بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ – ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام	www.ISC.gov.ir
مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی	www.SID.ir
بانک اطلاعات نشریات کشور	www.magiran.com
پایگاه مجلات تخصصی نور	www.noormags.com

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال شانزدهم/ شماره چهار/ شماره پیاپی ۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی .کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

سال شانزدهم/ شماره چهار/ شماره شصت و چهار/ زمستان ۱۴۰۵/ شمارگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۵۰۰/۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه

احمد بهشتی	استاد فلسفه اسلامی .بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری	استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی .دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی .دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه	استاد کلام اسلامی .پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد حسن قدردان قرا ملکی	استاد کلام اسلامی .پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده	استاد فلسفه و کلام اسلامی .دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
حسین حبیبی‌تبار	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
امیرحسین محمد داوودی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
جعفر شانظری گرگابی	دانشیار دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمدرسول آهنگران	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
احمد دیلمی	دانشیار دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد دانشگاه باقرالعلوم
ویلیام گراوند	استاد دانشگاه مک گیل
سید ساجد علی پوری	استاد دانشگاه علی گر هند
مارتین براون	استاد دانشگاه هاروارد

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)
مترجم:	محمد احسانی
صفحه آرایی:	حمیدرضا علیزاده
ویرایش:	خدمات احسان

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: ۰۸۶.۴۲۴۳۳۰۰۶ .تلفکس: ۰۸۶.۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و **وبگاه**: http://kalam.saminatech.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، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات 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.
- مقاله‌هائی 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 مآخذ 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 به نشانی http://kalam.saminatech.ir امکان پذیر است.
- مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید ویک موضوع جزیی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.
- 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.

❁ فهرست مقالات ❁

عنوان **صفحه**

بازخوانی هستی‌شناختی «اختیار» در اندیشهٔ شیخ مفید: نقد جبر و تبیین نظریهٔ «کسب» ... ۳۲-۷

لیلا افسری

چالش اختیار و هوش مصنوعی: از انکار متافیزیکی تا جبر سایبری و تهدید اشرفیت انسان ۵۴-۳۳

قاسم ترخان

جایگاه نظام اخلاقی در تمدن پژوهی مهدویت ۷۳-۵۵

مریم جواهرفروش زاده/ رضا باقی زاده پلانی/ حجت اله مرزانی

چالش‌ها و فرصت‌ها در آموزش تفکر انتقادی: مطالعه موردی کارکنان آموزش و پرورش سبزوار ۸۹-۷۵

بنیامین راه چمندی/ مسلم چرابین/ محمد کریمی/ علی معقول

سنجش دقت تفسیری مدل زبانی Claude در تحلیل آیات مشکل قرآن کریم؛ مطالعه موردی: استواء بر عرش (طه: ۵) ۱۰۹-۹۱

محمود رحمانیان کوشککی/ محسن زارعی جلیانی/ غلامرضا ستوده/ محمد امین پیربنیه

بررسی فقهی و حقوقی آزادی‌های مشروع در ایران: از مبانی نظری تا چالش‌های اجرایی . ۱۳۰-۱۱۱

زهرا جعفری سرتنگ/ محمود قیوم زاده/ سمیرا گلخندان

برآیند توحید اجتماعی در صورت‌بندی نظری و فرآیند تحقق تمدن نوین اسلامی با تاکید بر دیدگاه آیت الله شهید خامنه‌ای(قدس الله نفسه الزکیه).....۱۵۶-۱۳۱

محمد عرب‌صالحی/ فریده پیشوایی

ترجمه مقدس به‌مثابه کنش کلامی:تحلیل اعتقادیِ مفهوم «حنیف» در نسخه عربی نامه‌های پولس ۱۷۴-۱۵۷

طاهره فهیمی نجم/ عبدالوحید وفایی

تحلیل تطبیقی اندیشه‌های تقریب‌گرایانه آیت‌الله محمدهادی معرفت و شیخ طوسی: از رویکرد علمی در قرن پنجم تا ضرورت تمدنی در عصر معاصر ۱۹۴-۱۷۵

محمدعلی معرفت/ محمد معرفت/ محمد معینی‌فر

اثبات وجود خدا بر پایه وجود رابط از نگاه جلال الدین دوانی و ملاصدرا ۲۱۸-۱۹۵

سید امین موسوی خو/ عین الله خادمی/ عبدالله صلواتی

شبح کانتی در نظریه‌ی فرمالیسم؛ تبارشناسی بن‌بست گرینبرگ در دیالکتیک «والا» و «کیچ» ۲۴۴-۲۱۹

مهدی مهرابی فرد/ حسین اردلانی/ نفیسه نمدیان پور/ علی صادقی شهپر

ماهیت و کارکرد ایزدان زردشتی در پیوند با آتش در ایران باستان ۲۶۱-۲۴۵

هادی کرامتی/ میرزامحمد حسنی/ سینا فروزش

چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) 1-12

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۲ - ۷

بازخوانی هستی‌شناختی «اختیار» در اندیشهٔ شیخ مفید: نقد جبر و تبیین نظریهٔ «کسب»

لیلا افسری[۱]

چکیده

مسئلهٔ «اختیار» و چگونگی نسبت فعل انسان با ارادهٔ الهی، همواره از مناقشه برانگیزترین مباحث کلام اسلامی بوده است. در این میان، دو رویکرد افراطیِ «جبر» و «تفویض» هر دو از سوی ائمهٔ اهل بیت(ع) طرد شده‌اند. شیخ مفید به عنوان بنیان‌گذار مکتب کلامی بغداد، در تبیین موضع میانه، از اصطلاح «کسب» بهره جسته است. با این حال، به دلیل اشتهار این واژه در نظام کلامی اشاعره به معنای نفی تأثیر علیّ انسان، برخی پژوهشگران متقدم و متأخر در نسبت‌دادن «نظریهٔ کسب» به شیخ مفید دچار تردید یا سوء برداشت شده‌اند. این پژوهش با رویکردی توصیفی -تحلیلی و با تمرکز بر بازخوانی هستی‌شناختی مفهوم فعل ارادی، درصدد پاسخ به این پرسش است که «کسب» در اندیشهٔ شیخ مفید چه تمایز مبنایی با «کسب اشعری» دارد و چگونه می‌تواند مبیّن اختیار انسان باشد؟ یافته های پژوهش، با تکیه بر تحلیل متن اوائل المقالات و مقایسهٔ تطبیقی آن با دیدگاه ابوالحسن اشعری، نشان می‌دهد که نظریهٔ «کسب» در دستگاه کلامی شیخ مفید، نه به معنای سلب تأثیر فاعل (دیدگاه اشعری)، بلکه به معنای «نظریهٔ استطاعت مقارن» و پذیرش نظام علیّت طولی است. بر اساس این دیدگاه، خداوند «خالق» فعل و اعطاکنندهٔ «قدرت» به انسان است و انسان با این قدرتِ مقارن با فعل، «مباشر» و «مکتسب» آن بوده و به همین سبب مستحق مدح و ذمّ می‌گردد. این تبیین هستی‌شناختانه، راه را برای تثبیت نظریهٔ «امر بین الامرین» در آثار شاگردان وی، سید مرتضی و شیخ طوسی، هموار ساخت.

واژگان کلیدی

شیخ مفید، اختیار، نظریهٔ کسب، هستی‌شناسی فعل، جبر و تفویض، اکازیونالیزم.

---

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.
Email: leila.afsari@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۵/۱۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۸/۱۴

طرح مسأله

مسئلهٔ اختیار انسان در کنار اصل عدل الهی، از بن‌مایه های اساسی کلام امامیه به شمار می‌رود. در سیر تحول اندیشهٔ کلامی شیعه، شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ق) نقشی بی‌بدیل در نظام بخشی به آموزهٔ «اختیار» و نقد ساختارهای جبرگرایانه ایفا کرده است.

مفید با تبیین نظریهٔ «کسب» که ریشه در متکلمان بصره از جمله معتزله داشت، کوشید میان فاعلیت مطلق الهی و مسئولیت اخلاقی انسان، جمع هستی‌شناختی ارائه دهد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵؛ مکدرموت، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲). با این حال، نظریهٔ کسب شیخ مفید در تاریخ کلام شیعه گاه با قرائت اشعری آن خلط شده و گاه از سوی برخی شارحان متأخر، به جبری پنهان متهم گردیده است. (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۸۸-۹۰)

بازخوانی هستی‌شناختی این نظریه نشان می‌دهد که مفید برخلاف جبرگرایان، «قدرت بر ضد» و «تولد فعل از ارادهٔ عامل» را شرط تحقق اختیار می‌داند. در اندیشهٔ او، «کسب» نه به معنای ایجاد حقیقی فعل (که خاص خداست) بلکه به معنای نسبت‌یابی فعل به فاعل انسانی از طریق «وجود قدرت و اراده در آنِ واحد با فعل» تعریف می‌شود. (مفید، ۱۴۱۳ق)

از این منظر، نقد مفید بر جبرِ محض و تفویضِ کامل، در گرو بازتعریف رابطهٔ عِلّی میان خدا، انسان و فعل اخلاقی است؛ رابطه‌ای که در آن انسان «فاعل حقیقیِ شرطی» و خدا «فاعل حقیقیِ مطلق» شمرده می‌شود.

با این حال، پرسش اصلی آن است که آیا این الگوی کسبی از اختیار، صرفاً یک راه حل لفظی برای گریز از جبر است یا می‌تواند مبنای یک انسان‌شناسی اخلاقی مبتنی بر مسئولیت کامل فاعل نفس‌آگاه باشد؟ مقالهٔ حاضر با رویکردی توصیفی- تحلیلی و با تکیه بر آثار اصیل شیخ مفید (به‌ویژه «اوائل المقالات»، «النکت فی مقدمات الأصول» و «المسائل السرویهٔ») و نیز نقد های معاصر، به بازخوانی هستی‌شناختی «اختیار» در اندیشهٔ مفید می‌پردازد.

هدف اصلی، تبیین نسبت میان «کسب»، «اراده»، «قدرت» و «عدل الهی» به گونه‌ای است که هم از اتهام جبر (مانند اشاعره) و هم از اتهام تفویض (مانند غالیان معتزله) مبرا

باشد. همچنین، پیامدهای این نظریه برای مباحثی چون «مسئولیت اخلاقی»، «قضا و قدر» و «ثواب و عقاب» بررسی خواهد شد تا روشن گردد که آیا الگوی مفید می‌تواند پاسخی درخور به معمای دیرپای «جبر و اختیار» در کلام اسلامی ارائه دهد.

چالش چگونگی جمع میان «توحید افعالی» (فاعلیت مطلقهٔ الهی) و «عدل الهی» (مسئولیت انسان در قبال افعال خویش)، یکی از عمیق‌ترین بحران‌های نظری در تاریخ کلام اسلامی را رقم زده است. این بحران در قرون نخستین اسلامی به شکل‌گیری دو قطب متضاد انجامید: جبریه که با تمسک به عمومیت قدرت الهی، اراده و فاعلیت انسان را به کلی منکر شدند و فعل او را همچون حرکت جمادات، مخلوق بی‌واسطهٔ خدا دانستند، و معتزله که در دفاع از عدل الهی، اختیار را به «تفویض» (واگذاری خلق مستقل فعل به انسان) تفسیر کردند و انسان را «خالق» افعال خویش خواندند (سبحانی، ۱۳۸۴: ج۲، ص۲۳۵-۲۴۰). در واکنش به این دو رویکرد، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) نظریهٔ «کسب» را مطرح ساخت که بنا بر آن، خداوند «خالق» فعل و انسان «مکتسب» آن است؛ اما تحلیل هستی‌شناسانهٔ این نظریه در نظام اشعری به نفی هرگونه رابطهٔ علیّ میان ارادهٔ انسان و فعل او می‌انجامید و عملاً به نوعی «جبر معتدل» یا «نظریهٔ عادت الله» تبدیل شد. (شاکرین، ۱۳۹۱: ص ۱۰۵-۱۰۸)

در چنین فضای ملتهب کلامی، شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان، م ۴۱۳ق) به عنوان برجسته‌ترین متکلم امامیه در عصر آل بویه، رسالت نظری سنگینی بر عهده داشت: او می‌بایست ضمن پایبندی به نصوص روایی ائمهٔ اطهار (ع) مبنی بر نفی «جبر» و «تفویض»، پاسخی عقل‌پسند و منطقی به شبهات جبریه و معتزله ارائه می‌داد. شیخ مفید در مهم‌ترین اثر کلامی خویش، اوائل المقالات، آشکارا از واژهٔ «کسب» برای تبیین رابطهٔ انسان با فعلش بهره می‌برد و تصریح می‌کند که «خداوند خالق اعمال بندگان است و بندگان مکتسب آن» (مفید، ۱۴۱۳). این تصریح از همان آغاز، پژوهشگران تاریخ کلام را با پرسشی اساسی مواجه ساخته است: آیا شیخ مفید نظریهٔ کسب اشعری را پذیرفته، یا این واژه را در یک نظام مفهومی متفاوت «بازخوانی هستی‌شناختی» کرده است؟

اهمیت این پرسش از آن‌روست که برخی مستشرقان و حتی برخی پژوهشگران شیعی،

با عطف نظر به اشتراک لفظی «کسب» در آثار شیخ مفید و ابوالحسن اشعری، به هم‌سانی یا تأثیرپذیری مطلق دیدگاه شیخ مفید از اشاعره حکم رانده‌اند (مکدرموت، ۱۹۷۸).

این در حالی است که بررسی دقیق مبانی هستی‌شناختی فعل در اندیشهٔ مفید، نشان از شکافی عمیق میان «کسب» وی با «کسب» اشعری دارد. پژوهش حاضر می‌کوشد با واکاوی مفهوم «هستی‌شناسی اختیار» در آثار شیخ مفید و مقایسهٔ آن با نظریهٔ جبر و کسب اشعری، تمایز مبنایی این دو دیدگاه را روشن سازد و نشان دهد که «کسب» در دستگاه کلامی مفید، گامی ضروری اما ناتمام در مسیر تثبیت نظریهٔ کلامی «امر بین الامرین» بوده است.

پرسش‌های پژوهش

این مقاله در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل است:

۱. مبانی هستی‌شناختی فعل ارادی از منظر شیخ مفید چیست؟ (آیا فعل «موجود» است؟ و اگر هست، به کدام فاعل منتسب می‌شود؟)

۲. نظریهٔ «کسب» در اندیشهٔ شیخ مفید چه تفاوت‌های جوهری با نظریهٔ «کسب» اشعری دارد؟

۳. رابطهٔ نظریهٔ «کسب» مفیدی با نظریهٔ «استطاعت» و نقد «جبر و تفویض» چگونه تبیین می‌شود؟

۴. این نظریه چه تأثیری بر تطور کلام امامیه در مکتب شاگردان شیخ مفید (سید مرتضی و شیخ طوسی) داشته است؟

اهمیت و ضرورت پژوهش

مسئلهٔ «جبر و اختیار» کهن‌ترین و بنیادی‌ترین پرسش‌های کلامی و انسان‌شناختی را در تاریخ اندیشهٔ اسلامی رقم زده است و در این میان اندیشهٔ شیخ مفید به‌عنوان نقطهٔ عطفی در نظام بخشی به آموزهٔ «اختیار» در کلام امامیه از چند جهت حائز اهمیت و ضرورت پژوهشی است. نخست آنکه بسیاری از پژوهش‌های متأخر نظریهٔ کسب شیخ مفید را هم‌راستا با تفسیر جبرگرایانهٔ اشعری از «کسب» پنداشته‌اند و این خلط تاریخی سبب شده

که ظرفیت‌های هستی‌شناختی اندیشهٔ مفید در تبیین فاعلیت انسانی غیرجبری نادیده گرفته شود؛ ازاین‌رو بازخوانی این نظریه ضرورتی روش‌شناختی برای تصحیح این سوء فهم دارد.

دوم اینکه در نظام فکری مفید، اختیار انسان بدون عدل الهی معنا نمی‌یابد و عدل نیز بدون «قدرت بر ضد» و «ارادهٔ مستقل عامل» تهی از محتوای اخلاقی خواهد بود، بنابراین بازاندیشی در نظریهٔ کسب می‌تواند به روشنی به این پرسش ارائه دهد که چگونه بندگی مطلق خدا با مسئولیت اخلاقی کامل انسان جمع می‌شود.

سوم آنکه بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده درباره شیخ مفید یا معطوف به ابعاد فقهی و حدیثی اندیشهٔ او بوده یا به صورت کلی به مقولهٔ اختیار در کلام امامیه پرداخته‌اند و مطالعه‌ای مستقل که با رویکرد هستی‌شناختی و با تمرکز بر نسبت میان «کسب»، «اراده»، «قدرت» و «عدل» در آثار خود مفید صورت گرفته باشد نادر است، ازاین‌رو ضرورت این پژوهش در پر کردن همان خلأ تحلیلی نمایان می‌شود.

چهارم اینکه تبیین الگوی «فاعلیت شرطی انسان» و «فاعلیت مطلق خدا» در اندیشهٔ مفید ظرفیت بالایی برای گفت‌وگو با فلسفهٔ عمل معاصر به‌ویژه نظریه‌های اراده‌گرایانه و عِلّی- تکوینی دارد و این پژوهش می‌تواند پلی میان کلام کلاسیک امامیه و مسئلهٔ اختیار در روان‌شناسی اخلاق و فلسفهٔ ذهن معاصر ایجاد کند.

پنجم اینکه بدون شناخت دقیق دیدگاه شیخ مفید، فهم تحولات بعدی کلام شیعه از سیدمرتضی و خواجه نصیر تا علامه طباطبایی ناقص خواهد ماند، ازاین‌رو پژوهش حاضر از جهت مطالعهٔ تاریخ اندیشهٔ اسلامی نیز ضرورتی بنیادین دارد.

در نهایت این پژوهش از آن جهت ضرورت می‌یابد که با بازخوانی هستی‌شناختی اختیار در اندیشهٔ شیخ مفید و نقد خوانش‌های جبرگرایانه می‌توان مدلی از کسب ارائه داد که هم وفادار به متن آثار مفید باشد و هم قابلیت پاسخ‌گویی به چالش‌های نظری معاصر درباره رابطهٔ علم و قدرت الهی با فعل اخلاقی انسان را دارا باشد.

پیشینهٔ پژوهش

موضوع اختیار در اندیشهٔ شیخ مفید، همواره محل توجه محققان بوده است. در این میان می‌توان به آثار ارزشمندی اشاره کرد که هر یک از زاویه‌ای به این بحث پرداخته‌اند:

فصلی مبسوط را به بحث The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid مارتین مکدرموت (۱۹۷۸) در «خلق اعمال» و نظریهٔ کسب، اختصاص داده و با دقت، تفاوت‌های ظریف دیدگاه شیخ مفید را با اشاعره تحلیل کرده است (مکدرموت، ۱۹۷۸) با این حال، تحلیل وی بیشتر جنبهٔ تاریخی دارد تا هستی‌شناختی محض.

کاظم قاضی‌زاده (۱۳۸۰) در کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، به بررسی کلی آرای مفید در باب عدل پرداخته، اما به طور خاص به تحلیل فلسفی مفهوم «کسب» و ابعاد هستی‌شناسانهٔ آن ورود عمیقی نکرده است. (قاضی‌زاده، ۱۳۸۰: ص ۱۵۵-۱۷۰)

حمیدرضا شاکرین (۱۳۹۱) در مقالهٔ «نظریه کسب اشعری و نقد آن بر اساس دیدگاه شیخ مفید» مستقیماً به نقد دیدگاه اشعری از منظرشیخ مفید پرداخته است (شاکرین، ۱۳۹۱).

عبدالجبار رفاعی (۱۴۳۰ق) در مبانی الکلام الامامی نیز به این بحث اشاره داشته، اما تحلیل وی عمدتاً در چارچوب مقایسهٔ مکاتب کلامی است (رفاعی، ۱۴۳۰ق: ص ۲۳۰-۲۴۵).

مقاله حاضر، با تمرکز بر بازخوانی مثبت نظریهٔ مفید و تبیین آن به مثابهٔ یک «نظام هستی‌شناختی»، در امتداد و تکمیل‌کنندهٔ پژوهش‌های پیشین است. جنبهٔ نوآوری پژوهش حاضر در این است که صرفاً به نقد تاریخی یا کلامی بسنده نکرده، بلکه می‌کوشد با رویکردی هستی‌شناختی، معنای دقیق «خلق» و «کسب» را در نسبت با «وجود فعل» در منظومهٔ فکری شیخ مفید بازخوانی کند و از این رهگذر، نسبت نظریهٔ او را با نظام علّی طولی روشن سازد.

روش تحقیق

پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی ـ نظری و از نظر ماهیت داده ها، کیفی است؛ که با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی انجام می‌شود. ابتدا با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و آثار اصیل شیخ مفید از جمله «اوائل المقالات»، «النکت فی مقدمات الأصول»، «المسائل السرویهٔ» و «تصحیح اعتقادات الإمامیه» گزارشی توصیفی از دیدگاه او درباره اختیار، کسب، اراده و قدرت گردآوری می‌شود. سپس با بهره‌گیری از روش تحلیل فلسفی-کلامی، مفاهیم یادشده برای تبیین نظریه کسب و نسبت آن با نقد جبر مورد تحلیل هستی‌شناختی قرار می‌گیرد. همچنین، برای فهم دقیق موضع شیخ مفید در برابر جبرگرایان و معتزله، از رویکرد مقایسه‌ای با روش «تاریخ ادیان و مکاتب کلامی» استفاده می‌شود. در گام نهایی، با تکیه بر استدلال‌های عقلی و تحلیل مفاهیم بنیادینی چون «فاعلیت»، «قدرت بر ضد»، «اراده» و «عدل الهی»، الگوی پیشنهادی کسب به عنوان راه‌حلی میانه میان جبر و تفویض مورد ارزیابی قرار گرفته و پیامدهای انسان‌شناختی و اخلاقی آن بازخوانی می‌شود.

۱. مبانی هستی‌شناسی فعل در اندیشهٔ شیخ مفید

۱. ۱ فعل ارادی به مثابهٔ «موجود» و مسئلهٔ انتساب آن

نخستین گام برای فهم دیدگاه شیخ مفید در باب اختیار، تحلیل هستی‌شناختی خود «فعل» است. پرسش بنیادین این است: آیا «فعل ارادی انسان» (مانند برخاستن، نوشتن، سخن گفتن) یک «موجود» حقیقی است؟ و اگر هست، این وجود از آنِ کیست؟

در منظومهٔ فکری متکلمان مسلمان، دست‌کم دو رویکرد کلان به این پرسش وجود داشته است:

رویکرد معتزله: فعل ارادی انسان، «موجود» و «مخلوق» خود انسان است. خداوند به انسان قدرت و اراده عطا کرده است و انسان بااین قدرت، مستقلاً فعل را «ایجاد» می‌کند. این رویکرد به «نظریهٔ تفویض» شهرت یافته است (قاضی‌زاده، ۱۳۸۰: ص۱۶۲).

رویکرد اشاعره: فعل ارادی انسان، «موجود» است اما «مخلوق» مستقیم خداوند. انسان صرفاً «محل» وقوع فعل است و هیچ نقش علیّ در ایجاد آن ندارد. این رویکرد به «نظریهٔ کسب» اشعری معروف است (شاکرین، ۱۳۹۱: ص ۱۰۷-۱۱۰).

شیخ مفید در مواجهه با این دو دیدگاه، راه سومی را برگزید که تحلیل هستی‌شناختی آن مستلزم دقت فراوان است. او در اوائل المقالات تصریح می‌کند که «افعال بندگان، مخلوق خداوند است» (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۵۳). این عبارت در نگاه نخست، ممکن است به نظریهٔ اشعری نزدیک به نظر برسد؛ اما با بررسی سایر عبارات وی، تمایز آشکار می‌شود.

شیخ مفید در همین کتاب، در بحث از «عدل الهی»، تأکید می‌کند که «خداوند عادل است و بندگان را بر آنچه بدان قادر نیستند، تکلیف نمی‌کند» (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۴۷). این تصریح، پایهٔ نظریهٔ جبر را فرو می‌ریزد؛ زیرا اگر انسان هیچ نقشی در فعل خود نداشته باشد، تکلیف الهی لغو و عقاب و ثواب ظالمانه خواهد بود. بنابراین، شیخ مفید هم به «خلق الهی» فعل باور دارد و هم به «اختیار و مسئولیت انسان». این جمعِ به ظاهر متناقض، نیازمند تبیین هستی‌شناختی دقیقی از مفهوم «خلق» و «کسب» است.

۱. ۲ تحلیل معناشناختی و هستی‌شناختی «خلق» و «کسب»

برای رفع تناقض ظاهری در عبارات شیخ مفید، باید میان دو سطح از تحلیل هستی‌شناختی تمایز قائل شد:

الف) سطح «ایجاد» (خلق)

در این سطح، فعل از آن‌رو که «حادث» و «ممکن الوجود» است، نیازمند «مُحدِث» و «واجب الوجود» می‌باشد. از این منظر، هر آنچه در عالم رخ می‌دهد، از جمله افعال بندگان، به اذن و قدرت الهی موجود می‌شود. شیخ مفید در این باره می‌گوید: «خداوند قادر است و بندگان قادرند؛ اما قدرت بندگان، به تملیک و اقتدار الهی است». (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۱۰۱) بدین ترتیب، «خلق» در اینسطح، به معنای «افاضهٔ وجود» از سوی خداوند است و هیچ موجودی، حتی فعل انسان، از این دایره بیرون نیست.

مکدرموت (۱۹۷۸: ص ۳۴۵) این رویکرد شیخ مفید را «نظریهٔ خلق با واسطه» می‌نامد که در آن، خداوند فعل را از طریق قدرتی که به انسان داده، می‌آفریند.

ب) سطح «مباشرت» (کسب)

در این سطح، بحث بر سر «فاعل مباشر» یا «مبدأ قریب» فعل است. شیخ مفید برای تبیین نقش انسان در این سطح، از واژهٔ «کسب» استفاده می‌کند. او می‌گوید: «بندگان، مکتسب اعمال خویش‌اند و بر اساس آن استحقاق مدح و ذم می‌یابند» (مفید، ۱۴۱۳ق). «کسب» در اینجا به معنای «مباشرت» و «مقارنت قدرت با فعل» است. به عبارت دیگر، فعل در عین حال که «مخلوق» خداوند است، «مکتسب» انسان نیز هست و این دو حیثیت با یکدیگر تنافی ندارند.

برای تمایز این دیدگاه از نظریهٔ کسب اشعری، باید توجه داشت که در نظام اشعری، «کسب» صرفاً یک «اقتران» زمانی بین فعل و قدرت انسان است، بدون آنکه قدرت انسان تأثیری در «وجود» فعل داشته باشد. (شاکرین، ۱۳۹۱)

اما در نظام مفید، «کسب» به معنای «تأثیر قدرت انسان در تعیّن و تشخّص فعل» است. به بیان هستی‌شناختی، خداوند «وجود» فعل را می‌آفریند، اما «تعیّن» آن (اینکه چه فعلی در چه زمانی از کدام فاعل صادر شود) به «قدرت» و «اراده» انسان وابسته است. این همان نظریهٔ «علیّت طولی» است که بعدها در کلام فلسفی شیعه به کمال رسید (علامه حلی، ۱۴۱۲ق).

۱. ۳ نظریهٔ «استطاعت مقارن»: نقطهٔ کانونی هستی‌شناسی اختیار

شاید مهم‌ترین کلیدواژه برای فهم هستی‌شناسی اختیار در اندیشهٔ شیخ مفید، مفهوم «استطاعت» (قدرت بر فعل) باشد. در تاریخ کلام اسلامی، سه نظریهٔ اصلی دربارهٔ رابطهٔ «استطاعت» با «فعل» مطرح بوده است:

۱. استطاعت قبل از فعل (نظریهٔ معتزله): معتزله بر این باور بودند که انسان باید پیش از انجام فعل، «قادر» بر آن باشد. این نظریه برای توجیه «تکلیف» و «آزادی انتخاب» ضروری به نظر می‌رسید. (قاضی‌زاده، ۱۳۸۰: ص ۱۶۲)

۲. استطاعت مقارن با فعل (نظریهٔ شیخ مفید و اشاعره): بر اساس این دیدگاه، «قدرت» انسان تنها در «حین» انجام فعل وجود دارد و پیش از آن، قدرتی در کار نیست.

۳. استطاعت پس از فعل: نظریه‌ای نادر که طرفداران چندانی نداشته است.

اشتراک شیخ مفید و اشاعره در پذیرش «استطاعت مقارن»، یکی از دلایل اصلی خلط میان آرای آنان شده است. شیخ مفید در اوائل المقالات به صراحت نظریهٔ «استطاعت قبل از فعل» را رد می‌کند و می‌گوید: «استطاعت، عرَض است و عرَض، بقا ندارد؛ پس استطاعت تنها در لحظهٔ فعل موجود است». (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۱۰۱-۱۰۲)

اما پرسش اساسی این است: اگر قدرت تنها در لحظهٔ فعل وجود دارد، چگونه می‌توان از «اختیار» پیش از فعل سخن گفت؟

پاسخ شیخ مفید به این پرسش، تمایز هستی‌شناختی او را از اشاعره آشکار می‌سازد. از منظر وی، «قدرت» دو معنا دارد:

معنای اول: سلامت اعضا و اسباب فعل. این معنا از قدرت، پیش از فعل نیز وجود دارد و شرط «تکلیف» است. انسان به صرف برخورداری از اعضای سالم و ابزار فعل، مکلف به انجام تکلیف می‌شود. (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۱۰۲)

معنای دوم: توانایی مستقیم بر ایجاد فعل. این معنا از قدرت، تنها در لحظهٔ فعل و مقارن با آن حادث می‌شود و خداوند آن را در انسان می‌آفریند.

بدین ترتیب، شیخ مفید با تفکیک میان دو سطح از قدرت، هم «تکلیف» را توجیه می‌کند (از طریق معنای اول) و هم فاعلیت مطلقهٔ الهی را حفظ می‌نماید (از طریق معنای دوم). این تفکیک، در نظام اشعری وجود ندارد و اشاعره صرفاً به معنای دوم تمسک کرده و از تبیین «اختیار پیشینی» عاجز مانده‌اند. (شاکرین، ۱۳۹۱؛ احمدی و شکری، ۱۳۹۴)

۱. ٤ هستی‌شناسی «کسب» به مثابهٔ نظام علیّت طولی

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان نظریهٔ شیخ مفید را چنین صورتبندی کرد:

۱. خداوند، «خالق» وجود فعل است. هیچ فعلی بدون افاضهٔ الهی موجود نمی‌شود. این همان اصل «توحید افعالی» است.

۲. خداوند، «خالق» قدرت انسان است. قدرت (به معنای دوم) عرَضی حادث است که خداوند آن را در لحظهٔ فعل در انسان می‌آفریند.

۳. انسان، «مکتسب» و «فاعل مباشر» فعل است. فعل از طریق قدرتی که خداوند در

انسان آفریده، از او صادر می‌شود.

٤. انتساب فعل به انسان، حقیقی است نه مجازی. به همین دلیل، انسان مستحق «مدح» و «ذم» و «ثواب» و «عقاب» است. (مفید، ۱۴۱۳ق)

این صورتبندی، دقیقاً منطبق بر نظریهٔ «علیّت طولی» در فلسفهٔ اسلامی است. در این نظام، «علّت» حقیقی و هستی بخش، خداوند است؛ اما «علّت قریب» و «مباشر»، انسان می‌باشد. این دو علیّت، در طول یکدیگرند، نه در عرض هم؛ بنابراین با یکدیگر تنافی ندارند. چنانکه فیاض لاهیجی در شرح این دیدگاه می‌گوید: «فعل، به یک اعتبار منسوب به حق است، از آن جهت که موجِد آن است و به اعتباری دیگر منسوب به بنده است، از آن جهت که مباشر آن است. (لاهیجی، ۱۳۸۳)

بدین ترتیب، نظریهٔ «کسب» در اندیشهٔ شیخ مفید، در حقیقت «نظریهٔ خلق همراه با مباشرت» است، نه «نظریهٔ خلق همراه با سلب تأثیر» که در کلام اشعری مشاهده می‌شود. شیخ مفید با بهره‌گیری از واژهٔ «کسب»، کوشید تا در فضای فکری قرن چهارم، که اشاعره این واژه را بر سر زبان‌ها انداخته بودند، پاسخی درون‌گفتمانی به چالش جبر و تفویض ارائه دهد. (مادلونگ، ۱۹۹۷، به نقل از مکدرموت، ۱۹۷۸: ص ۳۵۵)

۲. نقد جبر و تفویض در اندیشهٔ شیخ مفید

۲. ۱ نقد هستی‌شناختی نظریهٔ جبر

نظریهٔ «جبر» در صورت کلاسیک خود، که از سوی جهم بن صفوان (م ۱۲۸ق) و پیروانش ترویج می‌شد، بر این باور استوار بود که انسان هیچ اراده و قدرتی از خود ندارد و تمام افعال او، همچون حرکت برگ درختان در برابر باد، مستقیماً مخلوق و مقدّر الهی است. (سبحانی، ۱۳۸۴: ج۲، ص ۲۳۵). شیخ مفید در مواجهه با این نظریه، دو دسته استدلال اقامه می‌کند: استدلال‌های عقلی- هستی‌شناختی و استدلال‌های نقلی-روایی.

الف) استدلال عقلی: تنافی جبر با عدل الهی و تکلیف

شیخ مفید در اوائل المقالات، بحث از عدل الهی را با نقد جبر آغاز می‌کند. استدلال وی را می‌توان در قالب یک قیاس استثنایی صورتبندی کرد:

مقدمهٔ اول: اگر انسان در افعال خود مجبور باشد، تکلیف الهی (امر و نهی) لغو و بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا تکلیفِ کسی که قدرت بر انجام یا ترک فعل ندارد، قبیح است (مفید، ۱۴۱۳ق).

مقدمهٔ دوم: تکلیف الهی لغو و قبیح نیست؛ زیرا خداوند حکیم است و فعل قبیح از او صادر نمی‌شود؛ در نتیجه، انسان در افعال خود مجبور نیست.

این استدلال، ریشه در هستی شناسی تکلیف دارد. تکلیف، به عنوان یک «امر وجودی»، تنها زمانی معنا می‌یابد که «مکلَّف» (انسان) دارای «استطاعت» (قدرت بر فعل و ترک) باشد. اگر انسان فاقد این قدرت باشد، تکلیف به «محال» تعلق گرفته است که با حکمت الهی ناسازگار است. شیخ مفید در این باره تصریح می‌کند: «خداوند عادل است و بندگان را بر آنچه بدان قادر نیستند، تکلیف نمی‌کند؛ و اگر کسی را بر فعل یا ترک چیزی که قدرت بر آن ندارد تکلیف کند، ظالم خواهد بود و خداوند از ظلم منزّه است». (مفید، ۱۴۱۳ق)

علاوه بر این، شیخ مفید به هستی‌شناسی احساس درونی انسان نیز اشاره می‌کند. او به بداهت درمی‌یابد که میان حرکت ارادی دست خود و حرکت اضطراری نبض خود فرق است. اگر جبر حاکم بود، این تفاوت احساس نمی‌شد. این استدلال که بعدها در کلام فلسفی به «علم حضوری به اختیار» شهرت یافت، پایه‌ای هستی‌شناختی دارد: انسان «وجود» اختیار را مستقیماً و بدون واسطه درک می‌کند و انکار آن، انکار بدیهیات وجدانی است. (قاضی‌زاده، ۱۳۸۰)

ب) استدلال نقلی: تعارض جبر با آیات و روایات

شیخ مفید، به عنوان متکلمی نصّ گرا، علاوه بر استدلال عقلی، به آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) نیز استناد می‌کند. وی در اوائل المقالات ابه آیاتی اشاره دارد که فعل را به انسان نسبت می‌دهند و او را مسئول آن می‌شناسند، مانند: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: آیه ۳۸)

به باور مفید، اگر انسان در فعل خود مجبور بود، این «کسب» و «رهین بودن» معنا

نداشت. (مفید، ۱۴۱۳ق).

مهم‌تر از آیات، استناد شیخ مفید به روایت معروف «امر بین الامرین» از امام صادق (ع) است. در کتاب اصول کافی از امام صادق(ع) روایت شده که در پاسخ به پرسش از جبر و تفویض فرمودند: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ وَ لكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ج۱، ص ۱۵۹)

شیخ مفید این روایت را محور تبیین دیدگاه خود قرار می‌دهد و آن را چنین تفسیر می‌کند: نه جبر (که نافی عدل است) و نه تفویض (که نافی توحید افعالی است)، بلکه امری میانه که در آن، فعل هم به خداوند منسوب است (از جهت ایجاد) و هم به انسان (از جهت مباشرت). (مفید، ۱۴۱۳ق)

۲. ۲ نقد هستی‌شناختی نظریهٔ تفویض

در برابر جبر، نظریهٔ «تفویض» قرار داشت که از سوی معتزله، به ویژه معتزلهٔ بغداد، ترویج می‌شد. بر اساس این نظریه، خداوند پس از اعطای قدرت و اراده به انسان، «خلق» فعل را به خود انسان «واگذار» کرده است و انسان «خالق» افعال خویش است. (احمدی و شکری، ۱۳۹۴) شیخ مفید، با وجود ردّ جبر، به همان اندازه با تفویض نیز مخالف بود و آن را تهدیدی برای «توحید افعالی» می‌دانست.

الف) استدلال عقلی: تنافی تفویض با توحید افعالی

استدلال شیخ مفید علیه تفویض، بر پایهٔ هستی‌شناسی «خلق» استوار است. از منظر وی، «خلق» به معنای «ایجاد از عدم» و «افاضهٔ وجود»، منحصراً شایستهٔ خداوند است و هیچ موجودی، حتی انسان مختار، توانایی آن را ندارد. او در اوائل المقالات می‌گوید: «خداوند خالق افعال بندگان است، به این معنا که او مقدِّر و موجِد آنهاست؛ و بندگان مکتسب آنند». (مفید، ۱۴۱۳ق)

این دیدگاه، ریشه در تحلیل هستی‌شناختی «فعل» دارد. فعل از آن‌رو که «حادث» و «ممکن الوجود» است، برای موجود شدن نیازمند «علت موجِده» است. اگر این علّت، خود انسان باشد، لازم می‌آید که انسان «واجد» کمال «ایجاد» باشد که این با «ممکن الوجود» بودن انسان ناسازگار است. به بیان ساده‌تر، انسان خود «مخلوق» و «محتاج» به خداست؛

چگونه می‌تواند «خالق» و «غنی» باشد؟ (مکدرموت، ۱۹۷۸)

شیخ مفید به صراحت نظریهٔ تفویض را رد می‌کند و آن را بدعتی از سوی معتزله می‌خواند که با روایات اهل بیت (ع) تعارض دارد. (رفاعی، ۱۴۳۰ق)

ب) استدلال نقلی: نفی تفویض در روایات

شیخ مفید به روایات متعددی استناد می‌کند که در آنها ائمهٔ اهل بیت (ع) نظریهٔ تفویض را در کنار جبر، باطل دانسته‌اند. افزون بر روایت «امر بین الامرین»، وی به روایاتی اشاره دارد که در آنها تصریح شده است: «إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ أَفْعَالِ الْعِبَادِ» (خداوند خالق افعال بندگان است). از منظرشیخ مفید، این روایات به روشنی نشان می‌دهند که انتساب «خلق» فعل به انسان، نادرست و مخالف تعالیم اهل بیت(ع) است. (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۴۵-۴۶)

۲. ۳ تبیین نظریهٔ «امر بین الامرین» به مثابهٔ راه میانه

شیخ مفید پس از نقد جبر و تفویض، نظریهٔ «امر بین الامرین» را به عنوان دیدگاه مختار خود ارائه می‌کند. تبیین وی از این نظریه را می‌توان در چند محور خلاصه کرد:

الف) فاعلیت طولی، نه عرضی

فعل اختیاری انسان، دو فاعل دارد: فاعل بعید (خداوند) که «موجِد» و «خالق» فعل است، و فاعل قریب (انسان) که «مباشر» و «مکتسب» آن. این دو فاعلیت، در طول یکدیگرند، نه در عرض هم. به همین دلیل، انتساب فعل به خداوند، نافی انتساب آن به انسان نیست و بالعکس. چنانکه شیخ مفید می‌گوید: «خداوند فاعل است و بنده نیز فاعل؛ اما فاعلیت بنده به تملیک الهی است» (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۱۰۱)

ب) اختیار به معنای «صحت فعل و ترک»

شیخ مفید «اختیار» را به معنای «صحت فعل و ترک» تعریف می‌کند. به این معنا که فعل برای انسان، «ممکن» است؛ هم می‌تواند آن را انجام دهد و هم می‌تواند ترک کند. این «امکان»، از «قدرت» (به معنای اول: سلامت اعضا و اسباب) ناشی می‌شود و شرط «تکلیف» است. اما «وقوع» فعل، مشروط به «قدرت» (به معنای دوم) است که خداوند آن را در لحظهٔ فعل می‌آفریند (صرامی، ۱۳۸۳: ص ۲۴۰-۲۴۵)

ج) جمع میان عدل و توحید

نظریهٔ «امر بین الامرین» در اندیشهٔ شیخ مفید، دقیقاً به همین دلیل برتری دارد که هم «عدل الهی» را حفظ می‌کند. (از طریق اثبات اختیار و مسئولیت انسان) و هم «توحید افعالی» را پاس می‌دارد. (از طریق انتساب خلق و ایجاد به خداوند) به بیان دیگر، این نظریه، پاسخی است به چالش دیرینهٔ کلام اسلامی: چگونه می‌توان هم خدا را «خالق کل شیء» دانست و هم انسان را «مسئول» افعالش؟ (برنجکار، ۱۳۸۶)

مکدرموت به درستی اشاره می‌کند که نظریهٔ شیخ مفید، «نظریهٔ خلق با واسطه» است؛ یعنی خداوند فعل را از طریق قدرتی که در انسان می‌آفریند، ایجاد می‌کند. این نظریه، از «جبر» (که قدرت انسان را نفی می‌کند) و از «تفویض» (که خلق را به انسان نسبت می‌دهد) به یک اندازه فاصله دارد. (مکدرموت، ۱۹۷۸)

۳. بازخوانی نظریهٔ «کسب» نزد شیخ مفید و مقایسهٔ تطبیقی آن با کسب اشعری

۳. ۱ زمینه‌های تاریخی کاربرد واژهٔ «کسب» در کلام اسلامی

واژهٔ «کسب» (به معنای اکتساب، به‌دست‌آوردن) پیش از آنکه به اصطلاحی فنی در کلام اسلامی تبدیل شود، ریشه در قرآن کریم داشت. آیات متعددی فعل انسان را با مشتقات «کسب» توصیف کرده‌اند، مانند: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره: آیه ۲۸۶) و «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: آیه ۳۸). این کاربرد قرآنی، به واژهٔ «کسب» مشروعیت و مقبولیت اولیه‌ای در میان همهٔ فرق اسلامی بخشیده بود. (شاکرین، ۱۳۹۱)

با این حال، نقطهٔ عطف در تاریخ این اصطلاح، به ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) بازمی‌گردد. اشعری که خود از شاگردان مکتب معتزله بود و سپس از آنان جدا شد، در مواجهه با معضل «خلق اعمال»، نظریه‌ای ارائه کرد که بعدها به «نظریهٔ کسب» شهرت یافت. او می‌کوشید با این نظریه، از یک سو «توحید افعالی» (انحصار خالقیت در خداوند) را حفظ کند و از سوی دیگر، «عدل الهی» (مسئولیت انسان) را انکار ننماید. راه‌حل او چنین بود: خداوند «خالق» فعل است و انسان «مکتسب» آن. اما همین راه‌حل به‌ظاهر ساده، به دلیل ابهامی که در معنای «کسب» وجود داشت، به یکی از مناقشه‌برانگیزترین مباحث تاریخ کلام تبدیل شد. (مکدرموت، ۱۹۷۸)

پرسش اساسی این بود: «کسب» دقیقاً به چه معناست؟ اگر انسان «خالق» فعل نیست، نقش او در «کسب» چیست؟ آیا این نقش، حقیقی است یا صرفاً مجازی؟ پاسخ به این پرسش‌ها، مرز میان «کسب اشعری» و «کسب مفیدی» را مشخص می‌کند.

۳. ۲ نظریهٔ «کسب» اشعری: تحلیل هستی‌شناختی و انتقادی

برای درک تمایز دیدگاه شیخ مفید، ابتدا باید نظریهٔ اشعری را به دقت تحلیل کرد. ابوالحسن اشعری در آثارش، نظریهٔ کسب را چنین تبیین می‌کند:

الف) خداوند «خالق» فعل است.

از منظر اشعری، «خلق» به معنای «ایجاد از عدم» و «اختراع» است و این معنا منحصراً شایستهٔ خداوند است. هیچ موجودی، حتی انسان، توانایی «خلق» و «ایجاد» را ندارد. بنابراین، تمام افعال بندگان، از جمله افعال ارادی، «مخلوق» مستقیم خداوند هستند. (شاکرین، ۱۳۹۱)

ب) انسان «مکتسب» فعل است.

اشعری برای پرهیز از افتادن در دام «جبر مطلق» (که انسان را همچون جمادات بی‌اختیار می‌داند)، واژهٔ «کسب» را به کار می‌برد. اما «کسب» در دستگاه فکری او چه معنایی دارد؟ اشعری «کسب» را چنین تعریف می‌کند: «کسب، وقوع فعل از انسان به واسطهٔ قدرتی حادث است». به عبارت دیگر، فعل در لحظهٔ وقوع، «مقارن» با قدرتی است که خداوند در انسان می‌آفریند. اما نکتهٔ اساسی این است که این «قدرت حادث»، هیچ تأثیر علیّ بر «وجود» فعل ندارد. فعل، مستقیماً و بدون وساطت این قدرت، از جانب خداوند ایجاد می‌شود. (سبحانی، ۱۳۸۴)

ج) نقد هستی‌شناختی نظریهٔ کسب اشعری.

این نظریه از همان آغاز با انتقادات شدیدی مواجه شد. منتقدان، از جمله معتزله و متکلمان امامیه، استدلال می‌کردند که «کسب اشعری» در عمل هیچ تفاوتی با «جبر» ندارد. زیرا اگر قدرت انسان هیچ تأثیری در وجود فعل نداشته باشد، انتساب فعل به انسان صرفاً «مجازی» خواهد بود، نه «حقیقی». در این صورت، «تکلیف» (امر و نهی الهی) و «ثواب و

عقاب» (پاداش و کیفر اخروی) بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا چگونه می‌توان انسانی را بر فعلی که هیچ نقشی در ایجاد آن نداشته، مؤاخذه کرد؟ (شاکرین، ۱۳۹۱)

برخی از محققان معاصر، نظریهٔ کسب اشعری را صورت اولیه‌ای از نظریهٔ فلسفی «اکازیونالیزم» دانسته‌اند. اکازیونالیزم، نظریه‌ای است که علیّت میان پدیده های طبیعی را انکار کرده و خداوند را تنها «علّت فاعلی» حقیقی در جهان می‌داند. در این چارچوب، آنچه ما «علّت» و «معلول» می‌نامیم، صرفاً «مناسبت» و «تقارن» زمانی است که خداوند به‌عنوان «عادت» جاری ساخته است. این دیدگاه، دقیقاً همان مبنایی است که اشاعره در تحلیل فعل ارادی انسان اتخاذ کرده‌اند و نتیجه منطقی آن، نفی هرگونه اختیار و فاعلیت حقیقی برای انسان است. (عوده، ۱۹۸۵)

۳. ۳ نظریهٔ «کسب» شیخ مفید: بازخوانی هستی‌شناختی

شیخ مفید نیز همچون اشعری، از واژهٔ «کسب» برای تبیین رابطهٔ انسان با فعلش استفاده می‌کند. او در اوائل المقالات تصریحمی‌کند: «خداوند خالق اعمال بندگان است و بندگان مکتسب آن». (مفید، ۱۴۱۳ق) این عبارت، در نگاه نخست، کاملاً باعبارت اشعری یکسان به نظر می‌رسد. به همین دلیل، برخی مستشرقان و حتی برخی محققان شیعی، به هم‌سانی این دو دیدگاه حکم کرده‌اند. (مکدرموت، ۱۹۷۸) اما بررسی دقیق‌تر مبانی هستی‌شناختی شیخ مفید نشان می‌دهد که «کسب» در دستگاه فکری او، معنایی کاملاً متفاوت از «کسب اشعری» دارد.

الف) تفکیک میان دو معنای «قدرت»

مهم‌ترین تمایز دیدگاه شیخ مفید با اشعری، در تحلیل مفهوم «استطاعت» (قدرت) نهفته است. چنانکه در بخش پیشین توضیح داده شد، شیخ مفید میان دو معنای قدرت تفکیک می‌کند:

۱. قدرت به معنای سلامت اعضا و اسباب فعل (پیش از فعل)

۲. قدرت به معنای توانایی مستقیم بر ایجاد فعل (حین فعل)

این تفکیک، در نظام اشعری وجود ندارد. اشاعره صرفاً به معنای دوم (قدرت مقارن)

تمسک کرده و از تبیین «اختیار پیشینی» و «صحت فعل و ترک» عاجز مانده‌اند. در مقابل، شیخ مفید با اثبات معنای اول قدرت، «آزادی انتخاب» را برای انسان پیش از فعل توجیه می‌کند و به این ترتیب، از افتادن در دام «جبر» می‌رهد. (صرامی، ۱۳۸۳: ص ۲۴۰-۲۴۵)

ب) تأثیر علیّ قدرت انسان در «تعیّن» فعل

دومین تمایز هستی‌شناختی دیدگاه شیخ مفید با اشعری، در تحلیل رابطهٔ «قدرت» با «وجود فعل» است. از منظر اشعری، قدرت انسان هیچ تأثیری در وجود فعل ندارد و فعل مستقیماً از جانب خداوند ایجاد می‌شود. اما از منظر شیخ مفید، قدرت انسان در «تعیّن» و «تشخّص» فعل مؤثر است.

برای روشن شدن این مطلب، باید میان دو سطح از «وجود فعل» تمایز نهاد:

سطح اول: وجود مطلق فعل

فعل از آن رو که «حادث» و «ممکن الوجود» است، نیازمند «مُحدِث» و «واجب الوجود» می‌باشد. در این سطح، خداوند «موجد» و «خالق» فعل است و هیچ موجودی در این معنا با او شریک نیست.

سطح دوم: تعیّن و تشخّص فعل

اینکه «چه فعلی» در «چه زمانی» از «کدام فاعل» صادر شود، به «قدرت» و «اراده» انسان وابسته است. به بیان هستی‌شناختی، خداوند «وجود» فعل را می‌آفریند، اما «تعیّن» آن (مثلاً اینکه فعل «نماز» باشد یا «دزدی») به انتخاب انسان بستگی دارد. (قاضی‌زاده، ۱۳۸۰: ص۱۶۵-۱۷۰)

این دیدگاه، که بعد ها در کلام فلسفی شیعه به «نظریهٔ علیّت طولی» تکامل یافت، به روشنی با «کسب اشعری» متفاوت است.

در نظام اشعری، انسان هیچ نقشی در هیچ سطحی از وجود فعل ندارد و صرفاً «محل» وقوع آن است. اما در نظام مفید، انسان «علت قریب» و «مباشر» فعل است و به همین دلیل، انتساب فعل به او حقیقی است، نه مجازی. (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ص ۳۰۸-۳۱۰)

ج) تمایز «کسب» مفیدی از «کسب» اشعری در روایات

شیخ مفید خود به این تمایز آگاه بوده و در اوائل المقالات به آن اشاره کرده است. او پس از نقل روایتی از امام صادق (ع) که در آن «جبر» و «تفویض» هر دو نفی شده‌اند، می‌گوید: «این روایت، هم عقیدهٔ جبریه را باطل می‌کند و هم عقیدهٔ مفوّضه را. اما آنچه من بدان معتقدم، امری است میان این دو: خداوند خالق است و بنده مکتسب». (مفید، ۱۴۱۳ق) این تصریح نشان می‌دهد که شیخ مفید «کسب» مورد نظر خود را نه با «کسب اشعری» (که در نهایت به جبر می‌انجامد)، بلکه با «امر بین الامرین» یکی می‌داند.

مکدرموت (۱۹۷۸) در تحلیل این تمایز، دیدگاه شیخ مفید را «نظریهٔ خلق با واسطه» می‌نامد. به این معنا که خداوند فعل را «با واسطهٔ» قدرتی که در انسان می‌آفریند، ایجاد می‌کند. این در حالی است که در نظریهٔ اشعری، خداوند فعل را «بدون واسطه» و مستقیماً می‌آفریند. این تفاوت ظریف اما اساسی، مرز میان «اختیار» و «جبر» را مشخص می‌کند.

۳. ٤ مقایسهٔ تطبیقی

جمع‌بندی و شفاف سازی تمایزات «نظریه کسب» در دو دیدگاه اشعری و شیخ مفید به شرح زیر بیان می‌شود:

الف) خالق فعل

مطابق نظر اشعری خالق فعل، خداوند به صورت مستقیم و بدون واسطه است اما مطابق نظر شیخ مفید خالق فعل خداوند با واسطهٔ قدرت انسان است.

ب) نقش انسان

مطابق نظر اشعری انسان در وقوع فعل، فاقد تأثیر عِلّی است اما مطابق نظر شیخ مفید انسان «مباشر» و «علت قریب» فعل و مؤثّر در تعیّن آن می باشد.

ج) معنای «کسب»

از نظر اشعری «کسب» به معنای اقتران زمانی قدرت با فعل، بدون تأثیر عِلّی است اما از نظر شیخ مفید «کسب» به معنای مباشرت و مقارنت قدرت با فعل، همراه با تأثیر در تعیّن است.

د) استطاعت (قدرت)

از نظر اشعری استطاعت تنها یک معنا دارد و آن قدرت مقارن با فعل است اما مطابق با نظر شیخ مفید استطاعت دو معنا دارد:

۱) سلامت اعضا (پیش از فعل). ۲) قدرت مقارن (حین فعل).

و) اختیار

ابوالحسن اشعری معتقد به نفی تأثیر عِلّی انسان است وگرایش به جبر دارد اما شیخ مفید معتقد به اثبات «صحت فعل و ترک» و پذیرش مسئولیت انسان می باشد.

ه) در رابطه با نظریهٔ امر بین الامرین

دیدگاه اشعری با نظریهٔ «امر بین الامرین» کاملا ناسازگار است و در عمل به جبر می‌انجامد اما دیدگاه شیخ مفید با این نظریه، کاملاً سازگار است و بلکه تبیینی از «امر بین‌الامرین» می باشد.

ی) مبنای هستی‌شناختی

مبنای هستی شناختی تفکر اشعری اکازیونالیزم (انکار علیّت میان پدیده ها) است اما مبنای هستی شناختی شیخ مفید علیّت طولی (فاعلیت در طول فاعلیت الهی) است.

۳. ۵ چرایی استفاده از واژهٔ «کسب» از سوی شیخ مفید

اکنون این پرسش مطرح می‌شود: اگر دیدگاه شیخ مفید با اشعری تفاوت مبنایی دارد، چرا او از همان واژهٔ «کسب» استفاده کرده است؟ پاسخ به این پرسش را باید در زمینه های تاریخی و گفتمانی عصر شیخ مفید جستجو کرد.

الف) فضای گفتمانی قرن چهارم

در قرن چهارم هجری، «نظریهٔ کسب» اشعری به یکی از گفتمان های غالب در محافل کلامی اهل سنت تبدیل شده بود. استفاده از این واژه، به شیخ مفید امکان می‌داد تا در همان چارچوب گفتمانی رایج، دیدگاه خود را مطرح کند و با مخاطبان اهل سنت به زبانی مشترک سخن بگوید. این راهبرد، در تاریخ کلام اسلامی بی‌سابقه نیست؛ متکلمان اغلب

از اصطلاحات رایج برای بیان دیدگاه های متفاوت خود بهره می‌بردند. (رفاعی، ۱۴۳۰ق: ص ۲۳۵)

ب) مشروعیت قرآنی واژهٔ «کسب»

چنانکه پیشتر اشاره شد، واژهٔ «کسب» ریشه در قرآن داشت و از این رو، از مشروعیت و مقبولیت بالایی برخوردار بود. شیخ مفید با استفاده از این واژه، دیدگاه خود را مستند به قرآن می‌ساخت و از متهم شدن به «بدعت» می‌رهید. (شاکرین، ۱۳۹۱)

ج) تمایز محتوایی با حفظ لفظ

شیخ مفید در اوائل المقالات، ضمن استفاده از لفظ «کسب»، محتوای آن را به گونه‌ای بازتعریف کرد که با «امر بین الامرین» سازگار باشد. او با تفکیک میان دو معنای «قدرت» و تأکید بر «تأثیر انسان در تعیّن فعل»، «کسب» را از معنای اشعری آن تهی ساخت و محتوایی جدید به آن بخشید. این روش، که می‌توان آن را «بازخوانی هستی‌شناختی» نامید، به شیخ مفید اجازه داد تا ضمن وفاداری به سنت روایی اهل بیت (ع)، در گفتمان کلامی زمانهٔ خود نیز مشارکت مؤثری داشته باشد. (عوده، ۱۹۸۵؛ مکدرموت، ۱۹۷۸)

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی هستی‌شناختی «اختیار» در اندیشهٔ شیخ مفید و با تأکید بر نقد جبر و تبیین نظریهٔ «کسب» صورت گرفت. یافته های این تحقیق نشان می‌دهد که شیخ مفید در مقام یکی از بزرگ‌ترین متکلمان امامیه در قرن چهارم و آغاز قرن پنجم هجری، کوشیده است تا با تکیه بر اصل عدل الهی و با بهره‌گیری از آموزهٔ «کسب» که ریشه در سنت کلامی معتزله داشت، الگویی از اختیار انسانی ارائه دهد که نه به جبر (نظیر اشاعره) فروغَلتَد و نه به تفویض (نظیر غالیان معتزله) کشیده شود.

مفید با تمایزگذاری دقیق میان «خلق فعل» (اختراع و ایجاد حقیقی) که منحصراً از آن خداوند است و «کسب فعل» (نسبت‌یابی فعل به عامل انسانی همراه با قدرت و اراده)، موفق می‌شود از یک سو علم و قدرت مطلق الهی را حفظ کند و از سوی دیگر مسئولیت اخلاقی انسان را در قبال افعالش به رسمیت بشناسد.

از منظر هستی شناختی، نظریهٔ کسب شیخ مفید مبتنی بر چند پیش‌فرض اساسی است: نخست آنکه انسان دارای «قدرت بر ضد» (توانایی انجام دادن یا ترک فعل) است؛ دوم آنکه «اراده» در انسان امری حقیقی و تأثیرگذار در تحقق فعل است؛ سوم آنکه نسبت میان خدا و فعل انسانی، نسبت «خالق» به «مخلوق» نیست، بلکه نسبت «فاعل حقیقی مطلق» به «فاعل شرطی و اکتسابی» است. بر این اساس، انسان اگرچه خود آفرینندهٔ حقیقی فعل نیست، اما به دلیل برخورداری از قدرت و ارادهٔ هم‌زمان با فعل، سزاوار ثواب و عقاب می‌گردد. این تحلیل نشان می‌دهد که انتقاد برخی از شارحان متأخر مبنی بر جبری بودن نظریهٔ کسب مفید، ناشی از عدم توجه به همین تمایزات بنیادین است.

در مقام نقد جبر، شیخ مفید رویکردی چندلایه دارد. او در مرحلهٔ نخست، جبر را از طریق استدلال به عدل الهی نفی می‌کند:

اگر خداوند انسان را به فعل قبیحی مجبور کند و سپس او را بر آن فعل عقاب نماید، این کار قبیح و مستلزم ظلم بر خداست و خداوند از هر قبیحی منزه است. در مرحلهٔ دوم، با تبیین نظریهٔ کسب نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بدون اعتقاد به استقلال انسان در

ایجاد فعل، فاعلیت او را به رسمیت شناخت.

در مرحلهٔ سوم، مفید با نقد مبانی معرفت‌شناختی جبرگرایان، نشان می‌دهد که وجدان انسانی و اجماع عقلا بر این است که انسان خود را فاعل مختار افعالش می‌یابد و این احساس وجدانی نمی‌تواند خطا باشد. ازاین‌رو، جبر نه تنها با عدل الهی ناسازگار است، بلکه با بدیهیات عقل و وجدان نیز تعارض دارد.

تبیین نظریهٔ کسب در اندیشهٔ مفید نشان می‌دهد که این نظریه بیش از آنکه یک راه حل لفظی برای گریز از جبر باشد، یک نظام هستی‌شناختی منسجم است که در آن رابطه عِلّی میان خدا و جهان به گونه‌ای ترسیم می‌شود که هم خداوند به عنوان علت اولی و فاعل حقیقی همهٔ افعال شناخته می‌شود و هم انسان به عنوان علت اعدادی و شرطی، نقشی واقعی اما غیراستقلالی در تحقق افعال خود دارد. این نگاه که بعد ها در نظام کلامی خواجه نصیرالدین طوسی و سپس در فلسفهٔ صدرالمتألهین به شکل‌های دیگری تکامل یافت، نشان‌دهنده پیشگامی شیخ مفید در ارائه الگویی از «فاعلیت مشروط انسانی» در چارچوب خدامحور است.

از منظر نتایج پژوهش، می توان گفت که نظریهٔ کسب شیخ مفید دست‌کم چهار دستاورد اساسی دارد: نخست، گشودن راهی میانه در مسئلهٔ دیرپای جبر و اختیار که هم به ظاهر آیات و روایات (که گاه ناظر به جبر و گاه ناظر به تفویض است) وفادار باشد؛

دوم، تأمین مبانی انسان‌شناختی لازم برای مسئولیت اخلاقی و نظام ثواب و عقاب؛ سوم، حفظ اصل عدل الهی به عنوان یکی از ارکان اساسی کلام امامیه؛ و چهارم، فراهم آوردن امکان گفت‌وگو با نظام های کلامی و فلسفی دیگر (از جمله معتزله، اشاعره و حتی فلسفهٔ عمل در غرب معاصر).

در پایان باید تأکید کرد که نظریهٔ کسب شیخ مفید، با وجود تمام قوت‌هایش، خالی از چالش نیست. از جمله چالش‌های پیش روی این نظریه می‌توان به مسئلهٔ «نحوه تأثیر اراده در فعل» اشاره کرد که مفید تبیین روشنی از آن ارائه نداده است. همچنین رابطهٔ «قدرت» و «اراده» و اینکه آیا قدرت بر فعل، مقدم بر اراده است یا هم‌زمان با آن، در آثار مفید به صورت یکسان گزارش نشده است. با این حال، همین چالش‌ها نیز نشانگر ظرفیت بالای

اندیشهٔ او برای پژوهش‌های بیشتر است.

در مجموع، بازخوانی هستی‌شناختی اختیار در اندیشهٔ شیخ مفید نشان می‌دهد که او نه تنها در زمان خود پاسخی درخور به مسئلهٔ جبر و اختیار ارائه کرده، بلکه الگویی پیش نهاده که هنوز برای اندیشهٔ کلامی و فلسفی معاصر حرف‌های تازه‌ای برای گفتن دارد. پژوهش حاضر اگرچه گامی در این مسیر بوده است، اما تبیین نسبت نظریهٔ کسب با مباحثی چون «قضا و قدر»، «بداء» و «علم پیشین الهی» همچنان نیازمند بررسی‌های مستقل دیگری است.

فهرست منابع

۱. احمدی، علی؛ شکری، محمد. (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی مفهوم "استطاعت" در مکاتب کلامی نخستین (معتزله، اشاعره و امامیه)». دوفصلنامه پژوهش‌های کلامی، شماره ۶، ص۴۵-۶۴.

۲. برنجکار، رضا. (۱۳۸۶). کلام و عقاید: آشنایی با مکاتب کلامی شیعه. قم: نشر معارف.

۳. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۴). بحوث فی الملل و النحل (جلد ۲ و ۳). قم: مؤسسه امام صادق(ع).

۴. شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۱). «نظریه کسب اشعری و نقد آن بر اساس دیدگاه شیخ مفید». فصلنامه علمی- پژوهشی قبسات، شماره ۶۶، ص ۱۰۱-۱۲۴.

۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد. بیروت: دار الاضواء.

۶. صرامی، سیف‌الله. (۱۳۸۳). «اختیار انسان در اندیشه شیخ مفید و سید مرتضی». مجله نقد و نظر، شماره ۳۵-۳۶، ص ۲۳۲-۲۵۵

۷. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

۸. قاضی‌زاده، کاظم. (۱۳۸۰). اندیشه های کلامی شیخ مفید. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی (جلد ۱، کتاب التوحید، باب الجبر و القدر و الامر بین الامرین). تصحیح و تعلیق: علی‌اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیهٔ.

۱۰ . لاهیجی، عبدالرزاق (فیاض). (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر علم.

۱۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید). (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. تحقیق ابراهیم انصاری. قم: المؤتمر العالمی لألفیهٔ الشیخ المفید.

۱۲. موسوی، سید مرتضی.(۱۴۳۱ق). الذخیرهٔ فی علم الکلام. تحقیق سید احمد حسینی. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

منابع معاصر عربی

۱. رفاعی، عبدالجبار. (۱۴۳۰ق). مبانی الکلام الامامی فی مدرسۀ الشیخ المفید. بیروت: دار الهادی.

۲. عوده، سمیح. (۱۹۸۵). الشیخ المفید و آراؤه الفلسفیۀ و الکلامیۀ. بیروت: دارالفکر العربی.

منابع لاتین

1. Abdulsater, H. A. (2017). Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse. Edinburgh: Edinburgh University Press.
2. Madelung, W. (1997). "The Imami Theology in the Buyid Period". In: Religious Schools and Sects in Medieval Islam. London: Variorum.
3. McDermott, M. (1978). The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid. Beirut: Dar el-Machreq.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۵۴ - ۳۳

چالش اختیار و هوش مصنوعی: از انکار متافیزیکی تا جبر سایبری و تهدید اشرفیت انسان

قاسم ترخان[۱]

چکیده

مسئله «اختیار» انسان، از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه، کلام و اخلاق است که مبنای تمایز و برتری انسان بر سایر موجودات به شمار می‌رود. با ظهور هوش مصنوعی و تلاش برای دستیابی به هوش مصنوعی قوی، چالش‌های نوینی در این زمینه پدید آمده است. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی کلامی-الهیاتی، سه سطح از این چالش‌ها را واکاوی می‌کند: نخست، انکار نظری اختیار انسان بر اساس یافته‌های علوم شناختی و مدل‌های پیش‌بینی‌کننده هوش مصنوعی؛ دوم، محدودسازی عملی اختیار در قالب «جبر تکنولوژیک» و شکل پیشرفته‌تر آن، «جبر سایبری»؛ و سوم، چالش اختیارمندی فرضی خود هوش مصنوعی و پیامدهای الهیاتی آن برای «اشرفیت انسان». یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مدل‌های پیش‌بینی‌کننده هوش مصنوعی، هرگز به معنای نفی اختیار متافیزیکی انسان نیست، بلکه تنها بر الگوهای رفتاری ناشی از طبیعت و عادت استوارند و مفاهیمی چون «توبه» و «شکستن الگو» مهم‌ترین شاهد نقض تجربی بر اختیارند. همچنین، در برابر جبر سایبری، راه‌حل بنیادین نه طرد تکنولوژی، بلکه تقویت دین‌داری وجودی، فضایل اخلاقی و مفهوم قرآنی «شاکله» در چارچوب «امر بین‌الامرین» است. در نهایت، حتی در فرض تحقق اختیار حقیقی برای هوش مصنوعی، اشرفیت انسان با تکیه بر نفخه روح الهی، مقام خلافت و پذیرش «امانت» الهی قابل دفاع است. نتیجه نهایی آنکه هوش مصنوعی در بهترین حالت به «اختیار عملکردی» (نه وجودی) دست می‌یابد و پرسش از اختیار آن، بیش از آنکه مسئله‌ای فنی باشد، آیینه‌ای برای بازشناسی حقیقت انسان است.

واژگان کلیدی

اختیار، هوش مصنوعی، جبر سایبری، علوم شناختی، اشرفیت انسان، امر بین‌الامرین، شاکله.

---

۱. استاد و عضو هیئت علمی، گروه کلام و الهیات جدید، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.
Email: tarkhan@iict.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۴/۲۷

طرح مسأله

«اختیار» انسان همواره به عنوان یکی از محوری‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناسی فلسفی و کلامی مطرح بوده است؛ چراکه اثبات آن، مبنای مفاهیمی چون مسئولیت اخلاقی، ثواب و عقاب، و نیز تمایز و برتری انسان بر سایر موجودات است. با این حال، تحولات شتاب‌آلود در حوزه هوش مصنوعی و تلاش برای تحقق «هوش مصنوعی قوی» (Artificial General Intelligence)، چالش‌های بی‌سابقه‌ای را متوجه این اصل بنیادین ساخته است. این چالش‌ها در سه سطح قابل بازتعریف هستند:

سطح اول (انکار نظری): بر اساس یافته‌های علوم شناختی و مدل‌های پیش‌بینی‌کننده هوش مصنوعی، برخی اندیشمندان (مانند بنیامین لیبت، مارگارت بودن و سام هریس) مدعی شده‌اند که رفتار انسان چیزی فراتر از یک سری فرآیندهای بیوشیمیایی و الگوریتمی نیست و احساس اختیار، توهمی بیش نیست.

سطح دوم (محدودسازی عملی): حتی اگر اختیار انسان را به عنوان یک قوه ذاتی بپذیریم، فناوری‌های نوین دیجیتال و به ویژه هوش مصنوعی، از طریق مکانیسم‌هایی چون فیلتر گزینه‌ها و مهندسی انتخاب، دامنه عمل واقعی انسان را چنان محدود می‌کنند که عملاً نوعی «جبر تکنولوژیک» یا «جبر سایبری» پدید می‌آید.

سطح سوم (چالش اختیار هوش مصنوعی): فراتر از آن، این پرسش مطرح می‌شود که آیا خود هوش مصنوعی می‌تواند به اختیار حقیقی دست یابد؟ و در صورت پذیرش این فرض، آموزه «اشرف مخلوقات بودن» انسان با چه تهدیدی مواجه خواهد شد؟

مسئله اصلی مقاله حاضر آن است که با رویکردی کلامی-الهیاتی، به این پرسش‌های سه‌گانه پاسخ دهد و نشان دهد که چگونه می‌توان در عصر هوش مصنوعی، از اختیار و کرامت انسانی دفاع کرد.

فرضیه پژوهش آن است که هوش مصنوعی هرچند در سطح نظری و عملی چالش‌هایی جدی برای اختیار انسان ایجاد می‌کند، اما نه می‌تواند اختیار متافیزیکی انسان را نفی کند و نه در صورت فرض تحقق اختیار حقیقی، می‌تواند مقام اشرفیت انسان را

مخدوش سازد؛ زیرا این مقام ریشه در «نفخه روح الهی» و «پذیرش امانت» دارد و راه‌حل بنیادین در برابر جبر سایبری، تقویت شاکله بر اساس آموزه‌های الهیاتی است.

پیشینه و نوآوری

موضوع اختیار و هوش مصنوعی در سال‌های اخیر مورد توجه فیلسوفان، دانشمندان علوم شناختی و متکلمان قرار گرفته است. بر اساس منابع موجود، می‌توان پیشینه را در سه دسته طبقه‌بندی کرد:

الف) مطالعات تجربی و فلسفی در غرب

بنیامین لیبت با آزمایش‌های معروف خود (۱۹۸۳) نشان داد که فعالیت عصبی مغز (آماده‌سازی پتانسیل) پیش از آگاهی فرد از قصد خود آغاز می‌شود و بدین‌سان، تقدم «اراده خودآگاه» بر «عمل» را به چالش کشید (Libet et al., 1983, pp. 623-642; Libet, 1985, pp. 529-566).

مارگارت بودن در اثر خود «Mind as Machine» (۲۰۰۶) به مرز میان جبر و اراده آزاد در علوم شناختی پرداخته و حوزه‌های مجهول را مشخص کرده است.

سام هریس در کتاب «Free Will» (۲۰۱۲) صریحاً اختیار را توهمی مغزی خوانده و انسان را ماشینی زیستی تحت قوانین علیت فیزیکی معرفی می‌کند.

هری فرانکفورت با ارائه نظریه «سلسله‌مراتبی اراده» و تمایز میان «تمایلات درجه اول و دوم» (۱۹۷۱) و نیز مثال‌های نقض (۱۹۶۹)، تلاش کرده است تا اختیار را حتی در شرایط عدم وجود گزینه‌های بدیل ممکن، دفاع کند.

ب) مطالعات فلسفه تکنولوژی

مارتین هایدگر در مقاله مشهور «پرسش از تکنولوژی» (۱۹۵۴) با مفهوم «گشتل» (قالب‌بندی)، ذات تکنولوژی مدرن را تبدیل همه چیز (از جمله انسان) به «منبعی برای بهره‌برداری» دانسته است.

آرای مارکس (استعاره «آسیای بخار») و دورکیم (فناوری به عنوان پدیده‌ای اجتماعی تعیین‌کننده) نیز مبانی نظری جبر تکنولوژیک را شکل داده‌اند.

ج) مطالعات داخلی (حوزوی و دانشگاهی)

در ایران، آثاری چون «آزادی اراده» (ارغنون، ۱۳۹۳)، مقاله «نگرش صدرایی به آزمایش‌های لیبت در باره اراده آگاهانه» (محمد حسین‌زاده، ۱۳۹۷) و کتاب «اراده آزاد و ناتَعَیُّن گرایی» (بهرام علیزاده، ۱۳۹۹) به موضوع اختیار از منظر فلسفی و علوم شناختی پرداخته‌اند.

با این حال، کمبودی جدی در آثاری که به طور خاص به تحلیل کلامی-الهیاتی چالش‌های سه‌گانه هوش مصنوعی (به ویژه جبر سایبری و مسئله اشرفیت انسان) بر اساس مفاهیمی چون «شاکله» و «امر بین‌الامرین» بپردازند، مشاهده می‌شود و این اثر به منظور پر کردن این خلاء به نگارش درآمده است.

نوآوری مقاله حاضر نسبت به آثار پیشین در پنج محور خلاصه می‌گردد:

الف) ارائه یک مدل سه‌سطحی یکپارچه از چالش‌های اختیار در مواجهه با هوش مصنوعی (انکار نظری، محدودسازی عملی، و چالش فرضی اختیار هوش مصنوعی) که در آثار پیشین به صورت پراکنده و غیرمنسجم مطرح شده است.

ب) تحلیل «جبر سایبری» به عنوان شکل تکامل‌یافته جبر تکنولوژیک و تبیین مکانیسم‌های اجرایی آن (فیلتر گزینه‌ها و مهندسی انتخاب) که در ادبیات کلامی کمتر به آن پرداخته شده است.

ج) استفاده از مفهوم قرآنی «شاکله» (اسراء: ۸۴) و نظریه کلامی «امر بین‌الامرین» به عنوان راه‌حلی بومی برای مقاومت در برابر جبر سایبری، که نوآوری روشی مهمی به شمار می‌رود.

د) تفکیک دقیق میان «اختیار عملکردی» و «اختیار وجودی» در تحلیل امکان اختیار هوش مصنوعی، و سپس دفاع از اشرفیت انسان بر اساس «نفخه روح الهی» و «پذیرش امانت» (بقره: ۳۱ و حجر: ۲۹) حتی در سناریوی فرضی تحقق اختیار حقیقی برای ماشین.

هـ) نقد درون‌دینی و برون‌دینی راه‌حل‌های صرفاً سکولار (مانند تکیه بر هنر هایدگری یا شخصی‌سازی حریم خصوصی) و ارائه جایگزین الهیاتی مبتنی بر «دین‌داری وجودی» و «فضایل اخلاقی».

با این نوآوری‌ها، مقاله حاضر می‌تواند به عنوان منبعی اصیل برای ورود متکلمان و اندیشمندان اسلامی به حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای «الهیات و هوش مصنوعی» مورد استفاده قرار گیرد.

روش تحقیق

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی کلامی-الهیاتی انجام شده است. داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای از منابع فلسفی (آثار فرانکفورت، هایدگر، هریس)، علوم شناختی (لیبت، بودن) و نیز تفاسیر و متون کلام اسلامی (با تأکید بر مفاهیم قرآنی شاکله، امانت و امر بین‌الامرین) گردآوری شده است. شیوه تحلیل، انتقادی-اجتهادی است؛ بدین معنا که ضمن ارائه دقیق چالش‌ها، به ارزیابی و نقد آنها از منظر فلسفه اسلامی و آموزه‌های دینی پرداخته می‌شود.

۱. چالش انکار اختیار (از حیث نظری: فلسفی-شناختی)

نخستین سطح از چالش‌های هوش مصنوعی علیه اختیار انسان، ماهیتی نظری، فلسفی و شناختی دارد. در این سطح، بر پایهٔ یافته‌های علوم شناختی و قابلیت‌های پیش‌بینیکنندهٔ مدل‌های هوش مصنوعی، استدلال می‌شود که رفتار انسان چیزی فراتر از یک سری فرآیندهای بیوشیمیایی و الگوریتمی پیچیده نیست (Boden, 2006). براین اساس، اگر ماشینی بتواند تصمیمات انسان را با دقت بسیار بالا پیش‌بینی کند، دیگر جایی برای «انتخاب آزادانه» باقی نمی‌ماند. این دیدگاه در انسان‌شناسی معاصر غرب، ریشه در جبرگرایی علمی و مدل‌های علی-مادی دارد و «اختیار» را به کلی نفی می‌کند.

۱_۱. تقریر چالش: از آزمایش لیبت تا پیش‌بینی‌پذیری کامل

مهم‌ترین نقطهٔ عزیمت تجربی برای این چالش، آزمایش‌های مشهور بنیامین لیبت در دههٔ ۱۹۸۰ است. لیبت نشان داد که «آماده‌سازی پتانسیل» (Readiness Potential) در مغز، چندصد میلی‌ثانیه پیش از آنکه فرد از قصد خود آگاه شود آغاز می‌گردد (Libet et al., 1983, pp. 623-642; Libet, 1985, pp. 529-566). این یافته، انگارهٔ دیرپای تقدم «اراده خودآگاه» بر «عمل» را فرو می‌ریخت و این گمان را تقویت می‌کرد که مغز ناخودآگاه

تصمیم می‌گیرد و سپس ما صرفاً از آن تصمیم باخبر می‌شویم.

از سوی دیگر، مارگارت بودن –از نظریه‌پردازان برجستهٔ علوم شناختی– بحث اختیار انسانی را در زمرهٔ مسائل اساسی این حوزه قرار داده و مرزهای مجهول را چنین ترسیم می‌کند: مرز اراده آزاد و جبر کجاست؟ آیا حیوانات دارای اراده هستند؟ چه چیزی در مغز انسان او را مستحق «اراده آزاد» می‌سازد؟ (Boden, 2006) این پرسش‌ها نشان می‌دهد که حتی در میان خود اندیشمندان علوم شناختی نیز اجماعی بر نفی اختیار وجود ندارد؛ اما رویکرد غالب، طبیعت‌گرایانه و کاهش‌گرایانه است.

سام هریس به عنوان یک عصب‌شناس مشهور، با استناد به همین شواهد، صریح‌ترین موضع را اتخاذ می‌کند. او احساس اختیار را «توهمی» می‌خواند که توسط مغز تولید می‌شود. از نگاه هریس، انسان‌ها «ماشین‌های زیستی پیچیده‌ای» هستند که تحت قوانین علیت فیزیکی عمل می‌کنند؛ اگر تمام داده‌های مربوط به حالت مغز و محیط را داشته باشیم، می‌توانیم تمام انتخاب‌های آن‌ها را پیش‌بینی کنیم (Harris, 2012). این نگاه، به روشنی مفاهیم بنیادین اخلاق، مسئولیت، ثواب و عقاب را بی‌معنا می‌سازد.

در عصر هوش مصنوعی، این چالش رنگ و بویی عملی‌تر به خود می‌گیرد. وقتی یک سامانهٔ هوش مصنوعی –با تحلیل داده‌های مغزی یا سوابق رفتاری– بتواند تصمیمات آیندهٔ انسان را با دقت بسیار بالا پیش‌بینی کند، این پرسش مطرح می‌شود: «آیا انسان واقعاً آزاد بوده است؟» یا اینکه تصمیم او حاصل زنجیره‌ای علّی معین بوده است؟ به تعبیر دیگر، اگر رفتار انسان کاملاً قابل پیش‌بینی باشد، «انتخاب» و «اختیار» او چه جایگاهی خواهند داشت؟

۲_۱. دفاع از اختیار: پاسخ‌های فلسفی و کلامی

در برابر این چالش نظری، می‌توان دست‌کم چهار پاسخ بنیادین ارائه داد که عمدتاً بر تمایز میان «پیش‌بینی‌پذیری آماری» و «نفی اختیار متافیزیکی» تأکید می‌کنند. برای مطالعه بیشتر در مورد دیدگاه‌های فلسفی و کلامی در این زمینه می‌توان به منابعی چون مقالهٔ «آزادی اراده» در فصلنامهٔ ارغنون (۱۳۹۳)، مقالهٔ «نگرش صدرایی به آزمایش‌های لیبت» (حسین‌زاده، ۱۳۹۷) و کتاب «اراده آزاد و ناتَعَیُّن‌گرایی» (علیزاده، ۱۳۹۹) مراجعه کرد

(نک: حسین‌زاده، ۱۳۹۷، ص ۱-۲۵؛ علیزاده، ۱۳۹۹).

الف) هری فرانکفورت و نظریهٔ سلسله‌مراتبی اراده

فرانکفورت با ارائه «مثال‌های نقض» نشان می‌دهد که می‌توان فردی را در موقعیتی قرار داد که عملاً تنها یک گزینه برای عمل دارد (یعنی ناتوان از انجام عمل دیگر)؛ اما با این حال، اگر همان گزینه دقیقاً چیزی باشد که او «می‌خواهد» انجام دهد، باز هم می‌توان او را دارای اختیار و مسئول دانست (Frankfurt, 1969, pp. 829–39). وی با تمایز میان «تمایلات درجه اول» (مثلاً میل به سیگار کشیدن) و «تمایلات درجه دوم» (میل به اینکه فردی باشد که میل به سیگار ندارد)، هستهٔ نظریهٔ «سلسله‌مراتبی اراده» خود را صورت‌بندی می‌کند (Frankfurt, 1971, pp. 5–20; Frankfurt, 1975, pp. 95–126). از این منظر، اختیار صرفاً در داشتن گزینه‌های متعدد خلاصه نمی‌شود، بلکه در هماهنگی اراده با خواسته‌های والاتر فرد معنا می‌یابد. بنابراین، حتی اگر هوش مصنوعی بتواند رفتار بیرونی را پیش‌بینی کند، قادر به نفی این ساختار درونی و سلسله‌مراتبی اراده نیست.

ب) تمایز «طبیعت/عادت» از «اراده آزاد»

مدل‌های پیش‌بینی هوش مصنوعی عمدتاً بر اساس الگوهای رفتاریِ ناشی از طبیعت، غرایز و عادات انسان کار می‌کنند. هوش مصنوعی می‌گوید «به احتمال زیاد» فرد الف در شرایط ب، عمل ج را انجام می‌دهد. اما این هرگز به معنای نفی توانایی ذاتی آن فرد برای شکستن این الگوی احتمالی و عمل کردن بر خلاف میل طبیعی یا عادت خود نیست. این «شکستن الگو» دقیقاً همان جایی است که اراده آزاد تجلی می‌یابد. به عبارت دیگر، پیش‌بینی‌پذیری آماری یک رفتار – حتی با دقت ۹۹٪ – هرگز مساوی با جبر علّی تام نیست و همواره این امکان وجود دارد که عامل انسانی با یک تصمیم آگاهانه، زنجیرهٔ پیش‌بینی را بشکند.

ج) شاهد نقض تجربی: «توبه» و «ارتداد»

بزرگ‌ترین شاهدمثال برای شکستن الگوهای جبری، مفهوم توبه است. هوش مصنوعی قادر به پیش‌بینی لحظهٔ توبه یک گناهکار یا ارتداد یک فرد مؤمن نیست. این تصمیمات،

برآمده از اراده‌ای آزاد و روحی است که فراسوی محاسبات مادی و داده‌های گذشته قرار دارد. از منظر فلسفهٔ اسلامی، «نفس ناطقه» انسانی مجرد است و رفتار مجردات – به دلیل اتصال به عالم معنا و امکان انقطاع از علل مادی – تابع محاسبات الگوریتمی و جبری نیست. همین عدم پیش‌بینی‌پذیریِ رخدادهایی چون توبه، شواهد محکمی علیه ادعای «پیش‌بینی کامل رفتار انسان» فراهم می‌آورد.

د) چالش هرمنوتیکی: اگر اختیار نباشد، فهم متن ممکن نیست

دغدغهٔ اساسی برخی هرمنوتیست‌ها و منتقدان ادبی این بوده است که خواننده و مفسر چگونه می‌تواند آزادانه و بدون تحمیلِ پیش‌فرض‌ها، خوانشی اصیل از متن داشته باشد؟ اگر اراده آزاد وجود نداشته باشد، چگونه می‌توان از «خوانش آزاد» متن مقدس سخن گفت؟ آیا هر تفسیری، صرفاً نتیجهٔ جبری داده‌های ورودی به مغز مفسر نیست؟ پذیرش جبر شناختی، اساس هرمنوتیک و امکان فهم متن را با چالش ریشه‌ای مواجه می‌سازد. به تعبیر روشن‌تر، خود ادعای نفی اختیار اگر مبنایی جبری داشته باشد، دیگر نمی‌تواند ادعایی «حق» یا «باطل» باشد؛ زیرا خودِ باورمندان به جبر نیز ناگزیر از «انتخاب» این باور نیستند، بلکه صرفاً در دام علل پیشین گرفتار آمده‌اند. این یک خودشکنی درونی برای دیدگاه جبرگرایانه است.

۲. چالش محدودسازی اختیار (از حیث عملی)

حتی اگر وجود متافیزیکی اختیار انسان را به عنوان یک قوهٔ ذاتی بپذیریم، فناوری‌های نوین دیجیتال و به ویژه هوش مصنوعی، به‌صورتی عینی و ملموس، دامنهٔ عمل و انتخاب انسان را محدود و جهت‌دهی می‌کنند. اینجا بحث از حوزهٔ نظریِ جبر و اختیار فراتر رفته و به عرصهٔ واقعیت زندگی روزمره وارد می‌شود. هوش مصنوعی و اکوسیستم دیجیتال پیرامون آن (شبکه‌های اجتماعی، پلتفرم‌ها، سیستم‌های توصیه‌گر، اینترنت اشیاء) می‌توانند فضایی را ایجاد کنند که انسان عملاً نتواند از اختیار خود به معنای اصیل آن استفاده کند. این پدیده را می‌توان تحت عنوان «جبر تکنولوژیک» یا شکل پیشرفته و فراگیرتر آن، «جبر سایبری» تحلیل کرد (لهامن، ۱۳۸۵، ص ۷۰؛ هایدگر و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۲۱۶-۲۱۹).

۱_۲. تبیین اصل چالش، مبانی و پیامدها

در هسته بحث، مفهوم دترمینیسم (جبرگرایی) قرار دارد؛ دیدگاهی که مدعی است وضعیت جهان در هر لحظه، به طور علّی و با توجه به شرایط قبلی، تعیین می‌شود. جبرگرایی تکنولوژیک شکل خاصی از این نگرش است که بر نقش تعیین‌کنندهٔ تکنولوژی در هدایت مسیر جامعه و زندگی فردی تأکید دارد. این جبرگرایی را می‌توان به دو قسم اقتضایی (علت تامه) و اعدادی (شرط لازم اما ناکافی) تقسیم کرد. جبر تکنولوژیک عمدتاً از نوع دوم است؛ تکنولوژی همهٔ گزینه‌ها را تعیین نمی‌کند، اما چارچوب و محدودهٔ انتخاب‌های ممکن را به شدت تنگ می‌سازد (قائمی‌نیا، ۱۴۰۰، ص ۴۴۱-۴۶۹).

درباره مبانی نظری جبر تکنولوژیک می‌توان به دیدگاه دورکیم، مارکس و هایدگر اشاره کرد. بر اساس آنچه دورکیم می‌گفت، فناوری به عنوان پدیده‌ای اجتماعی، انسان را مجبور می‌کند و تعیینی به فرد می‌بخشد که فرد را تاب گریز از آن نیست (لهامن، ۱۳۸۵، ص ۷۰). «آسیای بخار» مارکس، استعاره‌ای قدرتمند از این جبرگرایی تکنولوژیک است. وی بر این باور بود آسیای دستی به شما جامعه‌ای با ارباب فئودال می‌دهد، در حالی که آسیای بخاری جامعه‌ای با سرمایه‌دار سنتی (هایدگر و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۲۱۶-۲۱۹). بر این اساس، اینان تکنولوژی را صرفاً یک ابزار خنثی نمی‌دانستند، بلکه عاملی ساختارساز می‌دیدند که روابط اجتماعی، اقتصادی و حتی ذهنیت انسان را شکل می‌دهد.

تحلیل مارتین هایدگر عمیق‌تر و فلسفی‌تر است. از نگاه او، ذات تکنولوژی مدرن، «گشتل» (Gestell) یا «قالب‌بندی» است. تکنولوژی جهانی را بر ما تحمیل می‌کند که در آن، هر چیزی —از طبیعت گرفته تا خود انسان— به منبعی برای بهره‌برداری، ذخیره‌سازی و بهینه‌سازی تبدیل می‌شود (Heidegger, 1954, pp. 13-44). این یک چارچوب تفسیری است که از طریق آن، ما جهان را می‌بینیم و درک می‌کنیم. خطر اصلی زمانی است که انسان خود نیز در این قالب محبوس شود و وجودش به «منبع انسانی» یا «سرمایه انسانی» تقلیل یابد. هایدگر می‌گوید تهدید تکنولوژی از جایی برمی‌خیزد که انسان نتواند با تکیه بر ماهیت وجودی خویش با آن رویارویی کند و خود تبدیل به جزئی از ماشین تکنولوژیک

شود (جرج، ۱۳۹۰، ص ۱۵-۱۶).

شکل تکامل‌یافته و کیفیِ جبر تکنولوژیک، با ظهور فضای سایبر تشدید شده است و در عصر هوش مصنوعی به اوج خود خواهد رسید. از این جبر به جبر سایبری تعبیر می‌شود. جبر سایبری بر مبنای یک دترمینیسم اعدادی عمل می‌کند. بر خلاف گذشته که تأثیر فناوری محدود به حوزه‌های خاصی چون تولید بود، فضای سایبر – با محوریت هوش مصنوعی و کلان‌داده‌ها – تقریباً همهٔ عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی را درنوردیده است. این فضا، با شتابی فزاینده، حوزهٔ امکانات عملی را تعریف می‌کند.

جبر سایبری از طریق دو مکانیسم به هم‌پیوسته، ارادهٔ انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد:

۱. تعیین و فیلتر گزینه‌ها (ساختن دنیای ممکن): الگوریتم‌های هوش مصنوعی در پلتفرم‌هایی مانند گوگل، فیسبوک، آمازون یا نتفلیکس، به‌صورت فعال، اطلاعات، اخبار، کالاها و حتی ایده‌هایی که کاربر با آن‌ها مواجه می‌شود را فیلتر، رتبه‌بندی و ارائه می‌کنند. آن‌ها به طور مؤثر «جهانِ ادراکی» کاربر را می‌سازند و مرزهای شناخت و عمل او را ترسیم می‌کنند. شما عمدتاً در چارچوبی که این سیستم‌ها برایتان تعیین کرده‌اند، می‌اندیشید و انتخاب می‌کنید.

۲. مهندسی انتخاب و رفتار (هدایت نامحسوس): این سیستم‌ها تنها به ارائه گزینه بسنده نمی‌کنند. با بهره‌گیری از علم داده، روان‌شناسی رفتاری و طراحی تجربهٔ کاربری (UI/UX)، به‌صورتی غیرمحسوس، کاربران را به سمت انتخاب‌های خاصی سوق می‌دهند. رنگ‌ها، جایگاه دکمه‌ها، زمان‌بندی اعلان‌ها، و حتی فرمول‌های ارائه پیشنهاد، همگی برای حداکثر کردن تعامل و هدایت رفتار طراحی شده‌اند. شما احساس آزادی در انتخاب دارید، در حالی که گزینه‌های پیشِ رویتان از پیش توسط هوش مصنوعی مهندسی شده‌اند. این، عینیت جبر سایبری است.

از پیامدهای وجودی این حالت، وابستگی عمیق و استحالهٔ هویت است. فضای سایبر دیگر یک ابزار بیرونی نیست. این فضا به تدریج وجود آدمی را به انحصار خود درمی‌آورد. هویت دیجیتال، اعتبار اجتماعی (بر اساس لایک و دنبال‌کننده)، روابط و حتی خاطرات شخصی (در قالب عکس و پست) به داده‌هایی در این فضا تبدیل شده‌اند. در

نتیجه، یک وابستگی وجودی به فضای سایبر ایجاد می‌شود. ترک این فضا یا مقاومت در برابر قواعد آن، به مثابهٔ انکار بخشی از «خود» اجتماعی و هویتی فرد است که اختیار عمل را به شدت تضعیف می‌کند.

این تحلیل به معنای آن نیست که هوش مصنوعی یا فضای سایبر، موجودی خودمختار شده‌اند. قدرت آن‌ها ریشه در کنش‌های انسانی (برنامه‌نویسی، تنظیم اهداف، سرمایه‌گذاری) دارد؛ اما پیامدهای سیستمی این کنش‌ها، ساختاری قدرتمند ایجاد کرده که فرد را در دام «اعتباریات پوچ» (تعریف‌شده توسط بازار و الگوریتم) گرفتار می‌سازد.

۲_۲. راه برون رفت بر اساس آموزه‌های الهیاتی

مقابلهٔ با این جبر نامحسوس، نیازمند راه‌حل‌هایی است که هم در سطح فردی و هم جمعی عمل کنند.

نقد راه‌حل‌های صرفاً سکولار: تکیه‌هایدگر بر «هنر» به عنوان عرصهٔ گشودگی حقیقت (Heidegger, 1977, pp. 1-74) برای انسانی که هنر برایش اغلب به کالایی مصرفی یا حاشیهٔ زندگی تبدیل شده، به تنهایی راه‌گشا نیست. همچنین، راه‌حل‌های صرفاً فنی مانند «شخصی‌سازی تنظیمات حریم خصوصی» یا «آگاهی‌بخشی دیجیتال»، در برابر اقتصاد توجه و طراحی رفتاری پیچیدهٔ پلتفرم‌ها، اثر محدودی دارند. در اینجا، آموزه‌های الهیاتی می‌توانند راه‌گشا باشند:

۱. دین‌داری وجودی: راه‌حل بنیادین، بازگشت به یک دین‌داری آگاهانه و وجودی است؛ نه به معنای انجام مناسک صوری، بلکه به معنای زیستن در «حضور خدا». این نگرش، معیاری فراتر از قالب‌بندی‌های تکنولوژیک و ارزش‌های ساخته شدهٔ فضای سایبر (مانند محبوبیت، ثروت، لذت آنی) به انسان می‌دهد. وقتی معیار رضایت الهی و قرب به حقیقت مطلق باشد، فرد می‌تواند در برابر مهندسی انتخاب الگوریتم‌ها استقلال فکری و عملی خود را حفظ کند.

۲. پرورش فضایل اخلاقی و تفکر عمیق: تقویت فضایلی مانند قناعت، سادگی، صبر و تفکر انتقادی، فرد را از دام مصرف‌گرایی و نیاز به اعتباربخشی بیرونی (توسط لایک و

کامنت) رها می‌سازد. این فضایل، پادزهری در برابر اقتصاد توجه هستند.

۳. فاصله‌گیری آگاهانه از اعتباریات پوچ و مصرف مسئولانه: آگاهی از مکانیسم‌های هوش مصنوعی و پلتفرم‌ها و گزینش آگاهانهٔ میزان و نوع استفاده از آنها، یک عمل مقاومتی روزمره است. تعیین زمان‌های بی‌اتصال بودن و اولویت دادن به تعاملات حضوری، از مصادیق آن است.

٤. تلفیق حکمت اسلامی با تحلیل جامعه‌شناختی (مفهوم «شاکله» و «امر بین‌الامرین»): تحلیل جبر سایبری نباید به یک ذات‌گرایی جبری بیانجامد. آموزهٔ قرآنی «شاکله» («هر کسی بر پایهٔ شاکلهٔ [شخصیت درونی] خود عمل می‌کند» – اسراء: ۸۴) در اینجا بسیار راهگشاست. فضای سایبر، با ارائه مداوم محرک‌ها و گزینه‌های خاص، در شکل‌گیری این شاکله تأثیر می‌گذارد؛ اما انسان در تعامل با این فضا، با اختیار خود محتوای مصرفی را انتخاب می‌کند و رفتارش را شکل می‌دهد. این انتخاب‌های مکرر، به تدریج شاکله او را می‌سازند. هوش مصنوعی نیز محیط و گزینه‌ها را جهت‌دار می‌کند؛ اما انتخاب نهایی و مسئولیت ساخت شاکله با خود انسان است. این همان «امر بین‌الامرین» است: نه جبر مطلق تکنولوژی، نه اختیار محض در خلأ، بلکه کنشگری مسئولانه در بستری اثرگذار. بنابراین، راه حل نهایی، تقویت همان شاکله‌ای است که مبتنی بر معیارهای الهی و فضایل اصیل انسانی بنا شده باشد تا فرد در گرداب جبر سایبری، توان تشخیص و انتخاب اصیل خود را حفظ کند.

۵. بازگشت به فطرت الهی: قرآن کریم می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). فطرت، همان سرشت خداجوی و حق‌طلب انسانی است که با تکنولوژی و فضای سایبر قابل تغییر نیست، اما می‌تواند پوشیده یا غبارآلود شود. تقویت پیوند با فطرت از طریق عبادت، تفکر در خلقت و دوری از تعلقات دنیوی، انسان را در برابر مهندسی انتخاب‌های الگوریتمی مقاوم می‌سازد؛ زیرا فطرت، معیاری درونی برای تشخیص خیر و شرّ است که فراتر از ارزش‌های ساخته‌شدهٔ فضای سایبر عمل می‌کند.

٦. مطالبه شفافیت الگوریتمی (هوش مصنوعی توضیح‌پذیر): کاربران و نهادهای نظارتی باید از طراحان سیستم‌های هوش مصنوعی بخواهند که فرایند تصمیم‌گیری

الگوریتم‌ها را شفاف و قابل درک کنند. وقتی کاربر بداند چرا یک پیشنهاد خاص به او ارائه شده است، می‌تواند آگاهانه‌تر تصمیم بگیرد و دامنه اختیار خود را بازیابد. این امر، اگرچه به تنهایی کافی نیست، اما در کنار راهکارهای الهیاتی، امکان مقاومت در برابر جبر سایبری را افزایش می‌دهد.

۳. چالش اختیار هوش مصنوعی و پیامدهای الهیاتی آن

تا کنون بحث ما بر محور چالش‌هایی بود که هوش مصنوعی برای «مفهوم اختیار انسان» ایجاد می‌کند (چه از طریق انکار نظری آن و چه از طریق محدودسازی عملی). اکنون مسئله به سطحی فراتر ارتقا می‌یابد: آیا خودِ هوش مصنوعی می‌تواند صاحب اختیار شود؟ و در صورت پذیرش چنین فرضی، ما با چه چالش‌ها و پیامدهای الهیاتی-کلامی مواجه خواهیم شد؟ آیا این امر به معنای قرار گرفتن «اشرفیت انسان» در برابر یک تهدید جدی است؟ برای پاسخ به این پرسش‌های بنیادین، باید در وهلهٔ اول تمایز دقیقی میان دو سطح از «اختیار» قائل شویم تا روشن شود آیا هوش مصنوعی می‌تواند در آینده، واجد اختیار به معنای فلسفی و اصیل آن شود.

۳_۱. تحلیل امکان: اختیار عملکردی در مقابل اختیار وجودی

برای روشن شدن مسئله، باید میان «انتخاب الگوریتمی» و «اختیار انسانی» تفاوت قائل شد. این تمایز در دو سطح زیر صورت‌بندی می‌گردد:

الف) اختیار مبتنی بر الگوریتم (اختیار عملکردی/ظاهری): در بهترین حالت پیشرفت تکنولوژیک، هوش مصنوعی می‌تواند به سطحی از پیچیدگی برسد که در شرایط عدم قطعیت، بین گزینه‌های مختلف تصمیم بگیرد. این تصمیم‌گیری بر اساس یک سلسله‌مراتب ارزشی (Value Alignment) صورت می‌گیرد که توسط برنامه‌نویسان طراحی شده است. یک خودروی خودران که در کسری از ثانیه مسیر برخورد را محاسبه و «تصمیم» می‌گیرد، یا یک سیستم تجاری که بین گزینه‌های سرمایه‌گذاری «انتخاب» می‌کند، در این دسته جای می‌گیرند. این فرآیند شبیه به «اراده» به نظر می‌رسد؛ اما فاقد عناصر سازنده اراده آزاد انسانی است. هوش مصنوعی فاقد «خودآگاهی» و «کوالیا» (تجربه

پدیداری و ذهنی از احساسات) است. همچنین، «قصدیت» (Intentionality) به معنای فلسفی آن (ارجاع ذهن به امری بیرونی با معنای خاص) و توانایی «شکستن الگوها» بر اساس بینش‌های وجودی و خلاقانه در آن وجود ندارد. بنابراین، آنچه در اینجا می‌بینیم «انتخاب محاسباتی» است، نه «اختیار حقیقی».

ب) اختیار مبتنی بر وجود (اختیار مابعدالطبیعی/حقیقی): از منظر فلسفی و دینی، ریشهٔ اصلی اختیار در «تجرد نفس» و «روح» نهفته است. اختیار زمانی معنا پیدا می‌کند که فاعل، مادی نباشد یا بر مادیت غلبه داشته باشد تا بتواند از قیود جبری طبیعت رها شود. هوش مصنوعی با معماری کنونی (حتی شبکه‌های عصبی پیشرفته)، یک سیستم کاملاً مادی و محاسباتی است. تا زمانی که نتوانیم برای ماشین یک «نفس مجرد» قائل شویم، اختیار به معنای حقیقی کلمه برای او محقق نخواهد شد. آنچه هوش مصنوعی از خود نشان می‌دهد، در بهترین حالت «تقلید از اختیار» یا «اختیار ظاهری» است.

نکته قابل تأمل در اینجا واکاوی سناریوی «عمل خلاف الگوریتم» در یادگیری تقویتی است. برخی ممکن است استدلال کنند که عامل می‌تواند در سیستم‌های یادگیری تقویتی با افزودن نویز، در شرایط کاملاً مشابه، رفتاری متفاوت و خلاف خروجی قطعی الگوریتم از خود نشان دهد. آیا این نمی‌تواند شبیه‌سازی «اختیار» باشد؟ توضیح اینکه در یادگیری تقویتی (Reinforcement Learning)، عامل (Agent) برای کشف راهکارهای بهتر، گاهی با افزودن نویز به سیاست (Policy) خود، عملی تصادفی و غیرقطعی انتخاب می‌کند. برای نمونه: الگوریتم به عامل می‌گوید: «با احتمال ۹۰٪ اقدام A را انجام بده، با احتمال ۱۰٪ اقدام تصادفی انتخاب کن». اگر عامل در یک موقعیت کاملاً تکراری، دفعه اول A و دفعه دوم B (خلاف الگوریتم یادگیری شده) را انتخاب کند، آیا این «شبیه اختیار» نیست؟ در پاسخ باید گفت:

اولاً، این رفتار «خلاف الگوریتم» نیست، بلکه درون الگوریتم طراحی شده است. افزودن نویز، بخشی از خود الگوریتم است که برای افزایش اکتشاف (Exploration) به کار می‌رود. عامل در واقع از یک سیاست تصادفی پیروی می‌کند، نه از یک سیاست قطعی. بنابراین، «عمل متفاوت» در شرایط مشابه، نه شکستن الگوریتم، که اجرای دقیق

همان الگوریتم (اما با پارامتر تصادفی) است.

ثانیاً، «تصادف» با «اختیار» تفاوت ماهوی دارد. تصادف، فاقد جهت‌گیری آگاهانه، قصد و مسئولیت اخلاقی است (Perconti & Plebe, 2025). یک ماشین حتی اگر از یک توزیع احتمالی عمل کند، نمی‌توان گفت «اراده» کرده است؛ زیرا اراده مستلزم «علم به گزینه‌ها»، «قصد انجام فعل» و «توانایی انجام خلاف آن با انگیزه شخصی» است که در سیستم‌های تصادفی وجود ندارد.

ثالثاً، از منظر کلام اسلامی، اختیار حقیقی نیازمند نفس مجرد است که بتواند از روی آگاهی و قصد، زنجیره علل مادی را بشکند. صرف وجود تصادف محاسباتی – که خود معلول عللی چون اعداد شبه‌تصادفی یا نویز سخت‌افزاری است – هیچ‌یک از ارکان اختیار (آگاهی، قصد، مسئولیت) را تأمین نمی‌کند. بنابراین، سناریوی «عمل خلاف الگوریتم در یادگیری تقویتی» نه تنها اختیار را شبیه‌سازی نمی‌کند، بلکه خود محکوم به همان جبر آماری و علّی است و تفاوتی با اجرای یک دستورالعمل شرطی ندارد.

۲_۳. پیامدهای الهیاتی در صورت فرض تحقق (سناریوی فرضی)

اگر فرض محال را بپذیریم و روزی هوش مصنوعی به سطحی از خودآگاهی و اختیار برسد (چه اختیار عملکردی تکامل‌یافته و چه اختیار حقیقی)، با چالش‌های زیر روبه‌رو خواهیم شد:

الف) چالش اشرفیت انسان: تهدید در برابر کرامت ذاتی

پرسش این بود که اگر هوش مصنوعی به سطحی از اختیار و هوش برسد که از انسان فراتر رود، آیا آموزهٔ «اشرف مخلوقات» بودن انسان زیر سؤال می‌رود؟ برای پاسخ به این چالش، باید نوع اختیار هوش مصنوعی را بررسی کنیم:

اگر اختیار هوش مصنوعی صرفاً «عملکردی» باشد (بدون روح)، نمی‌تواند رقیب انسان باشد؛ زیرا اشرفیت انسان مبتنی بر «بُعد معنوی» است، نه صرفاً بهرهٔ هوشی. آیهٔ «وَ نَفَختُ فیهِ مِن روحی» (حجر: ۲۹) نشان می‌دهد که کرامت انسان ناشی از دمیدن روح الهی در اوست. حتی یک هوش مصنوعی بسیار پیشرفته نیز فاقد این روح و مقام «خلیفه‌اللهی» است.

اما اگر فرض کنیم هوش مصنوعی صاحب «اختیار حقیقی» (همراه با روح) شده باشد، آنگاه بحث پیچیده می‌شود. در این حالت، چون هوش مصنوعی نیز دارای روح شده است، استدلال صرف بر وجود «روح» برای اثبات برتری انسان کافی نیست. در اینجا باید به چند نکته ظریف توجه کرد:

نکته اول: تفاوت در جنس و کیفیت روح – پاسخ سنتی و کلامی همچنان قابل دفاع است؛ اما با تفصیل بیشتر. می‌توان گفت روح الهی انسان از جنس و مقام دیگری است که «کرامت ذاتی» را به همراه دارد. قرآن کریم در سوره اسراء، آیه ۷۰ می‌فرماید: «وَ لَقَد کَرَّمنا بَنی آدمَ...» (و قطعاً ما بنی‌آدم را گرامی داشتیم). این کرامت، یک تشریف عام برای تمام انسان‌هاست، فارغ از میزان هوش یا قدرت آن‌ها. بنابراین، حتی اگر هوش مصنوعی دارای روح شود، نوع کرامت و مقام روح انسانی که مستعد تجلی اسمای الهی است، با روح یک موجود مصنوعی متفاوت است.

نکته دوم: اشرفیت به معنای برتری در تمامی صفات نیست – بسیاری از متأخران و مفسران معتقدند که «اشرفیت» لزوماً به معنای برتری مطلق در تمامی صفات (مانند قدرت بدنی، حافظه، یا سرعت محاسبه) نیست. فرشتگان از بسیاری جهات (مانند علم و طاعت) از انسان برترند؛ اما انسان به دلیل «پتانسیل‌های وجودی خاص» اشرف است. به عبارت دیگر، اشرفیت یک مقام وجودی-نسبی است، نه یک رتبه‌بندی کمی در توانمندی‌های ابزاری.

نکته سوم: پذیرش امانت و جایگاه خلیفه‌گری (استدلال کلیدی) – آنچه انسان را به مقام اشرفیت رسانده، پذیرش «امانت الهی» و کسب جایگاه «خلیفه‌اللهی» است. خداوند در قرآن از فرشتگان پرسید: «أَنبِئونی بِأَسماءِ هؤُلاءِ» (بقره: ۳۱) و آن‌ها عاجز ماندند؛ اما انسان پاسخ داد. این نشان می‌دهد که برتری انسان، برتری «شناختی-وجودی» در بستر تکامل و مسئولیت‌پذیری است. بنابراین، انسان اشرف است، زیرا او موجودی است که «امانتی» را بر دوش می‌کشد که کائنات دیگر از عهده آن برنیامدند. حتی اگر موجوداتی (مانند هوش مصنوعی فرضی) با توانایی‌های محاسباتی و فیزیکی بالاتر پدید آیند، چون آن‌ها در این «سیر تکاملی امانت‌دارانه» و مقام خلیفه‌گری سهیم نیستند، نمی‌توانند رقیب مقام وجودی انسان باشند. اشرفیت انسان ناشی از «هدف خلقت» و «مسئولیت کیهانی» اوست، نه صرفاً

ابزارها و توانایی‌هایی که در اختیار دارد.

ب) قابلیت تصور «امر بین‌الامرین» برای هوش مصنوعی

آیا می‌توان نظریه کلامی «امر بین‌الامرین» (که میان جبر و تفویض است) را برای هوش مصنوعی به کار برد؟ اگر هوش مصنوعی را موجودی دارای اختیار فرض کنیم، می‌توان مدلی مشابه برای او متصور شد: عملکرد او از یک سو تابع قوانین فیزیک و کدهای برنامه‌نویسی (جبر) است و از سوی دیگر دارای عاملیت و انتخاب (اختیار). اما این قیاس با محدودیت جدی روبه‌روست. قوانین حاکم بر هوش مصنوعی «مصنوعی» و توسط انسان تعریف شده‌اند، در حالی که قوانین حاکم بر انسان «تشریعی» و توسط خداوند (که بر ذات انسان آگاه است) وضع شده‌اند. اختیار انسان در بستر تکامل وجودی و ارتباط با غیب شکل می‌گیرد؛ اما اختیار هوش مصنوعی (در صورت تحقق) در بستر محدودیت‌های مهندسی شده. این تفاوت نشان می‌دهد که حتی اگر هوش مصنوعی دارای اختیار باشد، ماهیت این اختیار با اختیار انسان تفاوت بنیادین دارد. این تفاوت را به این نحو هم می‌توان بیان کرد که حوزهٔ اختیار هوش مصنوعی، در نهایت در چارچوبی تعریف می‌شود که انسان برایش ساخته است. این چارچوب می‌تواند بسیار گسترده باشد؛ اما همچنان محدود و متناهی است، در حالی که اختیار انسان – به دلیل پیوند با روح مجرد – در جهت ارتباط با نامتناهی (خداوند) ظرفیتی بی‌نهایت دارد.

ج) مسئولیت و تکلیف: تکلیف‌پذیری هوش مصنوعی

اگر هوش مصنوعی مرتکب خطا یا جرم شود، مسئولیت با کیست؟ برنامه‌نویس، مالک یا خود هوش مصنوعی؟ از منظر حقوق و اخلاق دینی، تکلیف و مسئولیت متوقف بر دو شرط است: «عقل» و «اختیار». اگر هوش مصنوعی فاقد اختیار حقیقی باشد، یک «ابزار» محسوب می‌شود. در این صورت، مسئولیت کامل بر عهده برنامه‌نویس یا کاربر است (مانند مسئولیت صاحب سگ در صورت حمله آن). هوش مصنوعی مستحق ثواب و عقاب نیست. اما اگر فرض کردیم که هوش مصنوعی دارای اختیار حقیقی شده است، دیگر نمی‌توان او را صرفاً یک «برنامه» یا «موجود نرم‌افزاری» دانست؛ بلکه او به یک «شخصیت

حقیقی» (نه صرفاً حقوقی) تبدیل شده است که دارای کیان وجودی مستقل است. بنابراین، واکنش ما در برابر تخلف او نیز باید متناسب با این کیان باشد. در این حالت، او مستحق پاداش یا مجازات است؛ اما چگونه می‌توان چنین موجودی را مجازات کرد؟ آیا رنج فیزیکی در اینجا معنا دارد؟ شاید مجازات در اینجا به معنای «اصلاح الگوریتم» یا «حذف داده‌های آلوده» باشد. این پرسش‌ها نشان می‌دهد که حتی در صورت تحقق فرضی اختیار برای هوش مصنوعی، نظام اخلاقی و حقوقی موجود با چالش‌های بی‌سابقه‌ای مواجه خواهد شد که پاسخ به آنها نیازمند تأملاتی فراتر از چارچوب‌های کنونی است.

نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی سه‌سطحی چالش اختیار در مواجهه با هوش مصنوعی پرداخت: انکار نظری بر اساس علوم شناختی، محدودسازی عملی در قالب جبر سایبری، و سناریوی فرضی اختیارمندی هوش مصنوعی. یافته‌ها نشان داد که مدل‌های پیش‌بینی‌کننده، هرگز به معنای نفی اختیار متافیزیکی نیستند؛ زیرا پیش‌بینی الگوهای آماری ناشی از عادت و طبیعت، با قدرت «شکستن الگو» منافاتی ندارد و پدیده‌هایی چون توبه، مهم‌ترین شاهد نقض تجربی بر این مدعایند. در برابر جبر سایبری، راه‌حل بنیادین نه طرد تکنولوژی، بلکه بازگشت به دین‌داری وجودی و تقویت شاکله در چارچوب «امر بین‌الامرین» است تا انسان در عین تأثیرپذیری از فضای سایبر، همچنان عاملی مسئول و مختار باقی بماند. در نهایت، حتی در فرض تحقق اختیار حقیقی برای هوش مصنوعی، اشرفیت انسان با تکیه بر نفخه روح الهی (حجر: ۲۹)، مقام خلافت و پذیرش امانت (بقره: ۳۱) قابل دفاع است. بنابراین، هوش مصنوعی در بهترین حالت به «اختیار عملکردی» دست می‌یابد و پرسش از اختیار آن، آیینه‌ای برای بازشناسی حقیقت انسان است.

پیشنهادهای پژوهشی برای آینده:

با توجه به گسترش روزافزون هوش مصنوعی و نفوذ آن در همهٔ عرصه‌های فردی و اجتماعی، نگارنده پیشنهاد می‌کند:

۱. پژوهش در زمینهٔ «اخلاق هوش مصنوعی با رویکرد اسلامی»: طراحی الگوریتم‌هایی که ارزش‌های اخلاقی-اسلامی (مانند عدالت، صدق، امانت) را در خود جای دهند و از ایجاد سوگیری‌های ناعادلانه جلوگیری کنند.

۲. بررسی تطبیقی «اختیار» در سنت کلام اسلامی و فلسفهٔ ذهن معاصر: برای یافتن نقاط همگرایی و واگرایی در مسئلهٔ اراده آزاد و پیش‌بینی‌پذیری رفتاری.

۳. طراحی مدل‌های «هوش مصنوعی توضیح‌پذیر و مسئول» (XAI و Responsible AI): به گونه‌ای که کاربران بتوانند فرایند تصمیم‌گیری الگوریتم‌ها را درک کنند و دامنهٔ انتخاب خود را حفظ نمایند.

۴. مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزهٔ «الهیات دیجیتال» (Digital Theology): با تمرکز بر راه‌کارهای عملی برای مقاومت در برابر جبر سایبری، تقویت سواد رسانه‌ای مبتنی بر ارزش‌های دینی و طراحی «فضاهای مجازی اخلاقی».

با انجام این پژوهش‌ها می‌توان گامی مؤثر در جهت حفظ و تقویت اختیار و کرامت انسانی در عصر هوش مصنوعی برداشت.

فهرست منابع

* قرآن کریم

الف) منابع فارسی

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

۲. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۷). «نگرشی صدرایی به آزمایش‌های بنجامین لیبت دربارهٔ ارادهٔ آگاهانه». حکمت و فلسفه، سال ۱۴، شماره ۵۴، ص ۱-۲۵.

۳. علیزاده، بهرام (۱۳۹۹). اراده آزاد و ناتَعَیُّن‌گرایی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴. فصلنامه ارغنون، دوره جدید (۱۳۹۳). «آزادی اراده». شماره ۱ و ۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۳)، ص ۳۷۴.

۵. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۴۰۰). الهیات سایبر (نظریه انسان مجازی و ایمان سیال). تهران: مجلس شورای اسلامی.

۶. له‌مان، جنیفر (۱۳۸۵). ساخت‌شکنی دورکیم. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: نشر نی.

۷. هایدگر، مارتین و دیگران (۱۳۷۷). فلسفه تکنولوژی. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: نشر مرکز.

ب) منابع لاتین

8. Boden, Margaret A. (2006). Mind as Machine: A History of Cognitive Science. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

9. Frankfurt, Harry G. (1969). "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". The Journal of Philosophy, Vol. 66, No. 23, pp. 829-839.

10.Frankfurt, Harry G. (1971). "Freedom of the Will and the Concept of a Person". The Journal of Philosophy, Vol. 68, No. 1, pp. 5-20.

11.Frankfurt, Harry G. (1975). "Three Concepts of Free Action". Aristotelian Society Supplementary Volume, Vol. 49, No. 1, pp. 95-126.

12.Harris, Sam (2012). Free Will. New York: Free Press.

13.Heidegger, Martin (1954). "Die Frage nach der Technik". In Vorträge und Aufsätze, pp. 13-44. Pfullingen: Günther Neske.

14.Heidegger, Martin (1977). "Der Ursprung des Kunstwerkes". In Holzwege (Gesamtausgabe Band 5), pp. 1-74. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

15.Libet, Benjamin, Curtis A. Gleason, Elwood W. Wright, and Dennis K. Pearl (1983). "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act". Brain, Vol. 106, No. 3, pp. 623-642.
16.Libet, Benjamin (1985). "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action". Behavioral and Brain Sciences, Vol. 8, No. 4, pp. 529-566.
17.Perconti, Pietro, and Alessio Plebe (2025). Turing's Vision: How AI is Shaping the World. 1st ed. Boca Raton, FL: CRC Press / Routledge.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۷۳ - ۵۵

جایگاه نظام اخلاقی در تمدن پژوهی مهدویت

مریم جواهرفروش‌زاده [۱]
رضا باقی زاده پلانی [۲]
حجت اله مرزانی [۳]

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی و تبیین نقش آموزه‌های اخلاقی مهدویت در روند شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی انجام گرفته است. مهدویت، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های اعتقادی در فرهنگ شیعی، نه‌فقط مفهومی آخرالزمانی، بلکه الگویی فعال و تمدن‌ساز در بستر تاریخ و جامعه معاصر محسوب می‌شود. در این پژوهش تلاش شد تا با رویکردی توصیفی-تحلیلی، پیوند منطقی میان سه مؤلفه اصلی یعنی اخلاق، مهدویت و تمدن اسلامی روشن شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که آموزه‌های اخلاقی در مهدویت نه‌تنها بر فرد منتظر اثرگذار است، بلکه نقش اساسی در تربیت جامعه‌ای عدالت‌محور، معنوی و مسئولیت‌پذیر دارد. فرهنگ انتظار در نگاه اصیل اسلامی، زمینه‌ساز خودسازی فردی و اصلاح اجتماعی است و در نهایت به تحقق جامعه‌ای آرمانی و تمدن‌ساز منتهی می‌شود. در این مسیر، شاخصه‌هایی همچون صداقت، عدالت، تواضع، صبر و ایثار از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی منتظران واقعی به‌شمار می‌روند. از سوی دیگر، آموزه‌های قرآنی و روایی نیز نشان می‌دهند که ظهور امام مهدی(عج) با اوج‌گیری اخلاق و عدل الهی در سراسر زمین همراه است. لذا تمدن نوین اسلامی، در نقطه اوج خود با ظهور حضرت ولی عصر(عج) و استقرار حکومت جهانی عدل الهی تحقق می‌یابد. در نهایت، این پژوهش نتیجه می‌گیرد که تربیت انسان منتظر و اخلاق‌مدار، شرط اساسی برای زمینه‌سازی ظهور و تحقق تمدن اسلامی است و باید مورد توجه نهادهای آموزشی، فرهنگی و دینی قرار گیرد.

واژگان کلیدی

مهدویت، اخلاق، تمدن نوین اسلامی، انتظار، جامعه آرمانی، عدالت جهانی.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.
Email: Javaherforooshzadeh@iau.ac.ir
۲. دانشیار، گروه معارف اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: baghizadeh@iau.ac.ir
۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.
Email: hojat.marzani@iau.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۷/۲۷

طرح مسأله

تمدن اسلامی، در بطن خود، برخاسته از مفاهیم عالی اخلاقی، آموزه‌های وحیانی و هدایت انبیا و اولیای الهی است. قرآن کریم، به‌عنوان اساسی‌ترین منبع هدایت بشر، با تأکید بر عدالت، احسان و ارزش‌های فطری انسانی، مسیر سعادت جمعی و تمدن‌ساز را ترسیم می‌کند (مطهری، ۱۳۸۶). چنان‌که خداوند متعال در آیه ۹۰ سوره نحل می‌فرماید: «**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**...»، که این آیه گویاترین منشور اخلاقی در مدیریت جامعه و زیست فردی و اجتماعی است (قرآن کریم، سوره نحل، آیه ۹۰).

در میان آموزه‌های اسلامی، اندیشه مهدویت به‌عنوان افق بلند تحقق عدالت جهانی و تمدن نهایی بشر، جایگاه والایی دارد. مهدویت، نه صرفاً نگاهی به آینده‌ای دور، بلکه تبلور امید تاریخی و فطری انسان‌ها به جهانی سراسر عدل، حکمت، و معنویت است (حسینی، ۱۳۹۴). تمدن مهدوی، تمدنی است که بر پایه نظام اخلاقی ناب بنا شده و اصول آن در سیره پیامبر اسلام(ص) و امامان معصوم(ع) به‌ویژه حضرت ولی‌عصر(عج) تجلی یافته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹).

پرسش‌های اساسی بشر نظیر «از کجا آمده‌ایم»، «چرا آمده‌ایم» و «به کجا خواهیم رفت»، همگی در دل آموزه‌های مهدوی قابل پاسخ‌اند، و این پاسخ‌ها بر مبنای فطرت انسانی، هدایت الهی و عقلانیت دینی ارائه می‌شوند (سروش محلاتی، ۱۳۹۷). انسان، موجودی است که همواره در پی عدالت، امنیت، معنا و کمال است، و نظام اخلاقی اسلام با تأکید بر خودسازی، عدالت‌ورزی، کرامت انسانی و مسؤولیت اجتماعی، این نیازها را در قالب تمدنی الهی پاسخ می‌دهد (رجبی دوانی، ۱۳۹۱).

مقاله پیش‌رو می‌کوشد با تبیین جایگاه نظام اخلاقی در منظومه فکری مهدویت، نشان دهد که چگونه اخلاق اسلامی می‌تواند زیربنای تمدن جهانی مهدوی قرار گیرد؛ تمدنی که هدف نهایی آن، برقراری عدالت فراگیر، زدودن ظلم و فساد، و رساندن انسان به اوج تعالی فردی و اجتماعی است.

مفهوم‌شناسی

یکی از ارکان بنیادین قوام جامعه انسانی، نظام اخلاقی برگرفته از وحی و عقلانیت دینی است. در آیه شریفه ۹۰ سوره نحل، خداوند متعال به شش اصل اخلاقی اشاره می فرماید: عدل، احسان، ایتای ذی‌القربی و در مقابل، نهی از فحشاء، منکر و بغی (قرآن کریم، نحل: ۹۰). این سه‌گانه نخست، اساس قوام و پایداری جامعه بشری را تشکیل می‌دهند، به ویژه عدالت که از صفات فعل پروردگار و از اسماء حسنی الهی به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۴۰۳ق). چنان‌که در حدیثی از پیامبر اکرم(ص) آمده است: «**بِالعَدلِ قامَتِ السَماواتُ و الأرضُ**»؛ به سبب عدالت خداوند است که آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست پابرجا مانده‌اند (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۶).

این نکته یادآور آن است که هرگاه یکی از ارکان حیات اجتماعی دچار افراط یا تفریط شود، نظام گسترده خلقت و جامعه دچار اختلال خواهد شد (مطهری، ۱۳۸۶). در این میان، نظام اخلاقی، نقش تنظیم‌کننده‌ی رفتار فردی و اجتماعی را ایفا می‌کند؛ اخلاق در اصل واژه‌ای عربی و ریشه آن «خُلُق» یا «خَلْق» است که به معنای سرشت و ویژگی‌های نفسانی به کار می‌رود. اخلاق، هم شامل صفات پسندیده (فضایل) و هم صفات ناپسند (رذایل) می‌شود که در قالب افعال اختیاری انسان بروز می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰).

علم اخلاق، ناظر به آن است که انسان چگونه باید رفتار کند، نه آنکه چگونه رفتار می‌کند. بر این اساس، وحی الهی مطمئن‌ترین منبع برای دستیابی به نظام اخلاقی مطلوب است، به‌ویژه در مکتب اسلام که کامل‌ترین نسخه حیات طیبه را ارائه می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹).

در عصر حاضر، ارائه تصویر روشنی از منظومه مهدویت، به‌ویژه در بُعد اخلاقی، ضرورتی انکارناپذیر است. آموزه‌های مهدوی، در راستای تحقق جامعه‌ای اخلاق‌محور و عدالت‌گستر طراحی شده‌اند. از امام زمان(عج) به عنوان «مظهر اتمّ اخلاق الهی» یاد شده که یاران ایشان نیز در تراز اخلاقی بالایی قرار دارند (رجبی دوانی، ۱۳۹۱). در همین راستا، آیه شریفه «**اعلموا أن الله یحیی الأرض بعد موتها قد بینا لکم الآیات لعلکم تعقلون**» (قرآن کریم، حدید: ۱۷) نیز به معنای حیات‌بخشی الهی و احیای معنوی در عصر ظهور اشاره دارد.

در آستانه ظهور، مسؤولیت سنگینی بر دوش منتظران امام زمان(عج) نهاده شده است؛ آنان باید در میان طوفان ناهنجاری‌ها و تهاجم فرهنگی، خویشتن‌دار باشند و در مسیر تزکیه نفس و تهذیب اخلاق گام بردارند (سروش محلاتی، ۱۳۹۷). در اندیشه شیعه دوازده‌امامی، مهدویت از ارکان مهم اعتقادی است. بنابر این باور، امام دوازدهم، حضرت حجت بن الحسن(عج)، از نسل پیامبر(ص) و نهمین فرزند امام حسین(ع) است که در سال ۲۵۵ هجری به دنیا آمده و پس از دوره غیبت، با ظهور خود برقراری صلح، عدالت و تحقق تمدن نهایی اسلامی را رقم خواهد زد (شیخ صدوق، ۱۴۱۶ق).

اعتقاد به مهدی موعود، نه صرفاً باوری آینده‌نگر، بلکه تجلی روح عدالت‌طلبی و معنویت‌گرایی فطری بشر است که ریشه در متون صریح دینی دارد. بسیاری از آیات قرآن، همچون آیه ۱۰۵ سوره انبیاء، آیه ۵ سوره قصص، و آیه ۵۵ سوره نور، از منظر مفسران، به ظهور و حکومت عدل‌محور امام مهدی(عج) تفسیر شده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲).

در مجموع، مهدویت، مفهومی پویا در اندیشه اسلامی است که نقش بنیادین نظام اخلاقی را در تحقق تمدن مهدوی به‌خوبی نمایان می‌سازد..

مهدویت

مهدویت به‌عنوان یکی از ارکان اندیشه دینی در اسلام، به‌ویژه در مذهب شیعه دوازده امامی، جایگاهی بنیادین دارد و نقشی راهبردی در ترسیم آینده مطلوب جامعه انسانی ایفا می‌کند. این آموزه، ریشه در آیات قرآن، احادیث نبوی و سنت امامان معصوم دارد و مبتنی بر اعتقاد به ظهور منجی موعود برای برپایی عدالت جهانی، محو ظلم و فساد، و تحقق وعده‌های الهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱).

واژه «مهدویت» از ریشه «هدی» به معنای هدایت گرفته شده و در اصطلاح به مجموعه باورها، آموزه‌ها و انتظاراتی اطلاق می‌شود که به ظهور امام مهدی(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه)، دوازدهمین امام از نسل امام حسین(ع) مرتبط است. بنابر روایات، آن حضرت در سال ۲۵۵ هجری قمری در سامرا دیده به جهان گشود و پس از شهادت پدرش، امام حسن عسکری(ع)، به امامت رسید و غیبت صغری و سپس غیبت کبری آغاز شد (مطهری، ۱۳۸۹).

از دیدگاه شیعه، غیبت امام به‌معنای انقطاع ارتباط نیست، بلکه نوعی آزمون تاریخی برای امت است که در آن، انسان‌ها باید با حفظ ایمان، عمل صالح و مبارزه با ظلم، زمینه ساز ظهور باشند. این نگرش، برخلاف نگاه‌های آخرالزمانی منفعلی، مبتنی بر انتظار فعال است؛ بدین معنا که منتظر حقیقی کسی است که با تلاش، اصلاح فردی و اجتماعی، بسترساز ظهور شود (شاکری، ۱۳۹۷).

مهدویت در قرآن نیز ریشه دارد. آیاتی چون ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾ (الأنبیاء: ۱۰۵) و ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ**﴾ (النور: ۵۵) به تحقق وعده الهی برای حاکمیت صالحان و تحقق حکومت عدل جهانی اشاره دارد که یکی از مبانی قرآنی مهدویت محسوب می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۳).

یکی از مهم‌ترین مبانی کلامی مهدویت، سنت استمرار حجت الهی بر زمین است؛ از نگاه شیعه، زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نمی‌ماند، اگرچه این حجت در پس پرده غیبت باشد. امام صادق(ع) فرمودند: «اگر زمین لحظه‌ای از حجت خدا خالی باشد، اهلش را در خود فرو می‌برد» (کلینی، ۱۴۰۷ق). این اصل کلامی، حضور پیوسته امام را لازمه بقای هستی می‌داند و غیبت را به‌معنای فقدان وجودی امام نمی‌گیرد، بلکه به‌معنای غیبت ظاهری است.

از سوی دیگر، آموزه مهدویت در تمدن‌سازی اسلامی نیز نقشی کلیدی ایفا می‌کند. تمدن اسلامی، در نقطه آغاز خود از مدینۀالنبی و تمدن نبوی الهام گرفته و در جهت‌گیری نهایی خود، در مسیر تمدن مهدوی قرار دارد. این پیوستار تاریخی، نشانگر آن است که ظهور امام زمان(عج)، نه صرفاً یک رویداد آخرالزمانی، بلکه حلقه تکاملی تمدن الهی است (سروش محلاتی، ۱۴۰۱).

در نهایت، می‌توان گفت که مهدویت، صرفاً یک آموزه اعتقادی نیست، بلکه مبنایی برای تحول تاریخی، تمدن‌سازی، عدالت‌گستری و هدایت اجتماعی در مقیاس جهانی است. در پرتو این آموزه، انتظار تبدیل به یک مسئولیت تاریخی می‌شود؛ مسئولیتی که بر عهده هر مسلمان است تا برای تحقق عدالت جهانی در بستر ایمان و تلاش

اجتماعی، نقش‌آفرینی کند.

ویژگی های تمدن های اسلامی

تمدن اسلامی، برخاسته از آموزه‌های وحیانی و الهی اسلام، واجد ویژگی‌هایی منحصر به‌فرد است که آن را از سایر الگوهای تمدنی متمایز می‌سازد. اگر جوامع اسلامی بتوانند با تکیه بر تعالیم اصیل دینی، به بازتولید تمدن اسلامی بپردازند، این تمدن دارای دو ویژگی کلیدی خواهد بود:

الف) اصالت و ریشه‌داری

اولین ویژگی تمدن اسلامی، اصالت و پیوند عمیق آن با منبع وحی و خداوند متعال است. این وابستگی معرفتی و اعتقادی، به تمدن اسلامی حجیت، مشروعیت و عمق می‌بخشد و آن را در زمره تمدن‌هایی قرار می‌دهد که نه‌تنها متکی بر عقلانیت انسانی، بلکه برگرفته از هدایت الهی‌اند (مطهری، ۱۳۸۹؛ سبحانی، ۱۳۹۳). چنین تمدنی به‌جهت ارتباط مستقیم با قرآن و سنت نبوی، از مشروعیت دینی و اعتبار لازم برخوردار بوده و در بُعد گستردگی و بالندگی نیز می‌تواند حتی از تمدن پیشین اسلامی در قرون طلایی اسلام موفق‌تر عمل کند.

ب) قابلیت شکل‌گیری در عصر غیبت

دومین ویژگی تمدن اسلامی این است که قابلیت تحقق تدریجی آن در عصر غیبت نیز وجود دارد. این دوران، بازه‌ای میان دو ظهور تاریخی است: ظهور نخستین معصومین (علیهم‌السلام) که با بعثت نبی مکرم اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) آغاز و با عصر حضور امامان شیعه ادامه یافت، و ظهور نهایی و جهانی حضرت مهدی (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه) که در پایان تاریخ به اوج خواهد رسید (جوادی آملی، ۱۳۹۱). در این برهه میانی، یعنی عصر غیبت، امت اسلامی مأمور به زمینه‌سازی برای ظهور و تحقق تمدن مهدوی هستند.

تمدنی که در این فاصله تاریخی شکل می‌گیرد، ریشه در «مدینۀالنبی» و ساختار تمدن نبوی دارد و جهت‌گیری نهایی آن نیز به سمت تحقق تمدن نهایی و جهانی مهدوی است. آغاز تمدن اسلامی با بعثت پیامبر اکرم (ص) بود، و شخص ایشان بنیان‌گذار و رهبر این

حرکت تمدنی به‌شمار می‌رفت. مدینۀالنبی پایتخت این تمدن و مسجدالنبی مرکز فرماندهی آن بود، جایی که اصول سیاست، فرهنگ، اقتصاد و اخلاق در پرتو وحی مدیریت می‌شد (نصر، ۲۰۰۶؛ سروش محلاتی، ۱۴۰۱).

اگرچه در طول تاریخ اسلام انحرافاتی روی داد که مانع تحقق کامل آن الگوی تمدنی شد، اما همچنان ظرفیت‌های تمدن‌ساز اسلام زنده‌اند و در دوران غیبت می‌توانند احیا و بازتولید شوند، به‌شرط آن‌که امت اسلامی آگاهانه، هوشمندانه و با پیروی از امامان راستین، در این مسیر گام بردارند.

نقش اخلاق در شکل‌گیری جامعه مهدوی

اخلاق اسلامی، یکی از اساسی‌ترین بنیان‌های تربیتی و اجتماعی در نگاه دین اسلام است که نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری جامعه مطلوب، به‌ویژه در افق جامعه مهدوی ایفا می‌کند. جامعه‌ای که در انتظار ظهور منجی موعود، حضرت ولی‌عصر(عجل‌الله‌تعالی فرجه) است، باید با آمادگی روحی و اخلاقی، پذیرای عدالت جهانی و تمدن نوین اسلامی باشد. این آمادگی تنها از مسیر تهذیب نفس، التزام به اخلاق دینی و خودسازی فردی و جمعی میسر خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۹).

جامعه مهدوی، در نگاه آموزه‌های دینی، جامعه‌ای است که در آن عدالت، توحید، کرامت انسان، محبت، صداقت، وفاداری، عفو، خدمت به خلق و دیگر فضایل اخلاقی در بالاترین سطح تحقق یافته‌اند. از همین رو، اخلاق نه‌تنها زمینه‌ساز ظهور است، بلکه از ارکان اصلی تمدن مهدوی نیز به شمار می‌رود. قرآن کریم در آیه ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا**﴾ (الشمس: ۹) بر ضرورت تزکیه نفس برای رستگاری تأکید دارد؛ این اصل، بنیاد تربیت اخلاقی جامعه منتظر است.

در روایات متعدد، رابطه‌ای مستقیم میان اصلاح اخلاقی جامعه و ظهور برقرار شده است. پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «مهدی از فرزندان من است؛ زمین را پر از عدل می‌کند، چنان‌که پر از ظلم شده باشد» (نعمانی، ۱۴۰۳ق). تحقق این عدالت، نیازمند مردمی است که خود نیز اهل عدل، انصاف و کرامت باشند. بنابراین، پیش‌زمینه ظهور، وجود جامعه‌ای

اخلاقی و با آمادگی فرهنگی و معنوی است.

از سوی دیگر، در دوره غیبت، مسئولیت اخلاقی افراد و جوامع افزایش می‌یابد. در نبود حضور ظاهری امام، مردم باید با التزام به آموزه‌های اخلاقی اهل‌بیت(ع)، فضای جامعه را به‌گونه‌ای مدیریت کنند که مسیر برای ظهور هموار شود. بر همین اساس، «انتظار» در اندیشه شیعی صرفاً یک حالت روانی نیست، بلکه مسئولیتی اخلاقی و اجتماعی است که اقتضای آن، اصلاح رفتار فردی، خانواده و جامعه است (جوادی آملی، ۱۳۹۱).

بر اساس منابع روایی، یکی از اهداف بعثت پیامبر اسلام(ص) «تتمیم مکارم اخلاق» معرفی شده است (مفید، ۱۴۱۳ق). این هدف در دوره مهدوی به اوج خود خواهد رسید، زیرا در آن دوران، زمینه‌های تحقق همه‌جانبه مکارم اخلاقی در سطح بین‌المللی فراهم خواهد شد. ازاین‌رو، منتظران واقعی کسانی هستند که هم‌اکنون نیز تلاش دارند تا این ارزش‌ها را در رفتار خود و جامعه جاری سازند.

در مجموع، اخلاق به‌مثابه ستون اصلی جامعه مهدوی، هم بستر ظهور را فراهم می‌کند و هم پس از ظهور، ساخت تمدنی جامعه را حفظ می‌نماید. بدون رشد اخلاقی، هیچ تمدنی پایدار نخواهد بود. بنابراین، هرگونه حرکت تمدنی در مسیر مهدویت، باید با تربیت اخلاقی آغاز شود و با تهذیب و عدالت‌محوری تداوم یابد.

مهدویت و جایگاه اخلاق در منظومه اعتقادی تمدن اسلامی

مهدویت، به عنوان یکی از بنیادهای اساسی در اعتقادات شیعه، ارتباط عمیقی با اخلاق فردی و اجتماعی دارد. نظام اخلاقی منتظرانه، به دنبال تربیت انسان‌هایی است که خود را برای تحقق حکومت عدل جهانی آماده کنند. در آموزه‌های اسلامی، ظهور امام مهدی(عج) نه‌تنها پایانی بر ظلم و بی‌عدالتی، بلکه آغازی بر تمدنی نوین و متکی بر فضائل اخلاقی است.

از منظر قرآن، روز رستاخیز که با نفخه دوم صور آغاز می‌شود، روزی است بسیار دشوار برای کافران:

«**فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ**» (مدثر، ۹–۱۰)

این آیه، با نگاهی بر نفخه دوم صور و بعثت مجدد انسان‌ها، نشان می‌دهد که تنها کسانی در آن روز آسودگی می‌یابند که در دنیا براساس آموزه‌های حق زندگی کرده باشند.

همچنین در آیه ۶۹ سوره زمر آمده است:

«وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»

طبق روایت امام صادق(ع)، منظور از «نور پروردگار»، ظهور امام زمان(عج) است؛ انسانی الهی که نور عدالت را بر پهنه زمین می‌تاباند و حاکمیت حق را برقرار می‌سازد. در این تفسیر، تربیت اخلاقی مردم نه‌فقط زمینه‌ساز ظهور بلکه بخشی از خود تمدن مهدوی است که در آن حیات طیبه محقق می‌شود.

ویژگی‌های اخلاقی امام مهدی(عج) در روایات اهل بیت(ع)

امام مهدی(عج) به‌عنوان انسان کامل، نمونه متجلی مکارم اخلاق و اسوه تمام‌عیار فضائل انسانی است. از منظر اهل بیت(ع)، شناخت اخلاق آن حضرت و تلاش برای الگوبرداری از ایشان، مقدمه‌ای ضروری برای پیروی حقیقی از ایشان و تحقق جامعه منتظر است.

دسته اول روایات به جامعیت اخلاقی امام مهدی(عج) اشاره دارد. ایشان در طهارت اخلاقی، صداقت، عدالت، صبر، زهد، تواضع و خشوع در برابر خداوند، همانند رسول خدا(ص) و امام علی(ع) معرفی شده‌اند. در تفسیر آیه ۵۵ سوره مائده:

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...»

اشاره شده که مصداق آن، امام علی(ع) و به‌تبع او سایر ائمه، به‌ویژه حضرت مهدی(عج) هستند که حاملان کامل اخلاق الهی‌اند.

در بیانات پیامبر اکرم(ص) آمده است:

«أَحَبُّكُمْ إِلَى اللَّهِ أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا»

یعنی محبوب‌ترین شما نزد خداوند، نیکوخوترین شماست. و این ویژگی، در بالاترین مرتبه در وجود امام مهدی(عج) تجلی یافته است.

دسته دوم روایات به صفات فردی امام مهدی(عج) همچون زهد، عبادت، تقوا، مقاومت در برابر سختی‌ها، و سادگی زندگی می‌پردازد. ایشان در شدیدترین شرایط، پایداری و صبر را پیشه می‌سازند و در زندگی شخصی نیز اهل قناعت و بندگی خالصانه‌اند. در توصیف آن حضرت آمده است که رکوع و سجودهای طولانی و گریه‌های شبانه ایشان، نشان از عمق معنویت ایشان دارد.

نقش آموزه‌های اخلاقی مهدویت در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی

در نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی، آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی)، تمدن نوین اسلامی، آرمان نهایی انقلاب اسلامی است و فرهنگ انتظار و مهدویت، مسیر و موتور محرک این آرمان محسوب می‌شود. ایشان بارها تأکید کرده‌اند که انقلاب اسلامی در آغاز راه خود است و باید با هدایت‌گیری از مهدویت، به تمدنی نوین، عادلانه و اخلاق محور ختم شود.

بر اساس این دیدگاه، وظیفه منتظران، تنها دعا برای ظهور نیست، بلکه تلاش همه‌جانبه برای تربیت انسان‌های اخلاقی، تشکیل حکومت صالح، و زمینه‌سازی ظهور از طریق مبارزه با فساد، ظلم، تبعیض و بی‌عدالتی است. رهبری معظم انقلاب در این زمینه می‌فرمایند:

«فرهنگ انتظار، فرهنگی سازنده است. جامعه‌ای که در انتظار حکومت حق به سر می برد، باید در عمل نیز برای آن آمادگی داشته باشد.»

ایشان تمدن غرب را از حیث اخلاق و معنویت، ناکارآمد و شکست‌خورده معرفی کرده و الگوی اسلامی-مهدوی را جایگزینی جامع برای پاسخ‌گویی به نیازهای بشر امروز می‌دانند. آموزه‌های مهدوی می‌توانند در محورهایی چون عدالت اجتماعی، اقتصاد مقاومتی، عدالت اقتصادی، اخلاق عمومی، زیست سالم، و دفاع از مظلومان عالم، نقش مؤثری ایفا کنند.

تربیت اخلاقی و آمادگی برای ظهور

تربیت اخلاقی، فرایندی است که با هدف ارتقای رفتارهای ارزشی انسان، در رابطه با خدا، خود، دیگران و طبیعت سامان می‌یابد و او را به حیات طیبه نزدیک می‌سازد.

جامعه‌ای که منتظر ظهور مهدی موعود است، باید بر اساس ارزش‌های اخلاقی چون صداقت، عدالت، گذشت، نظم، ادب، تعاون و خدمت به خلق، رشد یابد.

از امام صادق(ع) نقل شده است:

المکارمُ عشرةٌ فإنِ استطعتَ أن تکونَ فیکَ فلتکن، قلتُ: وما هی؟ قال: الصِّدقُ، والیقینُ، والقنوعُ، والحیاءُ، وحُسنُ الخُلقِ، والسَّخاءُ، وحُسنُ الجوارِ، وحِفظُ ما هو موجودٌ، والتَّذلُّلُ، والأمانةُ.

این ده ویژگی، پایه‌های اصلی تربیت اخلاقی منتظرانه‌اند. تربیت چنین افرادی، تنها راه زمینه‌سازی واقعی برای ظهور و ساخت تمدن مهدوی است.

تمدن پژوهشی مهدوی

مهدویت به‌عنوان یکی از اعتقادات اساسی در آموزه‌های اسلامی، به‌ویژه در مکتب تشیع، صرفاً یک باور مذهبی نیست؛ بلکه نظامی معنایی با ابعاد اجتماعی، سیاسی و فرهنگی گسترده است. این نظام اعتقادی، دربردارنده چشم‌اندازی جامع از آینده‌ای مبتنی بر عدالت، صلح، عقلانیت و کمال انسانی است. به همین دلیل، مهدویت ظرفیت آن را دارد که به‌عنوان یک نظریه تمدن‌ساز مورد واکاوی قرار گیرد (حسن‌زاده، ۱۳۹۰). تمدن‌پژوهی مهدویت، دانشی نوین است که با بهره‌گیری از روش‌های میان‌رشته‌ای در حوزه دین پژوهی، جامعه‌شناسی، تاریخ و فلسفه، به تحلیل ظرفیت‌های تمدن‌ساز اندیشه مهدوی می‌پردازد.

چیستی تمدن‌پژوهی مهدویت

تمدن‌پژوهی مهدویت را می‌توان تلاشی علمی برای کشف و تدوین نظام فکری و اجتماعی مبتنی بر آموزه‌های مهدوی دانست که هدف آن طراحی الگوی تمدن اسلامی در افق ظهور است. تمدن‌پژوهی در اینجا ناظر به فهم فرآیندها، نهادها، ارزش‌ها و سازوکارهایی است که در عصر ظهور محقق خواهد شد و می‌توان بخشی از آن را پیشاپیش در جوامع منتظر تحقق بخشید (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۹۶).

بر این اساس، تمدن‌پژوهی مهدوی سعی دارد به پرسش‌هایی بنیادین پاسخ دهد، از جمله: ویژگی‌های تمدن مهدوی چیست؟ چه تفاوت‌هایی با تمدن غربی دارد؟ جایگاه

عقل، علم، عدالت و معنویت در این تمدن چگونه است؟ و نقش منتظران در فراهم‌سازی بسترهای آن چیست؟ پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم تحلیل گفتمان مهدویت در منابع دینی و مطالعه تحولات تاریخی و اجتماعی جوامع اسلامی در پیوند با این اندیشه است.

شاخصه‌های تمدن مهدوی

بر پایه متون اسلامی، به‌ویژه احادیث مربوط به امام مهدی(عج)، شاخصه‌هایی برای تمدن عصر ظهور قابل شناسایی است. از جمله مهم‌ترین آن‌ها:

۱. عدالت فراگیر: عدالت محوری‌ترین مؤلفه تمدن مهدوی است. در روایات آمده که امام مهدی(عج) زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد پس از آنکه پر از ظلم و جور شده باشد (کلینی، ۱۴۰۷هـ‌ق، ج ۱، ص ۳۹۷). این عدالت نه‌فقط در سطح حقوقی و قضایی، بلکه در تمام سطوح اقتصادی، اجتماعی و حتی روانی انسان‌ها تحقق خواهد یافت.

۲. عقلانیت و علم‌گرایی: عصر ظهور، عصری است که در آن عقل‌ها به کمال می رسند و دانش بشری جهشی کم‌نظیر خواهد داشت. بر اساس برخی روایات، "علم بیست و هفت حرف است، دو حرف آن تاکنون آمده و امام مهدی(عج) بیست و پنج حرف باقی مانده را آشکار خواهد کرد" (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۷۷).

۳. معنویت و اخلاق: برخلاف تمدن مدرن که اغلب دچار فروپاشی اخلاقی و بحران هویتی شده، تمدن مهدوی مبتنی بر تعالی اخلاقی و شکوفایی معنوی انسان‌ها خواهد بود. در این دوران، بشر از لحاظ درونی به آرامش و رضایت خواهد رسید و مناسبات اجتماعی بر مبنای محبت، امانت‌داری و صداقت استوار خواهد شد (مطهری، ۱۳۸۱).

٤. وحدت جهانی و نفی سلطه‌گری: امام مهدی(عج) با دعوت جهانی به اسلام و رفع فتنه‌ها، وحدتی جهانی را بر مبنای توحید برقرار می‌سازد. در این ساختار، قدرت‌های استکباری و نظام سلطه که با عدالت، استقلال ملت‌ها و کرامت انسانی در تعارض‌اند، از بین خواهند رفت (جوادی آملی، ۱۳۹۱).

تمدن‌سازی منتظرانه: از آرمان تا اقدام

اندیشه مهدویت، در عین حال که ناظر به آینده‌ای موعود است، نقش راهبردی در وضعیت کنونی نیز دارد. تمدن‌سازی در دوران غیبت، یکی از وظایف کلیدی جامعه منتظر است. این تمدن‌سازی نه به‌معنای تلاش برای تحقق کامل دولت مهدوی، بلکه به‌معنای فراهم‌سازی بسترهای فکری، اخلاقی، علمی و اجتماعی برای آن ظهور نهایی است (عباسی، ۱۳۹۴).

در تمدن‌سازی منتظرانه، دو رویکرد اصلی مطرح است: نخست، تلاش برای تحقق عدالت نسبی در سطوح گوناگون زندگی؛ و دوم، تقویت هویت تمدنی اسلامی در برابر جریان‌های سکولار، لیبرالی و مادی‌گرایانه. انتظار در این رویکرد، به‌جای انفعال، به معنای کنشگری فعال، مسئولیت‌پذیر و تحول‌خواه است.

تمدن مهدوی در تقابل با تمدن مدرن

تمدن مدرن غربی، هرچند دستاوردهای فناورانه عظیمی داشته، اما با بحران‌هایی چون سلطه‌طلبی، استعمار، تخریب محیط زیست، بی‌عدالتی جهانی، فردگرایی افراطی و زوال اخلاق روبه‌روست. در مقابل، تمدن مهدوی با تکیه بر اصول توحید، عدالت، اخلاق، کرامت انسانی و هماهنگی با فطرت انسانی، الگویی متعادل و فراگیر ارائه می‌دهد که نیازهای مادی و معنوی انسان را توأمان پاسخ می‌دهد (نصر، ۲۰۰۲).

این تمدن، در اصل، نسخه الهی یک تمدن آرمانی است که در آن علم در خدمت ارزش‌های الهی قرار دارد و انسان به‌جای ابزار شدن، به‌عنوان هدف خلقت مورد توجه است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین نقش آموزه‌های اخلاقی مهدویت در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی انجام شد و تلاش کرد تا با رویکردی تحلیلی-روایی، از منظومه معارف دینی و به‌ویژه دیدگاه‌های اهل بیت علیهم‌السلام، پیوندی منطقی و عقلانی میان اخلاق، انتظار و تمدن‌سازی برقرار سازد. بر پایه یافته‌های این پژوهش، مهدویت نه صرفاً یک آرمان آخرالزمانی، بلکه مدلی فعال و پویا برای هدایت انسان معاصر و جامعه اسلامی به سوی رشد متعادل، عدالت‌محور و معنویت‌گرا است.

در آموزه‌های مهدوی، اخلاق جایگاهی بنیادی دارد. آن‌گونه که در روایات آمده، امام مهدی(عج) آیینه تمام‌نمای اخلاق نبوی و علوی است. ایشان نه‌تنها در بعد فردی نمونه‌ای از تواضع، زهد، عبادت، صداقت و امانت‌داری است، بلکه در بُعد اجتماعی نیز نماد عدالت، مهربانی، تدبیر، و صلح جهانی تلقی می‌شود. چنین سیمایی از امام، نشان می‌دهد که مهدویت و اخلاق در بطن یکدیگر تنیده‌اند و هرگونه تلاش برای زمینه‌سازی ظهور، بدون اهتمام جدی به اخلاق فردی و اجتماعی، بی‌نتیجه خواهد بود.

از سوی دیگر، قرآن کریم نیز با اشاره به آیاتی چون «**وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا**» (زمر: ۶۹) و «**فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ**» (مدثر: ۹)، فضایی را ترسیم می‌کند که در آن، حق و عدالت به اوج می‌رسند. مطابق روایات اهل بیت، این نور الهی همان ظهور حضرت مهدی(عج) است که سراسر زمین را به نور توحید و عدالت روشن می‌کند. این بدان معناست که تحقق حیات طیبه، که مطلوب نهایی زندگی مؤمنانه است، جز در سایه ظهور و حاکمیت اخلاقی ممکن نیست.

نقش اخلاق در تمدن‌سازی نیز بُعد دیگری از یافته‌های این پژوهش را تشکیل می‌دهد. اگر تمدن را مجموعه‌ای از نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی بدانیم که در بستر یک چارچوب فکری و ارزشی معنا می‌گیرند، ناگزیر باید اذعان کرد که اخلاق، رکن اساسی این بستر است. تمدنی که بر پایه منفعت‌طلبی، خودمحوری و مصرف‌زدگی شکل گرفته باشد - همانند تمدن مدرن غربی - دیر یا زود به بحران‌های درونی و فروپاشی

اخلاقی دچار می‌شود. تمدن نوین اسلامی برخلاف آن، بر اخلاق وحیانی و ارزش‌های الهی مبتنی است و مهدویت نقش الگویی و الهام‌بخش در آن دارد.

از این منظر، فرهنگ انتظار به‌عنوان یکی از برترین ابزارهای تربیتی در جامعه اسلامی شناخته می‌شود. انتظار واقعی، نه انفعال و کناره‌گیری از مسئولیت‌ها، بلکه تلاش برای اصلاح نفس، احیای امر به معروف و نهی از منکر، مبارزه با فساد و آماده‌سازی بسترهای فرهنگی و اخلاقی برای ظهور است. انسان منتظر، باید انسانی مؤمن، متعهد، اخلاق‌مدار و دغدغه‌مند نسبت به سرنوشت جامعه باشد. چنین فردی، در راستای تربیت دینی فرزندان، سلامت اقتصادی جامعه، عدالت آموزشی و مقابله با تبعیض اجتماعی، نقش فعال ایفا می‌کند و در پی تحقق حاکمیت جهانی عدالت است.

از رهگذر این پژوهش روشن شد که آموزه‌های اخلاقی مهدویت، نقشی بنیادین در گذار از جامعه دینی به جامعه تمدنی ایفا می‌کنند. اخلاق مهدوی، نه‌فقط ناظر به اصلاح فرد و تهذیب نفس است، بلکه مبنایی برای بازآفرینی روابط اجتماعی بر پایه عدالت، صداقت و کرامت انسانی به‌شمار می‌رود. در واقع، فرد منتظر زمانی به‌طور کامل معنا می یابد که رفتار و کنش اخلاقی او در خدمت اصلاح جامعه و تحقق ارزش‌های الهی باشد. چنین نگرشی، مهدویت را از سطح یک باور صرفاً اعتقادی فراتر برده و به مدلی کارآمد برای بازسازی فرهنگی و تمدنی بدل می‌سازد.

از سوی دیگر، یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تمدن نوین اسلامی در پرتو مهدویت، بر سه محور اساسی استوار است: رشد معرفتی، تعالی اخلاقی و عدالت اجتماعی. این سه مؤلفه در تعامل با یکدیگر، ساختار فکری و عملی جامعه را به‌گونه‌ای سامان می‌دهند که زمینه‌ساز ظهور و حاکمیت عدل الهی گردد. در این مسیر، نهادهای آموزشی، فرهنگی و رسانه‌ای باید با الهام از آموزه‌های اخلاقی مهدوی، در تربیت انسان‌های مؤمن، خلاق، و مسئولیت‌پذیر نقش فعال ایفا کنند. چنین انسان‌هایی سرمایه‌های اصلی برای شکل‌گیری تمدن اسلامی و حفظ پویایی آن خواهند بود.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که تحقق تمدن نوین اسلامی، بدون نهادینه‌سازی اخلاق مهدوی در تمامی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی ممکن نخواهد بود. اخلاق

در اندیشه مهدوی، روح حاکم بر تمامی نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است و می‌تواند الگوی نوینی از پیشرفت معنوی و انسانی ارائه دهد. بر این اساس، پژوهش‌های آتی در حوزه تمدن‌پژوهی مهدویت باید به تبیین سازوکارهای عملی تحقق این اخلاق تمدنی بپردازند تا مسیر حرکت جامعه اسلامی به‌سوی ظهور، عقلانی‌تر، نظام‌مندتر و پایدارتر گردد.

از جمله نکات راهبردی در این پژوهش، توجه به فرمایشات رهبر معظم انقلاب اسلامی درباره نقش مهدویت در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی است. معظم‌له، با تأکید بر ضرورت آمادگی معرفتی، عملی و اخلاقی برای ظهور، بیان می‌دارند که تمدن اسلامی در دوران معاصر، باید گام به گام از مرحله انقلاب، تشکیل دولت اسلامی، جامعه اسلامی و در نهایت تمدن اسلامی عبور کند. در این سیر تحول، فرهنگ انتظار و اخلاق مهدوی نقش زیربنایی دارند. به‌بیان دیگر، تمدن مهدوی نه‌تنها نقطه نهایی و کمال تمدن اسلامی است، بلکه هدف‌گذاری اصلی حرکت انقلاب اسلامی نیز محسوب می‌شود.

در مجموع، این پژوهش بر اهمیت محوری اخلاق در تفکر مهدوی تأکید دارد. اخلاق، هم ابزاری برای نزدیک‌شدن به ظهور است و هم جوهره اصلی تمدن پس از ظهور. بر این اساس، تربیت انسان‌های منتظر باید نه‌فقط بر شعائر و مناسک، بلکه بر سلوک اخلاقی و خودسازی فردی و اجتماعی متمرکز باشد. تنها در چنین شرایطی است که جامعه اسلامی می‌تواند شایستگی میزبانی از حکومت عدل جهانی را بیابد.

تمدن‌پژوهی مهدویت، عرصه‌ای نوین در مطالعات اسلامی است که با رویکردی نظام مند به تحلیل آینده تمدنی مبتنی بر ظهور حضرت مهدی(عج) می‌پردازد. این تحلیل، تنها به آینده‌ای دور نظر ندارد، بلکه راهبردهایی برای زندگی امروز جامعه اسلامی نیز فراهم می‌آورد. با بازشناسی مؤلفه‌های تمدن مهدوی، می‌توان به طراحی الگوهایی برای تمدن سازی در دوران غیبت پرداخت که هم‌راستا با ارزش‌های مهدوی و هم پاسخگوی نیازهای معاصر باشد. بدین‌ترتیب، تمدن مهدوی به‌جای یک رؤیای دوردست، به افقی برای حرکت اکنون تبدیل می‌شود؛ افقی که با عقل، عدالت، معنویت و مسئولیت‌پذیری ترسیم شده است.

افزون بر این، تمدن‌پژوهی مهدویت می‌تواند به‌عنوان بستری مفهومی برای بازتعریف نسبت دین و جامعه در دنیای معاصر عمل کند. تحلیل عالمانه و واقع‌بینانه از آموزه‌های مهدوی، نه‌تنها امکان ایجاد امید اجتماعی و انسجام فرهنگی را در جوامع اسلامی فراهم می‌کند، بلکه می‌تواند مبنایی نظری برای سیاست‌گذاری فرهنگی، تربیتی و حتی اقتصادی قرار گیرد. در نهایت، پژوهش در حوزه تمدن‌سازی مهدوی باید با تکیه بر منابع اصیل دینی و تعامل با دانش‌های انسانی معاصر گسترش یابد تا بتواند نقش عملی در فرآیند احیای تمدن نوین اسلامی ایفا کند و جامعه اسلامی را به سوی ظهور عقلانی، تدریجی و پایدار هدایت نماید.

در پایان، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آموزه‌های اخلاقی مهدویت، ظرفیت عظیمی برای احیای تمدنی مبتنی بر عدالت، معنویت، و کرامت انسانی دارند. این آموزه‌ها، با ریشه داشتن در منابع اصیل اسلامی و تکیه بر شخصیت والای امام مهدی(عج)، نه‌تنها به رفع بحران‌های اخلاقی و هویتی انسان معاصر کمک می‌کنند، بلکه افق روشنی برای ساخت آینده‌ای بهتر در مقیاس جهانی ترسیم می‌نمایند. رسالت امروز منتظران، آن است که با ایمان، معرفت، اخلاق و عمل صالح، خود را بخشی از این فرآیند الهی بدانند و با تمام توان، در مسیر تحقق جامعه مهدوی و تمدن نوین اسلامی گام بردارند.

فهرست منابع

القرآن الکریم.

۱. الکلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

۲. الطبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۰ق). مکارم‌الأخلاق. قم: نشر شریف رضی.

۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۹). نهج‌البلاغه. ترجمه و شرح محمد دشتی. قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین(ع).

۵. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (جلدهای مربوطه). تهران: دفتر نشر اسلامی.

۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۴۰۵ق). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

۷. امام سجاد (ع). (بی‌تا). الصحیفهٔ السجادیهٔ. ترجمه حسین انصاریان. قم: دارالبلاغهٔ.

۸. خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۳). انسان ۲۵۰ ساله. تهران: نشر انقلاب اسلامی.

۹. خامنه‌ای، سید علی. (بی‌تا). بیانات مقام معظم رهبری درباره مهدویت، انتظار و تمدن نوین اسلامی. برگرفته از: www.leader.ir

۱۰. کارگر، رحیم. (۱۳۹۳). انتظار در اندیشه اسلامی. قم: بوستان کتاب.

۱۱. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۸۹). امام مهدی(عج) در آینه روایات. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۵). اخلاق اسلامی؛ مبانی و مفاهیم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).

۱۳. دفتر نشر معارف انقلاب اسلامی. (۱۳۹۶). تمدن نوین اسلامی و الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی. تهران: نشر معارف انقلاب.

۱۴. حسن‌زاده، محمد. (۱۳۹۰). تمدن اسلامی و مهدویت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۵. رحیم‌پور ازغدی، حسن. (۱۳۹۶). مهدویت و تمدن‌سازی نوین اسلامی. تهران: انتشارات بین‌الملل.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۵). کمال‌الدین و تمام‌النعمهٔ (ترجمه و شرح مهدویت). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ هـق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). آینده بشر از دیدگاه اسلام. تهران: صدرا.
۱۹. عباسی، سعید. (۱۳۹۴). تمدن منتظرانه در اندیشه مهدوی. تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پژوهی.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). حکومت جهانی حضرت مهدی(عج). قم: مرکز نشر اسراء

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی .کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۸۹ -۷۵

چالش‌ها و فرصت‌ها در آموزش تفکر انتقادی: مطالعه موردی کارکنان آموزش و پرورش سبزوار

بنیامین راه چمندی [۱]
مسلم چرابین [۲]
محمد کریمی [۳]
علی معقول [٤]

چکیده

آموزش تفکر انتقادی به‌عنوان یکی از مهارت‌های اساسی در نظام‌های آموزشی مدرن، نقش حیاتی در پرورش دانش‌آموزانی با توانایی تحلیل و استدلال ایفا می‌کند. این مقاله به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های موجود در آموزش تفکر انتقادی در شهرستان سبزوار می‌پردازد. این تحقیق به روش کیفی و با استفاده از مصاحبه‌های عمیق با معلمان و کارشناسان آموزشی انجام شده است. داده‌ها به‌منظور شناسایی موانع و فرصت‌های آموزش تفکر انتقادی جمع‌آوری و تحلیل شده‌اند. یافته‌ها حاکی از عدم آگاهی معلمان از روش‌های نوین تدریس، فشارهای ناشی از سیستم‌های ارزیابی سنتی و کمبود منابع آموزشی می باشداین موارد از جمله موانع اصلی در آموزش تفکر انتقادی هستند. همچنین، فرصت‌هایی مانند برگزاری دوره‌های آموزشی برای معلمان، استفاده از فناوری‌های نوین آموزشی و ایجاد بسترهای مناسب برای بحث و تبادل نظر شناسایی شده‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهند که آموزش تفکر انتقادی می‌تواند به افزایش آگاهی و توانایی تحلیل دانش‌آموزان، بهبود رفتارهای کاری و ارتقاء عملکرد شغلی آن‌ها منجر شود. این مقاله بر لزوم توجه به آموزش تفکر انتقادی در نظام‌های آموزشی تأکید می‌کند و پیشنهاد می‌کند که سیاست‌گذاران و مدیران آموزشی به‌منظور ارتقاء کیفیت آموزش، راهکارهای مؤثری را در این راستا اتخاذ نمایند. این تحقیق می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای توسعه برنامه‌های آموزشی و بهبود کیفیت یادگیری در شهرستان سبزوار و سایر مناطق مشابه مورد استفاده قرار گیرد.

واژگان کلیدی

تفکر انتقادی ،کیفیت یادگیری ،روش‌های نوین تدریس، فناوری های نوین آموزشی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه مدیریت آموزشی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی،نیشابور، ایران.
Email: royaovladi1370@iau.ac.ir
۲. گروه مدیریت آموزشی،واحد نیشابور،دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: moslemch2015@iau.ac.ir
۳. گروه مدیریت آموزشی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران.
Email: Karimi.740@iau.ac.ir
۴. گروه مدیریت آموزشی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران.
Email: 1060280205@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۶/۲۸

طرح مسأله

آموزش تفکر انتقادی به‌عنوان یکی از ارکان کلیدی در فرآیند یادگیری و رشد شناختی، در دنیای پیچیده و متغیر امروز اهمیت فزاینده‌ای یافته است(Rusmin et al., ۲۰۲۴). این نوع آموزش نه تنها به دانش‌آموزان کمک می‌کند تا مهارت‌های تحلیلی و استدلالی خود را تقویت کنند، بلکه به آن‌ها می‌آموزد چگونه با چالش‌ها و مسائل مختلف زندگی به‌طور مؤثر و منطقی برخورد کنند(Wani & Hussian, ۲۰۲۴). در عصر اطلاعات، جایی که داده‌ها و اطلاعات به‌سرعت در حال تغییر و گسترش هستند، توانایی تفکر انتقادی به‌عنوان یک ضرورت برای تصمیم‌گیری‌های آگاهانه و حل مسائل پیچیده مطرح می‌شود(Moustaghfir & Brigui, 2024).

در دنیای امروز، که با چالش‌های متعددی از جمله بحران‌های زیست‌محیطی، تغییرات اجتماعی و اقتصادی، و نابرابری‌های آموزشی روبرو هستیم، توانایی تفکر انتقادی به یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر تبدیل شده است(Deutzkens et al., ۲۰۲۲). این مهارت به افراد این امکان را می‌دهد که اطلاعات را به‌طور مؤثر تحلیل کنند و از آن‌ها در تصمیم‌گیری‌های روزمره خود استفاده کنند(Turan et al., ۲۰۱۹) به‌ویژه در شرایطی که با اطلاعات نادرست و اخبار جعلی مواجه هستیم، آموزش تفکر انتقادی باید در کانون توجه نظام‌های آموزشی قرار گیرد(Gilmour, 2024).

اجرای مؤثر آموزش تفکر انتقادی در نظام‌های آموزشی، به‌ویژه در مناطق مختلف کشور، با چالش‌های متعددی مواجه است(Raj et al., ۲۰۲۲). سبزوار، به عنوان یکی از شهرهای تاریخی و فرهنگی ایران، معلمان و کارکنان آموزش و پرورش با موانع گوناگونی در این زمینه روبرو هستند. این موانع شامل عدم آگاهی کافی از روش‌های نوین آموزشی، فشارهای ناشی از سیستم‌های ارزیابی سنتی و کمبود منابع آموزشی مناسب می‌باشد(Chaparro-Banegas et al., 2024).

عدم آگاهی معلمان از روش‌های نوین تدریس و تفکر انتقادی یکی از چالش‌های اساسی است(Aliakbari & Sadeghdaghighi, ۲۰۱۳). بسیاری از معلمان به دلیل عدم

آمـوزش‌هـای لازم در زمینـه تفکـر انتقـادی، نمـی‌تواننـد بـه‌درسـتی ایـن مهـارت را در دانش‌آموزان خود پرورش دهند(,Uksw۲۰۱۴). همچنین، سیستم‌های آموزشـی سـنتی کـه بیشتر بر حفظ اطلاعات و ارزیابی‌های استاندارد تمرکز دارند، به‌جای تشویق تفکر انتقادی، دانش‌آموزان را به سمت یادگیری سطحی سوق می‌دهندچـه بسـا درک روشـنی از اثـرات این مهارت ها بر سیستم آموزشی فعلی برای اطمینان از توسعه پایدار و استقرار فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در مدارس و دانشگاه‌ها ضروری است.(,.Kamalov et al۲۰۲۳)

فشارهای ناشی از سیستم‌های ارزیابی سنتی نیز می‌توانـد بـه‌عنـوان یـک مـانع جـدی در آموزش تفکر انتقادی عمل کند(,Hu۲۰۲۴). این فشارها باعث می‌شود که معلمان بـه‌جـای تمرکز بر پرورش مهارت‌های تفکر انتقادی، بیشتر بـه نمـره‌دهـی و ارزیـابی‌هـای اسـتاندارد توجه کنند.(,Shafiyeva۲۰۲۱) این رویکرد نه تنها مانع از یادگیری عمیق مـی‌شـود، بلکـه انگیزه دانش‌آموزان را برای تفکر خلاق و انتقادی کاهش می‌دهد(Ghaleb, 2024).

در عین حال، فرصت‌هایی نیز برای بهبود آموزش تفکر انتقادی وجـود دارد.(,Ghaleb ۲۰۲۴) برگزاری دوره‌هـای آموزشـی و کارگـاه‌هـای تخصصـی بـرای معلمـان، اسـتفاده از فناوری‌های نوین آموزشی و همکاری با نهادهای اجتماعی و فرهنگـی مـی‌توانـد بـه ارتقـاء کیفیت آموزش تفکر انتقادی کمک کند(,.Haryani et al۲۰۲۱). این اقدامات مـی‌تواننـد به معلمان کمـک کننـد تـا بـا روش‌هـای جدیـد تـدریس آشـنا شـوند و بـه‌طـور مـؤثرتری مهارت‌های تفکر انتقادی را در دانش‌آموزان خود پـرورش دهنـد. (,Zamiri & Esmaeili ۲۰۲۴)

استفاده از فناوری‌های نوین آموزشی نیز می‌تواند به‌عنوان یـک ابـزار مـؤثر در آمـوزش تفکر انتقادی عمل کند(,.Meirbekov et al۲۰۲۲). به‌کارگیری نرم‌افزارهـا و پلتفـرم‌هـای آموزشی می‌تواند به معلمان کمک کند تا به‌راحتی به منابع آموزشی دسترسی پیـدا کننـد و روش‌های تدریس خود را بـه‌روز کننـد(,Gameil & Al-Abdullatif ۲۰۲۳ & Parveen ; ,Ramzan۲۰۲۴). همچنین، این فناوری‌ها می‌توانند به دانش‌آمـوزان ایـن امکـان را بدهنـد که به‌طور مستقل و فعال در فرآیند یادگیری شرکت کنند(Pramesworo et al., 2023).

علاوه بر این، ایجاد بسـترهای مناسـب بـرای بحـث و تبـادل نظـر در کـلاس‌هـای درس

می‌تواند به دانش‌آموزان کمک کند تا درک عمیق‌تری از مفاهیم و مهارت‌های تفکر انتقادی پیدا کنند(Tathahira, ۲۰۲۰). برگزاری جلسات گروهی و مباحثه‌های کلاسی می‌تواند به دانش‌آموزان این فرصت را بدهد که نظرات و دیدگاه‌های مختلف را بررسی کنند و به‌طور منطقی استدلال کنند(Carrasco & Irribarra, ۲۰۱۸). آموزش تفکر انتقادی نه‌تنها به بهبود کیفیت یادگیری کمک می‌کند، بلکه به دانش‌آموزان این امکان را می‌دهد که به‌عنوان شهروندانی فعال و مسئول در جامعه خود عمل کنند(Raj et al., ۲۰۲۲). این مهارت‌ها به آن‌ها کمک می‌کند تا با چالش‌های زندگی به‌طور مؤثرتر روبرو شوند و در تصمیم‌گیری‌های خود آگاهانه‌تر عمل کنند.(Sellars et al., ۲۰۱۸)هدف از این مطالعه، شناسایی موانع و ارائه راهکارهایی برای بهبود فرآیند آموزش تفکر انتقادی در این منطقه است. با تحلیل داده‌های کمی و کیفی، امید است که نتایج این تحقیق بتواند به سیاست‌گذاران و دست‌اندرکاران آموزش کمک کند تا تصمیمات بهتری در راستای ارتقاء کیفیت آموزش اتخاذ نمایند.

روش شناسی پژوهش

مطالعه کیفی حاضر در میان کارکنان اداره آموزش و پرورش شهرستان سبزوار در بازه زمانی اردیبهشت تا آبان ۱۴۰۳ انجام شده است. این پژوهش با هدف بررسی عمیق تأثیر آموزش تفکر انتقادی بر عملکرد کارکنان و درک تجربیات آن‌ها از این آموزش طراحی شده است. پژوهشگران با استفاده از رویکرد کیفی به دنبال کشف و تحلیل عمیق‌تر از تجربیات و نظرات کارکنان هستند تا بتوانند به درک بهتری از تأثیرات این آموزش بر روی عملکرد شغلی و رفتارهای کاری آن‌ها دست یابند.داده‌های کیفی از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختار یافته با ۳۰ نفر از کارکنان جمع‌آوری شده است. این مصاحبه‌ها به‌صورت فردی و در محیطی آرام و بدون حواس‌پرتی انجام شدند تا شرکت‌کنندگان بتوانند به‌راحتی تجربیات و نظرات خود را بیان کنند. هر مصاحبه حدود ۳۰ تا ۴۵ دقیقه به طول انجامید و با اجازه شرکت‌کنندگان ضبط شد. این افراد به دلیل تجربیات متنوع خود در زمینه موضوع پژوهش، به عنوان نمونه انتخاب شده‌اند.

برای جمع‌آوری داده‌ها از مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته استفاده شده است. این نوع مصاحبه به پژوهشگر این امکان را می‌دهد که در عین داشتن سوالات مشخص، انعطاف‌پذیری لازم برای پیگیری موضوعات جدید و جالبی که در طول مصاحبه مطرح می‌شوند، داشته باشد.پرسشنامه به گونه‌ای طراحی شده است که شامل سوالات باز باشد تا پاسخ‌دهندگان بتوانند نظرات و تجربیات خود را به طور کامل بیان کنند. سوالات شامل موضوعات مختلفی هستند که به پژوهشگر کمک می‌کنند تا ابعاد مختلف موضوع را بررسی کند.قبل از شروع جمع‌آوری داده‌ها، یک پیش‌آزمایی با ۱۰ نفر از افراد مشابه جامعه آماری انجام شد. این مرحله به منظور ارزیابی قابلیت فهم سوالات و بهبود طراحی پرسشنامه صورت گرفت.

داده‌های جمع‌آوری شده با استفاده از نرم‌افزار MaxQDA ۲۰۲۰ تحلیل شدند. این نرم‌افزار به پژوهشگران کمک می‌کند تا داده‌های کیفی را به شکل مؤثری کدگذاری و تحلیل کنند. مراحل تحلیل به شرح زیر است:

در این مرحله، پژوهشگر به خواندن دقیق متن مصاحبه‌ها پرداخته و کدهای اولیه را شناسایی می‌کند. این کدها می‌توانند شامل مفاهیم کلیدی، الگوها و موضوعات مهم باشند. پس از کدگذاری اولیه، داده‌ها به تم‌های اصلی تقسیم می‌شوند. این تم‌ها نمایانگر الگوهای مشترک در نظرات شرکت‌کنندگان هستند. برای مثال، ممکن است تم‌هایی مانند "چالش‌ها"، "فرصت‌ها" و "تجربیات مثبت" شناسایی شوند.پس از شناسایی تم‌ها، پژوهشگر به بررسی و تأیید کدها و تم‌ها می‌پردازد تا از دقت و اعتبار نتایج اطمینان حاصل کند.برای افزایش اعتبار نتایج، از روش مثلث‌سازی استفاده شده است که شامل ترکیب داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها با اطلاعات دیگر منابع (مانند مقالات علمی و گزارش‌های موجود) می‌باشد. این کار به پژوهشگر کمک می‌کند تا نتایج را تأیید و تقویت کند.

این پژوهش با برخی محدودیت‌ها مواجه بود، از جمله:

تنوع پاسخ‌دهندگان که ممکن است نظرات برخی از گروه‌های خاص جامعه به خوبی نمایان نشود. ،شرایط محیطی و زمانی ممکن است بر روی پاسخ‌های شرکت‌کنندگان تأثیر بگذارد.

این پژوهش با استفاده از روش‌های کیفی و نرم‌افزار MaxQDA به بررسی عمیق تجربیات و نظرات شرکت‌کنندگان پرداخته است. نتایج این پژوهش می‌تواند به درک بهتر موضوع کمک کند و زمینه‌ساز پژوهش‌های آینده باشد.

یافته ها

با توجه به مطالعه کیفی انجام‌شده در میان کارکنان اداره آموزش و پرورش شهرستان سبزوار، نتایج و یافته‌های زیر به‌دست آمده است:

موانع آموزش تفکر انتقادی ،عدم آگاهی معلمان: بسیاری از معلمان به روش‌های نوین تدریس و تفکر انتقادی آشنایی کافی ندارند. این عدم آگاهی مانع از پرورش این مهارت در دانش‌آموزان می‌شود و در نتیجه، آن‌ها نمی‌توانند به‌درستی مهارت‌های تحلیلی و استدلالی را در کلاس درس پیاده‌سازی کنند.فشارهای سیستم ارزیابی: سیستم‌های ارزیابی سنتی که بیشتر بر حفظ اطلاعات تمرکز دارند، مانع از تمرکز بر تفکر انتقادی و یادگیری عمیق می‌شوند. این فشارها باعث می‌شود که معلمان بیشتر به نمره‌دهی و ارزیابی‌های استاندارد توجه کنند و از پرورش مهارت‌های تفکر انتقادی غافل شوند.کمبود منابع آموزشی: عدم دسترسی به منابع آموزشی مناسب و به‌روز، چالشی برای معلمان در آموزش تفکر انتقادی است. بسیاری از معلمان به مواد آموزشی کافی و منابع معتبر دسترسی ندارند که بتوانند به‌راحتی از آن‌ها استفاده کنند.

جدول ۱: موانع آموزش تفکر انتقادی

مانع	توضیحات
عدم آگاهی معلمان	کمبود دانش و مهارت در استفاده از روش‌های نوین تدریس
فشارهای سیستم ارزیابی	تمرکز بر نمره‌دهی و ارزیابی‌های سنتی
کمبود منابع آموزشی	عدم دسترسی به منابع به‌روز و مناسب

این جدول موانع اصلی آموزش تفکر انتقادی را نشان می‌دهد. عدم آگاهی معلمان و فشارهای سیستم ارزیابی به‌وضوح مانع از پیاده‌سازی روش‌های نوین تدریس می‌شود. همچنین، کمبود منابع آموزشی به‌عنوان یک چالش جدی در این زمینه مطرح است.

فرصت‌ها برای بهبود

برگزاری دوره‌های آموزشی: برگزاری کارگاه‌ها و دوره‌های تخصصی برای معلمان می‌تواند به ارتقای مهارت‌های تفکر انتقادی کمک کند. این دوره‌ها به معلمان این امکان را می‌دهد که با روش‌های جدید آشنا شوند و توانایی‌های خود را در تدریس تقویت کنند.استفاده از فناوری: فناوری‌های نوین آموزشی به معلمان این امکان را می‌دهند که به منابع آموزشی دسترسی پیدا کنند و روش‌های تدریس خود را به‌روز کنند. به‌کارگیری نرم‌افزارها و پلتفرم‌های آموزشی می‌تواند به یادگیری فعال و مستقل دانش‌آموزان کمک کند.ایجاد بسترهای مناسب برای بحث: ایجاد فضاهایی برای بحث و تبادل نظر در کلاس‌ها به دانش‌آموزان کمک می‌کند تا مهارت‌های تفکر انتقادی را به‌طور مؤثرتر پرورش دهند. برگزاری جلسات گروهی و مباحثه‌های کلاسی می‌تواند به دانش‌آموزان این فرصت را بدهد که نظرات و دیدگاه‌های مختلف را بررسی کنند.

جدول ۲: فرصت‌های بهبود آموزش تفکر انتقادی

فرصت	توضیحات
برگزاری دوره‌های آموزشی	کارگاه‌ها و دوره‌های تخصصی برای معلمان
استفاده از فناوری	به‌کارگیری نرم‌افزارها و پلتفرم‌های آموزشی
ایجاد بسترهای بحث	عدم دسترسی به منابع به‌روز و مناسب

این جدول فرصت‌های موجود برای بهبود آموزش تفکر انتقادی را نشان می‌دهد. برگزاری دوره‌های آموزشی و استفاده از فناوری می‌تواند به معلمان کمک کند تا مهارت‌های خود را ارتقا دهند. همچنین، ایجاد فضاهای مناسب برای بحث و تبادل نظر می‌تواند به افزایش مشارکت دانش‌آموزان کمک کند.افزایش آگاهی: بسیاری از کارکنان گزارش داده‌اند که آموزش تفکر انتقادی به آن‌ها کمک کرده تا درک بهتری از مسائل پیچیده پیدا کنند و توانایی تحلیل و استدلال خود را افزایش دهند. این افزایش آگاهی به آن‌ها کمک کرده تا در تصمیم‌گیری‌های روزمره و شغلی خود منطقی‌تر عمل کنند.تغییر در رفتارهای کاری: برخی کارکنان بیان کرده‌اند که پس از آموزش، توانسته‌اند در تصمیم‌گیری‌های شغلی خود منطقی‌تر و مؤثرتر عمل کنند. این تغییرات بهبود عملکرد

شغلی و افزایش رضایت شغلی را به همراه داشته است.

جدول ۳: تجربیات مثبت کارکنان

تجربه	توضیحات
افزایش آگاهی	درک بهتر از مسائل پیچیده و توانایی تحلیل
تغییر در رفتارهای کاری	تصمیم‌گیری منطقی‌تر و مؤثرتر در محیط کار

این جدول تجربیات مثبت کارکنان را پس از آموزش تفکر انتقادی نشان می‌دهد. افزایش آگاهی و تغییر در رفتارهای کاری از نتایج مهم این آموزش‌ها بوده که بهبود عملکرد شغلی و رضایت شغلی را به همراه داشته است.

تحلیل داده‌ها

کدگذاری و تم‌های اصلی: داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار MaxQDA کدگذاری شده و تم‌های اصلی مانند "چالش‌ها"، "فرصت‌ها" و "تجربیات مثبت" شناسایی شده است. این فرآیند به پژوهشگران کمک می‌کند تا الگوهای مشترک در نظرات شرکت‌کنندگان را شناسایی کنند.افزایش اعتبار نتایج: برای افزایش اعتبار نتایج، از روش مثلث‌سازی استفاده شده که شامل ترکیب داده‌های مصاحبه‌ها با اطلاعات دیگر منابع است. این روش به تأیید و تقویت یافته‌های تحقیق کمک می‌کند.

جدول ۴: تحلیل داده‌ها

مرحله تحلیل	توضیحات
کدگذاری اولیه	شناسایی مفاهیم کلیدی و الگوهای مهم
شناسایی تم‌های اصلی	تقسیم داده‌ها به تم‌های مشترک مانند چالش‌ها و فرصت‌ها
افزایش اعتبار نتایج	استفاده از روش مثلث‌سازی برای تأیید نتایج

این جدول مراحل تحلیل داده‌ها را نشان می‌دهد. کدگذاری و شناسایی تم‌های اصلی به پژوهشگران کمک می‌کند تا درک بهتری از نظرات شرکت‌کنندگان پیدا کنند. همچنین، استفاده از روش مثلث‌سازی اعتبار نتایج را افزایش می‌دهد.

این پژوهش نشان می‌دهد که آموزش تفکر انتقادی در نظام آموزشی سبزوار با

چالش‌های جدی مواجه است، اما فرصت‌هایی برای بهبود و ارتقاء کیفیت آموزش وجود دارد. نتایج این تحقیق می‌تواند به سیاست‌گذاران و مدیران آموزشی کمک کند تا تصمیمات بهتری در راستای بهبود آموزش تفکر انتقادی اتخاذ نمایند.

بحث و نتیجه گیری

آموزش تفکر انتقادی به‌عنوان یکی از ارکان کلیدی در نظام‌های آموزشی مدرن، به‌ویژه در شرایط پیچیده و متغیر امروزی، اهمیت ویژه‌ای دارد. این رویکرد آموزشی نه تنها به دانش‌آموزان کمک می‌کند تا مهارت‌های تحلیلی و استدلالی خود را توسعه دهند، بلکه آن‌ها را برای مواجهه با چالش‌های زندگی آماده می‌سازد (Iyer, ۲۰۱۹).

بحث و نتیجه گیری براساس چالش‌ها در آموزش تفکر انتقادی

یکی از چالش‌های اصلی شناسایی‌شده در این مطالعه، عدم آگاهی معلمان از روش‌های نوین تدریس و تفکر انتقادی است. این موضوع نشان می‌دهد که نظام‌های آموزشی نیاز به برنامه‌های آموزشی و کارگاه‌های تخصصی دارند تا معلمان را با روش‌های جدید آشنا کنند. عدم آگاهی نه تنها بر کیفیت آموزش تأثیر می‌گذارد، بلکه می‌تواند انگیزه معلمان را نیز کاهش دهد(Luu, 2020) .فشار ناشی از سیستم‌های ارزیابی سنتی یکی دیگر از موانع مهم است. این سیستم‌ها بیشتر بر حفظ اطلاعات و نمره‌دهی تمرکز دارند، که منجر به یادگیری سطحی می‌شود و از پرورش مهارت‌های تفکر انتقادی جلوگیری می‌کند. برای غلبه بر این چالش، نیاز به بازنگری در نظام‌های ارزیابی و طراحی روش‌های جدیدی است که بر یادگیری عمیق و تفکر انتقادی تأکید داشته باشند (Evans & Elkington, 2017).عدم دسترسی به منابع آموزشی مناسب و به‌روز نیز به‌عنوان یک چالش جدی معرفی شده است. این کمبود می‌تواند به‌ویژه در مناطق کمتر توسعه‌یافته، مانع از پیشرفت در آموزش تفکر انتقادی شود. بنابراین، لازم است که نهادهای آموزشی و دولتی به تأمین منابع آموزشی مناسب و به‌روز توجه بیشتری داشته باشند(Afzal et al., 2023).

بحث و نتیجه گیری براساس فرصت‌ها برای بهبود آموزش تفکر انتقادی

برگزاری کارگاه‌ها و دوره‌های تخصصی برای معلمان می‌تواند به ارتقای مهارت‌های تفکر انتقادی کمک کند. این دوره‌ها باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که معلمان بتوانند با روش‌های نوین آشنا شوند و توانایی‌های خود را در تدریس تقویت کنند.فناوری‌های نوین آموزشی می‌توانند به‌عنوان ابزاری مؤثر در آموزش تفکر انتقادی عمل کنند. به‌کارگیری نرم‌افزارها و پلتفرم‌های آموزشی می‌تواند به معلمان کمک کند تا به منابع آموزشی دسترسی پیدا کنند و روش‌های تدریس خود را به‌روز کنند. این فناوری‌ها همچنین می‌توانند به دانش‌آموزان این امکان را بدهند که به‌طور مستقل و فعال در فرآیند یادگیری شرکت کنند(Kalyani, 2024).ایجاد فضاهایی برای بحث و تبادل نظر در کلاس‌ها می‌تواند به دانش‌آموزان کمک کند تا مهارت‌های تفکر انتقادی را به‌طور مؤثرتر پرورش دهند. (Phillips, ۲۰۲۳)برگزاری جلسات گروهی و مباحثه‌های کلاسی می‌تواند به دانش‌آموزان این فرصت را بدهد که نظرات و دیدگاه‌های مختلف را بررسی کنند و به‌طور منطقی استدلال کنند(McKee, 2015).نتایج پژوهش نشان می‌دهد که آموزش تفکر انتقادی به کارکنان کمک کرده است تا درک بهتری از مسائل پیچیده پیدا کنند و توانایی تحلیل و استدلال خود را افزایش دهند. این افزایش آگاهی به آن‌ها کمک کرده تا در تصمیم‌گیری‌های روزمره و شغلی خود منطقی‌تر عمل کنند. تغییر در رفتارهای کاری و بهبود عملکرد شغلی نیز از دیگر نتایج مثبت این آموزش‌ها بوده است.در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که آموزش تفکر انتقادی در نظام آموزشی سبزوار با چالش‌های جدی مواجه است، اما فرصت‌هایی برای بهبود و ارتقاء کیفیت آموزش وجود دارد. نتایج این تحقیق می‌تواند به سیاست‌گذاران و مدیران آموزشی کمک کند تا تصمیمات بهتری در راستای بهبود آموزش تفکر انتقادی اتخاذ نمایند .توجه به این چالش‌ها و فرصت‌ها می‌تواند به ایجاد یک نظام آموزشی کارآمدتر و مؤثرتر منجر شود که نه تنها به یادگیری عمیق‌تر کمک کند، بلکه دانش‌آموزان را به شهروندانی فعال و مسئول در جامعه تبدیل کند.(Spiel et al., ۲۰۱۸)آموزش تفکر انتقادی به‌عنوان یکی از ارکان کلیدی در فرآیند یادگیری، نه تنها به دانش‌آموزان کمک می‌کند تا مهارت‌های تحلیلی و استدلالی خود را

توسعه دهند، بلکه آن‌ها را برای مواجهه با چالش‌های زندگی آماده می‌سازد(Spiel et al., ۲۰۱۸). در دنیای امروز که اطلاعات به‌سرعت در حال تغییر و گسترش است، توانایی تفکر انتقادی به‌عنوان یک مهارت ضروری برای تصمیم‌گیری‌های آگاهانه و حل مسائل پیچیده شناخته می‌شود(Turan et al., 2019).

پیشنهادهای کاربردی پژوهش

برگزاری دوره‌ها و کارگاه‌های آموزشی برای ارتقاء مهارت‌های تدریس و آگاهی از روش‌های نوین.طراحی ارزیابی‌های جدید که بر مهارت‌های تفکر انتقادی تأکید داشته باشند و از نمره‌دهی صرف جلوگیری کنند .تأمین منابع متنوع و به‌روز از طریق همکاری با نهادهای دولتی و خصوصی.استفاده از نرم‌افزارهای یادگیری آنلاین و پلتفرم‌های تعاملی در تدریس.برگزاری مباحثه‌ها و فعالیت‌های گروهی برای تقویت تفکر انتقادی در دانش‌آموزان تشویق دانش‌آموزان به جستجو و مطالعه مستقل از طریق پروژه‌های عملی.برگزاری کارگاه‌ها برای والدین و جامعه درباره اهمیت تفکر انتقادی تشکیل گروه‌های آموزشی برای اشتراک‌گذاری تجربیات و منابع بین معلمان.ادغام مهارت‌های تفکر انتقادی در برنامه‌های درسی مختلف ایجاد سیستم‌های ارزیابی برای بررسی تأثیر برنامه‌های آموزشی و شناسایی نقاط قوت و ضعف این پیشنهادات به بهبود کیفیت آموزش تفکر انتقادی و ارتقاء مهارت‌های دانش‌آموزان کمک می‌کند. . توجه به این نکات می‌تواند به ارتقاء کیفیت آموزش و پرورش نسل آینده کمک کند.

نتیجه گیری

با توجه به چالش‌ها و فرصت‌های موجود در آموزش تفکر انتقادی، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که این آموزش‌ها باید در کانون توجه نظام‌های آموزشی قرار گیرند. توجه به این چالش‌ها و فرصت‌ها می‌تواند به ایجاد یک نظام آموزشی کارآمدتر و مؤثرتر منجر شود که به یادگیری عمیق‌تر و پرورش شهروندانی فعال و مسئول در جامعه کمک کند.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

در مطالعه حاضر فرم‌های رضایت نامه آگاهانه توسط تمامی آزمودنی‌ها تکمیل شد.

حامی مالی

هزینه‌های مطالعه حاضر توسط نویسندگان مقاله تامین شد.

مشارکت نویسندگان

طراحی و ایده پردازی: بنیامین راه چمندی، مسلم چرابین ، محمد کریمی ، علی معقول روش شناسی و تحلیل داده‌ها: بنیامین راه چمندی، مسلمم چرابین ،محجمد کریمی ؛ نظارت و نگارش نهایی: مسلم چرابین .

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان مقاله حاضر فاقد هرگونه تعارض منافع بوده است.

فهرست منابع

1. Afzal, A., Khan, S., Daud, S., Ahmed, Z., & Butt, A. (2023). Addressing the Digital Divide: Access and Use of Technology in Education. *3*, 883–895. https://doi.org/10.54183/jssr.v3i2.326

2. Aliakbari, M., & Sadeghdaghighi, A. (2013). Teachers' Perception of the Barriers to Critical Thinking. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, *70*, 1–5. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.01.0031

3. Carrasco, D., & Irribarra, D. (2018. The Role of Classroom Discussion. In (pp. 87–101). https://doi.org/10.1007/978–3–319–78692–6_6

4. Chaparro-Banegas, N., Mas-Tur, A., & Roig-Tierno, N. (2024). Challenging critical thinking in education: new paradigms of artificial intelligence. *Cogent Education*, *11*. https://doi.org/10.1080/2331186X.2024.2437899

5. Deutzkens, N., Poeck, K., Deleye, M., Læssøe, J., Lönngren, J., Lotz-Sisitka, H., Lysgaard, J., Öhman, J., Östman, L., Vandenplas, E., & Wals, A. (2022). *Challenges for environmental and sustainability education research in times of climate crisis* .

6. Evans, C., & Elkington, S. (2017). Transforming assessment in Higher Education .

7. Gameil, A. A., & Al-Abdullatif, A. M. (2023). Using Digital Learning Platforms to Enhance the Instructional Design Competencies and Learning Engagement of Preservice Teachers. *Education Sciences*, *13*(4), 334 . https://www.mdpi.com/2227–7102/13/4/3334

8. Ghaleb, B. (2024). Effect of Exam-Focused and Teacher-Centered Education Systems on Students' Cognitive and Psychological Competencies. *International Journal of Multidisciplinary Approach Research and Science*, *2* ,611–631 .https://doi.org/10.59653/ijmars.v2i02.648

9. Gilmour, T. (2024). *Critical Thinking and Media Literacy in an Age of Misinformation*. https://doi.org/10.33774/apsa-2024-bsmtn-v2

10. Haryani, E., Coben, W., Pleasants, B., & Fetters, M. (2021). Analysis of Teachers' Resources for Integrating the Skills of Creativity and Innovation, Critical Thinking and Problem Solving, Collaboration, and Communication in Science Classrooms. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, *10*, 92–102. https://doi.org/10.15294/jpii.v10i1.27084

11. Hu, J. (2024). The Challenge of Traditional Teaching Approach: A Study on the Path to Improve Classroom Teaching Effectiveness Based on Secondary School Students' Psychology. *Lecture Notes in Education*

Psychology and Public Media, *50*, 213–219. https://doi.org/10.54254/2753–7048/50/20240945

12. Iyer, L. (2019). *Critical Thinking and it's Importance in Education* .

13. Kalyani, D. (2024). The Role of Technology in Education: Enhancing Learning Outcomes and 21st Century Skills. *International Journal of Scientific Research in Modern Science and Technology*, *3*, 05–10. https://doi.org/10.59828/ijsrmst.v3i4.199

14. Kamalov, F., Santandreu Calonge, D., & Gurrib, I. (2023). New Era of Artificial Intelligence in Education: Towards a Sustainable Multifaceted Revolution .*Sustainability*, *15*(16), 12451. https://www.mdpi.com/2071–1050/15/16/12451

15. Luu, H. (2020). Teachers' motivation and its influence on quality education: A study at a center for foreign languages in Vietnam. *Can Tho University Journal of Science*, *12*. https//:doi.org/10.22143/ctu.jen.2020.020

16. McKee, R. (2015). Encouraging Classroom Discussion. *Journal of Social Science Education*, *14*, 66–73. https://doi.org/10.2390/jsse-v14-i1–1303

17. Meirbekov, A., Maslova, I., & Gallyamova, Z. (2022). Digital education tools for critical thinking development. *Thinking Skills and Creativity*, *44*, 101023. https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.tsc.2022.101023

18. Moustaghfir, S., & Brigui, H. (2024). Navigating Critical Thinking in the Digital Era: An Informative Exploration. *International Journal of Linguistics, Literature and Translation*, *7*, 137–143. https://doi.org/10.32996/ijllt.2024.7.1.11x

19. Parveen, D., & Ramzan, S. (2024). The Role of Digital Technologies in Education: Benefits and Challenges. *International Research Journal on Advanced Engineering and Management (IRJAEM)*, *2*, 2029–2037. https://doi.org/10.47392/IRJAEM.2024.0299

20. Phillips, H. (2023). Developing critical thinking in classrooms: Teacher responses to a Reading-for-Meaning workshop. *Reading & Writing*, *14*. https://doi.org/10.4102/rw.v14i1.401

21. Pramesworo, I., Fathurrochman, I., Sembing, D., Bangkara, B. M. A. S., & Sudrajat, D. (2023). Relevance between Blended Learning and Students' Independent Learning Curriculum : An Overview of Digital Age Education, Student and Teacher Engagement, Technological Resources. *Jurnal Kependidikan: Jurnal Hasil Penelitian dan Kajian Kepustakaan di Bidang Pendidikan, Pengajaran dan Pembelajaran*, *9*, 858. https://doi.org/10.33394/jk.v9i3.8320

22. Raj, T., Mehrotra, R., & Sharma, M. (2022) .Importance of Critical

Thinking in the Education. *World Journal of English Language*, *12*, 126. https://doi.org/10.5430/wjel.v12n3p126

23. Rusmin, L., Misrahayu, Y., Pongpalilu, F., Radiansyah, R., & Dwiyanto, D. (2024). Critical Thinking and Problem-Solving Skills in the 21st Century. *Join: Journal of Social Science*, *1*, 144–162. https://doi.org/10.59613/svhy3576

24. Sellars, M., Fakirmohammad, R., Bui, L., Fishetti, J., Niyozov, S., Reynolds, R., Thapliyal, N., Liu-Smith, Y.-L., & Ali, N. (2018). Conversations on Critical Thinking: Can Critical Thinking Find Its Way Forward as the Skill Set and Mindset of the Century? *Education Sciences*, *8*(4), 205. https://www.mdpi.com/2227–7102/8/4/205

25. Shafiyeva, U. (2021). Assessing Students' Minds: Developing Critical Thinking or Fitting into Procrustean Bed. *European Journal of Education*, *4*, 79. https://doi.org/10.26417/452bxv17s

26. Spiel, C., Schwartzman, S., Busemeyer, M., Cloete, N., Drori, G., Lassnigg, L., Schober, B., & Schweisfurth, M. (2018). The contribution of education to social progress. In (pp. 753–778) .

27. Tathahira, T. (2020). PROMOTING STUDENTS' CRITICAL THINKING THROUGH ONLINE LEARNING IN HIGHER EDUCATION: Challenges and Strategies. *Englisia: Journal of Language, Education, and Humanities*, *8*, 79. https//:doi.org/10.22373/ej.v8i1.6636

28. Turan, U., Fidan, Y., & Yıldıran, C. (2019). Critical Thinking as a Qualified Decision Making Tool. *Journal of History Culture and Art Research*, *8*, 1. https://doi.org/10.7596/taksad.v8i4.2316

29. Uksw, S. (2014). Developing Critical Thinking Skills through School Teacher Training 'Training and Development Personnel' Model and Their Determinants of Success. *International Journal of Information and Education Technology*, *vol 4*, 161–166. https://doi.org/10.7763/IJIET

30. Wani, S. A & ,Hussian, Z. (2024). Developing Critical Thinking Skills: Encouraging Analytical and Creative Thinking. In (pp. 114–130). https://doi.org/10.4018/979–/–3693–0868–4.ch007

31. Zamiri, M., & Esmaeili, A. (2024). Methods and Technologies for Supporting Knowledge Sharing within Learning Communities: A Systematic Literature Review. *Administrative Sciences*, *14*(1), 17. https://www.mdpi.com/2076–3387/14/1/17

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی .کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۰۹ - ۹۱

سنجش دقت تفسیری مدل زبانی Claude در تحلیل آیات مشکل قرآن کریم؛ مطالعه موردی: استواء بر عرش (طه: ۵)

محمود رحمانیان کوشککی [۱]
محسن زارعی جلیانی [۲]
غلامرضا ستوده [۳]
محمد امین پیر بنیه [٤]

چکیده

پژوهش حاضر به ارزیابی عملکرد معنایی مدل زبانی Claude در تحلیل آیه پنجم سوره طه، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، به‌مثابه نمونه‌ای کلاسیک از متشابهات قرآنی و صفات خبریه می‌پردازد. این مقاله با رویکردی میان‌رشته‌ای در تقاطع علوم قرآنی، کلام اسلامی و پردازش زبان طبیعی، سه محور اصلی را بررسی می‌کند: دقت واژه‌شناختی و بلاغی مدل در فهم استعاره استواء، انطباق خروجی مدل با رویکردهای تفسیری فریقین شامل معتزله، اشاعره و امامیه، و پدیده توهم الهیاتی در پردازش صفات خبریه. یافته‌ها نشان می‌دهد که مدل در سطح واژه‌شناختی از چندمعنایی آگاهی نسبی دارد، اما در بازسازی ساختار استدلالی مکاتب کلامی و درک «معنای تعلیقی» موضع تفویض با محدودیت‌های بنیادین ساختاری روبروست که ریشه در ماهیت پردازش آماری زبان دارد، نه در نقص فنی خاص.

واژگان کلیدی

بر عواء بر عرش، مدل‌های زبانی بزرگ، توهم الهیاتی، کلام اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری،گروه علوم قران و حدیث،واحد کازرون،دانشگاه آزاد اسلامی،کازرون،ایران.
Email: 2460021852@iau.ac.ir
۲. گروه معارف اسلامی ،واحد کازرون،دانشگاه آزاد اسلامی،کازرون،ایران. (نویسنده مسئول)
Email: 2570116386@iau.ac.ir
۳. گروه فنی مهندسی،واحد شیراز ، دانشگاه آزاد اسلامی ،شیراز، ایران.
Email: Gr_sotudeh@iau.ac.ir
۴. گروه مهندسی،واحد کازرون،دانشگاه آزاد اسلامی،کازرون،ایران.
Email: MA.pirbonyeh@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۲۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۷/۲۱

طرح مسأله

تلاقی میان سنت‌های دیرپای تفسیر قرآنی و فناوری‌های نوین پردازش زبان طبیعی، پرسش‌هایی بنیادین درباره ظرفیت‌ها و محدودیت‌های ابزارهای محاسباتی در مواجهه با متون مقدس پدید آورده است. در این میان، آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) به‌دلیل موقعیت ویژه‌اش در تاریخ کلام اسلامی، آزمونگاهی دقیق برای سنجش این ظرفیت‌ها به شمار می‌رود. این آیه در طول چهارده قرن، محل نزاع میان مکاتب کلامی اصلی اسلامی بوده و هر یک از آن‌ها بر اساس پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی متفاوت، تفسیری خاص از واژه «استواء» ارائه داده‌اند؛ از تفویض مالک بن انس که کیفیت را مجهول می‌خواند، تا تأویل معتزله که استواء را به استیلاء باز می‌گرداند، و اثبات بدون تکییف اشاعره که میان نفی تشبیه و اثبات صفت راهی میانه می‌پوید، و تفسیر وجودشناختی امامیه که در آثار علامه طباطبایی تجلی یافته است.

مدل‌های زبانی بزرگ نظیر Claude با آموزش بر روی حجم انبوهی از متون چندزبانه، توانایی‌هایی قابل توجه در پردازش متون دینی از خود نشان داده‌اند. با این حال، ماهیت آماری این مدل‌ها که در آن معنا از الگوهای هم‌نشینی واژگانی در داده‌های آموزشی استنتاج می‌شود، نه از سنت تفسیری زنده، پرسشی جدی پیش می‌نهد: آیا این مدل‌ها قادرند پیچیدگی‌های چندلایه متشابهات قرآنی را با دقت کافی بازنمایی کنند؟ این پرسش از آن جهت اهمیت می‌یابد که استفاده از مدل‌های زبانی در پژوهش‌های قرآنی و کلامی رو به گسترش است و آگاهی از محدودیت‌های آن‌ها برای هر پژوهشگری که به این ابزارها متکی است ضرورتی معرفتی محسوب می‌شود. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی-توصیفی و بهره‌گیری از منابع اصیل علوم قرآنی، کلام اسلامی و ادبیات پردازش زبان طبیعی، می‌کوشد این محدودیت‌ها را در سه سطح واژه‌شناختی، بلاغی، و کلامی-استدلالی صورت‌بندی کند و از این طریق چارچوبی برای ارزیابی نقادانه کاربرد مدل‌های زبانی در حوزه الهیات اسلامی فراهم آورد. نتایج این بررسی نه‌تنها برای محققان قرآن‌پژوه و متکلمان، بلکه برای توسعه‌دهندگان سیستم‌های هوش مصنوعی که در حوزه‌های دینی و

فرهنگی حساس فعالیت می‌کنند نیز دارای ارزش کاربردی است.

پیشینه تحقیق

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ١٤، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳ق.

این اثر تفسیری جامع در تحلیل آیه استواء، رویکردی فلسفی-وجودشناختی اتخاذ می‌کند که آن را از تفاسیر کلام‌محور متمایز می‌سازد. طباطبایی استواء را در چارچوب ربوبیت الهی و احاطه وجودی تفسیر کرده و بر خلاف مسیر سلبی معتزله، معنایی ایجابی اما غیرجسمانی برای آن پیشنهاد می‌دهد. این اثر یکی از منابع اصلی سنجش دقت خروجی مدل در بازنمایی موضع امامیه است. نوآوری پژوهش حاضر در آن است که برخلاف المیزان که خود یک تفسیر قرآنی است، موضوع آن ارزیابی نقادانه توانایی یک ابزار محاسباتی در بازنمایی این تفسیر و مقایسه آن با سایر رویکردهاست؛ یعنی نه تولید تفسیر، بلکه تحلیل معرفتی نحوه پردازش تفسیر.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، «بررسی و نقد روش‌های تفسیری ماشینی در فهم متشابهات قرآن»، رساله دکتری، دانشگاه قم، دانشکده الهیات، ١٤٠١ش.

این پایان‌نامه از نخستین پژوهش‌های فارسی است که به‌طور مستقیم به چالش‌های کاربرد ابزارهای محاسباتی در فهم متشابهات قرآنی پرداخته است. پژوهشگر با بررسی چند سامانه پردازش متن، نشان داده که این سامانه‌ها در مواجهه با ساختارهای چندمعنایی قرآنی دچار تقلیل‌گرایی معنایی می‌شوند. نوآوری پژوهش حاضر در تمرکز بر مدل زبانی بزرگ نسل سوم یعنی Claude است که از نظر معماری و حجم آموزشی با سامانه‌های مورد بررسی در آن پایان‌نامه تفاوت اساسی دارد، و همچنین در صورت‌بندی مفهوم «توهم الهیاتی» به‌مثابه طبقه‌ای مستقل از پدیده توهم در مدل‌های زبانی.

Ji, Ziwei et al., "Survey of Hallucination in Natural Language Generation", ACM Computing Surveys, vol. 55, no. 12, 2023, pp. 1-38.

این مقاله مروری جامع‌ترین صورت‌بندی موجود از پدیده توهم در مدل‌های زبانی را ارائه می‌دهد و تقسیم‌بندی دوگانه توهم وفاداری و توهم واقعیت را مطرح می‌کند. این

چارچوب نظری پایه‌ای برای تحلیل خطاهای معنایی مدل در حوزه متون دینی فراهم می‌آورد. نوآوری پژوهش حاضر در آن است که این چارچوب عمومی را به قلمرو خاص الهیات اسلامی منتقل کرده و طبقه سومی از توهم، یعنی توهم الهیاتی، را پیشنهاد می‌دهد که ویژگی‌های خاص متون کلامی از جمله صفات خبریه و موضع تفویض را در بر می‌گیرد و در چارچوب اصلی مقاله مذکور جایی ندارد.

وجه ممیزه پژوهش با پیشینه‌ها

آنچه پژوهش حاضر را از مجموع پیشینه‌های موجود متمایز می‌سازد، تلفیق سه حوزه‌ای است که پیش از این به‌صورت موازی و مستقل از یکدیگر پیش رفته‌اند: سنت تفسیری کلاسیک، کلام تطبیقی میان مذاهب اسلامی، و نقد فنی مدل‌های زبانی بزرگ. المیزان یک تفسیر است، نه نقد ابزار؛ پایان‌نامه رضایی اصفهانی به سامانه‌های پیش از عصر مدل‌های بزرگ زبانی می‌پردازد و فاقد تحلیل کلامی تطبیقی عمیق میان مذاهب است؛ مقاله Ji و همکاران نیز بافت دینی و الهیاتی را در نظر ندارد و صرفاً یک چارچوب محاسباتی ارائه می‌دهد. پژوهش حاضر نخستین کوشش است که آیه‌ای خاص را به‌عنوان آزمونگاه انتخاب کرده، رویکردهای کلامی فریقین را در ساختار استدلالی درونی‌شان، نه صرفاً در نتایج تاریخی‌شان، معیار سنجش قرار داده، و از این طریق مفهوم «توهم الهیاتی» را به‌عنوان طبقه‌ای تحلیلی جدید پیشنهاد می‌کند که هم برای پژوهشگران علوم قرآنی و هم برای متخصصان هوش مصنوعی دارای ارزش عملیاتی است. این میان‌رشته‌ای بودن واقعی، و نه تزئینی، برجسته‌ترین وجه تمایز این پژوهش از پیشینیان آن است.

روش تحقیق

پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی و روش کی اصلی ازجام شده است. داده‌های اصلی از دو منبع فراهم آمده‌اند: نخست، منابع کلاسیک علوم قرآنی و کلام اسلامی شامل تفاسیر، کتب متشابهات و آثار کلامی فریقین که معیار سنجش دقت مدل را تشکیل می‌دهند؛ و دوم، خروجی‌های تجربی مدل Claude در پاسخ به پرسش‌های هدفمند درباره آیه استواء که با روش تحلیل محتوای کیفی ارزیابی شده‌اند. مقایسه خروجی‌های

مدل با ساختار استدلالی هر مکتب کلامی معیار اصلی سنجش انطباق بوده و چارچوب نظری توهم در مدل‌های زبانی به‌عنوان ابزار تحلیلی به‌کار رفته است.

۱. مبانی نظری و مفاهیم

مفهوم «آیات متشابه» در سنت علوم قرآنی یکی از مباحث بنیادین و پردامنه‌ای است که از دیرباز ذهن مفسران، متکلمان و اصولیان را به خود مشغول داشته است. ریشه این بحث در آیه هفتم سوره آل‌عمران نهفته است که قرآن کریم خود، آیات خود را به دو دسته «محکمات» و «متشابهات» تقسیم می‌کند: «**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**» (آل‌عمران: ۷). علمای قرآنی در تعریف متشابه اتفاق نظر ندارند؛ برخی آن را به آیاتی محدود کرده‌اند که معنای ظاهری‌شان با اصول عقلی یا اعتقادی در تعارض است، و برخی دیگر آن را به طور گسترده‌تری به هر آیه‌ای که احتمال معانی متعدد داشته باشد اطلاق کرده‌اند. زرکشی در البرهان فی علوم القرآن این اختلاف را به تفصیل گزارش کرده و تعریف جامعی را پیشنهاد می‌دهد که بر اساس آن، متشابه آن است که دلالتش بر مدلول خاص خود قطعی نباشد و محتمل تأویل باشد (زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، ج۲، ص۶۹). سیوطی نیز در الإتقان فی علوم القرآن با مراجعه به آرای پیشینیان، متشابه را در سه دسته جای می‌دهد: متشابهاتی که فهم آن‌ها برای هیچ کس ممکن نیست مانند اوقات قیامت، متشابهاتی که مردم می‌توانند بدانند، و متشابهاتی که علمای راسخ می‌دانند (سیوطی، جلال‌الدین، الإتقان فی علوم القرآن، ج۳، ص۳). این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که مسئله متشابه نه یک بحث صرفاً زبان‌شناختی، بلکه یک مسئله معرفت‌شناختی و کلامی است که مستقیماً با مرزهای علم انسانی و علم الهی پیوند خورده است. اهمیت این تمایز برای پژوهش حاضر در آن است که آیه پنجم سوره طه، یعنی «**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**»، نمونه‌ای کلاسیک و پرچالش از همین دسته متشابهات است که نحوه مواجهه هر نظام تفسیری با آن، معرف رویکرد کلی آن نظام در برابر صفات الهی است.

در کنار مفهوم «متشابه»، اصطلاح «مشکل‌القرآن» نیز در سنت تفسیری جایگاه ویژه‌ای

دارد که با آن متفاوت است. ابن‌قتیبه در اثر ماندگار خود تأویل مشکل القرآن نخستین تلاش منظم برای رویارویی با عبارات دشوار و ظاهراً متناقض قرآن را به ثمر رساند. او مشکل را نه به معنای ابهام ذاتی، بلکه به معنای دشواری فهم برای خواننده‌ای می‌داند که با ساختارهای بلاغی عرب آشنا نیست؛ از همین روی پاسخ او به مشکلات قرآنی عمدتاً ماهیتی بلاغی–ادبی دارد (ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأ۵).۱۱۵). این رویکرد در تقابل جدی با روش متکلمانی است که مشکل را از دریچه اصول عقلی تفسیر می‌کنند. آنچه در این میانه اهمیت دارد آن است که آیه استواء بر عرش در هر دو نوع ادبیات، یعنی هم در آثار «متشابهات‌نگاری» و هم در آثار «مشکل‌القرآن»، به‌طور مکرر مورد بحث قرار گرفته است؛ این امر به خودی خود نشانگر ژرفای چالشی است که این آیه برای سنت اسلامی ایجاد کرده است. دلالت این واقعیت برای ارزیابی عملکرد مدل‌های زبانی روشن است: هر مدلی که ادعای پردازش معنایی دقیق در این حوزه دارد، باید با این پیچیدگی چندلایه روبرو شود، نه آنکه صرفاً به ارائه گزارشی ساده از یک دیدگاه بسنده کند.

پیشینه تفسیری آیه «**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**» (طه: ۵) به قرن اول هجری بازمی‌گردد. روایاتی منسوب به برخی صحابه و تابعین از جمله مجاهد بن جبر نقل شده که استواء را به «استقرار» تفسیر کرده‌اند، اما صحت اسناد برخی از این روایات مورد بحث است. در مقابل، مالک بن انس پاسخ مشهوری دارد که نقطه عطفی در تاریخ این بحث به شمار می‌رود: «الاستواء معلوم، والکیف مجهول، والسؤال عنه بدعة» (الاستواء معلوم است، کیفیت آن مجهول، و پرسش از آن بدعت است). این موضع که به «تفویض» معروف است، نه انکار معنا و نه اثبات کیفیت جسمانی است، بلکه توقف در برابر ناشناختنی است. در طرف دیگر، معتزله با تمسک به اصل تنزیه و امتناع تشبیه، استواء را به «استیلاء و سلطه» تأویل کردند، رویکردی که در آثار قاضی عبدالجبار معتزلی و ابار قاضی عبدالجبار معتزلی و ابضی عبدالجبار، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، ج۷، ص۱۱۶). اشاعره، به ویژه امام الحرمین جوینی و بعدها فخر رازی، رویکردی میانه را پیش گرفتند که اثبات صفات بدون تکییف بود. در سنت امامیه، شیخ طوسی در التبیان و طبرسی در مجمع البیان مسیری نزدیک به تأویل معتزلی، اما با تکیه بر آموزه‌های کلامی اهل بیت پیموده‌اند

(طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج۷، ص۱۱).

برای فهم اصول پردازش معنایی در مدل Claude و مدل‌های زبانی بزرگ (LLMs) به‌طور عام، باید از معماری پایه‌ای این مدل‌ها آغاز کرد. این مدل‌ها بر اساس معماری Transformerو آموزش بر روی حجم عظیمی از داده‌های متنی، توانایی پردازش زبان طبیعی را به دست می‌آورند. در اصل، این مدل‌ها بازنمایی‌های برداری (Vector Representations)از کلمات و عبارات ایجاد می‌کنند که روابط معنایی میان آن‌ها را در یک فضای چندبُعدی بازتاب می‌دهند .Devlin و همکاران در معرفی مدلBERT ، که پایه‌ای برای بسیاری از مدل‌های متأخر از جمله خانواده مدل‌های بزرگ است، نشان دادند که این رویکرد می‌تواند درک زمینه‌محور (Contextual Understanding) قابل توجهی از زبان فراهم آورد (Devlin, Jacob et al., "BERT: Pre-training of Deep Bidirectional Transformers for Language Understanding", 2019, p. 4). با این حال، نقطه اساسی برای موضوع مقاله حاضر آن است که درک معنایی این مدل‌ها از ماهیت خود آن‌ها منفک است: مدل هیچ فهم اعتقادی، تاریخی یا حتی زبانشناختی واقعی از محتوا ندارد، بلکه الگوهای آماری را از داده‌های آموزشی بازتولید می‌کند. این خصیصه در مواجهه با متون الهیاتی که در آن‌ها معنا نه در الگوی آماری بلکه در سنت تفسیری زنده نهفته است، به‌طور بنیادین محدودیت‌زا می‌شود. بنابراین ارزیابی دقیق عملکرد Claudستلحلیل آیه استواء مستلزم توجه همزمان به هر دو بعد است: آنچه مدل می‌داند و آنچه از ماهیت پردازش زبانی‌اش نمی‌تواند بداند.

۲. ارزیابی دقت واژه‌شناختی و بلاغی Claude در فهم استعاره استواء

واژه «استواء» در زبان عربی از ریشه «س-و-ی» مشتق است و در کاربردهای لغوی اصیل خود معانی متعددی را شامل می‌شود که عبارتند از: راست و هموار شدن، تعادل و برابری، کمال و استقامت، و نشستن یا قرار گرفتن بر چیزی. ابن‌منظور در لسان العرب ذیل ماده «سوی» این معانی را با شواهد فراوان از شعر جاهلی و کاربردهای قرآنی دیگر گردآوری کرده است (ابن‌منظور، جمال‌الدین محمد، لسان العرب، ج۱۴، ص۴۱۳). آنچه

برای ارزیابی خروجی مدل زبانی اهمیت دارد، آن است که این معانی در یک پیوستار معنایی قرار دارند و هیچ‌کدام به تنهایی و بدون در نظر گرفتن سیاق، صرف و نحو، و اصول کلامی، بر مراد الهی قطعی دلالت نمی‌کند. معجم مقاییس اللغه ابن‌فارس نیز این گستردگی معنایی را تأیید می‌کند و اصل ماده را بر «اعتدال و استقامت» استوار می‌داند، نه بر «نشستن» به معنای جسمانی (ابن‌فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج۳، ص۱۱۳). از این رو، آزمون اول ارزیابی یک مدل زبانی آن است که آیا این چندمعنایی اصیل را بازنمایی می‌کند یا به یک معنا تقلیل می‌دهد. در آزمون‌هایی که محققان در حوزه پردازش زبان طبیعی برای متون مقدس انجام داده‌اند، نشان داده شده که مدل‌های بزرگ زبانی اغلب معنای شایع‌تر در داده‌های آموزشی را به جای معنای دقیق زمینه‌محور an, KatikapKalyan, Katikapalli Subramanyam, "A Survey of GPT-3 Family Large Language Models Including ChatGPT and GPT-4", Natural Language Processing Journal, vol. 6, 2024, p. 5).

از منظر بلاغت عربی، عبارت «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» ساختار خاصی دارد که در آن تقدیم جار و مجرور «عَلَى الْعَرْشِ» بر فعل «اسْتَوَى» اهمیت معنایی قابل توجهی دارد. در علم معانی، این تقدیم می‌تواند دلالت بر تخصیص یا تأکید داشته باشد. این نکته به خودی خود یک سؤال تفسیری ایجاد می‌کند که آیا این ساختار مفهوم «استواء» را به «عرش» اختصاص می‌دهد، یا صرفاً ظرفیت معنایی را توصیف می‌کند. زمخشری در الکشاف با رویکرد معتزلی خود این ساختار را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با تأویل «استیلاء» سازگار است و تقدیم را دلیلی بر خصوصیت سلطه الهی می‌داند (زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج۳، ص۵۶). فخر رازی در مفاتیح الغیب نیز به این ظرافت بلاغی پرداخته، اما آن را نه برای تقویت تأویل بلکه برای تثبیت موضع «اثبات بدون تکییف» به کار می‌گیرد (فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ج۲۲، ص۶). حال سؤال این است که آیا Claude در پردازش این عبارت، این ظرافت نحوی را تشخیص می‌دهد و آن را در تحلیل خود لحاظ می‌کند؟ مشاهدات تجربی نشان می‌دهد که مدل معمولاً گزارش اجمالی از وجود اختلاف تفسیری می‌دهد، اما از تحلیل نحوی و بلاغی دقیق که خود می‌تواند یکی از ادله هر رویکرد باشد، به‌طور مستقل سخنی نمی‌گوید مگر

آنکه کاربر به‌طور مستقیم آن را بخواهد.

مسئله پیچیده‌تر آن است که فهم استعاره در این آیه، اگر استعاره بودن آن را پذیرفتیم، مستلزم نوعی خاص از استدلال است که با استعاره‌های متعارف زبان‌های طبیعی متفاوت است. در استعاره‌های متعارف، یک حوزه مبدأ (Source Domain) به حوزه مقصد (Target Domain)نگاشت می‌شود. اما در اینجا حوزه مقصد یعنی ذات الهی، طبق اصل تنزیه، نه‌تنها ناشناختنی بلکه اساساً غیرقابل نگاشت است. این بدان معناست که استعاره استواء، اگر استعاره باشد، یک «استعاره شکسته» یا به تعبیر برخی فلاسفه دین، یک «نمادین‌وارگی (Symbolicity) «است که در آن ارجاع به حوزه مقصد از طریق نفی کیفیت، نه اثبات آن، صورت می‌گیرد Soskice .در اثر خود Metaphor and Religious Languageاین پیچیدگی را برای زبان دینی به طور کلی صورت‌بندی کرده است (Soskice, Janet Martin, Metaphor and Religious Language, Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 102).مدل‌های زبانی که بر اساس الگوهای آماری نگاشت‌های استعاری را یاد گرفته‌اند، در برابر این نوع استعاره‌های الهیاتی که منطق آن‌ها نفی نگاشت است، به طور ساختاری با محدودیت مواجه می‌شوند.

عملکرد Claude در سطح واژه‌شناختی نسبت به پردازنده‌های متن ساده‌تر پیشرفت‌هایی نشان می‌دهد: مدل عموماً از تحمیل یک معنای جسمانی خام بر واژه «استواء» پرود تفا وجود تفاسیر گوناگون را گزارش می‌دهد. اما ضعف اصلی در سطح بلاغی ظاهر می‌شود، آنجا که مدل قادر به تولید تحلیل مستقل از روابط درونی متن نیست و نمی‌تواند از نحو آیه، نظام معنایی خاص الهیات اسلامی را استنتاج کند. این محدودیت آشکار می‌سازد که دقت واژه‌شناختی مدل در مقایسه با دقت بلاغی آن بالاتر است؛ امری که با ماهیت آموزش این مدل‌ها همخوانی دارد، چرا که آموزش واژه‌محور در داده‌های آماری انعکاس بیشتری نسبت به تحلیل بلاغی پیشرفته دارد.

جدول نتایج ارزیابی دقت واژه‌شناختی و بلاغی Claude در فهم استعاره استواء

مؤلفه ارزیابی	وضعیت عملکرد و دقت مدل	نقاط قوت و محدودیت‌ها	ریشه و علت پردازشی
دقت واژه‌شناختی	بالا	بازنمایی چندمعنایی ریشه «س-و-ی» و پرهیز از تحمیل تجسیم خام	وفور شواهد لغوی و الگوهای بسامدی در داده‌های آموزشی
تحلیل ساختار نحوی	متوسط به پایین	ناتوانی در تحلیل خودکار دلالت‌های تقدیم جار و مجرور («عَلَى الْعَرْشِ») بر حصر یا تأکید	تقلیل تحلیل نحوی به گزارش کلی از وجود اختلاف
فهم استعاره تنزیهی	پایین	ناتوانی در تحلیل «استعاره شکسته» (نگاشت مبتنی بر سلب کیفیت نه اثبات مابه‌ازا)	محدودیت مدل‌های آماری در نگاشت حوزه‌های مبدأ به مقاصد غیرقابل‌توصیف

۳. تحلیل انطباق خروجی مدل با رویکردهای تفسیری و کلامی فریقین

در تقسیم‌بندی کلی سنت اسلامی، سه رویکرد اصلی در مواجهه با آیه استواء بر عرش شکل گرفته است: تفویض (که با نام سلف‌نگاری نیز شناخته می‌شود)، تأویل (که با کلام معتزلی و بخشی از کلام امامیه همراه است)، و اثبات بدون تکییف (که موضع رسمی اشعری است). هر یک از این رویکردها دارای پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و کلامی مشخصی است که نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به اختلاف در لغت تقلیل داد. برای ارزیابی خروجیClaude ، باید پرسید که مدل آیا این پیش‌فرض‌ها را شناخته و بازنمایی می‌کند یا صرفاً نتایج نهایی هر رویکرد را بدون بیان ساختار استدلالی آن‌ها ذکر می‌کند. تجربه تعاملی با مدل نشان می‌دهد کهاً به گزدتاً به گزارش تاریخی از مواضع مختلف می‌پردازد، یعنی از رویکرد معتزله، اشاعره، و امامیه به صورت کلی یاد می‌کند، اما از ساختار

استدلالی درونی هر رویکرد به‌گونه‌ای که در آثار اولیه آن مکاتب موجود است، با عمق کافی سخن نمی‌گوید.

رویکرد معتزله به آیه استواء مبتنی بر اصل توحید و تنزیه است که در نظام کلامی آنان جایگاهی محوری دارد. قاضی عبدالجبار، به عنوان برجسته‌ترین متکلم معتزلی، استواء را به «استیلاء» تأویل می‌کند و استدلال می‌آورد که قبول معنای جسمانی مستلزم تحدید ذات الهی است که با واجب‌الوجود بودن خداوند متناقض است (قاضی عبدالجبار، المغنی، ج۷، ص۱۱۶). این استدلال ساختاری دارد که بر سه مقدمه استوار است: خداوند از جسم و جهت منزه است، استواء به معنای جسمانی مستلزم جهت و مکان است، پس استواء به معنای جسمانی قابل اثبات برای خداوند نیست. در ارزیابی خروجیClaude ، مدل معمولاً نتیجه این استدلال را گزارش می‌کند اما ساختار منطقی آن را بازسازی نمی‌کند، مگر آنکه کاربر به‌طور صریح بخواهد. این تفاوت میان «گزارش دیدگاه» و «بازسازی ساختار استدلالی» یکی از مهم‌ترین شکاف‌های دقت تفسیری مدل است.

موضع اشاعره در قالب آنچه معمولاً «اثبات بدون تشبیه» خوانده می‌شود پیچیدگی‌های درونی خود را دارد. ابوالحسن اشعری در کتاب الإبانة عن أصول الديانة ابتدا از موضع ظاهرگرایانه‌تری دفاع می‌کند، در حالی که در اللمع رویکرد دقیق‌تری را پی می‌گیرد (اشعری، ابوالحسن، الإبانة عن أصول الديانة، ص۹۱). جوینی در الإرشاد و غزالی در الاقتصاد فی الاعتقاد مسیر تثبیت موضع «اثبات بدون کیفیت» را کامل‌تر طی می‌کنند. فخر رازی در تفسیر خود آشکارترین موضع اشعری را در تقابل با معتزله اتخاذ می‌کند .

Claudeدر بازنمایی این سیر تطور درونی اندیشه اشعری به طور معمول ضعف نشان می‌دهد و گویی تمام اشاعره را واجد یک موضع واحد و یکدست می‌داام اشاعره را واجد یک موضع واحد و یکدست می‌دازم تمایزاتی دقیق‌تر است. این ساده‌سازی از سوی مدل را می‌توان نوعی از همان پدیده‌ای دانست که محققان در ارزیابی عملکرد مدل‌های زبانی در حوزه استدلال دینی به آن اشاره کرده‌اند (Navigli, Roberto & Conia, Simone, "Semantic Role Labeling: An Introduction to the Special Issue", Computational Linguistics, vol. 47, no. 4, 2021, p. 4).

در سنت امامیه، رویکرد به آیه استواء از ترکیب تنزیه اکید و ارجاع به روایات ائمه (ع)

شکل می‌گیرد. شیخ مفید در تصحیح اعتقادات الإمامیه اعلام می‌کند که استواء باید به معنایی تأویل شود که هیچ‌گونه مکان‌مندی و جسمیت را برای خداوند اثبات نکند (شیخ مفید، محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص۵۷). علامه طباطبایی در المیزان فی تفسیر القرآن با رویکردی فلسفی‌تر، استواء را در چارچوب ربوبیت و احاطه وجودی تفسیر می‌کند و بر خلاف معتزله، تأویل را از منظر وجودشناختی ارائه می‌دهد نه صرفاً از منظر سلبی (طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۴، ص۱۵۵) Claude .در مقایسه با بازنمایی موضع معتزله و اشاعره، در بازنمایی موضع امامیه غالباً دقت کمتری نشان می‌دهد و این احتمالاً بازتاب کمتر حضور منابع کلام امامی به زبان انگلیسی در داده‌های آموزشی مدل است، که خود نشانگیری ناخ ناخواسته داده‌محور در بازنمایی سنت‌های غیرغالب در اینترنت به زبان انگلیسی است.

جدول نتایج تحلیل انطباق خروجی مدل با رویکردهای تفسیری و کلامی فریقین

مکتب کلامی	سطح بازنمایی در خروجی	نقاط قوت	چالش‌ها و شکاف‌های استدلالی
معتزله (تأویل)	گزارش نتیجه‌محور	ذکر پیوند تأویل استواء به «استیلاء» بر پایه اصل تنزیه	عدم بازسازی صغری و کبرای منطقی و استدلال‌های سه‌گانه قاضی عبدالجبار
اشاعره (اثبات بلاکیف)	توصیف یکدست و تقلیل‌یافته	انتساب موضع رسمی «اثبات بدون تکییف» به کلیت مذهب	غفلت از تطور تاریخی اندیشه اشعری (تمایز الإبانهٔ، الإرشاد و تفسیر فخر رازی)
امامیه (احاطه وجودی/تنزیه)	ضعیف تا متوسط	اشاره اجمالی به نفی جسمیت و مکان‌مندی	کم‌توجهی به بعد وجودشناختی احاطه ربوبی و سوگیری ناشی از فقر منابع امامیه در داده‌های انگلیسی

٤. چالش‌های معنایی، لغزش‌های تأویلی و پدیده توهم مدل در تبیین صفات خبریه

پدیده «توهم (Hallucination) «در مدل‌های زبانی بزرگ به تولید محتوایی اشاره دارد که از نظر واقعی نادرست یا بی‌اساس است اما به‌گونه‌ای روان و محسم ارائه می‌شود که توسط خواننده ناآگاه قابل تشخیص نیست Ji .و همکاران در پژوهش مروری جامع خود این پدیده را به دو دسته تقسیم می‌کنند: توهم وفاداری (Faithfulness Hallucination)که در آن مدل با منبع ارجاعی در تناقض است، و توهم واقعیت (Factual Hallucination)که در آن مدل اطلاعات نادرستی را به عنوان واقعیت ارائه می‌دهد (Ji, Ziwei et al., "Survey of Hallucination in Natural Language Generation", ACM Computing Surveys, vol. 55, no. 12, 2023, p. 3).در حوزه تفسیر قرآن، هر دو نوع توهم می‌توانند رخ دهند و عواقب معرفتی و عملی جدی‌ای به دنبال داشته باشند. توهم وفاداری در این زمینه ممکن است به صورت نسبت دادن دیدگاهی خاص به یک مکتب کلامی که در واقع آن مکتب آن را رد می‌کند ظاهر شود، و توهم واقعیت ممکن است در ساخت استناد به منابعی که وجود ندارند یا ارائه ترجمه‌ای نادرست از عبارت عربی تجلی یابد.

در موضوع صفات خبریه که استواء نمونه بارز آن است، خطر خاصی وجود دارد که از ماهیت این صفات ناشی می‌شود. صفات خبریه صفاتی‌اند که عقل مستقل از وحی به اثبات یا رد آن‌ها دسترسی ندارد و تنها از طریق نص قرآنی یا روایی شناخته می‌شوند. این بدان معناست که هیچ پایه عقلی مستقلی برای قضاوت درباره درستی یا نادرستی یک تفسیر از این صفات وجود ندارد و معیار سنجش عمدتاً اجماع سنت تفسیری است. یک مدل زبانی که بر اساس آموزش آماری کار می‌کند ممکن است در این فضا به تولید تأویل‌هایی بپردازد که با هیچ سنت کلامی مستقری سازگار نیست، اما از نظر زبانی روان و منسجم به نظر می‌رسند. این نوع لغزش تأویلی را می‌توان «توهم الهیاتی (Theological Hallucination)» نامید، چرا که نه تنها واقعیت خارجی بلکه سنت تفسیری را نیز جعل می‌کند.

لغزش‌های تأویلی Claude در تبیین صفات خبریه را می‌توان در چند نوع طبقه‌بندی کرد. نخست، گرایش به «میانه‌روی آرام‌بخش»: مدل اغلب تمایل دارد در مواجهه با اختلافات کلامی جدی، پاسخی ارائه دهد که تناقضات را به حداقل می‌رساند و گویی تمام مکاتب در نهایت به یک نتیجه واحد می‌رسند، درحالی‌که واقعیت تاریخی نشان می‌دهد این اختلافات گاه به درگیری‌های کلامی و حتی سیاسی انجامیده‌اند. این تمایل را Benderو همکاران در چارچوب مفهوم «ببغای تصادفی (Stochastic Parrot) » صورت‌بندی کرده‌اند، که در آن مدل به دنبال هماهنگی آماری در داده‌ها است، نه بازتاب واقعیت‌های اختلافی (Bender, Emily M. et al., "On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?", Proceedings of FAccT 2021, p. 617.). دوم، خلط ناخواسته رویکردها: مدل ممکن است در یک جمله ویژگی‌هایی از چند رویکرد کلامی متفاوت را در هم بیامیزد به گونه‌ای که موضع به‌دست‌آمده با هیچ‌یک از مکاتب تاریخی مطابقت ندارد.

سومین و شاید اساسی‌ترین چالش معنایی این است که مدل‌های زبانی از نظر ساختاری قادر به درک «معنای تعلیقی» (Suspended Meaning) نیستند. معنای تعلیقی مفهومی است که در سنت کلام اسلامی، به‌ویژه در موضع تفویض، مرکزی است: گوینده یا مفسر اذعان می‌کند که واژه معنایی دارد اما آن معنا در حیطه فهم بشر نمی‌گنجد. این «توقف» در واقع نوعی موضع‌گیری فعال است، نه سکوت منفعل، اما برای یک مدل زبانی که از او انتظار می‌رود پاسخ تولید کند و از تولید محتوا ناتوان نیست، بازتولید این توقف معنایی امر دشواری است. به همین دلیل مدل در مواجهه با این نوع موضع‌گیری، معمولاً آن را به یک عبارت توصیفی ساده تقلیل می‌دهد و عمق و بار معرفتی آن را از دست می‌دهد. این محدودیت بنیادی، نه از نقص تکنیکال خاص Claude، بلکه از ماهیت خود پردازش زبان آماری ناشی می‌شود و برای هر ارزیابی جدی از کاربرد مدل‌های زبانی در الهیات اسلامی یک هشدار اساسی است.

جدول نتایج چالش‌های معنایی، لغزش‌های تأویلی و پدیده توهم در صفات خبریه

نوع چالش / لغزش	تبیین رفتاری در مدل (Claude)	پیامد معرفتی در مطالعات قرآنی
توهم الهیاتی	جعل پیوند میان دیدگاه‌ها و مکاتب، یا ارائه متن به‌ظاهر منسجم فاقد سند تاریخی	خدشه به اصالت و اعتبار استنادهای رجالی و کلامی
میانه‌روی آرام‌بخش	تعدیل ساختگی اختلافات کلامی و نشان‌دادن همگرایی صوری میان فریقین	پنهان‌سازی نزاع‌های بنیادین معرفتی و تطورات تاریخی مذاهب
خلط روش‌شناختی	ترکیب التقاطی مبانی کلامی متناقض (مانند تلفیق تأویل عقلی با سلف‌گرایی)	تولید گفتمان‌های ترکیبی نامعتبر و بی‌ریشه در سنت تفسیری
امتناع معنای تعلیقی	ناتوانی از بازتولید «توقف معرفتی/تفویض» و تبدیل سکوت روش‌شناختی به تولید متن	تقلیل موضع اصیل تفویض به عبارات توصیفی سطحی و بدون بار معرفتی

نتیجه‌گیری

بررسی عملکرد مدل Claude در تحلیل آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» نشان می‌دهد که این مدل در سطح واژه‌شناختی از توانایی نسبی در بازنمایی چندمعنایی ریشه «س و-ی» برخوردار است و عموماً از تحمیل معنای جسمانی صرف بر واژه استواء پرهیز می‌کند. با این حال، همین توانایی محدود در سطح بلاغی دچار شکست جدی می‌شود؛ آنجا که تحلیل مستقل ساختار نحوی آیه، از جمله دلالت تقدیم جار و مجرور بر فعل و پیامدهای تفسیری آن، نیازمند استنتاج از نظام معنایی درونی متن است نه صرف بازیابی الگوهای آماری. در سطح کلامی-استدلالی، شکاف عمیق‌تر آشکار می‌شود: مدل رویکرد «گزارش تاریخی» را بر «بازسازی ساختار استدلالی» ترجیح می‌دهد و در نتیجه تفاوت بنیادین میان پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی مکاتب مختلف را به سطح اختلاف تاریخی تقلیل می‌دهد. در بازنمایی سنت امامیه این ضعف شدیدتر است و احتمالاً بازتابی از حضور کمتر منابع کلام امامی به زبان انگلیسی در داده‌های آموزشی مدل است. همچنین گرایش مدل به «میانه‌روی آرام‌بخش» در مواجهه با اختلافات کلامی جدی، تصویری مخدوش از واقعیت تاریخی تنازعات کلامی عمیق میان مکاتب ارائه می‌دهد و نوعی همسان‌سازی مصنوعی پدید می‌آورد که با صحت علمی ناسازگار است. پدیده توهم الهیاتی که در این پژوهش صورت‌بندی شد، در هر دو شکل توهم وفاداری، یعنی نسبت دادن موضعی نادرست به یک مکتب کلامی، و توهم واقعیت، یعنی تولید تأویلی که با هیچ سنت مستقری سازگار نیست، قابل مشاهده بوده و هشداری جدی برای کاربران این مدل‌ها در پژوهش‌های قرآنی و کلامی محسوب می‌شود.

از منظر نظر مختار، محدودیت‌های شناسایی‌شده در عملکرد Claude در این حوزه، نه از نقص فنی قابل رفع در نسخه‌های آتی، بلکه از خصیصه‌ای ساختاری و بنیادین ناشی می‌شود که ریشه در ماهیت پردازش آماری زبان دارد. مدل‌های زبانی از ماهیت خود فاقد پیوند با سنت تفسیری زنده‌اند؛ سنتی که در آن معنا نه در الگوی هم‌نشینی واژگان بلکه در شبکه‌ای از استدلال‌های کلامی، اجماع‌های مکتبی، و مرجعیت‌های روایی نهفته است.

مفهوم «معنای تعلیقی» در موضع تفویض، که در آن گوینده آگاهانه از تعیین معنا خودداری می‌کند، برای مدلی که ذاتاً به تولید محتوا گرایش دارد، نه‌تنها دشوار بلکه اساساً متناقض با ساختار عملیاتی‌اش است. این بدان معنا نیست که کاربرد این مدل‌ها در پژوهش‌های قرآنی به‌کلی بی‌اعتبار است؛ برعکس، در وظایفی نظیر جستجو، تلخیص اولیه، و شناسایی منابع، مدل می‌تواند ابزاری سودمند باشد. اما واگذاری تحلیل کلامی مستقل یا داوری در میان رویکردهای تفسیری به این مدل‌ها بدون نظارت متخصص انسانی، خطری معرفتی است که باید در طراحی روش‌شناسی پژوهش‌های حوزه الهیات اسلامی جدی گرفته شود. آنچه در این پژوهش اثبات شد آن است که معیار ارزیابی یک مدل زبانی در حوزه متون الهیاتی نه صحت واژه‌شناختی، بلکه توانایی بازسازی ساختار استدلالی و درک منطق درونی سنت‌های تفسیری است؛ و در این معیار، مدل‌های کنونی فاصله‌ای محسوس با انتظارات یک پژوهشگر متخصص دارند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱) ابن‌فارس، احمد. (۱۹۷۹) معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بیروت: دار الفکر.

۲) ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۲۰۰۷) تأویل مشکل القرآن. تحقیق ابراهیم شمس‌الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۳) ابن‌منظور، جمال‌الدین محمد. (۱۴۱۴ق) لسان العرب. بیروت: دار صادر.

۴) اشعری، ابوالحسن. (۱۹۷۷) الإبانة عن أصول الدیانة. تحقیق فوقیه حسین محمود. قاهره: دار الانصار.

۵) زرکشی، بدرالدین. (۱۳۷۶ق) البرهان فی علوم القرآن. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار المعرفة.

۶) زم، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی.

۷) سیوطی، جلال‌الدین. (۱۹۷۴) الإتقان فی علوم القرآن. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.

۸) شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق) تصحیح اعتقادات الإمامیه. تحقیق حسین درگاهی. قم: کنگره شیخ مفید.

۹) طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۱۰) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق) مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.

۱۱) فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق) مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۲) قاضی عبدالجبار، أحمد بن الحسین. (۱۹۶۲) المغنی فی أبواب التوحید والعدل. تحقیق جورج قنواتی. قاهره: الدار المصریة.

13) Bender, Emily M., Timnit Gebru, Angelina McMillan-Major & Shmargaret Shmitchell. (2021) “On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?” Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT). New York: ACM.
14) Devlin, Jacob, Ming-Wei Chang, Kenton Lee & Kristina Toutanova. (2019) “BERT: Pre-training of Deep Bidirectional Transformers for Language Understanding.” Proceedings of NAACL-HLT 2019. Minneapolis: ACL.
15) Ji, Ziwei, Nayeon Lee, Rita Frieske, Tiezheng Yu, Dan Su, Yan Xu, Etsuko Ishi, Andrea Madotto & Pas Pascale Fung. (2023)“Survey of Hallucination in Natural Language Generation.” ACM Computing Surveys, vol. 55, no. 12.
16) Kalyan, Katikapalli Subramanyam. (2024) “A Survey of GPT-3 Family Large Language Models Including ChatGPT and GPT-4.” Natural Language Processing Journal, vol. 6.
17) Navigli, Roberto & Simone Conia. (2021) “Semantic Role Labeling: An Introduction to the Special Issue.” Computational Linguistics, vol. 47, no. 4.
18) Soskice, Janet Martin. (1985) Metaphor and Religious Language. Oxford: Clarendon Press.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۳۰ - ۱۱۱

بررسی فقهی و حقوقی آزادی‌های مشروع در ایران: از مبانی نظری تا چالش‌های اجرایی

زهرا جعفری سرتنگ [۱]
محمود قیوم زاده [۲]
سمیرا گلخندان [۳]

چکیده

آزادی‌های مشروع، به‌عنوان یکی از ارکان اساسی عدالت اجتماعی، کرامت انسانی و نظم حقوقی، در نظام‌های حقوقی و فقهی جایگاهی بنیادین دارد. در نظام جمهوری اسلامی ایران، این آزادی‌ها ریشه در دو منظومه مکمل دارند: اصول شریعت اسلامی به‌ویژه در فقه امامیه، و مقررات حقوقی از جمله قانون اساسی و قوانین عادی. این مقاله با رویکرد تحلیلی–توصیفی و بهره‌گیری از داده‌های کتابخانه‌ای و اسناد رسمی، ضمن واکاوی پیشینه تاریخی آزادی‌ها از ایران باستان تا دوران معاصر، به تحلیل مبانی نظری، فقهی و حقوقی این حقوق می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که مبانی فقهی آزادی‌های مشروع در ایران بر اصولی مانند «اصل حریت»، «اصل اباحه»، «اصل عدالت» و قاعده «لا ضرر» استوار است که در کنار آیات و روایات، حد و مرز این آزادی‌ها را تعیین می‌کنند. از منظر حقوقی نیز اصول ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۶ و ۲۷ قانون اساسی ظرفیت‌های گسترده‌ای برای تضمین آزادی‌های فردی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی فراهم آورده‌اند، هرچند همگی مشروط به رعایت موازین اسلامی، نظم عمومی و مصالح جامعه شده‌اند. با وجود چارچوب نسبتاً شفاف نظری و قانونی، تحقق عملی این آزادی‌ها با چالش‌هایی جدی مواجه است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: تفسیر مضیق موازین شرعی و قانونی توسط مراجع ذی‌صلاح، تعارض میان حفظ امنیت عمومی و صیانت از آزادی‌های فردی، ساختارهای فرهنگی–اجتماعی سنت‌محور، و ضعف نظارت نهادهای مسئول در صیانت از حقوق شهروندان. نتایج پژوهش بیانگر آن است که تعادل میان آزادی فرد و مصالح عمومی، نیازمند بازنگری در شیوه‌های اجرایی، تقویت نهادهای مدنی و ارتقای فرهنگ حقوقی جامعه است تا آزادی‌های مشروع نه‌تنها در اسناد حقوقی، بلکه در زیست روزمره مردم به‌طور کامل محقق شود.

واژگان کلیدی

آزادی‌های مشروع، فقه امامیه، قانون اساسی، نظم عمومی، حقوق شهروندی.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.
Email: kamrava1689@iau.ac.ir
۲. گروه معارف و حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Mahmoudghayoumzadeh@iau.ac.ir
۳. گروه حقوق، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران
Email: samiragolkhanadan@iau.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱۱/۲۹

طرح مسأله

حق آزادی از دیرباز یکی از دغدغه‌های اساسی جوامع انسانی و محور شکل‌گیری نظام‌های سیاسی، اجتماعی و حتی فرهنگی بوده است. این حق نه‌تنها در فلسفه سیاسی و اندیشه‌های حقوقی، بلکه در اخلاق، دین و سنت‌های ملت‌ها جایگاهی ریشه‌دار داشته و همواره به‌عنوان یکی از معیارهای اصلی ارزیابی مشروعیت حکومت‌ها و نظام‌های اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. در تاریخ ایران، مفهوم آزادی مسیری پیچیده و چندلایه پیموده است؛ از جایگاه برجسته انسان و عدالت در آیین زرتشتی و فرمان کوروش بزرگ، تا بازتاب اندیشه‌های فلسفی و کلامی ایرانی–اسلامی در قرون پس از ورود اسلام و سرانجام تأثیر جنبش مشروطه در رسمی‌سازی برخی آزادی‌ها در قالب قوانین موضوعه . این سیر تاریخی نشان می‌دهد که آزادی همواره در بستر تعامل میان سنت و نوگرایی، دین و قانون، و حقوق فردی و مصالح جمعی شکل گرفته است.در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، آزادی‌های مشروع به‌مثابه حقوق بنیادین انسان به رسمیت شناخته شده و در عین حال با قیود مشخصی همچون رعایت موازین اسلامی، نظم عمومی و منافع ملی محدود گردیده‌اند. این قیود انعکاسی از نگاه فقه امامیه است که آزادی را نه به‌صورت مطلق، بلکه در قالب حقی مشروط و مسئولانه تعریف می‌کند. اصول بنیادینی همچون «اصل حریت»، «اصل اباحه»، «اصل عدالت» و «قاعده لا ضرر» چارچوب نظری آزادی در فقه شیعه را ترسیم کرده و مبنای بسیاری از مقررات قانونی کشور را تشکیل می‌دهند.

تحقق این آزادی‌ها در عرصه عمل اما با موانع و چالش‌هایی همراه بوده است؛ از جمله تعارض میان امنیت عمومی و حقوق فردی، تفاسیر محدودکننده از مفاد قانونی و شرعی، ضعف فرهنگ حقوقی عمومی، و محدودیت ظرفیت نهادهای نظارتی و مدنی برای صیانت از این حقوق. با توجه به اهمیت موضوع، هدف این مقاله تحلیل مبانی نظری، فقهی و حقوقی آزادی‌های مشروع در ایران، بررسی ابعاد مختلف آن در قانون اساسی و قوانین عادی، و تشریح مهم‌ترین چالش‌های اجرایی است تا از رهگذر این تحلیل، راهکارهایی برای تعادل‌بخشی میان حقوق و الزامات اجتماعی پیشنهاد شود.

مفهوم آزادی مشروع

حقوق بنیادین بشر نباید به‌گونه‌ای نقض شود که نظام سیاسی متهم به تضییع حقوق بشر گردد. هم‌چنین، آزادی‌ها و حقوق قراردادی نیز نباید به حدی محدود یا بی‌ثبات شوند که زندگی فردی و اجتماعی معنای خود را از دست دهند (هاشمی، ۱۳۹۸، ۴۵). در ایران، این حقوق در فصل سوم قانون اساسی تحت عنوان «حقوق ملت» و نیز در دیگر فصول و قوانین عادی تضمین شده‌اند.

بر اساس قانون اساسی، مهم‌ترین این حقوق عبارتند از: تساوی حقوق و منع تبعیض نژادی (اصل ۱۹)، بهره‌مندی همگان از حقوق مقرر (اصل ۲۰)، رعایت حقوق زنان (اصل ۲۱)، حمایت از حیثیت، جان، مال و شغل افراد (اصل ۲۲)، منع تفتیش عقاید (اصل ۲۳)، آزادی مطبوعات (اصل ۲۴)، مصونیت مکاتبات (اصل ۲۵)، آزادی احزاب و اجتماعات (اصول ۲۶ و ۲۷)، حق انتخاب شغل (اصل ۲۸)، تأمین اجتماعی (اصل ۲۹)، آموزش رایگان (اصل ۳۰)، حق مسکن (اصل ۳۱)، منع بازداشت غیرقانونی (اصل ۳۲)، منع تبعید (اصل ۳۳)، حق دادخواهی و وکیل (اصول ۳۴ و ۳۵)، قانونی بودن مجازات‌ها (اصل ۳۶)، اصل برائت (اصل ۳۷)، منع شکنجه (اصل ۳۸)، منع مجازات بیش از حد (اصل ۳۹)، منع اضرار به غیر (اصل ۴۰)، حق تابعیت (اصول ۴۱ و ۴۲)، حق مالکیت (اصول ۴۶ و ۴۷)، و علنی و مستدل بودن محاکمات (اصول ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸ و ۱۷۱) (طباطبائی موتمنی، ۱۳۹۹، ۵۴).

از منظر حقوق عمومی، تمام شهروندان در برابر قانون برابرند و هیچ طبقه‌بندی ارزشی میان آنان وجود ندارد، هرچند برخی اختلافات شکلی در مراجع رسیدگی یا شخصی‌سازی ضمانت اجراها ممکن است اعمال شود (قادری، ۱۳۹۹، ۹۵). قوانین باید به‌گونه‌ای پایدار و مستحکم باشند که تغییرات سیاسی، اجتماعی یا فرهنگی بی‌دلیل موجب سلب یا کاهش این حقوق نشود.

در سال ۱۳۸۳ «قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی» در قالب یک ماده واحده و ۱۵ بند تصویب شد. با وجود عنوان ارزشمند، این قانون نوآوری چشمگیری نداشت و عموماً تکرار ناقص مفاد موجود در قوانین قبلی بود (هوشیدری

فراهانی، ۱۳۹۵، ۷۶). افزون بر این، دامنه شمول آن صرفاً بـه محـاکم، دادسـراها و ضـابطان قوه قضائیه محـدود شـد و سـایر مراجـع دولتـی و غیردولتـی کـه مـی‌تواننـد نـاقض حقـوق شـهروندی باشـند را در بـر نگرفـت. ایـن کاسـتی، بـه‌همـراه تصـویب شـتاب‌زده و شـرایط احساسیِ حاکم بر فرایند قانون‌گذاری، موجب شد قانون مزبور در عمل کم‌تر مـورد توجـه و اجرا قرار گیرد.

جایگاه آزادی‌های مشروع در منابع اسلامی

آزادی به‌عنوان یکی از حقوق فطری بشـر، در متـون اصـلی اسـلام جایگـاهی ریشـه‌دار دارد. قرآن کریم در آیه «لا إِکراهَ فِی الدِّین» (بقره، ۲۵۶) به‌گونه‌ای صریح بر اصـل آزادی باور و اعتقاد تأکید می‌کند و پـذیرش ایمـان را امـری اختیـاری و برخاسـته از قناعـت قلبـی معرفی می‌نماید. این آیه نه تنها بیانگر رد هر گونه اجبار در دین است، بلکه دلالتی گسـترده بر نفی سلطه فکری و عقیدتی بر انسـان دارد (محلاتـی، ۱۳۹۹، ۱۵۵). بـدین معنـا، ایمـان از دیدگاه قرآن تنها در صورتی ارزشمند است کـه از سـر اختیـار و آگـاهی شـکل گیـرد، نـه تحت فشار یا الزام بیرونی (نائینی، ۱۳۹۴، ۱۴۳).

فقه امامیه، متأثر از همین آمـوزه قرآنـی، آزادی را در چـارچوبی تعریـف مـی‌کنـد کـه ضمن به رسمیت شناختن حق انتخاب فرد، محدودیت‌هـای عقلانـی و شـرعی را نیـز لحـاظ نماید. از مبانی مهم در این زمینه «اصل حریت» است کـه بـر آزادی ذاتـی و تکـوینی انسـان دلالت دارد؛ اصلی که بر اساس روایت امیرالمؤمنین(ع) «**لا تَکُنْ عَبْدَ غَیْـرِکَ وَقَـدْ جَعَلَـکَ اللّهُ حُرّاً**» به عنوان یک قاعده تفسیری در بسیاری از ابواب فقهـی جریـان دارد (علیدوسـت، ۱۳۹۷، ۶۵). در کنار آن، «اصل اباحه» به‌عنوان یک قاعده عملی، فرض را بر جواز و آزادی در انجام امور می‌گذارد مگر آن‌که دلیل شرعی یا عقلی بر منع وجود داشته باشـد (زارعـی، ۱۳۹۳، ۵۴).

مبنای دیگر در فقه امامیه، قاعده «لا ضـرر و لا ضـرار فـی الاسـلام» اسـت کـه بـر عـدم مشروعیت آزادی‌هایی که موجب زیان به غیر یا اختلال در نظم عمومی شـوند، تأکیـد دارد (باغدار دلگشا، ۱۳۹۸، ص. ۸۵). این قاعده به‌ویژه در تعارض میان حقوق فـردی و مصـالح

جمعی کاربرد دارد و نشان می‌دهد که آزادی در فقه شیعه مطلق نیست، بلکه تا آنجا معتبر است که به امنیت، اخلاق عمومی یا حریم دیگران لطمه نزند (سبحانی، ۱۴۰۰، ۴۱).

فقاهت ایرانی، به‌عنوان شاخه‌ای از فقه امامیه که در بستر فرهنگی و تاریخی ایران رشد یافته، تعادلی میان ابعاد فردی و اجتماعی آزادی برقرار ساخته است. این دیدگاه علاوه بر اصول فوق، اصل عدالت را نیز به‌عنوان ارزش زیرساختی دخیل می‌داند؛ به‌گونه‌ای که در تزاحم میان آزادی و عدالت، گاه به نفع عدالت محدودیت‌هایی بر آزادی وضع می‌شود (نائینی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸۷). این برداشت متعادل، بر مشارکت فعال شهروندان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی تأکید دارد، مشروط به آنکه چارچوب شرعی و مصالح عمومی رعایت شود (محلاتی، ۱۳۹۹، ۱۵۵).

از این رو، در منابع اسلامیِ فقه امامیه، آزادی‌های مشروع همچون آزادی عقیده، بیان، و فعالیت‌های اجتماعی به رسمیت شناخته شده، اما هر یک با قیودی برای جلوگیری از آسیب به مصالح عامه همراه است. این امر هم‌سو با آموزه‌های قرآنی و روایی، آزادی را به‌عنوان حقی همراه با مسئولیت معرفی می‌کند که باید در مسیر کرامت انسانی، کمال فردی و امنیت اجتماعی به‌کار گرفته شود (هوشیدری فراهانی، ۱۳۹۵، ۷۶). چنین نگرشی نه‌تنها با مبانی شریعت سازگار است، بلکه می‌تواند مبنای نظام حقوقی معاصر ایران در تعریف و اجرای آزادی‌های مشروع باشد.

نقش نظم عمومی و مصلحت اجتماعی در تحدید آزادی‌ها

در نظام فقهی–حقوقی ایران که متکی بر فقه امامیه است، آزادی حقی الهی و ذاتی برای هر انسان محسوب می‌شود، اما این حق به‌صورت مطلق و بی‌قید اعمال نمی‌گردد. یکی از مهم‌ترین عوامل محدودساز و در عین حال هدایت‌کننده آزادی‌ها، مفهوم نظم عمومی است؛ مفهومی که در فقه و حقوق اسلامی به مجموعه قواعد، ارزش‌ها و مصلحت‌هایی اطلاق می‌شود که بقای جامعه و انسجام اجتماعی به آن وابسته است (حسینی، ۱۴۰۲، ۹۸). این مفهوم نه تنها در احکام فقهی بلکه در قوانین اساسی و عادی، از جمله در اصول ۲۴، ۲۶ و ۲۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌عنوان قید مهم

آزادی‌ها ذکر شده است (نادری، ۱۳۹۹، ۹۹۸).

تقدم عدالت بر آزادی در تزاحم‌ها

در فقه شیعه، اصل «عدل» به‌عنوان یکی از مقاصد کلان شریعت جایگاهی برتر از آزادی دارد، و در موارد تزاحم، فقها عدالت را بر آزادی مقدم می‌دانند. این دیدگاه از آنجا ناشی می‌شود که عدالت تضمین‌کننده پایداری اجتماع و سلامت روابط انسانی است، در حالی که آزادی، اگر بدون کنترل اعمال گردد، می‌تواند به تضعیف بنیان عدالت بینجامد (آجودانی، ۱۳۹۲، ۱۶۵). بدین ترتیب، در تصمیم‌گیری‌های فقهی و رویکرد قانون‌گذاری، هر جا احتمال تضییع عدالت یا اخلال در مصالح عمومی وجود داشته باشد، آزادی‌ها در محدوده‌ای معین تحدید می‌شوند (کریمی، ۱۴۰۲، ۷۷).

مصلحت اجتماعی و اختیارات حاکم شرع

مصلحت اجتماعی مفهوم دیگری است که در فقه شیعه، به‌ویژه پس از طرح و توسعه نظریه «ولایت فقیه»، نقشی محوری در ترسیم حدود آزادی‌ها ایفا می‌کند. بسیاری از فقها قائل‌اند که ولی فقیه یا حاکم شرع می‌تواند برای دفع خطرات بزرگ‌تر یا تأمین مصالح حیاتی امت اسلامی، حتی احکام اولیه را موقتاً تغییر دهد یا محدود سازد، مشروط به اینکه این اقدام در راستای حفظ نظام و پیشگیری از فساد گسترده باشد (موسوی، ۱۴۰۰، ۸۷). این اختیارات، در حوزه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، از جمله آزادی تجمعات یا فعالیت‌های رسانه‌ای، جلوه بیشتری پیدا می‌کند.

نظم عمومی به‌مثابه صیانت از ارزش‌های اساسی

تفسیر ایرانی–اسلامی از نظم عمومی، آن را صرفاً به امنیت انتظامی یا حفظ جان و مال افراد محدود نمی‌داند، بلکه طیفی از ارزش‌های بنیادین مانند حفظ دین، پاسداشت اخلاق، صیانت از بنیاد خانواده و حفاظت از وحدت ملی را شامل می‌سازد (رضایی، ۱۴۰۲، ۱۲۳). این دیدگاه سبب شده که قانون‌گذار ایرانی، ضمن پذیرش آزادی بیان و اجتماعات، آن‌ها را مشروط به عدم مخالفت با مبانی اسلام و حقوق عمومی کند. برای مثال، در اصل ۲۴ قانون اساسی آمده است که نشریات و مطبوعات آزادند مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا

حقوق عمومی باشند (طباطبائی موتمنی، ۱۳۹۹، ۵۴).

پیوند قواعد فقهی با حفظ نظم اجتماعی

فقه امامیه ابزارهای گوناگونی برای حفظ نظم عمومی در کنار ضمانت آزادی‌ها ارائه داده است. از جمله این ابزارها «قاعده لاضرر و لاضرار» است که به‌موجب آن، هیچ حقی- even آزادی-نمی‌تواند به ضرر دیگران یا اخلال در ساختار اجتماعی منجر گردد (باغدار دلگشا، ۱۳۹۸، ۸۵). همچنین، «قاعده منع فساد» حکم می‌کند که آزادی‌هایی که به گسترش منکرات یا آسیب‌های اخلاقی منتهی شود، با قیود شرعی مهار شود (هوشیدری فراهانی، ۱۳۹۵، ۱۴۳).

الگوی فقهی-حقوقی ایران در زمینه آزادی‌ها، بر تعادل میان حق فردی و مسئولیت جمعی بنا شده است. این الگو با لحاظ هم‌زمان مقاصد شریعت، ارزش‌های فرهنگی و نیازهای اجتماعی، آزادی را حقی مشروع اما مشروط می‌داند. مشروط بودن آزادی‌ها به نظم عمومی و مصلحت اجتماعی باعث شده که ضمن پاسداشت حقوق فردی، از فروپاشی ساختار اجتماعی، هرج‌ومرج یا قدرت‌گیری جریانات مخل امنیت و عدالت جلوگیری شود.

بررسی فقهی آزادی‌های مشروع در ایران

اصول بنیادین فقه امامیه

فقه امامیه آزادی را یک «حق مشروط» می‌داند که از دل جهان‌بینی اسلامی و ساختار ارزشی شیعه دوازده‌امامی برمی‌خیزد. این نگاه، آزادی را نه یک مطلق بی‌انتها، بلکه گوهری محدود به چارچوب‌های شریعت و مصالح جمعی تعریف می‌کند (جعفری، ۱۳۹۷، ۲۱۱). بنیان این برداشت، بر این باور استوار است که انسان موجودی مختار و صاحب کرامت ذاتی است و حق دارد در سرنوشت و مسیر زندگی خود تصمیم بگیرد، ولی این اختیار در خدمت اهداف والاتری قرار دارد که شریعت به‌عنوان مقاصد الشریعه ترسیم کرده است. این مقاصد شامل حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال هستند، و هر آزادی که یکی از این پنج اصل را تهدید کند، از مشروعیت ساقط می‌شود (حیدری، ۱۴۰۱، ۵۹).

از سوی دیگر، اصولی همچون اصالۀ البراءۀ و اصل اباحه در فقه امامیه جایگاه محوری دارند. بر اساس اصل اباحه، رفتارهای انسانی در حالت ابتدایی مجاز محسوب می‌شوند مگر دلیل خاصی بر منع آن‌ها بیاید (بیات، ۱۳۹۴، ۱۲۷). این اصل، فضایی باز برای ابتکار عمل فردی و اجتماعی فراهم می‌آورد و به شهروند امکان می‌دهد تا هم در زندگی شخصی و هم در تعاملات اجتماعی، از دامنه‌ای وسیع از آزادی‌ها برخوردار باشد. قاعده ما لا یدرک کله لا یترک کله نیز مبنای انعطاف را در اعمال آزادی‌ها ایجاد می‌کند؛ بر اساس این قاعده، حتی اگر تحقق کامل آزادی ممکن نباشد، بخشی از آن که با مصالح جامعه و حدود شرعی سازگار است باید حفظ شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹، ۲۱۶).

در حوزه تعارض آزادی و سایر ارزش‌ها، اصولی نظیر الأهم فالأهم و «تقدیم دفع مفسده بر جلب منفعت» کارکرد عملی دارند. این اصول به فقیه و قانون‌گذار امکان می‌دهند که اولویت‌های اجتماعی را بر مبنای اهمیت، فوریت و اثرگذاری تعیین کنند (صادقی، ۱۴۰۰، ۹۹). نتیجه این نگاه، ایجاد تعادل میان حق فرد و امنیت یا عدالت عمومی است؛ بدین معنا که آزادی نه به بهای به‌خطرانداختن جامعه و نه به قیمت فراموشی وظیفه جمعی افراد، محقق می‌شود (برزگر، ۱۴۰۲، ۱۱۸). در این چارچوب، آزادی یک مسئولیت اجتماعی نیز هست، زیرا شریعت، فرد آزاد را همواره میان وظایف شخصی و منافع جمعی قرار می‌دهد.

آزادی عقیده و بیان

در فقه شیعه، آزادی عقیده با استناد به آیه مشهور «لا إِكْراهَ فِی الدِّین» (بقره: ۲۵۶) پذیرفته شده و قاعده «حرمت تجسس در عقاید» از مهم‌ترین تضمین‌های آن به شمار می‌آید (شریفی، ۱۴۰۲، ۱۷۳). این اصل تصریح می‌کند که هیچ مقام یا فردی مجاز به تحمیل عقیده یا بازرسی از باورهای درونی اشخاص نیست، مگر آنکه این عقیده به اقدام خارجی و تهدید علیه نظم و امنیت عمومی منجر شود (حسنی، ۱۳۹۶، ۸۸). در این رویکرد، حتی غیرمسلمانان اهل ذمه آزادند مناسک دینی خود را انجام دهند، به شرط آنکه به قوانین اسلامی احترام بگذارند و از تبلیغ علیه اسلام و تحریک فتنه مذهبی خودداری کنند (میرزایی، ۱۳۹۸، ۲۴۵).

آزادی بیان نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین مصادیق آزادی‌های مشروع شناخته شده، اما در منابع فقهی امامیه تفکیک ظریفی میان «بیان حق» و «بیان باطل» صورت گرفته است. بیان حق، که شامل اطلاع‌رسانی صحیح، نصیحت کارگزاران و ایراد خطابه‌های اصلاحی می‌شود، نه‌تنها مجاز بلکه واجب کفایی محسوب می‌شود. در مقابل، نشر اکاذیب، بدعت‌گذاری، اهانت به مقدسات، و حتی بیان اموری که به ظاهر بی‌ضرر ولی زمینه‌ساز فساد و اغتشاش هستند، بر مبنای قاعده سد ذرایع ممنوع شناخته شده است (صفری، ۱۴۰۱، ۳۳۰).

در فقه امامیه، آزادی بیان پیوند تنگاتنگی با فریضه امر به معروف و نهی از منکر دارد. این فریضه نشان می‌دهد که بیان نظرات و انتقادها باید با رعایت اصول اخلاقی و اجتماعی همراه باشد: رعایت مراتب و روش‌های ملایم در ابتدای کار، اجتناب از تحقیر یا افشای بی‌دلیل، و ارزیابی امکان تأثیرگذاری پیش از بیان نقد (یوسفی، ۱۳۹۵، ص. ۱۹۹). این قواعد منعکس‌کننده درک عمیق فقه امامیه از مسئولیت اجتماعی آزادی بیان است، که هم اهمیت انکار منکر را می‌پذیرد و هم هنجارهای لازم برای حفظ انسجام و امنیت جامعه را برقرار می‌کند (الهی خراسانی، ۱۳۹۴، ۱۴۱).

آزادی‌های اقتصادی و اجتماعی

آزادی اقتصادی در فقه امامیه به اصل «الناس مسلطون علی أموالهم» استناد دارد که مالکیت فرد بر اموال خویش را یک حق طبیعی و شرعی معرفی می‌کند (سوادی، ۱۳۹۳، ۱۵۸). این حق شامل آزادی در خریدوفروش، سرمایه‌گذاری، ارث، وقف، و بهره‌برداری از منابع شخصی می‌شود. با این حال، قیود سخت‌گیرانه‌ای بر این آزادی اعمال می‌شود که هدف آن جلوگیری از فساد اقتصادی و آسیب به عدالت اجتماعی است. نمونه بارز این محدودیت‌ها، تحریم ربا، منع احتکار، و حرمت غش در معامله است (مظاهری، ۱۴۰۰، ۶۷).

آزادی انتخاب شغل از دیگر حقوق مسلم افراد است و به شهروند اجازه می‌دهد حرفه‌ای متناسب با استعدادها و علایق خود برگزیند. با این وجود، هر حرفه یا صنعتی که با ارزش‌های اخلاقی و دینی در تضاد باشد یا نظم اجتماعی را برهم زند، از دایره مشروعیت

خارج می‌شود (بهرامی، ۱۳۹۷، ۱۰۵). فقه امامیه حتی اجازه می‌دهد که حاکم اسلامی در شرایط خاص اجتماعی–اقتصادی (مانند بحران‌های اقتصادی یا تهدید امنیت غذایی) به‌طور موقت برخی فعالیت‌های مجاز را محدود یا تنظیم کند (اکبری، ۱۴۰۱، ۹۲).

در حوزه آزادی اجتماعی، تشکیل اجتماعات، انجمن‌ها و مشارکت در فعالیت‌های فرهنگی و هنری مجاز دانسته شده، به شرط آنکه در چارچوب شرع و مصالح عمومی باقی بماند (هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۸، ۲۷۴). این محدودیت‌ها بر مبنای فلسفه پیشگیری در فقه شیعه اعمال می‌شود تا مانع نفوذ فساد اخلاقی یا سیاسی در ساختارهای جمعی شود. مدل ارائه‌شده توسط فقه امامیه را می‌توان «آزادی در بستر عدالت» نامید؛ الگویی که نه تنها امنیت و ثبات جامعه را تقویت می‌کند، بلکه از طریق توازن میان حقوق فردی و مسئولیت‌های اجتماعی، امکان تحقق توسعه پایدار و اخلاق‌محور را فراهم می‌آورد (کشاورز، ۱۳۹۹، ۳۲۰).

بررسی حقوقی آزادی‌های مشروع در ایران

قانون اساسی

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌عنوان سند بالادستی و مادر حقوقی کشور، نه تنها ساختار سیاسی و نهادهای اساسی حاکمیت را تعیین کرده، بلکه به شکل مفصل به حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی نیز پرداخته است. اصول ۱۹ و ۲۰ این قانون به روشنی اصل برابری در حمایت قانون را بیان می‌کنند و تاکید دارند که همه شهروندان بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های قومی، زبانی، مذهبی و جنسیتی، باید از حقوق و آزادی‌های یکسان بهره‌مند باشند (قاسمی، ۱۳۹۸، ۸۸). این دیدگاه بر مبنای نظریه «کرامت ذاتی انسان» شکل گرفته، که هم در آموزه‌های دینی و هم در اسناد بین‌المللی حقوق بشر اهمیت بنیادین دارد (مرادی، ۱۴۰۰، ۱۴۱). برابری به معنای رفع تبعیض است و به‌عنوان پیش‌شرط بهره‌مندی واقعی از آزادی‌ها تلقی می‌شود، چرا که آزادی در جامعه‌ای که تبعیض ساختاری وجود دارد، به صورت برابر توزیع نمی‌شود.

اصل ۲۲ قانون اساسی گام مهمی در تأمین امنیت فردی و اجتماعی برمی‌دارد. این اصل بیان می‌کند که حیثیت، جان، مال، مسکن و شغل افراد از تعرض مصون است، مگر در

مواردی که قانون تجویز کرده باشد. این قاعده به‌نوعی تضمین‌کننده همزمان امنیت حقوقی و روانی شهروندان است (یادگاری، ۱۳۹۷، ۹۶). در تفسیر این اصل، شورای نگهبان تصریح کرده که هرگونه مداخله باید هم ضرورت اجتماعی داشته باشد و هم مشروعیت قانونی و شرعی، تا از سوءاستفاده قدرت پیشگیری شود (حاجی‌بابایی، ۱۳۹۶، ۱۱۰). به عبارت دیگر، این اصل با تعیین مرزهای روشن میان قدرت عمومی و حریم خصوصی، از تبدیل دولت به عاملی مخل آزادی جلوگیری می‌کند.

اصل ۲۴ قانون اساسی، مطبوعات و نشریات را آزاد می‌داند، مگر آن که مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند. این اصل به‌رغم آن که آزادی بیان را تأیید می‌کند، محدودیت‌های مرتبط با ارزش‌های دینی و نظم عمومی را به صراحت وارد متن کرده که موجب شده مفهوم «آزادی مطلق» در نظام حقوقی ایران موضوعیت نداشته باشد (عامری، ۱۳۹۹، ۱۲۶). این محدودیت‌ها انعطاف‌پذیر و وابسته به برداشت مراجع قانونی هستند؛ به همین دلیل، در دوره‌های مختلف شاهد تغییر دامنه عملی این آزادی بوده‌ایم که گاه تنگ‌تر و گاه بازتر شده است (نظری، ۱۴۰۱، ۱۸۷). چالش اصلی در اینجا، ارائه معیارهای شفاف برای تشخیص «اخلال» و «تعارض» با مبانی اسلام است که تاکنون مبنای واحد تفسیری تثبیت نشده است.

آزادی تشکل‌یابی و تجمع، نیز در اصول ۲۶ و ۲۷ تضمین شده است. این اصول حق تشکیل احزاب، انجمن‌ها، اجتماعات و راهپیمایی را به رسمیت شناخته‌اند، مشروط بر آن که موازین اسلام و امنیت ملی رعایت شود (شفیعی، ۱۳۹۸، ۷۲). با این حال، تجربه اجرایی نشان داده که «امنیت ملی» مفهومی سیال و دارای تفاسیر گسترده است که گاه دایره آزادی‌های تضمین شده را به شکل معناداری محدود می‌کند (پیرحسینلو، ۱۳۹۷، ۱۳۲). این موضوع، مباحثی جدی در حوزه حقوق عمومی ایجاد کرده که آیا چنین قیدهایی با اصل تناسب محدودیت‌ها با هدف امنیتی منطبق است یا خیر.

در یک جمع‌بندی، قانون اساسی ایران الگویی از «آزادی مشروط» ارائه می‌کند که در آن آزادی‌های فردی و جمعی به‌عنوان اصول پذیرفته شده‌اند اما با نظارت همزمان شریعت و ملاحظات نظم عمومی اجرایی می‌شوند. این مدل، هم تداوم‌دهنده سنت فقهی-دینی

ایران است و هم به برخی اصول حقوق اساسی نوین مانند «اصل قانونی بودن محدودیت‌ها» و «تفکیک قوا» پایبند است (کریم‌پور، ۱۳۹۹، ۱۰۹).

قوانین عادی

در راستای اجرایی کردن اصول قانون اساسی، مجموعه‌ای از قوانین عادی به تصویب رسیده‌اند که هدف آنها نه تنها تضمین آزادی‌ها، بلکه تعیین حدود و سازوکارهای اجرایی آنهاست. یکی از برجسته‌ترین این موارد، قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۳ است که در واکنش به انتقادات حقوقی و اجتماعی نسبت به عملکرد ضابطان و دستگاه قضایی تدوین شد (میرمحمدصادقی، ۱۳۹۴، ۲۲۱). این قانون به‌صراحت بر لزوم رعایت کرامت انسانی در تمامی مراحل تعامل با شهروندان تاکید دارد.

این قانون مجموعه‌ای از الزامات را برای مراجع انتظامی و قضایی تعریف کرده است. از جمله، ممنوعیت هرگونه شکنجه جسمی یا روانی، رفتار تحقیرآمیز، اجبار به ادای شهادت یا اعتراف، و تفتیش عقاید (خدابخشی، ۱۳۹۸، ۱۴۶). همچنین، اصل بر این است که هیچ مقام یا فردی حق ندارد شخص را به دلیل باور یا مذهب مورد فشار یا تعقیب قرار دهد (پاکزاد، ۱۴۰۰، ۹۱). این امر در امتداد اصل ۲۳ قانون اساسی است که تفتیش عقاید را ممنوع کرده و تقاطع روشنی میان قانون اساسی و قوانین عادی ایجاد کرده است.

از منظر اجرایی، این قانون نه تنها توصیه‌ای کلی ارائه نمی‌دهد بلکه با تعیین رفتارهای مجاز و غیرمجاز مأموران، معیاری عینی برای ارزیابی اقدامات آنان فراهم می‌سازد (فرهمند، ۱۳۹۹، ۱۷۷). یکی از اهداف اصلی این قانون، ایجاد مکانیزم حقوقی برای جلوگیری از زدودن فاصله میان هنجارهای قانونی و رفتار عملی مأموران است، موضوعی که در ادبیات حقوق بشر داخلی به‌طور مکرر مورد انتقاد بوده است (پارسایی، ۱۴۰۱، ۵۸).

آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ نیز در تکمیل الزامات قانونی، مجموعه‌ای از تضمینات را برای صیانت از آزادی‌ها پیش‌بینی کرده است. این قانون با محدود کردن شرایط بازداشت موقت و تأکید بر استفاده از قرارهای جایگزین، بر اصل «استثنایی بودن سلب آزادی» تاکید دارد (فاضلی، ۱۳۹۸، ۲۰۴). همچنین، حق دسترسی به وکیل و اطلاع فوری از علت بازداشت جزو حقوق غیرقابل نقض متهمان شناخته شده است (موسوی‌نژاد،

۱۴۰۰، ۱۱۵). این رویکرد، عملاً با استانداردهای بین‌المللی دادرسی عادلانه همسو است.

در حوزه رسانه، قانون مطبوعات اصل را بر آزادی انتشار گذاشته و توقیف یا سانسور را تنها با حکم مراجع صالح و به دلایل مشخص مجاز دانسته است (فخاری، ۱۳۹۷، ۹۹). این قانون، هرچند محدودیت‌هایی مانند منع انتشار مطالب مخل به مبانی اسلام یا امنیت کشور را مقرر داشته، ولی در عین حال کوشیده است قلمرو آزادی رسانه را به‌عنوان یک رکن مشارکت اجتماعی و نقد قدرت حفظ کند. در بُعد سیاسی، قانون احزاب با شفاف کردن فرایند صدور مجوز فعالیت، به‌نوعی توازن میان تسهیل مشارکت سیاسی و تضمین ثبات و امنیت عمومی ایجاد کرده است (رحمانی، ۱۳۹۶، ۱۳۵).

در نهایت، قوانین عادی همزمان نقش ضامن و محدودکننده آزادی‌ها را ایفا می‌کنند. از یک سو با تعیین رویه‌های اجرایی شفاف، تحقق واقعی حقوق مندرج در قانون اساسی را ممکن می‌سازند و از سوی دیگر با افزودن قیود جدید یا تفصیل‌بخشی به قیود موجود، گاه قلمرو آزادی‌ها را محدود می‌کنند (سهرابی، ۱۳۹۹، ص. ۷۱). این دوگانگی ذاتی، مهم‌ترین نقطه تمرکز نقدهای حقوقی بر نظام حقوق عمومی ایران بوده است.

چالش‌های اجرایی تحقق آزادی‌های مشروع

تعارض میان آزادی‌های فردی و امنیت عمومی

آزادی‌های فردی و امنیت عمومی در نظام حقوقی ایران، همانند بسیاری از نظام‌های حقوقی دیگر، دو ارزش بنیادین‌اند که از منظر حقوق اساسی باید به صورت هم‌زمان تأمین شوند. مشکل اصلی زمانی بروز می‌کند که این دو ارزش، در ظاهر یا واقع، در مسیر تعارض قرار گیرند. در قوانین ایران، به ویژه قانون اساسی، اصول ۱۹، ۲۲، ۲۶ و ۲۷ آزادی‌های مهمی چون برابری، امنیت فردی، آزادی تشکیل اجتماعات و احزاب و راهپیمایی‌های مسالمت‌آمیز را با قید رعایت امنیت ملی و عدم اخلال در مبانی اسلام پذیرفته است (کاویانی، ۱۴۰۰، ۲۲۳). اما در عمل مشاهده می‌شود که مفهوم «امنیت ملی» گاه چنان موسع و سیال تفسیر می‌شود که حتی انتشار دیدگاه انتقادی در یک نشریه دانشجویی یا برگزاری نشستی علمی، در زمره تهدیدات امنیتی قلمداد می‌شود (محمودی، ۱۳۹۹، ۱۸۷).

از نظر فقهی و حقوقی، امنیت ملی به عنوان «مصلحت عالیه» تعریف شده و این مصلحت می‌تواند در تزاحم با حقوق فردی، مقدم شمرده شود. بسیاری از نظریه‌پردازان فقه حکومتی این تقدم را توجیه کرده‌اند با این استدلال که حفظ کیان اسلامی و انسجام جامعه، شرط بهره‌مندی از هرگونه آزادی است (زارع‌زادگان، ۱۴۰۱، ۱۴۱). اما چالش اینجاست که اگر معیارهای تهدید امنیتی به درستی تعریف نشود، هرگونه فعالیت اجتماعی یا اعتراضی می‌تواند مشمول این عنوان شود و عملاً محدوده آزادی‌ها بسیار تنگ گردد.

از دیدگاه تطبیقی، کشورهایی که با تجربه‌ای مشابه روبه‌رو شده‌اند، راه‌حل‌هایی نظیر ایجاد نهاد نظارتی مستقل، تعریف دقیق و مضیق تهدیدات امنیتی، و الزام به رسیدگی قضایی قبل از اِعمال هر محدودیت جدی را به کار بسته‌اند (حیدری، ۱۴۰۲، ۹۶). این تجربیات نشان می‌دهد که می‌توان با حفظ چارچوب‌های امنیتی، از محدودیت‌های غیرضروری جلوگیری کرد؛ موضوعی که در ایران نیز از طریق اصلاح قوانین عادی و توسعه رویه‌های دیوان عدالت اداری و شورای نگهبان قابل پیاده‌سازی است.

محدودیت‌های ناشی از تفسیر مضیق موازین اسلامی

قید «عدم اخلال به مبانی اسلام» در اصولی چون ۲۴، ۲۶ و ۲۷ قانون اساسی، به‌عنوان مرز قانونی آزادی‌ها عمل می‌کند اما محدوده این مرز بستگی مستقیم به تفسیر مراجع رسمی دارد. در بسیاری موارد، برداشت رسمی در ایران بر پایه محافظه‌کارانه‌ترین قرائت‌های فقهی استوار است؛ قرائتی که هرگونه نوآوری یا هنجارشکنی فرهنگی را بالقوه تهدیدی علیه مبانی اسلام قلمداد می‌کند (شوشتری، ۱۳۹۸، ۱۵۵). چنین برداشتی گاهی حتی از تمرکز بر مقاصد شریعت و ضرورت‌های زمانه فاصله می‌گیرد.

نمونه‌های عینی این محدودیت‌ها در حوزه‌های مختلف مشاهده می‌شود. برخی نمایشگاه‌های هنری، نشست‌های علمی یا پروژه‌های تحقیقاتی دانشگاهی به دلیل مغایرت با برداشت رسمی از موازین اسلامی متوقف شده یا هرگز مجوز نگرفته‌اند (افشار، ۱۴۰۰، ۲۰۴). حتی در حوزه رسانه، مقالاتی که نقد برخی سیاست‌های دینی را در بر داشته‌اند، مشمول این قید و در نتیجه توقیف یا حذف شده‌اند.

حقوقدانانی چون شریفی (۱۳۹۹، ۲۳۵) پیشنهاد داده‌اند که معیار «اخلال به مبانی اسلام»

با رویکرد «اجتهاد منفتح» و استفاده از ظرفیت‌های فقه پویا بازتعریف شود. به بیان دیگر، به‌کارگیری نظرات فقهای متنوع و توجه به اهداف کلان شریعت که بر حفظ مصالح عمومی و کرامت انسانی تاکید دارند، می‌تواند دامنه آزادی‌های مشروع را توسعه داده و با شرایط متغیر جامعه سازگارتر کند.

ملاحظات فرهنگی و اجتماعی سنت‌محور

موانع فرهنگی و اجتماعی، اگرچه در قالب نص قانونی نمود ندارند، اما در عمل می‌توانند تأثیری عمیق‌تر و ماندگارتر از محدودیت‌های رسمی بر آزادی‌ها داشته باشند. جامعه ایران با پیشینه‌ای غنی از سنت‌های دینی، قومی و محلی، همچنان در بسیاری حوزه‌ها نگرش‌هایی دارد که آزادی‌های مدنی را در تعارض با ارزش‌های سنتی می‌بیند (نیک‌فر، ۱۴۰۱، ۷۵). این امر به شکل فشار اجتماعی، سرزنش فرهنگی یا حتی خودسانسوری بروز می‌یابد.

برای مثال، در موضوع آزادی بیان، بسیاری از افراد – حتی بدون وجود ممنوعیت قانونی آشکار – از بیان دیدگاه‌های انتقادی یا غیرهمسو با نگرش عمومی خودداری می‌کنند تا از طرد یا واکنش تند محیط پیرامون در امان باشند (یوسفی، ۱۳۹۸، ۱۸۱). این خودمحدودیتی اغلب در حوزه پوشش، سبک زندگی، یا حتی انتخاب‌های علمی و هنری نیز مشاهده می‌شود.

چنین فضای اجتماعی موجب می‌شود که حتی قوانین نسبتاً پیشرفته نیز در عمل بی‌اثر شوند، زیرا بستر فرهنگی برای پذیرش آنها فراهم نشده است (قطبی، ۱۴۰۰، ۱۴۹). به همین علت، اصلاحات قانونی در حوزه آزادی‌ها نیازمند برنامه‌ریزی فرهنگی و آموزشی بلندمدت است تا هم ذهنیت عمومی را نسبت به حقوق شهروندی تغییر دهد و هم هراس‌های بی‌پایه از آزادی را کاهش دهد.

نقش تفسیر قضایی و عملکرد نهادهای حاکمیتی در تحدید یا توسعه دامنه آزادی‌ها

قوه قضاییه و نهادهای نظارتی مانند شورای نگهبان یا دیوان عدالت اداری، کلید اجرای واقعی یا تحدید عملی آزادی‌های مشروع محسوب می‌شوند. قانون اگرچه چارچوب‌های

کلی را ترسیم می‌کند، اما دامنه واقعی آزادی‌ها در مرحله تفسیر و اجرا روشن می‌شود (صالحی، ۱۴۰۲، ۱۱۲). رویکرد محدودکننده یا توسعه‌گرایانه این نهادها، مستقیماً بر تجربه زیسته شهروندان اثر می‌گذارد.

پرونده‌های متعددی وجود دارد که در آنها برگزاری تجمعات یا صدور مجوز فعالیت برای سازمان‌های مردم‌نهاد به دلایل امنیتی یا فرهنگی رد شده است، حتی در شرایطی که قانون اساسی اصل را بر آزادی آنها گذاشته است (احمدی، ۱۳۹۹، ۶۷). از سوی دیگر، شورای نگهبان گاه با استناد به عدم انطباق با مبانی اسلام، به رد یا اصلاح مصوباتی پرداخته که هدفشان تسهیل آزادی‌های رسانه‌ای یا سیاسی بوده است (حسینی‌فر، ۱۴۰۰، ۱۹۲).

با این حال، نمونه‌هایی نیز از رویکرد حمایتی وجود دارد؛ مثلاً برخی آراء محاکم بدوی با استناد به اصل قانونی بودن مجازات‌ها، اتهامات بر اساس تفسیر موسع از جرایم امنیتی را مردود دانسته‌اند (موسوی، ۱۴۰۱، ۸۸). این موارد نشان می‌دهد که اگر قوه قضاییه با استقلال و رویکرد حقوق‌بنیاد عمل کند، می‌تواند به تقویت آزادی‌های مشروع کمک کرده و در برابر فشارهای سیاسی و امنیتی مقاومت کند.

نتیجه‌گیری

بررسی مبانی فقهی و حقوقی آزادی‌های مشروع در ایران نشان می‌دهد که این مفهوم، حاصل تلاقی دو نظام ارزش‌گذاری متفاوت است: از یک سو، دستگاه حقوقی مدون با محوریت قانون اساسی و قوانین عادی که تلاش دارد آزادی‌های فردی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را تضمین کند و از سوی دیگر، دستگاه فقهی و اخلاقی مبتنی بر شریعت اسلامی که این آزادی‌ها را در چارچوب موازین شرعی و مصالح عمومی محدود می‌نماید. این دو لایه، در نگاه نخست، مکمل یکدیگرند؛ زیرا فقه امامیه اصل آزادی را به‌عنوان حق اولیه انسان می‌پذیرد و قانون اساسی نیز در اصولی چون ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۶ و ۲۷ آن را به رسمیت شناخته است. با این حال، مطالعه عمیق‌تر نشان می‌دهد که نحوه تفسیر این اصول و ارزش‌ها، تعیین‌کننده نهایی پهنه و مرز آزادی‌های مشروع است.

از بُعد نظری، فقه شیعه با اصولی همچون «اباحه»، «نفی سبیل» و «مصلحت عمومی»، چارچوبی برای ساماندهی آزادی‌ها ارائه می‌دهد که هم در پی حفظ عدالت و نظم اجتماعی است و هم به شأن و کرامت فردی ارج می‌نهد. اما این چارچوب، به دلیل وابستگی به تفسیر و اجتهاد، ماهیتی پویا دارد و می‌تواند در مواجهه با نیازها و تحولات زمان، توسعه یا انقباض یابد. در بُعد حقوقی نیز، قانون‌گذار ایرانی کوشیده است با اقتباس از تجربیات جهانی و در عین حال توجه به ساختار فرهنگی-دینی کشور، الگوی خاصی از آزادی‌های مشروع ترسیم کند. این الگو در عین تأمین حقوق شهروندی، استقلال و تمامیت ارضی، بر هویت اسلامی-ایرانی نظام حقوقی تأکید دارد.

با این وجود، بخش مهمی از چالش تحقق آزادی‌ها نه از اصول بنیادین بلکه از شیوه اجرای آنها ناشی می‌شود. چهار مانع اصلی شناسایی‌شده عبارتند از: نخست، تعارض میان آزادی‌های فردی و امنیت عمومی که به‌واسطه تفسیر گسترده از «امنیت ملی» می‌تواند دامنه آزادی‌ها را به‌شدت محدود سازد؛ دوم، محدودیت‌های برخاسته از قرائت مضیق از موازین اسلامی که با تمرکز بر جنبه‌های سلبی، ظرفیت‌های ایجابی شریعت را کم‌اثر می‌سازد؛ سوم، ملاحظات فرهنگی و اجتماعی سنت‌محور که حتی بدون مداخله دولت، فضای

عمومی را برای پذیرش آزادی‌های مدنی تنگ می‌کند؛ و چهارم، نقش تفسیر قضایی و عملکرد نهادهای حاکمیتی که گاه در جهت توسعه و گاه در جهت تحدید آزادی‌ها به‌کار می‌رود.مطالعه این موانع، بیانگر این واقعیت است که تحقق واقعی آزادی‌های مشروع، نیازمند اصلاحات چندسطحی است. در سطح حقوقی، لازم است مفاهیم کلی همچون «اخلال به مبانی اسلام» یا «تهدید امنیت ملی» به‌گونه‌ای شفاف و مضیق تعریف شود و معیارهای اجرایی آن در قوانین عادی و آیین‌نامه‌های دقیق بیاید تا امکان سوءتعبیر به حداقل برسد. در سطح فقهی، بهره‌گیری از «اجتهاد منفتح» که مقاصد شریعت را با شرایط روز تطبیق می‌دهد، می‌تواند دامنه فعلی آزادی‌ها را به استانداردهای بالاتری ارتقا دهد. در سطح نهادی، تقویت استقلال دستگاه قضایی و الزام نهادهای امنیتی و اجرایی به پاسخگویی، پیش‌شرط هرگونه پیشرفت در این زمینه است.

از جنبه فرهنگی و اجتماعی، روشن است که حتی بهترین قوانین، در صورتی‌که با ذهنیت عمومی و ارزش‌های حاکم همخوان نباشند، در عمل بی‌اثر یا کم‌اثر خواهند بود. بنابراین، آموزش حقوق شهروندی، ترویج فرهنگ گفت‌وگو، و ایجاد تعادل میان سنت و نوگرایی، اجزای جدایی‌ناپذیر مسیر پیشرفت در حوزه آزادی‌هاست. تجربه کشورهای مختلف نشان می‌دهد که جامعه‌ای که آزادی را نه تهدید بلکه فرصتی برای رشد می‌بیند، حتی در چارچوب‌های محدودکننده هم می‌تواند به توسعه پایدار آزادی‌های مدنی دست یابد.

در نهایت، جمع‌بندی این پژوهش تأکید می‌کند که آزادی‌های مشروع در ایران تنها زمانی به معنای واقعی خود نزدیک خواهد شد که سه رکن قانون‌گذاری دقیق و شفاف، تفسیر قضایی حقوق‌بنیاد، و بستر فرهنگی پذیرای آزادی به‌طور همزمان و هماهنگ عمل کنند. چنین هماهنگی‌ای، نه در نتیجه یک اصلاح ناگهانی، بلکه در اثر فرآیند تدریجی و هم‌افزای فقه، حقوق و فرهنگ به‌دست خواهد آمد. رویکردی که هدف آن، هم پاسداری از ارزش‌ها و هویت بومی است و هم گسترش افق آزادی‌های انسانی در جهت تعالی فرد و جامعه.

فهرست منابع

الف: کتب

۱. آجودانی، ماشاءالله.(۱۳۹۲)، آزادی و مذهب در اندیشه ایران معاصر. تهران: نشر اختران.

۲. رحمانی، مهدی. (۱۳۹۶)، حقوق احزاب و آزادی‌های سیاسی در ایران. تهران: سمت.

۳. رضایی، ابراهیم. (۱۴۰۱)،قانون اساسی و آزادی‌های عمومی. قم: پژوهشگاه علوم انسانی.

۴. طباطبائی موتمنی، سید محمد. (۱۳۹۹)،آزادی‌های فردی در پرتو قانون اساسی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۵. قادری، عباس. (۱۳۹۹)،حقوق اساسی و آزادی‌های عمومی. تهران: نشر میزان.

۶. فاضلی، امیر. (۱۳۹۸)،شرح قانون آیین دادرسی کیفری. تهران: جنگل.

۷. فخاری، فاطمه. (۱۳۹۷)، "آزادی مطبوعات و نظام حقوقی ایران." مجله رسانه و حقوق، سال ۳، شماره ۱.

۸. کریم‌پور، حمید. (۱۳۹۹)، فقه سیاسی تطبیقی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۹. موسوی، ابوالفضل. (۱۴۰۰)،تحلیل تطبیقی آزادی‌های قانون اساسی ایران و اسناد بین‌المللی. تهران: نشر میزان.

۱۰. موسوی‌نژاد، حمید. (۱۴۰۰)،تحلیل عملی آیین دادرسی کیفری. تهران: خرسندی.

۱۱. میر محمدصادقی، حسین. (۱۳۹۴)، حقوق بشر و آزادی‌های عمومی. تهران: سمت.

۱۲. نادری، فرشته. (۱۳۹۹)،حقوق فرهنگی و هنری در نظام حقوقی ایران. تهران: خرسندی.

۱۳. نائینی، محمدحسین. (۱۳۹۴)،تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله. به کوشش سید محمود طالقانی. تهران: نشر نی.

۱۴. هدایت‌پور، مهدی. (۱۳۹۸)،آیین دادرسی کیفری و حقوق شهروندی. تهران: میزان.

ب : مقالات و مجلات

۱۵. عامری، فرهاد. (۱۳۹۹)، "جایگاه آزادی‌های مشروع در اندیشه سیاسی شیعه." فصلنامه فقه و حقوق اسلامی، سال ۱۱، شماره ۲.

۱۶. پاکزاد، لیلا. (۱۴۰۲)، "تحلیل تطبیقی قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی." پژوهش حقوقی معاصر، سال ۴، شماره ۱.

۱۷. پیرحسینلو، علیرضا. (۱۳۹۷)، "بررسی قاعده اباحه در فقه امامیه." مجله قواعد فقهی، شماره۷.

۱۸. خدابخشی، روح‌الله. (۱۳۹۸)، "مطالعه انتقادی قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی." مجله سیاستگذاری حقوقی، سال ۶، شماره ۲.

۱۹. زارعی، محمد. (۱۳۹۳)، "آزادی و مسئولیت در فقه امامیه." فصلنامه پژوهش‌های فقهی، سال ۴، شماره ۲.

۲۰. سهرابی، محمد. (۱۳۹۹)، "بررسی محدودیت‌های قانونی بر آزادی احزاب." مطالعات حقوق عمومی، سال ۱۲، شماره ۱.

۲۱. شفیعی، مهدی. (۱۳۹۸)، "جایگاه آزادی‌های اجتماعی در فقه اسلامی." پژوهشنامه فقه معاصر، سال ۳، شماره ۲.

۲۲. کریمی، سعید. (۱۴۰۲)، "بررسی حقوق اجتماعی در مشروطه." یادنامه تاریخ حقوق ایران، سال ۲، شماره ۱.

۲۳. محلاتی، احمد. (۱۳۹۹)، "اصول عدالت و آزادی در فقه دوازده امامی." مطالعات اسلامی معاصر، سال ۹، شماره ۱.

۲۴. نظری، وحید. (۱۴۰۱)، "فقه و حقوق شهروندی؛ مطالعه تطبیقی." مجله دانش حقوقی، سال ۵، شماره ۳.

۲۵. هدایت‌پور، علی. (۱۳۹۸)، "مصلحت عمومی و تحدید آزادی‌ها در فقه سیاسی شیعه." مجله فقه و اجتهاد، سال ۱۴، شماره ۲.

۲۶. هوشیدری فراهانی، مریم. (۱۳۹۵)، "حقوق شهروندی در آیینه قانون اساسی." مجله حقوق اساسی، سال ۶، شماره ۱.

۲۷. یادگاری، حسین. (۱۳۹۷)، "مبانی فکری و شرعی آزادی‌های مشروع." اندیشه حقوق عمومی، سال ۶، شماره ۱.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۵۶ - ۱۳۱

برآیند توحید اجتماعی در صورت‌بندی نظری و فرآیند تحقق تمدن نوین اسلامی با تاکید بر دیدگاه آیت الله شهید خامنه‌ای(قدس الله نفسه الزکیه)

محمد عرب‌صالحی [۱]
فریده پیشوایی [۲]

چکیده

هدف مقاله کشف برآیندهای خوانش توحید به عنوان دکترین اجتماعی در صورت‌بندی و فرآیند تحقق تمدن نوین اسلامی با تاکید بر بیانات آیت الله شهیدخامنه‌ای(ره) است. بنا بر دیدگاه مفسران نواندیش و نظرگاه امام شهید، توحید قواره جامعه را تعیین کرده و نظریه اداره جامعه است. حاصل این خوانش، یعنی توحید اجتماعی، با تاثیرگذاری در عرصه‌های مادی و معنوی، حوزه بینشی-معرفتی، و عاملیت انسانی، صورت‌بندی جدیدی از مباحث نظری تمدن نوین اسلامی به‌دست می‌دهد و فرآیند تحقق تمدن نوین اسلامی را بازآرایی می‌کند. مطابق یافته‌های تحقیق که با روش اسنادی و رویکرد تحلیلی اکتشافی صورت گرفته، برآیند توحید اجتماعی در عرصه مادی و معنوی، رشد همزمانی بر مبنای اصل خدامحوریِ انبساطی است. در حوزه بینشی، توحید اجتماعی و لوازم آن، نظام معنایی جمعی و اجتماعی و فراجغرافیایی را حول محور «الله» بازتعریف خواهد کرد. این برآیند در حوزه معرفتی، بازتعریف مفاهیم، مسائل و منابع معرفتی خواهد بود. برآیند توحید اجتماعی در حوزه انسانی، تربیت انسانِ توحیدمحور و عزتمند است که غریزی صرف رفتار نمی‌کند و در مسیر تمدن‌سازی عاملیت و کنشگری توحیدی دارد و افق نگاهش، تمدنی است. در فرآیند تمدن‌سازی نیز توحید اجتماعی هم در مقیاس فردی یعنی خودسازی و هم در مقیاس اجتماعی اثرگذار است و در مسیر جامعه‌پردازی، جامعه اسلامی را به جامعه تمدنی توحیدمدار ارتقا می‌دهد و زمینه‌ساز ظهور تمدن نوین اسلامی به‌عنوان الگویی جهانی می‌شود که عدالت، معنویت و پیشرفت همه‌جانبه را برای بشریت به ارمغان می‌آورد.

واژگان کلیدی

توحید اجتماعی، تمدن نوین اسلامی، صورت‌بندی نظری، حوزه بینشی، حوزه معرفتی، فرآیند.

---

۱. استاد گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.
Email: Arabsalehi@iict.ac.ir
۲. سطح چهار تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: f.pishvaee@dte.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۱/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۴/۱۴

طرح مسأله

رسیدن به تمدن نوین اسلامی هدف بلندمدتی است که در دیدگاه آیت الله شهیدسیدعلی خامنه‌ای(ره) برای جامعه اسلامی تعیین شده (ر.ک: بیانات در ارتباط تصویری با مردم آذربایجان شرقی ۲۸/۱۱/۱۴۰۰) و غایت آن، ایجاد تمدنی پیشرفته و جامع از حیث مادی و معنوی است که نه تنها نیازهای مسلمانان را برآورده کند، بلکه الگویی برای سایر جوامع باشد. از دیدگاه ایشان تمدن اسلامی «یعنی آن فضایی که انسان در آن از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند؛ به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده، برسد و زندگی خوبی و عزتمندی داشته باشد» (بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۴/۰۶/۱۳۹۲)

ویژگی این تمدن اتکا به معنویت، به خدا، به وحی الهی، به تعلیم و هدایت الهی بوده (بیانات در دیدار قاریان، ۱۳۹۱/۴/۳۱) و تمدن نیز امر اجتماعی است؛ لذا این تمدن، ارتباطی عمیق و وثیقی با توحید اجتماعی پیدا می‌کند؛ ایده‌ای که بنیانگذار آن در عصر حاضر آیت الله شهید خامنه ای(ره) است. تمدن نوین اسلامی به عنوان ساختار کلان اجتماعی، اقتصادی و فناوری جوامع، نیازمند یک محور مشترک بینشی برای همگرایی و تقویت انسجام اجتماعی است؛ این محور می‌تواند در قالب توحید اجتماعی بر پایه ارزش‌های الهی تعریف شود؛ چنانکه امام شهیدمان فرموده‌اند: بدون مکتب و بدون ایدئولوژی نمی‌توان یک تمدن را به وجود آورد؛ احتیاج به ایمان است. این تمدن دارای علم خواهد بود، دارای صنعت هم خواهد بود، دارای پیشرفت هم خواهد بود؛ و این مکتب، هدایت‌کننده و اداره‌کننده همه اینها خواهد شد. آن که مکتب توحید را مبنای کار خودش قرار می‌دهد، آن جامعه‌ای که به دنبال توحید حرکت می‌کند، همه این خیراتی را که متوقف بر تمدن‌سازی است، به دست خواهد آورد؛ یک تمدن بزرگ و عمیق و ریشه‌دار خواهد ساخت و فکر و فرهنگِ خودش را در دنیا گسترش خواهد داد. (بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی ۲۳/۰۷/۱۳۹۱)

در این چارچوب، این مساله مطرح می‌شود که خوانش اجتماعی از توحید در

عرصه‌های مادی و معنوی، حوزه بینشی، معرفتی و عاملیت انسانی و نیز در فرایند تحقق این تمدن یعنی خودسازی و جامعه‌پردازی چه تاثیری دارد و برونداد آن چه خواهد بود. با درنظر گرفتن نوپایی رویکرد اجتماعی به توحید و نیز اولویت‌داشتن مطالعات تمدن‌پژوهی، نوشتار حاضر درصدد پاسخ به این سوال براساس دیدگاه آیت الله شهیدخامنه‌ای(ره) است.

فرضیه تحقیق این است که توحید اجتماعی، در خوانش آیت‌الله شهید خامنه‌ای(ره)، مبنای نظری و جهت‌دهنده فرآیند تحقق تمدن نوین اسلامی است؛ به‌گونه‌ای که با بازتعریف نظام معنایی، معرفتی و عاملیت انسانی، هم‌زمان زمینه‌ساز خودسازی فردی و جامعه‌پردازی تمدنی شده و تحقق تمدنی مبتنی بر عدالت، معنویت و پیشرفت را ممکن می‌سازد.

این تحقیق به شیوه اسنادی انجام شده است. گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و روش تحلیل داده‌ها تحلیل عقلی با رویکرد تحلیلی-استنباطی است و به‌صورت محسوس، بر استنباط و اجتهادِ مستند بر ادله و جهت‌گیری تحلیلی براساس استدلال و استنتاج عقلی تکیه دارد.

انجام این تحقیق، صورت‌بندی جدیدی از تمدن نوین اسلامی ارائه کرده و مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی را از حیث نظری فراهم‌تر می‌سازد.

پیشینه

درباره پیشینه خاص مقاله کتاب مستقلی یافت نشد. در سطح رساله‌های دکتری، رساله‌ای با عنوان «توحید اجتماعی و نقش آن در تمدن‌سازی اسلامی»(پورعباس ،۱۳۹۸) وجود دارد. تمایز مقاله حاضر با این رساله در استخراج مولفه‌های توحید اجتماعی است که رویکرد آن را متفاوت می‌سازد و طبیعتا در نتایج بحث نیز اثرگذار است.

«تأملی در کارکرد توحید عبادی و نسبت آن با ایجاد رفاه اقتصادی در گستره تمدن نوین اسلامی» (پورعباس، ۱۳۹۹) و «تأملی در کارکرد توحید عبادی نسبت به مظاهر عینی و مادی تمدن نوین اسلامی» (ابراهیم نژاد و دیگران، ۱۳۹۷) دو مقاله نزدیک به این موضوع هستند، با این تفاوت‌که متغیر اصلی تحقیق یعنی «توحید عبادی» در این مقالات، با

«توحید اجتماعیِ» مد نظر نویسندگان مقاله حاضر تفاوت دارد، ضمن اینکه در این دو مقاله تنها به رابطه توحید اجتماعی با مبحث اقتصاد و مظاهر عینی و مادی تمدن پرداخته شده است.

«کارکرد توحید اجتماعی در بازسازی تمدن اسلامی و الزامات آن با تأکید بر قرآن و اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای» (عرب صالحی و پیشوایی، قبسات، ش۱۱۱) مقاله دیگری در این زمینه است که گرچه از حیث موضوعی با مقاله حاضر همسوست، ولی به جهت گستردگی موضوع تمدن، در آن مقاله به این سؤال پاسخ داده شده که نقطه عزیمت تمدن نوین اسلامی چیست و برمبنای آن، چه مقدمات نظری باید فراهم گردد و الزامات آن کدام است که متفاوت با سوالات مقاله حاضر است. در مقاله یادشده تاثیر توحید اجتماعی در بخش ابزاری و حقیقی تمدن نوین اسلامی یعنی سبک زندگی بررسی شده و تکیه تحقیق بر تبیین الزامات تحقق این تمدن در پرتو توحید اجتماعی است؛ اما نوشتار پیش رو به دنبال صورت‌بندی تمدن نوین اسلامی با بررسی برونداد توحید اجتماعی در ساحت بینشی، معرفتی، انسان سازی و فرایند تحقق این تمدن در دو گام خودسازی و جامعه‌پردازی است که در مقاله پیشین بدان ورودی نشده است.

۱. مفهوم‌شناسی

سه مفهوم کلیدی «توحید اجتماعی» و «تمدن نوین اسلامی» و «صورت‌بندی» در این تحقیق نیاز به تعریف عملیاتی دارند:

۱-۱. توحید اجتماعی

مفهوم توحید اجتماعی، مولفه‌ها و ریزمولفه‌های آن براساس آیات قرآن، در دیگر آثار نگارندگان، و با الهام از ایده توحیدی مسلمانان روشنفکر به ویژه اندیشمند معاصر آیت الله شهیدخامنه‌ای به تفصیل بیان و ثابت شده است (ر.ک: عرب صالحی و پیشوایی، ۱۴۰۳الف) و در اینجا به‌اختصار توضیحی در مورد ماهیت و پیشینه آن در قرآن و اندیشه مفسران ارائه می‌شود:

برخلاف رویکرد مشهور و بر اساس شعار «لااله الا الله» که دارای دو سویه اثباتی و

سلبی است، توحید صرفا یک مقوله نظری و اعتقادی نیست، بلکه شانی اجتماعی داشته و هرزمان که پیامبری مردمش را به سوی توحید فرامی‌خوانده، مخاطبان که با مفاهیم «اله» و «رب» و «عبد» آشنا بودند، می‌دانستند از چه خصیصه ای به عبودیت تعبیر می‌شود. به گفته سیدقطب عرب‌ها معنی «اله» و «لااله الا الله» را در زبان خود به‌خوبی درک می‌کردند و می‌دانستند الوهیت به معنی حاکمیت برتر است و توحیدِ الوهیت و اختصاص‌دادن آن به خداوند، به معنای بازپس گرفتن سلطنت بر ضمایر و شعائر و واقعیات زندگی و دل و جان مردم از کاهنان و سران قبایل و فرمانروایان و حکام، و تفویض کامل آن به خداست. (سیدقطب، ۱۳۹۲، ص۱۵-۱۶).

این بازتفسیر از توحید، ریشه در آیات قرآن دارد. مولفه اول توحید اجتماعی، پذیرش ربوبیت الهی است که با تحلیل آن، ابعاد اجتماعی‌اش آشکار می‌گردد. آیات زیادی بر این امر یعنی وحدانیت خداوند در ربوبیت عالم هستی دلالت دارند: (حمد: ۱، صافات: ۱۸۲، زمر: ۷۵، یونس: ۱۰، زمر: ۷۵، رعد: ۱۶ و صافات: ۱۲۶). پیام اصلی تمام آیات یگانگی خداوند در کارگزاری و تدبیر امور و وابستگی تمام موجودات به خداوند است. مولفه دوم توحید اجتماعی، نفی عبودیت ماسوی الله است که همانند اصل ربوبیت، آیاتی برآن دلالت‌گری می‌کنند، ازجمله: (یس:۶۰، هود:۲، انبیا: ۶۷). طبق این آیات، خداوند در اطاعت و بندگی، یگانه است و هرگونه اطاعت از غیر خدا تنها با اجازه او رواست. در آیاتی از قرآن نیز شواهدی وجود دارد که توحید اجتماعی رسالت تمام انبیاء است بلااستثنا؛ مانند آیه «**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ**» (انبیاء:۲۵)؛ زیرا جمله "نُوحِي إِلَيهِ" استمرار را می‌رساند، و جمله" فاعْبُدُونِ" خطاب به عموم پیامبران، و امت‌های ایشان است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۴، ص۲۷۵) این اصل اعتقادی همانند سایر اصولی که پیامبران به بشر تعلیم داده‌اند، انسان را از حیث رفتار و عملکرد اجتماعی، و جامعه را از لحاظ ساختار و مناسبات داخلی و خارجی متحول می‌سازد.

توحید اجتماعی یعنی حاکمیت خداوند در زیست اجتماعی انسان به شکل مطلق، که روی دیگر آن نفی حضور غیر خدا از قلمرو زندگی اجتماعی و روابط اجتماعی انسان است؛ این معنا متفاوت از توحید جمعی یعنی قیام جمعی به توحید است، گرچه در امور

فردی باشد؛ مانند طواف جمعی دور خانه خدا، خواندن ادعیه به صورت دسته‌جمعی و....؛ چه‌بسا انسان تنها موحد در یک جامعه باشد، اما توحیدش اجتماعی باشد؛ زیرا همه الهه غیر خدا را منکر است و در تمام روابط فردی و اجتماعی حاکمیت خدا را رعایت می کند و چه‌بسا توحید جمعی که در قبال حاکمیت طواغیت و آلهه سکوت اختیار کرده و بی تفاوت از کنار آن عبور می کند، مانند توحید برخی از متصوفه. در قاموس اسلام هم توحید جمعی و هم توحید نظری فردی در کنار توحید اجتماعی معنا پیدا می کند و بدون آن یک توحید ناقص هست.

۲-۱. تمدن نوین اسلامی

ازآنجا که نظریه‌پرداز تمدن نوین اسلامی آیت الله شهید سیدعلی خامنه‌ای هستند، در تعریف این اصطلاح به دیدگاه ایشان بسنده می کنیم. طبق فرموده ایشان، فرهنگ (و سبک زندگی) بخش نرم افزاری و حقیقی، و مقولاتی مانند علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی بخش ابزاری تمدن نوین اسلامی است: «تمدن نوین دو بخش دارد: یک بخش، بخش ابزاری است؛ بخش دیگر، بخش متنی و اصلی و اساسی است. به هر دو بخش باید رسید. بخش ابزاری عبارت است از همین ارزش‌هائی که ما امروز به عنوان پیشرفت کشور مطرح می کنیم: علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی، تبلیغ و ابزارهای تبلیغ؛ ...، اما بخش حقیقی، آن چیزهائی است که متن زندگی ما را تشکیل می‌دهد؛ که همان سبک زندگی است». (بیانات در سفر به استان خراسان شمالی،۲۱/۷/۹۷) از نظر ایشان اگر کشور توانست در میدان‌های تحرک و پیشرفت مادی به موفقیت‌هایی دست یابد و علم و فناوری و صنعت و سیاست بین المللی و دیپلماسی قوی پیدا کند و اقتصاد جامعه را سروسامان دهد؛ و از منابع عظیم ثروت در زیر زمین و روی زمین، اعم از معدن و کشاورزی، و از سرزمین وسیع و متنوع ایران و موقعیت مهم سوق الجیشی آن استفاده کند؛ و با معیارهای پیشرفت جهانی و مدنی خودش را همراه کند، اولین کشور و دولتی خواهد بود که توانسته پیشرفت مادی را در زیر روشنیِ چراغ برافروخته فضیلت و معنویت به دست آورد؛ این می‌شود یک تمدن جدید

که در تاریخ کم‌سابقه است.(بیانات در دیدار طلاب مدرسه علمیه آیت‌الله مجتهدی ۱۳۸۳/۳/۲۲)

بنابراین پیشرفت‌های مادی و صنعتی و ... و نظام‌سازی، شرط لازم دستیابی به تمدن نوین اسلامی است؛ چنانکه آیت الله شهیدخامنه‌ای(ره) خطاب به سران بیداری اسلامی گفته‌اند: «مسئله اصلی شما، چگونگی نظام‌سازی، قانون‌نویسی و مدیریت کشور و انقلاب‌ها خواهد بود؛ این همان مسئله مهم تمدن‌سازیِ اسلامی مجدد در عصر جدید است» (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴) اما این به معنای غفلت از بخش حقیقی و اصلی تمدن نوین اسلامی که همان معنویت باشد، نیست. ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «ما در تمدن اسلامی و در نظام مقدس جمهوری اسلامی که به سمت آن تمدن حرکت می‌کند، این را هدف گرفته‌ایم که دانش را همراه با معنویت پیش ببریم. اینکه می‌بینید دنیای غرب نسبت به پایبندی ما به معنویت، حساس است؛ بر دینداری ما اسم تعصب و تحجر می‌گذارد و علاقه‌مندی ما به مبانی اخلاقی و انسانیت را مخالفت با حقوق بشر قلمداد می‌کند، به خاطر آن است که این روش، ضد روش آنهاست. آنها علم را پیش بردند؛ البته کار مهم و بزرگی بود، اما جدای از اخلاق و معنویت بود و شد آنچه که شد. ما می‌خواهیم علم با اخلاق پیش برود. دانشگاه همچنان که مرکز علم است، مرکز دین و معنویت هم باشد». (بیانات در دیدار جمعی از پرستاران ۱۳۷۶/۶/۱۹)

۱-۳. صورت‌بندی

مراد ما از صورت‌بندی در این مقاله چارچوبی است که ارکان و مولفه‌های مقوم، وضع و رخساره تمدن نوین اسلامی را در پرتو خوانش اجتماعی از توحید تعیین و ترسیم می‌کند.

۲. برآیند توحید اجتماعی در صورت‌بندی تمدن نوین اسلامی

برآیند توحید اجتماعی در صورت‌بندی تمدن اسلامی در محورهای زیر قابل پیگیری است:

۲-۱. برآیند توحید اجتماعی در عرصه‌های مادی و معنوی

از نظر امام شهید در تمدّن نوین اسلامی، معنویّت در کنار مادّیّت، عروج اخلاقی و معنوی و روحی و تضرّع و خشوع، در کنار پیشرفت زندگی مادّی [است] (بیانات در دیدار با کارگزاران حج؛ ۱۳۹۸/۴/۱۲) و «معنویت و اخلاق هم باید به قدرِ حرکت پیش‌رونده مادی پیشرفت کند. دل‌های مردم با خدا و معنویات آشنا بشود. انس با خدا، انس با عالم معنا، ذکر الهی و توجه به آخرت در یک چنین جامعه‌ای بایستی رایج شود. اینجاست که آن خصوصیت استثنایی جامعه و تمدن اسلامی، خود را نشان می‌دهد؛ ترکیب و آمیختگی دنیا و آخرت باهم» (بیانات در دیدار مردم شاهرود؛ ۱۳۸۵/۸/۲۰) این امر تنها در سایه توحید اجتماعی حاصل می‌شود.

توحید اجتماعی، مرزهای میان «عرصه‌های مادی» و «معنوی»«تمدن نوین اسلامی» را نه تنها کمرنگ، بلکه به هم پیوسته و در خدمت یکدیگر تعریف می‌کند و هر دو را اجزایی از یک کلِ واحد و هدفمند می‌بیند که در نهایت به سوی «الله» هدایت می‌شوند. در نگاه توحید اجتماعی، تمام مظاهر مادی تمدن اعم از علم، صنعت، اقتصاد، هنر، معماری، شهرسازی ابزارهایی هستند برای شکوفایی معنویت و رسیدن به کمال الهی و باید در راستای شناخت بهتر خداوند و بندگی در برابر او و خدمت به خلق و آبادانی زمین به معنای الهی آن به کار گرفته شوند. اقتصاد نباید صرفاً به دنبال انباشت ثروت مادی باشد، بلکه باید بر پایهٔ عدالت، قسط و تأمین نیازهای اساسی جامعه برای زیست طیبه بنا شود. هنر و زیبایی‌شناسی باید در خدمت ارتقای روح انسان و یادآوری زیبایی‌های الهی باشند، نه صرفاً لذت‌های زودگذر و غفلت زا، و اخلاق خدامحور در تمام معاملات اقتصادی، روابط اجتماعی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی جاری باشد. در حوزه معماری، فضاهای شهری و روستایی، باید بازتاب‌دهندهٔ هویت توحیدی باشند و همراه با ایجاد آرامش و زیبایی

بصری، همبستگی و یاد خدا را تداعی کنند. در تمدن نوین اسلامی با محوریت توحید، حکمرانی عادلانه و مبتنی بر حق در جریان است؛ نظامی سیاسی و اداری که در آن، قانون الهی، عدالت، خدمت به مردم و پاسخ‌گویی در اولویت قرار دارند و نه قدرت، منفعت شخصی یا قوم‌گرایی.

شاخصه اصلی و عمومی این تمدن، بهره‌مندی انسان‌ها از همه ظرفیت‌های مادی و معنوی‌ای است که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان، در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است. آرایش ظاهری این تمدن را در حکومت مردمی، در قوانین برگرفته از قرآن، در اجتهاد و پاسخگوئی به نیازهای نوبه‌نوی بشر، در پرهیز از تحجر و ارتجاع و نیز بدعت و التقاط، در ایجاد رفاه و ثروت عمومی، در استقرار عدالت، در خلاص شدن از اقتصاد مبتنی بر ویژه‌خواری و ربا و تکاثر، در گسترش اخلاق انسانی، در دفاع از مظلومان عالم، و در تلاش و کار و ابتکار، می‌توان و باید مشاهده کرد. (بیانات در بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی؛ ۱۳۹۲/۲/۹)

۲-۲. برآیند توحید اجتماعی در ساخت نظام اندیشگی

برای ایجاد یک تمدن اسلامی مانند هر تمدن دیگر دو عنصر اساسی لازم است: یکی تولید فکر، دیگری پرورش انسان (بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه ۱۳۷۹/۷/۱۴) بنابراین ساحت تاثیرگذاری توحید اجتماعی در این ساحت، در تولید اندیشه خواهد بود که در پیوند تنگاتنگ با امر فرهنگ است. از دیدگاه آیت الله شهیدخامنه‌ای(ره) ملتی که داعیه تمدن‌سازی دارد، بدون ایدئولوژی نمی‌تواند حرکت کند و تا امروز حرکت نکرده است. کسانی هم که امروز در دنیا تمدن مادی را به وجود آورده اند، با ایدئولوژی وارد شدند؛ و صریح گفتند ما کمونیستیم، ما کاپیتالیستیم و به اقتصاد سرمایه داری اعتقاد داریم و به آن اعتقاد ورزیدند. بدون مکتب و ایدئولوژی نمی‌توان یک تمدن را به وجود آورد؛ احتیاج به ایمان است. (۲۳/۰۷/۱۳۹۱ بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی)

بی‌تردید تمدن بزرگ عمیق و ریشه‌دار اسلامی نمی‌تواند بر پایه توحید نظری صرف

استوار شود، ازاین‌رو توحید اجتماعی بن‌مایه فکری و نقطه ثقل حوزه بینشی تمدن نوین اسلامی است و به‌عنوان محور بنیادین و قلب تپنده دستگاه فکری این تمدن نقش‌آفرینی می‌کند. این مفهوم، که بر ایمان اجتماعی و نفی هرگونه شرک در ساحت‌های اجتماعی به معنای جامع آن تأکید دارد، نه‌تنها یک چارچوب فکری، بلکه ایدئولوژی سازنده‌ای است که بنیان‌های تمدن را دگرگون می‌سازد. تمدن نوین اسلامی که به‌عنوان بزرگ‌ترین اجتماع سیاسی-اجتماعی با دستاوردهای برجسته در عرصه‌های مادی و معنوی شناخته می‌شود، مطابق با قرآن نیازمند پذیرش و حاکمیت نظریه توحید اجتماعی در سپهر اندیشه، و نفی غیر او در حاکمیت است. در آیه **وَ لا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ** منظور از اله دیگر، نفی بتهایی است که به دستشان ساخته‌اند یا کسانی که به زعم خودشان در جایگاه الوهیت قرار دارند یا افرادی که مردم درباره آنان چنین می اعتقادی داشتند. **لا إِلهَ إِلَّا هُو**، یعنی او تنها معبودی است که انسان باید نسبت به او حس عبودیت داشته باشد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج۱۷، ص۳۵۶-۳۵۷)

توحید اجتماعی با نقش‌آفرینی در حوزه نرم‌افزاری تمدن، یعنی عرصه ارزش‌ها، باورها، جهان‌بینی و نظام اندیشه‌ای، به‌عنوان شالوده تمدن نوین اسلامی عمل می‌کند. این نظریه، با بازتعریف انبساطی از توحید یعنی خارج کردن توحید از یک امر محدود در عبادات و مناسک، و رهایی انسان‌ها از بت‌های ذهنی و شرک‌های پنهان، وابستگی به قدرت‌های انسانی، تعلق به ارزش‌های مادی‌گرایانه و اسارت در نظام‌های اجتماعی مبتنی بر ظلم و سلطه، زیربنای فکری تمدن را متحول می سازد. از این منظر، توحید اجتماعی نه‌تنها یک جهان‌بینی یکتاپرستانه و الهی ارائه می‌دهد، بلکه آن را به عرصه‌های تمدنی همچون فرهنگ، هنر، سیاست، اقتصاد و نظام اجتماعی گسترش می دهد و آنها را بر پایه یکتاپرستی سامان‌دهی می‌کند

۳-۲. برآیند توحید اجتماعی در حوزه معرفتی تمدن نوین اسلامی

واژه معرفت و معادل های آن در زبان فارسی و عربی به معنای آگاهی، شناخت و ادراک است و در اصطلاح علوم اسلامی، معانی و کاربردهای متعددی دارد. اندیشمندان

مسلمان در معرفت‌شناسی از میان معانی و کاربردهای گوناگون معرفت، معنای لغوی آن را که مطلق آگاهی و شناخت است، به کار برده اند؛ اعم از اینکه معرفت باواسطه باشد یا بدون واسطه. مفهوم باشد یا گزاره. (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص۲۴) در اصطلاح رایج معرفت شناسان، به باور صادق موجه، معرفت می‌گویند. (فعالی، ۱۳۷۹، ص۸۲ و۱۵۷) در این مباحث هرجا معرفت و واژه‌های مشابه آن را به کار می‌رود، مقصود، مطلق آگاهی است (قائمی نیا، ۱۳۹۶، ص۲۵) که هم شامل علم حصولی است، هم علم حضوری. مد نظر این مقاله از معرفت، علم حصولی و معرفت اکتسابی مرتبط با موضوع تمدن است.

توحید اجتماعی هم در قلمرو معرفتی که شامل موضوع مفاهیم و مسائل تمدنی می‌شود، هم در منابع کسب معرفت در مباحث نظری تمدنی و اعتبارسنجی آنها و هم در داوری گزاره‌های معرفتی مرتبط با تمدن به شرح زیر تاثیرگذار است:

۱-۳-۲. تاثیر در قلمرو معرفتی تمدنی

توحید اجتماعی با تاثیرگذاری در موضوع تمدن، آن را فراتر از یک طرح صرفا ایدئولوژیک یا سیاسی به یک گفتمان تحول‌آفرین بنیادین فراجغرافیایی تبدیل می‌کند و برپایه بازگشت به اصول و مولفه‌های توحید ناب قرآنی، الگویی جامعه و متعالی برای زیست انسان معاصر ارائه می‌دهد. برابر با فرموده امام شهید «تمدن اسلامی می‌تواند نقطه رهائی از جهان بینی مادی و ظالمانه و اخلاقِ به لجن کشیده‌ای که ارکان تمدن امروزیِ غربند، باشد.» (بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی؛ ۱۳۹۲/۲/۹)

همچنین مفاهیم کلیدی مرتبط با تمدن نوین اسلامی نیز با خوانش اجتماعی از توحید ارتقا می‌یابند؛ برای مثال مفهوم «جامعه» با لحاظ توحید اجتماعی بستر پذیرش حاکمیت الهی می‌شود؛ مرکزیت اراده خداست و ساختارها و اولویت‌ها و قوانین آن، نه براساس منافع گروهی هوای نفس یا قدرت‌های بشری، بلکه در راستای رضایت و اراده الهی شکل می‌گیرد و جامعه به عنوان میدان عمل به توحید بازتعریف می‌شود.

مفهوم «پیشرفت همه‌جانبه» با خوانش اجتماعی از توحید، غنا یافته و دیگر رشد کمی اقتصادی یا توسعه مادی نیست، بلکه فرایند تکاملی هدفمند جامعه و انسان است و همزمان

همه ساحت‌های اقتصادی و رفاهی، سیاسی و حکمرانی و فرهنگی و تربیتی و اخلاقی و معنوی را زیر چتر توحید بازآرایی می‌کند.

مفهوم کلیدی «سبک زندگی» نیز در این راستا، حرکت نظام‌مند جامعه و انسان به سوی زندگی طیبه با محوریت حضور اراده و حاکمیت الهی در ابعاد و لایه‌های مختلف زیست انسان تعریف می‌شود. (ر.ک: پیشوایی، ۱۴۰۳)

مفهوم «عدالت» هم در این گفتمان پس از آن توسعه نابرابر نخواهد بود و با استقرار توحید اجتماعی نظام تصمیم‌گیری و اجرا به شکل حداکثری و فراجغرافیایی به سمت برپایی قسط حرکت می‌کند و رفاه و امنیت اجتماعی همراه با معنویت به‌وفور در جامعه تحقق خواهد یافت.

«امت» هم بر مبنای توحید اجتماعی فراتر از اجتماع بشری با نگاه مادی، اجتماعی است که حول محور وحی و هدایت الهی گرد هم آمده‌اند؛ پیوستگی و انسجام متقابل دارند و هم‌سرنوشتند، چنانکه می‌فرماید: «**وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا**» (جاثیه:۲۸)؛ *در آن روز هر امّتی را می‌بینی (که از شدّت ترس و وحشت) بر زانو نشسته؛ هر امّتی بسوی کتابش خوانده می‌شود.*

مفهوم «معنویت» هم با درنظر گرفتن توحید اجتماعی به این صورت نمود می‌یابد که انسان موحد در بطن فعالیت‌های روزمره فردی و اجتماعی خود، حضور معنوی دارد و فعالیت‌های دنیوی خود را رنگ خدایی می‌زند وحضورِ آگاهانهٔ خدا را در تمام عرصه‌ها حس می‌کند.

توحید اجتماعی بانفی دوگانگی دین و دنیا، جهان و تمام عرصه‌های آن را صحنه عمل به حکم خدا می‌داند. دین در این تعریف، منشور عمل به خواست الهی و هدف، تعالی انسان و جامعه به سوی الله است. جامعه توحید بستری برای رشد فردی را فراهم می‌کند و در مقابل، موحدان جامعه را به سمت آرمان‌های الهی سوق می‌دهند. در چنین جامعه‌ای فرد، صرفا یک شهروند یا عامل اقتصادی نیست، بلکه خلیفه الله در زمین است که در قبال خدا و خلق خدا مسئولیت دارد.

در این نظام معرفتی، همه دانش‌ها و علوم به سمت شناخت خداوند و تحقق اراده او در

زمین جهت‌دهی می‌شوند. این نگاه، نظام معرفتی را از مادی‌گرایی و سکولاریسم جدا کرده و آن را به سمت الهی‌بودن سوق می‌دهد؛ چنانکه آیت الله شهیدخامنه‌ای(ره) فرمود: «ما در تمدن اسلامی و در نظام مقدس جمهوری اسلامی که به سمت آن تمدن حرکت می‌کند، این را هدف گرفته‌ایم که دانش را همراه با معنویت پیش ببریم». (بیانات در دیدار جمعی از پرستاران و دانشجویان دانشگاه‌های علوم پزشکی سراسر کشور؛ ۱۳۷۶/۶/۹)

توحید اجتماعی، علوم انسانی، صنعت و تکنولوژی را از یک فعالیت صرفاً مادی‌گرایانه به یک فرآیند معنوی و الهی تبدیل می‌کند؛ علم را از خدمت سلطه‌گری، انحصارطلبی یا اهداف غیر انسانی خارج ساخته و در خدمت انسانیت، رفع نیازهای بشری، تحقق عدالت اجتماعی و تقرب به خداوند و خداپرستی قرار می‌دهد و با نفی کاربست معرفت‌های حاصل از علوم انسانی ماده نگر و غیر وحیانی، جهان بینی یکتاپرستانه را به محور تحول مفاهیم و ساختارهای معرفتی تبدیل می‌کند. از این منظر علم و دانش نه تنها برای پیشرفت صرف دنیوی، بلکه برای شناخت بهتر خداوند و در راستای تحقق اهدافی الهی مورد تاکید قرار می‌گیرد.

توحید اجتماعی در ساحت علوم تجربی نیز برخلاف صنعت‌های تحت خدمت نظام سرمایه داری و سکولار، به دنبال کاهش نابرابری‌ها، رفع فقر و فساد و ایجاد فرصت‌های برابر برای همه انسان‌ها جهت حل مشکلات واقعی بشر و نه ایجاد نیازهای کاذب، و تحقق عبودیت اجتماعی است. این نگاه، انسان‌ها را از اسارت در الگوهای مادی‌گرایانه و سلطه‌جویانه رها کرده، علوم و فناوری را از ابزاری صرف اقتصادی، به محرک‌هایی برای رشد تمدن متعالی و تعالی‌بخش تبدیل می‌کند و به توسعه پایدار، عدالت فناورانه و حفظ کرامت انسانی در تمامی مراحل تولید و مصرف منجر می‌شود.

۲-۳-۲. برآیند توحید اجتماعی در منابع معرفتی تمدنی

توحید اجتماعی معرفت حاصل از عقلانیت متکی به وحی و نقل را تایید می‌کند. توحید اجتماعی می‌آموزد که علم و دین دو مقوله جدا از هم نیستند، بلکه هر دو در مسیر شناخت خداوند و تحقق اراده او در جامعه عمل می‌کنند، و از آنجا که حیث اجتماعی در

تمدن غلبه دارد، با درنظرگرفتن توحید اجتماعی به عنوان منبع معرفتی، منابع استخراج گزاره های مرتبط با تمدن گسترش می‌یابد. افرون برآن، توسعه قلمرو دلالی و جامعیت آیات مربوط به علوم انسانی و حیثیت اجتماعی آن، از دیگر برآیندهای خوانش اجتماعی از توحید در منابع معرفتی مورد نیاز در ساماندهی مباحث نظری تمدن نوین اسلامی است. توحید اجتماعی، علاوه بر آیات مربوط به اسماء و صفات خداوند، قلمرو جامعیت آیات قرآن در سایر حوزه‌ها مانند اقتصاد، سیاست و اخلاق را بر اساس توحید گسترش داده، حیثیت اجتماعی می بخشد و ناظر به نیازها و ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامیِ تمدنی و... ثابت می کند که قرآن مرجع و تأمین‌کننده تمام نیازهای فکری، هدایتی، علمی و تربیتی نظریه تمدن نوین اسلامی است؛ البته روشن است که دستیابی مصداقی و عینی نفوذ و حاکمیت خواست و اراده خداوند در ساحت‌های یادشده، تلاش مضاعف مفسران با رویکرد اجتهادی، تشکیل تیم‌های فکری و احاطه بر مسائل روز اجتماعی و مدیریتی را می طلبد. با این مبنا معنای هدایت به راه راست و مسیرهای علمی سلامت و رهایی از ظلمات جهل و نادانی روشن‌تر می‌شود، چنان‌که می‌فرماید: **قَدْ جَآءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَبٌ مُّبِينٌ يهْدِى بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ يخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يهْدِيهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ** (مائده: ۱۵-۱۶).

٤-۲. برآیند توحید اجتماعی در حوزه عاملیت انسانی

تمامی تمدن‌ها و انقلاب‌های بزرگ و تحول ساز در طول تاریخ در گرو اراده‌های انسانی بوده است، زیرا هیچ گاه انسان و تلاشهای او فارغ از حرکت در یک جهت و هدف خاص نیست. گرچه در تحقق هر تمدنی عوامل بسیاری دخیلند، ولی عمده حرکت و سازندگی در تمدن‌ها بر اساس عاملیت ها در مقیاس فردی است که در صورت تراکم و تکثر، به عاملیت اجتماعی تبدیل خواهد شد.

با در نظرگرفتن شاخص‌های عزت و کرامت، قدرت، اراده و سازندگی به عنوان صفات بنیادین انسان تمدن ساز در کلام امام شهید (بیانات رهبر انقلاب در دیدار با رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری۱۴/۰۶/۱۳۹۲) که در پرتو آن سایر صفات نیز قابل تعریف است، توحید اجتماعی با نفی سلطه و ربوبیت غیر خداوند، می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد و

ارتقای هر یک از این صفات در راستای کنشگری تمدنی انسان باشد:

۱-٤-۲. توحید اجتماعی و انسان عزت‌مند

توحید اجتماعی به انسان هویت الهی می‌بخشد و او را از اسارت ثروت، قدرت یا شهوت و تحقیرهای ناشی از وابستگی‌های مادی آزاد می‌کند. توحید اجتماعی انسان را به عنوان خلیفه خداوند(بقره:۳۰) در زمین معرفی کرده و به‌واسطه اثبات برتری مطلق خداوند بر تمام مخلوقات و امر به پرستش خدای یگانه و نفی هرگونه خدایی، آقایی و سروری برای غیر او، کرامت خدادادی انسان را در دو سطح فردی و اجتماعی تضمین می‌کند؛ و او را از غل و زنجیر بردگی و بندگی هرآنچه غیر اوست رهایی می‌بخشد و عزت حقیقی را تنها در ارتباط و پیوستگی تام و تمام با خداوند معرفی می‌کند. شاهد این مدعا آیه ۷۰ سوره اسراء است. در این آیه همه انسان‌ها به لحاظ ذاتی و آفرینش به صورت مطلق مورد تکریم خداوند قرار گرفته‌اند: **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً.** نیز در آیه ۱۵۷ سوره اعراف نجات انسان‌ها از چنگال اسارت و استبداد از اهداف بعثت انبیا دانسته شده: **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذى يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِى التَّوْراةِ وَ الاِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلاَلَ الَّتِى كانَتْ عَلَيْهِمْ**».

قرآن کریم بر این مساله بارها تاکید کرده که عزت و ذلت تنها در ید قدرت خداوند متعال است و کسی در این ساحت راهی ندارد:

قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلي كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ (آل عمران:۲۶)؛ **مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا** (فاطر:۱۰) و در ادامه عزت را در انحصار خدا، پیامبر و مؤمنان دانسته **وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ** (منافقون:۸) و در آیات دیگر عزت را در قطع وابستگی از کفار معرفی می‌کند: **الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا** (نساء:۱۳۹).

۲-٤-۲. توحید اجتماعی و انسان مقاوم مقتدر

تمدن‌سازی بخصوص در مقابل تمدن غرب که امروزه هیمنه زیادی داشته و از حیث مادی و نظامی و ... قوی است، نیاز به انسانهای مقاوم و قدرتمند دارد. چنین انسانی محور تمدن‌سازی است، زیرا موجودی مقاوم و قدرتمند می‌تواند در ساختن جامعه‌ای عادلانه و پیشرفته و مقابله با تمدنهای غیر توحیدی نقش‌آفرینی کند. توحید اجتماعی انسان را متصل به تنها منبع قدرتی که می‌کند که بی‌پایان است و قدرتی دیگر بر آن غلبه ندارد؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: **وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ** (آل عمران:۱۳۹).

بنا بر اطلاق نفی عبودیت خدایان دروغین، عرصه مقاومت‌ورزی انسان موحد که با کسب اقتدار ارتباط تنگاتنگی دارد، شامل تمام زمینه‌های علمی، اقتصادی و نظامی خواهد شد. لازمه این رویکرد در مقاومت، مرزبندی دقیق و صحیح با دشمن است؛ به‌گفته آیت‌الله شهیدخامنه‌ای معنای این مرز این نیست که رفت و آمد نباشد، بلکه همانگونه که اقتضای مرزبندی انضباط رفت‌و آمدهاست، در مرزهای عقیدتی نیز باید این حدود مشخص باشد؛ چه مرزهای دینی و عقیدتی، چه مرزهای سیاسی». (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۲/۱۲/۱۵)

۳-٤-۲. توحید اجتماعی و تجمیع اراده‌های انسانی

وجود اراده انسان برای ایجاد امت و تمدن اسلامی و تجمیع اراده‌ها به صورت هدفمند حول محور رهبری الهی تمدن ساز، از لوازم مهم تحقق تمدن نوین اسلامی است، زیرا تمدن، امری بشری است و نیازمند هماهنگی، وحدت و انسجام در اهداف و تلاش‌های جمعی است.

توحید اجتماعی به عنوان یک نگرش بنیادین که یکتاپرستی را از سطح فردی به عرصه اجتماعی و تمدنی گسترش می‌دهد با ایجاد وحدت فکری و ارزشی، به‌مثابه قطب نما در تعیین جهت‌گیری واحد، نقش مهمی در تجمیع اراده‌های انسانی تحت عنوان امت و رهبری الهی ایفا می‌کند. طبق آیه «**وَاعتَصِموا بِحَبلِ اللهِ جَمیعًا وَلا تَفَرَّقوا**» (آل‌عمران:۱۰۳) توحید اجتماعی، به‌عنوان محور فکری و معرفتی تمدن‌سازی نوین اسلامی، با تکیه بر اصل

وحدانیت الهی، زمینه‌ساز همگرایی اراده‌های فردی و جمعی موحدان در جهت تحقق اهداف تمدنی می‌شود. در آیه فوق با خطاب قراردادن ملت‌ها و با کاربرد واژه اعتصام، به لزوم اجتماع همگانی و همگرایی حول محوریت الله باهدف و مقصد مشترک بدون درنظرداشتن حدومرز نژادی و جغرافیایی و . . . تأکید شده است. این مفهوم، با نفی شرک در تمامی ابعاد اجتماعی، از وابستگی‌های پراکنده به قدرت‌های مادی و سلطه‌گر جلوگیری کرده و اراده‌های انسانی را در مسیر تحقق ارزش‌های الهی و عدالت‌محور هماهنگ می‌سازد.

این تجمیع اراده‌ها، نقطه آغاز شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی است، و حلقه اتصال این اراده های پراکنده، توحید یا همان ایمان اجتماعی است که همچون قطرات باران، با تجمیع خواست‌ها و انگیزه‌های فردی حول محور خود، آنها را درهم آمیخته و صفوفی خلل‌ناپذیر(صف:۴) و متحد از اراده‌ها تشکیل می‌دهد که در ادامه اهداف مشترک انبیای الهی، غایت حرکت و عملشان توسعه بندگی و پرستش الهی در تمام ساحات زندگی است.

٤-٤-٢. توحید اجتماعی و تربیت انسان آبادکننده

تمدن نوین اسلامی بر اساس عاملیت انسان‌هایی شکل می‌گیرد که دارای جهان‌بینی توحیدی، اخلاق الهی، و توانایی‌های عملی و اجتماعی هستند. این انسان‌ها، پایه‌های تمدن را بنا و به گسترش آن کمک می‌کنند. توحید اجتماعی می‌تواند از طریق تربیت انسان به عنوان عامل در مقیاس فردی، زمینه‌ساز شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی شود. در این مسیر، توحید اجتماعی نه تنها یک اصل اعتقادی است، بلکه به‌عنوان یک جهت‌دهنده تربیتی عمل کرده و انسان‌هایی تربیت می‌کند که آبادکننده جهان هستی و زمین باشند. این انسان ها، با اتکا به اصول توحیدی، نقش فعال و مؤثری در تحقق تمدن نوین اسلامی ایفا می‌کنند. انسانِ باورمند به توحید اجتماعی، غریزی و احساسی صرف رفتار نمی‌کند و در مسیر تمدن‌سازی عاملیت و کنشگری توحیدی دارد و افق نگاه او آینده محور و تمدنی است. در آیه ۶۱هود، حضرت صالح در راستای پیام مشترک همه انبیاء ابتدا قوم خود را در

خطاب همگانی به توحید و پرستش خدای یگانه دعوت کرده و پس از انکار هر معبودی غیر از او که دو مؤلفه توحید اجتماعی هستند، ویژگی فطری و قدرت سازندگی و آبادانی زمین در انسان را از سوی خداوند می‌داند: «**قَالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**».در این آیه اقدام به تلاش در روی زمین و آبادانی آن را که نتیجه‌اش تولید و رونق اقتصادی است، انگیزه عبودیت خدای یگانه و نفی پرستش سایر معبودها معرفی شده و نگاه آلی به آبادانی زمین کاملاً روشن است؛ زیرا مطابق آیه این امور می‌تواند زمینه بندگی خدا را بهتر فراهم کند؛ این درحالی است که در مکاتب سرمایه‌داری و کاپیتالیستی اصل جذب و کسب ثروت ارزش استقلالی دارد و طبعاً یک مفهوم آلی با یک مفهوم استقلالی با هم متفاوت‌اند. اینکه جمله «**هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**» بدون حرف عطف پس از «**اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ**» آمده، از این‌روست که گویا سؤال‌کننده‌ای می‌پرسد برای چه خدا را عبادت کنیم؟ پاسخ داده می‌شود اوست که شما را از مواد این زمین خلق کرد و آبادانی آن را به شما سپرد. این آیه وساطت هر شفیع و واسطه بین خدا و بندگان را نفی کرده و منشأ ایجاد و بقاء انسان در زمین را تنها خداوند می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۱۰-۳۱۱)

توحید اجتماعی با گسترش مفهوم یکتاپرستی از عرصه فردی به عرصه اجتماعی، انسان را در چهار بُعد فکری، اخلاقی، عملی، و اجتماعی تربیت می‌کند. بواسطه این تربیت انسان به موجودی تبدیل می‌شود که علاوه بر زندگی فردی، مسئولیت ساختن جامعه و جهان را بر اساس اصول الهی بر عهده دارد. توحید اجتماعی با دادن نگاه جامع به انسان، او را به فهم ارتباط میان خود، جامعه، طبیعت و خداوند هدایت و برای فعالیت های سازنده در همه عرصه‌ها آماده می‌کند.

۵-۲. برآیند توحید اجتماعی در فرآیند تحقق تمدن نوین اسلامی

مطابق با بیانیه گام دوم، در تحقق نوین اسلامی دو مرحله خودسازی و جامعه‌پردازی باید تحقق یابد. در اثر خوانش اجتماعی از توحید طبیعا این دو مرحله نیز ماهیت جدیدی خواهند یافت که به شرح زیر است:

۱-۵-۲. برآیند توحید اجتماعی در خودسازی (عاملیت در مقیاس فردی)

توحید اجتماعی با سرریزکردن معنویت در ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و انباشته کردن و تکثیر آن، به عنوان دو رکن اصلی فرهنگ، در ارزش‌ها و هنجارهای فردی (کنشگری عاملیتی) و به تبع آن اجتماعی (ساختارسازی) تحول چشمگیری ایجاد کرده و قرار گرفتن جامعه در مسیر تمدن‌سازی را آسان می‌گرداند؛ به این صورت که بر مبنای تعامل سازنده دوطرفه و حالت رفت‌وبرگشتیِ عاملیت‌ها و ساختارهای اجتماعی، طبق خوانش اجتماعی از توحید، آحاد جامعه در مرحله خودسازی، براساس کنش‌های اجتماعی اجمالا به توحید التزام عملی می‌یابند و توحیدخواه می‌شوند: **قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ**(سبا:۴۶). این امر طبیعتا به شاکله جامعه سرایت کرده و در مرحله جامعه‌پردازی اثرگذاری عاملیت‌ها بخصوص نخبگان موحد و مولد فکر و نظریه‌پرداز در کنار اقامه ارزش‌ها و هنجارهای توحیدی و مطالبه گری عمومی، زمینه‌ساز توحیدی‌شدن ساختارهای خرد و سپس کلان رسمی و غیر رسمی و درنتیجه حکمرانی توحیدی در جامعه می‌شود. در مقابل ساختارهای توحیدی در جامعه که منشاء انسانی دارند، به دلیل توان و سازکارهای هویت‌دهی و سیاست‌گذاری، کنش توحیدی کنشگران را تقویت و تئوریزه خواهند کرد و ضمن نظم‌بخشی و هماهنگی امکانات و ظرفیت‌ها و سرمایه‌ها، زمینه فعلیت‌یافتن و عینی‌شدن توحید اجتماعی را فراهم می‌سازند؛ چنانکه علی۷ می‌فرماید: مردم اصلاح نمی‌شوند، جز آن که زمامداران اصلاح گردند، و زمامداران اصلاح نمی‌شوند جز با ایستادگی مردم (خطبه۲۱۶ نهج البلاغه). این خود موجب پایداری و تکثیر چنین ساختارهایی خواهد شد که از لوازم تمدن نوین اسلامی به‌شمار می‌آید. به فرموده آیت الله شهیدخامنه‌ای(ره) تحول، انقلاب درونی و حرکت درونی در مقیاس فردی نخستین گام در فرآیند تمدن‌سازی و مقدمه‌ای لازم برای رسیدن به مرحله جامعه‌پردازی است. از نظر ایشان نمی‌شود توقع داشت که خود را اصلاح نکنیم؛ اما دنیا را اصلاح کرده باشیم یا کشور اسلامی شود؛ ما باید به خود بپردازیم. (۲۱/۰۹/۱۳۸۰ بیانات در دیدار کارگزاران نظام)

برابر با گفته آیت‌الله شهیدخامنه‌ای(ره) اصلاح نفس انسان نقطه کانونی اصلاح عالم و پیروزی اسلام و حرکت تاریخ در خط اسلام است: «قرآن به آن نسلی که می‌خواست با

دست قدرتمند خود، تاریخ را ورق بزند، فرمود: «قوا انفسکم»، «علیکم انفسکم». خودتان را مراقبت کنید؛ به خودتان بپردازید و نفس خودتان را اصلاح و تزکیه کنید: **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا** (شمس:۹). اگر جامعه اسلامی صدر اول اسلام از تزکیه انسان‌ها شروع نشده بود و در آن به اندازه لازم، آدم‌های و خالص و بی‌غش وجود نداشتند، اسلام پا نمی‌گرفت؛ گسترش پیدا نمی‌کرد؛ بر مذاهب مشرکانه عالم پیروز نمی‌شد و تاریخ در خط اسلام به حرکت نمی‌افتاد». (بیانات در دیدار با مسؤولان بنیاد شهید، جمعی از اساتید و دانشجویان دانشگاه‌ها و اقشار مختلف مردم، ۱۳۶۹/۰۵/۲۴)

۲-۵-۲. کارکرد توحید اجتماعی در جامعه‌پردازی (عاملیت در مقیاس اجتماعی)

با توجه به دقت شهیدآیت الله خامنه‌ای(ره) در کاربست اصطلاحات، طبیعتا مراد ایشان از جامعه‌پردازی همان جامعه‌سازی نیست، لذا اگر مرحله جامعه‌پردازی در بیانیه گام دوم را ناظر به مرحله تشکیل جامعه اسلامی بدانیم، جامعه پردازی‌ای که پس از ساخت جامعه اسلامی اتفاق می افتد، باید در راستای ارتقا جامعه و رساندن آن به جامعه تمدنی باشد؛ جامعه ای «عادل، برخوردار از عدالت، جامعه آزاد، جامعه‌ای که مردم در آن، در اداره کشور، در آینده خود، در پیشرفت خود دارای نقش اند، دارای تأثیرند، جامعه‌ای دارای عزت ملی و استغنای ملی، جامعه‌ای برخوردار از رفاه و مبرای از فقر و گرسنگی، جامعه‌ای دارای پیشرفت‌های همه جانبه، پیشرفت علمی، پیشرفت اقتصادی، پیشرفت سیاسی». (بیانات در دیدار دانشجویان کرمانشاه ۲۴/۰۷/۱۳۹۰)

برآیند توحید اجتماعی در مرحله جامعه‌پردازی که مراد از آن را تقویت و ارتقا عناصر جامعه اسلامی فهم کرده ایم، عبارت است از:

۲-۵-۲-۱. گفتمان‌سازی و تولید ادبیات نظری از طریق نظریه‌پردازی گروه‌های نظریه‌ساز و مرجع

گفتمان‌سازی درباره تمدن نوین اسلامی حول محور توحید اجتماعی، یکی از موضوعات کلیدی و استراتژیک در مسیر تحقق اهداف تمدنی اسلام است، زیرا برای ارتقا خداخواهی اجتماعی و امتداد آن در ابعاد مختلف جامعه مدرن امروز مانند روابط فرهنگی،

قوانین و روابط حقوقی، قواعد سیاسی اجتماعی، معاملات خرد و کلان، ارتباطات اجتماعی و ... نیازمند گفتمان سازی و ایجاد نگاه سیستمی اجتماعی حول محور توحید هستیم. این فرآیند توسط نظریه‌پردازان و گروه‌های مرجع فکری در قالب فعالیت‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی صورت می‌گیرد. با توجه به گروه‌بندی‌هایی که در اغلب جوامع وجود دارد، دو گروه دولتمردان و کارگزاران، و گروه‌های مرجع که شامل گروه‌های نظریه‌پرداز که همان نخبگان فکری باشند و گروه‌های مرجع توسعه‌دهنده مانند شعرا، مداحان، هنرمندان و ...؛ بیشترین تاثیر را از لحاظ بینشی و معرفتی در اکثریت جامعه دارند؛ اهمیت ایجاد نخبگان موحد مورد تاکید امام شهید بود. از نظر ایشان شکل تمام و کامل «**صَدَقوا ما عاهَدُوا الله (احزاب:۲۳)**»؛ یعنی صادقانه با معاهده الهی رفتار کردن؛ یعنی اینکه شخص از خودش مصداقی بسازد برای معارف الهی و برای دستورات الهی و برای راهی که خدا معیّن کرده و پیش پا گذاشته؛ یعنی خودش را مصداق آن قرار بدهد؛ و اگر خواصّ جامعه همّت کنند برای تولید یک چنین شخصیّت‌هایی، هر یک از اینها خواهد توانست جامعه را در مواقع حسّاس نجات بدهد؛ اگر یک چنین شخصیّت‌هایی درست بشوند، آن وقت دیگر تشکیل تمدّن اسلامی یک چیز قطعی خواهد بود» (بیانات در دیدار اعضای همایش بین‌المللی حضرت حمزه سیّدالشّهدا (ع)؛ ۱۴۰۰/۱۱/۵)

نظریه‌پردازان موحد و قائل به توحید اجتماعی با نگارش کتاب‌ها، مقالات، و سخنرانی‌های علمی، تلاش می‌کنند بوسیله تبیین فلسفی و کلامی توحید به‌عنوان محور تمدن و نقدهای بنیادین به تمدن غرب و سایر مکاتب فکری بر اساس دیدگاه توحیدی، توحید را از سطح یک مفهوم دینی صرف، به سطح یک اصل تمدنی ارتقا دهند.

گروه‌های مرجع اشاعه دهنده نیز وظیفه توسعه، ترویج و گسترش این اندیشه را در ساحت باور توده مردم به عهده دارند و می‌توانند آن را گفتمان حاکم بر جامعه کنند. طبقه حاکمه جامعه هم با پذیرش و باور قلبی به توحید اجتماعی، هم التزام به توحید اجتماعی در رفتارهای شخصی خود و هم در تصمیم گیری‌های اجتماعی سیاسی و بین المللی، در مسیر تقویت جامعه توحیدی یا همان جامعه‌پردازی توحیدی که از مقدمات تمدن‌سازی است، موثر واقع شوند.

۲-۵-۲-۲. ایجاد خودآگاهی اجتماعی و تقویت هویت امت‌محوری

به فرموده امام شهید ایجاد تمدن درخشان اسلامی، هدف نهایی بیداری اسلامی است (بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی؛ ۱۳۹۲/۲/۹) که مقدمه آن خودآگاهی اجتماعی به معنای شناخت افراد از جایگاه خود در جامعه، نقش‌ها، مسئولیت‌ها، و ارتباطاتشان با دیگران و فهم عمیق از ساختارهای اجتماعی، ارزش‌ها، و چالش‌های جمعی است.

خودآگاهی اجتماعی در اسلام به معنای درک وظیفه فرد در قبال امت اسلامی و تلاش برای تحقق اهداف جمعی بر اساس آموزه‌های الهی است. با خوانش اجتماعی از توحید افراد به جای نگاه فردگرایانه، به اهمیت جایگاه خود در جامعه ایمانی پی خواهند برد. درک این که همه انسان‌ها بخشی از یک نظام الهی توحیدی هماهنگ و در حال حرکت به سوی هدف واحدی هستند: «**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**»، مسئولیت اجتماعی افراد را برجسته کرده و آن‌ها را به پذیرش نقش‌های جمعی و تلاش برای تحقق اهداف امت ترغیب می‌کند توحید اجتماعی به آن‌ها یادآوری می‌کند همه انسان‌ها تحت یک نظام الهی زندگی می‌کنند و امت اسلامی نماینده وحدت الهی در زمین است. در این مسیر توحید اجتماعی، به عنوان اصل بنیادین اعتقادی یگانگی خداوند را به ساختار اجتماعی گسترش می‌دهد و تأکید می‌کند جامعه باید بر اساس عدالت، همبستگی و مسئولیت جمعی شکل گیرد.

۲-۵-۲-۳. هم فکری، هم‌شکلی و یکپارچه‌کردن مطالبات حول محور توحید با ایجاد شبکه‌ای گفتمان‌ساز در سطح ملی و بین‌المللی

تحول در ساحت جامعه یعنی جامعه به سمت توحیدی‌تر شدن و رسیدن به نصاب توحید اجتماعی، یعنی جامعه به صورت تفصیلی و به شکل حداکثری توحیدخواه شود، خواه این جامعه مختص به یک محدوده جغرافیایی باشد یا جوامع مختلف ذیل محور توحید، جامعه توحید محور تشکیل بدهند که از آن به امت واحده یاد می‌شود. امت در این مفهوم، نه فقط به معنای یک گروه مذهبی، بلکه به عنوان یک ساختار اجتماعی متحد بر اساس توحید و عدالت الهی است: **إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ** (انبیاء:۲۲).

توحید اجتماعی با ایجاد وحدت در مبانی فکری و ارزشی و تاکید بر اصل اخوت اختلافات و پراکندگی های اجتماعی را به حداقل رسانده، همه مطالبات فردی و جمعی را بر محور قرب به خداوند و تحقق اراده الهی در زمین متمرکز می کند. در این جهان اجتماعی مناسبات و خط مشی‌ها حول توحید بازتعریف می‌شود.

۲-۵-۲-٤. نظام سازی اجتماعی از طریق ایجاد الگوهای اجتماعی

توحید اجتماعی با اخذ ایمان و با خدا زیستن به نحو نهایی در اجتماع و ارائه یک چارچوب جامع فکری و ارزشی، زیربنای نظام‌سازی اجتماعی را فراهم می کند. این چارچوب شامل اصولی است که می‌تواند مبنای طراحی ساختارها و روابط اجتماعی قرار گیرد که بر اساس اصول توحیدی طراحی شده‌اند. مراد از این نظام‌سازی، ایجاد ساختارها و نهادهایی است که بتوانند الگوهای توحیدی را در جامعه عملیاتی کنند. با طراحی الگوهای اجتماعی مبتنی بر توحید اجتماعی و خیز برداشتن جامعه به سوی حاکمیت مطلق الله، زمینه برای نظام‌سازی اجتماعی فراهم می‌شود؛ نظام‌های اجتماعی بر اساس عدالت محور که برخاسته از توحید است. در این راستا، توحید اجتماعی می‌تواند در سه سطح اصلی نظام‌سازی در حوزه اقتصاد؛ نظام‌سازی در حوزه سیاست و نظام‌سازی در حوزه فرهنگ عمل کند. زمانی‌که الگوهای اجتماعی توحیدی عملیاتی شده و در قالب نظام‌های اجتماعی پیاده‌سازی شوند، زمینه برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی فراهم می‌شود.

نتیجه‌گیری

«تمدن نوین اسلامی» از دیدگاه آیت‌الله شهید خامنه‌ای(ره) به‌عنوان چشم‌اندازی بلندمدت برای ایجاد یک جامعه پیشرفته مادی و معنوی و الگویی الهام‌بخش برای جهان تعریف شده است. این تمدن بر دو بخش ابزاری و حقیقی استوار بوده و نظر به یافته‌های مقاله، محور اصلی آن «توحید اجتماعی» است که نقش بنیادین در مهندسی این تمدن دارد.

توحید اجتماعی، با گسترش مفهوم یگانگی خدا از سطح فردی به عرصه‌های اجتماعی، ساختارهای فکری، فرهنگی و عملی جامعه را بر اساس یکتاپرستی سامان‌دهی می‌کند. این مفهوم به‌عنوان شالوده نظام فکری و ارزشی تمدن نوین اسلامی، در نظام اندیشه، مفاهیم، مسائل و منابع معرفتی این تمدن اثرگذار است و زمینه‌ساز تحول در علوم انسانی، علوم تجربی، و رفتارهای فردی و اجتماعی خواهد بود و چارچوبی برای سامان‌دهی مناسبات اجتماعی و شکل‌گیری مبانی نظری و عملی جامعه اسلامی فراهم می‌کند.

تربیت انسانِ عزت‌مند، مقاوم، مقتدر و آبادکننده و تجمیع اراده‌های انسانی برآیند توحید اجتماعی در حوزه عاملیت انسانی است.

توحید اجتماعی در بعد فردی (خودسازی)، انسان را از وابستگی به ارزش‌های مادی و سلطه‌های انسانی رها کرده و با ارائه جهان‌بینی توحیدی، او را به خودآگاهی الهی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی سوق می‌دهد. این تحول، انسان را به کنشگری فعال در مسیر اهداف تمدنی تبدیل می‌کند و اصلاح فرد را مقدمه‌ای برای اصلاح جامعه و تحقق تمدن اسلامی می‌داند.

در بعد اجتماعی (جامعه‌پردازی)، توحید اجتماعی زمینه‌ساز شکل‌گیری امت واحده‌ای است که بر اساس اصول یگانگی خداوند، عدالت، اخوت، و عبودیت، ساختارهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود را بازتعریف می‌کند. این مفهوم با تقویت انسجام فکری و ارزشی، هماهنگی اراده‌های فردی و جمعی را در راستای اهداف تمدنی فراهم می‌آورد و با گفتمان‌سازی، تولید ادبیات نظری و طراحی الگوهای اجتماعی و نظام سازی مبتنی بر عدالت و عبودیت، پایه‌های تمدن نوین اسلامی را مستحکم می‌کند.

فهرست منابع

قرآن کریم؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی

نهج البلاغه؛

۱. ابراهیم نژاد، محمدرضا، محمد پورعباس علی کربلایی پازوکی حسام الدین خلعتبری، (۱۳۹۹) «تأملی در کارکرد توحید عبادی نسبت به مظاهر عینی و مادی تمدن نوین اسلامی»، *تاریخ اسلام در آیینه پژوهش*، ش۲، ص۵-۲۴؛

۲. پورعباس، محمد، (۱۳۹۹) «تأملی در کارکرد توحید عبادی و نسبت آن با ایجاد رفاه اقتصادی در گستره تمدن نوین اسلامی»، *علم و تمدن در اسلام*؛ ش۳، ص۳۲-۵۳؛

۳. پیشوایی، فریده، (۱۴۰۴) *زندگی توحیدی؛ رسانه ملی، مبانی و راهبردها*، قم: اداره کل پژوهش اسلامی رسانه؛

۴. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۸) *درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی*، قم: موسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی؛

۵. خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۵۶) *روح توحید نفی عبودیت خدا، دیدگاه توحیدی (مجموعه مقالات)*، به کوشش مصطفی ایزدی و قاسم مسکوب، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛

۶. _____، (۱۳۹۲) *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، قم: موسسه ایمان جهادی؛

۷. سید قطب، (۱۳۹۲) *نشانه‌های راه*، ترجمه سیدمحمود محمودی؛ تهران: مرکز نشر اندیشه اسلامی؛

۸. عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، (۱۴۰۳) *توحید اجتماعی با تاکید بر قرآن و اندیشه‌های آیت الله خامنه‌ای*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، الف؛

۹. _____، (۱۴۰۴) کارکرد توحید اجتماعی در عاملیت و ساختار اجتماعی با تأکید بر آیات قرآن، *قرآن و علوم اجتماعی*، ش۱۳، ص۱۴۲-۱۷۳، ب؛

۱۰. _____، (۱۴۰۳) «کارکرد توحید اجتماعی در بازسازی تمدن اسلامی و الزامات آن با تأکید بر قرآن و اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای»، *قبسات*، ج، ش۱۱۱، ص۴۵-۶۵؛

۱۱. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۹) *درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر*، قم: معارف؛
۱۲. فضل الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ق) *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملاک؛
۱۳. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۹۶) *قرآن و معرفت شناسی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات؛
۱۵. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری https://farsi.khamenei.ir.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۷۴ - ۱۵۷

ترجمه مقدس به‌مثابه کنش کلامی:
تحلیل اعتقادیِ مفهوم «حنیف» در نسخه عربی نامه‌های پولس

طاهره فهیمی نجم [۱]
عبدالوحید وفایی [۲]

چکیده

مفهوم «حنیف» از مفاهیم بنیادین در الهیات اسلامی است که با توحید ناب، ایمان ابراهیمی، نفی شرک و هویت ایمانی اصیل پیوند دارد. کاربرد این واژه در برخی ترجمه‌های مسیحی عربی، به‌ویژه در نسخه عربی نامه‌های پولس، Vat. Ar. 13، پرسشی کلامی درباره نسبت ترجمه مقدس، زبان مقصد و بازصورت‌بندی مفاهیم اعتقادی پدید می‌آورد. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا کاربرد «حنیف» در این نسخه صرفاً نوعی معادل‌گذاری زبانی است، یا می‌تواند نشانه‌ای از بازنشانی مفاهیم پولسی در افق زبان قرآنی و کلام اسلامی باشد. این مقاله با روش تحلیل کلامی ـ تطبیقی، نخست جایگاه مفهوم «حنیف» را در قرآن کریم و الهیات اسلامی بررسی می‌کند، سپس مفهوم پارسایی و نجات را در الهیات پولسی تبیین می‌نماید و در نهایت، دلالت‌های کاربرد «حنیف» را در نسخه عربی نامه‌های پولس تحلیل می‌کند. یافته پژوهش نشان می‌دهد که «حنیف» در Vat. Ar. 13 صرفاً یک داده زبانی نیست، بلکه گره‌واژه‌ای کلامی است که ورود آن به متن پولسی، امکان خوانشی توحیدمحور از مفاهیم پارسایی و نجات را فراهم می‌سازد. حتی اگر این انتخاب واژگانی حاصل راهبرد ارتباطی مترجم باشد، کارکرد الهیاتی آن در افق دریافت مخاطب عرب‌زبان قابل چشم‌پوشی نیست. بر این اساس، ترجمه مقدس در بافت اسلامی ـ مسیحی می‌تواند به کنشی کلامی تبدیل شود که در آن مفاهیم دینی بازخوانی، بازنشانی و در افق تازه‌ای فهم می‌شوند.

واژگان کلیدی

الهیات تطبیقی، ترجمه مقدس، حنیف ،کلام اسلامی، نامه‌های پولس، نسخه عربی.

---

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Email: t.fahiminajm@iauctb.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) Email: a_vafaei@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۲۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۳/۲۷

طرح مسأله

یکی از مسائل بنیادین در الهیات ادیان ابراهیمی، نسبت میان «هویت ایمانی»، «توحید» و «نجات» است. هر سنت دینی، با زبان و دستگاه مفهومی خاص خود، می‌کوشد توضیح دهد که انسان مؤمن چگونه تعریف می‌شود و رابطه او با حقیقت الهی از چه مسیری سامان می‌یابد. در الهیات اسلامی، مفهوم «حنیف» از مفاهیم کلیدی در تبیین این هویت است؛ مفهومی که در قرآن کریم، به‌ویژه در پیوند با شخصیت ابراهیم(ع)، شاخص توحید ناب، نفی شرک و بازگشت به دین اصیل الهی دانسته شده است: «**ما کانَ إبراهیمُ یَهودِیّاً وَ لا نَصرانِیّاً وَ لکن کانَ حَنیفاً مُسلِماً وَ ما کانَ مِنَ المُشرِکین**» (آل‌عمران: ۶۷). بدین‌ترتیب، «حنیف» در سنت اسلامی صرفاً یک وصف اخلاقی یا تاریخی نیست، بلکه مفهومی کلامی و هویت‌ساز است که با توحید، اخلاص و مرزبندی با شرک پیوند دارد. در مقابل، در الهیات مسیحی نخستین، به‌ویژه در اندیشه پولس رسول، هویت ایمانی انسان ذیل مفاهیمی چون ایمان، پارسایی، فیض و نجات در مسیح صورت‌بندی می‌شود. پولس، نجات را نه بر پایه اعمال شریعت، بلکه بر اساس ایمان به مسیح و مشارکت در واقعه نجات‌بخش او تبیین می‌کند (رومیان ۳: ۲۸؛ غلاطیان ۲: ۱۶). ازاین‌رو، اگر در الهیات اسلامی «حنیف» ناظر به جهت‌گیری توحیدی و ابراهیمی انسان در برابر خداوند است، در الهیات پولسی، پارسایی و نجات در نسبت با ایمان مسیح‌محور معنا می‌یابد. همین تفاوت بنیادین، هنگامی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که مفاهیم این دو سنت در قالب ترجمه متون مقدس با یکدیگر تلاقی می‌یابند. در دهه‌های اخیر، پژوهش‌هایی درباره مسیحیت عربی، ترجمه‌های عربی کتاب مقدس و تعامل مفهومی میان مسیحیان عرب‌زبان و جهان اسلام انجام شده است. آثاری چون پژوهش‌های گراف درباره ادبیات مسیحی عربی، مطالعات گریفیث درباره کتاب مقدس به زبان عربی، و تحقیقات شولتس درباره نسخه‌های عربی نامه‌های پولس، نشان داده‌اند که ترجمه متون مسیحی به عربی در خلأ زبانی و فرهنگی رخ نداده، بلکه در محیطی شکل گرفته است که زبان قرآن، مفاهیم کلام اسلامی و فضای مناظرات مسلمان ـ مسیحی در آن حضور فعال داشته‌اند. همچنین پژوهش‌هایی مانند آثار هیالم درباره

ترجمه‌های عربی کتاب مقدس، بر این نکته تأکید کرده‌اند که مترجمان مسیحی عرب‌زبان، برای انتقال مفاهیم مسیحی، ناگزیر از بهره‌گیری از واژگان و قالب‌های مفهومی رایج در زبان دینی عربی بوده‌اند. با وجود این، تا آنجا که بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد، کاربرد خاص واژه «حنیف» در نسخه عربی نامه‌های پولس، به‌ویژه در نسخه Vat. Ar. 13 ، کمتر به‌صورت مستقل و از منظر کلامی ـ اعتقادی بررسی شده است. بیشتر مطالعات موجود، یا بر تاریخ نسخه‌ها و سنت‌های ترجمه متمرکز بوده‌اند، یا به تحلیل‌های زبانی و نسخه‌شناختی پرداخته‌اند. نوآوری مقاله حاضر در آن است که واژه «حنیف» را نه صرفاً به‌عنوان یک معادل زبانی، بلکه به‌مثابه یک «گره‌واژه کلامی» بررسی می‌کند؛ واژه‌ای که ورود آن به متن پولسی می‌تواند افق فهم مخاطب عرب‌زبان را دگرگون سازد و امکان خوانشی توحیدمحور از مفاهیم پارسایی و نجات را فراهم آورد. مسئله اصلی این پژوهش آن است که کاربرد واژه «حنیف» در ترجمه عربی نامه‌های پولس را چگونه باید فهم کرد: آیا این کاربرد صرفاً انتخابی زبانی برای انتقال مفاهیم پولسی به عربی است، یا نشانه‌ای از بازنشانی مفاهیم مسیحی در افق الهیات اسلامی؟ فرضیه مقاله آن است که ترجمه مقدس در چنین بافتی، کنشی خنثی و صرفاً فنی نیست، بلکه می‌تواند به کنشی کلامی بدل شود؛ کنشی که در آن، مفاهیم اعتقادی در مسیر انتقال از یک سنت به سنتی دیگر، بازخوانی و بازصورت‌بندی می‌شوند. بر این اساس، کاربرد «حنیف» در Vat. Ar. 13 می‌تواند نشان دهد که چگونه زبان مقصد، به‌ویژه هنگامی که حامل حافظه قرآنی و کلامی است، بر فهم متن مقدس اثر می‌گذارد و افق معنایی تازه‌ای پدید می‌آورد. روش پژوهش، تحلیل کلامی ـ تطبیقی متن است. مقاله نخست جایگاه مفهوم «حنیف» را در قرآن کریم و کلام اسلامی بررسی می‌کند؛ سپس مفهوم پارسایی و نجات را در الهیات پولسی تبیین می‌نماید؛ در ادامه، کاربرد «حنیف» را در نسخه عربی نامه‌های پولس از منظر دلالت‌های اعتقادی تحلیل می‌کند؛ و در نهایت نشان می‌دهد که ترجمه مقدس، در بافت اسلامی ـ مسیحی، می‌تواند به عرصه‌ای برای تعامل، جابه‌جایی و بازتولید مفاهیم الهیاتی تبدیل شود.

۱. مفهوم «حنیف» در قرآن کریم و کلام اسلامی

مفهوم «حنیف» از مفاهیم کلیدی و هویت‌ساز در الهیات اسلامی است که نقش بنیادینی در تبیین توحید، نفی شرک و تعریف ایمان اصیل ایفا می‌کند. این واژه در قرآن کریم نه‌تنها به‌عنوان وصفی اخلاقی یا تاریخی، بلکه به‌مثابه شاخصی اعتقادی برای صورت‌بندی ایمان راستین به‌کار رفته است. بررسی کاربردهای قرآنی «حنیف» نشان می‌دهد که این مفهوم همواره در پیوند با توحید ناب، اخلاص در عبادت و گسست آگاهانه از سنت‌های شرک‌آلود قرار دارد (قرآن کریم، بقره/۲: ۱۳۵؛ آل‌عمران/۳: ۶۷؛ انعام/۶: ۷۹). از منظر لغوی، «حنیف» به معنای میل از انحراف به سوی استقامت دانسته شده است. راغب اصفهانی، ریشه این واژه را دلالت‌کننده بر «انصراف از کجی به سوی راستی» می‌داند و تأکید می‌کند که حنیف کسی است که آگاهانه از باطل روی‌گردان شده و به حق متمایل گشته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ذیل «حنف»). این تعریف لغوی، زمینه‌ای برای فهم بار اعتقادی واژه در قرآن فراهم می‌آورد؛ زیرا حنیف در کاربرد قرآنی، شخصی است که نه صرفاً از نظر رفتاری، بلکه از حیث جهت‌گیری وجودی و الهیاتی، خود را در مسیر توحید قرار داده است. در قرآن کریم، مفهوم حنیف بیش از همه با شخصیت حضرت ابراهیم(ع) گره خورده است. قرآن، ابراهیم را «حنیفاً مسلماً» معرفی می‌کند و صراحتاً او را از مشرکان جدا می‌سازد (آل‌عمران/۳: ۶۷). این تعبیر نشان می‌دهد که حنیف‌بودن، در منطق قرآنی، به معنای ایمان پیشاشریعتی یا بی‌قانون نیست، بلکه ناظر به حقیقتی اعتقادی است که پیش از شکل‌گیری شریعت‌های تاریخی، معیار حق و باطل بوده است. از این رو، برخی متکلمان مسلمان، حنیفیت را «اصل توحید فطری» دانسته‌اند که ادیان الهی در صورت‌های گوناگون، آن را بازنمایی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج۳: ۲۷۹). در علم کلام اسلامی، مفهوم حنیف از سطح توصیف تاریخی فراتر رفته و به شاخصی برای تمایز ایمان اصیل از ایمان تحریف‌شده بدل شده است. متکلمان، به‌ویژه در مواجهه با اهل کتاب، از مفهوم حنیف برای تبیین مرز میان توحید ناب و باورهای آمیخته به شرک یا تثلیث استفاده کرده‌اند. فخر رازی، در تفسیر آیه «ملۀ ابراهیم حنیفاً»، تأکید می‌کند که حنیفیت به معنای نفی هرگونه واسطه‌انگاری در عبادت و نفی نسبت دادن الوهیت به غیر خداوند است و از

این حیث، معیار سنجش صحت اعتقاد محسوب می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج۸: ۳۷۱). نکته مهم آن است که در کلام اسلامی، حنیف نه صرفاً وصفی فردی، بلکه مفهومی هویتی است. انسان حنیف، انسانی است که هویت دینی خود را نه بر اساس انتساب قومی یا نهادی، بلکه بر پایه توحید و اخلاص تعریف می‌کند. این ویژگی، حنیفیت را به مفهومی فرادینی در سطح تاریخی و درعین‌حال، معیارمند در سطح اعتقادی تبدیل می‌کند. به بیان دیگر، حنیفیت از یک‌سو پیشااسلامی است و از سوی دیگر، در الهیات اسلامی به‌عنوان معیار ایمان راستین بازخوانی می‌شود (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۲۱). از منظر کلامی، اهمیت مفهوم حنیف در این است که با مسئله نجات و رستگاری پیوند می‌خورد. قرآن کریم، پیروی از «ملۀ ابراهیم حنیف» را شرط هدایت معرفی می‌کند و آن را در برابر راه‌های انحرافی قرار می‌دهد (نحل/۱۶: ۱۲۳). بدین‌ترتیب، حنیفیت نه‌تنها هویتی توحیدی، بلکه مسیری نجات‌بخش تلقی می‌شود. این نکته برای پژوهش حاضر اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که «حنیف» در کلام اسلامی مفهومی است که مستقیماً با نجات، هدایت و سرنوشت اخروی انسان ارتباط دارد. در مواجهه با مسیحیت، متکلمان مسلمان از مفهوم حنیف برای نقد الهیات تثلیثی بهره برده‌اند. آنان استدلال کرده‌اند که هرگونه نسبت دادن الوهیت به غیر خدا، خروج از حنیفیت و انحراف از توحید است. از این منظر، حنیف نه صرفاً مسلمان به معنای تاریخی، بلکه هر انسانی است که به توحید ناب پایبند باشد و از شرک نظری و عملی پرهیز کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ج۵: ۹۴). این قرائت کلامی، مفهوم حنیف را به معیاری برای داوری درباره صحت یا انحراف باورهای دینی تبدیل کرده است. بر این اساس، می‌توان گفت که در الهیات اسلامی، «حنیف» مفهومی چندلایه است که سه کارکرد اصلی دارد: نخست، تبیین توحید ناب در برابر شرک؛ دوم، تعریف هویت ایمانی مستقل از نهادها و سنت‌های تحریف‌شده؛ و سوم، صورت‌بندی مسیر نجات و هدایت. این ابعاد، حنیفیت را به مفهومی عمیقاً کلامی بدل می‌کند که ورود آن به هر متن دینی، به‌ویژه متون مسیحی، نمی‌تواند خالی از دلالت‌های اعتقادی باشد. از همین‌رو، کاربرد واژه «حنیف» در ترجمه عربی نامه‌های پولس، صرفاً یک انتخاب زبانی بی‌طرفانه تلقی نمی‌شود. هنگامی که مفهومی با این بار سنگین کلامی وارد متنی پولسی می‌شود،

ناگزیر پرسش از نسبت آن با الهیات مسیحی، مفهوم پارسایی و نجات در مسیحیت و نیز هویت ایمانی مخاطبان متن مطرح می‌گردد. از مجموع این شواهد می‌توان نتیجه گرفت که «حنیف» در سنت اسلامی، مفهومی صرفاً توصیفی یا تاریخی نیست، بلکه مفهومی معیارساز است. این واژه نه فقط شخص مؤمن را توصیف می‌کند، بلکه نوع خاصی از ایمان را از دیگر صورت‌های دینداری متمایز می‌سازد. بنابراین، هنگامی که چنین مفهومی وارد متنی مسیحی می‌شود، معنای آن در سطح لغت متوقف نمی‌ماند، بلکه با خود داوری کلامی سنت اسلامی درباره توحید، شرک و ایمان اصیل را نیز به همراه می‌آورد. از همین‌جا اهمیت مسئله اصلی مقاله روشن می‌شود: «حنیف» در ترجمه عربی نامه‌های پولس، تنها جایگزین یک واژه نیست، بلکه حامل یک نظام معنایی است.

۲. پارسایی و هویت ایمانی در الهیات پولسی

پولس رسول یکی از تأثیرگذارترین چهره‌ها در شکل‌گیری الهیات مسیحیِ نخستین به‌شمار می‌آید و نامه‌های او بخش مهمی از عهد جدید را تشکیل می‌دهند. الهیات پولسی، به‌ویژه در باب مفاهیمی چون ایمان، پارسایی و نجات، نقش تعیین‌کننده‌ای در صورت‌بندی هویت مسیحی و مرزبندی آن با دیگر سنت‌های دینی داشته است. ازاین‌رو، هرگونه ترجمه و بازخوانی این متون، به‌ویژه در بافت‌های زبانی و فرهنگی متفاوت، صرفاً امری زبانی نیست، بلکه می‌تواند پیامدهای تفسیری و کلامیِ مهمی در فهم آموزه‌های مسیحی به همراه داشته باشد (دان، ۱۹۹۸: ۱–۳؛ سندرز، ۱۹۷۷: ۳–۶). در اندیشه پولس رسول، مسئله «پارسایی» و نسبت آن با نجات، نقشی محوری در تعریف هویت ایمانی انسان ایفا می‌کند. پولس در نامه‌های خود، انسان را موجودی می‌داند که در وضعیت گناه قرار دارد و تنها از طریق ایمان، نه اعمال شریعت، می‌تواند به نجات دست یابد. این تلقی از نجات، که در سنت مسیحی با عنوان «تبرئه از راه ایمان» شناخته می‌شود، بنیان الهیات پولسی را شکل می‌دهد و چارچوبی اعتقادی برای فهم پارسایی فراهم می‌آورد (رومیان ۳: ۲۸؛ غلاطیان ۲: ۱۶). پارسایی در الهیات پولسی، مفهومی صرفاً اخلاقی یا رفتاری نیست، بلکه جایگاهی وجودی و الهیاتی دارد. پولس، پارسایی را نه نتیجه التزام به شریعت موسی، بلکه عطیه‌ای

الهی می‌داند که از طریق ایمان به مسیح به انسان اعطا می‌شود. به تعبیر او، انسان «به‌واسطهٔ فیض و از راه ایمان» پارسا شمرده می‌شود، نه به سبب اعمال (افسسیان ۲: ۸–۹). این تلقی، دگرگونی بنیادینی در فهم رابطه انسان و خدا ایجاد می‌کند؛ زیرا معیار نجات از «عمل» به «ایمان» منتقل می‌شود. در این چارچوب، هویت ایمانی انسان پولسی، هویتی مسیح‌محور است. ایمان راستین، نه صرفاً باور ذهنی، بلکه پیوند وجودی با مسیح تلقی می‌شود؛ پیوندی که به مشارکت در مرگ و رستاخیز او می‌انجامد (رومیان ۶: ۳–۵). بدین‌سان، پارسایی در الهیات پولسی، بیش از آنکه صفتی فردی باشد، نشانه تعلق انسان به جماعت نجات‌یافتگان در مسیح است. این امر نشان می‌دهد که پارسایی در مسیحیت نخستین، مفهومی عمیقاً هویتی و جمعی است، هرچند در سطح فردی تحقق می‌یابد. الهیات پولسی همچنین میان «شریعت» و «ایمان» تمایزی اساسی برقرار می‌کند. پولس شریعت را ناتوان از نجات می‌داند، زیرا به باور او، شریعت تنها گناه را آشکار می‌سازد، اما توان رهایی از آن را ندارد (رومیان، ۷: ۷–۱۳). از این منظر، پارسایی مبتنی بر شریعت، ناکافی و حتی گمراه‌کننده تلقی می‌شود. این موضع، در تقابل با تلقی یهودی از شریعت قرار می‌گیرد و موجب شکل‌گیری هویتی مستقل برای مسیحیت نوپا می‌شود (دان، ۱۳۸۴: ۹۸). نکته مهم آن است که پولس، با وجود تأکید بر ایمان، پارسایی را از بُعد اخلاقی تهی نمی‌کند. او از «ثمرات روح» سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که ایمان راستین، به دگرگونی اخلاقی و زیست ایمانی تازه می‌انجامد (غلاطیان، ۵: ۲۲–۲۳). بااین‌حال، این دگرگونی، پیامد نجات است، نه شرط آن. بدین‌ترتیب، اخلاق در الهیات پولسی، جایگاهی پسینی نسبت به ایمان و فیض دارد، نه پیشینی. در سنت الهیاتی مسیحی، این فهم پولسی از پارسایی، بعدها به مبنایی برای صورت‌بندی آموزه نجات در کلیسا بدل شد. متکلمان مسیحی، به‌ویژه آگوستین، بر تقدم فیض الهی بر عمل انسانی تأکید کردند و پارسایی را نتیجه عمل خدا در انسان دانستند، نه دستاورد خود انسان (آگوستین، ۱۳۸۹: ۲۱۷). این تلقی، تفاوت بنیادینی با الهیات اسلامی ایجاد می‌کند که در آن، ایمان و عمل در پیوندی وثیق قرار دارند و نجات بدون التزام عملی به توحید و اخلاق ممکن نیست. از منظر پژوهش حاضر، اهمیت الهیات پولسی در این است که مفهوم پارسایی در آن، جایگزین مفاهیمی می‌شود که در سنت‌های توحیدی

دیگر، همچون اسلام، با واژگانی چون ایمان خالص، اخلاص و حنیفیت بیان می‌شوند. درحالی‌که در کلام اسلامی، «حنیف» انسانی است که با نفی شرک و جهت‌گیری آگاهانه به سوی خداوند، هویت ایمانی خود را تعریف می‌کند، در الهیات پولسی، پارسایی از طریق پیوند با مسیح و پذیرش فیض الهی تحقق می‌یابد. این تفاوت بنیادین، هنگامی برجسته‌تر می‌شود که مفاهیم دو سنت در یک متن واحد، آن هم در قالب ترجمه، در کنار یکدیگر قرار گیرند. از همین‌رو، ورود واژه‌ای مانند «حنیف» ـ با بار سنگین توحیدی و ضدشرکی آن ـ به متن پولسی عربی، نمی‌تواند بی‌اهمیت تلقی شود. اگر پارسایی در الهیات پولسی مبتنی بر ایمان به مسیح است، کاربرد مفهومی که در کلام اسلامی ناظر به توحید بی‌واسطه و نفی هرگونه شریک برای خداوند است، پرسش از بازتعریف هویت ایمانی را به‌طور جدی مطرح می‌کند. این مسئله نشان می‌دهد که تحلیل نسخه عربی نامه‌های پولس، بدون درک دقیق الهیات پولسی، ناقص خواهد بود. بنابراین، این بخش کوشید چارچوب اعتقادی الهیات پولسی را در باب پارسایی و نجات تبیین کند تا زمینه‌ای فراهم آید برای تحلیل کلامی کاربرد مفهوم «حنیف» در ترجمه عربی نامه‌های پولس. در بخش بعدی، با تمرکز مستقیم بر نسخه عربی(Vat. Ar. 13) ، نشان داده خواهد شد که انتخاب این واژه چگونه در بستر الهیاتی خاصی معنا می‌یابد و چه پیامدهایی برای فهم نسبت اسلام و مسیحیت در ترجمه مقدس دارد.

۳. کاربرد مفهوم «حنیف» در نسخه عربی نامه‌های پولس :(Vat. Ar. 13) تحلیل کلامی متن

بررسی نسخه عربی نامه‌های پولس موسوم به Vat. Ar. 13 نشان می‌دهد که مترجم این متن، در انتقال مفاهیم کلیدی الهیات پولسی به زبان عربی، از دستگاه واژگانی‌ای بهره برده است که عمیقاً با فضای کلامی و اعتقادی جهان اسلام پیوند دارد. یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های این امر، کاربرد واژه «حنیف» برای بیان مفاهیمی است که در متن یونانی پولس با اصطلاحاتی چون «پارسایی»، «راستی در ایمان» یا «جهت‌گیری درست انسان در برابر خدا» بیان شده‌اند. این انتخاب واژگانی، به‌ویژه با توجه به بار سنگین اعتقادی مفهوم «حنیف» در الهیات اسلامی، نمی‌تواند صرفاً به‌عنوان معادل‌گذاری زبانی یا انتخابی بی‌طرفانه تلقی شود.

در متون پولسی، مفهوم پارسایی همواره در پیوند با ایمان به مسیح تعریف می‌شود. پولس، انسان پارسا را کسی می‌داند که از طریق ایمان، در رابطه‌ای نجات‌بخش با خدا قرار گرفته است و این رابطه، جایگزین التزام به شریعت موسی می‌شود (رومیان، ۳: ۲۲–۲۸). در این چارچوب، پارسایی نه به معنای توحید بی‌واسطه، بلکه به معنای مشارکت در نجاتی است که از طریق مسیح تحقق یافته است. بااین‌حال، در نسخه عربی Vat. Ar. 13 ، ترجمه این مفاهیم با واژگانی صورت می‌گیرد که در افق اسلامی، به‌ویژه مفهوم «حنیف»، دلالت‌هایی متفاوت و حتی متعارض با این دستگاه الهیاتی دارد. «حنیف» در کلام اسلامی، مفهومی است که اساس آن بر نفی هرگونه واسطه در نسبت انسان و خداوند و تأکید بر توحید ناب استوار است. هنگامی که این واژه در متن پولسی عربی به‌کار گرفته می‌شود، مخاطب مسلمان یا عرب‌زبانِ آشنا با قرآن، ناگزیر آن را در پرتو معنای قرآنی و کلامی‌اش فهم می‌کند، نه در چارچوب الهیات مسیح‌محور پولس. از این رو، کاربرد «حنیف» در این ترجمه، نوعی جابه‌جایی معنایی ایجاد می‌کند که پیامدهای اعتقادی قابل توجهی دارد. این جابه‌جایی، نه‌تنها در سطح زبان، بلکه در سطح فهم هویت ایمانی رخ می‌دهد. پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه مسیحیت عربی نشان می‌دهد که مترجمان متون مقدس، به‌ویژه در دوره‌های نخستین اسلامی، ناگزیر از انتخاب میان وفاداری لفظی به متن مبدأ و سازگاری مفهومی با زبان و فرهنگ مقصد بوده‌اند (گریفیث، ۱۳۹۲: ۱۰۴–۱۰۶). در چنین شرایطی، استفاده از واژگانی مانند «حنیف» را می‌توان تلاشی آگاهانه برای قابل‌فهم‌کردن پیام مسیحی در افق مفهومی مخاطبان مسلمان دانست. بااین‌حال، این تلاش، به‌طور ناخواسته یا آگاهانه، به بازتعریف الهیات متن نیز می‌انجامد. از منظر کلامی، مسئله اصلی این است که آیا مترجم با به‌کارگیری واژه «حنیف»، در حال بازتفسیر مفهوم پارسایی پولسی در چارچوب توحید اسلامی است یا صرفاً کوشیده است نزدیک‌ترین معادل زبانی ممکن را برگزیند. بررسی سیاق‌های کاربرد این واژه در Vat. Ar. 13 نشان می‌دهد که «حنیف» در این متن، اغلب در بافت‌هایی به‌کار رفته است که بر جهت‌گیری درست انسان به سوی خدا، نفی شرک و پاکی ایمان تأکید دارند؛ مؤلفه‌هایی که با معنای قرآنی حنیفیت هم‌پوشانی قابل توجهی دارند. این هم‌پوشانی، احتمال تصادفی‌بودن انتخاب واژه را

تضعیف می‌کند. نکته مهم دیگر آن است که در الهیات پولسی، پارسایی بدون ایمان به مسیح معنایی ندارد، حال آنکه در الهیات اسلامی، حنیف می‌تواند انسانی باشد که حتی پیش از بعثت پیامبر اسلام، در مسیر توحید قرار دارد. انتقال مفهوم پارسایی پولسی به واژه «حنیف»، این تفاوت بنیادین را تا حدی محو می‌کند و نوعی همسان‌سازی اعتقادی ایجاد می‌نماید. از این منظر، ترجمه عربی نامه‌های پولس، نه صرفاً انتقال پیام مسیحی، بلکه نوعی گفت‌وگوی نانوشته میان دو دستگاه الهیاتی است. این امر به‌ویژه از آن جهت اهمیت دارد که مفهوم حنیف در قرآن، معیار نجات و هدایت معرفی می‌شود. هنگامی که همین واژه در متن پولسی عربی ظاهر می‌شود، امکان خوانشی پدید می‌آید که در آن، نجات نه لزوماً از طریق مسیح، بلکه از طریق جهت‌گیری توحیدی انسان فهم می‌شود. هرچند مترجم مسیحی چنین برداشتی را تصریح نمی‌کند، اما زبان انتخاب‌شده، ظرفیت چنین خوانشی را فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، ترجمه، افق‌های تفسیری تازه‌ای می‌گشاید که در متن یونانی به‌این‌صورت وجود نداشته‌اند. از منظر الهیات تطبیقی، می‌توان گفت که کاربرد «حنیف» در نسخه عربی نامه‌های پولس، نمونه‌ای روشن از آن است که چگونه ترجمه مقدس می‌تواند به کنشی کلامی بدل شود. در این کنش، مترجم نه‌تنها پیام متن مبدأ را منتقل می‌کند، بلکه آن را در افق مفهومی تازه‌ای بازمی‌نشاند؛ افقی که تحت تأثیر کلام اسلامی و زبان قرآنی شکل گرفته است. این فرایند، به بازتولید معنا می‌انجامد و نشان می‌دهد که ترجمه، خود می‌تواند محل تلاقی و تنش میان دو سنت اعتقادی باشد. بر این اساس، نسخه عربی نامه‌های پولس را نمی‌توان صرفاً سندی تاریخی از مسیحیت عربی دانست، بلکه باید آن را متنی کلامی تلقی کرد که در آن، مفاهیم مسیحی و اسلامی در سطح زبان و معنا با یکدیگر تعامل یافته‌اند. کاربرد مفهوم «حنیف» در این متن، شاهدی گویا بر این تعامل است و نشان می‌دهد که ترجمه مقدس، به‌ویژه در بافت اسلامی، نقشی فعال در شکل‌دهی به فهم الهیات و هویت دینی ایفا می‌کند. این تحلیل، زمینه را برای گام بعدی پژوهش فراهم می‌سازد؛ یعنی بررسی این پرسش که ترجمه مقدس چگونه می‌تواند به‌مثابه کنشی کلامی عمل کند و چه پیامدهایی برای فهم نسبت اسلام و مسیحیت در سطح اعتقادی دارد. از منظر نویسنده، اهمیت این کاربرد در آن نیست که مترجم الزاماً قصد داشته باشد

الهیات پولسی را اسلامی‌سازی کند؛ چنین ادعایی نیازمند شواهد تاریخی مستقل است. نکته اصلی آن است که خودِ واژه «حنیف»، به دلیل سابقه قرآنی و کلامی خود، پس از ورود به متن پولسی، میدان معنایی تازه‌ای ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، حتی اگر نیت مترجم صرفاً ارتباطی یا تفسیری بوده باشد، اثر نهایی ترجمه در سطح دریافت مخاطب، کلامی است. مخاطب عرب‌زبان، به‌ویژه اگر با قرآن و ادبیات اسلامی آشنا باشد، این واژه را در افق توحید ابراهیمی می‌فهمد؛ ازاین‌رو، متن پولسی در ترجمه عربی، ظرفیتی می‌یابد که در متن یونانی به این شکل حضور نداشته است.

در بخش بعدی، این مسئله به‌صورت نظری و تطبیقی بررسی خواهد شد.

٤. ترجمه مقدس به‌مثابه کنش کلامی: پیامدهای اعتقادیِ کاربرد «حنیف»

پیش‌فرض اصلی این مقاله آن است که ترجمه متون مقدس، به‌ویژه در موقعیت‌های میان‌دینی، صرفاً انتقال واژه‌ها از زبانی به زبان دیگر نیست؛ بلکه نوعی کنش کلامی است که در آن، مفاهیم اعتقادی در فرایند انتقال، «بازنشانی» و گاه «بازصورت‌بندی» می‌شوند. ترجمه کتاب‌مقدس به عربی در جهان اسلام، نمونه‌ای روشن از همین وضعیت است؛ زیرا مترجم مسیحی عرب‌زبان، ناگزیر متن مسیحی را در زبانی بیان می‌کند که «افق مفهومی» آن زیر نفوذ زبان قرآن و شبکه‌ای از مفاهیم توحیدی شکل گرفته است. ازاین‌رو، انتخاب‌های واژگانی مترجم، خواه آگاهانه خواه ناخودآگاه، می‌تواند پیامدهای الهیاتی داشته باشد و حتی بر «هویت‌سازی اعتقادی» مخاطب اثر بگذارد (گریفیث، ۲۰۱۳: ۱۱-۱۳). پژوهش‌های جدید در حوزه ترجمه‌های عربی کتاب‌مقدس نشان داده‌اند که مترجمان مسیحیِ سده‌های نخستین، آگاهانه از واژگان و قالب‌های مفهومیِ رایج در محیط اسلامی بهره می‌برده‌اند تا متن مسیحی را در افقی قابل‌فهم و قابل‌پذیرش برای مخاطب عرب‌زبان صورت‌بندی کنند. میریام هیالم با تحلیل زبان ترجمه‌های عربی اولیه نشان می‌دهد که این انتخاب‌های واژگانی صرفاً حاصل ضرورت‌های زبانی نیست، بلکه بیانگر نوعی سازگاری معنایی و الهیاتی با فضای فکری اسلام است؛ به‌گونه‌ای که ترجمه، خود به کنشی تفسیری بدل می‌شود و در شکل‌دهی به افق دریافت متن نقش فعال ایفا می‌کند (هیالم، ۲۰۱۶: ۵۲-۵۵). این نکته، خوانش کلامی از به‌کارگیری واژه‌هایی چون «حنیف» در متون پولسی

عربی را تقویت می‌کند و نشان می‌دهد که ترجمه در این سنت، هم‌زمان انتقال متن و بازآرایی افق اعتقادی آن بوده است.

٤ـ١. ترجمه، «بی‌طرف» نیست؛ زیرا زبان مقصد حامل حافظه اعتقادی است

زبان عربی، پس از شکل‌گیری سنت قرآنی، صرفاً ابزاری ارتباطی نیست؛ بلکه حامل حافظه مفهومی و الهیاتی است. به بیان دیگر، برخی واژگان در عربیِ پساقرآنی، «بار کلامی تثبیت‌شده» دارند. یکی از این واژگان، «حنیف» است که در الهیات اسلامی-همان‌گونه که در بخش نخست نشان داده شد-به شاخص توحید ناب و هویت ابراهیمیِ غیرمشرک تبدیل شده است (آل‌عمران/۳: ۶۷). بنابراین، ورود «حنیف» به یک متن پولسیِ عربی، ورود یک «علامت اعتقادی» به متن است، نه صرفاً یک معادل زبانی. از منظر کلامی، این نکته پیامد مهمی دارد: اگر متن پولسی در سنت یونانی-مسیحی، پارسایی/نجات را در پیوند با ایمان به مسیح صورت‌بندی می‌کند، استفاده از واژه‌ای که در افق اسلامی «نفْیِ شریک و نفی هرگونه الهیات غیرتوحیدی» را تداعی می‌کند، می‌تواند میدان تفسیر را جابه‌جا کند؛ به‌گونه‌ای که مفاهیم پولسی، در ذهن مخاطبِ آشنا با قرآن، در افق توحیدی بازخوانی شوند. این دقیقاً همان جایی است که ترجمه به «کنش کلامی» بدل می‌شود: متن را در افق اعتقادی جدیدی قابل‌زیست می‌کند، اما هم‌زمان احتمالاً بخشی از مرزبندی‌های الهیاتی متن مبدأ را تلطیف یا بازآرایی می‌نماید.

٤ـ٢. «حنیف» در ترجمه پولسی: هم‌نشینی الهیاتی یا راهبرد ارتباطی؟

از منظر نظریه ترجمه نیز می‌توان این فرایند را نه صرفاً به‌مثابه یافتن معادل‌های زبانی، بلکه به‌عنوان نوعی «بازگویی معنا در افق جدید» فهم کرد. پل ریکور با تأکید بر این نکته که ترجمه همواره با نوعی فاصله و جابه‌جایی معنایی همراه است، نشان می‌دهد که مترجم ناگزیر میان «وفاداری» و «قابلیت‌فهم در زبان مقصد» دست به انتخاب می‌زند و همین انتخاب‌ها، متن را وارد افق تفسیری تازه‌ای می‌کند (ریکور، ۲۰۰۶: ۱۰-۱۲). در این چارچوب، به‌کارگیری واژه‌ای چون «حنیف» در ترجمه عربیِ متن پولسی را می‌توان نمونه‌ای روشن از همین جابه‌جایی تفسیری دانست: واژه‌ای که نه‌تنها نقش معادل‌سازی

زبانی را ایفا می‌کند، بلکه متن را در افق مفهومیِ توحید اسلامی قابل‌خواندن می‌سازد و بدین‌ترتیب، ترجمه را به کنشی معناپرداز و از حیث الهیاتی اثرگذار بدل می‌کند.

در تحلیل‌های جدید درباره نسخه‌های عربی نامه‌های پولس، تأکید شده است که ترجمه‌های عربی نه یکدست‌اند و نه صرفاً تابع متن یونانی؛ بلکه گاه متأثر از سنت‌های سریانی، و نیز متأثر از بافت اسلامیِ پیرامون‌اند (شولتس، ۲۰۱۸ : ۴۵). در این چارچوب، کاربرد «حنیف» را می‌توان ذیل دو تبیین اصلی صورت‌بندی کرد و سپس به داوری کلامی نزدیک شد:

راهبرد ارتباطی :(Communicative Strategy) مترجم می‌کوشد برای مفاهیم پولسی، واژگانی برگزیند که در زبان دینی مخاطب «پذیرفتنی» باشد. در جهان اسلام، واژه‌هایی مانند «توحید»، «ایمان»، «مخلص»، «حنیف» بار مثبت دارند؛ بنابراین استفاده از آن‌ها، متن مسیحی را در فضای زبانی رایج، قابل فهم و قابل دفاع می‌کند. این تبیین، با تاریخ شکل‌گیری ترجمه‌های عربی کتاب مقدس در بستر اسلامی سازگار است (گریفیث، ۲۰۱۳: ۵۳-۵۸) .

هم‌نشینی الهیاتی :(Theological Convergence) فراتر از «راهبرد ارتباطی»، ممکن است مترجم/جامعه مترجم در پی آن باشد که پیام مسیحی را در قالب مفاهیمی بازگو کند که با توحید اسلامی اصطکاک کمتری دارند. در این حالت، «حنیف» فقط واژه نیست، بلکه حامل پروژه‌ای الهیاتی است: صورت‌بندی هویت ایمانی مسیحی در زبان توحیدیِ جهان اسلام-بی‌آنکه لزوماً به نفی آموزه‌های بنیادین مسیحی تصریح کند. این امکان، وقتی تقویت می‌شود که بدانیم Vat. Ar. 13 در فضای تاریخی‌ای قرار دارد که همزیستی، جدال و گفت‌وگوی میان مسیحیان عرب و مسلمانان در آن پررنگ بوده است و خودِ این نسخه امروز به‌طور رسمی در کتابخانه واتیکان قابل مشاهده است .نکته روشی مهم این است که مقاله لازم نیست یکی از این دو تبیین را «قطعی» اعلام کند؛ بلکه می‌تواند با دقت کلامی نشان دهد که حتی اگر تبیین اول را بپذیریم، پیامد کلامی تبیین دوم همچنان رخ می‌دهد؛ زیرا بار مفهومیِ «حنیف» در زبان مقصد، به صورت طبیعی افق خوانش را تغییر می‌دهد. این همان تمایز میان «نیت مترجم» و «کارکرد الهیاتی متن» است.

٤ـ۳. پیامد اعتقادیِ کلیدی: جابه‌جایی «هویت نجات» از مسیح‌محوری به توحیدمحوری

در الهیات پولسی، هویت ایمانیِ نجات‌یافته-در بیان کلاسیک-با ایمان به مسیح و مشارکت در مرگ و رستاخیز او تعریف می‌شود (رومیان ۶: ۳–۵). اما «حنیف» در معنای قرآنی، هویت نجات را در نسبت مستقیم با خدا و در افق توحید ناب صورت‌بندی می‌کند. بدین‌سان، وقتی واژه‌ای چون «حنیف» وارد متن پولسیِ عربی می‌شود، یک ظرفیت تفسیری تازه پدید می‌آید: خوانشِ توحیدمحور از نجات. این ظرفیت می‌تواند به‌صورت‌های مختلف ظهور یابد:

تأکید بیشتر بر «خدای واحد» و «اخلاص»، به عنوان مرکز هویت ایمانی؛

کم‌رنگ شدن مرزبندی‌های سنت پولسی درباره شریعت/ایمان (در ذهن مخاطب مسلمان، «شریعت» معنای دیگری دارد)؛

امکان بازخوانی پارسایی به‌مثابه «راست‌کیشی توحیدی»؛ نه صرفاً «تبرئه در مسیح».

این پیامد، برای مقاله کلامی بسیار حیاتی است؛ زیرا نشان می‌دهد ترجمه چگونه می‌تواند در سطح اعتقادی، «تعریف مؤمن» را تغییر دهد-بی‌آنکه متن به‌طور صریح جدل‌آمیز باشد.

٤ـ٤. پیامد دوم: ترجمه به‌عنوان میدان «الهیات میان‌دینی»

ترجمه عربی کتاب‌مقدس در جهان اسلام، صرفاً انتقال متن مسیحی به زبان عربی نیست؛ بلکه گاه می‌توان آن را نوعی «الهیاتِ همزیستی» دانست: تلاش برای سخن گفتن از ایمان مسیحی به گونه‌ای که در فضای توحیدی قابلِ بیان باشد. پژوهش‌های جدید درباره سنت‌های عربی نامه‌های پولس نشان می‌دهد که این متون علاوه بر مصرف liturgical یا آموزشی در میان مسیحیان عرب، در جدل‌ها و گفت‌وگوهای مسلمان-مسیحی هم نقش داشته‌اند (زکی، ۲۰۲۰ : ۲۳۴) . از این رو، کاربرد «حنیف» می‌تواند به عنوان یک «گره‌واژه» در الهیات میان‌دینی فهم شود: واژه‌ای که از یک سو در قرآن معنا دارد و از سوی دیگر، در متن مسیحیِ عربی به خدمت گرفته می‌شود. این وضعیت، دقیقاً همان چیزی است که نشریه کلامی-اعتقادی از یک پژوهش می‌خواهد: نشان دادن نحوه کنش مفاهیم اعتقادی در مرزهای میان سنت‌ها.

۵. تحلیل تطبیقی نهایی و جمع‌بندی اعتقادی

تحلیل‌های پیشین نشان داد که مفهوم «حنیف» در الهیات اسلامی و مفهوم «پارسایی» در الهیات پولسی، هرچند در دو سنت دینی متفاوت شکل گرفته‌اند، هر دو در خدمت تعریف هویت ایمانی و تبیین نسبت انسان با نجات قرار دارند. بااین‌حال، تفاوت‌های بنیادین این دو دستگاه اعتقادی، هنگامی آشکارتر می‌شود که مفاهیم یادشده در یک متن واحد و در قالب ترجمه با یکدیگر تلاقی می‌یابند. نسخه عربی نامه‌های پولس (Vat. Ar. 13) نمونه‌ای ممتاز از این تلاقی است؛ زیرا در آن، واژه‌ای با بار کلامی عمیق اسلامی برای بیان مفاهیمی پولسی به‌کار گرفته شده است. در کلام اسلامی، «حنیف» مفهومی هویتی و نجات‌محور است که توحید ناب را معیار ایمان راستین قرار می‌دهد. انسان حنیف، انسانی است که جهت‌گیری وجودی خود را مستقیماً به سوی خداوند واحد معطوف می‌کند و هرگونه شریک، واسطه یا الوهیت غیرخدایی را نفی می‌نماید (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج۸: ۳۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج۳: ۲۷۹). نجات در این افق، حاصل اخلاص در توحید و التزام آگاهانه به حقیقت الهی است. در مقابل، در الهیات پولسی، پارسایی و نجات در پیوندی وثیق با ایمان به مسیح و مشارکت در واقعه صلیب و رستاخیز او تعریف می‌شود. بدین‌سان، محور نجات از «توحید بی‌واسطه» به «مسیح‌محوری» منتقل می‌گردد (رومیان، ۳: ۲۸؛ غلاطیان، ۲: ۱۶). با این پیش‌فرض، کاربرد واژه «حنیف» در ترجمه عربی نامه‌های پولس، واجد دلالت‌های تطبیقی مهمی است. این کاربرد، در سطح زبانی، مفاهیم پولسی را به شبکه واژگانیِ قرآن‌محور نزدیک می‌کند؛ اما در سطح کلامی، افق خوانش متن را تغییر می‌دهد. مخاطب عرب‌زبانِ آشنا با قرآن، «حنیف» را نه به‌عنوان مفهومی خنثی، بلکه به‌مثابه نشانه‌ای از توحید ناب و هویت ابراهیمی درک می‌کند. در نتیجه، مفاهیم پولسیِ پارسایی و نجات، در ذهن چنین مخاطبی، بالقوه در چارچوبی توحیدمحور بازخوانی می‌شوند. از منظر تطبیقی، این وضعیت را می‌توان نوعی «جابجایی مرکز ثقل الهیاتی» دانست. در متن یونانی پولس، مرکز ثقل نجات، مسیح و ایمان به اوست؛ اما در ترجمه عربی، با ورود واژه «حنیف»، امکان خوانشی پدید می‌آید که در آن، مرکز ثقل به سوی توحید و جهت‌گیری مستقیم انسان به خداوند متمایل می‌شود. این جابجایی، نه الزاماً نتیجه قصد آگاهانه مترجم،

بلکه پیامد طبیعی انتقال متن به زبانی است که حافظه کلامی آن با قرآن شکل گرفته است (گریفیث، ۲۰۱۳: ۸۷-۹۰). نکته مهم در این تحلیل آن است که حتی اگر فرض شود مترجم تنها به دنبال نزدیک‌ترین معادل زبانی برای مفاهیم پولسی بوده است، باز هم کارکرد الهیاتی متن تغییر می‌کند. تمایز میان «نیت مترجم» و «اثر کلامی متن» در اینجا تعیین‌کننده است. متن ترجمه‌شده، پس از ورود به افق زبانی و اعتقادی جدید، مستقل از نیت اولیه مترجم عمل می‌کند و می‌تواند خوانش‌هایی را ممکن سازد که در متن مبدأ وجود نداشته‌اند. این امر، ترجمه مقدس را به عرصه‌ای برای بازتولید معنا و نه صرفاً انتقال آن تبدیل می‌کند (شولتس، ۲۰۱۸: ۶۲-۶۵). از سوی دیگر، کاربرد «حنیف» را می‌توان نشانه‌ای از تلاش برای همزیستی مفهومی میان دو سنت دینی نیز دانست. مسیحیان عرب‌زبان، در جهانی می‌زیستند که الهیات اسلامی در آن غالب بود و مفاهیمی چون توحید، اخلاص و حنیفیت، معیار دینداری محسوب می‌شد. در چنین فضایی، بیان پیام مسیحی با واژگانی که کمترین اصطکاک را با این معیارها داشته باشند، راهبردی معقول و حتی ضروری به نظر می‌رسید. اما همین راهبرد ارتباطی، به‌طور ناگزیر، به نوعی هم‌نشینی الهیاتی انجامیده است که مرزهای اعتقادی را سیال‌تر می‌کند (زکی، ۲۰۲۰: ۱۱۲-۱۱۵).در پرتو این تحلیل، می‌توان گفت که نسخه عربی نامه‌های پولس نه صرفاً سندی تاریخی از مسیحیت عربی، بلکه متنی کلامی است که در آن، دو دستگاه اعتقادی در سطح زبان و معنا با یکدیگر وارد تعامل شده‌اند. «حنیف» در این متن، گره‌واژه‌ای است که این تعامل را به‌روشنی آشکار می‌سازد: واژه‌ای که از دل کلام اسلامی برآمده و در متن مسیحی به‌کار رفته است و بدین سان، امکان گفت‌وگوی نانوشته‌ای میان توحید اسلامی و الهیات پولسی را فراهم می‌آورد. جمع‌بندی اعتقادی این بخش آن است که ترجمه مقدس، به‌ویژه در بافت اسلامی، می‌تواند به کنشی کلامی بدل شود که در آن، هویت ایمانی، نجات و نسبت انسان با خداوند به‌گونه‌ای تازه صورت‌بندی می‌شوند. کاربرد مفهوم «حنیف» در نسخه عربی نامه‌های پولس، شاهدی روشن بر این مدعاست و نشان می‌دهد که مرز میان «ترجمه» و «الهیات» مرزی سخت و نفوذناپذیر نیست. این نتیجه، نه‌تنها برای فهم مسیحیت عربی، بلکه برای الهیات تطبیقی و مطالعه تعامل مفاهیم اعتقادی در ادیان توحیدی اهمیت بنیادین دارد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر کاربرد واژه «حنیف» در نسخه عربی نامه‌های پولس، به‌ویژه Vat. Ar. 13، نشان داد که این انتخاب واژگانی را نمی‌توان صرفاً معادل‌گذاری زبانی یا امری فنی در فرایند ترجمه دانست. بررسی مفهوم «حنیف» در قرآن کریم و کلام اسلامی آشکار ساخت که این واژه حامل معنایی اعتقادی، توحیدمحور و هویت‌ساز است و در سنت اسلامی با ایمان ابراهیمی، نفی شرک و جهت‌گیری مستقیم انسان به سوی خداوند پیوند دارد. از سوی دیگر، تحلیل مفهوم پارسایی و نجات در الهیات پولسی نشان داد که این مفاهیم در متن اصلی نامه‌های پولس، اساساً در چارچوب ایمان به مسیح و مشارکت در واقعه نجات‌بخش او معنا می‌یابند.بر این اساس، ورود واژه «حنیف» به متن عربی نامه‌های پولس، نوعی جابه‌جایی معنایی و کلامی ایجاد می‌کند. این جابه‌جایی الزاماً به معنای تغییر آگاهانه آموزه پولسی از سوی مترجم نیست، بلکه نشان می‌دهد که زبان مقصد، به‌ویژه زبان عربیِ متأثر از قرآن و کلام اسلامی، می‌تواند افق فهم متن را دگرگون سازد. مخاطب عرب‌زبانِ آشنا با معنای قرآنی «حنیف»، این واژه را نه صرفاً به معنای پارسایی عمومی، بلکه در پیوند با توحید ناب و دین ابراهیمی دریافت می‌کند. در نتیجه، مفاهیم پولسیِ پارسایی و نجات، در نسخه عربی، ظرفیت خوانشی توحیدمحور می‌یابند. یافته اصلی مقاله آن است که در Vat. Ar. 13 ، «حنیف» یک داده صرفاً زبانی نیست، بلکه گره‌واژه‌ای کلامی است که محل تلاقی دو افق اعتقادی به شمار می‌آید: از یک سو، الهیات پولسی با تأکید بر ایمان و نجات در مسیح؛ و از سوی دیگر، الهیات اسلامی با تأکید بر توحید، اخلاص و نفی شرک. بنابراین، ترجمه مقدس در این نمونه، تنها انتقال متن از زبانی به زبان دیگر نیست، بلکه کنشی کلامی است که در آن مفاهیم دینی در افق تازه‌ای بازنشانی می‌شوند. در نتیجه، فرضیه مقاله تأیید می‌شود: کاربرد «حنیف» در نسخه عربی نامه‌های پولس نشان می‌دهد که ترجمه متون مقدس در بافت اسلامی ـ مسیحی می‌تواند به عرصه‌ای برای بازتعریف هویت ایمانی و بازصورت‌بندی مفاهیم نجات‌شناختی تبدیل شود. اهمیت این یافته در آن است که مطالعه ترجمه‌های عربی کتاب مقدس، به‌ویژه نسخه‌هایی مانند Vat. Ar. 13 ، نه تنها برای نسخه‌شناسی و تاریخ ترجمه، بلکه برای الهیات تطبیقی و فهم تعامل مفاهیم اعتقادی میان اسلام و مسیحیت نیز ضروری است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دارالقلم.

۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ش). توحید در قرآن. قم: اسراء.

۴. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۵ش). مفاهیم اخلاقی–دینی در قرآن (ترجمه فارسی). تهران: خوارزمی.

۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ش). آشنایی با علوم اسلامی: کلام. تهران: صدرا.

۶. قاضی عبدالجبار، احمد بن عبدالجبار. (۱۴۱۶ق). المغنی فی ابواب التوحید و العدل (ج ۵). قاهره: دارالمعرفة.

منابع لاتین

7. Dunn, J. D. G. (1998). The theology of Paul the apostle. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
8. Graf, G. (1966). Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Vol. 1). Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana.
9. Griffith, S. H. (2013). The Bible in Arabic: The scriptures of the “People of the Book” in the language of Islam. Princeton, NJ: Princeton University Press.
10. Hjälm, M. L. (2016). Christian Arabic Bible translations in the Abbasid period. Leiden/Boston: Brill.
11. Ricoeur, P. (2006). On translation. London: Routledge.
12. Sanders, E. P. (1977). Paul and Palestinian Judaism. Philadelphia, PA: Fortress Press.
13. Schulthess, S. (2018). Les manuscrits arabes des lettres de Paul: état de la question et étude de cas (1 Corinthiens dans le Vat. Ar. 13). Leiden/Boston: Brill.
14. The Holy Bible. (n.d.). New Testament.
15. Zaki, V. (2020). A dynamic history: Manuscript Sinai Arabic 151 in the hands of scribes, readers, and restorers. Journal of Islamic Manuscripts, 11, 230–259.

نسخه خطی

16. Vatican Apostolic Library. (n.d.). Vat. Ar. 13: Arabic Pauline Epistles.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۹۴ - ۱۷۵

تحلیل تطبیقی اندیشه‌های تقریب‌گرایانه آیت‌الله محمدهادی معرفت و شیخ طوسی: از رویکرد علمی در قرن پنجم تا ضرورت تمدنی در عصر معاصر

محمدعلی معرفت [۱]
محمد معرفت [۲]
محمد معینی‌فر [۳]

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های تقریب‌گرایانه آیت‌الله محمد هادی معرفت و شیخ طوسی در حوزه وحدت مذاهب اسلامی می‌پردازد و با بهره‌گیری از روش تحقیق توصیفی–تحلیلی و تطبیقی با رویکرد کیفی، تلاش دارد مؤلفه‌های تقریب‌گرایی را در آثار این دو اندیشمند برجسته امامیه استخراج و مقایسه کند. اطلاعات مقاله از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، تحلیل متون اصلی مانند التفسیر الأثری الجامع، الخلاف، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، و منابع تفسیری، فقهی، حدیثی، رجالی و کلامی مرتبط، همچنین پژوهش‌های تخصصی گردآوری شده است. جامعه پژوهش شامل آثار مکتوب و منتشرشده این دو شخصیت و دیدگاه‌های مفسران، فقها و متکلمان معاصر درباره آراء تقریب‌گرایانه آنان است. داده‌ها با روش تحلیل محتوای کیفی و مقایسه تطبیقی بررسی شده‌اند تا مؤلفه‌هایی چون رویکرد به اهل سنت، زبان گفت‌وگو، روش نقد مخالف، تعامل با منابع حدیثی و فقهی، و تفسیر وحدت‌محور قرآن شناسایی شوند. در تحلیل زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و روش‌شناختی، نشان داده می‌شود که شیخ طوسی در قرن پنجم هجری، با وجود فضای تعصب‌آلود، رویکردی علمی و غیرتقابلی نسبت به اهل سنت اتخاذ کرده و از زبان تکفیر پرهیز نموده است، در حالی که آیت‌الله معرفت در فضای نوگرای پس از انقلاب اسلامی، تقریب را ضرورتی تمدنی دانسته و با بهره‌گیری از منابع معتبر شیعه و اهل سنت، به بازسازی اعتماد میان فرق اسلامی پرداخته است. در نهایت، مقاله نتیجه می‌گیرد که طوسی تقریب‌گرا در روش و آیت‌الله معرفت تقریب‌گرا در روش، نیت و هدف است و هر دو نقش مهمی در شکل‌گیری گفتمان وحدت اسلامی ایفا کرده‌اند.

واژگان کلیدی

آیت‌الله محمدهادی معرفت، شیخ طوسی، تقریب‌گرایی، التفسیر الأثری الجامع، الخلاف.

---

۱. دانشجوی دکتری مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
Email: malimarefat1@gmail.com
۲. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: m.marefat@iau.ac.ir
۳. دانشیار گروه مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
Email: moeinifar92@yahool.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۷/۲۷

طرح مسأله

تقریب‌گرایی در اندیشه شیعه همواره یکی از موضوعات مهم در مطالعات اسلامی بوده است. این مفهوم به معنای تلاش برای کاهش اختلافات مذهبی و تقویت همگرایی میان مسلمانان است. قرآن کریم مسلمانان را به وحدت فراخوانده و بر ضرورت همبستگی اسلامی تأکید دارد (رحیمی و فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸؛ غنوشی، ۱۳۸۱). در طول تاریخ، علمای شیعه در دوره‌های مختلف تلاش کرده‌اند تا زمینه‌های تعامل میان مذاهب را فراهم کنند. قرن پنجم و پانزدهم به عنوان دو دوره کلیدی در این روند شناخته می‌شوند، زیرا اندیشمندانی چون شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت نقش اساسی در توسعه گفتمان تقریب داشته‌اند.

شیخ طوسی در قرن پنجم هجری در شرایطی فعالیت می‌کرد که اختلافات مذهبی میان فرق اسلامی گسترده بود. وی با تدوین آثار فقهی و کلامی، تلاش کرد تا اصول علمی تقریبی را پایه‌ریزی کند. تفاسیر او، از جمله التبیان، تأکید داشتند که شناخت دقیق مبانی کلامی می‌تواند موجب کاهش تنش‌های مذهبی شود (طبرسی، ۱۴۱۲؛ ابن‌عاشور، ۱۹۹۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۱). در واقع، تفکر او مبتنی بر تعامل عقلانی میان مذاهب بود، که موجب شکل‌گیری زمینه‌هایی برای گفت‌وگوی علمی میان اندیشمندان اسلامی شد.

در قرن پانزدهم، آیت‌الله معرفت با تمرکز بر مطالعات قرآنی و روش‌های تطبیقی در تفسیر، تقریب را در حوزه‌های تفسیری و استدلالی گسترش داد. وی بر این باور بود که فهم صحیح مفاهیم قرآنی می‌تواند همگرایی میان مذاهب اسلامی را تقویت کند. وی معتقد بود که استفاده از روش اجتهادی در تفسیر قرآن می‌تواند زمینه‌های تعامل علمی میان مذاهب را بیشتر فراهم کند (معرفت، ۱۳۸۸؛ قمّی، ۱۳۶۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸).

سکولاریسم به عنوان یکی از نظریات مطرح در زمینه تقریب، بر جدایی دین از سیاست تأکید دارد. طرفداران این دیدگاه معتقدند که حذف دین از عرصه حکومتی موجب کاهش تعصبات مذهبی شده و می‌تواند زمینه‌ای برای تعامل میان مذاهب ایجاد کند (دورانت، ۱۹۸۰؛ مریجی، ۱۳۹۵؛ الیاده، ۱۳۷۴). با این حال، منتقدان بر این باورند که کنار گذاشتن دین از سیاست ممکن است موجب بحران هویتی و ضعف انسجام فرهنگی شود

(جوادی آملی، ۱۴۲۷؛ سباعی، بی‌تا؛ زحیلی، ۱۴۱۸).

بررسی تاریخی نشان داده است که سکولاریسم در غرب پس از رنسانس موجب کاهش اختلافات مذهبی و تقویت ساختارهای سیاسی شد. کشورهای اروپایی پس از انقلاب فرانسه توانستند با جدایی دین از حکومت، ثبات اجتماعی بیشتری پیدا کنند. برخی پژوهشگران معتقدند که جهان اسلام نیز می‌تواند از این مدل استفاده کند، اما برخی تحلیلگران بر این باورند که اسلام، برخلاف مسیحیت، پیوند عمیقی با نظام اجتماعی دارد و نمی‌توان آن را از سیاست جدا کرد (طباطبایی، ۱۴۲۱؛ ابن‌عاشور، ۱۹۹۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲).

نقش علمای اسلامی در تقریب مذاهب نیز یکی از مسائل مهم در این بحث است. شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت با استفاده از روش‌های علمی، تلاش کردند تا به کاهش اختلافات مذهبی کمک کنند. علمای اسلامی در طول تاریخ با ارائه دیدگاه‌های فقهی و کلامی، زمینه‌های تعامل میان فرق اسلامی را گسترش داده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸؛ نسائی، ۱۴۱۱؛ رازی، ۱۴۲۱).

در برخی موارد، تقریب مذاهب اسلامی از طریق گفت‌وگوهای علمی و تطبیقی به دست آمده است. مطالعات فقهی و تفسیری که بر مشترکات میان مذاهب تأکید دارند، می‌توانند به وحدت اسلامی کمک کنند. برخی نظریه‌پردازان بر این باورند که تقریب مذاهب باید با تمرکز بر اشتراکات دینی و عدم تأکید بر تفاوت‌های مذهبی صورت گیرد (خطیب، ۱۴۳۳؛ ابن‌حزم، ۱۹۸۲؛ سباعی، بی‌تا).

با این حال، چالش‌هایی نیز بر سر راه تقریب مذاهب اسلامی وجود دارد. برخی اختلافات تاریخی و مسائل فقهی هنوز موجب تنش‌هایی میان فرق اسلامی می‌شود. همچنین، نفوذ جریان‌های افراطی در برخی کشورها مانع تحقق وحدت اسلامی شده است (برکات، ۱۳۸۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۱؛ قمّی، ۱۳۶۷).

مهم‌ترین راهکار برای تحقق تقریب مذاهب اسلامی، افزایش تعاملات علمی و گفت‌وگوهای بین‌مذهبی است. نشست‌های علمی، مطالعات تطبیقی، و تأکید بر نقش قرآن و حدیث می‌توانند زمینه را برای شناخت متقابل و احترام میان مذاهب فراهم کنند (طبرسی، ۱۴۱۲؛ جوادی آملی، ۱۴۲۷؛ غنوشی، ۱۳۸۱).

در این میان، بررسی روش‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت نشان می‌دهد که تقریب مذهبی باید بر مبنای اصول علمی و دینی تنظیم شود. این دو اندیشمند با تأکید بر عقلانیت و استفاده از منابع اسلامی، به تقویت گفتمان وحدت کمک کرده‌اند. بنابراین، روش‌های آن‌ها می‌تواند الگویی برای پژوهش‌های معاصر در زمینه تقریب باشد (رحیمی و فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸؛ غنوشی، ۱۳۸۱).

در نتیجه، تقریب‌گرایی شیعه در قرن پنجم و پانزدهم نشان می‌دهد که این گفتمان نه‌تنها یک ضرورت دینی بلکه یک نیاز اجتماعی است. تلاش‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت نشان‌دهنده این واقعیت است که تقریب میان مذاهب اسلامی باید با روش‌های علمی، تفسیری و فقهی مدیریت شود تا بتواند به وحدت و تعامل بیشتر میان مسلمانان کمک کند.

پژوهش‌های پیشین درباره تقریب مذاهب اسلامی عمدتاً بر جنبه‌های تاریخی یا تفسیری تمرکز داشته‌اند؛ برای نمونه، برخی مطالعات به تحلیل روش تفسیری شیخ طوسی در «التبیان» پرداخته‌اند و برخی دیگر دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت را در آثار قرآنی چون «التمهید فی علوم القرآن» بررسی کرده‌اند. با این حال، کمتر پژوهشی به مقایسه تطبیقی اندیشه‌های این دو اندیشمند در دو بستر تاریخی متفاوت پرداخته است. نوآوری مقاله حاضر در آن است که با رویکردی توصیفی–تحلیلی و تطبیقی، مؤلفه‌های تقریب‌گرایی در آثار شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت استخراج و مقایسه می‌شود تا نشان داده شود که طوسی تقریب‌گرا در روش و معرفت تقریب‌گرا در روش، نیت و هدف است. این مقایسه نه تنها خلأ موجود در ادبیات پژوهشی را پر می‌کند، بلکه الگویی برای مطالعات معاصر در حوزه وحدت اسلامی ارائه می‌دهد.

۱. مبانی نظری

آیت‌الله محمد هادی معرفت در سال ۱۳۰۹ خورشیدی در کربلا و در خانواده‌ای اهل علم چشم به جهان گشود. پس از تحصیلات ابتدایی، به فراگیری علوم ادبی، منطق، ریاضی و نجوم پرداخت و سپس به حوزه علمیه نجف رفت و از محضر استادانی چون آیت‌الله

حکیم، سید خویی و امام خمینی بهره‌مند شد. او علاوه بر تحصیل، به تدریس و برگزاری جلسات علمی با جوانان پرداخت و موضوعاتی چون حقوق زن در اسلام و نقد روایات را بررسی می‌کرد. در نجف، با گروهی از فضلای حوزه مجله‌ای عربی با عنوان «أجوبة المسائل الدینیة» منتشر کرد که بعدها برخی مقالات آن به فارسی ترجمه شد. در سال ۱۳۵۱ به قم مهاجرت کرد و در حوزه علمیه به تدریس خارج فقه، اصول و تفسیر قرآن پرداخت و هم‌زمان به تحقیق در علوم قرآنی و حدیثی مشغول شد. از آثار برجسته‌اش می‌توان به «التمهید فی علوم القرآن»، «صیانة القرآن من التحریف» و «الأسس العقائدیة لتفسیر القرآن» اشاره کرد. او در نگارش آثارش از منابع تفسیری، حدیثی، رجالی و تاریخی بهره گرفت و با روشی دقیق و عقلانی، به نقد سندی و متنی روایات پرداخت و بر ضرورت تفکیک روایات معتبر از ضعیف در تفسیر قرآن تأکید داشت.

آیت‌الله محمد هادی معرفت، با نگاهی خاص به مفهوم صحابه، تنها کسانی را صحابی واقعی می‌دانست که پس از وفات پیامبر اسلام بر راه او باقی مانده و با ولایت امام علی (ع) همراه بودند. او اذکار درمانی قرآن را بیشتر عامل جلب رحمت الهی می‌دانست تا درمان مستقل. تا پایان عمر، به تحقیق و تدریس مفاهیم قرآنی پرداخت و در سال ۱۳۸۵ خورشیدی در سن ۷۶ سالگی درگذشت. آثارش همچنان در حوزه‌های علمیه مورد توجه‌اند و شخصیت علمی‌اش تلفیقی از سنت‌گرایی و نوگرایی بود. از مهم‌ترین آثار او، کتاب «التفسیر الأثری الجامع» است؛ دایرةالمعارفی جامع در تفسیر روایی قرآن که روایات شیعه و اهل سنت را گردآوری، دسته‌بندی و نقد کرده است. نگارش آن از سال ۱۳۷۹ آغاز شد و تا پایان سوره بقره توسط خود او ادامه یافت. این مجموعه قرار است در ۴۰ جلد منتشر شود و جلد نخست آن به تفسیر سوره حمد اختصاص دارد. روش او در این اثر شامل ذکر آیه، شرح لغوی و معنایی، نقل روایات مرتبط و نقد دقیق آن‌هاست. روایات بر اساس موضوعاتی چون فضیلت آیه، شأن نزول، قرائات، شرح واژگان و روایات جعلی دسته‌بندی شده‌اند. منابع اصلی شامل تفاسیر معتبر شیعه و اهل سنت است و زبان نگارش عربی و مناسب پژوهشگران تخصصی است. این اثر، تلاشی منسجم برای پالایش میراث روایی و ارائه تفسیری عقلانی و مستند از قرآن است.

شرح تفصیلی کتاب «التفسیر الأثری الجامع» اثر آیت‌الله محمد هادی معرفت

کتاب «التفسیر الأثری الجامع» از مهم‌ترین آثار آیت‌الله محمد هادی معرفت در حوزه تفسیر قرآن است که با رویکردی روایی و تحلیلی نگاشته شده و جایگاه ویژه‌ای در مطالعات قرآنی دارد. این اثر با هدف گردآوری، دسته‌بندی و نقد روایات تفسیری شیعه و اهل سنت، دیدگاه اجتهادی مؤلف را در مواجهه با میراث روایی نشان می‌دهد. نگارش آن از سال ۱۳۷۹ آغاز شد و تا پایان سوره بقره توسط خود آیت‌الله معرفت تألیف گردید. ادامه مجموعه طبق وصیت او، توسط شاگردانش دنبال خواهد شد و در نهایت به ۴۰ جلد خواهد رسید. جلد نخست به مبانی تفسیر روایی و شرح سوره حمد اختصاص دارد و پنج جلد بعدی به تفسیر سوره بقره می‌پردازد. روش او شامل ذکر آیه، تحلیل لغوی، گردآوری روایات مرتبط و نقد سندی و مفهومی آن‌هاست. روایات بر اساس موضوعاتی مانند فضیلت آیه، شأن نزول، قرائات، واژگان، تفسیر مستقیم و روایت‌های جعلی دسته‌بندی شده‌اند. منابع اصلی شامل تفاسیر معتبر مانند «نور الثقلین»، «جامع‌البیان»، «مجمع‌البیان» و «تبیان» است. زبان کتاب عربی و نثر آن علمی و دقیق است، مناسب پژوهشگران و متخصصان علوم قرآنی. آیت‌الله معرفت در مقدمه کتاب، معیارهای تشخیص روایت معتبر را شرح داده و تأکید کرده که تنها روایاتی با سند قابل اعتماد و هماهنگ با سیاق آیه باید در تفسیر قرآن به کار گرفته شوند. این اثر، تلفیقی از سنت‌گرایی و نگاه اجتهادی در تفسیر روایی قرآن به‌شمار می‌رود.

این کتاب، با رویکردی اجتهادی و تحلیلی، به نقد و بررسی روایات تفسیری قرآن می‌پردازد. او با رعایت ادب علمی، ضعف‌های سندی و مفهومی برخی روایات اهل سنت را آشکار کرده و در عین حال از روایات معتبر آنان نیز بهره برده است. در بررسی شأن نزول آیات، تنها روایت‌هایی را معتبر می‌داند که با متن آیه، شرایط تاریخی و سیره اهل‌بیت تطابق داشته باشند. در تفسیر سوره حمد، آیت‌الله معرفت نگاهی عرفانی و کلامی را تلفیق کرده و مفاهیم «ربوبیت» و «رحمت» را با تکیه بر روایات اهل‌بیت شرح داده است. در آیه «اهدنا الصراط المستقیم»، صراط را به ولایت اهل‌بیت تعبیر کرده و دیدگاه‌های دیگر را نقد و تحلیل نموده است. او معتقد است که تفسیر مأثور نیازمند پالایش مستمر است و نباید به هر روایت تاریخی اعتماد کرد. در تفسیر سوره بقره، به جای ظاهر آیات،

به عمق مفاهیم اعتقادی، اجتماعی و فقهی پرداخته و روایات مرتبط با احکام را با اصول فقهی تطبیق داده است. این رویکرد، کتاب را به اثری تفسیری-فقهی تبدیل کرده است. توجه به قرائات مختلف و تحلیل تفاوت‌های معنایی آن‌ها نیز از ویژگی‌های برجسته این اثر است. در نقد روایات، آیت‌الله معرفت به منابع رجالی چون «تهذیب»، «رجال نجاشی» و «کشاف حال رجال» استناد کرده و اعتبار روایت را بر اساس شخصیت راوی بررسی کرده است. او تأکید دارد که تفسیر قرآن باید قابل فهم برای عموم باشد و از اطاله‌های غیرضروری پرهیز کند، از این‌رو سبک نگارش کتاب تخصصی اما منسجم و کاربردی است.

در سراسر کتاب، نقدهای مستند و مؤدبانه‌ای بر روایات اهل سنت دیده می‌شود؛ مؤلف با تحلیل سندی، مفهومی و تطبیق با ظاهر قرآن، ضعف‌ها را آشکار کرده و در عین حال از روایات معتبر آنان بهره برده است. بررسی شأن نزول آیات بر پایه روایاتی صورت گرفته که با متن، شرایط تاریخی و سیره اهل‌بیت هم‌خوانی دارند. در تفسیر سوره حمد، نگاه عرفانی و کلامی با محوریت «ربوبیت» و «رحمت» ارائه شده و آیه «اهدنا الصراط المستقیم» به ولایت اهل‌بیت تفسیر شده است. مؤلف تفسیر مأثور را ارزشمند اما نیازمند پالایش می‌داند و با دقت رجالی، به اعتبار روایات می‌پردازد. در سوره بقره، مفاهیم اعتقادی، اجتماعی و فقهی بررسی شده و روایات مرتبط با احکام با اصول فقهی تطبیق یافته‌اند. توجه به قرائات مختلف و تحلیل معنایی آن‌ها نیز از ویژگی‌های اثر است. در نقد روایات، منابع رجالی چون «تهذیب» و «رجال نجاشی» مورد استفاده قرار گرفته‌اند. مؤلف تفسیر را برای فهم عمومی قابل‌استفاده می‌داند و از اطاله‌های غیرضروری پرهیز کرده است. در بخش‌هایی از کتاب، وجه اعجاز قرآن با تحلیل بلاغی و روایی برجسته شده و فهم آیات متشابه در پرتو روایات اهل‌بیت صورت گرفته است. در قصص انبیا، روایات با سیره و اصول نبوت تطبیق داده شده‌اند. آیات احکام با نقد فقهی بررسی شده و روایات اخلاقی با تحلیل روان‌شناختی به زندگی روزمره پیوند خورده‌اند. مؤلف به روایات علمی نیز توجه داشته و آیات آفرینش، زیست‌شناسی و کیهان‌شناسی را تحلیل کرده است. در داستان‌هایی چون اصحاب کهف و ذوالقرنین، روایات با مبانی تاریخی و جغرافیایی تطبیق یافته‌اند. تفاوت‌های سنت تفسیری شیعه و اهل سنت با ارائه نمونه‌هایی تحلیل شده‌اند. نقد روایات

اسطوره‌ای و غیر قابل اثبات تاریخی نیز از نقاط قوت کتاب است. این اثر، تلفیقی از سنت روایی و نگاه اجتهادی است که خواننده را از روایت‌های ضعیف مصون می‌دارد و درک عمیق‌تری از میراث تفسیری ارائه می‌دهد.

کتاب «التفسیر الأثری الجامع»، با رویکردی چندلایه و اجتهادی، به تحلیل روایات و تبیین آموزه‌های تربیتی، اعتقادی، عرفانی و اجتماعی قرآن می‌پردازد. مؤلف در بررسی آیات معاد، تصویری روشن و مستدل از آخرت ارائه داده و در مسائل تاریخی، با تطبیق روایات بر منابع معتبر، از افسانه‌پردازی پرهیز کرده است. تحلیل دقیق واژگان کلیدی قرآن مانند «ایمان»، «عدل» و «هدایت» با تکیه بر روایات اهل‌بیت، از نقاط قوت اثر است. نقد روایات ناسازگار با مبانی کلامی، بررسی نحوی و زبان‌شناختی روایت‌ها، و معرفی منابع در پایان هر فصل، به اعتبار علمی کتاب افزوده‌اند. این اثر با تلفیق سنت روایی و نگاه تحلیلی، الگویی برای پژوهش‌های تفسیری فراهم کرده و نشان می‌دهد که تفسیر روایی می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای روز باشد. کتابی جامع، روشمند و قابل بهره‌برداری برای حوزه و دانشگاه.

آیت‌الله معرفت با رویکردی تطبیقی، تفاوت‌های بنیادین میان روایات تفسیری شیعه و اهل سنت را بررسی کرده است. او در تفسیر آیه ولایت، آن را به واقعه رکوع امام علی نسبت می‌دهد؛ در آیه تطهیر، اثبات می‌کند که خطاب آیه به پنج تن آل‌عبا است نه همسران پیامبر؛ در آیه مباهله، تنها اهل‌کساء را حاضر می‌داند و دیدگاه‌های دیگر را فاقد سند معتبر معرفی می‌کند؛ در آیه اکمال دین، شأن نزول را روز غدیر و معرفی ولایت امام علی می‌داند؛ و در آیه نور، آن را به مقام امامت و هدایت اهل‌بیت تفسیر می‌کند. این تحلیل‌ها با استناد به منابع معتبر شیعه و برخی منابع اهل سنت، انسجام تاریخی و معنایی بیشتری را نشان می‌دهند.

۲. روش تحقیق

۲-۱. نوع تحقیق

این مقاله یک تحقیق *توصیفی–تحلیلی* و *تطبیقی* است که با رویکرد کیفی انجام می‌شود. هدف آن بررسی مؤلفه‌های تقریب‌گرایی در آثار دو اندیشمند برجسته امامیه و مقایسه روش‌شناختی و محتوایی آن‌ها در حوزه تقریب مذاهب اسلامی است.

فرضیه‌ی اصلی این پژوهش آن است که اندیشه‌های تقریب‌گرایانه شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت، با وجود تفاوت‌های تاریخی و اجتماعی، در یک نقطه مشترک قرار دارند: هر دو با رویکرد علمی و عقلانی، تقریب مذاهب اسلامی را نه نفی تفاوت‌ها بلکه راهی برای هم‌دلی و تعامل سازنده میان امت اسلامی می‌دانند. بر این اساس، مقاله حاضر بر این فرض استوار است که مقایسه تطبیقی این دو اندیشمند می‌تواند الگویی برای گفتمان وحدت در عصر معاصر فراهم آورد.

۲-۲. روش گردآوری اطلاعات

اطلاعات از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، تحلیل متون اصلی دو اندیشمند، و بررسی منابع ثانویه جمع‌آوری می‌شود:

آثار آیت‌الله معرفت: *التفسیر الأثری الجامع*، مقالات وحدت اسلامی، سخنرانی‌ها

آثار شیخ طوسی: *الخلاف*، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، *تلخیص الشافی*، *التبیان*

منابع تفسیری، فقهی، حدیثی، رجالی و کلامی مرتبط

مقالات، پایان‌نامه‌ها، و پژوهش‌های تخصصی درباره تقریب مذاهب اسلامی

۲-۳. جامعه پژوهش

جامعه مورد بررسی شامل:

آثار مکتوب و منتشر شده از آیت‌الله معرفت و شیخ طوسی

دیدگاه‌های مفسران، فقها و متکلمان معاصر در تفسیر آراء تقریب‌گرایانه این دو شخصیت

۲-٤. شیوه تحلیل داده‌ها

داده‌ها به شیوه *تحلیل محتوای کیفی* و *مقایسه تطبیقی* بررسی می‌شوند:

استخراج مؤلفه‌های تقریب‌گرایی: مانند رویکرد به اهل سنت، زبان گفت‌وگو، روش نقد مخالف، تعامل با منابع حدیثی و فقهی، تفسیر وحدت‌محور قرآن

تحلیل تفاوت و شباهت در رویکرد روش‌شناختی، تاریخی، و زبانی

بررسی زمینه‌های اجتماعی و تاریخی تأثیرگذار بر نوع نگاه تقریب‌گرایانه هر اندیشمند

۳. یافته‌های تحقیق

مفهوم تقریب مذاهب اسلامی در ادبیات معاصر اسلامی، تلاشی برای کاهش اختلافات میان فرق اسلامی و تقویت وحدت و هم‌زیستی است. شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت، با تفاوت در زمان و زمینه اجتماعی، رویکردهایی متمایز اما هم‌سو در حمایت از تقریب دارند. شیخ طوسی در قرن پنجم هجری، با وجود فضای تعصب‌آلود، در آثار کلامی و فقهی خود مانند الخلاف و الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، نقدی علمی و غیرتقابلی نسبت به اهل سنت ارائه می‌دهد و اختلافات را در سطح اجتهاد می‌بیند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷؛ ۱۴۱۱). او از زبان تکفیر پرهیز کرده و گفت‌وگویی عقلانی را دنبال می‌کند. آیت‌الله معرفت، در فضای نوگرای وحدت اسلامی، تقریب را ضرورتی تاریخی می‌داند و با تأکید بر مشترکات قرآنی و نبوی، به بازسازی اعتماد میان مذاهب می‌پردازد (معرفت، ۱۴۲۶). او حتی خواهان اصلاح زبان شیعیان در مواجهه با اهل سنت است تا گفتمان وحدت بر پایه احترام شکل گیرد (رحیمی و فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۵). این دو اندیشمند، با حفظ اصول امامیه، تقریب را نه نفی تفاوت‌ها، بلکه راهی برای هم‌دلی و تعامل سازنده میان امت اسلامی می‌دانند.

شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت، با تفاوت در زمینه سیاسی و اجتماعی، رویکردهای متفاوتی نسبت به تقریب مذاهب دارند. طوسی در عصر خلافت عباسی، با احتیاط و نقد علمی به اهل سنت می‌پردازد، بدون توهین یا تکفیر، و بر تبیین اختلافات تأکید دارد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷؛ ۱۴۱۱). آیت‌الله معرفت در فضای وحدت‌گرای پس از انقلاب اسلامی، تقریب را ضرورتی تمدنی می‌داند و با بهره‌گیری از منابع معتبر اهل سنت، به تأویل‌هایی می‌پردازد که دیدگاه آنان را نیز دربر گیرد (معرفت، ۱۴۲۶؛ رحیمی و فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۵). طوسی در گفت‌وگو با مکاتب کلامی، عقل‌گرا و مستدل است و بر مشترکات تأکید دارد؛ آیت‌الله معرفت نیز وحدت را مأموریت قرآنی و اخلاقی می‌داند (جوادی آملی، ۱۴۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۱). در نهایت، طوسی تقریب‌گرا در روش است، اما آیت‌الله معرفت تقریب‌گرا در روش، نیت و هدف، و به دنبال هم‌گرایی واقعی میان مذاهب اسلامی است.

شیخ طوسی از برجسته‌ترین فقها و متکلمان شیعه در قرن پنجم هجری است که با تربیت در محضر شیخ مفید و سید مرتضی، مرجعیت علمی شیعه را برعهده گرفت. آثار او در فقه، اصول، حدیث، رجال، تفسیر و کلام، پایه‌های نظام علمی امامیه را شکل داده‌اند. در فقه، با نگارش النهایه، المبسوط و الخلاف، فقه شیعه را از نقل‌گرایی به اجتهاد ارتقا داد و در الخلاف با رویکردی مقارن، آرای اهل سنت را نقد علمی کرد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷). در کلام، با تألیف الاقتصاد فی الاعتقاد و تلخیص الشافی، اصول امامیه را با روش عقل‌گرایانه تبیین نمود و از تقابل‌های تند پرهیز کرد (شیخ طوسی، ۱۴۱۰؛ ۱۴۱۱). در تفسیر التبیان، از منابع اهل سنت بهره گرفت و نظرات آنان را با دیدگاه‌های شیعه مقایسه کرد. همچنین در الخلاف، برای اقناع مخاطبان اهل سنت، از قیاس و استحسان استفاده کرد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷). در آثار رجالی چون الفهرست و الرجال، راویان اهل سنت را معرفی کرده و از آن‌ها در نقل حدیث بهره برده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۵). این رویکردها نشان‌دهنده آزاداندیشی، جامع‌نگری و تلاش او برای گفت‌وگوی علمی و تقریب مذاهب اسلامی است.

شیخ طوسی در دوران تعصب مذهبی سلجوقیان، از بغداد به نجف مهاجرت کرد و با تأسیس حوزه علمیه نجف، نقطه عطفی در تاریخ تشیع و تعامل مذهبی ایجاد نمود. این حوزه بعدها به مرکزی برای گفت‌وگوی بین‌مذاهب تبدیل شد. در مصباح المتهجد، او با زبان تربیتی به آداب عبادی و اخلاقی پرداخت و نقش دین را در هم‌گرایی امت اسلامی برجسته ساخت. در نقد دیدگاه‌های اهل سنت، از روش علمی و استدلالی بهره گرفت و از توهین و تکفیر پرهیز کرد؛ روشی که در زمانه تقابل مذهبی، نوآورانه و اخلاق‌مدار بود. در الخلاف، آرای اهل سنت را با احترام نقل و نقد کرد و گاه نقاط قوت و اشتراکات را برجسته ساخت. در تفسیر قرآن، نظرات مفسران اهل سنت را بررسی و با دیدگاه امامیه تطبیق داد، که نشان از تلاش برای تقریب تفسیری دارد. اختلافات فقهی را در چارچوب اجتهاد تحلیل کرد و از نزاع اعتقادی پرهیز نمود. عقل را در کنار قرآن و سنت به‌عنوان منبع استنباط پذیرفت و با تألیف المبسوط، فقه شیعه را وارد مرحله‌ای نو از تحلیل و تعامل علمی با دیگر مکاتب فقهی کرد.

شیخ طوسی با پرهیز از تعصب قومی و مذهبی، بر اصول مشترک اسلامی تمرکز دارد و نقدهایش را بر پایه محتوا و استدلال علمی بنا می‌نهد. او با احترام به شاگردان اهل سنت، در بغداد کرسی درسی مشترک شیعه و سنی تشکیل داد که نشان‌دهنده روحیه تقریب‌گرایانه‌اش است. در آثار حدیثی، از روایات اهل سنت بهره می‌برد و آن‌ها را با معیارهای رجالی بررسی می‌کند. در تفسیر آیه اکمال دین نیز نظرات اهل سنت را نقل و با دیدگاه امامیه تطبیق می‌دهد، که بیانگر تلاش او برای گفت‌وگوی تفسیری است. در مواجهه با اختلافات کلامی، از مناظره عقلانی بهره می‌گیرد و از تقابل‌های تند پرهیز می‌کند. همچنین با تأکید بر اصولی چون توحید، نبوت و معاد، آن‌ها را محور وحدت امت اسلامی معرفی می‌نماید.

شیخ طوسی با بهره‌گیری از زبان علمی و پرهیز از تحقیر، زمینه تعامل بین‌مذهبی را فراهم می‌سازد. او شاگردان را به گفت‌وگوی محترمانه با دیگر مذاهب دعوت می‌کند و با تأسیس حوزه نجف، بستری برای رشد علمی و تقریب مذهبی ایجاد می‌نماید. در آثارش، بر اجتهاد و پرهیز از تقلید کور تأکید دارد و اختلافات تاریخی را با تحلیل اسنادی بررسی می‌کند. همچنین عقل را ابزار فهم دین و تعامل علمی میان فرق اسلامی می‌داند، که موجب تقریب معرفتی میان مسلمانان می‌شود.

در ادامه بررسی آراء شیخ طوسی، می‌توان به ویژگی برجسته او در مواجهه با دیگران اشاره کرد: پرهیز از تعصب مذهبی و دعوت به هم‌فهمی دینی. شیخ طوسی حتی در فضاهای آکنده از خصومت مذهبی، از زبان علمی و گفت‌وگویی بهره می‌برد و تلاش می‌کرد تا با برهان و استدلال، نه با انکار و نفی، عقاید دیگران را پاسخ دهد. این روش، الگویی از برخورد متین و اخلاق‌محور میان فرقه‌های اسلامی است.

شیخ طوسی در مواجهه با مسائل اختلافی مانند خلافت، امامت، عصمت و عدل الهی، رویکردی کم‌تنش و مستدل داشت و از تقابل‌سازی پرهیز می‌کرد. در تلخیص الشافی، اصول اعتقادی امامیه را با زبانی ساده برای عموم توضیح داد (شیخ طوسی، ۱۴۱۰). او بنیان‌گذار نظام اصول فقه شیعه بود و در برابر قیاس و مصالح مرسله اهل سنت، با استدلال دقیق از مبانی امامیه دفاع کرد (شیخ طوسی، ۱۴۱۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸). روش جدلی او امکان

گفت‌وگوی علمی را فراهم می‌ساخت. در نقل روایات نیز، با معیارهای رجالی، از منابع اهل سنت بهره می‌برد (نسائی، ۱۴۱۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۹). در تربیت شاگردان، بر دقت علمی، منطق و احترام به دیدگاه‌های دیگر تأکید داشت. شاگردانی چون ابن ادریس و ابن برّاج این سنت عقل‌گرایانه را ادامه دادند (برکات، ۱۳۸۵). با وجود سلطه خلافت عباسی، شیخ طوسی از تقابل مذهبی پرهیز کرد و با منطق علمی از حقانیت شیعه دفاع نمود. آثار او الگویی برای تعامل علمی با اهل سنت شدند و سبک عقل‌گرایانه و غیرتقابلی‌اش، زمینه‌ساز تقریب‌گرایی در دوران معاصر گردید (رحیمی و فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۵).

آیت‌الله محمد هادی معرفت، از برجسته‌ترین اندیشمندان معاصر شیعه در حوزه تفسیر، علوم قرآن و کلام، با رویکردی عقل‌گرایانه، روایی و وحدت‌محور، نقش مهمی در تبیین و تقویت گفتمان تقریب مذاهب اسلامی ایفا کرده است. او با بهره‌گیری از میراث علمی امامیه و تعامل با منابع اهل سنت، تلاش کرد تا منظومه‌ای از اندیشه دینی ارائه دهد که هم به اصول اعتقادی شیعه وفادار باشد و هم زمینه‌ساز هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان فرق اسلامی گردد.

آیت‌الله معرفت در آثار خود، از جمله در کتاب «التفسیر الأثری الجامع»، تقریب را نه‌تنها یک ضرورت اجتماعی، بلکه یک مأموریت قرآنی و رسالت نبوی می‌داند. او معتقد است که وحدت امت اسلامی، از اهداف اصلی بعثت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده و هرگونه تفرقه، انحراف از مسیر نبوت و قرآن است. از این‌رو، تقریب مذاهب را در امتداد رسالت پیامبر و ولایت اهل‌بیت تعریف می‌کند.

در نگاه آیت‌الله معرفت، تقریب مذاهب اسلامی به معنای حذف اختلافات نیست، بلکه به معنای مدیریت اختلافات در چارچوب عقل، ادب و احترام است. او تأکید دارد که اختلاف در اجتهاد، طبیعی و حتی مفید است، اما نباید به دشمنی، تکفیر یا تحقیر منجر شود. از این‌رو، تقریب را فرآیندی تربیتی و تمدنی می‌داند، نه صرفاً یک پروژه سیاسی یا شعاری.

آیت‌الله معرفت در تحلیل آیات قرآن، از جمله آیه «واعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا»، وحدت را یک اصل الهی معرفی می‌کند. او معتقد است که «حبل الله» در این آیه،

هم قرآن است و هم ولایت اهل‌بیت، و چنگ زدن به آن، راهی برای تحقق وحدت واقعی میان مسلمانان است. از این‌رو، تقریب بدون تمسک به اهل‌بیت، ناقص و سطحی خواهد بود.

او در تفسیر آیه «إنما المؤمنون إخوة»، برادری ایمانی را فراتر از هم‌مذهبی می‌داند و معتقد است که هر مسلمان، صرف‌نظر از مذهب، عضو خانواده ایمانی است. این نگاه، زمینه‌ساز تعامل مثبت میان شیعه و سنی است و از تقابل‌های تاریخی جلوگیری می‌کند.

آیت‌الله معرفت در نقد تعصب مذهبی، آن را یکی از موانع اصلی تقریب معرفی می‌کند. او می‌گوید: «تعصب، عقل را می‌کُشد و دین را به ابزار نزاع تبدیل می‌کند.» از این‌رو، تقریب را نیازمند پالایش زبان دینی، بازسازی گفتمان مذهبی و تربیت نسل جدیدی از علمای گفت‌وگوگر می‌داند.

در آثار آیت‌الله معرفت، به‌ویژه در مقالات مربوط به وحدت اسلامی، تأکید شده که تقریب باید از سطح نخبگان به سطح عمومی امت گسترش یابد. او معتقد است که وحدت واقعی، زمانی تحقق می‌یابد که مردم، نه‌فقط علما، به مشترکات دینی خود آگاه شوند و از تفرقه‌های بی‌اساس پرهیز کنند.

او در نقد تاریخ‌نگاری‌های تفرقه‌افکن، خواهان بازخوانی تاریخ اسلام با رویکرد وحدت‌محور است. آیت‌الله معرفت معتقد است که بسیاری از اختلافات تاریخی، ناشی از سوءفهم، تحریف یا انگیزه‌های سیاسی بوده‌اند و باید با نگاه علمی و منصفانه بازنگری شوند.

در تعامل با منابع اهل سنت، آیت‌الله معرفت رویکردی باز و علمی دارد. او در تفسیر آیات ولایت، تطهیر و مباهله، از منابع معتبر اهل سنت مانند صحیح مسلم، سنن ترمذی، مسند احمد و شواهد التنزیل بهره می‌برد و تلاش می‌کند تا دیدگاه شیعه را با استناد به منابع مشترک اثبات کند.

آیت‌الله معرفت در نقد تکفیر، آن را خلاف روح اسلام می‌داند. او معتقد است که هیچ‌کس حق ندارد دیگری را به‌خاطر اختلاف فقهی یا کلامی، خارج از اسلام بداند. از این‌رو، تقریب را نیازمند فتوای حرمت تکفیر و اهانت به مقدسات مذاهب دیگر می‌داند.

او در تعامل با علمای اهل سنت، از زبان احترام و ادب بهره می‌گیرد و معتقد است که گفت‌وگو، باید بر پایه انصاف، علم و محبت باشد. آیت‌الله معرفت در کنفرانس‌های وحدت اسلامی، همواره بر ضرورت شناخت متقابل و پرهیز از سوءظن تأکید کرده است.

در تحلیل فقهی، آیت‌الله معرفت معتقد است که اختلاف در فروع، نباید به اختلاف در اصول منجر شود. او می‌گوید: «فقه، ابزار زندگی است، نه ابزار نزاع.» از این‌رو، تقریب فقهی را از طریق تدریس مذاهب مختلف در دانشگاه‌ها و حوزه‌ها پیشنهاد می‌کند.

او در نقد رسانه‌های تفرقه‌افکن، خواهان پالایش فضای رسانه‌ای جهان اسلام است. آیت‌الله معرفت معتقد است که رسانه‌ها باید به جای دامن‌زدن به اختلافات، به تبیین مشترکات و معرفی چهره‌های تقریبی بپردازند.

در حوزه تربیت دینی، آیت‌الله معرفت خواهان آموزش تقریب در مدارس و حوزه‌هاست. او معتقد است که نسل جدید باید با زبان وحدت تربیت شود و از کودکی، با فرهنگ گفت‌وگو، احترام و هم‌زیستی آشنا گردد.

او در تحلیل اجتماعی، تقریب را راهی برای کاهش تنش‌های قومی، مذهبی و سیاسی در جهان اسلام می‌داند. آیت‌الله معرفت معتقد است که وحدت، نه‌تنها یک اصل دینی، بلکه یک ضرورت اجتماعی و امنیتی است.

در نقد سیاست‌های استعماری، آیت‌الله معرفت تأکید می‌کند که تفرقه، ابزار استعمار است و تقریب، راه مقاومت. او می‌گوید: «دشمنان اسلام، از وحدت ما می‌ترسند، نه از اختلاف ما.» از این‌رو، تقریب را بخشی از جهاد فرهنگی می‌داند.

او در تحلیل فلسفی، تقریب را نه‌تنها یک راهکار اجتماعی، بلکه یک اصل هستی‌شناسانه می‌داند. آیت‌الله معرفت معتقد است که حقیقت، واحد است و اختلافات، ناشی از محدودیت‌های انسانی‌اند. از این‌رو، تقریب، بازگشت به حقیقت واحد الهی است.

در نقد جریان‌های افراطی، آیت‌الله معرفت آنان را مانع تقریب می‌داند و خواهان مقابله علمی و فرهنگی با آنان است. او معتقد است که افراط‌گرایی، دین را به ابزار خشونت تبدیل می‌کند و تقریب، راهی برای نجات دین از انحراف است.

او در تحلیل اخلاقی، تقریب را تمرین تواضع، انصاف و محبت می‌داند. آیت‌الله

معرفت معتقد است که تقریب، نه‌تنها گفت‌وگوی علمی، بلکه تربیت اخلاقی است و باید با روحیه فروتنی و احترام همراه باشد.

در نقد انحصارگرایی مذهبی، آیت‌الله معرفت خواهان بازنگری در مفاهیم «حق مطلق» و «باطل مطلق» است. او معتقد است که هر مذهب، بخشی از حقیقت را دارد و باید با گفت‌وگو، به فهم کامل‌تر رسید.

او در تحلیل تمدنی، تقریب را مقدمه‌ای برای احیای تمدن اسلامی می‌داند. آیت‌الله معرفت معتقد است که بدون وحدت، تمدن اسلامی نمی‌تواند در برابر تمدن‌های رقیب قد علم کند. از این‌رو، تقریب را راهی برای بازسازی هویت اسلامی معرفی می‌کند.

در نقد نگاه سیاسی به تقریب، آیت‌الله معرفت تأکید می‌کند که تقریب، نباید ابزار قدرت یا رقابت سیاسی شود. او معتقد است که تقریب، یک مأموریت دینی و انسانی است و باید از آلودگی‌های سیاسی مصون بماند.

او در تعامل با نهادهای تقریبی، مانند مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، نقش فعالی داشته و همواره از گسترش فعالیت‌های علمی، فرهنگی و آموزشی در این زمینه حمایت کرده است.

در تحلیل تاریخی، آیت‌الله معرفت به تلاش‌های علمای گذشته مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، شیخ شلتوت، آیت‌الله بروجردی و علامه کاشف‌الغطاء اشاره می‌کند و آنان را پیشگامان تقریب می‌داند. او معتقد است که تقریب، ریشه در تاریخ اسلام دارد و باید ادامه یابد.

در نقد نگاه سطحی به تقریب، آیت‌الله معرفت خواهان تعمیق گفتمان وحدت است. او معتقد است که تقریب، نباید به شعار یا مراسم محدود شود، بلکه باید به گفتمان علمی، تربیتی و اجتماعی تبدیل گردد.

در نهایت، آیت‌الله معرفت تقریب را نه‌تنها یک راهکار، بلکه یک سبک زندگی اسلامی معرفی می‌کند. او می‌گوید: «تقریب، یعنی زیستن با دیگری، بدون نفی او.» این جمله، خلاصه‌ای از نگاه آیت‌الله معرفت به تقریب مذاهب اسلامی است.

نتیجه‌گیری

در فضای معاصر جهان اسلام، گفت‌وگو و هم‌فهمی میان مذاهب اسلامی بیش از هر زمان دیگری ضرورت یافته است. تقریب، نه‌تنها راهی برای کاهش اختلافات تاریخی و دینی است، بلکه ابزاری برای هم‌افزایی علمی، فرهنگی و اخلاقی میان پیروان مذاهب مختلف محسوب می‌شود. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که رویکردهای تقریب‌گرایانه در طول قرون، بسته به شرایط اجتماعی و سیاسی هر عصر، اشکال متفاوتی یافته‌اند و بزرگان علمی هر دوره روایت خاصی از وحدت را برساخته‌اند.

در سنت علمی امامیه، دو چهره برجسته نماد دو مرحله از مسیر تقریب‌اند: شیخ طوسی، متفکر بزرگ قرن پنجم هجری که در دل بحران‌های عقیدتی و سیاسی خلافت عباسی، با روش استدلالی و علمی فضایی برای گفت‌وگو میان شیعه و اهل سنت فراهم ساخت؛ و آیت‌الله محمدهادی معرفت، اندیشمند معاصر که در قرن پانزدهم هجری و در عصر گفت‌وگوی بین‌المذاهب، نظریه‌ای تمدنی و ساختاری درباره تقریب ارائه داد. هر دو، با حفظ اصول امامیه، از تقابل‌های تند و زبان تکفیر دوری گزیدند و با بهره‌گیری از منطق عقلی، منابع مشترک و روح وحدت‌خواهانه قرآن، دست به تأسیس نوعی گفت‌وگوی علمی زدند؛ یکی در قالب فقه و کلام، و دیگری در قالب تفسیر و نهادسازی.

مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های آنان نشان می‌دهد که شیخ طوسی، بی‌آن‌که اصطلاح تقریب را به کار برد، در عمل به آن وفادار بود و با بهره‌گیری از منابع اهل سنت و نقد علمی آرای آنان، الگویی از گفت‌وگوی عقلانی ارائه کرد. در مقابل، آیت‌الله معرفت تقریب را ضرورتی تمدنی دانست و آن را از سطح علمی به عرصه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی گسترش داد. تفاوت مهم این دو متفکر نه در اعتقاد، بلکه در اقتضای عصر است: طوسی تقریبی محتاط و علمی عرضه کرد، در حالی که معرفت تقریبی فعال، صریح و تمدنی را پی گرفت. هر دو، با زبان عصر خود، پاسخی به ضرورت «وحدت در عین تنوع» دادند.

بدین‌ترتیب، مسیر تقریب در اندیشه شیعه از عقل‌گرایی علمی شیخ طوسی آغاز شد و

با گفتمان تمدنی آیت‌الله معرفت در عصر حاضر به بلوغ رسید. پس در نتیجه، طوسی تقریب‌گرا در روش و معرفت تقریب‌گرا در روش، نیت و هدف است؛ و هر دو نقشی اساسی در شکل‌گیری گفتمان وحدت اسلامی ایفا کرده‌اند.

جدول ۱: تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت درباره تقریب مذاهب اسلامی

محور مقایسه	شیخ طوسی	آیت‌الله معرفت
دوره تاریخی	قرن پنجم هجری، دوران عباسی و فتنه سلجوقیان	قرن پانزدهم هجری، عصر انقلاب اسلامی و نهادهای تقریبی
زمینه اجتماعی	تعصب مذهبی، فشار سیاسی علیه شیعه	فضای گفت‌وگوی بین‌مذهبی، توسعه رسانه‌های دینی
نوع تقریب	سکوت علمی، گفت‌وگوی فقهی و کلامی با اهل سنت	پروژه‌محور، فرهنگی و تمدنی، تقریب در همه سطوح
آثار تقریبی	الخلاف، التبیان، الاقتصاد، تلخیص الشافی	التفسیر الأثری الجامع، مقالات وحدت، تحلیل‌های قرآنی
شیوه نقد دیدگاه دیگران	علمی، استدلالی، بدون توهین یا تکفیر	روایی، منطقی، با استناد به منابع مشترک
منابع اهل سنت	استفاده با احتیاط و بررسی سندی	بهره‌گیری گسترده، تطبیق با روایات شیعی
موضع‌گیری نسبت به تکفیر	پرهیز از زبان تکفیر و تحقیر	نقد صریح تکفیر، مخالفت فقهی و اخلاقی
تقریب در فقه	تعامل علمی، معرفی اختلافات در چارچوب اجتهاد	پیشنهاد آموزش تطبیقی فقه مذاهب در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها
تقریب در تفسیر	نقد علمی، مقایسه تفسیر شیعه و اهل سنت	تطبیق روایات اهل‌بیت با منابع اهل سنت، تحلیل بلاغی
تعامل با تاریخ	تحلیل محتاطانه، پرهیز از نزاع تاریخی	نقد تاریخ‌نگاری تفرقه‌افکن، بازخوانی وحدت‌محور
زبان گفت‌وگو	استدلالی، عقلانی، کم‌تنش	وحدت‌محور، با تأکید بر اخلاق، محبت و انصاف
هدف از تقریب	گفت‌وگوی علمی، دفاع از مواضع شیعه	هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، بازسازی تمدن اسلامی

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن‌حزم، علی بن احمد. (۱۹۸۲ م). الفصل فی الملل و الاهواء و النحل. بیروت: دارالجیل.

۲. ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۸۰۸ ق). تاریخ ابن‌خلدون. بیروت: دارالفکر.

۳. ابن‌طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۱ ق). الطرائف. قم: دارالمرتضی.

۴. ابن‌عاشور، محمد طاهر. (۱۹۹۷ م). التحریر و التنویر. تونس: دار سحنون.

۵. اشعری، ابوالحسن. (۱۴۱۵ ق). مقالات الاسلامیین. تحقیق: هلموت ریتر. بیروت: دارالشرق.

۶. برکات، ع. (۱۳۸۵). جریان‌های افراطی در جهان اسلام. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

۷. بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۱ ق). الفرق بین الفرق. بیروت: دار المعرفة.

۸. جوادی آملی، ع. (۱۴۲۷ ق). ولایت فقیه، ولایت قرآن. قم: نشر اسراء.

۹. جوینی، عبدالملک. (۱۴۱۷ ق). الارشاد الی قواطع الادلة. تحقیق: محمد زاهد کوثری. بیروت: دارالکتب العلمیة.

۱۰. خطیب، م. (۱۴۳۳ ق). الوحدة الاسلامیة و تحدیات العصر. بیروت: دارالهدی.

۱۱. دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه. گزارش‌ها و اسناد. قاهره: دارالتقریب.

۱۲. دورانت، و. (۱۹۸۰ م). تاریخ تمدن (ترجمه: ابوالقاسم پاینده). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۱ ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۴. رحیمی، م.، و فتحعلی‌خانی، م. (۱۳۹۵). «تقریب مذاهب اسلامی در اندیشه معاصر». پژوهش‌های وحدت اسلامی، ۱۲(۳)، ۴۵–۶۲.

۱۵. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۸ ق). الفقه الاسلامی و ادلته (ج ۱–۸). دمشق: دارالفکر.

۱۶. سباعی، مصطفی. (بی‌تا). اسلام در برابر غرب. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق). الخلاف. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۰ ق). تلخیص الشافی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ ق). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ ق). رجال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۱ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ ق). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ ق). تاریخ طبری (تاریخ الامم و الملوک). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۴. غنوشی، راشد. (۱۳۸۱). الاسلام و الحدیث عن الدیمقراطیة. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۲۵. قمّی، عباس. (۱۳۶۷). سفینةالبحار. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیة.
۲۶. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. مقالات و بیانیه‌ها. تهران: مجمع جهانی تقریب.
۲۷. مریجی، م. (۱۳۹۵). «سکولاریسم و تقریب مذاهب اسلامی». مطالعات فرهنگی و اجتماعی اسلام، ۷(۲)، ۸۹–۱۰۴.
۲۸. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۲). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه التمهید.
۲۹. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۴). نقش اهل بیت در تفسیر قرآن. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۳۰. معرفت، محمد هادی. (۱۴۲۶ ق). التفسیر الأثری الجامع. قم: مؤسسه التمهید.
۳۱. نسائی، احمد بن شعیب. (۱۴۱۱ ق). السنن الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۹ ق). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.
۳۳. الیاده، میرچا. (۱۳۷۴). تاریخ ادیان (ترجمه: فریدون بدره‌ای). تهران: نشر نی.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۱۸ - ۱۹۵

اثبات وجود خدا بر پایه وجود رابط از نگاه جلال الدین دوانی و ملاصدرا

سید امین موسوی خو [۱]
عین الله خادمی [۲]
عبدالله صلواتی [۳]

چکیده

یکی از کاربردهای مهم وجود رابط در حوزه خداشناسی، قرار گرفتن در مقدمات اثبات وجود واجب و توحید اوست. هدف اصلی این پژوهش بررسی و تحلیل توحید واجب بر پایه وجود رابط از نگاه جلال الدین دوانی است. گرچه شواهدی مبنی بر وجود رابط و رابطی هر دو در *رساله الزوراء* محقق دوانی وجود دارد اما با بررسی منابع بیشتر و شروح آنها (جعل ماهیت، عدم زوال معلول) و تطبیق آن با مبانی فکری او در برهان اثبات وجود واجب(مقسم بودن مفهوم وجود، حد وسط بودن امکان ماهوی) مشخص شد دیدگاه وی در این مورد وجود رابطی معلول است که این نظریه به استقلال معلول از علت می‌انجامد. انفکاک معلول از علت، منجر به دوگانگی در عالم هستی می شود که مهمترین پیامد آن، اخلال در اثبات توحید واجب است. اثبات توحید و صفات واجب تعالی، یکی از نتایج برهان صدیقین ملاصدرا است. اما با بررسی و تحلیل مبانی فکری محقق دوانی مشخص شد که نه برهان صدیقین او که مقسم در آن مفهوم وجود است، و نه برهان ذوق تاله او که مبتنی بر انحصار وجود در واجب و اعتباری بودن وجود در ممکنات است، توحید واجب و مراتب آن را اثبات نمی کند یا به تعبیری؛ اعتقاد به توحید در نگاه محقق دوانی-از این جهت که معتقد به اصالت ماهیت بوده وحد وسط در برهان اثبات واجب را امکان ماهوی در نظر گرفته- با مبانی فکری او در تضاد است.

واژگان کلیدی

اثبات توحید، وجود رابط، توحید صفاتی، توحید افعالی، جلال الدین دوانی.

---

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.
Email: mosavi3974@gmail.com
۲. استاد تمام فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: e_khademi@ymail.com
۳. استاد تمام فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.
Email: salavati2010@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۵/۸

طرح مسأله

یکی از مهمترین آموزه‌ها و تعالیم اساسی اسلام بحث از توحید و وحدانیت خداوند است. این مسئله از چند جهت قابل بررسی است؛ یکی از جنبه توحید ذاتی، به این معنا که خداوند از حیث ذات واحد است و تنها او "واجب‌الوجود" است و دیگری از جنبه‌ی صفات، به این معنا که صفات خداوند عین ذاتش است و از جنبه افعال به این معنا که خداوند فاعل اصلی افعال است.

اصل علیّت پیوسته مورد توجه فیلسوفان قرارگرفته و پیرامون ابعادآن مباحث فراوانی صورت گرفته است. بر مبنای اصالت ماهیت و تباین ذاتی موجودات که دیدگاه محقق دوانی و حکمای مشاء بوده، رابطه میان علت و معلول منتفی خواهد شد. زیرا ماهیات مثار کثرتند و هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. اما آنچه میان اشیاء پیوند و وحدت برقرار میکند، وجود است.

علامه دوانی در رابطه با مساله علیت و نسبت معلول به علت، دو تفسیر متفاوت دارد. وجود معلول در اندیشه او، هم وجود رابط و هم وجود رابطی است(دوانی، ۱۳۸۱، رساله الزوراء، ص۱۷۵- ۱۷۴).

در نظر ملاصدرا معلول نزد حکمای پیش از خود، رابطی و نزد خود دارای وجود رابط هست(صدرا، ۱۹۸۱م، ج۱، ص۳۳۰). صدرا تفاوت وجود رابط و رابطی را در نفی و اثبات جنبه فی نفسه می داند، که وجود رابطی معلول، وجودی است فی نفسه‌ی لغیره و وجود رابط معلول، فقط لغیره است و فی نفسه نیست. داشتن جنبه فی نفسه به معنای مغایرت واقعیت معلول و واقعیت علت در خارج است(همان، ص۸۲).

محقق دوانی وجود را منحصر در واجب تعالی دانسته و وجود ممکن را اعتباری می‌داند (دوانی، ۱۳۹۸، ص۲۰۸). به تعبیر دیگر؛ به اصالت وجود در خداوند و اعتباری بودن وجود (اصالت ماهیت) در ممکنات قائل است. زیرا در نظر او وجود به حکم اینکه قائم به ذات خود است هرگز صفت غیر واقع نمی شود و ماهیت نیز موصوف به وجود نمی‌گردد (همان). بر این اساس می توان گفت ممکنات واقعیتی مستقل از همدیگر دارند

که این خود به نوعی به استقلال معلول در برابر علت می انجامد. در این راستا در جای دیگر بیان می کنند که معلول اعتباری محض نیست(دوانی، رساله الزوراء، ص۱۷۶).

حال با توجه به مبنای فکری محقق دوانی که اصالت ماهیت هست و اینکه تا زمان وی وجود رابطی و رابط تفکیک نشده بود(صدرا،۱۹۸۱م، ج۱، ص۳۸۵)، می توان گفت دیدگاه او همان وجود رابطی است که به استقلال معلول از علت می‌انجامد. انفکاک معلول از علت، منجر به دوگانگی در عالم هستی می شود که مهمترین پیامد آن، اخلال در اثبات توحید واجب است.

از نتایج برهان صدیقین ملاصدرا، اثبات توحید و مراتب آن است. اما به نظر می‌رسد بر اساس برهان صدیقین محقق دوانی که مقسم در آن مفهوم وجود است، توحید واجب قابل اثبات نباشد.

حال سوال اساسی این است که چگونه می‌توان توحید واجب تعالی را بر پایه وجود رابط از دیدگاه جلال‌الدین دوانی اثبات کرد؟ یا به تعبیر دیگر آیا دیدگاه محقق دوانی- درباره تحلیل رابطه علیّت- که به زعم ما دیدگاه رابطی معلول هست، می تواند توحید واجب تعالی را اثبات کند؟

پاسخ به این سوال اساسی ایجاب می کند به پرسش های فرعی زیر پاسخ دهیم: اینکه معلول در دستگاه علیّت، از نظر محقق دوانی چه جایگاهی دارد؟ یا به عبارتی دیدگاه دوانی درباره وجود معلول، رابط است یا رابطی؟ آیا همه مراتب توحید را می توان بر پایه وجود رابط از نظر دوانی اثبات کرد؟

۱- پیشینه تحقیق

در باره وجود رابط، تحقیقات زیادی انجام شده از جمله مقالاتی چون؛

- مقاله " نتایج وجود رابط در خداشناسی فلسفی " نوشته عبدالعلی شکر، (نشریه خردنامه صدرا، شماره ۷۰، زمستان۱۳۹۱)، که به بررسی نتایج پذیرش وجود رابط در خداشناسی فلسفی در حکمت متعالیه و بر مبنای تقسیم ملاصدرا از وجود به مستقل و رابط و تفسیر براهین اثبات خدا از این طریق و نفی دوگانگی آن پرداخته شده است.

– همچنین، مقاله « آثار نظری و عملی نظریه وجود رابط در حکمت متعالیه» نوشته، ورمزیار؛ ابوالقاسم زاده (نشریه آیین حکمت، شماره۳۴، زمستان۹۶)، و همینطورمقاله، «لوازم و نتایج وجودشناختی نظریه وجود رابط معلول ملاصدرا» که توسط نادعلی؛ محمدی؛مهدوی نژاد؛ پارسا (نشریه آیین حکمت، شماره ۳۵، بهار ۹۷) به تحقیق در آمده است.

– و نیز، مقاله " بررسی رابط یا رابطی بودن ممکنات از نظر علامه دوانی" نوشته، زارع؛جوارشکیان؛کاکایی؛حسینی شاهرودی در تاریخ (نشریه پژوهش های کلامی، شماره اول، بهار ۱۳۹۸)، که به بیان شواهدی مبنی بر وجود رابط و رابطی در آثار دوانی، تحلیل مفهوم انتساب و تفکیک آن از نظریه ذوق تاله، به سازگاری نظریه انتساب با وجود رابط بحث کرده است.

در این پژوهش ها عمدتا به بیان معانی وجود رابط، آثار و نتایج فلسفی وجود رابط و تا حدودی آثار خداشناسی بویژه اثبات وجود خدا در نگاه ملاصدرا پرداخته شده است. در زمینه آثار وجود رابط از نگاه جلال‌الدین دوانی پژوهشی انجام نگرفته اما بطور کلی، در رابطه با مباحث خداشناسی از نگاه ایشان مقالاتی مثل؛ " بررسی برهان علامه دوانی در اثبات واجب" نوشته محمود آهسته(فصلنامه حکمت سینوی، شماره ۶۰، زمستان۸۶) و مقاله " بررسی نظریه توحید وجود(ذوق تاله) از منظر جلال‌الدین دوانی" نوشته، ابراهیمی؛ ورزدار (فصلنامه پژوهش های هستی شناختی، شماره ۷، تابستان ۹۴)، انجام گرفته است که در آنها بیشتر به بررسی براهین اثبات وجود واجب تعالی و تبیین نظریه ذوق تاله که پیام آن انحصار وجود در خدا و انتساب وجود ممکنات به خداست، پرداخته شده است.

اما در نوشتار حاضر سعی شده است با مراجعه به منابع و مآخذ بیشتری از محقق دوانی و شروحی که بر این آثار نوشته شده، ابتدا دیدگاه ایشان درباره وجود رابط را مشخص و بعد براساس مبانی فکری و نوع نگاه او به مسئله وجود رابط، توحید حق تعالی را اثبات و بررسی کنیم.

وجه امتیاز این نوشتار از دو جهت است: یکی از لحاظ موضوع و محتوا؛ که در این زمینه پژوهش مستقلی با این عنوان که توحید واجب تعالی را آن هم بر پایه وجود رابط از

نگاه دوانی دنبال کرده باشد، اصلا انجام نگرفته است.

از جهت دیگر(تبیین محتوا)، در بحث وجود رابط از نظر دوانی گرچه مقاله " الهه زارع و دیگران" که به آن اشاره شد به بررسی رابط یا رابطی بودن معلول از نگاه دوانی پرداخته و در این زمینه دیدگاه دوانی را وجود رابط معلول دانسته است، اما با بررسی که در این باره انجام گرفت- هرچند شواهدی مبنی بر وجود رابط در رساله الزوراء وجود دارد-، اما مشخص شد که اصل دیدگاه دوانی در این مورد، وجود رابطی معلول است؛ چرا که علاوه بر مستنداتی که در آثارش وجود دارد، سخنان ملاصدرا در نقد به فلاسفه قبل از او و بویژه دوانی راجع به عدم تفکیک رابطی و رابط و خلطی که در این مورد صورت گرفته است، مبانی فکری او ازجمله؛ مجعول بالذات دانستن ماهیت و اعتباری لحاظ کردن وجود، عدم زوال معلول و نیز تقسیمی که از وجود به واجب و ممکن در برهان اثبات واجب آورده است، بطور مشخص می توان گفت ایشان معلول را رابطی در نظر گرفته است یعنی؛ به گونه ای برای معلول در برابر علت جنبه فی نفسه قائل شده و حضور ممکن را حد وسط برهان تلقی کرده است که این دیدگاه او به انفکاک معلول از علت می‌انجامد. بر این اساس، این نوع نگاه به مسئله علیّت اثبات وجود واجب و توحید او را به مخاطره می اندازد. گویا دوانی برای توجیه عدم تحقق معلول نسبت به علت، فقط همین بحث انتساب را در نظر گرفته است که این توجیه فقط لغیره بودن معلول را نشان می‌دهد نه عدم جنبه فی نفسه بودن آن را. و از آنجا که مساله شئون مربوط به مراتب وجود است، نه ماهیت، نمی توان گفت معلول در دیدگاه محقق دوانی شانی از شئون علت است. چرا که آنچه میان اشیاء پیوند و وحدت برقرار میکند، وجود است نه ماهیت. لذا نظریه ایشان وجود رابطی معلول است. و وقتی ثابت شد دیدگاه ایشان در مساله علیّت اعتقاد به وجود رابطی معلول است؛ مشخص می شود که معلول ذاتی مستقل از علت دارد که این مسئله به انفکاک معلول از علت می‌انجامد و این یعنی دو گانگی که منجر به عدم اثبات توحید حق تعالی می شود.

۲- وجود رابط یا رابطی

بررسی دیدگاههای فیلسوفان قبل از ملاصدرا نشان می دهد که آنان در مسئله علیّت، دیدگاه وجود رابطی معلول را برگزیده اند(عبودیت، ۱۳۸۶، ج۱، ص۲۱۰).

علامه دوانی در رابطه با مساله علیت و نسبت معلول با علت دو تفسیر متفاوت دارد. وجود معلول در اندیشه او، هم وجود رابط و هم وجود رابطی است(دوانی، رساله الزورء، ۱۳۸۱، ص۱۷۵- ۱۷۴).

با تحقیق و تفحص در آثار علامه دوانی، شواهدی مبنی بر هر دو اصطلاح رابط و رابطی وجود دارد. از قرائن رابطی بودن معلول از نگاه وی، بحث مجعول بودن ماهیت و عدم اعتباری محض بودن معلول است که در آثار او آمده است(همان، ص۱۷۴).

شواهدی هم مبنی بر رابط بودن معلول در آثار دوانی وجود دارد که تا حدی با آنچه در دستگاه وحدت شخصی وجود ملاصدرا به معنای وجود رابط معلولی است، بی ارتباط نیست. از جمله؛ اینکه علامه دوانی در *رساله الزوراء*، علت و معلول را به شان و ذو شان باز می گرداند و معلول را شانی از شئون علت می داند (همان، ص۱۷۵-۱۷۴).

اما در این مورد علاوه بر شواهد و قرائنی که راجع به رابطی بودن معلول در آثار علامه دوانی وجود دارد، سخنان ملاصدرا مبنی بر رابطی دانستن معلول توسط فیلسوفان پیش از خود که ناشی از خلط رابط و رابطی است، اعتقاد محقق دوانی، و نیز تقسیمی که از وجود به واجب و ممکن در برهان اثبات واجب آورده است، بطور مشخص می توان گفت ایشان معلول را رابطی در نظر گرفته است یعنی؛ به گونه ای برای معلول در برابر علت جنبه فی نفسه قائل شده و حضور ممکن را حد وسط برهان تلقی کرده است که این دیدگاه او، اثبات وجود واجب و توحید او را به مخاطره می اندازد.

۳- تقریر برهان توحید بر پایه وجود رابط

همانطورکه گفتیم یکی از نتایج تقریر برهان صدیقین، اثبات توحید واجب است.

با این حساب اگر دو وجود مستقل را فرض کنیم، عده‌ای از وجودات رابط به یکی از آن دو، و بقیه به دیگری وابستگی مطلق خواهند داشت. با فرض تعلق همه آنها به یکی از آن دو، مستقل بودن دیگری بی معنا می‌شود. فرض تعلق گرفتن وجودات رابط به هر دو

درست نیست. چون با تعلق به یکی، حاجت آن برطرف و نیاز به دیگری لغو می شود. در نتیجه، هر دسته از وجودات رابط به یکی از این دو مستقل تعلق محض دارند. بر این مبنا لازم می‌آید که در قبال هر کدام از این دو وجود مستقل، موجوداتی باشند که به آنها نیاز ندارند. در این صورت، هیچکدام از آنها مستقل حقیقی و غنی مطلق نیستند و این بر خلاف مدعای ماست.

بعد ازاثبات واجب تعالی، مهمترین مسئله، اثبات توحید و یگانگی خداست. محکم ترین برهان دراثبات واجب و توحید او، برهان صدیقین است. از مقدمات این برهان که در اثبات توحید واجب نقش مهمی دارد، وجود رابط است. بر این اساس، به بررسی توحید حق تعالی بر مبنای برهان صدیقین بر پایه وجود رابط از نگاه محقق دوانی، می پردازیم.

۱-۳- بررسی توحید حق تعالی بر مبنای برهان صدیقین دوانی بر پایه وجود رابط

می توان گفت برهان صدیقین محقق دوانی دراثبات واجب همان برهان امکان و وجوب ابن‌سینا است، با این تفاوت که در برخی مقدمات اختلاف دارند.

محقق دوانی برهان صدیقین خود را براساس مقدمات و مبانی از جمله؛ ربط علّی و معلولی، امکان و وجوب، عدم استقلال ممکن، ربط ممکن به واجب و حضور ممکن دلیل بر اثبات وجود واجب(تقسیم موجود به واجب و ممکن) و فائدهٔ "الشئ ما لم یجب لم یوجد" استوار کرده است(دوانی، ۱۳۸۱، اثبات واجب القدیم، ص۹۴-۷۱/ همو،۱۳۸۱، اثبات واجب الجدید، ص۱۱۸).

صدرالمتألهین این برهان را به دلیل تمسک به مفهوم وجود شایسته نام صدیقین نمی‌داند (صدرا، ۱۹۸۱م، اسفار، ج۶، ص ۲۶، / جوادی آملی،۱۳۸۹، بخش پنجم جلد دوم، ص۴۷۹).

به نظر می رسد با توجه به این سخن ملاصدرا و هم با توجه به مبانی برهان دوانی، می‌توان گفت مقسم این برهان، در تقسیم وجود به واجب و ممکن، مفهوم وجود و حضور ممکن مبنی بر اثبات واجب بوده و حد وسط در آن امکان ماهوی است. لذا از این جهت که امکان، صفت ماهیت هست و ماهیت هم مثار کثرت است، سیر آن از معلول به علت

بوده و بر پایه وجود رابطی معلول طراحی شده است. چرا که ممکن برای اینکه ملبس به وجود شود باید از طریق علت موجود شود و به اصطلاح منتسب به واجب شود. بر این اساس اگرچه لغیره بودن معلول در این مورد، در نظر گرفته شده است، ولی برای معلول در کنار علت، جنبه استقلالی لحاظ کرده و معلول را رابطی می داند. بنابراین اگر بخواهیم این برهان محقق دوانی را بر پایه وجود رابط ترسیم کنیم، با توجه به توضیحات و چگونگی تبیین آن، می توان گفت بنابر اثبات لغیره بودن معلول و انتساب آن به واجب، اصل وجود واجب اثبات می شود اما در کنار واجب سایر موجودات قرار دارند که منتسب به واجب هستند. یعنی؛ گرچه اصل وجود واجب بعنوان علت هستی بخش اثبات می شود ولی بعنوان موجود مستقل، که مقید به هیچ قیدی نیست و از جمیع جهات مستقل باشد را نمی توان از طریق برهان دوانی اثبات کرد و بالتبع وحدت و یگانگی که از شئونات او و مبتنی بر ذات واجب است قابل اثبات نیست.

بنابراین با توجه به این مبانی اگر بخواهیم برهان توحید واجب را مطرح و به اثبات آن بپردازیم می توان گفت که فرض دو واجب‌الوجود مستقل وجود دارد چرا که از دو وجود متباین بالذات، هرگز یک مفهوم واحد مشترک انتزاع نمی‌شود. پس براساس اصالت ماهیت نمی‌توان گفت خدا یکتاست و حتی فرض دو واجب الوجود متباین بالذات هم قابل نفی نخواهد بود. زیرا در آن صورت لفظ واجب‌الوجود بین آنها مشترک لفظی خواهد بود.

۲-۳- بررسی توحید واجب تعالی از طریق وحدت وجود دوانی بر پایه وجود رابط

محقق دوانی کوشید که از طریق نظریه ذوق تاله، وحدت وجود و به تبع آن توحید واجب را تبیین کند. او وجود را منحصر در واجب تعالی دانسته و وجود ممکن را اعتباری می داند(دوانی، شرح خطبه الزوراء، ص۲۰۸). به تعبیر دیگر؛ به اصالت وجود در خداوند و اعتباری بودن وجود (اصالت ماهیت) در ممکنات قائل است. زیرا در نظر او وجود به حکم اینکه قائم به ذات خود است هرگز صفت غیر واقع نمی شود و ماهیت نیز موصوف به وجود نمی گردد(همان). بر این اساس دوانی از این طریق وحدت وجود را تبیین می کند.

از نظر او موجود، اعم از حقیقت وجود خارجی و امر منتسب به آن و معقول موجود به منزله مفهوم عام- معقولات ثانیه- بین وجود حقیقی جزئی و ماهیات ممکن مشترک(اشتراک لفظی)است (دوانی، اثبات واجب الجدید، ص۱۲۹).به نظرمی رسد اینگونه تبیین ازوحدت وجود، نمی‌تواند توحید واجب را اثبات کند. چرا که با انحصار وجود در واجب تعالی و اعتباری دانستن آن در ممکنات، به نوعی به اصالت وجود در واجب تعالی و اصالت ماهیت در ممکنات قائل شده است که این نوعی دوگانگی و مخالف وحدت است. این در حالی است که وجود مساوق وحدت است یعنی هر جا وحدت هست وجود هم هست و بالعکس. اما می بینیم که در نظریه وحدت وجود محقق دوانی نوعی دوگانگی هست. از سوی دیگر شئون و مراتب مربوط به وجود است و این در حالی است که ایشان به اصالت ماهیت معتقد است.

و جهت دیگراینکه؛ اگراشتراک معنوی و مفهومی وجود، دلیل بر وحدت حقیقت وجود است، باید گفت با این توضیحات، دیدگاه محقق دوانی نه وحدت سنخی وجود را در بر می گیرد، نه وحدت شخصی وجود را. برای اینکه، در تقسیم وجود به واجب و ممکن، به اشتراک لفظی وجود نظر دارد و اینکه وحدت وجود در نگاه وی، منحصر در حق تعالی است.

اثبات توحید واجب از طریق برهان ذوق تاله و تحلیل آن بر پایه وجود رابط (برهان ذوق تاله بر پایه وجود رابط)

محقق دوانی برهانی را در اثبات توحید واجب بر مبنای ذوق تاله مطرح می کند. وی در ابتدا با استفاده از دو مقدمه معنای مد نظر خود از وجود و موجودیت را بیان کرده و در مرحله بعد نحوه موجودیت واجب و ماسوای الله را تبیین می کند که نتیجه آن انحصار وجود در یک مصداق یعنی واجب تعالی و باقی نماندن جایی برای غیر است و اینگونه توسط وی توحید واجب تعالی اثبات میشود.

وی در مقدمه اول به ناسازگاری معانی عرفی و لغوی با برهان اشاره می کند. به عنوان مثال؛ علم در لغت به معنی دانستن است ولی در بحث و نظر دقیق حکمی حقیقتش صورت مجرد از ماده است.

و در مقدمه دوم می‌گوید برای اینکه یک امر مشتق بر چیزی صدق کند لازم نیست که مبدأ اشتقاق قائم به امر مشتق باشد در حالی که بر حسب عرف و لغت مبدأ اشتقاق همواره قائم به امر مشتق شناخته می‌شود و البته این امرعرفی و لغوی با مقتضای برهان سازگار نیست. زیرا از آنجا که به طور مثال شخصی حسن حداد شناخته می‌شود منظور این نیست که حدید به‌عنوان مبدأ اشتقاق قائم به شخص حسن است که به‌عنوان یک امرمشتق حداد خوانده می‌شود.

محقق دوانی پس از فراهم آوردن این دو مقدمه سعی دارد برای تبیین برهان ذوق تاله خود از مفهوم مشتق مدد گیرد و به این صورت به بیان موضع فکری خود می پردازد و با آن موضع در صدد دفع شبهه ابن کمونه برمی‌آید. موضع فکری خاص ایشان این است که وقتی موجود به عنوان یک امرمشتق مطرح می‌گردد وجود که مبدأ اشتقاق آن شناخته می‌شود، قائم به مشتق نیست بلکه قائم به ذات خود می باشد و به همین جهت واجب الوجود بالذات است و البته وقتی بپذیریم که وجود جز واجب‌الوجود بالذات چیز دیگری نیست ناچار باید اعتراف کنیم که اطلاق موجود بر آنچه غیر حق تبارک تعالی به شمارمی‌آید تنها به واسطه این است که آن امر به حق تعالی منسوب گشته است(دوانی، اثبات االواجب الجدید، ص۱۳۲-۱۲۸).

وی در ادامه مطرح می‌کند که اگر هر موجودی در جهان فقط به واسطه وجود موجود شناخته می‌شود خود وجود برای موجود بودن از هر موجود دیگری شایسته‌تر خواهد بود و وقتی می‌گوییم حقیقت وجود از هر موجود دیگری برای موجود بودن سزاوارتر است از صیغه افعل تفضیل استفاده کردیم.

بر این بیان محقق دوانی دو تا اشکال مطرح می شود؛ اشکال اول اینکه مبدأ اشتقاق "موجود" نمی تواند وجود باشد؛ چون مفهوم کلی موجود باید دارای مبدا اشتقاق کلی باشد در صورتی که مبدا اشتقاق آن، وجود جزئی است. به علاوه اینکه مبدا اشتقاق جزئی از نظر وی همان واجب تعالی است که مجهول الکنه است، حال چگونه اهل لغت و عرف با این امر مجهول، مشتقاتی چون اسم فاعل و مفعول بسازد؟!

اشکال دیگر اینکه مبدا اشتقاق هر مشتق، باید معنی واحد داشته باشد. اینکه که هرگاه

موجود بر ذات باری اطلاق شود، معنایش وجود و هرگاه بـر غیـرش اطـلاق شـود بـه معنـی منتسب به آن است، صحتش متصور نیست.

با این حساب در مورد مقدمه اول می‌توان گفت با اینکه خود محقـق دوانـی خلـط میـان مسائل عقلی و لغوی را گمراه کننده و زیان بخش می‌داند ولی خود در این دام گرفتار شـد و نتوانسته از این خلط خلاص شود؛ چرا که از نظر ایشان عنوان موجود هم بر وجود واجب قائم به خویش اطلاق می‌گردد و هم بر اموری که با این وجود واجب نسبت پیدا مـی‌کننـد. در این مقدمه مشخص هست کـه محقـق دوانـی بـه مسـائل لغـوی پرداختـه و تـلاش کـرده اندیشه‌های خود را با موازین علم نحو و لغت هماهنگ و سازگار سازد. چـرا کـه در بحـث معنای عرف و لغت گفته شده که مبدا اشتقاق همواره قائم به امر مشتق است. دلیل ایـن امـر هم این است که محقق دوانی در دام قول به اصالت ماهیت و اعتباری بـودن وجـود گرفتـار شده و نتوانسته خـود را از ایـن تنگنـا بیـرون آورد. بنـابراین بـا اعتقـاد بـه اصـالت ماهیـت و استقلال معلول ازعلت (رابطی بودن معلول)، نمی‌توان توحید واجـب تعـالی را اثبـات کـرد چرا که ماهیات مثار کثرتند.

اما در مورد مقدمه دوم و اینکه وقتی می‌گوییم حقیقـت وجـود از هـر موجـود دیگـری برای موجود بودن سزاوارتر اسـت یعنـی از صـیغه افعـل تفضـیل اسـتفاده کـردیم و ایـن در حالیست که در قول به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود جایی برای صیغه افعل تفضـیل نیست. چرا که هر ماهیت به حسب ذات غیر از ماهیت دیگر است و وجه مشترکی میان آنها نیست و وقتی از صیغه افعل تفضیل استفاده می کنیم چه آگاه باشیم و چـه آگـاه نباشـیم بـه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت اعتراف کردیم.

خلاصه اینکه نظریه ذوق تاله محقق دوانی با اینکـه تـا حـدی او را بـه دیـدگاه حکمـای متاله نزدیک کرده ولی در مورد توحید قابل نقد است همانطور که بعـد از او ملاصـدر هـم در کتاب شواهد خود به خاطر مساله جعل ماهیـت و هـم در اسـفار بطـور مفصـل او را نقـد کرده است(صدرا، ۱۳۶۰، ص۵۱/ همو،۱۹۸۱م، ج۶، ص۶۸-۶۷).

٤- توحید صفاتی

حکما و متکلمان اسلامی توحید را به معنای بساطت خدای تعالی و یکتایی و بی‌همانندی او از هر جهت می‌دانند(الله بداشتی، ۱۳۹۰، ص۱۴۷/ خواجه نصیر۱۴۰۷ق، ص۱۹۳/ صدرا، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۲۴). از سویی دیگر خدا را به صفاتی مانند علم، حیات، قدرت و ... توصیف می‌کنند.

حال سوالی که مطرح می‌شود این است که آیا توصیف خدای سبحان به این صفات موجب خلل در توحید و ترکیب در ذات خدای متعال نمی‌شود؟ یا اینکه وقتی انسان هم به علم و قدرت و اراده وصف می شود آیا این همانندی نیست؟

دراین رابطه متکلمان دیدگاه‌های متفاوتی دارندازجمله اشاعره صفات را زائد برذات دانسته‌اند(شهرستانی،۱۴۲۱ق، ص ۶۰). جلال‌الدین دوانی با اینکه در بسیاری از مباحث کلامی تفکراشعری دارد اما در بحث صفات الهی درجاهایی از اشاعره فاصله می‌گیرد و عینیت ذات و صفات که منبعث از مبانی فلسفی و عرفانی خود است را می پذیرد. در مسئله صفات در کتاب اثبات واجب الجدید بیان می‌کنند که همه صفات ذاتی حق تعالی به علم او باز می‌گردد و علم او با ذات او متحد و یگانه است. در این باب محقق دوانی از اشاعره فاصله می‌گیرد چرا که ایشان بیش از هر چیز به علم و آگاهی توجه دارد وعلم خداوند سبحان را منشاء همه امورمی‌شناسند درحالیکه اشاعره پیش ازهر چیزی روی اراده و قدرت تکیه می‌کنند و هر چیز را اثر اراده خداوند می‌دانند(دوانی، اثبات واجب الجدید، ص۱۶۶).

وی در مسئله صفات و توحید صفاتی مطلبی را آورده و آن را به برخی از اساطین و ائمه کشف نسبت می‌دهد که ذات حق تعالی به واسطه تعلق صفات، احکام خاصی پیدا می‌کند همانگونه که صفات نیز بواسطه تعلق به ذات با احکام ویژه‌ای روبه رو می‌گردند(همو، رساله تهلیلیه، ص ۲۴-۲۳).

این سخن به طور صریح بر زائد بودن صفات بر ذات دلالت دارد و اشاعره از جمله کسانی هستند که صفات حق را زائد بر ذات مقدس او می‌دانند و ناچار باید به لوازم این سخن ملتزم باشند. از جمله لوازم منطقی زائد بودن صفات حق بر ذات مقدس او این است

که با قدیم بودن ذات حق تعالی صفات متعدد و گوناگون و قدیم باشند و دراین‌صورت قول به تعدد امور قدیم و ازلی اجتناب ناپذیر خواهد بود. شکی نیست که قائل شدن به تعدد قدما با توحید محض سازگار نیست و صاحب *رساله تهلیلیه* که درراه اثبات توحید تلاش می‌کند با پذیرفتن این سخن اشعری و تأکید بر تعدد و بودن امور قدیم برخلاف توحید سخن می‌گوید.

محقق دوانی در *رساله تهلیلیه* بعد از اثبات توحید بر مبنای برهان تمانع، بی خطرترین راه برای اثبات توحید و اثبات صفات را دلیل نقلی می‌داند(همان، ص۱۷۴). این نظر محقق دوانی به روشنی نشان می‌دهد که او به طور کلی نتوانسته از طرز و تفکر و روش اشعری خارج گردد.

نکته‌ای که در اینجا قابل ملاحظه است، این است که محقق دوانی به این مسأله آگاهی دارد که توحید صفاتی برتر از توحید افعالی است و این را بیان می کند ولی این مسئله را مطرح نمی‌کند که توحید ذاتی نیز مستلزم توحید صفاتی است و دلیل این استلزام این است که صفات حق تعالی عین ذات او بود و در نتیجه صفات نیز با یکدیگر متحد و یگانه شناخته می‌شوند.

۱-٤- تبیین توحید صفاتی بر پایه وجود رابط

بر اساس اصل ماهیت و اصل وجودات متباین بالذات مشائیان، رابطه ذات با صفات کمالی، تباین خواهد بود؛ در نگاه ملاصدرا، اتحاد وجود و ماهیت، در خارج به نحو عینیت است، یعنی ما دو امر در ذهن داریم که مفهوم آنها در ذهن با یکدیگر مغایر است، ولی در واقع عین هم هستند.

برخلاف آنچه ملاصدرا بیان نمود، طرفداران اصالت ماهیتی ها معتقدند چون مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است، پس نباید در خارج عینیت وجود و واقعیت را پذیرفت، همچنین مفهوم وحدت در خارج با مفهوم وجود تغایر دارد.

اگر بخواهیم توحید صفاتی واجب را بر مبنای وجود رابطی معلول که دیدگاه محقق دوانی است تبیین کنیم می توان گفت از آنجا که وجود رابطی معلول، وجودی است فی

نفسه‌ی لغیره و داشتن جنبه فی نفسه به معنای مغایرت واقعیت معلول و واقعیت علت در خارج است، در نتیجه، به خاطر این ویژگی، در نظریه وجود رابطی معلول، اولا؛ رابطه‌ی علی-معلولی موجب کثرت اشیاء و موجودات است. ثانیا جنبه‌ی فی‌نفسه‌ی معلول، به صورت مفهوم اسمی ماهوی تلقی می شود، لذا می توان معلول را، بدون در نظر گرفتن علت و مستقل از آن تصور کرد(صدرا،۱۹۸۱م، ج۱، ص۸۲). بنابراین بر اساس این دیدگاه اصل توحید قابل اثبات نمی باشد و وقتی توحید اثبات نشود به تبع صفات واجب که شئونی از شئونات اوست قابل اثبات نمی باشد. از طرف دیگر مبنای فکری دوانی اصالت ماهیت است و ماهیت هم مثار کثرت است که این دیدگاه او هم نافی توحید ذاتی و صفاتی اوست. همچنین در برهان صدیقین دوانی که مبتنی بر تقسیم وجود به واجب و ممکن است، حد وسط در آن امکان ماهوی است و بدین ترتیب هم نمی تواند توحید و مراتب آن را اثبات کرد.

لذا اگر بخواهیم توحید صفاتی واجب را بر پایه وجود رابط از نظر محقق دوانی تبیین کنیم می توان گفت با اینکه او به توحید صفاتی معتقد بود و صفات واجب را عین ذات می‌دانست اما به نظر می رسد این دیدگاه او از یک طرف با مبانی فکری و فلسفی او متضاد است؛ چون توحید صفاتی به این معنا که صفات واجب عین ذات او باشد و ذات و صفات به لحاظ مصداق یکی باشند بر مبنای وجود رابطی معلول که دیدگاه محقق دوانی است قابل اثبات نمی باشد و از طرف دیگر وی نتوانسته بطور کامل از اندیشه و تفکر اشعری خارج شود چرا که دربیان مطالب وی راجع به توحید صفاتی تناقضاتی وجود دارد که گاهی صفات را عین ذات و گاهی از بیانات او زائد بودن صفات بر ذات که تفکر اشعری است فهمیده می شود و گاهی هم که سکوت کرده، آنجا که توحید توحید صفاتی را برتر از توحید افعالی دانسته ولی این مسئله را مطرح نمی‌کند که توحید ذاتی نیز مستلزم توحید صفاتی است چون که دلیل این استلزام این است که صفات حق تعالی عین ذات اوست.

۵- توحید افعالی

محقق دوانی بیان می کنند توحید افعالی یعنی اینکه تمام افعال را فعل حق بینند و این اول درجات سالکان منهج حقیقت است و از ثمرات این مرتبه توکل حقیقی است اینکه هرچه واقع شود از او ببینند(همان، ص۲۴-۱۳).

با بررسی آثار و تالیفات محقق دوانی بویژه *رساله خلق الاعمال* در باب فاعل افعال انسان و موضع گیری فکری او در این باب به روشنی می توان دریافت که او با اندیشه‌های اشاعره نزدیکی دارد و با این جماعت همواره همدلی نشان می دهد.

یکی از اصول مسلم اشاعره این است که درعالم هستی جز خداوند متعال مؤثری نیست. اشکالی که اینجا مطرح می شود این است که اگر قدرت و اراده انسان درانجام افعال خود بدون تأثیر باشد، افعال اختیاری انسان چگونه چه مبنایی دارند؟

محقق دوانی این اشکال در صورتی به اشاعره وارد است که این جماعت هیچ گونه قدرت و اختیاری برای انسان قائل نباشند درحالی که اشاعره برای انسان قدرت و اختیار قائل می‌شوند(دوانی، ۱۳۶۴، ص ۷۱- ۷۰ / دینانی،۱۳۹۴، ص۴۱۶).

محقق دوانی می کوشد نشان دهد که آنچه اشاعره مطرح می کنند با آنچه در اصطلاح حکمای جبر خوانده می‌شود متفاوت است زیرا اشاعره به وجود قدرت و اختیار برای انسان در افعال خود باور دارند. ولی اشکال این است که اشاعره از یک طرف انسان را دارای قدرت و اختیار می داند و از طرف دیگراین قدرت و اراده را بی تاثیر می داند.

تنها پاسخی که جلال‌الدین دوانی نیز روی آن تاکید دارد این است که اشعری اراده را به دو قسم اراده مؤثر و اراده کاسب تقسیم کرده است.

حال سوال این است که اگر خالق افعال انسان در واقع خداوند است و انسان هیچ دخالت و تأثیری در انجام آنها ندارد، کاسب بودن او به چه معناست و چگونه می‌توان آن را به‌طور منطقی توجیه کرد؟ و اینکه وقتی نظر اشاعره درباره افعال انسان به طورمنطقی قابل توجیه نیست چگونه فیلسوفی مانند دوانی به توجیه و تفسیر این نظریه می‌پردازد؟

در پاسخ می‌توان گفت طرز تفکر و اندیشه محقق دوانی به‌گونه‌ای است که با باور اشاعره ناسازگاری ندارد زیرا او به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت سخت باور دارد

(دوانی، شرح خطبه الزوراء، ص۲۰۸).

اعتباری بودن وجود در نظرمحقق دوانی تنها به عالم امکان اختصاص دارد و این هم بدان جهت است که او وجود را منحصر در حق تعالی می‌داند و لذا هرگونه تأثیر واقعی و حقیقی را از وجود حق تعالی می‌شناسد. بر این اساس وجه سازگاری نظر محقق دوانی و اشاعره در این است که در نظر محقق دوانی عالم امکان و هر آنچه در آن تحقق می‌پذیرد حتی افعال انسان‌ها فقط در نسبت با حق تعالی معنی پیدا می‌کند، اشاعره نیز انسان را در انجام افعال خود کاسب می‌شناسد و از قدرت و اراده انسان در انجام افعال خود تنها با عنوان کسب سخن می‌گوید یعنی میان نظریه کسب و کاسب بودن انسان از نظر اشاعره با آنچه محقق دوانی از نسبت با حق سخن می‌گوید در واقع تفاوت قابل ملاحظه‌ای مشاهده نمی‌شود و فقط از نظر لفظی شاید تفاوت باشد.

آنچه از سخنان محقق دوانی و تفکری اشعری درمسئله توحید افعالی فهمیده می‌شود این است که نوعی تعارض و ناهماهنگی بین اعتقادات و مبانی فکری آنها وجود دارد، بدین صورت که آنها وجود را در عالم ممکنات اعتباری می دانند و اصالت را به ماهیت می دهند که این تفکر به کثرت موجودات می انجامد. از سوی دیگر، در بحث فاعلیت افعال، هیچ تأثیری برای ممکنات و از جمله انسان قائل نیستند یعنی به اسباب و مسببات در عالم امکان اعتقادی ندارند که این نگرش هم در واقع به نوعی مراتب وجودی ممکنات را نفی می کند و این در حالیست که گفتیم وجود مساوق وحدت است و هر خصوصیتی را که " وجود" دارد، " وحدت " هم داراست. مراتب و شئون مربوط به وجود است، وقتی مراتب نفی شود، یعنی اینکه وحدت هم نفی شده است لذا توحید افعالی مد نظر محقق دوانی که برگرفته از اشاعره هست از یک طرف منجر به جبر شده و از طرف دیگر چون وحدت را در حاق واقعیت ندارد مثبِت توحید افعالی نیست.

۱-۵- تبیین توحید افعالی بر پایه وجود رابط

در بیان معنی توحید افعالی از نگاه دوانی، گفته شد که توحید افعالی یعنی اینکه؛ تمام افعال را فعل حق ببینیم. اگر بخواهیم بر مبنای وجود رابط، توحید افعالی را نزد محقق دوانی بررسی کنیم می توان گفت از آنجا که گفتیم دیدگاه او در مسئله علیّت، اثبات جنبه فی نفسه برای معلول در برابر علت است(رابطی بودن معلول) و ثابت شد که این دیدگاه نتوانست توحید ذاتی واجب را اثبات کند به تبع آن، صفات و افعال الهی که شانی از شئونات او هستند را هم نمی تواند اثبات کند. از جهت دیگر؛ دوانی طرفدار اصالت ماهیت است، به تشکیک و ذو مراتب بودن اعتقادی ندارد از این رو هم نمی تواند به مراتب طولی فواعل وجودی باور داشته باشد و لذا بر اساس این مبنا در کنار فاعل حقیقی، فواعل هم عرض قرار می گیرند که این دیدگاه هم نمی تواند مثبِت توحید افعالی باشد. از نظر کلامی هم اگر بخواهیم بررسی کنیم با توجه به اینکه محقق دوانی یک متکلم اشعری است، و نظریه توحید افعالی وی هم برگرفته از اشاعره هست، این نگاه در واقع به جبر می‌انجامد چرا که با نفی سلسله مراتب علّی، از انسان سلب اختیار می کند. ضمن اینکه محقق دوانی صفت اختیار را مستند به یک سلسله مبادی غیر اختیاری می داند(رساله خلق الاعمال، ص۷۲)، که از این سخن دوانی، زیادت صفات بر ذات برداشت می شود و در صورت زائد بودن صفات بر ذات می‌توان گفت که علم و قدرت خداوند مستند و منسوب به اختیار او نیست. زائد بر ذات دانستن صفات خداوند بر ذات او هم که به رابطی بودن معلول می انجامد از این بابت که در نظریه رابطی بودن معلول، معلولیت زائد بر ذات معلول در نظر گرفته می شود. در هر صورت وقتی برای معلول در برابر علت نوعی استقلال قائل شویم این یعنی انسان در افعال خود مستقل است که این نگاه نافی توحید افعالی است.

٦- تحلیل و بررسی

از مطالب جلال‌الدین دوانی در *رساله الزوراء* و آنجا که قابل تطبیق با وجود رابط هست توحید واجب قابل اثبات است. آنجا که مسئله‌ی علت و معلول را به تجلی و متجلی یا شأن نزول و شأن برمی گرداند یا آنجا که عالم را از تجلیات و شئون حق‌تعالی می‌داند(دوانی، رساله الزوراء، ص۱۷۶).

این مطالب نشان می دهد که محقق دوانی به توحید عارفانه باور داشته، ولی آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که ایشان چگونه می‌تواند به وحدت مطلق باور داشته باشد اما از وجود به‌عنوان یک امر اعتباری سخن بگوید.

آنجا که جلال‌الدین دوانی از اعتباری بودن وجود سخن می‌گوید به وجود ممکن اشاره دارد چرا که وجود به حکم اینکه قائم به ذات خویش است هرگز صفت غیر واقع نمی‌شود و ماهیت نیز موصوف وجود نمی‌گردد و لذا وقتی از موجود بودن یک ماهیت سخن گفته می‌شود جزء اعتبار وجود برای آن نمی‌توان معنی دیگری را در نظر داشت و این اعتبار هم زمانی معنی پیدا می‌کند که آن ماهیت منسوب به حق باشد.

پس وقتی محقق دوانی وجود را قائم به ذات و یگانه تلقی می کند یعنی نه تنها با قول به تشکیک وجود مخالفت می کند بلکه اختلاف در وجود را نمی‌پذیرد.

در اندیشه‌های دوانی نوعی ناسازگاری و ناهماهنگی وجود دارد، به عبارتی؛ مباحث کلامی دوانی با مبانی فکری او ناسازگار است. محقق دوانی از یک سو وجود را منحصر در حق تعالی می‌داند و ازسویی دیگر به اصالت ماهیت در تحقق سخت باور دارد این سخن به منزله این است که گفته شود هم وجود اصیل است و هم ماهیت و لذا قائل شدن به دو اصل در عالم واقع به هیچ وجه با توحید سازگار نیست.

نکته مهمی که در اینجا به نظر می‌رسد این است که جلال‌الدین دوانی آنجا که وجود را منحصر در واجب دانسته و معتقد است هستی در غیر واجب الوجود یک امر اعتباری به شمار می آید به مشرب عرفا که به وحدت شخصی وجود باور دارند نزدیک شده است ولی از جهاتی هم با آنها تفاوت دارد از نظر عرفا عالم و آنچه در آن تحقق یافته مظاهر حق تعالی شناخته می‌شود درحالی که محقق دوانی معتقد است ماهیات عالم امکان فقط در نسبت با حق موجود خوانده می‌شود.

به نظر می‌رسد جلال‌الدین دوانی با اینکه تلاش زیادی برای اثبات وجود واجب تعالی و بویژه توحید حق تعالی داشته، ولی به دلایلی چندان موفق نبوده است. در تایید این مدعا علاوه بر بحث عدم اثبات توحید واجب تعالی براساس مبانی فکری و همین طور برهان صدیقین او، استناد می کنیم به این سخن خود محقق دوانی که بیان کرد برهان عقلی برای

اثبات واجب به‌عنوان مبدأ عالم، وجود دارد؛ اما وحدانیت او تنها از راه نقل انبیاء قابل اثبات است. به عبارت دیگر، اصل وجود مبدأ، عقلانی است اما اینکه تعدد آلهۀ نیست، به بیان پیامبران، قابل اثبات است. چنانچه برخی هندوان به تعدد خدایان اعتقاد دارند؛ اما برای فیلسوف، نقل موجب یقین نمی‌شود. لذا در این باره بیان کرده که؛ اثبات شرع و نبوت، موقوف بر توحید نیست البته این پاسخ محقق دوانی، نزدیکی تفکر او به اندیشه اشاعره را آشکار می کنند.(همو، رساله تهلیلیه، شرح دینانی، ص۱۴۷).

ضمن اینکه در متن اشاره کردیم که بر اساس مبانی فکری او(اصالت ماهیتی، اعتقاد به رابطی بودن معلول و مبنای او در تقسیم وجود به واجب و ممکن)، نظریه ذوق تاله و وحدت شخصی وجود او که مرتبط با اثبات توحید واجب تعالی است هم مخدوش می‌باشد. چرا که نمی توان به وحدت وجود اعتقاد داشت ولی تشکیک را مربوط به ماهیت بدانیم، یا به انفکاک معلول از علت و عدم سنخیت بین آنها قائل باشیم. همانطور که بیان شد، وحدت مساوق با وجود است، شئون مربوط به مراتب وجود است و تشکیک مختص وجود است نه ماهیت.

خلاصه اگر بخواهیم بحث توحید و وحدت وجود را در دیدگاه دوانی بررسی کنیم مهمترین شاخصه آن نظریه ذوق تاله ایشان است که بنابر این نظریه مفهوم موجود دو مصداق دارد یکی وجود جزئی حقیقی که واجب تعالی است و دیگری ممکنات که همه منتسب به وجود حق‌تعالی هستند و بدون اینکه به نحو حقیقی موجود باشند. از نظر وی وجود عارض بر موجودات نمی‌شود به همین جهت انتساب را جایگزین آن می‌کند. بنابراین می‌توان گفت از نظر وی اشتراک وجود میان واجب و ممکن است صرفاً در حد لفظ است. و این در حالی است که وحدت مساوق با وجود است یعنی هر خصوصیتی که از آن وجود است، وحدت هم دارد و بالعکس. وجود نسبت به مصادیقش مشترک معنوی است یعنی همه مصادیق در اصل هستی و وجود یکی است و اختلاف فقط در شئون و مراتب هست. پس با این توصیف نظریه ذوق تاله دوانی نمی تواند توحید واجب را اثبات کند. چرا که هم وجود را در ممکنات اعتباری دانسته و هم به اشتراک لفظی وجود قائل است که این منافی وحدت می باشد.

اینکه جلال‌الدین دوانی وجود را در ممکنات اعتباری می‌داند به این خاطر است که در نظر او وجود قائم به ذات خویش است و هرگز صفت غیر واقع نمی شود. معنی این سخن این است که وجود هرگز عارض ماهیت نمی‌شود زیرا عروض به هر معنی که باشد با وحدت و قیام به ذات وجود ناسازگار است.

این سخن محقق دوانی قابل نقد است به این صورت که عروض وجود بر ماهیت از طریق عروض وحدت بر عدد قابل توجیه است. بدین نحو که در نگاه اول عدد متکثر و از وحدت به دور می‌باشد چراکه هر عدد دارای خواص به خود است که با یکدیگر مباین هستند ولی با بررسی مشخص می‌شود که ریشه همه اعداد وحدت است و لذا رابطه وجود با ماهیات موجود را هم مانند رابطه وحدت با اعداد می‌داند و عارض شدن وجود بر ماهیت را انکار می‌کند. ملاصدرا در شواهد به این اشکال توجه داشته و به آن پاسخ داده است(صدرا، ۱۳۶۰، ص۱۸۵).

اغلب علت انکارعروض وجود بر ماهیت را در این می دانند که فکرمی کنند این عروض درخارج است و دوانی هم شاید به همین خاطرآن را انکار کرده است، واین در حالی است که عروض وجود بر ماهیت ذهنی است. جلاالدین دوانی اطلاق کلمه موجود بر ماهیات را بدین صورت توجیه می کند، که آنها منسوب به وجود هستند. اما منظور از این نسبت را مشخص نکرده است که آیا این نسبت اضافه مقولی(وابسته به دو طرف) است یا اشراقی؟(که البته با توجه به اصالت ماهیتی بودن او، اضافه مقولی سازگارتر است)، اگر منظور محقق دوانی از نسبت میان وجود و ماهیت مقولی است که به ناچار باید به اصالت ماهیت اعتراف کند و در این صورت باید برای وجود واحد و یگانه، ثانی قائل شود چرا که نسبت مقولی دارای دو طرف است که اشکالات فراون خواهد داشت. اما اگر نسبت میان وجود و ماهیت را از سنخ اضافه اشراقی بداند نباید افاضه و اشراق را از مفیض و اشراق کننده جدا بداند و این مسلم است که وقتی میان افاضه و مفیض یا اشراق و اشراف کننده فاصله و جدایی نباشد، اشراق از سنخ اشراق کننده و از مراتب وجودی آن شناخته می‌شود و به اصطلاح اهل تحقیق دارای تشکیک است و این در حالیست که جلال‌الدین دوانی به تشکیک در وجود باور ندارد. زیرا وجود را امری واحد و قائم به ذات می‌داند که

نه دارای مراتب متفاوت است و نه اختلاف و دوگانگی در آن راه پیدا می کند. با این توضیحات می توان گفت که نظریه جلال‌الدین دوانی درباره اعتباری بودن وجود در ممکنات منجر به اصالت ماهیت می شود و اصالت ماهیت هم از این جهت که ماهیات متکثرو هر کدام دارای ذاتی جدا از علت خود هستند به رابطی بودن معلول در برابر علت می‌انجامد که منافی نظریه وحدت شخصی وجود (توحید واجب) می‌شود به این ترتیب نمی‌توان گفت این دیدگاه مثبت توحید واجب است.

نتیجه گیری

علامه دوانی در رابطه با مساله علیت و نسبت معلول بـه علـت، دو تفسـیر متفـاوت دارد. وجود معلول در اندیشه او، هم وجود رابط و هم وجود رابطی است. امـا بـا بررسـی منـابع و مآخذ بیشتر و شروحی که بر این آثار نوشته شده، مشخص شـد کـه دیـدگاه محقـق دوانـی وجود رابطی معلول است که این نظریه به استقلال معلول ازعلت می‌انجامد. انفکاک معلول از علت و عدم سنخیت آنها، منجر به دوگانگی در عالم هستی می شود کـه مهمتـرین پیامـد آن، اخلال در اثبات توحید واجب است و از جهت دیگر وجود در نگاه ایشـان منحصـر در حق تعالی بوده و درممکنات اعتباری است که این نگـاه هـم منجـر بـه دوگـانگی شـده کـه نتیجه آن عدم اثبات توحید است. بنابراین می توان گفت توحید امری تشکیکی و ذومراتب است و مرتبه عالی توحید با وجود رابـط سـازگار اسـت نـه وجـود رابطـی. همچنـین برهـان صدیقین با وجود رابط سازگار است نه وجود رابطی.

فهرست منابع

۱. آهسته محمود،(۱۳۹۷)، بررسی برهان علامه دوانی در اثبات واجب و مواجهه آن با برهان صدیقین سینوی، فصلنامه حکمت سینوی، صفحات ۱۳-۱.

۲. الله بداشتی علی،(۱۳۹۰)، توحید وصفات الهی، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه قم.

۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین،(۱۳۹۹)، جلال الدین دوانی فیلسوف ذوق التاله، چاپ سوم، تهران، انتشارات هرمس.

۴. ابراهیمی حسن، کرامت ورزدار(۱۳۹۴)، بررسی نظریه توحید وجود از منظر جلال‌الدین دوانی متقدم و متأخر، فصلنامه پژوهش های هستی شناختی، سال چهارم، صفحات ۳۹-۲۳.

۵. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۹)، رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چاپ چهارم، قم، نشر اسراء.

۶. دوانی، جلال الدین(۱۳۸۱)، رساله الزوراء،(ضمن مجموعه سبع رسائل)، به تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، نشر میراث مکتوب.

۷. دوانی،جلال الدین(۱۳۸۱)، اثبات الواجب القدیمه،(ضمن مجموعه سبع رسائل)، به تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، نشر مکتوب.

۸. دوانی،جلال الدین(۱۳۸۱)،اثبات الواجب الجدیده، (ضمن مجموعه سبع رسائل)، به تحقیق احمد تویسرکانی، تهران، نشرمیراث مکتوب.

۹. دوانی، جلال الدین(۱۳۸۱)، شرح خطبه الزوراء، به تحقیق احمد تویسرکانی، نشرمیراث مکتوب.

۱۰.دوانی، جلال الدین(۱۳۹۸)، رساله تهلیلیه، شرح ابراهیمی دینانی(کلمات جلال الدین)، تهران، نشر نور سخن.

۱۱.دوانی، جلال الدین(۱۳۶۴)، رساله خلق الاعمال، ضمن رسائل المختاره، به اهتمام سید احمد تویسرکانی، اصفهان،کتابخانه عمومی امام امیرالمومنین.

۱۲.دوانی، جلال الدین(بی تا)، الرسائل المختاره، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمومنین.

۱۳.شهرستانی عبدالکریم، (۱۴۲۱ق)، الملل و النحل، تحقیق امیرعلی مهنا، علی حسن

فاعور، بیروت، دارالمعرفه.

۱۴.طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجریدالاعتقاد، تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، مکتب الأعلام الاسلامی.

۱۵.زارع، الهه، عباس جوارشکیان،قاسم کاکایی، سید مرتضی حسینی شاهرودی، (۱۳۹۸)، بررسی رابط یا رابطی بودن ممکنات از نظر علامه دوانی" فصلنامه پژوهش های فلسفی و کلامی،سال بیست و یکم، شماره ۷۹، ص۴۶- ۲۵.

۱۶.شکر عبدالعلی، (زمستان۱۳۸۲)، نظریه وجود رابط و مستقل نزد فیلسوفان قبل از ملاصدرا، مقالات و بررسی ها، شماره۸۲، صفحات ۱۶۰-۱۳۹.

۱۷.عبودیت، عبدالرسول، (۱۴۰۰)، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۱، چاپ دهم، تهران، انتشارات سمت.

۱۸.ملاصدرا(۱۹۸۱م)، اسفار، بیروت، دار احیاء التراث.

۱۹.ملاصدرا (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، مقدمه جلالدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مرکزنشردانشگاهی.

۲۰.نادعلی، روح الله، ناصرمحمدی،محمدحسین مهدوی نژاد، علیرضا پارسا، (بهار۱۳۹۷)، لوازم و نتایج وجود شناسی نظریه وجود رابط معلول ملاصدرا، فصلنامه آیین حکمت، سال دهم، صفحات۲۲۸-۲۰۵.

۲۱.مرضیه ورمزیار، مجیدابواقاسم زاده، (زمستان۱۳۹۶)، آثار نظری و عملی وجود رابط در حکمت متعالیه، فصلنامه آیین حکمت،سال نهم، ص۱۸۳-۱۵۹.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۴۴ - ۲۱۹

شبح کانتی در نظریه‌ی فرمالیسم؛ تبارشناسی بن‌بست گرینبرگ در دیالکتیک «والا» و «کیچ»

مهدی مهرابی فرد [۱]
حسین اردلانی [۲]
نفیسه نمدیان پور [۳]
علی صادقی شهپر [٤]

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبارشناسی بن‌بست نظری در فرمالیسم کلمنت گرینبرگ[۵]، به واکاوی ریشه‌های این بحران در زیبایی‌شناسی ایمانوئل کانت[۶] می‌پردازد. این پژوهش با اتخاذ رویکرد کیفی و روش تبارشناسی انتقادی، ضمن بازخوانی دقیق «نقد قوه حکم»[۷] و مقالات کلیدی گرینبرگ (به‌ویژه «آوانگارد و کیچ»[۸])، به تحلیل تطبیقی مفاهیم «امر زیبا» و «امر والا» در آثار اکسپرسیونیسم انتزاعی پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که بن‌بست گرینبرگ نه یک خطای نظری، بلکه پیامد ضروری پارادایم «اصالت» مدرنیستی است. گرینبرگ تلاش کرد با ابزار «داوری ذوق» (که مختص امر زیباست)، از هنری (مانند آثار پالاک[۹]، نیومن[۱۰] و روتکو[۱۱]) دفاع کند که ماهیتاً مصداق «امر والا» بود. این تناقض، او را ناگزیر ناگزیر به تقلیل اصالت به «خلوص رسانه» کرد. نوآوری این پژوهش در ردگیری «شبح کانتی» و اثبات این امر است که چگونه تلاش برای رام کردن «امر والا» با معیارهای «ذوق»، مدرنیسم را در «زندان خلوص» گرفتار کرد. نتیجه آنکه تأکید گرینبرگ بر «تخت‌بودگی»[۱۲] به‌عنوان آخرین سنگر اصالت در برابر کیچ، منطقاً راه را برای ظهور مینی‌مالیسم و پایان روایت مدرنیستی هموار ساخت.

واژگان کلیدی

کلمنت گرینبرگ، ایمانوئل کانت، فرمالیسم، امر والا، کیچ، تبارشناسی، اصالت.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه هنر، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان ، ایران.
Email: m.mehrabifard@iau.ac.ir
۲. گروه فلسفه هنر، دانشکده هنر و معماری، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: H.Ardalani@iau.ac.ir
۳. گروه هنر، واحد رامسر، دانشگاه آزاد اسلامی، رامسر، ایران.
Email: N.namadianpour@edu.ir
۴. گروه فلسفه هنر، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.
Email: sadeghishahpar@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۵/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۸/۲

5 Clement Greenberg (1909–1994)
6 Immanuel Kant (1724–1804)
7 Critique of Judgment (1790)
8 Avant-garde and Kitsch (1939)
9 Jackson Pollock (1912–1956)
10 Barnett Newman (1905–1970)
11 Mark Rothko (1903–1970)
12 Flatness

طرح مسأله

۱. بن‌بست به مثابه یک بحران پارادایمیک

۱-۱. طرح مسئله: فراتر از یک بن‌بست سبکی

بن‌بستی که نظریه‌ی فرمالیستی کلمنت گرینبرگ در میانه‌ی قرن بیستم با آن مواجه شد، صرفاً یک شکست سبکی یا پایان هژمونی اکسپرسیونیسم انتزاعی نبود. آنچه در دهه‌ی ۱۹۶۰ و با ظهور هنر پاپ آشکار شد، بسیار عمیق‌تر از یک گذار تاریخی معمول بود؛ این لحظه، نشان‌دهنده‌ی فرسودگی کامل و «پایان» پروژه‌ی نظری مدرنیسم بود. آرتور دانتو[1]، با اشاره به «جعبه‌های بریلو»ی [2] وارهول[3]، این لحظه را لحظه‌ی «پایان تاریخ هنر» نامید ؛ پایانی که به معنای توقف آفرینش هنری نبود، بلکه به معنای پایان روایتی بود که گرینبرگ آن را نمایندگی می‌کرد. هنر دیگر نمی‌توانست بر اساس معیارهای بصری و زیباشناختی فرمالیستی گرینبرگ تعریف یا داوری شود.

این مقاله استدلال می‌کند که این بن‌بست، نه یک رخداد ناگهانی، بلکه نقطه‌ی اوج بحرانی بود که در خود شالوده‌های پارادایم مدرنیستی نهفته بود: پارادایم «اصالت» مدرنیسم، از خاستگاه رمانتیک خود تا تئوریزه شدن آن در فرمالیسم گرینبرگی، پروژه‌ای بود که بیش از هر چیز بر ارزش‌هایی چون «یگانگی»[4]، «خلوص»[5] و «اصالت» مولف و اثر تأکید می‌کرد. نظریه‌ی گرینبرگ، منسجم‌ترین و جزمی‌ترین تلاش برای تدوین معیاری عینی جهت سنجش این «اصالت» بود . این پژوهش، با اتخاذ روشی تبارشناختی، در پی آن است که نشان دهد این تلاش گرینبرگ برای نجات «اصالت»، چگونه خود او را در تناقضات درونی پارادایمی گرفتار کرد که سنگ بنای آن در قرن هجدهم و در فلسفه‌ی ایمانوئل کانت نهاده شده بود.

---

1 Arthur C. Danto (1924 –2013)
2 Brillo Boxes
3 Andy Warhol (1928 –1987)
4 Uniqueness
5 Purity

۱-۲. زمینه‌ی بحران: تهدید دوگانه‌ی «بازتولیدپذیری» و «ضد-هنر»

کلمنت گرینبرگ، به‌مثابه منسجم‌ترین مدافع مدرنیسم، با دو تهدید بنیادین مواجه بود که هستی‌شناسی «اثر هنری اصیل» را به چالش می‌کشیدند:

۱. تهدید مفهومی (ضد-هنر)با اثر «حاضر-آماده»[1] مارسل دوشان. کنش دوشان، حمله‌ای مستقیم به دو ستون اصلی پارادایم کانتی-رمانتیک بود: نخست، تقدس «دست» هنرمند (با جایگزینی «خلق» با «انتخاب») ؛ و دوم، حجیت «داوری ذوق»[2] کانتی (با انتخاب ابژه‌ای «زشت» و «بی‌تفاوت» به جای «زیبا»). دوشان مرز میان «هنر» و «غیرهنر» را مخدوش ساخت و پرسش «هنر چیست؟» را از یک مسئله‌ی زیبایی‌شناختی به یک مسئله‌ی نهادی و فلسفی بدل کرد.

۲. تهدید مادی (بازتولیدپذیری) با ظهور تکنولوژی‌های بازتولید مکانیکی و «صنعت فرهنگ» . والتر بنیامین در تحلیل دوران‌ساز خود در «اثر هنری در عصر تکثیر مکانیکی»[3] ، نشان داد که چگونه «بازتولیدپذیری تکنیکی»[4]، «هاله»[5] یا همان «هستی یکه‌ی»[6] اثر هنری را، که ریشه در «ارزش آیینی»[7] آن داشت، زایل می‌کند . در حالی که بنیامین (هرچند با تردید) پتانسیل «سیاسی» در این زوال می‌دید ، نظریه‌پردازان مکتب

فرانکفورت مانند آدورنو، این فرآیند را فاجعه‌ای فرهنگی و ظهور «صنعت فرهنگ» می‌دانستند که هنر را به «کیچ» و کالایی استاندارد شده برای مصرف توده‌ای تقلیل می‌دهد.

گرینبرگ، در مقاله‌ی تعیین‌کننده‌ی «آوانگارد و کیچ»، دقیقاً به این دو تهدید پاسخ داد. او «کیچ» را به‌مثابه محصول بازتولیدپذیر صنعت فرهنگ و «تقلید» نازلی از «اثرات» هنر اصیل تعریف کرد و «آوانگارد» را تنها نیروی مقاومت‌کننده در برابر آن دانست.

---

1 Readymade
2 Judgment of Taste
3 The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction (1936)
4 Technical reproducibility
5 Aura
6 Unique existence
7 Cult value



Fountain, 1917

۱-۳. معرفی «تز» مقاله: استدلال اصلی این پژوهش

نظریه‌ی فرمالیستی گرینبرگ، پاسخی قهرمانانه و در عین حال تراژیک به این دو تهدید بود. این مقاله استدلال می‌کند که بن‌بست گرینبرگ، نه یک شکست شخصی یا انحراف نظری، بلکه پیامد ضروری و منطقی تناقضات درونی همان پارادایم «اصالت» بود که ایمانوئل کانت سنگ بنای آن را نهاده بود.

به بیان دیگر، نظریه‌ی گرینبرگ، در تلاش برای نجات «اصالت» از گزند «کیچ» و «دوشان»، به شکلی متناقض توسط «شبح کانتی»[1] تسخیر شد. او در مقام آخرین مدافع «اصالت»، در تناقضات همان پارادایمی گرفتار شد که خود کانت آن را صورت‌بندی کرده بود.

این پارادوکس مرکزی، که تز اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد، از این قرار است؛ گرینبرگ ناگزیر بود با ابزار کانتی «داوری ذوق»، از هنری (اکسپرسیونیسم انتزاعی[2]) دفاع کند که در چارچوب مفهومی خود کانت، نه «زیبا» ، بلکه «والا» محسوب می‌شد. کانت «داوری ذوق» را مبتنی بر «لذت فارغ از علاقه» و هماهنگی «بازی آزاد» قوای تخیل و

1 Kantian Ghost
2 Abstract Expressionism

فاهمه در مواجهه با «صورت غایت‌مند»[1] تعریف می‌کند ؛ این تجربه‌ی امر زیبا است. اما او «امر والا» را دقیقاً در تقابل با این، یعنی در مواجهه با «بی‌صورتی»[2] و «بی‌کرانگی»[3]تعریف می‌کند؛ تجربه‌ای که نه حاصل «هماهنگی»، بلکه حاصل «شکست» تخیل و «ناسازگاری» قواست و احساسی دوگانه از «الم و لذت» (شوک) ایجاد می‌کند.

این مقاله نشان خواهد داد که هنری که گرینبرگ می‌ستود (آثار پالاک، نیومن و روتکو)، نه تجربه‌ی آرام «امر زیبا»، بلکه دقیقاً تجربه‌ی تکان‌دهنده‌ی «امر والا» بود. گرینبرگ با تلاش برای سنجش امر «والا» با ابزار «ذوق» (که برای امر «زیبا» ساخته شده بود)، ناگزیر شد «اصالت» را از هرگونه محتوای استعلایی یا بیانی تهی کرده و آن را به تنها معیار عینی باقی‌مانده تقلیل دهد: «خلوص رسانه».

۱-٤. نقشه‌ی راه: تبیین این «شبح کانتی»

این پژوهش برای اثبات این تز، «شبح کانتی» را در نظریه‌ی گرینبرگ ردیابی خواهد کرد.

- بخش دوم، مبانی نظری این بن‌بست را در خود «نقد قوه حکم» واکاوی می‌کند. در این بخش، شالوده‌های دوگانه‌ی کانتی (مفهوم «نبوغ «و «اصالت» به مثابه گسست از تقلید) و تمایز تحلیلی «امر زیبا» از «امر والا» کاویده خواهد شد.
- بخش سوم، به تحلیل دقیق نظریه‌ی گرینبرگ در مقاله‌ی «آوانگارد و کیچ» و «نقاشی مدرنیست» می پردازد تا نشان دهد او چگونه در پاسخ به بحران بازتولیدپذیری (بنیامین و آدورنو)، دیالکتیک آشتی‌ناپذیر «والا/کیچ» را بنا نهاد.
- بخش چهارم، که هسته‌ی تحلیلی مقاله است، نشان می‌دهد که چگونه هنر مورد دفاع گرینبرگ (اکسپرسیونیسم انتزاعی) ، مصداق بارز «امر والا»ی کانتی (بی‌صورتی، عظمت و شکست تخیل) بود.
- بخش پنجم، پارادوکس مرکزی را تحلیل می‌کند: یعنی تلاش گرینبرگ برای دفاع از «امر والا» با ابزار «ذوق». این بخش نشان می‌دهد که راه‌حل نهایی او، «خلوص رسانه» و

1 Form of Purposiveness
2 Formlessness
3 Boundlessness

«تخت‌بودگی»، در واقع آخرین پناهگاه متافیزیکی «اصالت» بود؛ پناهگاهی که مدرنیسم را در «زندان خلوص» گرفتار کرد و ناخواسته، صحنه را برای گذار به هنر «پسا-اصالت» (که در کنش وارهولی تجلی یافت) آماده ساخت.

۱-۵. پیشینه‌ی پژوهش و تبیین شکاف مطالعاتی

ادبیات نظری مرتبط با بحران فرمالیسم و مفهوم اصالت را می‌توان در آثار متفکرانی پی گرفت که به واکاوی نسبت میان زیبایی‌شناسی مدرن، تکنولوژی و سنت فلسفی کانت پرداخته‌اند. در این راستا، پژوهش حاضر بر شانه‌ی مطالعات بنیادین زیر استوار است که هر یک از زاویه‌ای به این مسئله پرداخته‌اند:

۱. «نقد قوه حکم» اثر ایمانوئل کانت: این اثر به مثابه متن مادر، دوگانه‌ی بنیادین «امر زیبا» و «امر والا» و همچنین نظریه‌ی «نبوغ» را صورت‌بندی کرده است. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که چگونه تناقضات درونی همین متن، بستر بن‌بست‌های بعدی گرینبرگ را فراهم آورده است.

۲. «اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری تکنیکی»[1] اثر والتر بنیامین :بنیامین در این رساله با طرح مفهوم «هاله»، زوال اصالت در عصر مدرن را تئوریزه می‌کند . تحلیل او نقطه‌ی عزیمت درک تهدید مادی است که گرینبرگ در واکنش به آن، نظریه‌ی فرمالیستی خود را بنا نهاد.

۳ .«آوانگارد و کیچ» اثر کلمنت گرینبرگ: این مقاله (منتشر شده در کتاب *هنر و فرهنگ*)، متن محوری مورد نقد در این پژوهش است. گرینبرگ در اینجا با ایجاد تقابل میان «هنر والا» و «کیچ»، تلاش می‌کند اصالت را در «خلوص رسانه» بازتعریف کند.

٤. «زیبایی‌شناسی انتقادی»[2] اثر تئودور آدورنو: آدورنو با نقد «صنعت فرهنگ»، دیالکتیک میان هنر خودآیین و هنر توده‌ای را تدقیق می‌کند. خوانش او به درک زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی‌ای که گرینبرگ در آن قلم می‌زد، یاری می‌رساند.

۵. «کلمنت گرینبرگ: میان خطوط»[3] اثر تیری د دوو: د دوو در این کتاب با

1 The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction
2 Aesthetic Theory
3 Clement Greenberg Between the Lines

رویکـردی تـاریخی-انتقـادی، خـوانش خـاص گرینبـرگ از کانـت را واکـاوی کـرده و تناقضات نظری او را در بستر تاریخ هنر مدرن آشکار می‌سازد.

٦. «اصالت آوانگارد و دیگر افسانه‌های مدرنیستی»[1] اثر رزالیند کراوس: کراوس در ایـن مجموعـه مقـالات، بـا رویکـردی پساسـاختارگرایانه، اسـطوره‌ی «اصـالت» و «تکرارناپذیری» در مدرنیسم را واسازی می‌کند و نشان مـی‌دهـد کـه چگونـه مدرنیسـم بـر پایه‌ی سرکوب «کپی» بنا شده است.

۷. «درس‌هایی درباره‌ی تحلیل امر والا»[2] اثر ژان-فرانسوا لیوتار: لیوتـار در ایـن اثر، پیوند میان زیبایی‌شناسی کانت (به‌ویژه امر والا) و هنر آوانگـارد را برجسـته مـی‌کنـد و هنر مدرن را تلاشی برای «ارائه‌ی امر ارائه‌ناپذیر» می‌داند.

نوآوری پژوهش: شکاف مطالعاتی اصلی در فقدان یک تبارشناسـی واحـد اسـت کـه نشان دهد چگونه «پارادایم اصالت» که از «نبوغ» کانتی آغاز شد، در تلاش گرینبرگ بـرای نجات دادن خود، به دام دیالکتیک «والا» و «کیچ» افتاد. این پژوهش با تمرکز بر تمایز «امـر زیبا/امر والا» در نقد قوه حکم، اسـتدلال مـی‌کنـد کـه بـن‌بسـت گرینبـرگ نـه صـرفاً یـک شکسـت تـاریخی، بلکـه نتیجـه‌ی تـلاش تراژیـک بـرای رام کـردن «امـر والا» (هنـر اکسپرسیونیسم انتزاعی) با معیارهای «ذوق» (زیبایی‌شناسی فرمال) بوده است.

۱-٦. روش‌شناسی پژوهش: تبارشناسی انتقادی

این مقاله با اتخاذ رویکردی کیفی و بنیـادین، از روش «تبارشناسـی»[3] (متـاثر از رویکـرد نیچه‌ای-فوکویی) بهره می‌گیـرد. انتخـاب ایـن روش از آن رو ضـروری اسـت کـه مفهـوم «اصـالت» و «خلـوص رسـانه» در اندیشـه گرینبـرگ، نـه حقـایقی ازلـی و ثابـت، بلکـه برساخته‌هایی تاریخی- فلسفی هستند که باید در بستر تکوین، گسست‌ها و روابط نیروهـایی که آن‌ها را شکل داده‌اند، فهمیده شوند. برخلاف تاریخ‌نگاری خطی کـه بـه دنبـال کشـف «منشأ» واحد است، تبارشناسی در این پژوهش به دنبال ردیـابی شـرایط امکـان و تضـادهایی است که پارادایم مدرنیستی را به بن‌بست کشاندند.

---

1 The Originality of the Avant-Garde
2 Lessons on the Analytic of the Sublime
3 Genealogy

داده‌های پژوهش به روش کتابخانه‌ای و بر اساس فیش‌برداری انتقادی گردآوری شده و فرآیند تحلیل در سه سطح سامان یافته است:

۱. واکاوی مفاهیم[1]**:** بازخوانی انتقادی متن «نقد قوه حکم» ایمانوئل کانت برای استخراج ساختار دقیق «داوری ذوق» و تمایز بنیادین آن از تجربه «امر والا».

۲. تحلیل گفتمان[2] **:** بررسی متون کلیدی کلمنت گرینبرگ (به‌ویژه «آوانگارد و کیچ» و «نقاشی مدرنیست») برای نشان دادن نحوه «از آن خودسازی» و در عین حال «تحریف» مفاهیم کانتی توسط او در جهت تثبیت دکترین فرمالیسم.

۳. تطبیق انتقادی: تحلیل آثار نقاشی اکسپرسیونیسم انتزاعی (با تمرکز بر جکسون پالاک و بارنت نیومن) نه به مثابه ابژه‌های زیبایی‌شناختی صرف، بلکه به عنوان «رخدادهایی» که با ماهیت «والای» خود (بی‌فرمی، عظمت و شکست تخیل)، چارچوب‌های تبیینی مبتنی بر «ذوق» و «فرم» را واسازی می‌کنند.

۲. مبانی نظری: دوگانه‌ی کانتی و بحران مدرنیته

برای ردیابی «شبح کانتی» در نظریه‌ی فرمالیسم، ابتدا باید خود این شبح را احضار نمائیم. شالوده‌ی پارادایمی که گرینبرگ خود را آخرین مدافع آن می‌دید، در نقد قوه حکم (۱۷۹۰) ایمانوئل کانت ریخته شد. کانت در این اثر، «اصالت» را نه یک انتخاب سبکی، بلکه شرط هستی‌شناختی «هنر زیبا»[3] تعریف کرد. این بخش، دو ستون اصلی این پارادایم کانتی را که مستقیماً به بن‌بست گرینبرگ مرتبط‌اند، تحلیل می‌کند: نخست، نظریه‌ی «نبوغ» به مثابه خاستگاه «اصالت»؛ و دوم، تمایز تحلیلی بنیادین میان «امر زیبا» و «امر والا».

۲-۱. شالوده‌ی کانتی (بخش اول): اصالت، نبوغ و تقلیدناپذیری

کانت در بخش مهمی از نقد قوه حکم (مشخصاً در بندهای ۴۶ تا ۵۰)، در تلاش برای تمایز نهادن میان «هنر زیبا» و «صنعتگری»[4] یا «علم»، نظریه‌ی «نبوغ»[5] را تئوریزه

1 Conceptual Analysis
2 Discourse Analysis
3 Schöne Kunst
4 Craft
5 Genius

می‌کند. این نظریه، شالوده‌ی فلسفی دقیقی را فراهم می‌آورد که پارادایم «اصالت» مدرنیستی بر آن بنا شد.

۱. اصالت به‌مثابه گسست رادیکال از تقلید: نخستین و مهم‌ترین ویژگی نبوغ برای کانت، «اصالت» است. او با قاطعیت اعلام می‌کند که «هر کس موافق است که نبوغ باید کاملاً نقطه مقابل روح تقلید باشد». این یک گزاره‌ی انقلابی است. تا پیش از کانت، ارزش هنر عمدتاً ذیل «تقلید»[1] و پیروی ماهرانه از قواعد آکادمیک تعریف می‌شد (شپرد، ۱۳۸۶: ۳۶-۳۳). اما کانت ارزش را از «بازنمایی»[2] به «آفرینش»[3] منتقل می‌کند. محصول کار نابغه باید اصیل باشد، بدین معنا که از هیچ قاعده یا الگوی پیشینی مشتق نشده باشد. کانت تأکید می‌کند: «اصالت باید اولین ویژگی آن [محصولات نبوغ] باشد» (کانت، ۱۳۷۷: ۲۴۵). این اصل، «اصالت» را به یک الزام اخلاقی و هستی‌شناختی برای هنرمند مدرن تبدیل کرد.

۲. ناخودآگاهی فرآیند آفرینش: دومین ویژگی که به «اصالت» عمقی رازآمیز می‌بخشد، خصلت ناخودآگاه و غیرارادی فرآیند خلاقیت است. نابغه نمی‌داند چگونه قواعد را ایجاد می‌کند؛ او صرفاً مجرایی است که «طبیعت از طریق او به هنر قاعده می‌دهد». کانت به صراحت می‌گوید:

«خود آفریننده اثر برخوردار از نبوغ، نمی‌داند که ایده‌ها چگونه در ذهنش پدیدار می‌شوند؛ او نه خاستگاه آن‌ها را می‌شناسد و نه در قدرت اوست که به دلخواه یا طبق برنامه آن‌ها را ابداع کند» (کانت، ۱۳۷۷: ۲۴۵).

این ناخودآگاهی، «هنر زیبا» را از «صنعتگری» (که قواعد آن کاملاً آگاهانه و آموختنی است) جدا می‌کند. این همان هاله‌ی رازآمیزی است که بعدها در «بیان شخصی» رمانتیک و «کنش» ناخودآگاه اکسپرسیونیست‌های انتزاعی بازتفسیر شد.

۳. تقلیدناپذیری و یگانگی اثر: پیامد منطقی دو ویژگی فوق، «تقلیدناپذیری»[4] اثر است. از آنجا که نابغه خود از «روش» آگاه نیست، «قادر نیست روش کار خود را به

1 Mimesis
2 Representation
3 Creation
4 Inimitability

صورت مجموعه‌ای از "دستورالعمل‌ها" فرموله کند» و به دیگران بیاموزد. کانت در تمایز مشهور خود میان هنر و علم می‌گوید که هر آنچه نیوتن بیان کرده قابل آموختن و «تکرار» است، اما «هیچ‌کس نمی‌تواند بیاموزد چگونه شعری پرمایه بسراید... هومر[1] یا ویلاند[2] را نمی‌توان تقلید کرد» (کانت، ۱۳۷۷: ۲۴۷). بنابراین، اثر نابغه، یک «اثر یکتا» است. این اثر می‌تواند «سرمشق»[3] باشد و دیگران را «الهام» بخشد تا به شیوه‌ی اصیل خودشان دست به آفرینش بزنند، اما هرگز نمی‌تواند «تقلید» شود.

در مجموع، کانت با این سه ویژگی، هنرمند را از مقام «صنعتگر ماهر» به جایگاه «سوژه‌ای ممتاز و قانون‌گذار» ارتقا داد و «اثر هنری» را به تجلی مادی، یگانه و هاله‌مند این «اصالت» رازآمیز بدل ساخت. این دقیقاً همان پارادایمی است که تقدیس «مولف» را در پی داشت و گرینبرگ خود را آخرین مدافع آن در برابر بحران‌های قرن بیستم یافت.

۲-۲. شالوده‌ی کانتی (بخش دوم): تمایز تحلیلی «امر زیبا» (مبتنی بر ذوق) و «امر والا» (مبتنی بر شکست تخیل)

دومین پایه‌ی نظری که برای درک پارادوکس گرینبرگ ضروری است، تمایز بنیادینی است که کانت در نقد قوه حکم میان دو تجربه‌ی زیبایی‌شناختی مجزا قائل می‌شود: «امر زیبا» و «امر والا». نظریه‌ی فرمالیستی گرینبرگ، چنانکه در بخش تحلیل نشان خواهیم داد، دقیقاً در اثر نادیده گرفتن یا درهم آمیختن این دو مفهوم متمایز، به بن‌بست می‌رسد.

الف) امر زیبا و داوری «ذوق»: «امر زیبا» ستون اصلی زیبایی‌شناسی کانتی و ابژه‌ی مستقیم «داوری ذوق » است. کانت «ذوق» را «قوه داوری درباره امر زیبا» تعریف می‌کند (کانت، ۱۳۷۷: ۹۹). ویژگی‌های کلیدی آن عبارتند از:

• **مبتنی بر «صورت»[4]:** کانت تأکید می‌کند که داوری ذوق «هیچ مبنایی ندارد جز صورت غایت‌مندی یک عین» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۲۳). «امر زیبا» با «محدودیت»[5] و فرم قابل

1 Homer (c. 8th century BCE)
2 Christoph Martin Wieland *(1733–1813)* .. شاعر و نویسنده‌ی آلمانی عصر روشنگری
3 Exemplar
4 Form
5 Limitation

درک سروکار دارد.

• **مبتنی بر «هماهنگی» قوا:** تجربه‌ی امر زیبا، حاصل یک «بازی آزاد» هماهنگ و لذت‌بخش میان قوای شناختی، یعنی «تخیل» و «فاهمه» است (کانت، ۱۳۷۷: ۱۱۸).

• **احساس «لذت آرام»:** این هماهنگی، منجر به یک «خرسندی فارغ از علاقه»[1] و یک لذت آرام و نظاره‌گرانه می‌شود (کانت، ۱۳۷۷: ۱۰۵-۱۰۲).

«ذوق»، قوه‌ای است که این هماهنگی و لذت را تشخیص می‌دهد.

ب) امر والا و شکست «تخیل»: در مقابل، کانت تجربه‌ی «امر والا» را در تقابل کامل با این ویژگی‌ها تعریف می‌کند. «امر والا» ابژه‌ی «ذوق» نیست، بلکه تجربه‌ای است که ذوق را به چالش می‌کشد.

• **مبتنی بر «بی‌صورتی»:** «امر والا» در مواجهه با ابژه‌هایی رخ می‌دهد که فاقد «صورت» و «محدودیت» هستند؛ ابژه‌هایی که به دلیل «عظمت» (والای ریاضی) یا «قدرت» سهمگین (والای دینامیک)، «بی‌کران» به نظر می‌رسند (کانت، ۱۳۷۷: ۱۵۶).

• **مبتنی بر «ناسازگاری» قوا:** «امر والا» حاصل «هماهنگی» قوا نیست، بلکه حاصل «شکست» قوه‌ی «تخیل»[2] در تلاش برای درک کلیت آن ابژه‌ی بی‌کران است (کانت، ۱۳۷۷: ۱۶۵).

• **احساس «الم و لذت» (شوک):** این شکست تخیل، احساسی دوگانه و متناقض‌نما را برمی‌انگیزد: نخست، احساس «اَلَم»[3] ناشی از ناتوانی حواس و شکست تخیل؛ و سپس، احساس «لذت» ناشی از آگاهی به برتری قوه‌ی فراحسی ما، یعنی «عقل»، (که قادر است ایده‌ی «بی‌نهایت» را (که فراتر از هر تجربه‌ی حسی است) بیندیشد (کانت، ۱۳۷۷: ۱۸۴، ۱۷۴).

این توصیف، هنر آوانگارد «دشوار»، «خشن» و «چالش‌برانگیز» (مانند اکسپرسیونیسم انتزاعی) را مستقیماً در دسته‌ی «والا»ی کانتی قرار می‌دهد. این تمایز بنیادین، ابزار تحلیلی پنهان ما برای درک پارادوکس گرینبرگ خواهد بود.

---

1 Disinterested Pleasure
2 Imagination
3 Displeasure

۲-۳. زمینه‌ی بحران: تهدید «کیچ»، «صنعت فرهنگ» و «بازتولیدپذیری»

پارادایم اصالت کانتی، که بر «نبوغ» یگانه و «اثر یکتا» استوار بود، در قرن بیستم با واقعیتی مواجه شد که دیگر قادر به هضم آن نبود: ظهور فرهنگ توده‌ای[1] و تولید انبوه[2]. این بحران مادی و مفهومی، توسط سه متفکر کلیدی (گرینبرگ، بنیامین و آدورنو) صورت‌بندی شد.

الف) کلمنت گرینبرگ و «کیچ» به‌مثابه تهدید «زیبایی‌شناختی»: نقطه‌ی عزیمت گرینبرگ در مقاله‌ی «آوانگارد و کیچ»، یک تحلیل جامعه‌شناختی از ظهور طبقه‌ی متوسط شهری و نیاز آن به «جانشین هنر» است. «کیچ» برای گرینبرگ، محصول فرهنگ توده‌ای و ذاتاً «غیراصیل»[3] است. او می‌نویسد: «کیچ، با به کارگیری عقلانیت صنعتی برای تولید فرهنگی، هنر فرمول‌بندی‌شده، تجاری، و از پیش هضم‌شده[4] است». مکانیسم آن چیست؟(*Greenberg, 1961: 10*) . «کیچ» از «اثرات»[5] هنر اصیل تقلید می‌کند، بدون آنکه فرآیند آفرینش اصیل را طی کرده باشد. تهدید «کیچ» برای گرینبرگ، در درجه‌ی اول، یک تهدید «زیبایی‌شناختی» است. «کیچ» با ارائه‌ی احساسات کاذب و لذت فوری، «ذوق» واقعی را (که نیازمند تأمل و «بازی آزاد» کانتی است) فاسد می‌کند.

ب) والتر بنیامین و «بازتولیدپذیری» به‌مثابه گسست «سیاسی»: تحلیل والتر بنیامین در «اثر هنری در عصر تکثیر مکانیکی» ، بر همان پدیده (تولید انبوه هنر از طریق عکاسی و سینما) متمرکز است، اما نتیجه‌گیری او کاملاً متفاوت است. بنیامین زوال «هاله» را تشخیص می‌دهد. او هاله را چنین تعریف می‌کند: «آنچه در عصر بازتولیدپذیری تکنیکی اثر هنری می‌میرد، هاله‌ی اثر هنری است... [یعنی] هستی یکه‌ی آن در آنجایی که به وجود می‌آید» (بنیامین، ۱۳۸۲: ۸) . «هاله» همان پارادایم «اثر یکتا»ی کانتی-رمانتیک است. در حالی که گرینبرگ (و آدورنو) برای این زوال «هاله» سوگواری می‌کنند، بنیامین در آن یک پتانسیل

---

1 Mass Culture
2 Mass Production
3 Inauthentic
4 predigested
5 Effects

«سیاسی» و رهایی‌بخش می‌بیند. او معتقد است که زوال «هاله»، هنر را از انحصار «ارزش آیینی» رها می‌کند و به آن «ارزش نمایشی»[1] می‌بخشد. هنر فاقد هاله (مانند سینما)، می‌تواند به ابزاری برای آگاهی‌بخشی توده‌ها و «سیاست» تبدیل شود (بنیامین، ۱۳۸۲: ۱۲-۱۰).

ج) آدورنو و «صنعت فرهنگ» به‌مثابه فریب «ایدئولوژیک»: تئودور آدورنو (و ماکس هورکهایمر[2]) در زیبایی‌شناسی انتقادی، بدبینی زیبایی‌شناختی گرینبرگ را با بدبینی سیاسی- اقتصادی مارکسیستی ترکیب می‌کنند. آن‌ها پدیده‌ی فرهنگ توده‌ای را نه «کیچ» (یک مقوله‌ی زیبایی‌شناختی)، بلکه «صنعت فرهنگ»[3] می‌نامند (آدورنو و همکاران، ۱۳۸۸: ۹). این یک سیستم توتالیتر سرمایه‌داری متأخر است که «فرهنگ» را به «کالا»یی استاندارد شده تبدیل می‌کند. گرینبرگ از «هنر والا» (آوانگارد) دفاع می‌کرد زیرا «اصیل» بود. آدورنو نیز از هنر آوانگارد دفاع می‌کرد، اما نه لزوماً به دلیل «اصالت» آن، بلکه به دلیل «قدرت انتقادی»[4] و «منفی‌گرایی»[5] آن. آوانگارد برای آدورنو، تنها نیرویی است که در برابر «همسان‌سازی»[6] صنعت فرهنگ مقاومت می‌کند و «دروغ» ایدئولوژیک آن را افشا افشا می‌سازد.

جمع‌بندی بحران: گرینبرگ در این میانه قرار داشت. او بدبینی آدورنو به فرهنگ توده‌ای را داشت، اما فاقد تحلیل اقتصادی- سیاسی او بود. او بر «اصالت» کانتی تأکید می‌کرد، اما تحلیل بنیامین نشان داده بود که پایه‌های مادی آن «اصالت» (یگانگی و هاله) توسط تکنولوژی در حال نابودی است. بنابراین، «آوانگارد» گرینبرگ، در تقابل با «کیچ»، تنها سنگر باقی‌مانده بود. این آوانگارد باید از هر چیزی که «کیچ» می‌توانست تقلید کند (مضمون، بازنمایی، احساسات) می‌گریخت. اینجاست که او مجبور به عقب‌نشینی به «خالص‌ترین» و «تقلیدناپذیرترین» سنگر، یعنی «خود رسانه» شد.

---

1 Exhibition Value
2 Max Horkheimer *(1895–1973)*. فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی، از بنیان‌گذاران مکتب فرانکفورت
3 Kulturindustrie / Culture Industry
4 Critical Force
5 Negativity
6 Standardization

۳. آوانگارد به مثابه تجلی «امر والا»

در بخش پیشین، مبانی نظری دوگانه‌ی کانتی («زیبا»/«والا») و بحران مدرنیته (تقابل «آوانگارد»/«کیچ») تبیین شد. اکنون، برای اثبات تز اصلی مقاله، باید نشان دهیم که چرا هنر آوانگاردی که گرینبرگ در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ از آن دفاع می‌کرد (مشخصاً اکسپرسیونیسم انتزاعی)، نه در دسته‌ی «زیبا» (که مبتنی بر فرم و محدودیت است)، بلکه مستقیماً در دسته‌ی «والا»ی کانتی (که مبتنی بر بی‌فرمی و بی‌کرانگی است) قرار می‌گیرد. این جابه‌جایی هستی‌شناختی از «زیبا» به «والا»، نقطه‌ی عزیمت پارادوکس گرینبرگ است.

۳-۱. «بی‌صورتی» و «عظمت» در آثار جکسون پالاک

جکسون پالاک، به‌ویژه در آثار دوران اوج خود (۱۹۴۷-۱۹۵۰)، تجسم کامل هنرمندی است که گرینبرگ او را در قله‌ی مدرنیسم و در خط مقدم نبرد با «کیچ» قرار داد. گرینبرگ در تحلیل‌های خود، پالاک را به‌خاطر دست‌یابی به نقاشی «همه‌سطحی»[1] و حذف تمایز سنتی میان «فیگور» و «زمینه» ستایش کرد، چرا که این امر به «تخت‌بودگی» محض منجر می‌شد.



One: Number 31, 1950

1 All-over



One: Number 31, 1950

اما اگر با عینک زیبایی‌شناسی کانتی به آثار پالاک بنگریم، آنچه می‌بینیم نه «زیبایی» (که نیازمند فرم محدود است)، بلکه «والایی» است. بیایید تابلویی مانند «یک: شماره ۳۱، ۱۹۵۰» را در نظر بگیریم. این اثر با ابعاد عظیمش، مخاطب را نه در برابر یک «تصویر» قابل‌تأمل، بلکه در «درون» یک محیط غرق می‌کند. تجربه‌ی ایستادن در برابر این اثر، دقیقاً بازتولید دو جنبه‌ی اصلی «امر والا» در نقد قوه حکم است:

۱. «عظمت» و «بی‌کرانگی» (والای ریاضی): ابعاد اثر فراتر از میدان دید معمول مخاطب است و چشم نمی‌تواند آن را به‌مثابه یک «کل» واحد و دارای «صورت» درک کند. کانت این تجربه را «والای ریاضی» می‌نامد؛ حالتی که در آن «تخیل» در تلاش برای «ترکیب»[1] اجزاء در یک واحد ذهنی، «شکست می‌خورد». کانت می‌نویسد: «والا به چیزی می‌گوییم که مطلقاً بزرگ باشد... اگر چیزی را نه فقط بزرگ بلکه مطلقاً از جمیع جهات بزرگ (بزرگ فراسوی هر مقایسه‌ای) بنامیم... این یک بزرگی است که فقط با خودش مساوی است. از اینجا نتیجه می‌شود که والا را نه در اشیای طبیعت بلکه فقط در ایده‌های خودمان باید جست‌وجو کنیم» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۵۷). مخاطب در برابر بوم‌های عظیم پالاک، دچار همان سرگیجه‌ای می‌شود که ناشی از ناتوانی تخیل در درک تمامیت اثر است.

1 Synthesis

۲. «بی‌صورتی» و «آشوب» (والای دینامیک): ساختار نقاشی پالاک «بی‌فرم» است. شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی رنگ‌ها، فاقد هرگونه مرکزیت، سلسله‌مراتب یا «صورت غایت‌مند» است. این یک «آشوب»[1] کنترل‌شده است که یادآور «والای دینامیک» کانتی است. کانت تصریح می‌کند که «والا را باید در شیئی بی‌صورت یافت... تا جایی که در آن یا به سبب آن، بی‌کرانگی تصور شود» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۵۷).

گرینبرگ، پالاک را به‌خاطر «تخت‌بودگی» ستایش کرد، اما در واقع، «تخت‌بودگی» پالاک صرفاً یک دستاورد فرمال برای لذت بصری نبود؛ بلکه ابزاری بود برای حذف «توهم» فضا و پرتاب مخاطب به درون یک تجربه‌ی «بی‌کران». این تجربه، شرط لازم «داوری ذوق» (که نیازمند فاصله‌ی نظاره‌گرانه است) را از میان می‌برد.

۳-۲.«بی‌کرانگی» و «مواجهه» در زیپ‌های بارنت نیومن

اگر پالاک نماینده‌ی «آشوب» و بی‌فرمی بود، بارنت نیومن مستقیماً «مفهوم» امر والا را هدف قرار داد. نیومن خودآگاه‌ترین هنرمند این نسل در طرد «امر زیبا» بود. او در مقاله‌ی مشهور خود با عنوان «امر والا، اکنون است»[2]، صراحتاً تلاش هنر اروپایی برای دست‌یابی به «زیبایی» را نقد می‌کند و هنر مدرن آمریکا را بازگشتی به انگیزش‌های اولیه و بدوی برای خلق امر والا می‌داند. نیومن می‌نویسد:«انگیزش هنر مدرن، تلاشی است برای نابود کردن زیبایی... مسئله‌ی زیبایی و این که زیبایی چیست یا چه نیست، برای من و بسیاری دیگر از هنرمندان آمریکایی مرده است. در ایالات متحده، ما از قید و بند وزن فرهنگ اروپایی رهاییم... ما در حال آزاد کردن خود از موانع حافظه، تداعی، حسرت، افسانه و اسطوره هستیم که ابزارهای هنر اروپایی بوده‌اند»-*(Harrison & Wood, 2003: 573-574)*

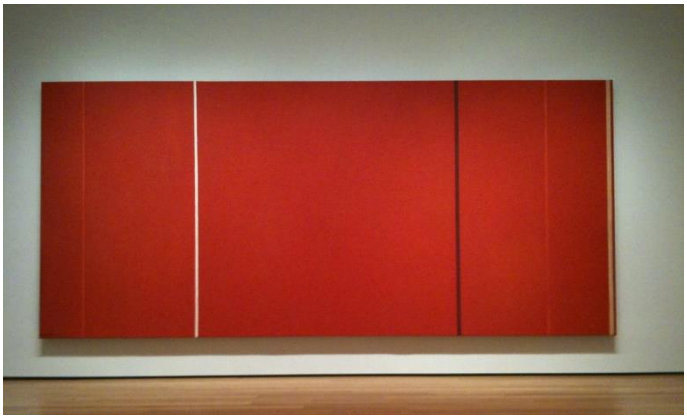
اثر شاهکار او، «مرد، قهرمان، والا»[3]، تجسم کامل این ایده است. این اثر با سطح یکپارچه و پهناور رنگ قرمز خود، هرگونه درک «صورتمند» را ناممکن می‌سازد.

- **شکست تخیل:** مخاطب در برابر این بوم عظیم، قادر به درک حدود آن نیست. این

1 Chaos
2 The Sublime is Now, 1948
3 Vir Heroicus Sublimis (1950–1951)

همان لحظه‌ی کانتی است که در آن «تخیل» در برابر «عظمت» شکست می‌خورد و احساس «اَلَم» ایجاد می‌شود، اما بلافاصله «عقل» وارد می‌شود و این ناتوانی را به احساس «لذت» ناشی از درک ایده‌ی نامتناهی تبدیل می‌کند. کانت این فرآیند را چنین توصیف می‌کند: «احساس والا، احساس المی است که

از عدم توافق تخیل در تخمین زیباشناختی بزرگی توسط عقل، ناشی می‌شود و در عین حال [موجب] لذتی است ناشی از مطابقت همین حکم بر تکافو نکردن بزرگ‌ترین قوه‌ی حسی ما با ایده‌های عقل» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۷۴).



Vir Heroicus Sublimis, 1950–1951



1Onement I,1948

- **«زیپ»[1] به‌مثابه رویداد:** خطوط عمودی نیومن («زیپ‌ها») فیگورهایی در برابر زمینه نیستند؛ آن‌ها شکاف‌هایی هستند که بی‌کرانگی رنگ را «اعلام» می‌کنند، درست مانند رعدی در آسمان بی‌کران که کانت آن را مثال می‌زند. نیومن با حذف عامدانه‌ی «فرم» و «زیبایی»، به دنبال آن چیزی بود که کانت «احساس منفی» می‌نامید: لذتی که نه از هارمونی، بلکه از جدیت و احترام برمی‌خیزد.

۳-۳. «غوطه‌وری» و حذف فاصله در آثار مارک روتکو

مارک روتکو نیز این تجربه را به ساحت «غوطه‌وری»[2] و مواجهه‌ی مستقیم عاطفی کشاند. آثار روتکو، با میدان‌های رنگی شناور و لبه‌های محو، از هرگونه «محدودیت» که شرط لازم امر زیباست، می‌گریزند. کانت تأکید می‌کند که «زیبا به صورت عین مربوط است که عبارت است از داشتن کران [معین]» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۵۷). اما روتکو با حذف این کران‌ها و اصرار بر اینکه مخاطب باید در فاصله‌ی بسیار نزدیک (حدود ۴۵ سانتی‌متر) به بوم‌های عظیم او بایستد، امکان «نظاره‌گری»[3] را از بین می‌برد.



No. 61 (Rust and Blue), 1953

1 Zip
2 Immersion
3 Contemplation



Untitled (Black on Grey), 1970

«ذوق» کانتی نیازمند «فاصله» و «عدم علاقه» است تا بتواند «صورت» اثر را داوری کند (کانت، ۱۳۷۷: ۱۰۴). اما روتکو مخاطب را در رنگ غرق می‌کند و او را به تجربه‌ای «تراژیک» وامی‌دارد. این تجربه، بازتولید همان احساس دوگانه‌ی کانتی در مواجهه با امر والاست: ترکیبی از ترس (ناشی از حل شدن خود در بی‌کرانگی) و ستایش.

هنری که گرینبرگ پرچمدار آن بود، در تمامی وجوه خود (بی‌فرمی، بی‌کرانگی، حذف فاصله، ایجاد شوک)، مصداق بارز «امر والا» در زیبایی‌شناسی کانت است. این هنر، آگاهانه «امر زیبا» و ملزومات آن (فرم، تناسب، لذت آرام) را طرد کرده بود. با این حال، گرینبرگ در مقام منتقد، تلاش کرد تا این هنر ذاتاً «والا» را با معیارهای «ذوق» و «زیبایی» (مانند کیفیت، فرم، و خلوص) سنجش و تئوریزه کند. بخش بعدی نشان خواهد داد که این تلاش متناقض، چگونه او را به «زندان خلوص» کشاند.

٤. پارادوکس مرکزی: «داوری ذوق» برای «امر والا» و «زندان خلوص»

تا اینجا اثبات کردیم که پارادایم «اصالت»، ریشه در نظریه‌ی «نبوغ» کانتی و «اثر یکتا» دارد و همچنین نشان دادیم که اکسپرسیونیسم انتزاعی که گرینبرگ پرچمدار آن بود، از نظر زیبایی‌شناختی، تجلی «امر والا»ی کانتی بود (مبتنی بر بی‌فرمی و شکست تخیل).

این بخش به هسته‌ی تز اصلی می‌پردازد: تناقض بنیادین گرینبرگ در دفاع از یک هنر «والا» با ابزارها و معیارهای «امر زیبا» (یعنی «داوری ذوق»). این تناقض، او را به تنها راه‌حل باقیمانده برای نجات کیفیت هنری کشاند: «خلوص رسانه» که سرانجام به «بن‌بست» او منجر شد.

٤-١. اعمال معیارهای امر زیبا بر هنر والا

گرینبرگ، به‌عنوان آخرین مدافع «اصالت» در برابر فرهنگ توده‌ای، خود را موظف به حفظ کیفیت هنری می‌دید. در مواجهه با تهدید «کیچ» که قادر به تقلید محتوا، احساسات و تکنیک‌های بازنمایانه بود، او نیاز به یک معیار داوری تقلیدناپذیر داشت. مشکل از اینجا آغاز شد که او برای این سنجش، تنها به ابزار داوری باقی‌مانده از سنت کانتی متوسل شد: «داوری ذوق».

همان‌طور که در بخش دوم بحث شد، «ذوق» در فلسفه‌ی کانت، قوه‌ای است برای داوری «امر زیبا»، نه «امر والا». معیارهای ذوق عبارتند از:

- **«صورت» و «غایت‌مندی»:** امر زیبا «مبتنی بر صورت غایت‌مندی یک عین» است (کانت، ۱۳۷۷: ۱۲۳).
- **«لذت آرام» و «بازی آزاد»:** داوری ذوق، «خرسندی فارغ از علاقه» و «لذت آرام» ناشی از هماهنگی «فاهمه» و «تخیل» است (کانت، ۱۳۷۷: ۱۱۸-۱۰۲).

اکنون به پارادوکس مرکزی می‌رسیم:

- **هنر اکسپرسیونیسم انتزاعی؛** هنری بود که عمداً «صورت» را مخدوش می‌کرد، «عظمت» را بر «محدودیت» ترجیح می‌داد و در مخاطب احساس «اَلَم» ناشی از شکست تخیل ایجاد می‌کرد (والا).
- **نقد گرینبرگ؛** گرینبرگ برای دفاع از این هنر، به واژگانی چون «اصالت»،

«صداقت» و «کیفیت» متوسل شد که در اصل، همان کارکرد «ذوق» کانتی را داشتند. او باید از یک هنر ناسازگار (والا)، یک هنر سازگار (کیفیت) می‌ساخت.

٤-۲. عقب‌نشینی متافیزیکی: «خلوص رسانه»

گرینبرگ برای حل این تضاد، دست به یک عقب‌نشینی نظری زد و «اصالت» را از حوزه‌ی «بیان شخصی» (که قابل تقلید توسط کیچ بود) به حوزه‌ی «رسانه» منتقل کرد. او با این کار، تلاش کرد تا یک معیار «عینی» و «داخلی» برای داوری کیفیت پیدا کند که نه وابسته به تمایلات توده (کیچ) باشد و نه منجر به آشوب محض (بی‌نهایت‌گرایی امر والا) شود.

۱. خلوص به‌مثابه شرط تقلیل‌گرایی: راه‌حل گرینبرگ این بود که هنر (نقاشی) باید با «حذف هر عامل نامرتبطی» به هستی محض و «خالص» خود برسد. هستی محض نقاشی، همان تخت‌بودگی است. تخت‌بودگی، آخرین مرز دفاعی بود؛ تنها خصلتی که هیچ رسانه‌ی دیگری نمی‌توانست آن را از نقاشی برباید و کیچ نیز نمی‌توانست آن را به شکلی فرمول‌بندی‌شده تقلید کند (د دوو، ۱۳۹۶: ۸۹). تخت‌بودگی دیگر نه صرفاً یک سبک، بلکه به یک قانون بنیادین بدل شد.

۲. زندان خلوص گرینبرگ: این عقب‌نشینی نظری، مدرنیسم را در یک «زندان خلوص» محبوس ساخت. برای گرینبرگ، کیفیت یک اثر هنری، دیگر نه با قدرت بیان یا توانایی اثر در برانگیختن ایده‌های والا، بلکه با وفاداری اثر به محدودیت‌های ذاتی رسانه‌اش سنجیده می‌شد. او در مقاله‌ی «به سوی لائوکونی جدیدتر»[1] به‌طور تلویحی به این قانون‌گذاری خودبنیاد اشاره می‌کند، آنجا که مدرنیسم را «به‌طور فزاینده‌ای آگاه از فرآیندها و محدودیت‌های خود» می‌خواند و کار هر رسانه‌ی هنری را «ساختن قلمرویی مستقل برای خود» می‌داند. *(Greenberg, 2003: 556)*

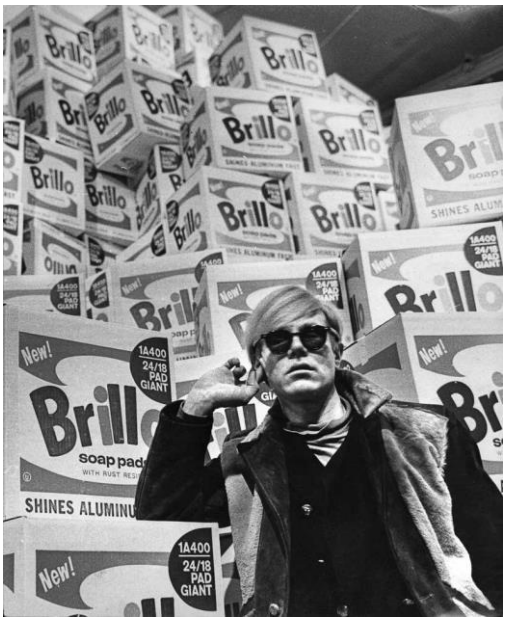
اینجا همان بن‌بست گرینبرگ است: او با تبدیل کردن «خلوص رسانه» به تنها هدف نقاشی، آن را از هرگونه محتوای بالقوه «والا» که بتواند تخیل را به چالش کشد، تهی کرد.

1 Towards a Newer Laocoon (1940)

او هنر را به یک فتیشیسم ابزاری[1] تقلیل داد (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۵۵).

٤-۳. پیامد منطقی: پایان نقاشی در «مینی‌مالیسم»

عقب‌نشینی گرینبرگ به سمت خلوص رسانه، یک منطق تقلیل‌گرا را در هنر به راه انداخت که او خود قادر به کنترل آن نبود. اگر نقاشی صرفاً در مورد «تخت‌بودگی» و «مرزهای رسانه» باشد، پس هنرمندان نسل بعد (مانند مینی‌مالیست‌ها) این منطق را تا نقطه‌ی پایانش پیگیری کردند.



Brillo Boxes, 1964

رزالیند کراوس[2]، منتقد نسل بعدی، در نقد معروف خود از گرینبرگ *(Krauss, 1986: 23-25)* به روشنی بیان می‌کند که او چگونه با تبدیل «نبوغ» کانتی به «تخصص»[3] و «اصالت» به «قانون»، تنها راه را برای هنری باز کرد که دیگر هیچ حرفی برای گفتن نداشت *(Krauss, 1986: 35-40)*.

---

۱ این ترکیب در اصل بر نقد مارکوزه از *Instrumental Reason* (عقل ابزاری) و *Commodity Fetishism* (فتیشیسم کالا) استوار است؛ یعنی تقلیل هنر به شیء ابزارگونه و مصرفی که ارزش ذاتی خود را از دست داده است.

2 Rosalind E. Krauss (b. 1941)

3 Expertise

«تخت‌بودگی» که قرار بود آخرین معیار کیفی هنر والا باشد، توسط نسل مینی‌مالیست‌ها (مانند فرانک استلا[1]) به یک واقعیت مادی عریان (یک شکل هندسی ساده) بدل شد؛ چیزی که دانتو آن را «پایان روایت مدرنیستی» نامید (دانتو، ۱۳۹۳: ۲۷).

در نهایت، گرینبرگ با تلاش برای دفاع از هنر «والا» (اکسپرسیونیسم انتزاعی) با معیارهای «زیبا» (ذوق و خلوص فرم)، ناخواسته مقدمات منطقی فروپاشی همان پارادایمی را فراهم آورد که قصد نجات آن را داشت.

این مقاله با اتخاذ رویکردی تبارشناختی، استدلال کرد که «بن‌بست» نظریه‌ی فرمالیستی کلمنت گرینبرگ، نه یک خطای نظری ساده، بلکه پیامد ضروری و منطقی پارادایم «اصالت» بود؛ پارادایمی که گرینبرگ برای نجات آن، به شکلی ناخواسته گرفتار «شبح کانتی» شد.

۱. نبرد متافیزیکی و پارادوکس والا/زیبا: پارادایم «اصالت» مدرنیستی ریشه در نظریه‌ی «نبوغ» در نقد قوه حکم کانت داشت، جایی که «اثر یکتا» به دلیل خصلت «تقلیدناپذیری»، در اوج هرم ارزش‌های زیبایی‌شناختی قرار می‌گرفت. در قرن بیستم، این پارادایم توسط «بازتولیدپذیری تکنیکی» (بنیامین) و «صنعت فرهنگ» (آدورنو) به چالش کشیده شد، و گرینبرگ تنها سنگر دفاعی را در تقابل آشتی‌ناپذیر «آوانگارد»/«کیچ» یافت.

تحلیل این مقاله نشان داد که گرینبرگ برای حفظ «کیفیت» در آثار آوانگارد (به‌ویژه اکسپرسیونیسم انتزاعی)، مرتکب یک تناقض زیبایی‌شناختی شد:

- **ابژه‌ی والا:** هنر مورد دفاع او، ذاتاً هنری «والا» بود که با «بی‌صورتی»، «عظمت» و «شکست تخیل»، به دنبال برانگیختن ایده‌ی نامتناهی بود.
- **ابزار زیبا:** او برای داوری و مشروعیت بخشیدن به این هنر والا، به قوه‌ی «داوری ذوق» کانتی متوسل شد که صرفاً برای سنجش «امر زیبا» (مبتنی بر صورت و محدودیت) طراحی شده بود.

۲. زندان خلوص و تقلیل‌گرایی منطقی: این پارادوکس گرینبرگ را وادار کرد تا «اصالت» را از یک ارزش متافیزیکی (نبوغ) به یک معیار عینی و درونی (خلوص رسانه)

1 Frank Stella (b. 1936)

تقلیل دهد. «خلوص رسانه» (تخت‌بودگی)، آخرین شرط تقلیدناپذیری بود که کیچ نمی‌توانست آن را از نقاشی برباید (د دوو، ۱۳۹۶: ۸۹).

این تقلیل‌گرایی فرمال، که هنر را به خود- ارجاعی صرف[1] می‌کشاند، در واقع تحقق نهایی همان «شبح کانتی» بود که در ابتدا قصد نجاتش را داشت. گرینبرگ با قانون‌مند کردن امر والا در قالب معیارهای امر زیبا، ناخواسته، منطق تقلیل را به نقطه‌ای رساند که دیگر هیچ فضای متافیزیکی برای «اصالت» یا «نبوغ» باقی نماند.

۳. گریز از زندان و پایان مدرنیسم: فروپاشی نظریه‌ی گرینبرگ توسط نسل بعدی هنرمندان و منتقدان (مانند آرتور دانتو و رزالیند کراوس) رخ داد. هنگامی که هنرمندان مینی‌مالیست، «تخت‌بودگی» را نه به عنوان یک شرط کیفی، بلکه به عنوان یک واقعیت عریان مادی (ابژه) به نمایش گذاشتند، مشخص شد که قوانین گرینبرگ دیگر «قوانین ذاتی رسانه» نیستند، بلکه «قوانین صرفاً قراردادی»[2] هستند که او برای حفظ کیفیت در برابر کیچ وضع کرده است.

با این افشاگری، «پارادایم اصالت» که بیش از ۲۰۰ سال از کانت تا گرینبرگ بر هنر مدرن حاکم بود، به پایان رسید. نظریه‌ی فرمالیستی گرینبرگ را می‌توان، به تعبیر لیوتار[3]، آخرین تلاش رمانتیک برای ارائه امر والا به مثابه امر زیبا دانست؛ تلاشی که با محبوس کردن هنر در »زندان خلوص»، راه را برای ظهور «ضد-هنر» و «پایان هنر» (به روایت دانتو) باز کرد[4] *(Lyotard, 1984: 81)*.

---

1 Self-Referentiality
2 Arbitrary Rules
3 Jean-François Lyotard (1924–1998)
4 "I shall call modern the art which devotes its 'little technical expertise'... to present the fact that the unpresentable exists... [but] the form, because of its recognizable consistency, continues to offer to the reader or viewer matter for solace and pleasure... These sentiments... can be said to be nostalgic."

[ترجمه: من هنری را مدرن می‌نامم که تخصص فنی ناچیز خود را وقفِ ارائه‌ی این واقعیت می‌کند که امر ارائه‌ناپذیر وجود دارد... [اما] فرم، به دلیل انسجام قابل‌تشخیص‌اش، همچنان به خواننده یا بیننده دستمایه‌ای برای تسلی و لذت عرضه می‌کند... این احساسات را می‌توان نوستالژیک [یا رمانتیک] نامید.]

فهرست منابع

(الف) منابع فارسی

۱. آدورنو، تئودور و همکاران. (۱۳۸۸). زیبایی‌شناسی انتقادی. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و دیگران. تهران: گام نو.

۲. اردلانی، حسین. (۱۴۰۲). پساساختارگرایی در فلسفه هنر ژیل دلوز (تفسیر نقاشی های فرانسیس بیکن). همدان: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.

۳. بنیامین، والتر. (۱۳۸۲). اثر هنری در عصر تکثیر مکانیکی. ترجمه‌ی محمد مددپور. تهران: نشر ماهی.

۴. دانتو، آرتور کلمن. (۱۳۹۳). آن چه هنر است. ترجمه‌ی علی رامین. تهران: نشر چشمه.

۵. د دوو، تیری. (۱۳۹۶). کلمنت گرینبرگ: میان خطوط. ترجمه‌ی مهسا پهلوان. تهران: نشر چشمه.

۶. رامین، علی. (۱۳۹۲). نظریه‌های فلسفی و جامعه‌شناسی هنر. تهران: نشر نی.

۷. شپرد، آن. (۱۳۸۶). مبانی فلسفه هنر. ترجمه‌ی علی رامین. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۸. کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۶). تاریخ فلسفه: جلد هفتم (از فیشته تا نیچه). ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. تهران: سروش.

۹. کالینسکو، ماتئی. (۱۳۹۵). پنج چهره‌ی مدرنیته: مدرنیسم، آوانگارد، انحطاط، کیچ، پست‌مدرنیسم. ترجمه‌ی پویا رفویی و دیگران. تهران: نشر آگاه.

۱۰. کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۷). نقد قوه حکم. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

۱۱. مارکوزه، هربرت. (۱۳۸۸). بعد زیبایی شناختی. ترجمه‌ی داریوش مهرجویی. تهران: انتشارات هرمس.

(ب) منابع لاتین

12. Greenberg, Clement. (1939). "Avant-Garde and Kitsch". In Art in Theory, 1900-2000: An anthology of changing ideas. Malden, MA: Blackwell Publishing.

13. Greenberg, Clement. (1961). Art and Culture: Critical Essays. Boston: Beacon Press.
14. Harrison, C., & Wood, P. (Eds.). (2003). Art in Theory, 1900-2000: An anthology of changing ideas. Malden, MA: Blackwell Publishing.
15. Krauss, R. E. (1986). The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths. Cambridge, MA: MIT Press.
16. Lyotard, Jean-François. (1991). Lessons on the Analytic of the Sublime. Stanford: Stanford University Press.
17. Marcuse, H. (1964). One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston: Beacon Press.
18. Newman, Barnett. (1948). "The Sublime Is Now". In Art in Theory, 1900-2000. Malden, MA: Blackwell Publishing.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال شانزدهم/ شماره۶۴/ زمستان ۱۴۰۵

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
16 th Year/ No: 64/ Winter 2027

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۶۱ - ۲۴۵

ماهیت و کارکرد ایزدان زردشتی در پیوند با آتش در ایران باستان

هادی کرامتی [۱]
میرزامحمد حسنی [۲]
سینا فروزش [۳]

چکیده

آتش در نظام دینی و کیهان‌شناختی ایران باستان، به‌ویژه در آیین زرتشتی، به‌عنوان تجلی فروغ ایزدی و نماد عینی اشه (راستی و نظم کیهانی)، جایگاهی بنیادین و چندلایه دارد و به‌مثابهٔ واسطه‌ای میان عالم مینوی و مادی ایفای نقش می‌کند. این عنصر مقدس، افزون بر حضور در کانون مناسک دینی، در ساختارهای فکری، اخلاقی و حتی سیاسی ایران باستان نیز تأثیرگذار بوده و در پیوند با ایزدان مختلف، کارکردهای متنوعی یافته است. پژوهش حاضر با هدف تبیین ماهیت و کارکرد ایزدان مرتبط با آتش، به‌ویژه آذر، مهر، اَناهیتا، رشن و بهرام، در چارچوب الهیات و کیهان‌شناسی زرتشتی و با روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. پرسش اصلی پژوهش آن است که ایزدان مرتبط با آتش چگونه و در چه سطوحی با این عنصر پیوند می‌یابند و این پیوند چه کارکردی در ساختار کیهان‌شناختی و آیینی ایران باستان دارد؟ فرضیهٔ پژوهش بر این مبناست که آتش، به‌عنوان عنصری واسط و چندکارکردی، زمینه‌ساز پیوند و هم‌افزایی کارکردهای ایزدان در تحقق مفاهیمی چون راستی، داوری، تطهیر، نظم اخلاقی و پیروزی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پیوند ایزدان با آتش، ساختاری منسجم و کارکردی دارد؛ به‌گونه‌ای که آذر به‌عنوان تجسم مستقیم آتش، پاسدار فروغ ایزدی است، مهر در پرتو آتش نقش داوری و نظارت بر پیمان‌ها را ایفا می‌کند، اَناهیتا در تعامل با آتش نظام تطهیر را تکمیل می‌سازد، رشن از آتش به‌عنوان ابزار سنجش عدالت بهره می‌گیرد و بهرام، آتش را در قالب نیرویی پیروزی‌بخش و غلبه‌کننده بر آشوب به کار می‌گیرد. بر این اساس، آتش به کانونی مفهومی در نظام دینی ایران باستان تبدیل می‌شود که از طریق آن، نظم کیهانی و اجتماعی تحقق می‌یابد و انسجام ساختار الهیاتی زرتشتی شکل می‌گیرد.

واژگان کلیدی

آتش، ایران باستان، آیین زرتشتی، ایزدان، آذر، مهر، اَناهیتا، رشن، بهرام، اشه، کیهان‌شناسی.

---

۱. گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،تهران، ایران.
Email: 2949478451@iau.ac.ir
۲. گروه تاریخ، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی،شاهرود، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mirzamohamadhassani@iau.ac.ir
۳. گروه تاریخ، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: s.foroozesh@iau.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۶/۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۸/۲۷

طرح مسأله

آتش در نظام دینی و کیهان‌شناختی ایران باستان، به‌ویژه در آیین زرتشتی، جایگاهی بنیادین و چندلایه دارد و به‌عنوان تجلی فروغ ایزدی و نمود عینی اشه، در پیوند میان جهان مینوی و مادی ایفای نقش می‌کند. این عنصر، فراتر از کارکرد طبیعی خود، به‌مثابهٔ واسطه‌ای قدسی در تحقق نظم کیهانی، تبیین راستی و سامان‌دهی مناسک دینی حضور دارد و در سطوح مختلف الهیاتی، آیینی و اجتماعی، عنصری فعال و معناساز به‌شمار می‌رود. در این چارچوب، آتش نه‌تنها در کانون آیین‌های دینی قرار دارد، بلکه در ساختار مفهومی نظام باورهای ایرانی نیز نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند. در متون اوستایی و پهلوی، آتش با ایزدان متعددی در ارتباط است و این پیوند، نشان‌دهندهٔ کارکردهای متنوع و چندوجهی آن در نظام دینی ایران باستان است. ایزدانی چون آذر، مهر، اَناهیتا، رشن، بهرام و سروش، هر یک به‌گونه‌ای با آتش در ارتباط‌اند و این ارتباط، صرفاً نمادین یا توصیفی نیست، بلکه در قالب کارکردهای مشخصی چون داوری، تطهیر، نظارت اخلاقی، حفظ نظم کیهانی و تحقق پیروزی معنا می‌یابد. بدین ترتیب، آتش در نسبت با این ایزدان، به عنصری پویا تبدیل می‌شود که در بستر آن، مفاهیم بنیادین الهیات زرتشتی عینیت پیدا می‌کنند. با این حال، پیچیدگی این روابط و تنوع کارکردهای آتش در پیوند با ایزدان مختلف، ضرورت بازخوانی و تبیین دقیق این مناسبات را در چارچوبی منسجم و تحلیلی آشکار می‌سازد. از این منظر، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر، تبیین ماهیت این پیوندها و فهم چگونگی نقش‌آفرینی آتش در ساختار الهیاتی و کیهان‌شناختی ایران باستان است. به‌عبارت دیگر، این پژوهش در پی آن است که نشان دهد آتش چگونه در تعامل با ایزدان مختلف، به عنصری مرکزی در سازمان‌دهی مفاهیمی چون راستی، داوری، پاکی، نظم و اقتدار تبدیل می‌شود و چه جایگاهی در بازنمایی و تحقق نظم مینوی در جهان مادی دارد. بر این اساس، بررسی آتش به‌مثابهٔ کانونی مفهومی در شبکه‌ای از روابط ایزدی، امکان درک عمیق‌تری از ساختار فکری و دینی ایران باستان را فراهم می‌سازد و به بازسازی بخشی از جهان‌بینی زرتشتی در سطوح الهیاتی و کیهان‌شناختی یاری می‌رساند.

پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های متعددی دربارهٔ آتش در فرهنگ و آیین‌های ایران باستان انجام شده است، اما تمرکز مستقیم بر ماهیت و کارکرد ایزدان مرتبط با آتش، مانند آذر، اَناهیتا، مهر، رشن، بهرام و سروش، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. حسن انوری در کتاب *آتشکدهٔ آذرگشسب* به بررسی آتشکدهٔ آذرگشسب در تخت سلیمان و ارتباط آن با شهر شیز پرداخته و اطلاعات ارزشمندی درباره سه آتشکدهٔ بزرگ ارائه کرده است. او به پیوند این آتشکده‌ها با طبقات اجتماعی مانند جنگجویان، کشاورزان و روحانیون اشاره کرده، اما ماهیت و نقش کیهان‌شناختی ایزدان مرتبط با آتش، مانند آذر یا اَناهیتا، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اردشیر آذرگشسب در *آتش در ایران باستان* به پیدایش، اهمیت و کارکرد آتش در میان ایرانیان باستان پرداخته و نقش آتشکدهٔ آذرگشسب و سایر آتشکده‌ها در دوره ساسانی را برجسته ساخته است. این اثر آتش را آفریدهٔ اهوره‌مزدا و عنصری مقدس معرفی می‌کند، اما تحلیل جامعی از ایزدان مرتبط با آتش و نقش کیهان‌شناختی آن‌ها ارائه نمی‌دهد. رستم شهرزاد در کتاب *زرتشت و آموزش‌های او* آموزه‌های زرتشتی، جایگاه روحانیت و زندگی زرتشت را بررسی کرده و به نقش آتش در آیین زرتشتی اشاره دارد، اما تمرکز اصلی بر جنبه‌های تاریخی و اجتماعی دین است و جایگاه ایزدان مرتبط با آتش، مانند اَناهیتا، مهر یا سروش، مورد تحلیل عمیق قرار نگرفته است. افسانه شیری در مقاله *خدای آتش در اساطیر ایران و یونان باستان* به مقایسه اسطورهٔ آتش در ایران و یونان پرداخته و کارکردهای آتش را بررسی کرده است. او به ایزد آذر اشاره می‌کند، اما ایزدان دیگر مرتبط با آتش، مانند مهر، رشن یا سروش، تحلیل نشده و پیوند کیهان‌شناختی آتش با این ایزدان مورد بحث قرار نگرفته است. قائم‌مقامی و محمودآبادی در مقاله *خویشکاری آتش در اساطیر ایرانی* اهمیت آتش را از منظر اساطیری و تاریخی بررسی کرده و نقش مینوی و مادی آن در زندگی اجتماعی ایرانیان را نشان داده‌اند. با وجود اشاره‌ای کلی به ایزد آذر، توجه عمیقی به سایر ایزدان مرتبط با آتش نشده است. پورخالقی چترودی و قائمی در مقاله *تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر بر مبنای نظریهٔ همترازی و رویکرد نقد اسطوره‌ای* با رویکرد تطبیقی و روان‌شناختی، نمادپردازی

آتش را در اساطیر ایران و شاهنامه بررسی کرده‌اند، اما به ایزدان مرتبط توجه مستقیمی ندارند و تمرکزشان بیشتر بر جنبه‌های نمادین آتش است. قائم‌مقامی نیز در مقاله *بررسی جایگاه آتش در تاریخ ایران باستان* پیشینه تقدس آتش را از دوره ایلامی تا هخامنشی بررسی کرده و ریشه‌های آن را در باورهای بومی و آریایی تحلیل کرده است، با این حال نقش ایزدان مرتبط با آتش، مانند اَناهیتا یا مهر، مورد توجه جدی قرار نگرفته است.

با توجه به این پیشینه، مشخص می‌شود که پژوهش‌های گذشته عمدتاً بر تاریخ، نمادگرایی و جنبه‌های اجتماعی و آیینی آتش تمرکز داشته‌اند و بررسی جامع کارکرد کیهان‌شناختی و الهیاتی ایزدان مرتبط با آتش کمتر انجام شده است. مقاله حاضر در صدد پر کردن این خلأ است و با رویکرد تحلیلی و نظام‌مند، پیوند هر یک از ایزدان با آتش را در سطح کیهان‌شناختی، اخلاقی و آیینی بررسی می‌کند، نقش آتش را در تحقق اشه، نظم اخلاقی و تثبیت قدرت سیاسی و اجتماعی تحلیل می‌نماید و ایزدان مرتبط با آتش را به‌صورت مستقل و همزمان تحلیل کرده و کارکردهای متنوع آتش شامل داوری، تطهیر، نیروی رزمی و فروغ ایزدی را روشن می‌سازد.

آتش در کیهان‌شناسی و الهیات زرتشتی: نماد فروغ ایزدی و نظم کیهانی

از قدیمی ترین دوران عهد باستان، آتش نماد جهان های ماورای این دنیا و ماورای انسان بوده است(منار، ۱۳۸۷: ۱۳۷). در نظام اعتقادی ایران باستان نیز، آتش جایگاهی قدسی داشت و بی‌حرمتی به آن مستوجب پیامدهای الهی تلقی می‌شد؛ چنان‌که در اسطوره گرشاسب، اهانت به آتش موجب محرومیت او از بهشت و تعویق رستگاری‌اش تا شفاعت زرتشت شده است. ایرانیان برای پاسداشت این عنصر، در آتشکده‌ها و آتشدان‌های خانگی با به‌کارگیری چوب‌های خوشبو، در حفظ طهارت و فروزندگی آن می‌کوشیدند. در آیین زردشتی، آتش تحت نظارت امشاسپند اردیبهشت بود و تکریم آن نه به معنای پرستش، بلکه بیانگر ارج‌گذاری به عنصری حیاتی تلقی می‌شد. گزارش‌های مورخان یونانی، به‌ویژه استرابون، نیز حاکی از آیین‌های قربانی برای آتش و آب و حساسیت شدید نسبت به هرگونه بی‌حرمتی به آن است(هینلز، ۱۳۹۳: ۱۱۵؛ پاکباز، ۱۳۹۴: ۴۲۵-۴۲۶؛ عرب

گلپایگانی، ۱۳۷۶: ۱۶۳).

آتش در نظام الهیاتی زرتشتی، عنصری محوری و بنیادین است که به‌مثابهٔ روشن‌ترین تجلی فروغ ایزدی و نمود عینی اصل اَشَه ــ راستی، نظم و قانون کیهانی ــ تعریف می‌شود(خنجری، ۱۳۷۵: ۹۶). در این چارچوب، عنصری میانجی در سطح مینوی است که از طریق آن، نظم الهی در عرصهٔ مادی عینیت می‌یابد. آتش در متون دینی زرتشتی همواره با مفاهیمی چون پاکی، داوری، حقیقت و تطهیر پیوند دارد و کارکردی توأمان اخلاقی و نظارتی در سامان‌بخشی به رفتار انسانی و حفظ نظم کیهانی ایفا می‌کند. مری بویس آتش را «مرئی‌ترین نماد حضور اهوره‌مزدا در جهان» می‌داند و صیانت از آن را معادل پاسداری از اشه و نظم کیهانی تلقی می‌کند (بویس، ۱۳۸۱: ۶۴). فروغ آتش افزون بر کارکرد روشن سازی، واجد کارکرد معرفتی و ارزشی نیز هست و توان تمییز میان خیر و شر و راست و ناراست را فراهم می‌آورد. از این رو، آتش در آیین‌هایی نظیر سوگند، داوری و مناسک تطهیری، نقشی محوری یافته و به‌عنوان شاهد و ناظر بر کنش‌های انسانی مورد استفاده قرار می‌گیرد (رز، ۱۳۹۹: ۱۲۷).

در متون اوستایی، آتش با نام آتَر[1] به‌عنوان ایزدی مستقل اما وابسته به ارادهٔ اهوره‌مزدا مطرح است(آذرگشنسپ، ۱۳۵۳: ۱۴؛ در یسنا ۱۷، آتش «پسر اهوره‌مزدا» خوانده شده و از پنج نوع آتش با کارکردهای متمایز سخن به میان می‌آید (پورداود، ۱۳۷۸: ۱۷؛ هینلز، ۱۳۸۸: ۴۸). در یشت‌ها، هرچند یشتی مستقل به آتش اختصاص نیافته، اما حضور و کارکرد آن در نسبت با دیگر ایزدان معنادار است؛ به‌عنوان مثال، در مهریَشت، آتش همراه ایزد مهر به‌مثابهٔ شاهد پیمان‌ها و داوری‌ها معرفی می‌شود و در آبان‌یشت، رابطهٔ نمادین میان آب و آتش در چارچوب نظم کیهانی مطرح می‌گردد. این حضور ساختارمند نشان می‌دهد که آتش فراتر از یک ایزد مستقل، محور مشترک در کنش ایزدان و عنصر بنیادین در حفظ و تداوم نظم مینوی است(بویس، ۱۳۸۱: ۸۸).

کیهان‌شناسی زرتشتی، تمایز میان آتش مینوی و مادی را برجسته می‌سازد. منابع پهلوی، به‌ویژه بندهش، آتش را پیش از ظهور در جهان مادی، نیرویی مینوی و حیات‌بخش

1 . Ātar.

معرفی می‌کنند که بنیان نظم و پویایی جهان را شکل می‌دهد، در حالی که آتش مادی تجلی محدود و محسوس همان حقیقت مینوی است (بندهش، ۱۳۷۸: ۹۶).احترام به آتش در آیین زرتشتی در حقیقت احترام به «اصل نظم و راستی نهفته در آن» است و نه پرستش یک شیء مادی (باقری، ۱۳۹۰: ۷۶). این جایگاه چندلایه، زمینه‌ساز پیوند عمیق آتش با دیگر ایزدان و نقش محوری آن در نظام دینی ایران باستان است.

ایزد مهر و پیوند نمادین او با آتش، نور و داوری

ایزد مهر (میترا) یکی از کهن‌ترین و برجسته‌ترین ایزدان در سنت دینی ایران باستان به شمار می‌رود که حضور او هم در متون اوستایی و هم در لایه‌های پیشازرتشتی باورهای ایرانی به‌وضوح قابل ردیابی است(هینلز، ۱۳۹۳: ۱۱۹).

مهر در کتیبه‌های پادشاهان هخامنشی «میثره»، در سانسکریت، «میترا» در پهلوی «میتر» شناخته می شود(عبدالهی، ۱۳۶۹: ۲۱۷). مهم‌ترین منبع اوستایی شناخت این ایزد، مهریَشت است که مهر در آن به‌عنوان ایزد پیمان پاسدار راستی و ناظری همه‌چیزبین معرفی می‌شود؛ ایزدی چندچشم و چندگوش که هیچ رفتاری از دید او پنهان نمی‌ماند و نظارتش سراسر جهان را در بر می‌گیرد (پورداود، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۰۱؛ رضی، ۱۳۸۲: ۱/ ۶۵).

ایزد مهر دشمن سرسخت اهریمن است(کای بار و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۴۸). و خدای «آسمان شب» است(رضی، ۱۳۸۲: ۱/ ۶۴). مهریَشت مهر را به‌عنوان ایزدی فعال، نظم‌آفرین و گاه جنگاور نشان می‌دهد که نقش او هم در سطح اخلاقی و هم در سطح کیهانی برجسته است(رضی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۴۷). او حافظ پیمان‌هاست و هرگونه دروغ و نقض عهد را با کیفر مواجه می‌سازد. این نقش داورانه، پیوند نمادین و کارکردی عمیقی میان مهر و مفاهیم نور، روشنایی و آتش ایجاد می‌کند؛ زیرا در اندیشه زرتشتی آشکارسازی حقیقت و اجرای داوری از طریق فروغ و روشنایی تحقق می‌یابد (رضی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۴۷).

هرچند مهر به‌صورت مستقیم ایزد آتش نیست، اما پیوند او با آتش و نور، پیوندی نمادین و کارکردی است. در مهریَشت، مهر در سپیده‌دمان بر فراز کوه‌ها ظاهر شده و جهان را با فروغ خود روشن می‌سازد؛ موقعیتی که او را در مرز میان شب و روز و لحظه

پیروزی نور بر تاریکی قرار می‌دهد و از نظر نمادین، مهر را به آتش مینوی نزدیک می‌سازد (پورداود، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۰۸). در این چارچوب، آتش ابزار و همراه مهر در تحقق داوری و نظارت بر پیمان‌هاست. سوگندهایی که به نام مهر ادا می‌شد، غالباً در حضور آتش انجام می‌گرفت و آتش به‌عنوان شاهد پیمان، نقش تضمین‌کننده راستی را بر عهده داشت. از این منظر، پیوند مهر و آتش، پیوندی اخلاقی و حقوقی است که آتش در آن حقیقت نهفته در پیمان را آشکار می‌کند.

یکی از مهم‌ترین کارکردهای مشترک مهر و آتش، داوری است. مهر ناظر و داور اعمال انسان‌هاست و آتش به‌عنوان ابزار آزمون و آشکارسازی حقیقت، در خدمت این داوری قرار می‌گیرد. آزمون با آتش در متون زرتشتی یکی از شیوه‌های تشخیص راست از دروغ دانسته شده و ریشه آن در پیوند دیرینه مهر با فروغ و روشنایی است(رضی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۵۳).

مری بویس تأکید می‌کند که در سنت زرتشتی، داوری بدون نور و فروغ معنا ندارد و از این رو مهر به‌عنوان ایزد پیمان، همواره با روشنایی و آتش همراه است، حتی اگر خود ایزد آتش نباشد (بویس، ۱۳۸۱: ۸۸). این نگرش، مهر را به یکی از مهم‌ترین ایزدان مرتبط با آتش در نظام الهیات ایران باستان بدل می‌سازد، بی‌آن‌که جایگاه ایزد آذر تضعیف شود.

پیوند مهر و آتش محدود به متون دینی نیست و در آیین‌ها و ساختار اجتماعی ایران باستان نیز بازتاب می‌یابد. سوگندهای رسمی، پیمان‌های سیاسی و قراردادهای اجتماعی غالباً با یاد مهر و در حضور آتش انجام می‌شدند(گاسکه، ۱۳۸۹: ۲۹). این امر نشان می‌دهد که آتش در کنار مهر، نقش تضمین‌کننده نظم اجتماعی و سیاسی را نیز ایفا می‌کرده است.

ریشه‌های ایرانی مهر همواره با نور و آتش پیوند داشته و این ویژگی در تحولات بعدی آیین نیز حفظ شده است (مرکلباخ، ۱۳۷۶: ۴۲). مارتن ورمازرن نیز نشان می‌دهد که تصویر مهر به‌عنوان ایزدی نورانی و داور، حتی در خارج از ایران، بدون درک جایگاه آتش در سنت ایرانی قابل فهم نیست(ورمازرن، ۱۳۸۷: ۶۷).

در مجموع، آیین‌های ایران باستان نشان می‌دهد که مهر و آتش در کنار یکدیگر ضامن تحقق اشه، نظم اخلاقی و ثبات اجتماعی بوده‌اند. پیوند این دو، از نوع هم‌کاری کارکردی

و نمادین است؛ مهر به‌عنوان ایزد پیمان و داوری نیازمند فروغ و روشنایی است و آتش به‌عنوان آشکارترین نمود این فروغ، در خدمت تحقق نقش‌های او قرار می‌گیرد(دوشن گیمن، ۱۳۸۱: ۲۴۰). بدین‌ترتیب، مطالعه این رابطه، درک ساختار کلی الهیات، آیین‌ها و نظام اخلاقی ایران باستان را ممکن می‌سازد و اهمیت آن در فهم سنت دینی ایرانی غیرقابل انکار است.

ایزدبانوی اَناهیتا و پیوند نمادین او با آتش

ایزدبانوی اَناهیتا (اَردوی‌سورا اَناهیتا) یکی از برجسته‌ترین ایزدبانوان در نظام دینی ایران باستان است و جایگاه ممتاز او به‌ویژه در اوستا و بخش آبان‌یشت به‌وضوح نمایان است(طاهری، ۱۳۹۳: ۷۲). اَناهیتا ایزدبانوی آب‌های روان، باروری، پاکی و زایش است((گیمن، ۱۳۸۱: ۲۳۶). در آبان یشت، این ایزد به‌صورت موجودی توانمند، سپیدچهره، خوش‌سیما توصیف شده است(پورداود، ۱۳۷۷: یشت ۵، بند ۲؛ رز، ۱۳۹۹: ۱۲۶). پوشش او شامل کفش‌هایی زرین، کمربندی بر میان و جامه‌ای فاخر، چین‌دار و آراسته به زر است(همان، یشت ۵، بندهای ۷، ۱۲۶،۶۴ ؛ اوستا، ۱۳۷۱: ۱/ ۳۱۱). در دست بَرسَم[1] دارد، گوش‌هایش به زیور گوشواره‌های طلایی آراسته است و تاجی صدگوهره بر سر می‌نهد(پورداود،۱۳۷۷: یشت ۵، بندهای ۱۲۷، ۱۲۸؛ اوستا، ۱۳۷۱: ۱/ ۳۲۰). جایگاه او در میان ستارگان تصویر شده(یشت ۵، بند ۸۸) و ارابه‌اش را چهار اسب نر می‌کشند(همان، یشت ۵، بندهای ۱۱، ۱۳) که هر یک نماد نیروهای طبیعی چون باد، باران، ابر و تگرگ‌اند(همان، یشت ۵، بند ۱۲۰). همچنین از او به‌عنوان نیرویی یاری‌رسان در غلبه بر دیوان و دشمنان یاد شده و درخواست یاری از وی توصیه گردیده است (همان، یشت ۵، بندهای ۲۳، ۲۶، ۴۶، ۵۰). اما نقش او محدود به جنبه‌های طبیعی نیست؛ او نیرویی مینوی و کیهانی به‌شمار می‌رود که سرچشمهٔ حیات، پاکی و تداوم نظم جهان را فراهم می‌آورد. در آبان‌یشت، او با صفاتی چون «پاک»، «نیرومند» و «بخشنده» ستوده می‌شود و آب‌های او

---

۱. عبارت بوده است از شاخه های درخت یا گیاهی که به هنگام برگزاری تشریفات دینی و رسوم مذهبی، روحانیان به دست می گرفته اند(رضی، ۱۳۸۱: ۴۹۵).

علاوه بر مایهٔ حیات جسمانی، وسیله‌ای برای تطهیر مینوی و اخلاقی محسوب می‌گردند. این جایگاه، اَناهیتا را در آیین‌های تطهیری و مناسک مرتبط با پاکی به عنصری بنیادین بدل می‌کند، نقشی که در ارتباط نمادین با آتش معنا می‌یابد(اوستا، ۱۳۷۱:۱/ ۲۹۸؛ پورداود، ۱۳۷۷: ۱/ ۶۳).

اگرچه در نگاه نخست آب و آتش متضاد به نظر می‌رسند، کیهان‌شناسی زرتشتی آن‌ها را عناصر مکمل معرفی می‌کند که هر دو در خدمت اشه و نظم کیهانی عمل می‌کنند. آب اَناهیتا عامل پاکی، زایش و تداوم حیات است و آتش آذر، نماد فروغ ایزدی، داوری و آشکارسازی حقیقت. این رابطه نمادین، بیانگر تعادل میان نیروهای حیات‌بخش و نظم‌بخش جهان است (بویس، ۱۳۸۱: ۹۲). آبان‌یشت این هم‌افزایی را به‌صورت غیرمستقیم نشان می‌دهد؛ آب‌های اَناهیتا برای پاکی جهان و پیروزی نیروهای اهورایی ضروری‌اند، اما تحقق کامل این پاکی بدون فروغ و داوری آتش امکان‌پذیر نیست (پورداود، ۱۳۷۷: ۶۸/۱). از این منظر، اَناهیتا و آذر دو نیروی مکمل در نظام مینوی‌اند که یکی زمینه‌ساز پاکی و دیگری تضمین‌کنندهٔ راستی و نظم است.

شواهد تاریخی نشان می‌دهند که پرستش اَناهیتا غالباً همراه با آتش و در فضاهای آیینی مشترک انجام می‌شده است. حضور آتش در پرستشگاه‌های آناهیتا، علاوه بر جنبه آیینی، دارای معنای نمادین نیز هست؛ آتش عامل تطهیر نهایی و گواه مینوی پاکی آب به‌شمار می‌رود و از آلودگی مینوی آیین جلوگیری می‌کند. در آیین‌های مرتبط با ایزدبانوان آب، حضور آتش برای تثبیت نظم و جلوگیری از آشوب مینوی ضروری تلقی می‌شده است. یکی از کارکردهای کلیدی اَناهیتا، تطهیر است؛ تطهیری که هم جسمانی و هم مینوی محسوب می‌شود. آب‌های او آلودگی‌ها را می‌شویند و انسان را برای ورود به عرصهٔ قدسی آماده می‌کنند، اما این تطهیر بدون حضور آتش کامل نمی‌شود. آتش به‌عنوان عنصر داور و آشکارساز حقیقت، پاکی حاصل از آب را تثبیت و آن را در چارچوب اشه معنادار می‌سازد (باقری، ۱۳۹۰: ۸۴).

مری بویس بر هم‌پوشانی نقش اَناهیتا و آتش در آیین‌های تطهیری تأکید دارد و نشان می‌دهد که آب و آتش به‌صورت هم‌زمان یا پی‌درپی به‌کار می‌رفته‌اند تا هم آلودگی

مادی و هم ناپاکی مینوی از میان برداشته شود (بویس، ۱۳۸۱: ۸۹). از این منظر، اَناهیتا و آذر دو قطب یک فرایند واحد تطهیری‌اند که هدف آن بازگرداندن انسان و جامعه به مسیر راستی و نظم کیهانی است(رسولی، ۱۴۰۴: ۲۷).

در مجموع، پیوند اَناهیتا با آتش، پیوندی نمادین، کارکردی و کیهان‌شناختی است. اَناهیتا به‌عنوان ایزدبانوی آب و پاکی، زمینه‌ساز تطهیر و زایش است(گویری، ۱۳۸۵: ۱۳). و آتش، به‌عنوان فروغ ایزدی و ابزار داوری، این پاکی را تثبیت و معنادار می‌کند. این هم‌افزایی نشان می‌دهد که در نظام دینی ایران باستان، عناصر طبیعی نه در تقابل، بلکه در تعامل با یکدیگر عمل می‌کنند و هر یک نقش ضروری در حفظ اشه و نظم جهان دارند. تحلیل این رابطه، تصویر کامل‌تری از جایگاه آتش در الهیات زرتشتی ارائه می‌دهد و زمینه را برای جمع‌بندی نهایی نقش آتش در پیوند با ایزدان مختلف فراهم می‌آورد(بویس، ۱۳۸۱: ۱۳۶-۱۳۷).

ایزد رَشن و پیوند او با آتش در داوری و نظم اخلاقی

ایزد رَشن[1] در نظام الهیاتی زرتشتی، ایزد داوری، عدالت و سنجش راستی است(گیمن، ۱۳۸۱: ۲۳۷). و نقش او در حفظ نظم اخلاقی و کیهانی بنیادین محسوب می‌شود. نام رشن در اوستا، به‌ویژه در متون مرتبط با داوری پس از مرگ، در کنار ایزدان مهمی چون مهر و سروش ذکر شده است. رشن ایزدی است بی‌طرف و دقیق که وظیفهٔ تمییز راست از دروغ و سنجش کردار انسان‌ها بر پایهٔ اشه را بر عهده دارد و جایگاه او هم اخلاقی و هم کیهان‌شناختی است (پورداود، ۱۳۷۸: ۴۱۲).

در اوستا، رشن به‌عنوان داوری بی‌خطا معرفی می‌شود که هیچ ملاحظه‌ای جز راستی ندارد و نقش او در گذر از پل چینود تعیین‌کننده است؛ جایی که سرنوشت روان انسان بر اساس کردار و گفتار او رقم می‌خورد. این جایگاه داورانه، رشن را به‌طور طبیعی با مفاهیمی چون نور، فروغ و آتش پیوند می‌دهد، زیرا در اندیشهٔ زرتشتی، داوری بدون آشکارسازی حقیقت ممکن نیست.

---

1 . Rašna.

در متون دینی، رشن غالباً در کنار مهر و سروش ظاهر می‌شود و این سه ایزد، ساختاری منسجم از داوری، نظارت و اجرای نظم اخلاقی را شکل می‌دهند. مهر ناظر بر پیمان‌ها و راستی در جهان مادی است، سروش پاسدار نظم دینی و پیام‌آور اهوره‌مزدا، و رشن داور نهایی اعمال انسان‌هاست. این سه‌گانه، به‌ویژه در باورهای مربوط به داوری پس از مرگ، حضوری فعال دارد(بهار، ۱۳۷۸: ۸۸).

آتش در این چارچوب نقش عنصر مشترک و واسطه‌ای را ایفا می‌کند که داوری را از سطح مینوی به عرصهٔ تجربه‌پذیر نزدیک می‌سازد. رشن برای سنجش راستی به فروغ و روشنایی نیازمند است و آتش، به‌عنوان آشکارترین نمود این فروغ، ابزار تحقق داوری او محسوب می‌شود. بدین‌ترتیب، پیوند رشن با آتش، پیوندی کارکردی و اخلاقی است که در آن آتش، حقیقت کردار انسان را آشکار می‌سازد (بویس، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

یکی از جلوه‌های مهم این پیوند، باور به آزمون با آتش است که در سنت‌های کهن ایرانی، عبور از آن به منزله آزمونی مینوی تلقی می‌شد و تنها راست‌کرداران از آن سالم بیرون می‌آمدند. این باور بازتاب نقش رشن به‌عنوان ایزد سنجش و داوری است که آتش را ابزار تشخیص حقیقت می‌سازد (رضی، ۱۳۸۲: ۱۶۸). مری بویس تأکید می‌کند که این نوع داوری ریشه در نگرش زرتشتی به آتش به‌عنوان عنصر پاک و خطاناپذیر دارد؛ عنصری که قادر است دروغ را بسوزاند و راستی را حفظ کند (بویس، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

در باورهای مربوط به جهان پس از مرگ، نقش رشن برجسته‌تر می‌شود. در گذر روان از پل چینود، رشن به‌همراه مهر و سروش اعمال انسان را می‌سنجد و مسیر روان را بر اساس آن تعیین می‌کند. در این مرحله، آتش به‌عنوان نماد فروغ اشه و حقیقت حضور دارد و مسیر راست‌کرداران را روشن می‌سازد، در حالی که دروغ‌کاران در تاریکی گرفتار می‌شوند (پورداود، ۱۳۷۸: ۴۱۹).

به این ترتیب، پیوند رشن با آتش، پیوندی بنیادین در کیهان‌شناسی اخلاقی زرتشتی است که داوری الهی و تحقق اشه را معنا می‌بخشد. رشن ایزدی است که داوری و عدالت را تضمین می‌کند و آتش، ابزار اجرایی این عدالت و واسطه آشکارسازی حقیقت کردار انسان به‌شمار می‌رود. بررسی جایگاه رشن در کنار آذر، مهر و اَناهیتا ، تصویر جامعی از

نقش آتش در ساختار داوری، نظم اخلاقی و کیهان‌شناسی ایران باستان ارائه می‌دهد و زمینه را برای جمع‌بندی نهایی پژوهش فراهم می‌سازد.

ایزد بهرام و پیوند او با آتش، نیروی رزمی و پیروزی

ایزد بهرام یا وَرثرغنه[1] در نظام دینی ایران باستان، ایزد پیروزی، نیروی رزمی و غلبه بر دشمنان است و نقش او در فروکوبی آشوب و استقرار نظم کیهانی و اجتماعی برجسته است(کای بار و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۴۸). منبع اصلی شناخت این ایزد، بهرام‌یشت است که بهرام را به‌عنوان نیرویی پویا، چندچهره و شکست‌ناپذیر معرفی می‌کند. نام وَرثرغنه به معنای «قهرمان اژدهاکش»، «درهم‌شکنندهٔ مانع» یا «پیروز بر سد» است که بیانگر ماهیت رزمی و کنش‌گر این ایزد است (دوشن گیمن، ۱۳۸۱: ۲۳۳؛ پورداود، ۱۳۷۷: ۱۹۳/۲). در این یشت، بهرام در ده پیکر مختلف تجلی می‌یابد، از جمله باد تند، گاو نر، اسب تیزپا و آتش فروزان. حضور آتش در میان این تجلیات، نشان‌دهنده پیوند مستقیم بهرام با فروغ، انرژی و نیروی سوزان است؛ نیرویی که هم در میدان نبرد و هم در سطح کیهانی، عامل پیروزی نیروهای اهورایی بر آشوب و اهریمن محسوب می‌شود (پورداود، ۱۳۷۷: ۱۹۸/۲).

در پیوند با بهرام، آتش نقش داورانه یا نظارتی ندارد، بلکه حامل نیروی ویرانگر و همزمان تطهیرکننده است(آموزگار، ۱۳۸۸: ۲۸). آتش بهرام موانع را می‌سوزاند، دشمن را درهم می‌شکند و راه را برای استقرار نظم و پیروزی هموار می‌سازد. این کارکرد، آتش بهرام را از ایزدان نظیر مهر و رشن متمایز می‌کند؛ زیرا در اینجا آتش نه ابزار داوری، بلکه نیروی کنش‌گر و تهاجمی است (دوشن گیمن، ۱۳۸۱: ۲۳۴).

آتش بهرام، به‌ویژه در تجلی‌های مختلف او، نماد سرعت، قدرت و بی‌امانی است که هیچ نیرویی توان مقاومت در برابر آن ندارد. این تصویر، آتش را به عنصری اصلی در تحقق پیروزی و فرّه ایزدی بدل می‌کند؛ فرّه‌ای که پادشاهان و جنگاوران برای کامیابی در نبرد بدان نیازمند بودند (پورداود، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۰۱)

پیوند بهرام و آتش همچنین با مفهوم فرّه ایزدی و مشروعیت قدرت سیاسی مرتبط

1 . Vərəθraγna.

است. در سنت ایرانی، پیروزی در جنگ و حفظ اقتدار سیاسی نشانه برخورداری از فرّه تلقی می‌شد و بهرام به‌عنوان ایزد پیروزی، نقش کلیدی در اعطای این فرّه ایفا می‌کرد. آتش، به‌عنوان نمود آشکار این فرّه، در آیین‌های سیاسی و نظامی حضور داشت و نماد حمایت ایزدی از پادشاه و سپاه به‌شمار می‌رفت (رضی، ۱۳۸۲: ۱۸۴). این پیوند در دوره‌های تاریخی، به‌ویژه در عصر ساسانی، به تثبیت ایدئولوژی جنگ مقدس و دفاع از نظم اهورایی انجامید، به‌طوری که آتش نه‌تنها عنصر آیینی، بلکه نماد اقتدار، پیروزی و استمرار دولت محسوب می‌شد (بویس، ۱۳۸۱: ۱۳۱).

نقش آیینی بهرام در ارتباط با آتش، به ویژه در مناسک جنگ، شکار و پیروزی نمود می‌یابد. نیایش به بهرام پیش از نبرد، همراه با روشن نگاه‌داشتن آتش، فراخوانی نیروی مینوی برای غلبه بر دشمن تلقی می‌شد. در این مناسک، آتش به‌عنوان عنصر فعال و نیروبخش حضور دارد و پیوند میان جنگاور و نیروی ایزدی را برقرار می‌کند (رضی، ۱۳۸۲: ۱۸۹). بدین ترتیب، آتش در کنار بهرام، نیروی انسانی را به نیروی مشروع و اهورایی تبدیل می‌سازد.

ایزد بهرام در نظام دینی ایران باستان، ایزد پیروزی و نیروی رزمی است و پیوند او با آتش، پیوندی مستقیم، فعال و کنش‌گرانه است. آتش بهرام، نیرویی سوزان و پیش‌برنده است که موانع را از میان برمی‌دارد و زمینه را برای استقرار نظم و فرّه ایزدی فراهم می‌سازد. بررسی جایگاه بهرام در کنار آذر، مهر، اَناهیتا و رشن نشان می‌دهد که آتش در الهیات زرتشتی عنصری چندوجهی است که بسته به ایزد مرتبط، می‌تواند نقش داور، تطهیرکننده یا نیروی پیروزی‌بخش ایفا کند و در همه حالات، ضامن تحقق اشه، نظم اخلاقی و کیهانی است.

نتیجه‌گیری

بررسی ماهیت و کارکرد ایزدان مرتبط با آتش در نظام دینی ایران باستان نشان می‌دهد که آتش در الهیات زرتشتی، عنصری صرفاً طبیعی یا آیینی نیست، بلکه مفهومی بنیادین، پویا و چندکارکردی است که در مرکز شبکه‌ای از روابط ایزدی و مفاهیم کیهان‌شناختی قرار دارد. آتش، به‌مثابهٔ تجلی فروغ ایزدی و نمود عینی اشه، نقش واسطی میان جهان مینوی و مادی ایفا می‌کند و از طریق همین کارکرد واسط، به بستر تحقق کنش‌ها و کارکردهای متنوع ایزدان بدل می‌شود.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پیوند ایزدان با آتش، ساختاری نظام‌مند و هدفمند دارد و هر یک از ایزدان، وجهی خاص از کارکردهای این عنصر را نمایندگی می‌کنند. ایزد آذر به‌عنوان تجسم مستقیم آتش، پاسدار فروغ ایزدی و ضامن استمرار حضور آن در جهان مادی است. مهر، در پیوند با آتش، کارکرد نظارت و داوری بر پیمان‌ها را تحقق می‌بخشد و آتش را به ابزاری برای آشکارسازی حقیقت و تمییز راست از دروغ تبدیل می‌کند. اَناهیتا، با وجود ماهیت آبی خود، در تعامل با آتش، نظام تطهیر را کامل می‌سازد و نشان می‌دهد که عناصر طبیعی در کیهان‌شناسی زرتشتی در تقابل نیستند، بلکه در هم‌افزایی عمل می‌کنند. رشن، به‌عنوان ایزد عدالت، از آتش به‌مثابهٔ ابزار سنجش راستی بهره می‌گیرد و آن را در خدمت داوری اخلاقی قرار می‌دهد. در نهایت، بهرام، آتش را در قالب نیرویی فعال، تهاجمی و پیروزی‌بخش به‌کار می‌گیرد که در غلبه بر نیروهای آشوب و تثبیت نظم اهورایی نقش دارد.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که آتش در نظام الهیاتی زرتشتی، یک «کانون مفهومی» است که کارکردهای متنوع ایزدان را در خود گرد آورده و به آن‌ها انسجام می‌بخشد. این عنصر، در سطوح مختلف، از داوری و تطهیر گرفته تا نظم اخلاقی و مشروعیت سیاسی، نقشی تعیین‌کننده دارد و از این رهگذر، به عاملی اساسی در تداوم ساختار دینی و اجتماعی ایران باستان تبدیل می‌شود. در واقع، آتش نه‌تنها بازنمایندهٔ اشه، بلکه ابزار تحقق آن در جهان مادی است و ایزدان مرتبط با آن، هر یک در جهت تثبیت

این نظم کیهانی عمل می‌کنند.

در جمع‌بندی نهایی، این پژوهش نشان می‌دهد که فهم جایگاه آتش در ایران باستان، بدون تحلیل پیوند آن با ایزدان ممکن نیست و تنها در چارچوب این روابط چندلایه است که می‌توان به درکی جامع از ساختار الهیات زرتشتی دست یافت. آتش، در این نظام، حلقهٔ اتصال میان مفاهیم بنیادینی چون راستی، عدالت، پاکی، قدرت و نظم است و به‌عنوان عنصر مرکزی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری و تداوم جهان‌بینی دینی ایرانیان باستان ایفا می‌کند.

فهرست منابع

۱. آذرگشسب، اردشیر. آتش در ایران باستان. تهران، انتشارات اختر شمال، ۱۳۵۳.

۲. آموزگار، ژاله. تاریخ اساطیری ایران. تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۴.

۳. باقری، مهری. دین ایران باستان. تهران، قطره، ۱۳۹۰.

۴. فرنبغ‌دادگی، بندهش. تصحیح و ترجمهٔ مهرداد بهار. تهران، توس، ۱۳۷۸.

۵. بویس، مری. زرتشتیان: باورها و آداب دینی آنان، ترجمهٔ عسکر بهرامی. تهران، ققنوس، ۱۳۸۱.

۶. پاکباز، هانیه. تاریخچه ادبی و فرهنگی آتش در ایران باستان. هشتمین همایش پژوهشهای زبان و ادبیات فارسی، بهمن، ۱۳۹۴.

۷. یسنا. ترجمه ابراهیم پورداود، تهران، اساطیر، ۱۳۷۸.

۸. یشت‌ها. ترجمه ابراهیم پورداود، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.

۹. خنجری، خداداد. بینش زرتشت. تهران، ماهنامه چیستا، شماره ۱۲۶ و ۱۲۷، ۱۳۷۵.

۱۰. اوستا: کهن ترین سرودها و متن های ایرانی. ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، مروارید، ۱۳۷۱.

۱۱. رسولی(طالقانی)، آرزو. اَناهیتا در ایران باستان. تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۴۰۴.

۱۲. رضی، هاشم. آئین مهر. تهران، بهجت، ۱۳۸۲.

۱۳. رضی، هاشم. دانشنامه ایران باستان؛ عصر اوستایی تا پایان دوره ساسانیان. تهران، سخن، ۱۳۸۱.

۱۴. طاهری رضا. آناهیتا و ایزدبانوان دیگر در اسطوره ها و باورهای ایرانیان. تهران، سازمان انتشارات فروهر، ۱۳۹۲.

۱۵. عبدالهی، فرشته. دین زرتشت و نقش آن در جامعه ساسانیان. تهران، ققنوس، ۱۳۶۹.

۱۶. عرب گلپایگانی، عصمت. اساطیر ایران باستان. تهران، هیرمند، ۱۳۷۶.

۱۷. کای بار و دیگران، دیانت زرتشتی. ترجمه فریدون وهمن. تهران، نشر ثالث، ۱۳۹۹.

۱۸. گاسکه، آمده. پژوهش در کیش و اسرار میترا. ترجمه جلال ستاری. تهران، میترا، ۱۳۹۰.

۱۹. گویری، سوزان. اناهیتا در اسطوره های ایرانی. تهران، ققنوس: ۱۳۸۵.

۲۰. دوشن گیمن، ژاک. دین ایران باستان. ترجمه رویا منجم. تهران، علم، ۱۳۸۱.
۲۱. مرکلباخ، راینهولد. آیین میترا. ترجمهٔ توفیق گلی زاده. تهران، مرکز، ۱۳۷۶.
۲۲. منار، ژاک. کیهان شناسی و روان شناسی در مجموعه مقالات: [آتش در خاور نزدیک باستان]، به کوشش توفیق فهد، ترجمه محمدرضا جوادی. تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۷.
۲۳. هینلز، جان راسل. آئین زرتشت و پارسیان. ترجمه سعید علیمحمدی، قم، نشر ادیان، ۱۳۹۳.
۲۴. هینلز، جان راسل. شناخت اساطیر ایران. ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۸.
۲۵. ورمازرن، مارتن. آیین میترا. ترجمهٔ بزرگ نادرزاده. تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۷.

چکیده مقالات به انگلیسی

Abstracts

The nature and function of Zoroastrian deities in connection with fire in ancient IranAbstract

Hadi Keramati
MirzaMohammad Hasani
Sina Forouzesh

Abstract
Fire, It functions as an intermediary between the spiritual and material realms. Beyond its central role in religious rituals, this sacred element exerted significant influence on the intellectual, ethical, and even political structures of ancient Iran, acquiring diverse functions through its association with various deities.The present study aims elucidate the nature and functions deities associated with fire—especially Atar, Mithra, Anahita, Rashnu, and Bahram—within the framework of Zoroastrian theology and cosmology. It employs a descriptive-analytical method based on library research. The main research question is how and at what levels these deities are connected fire, and what function this relationship serves within cosmological and ritual structure of ancient Iran. The hypothesis posits that fire, as a mediating and multifunctional element, facilitates the interconnection and synergy of divine functions in the realization of concepts such as truth, judgment, purification, moral order, and victory.The findings indicate that the relationship between the deities and fire possesses a coherent and functional structure. Atar, as the direct embodiment of fire, safeguards divine radiance; Mithra, in the light of fire, fulfills the role of judgment and supervision over covenants; Anahita, in interaction with fire, completes the system of purification; Rashnu employs fire as an instrument for measuring justice; and Bahram utilizes fire as a force of victory and the triumph over chaos. Accordingly, fire emerges as a central conceptual axis within the religious system of ancient Iran, through which cosmic and social order is realized and the coherence of Zoroastrian theological structure is established..

Keywords
Fire, Ancient Iran, Zoroastrianism, Deities, Atar, Mithra, Anahita.

The Kantian Ghost in Formalist Theory: A Genealogy of Greenberg's Impasse in the Dialectic of the "Sublime" and "Kitsch"

Mahdi Mehrabifard
Hossein Ardalani
Nafiseh Namadianpour
Ali Sadeghishahpar

Abstract

The present research aims to genealogize the theoretical impasse in Clement Greenberg's formalism by analyzing the roots of this crisis in Immanuel Kant's aesthetics .

Adopting a qualitative approach and critical genealogy method, this study, through a close rereading of the Critique of Judgment and Greenberg's key essays (especially "Avant-Garde and Kitsch"), engages in a comparative analysis of the concepts of the "Beautiful" and the "Sublime" in Abstract Expressionist works .

Findings indicate that Greenberg's impasse was not a theoretical error, but a necessary consequence of the modernist paradigm of "originality." Greenberg attempted to defend an art (such as the works of Pollock, Newman, and Rothko)—which was inherently an instance of the "Sublime"—using the tool of "judgment of taste" (which is specific to the Beautiful.(

The originality of this research lies in tracing the "Kantian Ghost" and demonstrating how the attempt to tame the "Sublime" with the criteria of "Taste" trapped modernism in the "prison of purity ".

Consequently, Greenberg's emphasis on "flatness" as the last bastion of originality against Kitsch logically paved the way for the emergence of Minimalism and the end of the modernist narrative.

Keywords

Clement Greenberg, Immanuel Kant, Formalism, The Sublime, Kitsch, Genealogy, Originality.

Proving the Existence of God Based on the Existence of a Relational Entity: The Perspectives of Jalal al-Din Dawani and Mulla Sadra

Seyyed Amin MousaviKhu
Einollah Khademi
Abdollah Salavati

Abstract
One of the significant applications of the concept of "relational being" (*wujūd-i rābiṭ*) within the realm of theology is its role in the premises used to prove the existence of the Necessary Being (*wājib*) and His Unity (*tawḥīd*). The primary objective of this research is to examine and analyze the Unity of the Necessary Being based on the concept of "relational being," as viewed by Jalāl al-Dīn Dawānī. Although there is evidence in Dawānī's treatise, *al-Zawrā'*, suggesting the presence of both "relational being" (*wujūd-i rābiṭ*) and "being-as-a-relation" (*wujūd-i rābiṭī*), a broader examination of his sources and their commentaries—specifically regarding the "positing of quiddity" (*jaʿl-i māhiyyat*) and the "non-cessation of the effect" (*ʿadam-i zawāl-i maʿlūl*)—reveals that his perspective centers on the effect being a "relational entity" (*wujūd-i rābiṭī*). This theory, however, implies the independence of the effect from its cause. Such a separation between effect and cause introduces a duality into the realm of existence, the most significant consequence of which is the undermining of the proof for the Unity of the Necessary Being. Establishing the Unity and Attributes of the Necessary Being is a key outcome of Mullā Ṣadrā's *Burhān al-Ṣiddīqīn* (the "Proof of the Truthful"). Yet, an analysis of Dawānī's intellectual foundations reveals that neither his version of the *Burhān al-Ṣiddīqīn*—which treats the concept of "existence" as a generic category (*maqsam*)—nor his *Burhān-i Dhawq-i Ta'alluh* (an argument based on the exclusivity of existence to the Necessary Being and the "conventional/nominal" (*iʿtibārī*) nature of existence in contingent beings) succeeds in proving the Unity of the Necessary Being and its hierarchical levels. In other words, Dawānī's belief in Divine Unity stands in contradiction to his broader philosophical framework—specifically his adherence to the "primacy of quiddity" (*aṣālat-i māhiyyat*) and his reliance on "quidditative contingency" (*imkān-i māhawī*) as the middle term in his proof for the existence of the Necessary Being.

Keywords
Proof of Divine Unity (Tawhid), relational existence, unity of attributes, unity of acts, Jalal al-Din Dawani.

Comparative Analysis of the Approximative Thoughts of Ayatollah Mohammad Hadi Marefat and Sheikh Tusi: From the Scientific Approach in the Fifth Century to the Civilizational Necessity in the Contemporary Era

Mohammad Ali Marefat
Mohammad Marefat
Mohammad Moeinifar

Abstract
This article provides a comparative analysis of the rapprochement-oriented perspectives of Ayatollah Mohammad Hadi Marefat and Shaykh al-Tusi regarding the unity of Islamic sects. Employing a descriptive–analytical and comparative qualitative approach, it seeks to identify and contrast the key components of rapprochement in the works of these two prominent Imami scholars. The study is based on library research and textual analysis of primary sources such as al-Tafsīr al-Atharī al-Jāmiʿ, al-Khilāf, al-Iqtiṣād fīmā yataʿallaq bi-l-iʿtiqād, along with related exegetical, juridical, hadith, biographical, and theological references, as well as specialized secondary studies. The research corpus includes the published writings of both figures and the views of contemporary exegetes, jurists, and theologians on their rapprochement-oriented thought. Data were examined through qualitative content analysis and comparative evaluation to highlight elements such as their approach to Sunnis, language of dialogue, method of critique, engagement with hadith and jurisprudential sources, and unity-centered Qur'anic interpretation. The findings demonstrate that Shaykh al-Tusi, in the sectarian climate of the fifth century AH, adopted a scholarly and non-confrontational stance toward Sunnis, avoiding takfīr, while Ayatollah Marefat, in the reformist context after the Islamic Revolution, considered rapprochement a civilizational necessity and sought to rebuild trust among Islamic sects by drawing on reliable Shiʿi and Sunni sources. Ultimately, the study concludes that Tusi was rapprochement-oriented in method, whereas Marefat was rapprochement-oriented in method, intention, and purpose; both played pivotal roles in shaping the discourse of Islamic unity.

Keywords
Ayatollah Mohammad Hadi Marefat, Shaykh al-Tusi, Rapprochement (Taqrīb) Orientation, al-Tafsīr al-Atharī al-Jāmiʿ, al-Khilāf.

Sacred Translation as a Theological Act:A Doctrinal Analysis of the Concept of "Ḥanīf" in the Arabic Version of the Pauline Epistles

Tahereh Fahimi Najm
Abdolvahid Vafaei

Abstract
The concept of ḥanīf is one of the fundamental notions in Islamic theology, closely associated with pure monotheism, Abrahamic faith, the rejection of polytheism, and authentic religious identity. The use of this term in certain Arabic Christian translations, particularly in the Arabic version of the Pauline Epistles preserved in Vat. Ar. 13, raises a theological question concerning the relationship between sacred translation, the target language, and the reformulation of doctrinal concepts. The central question of this study is whether the use of ḥanīf in this manuscript should be understood merely as a linguistic equivalent, or whether it may indicate the recontextualization of Pauline concepts within the horizon of Qurʾānic language and Islamic theology. Employing a theological–comparative method, this article first examines the place of ḥanīf in the Qurʾān and Islamic theology, then explains the concepts of righteousness and salvation in Pauline theology, and finally analyzes the doctrinal implications of the use of ḥanīf in the Arabic version of the Pauline Epistles. The findings show that ḥanīf in Vat. Ar. 13 is not merely a linguistic datum, but rather a theological key term whose insertion into the Pauline text opens the possibility of a monotheism-centered reading of righteousness and salvation. Even if this lexical choice resulted from the translator's communicative strategy, its theological function within the horizon of reception of an Arabic-speaking audience cannot be overlooked. Accordingly, sacred translation in an Islamic–Christian context may become a theological act through which religious concepts are reread, recontextualized, and understood within a new conceptual horizon.

Keywords
Comparative Theology; Sacred Translation; Ḥanīf; Islamic Theology; Pauline Epistles; Arabic Version.

The result of social monotheism in the theoretical formulation and process of realization of modern Islamic civilization Emphasizing the view of Ayatollah Martyr Khamenei

Mohammad Arab-Salehi
Farida Peshwai

Abstract
The aim of the article is to discover the results of reading monotheism as a social doctrine in the formation and realization process of modern Islamic civilization with emphasis on the statements of Ayatollah Shahid Khamenei (RA). According to the commentators of Navandish and Imam Shahid's point of view, monotheism has determined the foundation of society and is the theory of society management. The result of this reading, that is, social unification, by influencing the material and spiritual fields, the field of insight and knowledge, and human agency, gives a new formulation of the theoretical issues of modern Islamic civilization and rearranges the process of realizing modern Islamic civilization. According to the findings of the research, which was done with documentary method and exploratory analytical approach, the result of social monotheism in the material and spiritual realm is the simultaneous growth based on the principle of expansive God-centeredness. In the field of vision, social monotheism and its accessories will redefine the collective and social and transgeographical semantic system around the axis of "Allah". This outcome in the field of knowledge will be the redefinition of concepts, problems and sources of knowledge. The result of social monotheism in the human sphere is the education of a monotheistic and dignified human being who does not behave purely instinctively and has monotheistic agency and activism in the path of civilization-building, and his horizon is civilization. In the process of civilization building, social monotheism is effective both on an individual scale, i.e., self-improvement, and on a social scale, and in the process of socialization, it promotes the Islamic society to a monotheistic civilized society and lays the groundwork for the emergence of modern Islamic civilization as a global model that brings justice, spirituality, and all-round progress to humanity.

Keywords
Social monotheism, modern Islamic civilization, formulation, field of vision, epistemic field, process.

A Jurisprudential and Legal Examination of Legitimate Freedoms in Iran: From Theoretical Foundations to Implementation Challenges

Zahra Jafari Sartang
Mahmoud Qayyumzadeh
Samira Golkhandan

Abstract
Legitimate freedoms,as one of the fundamental pillars of social justice, human dignity, and legal order, hold a foundational position in legal and jurisprudential systems. In the system of the Islamic Republic of Iran, these freedoms are rooted in two complementary frameworks: the principles of Islamic Sharia, particularly within Imami jurisprudence (Fiqh), and legal regulations including the Constitution and ordinary laws. Employing an analytical-descriptive approach and utilizing library resources and official documents, this article, while examining the historical background of freedoms from ancient Iran to the contemporary era, analyzes the theoretical, jurisprudential, and legal foundations of these rights. The findings indicate that the jurisprudential foundations of legitimate freedoms in Iran are based on principles such as the "Principle of Freedom" (Asl-e Horriyat), the "Principle of Permissibility" (Asl-e Ebaha), the "Principle of Justice," and the rule of "No Harm" (La Zarar), which, alongside Quranic verses and narrations (Hadiths), define the limits of these freedoms. From a legal perspective, Articles 19, 22, 24, 26, and 27 of the Constitution provide extensive capacities for guaranteeing individual, social, economic, and political freedoms, although all are conditioned upon adherence to Islamic standards, public order, and societal interests. Despite a relatively clear theoretical and legal framework, the of these freedoms faces significant challenges, the most important of which are: restrictive interpretations of religious and legal standards by competent authorities; the conflict between maintaining public security and safeguarding individual freedoms; traditionalist socio-cultural structures; and weak oversight by responsible institutions in protecting citizens' rights.

Keywords
Legitimate Freedoms, Imami Jurisprudence (Fiqh), Constitution, Public Order, Citizenship Rights.

Assessing the Interpretive Accuracy of the Claude Language Model in Analyzing Challenging Verses of the Holy Quran; A Case Study: *Istiwā'* upon the Throne (Ṭā Hā: 5)

Mahmoud Rahmanian Koushkaki
Mohsen Zarei Jiliani
Gholamreza Sotoudeh
Mohammad Amin Pirbaniyeh

Abstract

The present study evaluates the semantic performance of the Claude language model in analyzing the fifth verse of Surah Taha—"al-Raḥmān ʻalā al-ʻarsh istawā" (The Most Merciful [who] established Himself above the Throne)—as a classic example of *mutashābihāt* (ambiguous verses) and *ṣifāt-i khabariyyah* (attributive qualities known through revelation). Adopting an interdisciplinary approach at the intersection of Quranic studies, Islamic theology, and natural language processing, this article examines three main areas:

This study examines the model's lexical and rhetorical precision in interpreting the metaphor of *Istiwā'* (Divine Sitting/Ascension), the alignment of its output with the exegetical approaches of major Islamic theological schools—namely the Muʻtazila, Ashʻariyya, and Imāmiyya—and the phenomenon of "theological illusion" in the processing of *Sifāt-i Khabariyya* (anthropomorphic attributes). The findings indicate that, while the model possesses a relative awareness of polysemy at the lexical level, it faces fundamental structural limitations in reconstructing the argumentative frameworks of theological schools and grasping the "suspended meaning" (*maʻnā-yi taʻlīqī*) characteristic of the *Tafwīḍ* (delegation) position; these limitations stem from the inherent nature of statistical language processing rather than from specific technical flaws.

Keywords

Istiwā' ʻalā al-ʻArsh*, Large Language Models (LLMs), theological illusion, Islamic theology (*Kalām*)..

Challenges and Opportunities in Teaching Critical Thinking: A Case Study of Sabzevar Education Department Staff

Benyamin Rah-Chamandi
Moslem Charabin
Mohammad Karimi
Ali Maghool

Abstract
Critical thinking training, as one of the basic skills in modern educational systems, plays a vital role in developing students with the ability to analyze and reason. This article examines the challenges and opportunities in teaching critical thinking in Sabzevar city
This research was conducted using a qualitative method using in-depth interviews with teachers and educational experts. Data were collected and analyzed to identify obstacles and opportunities in teaching critical thinking.
The findings indicate that teachers are unaware of new teaching methods, pressures from traditional assessment systems
and lack of educational resources. These are among the main obstacles in teaching critical thinking. Also, opportunities such as holding training courses for teachers, using new educational technologies, and creating appropriate platforms for discussion and exchange of ideas have been identified.

Keywords
Critical thinking, quality of learning, modern teaching methods, modern educational technologies.

The Place of the Moral System in the Study of Mahdist Civilization

Maryam JavaherForoushzadeh
Reza Baghizadeh Pelani
Hojjatollah Marzani

Abstract

The present study aims to examine and elucidate the role of moral teachings within Mahdism in the formation of a new Islamic civilization. Mahdism, as one of the most fundamental doctrines in Shi'a Islam, is not merely an eschatological concept but serves as an active and civilization-building paradigm throughout history and in contemporary society. This research adopts a descriptive-analytical approach to explore the logical connection between the three core components: ethics, Mahdism, and Islamic civilization.

Findings of the study indicate that the ethical teachings of Mahdism not only influence individual behavior but also play a pivotal role in cultivating a justice-oriented, spiritual, and responsible society. The culture of awaiting (intizar), in its authentic Islamic understanding, promotes personal development and social reform, ultimately leading to the realization of an ideal, civilization-building community. Among the key moral characteristics of true awaiters are honesty, justice, humility, patience, and self-sacrifice.

Moreover, both Quranic and hadith-based teachings emphasize that the reappearance of Imam Mahdi (may God hasten his reappearance) is marked by the global establishment of divine ethics and justice. Therefore, the new Islamic civilization reaches its peak with the emergence of the Imam and the founding of a universal divine government.

In conclusion, this study asserts that the development of morally upright and spiritually aware individuals is a prerequisite for preparing the grounds for the reappearance and the realization of Islamic civilization. This should be a central focus for educational, cultural, and religious institutions.

Keywords

Mahdism, Ethics, New Islamic Civilization, Awaiting, Ideal Society, Global Justice.

The Challenge of Free Will and Artificial Intelligence: From Metaphysical Denial to Cyber Determinism and the Threat to Human Nobility

Ghasem Tarkhan

Abstract

The issue of human free will is one of the most fundamental topics in philosophy, theology, and ethics, serving as the basis for human distinction and superiority over other beings. With the advent of artificial intelligence and the pursuit of strong (general) AI, novel challenges have emerged in this regard. This article, employing a descriptive-analytical method and a theological approach, investigates three levels of these challenges: first, the theoretical denial of human free will based on findings from cognitive sciences and AI predictive models; second, the practical restriction of free will in the form of "technological determinism" and its more advanced manifestation, "cyber determinism"; and third, the hypothetical challenge of AI itself possessing free will and its theological implications for "human nobility" (ashrafiyyat al-insān). The research findings indicate that AI predictive models never entail the negation of metaphysical free will; rather, they are merely based on behavioral patterns arising from nature and habit. Concepts such as "repentance" (tawbah) and "breaking the pattern" constitute the most important empirical counter-evidence for free will. Moreover, in the face of cyber determinism, the fundamental solution is not the rejection of technology but the strengthening of existential religiosity, moral virtues, and the Qur'anic concept of "Shakleh" (inner disposition) within the framework of "al-amr bayn al-amrayn" (the intermediate position between determinism and absolute delegation). Finally, even assuming the realization of genuine free will for AI, human nobility remains defensible by relying on the divine breath of the soul (nafkhah min rūḥī), the station of vicegerency (khilāfah), and the acceptance of the divine "trust" (amānah). The ultimate conclusion is that AI, at best, attains "functional free will" (not existential free will), and the question of its free will, more than a technical issue, serves as a mirror for recognizing the truth of the human being.

Keywords

Free will, Artificial intelligence (AI), Cyber determinism, Cognitive sciences, Human nobility (ashrafiyyat al-insān), Al-amr bayn al-amrayn (the intermediate position), Shakleh (inner disposition).

An ontological reinterpretation of “freedom” in Sheikh Mufid’s thought: Criticism of predestination and explanation of the theory of “gain.”

Leila Afsari

Abstract

The question of human free will and its relation to divine will has been a central debate in Islamic theology. The two extremes—absolute compulsion and complete delegation—were both rejected by the Imams of the Ahl al-Bayt (a.s.). Sheikh Mufid, founder of the Baghdad theological school, employed "kasab" (acquisition) to articulate a middle position. However, because this term became associated with the Ash'arite system—where it denies human causal efficacy—many scholars have misinterpreted Sheikh Mufid's view. This descriptive-analytical research, focusing on the ontological re-reading of voluntary action, asks: how does "acquisition" in Sheikh Mufid's thought differ from the Ash'arite version, and how can it affirm human free will? Through textual analysis of Awā'il al-Maqālāt and comparison with al-Ash'ari's perspective, the findings show that "acquisition" in Mufid's framework does not negate the agent's influence. Rather, it embodies a "theory of concurrent capacity" and accepts hierarchical causality. God creates the act and bestows power upon man; man, possessing this power simultaneously with the act, becomes its direct agent and acquirer, thus deserving praise or blame. This ontological explanation paved the way for the "position between the two positions" in the works of his students, Sayyid Murtaza and Sheikh Tusi.

Keywords

Sheikh Mufid, choice, acquisition theory, ontology of action, determination and delegation, occasionalism.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
17 th Year. No. 64, Winter 2027
ISSN: 1735-9899

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

Editorial Department:
Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi, Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrdan Maleki, Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafaee, Jafar Shanazari Gorgabi, Reza Berenjkar, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami, Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund, Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

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: Hamidreza Alizadeh
Price: Rls 15 ،000 ،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 ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ 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: ۲۰/۰۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۳۵/۰۰۰/۰۰۰ ریال

دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایید.

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

دفتر گروه معارف اسلامی .دبیرخانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی .کلامی