

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال ششم / شماره ۲۲ / تابستان ۱۳۹۵

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال ششم / شماره بیست و دوم / تابستان ۱۳۹۵ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۶۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجایی تهران
عبدالحسین خسرو پناه : دانشیار کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد حسن قدردان قراملکی : دانشیار کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی
ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۸۷۵۰۲۰
طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ و ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹ - تلفکس:

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: www.iau-saveh.ac.ir

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی نشریه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: کلام، فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر زمینه‌های متناسب پذیرش می‌گردد.

نحوه تنظیم مقالات:

- ◆ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ◆ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ◆ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ◆ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ◆ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

◆ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایرة المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

◆ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله ویا ایمیل فصلنامه kalam1391@yahoo.com امکان پذیر است.

◆ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

◆ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیترها بصورت bold تایپ شود.

◆ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/نویسندگان می‌باشد.

◆ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

◆ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

◆ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

◆ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

فهرست مقالات

عنوان	صفحه
عقل‌گرایی اعتدالی در آراء شهید مرتضی مطهری سید حمدالله اکوانی / قباد محمدی شیخی / سید سعید میری	۷-۳۰
بررسی نظریه ابدان روحانی از منظر روایات شیعی (با تکیه بر دیدگاه نهج البلاغه) حامد پور رستمی / صفر نصیریان	۳۱-۴۸
تأملی بر مفهوم آزادی و اختیار از منظر اگزستانسیالیسم (با تکیه بر آراء کی‌یرکگور) حمید رضانیا شیرازی / مجتبی اعتمادی‌نیا	۴۹-۶۸
قلمرو عصمت فاطمه زهرا <small>علیها السلام</small> در حدیث «فاطمة بضعة منی» کاوس روحی برندق	۶۹-۹۰
مبانی کلامی نظریه‌ی ولایت فقیه علی شمس	۹۱-۱۰۸
جستجوی مفهوم امامت در حدود وسطای ادله قاعده لطف اصغر غلامی / علینقی خدایاری	۱۰۹-۱۲۴
کثرت‌گرایی دینی (نجات‌شناختی) در مثنوی مولوی جدیدالاسلام قلعه نویی / علی وفاپی	۱۲۵-۱۴۱
چکیده مقالات به عربی (الخلاصات) ۱-۷	
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) 1-7	

عقل‌گرایی اعتدالی در آراء شهید مرتضی مطهری

سید حمداله اکوانی^۱

قباد محمدی شیخی^۲

سید سعید میری^۳

چکیده

اندیشه سیاسی و اجتماعی در ساحت معرفت‌شناسانه در عصری که به مدرنیته نامبردار شده همواره با پرسش از رابطه عقل و دین مواجه بوده است. در تعریف نسبت این دو بایکدیگر گروهی با نفی و طرد جایگاه عقل در نظام معرفتی و ساحت اجتماع و سیاست، شریعت را منزلتی برتر ارزیابی داشته و برخی دیگر در توجیه و تبیین اندیشه‌های مدرن، عقل را منبع معرفتی برتر تلقی کرده‌اند. در میان اندیشمندان مسلمان شهید مرتضی مطهری در نوشته‌های خود به این دغدغه معرفت‌شناسانه توجهی مداوم داشته است. آیت الله مطهری با تکیه بر نص و سنت (متن) به ترسیم رابطه‌ای از عقل و دین می‌پردازد که می‌توان از آن با عنوان عقل‌گرایی اعتدالی نام برد. در این مقاله با استفاده از رویکرد هرمنوتیک، آراء این فیلسوف مسلمان در مورد رابطه عقل و دین و صورت‌بندی استدلال‌ات وی در باب نظام عقلانیت اعتدالی پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی

دین، عقل‌گرایی فطری، عقل‌گرایی اعتدالی، هرمنوتیک، مرتضی مطهری.

۱. عضو هیات علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه یاسوج Email: Hamdallah.akvani@gmail.com

۲. عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه یاسوج Email: ms1349@gmail.com

۳. عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه خاتم الانبیاء بهبهان Email: ssmiri@yahoo.com

طرح مسأله

مسأله رابطه‌ی عقل و دین یکی از مسائل مهمی است که همواره مورد توجه اندیشمندان دینی بوده است این مسئله با توجه به رویکردهای مختلف فکری صورت‌های متفاوتی به خود گرفته است. متفکران دینی که همواره دغدغه‌ی دفاع از رابطه‌ی عقلانیت و دین را داشته‌اند با ارائه‌ی معیارهای بعضاً مختلف سعی در توجیه و تبیین باورهای دینی داشته‌اند. اهمیت توجیه عقلانی باورهای دینی به این علت است، که انسان موجودی است عاقل و تفکر و اندیشه‌ورزی از ذاتیات اوست و به همین دلیل باورهای دینی او باید عقل‌پذیر باشند. تا زمانی که عقل و اندیشه تکیه‌گاه انسان نگردد، جهان هستی هرگز رو به پیشرفت و تکامل نخواهد گذاشت، زیرا همه چیز جهان به انسان بر می‌گردد و همه چیز آدمی هم به عقل و اندیشیدن او بر می‌گردد. زندگی یک عقلانیت است و کارگزاران و کنشگران پیروزمند تنها آنهایی هستند که عقلانی فکر می‌کنند و انتظاراتی خردمندانه و عقلایی از کارها دارند. حتی در مورد قرآن کریم نیز که کتاب اندیشمندی و مقیاس عقل‌گرایی انسانهاست، به گونه‌ایست که بدون تعقل نمی‌شود آن را قرآن را فهم کرد «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۳: ۷)؛ و خود غافلانی را که باب تدبر در قرآن را بسته‌اند، به بانگی رسا توبیخ کرده که: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد ۴۷: ۲۴).

از طرفی تاریخ حیات انسانی نشان داده است رویکردهای تک ساحتی با واقعیات نازهای انسان همخوانی نداشته است و عقلانیت بدون دین و باورهای دینی و اعتقادی، انسان را به سرمنزل مقصود و سعادت حقیقی هر دو جهان نخواهد رساند، همانگونه که دین بدون عقلانیت توان تامین همه خواسته‌های انسان و پاسخ به تمامی نیازهای او را ندارد و در بند رکود و گذشته‌گرایی گرفتار می‌آید. بنابراین باید بتوان عقلانیت و دین را با هم جمع کرد. بررسی رابطه عقلانیت و دین و البته نقش این دو در نظام معرفتی جوامع انسانی سبب بروز دیدگاههای متفاوتی از جمله دو دیدگاه کلی عقل‌گرایی افراطی و عقل‌ستیزی در میان اندیشمندان شده است؛ همانند همه مجادلات فکری تا کنون هیچ کدام از این دو رویکرد به مذهب مختار همه جوامع بدل نگشته و البته ناکارآمدی رویکردهای افراطی در حوزه‌ی دین و عقلانیت، سبب ظهور نگرش‌های معتدل‌تری در تفسیر و توجیه عقلانیت

ورابطه‌ی آن با دین شده است. شهید مطهری از بزرگترین اندیشمندان دوران معاصر و از مهمترین متفکران نو‌گرای دینی است که به اعتقاد ایشان استخوان‌بندی هستی براساس عقل است؛ عقلی که سرستیز با دین ندارد بلکه مکمل و مفسر آن برای تولید معارف معطوف به هدف بهزیستی و سعادت انسان است. شهید مطهری با تکیه بر نص و سنت (متن) ضمن نقد رویکردهای عقل‌گرای افراطی و ایمان‌گرایی رادیکال به ترسیم رابطه‌ای از عقل و دین می‌پردازد که با عقل‌گرایی اعتدالی همسویی دارد.

۱. مبانی نظری و روش پژوهش

در این پژوهش برای تبیین نگاه شهید مطهری به رابطه دین و عقلانیت از روش هرمنوتیک استفاده شده است (۱). از دیدگاه مفسران اسلامی، مفسر باید در پی فهم مقصود مؤلف از رهگذر فهم معنای متن باشد و فاصله زمانی میان صاحب سخن و مفسر متن، مانع از امکان دستیابی به این هدف نیست. فهم متن، عملی «متن‌محور» و «مؤلف‌محور» است و باید از دخالت پیش‌داوریهای ذهنی مفسر مصون و محفوظ بماند زیرا تفسیر برخاسته از ذهنیت مفسر و پیش‌داوریهای او تفسیر به رأی است و نمی‌تواند حاکی از نیت صاحب سخن باشد. با تکیه بر مبانی رویکردهای تفسیری هرمنوتیکی، می‌توان آرای شهید مطهری را تحلیل کرد؛ بدین علت که اگر به مجموعه آثار استاد بنگریم تطبیق کشفیات عقلانی بر آموزه‌های وحیانی و بالعکس پیوسته در آثار استاد مطهری امتداد یافته است.

۲. ساخت شکنی عقل در تاریخ فلسفه

ابزارهای معرفت‌شناختی در نظام فکری اندیشه مغرب زمین متأثر از تحولات رنسانس، روشنگری و جنبش دین‌پیرایی دچار تغییراتی شالوده‌شکن شد و در منازعه طرفدارن دو جریان دین‌مدار و عقلگرا، دومی به تدریج منزلتی برتر یافت. «عقل‌جزیی» از سوی دانشمندان تجربی مانند هابز، جان لاک، اگوست کنت، دیوید هیوم و غیر آن اصالت یافته و به عنوان مکتب «اصالت‌خرد» نمودار گشت. عقل‌جزیی غربی (عقل‌مدرن) هدفش صرفاً تصرف در دنیا و استیلاجویی بر طبیعت و انسانیت بوده و عقلانیت و روح سرمایه‌داری جدید قرار گرفته است (ابراهیم زاده، ۱۳۸۰: ۴۳). اما از آن زمان تا کنون این منازعه در ساخت

فکر و عمل ادامه داشته و اگرچه سکولاریسم به عنوان گفتمان مسلط در دنیای غرب و بیشتر جوامع متأثر از مدرنیته دین را از ساحت زندگی سیاسی و اجتماعی به حاشیه رانده اند. اما جریان‌های مدافع نسبت دین و عقل همچنان قدرتمند باقی مانده اند. به هر حال اما به تدریج بین داده‌های عقلی و آموزه‌های مسیحی، تنافی و ناسازگاری بوجود آمد و این سوال در ساحت اندیشه سیاسی و اجتماعی مطرح شد که آیا عقل، دین و ایمان با هم نسبتی دارند؟ آیا ایمان باید از دلایل عقلانی برخوردار باشد؟ به دنبال طرح این سؤالات، سه جریان در دنیای غرب پدید آمده است که همچنان به عنوان سه خرده گفتمان در مورد نسبت دین و عقل و یا ایمان و عقل مورد بحث هستند. جریان نخست عقل‌گرایی حداکثری است؛ یعنی هر اعتقادی که بر مبنای قرائن ناکافی، پذیرفته شده، در خور مذمت و نکوهش است و تنها می‌توان قضیه‌ای را عقلاً پذیرفت که صدق آن برای همه عاقلان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسد (جوادی زاویه، www.pajooh.com). کلیفورد، ریاضی‌دان انگلیسی و جان لاک، چنین عقیده‌ای داشتند. اکویناس هم می‌گفت: حقیقت مسیحیت را می‌توان با پژوهش عقلی دقیق به نحو قانع‌کننده‌ای مبرهن کرد، اما راه عقل و ایمان جدا است و ما باید به دنبال ایمان برویم نه عقل. موضع سوئین برن هم به عقل‌گرایی حداکثری خیلی نزدیک بود. در نظریه عقل‌گرایی حداکثری یا افراطی، تنها می‌توان قضیه‌ای را عقلاً پذیرفت که صدق آن برای همه عاقلان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسد. مطابق این نظریه هر قضیه مورد پذیرش، یا آنچنان بداهتی دارد که تمام عاقلان آن را می‌پذیرند و یا به کمک مقدمات بدیهی و قواعد استنتاج که آن هم بدیهی است، برای همه عاقلان به اثبات رسیده است. بنابراین قضایایی که این شرط را ندارند شایسته تصدیق نیستند و پذیرش آن‌ها عاقلانه نیست (صادقی، ۴۲: ۱۳۸۳). جریان دوم با رویکردی دیگر به موضوع عقل‌ایمان نگریسته است. این جریان ایمان‌گرایی بوده است. این دیدگاه، نظام‌های اعتقادات دینی را، موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند و مدعی است که نظامات اعتقادات دینی، چنان بنیادین هستند که هیچ چیز بنیادی‌تری وجود ندارد که بتواند آنها را اثبات نماید. "کی‌یرکگارد" این نظریه را داشت و معتقد بود که عقل، متناقض ایمان است (www.Islampedia.ir). ایمان‌گرایان بر این باورند که اعتقاد به وجود خدا یا بی

ارتباط با عقلانیت و یا متعارض با عقلانیت است (wainwright, 1999: ch. 6). جریان سوم عقل‌گرایی انتقادی است و این نظریه را نمایندگی می‌کند که نظام‌های اعتقادات دینی را می‌توان و می‌باید عقلاً مورد نقد و ارزیابی قرار داد، اگر چه اثبات قاطع چنین نظام‌هایی امکان‌پذیر نیست. در این روش، اولاً: به جای اثبات برای همگان، به اثبات برای شخص اکتفا شده. ثانیاً: هرگز قاطعانه حکم نمی‌شود که بحث درباره حقیقت و اعتبار اعتقادات دینی به نتیجه نهایی خود رسیده است. این اصطلاح تا حد زیادی بر معنای مورد نظر پوپر از این اصطلاح، منطبق است. (www.Islampedia.ir) اما جریانی که می‌توان آن‌ها عقل‌گرایان اعتدال‌نامید بر این باورند که با عقلانیت می‌توان مسائل دینی و امور اعتقادی را بررسی کرد و شواهد کافی برای وجود خداوند و باورهای دینی وجود دارد (Givett & sweetman, 1992: ch.4). مطابق این دیدگاه «کاربرد عقل را تا بیشترین اندازه‌ی ممکن و مجاز در قلمرو دین اثبات می‌کند و جایگاه عقل را در تفسیر، تبیین و دفاع عقلانی از دین محترم می‌شمارد و بر آن تأکید می‌ورزد و عقل را مخاطب اولیه‌ی ادیان و پیامبران الهی می‌داند» (پیترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۲). همین نوع از عقلانیت را گروهی عقلانیت فراگیر و یا گسترش‌یافته نامیده‌اند. عقل‌گرایان معتدل، گزاره‌ها و پیش‌فرض‌های جریان ایمان‌گرایی؛ یعنی ایمانی که به طور عقلانی و با عقل قابل حمایت نباشد، را رد می‌کنند. در عقلانیت معتدل باب بررسی باورهای قبلی گشوده است و هیچ‌گاه حکم جزمی به بسته شدن باب تحقیق داده نمی‌شود (صادقی، ۵۵: ۱۳۸۲). برخی از پژوهشگران بر این باورند با کمی کند و کاو در اندیشه اصیل اسلامی نیز می‌توان به این نظریه دست یافت و شواهد متعددی از آیات و روایات که موید خردگرایی معتدل می‌باشد را به دست آورد (یوسفیان و دیگران، ۱۳۸۲: ۲۳۳). چنین رویکردی به این سبب که حد بین عقلانیت رادیکال و ایمان‌گرایی مطلق می‌باشد و به همین دلیل این نوع از عقلانیت بهتر می‌تواند ما را در توضیح آراء و اندیشه‌های شهید مطهری در رابطه با دین یاری رساند.

۳. انسان‌شناسی شهید مطهری و جایگاه عقل

بررسی نگاه هر اندیشمند در مورد رابطه عقل و دین ربط وثیقی با انسان‌شناسی او دارد. برای بررسی هر نظریه، در آغاز باید به بررسی انسان از دیدگاه آن نظریه پرداخت. باید در

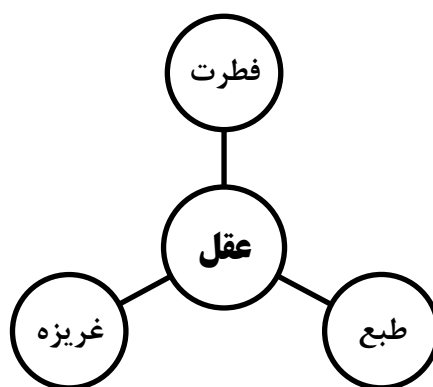
ابتدا دید که آن نظریه چگونه انسان را توجیه و تبیین می‌کند و سپس به بررسی منظومه و عناصر گفتمانی آن پرداخت، چرا که این نظام‌ها همگی بر مبنای شناخت آن نظریه از انسان بنا شده است (نوری، ۱۳۹۳: ۱۹). نگرش شهید مطهری در مورد انسان را باید از مهمترین مفهومی که او برای توصیف انسان مطلوب به کار می‌برد شناخت. استاد مطهری در توصیف انسان مد نظرش، واژه پرمعنای «انسان کامل» را بارها در نوشته هایش مورد استفاده قرار می‌دهد. شهید مطهری در تبیین و تفسیر انسان کامل از نظر اسلام، چنین می‌نویسد: «انسان کامل با فرشته فرق می‌کند. انسان کامل، کمالش در تعادلش و در توازنش می‌باشد؛ یعنی این همه استعدادهای گوناگون که در او هست، این انسان آن‌گاه انسان کامل است که به سوی یک استعداد فقط گرایش پیدا نکند و استعدادهای دیگرش را مهمل و معطل نگذارد... انسان کامل آن انسانی است که همه ارزش‌های انسانی‌اش با هم رشد کنند، هیچ کدام بی رشد نمانند و همه هماهنگ یک‌دیگر رشد کنند و رشدشان به حدّ اعلا برسد... این‌ها ارزش‌های گوناگونی است که در بشر وجود دارد: عقل، عشق، محبت، عدالت، خدمت، عبادت، آزادی و انواعی از این ارزش‌ها. حال کدام انسان کامل است؟ او در پاسخ به سوال خود می‌گوید: باید گفت که هیچ کدام از این‌ها انسان کامل نیستند. انسان کامل، آن انسانی است که همه این ارزش‌ها در او رشد کرده باشد؛ آن هم به حدّ اعلا و هماهنگ بایک‌دیگر رشد کرده باشد» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۸-۴۱). از این رو انسان مد نظر استاد مطهری، موجودی چند وجهی است. انسان دارای قوه عقل و احساس به صورت توأمان است و برای دستیابی به سعادت از قوه عقل بهره می‌گیرد اما برای رسیدن به سرمنزل مقصود به هدایت فرابشری نیز نیاز دارد. این بدان معناست که عقل مد نظر شهید مطهری با عقل خودبنیاد متفاوت است. استاد مطهری، در جای جای آثار خود، با الهام از آیات و روایات تأکید می‌ورزد که آمدن انبیای الهی برای به کار انداختن و آزاد ساختن عقلها و خردهاست. ایشان از جمله هدفهایی که تمامی پیامبران مشترک و همسو بوده‌اند، را بیدار کردن نیروی عقلانی بشر و برداشتن زنجیرهایی که عقل و خرد را در بند می‌کشد، می‌شمارد و اعتقاد دارد حتی پیشرفتهایی که بشر امروز در دستاوردهای عقلی و علمی پیدا کرده است، وامدار ظهور انبیاء، در سیر تاریخ زندگی بشر است (مخلص، ۱۳۷۸:

www.hawzah.net). چنین نگاهی به انسان منتج به تفسیر خاصی در مورد عقل می‌شود. انسان در این تفسیر فطرتاً دارای عقل است و عقل از لوازم انسانیت محسوب می‌شود اما این عقل در سایه نیرویی فراتر از خود ضعف‌هایش را برطرف و به مدد انسان در سامان امور فردی و اجتماعی می‌آید.

۴. انسان و عقلانیت فطری

از جمله ویژگی‌های انسان در اندیشه اسلامی «فطرت» است. فطرت یکی از وجوه مهم تمایز انسان از سایر موجودات است. فطرت، سنگ‌زیرین معارف الهی و گوهر مباحث انسان‌شناسی است؛ به گونه‌ای که اگر مفهوم فطرت را از مباحث انسان‌شناسی حذف کنیم، کل ساختمان این دانش فرومی‌ریزد و از این‌روست که استاد مطهری فطرت را «ام‌المعارف مسائل انسانی» دانسته‌اند (آروانه، داودی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). واژه‌ی فطرت نخستین بار در قرآن کریم به کار برده شد این واژه فقط یک بار در قرآن آمده است فطرت از ماده فَطَرَ است. ماده فَطَرَ در هر جای قرآن که به کار رفته، ابداع و خلق در مفهومش نهفته شده است. پس فَطَرَ به معنای خلق است؛ واژه فطرت نیز از آنجا که از همین ماده فطر است، خلق و ابداع ابتدایی یا خلق از عدم در معنایش نهفته است (آروانه، داودی، ۱۳۹۰: ۱۰۲). استاد مطهری با توجه به همین مسئله می‌فرمایند: «وزن فعله دلالت بر نوع-یعنی گونه- می‌کند. جلسه یعنی نشستن و جلسه یعنی نوع خاصی از نشستن.» ایشان تصریح می‌کنند که فطرت در قرآن، درباره انسان و رابطه او با دین آمده است: «فطرة الله التي فطر الناس عليها»؛ یعنی این خاص بودن آفرینش انسان مربوط است به دین‌داری او؛ یعنی شناخت و گرایش به دین و خدا (آروانه، داودی، همان) شهید مطهری با تکیه بر ویژگی‌های فطری انسان که در قرآن و سنت به خوبی مطرح شده اند نظریه انسان‌شناسی خود را مطرح کند. ایشان برای ترسیم نظریه خود در مورد فطرت، میان سه مفهوم غریزه، طبع و فطرت، فرق می‌گذارد. تفاوت اصلی این واژگان به دو چیز برمی‌گردد؛ اول این که طبع، حالت و صفت ذاتی و ناآگاهانه، و غریزه حالت نیمه آگاهانه، و فطرت، صفت و سرشتی آگاهانه تر از غریزه است و دیگر این که طبع برای بیان ویژگی ذاتی بی جان‌ها و غریزه برای جانداران و فطرت برای انسان‌ها کاربرد دارد، بنابراین باید طبیعت جزء ویژگی‌های مادی و فیزیکی اشیاء و غریزه از

مختصات حیات حیوانی و فطرت ویژگی ذاتی مربوط به جنبه‌های انسانی انسان باشد (هاشمی، ۱۳۷۸: ۳۵). از نظر شهید مطهری انسان دارای سرشتی مخصوص به خود است که او را به راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند. از نظر استاد فطرت سالم انسانی او را وادار می‌کند تا از روی علم و آگاهی [عقلانیت] و بدون شک و اضطراب دعوت الهی [دین] را استجاب کند (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۴). بنابراین تنها راه تکامل الهی و ذاتی امور نظری است و عقلانیت به عنوان عنصری است در مرکز مثلث طبع، غریزه و فطرت که با مدیریت صحیح این سه سعادت حقیقی انسان رقم می‌خورد. چنانچه گفته شد منبعث از نگاه دینی، شهید مطهری انسان را موجودی می‌داند که از نفس و جسم تشکیل شده است. انسان موجودی ذو وجهین است که امکان تعالی به مرتبه قرب الهی را دارد و از طرف دیگر امکان خطا و سقوط در ورطه فساد و جهل را دارد. آنچه چنین کارویژه‌ای را بر عهده دارد همین عقل فطرت است. از این رو از نظر استاد انسان به نیرویی تعادل بخش نیاز دارد. از منظر استاد عقل به مفهوم عام و بویژه همین عقلانیت فطری به عنوان چراغ راهنما، وظیفه کنترل و ایجاد تعادل در رفتارهای انسانی را بر عهده دارد. به نظر استاد تمرین و ممارست می‌تواند عقل را به عنوان ملکه تعادل در انسان تثبیت کند (مطهری، الف؛ ۱۳۷۱: ۶۶).



از نظر استاد مطهری فطرت ویژگی مشترک همه انسان هاست که در وجود آنها به ویعه گذاشته شده است. غریزه نیز دارای چنین ویژگی است اما از نظر استاد مطهری

تفاوت‌گریزه با فطرت در این است که دومی با عنصر آگاهی و انتخاب همراه است. در حقیقت از نظر استاد مطهری فطرت واجد نوعی‌گزینه‌ش است و به همین دلیل نیز فطرت با نوعی از عقلانیت همراه است که قابل تفکیک از ذات فطرت نیست. از نظر شهید مطهری در آموزه‌های اسلامی امور فطری در گستره‌ی «دانش [ادراک]» و «گرایش» با عنصر اختیار هماهنگی دارد (مطهری (و)، ۱۳۷۰: ۲۳-۱۹؛ نصری، ۱۳۷۹: ۱۷۶).

با ابتنا بر آرای شهید مطهری می‌توان گفت فطریات در شمول اندیشه‌های نظری و حوزه عقل نظری می‌شود؛ چنانچه اقتضائات عقل عملی را هم در بر می‌گیرد. منظور از فطریات در چنین‌نگاهی اموری هستند که آفرینش ویژه و فطرت انسانی آن‌ها اقتضا می‌کند و محصول علم حضوری هستند (نه علم حصولی و اکتسابی) نظیر حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضایل انسانی، زیبایی‌دوستی، میل به کمال و... (حاجی صادقی، ۱۳۸۴: ۵۴). آنچه در اینجا مد نظر شهید مطهری است به نظر می‌رسد با مستقلات عقلیه قرابت نسبی دارد. به عنوان مثال احکامی که عقل بدون دخالت و کمک گرفتن از شرع، درک کرده و صغری و کبرای قیاس، هر دو عقلی هستند مثل حکم به حسن عدل با عقل فطری و آگاهی بخش قابل تمایز هستند. چنین اموری با نوعی انتخاب همراه هستند. به عنوان مثال شناخت درست از نادرست، ظلم از عدل، زیبایی از زشتی، خوبی از بدی و... همه متضمن انتخاب از سوی انسان است. در تحلیل نهایی چنین انتخاب‌هایی تمایلات و خواسته‌ای انسان را بازنمون می‌کند و طبیعی است نیرویی وظیفه‌هدایت انسان به‌گزینه‌ش از بین هر کدام از این دوگانه‌های متعارض را بر عهده دارد. از این رو فطرت در پرتو چنین توانایی به ندای هدایت‌گوش فرا می‌دهد. در واقع فطرت بر خلاف‌گریزه قدرت تغییر‌پذیری ارادی را دارد. در این اراده و اختیار حرکتی نهفته است که انسان را در مسیر تعالی قرار می‌دهد. استاد مطهری در بیانی زیبا امکان آگاهی بخشی به فطرت انسانی و پاسخ فطرت به آن را چنین بیان می‌کند: «به حکم اینکه هر فردی بالفطره انسان متولد می‌شود، در هر انسانی و لو پلیدترین انسان‌ها استعداد توبه و بازگشت و پند‌پذیری هست. از این رو ست که پیامبران مامورند حتی پلیدترین افراد و دشمن‌ترین دشمنان را در درجه اول پند و اندرز دهند و فطرت انسانی آن‌ها بیدار سازند» (مطهری، م.آ: ۲/۲۳۹)

از این رو فطرت در انسان دارای الزاماتی است. از جمله الزامات آن این است که خود بدیهیات عقلی است که فطرتاً در اختیار هر انسانی قرار دارد. عقل فطری به عنوان قوه‌ای از قوای انسانی که خود به گونه‌های مختلف و تعابیر متعدد مطرح شده است در حقیقت وجه ممیزه انسان از حیوان، قوه تشخیص خیر از شر، مدبّر بدن انسان، مدرک کلیات است که در هر انسانی درجه‌ای از آن را می‌توان یافت. از آنجا که عقلانیت فطری در فطرت انسان ریشه دارد، از عقل به معنایی که در معرفت‌شناسی مستفاد می‌شود متفاوت است. عقل به دو معنا در همه انسان‌ها حتی در کسانی که از بهره‌هوشی اندکی برخوردار بوده و حتی در شخصی که در خواب به سر می‌برد وجود دارد؛ یکی به معنای مدرک کلیات که استعداد ادراک کلیات را داشته و وجه ممیزه انسان از سایر حیوانات است؛ و دوم به معنای علوم و مبادی بدیهی و غیر اکتسابی (ماقبل التجربة) که در همه انسان‌ها حتی اطفال نیز وجود دارد، مثل اصل علیت، اصل هویت، و علم به این معنا که دو بیشتر از یک می‌باشد و.... بنابر این عقل به این دو معنا در طبع و فطرت انسان‌ها نهاده شده و قابل اکتساب و اشتداد نیست (بیدهندی، maarefquran.org و زمانی، news.najafabad.ir). از نظر استاد مطهری ویژگی چنین نیرویی این است که همه انسانها در زمانها، مکانها و شرایط فردی و اجتماعی مختلف، اعتبار یکسان را لحاظ و ایجاب می‌نمایند (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۰۴). یا به عبارت بهتر همه انسان‌ها از چنین نیرویی برخوردارند و برونداد آن نیز مشابه هم است.

به همین دلیل و از موضع دفاع از وجه ممیزه فطرت انسان با سایر حیوانات است که شهید مطهری؛ عقل را «قوه‌ی تجزیه، ترکیب، تجرید و تعمیمی» می‌داند که «در انسان وجود داشته، از طریق آن استدلال می‌کند مانند قوه‌ی استدلالی که در دیگر علوم هست» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۳). شهید مطهری تفاوت انسان و حیوان را در قوه عقل می‌داند و با تاکید بر اینکه چشم و گوش، ماده خام برای تفکر می‌سازند، چشم و گوش را حیوانات هم دارند این موضوع را برجسته می‌سازد که انسان علاوه بر این حواس که مواد خام برای او در ذهنش می‌سازند قوه دیگری داده شده است که قرآن عقل را «لب»، «عقل»، «فؤاد» و یا «قلب» می‌نامد که به وسیله‌ی این قوا در مورد اطلاعاتی که از دنیای خارج به او می‌رسد، می‌اندیشد و نتیجه‌گیری می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۱۴).

استاد مطهری همچنین تجلی عقل را از دو حیث مورد بررسی قرار می‌دهد، که هر وجه آن مربوط به یکی از ساحت‌هایی است که از نظر شهید مطهری عقل بشری واجد آن است. شهید مطهری در تحلیلی توانایی عقل انسانی از یک سو به رویکرد بازتاب‌گرایانه باور دارد و عقل را به مثابه دستگاهی می‌بیند که امور بیرونی را ادراک می‌کند، به تصویر می‌کشد و آینه وار بازتاب می‌دهد. این رویکرد در واقع با عقلانیت فطری قرابت زیادی دارد. از طرف دیگر در آثار استاد به تعریفی از عقل بر می‌خوریم که با رویکردی بر ساخت‌گرایانه عقل مولد واقعیت، دانش و معرفت می‌داند. به عبارت دیگر عقل انسانی می‌تواند معرفت را تولید کند. در این تحلیل عقل به مثابه ابزار معرفت‌شناختی مستقل نگریسته می‌شود. شهید مطهری در مورد تفکیک این دو وجه عقل چنین می‌نویسد «اصولاً قوه‌ی عقل استعداد خود را از دو ساحت جداگانه به نمایش می‌گذارد: یک ساحت در باره‌ی ادراک اموری است که در واقع و نفس‌الامر موجود هستند و عقل انسان اشیاء را از آن جهت که هستند، مطالعه می‌کند. از این نظر که عالم وجود به صحنه‌ای می‌ماند که عقل انسان به تماشای آن بر می‌خیزد. اگر آنچه وی دیده مطابق با واقعیت باشد، حق و اگر مخالف آن باشد، باطل نامیده می‌شود. ساحت دیگر مربوط به اموری است که در خارج نیستند اما انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود آنها را پدید آورد (مطهری (و) ۱۳۷۳: ۱۱۸).

فهم استاد مطهری از عقل و تبیین او از عقل فطری با انسان‌شناسی او نسبت نزدیکی دارد. او همانگونه که انسان را واجد توانایی برای تکامل می‌داند عقل را نیز واجد استعداد تکامل می‌داند. از نظر شهید مطهری عقل در روند خود رو به تکامل بوده است. چنین تکاملی از یک سو از طریق سایر منابع معرفت‌شناختی و از طرف دیگر به واسطه توانایی‌های ذاتی عقل رخ می‌دهد. شهید مطهری با تأکید بر نقش سنت به عنوان یکی از مبانی معرفت‌شناختی اسلامی در رفع نقص از عقل چنین می‌نویسد: «حرف ما این است که اگر پیغمبران نیامده بودند و رهبری نکرده بودند، اصلاً این عقل در همان حدّ کودکی مانده بود و بشر به این حدّ نرسیده بود. ما الآن بشر آزاد شده را داریم می‌بینیم، می‌گوییم می‌رود به کره ماه، خیال می‌کنیم اگر پیغمبران هم در چند هزار سال پیش نیامده بودند، بشر امروز می‌رفت به کره ماه، در صورتی که این پیغمبران بودند که آمدند و آمدند و

زنجیرها را از عقل بشر پاره کردند و پاره کردند و به او شخصیت دادند» (مطهری، مجموعه آثار ج ۴/۳۶۴). چنانچه خواهیم گفت او نقش دین به مفهوم عام و نص به عنوان مهمترین منبع معرفت شناختی در اندیشه اسلامی را به طور خاص نیز مورد تاکید قرار می‌دهد.

۵. منابع معرفت شناختی شیعه و جایگاه عقل از نظر استاد مطهری

در اندیشه نوگرایان دینی نص، سنت، عقل و اجماع منابع معرفت شناختی و فهم اجتهادی هستند. نص در این میان مهمترین منبع معرفت شناختی است و از این رو عقل انسانی در جاهایی می‌تواند منبع مستقل معرفت شناختی باشد که نص سکوت کرده باشد و با ابهام و اجمال در نص مواجه شویم. نکته مهم آن است که نص و سنت خود عقل را به عنوان مهمترین وجه انسان به رسمیت می‌شناسند و بر اهمیت آن به عنوان یک منبع معرفت شناختی مکمل تاکید می‌کنند. در قرآن ۴۹ بار از مشتقات ماده عقل استفاده شده است (مبینی، www.hawzah.net). شهید مطهری نیز با تکیه بر نص و تصریح قرآن کریم به جواز استفاده از عقل به عنوان یک منبع کسب معرفت تاکید می‌نماید. از این رو تعریف شهید مطهری با تعریف منبعث از آموزه‌های دینی همسویی دارد نه با تعریف عقل خود مختار در فلسفه لیبرالیسم. بر اساس آموزه‌های وحیانی عقل قوه ای است که مانع سرپیچی کردن انسان از راه راست می‌شود (علی اکبرزاده و محمد رضایی، ۱۳۹۳: ۳۱). در تعالیم اسلامی، عقل همواره حجیت داشته و حجت الهی در شناخت دین محسوب می‌شود؛ حتی در گروه‌هایی مانند اهل حدیث و اخباریون نیز از این حیث که با عقل و تعقل، دیدگاه خود را به دیدگاه‌های دیگر ترجیح داده‌اند، عقل در عمل، اعتبار و حجیت داشته و بتردید از روش عقلی برای توجیه انتخاب رویکرد و روش خود بهره جسته‌اند. در واقع اگرچه در سخن چیزی غیر از این می‌گویند، اما استفاده از هر روشی برای دین شناسی در وهله نخست با تصمیم عقل است. به هر حال در بین بیشتر گروه‌های مسلمان، عقل - البته با شدت و ضعف - حجت محسوب می‌شود و در تفکر شیعی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است (همان: ۳۵). به طور عمده سه دیدگاه در ارتباط با نحوه نقش آفرینی عقل در شناخت معارف دین وجود دارد که عبارتند از میزان بودن عقل، مصباح بودن عقل و منبع مستقل بودن یا همان مفتاح بودن عقل. از نظر ما میزان بودن عقل در همه جا قابل پذیرش نیست؛ از اینرو یک قاعده و

اصل محسوب نمیشود. نقش مصباحی عقل در شناخت دین که همانا ابزار بودن عقل است، مورد قبول میباشد. ضمن اینکه منبع مستقل بودن عقل نیز کاملاً توجیه‌پذیر است (همان: ۳۵). رویکرد استاد مطهری نیز با همین تفسیر همسویی دارد و او در تمام آثارش نقش ابزار بودن عقل برای دستیابی به معرفت و نیز استفاده از عقل به عنوان یک منبع مستقل معرفت شناختی را مورد تاکید قرار می‌دهد.

چنین عقلی از یک منظر متفاوت و البته مکمل در همه انسان‌ها یکسان نیست؛ عقل از این منظر از یک سو به معنای قوه تشخیص خیر از شر و خوب از بد؛ و از سوی دیگر به معنای علوم اکتسابی که از طریق تجربه به دست می‌آید (بیدندی، maarefquran.org) تعریف می‌شود. شهید مطهری در کنار توجه به حضور و نمود عقل جزئی در همه انسان‌ها به عنوان امری فطری، در آثار متعدد خود به عقل به عنوان یک منبع معرفت شناختی نظر داشته و به شرح و بسط آن پرداخته است. شهید مطهری عقل را یکی از ابزارهای معرفت شناختی مهم در انسان می‌داند و با تاکید بر نقش دین و عقل در تنظیم قوانین زندگی انسانی معتقد است «عقل یک دستگاه تصفیه (برای افکار باطل) است که قرآن آن را حجت قرار داده است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۲۳). از این رو استاد مطهری عقل را منبع مستقل شناخت می‌داند. چنین دیدگاهی نقطه مقابل تفکر حرفی‌گرا و اخباری است که عقل را از ساحت معرفت شاسانه به کناری می‌نهد و بر حجیت حدیث و روایت و نفی کوشش انسانی در فهم شریعت اصرار می‌ورزد.

شهید مطهری البته در این مسیر ره افراط نمی‌رود و از عقل‌گرایی حداکثری اجتناب می‌ورزد. شهید مطهری عقل انسانی را واجد محدودیت‌هایی می‌داند و می‌نویسد: عقل می‌گوید از ظن و گمان پیروی نکن، قرآن هم همین را می‌گوید» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۰۷). از این رو عقل خود می‌تواند در مورد گزاره‌های دینی تدبیر کند. شهید مطهری اسلام را دینی عقلانی می‌داند و با تاکید بر اینکه اساساً خود اسلام انسان‌ها را به تعقل در مورد حتی دین نیز فرا می‌خواند می‌نویسد: «اسلام یک دین طرفدار عقل است و به نحو شدید روی این استعداد تکیه کرده است، نه فقط با آن مبارزه نکرده بلکه از آن کمک و تأیید خواسته و تأیید خود را همیشه از عقل می‌خواهد و در آیات قرآن دعوت به تفکر و تعقل زیاد است»

(مطهری، ۱۳۷۰: ۲۷۲). چنین نگاهی البته با عقل‌گرایی ابزاری نیز متفاوت است. عقل از نظر شهید مطهری بخشی از منظومه معرفتی است که به نیاز انسان برای سامان بخشی به زیست جهان او کمک می‌کند و نقش راهنما و هدایت‌گر را بر عهده دارد و منافع مادی و معنوی انسان به صورت توامان را تامین می‌کند و در نهایت انسان را به سعادت رهنمون می‌کند. رویکر شهید مطهری با ایمان‌گرایی مطلق نیست فاصله دارد. او دین و ایمان را بر عقل مسلط نمی‌داند. از نظر شهید مطهری عقل با وحی و دین در تعارض نیست و چنانچه اجتهادیون تاکید می‌کنند یک منبع شناخت قابل اتکاست. شهید مطهری با تمرکز بر چنین دیدگاهی برای اسلام از نظر توجه به عقل منزلتی والا قایل است و بر این باور است که «عقل در فقه اسلامی هم می‌تواند قانون را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک مددکار خوبی باشد. (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۸).

تحلیل شهید مطهری از رابطه عقل و دین از منظر معرفت‌شناسانه، رابطه‌ای دوسویه و تعاملی است. استاد مطهری همانند همه نوگرایان دینی به جامعیت دین برای تنظیم قواعد زندگی باور دارد. از این رو تعریف او از دین هم با همین مبنا همسویی دارد. شهید مطهری با تاکید بر قاعده ملازمه دین عقلانی است و عقل نیز دینی است. از نظر ایشان دین سلسله اصول و معتقداتی که هرکس باید خودش مستقیماً تحقیق کند و واقعاً تشنه‌ی یاد گرفتن و تحقیق در آنها باشد و مسلماً اگر کسی خدا را جويا باشد، خداوند تعالی او را دستگیری و هدایت می‌کند (مطهری، بی تا: ۲۷۶) از منظر هرمنوتیکی فهم استاد مطهری از دین با آموزه‌های شیعه همسویی دارد. از نظر گفتمان اسلامی دین مجموعه‌ای از آموزه‌ها و احکام الهی است که انسان در سایه عقل خدادادی می‌تواند به فهم آنها نائل آید. دین مقاصدی دارد که انسان در سایه عقل خود می‌تواند به این نتیجه برسد که مقصد دین چیزی جز سعادت انسان نیست. دین با سرشت و طبیعت انسان همخوان است و دین مجموعه‌ای از باورهای متعالی است که پرورش جسم و روح انسان به آن وابسته است. دین در تحلیل شهید مطهری میان دو جنبه وجودی انسان تعادل ایجاد می‌کند (مطهری، ه، ۱۳۷۰: ۵۹). دین مورد نظر استاد مطهری بر خلاف دین شخصی که لیبرالیسم کلاسیک بر آن استوار است کارکردهایش در همه حوزه‌ها بویژه حوزه عمومی و اجتماعی است. به باور شهید مطهری

دین نقطه ثقل «قوانین تکامل اجتماعی» است. دین قوانین تکامل اجتماعی را که یک تکامل اکتسابی است از راه وحی [دین] بیان می‌کند» (مطهری، همان: ۱۹۹) بنابراین دین از نظر شهید مطهری یک سازمان وسیع و گسترده فکری - عقلانی، اعتقادی، اخلاقی و عملی است که همه‌ی ابعاد زندگی انسان را در بر می‌گیرد (قربانی، ۱۳۸۷: ۱۰۹) و برای رساندن انسان به کمال و سرمنزل مقصود از جامعیت برخوردار است.

از نظر نوگرایان دینی مشروعیت عقل به عنوان یک منبع معرفت شناختی مستقل در ارتباط مستقیم با به رسمیت شناختن نقش نص و سنت به عنوان منابع معرفت شناختی دینی درجه اول است. شهید مطهری معتقد است قرآن از ابزار استدلال و برهان استفاده کرده است و برای به رسمیت شناختن، استدلال و عقل چه دلیلی بالاتر از این که خود قرآن کریم به استدلال عقلی و اقامه‌ی برهان عقلی در بسیاری از مسائل پرداخته است. قرآن کریم در باب توحید، معاد، نبوت و اصول دین استدلال می‌کند (خامه گر، ۱۳۷۹: rasekhoon.net). اصل آیه در «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» یک برهان عقلی است. اگر قرآن استدلال و قیاس را معتبر نشمارد، دیگر خودش اقامه برهان و قیاس نمی‌کند یا به طور مثال درباره‌ی معاد؛ آیه‌ی «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِنَّا لَا تُرْجَعُونَ» به اصل خالقیت و اصل حکومت باری تعالی تمسک جسته است، آگه معادی نباشد پس خلقت شما عبث است و خلقت عبث هم محال است و به عبارت دیگر مگر ممکن است خداوند حکیم کار عبث کند؟ اگر معاد نباشد خلقت عبث است، عبث هم که محال است، پس خلقت ضروری است و بنابراین وجود مواد حتماً ضروری است، این خود اقامه‌ی برهان است» (همان به نقل از مطهری، الف؛ ۱۳۶۱: ۵۶-۵۸).

شهید مطهری با طرح پرسش عقل از قرآن کریم و در سایه فهم اجتهادی به این نتیجه می‌رسد که آیات متعددی از قرآن کریم انسان‌ها را دعوت به عقلانیت می‌کنند. شهید مطهری با استناد به کلام‌های خداوند که می‌فرماید چرا فکر نمی‌کنید؟ در توضیح و تبیین این آیات بر این باور است که چنین آیاتی انسان را مخاطب قرار می‌دهد که چرا از عقل برای یافتن پاسخ سوالات خود استفاده نمی‌کنید. به همین دلیل شهید مطهری در مسائل اعتقادی و کلامی بر استفاده از شیوه‌ی استدلالی تأکید دارد و این شیوه را برگرفته از خود

قرآن می‌داند: در قرآن کریم ایمان را بر پایه تفکر تعقل گذاشته است قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشیدن به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن معتقد و مؤمن بود و آن را شناخت، «تعبد» را کافی نمی‌داند، علیهذا در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد مثلاً این که خداوند وجود دارد و یکی است مسئله‌ای است که منطقاً باید به آن پی برد (بیدهندی ۱۳۷۹: ۳۹، به نقل از مطهری، الف؛ بی تا: ۵۹).

۶- عقل و دین از دیدگاه مطهری؛ نظام تعادل بخش

فهم دیدگاه شهید مطهری در مورد عقل نیازمند فهم رابطه تعادل بخش عقل و دین است. می‌توان گفت مهمترین عاملی که دیدگاه استاد مطهری را در چارچوب گفتمان عقل‌گرایی اعتدالی قرار می‌دهد، باور شهید مطهری به تعامل نزدیک دین و عقل و تاییدیکی توسط دیگری است. همانگونه که استدلال شد نگاه شهید مطهری به عقل در چارچوب گفتمان دین باور ایشان است. چنین نگاهی بر این نکته تاکید دارد که انسان‌ها همگی ذاتاً و به حسب سرشت، دل در گرو خدا و شریعت و راهنمایی و هدایت او دارند. در انسان‌ها نیروی محرکه‌ای وجود دارد که آنان را به پرستش معبود و تکیه بر او می‌خواند و نسخه هدایت بخش و شریعت معبود را یگانه راه هماهنگ با استعدادها و نیازهای خود می‌یابد و سعادت و رسیدن به سرانجام نیکو را در تبعیت او معرفی می‌کند (حاجی صادقی، ۱۳۸۴: ۵۸). از این رو دین نیز همانند عقلانیت فطری است و انسان فطرتاً به دنبال معناست. از نظر استاد مطهری انسان در ذات و حقیقت دین و عقل نسبت به هم هیچ گونه تعارضی نمی‌بیند و به عبارت دیگر در باور شهید مطهری مسأله‌ی رویارویی عقل و دین مسأله‌ای نیست که با ذات و هویت خالص عقل و واقعیت و حقیقت دین پیوند داشته باشد. هیچ یک از مظاهر و نمودهای عقل آدمی به خودی خود با دین و دینداری نامساوی و ناسازگاری ندارد یعنی عقل و دین سازگاری و سازداری ذاتی با هم دارند نه عقل در برابر دین می‌ایستد و نه دین رویاروی عقل و دانش مجموعه می‌گشاید (مخلص، ۱۳۸۵: ۱۱۶-۱۱۵).

ایشان معتقدند گاهی نیز عقل در مقابل دین عصیان می‌کند که مثال آن دوره‌ی مدرنیته غرب است. به این ترتیب در نظر شهید مطهری تعارض عقل و دین نه از حقیقت و ذات عقل و دین می‌جوشد؛ نه از درون دین برمی‌خیزد بلکه انگاره‌ی تعارض، از نحوه

تلقی و برداشت دین داران و عقلا از حقیقت دین و عقل است یعنی چون انسان دین را از زاویه و نگاه خود و سلايق شخصي خود می‌فهمد می‌پندارد که بین عقل و دین ناسازگاری وجود دارد و باید یکی را به نفع دیگری کنار بزند(همان).

ایشان همچنین معتقد است که عقلانیت غرب دچار عصیان ابزاری^۱ و معرفتی گردید و عصیان معرفتی آن این بود که عقل فلسفی وقتی به جهان‌بینی دینی بی‌اعتنا شد خواست خودش برای انسان ایدئولوژی و مکتب بسازد و وظیفه‌ای را که ذاتاً بر عهده او نبود عهده‌دار گردید که نتیجه‌ی آن مکاتبی چون پوزیتیویسم^۲، اومانیسیم^۳ و فرار انسان‌گرایی هستند (همان).

رویکر شهید مطهری از منظر معرفت‌شناختی در مقابل رویکر ایمان‌گرای رادیکال اسلامی قرار می‌گیرد. ریشه ایمان‌گرایی رادیکال در گفتمان اسلامی به سنت اخباریگری و اهل حدیث برمی‌گردد. همانند ایمان‌گرایان رادیکال جدید، در گفتمان اسلامی نیز، برخی از رویکردها که ریشه در سنت اخباری‌گرا و حرفی‌ها دارد عقل و دین و عقل و وحی دو حوزه مجزای شناخت تلقی می‌کنند. اما در مقالا عقل‌گرایان اعتدالی در دنیای اسلام عقل و دین را نه در تعارض که دو حوزه اساسی هر نوع زندگی پربار انسانی تلقی می‌نمایند. جریان نوگرای اسلامی که مدافع رویکرد دوم است عقل را منبع معرفت‌شناختی مکمل می‌داند و از طرد و نفی آن و تام دانستن معرفت ناشی از نص و سنت به دلیل باور به مقتضیات زمان پرهیز می‌کند. شهید مطهری از مدافعان نظریه معرفت‌تکمیلی است و با رد دیدگاه‌های نقل‌گرایانه و مدعی تعارض عقل و وحی استدلال می‌نماید که دین و عقل نه منابع متعارض که هر دو مکمل و در تحلیل نهایی در مقصدی واحد دارند. با ابتناء بر دیدگاه‌های استاد مطهری می‌توان چنین استدلال کرد که شهید مطهری در رویکردی میانه، ضمن تکیه بر جایگاه دین، عقل‌گرایی افراطی را طرد می‌کند و از طرف دیگر با تاکید بر جایگاه عقل در ساحت زیست انسانی، رویکرد نقل‌گرایان و حرفی‌گرایان را که بر طرد و نفی عقل اصرار می‌ورزند رد می‌کند. شهید مطهری دین را دارای مقاصد عمومی و فراتر از

1. Transgression means
2. positivism
3. Humanism

جزئیات می‌داند و با طرح اینکه نیروی عقل و تفکر و اندیشه (عقلانیت) برای تدبیرهای جزئی و محدود زندگی ضروری و مفید است زندگی انسان را پیچیده و دارای ابعاد مختلفی می‌داند که عقل به تنهایی از عهده تدبیر و تمشیت آن‌ها بر نمی‌آید. از نظر استاد مطهری ابعاد روحی و جسمی انسان چنان پیچیده اند و در شرایط و وضعیت‌های مختلف به اقتضائات متفاوتی نیازمند است که تنها با منبع بزرگتری از منبع عقل می‌توان به شناخت و دستیابی به پاسخ‌های لازم نائل آمد. از نظر شهید مطهری دین پاسخ به چنین نیازی است. رویکرد شهید مطهری از این زاویه با جایگاه دین در سنت گرایي در فلسفه سیاسی قرابت می‌یابد. در سنت گرایي دین همان کارکرد عقل را در مقیاسی وسیع تر دارد. از نظر ادموند برگ پدر سنت گرایي، دین از آنجا اهمیت دارد که دین پاسخ پرسش‌هایی را می‌دهد که عقل نمی‌تواند (عالم، ۱۳۹۰: ۴۰۲). از نظر شهید مطهری، دین دعوت به تفکر و اندیشه می‌نماید و علاوه بر اینکه راه‌های لغزش اندیشه را نشان می‌دهد منابع تفکر را نیز ارائه می‌دهد، یعنی موضوعاتی را نشان داده که شایسته است انسان در آن موضوعات فکر خویش را به کار اندازد و از آنها به عنوان منابع علم و اطلاع خویش بهره‌گیری نماید (ملک اف، ۵۳، ۱۳۰). از دیدگاه شهید مطهری تفکر که ابزار آن عقل است در قرآن مورد تاکید قرار گرفته است. از نظر استاد مطهری قرآن کریم سه موضوع طبیعت، تاریخ و ضمیر انسان را سه منبع مهم شناخت می‌داند (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۰). که هر کدام مکمل دیگری است و عقل را در فهم امور مختلف یاری می‌کنند.

منابع شناخت	ابزارهای شناخت
طبیعت	حواس، ابزاری برای شناخت طبیعت
عقل تاریخ	استدلال منطقی، عقلانی، قیاس و برهان ابزارهایی برای عقل
ضمیر انسان	تزکیه نفس، سیر انفسی

شهید مطهری در ضمن بحث محدودی عقل می‌گوید: «انسان با تدبیر عقل در امور جزئی زندگی، مانند انتخاب دولت، رشته، همسر، شغل و... می‌تواند به نتیجه برسد اما مجموع مصالح زندگی که سعادت همه جانبه را در بر می‌گیرد از عهده نیروی عقل به تنهایی بیرون است (مطهری، ۱۳۸۰: ۵۲). ایشان معتقد است که اسلام عقل را پیامبر باطنی

نامید، و اصول دین جز با تحقیق عقلانی، پذیرفتنی نیست و در فروع دین نیز عقل یکی از منابع اجتهاد است (همان: ۲۴۴). یعنی عقل در تمام ابعاد به صورت جدی حضور دارد و در منابع اسلامی جایگاه عقلانیت و دین بدون افراط و تفریط پذیرفته شده است و هریک در مکان خاص خود قرار می‌گیرند. بر این اساس قرآن و سنت از یک سو مقام عقل را می‌ستایند و آن را حجت درونی معرفی می‌کنند و از سوی دیگر با انگشت نهادن بر کاستی‌های ابزار درک آدمی لغزشگاه‌های اندیشه را یادآور می‌شود (ملک اف، ۱۳۹۰: ۴۹).

شهید مطهری در مجادلات درون دینی در مورد جایگاه عقل در فرق اسلامی نیز از موضعی که دفاع او از عقل به عنوان یک منبع معرفت‌شناختی مهم را می‌رساند چنین می‌نویسد: «مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقل فلسفی بوده است؛ یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود و یا تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است، ولی جدلی است، نه برهانی؛ به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند» (مطهری ۱۳۷۹: ص ۶۴).

شهید مطهری عقل‌گرایی مکتب شیعه را مورد تاکید قرار می‌دهد. در اندیشه شیعی عقل حجت‌الاهی در نهاد آدمی است و احکام الهی به دو طریق در دسترس آدمی قرار داده شده است: یکی از طریق وحی و متون مقدس و دیگری از طریق عقل؛ بنابراین همان‌طور که احکام صریح در متون مقدس دارای حجیت و اعتبارند، احکام بدیهی عقلی (اعم از نظری و عملی) نیز اعتبار دارند؛ به همین دلیل، عقل یکی از منابع احکام دین، لحاظ شده است؛ از این رو در اسلام هیچ‌گاه تعارض بین عقل و دین وجود ندارد (محمد رضایی، ۱۳۸۴:

۳۳)

در نظر استاد مطهری بخشی از مفاهیم و حقایق دینی به جز معرفت عقلی، راهی برای فهم آنها وجود ندارد. مفاهیمی که قرآن درباره خداوند و ماوراء طبیعت طرح کرده، تنها با روشن‌گری و تفسیر عقلی دانسته و فهم می‌شوند، مانند: بی‌هماندی، نامتناهی علم و

قدرت، بی‌نیازی، حیات و قیومیت، اول و آخر و باطن و ظاهر، حاضر در زمان و مکان، و... قرآن این مسأل را برای چه هدفی بیان کرده است. آیا برای این بوده که یک سلسله مسأل و مفاهیم درک نشدنی را بر بشر عرضه بدارد و از مردم بخواهد بدون آن که آنها را درک و فهم کنند، از روی تعبد بپذیرند و یا در واقع، هدف آن بوده که مردم خدا را با این شانها و صفتها بشناسند؟ (مخلص، ۱۳۷۹). در این زمینه شهید مطهری را باید تجسم تلاش عقلانیت بخشی طبیعی به دین دانست (معلمی و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۴۸-۳۴۷). اندیشه او از این زاویه اعتدالی است که باور دارد عقل مکمل دین و دین نیز رفع کننده کاستی‌های عقل است. در جریان اصلی اسلامی نیز همین باور مسلط است. در اسلام به عقل هم در جهت رجوع به دین و هم کشف احکام دینی اهمیت بسیاری داده شده است. و همچنین احکام جزئی هم یا هماهنگ با عقل و یا مبتنی بر عقل هستند؛ یعنی چون از طریق استدلال عقلی، حجیت قول معصوم علیه السلام به اثبات رسیده است، اگر سخنی و حکمی از معصوم صادر شد که عقل مستقیم توانایی درک آن را نداشت، چون با پشتوانه و تکیه گاه آن حکم عقلی است، قابل پذیرش است (محمدرضایی، ۱۳۸۴: ۳۳).

شهید مطهری نیز در همین چارچوب عقلانیت را به شدت مؤید و حامی دین می‌داند و پای آن را در عرصه‌ی دین باز می‌گذارد و معتقد است که عقلانیت باید در معارف و مفاهیم باورهای دینی وجود داشته باشد و بر این باور است که نباید مانع حضور عقلانیت در معارف الهی شده، زیرا شناخت عقلانی به ایمان مذهبی کمک می‌کند (رجبی و کاظم زاده، ۱۳۹۲: ۱۳۹). در نتیجه در نظر شهید مطهری عقلانیت نیز به تنهایی نخواهد توانست برای تامین سعادت انسان کافی باشد و نیاز هست تا با دین هماهنگ شود و از قدرت دین به نفع خویش استفاده نماید و قدرت آن را با خود هماهنگ سازد تا بتواند هماهنگی و توازن لازم را برای تامین سعادت حقیقی انسان فراهم آورد؛ در نتیجه توازن و هماهنگی و کنترل و موازنه بین این دو ضروری است و با وحدت این دوست شناخت انسان به حد اعلی و انسان به سعادت حقیقی میرسد.

۷. نتیجه‌گیری

در نگاه شهید مطهری عقل از منابع مهم تولید معرفت است. عقل انسانی نیرویی است که

توانایی برساخت دانش و معرفت را دارد. اما چنین نگاهی با عقلانیت ابزاری متفاوت است. عقل ابزاری نوعی عقلانیت افراطی است که ملاک و معیار عمل آن، آنچنان که از اندیشه‌های لیبرالیسم کلاسیک بر می‌آید، اعطای توانایی منحصر به فرد به عقل انسان در همه ساحت‌های زندگی است. در رویکرد عقل‌گرایی فایده‌گرایانه محرک اصلی هر گونه ارزیابی انسانی چیزی جز حواس انسانی نیست. عقل متأثر از حواس انسانی است و کارایی لازم برای پاسخ به همه علایق انسان‌ها را دارد. گزاره‌های دینی نیز باید همانند هر گزاره دیگری صدق خود را از رهگذر ابزار عقل کسب کنند. نگاه شهید مطهری به عقل با چنین رویکرد متفاوت است چون از نظر شهید مطهری عقل، به رغم جایگاه ویژه در سامان زندگی اجتماعی و فردی، قادر به پاسخ‌گویی به همه نیازهای انسانی نیست. رویکرد شهید مطهری با ایمان‌گرایی افراطی نیز فاصله دارد. شهید مطهری در آثار متعدد خود با نقد رویکردهای نقل‌گرا و ایمان‌مدار مطلق، عقل‌رایکی از منابع مهم تولید معرفت می‌داند و بر این باور است که عقل از توانایی سنجش و ارزیابی دین نیز برخوردار است و از نظر او بنیاد چنین تفکری در اندیشه اسلامی ریشه در قرآن و سنت دارد. به عقیده‌ی شهید مطهری در ساحت معرفت‌شناسانه بین عقل و دین نوعی نظام کنترل و موازنه برقرار است. از نظر شهید مطهری بین عقل و دین ملازمه برقرار است و در برخی حوزه‌ها عقل انسانی و در برخی حوزه‌ها دین توانایی تنظیم قواعد زیست‌جهان را دارد اما در مقصد نهایی هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند. از نظر ایشان بین عقل و دین داد و ستد ژرف برقرار است. عقلانیت و ماحص آن تا سقف معینی نیازهای انسان را پاسخ می‌دهند اما پاسخ به نیازهای انسان از توانایی عقل خارج است و در اینجا دین نقش خود را ایفا می‌کند و پاسخگوی نیازهای فراعقلی بشر است. چنین برداشتی از رابطه عقل و دین و حرکت در وادی عقل‌گرایی اعتدالی متأثر از بنیانهای معرفت‌شناختی استاد مطهری است. چنانچه گفته شد او مشروعیت عقل را به دلیل تجویز بهره‌گیری از تفکر در نص و سنت و نیز قابلیت عقل برای رفع ابهام و اجمال از شریعت و در نهایت کمک به سعادت انسان می‌داند؛ چیزی که از نظر شهید مطهری مقصد نهایی عقل و دین هر دو است.

پی نوشت‌ها:

۱. علم هرمنوتیک در تعاریف، علم تعبیر، تفسیر و تأویل شناخته می‌شود و از نظر ریشه لغوی با هرمس پیامبر خدایان، بی‌ارتباط نیست (Hodad, 1986: 215). همان‌گونه که هرمس پیام آور و مفسر پیام خدایان در یونان باستان بود، «مفسر» نیز کار «هرمس» را انجام می‌دهد و می‌کوشد تا هرمس گونه، معنای سخن را تفسیر، تأویل و قابل فهم کند. پل ریکور، در مقاله «رسالت هرمنوتیک»، این علم را فن تشریح و توضیح نمادها می‌داند و بیان می‌دارد، هرمنوتیک نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون است (کورنز هوی، ۱۳۷۱: ۲۱-۹). دریک تقسیم بندی کلی هرمنوتیک به چهار دسته تقسیم می‌شود: نخست هرمنوتیک کلاسیک که در جستجوی روشی به منظور تفسیر متون مقدس است، دوم هرمنوتیک رمانتیک که در صدد ارائه روشی برای جلوگیری از بدفهمی و سوء فهم می‌باشد، سوم هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر آغاز شد و توسط گادامر، پل ریکور و دریدا استمرار یافت و فهم حقیقت را دنبال می‌کند و چهارم، هرمنوتیک روشی که در عرصه علوم انسانی تعمیم یافته است و دو طیف زمینه گرا و متن گرا را دربر می‌گیرد. در هرمنوتیک روشی، رویکرد زمینه گرا برای شناخت یک متن، رجوع به بستر و زمینه‌های آن و رویکرد قرائت متنی تمرکز بر خود متن را، جهت فهم معنای آن متن کافی می‌داند. اما در نتیجه انتقاداتی که به این دو طیف وارد آمد، رویکردی شکل گرفت که نماینده بارز آن کوئنتین اسکینر است. وی متدولوژی قرائت متنی و زمینه‌ای را برای فهم متون ناکافی می‌داند. اسکینر علاوه بر بررسی زمینه و بسترها بر قصد و نیت مؤلف نیز تأکید می‌کند. به زعم وی، مطالعه متن به تنهایی و بررسی صرف زمینه‌های شکل گیری اعمال و متون (با پذیرش اینکه در شرح متون و اندیشه‌ها به مایاری می‌رساند)، برای فهم آنها ناقصند و بایستی به عوامل دیگری نیز توجه شود (برای مطالعه بیشتر بنگرید به واعظی، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۵؛ خسروپناه، ۱۳۸۱: ۱۰۹؛ مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۷۰-۱۵۷؛ هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۳۸؛ موسوی، ۱۳۸۴: ۱۴۴؛ عباسی، ۱۳۸۳: ۳۲۵؛ اکوانی و شفیع سیف آبادی، ۱۳۹۴: ۴۵-۶۴).

فهرست منابع

۱. قرآن
۲. نهج البلاغه
۳. آروانه، بهزاد و داودی، محمد، (۱۳۹۰)، *تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد شهید مطهری*، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۹۰، صص ۱۰۱-۱۲۶.
۴. ابراهیم‌زاده، نبی‌الله، (۱۳۸۰)، *عقل در تفکر اسلام و غرب*، پیام حوزه - شماره شماره ۳۲.
۵. بیدهندی، محمد، (۱۳۷۹)، *عقل و دین و رابطه آن دو در قرآن و سنت*، <http://maarefquran.org/index.php/page,viewArticle/LinkID,3245>
۶. پیترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، «*عقل و اعتقادات دینی*»، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۷. عالم، عبدالرحمان، (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه سیاسی در غرب*؛ عصر جدید و سده نوزدهم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۸. علی اکبرزاده، حامد و محمدرضایی، محمد، (۱۳۹۳)، *نقد عقل در معرفت دینی و کاستی‌های آن*، دو فصلنامه انسان پژوهی دینی، شماره ۳۲، صص ۲۹-۴۷.
۹. حاجی صادقی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *فطری بودن گرایش به دین*، قیسات، شماره ۳۶، صص ۵۳-۷۵.
۱۰. جوادی زائویه، سیده معصومه، *عقل‌گرایی حداکثری یا افراطی* <http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=40764>
۱۱. خامه گر، محمد، (۱۳۷۹)، *جایگاه عقل در قرآن کریم از نظر شهید مطهری*، <http://www.rasekhoon.net/article/Show-19146.aspx>
۱۲. قربانی، قدرت‌الله، (۱۳۸۷)، *فلسفه دین از نظر شهید مطهری*، *مجله تخصصی کلام*، سال هفدهم شماره ۶۵، صص ۱۰۵-۱۲۰.
۱۳. صادقی، هادی، (۱۳۸۳)، *در آمدی بر کلام جدید*، قم، کتاب طه و نشر معارف.
۱۴. محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۴)، *رابطه عقل و دین و عقل و ایمان*، قیسات، شماره ۳۵، صص ۱۱-۳۴.
۱۵. مبینی، محمد علی، *عقل در قرآن کریم*، <http://www.hawzah.net/Per/Magazine>
۱۶. مخلص، عباس، (۱۳۷۸)، *شهید مطهری و رویایی عقل و دین در تاریخ غرب*، حوزه، فروردین، شماره ۹۱.
۱۷. مخلص، عباس، (۱۳۷۹)، *عقلانیت دین در قرائت شهید مطهری*، حوزه، شماره ۹۷.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، *مقالات فلسفی*، جلد دوم، تهران: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۷)، *انسان و ایمان*، قم: انتشارات صدرا.

۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، *تکامل اجتماعی انسان*، چاپ ششم، تهران انتشارات صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰) و *فطرت*، چاپ دوم، جلد دهم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱) الف، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، جلد ۱، اسنان و ایمان، چاپ هشتم، انتشارات صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱) ب، *وحی و نبوت*، جلد سوم، چاپ ششم، بنیاد علمی، فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱) ج، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم: انتشارات صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، جلد ۴، نبوت، انتشارات صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی، (بی تا) الف، *مجموعه آثار*، جلد سوم، کلام، انتشارات صدرا.
۲۹. ملک اف، علاء الدین، (۱۳۹۰)، *مقایسه رابطه عقل و دین از نظر ابو حامد غزالی و شهید مطهری*، مجله کوثر معارف، شماره ۱۸.
۳۰. معلمی، حسین و دیگران، (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۱. موسوی، سید محمد، (۱۳۸۴)، *هرمنوتیک: پیش زمینه‌ها و تحولات آن*، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۶.
۳۲. نوری، نسیم، (۱۳۹۳)، *مقایسه انسان‌شناسی آیت الله مصباح یزدی و محمد مجتهد شستری و تاثیر آن بر آراء سیاسی آنها*، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یاسوج.
۳۳. واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۴. هادوی تهرانی، مهدی، (۱۳۸۵)، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم: خانه خرد.
۳۵. هاشمی، سید حسن، (۱۳۷۸)، *مطهری و فطرت در قرآن*، مجله پژوهش‌های قرآنی بهار و تابستان ۱۳۷۸، شماره ۱۷ و ۱۸، صص ۳۰-۵۸.
۳۶. یوسفیان، حسن و دیگران، (۱۳۸۲)، *عقل و وحی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- 37-Geivett, R. Douglas & Sweetman, Brendan (1992), *Contemporary Perspective on Religious Epistemology*, New York: Oxford university press
- 38- Wainwright, William (1999), *philosophy of Religion*, Canada: Wadsworth Publishing Compan.
39. www.Islampedia.ir

بررسی نظریه ابدان روحانی از منظر روایات شیعی (با تکیه بر دیدگاه نهج البلاغه)

حامد پور رستمی^۱

صفر نصیریان^۲

چکیده

نظریه ابدان روحانی، یک نظریه جدید کلامی در باب سرشت انسان است که برای اولین بار توسط خانم نسبی مورفی (الهی دان آمریکایی) مطرح شده است. بر اساس این نظریه انسان دارای ساحتی به نام روح نیست؛ ولو آنکه موصوف به روحانیت و دارای استعداد های عالی است. این نظریه بر مبنای نظریه تکامل داروین، یک تبیین فیزیکی و متکی به یافته‌های تجربی، درباره سرشت انسان ارائه می‌دهد. از نظر نویسنده، استعداد های مخصوص به انسان مثل سایر استعدادهای مشترک با حیوانات، از نوع فیزیکی هستند؛ با این تفاوت که به استعدادهای عالی، تحول یافته‌اند. اما این نظریه از دو جهت مورد نقد است. اولاً روایات شیعی علی‌الخصوص نهج البلاغه ضمن صحه گذاشتن بر اصل تکامل در خلقت انسان، برخلاف نظریه تکامل، خلقت جسم و روح آدم ع را دفعی می‌دانند؛ نه تدریجی. ثانیاً بر اساس این روایات، روحانیت انسان یک جنبه حقیقی از انسان است نه آنکه صرفاً وصف بدن آن باشد. این روایات حتی خلقت ساحت روحانی انسان را مقدم بر خلقت جسمانی اش قرار داده و استعدادهای عالی را به روح منتسب می‌کنند، نه بدن.

واژگان کلیدی

ابدان روحانی، تکامل، سرشت انسان، نهج البلاغه، نسبی مورفی

1. Email: purrostami@ut.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه پردیس فارابی دانشگاه تهران

2. Email: s.nasirian@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه پردیس فارابی دانشگاه تهران

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۵/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۶

طرح مسأله

همزمان با پیشرفت خیره کننده علوم زیستی در قرن نوزدهم، فلسفه اومانیستی هم جان تازه‌ای گرفت. با ظهور آگست کنت فرانسوی (۱۷۹۸-۱۸۵۷) به عنوان مبدع مکتب پوزتویستی و به دنبال آن شکل‌گیری منطق پوزتویستی، بر اساس روش پژوهش تجربی، انسان عصر جدید در مسیر انکار متافیزیک و نادرست پنداشتن روش‌های کشف عقلانی قدم گذاشت؛ به طوری که از منظر این مکتب، انسان حیوانی بیش نیست و بایستی به او اجازه داده شود تا هر چه بیشتر به آزادی و ارضای خوی حیوانیش بپردازد. (پل فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۵ و ۱۵۱-۱۵۷، خرمشاهی بهاء‌الدین، ۱۳۶۱: ۷ و نانس، آرن، ۱۳۵۲: ۷-۲۱؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۶۵-۱۶۷ و ۱۹۶؛ نلر، ۱۳۷۷: ۱.۸؛ کاپلستون، ۱۳۷۰: ۸؛ ۵۳۵-۵۴۹)

همواره در تقابل با این نوع اندیشه‌های تقلیل‌گرایانه، مسیحیت برای حفظ هویت دینی خود، نظریات گوناگونی را در عرصه انسان‌شناسی مطرح کرد که بر تمایز انسان از سایر موجودات تاکید داشت. یکی از این اندیشه‌ها که اخیراً مطرح شده است، به نظریه ابدان روحانی در سرشت انسان نام بردار است. این نظریه ضمن همگرایی با نظریه‌های علوم تجربی، و استفاده از پیشرفت‌های به دست آمده در علم فیزیولوژی (تشریح کارکرد اعضا)، خصوصاً در زمینه مغز و اعصاب، از تمایز انسان سخن می‌گوید. صاحب نظریه خانم ننسی مورفی، یکی از اندیشمندان و الهی‌دانان حال حاضر مسیحی و اهل آمریکا، است که نظریه خود را در کتابی با نام "Spirited Bodies"، مطرح کرده است. این نظریه بر پایه صحت نظریه تکامل، شکل گرفته و به تبیین ارزش‌های والای انسانی؛ همچون عقلانیت، ایمان و اختیار، با نگرش فیزیکال و مادی می‌پردازد. این تبیین در نقطه مقابل تبیین الحادی از نظریه تکامل که در حوزه انسان‌شناسی به تقلیل‌گرایی، شهرت دارد، قرار می‌گیرد (مورفی، ۱۳۹۱: ۶-۱ و ۱۱۱-۱۳۴).

علی‌رغم آنکه این نظریه ماهیتی دینی دارد؛ ولی به این دلیل که مبنای آن برگرفته از اعتقاد فیزیکالیسمی در سرشت انسان است، از حیث نظری دچار اشکالات علمی، فلسفی و دینی است. ضمن آنکه از حیث عملی، با خطر تقلیل‌گرایی و گرایش به تمایلات مادی

انسان روبروست. این دو مساله کافی است تا ما به بررسی این نظریه، از منظر تعلیمات روایی شیعی بپردازیم. جنبه نوآوری این مقاله، هم از دو جهت است: یک، توجه به نظریه‌ای جدید در زمینه انسان‌شناسی در غرب و پاسخ‌گویی به اشکالات آن. دو، توجه به منابع روایی، خصوصاً نهج البلاغه، که در نقد چنین اندیشه‌هایی است مثمر ثمر است.

در این مقاله به سه سوال مهم هم پاسخ داده می‌شود، که عبارتند از:

۱. نظریه تکامل به عنوان مبنای نظریه ابدان روحانی، چه می‌گوید و دیدگاه روایات

شیعی علی‌الخصوص نهج البلاغه نسبت به آن چیست؟

۲. تبیین فیزیکی از استعدادهای عالی انسان چگونه است؟ و آیا این تبیین از دیدگاه

روایات شیعی علی‌الخصوص نهج البلاغه قابل پذیرش است یا خیر؟

۳. در صورت پاسخ منفی به سوال دوم، تبیین روایی از استعدادهای عالی انسان، چگونه

است؟

۲. ماهیت دینی نظریه

نظریه ابدان روحانی، در نوع خود به پیشبرد مساله دین و الهیات کمک کرده است. طبق این نظریه، نه تنها الهیات و ایمان به غیب، با علم تعارضی ندارد؛ بلکه با آن هماهنگ است. نظریه ابدان روحانی، در ادامه نظریه تکامل داروین، رنگ و بوی دینی به آن بخشیده و تلاش می‌کند تا همسو با آن، تبیینی فیزیکی از استعدادهای عالی انسان ارائه کند. صاحب نظریه، از رشد قابل توجه دیدگاه‌های فیزیکی و البته غیر تقلیل‌گرا، در عصر حاضر، درباره سرشت انسان، سخن گفته و نظریات دوگانه انگار سنتی درباره انسان را ناکارآمد معرفی می‌کند. وی با انتقاد از دوگانه‌انگاری غیر همسو با نظریه تکامل، رشد دیدگاه‌های دوگانه‌انگار را به دو عامل نسبت می‌دهد؛ یکی اندیشه‌های یونانی ماب و دیگری تلقی ضد ارزشی از رفتارهای حیوانات. خانم مورفی، معتقد است که نه تفسیر کتاب مقدس، بر پایه اندیشه‌های یونانی، صحیح بوده و نه تقلیل‌گرایی در مورد حیوانات به طور مطلق درست است. وی قرائن بسیاری از علم فیزیولوژی مغز و اعصاب، در ترجیح نظریه فیزیکیسم، بر دوگانه‌انگاری، می‌آورد. (مورفی، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۶، ۷۱-۷۴، ۱۰۳-۱۰۴ و ۸۰-۷۹)

برای اثبات ماهیت دینی این نظریه، بایستی به ماهیت دینی نظریه تکامل رجوع کنیم.

نظریه تکامل، به خودی خود، نسبت به مباحث الهیاتی (ارتباط انسان با امور معنوی)، نظریه‌ای بی طرف است؛ ولی بعد از داروین، دونوع دیدگاه انسان‌شناسی، از سوی زیست‌شناسان شکل گرفته است؛ یک دیدگاه مربوط به فیزیکالیست‌های مطلق گراست که قائل به مادی بودن تمام عیار انسان بودند و به ابطال روح و الهیات رای دادند. اما دیدگاه دیگر، مربوط به غیر تقلیل‌گرایان است. تقلیل‌گرایان، طبق سنت مبارزه با متافیزیک انسان را حیوانی مادی می‌انگارند که به جز اهداف مادی به چیزی نمی‌اندیشد و از هیچ علّتی به جز علل طبیعی تاثیر نمی‌پذیرد. آنها استعداد‌های عالی انسان را هم انکار می‌کنند؛ چرا که فرض را بر این گذاشته‌اند که در صورت اقرار بر استعداد‌های مترقی انسان، مجبور به پذیرش خالق هستند که انسان از طریق استعداد‌های عالی خود، او را می‌شناسد و با او ارتباط برقرار می‌کند.

تقلیل‌گرایی، حتی به فرض درستی مکتب داروینسیم، نادرست است؛ به طوری که حتی خود داروین بدان معتقد نبود. اندیشمندان دینی معاصر؛ حتی از میان خود مسیحیان، با صرف نظر از درستی یا نادرستی نظریه تکامل، با تقلیل‌گرایی مقابله کرده‌اند و هرگز نظریه تکامل را مفید به این معنا ندانسته‌اند. از منظر آن‌ها، وقتی که نظریه تکامل در عرصه علوم تجربی (زیست‌شناسی) مطرح شد، تقلیل‌گرایان بدون توجه به حیطه بحث آن، این نظریه را به نادرستی وارد عرصه‌های گوناگون، فرهنگی، اجتماعی و دینی کردند. (مورفی، ۱۳۹۱: ۸۰ و ۱۰۵؛ اسلامی، ۱۳۸۲: ۳-۵؛ فرهیخته، ۱۳۴۷: ۱۴۱)

اندیشمندان مسیحی، با در نظر گرفتن پیامدهای الهیاتی نظریه تکامل^۱، که غالباً از سوی تقلیل‌گرایان مطرح می‌شود، از آن‌ها پاسخ گفته‌اند. به طور مثال ویلیام هاسکر، الهی‌دان مسیحی، در مقاله «خدا‌باوری و زیست‌شناسی تکاملی» می‌کوشد تا نشان دهد، خدا‌باوری ابراهیمی، یعنی باور به خدای متشخص، با یافته‌های علمی زیست‌شناسی تکاملی که بر اساس نظریه تکامل استوار است سازگاری دارد و در عین قبول این نظریه همچنان

۱. این پیامدها عمدتاً سه پیامد اصلی است: ۱- زیر سوال بردن معارف کتاب مقدس درباره خلقت انسان ۲- به چالش کشیدن جایگاه برتر انسان در میان آفریده‌ها ۳- تعارض با اعتقاد توحیدی و اثبات آن از طریق برهان نظم. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۳؛ ۴، 1. p. Introduction, Sweetman, Brendan)

می‌توان از نظم، حکمت، مشیت، و عدل الهی سخن گفت و برای انسان شرافت و کرامت قائل شد. (William Hasker, 1997, p. 426)

فیزیکیالیسم‌های غیر تقلیل‌گرا و مدافع نظریه تکامل نوع انسان، امروزه، به تشریح ابعاد تازه‌ای از مساله تکامل می‌پردازند و با استفاده از علم فیزیولوژی و کارکرد مغز انسان، برای او استعداد‌های ویژه‌ای را ترسیم می‌کنند. خانم مورفی به عنوان یک فیزیکیالیسم غیر تقلیل‌گرا، خود از مدافعان سرسخت الهی بودن انسان است و با جمع شواهد زیادی در تایید نقش و کارکرد متفاوت مغز انسانها، به مساله تمایز بین حیوان و انسان می‌پردازد و نظریه خود را سامان می‌بخشد. ابدان روحانی شده در این نظریه، نه به این معناست که انسان بدنی دارد و به تدریج در سیر تکاملش به روح می‌رسد؛ بلکه بدان معناست که، ما انسان‌ها در بهترین حالت خود، ارگانیسم‌های پیچیده فیزیکی مصبوغ به میراث هزاران ساله فرهنگ هستیم. خانم مورفی معتقد است که انسان از منظر سیستم مغز و اعصاب، پیش رفته تر از سایر موجودات است که وی را قادر می‌سازد تا موجودی مختار، عاقل، مومن و با اخلاق، و به طور کلی روحانی باشد؛ بدین ترتیب وصف روحانیت برای بدن انسان، علی‌رغم، اشاره به وجود استعداد‌های متعالی در انسان که باعث ارتباط او با عالم غیر فیزیکی (معنوی) می‌شود، حاکی از آن است که خانم مورفی اعتقاد به وجود یک ساحت دیگری در انسان، با عنوان روح، ندارد؛ البته این دیدگاه نافی آن نیست که ما موجوداتی عاقل، اخلاقی و روحانی هستیم؛ بدین ترتیب این نظریه، اگر چه انسان را موجودی دارای روح به عنوان ساحتی عینی نمی‌داند؛ ولی نظریه‌ای غیر تقلیلی و خداگرایانه است. (مورفی، ۱۳۹۱: ۱۱، ۸۰ و ۱۰۵)

ناگفته نماند که در دنیای اسلام هم کسانی بوده‌اند که دنباله رو اندیشه تقلیل‌گرایی الحادی باشند؛ از همین روی علامه بلاغی برای اولین بار از تقلیل‌گرایی الحادی در دنیای اسلام، پاسخ گفته است. نظریه پردازان مسلمان هم به بررسی نظریه تکامل داروین اهتمام ورزیده و بیشتر از جانب تقابل نظریه تکامل با قرآن به بحث پرداخته و بر عدم تعارض آن با قرآن، به فرض صحتش، تاکید کرده‌اند. آن‌ها اغلب رویکرد میانه در رابطه با نظریه تکامل در پیش گرفته‌اند؛ یعنی نه به نفی کامل آن پرداخته و نه آن را به عنوان امری مسلم

قبول کرده اند. به طور مثال علامه طباطبائی معتقد است که آیات قرآن دال بر این نظریه نیستند؛ بلکه ظهور نزدیک به صراحت آیات، بر خلاف نظریه تکامل، دلالت بر خلقت دفعی انسان دارد؛ هر چند آیات در این زمینه قابل تاویل باشند. آیت الله مکارم شیرازی و آیت الله سبحانی، هم ضمن تاکید بر همین نکته علامه، معتقدند که به فرض پذیرش این نظریه و تاویل آیات قرآن، نمی‌توان این نظریه را منافی مساله توحید و دینداری دانست. (طباطبائی، ۱۳۲۱، ۱۱: ۲۵۹-۲۵۱؛ ۴: ۱۳۱ و ۱۴۲؛ مکارم شیرازی، بی‌تا: ۲۱۵-۲۲۴ و ۲۹۰-۲۹۲؛ همو، ۱۳۹۳، ۱۱: ۸۲-۱۰۳؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۹۱: ۲۱-۵۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۳۳؛ اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۲)

۳- مقایسه این نظریه با دیدگاه ملاصدرا

در حوزه فلسفه اسلامی دو نظریه در مورد روح وجود دارد. نظریه رایج از قدیم این بوده است که روح از همان آغاز آفرینش انسان دارای استقلال بوده است و در قالب هویتی جداگانه به انسان ارائه شده است. نظریه بعدی آن است که انسان در طی فرایند رشد طبیعی و جسمانی به برخی از ابعاد روح (روح حیوانی) رسیده و استقلال پیدا می‌کند؛ این نظریه به ملا صدرا، فیلسوف شهیر دنیای اسلام منتسب است. وی معتقد است که روح حیوانی از ترکیب اخلاط چهارگانه به وجود می‌آید. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۴) اگر چه نظریه مذکور از جهاتی شبیه به نظریه ابدان روحانی است؛ ولی آنچه که دیدگاه ملا صدرا از این دیدگاه متمایز می‌کند، اعتقاد به وجود عینی روح است. تفاوت دوم این دو نظریه آن است که ملا صدرا برخی از مراتب روح؛ مثل روح مجرد، نفس و همچنین قلب، را افاضه شده از امر الهی به انسان می‌داند که ارتباطی با جسمانیت انسان ندارند. ملاصدرا معتقد است که تکون نفس و قلب به تکوین الهی و امر الهی صورت می‌گیرد؛ به طوری که نفس از سکونت و ورود روح علوی در روح حیوانی، شکل می‌گیرد و قلب از ورود روح علوی در نفس پدیدار می‌شود. پس بنا بر نظر وی، روح علوی دو بار دمیده می‌شود؛ یک بار در روح حیوانی ترکیب می‌شود و نفس را شکل می‌دهد و بار دیگر با نفس ترکیب می‌شود و از حاصل این ترکیب قلب تکوّن می‌یابد. (صدر الدین شیرازی، ۱۴۰۹، ق، ۸: ۳۲۰-۳۲۱)

بدین ترتیب، در نظریه ملا صدرا، برخی از ساحت‌های وجودی انسان؛ مثل روح حیوانی محصول رشد فیزیکی است و برخی دیگر؛ مثل روح علوی مستقل از بدن به وی

افاضه می‌شود و در نهایت برخی دیگر از ساحت‌ها همچون نفس و قلب از تلفیق بین ساحت‌های مذکور به دست می‌آید. بنابراین نظریه ملا صدرا، تنها دریک نقطه نظر با دیدگاه فیزیکیالیسم، اشتراک دارد و آن فیزیکیال دانستن بخشی از ساحت‌های روح؛ یعنی روح حیوانی است. حال این سؤال مطرح می‌شود که چرا این نظریه صرفاً ساحت حیوانی روح را محصول ساحت فیزیکیال می‌داند و سایر ساحت‌ها را محصول آن نمی‌داند؟! از منظر دینی دیدگاه ملا صدرا علی‌رغم محسناتی که دارد، اشکالاتی هم متوجه آن می‌باشد که در بخش‌های بعدی آن را مطرح خواهیم کرد.

۴- ارکان نظریه ابدان روحانی

نظریه ابدان روحانی، بر دو رکن تکیه کرده است؛ یکی تکامل تدریجی انسان از جانداران دیگر - به عنوان مبنای نظریه - و آن یکی وجود استعداد های عالی در انسان. اینک به تبیین و نقد ارکان مذکور در این نظریه می‌پردازیم.

۴-۱ تکامل تدریجی انواع

نظریه تکاملی داروین، که بر اساس نظریات تکاملی قبل از او شکل گرفت، بر تکامل جانداران از یکدیگر تاکید می‌کرد. تئوری پرداز اولیه نظریه تکامل، لامارک است که تکامل را به معنای توانمند شدن اعضاء در جانداران و انتقال آن از طریق وراثت، می‌داند. والاس و داروین با مطالعات و کشفیات جدید، این نظریه را کامل می‌کنند. نظریات بعد داروین هم، در این رابطه به مساله تکامل جانداران از خاک منجر شده است. داروین منشاء انواع را تا موجودات تک سلولی نخستین پیش برده بود، و نظریات بعدی تکامل جانداران از خاک را مطرح کرده و معتقد شدند که اصل همه موجودات حیات دار، به زمین و جو آن مربوط می‌شود. (بهزاد، ۱۳۵۳: ۳۳۶-۳۱۶ و ۳۴۲-۳۵۲)

اندیشمندان در اشکال مختلفی؛ همچون فلسفی، فلسفه علم، زیست‌شناسی و دینی، به نقد نظریه تکامل پرداخته‌اند؛ گاه رویکردی همگرا و گاه رویکردی غیر همسو و متضاد با این نظریه ارائه داده‌اند. در بخش قبلی، سخن آن دسته از دانشمندان که به نوعی همگرایی با آن داشتند، آوردیم. اما این نظریه، در هر دو حوزه اسلامی و غربی مخالفانی هم داشته

است. در کشور آمریکا تدریس نظریه تکامل، تحت نفوذ الهی دانان خلقت گرا، در مدارس دولتی چهار ایالت ممنوع شد و این ممنوعیت تا سال ۱۸۱۹ ادامه یافت. در سال ۱۸۲۵ جان توماس اسکوپس، دبیر زیست شناسی در دبیرستانی در دیتون، ایالت تنسی، این قانون را زیر پا گذاشت و نظریه داروین را تدریس کرد. خلقت گرایان بر ضد او اقامه دعوا کردند و او را به دادگاه کشاندند و بدین ترتیب، محاکمه‌ای که به محاکمه میمون معروف شد، شکل گرفت. (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۳). در حوزه اسلامی هم اندیشمندانی همچون آیت الله شعرانی، آیت الله مصباح یزدی و همچنین دکتر سید حسین نصر، مسیح مهاجری و عبد الله نصری از جمله مخالفان این نظریه هستند و در رد آن ادله‌ای آورده اند. علامه طباطبائی هم ابتدا در کتاب تفسیر المیزان؛ البته با لحنی تردید آمیز، به رد این نظریه پرداخته است و بعداً در مقاله «قرآن و قانون تنازع بقاء و انتخاب اصلح» کما بیش، این دو قانون تکامل را می‌پذیرد. برخی از شاگردان علامه همچون مکارم شیرازی، آیت الله سبحانی نیز نظریه تکامل را نه کاملاً مردود دانسته و نه آن را می‌پذیرند. شهید مطهری هم با انتقاد از ردیه علامه، آن را نوعی هم سوئی با نظریه تکامل می‌داند. خود وی هم مفاد آیات قرآن و نظریه تکامل را قابل جمع می‌داند. (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۷-۲۵؛ مصباح یزدی، ۳۴۱: ۱۳۸۰-۳۴۹. نصری، ۱۳۷۹: ۶۹-۸۷ و ۶۸؛ مطهری، بی تا، ۱: ۵۱۳-۵۱۵؛ طباطبائی، ۱۳۲۱، ۱۱: ۲۵۹-۲۵۱؛ ۴: ۱۳۱ و ۱۴۲؛ مکارم شیرازی، بی تا: ۲۱۵-۲۲۴ و ۲۹۰-۲۹۲؛ همو، ۱۳۹۳، ۱۱: ۸۲-۱۰۳؛ سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۱-۵۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۴ و ۲۱۳)

اما طبق نص صریح روایات شیعی، خصوصاً نهج البلاغه، نظریه تکامل به عنوان مبنای نظریه ابدان روحانی، مردود است. علاوه بر بیان مسائل کلی خلقت انسان که در قرآن بر آن تاکید شده است، در روایات شیعی از مراتب خلقت و همچنین بروز استعدادهاى گوناگون انسان سخن به میان آمده است. نهج البلاغه ضمن آنکه بر اصل تکامل در خلقت انسان و ابعاد وجودی اش، صحنه گذاشته است، در بیان سیر خلقت آدم ع از خاک تا روح، به خلقت مستقل هر دو ساحت تاکید دارد. از منظر نهج البلاغه این سیر، نه از نوع تکامل تدریجی ماده فیزیکی؛ بلکه تکامل از نوع افاضه ابعاد جدید است. ابعاد جدید، توأم با کارکردهای جدیدی است که از نوع فیزیکیال نیستند. در نظریه تکامل یک موجودی

جاندار مثلا، به تدریج از تحت نوع خود به مراتب بالاتری ارتقاء می‌یابد. این تکامل ادامه می‌یابد تا اینکه یک نوع به کیفیت بالاتر و بالاتری برسد؛ ولی طبق دیدگاه نهج البلاغه این نوع تکامل، مردود است؛ چرا که تکامل انسان مشمول تدرّج و گذر زمان‌های متمادی در طول حیات انسان نیست. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق: ۳۷)

یکی از مواردی که می‌تواند در رد نظریه تکامل صراحت داشته باشد، این سخن از امیر المومنین علیه السلام در نهج البلاغه یک است که فرمودند: « خداوند آنچه را آفرید با اندازه گیری دقیقی استوار کرد، و با لطف و مهربانی نظمشان داد، و به خوبی تدبیر کرد... و موجودات را از نظر حدود، اندازه، و غرائز، و شکل‌ها، و قالب‌ها، و هیأت‌های گوناگون، تقسیم و استوار فرمود، و با حکمت و تدبیر خویش هر یکی را به سرشتی که خود خواست در آورد. » (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق: ص ۱۵)

بر اساس این سخن حضرت، خداوند متعال برای هر موجودی حد به خصوصی قرار داده است که بیانگر ظرفیت وجودی اوست و هیچ موجودی را هم‌پارای آن نیست که از آن حدودش تجاوز کند. این حدود همان ماهیت مخلوقات است که از نظر هیأت ظاهری و فطرت باطنی متفاوت از هم خلق شده اند. مطمئنا تفاوت‌های فطری بین موجودات، با خلقت دفعی موجودات هماهنگ است؛ نه خلقت تدریجی. ضمن آنکه سیاق خطبه یک، در آفرینش نخستین انسان هم هست که به بیان صریح حضرت، دارای روح الهی است. حضرت در این خطبه، بعد از آنکه از خلقت آسمانها و زمین سخن گفته، از خلقت اولین انسان سخن می‌گوید: « سپس خداوند بزرگ، خاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم، شور و شیرین، گرد آورد، آب بر آن افزود تا گلی خالص و آماده شد، و با افزودن رطوبت، چسبناک گردید، که از آن، اندامی شایسته، و عضوهایی جدا و به یکدیگر پیوسته آفرید. آن را خشکانید تا محکم شد. خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد تا زمانی معین و سرانجامی مشخص، اندام انسان کامل گردید. آنگاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی زنده در آمد. »

حضرت در این عبارات به طور صریح از وجود ساحت دیگری به نام روح در کنار ساحت جسمانی انسان خبر می‌دهد؛ بنابراین از دیدگاه نهج البلاغه، انسان ترکیبی از دو

ساحت مختلف جسم و روح است که هر یک دارای کارکردهای متفاوتی هستند. در بخش بعدی از کارکردهای ساحت روح، به طور تفصیلی بحث خواهیم کرد.

اما سایر سخنان امیر المومنین ع هم، به نوعی حاکی از چند ساحتی بودن انسان دارد؛ مثلاً در دیوان منسوب به آن حضرت آمده است، که انسان دارای هویت فرا جسمانی است؛ چنانکه می‌فرمایند: « آیا پنداشته‌ای که تو جسمی مادی کوچکی و حال آنکه در تو عالم بزرگی پنهان است. تو به مثل کتاب مبینی هستی که با خواندن حرف حرف آن ضمیر پنهانش آشکر می‌گردد. تو برای آشکار ساختن جلوه ات نیازی به چیز دیگر نداری که از سطرهای اسرار خبری دهد. (دیوان امیرالمومنین علی علیه السلام، ۱۴۱۱: ۱۷۴)

سایر روایات نیز در ردّ نظریه تکامل صریح هستند. از منظر روایات شیعی اگرچه بساطت حقیقی مختص به ذات اقدس الهی است؛ ولی موجودات در مرحله اولیه از بساطت در جوهر برخوردارند. روایات در این نقطه مشترکند که این جوهره جسم نیست. در روایتی مبسوط از امیر مومنان علیه السلام آمده است که وقتی نور عظمت الهی که تجلی کرد، نور پیامبر عظیم الشان اسلام بدون واسطه و انوار ائمه با واسطه نور پیامبر صلی الله علیه و آله به وجود آمدند. از آنجایی که ماده و صورت نورانی پیامبر صلی الله علیه و آله، قابلیت تفکیک پذیری را دارد، در مرتبه نخست انوار ائمه و در مراحل بعدی انوار سایر موجودات، از آن شکل می‌گیرد؛ البته این تفکیک نه از نوع جسمانی؛ بلکه معنوی است؛ چرا که طبق همین روایت، اصل همه موجودات؛ اعم از جسمانی و روحانی، از همین نور است. طبق این روایت و روایات هم مضمون آن، آب، آسمان‌ها و زمین، خورشید و ماه و ستارگان، شب و روز و حتی ملائکه از همین نور خلق شده‌اند. حضرت آدم علیه السلام هم که از خاک خلق شده است، خاک او به همان زمینی برمی‌گردد که منشأش نور است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ۱۵: ۲۷-۳۱)

طبق برخی از این روایات، علی رغم آنکه روح مستقلاً از کلمه الهی تگّون می‌یابد، نسبت به نور، در رتبه‌ای متأخر قرار دارد؛ بنابراین می‌توان نور را مبدا اولیه همه مخلوقات دانست که حتی مقدم بر روح، هویت مخلوق را شکل می‌دهد. همچنین از منظر روایات خلقت روحانی انسان‌ها، در رتبه‌ای بالاتر و همچنین از منظر زمانی قبل از خلقت جسمانی آن‌ها خلق شده است. (شیخ صدوق، بی تا، ۱: ۱۶۳ و ۱۱۷؛ الکلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۴۳۸ و ۳۸۹؛ طبرسی،

بی تا: ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۵: ۱۲؛ ۱۵: ۹)

بنابراین طبق روایات، انسان نه موجودی تک ساحتی؛ بلکه یک موجودی از انواع مرکب به شمار می‌رود که برخوردار از ساحت‌های گوناگون نور، روح و جسم از خصوصیات آن است. همچنین بر اساس این منابع، انسان از نظر نورانیت و روحانیت عالی‌ترین ساحت را دارد. اما یکی از نقاط قوت نظریه ملا صدرا توجه به ساحت‌های گوناگون روح بود. در منابع روایی نیز ضمن تاکید بر ساحت روح انسان در برابر بدن او، به مراتب مختلف روح نیز اشاره شده است؛ ولی منابع دینی هرگز، هیچ‌یک از ابعاد روحانی انسان را محصول تکامل بعد مادی - به شکلی که در فلسفه ملا صدرا هم به نوعی وجود داشت - نمی‌دانند. در اندیشه دینی روایی شیعه، ترکیب بین دو ساحت مادی و معنوی، هرگز موجب آفرینش ساحت جدیدی نمی‌شود؛ بلکه ساحت روح در همه ابعادش، منشأ و هویتی جدا دارد و از ناحیه ربوبی افاضه می‌شود. استعدادهای گوناگون انسان و بالتبع کارکردهای مختلف آنها نیز برخاسته از همین مراتب هستند. حضرت امیر المومنین ع در روایتی، چهار بعد مهم برای روح تصویر کرده است که عبارتند از: حیات، شهوت، قوت و ایمان. در سه ساحت نخست، انسان با حیوانات مشترک است و در ساحت، ایمان از دیگر موجودات متمایز می‌شود. در روایاتی دیگر هم، ضمن بیان این چهار بعد روح، از دو بعد اختصاصی دیگری در انبیاء و اولیای الهی، با نام‌های روح القدس یا روح الامر نام برده شده است. این دو بعد روح، در دریافت مستقیم و بی واسطه وحی و الهام تاثیر دارند. (الکلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۸۱؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۲)

۴-۲ استعدادهای عالی انسان

پس از شرح اولین رکن نظریه ابدان روحانی شده، که در قالب نظریه تکامل مطرح شد، به دومین رکن آن؛ یعنی وجود استعدادهای عالی در انسان می‌پردازیم. این رکن که به یافته‌های جدید در علم فیزیولوژی مرتبط است، بیانگر وجه تمایز انسان از حیوانات، طبق نظریه ابدان روحانی است. مورفی در تبیین نظریه خود و در رد اندیشه‌های دوگانه انگاری (دو ساحتی بودن انسان)، به بررسی کارکردهای نفس فلسفی می‌پردازد و همه آنها را به بدن فیزیکیال نسبت می‌دهد. وی با صراحت تمام طی جمله‌ای اظهار می‌کند: «همه استعدادهایی که زمانی به ذهن یا نفس نسبت داده می‌شدند، امروزه به نحو ثمر بخشی به مثابه فرایندهای مغز مطالعه

می‌شوند.» صاحب نظریه ابدان روحانی، معتقد است که امروزه زیست‌شناسان اشیاء عالم را در قالب سلسله مراتب پیچیدگی می‌فهمند و متمایز می‌کنند. آنها با مطالعه سطوح کلی بدن؛ یعنی سلولها و بافت‌ها و اندام‌ها و کل ارگانیسم‌ها، همگام با پیچیده‌تر شدن سلسله مراتب بدن، با ویژگی‌های جدیدی روبرو می‌شود که از ویژگی‌های اجزای ترکیبی‌اش متفاوت است. خانم مورفی با تایید نظریات دانشمندان تجربی‌گرا، مدعی فیزیکال بودن همه استعداد‌های انسانی است که با تفاوت‌های ساختاری فیزیکی از همدیگر متمایزند. وی معتقد است که استعداد‌های پیچیده انسان محصول تکامل ساختاری بدنی است. به همین ترتیب وی به دنبال کشف استعداد‌های فیزیکال در مغز با تمایزهای فیزیکی ساختاری است، تا ثابت کند که این استعدادها بدون قائل شدن به روح نیز قابل اثبات هستند. (مورفی، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۷ و ۱۲۹-۱۳۳)

خانم مورفی در برابر تقلیل‌گرایان، هم صف آرایی می‌کند. از دیدگاه وی، هر موجودی که به پیچیدگی خاصی از نوع حیات، حس، آگاهی یا اراده می‌رسد، به نوعی دارای استعداد‌های بیشتری می‌گردد که در مراتب نخستین حیات وجود ندارند؛ مثلاً در موجودات نباتی، انواعی از استعداد‌های حیاتی وجود دارد که حاصل تکامل و پیچیدگی در سلسله مراتب ارگانیسم (ترکیبی) بدن است که در جمادات این استعداد وجود ندارد. وی همین‌طور از استعداد‌های خاص نوع انسانی مثل استعداد زبان‌شناختی، اختیار و ایمان سخن می‌گوید و معتقد است که، انسان از نظر زبان‌شناختی یک خلقت ویژه است. از نظر او استعداد‌های عقلانی ریشه در استعداد زبان‌آموزی در انسان دارد و اساساً، قبل از آنکه زبان مبتنی بر عقلانیت باشد، این عقلانیت است که مبتنی بر زبان است. از دیدگاه خانم مورفی، بر اساس یافته‌های جدید، استعداد‌هایی مثل عقلانیت، بر اساس تمایزهای فیزیکی زبان‌شناختی در مغز، قابل تحلیل است. (مورفی، ۱۳۹۱: ۸۲-۹۵ و ۱۳۲-۱۳۵ و ۱۲۹)

این بخش از نظریه خانم مورفی نیز، از منظر روایات شیعی خصوصاً نهج البلاغه مخدوش است. این نوع سخنان محصول رویکرد تجربه‌گرا به مسائل هستی است، که از دوره رنسانس به این طرف رشد قابل توجهی داشته است و در مکتب پوزیتویسم شکل افراطی به خود گرفته است؛ بنابراین خانم مورفی که متأثر از تجربه‌گرایی افراطی است،

سعی دارد که همه انواع استعدادهای انسان را با این رویکرد تحلیل کند.

نهج البلاغه با اشاره به خلقت انسان و مواد و عناصر به کار رفته در آن؛ از خاک - با اوصاف و خصوصیات مختلف آن - تا روح - با ابعاد آن - از استعدادهایی مختلفی سخن می‌گوید که حاصل کارکرد هماهنگ ابعاد جسمانی و روحانی انسان است. از منظر علی علیه السلام این استعدادها در اصل مستند به منبعی غیر فیزیکیال به نام روح هستند. در عباراتی از خطبه‌یک نهج البلاغه، عطف کلمه «روح» به «جسم» انسان، با حرف «ثم» که بیانگر تراخی است، بیانگر استقلال جنبه روح از جسم است؛ ولو این دو بعد بایکدیگر همکاری لازم را دارند و آثار جدید و فوق العاده‌ای را بروز می‌دهند که غالباً از نوع غیر فیزیکیال است. فای تفریع در عبارت «...ثم نفخ فيه من روحه فمثلت انسانا...» در ادامه این خطبه، دقیقاً بیانگر همین معناست. از دیدگاه نهج البلاغه همه خصوصیات انسانی در زیر لوای دو عنصر بدنی و روحانی و ترکیب آن دو به ظهور می‌رسد؛ حتی گرایش‌های مختلف مزاجی و رنگ‌های مختلف اعضای انسان، که ظاهراً فیزیکیال هستند، محصول دخالت مشترک دو عنصر روح و جسم است. حضرت در خصوص این نوع کارکردها می‌فرماید: «آنگاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی زنده در آمد، دارای نیروی اندیشه، که وی را به تلاش اندازد و دارای افکاری که در دیگر موجودات، تصرف نماید. به انسان اعضاء و جوارحی بخشید، که در خدمت او باشند، و ابزاری عطا فرمود، که آنها را در زندگی به کار گیرد. قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد، و حواس چشایی، و بویایی، و وسیله تشخیص رنگ‌ها، و اجناس مختلف در اختیار او قرار داد. انسان را مخلوطی از رنگ‌های گوناگون، و چیزهای همانند و سازگار، و نیروهای متضاد، و مزاج‌های گوناگون، گرمی، سردی، تری، خشکی، قرار داد.» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق: ۴۲)

چنانکه بیان شد، طبق روایات شیعی، انسان عموماً، چهار بعد روحانی دارد. اما هریک از این ابعاد نیز خود آثار و کارکردهایی به دنبال دارند که این کارکردها، خودیکی از دلایل اثبات‌کننده وجود ساحت روح در انسان نیز می‌باشد؛ چرا که بدون وجود روح، امکان پیدایش چنین کارکردهایی عقلاً محال است. از دیدگاه نهج البلاغه، جسم خاکی که مدتها از نحوه آمیزش و ترکیب و خشکی آن گذشته تا به شکل همگونی در آمده

است، محتاج روحی است که این روح عامل حیات، حس، فکر، معرفت، مزاج‌های گوناگون و رنگ‌های مختلف بدنی و... است. تفرع خصوصیات ذکر شده بر روح حاکی از آن است که انسان بدون روح نمی‌تواند حتی از حیات برخوردار باشد. حتی جوارح و اعضای درونی انسان و زنده بودن سلول‌ها بستگی به همین روح انسان دارد؛ بنابراین از میان خصوصیات یاد شده - حتی خصوصیت اخلاط، غلبه و اعتدال آنها و رنگ‌های مختلف اندامهای بدن انسان - هیچ‌یک جنبه فیزیکی صرف ندارند.

از جمله کارکردهای اصلی روح، حیات است. در اسلام، از جمله دو نام خدا عبارتند از «الحی» و «المحیی»؛ یعنی خدا هم زنده است و هم زندگی بخش. مساله حیات انسان با توجه به دو مفهوم مذکور، بدون اینکه قضیه‌ی علمی همچون تکامل هم در میان باشد، در نوع خود بسیار روشن و حقیقی است: چرا که موجود زنده به غیرزنده کاهش نمی‌یابد (اصل تفاوت بین موجودات زنده و غیر زنده)؛ چنانکه ما نمی‌توانیم هیچ موجودی را به غیر موجود فرو کاهیم؛ چرا که ما قادر به انجام هیچ‌یک از دو عمل در یک آزمایشگاه نیستیم. (سید حسین نصر، بی تا)؛ بنابراین طبق نظریه خانم مورفی، بایستی امکان سلب حیات از انسان را هم پذیرفت؛ چرا که اگر بپذیریم که افزایش انسان در بعد حیاتی امر طبیعی و تکاملی است، سلب حیات هم‌یک امر طبیعی خواهد بود؛ در حالی که مرگ انسان، غالباً امری غیر طبیعی که با علل فیزیکی قابل توجیه نمی‌باشد.

یک از کارکردهای روح، تجربه حسی است. در اهمیت آن علامه در تفسیر المیزان، در ذیل آیه کریمه ۷۸ مومنون می‌فرماید: «در این آیه خدای سبحان در شمردن نعمت‌هایی که بر کفار انعام نموده از نعمت ایجاد سمع و بصر شروع کرده است، چون این دو نعمت از نعمت‌هایی است که در میان همه موجودات تنها حیوانات از آن بهره‌مند شده‌اند و این دو نعمت در حیوانات به طور انشاء و ابداع خلق شده یعنی خدای تعالی در ایجاد آنها از جای دیگری نقشه و الگو نگرفت، چون هیچ موجودی از موجودات ساده که قبل از حیوان در عالم هست یعنی نبات و جماد و عناصر این چنین چیزی نداشتند. دارندگان این دو حس، در یک موقف جدید و خاصی قرار گرفتند، و دارای مجال و میدان فعالیت وسیع‌تری شدند. وسعتی که هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد و با هیچ تقدیری نمی‌توان اندازه‌گیری‌اش

کرد. آری، دارنده این حس خیر و شر و نفع و ضرر خود را درک می‌کند. و با این دو حس است که حرکات و سکنات دارنده آن ارادی است، آنچه را می‌خواهد از آنچه که نمی‌خواهد جدا می‌کند و در عالم جدیدی قرار می‌گیرد که در آن لذت و عزت و غلبه و محبت و امثال آن جلوه می‌کند. جلوه‌ای که در عوالم قبل از حیوان هیچ اثری از آن دیده نمی‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۲۱، ۱۵: ۷۶-۷۵)

و از جمله کارکردهای روح انسان، عقلانیت اوست که خودیک استعدادی ویژه برای روح نیز هست. تصمیم‌گیری و انگیزه‌دهی در رفتارهای انسان، تحصیل معاش و معاد نیز از کارکردهای عقل در انسان است. این کارکرد، فراتر از کارکرد شهوانی است و در نقطه مقابل آن، کسب کمالات دنیوی و اخروی را برای انسان فراهم می‌کند. حالت تشییع‌گری و ترغیب‌گری نسبت به رفتارها هم ناشی از همین مساله است؛ چنانکه تعبیر «فَيُشَجِّعُهُ رُوحُ الْقُوَّةِ»، در روایتی از امیرالمومنین عليه السلام، بیانگر همین معناست. (الکلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۷۱ - ۲۷۲؛ همان، ۲: ۲۸۱)

اما عقل هم به عنوان شریف‌ترین ساحت روحانی، کارکردهای دیگری هم دارد. در نهج البلاغه می‌توان، برای عقل، کارکردهای همچون نظارت بر امور و ملاحظه جوانب آن، (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۲۳۱) تجزیه و تحلیل سخن (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۲۸۴)، تدبیر و برنامه‌ریزی (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸)، قضاوت منصفانه (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۳۶۷)، رعایت اعتدال و میانه روی به دور از افراط و تفریط (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۷۹) مهار زبان از زیاده‌گویی (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۷۶)، تعامل درست با دنیا، را بر شمرد. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۶۹) با توجه به کارکردهای ارزشمند آن می‌توان گفت که این ساحت شریف‌ترین نوع ساحت در انسان هم هست. (الکلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۲)

نکته‌ای که در اینجا بیان آن مهم است، عبارت است از اینکه، نخاع و مغز و سایر اندام‌هایی که متأثر از این قوه هستند، تنها به عنوان عامل ظهور و بروز عقل هستند. وقتی ما به طور معمول تاثیر این روح را در فیزیک خاص مغز و نخاع مورد مطالعه قرار می‌دهیم؛ نباید اشتباه کنیم و کارکرد مغز و نخاع را صرفاً به فیزیک و جسمانیت آنها نسبت دهیم. آیا همه این کارکردها که برای ابعاد مختلف روح انسان از نهج البلاغه و سایر روایات برشمردیم،

و از بیان بسیاری از آن‌ها هم اجتناب کردیم، حاکی از آن نیست که انسان بدون روح قادر به انجام چنین کارهایی نیست؟ این سوالی است که خانم مورفی، به عنوان یک فیزیکی‌لیسم الهی، باید از آن جواب دهد.

بدین‌سان در اندیشه اسلامی انسان در عین نقاط اشتراکی که با سایر موجودات دارد، در استعداد‌های خاصی که برخاسته از ساحت‌های عالی اوست، از آن‌ها متمایز می‌گردد؛ انسان موجودی مرکب از همه استعداد‌های مادی، نباتی، حیوانی و انسانی با کارکردهایی متمایز از همدیگر است. این استعدادها هم با کارکردهای بسیار و فوق‌العاده‌ای که دارند، همه از ناحیه روحی است که خداوند متعال به انسان افزوده می‌کند؛ نه آنکه انسان در فرایند تکاملی خود، آن‌ها را به دست آورده باشد و نه آنکه مرتبط با ساختارها و آرایش فیزیکی بدن انسان باشد.

۵. نتیجه‌گیری

طبق آنچه که بیان شد، نظریه ابدان روحانی، به عنوان یک اندیشه فیزیکال، مبتنی بر دو رکن نظریه تکامل و وجود استعداد‌های عالی در انسان بود. دیدیم که صاحب نظریه چگونگی در مقابل نظریه‌های دوگانه انگار سنتی درباره انسان، تبیینی فیزیکی از خصوصیات عالی انسان ارائه داده است. همچنین در نقد این دیدگاه گفتیم طبق روایات شیعی علی‌الخصوص نهج البلاغه، این نظریه نمی‌تواند تبیینی درستی از خصوصیات فراطبیعی انسان به دست بدهد. از منظر روایات شیعی، علی‌الخصوص پیش نهج البلاغه، نظریه تکامل به عنوان رکن اول و مبنای نظریه باطل است. منابع مذکور، ضمن صحه گذاشتن بر اصل تکامل در خلقت انسان و ابعاد وجودی او، در تقابل با نظریه تکامل، تکامل انسان را مشمول تدرّج و گذر زمان‌های متمادی نمی‌دانند. همچنین از نگاه دینی، بیشتر استعداد‌های انسان مرتبط با ساحت روح است. از منظر امیر مومنان علیه السلام، بدن انسان بدون عنصر روح، حاکی بیش نیست که امکان ظهور استعداد‌های گوناگون را ندارد؛ بنابراین طبق دیدگاه روایی، اعتقاد به ساخت‌های فیزیکی در تبیین استعداد‌های عالی انسانی هم امری موهوم است. استعداد‌های انسان علی‌رغم ارتباطی که با بدن او دارند؛ خود از نوع غیر فیزیکال هستند؛ اگرچه ظهور و بروز این استعدادها در مقام فعلیت از طریق سلول‌های بدن مثل سلول‌های

فیزیکال مغز اتفاق می‌افتد.

بدین ترتیب نظریه ابدان روحانی که متکی بر نظریه تکامل و تبیین فیزیکی استعدادهای عالی انسان است، نظریه‌ای باطل است و اعتقاد به هویت عینی روح و استناد استعدادهای عالی انسانی به عاملیت مشترک روح و جسم، که مستند به منابع دینی هستند، تنها دیدگاهی است که سرشت انسان را به درستی تبیین می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن
۲. سید رضی، *نهج البلاغه*، (۱۴۱۴ق)، قم، هجرت.
۳. اسلامی، سید حسن، (۱۳۸۲)، *مجموعه مقالات یادنامه آیت الله علی مشکینی*، مقاله «پیامدهای الهیاتی نظریه تکاملی و پاسخ‌های ایرانی»، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۴. بهزاد، محمود، (۱۳۵۳)، *داروین‌سیم و تکامل*، بی‌جا، بی‌نا (نسخه الکترونیک، شهریور ۸۷).
۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۶۱)، *پوزیتیویسم منطقی*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۶. خوانساری آقا جمال‌الدین، (۱۳۶۶)، *شرح غرر الحکم*، تهران، دانشگاه تهران.
۷. دشتی، محمد، (۱۳۸۵)، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران، آدینه سبز.
۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۲۵)، *منشور جاوید*، قم، موسسه امام صادق.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۱)، *داروین‌سیم یا تکامل انواع*، قم، موسسه امام صادق.
۱۰. شیخ صدوق، (بی‌تا)، *علل الشرائع*، قم، مکتبه الداوری.
۱۱. صدرالدین شیرازی، (۱۴۰۹ق)، *الأسفار الأربعة*، قم، مکتبه مصطفوی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۲۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، (بی‌تا)، *اعلام الوری*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۱۵. علامه مجلسی، (۴۰۱۴ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۱۶. فرامرز قراملکی، احد، (بی‌تا)، *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران، نشر آرایه.
۱۷. فرهیخته، نورالدین، (۱۳۴۲)، *داروین‌سیم و مذهب*، بی‌جا، بی‌نا.
۱۸. فولکیه، پل، (۱۳۶۶)، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه از بتنام تا راسل*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۲۰. کاردان، علی محمد، (۱۳۸۱)، *سیر آراء تربیتی در غرب*، تهران، سمت.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، *مقالات فلسفی*، علل گرایش به مادیگری، تهران، صدرا.
۲۴. مورفی، ننسی، (۱۳۹۱)، *چیستی سرشت انسان*، ترجمه علی شهبازی و سید محسن اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲۵. میبیدی، حسین بن معین الدین، (۱۴۱۱ق)، *دیوان امیرالمومنین علی* علیه السلام، قم، دار نداء الاسلام.
۲۶. نائس، آرن، (۱۳۵۲)، *کارناپ*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۷. ناصر مکارم شیرازی، (۱۳۹۳)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. ناصر مکارم شیرازی، (بی تا)، *فیلسوف ن ماهها*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۹. نصر، سیدحسین، (بی تا)، ترجمه مرضیه سلیمانی، «*نقد نظریه داروین*»، darwinday.ir.
۳۰. نصری، عبدالله، (۱۳۷۹)، *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۱. نلر، جی اف، (۱۳۷۷)، *آشنایی با فلسفه آموزش و پرورش*، ترجمه فریدون بازرگان، تهران، سمت.
32. William Hasker, *Theism and evolutionary biology*, in A Companion to Philosophy of Religion, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford, Blackwell Publishing, 1997.
33. Sweetman, Brendan, *Religion and Science: An Introduction, Continuum*, New York, 2010.

تأملی بر مفهوم آزادی و اختیار از منظر اگزیستانسیالیسم (با تکیه بر آراء کی‌یرکگور)

حمید رضانیا شیرازی^۱

مجتبی اعتمادی نیا^۲

چکیده

این نوشتار با اشاره‌ای گذرا به مبانی فکری اگزیستانسیالیسم و ضمن مرور پاره‌ای از مهمترین آراء انسان‌شناسانه کی‌یرکگور، می‌کوشد تا با بررسی نقادانه مفهوم آزادی و اختیار از منظر وی، به برخی تأملات نظری بایسته در مبانی اگزیستانسیالیسم اشاره نماید. بررسی‌های ما در این نوشتار نشان می‌دهد که به رغم دقت‌نظرهای عمیق و قابل‌تأمل کی‌یرکگور در باب شرایط انضمامی حیات انسان و التفات به اصل اختیار و انتخاب در مسیر تحقق هویت اصیل آدمی، اما رویکرد او به مفهوم آزادی انسان با چالش‌هایی فلسفی و تعارضاتی با برخی مبانی انسان‌شناسی اسلامی دست به‌گریبان است. مهمترین این موارد مناقشه‌برانگیز عبارتند از: عدم التفات جدی به رابطه میان آزادی‌های فردی و اجتماعی، ناسازگاری میان مفهوم فردیت و ذهنی بودن حقیقت، عدم التفات به محدودیت‌های ذاتی آزادی و اختیار بشری و بی‌توجهی به ماهیت منفعلانه پاره‌ای از انتخاب‌ها و گزینش‌های انسانی.

واژگان کلیدی

1. استادیار و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه
Email: rezania110@gmail.com

2. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبائی
Email: etemadinia@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۴/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴

اگزستانسیالیسم، کی‌یر کگور، آزادی، فردیت، سپهرهای سه‌گانه حیات.

طرح مسأله

تاریخ تفکر بشر همواره شاهد ظهور و افول مکاتب مختلف فلسفی بوده است تا آنجا که می‌توان تاریخچه رشد و تکامل جوامع مختلف را بر اساس نحوه بروز و ظهور اندیشه‌ها و مکاتب مختلف فکری دسته‌بندی نمود. در این میان، اغلب مکاتب اندیشگی که در قرون اخیر در غرب به ظهور رسیده‌اند، عمدتاً با بی‌اعتنایی به دین و کنار نهادن آن از صحنه زندگی اجتماعی و نهادهای تربیتی و علمی و با روی آوردن به «خرد جمعی خودبنیاد» در اغلب موارد سودای ایجاد دگرگونی و تسلط بر انسان و طبیعت را در سر داشته‌اند. مدافعان این مکاتب فکری، تولید و توسعه علوم را نیز بر همین منوال، سامان داده‌اند. اما به مرور زمان و به موازات پیشرفت‌های عرصه دانش و فناوری و تسلط هر چه بیشتر بر طبیعت، به تدریج ناهمگونی و مغایرت پاره‌ای از دستاوردهای علمی و فناورانه با خواسته‌های واقعی و نیازهای فطری بشر، برخی از اندیشمندان را به تأمل در این باره واداشت.

اکنون سال‌ها است که بحران هویتی و وضعیت آشفته انسان معاصر، اغلب نظام‌های فکری را به چاره‌اندیشی واداشته است. این نظام‌ها و مکاتب فکری نیز با محوریت بحث از انسان و ضرورت شناخت او نسبت به خویشتن و دنیای پیرامونش، در پی حل مسائل بنیادینی نظیر معنای زندگی، دغدغه‌های بنیادین انسان آرمانی و غایت مطلوب انسان در زندگی برآمده‌اند.

در میان مکاتبی که در قرن بیستم، پرداختن به مسائل پیش‌گفته را اصلی‌ترین دغدغه فکری خود به شمار آورده‌اند مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم یکی از مشهورترین و اثرگذارترین آنها است. این مکتب فلسفی که در زمره جدیدترین نحله‌های فلسفی معاصر به شمار می‌رود، به اعتباری در زمره کهن‌ترین آنها است، چه آنکه پیشینه برخی مباحث آن به پیشاسقراطیانی نظیر پارمنیدیس باز می‌گردد.

بی‌شک همانند سایر نظام‌ها و مکاتب فکری، پاره‌ای بسترهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در بروز و شکل‌گیری این نحله فلسفی در قرن بیستم اثرگذار بوده است که از مهمترین آنها می‌توان به وقوع جنگ جهانی اول و دوم اشاره کرد. اثرات این دو رویداد مهم در ایجاد اضطراب و پریشانی عمومی و ضرورت تأمل در ناپایداری و شکنندگی

حیات فردی و جمعی بشر، توجه به مسئولیت‌های خطیری که متوجه تک تک انسان‌ها است را بیش از پیش ملموس و بااهمیت جلوه داد. در این دوره، پیشرفت‌های علمی به ویژه در حوزه ساخت تسلیحات کشتار جمعی، نقش سرنوشت‌ساز تصمیمات و مسئولیت‌های فردی و حوزه وسیع اثرگذاری آنها را بیش از گذشته نمایان ساخت. علاوه بر این، شرایط پس از جنگ جهانی اول و دوم باعث شد تا انسان غربی با ناامیدی از مراجع اخلاقی و نهادهای سیاسی و اجتماعی، به مرجعیتی درونی روی آورد تا از این رهگذر، به جای اتکا به مقولاتی نظیر وارثت، وثاقت جوامع بین‌المللی و یا باور به وجود خداوند، خود به تنهایی ارزش‌های وجودی حیات را بنیان‌گذاری و انتخاب نماید.

در این میان مکتب فلسفی گزیستانسیالیسم با وجود اینکه در زمره آخرین محصولات تمدن و تحولات فکری مغرب زمین به شمار می‌رود لیکن نسبت به دستاوردهای علمی غرب و رویکردهای اندیشگی آن موضعی انتقادی داشته است. در فلسفه اگزیستانسیالیسم اگرچه همانند برخی دیگر از مکاتب فلسفی بایک نظام یکپارچه و یکنواخت مواجه نیستیم و تنوع و آشفتگی در کلمات فیلسوفان این مکتب بسیار به چشم می‌خورد اما فصل مشترک همه آنها پرداختن به مسئله «انسان» است، چرا که شناخت انسان و خصوصیات او برای اگزیستانسیالیست‌ها همواره دارای اهمیت و اولویت ویژه بوده است. در این میان پاسخ به پرسش‌هایی نظیر اینکه «انسان چیست؟»، «آیا انسان مکانیسمی جبری و غیرارادی است؟»، «آیا انسان دارای آزادی است؟» و «اضطراب وجودی انسان از چه نشأت می‌گیرد؟» همواره اصلی‌ترین پرسش‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیست به شمار می‌رفته است. اغلب این پرسش‌ها، پرسش‌هایی مرتبط با دغدغه‌های وجودی انسان نظیر امید، عشق، ترس و دلهره بوده است.

از آنجا که هر مکتب و نظرگاه فکری می‌تواند با عنایت به برداشت و تعریفی که از انسان و احوالات او ارائه می‌دهد، مسیر خاص خود را در حوزه علوم انسانی بگشاید، اگزیستانسیالیسم هم - اگر آن رایج مکتب بدانیم - در کنار سایر شیوه‌های فکری معاصر، دست به تعریف خاص خود از انسان زده است و بر این اساس، به تقریر و چارچوب‌های ویژه خود در حوزه علوم انسانی معنا بخشیده است.

اگر چه شاید به دلیل اختلاف نظر جدی میان فیلسوفان اگزیستانسیالیست در باب مسائل وجودی انسان، نتوان آنها را تحت لوای مکتبی واحد درآورد، اما کم و بیش همه اندیشمندان منتسب به این مکتب برآنند که در هر عمل، زمینه و اساسی انسانی و یایک جنبه ذهنی یا عامل درونی بشری وجود دارد. در این میان، عمده‌ترین نقطه اتفاق فیلسوفان منتسب به این مکتب، اتفاق نظر درباره نوع پرسش‌های فلسفی است، اگر چه در پاسخ‌ها نیز گاهی نکات مشترک قابل ملاحظه است. مثلاً در پاسخ به این پرسش که «بزرگ‌ترین ارزش انسانی چیست؟» تقریباً همه اندیشمندان منتسب به این مکتب، آزادی را به مثابه برترین ارزش انسانی به شمار آورده‌اند. (در این باره نک: ملکیان، ۱۳۷۷، ۴: ۲۲) به این ترتیب، اگر چه درباره مشترکات اعتقادی اگزیستانسیالیست‌ها اختلاف نظر وجود دارد، اما با اندکی تسامح می‌توان مسائل مورد اتفاق آنها را در سرفصل‌های زیر احصا نمود:

۱. تفرد انسانی^۲.
 ۲. درون‌ماندگاری^۱.
 ۳. آزادی^۴.
 ۴. گزاف و بی‌معنا بودن جهان^۵.
 ۵. موقعیت‌های مرزی^۳.
 ۶. بهره‌گیری از شیوه داستان‌گویی و بهره‌گیری از تمثیل در ارتباط و ابلاغ پیام. (ملکیان، ۱۳۷۷، ۴: ۲۳ به بعد به نقل مدخل اگزیستانسیالیسم در دایرةالمعارف پل ادواردز)
- ما در ادامه با نگاهی اجمالی به برجسته‌ترین آراء انسان‌شناسانه کی‌یرکگور، اندیشه‌های او در باب آزادی را محل نقد و تأمل قرار خواهیم داد.

۲. انسان از منظر کی‌یرکگور

مورخان تاریخ فلسفه معاصر، عنوان اگزیستانسیالیست و فیلسوف وجودی را غیر از سارتر درباره اندیشمندان دیگری مانند کی‌یرکگور، پاسپرس، هایدگر، نیچه، سیمون دوبوار، موریس مرلوپونتی و حتی نویسندگان نظیر اباگنانو، بردیائوف و کامو نیز به کار برده‌اند.^۴ (در این باره نک: crowell, 2015) در این میان، کی‌یرکگور فیلسوف پرآوازه دانمارکی (۱۸۱۳-۱۸۵۵) از نظر تاریخی مقدم بر پیدایش فلسفه اگزیستانس به معنای مصطلح است چه آنکه اگزیستانسیالیسم نوین به مثابه یک مکتب فلسفی از ۱۹۰۰ میلادی به بعد

1. internality
2. absurdity
3. boundary situation

۴. در این میان، هایدگر و کامو از انتساب خود به اگزیستانسیالیسم تبری جسته‌اند.

شیوع یافت. علاوه بر این، کی‌یرکگور برخلاف سارتر و گابریل مارسل، خود هیچ‌گاه عنوان اگزیستانسیالیست را برای خود به کار نبرده است، اما با عنایت به اصول و مفاهیمی که نقشی محوری در اندیشه‌های او دارد، فیلسوفی اگزیستانسیالیست و بلکه «پدر اگزیستانسیالیسم» لقب یافته است. (Mc Gtrath, 1993: 202)

کی‌یرکگور را در کنار اوانامونو، یاسپرس و نیز گابریل مارسل در زمره اگزیستانسیالیست‌های دینی و غیرملحد به شمار آورده‌اند، برخلاف اگزیستانسیالیسم ملحدانه با رهبریت ژان پل سارتر و یا دسته سوم اگزیستانسیالیست‌های غیرملحد و غیردینی که در رأس آنها نیچه و مارتین هایدگر جا گرفته‌اند. وی علی‌رغم عمر کوتاهش که ۴۳ سال بیشتر به طول نینجامید، آثار متعدد و قابل توجهی از خود برجای گذاشت. کی‌یرکگور را متکلم و عارف نیز دانسته‌اند و این به خاطر دغدغه‌های عمیق و بعضاً عرفانی او در باب مسیحیت است. او یکی از اهداف اصیل خود را دفاع از مسیحیت راستین قلمداد نموده است. او همچنین در آثارش چندان به یادکرد فیلسوفان گذشته نپرداخته و در این میان، تنها از سقراط، ارسطو، کانت و هگل یاد کرده و در میان آنان، تنها از سقراط به روایت افلاطون، به بزرگی و احترام یاد نموده^۱ و درباره سایرین رویکردهای انتقادی در پیش گرفته است.

دغدغه‌های وجودی کی‌یرکگور ناظر به ساحتی از ساحت‌های انسانی است که منشأ تصمیم، عمل و احساس است. او از این ساحت با عنوان «اگزیستانس»^۲ یاد کرده است. این نظرگاه در مقابل دیدگاهی است که انسان را شهروندی از یک جامعه یا عضوی از یک حزب یا تشکیلات به شمار می‌آورد. کی‌یرکگور این عبارت سقراط را مورد توجه ویژه‌ای قرار داد که می‌گفت: «خودت را بشناس» یا «خودت را باش». از این رو، او همانند سقراط بر آن بود که در زندگی می‌بایست بر اساس صرافت طبع خود عمل نمود، نه آنچه جامعه از

۱. سقراط از منظر کی‌یرکگور، قهرمان و نماد یک فیلسوف وجودی است که همانند بسیاری دیگر از فیلسوفان، صرفاً دغدغه تأملات نظری و غیرانضمامی را در سر نداشته است. به زعم کی‌یرکگور، برترین فصیلت و شایستگی سقراط آن بود که دریافت، فاعل شناسا هستنده‌ای فردی (individual existing) است که وظیفه ذاتی او هستندگی و واجد اگزیستانس بودن است. (Kierkegaard, 1968: 184-185)

ما می‌خواهد. بر این اساس، معیار، تنها خود شخص است، اینکه چه چیزی ارزش باشد در واقع همان صرافت طبع، تفرد و خود بودن است.

کی‌یرکگور ذیل مفهوم «تفرد» به پنج مرحله خودشناسی نظر دارد: اول آنکه خودت باشی و از محافظه‌کاری، ریا و نفاق پرهیزی. دوم آنکه فقط خودت را باشی و به رویکردهای فردگرایانه^۱ (و نه جمع‌گرایانه^۲) ملتزم باشی. سوم آنکه خودِ واقعیات را بشناسی و همان تصویری از خودت را داشته باشی که در واقع هم فعلیت دارد.^۳ چهارم آنکه وضع مطلوب خودت را شناسایی کنی و پنجم اینکه همواره از وضعیتی که در آن هستی رو به سوی وضعیت مطلوب در سیر و حرکت باشی. (ملکیان، ۱۳۷۷، ۴: ۸۵-۸۳)

به این ترتیب، موارد پیش‌گفته، مبنا و زیرساخت‌های اصل فردیت یا تفرد فراهم می‌آورد و تفرد انسانی را محقق می‌سازد. (در این باره نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۳۲-۳۳۰) از این‌رو، از نظر کی‌یرکگور، همه حقیقت باید به «منِ فرد» فروکاسته شود و نه به مفاهیمی انتزاعی نظیر زبان یا تاریخ. تفرد مطلوب کی‌یرکگور، در حقیقت ابزاری در اختیار نفی نظامات قبلی و نفی اجتماعی و توده‌ای شدن فرد انسانی است. کی‌یرکگور در این باره در جایی می‌نویسد:

«اگر قرار بود بر سنگ گورم نوشته‌ای حک شود، می‌گفتم بنویسد: «آن فرد»».

(اندرسون، ۱۳۸۵: ۶۹)

رویکردهای مبنایی کی‌یرکگور نشان می‌دهد که شیوه او درون‌نگری و نوعی اصالت ذهنیت^۴ یا انفسی بودن است که بر اساس آن، حقیقت برخلاف تصور رایج، ریشه در بستر

1. individualistic

2. collectivistic

۳. یکی از نکات قابل تأمل در باب اگزیستانسیالیست‌ها آن است که از منظر اغلب آنها، سقراط از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، چه آنکه وی نخستین فیلسوفی است که شعار «خودت را بشناس» را سرلوحه آموزه‌های فلسفی خود قرار داده است. از این‌رو، کی‌یرکگور هم که به پدر اگزیستانسیالیسم شهرت یافته، عمدتاً به دلیل طرح آموزه سقراطی «خودشناسی» محل توجه واقع شده است. اگر تقدم خودشناسی بر جهان‌شناسی را هدف و شعار واقعی اگزیستانسیالیسم به شمار آوریم، به نظر می‌رسد که از این حیث، نوعی هم‌آوایی میان دغدغه‌های بنیادین این مکتب و آموزه‌های ادیان ابراهیمی وجود دارد.

4. subjectivity

ذهنیت دارد و نه عینیت. به عبارت دیگر، حقیقت، ماهیتی ذهنی و انفسی دارد. (Kierkegaard, 1976: 712-713) فاعل شناسا خود باید بازیگر تعیین‌کننده میدان شناخت باشد و نه نظاره‌گر منفعل و متأثر از داده‌های عینی. از این منظر، عقل و مفاهیم انتزاعی نمی‌تواند به کنه حقیقت راه یابد و آن را به دیگران منتقل سازد. از منظر کی‌یرکگور، حقیقت آنگاه فراچنگ آدمی خواهد آمد که دانش عینی^۱ وظیفه خود را به نحو تمام و کمال پایان برده باشد. (crowell, 2015)

از آنجا که اگزیستانسیالیست‌هایی چون کی‌یرکگور روشی درون‌گرایانه دارند، از به کار بستن روش و معیارهای عینی^۲ استنکاف می‌ورزند و بر اساس آن، عمدتاً مفهوم‌ستیز و مخالف گزاره‌های متافیزیکی هستند. در این میان، نکته قابل‌تامل درباره این رویکرد فیلسوفان اگزیستانسیالیست نظیر کی‌یرکگور آن است که برخلاف ادعای این گروه از فیلسوفان، ظاهراً برخی مکاتب فلسفی در به کارگیری مفاهیم متافیزیکی، در مسیر التفات به رویکردهای وجودی توفیق نسبی یافته‌اند و از این رو نمی‌توان بالجمله منکر کارآمدی مفاهیم متافیزیکی در فرآیند تحری حقیقت شد. برخی از جریان‌های فلسفه اسلامی نظیر مکتب اشراق و حکمت متعالیه اسلامی می‌توانند مثال نقضی بر این ادعای اگزیستانسیالیست‌ها به شمار آیند.

کی‌یرکگور مبتنی بر مبانی فکری خود حتی با متافیزیک مسیحی هم در ستیز است و آن را موجب غفلت انسان از خویشتن خویش و عدم درک مسیحیت راستین می‌داند. او بر آن بود که مسیحیت در زمان او بر ارزش‌های وجودی انسان نمی‌افزاید بلکه تنها با تکیه بر مقبولات و با استفاده از استدلال‌های کلامی تنها نوعی باور انتزاعی به خداوند را در میان مخاطبان خود ترویج می‌کند. از این رو، او در تلاش برای یافتن معنای حیات، گرایش‌های مذهبی خود را چندین بار دستخوش تغییر و تحول نمود تا آنکه در پی شهودی عرفانی در سال ۱۸۴۸ به نحوی متفاوت رو به سوی مسیحیت آورد و در عین حال، همواره منتقد مسیحیت رسمی و کلیسای دانمارک باقی ماند.

1. objective science
2. objective

۳. آزادی از منظر اگزیستانسیالیست‌ها با تکیه بر آراء کی‌یرکگور

از منظر اگزیستانسیالیست‌ها، اینکه انسان با نظر و انتخاب و نیت خود به بی‌تفاوتی‌ها معنی می‌دهد، مبین آزادی اوست. به زعم آنها آزادی به اراده انسان وابسته است و همه چیز فی‌نفسه بی‌معنا است و این ما آدمیان هستیم که به اشیاء معنا می‌بخشیم. نوع هدف و ارتباط ما با اشیاء به آنها معنا می‌دهد.

علاوه بر این، انسان نیز در تعیین سرنوشت خود آزاد است و می‌تواند مسیر زندگی خود را انتخاب کند و سرنوشتش به دست خود اوست. ماهیت انسان از کیفیت برخوردار است و او از آزادی‌اش سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی هر چند ما در اصل وجود آزاد نیستیم ولی این که چه ماهیتی داشته باشیم، نتیجه‌گزینه‌اش ما است.

از منظر بسیاری از فیلسوفان منتسب به مکتب اگزیستانسیالیسم، هر انسانی در عین حال که در وهله نخست، گریزی از کنش‌های مبتنی بر گزینه‌های مختارانه ندارد اما مبنای بسیاری از کنش‌های گزینه‌گرانه آدمی، مبنایی عقلی و استدلالی نیست. علاوه بر این، از منظر بسیاری از فیلسوفان اگزیستانسیالیست، میان آزادی انسان و اصل علیت ناسازگاری برقرار است، از این‌رو، به زعم این گروه از فیلسوفان، در ساحت امور نفسانی و درونی انسان، اصل علیت برقرار نیست، اگرچه جهان خارج پیوسته مقهور اصل ضرورت علی است. (در این باره نک: ملکیان، ۱۳۷۷، ۴: ۷۲-۶۴)

مفهوم انتخاب و آزادی بی‌نظیر آدمی در تعیین سرنوشت خود، که بعدها جزء اصلی‌ترین دستمایه‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیست شد، مضمونی کانونی در اغلب آثار کی‌یرکگور است که گاهی بر اساس آن به نقد دیدگاه مشاهیر دوران خود پرداخته است.^۱ کی‌یرکگور بر آن است که فیلسوفان گذشته، عمدتاً با اصالت بخشیدن به کلیت، فردیت اجزاء، به ویژه فردیت آدمی را لگدکوب آراء انتزاعی بی‌اصالت کرده‌اند و از این حیث، آزادی حقیقی انسان را که در فردیت اصیل تحقق می‌یابد، به محاق برده‌اند و مفاهیمی

۱. به عنوان نمونه، کی‌یرکگور در کتاب *از میان نوشته‌های کسی که هنوز زنده است*، هانس کریستیان اندرسن را به واسطه بی‌توجهی به آزادی، اختیار و مسئولیت آدمی در تعیین سرنوشت خود، مستحق سرزنش و ملامت دانسته است. (اندرسون، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۰)

موهوم نظیر دولت، طبقه اجتماعی و مطلق را به جای آن نشانده‌اند. (در این باره نک: ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۱۸-۱۱۹) اما به زعم کی‌یرکگور، آدمی بر خلاف سایر موجودات می‌تواند از رهگذر انتخاب‌های آزادانه خود، همان باشد که می‌خواهد. این انتخاب‌های آزادانه هویت‌بخش اگرچه بر اساس هیچ معیار عینی و انضمامی صورت نمی‌پذیرد و صرفاً در گرو معیارها و امور ذهنی است، اما می‌تواند معنابخش زندگی انسان باشد.

کی‌یرکگور هولناک‌ترین عطیه آدمی را حق انتخاب و آزادی دانسته است. (اندرسون، ۱۳۸۵: ۸۶ به نقل از یادداشت‌های روزانه، ۱۸۵۰) او برخلاف بسیاری از معاصرانش به جای تأکید بر آزادی‌های جمعی و آرمان‌های آزادی‌خواهانه فلسفی، بر آزادی فردی انسان انضمامی تأکید ورزیده است. از این منظر، انتخاب‌های سرنوشت‌ساز زندگی، بیش از آنکه انتخاب‌هایی مصلحت‌اندیشانه و عقلانی به شمار آیند، انتخاب‌هایی مؤمنانه و شورمندانه به شمار می‌آیند که آدمی برای جامه عمل پوشاندن به آنها گاهی باید هویت خویش را وجه‌الضمان آنها قرار دهد.

مهمترین محمل بررسی نظرگاه کی‌یرکگور در باب آزادی، مرور دیدگاه او در باب مراحل سه‌گانه زندگی یا همان سپهرهای سه‌گانه حیات است که در کتاب *یا این - یا آن*^۱ به آن پرداخته است. در این میان، شاید بی‌اغراق بتوان یکی از مهم‌ترین نظریاتی که اگزستانسیالیست‌ها درباره انسان و هویت او ارائه نموده‌اند را نظریه مهم کی‌یرکگور درباره سه مرحله زندگی یا همان سپهرهای سه‌گانه حیات دانست. (پاپکین و استرول، ۱۳۸۹: ۷۸) مبتنی بر این نظریه، انسان‌ها در طول حیاتشان در یکی از این مراحل به سر می‌برند، هر چند این امر لزوماً بدین معنا نیست که میان این مراحل تقدم و تأخر وجود داشته باشد.

دیدگاه کی‌یرکگور در باب مراحل سه‌گانه زندگی که به نوعی، واکنشی منتقدانه در برابر دیالکتیک هگلی و مراحل سیر و خودآگاهی روح مطلق به شمار می‌رود، ناظر به سه مرحله «استحسانی»^۲، «اخلاقی» و «دینی» است. از منظر کی‌یرکگور، هر انسانی می‌تواند به شرط برخورداری از جسارت لازم برای به کارگیری متهورانه اراده و انتخاب‌های

1. *Either/Or*
2. *aesthetic*

سرنوشت‌ساز، این مراحل را یکی پس از دیگری پشت سرگذارد و از این رهگذر، فردیت اصیل خود را محقق سازد. چنانکه پیدا است، ساز و کار پشت سر نهادن سپهرهای سه‌گانه حیات، برخلاف دیالکتیک هگلی، فراز و فرودهای کلیت تاریخمند روح مطلق نیست، بلکه انتخاب‌ها و گزینش‌های سرنوشت‌ساز فردی است که بر محمل آزادی استوار است.

مطابق آنچه کی‌یرکگور در کتاب *یا این - یا آن* به آن اشاره نموده، در نخستین مرحله از مراحل سه‌گانه حیات، فرد، در عین حال که مقهور علایق حس و خیال و عاطفه خویشتن است، مدافع آزادی‌خواهی بی‌قید و شرطی به منظور تحقق اراده‌های متنوع خود در ساحت حس و خیال و عاطفه است و در این مسیر، از پذیرش هر عامل بازدارنده منتسب به دین و اخلاق که ارضای علایق او را به مخاطره می‌اندازد، سر باز می‌زند. اما آدمی می‌تواند با به‌کارگیری جسورانه اراده خویش و از رهگذر گزینشی سرنوشت‌ساز از این مرحله عبور نموده و به سپهر اخلاقی حیات قدم گذارد.

در سپهر اخلاقی، که البته با سپهر استحسانی و نیز با سپهر دینی هیچ‌گاه به طور کامل قابل جمع نیست، فرد با انقیاد در برابر اصول و تکالیف اخلاقی، به اختیار بر ارضای بی‌قید و شرط نیازهای برآمده از مرحله استحسانی بندی می‌نهد و همانند سقراط، شورمندانه در پی اجرا و به‌کار بستن اصول اخلاقی در زندگی خود بر می‌آید. در این مرحله، آدمی خویشتن را به تمامی در گرو اصول و تکالیف اخلاقی می‌نهد و از این رهگذر، انتخاب‌گرانه به هویت خود تعیین می‌بخشد. اما انتخاب‌های مرحله گذار، می‌تواند انسان را از مرحله اخلاقی به مرحله‌ای فراتر از آن رهنمون شود. مرحله دینی که در سپهری متعالی‌تر از سپهر اخلاقی جای دارد، انسان ناخرسند از چارچوب‌های محدود اخلاق را به تحقق هرچه بیشتر فردیت خویش فرا می‌خواند. این مرحله با جهشی متهورانه در جهت ایمان آوردن غیر عقلانی به حقیقت مطلق (که البته ماهیتی ذهنی و انفسی دارد) صورت می‌بندد.^۱ حقیقتی که آدمی در این مرحله دل در گرو ایمان بدو می‌بندد، برای انسان ماهیتی

۱. کی‌یرکگور به طرزی هنرمندانه و تحسین‌برانگیز، این کشمکش درونی برای گذر از سپهر اخلاقی به سپهر دینی را در کتاب *ترس و لرز* که با محوریت بحث از امتحان بزرگ زندگی ابراهیم علیه السلام نگاشته شده و با اسم مستعار یوهانس دو سیلتیو منتشر شد به تصویر کشیده است.

مبهم و تردیدبرانگیز دارد و همواره نوعی شک را به دنبال خود یدک می‌کشد (Kierkegaard, 1976: 399) اما فردی که خواهان قدم گذاردن در سپهر دینی است، دشواری هولناک انتخابی سرنوشت‌ساز را بر خود هموار می‌کند و عاقبت، سوار بر محمل خواست، اراده و آزادی، باز هم شورمندانه به یک «بی‌یقینی عینی» سر می‌سپرد و اینچنین در سپهر حیات دینی قرار می‌گیرد و فردیت اصیل خویش را به فعلیت می‌رساند. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۳۴) دستیابی به این فردیت، ستیغی است که تنها شهسوار ایمان توان رسیدن به آن را دارد.^۱ ایمانی که کی‌یرکگور در مرحله حیات دینی از آن سخن به میان می‌آورد، هیچ‌گاه از رهگذر براهین و استدلالات فلسفی صورت نمی‌بندد، بلکه انتخابی هولناک که در سایه‌ای از ابهام و تردید قرار دارد، آدمی را سرانجام در آغوش حقیقت که ماهیتی ذهنی و غیرعینی دارد می‌اندازد.^۲ (این باره نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۳۲-۳۳۷ و نیز لن، ۱۳۸۹: ۶۹-۱۰۲)

کی‌یرکگور با ملحوظ داشتن تلقی خاص خود از اصطلاح existence که آن را صرفاً ناظر به انسان می‌داند^۳ بر آن است که در میان جانداران، تنها انسان است که می‌تواند از رهگذر آزادی اراده و انتخاب، با مشارکت پویا و اثرگذار در روند زندگی، به هویت خویش تعیین بخشد. آدمی به این ترتیب، با انتخاب «این یا آن»^۴ از خویشتن غیراصیل خود

۱. کی‌یرکگور در این باره در ترس و لرز می‌نویسد: «شهسوار ایمان از کلی می‌گذرد تا فرد شود. همان‌طور که گفته‌ام همه چیز به موقعیت فرد بستگی دارد. اگر فرد بودن را آسان می‌پندارند، می‌توانند مطمئن باشند شهسوار ایمان نیستند، زیرا هرزه‌گردان و ارواح ولگرد، مردان ایمان نیستند.» (کی‌یرکگور، ۱۳۸۶: ۱۰۳)

۲. ایمان رفیع‌ترین قله‌ای است که یک فرد می‌تواند به آن دست یابد. کی‌یرکگور در این باره در ترس و لرز می‌نویسد: «ایمان عالی‌ترین شور در انسان است. چه بسیار کسان در هر نسل که به مرتبه ایمان نمی‌رسند، اما هیچ کس فراتر از آن نمی‌رود.» (کی‌یرکگور، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۵۶)

۳. این نحوه تلقی کی‌یرکگور از این اصطلاح که با تحلیل اصل لاتین این واژه صورت بسته است، بعدها در اندیشه‌های فیلسوفانی نظیر سارتر، یاسپرس و به ویژه هایدگر انعکاسی در خور یافت. در این باره نک: ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۹۲ به بعد.

۴. کی‌یرکگور در یکی از مشهورترین آثار خود که با همین عنوان (یا این یا آن) در دو جلد منتشر شد، به بسط و توضیح نظرگاه خود در باب ضرورت اجتناب ناپذیر انتخاب میان گزینه‌های غیرقابل جمع در زندگی می‌پردازد؛ نظرگاهی که آرمان‌هنگلی در باب آمیزش و سنتز میان اضداد را به چالش فرا می‌خواند.

به در می‌آید و خویشتن اصیل خود را محقق می‌سازد.^۱ بر این اساس، انسان در هر یک از مراحل سه‌گانه حیات، تنها به واسطه گزینشی شورمندانه که همه هویت آدمی را به‌گرو خواهد برد، می‌تواند هستومندی اصیل و واقعی باشد.

کی‌یرکگور بر آن است که آزادی بی‌نظیر انسان همواره او را دچار دلهره‌ای^۲ وجودی می‌کند که مفهوم گناه را نیز در بطن خود دارد. انتخاب و گزینش میان این یا آن، هنگامی که پای همه هویت انسان در میان است، انتخابی دلهره‌آور است که انسان برای انسان بودن، گریزی از آن ندارد. از منظر کی‌یرکگور، گناه آدم نخستین مصداق چنین انتخاب دلهره‌آوری بوده است.

۴. بررسی دیدگاه

۴.۱. نگاهی انتقادی به مفهوم آزادی از منظر کی‌یرکگور

رویکرد اصلی کی‌یرکگور در باب ضرورت التفات فلسفه به امور انضمامی و وجودی انسان و پرهیز از انتزاعی‌اندیشی‌های بی‌خاصیت، امری قابل‌تحسین و چه بسا نوعی ضرورت تاریخ فلسفه غرب در قرن نوزدهم به‌شمار می‌رود. اندیشه فلسفی غرب که پیش از این با امواج سهمگین ایده‌آلیسم هگلی و معرفت‌شناسی کانت روبرو شده بود، با اندیشه‌های کی‌یرکگور، به آرمان نخستین پایه‌گذاران اندیشه فلسفی در غرب، مبنی بر ضرورت خودشناسی التفات یافت. خودشناسی مطلوب کی‌یرکگور که بر مدار مفهوم «فردیت» تعریف شده، در پرتو انتخاب‌ها و گزینش‌های آزادانه فرد، تحقق عینی می‌یابد و از این حیث، مفهوم آزادی در منظومه فکری او نقشی برجسته و کانونی می‌یابد. اما به‌رغم دقت‌نظرهای فلسفی و روان‌شناسانه او در باب آزادی مبتنی بر فردیت، نوع نگاه وی به مفهوم آزادی از جهاتی نیز می‌تواند محل مناقشه واقع شود. نخست آنکه اگر قائل به مسئله تفرد و فردیت‌گرایی در حوزه شناخت و یا حوزه عمل باشیم، آیا ارزش‌های مستقلی در این

۱. معنای لفظی واژه exsister که اصل لاتینی existence است به معنای «برون‌ایستایی» است. (ex+ sister)

۲. مترجمان آثار کی‌یرکگور بسته به سلیقه ادبی و فلسفی خود، سه واژه anxiety; dread; angst را برای بیان مفهوم دلهره و اضطراب در آثار او برگزیده‌اند.

زمینه‌ها قابل ردیابی است یا آنکه باید به انفسی بودن همه ارزش‌ها ملتزم بود؟ این پرسش تلویحاً متضمن آن است که اگر مطابق دیدگاه بسیاری از فیلسوفان اگزیستانسیالیست، هیچ معیار و ارزش عینی و فراگیری وجود ندارد (Crowell, 2015) می‌توان تصور نمود که کسی با صرافت طبع خود تصمیم بگیرد هم‌رنگ جماعت شود و بر خلاف رویکرد اگزیستانسیالیست‌ها عمل نماید. بنابراین نمی‌توان هم‌رنگی با جماعت را مطلقاً نفی کرد و ضدارزش دانست و حال که از نظر کی‌یرکگور، این رفتار، نوعی ضدارزش تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، گویی از منظر اگزیستانسیالیست‌ها، نوعی تقابل میان هم‌رنگی با جماعت و عمل به صرافت طبع وجود دارد، حال آنکه این دو قابل جمعند و تقابل میان آنها امر قابل دفاعی به نظر نمی‌رسد.

یکی دیگر از مهمترین نقاط محل مناقشه در این باب، عدم التفات جدی کی‌یرکگور به رابطه میان آزادی‌های فردی و اجتماعی است. کی‌یرکگور بر آن است که هر کس واجد طبعی است که دست‌جمعه به آن نمی‌رسد و حال که این ادعا تا حدودی خلاف واقعیت به نظر می‌رسد. انسان بریده از اجتماع واقعیت خارجی ندارد. آدمی حتی آنگاه که با اجتماع مخالفت می‌کند باز به نوعی متأثر از جامعه است. از این رو، فرد همواره به نوعی سلبی و یا ایجابی با اجتماع مرتبط است. از این رو، بی‌توجهی به رابطه و تعامل میان آزادی فرد و شرایط اجتماعی، در نهایت تلقی ناقص حتی از مفهوم آزادی‌های فردی به دست خواهد داد. فرد به واسطه ارتباط و تعامل با محیط اطراف، در جامعه عمل پوشاندن به انتخاب‌های فردی خود، به ناچار تأثیراتی هرچند ناخودآگاه از محیط و شرایط بیرونی خواهد پذیرفت و از این رو، در تبیین مفهوم آزادی گریزی از مواجهه با این مفهوم به مثابه حقیقتی فراگیر که فرد و جامعه را به نحو توأمان تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، نخواهیم داشت.

تلقی کی‌یرکگور از آزادی، از حیثی دیگر نیز می‌تواند محل نقد و تأمل واقع شود؛ اینکه آزادی انتخاب‌های بشری به نحوی نامشروط امکان تحقق دارد، با پاره‌ای از محدودیت‌های گریزناپذیر زندگی انسان که آزادی انتخاب‌های او را محدود می‌کند، ناسازگار به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر، کی‌یرکگور و به تبع او سایر اگزیستانسیالیست‌ها،

آزادی انتخاب انسان را به نحوی نامشروط و نامقید مد نظر آورده و آرمان «خواستن، توانستن است» را همواره به نحوی مطلق قابل تحقق دانسته‌اند، حال آن‌که محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیر حیات فرد و نیز پاره‌ای از عوامل ناپیدای اثرگذار که می‌تواند به انتخاب‌ها و آزادی ما تعیین بخشد، کمتر محل توجه واقع شده است. این بی‌توجهی به ویژه درباره کی‌یرکگور که اگزیستانسیالیستی مسیحی و ایمان‌گرا به شمار می‌رود و قاعدتاً می‌بایست اختیار و آزادی انسان را محصول اراده و خواست خداوند به شمار آورد، بیشتر مناقشه‌برانگیز می‌نماید. به عبارت ساده‌تر، اگر بخواهیم با تعبیر مأنوس در معارف اسلامی در این باره اظهار نظر کنیم باید بگوییم که آزادی و اختیار محل بحث در اندیشه‌های کی‌یرکگور نوعی «تفویض محض» است که با قدرت و احاطه تکوینی خداوند در ادیان ابراهیمی چندان سازگار به نظر نمی‌رسد.

مهمترین کاریست آزادی در منظومه فکر کی‌یرکگور، ناظر به انتخاب‌های سرنوشت‌ساز انسان به ویژه در مرحله گذار از مراحل سه‌گانه حیات است. اما چنانکه وی بارها در آثار خود تصریح نموده، انتخاب‌های آدمی، فاقد معیار عینی قابل‌سنجش و راستی‌آزمایی است و صرفاً ماهیتی ذهنی و انفسی دارد، از این‌رو، آزادی، آزادی جامه عمل پوشاندن شورمندان به آن چیزی است که یک «فرد» به مثابه یک «فرد»، آن را حقیقت می‌انگارد. کوچکترین چالش پیش روی این نحوه تلقی و مواجهه با آزادی آن است که به سادگی ممکن است به نفی آن در «دیگری» بینجامد. فقدان معیارهای فیصله‌بخش در تحرّی حقیقت، این امکان را پدید خواهد آورد تا هر کس سوار بر محمل آزادی، انتخاب‌های خود را در پاره‌ای از موارد در جهت نفی و محدودسازی آزادی فردی دیگران به کار اندازد. بر این اساس، آزادی در دستگاه فلسفی کی‌یرکگور می‌تواند در پاره‌ای از موارد، ماهیتی خودویرانگر داشته باشد.

و بالاخره، یکی دیگر از نکات قابل تأمل در باب مفهوم آزادی از نگاه کی‌یرکگور آن است که به زعم وی، آدمی صرفاً از رهگذر گزینش‌های آگاهانه و مختارانه خود به فردیت خویش و هویت اصیل خود باز می‌پیوندد و به آزادی انسانی معنا می‌بخشد، اما مسأله‌ای غامض در این میان وجود دارد، به این ترتیب که گزینش‌های افراد، همواره

گزینش‌های آگاهانه مبتنی بر آزادی فردی نیست و ما در مواردی نه چندان اندک، به مبانی و پیش‌فرض‌های بسیاری از گزینش‌های خود آگاهی نداریم و از این حیث، این گزینش‌ها به جای آنکه کنشی مختارانه و آگاهانه و معنابخش آزادی انسان باشند، بیشتر نوعی انفعال به شمار می‌آیند.

۲.۴. نگاهی اجمالی به مفهوم آزادی از دیدگاه اسلام و مقایسه آن با رویکرد اگزیستانسیالیسم

در شاخه الهی فلسفه اگزیستانس، گرچه صیروت انسان به سوی خدایی درونی است اما از نظر اگزیستانسیالیست‌های الحادی، صیروت آدمی رو به سوی بیهودگی خودبنیاد دارد؛ وضعیتی که در اندیشه‌ها و آثار ژان پل سارتر به خوبی مشهود است. و این در حالی است که در جهان‌بینی موحدانه سراسر هستی مسیری خاص و مقصدی معین رو به سوی خاستگاه نخستین همه هستندگان دارد.

در این میان، هر چند اسلام و اگزیستانسیالیسم هر دو به آزادی انسان باور دارند و برآنند که بدون آزادی، هویت انسانی از میان خواهد رفت^۱ اما آزادی مذکور، از منظر اگزیستانسیالیست‌ها به مثابه هدف غایی مد نظر قرار می‌گیرد. به زعم کی‌یر کگور و سایر اگزیستانسیالیست‌ها، آزادی هدف نهایی و مطلق است، حال آنکه در آموزه‌های دینی، آزادی اگر چه امری ضروری است، اما به نحو فی‌نفسه هیچ‌گاه مد نظر قرار نمی‌گیرد، بلکه وسیله و هدفی میانی در خدمت نیل به هدف عالی و غایی تعالیم دینی است. استاد مطهری در این باره تصریح می‌کند:

«آزادی برای انسان کمال است، ولی آزادی کمال وسیله‌ای است نه کمال هدفی...»

۱. چنانکه مرحوم علامه طباطبایی در این باره برآنند که آدمی در اصل خلقتش آزاد آفریده شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۵۵۰) استاد مطهری نیز در این باره عقیده دارند: «آزادی یکی از بزرگترین و عالیترین ارزش‌های انسانی است و به تعبیر دیگر جزء معنویات انسان است. آزادی برای انسان ارزشی مافوق ارزشهای مادی است. انسان‌هایی که بویی از انسانیت برده‌اند، حاضرند با شکم گرسنه و تن برهنه و در سخت‌ترین شرایط زندگی کنند ولی در اسارت یک انسان دیگر نباشند، محکوم انسان دیگر نباشند، آزاد زندگی کنند.» (مطهری، ۱۳۹۰، ۲۳: ۱۱۷)

آزادی، خودش کمال بشریت نیست، وسیله کمال بشریت است؛ یعنی انسان اگر آزاد نبود نمی‌توانست کمالات بشریت را تحصیل کند. یک موجود مجبور نمی‌تواند به آنجا برسد. پس آزادی کمال وسیله‌ای است نه کمال هدفی.» (مطهری، ۱۳۹۰، ۲۳:۳۱۷)

علاوه بر این، نباید از نظر دور داشت که آزادی محل بحث در اگزیستانسیالیسم، آزادی فلسفی و هستی‌شناختی است نه آزادی سیاسی، اجتماعی و حقوقی. در این باره، هر چند دیدگاه مختار در باب آزادی فلسفی می‌تواند بر دیدگاه ما در باب آزادی حقوقی تاثیرگذار باشد، اما به هر روی، آزادی مطلوب اگزیستانسیالیست‌ها، آزادی فلسفی مقابل با جبر است.

در تعریف آزادی اختلافات فراوانی وجود دارد، اما چه بسا بتوان مولفه‌های دخیل در هر تعریف از آزادی را در موارد ذیل احصا نمود:

الف) عامل آزادی

ب) مانع آزادی

ج) هدف آزادی

در تعاریفی که از مفهوم آزادی صورت گرفته، برخی تأکیدشان بر مانع آزادی است (آزادی از^۱) و برخی نیز بر هدف و غایت آزادی تأکید نموده‌اند. (آزادی برای^۲) در این میان، آنچه که در اسلام بر آن تأکید می‌شود، هدف آزادی^۳ است، در حالی که در اگزیستانسیالیسم تأکید بر مانع و رادع آزادی^۴ است.

از نگاه اگزیستانسیالیسم، قوانین و احکام بشری یا الهی نمی‌توانند مانع آزادی انسان شوند، حتی وراثت، جبر الهی و یا جبر محیط نیز قادر به از میان بردن آزادی انسان نیست. انسان همیشه آزاد بوده و باید خود تصمیم بگیرد و عمل کند. این آزادی از یک سو باعث تحقق هستی انسان می‌شود و از سوی دیگر موجب می‌شود که انسان هستی خود را درک کند و با خدای درونی خود مرتبط شود. بر این اساس، آزادی انسان چندان هدایت شده

-
1. freedom from
 2. freedom for
 3. goal of freedom
 4. prevent of freedom

نیست بلکه این انسان است که باید سوار بر مرکب اراده و آزادی، خویشتن را به سر منزل مقصود واصل گرداند. اما در اسلام هر چند انسان مجبور به آزادی است اما آزادی هیچگاه به مثابه هدف غایی مد نظر نیست؛ قوانین الهی، بایدها و نبایدهای شرعی و دینی، ضرورت‌های آزادی‌اند که عمل کردن یا نکردن به آنها موجب تکامل یا خسران آدمی می‌شود.

از منظر آموزه‌های اسلامی، انسان دست کم درباره سه موضوع آزاد نیست. نخست، کیفیت استعداد و ظرفیت؛ دوم، در اصل آزادی و اختیار و سوم، در برخی واقعیت‌های تغییرناپذیر و اجتناب‌ناپذیر زندگی. علاوه بر این، آزادی طبیعی مد نظر برخی اگزیستانسیالیست‌ها نظیر مرحله استحسانی نزد کی‌یرکگور، از منظر تعالیم اسلامی نوعی اسارت است، چه آنکه آزادی را تابع صرف امیال و ارضای خواسته‌های نفسانی می‌داند.

از منظر تعالیم اسلامی، آزادی را می‌توان دارای سه مرحله دانست: نخست، آزادی طبیعی که در آن فرد تابع امیال حیوانی است. در این مرحله آزادی انسان محدود به رفع نیازها است و به تعبیر مرحوم علامه محمدتقی جعفری، انسان آزاد است یعنی توانایی انتخاب یک هدف از میان اشیایی را دارد که ممکن است به عنوان هدف منظور شود یا انتخاب یک وسیله از میان اشیایی که ممکن است وسیله تلقی شود.^۱ این مرحله از آنجا که موجب کمال انسانی نخواهد بود و ناظر به مسائل روزمره زندگی است، اهمیت چندانی ندارد و مسئولیتی خطیری متوجه آن نیست. دوم، آزادی تصعید شده که در آن، انسان از بند حیوانیت محض آزاد شده، وجدان انسانی‌اش بیدار می‌شود و احترام به ارزش‌های انسانی و احساس مسئولیت در او شکل می‌گیرد. آزادی تصعید شده عبارت است از نظارت و سلطه شخص بر دو قطب مثبت و منفی کار. بر این اساس، هر اندازه نظارت یا سلطه شخص بر کار بیشتر باشد، آزادی انسان در آن کار بیشتر خواهد بود و در مقابل، هر اندازه که نظارت و سلطه شخص بر کاری کمتر باشد، به همان نسبت آزادی انسان کاهش می‌یابد. (در این باره نک: جعفری، ۱۳۷۷: ۴۰۳ و نیز جعفری،

۱. علامه محمد تقی جعفری در مباحث خود، آزادی را در بر دارنده دو مرتبه آزادی طبیعی و آزادی تصعید شده می‌داند و میان سه مفهوم «آزادی»، «اختیار» و «رهایی» تمایز می‌نهند. ایشان این موضوع را در کتاب تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر (از دیدگاه اسلام و غرب) و تطبیق آن دو بر یکدیگر، به تفصیل محل بحث و تامل قرار داده‌اند.

۱۳۷۳: ۳۹۲-۳۶۲) این نوع مورد پذیرش انسان‌های معتدل (و حتی غیردینی) است. سوم، آزادی معنوی یا آزادی تصعید شده در مسیر حیات معنوی است که از طریق ارتباط با خداوند متعال به دست می‌آید و به آزادی حقیقی و حتی آزادی از آزادی می‌انجامد. در باور اسلامی، هدف از آزادی نیل به این مرحله از کمال است که به تعبیر استاد مطهری، تحقق شایسته آزادی‌های اجتماعی نیز در گرو تحقق درست این قسم از آزادی است. استاد در این باره معتقدند:

«سرّ اینکه انبیا در برنامه عدالت و آزادی‌شان موفق شدند- یعنی توانستند انسان‌هایی تحویل بدهند که واقعاً و به مفهوم واقعی آزادی‌خواه باشند، انسان‌هایی که قدرت را به دست بیاورند و سوء استفاده نکنند- این بود که اول برای آزادی معنوی کوشش می‌کردند؛ بشر را از شهوات خودش، از خرافاتش، از تعصب و تحجرش، از وابستگی‌های پست و دنی و از تعلقات حیوانی‌اش آزاد می‌کردند؛ آنگاه چنین بشری شایستگی آزادی اجتماعی پیدا می‌کند. اما بشری که روز به روز در فساد غرقه می‌شود محال و ممتنع است که به آزادی اجتماعی برسد.» (مطهری، ۱۳۹۰، ۲۵۱۷۴-۱۷۳)

هنگامی که فرد این مرحله از آزادی را در خویش تحقق بخشید، دیگر هیچ عامل بیرونی حتی شیطان نیز نافی آزادی او نخواهد بود؛ «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ». (حجر/۴۲) از این منظر، پیامبران هم مانع آزادی نیستند؛ «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ / لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه/۲۱-۲۲). جبر حکومتی و دشواری‌های محیطی نیز نمی‌تواند مانعی بر سر آزادی انسان باشد؛ «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (نساء/۹۷). از این رو، آدمی می‌تواند در برابر همه عوامل تکوینی، خانوادگی، وراثتی همچنان از آزادی خود بهره‌مند باشد و از همه آنها در جهت تحقق آزادی خویش و به فعلیت رساندن آن بهره‌برداری نماید.

۵. نتیجه‌گیری

التفات فیلسوفان اگزیستانسیالیست به مسائل انضمامی حیات بشر، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه و اندیشه غربی به شمار می‌رود که پس از قرن‌ها بحث و بررسی درباب مسائلی که شاید

ارتباطی ضعیف با مسائل وجودی انسان داشت، تجدید حیات‌ی دوباره در تاریخ تفکر غربی به شمار می‌رود. تأکید دوباره بر آرمان سقراطی خودشناسی و ضرورت پرداختن به فردیت و پرهیز از انتزاعی‌اندیشی‌های بی‌حاصل که به قیمت نادیده انگاشتن شور زندگی و انتخاب‌های سرنوشت‌ساز فردی تمام می‌شد، اصلی‌ترین بنیان‌های این جریان فلسفی بود که به نحو جدی و منسجم با اندیشه‌های کی‌یرکگور، فیلسوف پرآوازه دانمارکی، تشخیص ویژه یافت.

تأکید بر اصل آزادی، اختیار و انتخاب که محمل تحقق فردیت اصیل در اندیشه‌های کی‌یرکگور است، نشان از نقش بنیادین آزادی در منظومه فکری او دارد. گذر از مراحل سه‌گانه حیات که یکی از برجسته‌ترین و مشهورترین نظریات فلسفی کی‌یرکگور به شمار می‌رود، مبتنی بر انتخاب‌های سرنوشت‌ساز و گزینش‌های مختارانه و شورمندانه آدمی تحقق می‌یابد و از این حیث، گذر از سپهرهای سه‌گانه حیات را می‌توان مهمترین کاربست آزادی در اندیشه‌های او دانست. اما چنانکه گفته آمد، التفات عمیق و شایسته کی‌یرکگور به این اصل که با برخی دقت‌نظرهای عمیق فلسفی و روان‌شناختی همراه بود، از پاره‌ای جهات می‌تواند محل نقد و تأمل واقع شود. کی‌یرکگور به جهت روحیه و دغدغه‌های شخصی خود، آزادی را به نحوی نامشروط، صرفاً در حوزه انتخاب‌های فردی محل توجه قرار داده و از این جهت، در بیشتر موارد از جنبه‌های اجتماعی آزادی و تأثیرات آن بر آزادی‌های فردی فراغت حاصل نموده و به ماهیت منفعلانه پاره‌ای از انتخاب‌ها و گزینش‌های بشری نیز عموماً بی‌اعتنا بوده است. بی‌اعتباری معیارهای عینی در مسیر تحرّی حقیقت، علاوه بر آنکه به نوعی آنارشیزم معرفتی می‌انجامد، می‌تواند در فرآیند تحقق فردیت اصیل، به نفع آن در «دیگری» بینجامد و بر این اساس، ماهیتی خودویرانگر بیابد. علاوه بر این، از کی‌یرکگور در جایگاه اندیشمندی که شورمندانه دل در گرو ایمان مسیحی دارد، انتظار می‌رود که در بحث از آزادی انسان، به رابطه میان آزادی و اراده انسان بان‌خواست و قدرت خواند و نیز محدودیت‌های ذاتی اراده و آزادی انسان التفات یابد که این خط سیر نیز در اغلب مباحث وی در باب آزادی و اختیار مغفول واقع شده است.

وبالآخره، اندیشه‌های کی‌یرکگور و نیز غالب فیلسوفان اگزیستانسیالیست در باب فردیت و آزادی و اختیار انسان، از منظری دیگر نیز با برخی از آموزه‌های بنیادین ادیان

ابراهیمی به ویژه اسلام سرِ ناسازگاری دارد. مدّ نظر آوردن آزادی و فردیت به مثابه یک ارزش فی‌نفسه و نگاه غایت‌انگارانه به آن، با نگاه ادیان ابراهیمی به آزادی و اختیار انسان به مثابه یک ارزش واسط در خدمت کمال بشری، تا حدودی با روح حاکم بر منظومه فکری کی‌یر کگور و سایر فیلسوفان اگزیستانسیالیست ناسازگار می‌نماید.

فهرست منابع

۱. اندرسون، سوزان لی، (۱۳۸۵)، *فلسفه کی‌یرکگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۲. پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم، (۱۳۸۹)، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران: حکمت، چاپ اول.
۳. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۳)، *اصول حکمت سیاسی اسلام*؛ ترجمه و تفسیر فرمان مبارک علی علیه السلام به مالک اشتر، تهران: بنیاد نهج البلاغه، چاپ دوم.
۴. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۷)، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر (از دیدگاه اسلام و غرب) و تطبیق آن دو بریکدیگر*، تهران: دفتر خدمات حقوق بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول.
۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه (جلد هفتم: از فیشته تا نیچه)*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
۷. کی‌یرکگور، سورن، (۱۳۸۶)، *توس و لوز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان*، تهران: نشر نی، چاپ ششم.
۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، صدرا، چاپ پانزدهم، ج ۲۳ و ۲۵.
۹. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه غرب (مجموعه درس‌های مصطفی ملکیان)*، ویراسته سعید عدالت نژاد، قم: انتشارات دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۱۰. ال، دایاجینیس، (۱۳۸۹)، *سه آستانه‌نشین: بلز پاسکال، سورن کی‌یرکگور، سیمون وی*، ترجمه رضا رضایی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۱۱. ورنو، روژه؛ وال، ژان، (۱۳۸۷)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
12. Crowell, Steven, (2015), "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/existentialism/>>.
13. Kierkegaard, Søren, (1968), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans. Walter Lowrie & Joseph Campbell, Princeton University Press.
14. Kierkegaard, Søren, (1975). *Journals and Papers*, trans. by Howard and Edna Hong. Indiana. Indiana University Press.
15. Rezania, Hamid, (2012), *Religion and Science, A Philosophical study*, Concept publisher, New Delhi, India
16. McGrath, Alister E, (1993), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Blackwell Publishing.

قلمرو عصمت فاطمه زهراء علیها السلام در حدیث «فاطمة بضعة منی»

کلاوس روحی برندق^۱

چکیده

جایگاه ویژه و گستردگی فضایل حضرت فاطمه زهراء علیها السلام در قرآن و احادیث بسیار چشمگیر است. این مقاله با تبیین، تحلیل و نقد دیدگاه‌های دانشمندان اهل تسنن و شیعه در زمینه حدیث «فاطمة بضعة منی» که به صورت‌های گوناگون در جوامع روایی اهل تسنن و شیعه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است، به اثبات و تبیین گسترده و قلمرو عصمت فاطمه زهراء علیها السلام پرداخته و به این نتیجه دست‌یافته است که از میان تفسیرها و خوانش‌های گوناگون از این حدیث، برمی‌آید که فاطمه زهراء علیها السلام در تمامی کمالات به جز نبوت و رسالت وارث کمالات نبوی است و با توجه به پس‌گزاره‌های متعدّد حدیث نه تنها از این حدیث، عصمت فاطمه زهراء علیها السلام از گناه و انجام عمل مکروه و ترک اولی که عصمت آن حضرت از هر گونه تمایل و صفت نفسانی ناپسند که مورد خشنودی خداوند نیست، اثبات می‌گردد.

واژگان کلیدی

عصمت، فاطمه زهراء علیها السلام، حدیث «فاطمة بضعة منی»

طرح مسأله

جایگاه ویژه و گستردگی فضایل حضرت فاطمه زهرا علیها السلام در قرآن و احادیث بسیار چشمگیر است. فاطمه زهرا علیها السلام در قرآن با عنوان مظهر شاخص عصمت و طهارت در آیه تطهیر (احزاب، ۳۳) و همراه خاص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در آیه مباحله (آل عمران، ۶۱) و کوثر رسالت در سوره کوثر (کوثر، ۱) و در احادیث به عنوان سرور بانوان دو عالم (نسائی، بی تا: ۲۵۲/۴؛ ۱۴۷/۵) محبوب و پاره تن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معرفی شده است. فضایل فاطمه زهرا علیها السلام در لابلای منابع گوناگون علمی (شامل تفاسیر روای اهل تسنن و شیعه، جوامع روایی فریقین، کتاب‌های سیره و رجال، کتاب‌های مستقل روایی) و نگاشته‌های مستقل با الهام از جایگاه خاص آن حضرت در قرآن و احادیث تجلی یافته است. یکی از فضایل فاطمه زهرا علیها السلام برخورداری آن حضرت از مقام عصمت است که آیات و احادیث، حدیث معروف و معتبر «فاطمه بضعه منی» است که به صورت‌های گوناگون در جوامع روایی اهل تسنن و شیعه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است.

این مقاله درصدد است با تبیین، تحلیل و نقد دیدگاه‌های دانشمندان اهل تسنن و شیعه در زمینه این حدیث به اثبات و تبیین گسترده و قلمرو عصمت فاطمه زهرا علیها السلام بپردازد.

مفهوم شناسی عصمت

واژه «عصمت» که صورت صحیح نوشتاری آن «عصمة» است، واژه ای عربی از ریشه «ع ص م» بر وزن «فعللة» می‌باشد که در دو معنا کاربرد دارد: ۱. معنای مصدری: منع و بازداشتن، و نگاه داشتن. (جوهری، ۱۴۰۷-۱۹۸۷: ۱۹۸۶/۵؛ ابن فارس، ۱۳۹۹-۱۹۷۹: ۳۳۱/۴؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۶۹/۱). ۲. معنای اسم مصدری: حالت نگاه داری، (فیومی، بی تا: ۴۱۴/۲؛ آملی، ۱۴۲۸: ۴۵۷/۱؛ ابن منظور، بی تا: ۴۰۳/۱۲). اما در تعریف اصطلاحی عصمت، دو نظریه ارائه شده است: ۱. عصمت از نظر متکلمان عبارت از لطفی است که خدا درباره بنده می‌کند: «العصمة لطف» (ر. ک: حلی، ۱۳۶۵: ۱۹۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۷؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۵۰ و ۲۲۰؛ حلی، ۱۳۶۵: ۶۲). متکلمان عصمت معصومان علیهم السلام را نیز لطف الهی می‌دانند، به این معنا که اگر خداوند پیامبرانی می‌فرستاد که از نیروی عصمت برخوردار نبودند و گاهی دچار گناه و لغزش می‌شدند، دیگر کسی از آنها پیروی نمی‌کرد و خداوند به هدف

و غرض خود در هدایت مردم نمی‌رسید. بنابراین اگر قرار است خداوند کسی را به عنوان پیامبر و امام برگزیند، باید حتماً معصوم باشد. در غیر این صورت لطف نکرده است.

۲. عصمت در اصطلاح فلاسفه عبارت از حالت راسخ و ملکه نفسانی در درون انسان است که موجب می‌شود انسان از کارهای بد به کلی تنفر داشته باشد. (ر. ک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۰۴۷/۳؛ حلی، ۱۳۶۵: ۶۲؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۵؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۲۸۱/۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۱: ۳۱۲/۴). در تعریف «ملکه» گفته شده است که روح انسانی در درون خود حالاتی دارد مانند ترس، شادی و... این حالات ممکن است زودگذر یا در روح انسان رسوخ کرده و ثابت گردیده و حالت همیشگی پیدا کند. اگر یک حالت نفسانی در درون انسان رسوخ پیدا کند و جاگیر شود، در اصطلاح علم اخلاق و حکمت عملی به آن «ملکه» می‌گویند، (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۶۴۲/۲). بنابراین، ملکه یعنی صفتی که در روح انسان، رسوخ پیدا کرده، و روح انسان را تملک کرده است. مانند ملکه شجاعت، ملکه علم و... بر این اساس، عصمت عبارت از صفت درونی تنفر از گناه و بدی است که در وجود انسان ملکه شده است. ما می‌توانیم با جمع کردن بین نظریه متکلمان و فلاسفه تعریف صحیحی از عصمت به این ترتیب ارائه کنیم: «عصمت عبارت است از ملکه نفسانی در درون انسان که یک نوع لطف خدادادی است و باعث تنفر فرد معصوم از گناه می‌شود» آنچه تاکنون ذکر شد، تعریف جامع عصمت به شمار نمی‌آید، بلکه تعریف جامع عصمت با توجه به بررسی‌های دیگر، در ادامه خواهد آمد.

از سوی دیگر، عصمت دو نوع است: الف) عصمت از خطیئه؛ ب) عصمت از خطا. اگر بخواهیم تعریفی جامع از عصمت ارائه دهیم تا شامل هر دو نوع عصمت (عصمت از خطیئه و عصمت از خطا) شود، باید عصمت را به ملکه خدادادی تعبیر کنیم که لطف و عنایتی خدایی بوده، که هم موجب تنفر شدید و دائمی از ارتکاب گناه و... می‌شود، به گونه‌ای که هیچ تخطی نمی‌کند و هم موجب معرفت و روشن بینی درونی دائمی و کامل و صد در صدی می‌شود که نشان‌دهنده واقعیت است به گونه‌ای که هرگز خطا در آن راه ندارد. (ر. ک: تهانوی، ۱۹۹۶: ۷۸/۵).

اگر عصمت را از بُعد ولایت و باطن دین نگاه کنیم، دیگر نمی‌توان آن را فقط یکی

از شروط نبوت دانست. ممکن است انسانی بنده خالص خداوند باشد و در مسیر قرب الی‌الله، مراتب و درجات معنوی را پیموده و به مقام ولایت برسد، ولی خداوند تشخیص بدهد که او را نه نبی و نه امام (مثل حضرت فاطمه زهرا علیها السلام) قرار دهد. آیا باید گفت چنین انسان‌هایی چون مأموریت الهی ندارند، نباید به عصمت راه پیدا کنند؟ خلاصه آن که اگر عصمت را فقط به عنوان شرط نبوت و در توسعه بیشتر، شرط نبوت و امامت بدانیم، این دیدگاه توجیه کننده عصمت غیر پیامبران و امامان علیهم السلام نخواهد بود، در حالی که افرادی غیر از پیامبران نیز قطعاً معصوم بوده‌اند (مثل حضرت فاطمه زهرا علیها السلام) نیز اولیاء الهی با توجه به ذکر، شهود، یقین و توکلی که دارند می‌توانند به درجاتی از عصمت دست پیدا کنند. بر این اساس راه چاره آن است که با نگاه نو و به عنوان شاخه ای از شاخه‌های مقام ولایت و مخلصیت (و نه خصوص نبوت و امامت)، به مفهوم عصمت نگریسته شود و دلایل عصمت از این نظر مورد تأمل قرار گیرد. برای نمونه، با توجه به مفهوم فراگیر عصمت - که گفته شد عصمت (اعم از عصمت از خطا و عصمت از خطیئه)، از سنخ علم حضوری است، با این تفاوت که در عصمت از خطا به معنای علم حضوری مطابق با واقع و در عصمت از خطیئه به معنای علم حضوری گرایشی که موجب تنفر دائمی از گناه و مخالفت با دستوره‌های الهی است - به آیاتی که بیانگر مقام عصمت حضرت یوسف علیه السلام است می‌نگریم، آنجا که می‌فرماید: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ»؛ (یوسف، ۲۴). و در حقیقت [آن زن] آهنگ وی کرد، و [یوسف نیز] اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، آهنگ او می‌کرد. چنین [کردیم] تا بدی و زشتکاری را از او بازگردانیم، چرا که او از بندگان مخلص ما بود.

از آیه شریفه برمی‌آید که دیدن برهان ربّ که در بهترین تفسیر، به مشاهده حضوری پروردگار تفسیر و معنا شده است، (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۱/۱۱۶). مانع از قصد و آهنگ گناه و تمایل به آن شد: (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۱/۱۲۹). «و هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» نیز از جمله بعد که بیانگر آن است خداوند گناه و زشتکاری را از یوسف علیه السلام باز داشت: «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ»، برمی‌آید که حضرت یوسف علیه السلام تمایلی به گناه پیدا نکرد

وگر نه گفته می‌شد یوسف را از گناه بازداشتیم. (همان) بر این پایه، از این آیه شریفه استفاده می‌شود مفهوم عصمت از خطیئه، که نمود عینی آن در ماجرای یاد شده در این آیه متجلی است، نوعی علم حضوری گرایشی است که چنان موجب تنفر از گناه می‌شود که حتی دارنده آن تمایل به گناه پیدا نمی‌کند. اما در ادامه آیه سخن از ریشه این نوع از ادراک است که می‌فرماید: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ». از این جمله که جمله تعلیلیه است، می‌توان استفاده کرد که دو عامل در عصمت و ریشه آن که تصرف الهی در مبدأ میل انسان و بازگرداندن از توجه به گناه است، نقش دارد و وجود این دو عامل در یوسف علیه السلام، موجب شده است که خداوند او را از گناه مصون بدارد. این دو عامل عبارت‌اند از: (۱) عبد بودن؛ (۲) مخلص بودن. روشن است از آن جا که جمله تعلیلیه است و جمله‌های تعلیلیه، ارتکازی و ارجاع به عقل انسان‌ها است، از آن برمی‌آید که هر کس این دو عامل را دارا باشد هر چند پیامبر و امام نباشد، خداوند ویژگی عصمت را به او ارزانی می‌دارد.

حدیث «فاطمة بضعة منی» در جوامع روایی فریقین

اهل تسنن و شیعه به اتفاق نقل کرده اند که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «فاطمة بضعة منی»؛ «فاطمه پاره‌ی تن من است.» اما ادامه‌ی حدیث به گونه‌های مختلفی در روایات آمده است و برخی از دانشمندان درصدد گردآوری این روایات با پس گزاره‌های متفاوت شده‌اند، بلکه در برخی روایات گزاره نخست (فاطمة بضعة منی) نیز به صورت متفاوت آمده است که بعضی از دانشمندان همه را در یک جا گرد آورده اند. (ر.ک: امینی، ۱۴۱۶: ۲۳۲/۷-۲۳۶؛ امینی، بی تا: ۱۰۶؛ مرعشی، ۱۴۰۹: ۱۸۷/۱۰؛ ۱۵۳/۲۵؛ ۲۷۷/۳۵؛ ابن ابی الحدید، بی تا: ۲۸۳/۱۶؛ جلالی، ۱۳۷۸: ۲۷۶؛ متقی هندی، ۱۹۸۱-۱۴۰۱: ۱۱۱/۱۲). ما نخست به پس گزاره جمله «فاطمة بضعة منی» و در ادامه به روایاتی که گزاره نخست را با عبارت دیگر نقل کرده است:

(۱) «مَنْ [فَمَنْ] آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي»؛ (متقی هندی، ۱۹۸۱-۱۴۰۱: ۱۱۲/۱۲)

(۲) «مَنْ [فَمَنْ] أَغْضَبَهَا فَقَدْ أَغْضَبَنِي»؛ (بخاری، ۱۴۰۷: ۳۶/۵؛ متقی هندی، ۱۹۸۱-۱۴۰۱:

۱۰۸/۱۲)

(۳) «بُرِيْبِنِي مَایْرِیْبَهَا»؛ (متقی هندی، ۱۹۸۱-۱۴۰۱: ۱۰۷/۱۲)

- (۴) «فَمَنْ غَاظَهَا فَقَدْ غَاظَنِي»؛ (۵) (صدوق، ۱۳۶۳: ۱۲۵/۴)
- (۵) «أَنَا [أَنْ] فَاطِمَةُ شَجَنَةُ مَنِي قَبْضِي مَا يَقْبِضُهَا وَيَسْطِنِي مَا بَسَطُهَا.» (نيسابوری، بی تا: ۱۵۵/۳؛ متقی هندی، ۱۹۸۱-۱۴۰۱: ۱۱۱/۱۲)
- (۶) «يُسَعْفَنِي مَا يَسَعْفُهَا»؛ (امینی، ۱۴۱۶: ۲۲۲/۷؛ زبیدی، بی تا: ۲۷۲/۱۲)
- (۷) «يُنْصَبُنِي مَا أَنْصَبُهَا»؛ (زبیدی، بی تا: ۴۳۳/۲؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۶۲/۵)
- (۸) «یریننی ما رابها [ارابها]، و یؤذیننی ما آذاها» (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۵۸/۶، مسلم، بی تا: ۱۴۱/۷)
- (۹) «یسرننی ما یسرها.» (امینی، ۱۴۱۶: ۱۷۴/۷؛ الاغانی، بی تا: ۱۸۰/۹)
- (۱۰) «إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي، وَ أَنَا أَتَخَوَّفُ أَنْ تَفْتَنَنَّ فِي دِينِهَا، وَ إِنِّي لَسْتُ أَحْرَمُ حَلَالَ وَ لَا أَحِلُّ حَرَامًا وَ لَكِنَّ وَ اللَّهِ لَا تَجْتَمِعُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ وَ بِنْتُ عَدُوِّ اللَّهِ عِنْدَ رَجُلٍ وَاحِدٍ أَبَدًا.» (متقی هندی، ۱۹۸۱-۱۴۰۱: ۱۱۲/۱۲).

بررسی سند حدیث «فاطمه بضعة منی»

بر اساس آنچه ارائه گردید می‌توان گفت مضمون حدیث تواتر معنوی بلکه برخی واژه‌های آن تواتر لفظی دارد. از این رو، برخی با تعبیر مستفیض یا متواتر (تبریزی، ۱۴۱۸: ۱۳۶) از این حدیث یاد کرده‌اند و یا گفته شده است که از این حدیث در میان فریقین با تعبیر متواتر یاد شده است (کاشف الغطاء، بی تا: ۹۷/۱) و یا اینکه برخی مضمون آن را مورد اتفاق: «متفقٌ علیه» می‌دانند (نووی، بی تا: ۲۴۴/۲۰) و یا گفته شده است: خاصه و عامه آن را نقل و به صحت آن اعتراف کرده‌اند. (خراسانی، بی تا: ۱۹۵)؛ تنها نکته‌ای که شایسته است در اینجا به آن پرداخته شود، این است که نقل حدیث یاد شده به صورت اخیر که در برخی منابع آمده است، گونه جعلی حدیث «فاطمه بضعة منی» است که در سبب صورت حدیث آمده است علی عليها السلام تصمیم ازدواج با دختر ابوجهل را داشت، این مطلب به گوش پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله رسید و آن حضرت فرمود: «إِنَّ فَاطِمَةَ بَضْعَةٌ مِنِّي، وَ أَنَا أَتَخَوَّفُ أَنْ تَفْتَنَنَّ فِي دِينِهَا، وَ إِنِّي لَسْتُ أَحْرَمُ حَلَالَ وَ لَا أَحِلُّ حَرَامًا وَ لَكِنَّ وَ اللَّهِ لَا تَجْتَمِعُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ وَ بِنْتُ عَدُوِّ اللَّهِ عِنْدَ رَجُلٍ وَاحِدٍ أَبَدًا.»

شواهد جعل در پس گزاره‌های این نقل هویدا است؛ زیرا: (۱) این حدیث با پس

گزاره‌های گذشته در جوامع روایی فریقین نقل شده است و آن پس گزاره‌ها در تضادّ قطعی با این جمله دارد که «و انا اتخوف ان تفتتن فی دینها»؛ زیرا اگر فاطمه زهرا علیها السلام به گونه ای بود که در آینده دچار فتنه در دین خود می‌شد و احیاناً از آن منحرف می‌گردید و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بیم این انحراف را داشت، هرگز در مورد او نمی‌گفت که فاطمه پاره تن من است، هر کس او را بیازارد، مرا آزار داده است و... مگر آنکه بضعه و پاره تن بودن فاطمه علیها السلام را به پاره تن جسمی که هر دختری نسبت به پدر خود دارد بدانیم که همان گونه که در آینده ذکر خواهد شد، جفا در معنای حدیث است. (۲) هرگز امیرمؤمنان علیه السلام که از اهل بیت و معصوم است، عملی بر خلاف خشنودی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نمی‌کند. (۳) اگر حکم اختیار همسر دوم برای امیرمؤمنان علیه السلام جواز ازدواج است، همان گونه که این حدیث جعلی نیز بدان تصریح دارد، هرگز رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چنین واکنشی تند بروز نمی‌داد. (ر. ک: نقد اخبار ازدواج مجدد امام علی علیه السلام در زمان پیامبر، مرضیه سادات سجادی، مقالات و بررسی ها، شماره ۷۴، صص ۱۵۲-۱۳۹؛ محمودی، ۱۳۶۷: صص ۲۴۸-۲۴۷).

مفهوم شناسی واژگان غریب روایات «بضعة»

در میان واژگان احادیث گذشته، چندین واژه از واژگان غریب است که به تبیین آنها می‌پردازیم:

۱. واژه «بضعة» به معنای قطعه گوشت، یا پاره قابل ملاحظه از گوشت را می‌گویند. (ابن فارس، ۱۳۹۹-۱۹۷۹: ۲۵۴/۱؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۳۴/۱؛ ابن منظور، بی تا: ۱۲/۸؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۵۰/۲)

۲. واژه «یُریبها» و «یریبی» از ریشه «ریب» است و اصل معنایی این ریشه، شک و تردید و یا شک و تردید همراه با اتهام و یا شک و تردید همراه با بیم می‌باشد (ابن فارس، ۱۳۹۹-۱۹۷۹: ۴۶۳/۲؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۲۸۶/۲). بنابراین، معنای «یُریب» عبارت از به شکّ انداختن انسان در موردی و یا به شکّ انداختن همراه با اتهام است، اما معنای این واژه در حدیث عبارت از صرف به شکّ انداختن نیست، بلکه مراد از آن ناراحت کردن و رنجاندن است: «ای یسوءنی مایسوءها و یزعجنی مایزعجها». (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۲۸۷/۲؛ ابن منظور، بی تا: ۴۴۲/۱) که با معنای دوم و یا سوم اصل معنایی ریشه سازگار است.

۳. واژه «یسعنی» و «اسعنها» از ریشه «سعف» و باب افعال «اسعاف» به معنای یاری کردن و برآوردن حوایج و نیاز می‌باشد. (جوهری، ۱۴۰۷-۱۹۸۷: ۱۳۷۴/۴؛ ابن فارس، ۱۳۹۹-۱۹۷۹: ۷۳/۳؛ ابن منظور، بی تا: ۱۵۲/۹) و در این حدیث به لحاظ قرینه سیاق، مراد از این واژه نزدیکی و یاری کردن است. بنابراین، معنای عبارت این است که هر کس به فاطمه نزدیکی جوید و یاری کند و حوایج او را برآورده کند، مرایاری کرده است، و به عبارت دیگر مقصود این است که هر چه به او برسد به من رسیده و هر چه کار او را سامان بدهد و به او کمک کند، به من یاری رسانده است: (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۲/۳۶۸؛ ابن منظور، بی تا: ۱۵۲/۹؛ زبیدی، بی تا: ۲۷۲/۱۲)

۴. «نصب» به معنای رنج (راغب، ۱۴۱۲: ۸۰۸) و یا خستگی حاصل از رنج است (ابن منظور، بی تا: ۷۵۸/۱) که در اینجا همان معنای اول مراد است، اما از آنجا که ماده «نصب» از ثلاثی مجرد، لازم است و برای متعدی کردن آن از باب افعال استفاده می‌شود (ابن منظور، بی تا: ۷۵۸/۱؛ زبیدی، بی تا: ۴۳۳/۲)، صورت صحیح قرائت واژه «يُنْصِبُ» در حدیث مورد بحث به صورت متعدی از باب افعال می‌باشد.

۵. «شجنه» یا «شُجْنَه» در لغت به معنای شاخه درخت (فراهیدی، بی تا: ۳۶/۶) و بخشی از شاخه (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۴۴۷/۲؛ زبیدی، بی تا: ۳۱۳/۱۸) و خوشه انگور (ابن منظور، بی تا: ۲۳۳/۱۳) و اساساً بخشی از یک چیز (زمخشری، ۱۹۷۹: ۳۲۱؛ ابن منظور، بی تا: ۲۳۳/۱۳) می‌باشد.

۶. واژه «مُضْغَه» در اینجا به معنای پاره گوشت (فراهیدی، بی تا: ۳۷۰/۴؛ جوهری، ۱۴۰۷-۱۹۸۷: ۱۳۲۶/۴؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۴/۳۳۹) می‌باشد.

تحلیل محتوای حدیث «بضعة»

۱. بعض حقیقی؛ پاره تن

ممکن است گفته شود مراد از پاره تن رسول خدا ﷺ بودن فاطمه زهرا عليها السلام، پاره تن به معنای حقیقی آن است.

نقد: قطعاً اطلاق «بضعة» بر فاطمه زهرا عليها السلام به لحاظ معنایی لغوی واژه «بضعة» که چنانکه گفته شد به معنای پاره گوشت و یا قطعه قابل ملاحظه از گوشت، از باب مجاز و مقصود از آن این است که فاطمه عليها السلام، جزء و بخشی از رسول خدا ﷺ است (ابن اثیر

جزری، ۱۳۶۷: ۱۳۴/۱؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳۰۰/۴؛ زبیدی، بی تا: ۲۰/۱۱؛ زیرا اگر آن را به معنای حقیقی معنا کنیم شامل تمامی فرزندان با واسطه و بلاواسطه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گردیده و اختصاص آن به فاطمه علیها السلام، بی وجه خواهد بود. بدین ترتیب، معنا کردن عبارت «بضعة» به تکه‌ای از گوشت بدن پیغمبر صلی الله علیه و آله نادرست است، زیرا در این صورت نه تنها تمامی سادات از نسل پیغمبر صلی الله علیه و آله را شامل می‌شود، بلکه هر فرزندی نسبت به پدر و مادرش پاره‌ای از تن اوست و از سوی دیگر، گفتن چنین سخنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یک سخن عادی خواهد بود که هر پدر و مادری می‌تواند در مورد فرزندش بگوید و این خلاف بلاغت و حکمت در سخن پیامبر خواهد بود. بنابراین منظور پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله این نیست که فاطمه علیها السلام از نسل من است، چراکه اگر منظور ویژگی عمومی یا نسبت جسمانی حضرت فاطمه علیها السلام بود برخلاف سخنان حکمت آمیز پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله تلقی می‌شد.

به همین دلیل در تبیین معنای «سلماناً منا اهل البيت علیهم السلام» (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۱۷۱) که مشابه حدیث مورد بحث است، گفته شده است: قطعاً مراد از بعض در اینجا، تبعیض واقعی نیست، بلکه ظاهر این است که این عبارت در مقام مبالغه است و مراد از بعض، بعض ادعایی است، تا اتحاد در امور اختصاصی را برساند و مشابه آن حدیث «فاطمه بضعة منی» است که حمل آن بر معنای حقیقی، ضروری البطلان است. (نوری، ۱۳۶۹: ۱۳۹)

۲. بعض از جسم و خون؛ فرزند

برخی از دانشمندان اهل تسنن، حدیث «فاطمه بضعة منی» را صرفاً به معنای مجازی بسیار نازل به این معنا که مجازاً فرزند بخشی از جسم پدر است، معنا کرده اند. از جمله به مناسبت‌های مختلف فخر رازی حدیث مورد بحث را به این معنا حمل و معنا کرده است (رازی، ۱۴۲۱: ۴۷۷/۹؛ ۵۰۹؛ ۲۴/۱۰؛ ۳۲۲/۲۰؛ ۶۲۳/۲۷؛ ۶۴۲/۳۰). همچنین مناوی خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله را به عنوان اینکه پاره تن و جزئی از او هستند و از ریشه او سرچشمه گرفته اندیاد کرده و حدیث مورد بحث را به عنوان شاهد ذکر می‌کند (مناوی، ۱۴۱۵: ۲۰/۳) و نیز در «تفسیر روح البیان» به مناسبتی بدان تصریح کرده است (حقی بروسوی، بی تا: ۳۵۷/۸)

نیز مناوی در فیض القدر بعد از نقل حدیث با پس گزاره «فمن اغضبها اغضبنی» آورده است که سهیلی با استدلال به حدیث گفته است: «هر کس فاطمه را دشنام دهد،

حکم به کفر او می‌شود؛ زیرا سبّ و دشنام، به خشم آوردن فاطمه علیها السلام است و سهیلی افزوده است [که از این حدیث برمی‌آید] که فاطمه علیها السلام از شیخین (ابوبکر و عمر) افضل است، ولی ابن حجر بر سخن اخیر او ایراد گرفته و آن را نپذیرفته است و به نقل از سمهودی آورده است که فرزندان فاطمه علیها السلام پاره تن فاطمه‌اند، لذا با واسطه پاره تن رسول خدا صلی الله علیه و آله به شمار می‌آیند... و فرزندان با واسطه او هر چند واسطه طولانی و متعدد باشد، پاره تن او هستند. سپس به نقل از ابن حجر آورده است از این حدیث برمی‌آید که آزار و اذیت رسول خدا صلی الله علیه و آله به واسطه اذیت در حق فاطمه علیها السلام حرام است و هیچ گناهی بزرگتر از اذیت کردن فاطمه علیها السلام از قبیل آزار فرزندان او نیست، لذا از باب استقراء و تجربه مشاهده شده است که هر کس فرزندان فاطمه علیها السلام را بیازارد، در دنیا به کیفر و عقوبت آن دچار می‌شود. (فیض القدر ۵۵۴/۴. نیز ر.ک: مقزری، ۱۹۴۱: ۲۷۳/۱۰؛ بیومی، ۱۳۷۶: ۱۵۸؛ عاملی، ۱۴۲۳: ۲۵۷/۲؛ ناصر، ۱۴۲۵: ۳۷؛ فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۱۵۱/۳)

نقد: التزام به اینکه استعمال «بضعة» در مورد فاطمه زهرا علیها السلام در حدیث مورد بحث استعمال در معنای مجازی آن در حدّ تشبیه فرزند به تگّه گوشتی از تن پدر است، کاملاً مخالف با اختصاص بضعه بودن به فاطمه زهرا علیها السلام است و این در حالی است که این کمال را رسول خدا صلی الله علیه و آله صرفاً در مورد حضرت زهرا علیها السلام ذکر کرده است و قطعاً از یک سخن عادی که هر پدر و مادری در مورد فرزند خود می‌تواند بگوید، فراتر است.

بنابراین، همان گونه که تفسیر حدیث «فاطمة بضعة منی» به معنای حقیقی، یک اشتباه فاحش است و هیچ کس از دانشمندان چنین ادّعایی را نکرده است؛ حمل آن بر معنای مجازی نازل به مناسبت اینکه فرزند نسبت جسمی با پدر دارد، نادرست و غیر موجّه خواهد بود. بر این پایه، سخن «ایچی» در «المواقف» و «جرجانی» در «شرح المواقف» که به پندار خود در ردّ استدلال شیعه به این حدیث، آن را مجاز و نه حقیقت برمی‌شمارند؛ آنجا که می‌گویند: «بضعة منی مجازاً لاحقیقه، فلا یلزم عصمتها». (ایچی، ۱۳۲۵: ۵۹۸/۳؛ ایچی، ۱۹۹۷: ۳۵۶/۸) گذشته از آنکه سخن ابتدایی بیش نیست؛ هیچ کس از دانشمندان برجسته شیعه با این مبنا که استعمال بضعة در مورد حضرت زهرا علیها السلام یک استعمال حقیقی است بر عصمت آن حضرت استدلال نکرده است، بلکه اختلاف شیعه و اهل تسنن در اینجا، بعد از

توافق بر استعمال مجازی، در توجیه و تفسیر معنای مجازی است. نیز از اینجا اشتباه‌ی یکی از نویسندگان معاصر شیعی نیز روشن می‌شود که درصدد دفاع از استعمال حقیقی در این حدیث مورد بحث است. (ر.ک: میلانی، ۱۴۱۳: ۶۷) به نظر می‌رسد این اشتباه از ابداء احتمال نابه جا در جای دیگر ناشی می‌شود (ر.ک: شوشتری، ۱۳۶۷: ۱۴۷).

۳. همه کمالات حتی نبوت

بر اساس، آنچه در نقد احتمال اول و دوّم گفته شد، بعد از گذر از معنای حقیقی یاد شده و معنای مجازی سطحی و عادی برای این جمله، باید در پی معنای مجازی دیگری بود که مصحح و مجوّز کاربرد «بضعة منی» در مورد حضرت زهرا علیها السلام نسبت به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بود.

روش علمی در گونه موارد این است که بعد از مراجعه به قراین لفظی اعم از قراین متصل در جمله و پیرامون آن (سیاق) و قراین مقامی و نیز قراین منفصل که در دلایل لفظی دیگر شامل آیات و روایات دیگر متجلی است، و نیز بر اساس قراین عقلی، معنای مجازی در کلام مورد نظر مشخص شود. بر این اساس، احتمال‌هایی که در مورد «بضعة» بودن حضرت زهرا علیها السلام نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌رود، خارج از دو صورت نیست. نخست اینکه حضرت زهرا علیها السلام در تمامی اموری که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دارای آن است اعم از نبوت و رسالت و تمامی کمالات عرفانی که از مقام ولایت کلی و عبودیت آن حضرت سرچشمه می‌گیرد، پاره‌ای از او باشد؛ و یا اینکه در بخشی از آنچه آن حضرت دارای آن است، پاره‌ای از او باشد. قطعاً به لحاظ اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خاتم پیامبران علیهم السلام است احتمال نخست مردود خواهد بود؛ چنانکه هیچ کس از شیعه چنین ادعایی ندارد.

بر این اساس، در استعمال حقیقی «بضعة منی» در مورد حضرت زهرا علیها السلام دو احتمال مطرح است که هر دو مردود است: (۱) واژه «بضعة» به نحو حقیقی در پاره گوشت استعمال شده باشد؛ (۲) واژه «بضعة منی» به نحو مجاز در کلمه به معنای «جزء و بخشی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم» باشد، لیکن به نحو اسناد حقیقی در جمله، جزئیت در تمام آنچه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم داراست از آن ارائه شده باشد. بنابراین اگر سخن دانشمندان پیش گفته درباره استعمال

حقیقی، احتمال دوم هم باشد، مردود و نا به جا خواهد بود.

۴. تمامی کمالات غیر از نبوت و رسالت

بنابراین، بر اساس آنچه در ردّ احتمال سوم گفته شد، فاطمه زهرا علیها السلام صرفاً در مقامات ولایت و بندگی حضرت حقّ، پاره‌ای از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است، باید تحقیق شود که آیا فاطمه زهرا علیها السلام در تمامی مقامات که از فروع مقام ولایت پاره‌ای از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و یا در بخشی از آنها؟ اینجا است که اهل تسنّن که قایل به عصمت مطلق رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیستند و از جمله «ایجی» و «جرجانی» با گستاخی تمام بدان تصریح کرده‌اند، (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۵۶/۸) با قطعیت عصمت فاطمه زهرا علیها السلام را انکار می‌کنند و آن را دلیل بر این می‌دانند که از حدیث «فاطمه بضعة منی» به هیچ وجه عصمت فاطمه زهرا علیها السلام استفاده نمی‌شود. (همان) ولی مبنای سخن اهل تسنّن که عدم التزام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است، با توجه به دلیل عقلی که ضرورت عدم سلب اعتماد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است و نیز دلایل متعدد قرآنی در لزوم عصمت پیامبران صلی الله علیه و آله و سلم مردود است. بنابراین، به این دلیل نمی‌توان دلالت حدیث بر عصمت فاطمه زهرا علیها السلام را مردود دانست.

حقیقت این است که بحث از اینکه آیا از حدیث مورد بحث عصمت فاطمه زهرا علیها السلام برمی‌آید یا نه، پیش از مشخص ساختن اینکه محدوده کمالات مقام ولایت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که برای حضرت زهرا علیها السلام در این حدیث اثبات شده چیست و اینکه آیا همه کمالات از جمله عصمت را شامل می‌شود و یا برخی از آنها را، یک بحث انحرافی و زود هنگام است، بلکه بحث آغازین در این باره، پاسخ به این دو سؤال است: (۱) آیا منظور از «بضعة منی»، این است که فاطمه زهرا علیها السلام بخشی از کمالات ولایت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مانند: اصطفاء، مخلصیت، اخبات، توکل، رضا، توحید، عصمت، انابه و... را دارا است و یا اینکه از این جهت تمامی کمالات ولایی را برای فاطمه زهرا علیها السلام اثبات می‌کند؟ (۲) آیا در هریک از انواع مقام‌های ولایت - مثلاً اصطفاء - که ذکر شد، بخشی از آن را برای فاطمه زهرا علیها السلام اثبات می‌کند، و یا اینکه تمامی مراحل و مراتب آن مقام را؟

در پاسخ هریک از دو سؤال ممکن است کسی با تمسک به دو واژه «بضعة» و «منی» که هر دو دلالت بر تبعیض دارند و به معنای «بخشی از» می‌باشند، به دید محدودنگر

گراییده و فقط بخشی از انواع کمالات ولایی رسول خدا صلی الله علیه و آله مثلاً فقط عصمت و در حوزه مراحل و مراتب و درجات عصمت نیز فقط بخشی از آن را نه آن گونه که رسول خدا صلی الله علیه و آله تمامی درجات را داراست، برای فاطمه زهرا علیها السلام اثبات کند.

و بر این مبنا گفته شده است: «من» در اینجا به معنای تبعیض است، و مفهوم حدیث این است که فاطمه جزء رسول الله صلی الله علیه و آله است، و جزء معصوم، معصوم است، پس فاطمه معصوم است، مگر آنکه دلیلی بر نفی عصمت از فاطمه علیها السلام دلالت کند [که چنین دلیلی وجود ندارد]، بنابراین، از این حدیث عصمت مطلق فاطمه زهرا علیها السلام و لزوم پذیرش سخن او اثبات می‌شود. (ابن جبر، ۱۴۱۸: ۶۲۳. نیز ر.ک: بیومی، ۱۳۷۶: ۷۵) در پاسخ این دیدگاه می‌توان گفت: اگرچه در دلالت مطابقی دو واژه یاد شده تردیدی نیست، لیکن تعبیر «بضعة منی» وقتی در مورد کسی گفته می‌شود، با دلالت ملازمه‌ای دلالت بر این نکته دارد که او، آنچه را که من دارم داراست و نه بخشی از بخشی از کمالات من را داراست و گر نه گفتن آن در مورد کسی آن چنان مقامی را برای او اثبات نمی‌کند؛ زیرا به این معنا، همه و یا بیشتر و یا تعداد قابل ملاحظه‌ای از مؤمنان بخشی نازل از کمالات ولایی رسول خدا صلی الله علیه و آله را دارا هستند. بر این اساس، به هیچ وجه این دو واژه مُقَدِّدِ اطلاقِ اثبات کمالات ولایی رسول خدا صلی الله علیه و آله برای فاطمه زهرا علیها السلام نخواهد بود.

از این رو، گفته شده است که در مقام معنای مجازی، تا زمانی که قرینه‌ای برای اثبات معنای مجازی خاصّ نداشته باشیم، باید به معنای مجازی پردامنه و به تعبیر دیگر بر اقرب معنای مجازی به معنای حقیقی گرایید: «يجب حمل المجاز على المعنى الاقرب الى المعنى الحقیقی». (شوشتری، ۱۳۶۷: ۱۴۷) در این صورت، جمله «فاطمة بضعة منی» همانند یک قاعده کلی خواهد بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با آن درصدد بیان این نکته است که فاطمه زهرا علیها السلام از کمالت ولایی من برخوردار است.

تعدد عبارت‌ها در ذیل حدیث مورد بحث خود مؤید این مطلب است، بلکه اگر گفته شود تمامی این عبارات در یک جهت متحد هستند و بیش از یک کمال را برای فاطمه زهرا علیها السلام اثبات نمی‌کنند، در پاسخ می‌گوییم: جمله «فاطمة بضعة منی» اطلاق دارد و به منزله یک قاعده کلی است و در مورد جمله‌هایی که در پی آن آمده، دو احتمال مطرح

است: ۱) بیانگر بخشی از ابعاد آن باشد و ۲) یا مفهوم آن را مرزبندی و محدود کند؟ از میان این دو احتمال، احتمال تحدید، مخالف با اطلاق جمله آغازین است و تا زمانی که دلیلی بر تقیید مطلق نداشته باشیم، نمی‌توانیم آن را تقیید بزنیم.

با این حال، اگر به فرض از این مبنا کوتاه بیایم و بگوییم جمله‌هایی که در ادامه جمله «فاطمة بضعة منی» در احادیث گوناگون آمده است، مقید مفهوم آن هستند، همچنان می‌توان گفت: مفهوم مستفاد از این جمله، حداقل عصمت فاطمه زهرا علیها السلام است و حدیث صرفاً درصدد اثبات این مقام از مقام‌های ولایی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای فاطمه زهرا علیها السلام است. که متأسفانه همان گونه که اشاره رفت، دانشمندان اهل تسنن با همین مقدار از استفاده از حدیث نیز مخالفت می‌ورزند و یکی از دلایل پایبندی به این استنباط از حدیث را کاربرد مجازی عبارت «فاطمة بضعة منی» در مورد فاطمه زهرا علیها السلام و دلیل دوم آن را حتی عدم ثبوت عصمت برای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برمی‌شمارند، که به مردود بودن هر دو پیش از این اشاره شد.

۵. عصمت از گناه

گذشته از آنچه از این گفته شد، نحوه دلالت حدیث بر عصمت حتی در صورت استفاده این معنای محدود و به عبارت دیگر، دلالت ذیل حدیث بر عصمت را به صورت‌های زیر می‌توان تقریر کرد:

۱. یکی از مشهورترین جمله‌ها در ادامه حدیث، جمله «فمن آذی فاطمة، فقد آذانی؛ و من آذانی الله - عزّ و جلّ»؛ است که در کتاب‌های شیعه و اهل تسنن ذکر شده است. (ابن ابی الحدید، بی تا: ۲۷۳/۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۷/۱۷). از این جمله‌ها برمی‌آید که اگر فاطمه زهرا علیها السلام گناه می‌کرد، (معاذالله) مستحقّ اجرای حدّ الهی و حداقل مستحقّ نکوهش و سرزنش بود و در هر دو صورت، نه تنها آزار و اذیت او مورد نکوهش که مورد تأکید شرع می‌بود؛ در حالی که این حدیث، اذیت او را اذیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و اذیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را اذیت خدا می‌داند. بنابراین، از این حدیث برمی‌آید که فاطمه زهرا علیها السلام هرگز نباید گناه کند؛ وگرنه همان گونه که گفته شد نباید مستحقّ اجرای حد و یا سرزنش که مصداق آزار و

اذیت است، باشد. (ر.ک: سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۹۵/۴؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۱۲۲/۳؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴: ۳۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۱۷/۵)

۲. با عبارت کوتاه تر اگر فاطمه علیها السلام معصیت می کرد، اذیت او جایز بود، ولی این حدیث بیانگر آن است که آزار و اذیت او حرام است مطلقاً، [پس او دچار معصیت نمی شود و معصوم است]. (محقق حلی، ۱۳۷۳: ۲۸۷؛ نیز ر.ک: تیجانی، ۱۴۲۷: ۱۸۸)

۳. تأیید گناه کار از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با عبارتی مثل عبارت حدیث، امکان پذیر نیست، بنابراین این حدیث دلالت بر عصمت فاطمه زهرا علیها السلام از دروغ گویی و سایر گناهان دارد. (تیجانی سماوی، ۱۹۹۱: ۱۳۹)

هر کدام از این سه تقریر، قیاس هایی از نوع قیاس استثنایی هستند که با نفی تالی، نفی مقدمه و در نتیجه اثبات خلاف آن که عصمت فاطمه زهرا علیها السلام است نتیجه گرفته می شود.

۴. از این گذشته، با تقریری مشابه تقریرهای سه گانه می توان گفت: یا باید بگوییم فاطمه زهرا علیها السلام عمل مورد سرزنش انجام می دهد، یا نمی دهد؛ شقّ اوّل باطل است؛ زیرا اگر فاطمه زهرا علیها السلام مرتکب چنین عملی شود، بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جایز نیست که ما را از سرزنش کسی که مستحق سرزنش است نهی کند؛ چرا که یکی از شئون پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم امر به معروف و نهی از منکر است و ما را به امر به معروف و نهی از منکر تشویق کرده است، بنابراین شقّ دوم اثبات می شود که مفاد آن عصمت فاطمه زهرا علیها السلام است. (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۳۲۹/۲)

تفاوت تقریر چهارم با تقریرهای سه گانه گذشته در این است که نقطه ثقل استدلال تقریر اول و دوم عبارت از آزار رساندن و در تقریر سوم، تأیید فوق العاده فاطمه زهرا علیها السلام از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث مورد بحث است که از نقل گزاره حدیث برمی آید، برخلاف تقریر چهارم که نقطه ثقل آن که لزوم امر به معروف و نهی از منکر است، از بیرون از متن حدیث برگرفته شده است. از اینجا روشن می گردد که وجوه دیگری را نیز می توان با استفاده از پس گزاره های حدیث با توجه به نقل های متعدد آن و نیز دلایل خارجی دیگر می توان سامان داد که احتمال آینده که مفاد آن فراتر از اثبات اصل عصمت در گناه است، در قالب احتمال ذکر خواهد شد که تقریر پنجم به شمار می آید. و اما محور و مرکز ثقل تقریرهای دیگر که هر یک از گزاره های دوم حدیث بنا بر نقل های گوناگون

حدیث مورد بحث مورد استفاده است، عبارت اند از: ۶) ضرر زدن: «من یریبها فقد یریبنی»؛ ۷) خوشحال و ناراحت کردن: «یقبضنی ما قبضها و یبسطنی ما بسطها» و «یسعفنی ما یسعفها» و «یسرّنی ما یسرّها»؛ ۸) به رنج آوردن: «ینصبنی ما نصبها» که با استفاده از آنها نیز می‌توان استدلال‌هایی مشابه سه تقریر نخست برای اثبات عصمت فاطمه زهرا علیها السلام سامان داد. و به طور کلی می‌توان گفت از مجموعه این پس گزاره‌ها به جز تقریر پنجم که در آینده ذکر خواهد شد، اثبات عصمت از گناه فاطمه زهرا علیها السلام قابل استفاده است.

۶. عصمت از هر عمل غیر مرضی حتی عمل مکروه

برخی از دانشمندان شیعه دلالت حدیث مورد بحث بر عصمت را این گونه تقریر کرده اند: محور خشنودی و ناخشنودی فاطمه زهرا علیها السلام همانند پدر بزرگوارش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رضا و غضب خدا است و هیچ گاه عملی که موجب ناخشنودی خدا است، به جا نمی‌آورد، بلکه اگر از امر مباحی بپسندد، حتماً جهت شرعی داشته است و بنابراین آن عمل به مستحب تبدیل می‌شود و برعکس عمل مباحی را نپسندد، به مکروه تبدیل می‌شود و این مرتبه بالای عصمت است که این حدیث آن را اثبات می‌کند. (ر. ک: امینی، ۱۴۱۶: ۲۳۶/۷)

در واقع، این استدلال با استعانت از گزاره دوم حدیث بنا بر برخی نقل‌های آن که عبارت از «من أغضبها فقد أغضبنی» است، سامان یافته است. که بنا بر احتمال امینی آنچه از آن برمی‌آید اثبات امری فراتر از عصمت از گناه، یعنی اثبات عصمت از هر عمل غیر مرضی عمل مکروه می‌باشد؛ لیکن همین پس گزاره خود مرکز نقل استدلالی است که در تقریر آینده توسط آیت الله وحید ذکر شده است، که در ادامه مطرح و مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

۷. عصمت کبری؛ عصمت از خطا و خطیئه

در تقریر دیگر گفته شده است ولایت کلی و امامت عامّه که همان عصمت مطلق است در وجود فاطمه زهرا علیها السلام متحقق است؛ زیرا در این حدیث آمده است که «فاطمة بضعة منی، فمن اغضبها اغضبنی»؛ زیرا عقل و کتاب و سنت دلیل بر این است که خشم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خشم خدا است و از این حدیث برمی‌آید که خشم فاطمه زهرا علیها السلام

خشم رسول الله صلی الله علیه و آله است و این مسأله به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی در این حدیث ذکر شده است، بنابراین، به طور مطلق خشم فاطمه علیها السلام خشم پیامبر صلی الله علیه و آله و خشم او خشم خدا است، پس خشم فاطمه علیها السلام و در مقابل آن خشنودی او خشنودی خدا است. از آنجا که خشنودی و خشم خدا و رسول صلی الله علیه و آله معصوم و به دور از هر گونه خطا و هوی است، خشم و خشنودی فاطمه علیها السلام معصوم و به دور از خطا و هوای نفس است؛ و این معنای عصمت کبری است. (ر. ک: خراسانی، بی تا: ۱۹۷)

به نظر می‌رسد این استدلال راه گشای اثبات نوعی برتر از اقسام عصمت برای فاطمه زهرا علیها السلام از این حدیث می‌باشد؛ چرا که ثقل و حدّ وسط استدلال در آن مسأله خشنودی و خشم است که فراتر از یک امر رفتاری است. توضیح این مسأله نیازمند مقدماتی است که عبارت اند از: الف) اینکه انواع امور مربوط به مراحل صدور فعل از انسان را به ترتیب به چندین مرحله می‌توان تقسیم کرد: ۱) خطور خاطره بر ذهن؛ ۲) پرورش خاطره توسط انسان؛ ۳) ایجاد تمایل و گرایش در انسان به آن؛ ۴) تبدیل شدن تمایل به اراده و عزم تا مرحله صدور فعل خارجی؛ ۵) انجام کردار و فعل خارجی؛ ۶) تبدیل شدن تمایل درونی و نفسانی در اثر انجام عمل و رفتار خارجی به صفت و ملکه نفسانی به گونه ای که در روح انسان رسوخ کرده و جاگیر شود. ب) رضا و غضب و خشنودی و خشم از صفات ملکات نفسانی به شمار می‌آیند که انسان در اثر آن از جهت پاسخ دهی از تمامی ملکات سریع تر به محرک‌های خارجی پاسخ مثبت و یا منفی می‌دهد و سنجش میزان تحوّل روح انسان از راه آنها بهتر و دقیق تر قابل تشخیص است. بر این پایه، اگر کسی در این دو صفت، عصمت داشته باشد، به طریق اولی هم در مراحل دیگر انجام فعل و هم در زمینه صفات و ملکات دیگر دارای صفت عصمت خواهد بود.

از اینجا روشن می‌گردد که رسول اکرم صلی الله علیه و آله در این سخن، نه تنها درصدد اثبات عصمت از انجام گناه برای فاطمه زهرا علیها السلام است که در پاره ای از احتمال‌های گذشته بدان پرداخته شده بود، بلکه فراتر از مرحله ای از عصمت را که مفاد احتمال ششم (عصمت از هر عمل غیر مرضی عمل مکروه) بدان پرداخته شده بود، اثبات می‌فرماید. و از همین جا اشکال احتمال ششم روشن می‌گردد.

نتیجه گیری

رهاورد پژوهش حاضر این است که از میان، احتمال‌های گوناگون مطرح شده در معنای حدیث «فاطمه بضعة منی»، پاره‌ای از احتمال‌ها، مانند: احتمال (۱) - به معنای بعضی حقیقی بودن فاطمه زهرا علیها السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است - و احتمال (۲) - فاطمه علیها السلام بخشی از جسم و خون و فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم - و احتمال (۳) - فاطمه علیها السلام دارای تمامی کمالات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم حتی نبوت - مردود است و احتمال (۴) - فاطمه زهرا علیها السلام دارای تمامی کمالات غیر از نبوت و رسالت - موجه می‌باشد و نیز احتمال (۵) - عصمت فاطمه زهرا علیها السلام از گناه - و احتمال (۶) - عصمت فاطمه زهرا علیها السلام از هر عمل غیرمرضی حتی عمل مکروه - و نیز احتمال (۷) - عصمت فاطمه زهرا علیها السلام از هر گونه خطا و خطیئه - با توجه به ظهور پس گزاره‌های متعدد حدیث، وجوهی موجه خواهند بود. بنابراین، دریک نتیجه کلی می‌توان گفت از این حدیث، نه تنها عصمت فاطمه زهرا علیها السلام از گناه که عصمت آن حضرت از هر گونه عمل ناپسند و بلکه هر گونه تمایل و صفت نفسانی ناپسند که مورد خشنودی خداوند نیست اثبات می‌گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، (بی تا)، **شرح نهج البلاغة**، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بی جا: دار احیاء الکتب العربیة عیسی البابی الحلبی و شرکا.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، **النهاية في غريب الحديث و الاثر**، تحقیق طناحی، محمود محمد و زاوی، طاهر احمد، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چهارم.
۴. ابن جبر، **نهج الايمان**، (۱۴۱۸)، تحقیق: السید أحمد الحسینی، مشهد: مجتمع امام هادی علیه السلام، اول.
۵. ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۳۹۹ - ۱۹۷۹)، **معجم مقاییس اللغة**، المحقق: عبد السلام محمد هارون، بی جا: دار الفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، اول.
۷. ابو نعیم، احمد بن عبدالله، (۱۴۰۷)، **حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء**، بیروت: دار الکتب العربی.
۸. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، (۱۴۰۴)، **ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، (۱۴۰۴)، فی الکلام**، قم: الهادی.
۹. ابوالفرج اصفهانی، الأغانی، (بی تا)، دار احیاء التراث العربی، بی جا.
۱۰. اعرجی، عبدالمطلب بن محمد، (۱۳۸۱)، **اشراق الالهوت فی نقد شرح الیاقوت**، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۱۱. آمدی، علی بن محمد، (۱۴۲۳)، **اخبار الافکار فی اصول الدین**، قاهره: دار الکتب.
۱۲. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶)، **التدیر فی کتاب و السنه و الادب**، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۱۳. امینی، عبدالحسین، (بی تا)، **نظرة فی کتاب البدایة و النهایة**، تحقیق شیخ فارس تبریزیان الحسون، اعداد احمد کنانی، بی جا.
۱۴. ایچی، عضد الدین عبد الرحمن، (۱۹۹۷)، **المواقف**، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، بیروت: دار الجیل، اول.
۱۵. ایچی، عضدالدین، (۱۳۲۵)، **عبدالرحمان بن احمد، شرح المواقف و یلیه حاشیتی السیالکوتی و الحلبي**، قم: منشورات شریف رضی.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۷)، **صحیح بخاری**، تحقیق: مصطفی دیب البغا، بیروت: دار ابن کثیر، سوم.
۱۷. بیومی، محمد بیومی مهران، (۱۳۷۶)، **السيدة فاطمة الزهراء علیها السلام**، بی جا: سفیر اصفهان.
۱۸. تبریزی، محمدعلی، (۱۴۱۸)، **اللمعة البيضاء فی شرح خطبة الزهراء**، تحقیق سید هاشم میلانی،

- قم: دفتر نشر الهادی، اول.
۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳)، *سنن الترمذی*، بیروت: دارالفکر.
۲۰. تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر، (۱۴۰۱)، *شرح المقاصد فی علم الکلام*، پاکستان: دار المعارف النعمانیة.
۲۱. تهانوی، محمد علی، (۱۹۹۶)، *کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، اول.
۲۲. تیجانی سماوی، محمد تیجانی، (۱۴۷)، *فسلوا اهل الذکر*. لندن: مؤسسه الفجر.
۲۳. تیجانی سماوی، محمد تیجانی، (۱۹۹۱)، تیجانی سماوی، محمد تیجانی، لندن: موسسه الفجر.
۲۴. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰)، *کتاب التعريفات*، تهران: ناصر خسرو.
۲۵. جلالی، محمد رضا، (۱۳۷۸)، *المنهج الرجالی و العمل الرائد فی الموسوعه الرجالیه لسید الطائفه آیه الله العظمی البروجردی*. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۶. جوهری، إسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷-۱۹۸۷)، *تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق أحمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، الرابعة.
۲۷. حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
۲۸. حلّی، علامه حسن بن یوسف، (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم: بیدار.
۲۹. حلّی، علامه حسن بن یوسف، (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر مع شرحیه*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۳۰. حلّی، محقق جعفر بن حسن، (۱۳۷۳)، مشهد: مرکز البحوث الاسلامیه.
۳۱. حمصی رازی، سدید الدین، (۱۴۱۲)، *المنقذ من التقليد*، مؤسسه النشر الإسلامی، قم: اول.
۳۲. خراسانی، وحید، (بی تا)، خراسانی، وحید، (بی تا)، بی جا: بی نا.
۳۳. رازی، فخر الدین محمد بن عمر، (۱۴۲۱)، *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول.
۳۴. راغب، حسین بن محمد اصفهانی، (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم-الدار الشامیه، اول.
۳۵. زبیدی، محمد بن محمد، (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق: جمعی از محققین، بی جا: دار الهدایة.
۳۶. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۹۷۹)، *أساس البلاغة*، بیروت: دار صادر.
۳۷. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۳)، *الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۳۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۳)، *الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف*، قم: موسسه امام صادق.
۳۹. سجادی، مرضیه سادات، مقاله *نقد اخبار ازدواج مجدد امام علی عليه السلام در زمان پیامبر*، مجله

مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷.

۴۰. سید مرتضی، علم الهدی، علی بن حسین، (۱۴۱۰)، *الشافی فی الامامة*، طهران: موسسه الصادق.
۴۱. شوشتری، نور الله بن شریف الدین، (۱۳۶۷)، *الصوارم المهرقه فی نقد الصواعق المحرقة لابن حجر الهیثمی*، تحقیق: السید جلال الدین المحدث، بی‌جا: بی‌نا.
۴۲. شوشتری، نورالله بن شریف الدین، (۱۴۰۹)، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، تحقیق آیت الله مرعشی، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۴۳. شوکانی، محمد بن علی، (بی‌تا)، *فتح القدير الجامع بین فنی الروایة والدرایة من علم التفسیر*، عالم الكتب،
۴۴. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الكتب.
۴۵. صدوق، شیخ ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۶۳)، *من لایحضره الفقیه*، قم: جماعه المدرسین بقم، موسسه النشر الاسلامی.
۴۶. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۷. طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶)، *مجمع البحرين*، تهران: کتابفروشی مرتضوی، سوم.
۴۸. طوسی، شیخ محمد بن حسن، (۱۳۸۳)، *تلخیص الشافی*، نجف اشرف: مکتبه العلمین الطوسی و بحر العلوم.
۴۹. عاملی، سید جعفر مرتضی، (۱۴۲۳)، *المصطفی من سیره المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم*، تحقیق: إعداد حسن حراجلی، لبنان: المركز الإسلامی للدراسات، اول.
۵۰. فرات کوفی، ابن ابراهیم، (۱۴۱۰)، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق کاظم، محمد، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، اول.
۵۱. فراهیدی، خلیل، (بی‌تا)، *کتاب العین*، قم: هجرت، دوم.
۵۲. فیروزآبادی، مرتضی، (۱۳۹۳)، *فضائل الخمسه من الصحاح الستة و غيرها من الكتب المعتمده عند اهل السنه و الجماعة*، بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات.
۵۳. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: موسسه دار الهجرة.
۵۴. فیومی، احمد بن محمد، (بی‌تا)، *مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: منشورات دار الرضی، اول.
۵۵. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، (بی‌تا)، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الفراء* (ط - الحدیثه)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، اول.
۵۶. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، (۱۴۰۱-۱۹۸۱)، *کنز العمال فی سنن الأقوال و*

- الأفعال، المحقق: بكرى حيانى - صفوة السقا، بي جا: مؤسسة الرسالة، الخامسة.**
٥٧. مجلسى، علامه محمد باقر، (١٤٠٤)، **مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دار الكتب الإسلامية، دوم.
٥٨. محمودى، مجتبى، (١٣٦٧)، **قرآن در قرآن**، قم: دفتر نشر اسلامى.
٥٩. مراودى، على بن سليمان دمشقى صالحى، (١٤١٩)، **الانصاف**، بيروت: دار إحياء التراث العربى، اول.
٦٠. مسلم، مسلم بن الحجاج النيشابورى، (بى تا)، **صحيح مسلم**، بيروت: دار الجيل بيروت و دار الأفق الجديدة.
٦١. مفيد، شيخ محمد بن محمد، (١٤١٣)، **النكت الاعتقادية**، قم: كنگره شيخ مفيد.
٦٢. مفيد، شيخ محمد بن محمد، (١٤١٣)، **اوايل المقالات فى المذاهب والمختارات**، قم: كنگره شيخ مفيد.
٦٣. مقزبرى، تقى الدين أحمد بن على، (١٩٤١)، **امتناع الاسماع**، تحقيق محمود محمد شاکر، قاهره: لجنة التأليف والترجمة و النشر.
٦٤. مناوى، محمد عبدالرؤوف، (١٤١٥)، **فيض القدير فى شرح الجامع الصغير**، احمد عبدالسلام، بيروت: دارالكتب العلمية، اول.
٦٥. ميلانى، سيد على، (١٤١٣)، **الإمامة فى أهم الكتب الكلامية و عقيدة الشيعة الإمامية**، شريف رضى، قم: اول.
٦٦. ناصر، عبدالله، (١٤٢٥)، **محنه فاطمه بعد وفاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم**، قم: دليل ما.
٦٧. نسائى، أحمد بن شيعبى، (بى تا)، **سنن النسائى**، بي جا.
٦٨. نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد، (١٤٠٥)، **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، بيروت: دار الاضواء.
٦٩. نورى، حسين، (١٣٦٩)، **نفس الرحمان فى فضائل سلمان**، تحقيق جواد قيومى، تهران: مؤسسه آفاق، اول.
٧٠. نووى، يحيى بن شرف، (بى تا)، **المجموع شرح المذهب**.
٧١. نيسابورى، حاكم، (بى تا)، **المستدرک على الصحيحين**، تحقيق يوسف عبدالرحمن المرعشى، بيروت: اول.

مبانی کلامی نظریه‌ی ولایت فقیه

علی شمس^۱

چکیده

بر اساس ادله‌ی کلامی، منشأ حاکمیت و ولایت، خداوند متعال است، اوست که خالق، مالک، ولی و ربّ مطلق در عالم است. بر همین اساس هر گونه حاکمیت و ولایت از جانب غیر خدا باطل، ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است، مگر این که در طول حاکمیت خداوند و با اذن او باشد. بعثت انبیا و حفظ خطّ نبوت به وسیله‌ی امامان معصوم، این ولایت را متجلی ساخته است. در عصر غیبت، این حکمت و لطف پابرجاست؛ چرا که لطف از صفات الهی است و صفات خداوند در طول زمان و در آستان حوادث، دست‌خوش تغییر و تحوّل نخواهد شد. بنابراین اعمال این لطف از سوی خداوند، در زمان غیبت نیز، همانند زمان حضور معصومین لازم و ضروری است؛ و این جاست که ضرورت وجود فقها به عنوان نزدیک‌ترین افراد به ویژگی‌های معصومین علیهم‌السلام، و امین‌ترین افراد در جهت به دست گرفتن عنان اسب سرکش قدرت، برای حفظ خطّ امامت، شریعت و رهبری مردم احساس می‌شود و این نیز لطفی است که از جانب خداوند ضروری به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی

ولایت فقیه، ولایت الهی، ربوبیت الهی، حکمت الهی، لطف الهی، امامت، علم کلام

طرح مسأله

بحث از حاکمیت، رهبری و ولایت، از این جهت که به صفات و افعال الهی بازمی‌گردد، بحثی کلامی است، زیرا موضوع علم کلام بررسی افعال و صفات خداوند است، و از آنجا که به بررسی تکلیف فقیه و مکلفین، در پذیرش تولی امر منتهی می‌شود، می‌تواند مبحثی فقهی باشد. اگر در اثبات «ولایت فقیه» به لطف، حکمت و صفات دیگری از خداوند استناد شود، و یا در استمرار اصل امامت، پس از غیبت حضرت ولی عصر^{علیه السلام} جایگاه دیگری برای بحث از «ولایت فقیه» طرح گردد، این عنوان در علم کلام جای می‌گیرد، همان طور که اگر با در نظر داشت وجوب قبول ولایت از جانب فقیه و اطاعت از جانب مردم، بحثی فقهی مطرح گردد، به صبغی فقهی این نظریه پرداخته شده است.

کلامی یا فقهی بودن نظریه‌ی ولایت فقیه

در استدلالی که بر اثبات ولایت فقیه اقامه می‌شود اینگونه مطرح می‌گردد که بر خداوند از باب حکمت و لطف واجب است که برای اداره‌ی جامعه‌ی اسلامی، فقیهان عادل را به ولایت بر مردم منصوب فرماید، لذا مسأله از عوارض فعل الله است (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴۳)، اما از جهت دیگر برای فقیه وجوب قبول ولایت و برای مردم وجوب تبعیت از فقیه مطرح می‌گردد که این مسأله‌ای فقهی است، چرا که به تعیین تکلیف برای افعال مکلفین پرداخته است. حال سؤالی مطرح می‌گردد که آیا نظریه‌ی ولایت فقیه مسأله‌ای کلامی است یا فقهی؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت که؛ موضوعات و عناوین مختلف ممکن است دارای حیثیت‌ها و جنبه‌های گوناگونی بوده، و بر همین اساس حوزه‌های مختلفی برای طرح و بحث داشته باشند.

در مورد نظریه‌ی «ولایت فقیه» نیز همین کلام جاری است و بستگی دارد که کدام-یک از جنبه‌های آن مورد توجه قرار گیرد. اگر از جنبه‌ی اثبات «ولایت فقیه» و از منشأ مشروعیت آن سخن بگوییم، جایگاه آن در علم کلام خواهد بود و از این رهگذر آسان‌تر و زودتر به نتیجه خواهیم رسید. چنان که این حقیقت همیشه در ذهن و فکر و عقیده‌ی مردم بوده و هست که فقها و مجتهدین نواب عامّ امام زمان^{علیه السلام} هستند. ولی اگر از وظیفه‌ی مردم

در قبال حاکم اسلامی و یا وظیفه‌ی فقیه در پذیرش ولایت سخن بگوییم، از این جهت در علم فقه قابل طرح می‌باشد. بر اساس آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که بحث از «ولایت فقیه»، همانند بسیاری از مباحث دیگر می‌تواند از دو جنبه مورد بررسی قرار گیرد:

الف: بررسی وظایف فقیه در دوران غیبت؛

ب: مبنا و منشأ مشروعیت ولایت و حکومت فقیه.

اگر به بررسی وظیفه‌ی فقیه پردازیم، از آنجا که بحث وارد تعیین تکلیف برای فقها می‌شود، بحثی فقهی است. اما اگر به بررسی مبنای ولایت داشتن فقیه پردازیم، از آنجا که هر گونه ولایتی به غیر از ولایت الهی مردود و غیر مشروع است، و ولایت، از افعال الهی است، بنابراین، بحث وارد در حوزه‌ی علم کلام می‌شود و جایگاه اصلی آن، علم کلام است.

کلامی - فقهی بودن ولایت فقیه ایده‌ی کسانی است که بحث از مبنا، منشأ و مشروعیت ولایت برای فقیه را بحثی کلامی و از مختصات فعل خداوند و در استمرار ولایت پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت دانسته و بحث از وظیفه‌ی مردم در پذیرش ولایت فقیه و همچنین تکلیف فقیه در پذیرش این ولایت را بحثی فقهی می‌دانند. با بررسی نظریات ارائه شده پیرامون ولایت فقیه که از قرون اولیه پس از غیبت صغرا در بین اندیشمندان شیعه مطرح بوده است، می‌توان نتیجه گرفت که تقریباً تمامی فقها اصل را بر «عدم ولایت» قرار داده‌اند و ولایت مستقل و حقیقی را مختص به خداوند می‌دانسته و در استمرار ولایت خداوند، پیامبر ﷺ و امامان اهل بیت و به تبع آن‌ها «فقها» را صاحب ولایت می‌شمرده‌اند. به همین خاطر این مسأله که «بحث از ولایت بحثی کلامی است» امری مسلم تلقی می‌شده است، ولی در مورد تکالیف فقیه و مردم - که مباحثی فقهی هستند - مباحث مستقلاً در فقه گشوده‌اند که هیچ منافاتی با کلامی بودن «بحث از ولایت فقیه» ندارد. در این جا برای نمونه چند نظریه را که به کلامی - فقهی بودن ولایت فقیه اشاره دارند ذکر می‌کنیم:

۱. شهید ثانی (۹۶۶ ق)

«در مواردی که امام اهل بیت فوت کند، سخن شیخ و دیگر فقها در این که آیا فضات منصوب شده از طرف وی منعزل می‌شوند یا خیر؟ دچار اختلاف شده‌است؛ عده‌ای قائل به عزل

مطلق آن‌ها شده‌اند، چرا که آن‌ها نایبان امامند و ولایتشان فرع بر ولایت امام علیه السلام است... عده‌ی دیگری گفته‌اند که آن‌ها عزل نمی‌گردند؛ چون ولایت آن‌ها شرعاً اثبات شده‌است، و با شک در استمرار آن، ثبوتش استصحاب می‌گردد، در ضمن با عزل آن‌ها، ضرر عمومی به مردم خواهد رسید... و مصالح عمومی مردم معطل می‌ماند... و همین مطلب در مورد ولایت فقیه در زمان غیبت مطرح می‌گردد، چرا که امامی که او را قاضی و حاکم قرار داده، حضور ندارد، (و اختلاف بالا در این مورد هم وارد است) البته فقها بر استمرار ولایت فقیه بعد از فوت امام علیه السلام اجماع دارند...» (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳، ص ۳۵۹)

بنا بر نظر شهید ثانی علی‌رغم اختلاف نظر مطرح شده، فقها در دو مطلب اتفاق دارند:

۱. این که افراد منصوب از جانب امامان علیهم السلام مثل قضات نایب آن‌هایند، و ولایتشان فرع بر ولایت ایشان است.

۲. ولایت فقها در زمان غیبت امام علیه السلام همانند زمان حضور به اذن او بوده است و در استمرار آن نیابت شکی نیست.

۲. محقق اردبیلی (۹۹۳ق)

محقق اردبیلی نیز نیابت فقیه را از جانب امام غایب می‌داند و می‌گوید: «... فقیه در زمان غیبت، نایب از امامانی علیهم السلام که فوت کرده‌اند نمی‌باشد، تا با فقدان آن‌ها علیهم السلام فقیه منزل گردد، (و این امر واضح است) بلکه نایب از صاحب الامر علیه السلام می‌باشد، و اذن حضرت علیه السلام ثابت است با اجماع و دلایل دیگر مثل این که اگر اذنی از جانب امام علیه السلام نباشد حرج، تنگناهای اجتماعی و اختلال در نظم عمومی نمایان می‌شود. البته سیاق و ظواهر روایات نیز دلالت دارند بر این که هر کسی که متصف به صفات مذکور (فقاہت و عدالت) باشد، دائماً به اذن معصومین علیهم السلام منصوب به ولایت است، نه این که نایب از جانب یک امام علیه السلام باشد و در همان زمان، و نیازی به نصب خاص نیست.» (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۲۸)

۳. شیخ انصاری (۱۲۸۱ق):

شیخ انصاری نیز با توجه به مفاد برخی از روایات به جنبه‌ی کلامی ولایت فقیه که نیابت از امام غایب است اشاره می‌نماید و البته در وجوب پذیرش این مسئولیت از جانب فقیه و

و جوب تبعیت مردم از فقیه، جنبه‌ی فقهی آنرا نیز در نظر دارد: «در اثبات ولایت فقیه مقبوله‌ی عمر بن حنظله و مشهوره‌ی ابی‌خدیجه و توقیعی که خواهد آمد، کفایت می‌کند، چرا که در تعلیل حکومت فقیه و ولایتش بر مردم این گونه آمده است: «من (امام علیه السلام) فقیه را به عنوان حاکم جعل کردم، و او حجت من بر شماست...» و در باب دلیل وجوب رجوع به فقیه در امر حکومت (علاوه بر استفاده از جمله‌ی جعلته حاکماً در مقبوله‌ی عمر بن حنظله که ظهور دارد در همانند بودن این حکم با احکام صادره در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله که مردم را در امور حکومتی به رجوع به پیامبر صلی الله علیه و آله و پذیرش نظر او ملزم می‌کند، بلکه تبادر عرفی از نصب سلطان حکومت اوست) از جمله می‌توان به این دلیل اشاره کرد که رجوع به فقیه در امور عامه‌ای که از وظایف حاکم است واجب می‌باشد، و مجرای امور به دست علمای الهی است، که امین بر حلال و حرام خدایند... و دلیل دیگر بر وجوب تبعیت از فقیه فرمایش امام صادق علیه السلام است (هنگامی که فقیه حکم نماید، و مورد قبول واقع نشود در اصل حکم ما (معصومین علیهم السلام) سبک‌شمارده شده است و ما مردود دانسته شده‌ایم) که ملاک حرمت رد بر فقیه را یکی بودن حکم فقیه و امام علیه السلام دانسته است، بنابراین رد بر فقیه، رد بر امام علیه السلام است و دلیل دیگر توقیع امام زمان علیه السلام است که شیخ صدوق رحمته الله علیه (شیخ صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۸۴)؛ و شیخ طوسی رحمته الله علیه (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۷)؛ و شیخ طبرسی رحمته الله علیه (طبرسی، بی‌تاریخ، ج ۲، ص ۸۳)؛ در جواب سؤالات اسحاق بن یعقوب روایت کرده اند که: «در حوادث واقع به راویان حدیث ما مراجعه کنید، همانا آنان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آن‌هایم.» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۷۰)

۴. آیت الله بروجردی (۱۳۸۳ق)

ایشان نیز انتصاب فقه از جانب امام را امری قطعی می‌داند و استناد به روایات را غیر ضرور می‌شمارد: «هنگامی که انتصاب فقیه از جانب امام علیه السلام و عدم اهمال در اموری که شارع راضی به اهمال آن‌ها نشده است ثابت گردید، (به خصوص با توجه به احاطه‌ی ائمه علیهم السلام به نیازهای شیعیان در زمان غیبت) بدون شک فقیه تنها مصداق برای این امر خواهد بود... و نصب فقیه قطعی است، و مقبوله‌ی عمر بن حنظله از شواهد آن است... و بالجمله با بیانی که گذشت، در انتصاب فقیه عادل از جانب ائمه علیهم السلام بر امور مهمی که مورد ابتلای عموم

است، شکی نیست و در اثباتش نیازی به مقبوله‌ی عمر بن حفصه نیست.» (بروجردی، ۱۳۷۸ق، ص ۵۵)

۵. امام خمینی علیه السلام (۱۳۶۸ش)

امام خمینی به عنوان کسی که توانست نظریه‌ی ولایت فقیه را از حد تئوری خارج کرده و در عمل آن را اجرا نماید، با تبیین مقدمات متقنی برای آن به جنبه‌ی کلامی و فقهی این نظریه پرداخته است: «کسی که اجمالاً در احکام اسلام و گسترش آن در تمام شئون جامعه اعم از عبادات، که وظایف بین بندگان و خدا مثل: نماز و حج است (هر چند جهات اجتماعی و سیاسی مربوط به زندگی دنیا در آن‌ها مورد غفلت قرار گرفته است) و یا قوانین اقتصادی، حقوقی، اجتماعی و سیاسی دقت کند، می‌یابد که اسلام، صرفاً مجموعه‌ای از احکام عبادی و اخلاقی نیست؛ (بر خلاف تصور بسیاری از مسلمانان تازه به دوران رسیده و بلکه بزرگان) ... پس بر مسلمین و در صدر آنان روحانیون و طلاب علوم دینی است که بر ضد تبلیغات دشمنان اسلام با هر وسیله‌ی ممکن قیام کنند، تا معلوم گردد که اسلام برای تأسیس حکومتی عدالت خواه آمده است، و در آن قوانین مربوط به مالیات، بیت المال، ...، جزا، قضاوت، جهاد، دفاع، پیمان‌های دولتی و بین المللی وجود دارد... و حکومت اسلامی از وحی سرچشمه گرفته است و در تمام زمینه‌ها از قانون الهی کمک خواسته است... بعد از شناخت آن چه که گذشت باید گفت که: احکام الهی؛ چه آن‌ها که مربوط به مالیاتند و چه سیاست و حقوق، نسخ نشده‌اند، بلکه تا روز قیامت باقی هستند؛ و بقای این احکام اقتضا می‌کند که، تشکیل حکومت، و ولایتی که حفظ سیادت قانون الهی و اجرای آن را بر عهده بگیرد، ضرورت داشته باشد و نمی‌توان احکام الهی را اجرا نمود، مگر به وسیله‌ی آن... و حکومت بدون والی نمی‌شود... و عقلاً این امر از جانب خداوند حکیم ترک نشده است، پس دلیل امامت بعینه دلیل لزوم حکومت بعد از غیبت ولی امر علیه السلام است، به خصوص با گذشت این سال‌های متمادی. آیا وا گذاشتن ملت اسلامی و تعیین نکردن تکلیف آن‌ها از حکمت خداوند حکیم معقول است؟ و یا حکیم، به هرج و مرج و اختلال نظام راضی شده است؟ و هیچ قانون قاطعی نیاورده است؟ تا مردم ادعایی بر خدا نداشته باشند؟.....» (امام خمینی علیه السلام، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۵۹)

ایشان در جای دیگر چنین گفته است: «... السلطنة و الولاية مختصة بالله تعالى بحسب حكم العقل فهو تعالى مالك الامر و الولاية بالذات من غير جعل؛ و هي لغيره تعالى بجعله و نصبه، و هذه السلطنة و الخلافة و الولاية من الامور الوضعية الاعتبارية العقلانية. فالسلطنة بشؤونها و فروعها لهم من قبله تعالى و لايجوز لاحد التصرف فيها و تقلدها اصلاً و فرعاً، لأن تقلدها غضب و التصرف فيها و في شؤونها - كائنه ما كانت - تصرف في سلطان الغير» (امام خمینی ره، ۱۳۱۸ق، ج ۲، ص ۱۰۵)؛ «بر اساس حکم عقل سلطه و ولایت مخصوص خداست و او مالک امر و ولایت بالذات، بدون جعل دیگران است، اما ولایت در مورد دیگران با جعل نصب الهی است... و هیچ کس حق تصرف در آن را ندارد، چرا که غضب است و دخالت در اختیار دیگران.»

۶. آیت الله جوادی آملی

«در زمینه‌ی ولایت فقیه، از دو جنبه‌ی کلامی و فقهی می‌توان سخن گفت. بحث کلامی درباره‌ی ولایت فقیه این است که آیا ذات اقدس اله که عالم به همه ذرات عالم است «لا یعزب عنه مثقال ذرة» (سبأ ۳۴:۳) او که می‌داند اولیاء معصومش زمان محدودی حضور و ظهور دارند و خاتم اولیائش مدت مدیدی غیبت می‌کند آیا برای زمان غیبت، دستوری داده است یا این که امت را به حال خود رها کرده است؟ و اگر دستوری داده است آیا آن دستور، نصب فقیه جامع شرایط رهبری و لزوم مراجعه مردم به چنین رهبر منصوبی است یا نه؟ و اگر دستوری راجع به تقیه مزبور داده است، آیا ولایت فقیه ثابت خواهد شد؟ موضوع چنین مسأله‌ای «فعل الله» است و لذا اثبات ولایت فقیه و برهانی که بر آن اقامه می‌شود مربوط به «علم کلام» است... بنابراین اصل ولایت فقیه مسأله‌ای کلامی است ولی از همین ولایت فقیه، در علم فقه نیز بحث می‌شود تا لوازم آن حکم کلامی در بایدها و نبایدهای فقهی روشن شود.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴۳)

پس از بررسی اجمالی جنبه‌ی فقهی - کلامی ولایت فقیه، به مبانی کلامی این نظریه می‌پردازیم. همان‌طور که گفته شد، موضوع مسائل کلامی به ذات، صفات و افعال خداوند باز می‌گردد که در تبیین مبانی کلامی ولایت فقیه همین موضوع باید در نظر گرفته شود.

۱. ربوبیت الهی

هر فرد مسلمانی که جهان‌بینی توحیدی را به عنوان مبنای تفکر خود پذیرفته است، نمی‌تواند به نتایج و پیامدهای آن در شعاع زندگی فردی و اجتماعی بی‌اعتنا باشد؛ زیرا توحید لوازم و آثار فراوانی را در بخش‌های مختلف حیات جمعی نشان می‌دهد.

بر اساس یک اصل مسلم اسلامی «ربوبیت» منحصر به خداست؛ یعنی علاوه بر آن که خداوند آفریننده و خالق موجودات است، ربوبیت آنها را نیز در دو بخش «تکوین» و «تشریح» به دست دارد.

ربوبیت تشریحی خداوند در سراسر زندگی و در همه‌ی ابعاد حیات انسان موحد، سایه می‌افکند. از این رو نه خود را تنها و رها می‌بیند و نه تن به فرمان غیر خدا می‌دهد. بر همین اساس، اعتبار و مشروعیت هر حکمی را تنها در ارتباط با خدا می‌سنجد و بدون وجود این ارتباط دلیلی بر پیروی این حکم نمی‌بیند بلکه اطاعت از آن را آلوده شدن به شرک در تشریح می‌داند.

در قرآن کریم - در آیات مختلف - آمده است که «ولی» فقط خداست و سرپرستی حق انحصاری خداوند است: «فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری ۴۲: ۹) این ولایت اقتضا می‌کند که همه‌ی شؤون تدبیر بشر در اختیار خداوند باشد، این ولایت دو گونه است:

الف. ولایت تکوینی: که تصرف در خلقت و تدبیر تکوینی است، «ما لکم من دونه من ولیّ ولا شفیع افلاتتدکرون» (سجده ۳۲: ۴)؛ «بدون خدا هیچ ولیّ و شفیع ندارید. آیا متذکر نمی‌شوید؟» و یا این آیه‌ی شریف، «انت ولیّی فی الدنیا و الآخرة» (یوسف ۱۲): (۱۰۱)؛ «تو در دنیا و آخرت ولیّ من هستی.»

ب. ولایت تشریحی: که بر اساس آن هرگونه قانون‌گذاری و ارشاد و تدبیر امور به دست خداست: «ما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذ اقصی الله امر ان یکون لهم الخیرة من امرهم» (احزاب ۳۳: ۳۶)؛ «هر گاه که خداوند اراده‌ای کند، هیچ مرد و زن مؤمنی حقّ چون و چرا در آن امر ندارند.» و یا در این آیه‌ی شریف ولایت اصالتا و بالذات از آن خدا نام برده شده و سپس بالعرض به رسول و مؤمنین نسبت داده شده است: «انّما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون» (مائده ۵: ۵۵)؛

«همانا ولیّ شما خدا و رسولش و مؤمنین هستند، آن مؤمنانی که نماز به پای دارند و در حال رکوع زکات می دهند.»

پس، از راه اعتقاد به ربوبیت الهی و این که همه چیز تکویناً و تشریحاً باید تحت تدبیر و تربیت وی باشد، به این نتیجه می‌رسیم که حقّ حاکمیت و ولایت انحصاراً به دست خداوند است و قبول اصل توحید، مستلزم قبول توحید در ربوبیت نیز خواهد بود.

نتیجه آن که: بر اساس پذیرش توحید در ربوبیت این اصول به دست می‌آید؛ **اصل اول:** حقّ سرپرستی و زمام‌داری جامعه تنها می‌تواند به حاکمیت الهی مستند باشد و هر گونه رهبری و سلطه، که منشأ الهی نداشته باشد، با اعتقاد به توحید ناسازگار است؛ با این توضیح که از سه بخش اصلی هر حکومت (قانون‌گذاری، قضاوت و اداره‌ی جامعه و امور اجرایی) تنها بخش اول مستقیماً از طرف خداوند انجام می‌گیرد، و با وضع قوانین الهی و ابلاغ آن بدون نیاز به قانون‌گذار بشری، نیازهای جامعه، می‌تواند تأمین شود. ولی در دو بخش دیگر، به داور و فرمانروایی نیاز است که انسان‌ها بتوانند با او تماس گرفته و در فصل خصومت و حلّ معضلات اجتماعی به سراغ او بروند. از این رو حضور حاکم بشری برای تدبیر امور جامعه ضروری است، و بدون آن حتی با بودن قوانین الهی، زندگی اجتماعی از هم گسسته و نظام معیشت دچار هرج و مرج می‌گردد، مگر آن که انسانی سر رشته‌دار نظم جامعه و استیفای حقوق انسان‌ها گردد. **اصل دوم:** هیچ کسی نمی‌تواند به عنوان منشأ مستقلّی برای حاکمیت تلقی شود. هر گونه امکاناتی که در اختیار بشر قرار دارد از افاضه‌ی او سرچشمه می‌گیرد، و لذا در راهی که او می‌خواهد، باید مصرف شود، همان‌طور که مفاد این آیات دلالت دارند: «**وَلِلّٰهِ مِيرَاثُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ**» (حدید(۵۷): ۱۰)؛ «میراث آسمان‌ها و زمین همه از آن خداست.»؛ «**وَ اَتُوْهُم مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِیْ اَتٰکُمْ**» (نور(۲۴): ۳۳)؛ «از مالی که خدا در اختیارتان گذاشته است، به آنها بدهید.» **اصل سوم:** ولایت و حکومت انسان ذاتاً مقید و محدود است. محدود به کسی که خداوند اذن می‌دهد و مقید به موارد و شیوه‌هایی که مورد رضایت اوست. **اصل چهارم:** بر مبنای کسانی که توحید ربوبی را زیربنای تفکر سیاسی خود قلمداد نموده و بر اساس آن، درباره‌ی مشروعیت نظام‌های سیاسی قضاوت می‌کنند، هیچ حکومتی بدون اذن الهی، عادلانه به حساب نمی‌آید؛ زیرا

عدالانه بودن حکومت، از آن نظر که حق انحصاری خداوند است به اذن خداوند بستگی دارد. و به تبع آن افراد منصوب از طرف خدا دارای مشروعیت خواهند بود و هر دولتی که تأیید الهی را به همراه نداشته باشد غاصب و ظالم است. حضرت امام خمینی علیه السلام در این باره می‌نویسد: «حکومت و ولایت به حکم عقل به خداوند اختصاص دارد و تنها اوست که ولایتش به نصب دیگران استناد پیدا نمی‌کند و ذاتاً دارای حق تدبیر و اداره‌ی امور آن-هاست؛ و چون ولایت از امور اعتباری عقلایی است، لذا دیگران هم با نصب او می‌توانند این امر را در اختیار بگیرند. از این رو، وقتی شئون مختلف حکومت، از طرف حق تعالی برای ائمه علیهم السلام قرار داده شده است، تصدی دیگران غاصبانه بوده و هر گونه دخالتی تعدی بر حق غیر می‌باشد.» (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۱۸ق، ص ۱۰۵)

این مبنای فکری، برای شیعیان چندان واضح و آشکار بوده است که پیوسته دولت‌های عصر حضور ائمه علیهم السلام را دولت‌های جائر تلقی نموده و حکومت آن‌ها را با صرف نظر از شیوه‌ی رفتارشان، ظالمانه و غیر قانونی می‌دانسته‌اند.

۲. مالکیت الهی

از جمله صفات الهی که می‌تواند به عنوان یکی از مبانی کلامی ولایت فقیه مورد استفاده قرار گیرد، «توحید در مالکیت» اوست. بر اساس این نکته هیچ‌یک از موجودات در هستی و کمالات خویش چیزی از خود ندارند و از این نظر فقیر، بلکه عین فقر و احتیاجند. چنین اعتقادی نفوذ حکم الهی را اثبات می‌کند؛ زیرا لازمه‌ی حکومت، تسلیم مردم در برابر فرمان‌روا و حاکم، و تن دادن به فرمان و دستور اوست، در حالی که خداوند مالک هر چیز است و همه قائم به اویند. از این رو فرمان‌روایی و حکم کردن منحصرأز اوست، «ألا له الخلق و الامر» (اعراف (۷): ۵۴) و «إن الحكم الا لله» (انعام (۶): ۵۷) لذا تنها مالک اصلی خداست و او مالک جان و مال جهانیان است و تمام مخلوقات محتاج و فقیر اویند. بر همین اساس هیچ اختیار مستقلی از خویشان ندارند و حکم خداوند برای همه نافذ و واجب الاجراست. لذا فرمان‌روای اصلی خود خداوند است. «کل شیء هالک الا وجهه له الحكم» (قصص (۲۸): ۸۸)؛ «هر چه جز وجه خداوند نابود می‌شود، حکم کردن از آن اوست.»

نتیجه آنکه اصل توحید، حق ولایت و سرپرستی جامعه و زمامداری زندگی انسان را

از هر کسی جز خدا نفی می‌کند و حکومت انسان بر انسان را به دیده‌ی یک حقّ مستقلّ طرد می‌نماید و اگر سر و سامان یافتن زندگی انسان مستلزم آن است که سر رشته‌ی کارها در دست قدرت مسلّطی باشد، این دست، جز دست قدرتمند آفریدگار و پدیدآورنده‌ی انسان و جهان نخواهد بود. بنابراین منشأ اصلی و اصل اولی در مورد حاکمیت، نفی هر گونه ولایت است، جز ولایت خداوند. (حائری، ۱۳۹۹ق، ص ۶۰)

۳. برهان مبتنی بر قاعده‌ی لطف

در بررسی دلایل عقلی به اختصار اشاره می‌شود که شیعه در بحث‌های کلامی خود، از راه دلیل لطف، لزوم نصب حاکم از جانب خداوند را اثبات می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق) در این باب می‌گوید «الامام لطف» (حلی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۹۰) شهید مطهری رحمته‌الله علیه در این باب می‌گوید که مقصود این است که انتخاب امام از حدّ استطاعت بشری خارج است و بنابراین، امری الهی است و مانند نبوت است که از طریق وحی و تعیین الهی باید ابلاغ شود. وی در این زمینه، پس از مفروض دانستن خاتمیت اسلام و این که پیامبر اسلام صلی‌الله علیه و آله و سلم در مدت بعثت، فرصت تعلیم همه‌ی اسلام به مردم را به دست نیاورد؛ نتیجه می‌گیرد که حتماً باید فردی افرادی در میان اصحاب تربیت شده باشند که اسلام را به طور کامل فرا گرفته و پس از ایشان بتوانند خلاً فقدان پیامبر صلی‌الله علیه و آله و سلم را جبران کنند. و این کار همان لطف الهی است که از جانب خداوند برای نبوت نیز ایجاب می‌شد. (مطهری، ۱۳۷۳ش، ص ۹۲ و ۹۳)

با قبول مقدمات دلیل لطف، اختصاص دادن آن به حکومت معصوم علیه‌السلام وجهی ندارد. البتّه معصوم بودن وی لطف دیگری است. پس حتّی با فقدان شرط عصمت در زمام‌دار، در عصر غیبت، باز هم لطف اوّل (یعنی نصب حاکم) برای اصلاح نظام جامعه و جلوگیری از هرج و مرج، وجوب حکومت را عقلاً از جانب خداوند اثبات و نصب را لازم می‌سازد. بنابراین، لزوم جعل الهی و تعیین حاکم از سوی او چه در زمان حضور امام معصوم علیه‌السلام و چه در زمان غیبت وی لازم و ضروری است.

۴. برهان مبتنی بر حکمت

ختم نبوت، هنگامی موافق با حکمت الهی است که توأم با نصب راهبر و امامی بعد از

پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱-۲، ص ۳۵۴) نکته‌ی مورد نظر ما در این جا این است که این ضرورت و نیاز به امامت به عنوان تأمین کننده‌ی نیاز اجتماعی بشر، یک اصل فرا دوره‌ای و مختص به زمان حضور امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَام نیست، بلکه تشکیل «حکومت دینی» در زمان معصوم بر عهده‌ی او و در زمان غیبت بر عهده‌ی نایب اوست و وجود چنین حکومتی برآورده کننده‌ی غرض الهی در خلقت انسان و ارسال رسل است.

این دلیل با مقدماتی همراه است که به این شرح می‌باشد: اولاً: هدایت راستین بشر منوط به وحی است؛ چرا که انسان مخلوق خداست و اوست که تمامی رمز و راز جسم و جان بشر را می‌داند و لذا تنها کسی که صلاحیت هدایت بشر را دارد خود خداوند است. (بر اساس توحید در ربوبیت)؛ ثانیاً: برای هدایت بشر پیامبرانی لازمند تا وحی را به انسان برسانند و پاسخگوی این نیاز بشر باشند. (برای جلوگیری از نقض غرض و بر اساس حکمت الهی)؛ ثالثاً: دین اسلام خاتم نبوت و جاودانی است و برای تأمین مصالح ضروری جامعه تا روز قیامت آمده است. (بر اساس ختم نبوت)؛ حاصل آن که: ختم نبوت هنگامی موافق با حکمت الهی است که توأم با نصب راهبر و امامی بعد از پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باشد. (مصباح یزدی، همان)؛ رابعاً: از آن جا که بر اساس مصلحتی بالاتر، از فیض حضور امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَام محروم هستیم و در ضمن همه‌ی آن چه در مقدمات قبلی آمد در این زمان هم صادق است، پس این نیاز ضروری بشر مرتفع نشده است؛ در نتیجه: خداوند بر اساس حکمت خود در زمان غیبت هم این نصب را اِعمال می‌نماید.

ملاحظه می‌شود که بین قبول جعل الهی در زمان حضور و غیبت تلازم وجود دارد و نفی یکی مستلزم انتفاء دیگری است. «بر اساس حکمت الهی و قبح نقض غرض و این که نیاز بشر به وجود حکومت و حاکمیت هیچ گاه برطرف نمی‌گردد»، این فعل الهی یعنی نصب امام عَلَيْهِ السَّلَام و حاکم در زمان غیبت نیز ادامه دارد.

با کمی توجه می‌توان یکی از خاستگاه‌های بحث «ولایت فقیه» را در همین جا یافت. چرا که اگر حکومت و «ولایت فقیه» به اثبات برسد، مشروعیت و خاستگاه آن به جعل و نصب الهی که فعلی از افعال خداوند و جزء مباحث توحید، که خود اصلی‌ترین عنوان در علم کلام است، منتهی خواهد شد و بدون تردید از جمله مباحث علم کلام تلقی خواهد شد.

۵. برهان مبتنی بر توحید در ربوبیت تشریحی

توحید در خالقیت اقتضا می‌کند که واضح قوانین هم خدا باشد، بدین سان که: ۱. یکی از شؤون توحید، توحید در ربوبیت تشریحی الهی است، یعنی تنها قانونگذار خداست؛ ۲. هیچ کس به طور مستقل حق امر و نهی ندارد؛ پس: قانون‌گذاری، باید منحصرأ در دست خداوند باشد و یا به اذن او. چرا که اولاً: حاکم مطلق خداست. ثانیاً: نفع و ضرری متوجّه خداوند نمی‌شود تا در قانون‌گذاری آن را تأثیر دهد. ثالثاً: حق مولویت و ربوبیت از اوست. بنابراین، تنها خداوند باید امام و زمام‌دار را تعیین نماید.

موارد دیگری نیز می‌توان ذکر نمود که بیان‌گر آثار مبانی کلامی ذکر شده در بالا هستند. در این جا به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱- هدایت الهی

با توجه به توحید در ربوبیت می‌توان ادعا کرد که هدایت الهی بشر امری ضروری است، زیرا از جلوه‌های ربوبیت خداوند است. براین اساس این گونه می‌گوییم: ۱. نوعی هدایت و نظم بر کلّ جهان حاکم است و حرکتی آگاهانه برای جهان وجود دارد؛ ۲. انسان که جزئی از این جهان است، مشمول این هدایت است؛ ۳. برای انسان سه هدایت متصور است: الف. هدایت عامّ طبیعی؛ ب. هدایت فطری (عقلی)؛ ج. هدایت خاصّ الهی (ربوبیت تشریحی).

از آنجا که بشر در معرض گناه است، تضمین کافی برای هدایت درونی ندارد؛ بنابراین نیازمند هدایت خاصّ الهی است؛ ۴. برای استمرار این هدایت خاصّ الهی، نیاز است که خودِ خداوند بر اساس حکمت و جلوگیری از نقض غرض، هادی و امام منصوب نماید. (باهر، ۱۳۷۳ش، ص ۲۴)

۲- توحید عملی

توحید در اطاعت، از اقسام توحید است. به این معنی که باید فقط خدا را اطاعت نمود. حال این توحید در اطاعت محقق نمی‌شود مگر این که خداوند شخصی را نصب کند تا در استمرار اطاعت الهی مورد تبعیت قرار گیرد و در عمل هم توحید محقق شود.

لذا بر اساس لطف و حکمت الهی بر خداوند لازم است که زمینه‌ی توحید در اطاعت

را فراهم آورد. (اراکي، ۱۴۱۳ق، ص ۶۶)

۳- طرد ولایت طاغوت

اگر خداوند حاکمی را معین نکند، به این معناست که حکومت غیر الهی را امضا کرده باشد و حکومت غیر الهی همان حکومت طاغوت است. در حالی که خداوند بر اساس آیات قرآن، به طرد طاغوت دستور داده است: «فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله...» (بقره، ۲: ۲۵۶) «هر که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد...» بنابراین؛ برای رهایی از جمع بین ضدین باید یکی از این دو حکومت را پذیرفت و آن حکومت الهی است. پس، بر خداوند لازم است تا ولی و حاکمی را نصب نماید. (اراکي، همان)

۶. اصل امامت

از جمله مبانی کلامی که می‌توان به عنوان مبنا برای نظریه‌ی ولایت فقیه بدان استناد کرد، اصل امامت است. از آن‌جا که ولایت و رهبری، امری ضروری برای جوامع بشری است، پس از نبوت نیز باید ادامه یابد؛ زیرا گذشته از یک سلسله مسائل فردی که در دین و تشریح الهی مطرح است، دستورهای اجتماعی نظیر اجرای حدود، دیات، قصاص و تعزیرات نیز بیان‌گر آن است که دین نیازمند قدرت اجرایی و امامت است؛ امامی که می‌بایست تمام شؤون پیامبر اسلام، همچون مرجعیت دینی، زعامت سیاسی و ولایت معنوی را دارا باشد تا بتواند از عهده‌ی مسئولیت سنگین خود برآید. «... حکومت دینی، نظم واقعی اسلامی را در جامعه حفظ و اجرا نماید؛ و به‌طوری که مردم کسی را جز خدا نپرستند و از آزادی کامل و عدالت فردی و اجتماعی برخوردار شوند و این دو مقصود به دست کسی باید انجام یابد که عصمت و معنویت خدایی داشته باشد.» (طباطبایی، ۱۳۶۰ش، ص ۳۱) علمای امامیه معتقدند که خداوند تکلیف حکومت را پس از رحلت پیامبر ﷺ مشخص کرده است و لذا مسأله‌ی حکومت و حاکمیت پس از پیامبر ﷺ نیز در زمره‌ی افعال خداوند است، و وارد در محدوده‌ی اصول دین می‌شود. ایشان بر این امر به دلایلی استناد کرده‌اند که برای تبیین این مطلب باید دو ظرف زمانی را در نظر گرفت: ۱- زمانی که شخصی با همان ویژگی‌های پیامبر ﷺ مثل عصمت و علم و...، به‌جز وحی وجود دارد. (امام معصوم علیه السلام)؛

۲- زمانی که نه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در بین مردم حضور دارد و نه شخصی با ویژگی‌های ایشان. بر اساس عقیده‌ی اجماعی در بین شیعیان، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه‌ی اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام دارای شؤن مختلفی از جانب خداوند بوده‌اند، از جمله ولایت و زعامت امت. که در مدت محدودی توسط شخص پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و پس از ایشان نیز در مدتی توسط امام علی عَلَيْهِ السَّلَام و امام حسن عَلَيْهِ السَّلَام این شأن با پشتیبانی مسلمانان به منصه‌ی ظهور نشست و مردم شاهد حکومت معصوم عَلَيْهِ السَّلَام بودند. پس در زمانی که شرایط سیاسی و اجتماعی برای این امر مساعد بوده است، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه‌ی اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام از به عهده گرفتن آن ابائی نداشته و از آن، سر باز نزدند.

حال سؤال این است که اگر در زمان عدم دسترسی به معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام مثل دوران غیبت شرایط روزگار همانند مدت محدود زمان امام علی عَلَيْهِ السَّلَام و امام حسن عَلَيْهِ السَّلَام شود، که حکومت تشکیل دادند، آیا این شأن مهم همانند باقی شؤن، مثل افتا و یا قضاوت از جانب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام به اشخاصی واگذار شده است و یا لاقلاً ایشان شرایط و ویژگی‌هایی را برای کسی که می‌خواهد این منصب را که باید مشروعیت الهی داشته باشد، مشخص نموده‌اند؟

در اینجاست که ضرورت بحث از ولایت فقیه مشخص می‌شود.

اعتقاد شیعه به غیبت دوازدهمین پیشوای معصوم عَلَيْهِ السَّلَام، پیوسته این سؤال را پدید آورده است که با عدم دسترسی به رهبر منصوب و معصوم، رهبری جامعه چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ آیا رهبری در عصر غیبت، تعطیل پذیر بوده و کلیه‌ی شؤن و اختیارات آن در این دوران متوقف می‌باشد؟ و یا شیعیان باید در برابر هر دولتی که قدرت را در دست گرفت، تسلیم بوده و با سپردن همه‌ی اختیارات رهبری به آن طبعاً همه‌ی حکومت‌ها را مشروع بدانند؟ و یا افراد خاصی عهده‌دار مسئولیت‌های اجتماعی بوده و بدون تعطیل و توقف به نیازهای جامعه رسیدگی کنند؟

شیعه از این دوران به عصر غیبت تعبیر می‌کند، که امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَام به دلایلی که به مصلحت امت و به امر خداست، در پس پرده‌ی غیبت است، تا زمانی که به امر خداوند قیام نموده و جهان را به سوی عدل و انصاف سوق دهد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت به نظر می‌رسد که جایگاه اصلی اثبات نظریه‌ی «ولایت فقیه» و بحث از مشروعیت آن، علم کلام است (هر چند تعدادی از مباحث و مسائل آن مثل محدوده‌ی اعمال ولایت و یا وظیفه‌ی مردم در قبال حاکم اسلامی در علم فقه قابل طرح باشد) و از این رهگذر آسان‌تر و زودتر به نتیجه خواهیم رسید. چنان‌که این حقیقت همیشه در ذهن و فکر و عقیده‌ی مردم بوده و هست که فقها و مجتهدین نواب عامّ امام زمان علیه السلام هستند.

بنابر این می‌توان گفت که: اگر نتیجه‌ی برهانی که در اثبات «ولایت فقیه» ذکر می‌شود، وجود و ضرورت «ولایت فقیه» از سوی خداوند سبحان باشد، چون از زاویه‌ی فعل خداوند به موضوع نگریسته‌ایم جزء موضوعات کلامی است، زیرا موضوع علم کلام ذات، افعال و یا صفات خداوند است و از جمله مبانی کلامی این نظریه استناد به صفات الهی مانند ربوبیت و هدایت او برای مخلوقات و استناد به افعال او مانند حقّ ولایت و حاکمیت انحصاری او و استناد به شؤن ربوبیت و هدایت بشر که برای مدیریت اجتماعی و سیاسی اوست، می‌باشد. توضیح آن که اگر توانستیم برهان یا برهان‌هایی اقامه کنیم که حکومت حقّ انحصاری خداست و یا بر خداوند لازم و واجب است که حاکم و والی بر انسان‌ها بگمارد، آن‌گاه این موضوع جزء مباحث اعتقادی شده و داخل در موضوع علم کلام خواهد بود، زیرا از فعل خداوند و لزوم صدور آن از جانب خداوند بحث می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴۲). البته به این دلیل که شؤن امام در عصر غیبت باید استمرار داشته باشد و این استمرار توسط فقهای جامع‌الشرایطی خواهد بود که نزدیک‌ترین مصداق به علم (فقاہت) و عصمت (عدالت) امام هستند؛ اصل امامت نیز از جمله مبانی کلامی ولایت فقیه می‌باشد

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اراکی، محسن، (۱۴۱۳ق)، *الولاية الالهية و ولاية الفقيه*، مجمع‌الفکر الاسلامی، چاپ اول، قم.
۳. امام خمینی، سید روح‌الله، (بی‌تا)، *کتاب البیع*، مؤسسه‌ی اسماعیلیان، بی‌جا، قم.
۴. — (۱۳۱۸ق)، *المکاسب المحرمة*، المطبعة العلمية، بی‌جا، قم.
۵. — (۳۷۳ش)، *ولاية فقيه*، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام، چاپ اول، تهران.
۶. باهنر، محمدجواد، (۱۳۷۳ش)، *مواضع ما در ولایت و رهبری*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، تهران.
۷. جواد آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ش)، *ولاية فقيه فقاهت و عدالت*، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، قم.
۸. حائری، سید کاظم، (۱۳۹۹ق)، *اساس الحكومة الاسلامية*، الدار الاسلامیة، چاپ اول، بی‌جا.
۹. حلبی، ابوالصلاح، (۱۳۶۲ش)، *التکافی فی الفقه*، مکتبه‌ی الامام امیر المؤمنین علیه‌السلام، بی‌جا، قم.
۱۰. حلّی، (۱۴۱۹ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن زاده آملی، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، بی‌جا، قم.
۱۱. — (۱۳۵۱ش)، ترجمه‌ی ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامیة، بی‌جا، تهران.
۱۲. شهید ثانی، (۱۴۱۶ق)، *مسالك الافهام*، مؤسسه‌ی المعارف الاسلامیة، الطبعة الاولى، قم.
۱۳. شیخ انصاری، (۱۴۱۵ق)، *القضاء و الشهادات*، مطبعة الباقری، الطبعة الاولى، قم.
۱۴. شیخ مفید، (۱۴۱۰ق)، *المقنعة*، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، چاپ دوم، قم.
۱۵. شیخ صدوق، (۱۴۰۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، بی‌جا، قم.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۰ش)، *شيعه در اسلام*، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی‌جا، قم.
۱۷. طبرسی، ابومنصور، (بی‌تا)، *الاحتجاج*، دار النعمان، بی‌جا، نجف.
۱۸. طوسی، ابو جعفر، (۱۴۱۱ق)، *کتاب الغيبة*، مؤسسه‌ی معارف اسلامی، چاپ اول، قم.
۱۹. — (۱۳۹۰ق)، *التهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی*، دار الكتاب العربی، چاپ اول، بیروت.
۲۰. محقق اردبیلی، (۱۴۰۹ق)، *مجمع الفائدة و البرهان*، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، چاپ اول، قم.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶ش)، *آموزش عقاید*، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ پانزدهم، تهران.
۲۲. — (۱۳۷۲ش)، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه*، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، تهران.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳ش)، *امامت و رهبری*، انتشارات صدرا، بی‌جا، تهران.

منتظری، حسین علی، (۱۳۷۸ق)، *البداهة الزاخرة*، چاپخانه‌ی حکمت، بی‌جا، قم.

جستجوی مفهوم امامت در حدود وسطای ادله قاعده لطف

اصغر غلامی^۱

علینقی خدایاری^۲

چکیده

امامت یکی از آموزه‌های بنیادین اسلام به شمار می‌رود و شناخت آن مبتنی بر تحلیل و تبیین صحیح مفهوم آن است. در مقاله پیش رو با رویکرد کلامی به مفهوم شناسی امامت سعی شده مفهوم این آموزه دینی از منظر متکلمان شیعه بررسی شود. متکلمان شیعه عموماً در مباحث کلامی مربوط به امامت به طور مستقل به مفهوم شناسی امامت پرداخته و تنها تعریفی مشابه با تعریف سنیان از آن ارائه داده‌اند. به این معنا که تقریباً همه متکلمان شیعه پس از تعریف امامت به «ریاست عامه در امور دین و دنیا» بلا فاصله، با استناد به قاعده لطف، به اثبات وجوب نصب امام بر خداوند پرداخته‌اند. نگارنده پس از بررسی تعاریف متکلمان از امامت به جستجوی مفهوم آن در حدود وسطای ادله قاعده لطف پرداخته و نتیجه می‌گیرد که از نظر متکلمان شیعه امامت مقام افتراض طاعت است که برای تربیت و قرار گرفتن بندگان در مسیر عبودیت و کمال برای برخی بندگان برگزیده الهی جعل می‌شود.

واژگان کلیدی

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه پردیس فارابی دانشگاه تهران Email: Asg.gh110@yahoo.com

۲. استادیار جامعه المصطفی العالمیه Email: Alikhodayari110@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۴/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۷

امامت، مفهوم شناسی امامت، افتراض طاعت، هدایت، لطف

طرح مسأله

درباره‌ی مفهوم و چیستی مقام امامت آراء و انظار مختلف و متفاوتی وجود دارد و گروه‌های مختلفی به بحث پیرامون مفهوم امامت پرداخته و آن را از زوایای مختلف تفسیر کرده‌اند. بدون تردید شناخت مقام امامت مبتنی بر تحلیل و تبیین صحیح مفهوم آن است و چون وظیفه متکلمان شیعه تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی تشیع، و از جمله آموزه امامت، است؛ لذا پرداختن به مفهوم امامت از منظر متکلمان شیعه و ارایه تلقی ایشان از این اصل اعتقادی بسیار ضرورت دارد. در تبیین مفهوم امامت با رویکرد کلامی آنچه بیش از همه در خور توجه است تأثیر تعاریف و اصطلاحات اهل تسنن بر کلام شیعه است. چرا که متکلمان شیعه به جهت رعایت موازین مناظره بدون اصرار بر مواضع حداکثری خود در همه‌ی عرصه‌ها صرفاً به دنبال دفاع از حقانیت و تبیین شأن و جایگاه امامان منصوب از ناحیه خداوند بوده‌اند. البته عالمان شیعه همواره کوشیده‌اند این تعاریف و اصطلاحات را تا حد ممکن اصلاح کنند.

در کتب کلامی به طور مفصل به مفهوم شناسی امامت پرداخته نشده و تقریباً همه متکلمان شیعه پس از تعریف امامت به «ریاست عامه در امور دین و دنیا» بلافاصله بحث وجوب عقلی نصب امام را مطرح ساخته و دلیل آن را لطف بودن نصب امام و وجوب لطف بر خدای تعالی دانسته‌اند. همین امر سبب شده که تلقی متکلمان شیعه از مفهوم و چیستی امامت الهی مغفول واقع شود. مهمترین سوالی که پژوهش حاضر پاسخ آن را جستجو می‌کند، این است که آیا تلقی شیعه از مفهوم امامت حقیقتاً با تلقی سنیان یکسان است؟ و اگر پاسخ منفی است چرا متکلمان شیعه از امامت تعریفی مشابه با تعریف سنیان ارایه داده‌اند؟ آیا به غیر از مراجعه به تعریف متکلمان شیعه از امامت راهی برای دستیابی به تلقی آنان از این اصل اعتقادی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد با تحلیل حدود وسطای قاعده لطف می‌توان تلقی متکلمان شیعه از مفهوم امامت را یافت. متأسفانه در هیچ تحقیق و اثری نیز به این موضوع پرداخته نشده است و تحقیق پیش‌رو از این جهت کاملاً نو و بی‌سابقه است. در این نوشتار برای درک معنای امامت از نظر متکلمان شیعه، کوشیده‌ایم ضمن ارایه دیدگاه ایشان درباره تعریف امام با طرح مباحث قاعده لطف و با توجه به حدود وسطای

ادله آن، به مفهوم امامت در رویکرد کلامی دست یابیم.

پیشینه موضوع

بر اساس تعالیم قرآن پیشینه بحث امامت به آغاز آفرینش انسان می‌رسد، مقام امامت و سلطنت درباره بسیاری از انبیاء و رسولان پیشین نیز مطرح بوده است و خداوند در قرآن به روشنی از جعل مقام امامت برای حضرت ابراهیم علیه السلام و برخی ذریه‌ی او خبر می‌دهد. در میان مسلمانان - به ویژه شیعیان - مسأله امامت الهی و خلافت و جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله از صدر اسلام مطرح بوده و شاید بتوان امامت را به عنوان اولین بحث کلامی در اسلام به شمار آورد.

در دوره‌های پس از آن نیز علمای بزرگی همچون شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه حلی رحمته الله علیه و عالمان دیگر به تدوین و نگارش آثار و کتابهای ارزشمندی در این زمینه پرداخته‌اند. فلاسفه مسلمان نیز در لابلاي آثار خود بحث امامت را مطرح کرده‌اند.

در رجال نجاشی به کتاب‌های زیادی با عنوان الامامه اشاره شده و مرحوم آقا بزرگ تهرانی در کتاب الذریعه، تعداد زیادی از کتاب‌های نگارش یافته در بحث امامت را نام برده است. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۱/۸۴-۸۵ و ۲/۳۲۰-۳۴۲)

عالمان شیعه در عصر حاضر نیز به این بحث اعتنای شایسته‌ای داشته‌اند و تألیفات ارزشمندی در این زمینه انجام شده که از جمله می‌توان به کتاب‌های عبقات الانوار، دلائل الصدق، المراجعات، الغدیر، جواهر الکلام فی معرفه الامامه و الامام ... اشاره کرد.

با وجود این به نظر می‌رسد درباره مفهوم شناسی امامت و تحلیل و تبیین معنای آن، به ویژه از منظر کلامی، اثر مستقلی نگارش نیافته و به طور مستقل و مشروح به این بحث پرداخته نشده است. این تحقیق با نظر به تعریف متکلمان شیعه از امامت و تحلیل ادله قاعده لطف به مفهوم شناسی امامت از منظر کلامی پرداخته است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

امامت یکی از آموزه‌های اساسی اسلام به شمار می‌رود. در قرآن کریم آیات فراوانی به

مسأله امامت اختصاص یافته و روایات وارد شده در این زمینه خارج از حد شمارش است. بر اساس تعالیم قرآن، خداوند از هنگامی که آدم علیه السلام را آفرید، او را خلیفه خود قرار داد و سایر آفریدگان را به سجده و خضوع در برابر او خواند و از همان ابتدای آفرینش اهمیت تسلیم در برابر خلیفه‌ی الهی و پیوند آن با توحید را آشکار ساخت.

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله نیز از همان آغاز تبلیغ رسالت خویش، مسأله امامت و خلافت پس از خود را مطرح کرد و امامان اهل بیت علیهم السلام نیز با تبیین مقام امامت، همواره جایگاه رفیع بحث امامت را متذکر شده‌اند.

این مسأله همواره در تمام قرون و اعصار با حساسیت ویژه‌ای در میان مسلمانان - به ویژه شیعیان - پی‌گیری شده و متأسفانه خونهای فراوانی بر سر این بحث ریخته شده، به طوری که شهرستانی مدعی است: «در تاریخ اسلام برای هیچ مسأله‌ای به اندازه‌ی امامت شمشیر کشیده نشده و خون ریخته نشده است» (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۲۴/۱)

علامه حلی بحث امامت را از مهمترین مطالب در احکام دین و اشرف مسائل مسلمین معرفی کرده است. (حلی، ۱۴۱۶: ۲۷)

بر اساس تعالیم نورانی اهل بیت علیهم السلام امامت الهی مقام و منزلتی بسیار بلند است که از سوی خداوند متعال به برخی از انبیاء و بندگان برگزیده‌ی خدا عطا می‌شود. لذا از نظر شیعه امامت پیوندی ناگسستنی با توحید دارد. و جعل امامت از سوی خداوند در حقیقت طریقی برای اعمال ولایت الهی است و پذیرش ولایت الهی و تسلیم در برابر امام منصوب از سوی خداوند عین توحید و انکار آن نپذیرفتن توحید و ولایت خداوند است. در نتیجه شناخت مقام امامت الهی اهمیت بسیاری دارد و داشتن درک صحیحی از این مقام وابسته به آگاهی از مفهوم درست آن است. بدین روی تحلیل و تبیین مفهوم امامت، به ویژه از منظر کلامی، اهمیّت بسزایی دارد و به حل مسائل فراوان دیگری کمک می‌کند و بسیاری از اختلافات را مرتفع می‌سازد.

تعریف متکلمان شیعه از امامت

در تعریف امامت آنچه در آثار متکلمان شیعه برجسته شده، تأکید بر ریاست امام بر امور دین و دنیا است. مرحوم علامه حلی در کتاب **الباب الحادی عشر** امامت را اینگونه تعریف

می‌کند:

امامت ریاست عام در امور دین و دنیا برای شخصی از اشخاص، به نیابت از پیامبر است. (نک: سیوری، ۱۴۱۷: ۹۳-۹۴)

فاضل مقداد در شرح عبارت علامه قید «انسانی» را به شخص اضافه می‌کند و می‌نویسد: «امامت ریاست عام در امور دین و دنیا برای شخص انسانی است» آن‌گاه می‌فرماید: برخی از فضلا قید «بحق الاصاله» را در تعریف امامت اضافه کرده و در تعریف آن گفته‌اند: «امامت ریاست عام در امور دین و دنیا برای شخص انسانی است به حق اصالت و با این قید نائب امام - که ولایت عام از سوی امام به وی تفویض شده است - را از تعریف خارج ساخته‌اند؛ چرا که ریاست نائب امام هم [ممکن است] عام باشد؛ اما اصالت ندارد. با این همه، این تعریف بر نبوت نیز منطبق است. پس باید قید «به نیابت از پیامبر» یا «بواسطه بشر» را به آن افزود. (پیشین)

این تعاریف با تعاریفی که متکلمان عامه از امامت ارائه داده‌اند، یکسان است. به عنوان مثال تفتازانی امامت را به معنای ریاست عام در امر دین و دنیا «خلافه عن النبی» می‌داند و به نقل از فخر رازی قید «شخص واحد من الاشخاص» را اضافه می‌کند. (تفتازانی، ۱۴۰۱: ۲۷۲/۲) و قاضی ایجی تعریفی همچون فاضل مقداد^{رحمه الله} ارائه می‌دهد. (ایجی، ۱۴۱۷: ۵۷۴/۳)

آیت الله سید علی حسینی میلانی با توجه به این تعاریف می‌نویسد:

از تعاریف ارائه شده برای امامت نکاتی استفاده می‌شود که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

یکم: امامت «خلافه الرسول» و در نتیجه امامت از توابع و شؤون نبوت رسول الله است. دوم: خلیفه و جانشین پیامبر^{صلی الله علیه و آله} همه وظایف پیامبر را بر عهده دارد؛ پس آنچه که برای پیامبر معتبر است، همگی - جز نبوت - برای خلیفه ایشان هم معتبر می‌باشد.

سوم: ریاست در امور دین و دنیا به ابعاد وجودی امام اشاره دارد... از این رو باید... [در] تمام امور مربوط به دین و دنیا به امام مراجعه شود... (حسینی میلانی، ۱۳۹۰: ۲۸۹/۱ - ۲۹۰)

باید توجه داشت که تعریف امام به «خلافه الرسول» تعریف بر اساس مصداق است و

در واقع ممکن است نسبتی میان امامت و خلافت رسول وجود نداشته باشد؛ به عنوان نمونه حضرت ابراهیم علیه السلام امام بود اما خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله نبود. همچنین به نظر می‌رسد امامت با نبوت و رسالت تفاوت ماهوی دارد (رک: غلامی، ۱۳۸۶: ۱۲۴-۱۲۵)؛ بنابراین نمی‌توان با استناد به اینکه مصداق خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله و امام یکی است چنین نتیجه‌گیری کرد که امامت از توابع و شؤون نبوت رسول الله صلی الله علیه و آله است؛ چرا که رسول الله صلی الله علیه و آله علاوه بر نبوت و رسالت دارای مقام امامت نیز بود و جانشین او مسلماً نبی و رسول نیست بلکه صرفاً جانشین ایشان در مقام امامت است.

حاصل آن که آنچه در تعریف متکلمان بیشتر مورد تأکید قرار گرفته جنبه‌ی ریاست عام امام در امور دین و دنیا است. چنان‌که پیشتر اشاره شد تأکید بر این جنبه صرفاً به جهت متأثر شدن فضای مباحث کلامی شیعه از ادبیات طرف مقابل و پیشبرد بحث بر پایه‌ی مشترکات حداقلی است. مرحوم عبدالرزاق لاهیجی پس از تعریف امامت به «ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر» به اشتراک متکلمان شیعه و سنی در این تعریف توجه داده و آن را از عجائب امور وصف کرده است. (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۶۱-۴۶۲)

اشکال این تعریف آن است که اگر چه رئیس می‌تواند امر و نهی کند اما معنای امامت، یعنی مقام امر و نهی و افتراض طاعت - که در روایات شیعه بسیار بر آن تأکید شده - علاوه بر جنبه‌ی ریاست بیانگر شأن هدایتی و تربیتی امام مفترض الطاعه نیز است. به عبارت دیگر امام کسی است که خداوند امر هدایت و تربیت و رساندن خلق به کمال و سعادت را به او سپرده است نه کسی که صرفاً بر مردم ریاست کند.

به علاوه در ریاست عام - که سنیان مطرح می‌کنند - به شأن الهی امام توجه نمی‌شود و از نظر آنان چنین ریاستی با بیعت یک نفر یا در یک شورای شش نفره نیز برای شخص محقق می‌شود. (نک: عسکری، ۱۴۱۰: ۳۵۸/۱) اما مفهوم افتراض طاعت به شأن الهی امام نظر دارد و چون بر اساس این دیدگاه امام از ناحیه خداوند نصب می‌شود اطاعت از او بر بندگان خدا واجب می‌شود و خدا نیز به جهت هدایت و تربیت بندگان به وسیله‌ی امام این مقام را به او اعطا می‌کند.

باید دانست که عالمان و متکلمان شیعه به این معنا نیز کاملاً توجه داشته‌اند و هر گاه از ساحت مناظره خارج شده‌اند؛ اعتقاد خود را درباره حقیقت امامت به گونه‌ای متفاوت بیان کرده‌اند به عنوان مثال مرحوم شفتی با استفاده از آیات و روایات فراوان به طور مبسوط به بررسی معنای امام پرداخته است. ایشان با توجه به مجموع آیات و روایاتی که در کتاب خود گردآوری کرده امامت الهی را به مولویت، سلطنت، حق امر و نهی و مقام فرض الطاعه از سوی خدای تعالی معنا کرده است. (موسوی شفتی، بی تا: ۲۲-۳)

همچنین از نظر علماء و متکلمان بزرگ شیعه ولایت، امامت، خلافت، ملک و سلطنت دارای مفهوم واحدی است و همه این واژه‌ها از مقام الهی افتراض طاعت حکایت دارند. به اعتقاد شیخ مفید امامت همان مقام فرض الطاعه است. (مفید، ۱۳۷۲: ۴۹-۵۰) شریف مرتضی نیز ولایت را همان افتراض طاعت و مقام امامت الهی می‌داند. (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۳۳/۱) مرحوم کراچکی معنای «ولایت» را با مفهوم امامت یکسان دانسته آن را مقام فرض الطاعه و حق امر و نهی بر مسلمین معرفی می‌کند. (کراچکی، بی تا: ۱۱۹).

جستجوی مفهوم امامت از نظر متکلمان با تحلیل ادله قاعده لطف

چنان‌که پیشتر اشاره شد، متکلمان شیعه با استناد به قاعده‌ی لطف معتقدند نصب امام از ناحیه خدا عقلاً واجب است. از نظر ایشان، در مفهوم امامت، هدایتگری نیز وجود دارد و هدایت الهی از طریق نصب امام واجب‌الاطاعه از ناحیه خداوند در نظام آفرینش سریان و جریان می‌یابد. متکلمان شیعه بر اساس همین مفهوم از امامت نصب امام را برای رسیدن بشر به هدایت لازم می‌دانند. در اینجا برای روشن شدن این مطلب به تبیین قاعده لطف و تحلیل ادله این قاعده می‌پردازیم.

معنای لطف در لغت

لطف در لغت به معنای کار دقیق، رحمت، شفقت و رفق است. راغب در مفردات می‌نویسد:

حرکت آرام و سبک یا پرداختن به کارهای دقیق را با واژه‌های لطافت و لطف تعبیر می‌کنند، و چیزی را که با حواس ظاهر قابل درک نیست، با کلمه لطافت بیان می‌شود. از این

رو، اگر خدای تعالی با واژه لطف وصف شود درست است؛ چرا که صحت این توصیف یا به جهت علم او به دقایق امور است، یا به جهت مرحمت و لطف او به بندگان و یا هدایت آن‌ها. خدای متعال می‌فرماید «خدا نسبت به بندگانش لطیف است». (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱ / ۷۴۰)

مراد از لطف در قاعده مورد بحث نیز همین است.

معنای لطف در اصطلاح متکلمان شیعه

لطف در اصطلاح متکلمان شیعه «لطف» چیزی است که مکلف با آن به اطاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود؛ شیخ مفید^{رحمه‌الله} ضمن ارایه همین معنا از لطف یادآوری می‌کند که لطف در تمکن از اطاعت و اجتناب از معصیت سودی به حال مکلف ندارد و کار او به اجبار نمی‌انجامد. (مفید، بی تا: ۳۵)

سید مرتضی^{رحمه‌الله} نیز معتقد است که لطف چیزی است که با وجود آن، مکلف اطاعت را اختیار می‌کند و یا با وجود آن، به انتخاب طاعت نزدیک‌تر می‌شود و اگر لطف نباشد، مکلف به انتخاب طاعت نزدیک نمی‌شود با این که در هر دو حال (با وجود لطف و بدون لطف) مختار است. (سید مرتضی، بی تا: ۲ / ۲۸۰)

بنابر این هم سید مرتضی و هم شیخ مفید^{رحمه‌الله} در این نکته هم‌نظرند که لطف الهی برای هموار ساختن راه بندگی با اختیار بندگان منافات ندارد. اما سید مرتضی می‌گوید، با وجود لطف، مکلف اطاعت را اختیار می‌کند و این نکته‌ای است که در کلام مرحوم مفید وجود نداشت. ایشان در جای دیگر منظور خود را با تفصیل بیشتری بیان می‌کند و لطف را دو قسم می‌داند. و در کتاب الذخیره فی علم الکلام نیز می‌نویسد:

لطف چیزی است که انسان را به سوی اطاعت خداوند متعال دعوت می‌کند. قسمی از آن طوری است که وقتی حاصل شود، مکلف غیر از طاعت خدا، چیزی را اختیار نمی‌کند، و قسم دیگر وقتی حاصل شود، مکلف به اطاعت خدا نزدیک می‌شود و به هر دو داعی گفته می‌شود. (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۸۶)

سید مرتضی^{رحمه‌الله} تأکید می‌کند که شرط لطف نیز آن است که به سرحد جبر نرسد و چنانچه انسان به طاعت برسد، از لطف به توفیق تعبیر می‌شود؛ و اگر به جایی برسد که

هرگز از مکلف قبیحی سر نزنند، به آن عصمت می‌گویند. (پیشین)

و قریب به این مضمون را مرحوم شیخ طوسی آورده است. ایشان نیز لطف را دو قسم می‌داند: یک قسم آن به توفیق می‌انجامد و قسم دیگر نه. در الاقتصاد می‌خوانیم:

لطف در عرف متکلمان عبارت است از چیزی که [انسان را] به انجام واجب فرا می‌خواند و یا او را از قبیح دور می‌سازد. لطف بر دو قسم است: یکی آن است که فعل واجب انجام نمی‌شود مگر با آن که این قسم توفیق نامیده می‌شود.

قسم دیگر چیزی که به واسطه آن فرد به انجام واجب و یا ترک قبیح نزدیک‌تر می‌شود. البته ممکن است که با وجود آن واجب واقع نشود و یا قبیح ترک نگردد که این قسم همان لطف است نه چیز دیگر... و لطف نیز غیر از تمکین است. (طوسی، ۱۴۰۰: ۳۷)

در کتاب تمهید الأصول نیز می‌نویسد:

لطف عبارت است از آن چه که به انجام واجب فرا می‌خواند و از قبیح دور می‌سازد. (طوسی، ۱۳۶۲: ۲۰۸)

علامه حلی معتقد است که لطف، حالتی در مکلف ایجاد می‌کند که او را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌سازد. و در عین حال اختیار انسان را از او سلب نمی‌کند.^۱ (حلی، ۱۴۱۶: ۳۸۷)

ایشان در شرح تجرید نیز بر عدم سلب اختیار با وجود لطف تأکید می‌کند.^۲ (حلی، ۱۳۷۳: ۳۵۰)

مرحوم فاضل مقداد در النافع یوم الحشر این مطلب را با تفصیل بیشتری آورده است.^۳

۱. ایشان می‌فرماید: معنای لطف بیش از این نیست که مکلف با وجود آن به طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر می‌شود، طاعت و معصیتی که اراده مکلف به انجام هر یک از آن‌ها تعلق می‌گیرد.

۲. از نظر ایشان لطف چیزی است که مکلف با آن به انجام طاعت نزدیک‌تر و از انجام معصیت دور می‌شود و لطف نقشی در اطاعت ندارد و اختیار انسان را از او سلب نمی‌کند.

۳. به اعتقاد ایشان لطف چیزی است که بنده را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌سازد و برای او بهره‌ای بر تمکین فاعل بر انجام فعل نباشد و به حدی نباشد که بنده را بر انجام عمل مجبور کند، زیرا غرض مکلف بر عمل اختیاری است. پس اگر کسی فعلی را از دیگری بخواهد و بداند که او این فعل را انجام نخواهد داد، مگر این که خود [مرید] فعلی را [به عنوان فراهم ساختن زمینه] انجام دهد، بدون این که مکلف به مشقت [و سختی خارج از طاقت] بیفتد انجام ندادن این کار، نقض غرض خواهد بود و نقض

(سیوری، ۱۴۱۷: ۷۵)

جهت روشن شدن مفهوم «قاعده لطف» در اصطلاح متکلمان، توجه به نکات زیر ضروری است:

نکته یکم: بر اساس تعریف متکلمان، لطف به معنای «دعوت به واجب» یا «داعی برای واجب» است. از طرفی دعوت در لغت به معنای «خواستن» و «ایجاد انگیزه» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۷۰) و برخی از عالمان از آن با عنوان «نصب الأدلة» تعبیر می‌کنند. (ابن براج، ۱۴۱۱: ۲۴۷) «دعوت» و «داعی» انسان را به انجام عملی تحریک می‌کنند. به عنوان مثال دعوت یک شخص به میهمانی، محرک وی برای شرکت در آن است. نشانی دقیق، نصب پرچم و روشن کردن چراغ شرایط را برای شرکت میهمان آماده می‌کند و بر انگیزه وی می‌افزاید. هر چند این امور بر دعوت کننده واجب نیست، اما او از سر لطف به میهمان خود به این امور اقدام می‌کند.

نکته دوم: برخی از متکلمان، لطف را به هیأتی که برای انسان پدید می‌آید تعریف می‌کنند. (حلی، ۱۴۱۶: ۳۸۷) بر این اساس لطف کششی به سوی اطاعت اوامر و ترک معصیت مولا ایجاد می‌کند.

نکته سوم: از نظر تمامی متکلمان، لطف چیزی است که بنده را به اطاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر می‌کند، بنابراین روشن است که لطف فرع بر تکلیف است. به عبارت دیگر خدای تعالی بندگان را خلق فرموده، آنان را مکلف ساخته و به ایشان اختیار داده است تا به اختیار خویش طریق عبودیت را در پیش گیرند و به رشد و تعالی برسند. بنابراین تکلیف بندگان به احکام شرعی جهت رسیدن به کمال و نیز ارسال رسل و نصب امام برای هدایت خلق به سوی این هدف، هر یک لطفی جداگانه از سوی خداوند متعال است.

نکته چهارم: لطف فقط مسیر را برای نیل به کمال هموار می‌سازد، اما انسان را به طاعت و ترک معصیت مجبور نمی‌کند. بنابراین لطف فقط در کسانی مؤثر است که روحیه عبودیت دارند؛ اما در مورد افرادی که قلوب آن‌ها «كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره / ۷۴).

باشد تأثیری نخواهد داشت و ایشان به سوء اختیار خود به لطف پاسخ مناسب نمی‌دهند. متکلمان شیعه با توجه به تعریف لطف، ضرورت نصب امام جهت هدایت خلق و اتمام حجت را «قاعده لطف» نامیده‌اند.

تحلیل ادله قاعده لطف

برای قاعده لطف ادله‌ای بیان شده و متکلمان این قاعده را اساس استدلال برای ضرورت عقلی امامت می‌دانند. حدود وسطای ادله قاعده لطف ما را به تلقی متکلمان شیعه از معنای امامت می‌رساند. در اینجا به طرح مهمترین ادله ایشان می‌پردازیم و مفهوم امامت را در حدود وسطای این ادله جستجو می‌کنیم.

منع لطف نقض غرض است

تقریر این دلیل بدین شرح است که بر اساس حکم عقل، نقض غرض خلاف حکمت است. از آن جا که خدای تعالی بندگان را به انجام اختیاری اموری تکلیف کرده و از این کار سود آنان را خواسته است، از این رو باید مقدمات و اسباب رسیدن به این هدف را فراهم سازد، چرا که خودداری از آن نقض غرض است. مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در این باره می‌فرماید:

واللطف واجب لیحصل الغرض به؛ (حلی، ۱۳۷۳: ۳۵۰)

لطف واجب است؛ زیرا غرض به واسطه آن حاصل می‌شود.

شیخ ابوالصلاح حلبی نیز می‌نویسد:

[قاعده لطف] به جهت اتفاق ما و آنان بر وجوب لطف، از باب حکمت خداوند سبحان [صحیح است]. این لطف اختصاص به شیء معینی ندارد و امتناع از این ندارد که [مثلاً] وجود درختی در بیابان یا صخره در کوه، برای برخی از مکلفین لطف باشد. (حلبی، بی تا: ۶۵)

از نظر ایشان، تکلیف بنده بدون اعطای توان امتثال، تکلیف به چیزی است که فرد توان انجام آن را ندارد... و این موضوع روشن می‌شود، آن‌گاه که شخصی برای احسان به قومی سفره‌ای باز کند و خواستار حضور ایشان باشد و بداند و یا احتمال دهد که اگر کسی را برای دعوت ایشان نفرستد، به این میهمانی نخواهند آمد و اگر او با وجود این که حضور

آن‌ها را اراده کرده بود، دعوت کننده‌ای به سوی ایشان نفرستد، مستحق سرزنش است؛ چنان که وقتی در را ببندد مستحق سرزنش می‌شود. پس اگر خدای سبحان با تکلیف بندگان سود آنان را اراده کرده باشد و بداند که بندگان این نفع را انتخاب نخواهند کرد. بر او واجب است که آن چه را اختصاص به این هدف دارد انجام دهد و برای مکلف تبیین کند. زیرا که قبیح بودن منع از لطف ثابت است، همان طور که جلوگیری از ابراز قدرت قبیح است. (پیشین)

بنابر این متکلمان معتقدند که هدف خلقت، رسیدن انسان به منفعت در پرتو انجام تکالیف الهی است و این هدف تنها با وجود امام محقق می‌شود؛ بر این اساس می‌توان گفت مفهوم امامت از نظر این دسته از متکلمان مقامی است که خداوند برای رساندن بندگان به منفعت آن را جعل می‌کند و چون نفع بندگان در بندگی خداوند است، امام کسی است که از سوی خدا نصب می‌شود تا بندگان را تربیت کند و به مسیر عبودیت رهنمون گردد. امامان با دارا شدن حق امر و نهی این وظیفه را عهده دار می‌شوند و سود بندگان با امتثال دستورات ایشان حاصل می‌گردد.

منع لطف، مصداق بخل و یا عجز

روشن است که خداوند مخلوقات خود را دوست دارد و رستگاری آنان محبوب خداوند است. پس چنان چه رستگاری بندگان بر مقدمه یا مقدماتی متوقف باشد و فراهم ساختن این مقدمات مقدور باشد و خداوند از فراهم کردن آن‌ها خودداری کند، این امتناع مصداق عجز یا بخل خواهد بود، در حالی که خداوند متعال از هر دو صفت منزّه است. پس فراهم ساختن مقدمات رستگاری بندگان بر خداوند سبحان واجب است.

مرحوم شیخ مفید^{رحمته} در این باره می‌فرماید:

إِنَّ مَا أَوْجِبُهُ أَصْحَابَ اللَّطْفِ مِنَ اللَّطْفِ، إِنَّمَا وَجِبَ مِنْ جِهَةِ الْجُودِ وَالْكَرَمِ؛ (۱۴۱۴: ۵۹)

آن چه که قائلان به [قاعده] لطف، لطف واجب می‌شمارند، وجوب آن از جهت جود

و کرم است.

بدون تردید رستگاری بندگان در گرو بندگی خداوند است و چون خداوند برنامه رستگاری مردم را به وسیله حجت و امام منصوب از ناحیه خود به بندگان اعلام می‌کند،

وجود امام برای رستگاری بندگان ضروری است و بر خداوند لازم است که با نصب امام زمینه رستگاری بندگان را فراهم سازد. بر اساس این استدلال نیز مفهوم امامت در تفکر متکلمان شیعه همان است که پیش از این بیان شد؛ یعنی مقامی که با دارا شدن حق امر و نهی عهده‌دار تربیت و هدایت بندگان خدا به سوی رستگاری است و بندگان خدا با فرمانبرداری از امام به رستگاری می‌رسند.

منع لطف، اغراء به جهل

اگر مولا به کسی قدرت بدهد و امکاناتی برای او فراهم سازد و بداند که شخص از نحوه به کارگیری آن‌ها در مسیر صحیح آگاه نیست و ممکن است قدرت و امکانات را در مسیر ناصحیح به کار گیرد، در این صورت بر مولا لازم است که بعد خویش را آگاه کند، در غیر این صورت اغراء به جهل خواهد بود و آن به حکم عقل قبیح است. مرحوم قاضی ابن براج می‌گوید:

لطف بر خدا واجب است، زیرا او خلق را آفریده و در آن‌ها شهوت قرار داده است. پس چنان چه لطف نکند، اغراء به جهل لازم می‌آید و اغراء به جهل بر خداوند قبیح است و خداوند قبیح را انجام نمی‌دهد [پس لطف واجب است]. (ابن براج، ۱۴۱۱: ۲۴۷)

وی در مورد راه‌های حصول لطف می‌نویسد:

لطف یعنی قراردادن دلایل، کامل کردن عقل، فرستادن رسولان در عصر خودشان و باقی گزاردن امام پس از انقطاع رسولان است تا این که ریسمان رساننده به غرض الاهی قطع نگردد. (پیشین)

بر اساس این استدلال نیز وجود امام برای شناخت راه بندگی و قرار گرفتن در مسیر هدایت ضروری است؛ پس این استدلال نیز بر پایه مفهوم مورد نظر از امامت، یعنی مقام افتراض طاعت و هدایت و راهنمایی بندگان برای بهره‌گیری صحیح از امکانات خدادادی، پی‌ریزی شده است. مجموع این استدلالها و ارتباط آنها با مفهوم امامت را می‌توان به نحو دیگری در کلام مرحوم عبدالرزاق لاهیجی یافت.

ایشان در سرمایه ایمان می‌نویسد: «بدانکه امامت ریاستی است بر جمیع مکلفین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی از پیغمبر... و جمهور فرقه امامیه بر آنند که واجب است

نصب امام بر خدای تعالی عقلاً و تفریر دلیل بر مذهب امامیه آن است که گوئیم: هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبری موجود نباشد و امکان وجود پیغمبری نیز نباشد به سبب ختم نبوت، و امت مکلف باشند به تکلیفات شرعیه... هر آینه وجود امام به معنی مذکور لطف است مر مکلفین را». (فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴: ۱۰۸-۱۰۷).

مرحوم لاهیجی در گوهر مراد وجود عالمان کامل را برای نیل به این هدف کافی نمی‌داند و معتقد است که چون تکلیف و شرایع از جانب خداست پس عالمی که در امور مربوط به دین و شریعت کفایت می‌کند تنها کسی است که منصوص و مأذون از جانب خدا باشد. ایشان می‌فرماید: «و حاجت ناس به وجود رئیس عالم مرشد هادی آمر ناهی که از او فرا گیرند و به او رجوع نمایند معلوم [است]... پس مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر». (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۶۱-۴۶۲).

نتیجه گیری

در این مختصر به این نتیجه رسیدیم که هر چند متکلمان شیعه در تعریف امامت به جهت رعایت موازین مناظره با قبول تعریف ارائه شده از سوی سنیان بر پایه مشترکات حداقلی بحث خود را پیش برده اند اما همواره کوشیده اند تا حد ممکن تعاریف و اصطلاحات آنان را اصلاح کنند. همچنین با تحلیل ادله قاعده لطف معلوم شد که در رویکرد کلامی به مفهوم امامت با تأکید بر شأن هدایتگری و وظیفه امام نسبت به تربیت بندگان، تلقی متکلمان شیعه از مفهوم امامت همان مقام افتراض طاعت است.

فهرست منابع

۱. ابن براج، عبد العزيز، ۱۴۱۱، **جواهر الفقه**، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ایچی، عبد الرحمان بن احمد، ۱۴۱۷، **المواقف**، تحقیق عبدالرحمان عمیره، بیروت، دارالجلیل.
۳. آقا بزرگ تهرانی، محمد حسن، ۱۴۰۳، **الذریعة الی تصانیف الشیعة**، بیروت، دارالاضواء.
۴. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۰۱، **شرح المقاصد فی علم الکلام**، پاکستان، دار المعارف النعمانیة.
۵. حسینی میلانی، سید علی، ۱۳۹۰، **جواهر الکلام فی معرفة الامامة و الامام**، قم، الحقایق.
۶. حلبی، ابی‌الصلاح، بی تا، **الکافی فی الفقه**، تحقیق رضا الاستادی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۷. حلبی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۷۳، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تحقیق سید ابراهیم موسوی زنجانی، قم، انتشارات شکوری.
۸. حلبی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۶، **مناهج الیقین فی اصول الدین**، تحقیق محمد رضا انصاری، قم، ناشر: محقق.
۹. حلبی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۷۹، **منهاج الکرامه**، تحقیق عبدالرحیم مبارک، مشهد، انتشارات تاسوعا،
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴، **المفردات فی غریب القرآن**، دفتر نشر کتاب.
۱۱. سید مرتضی، ۱۴۱۰، **الشافی فی الامامة**، تحقیق عبدالزهراء خطیب، طهران، مؤسسه الصادق.
۱۲. سیدمرتضی، ۱۴۱۱، **الذخیره فی علم الکلام**، تحقیق موسسه نشر الاسلامی، قم، موسسه نشر الاسلامی لجماعة المدرسین.
۱۳. سیدمرتضی، ۱۴۰۵، **رسائل المرتضی**، تحقیق سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۴. سیوری، فاضل مقداد، ۱۴۱۷، **النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر**، بیروت، دارالاضواء.
۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر، ۱۴۰۴، **الملل و النحل**، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت دارالمعرفة.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۰ق، **الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد**، اصفهان: مکتبه جامع جهل ستون.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۲، **تمهید الاصول فی علم الکلام**، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. عسکری، سید مرتضی، ۱۴۱۰، **معالم المدرستین**، بیروت: موسسه النعمان للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۹. غلامی، اصغر، ۱۳۸۶، «مفهوم امامت در پرتو آیه ابتلای حضرت ابراهیم علیه السلام»، فصلنامه سفینه، ش ۱۷.

۲۰. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲ش، **گوهر مراد**، تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. _____، ۱۳۶۴ش، **سرمایه ایمان**، تصحیح صادق لاریجانی عاملی، انتشارات الزهراء.
۲۲. کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی، (بی تا)، **التعجب**، تصحیح و تخریج فارس حسون کریم.
۲۳. محمدی، محمدتقی، (۱۳۶۸ش)، **ترجمه و شرح باب حادی عشر**، نشر مرتضی.
۲۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۳۷۲ش)، **المسائل العکبریه**، قم، المؤتمر العالمی لألفية للشيخ المفید.
۲۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (بی تا)، **النکت الاعتقادیة**، تحقیق رضا مختاری، بیروت، دارالمفید.
۲۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق)، **اوائیل المقالات**، تحقیق ابراهیم انصاری، بیروت، دارالمفید.
۲۷. موسوی شفتی، اسدالله، (بی تا)، **الامام**، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، مکتبه السید حجة الاسلام الشفتی.

کثرت گرایی دینی (نجات شناختی) در مثنوی مولوی

جدیدالاسلام قلعه نویی^۱
علی وفايي^۲

چکیده

پلورالیسم دینی (Religious Pluralism) از جمله مباحث مرتبط با فلسفه‌ی دین است که به سبب توجه به مسأله‌ی نجات و زندگی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان، مورد توجه صاحب نظران زیادی قرار گرفته و دارای رویکردها و تقریرهای متفاوتی است.

توجه عمیق مولانا به «وحدت وجود» به عنوان یکی از ارکان اصلی اعتقادات وی - و القای روحیه‌ی تسامح و تساهل به مخاطبان خود، باعث شده تا عده‌ای وی را «کثرت‌گرا» بنامند؛ اما اینکه وی، واقعاً واجد چنین نامگذاری بوده یا نه و اگر بوده، پلورالیسم دینی از دیدگاه او چه کیفیتی دارد و چه مواردی را شامل می‌شود، از جمله سؤالاتی است که در مورد مولانا مطرح است. مقاله‌ی حاضر در جستجوی پاسخ این سؤالات، بر اساس مثنوی است.

بنابراین، در این مقاله، ضمن تعریف پلورالیسم دینی و بیان رویکردهای آن، آرای کثرت‌گرایان در باب حقانیت ادیان مطرح شده و بازتاب این آرا در اندیشه‌های مولوی آمده است. بازخوانی اندیشه‌های مولوی بیانگر این نکته است که ردّ پای نظریه‌ی پلورالیسم دینی، کم و بیش در اندیشه‌های او دیده می‌شود؛ اما پلورالیسم را به معنای امروزی آن نمی‌پذیرد و در نهایت یک دین را حق می‌داند.

هدف از این جستار آن است که مخاطبان مثنوی با پیروی از شیوه‌ی مولوی در مسائل معرفتی و دینی، در جهت تقریب بین ادیان و تفاهم میان صاحبان آن‌ها گام برداشته و همچنین برای رفع اختلافات و دشمنی‌های دینی و عقیدتی نوعی آمادگی ذهنی ایجاد شود.

واژگان کلیدی

مثنوی، مولوی، کثرت‌گرایی دینی، مدارای دینی.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سیستان و بلوچستان

Email: j.gal@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سیستان و بلوچستان.

Email: ali_vafaei3@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۳/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۰

طرح مسأله

بی‌تردید جهان پیرامون ما، جهان کثرت‌هاست. این کثرت شامل نژادها، رنگ‌ها، زبان‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و اندیشه‌های گوناگون است که همواره ذهن بشر را درگیر خود کرده و امروزه شکل منسجم‌تری به خود گرفته است.

پلورالیسم نیز، به معنای همین کثرت و تنوع است که در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، دینی و... طرح گردیده و کثرت را در برابر وحدت به رسمیت می‌شناسد. بازنگری آرا گذشتگان با نگاهی نو، از جمله مواردی است که انسان را در حل این چالش‌هایاری می‌رساند. پژوهش حاضر در پی آن است تا با بازخوانی آرای دینی و کلامی مولانا، زمینه‌ای لازم برای صورت‌بندی و انسجام نظریات گذشته فراهم آورد. بدین منظور، ابتدا آرای کثرت‌گرایان بیان و سپس آرای دینی مولوی مورد بحث قرار خواهد گرفت تا وجوه اختلاف و اشتراک هر یک از این دو به دست آید.

معنای پلورالیسم

واژه‌ی پلورالیسم بر گرفته از دو کلمه‌ی (Plural) به معنای جمع و (Ism) به معنای گرایش است؛ بنابراین (Pluralism) در لغت، معنای «جمع‌گرایی و کثرت‌گرایی» دارد. (نبویان، ۱۳۸۱: ۱۵)

منظور از پلورالیسم دینی این است که حقیقت و رستگاری منحصر در دین خاصی نبوده، همه‌ی ادیان بهره‌ای از حقیقت مطلق دارند؛ براین اساس، پیروان همه‌ی ادیان به نجات و رستگاری می‌رسند و نزاع و اختلافات میان ادیان، می‌تواند جای خود را به همراهی و همدلی دهد.

بنا بر تعریف ارائه شده از پلورالیسم دینی، سه رویکردی تقریر برای آن وجود دارد:

۱. حقانیت همه‌ی ادیان

۲. رستگاری و نجات

۳. زندگی مسالمت‌آمیز

موضوع اصلی این مقاله، تبیین ادله‌ی رویکرد دوم از نگاه کثرت‌گرایان و تحلیل و

بررسی در اندیشه‌های مولانا است.

مقاله‌ی حاضر درصدد بررسی این سؤال است که آیا مولوی اساساً کثرت‌گرا بوده است یا نه؟ و اگر بوده است چه تفاوت‌هایی با کثرت‌گرایان عصر حاضر دارد؟ فرض نگارنده آن است که مولوی در برخی جهات با آن‌ها دارای اشتراکاتی است؛ اما نمی‌توان او را کثرت‌گرا - آن‌گونه که امروزه مطرح است - نامید.

بحث

از منظر کثرت‌گرایان افرادی که فقط به خدا و روز قیامت ایمان داشته و عمل شایسته انجام دهند - خواه مسلمان باشند یا غیر مسلمان - رستگار خواهند شد؛ بنابراین آن‌ها تدبیر به دین خاصی را ضروری نمی‌دانند و نتیجه می‌گیرند که همه‌ی ادیان آسمانی از آن جهت که دارای سه عنصر ایمان به خدا، اعتقاد به قیامت و عمل صالح هستند، در تأمین سعادت انسان‌های یکسانند و تدبیر به آن‌ها صحیح می‌باشد.

استناد کثرت‌گرایان به قرآن

آن‌ها با استناد به آیه‌ی ۶۲ سوره‌ی بقره و ۴۸ سوره‌ی مائده همگان را در دین خود آزاد می‌دانند:

«ان الذّٰین آمنوا و الذّٰین هادوا و النصارى و الصابئين من آمن بالله و الیوم الآخر و عملاً صالحاً فَلَهُمْ اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (همانا کسانی که ایمان آوردند [مسلمان هستند] و کسانی که یهودی، مسیحی و صابئی [ستاره پرست] هستند، [هریک از آنها] اگر به خدا ایمان بیاورند و به قیامت اعتقاد داشته باشند و عمل صالح انجام دهند، پاداش این‌ها نزد خدا محفوظ است و این‌ها هیچ ترس و نگرانی [در روز قیامت] ندارند.

«و لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً و منهاجا و لو شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً و احدَةً و لٰكِن لِّيَلُوْكُمْ فِى مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ اِلٰى اللهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا فِىهِ تَخْتَلِفُونَ» (از برای هر یک از شما شریعتی و راه روشنی گردانیدیم و اگر خدا می‌خواست هر آینه شما را امتی واحد می‌کرد تا بیازماید شما را در آنچه داد؛ پس یکدیگر را به خوبی‌ها پیشی گیرید، مرجع شما به سوی خداست، شما را خبر می‌دهد از آنچه در آن اختلاف می‌کردید).

نقد و بررسی

در آیه ۶۲ سوره ی بقره، ایمان به خدا، مستلزم پذیرفتن و گرفتن وحی و احکام الهی و عمل به آن احکام است و صرف ادعای ایمان ارزشی ندارد، بدین سبب قرآن، شیطان را در عین اینکه به خدا و روز قیامت اعتقاد داشته؛ اما چون از فرمان الهی پیروی نکرده، کافر خوانده است:

«قال ربّ فانظرنی الی یوم یبعثون» (حجر / ۳۶) (ای پروردگار من! مرا تا روزی که همه برانگیخته می شوند، مهلت ده).

ربّ (خدای من) اینکه شیطان خداوند را مورد خطاب قرار داده به این معنی است که وجود خدا را قبول داشته است:

«الی یوم یبعثون» (تا روزی که برانگیخته شوند) بیانگر این است که به روز قیامت هم معتقد بوده است.

«فسجدوا الا ابلیس ابی واستکبر و کان من الکافرین» (بقره / ۲۴) (همه سجده کردند؛ مگر ابلیس که استکبار ورزید و او از کافران بود).

نکته بعد اینکه، بیش تر رفتارهای انسان از دایره عقل خارج است و عقل به تنهایی و مستقل نمی تواند به درک مصالح و مفاسد آنها پردازد، اینجاست که عمل صالح را باید از طریق دستورها و بیان شرع و دین به دست آورد.

استدلال کنندگان به این آیه معتقدند؛ نامگذاری هایی از قبیل مسلمان و نصرانی نزد خداوند هیچ ارزشی ندارد؛ بلکه ایمان واقعی به خدا، روز قیامت و عمل صالح نزد خداوند ارزشمند است.

اسلام و مسأله نجات

از منظر اسلام، تفاوت هایی بین موحدان و غیر موحدان در مسأله نجات وجود دارد که به اختصار به آنها اشاره می شود:

۱. افراد با ایمان و دارای عمل صالح که بعضی از لوازم ایمان را نپذیرفته اند، اگر از مستضعفین فکری باشند، می توانند مشمول آیه ۹۹ سوره ی نسا شوند و اهل نجات باشند: «فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم و كان الله عفواً غفوراً» (آنها امیدوار به عفو و بخشش

خدا باشند که خدا گناهشان می‌بخشد که خداوند بخشنده و آمرزنده‌ی بندگان است.)
۲. افراد دارای عمل صالح که به خدا و آخرت ایمان ندارند ولی عناد و لجاجتی نسبت به خدا و دین در آنان نیست. این گروه می‌توانند مشمول آیه‌ی ۱۰۶ سوره توبه شوند که می‌فرماید:

«و آخرونَ مَرَجُونَ لِأمرِ اللَّهِ إِمَاعَةً بِهُمْ وَإِمَائَتُوبَ عَلَیْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (گروه دیگر کارشان احاله می‌شود به امر خدا، یا آن‌ها را معذّب می‌کند و یا بر آن‌ها می‌بخشاید، خداوند دانا و حکیم است.)

۳. افرادی که از روی لجاجت به خداوند ایمان نمی‌آورند:

«افرادی که به خدا و آخرت [از سر عناد و لجاجت] ایمان ندارند، طبعاً هیچ عملی را به منظور بالا رفتن به سوی خدا انجام نمی‌دهند، و چون به این منظور انجام نمی‌دهند قهراً سیر و سلوکی از آن‌ها به سوی خدا و عالم آخرت صورت نمی‌گیرد؛ پس طبعاً آن‌ها به سوی خدا و ملکوت بالا نمی‌روند و به بهشت نمی‌رسند؛ یعنی به مقصدی که به سوی آن نرفته‌اند، به حکم آنکه نرفته‌اند، نمی‌رسند.» (مطهری: ۱۳۷۵، ص ۳۱۷)
اکنون به بررسی سه عنصر فوق از منظر مولوی می‌پردازیم:

ایمان از دیدگاه مولانا

ایمان، نوعی اعتقاد درونی است که آدمی را به ایقان و اطمینان راهنمایی می‌کند؛ و چون انسان‌ها بایکدیگر متفاوتند، ایمان نیز دارای درجه بندی می‌شود.

اولین گام در مرام عرفا نداشتن تعصب است که مولانا هم از این قاعده مستثنی نیست، این وسعت نظر و آزادی، باعث خوش بینی و روحیه‌ی تساهل و مدارا می‌شود. مولانا سخت‌گیری و تعصب را خامی می‌شمرد. به همین سبب، ادیان و فرقه‌های دیگر را به طور کلی رد نمی‌کند و به تمامی هم تأیید نمی‌نماید، به نظر او، همه پرتو از حقیقت می‌گیرند اگر چه حقیقت نباشند:

پس مگو کین جمله دم‌ها باطلند	باطلان بر بوی حق دام دلند
پس مگو جمله خیالست و ضلال	بی حقیقت نیست در عالم خیال
حق شب قدرست در شب‌ها نهان	تا کند جان هر شبی را امتحان

۲۹۳۵ - ۲۹۳۳ / ۲

این روحیه‌ی تساهل و مدارا تا حدی در عرفان وسیع است که حتی کافران را نیز معذوران می‌دانند و اوج آن آنجا است که کفر ابلیس را کفر حقیقی دانسته و او را تبرئه می‌کنند.

به نظر مولانا، او هم به عفو الهی امیدوار است و از آنجا که رحمت الهی بی‌منتهاست، چرا امیدوار نباشد، مگر نه اینکه کفر ابلیس از حبّ به حق تعالی بوده است:

گفت: ما اوّل فرشته بوده‌ایم راه طاعت را به جان پیموده‌ایم
ما هم از مستان این می‌بوده‌ایم عاشقان در گه وی بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او بپریده‌اند عشق او در جان ما کاریده‌اند

۲۶۲۲ - ۲۶۱۷ / ۲

خلاصه اینکه قصد حق تعالی، احسان بوده و برای لطف، عالم را ساخته است؛ پس اشکالی ندارد که این عاشق مهجور هم فقط این چند روزه تایوم دین، لعنتی باشد:

گر عتابی کرد دریای کرم بسته کی کردند درهای کرم

۲۶۳۰ / ۲

بدین ترتیب، کفر و ایمانی که مولوی برای مخاطبان خود بیان می‌کند همراه با نوعی تسامح و تساهل است و همین نکته باعث می‌شود تا برخی، اعتقاد وی به ایمان را از نوع اعتقاد کثرت‌گرایان-اعتقاد ظاهری به ایمان- دانسته و به پلورالیست بودن وی حکم کنند، غافل از آنکه توجه وی به جوهر ایمان قابل مقایسه با ایمان لفظی و ظاهری که کثرت‌گرایان طرح می‌کنند، نیست.

مولوی، ویژگی افراد باایمان را چنین تعریف می‌کند:

هست ایمانش برای خواست او نی برای جنت و اشجار و جُو
ترک کفرش هم برای حق بود نی ز بیم آنکه در آتش رود

۱۹۱۲ - ۱۹۱۱ / ۳

وی معتقد است که ایمان نوری است از جانب حق تعالی که باعث بصیرت می‌شود و

بر قلب هر کس فرود آید «ینظر بنور الله» شود:

مؤمنای نظربنور اللّٰه شدی از خطا و سهو ایمن آمدی
۴ / ۱۸۵۵

مولانا برخلاف عقیده‌ی کثرت‌گرایان که ایمان صرف و ظاهری به خدا را برای رستگاری انسان کافی می‌دانند؛ تبلور ایمان درونی را در اعمال ظاهری می‌داند؛ زیرا به نظر وی، اعمال عبادی بندگان گواهی بر نور درونی آن‌ها دارد هرچند که برای آن‌ها مراتبی قائل است. از سوی دیگر، بر انجام ریایی این اعمال هم اشاره کرده و یادآور می‌شود که این ظاهر سازی‌ها در پیشگاه حق پذیرفته نخواهند شد.

از دید مولوی، اعمال ظاهری و اعتقادات درونی مکمل یکدیگرند تا بنده را به ذوق عبادت برسانند. چه بسا اعمال ظاهری که به طور کامل به جا آورده می‌شود بدون اینکه ذره‌ای لذت و آرامش روحی برای عابد ایجاد کند:

وز نماز و از زکات و غیر آن
لیک یک ذره ندارد ذوق جان
می‌کند طاعات و افعال سنی
لیک یک ذره ندارد چاشنی
طاعتش نغزست و، معنی نغزنی
جوزها بسیار و، در وی مغزنی
ذوق باید تا دهد طاعات بر
مغز باید تا دهد دانه شَجَر
دانه بی مغز کی گردد نهال؟
صورت بی جان نباشد جز خیال

۲ / ۳۳۹۳ - ۳۳۹۷

از دیگر وجوه تمایز آرای مولوی و کثرت‌گرایان در این است که مولوی همواره به تازه کردن ایمان دعوت می‌کند؛ اما ایمانی که فقط لقلقه‌ی زبان نبوده بلکه قلبی باشد؛ بدین ترتیب منظور از تازه کردن ایمان از نگاه او، تجدید معرفت در ایمان است:

تازه کن ایمان، نه از گفت زبان
ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه ست، ایمان تازه نیست
کین هوا، جز قفل آن دروازه نیست

۱ / ۱۰۷۸ - ۱۰۷۹

کثرت‌گرایان ایمان صرف برای رستگاری را کافی دانسته، و سخن از تازه کردن و مواظبت بر ایمان نمی‌گویند؛ حال آنکه مواظبت بر ایمان، مرتبه‌ای است عالی تر در ایمان که مولانا بدان دعوت می‌کند، مرتبه‌ای که هر دم مؤمن باید تجدید ایمان کند، تا جان او

همواره در حضور حضرت باشد و یک لحظه غیبت نرود و مدام از فرعون نفس اعراض کند، تا به کدورت‌ها و تیرگی‌های نفسانی دچار نشود:

باز چون تجدید ایمان برتنی
باز از فرعون ییزاری کنی
موسی رحمت بینی آمده
نیل خون بینی ازو آبی شده
۳۵۲۷ - ۳۵۲۶ / ۴

هر زمان نزعی ست جزوِ جانت را
بنگر اندر نزع جان، ایمانت را
۱۲۳ / ۳

قیامت از دیدگاه مولانا

از نگاه مولانا دو نوع قیامت وجود دارد:

الف) قیامت طبیعی

تحولات موجودات در عرصه‌ی طبیعت که دائماً در حال تغییرند. البته اینکه، این تغییرات در جواهر و اعراض موجودات رخ می‌نماید.

مولانا این نوع از قیامت را دلیلی بر وجود قیامت کبری می‌داند:

این بهار نوز بعد برگ ریز
هست برهان وجود رستخیز
در بهار، آن سرها پیدا شود
هرچه خورده است این زمین، رسوا شود
برد آمد آن از دهان و از لبش
تا پدید آرد ضمیر و مذهبش
۳۹۷۳ - ۳۹۷۱ / ۵

در دفتر اول هم در ماجرای عایشه و پیامبر به دور از هرگونه آرای کلامی و با استفاده

از مثال‌های ملموس، مسأله‌ی قیامت را برای مخاطبان خود طرح می‌کند:

مصطفی روزی به گورستان برفت
با جنازه‌ی مردی ازیاران برفت
خاک را در گور او آکنده کرد
زیر خاک، آن دانه‌اش را زنده کرد
این درختان‌اند همچون خاکیان
دست‌ها بر کرده‌اند از خاکیان
سوی خلقان صد اشارت می‌کنند
وآنکه گوش استش، عبارت می‌کنند
بازبان سبز و با دست دراز
از ضمیر خاک می‌گویند راز

همچو بطّان سر فرو برده به آب
گشته طاوسان و بوده چون عُراب
در زمستان شان اگر محبوس کرد
آن عُرابان را خدا طاووس کرد
در زمستان شان اگر چه داد مرگ
زنده شان کرد از بهار و داد برگ
۲۰۱۹ - ۲۰۱۲ / ۱

ب) قیامت ماوراء طبیعی

در دو سطح رخ می‌دهد یکی در همین دنیا و مخصوص انسان‌های کامل است که آن‌ها را از مجاز به حقیقت رهنمون می‌کند و دیگر همان قیامت کبری که وعده داده شده است. مولوی برای تبیین قیامت ماوراء طبیعی، وجود انسان کامل را یادآور می‌شود که می‌تواند به چنان مرحله‌ای برسد که عین قیامت شود، از نظر وی نمونه‌ی اعلای این نوع قیامت، وجود مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که از اوصاف بشری فارغ و به صفات الهی زنده شده است:

پس محمد صد قیامت بود نقد
ز آنکه حل شد در فنای حلّ و عقد
زاده‌ی ثانی است احمد در جهان
صد قیامت بود او اندر عیان
زو قیامت را همی پرسیده‌اند
ای قیامت تا قیامت راه چند؟
با زبان حال می‌گفتی بسی
که ز محشر حشر را پرسد کسی؟
بهر این گفت آن رسولِ خوش پیام
رمز مُتوا قبلُ موت یا کرام
هم چنانکه مُرده‌ام من، قبل موت
ز آن طرف آورده‌ام این صیت و صوت
پس قیامت شو، قیامت را ببین
دیدن هر چیز را شرط است این
تا نگردی او، ندانی‌اش تمام
خواه آن انوار باشد یا کلام
۷۵۷ - ۷۵۰ / ۶

از سوی دیگر مولانا، مرگ را حدّ واسط میان قیامت طبیعی و قیامت کبری می‌داند. در این نوع مرگ که مولانا از آن با نام « مرگ تبدیلی » یاد می‌کند، انهدام جسم معنایی ندارد؛ بلکه نوعی تحول روحی و اخلاقی است: نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی

مرد بالغ گشت آن بچگی بُمرد
رومی شد، صبغت زنگی سِترُد
خاک زر شد، هیأت خاکی نماند
غم فرح شد، خار غمناکی نماند
۷۴۱ - ۷۳۹ / ۶

از این روست که عرفا از این مرگ با نام «قیامت وسطی» یاد می‌کنند و معتقدند با دستیابی به این نوع از مرگ و فدای وجود مادی نه تنها ده برابر پاداش دریافت می‌شود؛ بلکه حیاتی جاودان را نیز در پی خواهد داشت:

عاشقان را هر زمانی مُردنی است
مُردن عشاق خودیک نوع نیست
او دو صد جان دارد از جانِ هدی
و آن دو صد را می‌کند هر دم فدا
هریکی جان را ستاند، ده بها
از نُبی خونِ عشره امثالِها
گر بریزد خونِ من آن دوست رو
پای کویان جان برافشانم برو
آزمودم، مرگ من در زندگی است
چون رهم زین زندگی، پابندی است
أقتلونی أقتلونی یا ثقات
إن فی قتلی حیاتاً فی حیات
۳۸۳۹ - ۳۸۳۴ / ۳

مولانا با تبیین دو نوع قیامت به مقایسه‌ی بین آن‌ها می‌پردازد؛ به نظر وی قیامت روحی و معنوی کمتر از قیامت آسمان‌ها و زمین نیست، وی قیامت روحی را مرهمی بر روی قیامت افلاک و اجرام می‌داند که مثل زخمی است. (زخم از آن جهت که کیفر اعمال، غافلان و کافران را فرا می‌گیرد.)

چون قیامت کوه‌ها را برگند
بر سرِ ما سایه‌ی کی افکنند؟
این قیامت، ز آن قیامت کی کم است؟
آن قیامت زخم و، این چون مرهم است
هر که دید این مرهم، از زخم ایمن
هر بدی کین حُسن دید، او مُحسن است
است

۱۳۴۰ - ۱۳۳۸ / ۲

از منظر کثرت‌گرایان، اعتقاد به روز رستاخیز در کنار ایمان و عمل صالح، از عوامل نجات و رستگاری انسان است؛ اما اینکه نوع اعتقاد آن‌ها به قیامت چگونه است و چه تفاوتی با نگرش مولوی به این موضوع دارد، تأمل برانگیز است.

مولانا در مسأله‌ی مربوط به رستاخیز- در کنار اعتقاد راسخی که به این موضوع دارد- بخشی را به حکمت پوشیده شدن قیامت از افراد عامه اختصاص می‌دهد و دلیل این حکمت را در آن می‌داند تا افراد درون با ایمان یا کافران خود را آشکار کنند، البته پیوندی بین ایمان واقعی و اعتقاد به معاد هم برقرار می‌کند؛ چراکه تنها مؤمنان حقیقی هستند که بدون دیدن، به آن اعتقاد می‌یابند.

با این اوصاف قیامت روز آشکار شدن نمان هاست و در این روز است که جوهر فرد با ایمان از کافر متمایز خواهد شد. اعتقاد کثرت‌گرایان نیز به وجود جهان دیگر، ناشی از این مسأله است؛ زیرا با پذیرش امری که وعده داده شده ولی رخ نداده است می‌توان چنین نتیجه گرفت که آن‌ها نیز به ارتباط بین ایمان و معاد اعتقاد دارند:

پس قیامت روز عرض اکبرست	عرض، او خواهد که که با کرّ و فر
هر که چون هندوی بد سودایی است	است
چون ندارد روی همچون آفتاب	روز عرضش نوبت رسوایی است
برگ یک گل چون ندارد خار او	او نخواهد جز شبی همچون نقاب
و آنکه سر تا پا گل است و سوسن است	شد بهاران دشمن اسرار او
خار بی معنی، خزان خواهد خزان	پس بهار، او را دو چشم روشن است
تا پوشید حُسن آن و ننگ این	تا زند پهلوی خود، با گلستان
	تانبینی رنگ آن و رنگ این

۲۹۲۳ - ۲۹۱۷ / ۱

همانطور که گفته شد، مولانا در زمینه‌ی انواع معاد، به دو نوع معاد جسمانی و روحانی اشاره می‌کند و به هر دوی آن اعتقاد دارد:

باز آید جان هریک در بدن	همچو وقت صبح، هوش آید به تن
جان، تن خود را شناسد وقت روز	در خراب خود در آید چون کنوز
جسم خود بشناسد و در وی رود	جان زرگر سوی درزی کی رود؟
جان عالم سوی عالم می‌دود	روح ظالم، سوی ظالم می‌رود
که شناسا کردشان علم اله	چونکه برّه و میش وقت صبحگاه

پای، کفش خود شناسد در ظلم
چون نداند جان تن خود؟ ای صنم
صبح، حشر کوچک است ای مستجیر
حشر اکبر را قیاس از وی بگیر
۱۷۸۰ - ۱۷۸۴ / ۵

با اعتقاد به معاد جسمانی و روحانی است که مولانا سرای آخرت را، عین حیات و زندگی می‌داند، سرایی که از خاک و آب دنیایی ساخته نشده؛ بلکه اعمال و نیت مؤمنان آن را ساخته است:

حق همی گوید که دیوار بهشت
نیست چون دیوارها بی جان و زشت
چون در و دیوار تن با آگهی است
زنده باشد خانه، چون شاهنشهی است
هم درخت و، میوه، هم آب زلال
با بهشتی در حدیث و در مقال
ز آنکه جنت را نه ز آلت بسته‌اند
بلکه از اعمال و نیت بسته‌اند
این بنا ز آب و گل مُرده بُده ست
و آن بنا، از طاعت زنده شده است
۴۷۶ - ۴۷۲ / ۴

بررسی آرای کثرت‌گرایان آشکار می‌کند که پلورالیست‌ها به سلسله‌مراتبی که مولوی از قیامت ارائه می‌کند، اعتقادی ندارند، از نگاه آن‌ها قیامت همان قیامت کبری است که پایه‌های آن را اعمال و نیت آدمی بنا می‌کند، و نه قیامت روحی که عارف مسلمان روم آن را فنا از اوصاف بشری و زنده بودن به صفات الهی می‌داند؛- البته شاید بتوان بین توجه به اعمال و نیت و نیز فنای اوصاف بشری ارتباط برقرار کرد- اینکه مولوی معتقد است که « هر لحظه در کلیت هستی قیامتی برپاست. لذا هر جهانی که از نو زاده می‌شود نسبت به جهان بعد از خود دنیا محسوب می‌شود. بنابراین قیامت را نهایی نیست و به وصف بشری درنگنجد.» (زمانی: ۱۳۸۲، ص ۱۳۶) از اعتقاد وی به مراتب معاد حاصل می‌شود.

پس جهان زاید جهان دیگری
این حشر را وانماید محشری
تا قیامت گر بگویم، بشمرم
من ز شرح این قیامت قاصر م
۱۱۸۸ - ۱۱۸۷ / ۲

عمل صالح از دیدگاه مولانا

«عمل صالح» یکی از ارکان دین ورزی را تشکیل می‌دهد که بدون آن، همه‌ی سلوک دینی و معنوی انسان مختل می‌شود. مولانا از جمله عارفانی است که در سرتاسر مثنوی توجه فراوانی به مسأله‌ی «عمل» کرده است.

مولوی اعمال آدمی را انعکاسی از باطن او می‌داند و اعمال را به شاخ و برگ‌های درختی تشبیه می‌کند که به واسطه‌ی آنها می‌توان به ریشه (درون آدمی) پی برد:

هست سرّ مرد، چون بیخ درخت ز آن بروید برگ‌هاش از چوب سخت
در خور آن بیخ رُسته برگ‌ها در درخت و در نفوس و در نُهی

۴۳۸۷ - ۴۳۸۶ / ۳

از دیگر تشبیهاتی که مولانا به ارتباط بین عمل و درون آدمی می‌پردازد، شیشه‌ی قاروره‌ای است که طیبیان به وسیله‌ی آن از بیماری فرد آگاهی می‌یابند:

این طیبیان بدن دانشورند بر سقام تو ز تو واقف‌ترند
تا ز قاروره همی‌بینند حال که ندانی تو از آن رُو اعتلال
هم ز نبض و هم ز رنگ و هم ز دم بو برند از تو به هر گونه سقم

۱۷۹۶ - ۱۷۹۴ / ۴

از همین رو، وی به بقای عمل اعتقاد می‌یابد و عمل و آثار آن را مانند دوست وفاداری می‌بیند که آدمی را در گور هم همراهی می‌کند؛ در حالی که دوست فقط تالاب گور با انسان است:

لیک برخوان از زبانِ فعل نیز که زبان قول سست است‌ای عزیز
در زمانه مر تو را سه مهرهند آن یکی دافی و، این دو عَدِرمند
آن یکی یاران و، دیگر رخت و مال و آن سوم وفای است، آن حسن الفعال
مال نآید با تو بیرون از قصور یار آید، لیکن آید تا به گور
چون تو را روز آجل آید به پیش یار گوید از زبانِ حالِ خویش
تا بدینجا بیش هم‌ره نیستم بر سر گورت زمانی بیستم
فعل تو وفای است، زو کن ملتحد که در آید با تو در قعر لحد

۱۰۵۰ - ۱۰۴۴ / ۵

بنابراین، وی اعمال انسان را از جمله‌ی اعراض به شمار می‌آورد که در ظاهر نابود می‌شود؛ ولی آثار آن بر لوح نفس و در جهان هستی بر جای می‌ماند:

گر نبودی مر عرض را نقل و حشر	فعل بودی باطل و اقوال فشر
این عرض‌ها نقل شد لونی دگر	حشر هر فانی بود کونی دگر
نقل هر چیزی بود هم لایقش	لایق گله بود هم سایقش

۹۶۲ - ۹۶۰ / ۲

این صلوات و این جهاد و این صیام هم نماند، جان بماند نیکنام

۲۴۹ / ۵

اعتقاد کثرت گرایان به تأثیر عمل صالح برای نجات در روز قیامت، بیانگر این نکته است که آن‌ها به مغز و باطن عمل توجه داشته؛ چرا که اعمال اعراضی هستند که از بین رفته و تنها نتایج آن‌ها (باطن عمل)، باقی می‌مانند.

درباره‌ی رابطه‌ی عمل و پاداش، دو نگاه وجود دارد: طبق یک نگاه بین عمل و پاداش آن هیچ رابطه‌ی مستقیمی وجود ندارد و عمل را باید به خاطر پاداش آن انجام داد. به این ترتیب خودِ عمل هیچ ارزشی ندارد و تنها دلیل برای انجام دادن عمل، دستیابی به پاداشی است که در قبال آن دریافت می‌شود. ناگفته معلوم است که با این نگاه، عمل از مرکز توجه انسان دور می‌شود و انسان فقط برای دست یافتن به پاداش، به انجام عمل مبادرت می‌کند.

معایب این نگاه در این است که ارزش‌های ذاتی کارهای خوب نادیده انگاشته می‌شوند و پاداش عمل به صورت امری نسبه تعریف می‌شود، و بلاخره با منتفی شدن پاداش، عمل نیز نیمه کاره رها می‌شود.

نگاه دوم بر آن است که کارهای خوب را نه به خاطر پاداش‌های آن، بلکه به دلیل ارزش‌های ذاتی شان باید انجام داد، و پاداش‌های کارها در درون آن هاست و به محض اینکه کاری را شروع، همزمان به پاداش آن هم دست می‌یابند.

به نظر مولانا این یک قانون کلی است که عمل خوب، پاداش خوب دارد و عمل بد

پاداش بد، و کسی که این نکته‌ی بدیهی و عمیق را دریابد، متوجه می‌شود که پاسخ کردارهایش لحظه به لحظه به او می‌رسد و بالاتر آنکه با چنین دیدی نیازی به قیامت نیست؛ چرا که قیامت برای همه‌ی ما برپا شده است.

مولانا، این را تقدیر الهی می‌داند که هر عملی تأثیر و جزایی مناسب با خود دارد؛ به عبارت دیگر، مقتضای قضا و قدر خداوند این است که جزای کزی، کزی باشد و پاداش راستی، خوش‌بختی:

پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کژ روی، جف القلم کژ آیدت	راست آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مدبری، جف القلم	عدل آری، پر خوری، جف القلم
چون بدزد و دست شد، جف القلم	خورد باده، مست شد، جف القلم

۳۱۳۵ - ۳۱۳۲ / ۵

در این صورت بین شادی‌های درونی و کارهای پسندیده، و پیوند رنج‌ها و قبض‌های روحی با کارهای ناپسند ارتباط ناگسستگی ایجاد می‌شود.

با اعتقاد به روز رستاخیز که انسان نتیجه‌ی اعمال خویش را می‌بیند اعتقاد به جزا و پاداش عمل، از سوی کثرت‌گرایان پذیرفته می‌شود؛ زیرا آدمی بنا بر نوع عملی که انجام داده، جزا و پاداش می‌بیند.

اما اینکه پلورالیست‌ها نسبت به دو نوع نگاهی که در رابطه‌ی بین عمل و پاداش مطرح می‌شود، چه موضعی می‌گیرند، قابل تأمل است.

از آنجا که آن‌ها عمل صالح را یکی از عوامل نجات و رستگاری می‌دانند، قطعاً به دو صورت عمل - ارزش ذاتی و ارزش پاداشی آن - توجه داشته‌اند؛ چرا که مقوله‌ی رستگاری و نجات تنها شامل کسانی که به امید دریافت پاداش، عمل صالح انجام داده، نمی‌شود و ارزش ذاتی عمل نقش مهم‌تری را در این زمینه ایفا می‌کند.

نتیجه‌گیری

عرفا تفاوت ادیان الهی را، در مقایسه با تفاوت بین ظاهر و باطن دین مطرح کرده‌اند. از نظر آن‌ها تفاوت بین ادیان، تفاوتی ظاهری است. همه‌ی ادیان الهی دارای باطن یکسان

هستند. اکثر عرفا شریعت اسلام را تصدیق کرده و شعارشان این بوده که «هیچ طریقتی بدون رعایت شریعت مجاز نیست.»، یعنی فقط از راه ظاهر دین به باطن آن می‌توان دست یافت و آن راه ظاهری در این عصر، ظاهر اسلام است. مولوی صریحاً ادعای ألوهیت حضرت عیسی را رد می‌کند. از نظر او پذیرش تجسم از سوی برخی از صوفی‌ها برای انکار ادعای الجراح (ر.ک. مولوی: ۱۳۶۹، ص ۱۲۵) ضد عقل است. از نگاه او نیز مانند همه‌ی مسلمانان فقط یک راه وجود دارد هرچند که برخی کثرت‌گرایان معتقدند که وی تفاوت بین اسلام و ادیان دیگر را مهم تلقی نمی‌کرد؛ ولی آنچه که واقعاً در اشعار مولوی به چشم می‌خورد مذمت نشانه‌های ظاهری اسلام بدون توجه به ایمان باطنی است. پس اختلاف نظر اهل تصوف و علمای اسلام درباره‌ی «کثرت‌ادیان» تفاوت در عقاید نیست؛ بلکه تفاوت در تأکید است. عرفا به وحدت باطنی ادیان الهی تکیه می‌کنند؛ در حالی که علما به برتری ظاهری اسلام تأکید می‌کنند؛ ولی این امر موجب نمی‌شود که نظرهای یکدیگر را قبول نکنند. مرکز توجه عارف دستیابی به نوعی بصیرت معنوی و نه عقاید ظاهری است؛ چراکه توجه عارف به بُعد باطنی دین معطوف است؛ ولی چون توجه علما به عقاید و جزئیات عبادات معطوف است، بیشتر بر تفاوت‌های بین ادیان تأکید می‌کنند. پس مولانا برخلاف کثرت‌گرایان که هر عمل صالحی را از هر شخصی پذیرفته شده می‌دانند، بین ظاهر و باطن عمل و اینکه انجام دهنده‌ی آن بر چه شریعتی است ارتباط تنگاتنگی قائل است؛ در نگاه وی حرکات و سکناات آدمی از احوال درونی و انفعالات روحی او نشأت می‌گیرد؛ اشارات مولوی به تجسم اعمال ظاهری مانند نماز، روزه، زکات و... یا بی‌پاسخ نماندن اعمال انسان از همین روست.

فهرست منابع

۱. الیاده، میرچا، (۱۳۷۵)، **دین پژوهی**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۲. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۷)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷)، **صراط‌های مستقیم**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
۴. _____، (۱۳۷۵)، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم.
۵. کامران، حسن، (۱۳۸۲)، **تکثر ادیان در بوتۀ نقد**، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۶. لگنهاوزن، محمد، (۱۳۷۹)، **اسلام و کثرت‌گرایی دینی**، ترجمه نرجس جواندل، قم: مؤسسه فرهنگی طاها، چاپ اول.
۷. مشیدی، جلیل، (۱۳۸۴)، **کلام در کلام مولوی**، اراک: انتشارات دانشگاه اراک، چاپ دوم.
۸. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۶۹)، **قیه ما قیه**، تصحیح فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
۹. _____، (۱۳۷۵)، **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات بهنود.
۱۰. نویان، سیدمحمود، (۱۳۸۱)، **پلورالیسم دینی**، تهران: نشر دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.

**چکیده مقالات به عربی
(الخلاصات)**

النزعة العقلية الإعتدالية في آراء شهيد مرتضى مطهرى

سيد حمدالله اكوانى

قباد محمدى شيخى

سيد سعيد ميرى

الخلاصة

لا يزال الفكر السياسى و الاجتماعى فى مجال المعرفة، يواجه سؤالاً عن علاقة العقل و الدين فى عصر سُمى بالحدائث. إنَّ فريقاً يرفضون منزلة العقل فى النظام المعرفى للعلم و ساحة الاجتماع و السياسة و يعتقدون بمنزلة أفضل للشريعة و فريقاً يرون العقل مصدراً أعلى فى تبين الآراء الجديدة. لا يزال مرتضى مطهرى يلتفت ويهتم بأفكار المعرفة فى كتاباته ويرسم علاقة بين العقل و الدين - اتكالا على النصّ الشريف و سنة الرسول ﷺ - توازى و النزعة العقلية الاعتدالية. يدرس هذا البحث مستفيداً من المنهج التأويلى، آراء هذا الفيلسوف المسلم عن علاقة العقل و الدين و يبيّن براهينه و حججه فى هذا المجال.

المصطلحات

الدين، النزعة العقلية، النزعة العقلية الفطرية، النزعة العقلية الإعتدالية، المنهج التأويلى، مرتضى مطهرى.

ملاحظات لنظرية «الابدان الروحانية» من وجهة نظر الروايات الشيعية (الاعتماد على نهج البلاغة)

حامد پور رستمى

صفر نصيريان

الخلاصة

نظرية «الابدان الروحانية»، نظرية لاهوتية جديدة حول الطبيعة البشرية التي أثبتت لأول مرة من قبل المتكلمة المسيحية الأمريكية، السيدة نانسي ميرفى. بناء على هذه النظرية، لا يوجد أى روح فى الرجل؛ رغم كونه موصوفا بالروحانى و لديه مواهب كبيرة. هذه النظرية التي يركز على نظرية التطور لداروين، يقدم التفسيرات المادية و التجريه حول طبيعة الإنسان. ومن وجهة نظر الكاتب، المواهب الخاصه، لدى الانسان، من نحو اشباهه يعنى مثل ساير المواهب المادية التي يشترك فيها مع النباتات و الحيوانات؛ مع فرق و هو أن المواهب هذه، تحوّلوا الى المواهب الكبيره. ولكن هذه النظرية وفقا لروايات الشيعة لا سيما نهج البلاغة، كما يأتى فى نص المادة، أمر غير مقبول.

المصطلحات

الابدان الروحانية، نانسي ميرفى، الطبيعة البشرية، تطوّر، نهج البلاغة

تأمل في مفهوم الحرية و الأختيار من وجهة نظر الوجودية و بناء على آراء كير كيغارد

حميد رضانيا شيرازى

مجتبى اعتمادى نيا

الخلاصة

هذه المقالة تجعل اشارة وجيزة على الأسس الفكرية الوجودية و من خلال مراجعة بعض أهم الأفكار الأنثروبولوجية لكير كيغارد ؛ تحاول تقييم نقدى لمفهوم الحرية و الأختيار من وجهة نظره، إلى بعض التأملات النظرية على الأسس اللازمة لأحالة الوجودية. تحليلنا فى هذه المقالة يبين أنه على الرغم من دراسة دقيقة لكير كيغارد على الظروف الملموسة لحياة الإنسان و الألتفات لأصل الحرية و الإنتخاب فى طريق تحقق هوية الحقيقية للإنسان.

لكن نهجه فى مفهوم حرية الإنسان، واجه صراعات مع بعض مبادئ الأنثروبولوجية الإسلامية، أهم هذه القضايا المثيرة للجدل هى ؛ عدم أهتمام جدى فى العلاقة بين الحريات الفردية و الاجتماعية و عدم التوافق بين مفهوم الفردية و الذاتية من الحقيقة (الحقيقة الذهنية)، و عدم الألتفات للقيود الذاتية المتأصلة للحرية، و الأختيار البشرى، و تجاهل للطبيعة السلبية لبعض خيارات الإنسان.

المصطلحات

الوجودية، كير كيغارد، الحرية، الفردية، ثلاث مجالات الحياة

دراسة نطاق عصمة فاطمة الزهراء عليها السلام في حديث «فاطمة بضعة مني»

كاوس روجي برنادق

الخلاصة

مدى فضائل فاطمة الزهراء عليها السلام في القرآن الكريم والحديث واسع جداً، وقد تجلّت بعض منها في رواية «فاطمة بضعة مني» التي نقلتها الطائفتان السنية والشيعية بأشكال مختلفة عن الرسول الكريم (عليه الصلاة والسلام). شرحت هذه الدراسة، حديث «فاطمة بضعة مني» بالتحليل والنقد لأقوال العلماء حول هذه الرواية من جهة نطاق عصمة فاطمة الزهراء عليها السلام، وخلصت إلى أنه يستتج من بين مختلف التفسيرات والقراءات لهذا الحديث، أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام وارثة للنبي الكريم (عليه الصلاة والسلام) في كل الكمالات البشرية -غير النبوة والرسالة- و أنّها معصومة من القيام بالعمل المكروه و ترك الأولى فضلاً عن ارتكاب الخطيئة، بل و أنّها معصومة من أية نية سيئة و صفة رذيلة تنافي رضى الله تعالى.

المصطلحات

العصمة، فاطمة الزهراء عليها السلام، حديث «فاطمة بضعة مني»

المباني الكلامية لنظرية ولاية الفقيه

على شمس

الخلاصة

الله تعالى هو مبدأ للحاكمية والولاية على أساس الأدلة الكلامية؛ بما أنه خالق، مالك ورب العالمين على الإطلاق. فعلى هذا، كلّ ولاية من جانب غير الله تعالى فهو باطل وظلم وتعدّد إلى حقوق الآخرين، إلا إذا كان في طول حاكمية الله ويأذنه. فبعثة الأنبياء واستمرار مسار النبوة على أيدي الأئمة عليهم السلام، مصداق من تجلّى هذه الولاية. فيما أنّ الله تعالى موصوف بصفة اللطف والحكمة، وصفاته تعالى مستمر حتى في زمن الغيبة؛ فمن الضروري من حكمته ولطفه تعالى وجود فقهاء كأتم وأقرب مصداق بمواصفات المعصومين عليهم السلام لحفظ الشريعة وإمامة الأمة.

المصطلحات

ولاية الفقيه، الولاية الإلهية، الربوبية الإلهية، الحكمة الإلهية، اللطف الإلهي، الإمامة، علم الكلام.

البحث عن مفهوم الامامة في حدود الوسطى ادلة قاعدة اللطف

اصغر غلامى

علينقى خدايارى

الخلاصة

الامامة من التعاليم الاساسية فى الاسلام و معرفته مبتنى على التحليل و التبيين الصحيح من مفهومه. فى هذا الورقة مع دأب الكلامية بالمعرفة المفهوم الامامة نسعى بالبحث عن هذا التعليم الدينية من المنظر المتكلمى الشيعة.

لن ينبحث متكلموا الشيعى بالعموم فى المباحث الكلامية المرتبطة بالامامة عن المعرفة المفهوم الامامة بالاستقلال ويكتفى بالتعريف المشابة مع المتكلمى العامة. ويقولون كلهم فى تعريف الامامة « الرياسة العامة فى امور الدين و الدنيا » ثم يشتغلون باثبات وجوب نصب الامام على الله مستندتاً على القاعدة اللطف عندهم.

فى هذه الورقة بعد البحث عن التعريف الامامة عند المتكلمين يبحث عن مفهومه فى حدود الوسطى ادلة قاعدة اللطف ويستنتج أنّ مفهوم الامامة عند متكلمى الشيعة هو افتراض الطاعة الذى جعل الله للمصطفين من عباده للتربية سائر عباده و وقوعهم فى طريق العبودية والنيل الى الكمال.

المصطلحات

الامامة، مفهوم الامامة، افتراض الطاعة، الهداية، اللطف.

تعددية الدينية (قسم النجاة) في المثنوى المعنوي

جديد الاسلام قلعه نويي

على وفايي

الخلاصة

تعتبر التعددية الدينية من القضايا المتصلة بحقل فلسفة الدين وقدغدت هذه القضية التي لها تمثلات مختلفة، محل اهتمام كثير من المفكرين، نظراً لحرصها على توفيرى وإقامة حياة اجتماعية و روحية سلمية بين اتباع الديانات.

إن فكرة «وحدة الوجود» كإحدى الافكار الجوهرية لدى جلال الدين الرومى، تُشكل إحدى الركائز المبدئية فى ترعته العقديّة والتي تروج لروح التسامح والسلام وبعث هذا الروح فى متلقيه، وهذا ما دفع البعض إلى اعتباره مؤمناً بالتعددية الدينية.

لكن ثمة سؤال يطرح نفسه و هو: هل يمكن اعتباره ممتنبتى هذا التوجه؟ و إذا كان كذلك، فما هى مظهرات هذه التعددية لديه و ما هى الحقول والبياديين التي تشملها؟ تحاول هذه الورقة البحثية المتواضعة العثور على إجابة مقنعة عن هذا السؤال إعماداً على ديوانه « المثنوى».

والباحث إذيقدم فى هذا المقال تعريفاً عن التعددية وبتبين مختلف مظهراتها و خلفياتها، يستعرض آراء نفر من التعدديين حول مدى مصداقية الديانات، كمايتناول ابعاد تصورات جلال الدين الرومى و تمثلاتها.

إن قراءة متأنية فى فكره تكشف عن حقيقة هى أنّ هنا لك فى أفكاره صدى لنظرية التعددية الدينية، بيد أنّ تعدديته تختلف عمّا تبناه المعاصرون، إذ هو خلافاً لهم يرى الديانة الحقّة، ديانة واحدة.

عموماً ترمى هذه الدراسة إلى دفع كل من يشتغل على فكر جلال الدين الرومى فى ديوانه « المثنوى» إلى انتهاج منهجه فى تناول المعرفة الدينية و ذلك لغرض التقريب بين الديانات و توفير أرضية مؤاتية لإقامة التفاهم فيما بينهم، كمايهدف المقال إلى خلق مجال ملائم لإزالة العداوات و الخلافات القائمة فيهم.

المصطلحات

المثنوى، جلال الدين الرومى، التعددية الدينية، التفاهم

چکیده مقالات به انگلیسی

(Abstracts)

Religious Pluralism (Cognitive rescue) in Masnavi Manavi

*Jadidoleslam Qalenoee
Ali Vafae*

Abstract

Religious Pluralism is one of the concepts concerning philosophy of religion. It gives attention to subject of salvation and peaceful life among followers of different religions which is significance by many thinkers and it includes different viewpoints and recitals.

Profound attention to pantheism (by Molavi) which is one of the fundamental pillars of his belief and inspiring morale of negligence and indulgence among his devotees have made some people call him pluralist. With this in mind, whether he deserve such calling or not, and if so, how does he consider religious pluralism, there will be such questions about Molavi. Present study will look over answers of these questions on the basis of Masnavi.

So, in this study, meantime of definition of religious pluralism and presentation of its viewpoints, there will be come opinions of pluralists concerning legitimacy of pre-said religious and reflexes of these opinions in thoughts of Molavi.

Restudy of thoughts of Molavi shows footprints of theory of religions pluralism, more or less by Molavi but he doesn't accept pluralism in the way we use it today and finally he just considers one religion rightful.

The purpose of this study is that devotees of Molavi following his way in religious and insight subjects try to bring near religions and their followers together and there also create a kind of mental readiness for destroying religious and in-belief disputes.

Key Words

Masnavi, Molavi, Religious Pluralism, Religious Lenience

Find the concept of the rule of evidence thanks

Asqar Qolami
Alinaqi Khodayari

Abstract

Leadership is one of the fundamental teachings of Islam and its recognition is based on analyzing and clarifying its meaning. In the present paper a theological approach to the concept of Imamate tried to theologians of the Shiite religious doctrine from the perspective of the review. Shiite theologians generally theological issues related to the concept of the Imamate of Imam independently pay only the same definition by defining Sunnis have offered it. This means that almost all Shia theologians After defining leadership as "head of public affairs, religion and the world" immediately, citing the principle of grace, the Lord, have to prove the necessity of the Imam. is counterfeit.

Key Words

Imamate, the concept of Imamate, Aftraz obedience, guidance, thanks

Theological foundations for the theory of guardianship of the jurist

Ali Shams

Abstract

According to the theological arguments, guardianship and authority in its origin belongs to Allah SWT. He is the creator, the Lord, the Guardian of the whole existence. Therefore authority or guardianship of anyone else is illicit, unless the one that is permitted by Him. Having authority over others without His permission is regarded to be unacceptable, false, oppression and transgressing other people's rights.

This guardianship of Allah SWT is manifested as a divine Grace by sending of the prophets and is maintained by the infallible Imams. Since divine Grace is one of the attributes of Allah SWT and His attributes are not subject to alteration, this wise Grace is to be constant at the time of occultation as well. Here the necessity of the guardianship of the jurists as the closest people to the attributes of the infallible Imams and the most trustworthy one's to handle the tempting position of leadership, in order to protect and continue the course of Imamate and guidance, is comprehended. This also seems to be a necessary Grace from Allah SWT.

Key Words

the guardianship of the jurist, the guardianship of Allah SWT, Divine lordship, Divine wisdom, Imamate, theology

The domain of infallibility of Lady Fatima Zahra in the hadith of "Fatima is part of me"

Kavous Rouhi Barandagh

Abstract

Special position and extent of the virtues of Lady Fatima Zahra (AS) in the Quran and Hadith is very significant. This paper is to describe, analyze and critique Sunni and Shiite scholars' views about Hadith of "Fatima is part of me" Which has been quoted of the Prophet (PBUH) for various Sunni and Shiite collection containing Hadith on all various subject matters.

Than Proving the extent and domain of Infallibility of Lady Fatima, And concluded among the various interpretations and readings from the hadith, that Fatima Zahra (AS) heirs of the prophet in all perfection except perfection of prophetic mission.

The Continuation of Hadith is proving Infallibility of Fatima Zahra (AS) from sin And doing abomination and Of any desire And evil characteristics that is not God's satisfaction.

Key Words

Infallibility , Fatima Zahra (AS), hadith of "Fatima is part of me"

**An investigation on Freedom and Authorization
according to Existentialism; (Based on the votes of Kierkegaard)**

Hamid Rezania Shirazi

Mojtaba Etemadi nia

Abstract

This article makes a brief mention intellectual foundation of existentialism and by reviewing some of the most important anthropological ideas of Kierkegaard, tries to analyze critically the concept of liberty and freedom from his perspective, to some theoretical reflections on the foundations necessary to refer existentialism. Our analysis in this paper shows that despite profound accuracy Kierkegaard on the concrete conditions of human life and in favor of the principle of free will and choice in the realization of one's true identity, But his approach to the concept of human freedom and philosophical challenges faced conflicts with some principles of Islamic anthropology. The most controversial cases include: lack of serious attention to the relationship between individual and social freedoms, incompatibility between the concept of individuality and subjectivity of truth, freedom and the lack of attention to the inherent limitations of human and disregard of the passive nature of some human choices and choices.

Key Words

existentialism, Kierkegaard, freedom, individuality, three shields life.

Reviews of the theory of "Spirited Bodies" from the perspective of the Shi'a narrations (Relying on Nahj)

*Hamed Poor Rostami
Safar Nasirian*

Abstract

The theory of "Spirited Bodies" is a theological theory of the human nature. Opinion is sharply divided over this issue. This theory, based on the theory of evolution and Physical and experimental findings. Nancey Murphy argues for a physicalist account, but one that does not diminish traditional views of humans as rational, moral, and capable of relating to God. Murphy is invited to appreciate the ways in which organisms are more than the sum of their parts. But this theory according to Shi'a narrations particularly Nahj ,comming in the text of the article, is not acceptable.

Key Words

spirited Bodies, Nancey Murphy, human nature, evolution, Nahj

Moderate rationalism In Shahid Morteza Motahari Thoughts

*Hamdallah Akvani
Gobad Mohamadi Shaikhi
Syyed Saeid Meree*

Abstract

The political and social thought in the realm of epistemological, in the era known as modernity, has always been faced with the question of the relationship between reason and religion. By Denying and rejecting the perch of reason in the epistemological knowledge of order and domain of society and politics, some consider the “sharia” in a high worth, and the others, had consider the reason as a superior epistemological source in justifying and explaining modern thoughts. Among the muslim scholars, morteza motahari, had a continuous consideration with this epistemological concern in his works. Motahari, with reliance on text and tradition (context), has drawing a type of relationship between reason and religion that have alignment with moderate rationalism. In this essay, the theories of this Muslim philosopher about the relationship between reason and religion, and his reasoning about moderator rationalism checked by using a hermeneutic approach.

Key Words

religion, instrumental rationalism, innate rationalism, moderator rationalism, hermeneutic, morteza motahari.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
6th Year, No. 22, Summer 2016

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
Managing Director: Mahmud Ghayum Zadeh
Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Hossein Habibi Tabar
Ainollah khademi, Abdul Hosein Khosro Panah, Mohammad Zabihi,
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki, Mahmud Ghayum Zadeh,
Ali Mahamed, Mohammad Mohammad Rezaei, Abulfazl Mahmudi,
Abbasali Vafae

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer, Qom
Logo & Cover Design: Mohammad Ehsani
Price: Rls 60.000

Address: Islamic Teachings Department, Saveh Islamic Azad
University, Felestine Square, Saveh, Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461, 2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۶۲۳۵۲۰۰۸ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۲۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۲۵۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی