and essence (*māhiyyah*). As an advocate of the primacy of the two principles (*aṣālat al-aṣlayn* - the "primacy of the two principles," namely existence and essence), he maintains that existence (*wujūd*) necessitates virtuous behavior, while essence (*māhiyyah*) inclines toward malevolent behavior; the deliberation between good and evil, and the subsequent choice of one over the other, is precisely what constitutes free will (*ikhtiyār*). Furthermore, Aḥsāʾī considers existence to be an act of God (*fiʿl bi al-dhāt ḥaqq taʿālá*) and attributes essence to God indirectly (*bi al-ʿaraḍ*). Therefore, though valid, the attribution of evil and wickedness to God is not essential. Aḥsāʾī also justifies the issue of human will and its relationship with God by grounding the existential subsistence of human beings and their actions in God, while simultaneously maintaining human power to perform or abandon such actions. The present research, compiled through documentary methods and processed through analytical and logical methods, critically examines *Aḥsāʾī*'s theory regarding the explanation of human will and its relationship to God's power.

Cite this article: Saiydi, M., & Jamshidi Mehr, F. (2024). Critique of Shaykh Aḥmad al-Aḥsāʾī's Theory on the Entailment of Existence and Essence Concerning Good and Evil Human Actions. *Theology Journal, 11*(2), 43-55. https://doi.org/10.22034/pke.2025.20343.1950

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2025.20343.1950

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

نقادی نظریهٔ شیخ احمد احسائی در مورد استلزام وجود و ماهیت نسبت به خیرات یا شرور افعال انسانی

محمود صیدی[۱]، و فردین جمشیدی‌مهر[۲]

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. رایانامه: m.saidiy@shahed.ac.ir
۲. *نویسنده مسئول*، فردین جمشیدی‌مهر، استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و تربیتی دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران. رایانامه: fjamshidi@gonbad.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
احسائی،
وجود،
ماهیت،
جبر،
اختیار

چکیده

شیخ احمد احسائی با نگاهی هستی‌شناسانه، ریشهٔ اختیار را وجود و ماهیت می‌داند. او که قائل به اصالت اصلین (وجود و ماهیت) است، معتقد است وجود اقتضای نیک‌رفتاری و ماهیت مقتضی بدرفتاری است و تردید میان نیک و بد و انتخاب یکی از آن دو، چیزی جز اختیار نیست. از سوی دیگر، او وجود را فعل بالذات حق تعالی می‌داند و ماهیت را بالعرض به خداوند نسبت می‌دهد؛ بنابراین، از نظر وی، اسناد بدی‌ها و شرور به خداوند، اگرچه صحیح است، بالذات نیست. احسائی مسئلهٔ ارادهٔ انسانی و رابطهٔ آن با خداوند را نیز با قوام وجودی انسان و افعال او به خداوند، و در عین حال قدرت بر انجام یا ترک آن از جانب انسان، توجیه می‌کند. در پژوهش حاضر که در گردآوری مطالب به شیوهٔ اسنادی و در پردازش به شیوهٔ تحلیلی و منطقی نگاشته شده است، نظریهٔ احسائی در مورد تبیین ارادهٔ انسانی و رابطهٔ آن با قدرت خداوند مورد نقادی قرار گرفته است.

استناد: صیدی، محمود؛ جمشیدی‌مهر، فردین (۱۴۰۳). نقادی دیدگاه هستی‌شناسانه شیخ احمد احسائی در باب جبر و اختیار. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۴۳ـ۵۵. https://doi.org/10.22034/pke.2025.20343.1950

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

مسئلهٔ جبر و اختیار یکی از غامض‌ترین مسائل حوزهٔ انسان‌شناسی است. خداباوران، پس از اعتقاد به اینکه انسان در این عالم مکلف است و اینکه خداوند قدرت و علم نامتناهی دارد، با این پرسش مواجه می‌شوند که آیا انسان در افعال خویش مختار است یا مجبور؟ اگر خداوند از ازل به انسان و افعال او علم دارد و اگر وجود و فعل انسانی متقوم به وجود خداوند است و از خود استقلالی ندارد، چگونه می‌توان اختیار انسان را توجیه کرد؟ از سوی دیگر، اگر انسان مجبور باشد، وجود بهشت و جهنم و نیز اوامر و نواهی الهی را از چه طریق می‌توان موجه نمود؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه سبب شد که در طول تاریخ اندیشهٔ اسلامی، هر کسی اندیشه‌ای ساز کند و راهی بجوید. برخی مانند اشاعره به جبر گرایش یافتند و عده‌ای مانند معتزله به تفویض معتقد شدند. شیعه به برکت وجود ائمهٔ اطهار (ع) جبر و تفویض مطلق را انکار نمود و قائل به امری در میانه این دو شد. البته تفسیر و تبیین این امر میانه خود مسئله‌ای تازه ایجاد کرد و معتقدان به امامت، تفاسیر متعدد و متنوعی ارائه نمودند.

در این بین، شیخ احمد احسائی دیدگاهی ممتاز را تبیین کرد که مبتنی بر باورهای هستی‌شناسانهٔ اوست. از نظر احسائی، اصل مسئله در بحث جبر و اختیار این است که هر شیء ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است و قیام بالذات ندارد؛ بلکه به‌نحو صدوری قائم به خداوند است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۷)؛ چنان‌که در برخی آیات و احادیث نیز به این معنا اشاره شده است: «وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ» (روم ۲۵) و «كُلٌّ شَيْءٍ سِوَاكَ قَامَ بِأَمْرِكَ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۴۳۱).

از دیدگاه احسائی، اختیار از میل وجود انسانی به خیرات و میل ماهیتش به شرور نشأت می‌گیرد که به‌دلیل تخالف و تضاد میان این دو میل، اختیار در انسان پدید می‌آید (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۶۷). اگرچه احمد احسائی در این دیدگاه صاحب ابتکار است، می‌توان سوابقی از نظریهٔ او در این زمینه را در آثار اندیشمندان پیشین یافت. فیض کاشانی در رسالهٔ در باب جبر و اختیار، گرایش به خیر و خوبی را در انسان به وجود برمی‌گرداند و گرایش به شر و بدی را به ماهیت انسان نسبت می‌دهد، با این تفاوت که فیض کاشانی شرور را که عدمی می‌داند، به ماهیتی نسبت می‌دهد که اعتباری و غیرمجعول است (فیض کاشانی، ۱۳۴۱، ص. ۵۰۵)، اما شیخ احمد احسائی ماهیت را اصیل می‌داند و شرور و بدی‌ها را نیز به آن مستند می‌کند. به هر حال، پژوهش حاضر به بررسی نقادانهٔ نظریهٔ شیخ احمد احسائی در مورد اختیار انسانی می‌پردازد و از ورود به دیدگاه دیگران و مقایسه دیدگاه احسائی با دیدگاه آنان معذور است و آن را به پژوهشی دیگر موکول می‌کند.

پیشینهٔ تحقیق

مقالات و آثار پژوهشی متعددی دربارهٔ شیخ احمد احسائی و آرای او نگاشته شده است، اما هیچ اثر پژوهشی مستقلی دربارهٔ جبر و اختیار از دیدگاه احسائی یافت نشد. تنها مقاله‌ای که قرابتی با نوشتار حاضر دارد، «احسائی؛ قول به اصلین یا اصالت ماهیت» است که در مجلهٔ تأملات فلسفی، شمارهٔ ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ به چاپ رسیده است. در این مقاله ادعا شده که شیخ احمد احسائی برخلاف نسبتی که به او داده‌اند،

قائل به اصالت اصلین نبوده، بلکه دیدگاه اصالت ماهیت را برگزیده بود. این در حالی است که در مقالهٔ حاضر، بر اساس شواهدی که در کلمات خود احسائی وجود دارد، باور به اصلین را زیربنای دیدگاه وی در مسئلهٔ جبر و اختیار می‌گیرد.

تعریف ارادهٔ انسانی

نخستین مطلبی که در مورد نظریهٔ شیخ احمد احسائی در زمینهٔ جبر و اختیار باید بررسی شود، تعریفی است که او از اختیار انسانی بیان می‌دارد. او اختیار موجودات ممکن، از جمله انسان، را به «إن شاء فعل و إن شاء ترک» تعریف می‌کند و آن را چنین تفسیر می‌نماید که هر فعلی مشابه و مسانخ با فاعل خود است؛ زیرا همهٔ اموری که به ممکن نسبت داده می‌شود، صفت خود آن است. در صورتی که ممکنی در ذات خویش فاقد صفتی باشد، نمی‌توان آن صفت را به او نسبت داد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۶۹).

نقد: تعریفی که احسائی برای ارادهٔ انسانی بیان کرده، دقیقاً همان تعریفی است که حکیمانی مانند ابن‌سینا (۱۴۰۴ق، ص. ۲۰) و ملاصدرا (۱۹۸۱، صص. ۳۰۷–۳۰۸) برای ارادهٔ خداوند بیان کرده‌اند. دلیل اطلاق چنین تعریفی از سوی آنان به خداوند، مادی نبودن خداوند است؛ زیرا در ارادهٔ انجام فعلی توسط موجودات مادی مانند انسان، عوامل خارجی بسیاری دخالت دارند که با نظر به آن‌ها، موجود مادی ممکن است انجام دادن یا ندادن فعلی را انتخاب و اراده کند. مثلاً اینکه انسان سکونت در چه منزلی را انتخاب و اراده کند، به عوامل مختلفی از جمله استطاعت مالی او بستگی دارد. بنابراین، احسائی در تعریف ارادهٔ انسانی از دخالت عوامل خارجی غفلت کرده و تعریف ارادهٔ واجب‌الوجود، که تحت تأثیر هیچ‌گونه شرایطی قرار نمی‌گیرد، را با ارادهٔ انسانی خلط کرده است.

نکتهٔ مهمی که از دید احسائی مخفی مانده، این است که اگرچه هر فعلی مسانخ با فاعل خویش است، این مسانخت در امور کمالی صحیح است، نه در تمام شئون و ابعاد. هر کمالی که در معلول یافت شود، قطعاً همان کمال به‌نحو اعلی و اشد در علت نیز یافت می‌شود و معلول آن کمال را به همان شدت و علوّی که در علت است، واجد نیست. بنابراین، وجود این کمال در معلول به‌دلیل ضعف وجودی او نسبت به علت، همراه با کاستی‌ها، محدودیت‌ها، و نقایص است. بر این اساس، در مقام تعریف نیز باید این محدودیت‌ها و نقایص لحاظ شوند و نمی‌توان به بهانهٔ مسانخت، صفت کمالی علت را با شدت و علوّی که دارد برای معلول نیز به کار برد. این مطلب دقیقاً مانند آن است که به بهانهٔ اصالت وجود و اینکه وجود در همهٔ مراتب، سنخ واحد و اصل واحد است، در تعریف انسان گفته شود که انسان وجود است؛ درحالی‌که اطلاق وجود بدون هیچ قید و شرطی تنها مختص خداوند است که از هر حد و حدودی مبراست و بر انسان قابل اطلاق نیست، بلکه باید انسان را وجودی با حد و حدود خاص و مشخص تعریف کرد. پس به‌کارگیری تعریف اختیار در خداوند، بدون مقید کردن آن به هیچ قیدی برای انسان، نمی‌تواند کامل باشد.

وجود و ماهیت، مبنای هستی‌شناسانهٔ ارادهٔ انسانی

پیش از شیخ احمد احسائی، متفکران در مورد اصالت وجود یا ماهیت معتقد به اصالت داشتن یکی و اعتباری بودن دیگری بودند؛ به‌گونه‌ای که از نظر ملاصدرا وجود اصیل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۸) و از

نظر سهروردی ماهیت اصالت دارد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص. ۶۵). اما احسائی بر آن است که وجود و ماهیت هر دو اصیل‌اند و واقعیت خارجی دارند. احسائی این نظریه را پایهٔ بحث‌های خویش در اثبات اختیاری بودن افعال انسانی قرار می‌دهد. توضیح اینکه انسان مانند هر موجود ممکن دیگری مرکب از وجود و ماهیت است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۱). ماهیت با وجود، موجود و متحقق می‌گردد و اگر ماهیت موجود نشود، وجود نیز موجود نخواهد بود؛ زیرا ماهیت شرط موجود شدن وجود و قابلیت ایجاد آن است. هریک از وجود و ماهیت، تحقق مستقلی از دیگری دارند، هرچند تحقق ماهیت وابسته به وجود است؛ مانند «انکسار» که از فعل «کسر» به وجود می‌آید. انجام فعل «کسر» منجر به ایجاد «انکسار» و به وجود آمدن آن می‌شود (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۶۱).

نقد: بررسی نقادانهٔ دیدگاه احسائی در مورد اصالت داشتن وجود و ماهیت نیاز به پژوهش مستقلی دارد و فلاسفه بزرگی مانند حکیم سبزواری (۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۶۵) به نقادی این دیدگاه پرداخته‌اند. اما نکتهٔ مهم آن است که تبیین ارادهٔ انسانی با نظر به این دیدگاه، منجر به تناقضاتی می‌گردد که در ادامه بررسی خواهد شد.

اقتضای وجود نسبت به افعال نیک و ماهیت نسبت به شرور افعال انسانی

پس از اثبات اختیار برای انسان، احسائی مسئلهٔ انتخاب میان انجام فعل خیر یا شر را مطرح می‌کند. از دیدگاه او، اختیار انسانی از میل وجود به خیرات و میل ماهیت او به شرور نشأت می‌گیرد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۶۷). وجود و ماهیت نسبت به یکدیگر ضدان‌اند و لذا اقتضای هریک با دیگری متفاوت است (احسائی، ۱۴۲۸ق، ج. ۱، صص. ۳۶۲–۳۶۳). از این جهت، امیال انسانی متفاوت بوده و در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. وجود منشأ صدور اعمال و افعال صالح انسانی می‌گردد و در مقابل، ماهیت علت انجام افعال ناشایست و خبیث است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۱). وجود و ماهیت مانند دو کره درون یکدیگرند که سطح آن‌ها مماس هم است، ولی به‌دلیل تفاوت و تضاد امیال وجودی و ماهوی، حرکت این دو کره عکس یکدیگر است. در صورتی که جانب خیرات و افعال حسن غلبه یابد، حرکت کرهٔ وجودی سریع‌تر و شدیدتر می‌گردد و در صورتی که جانب افعال شر و معصیت شدت یافته و غلبه کند، حرکت کرهٔ ماهوی شدت گرفته و سریع‌تر می‌شود (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، صص. ۱۶۱–۱۶۲).

به‌دلیل سنخیت و تشابه، وجود با خیریت و نورانیت تناسب دارد و ماهیت با ظلمت و شرور مسانخ است. امیال انسانی به هر جهتی غلبه نماید، حکم فعل انسانی با آن خواهد بود (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۲). برای مثال، فعل نماز به‌دلیل سنخیت، وجود تمایل به انجام آن دارد و ماهیت به‌دلیل عدم سنخیت، تمایل به ترک آن دارد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۲، ص. ۴۰۴). به‌دلیل متضاد بودن خیر با شر و نیز ماهیت با وجود، یک فاعل انسانی به‌طور هم‌زمان دو فعل خیر و شر را انجام نمی‌دهد؛ زیرا چنین فرضی مستلزم فناء و از بین رفتن آن به‌دلیل گرفتار شدن در تناقض یا تضاد است. در نتیجه، فاعل واحد در انجام فعل اختیاری خویش دو فعل متضاد را انجام نمی‌دهد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۲).

ممکن است در هنگام میل به انجام دادن فعلی یا انتخاب آن، به‌دلیل وجود امیال مخالف، تعارض رخ دهد؛ مانند انجام دو فعل متضاد در جهت انجام فعل نیک یا ترک آن، یا انجام فعلی شر یا متضاد آن. ازاین‌رو، مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که چنین تعارضی در انسان چگونه رفع می‌شود؟ در نظر احسائی، هنگامی که وجود انسان متمایل به انجام فعل خیر می‌شود، ماهیت نیز بالعرض به انجام خلاف آن متمایل خواهد شد و در صورتی که ماهیت انسان میل به انجام فعلی شر داشته باشد، وجود هم بالعرض در جهت انجام خلاف آن فعل خواهد بود؛ زیرا ماهیت و وجود و نیز اقتضائات آن‌ها با یکدیگر تضاد دارند و به‌دلیل تفاوت و تضادی که میان آن‌هاست، مراتب مختلف شوق و میل نیز متفاوت خواهد بود، به‌طوری که هرچه میل به انجام فعلی شدت یابد، جهت مخالف آن ضعیف‌تر می‌گردد تا جایی که میلی نسبت به آن باقی نماند (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۳). پایان یافتن شوق نسبت به جهت مقابل، صرفاً با انجام فعل محقق می‌شود؛ زیرا در انجام افعال اختیاری، به‌دلیل شرط انتخاب، امیال مختلفی وجود دارد. بنابراین، وجود میل ضعیف شرط تحقق میل شدید است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۴).[۱]

به نظر می‌رسد دیدگاه احسائی در این زمینه از جهاتی قابل نقادی است:

(۱) در مواردی پیش می‌آید که انسان نسبت به انجام دو فعل متضاد مردد می‌گردد که یک طرف آن خیر و سوی دیگر آن شر است. با نظر به مبنای هستی‌شناختی‌ای که احسائی دربارهٔ اصالت توأمان وجود و ماهیت بیان می‌دارد، شخص می‌تواند در زمان واحد با نظر به وجود خویش فعل خیر را انجام دهد و با نظر به ماهیت خویش، مبادرت به انجام فعل شر نماید؛ حال آنکه وقوع چنین امری ممکن نیست و انسان در آن واحد اراده‌کننده و انجام‌دهندهٔ دو فعل خیر و شر نسبت به یک موضوع نمی‌تواند باشد.

(۲) در مورد مسئلهٔ شر، در تاریخ فلسفهٔ اسلامی دو پاسخ عدمی بودن و بالقیاس بودن شرور نسبت به خیرات مطرح شده است که در این صورت، شرور امور وجودی‌اند که در مقایسه با خیرات، شر محسوب می‌شوند. شر بودن افعال انسانی نیز غالباً بدین معناست؛ زیرا افعال معصیت که احسائی نیز بدان‌ها مثال می‌زند، نسبت به افعال خیر، شر هستند. مثلاً خوردن روزه فعلی معصیت و شر است که در مقایسه با روزه گرفتن، معصیت و لذا شر محسوب می‌شود. با نظر به اینکه این‌گونه افعال وجودی‌اند و بهره‌ای از خیر دارند، چگونه ماهیت انسانی علت چنین افعالی است؟ در صورتی که همهٔ افعال انسانی شر بالذات می‌بود و هیچ‌گونه بهره‌ای از وجود و لذا خیر بودن نمی‌داشت، تحلیل صحیح نظریهٔ احسائی شاید امکان داشت؛ حال آنکه چنین نیست.

---

۱. از نظر احسائی، فرشتگان به وجود آورنده امیال وجودی، یعنی خیرات، و شیاطین نیز به وجود آورنده امیال ماهوی، یعنی شرور، در نفسی انسانی هستند. تعداد هر یک از فرشتگان و شیاطین بسیارند و لذا امیال متناسب با آنها نیز در انسان زیاد می‌گردد. زیرا که فرشتگان انجام‌دهنده امور خیر هستند نه شرور، و در مقابل، شیاطین فاعل شرور می‌باشند و نه خیرات (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۵). بدین لحاظ، اختیار انسانی تعیین‌کننده انجام هر یک از خیرات یا شرور و تقویت تناسب با فرشتگان یا شیطان در وجود خویش می‌باشد. زیرا که قوای متناسب با هر یک، یعنی وجود و ماهیت، در نهاد او متحقق می‌باشد.

(۳) در مواردی که انسان نسبت به یک قوهٔ نفسانی در انجام خیر یا شر مردد است، نظریهٔ احسائی کارایی نداشته و صحیح نیست. مثلاً فردی که مالی از یتیم نزد او امانت است و قوهٔ خیال یا وهم او تصور ندادن آن مال را می‌کند، اما باز هم با یادآوری روز معاد و عذاب خداوند تصمیم به استرداد مال مورد نظر می‌گیرد. در این هنگام، قوهٔ نفسانی واحد نسبت به انجام دادن دو فعل متعارض مردد است که طبق دیدگاه احسائی قابل تبیین نیست؛ زیرا در این هنگام باید قوه‌ای واحد نسبت به خیر بودن وجودی و نسبت به شر بودن ماهوی باشد، حال آنکه احسائی منشأ خیرات و شرور را اموری مستقل از هم می‌داند.

(۴) نکتهٔ دیگر اینکه احسائی چون برای ماهیت حقیقت و واقعیتی قائل شد و شأنی از اصالت به آن بخشید، به حکم اصیل بودن، آن را منشأ آثاری برشمرد و ازآنجاکه حکمای الهی وجود را خیر و منشأ تمام خیرات معرفی کرده‌اند، احسائی ماهیت را، که به ممکنات اختصاص دارد، منشأ شرور دانست. بدین ترتیب، همانند ثنویان که خداوند را خالق خیرات می‌دانند و اهریمن را، که خود معلول حق تعالی است، منشأ شرور برمی‌شمارند، شیخ احمد احسائی نیز خداوند را مصدر وجود و خالق ماهیت معرفی می‌کند و شرور را نه به خداوند، بلکه به ماهیت مستند می‌سازد و بدین ترتیب، کشمکش میان میل به خیر و میل به شر را به تقابل میان وجود و ماهیت برمی‌گرداند و از آن تعبیر به اختیار می‌کند. درحالی‌که اگر چنین باشد که ماهیت منشأ شرور است، چون تمام ممکنات دارای ماهیت‌اند، لازم می‌آید که شر در کل نظام ممکنات، از صادر اول تا خسیس‌ترین موجودات، وجود داشته باشد؛ درحالی‌که منشأ شر چیزی جز محدودیت و تزاحم نیست. عالم طبیعت، به‌سبب محدودیتی که ماده برای آن ایجاد کرده، عالم تزاحمات است و تزاحم میان صور و فعلیات مختلف مانع از اجتماع آن‌ها می‌شود و همین امر سبب ظهور شرور می‌گردد. در عوالم مافوق عالم طبیعت، اگرچه ترکیب از وجود و ماهیت هست، خبری از شرور نیست؛ زیرا تزاحمی وجود ندارد.

تقسیم افعال انسانی به مجبول و مجبور

احسائی برای اثبات اختیاری بودن افعال همهٔ موجودات، از جمله انسان، به تقسیم افعال به دو قسم «مجبول» و «مجبور» می‌پردازد. فعل مجبول مانند حرکت سنگ به‌سمت پایین است که خداوند فرشته‌ای را موکل به حرکت آن کرده و به هر مکانی که خداوند اراده کند، آن را قرار می‌دهد. حرکت جبری نیز مانند پرتاب شدن سنگ به‌سوی بالاست، درحالی‌که طبیعت آن مایل به نزول و قرار گرفتن در مرکز است. از نظر احسائی، خداوند فرشته‌ای را موکل بر اعضاء بدنی شخص پرتاب‌کننده کرده که قوی‌تر از فرشتهٔ موکل بر سنگ است. بنابراین، جبر یا قسری در این‌گونه افعال نیست، بلکه همگی اختیاری‌اند و از علم و اراده ناشی می‌شوند (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۷۵). احسائی در مورد فاعل بالطبع به ارادی بودن آن معتقد است؛ زیرا همهٔ موجودات و مخلوقات دارای علم، اراده، حیات، و غیره‌اند. از سوی دیگر، خداوند فرشته‌ای را موکل

بر امور جمادات و حرکات آن‌ها کرده که افعال آن‌ها را انجام می‌دهند. در نتیجه، فاعل‌های بالطبع نیز دارای صفت اختیارند (احسائی، ۱۴۲۷ق، ج. ۱، صص. ۳۷۵–۳۷۶).

بنابراین، طبق این دیدگاه، او فعل همهٔ موجودات را اختیاری می‌داند و هیچ‌گونه جبری را در نظام وجود نمی‌پذیرد. احسائی حتی افعالی مانند گردش خون را با همین استدلال اختیاری می‌داند، نه جبری یا بالطبع. به اعتقاد او، شرط صحت تکلیف، اختیار است و اگر موجودی دارای اختیار نباشد، تکلیف بر او قبیح است. آیات قرآنی و احادیث بر مکلف بودن انسان‌ها دلالت می‌کنند؛ در نتیجه، آن‌ها دارای اختیار و اراده‌اند (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۲، صص. ۴۰۴–۴۰۵) و جبری بودن افعال انسانی باطل است؛ زیرا در صورت جبر، تکالیف، یعنی اوامر و نواهی شرعی، باطل و بیهوده خواهند بود.

به نظر می‌رسد انتقادات ذیل به دیدگاه احسائی در این زمینه وارد باشد:

(۱) احسائی اختیاری بودن افعال موجودات را مستند به فرشتگان موکل بر آن‌ها می‌داند. از این جهت، مسئله این است که فاعلیت بی‌واسطه و مستقیم هر موجودی نسبت به افعال خویش چگونه است؟ دیدگاه احسائی منجر به انکار و ابطال فاعلیت هر موجودی نسبت به افعال خویش می‌گردد. صورت نوعیهٔ فاعل بی‌واسطهٔ افعال هر موجودی است که در نظریهٔ احسائی از آن غفلت شده است.

(۲) فرض کنیم شخصی سنگی پرتاب کند یا تیری شلیک کند که به شخص بی‌گناهی اصابت کرده و منجر به قتل او شود. لازمه نظریهٔ احسائی، بی‌گناهی شخص پرتاب‌کننده و عدم قصور یا تقصیر او در جنایت صورت‌گرفته است و از این جهت، فرشتهٔ مذکور فاعل جنایت خواهد بود؛ امری که به هیچ وجه صحیح نیست و حتی طبق آیات و روایات بسیاری، شخص در این موارد مسئول و مجرم است. این امر نشان‌دهندهٔ فاعلیت شخص به افعال مذکور در متون دینی است و در نزد انسان‌ها نیز چنین امری بدیهی است.

(۳) احسائی فعل همهٔ موجودات را مستند به فرشته‌ها می‌داند. چنین امری منجر به ابطال و انکار اختیار و ارادهٔ انسانی نسبت به همهٔ افعال او و جبری شدن آن‌ها می‌گردد؛ زیرا در این هنگام، انسان فاعل مستقیم افعال خویش نیست و این افعال را فرشته‌ها انجام می‌دهند. بنابراین، لازمه قهری نظریهٔ احسائی، جبری شدن افعال اختیاری است.

(۴) به‌دلیل اینکه صورت نوعیه فاعل مباشر افعال هر نوعی است، افعال به طبعی و قسری تقسیم می‌شود. بر این اساس، چون صورت نوعیهٔ طبیعت سنگ اقتضای سقوط دارد، اقتضای طبیعت آن چنین است و اگر به‌واسطهٔ قاسری به بالا پرتاب شود، فعل قسری می‌گردد. احسائی با غفلت از صورت نوعیه و فاعلیت مباشر آن از یک سو، و استناد افعال به فرشتهٔ موکل از سوی دیگر، جایی برای سخن گفتن از اقتضای طبیعت سنگ و مانند آن باقی نمی‌گذارد. بنابراین، همان‌طور که سنگ در حال سقوط فرشته‌ای موکل دارد، سنگ پرتاب‌شده به‌سمت بالا نیز دارای فرشته‌ای موکل است. بر این اساس، تمایزی جز در جهت حرکت میان آن‌ها یافت نمی‌شود و اصل تقسیم فعل به مجبول و مجبور مخدوش می‌گردد.

نسبت ارادهٔ انسانی با ارادهٔ خداوند

یکی از مسائل مهم و اساسی در بحث اختیاری یا جبری بودن افعال انسانی، تبیین نسبت اختیار انسانی با قدرت و ارادهٔ الهی است. با نظر به تبیین هستی‌شناسانهٔ احسائی از ارادهٔ انسانی و مخلوقیت او نسبت به خداوند، این مسئله چگونه حل می‌شود؟

پاسخ احسائی به این مسئله چنین است: قاعدهٔ کلی در مورد اختیاری بودن افعال انسانی این است که روح و حقیقت فعل انسانی متقوم به خداوند است، ولی جسد و ظاهر آن معلول انسان و فعل اوست (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۶۰). اختیار انسانی معلول اختیار فعلی خداوند است که خود معلول اختیار ذاتی اوست. همهٔ موجودات به‌دلیل مختار بودن فاعل و علت آن، دارای صفت اراده و اختیارند؛ زیرا معلول فاعل مختار، خود نیز مختار است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۷۴). بنابراین، تعلق گرفتن ارادهٔ الهی به افعال انسانی منافاتی با اختیاری بودن آن‌ها ندارد؛ زیرا به‌دلیل اختیار داشتن فاعل، معلول انسانی نیز دارای اختیار می‌گردد.

از دیدگاه احسائی، همهٔ موجودات چون حادث‌اند، در بقای خویش نیازمند فعل الهی‌اند و قیام صدوری به حق تعالی دارند. ازاین‌رو، انسان در وجود و افعال خویش همواره نیازمند خداوند است، درست مانند نیازمندی کلام به شخص متکلم یا احتیاج نور به منشأ آن. تا وقتی که شخص سخن می‌گوید، کلام تحقق دارد و با وجود منشأ نور، شعاع نورانی موجود است. بدین لحاظ، تا وقتی که خداوند تجلی نماید، فرد مکلف و افعال او موجود بوده و تحقق دارند (احسائی، ۱۴۲۳ق، ج. ۸، صص. ۴۴-۴۵). همان‌گونه که نقائص صورت‌های مرآتی مانند اعوجاج، مستلزم نقص در شخص خارجی نیست، همچنین نقائص افعال بندگان منجر به نقص در ذات الهی نمی‌گردد (احسائی، ۱۴۲۳ق، ج. ۸، ص. ۴۷). اراده و قدرت الهی حافظ و نگه‌دارندهٔ وجود و افعال انسان‌هاست. در صورتی که ارادهٔ الهی نباشد، وجود انسان و افعال او فانی می‌گردد و از بین می‌رود. ازاین‌رو، با اینکه ارادهٔ الهی به افعال اختیاری انسان تعلق گرفته، مستلزم جبری بودن آن‌ها نیست؛ زیرا وجود انسان و افعال او تابع ارادهٔ الهی است (احسائی، ۱۴۲۳ق، ج. ۱۱، ص. ۲۴۰).

احسائی برای تبیین این مطلب از مثالی سود می‌جوید: هنگامی که خورشید بر دیواری می‌تابد، آن را روشن می‌کند و به‌دلیل تابش نور، سایه‌ای پشت دیوار به وجود می‌آید. اگر خورشید نبود، دیوار روشن نمی‌شد و اگر دیوار نبود، سایه‌ای به وجود نمی‌آمد. بنابراین، نور قوام صدوری به خورشید و قوام تحققی به دیوار دارد. نورانی شدن مثال انجام افعال حسن و نیکی است که انسان با تقدیر الهی و با جهت وجودی انجام می‌دهد و سایه نیز مثال انجام فعل معصیت و شر است که انسان با جهت ماهوی آن را انجام می‌دهد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۶). خورشید نسبت به نور و دیوار نسبت به سایه اولویت دارند؛ زیرا خورشید علت نور و دیوار نیز علت سایه است. همچنین، حسنات یا افعال خیر اولاً و بالذات از خداوند و ثانیاً و بالعرض از انسان صادر می‌شوند؛ زیرا خداوند ایجادکنندهٔ جهت خیریت و وجود در انسان‌هاست که به‌واسطهٔ آن، انسان افعال خویش را انجام می‌دهد. در مقابل، سیئات و افعال شر اولاً و بالذات از انسان با جهت ماهوی صادر می‌شوند و انسان فاعل آن‌هاست، ولی ثانیاً و بالعرض به خداوند نسبت داده می‌شوند؛ زیرا

خداوند ثانیاً و بالعرض ماهیت را جعل کرده و خلق می‌کند. در نتیجه، ارادهٔ انسانی برای انجام افعال حسن و خیر بالذات از ارادهٔ الهی نشأت می‌گیرد و ارادهٔ انسانی در انجام افعال سیئه و شر بالعرض به ارادهٔ الهی نسبت داده می‌شود (احسائی، ۱۴۳۲ق، ص. ۳۸۴)؛ زیرا به‌دلیل قائم بودن ذات انسان به خداوند، افعال او نیز بالتبع نیازمند خداوند بوده و قیام به او دارند؛ چنان‌که در برخی احادیث نیز به این معنا اشاره شده است: «هُوَ الْمَالِکُ لِمَا مَلَّکَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۱۴۴؛ احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۸).

احسائی برای اینکه تهافت میان انتساب افعال انسانی به خداوند از سویی و تنزیه مقام حق تعالی از اتصاف به افعال قبیح از سوی دیگر را پاسخ دهد، می‌گوید: خداوند برخلاف ممکنات، متصف به امتناع اجتماع یا ارتفاع نقیضین نمی‌گردد و محال بودن این مطلب در مورد او صحیح نیست؛ زیرا خداوند متصف به امور متناقض از جمله عالی و دانی، ظاهر و باطن، قریب و بعید از جهت واحد می‌گردد، درحالی‌که ممکنات این‌چنین نیستند. احسائی تأکید می‌کند که این معنا سبب تکثر و تعدد در ذات الهی نمی‌شود و مخل بساطت او نمی‌گردد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۷۲). بدین لحاظ، انجام دادن فعلی یا ترک آن نسبت به ارادهٔ الهی یکسان است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۷۳). اختیار انسانی منجر به انتساب شرور به ذات الهی نمی‌گردد، بلکه خداوند با نظر به جهت ماهوی، علت بالعرض انجام اختیاری برخی از افعال ناشایست و شرور انسانی است؛ زیرا تناقض در مورد خداوند محال نیست و اتصاف او به دو جهت علیت نسبت به افعال خیر و شر منجر به تناقض در ذات او نمی‌گردد. به عبارت دیگر، انسان با جهت وجودی خود، انجام‌دهندهٔ خیرات و با جهت ماهوی، فاعل شرور است. خداوند بالذات علت وجود و بالعرض علت ماهیت است و در نتیجه، ارادهٔ الهی بالذات و بالعرض به همهٔ افعال انسانی تعلق گرفته است. از سوی دیگر، به‌دلیل فاعلیت انسان با دو جهت مذکور، خود انسان فاعل افعال خویش است.

به نظر می‌رسد نقدهای ذیل به نظریهٔ احسائی در این زمینه وارد باشد:

(۱) یکی از مسائل مهم در مورد ارادهٔ انسانی، تبیین چگونگی ارتباط آن با ارادهٔ خداوند است، به‌گونه‌ای که منجر به جبر (نظریهٔ اشاعره) یا تفویض (نظریهٔ معتزله) نگردد. مشخص نیست که احسائی چگونه این ارتباط را تبیین می‌کند.

(۲) احسائی مدعی است که اجتماع نقیضین نسبت به خداوند امتناعی ندارد و از این جهت، انتساب همهٔ‌گونه افعال را به خداوند تجویز می‌کند. اولاً قاعدهٔ «امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین»، قاعده‌ای کلی است و صادق بودن آن مقید به مرتبه یا مقامی خاص نیست؛ ازاین‌رو، ادعای تحقق اجتماع نقیضین در مقامی مانند ذات خداوند صحیح نیست. ثانیاً لازمه نظریهٔ احسائی، انتساب شرور و امور قبیح به ذات خداوند است که با تقدس ذات او، وحدت، و بساطت آن سازگار نیست. به بیان دیگر، این ادعا نه‌تنها منجر به تنزیه خداوند نمی‌گردد، بلکه لازمه آن، اتصاف او به نقائص و شرور افعال مخلوقات است.

(۳) احسائی در این بخش، ارادهٔ الهی را به نسبت تساوی داشتن میان انجام دادن یک فعل یا ترک آن تعریف می‌کند؛ حال آنکه نسبت تساوی داشتن، معنایی امکانی است و خداوند به‌دلیل واجب‌الوجود بودن، متصف به صفتی امکانی نمی‌گردد.

(۴) با نظر به اینکه احسائی مدعی اصالت داشتن توأمان وجود و ماهیت است، ادعای مجعول بالعرض بودن ماهیت و لذا علیت بالعرض خداوند نسبت به شرور افعال انسانی صحیح نیست؛ زیرا به‌دلیل اصالت داشتن ماهیت در ضمن وجود، علیت خداوند نسبت به آن بالذات است، نه بالعرض. در صورتی که ماهیت امری اعتباری می‌بود، ادعای جعل بالعرض صحیح بود؛ حال آنکه احسائی به چنین امری باور ندارد.

(۵) مواردی که شیخ احمد احسائی به‌عنوان اتصاف به نقیضین در خداوند ذکر کرده، مانند اینکه هم اول است و هم آخر، هم عالی است و هم دانی، و مانند آن، اساساً نقیض نیستند تا اتصاف خداوند بدان‌ها مورد ابهام باشد. از جمله شروط نقیضین آن است که یک طرف وجودی و طرف دیگر عدمی باشد. اول و آخر بودن یا عالی و دانی بودن هیچ‌کدام عدمی نیست، بلکه از شئون مختلف وجودی‌اند و خداوند – که صرف‌الوجود است – به‌علت وحدت و بساطتی که دارد، حقیقتی نامتناهی است که تمام مراتب وجود را پر کرده و جایی برای غیر باقی نگذاشته است. این حقیقت نامتناهی اقتضا می‌کند که از جهت واحد، هم اول باشد و هم آخر، و نیز هم عالی باشد و هم دانی. بنابراین، اتصاف این امور به خداوند از باب شدت و کمال وجودی اوست، نه از باب جواز محالات عقلی.

نتیجه‌گیری

شیخ احمد احسائی با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناختی به مسئلهٔ جبر و تفویض پرداخت و بر همین اساس، تبیین و تفسیری از ارادهٔ انسانی و رابطهٔ آن با خداوند ارائه داد. احسائی مسائل هستی‌شناسی را در ریزمسائل دیگر، مانند مسائل انسان‌شناسی، وارد کرد و بر اساس همان مسائل هستی‌شناسی، تلاش نمود راه‌حلی برای سؤالات جدی عرصه‌های دیگر ارائه دهد. شیخ احمد احسائی با اعتقاد به اصالت اصلین و شأنیت دادن به ماهیت، تفسیری از اختیار ارائه کرد که مستلزم اشکالاتی است؛ از جمله آن‌ها می‌توان نسبت دادن شرور و قبائح افعال انسانی بدون واسطه به خداوند را برشمرد. همچنین، تبیین اختیار انسانی با نظر به اصالت داشتن وجود و ماهیت، مستلزم تناقض در بسیاری از افعال انسانی می‌گردد.

منابع

قرآن کریم

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا علیه‌السلام* .تهران: نشر جهان.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۴۰۴ق). *التعلیقات* (عبدالرحمان بدوی، مصحح). قم: مکتبة الاعلام الاسلامی.

احسائی، احمدبن‌ذین‌الدین. (۱۴۲۶). *شرح الفوائد فی حکمة اهل البیت (ع)* (راضی ناصر سلمان احسائی، مصحح). بیروت: مؤسسه فکر الأوحد.

احسائی، احمدبن‌ذین‌الدین. (۱۴۲۷). *شرح العرشیة* (صالح احمد، مصحح). بیروت: مؤسسه البلاغ.

احسائی، احمدبن‌ذین‌الدین. (۱۴۲۸). *شرح المشاعر* (توفیق ناصر، مصحح). بیروت: مؤسسه البلاغ.

احسائی، احمدبن‌ذین‌الدین. (۱۴۳۲). *جوامع الکلم* (صالح احمد الدباب، مصحح). بیروت: مؤسسه شمس هجر.

احسائی، احمدبن‌ذین‌الدین. (۱۴۳۲). *شرح الفوائد* (توفیق ناصر، مصحح). بیروت: مؤسسه الأحقاقی للتحقیق و الطباعة و النشر.

احسائی، احمدبن‌ذین‌الدین. (۲۰۰۵). *القضاء و القدر* (توفیق ناصر، مصحح). بیروت: مؤسسه الأحقاقی للتحقیق و الطباعة و النشر.

سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹–۱۳۷۹). *شرح المنظومة* (حسن حسن‌زاده آملی، مصحح). تهران: نشر ناب.

سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). *اسرار الحکم* (کریم فیضی، مصحح). قم: مطبوعات دینی.

سهروردی، یحیی‌بن‌حبش. (۱۳۷۳). حکمة *الاشراق* (هانری کربن، مصحح). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین‌شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* .تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین‌شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیة علامه طباطبائی)* (ج ۹). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۳). *نهایة الحکمة* (غلامرضا فیاضی، مصحح و معلق). قم: مرکز انتشارات مؤسسهٔ آموزشی پژوهشی امام خمینی.

طوسی، محمدبن‌الحسن. (۱۴۱۱). *مصباح المتهجّد و سلاح المتعبّد* .بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.

فیض‌کاشانی، محمدمحسن. (۱۳۴۱). *کلمات المحققین* .قم: ناشر مشخص نیست.

فیض‌کاشانی، محمدمحسن. (۱۴۶). *الوافی* .اصفهان: کتابخانه امام أمیر المؤمنین علی علیه السلام.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی* .تهران: دار الکتب الاسلامیة.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Examination of the Theological and Philosophical Components of Creation and Emanation from Ibn Sina's Perspective

Jalal Haydari[1], and **Ali Abbasi**[2]

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Philosophy and Mysticism, Al-Mustafa International University Research Institute. Qom, Iran. Email: j-heydari@miu.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Philosophy, Higher Education Complex of Wisdom and Religions, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: abbasi8177@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
01 August 2024
Received in revised form
05 September 2024
Accepted
07 October 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
creation,
divine attributes,
emanation of multiplicity from unity (ṣudūr al-kathrah min al-waḥdah),
first emanated (al-ṣādir al-awwal),
principle of the one (qāʿidat al-wāḥid),
causality (ʿilliyyah),
Ibn sīnā

ABSTRACT

The process of creation and the emanation of multiplicity from the Source of Existence, along with the relationship between unity and multiplicity, has been a central concern for theologians and a complex debate among the Mashshāʾī (Peripatetic), Ishrāqī (Illuminationist), and Ḥikmat al-Mutaʿāliyah (Transcendent Theosophy) schools. While all these schools acknowledge the reality of the Source, they differ in explaining how multiplicity emerges and its connection to the religious concept of creation. This research explores the theological and philosophical components of creation in Ibn Sīnā's thought and examines how his theory of the emanation of multiplicity from unity aligns with the religious theory of creation. Using a descriptive-analytical method, the study aims to clarify Ibn Sīnā's understanding of creation and emanation, presenting a cosmology rooted in his perspective. It is based on the hypothesis that his view of creation and emanation originates from the foundations of Mashshāʾī philosophy while also incorporating theological dimensions influenced by religious teachings on creation. This distinguishes his view from those of Aristotle and Plotinus. Ibn Sīnā explains the relationship between objective and existential truths and the Truth (Ḥaqq Taʿālā) using key concepts such as divine attributes (ṣifāt ilāhiyyah) and causality (ʿilliyyah). The aim of this research is to explore Ibn Sīnā's system of creation and emanation, highlighting the cosmology that emerges from his perspective. By affirming creation through divine attributes, causality, and the principle of al-Wāḥid (the One), Ibn Sīnā identifies the First Emanated (al-Ṣādir al-Awwal) as the First Intellect (al-ʿAql al-Awwal) and the source of multiplicities. He also incorporates the agentive and volitional nature of the cause into the emanation process.

Cite this article: Haydari, J., & Abbasi, A. (2024). Examination of the Theological and Philosophical Components of Creation and Emanation from Ibn Sina's Perspective. *Theology Journal, 11*(2), 57-72. https://doi.org/10.22034/pke.2025.16382.1775

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2025.16382.1775

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

بررسی مؤلفه‌های کلامی و فلسفی آفرینش و صدور از دیدگاه ابن‌سینا

جلال حیدری[۱]، و **علی عباسی**[۳]

۱. *نویسنده مسئول*، استادیار گروه فلسفه و عرفان، پژوهشگاه جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران. رایانامه: j-heydari@miu.ac.ir
۲. دانشیار گروه فلسفه مجتمع آموزش عالی حکمت و ادیان جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران. رایانامه: abbasi8177@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۶/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
آفرینش،
صفات الهی،
صدور کثرت از وحدت،
صادر نخستین،
قاعدهٔ الواحد،
علیت،
ابن‌سینا

چکیده

تبیین نحوهٔ آفرینش و صدور کثرت از مبدأ هستی و رابطهٔ کثرت و وحدت، از دغدغه‌های متکلمان و نیز یکی از چالشی‌ترین مباحث میان مکاتب فلسفی مشاء، اشراق، و حکمت متعالیه است و هر مکتبی تفسیر و تبیین متفاوتی از آن ارائه کرده است. همهٔ این مکاتب در پذیرش و باور اصل واقعیت و وجود با یکدیگر هم‌داستان‌اند، اما در نحوهٔ صدور کثرت و نسبت آن با نظریهٔ دینی آفرینش، اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. پرسش اصلی این تحقیق این است که مؤلفه‌های کلامی و فلسفی آفرینش از دیدگاه ابن‌سینا چیست و نظریهٔ صدور کثرت از وحدت فلسفی چه نسبتی با نظریهٔ دینی آفرینش در دیدگاه ابن‌سینا دارد؟ این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته، ترسیم تلاش‌های ابن‌سینا در تبیین صحیح آفرینش و نظام صدور و ارائهٔ جهان‌شناسی برآمده از دیدگاه وی را هدف قرار داده و بر این فرض استوار است که آفرینش و صدور در اندیشهٔ ابن‌سینا، برخاسته از مبانی نظام فلسفی مشاء است، در عین حال صبغهٔ کلامی گرفته و متأثر از آموزه‌های دینی در باب خلقت است و از این جهت، متمایز از دیدگاه ارسطو و افلوطین است. ابن‌سینا ارتباط حقایق عینی و وجودی با حضرت حق تعالی را با کلیدواژه‌های صفات الهی و علیت تبیین کرده است. او با قائل بودن به اصل آفرینش بر اساس صفات الهی و اصل علیت و بر پایهٔ قاعدهٔ الواحد، صادر اول را عقل اول و مجرای کثرات می‌داند و خصوصیات کلامی خلقت، مانند فاعل بودن و مختار بودن علت، را در این صدور و آفرینش داخل می‌داند.

استناد: حیدری، جلال؛ عباسی، علی (۱۴۰۳). بررسی مؤلفه‌های کلامی و فلسفی آفرینش و صدور از دیدگاه ابن‌سینا. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۵۷-۷۲. https://doi.org/10.22034/pke.2025.16382.1775

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

مسئلهٔ آفرینش و صدور در طول تاریخ مورد توجه متکلمان و فلاسفه قرار داشته و از جمله چالشی‌ترین مباحث میان آن‌ها بوده است. سابقهٔ طرح این موضوع در کلام اسلامی به صدر اسلام و در فلسفه به حکمای یونان بازمی‌گردد. افلاطون با بهره‌مندی از نظریهٔ مثل، به بررسی نحوهٔ ارتباط مبدأ متعالی با عوالم مادون پرداخته است. ارسطو با طرح نظریهٔ عقول و محرک لایتحرک، به تبیین ارتباط موجودات طبیعی با متافیزیک پرداخته است. افلوطین با طرح نظریهٔ فیض و فیضان، فلسفه‌های متأخر از خود را قرن‌ها مدیون اندیشهٔ فلسفی و عرفانی خود نمود. فارابی را می‌توان مدون اصلی نظریهٔ فیض در فلسفهٔ اسلامی دانست. وی صراحتاً به سازگاری نظریهٔ فیض با شریعت اسلامی و فلسفهٔ ارسطو معتقد است. مهم‌ترین نقش و تأثیر او، پایه‌گذاری مبنایی فلسفی برای تشریح امکان فاعلیت وجودی و تصویر مفهوم فیض است.

خدای ابن‌سینا، فاعل موجِد و معطی‌الوجود، هستی‌بخش، ابداع‌کننده، و افاضه‌کننده است. مبنای این وصف، بیان‌گر ارتباط میان خالق و خلق و واجب و ممکن، یعنی نظریهٔ امکان و وجوب، است. عالم در نزد خداوند، امری ممکن‌الوجود است که اقتضای وجود در نزد خود ندارد و در اتصالش به وجود، محتاج علت است تا پس از کسب هویت وجوب بالغیر، موجود گردد. نظریهٔ صدور ابن‌سینا کاملاً برگرفته از نظریهٔ عقول ارسطویی و صدور افلوطینی نیست، گرچه در ارائهٔ نظریهٔ خود از آن‌ها بهره برده است؛ زیرا صدور به معنای ایجاد، جایگاهی در نظریهٔ عقول ارسطویی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. صدور در نزد ابن‌سینا، فعلی است ارادی، آگاهانه، حکیمانه، و عاشقانه که از مبدأ اول سر می‌زند.

مؤلفه‌های کلامی آفرینش

تبیین سینوی اوصاف الهی (علم، اراده، قدرت، و غنا)

ابن‌سینا برای توضیح خالقیت الهی و تبیین نظریهٔ فیض و صدور، از اوصاف خداوند آغاز می‌کند و با شرح صفات علم، اراده، قدرت، و غنای الهی، چگونگی فعل او را بیان می‌نماید:

اولاً خداوند علم به ذات خود دارد و علم به اینکه ذاتش علت همهٔ موجودات است. وقتی علم دارد که ذاتش علت همهٔ موجودات است، پس همهٔ موجودات برای او معلوم‌اند؛ چه او خود می‌داند که علت همهٔ اشیاست (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۸۹).

ثانیاً خداوند مرید است؛ یعنی خود را دوست می‌دارد و عاشق ذاتش است. همچنین نظامی را که خود مبدأ آن است، نظام خیر و مبرا از نقص می‌داند و به صدور آن از ذاتش راضی و خرسند است و ازاین‌رو، خداوند آن را اراده می‌کند. ابن‌سینا میان علم و اراده ارتباط برقرار می‌کند. علم به نظام خیر، حلقهٔ اتصال میان مبحث علم و اراده است. او می‌گوید خدای سبحان، عاشق ذاتش است؛ همان ذاتی که مبدأ هر نظام خیری است. همچنین خدا علم به ذات خود دارد که علت پیدایش موجودات است؛ همچنان که علم به ذات، علت علم به معلولات می‌شود، عشق به ذات نیز علت عشق به معلولات می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۰).

ثالثاً خداوند قدرت دارد؛ یعنی در خصوص خلقت آنچه از آن آگاه است و به آن راضی و خرسند است، با هیچ مانعی مواجه نیست. وقتی خدا ذات خود را تعقل می‌کند، مبدئیت ذات را برای نظام خیر تعقل می‌کند و آن را خیر می‌یابد و ازاین‌رو، به آن راضی می‌شود و آن را اراده می‌کند و در ایجاد آن به هیچ‌چیز نیاز ندارد؛ نه به ماده، نه به ابزار، و نه به چیز دیگر، و مانعی نیز در مقابل او وجود ندارد. بنابراین، ذات واجب بر تحقق نظام خیر قدرت دارد و علم، اراده، و قدرت واجب، حقیقت واحدی‌اند و کثرتی در کار نیست.

ابن‌سینا در مورد غنی تام می‌فرماید: غنی تام کسی است که در سه چیز به چیزی بیرون از خود وابسته نباشد: (۱) در ذات، (۲) در صفات غیراضافی ذات، و (۳) در صفات کمالی و اضافی ذات. بنابراین، کسی که نیازمند چیز دیگری خارج از خود باشد تا ذاتش تمام شود یا صفت غیراضافی ذاتش تمکن یابد یا نیازمند صفتی باشد که به‌گونه‌ای اضافی است (مانند علم یا عالمیت، قدرت یا قادریت)، او فقیری است که محتاج کسب است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۰).

ابن‌سینا غنی را تعریف می‌کند تا معلوم شود که تنها مصداق غنی مطلق، واجب‌الوجود است و به همین علت، افعال او غایتی زاید بر ذاتش ندارد. به بیان دیگر، غنی مطلق کسی است که هرچند نفعش به غیر می‌رسد و همگان بر سر سفرهٔ احسان او می‌نشینند، خود از احسان بی‌کران و انعام بی‌دریغش هیچ منفعتی نمی‌برد.

> فلاسفه، مانند متکلمان عدلی، از اینکه از فعل خداوند به‌طور مطلق نفی غرض کنند و کارهای او را عبث و بیهوده بشمارند، به‌جد پرهیز دارند، اما حکمای اسلامی نه راه اشاعره را که به‌طور مطلق نفی غرض می‌کنند درست می‌دانند و نه راه معتزلهٔ عدل‌گرا را که غرض را نفع غیر می‌پندارند. آن‌ها معتقدند هدف و غرض برای فعل خداوند نه‌تنها محذوری ندارد، بلکه گریزی از آن نیست و اگر این دو گروه توانسته بودند هدف و غرض عالی‌تری تبیین و ترسیم کنند، غنی مطلق را از استغنا نمی‌انداختند. (بهشتی، ۱۳۹۱، ص. ۴۰)

ابن‌سینا معتقد است واجب‌الوجود غنی مطلق است و واجب‌الوجود بالذات، من جمیع‌الجهات واجب و بی‌نیاز است و از طرفی، موجودی که انجام کاری برایش نیکو است و فعل آن از ترکش بهتر است، از انجام آن نفع می‌برد و از ترک آن ضرر می‌کند. غنی مطلق بودن، فاعل را از همه‌چیز و حتی از فعل خودش بی‌نیاز می‌کند و او هم در فاعلیت خود تام است و هم در وجود خود. او غایت هر وجودی است و نمی‌توان برای او غایتی تصور کرد. او فاعل بالذات و غایت بالذات و تام و تمام بالذات است. هیچ‌چیز جز ذات مقدس واجب‌الوجود نمی‌تواند غایت افعال او باشد. او غایت هر چیزی است؛ زیرا فاعل بلاواسطه یا مع‌الواسطه همهٔ چیزهاست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۱۴۰–۱۴۲).

فاعلیت و عنایت الهی

ابن‌سینا در بیان اقسام فاعل، تبیین می‌کند که کدام‌یک از اقسام فاعل غایت دارد و کدام‌یک ندارد. حکماً فعل بدون غایت را عبث و بیهوده می‌شمرند و شایسته نمی‌دانند که از فاعل حکیم صادر شود.

این مسئله در فلسفهٔ اسلامی مبرهن است که برخی فاعل‌ها داشتن غایت زاید بر ذات نه‌تنها برای آن‌ها کمال نیست، بلکه دارای محذور و تالی فاسد است و اصولاً موجود عالی، فعل خود را برای موجود سافل انجام نمی‌دهد، بلکه یا برای موجود عالی‌تر از خود و برای تشبه به او انجام می‌دهد یا اگر موجودی برتر از او نیست، فعل را برای خودش انجام می‌دهد و ذات او همچنان که عین فاعلیت است، عین غائیت نیز هست. (بهشتی، ۱۳۹۱، ص. ۲۲)

مشائیان دربارهٔ خداوند متعال بر این باورند که خدا فاعل بالعنایه است؛ یعنی همان علم به مخلوقات برای صدور آن‌ها کافی است. خدای متعال نیازمند آن نیست که فکر کند و ببیند آیا انجام چنین کاری برایش سودمند است یا نه؛ زیرا او فاعل بالعنایه است و قصدی ندارد تا نوبت به این برسد که قصد اکمل دارد یا اخس. دربارهٔ خداوند متعال می‌گوییم همان ارادهٔ ذاتی و علم او به مخلوقات برای آفرینش و صدور مخلوقات کافی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۵، صص. ۱۹۹–۲۰۰)

فعل مجردات تام، قصدی نیست؛ زیرا در ذات این‌گونه مجردات، تکثری نیست. فعل قصدی، مخصوص نفوس است. وقتی عقول فاعل بالقصد نباشند، به‌طریق اولی این مطلب دربارهٔ واجب تعالی هم صادق خواهد بود.

ابن‌سینا معتقد است برای صدور فعل قصدی، باید سه امر تحقق یابد:

الف) علتی در ذات باشد که موجب قصد شود و آن چیزی جز خود ذات است؛

ب) قصدی حاصل شود که معلول است؛

ج) فایده‌ای بر فعل قصدی مترتب شود که این فایده در نهایت به خود فاعل برگردد.

همهٔ این‌ها در مورد واجب تعالی محال است؛ زیرا او از همه جهات بسیط است و هیچ کثرتی در ذات او راه ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۲۴–۴۲۶). متکلمان می‌پندارند وقتی حکماً می‌گویند «خداوند فاعل بالقصد نیست»، لازمه‌اش آن است که فاعل بالطبع باشد؛ به‌ویژه آنکه شیخ‌الرئیس در الهیات شفا تعبیر «یلزمه وجودَ الکل عنه» (مخلوقات لازمهٔ وجود واجب تعالی‌اند) را به کار می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۲۴–۴۲۶). از دیدگاه متکلمان، معنای چنین سخنی آن است که خداوند متعال فاعل موجَب است و اختیاری ندارد. به نظر متکلمان، انکار فاعلیت بالقصد، پذیرش فاعلیت موجَب و بالطبع است؛ در صورتی که فاعل بالعنایه هم فاعل مختار است، لکن نیازمند قصد و داعی زاید بر ذات نیست و همان ارادهٔ ذاتی و علم او به همهٔ مخلوقات برای صدور مخلوقات کافی است.

حکمای مشاء، علم الهی به ماسوی و مخلوقات را علم انفعالی نمی‌دانند، بلکه علم حصولی فعلی می‌دانند؛ زیرا علم او برخاسته از نظام نیست، بلکه سبب نظام است. پس از ذات خداوند، دو نظام داریم: نظام علمی که علت است و نظام عینی که معلول است. ترتیب موجودات در نظام عینی با ترتیب موجودات در نظام علمی مطابق یکدیگرند؛ به همین علت است که می‌گوید: «إنّ تمثل النظام الکلی فی العلم السابق... یفیض منه ذلک النظام...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۰) و سپس صریحاً می‌گوید «و هذا هو العنایه» تا معلوم

شود که تعریف فاعل بالعنایه همان است که بیان شد. ابن‌سینا، خداوند و هر موجودی را که در فعل خود غرضی برای سافل ندارد، فاعل بالعنایه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۱۵۰–۱۵۱).

ابن‌سینا معتقد است صورت موجودات این عالم از ازل تا ابد در علم حق متمثل است و به ترتیب موجود می‌شوند. موجودات مادی و طبیعی در قالب زمان و مکان موجود می‌گردند و از زمان و مکان خود تخلفی ندارند، اما موجودات ابداعی، در عین حال که نظام طولی محفوظ و مضبوطی دارند، زمان و مکان ندارند. ابن‌سینا به این پرسش که «اگر پیدایش و صدور جهان از واجب‌الوجود بر اساس قصد و غرض نبوده و بر اساس گزاف و اتفاق هم نباشد، پس چگونه صادر شده و دلیل صدور جهان چیست؟» پاسخ می‌دهد: منشأ صدور جهان، عنایت الهی است؛ یعنی ظهور نظام کلی جهان آفرینش در علم ازلی حق، باعث می‌گردد که این نظام از ذات حق، با همان ترتیب و تفصیل معقول خود، افاضه شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۸).

ابن‌سینا عنایت را احاطهٔ علم واجب‌الوجود به همهٔ موجودات می‌داند و علم الهی به اینکه لازم است موجودات چگونه باشند تا بر نیکوترین نظام موجود گردند و علم حق تعالی به اینکه ضرورت و وجوب این نظام از سوی او و از احاطهٔ علمی اوست. بر این اساس، آنچه موجود می‌گردد، موافق معلوم بالذات، بر نیکوترین نظام است، بدون اینکه از جانب حق تعالی قصد و طلبی با آن همراه باشد. علم حق تعالی، علم فعلی است؛ یعنی در عین اینکه به نظام احسن در ترتیب هستی علم دارد، نظام احسن تابع علم الهی است. ابن‌سینا عنایت را بسیار دقیق تفسیر می‌کند تا علم به جزئیات متغیّر را نیز شامل گردد و راه را بر کسانی که ممکن است او را متهم کنند که واجب‌الوجود را فاقد علم به جزئیات متغیّر معرفی کرده، مسدود می‌کند.

رضایت حق تعالی در آفرینش و صدور هستی و مخلوقات

ابن‌سینا معتقد است ممکن نیست بدون رضایت فاعل عالم، کاری انجام شود و صدور جهان و هستی بدون رضایت او نیست. فعل با کراهت و بدون رضایت، زمانی انجام می‌شود که در وجود فاعل، عاملی باشد که انجام فعل را ناخوشایند سازد یا مانع و عایقی باشد که نگذارد فعل به دلخواه انجام گیرد؛ در صورتی که در ذات واجب، چیزی که منشأ کراهت باشد یا از صدور فعل ممانعت کند، وجود ندارد. ذات او بسیط است و بیش از یک حیثیت ندارد و ذات واجب تعالی می‌داند که کمال و علوّش به‌گونه‌ای است که خیر از آن فیضان می‌کند و لازمهٔ جلالت و شکوه الهی این است که نظام هستی از او پدید آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۴).

مبانی فلسفی آفرینش و صدور

اصل علیت و علت نخستین (علت فاعلی)

از تعریف علت و معلول در فلسفهٔ اسلامی به دست می‌آید که میان علت و معلول، رابطهٔ وجودی برقرار است و منظور از علت، علت هستی‌بخش و مفیض وجود است و معلول در وجود خود وابسته به علت است، نه آنکه صرفاً در حرکت خود به علت وابسته باشد. وصف وابستگی معلول به علت و نیازمندی آن، وصف عارضی معلول نیست، بلکه مقوّم ذات معلول است. اگر وابستگی و نیازمندی معلول عارض بر معلول باشد، بدین معناست که معلول وجود دارد و پس از وجودش نیازمند به علت شده است؛ نیازمندی به علت متأخر

از وجود معلول است؛ درحالی‌که معلول، وجود خود را از علت گرفته و تا وقتی علت به او وجود نداده، اصلاً موجود نبوده و لازم می‌آید معلول پیش از داشتن نیازمندی، ذات متحققی داشته باشد و سپس وصف نیازمندی بر آن عارض شده باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۲۱۴، ۲۱۶). بنابراین، اصل علیت یعنی هر ممکن‌الوجودی برای آنکه موجود شود، نیازمند چیز دیگری است که علت نامیده می‌شود.

ابن‌سینا می‌فرماید: اگر علت نخستین موجود باشد، او برای هر وجودی و برای هر صورت و ماده‌ای که علت تحقق هر وجود معلولی در نظام هستی است، علت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۷). یکی از ویژگی‌هایی که شیخ برای واجب‌الوجود ذکر می‌کند این است که علت نخستین باید علت فاعلی باشد و نه علل دیگر؛ زیرا علت نخستین بر همهٔ معالیل تقدم دارد. هرچه در نظام هستی بر همهٔ علل و معالیل تقدم دارد، علت فاعلی است؛ به بیان دیگر، سلسلهٔ علل و معالیل باید به علت فاعلی و علت‌العلل که همان واجب‌الوجود است، ختم گردد. نتیجه اینکه علت نخستین، همان علت فاعلی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۷). علت اینکه ابن‌سینا معتقد است علت فاعلی همان علت نخستین است، این است که سایر علل، در عین حال که علت‌اند، معلول نیز هستند و تنها علت فاعلی است که سایر علل به او ختم می‌شود و معلول علتی نیست.

قاعدهٔ الواحد

ابن‌سینا و بهمنیار از قائلان و طرف‌داران این قاعده بوده‌اند و بهترین ادله‌ای که برای این قاعده ذکر شده، متعلق به ابن‌سینا و شاگرد وی است. یکی از مبانی قاعدهٔ الواحد، اصل علیت است. بر اساس این قاعده، از یک علت واحد، تنها یک معلول می‌تواند صادر شود و صدور کثیر از واحد ممکن نیست و به تناقض می‌انجامد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۵). بنابراین، معنای قاعده چنین است که از علت واحد حقیقی، از آن حیث که واحد است، تنها یک معلول واحد صادر می‌شود و نه بیشتر و به ساده‌ترین تعبیر، «از یکی جز یکی پدیدار نگردد».

توضیح اینکه از موجود واحدی که بسیط است و هیچ جهت کثرتی در آن نیست، اگر موجودی صادر شود، بدین معناست که حیثیتی در آن موجود واحد هست که منشأ وجوب یافتن و صدور آن شیء می‌شود. حال اگر چیز دیگری هم از او صادر شود، باید حیثیت دیگری هم داشته باشد که آن شیء دیگر از آن صادر شود. آن دو شیء صادرشده متباین‌اند و عین هم نیستند؛ پس حیثیت صدور هر یک از آن‌ها از واجب تعالی، غیر از حیثیت صدور دیگری خواهد بود و باید در ذات واجب، دو حیثیت باشد تا مثلاً «از حیثی الف و از حیث دیگر ب از او صادر گردد»؛ درحالی‌که فرض این است که واجب تعالی بیش از یک حیثیت ندارد. صادر اول، علاوه بر اینکه تعدد خارجی ندارد، ترکب داخلی هم ندارد؛ یعنی ماهیت مجردی دارد و مقتضای حدّ و تعریفش این است که مادی نباشد. نخستین موجودی که واجب تعالی خلق می‌کند، موجودی است که نباید جسمانی، یعنی مرکب از ماده و صورت، باشد و قول به صدور جسم از واجب تعالی، به معنای صدور دو چیز از اوست که مرکب از ماده و صورت است. ماده و صورت هم دو حیثیت‌اند که حیثیت هر کدام، غیر از حیثیت دیگری است؛ بنابراین، جهت صدور آن‌ها در واجب هم باید متعدد باشد که این موجب

تعدد در ذات است و مقتضای قاعدهٔ الواحد آن است که نخستین موجود، واحد بوده، کثرتی در آن نباشد؛ ازاین‌رو باید گفت نخستین موجود، عقل است که مجرد محض است و کثرت خارجی و دیگر کثرت‌های کمی را ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۵، صص. ۲۴۸-۲۵۳).

دقت در استدلالی که بر امتناع صدور کثیر از واحد اقامه شده، نشان می‌دهد این قاعده مربوط به علت ایجادی است و در غیر فاعل هستی‌بخش جاری نیست. دست‌کم ابن‌سینا آن را مخصوص فاعل هستی‌بخش دانسته است؛ زیرا در برهان، بر عنوان ایجاب علت برای معلول تأکید شده و این وصف از آنِ علت هستی‌بخش است.

جهان‌شناسی سینوی

جهان‌شناسی ابن‌سینا مبتنی بر پیش‌فرض‌های نجومی و طبیعی قدیم است. نظام ستاره‌شناسی بطلمیوسی، عالم مادی را مرکب از نُه فلک می‌داند که زمین در مرکز آن قرار دارد. افلاک، حرکت دوری ازلی و ابدی دارند و ازاین‌رو، هر فلکی دارای نفس است که آن را به حرکت درمی‌آورد و محرک آن است. بنابراین، هر فلک، علاوه بر جرم، دارای نفس است. هر فلکی برای حرکت به فاعل خاص خود نیازمند است. بر این اساس، به تعداد فلک، به نفس، یعنی فاعل قریب حرکت فلک، نیازمند است و لذا شمار نفس‌های فلکی نیز نُه باید باشد. در نظریهٔ ابن‌سینا، نظریهٔ عقول مجردهٔ ارسطویی و نظریهٔ افلاک بطلمیوسی با هم پیوند خورده، ده عقل و نُه فلک را تشکیل می‌دهند: عقل اول، سپس عقل دوم تا عقل نهم در یک ترتیب خاص، فاعل و مدبّر فلک اول تا فلک نهم‌اند. عقل دهم یا همان عقل فعال، فاعل و مدبّر موجودات تحت فلک قمر و نفوس زمینی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۳۸-۴۳۹).

قاعدهٔ «کل مجرد عن المادة فنوعه منحصر فی فرده»

این قاعده می‌گوید: هر موجود مجرد از ماده و لوازم آن، نوعش منحصر به فرد است و تحت هیچ شرایطی قابل تکثیر نیست؛ زیرا تکثر افراد در هر نوعی از انواع، غالباً از طریق عوارض غریبه به دست می‌آید، به‌گونه‌ای که اگر عوارضی چون کم و کیف و... را از افراد یک نوع جدا سازیم، جز یک حقیقت که همان ماهیت موجود است، باقی نمی‌ماند. بنابراین، عامل پیدایش تکثر افراد در هر نوعی از انواع، مقولات عرضی‌اند و از طرفی، چون وجود ماده در جهان مجردات و عالم ابداع قابل تصور نیست، نتیجه حاصل می‌شود که هر نوعی که مجرد باشد، منحصر در یک فرد خواهد بود. ابن‌سینا در اثبات اینکه نوع واجب‌الوجود هرگز حمل بر کثیرین نمی‌شود، از این قاعده استفاده کرده و آن را معتبر دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، صص. ۲۲۹-۲۳۰). شیخ در نمط چهارم اشارات، پس از تبیین برهان توحید، به این اصل پرداخته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۵۱).

بررسی تحلیلی حقیقت آفرینش و صدور از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا برای توضیح خالقیت الهی و تبیین نظریهٔ صدور، از اوصاف خداوند آغاز می‌کند و با شرح صفات علم، قدرت، اراده، و غنای الهی، چگونگی فعل او را بیان می‌نماید. او همچنین در بیان اقسام فاعل، تبیین

می‌کند که کدام‌یک از اقسام فاعل غایت دارد و کدام‌یک ندارد. حکماً فعل بدون غایت را عبث و بیهوده می‌شمرند و شایسته نمی‌دانند که از فاعل حکیم صادر شود. ابن‌سینا غنی را تعریف می‌کند تا معلوم شود که تنها مصداق غنی مطلق، واجب‌الوجود است و به همین علت، افعال او غایتی زاید بر ذاتش ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۰). به بیان دیگر، غنی مطلق کسی است که هرچند نفعش به غیر می‌رسد و همگان بر سر سفرهٔ احسان او می‌نشینند، خود از احسان بی‌کران و انعام بی‌دریغش هیچ منفعتی نمی‌برد. مشائیان دربارهٔ خداوند متعال بر این باورند که خدا فاعل بالعنایه است؛ یعنی همان ارادهٔ ذاتی و علم او به مخلوقات برای صدور آن‌ها کافی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۵، صص. ۱۹۹–۲۰۰).

ابن‌سینا منشأ آفرینش و صدور جهان را عنایت الهی می‌داند؛ یعنی نظام کلی هستی در علم ازلی حق، باعث می‌شود که با همان ترتیب و تفصیل معقول خود، از ذات حق افاضه شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۸). عنایت یعنی احاطهٔ علم واجب‌الوجود به همهٔ موجودات، که چگونه باید باشند تا بر نیکوترین نظام موجود گردند؛ علم او به اینکه وجوب این نظام از طرف خداوند و از احاطهٔ علمی اوست. بنابراین، این نظام بر نیکوترین وجه و بدون قصد و طلبی از جانب حق تعالی صادر شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۸). ابن‌سینا معتقد است ازآنجاکه ذات الهی بسیط است و بیش از یک حیثیت ندارد، فقط خیر از آن فیضان می‌کند و لذا صدور جهان و هستی بدون رضایت خداوند ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۴).

ابن‌سینا معتقد است نخستین موجود و صادر نمی‌تواند مسبوق به ماده باشد؛ وگرنه نخستین نخواهد بود. چنین موجودی نه کثیر بالعدد است، نه کثیر بالانقسام، و نه مرکب از ماده و صورت؛ زیرا اگر دارای دو جهت و حیثیت باشد، باید هر یک از آن‌ها از جهت و حیثیتی خاص از ذات واجب نشئت گرفته و وجوب یافته باشند؛ درحالی‌که فرض اصلی این است که واجب تعالی بیش از یک حیثیت ندارد و اگر گفته شود این دو حیثیت که منشأ صدور آن دو می‌شوند، خارج از ذات باشند، معلول ذات خواهند بود. حال دربارهٔ آن دو جهتی که خارج از ذات‌اند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا از یک جهت صادر شده‌اند یا از دو جهت؟ و این پرسش ادامه می‌یابد تا آنکه بپذیریم که در ذات، دو جهت متباین فرض شده و این خلاف فرض است: «و ذاته و ماهیته واحدة لا فی مادة» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۵). لذا طبق قاعدهٔ الواحد، نخستین صادر واحد است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۵). صادر اول هم از نظر وجود دارای وحدت شخصی است و هم از نظر ماهیت دارای وحدت ماهوی است و ترکیب مادی ندارد. صادر اول، علاوه بر وحدت، تجرد هم دارد؛ زیرا قول به صدور جسم از واجب تعالی، به معنای صدور چیزی از اوست که مرکب از ماده و صورت است. ماده و صورت هم دو حیثیت‌اند که حیثیت هر کدام، غیر از حیثیت دیگری است؛ بنابراین، جهت صدور آن‌ها در واجب هم باید متعدد باشد که این، موجب تعدد در ذات می‌شود.

ابن‌سینا معتقد است معلول اول، عقل محض است؛ زیرا صورت و فعلیتی است بدون ماده و آن عقل مفارقی است که مبدأ محرک برای جرم اقصی یا فلک اول است و مبدئیتش علی سبیل التشویق است؛ یعنی عشق به آن مبدأ، موجب و مشوق حرکت می‌شود و مبدئیتش علی سبیل الاراده، یعنی اینکه ارادات جزئیه برایش حاصل شود، نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۵). هرچند صادر اول یکی بیش نیست، تضمناً و التزاماً مشتمل بر اموری است و شش حیثیت برای آن می‌توان ذکر کرد: (۱) ماهیت، (۲) امکان ذاتی، (۳)

وجود، (۴) تعقل ذات به‌لحاظ بالفعل بودن آن، (۵) وجوب غیری، (۶) تعقل مبدأ به‌لحاظ کمالی که مستفاد از مبدأ است. ابن‌سینا به دوگانگی حیثیت قائل شده و شش حیثیت را به دو حیثیت بالذات و بالقیاس الی‌الغیر بازگردانده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۷)؛ یعنی حیثیت یک تا چهار را به ذات صادر اول و دو حیثیت دیگر را به ذات او در مقایسه با مبدأ اول مربوط می‌داند و لذا صادر اول، مبدأ برای دو معلول می‌شود که یکی از آن‌ها اشرف و دیگری اخس است. معلول اشرف، همان عقل دوم و معلول اخس، فلک اول یا برین است. ابن‌سینا بر اساس اعتقاد به تثنیهٔ حیثیات، از وجود و ماهیت که از لوازم اجزای قوام ماهیت‌اند، ذکری به میان نیاورده و تنها به ذکر لوازم پرداخته و آن‌ها را در دو حیثیت خلاصه کرده است: امکان و تعقل ذات را به یک حیثیت و وجوب غیری و تعقل مبدأ را به حیثیت دیگری بازگردانده است. حیثیت اول اخس است و از او فلک اول و حیثیت اخیر که اشرف است، از او عقل پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۷). به‌لحاظ تعقل مبدأ و وجوب غیری، مبدأ عقل و به‌لحاظ امکان و تعقل ذات، مبدأ فلک می‌شود. دو حیثیت اول، موجب شرافت اوست و او را به واجب‌الوجود مرتبط می‌کند و دو حیثیت دیگر که موجب خست اوست، او را به ذاتش مرتبط می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۸).

ابن‌سینا با بیانی دیگر و در جایی دیگر می‌گوید: از ذات واجب تعالی، صادر اول که همان عقل اول باشد، صادر می‌شود و از عقل اول، طبق قاعدهٔ الواحد، باید یکی صادر شود و نمی‌تواند دو چیز صادر شود و همان یک چیز صادر می‌شود؛ اما صادر اول، چون امر ممکن‌الوجودی است که از واجب تعالی صادر شده، دارای حیثیات گوناگونی است که از هر حیثیتی یک چیز صادر می‌شود که عبارت‌اند از:

الف: صادر اول ممکن‌الوجود است و ماهیت امکانی دارد و خودش این حیثیت امکانی را درک می‌کند: «یعقل أنه ممکن‌الوجود»؛

ب: صادر اول، هرچند ذاتاً ممکن‌الوجود است، وجوب بالغیر دارد و از ناحیهٔ واجب تعالی وجوب یافته است: «یعقل أنه واجب‌الوجود بالغیر»؛

ج: چنین موجودی، مبدأ خود را نیز می‌شناسد و آن را درک می‌کند.

پیدایش این سه حیثیت، موجب می‌شود که هر حیثیتی مبدأ صدور موجودی گردد. از حیث سومش، اشرف حیثیاتش، یعنی عقل ثانی، از او صادر می‌شود و از حیث دومش («یعقل أنه واجب‌الوجود بالغیر»)، اشرف حیثیات امکانی‌اش، یعنی نفس فلک، صادر می‌شود و از حیث اولش، علت پیدایش جرم و مادهٔ فلک اول می‌شود. بنابراین، از هر عقلی، عقلی پدید می‌آید (از عقل اول، عقل دوم و از عقل دوم، عقل سوم و...) و تحت هر عقلی، یک فلک با ماده و صورت (صورت فلک، همان نفس فلک است) ایجاد می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۸).

بر این اساس، ابن‌سینا، علاوه بر کثرت طولی که از هر عقلی، عقلی ایجاد می‌شود تا به عقل عاشر برسیم، کثرت عرضی را نیز اثبات می‌کند که تحت هر عقلی، یک فلک با ماده و صورتش قرار دارد و ماده توسط صورت تحقق می‌یابد و صورت به‌گونه‌ای در علیت مشارکت دارد: «المادة بتوسط الصورة أو بمشارکتها» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۸). این ترتیب صدور سه‌گانه استمرار می‌یابد تا به «عقل فعال» که

مدبّر عالم عناصر است، برسد؛ اما لزومی ندارد که این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۳۸-۴۳۹).

فلاسفه، صدور کثرت عرضی را از مبدأ واحد من جمیع‌الجهات ممتنع می‌شمرند. ابن‌سینا نیز ترتیب موجودات را بر اساس نظام طولی هستی تبیین می‌کند. او بر اساس قاعدهٔ الواحد که از مبدأ واحد جز واحد صادر نمی‌شود، عقل را اولین صادر از حق تعالی معرفی می‌کند و نسبت به صدور عقول و افلاک در مرحلهٔ بعد می‌فرماید: «ضروری است که از یک جوهر عقلی، صدور یک جوهر عقلی و جرم سماوی لازم باشد و معلوم است که پیدایش دو چیز از یک چیز، لازمهٔ دو حیثیت است و دو حیثیت مختلف در عقول مجرد نیست، مگر آنچه برای هر یک از آن‌ها است که به ذات خود ممکن و به‌سبب مبدأ نخستین، واجب‌الوجود است و هر کدام از آن‌ها هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم مبدأ نخستین را. بنابراین، از لحاظ اینکه تعقل می‌کند مبدأ نخستین را که سبب هستی اوست و از لحاظ اینکه برای او حالتی در نزد او وجود دارد، مبدأ چیزی است و به‌لحاظ ذاتش، مبدأ چیزی دیگر است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۲۴۳-۲۴۴).

ابن‌سینا، واجب‌الوجود را بسیط من جمیع‌الجهات می‌داند که به هیچ‌وجه دست‌خوش جهت و تعدد حیثیت نیست و وجوب وجود را با کثرت و تعدد ناسازگار می‌داند و استناد کثرت بلاواسطه به واجب‌الوجود را ممکن نمی‌داند، ولی استناد کثرت بلاواسطه به غیر واجب‌الوجود و کثرت مع‌الواسطه به واجب‌الوجود را ممکن می‌داند و تأیید می‌کند. صادر اول که جهات و حیثیات متعددی دارد، دارای وجود و ماهیتی است. وجود، مجعول بالذات و ماهیت، مجعول بالعرض است (بهشتی، ۱۳۹۱، صص. ۲۸۱-۲۸۳).

بنابراین، عقل اول یا صادر اول، غیر از اینکه مرکب و متقوم از وجود و ماهیت است، دو لازم دارد که یکی امکان ذاتی و دیگری وجوب غیری است؛ یعنی چون مجرد است، هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم مبدأ خود، یعنی واجب‌الوجود را. ابن‌سینا، صادر اول را مبدعی می‌داند که توسط واجب‌الوجود ایجاد شده و آن، جوهری عقلی و ابداع‌کننده‌ای است که از او جوهری عقلی و جرمی سماوی ایجاد می‌شود و در مرحلهٔ بعد، از آن جوهر عقلی، جوهر عقلی دیگر و جرمی سماوی صادر می‌شود تا اجرام سماوی پایان پذیرد و به یک جوهر عقلی که از آن جرم سماوی دیگری لازم نباشد، منتهی شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۵۴).

ابن‌سینا به این اشکال که لازمهٔ این سخن که تعدد حیثیات در عقل اول، موجب پیدایش عقل و نفس و فلک شده و این روند باید تا بی‌نهایت ادامه یابد، پاسخ اجمالی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۵۳) و پاسخ تفصیلی می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۹). در پاسخ اجمالی می‌فرماید: اینکه هر عقل و هر فلکی، معلول یک عقل است، مطلب درستی است، ولی لازمهٔ آن این نیست که از هر عقلی، یک عقل و یک فلک به وجود آید و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد. او می‌گوید هر عقلی و فلکی معلول یک عقل است، اما عکس مستوی قضیهٔ موجبه کلیه و موجبه جزئیه، موجبه جزئیه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۵۳)؛ یعنی برخی از چیزهایی که معلول یک عقل‌اند، عبارت‌اند از عقلی و فلکی. بر این اساس، از عقل فعال، عقل و فلک پدید نمی‌آید، بلکه موجودات عالم کون و فساد و موجودات ارضی خلق می‌گردند.

ابن‌سینا معتقد است هر فلکی، نفسی و عقلی دارد و روشن است که به تعداد هر فلکی باید یک نفس و یک عقل اثبات کرد. اعتقاد او به افلاک نُه‌گانه و عقل عاشر که تدبیرکنندهٔ فلک اطلس (فلک نهم) است، منتهی می‌شود. ابن‌سینا می‌گوید ممکن است بگوییم قوهٔ حرکت از کوکب ناشی می‌شود و نفس، مستقیماً، برای مثال، با شمس ارتباط دارد و نه با فلک، یا قوهٔ محرکه از نفس به کوکب فایض می‌شود. همچنین ممکن است بگوییم نیروی حرکت از نفس به خود کرهٔ فلک فیضان می‌کند و نه به کوکبی از کواکب. فلک نیز ممکن است چند گونه حرکت داشته باشد و هر یک از حرکاتش یک مبدأ نفسانی و یک مبدأ عقلانی داشته باشند. پس اگر اثبات شود مجموع حرکات افلاک، برای مثال، پنجاه حرکت است، باید پنجاه عقل و پنجاه نفس هم اثبات کرد. اگر بخواهیم برای هر حرکتی، عقلی در نظر بگیریم، با توجه به اینکه تعداد حرکات، آن‌گونه که ارسطو محاسبه کرده، پنجاه مورد است، باید پنجاه عقل را نیز اثبات کرد. اما اگر برای هر کره، یک عقل فرض کنیم و تعداد حرکات آن را به ارادات مختلفه‌ای که از نفسش صادر می‌شود مربوط بدانیم، در این صورت، همان فرضیهٔ عقول عشره مطرح می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۵، صص. ۲۲۹–۲۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۳۱–۴۳۲).

ابن‌سینا معتقد است صدور و پیدایش افلاک و اجرام آسمانی با صدور و پیدایش عقول هم‌زمان است و نه اینکه ابتدا عقول صادر شوند و سپس (از نظر زمانی) نوبت به اجرام آسمانی برسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۲). او معتقد است نمی‌توان چنین فرض کرد که عقول با تمام مراتب خود آفریده شوند و بعد از تمام شدن سلسلهٔ عقول، اجرام و اجسام آسمانی از آخرین عقل پدید آیند؛ یعنی آخرین عقل، اجرام آسمانی را ایجاد کند؛ بلکه بدین صورت است که جسم آسمانی، مبدأ عقلی جداگانه‌ای دارد و اجرام آسمانی به‌واسطهٔ یکدیگر به وجود نمی‌آیند. پس باید این اجرام به‌واسطهٔ همان عقول مجرده پدید بیایند و در مرتبهٔ نزول، پا به پای عقول پدید آمده و در جایگاه خود قرار گیرند؛ مثلاً فلک اول از عقل اول پدید آید و فلک دوم از عقل دوم و همین‌طور فلک نهم از عقل نهم. از عقل دهم، عقل و فلکی صادر نمی‌شود، بلکه ماده و عناصر جهان مادی و نفوس و صورت‌های جهان ماده از او صادر می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۲).

ابن‌سینا می‌گوید:

> وقتی شمار کرات آسمانی تکمیل گردید و در کنار هر کدام از آن‌ها عقلی در نظر گرفته شد که موجد آن‌ها و واسطهٔ ایجاد آن‌ها و مدبرشان بود، لازم می‌آید که پس از آن‌ها اسطقساتی پدید آید؛ یعنی اجسامی که در عالم عناصر و مادون فلک قمر وجود دارند. آن‌ها اموری کائن و فاسدند؛ یعنی تحول‌پذیرند و می‌توانند پدید آیند و از بین بروند. بنابراین، چون این‌ها دست‌خوش تغییرات می‌شوند، باید مبدأ قریبشان قابل تغییر و تحول باشد تا در قبال تغییر و تحولات معلولاتشان در این عالم، تغییر و تحول‌هایی وجود داشته باشد. عقل محض نمی‌تواند به‌تنهایی منشأ این عالم با تغییراتش باشد، بلکه باید مبدأ قریب آن، چیز دیگری باشد که قابل تغییر باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۰۱)

ابن‌سینا نسبت به ترتیب عالم کون و فساد می‌گوید: عقل فعال، علت وجود است و پس از آن، نوبت صدور صور عناصر چهارگانه می‌رسد و به‌دنبال آن، نوبت صدور اجسام معدنی، نباتی، و حیوانی و تحقق

نفوس است. نفس ناطقهٔ انسانی، جوهری است مجرد که در منتهی‌الیه سلسلهٔ طولی مجردات قرار گرفته و برخلاف عقول، از تجرّد تام برخوردار نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۵۴). ابن‌سینا، نخستین حلقهٔ تجرد در عالم امکان را عقل اول و آخرین آن را نفس ناطقه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۰). نفوس ناطقه به حدوث ماده، با واسطه‌های زیادی، حادث می‌گردند و از مرحلهٔ قوه، پذیرای کمالات و آماده به فعلیت رسیدن‌اند. این نفوس برای تکامل خویش به عالی و سافل محتاجند؛ از سوی عالی، به‌علت اینکه باید مبادی عالیه به آن‌ها افاضهٔ فیض کنند و از سوی سافل، به‌علت اینکه به اعضای بدن نیاز دارند. بدن، مَرکب نفس است. اگر این مَرکب راهوار نباشد، نفس که مسافر کمال‌جویی است، به مقصد نمی‌رسد.

حکما معتقدند که از موجود مجرد، تنها یک فرد تحقق می‌یابد. اگر موجود مجرد تام باشد، بیش از یک فرد از آن تحقق نمی‌یابد، مگر آنکه مانند نفوس مجرد انسانی، به ماده تعلق داشته باشند. نفوس انسانی، از آن رو که به ماده تعلق دارند، به‌رغم وحدت نوعی‌شان، می‌توانند کثرت فردی داشته باشند. عقول انسانی چنین‌اند؛ یعنی در همان حال که همه یک نوع‌اند، کثیرند. کثرت آن‌ها گواهی است بر اینکه باید با ماده ارتباطی داشته باشند. نخست باید ماده‌ای باشد تا نفس در آن حادث شود. کثرت و تعدد نفس، به‌واسطهٔ تعدد مواد و بدن‌هاست. اگر تعدد مواد نبود و بنا بود نفسی به وجود آید، بیش از یک نفس به وجود نمی‌آمد. همین‌طور، کثرت طولی که مبدأ تعقل برای نفوس است، به‌علت کثرت نفوس است و کثرت نفوس، به‌دلیل وجود کثرت در عالم ماده است. پس باید این نفوس و عقول و ابدانشان، همگی یک منشأ داشته باشند؛ چون همهٔ این‌ها به یکدیگر مربوط‌اند. ازاین‌رو است که می‌گوییم عقل عاشر موجب پیدایش این عقول انسانی شده است. برخلاف عقول طولی که دربارهٔ آن‌ها نمی‌توان گفت همه از عقل اول صادر شده‌اند؛ چون آن‌ها اختلاف نوعی دارند. اما عقول مربوط به جهان عناصر، چنین اختلافی ندارند؛ ازاین‌رو، لزومی ندارد که برای هر عقل انسانی، عقل دیگر طولی در نظر گرفته شود، چون همهٔ این‌ها در یک مرتبه و در عرض یکدیگرند، همگی یک حقیقت نوعی دارند و می‌توانند از یک عقل به وجود آیند. علت کثرت عقول انسانی این است که با ماده ارتباط دارند. هر عقلی مربوط به نفسی است که آن نفس در این ماده حادث می‌شود و می‌تواند با کثرت مواد، کثرت پیدا کند و تنها عقل عاشر کافی است برای اینکه این جهان را مجموعاً تدبیر کند. بنابراین، علت اینکه می‌گوییم وقتی سلسلهٔ عقول به عقل عاشر می‌رسد، دیگر سلسله پایان می‌یابد و عقل دیگری در سلسلهٔ طولی ایجاد نمی‌شود، این است که دیگر چیزی وجود ندارد که به عقل دیگری نیازمند باشد.

نتیجه‌گیری

نقطهٔ آغازین نظریهٔ آفرینش و صدور ابن‌سینا، تلاقی دو دیدگاه کلامی و فلسفی است که وی قبلاً آن‌ها را برای خود مبرهن ساخته است: یکی اعتقاد به واجب‌الوجود و وحدت محضهٔ و صفات او، دیگری قاعدهٔ الواحد. در دیدگاه نخست، اعتقاد وی این است که واجب‌الوجود در ذاتش هیچ‌گونه کثرتی نیست و یگانه است و با صفاتی چون علم، قدرت، و اراده، منشأ و مبدأ هر چیزی است که از عدم پا به صحنهٔ وجود می‌گذارد. وی در دیدگاه دوم، با استفاده از قاعدهٔ الواحد، به این بحث می‌پردازد که واحد من جمیع‌الجهات

چگونه می‌تواند منشأ و مبدأ کثرات باشد. نقطهٔ تلاقی این دو دیدگاه اینجاست که از یک طرف، خداوند بسیط محض است و از طرف دیگر، همهٔ کثرات از او ناشی می‌شود. نظریهٔ آفرینش و صدور او توانست تناقض میان این دو دیدگاه را مرتفع سازد. ابن‌سینا با این نظریه، مدلی زیبا از عالم ارائه نمود که در آن، همهٔ کثرات، اگرچه با هم تباین دارند، در یک سلسلهٔ طولی از واجب‌الوجود صادر می‌گردند. اما سؤال این است که این سلسلهٔ طولی چگونه محقق می‌شود و از چه حلقاتی تشکیل شده و دارای چه ماهیتی است و دامنهٔ آن چگونه به مادیات و امور زمینی منتهی می‌گردد؟

مطابق نظریهٔ آفرینش و صدور ابن‌سینا، موجودات بلاواسطه و مستقیماً از واجب‌الوجود صادر نمی‌گردند، بلکه هر موجود از مجرای موجود پیش از خود و در نهایت از واجب‌الوجود صادر می‌شود. بر اساس قاعدهٔ الواحد، صادر اول باید مجرد محض یا همان عقل باشد؛ زیرا آنچه بلاواسطه از واجب تعالی صادر می‌گردد، با توجه به وحدت محضهٔ واجب‌الوجود، نمی‌تواند دارای کثرت و ترکب خارجی باشد. صادر اول مجرد است و جسم نیست، اما مجردی نیست که به امر جسمانی تعلق داشته باشد (نفس)؛ زیرا اگر این‌گونه باشد، صادر اول دارای ترکیبی از نفس و بدن (ماده) خواهد بود و چنین ترکیبی از وحدت محضه صادر نمی‌شود؛ بنابراین، صادر اول، مجرد محض یا همان عقل است.

عقل با بساطی که دارد و این خصوصیت که صادر اول فرض شده، نمی‌تواند تبیین‌کنندهٔ تمام این کثرات آسمانی و زمینی باشد؛ لذا به سلسله‌ای از عقول نیاز است. در این سلسله، اگر از هر عقلی صرفاً عقلی صادر شود، به‌لحاظ فلسفی نمی‌توان پیدایش عالم افلاک و امور جسمانی زمینی و آسمانی را تبیین کرد. بر این اساس، ابن‌سینا ما را به یک نحو تکثر در هر یک از عقول آشنا می‌سازد که لازمهٔ ذاتی هر یک از عقول است. او معتقد است که هر یک از عقول، اولاً به واجب‌الوجود علم دارند و آن را تعقل می‌کنند و در مرحلهٔ بعد، به خود نیز به‌عنوان واجب‌الوجود بالغیر و ممکن‌الوجود بالذات علم دارند.

بنابراین، هر یک از عقول برخوردار از چند حیثیت علمی و تعقلی می‌گردند؛ یعنی از جهت هر کدام از این حیثیات، منشأ چیزی در مادون خود می‌شوند. عقل اول، از جنبهٔ علمش به واجب‌الوجود، منشأ صدور عقل دوم و از جهت علمش به حیثیت وجوب غیری خود، منشأ صدور نفس فلک اول و از حیث تعقل امکان ذاتی خودش، منشأ صدور جرم فلک اول می‌گردد و با توجه به اینکه ابن‌سینا به طبیعیات بطلمیوس و عقول عشرهٔ ارسطو معتقد بوده، در سلسلهٔ صدور موجودات، به یک سلسله از عقول ده‌گانه و افلاک نُه‌گانه می‌رسد. سلسلهٔ عقول و افلاک در نزد او، به عقل فعال یا دهم و فلک نهم یا اطلس منتهی می‌شود که از این دو، عقل و فلکی صادر نمی‌شود، بلکه ماده و عناصر جهان مادی و نفوس و صورت‌های جهان ماده از او صادر می‌شوند و بدین صورت، کثرات شکل می‌گیرند و از واحد صادر می‌گردند.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۵). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی* .تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (عبدالله نورانی، اهتمام). تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۶۴). *نجات* .تهران: مرتضوی.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۶۶ق). *الحدود* .تهران: سروش (انتشارات صدا و سیمای ج.ا. ا).

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۷۱). *المباحثات* .قم: انتشارات بیدار.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهات* (ج ۳). قم: نشر البلاغة.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۷۹). *التعلیقات* (عبدالرحمن بدوی، مصحح و مقدمه). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۸۷). *الالهیات من کتاب شفا* .قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۴۳۰ق). *برهان شفا* (ابراهیم مدکور، تصدیر و مراجعه). قم: ذوی‌القربی.

ارسطو. (۱۳۶۶). *مابعد الطبیعة* (شرف‌الدین خراسانی، مترجم). تهران: نشر گفتار.

افلوطین. (۱۳۶۶). *تاسوعات (دوره آثار افلوطین)* (ج ۱ و ۲، محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

افلوطین. (۱۴۱۳ق). *اثولوجیا* .قم: انتشارات بیدار.

آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۸). *اساس التوحید* .تهران: انتشارات هرمس.

بهشتی، احمد. (۱۳۹۱). *غایات و مبادی (ترجمه نمط ۶ اشارات)*. قم: بوستان کتاب.

مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). *شرح الهیات شفا* (ج ۵). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). *درس‌های الهیات شفا* (جلد اول). تهران: حکمت.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Analytical Examination of the "Hadith al-Ghadir" and Its Implications from the Zaydi Perspective

Safdar Rajab Zadeh[1], and **Muhammad Ghafuri Nejad**[2]

1. *Corresponding Author*, *Corresponding Author*, Collaborative Researcher, Department of Comparative Studies of Islam and Religions, Imam Reza International Research Institute, Al-Mustafa International University, Graduate of Level (Saṭḥ) Four in Comparative Theology, Islamic Seminary School of Navvab, Mashhad, Iran. Email: s.rajabzadeh1370@gmail.com
2. Associate Professor, University of Religions and Denominations, and Head of the Department of Comparative Studies of Islam and Religions, Imam Reza International Research Institute, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: ghafoori@urd.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
09 June 2024
Received in revised form
19 June 2024
Accepted
06 July 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
Zaydiyyah,
Hadith al-Ghadir,
ʿIsmat (infallibility),
wilayat,
mawla
(master/guardian),
Afḍaliyyat (superiority)

ABSTRACT

The Hadith al-Ghadir or Al-Ghadīr Sermon, as one of the most significant narrations (*Nuṣūṣ Riwāʾiyya*) in establishing the legitimacy (*Ḥaqqāniyya*) and leadership (*Imāmat*) of Imam Ali (a.s.), was issued by the Prophet Muhammad (s.a.w.) and its issuance is agreed upon by various theological schools. Among Islamic sects (*Firaq Islāmiyya*), the Zaydiyyah holds particular importance due to its numerous commonalities with Twelver Shiʿism concerning the issue of Imamate and the leadership of Imam Ali (a.s.). The Zaydis have addressed this Hadith in many of their works, including theological (*Kutub Kalāmiyya*), exegetical (*Tafsīrī*), Hadith (*Ḥadīthī*), jurisprudential (*Fiqhī*), and historical texts, considering it a famous (*Mashhūr*) and continuously transmitted (*Mutawātir*) Hadith. The common ground and central subject matter among all who have written on this Hadith is the discussion of the Wilayat and Imamate of Amir al-Muʾminin, Ali (a.s.). This research, employing a descriptive-analytical approach, delves into the *"Man Kuntu Mawlahu Faʾ Aliyyun Mawlahu"* ("Anyone I am his master (*Wali*), then ʾAli (a.s) is his master.") Hadith, known as the Hadith al-Ghadir, from the perspective of the Zaydiyyah. It also answers the question of what effects and consequences this Hadith entails. The findings of this research indicate that the Zaydiyyah consider the Hadith al-Ghadir to be authentic (*Ṣaḥīḥ*) and *Mutawatir*, and they regard it as evidence for the Imamate and succession of Imam Ali (a.s.) after the Prophet Muhammad (s.a.w.). In interpreting the implications (*Dalālat*) of this Hadith, by presenting various contextual evidences (*Qarāʾin Mukhtalifa*), they emphasize the Wilayat and Imamate of Amir al-Muʾminin (a.s.) and negate the Wilayat of others. They also infer from this Hadith his infallibility (*ʿIṣmat*), superiority (*Afḍaliyyat*), and scholarly authority (*Marjaʿiyyat ʿIlmiyya*).

Cite this article: Rajab Zadeh, S., & Ghafuri Nejad, M. (2024). Analytical Examination of the "Hadith al-Ghadir" and Its Implications from the Zaydi Perspective. *Theology Journal, 10*(2), 73-92. https://doi.org/10.22034/pke.2024.18824.1889

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2024.18824.1889

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

بازخوانی تحلیلی «حدیث غدیر» و دلالت‌های آن از دیدگاه زیدیه

صفدر رجب‌زاده[۱]، و محمد غفوری‌نژاد[۲]

۱. *نویسنده مسئول*، پژوهشگر همکار گروه مطالعات تطبیقی اسلام و ادیان، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا علیه‌السلام، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، دانش‌آموخته سطح چهار رشته تخصصی کلام مقارن مدرسه علمیه عالی نواب، ایران. رایانامه: s.rajabzadeh1370@gmail.com
۲. دانشیار، دانشگاه ادیان و مذاهب؛ مدیر گروه مطالعات تطبیقی اسلام و ادیان، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا علیه‌السلام، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. رایانامه: ghafoori@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۳/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
زیدیه،
حدیث غدیر،
عصمت،
ولایت،
مولی،
افضلیت

چکیده

حدیث غدیر، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نصوص روایی در اثبات حقانیت و امامت امام علی (ع)، از پیامبر اکرم (ص) صادر شده و صدور آن مورد اتفاق‌نظر مذاهب کلامی است. در میان فرقه‌های اسلامی، زیدیه به‌دلیل اشتراکات فراوان با شیعیان دوازده‌امامی در مسئلهٔ امامت و رهبری امام علی (ع)، از اهمیت بالایی برخوردار است. آنان در بسیاری از آثار خود، اعم از کتب کلامی، تفسیری، حدیثی، فقهی، و تاریخی، به این حدیث پرداخته و آن را حدیثی مشهور و متواتر برشمرده‌اند. نقطهٔ مشترک و محور اصلی میان تمام کسانی که در زمینهٔ این حدیث قلم زده‌اند، بحث ولایت و امامت امیرالمؤمنین (ع) است. در این پژوهش، با رویکردی توصیفی–تحلیلی، به واکاوی حدیث «من کنت مولاه فعلی مولاه» که به حدیث غدیر مشهور است، از منظر زیدیه پرداخته می‌شود و به این پرسش نیز پاسخ داده خواهد شد که این حدیث چه آثار و نتایجی را در پی دارد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که زیدیه حدیث غدیر را حدیثی صحیح و متواتر می‌دانند و آن را دلیلی بر امامت و جانشینی حضرت علی (ع) پس از پیامبر اکرم (ص) برمی‌شمارند. آنان در تفسیر و دلالت‌های این حدیث، با ارائهٔ قرائن مختلف، بر ولایت و امامت امیرالمؤمنین (ع) و نفی ولایت غیر ایشان تأکید می‌کنند و عصمت، افضلیت، و مرجعیت علمی ایشان را نیز از این حدیث استنباط می‌نمایند.

استناد: رجب‌زاده، صفدر؛ غفوری‌نژاد، محمد (۱۴۰۳). بازخوانی تحلیلی «حدیث غدیر» و دلالت‌های آن از دیدگاه زیدیه. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۷۳ـ۹۲. https://doi.org/10.22034/pke.2024.18824.1889

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

یکی از منابع مشترک میان مذاهب اسلامی، احادیث پیامبر اکرم (ص) است که پس از قرآن، مهم‌ترین منبع معرفتی امت اسلامی محسوب می‌شود. حدیث غدیر، یکی از احادیث صادرشده از سوی ایشان، از اهمیت ویژهٔ برخوردار است؛ چراکه اندیشمندان اسلام آن را در آثار کلامی، تفسیری، فقهی، و رجالی خود منعکس کرده‌اند. این حدیث می‌تواند به‌عنوان یکی از نقاط مشترک میان مذاهب اسلامی تلقی شود، به‌گونه‌ای که با بحث علمی و به‌دور از تعصبات فرقه‌ای، و تأمل و دقت در محتوای حدیث و پیامدهای آن، می‌توان گام بلندی در جهت رسیدن به حقیقت برداشت. اهمیت مسئلهٔ غدیر برای فرقهٔ زیدیه به‌گونه‌ای است که آنان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را به‌عنوان اولین پیشوای خود پس از پیامبر اسلام قبول دارند و یکی از مهم‌ترین مستندات آن را حدیث غدیر برشمرده‌اند.

در این پژوهش، درصدد تفکیک جریانات زیدیه نیستیم؛ آنچه مورد تأکید است، بررسی حدیث غدیر و دلالت‌های آن در منابع زیدیه به‌طور کلی است. فرقهٔ زیدیه، پس از امامیه، پرجمعیت‌ترین فرقهٔ شیعی موجود در جهان اسلام است که اکثر آنان در کشور یمن و جنوب شبه‌جزیرهٔ عربستان سکنی گزیده‌اند (فرمانیان، ۱۳۸۹، ص. ۱۲۰). این فرقه اشتراکات فراوانی با فرقهٔ امامیه در مسائل امامت، همچون اعتقاد به وجود نص بر امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، دارد؛ ازاین‌رو، ترویج آموزه‌های مشترک جهت تعامل و نزدیکی این دو مذهب به هم، راه‌گشا خواهد بود و تلاش عده‌ای مانند وهابیت امروزی را که سعی دارند بین مذهب زیدیه و امامیه اختلاف ایجاد کنند، ناکام خواهد گذاشت. در منابع زیدیه، حدیث غدیر جایگاه ویژهٔ دارد و به‌مثابهٔ سندی محکم بر فضائل بی‌شمار امیرالمؤمنین (ع) و امامت ایشان پس از پیامبر اکرم (ص) تلقی می‌شود. پیامبر اکرم (ص) در حدیث غدیر، با معرفی حضرت علی (ع) به‌عنوان جانشین خود، تمام صفات و ویژگی‌های لازم برای امامت و ولایت ایشان را بیان فرمودند. پرسش اصلی این تحقیق از این قرار است که آیا این حدیث نزد فرقهٔ زیدیه نیز معتبر است؟ در صورت اعتبار، دیدگاه اندیشمندان زیدیه نسبت به مفاد حدیث چیست؟ ازاین‌رو، تحقیق حاضر به بررسی دیدگاه زیدیه در خصوص اعتبار و دلالت‌های حدیث فوق می‌پردازد.

پیشینهٔ تحقیق

تاکنون تحقیقات ارزشمند و فراوانی در مورد حدیث غدیر از دیدگاه امامیه صورت گرفته است؛ مانند کتاب شریف و گران‌سنگ *الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب* تألیف مرحوم علامه امینی که در آن فقط به برخی از شعرای زیدیه که در اشعار خود جریان غدیر را بازتاب داده‌اند، اشاره کرده است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۳، ص. ۶۶). با این‌حال، موضوع مورد بحث ما، بررسی حدیث غدیر و پیامدهای آن از دیدگاه فرقهٔ زیدیه است. تاکنون مقالاتی که به رشتهٔ تحریر درآمده، به‌صورت محدود در دو مورد به بررسی واقعهٔ غدیر در منابع زیدیه پرداخته‌اند:

(۱) مقالهٔ «غدیر در منابع زیدیه؛ قرن‌های دوم تا پنجم» (موسوی‌نژاد و حسین‌اف، ۱۳۹۰). همان‌گونه که از عنوان آن پیداست، به بررسی واقعهٔ غدیر در آثار زیدیه در قرون دوم تا پنجم هجری می‌پردازد. این مقاله نشان می‌دهد که منابع متقدم زیدی، جریان غدیر را به‌عنوان نص بر امامت امیرالمؤمنین علی (ع) قلمداد کرده و آن را در آثار خود منعکس کرده‌اند.

(۲) مقالهٔ «سیر تطور گزارش واقعهٔ غدیر در متون تفسیری زیدیه» (قوجائی، ۱۴۰۰). نویسندهٔ این مقاله به دیدگاه مفسران زیدی‌مذهب در مورد واقعهٔ غدیر و آیات مرتبط با آن پرداخته و دیدگاه مفسران را به ترتیب تاریخی از متقدمین تا معاصرین بررسی کرده و به تفاسیری که به این واقعه توجه کرده یا آن را نادیده گرفته‌اند، اشاره می‌کند. در نهایت، به بررسی تطور، تشابهات، و تفاوت‌های گزارش‌های این مفسران می‌پردازد.

با وجود این مقالات، هنوز هیچ تحقیقی که دیدگاه اندیشمندان زیدیه و رویکردهای آنان را نسبت به اعتبار این حدیث بررسی کند و به دلالت‌های آن اشاره نماید، به نگارش درنیامده است. ازاین‌رو، این تحقیق جدید محسوب شده و با تدوین آن، سعی شده است این خلأ پژوهشی جبران گردد.

بررسی اعتبار و تواتر حدیث

زیدیه بر این باورند که فضل الهی مقرر فرموده است که حدیث غدیر از نقل و جایگاهی برخوردار باشد که به‌ندرت نظیر آن یافت می‌شود. طرق نقل این حدیث از مسیرهای معتبر در نقل و تواتر فزونی یافته و در علم به آن، وضوح و شهرت به حد اعلی رسیده است. در صحت و ثبوت آن، هیچ شک و شبهه و تردیدی نیست و به همین خاطر است که برای جویندگان حقیقت، نقطهٔ آغازینی باشد تا به معرفت حق و سلوک راه رستگاری دست یابند. حدیث غدیر در منابع کلامی، تفسیری، حدیثی، فقهی، و تاریخی زیدیه نیز، به‌مانند منابع شیعه و سنی، به‌وفور یافت می‌شود و علمای بزرگ زیدیه در کتاب‌های خود این حدیث را نقل کرده و حتی در بسیاری از موارد، آن را جزء ضروریات دین محسوب کرده‌اند (مؤیدی، ۱۴۴۲ق، ج. ۱، ص. ۹۰). از دیدگاه آنان، انکار حدیث غدیر به‌مثابهٔ انکار ضروری دین است، مانند انکار جنگ‌های پیامبر اکرم (ص) در صدر اسلام، مانند جنگ بدر و حنین، که همگی از متواترات تاریخی‌اند. کسی که حجیت حدیث غدیر را انکار نماید، مستحق گفت‌وگو نبوده و چنین شخصی در زمرهٔ سوفسطائیان است (ابن‌الوزیر، ۱۴۲۲ق، ج. ۱، ص. ۷۸). این حدیث در منابع زیدیه با طرق مختلف، اسناد گوناگون، و الفاظ متفاوت نقل شده است، به‌گونه‌ای که متواتر معنوی به‌حساب می‌آید (احمد بن حسین هارونی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۷۵). عبدالله بن حمزه در کتاب مشهور خود، *الشافی*، بر این باور است که هیچ نقلی به اندازهٔ حدیث غدیر ناقل نداشته و اعتبار ندارد؛ ازاین‌رو، مستدعی است که اصل و مبنای پیروی و راهنمای روشنی باشد (عبدالله بن حمزه، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۱۱۷). آنچه مهم است، این است که این حدیث با عبارات مختلف در منابع مختلف زیدیه، اعم از کتب اعتقادی، تفسیری، و فقهی، به‌صورت مکرر آمده است و ذکر یک حدیث با الفاظ مختلف در منابع گوناگون و استناد به آن، نشان می‌دهد این حدیث نزد آنان معتبر بوده است؛ چنان‌که

تصریح کرده‌اند و اعتبار حدیث نزد آنان را ثابت می‌کند. در ذیل، به چند نمونهٔ از عبارات مختلف و مشابه حدیث نزد زیدیه اشاره می‌شود:

- «من کنت ولیّه فعلی ولیّه» (المرشد بالله، ۱۴۲۲ق، ص. ۱۴۵).
- «هذا مولی من أنا مولاه» (عبدالله بن حمزه، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۲۶۴).
- «من کنت مولاه فعلی مولاه» (عبدالله بن حمزه، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۲۶۶).
- «من کنت نبیه فعلی امیره» (قاسم رسی، ۱۴۲۳ق، ج. ۱، ص. ۷۳).
- «من کنت أولی به من نفسه فهذا علی مولاه» (قاسم رسی، ۱۴۲۳ق، ج. ۲، ص. ۸۷).
- «فمن کنت مولاه فعلی مولاه» (سید امیربدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۳۱).

دلالت حدیث بر امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام

در حدیث غدیر، مهم‌ترین واژهٔ مطرح‌شده که تمام دلالت‌ها متفرع بر اثبات آن است، واژهٔ «مولی» است. این واژه از پرمغزترین واژه‌های زبان عربی است و معانی متعددی دارد که با توجه به سیاق و کاربرد آن تغییر می‌کند. معنای اصلی «مولی»، «أولی بالتصرف» است؛ یعنی کسی که سزاوارتر و شایسته‌تر است. اهل لغت معانی بسیاری را برای آن برشمرده‌اند، اما از میان این معانی، فقط دو معنا بر امیرالمؤمنین علیه‌السلام صدق می‌کند (سید امیربدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۳۰). در این بخش، به چند معنا اشاره می‌شود:

- مالک برده: ازآنجاکه مالک برده سزاوارتر به تدبیر امور بردهٔ خود از دیگران است، او مولای بردهٔ خود به‌حساب می‌آید.
- ناصِر: ازآنجاکه ناصر به یاری‌رساندن کسی اختصاص دارد و در یاری‌رساندن او سزاوارتر می‌شود، به همین دلیل او مولای او به‌حساب می‌آید. این معنا نمی‌تواند منظور پیامبر (ص) باشد، زیرا جایز نیست که پیامبر (ص) مردم را در چنین مکان بزرگ و عظیمی جمع کند و آن‌ها را در گرمای شدید آفتاب نگه دارد و سپس چیزی را به آن‌ها یاد دهد که خود می‌دانند و چیزی را به آن‌ها خبر دهد که خود از آن یقین دارند.
- ضامن الجریرهٔ: ازآنجاکه متولی تضمین جریره، خود را ملزم به چیزی می‌کند که بر عهدهٔ معتِق است، به همین دلیل او سزاوارتر از کسی است که ولایت را نپذیرفته و به همین دلیل سزاوارتر به ارث بردن او می‌شود. این معنا نیز نمی‌تواند منظور پیامبر (ص) باشد، زیرا ضامن جرم همه‌کسانی که جرمشان را ضمانت کرده، نبوده است و صحیح نیست که ایشان چنین چیزی را واجب کرده باشند؛ زیرا خطاب ایشان به همهٔ مردم بوده و ضامن جرم آن‌ها و مستحق ارث آن‌ها نبوده است.
- حلیف: حلیف کسی است که با دیگری پیمان می‌بندد تا از او در برابر دشمنانش حمایت کند و در عوض، او نیز از حامی خود اطاعت کند.
- جار: ازآنجاکه جار سزاوارتر به یاری‌رساندن جار خود از کسی است که از خانه او دور شده و سزاوارتر به شفاعت در اموال اوست، به همین دلیل او مولای او به‌حساب می‌آید. حلیف و جار نیز نمی‌تواند منظور پیامبر (ص) باشد؛ زیرا حلیف کسی است که به دیگری پناه می‌برد و او را از آسیب حفظ

می‌کند و یاری می‌رساند. پیامبر (ص) به این معنا حلیف کسی نبوده و در هر حالتی نیز جار کسی که جار او بوده، نبوده است. محل سکونت آن دو در مدینه یکی بوده و واضح است که هر دو جار یکدیگر بوده‌اند.

- امام مطاع: ازآنجاکه امام مطاع از اطاعت رعیت و تدبیر امور آن‌ها، مانند آنچه بر صاحب بردهٔ واجب است، برخوردار است، به همین دلیل او مولای آن‌ها به‌حساب می‌آید. بنابراین، تنها معانی «أولی» و «امام مطاع» را می‌توان به امیرالمؤمنین (ع) اختصاص داد (عبدالله بن حمزه، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۲۹۳).

زیدیه بر این باورند که با توجه به معنای ذکرشده برای لفظ «ولی»، می‌توان گفت این لفظ بر امامت امیرالمؤمنین (ع) در حدیث غدیر دلالت دارد و مهم‌ترین نتیجهٔ این روایت، اثبات امامت حضرت است؛[۱۵] زیرا خداوند متعال، مالک مطلق تصرف در بندگان خود است و پیامبر اکرم (ص) نیز به‌عنوان خلیفهٔ الهی، مالک مطلق تصرف در امور امت هستند. بنابراین، در حدیث غدیر، لفظ «ولی» در مورد امیرالمؤمنین (ع) به معنای مالکیت تصرف است و پیامبر (ص)، در واقع، به ایشان حق تصرف در امور امت را اعطا فرمودند و این امر، امامت ایشان را اثبات می‌کند. آنان تأکید می‌کنند که حتی اگر لفظ «ولی» به‌طور مطلق به معنای مالکیت تصرف نباشد و معانی دیگری نیز داشته باشد، باز هم امامت ایشان اثبات می‌شود؛ زیرا یا باید لفظ «ولی» به تمام معانی خود حمل شود که در این صورت، مالکیت تصرف نیز شامل آن شده و امامت ایشان ثابت می‌شود، یا باید لفظ «ولی» به هیچ‌یک از معانی خود حمل نشود که این امر محال است و سخن حکیمانهٔ الهی را به لغو و عبث تبدیل می‌کند، یا باید لفظ «ولی» به برخی از معانی خود و نه همهٔ آن‌ها حمل شود، بدون اینکه مخصصی برای آن وجود داشته باشد که این امر نیز جایز نیست؛ زیرا اثبات احکام بدون دلیل خواهد بود. در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که لفظ «ولی» در مورد امیرالمؤمنین (ع) به معنای مالکیت تصرف است و این امر، امامت ایشان را اثبات می‌کند (امیرحسین بدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۳۱).

عبدالله بن حمزه (د. ۶۱۴ق) در آثار خود، به‌طور فراوان به این نتیجه اشاره کرده و مهم‌ترین دلیل نقلی امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را حدیث غدیر می‌داند. استدلال ایشان در مورد حدیث بدین‌گونه است که بر این باورند امام علی (ع) بر مؤمنان اولویت دارد، همان‌طور که رسول خدا (ص) بر امت خود اولویت داشتند. وی به روایتی از امام صادق علیه‌السلام در مورد معنای ولایت استناد کرده و چنین نقل می‌کند که از حضرت دربارهٔ معنای این خبر پرسیدند. فرمودند: «به خدا سوگند، از رسول خدا (ص) هم در مورد معنای آن پرسیده شد و حضرت فرمودند: خداوند مولا و اولی‌ترین به من از خود من است. من در برابر او اختیار و اراده‌ای ندارم. من مولا و سرپرست مؤمنان هستم و بر آن‌ها اولی‌ترین هستم. آن‌ها در برابر من اختیار و اراده‌ای ندارند. و هر کس را که من مولا و سرپرست خود قرار دهم، او بر خود او اولی‌تر است و در برابر من اختیار و اراده‌ای ندارد. پس علی (ع) بر او اولی‌تر است و در برابر من اختیار و اراده‌ای ندارد» (عبدالله

۱۵. تمام اندیشمندان زیدیه برای اثبات امامت حضرت از طریق این حدیث، به قرائن موجود در کلام پیامبر استناد می‌نمایند که در ادامه ذکر می‌گردد (رک: شرفی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۸؛ حسنی زیدی، بی‌تا، ص ۲۱).

بن حمزه، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۳۳۹). وی در ادامه می‌نویسد: «همان‌طور که ملاحظه می‌فرمایید، این متن به‌طور صریح، امامت را اثبات می‌کند» (عبدالله بن حمزه، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۳۴۰).

مؤید بالله احمد بن حسین هارونی[۱۶] در کتاب *التبصرة فی التوحید و العدل*، در بخش «الامامة»، سؤال فرضی را مطرح می‌کند که اگر سائلی بپرسد: «امام بعد از رسول خدا (ص) چه کسی است؟»، پاسخ می‌دهد: «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» و مستند آن را احادیث صحیح برمی‌شمارد که اولین حدیث، حدیث غدیر است. وی در ادامه چنین استدلال می‌کند:

- بر پایهٔ این روایت، پیامبر اطاعت از خود را بر امت واجب کرده است.
- ولایت خود را برای حضرت ثابت کرده است.
- اطاعت از حضرت را بر امت واجب کرده است.
- وقتی وجوب اطاعت ثابت شد، امامت ایشان هم ثابت می‌شود (هارونی، ۱۴۲۳ق، ص. ۷۶).

در حدیث پیامبر اکرم (ص)، برخی از قرائن وجود دارد که اثبات‌کنندهٔ این مطلب است که تنها معنایی که می‌تواند مورد نظر رسول گرامی اسلام بوده باشد، همان معنای «سرپرست و اولی بالتصرف» است. قرائن موجود در حدیث غدیر به شرح ذیل است:

قرینهٔ لفظی

برخی از اندیشمندان زیدیه بر این باورند که خطبه و حدیث غدیر از نظر بلاغی، اثری قوی و تأثیرگذار است و پیامبر (ص) با استفاده از عناصر بلاغی مختلف، پیام خود را به‌طور واضح و رسا به مخاطبان منتقل کرده‌اند. این عناصر عبارت‌اند از:

(۱) تحلیل رابطهٔ گوینده و شنونده: یکی از مهم‌ترین عناصر بلاغی در این خطبه، رابطهٔ گوینده و شنونده است که در اینجا این نوع رابطه، غیرمتقارن است. در این نوع رابطه، گوینده و شنونده از نظر اجتماعی، سیاسی، یا سنی در یک سطح قرار ندارند؛ ازاین‌رو، صیغهٔ گفت‌وگو و لحن طرفین، با توجه به موقعیت آن‌ها، متفاوت خواهد بود.

(۲) موقعیت پیامبر (ص): بدین‌گونه است که ایشان به‌عنوان رهبر و فرماندهٔ مسلمانان، از جایگاه و منزلت بالایی برخوردارند.

(۳) موضوع سخنرانی: پیامبر (ص) در حال ابلاغ پیام الهی و تعیین جانشین خود هستند. این موضوع، اهمیت و ضرورت سخنرانی را افزایش می‌دهد.

(۴) شنوندگان: صحابه و حاضران در مراسم حج‌اند. این افراد از اقشار مختلف جامعه با پیشینه‌ها و دیدگاه‌های گوناگون هستند.

بنابراین، با تحلیل هدف، ارتباط بین بافت زبانی و سیاق کنونی، و محتوای خطبهٔ غدیر، آشکار می‌شود که این خطبه از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده است. این خطبه، بستر مهمی را برای پیامبر (ص) فراهم

۱۶. وی در کتاب دیگر خود با عنوان الامالی الصغری، یازدهمین حدیث در فضائل اهل‌بیت علیهم السلام را این حدیث برشمرده است (هارونی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۰).

کرد تا پیام الهی را در خصوص جانشینی حضرت علی (ع) ابلاغ کند و جایگاه ایشان را به‌عنوان رهبر و راهنمای مسلمانان پس از خود تثبیت نماید. این پیام، نه‌تنها جایگاه امام علی (ع) را استحکام بخشید، بلکه ضامن تداوم رسالت پیامبر (ص) و حفظ اصول اسلام نیز بود (عنسی، ۲۰۱۶، ص. ۳۹).

پیامبر اکرم (ص) ولایت خود را با جملهٔ «ألست أولی بکم من أنفسکم» بر مردم عرض کردند و از آن‌ها در این‌باره اعتراف گرفتند. این عبارت، به‌صراحت نشان‌گر این است که سخن از اولویت در تصرف است و معنای دوست و محبت در این فقره هیچ جایگاهی ندارد. این ولایت به این معناست که پیروی و اطاعت از رسول خدا بر همهٔ مسلمانان واجب است و آن حضرت می‌تواند در تمام امور مسلمانان تصرف نماید و در ادارهٔ امور آن‌ها از خودشان سزاوارتر است. پرسش پیامبر اکرم (ص) از مردم و اعتراف گرفتن از آنان، همان اولویت و ولایتی را ثابت می‌کند که خداوند در آیهٔ «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب ۶) ثابت کرده است. پس در واقع، پیامبر با صدور این حدیث می‌خواهند به مسلمانان گوشزد کنند که همان ولایتی را که خداوند در قرآن کریم برای ایشان ثابت کرده و مردم را به اطاعت از ایشان فراخوانده، همان ولایت را نیز برای امیرالمؤمنان علیه‌السلام ثابت کرده و مردم موظف‌اند ولایت ایشان را با جان و دل بپذیرند و از ایشان تبعیت کنند. شکی نیست که پیامبر (ص) کسی است که خداوند متعال به ایشان کلمات جامع، حکمت، و فصل‌الخطاب عطا فرموده است. ایشان در میان عرب، فصیح و سخنور بودند و به حکمت روشن و واضح و حجت قاطع و محکم بر زبان سخن جاری می‌کردند؛ ازاین‌رو، سخنی نمی‌گویند که در آن ابهامی وجود داشته باشد. نکتهٔ قابل‌توجه این است که تمام مسلمانان متفق‌القول‌اند که ولایت پیامبر اکرم (ص) صرفاً محبت ایشان نیست، بلکه ولایت ایشان جز با اطاعت و التزام به اوامر ایشان حاصل نمی‌شود. از تلفظ و تقارن این دو متن، چه چیزی به ذهن متبادر می‌شود؟ آیا جز این است که پیامبر اکرم (ص) می‌خواهند همان ولایت خود را به امیرالمؤمنین علیه‌السلام نسبت دهند؟ شکی نیست که همان ولایت را در نظر دارند، وگرنه سؤال از مردم بی‌معنا خواهد بود. پس برای نظم گفتار پیامبر (ص) و وحدت سیاق آن، ولایت در جملهٔ «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» به قرینهٔ لفظی باید به همان معنای ولایت در جملهٔ ماقبل خود، یعنی «ألست أولی بکم من أنفسکم»، باشد (ابراهیم بن محمد مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ص. ۱۵۷).

قرینهٔ حالیه

اندیشمندان زیدیه[۱۷] در تفسیر آیهٔ ابلاغ[۱۸] (مائده ۶۷) به جریان غدیر خم پرداخته‌اند. آنان، هم‌سو با امامیه، بر این باورند که پیامبر اکرم (ص) پس از اتمام حجةالوداع و در مسیر بازگشت به مدینه، این آیه را، که از آخرین آیات نازل‌شده است، از فرستادهٔ وحی دریافت کردند. ایشان در خطبهٔ وداع به حجاج فرمودند: «شاید بعد از این سال دیگر شما را نبینم». این امر، مسلمانان را ناگزیر از تأمل در آیندهٔ امتی می‌کرد که رهبرش در آستانهٔ جدایی از آنان بود و جانشینی ایشان را ضروری می‌ساخت. ازاین‌رو، هر فرمان الهی که در این زمینه در این زمان خاص ذکر شود، حکم خداوند برای حل این مشکل قریب‌الوقوع خواهد بود. زیدیان تأکید می‌کنند که خداوند خواسته است واقعهٔ غدیر خم، پاسخی عمومی به دغدغه‌های مردم و رخدادی منحصربه‌فرد باشد. به همین دلیل، این واقعه با ظرافت و دقت تمام طراحی و اجرا شد: اردو زدن در مکان، بازگرداندن پیش‌قراولان و انتظار تأخیر، اجتماع زیر آفتاب سوزان، ابلاغ بعد از نماز ظهر، ایستادن در جای مرتفع تا همهٔ مردم آن‌ها را ببینند و صدایشان را بشنوند، شروع با پرسیدن از مردم که «آیا من از شما اولی نیستم؟» و غیره، همگی به شاهدان احساسی مستند و منحصربه‌فرد می‌داد که زمان عادی و حافظه‌های ضعیف قادر به فراموش کردن آن نیستند. این تمایز، واقعهٔ غدیر را از مناسک حج جدا کرده و آن را به‌عنوان مکان این اعلان مهم توجیه می‌کند (اهنومی، ۱۴۳۷ق، ص. ۲۰).

حال، این پرسش مطرح می‌شود که کدام فریضه آن‌چنان مهم و حائز اهمیت بود که پیامبر اکرم (ص) به‌خاطر آن، مردم را در آن بیابان گرم متوقف کرد و آن جمع کثیر را موعظه نمود؟ آیا معقول است که پیامبر (ص) در چنین شرایطی صرفاً به محبت و حمایت از امیرالمؤمنین (ع) دستور دهند، درحالی‌که محبت و حمایت از مؤمن در روایات فراوان تأکید شده است؟ پاسخ این پرسش در ماهیت امری نهفته است که

---

۱۷. تمام اندیشمندان شأن نزول این آیه را امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌دانند و بر این باورند که این آیه در مورد ابلاغ ولایت و امامت حضرت علی علیه‌السلام نازل شد و بعد از نزول آیه، پیامبر اکرم (ص) بر اساس پیروی از دستور خداوند آن امر مهم (ابلاغ ولایت) را در قالب حدیث غدیر بیان نمودند. از کتب متقدمین و متأخرین به چند نمونه اشاره می‌گردد: زید بن علی در تفسیر منتسب به خود در ذیل این آیه چنین می‌نویسد: «هذه لعلی بن أبی طالب صلوات الله علیه خاصه» (زید بن علی، ۱۴۱۲ق، ص. ۱۲۹۹). حسین بن حکم حبری کوفی در تفسیر خود تفسیرُ الحِبَری، ذیل آیهٔ ابلاغ چنین می‌نویسد: «فی کثیر من الآثار أنها نزلت فی واقعة الغدیر» (حبری، ۱۴۰۵ق، ص. ۴۴۸). یحیی بن الحسین در کتاب الامالی الخمیسیه چنین می‌نویسد: «نزلت فی علی علیه‌السلام» (المرشد بالله، ۱۴۲۲ق، ج. ۱، ص. ۱۹۱). جهت مطالعه بیشتر ر.ک. حوثی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص. ۳۴۳.

۱۸. «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاللَّهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکافِرِینَ». آنان بر این باورند که این آیه به طور مطلق به پیامبر (ص) امر می‌کند و بر اساس نظر اکثر علماء، این امر وجوب فوری را نشان می‌دهد (ابن‌وزیر، ۱۴۲۲ق، ص. ۱۳۷). همچنین قرائنی که این آیه را احاطه کرده‌اند، به طور واضح بر فوریت اطاعت از این امر دلالت دارند، حتی اگر صیغه امر به تنهایی بر فوریت دلالت نداشته باشد. این امر نشان می‌دهد که پیامبر (ص) مأموریتی فوری بر عهده داشتند. خداوند متعال در این آیه با لحنی تاکیدی و هشداردهنده که اهمیت موضوع، اهمیت ابلاغ آن در آن زمان و ضرورت انجام آن را مشخص می‌کند، پیامبر (ص) را به ابلاغ این موضوع تشویق و ترغیب می‌کند و او را در مورد ابلاغ این پیام مهم آسوده خاطر می‌سازد. از آیه کریمه می‌فهمیم که اگر پیامبر (ص) این واقعه عظیم را ابلاغ نکند، گویی رسالت الهی را به طور کامل انجام نداده است. این آیه پیامبر (ص) را به شتاب در انجام این ماموریت فرا می‌خواند و بیان می‌کند که این امری مهم است که رسالت الهی تنها با آن کامل می‌شود.

شایستهٔ این‌همه توجه بود. این امر، امری است که به‌وسیلهٔ آن دین کامل شده و احکام اسلامی جاری می‌شود و آن، امامت و ولایت حضرت علی (ع) است. پیامبر اکرم (ص) پس از دریافت این آیه، دست امیرالمؤمنین را گرفتند و از مردم در مورد ولایت خود و ولایت حضرت علی (ع) اعتراف گرفتند (جشمی، ۱۴۲۱ق، ص. ۱۰۳).

تبریک و تهنیت اصحاب به امام علی علیه‌السلام

اگر مفهوم «مولی» در حدیث غدیر به معنای صرف دوستی یا یاری تفسیر شود، تبریک و تهنیت گفتن صحابه به امام علی (ع) فاقد معنا و مفهوم خواهد بود؛ چراکه پیامبر اسلام (ص) بارها در طول حیات خود، حضرت علی (ع) را به‌عنوان بهترین دوست و یار خود و حتی برادر خویش به مردم معرفی کرده بود. تکرار این موضوع در شرایط سخت و طاقت‌فرسای واقعهٔ غدیر، در وسط بیابان، امری غیرضروری و فاقد جنبهٔ تازگی تلقی می‌شود و نمی‌تواند دلیلی برای تبریک و تهنیت باشد. صحابهٔ پیامبر (ص) افرادی بودند که به‌طور کامل با مفاهیم و معانی آیات قرآن کریم آشنا بودند و به‌درستی آن‌ها را درک می‌کردند. همچنین، کلام پیامبر اکرم (ص) نیز واضح و روشن بود و نیازی به تأویل و تفسیر پیچیده نداشت. سخنان ایشان، کلامی فصیح از سوی عربی فصیح به گوش عرب فصیح بود و درک معنای آن برای حاضران در واقعهٔ غدیر دشوار نبود. با توجه به این موارد، صحابه به‌طور کامل منظور پیامبر (ص) از بیان حدیث غدیر را دریافته بودند. آن‌ها فهمیدند که مراد از این حدیث، اولویت و حق مسلم امام علی (ع) در تصرف امور مسلمانان، مالکیت، و سرپرستی آن‌ها و استحقاق ایشان برای این امر، حتی از خودشان و دیگران است (درسی، بی‌تا، ج. ۲۵). این فهم درست از حدیث غدیر، همانند درک معنای اولویت بالتصرف از آیات متعددی از قرآن کریم، مانند آیهٔ «وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (تحریم ۲) بود. بنابراین، تبریک و تهنیت گفتن اصحاب، به‌خصوص عمر بن خطاب، به امام علی (ع) پس از شنیدن حدیث غدیر، قرینه‌ای قوی بر دلالت کلمهٔ «مولی» بر «سرپرست و اولی بالتصرف» در این حدیث است. این امر نشان می‌دهد که مراد پیامبر (ص) از بیان این حدیث، تعیین جانشین و رهبر مسلمانان پس از خود بوده است (جشمی، ۱۴۲۱ق، ص. ۱۰۶).

استشهادهای امام علی علیه‌السلام به حدیث غدیر

یکی دیگر از قرائنی که کلمهٔ «مولی» بر «سرپرست و اولی بالتصرف» دلالت می‌کند، استنادات امام علی (ع) به حدیث غدیر است. اگر مراد از ولایت، محبت و نصرت بود، استشهاد حضرت معنا و مفهومی نداشت؛ چراکه در میان اصحاب در مورد محبت به ایشان، اختلافی نبود که حضرت بخواهد از آنان اقرار بگیرد. بلکه برداشت و فهم صحابه از معنای ولایت، اولویت در تصرف امور بوده است که حضرت از آنان در واقعهٔ غدیر به آن اقرار می‌گیرند، وگرنه استشهاد حضرت به مطلبی که مورد قبول آنان نیست، موضوعیتی نخواهد داشت. این استنادات بدین معناست که حضرت می‌خواهند حجت را بر آن‌ها در شناخت شایسته‌ترین فرد برای امر امامت ثابت کنند و اینکه ایشان سزاوارترین فرد برای تصرف در امور مسلمانان است. با این‌حال، در هیچ منبعی ذکر نشده است که حتی یک نفر از صحابه به ایشان اعتراض کند و چنین بهانه‌ای بتراشد

که مراد پیامبر صلی‌الله علیه و آله و سلم، امامت یا مالکیت شما بر ما نبوده است. آن‌ها هیچ‌وقت نگفتند که منظور مثلاً یاری یا محبت یا چیز دیگری بوده است، درحالی‌که آن‌ها می‌توانستند برای نپذیرفتن ولایت حضرت علی (ع)، اندک بهانه‌ای برای خود پیدا کنند؛ اما با وجود این، بدون هیچ‌گونه منازعه و جدالی، چاره‌ای جز اعتراف و اقرار به مفهوم آن (الأولویة بالتصرف) نداشتند (درسی، بی‌تا، ج. ۳۹). در کتاب *مناقب الامام أمیرالمؤمنین* نوشتهٔ محمد بن سلیمان کوفی، در حدیث ۸۴۳، به یکی از مناشده‌های امام علی (ع) دربارهٔ حدیث غدیر اشاره شده است. در این روایت، از طلحه بن مصرف از عمیرة بن سعید نقل شده که فرمود: «من علی (ع) را دیدم که بر فراز منبر ایستاده بود و از اصحاب رسول خدا (ص) می‌پرسید: چه کسی سخن رسول خدا (ص) را در روز غدیر خم شنیده است که فرمودند: "هر کس من مولای او هستم، علی نیز مولای اوست. خدایا دوست بدار کسی را که او را دوست دارد و دشمن بدار کسی را که او را دشمن می‌دارد". در این هنگام، دوازده نفر، از جمله ابوهریره، ابوسعید، و انس بن مالک، برخاستند و گواهی دادند که این سخن را از رسول خدا (ص) شنیده‌اند» (کوفی، ۱۴۱۲ق، ص. ۸۰).

دلالت‌های دیگر حدیث

همان‌طور که بیان شد، این حدیث در منابع زیدیه از جایگاه ویژهٔ برخوردار است. فهم محتوا و دلالت این حدیث، کمک شایانی به شناخت جایگاه امیرالمؤمنین به‌عنوان جانشین پیامبر (ص)، که مورد قبول مذهب امامیه و زیدیه است، می‌کند. بدین منظور، به محتوای حدیث از نظرگاه زیدیه می‌پردازیم و دلالت‌های دیگر آن را مورد بازبینی قرار می‌دهیم:

افضلیت

افضلیت در لغت به معنای وجود درجهٔ عالی فضیلت برای صاحب آن است که وی را از دیگران متمایز می‌کند (زبیدی، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۱۸۵). مراد از افضلیت امام، یعنی امام تمام فضیلت‌های انسانی را که در راستای تحقق اهداف امامت و مسئولیت‌های امام قرار دارد، داشته باشد و در این‌باره بر دیگران و اهل زمانهٔ خود برتری داشته باشد (حسین بن بدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص. ۴۳۱). یکی از اشتباهات رایج نسبت به زیدیه، انکار اعتقاد آنان به افضلیت امام به‌صورت مطلق است، درحالی‌که با مراجعه به متون معتبر آنان در این‌باره، مشخص می‌شود که آنان این قول را تنها به صالحیه، که در اقلیت بوده‌اند، نسبت می‌دهند (رک: منصور بالله، ۱۴۲۱ق، ص. ۱۴۷؛ شرفی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۱۳۱؛ هادی الی الحق، ۱۴۴۳ق، ص. ۴۹۴؛ همدانی، ۱۴۲۴ق، ص. ۱۹۸). در این‌باره، تصریح برخی بزرگان زیدیه را بررسی می‌کنیم. ابوطالب هارونی (د. ۴۲۴ق)، در کتاب خود، به‌تفصیل دربارهٔ معنای فضیلت، راه‌های تحقق آن، نحوهٔ شناخت افضل، و دلایل اشتراط افضلیت به بحث پرداخته است. او معتقد است که پیروی از کسی که از افضل پایین‌تر است، به‌هیچ‌وجه جایز نیست (هارونی، ۱۴۱۴ق، ص. ۷۸). وی در ادامه، استدلال بر لزوم افضلیت را این‌گونه تبیین می‌کند: «اجماع صحابه بر آن است که به‌جز افضل، کسی مستحق امامت نیست؛ چراکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام در روز شوری، برای بیان اولویت خود به مقام امامت، فضائل خود را برشمرد و افضلیت خود را مطرح کرد

و هیچ‌کس معترض نشد که بر فرض تو افضل باشی، ولی امامت مخصوص افضل نیست؛ بنابراین، معلوم می‌شود همهٔ صحابه معتقد بودند که افضل، سزاوار مقام امامت است» (هارونی، ۱۴۱۴ق، ص. ۷۹). احمد بن حابس صعدی (د. ۱۰۶۱ ق) دربارهٔ افضلیت بر این باور است که زیدیه معتقدند امامت مفضول به‌هیچ‌وجه جایز نیست و این همان چیزی است که قاسم، هادی، ناصر، و مؤید بالله به آن تصریح کرده‌اند. وی مستند اشتراط افضلیت را اجماع دانسته است (صعدی، ۱۴۲۰ق، ص. ۳۰۵). اولین پیامد و نتیجه‌ای که حدیث غدیر دارد، اثبات افضلیت امام علی علیه‌السلام نسبت به دیگر صحابهٔ پیامبر اسلام است. احمد بن حابس صعدی بر این باور است که تمام زیدیه متفق‌القول‌اند که امیرالمؤمنین، افضل امت بعد از پیامبر (ص) است. او دلایل متعددی، از جمله آیات، روایات، و اجماع اهل‌بیت را برای اثبات این مطلب ارائه می‌دهد. در مورد روایات، بر این باور است که مهم‌ترین حدیث در اثبات افضلیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، حدیث غدیر است. وی چنین می‌نویسد: «إذا ثبت ذلک فهو صریح علی افضلیته علیه‌السلام بما ذکرناه» (صعدی، ۱۴۲۰ق، ص. ۳۰۷). الهادی الی‌الحق یحیی بن الحسین، در کتاب *أصول الدین*، در بخش امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، دلایل متعددی بر افضلیت ایشان برمی‌شمارد که حدیث غدیر در زمرهٔ آنان است و به‌صراحت اعلام می‌کند که اولین مستند روایی در این‌باره، حدیث غدیر است. وی چنین می‌نویسد:

> ما ایمان داریم که امیرمؤمنان، حضرت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، پس از پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله علیه و آله و سلم، برترین فرد این امت‌اند. اذعان می‌داریم که این فضیلت، برگرفته از اطاعت کامل ایشان از خداوند متعال، فداکاری جان در راه دین، نهایت تلاش در مسیر اطاعت الهی و رسول اکرم (ص)، خویشاوندی نزدیک با پیامبر (ص)، آگاهی عمیق از معارف قرآن کریم، زهد و تقوای مثال‌زدنی، و سخنان مشهور و گویای پیامبر (ص) در تمجید ایشان در روز غدیر خم است که فرمودند: «من کنت مولاه فعلی مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و اخذل من خذله و انصر من نصره». (یحیی بن الحسین، ۱۴۲۲ق، ص. ۱۹۴)

عصمت

در مذهب زیدیه، عصمت در لغت به معنای تمسک به چیزی، منع از واقع شدن در امر مخوف، و حفظ، معنا شده است (محمد بن قاسم رسی، ۱۴۲۱ق، ص. ۷۶). در اصطلاح، عصمت به معنای خودداری از گناه و ترک طاعت به‌طور عمدی و برای همیشه است. این خودداری به‌خاطر لطف الهی است که شخص را به آن امر می‌کند (شرفی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۲۷۲). زیدیه اعتقادی به لزوم عصمت تمام ائمه علیهم‌السلام ندارند؛ از دیدگاه آنان، تنها اهل کساء، یعنی پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی علیه‌السلام، فاطمه زهرا سلام‌الله‌علیها، و حسنین علیهم‌السلام، معصوم‌اند (صبحی، ۱۴۱۰ق، ص. ۱۵۴). یکی دیگر از نتایج حدیث غدیر، اثبات عصمت برای امیرالمؤمنین علیه‌السلام است.

الامام حسن بن بدرالدین در کتاب *أنوار الیقین*، برای اثبات عصمت امام علی (ع)، به فراز آخر حدیث تمسک می‌جوید و بر این باور است که برای رسول خدا (ص) جایز نیست که دشمنان و روی‌گردانان از امام علی (ع) را نفرین کند، مگر آنکه ایشان معصوم باشند؛ زیرا اگر امام علی (ع) از جمله کسانی باشد که

می‌توانند گناه کبیره انجام دهند، در این صورت جایز نیست که پیامبر اسلام (ص) به‌طور مطلق برای ایشان چنین دعایی را انجام دهد، بلکه دعای ایشان باید به این جمله قید بخورد: «تا زمانی که امام علی (ع) از طاعت الهی خارج نشود». وی در ادامه چنین استدلال می‌کند که اگر دعا به‌صورت مطلق باشد و امام علی (ع) هم معصوم نباشد، طبق دعای پیامبر اسلام (ص)، دشمنی کردن و روی‌گرداندن از کسی که مرتکب عصیان الهی می‌شود، جایز نیست، درحالی‌که برای ما ثابت شده است که کسی که کبایر انجام می‌دهد، دشمن خداست و اگر کسی دشمن خدا شد، ما با او دشمنی می‌کنیم و از او روی برمی‌گردانیم. اگر برای امیرالمؤمنین (ع) جایز باشد که در یکی از حالاتش دشمن خدا باشد، واجب است با وی دشمنی کنیم و از او روی برگردانیم و در این صورت، اصلاً جایز نیست که پیامبر اسلام (ص) چنین دعایی را به‌طور مطلق برای ایشان انجام دهند؛ زیرا این دعا برای اهل طاعت است، نه گناهکار. وی در پایان می‌نویسد: «چون به‌طور قطع و یقین این دعا از زبان رسول خدا (ص) جاری شده است، ما از این سخن، عصمت امام علی (ع) را برداشت می‌کنیم و معتقدیم که امام علی (ع) هیچ‌گاه دشمن خدا نمی‌گردد و این جایگاه نیز لطفی است که از جانب خداوند متعال است» (حسن بن بدرالدین، ۱۴۲۹ق، ص. ۵۲۹).

مشابه این استدلال را احمد همدانی در کتاب *محاسن الأزهار فی تفصیل مناقب العترة الأطهار*، نسبت به دلالت این حدیث بر عصمت امیرالمؤمنین علیه‌السلام مطرح کرده است. وی تأکید می‌کند که فراز «اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» بر عصمت دلالت دارد، بدین‌گونه که هنگامی که خداوند، مطلقاً و بدون تخصیص، حکم کرد که کسی را که امام علی (ع) دشمن بدارد، دشمن خود قلمداد می‌کند، این دلالت دارد که هیچ حالتی برای او وجود ندارد که در آن مرتکب گناه شود (همدانی، ۱۴۲۳ق، ص. ۸۵). وی گامی فراتر برداشته و بر این باور است که این حدیث دلالت دارد که امام حتی فکر گناه و خطا را هم نخواهد داشت؛ بدین‌گونه که پیامبر (ص) در این حدیث، دوست ایشان را دوست خود و دشمن ایشان را دشمن خود معرفی می‌کنند. این سخن نشان می‌دهد که حضرت بر صواب و درستی‌اند و از گمراهی و خطا معصوم‌اند؛ زیرا اگر جایز بود که ایشان بر گمراهی اتفاق کنند یا به خطا اعتقاد داشته باشند، یاری ایشان حرام و دشمنی با وی واجب می‌شد. این سخن نشان می‌دهد که امام از هرگونه گمراهی و انحراف معصوم است و همواره بر مسیر حق و حقیقت گام برمی‌دارد (همدانی، ۱۴۲۳ق، ص. ۸۶).

علامه امیرحسین بن بدرالدین (د. ۶۶۳) معتقد است که حدیث غدیر، با معرفی امیرالمؤمنین علی (ع) به‌عنوان جانشین پیامبر اکرم (ص) و تأکید بر اطاعت از ایشان، در واقع، مبنای امامت و رهبری معصوم در امت اسلامی را ترسیم می‌کند. این حدیث ثابت می‌کند که امام باید معصوم باشد؛ زیرا اگر امام علی (ع) معصوم نبودند، پیامبر (ص) ایشان را جانشین خود معرفی نمی‌کردند. وی تأکید می‌کند که عصمت امام، به معنای مصون بودن ایشان از هرگونه گناه و خطا، چه در قول و چه در فعل است. این ویژگی، لازمه امامت است؛ زیرا امام، الگوی امت در تمامی امور دینی و دنیوی است و باید از هرگونه نقص و عیبی معصوم باشد. وی در ادامه می‌نویسد: «ازآنجاکه اسلام و عدالت، دو شرط اجماعی برای امامت‌اند و این دو صفت در کسی که عصمتش ثابت شده، آشکار است، اما در کسی که عصمتش ثابت نشده، آشکار نیست؛ بنابراین، جایز نیست از کسی که اسلام و عدالتش معلوم است، به کسی که اسلام و عدالتش معلوم نیست، عدول شود،

همان‌گونه که با وجود نص یا اجماع معلوم، عدول به اجتهاد جایز نیست. با توجه به این پیامد مهم، حضرت علی (ع) بعد از پیامبر (ص)، سزاوارترین فرد برای تصرف در امت‌اند» (امیرحسین بدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۴۲).

نفی ولایت غیر اهل‌بیت علیهم‌السلام و نفی ولایت طاغوت

حدیث غدیر، با معرفی امیرالمؤمنین علی (ع) به‌عنوان جانشین پیامبر اکرم (ص)، بر لزوم امامت و رهبری اهل‌بیت (ع) در امت اسلامی تأکید می‌کند و مسیر امامت و رهبری را به‌طور روشن مشخص می‌نماید و هرگونه انحراف از این مسیر را مردود می‌شمارد. زیدیان، با تأکید بر این حدیث، ولایتی غیر از ولایت اهل‌بیت (ع) را مردود دانسته و آن را مغایر با آموزه‌های قرآن و سیرهٔ پیامبر (ص) می‌دانند. زیدیان یمن معتقدند که این پیامد، یکی از پایه‌های اصلی مبارزات آن‌ها علیه رژیم‌های وابسته به غرب و استکبار جهانی است. به‌سبب همین پیامد است که آنان غدیر را از افضل اعیاد اسلامی و ایام‌الله می‌دانند و این روز برای آنان، یادآور اعلان ولایت امام علی به‌وسیلهٔ پیامبر اسلام است. آنان، با اعتقاد به اینکه حاکمان غیرمعصوم فاقد مشروعیت الهی‌اند، در برابر ظلم و ستم و سلطهٔ استکبار ایستادگی می‌کنند و روز غدیر را به‌عنوان نمادی از مبارزه با انحراف و استبداد گرامی می‌دارند. بزرگداشت روز غدیر در یمن سابقهٔ دیرینه دارد و حوثیان نیز از جملهٔ یمنی‌هایی‌اند که این روز را به‌طور ویژه گرامی می‌دارند و در سال‌های اخیر، همواره روز غدیر را در یمن جشن می‌گیرند (حجری، ۱۴۳۲ق، ص. ۱۸۰).

اندیشمندان زیدیه، در مورد فلسفه و اهمیت جشن غدیر، تألیفات متعددی را به رشتهٔ تحریر درآورده‌اند (برای نمونه ر.ک. سراجی، ۱۴۴۰ق؛ اهنومی، ۱۴۳۷ق؛ عجری مویدی یحیوی، بی‌تا[۱۹]). سید حسین بدرالدین، در کتاب تفسیری خود با عنوان *دروس من هدی القرآن*، بر این باور است که مهم‌ترین نیاز امت اسلامی، شناخت فرهنگی است که به‌تمام‌معنا صحیح باشد و آن فرهنگ، «حدیث غدیر» یا «حدیث ولایت» است. وی فرهنگ غدیر را تنها راه نجات امت اسلامی از ظلم و ستم و ذلت برمی‌شمارد و بر این باور است که ترویج این فرهنگ، مسلمانان را از پذیرش ولایت طاغوت و استکبار بازمی‌دارد. ایشان تأکید می‌کند که حاکمان اسلامی موظف‌اند ملت اسلامی را با فرهنگ حدیث ولایت تربیت کنند و اگر امروزه امت اسلامی به این فرهنگ غدیر عمل می‌کرد، در کشورهای اسلامی شاهد پذیرفتن ولایت ائمهٔ نار (امامت سیاسی یهودیان و مستکبران) نبودیم (سید حسین بدرالدین، ۲۰۰۲، ص. ۷).

در مصاحبه‌ای از رهبر فکری انصارالله یمن، سید عبدالملک الحوثی، در مورد فلسفهٔ برگزاری مراسم جشن در روز غدیر، این‌گونه سؤال شده است که چرا برای احیای عید غدیر زحمت می‌کشید و چه هدفی از احیای آن دنبال می‌کنید؟ ایشان احیای عید غدیر را برای آشنایی امت با موضوع ولایت در اسلام و مقابله با سلطهٔ غرب بر جهان اسلام ضروری دانسته و در پاسخ چنین می‌گویند: «عید غدیر، مناسبت مهمی

۱۹. در این کتاب، نویسنده در پاسخ به وهابیت مبنی بر حرمت برگزاری جشن در روز غدیر، با پنج دلیل شرعی بودن چنین امری را ثابت می‌نماید و بر این نکته تأکید می‌کند که مناسبت عید غدیر از بزرگ‌ترین اعیاد در اسلام بوده است و شادی و سرور در چنین روزی تأسی به سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) می‌باشد.

است که امت به‌وسیلهٔ آن با موضوع ولایت در اسلام آشنا می‌شوند و برای مواجهه با ولایت و سرپرستی دولت‌های غربی بر جهان اسلام، به آن احتیاج دارد» (نمرانی، ۲۰۱۰، ص. ۴۹).

مرجعیت علمی و دینی

زیدیه معتقدند که امام، به‌عنوان مسئول حفاظت از دین و شریعت، تبیین احکام الهی، هدایت، و اصلاح مردم، باید از علم کامل و بی‌نقص برخوردار باشد و در هیچ مسئله‌ای نیازمند به هدایت و تعلیم دیگران نباشد. یکی از مهم‌ترین شئون امام بعد از پیامبر (ص)، راهنمایی مردم و پاسخ به نیازهای آنان است. ازآنجاکه شریعت، نیازمند مبین و مفسری است که متناسب با شرایط به تبیین آن بپردازد، زیدیه برای اثبات مرجعیت علمی امام به آیات و روایات، از جمله حدیث غدیر، تمسک می‌کنند (یحیی بن الحسین، ۱۴۴۳ق، ص. ۴۹۴). آنان، با استناد به این حدیث، استدلال می‌کنند که پیامبر (ص)، با معرفی حضرت علی (ع) به‌عنوان جانشین خود، در واقع، ایشان را به‌عنوان مرجع علمی و دینی امت معرفی کرده‌اند. به‌عبارت دیگر، همان‌طور که پیامبر (ص) مرجع مطلق در تبیین احکام الهی بودند، حضرت علی (ع) نیز از این مقام برخوردارند.

حمید بن احمد همدانی، در کتاب *محاسن الأزهار فی تفصیل مناقب العترة الأطهار*، تأکید می‌کند که پیامبر (ص) در این حدیث، حضرت علی علیه‌السلام را با کتاب در مورد دشمنی و دوستی با آن‌ها جمع کرد. این سخن نشان می‌دهد که سخنان ایشان و اهل‌بیت علیهم‌السلام در امور دینی، حجتی است که باید به آن رجوع کرد (همدانی، ۱۴۲۳ق، ص. ۸۳).

نتیجه‌گیری

پس از تتبع در آثار زیدیه و تحلیل و بررسی حدیث غدیر از نظر علمای زیدیه، به نتایج ذیل دست یافتیم:

در منابع زیدیه، در قبال این حدیث، سه رویکرد عمده وجود داشت:

الف) بی‌توجهی به حدیث: آثاری که با توجه به موضوعشان باید به این حدیث می‌پرداختند، اما به آن اشاره نکرده‌اند که تعداد اندک‌شماری از آثار زیدیه در این طیف قرار داشت.

ب) نقل اعتبار حدیث: در برخی از آثار زیدیه، فقط به اعتبار و حجیت این حدیث اشاره شده است، بدون اینکه به شرح و تفسیر آن پرداخته شود.

ج) شرح و تفسیر حدیث: در برخی دیگر از آثار زیدیه، اعم از آثار کلامی، تفسیری، حدیثی، فقهی، و تاریخی، به شرح و تفصیل حدیث غدیر پرداخته شده و پیامدهای مهم آن برشمرده شده است.

رویکرد اندیشمندان زیدیه به حدیث غدیر، به‌مانند اندیشمندان امامیه است؛ یعنی این حدیث را جزء احادیث متواتر و مشهور می‌دانند و بر این باورند که منکر آن، به‌مانند کسی است که بدیهیات را انکار کند. آنان این حدیث را با الفاظ گوناگون آن در آثار کلامی، تفسیری، فقهی، تاریخی، و حدیثی خود منعکس کرده‌اند.

آنان شواهد متعددی برای واژۀ «ولی» ذکر کرده‌اند که به معنای «اولویت بالتصرف» است. این شواهد عبارت‌اند از: قرائن لفظی، قرائن حالیه، تبریک اصحاب، و استشهادهای حضرت علی به حدیث غدیر.

دیدگاه زیدیه در مورد دلالت‌های این حدیث، نکات مهمی را فراروی مخاطب قرار می‌دهد که عبارت‌اند از:

الف) افضلیت امام علی علیه‌السلام بر سایر صحابه: آنان بر این باورند که مهم‌ترین حدیث در اثبات افضلیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، حدیث غدیر است: «فهو صریح علی افضلیته علیه‌السلام» .

ب) امامت ایشان بعد از پیامبر اکرم (ص): همان‌طور که رسول خدا (ص) بر امت خود اولویت داشتند، بر اساس این روایت، امام علی (ع) نیز بر مؤمنان اولویت دارند و سرپرست آن‌اند.

ج) عصمت: آنان بر این باورند که این حدیث، به‌طور ضمنی، عصمت امام را اثبات می‌کند. وقتی رسول خدا (ص) دشمنان و روی‌گردانان از امام علی (ع) را نفرین می‌کند، معلوم می‌شود که ایشان معصوم‌اند؛ زیرا اگر امام علی (ع) از جمله کسانی باشد که می‌توانند گناه کبیره انجام دهند، جایز نیست که پیامبر اسلام (ص) به‌طور مطلق برای ایشان چنین دعایی را انجام دهد.

د) نفی ولایت غیر اهل‌بیت علیهم‌السلام: آنان، با تأکید بر این حدیث، ولایت غیر از اهل‌بیت (ع) را مردود دانسته و آن را مغایر با آموزه‌های قرآن و سیرۀ پیامبر (ص) می‌دانند.

ه) مرجعیت علمی: زیدیه معتقدند که امام علی (ع)، به‌عنوان امام، مسئولیت حفاظت از دین و شریعت، تبیین احکام الهی، هدایت، و اصلاح مردم را بر عهده دارد.

منابع

ابن‌وزیر، سید صارم. (۱۴۲۲). *الفصول اللؤلؤیة فی أصول فقه العترة الزکیة وأعلام الأمة المحمدیة*. صنعاء: مرکز التراث والبحوث الیمنی.

امینی، محمد حسین. (۱۴۱۶). *الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب*. قم: مرکز الغدیر.

اهنومی، حمود عبدالله. (۱۴۳۷). *الغدیر: المکان و الزمان و المشروعیة*. صنعاء: الجمهوریة الیمنیة.

بدر الدین، امیر حسین. (۱۴۲۲). *ینابیع النصیحة فی العقائد الصحیحة*. صنعاء: مکتبة بدر للطباعة و النشر و التوزیع.

بدر الدین، امیر حسین. (۱۴۲۳). *العقد الثمین فی معرفة رب العالمین*. صعده: مرکز أهل البیت علیهم السلام للدراسات الاسلامیة.

بدر الدین، امیر حسین. (۱۴۴۳). *شفاء الأوام*. صعده: مکتبة أهل البیت علیهم السلام.

بدر الدین، حسن. (۱۴۲۹). *أنوار الیقین فی إمامة أمیر المؤمنین (ع)* (حسین الحسنی البیرجندی، محقق). قم: پاسدار اسلام.

جشمی، محسن‌بن‌محمد. (۱۴۲۱). *تنبیه الغافلین عن فضائل الطالبیین*. صعده: مکتبة أهل البیت (ع).

حابس، احمدبن‌یحیی. (۱۴۲۰). *الا یضاح شرح المصباح الشهیر (بشرح الثلاثین المسألة)*. صنعاء: دار الحکمة الیمانیة.

حبری، حسین‌بن‌الحکم. (۱۴۰۵). *تفسیر الحبری* (سید محمد رضا حسینی، محقق). بی‌جا: مؤسسة آل البیت لاحیاء التراث.

حبسی، علی‌بن‌حسن. (بی‌تا). *العقود الولویة فی فضائل العترة النبویة*. صنعاء: مکتبة أهل البیت علیهم السلام.

حجری، عبدالله‌بن‌نوح. (۱۴۳۲). *التحولات الزیدیة و عوامل ظهور الحوثیة*. قاهره: دار المحدثین.

حسنی زیدی، صلاح‌بن‌ابراهیم. (بی‌تا). *الکواکب الدریة فی النصوص علی إمامة خیر البریة* (سید شهید خطیب، محقق). صنعاء: مکتبة أهل البیت علیهم السلام.

حوثی، بدرالدین. (۱۴۳۴). *التیسیر فی التفسیر*. صعده: مؤسسة المصطفی الثقافیة.

حوثی، حسین‌بن‌بدرالدین. (۲۰۰۲). *دروس من هدی القرآن، حدیث الولا یة*. القیت المحاضرة.

حوثی، محمدبن‌یحیی. (۱۴۳۶). *المختار من صحیح الأحادیث و الآثار من کتب الأئمة الأطهار و محبیهم الأبرار*. صعده: مکتبة أهل البیت علیهم السلام.

درسی، ابراهیم‌بن‌یحیی. (بی‌تا). *حقیقة عید الغدیر و الرد علی صاحب الخرافة*. صنعاء: منشورات المرکز المنصوری للدراسات الاسلامیة.

رسی، قاسم‌بن‌ابراهیم. (۱۴۲۲). *مجموع کتب و رسائل الامام القاسم‌بن‌ابراهیم الرسی*. صنعاء: دار الحکمة الیمانیة.

رسی، قاسم‌بن‌ابراهیم. (۱۴۲۳). *الکامل المنیر فی إثبات ولا یة أمیر المؤمنین (ع)* (عبد الولی یحیی الهادی، محقق). بی‌جا: مکتبة الروضة الحیدریة.

رسی، محمدبن‌قاسم. (۱۴۲۱). *الأصول الثمانیة*. صعده: مؤسسة الامام زیدبن‌علی الثقافیة.

زبیدی، مرتضی. (۱۳۸۵). *تاج العروس فی شرح القاموس*. بیروت: دار الهدایة.

زیدبن‌علی. (۱۴۱۲). *تفسیر غریب القرآن* (حسن محمد تقی حکیم، محقق). بیروت: الدار العالمیة.

زیدبن‌علی. (۱۴۲۲). *مجموع کتب و رسائل الامام زیدبن‌علی* (محمد یحیی سالم عزان، محقق). صنعاء: دار الحکمة الیمانیة.

سراجی، قاسم‌بن‌حسن. (۱۴۴۰). *حدیث الولا یة و عید الغدیر*. صنعاء: مؤسسة التبصرة للطباعة و النشر.

شرفی، احمدبن‌محمد. (۱۴۱۱). *شرح الأساس الکبیر*. صنعاء: دار الحکمة الیمانیة.
صبحی، احمد محمود. (۱۴۱۰). *الامام المجتهد یحیی‌بن‌حمزة و آرائه الکلامیة*. قاهره: العصر الحدیث.
صعدی، احمدبن‌حابس. (۱۴۲۰). *کتاب الایضاح شرح المصباح الشهیر (بشرح الثلاثین المسألة)*. صنعاء: دار الحکمة الیمانیة.
صفار، حسن‌بن‌علی. (۱۴۲۴). *الأربعون فی فضائل أمیر المؤمنین المعروفة بأمالی الصفار* (عبدالسلام‌بن‌عباس الوجیه، محقق). صنعاء: مؤسسة الامام زیدبن‌علی الثقافیة.
طباطبایی‌فر، سید محمد. (۱۳۹۵). *حوثیان یمن: پیشینه و رویکردهای کلامی و سیاسی*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
عجری مویدی یحیوی، علی‌بن‌محمد. (بی‌تا). *حل اللبس و الاشکال فیما یقع فی الغدیر من الاحتفال*. صنعاء: سایت المکتبة الزیدیة.
عنسی، محمد علی. (۲۰۱۶). *نصوص الولایة: آیة الولایة، حدیث الغدیر، حدیث المنزلة*. صنعاء: الجمهوریة الیمنیة.
عیانی، قاسم‌بن‌علی. (۱۴۲۳). *مجموع کتب و رسائل الامام القاسم العیانی* (عبدالکریم احمد جدبان، محقق). صعده: مکتبة التراث الاسلامی.
فرمانیان، مهدی، و موسوی نژاد، سید علی. (۱۳۸۹). *تاریخ و عقاید زیدیه*. قم: نشر ادیان.
کلابی، عبدالوهاب. (۱۴۲۴). *فضائل أمیر المؤمنین علی‌بن‌أبی طالب علیه السلام* (عبدالسلام عباس الوجیه، محقق). صنعاء: مؤسسة الامام زیدبن‌علی.
کوفی، محمدبن‌سلیمان. (۱۴۱۲). *مناقب الامام أمیر المؤمنین علی‌بن‌أبی طالب علیه السلام*. قم: مجمع إحیاء الثقافیة الاسلامیة.
مرتضی لدین الله، محمد. (۱۴۲۱). *الأصول*. صعده: مؤسسة الامام زیدبن‌علی.
المرشد بالله، یحیی‌بن‌الحسین. (۱۴۲۲). *الأمالی الکبری (الخمیسیة)*. صعده: دار الکتب العلمیة.
منصور بالله، عبدالله‌بن‌حمزه. (۱۴۲۱). *العقد الثمین فی أحکام الأئمة الهادین* (عبدالسلام‌بن‌عباس الوجیه، محقق). صنعاء: مؤسسة الامام زیدبن‌علی الثقافیة.
منصور بالله، عبدالله‌بن‌حمزه. (۱۴۲۹). *الشافی*. صعده: مکتبة أهل البیت علیهم‌السلام.
منصور بالله، قاسم‌بن‌محمد. (۱۴۲۱). *الأساس لعقائد الأکیاس فی معرفة رب العالمین و عدله فی المخلوقین و ما یتصل بذلک من أصول الدین*. صعده: مکتبة أهل البیت علیهم‌السلام.
موسوی نژاد، سید علی، و وصال، حسین اف. (۱۳۹۰). غدیر در منابع زیدیه؛ قرن‌های دوم تا پنجم هجری. *فصلنامه علمی_تخصصی سخن تاریخ*، ۵(۱۳).
مویدی، ابراهیم‌بن‌محمد. (۱۴۲۲). *الاصباح علی المصباح فی معرفة الملک الفتاح* (عبدالرحمن‌بن‌حسین شایم، محقق). صنعاء: مکتبة الامام زیدبن‌علی.
مویدی، مجد الدین. (۱۴۴۲). *لوامع الأنوار فی جوامع العلوم و الآثار وتراجم أولی العلم و الأنظار*. صعده: مکتبة أهل البیت علیهم السلام.
مهدی لدین الله، احمدبن‌یحیی. (بی‌تا). *البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
مؤیدی، مجد الدین. (۱۴۲۸). *کتاب الحج و العمرة*. صنعاء: مکتبة أهل البیت (ع).
نمرانی، موسی. (۲۰۱۰). *الحوثیون فی الیمن: سلاح الطائفة وولائات السیاسة*. دبی: مرکز المسبار للدراسات والبحوث.
هادی الی الحق، یحیی‌بن‌الحسین. (۱۴۱۴). *الأحکام فی الحلال و الحرام*. صعده: مکتبة أهل البیت (ع).

هادی الی الحق، یحیی‌بن‌الحسین. (۱۴۲۲). *أصول الدین (عقیدة أهل البیت الطاهرین)*. صعده: مکتبة أهل البیت (ع).
هادی الی الحق، یحیی‌بن‌الحسین. (۱۴۳۹). *الدعامة فی الامامة* (عبدالله الدرسی، محقق). صعده: مرکز الامام المنصور بالله عبدالله‌بن‌حمزه علیه السلام للدراسات الاسلامیة.
هادی الی الحق، یحیی‌بن‌الحسین. (۱۴۴۳). *مجموع کتب و رسائل الامام الهادی الی الحق یحیی‌بن‌الحسین*. صعده: مکتبة أهل البیت (ع).
هارونی، احمدبن‌الحسین. (۱۴۱۴). *الأمالی الصغری* (عبدالسلام عباس الوجیه، محقق). صعده: دار التراث الاسلامی.
هارونی، احمدبن‌الحسین. (۱۴۲۳). *التبصرة* (عبدالکریم احمد جدبان، محقق). صعده: مکتبة التراث الاسلامی.
همدانی، حمیدبن‌احمد. (۱۴۲۴). *محاسن الأزهار فی تفصیل مناقب العترة الأطهار*. صعده: مکتبة أهل البیت (ع).
یحیی الامین، شریف. (۱۴۰۶). *معجم الفرق الاسلامیة*. بیروت: دار الأضواء.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Human Nature from the Perspective of Mulla Sadra

Eisa Mohammdinia[1], and **Mohammad Kazem Forghani**[2]

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. Email: e.mohammadinia@umz.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. forghani@isu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
19 May 2024
Received in revised form
06 August 2024
Accepted
12 August 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
Mullā Ṣadrā,
human nature,
good nature,
bad nature,
Fiṭrah

ABSTRACT

Four distinct perspectives on the nature of humankind can be observed in *Mullā Ṣadrā*'s works. In some passages, human beings are portrayed as having a good nature; in others, they are presented as having a bad nature. Based on the theory of Tabula rasa (blank state), *Ṣadrā*, in some instances, believes in the potential of humans for both good and evil, which becomes actualized later. *Ṣadrā*'s fourth view is that humans do not possess a unified nature; each individual has a unique nature (*Fiṭrah*). The present research, following *Ṣadr al-Muta'allihīn*'s method of synthesizing disparate views of predecessors and ultimately expressing a specific view according to his philosophical system, seeks to explain all his statements in this regard by providing a relevant and appropriate interpretation, and to present a unified theory on this issue based on the principles of Ṣadrian philosophy. This research, conducted using a descriptive-analytical method, demonstrates for the first time that *Mullā Ṣadrā* adopted a fourth view on the issue of *Fiṭrah* and that this view is more consistent with his philosophical foundations and it can be said that this view is comprehensive of his other views on the issue of *Fiṭrah*.

Cite this article: Mohammdinia, E., & Forghani, M. K. (2024). Human Nature from the Perspective of Mulla Sadra. *Theology Journal, 10*(2), 93-109. https://doi.org/10.22034/pke.2024.18664.1881

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2024.18664.1881

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

سرشت انسان از دیدگاه ملاصدرا

عیسی محمدی‌نیا[۱]، و محمدکاظم فرقانی[۲]

۱. *نویسنده مسئول*، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. رایانامه: e.mohammadinia@umz.ac.ir
۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران. رایانامه: forghani@isu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۳۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۵/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۲
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
ملاصدرا،
سرشت انسان،
سرشت نیک،
سرشت بد،
فطرت

چکیده

در آثار ملاصدرا، چهار دیدگاه متفاوت دربارهٔ سرشت انسان مشاهده می‌شود. انسان، در برخی از عبارات، نیک‌سرشت و در برخی دیگر بدسرشت معرفی شده است. صدرا بر اساس نظریهٔ لوح سفید، در برخی موارد، به بالقوه بودن انسان از نظر نیکی و بدی قائل است که در مرحلهٔ بعد، نیکی یا بدی او فعلیت می‌یابد. دیدگاه چهارم صدرا این است که انسان‌ها از سرشتی واحد برخوردار نیستند، بلکه هر فرد سرشت ویژهٔ خود را داراست. پژوهش حاضر، با تأسی به طریقهٔ صدرالمتألهین در جمع آرای متشتت پیشینیان و نهایتاً بیان دیدگاه خاص طبق نظام فلسفی خویش، تلاش می‌کند تا با ارائهٔ تفسیری مرتبط و مناسب، همهٔ اقوال او در این زمینه را تبیین کرده و نظریه‌ای واحد در این مسئله ارائه نماید که مبتنی بر مبانی فلسفهٔ صدرایی است. در این تحقیق که به روش توصیفی–تحلیلی انجام شده، برای نخستین‌بار نشان داده می‌شود که ملاصدرا در مسئلهٔ فطرت، دیدگاه چهارمی را اتخاذ کرده و این دیدگاه او از سازگاری بیشتری با مبانی فلسفی‌اش برخوردار است. افزون بر آن، می‌توان گفت این دیدگاه، جامع سایر دیدگاه‌های وی در مسئلهٔ فطرت نیز می‌باشد.

استناد: محمدی‌نیا، عیسی؛ فرقانی، محمدکاظم (۱۴۰۳). سرشت انسان از دیدگاه ملاصدرا. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۹۳ـ۱۰۹. https://doi.org/10.22034/pke.2024.18664.1881

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

«انسان» همواره موضوع مطالعهٔ بسیاری از پژوهش‌ها بوده است. یکی از مسائل مطرح دربارهٔ انسان، مسئلهٔ «فطرت یا سرشت انسان» است که گوهر مباحث انسان‌شناسی به‌شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که مفهوم فطرت از مباحث انسان‌شناسی قابل حذف نیست. ازاین‌رو، استاد مطهری فطرت را «ام‌المعارف مسائل انسانی» دانسته‌اند (مطهری، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۴۸۰). واژهٔ فطرت در قرآن کریم و روایات آمده و از آن با تعابیری چون طینت، صبغه، طبع، و حنیف نیز یاد شده است.

مسئلهٔ فطرت، از یک سو، مسبوق به سابقهٔ تاریخی است و از سوی دیگر، خود را در اشکال گوناگون در دیدگاه‌های متفکران جدید به نمایش گذاشته است. این مسئله، از جملهٔ چالش‌های فلسفی و انتقادی در میان فلاسفهٔ اسلامی و همچنین در بین فلاسفهٔ غرب به‌شمار می‌رود.

بنابراین، با مراجعه به تاریخ فلسفه روشن می‌شود که از یک سو، مبادی این نظریه در تفکر فلسفی پیشینیان وجود داشته و از سوی دیگر، نظریهٔ «فطرت» واجد انعکاس‌هایی در طول تاریخ خویش بوده است که متفکران، هریک به فراخور اندیشهٔ خود، تصویری از این نظریه را ترسیم کرده و به نظریه‌پردازی در این زمینه پرداخته‌اند.

در میان فطرت‌گرایان، در مورد فطرت انسان اختلاف‌نظر وجود دارد. برخی قائل به پاک بودن فطرت همهٔ انسان‌ها شده و گروهی قول به بدسرشتی انسان‌ها را اتخاذ کرده‌اند. گروه دیگری نیز نظریهٔ لوح سفید را در این مسئله برگزیده‌اند. اما نظریهٔ دیگری که شاید کمتر مورد توجه قرار گرفته و در این پژوهش مورد اشاره قرار خواهد گرفت، قول به اختلاف سرشت انسان‌هاست.

در این نوشتار، تلاش می‌شود تا به سؤالات ذیل دربارهٔ مسئلهٔ فطرت، با توجه به فلسفهٔ صدرایی، پاسخ داده شود:

- ملاصدرا در باب فطرت انسان چه دیدگاه‌هایی ارائه کرده است؟
- کدام‌یک از مبانی صدرایی در ارائهٔ یک نظریه در باب فطرت نقش دارند؟
- کدام دیدگاه صدرا در باب فطرت با مبانی فلسفی ایشان سازگارتر است؟ و آیا ناسازگاری دیگر آرای وی در مسئلهٔ فطرت با این مبانی قابل تبیین است؟
- با توجه به مبانی فلسفی وی، چگونه می‌توان به رفع ناسازگاری نظریات ملاصدرا در باب سرشت آدمی با یکدیگر و با مبانی وی اقدام کرد؟

ازآنجاکه تا پیش از این پژوهش، موضع ملاصدرا در خصوص مسئلهٔ فطرت به‌طور جزئی و کامل بررسی نشده است، در این پژوهش، برای نخستین‌بار تلاش می‌شود تا نظر یا نظرات او در این مسئله مورد بررسی و کاوش قرار گیرد. در ادامه بیان خواهد شد که ایشان قائل به اختلاف سرشت انسان‌ها بوده و سپس به بررسی سازگاری این دیدگاه صدرا با مبانی فلسفی وی پرداخته خواهد شد، امری که در پژوهش‌های پیشین در خصوص فطرت انجام نگردیده است. اما پیش از آن، به بیان اهم نظریات مشهور در خصوص مسئلهٔ فطرت خواهیم پرداخت.

نظریات مشهور در باب فطرت

سه دیدگاه مشهور دربارهٔ فطرت انسان وجود دارد: (۱) ذات‌گرایی نیک‌سرشت؛ (۲) ذات‌گرایی بدسرشت؛ و (۳) لوح سفید. در ادامه، به‌طور خلاصه، هریک از این دیدگاه‌ها را تشریح خواهیم کرد.

ذات‌گرایی نیک‌سرشت

یکی از صاحب‌نظران ذات‌گرایی نیک‌سرشت، استاد مطهری است. ایشان انسان‌شناسی اسلامی را در قالب نظریهٔ فطرت سامان‌دهی و تدوین کرده‌اند (خندان، ۱۳۸۳، صص. ۱۳۱–۱۳۲). استاد مطهری در ارائهٔ دیدگاه خویش چنین می‌گوید: «هرکسی بالفطره انسان متولد می‌شود، همراه با یک سلسله ارزش‌های عالی و متعالی بالقوه. وقتی انسان متولد می‌شود، بالقوه اخلاقی است، بالقوه متدین است، بالقوه حقیقت‌جوست، بالقوه تمام ارزش‌ها را در خودش دارد» (مطهری، بی‌تا، ج. ۱۳، ص. ۴۹۲). ایشان معتقد است در آیهٔ شریفهٔ «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس ۶۰)، منظور از «پیمان و عهد»، همان گرایش به حق و پرستش خداست که در ذات و سرشت تمام انسان‌ها معهود است (مطهری، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۶۰۴).

یکی از ویژگی‌های مهم فطرت، از نگاه استاد مطهری، همگانی بودن آن‌هاست (مطهری، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۱۶۰). شاخصهٔ دیگر، حق بودن گرایشات فطری است (مطهری، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۲۶۲). ایشان همچنین در توصیف گرایش‌های فطری، آن‌ها را مقدس (مطهری، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۸۷) و متعالی (مطهری، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۴۰۰) دانسته و معتقد بود هیچ‌یک از فطریات، باطل و ضد ارزش نیستند و تمامی گرایش‌های بشر در جهت سیر تکاملی وی در وجودش قرار داده شده است (مطهری، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۰۴). از نظر وی، ارزش‌های انسانی و گرایش‌های مقدس مانند میل به تعالی، ریشه در فطرت آن‌ها دارد (مطهری، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۵۱۴).

ذات‌گرایی بدسرشت

قائلین به این نظریه معتقدند انسان‌ها ذاتی واحد اما شرور دارند. پرچم‌دار این گروه، توماس هابز انگلیسی است. بر اساس انسان‌شناسی هابز، که مبتنی بر نگاه تجربی و علم‌گرایی اوست، تمام کارهای انسان بر اساس دو انگیزه، یعنی ترس و منفعت، تحقق می‌یابد و اصلی‌ترین انگیزهٔ بشر، قدرت‌طلبی است (کرچ، ۱۳۴۷، ص. ۵۶). در اغلب جملات معروف هابز، زندگی انسان با صفات تنهایی، فقر، پلیدی، خشونت، و کوتاهی وصف شده است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص. ۲۰۲). از نظر وی: «طبیعت همهٔ انسان‌ها درنده‌خویی است. همواره مردم در حال جنگ و ستیزند» (توماس، ۱۳۸۶، ص. ۴۲۰)، و تنها صفتی که موجب امتیاز او از حیوان می‌گردد، استعداد او در تفکر عقلی است. هابز، بر اساس سلسله استدلال‌هایی که از مفروضات فیزیولوژیک و مشاهدات اجتماعی به دست آمده، به این نتیجه می‌رسد که آدمیان ضرورتاً درگیر نزاع وقفه‌ناپذیری با یکدیگر هستند. بسیار قابل تأمل است که این دیدگاه‌های انسان‌شناسی هابز، اساس فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی در دولت مدرن غرب می‌باشد (شفیعی، ۱۳۹۰، ج. ۳، ص. ۲۶).

نظریهٔ لوح سفید

این دیدگاه بیشتر از سوی مارکسیست‌ها و جان لاک انگلیسی مطرح شده است. طبق این نظریه، ذات بشر فاقد هرگونه سرشت و فطرت پیشین است و انسان در ذات خود نه خوب است و نه بد، بلکه جامعه است که غریزهٔ اخلاقی را به فرد تحمیل می‌کند و فرد خیال می‌کند که آن را خودش داشته است (لاک، ۱۳۸۱، صص. ۲۹–۵۹). البته نفی فطرت در حوزهٔ گرایشات بشر توسط این گروه، متأثر از نفی هرگونه دانش عقلی و پیشینی است. از نظر حس‌گراها، هرگونه ادراک برای بشر فقط از طریق حس حاصل می‌شود و آن‌ها معارف عقلی پیشینی را انکار می‌کردند. به همین جهت، در حوزهٔ خواست‌ها نیز به این نتیجه رسیدند که هرگونه خواستی که در نهاد بشری قرار دارد، پس از حصول ادراکات از طریق حواس، در ذات بشر به وجود آمده‌اند و ممکن نیست بشر در ابتدای خلقتش واجد ادراک یا گرایش پیشینی باشد.

دیدگاه‌های ملاصدرا در باب سرشت انسان

ملاصدرا دیدگاه‌های مختلفی را در خصوص فطرت بشر اتخاذ کرده است. پس از تتبع در برخی آثار وی، افزون بر سه نظریهٔ مشهور، دیدگاه چهارمی نیز یافت شد که قابل تأمل است. در ادامه، به نقل و بررسی هریک از این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

نظریهٔ ذات‌گرایی نیک‌سرشت

ملاصدرا معتقد به خداشناسی فطری است و برای اثبات آن، به حالات انسان در سختی‌ها اشاره می‌کند که آموزه‌ای قرآنی است و در سنت معصومان انعکاس دارد. در فلسفهٔ ملاصدرا، برای این نوع از خداشناسی، پشتوانهٔ فلسفی وجود دارد. وی، بر اساس نظریات خاص خود در مورد حقیقت فرایند ادراک (منظور همان حضور وجود مدرَک در نزد مدرِک است) و همچنین حقیقت علیت (قول به تشأن در علیت) و سنخیت میان علت و معلول، معتقد است همهٔ انسان‌ها و بلکه همهٔ موجودات، به علت غایی به‌نحو بسیط، معرفت حضوری دارند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص. ۲۲). او معرفت به واجب و حتی وجود او را امری فطری می‌شمارد، زیرا بنده در هنگام مصائب و مشکلات، بر اساس و متأثر از فطرت خود، به خداوند توکل می‌کند و به‌طور غریزی متوجه او می‌گردد. ایشان این امر را به‌عنوان دلیلی برای عرفا در اثبات وجود خداوند نیز دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۳).

در این دیدگاه، ملاصدرا فطرت تمامی انسان‌ها را امر واحدی می‌داند؛ فطرتی که همهٔ انسان‌ها را به عبادت و پرستش خداوند و اقرار به ربوبیت او دعوت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۲۴۶). البته نه‌فقط انسان‌ها، بلکه همهٔ اشیا، اعم از نفوس، عقول، اجسام فلکی و عنصری، و هرآنچه که شباهتی به مبدأ اعلی دارد، واجد این عشق طبیعی، شوق غریزی، و دین فطری نسبت به این مبدأ هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۲۷۷).

نظریهٔ ذات‌گرایی بدسرشت

تناقض‌آمیز به‌نظر می‌رسد که ملاصدرا هم انسان‌ها را دارای طبیعت نیک و هم دارای طبیعت بد بداند، اما باید اعتراف کرد که ایشان هر دو نظر را در برخی عبارات خود و ذیل تفسیر برخی آیات قرآن مورد اشاره قرار داده است. صدرالمتألهین در کتاب *مفاتیح الغیب* چنین می‌گوید: «انسان به حسب فطرتش، حیوانی از حیوانات است و اطاعتش از قوای حیوانی، همچون اطاعت تکوینی ملائکه است. پس انسان‌ها، خواه شیطان آن‌ها را متفرق کرده باشد یا خیر، مفطور و مجبول به اطاعت از قوهٔ شهوانی و فطرت حیوانی خود هستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۷۲۵).

برخلاف انتظار، ملاصدرا در برخی عبارات و نظراتش، قولی کم‌طرفدار در مسئلهٔ فطرت را برگزیده است. بر اساس این دیدگاه، تمامی انسان‌ها یا اکثر انسان‌ها در حال انجام حرکتی قهقرایی هستند. ازآنجاکه به تعبیر ایشان، کسانی که در این حرکت سیر می‌کنند، همان اشقیا هستند، پس می‌توان گفت همهٔ انسان‌ها اشقیا می‌باشند. هرچند در تعبیری دیگر، وی انسان‌ها را در ابتدای فطرت خود و پیش از آنکه روح الهی در آن دمیده شود، دارای فطرت حیوانی می‌داند که تابع شهوت و غضبش است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۷).

جای تأمل دارد که چگونه ایشان انسان را هم دارای ذات نیک و هم بدسرشت می‌داند. آیا این دو دیدگاه را می‌توان با هم سازگار کرد؟ به‌نظر می‌رسد ایشان با پذیرش این دو دیدگاه، خود را آماده برای ارائهٔ نظری جدید و البته پربحث در میان دیدگاه‌های مشهور در باب سرشت انسان کرده است که عبارت است از قول به تفاوت فطرت انسان‌ها با یکدیگر، که در ادامه تفصیل آن خواهد آمد.

قول نزدیک به نظریهٔ لوح سفید

دیدگاه دیگری که صدرالمتألهین در مسئلهٔ فطرت اتخاذ کرده، گویا با نظریهٔ لوح سفید مطابقت دارد. بر اساس این نظر، نفوس انسان‌ها، اگرچه در ابتدا تحت نوع واحدی مندرج هستند، اما این نفوس، قابلیت کسب هیئات و ملکات نفسانی مختلف، اعم از رذایل و فضایل، را دارا هستند. ازاین‌رو، پس از انجام افعال مختلف، نفوس بشری صور گوناگونی را کسب می‌کنند و با حصول این صور، نفوس انسانی دیگر تحت نوع واحدی قرار نداشته و تبدیل به انواع مختلفه با حقایق متخالفه می‌گردند. در این دیدگاه، وی آنچه را که اصل فطرت انسان را تشکیل می‌دهد، همان قوهٔ هیولانی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۸). به همین جهت، ایشان تصریح می‌کند که برحسب ملکاتی که برای انسان حاصل می‌گردد، می‌تواند تبدیل به انواع کثیرهٔ متخالف گردد. ملاصدرا کثرتی را که در میان انسان‌ها مشاهده کرده است، فطرت ثانیه نامیده و آن را جدای از فطرت اولیهٔ همهٔ انسان‌ها می‌داند که در همه یکی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۸۱). در واقع، صدرا در این دیدگاه خود به نظرات اگزیستانسیالیست‌ها نزدیک شده است، زیرا این انتخاب و ارادهٔ افراد بشر است که تعیین‌کنندهٔ فطرت ثانیه و، به عبارت درست‌تر، شخصیت و هویت آن‌هاست. برخلاف نظر مارکسیست‌ها که جامعه را تعیین‌کنندهٔ هویت فرد می‌دانند، ملاصدرا معتقد است هر فرد با کسب رذایل یا فضایل، به ساخت هویت حقیقی خود اقدام می‌کند.

از دیدگاه ایشان، هنگامی که انسان مصور به یک صورت فعلیهٔ خاص گشته و فعلیت آن صورت در نفس او رسوخ کرد و قوای او متناسب با آن فعلیت عمل کردند، نفس بشر در همان مرتبه باقی مانده و این رسوخ صورت در نفس او از بین نخواهد رفت. از همین‌رو، دیگر نفس، قابلیت انتقال از حالت کمال به نقص یا همان فعلیت به قوه را نخواهد داشت، زیرا بازگشت به فطرت اولی و مرتبهٔ هیولانی، یا به تعبیر ملاصدرا، مرتبهٔ هیولانی و تراب، غیرممکن خواهد بود. این نکته را نیز ملاصدرا از معارف قرآنی به دست آورده است، آنجا که بازگشت به مرحلهٔ تراب را با آوردن تمنّی غیرممکن و محال می‌شمارد و می‌فرماید: «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» (نبأ ۴۰) (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۵۰).

توجه به نکات فوق و به‌کار بردن تعابیری چون لوح صاف و عقل هیولانی از سوی صدرا، ذهن انسان را به‌سمت پذیرش نظریهٔ لوح سفید از سوی ایشان سوق می‌دهد. همچنان که وی در ادامه، نفوس انسانی را همچون تابلویی تصویر می‌کند که کسب هریک از آثار، صفات، و ملکات، مانند منقش کردن تابلوی نفس به این نقش‌هاست. این شیوهٔ بیان وی نیز تأییدی است بر اینکه نظریهٔ لوح سفید مورد پذیرش ایشان بوده است. وی تأکید می‌کند هویت انسانی، همچون آینهٔ صافی است که قابلیت دریافت هر صورتی را در عالم داراست، خواه این صورت ملکوتی باشد، یا حیوانی، یا شیطانی. اما هنگامی که یکی از این صور در آینهٔ نفس نقش بست، امکان نقش بستن طرح دیگری در آن نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۴۴۸؛ ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۵۳).

گویا ملاصدرا این دیدگاه را فقط در مورد انسان جاری می‌داند، زیرا حیوانات از طریق الهام و ملائکه نیز از طریق فطرت خود، همهٔ معارف را کسب می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۵۷).

صدرالمتألهین این ادعای خود را نیز با دلیل همراه کرده است. به زعم ایشان، در صورتی که انسان به حسب فطرت اولیهٔ خود واجد فضیلت یا علمی باشد، دیگر در جوهر ذاتش صلاحیت کسب هرگونه فضیلت و علم را نداشته، بلکه فقط گرایش به همان علم و فضیلت مخصوص را خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۵۷).

نظریهٔ اختلاف سرشت انسان‌ها

روشن شد که قائلین به فطرت و حتی منکرین آن، اثبات یا انکار آن را به‌صورت عام پذیرفته بودند. پذیرندگان فطرت، یا همهٔ بشر را دارای ذات نیک می‌دانستند یا سرشت بد را به آن‌ها نسبت می‌دادند. همچنین منکرین فطرت، که نظریهٔ لوح سفید را برگزیده‌اند، نیز این ویژگی را به‌صورت همگانی در میان بشر قبول داشته و معتقد بودند هیچ‌یک از انسان‌ها، در هنگام قدم نهادن به عالم هستی، گرایش به خیر یا شر را در خود، به‌صورت امری به ودیعه نهاده‌شده، ندارند و هر گرایشی که در آن‌ها وجود داشته باشد، در نتیجهٔ زندگی در محیط و اجتماع حاصل می‌گردد. اما حکیم ملاصدرا، برای نخستین‌بار، قول به اختلاف سرشت را برگزیده است. آنچه نگارنده از تتبع در آثار ملاصدرا استنباط کرده، آن است که وی دو گونه تبیین از اختلاف سرشت انسان‌ها داشته است. در تبیین نخست، انسان‌ها واجد فطرت‌های متفاوتی نسبت به یکدیگر هستند. البته درجات و شدت فطرت‌های خوب یا بد در اشخاص مختلف، متفاوت است. اما در

تبیین دوم، هر انسانی واجد یک فطرت روحانی و یک فطرت ظلمانی است. در ادامه، به بررسی هر دو تبیین خواهیم پرداخت.

تبیین نخست: اختلاف سرشت انسان‌ها

بر اساس این دیدگاه، با توجه به عنایت الهی، فطرت‌های افراد متفاوت است و همهٔ افراد جامعه دارای نوع واحدی از فطرت نیستند و این‌گونه نیست که همهٔ فطرت واحد خوب یا بد داشته باشند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۴۹۰). وی بر همین اساس، انسان‌ها را در صفاء و کدورت، درجات قرب و بعد، و مواد طبیعی‌شان مختلف دانسته که اختلاف آن‌ها در فطرت اولی، مهم‌ترین عامل در این تفاوت درجات است. حتی در میان افرادی که دارای فطرت‌های خوب هستند نیز، با توجه به شدت هریک در صفاء و کدورت، این اختلاف و تمایز مشاهده می‌شود. صدرا معتقد است آنچه خداوند در قضای سابق برای ارواح، به حسب مواد، تقدیر کرده، مناسب هر روح است و این تقدیر مواد متفاوت، ناشی از تفاوت و اختلاف مراتب و فطرت‌های ارواح است. از همین‌روست که مواد و صور شریف را برای ارواح و نفوس شریفه مقدر می‌کند و مواد غیرشریف را نیز برای نفوس پست و سفلی (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۱۱۸).

ایشان همچنین در جای دیگر و در ضمن شبهه‌ای، به این مسئله اذعان کرده است. از دیدگاه وی، نفوس افراد بشر در ابتدای فطرت، ناقص و بالقوه‌اند. اما با این وجود، برخی دارای نفوس خیر و نورانی، مایل به امور قدسی، و واجد رغبت بسیار به آخرت‌اند، اما برخی دیگر دارای جوهری پست و ظلمانی، شرور، مایل به جسمانیات، و بسیار علاقه‌مند به خدمت و بندگی شهوت و غضب خود هستند.

ملاصدرا برای این ادعای خود، بیشتر از دلایل قرآنی و روایی استفاده کرده است (۱۳۶۶، ج. ۴، صص. ۱۳۸، ۱۲؛ ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۳۳؛ ۱۴۲۲ق، ص. ۴۵۹). برای نمونه: «وَالْآيَاتُ الالَهِيَّةُ عَلَى أَنَّ السَّعِيدَ مَفْطُورٌ فِي أَنْ يَعْمَلَ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَالشَّقِيُّ مَفْطُورٌ فِي أَنْ يَعْمَلَ أَعْمَالَ أَهْلِ النَّارِ، وَهُمَا طَالِبَانِ بِالاخْتِيَارِ لِمَا قُدِّرَ لَهُمَا فِي دَارِ الْقَرَارِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۱۴). اما گاهی از ادلهٔ غیرنقلی نیز بهره برده است، اگرچه این ادلهٔ غیرنقلی را نمی‌توان برهانی نامید، زیرا بیشتر رنگ‌وبوی جدل دارند تا برهان. وی در اثبات ادعای خود در *مفاتیح الغیب* می‌گوید:

> در صورتی که همهٔ انسان‌ها از یک فطرت برخوردار بودند و کسی اهل اطاعت نفس و هوای خود نبود، آنگاه دیگر همهٔ واجد یک نوع فطرت و طبیعت بوده و از نفوس سالم و پاکی برخوردار بودند که این موضوع، منافی حکمت است؛ زیرا همهٔ انسان‌ها دارای یک فطرت نیک بوده و دیگر نیازی به خلقت دنیا نبود، حال آنکه بر اساس حدیثی قدسی، معصیت آدم، دلیلی برای خلق عالم بوده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۷۶۰)

صدرالمتألهین در جای دیگر، ابتدا با طرح این سؤال که «چرا همهٔ انسان‌ها از فطرت یکسانی برخوردار نیستند؟»، تلاش کرده است تا به اشکال مغایرت اختلاف سرشت آدمیان با عدل الهی پاسخ گوید. اما در ادامه، با ارائهٔ پاسخی برهانی، تأکید می‌کند که اگر خداوند در خلق خود فقط به موجود شریف بسنده می‌کرد، آنگاه همهٔ موجودات از نوع واحدی بودند، بلکه همگی در عقل اول منحصر می‌شدند. این نوع خلق سبب

می‌شود تا بقیهٔ مراتب، که امکان وجود یافتن و تحقق داشتند، همچنان معدوم باشند. روشن است که این ظلم و جور در حق آن مراتب است و با عدل و قسط الهی ناسازگار می‌نماید. بنابراین، عنایت حضرت حق اقتضا می‌کند تا نظام وجود به طریق أحسن خلق گردد. اگر نظام أحسن در خلق عالم حاکم شود – همان‌طور که در حال حاضر حاکم است – از جود خداوند بخشنده و واهب، همه‌چیز وجود پیدا می‌کرد. اما اگر همه‌چیز به‌صورت مساوی در شرافت و کمال حاصل می‌شد، آنگاه حسنی که در خلق نظام با نظام أحسن حاصل می‌شد، فوت می‌گشت. در نتیجه، با عدم خلق نفوس شقیه، احتیاج به آن‌ها در نظام وجودی باقی بود، اگرچه امکان تحقق داشتند و این منافی با حکمت و عدل الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۱۱۹).

تبیین دوم: هر فرد واجد دو فطرت است

صدرالمتألهین تبیین دیگری از قول به اختلاف سرشت انسان‌ها ارائه کرده است. در این تبیین، ایشان انسان را به‌سبب اینکه مرکب از دو عالم خلق و امر است، دارای دو فطرت می‌داند که یکی روحانی و از عالم امر و ملکوت اعلی است و دیگری ظلمانی و از عالم خلق است. سپس ادعای خود را با طرح این اشکال آغاز می‌کند که انسان به حسب فطرت خود یا نورانی است یا ظلمانی. اگر نورانی است، پس معنای این قول حضرت حق که می‌فرماید: «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» چیست؟ زیرا در صورت نورانی بودن فطرت تمام انسان‌ها، دیگر خارج کردن از ظلمات به نور معنا نخواهد داشت. از سوی دیگر، اگر بگوییم همهٔ انسان‌ها به حسب فطرتشان ظلمانی بوده‌اند، آن‌وقت بخش دیگر همین آیهٔ شریفه که می‌فرماید: «يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» بی‌معنا خواهد شد. بنابراین، این‌گونه نیست که انسان در ابتدای خلقتش از فطرت واحدی برخوردار بوده باشد. وی انسان را به‌دلیل مرکب بودن از دو عالم امر و خلق، دارای دو فطرت می‌داند؛ یکی از آن‌ها روحانی و نورانی و در نتیجه، عالم امر و ملکوت است، و دیگری نفسانی و ظلمانی بوده که نتیجهٔ عالم خلق است. هریک از این فطرت‌ها نیز به‌سوی عالم مخصوص به خود گرایش دارد، به‌طوری که روح، رغبت بسیاری به مصاحبت با اهل ملکوت و هم‌جواری با رب‌العالمین دارد و میل نفس نیز به عالم خود، یعنی أسفل سافلین، است. از همین‌رو، این دو فطرت با یکدیگر در نزاع هستند و تلاش می‌کنند تا انسان را به خدمت خود درآورند تا او به‌سوی مطلوب آن‌ها حرکت کند. قلب انسان، معرکهٔ جنگ میان این دو جبهه است، به‌طوری که این نزاع تا تسخیر قلب توسط یکی از آن‌ها ادامه خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۴، ص. ۲۵۱). ملاحظه می‌گردد که این تبیین ملاصدرا از اختلاف سرشت، با آنچه پیش از این بیان شد، تفاوت اساسی دارد، زیرا هر فردی را واجد دو فطرت می‌داند که سرنوشت او در نتیجهٔ نزاع میان این دو فطرت تعیین می‌گردد.

فطرت اولیه و ثانویه

یکی دیگر از نظراتی که ملاصدرا در مسئلهٔ فطرت به کار برده، عبارت از تقسیم فطرت به اولیه و ثانویه است. او این تقسیم را نه‌فقط در گرایشات، بلکه حتی در ادراکات فطری نیز به کار برده است. وی درک بسیاری از مسائل مهم فلسفی را منوط به داشتن فطرت ثانیه می‌داند. به‌عنوان مثال، رسیدن به مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول را، که تبیین کامل آن توسط او انجام شده است، نیازمند داشتن فطرت ثانیه، بلکه

ثالثه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص. ۳۸). همچنین، درک علوم الهی، نیاز به نوعی تجرد تام دارد که این تجرد تام، از نظر صدرا، همان فطرت ثانیه است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۸). اذهان بشر با فطرت اولیهٔ خود، که غیرلطیف و کثیف است، قادر به درک معقولات محض نبوده و از همین‌رو، اولیای حکمت و طالبان حقیقت، به ریاضت‌های عملی سخت پرداخته و نفوس خود را به دشواری می‌اندازند تا ظرفیت تعمق در حقایق ربوبی و مشاهدهٔ مبدأ اولی را، به میزانی که در استطاعت مخلوق در مشاهدهٔ خالق هست، بیابند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۸). همچنین، ایمان حقیقی انسان مؤمن نیز، از نظر ملاصدرا، ناشی از فطرت ثانیه است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۲۴۱)، درحالی‌که مجردات، نیازی به فطرت ثانیه ندارند، زیرا به حسب فطرت اولیهٔ خود، به عبادت حق و اطاعت او، به‌صورت اختیاری و بدون نیاز به کسب قوه و فطرت دیگر، اقدام می‌کنند (ملاصدرا، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۱۸۱).

وی که معرفت به امور قیامت و احوال آخرت را منوط به فطرت ثانیه دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۸۱)، می‌گوید: داشتن فطرت ثانیه، لازمه حرکت به‌سوی کمال است و نفوس بشری، پس از هبوطی که در قوس نزول داشته‌اند، می‌توانند در مسیر استکمال، بر اساس فطرت ثانیهٔ خود، به ملکوتیان رسیده و بلکه از آن‌ها نیز فراتر روند، اگرچه با فطرت اولیهٔ خود نمی‌توانستند به این مهم دست یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۲۵).

سازگاری نظرات صدرا با مبانی فلسفی ایشان

اکنون به بررسی سازگاری نظرات مطرح‌شده با مبانی فلسفی ملاصدرا می‌پردازیم.

اصالت وجود

به‌نظر می‌رسد نظریه‌های نیک‌سرشت یا بدسرشت بودن همهٔ انسان‌ها، با قول به نوع واحد بودن و اصالت ماهیت انسان سازگار است. در مقابل، قول به اختلاف سرشت، مبتنی بر اصالت وجود است، به این معنا که وجود هر شخصی، دارای ماهیت خاص است که با اصل مشترک بودن ماهیت در میان انسان‌ها در تنافی است. به‌عبارت دیگر، هر فردی از وجود مخصوص به خود برخوردار بوده و از همین وجود خاص او، ماهیت خاص انتزاع می‌شود. از اینجا می‌توان دریافت که منظور از ماهیت، همان حد وجود است. همچنین، دیدگاه وی در خصوص لوح سفید بودن انسان‌ها در بدو زندگی، با اصالت وجود سازگار است، زیرا بر اساس آن، انسان‌ها همگی در ابتدای زندگی، دارای وجه مشترک و حد یکسانی از وجودند و تفاوت‌های میان آن‌ها، پس از کسب رذایل یا فضایل، حاصل می‌گردد. شاید این سؤال مطرح شود که چرا نتوان این دیدگاه را بر اساس اصالت ماهیت تفسیر کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت طبق اصالت ماهیت، اگر ماهیت را ذات هر چیزی (در اینجا انسان) در نظر بگیریم، هیچ‌گاه ذات یک چیز منقلب نمی‌گردد، زیرا انقلاب در ذات محال است، اما تغییر در حد وجود محال نیست، درحالی‌که بر اساس نظریهٔ لوح سفید (و بر اساس بیان ملاصدرا)، ذات انسان در ابتدای خلقت، خالی از هرگونه گرایش و صورتی است و فطرتش پس از کسب صور، فضایل، و رذایل تعیین می‌گردد. به‌عبارت دیگر، فطرت اولیهٔاش فاقد هرگونه گرایشی است. از همین‌رو می‌توان گفت

دیدگاه نزدیک به اختلاف سرشت و لوح سفید، در میان چهار نظری که در باب فطرت ارائه کرده، از سازگاری بیشتری با اصالت وجود برخوردارند.

تشکیک وجود

از مطالب مربوط به اصالت وجود، می‌توان ناسازگاری دو دیدگاه نخست را با اصل «تشکیک وجود» نیز دریافت، زیرا بر اساس این دو نظریه، انسان‌ها واجد نوع واحدی بوده و امکان تغییر در ذات آن‌ها وجود ندارد. اما قول به اختلاف سرشت (که انسان را دارای انواع متعدد می‌داند و امکان تغییر در ذات را ممکن می‌داند) و نظریهٔ لوح سفید، با یکی دیگر از مبانی وی، یعنی تشکیک وجود، سازگاری داشته و به‌نوعی بر آن مبتنی‌اند. بر اساس این مبنا، حقیقت خارجی وجود، حقیقت ذومراتبی است، به‌طوری که حقایق وجودی، سلسله‌ای متفاضل را تشکیل می‌دهند و از یک جانب به هیولای اولی و از جانب دیگر به واجب بالذات منتهی می‌شوند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۶۵). در دیدگاهی که به نظریهٔ لوح سفید نزدیک شده نیز، ایشان تأکید می‌کنند انسان‌ها در ابتدا نوع واحدی را دارا هستند، اما با کسب فضایل و رذایل، هریک به انواع مختلف و متخالفی تبدیل می‌گردند. البته نگارنده بر آن است که در دو نظر نخست (قول به نیک‌سرشتی یا بدسرشتی) نیز، منظور آن بوده که انسان‌ها در ابتدا نوع واحدی هستند و ذات نیک یا بد یکسانی را واجدند و با کسب صور و ملکات حسنه یا سیئه تغییر کرده و در این میان، تفاوت مراتب و درجات (یا همان تشکیک) حاصل می‌شود.

حرکت جوهری

همچنین، نظریهٔ لوح سفید و تغییر ذات انسان‌ها در طول زمان، با نظریهٔ حرکت جوهری سازگار است، اما اگر قائل باشیم که همهٔ انسان‌ها از سرشت نیک یا بد برخوردارند یا اینکه به‌لحاظ سرشت اولیه مختلف‌اند و تغییر ذاتی در آن‌ها رخ نمی‌دهد، از نوعی ثبات ذات سخن گفته‌ایم که با قول به حرکت جوهری سازگار نیست، مگر آنکه نیکی و بدی را دارای شدت و ضعف بدانیم و نیک‌سرشتان (اعم از آنکه همهٔ نیک‌سرشت باشند یا برخی) را در مسیر شدت سعادت معرفی کنیم و بدسرشتان (اعم از آنکه همهٔ بدسرشت باشند یا برخی) را در مسیر شدت شقاوت بدانیم.

جسمانیةالحدوث بودن نفس

تلاش‌های دیگری نیز جهت ایجاد سازگاری میان این نظریه‌ها با یکدیگر و با مبانی وی قابل انجام است. به‌عنوان مثال، می‌توان گفت ملاصدرا وقتی از اختلاف انسان‌ها از نظر سرشت سخن می‌گوید، منظورش فعلیت شقاوت یا سعادت ایشان در نهایت امر است، اما وقتی سخن از یکسانی فطرت ایشان می‌گوید، منظورش حالت بالقوه در ابتدای خلقت ایشان است. یا می‌توان گفت ملاصدرا وقتی به فطرت نیک همهٔ انسان‌ها اشاره می‌کند، منظورش خلقت اصل همهٔ انسان‌ها در مرتبهٔ انسان کامل است و وقتی از بدسرشتی همهٔ انسان‌ها سخن می‌گوید، منظورش وجود طبیعی انسان‌ها در عالم ماده است که همگان حدوثشان جسمانی است. اما به‌نظر می‌رسد دیدگاه نوی ایشان در مسئلهٔ فطرت، از سازگاری لازم با جسمانیةالحدوث

بودن نفس برخوردار نباشد، زیرا بر اساس یکی از تقریرهای ایشان از آن دیدگاه، انسان دارای دو فطرت است: فطرتی مقدس و روحانی که در نتیجهٔ عالم امر و ملکوت است و دیگری فطرتی ظلمانی که نتیجهٔ عالم خلق است. به‌عبارت دیگر، از نظر صدرالمتألهین و بر اساس این دیدگاه، انسان‌ها در ابتدای خلقت خود، واجد دو بعد روح و جسم هستند و به مقتضای هریک، از فطرتی مناسب با آن برخوردارند. درحالی‌که بر اساس اصل جسمانیةالحدوث بودن نفس، هیچ روح یا نفسی در ابتدای خلقت انسان موجود نبوده است، بلکه انسان در ابتدا فقط جسم بوده و جسم، بر اثر تکامل، به نفس تبدیل می‌شود. بنابراین، انسان در ابتدای خلقت، فقط واجد فطرت خلقی است و نه امری. اما نگارنده معتقد است توجیهی مناسب برای رفع این ناسازگاری می‌توان ارائه کرد، بدین صورت که اگر توجه کنیم، تبدیل جسم به نفس، یک حرکت تکاملی است و در حرکت تکاملی، هر کمال جدیدی که حاصل می‌شود، نیاز به فاعل و مفیض دارد، زیرا شیء متکامل، خود نمی‌تواند این کمال را به خود اعطا نماید. بنابراین، می‌توان جسمانیةالحدوث بودن نفس را با افاضهٔ نفس از عالم بالا جمع کرد. از سوی دیگر، انسان تا هنگامی که نفس به او افاضه نشود و، به‌عبارت دیگر، در حرکت جوهری جسمش، کمال روحانی را واجد نگردد، تبدیل به انسان نشده است. لذا انسان شدن وی، مصادف خواهد بود با افاضهٔ نفس از فاعل. در اینجاست که انسان، با شروع انسانیتش، واجد دو فطرت خلقی و امری خواهد بود. مشاهده می‌گردد که با این نگاه، می‌توان نظریهٔ ترکیب انسان از دو فطرت ظلمانی و روحانی را نیز با این مبنای اصلی و اساسی فلسفهٔ صدرایی (جسمانیةالحدوث بودن نفس) سازگار کرد. اما در میان سه نظر دیگر، تنها قول به بدسرشتی انسان‌هاست که می‌تواند تا حدی سازگار با این اصل باشد، زیرا بر اساس اصل جسمانیةالحدوث، انسان در ابتدای خلقت خود، فقط جسم است. از سوی دیگر، جسم، همان بعد طبیعی و ظلمانی انسان است و با توجه به آن، انسان واجد گرایش‌های حیوانی و دنیوی است. پس می‌توان گفت انسان در ابتدای خلقت خود، فقط واجد گرایش‌های ظلمانی و دنیوی است. به‌نظر نگارنده، قول به اختلاف سرشت، یکی از موجه‌ترین و سازگارترین نظرات مرحوم صدرالمتألهین در باب فطرت است.

پذیرش تشکیک در فطرت و نفی ذات‌گرایی

اما مسئلهٔ دیگری که نگارنده در تلاش برای ایجاد سازگاری میان آرای فطری ملاصدرا و مبانی فلسفی‌اش با آن روبه‌رو گشته، این است که در صورت پذیرش دو قول بدسرشتی و نیک‌سرشتی انسان‌ها، قائل به نوعی ذات‌گرایی در فلسفهٔ وی خواهیم بود، درحالی‌که از عموم عبارات و مبانی ملاصدرا چنین برمی‌آید که ذات‌گرایی در فلسفهٔ ایشان جایی ندارد. به‌عبارت دیگر، اگرچه با توجه به برخی عبارات ملاصدرا می‌توان ذات‌گرایی را به وی نسبت داد (ملاصدرا، ۱۴۱۷ق، ص.۹۹)، اما ظاهر فلسفهٔ ایشان و البته مبانی فلسفی او، با ذات‌گرایی سازگار نیست. از همین‌رو، پذیرش اقوال مربوط به بدسرشتی یا نیک‌سرشتی بشر در ابتدای خلقت، ملازم با قبول نوعی ذات‌گرایی خواهد بود که در عموم فلسفهٔ ملاصدرا جایی ندارد. بنابراین، نمی‌توان این دو نظر را در مسئلهٔ فطرت موجه دانست. البته نگارنده معتقد است می‌توان توجیهی را در رفع این تعارض ارائه کرد و گفت وی هریک از این دیدگاه‌ها را ناظر به فطرت ثانیه مطرح کرده است و نه

فطرت اولیه. همچنین، ازآنجاکه مرحوم صدرالمتألهین، نسبت به میزان شدت، درجه‌بندی، و تشکیک میان انسان‌ها در فطرتشان سخنی به میان نیاورده، اما قائل به تشکیک در وجود و همچنین حرکت جوهری است، می‌توان قول به شدت و تشکیک در فطرت انسان‌ها را نیز به وی نسبت داد. زیرا، همان‌طور که بیان شد، از یک سو، ذات‌گرایی با فلسفهٔ صدرایی قابل جمع نیست، و از سویی، وی قائل به تشکیک در وجود و حرکت جوهری نیز است و بر این اساس، یک فرد در طول زندگی‌اش ذات واحدی نخواهد داشت، بلکه با حصول هر صورت و ملکهٔ نفسانی، شدت وجودی‌اش تغییر می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت هر فرد، پس از آنکه در وجودش یکی از فطرت‌های ظلمانی یا روحانی غلبه می‌یابد، آنگاه به میزانی که هریک از آن فطرت‌ها در حقیقتش رسوخ یابند، از دیگر افراد متمایز می‌گردد. به‌عبارت بهتر، به میزانی که فرد در کسب و حصول ملکات موفق عمل کند، به شدت بیشتری از فطرت نیک یا فطرت پلید دست می‌یابد. با این توجیه، نه‌تنها تشکیک در وجود و حرکت جوهری تبیین گشته و پوشش داده می‌شود، بلکه از تفسیر حرکت جوهری به قهقرایی بودن در برخی مواقع نیز خواهیم گریخت، زیرا ایشان در مواضع مختلف، بازگشت به فطرت اولیه یا همان هیولی را محال دانسته است. به‌عبارت دیگر، بازگشت به مراتب پایین وجودی که در آن‌ها شدت وجودی کمی برای فرد حاصل شده، ناممکن است. از همین‌رو، قول به حرکت قهقرایی نیز از وی نفی می‌گردد. بنابراین، اگرچه برخی در داشتن فطرت روحانی یا ظلمانی با یکدیگر وحدت دارند، اما در میزان رسوخ هریک از آن‌ها دارای اختلاف‌اند. همچنین، انسان‌ها نه‌تنها در فطرت ثانیه با یکدیگر متفاوتند، بلکه در میزان رسوخ هریک از این فطرت‌های ظلمانی و روحانی نیز از یکدیگر متمایزند. با این تبیین، از ذات‌گرایی در فلسفهٔ ملاصدرا گریخته و می‌توان به مهم‌ترین اصول فلسفی ایشان پایبند بود. همچنین، نه‌تنها ذات‌گرایی در تمام انسان‌ها نفی می‌شود، بلکه از قول به ثبوت یک ذات واحد برای شخص در طول زندگی‌اش نیز اجتناب می‌گردد، زیرا با سکوت ملاصدرا در خصوص میزان رسوخ دو فطرت ظلمانی و روحانی و از سویی، قول به تشکیک در وجود و نفی ذات‌گرایی، می‌توان قول به عدم وجود ذات واحد و در نتیجه فطرت واحد برای یک شخص در طول زندگی‌اش را نیز به وی نسبت داد.

تبیین نو و جامع نظرات ملاصدرا در خصوص فطرت

در ادامه، تلاش می‌شود تا تبیینی دیگر از نظر ملاصدرا راجع به فطرت ارائه گردد تا نه‌تنها با مبانی اصلی فلسفهٔ ایشان سازگار باشد، بلکه جامع نظرات مختلف وی در این مسئله نیز قرار گیرد. به‌عبارت دیگر، تشتت آرای وی در مواضع مختلف، هریک وجوهی از این نظر نهایی و مقصود غایی ایشان است. لازم به ذکر است این تبیین، مبتنی بر تفکیکی است که صدرالمتألهین میان فطرت اولیه و ثانیه انجام داده است. همچنین، دیدگاهی که قول به اختلاف سرشت انسان‌ها را برگزیده، نیز در ارائهٔ این تبیین، نقش بسزایی دارد. بنابراین، می‌توان کلید حل مشکلاتی را که در اثر نظرات متناقض ملاصدرا در خصوص فطرت به وجود می‌آیند، در ابداع ایشان، یعنی اختلاف انسان‌ها در فطرت اولیه و ثانیه، دانست. از دیدگاه وی، انسان‌ها همگی به حسب فطرت اولیه یکسانند، اما در فطرت ثانیه است که از یکدیگر جدا می‌گردند. همچنین، به نظر ایشان، در فطرت اولیه، انسان‌ها واجد دو بعدند و، به‌عبارت بهتر، بشر در هنگام قدم نهادن به عرصهٔ

هستی، واجد دو فطرت است: فطرت روحانی و فطرت ظلمانی. این دو فطرت نیز ناشی از آن است که بشر، مرکب از دو عالم خلق و امر است. به‌نظر می‌رسد ملاصدرا، آنجا که در فطرت اولیهٔ انسان‌ها را یکسان می‌داند، نظر به یکسان بودن هر دو فطرت روحانی و ظلمانی برای بشر داشته است. اگرچه وی فطرت اولیه را همان هیولی برشمرده و برای همهٔ انسان‌ها یکی دانسته است، اما چون در تبیین دوم دریافتیم که فطرت اولیه متشکل از دو فطرت ظلمانی و روحانی است، می‌توان گفت در تعبیری که فطرت اولیه را همان هیولی برشمرده، فقط نظر به بعد خلقی بشر داشته است. حال می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت، آنجا که ملاصدرا قول نزدیک به لوح سفید را اتخاذ کرده، نظر به یکسان بودن فطرت خلقی انسان‌ها داشته و آن را همان هیولی برشمرده است. و ازآنجاکه هیولی، قوهٔ محض بوده و قابلیت تبدیل به هر فعلیتی را داراست، ایشان تلاش کرده تا با این بیان، قول نزدیک به نظریهٔ لوح سفید را برگزینند. اما با توجه به اینکه فطرت اولیهٔ انسان‌ها، متشکل از دو فطرت خلقی و امری است (آنگونه که خود ایشان ادعا کرده است)، نمی‌توان این نظر را در تبیین دقیقی که از قول به اختلاف سرشت ارائه کردیم، جای داد. اما پس از حصول نزاع میان دو فطرت انسان‌ها و غلبه یکی از آن دو، فطرت ثانیهٔ بشر شکل می‌گیرد. حال، در این فطرت ثانیه است که انسان‌ها از یکدیگر جدا می‌شوند، زیرا برخی، بر اثر غلبه فطرت ظلمانی، مفطور به فطرت ظلمانی گشته و برخی دیگر نیز، با توجه به غلبه فطرت روحانی، تبدیل به فردی با گرایشات مقدس و نیک می‌گردند. لذا می‌توان با این نظر، قول به اختلاف سرشت انسان‌ها را توجیه کرد. همچنان که می‌توان گفت، آنجا که ملاصدرا نظر به بدسرشت بودن بشر داشته، روی سخنش متوجه آن عده‌ای است که فطرت ظلمانی در آن‌ها غلبه یافته است و در مواردی که به نیک‌سرشتی آن‌ها گراییده، نظر به افرادی داشته که فطرت روحانی در آن‌ها غالب شده است.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در باب سرشت انسان، چهار دیدگاه اتخاذ کرده است. وی در برخی از عباراتش، قائل به نیک‌سرشتی انسان‌ها شده، در جاهایی به بدسرشتی آن‌ها روی آورده، و در برخی دیگر از عباراتش، انسان را از نظر نیکی و بدی بالقوه دانسته است (نظریهٔ لوح سفید) که بعداً نیکی یا بدی او فعلیت می‌یابد. اما در برخی موارد، دیدگاهی جدید را اتخاذ کرده و بیان داشته است که انسان‌ها از سرشتی واحد برخوردار نیستند، بلکه هر فرد، سرشت مخصوص به خود را داراست. صدرالمتألهین در این نظرات، از مبانی خود نیز استفاده کرده است. آنجا که ایشان به نظریهٔ لوح سفید یا قول به اختلاف سرشت می‌گراید، در واقع به نظریهٔ اصالت وجود گرایش داشته است. اما وقتی از اتفاق سرشت انسان‌ها (اعم از اتفاق در نیک‌سرشتی یا بدسرشتی) سخن می‌گوید، به نظریهٔ اصالت ماهیت نزدیک شده است، زیرا انسان را دارای نوع و ذات واحد می‌داند و برای این نوع واحد، ویژگی‌هایی در نظر گرفته است. همچنین، دو قول مربوط به اختلاف سرشت و یا لوح سفید، از ابتنا بر دو اصل مهم دیگر فلسفهٔ صدرایی برخوردارند. به‌عبارت دیگر، می‌توان این دو نظریه را سازگار و مبتنی بر اصول تشکیک در وجود و حرکت جوهری برشمرد. افزون بر آنکه قول به اختلاف

سرشت (البته با تبیین دومی که از آن در طول این نوشتار ارائه شد)، قابلیت سازگاری با یکی دیگر از اصول فلسفی صدرالمتألهین، یعنی همان اصل جسمانیةالحدوث بودن نفس، را نیز داراست.

آنچه از تحلیل این چهار دیدگاه و تطبیق آن‌ها با مبانی حاصل می‌آید، آن است که دیدگاهی که در آن ایشان انسان‌ها را دارای فطرت‌های متفاوت می‌داند (تبیین نخست) و یا به هر انسان، دو فطرت روحانی و ظلمانی را نسبت می‌دهد (تبیین دوم)، از سازگاری بیشتری با مبانی فلسفی وی برخوردار است، اگرچه برای پذیرش و اثبات این سازگاری و ابتنا، توجیه و تأویل‌هایی مورد نیاز است. به بیان دیگر، ملاصدرا در تبیین دومی که از قول اختلاف سرشت ارائه کرد، قائل به دو فطرت روحانی و ظلمانی برای انسان شده و سپس پذیرفته که سرشت نهایی هر فرد، در نتیجهٔ نزاع میان این دو فطرت حاصل می‌گردد، به‌طوری که اگر کسی بدسرشت گردد، این بدسرشتی، نتیجهٔ غلبه بعد ظلمانی و جسمانی وجود او بر بعد روحانی او بوده است. با این تفسیر، نه‌تنها قول به اختلاف سرشت تبیین می‌گردد، بلکه می‌توان مواردی را که وی به بدسرشتی یا نیک‌سرشتی انسان‌ها گرویده، نیز توجیه کرد، به‌طوری که دیدگاه مربوط به بدسرشتی انسان‌ها را با غلبه فطرت ظلمانی بر روحانی تبیین و توجیه نمود. همچنان که اگر بعد روحانی در نزاع میان دو فطرت انسان غلبه یابد، آن فرد، واجد گرایش‌های مقدس و نیک خواهد بود و این‌گونه، قول به نیک‌سرشتی آن‌ها نیز موجه می‌گردد. همچنین، در مواضعی که وی به نظریهٔ لوح سفید نزدیک شده، نظر به یکسان بودن فطرت‌های خلقی انسان‌ها در ابتدای خلقت ایشان داشته که آن را هیولی نیز نامیده و با عباراتی چون آینهٔ صاف از آن یاد کرده است.

منابع

قرآن کریم.

آربلاستر، آنتونی. (۱۳۷۷). *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب* (عباس مخبر، مترجم). تهران: نشر مرکز.

آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۸۱). *شرح بر زاد المسافر*. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

توماس، هنری. (۱۳۸۶). *بزرگان فلسفه* (فریدون بدره‌ای، مترجم). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

خندان، علی‌اصغر. (۱۳۸۳). *ادراکات فطری در آثار شهید مطهری، دکارت، لاک و چامسکی*. قم: کتاب طه.

شفیعی، احمد، حاجی‌زاده، عبدالله، و سلگی، محسن. (۱۳۹۰). صورت‌پردازی مفهوم انسان و چگونگی تاثیر آن بر اندیشه سیاسی؛ هابز و جوادی آملی. *انسان‌پژوهی دینی، (۲۶)*.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۸). *نظام حکمت صدرایی*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها؛ قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

غفوری‌نژاد، محمد. (۱۳۸۹). *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی (رساله دکتری در رشته فلسفه و کلام اسلامی)*. تهران: دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

کرچ، دیوید، داس، ریچارد، فیلد، کراچ و ال. بلاکی، و اجرتون. (۱۳۴۷). *فرد در اجتماع* (محمود صناعی، مترجم). تهران: زوار.

لاک، جان. (۱۳۸۱). *جستاری در فهم بشر* (تلخیص پرینگل پتیسون، صادق رضازاده شفق، مترجم). تهران: شفیعی.

مطهری، مرتضی. (بی‌تا). *مجموعه آثار استاد مطهری (نسخه الکترونیکی)* (جلدهای ۲، ۳، ۶ و ۱۳). قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

ملاصدرا. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا. (۱۳۶۰). *أسرار الآیات و أنوار البیّنات*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران و موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم* (ج ۱-۷). قم: بیدار.

ملاصدرا. (۱۳۷۸). *المظاهر الالهیّة فی أسرار العلوم الکمالیّة*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا. (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیّة فی المناهج السلوکیّة (مقدمه عربی)*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربیّ.

ملاصدرا. (۱۴۲۰ق). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*. تهران: حکمت.

ملاصدرا. (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الأثیریّة*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربیّ.

ملاصدرا. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة* (ج ۱-۹). بیروت: دار إحیاء التراث.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Role of Tawḥīd al-Rubūbiyyah in the Strategic Planning of the Ulū al-ʿAzm Prophets from the Perspective of the Qurʾān

Safarmurod Huseinov

Visiting Professor, Higher Education Complex of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: safarhuseyn1980@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
27 August 2024
Received in revised form
23 November 2024
Accepted
01 December 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
Qurʾān,
Tawḥīd al-Rubūbiyyah,
Ulū al-ʿAzm Prophets,
strategic planning model,
strategies

ABSTRACT

Based on His *Rubūbiyyah*, God sent prophets and revealed legislations through them. The *Ulū al-ʿAzm* prophets (Arabic: أولو العزم, literally: the determined or steadfast)—namely, Prophet Nūḥ (Noah), Ibrāhīm (Abraham), *Mūsā* (Moses), *ʿĪsā* (Jesus), and *Muḥammad* (peace be upon them)—implemented strategic planning influenced by *Tawḥīd al-Rubūbiyyah* (Oneness of Lordship or Divinity). This planning was structured around three key axes: understanding the current situation, drawing the desired situation, and strategies to achieve the desired situation. This study utilizes an interdisciplinary approach to analyze these stages. The findings reveal that the *Ulū al-ʿAzm* prophets (peace be upon them) adopted various strategies to achieve the desired state. These strategies include communicating their mission, preserving human capital, demonstrating steadfastness and reliance on God (*Tawakkul*), linking spiritual and material affairs, highlighting the strengths of their organizational framework, laying the groundwork for the continuity of the Divinity vision in future generations, selecting successors and ensuring organizational continuity, establishing governance, and building civilizations. The strategic planning of the *Ulū al-ʿAzm* prophets (peace be upon them) demonstrates distinct advantages over contemporary managerial strategic planning in areas such as addressing the comprehensive needs of agents, emphasizing teamwork, supporting human capital, integrating spiritual factors, institutionalizing organizational beliefs for competitors, and embedding spiritual elements within the organization. These advantages are evident in human, organizational, and environmental dimensions.

Cite this article: Huseinov, S. (2024). Role of Tawḥīd al-Rubūbiyyah in the Strategic Planning of the Ulū al-ʿAzm Prophets from the Perspective of the Qurʾān. *Theology Journal, 10*(2), 111-136. https://doi.org/10.22034/pke.2024.19162.1905

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2024.19162.1905

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

نقش توحید ربوبی در برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولواالعزم از منظر قرآن کریم

صفرمراد حسین‌او

استاد مدعو، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعة المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. رایانامه: safarhuseyn1980@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۱۱
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
قرآن کریم،
توحید ربوبی،
پیامبران اولواالعزم،
مدل برنامه‌ریزی راهبردی،
راهبردها

چکیده

خداوند، بر اساس ربوبیت خود، پیامبران را ارسال و قوانین را از طریق آن‌ها نازل کرده است. پیامبران اولواالعزم، حضرت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، و محمد (ع)، برنامه‌ریزی راهبردی متأثر از توحید ربوبی را بر اساس سه محور شناخت وضع موجود، ترسیم وضع مطلوب، و راهبردهای نیل به وضع مطلوب اجرا کرده‌اند. مقالهٔ حاضر با بهره‌گیری از روش میان‌رشته‌ای، مراحل بالا را تجزیه و تحلیل کرده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که پیامبران اولواالعزم (ع) برای نیل به وضع مطلوب، اقدام به طرح و ارائهٔ راهبردهای گوناگونی همچون ابلاغ صریح مأموریت، حفظ سرمایهٔ انسانی، استقامت و اتکال به خدا، پیوند دادن بین امور معنوی و مادی، بیان نقاط قوت سازمان خود، بسترسازی تداوم چشم‌انداز توحیدی در قرون آینده، انتخاب جانشین و استمرار سازمان، تشکیل حکومت، و تمدن‌سازی داشته‌اند. برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولواالعزم (ع) در قضایایی همچون توجه به تمام نیازهای کارگزاران، اهمیت دادن به کار تیمی، پشتیبانی از سرمایهٔ انسانی، توجه به عوامل معنوی، نهادینه‌سازی باورهای سازمان برای رقبا، و نهادینه‌سازی فاکتورهای معنوی در سازمان، نسبت به برنامه‌ریزی راهبردی دانش مدیریتی، از امتیازات انسانی، سازمانی، و محیطی برخوردار است.

استناد: حسین‌او، صفرمراد (۱۴۰۳). نقش توحید ربوبی در برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولوالعزم (ع) از منظر قرآن کریم. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۱۱۱ـ۱۳۶. https://doi.org/10.22034/pke.2024.19162.1905

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

© نویسنده(گان).

مقدمه

برنامه‌ریزی راهبردی که برای حل مسائل حیاتی سازمان بوده و با نگاه خارج از سازمان طراحی می‌شود، تصمیم‌گیری برای رسیدن به اهداف سازمانی است که مستمر تحلیل از محیط داخل و خارج سازمان داشته، همراه با رقابت بین سازمان‌های همگون است.

خداوند یگانه با تدبیر حکیمانه، سازمان هستی را آفریده، جهت و مسیر فعالیت‌های آن را به‌نحو احسن تعیین نموده و در مقام تعلیم، پیش‌بینی آینده، و برنامه‌ریزی راهبردی، تمام این موارد را در قرآن کریم از طریق ارسال پیامبران یادآور شده است.

از میان پیامبران الهی، پنج نفر پیامبران اولواالعزم هستند که در قرآن کریم ویژگی‌های آن‌ها و قومشان بیان شده و دعاها و رنج‌های ایشان از مظلومیت و طغیان قومشان فراوان حکایت شده است. صبر و مقاومت آن‌ها در مقابل بی‌احترامی مردم به‌صورت شفاف بیان گشته است (هاشمی شهرستانی، ۱۳۸۹، ص. ۶۰). آن بزرگواران (ع) جهت برون‌رفت از مشکلات و چالش‌های فراوان زندگی فردی و اجتماعی و در راستای هدایت و رهبری امت خویش، از برنامه‌ریزی راهبردی متأثر از اعتقاد به توحید ربوبی بهره برده‌اند.

این مقاله با طرح پرسش «نقش تأثیر توحید ربوبی پیامبران اولواالعزم در مدل برنامه‌ریزی راهبردی از منظر قرآن کریم چیست؟» پاسخ به سؤال‌های زیر را دنبال می‌کند: پیامبران اولواالعزم وضع موجود قوم خود را چگونه شناسایی می‌کردند؟ آن حضرات چه ترسیمی از وضع مطلوب آینده داشته‌اند؟ راهبردهای ایشان برای نیل به وضع مطلوب چیست؟

مبادی نظری

پیشینهٔ موضوع

واکاوی سوابق تحقیق شامل دو کتاب *تأثیر جهان‌بینی توحیدی در دانش مدیریت* (دیالمه، ۱۳۹۳، صص. ۳_۷) و *النظریة الاستراتژیة الالهیة فی القرآن الکریم* (اللواتی، ۱۳۹۶، صص. ۱۳–۳۳۶) و چهار مقاله زیر می‌شود:

الف) «فرایند برنامه‌ریزی استراتژیک از منظر قرآن» (حیدرزادگان و مشهدی‌عباس، ۱۳۹۲، صص. ۴۷–۶۱)

ب) «سازوکار توحید ربوبی در برنامه‌ریزی راهبردی با تأکید بر قرآن کریم» (لطفی و حسین‌اف، ۱۳۹۶، ص. ۳۰۵)

ج) «جامعیت قرآن کریم در عرصهٔ تأثیر اعتقاد به توحید ربوبی در برنامه‌ریزی راهبردی» (لطفی و حسین‌اف، ۱۳۹۷)

د) «جامعیت برنامه‌ریزی راهبردی قرآن برای انسان مؤمن با بررسی آیات یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا» (حسین‌اف، ۱۳۹۷)

به‌جز رسالهٔ دورهٔ دکتری «تبیین مدل برنامه‌ریزی راهبردی بر اساس توحید ربوبی از منظر قرآن کریم» (حسین‌او، ۱۳۹۸)، در موضوع تحقیق، پژوهش مستقلی که بر یافته‌های دو حوزهٔ علوم اسلامی و

انسانی مبتنی بوده و با رویکرد و ابعاد مورد نظر در این مقاله به موضوع پرداخته باشد، صورت نگرفته است. با این حال، بخش‌هایی از محتوای پژوهش در منابع گوناگون، به‌شکلی غیرمستقیم در دو گونه منابع دست اول و دوم به برخی ابعاد موضوع پرداخته‌اند.

روش تحقیق

روش مقاله، میان‌رشته‌ای است. پژوهش از نوع تفسیر موضوعی برون‌قرآنی با نگاهی به دستاوردهای علم مدیریت و برنامه‌ریزی راهبردی بوده و تأثیر اعتقاد به توحید ربوبی در برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولواالعزم (ع) را بررسی می‌کند.

گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است؛ با مراجعه به قرآن کریم، کتاب‌های تفسیری، مدیریتی، و برنامه‌ریزی راهبردی، اطلاعات و داده‌های مرتبط با موضوع گردآوری و به تحلیل و تبیین آن‌ها پرداخته شده است.

بر اساس روش تحلیل محتوا و سیر تنزیلی آیات، موضوع توحید و داستان پیامبران بیشتر در سوره‌ها و آیات مکی پرداخته شده است.

مفهوم‌شناسی

در این بخش، اشاره‌ای به مفاهیم برنامه‌ریزی راهبردی، مدل، مدل برنامه‌ریزی راهبردی، توحید ربوبی، و پیامبران اولواالعزم می‌شود.

برنامه‌ریزی راهبردی

برنامه‌هایی که برای کل سازمان طراحی می‌شوند، اهداف کلی سازمان را ترسیم می‌کنند و به‌دنبال تعیین وضعیت سازمان در محیط هستند (Stephen & Coulter, 2013, p. 120). برنامه‌ریزی راهبردی برای پاسخ به سؤالات زیر است: ما که هستیم؟ چه ظرفیتی داریم و چه کاری می‌توانیم انجام دهیم؟ با چه مشکلی مواجه هستیم؟ چه می‌خواهیم ایجاد کنیم؟ کدام مسائل مهم را باید پاسخ دهیم؟ کجا باید منابع را اختصاص دهیم؟ اولویت ما باید چه باشد؟ (Shapiro, 2001, p. 3).

برنامه‌ریزی راهبردی بر اساس اهداف، دارای چهار هدف اصلی است:

- پیدا کردن، جذب، و حفظ مشتریان
- اطمینان شرکت از برآوردن نیازها و خواسته‌های واقعی مشتریان
- حفظ موقعیت رقابتی
- شناسایی و استفاده از نقاط قوت شرکت و بهره‌مندی از نقاط ضعف رقیب (Alkhafaji, 2003, p. 12)

ویژگی‌های برجستهٔ برنامه‌ریزی راهبردی:

- برنامه‌ریزی راهبردی در واقع تصمیم‌گیری برای رسیدن به اهداف حیاتی سازمانی و با تحلیل امکانات و محدودیت‌های درونی و بیرونی سازمان بوده و خود را برای رقابت با سازمان‌های رقیب همگون می‌سازد (حسن‌بیگی، ۱۳۹۰، صص. ۱۲۴–۱۲۵).
- فراگیر بوده و برنامه‌ریزی عملیاتی سازمان را پوشش داده و جهت‌بخش آن‌هاست (برایسون، ۱۳۸۱، ص. ۸۱).
- برنامه‌ها و بودجه‌های سالانهٔ معنادار و پیوسته به یکدیگر را تنظیم می‌کند تا معیارهای اندازه‌گیری و تحقق تصویر ایدئال آینده را تجسم بخشد (هینز، ۱۳۸۷، ص. ۳۷).
- توجه به اصل سرعت، دقت در انجام امور، اهمیت نوآوری، و تغییر در سازمان دارد (فرهمند، ۱۳۸۴، صص. ۳۴۵–۳۴۶).
- از نظر سطحی، تنها سطح عالی مدیریت سازمان درگیر آن است، از نظر زمانی، بلندمدت است، و از نظر تمرکز، نخست روی عوامل خارجی تمرکز می‌کند (اسکودر بک و کفالس، ۱۳۸۵، ص. ۵۶۳).

بنابراین، برنامه‌ریزی راهبردی، تصمیم‌گیری برای رسیدن به اهداف حیاتی سازمانی است که مستمر تحلیل از محیط داخل و خارج سازمان داشته، همراه با رقابت بین سازمان و سازمان‌های همگون می‌باشد. این برنامه‌ریزی سه گام تدوین، اجرا، و ارزیابی دارد. مدل منتخب برنامه‌ریزی راهبردی، بیانگر شناخت وضع موجود، ترسیم وضع مطلوب، و راهبرد نیل به وضع مطلوب است.

مدیریت راهبردی و تفاوت آن با برنامه‌ریزی راهبردی

مدیریت راهبردی روندی پیوسته و تعاملی است که هدفش حفظ تناسب و هماهنگی کلیت سازمان با محیط اطراف است (سرتو و پائول، ۱۳۸۰، ص. ۱۵).

بعد از انتشار کتاب *برنامه‌ریزی راهبردی تا مدیریت راهبردی* (آنسوف، دکلرک، هیس؛ ۱۹۷۶)، واژهٔ مدیریت راهبردی پدید آمد. مدیریت راهبردی چیزی فراتر از برنامه‌ریزی است که شامل تحقق استراتژی‌ها و کنترل استراتژی‌ها می‌باشد (گرونیک، ۱۳۸۵، صص. ۹–۱۰).

تفاوت برنامه‌ریزی راهبردی با مدیریت راهبردی از جنبه‌های چندگانه به‌نحو زیر است:

جنبه‌ها	برنامه‌ریزی راهبردی	مدیریت راهبردی
ساختاری	ماهیاتاً تمرکزگرا است	غیرتمرکزگرا است
سطح مشارکت	بازیگران را به کار می‌گیرد	کلیه بازیگران بالقوه به عمل می‌پردازند؛ هم برای تنظیم و هم برای اجرای برنامه
قلمرو تأثیرگذاری	تمایل به تأثیرگذاری در محیط دارد	هم تمایل به تأثیرگذاری بر محیط دارد و هم بر توسعه صلاحیت‌ها و قابلیت‌های درونی تأکید می‌ورزد
ابعاد	تنها بر بعد تولید اصرار می‌ورزد	بر سه بعد تولید، سازمان‌دهی و سیاسی اصرار می‌ورزد
محصول	محصول آن، یک برنامه است	محصولش یک برنامه به‌علاوه اقدامات و تغییرات فرهنگی و ... است (شمس، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۸).

جدول ۱: نقاط افتراق میان برنامه‌ریزی راهبردی و مدیریت راهبردی

مدل

مدل به معانی الگو، نمونه، مقتدی، اسوه، قدوه، مثال (دهخدا، ۱۳۷۷، ج. ۴۴، ص. ۳۹)، سرمشق هر چیز و هر کس، اعم از مجسمه و انسان و غیره که در برابر هنرمند قرار گیرد تا از روی آن نقاشی کند یا مجسمه بسازد (معین، ۱۳۷۶، ص. ۳۹۶۹)، سبک یا شیوهٔ ساختن چیزی (عمید، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۴۷۴) آمده است.

در علوم اجتماعی، مدل شامل نمادهاست تا اشیای فیزیکی، یعنی ویژگی‌های بعضی از پدیده‌های تجربی شامل اجزا و روابط بین آن‌ها را به‌شکل منطقی بین مفاهیم نشان می‌دهد (نچمیاس، ۱۳۸۱، ص. ۶۵). مدل‌ها منعکس‌کنندهٔ روابط نظام‌یافتهٔ متغیرها، عوامل، و عناصر در عالم واقع و جهان خلقت است (حافظنیا، ۱۳۸۴، ص. ۱۶). تصویری نسبتاً کلی از طرح اصلی یک پدیدهٔ بزرگ است (فرهنگی و صفرزاد، ۱۳۸۵، ص. ۶۹). مدل، دستگاه اندیشه‌ای است که به‌وسیلهٔ آن، ضمن تبیین گزاره‌های منتج از دانش‌های مرتبط و رابطهٔ بین آن‌ها، بتوان طی یک فرایند منطقی و شفاف، به تولید دانش و پاسخ‌گویی به پرسش در یک عرصهٔ میان‌رشته‌ای پرداخت (نقره‌کار، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۱).

میان معانی Model (مدل)، Pattern (الگو)، و Nominal (نمونه) تفاوت وجود دارد. مراد از مدل، ساختار مفهومی به‌دست‌آمده از یک برنامه‌ریزی راهبردی است که می‌تواند الگوهای متعددی را ارائه دهد، درحالی‌که الگو، یک ساختار عینی از برنامه‌ریزی راهبردی است و نمونه، طرح کاملاً عینی محسوب می‌شود (دیباجی، ۱۳۸۷، ص. ۱۸).

مدل برنامه‌ریزی راهبردی

مراحل برنامه‌ریزی راهبردی شامل هشت مرحله است: (۱) آگاهی از فرصت‌ها؛ (۲) تعیین هدف‌ها؛ (۳) در نظر گرفتن فرض‌های برنامه‌ریزی؛ (۴) تعیین گزینه‌ها؛ (۵) با هم سنجیدن گزینه‌ها در پرتو هدف‌ها؛ (۶) برگزیدن یک گزینه؛ (۷) صورت‌بندی برنامه‌های پشتیبانی؛ و (۸) عددی کردن برنامه‌ها با بودجه‌بندی (Weinrich & Koontz, 2006, p. 104)

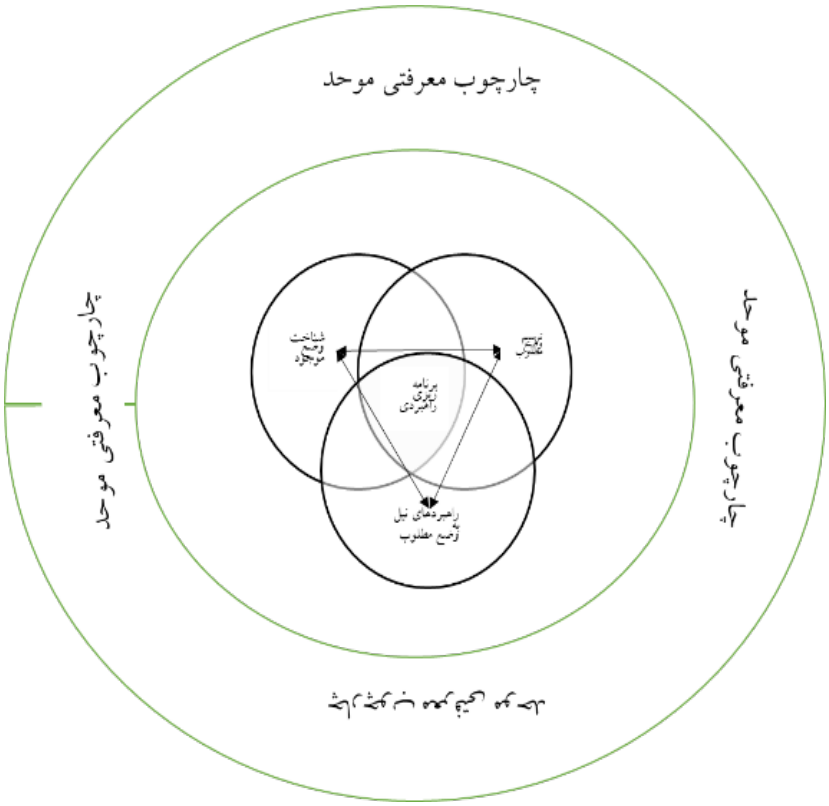
فرایند برنامه‌ریزی راهبردی باید به موارد ذیل پاسخ دهد: جایگاه فعلی سازمان یا سازمان در شرایط فعلی کجاست (شناخت وضع موجود) ؟ سازمان می‌خواهد یا باید به کجا برسد (ترسیم وضع مطلوب)؟ سازمان با چه راهبردهایی به وضع مطلوب خواهد رسید؟ (سادرلند و دیانا، ۱۳۹۰، ص. ۳۴۵).

از واژگان مترادف مدل، Paradigm (پارادایم) است. پارادایم، الگووار، نمونه، و مدل، به مجموعهٔ دستاوردهای علمی‌ای گفته می‌شود که مورد قبول عموم یا گروهی به رسمیت شناخته شده و برای مدتی در طرح و حل مسائل جامعهٔ علمی، نقش الگو را به عهده می‌گیرد (Kuhn, 1970, pp. 8, 35).

چارچوب‌های معرفتی معمولاً طی یک اتفاق منطقی رخ می‌دهند و سپس از راه‌های مختلف به‌قدری در جامعه تکرار می‌شوند که در نهایت به یک چارچوب بدیهی تبدیل می‌گردند. امروزه، چارچوب معرفتی به معنای جهان‌بینی و نظریهٔ کلی انسان راجع به قلمرویی از هستی است که با توجه به آن نظریه، به بررسی جزئیات درون آن قلمرو می‌پردازد (عابدی‌جعفری و معصومی‌مهر، ۱۳۹۲، ص. ۴۸). در این تحقیق، به‌جای واژهٔ «پارادایم» از اصطلاح «چارچوب معرفتی» استفاده خواهد شد.

معرفت توحیدی، چارچوب معرفتی منسجم (پارادایم) پیامبران اولواالعزم (ع) است و رسالت، مأموریت، و حوزهٔ وظایف ایشان در همین چارچوب کلان تعریف و ابلاغ شده است. برنامه‌ریزی راهبردی سه‌گام شناخت وضع موجود، ترسیم وضع مطلوب، و راه‌های نیل به وضع مطلوب، از باورهای پیامبران اولواالعزم نشئت گرفته است.

این سه مرحله در تعامل با یکدیگر بوده و تحت چارچوب معرفتی موحد قرار دارند.



شکل ۱: تعامل سه‌مرحله‌ای برنامه‌ریزی راهبردی

در شناخت وضع موجود و ترسیم وضع مطلوب، همهٔ جوانب نیازهای انسان برای برنامه‌ریزی راهبردی مهم بوده است، ولی مباحث فرهنگی–اعتقادی و اجتماعی–رفتاری از اهمیت بالایی برخوردار بوده‌اند. هرچند در بررسی و تحلیل مباحث اقتصادی، سیاسی، علمی، و غیره نیز اشاراتی شده است.

شناخت وضع موجود در استراتژی‌هایی از قبیل گاو شیرده یا استراتژی ثبات (احمدی و همکاران، ص. ۵۷) و استراتژی‌های ترکیبی (فروزنده دهکردی و همکاران، ۱۳۹۲، ص. ۸۱) به کار رفته است. همچنین، بررسی وضعیت موجود در مدل/فرایند برنامه‌ریزی راهبردی دانشمندانی از قبیل مینتزبرگ، دیوید، هیل و جونز، کلر، و پیترسون آمده است. تصویرسازی وضع مطلوب نیز در الگو/فرایند برنامه‌ریزی اشخاصی

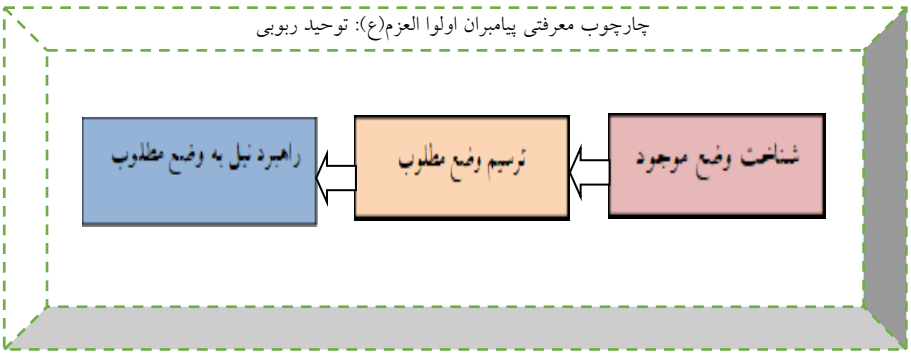
چون دیوید، گوشتاین و همکاران، هیل و جونز، برایسون، و پیترسون مورد بررسی قرار گرفته است (فرازی و همکاران، ۱۳۹۵، ص. ۶۳-۶۵).

در تحلیل وضعیت کنونی باید جزئیات را به اندازهٔ کافی در نظر گرفت تا نیاز به تغییر یا استراتژی تغییر مورد تأکید قرار گیرد. درک وضعیت کنونی سازمان پیش از تغییر لازم است تا مشخص شود برای رسیدن به وضعیت مطلوب آینده، کدام تغییرات مورد نیاز است و چگونه می‌توان تأثیر آن تغییر را سنجید (نوریان، بی‌تا).

آنچه در شناخت وضع موجود مورد توجه قرار می‌گیرد، ضعف‌های داخلی است، چنان‌که در شناخت وضع اقوام پیامبران اولواالعزم (ع)، آن‌ها بیشتر درگیر ضعف قوم خود بوده و از صفات مذموم آن‌ها رنج می‌بردند، و آنچه در ترسیم وضع مطلوب مد نظر است، همان ترسیم چشم‌انداز و مأموریت سازمان است. در چارچوب یک مأموریت مشخص، ممکن است سازمان، چشم‌اندازهای مختلف و مسیرهای متفاوتی را دنبال کند. انتخاب چشم‌انداز (نقطهٔ مطلوب آینده) می‌باید بر اساس ویژگی‌های خاص سازمان (شامل قوت‌ها، ضعف‌ها، و شایستگی‌های محوری) و نیز شرایط حاکم بر محیط سازمان (شامل فرصت‌ها و تهدیدهای محیطی) صورت گیرد.

تصویر مطلوب آینده، در واقع، ابعاد سازمانی ایدئال را ترسیم می‌کند که علاقه‌مندی به آن را ایجاد کرده و به‌سوی آن حرکت می‌دهد. چشم‌انداز در سازمان باعث هماهنگی فعالیت‌های مختلف در بخش‌های گوناگون گشته و زمینهٔ انسجام فعالیت‌های سازمان در طول زمان و در مقاطع زمانی مختلف خواهد شد. تحقق این دو مهم، با اجماع و اتفاق‌نظر افراد و گروه‌های کلیدی سازمان در مورد چشم‌انداز ترسیم‌شده به دست می‌آید (فرازی و همکاران، ۱۳۹۵، ص. ۵۹).

طراحی و استفاده از الگوی نظری-مفهومی و مناسب برنامه‌ریزی راهبردی متأثر از اعتقاد پیامبران اولواالعزم (ع)، منجر به تحلیل و تفسیر بهتر پدیده‌های برنامه‌ریزی راهبردی علمی می‌شود. بر این اساس، چارچوب نظری الگوی تحقیق حاضر، به‌صورت زیر است:



مدل۲: مدل منتخب برنامه‌ریزی راهبردی تحقیق

توحید ربوبی

بر اساس تفکر توحیدی، خداوند هم خالق جهان است و هم رب و پرورش‌دهندهٔ موجودات و هدایت‌کنندهٔ آن‌ها، و اختیار همهٔ قلمروهای هستی در دست قدرت اوست. ربوبیت خدای بزرگ در پهنهٔ هستی و نیازمندی‌های گستردهٔ آن‌ها در تکوین و تشریع است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۴۲۸). او افزون بر هدایت همهٔ موجودات، جماد، نبات، حیوان، و انسان، به‌سوی کمال خودخواسته و اعطای ابزار بایستهٔ آن، حاجت‌های مادی و معنوی روزانهٔ آنان را فراهم می‌سازد (حیدری‌فر، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۰).

ربوبیت تکوینی به معنای تدبیر مستقیم موجودات جهان (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۸، ص. ۲۵) و ربوبیت تشریعی به معنای تدبیر غیرمستقیم است که با فرستادن شریعت، خطوط حرکت فردی، اجتماعی، مادی، و معنوی انسان ترسیم شده و انسان با گزینش آگاهانه و عمل کردن به شریعت، خود را در حیطهٔ تدبیر الهی وارد می‌کند (ضیائی‌فر، ۱۳۸۲، ص. ۳۲۸). ربوبیت تشریعی اختصاص به موجودات ذی‌شعور دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۸۴).

پیامبران اولواالعزم

در ذیل آیات شریفهٔ «وَ إِذْ أَخَذْنا مِنَ النَّبِيِّينَ میثاقَهُمْ وَ مِنْکَ وَ مِنْ نُوحٍ وَ إِبْراهيمَ وَ مُوسى وَ عيسَى ابْنِ مَرْيَمَ...» (احزاب ۷)، «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْکَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهيمَ وَ مُوسى وَ عِيسَى...» (شوری ۱۳)، و «فَاصْبِرْ كَما صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ» (احقاف ۳۵)، در روایات آمده است که منظور از پیامبران اولواالعزم، پیامبرانی بوده‌اند که اهل شریعت و دارای کتاب بوده (طبرانی، ۲۰۰۸، ج. ۵، ص. ۱۶۷)، بزرگان انبیا محسوب گشته، و پیروان زیادی داشته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۷، ص. ۵۸۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج. ۵، ص. ۳۴۰؛ صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰ق، ج. ۵، ص. ۳۴۲).

این پیامبران عبارت‌اند از:

- حضرت نوح (ع): سومین پیامبری که نام او ۴۳ بار در قرآن در حدود ۱۱۴ آیه ذکر شده است (حکیم، ۱۳۷۴، صص. ۱۵۷–۱۵۸). در سوره‌های قرآن، دعاها و رنج‌ها، مظلومیت، و طغیان قومش فراوان حکایت شده است. صبر و مقاومت نوح در مقابل بی‌احترامی مردم به‌صورت شفاف بیان شده است (هاشمی شهرستانی، ۱۳۸۹، ص. ۶۰).
- حضرت ابراهیم (ع): نامش در ۶۳ آیه از ۲۵ سوره، ۶۹ بار در قرآن کریم ذکر شده است (اعلام القرآن، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۶۶). قرآن کریم از دعاهای گوناگون حضرت ابراهیم دربارهٔ خودش (شعراء ۸۴–۸۵) و دیگران (بقره ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹؛ شعراء ۸۷؛ ابراهیم ۳۵، ۳۷) سخن گفته است که جای عبرت‌گیری است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، صص. ۱۸۹–۲۰۲). حضرت ابراهیم (ع) با اوصاف حمیدهٔ فراوانی از جمله حنیف، مسلم، منیب، أوّاه، شاکر، قانت، و صدیق در قرآن کریم یاد شده است (شبستری، ۱۳۷۹، ص. ۲۵).
- حضرت موسی (ع): نامش ۱۳۶ مرتبه در ۳۴ سوره و ۱۳۱ آیه آمده است. بعضی ویژگی‌های ایشان در قرآن: مخلص، رسول، و نبی (مریم ۵۱)؛ بهترین مدح و ثناشده (مریم ۵۲)؛ نعمت‌دادهٔشدهٔ خدا

(مریم ۵۸)؛ درخواست کمک از خدا و اظهار نیاز به او (قصص ۲۴) (شریفی، ۱۳۸۴، صص. ۵۸-۶۰).

- حضرت عیسی (ع): نامش به‌صورت عیسی (ع) ۲۵ بار و به‌صورت مسیح (ع) ۱۳ بار، و در مجموع ۳۸ بار در قرآن کریم آمده است. از ویژگی‌های او در قرآن: عبدالله و نبی (مریم ۳۰)، پسر پاکیزه (مریم ۱۹)، رسول، روح خدا، و کلمه (نساء ۱۷۱) (بهشتی، ۱۳۷۵، ص. ۱۲)؛ دارای کتاب انجیل (مائده ۴۶)؛ امام (احزاب ۷)؛ از گواهان بر اعمال (نساء ۱۵۹؛ مائده ۱۱۷)؛ بشارت‌دهنده به آمدن پیامبر اسلام (صف ۶) (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۲، صص. ۱۴-۱۶).
- پیامبر اسلام (ص): نامش چهار بار به‌صورت «محمد (ص)» و یک بار به‌صورت «احمد (ص)» در پنج سورهٔ قرآن کریم آمده است. قرآن کریم از حوادث و گروه‌های اجتماعی که آن حضرت با آنان روبه‌رو گشته، طی آیات مختلف گزارش کرده است، از جمله گروه‌ها و افراد مخالفان، بیماردلان، منافقان، و بعدها در مدینه یهودیان بوده‌اند. از دیگر حوادث، واقعهٔ مباهله (آل‌عمران ۶۱) و غدیر خم (مائده ۳ و ۶۷) می‌باشد (کافی، ۱۳۹۶، صص. ۱۹۱-۲۳۱).

تجزیه و تحلیل و یافته‌های تحقیق

برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولواالعزم (ع) که تحت چارچوب معرفتی آن‌ها (توحید ربوبی) در سه مرحلهٔ شناخت وضع موجود، ترسیم وضع مطلوب، و راهبردهای نیل به وضع مطلوب با محوریت محیط داخلی و خارجی مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت، بعضی از یافته‌ها در هر سه محور مشترک و بعضی موارد به‌صورت خصوصی برای هرکدام از آنان بوده است (حسین‌او، ۱۳۹۷، ص. ۱۳۰).

بیشترین بخش محیط داخلی پیامبران اولواالعزم را نقاط ضعف قوم آن بزرگواران تشکیل می‌داد که با آن روبه‌رو بوده‌اند. در مجموع، ویژگی‌های منفی زیادی که قوم پیامبران اولواالعزم داشتند، شامل کفر، شرک، نفاق، تکبر، لجاجت، بندگی و بردگی غیر خدا، مقابله با پیامبران، تهمت، تمسخر، تکذیب، جهل، خرافه، و اوصاف منفی دیگر بود که کار تبلیغ و هدایت را برای پیامبران سخت کرده بود. با این حال، پیامبران اولواالعزم (ع) با استفاده از نقاط قوت داخلی، از جمله پیام رسای وحی، صبر، توکل، استقامت، گرایش اکثر ضعیفان قوم، و دیگر موارد، توانستند برنامه‌ریزی راهبردی خود را به‌صورت کارآمد و مؤثر پایه‌ریزی، اجرا، و بازنگری نمایند.

پیامبران اولواالعزم، برنامه‌ریزی راهبردی خود را با توجه به محیط خارجی و با در نظر گرفتن فرصت‌ها و تهدیدهای بیرونی انجام داده‌اند. تهدیدهای بیرونی برای پیامبران، از نظر نرم‌افزاری، فتنه و کید دشمنان اصلی آن‌ها، از قبیل فراعنه، اشراف، و ملأ آن‌ها بوده است. آن‌ها از طریق زور و تزویر سعی می‌کرده‌اند تا موانعی بر سر راه برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران ایجاد کنند و در این مسیر از هر نوع وسیلهٔ ممکن استفاده می‌کرده‌اند. اما فرصت‌های فراوانی از نظر آفاقی و انفسی برای تبلیغ پیامبران اولواالعزم وجود داشته است که ایشان نیز به بهترین وجه از فرصت‌ها بهره‌مند می‌شدند. استفاده از سیر آفاقی و انفسی اعضا و پیروان، فرصت استجابت دعا، ناتوانی رقابت منطقی دشمنان، و دیگر موارد، از جمله فرصت‌هایی بوده است که پیامبران برای برنامه‌ریزی راهبردی خود استفاده برده‌اند (حسین‌او، ۱۳۹۷، ص. ۱۳۱).

یافته‌های مدل جامع تحقیق

شرح یافته‌ها چنین است: (۱) اشتراکات و افتراقات وضع موجود پیامبران؛ (۲) اشتراکات و افتراقات وضع مطلوب؛ و (۳) اشتراکات و افتراقات راهبردهای نیل به وضع موجود پیامبران.

موارد مشترک در هر سه مرحله، از دو مورد مشترک به بالا مدنظر تحقیق در جمع‌بندی می‌باشد. به‌جهت خلاصه‌گویی، از نوشتن موارد اشتراک و افتراق پرهیز شده و فهرست آن‌ها طی جداولی یادآوری می‌شود.

وضع موجود

در این قسمت، اشتراکات و افتراقات مرحلهٔ وضع موجود پیامبران اولواالعزم ذکر می‌شود.

اشتراکات وضع موجود

وضع موجود مشترک اقوام پیامبران اولواالعزم (ع)	
فرهنگی–اعتقادی	اجتماعی–رفتاری
کفر به خدا و آیات خدا (مائده ۷۸. نوح ۲۶)	تهدید به سنگسار پیامبران (مریم ۴۶. شعراء ۱۱۶)
شرک و بت‌پرستی (عنکبوت ۱۷)	ظلم و ستم به خود و دیگران (نساء ۱۵۳، اعراف ۱۳۸، بقره ۵۴. هود ۳۹)
تکذیب پیامبران (عنکبوت ۱۸)	جهالت (اعراف ۱۳۸. هود ۲۹)
تکبر و استکبار در عقیده (بقره ۸۷)	پیامبرکشی (نساء ۱۵۵، بقره ۶۱، آل عمران ۲۱، انبیاء ۶۸)
خود را فرزندان خدا دانستن (مائده ۱۸).	استکبار و خودبرتربینی (عنکبوت ۳۹، قصص ۴. مائده ۱۸، جمعه ۶)
خیال نرسیدن آتش دوزخ به‌جز چند روز (بقره ۸۰).	تفرقه و اختلاف (سجده ۲۵)
غلو در دین (نساء ۱۷۱. مائده ۱۱۶)	نقض عهد و پیمان‌شکنی (نساء ۱۵۵–۱۵۷ و مائده ۱۳ و ۱۴).

جدول۲: موارد مشترک وضع موجود پیامبران اولواالعزم (ع)

موارد افتراق وضع موجود

افتراقات وضع موجود اقوام پیامبران اولواالعزم (ع)	
فرهنگی–اعتقادی	اجتماعی–رفتاری
تمسخر نوح (هود ۳۸)	خشک‌سالی و قحطی (نوح ۱۱)
گمراه خواندن نوح (اعراف ۶۰)	نابودی اموال (نوح ۱۲)
تفوق و برتری قائل نبودن برای نوح (هود ۲۷)	عقیم گشتن زنان (نوح ۱۲)
نسبت دروغ‌گویی به نوح (هود ۲۷)	تبعید (مریم ۴۶)
ساده‌لوح دانستن افراد مؤمن (هود ۲۷. شعراء ۱۱۱)	هلاکت فرزندان (نوح ۱۲)
نپذیرفتن نصح و خیرخواهی نوح (هود ۳۴)	تولد فرزندان کافر (نوح ۲۶)
مبارزه‌طلبی با جدال (هود ۳۲)	به کفر کشاندن مؤمنان (نوح ۲۷)
تعصب قومی (مریم ۴۶، انبیاء ۶۸، عنکبوت ۲۴)	رفتارهای نابهنجار نسبت نوح (نوح ۷)
انحطاط فکری (بقره ۲۵۸. انعام ۸۰–۸۱)	گمراه کردن بسیاری از مردم (نوح ۲۴)
ظلم و ستم نسبت به خود (انبیاء ۶۴)	رباخواری و مال خوری به باطل (نساء ۱۶۱)
عبادت و اطاعت شیطان (مریم ۴۴)	فسق (مائده ۲۵)

قرار دادن عقل خویش در برابر کلام وحی (بقره ۷۵)	اتهام به موسی برای فساد در زمین (اعراف ۱۲۷)
کتمان حقیقت و لبس حق با باطل (آل عمران ۷۱)	بندگی و بردگی فرعون (شعراء ۲۲)
عصیان و تعدی (مائده ۷۸)	خواستار تبدیل نعمت‌ها (بقره ۶۱).
بغی (شوری ۱۴)	لجاجت و بهانه‌جویی (بقره ۶۸–۷۳)
ادعای خدایی و ربوبیت فرعون (قصص ۳۸. نازعات ۲۴)	حریص‌ترین مردم نسبت به مادیات (بقره ۹۶)
تغییر گفته خدا به دلخواه خود (بقره ۵۹)	فراموشی خود (بقره ۴۴)
اتهام سحر بودن دلایل و معجزات حضرت عیسی (مائده ۱۱۰).	حسادت (بقره ۱۰۹)
حضرت عیسی را فرزند خداوند دانستن (توبه ۳۰).	جسارت در برابر پیامبران الهی (نساء ۴۶)
اختلاف در تفسیر تورات (زخرف ۶۳)	دوست‌داری دنیا و زینت آن (بقره ۹۶).
تفسیر تورات با ذوق و میل خود (بقره ۸۷).	مبارزه مسلحانه با پیامبر اسلام (انفال ۵–۷، ۲۶، ۱۱، ۵۵–۵۸. حشر ۱۱–۱۳. آل عمران ۱۲۱–۱۸۸. احزاب ۲۶. فتح ۱–۳، ۱۵.نساء ۹۴. توبه ۲۵. ۳۸–۳۹)
نفاق (منافقون ۴. نساء ۱۴۵)	ترک قوانین تورات، دوست‌داری کافران و روگردانی از مؤمنان (بقره ۸۴–۸۷).
آخرت را مخصوص خود دانستن (بقره ۹۶).	مورد لعن حضرت عیسی (ع) قرار گرفتن (مائده ۷۸).

جدول۳: موارد افتراق وضع موجود پیامبران اولواالعزم (ع)

وضع مطلوب

در این قسمت، اشتراکات و افتراقات مرحله وضع مطلوب پیامبران اولواالعزم، ذکر می‌شود.

اشتراکات وضع مطلوب

ترسیم وضع مطلوب مشترک اقوام پیامبران اولواالعزم (ع)	
فرهنگی–اعتقادی	اجتماعی–رفتاری
عبادت و تقوای خداوند (شعراء ۱۰۸ و ۱۱۰. نوح ۳. عنکبوت ۱۶. آل عمران ۵۱. مائده ۷۲. مریم ۳۶. زخرف ۶۴)	تبعیت و پیروی از راه پیامبران (مریم ۴۳. اعراف ۱۵۸)
اطاعت و پیروی از پیامبران (شعراء ۱۰۸ و ۱۱۰. نوح ۳. زخرف ۶۴. مریم ۴۳)	عدم دریافت مزد از قوم (هود ۲۹. شوری ۲۳)
توکل به خدا (یونس ۷۱ و ۸۴)	حفظ سرمایه انسانی (انعام ۵۲. هود ۲۹)
استغفار راه نجات از گناهان پیشین (هود ۳. نوح ۱۰)	عدم لزوم وجود خزائن الهی پیش پیامبر (انعام ۵۰. هود ۳۱)
توبه به‌سمت خدا (بقره ۵۴. هود ۳)	لازم نبودن آگاهی پیامبر از غیب (انعام ۵۰. هود ۳۱)
ابطال خط شرک (مائده ۷۲)	عدم التزام بین هدایت و فرشته بودن هادی (انعام ۵۰. هود ۳۱)

جدول۴: موارد مشترک وضع مطلوب پیامبران اولواالعزم (ع)

افتراقات وضع مطلوب

ترسیم وضع مطلوب مخصوص اقوام پیامبران اولواالعزم (ع)	
فرهنگی–اعتقادی	اجتماعی–رفتاری
بخشش گناهان (نوح ۴)	باران فراوان (نوح ۱۱)
عدم الزام و اجبار در عقیده (هود ۲۸)	به دست آوردن مال (نوح ۱۲)
دائم به ذکر و یاد خدا بودن (هود ۴۱)	تولد فرزندان پسر (نوح ۱۲)
راه نجات در همفکری و همراهی با مؤمنان (هود ۴۲–۴۳)	نهرهای جاری (نوح ۱۲)
رحم خداوند، راه نجات بنده‌اش (هود ۴۳. اعراف ۶۳)	مهلت زندگی طبیعی (نوح ۴)
دریافت موهبت الهی با زحمات شخص دریافت‌کننده موهبت (ابراهیم ۱۱)	عدم قضاوت پیشاپیش نسبت به سرمایه انسانی (هود ۳۱)
شکر خداوند (عنکبوت ۱۷)	امنیت و هدایت (انعام ۸۲)
امیدواری به خداوند در استجابت دعا (مریم ۴۸)	جستجوی روزی نزد خدا (عنکبوت ۱۷)
تسلیم خدا بودن تا آخر عمر (بقره ۱۳۲)	عدم تکفیر یکدیگر و لعنت نکردن یکدیگر (عنکبوت ۲۵)
استعانت از خدا (اعراف ۱۲۸)	تداوم دشمنی بین قوم تا ایمان آوردن به خدا (ممتحنه ۴)
اجرای اوامر الهی (بقره ۶۷ و ۶۸)	صبر و استقامت (اعراف ۱۲۸)
نسبت سحر ندادن به آموزه‌های الهی (یونس ۷۷)	بازی و مسخره نگرفتن اوامر الهی (بقره ۶۷)
به خدا دروغ نبندید که نومید می‌شوید (طه ۶۱)	ورود به سرزمین مقدس (مائده ۲۱)
یاوران خدا بودن (آل عمران ۵۲. صف ۱۴)	پیروی نکردن از راه فسادگران (اعراف ۱۴۲)

جدول۵: موارد افتراق وضع مطلوب پیامبران اولواالعزم (ع)

راهبردهای نیل به وضع مطلوب

در این قسمت از تجزیه و تحلیل الگوی جامع اشتراکات و افتراقات راهبردهای نیل به وضع مطلوب پیامبران اولواالعزم می‌آید.

موارد مشترک راهبردهای نیل به وضع مطلوب

راهبردهای جامع مشترک نیل به وضع مطلوب اقوام پیامبران (ع)	استنادها
شفاف‌سازی و بیان صریح عقاید و رسالت خود	اعراف ۶۲، ۱۵۷. صف ۶
عدم درخواست مزد	هود ۲۹. شوری ۲۳
شفقت و دلسوزی و حفظ سرمایه انسانی	هود ۲۹ و شعراء ۱۱۴. انعام ۵۲
شناسایی، اعلام و رفع نقاط ضعف قوم خود	اعراف ۶۳. هود ۲۸–۲۹. نوح ۱۰. عنکبوت ۱۷
بشارت و انذار	هود ۲. بقره ۱۱۹. سبأ ۲۸. نوح ۱. اعراف ۶۳. هود ۲۵ و ۴۳
استقامت و اتکال به خدا	یونس ۷۱ و ۸۹
طرح پرسش و پاسخ برای رسیدن به اهداف	صافات ۹۵–۹۶، شعراء ۷۲–۷۳ و ۷۵–۷۶، انبیاء ۵۲ و ۶۶. یونس ۳۱. مؤمنون ۸۴–۸
هجرت در راه هدف	صافات ۹۹، مریم ۴۸–۴۹، عنکبوت ۲۶، انبیاء ۷۱. قصص ۲۱ و ۲۲

بسترسازی تداوم چشم‌انداز توحیدی در قرون آینده	بقره ۱۲۹. صف ۶
مدیریت بر اساس رحمت و محبت	انبیاء ۱۰۷. شعراء ۳. کهف ۶. توبه ۱۲۸. آل عمران ۱۵۹. قصص ۱۴ و ۱۵
آماده سازی و کادرسازی سرمایه انسانی	آل عمران ۵۲. اعراف ۱۵۵، قصص ۲۸، طه ۸۶
پیوند دادن بین امور معنوی و امور مادی	هود ۲-۳. نوح ۱۰
تشکیل حکومت	نساء ۵۹،۶۵و۸۳. احزاب ۶. حشر ۷. نور ۶۲و۶۳.
تمدن‌سازی	حجرات ۱۳. مؤمنون ۵۲. بقره ۱۸۸و۲۱۳. اسراء ۳۶و۷۰. نحل ۱۲و۳۶. انفال ۲۲. زمر ۹. آل عمران ۱۹۰. انعام ۹۷. و یونس ۵. جمعه ۲. نساء ۲۹،۵۸. مائده ۴۲.

جدول۶: موارد مشترک راهبردهای نیل به وضع مطلوب پیامبران اولواالعزم (ع)

موارد افتراق راهبردهای نیل به وضع مطلوب

راهبردهای جامع مخصوص نیل به وضع مطلوب اقوام پیامبران اولواالعزم (ع)	استنادها
نجات مؤمنین با ساخت کشتی	هود ۳۷-۳۸
نصح و خیرخواهی دیگران	اعراف ۶۲
دخالت ندادن گذشته افراد و عدم تجسس در اعمال شخصی	شعراء ۱۱۲ و ۱۱۳
تمسک به خدا و استغفار از او، راهکار برون رفت از تهدیدات خارجی	هود ۴۳ و نوح ۱۰-۱۲
سرزنش بت‌پرستی قوم	انبیاء ۵۲ و ۵۴
بیان ارزش‌های خود در راه هدف	انعام ۸۰
بیان نقاط قوت سازمانی خود	شعراء ۷۸-۸۳
مبارزه با فرعون و ملأ او	قصص ۳۲، غافر ۲۷، اعراف ۱۳۴-۱۳۵
مبارزه با منافقان	اعراف ۱۳۸-۱۴۰)
مبارزه با مفسدان اقتصادی	قصص ۷۶-۸۲
مبارزه با منحرفان اجتماعی	طه ۸۸، ۹۲-۹۶
برائت لفظی و عملی از شرک	انعام ۷۸، انبیاء ۶۷، مریم ۴۸
بهره‌وری سازمان از راه دعا و درخواست	بقره ۱۲۶، ابراهیم ۳۵
درخواست امنیت شهر و سازمان	بقره ۱۲۶، ابراهیم ۳۵
تأمین روزی اعضای سازمان	بقره ۱۲۶، ابراهیم ۳۷
آموزش ضمن خدمت و سازمان یادگیرنده	بقره ۱۲۸
سهیم دانستن اعضای سازمان در دریافت مزایا	ابراهیم ۴۰ و ۴۱
ادامه حیات در یک سازمان	ابراهیم ۳۹
آماده سازی خود با درخواست لوازم راهبردی مانند شرح صدر، آسانی کار، جانشین	طه ۲۵-۳۵

جدول ۷: موارد افتراق راهبردهای نیل به وضع مطلوب پیامبران اولواالعزم (ع)

امتیازات و برجستگی‌ها

در این بخش، به امتیازات و برجستگی‌های انسانی، سازمانی، و محیطی برنامه‌ریزی راهبردی مبتنی بر اعتقاد توحید ربوبی، اشاره می‌شود.

۱ـ امتیازات انسانی (فردی–اجتماعی)

امتیازات انسانی بیشتر نگاه به بیرون سازمان داشته و در دو بُعد فردی و اجتماعی انسان، حتی در غیر سازمان، اثرگذار است.

الف) اعتماد به نفس

پیامبران اولواالعزم با اعتماد به نفس و بدون هیچ اضطراب، شک، و تردیدی، اهداف خود را پایه‌ریزی نموده، از وضعیت موجود شناخت کامل پیدا می‌کردند، مأموریت خود را تدوین و وضع مطلوب را ترسیم کرده، و راهبردهای نیل به وضع مطلوب را اجرا می‌نمودند. در زندگی پیامبرانی مانند نوح (ع)، این اعتماد به نفس با رساندن رسالت پروردگارش دیده می‌شود که در فرایند برنامه‌ریزی راهبردی‌اش تأثیر گذاشته است: «أُبَلِّغُكُمْ رِسالاتِ رَبِّی وَ أَنْصَحُ لَكُمْ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ» (اعراف ۶۲). انبیا (ع) این حرف را در پاسخ بی‌احترامانهٔ قومشان گفته و با کمال طمأنینه و اعتماد به نفس و با توکل و یاد پروردگارشان، آن‌ها را مورد لطف خویش قرار داده، نه‌تنها مانند خودشان پاسخ گفته‌اند، بلکه کاملاً در حرکتی مخالف سخن آن‌ها حرکت نموده و با اعتماد، برنامه‌ریزی راهبردی خود را طراحی و اجرا کرده‌اند.

در یک سازمان، اگر افراد به‌دنبال تکلیف الهی باشند و انجام وظیفهٔ الهی را اصل بدانند و در برنامه‌ریزی راهبردی خود حدود شرعی را رعایت کنند، آن‌وقت در انجام این وظیفه و تبلیغ آن، نهایت تلاش را با اعتماد به نفس انجام خواهند داد. اعتماد به نفس، نفوذ کلام فرد را افزایش داده و زمینهٔ موفقیت او را فراهم خواهد کرد (فروزنده و کوثری، ۱۳۹۰، صص. ۱۰۰–۱۰۲).

ب) صداقت

صداقت نه‌تنها در برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران وجود داشت، بلکه آن‌ها صداقت خود را آشکارا به دیگران بیان می‌نمودند (احقاف ۸–۹). پیامبر اکرم (ص) با صداقت، فرمان الهی را ابلاغ کرد و با صداقت، مردم را به‌سوی رشد و بالندگی هدایت فرمود. بر همین اساس، در برنامه‌ریزی راهبردی خود، زمینهٔ ارتباطات اسلامی بین مدیر و دیگران و افراد با یکدیگر را با صداقت حاکم کرد. صداقت، اعتماد متقابل را به دنبال دارد، روح همکاری و هم‌فکری را تقویت می‌کند، افراد در سایهٔ صداقت حرکت و تلاش و کوشش می‌کنند، و اهداف سازمانی را با انگیزهٔ درونی دنبال خواهند کرد.

مجموع امتیازات و برجستگی‌های برنامه‌ریزی راهبردی مبتنی بر اساس توحید ربوبی نسبت به برنامه‌ریزی راهبردی دانش مدیریت در بُعد انسانی (فردی–اجتماعی):

امتیازات و برجستگی‌های انسانی (فردی-اجتماعی)	استنادها
برپایی عدالت از راه صداقت و امانت	شوری ۱۵. اسراء ۸۰. مؤمنون ۶۹
ایجاد اخوت و برادری	حجرات ۱۰
طرح پرسش و پاسخ گیری از مخاطب	یونس ۳۱ مؤمنون ۸. صافات ۹۵ شعراء ۷۳ انبیاء ۵۲
عدم تحمیل فکر و عقیده	آل عمران ۲۰
حرکت بر اساس بینش و بصیرت	یوسف ۱۰۸
برخورد قاطع با انحرافات	بقره ۱۲۰ و ۱۴۲
پیوند دادن بین امور معنوی و امور مادی	هود ۲-۳. نوح ۱۰-۱۲
با وجود بی‌منطقی‌های فراوان قوم، برخورداری از منطق و برهان	هود ۲۸
تحمل و صبر بی‌اندازه در مقابل کارشکنی‌ها و عدم تبعیت قوم	اعراف ۶۲
نجات قوم از گرفتاری‌های فکری-اعتقادی و اجتماعی-رفتاری با ایمان و استغفار	نوح ۱۰-۱۲
عدم درخواست مزد	هود ۲۹. شوری ۲۳
برخورد صریح و قاطع با افراد ناهنجار در سازمان و جامعه	هود ۴۳
استقامت و اتکال به خدا در همه حال	یونس ۷۱
استفاده از فرصت استجابت دعا	نوح ۲۶-۲۷
بیان شجاعانه عقاید و رسالت توحیدی و استقامت در راه هدف	بقره ۲۵۸. انبیاء ۵۴ و ۶۶
داشتن برتری علمی در تخصص هدایت قوم	مریم ۴۳
عدم تخطی از خط خداوند و عبادت و تقوای او	بقره ۱۳۱
امید داشتن به دستگیری مدیر هستی	مریم ۴۸
بیان ارزش‌های خود در راه هدف سازمانی	انعام ۸۰
اخلاق، محبت و احترام به مخاطبان	مریم ۴۲-۴۷
جستجوی روزی نزد خدا	عنکبوت ۱۷
برخورداری از منطق و برهان در مناظرات	بقره ۲۵۸
پیش‌قدمی نسبت به سایر اعضای سازمان در اجرای عملیات	ابراهیم ۳۷
مستدل صحبت کردن و دادن اطلاعات صحیح به مخاطب	بقره ۲۵۸
استفاده از الفاظ محترمانه با وجود تهدید به مرگ	مریم ۴۲-۴۵
راهکارهای معنوی و راهکارهای مادی جهت انگیزه حضور اعضا در سازمان	ابراهیم ۳۷
بهره‌ور نمودن سازمان از راه دعا و درخواست	بقره ۱۲۸-۱۲۹. ابراهیم ۳۶-۴۱
تأمین روزی اعضای سازمان	بقره ۱۲۶. ابراهیم ۳۷

جدول ۸: امتیازات و برجستگی‌های انسانی برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولواالعزم (ع)

۲ـ امتیازات سازمانی (فردی-گروهی)

منظور، امتیازات ناظر به افراد و گروه‌های داخل سازمان است. به دو نمونهٔ از امتیازات اشاره شده و بقیهٔ امتیازات ضمن جدولی فهرست‌وار می‌آیند.

الف) ابلاغ دستورها

آنچه ابلاغ دستورها بر اساس اعتقاد به توحید ربوبی را از دیگر ابلاغ دستورها متمایز می‌کند، ویژگی‌هایی از قبیل دلسوزی مدیر برنامه‌ریز، استفاده از عواطف، اخلاق و رفتار برنامه‌ریز، اطلاع از فرهنگ، زبان، آداب، رسوم، و نقاط ضعف و قوت مردم، امین بودن و حسن سابقه، و بیان برخی کمالات خود، نه از روی تکبر و عجب، بلکه از روی وظیفه می‌باشد.

حضرت نوح (ع) در برنامه‌ریزی راهبردی خویش، ابلاغ دستورها را چنین بیان می‌کند: «إِذْ قالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلا تَتَّقُونَ إِنِّی لَکُمْ رَسُولٌ أَمین» (شعراء ۱۰۶–۱۰۷).

این‌گونه ابلاغ دستورها در برنامه‌ریزی پیامبران با ویژگی‌هایی که در بالا ذکر گردید، به ترتیب در تدوین برنامهٔ حضرت نوح، هود (شعراء ۱۲۴–۱۲۵)، صالح (شعراء ۱۴۲–۱۴۳)، لوط (شعراء ۱۶۱–۱۶۲)، شعیب (شعراء ۱۷۷–۱۷۸)، و موسی (ع) (دخان ۱۸) بیان گشته است.

سازمان‌ها بر مبنای سلسله‌مراتب اداره می‌شوند. مدیران مسئول تدوین برنامه و تنظیم دستورالعمل‌ها در سازمان هستند که باید در چارچوب اصول شرعی طراحی و تدوین کرده و به نیروها ابلاغ کنند. این ابلاغ باید بر اساس روابط انسانی بوده و به روحیات افراد توجه کرده، با صداقت و دلسوزی، دستورها را برای کارکنان تشریح کرده و با استفاده از ابزار عقل و عاطفه، زمینهٔ انگیزه و نشاط را در کارکنان برای پذیرش دستورها و اجرای آن فراهم کند (فروزنده و کوثری، ۱۳۹۰، صص. ۱۱۸–۱۱۹).

ب) ارائهٔ الگو

بر اساس برنامه‌ریزی راهبردی قرآنی، مدیر باید در سازمان الگو باشد: الگوی خداباوری، تقوا، توکل، کار، تلاش، و انگیزه. با کار و عمل، کارکنان را دعوت به تلاش و کوشش کند. در هر سازمانی، کارکنان، رفتار مدیران را رصد کرده و بر اساس رفتار آن‌ها، رفتار خود را تنظیم می‌کنند و رفتار مدیران را الگوسازی می‌نمایند. برای مدیریت صحیح، نیاز به الگوی صحیح در سازمان است. مدیر الگوست. برای تسهیل ارتباطات سازمانی، ارائهٔ الگو و نمونهٔ مبنی و عملی لازم است که همراهی و هم‌گامی، همراه با انگیزهٔ درونی در کارکنان ایجاد شود (فروزنده و کوثری، ۱۳۹۰، صص. ۱۲۰–۱۲۲).

مجموع امتیازات و برجستگی‌های برنامه‌ریزی راهبردی مبتنی بر اعتقاد به توحید ربوبی نسبت به برنامه‌ریزی راهبردی متداول علم مدیریت در بعد سازمانی (فردی–گروهی):

امتیازات و برجستگی‌های سازمانی (فردی–گروهی)	استنادها
بیان مأموریت و تعیین اهداف	بقره ۱۵۱، ۱۲۹ و آل عمران ۱۶۴ اعراف ۱۵۷. ابراهیم ۱ و ۵. مائده ۱۶
حفظ سرمایه انسانی و یارگیری و مهرورزی نسبت به آنان	انعام ۵۲
اعلام صریح مقام و جایگاه سازمانی خویش همراه با دلسوزی، نصح و خیرخواهی	اعراف ۶۲. صف ۶
داشتن تفوق و برتری علمی و تخصصی در سلسله‌مراتب مدیریتی	اعراف ۶۲
تحلیل عوامل داخلی و خارجی بر اساس چشم‌انداز توحیدی	نوح ۱۰–۱۲
بهره‌گیری از انذار و تبشیر در هدایت سازمان	نوح ۱. اعراف ۶۳. هود ۲۵ و ۴۳

کرامت قائل شدن به سرمایه انسانی در سازمان	هود ۲۹ و شعراء ۱۱۴. قصص ۲۸
شناسایی، اعلام و رفع نقاط ضعف	اعراف ۶۳. هود ۲۸ و ۲۹. نوح ۱۰
پرهیز از تجسس در اعمال شخصی افراد و دخالت ندادن گذشته شخصی اعضا در سازمان	شعراء ۱۱۲ و ۱۱۳
بیان نقاط قوت سازمان الهی با محوریت توحید ربوبی	شعراء ۷۹-۸۰
توجه به تمام نیازهای کارگزاران از جمله نیازهای علمی و معنوی	بقره ۱۲۹
ادامه حیات در یک سازمان (مدیریت Z)	ابراهیم ۳۹
انتخاب جانشین و استمرار ولایت	مائده ۶۷
یادآوری موهبت‌های مادی و معنوی سازمان و لزوم قدردانی از آن‌ها	ابراهیم ۳۹
رعایت تفاوت‌های فردی و گروهی	مریم ۴۲. شعراء ۷۲-۷۳. انبیاء ۶۳-۶۷. بقره ۲۵۸
ارائه طرح و الگوی رهبری برای آینده‌های دور سازمان الهی	بقره ۱۲۹
بیان صریح عقاید و رسالت توحیدی	شعراء ۱۶. طه ۲۵. اعراف ۱۰۴-۱۰۵
اهمیت دادن به کار تیمی	طه ۳۱-۳۲
آماده‌سازی سرمایه انسانی	اعراف ۱۵۵
همپایی با برنامه‌های سابق سازمان و ابلاغ آن	آل عمران ۵۰
بسترسازی تداوم چشم‌انداز توحیدی در قرون آینده	صف ۶

جدول ۹: امتیازات و برجستگی‌های سازمانی برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولواالعزم (ع)

۳ـ امتیازات محیطی (منطقه‌ای-فرامنطقه‌ای)

دانشمندان، عوامل مختلف جهانی شدن را در چهار گروه فرهنگی، تجاری، تکنیکی، و قانونی دانسته‌اند. عوامل فرهنگی: نگرش‌ها، سلیقه‌ها، رفتارها، و باورهای اجتماعی؛ عوامل تجاری: توزیع، مشتری‌مداری، و پاسخ‌گویی؛ عوامل تکنیکی: استانداردها، نیاز به حضور فیزیکی، حمل‌ونقل، و زبان؛ و عوامل قانونی: قوانین و مقررات و امنیت ملی. از طرف دیگر، عوامل سیاسی با محوریت آزادی تجارت و سرمایه‌گذاری، عوامل فناورانه: حمل‌ونقل، ارتباطات، و صرفه‌جویی ناشی از مقیاس بازگشت سریع هزینه‌های تحقیق و توسعه، عوامل اجتماعی: هم‌گرایی نیازهای مشتریان، و عوامل رقابتی، عوامل تحریک‌کنندهٔ جهانی شدن به‌حساب آمده‌اند (لازر، ۱۳۹۱، صص. ۳۶-۴۵).

از نظر قرآن کریم، بعضی از انبیا برای هدایت قوم و محیط خویش ارسال شده‌اند (نحل ۳۶). از برخی دیگر آیات برمی‌آید که بعضی از پیامبران برای هدایت همهٔ بشر و فرامنطقه‌ای خویش مبعوث گشته‌اند که معروف به پیامبران اولواالعزم هستند؛ مانند نوح (ع) که با ساخت کشتی و غرق شدن همهٔ افراد روی زمین به‌جز سواران کشتی، بر همهٔ عالم نبوت نمود؛ ابراهیم (ع) که برای همهٔ مردم امام قرار داده شد؛ موسی (ع) که در مصر، مدین، و فلسطین پیامبری نمود؛ عیسی (ع) که سرزمین شامات را تبلیغ می‌کرد؛ پیامبر اسلام (ص) که برای جهانیان مبعوث گشته است، رحمت برای عالمیان (انبیاء ۱۰۷)، رسالت جهان‌گستر (انعام ۱۹)، و بیرون آوردن مردم از ظلمات به نور (ابراهیم ۱). بر اساس آیات دستهٔ دوم، برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران نه‌تنها منطقهٔ خودشان را، بلکه فرامنطقه‌ای بوده و آن بزرگواران برای تمام عالم و آدم

برنامه‌ریزی راهبردی داشته‌اند؛ بنابراین، از جمله امتیازات برنامه‌ریزی راهبردی مبتنی بر اعتقاد به توحید ربوبی، چنین ویژگی‌ای است که برای جهان برنامه‌ریزی راهبردی می‌کند.

مجموع امتیازات و برجستگی‌های برنامه‌ریزی راهبردی مبتنی بر اعتقاد به توحید ربوبی نسبت به برنامه‌ریزی راهبردی متداول علم مدیریت در بعد محیطی (منطقه‌ای–فرامنطقه‌ای):

امتیازات و برجستگی‌های محیطی (منطقه‌ای–فرامنطقه‌ای)	استنادها
ایجاد وحدت بین تمام مسلمانان جهان	بقره ۲۱۳. نساء ۵۹. انفال ۶۲
مدیریت بر اساس رحمت و محبت	انبیاء ۱۰۷. شعراء ۳. کهف ۶. توبه ۱۲۸. آل عمران ۱۵۹
مهاجرت با اهداف: دریافت رسالت، تبلیغ اشاعه دین و دعوت به یکتاپرستی	صافات ۹۹، مریم ۴۸ عنکبوت ۲۶، انبیاء ۷۱. قصص ۲۱
اهتمام به تثبیت فرهنگ و ارزش‌های سازمانی و بهره‌گیری از انواع ارزش‌ها در سازمان	اعراف ۶۳. یونس ۷۱. هود ۲۸ و ۴۱
شناسایی و تعیین مسائل راهبردی با نگاه توحیدی	نوح ۱۰
استفاده از منابع غیبی و نقش کلیدی قائل بودن به عوامل فرامادی	مؤمنون ۲۷ و ۲۹
استفاده از تمامی شیوه‌های مؤثر و فرصت‌ها	نوح ۵، ۸ و ۹
راهکار برون رفت از تهدیدات خارجی	هود ۴۳ و نوح ۱۰–۱۲
نجات مؤمنین با (ساخت کشتی) هر وسیله ممکن	هود ۳۷–۳۸
داشتن امنیت و رسیدن به هدایت دو ویژگی انسان موفق در سازمان	انعام ۸۲. بقره ۱۲۶
همیشه خدا را ناظر کامل بر سراسر سازمان هستی دیدن	ابراهیم ۳۸–۳۹
هدایت به‌سمت سازمان یادگیرنده و اخلاق محور	بقره ۱۲۹
معرفی موفقین و هدایت‌یافتگان	انعام ۸۲
مبارزه با گروه‌های گوناگون: فرعون و ملأ او. منافقان. مفسدان اقتصادی. منحرفان اعتقادی	غافر ۲۷. اعراف ۱۳۸ قصص ۷۶ طه ۸۸
نهادینه‌سازی باورهای سازمان برای رقبا	طه ۵۰
مقابله با سطح علمی زمان خویش از راه به‌کارگیری معجزات متناسب زمان	آل عمران ۴۹
اجرای طرح‌ها بر اساس مقتضیات زمان	آل عمران ۵۰

جدول ۱۰: امتیازات و برجستگی‌های محیطی برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولواالعزم (ع)

مقایسه و تطبیق با برنامه‌ریزی راهبردی رایج

در این قسمت از تجزیه و تحلیل، اشاره‌ای به مباحثی از قبیل شباهت‌ها و تفاوت‌های دو نوع برنامه‌ریزی متأثر از اعتقاد به توحید ربوبی و بدون اعتقاد به توحید ربوبی پرداخته می‌شود.

مشابهت‌های دو نوع برنامه‌ریزی راهبردی

در دو نوع برنامه‌ریزی، عقل و پذیرش یافته‌های خرد بشر در تدوین، اجرا، و ارزیابی برنامه‌ریزی راهبردی به رسمیت شناخته شده و واضح است که برنامه‌ای که بر اساس خرد ایجاد شده باشد، در طول زمان ممکن است به حکم همان خرد تعدیل یا اصلاح شود. مثلاً در مکاتب برنامه‌ریزی راهبردی، مکتب طراحی، بیانگر عقلانی بودن برنامه‌ریزی است. در مکتب توحیدی نیز، موحدان، برنامه‌ریزی راهبردی‌شان را که منشأ وحی دارد، هنگام تدوین به قومشان، خطاب به کار بستن عقل را یادآور می‌شوند.

حفظ و رعایت شأن و منزلت انسان (هرچند با تفاوت) در هر دو نوع برنامه‌ریزی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است.

شایسته‌سالاری و ضرورت سپردن امور به افراد دارای تخصص و دانش، مورد تأکید هر دو نگاه است. البته در نگاه توحیدی، مؤلفهٔ مهم‌تر از این‌ها نیز مورد توجه است و آن، عبارت از «علم لدنی» داشتن شخص در واگذاری کارهاست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۵، ص. ۳۶۳).

انعطاف‌پذیری و مخالفت با سلسله‌مراتب خشک اختیار و دستور نیز مورد توافق دو نوع برنامه‌ریزی راهبردی است.

تأکید بر عدالت و برابری اجتماعی نیز از مشترکات دو نوع دیدگاه است.

تفاوت‌های دو نوع برنامه‌ریزی راهبردی

هدف و دستاورد مورد انتظار در نظام برنامه‌ریزی راهبردی مکاتب علمی مدیریت، فقط خواسته‌های مادی است، اما در نظام اعتقادی، همهٔ فعالیت‌های یک مسلمان معتقد باید معطوف به کسب رضایت پروردگار و در راستای اجرای دستورهای او باشد. این نوع نگاه، در صورت عدم موفقیت هم، امتیازاتی از قبیل آرامش روح و روان دارد که بر اساس خواست پروردگار عمل کرده و وظیفهٔ خود را انجام داده‌ام.

نگاه طولانی‌مدت به دنیایی غیر از این دنیا که آخرت است، در دیدگاه برنامه‌ریزی راهبردی مبتنی بر اساس اعتقاد به توحید ربوبی وجود دارد که در صورت دست پیدا نکردن به نتیجه در این دنیا، حتماً در آن دنیا پاداش و عقاب به صاحب عمل می‌رسد. این اعتقاد، نوعی خودکنترلی را به بار می‌آورد، زیرا فرد در انجام وظیفه‌اش وجداناً ملزم می‌شود و این قضیه در هیچ نظام دیگر وجود ندارد (زارع، ۱۳۹۶، صص. ۱۸۶–۱۸۸).

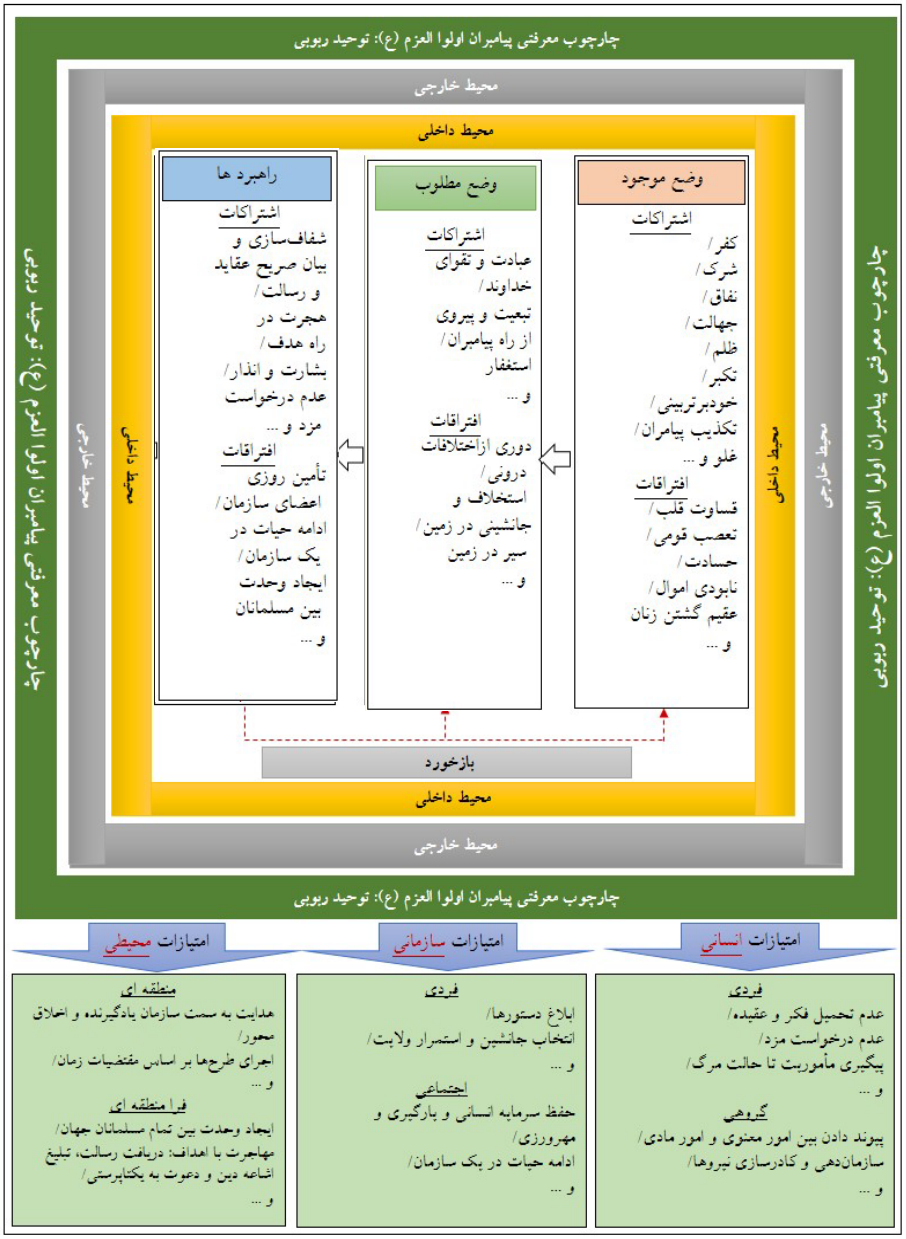
در سیستم مدیریت علمی، برابری اجتماعی، هدف نهایی تلقی می‌شود، در صورتی که بر اساس برنامه‌ریزی راهبردی متأثر از اعتقاد به توحید ربوبی، این مفهوم از ابزارهای نیل به هدف محسوب می‌شود که در آن، هدف متعالی، عبارت از استقرار ارزش‌ها و اخلاقیات اسلامی در بین امت اسلامی است.

هرچند در نظام مدیریت علمی، مشورت جایگاه مناسبی دارد، در نظام برنامه‌ریزی راهبردی اعتقادی به توحید ربوبی، با توجه به وجود الگوهای معرفی‌شده از طرف خدا، این مفهوم از پشتوانه‌ای غنی بهره‌مند است که افراد به‌طور جد باید در اقدامات خود از ثمرهٔ عقول دیگران در قالب مشورت بهره‌برداری کنند.

خیرخواهی و نصیحت‌طلبی در نظام برنامه‌ریزی راهبردی بر اساس اعتقاد به توحید ربوبی، مورد تأکید همهٔ الگوهاست که این نوع نگاه در نظام برنامه‌ریزی راهبردی علمی دیده نمی‌شود.

مدل جامع تحقیق

مدل جامع این تحقیق، عبارت از سه قسمت وضع موجود، وضع مطلوب، و راهبردهای نیل به وضع مطلوب است که تحت دو محیط داخلی و خارجی و در اشراف چارچوب معرفتی پیامبران اولواالعزم قرار می‌گیرد.



مدل ۵: مدل جامع برنامه‌ریزی راهبردی تحقیق

نتیجه‌گیری

خداوند بر اساس توحید ربوبی خود، پیامبران را برای هدایت بشر ارسال کرده است. از میان پیامبران مرسل، پنج پیامبر دارای شریعت بوده و پیامبران اولواالعزم هستند.

برنامه‌ریزی راهبردی، به معنای اخذ تصمیمات اصلی سازمان، همراه با فرایند و رقابت‌پذیری با سازمان‌های همگون بوده، همیشه با محیط خارجی و داخلی در ارتباط بوده و با توجه به آن‌ها در سه قسم تدوین، اجرا، و ارزیابی صورت می‌گیرد.

مقالهٔ حاضر با روش تفسیر موضوعی برون‌قرآنی و میان‌رشته‌ای، نقش توحید ربوبی در مدل برنامه‌ریزی راهبردی پیامبران اولواالعزم را بررسی کرد. برنامه‌ریزی راهبردی آن‌ها شامل فرایند سه‌مرحله‌ای شناخت وضع موجود، ترسیم وضع مطلوب، و راهبردهای نیل به وضع مطلوب بوده است. هرکدام از پیامبران دارای الگوی برنامه‌ریزی راهبردی هستند که در میان آن‌ها اشتراکات و افتراقات وجود دارد.

امتیازات و برجستگی‌های مدل برنامه‌ریزی راهبردی بر اساس توحید ربوبی پیامبران اولواالعزم از منظر قرآن کریم، در سه بخش: امتیازات انسانی (فردی–اجتماعی)، سازمانی (فردی–گروهی)، و محیطی (منطقه‌ای–فرامنطقه‌ای) به‌صورت تفکیکی طی جداولی ارائه گردید.

دو نوع مدل برنامه‌ریزی راهبردی (متأثر از اعتقاد به توحید ربوبی و بدون اعتقاد به توحید ربوبی)، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند. استفاده از خرد بشر، حفظ و رعایت شأن و منزلت انسان، شایسته‌سالاری و ضرورت سپردن امور به افراد دارای تخصص و دانش، انعطاف‌پذیری، و تأکید بر عدالت و برابری اجتماعی، مورد توافق و شباهت دو نوع برنامه‌ریزی راهبردی است. جلب رضایت پروردگار در مقابل فقط خواسته‌های مادی، نگاه طولانی‌مدت به دنیایی غیر از این دنیا که آخرت است، خودکنترلی از راه التزام وجدانی برخلاف ناظران بیرونی، از ابزارهای نیل به هدف دانستن برابری اجتماعی که در سیستم مدیریت علمی هدف نهایی تلقی می‌شود، تأکید به استفاده از مشورت با الگوهای معرفی‌شده از طرف خدا، و خیرخواهی و نصیحت‌طلبی، از جمله تفاوت‌های مدل برنامه‌ریزی راهبردی متأثر از اعتقاد به توحید ربوبی است.

منابع

قرآن کریم. (۲۰۲۲). (حسین فراورودی و گروهی از قرآن‌پژوهان تاجیک، مترجمان). استانبول: دارالبینه.

احمدی، علی و همکاران. (بی‌تا). *نگرشی جامع بر مدیریت استراتژیک*. انتشارات تولید دانش.

اسکودر بک، پیتر، چارلز اسکودر، و آستریوس کفالس. (۱۳۸۵). *سیستم‌های مدیریت (MIS–تصمیم‌گیری، سایبرنتیک)* (زهرا برومند، مترجم). تهران: انتشارات جنگل.

برایسون، جان مر. (۱۳۸۱). *برنامه‌ریزی استراتژیک برای سازمان‌های دولتی و غیرانتفاعی* (عباس منوریان، مترجم). تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.

بهشتی، احمد. (۱۳۷۵). *عیسی (ع) در قرآن* .تهران: انتشارات اطلاعات.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). *توحید در قرآن* .قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). *ادب توحیدی انبیاء در قرآن* .قم: مرکز نشر اسراء.

حافظنیا، محمدرضا. (۱۳۸۴). *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی* .تهران: سمت.

حسن‌بیگی، ابراهیم. (۱۳۹۰). *مدیریت راهبردی* .تهران: سمت.

حسین‌او، صفرمراد. (۱۳۹۷). *تبیین مدل برنامه‌ریزی راهبردی بر اساس توحید ربوبی از منظر قرآن کریم (رساله دکتری)*. قم: جامعة المصطفی(ص)، مجتمع قرآن و حدیث.

حکیم، محمدباقر. (۱۳۷۴). *القصص القرآنی* .قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.

حیدرزادگان، علیرضا، و مشهدی‌عباس، فاطمه. (۱۳۹۲). فرایند برنامه‌ریزی استراتژیک از منظر قرآن. *فصلنامه مطالعات قرآنی، (۱۶)*.

حیدری‌فر، مجید. (۱۳۸۷). *مدرسه تربّم توحید (خدایابی و خداشناسی، توحید و شرک در آینه وحی)*. قم: جامعة المصطفی (ص).

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغتنامه دهخدا* .تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

دیباجی، محمدعلی. (۱۳۸۷). *پیامبران دولتمرد، پژوهشی در باره مدل‌های حکومت دینی در قرآن* .تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.

زارع، حمید. (۱۳۹۶). *نظام اداری در سیره و سنّت نبوی (ص)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سادرلند، جاناتان، و دیانا کانول. (۱۳۹۰). *مفاهیم کلیدی مدیریت استراتژیک* (مهدی مشفق و محمد تقوی، مترجمان). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

سرتو، ساموئل، و پیتر، پائول. (۱۳۸۰). *مدیریت استراتژیک* (علی شمخانی، مترجم). تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.

شبستری، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *اعلام القرآن*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

شریفی، فاطمه. (۱۳۸۴). *گذری بر شیوه‌های تبلیغی پیامبران اولواالعزم در قرآن*. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

شمس، عبدالحسین. (۱۳۸۲). *مدیریت استراتژیک و استراتژی‌های صنعتی و تجاری*. تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.

صدیق‌حسن‌خان، محمدصدیق. (۱۴۲۰ق). *فتح البیان فی مقاصد القرآن*. بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیة.
ضیائی‌فر، سعید. (۱۳۸۲). *جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد*. قم: بوستان کتاب.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
طبرانی، سلیمان‌بن‌احمد. (۲۰۰۸). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*. اربد، اردن: دار الکتاب الثقافی.
عابدی جعفری، حسن، و معصومی‌مهر، حمیدرضا. (۱۳۹۲). *مدیریت اسلامی (مدل‌ها و موانع تحقق آن در جامعه و سازمان‌ها)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
عمید، حسن. (۱۳۷۵). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیرکبیر.
فخر رازی، محمدبن‌عمر. (۱۴۲۰). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت، لبنان: دار إحیاء التراث العربی.
فرازی، عباس و همکاران. (۱۳۹۵). ارائه الگوی مفهومی برنامه‌ریزی راهبردی مبتنی بر زمینه دانشگاهی ایران. *فصلنامه علمی پژوهشی آموزش عالی ایران، (۳)*.
فروزنده دهکردی، لطف‌الله، امینی، محمدتقی، و خبازباویل، صمد. (۱۳۹۲). *برنامه‌ریزی و مدیریت استراتژیک با رویکرد تدوین استراتژی*. تهران: دانشگاه پیام نور.
فروزنده، لطف‌الله، و کوثری، سحر. (۱۳۹۰). *شاخصه‌های ارتباط سازمانی با رویکرد قرآنی*. قم: بوستان کتاب.
فرهمند، ناصر فقهی. (۱۳۸۴). *مدیریت استراتژیک سازمان*. تهران: فروزش.
فرهنگی، علی‌اکبر، و صفرزاد، حسین. (۱۳۸۵). *روش‌های تحقیق در علوم انسانی (با نگرشی بر پایان‌نامه‌نویسی)*. قم: پیام پویا.
کافی، مجید. (۱۳۹۶). *تاریخ در قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
گرونیک، رودلف، و ریچارد کهن. (۱۳۸۵). *برنامه‌ریزی استراتژیک فرایند محوری* (حسن رنگریز و رقیه حسینی، مترجمان). تهران: شرکت چاپ و نشر بازرگانی وابسته به مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی.
لازر، فیلیپ. (۱۳۹۱). *مدیریت استراتژیک جهانی* (فریبرز رحیم‌نیا، ابراهیم مشرقی، و مریم عبادی، مترجمان). مشهد: آستان قدس رضوی، به‌نشر.
محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۹۲). *حکمت‌نامه عیسی‌بن‌مریم (ع)*. قم: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). *آموزش عقاید*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
معین، محمد. (۱۳۷۶). *فرهنگ فارسی معین*. تهران: امیرکبیر.
نچمیاس، چاوا فرانکفورد. (۱۳۸۱). *روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی* (فاضل لاریجانی و رضا فاضلی، مترجمان). تهران: انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.
نقره‌کار، عبدالحمید، مظفر، فرهنگ، و نقره‌کار، سلمان. (۱۳۸۹). مدل‌سازی؛ روشی مفید برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای. نمونه موردی: امکان‌سنجی بهره‌گیری از آموزه‌های «اندیشه اسلامی» در «آموزش معماری». *نشریه علمی-پژوهشی انجمن علمی معماری و شهرسازی ایران، (۱)*.
نوریان، حسین. (بی‌تا). *روش تحلیل استراتژیک وضعیت موجود کسب و کار*.
هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۳). *فرهنگ قرآن*. قم، ایران: بوستان کتاب.

هاشمی شهرستانی، عمران. (۱۳۸۹). *شناختی از انبیاء (ع) در قرآن و روایات از حضرت آدم تا حضرت خاتم(ص)*. قم: پیام حجت.

هینز، استیون. (۱۳۸۷). *رویکرد تفکر سیستمی به برنامه‌ریزی و مدیریت استراتژیک* (رشید اصلانی، مترجم). تهران: نشر نی.

Alkhafaji, A. F. (2003). *Strategic management: Formulation, implementation, and control in a dynamic environment*. The Haworth Press, Inc.

Janet, S. (2001). *Strategic planning toolkit*. CIVICUS: World Alliance for Citizen Participation.

Kuhn, T. S. (1970). *The structure of scientific revolutions* (2nd ed.). The University of Chicago.

Robbins, S. P., De Cenzo, D. A., & Coulter, M. (2013). *Fundamentals of management: Essential concepts and applications* (8th ed.). Pearson Education, Inc.

Weihrich, H., & Koontz, H. (2006). *Management: A global perspective* (11th ed.). Los Angeles.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Analytical Study of the Role of Idrākāt Iʿtibārī (Fictitious Perceptions) in the Process of Action from the Perspective of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī

Mojtaba Afsharpoor[1], Muhammad Hossein Omoomi[2], and Muhammad Taha Mazandarani[3]

1. Assistant Professor, Department of Theology, Higher Education Complex of Wisdom and Religious Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: mojtaba_afsharpoor@miu.ac.ir
2. *Corresponding Author*, High-Level Islamic Seminarian School, Imam Muhammad Baqir Jurisprudence Islamic Seminary School, Qom, Iran. Email: mhomoomi@gmail.com
3. High-Level Islamic Seminarian School, Institute of Higher Jurisprudence and Islamic Sciences, Qom, Iran. Email: taha.m1380@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
27 August 2024
Received in revised form
23 November 2024
Accepted
01 December 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
Idrāk Iʿtibārī (fictitious perception), Mabādī Fiʾl Ikhtiyārī (principles of voluntary action), process of action, philosophy of action, ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī

ABSTRACT

Prominent Muslim philosophers represent the appearance of voluntary human action as a multi-stage process, with each stage referred to as a "origin" (*mabdaʾ* or origination). These stages, in summary, are: the *mabdaʾ ʿilmī* (cognitive origin), the *mabdaʾ shawqī* (desiring origin), and the *mabdaʾ ʿamalī* (practical origin). *ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī* argues that the appearance of voluntary action does not necessarily occur solely through these origins. Rather, a specific type of perception and acknowledgment is required to make the appearance of action necessary for a human being. He terms this category of perceptions as *Idrākāt Iʿtibārī* (fictitious perceptions), *Ārāʾ Iʿtibārī* (fictitious opinions), or *ʿUlūm ʿAmalī* (practical perceptions). This article, aiming to answer the question of where *Idrāk Iʿtibārī* (fictitious perception) precisely fits within the process of action according to *ʿAllāmah* and how it relates to the appearance of voluntary action, is structured using an analytical-descriptive method and relies on library resources. In analyzing the precise placement of *Idrāk Iʿtibārī* within the origins of action according to *ʿAllāmah*, the findings of the study indicate that some of his statements suggest that he considers *Idrāk Iʿtibārī* to follow the *mabdaʾ shawqī* and, in a way, to be influenced by it. However, other statements imply that *Idrāk Iʿtibārī* is part of the latter stage of the *mabdaʾ ʿilmī* and precedes the *mabdaʾ shawqī*.

Cite this article: Afsharpoor, M., Omoomi, M. H., & Mazandarani, M. T. (2024). Analytical Study of the Role of Idrākāt Iʿtibārī (Fictitious Perceptions) in the Process of Action from the Perspective of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī. *Theology Journal, 10*(2), 137-155. https://doi.org/10.22034/pke.2024.19226.1908

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2024.19226.1908

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

بررسی تحلیلی نقش ادراکات اعتباری در فرایند عمل از منظر علامه طباطبایی (ره)

مجتبی افشارپور[۱]، محمدحسین عمومی[۲]، و محمدطاها مازندرانی[۳]

۱. استادیار، گروه کلام، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: mojtaba_afsharpoor@miu.ac.ir
۲. *نویسنده مسئول*، طلبه سطح عالی، مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام، قم، ایران. رایانامه: mhomoomi@gmail.com
۳. طلبه سطح عالی، مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی، قم، ایران. رایانامه: taha.m1380@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۱۱
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
ادراک اعتباری،
مبادی فعل اختیاری،
فرایند عمل،
فلسفهٔ عمل،
علامه طباطبایی

چکیده

مشهور فلاسفهٔ مسلمان، صدور فعل اختیاری انسان را فرایندی چندمرحله‌ای دانسته و هر مرحله را یک «مبدأ» می‌نامند. این مراحل اجمالاً عبارت‌اند از: مبدأ علمی، مبدأ شوقی، مبدأ عملی. علامه طباطبایی (ره) معتقد است که صدور فعل اختیاری به صرف این مبادی ضروری نمی‌شود، بلکه نوع خاصی از ادراک و اذعان لازم است تا صدور فعل از انسان ضرورت یابد. ایشان نام این سنخ از ادراکات را «ادراکات اعتباری»، «آراء اعتباری»، یا «علوم عملی» نهاده‌اند. این مقاله، به هدف پاسخ به این سؤال که از نظر علامه (ره)، ادراک اعتباری دقیقاً در چه مرحله‌ای از فرایند عمل قرار داشته و چه نسبتی با صدور فعل اختیاری دارد، با روش تحلیلی–توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است. در راستای تحلیل جانمایی دقیق ادراک اعتباری در مبادی عمل از نظر ایشان، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد برخی از عبارات علامه (ره) چنین دلالت می‌کند که ایشان ادراک اعتباری را مؤخر از مبدأ شوقی و به‌نحوی متأثر از آن می‌داند، درحالی‌که از برخی عبارات دیگر می‌توان برداشت کرد که ادراک اعتباری، جزء اخیر مبدأ علمی و مقدم بر مبدأ شوقی است.

استناد: افشارپور، مجتبی؛ عمومی، محمدحسین؛ مازندرانی، محمدطاها (۱۴۰۳). بررسی تحلیلی نقش ادراکات اعتباری در فرایند عمل از منظر علامه طباطبایی (ره). *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۱۳۷ـ۱۵۵. https://doi.org/10.22034/pke.2024.19226.1908

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

فلاسفهٔ مسلمان از دیرباز به تحلیل فرایند شکل‌گیری فعل اختیاری در انسان پرداخته‌اند. ایشان مبادی صدور فعل اختیاری از انسان را بر اساس قوای نفس انسانی و کارویژهٔ هرکدام از آن‌ها در چند مرحله مترتب بر هم تصویر کرده‌اند که اجمالاً عبارت است از: مبدأ علمی، مبدأ شوقی، مبدأ عملی. فیلسوف معاصر صدرایی، علامه طباطبایی (ره)، نیز به اقتضای بحث فلسفی از فعل اختیاری انسان، از این مبادی بحث کرده است. ایشان هرچند در مواردی همچون سایر فیلسوفان گذشته سخن گفته، اما در مواردی نیز وجود گونه‌ای دیگر از ادراک را در مبادی فعل اختیاری ضروری دانسته است. این ادراکات در لسان ایشان «ادراکات اعتباری»، «امور اعتباری»، «آراء اعتباری»، یا «علوم عملی» نامیده شده‌اند. البته مسئلهٔ اعتبار در آثار استاد علامه (ره)، مرحوم محمدحسین غروی اصفهانی (ره)، مشهور به کمپانی، نیز دیده می‌شود (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، صص. ۴۶–۴۸؛ ج. ۲، صص. ۴۰–۴۱) و چه‌بسا زمینهٔ الهام طرح تفصیلی اعتباریات برای علامه طباطبایی (ره) را همین اشارات استادشان فراهم کرده باشد. مرحوم علامه (ره) در آثار گوناگون خود، اعم از آثار قرآنی همچون *تفسیر المیزان*، آثار فلسفی همچون *بدایة الحکمة* و *نهایة الحکمة*، و آثار عرفانی همچون *رسالة الولایة*، به مناسبت، بحث از ادراکات اعتباری را مطرح کرده‌اند. در دو اثر دیگر نیز به‌طور مستقل و به تفصیل دربارهٔ این ادراکات بحث کرده‌اند: *رسالة اعتباریات* و مقالهٔ ششم از *اصول فلسفه و روش رئالیسم*.

سؤال اصلی این نوشتار این است که از منظر علامه طباطبایی (ره)، نسبت و ارتباط ادراک اعتباری با صدور فعل اختیاری چیست و دقیقاً در کدام مرحله از فرایند عمل قرار دارد؟ در کنکاش نسبت و ارتباط ادراک اعتباری با فعل اختیاری، وجود یا عدم ملازمه بین ادراک اعتباری و صدور فعل اختیاری در نگاه علامه را بررسی می‌کنیم و در نهایت به‌دنبال تبیین نسبت نظریهٔ نهایی علامه (ره) با نظریهٔ مشهور و ارائهٔ تصویر نهایی از مبادی فعل اختیاری هستیم.

برای پاسخ به این پرسش، در این پژوهش، پس از بیان اجمالی نظر مشهور فلاسفهٔ مسلمان در مورد فرایند و مبادی فعل اختیاری، به‌دنبال جانمایی دقیق ادراکات اعتباری در فرایند عمل، تبیین نحوهٔ تأثیرگذاری دیگر مبادی بر ادراک اعتباری و برعکس، و نهایتاً نسبت این ادراکات با فعل اختیاری هستیم.

موانعی که این تحقیق را دشوارتر می‌کنند، برخی حلقه‌های مفقود در عبارات و مطالب علامه طباطبایی (ره) است. در زمینهٔ جایگاه اعتبار در فرایند عمل نیز، ظاهر عبارت ایشان در بعضی از آثار، در تنافی با عباراتی در آثار دیگر ایشان است و این، مستلزم چالش‌هایی در مسیر استخراج نظر نهایی جناب علامه (ره) است. ما در ضمن پاسخ به سؤال اصلی مقاله، تلاش کرده‌ایم به این تنافی‌ها اشاره کرده و در راستای حل برخی از آن‌ها، راهکارهایی را پیشنهاد دهیم.

چالش‌هایی در زمینهٔ تبیین دقیق فرایند صدور فعل اختیاری با لحاظ دخالت اعتبار وجود دارد؛ مثل بررسی وجود یا عدم ارتباط علّی ضروری بین اعتبار و صدور فعل از انسان. در صورت قائل شدن به ضرورت علّی و ملازمه بین اعتبار و صدور فعل از انسان، تبیین مسئلهٔ اختیار، صورت‌بندی جدیدی می‌طلبد.

پیشینه

هرچند پس از طرح نظریهٔ اعتباریات توسط علامه طباطبایی (ره)، توجه پژوهشگران عرصه‌های گوناگون علوم عقلی و علوم عملی معطوف به آن شد و امروزه مقالات و کتب متعددی به بررسی نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی (ره) پرداخته‌اند، در میان آن‌ها، پژوهشی یافت نشد که به‌طور مستقل و تفصیلی به سؤال اصلی مقالهٔ حاضر پرداخته و دغدغهٔ اصلی آن، ارائهٔ الگوی فرایند فعل اختیاری مبتنی بر ادراکات اعتباری باشد. با این حال، برخی از مرتبط‌ترین آن‌ها به موضوع پژوهش ما بدین شرح‌اند:

(۱) در کتاب *انسان‌کنش‌شناسی اعتباری* (حسنی و موسوی)، مباحث جامع و مفصلی حول ابعاد مختلف این نظریه صورت گرفته است، لکن نسبت به موضوع اصلی این نوشتار، بحث روشن و مستقلی ندارند؛ لذا باید از دل عبارات کتاب، پاسخ به سؤال اصلی ما استخراج شود که متأسفانه دستاویزی در کتاب مشاهده نشد. تأکیدات علامه (ره) بر تأثیرگذاری وسیع احساسات، امیال، و نیازهای قوای فعاله بر اعتبارات نفس نیز سهم مختصری در این کتاب داشت که البته بیشتر در قالب تحلیل‌های مؤلفان بود تا نگاه مستند به عبارات علامه (ره).

(۲) کتاب *انسان‌شناسی نوصدرایی و علوم انسانی* (خسروپناه و عاشوری) هم در عین اینکه در قالب سؤال، اشاره‌ای به محور اصلی نوشتار ما دارد، لکن پاسخ روشن و مستقلی به این سؤال نداده است؛ صرفاً ملازمهٔ اجمالی اعتبار و اراده در آن مطرح شده است که می‌توان آن را با لحاظ ترتیب کلی مشهور در مورد مبادی فعل، چنین تفسیر کرد که تأخر اعتبار از مبدأ شوقی را مفروض گرفته است.

(۳) در مقالهٔ «واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکوّن آن در اندیشهٔ علامه طباطبایی» (نقوی و اکبریان)، ضمن بحث از عوامل مؤثر در صدور فعل اختیاری از نظر علامه (ره)، تنها اشارهٔ مختصر بلکه ناقصی به ادراکات اعتباری شده است و مؤلفان از کنار سؤال اصلی ما حول جانمایی دقیق این ادراکات در فرایند عمل گذشته‌اند.

(۴) در مقالهٔ «واکاوی مفاد باید عمومی و پیامدهای آن در نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی» (پیش‌قدم، ایروانی، و خرقانی)، تنها به یکی از ادراکات اعتباری مؤثر در فرایند عمل، یعنی «باید یا وجوب عمومی»، پرداخته شده و هرچند سعی شده است جایگاه این مصداق از اعتباریات در فرایند عمل از منظر علامه تبیین شود، اما اولاً از احتمال دوم در جانمایی اعتبار، از جمله اعتبار وجوب، غفلت شده و ثانیاً تمرکز اصلی و مسئلهٔ محوری مقاله، تحلیل مفاد این نوع از اعتبار و تلازم یا عدم تلازم آن با نسبیت است.

مفهوم‌شناسی

برای بسترسازی فهم بهتر، برخی مصطلحات این مقاله را توضیح می‌دهیم:

فرایند عمل: به سیر شکل‌گیری فعل اختیاری از اولین مرحله تا مرحلهٔ نهایی صدور فعل، «فرایند عمل» می‌گوییم. این اصطلاح عمدتاً به روند شکل‌گیری و تغییر حالات درونی مؤثر در هر فعل انسان اشاره دارد که نهایتاً منجر به صدور فعل خارجی می‌شود (ذاکری، ۱۳۹۴، صص. ۱۹۷–۱۹۸).

فعل اختیاری: فعلی که با فاعلش نسبت امکانی داشته و فاعل، اگر بخواهد، آن را انجام می‌دهد و اگر نخواهد، آن را ترک می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۲۲؛ ۱۴۲۸ق، ص. ۳۷۱).

اعتبار: اعطای حد یا حکم چیزی به چیز دیگر، به تصرف و فعل قوهٔ وهم (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، صص. ۳۴۶–۳۴۷).

ادراک اعتباری: صورت مجعول متشکل از دو صورت دیگر که حاصل فعل اعتبار است. نسبتی که در این صورت مرکب وجود دارد، غیرحقیقی و وضعی بوده و مطابقی در خارج ندارد. ذهن برای رفع حوائج حیاتی انسان، این صور را انشا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص. ۳۴۴–۳۴۷؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، ص. ۳۷۱).

لازم به ذکر است که علامه در توضیحات خود از اعتبار و در کل توضیحات ناظر به فرایند عمل، فراوان از ادراک اعتباری به «اذعان» و «علم» تعبیر کرده است؛ این مطلب نباید موهم این شود که ایشان در تحلیل فرایند عمل، تابع مشهور بوده و بحثشان دربارهٔ ادراکات حقیقی است.

ضرورت تحقیق

ازآنجاکه نظریهٔ مشهور فلاسفهٔ مسلمان دربارهٔ فرایند فعل اختیاری بدون التفات کافی به ادراکات اعتباری شکل گرفته است، پس از ابتکار علامه طباطبایی (ره) در تبیین چیستی این ادراکات و تأثیر آن‌ها در شکل‌گیری فعل اختیاری، ضروری است که جمع‌بندی تفصیلی و جامعی از فرایند عمل با توجه به این ادراکات و خصوصیات آن‌ها انجام شود تا حصول الگوی تحلیلی نهایی میسّر گردد. با مشخص شدن جایگاه اعتبار در میان مبادی فعل اختیاری، می‌توان مقدمات و عوامل اثرگذار در اعتبار و به‌تبع در فعل اختیاری را به‌صورت دقیق‌تر شناسایی کرد و آنگاه برای اصلاح یا جهت‌دهی افعال بر اساس آن‌ها، راهکارها و پیشنهادهایی ارائه نمود. طبق هرکدام از دو احتمالی که در ادامه خواهد آمد، این عوامل متفاوت خواهند بود و طبیعتاً در هر حالت، محتوای اعتبار و خروجی فرایند، متفاوت با حالت دیگر خواهد شد. اگر الگوی فرایند عمل بدون این جمع‌بندی نهایی در علوم مربوط به آن به کار رود، جدا از نقص نظری، کارایی توضیحی ناقصی هم خواهد داشت.

امروزه، تحلیل فرایند صدور فعل اختیاری و واکاوی مبانی فلسفی تصمیم در دانش‌های نوینی چون فلسفهٔ عمل، مورد توجه اندیشمندان غربی نیز قرار گرفته است. در این بین، ارائهٔ این نظریهٔ ابتکاری توسط یک فیلسوف مسلمان می‌تواند پاسخ‌گوی برخی سؤالات مطرح در آن‌ها باشد.

از سوی دیگر، پس از طرح مسئلهٔ ادراکات اعتباری و ویژگی‌های آن‌ها، از جمله برهان‌ناپذیری و فقدان مطابق خارجی، حکمت عملی باید نسبت خود را مجدداً با این ادراکات تبیین کند؛ هم از جهت مبانی و هم از حیث روش علمی. برای تدوین مجدد روش علمی در حکمت عملی، شناخت دقیق اعتبارات عملی، ماهیت، و خاستگاه اصلی آن‌ها لازم به نظر می‌رسد.

یکی از پیش‌نیازهای تصویر صحیح رابطهٔ علیت میان ادراکات انسان با صدور فعل از او و پاسخ به شبهات واردشده در این زمینه، از جمله شبههٔ جبر، ارائهٔ صورت‌بندی نهایی فرایند فعل اختیاری با جانمایی دقیق ادراک اعتباری در آن است. بدون دقت در این مسئله، فیلسوف صدرایی با همان تصویر مشائی به میدان پاسخ خواهد رفت و خود را از این دستاورد علامه (ره) محروم خواهد کرد. در صورت پذیرش احتمال اول از بین دو احتمالی که در بخش سوم مقاله خواهد آمد –یعنی تقدم ادراک اعتباری بر مبدأ شوقی– و با توجه به اینکه علامه (ره) نسبت بین اعتبار ضرورت فعل و صدور فعل را از سنخ ملازمهٔ ضروری می‌بینند، فاعلیت مختارانهٔ انسان نیازمند تبیین جدیدی خواهد بود.

همچنین، برخی ثمرات مستقیم حل مسئلهٔ این پژوهش را می‌توان در مباحث روان‌شناسی اخلاق، به‌طور کلی در علم اخلاق، و در تبیین ارتباط متقابل علم و عمل پی گرفت، چه اینکه تبیین نحوهٔ تأثیرگذاری ادراک اعتباری در فرایند عمل و نیز تأثیر متقابل عمل بر ادراک، می‌تواند زمینه را برای تحلیل وجودشناختی ملکات و توضیح فرایند شکل‌گیری عادات به‌عنوان مباحث مبنایی علم اخلاق فراهم کند. جانمایی اعتبار در فرایند عمل، این ظرفیت را دارد تا در تبیین تئوریک تقابل «حاکمیت عقل» و «حاکمیت شهوت–غضب» در مباحث اخلاقی، ضمن تحفظ بر علمی بودن فاعلیت انسان، توضیحی یکپارچه و سازگار با مبانی حکمی ارائه دهد و نحوهٔ تأثیر بعد حیوانی انسان بر افعال او را روشن کند.

افزون بر این، پژوهشگر مقولهٔ «رفتارسازی» در مباحث تربیتی–فرهنگی با زیربنای روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، می‌تواند از الگوی تحلیلی نهایی فرایند عمل با لحاظ اعتباریات به‌عنوان الگوی مبنایی استفاده کند. با دستیابی به تصویر نهایی دقیقی از فرایند عمل با ملاحظهٔ ادراکات اعتباری، مطالعهٔ تطبیقی در شاخه‌های مختلف روان‌شناسی و روان‌درمانی مانند «درمان هیجان‌مدار» امکان می‌یابد و چه‌بسا در بعد ترسیم عناصر چرخهٔ هیجانی بتوان به نوآوری دست یافت.

مبادی عمل در فلسفهٔ اسلامی

مبادی عمل در نظر مشهور را می‌توان در این عناوین خلاصه کرد: مبدأ علمی، مبدأ شوقی، مبدأ عملی. هرکدام از این مبادی، فعل یک یا چند قوه از قوای نفس است. مبدأ علمی، فعل قوای ادراکی انسان بوده و می‌تواند به خیال، وهم، یا عقل مرتبط باشد. مبدأ شوقی از سنخ افعال قوهٔ شوقی بوده و مبدأ عملی از سنخ فعل قوای عامله است.

رابطه‌ای که فلاسفه بین این مبادی تصویر می‌کنند، رابطهٔ علّی وجودی و متشکل از یک سلسلهٔ علل طولی است؛ بدین شکل که تا مبدأی به درجه و شدت کافی نرسد، مبدأ بعدی بر آن مترتب نخواهد

شد و شکل‌گیری و تحریک هر مبدأ هم متوقف بر مبدأ قبلی و کیفیتی خاص از آن است (مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۵، صص. ۴۵۵–۴۵۶).

مبدأ علمی یا ادراکی، همان تصور فعل و تصدیق فایدهٔ فعل است؛ یعنی تصدیق به ملائمت اثر نهایی فعل با قوای حیاتی فاعل (مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، ص. ۶۲۲). مبدأ شوقی یا مبدأ انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهایی فعل. مبدأ عملی شامل عزم و مبدأ تحریکی می‌شود. اراده، مقدمهٔ فعلی عمل بوده، آخرین مقدمهٔ فعل اختیاری است و منجر به صدور فعل خارجی می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، ص. ۶۲۲). مبدأ تحریکی، فعل قوای فاعلهٔ انسان بوده، مبدأ قریب حرکت خارجی انسان است که در عضلات پراکنده است. این قوه، عضلات را شل و سفت می‌کند و در نتیجه باعث حرکت اعضای بدن و انجام عمل خارجی می‌شود (ذاکری، ۱۳۹۴، ص. ۱۹۹).

قدر مشترک عناصر مبادی فعل اختیاری در نگاه مشهور فلاسفه را بیش از حدی که بیان شد نمی‌توان برشمرد؛ چراکه اختلافات در مبدأ علمی شروع می‌شود و نظرات متفاوتی حول «اراده» شکل می‌گیرد؛ بدین صورت که برخی، اراده را جزء ضروری افعال انسان نمی‌شمارند، بلکه آن را صرفاً کارگزار عقل شمرده و تنها دخیل در افعال مرتبهٔ عقلانی انسان می‌دانند و افعال مرتبهٔ حیوانی انسان را فاقد اراده و کاملاً تحت حکومت مبدأ شوقی معرفی می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۷، صص. ۳۵۸–۳۵۹).

در مقابل این تحلیل، نظر فلاسفه‌ای مثل علامه طباطبایی (ره) قرار دارد که اراده را به معنای مطلق «خواست و تصمیم» توضیح می‌دهند و آن را جزء آخر و مباشر با تحریک عضلات در تمام افعال حیوان و انسان می‌شمارند و حتی تصریح به ارادی بودن حداقل بخشی از افعال حیوانات می‌کنند: «و إمعان النظر فی حال سائر الحیوان یعطی أنها کالانسان فی أفعالها الارادیة» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۲۲).

اختلاف دیگر در مورد مبادی فعل اختیاری، حول نسبت اراده و شوق شکل گرفته است؛ چنان‌که برخی اراده را همان شوق اکید می‌دانند و برخی آن را کیفی نفسانی مغایر با شوق اکید و به معنای عزم خوانده و محل آن را پس از تردید در فعل و ترک می‌دانند. علامه طباطبایی (ره) در *نهایة الحکمة* بر تغایر شهوت (شوق) با اراده تصریح می‌کنند. طبق بیان علامه (ره) به نقل از ملاصدرا، اراده یکی از کیفیات نفسانی انسان است که معنایش قریب به بدیهی است و تمایز آن از سایر قوا روشن است؛ لذا بالوجدان می‌دانیم که چیزی غیر از شهوت است. این تغایر در موارد تحقق یکی بدون دیگری بروز می‌کند؛ یعنی گاهی انسان چیزی را اراده می‌کند که اشتهایی به آن ندارد، مانند خوردن داروی تلخی که از آن نفرت دارد، اما برای سلامتی ناچار است آن را بخورد، یا مثل موردی که نسبت به غذایی لذیذ اشتها دارد، ولی به‌دلیل ضرری که برایش دارد، آن را نمی‌خورد. با همین تحلیل، تغایر اراده از شوق مؤکد هم روشن می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۲۱).

ایشان در همین بخش، در تفکیک و سامان‌دهی بین اصطلاحات قوهٔ محرکه، اراده، و قوهٔ عامله، چنین بیان می‌دارند که در پی اراده کردن انسان، قوهٔ عاملهٔ محرکه شروع به فعالیت می‌کند و موجب حرکت عضلات می‌شود که به این مرحله، «فعل» گفته می‌شود. سپس مبادی فعل ارادی در انسان را این‌چنین برمی‌شمارند: علم، شوق، اراده، و قوهٔ عاملهٔ محرکه (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۲۱). طبق این

عبارت، مبدأ عامله، همان مبدأ تحریکی است که تابع اراده بوده و نسبت به آن تأخر رتبی دارد. این الگو را می‌توان الگوی کلی و اجمالی فرایند فعل اختیاری از منظر علامه طباطبایی (ره) دانست که زمینه را برای طرح پرسش نهایی فراهم می‌کند.

نسبت ادراک اعتباری با فعل اختیاری از نظر علامه طباطبایی (ره)

آنچه در انتهای بخش قبلی به‌عنوان فرایند اجمالی فعل اختیاری از عبارات علامه (ره) استفاده شد، ظاهراً هیچ تفاوتی با نظریهٔ مشهور فلاسفه ندارد؛ این مطلب می‌تواند موهم هم‌نظر بودن علامه (ره) با مشهور در مسئلهٔ فرایند عمل باشد. اما وقتی به ابتدای مقالهٔ اول *رسالة اعتباریات* علامه طباطبایی (ره) مراجعه می‌کنیم، ایشان نوعی اذعان را در صدور فعل اختیاری دخیل می‌دانند و البته برای تکوّن اراده و صدور فعل ارادی ضروری معرفی می‌کنند که علم به نسبت غیرحقیقی و غیرضروری باشد (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، صص. ۳۴۴-۳۴۵). در واقع، آن نوآوری اختصاصی علامه (ره) در فرایند صدور فعل اختیاری که به‌نوعی تکمیل نظریات سابق است، کشف نوع خاصی از ادراک است که –در اندیشهٔ علامه– بدون آن، صدور فعل از فاعل مختار ضرورت نیافته و از طرف دیگر، با تحقق یافتن این سنخ از ادراک، صدور فعل ضروری می‌شود.

اصل تفاوت این سنخ خاص از ادراک با ادراکی که در مبدأ علمی از نگاه مشهور فلاسفهٔ مسلمان بیان شده، در ناحیهٔ متعلق آن است. متعلق و محکی ادراکی که در مبدأ علمی است، عبارت است از «واقعیت‌ها»، اما متعلق ادراکات اعتباری، امور غیرواقعی یا به عبارت دقیق‌تر، امور اعتباری است. به عبارت دیگر، نسبتی که ادراک حقیقی مشتمل بر آن است، حاکی از واقع و از سنخ کشف واقع است؛ لکن نسبتی که ادراک اعتباری مشتمل بر آن است، غیرحقیقی و برساختهٔ نفس انسان بوده و از متن واقع کشف نشده است. در اینجا توجه به این نکته لازم است که واژهٔ «ادراک» در تعابیر علامه (ره) در مورد اعتباریات، مفهومی اعم از کشف واقع داشته و به معنای مطلق صور ذهنی است و از همین جهت به اعتباریات، ادراکات اعتباری اطلاق می‌شود.

علامه (ره)، مبتنی بر نظریهٔ بدیع اعتباریات، برای ضرورت یافتن صدور فعل از فاعل مختار، علاوه بر مبادی بیان‌شده توسط مشهور، ادراکی دیگر که از سنخ امور اعتباری است را لازم و ضروری شمرده و همان‌طور که بیان شد، ایشان تصویر صدور فعل را بدون این سنخ از ادراک، تحلیلی ناقص از فرایند صدور فعل از فاعل مختار می‌دانند.

به‌عنوان مقدمه‌ای برای پرداختن به نسبت ادراک اعتباری با فعل اختیاری، توضیحات علامه (ره) حول مکانیسم شکل‌گیری اعتبار در انسان و برخی ویژگی‌های ادراکات اعتباری را بیان می‌کنیم و در آخر، نسبت ادراک اعتباری با فعل اختیاری را از منظر ایشان تبیین می‌کنیم:

طبق نظر علامه (ره)، انسان –بلکه مطلق حیوان– علاوه بر کمالات وجودی‌ای که به‌صورت بالفعل داراست، به‌صورت بالقوه هم مستعد کمالات دیگری است که از آن‌ها تعبیر به کمالات ثانیه می‌شود. کمالات ثانیه، امور کمالی‌ای هستند که انسان در ابتدا فاقد آن‌هاست، اما آن‌ها را کمال خویش می‌داند و

به‌نحوی خود را محتاج به آن‌ها می‌بیند و به‌منظور دستیابی به این کمالات، افعالی را انجام می‌دهد. وجه کمالیت این امور هم در این است که برطرف‌کنندهٔ نقصان و فقدانی از قوای نفس است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص. ۱۲۱-۱۲۲).

علامه (ره) در *تفسیر المیزان* ذیل آیهٔ ۲۱۳ سورهٔ مبارکه بقره، چنین بیان می‌کنند که خداوند سبحان با خلقت نوع انسان، دو امر را به او عنایت کرده است: یکی قوهٔ ادراک و تفکر، و دیگری نحوهٔ وجودی در انسان که می‌تواند به‌واسطهٔ آن با هر چیزی ارتباط گرفته و از آن نفع و بهره ببرد –اعم از بهره‌وری و انتفاع مستقیم و غیرمستقیم از اشیاء– و به یک معنا می‌تواند ممکنات را تحت تسخیر خود درآورد. انسان از آن جهت در پی تسخیر و بهره‌وری از اشیاء است که کمالات خود را تأمین نموده و موجبات حفظ و بقای خویش را فراهم آورد؛ فلذا برای دستیابی به این غرض، ناچار است نوع خاصی از ادراکات –که برخاسته از احساسات ناشی از قوای فعالهٔ او هستند– را انشا کند تا به این واسطه به مرحلهٔ تصرف در ماده و عرصهٔ عمل وارد شده و با تأثیرگذاری در دیگر اشیاء، مطلوبش را تحصیل کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۲، صص. ۱۱۳-۱۱۴).

علمی که مستقیماً واسطهٔ دستیابی بالفعل انسان به کمالات ثانی قوایش است، علم اعتباری است، نه علم حقیقی. فرایند این توسیط به این نحو است که انسان برای رفع اقتضائات و استکمال قوای فعالهٔ خود، نیاز دارد که این قوا را با مادهٔ خارجی مرتبط کند. اما ازآنجاکه انسان فاعلی علمی است، در تحقق این ارتباط، برای تمییز کمال از غیرکمال در ساحت عمل، نیازمند توسیط ادراک است؛ پس نفس انسان، اولاً باید به‌وسیلهٔ علوم حقیقی، درکی از اقتضائات قوای فعاله و کمالات ثانیهٔ خویش پیدا کند و ثانیاً این صور و درک حقیقی از آن‌ها را بر مادهٔ خارجی تطبیق داده و با اعتبار ضرورت فعل، علیت نفس برای صدور ارادهٔ خود را در جهت کسب آن کمالات تمام کند تا این اراده به تحریک عضلات منتهی شود و در آخر، قوای فعاله با مادهٔ خارجی ارتباط پیدا کند. علامه (ره) در مواردی از مثال غذا خوردن برای سیر شدن بهره می‌گیرد: قوای فعالهٔ مربوط به تغذیه، احساس گرسنگی را در انسان پدید می‌آورند و سپس، احساس سیری که کمال برای آن‌ها و مطلوب نفس است پدید آمده، آنگاه صورت «سیرکننده» را بر غذا یا میوهٔ خارجی تطبیق می‌دهد، سپس ضرورت خوردن (فعل) آن مادهٔ خارجی سیرکننده (خوردنی) به‌منظور نیل به کمال قوهٔ خود (خورنده) را اعتبار می‌کند: «این خوردنی را باید بخورم» (طباطبایی، نقل‌شده در مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، صص. ۴۱۹-۴۲۰، ۴۵۳).

علامه طباطبایی (ره) برای تبیین هرچه بهتر ادراکات اعتباری، چندی از تفاوت‌های آن‌ها با ادراکات حقیقی را ذکر می‌کنند. ما به اهم این تفاوت‌ها اکتفا می‌کنیم:

اولاً ادراکات اعتباری، شأنشان شأن ابزار و آلت برای تصرف در مادهٔ خارجی است؛ فلذا صرفاً ارزش عملی دارند و فاقد ارزش نظری و واقع‌نمایی هستند و از همین جهت به علوم (ادراکات) عملی نام‌گذاری شده‌اند.

ثانیاً ادراکات اعتباری تنها ادراکاتی هستند که در صدور فعل اختیاری تأثیر مستقیم دارند و فعل ارادی تنها با واسطه شدن آن‌ها تمامیت می‌یابد. این مطلب را در مقالهٔ ششم *اصول فلسفه و روش رئالیسم*

این‌طور بیان می‌کنند: «علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیلهٔ استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است، علم اعتباری است، نه علم حقیقی» (طباطبایی، نقل‌شده در مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، ص. ۴۵۳). همچنین، در مقالهٔ اول *رسالة اعتباریات*، در ضمن قواعدی چهارگانه ناظر به حسن و قبح عمومی و صدور فعل، این‌چنین بیان می‌کنند که هیچ فعلی نیست، مگر اینکه مسبوق به ادراکی اعتباری از سنخ وجوب است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص. ۳۵۳). البته این ویژگی، نتیجهٔ تحلیل خاص علامه (ره) از خیر و کمال قوای نفس و نحوهٔ تشخیص دادن خیریت آن‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۷۴).

ثالثاً ادراکات اعتباری، به‌خلاف ادراکات حقیقی، بازتاب عوامل خارجی در درون انسان نیستند، بلکه انسان این ادراکات را در پی انبعاث و جوشش درونی خود انشا می‌کند. این انبعاث و برانگیختگی درونی توسط احساسات باطنی او، یعنی حب، بغض، شوق، و رغبت و غیره، پدید می‌آید. اما منشأ همین احساسات باطنی، اقتضائاتی است که قوای فعالهٔ انسان دارند؛ یعنی منشأ این احساسات باطنی، همان احتیاج انسان به کمالات ثانیه است، مانند اقتضائات قوای هاضمه یا اقتضائات قوای مولّده که موجب می‌شوند انسان برای دستیابی به چیزی که با این قوا سازگاری دارد یا برای دفع چیزی که با آن‌ها سازگاری ندارد، احساساتی از قبیل حب و بغض را ایجاد کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۲، ص. ۱۱۵). خلاصه اینکه ادراکات اعتباری، برخاسته از مجموعه‌ای احساسات باطنی هستند که خود این احساسات، ناشی از اقتضائات قوای فعالهٔ انسان است. پس برای اینکه بتواند این اقتضائات را برطرف سازد و به کمالات جدیدی نائل شود، باید به‌سمت صدور فعل حرکت کند تا بتواند از اشیاء پیرامونش بهره‌مند شود و این حرکت و اراده، جز با ادراکات اعتباری ممکن نیست (طباطبایی، نقل‌شده در مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، ص. ۴۵۳).

پس از بیان این مقدمات لازم و تکمیل مبادی مورد نیاز، نسبت ادراک اعتباری با صدور فعل اختیاری را توضیح می‌دهیم:

با لحاظ این دو مقدمه که اولاً می‌دانیم از منظر علامه (ره)، ادراک اعتباری یکی از مراحل فرایند عمل است و ثانیاً نسبت انسان با فعل اختیاری خود، نسبت امکانی است؛ یعنی اگر بخواهد آن‌ها را انجام دهد، انجام داده و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد، باید بدانیم که قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب لم یوجد» اقتضا می‌کند که فعل انسانی به‌عنوان یک شیء ممکن‌الوجود، تا زمانی که ضرورت وجودی نیافته باشد، موجود نشود. پس نفس انسانی به‌عنوان علت فاعلی صدور افعال از آن، برای ضرورت دادن به فعل، نیازمند متمّماتی است تا علت تامه و موجِبهٔ صدور فعل تکمیل گردد. علت فاعلی افعال ارادی انسان، نفس انسان است، اما نفس انسان شئون متعددی دارد که هرکدام نسبت به فعل ارادی او، جزءالعلّه محسوب می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۲۲). یکی از این اجزای علت تامه و متمّمات فاعلیت نفس انسان، طبق بیان علامه (ره)، ادراک اعتباری است؛ یعنی اذعان به یک نسبت غیرحقیقی.

علامه در توضیح ملازمه بین اعتبار وجوب و صدور فعل از انسان ـ در مقالهٔ ششم از *اصول فلسفه و روش رئالیسم* ـ این‌چنین بیان می‌کنند: «و از اینجا روشن خواهد بود که انسان پس از ادراک وجوب فعل، در انجام دادن حرکت و فعالیت خود هیچ‌گونه توقف نخواهد داشت» (طباطبایی، نقل‌شده در مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، ص. ۴۵۴). از این عبارت می‌توان این را نتیجه گرفت که هرجا اعتبار وجوب (البته به‌صورت

مطلق و بدون تقید به وجوبی دیگر) حاصل شود، ضرورتاً فعل از انسان صادر خواهد شد؛ البته نه به این معنا که اعتبار، فاعلی برای اراده یا برای صدور فعل گردد، بلکه این اعتبار صرفاً جزئی از علت تامهٔ مباشر صدور فعل از انسان است؛ جزءالعلّهٔ دیگر، ارادهٔ انسان است. به ضمیمهٔ این اعتبار، نفس از حیث فاعلیت، به تمامیت رسیده، فعل ضرورت یافته و صادر می‌شود.

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، علامه (ره) در مقالهٔ اول *رسالة اعتباریات*، ضمن قواعدی چهارگانه ناظر به حسن و قبح عمومی و صدور فعل، چنین بیان می‌کنند که هیچ فعلی نیست، مگر اینکه اعتباری از سنخ وجوب، سابق بر آن شکل گرفته است.

پس خلاصتاً می‌توان چنین گفت که اعتبار وجوب مطلق و صدور فعل از انسان، تلازم دارند؛ لکن نه تلازمی که بین علت تامه و معلول آن است، بلکه تلازم و توقفی که بین معلول و جزء علت تامهٔ آن است. ارادهٔ انسان به‌عنوان جزء آخر علت تامهٔ صدور فعل، مقدمتاً نیازمند متمّمی از سنخ اذعان اعتباری نسبت به ضرورت فعل است و وقتی این اذعان در نفس به جزمیت برسد، اراده محقق شده، نفس در فاعلیتش تمامیت یافته و بالضروره، فعل محقق خواهد شد.

حال این سؤال باقی است که نقطهٔ دقیق تحقق اعتبار در میان مبادی فعل اختیاری کجا بوده و نسبت آن با دیگر مبادی و کارکرد آن چیست.

تحلیل جایگاه اعتبار در مبادی عمل از نظر علامه طباطبایی (ره)

پس از تبیین ضرورت وجود ادراک اعتباری در فرایند عمل، اکنون لازم است جایگاه این نوع ادراک در میان مبادی فعل اختیاری روشن گردد. لازم به ذکر است هرچند اصل ضرورت وجود این سنخ از ادراک در فرایند عمل در اندیشهٔ علامه طباطبایی (ره) بسیار روشن و صریح است و بی‌تردید می‌توان از آن سخن گفت، اما دربارهٔ جایگاه تحقق آن در این فرایند، در مجموع سخنان علامه (ره)، دو احتمال وجود دارد و برای هر دو احتمال می‌توان مؤیداتی از آثار علامه (ره) به دست آورد؛ ازاین‌رو، برای پاسخ به سؤال این پژوهش، لازم است فرایند عمل را بر اساس هر دو احتمال مورد بررسی قرار دهیم.

احتمال اول: قرارگیری در مبدأ علمی

یعنی اعتبار را در همان مبدأ علمی –که مشهور فلاسفه به‌عنوان اولین مرحله در فرایند عمل معرفی می‌کنند– جانمایی کنیم؛ با این توضیح که ادراک اعتباری، آخرین حلقهٔ از حلقه‌های مبدأ علمی است، به‌گونه‌ای که نفس انسان پس از ادراک تصوری فعل و ادراک تصدیقی فایدهٔ آن، این نوع از ادراکات را اعتبار می‌کند و به‌واسطهٔ این اعتبار است که از مبدأ علمی به مبدأ شوقی منتقل می‌گردد.

طبق این احتمال، نوآوری علامه طباطبایی (ره) در فرایند عمل این است که عبور از مبدأ علمی به مبدأ شوقی، محتاج انشای ادراکات اعتباری توسط نفس است و می‌توان اعتقاد علامه (ره) را این دانست که فیلسوفان پیشین، هرچند به‌درستی مبدأ علمی را به‌عنوان مبدأ بعید فعل اختیاری تشخیص داده‌اند، اما آن را به‌طور کامل تحلیل نکرده و از مهم‌ترین حلقهٔ آن، یعنی علوم عملی، غفلت کرده‌اند؛ حلقه‌ای که در واقع پل عبور به مبدأ بعدی، یعنی مبدأ شوقی، است.

برای این احتمال، چهار مؤید می‌توان مطرح کرد:

مؤید اول: علامه (ره) در اکثر بیانات خود در *رسالة اعتباریات*، برای اشاره به ادراکات اعتباری، از تعبیر علم و اذعان استفاده کرده و بلافاصله پس از ذکر علم و اذعان حقیقی، علم و اذعان اعتباری را مطرح کرده‌اند. همچنین، در بیان آغازین در ناکافی بودن ادراک حقیقی برای تحقق اراده و ضرورت وجود ادراک اعتباری برای تکوّن آن، ضمن تعبیر از هر دو نوع ادراک به علم و اذعان، تنها تفاوت این دو را در متعلق علم تصویر می‌کنند که در ادراکات حقیقی، نسبتی حقیقی میان دو شیء است که شأنیت واقع خارجی بودن را دارند و در ادراکات اعتباری، نسبتی غیرحقیقی میان قوای فعالهٔ نفس و آثار آن‌هاست (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص. ۳۴۵؛ طباطبایی، نقل‌شده در مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، ص. ۴۲۰). این اشتراک در تعبیر می‌تواند مؤید این باشد که از نظر علامه (ره)، ادراکات اعتباری مانند ادراکات حقیقی، در مبدأ علمی جای می‌گیرند.

مؤید دوم: عباراتی از *نهایة الحکمة* است که اولاً انسان را فاعل علمی نامیده و علم را متمّم فاعلیت او می‌شمارد؛ ثانیاً همین علم متمّم فاعلیت را مقدمهٔ ضروری ورود به مبدأ شوقی معرفی می‌کند: «والعلم متمّم لفاعلیّته یتمیّز به الکمال من غیره و یتبعه الشوق» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۲۲). علمی که متمّم فاعلیت و ارادهٔ انسان است، بر اساس عبارات آغازین *رسالة اعتباریات*، همان ادراک اعتباری است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص. ۳۴۵). لذا مقدمهٔ ضروری ورود به مبدأ شوقی، ادراک اعتباری بوده و این همان احتمال اول ماست. ناگفته نماند که این مؤید خالی از ضعف نیست؛ چراکه این احتمال می‌رود که علامه (ره) در بیان خود در *نهایة الحکمة*، مقداری مشی با مشهور داشته باشند؛ کما اینکه سابق بر عبارت نقل‌شده (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۲۲)، درست در موضع بیان اتصال مبدأ علمی به مبدأ شوقی، از تعبیر «علی ما قیل» استفاده کرده‌اند.

مؤید سوم: عباراتی از علامه (ره) است که در آن، تصدیق به کمالیت فعل را به «تصدیق به وجوب فعل» تفسیر می‌کنند: «فتبین أن فعل هذا النوع من الفاعل العلمی یتوقف علی حضور التصدیق بوجوب الفعل أی کونه کمالا و کون ما یقابله أی الترک خلاف ذلک» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۷۴). سپس دربارهٔ حالتی که این‌چنین تصدیقی نزد نفس حاضر نباشد، می‌فرمایند: «و إن لم یکن حاضرا، احتاج إلی تروّ و فکر حتی یطبق علی الفعل المأتی به صفة الوجوب و الرجحان» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۷۴). ادبیات این عبارات، هم‌سو با قرارگیری اعتبار در مبدأ علمی است؛ چراکه سخن گفتن از «وجوب» در کنار «کمال»، در لسان مشهور رایج نبوده و آن‌ها صرفاً از تصدیق به خیریت و کمال و فایدهٔ فعل استفاده می‌کردند؛ مضاف به اینکه مضمون «تطبیق صفت وجوب و رجحان بر فعل به‌وسیلهٔ تروّی» که در امتداد عبارت قبلی آمده، دقیقاً مطابق با ادبیات مباحث علامه (ره) در فضای اعتباریات است؛ هم از جهت «صفت وجوب» و هم مقولهٔ «تروّی» که علامه (ره) مفصلاً در فصل سوم از مقالهٔ دوم *رسالة اعتباریات* به آن پرداخته و آن را مقدمه‌ای برای جزمی شدن اذعانی می‌شمارند که مقوّم اراده است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، صص. ۳۷۰–۳۷۱).

مؤید نهایی: عبارتی از علامه (ره) است که در آن، تروّی و حصول اذعان را صریحاً مقدم بر شوق معرفی می‌کنند: «وجدنا الفاعل أنّه تنبّه للفعل أوّلا و تصوّره و تروّی فی صلاحه و فساده ثانیا، ثمّ أذعن

بصلاحه ثالثا، ثمّ تشوّق إليه رابعا، ثمّ قصده ففعله» (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، صص.۳۷۰–۳۷۱). ممکن است با اخذ به ظهور اولیهٔ این عبارت، این‌چنین اشکال شود که علامه (ره) در اینجا در مقام بیان فرایند عمل از نظر مشهور بوده و متعرّض مباحث اعتباریات نبوده‌اند؛ لذا اینکه اذعان را مقدم بر شوق مطرح کرده‌اند، مشی با مشهور بوده و نمی‌تواند مستند مدعای مذکور قرار گیرد. در پاسخ، چنین می‌گوییم که این عبارت از علامه (ره) نمی‌تواند مشی با مشهور باشد؛ چراکه محل ذکر آن، فصل سوم از مقالهٔ دوم *رسالة اعتباریات* ایشان است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، صص.۳۷۰–۳۷۱)؛ اساساً غرض اصلی علامه (ره) از نگارش مقالهٔ دوم *رسالة اعتباریات*، بیان کیفیت ترتّب امور حقیقیه بر آراء وهمیه و امور اعتباریه است. پس فضای بحث ایشان در بیان عبارت فوق‌الذکر، تماماً بحث اعتباریات بوده و تناسبی با مشی با مشهور ندارد. پاسخ دیگر به اشکال مطرح‌شده این است که تروّی، در بیان علامه (ره)، آن فعلی است که جزم در علم را حاصل می‌کند. طبق بیان علامه (ره)، جزم در اذعان برای تحقق اراده ضروری بوده و بدون جزم، اراده‌ای از علم شکل نمی‌گیرد؛ چراکه تمامیت تأثیر اذعان در تحقق اراده، متوقف بر جزمی بودن آن است. پس «تروّی»، «رویه»، یا همان سنجش اطراف یک اذعان، فعالیتی است که اذعان را برای تحقق اراده، به تمامیت تأثیر می‌رساند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، صص.۳۷۰–۳۷۱). این مطلب را باید ضمیمه کرد به اینکه تمام بحث علامه (ره) در *رسالة اعتباریات* از «اذعان متمّم اراده»، همان بحث از ادراک اعتباری است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، صص. ۳۴۴–۳۴۵). پس وقتی علامه (ره) اذعان و تروّی را مقدم بر شوق تعبیر می‌کنند، ظاهر در این است که همان ادراک اعتباری را مقدم بر شوق می‌دانند و ازآنجاکه اعتبار، فعل قوای ادراکی است، پس در مبدأ علمی قرار خواهد گرفت.

در انتهای بررسی تحلیلی احتمال اول، می‌توان به کلیت این احتمال، چنین اشکال وارد کرد که لازمهٔ تقدم اعتبار بر شوق، وجود شوق و اشتهاء (یا غضب و نفرت) در همهٔ افعال انسان خواهد بود که این، با ظاهر مطلبی که ایشان در توضیح مغایرت شوق و اراده و صورت انفراد هرکدام از جناب ملاصدرا نقل کردند، تعارض دارد. توضیح اینکه بر اساس «قاعدهٔ باید عمومی» (توقف همهٔ افعال اختیاری انسان بر اعتبار وجوب) و سلسلهٔ طولی مبادی فعل در نظر فلاسفه (مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۵، صص. ۴۵۵–۴۵۶)، وقتی همهٔ افعال اختیاری انسان متوقف بر اعتبار است و اعتبار در مبدئی قبل از مبدأ شوقی قرار گرفته است، پس همهٔ افعال اختیاری انسان ناگزیر مسبوق به شوق (و یا نفرت) خواهد بود؛ لکن این مطلب، همان چیزی است که ظاهر عبارت مورد اشارهٔ علامه (ره) آن را نفی می‌کند: «و هی (أی الارادة) تغایر الشهوة... إذ قد یرید الانسان ما لا یشتهیه، کشرب دواء کریه ینفعه، و قد یشتهی ما لا یریده کأکل طعام لذیذ یضره» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۲۱). ظاهر این عبارت این است که گاهی انسان چیزی را اراده می‌کند که نسبت به آن اشتهاء (همان شوق) ندارد.

در راستای حل این تنافی و پایبند ماندن به احتمال اول، می‌توان تقسیم لذت و ألم به حسی و خیالی و عقلی را پیشنهاد داد؛ با این توضیح که اولاً آن ملائمت و فایده‌ای که در مبدأ ادراکی باید بدان تصدیق شود را می‌شود همان «تصدیق به لذت‌بخش بودن غایت فعل» شمرد؛ چراکه لذت یعنی ادراک آنچه که ملائم است از آن جهت که ملائم است و لذا تصدیق به ملائمت، همان تصدیق به لذت‌بخش بودن یا

ملازم با آن است. ازآنجاکه لذت و ألم از سنخ ادراک هستند، به تقسیمات ادراک منقسم می‌شوند؛ مثلاً لذت، تقسیم می‌شود به حسی و خیالی و عقلی. لذات حسی مانند لذت بوییدن گل یا چشیدن غذای لذیذ و لذت عقلی مانند لذت تحصیل کمالات عقلی و اخلاقی (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص.۱۲۴). لذت حسی و خیالی که مشترک میان حیوان و انسان است، مربوط به مرتبهٔ طبیعی و حیات حیوانی انسان است، اما لذت عقلی که از اختصاصات نفس انسان است، مربوط به مرتبهٔ عقلی انسان است. ازآنجاکه عقل، مدرک معانی مجرّده است، ادراک اعتباری‌ای هم که مبتنی بر لذات عقلی شکل می‌گیرد، الزاماً در ناحیهٔ قوای شوقی حیوانی، تحریکی ایجاد نمی‌کنند؛ چراکه شوق حیوانی از لذات حسی و خیالی منبعث می‌شود. پس با شکل‌گیری اعتبار برآمده از لذت عقلی، بدون منبعث شدن شوق حیوانی، اراده محقق شده و فعل صادر می‌شود. این جمع‌بندی را می‌توان با تحلیل شهید مطهری (ره) مبنی بر تقسیم افعال انسان به التذاذی و تدبیری تأیید کرد: «قوهٔ خیال تمایلات شوقی و حیوانی را بر می‌انگیزد و قوهٔ عقلانی ارادهٔ عقلانی را... شوق جزئی و حیوانی است و اراده کلی و انسانی است، شوق مبدأ فعالیت‌های التذاذی و اراده مبدأ فعالیت‌های تدبیری است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج.۵، ص.۴۵۶). این‌چنین تعبیری اشاره به این دارد که حتی در جایی که غایات تصور شده در مبدأ ادراکی از سنخ لذات و غایات عقلی هستند، باز مبدأ شوقی شکل می‌گیرد، لکن شوقی عقلی خواهد بود. بنابراین، باید مطلبی که ایشان در *نهایة الحکمة* از ملاصدرا نقل کردند را این‌چنین تفسیر کرد که هنگام خوردن داروی تلخ، در عین وجود اراده، شوق حسی ذوقی نسبت به آن دارو در انسان وجود ندارد، اما برای درک لذت بالاتر، شوقی عقلی در انسان موجود می‌شود و جانب دیگر مطلب را هم این‌چنین توضیح داد که در عین شوق حسی ذوقی به خوردن غذای لذیذ مضرّ، انسان نسبت به خوردن آن اراده نمی‌کند (یعنی «کراهت» دارد) و این کراهت، مبتنی بر یک ادراک ألم عقلی است که تحریکی از سنخ غضب عقلی انجام می‌دهد. با توضیح اخیر، تنافی مورد بحث از بین می‌رود و اشکال دوم به احتمال تقدم اعتبار نسبت به مبدأ شوقی مرتفع می‌شود.

احتمال دوم: واسطهٔ مبدأ شوقی و مبدأ عملی

به این معنا که اعتبار را نه به‌عنوان جزء اخیر مبدأ علمی، بلکه به‌عنوان واسطه میان شوق و مبدأ عملی جانمایی کنیم؛ با این توضیح که نفس پس از ادراک تصوری فعل و ادراک تصدیقی فایدهٔ آن، وارد مبدأ شوقی می‌شود و در اثر فعالیت قوهٔ تحریکی (باعثه) در این مرحله، احساساتی از قبیل اشتیاق به فعلی یا تنفر نسبت به فعلی دیگر برای نفس حاصل می‌گردد. سپس نفس انسان برای اینکه بتواند این احساسات و خواهش‌های درونی را پاسخ گوید و فعل خود را بر مادهٔ خارجی منطبق نماید، نوع دیگری از ادراکات را اعتبار می‌کند و به‌واسطهٔ این ادراکات، اراده‌اش را تمام کرده و قوهٔ تحریکی (فاعله) را به کار می‌اندازد.

طبق این احتمال، نوآوری علامه طباطبایی (ره) در فرایند عمل در بیان این مطلب است که گذار از مبدأ شوقی به مبدأ عملی، در گرو انشای ادراکات اعتباری توسط نفس بوده و این حلقهٔ واسط میان شوق و عمل –یعنی علوم عملی– همان چیزی است که توسط فیلسوفان پیشین مورد غفلت قرار گرفته است.

واضح است که این احتمال نسبت به احتمال اول، تفاوت بیشتری با ترتیب مبادی عمل از نظر مشهور فلاسفهٔ مسلمان دارد؛ چراکه ادراک را پس از مبدأ شوقی هم در صدور فعل دخالت می‌دهد.

برای این احتمال، سه مؤید ذکر می‌کنیم:

مؤید اول: عبارات متعددی از علامه (ره) است که اعتبار را مؤخر و متأثر از یک سلسله احساسات برآمده از قوای فعاله می‌شمارند (طباطبایی، نقل‌شده در مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، صص. ۳۸۵-۴۰۱)، احساساتی که علامه (ره) از آن‌ها به حب و بغض و شوق و غیره تعبیر کرده‌اند:

> فقوانا الغاذیة أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل، و نفورها عما لا یلائمها یوجب حدوث صور من الاحساسات: کالحب و البغض و الشوق و المیل و الرغبة. ثم هذه الصور الاحساسیة تبعثنا إلی اعتبار هذه العلوم و الادراکات من معنی الحسن و القبح، و ینبغی و لا ینبغی، و یجب و یجوز، إلی غیر ذلک. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۵)

ظاهر عبارات این است که این احساسات، منطبق با عناصر مبدأ شوقی است و ازآنجاکه رابطهٔ مبادی فعل اختیاری با یکدیگر به‌صورت طولی و یک‌طرفه است، هر مبدأ در مبدأ بعد از خودش تأثیر گذاشته و آن را تحریک می‌کند و نه برعکس؛ لذا تأثیر مبدأ شوقی در اعتبارات نفس، با تقدم اعتبار نسبت به مبدأ شوقی سازگاری ندارد و لازمهٔ تأثیر نام‌برده، تأخر اعتبار از مبدأ شوقی است. نکتهٔ لازم به ذکر این است که در لسان فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا، قوهٔ شوقی که از قوای فعالهٔ نفس است، قوهٔ «نزوعیه» یا «باعثه» نیز نامیده می‌شود و خود مشتمل بر دو شعبهٔ شهویه و غضبیه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۵۷). با این لحاظ، احتمال تأخر اعتبار از مبدأ شوقی از عبارت فوق، قوت بیشتری می‌گیرد، اگرچه که تعبیر به بغض و شوق و غیره هم برای رساندن این معنا کفایت می‌کند.

مؤید دوم: عبارات متعدد علامه (ره) در مقالهٔ ششم از *اصول فلسفه و روش رئالیسم* است که همان مضمون فوق را با تعابیر مختلف بیان می‌کند. برخی از این عبارات را از باب مثال ذکر می‌کنیم: علامه (ره) پس از توضیحاتی حول ادراکات اعتباری، در مقام ارائهٔ تعریفی برای عمل اعتبار، چنین بیان می‌کنند: «عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به‌منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (طباطبایی، نقل‌شده در مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، ص. ۳۹۵). پس از عبارت بالا، عبارتی بس صریح‌تر اضافه می‌کنند: «این ادراکات و معانی چون زاییدهٔ عوامل احساسی هستند...» (طباطبایی، نقل‌شده در مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، ص. ۳۹۵). پس از بیان فهرست‌گونه ویژگی‌های مختلفی از اعتباریات و نکاتی حول عمل اعتبار، در ادامه می‌افزایند: «ممکن است انسان یا هر موجود زندهٔ دیگر (به اندازهٔ شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به‌عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نام‌برده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبهٔ، زائل و متبدل شود» (طباطبایی، نقل‌شده در مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۶، صص. ۳۹۸-۴۰۱).

مؤید سوم و آخر: استدلالی از علامه (ره) در آغاز مباحث *رسالة اعتباریات* است. مستند و محل اتکای ما برای تأیید احتمال دوم، نه خود استدلال، بلکه حدوسط مورد استفادهٔ علامه (ره) در این استدلال است.

علامه (ره) برای اثبات وجود کثرت و تنوع در اعتبارات، به کثرت افعال انسان و تنوع کمالات آن استدلال می‌کنند، با این حدوسط که بین اذعان غیرحقیقی و فعل انسان، نوعی ارتباط حقیقی برقرار است و ارتباط حقیقی، فرع بر نوعی اتحاد حقیقی است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص. ۳۴۵). محل تکیهٔ ما برای تأیید احتمال دوم، اتحاد و ارتباط حقیقی اعتبار و فعل انسان است. چنین اتحادی، ملازم با تأخر اعتبار از مبدأ شوقی است؛ چراکه در صورت تقدم اعتبار بر مبدأ شوقی، اگرچه ارتباط اعتبار با فعل از بین نمی‌رود، لکن به‌واسطهٔ مبدأ شوقی خواهد بود که ارتباط و اتحاد میان اعتبار و فعل را کم‌رنگ می‌سازد.

در انتهای بررسی تحلیلی احتمال دوم، می‌توان به کلیت این احتمال نیز اشکالی وارد کرد: هرچند برای تأیید احتمال دوم، از عبارت علامه، مبتنی بر تأثیر احساسات برآمده از احتیاجات قوای فعاله بر ادراکات اعتباری، استفاده کردیم، این تأیید بر این پیش‌فرض استوار بود که «احساسات» مذکور در کلام علامه (ره)، همان مبدأ شوقی است؛ لکن فرض تغایر این «احساسات» و مبدأ شوقی هم قابل دفاع است، با این توضیح که متعلق شوق در مبدأ شوقی، صورت جزئیِ فعل خاص است که وام‌دار صوری است که در مبدأ ادراکی با یکدیگر درهم‌آمیخته‌اند؛ لذا نمی‌توان نیازهای قوای فعاله را به‌صورت مطلق و بدون واسطه و تام، مؤثر در تحقق شوق‌ها در مبدأ شوقی دانست، بلکه باید صور جزئی در مبدأ علمی را نیز در مرتبه‌ای پس از تحقق این احساسات دخالت داد تا مقدمات پیدایش شوق متعلق به صورت جزئی فعل فراهم شده باشد.

با این اوصاف، می‌توان چنین گفت که اقتضائات قوای فعاله و «احساسات» برآمده از آن‌ها به تعبیر علامه (ره)، تأثیر خود بر ادراک را اولاً در همان مبدأ علمی با ادراکات حقیقی می‌گذارند، بدین صورت که آن قوایی که نیازی شدیدتر دارند، صور افعال مرتبط با کمال خود را در بستر توجه و التفات فاعل در مرتبه مبدأ علمی، تشدید می‌کنند. به تبع، تنها اعتبارات مرتبط با این افعال است که در مرحلهٔ اخیر مبدأ علمی شکل می‌گیرد و نه اعتبارات دیگر افعال؛ چراکه این صور، تمام توجه را به خود اختصاص داده‌اند و مبدأ شوقی هم به تبع مبدأ علمی، تنها میزبان شوق‌های این افعال خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، صص. ۳۸۷–۳۸۸). پس نتیجتاً، تأییدی نسبت به احتمال دوم از این دسته از عبارات علامه (ره) استفاده نمی‌شود و این عبارات، نسبت به هر دو احتمال ما، در واقع مجمل هستند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله گذشت که علامه طباطبایی (ره)، به‌اقتضای بحث فلسفی از فعل اختیاری انسان، به بحث از مبادی عمل پرداخته است. ایشان هرچند در مواردی همچون سایر فیلسوفان گذشته سخن گفته، در مواردی نیز به‌عنوان یکی از مبادی فعل اختیاری، وجود ادراکات اعتباری و علم به نسبتی غیرحقیقی و غیرضروری را علاوه بر ادراکات حقیقی لازم دانسته است. در واقع، آن نوآوری اختصاصی علامه (ره) در فرایند صدور فعل اختیاری، کشف نوع خاصی از ادراک است که بدون آن، صدور فعل از فاعل مختار امکان نداشته و از طرف دیگر، با تحقق یافتن آن سنخ از ادراک، صدور فعل ضروری می‌شود.

یافتهٔ مهم پژوهش پیش رو این است که هرچند اصل ضرورت وجود این سنخ از ادراک در فرایند عمل در اندیشهٔ علامه طباطبایی (ره) بسیار روشن و صریح است و بی‌تردید می‌توان از آن سخن گفت، اما

دربارهٔ جایگاه تحقق آن در این فرایند، در مجموع سخنان علامه (ره)، دو احتمال وجود دارد و برای هر دو احتمال می‌توان مؤیداتی از آثار علامه (ره) به دست آورد؛ ازاین‌رو، برای پاسخ به سؤال این پژوهش، فرایند عمل بر اساس هر دو احتمال بررسی شد.

احتمال اول تحت عنوان «قرارگیری در مبدأ علمی» این‌گونه تحلیل شد که اعتبار را در همان مبدأ علمی جانمایی کنیم؛ با این توضیح که ادراک اعتباری، آخرین حلقهٔ از حلقه‌های مبدأ علمی است، به‌گونه‌ای که نفس انسان پس از ادراک تصوری فعل و ادراک تصدیقی فایدهٔ آن، این نوع از ادراکات را اعتبار می‌کند و به‌واسطهٔ این اعتبار است که از مبدأ علمی به مبدأ شوقی منتقل می‌گردد. طبق این احتمال، نوآوری علامه طباطبایی (ره) در فرایند عمل این است که عبور از مبدأ علمی به مبدأ شوقی، محتاج انشای ادراکات اعتباری توسط نفس است و می‌توان اعتقاد علامه (ره) را این دانست که فیلسوفان پیشین، از مهم‌ترین حلقهٔ مبدأ بعید فعل اختیاری، یعنی علوم عملی، غفلت کرده‌اند، حلقه‌ای که در واقع پل عبور به مبدأ بعدی، یعنی مبدأ شوقی، است.

احتمال دوم با عنوان «واسطهٔ مبدأ شوقی و مبدأ عملی» به این صورت سامان یافت که اعتبار را به‌عنوان واسطه میان مبدأ شوقی و مبدأ عملی جانمایی کنیم؛ با این توضیح که نفس پس از ادراک تصوری فعل و ادراک تصدیقی فایدهٔ آن، وارد مبدأ شوقی می‌شود و در اثر فعالیت قوهٔ تحریکی باعثه در این مرحله، احساساتی از قبیل اشتیاق به فعلی یا تنفر نسبت به فعلی دیگر برایش حاصل می‌گردد. سپس نفس انسان برای اینکه بتواند این احساسات و خواهش‌های درونی را پاسخ گوید و فعل خود را بر مادهٔ خارجی منطبق نماید، نوع دیگری از ادراکات را اعتبار می‌کند و به‌واسطهٔ این ادراکات، اراده‌اش را تمام کرده و قوهٔ تحریکی فاعله را به کار می‌اندازد. طبق این احتمال، نوآوری علامه طباطبایی (ره) در فرایند عمل در بیان این مطلب است که گذار از مبدأ شوقی به مبدأ عملی، در گرو انشای ادراکات اعتباری توسط نفس بوده و این حلقهٔ واسط میان شوق و عمل، همان چیزی است که توسط فیلسوفان پیشین مورد غفلت قرار گرفته است.

مستندات احتمال دوم، اولاً در فضای توضیح اعتباریات و با فاصله‌گیری مناسب از نظریهٔ مشهور ایراد شده، ثانیاً با چارچوبی که علامه (ره) در فرایند تکوّن عمل اعتبار در *رسالة اعتباریات* و مقالهٔ ششم *اصول فلسفه* تصویر می‌کنند، سازگاری دارد؛ هرچند در پی اشکال مطرح‌شده، برخی مؤیدات آن دچار اجمال است.

در مقابل، احتمال اول نیز در عین اینکه از مؤیداتی برخوردار است، اما در برخی از آن‌ها احتمال همراهی با مشهور وجود دارد (مؤید اول و دوم)؛ البته مؤید مهم به‌سود احتمال اول، عبارتی سازگار با ترتیب مشهور است که علامه (ره) آن را در فصل سوم از مقالهٔ دوم *رسالة اعتباریات* ذکر کرده‌اند (و این رساله اختصاصاً برای توضیح این نظریه نگاشته شده) و به همین دلیل، احتمال تقریر نظر مشهور و عدم لحاظ نظریهٔ اعتباریات در آن منتفی است. بالأخص، بر اساس تفسیر «تصدیق کمالیت فعل» به «تصدیق به وجوب فعل» در عبارات *نهایة الحکمة*، می‌توان احتمال اول را قوی‌تر از احتمال دوم دانست.

منابع

ابن‌سینا، حسین. (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء* .قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.

پیش‌قدم، غلامرضا، ایروانی، جواد، و خرقانی، حسن. (۱۳۹۶). واکاوی مفاد باید عمومی و پیامدهای آن در نظریه اعتباریات علامه طباطبایی .*پژوهشنامهٔ کلام، (۷)*، ۴۹-۷۲.

حسنی، حمیدرضا، و موسوی، هادی. (۱۴۰۰). *انسان‌کنش‌شناسی اعتباری به مثابه ظرفیت‌شناسی مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی و عالمان علم اصول برای علوم انسانی* .قم: سبحان.

خسروپناه، عبدالحسین، و عاشوری، مهدی. (۱۴۰۱). *انسان‌شناسی نوصدرایی و علوم انسانی* .تهران: آفتاب توسعه.

ذاکری، مهدی. (۱۳۹۵). *درآمدی بر فلسفه عمل* .قم: فرهنگ.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج ۲). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة* .قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۸ق). *مجموعة رسائل العلامة الطباطبائی* .قم: باقیات.

غروی اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۲۹ق). *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة* .بیروت: موسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری* (ج ۱۳، نقدی بر مارکسیسم). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری* (ج ۵، شرح منظومه). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری* (ج ۶، مقدمه و پاورقی بر *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ حاوی متن سیدمحمد حسین طباطبایی). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری* (ج ۷، درس‌های الهیات شفا). تهران: صدرا.

نقوی، زهرا، و اکبریان، رضا. (۱۴۰۱). واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکوّن آن در اندیشه علامه طباطبایی . *پژوهشنامهٔ کلام*، (۱۶)، ۱۳۹-۱۱۵.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Inquiry into the Approach of Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī and Its Essential Concomitants Regarding Loving-Kindness (Mawaddah) for the Ahl al-Bayt (PBUT)

Sayyid Muhammad Mozaffari

Visiting Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran. Email: dr.s.m.mozafari@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
01 September 2024
Received in revised form
22 October 2024
Accepted
03 November 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
Ahl al-Bayt,
Maḥabbah Ahl al-Bayt (love for the Ahl al-Bayt),
Mawaddah Ahl al-Bayt (loving-kindness for the Ahl al-Bayt),
Dhū al-Qurbā (close kin),
betrayal of the Ahl al-Bayt,
Ibn ʿArabī

ABSTRACT

Based on the *Qurʾānic* verse and narrations from both Islamic main denominations (*al-Farīqayn*), the sole request and reward of the Final Prophet's (PBUH) mission from Muslims is loving-kindness (*mawaddah*) for his close kin (*qurbā*), and he sought no reward other than this for conveying his message. *Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī* asserts that if someone neglects the Prophet's only request, they will not be able to gaze upon his face on the Day of Judgment nor hope for his intercession. This article clarifies *Ibn ʿArabī*'s approach to love (*maḥabbah*) and loving-kindness (*mawaddah*) for the Ahl al-Bayt (PBUH), extracting it from primary sources, and analyzes the essential concomitants of his perspective. It addresses the following questions: What is the meaning of *mawaddah* for the Ahl al-Bayt? Given his definition of *mawaddah*, what are the implications of his approach? Does *Ibn ʿArabī* adhere to these essential concomitants? If so, does he explicitly articulate them? In answering these questions, the study concludes that *mawaddah* for the Ahl al-Bayt is an act of worship and a pillar of the *Sharīʿah*. Loving-kindness for them is inseparable from love for the Prophet himself. Failing to show loving-kindness toward them constitutes a betrayal of the Prophet and disobedience to his commands. Most importantly, *mawaddah* entails steadfastness in loving the Ahl al-Bayt, as it is a divine trust (*amānah*). It means obeying and following their guidance, and neglecting it results in disobedience to the Prophet's commands and departure from his *Sharīʿah*.

Cite this article: Mozaffari, S. M. (2024). Inquiry into the Approach of Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī and Its Essential Concomitants Regarding Loving-Kindness (Mawaddah) for the Ahl al-Bayt (PBUT). *Theology Journal, 10*(2), 157-171. https://doi.org/10.22034/pke.2024.19337.1919

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2024.19337.1919

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

مداقه‌ای در رویکرد محی‌الدین ابن‌عربی و لوازم آن در مودت اهل‌بیت (ع)

سیدمحمد مظفری

استاد مدعو، گروه فلسفه و کلام اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. رایانامه: dr.s.m.mozafari@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۱۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
اهل‌بیت،
محبت اهل‌بیت،
مودت اهل‌بیت،
ذوی‌القربا،
خیانت به اهل‌بیت،
ابن‌عربی

چکیده

بر اساس آیهٔ قرآن کریم و روایات فریقین، تنها خواست و پاداش رسالت پیامبر خاتم (ص) از مسلمانان، مودت نزدیکان آن جناب است و در برابر ابلاغ رسالتش هیچ پاداشی جز آن نخواسته است. محی‌الدین ابن‌عربی معتقد است که اگر کسی به تنها خواستهٔ پیامبر اکرم (ص) توجه نکند، نمی‌تواند روز قیامت به صورت آن جناب بنگرد و توقع و امید شفاعت ایشان را داشته باشد. این مقاله ضمن مشخص کردن رویکرد شیخ در محبت و مودت اهل‌بیت و استخراج آن از منابع دستهٔ اول، لوازم دیدگاه ایشان را مورد واکاوی و تحلیل قرار داده و به پرسش‌های ذیل پاسخ داده است: معنای مودت اهل‌بیت چیست؟ با توجه به معنایی که او از مودت ارائه کرده است، رویکرد ایشان چه لوازمی دارد؟ آیا شیخ به این لوازم ملتزم است؟ اگر ملتزم است، آن‌ها را با صراحت بیان کرده است؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، به این نتیجه رسیده است: مودت اهل‌بیت، عبادت و از ارکان شریعت است. مودت ایشان به‌هیچ‌رو قابل انفکاک از محبت خود پیامبر اکرم (ص) نیست. مهر نورزیدن به آن بزرگواران، خیانت به پیامبر و نافرمانی از دستورات آن حضرت است و از همه مهم‌تر اینکه مودت، پایداری در محبت اهل‌بیت (ع)، امانت الهی و به معنای اطاعت و پیروی از فرامین و رهنمودهای ایشان است که فرجام آن، نافرمانی و سرپیچی از فرمان رسول خدا (ص) و خروج از شریعت آن جناب است.

استناد: مظفری، سید محمد (۱۴۰۳). مداقه‌ای در رویکرد محی‌الدین ابن‌عربی و لوازم آن در مودت اهل‌بیت (ع). *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۱۵۷ـ۱۷۱. https://doi.org/10.22034/pke.2024.19337.1919

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

© نویسنده(گان).

مقدمه

در روایات، ادعیه، زیارت‌نامه‌ها، و مناجات معصومان (ع)، مطالب عرفانی والایی وجود دارد. به‌ویژه در مورد منزلت اهل‌بیت (ع)، مضامین شامخی را شاهدیم که حتی پاره‌ای از خواص نیز چنین منزلتی را برای آن بزرگواران برنمی‌تابند و ممکن است این مطالب را غلوآمیز و شرک‌آلود پنداشته و با توحید در ربوبیت حق تعالی سازگار ندانند. فهم و درک چنین مقاماتی بدون شناخت نظام هستی‌شناسی عرفانی که البته سرچشمه‌های آن در قرآن کریم و روایات پیامبر و اهل‌بیت (ع) نهفته است، دشوار می‌نماید. اینجاست که رجوع به نظام عرفانی ضرورت می‌یابد و با وارد صحنه کردن آن، می‌توان چنین مطالب شامخ و صعبی را مبین و مدلل ساخت و به فهم صحیح آن دست یافت.

از منظر عرفا، تمام نظام هستی، مراتب وجودی، و تنزلات حقیقت انسان کامل است. خداوند متعال یک ظهور یا تجلی بیشتر ندارد که در نظام عرفانی، از مرتبهٔ علمی و درون‌ذاتی آن به «فیض اقدس» و از مرتبهٔ عینی و برون‌ذاتی‌اش به «فیض مقدس» تعبیر می‌شود. فیض اقدس، همان باطن فیض مقدس است. فیض مقدس، همان مقام انسان کامل است که از خود وجود استقلالی و بالذات ندارد، بلکه عین فقر و ربط به ذات حق و فانی در الوهیت خداوند متعال است.

مقام انسان کامل که مصداق آن، پیامبر اکرم (ص) و اهل‌بیت (ع) هستند، بسیار فراتر از دیدگاه‌های متعارف برخی از اصناف اهل علم است. شناخت چنین منزلتی نیازمند مطالعات و تحقیقات گسترده و آشنایی با روایات و نظام هستی‌شناسی عرفانی است.

اصل مودت اهل‌بیت به‌صورت عام به قرآن کریم برمی‌گردد. خداوند متعال در سورهٔ مبارکه شوری، مودت اهل‌بیت را پاداش رسالت و فرض قرار داده است: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری ۲۳)؛ بگو: از شما [در برابر ابلاغ رسالتم] هیچ پاداشی جز مودت نزدیکان [یعنی اهل‌بیت] نمی‌خواهم. اگرچه برخی از مفسران اهل سنت در توضیح «قربی» و مصداق اهل‌بیت اختلاف دارند، در برخی منابع معتبر تفسیری و روایی اهل سنت، مصداق ایشان به‌وضوح معرفی شده و پنج تن آل عبا، یعنی خود پیامبر، امام علی، حضرت فاطمه صدیقه، امام حسن مجتبی، و امام حسین (ع)، را مصداق مسلم و قطعی اهل‌بیت دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۲ق، ج. ۹، ص. ۵۹۵؛ احمد حنبل، ۱۴۱۶ق، ج. ۴۴، ص. ۱۱۸؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج. ۸، ص. ۱۲). زمخشری که از مفسران بنام اهل سنت است، حدیث به‌نسبت مفصلی از پیامبر (ص) نقل کرده که حب اهل‌بیت (ع) را همسان با شهادت در راه خدا دانسته و برکات و آثار زیادی برای آن مترتب است و بغض با ایشان تبعات بسیار مهلکی دارد: کسی که با دوستی اهل‌بیت مرده باشد، مغفور و با توبه از دنیا رفته، مؤمن و با ایمان کامل مرده است، فرشتهٔ موت و پس از آن نکیر و منکر او را به بهشت بشارت می‌دهند و از قبر او دو در به‌سوی بهشت گشوده می‌شود... کسی که با بغض آل محمد (ص) از دنیا رفته است، از رحمت خدا مأیوس و کافر مرده و بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۴، صص. ۲۲۱-۲۱۹).

مفسران شیعه نیز بر طبق روایات، «قربی» را علی، فاطمه زهرا، حسن مجتبی، و حسین (ع) معرفی کرده‌اند و معتقدند مودت این افراد در درجه‌ای از اهمیت قرار دارد که با رسالت هم‌ارزش است و وجوب مودت به‌جهت تداوم هدایت برای مردم و در امتداد ولایت الهیهٔ پیامبر است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج. ۱، ص. ۸؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج. ۵، ص. ۴۰۰؛ طباطبایی، ج. ۱۸، ص. ۴۶). ایشان همهٔ ائمهٔ دوازده‌گانه را جزو مصادیق اهل‌بیت می‌دانند.

در خصوص تحلیل رویکرد ابن‌عربی در مودت اهل‌بیت و لوازم آن، نگارنده تحقیقی با این عنوان یا نزدیک به آن نیافت، جز مقالهٔ «اهل‌بیت از منظر ابن‌عربی» (بدیعی، ۱۳۸۸، شمارهٔ ۲۲۱) که در بخشی از مقاله به اجمال به مودت اهل‌بیت از نگاه ابن‌عربی نیز اشاره شده است؛ لیکن تحقیق حاضر با مقالهٔ مزبور از جهات متعددی تفاوت دارد. در این پژوهش، مطالب محی‌الدین دربارهٔ مودت اهل‌بیت (ع) به‌صورت جامع از آثار و متون دستهٔ اول شیخ گردآوری و طبقه‌بندی شده، مصادیق اهل‌بیت معین و رویکرد شیخ و لوازم آن مورد تحلیل و مداقه قرار گرفته است. محی‌الدین ابن‌عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، جایگاه بلند و شامخی برای اهل‌بیت (ع) قائل است. شاید کمتر کسی را از میان علمای شیعه و اهل سنت بتوان یافت که سخنانی همپای او در وصف عظمت وجودی و امامت تکوینی اهل‌بیت (ع) گفته باشد. او در خصوص مودت اهل‌بیت (ع) معتقد است که مودت ایشان فریضهٔ الهی است و فرض بودن مودت ایشان، لوازمی بسیار دارد که پاره‌ای از این لوازم را شیخ به‌وضوح بیان کرده است؛ از جمله اینکه حب اهل‌بیت از حب پیامبر (ص) غیرقابل انفکاک است و مودت اهل‌بیت (ع) عبادت و بغض با ایشان خسران جبران‌ناپذیر است. و برخی دیگر را به روشنی بیان نکرده، لیکن می‌توان با تحلیل سخنان او به آن‌ها نیز دست یافت که از مهم‌ترین آن‌ها مرجعیت اهل‌بیت و لزوم اطاعت از ایشان است. در این مقاله، با مراجعه به متون اصلی به‌جامانده از ابن‌عربی، رویکرد او در مودت اهل‌بیت (ع) تبیین و لوازم آن مورد واکاوی قرار گرفته است.

بیان مصداق اهل‌بیت (ع)

محی‌الدین ابن‌عربی در کتاب *شجرة الکون* می‌گوید بنیان اسلام بر پنج اصل نهاده شده است... اصل پنجم، اهل‌بیت (ع) هستند که پنج نفرند: محمد، علی، فاطمه، حسن، و حسین، و محبت یاران و مودت نزدیکان پیامبر از ارکان دین و برپاداشتن ارکان شریعت است... سپس می‌افزاید که خداوند ناپاکی را از اهل‌بیت پیامبر زدوده است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب ۳۳)؛ همانا خدا همواره می‌خواهد هرگونه پلیدی را از شما اهل‌بیت برطرف کند و شما را چنان‌که شایسته است، پاک و پاکیزه گرداند. او برای تعیین مصداق اهل‌بیت (ع)، این حدیث را از رسول گرامی (ص) نقل می‌کند: «رسول خدا (ص) فرمود: این آیه دربارهٔ اهل‌بیت نازل شده است؛ یعنی من، علی، فاطمه، حسن، و حسین» (ابن‌عربی، ۱۴۲۱ق، ج. ۱، ص. ۳۳۱).[۲۰] در دو موضع دیگر می‌نویسد: «اهل‌بیت نبی (ص) کسی است که متصف به صفات او باشد».[۲۱]

۲۰. «قال رسول الله انزلت هذه الایه فینا اهل البیت انا و علی و فاطمه الحسن و الحسین».

۲۱. «و اهل بیته من کان موصوفا بصفته».

ابن‌عربی در باب بیست‌ونهم ذیل بحث آیهٔ تطهیر، اهل‌بیت را پاک و مقدس دانسته، مصادیق آن را نیز با صراحت بیان کرده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۲۶).

با توجه به مستندات موجود در منابع اهل سنت، تردیدی نیست که پنج تن آل عبا به‌صورت قطع از مصادیق اهل‌بیت‌اند. به‌عنوان مثال، فخررازی می‌گوید: شکی نیست که رابطهٔ علی، فاطمه، حسن و حسین با رسول خدا (ص) شدیدترین علقه بود و این به تواتر معلوم است. پس واجب است که آن‌ها آل باشند؛ اما اینکه غیر ایشان داخل در آل باشند، مورد اختلاف است. سپس این روایت را از تفسیر کشاف نقل می‌کند که: «هنگامی که این آیه نازل شد، از پیامبر سؤال شد: یا رسول‌الله! اقربایی که بر ما مودت‌شان واجب شده چه کسانی هستند؟ فرمود: علی، فاطمه، و دو فرزند آن‌ها». آنگاه برای وجوب مودت اهل‌بیت چنین استدلال می‌کند: «این چهار نفر اقاریب رسول خدا هستند و اقاریب رسول خدا واجب‌التعظیم‌اند. پس ایشان واجب‌التعظیم‌اند» (فخررازی، ۱۴۲۲ق، ج. ۹، ص. ۵۹۵).

نگارنده در مقالهٔ دیگری این مسئله را مورد تحقیق قرار داده و از منابع فریقین، مصداق اهل‌بیت را مشخص کرده است (مظفری و غفاری، ۱۳۹۶).

مودت اهل‌بیت

رویکرد شیخ در مورد اهل‌بیت (ع) از ساحت‌های مختلفی قابل مداقه و تحلیل است: مصداق اهل‌بیت چه کسانی‌اند؟ محبت و مودت چیست و چه تفاوتی دارد؟ چرا مودت اهل‌بیت عبادت است؟ چرا بغض اهل‌بیت زیان جبران‌ناپذیر است؟ چرا مودت اهل‌بیت از مودت پیامبر (ص) قابل انفکاک نیست؟ چرا اگر کسی مودت اهل‌بیت را از مودت پیامبر (ص) جدا پندارد، چنین کاری مکر است؟ و این مطالب چه لوازمی دارد؟

برای به دست آوردن پاسخ پرسش‌های فوق، بخشی از بیانات او را نقل و مورد تحلیل قرار می‌دهیم:

> حقیقت این است که پیامبر (ص) به فرمان خدا چیزی جز محبت نزدیکانش از ما نخواسته است و سرّ صلهٔ ارحام در همین خواستهٔ آن حضرت نهفته است. و کسی که خواست پیامبرش را که از او خواسته است نپذیرد، درحالی‌که توان آن را دارد، در فردای قیامت با چه رویی می‌تواند به صورت پیامبر (ص) بنگرد یا توقع و امید شفاعت آن حضرت را داشته باشد و او پیامبرش را به آنچه از او خواسته –محبت نزدیکانش– کمک نکرده است. پس در مورد اهل‌بیتش چطور که از نزدیکان ویژهٔ پیامبرند؟ (ابن‌عربی، ۱۹۷۲، ج.۳، ص.۲۳۶)[۲۲]

معنای «مودت»، «قربی»، و «محبت»

«مودت» را برخی از لغت‌دانان مصدر (فراهیدی، ۱۳۰۵، ج. ۸، ص. ۹۹) و پاره‌ای دیگر اسم مصدر می‌دانند (فیومی، بی‌تا، ص. ۶۵۳؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۵۳) و به معنای «محبت» و «دوست داشتن» آمده است

۲۲. فإن النبی (ص) ما طلب منا، عن أمر الله، "إلا المودة فی القربی". وفیه سر صلة الأرحام. ومن لم یقبل سؤال نبیه فیما سأله فیه، مما هو قادر علیه، بأی وجه یلقاه غداً، أو یرجو شفاعته، وهو ما أسعف نبیه (ص) فیما طلب منه من "المودة فی قرابته"، فکیف بأهل بیته، فهم أخص القرابة؟

(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۶، ص. ۷۵). «المودة» اسم مصدر و به معنای محبت و دوستی است و الف و لام آن نیز الف و لام جنس است؛ زیرا اصل در الف و لام، جنس بودن است، مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف آن باشد که در اینجا قرینه وجود ندارد. پس «مودت» یعنی دوست داشتن و محبت ورزیدن و ابراز آن که علاقه و پیوستگی خاصی را به وجود می‌آورد و باعث می‌شود که فرد در غم و شادی شخصی که دوستش دارد، شریک شود و از رفتار و کردار او اثر پذیرد و اگر مقامش از او بالاتر باشد، فرمانش را اطاعت کند و او را الگوی زندگی خویش قرار دهد (ابن‌منظور، ۱۹۸۸، ج. ۱۵، صص. ۲۴۷–۲۴۸).

واژۀ «قربی» به ضم قاف و سکون را و فتح با، در لغت از ریشۀ «قرب» و باب «قَرُبَ یَقْرُبُ» است که در مقابل بُعد و دوری قرار دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۵، ص. ۱۵۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۵، ص. ۸۰؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج. ۳، ص. ۱۵۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۲، ص. ۶۶۲). «قربی» از واژگان قرآن کریم به معنای خویشان و اهل قرابت و نزدیکان رسول اکرم (ص) آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۱۴۰).

زمخشری معنای «قربی» را نزدیکان و اهل‌بیت پیامبر (ص) می‌داند و می‌نویسد در آیۀ مودت، عبارت «إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبَی» آمده، نه «إِلَّا الْمَوَدَّةَ لِلْقُرْبَی» یا «إِلَّا مَوَدَّةَ الْقُرْبَی». به‌دلیل اینکه عرب برای مودت ظرفی قائل‌اند و متعلق «فِی الْقُرْبَی» کلمۀ «مودت» نیست، بلکه متعلق آن محذوف است و تقدیر آن چنین است: «إِلَّا الْمَوَدَّةَ الثَّابِتَةَ فِی الْقُرْبَی»؛ یعنی مودتی که در «قربی» ثابت است. هنگامی که این آیه نازل شد، از پیامبر (ص) پرسیده شد: «یا رسول‌الله! نزدیکان تو که مودت آن‌ها بر ما واجب است، چه کسانی هستند؟» ایشان فرمودند: «علی و فاطمه و دو فرزند آن‌ها» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۴، ص. ۲۱۹).

الف و لام در «القربی» عوض از مضاف‌الیه است و تقدیر آن «قربای» می‌باشد؛ یعنی: «از شما برای تبلیغ رسالت مزدی نمی‌خواهم، مگر دوستی خویشان و اهل قرابتم را». «إِلَّا» استثنای متصل و «أَجْراً» نکره در سیاق نفی و مفید عموم است؛ یعنی هیچ مزدی جز این مزد نمی‌خواهم (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج. ۹، ص. ۴۸). الف و لام در «القربی» نیز با قطع‌نظر از روایات، ظهور دارد که الف و لام جنس است، ولی با توجه به روایاتی که «القربی» را به افراد خاصی مخصوص می‌کند، ممکن است گفته شود: الف و لام آن عهد است و اشاره دارد به افرادی که بین خدای متعال و نبی اکرم (ص) معهود و شناخته‌شده بوده‌اند و ما برای شناختن آن افراد باید به پیامبر اکرم (ص) یا سخنان آن حضرت مراجعه کنیم (بابایی، ۱۳۸۰، شمارۀ ۴۸).

«حب» به معنای دوست داشتن است (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۲؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۹۳). در قرآن مجید، فعل ثلاثی این کلمه به کار نرفته، بلکه باب افعال آن به کار رفته است. در کل، از لحاظ واژگانی، میل به شخص یا چیزی، محبت و مودت نامیده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج. ۱۳، ص. ۶۴).

تفاوت مودت و محبت

واژۀ «محبت» در استعمالات روزمرۀ عرفی به معنای دوست داشتن است و در اشیاء و اشخاص هردو به کار می‌رود. ازاین‌رو، انسان می‌تواند هم به چیزی همانند گیاه و حیوان و حتی جمادات محبت داشته باشد و هم به اشخاص. همچنین محبت می‌تواند یک‌سویه باشد؛ به این معنا که شخصی به چیزی یا شخص

دیگری محبت می‌ورزد، ولی آن چیز یا شخص به‌طور کلی قابلیت محبت داشتن و ابراز آن را ندارد یا اگر می‌تواند محبت کند، این کار را ممکن است نکند و حتی می‌تواند نسبت به آن کس نفرت داشته باشد.

اما واژهٔ «مودت» که از کلمهٔ عربی «ودّ» گرفته شده است، نوع استعمالات قرآنی آن نشان می‌دهد که مودت به معنای احساس عاطفی شدید انسان، آن هم به اشخاص و نه اشیاء، و ارتباط دوطرفه و پیوند و دلبستگی و وابستگی دوسویه است. خداوند در قرآن این واژه را در مواردی خاص که ارتباط عاطفی دوسویه باشد به کار برده است؛ ارتباطی که در قالب دوستی و ترابط کلامی و رفتاری بروز می‌کند (نساء ۷۳؛ مائده ۸۲؛ عنکبوت ۲۵؛ ممتحنه ۱، ۷). افزون بر این، در معنای مودت، نوع ثبات و دوام نهفته است.

معنای مودت در آیه

در آیهٔ کریمه، واژهٔ «مودت» به کار رفته است و با توجه به لحن و سیاق و نیز توضیحاتی که از زبان روایات در این راستا رسیده است، منظور، تعاطف و محبت عادی نمی‌تواند باشد؛ زیرا تعاطف عادی به افراد، این تناسب و شایستگی لازم را ندارد که به‌عنوان پاداش رسالت قرار گیرد. آنچه به‌عنوان مزد رسالت می‌توان مطرح کرد، مودتی است که رسالت و دین را در جامعه مستقر سازد تا با استقرار آن، پاداش رسالت شکل گیرد. رسالت پیامبر برای استقرار دین است. بر همین اساس، منظور از مودت، پی‌آمد آن، یعنی رهبری و اطاعت و در واقع پذیرش امامت و رهبری «ذوالقربی» است که دین را در جامعه شکوفایی می‌سازد و در روایات نیز بر آن پافشاری شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج. ۱۳، ص. ۶۴).

شیخ می‌گوید: «خداوند متعال فرمان به مودت داده است که ثبوت و پایداری محبت است؛ زیرا کسی که مودتش در امری ثابت است، باید در هر حالی او را کرد و ثبوت مودت معنا ندارد، مگر حصول بالفعل اثر آن» (ابن‌عربی، ۱۹۷۲، ج. ۳، ص. ۲۳۷).[۲۳] این معنایی که شیخ از مودت ارائه کرده، در خور مداقه و تحلیل است و اگر مقدمات آن تنظیم شود، به نتیجهٔ بسیار مهمی خواهیم رسید:

مقدمهٔ نخست: مودت اهل‌بیت با دوام و پایدار واجب است.

مقدمهٔ دوم: هرکسی که مودتش دائماً واجب است، باید در هر حالی همراه او بود.

نتیجه: باید در هر حال همراه ایشان بود.

از سوی دیگر، وجوب همراهی با کسی جز با اطاعت از او میسر نیست. بنابراین، مودت حقیقی و پایدار اهل‌بیت (ع) جز پیروی مطلق از آن بزرگواران، معنای محصل و معقول دیگری ندارد. شاید شیخ با جملهٔ «حصول أثرها بالفعل» در عبارتش به این مطلب مهم اشاره دارد.

مطالبی که پیش‌تر از آقای مصطفوی در *التحقیق* نقل شد و نیز تحقیق علامه طباطبایی در معنای مودت اهل‌بیت نشان می‌دهد که منظور از واجب کردن مودت اهل‌بیت این است که آن را وسیله قرار دهد برای اینکه مردم را به ایشان ارجاع دهد و اهل‌بیت مرجع علمی قرار گیرند. پس مودتی که اجر رسالت قرار

۲۳. «ثم إنه (تعالی) جاء بلفظ" المودة" و هو الثبوت علی المحبة. فإنه من ثبت وده، فی أمر، استصحبه فی کل حال ... و لا معنی لثبوتها (أی المودة) إلا حصول أثرها بالفعل...».

داده شده، در حقیقت چیزی ماورای خود رسالت و دعوت دینی و استمرار و دوام آن نیست (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج. ۱۸، ص. ۴۷).

حال پرسش اساسی این است که آیا ابن‌عربی نیز همین معنا را از مودت اهل‌بیت (ع) و در کل مرجعیت مطلقهٔ ایشان را پذیرفته است یا خیر؟ روشن است که پذیرش مرجعیت اهل‌بیت (ع)، مدلول مطابقی سخنان او نیست و او با صراحت چنین مطلبی را بیان نکرده است، لیکن این بدان معنا نیست که از تحلیل عبارات شیخ و لوازم آن نیز چنین مطلبی فهم نشود. به دیگر سخن، پذیرش مرجعیت اهل‌بیت (ع)، اگرچه مدلول مطابقی سخنان او نیست، اما مدلول التزامی آن است و شواهدی بر این مطلب وجود دارد:

الف) قرائن داخلی: همان مطالبی که در بالا در ضمن مقدماتی که از عبارت شیخ استخراج شد. شیخ مودت اهل‌بیت را بسان مودت پیامبر (ص) می‌داند و معنای مودت پیامبر (ص) جز اطاعت از ایشان معنای محصلی ندارد و تفکیک میان مودت پیامبر (ص) را به‌هیچ‌رو روا نمی‌داند و کسانی که چنین تفکیکی را روا می‌شمارند، خائن به شریعت آن جناب و خارج از آن می‌داند. در نتیجه، همان‌گونه که اصل مودت آن بزرگواران قابل انفکاک نیست، معنای مودت نیز غیرقابل انفکاک و در همهٔ مصادیق اهل‌بیت یکسان است. بنابراین، مودت اهل‌بیت (ع) جز اطاعت از دستورات آن‌ها معنای محصلی ندارد.

ب) قرائن خارجی: در موارد دیگری، شیخ تصریح کرده است که گوهر و حقیقت شریعت نزد اهل‌بیت است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۳۵؛ ۱۴۲۱ق، ج. ۱، ص. ۱۲۸). به انضمام مقدمهٔ دوم که هرکسی که حقیقت و گوهر دین نزد او باشد، باید مرجع تبیین دین و هدایت باشد، به این نتیجه می‌رسیم که مرجعیت و هدایت مردم از آن اهل‌بیت (ع) است.

جدایی‌ناپذیری حب خدا و رسول خدا از دوستی اهل‌بیت (ع)

> حب اهل‌بیت، نشانهٔ حب خدا و رسول خدا (ص) است. هرگاه حب به خدا و رسولش محقق شد، حب اهل‌بیت نیز محقق خواهد شد؛ یعنی حب خدا و رسول خدا جدای از حب اهل‌بیت نیست. در نتیجه، آنچه از اهل‌بیت بر تو صادر می‌شود، اگرچه مطابق سلیقه‌ات نباشد، جمال و زیبایی است که به‌سبب وقوع آن‌ها از ایشان متنعم و برخوردار می‌شوی. آنگاه خواهی دانست که خداوند به تو چه عنایتی فرموده که آنان را برای خدا دوست می‌داری و تو را جزو کسانی نام برده که از محبانش بوده و بر نظر او خطور کرده‌ای و آن‌ها اهل‌بیت رسول‌اند. پس خدا را بر این نعمت سپاس کن؛ زیرا آنان تو را با زبان‌های پاک نام برده‌اند؛ زبان‌هایی که خداوند تطهیرشان کرده، تطهیری که دانشت به آن نرسیده است.[۲۴] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۳۹)

۲۴. «فلو صحت محبتک لله و لرسوله، أحببت أهل بیت رسول اللّه– ص!–. و رأیت کل ما یصدر منهم فی حقک، مما لا یوافق طبعک و لا غرضک، أنه جمال تتنعم بوقوعه منهم. فتعلم، عند ذلک أن لک عنایة عند اللّه الذی أحببتهم من أجله، حیث ذکرک من یحبه، و خطرت علی باله: و هم أهل بیت رسوله– ص!–. فتشکر اللّه علی هذه النعمة. فإنهم ذکروک بالسنة طاهرة بتطهیر اللّه، طهارة لم یبلغها علمک.»

این عبارت شیخ نیز، اگر با دقت ملاحظه شود، به وجوب اطاعت اهل‌بیت (ع) منتهی می‌شود؛ زیرا شیخ مودت اهل‌بیت را نشانهٔ حب خدا و رسول خدا می‌داند و حب الهی و رسول گرامی جز اطاعت بی‌قید و شرط از فرمان حق تعالی و پیامبرش، معنای صحیح دیگری ندارد. در نتیجه، اگر چنین اطاعتی در کسی یافت نشود، حب خدا و پیامبر (ص) در او وجود ندارد و پر واضح است که فردی که قلبش تهی از محبت خدا و رسولش باشد و فرمان الهی را پشت پا زند، فرجام کارش به کجا منتهی می‌شود!

دشمنان و کینه‌ورزان به اهل‌بیت، غیرقابل اعتماد و دچار مکر الهی

اگر در کسی دشمنی اهل‌بیت که همه به آن‌ها و به رسول خدا (ص) محتاج‌اند و به وسیلهٔ او هدایت می‌شوند مشاهده گردد، دوستی چنین کسی قابل اعتماد نیست؛ نه دوستی او با افراد دیگر و نه دوستی او با خود پیامبر (ص). اگر کسی نسبت به پیامبر (ص) اظهار محبت کند، لیکن با اهل‌بیت او دشمنی و کینه‌ورزی داشته باشد، به دوستی او اعتمادی نیست و محبت او نسبت به پیامبر (ص) قابل قبول نیست. چگونه به دوستی تو اعتماد کنم، درحالی‌که تو نسبت به اهل‌بیت پیامبرت این‌گونه دشمنی و کینه‌ورزی داری؟ سوگند به خدا که این جز از نارسایی و نقص ایمان تو و مکر الهی دربارهٔ تو و استدراج خودت نمی‌باشد، به‌گونه‌ای که خودت نمی‌دانی[۲۵] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۳۹).

عبارت شیخ تصریح دارد که کسانی که نسبت به اهل‌بیت (ع) کینه‌توزی و دشمنی دارند، دوستی چنین افرادی قابل اعتماد نیست؛ دوستی ایشان با افراد دیگر و دوستی آن‌ها با خود پیامبر (ص) هیچ‌کدام قابل قبول نیست. در واقع، چنین گروهی دچار نفاق‌اند. اعتماد نداشتن و اطمینان نکردن به کسی، نشانهٔ نفاق و دورویی طرف غیرقابل اعتماد است و «نفاق» از ریشهٔ «نفق» به معنای خروج و مصدر است، به معنای منافق بودن که در اصل به معنای مخالفت ظاهر با باطن است و منافق و دورو در ادبیات دینی ما به کسی گفته می‌شود که در آشکار دعوی مسلمانی و ایمان کند، ولی در نهان کفر ورزد (فیومی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۱۸).

از تحلیل سخن شیخ در اینجا و نیز در مطلب دیگری از شیخ نسبت به خیانت به اهل‌بیت (ع) که اندکی بعد بیان می‌شود، چنین فهم می‌شود که کینه‌توزی به اهل‌بیت (ع) مستلزم منافق بودن کینه‌ورزان است و چنین جماعتی در زمرهٔ منافقانی هستند که در آشکار دعوی مسلمانی و ایمان می‌کنند، ولی در نهان کفر می‌ورزند. چگونه چنین نباشد، درحالی‌که پیامبر (ص) جزو اهل‌بیت است و کسی که به اهل‌بیت کینه می‌ورزد، در واقع با خود پیامبر (ص) کینه‌توزی دارد و هرکسی که در آشکار به ساحت پیامبر (ص) اظهار مسلمانی و ایمان کند، ولی در نهان به آن حضرت دشمنی داشته باشد، به یقین در زمرهٔ منافقان است.

---

۲۵. «وصورة المکر، أن تقول، و تعتقد: إنک، فی ذلک، تذب عن دین اللّه و شرعه! و تقول فی طلب حقک:" إنک ما طلبت إلا ما أباح اللّه لک طلبه." و یندرج الذم، فی ذلک الطلب المشروع، و البغض و المقت، و إیثارک نفسک علی أهل البیت. و أنت لا تشعر بذلک. و الدواء الشافی من هذا الداء العضال، أن لا تری لنفسک معهم حقا.»

از نگاه شیخ، از جملهٔ اسرار اهل‌بیت (ع)، عمل مکر است که خداوند پاره‌ای از بندگانش را بدان گرفتار می‌کند. کسانی که به اهل‌بیت (ع) بغض و کینه می‌ورزند، به مکر الهی دچار می‌شوند.

بیان شیخ را به نکات ذیل دسته‌بندی می‌کنیم:

الف) مکر الهی در اینجا بدان معناست که دشمنان اهل‌بیت این‌گونه می‌پندارند یا معتقدند که در امر دشمنی و کینه‌ورزی با اهل‌بیت (ع) از دین و شریعت الهی دفاع می‌کنند و خودشان را در این عمل ذی‌حق و آن را برایشان مباح می‌پندارند و بدون اینکه متوجه آن باشند، خویشتن را بر اهل‌بیت (ع) برتری می‌دهند. چنین عملی از سه جهت تحریف دین الهی است: نخست اینکه دوستی اهل‌بیت (ع) از مسلمات دین است، اما آن‌ها به‌جای آن، دشمنی اهل‌بیت را در دین وارد کرده‌اند؛ دوم اینکه خودشان را در این عمل ذی‌حق و چنین عمل حرامی را مباح می‌پندارند؛ سوم اینکه با اینکه خداوند اهل‌بیت (ع) را بر همگان سیادت و برتری بخشید و دربارهٔ بلندی مرتبه و علو درجات اهل‌بیت (ع) آگاهی و هشدار داد، لیکن آن‌ها خویشتن را بر اهل‌بیت (ع) برتری می‌دهند. همهٔ این‌ها تحریف دین الهی است؛ زیرا ادخال چیزی را که از دین نیست در دین، تحریف آشکار است.

ب) کینه‌توزی با اهل‌بیت (ع) به نافرمانی خدا و رسولش منتهی می‌شود؛ چون پیامبر (ص) خود جزو اهل‌بیت است و به فرمان الهی، مودت اهل‌بیت (ع) را واجب کرده است.

ج) مبغضین اهل‌بیت (ع)، در واقع اغراض و اهداف خودشان را دوست می‌دارند و به خودشان عشق می‌ورزند: «بیشتر مردم چیزی را که رسول خدا (ص) از آن‌ها خواسته است انجام نمی‌دهند و خدا و رسولش را نافرمانی می‌کنند و دوست نمی‌دارند. آنان در واقع اغراض و اهداف خویش را دوست دارند و به خودشان عشق می‌ورزند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۳۹).

د) کینه‌توزی به اهل‌بیت (ع)، بیماری دشواری است و درمان آن به این است که در برابر اهل‌بیت (ع)، خود را صاحب هیچ حقی نبینند.

ه) مودت اهل‌بیت (ع) جزو اسرار اقطاب است و عموم مردم، بلکه بیشتر خواص که بر مقام قطب و اسرار اقطاب آگاهی ندارند، چنین رازهایی را نمی‌دانند و بر آن جاهل‌اند.[۲۶]

و) اگر کسی بر سرّ مقام قطب اهل‌بیت (ع) که خدا در آخرت بدان‌ها داده است آگاهی یابد، آرزو می‌کند که ای کاش غلامی از غلامان و بنده‌ای از بندگان آنان باشد!

ز) بالندگی نفوس به مودت اهل‌بیت (ع) است؛ چون خداوند، مودت ایشان را سبب رشد و بالندگی نفوس ما قرار داده است.

---

۲۶. «فاعلم أن أسرارهم، التی أطلعنا اللّه علیها، تجهلها العامة، بل أکثر الخاصة التی لیس لها هذا المقام» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۴۰).

خیانت به اهل‌بیت، خیانت به رسول خدا و خیانت به شریعت آن حضرت

شیخ در مسئلهٔ مودت اهل‌بیت (ع)، افزون بر آنچه گذشت، باب دیگری گشوده و به آن از زاویهٔ دیگری نیز نگریسته است. وی مودت آن بزرگواران را امانت الهی شمرده و پس از بیان معنای امانت الهی و امانت پیامبر (ص)، به موضوع حفظ امانت خدا و رسول (ص) و خیانت به خدا و رسول پرداخته و دشمنی با آنان را خیانت به خدا و رسول خدا دانسته است.

«خیانت» در لغت، مشتق از «خَوَن» به معنای مخالفت با حق و پیمان‌شکنی در پنهانی است. نقطهٔ مقابل خیانت، امانت است. گفته می‌شود: «خنت فلانا و خنت أمانة»؛ یعنی با او در حق مخالفت کردم و در امانتش خیانت نمودم. بر این اساس، خداوند فرمود: «لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ» (انفال ۲۷)؛ یعنی خدا و رسول را خیانت نکنید و به امانت‌های میان خود هم خیانت نورزید (راغب، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۶۵۱). خیانت و نفاق هردو یکی است، ولی خیانت نسبت به عهد و امانت و نفاق نسبت به دین گفته می‌شود، سپس با هم می‌شوند. پس خیانت، مخالفت حق است با نقض عهد در نهان (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۳۱۴).

از جمع‌بندی معانی خیانت، به این نتیجه می‌رسیم که خیانت عبارت است از سوءاستفاده از اعتماد شخص یا یک گروه و انجام عملی که آن‌ها را از لحاظ معنوی یا مادی متضرر سازد.

جناب شیخ می‌گوید:

> از جملهٔ خیانت‌ها، خیانت به پیامبر خدا (ص) در خصوص درخواست ایشان نسبت به مودت اهل‌بیت اوست. پس باید دانست که حکم شخص پیامبر (ص) و اهل‌بیتش در امر مودت به آنان یکسان است؛ زیرا او خود یکی از اهل‌بیت (ع) است. کسی که در ادب نکردن و مهر نورزیدن به اهل‌بیت (ع)، رسول خدا (ص) را خیانت کرده است، امانت و دَین رسول خدا را به او ادا نکرده و رسول خدا (ص) را در آنچه خدا بر آن امین قرار داده است خیانت کرده است؛ زیرا او و اهل‌بیتش در مودت ما نسبت به ایشان یکسان‌اند. پس هرکس به اهل‌بیت (ع) او بی‌مهری ورزد، به او بی‌مهری کرده و او را ناخشنود کرده است؛ زیرا او خود یکی از اهل‌بیت است و دوستی اهل‌بیت (ع) تبعیض‌بردار نیست؛ زیرا دوستی به اهل تعلق می‌گیرد. پس به‌خاطر بسپار و بر قدر و منزلت اهل‌بیت آگاه باش که کسی که به اهل‌بیت خیانت ورزیده، به رسول خدا (ص) خیانت ورزیده است و هرکس به رسول (ص) خیانت کند، به آموزه‌ها و آنچه که رسول خدا آن را به‌عنوان شریعت خود قرار داده، خیانت کرده است.[۲۷] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۳۹)

---

۲۷. «ومن خیانتک رسول الله (ص) ما سألک فیه من المودة فی قرابته وأهل بیته، فإنه وأهل بیته علی السواء فی مودتنا فیهم، فمن کره أهل بیته فقد کرهه، فإنه (ص) واحد من أهل البیت، ولا یتبعض حب أهل البیت، فإن الحب ما تعلق إلا بالأهل لا بواحد بعینه، فاجعل بالک وأعرف قدر أهل البیت، فمن خان أهل البیت فقد خان رسول الله (ص)، ومن خان ما سنه رسول الله (ص) فقد خانه (ص) فی سنته.»

عبارت شیخ را می‌توان به‌صورت ذیل تنظیم کرد:

الف) مودت اهل‌بیت (ع)، امانت الهی است و بی‌مهری به اهل‌بیت (ع)، بی‌مهری به پیامبر (ص) و سبب ناخشنودی و خیانت به آن جناب است؛ زیرا پیامبر (ص) خود جزو اهل‌بیت (ع) است.

ب) هرکسی که امانت و دَین رسول خدا (ص) را به او ادا نکند، به آن حضرت خیانت کرده است و هرکس به رسول (ص) خیانت کند، به آموزه‌ها و شریعت آن حضرت خیانت کرده است و هرکسی که به شریعت و سنن پیامبر (ص) خیانت ورزد، در واقع در زمرهٔ ایمان‌آورندگان آن حضرت نیست.

آنگاه بحث را با این دو بیت به فرجام می‌رساند:

فَلَا تَعْدِلْ بِأَهْلِ الْبَيْتِ خَلْقًا
فَأَهْلُ الْبَيْتِ هُمْ أَهْلُ السِّيَادَةِ
فَبُغْضُهُمْ مِنَ الانْسَانِ خَسَرٌ
حَقِيقِيٌّ وَ حُبُّهُمْ عِبَادَةٌ

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۳۹).

پس هیچ آفریده‌ای را همسان اهل‌بیت قرار مده؛ زیرا سروری و آقایی از آن اهل‌بیت است. پس دشمنی با آنان برای انسان زیان حقیقی و دوستی آن‌ها عبادت است.

در این ابیات نیز معانی بلند و ظریفی نهفته است:

اولاً شیخ به‌جای تعبیر «هیچ فرد» و «هیچ احد»، تعبیر «هیچ خلق» را به کار برده است و این بدان معناست که اهل‌بیت (ع) نه‌تنها در میان انسان‌ها، بلکه در میان همهٔ آفریدگان الهی همسان و عدلی ندارند که تعبیری بسیار وسیع و رفیع است و با تعبیر قبل قابل مقایسه نیست؛ مقامی شامخ که بر مبانی عرفانی شیخ استوار است که انسان کامل را علت غایی خلقت و بذر و میوهٔ درخت هستی می‌داند و از جهت وجود، نخستین موجود، نبض و حافظ خلقت، برزخ جامع حق و خلق، خط فاصل ظل و شمس، نمایندهٔ خدا، و نمودار جهان می‌شمارد (ابن‌عربی، *فصوص الحکم*، ج. ۲، صص. ۵۷، ۱۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۷).

ثانیاً آقایی و سیادت از آن اهل‌بیت (ع) است و هیچ موجودی در آفرینش با اهل‌بیت (ع) در این سیادت شریک نیست.

ثالثاً بغض اهل‌بیت (ع) را زیان حقیقی و حب ایشان را عبادت شمرده است که از آن، نکات مهم دیگری کشف می‌شود؛ از جمله عصمت اهل‌بیت (ع). زیرا چنان‌که در معنای مودت بیان شد، معنای مودت، اطاعت از فرمان کسی است که مودتش فرض شده است و وجوب اطاعت مطلق از کس یا کسانی، ملازم با عصمت آن‌هاست؛ چون فرض قرار دادن اطاعت بی‌قید و شرط از غیرمعصوم، با عدالت و حکمت خداوند سازگار نیست. چگونه ممکن است حق تعالی به اطاعت مطلق غیرمعصوم فرمان بدهد؟

نتیجه‌گیری

مودت اهل‌بیت، به صریح آیهٔ قرآن کریم، فریضهٔ الهی و بر همهٔ مسلمانان واجب است و مودت اهل‌بیت از مودت خدا و رسول (ص) جدایی‌ناپذیر است. مصادیق اهل‌بیت از نگاه شیخ، با نص پیامبر (ص) معین و مشخص شده است که همان پنج تن آل عبا هستند. معنای مودت با محبت و دوستی صرف تفاوت دارد؛ در معنای مودت، نوع ثبات و دوام نهفته است. پایداری و همراهی با اهل‌بیت (ع) که مودتش ثابت است، معنای معقولی جز حصول بالفعل اثر آن و اطاعت از دستورات و مکتب ایشان ندارد. مودت اهل‌بیت (ع)، امانت الهی و به معنای اطاعت و پیروی از فرامین و رهنمودهای پیامبر (ص) است و مهر نورزیدن به اهل‌بیت (ع)، خیانت و نافرمانی از دستورات آن حضرت است. ازآنجاکه اطاعت و عصیان، دو امر متقابل‌اند، مودت و پایداری در محبت اهل‌بیت (ع) با نافرمانی و عمل نکردن به دستورات ایشان قابل جمع نیست. در واقع، ادعای مودت پیامبر منهای مودت سایر اهل‌بیت (ع)، یک ادعای دروغین و بی‌پایه است. فرجام مخالفت با اهل‌بیت (ع) جز نزدیک شدن به جهنم و سقوط در آن، نتیجهٔ دیگری ندارد. اطاعت اهل‌بیت (ع) به اطاعت خداوند منتهی می‌شود؛ چون آن بزرگواران جز دستورات الهی به چیز دیگری فرمان نمی‌دهند و به همین دلیل، عبادت شمرده می‌شود. این مهم‌ترین نتیجهٔ این تحقیق و از اهم لوازم مودت اهل‌بیت است که شیخ بدان تصریح ندارد، لیکن با تحلیل سخنان ایشان، چنین نتیجه‌ای به دست می‌آید.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌حنبل، احمدبن‌محمد. (۱۴۱۶ق). *مسند الامام أحمد بن حنبل* (ج ۵۰). بیروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.

ابن‌عربی، محی الدین. (۱۴۲۱ق). *مجموعة رسائل ابن‌عربی* (۳ جلد). بیروت: دار المحجة البیضاء.

ابن‌عربی، محی الدین. (۱۹۷۲). *الفتوحات المکیة* (عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، محققان). قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب

ابن‌عربی، محی الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیة* (۴ جلد). بیروت: دار الصادر.

ابن‌فارس، احمدبن‌فارس. (بی‌تا). *معجم مقاییس اللغة* (عبدالسلام محمد هارون، مصحح). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب* .بیروت: دار صادر.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. (بی‌تا). *لسان العرب* .بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۸). پژوهشی در آیه مودت .*معرفت، (۴۸)*.

بخاری، محمدبن‌اسماعیل. (۱۴۱۰ق). *صحیح البخاری* .قاهره، مصر: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلی للشئون الاسلامیة، لجنة إحیاء کتب السنة.

بدیعی، محمد. (۱۳۸۸). اهل‌بیت از منظر ابن‌عربی .*کیهان فرهنگی، (۲۲۱)*.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). *لغت‌نامه دهخدا* .تهران: دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. (۱۳۷۴). *مفردات الفاظ القرآن* .تهران: مرتضوی.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن* .بیروت: دارالعلم الدارالشامیة.

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل* .بیروت: دار الکتاب العربی.

شبر، عبدالله. (۱۴۰۷ق). *الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین* .کویت: مکتبة الفین.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۹). *المیزان فی تفسیر القرآن* .تهران: دارالکتب الاسلامیة.

طباطبایی، فاطمه. (۱۳۸۲). *یک ساغر از هزار: سیری در عرفان امام خمینی* .تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. (۱۴۲۵ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* .بیروت: مؤسسة الأعلمی.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین* (احمد حسینی اشکوری، مصحح). تهران: مرتضوی.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. (۱۳۰۵). *العین* .قم: نشر هجرت.

فیض کاشانی، محمدبن‌شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبة الصدر.

فیومی، احمدبن‌محمد. (بی‌تا). *المصباح المنیر* .قم: دارالهجرة.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن* .تهران: دار الکتب الاسلامیة.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* .تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مظفری، سید محمد؛ و غفاری، حسین. (۱۳۹۶). عصمت اهل‌بیت از نگاه ابن‌عربی. *پژوهشنامهٔ کلام، (۷)*، ۲۳-۴۷.

مولی مهدی. (۱۳۷۰). *جامع السعادات* (سید جلال‌الدین مجتبوی، مترجم). تهران: حکمت.

مهیار، رضا. (بی‌تا). *فرهنگ ابجدی عربی-فارسی* .بی‌جا.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Philosophical Analysis of the Relationship Between Pleasure and the Meaning of Life Based on Naturalistic Theories

Muhammad Jafar Rezaee[1], Muhammad Ishaq Arefi[2], and Javad Raqavi[3]

1. PhD Graduate in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran. Email: jafar.rezayee1385@gmail.com
2. *Corresponding Author*, PhD in Islamic Philosophy and Theology, and Lecturer at Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran. Email: eshagharefi43@gmail.com
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Khorasan Branch, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran Email: j_raghavi@miu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
23 February 2024
Received in revised form
31 March 2024
Accepted
01 May 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
pleasure,
meaning of life,
subjective Naturalism,
objective Naturalism,
naturalism

ABSTRACT

Today, the question of whether life is meaningful or not has become a prevalent topic of discussion. But what is the relationship between this concept and pleasure—a term frequently used to describe human life and considered one of its primary ideals? Given the variety of theories proposed about the meaning of life, it is necessary to address this question by examining these diverse perspectives. Consequently, this study utilizes a descriptive-analytical approach to investigate the relationship between pleasure and the understanding of life's meaning within naturalistic theories. The study concludes that, according to subjective naturalism, there is an equivalence between instances of pleasure and the meaningfulness of life. This point highlights the interdependence of the perceptual forms of these two concepts. On the other hand, according to objective naturalism, the relationship between instances of pleasure and the meaning of life is one of absolute generality and peculiarity. This indicates that, within these theories, the perceptual form of life's meaning necessitates pleasure but not vice versa.

Cite this article: Rezaee, M. J., Arefi, E., & Raghavi, J. (2024). Philosophical Analysis of the Relationship Between Pleasure and the Meaning of Life Based on Naturalistic Theories. *Theology Journal, 11(2)*, 173-187. https://doi.org/10.22034/pke.2025.17943.1846

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2025.17943.1846

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

تحلیلی فلسفی از نسبت لذت و معنای زندگی بر اساس نظریه‌های طبیعت‌گرا

محمدجعفر رضایی[۱]، اسحاق عارفی[۲]، و جواد رقوی[۳]

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. رایانامه: jafar.rezayee1385@gmail.com
۲. *نویسنده مسئول*، دکتری فلسفه و کلام اسلامی و مدرس جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. رایانامه: eshagharefi43@gmail.com
۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. رایانامه: j_raghavi@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۲
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
لذت،
معنای زندگی،
طبیعت‌گرایی انفسی،
طبیعت‌گرایی آفاقی،
طبیعت‌گرایی

چکیده

امروزه سخن گفتن از معنادار بودن یا نبودن زندگی به حرف روز بدل شده است؛ اما این مفهوم چه نسبتی با لذت دارد؟ مقوله‌ای که آن هم در توصیف زندگی بشر فراوان استفاده می‌شود و جزو آرمان‌های اصلی زندگی وی قلمداد می‌گردد. ازآنجاکه دربارهٔ معنای زندگی نظریه‌های گوناگونی مطرح شده است، ناگزیریم در مقام پاسخ به این پرسش، به این نظریه‌های مختلف توجه کنیم. بر این اساس، این نوشتار با روش توصیفی–تحلیلی به بررسی نسبت لذت با تلقی نظریه‌های طبیعت‌گرا از معنای زندگی پرداخته است. نوشتار نتیجه گرفته است که میان مصادیق لذت و معناداری زندگی، طبق نظریه‌های طبیعت‌گرای انفسی، نسبت تساوی برقرار است؛ نکته‌ای که به‌نوبهٔ خود نشان‌دهندهٔ تلازم میان صورت ادراکی دو مفهوم مذکور است. میان مصادیق لذت و معنای زندگی، طبق نظریه‌های طبیعت‌گرای آفاقی، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ نکته‌ای که در نهایت نشان می‌دهد صورت ادراکی معنای زندگی طبق این نظریه‌ها مستلزم لذت است، نه بالعکس.

استناد: رضایی، محمدجعفر؛ عارفی، اسحاق؛ رقوی، جواد (۱۴۰۳). تحلیل فلسفی از نسبت لذت و معنای زندگی بر اساس نظریه‌های طبیعت‌گرا. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۱۷۳ـ۱۸۷. https://doi.org/10.22034/pke.2025.17943.1846

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا خواهم رفت؟ منزلت و جایگاه من در میان موجودات این هستی کجاست؟ برای چه آفریده شده‌ام؟ نقش و کاربرد من در این هستی چیست؟ آیا زندگی آدمی ارزش زیستن دارد؟ سرچشمهٔ ارزشمندی و معناداری زندگی آدمی چه چیزهایی است و چه راه‌هایی برای معناداری زندگی آنان وجود دارد؟ این پرسش‌های هستی‌شناسانه، غایت‌شناسانه، و ارزش‌شناسانه در کنار نگرانی‌های روان‌شناختی همچون ناامیدی، پوچی، افسردگی، اضطراب، درد و رنج، و احساس غربت، نمونه‌ای از مسائل و چالش‌هایی‌اند که معناداری زندگی را به یکی از دغدغه‌های اساسی انسان تبدیل می‌سازد و او را وادار می‌کند تا در جست‌وجوی معنای زندگی خویش برآید. از سوی دیگر، پرسش‌هایی دربارهٔ لذت زندگی نیز برای انسان مطرح است؛ مانند اینکه زندگی این‌جهانی چقدر قابلیت لذت‌جویی دارد؟ چه چیز یا چیزهایی می‌توانند لذت را در زندگی آدمی محقق سازند؟ آیا لذت امری متواطی است یا مشکک؟ آیا منشأ لذت در درون فرد انسانی است یا در بیرون از او؟ این پرسش‌ها نیز از اهمیت و مطلوبیت لذت در زندگی افراد انسانی حکایت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که برخی اندیشمندان (فیلسوفان لذت‌گرا) را به این اندیشه سوق داده است تا لذت را تنها آرمان اصلی آدمی قلمداد کنند.

ملاحظهٔ مجموع این مسائل نشان می‌دهد که لذت و معناداری زندگی دو خواسته و مطلوب بنیادین مشترک آدمی است و انگیزهٔ بسیاری از رفتارهای وی را تشکیل می‌دهد، دو مطلوبی که نقش مهمی در نوع زیستن افراد انسانی دارند و افراد انسانی، چگونگی و کیفیت زندگی‌شان را محصول میزان دستیابی به آن دو می‌دانند. در این میان، پرسشی که مطرح می‌شود این است که میان این دو مطلوب که هر دو در توصیف و ارزیابی زندگی بشر فراوان مورد استفاده قرار می‌گیرند، چه نسبتی برقرار است؟ آیا زندگی معنادار، زندگی‌ای است که در آن همواره مؤلفهٔ لذت وجود دارد؟ یا آیا لذت‌جویی زندگی برای تحقق معناداری آن کفایت می‌کند؟ از باب «تعرف الأشیاء بأضدادها بل بأغیارها»، پاسخ به این پرسش و نسبت‌سنجی میان این دو مفهوم در نهایت می‌تواند به ما در فهم بهتر هر دو یاری رساند و درک روشن‌تری از آن دو به دست دهد. در این راستا، بررسی این نسبت‌سنجی که در ادبیات مربوط به معنای زندگی تاکنون چندان مورد توجه قرار نگرفته است، وجههٔ همت این نوشتار است. بااین‌حال، ازآنجاکه پاسخ این مسئله ربط وثیقی به تلقی ما از معنای زندگی دارد و دربارهٔ معنای زندگی نیز نظریه‌های گوناگونی مطرح است که بررسی آن‌ها مجالی فراخ‌تر می‌طلبد، نوشتار ناگزیر شده است در مقام پاسخ، به نسبت‌سنجی لذت با تلقی برخی نظریه‌های مطرح دربارهٔ معناداری زندگی بسنده کند. در نظریه‌های فراطبیعت‌گرا به‌لحاظ باور به کمالات معنوی و حیات اخروی، مجال وسیعی برای معناداری زندگی وجود دارد؛ اما در نظریه‌های طبیعت‌گرا همواره این مشکل وجود داشته که چگونه می‌توان وجهی برای معناداری زندگی پیدا کرد و در صورت وجود معنا، آیا چیزی فراتر از لذت است؟ لذا بررسی رابطهٔ لذت و معناداری بر اساس طبیعت‌گرایی اهمیت می‌یابد. بر این اساس، نوشتار با روش توصیفی–تحلیلی و بر محور دسته‌بندی رایج دربارهٔ نظریه‌های معنای زندگی، به بررسی نسبت لذت با تلقی نظریه‌های طبیعت‌گرا از معنای زندگی می‌پردازد.

پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است اندکی دربارهٔ معنای زندگی، لذت، تلازم، استلزام، و اقتضاء توضیح دهیم.

معنای زندگی: دربارهٔ معنای زندگی سه دیدگاه عمده وجود دارد. برخی فیلسوفان معنای زندگی را به معنای هدف زندگی دانسته، برخی آن را به معنای کارکرد زندگی تلقی کرده، و سرانجام گروهی آن را به ارزش زندگی تفسیر کرده‌اند. از میان این‌ها، نزاع فیلسوفان عمدتاً راجع به معنای سوم این واژه است. بنابراین، همان‌طور که تدئوس متز (۲۰۲۳) توضیح می‌دهد، مراد از معنا در ترکیب «معنای زندگی»، نوعی ارزش مثبت ذاتی (در مقابل ابزاری) است که ذومراتب است و در عین حال به مفاهیم دیگری از قبیل شادی و مانند آن قابل فروکاست نیست. ازآنجاکه نظریه‌های طبیعت‌گرا دربارهٔ معنای زندگی که محور اصلی ما در این نوشتار است، دقیقاً دربارهٔ همین معنا بحث می‌کنند، ما نیز در این مقاله همین تلقی از معنا را مدنظر داریم.

لذت: اگرچه ارائهٔ تعریفی دقیق از لذت در حیطهٔ علوم شناختی است، اما در نگاهی کلی می‌توان گفت «لذت»، تجربهٔ کاملاً درونی است و به‌مثابهٔ نوعی تجربهٔ مثبت، معمولاً توأم با آرزوی دستیابی است.

تلازم: رابطهٔ تلازم میان دو مفهوم زمانی واقع می‌شود که میان مصادیق یا افراد آن دو مفهوم نسبت «تساوی» وجود داشته باشد. آیا از نظر فلسفی میان دو مفهوم «معنای زندگی» و «لذت»، رابطهٔ تلازم برقرار است؟ آیا تمام مصادیق معنای زندگی همان تمام مصادیق مفهوم لذت است و نیز تمام مصادیق مفهوم لذت، همان تمام مصادیق معنای زندگی است؟ پاسخ این است که اگر میان تمام مصادیق دو مفهوم مذکور، صرفاً نسبت تساوی وجود داشته باشد، در این صورت است که میان دو مفهوم نام‌برده «رابطهٔ تلازم» برقرار خواهد بود.

استلزام: این رابطه زمانی محقق می‌شود که مصادیق یکی از دو مفهوم شامل مصادیق طرف دیگر مفهوم شود و در این صورت، رابطه یک‌طرفه و استلزامی خواهد بود. مثال روشن این رابطه در نسبت عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا یک طرف نسبت که عام و فراگیر است، تمام مصادیق طرف دیگر نسبت را که خاص است در بر دارد. در چنین حالتی است که مفهوم خاص مستلزم مفهوم عام خواهد بود. مثلاً در رابطهٔ معنای زندگی و لذت، می‌توان گفت معنای زندگی که خاص است و لذت با توجه به تمام اقسامش که عام است، میان مصادیق این دو مفهوم، عموم و خصوص مطلق واقع است و مفهوم معنای زندگی نسبت به آن مصادیق مشترک، مستلزم مفهوم لذت خواهد بود.

اقتضاء: این رابطه وقتی به وجود می‌آید که مفهومی شرط وصول به مفهومی دیگر قرار گیرد. مثلاً در بحث ما، فهم معنای زندگی، مقتضی لذت است؛ یعنی ادراک صحیح معنای زندگی، شرط وصول به لذت حقیقی است.

طبیعت‌گرایی انفسی

توصیف نظریه

نظریه‌های رایج دربارهٔ معنای زندگی با توجه به طرز تلقی‌های مختلفی که از این مفهوم دارند، عمدتاً در یکی از دو دستهٔ کلی طبیعت‌گرا و فراطبیعت‌گرا جای می‌گیرند. نظریه‌های فراطبیعت‌گرا می‌کوشند تا معناداری زندگی را بر اساس امور فراطبیعی همچون وجود خداوند یا جاودانگی انسان یا هردوی آن‌ها تبیین کنند. در مقابل، نظریه‌های طبیعت‌گرا مدعی‌اند ارزش‌ها و شرایط لازم و کافی برای دستیابی به معنای زندگی در همین جهانی که با علوم بشری می‌توان آن را شناخت وجود دارد و برای نیل به زندگی معنادار، نیازی به کسب ارزش‌ها و معانی زندگی از سوی ماورای این جهان مادی نیست؛ زیرا قابلیت‌ها و امکان‌های فراوانی در این جهان وجود دارد که زمینهٔ مناسب برای بروز ارزش‌ها در زندگی هر فرد انسانی‌اند و به مدد آن‌ها می‌توان به معنای زندگی دست یافت. بنابراین «مطابق این رویکرد، جهان مادی قابلیت دارد که بستری مناسب را برای دستیابی به معنای زندگی فراهم کند» (نعمتی، ۱۳۹۳، ص. ۲۴۷).

نظریه‌های طبیعت‌گرا به‌دلیل اختلافی که در تفسیر ارزش و معنا با یکدیگر دارند، عمدتاً در یکی از دو دستهٔ انفسی و آفاقی جای می‌گیرند. نظریه‌های طبیعت‌گرای انفسی معنای زندگی را در باطن وجود هر فرد انسانی جسته و شرایط تحقق یک زندگی معنادار را فقط تابع خواسته‌ها و مطلوبات و انتخاب‌های هر فرد دانسته و به علایق و سلیقه‌های هر فرد انسانی در معناداری زندگی توجهی بسیار می‌کنند. در مقابل، نظریه‌های طبیعت‌گرای آفاقی معنای زندگی را مرتبط با امور طبیعیِ ارزشمندی می‌دانند که در ورای امیال و مطلوبات فرد انسانی وجود دارند.

مدافعان نظریه‌های طبیعت‌گرای انفسی دربارهٔ اینکه کدام توانایی‌های درونیِ فرد انسانی زندگی را معنادار می‌کند، اختلاف‌نظر دارند. به‌طور مثال، برخی معتقدند که احساسات و عواطف اساسی‌اند و به همین خاطر، معنای زندگی را رضایت داشتن از انتخاب‌ها یا مستغرق شدن به کارها می‌دانند. برخی معتقدند که معنای زندگی تابع تمایلات و خواسته‌هاست؛ مانند اینکه در زندگی تمایل به چیزی پیدا کنیم و برای به دست آوردن آن تلاش نماییم. در این صورت، تمایل به چیزی و وصول به آن، زندگی افراد انسانی را معنادار می‌سازد. برخی دیگر نیز معتقدند گزینش‌ها و انتخاب‌ها و تلاش برای تحقق آن‌ها برای معناداری زندگی آدمی سهم اساسی و بسزایی دارند. بالاخره، کسانی هم هستند که می‌گویند جنبه‌های معنادار زندگی مربوط به عقاید و باورها است، مانند به دست آوردن چیزی که شخص آن را مهم و ارزشمند بشمارد (متز، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۱).

بااین‌حال، علی‌رغم این اختلافات، هستهٔ مشترک این نظریه‌های مختلف این است که زمانی یک موضوع یا مسئله معنادار خواهد بود که خود فرد بخواهد برای آن معنایی در نظر بگیرد. در نتیجه، این‌چنین معنایی به امور ذهنی و درونی و نگاه مثبت فرد بستگی داشته و عوامل و مؤلفه‌های بیرون از وجود وی تأثیری بر معناداری زندگی او نخواهد داشت. «هر شخص باید معنای زندگی خود را جعل کند؛ زیرا ارزش‌ها صرفاً انفسی بوده و معنا مستقل و مقدم بر انتخاب شخص وجود ندارد و به تعبیری می‌توان گفت که زندگی

هیچ معنایی ندارد و فقط خود شخص با انتخاب یک امر به‌عنوان امر ارزشمند، به آن معنا می‌دهد» (گرت، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۵).

نسبت‌سنجی

در این بخش، نسبت قلمرو دو مفهوم لذت با معنای زندگی را برحسب نظریه‌های انفسی بررسی می‌کنیم. بدین‌منظور، نگارنده نخست تلاش می‌کند قلمرو لذت و معنای زندگی را در چارچوب نسب چهارگانهٔ «تساوی»، «عموم و خصوص مطلق»، «عموم و خصوص من‌وجه»، و «تباین» مورد تحلیل قرار داده و بعد از طریق این نسبت‌سنجی، به وجود رابطه‌هایی مانند تلازم، استلزام، یا اقتضاء بین آن‌ها پی ببرد؛ زیرا اگر میان محکی‌عنه این دو مفهوم، نسبت تباین برقرار باشد، هیچ نوع رابطهٔ تلازم، استلزام، یا اقتضاء را میان مفاهیم معنای زندگی و لذت نمی‌توان تصور نمود. لیکن اگر میان محکی‌عنهٔ دو مفهوم نام‌برده، نسبت‌های تساوی یا عموم و مطلق یا عموم و خصوص من‌وجه برقرار باشد، رابطه‌هایی مانند تلازم، استلزام، یا اقتضاء می‌توانند وجود داشته باشند.

ازآنجایی‌که بر اساس این نوع نظریه‌ها، معناداری زندگی تابع و محصول خواسته‌ها و امیال شدید فرد انسانی است، رابطهٔ محکی‌عنهٔ مفهوم معنای زندگی با مفهوم لذت می‌تواند صرفاً «نسبت تساوی» باشد؛ زیرا بر اساس این نوع نظریه‌ها، در صورتی زندگیِ فرد انسانی معنادار می‌شود که امیال و خواسته‌های شدید او تحقق پیدا کند و در همین وضعیت، حالت و کیفیتی به نام «لذت» هم به‌دلیل تحقق چنین امیال و خواسته‌هایی در وجود آدمی به وجود می‌آید؛ چراکه گرایش‌ها، خواسته‌ها، و تعلقات، امور درونی و ساحت باطنیِ آدمی‌اند و از سوی دیگر، لذت نیز غیر از حاصلِ تجربه‌های مثبتِ درونیِ وی چیزی دیگر نخواهد بود. بنابراین، هم معنای زندگی، حاصل تحقق امور صرفاً درونیِ افراد آدمی است و هم لذت، حالت و کیفیتی است که صرفاً از تجربه‌های مثبت درونیِ آنان به دست می‌آید. در نتیجه، بر اساس نظریه‌های انفسی و ذهنی، حامل و موضوع دو مفهوم معناداری زندگی و لذت و همچنین منبع و سرچشمهٔ آن دو، احساسات، گرایش‌ها، علاقه‌ها، مطلوبات، و در یک کلام، امور باطنی و درونیِ فرد انسانی است و امور آفاقی و عینی هیچ‌گونه دخالتی در حامل و موضوع این دو مفهوم و نیز سرچشمه و منشأ دو مفهوم نام‌برده نداشته و معنای زندگی و لذت، محصول و مولود امور عینی و آفاقی نخواهد بود. بنابراین، طبق نظریه‌های انفسی، تحقق امیال و مطلوبات آدمی، همان معنای زندگی است و معنای زندگی نیز بر اساس این نوع نظریه‌ها می‌تواند همان لذت باشد؛ چون این کیفیت هم دقیقاً زمانی محقق می‌شود که فرد انسانی به چیزی که خواستارش بوده و تمایل وصول به آن را داشته، دست یافته است. البته با توجه به گستره و طیف خواسته‌ها و امیال آدمی، تحقق امیال مادی و مخصوص به این جهان، لذت‌های مادی و این‌جهانی را و تحقق خواسته و میل‌های روحانی و معنوی، لذت‌های غیرمادی را به‌دنبال خواهد داشت؛ نه اینکه تحقق امیال را در قلمرو معنوی فرض کنیم، ولی لذت متناظر با آن را مادی و جسمانی در نظر بگیریم یا بالعکس؛ بلکه منطقی آن است که خواسته‌ها در هر زمینه‌ای که باشد، لذت متناظر به آن را در همان زمینه لحاظ نماییم تا قضاوت‌ها و داوری‌هایمان واقعی یا نزدیک به واقع انجام گیرد.

ملاصدرا برای اثبات این مطلب و برتری لذت عقلی بر سایر لذت‌ها معتقد است انسان از لذت‌های حسی و عقلی بهره‌مند است، اما لذت‌های عقلی او بر تمام لذت‌های حسی برتری دارند. لذت که تابعی از امر ملایم است، به‌تناسب اینکه این امر ملایم مربوط به چه ساحتی باشد، متفاوت می‌شود؛ یعنی اگر آن امر ملایم در حوزهٔ معقولات باشد، لذت عقلی و اگر در حوزهٔ محسوسات باشد، لذت حسی خواهد بود. استدلال وی چنین است:

الف) عقل، حقیقت شیء ملایم را درک می‌کند، اما ادراک حسی فقط ظواهر را درک می‌کند و از درک حقیقت امر ملایم بی‌نصیب است.

ب) ادراک عقلی به‌دلیل تجردش با امور عقلی مجرد سنخیت دارد. ازاین‌رو، به میزان سعه وجودی‌اش به درک حق‌تعالی و صفات او نائل می‌شود، اما حس، اجسام مادی و ظواهر را درک می‌کند و از درک ساحت ربوبی بی‌بهره است.

نتیجه دو مقدمهٔ فوق این است که همهٔ محسوسات برای حس ملایم و لذیذ نیستند، بلکه بعضی از آن‌ها ملایم با حس و برخی منافر با آن هستند؛ زیرا وجود آن‌ها ناقص و مخلوط به شر است، برخلاف معقولات که همهٔ آن‌ها برای عقل ملایم و لذیذند؛ زیرا امور عقلی سعه در وجود دارند و تزاحم در آن‌ها نیست (ملاصدرا، همان، ج. ۹، ص. ۱۲۲).

نتیجه اینکه بر اساس نظریه‌های فوق، میان قلمرو دو مفهوم لذت و معنای زندگی، نسبت تساوی است؛ زیرا هیچ‌کدام از مطابَق‌های دو مفهوم مذکور عام‌تر و کلی‌تر از دیگری نیست. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد بر اساس این دیدگاه، موردی را سراغ نداریم که مطابَق یکی از دو مفهوم باشد، بدون اینکه همان مورد محکی‌عنهٔ دیگری قرار گیرد؛ زیرا با در نظر داشتن این رویکرد، هر چیزی که باعث تحقق معنای زندگیِ فرد انسانی شود، دقیقاً همان چیز باعث تحقق لذت وی نیز خواهد شد و آن چیزی که موجب لذت شده است، باعث تحقق معنای زندگی هم می‌شود.

نسبت‌سنجی فوق نشان می‌دهد که میان لذت و معنای زندگی رابطهٔ تلازم برقرار است. چنان‌که می‌دانیم، این نوع رابطه در دو مورد وجود دارد: نخست، در موردی که دو واقعیتی وجود داشته باشد که هر دو معلولِ علت سومی واقع شده و وجود هرکدام از آن دو معلول، مستلزم وجود دیگری خواهد بود. این دو معلول نسبت به وجود و تحقق یکدیگر هیچ تأثیر و دخالتی ندارند، اما نسبت به یکدیگر بالسویه متلازمند. مورد دومی که در آن تلازم وجود دارد، میان دو وجودِ علت و معلولش است؛ زیرا وجود علت تام، مستلزم وجود معلولش بوده و وجود معلول نیز مستلزم وجود علت تامش است. اگر میان دو وجودی چنین استلزام طرفینی و دوسویه باشد، رابطهٔ میان این دو وجود نیز تلازم خواهد بود. با این توضیحات، به نظر می‌رسد وجود یا صورت ادراکی معنای زندگی که طبق طبیعت‌گرای انفسی، چیزی غیر از تحقق امیال، گرایش‌ها، و خواسته‌های درونی افراد انسانی نیست، مستلزم وجود یا صورت علمی لذت باشد؛ زیرا همان‌گونه که وجودِ لذت انفعالی است و محصول و معلول تحقق امیال و خواسته‌های آدمی است، صورت ادراکی لذت نیز بر اساس این نوع نظریه‌ها متوقف و مترتب بر صورت علمی معنای زندگی است. در نتیجه، ازآنجایی‌که تحقق و تصور مفهوم لذت، مولود تحقق و تصور معنای زندگی است، تحقق و تصور هر یک از دو مفهوم نام‌برده،

حاکی از وجود و تصور دیگرش بوده و می‌توان رابطهٔ میان این دو مفهوم را تلازم دانست. این بدین معناست که معنای زندگی به‌مثابهٔ تحقق امیال و خواسته‌ها، علت و مستلزم تحقق وجود لذت است و وجود لذت نیز به‌عنوان معلول، مستلزم وجود معنای زندگی خواهد بود. «تحقق معلول مستلزم تحقق علت خواهد بود، همان‌گونه که تحقق علت مستلزم تحقق معلول است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص. ۷۹).

بنابراین، رابطهٔ دو مفهوم لذت با معنای زندگی بر اساس این نوع نظریه‌ها، تلازم است نه رابطهٔ اقتضا و استلزام؛ زیرا رابطهٔ اقتضا در جایی محقق می‌شود که وجود مقتضی، علت ناقصهٔ وجود مقتضاء باشد و حال آنکه تحقق معنای زندگی طبق این نوع نظریه‌ها، علت تام تحقق لذت است و در نتیجه، رابطهٔ مفهوم معنای زندگی با مفهوم لذت، اقتضایی نیست. رابطهٔ استلزام نیز در جایی وجود دارد که میان دو امر، لازم و ملزوم برقرار باشد و در این صورت، ملزوم مستلزم لازم خواهد بود، ولی امر لازم مستلزم ملزومش نمی‌تواند باشد؛ زیرا گاهی لازم امری، اعم از ملزوم خویش بوده و لازمِ اعم، مستلزم ملزوم اخص نخواهد بود.

طبیعت‌گرایی آفاقی

توصیف نظریه

نظریه‌های آفاقی، نوعی دیگر از نظریه‌هایی است که از رویکرد طبیعت‌گرا در معنای زندگی دفاع می‌کنند. مدافعان این نوع نظریه‌ها نقشی برای نوع نگاه انسان به ارزش‌های آفاقی در زندگی قائل نشده و صرف ارتباط با ارزش‌های طبیعی آفاقی را در معنابخشی به زندگی افراد انسانی کافی می‌دانند. در واقع، وجه مشترک این نظریه‌ها، دفاع از کفایت ارزش‌های آفاقی در این جهان مادی برای دستیابی به معنای زندگی است. به همین منظور، نظریه‌های آفاقی نه نگاه انفسی به معنای زندگی را لازم و کافی دانسته و نه وجود خداوند یا عالمی فراتر از عالم طبیعت یا جاودانگی هر فرد انسانی را برای معنای زندگی ضروری می‌شمارند. «متز» در توضیح این نوع نظریه‌ها می‌نویسد: «مطابق این دیدگاه، برخی از جنبه‌های زندگی طبیعی ما می‌تواند آن را معنادار سازد و می‌توان گفت شرایط دارای ارزش ذاتی خاص وجود دارند و برای هر انسانی این شرایط معنابخش است؛ نه صرفاً به‌سبب آنکه آدمی آن‌ها را می‌خواهد، انتخاب می‌کند، یا معتقد است این شرایط معنادار است و نه به‌علت آنکه این شرایط مبتنی بر خداوند هستند» (Metz, 2005, p. 311).

نظریه‌های آفاقی به دو دستهٔ فایده‌گرا و نافایده‌گرا تقسیم می‌شوند. نظریه‌های فایده‌گرا تنها راه دستیابی به معنای زندگی را کمک به رفاه و آسایش انسان‌ها می‌دانند؛ لیکن نظریه‌های نافایده‌گرا راه‌های دیگری را برای کسب معنای زندگی ارائه می‌کنند.

از فایده‌گرایی دربارهٔ معنای زندگی نیز تقریرهای مختلفی ارائه شده است. به‌طور مثال، برخی فایده‌گرایان از قبیل «پیتر سینگر» معتقدند که هر فرد انسانی تنها اگر به بهزیستی و رفاه خود یا دیگران در این جهان کمک کند، زندگی معناداری خواهد داشت (P. Singer, 1993, p. 333). اما بعضی مدافعان نظریهٔ فایده‌گرایی در معنای زندگی، همچون اروینگ سینگر، تنها کمک به رفاه و آسایش دیگران را باعث معنابخشی به زندگی هر فرد انسانی می‌دانند و به‌هیچ‌وجه کمک به رفاه و آسایش خود فرد را معنابخش

نمی‌دانند (I. Singer, 2009, p. 115-120). در مقابل، برخی مدافعان نظریه‌های فایده‌گرایی نیز مدعی‌اند که زندگی هر فرد انسانی تا آنجا معنادار شمرده شده است که وی با رعایت دست‌کم برخی از اصول و قواعد اخلاقی، مانند حفظ حرمت و شخصیت خویش، بتواند به رفاه و آسایش دیگران در این جهان کمک کند (بیات، ۱۳۹۰، ص. ۲۰۵).

نظریه‌های آفاقی نافایده‌گرا، در مقابل، ارزش‌های آفاقی دیگری غیر از کمک به رفاه و آسایش دیگران را برای معنابخشی به زندگی فرد انسانی پیشنهاد کرده‌اند. برای نمونه، لارنس جیمز معتقد است معنای زندگی هر فرد انسانی مبتنی بر دستاوردهای زندگی اوست. البته از نگاه وی هر دستاوردی قابلیت این را ندارد که به زندگی معنا دهد، بلکه دستاوردی معنادار است که واجد سه ویژگی باشد:

(۱) محصول توانایی‌ها و قابلیت‌های فرد باشد، نه مولود اتفاق و شانس؛

(۲) به دست آوردن آن فراتر از توان افراد عادی و معمولی باشد؛ زیرا اگر افراد معمولی هم بتوانند به سهولت به چنین دستاوردی دست یابند، دیگر آن دستاوردها ارزش و اهمیت چندانی ندارد و تقریباً هم‌وزن دستاورد اتفاقی خواهد بود؛

(۳) حصول چنین دستاوردی برای افراد مستعد و توانمند نیز آسان نباشد؛ زیرا اگر افراد بااستعداد و توانمند هم بدون هیچ زحمت و تلاشی بتوانند به آن دستاوردها دست یابند، در این صورت بین افراد معمولی و غیرمعمولی امتیازی نبوده و دستاوردها هم اهمیت و ارزش خودشان را از دست خواهند داد (James, 2005, p. 431).

تلقی مهم دیگر از طبیعت‌گرایی آفاقی نافایده‌گرا، دیدگاه نظریهٔ پیشینهٔ خانوادگی است. مبتکر این نظریه، جی دیوید ولمن است. وی معتقد است پیشینهٔ خانوادگی هر فرد انسانی در معنادهی به زندگی او نقش اساسی و فراوانی دارد؛ زیرا شخصیت حقیقی آدمی به‌شدت متأثر از روابط خانوادگی وی و به‌خصوص روابط او با والدین خویش است و به همین دلیل، کانون خانواده و فضای عاطفی و رفتاری حاکم بر آن، چنان روی رفتار و گفتار و در نهایت شخصیت افراد خانواده، به‌ویژه فرزندان، تأثیر می‌گذارد تا جایی که ضرب‌المثل شده که فرزندان آینهٔ رفتاری والدین خودشان هستند. بنابراین، هر فرد انسانی با شناخت چنین پیشینه‌ای، شناخت بهتری از خویش پیدا کرده، خود را وابسته به مجموعهٔ گسترده‌ای از انسان‌ها می‌بیند. به نظر ولمن، «انسان‌هایی که قرابت بیشتری با یکدیگر دارند، از ویژگی‌ها، روابط، و علایق عاطفی مشترکی برخوردار بوده و وابستگی هر فرد انسانی به چنین شبکهٔ انسانی، به زندگی هر فرد وابسته به آن معنا می‌بخشد» (بیات، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۱).

نسبت‌سنجی

چنان‌که دیدیم، نظریه‌های آفاقی فایده‌گرا، معناداری زندگی را صرفاً مبتنی بر کمک به رفاه و آسایش دیگران می‌دانستند. به نظر می‌رسد بر اساس این نظریه، نسبت محکی‌عنه و مطابَق دو مفهوم لذت و معنای زندگی، تباین نباشد؛ زیرا کاملاً ممکن است فرد انسانی‌ای که کمک به آسایش دیگران کرده و از این طریق به زندگی خویش معنا بخشیده است، از همین طریق متلذذ نیز بشود. این بدین معناست که

هیچ‌گونه تباینی میان معناداری زندگی و لذت در فرد انسانی‌ای که به رفاه و آسایش دیگران کمک و مدد می‌رساند وجود ندارد. لذا نسبت میان مصادیق دو مفهوم لذت و معنای زندگی، نسبت تباین نیست.

همچنین به نظر می‌رسد اگر معنای زندگی را طبق نظریهٔ مذکور، صرفاً کمک به رفاه و آسایش دیگران بدانیم و از طرف دیگر، لذت را نیز فقط در کمک‌رسانی به آسایش دیگران در نظر بگیریم، در این هنگام، نسبت میان قلمرو دو مفهوم فوق، نسبت تساوی خواهد بود. لیکن به‌واقع، اگر خوب تأمل کنیم و نیک بنگریم، نه تمام ارزش‌ها محدود به کمک به رفاه و آسایش دیگران است و نه مصداق و مطابَق لذت صرفاً کمک به آسایش دیگران است، بلکه قلمرو و دایرهٔ مصادیق هردو وسعت داشته و مضیق به مورد موصوف نمی‌شود. ولی حتی اگر نسبت افراد دو مفهوم فوق را فقط بر اساس نظریهٔ مذکور هم بخواهیم بررسی کنیم، نسبت تساوی میان مطابَق‌های این دو مفهوم برقرار نمی‌توانیم؛ زیرا مدافعان این نوع نظریه‌ها هرچند که مطابَق ارزش و معنای زندگی را تنها به کمک به آسایش دیگران محدود کرده‌اند، ولی محکی‌عنهٔ مفهوم لذت را که نمی‌توان منحصر در مورد پیش‌گفته نمود؛ زیرا مفهوم لذت را می‌توان هم به مورد کمک به آسایش دیگران و هم به موارد دیگری مانند غذای خوشمزه خوردن، در کنار ساحلی راه رفتن، نواختن یا استماع قطعهٔ موسیقی، کشف یک نظریهٔ علمی، و... تطبیق داد. پس نسبت میان مطابَق دو مفهوم لذت و معنای زندگی، تساوی نیز نخواهد بود.

آیا بر اساس این نظریه، نسبت میان قلمرو دو مفهوم پیش‌گفته، عموم و خصوص من‌وجه است؟ از توضیحات فوق به دست می‌آید که نسبت میان آن دو، نسبت عموم و خصوص من‌وجه نیز نخواهد بود؛ زیرا مفاد نسبت مذکور این است که هرکدام از دو مفهوم نام‌برده، ضمن اینکه فرد و مصداق مشترک دارند، قلمرویی جداگانه نیز داشته باشند و حال آنکه دو مفهوم لذت و معنای زندگی واجد مطابقی نیست که نتوان به دیگری نسبت داد؛ یعنی از منظر این نوع رویکرد، مصداق معنای زندگی فقط کمک به رفاه و آسایش دیگران است که همین مورد، مصداق لذت هم می‌تواند باشد؛ زیرا تحقق لذت در اختیار و کنترل کسی نیست تا جلوگیری کند که چنین حالتی به وجود نیاید، بلکه کاملاً روشن است که اگر شخصی به آسایش دیگران مدد می‌رساند و از این طریق به زندگی خویش معنا می‌بخشد، از همین طریق لذت برده و متلذذ نیز می‌گردد.

بنابراین، بر اساس این نظریه، هرکدام از دو مفهوم مذکور قلمرو جداگانه و مطابَق خاصی ندارند که نتوان به محکی‌عنهٔ دیگری تطبیق داد، بلکه مطابَق معنای زندگی فقط کمک به رفاه و آسایش دیگران است که همین یگانهٔ محکی‌عنهٔ معنای زندگی، مطابَق لذت هم می‌تواند باشد. در نتیجه، نسبت بین مطابَق‌های دو مفهوم لذت و معنای زندگی، نسبت عموم و خصوص من‌وجه نبوده، بلکه نسبت میان این دو مفهوم، عموم و خصوص مطلق خواهد بود؛ زیرا وقتی مطابَق‌های دو مفهوم موصوف را بر اساس تلقی آفاقی فایده‌گرا تحلیل می‌کنیم، درمی‌یابیم که تنها موردی که معناداری زندگی را به‌دنبال دارد، کمک به رفاه و آسایش دیگران است و بس. از طرفی دیگر، همین مورد واحد که عامل معناداری زندگی شده است، باعث ایجاد لذت هم در فرد انسانی می‌شود، لیکن مفهوم لذت صرفاً بر مورد مذکور صدق نمی‌کند؛ زیرا مصادیق مفهوم لذت فراوان است و یکی از مصادیق مفهوم لذت، مورد کمک به رفاه و آسایش دیگران

است. بر اساس همین دو دلیل، ثابت می‌شود که نسبت میان قلمرو و مصادیق دو مفهوم لذت و معنای زندگی بر اساس این رویکرد، نسبت عموم و خصوص خواهد بود. این بدین معناست که هیچ‌گونه ملازمهٔ میان وجود معنای زندگی به‌عنوان مددرسانی به رفاه و آسایش دیگران و لذت به‌مثابهٔ کمک‌رسانی به رفاه و آسایش خود وجود ندارد. با این حال، معنای زندگی با مورد کمک‌رسانی به رفاه و آسایش دیگران می‌تواند لذتِ متناظر با این نوع از تلقی را ایجاد کند.

تا اینجا دربارهٔ نسبت‌سنجی لذت و معنای زندگی بر اساس نظریه‌های آفاقی فایده‌گرا صحبت شد. حال به بررسی نسبت میان مصادیق دو مقولهٔ لذت و معنای زندگی بر مبنای تلقی نظریه‌های آفاقی نافایده‌گرا می‌پردازیم: ابتدا از تقریر لارنس جیمز شروع می‌کنیم. وی معتقد بود که معنای زندگی هر فرد انسانی در گرو برخی دستاوردهای زندگی اوست؛ دستاوردهایی که تصادفی نباشد، از توان افراد معمولی فراتر باشد، و برای افراد مستعد، دستیابی به آن مشکل باشد (James, 2005, p. 431). با توجه به این توضیحات، به نظر می‌رسد نسبت میان افراد دو مفهوم موصوف، تساوی نباشد؛ زیرا ممکن است فردی با توانایی و استعداد کمتر از افراد معمولی تلاش کند و خود را به سطح افراد عادی و معمولی برساند. وی از اینکه موفق شده و توانسته استعدادهایش را در یک سطحی شکوفا کند لذت می‌برد، لیکن با توجه به نظریهٔ دستاوردهای معنادار، تغییر و موفقیت چنین فردی معنادار نخواهد بود؛ زیرا تلاش و موفقیت‌های فرد مذکور به‌دلیل فقدان شرط دومی که لارنس جیمز برای معناداری دستاوردها یادآور شده بود، شامل دستاوردهای معنادار نبوده و در نتیجه، چنین تغییر و موفقیتی مشمول معنای زندگی هم نخواهد بود. البته نسبت تباین نیز برقرار نیست؛ زیرا امکان تصادق میان افراد و قلمروهای دو مفهوم نام‌برده وجود دارد؛ مثلاً اگر فردی یک کارگاه بزرگی را راه‌اندازی کند و برای افراد فراوانی از این طریق اشتغال ایجاد کند، یا اینکه با یک کشف علمی مشکلات فراوانی را حل کند، می‌توانیم این دو فعالیت را دستاورد معناداری به‌شمار آوریم که باعث معنادار شدن زندگی می‌شود. از سوی دیگر، همین دو دستاورد معنادار، مطابَق مفهوم لذت هم می‌توانند باشند؛ چون هیچ‌گونه مانع عقلی برای تطبیق مفهوم لذت نسبت به آن دو فعالیت وجود ندارد. آیا در این نوع تلقی، نسبت عموم و خصوص من‌وجه میان مصادیق لذت و معنای زندگی حاکم است؟ یعنی با فرض وجود مطابَق‌های مشترک، آیا باز هم می‌شود تصور کرد که چیزی مطابَق خصوصی هرکدام از دو مفهوم مذکور باشد، بدون اینکه شامل دیگری شود؟ به‌واقع، به نظر می‌رسد مفهوم معنای زندگی چنین محکی‌عنه و یا مطابقی ندارد که شامل مفهوم لذت نشود؛ به‌دلیل اینکه تمام مطابَق‌های مفهوم معنای زندگی می‌توانند دقیقاً مطابَق مفهوم لذت هم قرار بگیرند؛ چون تمام دستاوردهای معنادار زندگی یک فرد انسانی، همان‌گونه که زندگی وی را معنادار می‌کند، قابلیت ایجاد لذت را نیز در وی خواهد داشت. نتیجه آنکه از نسب چهارگانه، فقط نسبت عموم و خصوص مطلق باقی می‌ماند و همین نسبت، تعیین‌گر نسبت میان مطابَق‌های دو مفهوم لذت و معنای زندگی است؛ زیرا بر اساس این نظریه، تمام قلمرو مفهوم معنای زندگی شامل قلمرو مفهوم لذت هم می‌شود، لیکن از آن طرف، بعضی محکی‌عنه‌های مفهوم لذت مشمول محکی‌عنه‌های معنای زندگی می‌گردد و بعضی مطابَق‌های دیگر آن، خارج از قلمرو مفهوم معنای زندگی خواهد ماند. این بدین معناست که رابطهٔ مفهوم معنای زندگی با مفهوم لذت، یعنی رابطهٔ صورت علمی

معنای زندگی با صورت ادراکی لذت، استلزامی است، ولی رابطهٔ مفهوم لذت با معنای زندگی استلزامی نیست؛ زیرا لذت، حالت و کیفیتی است که از سبب‌های فراوانی حاصل می‌شود و دستاورد معنادار، یکی از اسبابی است که تحقق لذت را در پی خواهد داشت.

تا اینجا از میان دو تلقی مهم از نظریه‌های آفاقی نافایده‌گرا، دربارهٔ نسبت‌سنجی لذت و معناداری بر اساس نظریهٔ لارنس جیمز سخن گفتیم. اینک به نسبت‌سنجی معنای زندگی بر اساس تلقی جی دیوید ولمن با لذت می‌پردازیم. همان‌گونه که گذشت، او معتقد بود وابستگی و تأثیر و تأثر فرد انسانی از شبکهٔ انسانی و پیشینهٔ خانوادگی‌اش، معناداری زندگی را برای وی به‌دنبال خواهد داشت (بیات، همان). ازآنجایی‌که ولمن در صدد ارائهٔ یک نظریهٔ هنجاری است، نه در مقام توصیف یک واقعیت اجتماعی، وی پیشینهٔ خانوادگی را عامل معناداری زندگی افراد انسانی می‌داند. اکنون بر اساس نظریهٔ فوق، نسبت میان مطابَق‌های دو مفهوم لذت و معنای زندگی چه نسبتی خواهد بود؟ به نظر می‌رسد نسبت تباین نمی‌تواند بیان‌گر نسبت میان مطابَق‌های دو مفهوم مذکور قرار بگیرد؛ زیرا محال نیست که فردی به‌دلیل وابستگی به یک قوم یا قبیله‌ای، احساس ارزشمندی و معناداری در زندگی خویش کند و در همین حین، احساس لذت نیز بنماید. ولی اگر بین محکی‌عنه و مطابَق دو مفهوم لذت و معنای زندگی، نسبت تباین وجود داشته باشد، به‌هیچ‌وجه امکان ندارد که میان مطابَق‌های دو مفهوم مذکور، تطابق و این‌همانی برقرار باشد و حال آنکه بر اساس نظریهٔ فوق، میان قلمروهای دو مفهوم پیش‌گفته تطابق وجود داشته و این‌همانی میان مطابَق‌های آن دو مفهوم برقرار است. در نتیجه، میان مطابَق‌های دو مفهوم لذت و معنای زندگی، نسبت تباین نیست. نسبت تساوی نیز مانند نسبت تباین، رابطهٔ آن دو مفهوم را نمی‌تواند تبیین و توصیف کند؛ زیرا با توجه به محتوا و کارکرد نسبت تساوی و با ملاحظهٔ نظریهٔ پیشینهٔ خانوادگی، تمام قلمرو مفهوم لذت، همان تمام قلمرو مفهوم معنای زندگی است و به‌عکس نخواهد بود. منتها اگر پیشینهٔ خانوادگی برای فردی معناساز باشد، ممکن است مورد مذکور عامل ایجاد لذت نیز برای او باشد، ولی از آن طرف، هر چیزی که باعث ایجاد احساس لذت در فردی شود، نمی‌تواند عامل ایجاد و تحقق معنای زندگی هم در وی بشود؛ زیرا کاملاً ممکن است فردی از دست‌گیری و مددرسانی افراد نیازمند احساس لذت کند، ولی احساس معناداری زندگی ننماید؛ چون با توجه به این رویکرد، احساس معناداری صرفاً می‌تواند از راه پیشینهٔ خانوادگی ایجاد شود و احساس لذت از طریق مددرسانی برای نیازمندان، نمی‌تواند معناداری زندگی فرد را تأمین کند. بنابراین، نسبت میان محکی‌عنه‌های دو مفهوم معنای زندگی و لذت، نسبت تساوی نیست. آیا می‌توانیم رابطهٔ میان مطابَق‌های دو مفهوم لذت و معنای زندگی را عموم و خصوص من‌وجه بدانیم؟ باز هم پاسخ منفی است؛ زیرا روشن است که تمام مطابَق‌ها و قلمرو مفهوم لذت، شامل پیشینهٔ خانوادگی که تنها مصداق و مطابَق مفهوم معنای زندگی بر اساس این نظریه است نمی‌گردد. مفهوم لذت دارای محکی‌عنه و مطابَق‌های متعددی است که مورد پیشینهٔ خانوادگی می‌تواند یکی از محکی‌عنه‌ها و مطابَق‌های مفهوم لذت باشد. لذا با توجه به این تحلیل، به نظر می‌رسد نسبت میان محکی‌عنه‌های دو مفهوم پیش‌گفته نیز عموم و خصوص مطلق باشد؛ به‌دلیل اینکه مصداق و مطابَق مفهوم معنای زندگی در این نظریه، شامل مطابَق‌های مفهوم لذت می‌شود، ولی کل مطابَق‌های مفهوم لذت، شامل کل مطابَق‌های

مفهوم معنای زندگی نمی‌شود، بلکه برخی از محکی‌عنه‌های مفهوم لذت که متناظر با معنای زندگی است، شامل آن می‌گردد. مثلاً فردی را در نظر بگیریم که غذای خوشمزه‌ای را در ساحل زیبایی درحالی‌که نسیم ملایمی نیز می‌وزد نوش جان می‌کند و احساس لذت فراوانی می‌برد، ولیکن در چنین موردی، معناداری زندگی بر اساس پیشینهٔ خانوادگی تحقق نیافته است؛ زیرا با توجه به این نظریه، تحقق معنای زندگی فقط مبتنی بر قرابت خویشاوندی و پیشینهٔ خانوادگی است و بس. این نکته در نهایت نشان می‌دهد صورت ادراکی معنای زندگی طبق این نظریه‌ها مستلزم لذت است، نه بالعکس.

نتیجه‌گیری

ما در این نوشتار به بررسی نسبت لذت با معنای زندگی، مطابِق تلقی نظریه‌های طبیعت‌گرا از این مفهوم، پرداختیم. در این راستا، ابتدا سراغ برداشت‌های انفسی از طبیعت‌گرایی در باب معنای زندگی رفتیم. چنان‌که دیدیم، این نظریه‌ها معنای زندگی را در باطن وجود هر فرد انسانی جسته و شرایط تحقق یک زندگی معنادار را فقط تابع خواسته‌ها و مطلوبات و انتخاب‌های هر فرد یا گروهی که فرد به آن وابسته است می‌دانستند. بر اساس بحثی که انجام دادیم، نتیجه گرفتیم که طبق نظریه‌های طبیعت‌گرایی انفسی، بین دو مفهوم معنای زندگی و لذت، به‌لحاظ محکی‌عنه و مطابَقشان، نسبت تساوی برقرار است؛ زیرا انفسی‌گرایان معتقدند تحقق خواسته‌ها، امیال، و گرایش‌های آدمی موجب معناداری زندگی می‌شود، درحالی‌که همین تحقق مطلوبات و امیال درونیِ فرد انسانی، لذت و رضایت باطنیِ وی نیز به‌شمار می‌آید. این بدین معناست که میان صورت ادراکی و علمی دو مفهوم مذکور، نسبت تلازم برقرار است؛ زیرا صورت ادراکی معنای زندگی به‌مثابهٔ علت، ملازم صورت علمی لذت به‌عنوان معلول و نیز بالعکس خواهد بود.

در ادامه، سراغ برداشت‌های آفاقی از طبیعت‌گرایی در باب معنای زندگی رفتیم. چنان‌که دیدیم، این نظریه‌ها معنای زندگی را مرتبط با امور طبیعی ارزشمندی می‌دانستند که در ورای امیال و مطلوبات فرد انسانی‌اند. پس از تحلیل و بررسی دو تلقی فایده‌گرا و نافایده‌گرا از این دیدگاه، به این نتیجه رسیدیم که میان مطابَق‌های دو مفهوم لذت و معنای زندگی بر اساس این رویکردها، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ زیرا هرچند این نوع معناداری لذت ایجاد می‌کند، ولی هرگونه لذتی این‌گونه معناداری را ایجاد نمی‌کند؛ نکته‌ای که در نهایت نشان می‌دهد صورت ادراکی معنای زندگی طبق این نظریه‌ها مستلزم لذت است، نه بالعکس.

منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. (۱۳۸۳). *الاشارات والتنبیهات (شرح نصیرالدین طوسی)*. قم: نشرالبلاغة.

بیات، محمدرضا. (۱۳۹۰). *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *رحیق مختوم* (حمید پارسانیا، محقق). قم: اسراء.

سلیمانی امیری، عسکری. (۱۳۸۲). خدا و معنای زندگی. *نقد و نظر، (۳۱-۳۲)*، ۹۵-۱۴۴.

علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۶). معنای معنای زندگی. *پژوهشنامهٔ فلسفه دین (نامه حکمت)، ۵(۱)*، ۵۹-۸۹.

گرت، تامسون. (۱۳۹۶). *معنای زندگی* (غزاله حجتی و امیرحسین خداپرست، مترجمان). تهران: نگاه معاصر.

متز، تدئوس. (۱۳۸۲). آثار جدید دربارهٔ معنای زندگی (محسن جوادی، مترجم). *نقد و نظر، ۸(۲۹-۳۰)*، ۲۶۶-۳۱۳.

متز، تدئوس. (۱۳۹۶). *معنای زندگی، دانشنامه استنفورد* (ابوالفضل توکلی شاندیز، مترجم). تهران: ققنوس.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۴). *آموزش فلسفه*. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

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

ملاصدرا. (۱۳۶۶). *الشواهد الربوبیة فی منهاج السلوکیة*. تهران: سروش.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۲). *درسگفتار معنای زندگی*. تهران: تربیت مدرس.

نعمتی، مهدی. (۱۳۹۳-۱۳۹۴). بررسی معنای زندگی در معنویت مدرن. *فرهنگ پژوهش، (۲۰-۲۱)*، ۲۴۳-۲۷۰.

Metz, T. (2005). Critical notice: Baier and Cottingham on the meaning of life. *Disputatio*, 1 (19).

Singer, P. (1993). *Practical ethics* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Singer, I. (2009). *Meaning in life*, Volume 1: The creation of value. MIT Press.

James, L. (2005). Achievement and the meaningfulness of life. *Philosophical Papers*, 34(3), 429-442.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Examining the Ethical Challenge of Prayer from the Perspectives of Saul Smilansky and Daniel Peterson

Amir Rastin Toroghi[1], and **Vahideh Fakhar Noghani**[2]

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: arastin@um.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: fakhar@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
26 May 2024
Received in revised form
21 July 2024
Accepted
05 August 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
Supplicatory Prayer (Duʿāʾ al-Istighāthah),
ethical problem of prayer,
prayer as action,
Smilansky,
Peterson

ABSTRACT

One of the significant questions in the philosophy of religion concerning prayer is whether certain requests made to God, if granted, could lead to harm or suffering for others. Saul Smilansky, a philosopher who views prayer not merely as a wish but as a practical action aimed at achieving desired outcomes, questions the ethicality of some prayers from a consequentialist ethical standpoint. He argues that such prayers may have detrimental consequences for others. In contrast, while accepting Smilansky's theory that prayer is a form of practical action, Daniel Peterson, from the same consequentialist stance, attempts to defend the ethical nature of such requests and negate their detrimental outcomes by relying on God's attributes of absolute knowledge, power, and benevolence. This study employs a descriptive-analytical method to critically examine the perspectives of these two philosophers of religion on prayer. The critique is conducted both from the perspective of the theological foundations of prayer and from the standpoint of moral philosophy. The most significant weakness in both views is their equating prayer with practical action aimed at achieving a goal. The primary challenge to Smilansky's perspective lies in making ethical judgments about requests made to God based on human relationships and interactions.

Cite this article: Toroghi, A. R., & Fakhar Noghani, V. (2024). Examining the Ethical Challenge of Prayer from the Perspectives of Saul Smilansky and Daniel Peterson. *Theology Journal, 10*(2), 189-207. https://doi.org/10.22034/pke.2024.18707.1883

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2024.18707.1883

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۰۶۶۷-۲۷۸۳ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

بررسی چالش اخلاقی بودن دعا از دیدگاه ساول اسمیلنسکی و دنیل پترسون

امیر راستین طرقی[۱]، و وحیده فخار نوغانی[۲]

۱. *نویسنده مسئول*، استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
رایانامه: arastin@um.ac.ir

۲. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: fakhar@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۳۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۱۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
دعای استغاثه (حاجت)،
مسئلهٔ اخلاقی دعا،
دعا به‌مثابهٔ عمل،
اسمیلنسکی،
پترسون

چکیده

یکی از پرسش‌های مهم فلسفهٔ دین در موضوع دعا، پرسش از اخلاقی بودن برخی از درخواست‌هایی است که اجابت آن از سوی خداوند به‌نوعی منتهی به آسیب و رنج دیگران خواهد شد. ساول اسمیلنسکی از فیلسوفانی است که دعا را نه یک آرزوی صرف، بلکه اقدامی عملی برای وصول به خواسته‌ها می‌داند و ازاین‌رو، از موضع یک فیلسوف اخلاق نتیجه‌گرا، اخلاقی بودن برخی از دعاها را به‌سبب نتایج خسارت‌بار آن برای دیگران مورد تردید قرار داده است. در مقابل، دنیل پترسون ضمن پذیرش نظریهٔ اسمیلنسکی مبنی بر تلقی دعا به‌مثابهٔ نوعی اقدام عملی، از همان موضع نتیجه‌گرایی، تلاش می‌کند تا با تکیه بر صفات علم، قدرت، و خیرخواهی مطلق خداوند، از اخلاقی بودن این نوع از درخواست‌ها دفاع کرده و نتایج آسیب‌زای این نوع از درخواست‌ها را نفی کند. در این پژوهش به روش توصیفی–تحلیلی تلاش شده است تا دیدگاه این دو فیلسوف دین دربارهٔ دعا مورد نقد و بررسی قرار گیرد. این نقد و بررسی هم از منظر تمرکز بر مبانی الهیات دعا و هم از منظر فلسفهٔ اخلاق انجام شده است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین نقطهٔ ضعف هر دو دیدگاه، یکسان‌انگاری دعا با اقدام عملی برای وصول به هدف است و چالش اصلی دیدگاه اسمیلنسکی، قضاوت اخلاقی در خصوص درخواست از خداوند بر اساس مناسبات و روابط انسانی است.

استناد: راستین طرقی، امیر؛ فخار نوغانی، وحیده (۱۴۰۳). بررسی چالش اخلاقی بودن دعا از دیدگاه اسمیلنسکی و پترسون. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۱۸۹ـ۲۰۷. https://doi.org/10.22034/pke.2024.18707.1883

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

مسئلهٔ اخلاق، جنبه‌های مختلف وجود انسان را تحت پوشش قرار می‌دهد. معیارهای اخلاقی زیستن تنها به اعمال و رفتار مربوط نیست، بلکه در حوزه‌های مختلفی مانند اعتقادات، آرزوها، و نیات نیز مطرح شده است تا مشخص شود انسان به‌لحاظ اخلاقی در قبال اعتقادات، نیات، و آرزوهای خود ملزم به رعایت چه الزامات اخلاقی است. اما آنچه در این میان تا حدی عجیب و قابل تأمل می‌نماید، نگاه نقادانهٔ برخی از فیلسوفان دین غربی بر اخلاقی بودن دعا به‌لحاظ نتایج قابل پیش‌بینی برخی از دعاهایی است که اجابت آن به‌نوعی با منافع دیگران در تعارض است و از این حیث، دعا کردن عملی غیراخلاقی تلقی شده است. به تعبیر دیگر، علی‌رغم اینکه دعا فی‌نفسه امری مورد تأیید و تأکید ادیان الهی است و نقش بسیار مهمی در برقراری ارتباط میان خالق و مخلوق ایفا می‌کند و نمونه‌ای از اظهار بندگی و نیاز به درگاه خالق است، اما در الهیات دعا، مسئله صرفاً به این ارتباط محدود نمی‌شود و فراتر از ظاهر این ارتباط، ابعاد دیگری از آن مورد تأملات عقلانی قرار گرفته است.

خاستگاه این تأملات و بعضاً تردیدها در خصوص دعا، ناسازگاری ظاهری میان باور به وجود خداوندِ صاحب علم، قدرت، و خیرخواهی محض از یک‌سو و تحقق صدمات و آسیب‌هایی است که از سوی دیگر در اثر اجابت برخی از دعاهای بندگان به سایر انسان‌ها وارد می‌شود. این ناسازگاری ظاهری زمینه‌ساز طرح این پرسش است که آیا دعا کردن برای درخواست‌هایی که اجابت آن از سوی خداوند منتهی به ایجاد صدمات و آسیب‌هایی به دیگران می‌شود، عملی اخلاقی است؟

ساول اسمیلنسکی از جمله فیلسوفان اخلاق است که بر اساس این ناسازگاری، عمل دعا کردن را در مواردی که اجابت آن از سوی خداوند منتهی به صدماتی ناخواسته به سایر انسان‌ها می‌شود، عملی غیراخلاقی می‌داند (Smilansky, 2012, 2014). این درخواست‌ها لزوماً درخواست‌های غیراخلاقی مانند آرزوی مرگ دیگران به‌دنبال نفرت از آنان نیست، بلکه شامل هر نوع درخواستی می‌شود که برآورده شدن آن از سوی خداوند، به‌صورت غیرعمدی و ناخواسته برای دیگران آسیب‌زاست. به تعبیر دیگر، اسمیلنسکی در طرح این ایراد از منظر نتیجه‌گرایی اخلاقی وارد شده و نتایج آسیب‌زای اجابت برخی از دعاها را مدنظر قرار داده است. در نقطهٔ مقابل، برخی از الهی‌دانان مانند دنیل پترسون در دفاع از اخلاقی بودن این نوع از دعا، به رد ایرادات واردشده پرداخته و تلاش کرده‌اند تا با تأکید بر همان صفات علم و قدرت و خیرخواهی محض خداوند، دفاعی عقلانی از اخلاقی بودن این‌گونه از دعاها مطرح کنند.

در پژوهش حاضر به بررسی انتقادی دیدگاه اسمیلنسکی و دفاعیه‌های مطرح‌شده از سوی پترسون پرداخته شده است. با توجه به اینکه طرح این‌گونه مباحث در الهیات دعا در فضای الهیات اسلامی تا حدی جدید است و پرداختن به آن‌ها زمینهٔ تحقیقات و پژوهش‌های بعدی را برای بررسی تطبیقی چنین مسائلی در سنت الهیات اسلامی فراهم می‌کند، پرداختن به آن مفید فایده است.

جست‌وجوهای انجام‌شده حاکی از این است که اخیراً برخی پژوهش‌ها، دعا را با توجه به آرای فیلسوفان دین معاصر مورد توجه قرار داده‌اند و در خصوص ابعاد فلسفی، معرفت‌شناختی، و کلامی دعا قلم‌فرسایی کرده‌اند، مقالاتی همچون: «تبیین مسئلهٔ فلسفی دعای مستجاب بر اساس مدل استجابت

انکشافی» (فخار نوغانی و راستین طرقی، ۱۴۰۲)؛ «دعا، استجابت، عدم استجابت؛ سازگار با کمال اخلاقی خداوند؟» (مختاری، ۱۴۰۲)؛ «بررسی چالش معرفت‌شناختی استجابت دعا از منظر دیویسون و چوی» (راستین طرقی و فخار نوغانی، ۱۴۰۱)؛ «امکان متافیزیکی کارآمدی دعا» (مختاری، ۱۴۰۲)؛ و «تأثیر دعا بر جهان قانون‌مند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ» (جراحی و کشفی، ۱۳۹۵).

اما این بعد از جنبهٔ اخلاقی دعا – یعنی اخلاقی بودن خود دعا کردن با توجه به پیامدهای استجابت آن برای دیگران – که مسئلهٔ اصلی این پژوهش است، تاکنون در هیچ پژوهشی مورد بررسی قرار نگرفته است و از این جهت، ضرورت بیشتری در پرداختن به مسئلهٔ مورد نظر احساس می‌شود.

در این نوشتار ابتدا دیدگاه ساول اسمیلنسکی در خصوص غیراخلاقی دانستن برخی از دعاها مطرح شده است و پس از آن نیز دفاعیه‌های پترسون در تقابل با دیدگاه اسمیلنسکی بررسی شده است. در پایان نیز ضمن بررسی انتقادی هر دو دیدگاه، تلاش شده است تا با ارائهٔ تبیینی از اخلاقی بودن دعاهای مورد نظر، پاسخ مناسبی برای پرسش مورد نظر ارائه شود.

دیدگاه اسمیلنسکی

از نظر اسمیلنسکی، دعا کردن در برخی از موقعیت‌هایی که اجابت آن از سوی خداوند منجر به صدمات و آسیب‌هایی به دیگران می‌شود، عملی غیراخلاقی است. این موقعیت‌ها در زندگی انسان‌ها بسیار رخ می‌دهد و غالباً نیز افراد برای رهایی از وضعیت‌های یادشده، دست به دعا برمی‌دارند. نمونهٔ این وضعیت‌ها که اسمیلنسکی به‌عنوان مثال ذکر کرده، به شرح زیر است:

نمونهٔ اول: فردی که در کوهستانی برفی با بهمنی عظیم مواجه می‌شود که به‌سوی او در حرکت است و توانایی فرار ندارد. تنها امید او این است که بهمن تغییر مسیر دهد تا او نجات پیدا کند. با وجود اینکه فرد می‌داند این تغییر مسیر منتهی به روستایی می‌شود که افراد زیادی در آن ساکن هستند، دست به دعا برمی‌دارد تا این اتفاق رخ دهد و او جان سالم به در برد.

نمونهٔ دوم: مادری که فرزندش به‌دلیل نارسایی کبدی حاد در حال مرگ است و تنها شانس زنده ماندن او، پیدا شدن یک اهداکنندهٔ کبد هم‌سن با فرزندش است. با توجه به اینکه فرصت زنده ماندن به‌سرعت در حال از دست رفتن است، تنها وقوع یک سانحهٔ رانندگی که در آن فردی کشته شده و اعضای‌اش اهدا شوند، شانس زنده ماندن بیمار را فراهم می‌کند. مادر برای نجات جان پسرش دست به دعا برمی‌دارد.

نمونهٔ سوم: دانش‌آموزی که با مدیر سخت‌گیر مدرسهٔ خود به‌شدت چالش دارد و از او به‌خاطر سخت‌گیری‌هایش بیزار است. او هر شب هنگام خواب، آرزوی مرگ مدیر مدرسه را دارد و برای این امر به درگاه خداوند دعا می‌کند (Smilansky, 2012, pp. 105-106).

هر چند در دو مثال اول – برخلاف مثال سوم – دعا کردن برای حفظ جان خود یا عزیزان و نزدیکان در حال مرگ امری کاملاً طبیعی است، در عین حال وجه مشترک نمونه‌های یادشده این است که اجابت دعای این افراد منتهی به آسیب رساندن به افراد دیگر می‌شود؛ البته با این تفاوت که در دو مورد اول، در

دعا برای حفظ جان خود و عزیزان و نزدیکان در حال مرگ هیچ‌گاه صدمه و آسیب به دیگران مورد درخواست مستقیم نیست، اما در مورد سوم، صراحتاً تقاضای مرگ مدیر مدرسه در دعا مطرح شده است. اما از نظر اسمیلنسکی آنچه حائز اهمیت است، نتایج آسیب‌زای اجابت این سه نوع از دعاست و بر همین اساس، اسمیلنسکی دعا کردن برای چنین اموری را به‌طور کلی امری غیراخلاقی می‌داند و بر این نظر است که با توجه به عواقب استجابت این نوع از درخواست‌ها که آسیب دیدن دیگران در آن امری قابل پیش‌بینی است، هیچ تفاوتی در ماهیت غیراخلاقی این درخواست‌ها نیست (Smilansky, 2014, p. 208).

دعا به‌مثابهٔ اقدام و نه صرفاً آرزو

مهم‌ترین دلیل اسمیلنسکی بر مدعای خود این است که دعا و درخواست از خداوند باید به‌مثابهٔ نوعی از عمل و اقدام برای وصول به نتیجه تلقی شود تا اینکه صرفاً یک آرزوی قلبی باشد. دعا کردن صرفاً یک تقاضا نیست، بلکه این درخواست قلبی از خداوند به‌نوعی همانند این است که خود فرد برای محقق شدن آرزویش اقدام کند و بنابراین، همچنان که در خصوص اعمال و رفتارهای انسانی معیارهای اخلاقی سخت‌گیرانه‌تری نسبت به آرزوها و نیات افراد اعمال می‌شود، ملاحظات اخلاقی دقیق‌تری در مورد دعا نیز اعمال خواهد شد. بر این اساس، رعایت الزامات اخلاقی در قبال چنین دعاهایی از دو جهت است: نخست به جهت آسیب‌هایی که به سایرین وارد می‌شود و دوم به‌دلیل اینکه دعا و درخواست از خداوند، اقدامی عملی در جهت وارد شدن این آسیب به دیگران از سوی دعاکننده تلقی می‌شود و عملی غیراخلاقی است. دعا صرفاً آرزوی قلبی نیست، بلکه از جنس اقدام است که در این اقدام عملی، نیروهای ماوراء طبیعی به کار گرفته می‌شوند. بر اساس تحلیل پیش‌گفته، تمامی مثال‌های یادشده نوعی اقدام عملی برای رسیدن به خواستهٔ دعاکننده محسوب می‌شوند. به‌عنوان نمونه، در مثال فردی که در بهمن گرفتار شده است، چنانچه آگاهانه دینامیتی را منفجر کند که مسیر بهمن را به‌سمت روستا تغییر دهد، اقدام او برای دفع خطر مرگ از خودش کاملاً غیراخلاقی است. همچنین در دو مثال دیگر نیز دعا کردن به‌مثابهٔ اقدام عملی برای رسیدن به هدف، عملی غیراخلاقی محسوب می‌شود. به‌عنوان نمونه، از نظر اخلاقی کاملاً غیرقابل قبول می‌نماید که مادر برای نجات جان فرزندش، با ریختن روغن در خیابان‌های اطراف بیمارستان، شرایط لغزش موتورسواران و تصادف و در نهایت مرگ آنان را فراهم کند تا اعضای آنان اهدا شود. چنان‌که از نظر اخلاقی غیرمجاز است که دانش‌آموز برای راحت شدن از سخت‌گیری‌های معلم‌اش، او را مسموم کند (Smilansky, 2014, p. 209).

نقد و رد توجیهات اخلاقی بودن دعا

در گام بعد، اسمیلنسکی به دفاعیات احتمالی و مقدری که ممکن است در برابر این نظریه مطرح شود، می‌پردازد. به نظر او ممکن است توجیهاتی در دفاع از اخلاقی بودن این قبیل دعاها مطرح شود که از نظر اسمیلنسکی هیچ‌کدام از دفاعیه‌های مطرح‌شده نمی‌تواند از اخلاقی بودن دعا با وجود نتایج آسیب‌زا در حق دیگران، دفاع منطقی ارائه کند. در ادامه به برخی از این توجیهات و نقدهای وارد بر آن از نظر اسمیلنسکی خواهیم پرداخت.

۱. عدم یقین به اجابت دعا

از نظر اسمیلنسکی تنها وجود یقین به اجابت دعا در باور دعاکننده و قطعی دانستن وقوع نتایج مورد نظر در نگاه وی، سبب می‌شود تا دعا کردن نوعی اقدام برای وقوع نتایج آسیب‌زا و در نتیجه عملی غیراخلاقی محسوب شود. به عبارت دیگر، دعا با وجود عدم باور دعاکننده به اجابت، مشکل اخلاقی ندارد، اما با باور به اجابت، مشکل اخلاقی دارد و چالش اخلاقی آن هم از نفس باور دعاکننده ناشی می‌شود، نه بر اساس واقع. لذا حتی اگر در واقع دعا اجابت نشود، چالش اخلاقی چنین دعایی همچنان به حال خود باقی است. به‌عنوان نمونه، اگر شخصی به‌دلیل ناراحتی از رئیس خود مرتباً سوزنی را در تصویر عکس رئیس‌اش فرو کند، بدون ذره‌ای باور به اینکه این کار آسیبی به رئیس‌اش وارد خواهد کرد، هیچ دلیل روشنی بر غیراخلاقی بودن این عمل وجود ندارد. اما اگر آن فرد همین کار را با اعتقاد به تأثیر بر روی رئیس‌اش انجام دهد، عمل او غیراخلاقی خواهد بود، هرچند ما می‌دانیم که در واقع چنین باوری کاذب بوده و مطابق با واقع نیست. به تعبیر اسمیلنسکی در این مسئله، عقلانیت عینی مؤثر بودن دعا (یعنی نتایج واقعی آسیب‌زا به دیگران در پی اجابت آن) موضوعیت ندارد، بلکه عقلانیت ذهنی آن، یعنی امیدواری آنان برای وصول به نتیجه است که اخلاقی بودن دعا را که خود نوعی اقدام است، مورد تردید قرار می‌دهد (Smilansky, 2014, p. 209).

هر سه دعاکننده امیدوارند که دعایشان امور را در جهت مطلوب هدایت می‌کند: کمک به نجات فرد از سقوط بهمن، در عین آگاهی از آسیب جمعی از مردم در پایین دره؛ نجات جان پسر بیمار به قیمت از دست رفتن یک زندگی در یک تصادف جاده‌ای؛ و خلاص شدن از دست مدیر مدرسه. هرچه آنان به کارآمدی دعایشان بیشتر باور داشته باشند، مشکل اخلاقی دعایشان بدیهی‌تر است. اما حتی اگر یقین نداشته باشند که خداوند دعایشان را برآورده می‌کند، آشکارا با این اعتقاد راسخ دعا نمی‌کنند که کاری که انجام می‌دهند اثری نخواهد داشت، بلکه دعاکنندگان در قلب خود انتظار اثری، ولو اندک، در برآورده شدن دعایشان دارند و اگر هیچ امیدی به تأثیر نداشتند، اساساً دعا نمی‌کردند. همین میزان از باور به تأثیر دعا، به خودی خود برای اثبات عدم توجه کافی دعاکنندگان به قربانیان بالقوهٔ استجابت درخواست‌شان کافی است (Smilansky, 2014, pp. 210-211).

۲. امید به اجابت اعجازگونه دعا

ممکن است برخی از مؤمنان بر این باور باشند که اجابت دعا از سوی خداوند می‌تواند به‌نحوی معجزه‌وار، بدون آسیب وارد شدن به افراد دیگر انجام شود. به‌عنوان نمونه، بهمن ناپدید شود یا فرد بیمار به‌نحو معجزه‌آسایی شفا یابد. بر این اساس، این نحوهٔ اجابت، اخلاقی بودن دعا را می‌تواند توجیه کند. اما از نظر اسمیلنسکی اگر کسی چنین باور و اعتقادی داشته باشد که خداوند از چنین قدرتی برخوردار است، کمتر دعا می‌کند. باور عموم مؤمنان بر این است که آنان کمک‌های الهی را از مسیر عملکرد متداول دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم دریافت خواهند کرد. علاوه بر این، ادیان معمولاً از مردم می‌خواهند که دائماً امید خود را بر معجزات قرار ندهند، بلکه آنچه را که به‌طور طبیعی می‌توانند انجام دهند و مثلاً در هنگام بیماری به پزشک مراجعه کنند. همچنین بر اساس باوری عمومی و همگانی، مداخلهٔ الهی در جهان طبیعت،

معمولاً در چارچوب قوانین شناخته‌شدهٔ طبیعت رخ می‌دهد. بنابراین غیرمنطقی به نظر می‌رسد که فرض کنیم در موقعیت‌های یادشده، مؤمنان در هنگام دعا لزوماً فکر می‌کنند که خدا به‌گونه‌ای عمل می‌کند که آن‌ها یا عزیزانشان نجات می‌یابند، اما به‌طور معجزه‌آسایی هیچ‌کس در این فرآیند آسیب نخواهد دید (Smilansky, 2014, p. 211).

۳. راه‌حل گریز اخلاقی

آیا می‌توان به استناد عشق خداوند به بندگان یا خیرخواهی محض او چنین تصور کرد که خداوند تنها دعاهایی را مستجاب می‌کند که اخلاقاً مجاز باشند؟ این ادعا که اسمیلنسکی از آن به‌عنوان «بند گریز اخلاقی» تعبیر می‌کند، چندان مورد قبول او نیست. اگرچه عنصری به نام «مسئولیت مشترک» وجود دارد که شامل خداوند به‌مثابهٔ یکی از عوامل و فاعل‌های اصلی نیز می‌شود، اما مسئله بدین سادگی قابل حل نیست. بسیاری از مردم باور دارند که دعایشان ممکن است مؤثر باشد، اما در مورد ماهیت اخلاقی موجود ماوراء طبیعی (یا در مورد سطح مداخله در دنیایی که او برای انجام انتخاب می‌کند و مانند آن) مطمئن نیستند. ازآنجایی‌که به نظر می‌رسد دلایل موجود برای اثبات این ادعا که «اگر خدایی وجود دارد، حتماً خیر محض و قادر مطلق است»، چندان قطعی نیست، چنین احساس عدم قطعیتی باید کلی بوده و عمومیت داشته باشد و در نتیجه، این راه‌حل که مبتنی بر این ادعاست نیز چندان قابل قبول نخواهد بود. ازاین‌رو، دعا به‌منظور مداخلهٔ الهی در جهتی که به خودی خود از نظر اخلاقی مشکل‌زاست و احتمال قربانی شدن افراد بی‌گناه وجود دارد، صرفاً به پشتوانهٔ اینکه اگر دعا از نظر اخلاقی نامناسب باشد، حضور خداوند قادر و خیرمحض مانع از تحقق آن است، غیرقابل قبول به نظر می‌رسد.

علاوه بر این، حتی اگر عدم اطمینان نسبت به وجود خداوند خیرخواه محض برای رصد و پایش اخلاقی بودن دعا لحاظ نشود، باز هم مؤمنان به‌لحاظ اخلاقی برای چنین درخواست‌هایی ملزم به رعایت الزاماتی هستند. هر چند تعدادی از مؤمنان با توجه به تفاوت‌های فردی که میان انسان‌ها وجود دارد، در چارچوب «بند گریز اخلاقی» دعا می‌کنند و هرگز راضی به منفعت خود در قبال آسیب به دیگران نیستند، اما این امر همگانی نیست و به‌ویژه بعید است همیشه در موقعیت‌های سخت مواجهه با مشکلات مورد توجه دعاکنندگان باشد. به زعم اسمیلنسکی، در نظر گرفتن لوازم و برآیندهای دعا در هنگام دعا کردن، تنها کار یک قدیس است و منجر به محرومیت در دعا می‌شود. به‌عنوان نمونه، فردی که درخواست کبد اهدایی دارد، اگر ملاحظات اخلاقی را در نظر بگیرد، هیچ‌گاه دعا نخواهد کرد یا هیچ اقدام و تلاشی برای دریافت عضو اهدایی نخواهد داشت و عملاً فرزند او از دست خواهد رفت. اما در مثال‌های یادشده، هیچ‌کدام از دعاکنندگان قدیس نیستند (Smilansky, 2014, pp. 212-213).

وجهٔ دیگری که غیراخلاقی بودن نفس چنین دعاهایی را حتی با لحاظ راه‌حل گریز اخلاقی مورد بررسی قرار می‌دهد، این است که دعا کردن برای اموری که موجب صدمه زدن به دیگران می‌شود و سپردن این امر به خداوند که از تحقق نتایج آسیب‌زای آن به دیگران ممانعت به عمل آورد نیز عملی غیراخلاقی است و همانند این است که فرد برای تحقق خواستهٔ خود اقدام به انجام جرمی کند – مثلاً مادر متقاضی اهدای عضو، روغن در جاده بریزد – و در عین حال متوقع باشد که خداوند به حکم قادر و

عالم مطلق بودن، اثر کار او را خنثی کند. همچنان که خداوند در عالم واقع چنین کاری را نمی‌کند، در مورد دعا نیز چنین اقدامی نخواهد کرد و از همین لحاظ، چنین دعایی غیراخلاقی است.

در مورد نتایج احتمالی دعا، احتمالاً هر آنچه ارادهٔ خداوند است رخ می‌دهد، اما این اراده در اختیار مردم نیست – انسان‌ها نباید به ارادهٔ خداوند در پیشگیری از نتایج آسیب‌زای دعا دل ببندند، بلکه باید به عمل خود – یعنی دعا که به‌مثابهٔ نوعی اقدام عملی برای وصول به نتیجه است – توجه داشته باشند. فرد باید مراقب نتایج احتمالی دعا باشد و چیزهایی را طلب نکند که وقوع آن به ضرر دیگران تمام شود یا منجر به ایجاد صدمه و آسیبی به دیگران شود.

از نگاه اسمیلنسکی، اگرچه در ظاهر مورد دعای دختر در مورد مرگ مربی‌اش با مورد دعای فردی که در بهمن گیر کرده است یا فردی که متقاضی اهدای عضو است متفاوت است – و شاید این‌گونه به نظر برسد که دعای فرد گرفتار در بهمن یا متقاضی اهدای عضو اخلاقی است و تنها تقاضای مرگ مدیر مدرسه غیراخلاقی است – اما تحلیل دقیق دعا و وضعیت اجابت و تحقق آن نشان می‌دهد که به‌نوعی این‌گونه دعاها نیز عملی غیراخلاقی محسوب می‌شود.

به نظر اسمیلنسکی، عدم قطعیت معرفتی لازم در مورد توانایی و تعهد اخلاقی خدا، باید محدودیت‌های شدیدی را بر آنچه شخص برای آن دعا می‌کند تحمیل کند و حتی اگر مؤمن بتواند به قدرت مطلق و احسان الهی اعتقاد کامل داشته باشد، دعا برای رسیدن به مقاصدی که اجابت آن مستلزم ایجاد آسیب به دیگران است، از نظر اخلاقی مورد تردید است. مردم به‌عنوان یک قاعده نباید در دعاها طالب چیزی باشند که از نظر اخلاقی به خود اجازهٔ ندهند تا برای تحقق آن دست به اقدامی بزنند. در بسیاری از شرایط رایج و ظاهراً بی‌ضرر از آن نوع که بررسی کردیم، دعا برای یک مؤمن ممکن است غیراخلاقی باشد (Smilansky, 2014, pp. 213-215).

نقد و بررسی دیدگاه اسمیلنسکی

نخستین نکته‌ای که در بررسی و نقد ایراد اسمیلنسکی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، تحلیل رویکرد اسمیلنسکی از منظر یک فیلسوف اخلاق نتیجه‌گراست. در رویکرد نتیجه‌گرایی، معیار ارزش‌گذاری یک فعل با توجه به نتایج آن مورد توجه است و اسمیلنسکی نیز با در نظر گرفتن نتایج آسیب‌زای استجابت برخی از دعاها از یک‌سو و تلقی از دعا به‌مثابهٔ یک اقدام عملی برای وصول به آن از سوی دیگر، در اخلاقی بودن دعا تردیدهایی را وارد کرده است. بدیهی است که این رویکرد می‌تواند با دیدگاه وظیفه‌گرایانه در اخلاق کاملاً مورد نقد قرار گیرد. در رویکرد وظیفه‌گرایی، اساساً ارزش‌گذاری اخلاقی نه بر اساس نتایج یک فعل، بلکه بر اساس وظایف تعریف‌شدهٔ اخلاقی مورد توجه است و صرفاً نتایج آسیب‌زا نمی‌تواند معیار داوری اخلاقی قرار گیرد. با توجه به اینکه دعا کردن و طلب کمک از پروردگار در مواقع بحرانی امری کاملاً موجه است، بنابراین می‌توان از اخلاقی بودن دعا بر اساس رویکرد وظیفه‌گرایی نیز سخن گفت. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد با توجه به تأکید اسمیلنسکی بر عقلانیت ذهنی که در بخش «عدم یقین به اجابت دعا» گذشت، می‌توان دیدگاه او را مبتنی بر نتیجه‌گرایی سابجکتیو دانست که در آن، غلبه ضرر بر

منفعت از نگاه فرد ملاک نادرستی عمل به شمار می‌رود، درحالی‌که وقوع رخدادهای پیش‌بینی‌شده ممکن است در عالم واقع الزاماً منجر به غلبه ضرر بر منفعت نشود.

در جهان طبیعت با توجه به محدودیت امکانات، در غالب موارد این‌گونه است که تلاش برای وصول به آرزوها و اهداف به‌صورت ناخواسته صدمات و آسیب‌هایی را به دیگران وارد خواهد کرد یا حداقل آن‌ها را از رسیدن به منفعت مطلوب محروم خواهد کرد. اگر معیار اخلاق در خصوص تلاش‌های انسانی برای وصول به خواسته‌ها تا بدین حد سخت‌گیرانه لحاظ شود، آنگاه بسیاری از مشاغل باید به‌لحاظ اخلاقی مجاز نباشد. به‌عنوان نمونه، آیا می‌توان یک تعمیرکار اتومبیل را به‌لحاظ اخلاقی مورد سرزنش قرار داد که برای گذران امور زندگی خود امیدوار است که در هر روز تعدادی اتومبیل خراب را تعمیر کند؟ این نقد بدان معنا نیست که به‌طور کلی بی‌اعتنایی به نتایج درخواسته‌های قلبی مجاز است. اساساً یکی از معیارهای زیست اخلاقی، توجه به نتایج و برآیندهای انتخاب‌ها، افعال، و تمنیات قلبی انسان است، اما در عین حال تعارض منافع در جهان طبیعت امری گریزناپذیر است و وقوع هر رخدادی سبب بروز برخی از آسیب‌های ناخواسته به دیگران خواهد شد.

اینکه دعا نوعی فعل لحاظ شود، نه آرزوی قلبی صرف، محل تردید است. دعا از سطح آرزو فراتر است و در حکم درخواست برای اقدام است، اما از سطح اقدام عملی مستقیم برای انجام کار توسط خود شخص نیز فروتر است و بدین لحاظ نیز باید معیارهای اخلاقی حاکم بر آن متفاوت از اقدامات عملی لحاظ شود. به تعبیر دیگر، اگر دعا نوعی آرزو باشد، ممکن است با توجه به اختیاری نبودن آن، چندان به‌لحاظ اخلاقی مورد سؤال واقع نشود و بر این اساس، با معیارهای اخلاقی حاکم بر فعل اختیاری مورد قضاوت اخلاقی قرار نگیرد. حال اگر در سطح اقدام عملی مبتنی بر اختیار نیز نباشد، باید معیارهای خاصی به‌لحاظ اخلاقی برای آن لحاظ شود. اینکه دعاکننده درخواست خود را از خداوند می‌خواهد، ممکن است به‌لحاظ ضعف و ناتوانی او باشد و ممکن است به‌دلیل ملاحظات اخلاقی باشد. فردی که از خداوند درخواست پیدا شدن عضو اهدایی را می‌کند، مطمئناً در این سطح از ایمان قرار دارد که هیچ‌گاه به خود اجازهٔ قتل دیگری را نمی‌دهد و بنابراین برای پرهیز از ارتکاب چنین کاری دعا می‌کند. پس دعا را نمی‌توان به‌لحاظ اخلاقی با معیارهای اخلاقی حاکم بر اقدام مستقیم عملی مورد قضاوت قرار داد. به تعبیر دیگر، شاید بتوان آرزوها و به‌دنبال آن درخواست‌ها را با معیارهای حاکم بر افعال جوانحی که مربوط به قلب انسان است سنجید.

رعایت الزامات اخلاقی با توجه به شرایط اضطرار و به تعبیر دیگر دوراهی‌های اخلاقی که در زندگی با آن مواجه می‌شوند، باید مورد قضاوت اخلاقی قرار گیرد و شاید از این جهت، نقد جدی برای اسمیلنسکی بتوان وارد کرد. دوراهی‌های اخلاقی، امری است که در جای دیگر مورد توجه خود اسمیلنسکی قرار گرفته است (Smilansky, 2007)، اما در بحث کنونی گویی به‌طور کامل مغفول مانده است. بر فرض پذیرش اینکه دعا نوعی اقدام عملی مبتنی بر اختیار لحاظ شود، آنگاه باید هر کدام از موارد یادشده در مثال را یک تعارض یا دوراهی اخلاقی در نظر گرفت که فرد در برابر هر دو راه، خود را ملزم به رعایت الزامات اخلاقی می‌بیند. فردی که در بهمن قرار گرفته است، نسبت به حفظ جان خود نیز مسئولیت دارد و مادری که برای فرزند خود در جست‌وجوی یک عضو اهدایی است نیز در برابر حفظ جان فرزندش مسئولیت اخلاقی دارد.

کسی که در وهلهٔ اول دعا می‌کند، نیازمند رسیدن کمکی از سوی خداست و هیچ‌گاه قصد آسیب زدن به دیگری را ندارد و ممکن است به‌خاطر قرار گرفتن در شرایط اضطرار به عواقب استجابت دعای خود فکر نکند. چه بسا اگر کسی به‌لحاظ منطقی، پیامدهای استجابت دعایش را برای او توضیح دهد، او از دعای خود منصرف شود. کسی که متقاضی یک کبد برای فرزندش است، برای این دعا نمی‌کند که فردی تصادف کند تا آنکه کبد فرد سانحه‌دیده به او اهدا شود. او دعا می‌کند تا کبدی اهدایی فراهم شود و ممکن است راه‌های علی‌البدل هم باشد. البته اگر در برخی از شرایط، مثلاً قبول شدن در یک مصاحبه، فرد دعا کند تا او پذیرفته شود، اما در دل دعا نکند که دیگران پذیرفته نشوند، این فرق دارد تا فردی که دعا کند دیگران در مصاحبه شکست بخورند تا او برندهٔ میدان شود. به تعبیر دیگر، همچنان که در بیان اشکال، اشکال‌کننده همهٔ تبعات و لوازم منطقی یک دعا را بیان کرده است، باید بدین نکته هم توجه داشت که دعاکننده در چه حال و حالتی دعا می‌کند و صرفاً همهٔ دعاها را که نتیجهٔ آن ممکن است صدمه خوردن به دیگری باشد، عملی غیراخلاقی محسوب نکرد؛ چراکه داعی در هنگام دعا چنین قصدی را نداشته است و اگر از نتایج دعای خود آگاه شود، ممکن است حتی از استجابت دعایش منصرف شود. البته اسمیلنسکی در توضیحات بعدی خود به این مسئله اشاره می‌کند و تلاش می‌کند تا نشان دهد دعاکننده به‌لحاظ اخلاقی، ولو در همین حد بی‌توجهی به آسیب رساندن به دیگران، کاری غیراخلاقی انجام می‌دهد. اما همچنان که بیان شد، اخلاقی بودن متوجه پیامدهای آشکار و بیّن یک فعل است نه پیامدهای پنهان و غیرمستقیم؛ لذا اشکال اسمیلنسکی (۲۰۱۴) جدی به نظر نمی‌رسد.

بر فرض پذیرش نقدهای اسمیلنسکی، ایرادات او تنها بر تعدادی از مصادیق دعا وارد است، نه همهٔ دعاها. صرفاً دعاهایی که ممکن است منجر به شری برای دیگران شود، ارزش اخلاقی خود را از دست خواهند داد و سایر دعاها از این نقد اخلاقی در امان می‌مانند. به عبارت دیگر، تنها در مثال سوم از مثال‌های اسمیلنسکی (طلب مرگ برای معلم توسط دانش‌آموز) است که درخواست دعاکننده مستقیماً طلب شر برای دیگران بوده و نوعی نفرین محسوب می‌شود، اما در سایر موارد همچون دو مثال دیگر او، دعاکننده قصد آسیب زدن به دیگران را نداشته و تنها به‌دنبال خیر و مصلحت خویش است نه آسیب به دیگران. علاوه بر این، دعا کردن و واگذاری نتیجه به خدا بسیار متفاوت از مثالی است که در بند گریز اخلاقی مطرح شده است و قیاس مع‌الفارق است. از منظر باورمندان، حتی وقتی برای امر خوشایندی هم که صدمه‌ای برای دیگران ندارد، دعایی درخواست می‌شود، باز اجابت را به مصلحت خدا واگذار می‌کنند و در نهایت در صورت وصول به نفع‌های برتر و به‌شرط عدم دریافت ضررهای بالاتر – مادی یا معنوی – نیز نتیجه به خدا واگذار می‌شود.

علاوه بر نقدهای یادشده، می‌توان تضمین اخلاقی بودن دعا را از جهات دیگری نیز نشان داد. نخست توجه به فضای معنوی حاکم بر سنت دینی دعاست؛ مواردی همچون آداب دعا، شرایط دعا، و نحوهٔ استجابت که به‌نوعی با تردیدهای اسمیلنسکی دربارهٔ اخلاقی بودن دعا در تعارض است. این آموزه‌ها سبب معنابخشی و قداست به دعا و اخلاقی بودن آن در فضای دینی می‌شود. وجهٔ دیگر ضمانت اخلاقی بودن دعا، توجه به معیارهای عمل اخلاقی است که دعا نیز مشمول آن می‌شود؛ به‌عنوان نمونه، عمل اخلاقی برخوردار از هر دو حسن فعلی و فاعلی است و ازآنجاکه نفس عمل دعا طبق سفارش دینی از حسن فعلی

برخوردار است، مادامی که قصد بالذات دعاکننده نیز آسیب رساندن به غیر نیست، در نتیجه دعا فارغ از نتایج و پیامدهای تبعی آن، نصاب عملی اخلاقی را داراست.

دیدگاه پترسون

پترسون (۲۰۱۴) در مواجهه با اشکالات اسمیلنسکی، راهبردی را در پیش گرفته است که مبتنی بر همان چیزی است که اسمیلنسکی «بند گریز اخلاقی» نامیده بود. وی تلاش می‌کند تا نشان دهد درخواست کردن از خدایی که در نگاه درخواست‌کننده عالم و قادر و خیرخواه محض است، اخلاقاً همواره جایز است. خداباورانی که در خصوص این صفات الهی خوانشی قوی و باوری عمیق دارند، می‌توانند بی‌پروا از نقدهای اسمیلنسکی بر سنت دینی دعا، خواسته‌های خود را از خدای خویش تقاضا نمایند. به نظر می‌رسد موضع اخلاقی پترسون نیز همانند اسمیلنسکی، موضع یک فیلسوف نتیجه‌گراست، اما با این تفاوت که وی تلاش می‌کند تا نشان دهد با توجه به شرایط مطرح‌شده، درخواست از خداوند به‌مثابهٔ اقدامی برای وصول به اهداف و آرزوها، امری کاملاً اخلاقی است.

راهبرد مبتنی بر تصور درخواست‌کننده از اوصاف و شرایط درخواست‌شونده (راهبرد مبتنی بر گریز اخلاقی)

پترسون با اسمیلنسکی در این امر موافق است که دعا بیشتر نوعی عمل و کنش از سوی فرد دعاکننده محسوب می‌شود تا صرف اظهار تمایل از جانب او، اما به نظر پترسون ویژگی‌های درخواست‌شونده نقش تعیین‌کننده‌ای در قضاوت اخلاقی ما دربارهٔ اظهار دعا دارد. پترسون استدلال می‌کند که اگر درخواست‌شونده خدایی باشد با سه ویژگی علم و قدرت و خیرخواهی مطلق، و دعاکننده رویکرد معقولی را به درخواست‌هایش از چنین خدایی اتخاذ کند، آنگاه مجاز است برای هر چیزی که تمایل داشتن به آن اخلاقاً مجاز است، دعا و درخواست هم بکند. به عبارت دیگر، در برابر خدایی با این اوصاف، تمایلات و درخواست‌ها یکی می‌شوند و قضاوت اخلاقی نسبت به آن‌ها یکسان خواهد بود. نکتهٔ مهم در خصوص ویژگی‌های درخواست‌شونده، باور درخواست‌کننده نسبت به اتصاف مدعو به این اوصاف است، نه آنکه در واقع نیز درخواست‌شونده الزاماً واجد چنین اوصافی باشد. به‌عنوان نمونه، در نگاه نخست چنین به نظر می‌رسد که من به‌نحو مطلق اخلاقاً مجاز هستم قلباً مایل باشم که همسایهٔ مزاحم من دیگر مزاحم من نشود، اما مجاز نیستم از سردستهٔ اشرار محل بخواهم که شر او را کم کند! اما به نظر پترسون، تصور من از ماهیت و اوصاف درخواست‌شونده (سردستهٔ اشرار محل) و چگونگی تحقق درخواست من، نقش اساسی در جواز یا عدم جواز اخلاقی چنین درخواستی دارد؛ مثلاً اگر تلقی من از سردستهٔ اشرار محل این باشد که او فردی است که با روش‌های درست و مسالمت‌آمیز می‌تواند همسایهٔ مزاحم مرا سر به راه کند، درخواست کردن از او هیچ اشکال اخلاقی ندارد، اما اگر تصور من این باشد که او با خشونت و اعمال مجرمانه چنین خواهد کرد، آنگاه درخواست من اخلاقی نخواهد بود. پس ویژگی‌های درخواست‌شونده در باور و تصور درخواست‌کننده (خواه این تصور درست و مطابق با واقع هم باشد یا نباشد) درخواست را به‌لحاظ اخلاقی موجه می‌سازد؛ زیرا در این شرایط، تفاوتی میان تمایل و درخواست از حیث قضاوت اخلاقی وجود نخواهد داشت (Peterson, 2014, pp. 254-255).

استدلال بر یکسان‌انگاری قضاوت اخلاقی تمایلات و درخواست‌های معطوف به خداوند

پترسون برای اثبات ادعای خود مبنی بر یکسان بودن حکم اخلاقی تمایل و درخواست، ابتدا دلایلی را که احتمال می‌رود بتواند تمایز حکم اخلاقی تمایل از درخواست را اثبات کند برمی‌شمرد و سپس آن‌ها را در خصوص موردی که مخاطب، خداوندی با اوصاف مطلق باشد، به نقد می‌کشد. به بیان دقیق‌تر، وی در ابتدا (برحسب استقراء) ۳ دلیل را احصا می‌کند که نشان می‌دهد ویژگی‌ها و شرایط مخاطب در نگاه و تصور ما، صرفاً عامل تعیین‌کننده‌ای در قضاوت اخلاقی تمایلات ما نسبت به او به شمار می‌رود، نه درخواست‌هایی که از او می‌کنیم، و تصور ما از اوصاف مخاطب تنها حکم اخلاقی تمایلات ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نه ارزیابی درخواست‌ها را؛ پس همچنان تمایز داوری اخلاقی میان تمایل و درخواست به‌جای خود باقی است. سه راه احتمالی اثبات این تمایز به این شرح است:

(۱) «حذف گزینه‌های مورد علاقهٔ درخواست‌شونده»[1]: فرض کنید دوستم تمایل دارد امروز عصر کتاب بخواند؛ من طی تماسی از او می‌خواهم که در این زمان در مهمانی من شرکت کند. من با این درخواست، دوستم را از گزینهٔ مورد تمایلش محروم کرده‌ام. حال اگر من از این خصلت دوستم آگاه باشم که او به‌طور کلی از مهمانی رفتن متنفر است و نیز همچنان علاقه‌مند به استمرار دوستی‌مان هستم، آنگاه تقاضای من از او برای شرکت در مهمانی اخلاقی نیست، اما تمایل من به شرکت دوستم در مهمانی اخلاقاً مجاز است.

(۲) «غیرمجاز بودن در عمل»[2]: راه دوم آن است که من باور داشته باشم که تحقق درخواست من توسط آن فرد مستلزم آن است که او به ناچار یا به احتمال قوی کاری غیراخلاقی انجام دهد. تمنا کردن چنین چیزی در دل بدون اشکال است، اما درخواست کردن آن، نادرست است. گزارهٔ حاکی از تمایل صرف، اخلاقی است، اما گزارهٔ حاکی از درخواست، غیراخلاقی است؛ خواه این باور ما مربوط به نحوهٔ خاص تحقق خواستهٔ ما توسط آن فرد باشد (مانند مثال سردستهٔ اشرار که بدانیم به احتمال قوی همسایهٔ ما را با اعمال مجرمانه و ایذا وادار به تغییر رویه می‌کند) یا مربوط به طبیعت و ماهیت خود آن خواسته باشد (مانند مثال اهدای عضو، که در ساده‌ترین و محتمل‌ترین حالت، تحقق خواست من مستلزم مرگ فرد سالم و زنده‌ای است و فارغ از روش و نحوهٔ تحقق، مطلقاً خود سببیت برای مرگ یک فرد سالم، امری نامطلوب است).

(۳) «غیرقابل اقدام بودن»[3]: راه سوم شامل پیامدها و غایاتی می‌شود که ما مجاز به آرزو کردن و تمایل داشتن به آن‌ها هستیم، اما مجاز به اقدام (عملی) نسبت به آن‌ها نیستیم. این راه مورد تأکید اسمیلنسکی است و هر سه مثال او (بهمن – اهدای عضو – دانشجو) را در بر می‌گیرد؛ زیرا وی معتقد است آنچه سبب غیراخلاقی بودن این اهداف و غایات می‌شود، صرف تمایل به

---

1. ruling out of attractive options
2. option-excluding
3. practically impermissible

تحقق آن‌ها نیست، بلکه چون درخواست کردن آن‌ها به‌نوعی اقدام عملی برای تحقق آن‌ها محسوب می‌شود، نامطلوب و غیراخلاقی هستند (Peterson, 2014, pp. 255-257).

در مقام تحلیل و نقد این سه راه، پترسون می‌کوشد تا نشان دهد در فرضی که درخواست‌شونده، خدای عالم و قادر و خیرخواه مطلق باشد، این سه دلیل کارآمد نیست و هیچ‌یک از این دلایل نمی‌تواند میان تمایلات و درخواست‌های ما که متوجه خدایی با این اوصاف است، تفاوت ایجاد کند:

درخواست از خداوند سبب محدودیت و حذف انتخاب خدا نمی‌شود؛ زیرا بر اساس علم مطلق الهی، خدا حتی بدون درخواست ما و قبل از آن، از دو چیز آگاه است: هم اینکه تمایل ما به چیست؟ و هم اینکه ما ایمان و باور داریم که خدا از تمایل ما آگاه است. به عبارت دیگر، خدا هم به تمایلات و آرزوهای بندگانش علم دارد و هم به باور و علم آنان نسبت به علم او به این تمایلات؛ پس درخواست ما از خداوند تغییری در وضعیت اخلاقی «تمایل ما» و «درخواست ما از او» ایجاد نمی‌کند.

درخواست از خداوند سبب وقوع امور عملاً غیرمجاز نمی‌شود؛ زیرا روشن است که خدایی که بر اساس خیرخواهی مطلقش، هیچ عمل اخلاقاً غیرمجازی را انجام نمی‌دهد و نیز بر اساس قدرت مطلقش، می‌تواند هر کار منطقاً ممکنی را انجام دهد، ممکن نیست در تعقیب و به ثمر رساندن هدفی که از نظر اخلاقی مجاز است، کاری غیرمجاز انجام دهد. مقصود پترسون آن است که در تحقق غایات، از یک‌سو و بر اساس قدرت مطلقه، می‌دانیم که برای تحقق یک هدف، دست خدا بسته نیست و محدود به یک راه نیست، بلکه هر طریق ممکن و محتملی برای تحقق یک غایت، مقدور خداوند است؛ از سوی دیگر و بر اساس خیرخواهی مطلق الهی، می‌دانیم که خدا به هیچ وجه کار غیراخلاقی انجام نخواهد داد. در نتیجه، هر چیزی را که اخلاقاً مجاز به آرزو کردن و تمایل داشتن به آن هستیم، می‌توانیم از خداوند قادر و خیرخواه مطلق درخواست کنیم؛ چون مطمئنیم که خدا در تحقق این خواسته دچار هیچ محذور اخلاقی نمی‌شود. در مثال اهدای عضو، خداوند چه از طریق مرگ افرادی که مرگشان اخلاقاً مجاز است (بر اساس خیرخواهی خدا، اگر کسی می‌میرد، مرگ او مجاز بوده؛ چون حتماً در مجموع خیر و مزیت مرگ او بیش از شر آن بوده است) و چه از طریق خلق مستقیم این اعضا به‌نحو خارق‌العاده (بر اساس قدرت مطلق الهی، خدا محدود به قوانین فیزیکی و مادی نیست) بخواهد دعای مادر آن فرزندِ نیازمند پیوند را مستجاب کند، دعای آن مادر اخلاقاً مجاز است. از اینجا، پاسخ پترسون به نقد اسمیلنسکی نسبت به «استجابت اعجازگونه» نیز دانسته می‌شود؛ به نظر پترسون، نقد اسمیلنسکی ملازم با انکار قدرت مطلق الهی است؛ زیرا حتی اگر فقط یک راه مجاز اخلاقی برای تحقق خواستهٔ فرد وجود داشته باشد و آن راه نیز بسیار نامحتمل باشد، باز او مجاز است از خدای قادر مطلق چنین خواسته‌ای را تقاضا کند (Peterson, 2014, pp. 259-260). پترسون همچنین اشکال اسمیلنسکی مبنی بر عدم قطعیت معرفتی لازم برای باور به خیرخواهی خدا را وارد نمی‌داند؛ زیرا احتمالی که مؤمن نسبت به خیرخواه نبودن خدا در مقابل باور موجه به خیرخواه بودن خدا روا می‌دارد، بسیار ناچیز است. پس گزاره‌ای که ناظر به درخواست از خداوند باشد، عملاً غیرمجاز نیست.

درخواست از خداوند اخلاقاً غیرقابل اقدام نیست؛ زیرا اینکه آیا برخی اقدامات واقعاً مصداق کاری هستند که فاعلش اخلاقاً مجاز به اقدام به تحقق آن است یا نه، به خصوصیات آن کارها بستگی دارد و

نمی‌توان حکم کلی صادر کرد. در حقیقت، برخی کارها این خاصیت را دارند که «اخلاقاً خطرگریز»[۴] هستند و عمل فرد را اخلاقاً مجاز می‌کنند.

پترسون مثال فرضی عجیبی می‌زند: فرض کنیم آرزوی مرگ همسایهٔ مزاحم اخلاقاً مجاز باشد، اما اقدام عملی نسبت به مرگ او مورد تردید باشد و ندانیم که آیا اقدام برای مرگ او نیز مجاز است یا نه. حال اگر یک مادهٔ شیمیایی جادویی به نام x وجود داشته باشد که اگر قتل همسایهٔ شرور واقعاً از حیث اخلاقی مجاز باشد، این ماده خاصیت یک زهر کشنده را خواهد داشت و او با خوردن این ماده می‌میرد و اگر مرگش از این طریق مجاز نباشد، این ماده تبدیل به یک شکر غیرمضر خواهد شد و او از خوردنش نمی‌میرد! حال اگر من این ماده را به او بدهم، آیا برای مرگ او اقدام کرده‌ام؟ اگر مرگش در واقع مجاز باشد، پاسخ مثبت است؛ با توجه به باور موجه من نسبت به خاصیت عجیب این ماده، آیا این اقدام من اقدامی برای حصول یک هدف غیراخلاقی است؟ خیر. چون اگر کشتن او توسط من غیراخلاقی باشد، آنگاه دادن این ماده توسط من به او دقیقاً مانند این است که من در قهوه او شکر بریزم بلکه من مجازم این ماده را به هر انسانی بدهم؛ چون یا اخلاقاً مستحق مرگ به این شکل است – که می‌میرد و مؤاخذهٔ اخلاقی متوجه من نیست – یا مستحق نیست – که نمی‌میرد و مثل این است که من به او شکر داده باشم. خداباور نیز می‌تواند از «تبصرهٔ گریز اخلاقی» اسمیلنسکی استفاده کند و دعا کند که «اگر خدا می‌خواهد، چنین کند». لذا درخواست از خدایی که قادر و عالم و خیرخواه مطلق است، از این جهت که منجر به پیامدی غیراخلاقی نخواهد شد، دقیقاً مانند همان مادهٔ شیمیایی x است. هر ۳ مثال اسمیلنسکی از همین قسم اقدامات محسوب می‌شوند؛ زیرا این‌ها نمی‌توانند در زنجیرهٔ علّی‌ای که اخلاقاً غیرمجاز است مؤثر باشند و خروجی این اقدامات فقط اخلاقی و مجاز خواهد بود (Peterson, 2014, pp. 257-259).

بنابراین، به نظر پترسون هیچ‌کدام از ۳ طریقی که گمان می‌رفت می‌تواند تمایز قضاوت اخلاقی نسبت به تمایلات انسان و درخواست‌های او از خدای توانمند و آگاه و مهربان را اثبات کند، کافی نیست.

نقد و بررسی دیدگاه پترسون

اشکال مشترک بر پترسون و اسمیلنسکی آن است که آن‌ها تمایلات درونی منفی و شرورانه را اخلاقاً مذموم نمی‌دانند و دامنهٔ داوری اخلاقی را به رفتارهای ظاهری و اقدامات عملی تقلیل می‌دهند و برای همین می‌کوشند تا برای امکان قضاوت اخلاقی در خصوص درخواست‌ها، آن‌ها را نیز به رفتار و اقدامی عملی تفسیر نمایند. شگفت آنکه ایشان برای این رویکرد تقلیل‌گرایانهٔ خود، دلیلی نیز اقامه نمی‌کنند. درحالی‌که اخلاق اساساً با درون پیوند خورده است و اقدامات عملی فارغ از ریشه‌های درونی آن و خلق‌وخوهایی که سبب اظهار آن اعمال بوده‌اند، قابلیت ارزیابی اخلاقی ندارند. ممکن است با توجه به پیش‌فرض رایج که تمایلات را دارای جنبهٔ انفعالی محض می‌داند و آن را از دایرهٔ اختیار خارج می‌کند، چنین نتیجه شود که دیدگاه اسمیلنسکی و پترسون صحیح است؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد تمایلات یادشده در مثال‌های مدنظر، انفعال صرف نیست و قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی را دارد، چنان‌که در الهیات اسلامی،

[4]. morally risk-free

مکنونات درونی انسان نیز مورد بازخواست قرار می‌گیرد: «وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره ۲۸۴).

پترسون اصل کلی «حذف گزینه‌های مورد علاقهٔ درخواست‌شونده» را می‌پذیرد، اما آن را در خصوص موردی مانند خداوند جاری نمی‌داند. بر اساس این اصل، صرفاً درخواست‌هایی به‌لحاظ اخلاقی مجاز هستند که محدودیتی را بر مخاطب وارد نسازد؛ با توجه به اینکه اکثر یا تمام درخواست‌ها متضمن ایجاد نوعی محدودیت در علاقه‌مندی‌ها و ترجیحات درخواست‌شونده است، باید تمام یا اکثر تقاضاها را غیراخلاقی بدانیم. به عبارتی، طبیعت درخواست، مقتضی محدود کردن گزینه‌های پیش‌رو برای درخواست‌شونده است و در این صورت طبیعت درخواست از حیث اخلاقی امری مذموم خواهد بود. اما چنین چیزی با شهود اخلاقی ما سازگار نیست.

تصور و ذهنیت درخواست‌کننده از درخواست‌شونده تعیین‌کننده است، اما مصونیت‌بخش از ارزیابی اخلاقی نیست؛ مگر آنکه این تصور پشتوانهٔ عقلی یا معرفتی کافی داشته باشد. آیا فردی به صرف اینکه – به گمان خود و بدون دلیل موجه – تصور می‌کند که تفنگ در دست او خالی از تیر جنگی است و آن را به‌سمت جمعیت شلیک می‌کند، مرتکب عملی اخلاقی شده است؟! بر این اساس باید بر این نکته تأکید کرد که از میان افراد باایمان، تنها آنان‌که در باور خود نسبت به اتصاف خداوند به اوصاف مطلق الهی موجه هستند، با اتکا به این تصور خود مجازند تا تقاضاهای مورد تردید در بحث کنونی را به درگاه خداوند اظهار کنند، نه هر مؤمنی.

در پاسخ پترسون به نقد اسمیلنسکی نسبت به «استجابت اعجازگونه» باید در کنار توجه به قدرت مطلق الهی، به این امر نیز اذعان داشت که درخواست‌کننده نباید به دو چیز یقین داشته باشد:

(۱) یقین داشته باشد که تمام راه‌های محتمل تحقق درخواست او غیرمجاز است.

(۲) یقین داشته باشد که تمام راه‌های مجاز تحقق درخواستش منطقاً محال است.

زیرا در صورت نخست، تقاضای او صریحاً مشتمل بر درخواست کردن از خدا برای انجام کاری ناشایست است و در فرض دوم، مستلزم آن است که خداوند عملاً نتواند هیچ اقدامی کند و دعایش را مستجاب نماید. فرض اول هم با خیرخواهی خدا منافات دارد و هم ازآنجاکه مشتمل بر سوءظن به خداست، عملی غیراخلاقی است و در فرض دوم، چون درخواست‌کننده به یقین می‌داند که درخواستش اساساً قابل اجابت نیست، تقاضایش لغو و بیهوده خواهد بود. پترسون در بخشی از مقالهٔ خود، یقین دعاکننده به محال بودن تحقق درخواست‌های متضمن اقدامات ناشایست از سوی خدا را مجوزی برای اظهار چنین درخواست‌هایی از خدا می‌داند؛ زیرا به نظر او وقتی یقین داریم درخواستمان اجابت نخواهد شد، اینکه این درخواست مستلزم انجام کاری غیراخلاقی توسط درخواست‌شونده است، سبب غیراخلاقی بودن درخواست و تقاضای ما نمی‌شود. البته او نیز باور دارد که چنین اموری را به‌سختی می‌توان به معنای حقیقی «درخواست» نامید (Peterson, 2014, p. 258).

اثبات خاصیت «خطرگریزی اخلاقی» برای اعمالی همچون دعا به اتکای قدرت و خیرخواهی محض خداوند، نه‌تنها راه را بر ارزیابی دعاها و دسته‌بندی آنان به دعاهای خیر و شر می‌بندد، بلکه برخی از مهم‌ترین

فواید دعا را نیز ساقط می‌کند. الهی‌دانان و فیلسوفان دین، در پاسخ به چالش کارآمدی دعا، مزایا و خیراتی را برای دعا ذکر کرده‌اند و به پشتوانهٔ آن مزایا، موکول کردن عطایای الهی به دعای بندگان را موجه دانسته‌اند. به‌عنوان نمونه، دعا می‌تواند معیاری برای کشف خیر و شر و آگاهی از اراده و رضایت الهی باشد، به این صورت که انسان در صورت استجابت دعایش می‌تواند اهداف الهی را شناسایی کند و در صورت عدم استجابت پی می‌برد که چه اموری مورد رضایت و ارادهٔ خداوند نیست (Murray & Meyers, 1994, pp. 318-319). یا آنکه دعا می‌تواند زمینهٔ تشبه به خدای خیرخواه را فراهم سازد؛ به این دلیل که دعا برای دیگران مستلزم توجه به هم‌نوعان و خیرخواهی برای دیگران است (Smith & Yip, 2010, p. 404; Choi, 2016, pp. 41-42; Swinburne, 1998, p. 115; Howard-Snyder & Howard-Snyder, 2010, pp. 51-52). اما اگر دعا همانند مادهٔ جادویی پترسون عمل کند به‌گونه‌ای که دعاکننده نسبت به سازوکار و نتیجهٔ آن در جهل مطلق به سر برد، هیچ‌یک از این خیرات و مزایا برای سنت دینی دعا قابل اثبات نیست. پاسخ به یک چالش در الهیات دعا نباید به قیمت از دست دادن مزایای دعا یا ایجاد چالش‌های دیگر باشد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد تردیدهایی که اسمیلنسکی نسبت به اخلاقی بودن برخی از دعاها مطرح کرده است، تنها نسبت به برخی موقعیت‌های خاص از اضطرار و درماندگی بندگان صادق است و تحلیل دقیق این موقعیت‌ها نشان می‌دهد که چالش اخلاقی بودن اقدام برای وصول به هدف مورد نظر – چه در شرایط دعا باشد یا در غیر از آن – باید در موقعیت‌هایی مشابه دوراهی‌های اخلاقی مورد سنجش و ارزیابی اخلاقی قرار گیرد. به تعبیر دیگر، حتی با فرض پذیرش دعا به‌مثابهٔ نوعی اقدام و عمل باید توجه داشت که اقدام عملی در موقعیت درماندگی و ناتوانی تا حد زیادی متفاوت از اقدام عملی در شرایط عادی است و به‌سادگی نمی‌توان اقدامات فرد را در چنین شرایطی مورد قضاوت اخلاقی قرار داد. البته پیش از این گذشت که این پیش‌فرض – یعنی تلقی از دعا به‌مثابهٔ اقدامی عملی – خود محل تردید است.

در مقابل، پترسون با تأکید بر علم، قدرت، و خیرخواهی مطلق خداوند، مبنای دقیقی را برای پاسخ به ایراد اسمیلنسکی در اخلاقی بودن برخی از دعاها مورد توجه قرار داده است. از فرازهای متعددی در ادعیه اسلامی این مبنا قابل برداشت است که درخواست از خداوند به جهت ویژگی‌های منحصربه‌فرد او، کاملاً در ساحتی فراتر از درخواست بندگان از یکدیگر و متفاوت با آن است؛ محض نمونه به برخی فرازهای دعای ابوحمزهٔ ثمالی اشاره می‌شود: بخشش و عطای الهی برخلاف بندگان بی‌پایان است و این ویژگی سبب تصوراتی فراتر از درخواست‌های عادی در مناسبات انسانی در ذهن درخواست‌کننده می‌شود: «وَأَنْتَ الْجَوَادُ الَّذِی لَا یَضِیقُ عَفْوُکَ وَلَا یَنْقُصُ فَضْلُکَ وَلَا تَقِلُّ رَحْمَتُکَ... یَا رَبِّ إِنَّ لَنَا فِیکَ أَمَلًا طَوِیلًا کَثِیراً إِنَّ لَنَا فِیکَ رَجَاءً عَظِیماً»، خداوند مسئولی است که اختیار تام جهان در قبضهٔ قدرت و ارادهٔ اوست: «أَنْتَ الْفَاعِلُ لِمَا تَشَاءُ تُعَذِّبُ مَنْ تَشَاءُ بِمَا تَشَاءُ کَیْفَ تَشَاءُ وَتَرْحَمُ مَنْ تَشَاءُ بِمَا تَشَاءُ کَیْفَ تَشَاءُ لَا تُسْأَلُ عَنْ فِعْلِکَ وَلَا تُنَازَعُ فِی مُلْکِکَ وَلَا تُشَارَکُ فِی أَمْرِکَ وَلَا تُضَادُّ فِی حُکْمِکَ وَلَا یَعْتَرِضُ عَلَیْکَ أَحَدٌ فِی تَدْبِیرِکَ لَکَ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَکَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِینَ»، خداوند درخواست‌شونده‌ای است که عطای خود را از منکران و دشمنان

خود نیز دریغ نمی‌کند، در عین آنکه قدرت بر هر کاری دارد: «إِلَهِی أَنْتَ الَّذِی تُفِیضُ سَیْبَکَ عَلَی مَنْ لَا یَسْأَلُکَ وَعَلَی الْجَاحِدِینَ بِرُبُوبِیَّتِکَ فَکَیْفَ سَیِّدِی مَنْ سَأَلَکَ وَأَیْقَنَ أَنَّ الْخَلْقَ لَکَ وَالْأَمْرَ إِلَیْکَ تَبَارَکْتَ وَتَعَالَیْتَ یَا رَبَّ الْعَالَمِینَ»، حق تعالی پاسخ به درخواست را خود ضمانت کرده و به‌عنوان تعهدی بر خود واجب داشته است: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْقَائِلُ وَقَوْلُکَ حَقٌّ وَوَعْدُکَ صِدْقٌ- وَسْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِه... إِنَّ اللَّهَ کَانَ بِکُمْ رَحِیمًا [نساء ۳۲] وَلَیْسَ مِنْ صِفَاتِکَ یَا سَیِّدِی أَنْ تَأْمُرَ بِالسُّؤَالِ وَتَمْنَعَ الْعَطِیَّةَ... فَإِنَّمَا أَسْأَلُکَ لِقَدِیمِ الرَّجَاءِ فِیکَ وَعَظِیمِ الطَّمَعِ مِنْکَ الَّذِی أَوْجَبْتَهُ عَلَی نَفْسِکَ مِنَ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، صص. ۵۸۳-۵۹۴).

ذکر این نکته بسیار ضروری است که ارزیابی اخلاقی بودن نوع درخواست‌های بندگان از خداوند باید با توجه به پیش‌فرض‌های دینی انجام شود. توصیه به دعا و درخواست از خداوند که در ادیان بسیار به آن سفارش شده است، به جهت وصول به حقیقتی فراتر از صرف نیازها و کمبودهاست. دعا در حقیقت اظهار عبودیت و بندگی موجودی فقیر است که حتی اگر قادر باشد تا نیاز خود را از طریق اقدام عملی رفع کند، باز هم درخواست آن از خداوند توصیه شده است. در چنین مواردی بدون توجه به حقیقت دعا – که همان اظهار عبودیت و بندگی است – اگر کسی درخواست ساده‌ترین نیازهای زندگی از خداوند را مورد قضاوت و ارزیابی اخلاقی یا عقلی قرار دهد، ممکن است چنین درخواستی را به‌مثابهٔ تمسخر یا بی‌حرمتی به درخواست‌شونده تلقی کند (نمونه متناظر آن در فضای روابط انسانی آن است که از فرد بسیار بزرگ و ثروتمندی، نیازی بسیار ابتدایی که از عهدهٔ خود درخواست‌کننده نیز برمی‌آید، درخواست شود). اما وقتی پیش‌فرض توصیه به دعا در فضای دینی مورد توجه قرار گیرد، آنگاه این نوع از درخواست‌ها معنایی متناسب با بندگی و عبودیت درخواست‌کننده می‌یابد. به نظر می‌رسد اشکالات اسمیلنسکی در خصوص اخلاقی بودن درخواست‌های یادشده، عمدتاً ناشی از عدم توجه به پیش‌فرض‌های الهیاتی و دینی دعاست.

منابع

قرآن کریم.

جراحی، ام هانی، و کشفی، عبدالرسول. (۱۳۹۵). تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ. *پژوهشنامهٔ فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۱۴(۱)، ۴۷-۶۸. https://doi.org/10.30497/prr.2016.1845

راستین طرقی، امیر، و فخار نوغانی، وحیده. (۱۴۰۱). بررسی چالش معرفت‌شناختی استجابت دعا از منظر دیویسون و چوی. *جستارهای فلسفه دین*، ۱۱(۲)، ۲۰۳-۲۳۲. https://doi.org/10.22034/philor.2024.2018616.1462

طوسی، محمدبن‌الحسن. (۱۴۱۱ق). *مصباح المتهجّد و سلاح المتعبّد*. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.

فخار نوغانی، وحیده، و راستین طرقی، امیر. (۱۴۰۲). تبیین مسئله فلسفی دعای مستجاب بر اساس مدل استجابت انکشافی. *پژوهشنامهٔ فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۲۱(۲)، ۱-۲۴. https://doi.org/10.30497/prr.2023.243422.1787

مختاری، حمیده. (۱۴۰۲). امکان متافیزیکی کارآمدی دعا. *پژوهشنامهٔ فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۲۱(۲)، ۱۶۹-۱۹۰. https://doi.org/10.30497/prr.2023.244008.1811

مختاری، حمیده. (۱۴۰۲). دعا، استجابت، عدم استجابت؛ سازگار با کمال اخلاقی خداوند؟ *قبسات*، ۲۸(۱۰۸)، ۱۶۷-۱۸۹. https://doi.org/10.080108

Choi, I. (2016). Is petitionary prayer superfluous? In J. Kvanvig (Ed.), *Oxford studies in philosophy of religion* (Vol. 7, pp. 168–195). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198757702.003.0002

Howard-Snyder, D., & Howard-Snyder, F. (2010). The puzzle of petitionary prayer. *European Journal for Philosophy of Religion, 2(2)*, 43–68.

Murray, M. J., & Meyers, K. (1994). Ask and it will be given to you. *Religious Studies, 30(3)*, 311–330.

Peterson, D. (2014). Is praying for the morally impermissible morally permissible? *International Journal of Philosophy and Theology, 75(3)*, 254–264. http://dx.doi.org/10.1080/21692327.2014.967795

Smith, N. D., & Yip, A. C. (2010). Partnership with God: A partial solution to the problem of petitionary prayer. *Religious Studies, 46(3)*, 395–410.

Smilansky, S. (2012). A problem about the morality of some common forms of prayer. *Ratio, 25(2)*, 207–215.

Smilansky, S. (2014). A moral problem about prayer. *Think, 13(36)*, 105–113.

Smilansky, S. (2007). *10 moral paradoxes*. Malden, MA: Blackwell.

Swinburne, R. (1998). *Providence and the problem of evil*. Oxford University Press.

Theology Journal
Online ISSN: 2783-0667 Print ISSN: 2476-5325
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

Innate Theism and Its Methods of Proof in the Qurʾān: A Response to Atheist Skepticism in Cyberspace

Muhammad Danesh Mezerji[1], and **Hassan Kharaqani**[2]

1. PhD Graduate in Quran and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: m.daneshmezerji@gmail.com
2. *Corresponding Author*, Hasan Kharaghani, Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: Kharaghani@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
28 March 2024
Received in revised form
19 June 2024
Accepted
29 June 2024
Available online
21 December 2024

Keywords:
Qurʾān,
inclination,
Fiṭrah (innate disposition of nature),
skepticism,
atheism,
cyberspace

ABSTRACT

One of the significant topics in religious studies and theology is the concept of fiṭrah (innate disposition or nature). Religious scholars have examined this subject from various angles, including the relationship between fiṭrah and religion, fiṭrah and the inclination toward God, and whether the inclination toward God is innately embedded in human nature. In the discourse on the nature of existence, two major perspectives exist. The first, rooted in a materialistic worldview, posits that creation arises from matter and is entirely accidental, thereby negating the need for a Creator. Atheists advocate this view. The second perspective sees creation as a collection of phenomena that necessitate a Creator. Theists support this view, arguing that the inclination toward God is not merely acquired but is harmonious with human nature and grounded in rational proof and reasoning. To substantiate their worldview, theists present arguments that fall into two broad categories: some are based on rational proofs, while others are rooted in human fiṭrah. This study, organized using a library-based, descriptive-analytical approach, seeks to address the concept of innate theism—or the innate inclination toward God—and its methods of proof as presented in the Qurʾān. These methods include intuitive reasoning (istidlāl shuhūdī), reminders (tadhkīr), comparison (muqāranah), and reflection (tafakkur). The study also responds to several atheist objections or doubts circulating in cyberspace, such as "all children are born atheists" and "with the advancement of science and technology, religiosity and belief may one day be considered a psychological disorder".

Cite this article: Danesh Mezerji, M., & Kharaqani, H. (2024). Innate Theism and Its Methods of Proof in the Qurʾān: A Response to Atheist Skepticism in Cyberspace. *Theology Journal, 10*(2), 209-230. https://doi.org/10.22034/pke.2024.17345.1814

© The Author(s). Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/pke.2024.17345.1814

پژوهشنامه کلام
شاپا برخط: ۲۷۸۳-۰۶۶۷ شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir

خداباوری فطری و روش‌های اثبات آن در قرآن کریم با رویکرد پاسخ به شبهات آتئیست‌ها در فضای مجازی

محمد دانش مزرجی[۱]، و حسن خرقانی[۲]

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: m.daneshmezerji@gmail.com
۲. *نویسنده مسئول*، استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: kharaghani@razavi.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۳/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۹
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱

کلیدواژه‌ها:
قرآن کریم،
گرایش،
فطرت،
شبهه،
آتئیست،
فضای مجازی

چکیده

از مباحث مهم در حوزهٔ دین‌پژوهی و علم کلام، مسئلهٔ فطرت است. این موضوع از زوایای متفاوتی مورد توجه اندیشمندان دین قرار گرفته است؛ از جمله فطرت و دین، فطرت و گرایش به خدا، و همچنین پاسخ به این سؤال که آیا گرایش به خدا در ضمیر انسان نهاده شده است یا خیر؟ در نحوهٔ نگرش به هستی، دو دیدگاه مهم وجود دارد: یکی با نگرش مادی، آفرینش را از ماده و به‌طور کاملاً تصادفی عنوان می‌کند که بر اساس آن نیازی به آفریننده نیست. آتئیست‌ها طرفدار این دیدگاه هستند. دیدگاه دوم آفرینش را مجموعه‌ای از پدیده‌ها می‌بیند که نیازمند آفریننده است. خداباوران طرفدار این دیدگاه هستند. بر پایهٔ نگرش آن‌ها، گرایش به خدا مقوله‌ای صرفاً اکتسابی نیست؛ بلکه با سرشت آدمی هماهنگ بوده و بر پایهٔ برهان و استدلال عقلی استوار است. آن‌ها برای اثبات جهان‌بینی خود استدلال‌هایی آورده‌اند که به دو دستهٔ کلی قابل تقسیم است: برخی مبتنی بر برهان عقلی و برخی ریشه در فطرت انسان دارد. نوشتار حاضر که به روش کتابخانه‌ای و شیوهٔ توصیفی–تحلیلی سامان یافته است، تلاش می‌کند با مقولهٔ خداباوری فطری یا گرایش فطری به خدا و روش‌های اثبات آن از منظر قرآن کریم، مثل روش استدلال شهودی، روش تذکر، روش مقایسه، و روش تفکر، به شبهاتی چند از آتئیست‌ها مانند «همه کودکان آتئیست هستند و خداناباور به دنیا می‌آیند» و «با رشد علم و تکنولوژی شاید در آینده دینداری و اعتقاد، نوعی اختلال روانی قلمداد شود» در فضای مجازی پاسخ دهد.

استناد: دانش مزرجی، محمد؛ خرقانی، حسن (۱۴۰۳). خداباوری فطری و روش‌های اثبات آن در قرآن کریم با رویکرد پاسخ به شبهات آتئیست‌ها در فضای مجازی. *پژوهشنامهٔ کلام*، ۱۱(۲)، ۲۰۹ـ۲۳۰.
https://doi.org/10.22034/pke.2024.17345.1814

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.
© نویسنده(گان).

مقدمه

خداباوری فطری موضوع و مقوله‌ای است به وسعت تاریخ حضور بشر بر روی این کرهٔ خاکی و به‌نوعی می‌توان ادعا کرد که عصری در تاریخ وجود ندارد که گرایش به خدا در زندگی انسان خاکی وجود نداشته باشد. یکی از مهم‌ترین مسائل معارف دینی این است که آیا گرایش به خدا ارتباطی با آفرینش ابتدایی انسان دارد یا خیر؟ مسئله‌ای است که بسیاری از فیلسوفان ملحد و متأله به آن پرداخته و دربارهٔ آن سخن گفته‌اند. متفکران خداباور بر این عقیده‌اند که ریشهٔ خداگرایی، امری فطری است؛ ولی ملحدان این نگرش را انکار می‌کنند. از سویی به باور مسلمانان، قرآن کریم اعتقاد به وجود خدا را امری بدیهی و مستلزم صرف التفات به موضوع و محمول (خدا وجود دارد) می‌داند؛ ازاین‌رو در هیچ آیه‌ای از قرآن برای اثبات وجود خدا استدلال نکرده است. از سویی آتئیست‌ها یا خداناباوران بر این باورند که انسان خداباور فطری نیست؛ بلکه گرایش به خدا مسئله‌ای کاملاً اکتسابی بوده و چون انسان موجودی اجتماعی است، در فرایند قرار گرفتن در اجتماع با آن مواجه شده و برای خویشتن دین انتخاب کرده و خداگرا می‌شود. جان لاک و بیشتر تجربه‌گرایان، مارکسیست‌ها، و اگزیستانسیالیست‌ها از برجسته‌ترین مخالفان خداباوری فطری در انسان هستند. آن‌ها تمام گرایش‌های دینی و دریافت‌های انسان را ناشی از تجربه می‌دانند و بر این باورند که انسان از محیط و جامعه متأثر است و دارای سرشت مستقل از محیط و جامعه نیست. در مقابل، خداباوران بر این باورند که گرایش‌ها و بینش‌های دینی، به‌ویژه خداباوری فطری، با آفرینش و نهاد انسان کاملاً مرتبط بوده و امری فطری و غیراکتسابی است و این ندای فطرت است که انسان را به‌سوی مبدأ فرا می‌خواند. افلاطون، دکارت، لایب‌نیتس، و جمع دیگری از عقل‌گرایان از موافقان وجود خداباوری فطری در انسان هستند (خندان، ۱۳۸۴، ص. ۱۷۳).

انکار خدا از سوی برخی از انسان‌ها بدین خاطر است که بر روی این مقوله از ساختار وجودی انسان، یعنی فطرت، به‌خاطر عواملی چون دنیاطلبی، زیاده‌خواهی، و شهوت‌پرستی، سرپوش گذاشته می‌شود و دقیقاً به همین خاطر است که پیام‌آوران الهی برای شکوفاسازی خداباوری فطری، مردم را به‌سوی فطرت سرپوش‌نهاده‌شده فرا می‌خوانند. نوشتار حاضر بر آن است تا ضمن تبیین عقلی و نقلی خداگرایی فطری، روش‌های اثبات آن را نیز با تمسک بر آیات قرآن معرفی و بیان نماید و به شبهاتی چند از آتئیست‌ها در فضای مجازی پاسخ گوید.

پیشینهٔ تحقیق

آتئیست‌ها بر این باورند که آفریننده‌ای در هستی وجود ندارد، موجود مقدسی به نام خدا وجود خارجی نداشته، و دین افیون جان انسان‌هاست. اما در موضوع پاسخگویی به انگاره‌های آتئیست‌ها، نگاشته‌های فراوانی از سوی اندیشمندان غرب و شرق در قالب کتاب و مقاله سامان داده شده است؛ از جمله: کتاب استیون هاوکینگ با نام *خداوند و بهشت* تألیف عیسی کشوری؛ این اثر در رد ادعای استیون هاوکینگ که مدعی است علم، خدا را رد می‌کند، نوشته شده است. کتاب *فلسفهٔ دین* اثر جان هیک؛ در این نگاشته به مهم‌ترین براهین فلسفی برای اعتقاد به واقعیت داشتن خداباوری پرداخته شده است. در قالب مقاله نیز

می‌توان به «تعارض گرایش به کفر و آتئیسم با فطرت بشری» نوشتهٔ سیده‌طاهره آقامیری اشاره کرد که با هدف پرداختن به این موضوع که خداگرایی امری فطری و غیراکتسابی است، سامان داده شده است. مقالهٔ دیگر «توهم خدا یا توهم داوکینز» نوشتهٔ یوسف دانشور نیلو است که در پاسخ به نگاشتهٔ داوکینز که در کتاب *توهم خدا* سعی دارد گرایش به خدا و باورمندی را موضوعی بی‌پایه جلوه دهد، نگاشته شده است.

نگاشتهٔ دیگر از عباس شیخ‌شعاعی و عبدالله مرتضوی‌نیا دربارهٔ «استدلال‌های داوکینز در نفی وجود خدا» است. در این مقاله دلایلی که داوکینز برای رد باور خداوند مطرح کرده است تبیین می‌گردد و در ادامه بر اساس اندیشه‌های شهید مطهری، الیستر مک‌گراث، و دیگر فیلسوفان دین معاصر، به نقد و بررسی آن ادله پرداخته می‌شود.

مدعا در نگاشتهٔ پیش‌رو آن است که خداناباوران رویکردی متفاوت از شبهات قدیم به مسئلهٔ خدا و رد توحید دارند و همین نوع شبهات در فضای مجازی باعث شد تا نوشتار حاضر بر آن باشد تا ضمن بررسی مقولهٔ عقلی و نقلی خداباوری فطری، با بررسی دقیق آیات قرآن کریم، روش‌هایی را استخراج و بدین‌وسیله شبهات معاندان را در حوزهٔ خداباوری پاسخ دهد. با بررسی پژوهش‌های انجام‌شده، این نتیجه حاصل شد که در موضوع «روش‌های قرآنی در پاسخ به شبهات آتئیست‌ها در مورد خداباوری فطری»، به‌ویژه با نگرش پاسخ به شبهات فضای مجازی، کاری صورت نگرفته است.

مفاهیم

فطرت

فطرت از مادهٔ «فطر» اشتقاق یافته است که در لغت عرب به معنای «شکافتن از طول» است و به معنای ایجاد و ابداع نیز به کار رفته است (راغب، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۶۴۰؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج. ۲، ص. ۴۷۶). در قرآن کریم هم مشتقات فطرت در معانی شکافتن و هم آفرینش آمده است: «إِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ» (انفطار/۱)؛ (آن زمان که آسمان از هم شکافته شود). «أَ فِی اللَّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم/۱۰)؛ «آیا در خدا شک است؟! خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده». اما فطرت در اصطلاح به معنای «کیفیت خاص خلقت» است (مطهری، ۱۳۹۸، ص. ۱۹). به همین خاطر، فطرت به تمام بینش‌ها و گرایش‌های خدادادی و غیراکتسابی گفته می‌شود که در نهاد انسان قرار داده شده است (موسوی‌فراز، ۱۳۸۱، ص. ۳۲).

این واژه وقتی به انسان نسبت داده می‌شود، نوع خاصی از آفرینش انسان را نمایان می‌کند؛ اما در اینکه این نوع خاص چیست؟ پاسخ آن از منابع لغوی قابل برداشت نیست؛ بلکه پاسخ آن را باید از منابع مشتمل بر عقل و نقل استنباط کرد. یک معنای فطرت، تطابق دین، به‌ویژه ادیان آسمانی، با سرشت و فطرت انسان است. وقتی از دین و انسان سخن به میان می‌آید، مقصود این است که دین برحسب نیاز و هم‌خوان با ذات انسان است و تمام ادعاها و آموزه‌های دین نیز بر این قاعده مطابق است (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱۶، ص. ۲۸۸).

شبهه

«شبه» بر مشابه بودن و هم‌شکل بودن دو چیز از نظر رنگ و صفت دلالت می‌کند. این تشابه می‌تواند در اوصاف یا در ذاتیات باشد و لازمه چنین تشابهی، عدم تمییز بین اشیاء و بروز اشکال در تشخیص آن‌ها از یکدیگر است (ابن‌فارس، ۱۲۹۹، ص. ۴۷۷؛ ابن‌منظور، ۱۳۷۵، ج. ۱۳، ص. ۵۰۳). دیگر اینکه «شبهه» به معنای «مشابهت» است و اشتباه بر چیزی اطلاق می‌شود که حق و باطل آن معلوم نباشد (راغب، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۴۴۳).

با بررسی منابع دینی نیز به این نتیجه می‌رسیم که شبهه در جایی به کار می‌رود که عدم تشخیص نسبت به حق و باطل صورت گیرد و سبب اصلی این موضوع در ارائهٔ و طرح باطل است؛ یعنی باطل به‌نحوی ارائه می‌شود که شبیه حق و حقیقت جلوه می‌کند.

آتئیست

واژهٔ «آتئیسم» (atheism) به معنای «خداناباوری» است و «آتئیست» یعنی «ملحد» که واژهٔ مقابل آن «تئیسم» (theism) یعنی «باور به خدا» است (هیک، ۱۳۹۰، ص. ۲۳). کلمهٔ آتئیسم را می‌توان به الحاد، ضد الهیات، و یا خداناباوری ترجمه کرد. اصطلاح «آتئیسم» ریشه در سدهٔ شانزدهم در فرانسه دارد (فلو، ۱۳۹۴، ص. ۲۶).

فضای مجازی

اولین کسی که از واژهٔ «فضای مجازی» (Cyberspace) استفاده کرد، ویلیام گیبسون، نویسندهٔ کانادایی رمان‌های علمی–تخیلی، در سال ۱۹۸۲ بود (شاملی، ۱۳۹۶، ص. ۵). «فضای سایبر در اصل از دو واژهٔ سایبرنتیک (Cybernetics) و اِسپیس (Space) گرفته شده است. واژهٔ سایبرنتیک دارای ریشهٔ یونانی است. معنای اصلی آن در زبان یونانی، «فرمانروایی و حکومت» است و در آثار افلاطون نیز به همین معنا به کار رفته است. شاید بتوان «علم هدایت و کنترل یا خودفرمایی» را برابر فارسی آن دانست. به‌هر حال، سایبرنتیک اکنون نیز تا حدودی مفهوم قدیم را حفظ کرده و بیان‌گر علمی است که به انسان یا ماشین خودکار امکان حکومت کردن و فرمان دادن می‌دهد (جهانگیر، ۱۳۹۱، ص. ۶۵).

برای «فضای مجازی» تعاریف متعددی بیان شده است؛ از جمله: محیطی که در آن برقراری ارتباط، رؤیت، و انتقال اطلاعات (به‌صورت غیرقابل لمس و با اشغال اندکی از محیط قابل‌لمس) در ساختارها و قالب‌هایی به‌عنوان خدمات به انسان‌ها طراحی و کنترل می‌شود. بنابراین، کلیهٔ خدمات، ابزارهای سخت و نرم، محتواها، ارتباطات، قالب‌ها، و... دنیای اطلاعات و ارتباطات شامل فضای مجازی می‌شود (کهوند، ۱۳۹۵، ص. ۲۹).

خداباوری فطری

هر انسانی اگر به خود واگذار شود و فطرت و ضمیرش از فشار عوامل بیرونی رها گردد، متوجهٔ نیرویی توانمند و فوق قدرت‌های مادی می‌شود و در اینجاست که با علم حضوری، خویش را مملوک خدایی می‌بیند که مبدأ و سرانجام آدمی است، آفریننده‌ای که از روح لایزال و بی‌نهایت خود در روان انسان دمیده و شخصیت او را به‌گونه‌ای ساخته که جز به ربّ غیرمحدود تکیه و اعتماد نداشته باشد. وجود چنین گرایش درونی، آدمی را به تلاش مجدانه برای تقرب به خدا و هدف نهایی دعوت نموده و سعادت خود را در تقرب به او می‌جوید و به اقتضای همین فطرت و ضمیر انسانی، تنها مسیر رسیدن به مقصود و دست‌یافتن به سعادت انسانی را پیروی از شریعتی می‌داند که آفریننده، متناسب و هم‌سنگ با نیازها و استعداد آدمی، برای او ابلاغ و ارائه کرده است. به بیان دیگر، این گرایش به خدا نیست که فطری است؛ بلکه همهٔ شریعت و احکامی که آفریننده برای انسان ابلاغ نموده نیز فطری است؛ زیرا که این دستورها مبتنی بر مصالح و نیازهای واقعی و آفرینشی انسان و وسیله‌ای برای رشد و تعالی او است. همین ادعا در ذیل از نگرش عقل و نقل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

خداباوری فطری از دیدگاه عقل

گرایش فطری انسان به خدا هم از راه عقل و هم از راه نقل قابل اثبات است که در اینجا به بررسی عقلی آن پرداخته می‌شود:

الف. انسان در سرشت خود موجودی کمال‌خواه بوده و حتی اعلی‌مرتبه آن را خواهان است و دقیقاً همین حس کمال‌خواهی را در دیگران نیز (در گفتار و عملکرد آن‌ها) مشاهده می‌کند. از سویی وجود چنین حسی در نوع انسان دلیل بر وجود کمال مطلق است و مقصود از خدا نیز چیزی جز جمال و کمال مطلق و لایتناهی نیست. نتیجه اینکه انسان فطرتاً به خدا عشق می‌ورزد (موسوی‌خمینی، ۱۳۸۲، ج.۱۴، صص. ۲۱۵-۲۱۶). بنابراین، بی‌نهایت‌خواهی فطری آدمی او را به‌سوی وجود مطلقی خارج از این جهان ماده سوق می‌دهد که مشمول همهٔ کمالات است. البته ممکن است انسان در مقام عمل دچار انحراف گردد و چیزی را که واقعاً کمال مطلق نیست به‌جای آن باور داشته باشد و آن را برای خود عشق حقیقی تلقی کند؛ همچنان که احساس گرسنگی کودک به او الهام می‌کند که خوردنی در عالم یافت می‌شود، ولی چه بسا در تشخیص آنچه واقعاً خوردنی است از غیر آن دچار اشتباه گردد. اما مطالعهٔ در غرایز موجود در انسان و حیوان نشان می‌دهد که آن‌ها به اموری واقعیت‌دار توجه و تعلق دارند و اگر خطایی رخ می‌دهد، در تشخیص مصداق است، نه در اصل واقعیت.

ب. امید به قدرتی برتر در لحظه‌های خطر: انسان در لحظه‌های خطرناک و بحران‌های زندگی که از همهٔ اسباب و علل طبیعی قطع امید می‌کند، در نهاد خویش احساس می‌کند که قدرتی فراتر از قدرت‌های مادی وجود دارد و اگر اراده کند می‌تواند او را نجات دهد. بدین جهت، امید به حیات در او قوت می‌گیرد و همچنان برای نجات خود می‌کوشد و این خود گواه بر فطری بودن خداگرایی انسان است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۳؛ آینشتین، ۱۳۴۲، ص. ۵۵).

نتیجه اینکه برخی انسان‌ها با غفلت و گناه بر فطرت خویش سرپوش گذاشته و به ندای درون خویش توجه نشان نمی‌دهند؛ ولی همین انسان‌های غافل نیز هرگاه گرفتار می‌گردند، فطرت خفتهٔشان بیدار شده و خدای جهان‌آفرین را به آنان می‌نمایاند.

ج. مطالعه و تأمل در اندیشه‌ها و گرایش‌های دیگران: هرگاه زندگی دیگران، به‌ویژه موضع‌گیری‌های آنان در موقعیت‌های ویژه و مواجهه با حوادث سخت، را مورد مطالعه و تدبر قرار دهیم یا اعتراف‌های انسان‌های بزرگ و دانشمندان را، حتی آنان که به‌ظاهر منکر ماوراء طبیعت هستند، ملاحظه کنیم که چگونه به خدای خود پناه برده‌اند، به‌خوبی می‌توانیم به این حقیقت برسیم که در وجود همهٔ انسان‌ها کشش و عامل قدرتمندی است که آنان را به‌سوی ایمان و اذعان به مبدأ و مقصدشان می‌خواند؛ گرچه با ادلهٔ عقلی و علوم حصولی نتوانند آن را اثبات کنند (حاجی‌صادقی، ۱۳۸۴، ص. ۶۰).

د. دانشمندان می‌گویند: هر انسانی، از هر نژاد و هر طبقه‌ای که باشد، اگر او را به حال خود واگذارند و تعلیمات خاصی نبیند و حتی از گفت‌وگوهای خداپرستان و مادی‌ها عریان شود، خودبه‌خود متوجهٔ نیرویی توانا و مقتدر می‌گردد که مافوق جهان ماده است و بر تمام جهان حکومت می‌کند. او در زوایای قلب و اعماق دل و روان خویش احساس می‌کند که ندایی لطیف و پر از مهر و در عین حال رسا و محکم، وی را به طرف یک مبدأ بزرگ علم و قدرت که ما او را «خدا» می‌نامیم می‌خواند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۹، ص. ۲۷).

خداباوری فطری از دیدگاه نقل

خداباوری فطری حقیقتی است که در آیات قرآن و روایات رسیده از پیشوایان دین مشهود است که در اینجا به بررسی دلیل قرآنی و روایی این موضوع پرداخته می‌شود:

الف. «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَلَکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ» (روم/۳۰)؛ قرآن در این آیه به صراحت به مقولهٔ خداباوری فطری پرداخته و آن را ودیعه‌ای الهی در وجود همهٔ انسان‌ها معرفی می‌کند که دارای سه ویژگی اصلی است. بر اساس این آیه، اولاً فطرت خداباوری اکتسابی و تعلیمی نیست؛ ثانیاً در وجود همهٔ انسان‌ها به ودیعت نهاده شده است؛ ثالثاً از هر نوع تغییر و تبدیل مصون و محفوظ است. طبق این آیهٔ شریفه، دین، یکتاپرستی، و خداجویی جزو آفرینش انسان‌هاست و طبیعت انسان اقتضا می‌کند که انسان در برابر مبدأ غیبی که ایجاد و بقا و سعادت انسان به دست اوست خضوع کند و شئون زندگی‌اش را با قوانینی که واقعاً در عالم هستی جریان دارند هماهنگ کند و دین فطری که مورد تأکید قرآن است همان خضوع و همین هماهنگی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۲۹۹).

ب. آیهٔ میثاق: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَی شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِینَ» (اعراف ۱۷۲)؛ و (به‌خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریهٔ آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه بر خویشتن ساخت (و فرمود:) «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم!» (چنین کرد مبادا) روز رستاخیز بگویید: «ما از این غافل بودیم (و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم)»! ظاهر آیه این است که خداوند برای اتمام

حجت بر انسان‌ها، از آن‌ها بر ربوبیت خویش عهد و میثاقی گرفته است تا کافران در قیامت هیچ عذر و بهانه‌ای نداشته باشند. با توجه به روایات امامان معصوم (ع) ذیل این آیه، می‌توانیم آن را هم‌سو با آیهٔ فطرت و دلیل بر سرشت خداجویی انسان قرار دهیم؛ چنان‌که زراره، راوی معروف، روایتی از امام جعفر صادق (ع) نقل کرده است که این آیه را به قرار دادن معرفت در قلب‌های بنی آدم تفسیر کرده است: «قال ثبت المعرفة فی قلوبهم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۲۸۰).

به جز آیهٔ فطرت و آیهٔ میثاق، از آیات متعدد دیگری نیز می‌توان در بحث خداگرایی فطری بهره برد؛ مانند: ابراهیم ۱۰، لقمان ۲۵، بقره ۱۳۸، آیات تذکر مانند: مدثر ۵۴، غاشیه ۲۱، ذاریات ۵۵، و...، آیات نسیان مانند: حشر ۱۹، عنکبوت ۶۵، لقمان ۳۳، نحل ۵۳، آل عمران ۱۷۷.

خداباوری فطری با الحان متفاوتی در روایات اسلامی بازتاب داشته است؛ به‌طوری‌که برخی از روایات به‌طور خاص از یگانه‌پرستی و از دین و مذهب به‌طور عام با عنوان فطرت یاد می‌کنند. علاء بن فضیل از امام صادق (ع) در مورد تفسیر آیهٔ «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا» (روم ۳۰) سؤال کرد. امام فرمود: منظور توحید است (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۲۴۱). زراره از امام باقر (ع) نقل کرده است که از تفسیر آیهٔ «حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَیْرَ مُشْرِکِینَ بِهِ» (حج ۳۱) سؤال کردم؛ حضرت فرمود: منظور فطرتی است که خداوند مردم را بر آن آفریده. خداوند سرشت آن‌ها را بر معرفت و شناخت خود قرار داده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص. ۳۳۰).

در بعضی دیگر از احادیث، تمام اصول اسلام اموری فطری معرفی شده است؛ چنان‌که در حدیثی از پیامبر (ص) آمده است: یعنی هر نوزادی بر فطرت اسلام متولد می‌شود، مگر اینکه پدر و مادرش او را به آیین یهود یا نصرانیت درآورند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج. ۲، ص. ۴۹).

روش‌های اثبات خداباوری فطری در قرآن

قرآن کریم به‌عنوان کامل‌ترین کتاب هدایت بشر، به ما مخاطبان خود می‌آموزد در مسیر رویارویی با شبهات معاندان می‌توانیم از شیوه‌های متفاوتی استفاده و پاسخ محکمی به انگارهٔ مخالفان ارائه دهیم. این روش‌ها می‌تواند استدلال شهودی، تذکر، مقایسه، تفکر، و پرسش باشد. باید توجه داشت که روش‌های اثبات خداباوری فطری در قرآن کریم به این چند مورد خلاصه نمی‌شود و هر پژوهشگری می‌تواند با بررسی آیات قرآن به موارد دیگری نیز دست یابد.

روش استدلال شهودی (تجربهٔ شخصی)

این امر مسلم است که تمام امور فطری قابل تجربه‌اند. خداباوری فطری و خداجویی انسان نیز قابل تجربه است (موسوی‌فراز، ۱۳۸۱، ص. ۷). هر انسانی با رجوع به وجدان و سرشت خویش می‌تواند امور فطری مانند حقیقت‌جویی، میل به صداقت و راستی، و انزجار از دروغ و زشتی را درک کند و آن را بیابد (حاجی‌صادقی، ۱۳۸۴، ص. ۱۸).

یکی از روش‌هایی که قرآن کریم برای اثبات خداباوری فطری از آن بهره می‌برد، «روش استدلال شهودی» یا «تجربهٔ شخصی» است؛ به این معنا که هر شخصی بر اساس فطرت وجودی خود و به حسب

طبیعت اولیه، همیشه و در همه حال، وجود خدا را درک می‌کند؛ اما تجلی و بروز این حالت در مسیر گرفتاری‌ها و تجربهٔ حوادث و سختی‌ها بیشتر است. دلیل ملاصدرا برای تبیین روش شهودی خداباوری فطری چنین است: «فطرت، تجربه‌ای درونی در انسان است و هر انسانی با مراجعه به درون خود آن را درک می‌کند. خداجویی انسان نیز به‌راحتی قابل تجربه است. انسان زمانی که در حال شناخت خویش است، فطرتاً به ارتباط خود با خداوند (خالق و پرورش‌دهندهٔ خود) پی می‌برد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۲۴). او در تقریر این دلیل می‌گوید: «وجود واجب تعالی امری فطری است؛ زیرا انسان هنگام مواجهه با شرایط هولناک، با طبیعت فطری خود به خدا توکل کرده و از روی غریزه به مسبب‌الاسباب روی می‌آورد؛ هرچند ممکن است به این گرایش فطری خود بی‌توجه باشد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۳). قرآن کریم نیز در آیاتی چند به این تجربهٔ شخصی اشاره می‌کند:

«فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت ۶۵)؛ «هنگامی که سوار بر کشتی شوند، خدا را با اخلاص می‌خوانند [و غیر او را فراموش می‌کنند]، اما هنگامی که خدا آنان را به خشکی رساند و نجات داد، باز مشرک می‌شوند» .

«وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ» (لقمان ۳۲)؛ «و هنگامی که (در سفر دریا) موجی همچون ابرها آنان را بپوشاند (و بالا رود و بالای سرشان قرار گیرد)، خدا را با اخلاص می‌خوانند؛ اما وقتی آن‌ها را به خشکی رساند و نجات داد، بعضی راه اعتدال را پیش می‌گیرند (و به ایمان خود وفادار می‌مانند، درحالی‌که بعضی دیگر فراموش کرده، راه کفر پیش می‌گیرند)؛ ولی آیات ما را هیچ کس جز پیمان‌شکنان ناسپاس انکار نمی‌کنند».

در آیات مذکور از کسانی پرسش می‌شود که بت‌پرست و مشرک هستند و باور درستی در مورد خداوند ندارند. در عین حال، قرآن می‌فرماید: اگر از آنان سؤال کنی و آنان را به فریاد سرشت وجودشان متوجه سازی و از تأثیر آداب و رسوم محیط آزادسازی و بپرسی که این جهان را چه کسی خلق کرده است؟ خواهند گفت: خدا.

روش تذکر و یادآوری

در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که در آن‌ها عناوین تذکر و تذکره (یادآوری – یادآوری‌کننده) و نظیر آن بیان شده است. «واژهٔ ذکر به معنای یادآوری است؛ گاهی چیزی به یاد می‌آید و مراد از آن حالتی در نفس است که به‌وسیلهٔ آن انسان چیزی را حفظ می‌کند که معرفت و شناخت آن را پیش‌تر حاصل کرده است» (راغب، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۳۲۸). با توجه به همین معنا می‌توان گفت روش تذکر، شیوهٔ مناسبی در توجه دادن انسان به حقیقت وجود، جلای دل، و بصیرت فکر و عقل است؛ چنان‌که امام علی (ع) می‌فرماید: «ذکر همدم خرد می‌شود و دل را روشن می‌دارد و رحمت را فرود می‌آورد» (تمیمی، ۱۴۱۰ق، ص. ۱۰۱).

اصول معارف قرآن در فطرت انسان ریشه دارد و با روش تذکر، پردهٔ غفلت برداشته می‌شود؛ یعنی انسان‌ها به‌واسطهٔ فطرت، مسائلی را در ضمیر خویش می‌دانند، ولی برای جلوگیری از فراموشی باید آن‌ها

را تذکر داد. خداوند نقش قرآن کریم در زندگی انسان را نقش متذکر عنوان می‌کند و می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ» (عبس ۱۱).

باید گفت قرآن یک لسان استدلال دارد و یک لسان تذکره؛ اما لسان تذکرهٔ آن است که می‌گوید: ای انسان، مگر خالقیت من را فراموش کرده‌ای؟ معلوم می‌شود در سرشت انسان، خالقیت «الله» تنیده است و انسان به فطرت توحید آفریده شده است: «أَوَلَا يَذْكُرُ الانْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا» (مریم ۶۷)؛ یعنی اگر مقداری تأمل کند، به‌یاد می‌آورد که ما خالق اوییم. مضمون آیه این نیست که اگر تأمل کند و بیندیشد و استدلال کند، آنگاه می‌فهمد که خدا خالق اوست (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷، ج. ۵، ص. ۲۴–۲۵). به همین خاطر، قرآن کریم نقش پیام‌آوران را تحمیل‌کنندهٔ خدا به مردم معرفی نمی‌کند و جایگاه اصلی آن‌ها را در متن دعوت به دین، انحصاراً یادآوری‌کننده معرفی می‌کند: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» (غاشیه ۲۱–۲۲).

روش تعقل و تفکر در آفرینش موجودات

یکی دیگر از روش‌های نیل به خداباوری فطری، تفکر در آفرینش موجودات و نظم شگفت‌انگیز حاکم بر آن‌هاست که در تعبیرات قرآنی از آن‌ها به‌عنوان علامات و نشانه‌ها یاد می‌شود. این نشانه‌ها، گذشته از اینکه دلیل عقلی بر وجود خداست، اما مذکر و یادآوری‌کنندهٔ خداگرایی فطری نیز هست.

ممکن است انسان با تدبر در مخلوقات تنها به وجود خالق اقرار کند و از این راه تنها به شناختی عقلی و ذهنی از خدا دست یابد؛ اما پس از این مرحله ممکن است شناخت قلبی نیز بر انسان متجلی گردد و خود را در محضر خدا احساس کند و به ذات خدا توجه نماید. در این صورت، حالت حضور و شکستگی قلب به انسان دست می‌دهد و احساس می‌کند که در پیشگاه خداست. این احساس همراه با خضوع و خشوع است و اگر شدید باشد با گریه و توسل و توجه ویژه به خدا همراه خواهد بود. این حالت همان متذکر و متوجه شدن به معرفت قلبی خداست (برنجکار، ۱۳۹۱، ص. ۴۴).

بنابراین، یکی از روش‌های رسیدن به خداباوری فطری، توجه و تفکر در استحکام، دقت، ظرافت، زیبایی، تناسب شکل و اجزا، و هماهنگی هر پدیده با همهٔ جهان است و این محقق نمی‌شود مگر با روش «تفکر و تعقل»؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ... يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران ۱۹۰–۱۹۱).

خداوند در قرآن کریم ما را به این حقیقت دعوت می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت ۵۳). بنابراین، با این نگرش می‌توان گفت خداشناسی که از روی تفکر در آفرینش موجودات صورت گرفته باشد، مقدمهٔ خداباوری فطری است.

روش پرسش و سؤال

بدیهی است سؤال کردن، آغازین گام برای فهمیدن، درک، پژوهش، و تحقیق و نقطهٔ عطفی برای نیل به حقیقت است و مطلوب‌ترین روش پرورش فکری متربی، استفادهٔ از شیوهٔ «پرسش‌گری» است. قرآن کریم

در آیات متعددی ازاین‌روش بهره گرفته است؛ آنجا که مشرکان در مقام ربوبیت خداوند برای او شریک قائل می‌شوند، از آن‌ها سؤال می‌پرسد: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان ۲۵). اگر از آنان (همه مردم، حتی مشرکان) سؤال کنی که آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده است؟ خورشید و ماه را چه کسی مسخر کرده است؟ به‌طور حتم خواهند گفت: خدا! گرایش به خدا و اعتراف به وجود خدا از امور فطری است؛ یعنی هر انسانی، حتی اگر مشرک باشد، به درون خود توجه کند، باور به خالق قادر عالم را در درون خود می‌یابد.

شبهات

آتئیست‌ها و خداناباوران به‌طور مطلق باوری به خداوند نداشته و شماری از شبهات آن‌ها در فضای مجازی دربارهٔ مباحث مطرح در نوشتار حاضر است. در اینجا به سه مورد از شبهات این گروه از خداناباوران اشاره و به پاسخ و نقد آن‌ها پرداخته می‌شود:

شبههٔ اول

آتئیست: «تنها تفاوت یک بت‌پرست با یک خداپرست این است که بت‌پرست ساختهٔ دست و خداپرست ساختهٔ ذهن خود را می‌پرستد» (https://www.instagram.com/p/BlTIUmWlcrs). مشابه همین شبهه: «هزاران سال طول کشید تا انسان بفهمد دست‌ساختهٔ خود را نپرستد. چند هزار سال دیگر باید بگذرد تا انسان بفهمد ساختهٔ ذهن خود را نپرستد؟» (https://www.instagram.com/p/CO15inqH8dV).

به‌واقع در این شبهه، آتئیست تفاوتی بین بت‌پرست و خداپرست قائل نیست؛ زیرا که در نگرش او هر دو باور مردود بوده، این در حالی است که بین مبانی و اصول خداپرستی و بت‌پرستی خرافی تفاوت شایانی وجود دارد؛ به‌طوری‌که هر انسان هشیاری در نخستین برخورد با مسئلهٔ بت‌پرستی دچار شگفتی می‌شود که چگونه ممکن است فرد عاقل و باشعوری در برابر مجسمه‌ای که با دست خود ساخته به خاک بیفتد؟! از سویی، هنگامی که سرچشمه‌های بت‌پرستی مورد بررسی قرار می‌گیرد، مشاهده می‌شود مسئلهٔ به این سادگی هم نیست؛ زیرا مجموعه‌ای از سفسطه‌ها، اوهام، خیالات، و عادات در شکل دلایل عقلی عرضه شده و اذهان بت‌پرستان را فریب داده است که در اینجا به اختصار به مواردی از این باورهای بی‌پایه و اساس پرداخته می‌شود:

گروهی از بت‌پرستان معتقد بودند که خدا نور بزرگ است و فرشتگان انوار کوچک‌ترند؛ لذا بت بزرگ را به‌عنوان مجسمهٔ خداوند بزرگ و بت‌های دیگر را به‌عنوان مجسمه‌های فرشتگان قرار می‌دادند.

در میان بت‌پرستان، گروهی حلولی‌مذهب بودند؛ یعنی اعتقاد داشتند خدا در بعضی از اجسام شریف حلول می‌کند و لذا به پرستش این اجسام می‌پرداختند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج.۱۷، ص. ۶۰).

گروهی بت‌ها را به‌شکل پیام‌آوران و بزرگان خود ساخته و گمان می‌داشتند هرگاه به عبادت این مجسمه‌ها مشغول شوند، آن بزرگان شفیعانشان نزد خدا خواهند بود.

گروهی از بت‌پرستان معتقد بودند ما به‌خاطر آلودگی‌های بشریت و مادیّت و کثافات گناهان راهی به رب‌الارباب نداریم؛ چراکه ساحت او پاک و مقدس است و هیچ نسبتی میان ما و او نیست. بنابراین، بر ما

لازم است که به آنچه نزد او از همه‌چیز محبوب‌تر است تقرب جوییم و آن خدایانی است که تدبیر خلق به آن‌ها واگذار شده است و ما به‌وسیلهٔ این بت‌ها و مجسمه‌ها به آن‌ها تقرب می‌جوییم تا شفیعان ما نزد خدا شوند و خیر و برکت را برای ما به ارمغان بیاورند و شر و ضرر را دفع کنند. پس عبادت حقیقتاً نسبت به بت‌ها انجام می‌گرفت، ولی شفاعت مربوط به خدایان آن‌ها بود و گاه به بت‌ها نسبت داده می‌شد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۳۰).

بت‌پرستان به این ترتیب بر پندارهای غلط و خرافی خود لباس ظاهراً منطقی می‌پوشانیدند و گمراهی‌ها در شکل هدایت نمایان می‌گشت. این مطالب گزارشی از پیشینه و فلسفهٔ بت‌پرستی است. درحالی‌که اعتقاد باورمندان به خدا بر این است که در عالم آفرینش، موجودی هوشمند، علیم، و حکیم وجود دارد که همهٔ آفریننده‌های طبیعت را به‌سوی غایتی مشخص رهنمون می‌کند. آن‌ها نام آن را «خداوند» می‌نامند. خداباوران قائلند خداوند ساختهٔ ذهن نیست؛ بلکه حقیقتی در وجود انسان و همراه با طینت اوست؛ حقیقتی که نوع انسان به‌طور ذاتی و به درجاتی آن را می‌شناسند و از همین رو عده‌ای از فلاسفهٔ اسلامی و غربی در این‌باره سخن گفته‌اند. سِنِکا، فیلسوف رومی سدهٔ اول میلادی، اولین کسی بود که برهان اجماع عام (برهان فطرت – خداباوری فطری) را مطرح کرد (مهرجردی و دهقانی، ۱۳۹۳، ص. ۱۸۱). تقریر وی از این برهان بدین صورت بود که: (الف) اعتقاد به «خدا وجود دارد» امری فطری و غریزی است؛ (ب) هر اعتقادی که فطری باشد، درست و مطابق با واقع است؛ (نتیجه) باور به اینکه «خدا وجود دارد» درست و مطابق با واقع است (مهرجردی و دهقانی، ۱۳۹۳، ص. ۱۸۲). پس از وی، ویلیام جیمز، چارلز هاج، جیمز جویس، و پل تیلیخ از این برهان در اثبات وجود خدا استفاده کرده‌اند (مهرجردی و دهقانی، ۱۳۹۳، ص. ۱۸۱). همچنین دکارت بر این باور بود که فطرت، تصور ثابت و غیرقابل تغییر انسان است که با علم تجربی به دست نمی‌آید؛ بلکه از ابتدای خلقت با انسان است و تصور خدا نیز همین‌گونه است (رضایی و الیاسی، ۱۳۸۹، ص. ۵۵). پس خداباور ساختهٔ ذهن خود را نمی‌پرستد؛ بلکه کرنش او در مقابل حقیقتی است که از فطرت و سرشت او جداناپذیر است و به‌طور کلی انسان در این دنیا مثل تشنه‌ای است به‌دنبال حقیقت و این حقیقت را در درون خود می‌یابد؛ سپس به اندازهٔ هستی خود، حقیقت را درک و به حقیقت مطلق که همان خداوند است علاقه‌مند می‌شود و او را می‌پرستد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ص. ۲۹۷) و نمی‌توان عصری برای بشر تصور کرد که در آن خداگرایی وجود نداشته باشد که در اینجا به مویداتی چند اشاره می‌شود:

واقعیت‌های تاریخی: ویل دورانت قائل است در تاریخ و جامعه‌شناسی ثابت شده است که همهٔ جوامع انسانی همواره به‌نوعی خداگرا بوده‌اند (دورانت، ۱۳۳۷، ج. ۱، ص. ۸۷–۸۹).

گواهی دانشمندان: بسیاری از دانشمندان بر این حقیقت معترف هستند که خداگرایی از درون انسان به جوشش درآمده و از نهان او برمی‌خیزد (فروغی، ۱۳۹۸، ج. ۲، ص. ۱۴، ج. ۳، ص. ۳۲۱).

شواهد شخصی: انسان‌ها هنگام مواجهه با سختی‌ها، آنگاه که از اسباب ظاهری امید می‌کنند، نیرویی در وجودشان جان می‌گیرد و به کسی توجه می‌کنند که مبدأ همه‌چیز است و در هر زمان و مکانی می‌تواند از بیچارگان دست‌گیری نماید.

ناکامی تبلیغات ضد دینی: با اینکه در دوره‌هایی از تاریخ زندگی انسان، برخی کوشیده‌اند علیه خداگرایی تبلیغ کنند و گرایش به خدا را از جان انسان بزدایند، این فروغ هیچ‌گاه به خاموشی نرفته است. ناکامی تبلیغات شدید جهان غرب علیه خداگرایی در قرون میانه از شواهد این مدعاست (مطهری، ۱۳۹۸، ص. ۱۵۳).

شواهد باستان‌شناسی: از انسان‌های روزگاران بسیار کهن، آثاری بر جای مانده است که حکایت از گرایش شدید آنان به خدا و اصل معاد دارد. دفن لوازم شخصی و زندگی و سفر همراه مردگان، مومیایی کردن مردگان، و ساختن مقبره‌ها و بناهایی همچون اهرام مصر بر سر گورها، نشانه‌هایی از گرایش انسان روزگار گذشته به معاد است (خطیبی، ۱۳۸۶، ص. ۳۶۲).

توجه به این نکته لازم است که ادلهٔ خداباوری فطری بسیار فراوان است و در این مختصر نمی‌گنجد و راه‌ها و شیوه‌های اثبات آن به مواردی که در این نوشتار اشاره شد محدود نمی‌شود.

شبههٔ دوم

آتئیست: «همه کودکان آتئیست هستند و خداناباور به دنیا می‌آیند» (تصویری از یک اسقف مسیحی در حال غسل دادن یک کودک» (https://www.instagram.com/p/BdJN7Y9n7XR).

آتئیست با انتشار این تصویر به مخاطبش پیام می‌دهد که باور اولیهٔ خداباوران (مثل مسیحیان) نیز چنین است که فرزندانشان آتئیست و خداناباور به دنیا می‌آیند؛ پس چرا با اعمالی مثل غسل تعمید آن‌ها را به خداباوری سوق می‌دهند و آن‌ها را از خلقت ابتدایی خودشان که خداناباوری است جدا می‌کنند؟ بنابراین، اعمالی چون غسل تعمید در آیین مسیحیت چیزی جز تحمیل باورهای دینی بر فرزندان از همان ابتدای طفولیت نیست.

پاسخ: حقیقت این است که در آیین مسیحیت یک عمل شرعی وجود دارد به نام «غسل تعمید» که به‌عنوان دروازهٔ ورود به دین مسیحیت شناخته می‌شود. تقریباً تمام فرقه‌های مسیحیت از غسل تعمید به‌عنوان یکی از ارکان ضروری این دین یاد کرده‌اند. مسیحیان می‌بایست در زمان کودکی و در برخی کلیساها پس از رسیدن به سن تمییز، غسل تعمید را انجام دهند (مولند، ۱۳۸۸، صص. ۳۹۶-۳۹۷).

فلسفهٔ غسل تعمید چیست؟ «مسیحیان با اشاره به این نکته که تمامی کودکان گناهکار به دنیا می‌آیند و بار گناه نخستین بر دوش آنان سنگینی می‌کند، اظهار می‌دارند که لازم است هر فردی را در کودکی تعمید داد تا تولدی دوباره بیابد؛ تولدی که از گناه نخستین در آن خبری نیست» (ویکی‌فقه، بی‌تا، به نقل از *التعلیم المسیحی للکنیسة الکاتولیکیة*، ص. ۳۸۳).

نقد شبهه: همهٔ فلاسفه و شناخت‌شناسان بر این امر اتفاق دارند که نوع انسان‌ها بدون هرگونه دانش حصولی به دنیا می‌آیند و دانش حصولی معلول آموختن از طریق گوش، چشم، و اندیشه است و جنین در رحم مادر توان بهره‌مندی از این ابزارها را ندارد. قرآن کریم نیز با صراحت علم حصولی انسان از چیزی را نفی می‌کند: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل ۷۸)؛ «و خدا شما را از شکم‌های مادرانتان بیرون آورد، درحالی‌که هیچ نمی‌دانستید و برای

شما توان شنیدن و دیدن و دل‌ها را قرار داد، شاید سپاسگزار شوید!» اما دربارهٔ اینکه آیا هیجانات اولیه مثل خشم، ترس، شادی، غم، نفرت، تعجب، و محبت اموری فطری است یا نتیجهٔ یادگیری، میان روان‌شناسان اختلاف‌نظر است. جالب است بدانیم که حتی روان‌شناسان رفتارگرا هم قبول دارند که دست‌کم واکنش هیجانی ترس فطری است. بر این اساس، به‌طور مسلم می‌توان گفت که ذهن و روان کودک انسان در هنگام تولد از هرگونه اعتقاد نسبت به هر موضوعی پیراسته است؛ چه اعتقاد به خدا و چه اعتقاد به بی‌خدایی! ازاین‌رو، این ادعای آتئیست که کودکان را در بدو تولد خداناباور عنوان می‌کند، سخنی به‌غایت نادرست است؛ زیرا میان عدم اعتقاد به خدا و اعتقاد به عدم وجود خدا تفاوت عمیقی وجود دارد و اگر گفته شد که کودک بدون هرگونه فکر، معرفت، و اعتقادی به دنیا می‌آید، هم اعتقاد به خدا و هم اعتقاد به بی‌خدایی هر دو را شامل می‌شود، غلط است؛ زیرا اعتقاد معلول تفکر و عاطفه و اراده است و کودک انسان در بدو تولد هر سه مؤلفهٔ اعتقاد را فاقد است (کیهان، بی‌تا).

اما آنچه خداباوران ادعا می‌کنند این است که «گرایش به خدا و خاستگاه‌های عقلانی اعتقاد به خدا» اموری فطری و ریشه‌دار در اعماق ذهن و روان انسان‌هاست؛ یعنی خداگرایی و گرایش به پرستش خدا در سرشت انسان‌ها نهفته است و خدا ساختهٔ ذهن باورمندان نیست. دلیل این است که انسان‌ها از همان ابتدای تولد میل به وابستگی به نیروهای برتر را از خود نشان می‌دهند. میل شدید کودک به حضور مادر، تجلی احساس نیاز عمیق به وجود قدرتمندی است که می‌تواند نیازهای کودک را ارضا کرده و او را از خطرها حفظ کند. این میل فطری آرام‌آرام به افراد و موضوعات دیگر سرایت می‌کند و با رشد عقلانی بشر و التفات به اینکه هم نیازهای انسان بسیار فراتر از نیاز به غذا و امنیت است و هم جهان بسیار فراخ‌تر و پیچیده‌تر از آن است که دیگر انسان‌ها و اشیاء بتوانند نیازهای انسان را پاسخ گفته و امنیت عمیق و وجودی را برایش فراهم کنند، به‌سوی نیروی ازلی و ماورایی کشیده شده و گرایش به وابستگی به نیروهای برتر، موضوع اصلی خود (وجود خداوند) را پیدا می‌کند.

پایه‌های عقلانی اعتقاد به وجود خدا هم از عقل فطری انسان سرچشمه می‌گیرد. همهٔ کودکان در حوالی ۴ سالگی نسبت به آفرینش خود کنجکاو می‌شوند. این پرسش که «چه کسی ما را آفریده است؟» یکی از پرسش‌های شایع و پرتکرار کودکان در سنین اولیهٔ کودکی است. از هنگامی که کودک درک می‌کند روزی نبوده و بعداً به وجود آمده است، از آفرینندهٔ خود و اطرافیانش می‌پرسد. پرسش از آفریننده، اولین جوانهٔ عقل فطری برای فهم آفرینش و معرفت به وجود خداست. در این مرحله است که والدین می‌توانند با القای اعتقادات نادرست یا پرورش عقلانیت کودک، او را به‌سمت تفکر و اعتقاد غلط یا صحیح هدایت کنند.

عقل نوع بشر، گرایش فطری حقیقت‌طلبی و نیک‌خواهی انسان را تأیید می‌کند؛ یعنی انسانی دوستدار ظلم نیست، هیچ انسانی از عدالت بیزار نیست، هیچ انسانی فطرتاً جنگ‌طلب نیست، و همه خواهان صلح و دوستی هستند. این‌ها مفاهیمی است که در نهاد تمام انسان‌ها وجود دارد؛ بنابراین، انسان‌ها همان‌گونه که به‌طور فطری نیکوکاری، صداقت، و عدالت را دوست دارند و از ظلم و بی‌عدالتی بیزار هستند، همان‌گونه خداباور فطری هستند.

پاک کردن کودکان به‌وسیلهٔ غسل تعمید، اعتقادی است که در مسیحیت (تحریف‌شده) وجود دارد که کودکان معصوم و پاک از گناه را خطاکار فطری می‌دانند. این در حالی است که نگاه اسلام کاملاً مخالف این باور است. اسلام و قرآن کریم انسان متولدشده از مادر را پاک می‌داند، برای او تکلیف و هیچ گناه نخستین قائل نیست تا نیاز به پاک شدن با غسل داشته باشد. قرآن به صراحت عنوان می‌کند کسی از نسل انسان فطرتاً آتئیست به دنیا نمی‌آید (روم ۳۰). همچنین بر طبق روایاتی، انسان‌ها خداباور فطری متولد می‌شوند؛ چنان‌که پیامبر (ص) فرموده: «هر نوزادی بر اساس فطرت توحیدی متولد می‌شود، این پدر و مادر او هستند که وی را یهودی یا مسیحی و یا مجوسی می‌نمایند» (علم‌الهدی، ۱۹۹۸، ج. ۲، ص. ۸۲).

شبههٔ سوم

«با رشد علم و تکنولوژی، شاید در آینده دینداری و اعتقاد به باورهای خرافی هم نوعی اختلال روانی قلمداد شود» (https://www.instagram.com/p/CWRPDUuIkkm).

نقد شبهه: آتئیست با طرح این شبهه بر این باور است که پیشرفت علم و تکنولوژی باعث رسوایی دین شده و روزی مردم جهان از هر باور مقدسی دست برمی‌دارند. اما باید دید واقعیت چیست؟ نقد این شبهه در قالب پنج نکته بررسی می‌شود:

نکته اول: دشمن آتئیست با همهٔ بهتان‌هایی که به خداباوری می‌زند، اما از درون دچار تردید است؛ زیرا که خود در اصل شبهه عنوان می‌کند «شاید در آینده». مصداق این رفتار آن‌ها آیه‌ای از قرآن کریم باشد که رفتار مشرکان را نسبت به پیامبر (ص) به تصویر می‌کشد؛ آنجا که می‌فرماید: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ» (انبیاء ۵)؛ «(کفار) گفتند: (آنچه محمد آورده، وحی نیست) بلکه خواب‌های آشفته است، بلکه آن‌ها را به دروغ به خدا نسبت داده، بلکه او یک شاعر است، پس (اگر راست می‌گوید) باید همان‌گونه که (پیامبران) پیشین (با معجزه) فرستاده شده بودند، او برای ما معجزه‌ای بیاورد». و این تردید در گفتار آن‌ها ناشی از بی‌منطق بودن آن‌هاست (سه بار در این آیه از تعبیر «بل» استفاده شده است).

نکته دوم: زمانی پیشرفت علم و تکنولوژی می‌تواند دین را به حاشیه براند که دین موجود نتواند پاسخ‌گوی نیازهای متناسب با پیشرفت انسان باشد. اما اگر دین دارای مبانی قوی و برخوردار از ویژگی انعطاف‌پذیری و پویایی باشد، نه‌تنها به حاشیه نمی‌رود، بلکه می‌تواند مؤثر هم واقع شود. آنچه در شبهه از آن به‌عنوان اختلال روانی یاد می‌شود، مربوط به دورهٔ رنسانس اروپاست که دانشمندان و محققان زیادی مورد تکفیر و شکنجهٔ کلیسا قرار گرفتند؛ زیرا که نتایج تحقیقات علمی دانشمندان با عقاید کشیش‌ها مخالف بود. اما اگر دینی وجود داشته باشد که از پویایی لازم برخوردار و قدرت انعطاف کافی با تمام پیشرفت‌ها را داشته باشد، نه‌تنها اختلال روانی تلقی نمی‌شود، بلکه می‌تواند جهت‌دهی لازم را برای انسان در برخورد با این شرایط ایجاد کند. دینی مثل اسلام، همان‌گونه که به هنر، فرهنگ، و... جهت می‌دهد، به تکنولوژی نیز سمت و سوی صحیح می‌دهد. دین اسلام مردم را به فراگرفتن علوم مختلف و کشف اسرار طبیعت و قوانین علمی تشویق می‌کند و در بسیاری از آیات قرآن، رموز آفرینش موجودات را تذکر می‌دهد

و یک حرکت و جنبش فکری برای آدمیان ایجاد می‌کند که به‌دنبال تحقیقات علمی رفته و از سرتاسر طبیعت به‌نفع خود بهره‌برداری کنند: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ» (عنکبوت ۲۰)؛ «بگو در زمین گردش کنید، پس نگاه کنید چگونه خداوند مخلوقات را به انواع و اقسام آفریده است». و همین امر باعث گردید که مسلمانان در تمام رشته‌های علمی، فنی، و طبیعی پیشرفت چشم‌گیری داشته و بنای تمدن درخشان اسلامی را پی‌ریزی نمودند.

نکته سوم: با وجود پیشرفت‌های علمی سریع در جهت حل مشکلات جسمی انسان‌ها، علم پزشکی هنوز گامی مؤثر در جهت حل مشکلات روحی–روانی انسان‌ها برنداشته است. این در حالی است که مشکلات روانی نقش مهمی را در ایجاد بیماری‌های جسمی نیز ایفا می‌کند. دین با مکانیسم‌های گوناگون موجب سلامت روانی فرد و جامعه می‌شود. نمونه‌هایی از سلامت روانی ناشی از دین، وجود امید، انگیزه و مثبت‌اندیشی، ایجاد شبکهٔ حمایتی عاطفی و اجتماعی، دادن پاسخ روشن و قاطع به مفهوم آفرینش، جهان و زندگی، تبیین و تعریف لذت‌بخش و معقول از رنج، درد، و محرومیت، و مکانیسم‌های بسیار دیگر است. به‌طور کلی، تأثیر دین و باورهای دینی در سلامت فرد و جامعه بسیار پراهمیت است (پورامیدی، ۱۳۹۷، ص. ۱).

نکته چهارم: همهٔ ما پیشرفت روزافزون علم و تکنولوژی و ارتباطات را مشاهده می‌کنیم. محصولات تکنولوژی که هر روز به بازار وارد می‌شود، فرهنگ جدید نیز با خود به ارمغان می‌آورند و انسان به‌عنوان یک مصرف‌کننده، تولیدات مادی این تکنولوژی‌ها را می‌پذیرد و خود را بدان وابسته می‌بیند. در واقع، این توسعه و پیشرفت در کشورهای غربی ملموس‌تر است؛ اما سؤال اینجاست: آیا این همهٔ پیشرفت تکنولوژی و فناوری توانسته است دین را به حاشیه براند؟

بر اساس برآوردها در سال ۲۰۲۱، جمعیت کرهٔ زمین بیش از ۷ میلیارد و ۹۰۰ میلیون نفر (۷,۹۰۰,۰۰۰,۰۰۰) برآورد شد که آخرین آمار تعداد پیروان آیین مسیحیت را دو و نیم میلیارد و اسلام را یک میلیارد و هشتصد میلیون نفر اعلام می‌کند (ویکی‌پدیا، مدخل فهرست جمعیت‌های دینی).

با این حساب، بیش از نصف جمعیت جهان را پیروان دو دین ابراهیمی (اسلام و مسیحیت) شامل است. در این بین، آمارها حاکی‌ست که در کشورهای غربی، آمار رشد اسلام نسبت به مسیحیت بسیار بالاست.

نکته پنجم: در تبیین ویژگی‌های امور فطری (که از جمله آن‌ها خداباوری است) گفته آمد که یکی از آن‌ها تبدیل و تغییرناپذیری است؛ یعنی امور فطری مثل «حقیقت‌جویی»، «عدالت‌خواهی و خیرخواهی»، «بیزاری انسان از ظلم و بی‌عدالتی و دروغ و دغل» با گذر زمان، تغییر شرایط مکانی، زمانی، جغرافیایی، آب و هوایی، حتی تغییر نظامات سیاسی و اجتماعی، پیشرفت علوم و فنون در توسعهٔ صنایع و تکنولوژی، موجب تغییر ماهیت آن‌ها نمی‌شود. بنابراین، برخلاف همهٔ نظریات ساختگی، عامل گرایش به دین و خدا به درون آفرینش و اقتضائات ذاتی و وجودی او برمی‌گردد.

ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر خداباوری فطری است، پس چرا بسیاری از انسان‌ها (از جمله خداناباوران) منکر خدا هستند؟ پاسخ آن است که لازمهٔ فطری و ذاتی بودن چیزی، این نیست که در همهٔ افراد و در همهٔ حالات ظهور و بروز داشته باشد؛ مانند عشق به زیبایی که گاهی اوقات با سرگرمی

به امور دیگر و درگیری‌های روزمره مورد غفلت قرار می‌گیرد. گرایش به خدا نیز از مقتضیات فطرت انسان و ذاتی انسان است؛ اما برگشت و عدول از فطرت و تجلی نیافتن آثار آن معلول علل و عوامل متعددی است، مانند:

گرایش‌های مادی:

انسان یک موجود دوبعدی است؛ بُعد جسمانی و روحانی و بین این دو بُعد، جنگ و نزاع سختی برقرار است؛ جنگ و جبهه‌ای که شخصیت و ارزش هر انسانی به آن وابسته است. هرگاه در نبرد گرایش‌های انسانی و عقلانی با میل‌ها و جاذبه‌های حیوانی و غرایز، غلبه و پیروزی را بُعد حیوانی و غرایز به دست آورند، فطرت انسانی و گرایش‌های عقلانی تحت تأثیر قرار گرفته، کارایی لازم خود را (گرچه به‌صورت موقت) از دست می‌دهند. بسیاری به‌سبب وابستگی به دنیا و غرایز حیوانی و ابتلا به گناه، برای توجیه عملکرد خود به انحراف فکری و پشت کردن به فطرت الهی روی می‌آورند. به همین خاطر، قرآن می‌فرماید: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ» (روم ۱۰). (حاجی‌صادقی، ۱۳۸۴، ص. ۱۴)

خطا در تطبیق:

خیلی از انسان‌ها به اقتضای فطرت خداگرایی به‌سوی معبود سوق داده می‌شوند؛ اما موجودات دیگری را جایگزین خدا می‌کنند و به‌راحتی متوجهٔ اشتباه خود نمی‌شوند؛ مانند اینکه غریزه و حس مکیدن در نوزاد وجود دارد؛ اگر پستانک در دهان او گذاشته شود، با همان غریزه به مکیدن پستانک اقدام می‌کند؛ یعنی گرفتار خطای در تطبیق می‌شود. معبودهای دروغین و گرایش به رقیب‌های خدا همگی از همان فطرت خداخواهی سرچشمه گرفته است؛ ولی هرگاه گرفتار خطر و دست او از ابزار مادی قطع شود و ناتوانی معبودهای خیالی را درک کند، فطرت او بیدار و فعال خواهد شد و به‌سوی خدا می‌رود. (حاجی‌صادقی، ۱۳۸۴، ص. ۱۵)

انسان عادی گرفتار خطای در تطبیق است. خیال می‌کند فلان مقام یا فلان مال یا فلان چیز کمال مطلق اوست. وقتی به او می‌رسد، می‌بیند سیر نشده و بالاتر از آن قلهٔ دیگر هست و به آن هم نائل می‌گردد؛ ولی سیر نمی‌شود؛ اما در حال خطر، مستقیماً آن حقیقت مطلق راستین را می‌طلبد. مستقیماً به مبدئی تکیه می‌کند که نظام هستی در اختیار اوست. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۷، ص. ۷۰)

بنابراین، معنای اینکه خداباوری امری فطری است، این نیست که فطرت در انسان‌ها همواره در یک حد باقی می‌ماند؛ بلکه می‌توان (با عملکرد ناصحیح، تأثیر محیط، و آموزش‌های ناسالم) امر فطری را به ضعف کشیده و کم‌رنگ نمود و حتی بر روی آن سرپوش نهاد. به‌عنوان مثال، همه می‌دانیم غریزهٔ جنسی جزء حقیقت انسان است و حال آنکه افرادی وجود دارند که تا پایان عمر ازدواج نمی‌کنند و به این نیاز پاسخ نمی‌دهند و بر روی یک امر طبیعی سرپوش می‌گذارند. بنابراین، جوهره و خمیرمایهٔ آن امر فطری در

حقیقت وجودی انسان وجود دارد و انسان می‌تواند آن را به شکوفایی برساند یا اینکه سرچشمه‌های پاک آن را تیره و تار گرداند.

به همین خاطر است که پیام‌آوران همواره و به‌طور مکرر در دعوت خویش، خداپرستی را یادآور شده‌اند، نه اینکه خداباوری را به ما تعلیم و آموزش دهند؛ زیرا بشر به دستور فطرت خود، همواره با گرایش به آفریننده و مبدأ می‌زیسته است؛ ولی به دلائل متعددی، از جمله پیروی از روش‌های غیرمنطقی و پیروی از گام‌های شیطانی و افتادن در دام‌های او، از مسیر اصلی فطرت منحرف گشته و باور و اعتقادش به چندگانه‌پرستی آلوده گشته است. تبیین این حقیقت در کلام مولا علی (ع) نمایان است؛ آنجا که می‌فرماید: «وقتی بیشتر مردمان پیمان خدا – مبنی بر توحید و خداپرستی – را شکستند، پس به حق او نادان گشته و برای او شریک و مانند قرار دادند، شیاطین آنان را از معرفت خداوند منحرف کردند و از پرستش او جدایشان ساختند، پس خداوند پیامبرانش را در میان مردم برانگیخت و آنان را پی‌درپی فرستاد تا میثاق فطریش را از مردم بخواهند و نعمت فراموش‌شده‌اش را به یادشان آورند» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق، ص. ۴۳).

بنابراین، امور فطری (نظیر عدالت‌طلبی، خداگرایی) دارای ویژگی‌هایی هستند (از جمله مقتضی فطرت انسان بودن، همگانی بودن، و به‌ویژه تغییر و تبدیل نداشتن) که با گذر زمان و پیشرفت علم و صنعت و تکنولوژی ممکن است به ضعف کشیده شود (به‌خاطر عواملی مثل گرایش انسان به مادیات و خطای در تطبیق)؛ اما از بین نمی‌روند.

نتیجه‌گیری

گرایش به خدا به اندازهٔ تاریخ حضور بشر بر روی این کرهٔ خاکی قدمت دارد و عصری در تاریخ بشر وجود ندارد که گرایش و میل به مبدأ در زندگی انسان خاکی وجود نداشته باشد. گرایش‌ها و بینش‌های دینی با آفرینش و نهاد انسان کاملاً مرتبط بوده و خداگرایی امری فطری و غیراکتسابی است و این ندای فطرت است که انسان را به‌سوی باورمندی به مبدأ و معاد فرا می‌خواند.

قرآن کریم در آیات متعددی به خداباوری فطری تأکید دارد و از روش‌های گوناگونی برای اثبات آن بهره می‌برد؛ از جمله استدلال شهودی و تجربهٔ شخصی، به این معنا که هر شخصی بر اساس فطرت وجودی خود، حقیقت خدا را درک می‌کند. اما تجلی و بروز این حالت در مسیر گرفتاری‌ها و تجربهٔ حوادث و سختی‌ها برای افراد بیشتر پیش می‌آید. همین‌طور، پیامبر تذکردهنده و یادآور است که باورهای دینی را در وجود انسان بارور می‌سازد.

با تمسک به اصل خداباوری فطری و روش‌های اثبات آن در قرآن کریم می‌توان به شبهات آتئیست‌ها در فضای مجازی پاسخ گفت و مبانی، دیدگاه‌ها، و ادعاهای آن‌ها را به چالش کشید؛ از جمله بطلان این ادعا که تفاوت بت‌پرست با خداپرست در این است که بت‌پرست ساختهٔ دست و خداپرست ساختهٔ ذهن خود را می‌پرستد، روشن می‌شود؛ زیرا خداپرستی ساختهٔ ذهن انسان نیست؛ بلکه توجه به مبدأ واقعی جهان است که اصلی اصیل در عالم هستی است و هرکس در تجربه‌های زندگی آن را در درون خود حس می‌کند. همین‌طور چنین نیست که با رشد علم و تکنولوژی، دینداری، خرافه‌گرایی، و اختلال روانی قلمداد شود؛

زیرا از ویژگی‌های امور فطری، تبدیل و تغییرناپذیری است و تغییر شرایط مکانی، زمانی، جغرافیایی، آب و هوایی، حتی تغییر نظامات سیاسی و اجتماعی، پیشرفت علوم و فنون در توسعهٔ صنایع و تکنولوژی، موجب تغییر ماهیت آن‌ها نمی‌شود.

منابع

قرآن کریم (۱۳۷۳). (ناصر مکارم شیرازی، مترجم). قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

نهج‌البلاغه (۱۴۱۴ق). (شریف رضی، گردآورنده؛ صبحی صالح، محقق). قم: هجرت.

ابن‌فارس، ابوالحسین. (۱۲۹۹). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتبة الاعلام الاسلامی.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. (۱۳۷۵). *لسان العرب*. بیروت: دارإحیاء.

اینشتین، آلبرت. (۱۳۴۲). *جهانی که می‌بینم*. تهران: پیروز.

برقی، احمدبن‌محمدبن‌خالد. (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. قم: دارالکتب الاسلامیة.

برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). *روش‌شناسی علم کلام*. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

بیرون، آلن. (۱۳۸۰). *فرهنگ علوم اجتماعی*. تهران: کیهان.

پل، ادواردز. (۱۳۷۱). *دائرةالمعارف فلسفه*. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.

پورامید، سعید. (۱۳۹۷). بررسی نقش دین و مذهب بر سلامت روان افراد و جامعه. *ششمین همایش ملی مطالعات و تحقیقات نوین در حوزه علوم تربیتی–روان‌شناختی و مشاوره در ایران*.

جهانگیر، عیسی. (۱۳۹۱). *شیعه در فضای سایبر*. قم: مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی (ره).

جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: اسراء.

حاجی‌صادقی، عبدالله. (۱۳۸۴). فطری بودن گرایش به دین. *قبسات*، (۳۶).

خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). *مسائل جدید کلامی و فلسفه دین*. قم: المصطفی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۲). *شرح حدیث جنود و عقل*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خندان، علی‌اصغر. (۱۳۸۴). نگاهی به ابعاد نظریه فطرت و فطری بودن زبان. *قبسات*، (۳۶).

خنیفر، حسین. (۱۳۸۸). *نگاهی دوباره به روش‌های فنون تدریس*. قم: بوستان کتاب.

دوان، شولتس. (۱۴۰۰). *روان‌شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم* (گیتی خوشدل، مترجم). تهران: پیکان.

دورانت، ویلیام‌جیمز. (۱۳۳۷). *تاریخ تمدن*. تهران: اقبال.

ذکایی، محمدسعید. (۱۳۸۵). رابطه حضور در فضای مجازی و هویت مدرن. *فصلنامه علوم اجتماعی*، (۳۳).

راغب‌اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. (۱۳۷۴). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق: دارالعلم.

شاملی، علی‌اکبر. (۱۳۹۶). آسیب‌های فردی فضای مجازی از منظر اخلاق اسلامی. *فصلنامه علمی ترویجی*، (۲۵).

صدوق، محمدبن‌علی‌بن‌بابویه. (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

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

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۵). *نهایة الحکمة*. تهران: دانشگاه الزهرا.

علم‌الهدی، علی‌بن‌الحسین (۱۹۹۸). *امالی المرتضی*. قاهره: دارالفکر العربی.

علی‌حسینی، علی. (۱۳۹۶). بررسی روش مقایسه‌ای در مطالعات فلسفی–سیاسی. *فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، (۱).

فخررازی، محمدبن‌عمر. (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

فرمهینی‌فراهانی، محسن. (۱۳۹۳). *فرهنگ توصیفی تربیتی*. تهران: شباهنگ.

فروغی، محمدعلی. (۱۳۹۸). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: نیلوفر.
فلو، آنتونی. (۱۳۹۴). *خدا و فلسفه*. تهران: سپیده‌باوران.
فیومی، احمدبن‌محمد. (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. قم: مؤسسه الهجرة.
کریم‌زاده، طاهر. (۱۳۹۵). تبیین تقریرهای برهان فطرت (تضایف) بر اثبات وجود خدا (با تأکید بر آراء آیت‌الله شاه‌آبادی). *اندیشه نوین دینی*، (۴۶).
کهوند، محمد. (۱۳۹۵). *شبکه عنکبوتی*. قم: ذکری.
کیهان. (بی‌تا). اخبار روز. قابل‌دسترس در: https://kayhan.ir/fa/news/172139
مارش، دیوید. (۱۳۸۴). *روش و نظریه در علوم سیاسی* (امیرمحمد حاجی‌یوسفی، مترجم). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*. بیروت: دارإحیاء التراث العربی.
مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۳۸۹). *پنجاه درس اصول عقاید برای جوانان*. قم: انتشارات نسل جوان.
ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
مهرجردی، عبدالعلی. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی برهان فطرت و اجماع عام در اثبات وجود خدا. *شماره یازدهم*.
موسوی‌فراز، سیدمحمدرضا. (۱۳۸۱). برهان فطرت. *معرفت*، (۶۲).
مولند، اینار. (۱۳۸۸). *جهان مسیحیت* (محمدباقر انصاری، مترجم). تهران: امیرکبیر.
هاوکینگ، استیون. (۱۳۹۰). *طرح بزرگ*. تهران: نقش و نگار.
هرسیج، حسین. (۱۳۸۱). روش مقایسه: چیستی، چرایی و چگونگی به‌کارگیری آن در علوم سیاسی. *مجله دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان*.
هیک، جان. (۱۳۹۰). *فلسفه دین* (بهزاد سالکی، مترجم). تهران: الهدی.
ویکی‌پدیا. (بی‌تا). فهرست جمعیت‌های دینی. قابل‌دسترس در:
https://fa.wikipedia.org/wiki/فهرست_جمعیت‌های_دینی
ویکی‌فقه. (بی‌تا). مدخل تعمید. قابل‌دسترس در: https://fa.wikifeqh.ir/تعمید

Table of Contents

Evaluating Robert Adams' View on the Non-Necessity of Creating the BEST Possible World / 3
Muhammad Sadra Muhammadi & Amir Abbas Alizamani
Role of the Silāḥ al-Nabawī (Weapons of the Prophet) in Identifying Mahdi Claimants in the ʿAṣr al-Ḥuḍūr (Age of Presence) and the Present Era / 23
Ali Asghar Parsa-Moqaddam
Critique of Shaykh Aḥmad al-Aḥsāʾī's Theory on the Entailment of Existence and Essence Concerning Good and Evil Human Actions / 43
Mahmoud Saiydi & Fardin Jamshidi Mehr
Examination of the Theological and Philosophical Components of Creation and Emanation from Ibn Sina's Perspective / 57
Jalal Haydari & Ali Abbasi
Analytical Examination of the "Hadith al-Ghadir" and Its Implications from the Zaydi Perspective / 73
Safdar Rajab Zadeh & Muhammad Ghafuri Nejad
Human Nature from the Perspective of Mulla Sadra / 93
Eisa Mohammdinia & Mohammad Kazem Forghani
Role of Tawḥīd al-Rubūbiyyah in the Strategic Planning of the Ulū al-ʿAzm Prophets from the Perspective of the Qurʾān / 111
Safarmurod Huseinov
Analytical Study of the Role of Idrākāt Iʿtibārī (Fictitious Perceptions) in the Process of Action from the Perspective of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī / 137
Mojtaba Afsharpoor, Muhammad Hossein Omoomi & Muhammad Taha Mazandarani
Inquiry into the Approach of Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī and Its Essential Concomitants Regarding Loving-Kindness (Mawaddah) for the Ahl al-Bayt (PBUT) / 157
Sayyid Muhammad Mozaffari
Philosophical Analysis of the Relationship Between Pleasure and the Meaning of Life Based on Naturalistic Theories / 173
Muhammad Jafar Rezaee, Muhammad Ishaq Arefi & Javad Raqavi
Examining the Ethical Challenge of Prayer from the Perspectives of Saul Smilansky and Daniel Peterson / 189
Amir Rastin Toroghi & Vahideh Fakhar Noghani
Innate Theism and Its Methods of Proof in the Qurʾān: A Response to Atheist Skepticism in Cyberspace / 209
Muhammad Danesh Mezerji & Hassan Kharaqani

Theology Journal

Vol. 10, No. 2, Issue 21,
Fall & Winter 2024

Executive Manager
Sayyid Muhammad Mahdi Hosseini

Executive Director
Muhammad Hossein Golyari

Translator
Muhammad Hossein Golyari

Language Editor & Page Designer
Pirayeshe Qalam Services

Website
http://pke.journals.miu.ac.ir

Print run: 100 copies
Price: 1,000,000 IRR
Printed by: Al-Mustafa Digital Printing House

Address
Research Department, Al-Mustafa International University, Shahid Modarres 1, 7th Floor, Shahid Modarres Blvd., Mashhad, Iran

Phone: (+98)51-32211821
Fax: (+98)51-32217167
Postal Code:9133936316

Publisher: Al-Mustafa International University
Place of Publication: Al-Mustafa International University, Khorasan
Director-in-Charge: Ruhollah Saeedi Fazel
Editor in Chief: Sayyid Murtada Husayni Shahrudi

Editorial Board:
Sayyid Murtada Husayni Shahrudi
(Professor, Ferdowsi University of Mashhad)
Qudratullah Khayatiyan
(Professor, Semnan University)
Izz al-Din Rida Nejad
(Professor, Al-Mustafa International University)
Jahangir Masudi
(Professor, Ferdowsi University of Mashhad)
Azim Hamziyan
(Associate Professor, Semnan University, Semnan)
Mostafa Azizi Alawijeh
(Associate Professor, Al-Mustafa International University)
Mahdi Farmaniyan Arani
(Associate Professor, University of Religions and Denominations)
Abu l-Fadl Kiyashimshaki
(Associate Professor, Al-Mustafa International University)
Ahmad Ishaq Demir
(Professor, Recep Tayyip Erdogan University, Turkey)
Harald Zweibert
(Professor, University of Theology Basel, Switzerland)

Scope of the Journal

This journal concentrates on theological studies, fostering scholarly research and critical analysis of contemporary issues in Islamic theology (Kalam), comparative theology, and modern theology, particularly within the Islamic world.

Academic Accreditation

The *Theology Journal* achieved the academic ranking of "B" in the evaluation conducted by the Ministry of Science, Research, and Technology in 1400 (2021-2022).

This journal collaborates with the Association of Islamic Theology of the Seminary.

The views expressed in this journal do not necessarily reflect those of the editorial board.
The journal reserves the right to edit all submitted manuscripts.
Content from this journal may be reproduced with proper citation.

Indexing & Abstracting:
Islamic World Science Citation Center (ISC) *(isc.ac)*
Al-Mustafa Journals Database *(journals.miu.ac.ir)*
Noor Specialized Journals Database *(noormags.ir)*
Scientific Information Database of Jahad-e-Daneshgahi (SID) (sid.ir)
Magiran (Iranian Journal Database) *(magiran.com)*
Google Scholar *(scholar.google.com)*