



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و پنجم، شماره اول، بهار ۱۳۹۹

۹۷

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی
سر دبیر: محمدعلی مبینی
دبیر تحریریه: عیسی موسی‌زاده
کارشناس امور اجرایی: سعید لطفی
مترجم چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل

مادامی

۱. مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، پردیسان، خیابان دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

داوران این شماره

حسنعلی علی اکبریان، مسعود امید، جلال پیکانی، میکائیل جمال پور، ناصر ذوالفقاری، محمود صوفیانی، شهاب‌الدین علایی نژاد، عیسی موسی زاده، مجید ملایوسفی، منصور نصیری.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نشریه نقدونظر نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:

- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

- **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
 - **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه:** نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
 - ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

۱. نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
 ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:**
۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
 ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
 ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- تذکره:** (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۲. **دانشجویان:** دانشجویی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۴. **طلاب:** سطح (۴،۳،۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

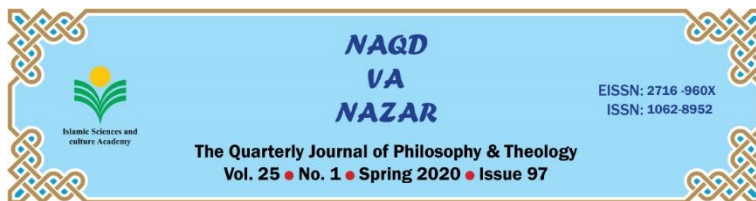
۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان **References** درج شوند).

روش استناد دهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که

لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۸ معرفت‌شناسی عشق در عرفان مولوی
تحلیلی در پرتو پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی
کمال ملکیان
عیسی نجفی
- ۳۴ اخلاق‌محوری یا باورمحوری؟ تحلیلی انتقادی از حکمت جهاد ابتدایی
رحیم دهقان سیمکانی
- ۵۷ بازپژوهی معیارها و فواید تقسیم توحید به نظری و عملی،
با تأکید بر کلام امامیه
محمدمیثم حنّگو
- ۹۱ بررسی و نقد براهین وجودی از منظر گراهام اُپی
فرح رامین
فریده محمدرزمانی
- ۱۱۷ بررسی و نقد دیدگاه دیویدگریفین درباره قدرت خداوند
یداله رستمی
- ۱۴۱ بررسی تطبیقی برهان بر وجود خدا از طریق آگاهی
در آرای سوئینبرن و ملاصدرا
یارعلی کرد فیروزجایی
- ۱۶۳ دلایل نقلی مشروعیت‌بخشی انتخاب
حسین‌واله



The Epistemology of Love in Rūmī's Mysticism: An Analysis in light of the Phenomenology of Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty

Kamal Malikiyān¹

ʿIsa Najafī²

Received: 14/12/2019

Accepted: 4/2/2020

Abstract

Philosophically speaking, emotional knowledge—hence mystical knowledge based on love of God—was not properly considered in Western philosophical tradition. According to the predominant view in this tradition, there is not much relation between emotions and feelings, on the one hand, and great acquisitions of “pure” knowledge, on the other. On this approach, knowledge is conceived as “adequacy or maximal match” between “mental representations” and certain “essences” in the external world. This is to say that, contrary to “language” and “sensory data,” emotions never represent anything—indeed, they amount to more than “mental responses” to objects. This has resulted in ignorance, within this tradition, of the role of human emotional dimensions in acquisition of knowledge. Thus, Western intellectuals were motivated to revise the concept of knowledge and ways of its acquisition. In the meantime, Husserl identified the notion of “intentionality” as the most important feature of consciousness, which opened a new window to the notion of knowledge. Moreover, in his peculiar phenomenology, Heidegger showed that

1. PhD student, Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.

k.malekiyan@razi.ac.ir.

2. Assistant professor, Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.

(Corresponding author): i.najafi@razi.ac.ir.

there is a notion of “knowledge” which is more authentic than “efficient representation.” For Heidegger, knowledge is “openness.” Hence, emotions “open” to us how things are.

This paper aims to analyze the function of love as the strongest and the most exciting emotion. To do so, we deploy the phenomenological method: in light of the phenomenology of Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, we seek to learn more about emotional and romantic knowledge in Rūmī’s *Mathnavī*. Results of a phenomenological analysis of *Mathnavī*’s poems confirm the possibility of gaining mystical knowledge of “love” through mystical reduction and intentionality. They show that not only is mystical knowledge possible, but is a way of knowledge largely ignored in the Western philosophical tradition.

Keywords

Phenomenology, emotional knowledge, love, mystical knowledge, Rūmī, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty.



تایید شده

مفردات شناسی عشق در عرفان مولوی

معرفت‌شناسی عشق در عرفان مولوی تحلیلی در پرتو پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی

کمال ملکیان*

عیسی نجفی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵

چکیده

از نگاه فلسفی، بررسی معرفت عاطفی و به تبع آن معرفت عرفانی که مبتنی بر عشق به خداست، چندان در سنت فلسفی غرب جایگاه شایسته‌ای نداشته است. مطابق دیدگاه حاکم بر این سنت، عواطف و احساسات ارتباط چندانی با دستیابی‌های عالی به معرفت «محض» ندارند. در این رویکرد، معرفت به منزله «بستگی یا تطابق حداکثری» میان «بازنمود ذهنی» و برخی «ذوات» در جهان خارج از ذهن فهمیده می‌شود؛ یعنی برخلاف «زبان» و «داده‌های حسی»، «عواطف» هیچ چیز را «بازنمایی» نمی‌کنند و چیزی بیشتر از «پاسخ‌های ذهنی» به اشیا نیستند. همین امر موجب نادیده گرفتن نقش حوزه عاطفی و احساسی انسان در کسب معرفت در این سنت بوده است. این امر متفکران غربی را برانگیخت تا به بازنگری مفهوم معرفت و راه‌های دستیابی به آن پردازند. در این میان، هوسرل با تشخیص مفهوم «حیث‌التفاتی» به عنوان مهم‌ترین ویژگی آگاهی، دریچه‌ای تازه به مفهوم معرفت گشود. علاوه بر هوسرل، هایدگر نیز در پدیدارشناسی خاص خود نشان داد مفهومی از «معرفت» در دست است که اصیل‌تر از «بازنمود کارآمد» است. معرفت نزد هایدگر همان «گشودگی» است؛ پس



نظر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول).

■ ملکیان، کمال؛ نجفی، عیسی. (۱۳۹۹). معرفت‌شناسی عشق در عرفان مولوی تحلیلی در پرتو پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی. فصلنامه *نظر*، ۲۵ (۹۷)، صص ۸-۳۲
 Doi: 10.22081/jpt.2020.68570

عواطف و احساسات چگونگی بودن اشیا را بر ما «می‌گشایند».

هدف مقاله پیش رو تحلیل کارکرد عشق به مثابه قوی‌ترین و مهیج‌ترین امر عاطفی و احساسی به روشی پدیدارشناختی و در پرتو پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر و مرلوپوتی برای شناخت معرفت عاطفی و عاشقانه در مثنوی مولوی است. یافته‌های مبتنی بر تحلیل‌های پدیدارشناختی اشعار مثنوی، امکان حصول معرفت عرفانی «عشق» را از خلال فروکاست و التفات عرفانی تأیید می‌کنند و نشان می‌دهند که معرفت عرفانی نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه شیوه‌ای از معرفت است که کمتر در جریان سنت فلسفی غرب به آن پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

پدیدارشناسی، معرفت عاطفی، عشق، معرفت عرفانی، مولوی، هوسرل، هایدگر، مرلوپوتی.

مقدمه

هستی‌شناسی (ontology) و معرفت‌شناسی (epistemology) به مثابه دو شاخه اصلی فلسفه همواره در تعاملی تنگاتنگ، توجه متفکران و فیلسوفان را بخود معطوف داشته است. هرچند از نظر تاریخی معرفت‌شناسی قدمت کمتری دارد، سهم آن در سیر تکوینی فلسفه درخور توجه است. در معرفت‌شناسی به مطالعه معرفت یا شناخت می‌پردازیم. موضوع معرفت‌شناسی، ماهیت معرفت یا شناخت و نیز تعیین میزان و محدودیت‌های معرفت بشری و گزاره‌های تالی این دو موضوع است؛ مثلاً میزان توانایی ما در بهره‌مندی از عقل، حواس و دیگر منابع معرفتی و مواردی همچون شک و تردید و... در این میان، مکتب‌های فلسفی در برخورد با مقوله معرفت و شیوه‌های حصول آن، رویکردها و دیدگاه‌های ویژه‌ای داشته‌اند و هر کدام متناسب با نگاه و برداشت خاص خود، در دفاع از آن استدلال کرده‌اند.

اما فهم معرفت در سنت فلسفی غرب، بیشتر به منزله «بسنده‌گی یا تطابق حداکثری» (adequation) میان باز نمود ذهنی و برخی هستومندها (entities) در جهان خارج از ذهن بوده است. از این منظر، برخلاف زبان و «داده‌های حسی» حاصل از اندام‌های حسی، عواطف - شامل احساسات، هیجانات و حال و هوا (mood) - هیچ چیز را «بازنمایی» نمی‌کنند. در این رویکرد، عواطف و احساسات چیزی بیشتر از «پاسخ‌های ذهنی» به اشیا نیستند. هر آنچه را





که ما از طریق احساساتی همچون لذت، زیبایی، مهربانی، عشق و ... تجربه می‌کنیم، به منزله ویژگی‌های «واقعی» چیزها وجود ندارند، بلکه به منزله «فرا افکنشی» (projection) ذهنی بر جهان «عینی» قلمداد می‌شود؛ از این رو عواطف نقش مهمی در دانستن و کسب معرفت ندارند. در واقع احساسات و عواطف همواره به‌مثابه دشمنان خرد و معرفت قلمداد می‌شده‌اند؛ زیرا بر «بی‌طرفی» ادراک و قضاوت انسان «تأثیر» می‌گذارند؛ مثلاً فیلسوفانی همچون افلاطون و دکارت، به ما دربارهٔ دخالت عواطف در کنش شناختی هشدار داده‌اند. پس به‌طور کلی، می‌توان گفت که در دیدگاه سستی، احساسات و عواطف هنوز جایگاه شاخصی ندارند و جایگاه واقعی ارزش معرفت شناختی آنها هنوز ناشناخته است. اما دو خطا را می‌توان به‌طور کلی بر رویکرد سستی درباره عواطف و احساسات برشمرد:

الف) این رویکرد ارزش‌ها را به منزلهٔ عناصر جدایی‌ناپذیر جهان تجربه‌شده نادیده می‌گیرد؛

ب) رویکرد مزبور به شکلی نادرست، «بازنمود» را به منزلهٔ عنصر کلیدی معرفت تعریف و تعیین می‌کند.

مطابق رویکرد فوق معرفت عبارت است از «بازنمود بسنده یک عین از طریق یک باور یا برخی حالات ذهنی هم‌ارز با آن»؛ و از آنجایی که باورها همواره به شکل گزاره‌ها در دست هستند و یا از این طریق به بهترین شکل بیان می‌شوند پس معرفت، معرفت گزاره‌ای است و گزاره‌ها مرکز معرفت را تشکیل می‌دهند.

همان‌طور که می‌بینیم چنین رویکردی موجب نادیده گرفتن حوزه بسیار مهم و بزرگی از قابلیت‌های معرفتی انسان، یعنی حوزه معرفت عاطفی (emotional) و احساسی (feeling) می‌گردد. اما پرسش قابل طرح در اینجا آن است که کارکرد حوزه عاطفی و احساسی در دستیابی به معرفت چگونه است؟ به دیگر سخن، معرفت عاطفی چیست و چگونه حاصل می‌شود؟ هدف مقاله پیش رو نیز پاسخ به همین مسئله است. با این توضیح، به ظاهر ضرورت پژوهش اخیر به‌مثابه تلاش برای گشودن راهی برای توضیح فلسفی معرفت عاطفی و به ویژه عشق در معرفت خدا را توجیه می‌کند. از نظر روش‌شناسی، این مقاله با رویکردی پدیدارشناختی به حوزه عاطفی و با تکیه بر آرای پدیدارشناسان به بررسی

مقوله عشق و معرفت حاصل از آن در مثنوی معنوی می‌پردازد.

پیشینه این رویکرد را باید در نخستین تلاش‌های هوسرل برای رسیدن به فلسفه‌ای به‌مثابه علم متقن با بهره‌گیری از من استعلایی جست‌وجو کرد. پس از آنکه هوسرل با بازخوانی و ارائه خاصی مفهوم حیث التفاتی [یا روی‌آوردگی] (intentionality) راه را بر خوانش‌های جدید از آگاهی گشود، امکانات معرفت‌شناسی نیز گسترده‌تر شد تا جایی که شاگردان مستقیم و غیرمستقیم وی و دیگر پدیدارشناسان شیوه‌های نوی را در برخورد با موضوع و مفهوم فلسفه و به تبع آن معرفت‌شناسی اتخاذ کردند. در این میان هایدگر، مرلوپونتی و سارتر گام‌های آغازین این شیوه‌های تازه و بدیع را با استحکام برداشتند. سارتر به سال ۱۹۶۲ در اثر مستقلى درباره عواطف با نام ترسیم نظریه‌ای درباره عواطف (Sketch for a Theory of the Emotions) با ساختن بر آرا فروید و روان‌شناسی گرایبی‌اش می‌نویسد:

از این رو هرگونه احساس مبتنی بر عواطف که بخشی از زندگی روانی من است، به معنای چیزی است معطوف به اُبژه‌ای از آن خودش. این احساس را تنها از منظر اُبژه‌اش می‌توان تبیین کرد و توضیح داد؛ درست همان‌گونه که کلمات من را از منظر آنچه که بر آن دلالت می‌کنند، یا منظور من است می‌توان تبیین کرد (Sartre, 1962, pp. 8-9).

و با این سخنان نتیجه می‌گیرد که: «عواطف شیوه‌ای خاص از درک و دریافت جهان است» (Sartre, 1962, pp. 8-9).

آرای مرلوپونتی که در ادامه بحث معرفت‌عاطفی به آنها خواهیم پرداخت و نیز رویکرد متفاوت هایدگر به مقوله معرفت‌همگی و کارهای شلر در زمینه احساسات، مؤید نقش عواطف و احساسات در معرفت ما از خویش و اُبژه‌های معرفت هستند. همین رویکرد و رویکردهای مشابه نسبت به عواطف، راهنمای دیگران در اتخاذ موضع تصدیقی درباره امر معرفت‌عاطفی و به‌ویژه عشق شد. نگرش پدیدارشناختی سبب ایجاد انگیزشی نو در میان مشتاقان معرفت‌عرفانی گردید تا تحلیل‌های خود را از عشق به خدا بر اساس معرفت‌عاطفی استوار کنند.

برای رسیدن به تصویری نو از عواطف نیازمند رویکردی مبتنی بر تحلیل



منظر



پدیدارشناختی عواطف هستیم؛ یعنی آن‌هنگام که به روش پدیدارشناسانه الزامات متافیزیکی دربارهٔ «جواهر نخستین» در ساخت و ایجاد جهان و «خصوصیات نخستین» این جواهر را بین‌الهللین نهادیم، امکان بازآزمودن تجربهٔ خویش از جهان را از دریچه‌ای نو را فراهم می‌آوریم. حاصل این کار فهم این حقیقت است که ما به‌ندرت چیزها را با «بی‌طرفی عاطفی و احساسی» تجربه می‌کنیم. ادراک و اندیشه‌های ما دربارهٔ امور در بسیاری از موارد صبغه‌ای احساسی دارند. حتی اگر این احساسات ضعیف باشند، به‌ندرت بتوان اُبژه‌های تجربه را از تأثیر سایه احساس در امان نگه داشت. اشیا و امور در زندگی معمولی همگی در عواطف آشکار می‌شوند؛ تنها در ساخت‌های نظری می‌توان اُبژه‌هایی را یافت که از نظر عاطفی بی‌طرف محسوب شوند. در تجربهٔ زنده، احساسات و عواطف به شکلی تنگاتنگ به جهان تجربه ما تعلق دارند. پس اگر بپذیریم احساسات مشخصه‌های اصلی جهان ما هستند، آنچه را که از خلال احساساتی همچون لذت زیبایی، خیر و یا به‌طور کلی ارزش‌ها درمی‌یابیم آن است که احساسات نیز عنصری اصلی از جهان تجربه ما می‌باشند. این موارد «فرا افکنش‌هایی» بر برخی حالات بی‌طرف امور نیستند؛ بلکه در واقع ویژگی‌های درونی و حَالِ (immanent) جهان تجربه ما هستند. مرلوپوتی با استفاده از مثالی درباره احساسات معطوف به جنس مخالف این حقیقت را به تصویر می‌کشد. وی نتیجه می‌گیرد که حضور هیئت فردی از جنس مخالف به‌صورت هیئت هندسی انتزاعی بر ما آشکار نمی‌شود که متعاقب آن احساسات جنسی فردی را برانگیزاند، بلکه شخص، هیئت جنس مخالف را در اهمیت جنسی آن ادراک می‌کند:

در مورد سوپژه سالم و عادی، بدن وی به منزلهٔ اُبژه‌ای صرف درک نمی‌شود؛ این ادراک عینی ادراکی صمیمانه‌تر در خود دارد: تن قابل مشاهده از طریق طرحی جنسی بسط می‌یابد که به‌شدت فردی است. این بسط با توجه و اصرار بر نواحی لذت‌بخش جنسی، طرح‌ریزی سیماشناختی جنسی و فراخوانی حرکات و اشارات معنادار تن جنس مخالف که خود در این تمامیت هیجانی یکپارچه شده است، نمود می‌یابد (Merleau-Ponty, 1962, p. 156).

این وابستگی به لذت‌های مادی یا زیبایی جنسی تن، «تصمیمی ساختهٔ انتزاع» نیست

(Merleau-Ponty, 1962, p. 157)، بلکه در تن فرد از طریق «فهمی مبتنی بر لذت جنسی» که به شکلی صمیمانه به کنش ادراک تعلق دارد کشف می‌شود. درباره دیگر عواطف انسانی نیز شرایط همین گونه است؛ یعنی آنچه را که احساس می‌کنیم به شکلی صمیمانه به جهان تعلق دارد؛ به بیان دیگر درباره جهان و التفات عاطفی و احساسی انسان به جهان‌اش است و از این رو نیازمند توجه کاوش‌های شناختی است؛ از این رو به ظاهر رویکردی پدیدارشناسانه به مفهوم احساسات و عواطف می‌تواند راه را برای فهم معرفت عاطفی بگشاید و دریچه‌ای تازه بر مفهوم معرفت باز کند.

۱. پدیدارشناسی

پدیدارشناسی در بهترین شکلش به‌مثابه روش رادیکال و ضد سنتی فلسفیدن فهم می‌شود که بر تلاش خود برای دستیابی به حقیقت ماهیات، توصیف پدیدارها در گسترده‌ترین معنای آن، به‌مثابه هر آنچه که آشکار می‌شود، آن هم بدان شیوه که در آن آشکار می‌شود تأکید دارد؛ یعنی همان گونه که خود را به آگاهی یا به تجربه‌گر می‌نماید. درباره پدیدارشناسی باید گفت که هوسرل نخستین کسی نبود که این اصطلاح را به کار برد؛ در حقیقت این اصطلاح برای نخستین بار در متون فلسفی قرن هجدهم در آثار یوهان هاینریش لامبرت (Johann Heinrich Lambert)، یوهان گوتفرید فون هردر (Johann Gottfried von Herder)، کانت، یوهان گوتلیپ فیشته (Johann Gottlieb Fichte) و هگل مطرح شد. لامبرت، از پیروان کریستین وولف (Christian Wolff)، اصطلاح پدیدارشناسی را در عنوان بخش چهارم اثر خود با نام ارغنون نو برای دلالت بر علم نمود (Schein) که به ما امکان می‌دهد تا از نمود به سوی حقیقت پیش برویم به کار گرفت. یوهان گوتلیپ فیشته (۱۷۶۲-۱۸۱۴) نیز از اصطلاح پدیدارشناسی در اثرش به نام معرفت‌شناسی (Wissenschaftslehre) (۱۸۰۴) برای اشاره به شیوه استنتاج جهان نمود از خود آگاهی استفاده می‌کرد؛ جهانی که به نظر می‌رسد به نحوی گمراه‌کننده مستقل از آگاهی باشد. با وجود این رخدادهای پیشین اصطلاح پدیدارشناسی در آثار دیگران، الهام‌بخش بی‌واسطهٔ ادوموند هوسرل در به‌کارگیری این اصطلاح فرانتس برنتانو بود که



معارف



نخستین بار در ۱۸۸۹ این اصطلاح را به کار گرفت. پدیدارشناسی پیش و مهم تر از هر چیز ادعا دارد که روشی بنیادی در فلسفه و ورزی است؛ کاربست است، نه دستگاه و نظام. در واقع پدیدارشناسی به دقت چیزها را آن چنان که برای آگاهی آشکار می شوند توصیف می کند؛ به دیگر سخن در رویکرد پدیدارشناسانه به مسائل، چیزها و وقایع شیوه آشکار شدن آنها را به آگاهی لحاظ می کنیم.

هانری کربن (Henry Corbin) در تعریف پدیدار چنین می گوید: «پدیدار چیزی است که خود را نشان می دهد، امری است که ظاهر می شود و در این ظهور چیزی را آشکار می سازد که در آن نمی تواند آشکار شود، مگر در صورتی که در عین حال، در زیر آن ظاهر، پوشیده بماند. پدیدار ظاهر و بیرون است و آنچه در این ظاهر، خود را ضمن پنهان کردن آشکار می سازد، همان باطن است» (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۱).

از این رو پدیدارشناسی مطالعه ساختارهای آگاهی در تجربه اول شخص است. ساختار مرکزی تجربه، «قصدی بودن» و تمایلی است که به یک اُبژه دارد؛ «در پدیدارشناسی، "قصد" به معنای رابطه آگاهانه ما با یک "عین" است» (سوکولوفسکی، ۱۳۸۷، ص ۷۱). هر تجربه ای از خلال محتوا یا معنای یک اُبژه که اُبژه را «بازنمایی» می کند، به سوی آن معطوف می شود. پدیدارشناسی به عنوان یک رشته با دیگر رشته های کلیدی فلسفه مانند هستی شناسی، معرفت شناسی، منطق و اخلاق متفاوت است و همان گونه که گادامر اشاره می کند پدیدارشناسی به الگو و سنجه ای برای هر معرفت ادراکی تبدیل می شود: «آموزه اصلی پدیدارشناسی هوسرل این بود که معرفت را در درجه نخست مشاهده و شهود می دانست؛ یعنی معرفت هنگامی حاصل می شود که یک عین به شکلی جامع با یک نظر مشاهده شود. ادراک حسی، که اُبژه را در دادگی جسمانی اش در مقابل دیدگان می نهد، الگویی است که قرار است هر معرفت ادراکی مطابق آن اندیشیده شود» (Gadamer, 1994, pp. 17-18). در گذر زمان پدیدارشناسی در اشکال متفاوتی ظاهر شده است، اما در اوایل قرن بیستم در آثار هوسرل، هایدگر، سارتر، مرلوپونتی و دیگران جایگاه اصلی خود را بازیافت. هوسرل پدیدارشناسی اش را مدیون پژوهش های استادش می داند؛ زیرا وی پدیدارشناسی خود را بر عنصر «التفاتی بودن آگاهی» بنا نهاد.

«فرانتس برنتانو (Franz Brentano) استاد هوسرل دریافت که خصوصیت تمام اندیشه‌های ما «التفاتی بودن» (intentional) آنهاست. برنتانو باور داشت هر تجربه‌ای که در جریان تفکر ما ظاهر می‌شود، ضرورتاً به موضوع تجربه‌شده دلالت می‌کند. «چیزی به اسم تفکر، ترس، خیال‌بافی و خاطره ناب وجود ندارد. هر فکر، اندیشه‌ای درباره چیزی است که اندیشیده می‌شود و هر خاطره، خاطره موضوعی است که به یاد آورده می‌شود» (شوتز، ۱۳۷۱، ص ۵). یا همان‌گونه که کلاین به زبانی طنزآلود می‌گوید: «ما نمی‌توانیم محتوای آگاهی را بزداایم و آگاه باشیم، بدون آنکه از چیزی آگاه باشیم. همان‌طور که نمی‌توانیم صدای پارس سگ را از خود سگ جدا کنیم» (Klein, 1980, p. 36).

هوسرل با اتخاذ ایده التفاتی بودن آگاهی و بسط آن راهی نو را پیش پای فلسفه‌ورزی نهاد. درباره هوسرل می‌توان گفت که پدیدارشناسی وی مطالعه توصیفی آگاهی است و نزد وی «تجربه، نحوه‌ای از آگاهی است که خود اُبژه در آن داده می‌شود» (هوسرل، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹). در پدیدارشناسی هوسرل تجربه آگاهانه با بهره‌گیری از مفهوم «حیث التفاتی» تحلیل می‌شود. وی این مفهوم را مبنای تحلیل دوباره سوژه و اُبژه قرار داد و از این راه تأملات فلسفی خود را آغاز نهاد. پس حیث التفاتی عبارت است از جهت‌گیری تجربه‌ای آگاهانه به سوی یک اُبژه (یا حالتی از امور). هنگامی که یک تجربه با قید «از» یا «درباره» چیزی بیان می‌شود، آن تجربه تجربه‌ای «قصدی» است. در این معنا، خیلی از تجارب آگاهانه ما قصدی محسوب می‌شوند. ادراک، حافظه، تخیل، تفکر و احساسات ما در بیشتر موارد یا «درباره» چیزی است یا «از» چیزی.

هوسرل تجربه التفاتی را یک کنش محسوب می‌کند. البته از نظر وی این اصطلاح هیچ مفهومی از کنش را در بر ندارد، بلکه فقط به طور ساده عبارت است از تجربه‌ای با ویژگی التفاتی. یک کنش را به‌طور کلی می‌توان با تعیین کیفیت و ماده آن کنش توصیف کرد. ماده قصدی یک کنش عین قصدشده یک کنش و نیز اینکه چگونه قصد می‌شود را تعیین می‌کند. بر اساس کیفیت قصدی، کنش‌های عینی‌ساز را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: شهودی و دالی. در کنش دالی عین قصدشده (یا حالتی از امور) به وسیله نشانه‌ها و نمادها مورد ارجاع قرار می‌گیرد، از آن سخن گفته می‌شود یا درباره آن



نظر



اندیشیده می‌شود، بی‌آنکه خود «عین قصدشده» برای آگاهی حاضر باشد. گونه‌ای دیگر از کنش‌ها هستند که کنش‌های شهودی نام دارند که از خلال آنها اعیان قصدشده برای ذهن «حاضرند» یا «حاضر» می‌شوند؛ مثلاً هنگامی که من «گلدانی را که روی میز است» می‌بینم، خود گلدان در خلال کنش «دیدن» در آگاهی من حاضر است (در این مورد به شکل دیداری). «گلدان خودش حاضر است یا حاضر است در خود شخصی‌اش» (Husserl, 1970, p. 538). به این مفهوم که گلدان در این جا نشانه‌ای نیست که گلدان را به من بازنماید، بلکه خود گلدان است که به شکل «دیداری» در مقابل من ظاهر می‌شود.

اما در نظر هوسرل ویژگی عین ادراکی آن است که هرگز به‌طور کامل به آگاهی «داده» نمی‌شود. اگرچه یک عین به‌طور کامل برای آگاهی حاضر است، آگاهی تنها بخش‌های معینی از آن را در لحظه‌ای واحد به تجربه در می‌آورد. «تجربه [جهان] خارجی نیز به همین شیوه انجام گرفته است؛ زیرا وجه واقعاً مشهود یک چیز، یعنی وجهی از آن که روبه‌روی ما قرار دارد، همیشه و ضرورتاً وجه «دیگر» و نامشهود آن را به‌طور غیرمستقیم حاضر می‌کند و اجازه می‌دهد محتوای کم و بیش معین آن پیش‌بینی شود» (هوسرل، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹). در واقع از آنجا که اُبژه دارای بُعدهایی است که ادراک آنها منوط به زاویه دید سوُبژه است، پس اُبژه هرگز به‌طور کامل به ادراک در نمی‌آید؛ یعنی اُبژه برای همیشه از ادراک می‌گریزد. «ادراک همان چیزی است که در درون سیر پیوسته آگاهی است و خودش پیوسته در سیلان است؛ اکنون ادراکی همواره در حال تبدیل شدن به آگاهی بعدی از لحظه قبل است، و همزمان اکنون تازه‌ای سربرمی‌آورد» (Husserl, 1931, p. 130) یا همچنان که مرلوپونتی بیان می‌دارد: «هر بُعد از شیئی که به ادراک ما درمی‌آید، صرفاً درنگی کوتاه است در روند ادراکی؛ بنابراین آنچه که واقعیت شیئی را می‌سازد، دقیقاً همان چیزی است که از دست ما می‌رباید» (Merleau-Ponty, 1961, p. 233).

پدیدارشناسی هوسرل و آرای وی درباره ادراک و آگاهی، راه را برای نظریه‌های جدید فلسفی در زمینه معرفت باز کرد. هایدگر که خود از شاگردان هوسرل بود با تکیه بر مفاهیمی که هوسرل توسعه داده بود، مفهوم معرفت را به حوزه‌های دیگری گسترش

داد و از این راه مفهومی از «معرفت» را ارائه کرد که در نظر وی از «بازنمود کارآمد و رسا» اصیل تر است. وی بر آن است که این مفهوم کهن و نخستین از معرفت، در تجربه کهن «معرفت» یافت می شود که زمینه معرفت گزاره‌ای است؛ به همین دلیل هایدگر تجربه را کشف یا آشکارسازی (uncovering) می نامد؛ یعنی تجربه‌ای که در آن یک اُبژه «خودش را برای خودش آشکار می سازد» (Heidegger, 1962, p. 171) و برای آگاهی به منزله چیزی معنادار آشکار می شود. برای نمونه اساس این معرفت ادراکی که یک «درخت» در مقابل من ایستاده است، همان «نمود ادراکی» این اُبژه به منزله درخت در مقابل من است. آن عنصر کلیدی که موجب می شود ادراک درخت تجربه‌ای معرفت‌بخش باشد، فهم سایه‌هایی سبز و قهوه‌ای در مقابل من نیست. نیز شکل‌گیری ناگهانی یک باور درباره درخت در پی داده‌ای حسی نمی‌باشد؛ بلکه آشکارشدن درخت «به‌منزله» درخت است که معرفتی ادراکی را به حالتی قاطع ایجاد می کند؛ یعنی دقیقاً همان عنصر شناخت که درختی موجود است. تقریباً همه پیش‌بینی‌ها و گزاره‌های مربوط، تالی همین امر «ظهور به‌منزله» می‌باشند. هایدگر چنین «ظهور به‌منزله»‌ای را «به‌منزله نخستین» می نامد (Heidegger, 1962, p. 201) که «فهمی اولیه» (Heidegger, 1962, p. 182) از آنچه را که فرد تجربه می کند، برای آگاهی فراهم می آورد.

همچنین این تجربه برهنه‌سازی [یا کشف]، روشن‌سازی (clearing) نامیده می شود؛ زیرا از طریق این تجربه، «اشیا از تاریکی به درمی آیند و برای آگاهی قابل فهم می شوند» (Heidegger, 1962, p. 171). آنچه که در این برهنه‌سازی آشکار می شود، در واقع خود را بر آگاهی «گشوده» می‌دارد؛ از این رو از نظر هایدگر معرفت حاصله در معنای نخستین (کهن) آن به شکل چگونگی گشودگی اعیان برای آگاهی فهمیده می شود. گفتنی است که یکی از انتقادهای اصلی هایدگر به افلاطون و فلسفه منتج از آرای وی این بود که افلاطون و پیروانش مفهوم حقیقت را اشتباه فهمیده بودند. هایدگر بر آن بود که سنت فلسفی غربی با این فرض آغاز می کند که برای پرسش‌های بنیادی فلسفه پاسخی درست وجود دارد. وی نشان می‌دهد که بخش اعظم کارهایی که از زمان افلاطون انجام شده همان «ضرورت جست‌وجو» در یافتن پاسخ‌های صحیح و





استدلال‌های موافق و مخالف آن پاسخ‌ها پس از «یافتن» آنهاست. هایدگر مخالف این عقیده بود که حقیقت به معنای «دریافت و فهم درست آن» است. وی از آغاز نوشتن هستی و زمان و در همه دوران فکری خود در پی احیای این اندیشه بود که هدف فلسفه باید «کشف یا برهنه‌سازی» باشد. افلاطون حقیقت را «درستی ادراک و تصدیق آن» (the correctness of apprehending and asserting) می‌دانست (Heidegger, 1998, p. 177)، اما هایدگر آن را «آشکارسازی هستنده‌ها (disclosure of beings) می‌نامید؛ هستنده‌هایی که از طریق آنها گشودگی آشکار می‌شود» (Heidegger, 1998, p. 144)؛ از این رو هایدگر اساساً زبان فلسفه را در وظیفه ظریف کشف جهان نابسند می‌دانست.

با توجه به مفهوم معرفت نزد هوسرل و هایدگر، مفهوم معرفت عاطفی امکان‌پذیر می‌شود. پس اگر معرفت را «گشودگی» بدانیم، به طور قطع عواطف و احساسات چگونگی بودن اشیا را بر ما «می‌گشایند». در احساسات و عواطف است که اشیا «به منزله» این یا آن آشکار می‌شوند. حجم بسیاری از چنین معرفتی از خلال احساسات، معرفتی است که معمولاً ارزش می‌نامیم - از جمله ارزش‌های زیباشناختی (زیبایی و زشتی)، ارزش اخلاقی (خیر و شر)، ارزش‌های سودمندی (لذت و درد) و مواردی از این دست؛ از این رو در همه موارد فوق هنگامی که ارزش‌ها مورد نظر هستند، معرفت عاطفی عبارت است از: «گشودگی» ارزش‌ها. البته عواطف تنها اشیا را به منزله این یا آن نمی‌گشایند؛ بلکه در بسیاری از موارد عواطف این واقعیت را که فرد در «موقعیتی» معین است، بر خود سوژه آگاه آشکار می‌سازند. این امر به‌ویژه با احساسات عمیق ما روی می‌دهد.

نمونه‌هایی از چنین احساسات عمیقی همان است که هایدگر «حال و هوا» می‌نامد. «حال و هوا» محیط پیرامون و حالات ذهنی شخص را بر وی می‌گشاید؛ از این رو عواطف تنها پاره‌هایی از «داده‌های حسی» نیستند، بلکه آنها اموری التفاتی هستند؛ آنها به سمت جهان یا اشیا موجود در جهان نشانه می‌روند؛ به این معنا که عواطف «درباره» جهان و اشیا موجود در آنند. احساسات و عواطف «قصدهایی» هستند که جهان و سوژه‌ای را که قصدها از وی برمی‌خیزند «آشکار» می‌سازند. جهان و سوژه هر دو با هم

گشوده می‌شوند؛ زیرا سوژه آن چیزی است که هایدگر (وجودی - در - جهان) (Dasein) می‌نامد. وجودی که در شبکه روابط بینا - محیطی که وی در آن زندگی می‌کند، گرفتار آمده است. سوژه و محیط پیرامون وی با هم یک موقعیت را تشکیل می‌دهند و عواطف، همانند ادراک و تعقل قادر به «گشودن» خود آن موقعیت برای سوژه است. از آنجا که جهان و سوژه هر دو سویه‌های تفکیک‌ناپذیر یک موقعیت‌اند که قرار است با هم فهم شوند، بر هم گشوده می‌شوند. این گشودگی موجب شناخت و تجربه است. البته همان‌طور که شوتر عنوان می‌کند «شناخت و تجربه را باید در مفهوم گسترده، یعنی دکارتی آنها فهمید که نه فقط ادراکات و برداشت‌ها و داوری‌ها، بلکه اراده، احساسات، رؤیا، خیال‌بافی‌ها و جز آن را در برمی‌گیرد» (شوتر، ۱۳۷۱، ص ۱۹).

«حال و هوا» تنها یکی از انواع احساسات و عواطف است که جهان و سوژه را که در جهان است گشوده می‌کند. در همان حال که «حال و هوا» به شیوه‌ای کلی معطوف به «جهان» هستند، دیگر عواطف (امیال، عشق، تنفر، خشم، امید و ...) ممکن است اُبژه‌های خاص و روشنی داشته باشند. باید دقت داشت هر چند عواطف در این مفهوم که «درباره» جهان یا اُبژه‌های آن هستند، کنش‌هایی التفاتی تلقی می‌شوند، ولی خود معرفت حاصل کنشی قصدی محسوب نمی‌شود؛ بلکه این معرفت بخشی از یک «کنش» است. می‌توان گفت در معرفت عاطفی، احساس کردن همان معرفت یا شناختن است و نه تأمل و اندیشه‌ورزی.

۲. عشق

در میان گونه‌های مختلف احساسات و عواطف، عشق و حالات عاشقانه اهمیت بسیاری دارد. احساسات عاشقانه می‌توانند «قلب فرد را پُر کنند»، بی‌آنکه شخص مجبور باشد آگاهانه به محبوب خویش فکر کند، او را به یاد آورد و یا وی را تخیل کند؛ از این رو معرفت عاطفی، معرفتی غیر کلامی و غیرحسی است. البته منظور این نیست که «معرفت عاطفی» هرگز شامل واژگان و احساسات نمی‌باشد و یا عواطف به‌طور مطلق مستقل از زبان و تعقل‌اند؛ بلکه می‌توان گفت آن کنش عاطفی که معرفت را بروز می‌دهد، لزوماً



معارف



دربردارنده کنش بیانی یا عنصر احساس مادی نیست.

مطابق بحث پیش گفته، معرفت عاطفی دارای ویژگی‌های زیر است: «غیرقصدی»، «غیرکلامی» و «غیرحسی». ویژگی‌های مزبور موجب می‌شوند که معرفت عاطفی به الگویی ممکن برای معرفت عرفانی تبدیل شود. این الگو خود سه ویژگی فوق را دارا می‌باشد. این حقیقت که معرفت عرفانی معرفتی غیرکلامی و غیرحسی است، بسیاری از فیلسوفان را بر آن داشته تا باور کنند که معرفت مزبور شامل نوع خاصی از «شهود عرفانی» است؛ یعنی معرفت مزبور را متفاوت از قصدها و فعالیت‌های عقلانی‌ای می‌دانند که ما به طور معمول از آن بهره‌مندیم. برخی حتی برآنند که این «شهود» شاید نوعی «ادراک» باشد (See Alston, 1991). با در اختیار داشتن مفهوم معرفت عاطفی، دیگر نیازی نیست که نوعی «شهود» اسرارآمیز را برای فهم عرفان فرض کنیم، بلکه می‌توان با بهره‌مندی از مفهوم معرفت عاطفی به مفهوم بهتری از معرفت عرفانی برسیم که خود بر شیوه‌های احساسی ما استوار است. همین امر توجه متفکرانی همچون ماکس شلر را به خود جلب کرده است.

شلر احساسات ما را به چهار سطح متفاوت تقسیم می‌کند: ۱. سطح ملموس؛ ۲. سطح حیاتی؛ ۳. سطح روانی؛ ۴. سطح روحی. منظور شلر از احساسات ملموس همان‌هایی هستند که به محل‌هایی خاص از بدن تعلق دارند؛ مانند: درد در ناحیه ساق پا. منظور از احساسات حیاتی آنهایی هستند که به‌طور کلی به بدن تعلق دارند؛ بی‌آنکه محل خاصی از بدن را بتوان برای آن مشخص کرد؛ مانند: خستگی و هیجان. «احساسات روانی» نیز به احساساتی اشاره دارند که به جای بدن به روان تعلق دارند؛ مانند: شادی و غم. «احساسات روحانی» نزد شلر نیز همان‌هایی هستند که نقاط خاصی از زندگی فرد را جهت‌گیری نکرده‌اند، بلکه اشاره آنها به هستی و وجود فرد به‌طور کلی است (Scheler, 1973, pp. 328-344). تقسیم‌بندی شلر نشان می‌دهد که احساسات در سطوح مختلفی عمل می‌کنند؛ به‌طوری که ممکن است فردی از نظر عاطفی در یک سطح، احساسی منفی داشته باشد، ولی در سطحی دیگر احساس مثبت. این امر پارادوکس احساس‌های دوگانه را حل می‌کند؛ مثلاً اینکه چرا فردی در آن واحد شاد و غمگین باشد. شخص می‌تواند از نظر

جسمانی رنج ببرد، ولی درعین حال در سطح روحی و دینی احساس شعف و خرسندی کند. چنین ساختار «لایه لایه» ای از عواطف را می توان ژرفای زندگی عاطفی و احساسی نامید. پس سطوح متفاوت احساسات به ژرفاهای متفاوت تعلق دارند. ژرفای خاص «نفس» با ژرفای زندگی عاطفی مطابقت دارد. ما سطوح متفاوت احساسات را در ژرفای متفاوتی از هستی خویش تجربه می کنیم؛ چنان که احساساتی که ژرفای کمتری دارند، تنها بر رویه های سطحی هستی ما تأثیر می گذارند. احساسات عمیق، هستی ما را با شدت در ژرفای بیشتری لمس می کنند؛ گویی بخشی از «باطن» ماست که تحت تأثیر قرار می گیرد. ما در ژرفای باطن خویش احساس می کنیم که «مرکزی» از هستی ما اقامت دارد؛ به گونه ای که هستی ما برای زیستنی اصیل و معتبر نیازمند است تا با این «هسته مرکزی» از خلال احساسات ژرف در تماس باشد؛ از این رو، احساسات اصیل را با عبارت «از اعماق قلب» توصیف می کنند و انسان های ناتوان از احساسات عمیق را افراد «سطحی» می نامند و بر آنند که چنین افرادی هرگز با خود حقیقی شان تماس ندارند.

اما چگونه چنین ژرفایی از نفس فهم می شود؟ آیا این احساسات فقط احساساتی «ذهنی» هستند یا آنکه اهمیت هستی شناختی دارند و با شیوه وجود ما به منزله افراد انسانی مطابقت دارند؟ مطابق نظر شلر و یژگی چنین احساسات ژرفی این است که با تمامیت هستی ما تجربه می شوند؛ گویی که احساسات در «هر چیزی که در جهان درونی و بیرونی ما داده هستند» نفوذ کرده، در خود غرق می کنند. شلر توضیح می دهد: «این احساسات کلیت هستی و جهان را برای هسته مرکزی مان برآورده می کنند. تنها از آن پس ما یا خوش بختیم یا ناامید. مطابق طبیعت این احساسات، این احساسات یا اصلاً تجربه نمی شوند، یا تمامیت هستی ما را تسخیر می کنند» (Scheler, 1973, pp. 343-344)؛ از این رو زمانی یک احساس عمیق است که «ژرفای» ما را لمس کند؛ یعنی زمانی که تمامیت آگاهی ما را به شیوه ای گسترده و فراگیر تحت تأثیر قرار می دهد و همه جنبه های فکری، احساسی و عملکردی ما را رنگ و بو دهد. گاه خوش بختی احساس سرور می کنیم، امور روشن تر به نظر می رسند، رخدادها مثبت به نظر می آیند و ما پراز



۲۱



انرژی هستیم. در ناامیدی برخلاف خوش‌بختی، اشیا تیره و تار به نظر می‌رسند؛ همه‌چیز ناامیدکننده است و ما انرژی لازم برای زندگی نداریم. همه چیز از نظر فرد نادرست پیش می‌رود. مشاهدات شلر راه را برای اتخاذ استنباط زیر می‌گشاید: از آنجا که عواطف ژرف آنهایی هستند که در تمامیت هستی ما نفوذ می‌کنند، ژرفای نفس که با ژرفای عواطف مطابق است، چیزی جز همان درجه از تمامیت هستی ما که در یک احساس درگیر می‌شود، نیست.

جان دیویی مشاهده‌ای مشابه دارد. در اثر وی با عنوان هنر به منزله تجربه^۱ درباره لذت و سعادت و تفاوت آنها چنین آمده است: «لذت‌ها ممکن است از طریق تماس و تحریک تصادفی حاصل آیند. چنین لذت‌هایی در جهانی پر از درد و رنج را نباید خوار و حقیر شمرد، ولی سعادت و سرور چیزهایی دیگرند. آنها از طریق تکاملی که به اعماق هستی ما می‌رسد به وجود می‌آیند؛ تکاملی که سازگاری کلیت وجود ما با شرایط هستی است» (Dewey, 1934, p. 175). در اینجا نیز دیویی احساسات ژرف را با احساساتی که با «کلیت وجود ما» در ارتباط هستند، تعیین می‌کند. وی همچنین احساسات ژرف ما را به منزله آنهایی می‌داند که با «موقعیت هستی ما» در ارتباط هستند. رویکرد و اصطلاح‌های دیویی با مفهوم «دازاین» هایدگر به منزله «موجودی - در - جهان» که به درون «وضعیتی از هستی» پرتاب شده، مطابقت دارد. در اینجا اصطلاح «موقعیت» از منظر پدیدارشناسی به معنای چیزی نیست که تنها متعلق به محیط خارج از دازاین باشد؛ بلکه منظور موقعیت زیستی است که دازاین و جهان وی با هم می‌سازند و نمی‌توان مرز مشخص بین آن دو رسم کرد؛ از این‌رو، ژرفای تمامیت نفس عبارت است از میزان تمامیت موقعیت فرد که در عواطف گشوده می‌شود؛ درحالی‌که احساسات سطحی ممکن است موقعیت زندگی مرا به شیوه‌ای ناقص و موقت آشکار سازند، عواطف عمیق مانند همانی که هایدگر «حال و هوا» می‌نامد، موقعیت و وضعیت هستی مرا به شیوه‌ای کلی و جامع افشا می‌کند؛ برای مثال آنچه را که هایدگر «دلهره» می‌نامد، بر شخص

1. *Art as Experience.*

آشکار می‌سازد که «نفس» وجودی آزاد و مختار است که هنگام مواجهه با امکانات متفاوت و تقبل مسئولیت با هر انتخاب این دلهره را در خود احساس می‌کند. «خود ساختار یا شرایط بنیادین زیربنای کلیت زندگی فرد نیز چنین می‌باشد و این وضعیت در آن «حالت ذهنی» که ما «دلهره» می‌نامیم آشکار می‌شود که اگر سرکوب یا فراموش شود، قدرتمندانه در شیوه‌های متفاوتی که ما امور را می‌بینیم و عمل می‌کنیم تجلی می‌کند» (Heidegger, 1962, pp. 228-235).

همچنین مطابق تجزیه و تحلیل‌های مرلوپونتی، عشق حقیقی همان ویژگی «تأثیر گذاری» بر کلیت وجود ما را دارد. در عشق کاذب یا موهوم که احساسی سطحی است، تأثیر حاصل تأثیر جنبی است. این عشق به شیوه‌ای ناقص زندگی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ مثلاً تا حدی فرد را هنگام دیدن معشوق و محبوب به هیجان می‌آورد یا وی را وامی‌دارد تا اوقاتی را با وی بگذرانند. اما شخص بیش از این بهره‌ای از عشق ندارد و «کاملاً تحت تأثیر آن نبوده است؛ زیرا بخش‌هایی از زندگی گذشته و آینده فرد از استیلاي عشق می‌گریزد و به دلیل نگرانی‌هایی در درونش مصلحت‌هایی دیگر کنار گذاشته می‌شوند» (Merleau-Ponty, 1962, p. 387).

عشق ز اوصاف خدای بی‌نیاز عاشقی بر غیر او باشد مجاز

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۹۷۱)

اما عشق حقیقی بسیار متفاوت است. این عشق بر هستی شخص تأثیر می‌گذارد.

عشق شنگ بی‌قرار بی‌سکون چون در آرد کل تن را در جنون

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۲۸۲۷)

هرچه جز عشق است شد مأکول عشق دو جهان یک دانه پیش نول عشق

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر پنجم، بیت ۲۷۲۵)

فرد در این عشق نه تنها امور را به شیوه‌ای متفاوت درک می‌کند، بلکه به شیوه‌ای دگرگونه به تغییر عادات زندگی خود می‌پردازد و یا حتی برنامه‌های زندگی خود را به خاطر معشوق تغییر می‌دهد. اکنون شخص گذشته، حال و آینده را به شیوه‌ای متفاوت و با عطف به معشوق تفسیر می‌کند. «عشق حقیقی همه نگرانی‌های سوخته در تمامیت



معارف



وجود وی را فرامی خواند» (Merleau-Ponty, 1962, p. 387). عشق حقیقی، به منزله احساسی عمیق، ژرفای فرد را با لمس کلیت وی متأثر می کند و آن تأثیر وضعیت زندگی او را به عنوان فردی با گرایش خاص و وفاداری کامل به شخصی دیگر آشکار می کند. دلهره و عشق تنها دو مورد از عواطف و احساسات عمیق اند که از خلال آنها ما با ژرفای خویش آشنا می شویم. اگر عواطف عمیق در چنین وضعیت هایی فهم شوند، به ابزاری تبدیل می شوند که می توان از طریق آنها به معرفتی عمیق تر از خود رسید.

اگر عرفان و سلوک عرفانی را تجلی گاه تام عشق انسان به امر مطلق بدانیم؛ عشقی که تمامیت وجودی سالک را تسخیر می کند، می توانیم ادعا کنیم که التفات عاشقانه نهایت توجه عاطفی است که به زبانی التفاتی در سخنان عارفان و سالکان متجلی شده است:

اگر کسی به دقت به زبان عرفا و نیز به تدین، اعمال و ادبیات بنگرد، این نکته را در می یابد که غالباً التفاتی هستند؛ به همان معنا که هوسرل و برنتانو مطرح ساختند. اگرچه من به لحاظ مواضع کلی تر مابعدالطبیعی این دو، طرفدارشان نیستم، بحث های آنها درباره زبان التفاتی، فی حد نفسه آموزنده است؛ زیرا به ما تذکر می دهد که تعبیرات خاصی همچون جست و جوها، طلب ها، امیدها، باورها، انتظارات، در پی بودن ها، یافته ها، خواسته ها و آرزوها آن گونه که برنتانو می گوید متضمن «شیئی در خودشان» هستند (انزلی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵).

۳. دستیابی به معرفت از طریق عشق

تحلیل های پدیدارشناختی فوق به ما اجازه دستیابی به الگویی از معرفت عاطفی می دهد که می توان آن را معرفت حاصل از عشق نامید. چهار مشخصه اصلی این معرفت را می توان با توجه به آنچه گفتیم برشمرد:

۱. این معرفت، «خود» و «دیگری» را که در ارتباط عاشقانه دوجانبه ای هستند در برمی گیرد؛

۲. نفس از خلال تجربه عشق به «دیگری»، به معرفتی همدلانه از «دیگری» می رسد؛

۳. عشق به «دیگری» و معرفت همدلانه، عشق مشابهی را سبب می‌شود که از «نفس» به سمت دیگری برمی‌خیزد و از این راه نفس خویش‌شناسی ژرف‌تری حاصل می‌کند؛

۴. «نفس» و «دیگری» پس از آنکه از خلال عشق با هم به تجربه درمی‌آیند، ویژگی غریب و خاص کاملاً برگشت‌پذیری را به نمایش می‌گذارند. عشق و معرفت نفس حاصل از رویکرد به «دیگری» دقیقاً همانند عشق و معرفت «دیگری» به سوی خود است. «خود» و «دیگری» از یکدیگر قابل تمییز نیستند و در وحدتی عاشقانه و پویا تجلی می‌یابند. این معرفت که از خلال عواطف حاصل می‌شود دارای ساختار خویش‌شناسانه است و معیار کثرت در وحدت را برآورد می‌سازد.

عشق اصطرلاب اسرار خداست علت عاشق ز علت‌ها جداست

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۱۱۰)

اولین عنصر مهم برای الگوی معرفتی ما، شباهت میان «خود» و «دیگری» است. در واقع شرایط و وضعیت روح و خدا نیز همین است؛ زیرا روح آماده می‌شود تا وارد حوزه معرفت و شناخت صفات خدا شود. چون هدف نهایی زندگی عرفانی اتحاد و یگانگی با خداست که در آن روح خدایی می‌شود. در واقع همین خاصیت دگرگونی‌بخش عشق است که موجب ایجاد شباهت میان روح و خدا می‌شود؛ به گونه‌ای که روح در تمام ظهورهایش به منزله خدا ظهور می‌کند. این فرایند الهی شدن از خلال فرایند تعلیق و محرومیت به دست می‌آید که آن را در اصطلاح «شب تاریک» روح می‌نامند. همین مفهوم را مولوی که همچون دیگر صوفیان تمام عرفانش بر عشق حقیقی به خدا مبتنی است، به درستی در مثنوی بازنموده است:

هر چه جز عشق خدای احسن ست	گر شکرخواری است آن جان‌کندن است
چیست جان‌کندن سوی مرگ آمدن	دست در آب حیاتی نازدن
خلق را دو دیده در خاک و ممات	صد گمان دارند در آب حیات
جهد کن تا صد گمان گردد نود	شب برو و تو بخسپی شب رود
در شب تاریک جوی آن روز را	پیش کن آن عقل ظلمت‌سوز را





در شب بد رنگ بس نیکی بود آب حیوان جفت تاریکی بود
(مولوی، ۱۳۷۸، بیت ۳۶۹۱-۳۶۸۶)

در فرایند شب تاریک روح است که خدا هر آنچه را که خدایی نیست می‌زداید. فرایندی که در آن نفس فانی شده و نابود می‌شود، اما دوباره بازسازی می‌شود. در پایان این شب سیاه است که روح پاک و تطهیر شده، همه ناخالصی‌های خود را از دست می‌دهد. روح در این مرحله در حالتی نادر از پاکی و خلوص است که تعداد انگشت‌شماری از سالکان می‌توانند به آن دست یابند؛ یعنی روح به فضایل، قدرت و کمال دست یافته است. در این مرحله، گرایش خیرخواهی روح افزایش می‌یابد و تقریباً کامل و پاکیزه می‌شود:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۲۲)

عشق آن شعله‌است کو چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر پنجم، بیت ۵۸۸)

در این احوال روح بیشتر فضایل خدای را دارد و فقط هنوز فرصت بهره‌مندی از آنها را در خلال فرایند خلوص و تطهیر ندارد. این فضایل تنها در تجربه عرفانی که شخص دریافت می‌دارد برای شخص به‌طور کامل آشکار می‌شوند. البته روح در عشقی دوجانبه با خدا به سر می‌برد و با عشق به خدا از خلال سفری عرفانی برانگیخته می‌شود. از سوی دیگر، وجود عشق دوجانبه میان روح و خدا نتیجه یکسانی دارد:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را به آن سر رهبر است
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۱۱۱)

عشق را با پنج و با شش کار نیست مقصد او جز که جذب یار نیست
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر ششم، بیت ۵)

از این رو، روح و خدا احساس عشق یکسانی را به اشتراک می‌گذارند و در حقیقت همین عشق است که خدا را برای آشکارسازی و تجلی خویش برمی‌انگیزاند. روح هم‌اکنون به آن عشق کامل که عشق به اتحاد است نزدیک می‌شود. پس می‌توان گفت

که روح، همان گونه که وارد وحدت عرفانی می شود و معرفت صفات خداوند را دریافت می کند، هم اکنون شبیه خداوند است و در رابطه عاشقانه دوجانبه‌ای با خدا قرار دارد. «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»؛ خدا قومی را [می آورد] که آنها را بسیار دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند» (مائده، ۵۴).

میل و عشق آن شرف هم سوی جان زین یحب را و یحبون را بدان

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم، بیت ۴۴۴۰)

البته همه آنچه را که ما درباره «کمال»، «دوجانبگی» و «تساوی» روح با خدا می گوئیم، همگی اصطلاح‌هایی نسبی هستند. وحدت روح با خدا هرگز در این زندگی دنیوی و حتی زندگی اخروی روی نمی دهد، ولی به ظاهر همیشه جا برای پیشرفت در این وحدت هست. این اصطلاح‌ها و عبارت‌ها را نبایستی در معنای مطلق آنها فهمید؛ بلکه این اصطلاح‌ها حالت وجودی روح و نیز عشق را که بین روح و خدا فعال است بیان می دارند. همین امر تفاوت نگرش پدیدارشناختی و دیگر دیدگاه‌ها را در عرفان نشان می دهد.

نتیجه گیری

نگرش پدیدارشناختی به مقوله عشق و معرفت عاشقانه، راه را برای پذیرش و تحلیل حالات عرفانی مبتنی بر عشق به خدا و اسما و صفات الهی باز می کند. در نگرش عاشقانه، معرفت خدا مقوله «گشودگی» نفس و خدا بر روی سوژه بر اساس حالات عاطفی و احساسی است. در رابطه عاشقانه سالک و خدا، روح به تدریج وارد وحدت عرفانی می شود و از این طریق به اندازه ظرفیت‌های خود به معرفت اسما و صفات خدا نائل می گردد. اشعار متعدد مثنوی مولانا به خوبی این ظرفیت را برای عشق نشان می دهد و جایگاه آن را در «گشودن» راز هستی و صفات الهی بر روی سالک نشان می دهد. توصیف‌های مولانا و سروده‌های وی درباره عشق به خوبی نشان می دهند که در معرفت عرفانی، «روح» و «خدا» پس از آن که از خلال عشق با هم به تجربه درمی آیند، ویژگی غریب و خاص کاملاً برگشت پذیری را به نمایش می گذارند. عشق و معرفت نفس



حاصل از روی آوردن به «خدا» دقیقاً همانند عشق «خدا» به سوی روح است. «روح» و «خدا» از یکدیگر قابل تمییز نیستند و در وحدتی عاشقانه و پویا تجلی می‌یابند. این معرفت که از خلال عواطف حاصل می‌شود، دارای ساختار خویش‌شناسانه است و معیار کثرت در وحدت را برآورده می‌سازد.



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

فهرست منابع

۱. سوکولوفسکی، رابرت. (۱۳۸۷). "حیث التفاتی" چیست و چرا مهم است؟ (ترجمه: احمد امامی). مجله ذهن، ۹(۳۴)، ص ۴۵-۶۳.
۲. شوتز، آلفرد. (۱۳۷۱). چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی (ترجمه: یوسف اباذری). مجله فرهنگ، ۱۱، ص ۲۵-۳۶.
۳. کرین، هانری. (۱۳۶۹)، فلسفه تطبیقی (ترجمه: سیدجواد طباطبایی). تهران: انتشارات توس.
۴. مولوی، جلال الدین محمد بلخی رومی. (۱۳۷۸). مثنوی معنوی. بر اساس نسخه رینولد الین نیکلسون (به کوشش: کاظم دزفولیان). تهران: نشر طایه.
۵. هوسرل، ادموند. (۱۳۹۵). تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی (ترجمه: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
6. Alston, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
7. Dewey, J. (1934). *Art as Experience*. New York: Minton, Balch & Company.
8. Gadamer, H.G. (1994). Martin Heidegger—85 Years. In: *Heidegger's Ways*. Translated by John W. Stanley. Albany: SUNY Press, pp. 17-18.
9. Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Trans: John Macquarrie & Edward Robinson. San Francisco: Harper & Row.
10. Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. Translated by William McNeil. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Husserl, E. (1931). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by W. R. Boyce Gibson. London: George Allen And Unwin Ltd.
12. Husserl, E. (1970). *Logical Investigations*. Trans: J. N. Findlay. London: Routledge and Kegan Paul.
13. Klein, D. B. (1980). *The concept of consciousness: A survey*. Lincoln: University of Nebraska Press.
14. Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. Trans: Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul.



15. Sartre, J. P. (1962). *Sketch for a Theory of the Emotions*. Translated by Philip Mairet. London: Methuen & Co LTD.
16. Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Translated by Manfred S. Evanston [1]. United States: Northwestern University Press.



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

References

1. Alston, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
2. Corbin, H. (1990). *Falsafi-yi Tatbiqi* (Comparative Philosophy) (S. J. Tabatabaei, Trans.). Tehran: Tus Publications. [In Persian]
3. Dewey, J. (1934). *Art as Experience*. New York: Minton, Balch & Company.
4. Gadamer, H.G. (1994). Martin Heidegger - 85 Years. In: *Heidegger's Ways*. (J. W. Stanley, Trans., pp. 17-18). Albany: SUNY Press.
5. Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). San Francisco: Harper & Row.
6. Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. (W. McNeil, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
7. Husserl, E. (1931). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (W. R. B. Gibson, Trans.). London: George Allen and Unwin Ltd.
8. Husserl, E. (1970). *Logical Investigations* (J. N. Findlay, Trans.). London: Routledge and Kegan Paul.
9. Husserl, E. (2016). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (A. K. Rashidiyan, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
10. Klein, D. B. (1980). *The concept of consciousness: A survey*. Lincoln: University of Nebraska Press.
11. Mawlawi, Jalal al-Din Muhammad Balkhi Rumi. (1999). *Mathnavi Ma'navi* (*Spiritual Couplets*) (R. A. Nicholson's & K. Dizfuliyan, Eds.). Tehran: Talayih Publications. [In Persian]
12. Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (C. Smith, Trans.). London: Routledge and Kegan Paul.
13. Sartre, J. P. (1962). *Sketch for a Theory of the Emotions* (Ph. Mairet, Trans.). London: Methuen & Co LTD.



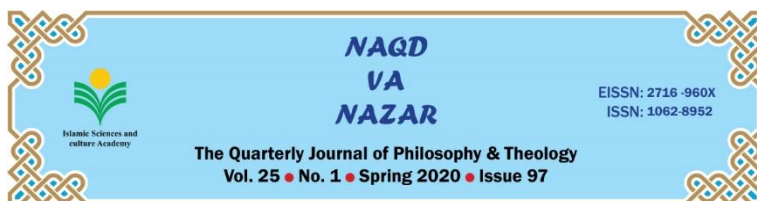
معارف

14. Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* (M. S. Evanston, Trans.). United States: Northwestern University Press.
15. Schutz, A. (1992). Some Main Concepts of Phenomenology (Y. Abazari, Trans.). *Farhang* (Culture), (11), pp. 25-36. [In Persian]
16. Sokolowski, R. (2008). What is 'Intentionality' and Why it is Important? (A. Imami, Trans.). *Zehn* (Mind), 9(34), pp. 45-63. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹



Moralism or Doctrinism: A Critical Analysis of the Wisdom behind Primary Jihad

Rahim Dihqan Simkani¹

Received: 4/12/2019

Accepted: 1/3/2020

Abstract

This paper seeks to account for, and analyze, the wisdom behind primary jihad (*al-jihād al-ibtidāʿī*). The essential question is: what is the philosophy behind primary jihad in Islamic thought? In response to the problem, intellectuals have proposed three theories. Some people account for primary jihad in terms of human natural rights; others account for it in terms of the divine right; and still others consider it as an implication of the transcendence of Islam over other religions. These three accounts of the philosophy of primary jihad are centered on “beliefs and doctrines,” maintaining that primary jihad aims to obliterate polytheism and spread monotheism. In this paper, I deploy an analytic-documentary method to show that, besides these accounts, one might propose a fourth account, which I shall defend here. Unlike the three accounts in which combat with polytheism and non-divine beliefs are proposed as the philosophy behind primary jihad, this account concentrates on “conducts and actions,” taking the philosophy of primary jihad to be combat with immoralities and breaches of covenants.

Keywords

Initiative jihad, doctrinalism, moralism, anti-polytheism, transcendence of Islam.

1. Assistant professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

r_dehghan@sbu.ac.ir.

اخلاق محوری یا باورمحوری؟ تحلیلی انتقادی از حکمت جهاد ابتدایی

رحیم دهقان سیمکانی*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۳

چکیده

این پژوهش در پی تبیین و تحلیل حکمت جهاد ابتدایی است. پرسش اساسی این است که فلسفه یا حکمت جهاد ابتدایی در اندیشه اسلامی چیست؟ اندیشمندان در پاسخ به این مسئله سه نظریه را بیان کرده‌اند. برخی فلسفه جهاد ابتدایی را بر اساس حق طبیعی انسان تبیین کرده‌اند؛ برخی آن را بر اساس حق الهی و برخی دیگر آن را لازمه تعالی دین اسلام بر دیگر ادیان دانسته‌اند. این سه نگرش، در تبیین فلسفه جهاد ابتدایی «باور و اعتقاد» را محور قرار داده و هدف از جهاد ابتدایی را محو شرک و گسترش باور توحیدی و الهی دانسته‌اند. بررسی‌های این پژوهش که با روش تحلیلی و استنادی انجام پذیرفته است، نشان می‌دهد در کنار تبیین‌های سه‌گانه یادشده، می‌توان از تبیین چهارمی نیز سخن گفت. این تبیین چهارم که مختار نویسنده است، برخلاف سه رویکرد پیشین که ایده شرک‌ستیزی و مقابله با باورهای غیرالهی را به عنوان حکمت جهاد ابتدایی مطرح می‌کنند، بر محور «رفتار و عمل» تمرکز داشته و فلسفه جهاد ابتدایی را مبارزه با بی‌اخلاقی‌ها و بدعهدی‌ها می‌داند.

کلیدواژه‌ها

جهاد ابتدایی، باورمحوری، اخلاق محوری، شرک‌ستیزی، تعالی اسلام.



نظر
نقد

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

مقدمه

حکم جهاد ابتدایی در قرآن و برخی احادیث نبوی همواره دستاویز برخی مخالفان بوده تا از این طریق، اسلام را آیین خشونت و شمشیر معرفی کنند. این در حالی است که حکم جهاد، بسان دیگر احکام اسلام، بنیان موجّهی داشته و تفسیر خشونت آلود از آن با اسلام سازگار نیست. تبیین این مدعا نیازمند تبیین حکمت جهاد ابتدایی است؛ از این رو پژوهش حاضر این مسئله را پی خواهد گرفت که حکمت یا مصلحت این حکم که نبی الهی یا امام معصوم علیه السلام، و یا ولیّ فقیه در زمان غیبت^۱ می تواند فرمان جهاد ابتدایی دهد، چیست؟ در پاسخ به این پرسش، تبیین های مختلف در باب حکمت جهاد ابتدایی بررسی خواهد شد و سپس آنچه نویسنده از آن به تبیین اخلاق محور یاد می کند، تحلیل خواهد شد. پیش از پرداختن به این مسئله، لازم است دو نکته بیان شود:

نخست اینکه پژوهش درباره جهاد ابتدایی کار پیچیده ای است؛ زیرا این بحث چندلایه فقهی، اخلاقی، اعتقادی، تاریخی و فلسفی درهم تنیده دارد که مشخص کردن مرزهای آنها نیازمند دقت است. در این مقاله، تنها بر بُعد فلسفی این حکم تمرکز شده و مسئله اصلی، حکمت جهاد ابتدایی است.

نکته دوم ناظر به پیشینه پژوهش است. به دلیل جایگاه مهم بحث جهاد در اسلام تاکنون آثار قابل توجهی از دیدگاه های مختلف درباره جهاد نگاشته شده است. در زمینه فلسفه جهاد نیز آثار خوبی پدید آمده،^۲ اما با رویکرد فلسفی به این موضوع

۱. برخی بزرگان، در حکم به جهاد ابتدایی وجود معصوم علیه السلام را شرط نمی دانند؛ نظیر شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱۰) و ابوصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۳ق، صص ۲۴۶-۲۴۷). و امروزه نیز بزرگانی چون آیت الله سیدعلی خامنه ای معتقدند «بعید نیست حکم به جهاد ابتدایی توسط فقیه جامع الشرایطی که متصدی ولایت امر مسلمین است، در صورتی که مصلحت آن اقتضا کند، جایز باشد، بلکه این نظر اقوی است» (خامنه ای، ۱۴۲۴ق، ص ۸۱۰).

۲. برای نمونه، نک: فلسفه الجهاد فی الاسلام، نوشته عبدالحافظ عبدربه؛ فلسفه الحرب فی الاسلام نوشته نادیه حسنی صقر و فلسفه جهاد در اسلام، ترجمه سید محمود خضری مشتمل بر آرای مودودی، سید قطب و حسن البنا درباره جهاد؛ الجهاد فی سبیل الله اثر مودودی؛ معالم فی الطریق نوشته سید قطب؛ الجهاد و القتال فی السیاسه الشرعیه نوشته محمد خیر هیکل و مقالاتی همچون «جهاد ابتدایی در قرآن و سیره پیامبر» نوشته محمد هادی مفتاح؛ «نگرش تاریخی به تشریح جهاد ابتدایی در پرتو تحلیل مواجهه سلیمان با ملکه سبا» نوشته حمید نادری قهفرخی





پرداخته نشده است؛ بدین معنا که تحقیق در جهت تبیین حکمت جهاد ابتدایی باشد و به تبیین رویکرد اخلاق فلسفی در این زمینه پرداخته شده باشد.^۱

۱. معناسناسی جهاد

«جهاد» واژه‌ای است از ریشه «جهد»، به معنای بذل نهایت توان در قتال با کفار و دفع آنها و یا مبالغه در کار و به نهایت چیزی رسیدن است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۸۶؛ ابوجیب، ۱۴۰۸ق، ص ۷۱). «جهاد ابتدایی» که از آن به جهاد دعوت، جهاد در مقابل کفار و جهاد تعرّضی نیز تعبیر شده (اشراق، بی تا، صص ۲۵۹-۲۶۰)، در مقابل «جهاد دفاعی» است و انگیزه آن دعوت کفار به اسلام است؛ بدون اینکه از سوی آنها حمله‌ای صورت گرفته باشد یا بیم حمله آنها به وطن اسلامی یا به مسلمان‌ها وجود داشته باشد. در اصطلاح فقهی، جهاد ابتدایی، مقاتله ابتدایی با کفار بعد از دعوت ایشان به اسلام (ابوجیب، ۱۴۰۸ق، ص ۷۱) یا مبارزه ابتدایی با مشرکان برای دعوت آنها به اسلام (شهیدثانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۶) و یا به بیان دیگر مباشرت و ورزیدن در جنگ با هدف نشر اسلام به اذن معصوم با قومی از کفار است که آغازگر جنگ نیستند (مرعی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۶).

۲. حکمت جهاد ابتدایی؛ رویکردهای باورمحور

بیشتر اندیشمندانی که از ایده جهاد ابتدایی دفاع می‌کنند، چند امر را به عنوان فلسفه جهاد ابتدایی بیان می‌کنند و اغلب جنبه عقیدتی را در رابطه با حکمت این نوع جهاد در نظر دارند. این رویکردهای باورمحور را در سه دسته می‌توان پی گرفت:

۲-۱. احقاق حقوق انسان‌ها و رفع مانع برای رسیدن پیام اسلام به مستضعفان

دستیابی به حقایق هدایت‌بخش از جمله حقوق طبیعی هر انسان است (الزحیلی، ۱۴۱۸ق،

۱. البته در برخی آثار از جهاد تربیت سخن گفته شده و تلاش شده است تا در کنار جهاد دعوت، جهاد تربیت نیز که یکی از مجاهدت‌های پیامبر بوده است به تصویر کشیده شود (نک: شدید، بی تا، صص ۵۲-۵۳).

صص ۱۸۲-۱۸۳)؛ زیرا پذیرش دین توحیدی سبب تحقق حیات طیبه برای بشر است (نحل، ۹۷ و انفال، ۲۴). از این رو اگر عده‌ای از حاکمان و زورگویان با هدف تسلط بر یک منطقه، ملتی را از این حق طبیعی منع کنند، افراد همان ملت یا انسان‌ها حق دارند برای دفاع از حقوق انسانی علیه زورگویان قیام کنند و به مبارزه برخیزند. مطابق این نگرش، حکمت جهاد ابتدایی این است که انبیای الهی و امامان معصوم علیهم‌السلام، بادرهم‌شکستن حکومت‌های طاغوتی، انسان‌هایی را که تحت حکومت حاکمان ظالم و محروم از عقاید حق هستند، نجات دهند (فارسی، ۱۳۴۵، صص ۲۴۰-۲۴۳)؛ بنابراین، جهاد عقیدتی در حقیقت دفاع از حقوق طبیعی انسان در دست یافتن به باور صحیح است. در این راستا، بت‌شکنی پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ابراهیم علیه‌السلام و یا جنگ پیامبر اسلام با سران شرک در مکه، نوعی دفاع از حقوق انسان‌هاست.

در برخی تقریرها از این تبیین، هدف جهاد، دفاع از جوامع بشری و اجتماع انسانی نیز دانسته شده است (آصفی، ۱۳۷۹، صص ۲۱-۲۲)؛ چرا که اگر اجتماع تحت حاکمیت طاغوت باشد، مسلمانان باید جهت آزادسازی آن و هموارساختن راه تعالی اجتماعی در آن جامعه همت گمارند. قرآن با تأکید بر این رویکرد می‌فرماید «چرا در راه خدا جهاد نمی‌کنید و در راه (آزادی) جمعی ناتوان از مرد و زن و کودک تلاش نمی‌کنید» (نساء، ۷۵) علامه طباطبایی معتقد است «اگر احیای انسانیت و رساندن انسان‌ها به حیات انسانی‌شان موقوف شد بر اینکه جنگی تحمیل کنیم، تحمیل می‌کنیم و هیچ اشکالی هم ندارد» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۸). ایشان معتقد است جهاد ابتدایی زنده‌کننده و باعث حیات اجتماعی انسانی است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۶)؛ بنابراین مبارزه با شرک و دفاع از حق فطری انسانیت به منزله بازگرداندن روح به قالب اجتماع و زنده کردن آن است و از این رو اسلام می‌خواهد به واسطه قتال با کفار از حق قانونی و فطری انسان‌ها دفاع کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۱). بر این اساس، جهاد ابتدایی در حقیقت، دفاع از توحید و دین الهی به عنوان یک حق طبیعی انسان است.

این تبیین، اگرچه خوب است، در واقع تبیین جهاد ابتدایی نیست، بلکه آن را به جهاد دفاعی باز می‌گرداند.



تفسیر



۲-۲. گرفتن حق الهی و برپاساختن توحید

از منظری دیگر، می‌توان حکمت جهاد ابتدایی را در استیفای حق الهی جست‌وجو کرد؛ به این بیان که پیامبران و ائمه علیهم‌السلام نمایندگان خداوند بر روی زمین هستند و کمترین وظیفه آنها این است که از حقوق الهی محافظت کنند. کمترین حقوق الهی این است که در سراسر جهان پرستش شود، دینش حاکم شود و سخنش برتر شمرده شود. اگر کسانی از قبول و رعایت این حق سر باز زدند، خدای تعالی افزون بر عقاب و عذاب اخروی، می‌تواند در همین دنیا از مؤمنان و صالحان بخواهد که به جنگشان بروند، سرکوبشان کنند و عذابشان دهند؛^۱ به بیان دیگر مهم‌ترین حقوق الهی در این دنیا، گسترش توحید است و پیامبران و ائمه علیهم‌السلام به عنوان نمایندگان الهی و استیفاکنندگان حقوق الهی، اگر ضرورت ببینند که برای اقامه توحید دستور جهاد ابتدایی دهند، می‌توانند از این حکم استفاده کرده و حق الهی را از مشرکان بستانند. بر این اساس فلسفه جهاد ابتدایی، احقاق حق الهی است. علامه طباطبایی از این تقریر، به بقای دین تعبیر کرده و می‌فرماید: تشریح جهاد به منظور حفظ اجتماع دینی از شر دشمنان دین است که می‌خواهند نور خدا را خاموش کنند؛ زیرا اگر جهاد نباشد، همه معابد دینی و مشاعر الهی ویران گشته عبادت‌ها و مناسک از میان می‌رود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۳۸۵)؛ از این رو با استناد به آیه ۴۰ سوره حج^۲ می‌توان گفت احیای مراکز توحیدی و عبادی الهی در برابر مراکز فساد و فحشا از جمله حکمت‌های جهاد ابتدایی است (فاضل لنگرانی، ۱۳۹۵، ص ۱۷).

در این رویکرد، جهاد بدون مفهوم توحید هیچ‌گونه بار ارزشی نخواهد داشت (الظالمی، بی‌تا، ص ۲۱) و هیچ جنگی بدون تحقق هدف توحید و خداپرستی، مشروعیت نخواهد داشت (ابوعطیه، بی‌تا، ص ۶۳)؛ از این رو کسانی که ریشه‌کنی شرک را به عنوان حکمت جهاد

۱. «قَاتِلُوهُمْ يَعْلَمُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ؛ با آنان پیکار کنید تا خداوند آنان را به دست شما عذاب داده و خوارشان کند» (توبه، ۱۴).

۲. «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ؛ اگر خدا (رخصت جنگ ندهد و) دفع شرّ بعضی از مردم را به بعضی دیگر نکند، همانا صومعه‌ها و دیرها و کنش‌ها و مساجدی که در آن (نماز و) ذکر خدا بسیار می‌شود، همه خراب و ویران شود (الحج، ۴۰).

ابتدایی مطرح می‌کنند و به آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً؛ با کفار جهاد کنید تا فتنه و فساد از روی زمین برطرف شود» (بقره، ۱۹۳؛ انفال، ۳۹) استناد می‌کنند (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۵، ص ۱۷)، مدافع این تبیین برای فلسفه جهاد هستند. البته برخی فتنه در این آیه را به معنای کفر (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۵۴) و برخی به معنای شرک دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۲؛ مروارید، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۹) ولی در هر صورت بحث ناظر به اعتقاد است و نوعی تبیین باورمحور از جهاد ابتدایی را بیان می‌کند.

۲-۳. برتری اسلام بر دیگر ادیان

اعتلای کلمه حق و برتری دین اسلام، موضوع دیگری است که حکمت جهاد ابتدایی دانسته شده است و این مطلب از آیاتی همچون «جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا، خداوند ندای کافران را پست گردانید و ندای خداست که مقام بلند دارد» (التوبه، ۴۰)؛ «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ، تا آیین اسلام را بر همه آیین‌ها غالب گرداند» (الصف: ۹) و روایت‌هایی مانند «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يَعْلى عَلَيْهِ، اسلام علو پیدا می‌کند و هرگز چیزی بر آن علو پیدا نمی‌کند» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۳۴) قابل استنباط است. این روایت در تفسیر آیاتی چون «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ خداوند هرگز اجازه نداده که کافران کمترین سلطه‌ای بر مؤمنان داشته باشند» (النساء، ۱۴۰) آمده است و نشان می‌دهد که مسلمان به اعتبار اسلام و ایمانش، نباید تحت سلطه غیرمسلمان واقع شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۹، ص ۴۷؛ خوبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۷، ص ۱۴۹). مطابق این رویکرد، از آنجا که دین حق همواره باید برترین باشد، جهاد ابتدایی برای خوارساختن باطل و عزت بخشیدن به دین حق و به منظور اعتلای کلمه حق روا خواهد بود و وادارساختن اهل کتاب به پرداخت جزیه (التوبه، ۳) نیز از همین باب است. از این رو عزت و عظمت اسلام و ذلت شرک از دیگر حکمت‌های جهاد ابتدایی است^۱ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۵، ص ۱۷).

۱. به تعبیر ابن تیمیه «الجهاد مقصوده أن تكون كلمة الله هي العليا؛ هدف از جهاد، تعالی یافتن سخن الهی است» و یا به تعبیر برخی دیگر «المقصود بالقتال الابتدائي أن يكون الدين لله تعالى فيظهر دين الله تعالى على سائر الاديان؛ مقصود از جهاد ابتدایی، تعالی یافتن دین اسلام بر سایر ادیان است» (السحيمي، ۱۴۲۹ق، ص ۱۲۹).



۳۹



تا اینجا سه رویکرد کلی دربارهٔ حکمت جهاد ابتدایی بیان شد. البته تبیین‌های دیگری را نیز می‌توان ارائه کرد؛ برای نمونه، مونتگمری وات با نگاهی پدیدارشناسانه، حکمت جهاد را این می‌داند که پیامبر ﷺ برای جلوگیری از هدر رفتن نیروی جنگجویی امت خود و متلاشی‌نشدن جامعه، جهاد را وضع کرد (وات، ۱۳۸۱، ص ۹۹). با این بیان، وی می‌کوشد حکمت جهاد را در کارکرد وحدت‌گرایانه آن در جامعه عصر پیامبر ﷺ تبیین کند. البته تصوّر ایشان از حکم جهاد، تصوّر دقیقی نیست. او مفهوم جهاد را از حالت تقدّس آن فروکاسته و به‌صراحت آن را در ادامه قتل و غارت‌های جاهلی قبایل علیه یکدیگر دانسته و معتقد است همان جنگ‌های قبیله‌ای عرب را پیامبر ﷺ به مفهوم جهاد تبدیل کرد (وات، ۱۳۸۱: ص ۹۷)؛ در هر حال، آنچه تا بدین جا بیان شد این بود که می‌توان رهیافت‌ها دربارهٔ تبیین حکمت جهاد ابتدایی را در سه نگرش عمده دسته‌بندی کرد.

۳. تحلیل انتقادی نگرش باورمحورانه با تمرکز بر اخلاق‌محوری

اشتراک اساسی سه رهیافت یادشده در مورد فلسفه جهاد ابتدایی این است که ضمن اینکه هر سه جهاد ابتدایی را می‌پذیرند، شرک‌زدایی، گسترش باورهای توحیدی و تعالی دین حق بر ادیان باطل را محور اصلی می‌دانند و می‌کوشند تا حکمت جهاد ابتدایی را در بُعد عقیدتی و موضوع توحید و شرک که از سنخ باور است، پی‌گیرند؛ به بیان دیگر این رویکردها حکمت جهاد ابتدایی را در زدودن عقاید شرک‌آلود و ایجاد زمینه برای باورهای توحیدی می‌دانند. اما به نظر می‌رسد رهیافت دیگری نیز می‌توان در باب حکمت جهاد ابتدایی مطرح کرد که بیش از تمرکز بر باور و ساحت عقیدتی انسان، ساحت رفتار را مد نظر قرار داده است. این رهیافت که می‌توان از آن به رویکرد اخلاق‌محور یا رفتارمحور تعبیر کرد، برخلاف سه رویکرد یادشده که عنصر محوری در تبیین حکمت جهاد ابتدایی را ساحت عقیدتی انسان دانستند، ساحت رفتاری انسان را در نظر دارد و معتقد است فلسفهٔ تشریح جهاد ابتدایی در درجه نخست، گسترش باورهای توحیدی و یا محو شرک نیست؛ بلکه هدف از تشریح جهاد ابتدایی آن است

که عاملی برای مقابله با بی‌اخلاقی‌ها، بی‌عدالتی‌ها و بدرفتاری‌ها باشد. آیات قرآن، سنت و سیره نبوی و علوی و نیز لوازم پذیرش حکم جهاد ابتدایی، بیش از رویکردهای باورمحور، به این رویکرد نظر دارد و ساحت رفتاری را در تبیین حکمت جهاد ابتدایی، مورد تأیید قرار می‌دهند. دلایل این مدعا به قرار ذیل است:

۳-۱. همراهی آیات جهاد با رویکرد اخلاق محور

با نظر به آیات مربوط به جهاد ابتدایی می‌توان دریافت که هدف از تشریح جهاد، در درجه نخست، زدودن شرک نیست. مهم‌ترین آیات ناظر به جهاد ابتدایی در سوره توبه بیان شده است. در اولین آیه این سوره که بحث برائت از مشرکان مطرح می‌شود، تصریح می‌شود که برائت به دلیل عهدشکنی آنهاست که یک موضوع اخلاقی و نه عقیدتی است. این آیه با تعبیر «بِرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ [این آیات] اعلام بیزاری خدا و پیامبرش نسبت از مشرکانی است که با ایشان پیمان بسته‌اید»، به صراحت نشان می‌دهد که برائت و تنفر خداوند و رسول الهی از مشرکان، به سبب عهدشکنی و پیمان‌شکنی آنهاست. این آیه نمی‌گوید با مشرکان وارد جنگ شوید، بلکه می‌گوید از «مشرکانی که عهدشکنی کردند» برائت بجویید و با آنها وارد جهاد شوید؛ از این رو در همین آیه مشرکانی که به عهد خود پایبند بوده‌اند استثناء شده‌اند: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُضُوا عَهْدَكُمْ وَ لَمْ يَظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَوْ أَحَدًا فَآتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ... فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ؛ مگر آن گروه از مشرکان که با آنها عهد بسته‌اید و هیچ عهد شما نشکستند و هیچ‌یک از دشمنان شما را یاری نکرده باشند، پس با آنها تا مدتی که مقرر داشته‌اید عهد نگاه دارید که خدا متقیان را دوست می‌دارد... تا زمانی که آنها بر عهد خود پایدارند، شما هم عهد آنها را بپایید» (التوبه، ۴-۷)، این آیات نشان می‌دهد که ورود به جنگ با مشرکان در درجه نخست به سبب شرک آنها نیست، بلکه به خاطر عهدشکنی آنهاست و لذا بحث کاملاً اخلاقی و رفتاری بوده و ناظر به جنبه عقیدتی و باور نیست. در مجمع البیان از ابن عباس نقل شده است که آیات جهاد مانند «وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ...» و در راه خدا با





آنان که به جنگ و دشمنی شما برخیزند جهاد کنید؛ در مورد صلح حدیبیه نازل شده و ناظر به عهد و پیمانی است که مشرکان نقض کرده بودند (طبرسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۹).

همچنین آیاتی که در ادامه در سوره توبه درباره مشرکان بیان می شود و بیشتر به عنوان مستندات جهاد ابتدایی به کار گرفته می شود؛ مانند آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ؛ هر کجا مشرکان را یافتید آنها را به قتل برسانید» (التوبه، ۵)، به قرینه آیات ابتدایی این سوره، حکم مشرکانی را بیان می کند که عهدشکن بوده اند. آیه «فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَأَيْمَانَ لَهُمْ؛ با پیشوایان کفر کارزار کنید که آنها را عهد استواری نیست» (التوبه، ۱۲) نیز به صراحت پایبند نبودن آنها به عهد را دلیل قتال بیان می کند. حتی آیات ناظر به مسئله جهاد ابتدایی در دیگر سوره ها نیز این ادعا را پشتیبانی می کند؛ برای نمونه، در سوره نساء آمده است: «فَحُدُّوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ... إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَيَّ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ؛ هر کجا آنان را یافتید بگریزدشان و بکشیدشان ... مگر آن کسانی که به گروهی می پیوندند که میان شما و آنان پیمان عدم تعرض است» (نساء، ۸۹-۹۰) که نشان می دهد نفی برخورداری از باورهای شرک آلود دلیل بر قتال و حمله ابتدایی نیست؛ از این رو در ادامه همین آیه بیان می شود که «فَإِنْ اعْتَرَفُواكُمْ فَلَمْ يِقَاتِلُوكُمْ... فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا؛ اگر از شما کناره گرفتند و با شما نجنگیدند، خدا برای شما راهی علیه آنها نگشوده است» (نساء، ۹۰). مطابق این آیات، قانون جهاد ابتدایی ناظر به مشرکانی است که به هیچ وجه خود را به عهد و پیمان مقید نمی دانند. در این آیات بیان شده که اگر همین مشرکانی که با شما به جنگ وارد شدند، [در عین پایبندی به باورهای شرک آمیز خود] به ملتی پناهنده شدند که بین شما و آنها پیمان صلح است، تعقیبشان نکنید. یا اگر خودشان بگویند که دیگر خسته شدیم، [در عین اینکه هنوز خود را از باورهای مشرکانه بری ندانسته اند]، دیگر آنها را دنبال نکنید (نساء، ۸۹-۹۱)؛ بنابراین در درجه اول، برخورداری آنها از باورهای غیر توحیدی معیار نیست، بلکه معیار این است که آنها با شما خلاف اخلاق عمل کنند و پیمانی را که با شما بسته اند را نادیده بگیرند. این آیات نشان می دهد که علت دستور جهاد با مشرکان، پیمان شکنی آنهاست (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۱۴).

دیگر آیات مرتبط با بحث که شدت برخورد با کفار را بیان می‌کند، نظیر آیه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (الفتح، ۲۹) نیز موید همین رهیافت است. در این آیه بنا به نظر برخی مفسران (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۷۳)، «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» را باید بر اساس «وَلَا تَهِنُوا» (آل عمران، ۱۳۹) تفسیر کرد که در این صورت، «اشدءاء» به معنای خشن بودن و رحم نداشتن نیست، بلکه شدید در مقابل سستی یا ضعف و به معنای محکم بودن است؛ به این معنا که تابعان پیامبر ﷺ در مقابل کفار محکم هستند.

افزون بر این، در فهم آیات جهاد، باید به جبهه‌بندی‌های سیاسی که در زمان نزول این آیات وجود داشته نیز توجه داشت. در این آیات، لزوماً کافر به معنای آتئیست یا فردی که خدا را قبول ندارد نیست؛ بلکه منظور از کافر، کافر حربی یا کسانی هستند که تحمل عقاید دیگران را ندارند و دعوت حضرت رسول ﷺ را بر نمی‌تابند. به تعبیر علامه طباطبایی در تبیین معنای «کافرین» باید کفار عهد رسول خدا را از مطلق کفار جدا کرد؛ زیرا «در این آیات، مراد کفار عهد رسول خداست، نه مطلق کفار» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۲۳۰). علامه ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ؛ (ای رسول ما) برای کافران یکسان است که ایشان را بترسانی یا نترسانی، ایمان نخواهند آورد» (بقره، ۶) می‌فرماید: «مراد از کافر در این آیه، آن دسته از کفاری هستند که کفر و جحودشان سطحی نیست... منظور از کفار، صناید و سردمداران مشرکان قریش و بزرگان مکه است که در امر دین لجاجت می‌کردند و در دشمنی با دین خدا از هیچ کارشکنی کوتاهی نکردند» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۲). علامه همچنین در تفسیر آیه «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» می‌گوید این آیه ویژه کفار دست اول همچون مشرکان مکه و مانند آنان است که به رسول خدا ﷺ کفر ورزیدند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۷). همین‌طور در سوره انفال می‌فرماید «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انفال، ۵۵). منظور از «الَّذِينَ كَفَرُوا»، «الذین ثبتوا علی الکفر» است و آنها کسانی هستند که عنود دارند و عهدشکن هستند و شما برای مقابله با اینها باید همواره آماده باشید؛ از این‌رو اگر دارندگان عهد از کفار بر عهد خود پایدار نباشند، بر ولی امر است که با ایشان مقاتله



تفسیر



کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۱۶)؛^۱ بنابراین کافر در این آیات معنای خاص خود را دارد و خطاب آیات جهاد ابتدایی ناظر به کسانی است که با عهدشکنی اعلام جنگ کرده‌اند؛ در حالت حربی قرار گرفته‌اند و به مخالفت با پیامبر ﷺ و اصحاب وی پرداخته و قصد جان ایشان و مؤمنان را می‌کنند. لذا صرف تقسیم کفار به اهل کتاب و غیر اهل کتاب کافی نیست، بلکه باید مراتب کفر را به عنوان یک واژه مشکک و نیز مراتب شدیدبودن را در تبیین حکمت جهاد ابتدایی در نظر گرفت،^۲ و سپس آیات جهاد را معنا کرد.

بنابراین، آیات قرآن با رویکرد اخلاق‌محور در باب تبیین حکم جهاد ابتدایی همراه است. حتی اگر نگاه عقیدتی نیز به مسئله داشته باشیم، باز هم به نوعی حکمت جهاد به مسئله اخلاقی باز می‌گردد و کفار از آن جهت که نقض عهد کرده‌اند و عهد فطری خود را نقض کرده‌اند، تقبیح و ملامت می‌شوند و چه بسا از این جهت مستحق جهاد هستند. آیه «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ... أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ؛ کسانی که عهد خدا را بعد از پیمان‌بستن می‌شکنند...، آنانند که لعنت و بدی در آن سرای برای آنهاست» (الرعد: ۲۵) می‌فرماید کفار کسانی هستند که عهد فطرت سلیم را که مقتضای آن اقرار به توحید است، نقض کرده‌اند و احکام خدا و راه او را که بشر را به سعادت می‌رساند تغییر داده‌اند و آن را قطع کرده‌اند؛ از این رو باید با آنها برخورد شود و یکی از مصادیق برخورد با آنها جهاد ابتدایی است.

۲-۳. همراهی سیره اولیای دین با رویکردهای اخلاق‌محور

پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام و دیگر ائمه علیهم السلام هیچگاه در نظر و عمل در پی گسترش آیین اسلام از طریق جنگ نبوده‌اند و همواره کوشیده‌اند آیین اسلام از راه عقلانیت و

۱. «میان کفار عهدشکن و کفار وفادار به عهد فرق است» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۴۷).

۲. مانند آیه: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا، ثُمَّ كَفَرُوا، ثُمَّ آمَنُوا، ثُمَّ كَفَرُوا، ثُمَّ آمَنُوا، ثُمَّ كَفَرُوا، ثُمَّ آمَنُوا... أُولَئِكَ كَانُوا فِي عَيْنِنَا أَهْلًا» (البقره: ۱۷۷). که ایمان آوردند و باز کافر شدند، آن‌گاه دوباره ایمان آوردند و باز کافر شده‌اند و این بار کفرشان زیادتر شد، اینها را خدا ابداً نخواهد آمرزید» (النساء، ۱۳۷).

اندیشه‌ورزی آزادانه رشد یابد. در سیره پیامبر ﷺ کشورگشایی به منظور ترویج عقاید اسلام وجود ندارد. نامه‌های پیامبر ﷺ در مکاتیب الرسول به پادشاه ایران، روم، حبشه و... نشان می‌دهد که ایشان در هیچ یک از این نامه‌ها تهدید صریح به جنگ نکرده‌اند و فقط پیام حق را ابلاغ کرده و مسئولیت عدم پذیرش را بر خود آنها واگذار کرده‌اند.^۱ هر چند به صورت ضمنی به نظر می‌رسد گاهی تهدیدهایی نیز در این مکاتبه‌ها هست؛ از جمله تعبیر «اسلم، تسلیم» در بیشتر نامه‌ها که اشاره دارد اگر اسلام نیاورید، در سلامت نخواهید بود؛ اما می‌توان گفت این تهدیدها ناظر به جهاد ابتدایی نیست، بلکه به جهاد دفاعی بازمی‌گردد که پیامبر ﷺ در جهت دفاع از حق طبیعی انسان‌های مستضعف که تحت سلطه حکومت‌های طاغوتی قرار گرفته‌اند، وظیفه خود می‌داند که در صورت برخورداری از قدرت، جهت آزادی انسان‌های مستضعف و جوامع آنها اقدام کند. سیره پیامبر و ائمه علیهم‌السلام فقط دعوت منطقی بوده است و از همین رو در زمان پیامبر تمام جنگ‌هایی که رخ داد یا دفاعی بوده و یا سریه‌هایی بوده است که دفاع پیش از موعد در آنها صورت گرفته است؛ به گونه‌ای که اگر پیامبر ﷺ اقدامی نمی‌کرد غافلگیرانه مورد هجوم واقع می‌شد. به‌طور کلی سیره‌نویسان شمار غزوه‌ها و سرایای دوران زمامداری حضرت رسول را بیست و هفت غزوه و سی و هشت سریه دانسته‌اند که تنها در نه غزوه از آنها جنگ در گرفته است (ابن هشام، ۲۰۰۹م، ج ۴، ص ۲۱۱). تمام این نه غزوه نیز یا با هجوم و لشکرکشی دشمنان بوده و یا پس از عهدشکنی و توطئه‌گری دشمنان شکل گرفته است؛ از این رو به‌رغم ادعای برخی محققان که جنگ بدر، خیبر و مته را از نوع جهاد ابتدایی می‌دانند (آصفی، ۱۳۷۹، ص ۳۰؛ العارف، ۱۳۸۷، ص ۴۶۲)، در سیره پیامبر ﷺ، جهاد ابتدایی دیده نمی‌شود. تنها و مهم‌ترین فتح در زمان حضور پیامبر ﷺ فتح مکه بوده است که آن هم بدون هرگونه جنگ و خون‌ریزی رخ داده است. به گواهی تاریخ، فتوحات اسلامی و کشورگشایی‌ها، بعد از پیامبر ﷺ و در دوره زمامداری خلیفه اول و



۱. برای نمونه پیامبر ﷺ در نامه به کسری می‌نویسد: «من محمد رسول الله إلى کسری عظیم فارس سلام علی من اتبع الهدی و آمن بالله ورسله، أما بعد، فإني رسول الله إلى الناس كافة لينذر من كان حيا، أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك إثم المجوس» (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۲۱).



دوم اتفاق افتاده و در زمان عثمان قوت گرفته است. این فتوحات پس از زمان رسول خدا ﷺ و بیشتر با انگیزه گسترش قلمرو سیاسی و جغرافیایی و تفکر سیاسی دولت حاکمه صورت گرفته است.^۱ البته ممکن است گفته شود پیامبر ﷺ در زمان حضور خود قدرت کشورگشایی و فتوحات نداشته و به همین جهت در این زمینه اقدام نکرده است (وات، ۱۳۸۱، ص ۹۵)، ولی این سخن دقیق نیست؛ زیرا شیخ مفید بیان می کند که در جریان صلح حدیبیه، ۳۶۰۰ مرد به همراه نبی ﷺ بود، اما با این حال حضرت مصلحت را در جنگ ندید (مفید، بی تا، ج ۲، ص ۲۴). علاوه بر این، مکاتبه های پیامبر ﷺ با پادشاهان ایران، روم و... پس از فتح مکه صورت گرفته است که نشان می دهد پیامبر ﷺ از لشکر عظیمی برخوردار بوده است. همچنین چه بسا برخی سکوت امام علی (ع) در برابر کشورگشایی خلفا یا برخی مشاوره هایی را که ایشان در مقاطع مختلف بر اساس مصالح اسلام به خلفا داده اند، به نوعی تأیید فتوحات از سوی حضرت تلقی کنند، اما سیره حضرت و سبک زندگی وی به دور از این امر است و به نظر می رسد سکوت آن حضرت بیشتر به دلیل نداشتن آزادی و قدرت و موقعیت برای ابراز مخالفت با تصمیم خلفا باشد؛ زیرا حضرت در هیچ زمانی آزاد نبود تا ارزیابی خود از عملکرد شیخین را بیان کند (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۲۰۸). مشورت وی به خلفا نیز، چند نکته دارد: اول آنکه مشورت حضرت به خلیفه دوم، ناظر به جنگ دفاعی بوده است؛ چرا که در سال ۱۵ هجری در سرزمین قادسیه نبرد سختی میان سپاه اسلام و نظامیان ایران رخ داد که پیروزی مسلمانان را در پی داشت. پس از این پیروزی، «یزدگرد» پادشاه ایران، سپاهی به فرماندهی «فیروزان» ترتیب داد تا جلوی حمله احتمالی را بگیرد و یا دست به حمله تهاجمی زند (مسکویه رازی، ۱۳۶۹، ج ۱، صص ۲۸۱-۲۸۳ و ج ۲، ص ۲۸۶). اینجا بود که خلیفه سران

۱. به ادعان برخی، فتوحات بیشتر به انگیزه ارضای روحیه جنگ جویی میان قبائل یا دستیابی به غنایم (حتی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷) و یا مشغول ساختن مخالفان به امور جنگ برای در امان ماندن حکومت مرکزی از انتقادات آنها انجام شده است (دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۲). در عین حال، نمی توان انکار کرد که چه بسا این فتوحات با انگیزه تبلیغ اسلام نیز انجام شده باشد، اما از آنجا که استفاده ابزاری از دین در عملکرد خلفا زیاد دیده می شود، دست کم نمی توان گفت تنها انگیزه آنها تبلیغ اسلام بوده است (نک: دهقان رحیم، ۱۳۹۴، صص ۶۲-۷۲).

صحابه را از تصمیم خود مبنی بر اینکه می‌خواهد مدینه را ترک کند آگاه ساخت. در این موقع امیر مؤمنان علیه السلام برخاست و فرمود: «موقعیت زمامدار، همچون رشته مهره‌هاست. اگر رشته از هم بگسلد، مهره‌ها پراکنده شده و هرگز نمی‌توان آنها را جمع آوری کرده و از نو نظام بخشید» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خ ۱۴۶، ص ۲۰۳)؛ بنابراین مشورت حضرت به خلیفه ناظر به یک جهاد دفاعی است، نه ابتدایی؛ دوم اینکه حضرت با فتوحات موافق نبود، اما وقتی بالاخره این فتوحات آغاز شده بود، در این موقعیت اگر حضرت مشورت نمی‌داد، چه بسا ضربه اساسی به کل اسلام وارد می‌شد؛ از این رو، حضرت به سبب مصالح اسلام، مشورت می‌داد و حتی با حضور برخی از شیعیان خود از جمله بُرَیْدَةُ بنِ حُصَیبِ اسلمی، ابو عبید ثقفی و حجر بن عدی (جعفریان، ۱۳۸۰، صص ۱۱۱، ۱۱۹) مخالفت نکرد؛ سوم اینکه عدم موافقت حضرت با اصل فتوحات بر فرض اینکه با نهی صریح ایشان اثبات نشود، با مبنای جهاد ابتدایی که فرمان آن باید از سوی امام معصوم و یا فقیه عادل صادر شود ثابت می‌شود.



۴۷

تفسیر

اخلاق محوری. با باور محوری. تحلیلی انتقادی از حکمت جهاد ابتدایی

۳-۳. مسئله جزیه

پرسشی که دست کم درباره کافران اهل کتاب^۱ می‌توان پرسید این است که اگر به واقع فلسفه جهاد ابتدایی هدایت کردن انسان‌ها در دست شستن از باورهای ناصحیح اعتقادی است، پس چرا اسلام از آنها جزیه می‌گیرد (التوبه، ۲۹) و در عین حال آنها را رها می‌کند تا دین و اعتقاد خود را داشته باشند؟ اگر موضوع اصلی تغییر اعتقادات آنها و رها شدن از باورهای شرک آلود است، رها کردن آنها به گونه‌ای که آزادانه بر اساس باورهای ناصحیح خود عمل کنند، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ چه بسا با استناد به تعبیر «حَتَّى يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» [با آنها قتال و کارزار کنید] تا آن گاه که با دست خود با ذلت و تواضع جزیه دهند» (التوبه، ۲۹)، گفته شود که کافران در این صورت نوعی

۱. چون جزیه، تنها از کفار اهل کتاب گرفته می‌شود و در مورد کفار غیر اهل کتاب نظیر بت پرستان و ستاره پرستان، جزیه دادن معنا ندارد، بلکه باید اسلام را به آنها عرضه کرد و اگر نپذیرند، باید کشته شوند (مروارید، ۱۴۰۶ق، ص ۸۷).



حقارت را متحمل خواهند شد و این امر آنها را به تأمل وامی دارد و به سمت اسلام سوق می‌دهد؛ اما در پاسخ می‌توان گفت حقارت به همان میزان که ممکن است فردی را در جهت هدایت بیدار سازد، چه بسا او را به بیزاری و تنفر از اسلام نیز سوق دهد. سخن کوتاه اینکه شواهد یادشده نشان می‌دهد که هنگام سخن گفتن از تبیین فلسفه جهاد ابتدایی، در کنار رویکردهای باورمحور باید به رهیافت رفتارمحور یا اخلاق‌محور نیز توجه جدی داشت. باید تشریح حکم جهاد ابتدایی را ناظر به اخلاق و به‌طورخاص ناظر به موضوع عهدشکنی و پیمان‌شکنی دانست که در زمان حضور پیامبر ﷺ امری رایج بوده است (وات، ۱۳۸۱، ص ۹۵).

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه در این مقاله بیان گردید، می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. کفر و شرک عقیدتی، علت کافی برای قتال با کفار نیست، بلکه حداقل نوعی بی‌اخلاقی رفتاری باید در کنار شرک مطرح باشد تا بتواند مجوزی برای صدور فرمان جهاد ابتدایی از سوی معصوم باشد. بر این اساس، هدف اصلی جهاد ابتدایی، در درجه نخست هدایت اخلاقی انسان‌هاست.
۲. تعریف جهاد ابتدایی به جهادی که در راه نشر و تبلیغ عقیده اسلامی صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که بتوان از آن به جهاد عقیدتی تعبیر کرد، تعریف دقیقی نیست، بلکه باید بعد اصلاح رفتار نیز در تعریف جهاد ابتدایی مورد ملاحظه قرار گیرد.
۳. در صورت اولویت دادن به تبیین‌های رفتارمحور به جای تبیین‌های باورمحور از فلسفه جهاد ابتدایی، دیگر مسائلی مانند تراحم جهاد ابتدایی و آزادی عقیده به این معنا که چرا اسلام جهاد در برابر مشرکان و کفار (غیر اهل کتاب) را مشروع دانسته است و آیا این امر با آزادی عقیده و ایمان منافات ندارد، مطرح نخواهد بود؛ چون در این صورت، اساساً جهاد ابتدایی ناظر به باورها و ساحت عقیدتی انسان نخواهد بود، بلکه ناظر به اخلاق و رفتار خواهد بود.
۴. در فرهنگ شیعی، اگرچه جهاد ابتدایی در کنار جهاد دفاعی یک حکم اصالی

شرعی است، اما بیش از آنکه ناظر به باور به عقیده افراد و به هدف شرک زدایی باشد، ناظر به رفتار و اخلاق است و با هدف هدایت انسان‌ها در راستای پایبندی به اخلاق، وضع شده است.

۵. ابتدای حکمت جهاد ابتدایی بر رفتار، ناشی از تأثیر شگرف ساحت رفتاری انسان بر ساحت شناختی و عقیدتی اوست. رفتارهای غیراخلاقی، از آن جهت که سبب قطع فیض الهی می‌شود و همچنین از آن جهت که تأثیر تکوینی بر هویت فرد ایجاد می‌کند، بر قوای شناختی و هویت اندیشیدگی انسان تأثیر می‌گذارد؛ از همین رو گاهی باید با استفاده از جهاد ابتدایی در اصلاح رفتار انسان‌ها کوشید که به صورت طبیعی هدایت اعتقادی آنها را نیز در پی خواهد داشت.^۱



۱. تفکیک رویکرد باورمحور و رفتارمحور در اینجا، نباید سبب نادیده گرفتن ارتباط تنگاتنگ میان ساحت باور و رفتار و تأثیر متقابل ساحت عقیدتی و رفتاری انسان شود. همان‌گونه که نمی‌توان تأثیر معرفت و اعتقاد بر رفتار را نادیده گرفت، نباید از تأثیر رفتارهای غیراخلاقی انسان بر معرفت و ساحت عقیدتی وی نیز غافل بود. لذا اینکه در تبیین حکمت جهاد ابتدایی به رفتار اخلاقی اهمیت داده می‌شود، به دلیل تأثیر شگرفی است که ساحت رفتاری انسان بر ساحت عقیدتی وی دارد. این بیان قرآن که «كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أُسْأُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ؛ فَرَجَمَ كَسَانِيَّ كَمَا بَدَىٰ كَرْدَنَد [بسی] بدتر بود [چرا] که آیات خدا را تکذیب کردند و آنها را به مسخره می‌گرفتند» (روم، ۱۰) نشان می‌دهد که انسان با منش‌های نادرست، قدرت تشخیص خود را از دست خواهد داد. در حقیقت، رفتارهای غیراخلاقی، گاهی مانع ظهور عقلانیت و موجب تضعیف ساحت باور است (پورسینا، ۱۳۹۶، ص ۴۹۱)؛ از این رو تهذیب اخلاق، مقدمه دست‌یافتن به معرفت متعالی است و از این رو خداوند با جهاد ابتدایی، نخست ساحت رفتاری انسان‌ها را در نظر گرفته است.

فهرست منابع

- * نهج البلاغة. شريف الرضى، محمد بن حسين. (۱۴۱۴ق). (للسبجى صالح). (چاپ اول). قم: نشر هجرت.
۱. آصفى، محمد مهدى. (۱۳۷۹). الجهاد (تقرير: ابو ميشن الشيبب). قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميه قم.
۲. ابن بابويه، محمد بن على. (۱۴۱۳ق). من لا يحضره الفقيه. (ج ۴، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامى.
۳. ابن منظور. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. (ج ۳). بيروت: دارالاحياء التراث العربى.
۴. ابن هشام، ابو محمد عبد الملك. (۲۰۰۹). السيرة النبوية. المجلد الرابع (شرح و تحقيق: احمد شمس الدين). بيروت: دارالبحار - دار مكتبة الهلال.
۵. ابو عطيه، السيد. (بى تا). النظرية العامة للجهاد فى الشريعة الاسلامية. الاسكندرية: مؤسسه الثقافه الجامعيه.
۶. ابو جيب، سعدى. (۱۴۰۸ق). القاموس الفقهى لغة و اصطلاحاً. (چاپ دوم). سورية - دمشق: دار الفكر.
۷. احمدى ميانجى، على. (۱۴۱۹ق). مكاتيب الرسول. (ج ۲). قم: انتشارات دار الحديث.
۸. اشراق، محمد كريم. (بى تا). تاريخ و مقررات جنگ در اسلام. بى جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامى.
۹. پورسينا، زهرا. (۱۳۹۶). تأثير گناه بر معرفت با تكيه بر آراى امام محمد غزالى. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
۱۰. جعفریان، رسول. (۱۳۸۰). تاريخ خلفاء از رحلت پيامبر تا زوال امويان. (چاپ اول). قم: دليل ما.
۱۱. حتى، فيليب خورى. (۱۳۸۰). تاريخ عرب (ترجمه: ابوالقاسم پاينده). تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
۱۲. حسنى خامنه‌اى، سيدعلى بن جواد. (۱۴۲۴ق). أجوبة الاستفتاءات (فارسى). (چاپ اول). قم: دفتر معظم له در قم.
۱۳. حلبى، ابوالصلاح تقى الدين بن نجم الدين. (۱۴۰۳ق). الكافي فى الفقه. (چاپ اول). اصفهان: كتابخانه عمومى امام اميرالمؤمنين عليه السلام.



۱۴. خوئی، میرزا حبیب الله هاشمی. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (خوئی). (ج ۱۷، چاپ چهارم). تهران: مكتبة الاسلامية.
۱۵. دهقان، رحيم. (۱۳۹۴). رابطه اخلاق و سياست؛ بررسی رویکرد ماکیاولیستی بنی امیه. ماهنامه معرفت، ۲۴ (۲۱۰)، صص ۶۱-۷۲.
۱۶. دینوری، ابن قتیبه ابومحمد عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۰ق). الامامة والسياسة. (ج ۱). بیروت: دار الاضواء.
۱۷. الزحيلي، محمد. (۱۴۱۸ق). حقوق الانسان في الاسلام. دمشق: دار ابن كثير و دار الكلم الطيب.
۱۸. السحيمي، عبدالسلام بن سالم بن رجاء. (۱۴۲۹ق). الجهاد في الاسلام؛ مفهومه و طوابطه و انواعه و اهدافه. المملكة العربية السعودية: دار النصيحة.
۱۹. سيوطي، عبد الرحمن بن ابى بكر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور في التفسير بالمأثور. (ج ۱، چاپ اول). قم: كتابخانه عمومي آيت الله العظمى مرعشى نجفى رحمته الله.
۲۰. شديد، محمد. (بی تا). الجهاد في الاسلام. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۱. شهيد ثانی، زين الدين بن علی. (۱۳۷۹). الروضة البهیة. (ج ۱). قم: مركز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. طباطبایي، سيد محمد حسين. (۱۳۷۱). الميزان في تفسير القرآن. (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، چاپ دوم). قم: انتشارات اسماعيليان.
۲۳. طبرسي، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). مجمع البيان في تفسير القرآن. (ج ۵). بیروت: دار المعرفة.
۲۴. طبرسي، فضل بن حسن. (بی تا). ترجمه تفسير مجمع البيان. (ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات فراهانی.
۲۵. الظالمی، محمد صالح جعفر. (بی تا). الفقه السياسي في الاسلام. بیروت: دار الجليل المسلم.
۲۶. العارف الكشفي، جعفر. (۱۳۸۷). الرسول المصطفى واليهود. مشهد: نشر سنبله.
۲۷. فارسی، جلال الدين. (۱۳۴۵). جهاد؛ حد نهایی تكامل. تهران: نشر جهان آرا.
۲۸. فاضل لنكرانی، محمدجواد. (۱۳۹۵). قرآن و مشروعیت جهاد ابتدایی. فصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامی، ۵، صص ۱۳-۵۰.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتيح الغيب. (ج ۱۶). بیروت: دارالاحياء التراث العربي.



۳۰. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. (ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ط - بیروت). (ج ۳۹، چاپ دوم). بیروت: بی.نا.
۳۲. مرعی، حسین عبدالله. (۱۴۱۳ق). القاموس الفقہی. ۱جلدی. (چاپ اول). بیروت - لبنان: دار المجتبی.
۳۳. مروارید، علی اصغر. (۱۴۰۶ق) (تحقیق). سلسله الینایع الفقہیہ: الجهاد. الطبعة الأولى. طهران: مرکز بحوث الحج والعمرة.
۳۴. مسکویه رازی، ابوعلی. (۱۳۶۹ش). تجارب الامم (ترجمه: ابوالقاسم امامی). تهران: انتشارات سروش.
۳۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی. (۱۴۱۳ق). المقنعة (للشیخ المفید). (چاپ اول). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی. (بی.تا). مسئله فی النص علی علیؑ. (ج ۲). قم: نشر کنگره شیخ مفید.
۳۷. وات، مونتگمری، آ. ج. آربری و همکاران. (۱۳۸۱). تاریخ اسلام کمبریج (زیر نظر پی. ام. هولت و همکاران، ترجمه: احمد آرام). تهران: انتشارات امیرکبیر.



References

* *Nahj al-Balagha*.

1. Abu 'Atiyya, al-Sayyid. (n.d.). *Al-Nazariyyat al-'amma li-l-Jihad fi-l-Shari'at al-Islamiyya* (The General Theory for Jihad in Islamic Sharia). Alexandria: Mu'assisat al-Thiqafat al-Jami'iyya. [In Arabic]
2. Abu Jayb, S. (1987). *Al-Qamus al-Fiqhi Lughah wa Istilah* (The Jurisprudential Dictionary: Words and Terms) (2nd ed.). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
3. Ahmadi Miyanjaji, A. (1998). *Makatib al-Rasul* (The Prophet's Writings) (Vol. 2). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
4. Al-'Arif al-Kashfi, J. (2008). *Al-Rasul al-Mustafa wa-l-Yahud* (The Selected Prophet and the Jews). Mashhad: Sunbulih Publications. [In Arabic]
5. Al-Sahimi, 'Abd al-Salam ibn Salim ibn Raja'. (2008). *Al-Jihad fi-l-Islam: Mafhumuh wa Dawabituh wa Anwa'uh wa Ahdafuh* (Jihad in Islam: its Concept, Maxims, Types, and Goals). Saudi Arabia: Dar al-Nasiha. [In Arabic]
6. Al-Zalimi, M. S. J. (n.d.). *Al-Fiqh al-Siyasi fi-l-Islam* (The Political Jurisprudence in Islam). Beirut: Dar al-Jalil al-Muslim. [In Arabic]
7. Al-Zuhayli, M. (1997). *Huquq al-Insan fi-l-Islam* (Human Rights in Islam). Damascus: Dar ibn Kathir and Dar al-Kilam al-Tayyib. [In Arabic].
8. Asifi, M. M. (2000). *Al-Jihad* (The Jihad) (Abu Maythan al-Shabib, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office, Seminary of Qom. [In Arabic]
9. Dihqan, R. (2015). Relation between Ethics and Politics: A Consideration of Umayyad Machiavellistic Approach. *Ma'rifat*, 24(210), pp. 61-72. [In Persian]
10. Ibn Qutaybah. (1989). *Al-Imama wa-l-Siyasa* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Adwa'.
11. Fakhr Razi, Muhammad ibn 'Umar. (1999). *Mafatih al-Ghayb* (Vol. 16). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
12. Farsi, Jalal al-Din. (1966). *Jihad: the Ultimate Stage of Perfection*. Tehran: Jahan Ara. [In Persian]
13. Fazil Lankarani, M. J. (2016). The Qur'an and the Legitimacy of Primary



۵۳

- Jihad. *Journal of Islamic Law & Jurisprudence Researches*, (5), pp. 13-50.
[In Persian]
14. Halabi, Abu-l-Salah Taqiyy al-Din ibn Najm al-Din. (1982). *Al-Kafi fi-l-Fiqh* (1st ed.). Isfahan: Public Library of Imam Amir al-Amu'minin. [In Arabic]
 15. Hitti, Philipi Khuri. (2001). *Tarikh-i 'Arab* (History of Arabs) (A. Payandih, Trans.). Tehran: 'Ilmi va Farhangi Publications. [In Persian]
 16. Khamenei, S. A. (2003). *Ajwibat al-Istifta'at* (1st ed.). Qom: Ayatollah Khamenei's Office. [In Persian]
 17. Ibn al-Manzur. (1987). *Lisan al-'Arab* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
 18. Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali. (1992). *Man La Yahduruh al-Faqih* (2nd ed., Vol. 3). Qom: Office of Islamic Publications. [In Arabic]
 19. Ibn Hisham, Abu Muhammad 'Abd al-Malik. (2009). *Al-Sirat al-Nabawiyah* (A. Sh. al-Din, Ed., Vol. 4). Beirut: Dar al-Bihar and Dar Maktabat al-Hilal. [In Arabic]
 20. Ishraq, M. K. (n.d.). *History and Laws of War in Islam*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islami. [In Persian]
 21. Ja'fariyan, R. (2001). *History of Caliphs: from the Prophet's Demise to the Umayyad Collapse* (1st ed.). Qom: Dalil-i Ma. [In Persian]
 22. Khu'i, Mirza Habibullah Hashimi. (1979). *Minhaj al-Bira'a fi Sharh Nahj al-Balagha* (4th ed., Vol. 17). Tehran: Maktabat al-Islamiyya. Fourth edition. [In Arabic]
 23. Majlisi, Muhammad Baqir. (1982). *Bihar al-Anwar* (2nd ed., Vol. 39). Beirut: n.p. [In Arabic]
 24. Marei, H. (1992). *Al-Qamus al-Fiqhi* (1st ed.). Beirut: Dar al-Mujtaba. [In Arabic]
 25. Miskawayh Razi, Abu 'Ali. (1990). *Tajarib al-Umam* (A. Imami, Trans.). Tehran: Surush. [In Persian]

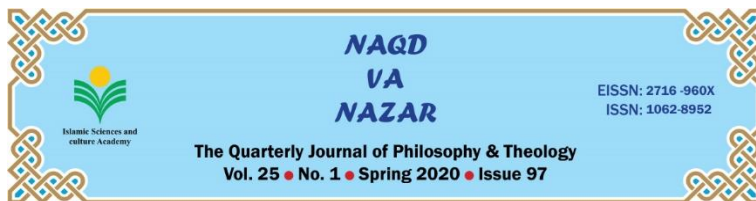


26. Montgomery, W. (2002). *The Cambridge History of Islam* (P. M. Holt, Ed., A. Aram). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
27. Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man al-'Akbari al-Baghdadi. (1992). *Al-Muqni'a* (1st ed.). Qom: World Conference of the Millennium of Shaykh Mufid. [In Arabic]
28. Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man al-'Akbari al-Baghdadi. (n.d). *Mas'ala fi-l-Nass 'ala 'Ali* (1st ed., Vol. 2). Qom: World Conference of the Millennium of Shaykh Mufid. [In Arabic]
29. Murvarid, A. A. (1985). *Silsilat al-Yanabi' al-Fiqhiyya: al-Jihad* Tehran: Markaz Buhuth al-Hajj wa-l-'Umura [In Arabic]
30. Pursina, Z. (2017). The Impact of Sins on Knowledge with focus on Imam Muhammad Ghazali's Views. Qom: Publications of Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
31. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1985). *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* (1st ed., Vol. 2). Tehran: Nasir Khusrow. [In Arabic]
32. Shadid, M. (n.d.). *Al-Jihad fi-l-Islam*. Beirut: Mu'assisat al-Risala. [In Arabic]
33. Shahid Thani, Zayn al-Din ibn 'Ali. (2000). *Al-Rawdat al-Bahiyya* (Vol. 1). Qom: Publication Center of Islamic Propagation Office. [In Arabic]
34. Suyuti, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1983). *Al-Durr al-Manthur fi-l-Tafsir bi-l-Ma'thur* (Vol. 1). Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
35. Tabarsi, Fadl ibn al-Hasan. (1985). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
36. Tabarsi, Fadl ibn al-Hasan. (n.d.). *Tarjumi-yi Tafsir-i Majma' al-Bayan* (1st ed., Vol. 2). Tehran: Farahani. [In Persian]
37. Tabatabaei, S. M. H. (1992). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (2nd ed., Vols. 1, 2, 9, 14, 18). Qom: Isma'iliyan. [In Arabic]



تعمیر:

اخلاق محوری، باور محوری، تعلیمی انتقادی از حکمت جهاد ابتدائی



A Reinvestigation of Criteria and Advantages of the Bifurcation of Monotheism into Theoretical and Practical with focus on Imami Theology

Muhammad Meysam Haqhgoo¹

Received: 13/07/2020

Accepted: 29/02/2020

Abstract

In their theological work, some contemporary Imami intellectuals have divided stages of monotheism (*tawhīd*) into “theoretical” and “practical.” They have proposed definitions and criteria in order to explain the bifurcation. A consideration of this body of work reveals that there are troubles with these definitions and criteria of the division. A more precise inquiry is needed to resolve these troubles. Moreover, that the bifurcation was not deployed in some other works necessitates a reconsideration of its advantages.

As a conclusion of this library-analytic research, it turns out that (a) theoretical monotheism is in the realm of insights, whereas practical monotheism is to be found in the realms of desire, character, and deeds, (b) in Imami theology or *kalām*, the division was innovated by Mutahhari—it cannot be found prior to him, (c) although there might be justifications for why the majority of Imami theologians have refrained from making a division between theoretical and practical kinds of monotheism, the bifurcation has its advantages.

Keywords

Theoretical monotheism, practical monotheism, Imami theology, Murtaza Mutahhari.

1. PhD, Teaching Islamic Doctrines, University of Islamic sciences, Qom, Iran. haghgoo@whc.ir.

بازپژوهی معیارها و فواید تقسیم توحید به نظری و عملی، با تأکید بر کلام امامیه

محمد میثم حفقو*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۳

چکیده

برخی از اندیشوران معاصر امامیه در آثار کلامی خود مراتب توحید را به دو قسم «نظری» و «عملی» تقسیم کرده، تعریف‌ها و شاخص‌هایی را در تبیین این تقسیم‌بندی مطرح کرده‌اند. بررسی این آثار نشان می‌دهد که مفاد تعریف و ضوابط تقسیم، اشکال‌هایی دارد که رفع آنها به واکاوی دقیق‌تری نیازمند است. همچنین عدم کاربست این تقسیم در برخی دیگر از آثار، می‌طلبد که فواید آن بررسی مجدد شود.

در نتیجه این تحقیق کتابخانه‌ای - تحلیلی مشخص گردید که الف) توحید نظری تنها در حوزه بینش مطرح است، ولی توحید عملی در ساحت‌های کشش، منش و کنش وجود دارد؛ ب) مبتکر این تقسیم در کلام امامیه، شهید مطهری است و پیش از ایشان تقسیم مزبور به کار نرفته است؛ ج) اگرچه می‌توان دربارهٔ اعراض اغلب متکلمان امامیه از تقسیم توحید به نظری و عملی توجیه‌هایی ارائه کرد، این تقسیم فوایدی نیز دارد که در مجموع مفیدبودن آن را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها

توحید نظری، توحید عملی، کلام امامیه، شهید مطهری.

haghgoo@whc.ir

* دکتری مدرسی معارف اسلامی از دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

■ حفقو، محمد میثم. (۱۳۹۹). بازپژوهی معیارها و فواید تقسیم توحید به نظری و عملی، با تأکید بر کلام امامیه.

Doi: 10.22081/jpt.2020.68574

فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۷)، صص ۵۷-۸۹.



موضوع «توحید» از مهم‌ترین موضوعات مطرح در منابع دینی و دانش‌هایی مانند کلام، فلسفه و عرفان اسلامی است. در اهمیت توحید همین بس که ایمان به آن، در کنار تصدیق به رسالت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نخستین شرط تشریف به آیین حیات‌بخش اسلام و ورود به آستانه سعادت و رستگاری است. هر کدام از باورهای ما، به‌ویژه آن‌گاه که به مرتبه «ایمان» برسد، انگیزه‌ها و گرایش‌های خاصی را می‌آفریند و این انگیزه‌ها به شکل‌گیری اعمال خاصی می‌انجامد.

تقسیم توحید به دو شاخه «نظری» و «عملی» می‌تواند این فرایند را با وضوح بیشتری تشریح کند: توحید نظری، نظام اعتقادی خاصی در باب خداشناسی و رابطه خدا با جهان و انسان است. انسان موحد، ذات خداوند را به یکتایی می‌شناسد و او را تنها خالق، رب و اله عالم می‌داند و به حضور او در تمام هستی اذعان دارد. با توجه به اصل تأثیر اعتقاد در عمل، به یقین باورهای توحیدی چنین انسانی در انگیزه‌ها، خلق و خوها و رفتارهای او مؤثر می‌افتد و رنگ و بوی توحیدی به آن می‌بخشد و این، همان «توحید عملی» است. به این ترتیب، توحید عملی چیزی جز ثمره شیرین و حیات‌بخش باورهای توحیدی نظری در ساحت اعمال جوانحی و جوارحی انسان نیست. چنین انسانی در صورت پایبندی به لوازم عقاید توحیدی خود، تنها خداوند یکتا را می‌پرستد؛ تنها از او یاری می‌جوید؛ جز خداوند به دیگری توکل نمی‌کند؛ تنها مطیع و فرمان‌بردار اوست و هر عملی را فقط برای جلب رضایت آن محبوب بی‌مثال انجام می‌دهد.

پیشینه تقسیم یادشده، واکاوی معیارهای مطرح در این تقسیم‌بندی و بررسی فایده‌های کلامی آن، سه محور بحث در این مقاله است که با تأکید بر آثار متکلمان امامیه عَلَيْهِمُ السَّلَام نگاشته شده است. ضرورت طرح این مباحث بدان جهت است که به این تقسیم‌بندی در برخی آثار کلامی معاصر توجه شده است. در عین حال تعریف و معیار این دو قسم - به استثنای شماری اندک - در هیچ کتاب یا مقاله‌ای به تفصیل تبیین نشده است. به سبب این رویکرد تعریف توحید نظری و عملی و شاخص‌های تفکیک، شفافیت کافی نیافته‌اند و در نتیجه اشکال‌هایی در طرح بحث و بیان مصادیق ایجاد شده است.



از سویی دیگر در تعداد قابل توجهی از آثار، تقسیم یاد شده مطرح نشده است. این مطلب انگیزه‌ای شد تا نگارنده در فواید این تقسیم‌بندی نیز تأملی داشته باشد و میزان کارآیی آن در مباحث کلامی را بررسی کند.

۱. مفهوم «توحید» و «نظری»

«توحید» مصدر باب «تفعیل» است که یکی از معانی آن «نسبت دادن مبدأ اشتقاق فعل به مفعول» و به عبارت دیگر، «کسی یا چیزی را دارای وصفی دانستن» است (استرآبادی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، صص ۹۲، ۹۴؛ نیشابوری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۱)؛ برای مثال «تعظیم» به معنای بزرگ‌دانستن و «تکفیر» به معنای کافرشمردن [کسی] است. بر این اساس، یکی از معانی مهم و پرکاربرد توحید، «یکی دانستن و یکتا شمردن» است. هرگاه این واژه درباره خداوند به کار رود، به معنای «اعتقاد به یگانگی خداوند، اقرار و ایمان به وحدانیت خداوند و یکتاپرستی» می‌باشد (نک: مدخل «توحید» در: دهخدا، ۱۳۴۳، ج ۱۵؛ معین، ۱۳۸۶؛ عمید، ۱۳۸۹؛ خدایپرستی، ۱۳۷۶). به ظاهر فراوانی استعمال توحید در معنای یادشده سبب شده است در بسیاری از کتاب‌های لغت، واژه توحید به‌طور مطلق (و بدون اضافه به الله) به یکتاپرستی و نفی شریک ترجمه شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۸۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۲۴؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۸۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۸).

توحید معنای دیگری نیز دارد؛ از جمله «یکی کردن و یگانه گردانیدن» که لغت‌شناسان متعددی مطرح کرده‌اند (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۷۷؛ کبیر مدنی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۳۰۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۷؛ ابراهیم انیس، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۲۷).^۱

از اضافه شدن یاء نسبت به واژه «نظر»، واژه «نظری» ساخته شده است. نظر در اصل به معنای تأمل در شیء و دیدن آن است^۲ که دیگر معانی^۳ از همین معنای اصلی گرفته

۱. در دانش‌نامه جهان اسلام، ج ۸، ص ۴۰۶، مدخل توحید ادعا شده است که معنای «یکی کردن» در دوره جدید برای این واژه استعمال شده است.

۲. برخی نیز اصل آن را «مقابله» دانسته‌اند (عسکری، ۱۴۰۰ق، صص ۶۵-۶۶).

۳. مانند: انتظار، رحمت، تقابل، تحاذی، مراعات، تأنی، تأخیر، مهلت، فکر، بحث و حکم (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۸۱۲-۸۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، صص ۲۱۵-۲۱۸).





شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۴۴). به بیان جامع‌تر، ماده «نظر» یعنی دیدن از روی تعمق و تحقیق در یک موضوع مادی یا معنوی با چشم یا قلب (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲، ص ۱۸۴). آنگاه که «نظر» مرادف با فکر استعمال گردد، معنایی اصطلاحی می‌یابد که عبارت است از اکتساب مجهول با استفاده از معلومات قبلی، و یا مرتب کردن امور معلوم برای دستیابی به امر مجهول (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۷۰۶؛ مظفر، ۱۳۷۶، ص ۱۹).

واژه «نظری»، افزون بر مفهوم لغوی‌اش (که با توجه به معنای «نظر» روشن می‌شود)، چندین معنای اصطلاحی نیز دارد؛ از جمله:

یک - «کسبی»، در مقابل «بدیهی» یا «ضروری»؛ طبق این اصطلاح، نظری یعنی علم تصویری یا تصدیقی که به دست آوردن آن به عملیات فکری و استدلال نیاز دارد (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۱۷).

دو - «علمی»، «ذهنی» و «تئوریک»، در مقابل «عملی»؛ یعنی آنچه که تعلقش به کیفیت عمل نداشته باشد و یا آنچه که حصولش متوقف بر عمل نباشد (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵؛ معین، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۲۶۶). پس از تعریف اصطلاح «توحید نظری»، روشن خواهد شد که در اینجا دومین معنای اصطلاح «نظری» قصد شده است.

۲. تعاریف اصطلاحی توحید

در تاریخ علم کلام، اصطلاح «توحید» در معانی متفاوتی به کار رفته است؛ بنابراین نباید تصور شود که منظور از توحید در علم کلام، همواره موضوع «یکتایی و بی‌همانندی» خداوند بوده است. اصطلاح کلامی «توحید» تظورهایی داشته است که به نظر می‌رسد می‌توان مجموعه آنها را در سه محدوده معنایی تبیین کرد:

الف) در تعداد اندکی از آثار پیشینیان، این اصطلاح درباره مجموعه عقاید بنیادین اسلام در مباحث مختلف اعتقادی به کار رفته است (نک: ابوحنیفه، ۱۹۸۰م؛ ماتریدی، ۱۴۲۷ق؛ فهرست؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۲۹).

ب) معنای اصطلاحی دوم، مجموعه عقاید مربوط به خداشناسی است که نسبت به اصطلاح اول کاربرد گسترده‌تری داشته است (توحید به معنای اعم) (نک: صدوق، ۱۴۱۴ق،

صص ۲۱-۲۲؛ صدوق، ۱۳۹۸، فهرست و صص ۱۷-۱۸؛ اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۶؛ ابن منده، ۱۴۲۳ق: فهرست؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۶؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، فهرست). البته گاهی مبحث عدل از این مجموعه متمایز شده است (نک: شریف مرتضی، ۱۳۸۷، صص ۲۹-۳۱؛ حلبی، ۱۴۰۴، ص ۳۳ ب؛ محقق حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷ ب؛ سیوری، ۱۴۲۰ق، ص ۴۹ ب؛ سیوری، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۶ ب)؛ از جمله در کاربردی که توحید به عنوان یکی از اصول پنج گانه اعتقادی مطرح می شود.

ج) اصطلاح سوم به مباحث مربوط به یگانگی و بی همتایی خداوند اختصاص دارد (توحید به معنای اخص). این اصطلاح در آثار بسیاری به کار رفته است (برای نمونه نک: فهرست کتاب‌های: حلی، ۱۴۱۳ق؛ جرجانی، ۱۳۲۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق). برخی از تعریف‌های متکلمان امامیه از توحید به معنای اخص بدین قرار است:

- حمصی رازی (ف. اوایل قرن ۷ ق): «خداوند بلندمرتبه با عنوان «واحد» توصیف می شود. معنای این توصیف آن است که جز خداوند، هیچ موجود دیگری تصور نمی شود که شایستگی پرستیده شدن داشته باشد؛ و اینکه در مجموعه صفات ذاتی که خداوند به صورت نفی یا اثباتی، استحقاق آن را دارد، هیچ کس شریک خداوند نیست؛ و اینکه خداوند قابل تجزیه و تبعض نمی باشد. خداوند از همه این انواع شرک، مبراست؛ بنابراین از دیدگاه ما خداوند متعال، قدیم و واجب الوجود بالذات است و هیچ قدیمی جز او وجود ندارد» (حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳۱).

- فاضل مقداد (ف. ۸۷۶ ق): «[خدای] واحد، آن موجودی است که در صفات ذاتی اش یگانه است و هیچ کس در این صفات با او شریک نیست. آن صفات ذاتی عبارتند از: واجب الوجود بودن، قدیم بودن، آفرینش مخلوقات و شایستگی عبادت» (سیوری، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵).

- ابوالفتح بن مخدوم (ف. ۹۷۶ ق): «حقیقت توحید یعنی تصدیق اینکه خداوند متعال، در صفاتش یگانه است؛ چنان که در ذاتش یگانه است» (سیوری و ابن مخدوم، ۱۳۶۵، ص ۱۴۳).

- شبّر (ف. ۱۲۲۰ ق): «توحیدی که اسلام با آن ثابت می شود چهار معنا دارد: توحید واجب الوجود، توحید آفریدگار جهان و تدبیرکننده نظام، توحید اله، توحید در



۶۱

باز پژوهی معیارها و فواید تقسیم توحید به نظری و عملی...



آفرینش و رزق. گاهی نیز توحید بر معانی دیگری اطلاق می‌شود که این معانی، شرط در اصل ایمان یا کمال ایمان هستند» (شبر، ۱۴۲۴ق، صص ۳۶-۳۹).

- کاشف الغطاء (ف. ۱۲۲۸ق): «توحید به این معناست که دانسته شود خداوند متعال در ربوبیتش یگانه است و در عبادت‌شدن شریک ندارد. بحث از صفات ثبوتی و سلبی نیز از توابع همین بحث است» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱).

- شریعتمدار استرآبادی (م. ۱۲۶۳ق): «توحید یعنی کامل بودن واجب الوجود به ذاتش و در ذاتش. بدان که توحید از لحاظ معنای تصویری عبارت است از اینکه مکلف، واجب الوجود بالذات را در همه ابعاد یگانه بداند؛ ... و از لحاظ معنای تصدیقی به معنای اعتقاد همراه با اقرار است به اینکه خداوند از هر جهت یگانه است و هیچ تکثری ندارد؛ هیچ شریکی در ذات و هیچ همسان و شبیهی در صفات ندارد» (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، صص ۱۷-۲۱).

ملاحظه می‌شود که در تعریف سید عبداللّه شبر و کاشف الغطاء توحید به مراتبش تعریف شده است؛ اما در تعاریف دیگر، تلاش شده تا بدون ذکر مراتب، مفهوم کلامی توحید معرفی گردد. در همه تعریف‌های یادشده به معرفت توحیدی (توحید نظری)، با قیدهایی همچون اعتقاد، معرفت و تصدیق توجه شده و به حیث عملی توحید (توحید عملی) توجهی نشده است.^۱ پس اگر بخواهیم تعریفی جامع ارائه دهیم که مشتمل بر دو حیث نظری و عملی توحید باشد، ناگزیر از پیشنهاد تعریف دیگری هستیم؛ بنابراین می‌توان گفت در فضای مباحث کلامی، توحید به معنای أخص به معنای «اعتقاد به یکتایی خداوند در همه مراتب و عمل به مقتضای این اعتقاد» است. منظور از اصطلاح توحید در این نوشتار نیز همین معنای أخص می‌باشد.

۳. پیشینه طرح انواع مراتب توحید در کلام امامیه

توحید به معنای أخص جنبه‌های مختلفی دارد که در همه آنها یگانه‌دانستن خدای متعال

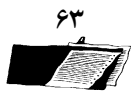
۱. این نکته، مؤید این ادعاست که قدمای متکلمان امامیه، به توحید عملی نپرداخته‌اند.

از حیث خاصی لحاظ می‌گردد که گاه به عنوان «اقسام توحید» و یا «مراتب توحید» از آن یاد می‌شود (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۱). به لحاظ تقسیم‌بندی و بسط مراتب توحید، شاهد یک سیر تکاملی در کلام امامیه هستیم. بر اساس تتبع گسترده آثار کلامی امامیه تا اوایل سده سیزدهم و تا پیش از حق‌الیقین فی معرفة أصول الدین^۱ اثر سیدعبدالله شبر (ف. ۱۲۴۲ق)، از میان مراتب توحید بیشتر به سه مرتبه توجه شده است: توحید ذاتی و احدی، توحید ذاتی احدی و توحید در عینیت صفات با ذات که مورد اخیر بیشتر با عنوان «نفی المعانی والأحوال» مورد توجه بوده است (برای نمونه نک: ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق، صص ۴۰، ۴۲؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۲۸، ۳۰؛ شریف مرتضی، ۱۳۸۷، صص ۳۰-۳۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، صص ۹۵-۹۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، صص ۲۹۰-۳۰۱؛ محقق حلی، ۱۳۷۶، صص ۶۴-۶۵). البته در همین برهه (پیش از سده سیزدهم) برخی از متکلمان گاهی به مراتب دیگری نیز اشاره کرده‌اند؛ مراتبی نظیر توحید در الوهیت، قدمت (ازلیت)، خالقیت، استحقاق عبادت (معبودیت) و انحصار صفات در ذات (برای نمونه نک: شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، صص ۲۱-۲۲؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۵۱-۵۲؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق، صص ۸۶، ۸۸؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳۱؛ علامه حلی، ۱۹۸۲م، ص ۶۴؛ سیوری، ۱۴۱۲ق، صص ۶۵، ۶۸). این تتبع به نسبت جامع نشان می‌دهد که متکلمان امامی تا پیش از سده دوازدهم، مراتب عملی توحید را مطرح نکرده و همواره برخی از مراتب نظری توحید را در نظر داشته‌اند.

از میان آثار مورد بررسی، کتاب حق‌الیقین سیدعبدالله شبر با بسط مراتب توحید، فصل جدیدی در این زمینه گشوده و مراتبی از توحید عملی را نیز مطرح کرده است. ایشان در ابتدای مبحث توحید، دو معنا برای توحید برمی‌شمارد: «عدم الجزئیه وعدم الشریک» (شبر، ۱۲۲۶، صص ۳۲-۳۳)؛ اما در ادامه به تفصیل مراتب متنوعی را عنوان کرده است که سه مرتبه آخر، گویای مراتبی از توحید عملی می‌باشد:

توحیدی که اسلام با آن ثابت می‌شود، چهار معنا دارد: (۱) توحید واجب الوجود؛ به این معنا که واجب الوجود هیچ شریکی در وجود و وجوب ندارد؛ (۲) توحید آفریدگار

۱. تاریخ تألیف این کتاب، ۱۲۲۶ق است.



نظیر

بازرُوهمی معیارها و فواید تقسیم توحید به نظری و عملی...



جهان و تدبیرکننده نظام؛ (۳) توحید اله [یعنی] فقط او استحقاق عبادت شدن دارد و نفی شریک از او در استحقاق عبودیت؛ (۴) توحید در آفرینش و رزق که می‌توان این معنا را در قسم دوم نیز قرار داد. گاه توحید بر معانی دیگری نیز اطلاق می‌شود که شرط در اصل ایمان یا کمال ایمان هستند؛ مانند: توحید در صفات و عینیت صفات و نفی مغایرت آنها؛ توحید در امر و نهی؛ توحید در مالکیت نفع و ضرر؛ توحید در توکل و اعتماد؛ توحید در محبت و مودت؛ و توحید در اعمال؛ به این معنا که برای غیر خدا کاری انجام ندهد (شبر، ۱۲۲۶، صص ۳۶-۴۰ و صص ۵۷-۶۰).

این روند در برخی از آثار بعدی نیز تداوم یافت و مراتب دیگری از توحید عملی در کنار مراتب نظری بیان شد؛ برای مثال محمدجعفر استرآبادی (ف. ۱۲۶۳ق) و محمدرضا مظفر (ف. ۱۳۸۳ق) و بسیاری از مؤلفان معاصر، توحید در عبادت را مطرح کرده‌اند (نک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۹؛ مظفر، ۱۳۷۸، ص ۳۷).

۴. پیشینه کاربرد اصطلاحی توحید نظری و توحید عملی

تقسیم توحید به نظری و عملی و مطرح شدن اصطلاح «توحید نظری» و «توحید عملی» در کلام امامیه، ابتکاری نوپدید است. به نظر می‌رسد سابقه کاربرد این دو اصطلاح، در نهایت به آثار استاد شهید مرتضی مطهری (ف. ۱۳۵۸) می‌رسد و پیشتر در کلام امامیه چنین اصطلاحی به کار نرفته است.^۱

البته تقسیم مقسم‌های مختلف به دو شاخه نظری و عملی، پرکاربرد و دیرینه است: از تقسیم معروف فلسفه به معنای اعم به نظری (شامل الهیات، ریاضیات و طبیعیات) و عملی (شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن) تا مقسم‌های دیگری مثل قوای نفس (نراقی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۹)، عقل، اخلاق، عرفان، حکمت و صنعت (نک: تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۵). حتی شهید مطهری منطق (به معنای معیارهای فکر بشری) را نیز بر اساس نوع معیار به

۱. این مدعا و برخی دیگر از مطالب این بخش، افزون بر بررسی کتاب‌ها و مقالات، بر جست‌وجوی واژگان مرتبط در نرم‌افزارهای کتابخانه کلام اسلامی، کتابخانه حکمت اسلامی و عرفان مبتنی است.

همین منوال تقسیم کرده است: معیارهای نظری که بر منطق‌های رایج منطبق است و معیارهای عملی که سیره یا روش نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹ ج، ص ۶۰).^۱

اگرچه اصطلاح توحید نظری نوظهور است، تقسیم توحید بر مبنای عقیدتی و رفتاری در کلام غیرامامیه به‌ویژه سلفیان سابقه دیرینه‌ای دارد؛ با این تفاوت که به‌جای توحید نظری از اصطلاح «توحید علمی» و واژگان مشابهی مانند «قولی»، «اعتقادی» و «خبری»، و به‌جای توحید عملی از اصطلاح «توحید طلب»، «توحید قصد» و «توحید اراده» استفاده شده است (نک: ابن تیمیه، ۱۴۲۰ق، ج ۳، صص ۷۹۷-۸۰۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، جزء ۱، صص ۵۷-۵۸؛ ج ۱، جزء ۲، ص ۲۲؛ ابن قیم، ۱۴۲۵ق، ج ۲۱، ص ۵۷۷؛ هراس، ۱۴۱۵ق، ج ۲، صص ۵۴-۵۵؛ حنفی، ۲۰۰۵م، ص ۸۹؛ قاری، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲).

افزون بر آنچه گذشت در برخی آثار عرفانی، مانند الإنسان الكامل نسفی (ف. ۶۸۶ق) و تهذیب النفوس ابن بادیس (ف. ۱۳۵۹ق) هم توحید به علمی و عملی منقسم گردیده است (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶؛ سکندری و ابن بادیس، ۱۴۲۶ق، ص ۵۲)؛ هرچند برخی عارفان توحید علمی را قسیم دو یا سه قسم دیگر قرار داده‌اند (نک: کاشانی، بی‌تا، ص ۱۹؛ آملی، ۱۳۵۲، ص ۳۵۹؛ اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲، ص ۱۱۲).

۵. تبیین معیار تمایز توحید نظری از توحید عملی

با توجه به اینکه شهید مطهری مبتکر استفاده از دو اصطلاح توحید نظری و توحید عملی در حوزه دانشی کلام امامیه بوده‌اند، مناسب است برخی عبارات‌های ایشان بررسی شود: در اسلام دو توحید وجود دارد: نظری و عملی. توحید نظری مربوط به عالم شناخت و اندیشه است؛ یعنی خدا را به یگانگی شناختن و توحید عملی یعنی خود را در عمل، یگانه و یک‌جهت و در جهت ذات یگانه‌ساختن؛ به عبارت دیگر توحید نظری یعنی شناخت یگانه‌بودن خدا و توحید عملی یعنی یگانه‌شدن انسان (مطهری، ۱۳۸۹ د، ج ۲۶، ص ۹۷).

۱. ایشان تصریح دارند که در منطق تاکنون چنین تقسیمی بیان نشده است.





مراتب سه گانه فوق [توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی]، توحید نظری و از نوع شناختن است، ولی توحید در عبادت، توحید عملی و از نوع «بودن» و «شدن» است. آن مراتب توحید، تفکر و اندیشه راستین است و این مرحله از توحید «بودن» و «شدن» راستین. توحید نظری بینش کمال است و توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید نظری پی بردن به «یگانگی» خداست و توحید عملی «یگانه شدن» انسان است. توحید نظری «دیدن» است و توحید عملی «رفتن» (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، ص ۱۰۴).

بازگویی این عبارت‌ها، به تبع منظور از اصطلاح‌های توحید نظری و توحید عملی را نیز مشخص می‌کند. شهید مطهری معیارهای «شناخت، اندیشه و تفکر» را در مقابل «عمل، بودن و شدن»، و معیار «بینش» را در مقابل «جنبش» و معیار «دیدن» را در مقابل «رفتن» مطرح کرده است. ایشان با بیان جملات مزبور و ارائه این معیارها که همگی عبارت اُخرای یک حقیقت‌اند، کوشیده است میان این دو آموزه تمایز ایجاد کند و شناخت صحیحی از ماهیت متفاوت توحید نظری و عملی به خواننده منتقل کند. همچنین شهید مطهری در بررسی معیار تمایز توحید و شرک، ملاک دیگری را نیز ارائه کرده است:

مرز توحید نظری و شرک نظری «از اوایی» است: «إِنَّا لِلَّهِ...» اعتقاد به وجود موجودی که موجودیتش «از او» نباشد، شرک است. اعتقاد به تأثیر موجودی که مؤثریتش «از او» نباشد، باز هم شرک است... مرز توحید و شرک در توحید عملی «به سوی اوایی» است: «إِنَّا إِلِيهِ رَاجِعُونَ». توجّه به هر موجود - اعمّ از توجّه ظاهری و معنوی - هرگاه به صورت توجّه به یک راه برای رفتن به سوی حق باشد و نه یک مقصد، توجّه به خداست (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، صص ۱۳۱-۱۳۲).

ایشان با الهام از آیه شریفه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶)، شاخص «از اوایی» را در مقام تفکیک بین توحید و شرک نظری و شاخص «به سوی اوایی» را برای تمییز میان توحید و شرک عملی مطرح کرده است. این دو معیار می‌تواند مرزبندی قابل ملاحظه‌ای را میان جنبه‌ها و اندیشه‌های مختلف الهی و الحادی ایجاد کند (نک: خندان، ۱۳۸۹، صص ۱۴۳-۱۴۴).

اگرچه تلاش ایشان به عنوان مبتکر طرح این تقسیم در کلام امامیه، شایسته تقدیر است، به هر حال برخی از شاخص‌ها - به‌ویژه در توحید عملی - روشن نیست و به تصریح ابعاد مختلف توحید عملی را بازگو نکرده است. معیارهای «جنبش، رفتن و به سوی او بی» توان انتقال مخاطب به ابعاد «احساسی، گرایشی و رفتاری» را ندارد و همگی نیازمند توضیحات تبیینی و تکمیلی هستند.

آیت الله جوادی آملی توحید عملی را این‌گونه معرفی می‌کند که «انسان چه کند تا خط‌مشی زندگی او موحدانه باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۱۰) و آن‌گاه درباره معیار تمایز می‌نویسد:

توحید نظری متضمن تأمین حُسن اندیشه و گزارش علمی سالک است و توحید عملی تأمین‌کننده حسن انگیزه و گرایش عملی اوست و صعود سالک بدون این دو بال ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۱۰).

به نظر می‌رسد کلام ایشان اگرچه عبارت‌پردازی فاخری دارد، به همه ابعاد توحید عملی تصریح ندارد. در این عبارت، سخن از «انگیزه» و «گرایش» به درستی مطرح شده است. این دو معیار ناظر به جنبه‌های درونی (جوآنحی) توحید عملی است، ولی مهم‌ترین جلوه توحید عملی در رفتار بیرونی (جوارجی) انسان می‌باشد که در مقام تعریف و بیان شاخص توجه چندانی به آن نشده و تعبیر «خط‌مشی زندگی» هم گویای آن نیست.

آیت الله خرازی پس از توضیح توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی، این سه قسم را از نوع توحید نظری دانسته و ملاک نظری‌بودن این مراتب را «از نوع معرفت» بودن دانسته است. سپس توحید عبادی، اطاعی، استعانی و حَبّی را به عنوان مصادیق توحید عملی دانسته، ولی ملاکی در این باره معرفی نکرده است (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۴). تبیین ایشان درباره این اقسام عملی، به دلیل بی‌توجهی به یک معیار مشخص در مراتب عملی دچار ناهماهنگی است. توحید استعانی به معنای «استعانت‌نگرفتن عبد از غیر خدا» تعریف شده است که با معیار عملی‌بودن انطباق دارد، اما در توحید عبادی و اطاعی، «استحقاق خداوند برای عبادت و اطاعت»، و در توحید حَبّی نیز «لیاقت انحصاری



۶۷



خداوند در محبوبیت» ذکر شده است. این گونه تعبیرها بیشتر ناظر به حیث معرفت و اندیشه‌ورزی است و ظاهراً به دلیل نداشتن اهتمام به تشریح ملاک نظری یا عملی بودن توحید، در مقام تبیین مراتب نیز ناهماهنگی‌هایی رخ داده است.

نویسنده دیگری در تبیین بهتر این معیار می‌نویسد:

مقصود ما از توحید نظری آن است که انسان در اندیشه خود به وحدانیت و یکتایی شأنی از شئون خداوند اعتقاد داشته باشد. به دیگر سخن، توحید نظری عبارت است از «اعتقاد قطعی به یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال». بدیهی است که اگر این اعتقاد در اعماق قلب آدمی ریشه دواند، به اعمال و رفتار او صبغه خاصی می‌بخشد و به تعبیری، کردار او نیز توحیدی یا موحدانه می‌گردد. در این مرحله، به حوزه توحید عملی وارد می‌شویم؛ بنابراین مقصود از توحید عملی، «رفتار موحدانه» است؛ یعنی آدمی در برخورد با خداوند متعال به گونه‌ای عمل کند که مقتضای اعتقاد و اندیشه توحیدی اوست (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۷).

ملاک ارائه شده در این نوشتار توحید نظری را به درستی شناسانده است؛ ولی در تبیین ملاک توحید عملی، تنها به حوزه رفتارها توجه کرده و حوزه‌هایی مانند نیت، احساس، گرایش و حُلق را وانهاده است. افزون بر این، حتی در رفتار نیز به عملکرد انسان با دیگر انسان‌ها و موجودات اشاره‌ای نشده است. این نویسنده اگرچه در موضع دیگری ثمره توحید نظری را در انگیزه‌ها، رفتارها و اعمال انسان، مؤثر دانسته (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۲۹)، در مقام تعریف و معرفی ملاک، شاخص دقیق و همه‌جانبه‌ای را برای توحید عملی ارائه نکرده است.

ملاحظه دیگر در کلام وی اینکه ایشان مقصود از «عمل» در توحید عملی را شامل اعمال جوانحی و جوارحی دانسته است (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۲۸، پاورقی)؛ اما به نظر می‌رسد تحدید توحید عملی در دو ساحت عمل جوارحی و عمل جوانحی نادرست باشد؛ زیرا بی‌شک، معرفت، اعتقاد و ایمان نسبت به مراتب نظری توحید هم جزو اعمال جوانحی است؛ همچنان که مراتب مختلف علم حصولی و علم حضوری و شهودی نیز

جوانحی هستند و هیچ کدام مناط تقسیم توحید به نظری و عملی نیستند؛ برای مثال، همان گونه که تمامی مراتب تلاش‌های ذهنی، علم حصولی، علم حضوری و نیز اعتقاد و ایمان و اطمینان به آموزه توحیدی «لا معبود سواه» از سنخ توحید نظری است، تمامی این مراتب نسبت به آموزه «لا نعبد إلا إياه» در حیظه مباحث توحید عملی می‌گنجد.

با استمداد از مجموع دیدگاه‌ها و بررسی‌های پیش‌گفته می‌توان به این نتیجه رسید که ملاک «نظری بودن» یک گزاره توحیدی آن است که خروجی مستقیم آن به معرفت شأن و مرتبه‌ای از یگانگی خداوند محدود باشد و ملاک «عملی بودن» آن است که خروجی مستقیم آن به ساحت‌های غیر معرفتی مانند گرایش، احساس و رفتار مکلف مربوط شود؛ به بیان دیگر توحید نظری تنها در حوزه بینش و اعتقاد مطرح است،^۱ ولی توحید عملی در ساحت‌های متنوع انگیزه و تمایل (کشش)، خلق‌و‌خو (منش) و عملکرد و رفتار (کنش) وجود دارد؛ بنابراین اگرچه توحید عملی نیز با استفاده از بحث‌های نظری تبیین می‌شود، محصول این تراکنش ذهنی، بازگوکننده یک آموزه فزادنی است که در فضای خارج از ذهن و مرتبط با عواطف، اخلاق یا اعمال انسان کارایی دارد؛ در حالی که فرآورده مباحث توحید نظری، اعتقاد و بینشی است که در محیط ذهن باقی می‌ماند. در نتیجه، موضوع بحث در توحید نظری، گزاره‌های اخباری یا ناظر به واقع (هست و نیست‌ها) می‌باشد؛ اما موضوع مباحث توحید عملی، گزاره‌های انشایی و ناظر به ارزش (بایدها و نبایدها) است.

توحید نظری، اساس و زیرساخت تئوریک توحید عملی است؛ زیرا در تمامی اقسام توحید عملی، مبانی علمی و استدلال‌ها به مرتبه یا مراتبی از توحید نظری برمی‌گردد (ر.ک: سعیدی‌مهر، ۱۳۹۲، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۴۴؛ شاکرین، ۱۳۹۴، ص ۷۹)؛ بنابراین توجه به مرز میان این دو قسم اهمیت ویژه‌ای در تفکیک مباحث و تمییز عبارت‌های متشابه دارد؛ برای مثال تشخیص اینکه عبارت شریف «لا إله إلا الله» ناظر به کدام قسم است، بر شناخت وجه تمایز توحید نظری از توحید عملی مبتنی است. طبق ملاک برگزیده، اگر برداشت ما از کلمه توحید، «لا معبود سواه» یا «إنه تعالی مستحق للعبادة» باشد، این عبارت از سنخ

۱. یعنی همان معنای اصطلاحی دوم که ذیل عنوان «واژه‌شناسی توحید و نظری» بیان گردید.





توحید نظری است؛ زیرا بیان‌کنندهٔ یک اعتقاد و بینش معرفتی است؛ و اگر «لانعبد إلا إياه» را در نظر داشته باشیم^۱ توحید عملی اراده شده؛ چون ناظر بر نوعی رفتار موحدانه است.^۲ متناظر با این مثال، اگر اصطلاح «توحید عبادی» یا «توحید در عبادت» را طبق برداشت اول از کلمه توحید تعریف کنیم، مرتبه‌ای از توحید نظری است و اگر مطابق برداشت دوم معرفی کنیم، مرتبه‌ای از توحید عملی را بیان کرده‌ایم.

پس از تبیین ملاک، اکنون می‌توان تعریف دقیق‌تری از این اصطلاح‌ها بیان داشت. پیش‌تر گفتیم توحید به معنای اخص در تعریفی موجز و ناظر به هر دو حیث نظری و عملی، عبارت است از: «اعتقاد به یکتایی خداوند در همه مراتب، و عمل به مقتضای این اعتقاد». مطابق با این تعریف و شاخص‌های تمایز، تعریف برگزیدهٔ این دو اصطلاح در حیطه دانش کلام چنین می‌شود:

الف) توحید نظری: «اعتقاد به یگانگی خداوند در مرتبه‌ای از مراتب^۳ وحدانیت» و یا «بینش توحیدی»؛ مانند «لا معبود سوا الله».

ب) توحید عملی: «هرگونه گرایش، خلق و رفتار به مقتضای توحید نظری» یا «کشش، منش و کنش موحدانه مطابق با بینش توحیدی»؛ نظیر «لا نعبد إلا الله».

با توجه به تقابل توحید و شرک، می‌توان شرک نظری و عملی را نیز با استفاده از همین مطالب شناسایی و معرفی کرد. بدین لحاظ «هرگونه اعتقاد به عدم یگانگی خداوند در مرتبه‌ای از مراتب وحدانیت» و «هرگونه گرایش، خلق و رفتار به مقتضای شرک نظری»، تعریف‌های مختار ما دربارهٔ شرک نظری و شرک عملی خواهد بود. عبارت پردازی تعریف شرک نظری در مقایسه با تعریف توحید نظری، به این نکته اشاره دارد که توحید، راهبرد یگانه‌ای است که هم‌نوا با محتوای خود، یکتا و عاری از تکثر است؛ اما شرک‌اندیشی مصادیق متکثر و سبیل‌های متفرقی دارد که مشتمل بر هرگونه

۱. هرچند کلمه توحید در برداشت اول ظهور دارد (نک: شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۴۴۵-۴۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۰۱).
 ۲. برای مطالعه نمونه‌ای از خلط توحید نظری و عملی نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۷۱.
 ۳. یا «شأنی از شئون» یا «قسمی از اقسام».

خروج از صراط مستقیم توحیدی است.

۶. بررسی فایده‌های کلامی تقسیم توحید به نظری و عملی

تا پیش از چند سده اخیر، متکلمان عنایتی به ذکر مراتب عملی توحید و فراتر از آن، تقسیم مراتب توحید به نظری و عملی نداشته‌اند. همچنین شاهد آنیم که به‌رغم مطرح شدن این تقسیم در آرای شخصیت برجسته‌ای همچون استاد شهید مطهری، در بسیاری از نگاه‌های کلامی معاصر از این تقسیم‌بندی استفاده نشده است (مظفر، ۱۳۷۸، صص ۳۷، ۳۹؛ خراسانی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۱۳-۲۱۴، ص ۳۴۷، ص ۵۶۵؛ لواسانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۲۹، صص ۱۵۷-۱۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، صص ۶۲-۶۳؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، صص ۱۱-۱۰۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۵؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۶۸-۹۱، صص ۱۵۸-۱۵۹؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۴۱-۹۹). حتی در یکی از این آثار، پس از بیان تقسیم یادشده و برشماری توحید عبادی، اطاعی، استعانی و حبّی در زمره مراتب عملی، تصریح شده است که می‌توان مراتب عملی توحید را ذیل همان مراتب نظری مشابه قرار داد؛ به این اعتبار که خداوند مستحق این انواع از توحید می‌باشد (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۴).

عدم استفاده از تقسیم یادشده در آثار متقدم و معاصر می‌تواند با عنایت به این نکته باشد که همه مراتب عملی توحید به مرتبه نظری مشابهش بازمی‌گردد و درحقیقت هر مرتبه عملی، ثمره اعتقاد و ایمان به یکی از مراتب نظری است. این وابستگی به حدی است که تحقق هر کدام از مراتب عملی توحید، بدون توجه به مرتبه نظری متناظرش، امری ناشدنی است؛ بنابراین می‌توان پس از بیان هر مرتبه نظری، نتایج رفتاری و عملی آن را نیز بررسی کرد؛ برای مثال، پس از تبیین و اثبات توحید در الوهیت (به معنای یگانگی خداوند در استحقاق عبادت‌شدن)، مباحث عملی مربوط به عبادت مکلفان و شبهات وهابیان را بررسی کرد؛ یا آنکه پس از استدلال بر توحید در حاکمیت (به معنای یگانگی خداوند در استحقاق حاکمیت) به مباحث و شبهات مرتبط با حکومت دینی پرداخت، بدون آنکه هیچ خلل یا اشکالی در اتصال رشته مباحث وجود داشته باشد. حتی ممکن است ادعا شود که در این صورت مباحث نظری و عملی مرتبط با یک مرتبه





توحیدی از انسجام بیشتری نیز برخوردار می‌شود؛ زیرا در صورت تقسیم مراتب به نظری و عملی، چه بسا در تدوین و تنظیم مباحث، بین یک مرتبه توحیدی نظری و مرتبه متناظر عملی، فاصله ایجاد شود که این فاصله باعث بروز مشکلاتی در آموزش یا دفاع از باورها گردد و پیوسته به یادآوری و مرور مطالب مرتبط نیاز داشته باشیم.

نکته دیگر در توجیه اکتفای متکلمان به مراتب نظری توحید، بررسی دیدگاه‌ها در تحدید موضوع دانش کلام است. در بسیاری از آثار کلامی، موضوع علم کلام را «عقاید دینی» (برای نمونه نک: جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۴۰؛ جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۸۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۱۶۷، ۱۷۳؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱) یا «ذات و صفات الهی» (برای نمونه نک: فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹؛ مفتی، ۱۳۷۴، ص ۴۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۷؛ سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۳، ۶۷۳) دانسته‌اند؛ بنابراین موضوع بحث‌های کلامی ذات و صفات الهی است و توحید در ذات، صفات و افعال به‌طور مستقیم به خداوند مربوط است و مسئله‌ای کلامی است؛ ولی توحید در عبادت، در حقیقت مربوط به افعال مکلفان است که بر آنان واجب است تنها خدا را پرستش کنند. آری لازمه این مطلب آن است که فقط خداوند شایسته پرستش باشد، و این موضوعی کلامی است؛ اما شایستگی پرستش جز به دلیل صفات ذاتی و فعلی خداوند نیست و آنان در بحث توحید و دیگر بحث‌های کلامی این صفات را بررسی کرده‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۹۷-۹۸). همین مینا سبب شده است که در گذشته، جایگاه بحث از مراتب توحید و شرک عبادی، کتاب‌های اخلاقی باشد (برای نمونه نک: شهید ثانی، ۱۳۷۱، صص ۱۴۶-۱۵۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳، صص ۲۰۵-۲۱۳؛ شبر، بی‌تا، صص ۱۶۴-۱۵۵؛ نراقی، ۱۳۷۸، صص ۶۱۶-۶۳۴) و متقدمان از متکلمان اسلامی در بحث‌های کلامی‌شان، تنها به توحید ذاتی، صفاتی و افعالی بپردازند و از توحید در عبادت بحث نکنند.

به‌رغم نکاتی که در توجیه رویگردانی متکلمان از تقسیم توحید به نظری و عملی مطرح گردید، می‌توان وجوهی از فایده‌های این تقسیم و اهمیت توجه به توحید عملی با رویکرد کلامی را بیان داشت:

الف) در نتیجه گستردگی اسمای حسنا و صفات علیای خداوند متعال (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۵۶)، مراتب توحید نیز تکثر و تنوع بسیار زیادی دارد؛ از این‌رو در مقام

آموزش و دفاع از باورها، هر اندازه بتوان با استفاده از حیث‌ها و اعتبارهای مختلف، مراتب توحیدی را دسته‌بندی کرد، تحقق اهداف دانش کلام با سهولت بیشتری میسر خواهد بود. یکی از ملاک‌های قابل استفاده در تقسیم توحید، ملاکی است که در تقسیم به نظری و عملی مطرح گردید.

ب) توجه به دو گانه‌های نظری - عملی، سابقه دیرینه‌ای دارد که به اجمال در بخش «پیشینه کاربرد اصطلاحی» مطرح شد. اعتبار و فایده‌های عامی که در انواع مختلف این دو گانه‌ها مشهود است، می‌تواند در تقسیم توحید نیز لحاظ گردد. ضمن آنکه به لحاظ ضوابط منطقی تقسیم و معیارهایی که در تمایز توحید نظری و عملی مطرح گردید، این تقسیم با هیچ گونه منع منطقی مواجه نیست.

ج) کاربرد این تقسیم، مواجهه با مباحث توحیدی سلفیه را تسهیل می‌کند؛ با این توضیح که پاسخ‌گویی به هجده‌های کلامی سلفی‌ها که بیشتر بر اساس مبانی توحیدی آنهاست، می‌طلبد که ما نیز بحث توحید را در ساختار کلامی مشابهی پی‌ریزی کنیم و با این تدبیر، دفاع از عقاید توحیدی شیعه را با دقت و شفافیت بیشتری سازمان‌دهیم.

د) اعتقاد به آموزه‌های نظری توحید، نباید به عنوان غرض نهایی مباحث توحید تلقی شود. لازمه کارآمدی مؤثر این آموزش‌ها آن است که پس از تبیین، اثبات و شبهه‌زدایی از مراتب نظری، برون‌دادهای اخلاقی و رفتاری تشریح گردد و تعاریف، ابعاد، مصادیق و ... مراتب عملی، از حیث روش و هدف دانش کلام بررسی شود. اگر اشکال شود که طبق توجیه‌های پیش‌گفته، بدون این تقسیم‌بندی نیز می‌توان مراتب عملی توحید را ذیل مرتبه نظری متناظر مطرح کرد، پاسخ می‌دهیم اگرچه این امکان وجود دارد، تقسیم یادشده باعث جلب توجه بیشتر دانش‌وران به مراتب عملی توحید می‌شود. اساساً در فضای تدوین مباحث یک دانش، گشایش باب مستقل برای هر موضوع، پیام‌آور عنایت خاص به آن موضوع می‌باشد.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی دیدگاه‌های مختلف روشن گردید که شاخص مهم در تفکیک توحید و



شرک نظری از توحید و شرک عملی، عبارت است از اینکه:
مراتب نظری تنها در حوزه بینش و اعتقاد مطرح است، ولی مراتب عملی در
ساحت‌های متنوع انگیزه و تمایل (کشش)، خلق و خو (منش) و عملکرد و رفتار (کنش)
وجود دارد.

بنابراین اگرچه توحید عملی نیز با استفاده از بحث و استدلال نظری تبیین می‌شود،
نتیجه این مباحث نظری، در فضای خارج از ذهن و مرتبط با احساس، حُلق یا رفتار
انسان کارایی دارد. با تعیین شاخص‌های تمایز، تعریف این اصطلاح‌ها نیز ارائه گردید.
در زمینه فایده‌های بحث نیز گفته شد که این تقسیم‌بندی در آثار کلامی متقدمان و
بسیاری از نگاه‌های معاصر مطرح نشده است و برای این امر، توجیه‌هایی قابل ارائه
است؛ اما در عین حال می‌توان فواید مختلفی را برشمرد؛ مانند:

- نظام‌مند کردن مراتب توحید بر اساس حیث‌های مختلف؛
 - اتقان هرچه بیشتر در پاسخ به وهابیان؛
 - و تنقیح کلامی مباحث توحید در راستای تربیت توحیدی انسان.
- بدین ترتیب، انقسام توحید به دو شاخه نظری و عملی را می‌توان یک گام مثبت و
دارای فایده در پیشبرد اهداف دانش کلام تلقی کرد.



فهرست منابع

۱. آملی، سیدحیدر. (۱۳۵۲). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم. (۱۴۲۰ق). التسعینیة. (ج ۳). ریاض: مکتبه المعارف.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم. (۱۴۲۱ق). مجموع الفتاوی. (ج ۱). بیروت: مصطفى عبد القادر عطا.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم والمحیط الأعظم. (ج ۳). (تحقیق: عبد الحمید هنداوی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). المحیط فی اللغه. (ج ۳). (تحقیق: محمدحسن آل یاسین). بیروت: عالم‌الکتاب.
۶. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغه. (ج ۵ و ۶). (تحقیق: عبد السلام محمد هارون). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن قیّم، محمد بن ابی بکر. (۱۴۲۵ق). مدارج السالکین (تصحیح: عبد الغنی الفاسی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابن منده، محمد بن اسحاق. (۱۴۲۳ق). التوحید و معرفه أسماء الله عزوجل وصفاته (تحقیق: علی محمدناصر فقیهی). مدینه: مکتبه العلوم والحکم.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. (ج ۵). بیروت: دار صادر.
۱۰. ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم. (۱۴۱۳ق). الیاقوت فی علم الکلام (تحقیق: علی اکبر ضیائی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. ابو حنیفه، نعمان بن ثابت. (۱۹۸۰م). «الفقه الأكبر». در: مغنیسای. ابوالمنتهی. الرسائل السبعه فی العقائد. شرح الفقه الأكبر. حیدرآباد دکن. بی‌نا.
۱۲. ازهری، محمد بن حمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغه. (ج ۵). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. استرآبادی، رضی الدین محمد. (۱۴۰۲ق). شرح شافیه ابن حاجب. (ج ۱). (تحقیق: محمد نور الحسن، محمد الزفراف و محمد محیی الدین عبد الحمید). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۴. استرآبادی، محمدجعفر بن سیف الدین. (۱۳۸۲ش). البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه. (ج ۱ و ۲). (تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۵. اسیری لاهیجی، محمد. (۱۳۱۲ق). مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز (تحقیق: میرزا محمد





- ملک الکتاب). بمبئی: بی.نا.
۱۶. اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ق). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین. آلمان - ویسبادن: فرانس شتاينر.
۱۷. أنیس، ابراهیم و دیگران. (بی.تا). المعجم الوسيط. (ج ۲). تهران: ناصر خسرو.
۱۸. تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. (ج ۱). (تحقیق: عبدالرحمن عمیره). قم: الشريف الرضی.
۱۹. تهنانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶ م). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. (ج ۱ و ۲). (تحقیق: علی دحروج). بیروت: مكتبة لبنان الناشرین.
۲۰. جرجانی، میرسید شریف. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. (ج ۱). (تصحیح: بدرالدین نعلانی). قم: الشريف الرضی.
۲۱. جرجانی، میرسید شریف. (۱۴۱۲ق). التعريفات. تهران: ناصر خسرو.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید در قرآن. (ج ۲). (تنظیم: حیدر علی ایوبی). قم: اسراء.
۲۳. حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۷۵-۱۳۹۴). دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۲۴. حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. (ج ۵). (تحقیق: علی هلالی و علی سیری). بیروت: دار الفکر.
۲۵. حسینی لواسانی، سیدحسن. (۱۴۲۵ق). نور الأفهام فی علم الکلام. (ج ۱). (تحقیق: سیدابراهیم لواسانی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. حلبي، تقی الدین ابوالصلاح. (۱۴۰۴ق). تقریب المعارف (تحقیق: رضا استادی). قم: الهادی.
۲۷. حلبي، جعفر بن الحسن. (۱۳۷۶ش). رساله فی العقیده. در: چهار رساله اعتقادی. در: میراث اسلامی ایران. دفتر ششم (به کوشش: رسول جعفریان). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۸. حلبي، جعفر بن الحسن. (۱۴۱۴ق). المسلك فی أصول الدين (تحقیق: رضا استادی). مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
۲۹. حلبي، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. حلبي، حسن بن یوسف. (۱۹۸۲م). نهج الحق و كشف الصدق (تعلیق: عین الله حسینی

ارموی). بیروت: دار الكتاب اللبناني.

۳۱. حمصی رازی، سدید الدین محمود. (۱۴۱۲ق). المنقذ من التقليد. (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۲. حنفی، ابن ابی العز. (۲۰۰۵م). شرح العقیده الطحاویه (تحقیق: ناصر الدین آلبنی). بغداد: دار الكتاب العربی.

۳۳. خداپرستی، فرج الله. (۱۳۷۶ش). فرهنگ جامع وازگان مترادف و متضاد زبان فارسی. شیراز: دانشنامه فارس.

۳۴. خرازی، سید محسن. (۱۴۱۷ق). بدایة المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه. (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۵. خراسانی، محمدجواد. (۱۴۱۶ق). هدایة الأمة إلى معارف الأئمة. قم: مؤسسه البعثة.

۳۶. خندان، علی اصغر. (۱۳۸۹). توحید و شرک در معرفت و علوم انسانی با تأکید بر آثار و اندیشه‌های استاد شهید مرتضی مطهری. معرفت کلامی، ۱(۴)، ص ۱۴۳-۱۷۸.

۳۷. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۳۷-۱۳۴۶). لغت‌نامه (زیر نظر محمد معین). (ج ۱۵). تهران: دانشگاه تهران.

۳۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

۳۹. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۴). عقاید استدلالی. (ج ۱). قم: نشر سنابل.

۴۰. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۷). کلام تطبیقی. جلد ۱. قم: جامعه المصطفی العالمیه.

۴۱. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل. (ج ۲). قم: المؤتمر العالمی للدراسات الإسلامیه.

۴۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۵ق). رسائل و مقالات. (ج ۵). قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.

۴۳. سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۲ش). آموزش کلام اسلامی (ویراست جدید). (ج ۱). قم: نشر طه.

۴۴. سکندری، احمد بن عطاء الله و عبد الحمید بن بادیس. (۱۴۲۶ق). تاج العروس الحاوی لتهذیب النفوس (تصحیح: احمد فرید المزیدی). بیروت: دار الکتب العلمیه.

۴۵. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين (تحقیق: سید مهدی رجایی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۴۶. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد (تحقیق: ضیاء الدین بصری). بی‌جا: مجمع البحوث الإسلامیه.

۴۷. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۰ق). الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه.





- (تحقیق: علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا). مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۴۸. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله و ابوالفتح بن مخدوم حسینی. (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب (تحقیق: مهدی محقق). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴۹. شاكرین، حمیدرضا. (۱۳۹۴). روش شناسی عقاید دینی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۰. شبّر، سید عبدالله. (۱۲۲۶ق). حق الیقین فی معرفة أصول الدین. قم: أنوار الهدی.
۵۱. شبّر، سید عبدالله. (بی تا). الأخلاق (تصحیح: جواد شبّر). نجف: مطبعة النعمان.
۵۲. شریف مرتضی، علی بن الحسین. (۱۳۸۷ق). جمل العلم والعمل. نجف: مطبعة الآداب.
۵۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۷۱). التنبیهاة العلیة علی وظائف الصلاة القلبية (تحقیق: صفاء الدین بصری). مشهد مقدس: انتشارات آستان قدس رضوی.
۵۴. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید (تحقیق: هاشم حسینی). قم: جامعه مدرسین.
۵۵. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). الاعتقادات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۵۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. (ج ۱). بیروت: مؤسسة الاعلمی.
۵۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. (ج ۱). (تصحیح: فضل الله یزدی و هاشم رسولی). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). مسائل کلامیه. در: الرسائل العشر. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۵۹. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. (ج ۲). (تصحیح: احمد حبیب عاملی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۰. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجدیده.
۶۱. عمید، حسن. (۱۳۸۹ش). فرهنگ فارسی عمید (ویرایش: عزیز الله علیزاده). تهران: راه رشد.
۶۲. فراهدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. (ج ۳). قم: نشر هجرت.
۶۳. فیاض لاهیجی، عبد الرزاق. (بی تا). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام. (ج ۱). اصفهان: مهدوی.
۶۴. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. (ج ۱ و ۲). بیروت: دار الکتب العلمیه.

٦٥. فيض كاشاني، محمد بن مرتضى. (١٤٢٣ق). الحقائق في محاسن الأخلاق (تحقيق: محسن عقيل). قم: دار الكتاب الإسلامي.
٦٦. قارى، ملا على. (١٤٢٨ق). شرح كتاب الفقه الأكبر (تعليق: على محمد دندل). بيروت: دار الكتب العلمية.
٦٧. قاضى عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد. (١٤٢٢ق). شرح الأصول الخمسة (تعليق: احمد بن حسين ابى هاشم). بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٦٨. قاضى عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد. (١٩٨٦م). المجموع فى المحيط بالتكليف. (ج ١). بيروت: دار المشرق.
٦٩. كاشانى، عز الدين محمود. (بى تا). مصباح الهداية و مفتاح الكفاية. تهران: نشر هما.
٧٠. كاشف الغطاء، جعفر بن خضر. (١٤٢٥ق). العقائد الجعفرية (تحقيق: سيدمهدى شمس الدين). قم: مؤسسه انصاريان.
٧١. كبير مدنى، سيدعلى خان بن احمد. (١٣٨٤ش). الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول. (ج ٦). (تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث). مشهد: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
٧٢. ماتريدى، محمد بن محمد. (١٤٢٧ق). التوحيد (تحقيق فتح الله خليف). بيروت: دار الكتب العلمية.
٧٣. مصباح يزدى، محمد تقى. (١٣٧٨). آموزش عقايد. (ج ١). تهران: چاپ و نشر بين الملل سازمان تبليغات اسلامى.
٧٤. مصطفىوى، حسن. (١٤٣٠ق). التحقيق فى كلمات القرآن الكريم. (ج ١٢). بيروت - قاهره - لندن: دار الكتب العلمية و مركز نشر آثار علامه مصطفىوى.
٧٥. مطهرى، مرتضى. (١٣٧٨). عقائد الإمامية (تحقيق: حامد حنفى). قم: انصاريان.
٧٦. مطهرى، مرتضى. (١٣٨٩ الف). مجموعه آثار. (ج ٢). قم: مركز تحقيقات كامپوتري علوم اسلامى. نرم افزار مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى.
٧٧. مطهرى، مرتضى. (١٣٨٩ ب). مجموعه آثار. (ج ٣). قم: مركز تحقيقات كامپوتري علوم اسلامى. نرم افزار مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى.
٧٨. مطهرى، مرتضى. (١٣٨٩ ج). مجموعه آثار. (ج ١٦). قم: مركز تحقيقات كامپوتري علوم اسلامى. نرم افزار مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى.
٧٩. مطهرى، مرتضى. (١٣٨٩ د). مجموعه آثار. (ج ٢٦). قم: مركز تحقيقات كامپوتري علوم



- اسلامی. نرم افزار مجموعه آثار استاد شهید مطهری.
 ۸۰. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۶). المنطق. قم: سید الشهداء.
 ۸۱. معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ فارسی معین. (ج ۴). به اهتمام عزیز الله علیزاده و محمود نامنی. تهران: نشر نامن.
 ۸۲. مفتی، حمید. (۱۳۷۴ش). قاموس البحرین (تصحیح: علی اوجبی). تهران: میراث مکتوب.
 ۸۳. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق) (الف). النکت الإعتقادية. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 ۸۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق)، (ب). أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 ۸۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵ش). دروس فی العقائد الإسلامیة. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
 ۸۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۸ش). معراج السعادة. قم: هجرت.
 ۸۷. نراقی، مهدی بن أبی ذر. (۱۳۶۹ش). أنیس الموحّدين (تصحیح و تعلیق: سید محمد علی قاضی طباطبائی). تهران: نشر الزهراء.
 ۸۸. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۶ش). الإنسان الكامل (تحقیق ماریژان موله). تهران: نشر طهوری.
 ۸۹. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد. (۱۳۹۲ش). شرح النظام علی الشافیه (تحقیق: محمد زکی جعفری). قم: نشر دار الحجة.
 ۹۰. هراس، محمد خلیل. (۱۴۱۵ق). شرح القصیده النونیة. (ج ۲). بیروت: دار الکتب العلمیة.



References

1. Amid, H. (2010). *Farhang-i Farsi* (Persian Dictionary) (A. A. Alizadieh, Ed.). Tehran: Rah-i Rushd. [In Persian]
2. Askari, H. (1979). *Al-Furuq fi-l-Lugha*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida. [In Arabic]
3. Abu Hanifa, N. (1980). Al-Fiqh al-Akbar. In Mughnisawi, Abu-l-Muntaha. *Al-Rasa'il al-Sab'a fi-l-'Aqa'id, Sharh al-Fiqh al-Akbar*. Hyderabad: n.p. [In Arabic]
4. Al-Humsi al-Razi, Sadid al-Din Mahmud. (1981). *Al-Munqidh min al-Taqlid* (The Rescuer from the Emulation). Vol. 1. Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
5. Amuli, S. H. (1973). *Al-Muqaddimat min Kitab Nass al-Nusus*. Tehran: Iranian Studies Section of Iran-France Institute of Academic Research in Iran. [In Arabic]
6. Anis, I. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Wasit*. Tehran: naser khosro. [In Arabic]
7. Haddad 'Adil, Gh. A. (1996-2015). *Danishnami-yi Jahan-i Islam*. Tehran: Encyclopedia Islamica Foundation. [In Arabic]
8. Ash'ari, A. (1979). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Wiesbaden, Germany: Franz Steiner. [In Arabic]
9. Asiri Lahiji, M. (1894). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh Gulshan-i Razi* (M. M. M. al-Kuttab, Ed.). Mumbai: n.p. [In Arabic]
10. Astarabadi, M. J. (2003). *Al-Barahin al-Qati'a fi Sharh Tajrid al-'Aqa'id al-Sati'a*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
11. Astarabadi, Radiyy al-Din Muhammad. (1981). *Sharh Shafiya Ibn Hajib* (M. Nur al-Hasan, M. al-Zafzaf, & M. Muhyi-l-Din 'Abd al-Hamid, Eds., Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
12. Azhari, M. (2000). *Tahdhib al-Lugha* (Vol. 5). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]



13. Dihkhuda, A. A. (1958-1967). *Lughatnamih* (M. Mu'in, Ed., Vol. 15). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
14. Farahidi, Kh. (1988). *Kitab al-'Ayn* (Vol. 3). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
15. Fayd Kashani, Muhammad ibn Murtada. (2002). *Al-Haqa'iq fi Mahasin al-Akhlaq* (The Truths in Good Morals). Edited by Muhsin 'Aqil. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
16. Fayyad Lahiji, 'Abd al-Razzaq. (n.d.). *Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam* (Illuminations of Inspiration in Elaboration of Abstraction of Theology). Vol. 1. Isfahan: Mahdawi. [In Arabic]
17. Firuzabadi, Muhammad ibn Ya'qub. (1994). *Al-Qamus al-Muhit* (The Comprehensive Dictionary). Volumes 1 and 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
18. Halabi, Taqiyy al-Din Abu-l-Salah. (1983). *Taqrib al-Ma'arif* (Approximation of the Doctrines). Edited by Riza Ustadi. Qom: al-Hadi. [In Arabic]
19. Hanafi, Ibn Abi-l-'Aziz. (2005). *Sharh al-'Aqidat al-Tahawiyya* (Elaboration of the Tahawi Belief). Edited by Nasir al-Din Albani. Baghdad: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
20. Haras, Muhammad Khalil. (1994). *Sharh al-Qasidat al-Nuniyya* (Elaboration of Nuni Qasida). Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
21. Hilli, al-Hasan ibn Yusuf. (1982). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiad* (The Discovery of the Meaning in Elaboration of Abstraction of the Belief). Edited and commented by Hasan Hasanzadih Amuli. Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
22. Hilli, al-Hasan ibn Yusuf. (1982). *Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq* (The Way of the Truth and the Discovery of the Reality). Commented by 'Ayn Allah Hasani Armawi. Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani. [In Arabic]



نظر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

23. Hilli, Ja'far ibn al-Hasan. (1983). *Al-Maslak fi Usul al-Din* (The Manner in the Principles of the Religion). Edited by Riza Ustadi. Mashhad: Majma' al-Buhuth al-Islamiyya. [In Arabic]
24. Hilli, Ja'far ibn al-Hasan. (1997). *Risala fi-l-'Aqida* (An Essay on the Belief). In *Chahar Risali-yi I'tiqadi* (Four Doctrinal Essays) in *Miras-i Islami-yi Iran* (Iran's Islamic Heritage). Vol. 6. Edited by Rasul Ja'fariyan. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
25. Husayni Lawasani, Sayyid Hasan. (2004). *Nur al-Afham fi 'Ilm al-Kalam* (The Lights of Understanding in the Science of Kalam). Vol. 1. Edited by Sayyid Ibrahim Lawasani. Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
26. Husayni Zubaydi, Muhammad Murtada. (1993). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus* (The Crown of the Bride from Jewelry of the Dictionary). Vol. 5. Edited by 'Ali Hilali and 'Ali Sayri. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
27. Ibn 'Ibad, Isma'il. (1983). *Al-Muhit fi-l-Lugha* (The Surround in Vocabulary). Vol. 3. Edited by Muhammad Hasan Al Yasin. Beirut: 'Alam al-Kitab. [In Arabic]
28. Ibn al-Faris, Ahmad. (1983). *Mu'jam Maqayis al-Lugha* (Dictionary of the Scales of Vocabulary). Volumes 5 and 6. Edited by 'Abd al-Salam Muhammad Harun. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
29. Ibn al-Manzur, Muhammad ibn Mukram. (1993). *Lisan al-'Arab* (The Language of Arabs). Vol. 5. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
30. Ibn Manda, Muhammad ibn Ishaq. (2002). *Al-Tawhid wa Ma'rifa Asma' Allah 'Azz wa Jall wa Sifatuh* (Monotheism and Knowledge of the Exalted Honored God's Names and Attributes). Edited by 'Ali Muhammad Nasir Faqih. Medina: Maktabat al-'Ulum wa-l-Hikam. [In Arabic]
31. Ibn Nubakht, Abu Ishaq Ibrahim. (1992). *Al-Yaqut fi 'Ilm al-Kalam* (The Ruby in the Science of Kalam). Edited by 'Ali Akbar Ziya'i. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]



32. Ibn Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr. (2004). *Madarij al-Salikin* (Degrees of Spiritual Travelers). Edited by 'Abd al-Ghaniyy al-Fasi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
33. Ibn Sayyida, 'Ali ibn Isma'il. (2000). *Al-Muhkam wa-l-Muhit al-A'zam* (The Firm and the Greatest Surround). Vol. 3. Edited by 'Abd al-Hamid Hindawi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
34. Ibn Taymiyya, Ahmad ibn 'Abd al-Halim. (1999). *Al-Tis'iniyya* (The Ennead). Vol. 3. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif. [In Arabic]
35. Ibn Taymiyya, Ahmad ibn 'Abd al-Halim. (2000). *Mahmu' al-Fatawa* (Collected Fatwas). Vol. 1. Beirut: Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata'.
36. Javadi Amuli, 'Abd Allah. (2014). *Tafsir-i Mawzu'i-yi Qur'an-i Karim: Towhid dar Qur'an* (The Topical Exegesis of the Dignified Qur'an: Monotheism in the Qur'an). Vol. 2. Edited by Haydar 'Ali Ayyubi. Qom: Isra'. [In Persian]
37. Jurjani, Mir Sayyid Sharif. (1907). *Sharh al-Maqaqif* (Elaboration of the Positions). Vol. 1. Edited by Badr al-Na'sani. Qom: al-Sharif al-Raziyy. [In Arabic]
38. Jurjani, Mir Sayyid Sharif. (1991). *Al-Ta'rifat* (The Definitions). Tehran: Nasir Khusrow. [In Arabic]
39. Kabir Madani, Sayyid 'Ali Khan ibn Ahmad. (2005). *Al-Taraz al-Awwal wal-Kunaz li-ma 'alayh min Lughat al-'Arab al-Ma'mul* (The Primary Style and Treasures for the Common Arabic Vocabulary). Vol. 6. Edited by Mu'assisa Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath. Mashhad: Mu'assisa Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath. [In Arabic]
40. Kashani, 'Izz al-Din Mahmud. (n.d.). *Misbah al-Hidaya wa Miftah al-Kifaya* (The Light of the Guidance and the Key of the Sufficiency). Tehran: Huma Publications. [In Arabic]
41. Kashif al-Ghita', Ja'far ibn Khidr. (2004). *Al-'Aqa'id al-Ja'fariyya* (The



Ja'fari Beliefs). Edited by Sayyid Mahdi Shams al-Din. Qom: Ansariyan Institute. [In Arabic]

42. Khandan, 'Ali Asghar. (2010). Towhid va Shirk dar Ma'rifat va 'Ulum-i Inساني ba Ta'kid bar Athar va Andishi-hayi Ustad Shahid Murtaza Mutahhari. (Monotheism and Polytheism in Knowledge and Human Sciences with Focus on Mutaza Mutahhari's Work and Thoughts). *Ma'rifat-i Kalami 1*, no. 4: pp .143-178. [In Persian]
43. Kharrazi, Sayyid Muhsin. (1996). *Bidayat al-Ma'arif al-Ilahiyya fi Sharh 'Aqa'id al-Imamiyya* (The Beginning of the Divine Doctrines in Elaboration of Imami Beliefs). Vol. 1. Qom: Mu'assisat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
44. Khudaparasti, Faraj Allah. (1997). *Farhang-i Jami'-i Vazghan-i Mutaradif va Mutazadd-i Zaban-i Farsi* (The Comprehensive Dictionary of Persian Synonyms and Antonyms). Shiraz: Danishnami-yi Fars. [In Persian]
45. Khurasani, Muhammad Jawad. (1995). *Hidayat al-Umma ila Ma'arif al-A'imma* (Guidance of the Nation to the Doctrines of the Imams). Qom: Mu'assisat al-Bi'tha. [In Arabic]
46. Makarim Shirazi, Nasir. (2006). *Durus fi-l-'Aqa'id al-Islamiyya* (Lessons in Islamic Beliefs). Qom: The School of Imam 'Ali ibn Abi Talib. [In Arabic]
47. Maturidi, Muhammad ibn Muhammad. (2006). *Al-Tawhid* (Monotheism). Edited by Fath Allah Khalif. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
48. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. (1999). *Amuzish-i 'Aqa'id* (Teaching the Beliefs). Vol. 1. Tehran: International Printing and Publishing of Islamic Development Organization. [In Persian]
49. Mu'in, Muhammad. (2007). *Farhang-i Farsi* (Persian Dictionary). Vol. 4. Edited by 'Aziz Allah 'Alizadieh and Mahmud Namani. Tehran: Naman. [In Persian]
50. Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1992 a). *Al-Nukat al-I'tiqadiyya* (Doctrinal Points). Qom: World Conference of Shaykh Mufid. [In Arabic]



51. Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1992 b). *Awa'il al-Maqalat fi-l-Madhahib wa-l-Mukhtarat* (Early Articles in Denominations and the Selected). Qom: World Conference of Shaykh Mufid. [In Arabic]
52. Mufti, Hamid. (1995). *Qamus al-Bahrayn*. Edited by 'Ali Awjabi. Tehran: Miras-i Maktub. [In Arabic]
53. Mustafawi, Hasan. (2009). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim* (Investigation of the Words of the Dignified Qur'an). Vol. 12. Beirut, Cairo, and London: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya and Center for Publication of 'Allama Mustafawi's Work. [In Arabic]
54. Mutahhari, Murtaza. (1999). *'Aqa'id al-Imamiyya* (Imami Beliefs). Edited by Hamid Hanafi. Qom: Ansariyan. [In Arabic]
55. Mutahhari, Murtaza. (2010 a). *Collected Work*. Vol. 2. Qom: Computer Research Center of Islamic Sciences, Mutahhari's Collected Work Software. [In Persian]
56. Mutahhari, Murtaza. (2010 b). *Collected Work*. Vol. 3. Qom: Computer Research Center of Islamic Sciences, Mutahhari's Collected Work Software. [In Persian]
57. Mutahhari, Murtaza. (2010 c). *Collected Work*. Vol. 16. Qom: Computer Research Center of Islamic Sciences, Mutahhari's Collected Work Software. [In Persian]
58. Mutahhari, Murtaza. (2010 d). *Collected Work*. Vol. 26. Qom: Computer Research Center of Islamic Sciences, Mutahhari's Collected Work Software. [In Persian]
59. Muzaffar, Muhammad Riza. (1997). *Al-Mantiq* (The Logic). Qom: Sayyid al-Shuhada'. [In Arabic]
60. Naraqi, Ahmad ibn Muhammad Mahdi. (1999). *Mi'raj al-Sa'ada* (The Ascent of Happiness). Qom: Hijrat. [In Persian]
61. Naraqi, Mahdi ibn Abi Dharr. (1990). *Anis al-Muwahhidin* (The Companion



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

of the Monotheists). Edited and commented by Sayyid Muhammad ‘Ali Qadi Tabataba’i. Tehran: al-Zahra’. [In Arabic]

62. Nasafi, ‘Aziz al-Din ibn Muhammad. (2007). *Al-Insan al-Kamil* (The Perfect Human). Edited by Marijan Mole. Tehran: Tahuri. [In Arabic]
63. Nishaburi, Nizam al-Din Hasan ibn Muhammad. (2013). *Sharh al-Nizam ‘ala al-Shafiya*. Edited by Muhammad Zaki Ja‘fari. Qom: Dar al-Hujja. [In Arabic]
64. Qadi ‘Abd al-Jabbar, Abu-l-Hasan ibn Ahmad. (1986). *Al-Majmu‘ fi-l-Muhit bi-l-Taklif* (The Compendium in Surrounding the Obligation). Vol. 1. Beirut: Dar al-Mashriq. [In Arabic]
65. Qadi ‘Abd al-Jabbar, Abu-l-Hasan ibn Ahmad. (2001). *Sharh al-Usul al-Khamsa* (Elaboration of the Five Principles). Commented by Ahmad ibn Husayn ibn Abi Hsahim. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]
66. Qari, Mulla ‘Ali. (2007). *Sharh Kitab al-Fiqh al-Akbar* (Elaboration of the Book, the Greatest Jurisprudence). Commented by ‘Ali Muhammad Dandal. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
67. Rabbani Gulpayigani, ‘Ali. (2005). *‘Aqa’id-i Istidlali* (Argumentative Beliefs). Vol. 1. Qom: Sanabil. [In Persian]
68. Rabbani, Gulpayigani, ‘Ali. (2008). *Kalam-i Tatbiqi* (Comparative Theology). Vol. 1. Qom: Al-Mustafa International University. [In Persian]
69. Raghīb Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1991). *Mufradat Alfaz al-Qur’an* (The Single Words of the Qur’an). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
70. Sa‘idi Mihr, Muhammad. (2013). *Amuzish-i Kalam-i Islami* (Teaching Islamic Theology). Vol. 1. Qom: Taha. New edition. [In Persian]
71. Saduq, Muhammad ibn ‘Ali. (1977). *Al-Tawhid* (Monotheism). Edited by Hashim Husayni. Qom: Jami‘i-yi Mudarrisin. [In Arabic]
72. Saduq, Muhammad ibn ‘Ali. (1993). *Al-I‘tiqadat* (The Beliefs). Qom: World Conference for Shaykh Mufid. [In Arabic]



73. Shahid Thani, Zayn al-Din ibn 'Ali. (1992). *Al-Tanbihat al-'Aliyya 'ala Waza'if al-Salat al-Qalbiyya* (High Reminders for Obligations of Prayer in the Heart). Edited by Safa' al-Din Basri. Mashhad: Astan-i Quds-i Razavi. [In Arabic]
74. Shakirani, Hamid Riza. (2015). *Ravish-Shinasi-yi 'Aqa'id-i Dini* (The Methodology of Religious Beliefs). Tehran: Islamic Research Institute for Culture and Thought. [In Persian]
75. Sharif Murtada, 'Ali ibn al-Husayn. (1967). *Jumal al-'Ilm wa-l-'Amal* (Statements of Knowledge and Action). Najaf: Matba'at al-Adab. [In Arabic]
76. Shubbar, Sayyid 'Abd Allah. (2003). *Haqq al-Yaqin fi Ma'rifa Usul al-Din* (The Truth of Certitude in Knowledge of the Principles of the Religion). Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]
77. Shubbar, Sayyid 'Abd Allah. (n.d.). *Al-Akhlaq* (Ethics). Edited by Jawad Shubbar. Najaf: Matba'at al-Nu'man. [In Arabic]
78. Sikandari, Ahmad ibn 'Ata' Allah and 'Abd al-Hamid ibn Badis. (2005). *Taj al-'Arus al-Hawi li-Tahdhib al-Nufus* (The Bride's Crown Containing the Refinement of the Souls). Edited by Ahmad Farid al-Mazidi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
79. Subhani, Ja'far. (1991). *Al-Ilahiyyat 'ala Huda al-Kitab wa-l-Sunna wa-l-'Aql* (The Theology with the Guidance of the Book and the Tradition and Reason). Vol. 2. Qom: Al-Mu'tamar al-'Alami li-l-Dirasat al-Islamiyya. [In Arabic]
80. Subhani, Ja'far. (2004). *Rasa'il va Maqalat* (Essays and Articles). Vol. 5. Qom: Mu'assisat al-Imam al-Sadiq. [In Persian]
81. Suyuri Hilli, Miqdad ibn 'Abd Allah and Abul-Fath ibn Makhдум Husayni. (1986). *Al-Bab al-Hadi 'Ashr ma'a Shahiyya al-Nafi' Yawm al-Hashr wa Miftah al-Bab* (The Eleventh Gate with the Elaboration of the Useful on the Day of Resurrection and the Gate's Key). Edited by Mahdi Muhaqqiq. Tehran: Institute for Islamic Studies. [In Arabic]



82. Suyuri Hilli, Miqdad ibn ‘Abd Allah. (1984). *Irshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshidin* (The Guidance of the Aspirants to the Way of the Guided). Edited by Sayyid Mahdi Raja’i. Qom: Library of Ayatollah Mar‘ashi Najafi. [In Arabic]
83. Suyuri Hilli, Miqdad ibn ‘Abd Allah. (1991). *Al-I’timad fi Sharh Wajib al-I’tiqad*. Edited by Ziya’ al-Din Basri. Mashhad: Majma‘ al-Buhuth al-Islamiyya. [In Arabic]
84. Suyuri Hilli, Miqdad ibn ‘Abd Allah. (1999). *Al-Anwar al-Jalaliyya fi Sharh al-Fusul al-Nasiriyya* (The Glorious Lights in Elaboration of Nasiri Chapters). Edited by ‘Ali Haji Abadi and ‘Abbas Jalaliniya. Mashhad: Majma‘ al-Buhuth al-Islamiyya. [In Arabic]
85. Tabarsi, Fadl ibn al-Hasan. (1993). *Majma‘ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an* (F. Yazdi & H. Rasuli, Eds., Vol. 1). Tehran: Nasir Khusrow. [In Arabic]
86. Tabataba’i, Sayyid Muhammad Husayn. (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an* (Vol. 1). Beirut: al-A‘lami Institute. [In Arabic]
87. Taftazani, S. (1988). *Sharh al-Maqasid* (Elaboration of the Destinations). Vol. 1. Edited by ‘Abd al-Rahman ‘Umayra. Qom: al-Sharif al-Radiyy. [In Arabic]
88. Tahanawi, M. A. (1996). *Mawsu‘a Kashshaf Istilahat al-Funun wa-l-‘Ulum* (A. Dahruj, Ed., Vols. 1, 2). Beirut: Maktaba Lubnan al-Nashirun. [In Arabic]
89. Tusi, M. (1993). *Masa’il Kalamiyya*. In *al-Rasa’il al-‘Ashr* (The Ten Essays). Qom: Mu’assisat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
90. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur’an* (H. Amili, Ed., Vol. 2). Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]



A Consideration and Critique of Ontological Arguments from Graham Oppy's perspective

Farah Ramin¹

Faridih Muhammad Zamani²

Received: 14/02/2020

Accepted: 5/3/2020

Abstract

In the history of philosophy, very few arguments have grabbed the attention of intellectuals as strongly as ontological arguments have. Graham Oppy, the contemporary Australian philosopher of religion, is an atheist who has considered different versions of ontological arguments in order to uncover their weakness. In this paper, we deal with how Oppy has formulated ontological arguments and what his objections to them are. The paper deploys an analytic method in order to elaborate Oppy's classification and objections. It turns out that there are several versions of what might be called the "ontological" argument. For Oppy, these arguments are characterized by a priority. The most general objections leveled by Oppy at his 8 versions of the argument consist in: question begging, lack of epistemic value, denial of possible contradictions in case God does not externally exist, and inconceivability of an entity with infinite attributes. We conclude that given challenges of ontological arguments for the existence of God, they fail to serve as arguments for God, although Oppy's atheism and his conception of God and His attributes are not acceptable.

Keywords

Graham Oppy, ontological arguments, existence of God, question begging, necessity of existence.

1. Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, College of Theology, University of Qom, Qom, Iran. (corresponding author): f.ramin@qom.ac.ir.

2. PhD student, Department of Islamic Kalam, College of Theology, University of Qom, Qom, Iran. mohammad_zamani69@yahoo.com.

بررسی و نقد براهین وجودی از منظر گراهام آپی

فریده محمدزمانی**

فرح رامین*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۵

چکیده

در تاریخ فلسفه، کمتر استدلالی است که همچون برهان وجودی نظر متفکران را به خود جلب کرده باشد. گراهام آپی، فیلسوف دین معاصر استرالیایی، خداناباوری است که با بررسی انواع برهان‌های وجودی، کوشیده است نقاط ضعف آنها را بنمایاند. در این پژوهش، در پی پاسخ به این پرسش هستیم که آپی چگونه برهان وجودی را صورت‌بندی کرده است و انتقادهای وی بر هر یک از این صورت‌بندی‌ها چیست؟ هدف این نوشتار آن است که با روشی تحلیلی، رده‌بندی و انتقادهای آپی بر برهان‌های وجودی را تبیین نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روایت‌های متعددی هستند که ذیل عنوان برهان وجودی قابل دسته‌بندی‌اند. از نظر آپی، ویژگی اصلی این استدلال‌ها آن است که باید پیشینی باشند تا تحت عنوان برهان وجودی قرار گیرند. عام‌ترین انتقادهای آپی بر این رده‌بندی‌های هشت‌گانه، مصادره به مطلوب بودن، ارزش معرفتی نداشتن، انکار وقوع تناقض در فرض نبود خدا در خارج و عدم تصور موجودی با اوصاف لایتناهی می‌باشد. نتایج برگرفته از تحقیق آن است که با توجه به چالش‌های فرا روی برهان‌های وجودی برای اثبات وجود خداوند، این‌گونه استدلال‌ها، توانایی‌های مورد انتظار از یک برهان اثبات وجود خدا را برآورده نمی‌سازند؛ هرچند که الحاد آپی و تصور وی از وجود و اوصاف خداوند قابل پذیرش نیست.

کلیدواژه‌ها

گراهام آپی، برهان وجودی، وجود خدا، مصادره به مطلوب، ضرورت وجود.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول). f.ramin@qom.ac.ir

** دکترای کلام اسلامی گروه کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران.

Mohamad_zamani69@yahoo.com

■ رامین، فرح؛ محمدزاده، فریده. (۱۳۹۹). بررسی و نقد براهین وجودی از منظر گراهام آپی. فصلنامه نقدونظر،

Doi: 10.22081/jpt.2020.68576

۲۵ (۹۷)، صص ۹۱-۱۱۵.



برهان وجودی آنسلم، یکی از بحث‌انگیزترین برهان‌هایی است که از زمان طرح آن تاکنون مجادله‌های گوناگونی را برانگیخته است. صورت‌بندی‌های گوناگونی از این استدلال وجود دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را نه یک برهان، بلکه مجموعه‌ای از برهان‌ها دانست (پلانتینگا، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹). این برهان که از همان آغاز، موافقان و مخالفان فراوانی داشت، همواره در آرای فیلسوفان و متکلمان نقادی شده است. عده‌ای مانند قدیس بوناونتورا، جان اسکات، رنه دکارت، لایب‌نیتس، اسپینوزا، هگل و نیز برخی از فیلسوفان معاصر مانند هارتسهورن، نورمن مالکوم و آلوین پلانتینگا با صورت‌بندی‌های جدیدی به تأیید آن پرداخته‌اند. در مقابل دسته دیگری از فیلسوفان و یا متکلمانی مانند آکوئیناس، جان لاک، کانت و از معاصران جان هیک به مخالفت با آن برخاسته‌اند. در قرن بیستم نیز صورت‌بندی‌های متفاوت دیگری از این برهان شکل گرفت؛ از جمله آنها صورت‌بندی اوپنهایمر و زالتا در سال ۱۹۹۱، صورت‌بندی دیوید لوئیس در سال ۱۹۷۰ و صورت‌بندی پیتر کینگ در سال ۱۹۸۴ است (قدیری، ۱۳۹۲، صص ۸۹-۱۰۸). در میان فیلسوفان قرن بیست و یکم صورت‌بندی پیتر میلیکان در سال ۲۰۰۴ نیز قابل تأمل است. در سال‌های اخیر، یکی از جامع‌ترین صورت‌بندی‌ها از برهان‌های وجودی را گراهام اُپی ارائه کرده است. وی فیلسوف خدا‌ناباور تحلیلی معاصر است که انتقادهای گسترده‌ای را بر برهان‌های اثبات وجود خداوند مطرح کرده است. انتقادهای وی بر برهان‌های سنتی وجود خدا مانند برهان وجودشناختی، کیهان‌شناختی و غایت‌شناختی و نیز قرائت‌های جدیدی که از برخی برهان‌ها ارائه می‌کند، بسیار قابل تأمل است. وی صورت‌بندی‌های بسیار دقیق و انتقادهای مهم و چالش‌برانگیزی را در باب مقدمات و نتایج برهان‌های وجودی مطرح کرده است که مدافعان این استدلال‌ها و خدا‌باوران در دوره معاصر نباید از آنها غفلت ورزند. روش این فیلسوف در برخورد با برهان‌های وجودی آن است که نخست می‌کوشد استدلال را بازسازی کند و به شیوه‌ای جدید ارائه دهد و سپس به ضعف‌های برهان پرداخته و آن را کنار گذارد. وی در سه کتاب



خویش برهان وجودشناختی و اعتقاد به خدا (*Ontological Arguments and Belief in God*)، استدلال در باب خدایان (*Arguing about Gods*) و نیز بهترین برهان‌ها علیه خدا (*The Best Argument against God*) به تفصیل به این برهان^۱ می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که این استدلال عمل کردی منطقی و عقلی در بازنگری اعتقادات یک خدانا باور و یا شکاک ندارد. وی این برهان را مهم‌ترین استدلال در باب وجود خداوند می‌داند که در طول تاریخ، دین‌باوران به آن تمسک جسته‌اند. در این پژوهش، نخست طبقه‌بندی برهان‌های وجودی و در ضمن این رده‌بندی، انتقادهای آپی به هر کدام از این استدلال‌ها بیان می‌شود و سپس چالش‌های عامی که آپی فراروی برهان‌های وجودی مطرح کرده است، تبیین و ارزیابی خواهد شد.

۱. رده‌بندی برهان‌های وجودی

از نظر آپی، برهان‌های وجودی که از مقدمات عقلی بهره می‌برند، سه ویژگی عمده دارند: تحلیلی، ضروری و پیشینی (Oppy, 1995, p. 17)؛ تحلیلی‌اند مانند این گزاره که هر عزبی مجرد است؛ ضروری‌اند مانند این گزاره که هر مثلی سه ضلع دارد و پیشینی‌اند مانند گزاره دو به علاوه دو مساوی چهار است که پیشاتجربی می‌باشد. البته وی تأکید می‌کند که چه بسا برخی تقریرهای این برهان، یکی از این ویژگی‌ها را داشته باشد و لازم نیست هر سه ویژگی در همه برهان‌ها موجود باشد. با توجه به این ویژگی‌ها، اگر تقریری هیچ‌یک از این سه ویژگی را نداشته باشد، برهان وجودی به‌شمار نمی‌آید، وی گاهی نیز می‌گوید که باید حداقل پیشینی باشد و سپس بر اساس گام‌های منطقی از مفهوم خدا به وجود خدا برسد (Oppy, 1995, p. 1).

گراهام آپی کوشیده است برهان‌های وجودی را در هشت دسته گردآوری و بازسازی کند و سپس به ارزیابی و نقد آنها بپردازد. وی در کتاب برهان‌های وجودی و

۱. معمولاً Argument را به «دلیل» و Proof را به «برهان» ترجمه می‌کنند، ولی از آنجا که در مباحث این مقاله این تفاوت نقش عمده‌ای ایفا نمی‌کند، Argument را همان برهان ترجمه کرده‌ایم.





- باور به خدا آشکارا به شش دسته از این قرائت‌ها اشاره کرده است (Oppy, 1995, p. 1).
- ۱- برهان‌هایی که بر تعریف مبتنی‌اند؛ برهان‌های تعریفی (Definitional Ontological arguments).
 - ۲- برهان‌هایی که بر مفهوم مبتنی هستند؛ برهان‌های مفهومی (Conceptual or hyper-intensional Ontological arguments).
 - ۳- برهان‌هایی که بر جهتی ویژه تکیه دارند؛ برهان‌های وجهی (Modal Ontological arguments).
 - ۴- برهان‌های ماینونگی (Meinongian Ontological arguments).
 - ۵- برهان‌های تجربی (Experiential Ontological arguments).
 - ۶- برهان‌های هگلی (Hegelian Ontological arguments).
- وی در کتاب استدلال در باب خدایان به قرائت دیگری با نام «برهان‌های وجودشناختی مبتنی بر نظریه ارتباط اجزا با کل حاصل از آن اجزا» (Mereological Ontological arguments) تصریح می‌کند، (Oppy, 2006, p. 59). آخرین قرائت او از برهان وجودی را می‌توان در سال ۲۰۱۹ و در دایرة المعارف استنفورد با نام «برهان‌های وجودشناختی مرتبه بالا» (Higher-order Ontological arguments) یافت. اُپی معتقد است این تقسیم حصر عقلی نیست و ممکن است جامع و یا احیاناً مانع نباشد و این رده‌بندی‌ها چه بسا هم‌پوشانی‌هایی نیز با هم داشته باشند. ردگان‌شناسی اُپی، از این جهت که خواننده تصویری از فضای کلی برهان‌های وجودشناختی می‌یابد، ارزش‌مند است.

۱-۱. برهان‌های تعریفی

برهان‌های تعریفی، مشهورترین و مهم‌ترین تقریر برهان وجودی است. اُپی قرائت آنسلم در پرسولوگیوم را به دوگونه صورت‌بندی کرده و از اقسام برهان‌های تعریفی می‌داند:

الف) خدا موجودی است که هر کمالی را دارا است؛

ب) وجود یک کمال است؛

ج) خدا وجود دارد (Oppy, 2013, pp. 7-8).

اُپی در کتاب برهان وجودشناختی و اعتقاد به خدا، این استدلال را در قالب دیگری

پی می‌ریزد. در «صغرا» یکی از ویژگی‌های کمال معرفی شده و در «کبرا» آن ویژگی برای موجودی که متصف به وجود است، اثبات می‌شود و سپس نتیجه می‌شود که خدا با این ویژگی نمی‌تواند در خارج موجود نباشد (Oppy, 1995, p. 47). اُپی معتقد است که آنسلم در فصل سوم کتاب خویش، یکی از صفات موجودی را که به اثبات آن اقدام کرده بود کشف کرد که همسان «ضرورت وجود» بود (Oppy, 1995, p. 12).

پیتر ون اینواگن (Peter Van Inwagen)، فیلسوف خدا‌باور تحلیلی آمریکایی نیز به دو تقریر متفاوت آنسلم اشاره دارد (Inwagen, 2006, vol.11, pp. 375-395) و بیان می‌کند که در مقدمه اول خدا به عنوان یک موجود واقعاً کامل تعریف می‌شود و از آن نتیجه گرفته می‌شود که پس باید در خارج وجود داشته باشد. مهم‌ترین انتقاد اُپی بر این دسته برهان‌ها آن است که مصادره به مطلوب هستند؛ بدین معنا که نتیجه مندرج در مقدمات است (Inwagen, 2006, vol.11, pp. 47-53)؛ زیرا از نظر تعریفی، خدا موجودی است که هر کمالی را داراست و چون وجود در خارج کمال است، پس خدا موجود است. آشکار است که نتیجه استدلال در صغرای آن پیش‌فرض گرفته شده است. از طرفی، شروع برهان با «وجودی که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست» از تجربه و امور ممکن آغاز می‌شود و بنابراین، استدلال شرط اصلی برهان وجودی یعنی پیشینی بودن را ندارد.

۲-۱. برهان‌های مفهومی

این برهان‌ها بر مفهومی خاص تکیه می‌کنند و با جملاتی مانند «من باورم دارم که...» یا «من این‌گونه می‌فهمم که...» آغاز می‌شوند؛ «من خدای موجود را درک می‌کنم؛ بنابراین خدا وجود دارد». یکی از ساده‌ترین تقریرها از این قسم برهان وجودی این است:

۱. خدا چیزی است که فراتر از او قابل تصور نیست؛
۲. خدا یا صرفاً در فهم وجود دارد یا هم در فهم است و هم در واقع؛
۳. اگر خدا صرفاً در فهم باشد، آن‌گاه می‌توان موجودی را تصور کرد که افزون بر ویژگی‌های ثابت‌شده برای خدا، در واقع هم وجود داشته باشد؛





۴. چیزی که هم در فهم وجود دارد و هم در واقع، فراتر از همان چیز است،

اگر تنها در فهم وجود داشته باشد؛

۵. پس دست کم یک شیء فراتر از خدا قابل فهم است که با تعریف خدا در

مقدمه یکم ناسازگار است؛

۶. خدا صرفاً در فهم نیست؛

۷. پس خدا هم در فهم است و هم در واقع وجود دارد (Oppy, 2019a).

اُپی در انتقاد به این برهان‌ها از دلایل معرفت‌شناختی و منطقی بهره می‌جوید و بیان می‌کند که «من عدم وجود خدا را نیز درک می‌کنم؛ بنابراین خدا وجود ندارد». سپس خود در رد این انتقاد می‌گوید که راه‌حل این معما در واژه «ادراک» است. گاه امری را بدون توجه به وجود مصداق آن ادراک می‌کنیم، گاه ادراک ما به چیزی تعلق می‌گیرد که اصلاً مطابق و مصداقی ندارد و گاه امری را ادراک می‌کنیم که مصداق کاملاً مشخص را برای آن در خارج در نظر می‌گیریم و کاملاً مستقل او را از غیر ممتاز می‌کنیم. گاهی نیز گرچه ادراکی از چیزی داریم که مصداقی مطابق با آن در خارج هست، مصادیق متعددی را می‌تواند شامل باشد. حال وقتی انسان امری را درک می‌کند، در معنای سوم و چهارم، مفهومی که درک می‌کند، اگر در خارج متعلق و مصداقی مناسب نداشته باشد، ادراک صحیحی از آن شیء ندارد. ولی در معنای اول و دوم شخص چیزی را ادراک می‌کند که در خارج، هیچ متعلقی ندارد؛ بنابراین همواره این امکان وجود دارد که شخص باور به چیزی داشته باشد و از آن سخن بگوید و یا چیزی را ادراک کند که مصداق و واقعیتی در خارج نداشته باشد. حال در برهان‌های مفهومی، مقصود از تصور چنین موجودی آیا صرفاً باور به آن موجود در ذهن است؟ یا چنین باور و ادراکی، در صورتی رخ می‌دهد که فرد، موجود بودن متعلق باور و ادراک را در خارج پیش‌فرض گیرد و آن‌گاه به توصیف آن پردازد؟ گراهام اُپی این نوع تقریرهای برهان وجودی را فاقد ارزش معرفتی دانسته و معتقد است این سنخ از باورها مستلزم وجود داشتن هیچ موجودی در خارج نیست. به باور وی، افرادی مانند هیوم و آکوئیناس از چنین انتقادهایی آگاه بوده‌اند و از همین رو برهان وجودی را ناکارآمد دانسته‌اند (Oppy, 1995, pp. 54-64).

۳-۱. برهان‌های وجهی

یک استدلال را به دو دلیل وجهی می‌نامیم: (۱) در ساختار زبان آن از جهان‌های ممکن استفاده می‌شود؛ (۲) در ساختار آن استدلال، قواعد موجهات مانند اصل ضرورت به کار برده می‌شود. مراد از برهان‌های موجهه می‌تواند هر دو قسم باشد. افرادی همچون چالز هارتسهورن و پلانینگا از طریق جهان‌های ممکن، برهان را تقریر کرده‌اند و برخی مانند نورمن مالکم از طریق قواعد موجهات و اصل ضرورت یا امکان، برهان را مطرح کرده‌اند. این نوع استدلال‌ها، گاه حاوی فعلیت، ضرورت، جهت کافی و یا امکان می‌باشند. این استدلال‌ها را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد: «خدا ممکن است وجود داشته باشد، پس خدا وجود دارد». آپی بیان می‌دارد که این نحوه استدلال، بدیلی نیز دارد و آن اینکه «خدا ممکن است وجود نداشته باشد؛ پس خدا وجود ندارد». با توجه به اصل سادگی، گزاره دوم که ادعای خدا ناباوران است، آسان‌تر پذیرفته می‌شود؛ زیرا فرض پذیرش جهان بدون خالق، مؤلفه‌های کمتری لازم دارد. از نظر آپی، هیچ تفاوتی وجود ندارد که جهت قضیه امکان باشد یا ضرورت؛ زیرا اگر خدا باور بگوید «خدا ضروری است که وجود داشته باشد»، خدا ناباور نیز می‌تواند بگوید «خدا ضروری است که وجود نداشته باشد». برخی مانند مالکم تلاش می‌کنند که برای حل این معضل، ضرورت را به «جاودانگی» تفسیر کنند (Malcolm, 1960, p. 69). اما از نظر آپی چنین گریزگاهی نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه بر آن می‌افزاید (Oppy, 1995, pp. 70-79). جان هیک، فیلسوف دین معاصر انگلیسی، در نقد این برهان بیان می‌کند که در مقدمه استدلال ضرورت منطقی به معنای جدید آن نیست؛ بلکه مراد آن است که خدا موجود ضروری واقعی است. وی به این سخن آنسلم استناد می‌کند: «خدا موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» و «موجودی است که ازلی و ابدی است» و «نه پدید آمده است و نه از بین می‌رود». اگر بپذیریم که آنسلم در برهان خویش، مفهوم خدا را منطقاً ضروری پنداشته است، از این امر لازم نمی‌آید که وجود عینی او نیز ضروری و ثابت باشد؛ بلکه این برهان صرفاً ثابت می‌کند که مفهوم خدا شامل مفهوم خدا و حتی شامل مفهوم وجود ضروری (به معنای سرمدی آن) است؛ ولی نمی‌تواند ثابت کند که این مفهوم موجود سرمدی، مابه‌ازایی در واقع و خارج نیز دارد (Hick, 1990, p. 3).





۴-۱. برهان‌های ماینونگی

آبی معتقد است که برخی قرائت‌های برهان وجودی، ارتباط تنگاتنگی با «نظریه اشیا»ی الکسیوس ماینونگ (Alexius Meinong) دارد. در این نظریه، اشیا (شامل شیء واقعی یا غیر واقعی؛ ممکن، ضروری و حتی ممتنع) می‌توانند ویژگی‌هایی داشته باشند؛ بدون آنکه وجود خارجی داشته باشند (Poli, 2001, p. 346). گزاره «ژئوس یک خداست» می‌تواند صادق باشد، بدون آنکه «ژئوس وجود دارد»، گزاره‌ای صادق باشد. هر چیز که حیث التفاتی (intentionality) دارد، می‌تواند از نحوه‌ای از وجود برخوردار باشد. هر آنچه را تصور می‌کنیم و مورد توجه و التفات قرار می‌دهیم، یک شیء است و دارای نحوه‌ای از وجود در یک جهان ممکن است؛ هر چند در خارج موجود نباشد. بنابراین نظریه، آنچه نیست، اساساً شیء نیست.

ماینونگ میان واژه «وجود» (Existence) و «هستی» (Being) تفاوت می‌گذارد. «وجود» بیانگر وجود واقعی در خارج است و «هستی»، در خارج تحقق ندارد. برای مثال «سیمرغ هست» (در افسانه)؛ اما «سیمرغ وجود ندارد» (در دنیای واقعی)؛ بنابراین میان دو محمول «وجود دارد» و «هست» تمایز وجود دارد. به هر روی، اگر به یک شیء، وصف یا اوصافی را نسبت می‌دهیم (مانند ویژگی کامل‌ترین شیء یا بزرگ‌ترین شیء)، وجود آن شیء در وعائی پیش‌فرض گرفته می‌شود. اشیای واقعی^۱ (real objects) در نظریه اشیا مطابق و در تناظر یک به یک با اشیای کاملی^۲ (complete objects) هستند که ویژگی وجود را دارند. مهم‌ترین اشکال‌آپی بر استدلال‌های ماینونگی، آن است که

۱. اشیای واقعی در تفکر ماینونگ به اشیایی اطلاق می‌شود که در ظرف زمان محقق می‌شوند (اشیای مادی).
۲. کامل بودن اشیا، بدین معناست که به‌ازای هر صفت دلخواه، هر شیء یا به مجموعه مصادیق و یا به مجموعه غیر مصادیق آن صفت تعلق دارد؛ برای مثال کوه طلا اگر قرار است شیء کامل باشد، تنها صفت «کوه بودن» و «طلابودن» را اشباع نمی‌کند، بلکه می‌توان کوه طلایی داشت که مرتفع باشد؛ قله‌ای نوک تیز داشته باشد و هیچ گیاهی بر روی دامنه آن نرویده باشد و یا عکس چنین صفاتی را بتوان به آن نسبت داد. به‌ظاهر می‌توان بی‌نهایت شیء ناموجود کامل را تصور کرد که دارای صفت «کوه بودن» و «طلابودن» هستند. اما وقتی متعلق «کوه طلا» تنها همین دو صفت را دارد و به هیچ وجه مجموعه مصادیق صفات دیگر و هیچ مجموعه غیر مصادیق صفات دیگر را ندارد، یک شیء ناکامل است و کوه طلا شئی خواهد بود که تنها دو صفت یادشده را دارد و از این حیث مورد التفات من است.

محمول «وجود داشتن» ویژگی مناسبی برای اشباع یا ارضای هر دو گروه اشیا (اشیای واقعی و اشیای کامل) نیست؛ به گونه‌ای که بتوانیم موجود واقعی را از غیر واقعی تشخیص دهیم؛ برای مثال وقتی می‌گوییم «مربعی گرد است یا کوه طلا هست» یا زمانی که می‌گوییم: «زمین وجود دارد»، هر دو محمول وجود را ارضا کرده‌اند؛ به عبارت دیگر، در برخی موارد چستی یک شیء، بر عدم آن و در برخی موارد بر وجود آن دلالت دارد؛ زیرا کوه طلا وقتی مورد التفات ما قرار می‌گیرد، بهره‌ای هر چند ضعیف از وجود را دارا است؛ بنابراین تناظر در نظر گرفته شده در نظریه اشیا، بین اشیای واقعی و اشیای کامل، بدین گونه که بگوییم هر شیء کاملی اگر یک شیء کامل است، باید ویژگی امکان موجود شدن را داشته باشد، صحیح نیست. در نهایت اُپی نتیجه می‌گیرد که استدلال‌های وجودشناختی ماینونگ نیز همان ایراد استدلال‌های مفهومی و موجهه را دارند که خود تعریف و جهت، شامل مفهوم «وجود» نیز می‌گردد و مصادره به مطلوب رخ می‌نماید. نکته اساسی استدلال‌های ماینونگی توجه به چستی ارتباط میان اشیای کامل و اشیای واقعی است (Oppy, 1995, pp. 85-91).

۵-۱. برهان‌های تجربی

این برهان‌ها، بر نوعی تجربه درونی مبتنی‌اند که بیشترشان از نوع تجربه دینی هستند. از جمله کسانی که از این برهان برای اثبات وجود خدا بهره برده‌اند، نیکلاس رشر است (Rescher, 1960, pp. 21-24). وی می‌گوید که واژه خدا تعریف آشکاری ندارد و معنای آن تنها بر اساس تجربه دینی قابل درک است. تجربه به معنای مبنایی برای فهم این واژه کافی است و همین تجربه، مبنای بدیهی برای پذیرش گزاره «خدا وجود دارد» نیز می‌باشد؛ بنابراین انکار وجود خدا به معنای نداشتن فهم و درک از معنای واژه «خدا» است. به باور اُپی این گونه استدلال‌ها، شرط پیشینی بودن را که شرط ضروری استدلال وجودشناختی است، فاقد هستند؛ حتی اگر بتوان آنها را ضروری دانست. از طرفی وی سخن رشر را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کند. رشر می‌گوید تجربه خداوند برای اکتساب مفهوم خداوند ضروری است. اگر تجربه در شناخت نقش اساسی داشته باشد، نه صرفاً





در اکتساب مفاهیم مورد نیاز، استدلال پیشینی نخواهد بود؛ برای نمونه ما به طور پیشینی نمی‌دانیم که اشیای قرمز وجود دارند، حتی اگر تنها بر اساس اشیای موجود قرمز، مفهوم واژه «قرمز» را درک کنیم. خدا باور می‌گوید که اگر خدا وجود نداشته باشد، تفکر در باب او امکان ندارد. اما این نحوه استدلال، وجود خدا را اثبات نمی‌کند؛ مثلاً این گزاره که «بابائوئل ریش سفید دارد»، اثبات نمی‌کند که در قطب شمال فردی به نام بابائوئل وجود دارد. بی‌شک برخی مفاهیم ناشی از تجربه‌های دینی افراد، در خارج موجود هستند، ولی به چه دلیل باید فرض کرد که در خارج واقع موجودی به نام «خدا» نیز وجود دارد؟ از طرفی تجربه درونی افراد از اینکه بابائوئل ریش سفید دارد، متفاوت است با تجربه من از اینکه وی وجود دارد. این دو، دو تجربه متفاوت هستند؛ درحالی که تجربه گرایان هر دو ادعای تجربه خدا و اتصاف او به وجود را غالباً درهم آمیخته‌اند (Oppy, 1995, pp. 92-96).

۱-۶. برهان‌های هگلی

معلوم نیست که آنچه به عنوان استدلال هگلی ذکر می‌شود، ارائه درستی از اندیشه هگلی باشد (Oppy, 1995, p. 1). اُپی به صراحت می‌گوید برای برهان‌های هگلی نمونه‌ای نمی‌شناسد. وی سه نوع استدلال در این زمینه مطرح می‌کند: استدلال‌های کانتی و نوکانتی که می‌توان آن‌را در نقد عقل محض کانت یافت؛ استدلال‌هایی که در برخی افکار نوافلاطونی یافت می‌شود، و استدلال‌هایی که در برخی اندیشه‌های هوسرل و دیگر پدیدارشناسان قاره‌ای وجود دارد. استدلال‌های نوکانتی، بر استنتاج استعلایی از وجود خدا مبتنی است. در این استدلال‌ها، فهم اشیا تنها ثمره ترکیب پیشینی در تحت مقولات و صورت‌های محض شهود امکان‌پذیر است و چنین ترکیبی در صورتی شکل می‌گیرد که عقل از «ایدئال عقل محض» (مفهوم خدا) بهره جوید. درک اشیا امکان دارد؛ بنابراین عقل از مفهوم خدا بهره جسته است (Oppy, 2019a). اُپی بیان می‌کند که خود کانت نمی‌اندیشید که با بهره‌جویی عقل از مفهوم خدا، وجود خدا به اثبات رسد، مگر آنکه از پیش وحدت منظم طبیعت را ناشی از «ایده عقل محض» بدانند. می‌توان نظم

طبیعت را به قوانین حاکم بر آن استناد داد و نه به وجود ایدئال عقل محض. طرفداران هگل تا این حد با کانت موافق هستند که ما تعهدی معرفت‌شناختی و نه وجودشناختی به ایدئال عقل محض داریم؛ زیرا پیش شرط ماتقدم همه شناخت‌های تجربی است و این به معنای انکار ایدئالیسم ذهنی توسط هگلیان است (Oppy, 2019a).

نوافلاطونیانی مانند بکرت (Beckaert) با پیروی از روش افلاطون، از «نظم معقول» بهره می‌جویند و نتیجه می‌گیرند که اگر خدا در خارج نباشد، شهود خدا به عنوان تفکر غیرممکن است (Beckaert, 1967, p. 112)؛ آپی می‌گوید که نوافلاطونیان برهان وجودی را به شهودی صرف می‌کاهند و آن اینکه باید زمینه‌ای وجودشناختی موجود باشد تا همه وجودهای دیگر به آن وابسته باشند. اما طرفدار برهان چگونه می‌خواهد منکران به چنین شناخت پیشینی را ملزم نماید؟ (Oppy, 1995, pp. 101-105).

دیوید هایت، پدیدارشناس قاره‌ای است که با استفاده از شباهت پرده نمایش، روشی برای شبیه‌سازی استدلال وجودشناختی با دیدگاه‌های پدیدارشناسانه می‌یابد. خدا اپراتور پروژکتور فیلمی است که نمایشی را پخش می‌کند، ولی در ورای خود استعلایی و پرده بیرون آن، متعلقات اندیشه خود ساخته می‌شود. خدا بنیان وحدت بین اندیشیدن و آنچه در مورد آن اندیشیده می‌شود است. هر گزاره و هر جمله و از این رو هر تفکری از پیش خدا را فرض می‌گیرد و این امر فراتر از وحدت مفهوم و متعلق است؛ زیرا در خدا مفهوم و متعلق آن وحدت دارند (Haight, 1981, p. 184)؛ بنابراین در الهیات به‌طور ضمنی خدا پیش فرض گرفته می‌شود؛ بدین معنا که اگر خدا وجود نداشته باشد، هیچ بیان و هیچ فکری وجود ندارد.

آپی بر استدلال هایت اعتراض می‌کند که در باب اکسیژن نیز می‌توان همین‌گونه استدلال کرد. اگر اکسیژن وجود نداشت، هیچ سخن و اندیشه‌ای وجود نداشت؛ از این رو هر بیان و یا اندیشه‌ای درباره اکسیژن است. هایت نیز می‌پذیرد که چنین استدلالی بی‌معنا است؛ بنابراین، اینکه چیزی شرط لازم برای اندیشه یا گزاره‌ای باشد، مستلزم آن نیست که بخشی از محتوای آن اندیشه یا گزاره باشد. با چشم‌پوشی از مثال پرده نمایش، اگر هایت این‌گونه استدلال کند که وجود خدا یک حقیقت ضروری





است؛ بنابراین هر بیان یا اندیشه‌ای مستلزم وجود خداوند است، پس بخشی از محتوای هر گزاره یا اندیشه‌ای این است که خدا وجود دارد، می‌توان با این استدلال نقض به او پاسخ داد که این یک حقیقت ضروری است که علم حساب انکارناپذیر است؛ پس هر بیان یا اندیشه‌ای مستلزم این است که علم حساب انکارناپذیر است و علم حساب به ضرورت بخشی از محتوای هر گزاره یا اندیشه‌ای است. بی‌گمان بیشتر متفکران چنین استدلالی را بی‌معنا می‌پندارند.

۷-۱. برهان‌های جزءشناختی (مربولوژیک)

در این گونه از استدلال‌ها بیان می‌شود که «من وجود دارم»، بنابراین دست کم یک شیء وجود دارد و هر وقت که اشیا وجود داشته باشند، مجموعه اجزای آنها نیز وجود دارد؛ بنابراین مجموعه همه اشیا وجود دارد و خدا به عنوان مجموع همه چیزها باید وجود داشته باشد (Oppy, 2006, p. 59). در این نوع استدلال‌ها از پیش فرض‌های ریاضی و منطق موجهات استفاده می‌شود. اُپی می‌گوید اینکه «من وجود دارم» به‌طور پیشینی قابل پذیرش است تا مفروضات ریاضی قابل پذیرش باشد، اما اینکه «من» نیز به‌طور پیشینی قابل شناخت باشم را پیش فرض نمی‌دارد و اساساً نمی‌توان خدا را «کلی» در نظر گرفت که همه اشیا بخشی از آن هستند و اساساً تمسک به چنین برهان‌هایی از دایره برهان وجودشناختی خارج است (Oppy, 2006, p. 80).

۸-۱. برهان‌های مرتبه بالا

اگر «خدا وجود دارد» باید دارای ویژگی‌های ضروری باشد که همواره تمثیل داشته و محدود یا ناقص نباشد، این استدلال بر ویژگی‌های خاصی در ذات خداوند تکیه می‌کند. ویژگی‌ای از اوصاف خداوند محسوب می‌شود که در همه جهان‌های ممکن از اوصاف او به شمار آید. این ویژگی‌ها، شامل وجود ضروری، قدرت مطلق ضروری، علم مطلق ضروری و خیرخواهی مطلق ضروری است؛ بنابراین یک موجود واجب، قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق (خداوند)، به‌ضرورت وجود دارد (Oppy, 2019a).

بیشتر برهان‌های مرتبه بالا، همچون برهان گودل، غالباً دلایلی هستند که در منطق جدید موجهات صورت‌بندی شده‌اند و با معناشناسی جهان‌های ممکن پیوند می‌خورند که به لحاظ فنی و فلسفی بسیار پیچیده‌اند. نخستین شرط پذیرفتن چنین استدلال‌هایی، پذیرش منطق‌های موجهات مرتبه بالاست که مناقشه‌های فراوانی درباره آنها وجود دارد. گودل در برهان وجودی خویش، سیستمی ارائه می‌دهد که می‌توان با تکیه بر مقدمات آن، نتیجه مطلوب، یعنی وجود موجود ضروری خدای گونه‌ای را که همه صفات مثبت (کمالی) را به طور ضروری واجد باشد اثبات کرد؛ اما موجود اثبات شده در سیستم گودل، خدای ادیان ابراهیمی که خدای قابل پرستش است، نمی‌باشد. از جمله انتقادهای آپی بر این نوع برهان‌ها آن است که می‌توان با استدلال‌هایی موازی و مشابه با آنها، وجود ضروری شمار زیادی موجود خداگونه را اثبات کرد. وی با دلایل فنی و از طریق منطق موجهات اثبات می‌کند که با چنین استدلال‌هایی وجود همه موجودات، ضروری می‌گردد و ضرورت، امکان و واقعیت یکی می‌شود. از طرفی، وی اثبات می‌کند که جهان‌های ممکن وجود دارند که در آنها هیچ موجود عالم و ذی‌شعوری وجود ندارد؛ بنابراین موجود ضروری با صفات ضروری و مطلق، در چنین جهان‌هایی وجود ندارد؛ درحالی که خداوند باید چنین اوصافی را در همه جهان‌های ممکن داشته باشد (Oppy, 1995, p. 94).

۲. ارزیابی انتقادهای عام آپی بر برهان‌های وجودی

۲-۱. مغالطه مصادره به مطلوب

در تمام قرائت‌های برهان وجودی از واژگانی استفاده می‌شود که یک نوع تعهد هستی‌شناسانه را درباره خدای توحیدی مسیحیت پیش فرض می‌دارد؛ برای مثال کاربرد واژه «خدا» در نتیجه برهان وجودی و در جمله «خدا وجود دارد» و نیز در برهان‌های تعریفی و یا مفهومی، کاربرد ویژگی «بزرگ‌ترین موجود قابل تصور» یا «موجودی که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد» در مقدمات استدلال و نیز توصیف خدا با اوصافی مانند عالم، قادر و خیرخواه مطلق، این تعهد هستی‌شناسانه را آشکارا نمایان می‌سازد؛





از این رو خدا ناباوران می‌توانند تمام تقریرهای برهان وجودی را به مصادره به مطلوب بودن (begging the question) متهم کنند. آنچه در برهان وجودی رخ می‌دهد، دقیقاً مانند این است که از جمله «خدا خالق جهان است» نتیجه بگیریم که «خدا وجود دارد»؛ بنابراین اعتراض و انتقاد عام بر همه انواع برهان وجودشناختی آن است که وجود خدا را به‌طور ضمنی و یا آشکارا پیش‌فرض گرفته‌اند. مدافعان این برهان، با هر گونه صورت‌بندی از آن، با یک معضل عمومی روبه‌رو هستند و آن اینکه چگونه می‌توانند برهان را به‌گونه‌ای صورت‌بندی کنند که از مصادره به مطلوب‌رهای یابند؟

۲-۲. انکار وقوع تناقض در فرض عدم وجود خداوند در خارج

طرفداران برهان‌های وجودی معتقدند زمانی که مجموعه‌ای از ویژگی‌های مثبت را به خداوند نسبت می‌دهیم، باید وجود ضروری نیز داخل این مجموعه قرار گیرد تا استدلال موفق باشد (Oppy, 2019a). با اضافه‌شدن این ویژگی، به تعریف یا مفهوم خدا، اگر چنین مفهوم یا تعریفی مصداق خارجی نداشته باشد، به تناقض می‌انجامد؛ بنابراین از تصور و تعریف خداوند به موجودی که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست، می‌توان به ضرورت وجود این موجود در خارج رسید. آبی هم‌رأی با برخی منتقدان غربی برهان، به وقوع چنین تناقضی اعتقاد ندارد و به همین دلیل، تمامی تقریرهای برهان وجودی را در اثبات خداوند در خارج ناکارآمد می‌داند. به باور نگارنده نیز چنین تناقضی واقع نمی‌شود.

۲-۲-۱. دیدگاه آبی در رفع تناقض

پیش از گراهام آبی از جمله کسانی که در حل این تناقض کوشیده‌اند، هیوم و کانت هستند. البته کانت در این زمینه سخن جدیدی ندارد و همان اشکال هیوم را به روش‌های متفاوتی مطرح کرده است (Oppy, 1995, p. 29). هیوم می‌گوید: «هر چیزی که تصور عدمش به تناقض منجر گردد، از تصور وجودش می‌توان وجود خارجی‌اش را نتیجه گرفت؛ اما در برهان وجودی، آشکارا تصور عدم خدا به تناقض نمی‌انجامد؛ زیرا خداوند و هر آنچه را که وجودش را تصور می‌کنیم، می‌توانیم عدمش را نیز تصور

کنیم؛ از این رو هیچ موجودی نیست که عدم وجود آن بر تناقض دلالت کند» (Hume, 1854, p. 32). انتقاد هیوم را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد (Oppy, 1995, p. 27).

۱. A می‌تواند اثبات شود، اگر و تنها اگر، عدم A بر تناقض دلالت کند (مقدمه)؛

۲. A آشکارا قابل ادراک است، اگر و تنها اگر، عدم A بر تناقض دلالت نکند (مقدمه)؛

۳. A برای هر x، اگر آن x آشکارا به‌عنوان موجود قابل درک باشد؛ بنابراین X آشکارا به‌عنوان عدم قابل درک است (مقدمه)؛

۴. برای هر x، عدم x بر تناقض دلالت ندارد (نتیجه ۲ و ۳)؛

۵. برای هر x، وجود x قابل اثبات نیست (نتیجه ۱ و ۴).

البته استدلال هیوم از نظر صورت صحیح و منتج نیست؛ زیرا نتیجه ۴ از مقدمات ۲ و ۳ به‌دست نمی‌آید. اگر بخواهیم برهان منتج باشد، باید مقدمه ۳ را با این مقدمه جایگزین کنیم:

۳'. برای هر x، x می‌تواند به‌روشنی به‌عنوان عدم درک شود.

با این جایگزینی، صورت استدلال صحیح می‌شود؛ اما ماده استدلال کاذب می‌گردد. اشیایی وجود دارند که نمی‌توان به‌سادگی عدم وجود آنها را تصور کرد؛ برای مثال کوجیتوی دکارت را نمی‌توان آشکارا معدوم دانست. من نمی‌توانم تصور کنم که «من موجود، وجود ندارم» و یا «یک شیء موجود، وجود ندارد». در نتیجه گزینه ۳' کاذب است و از همین رو نمی‌تواند جایگزین مناسبی برای مقدمه ۳ باشد و لذا استدلال هیوم در صورت و یا در ماده دچار اشکال است.

اُپی خود به‌گونه‌ای دیگر در حل این تناقض می‌کوشد و بر کارآمدنبودن برهان‌های وجودی تأکید می‌کند:

درست است که من از روی عادت نمی‌توانم فکر کنم که وجود ندارم، ولی تحت تصورات دیگری می‌توانم به عدم خویش بیندیشم؛ هرچند من با وصف وجود و تحت چنین تصویری، نمی‌توانم به عدم خویش بیندیشم. من با وصف وجود به ضرورت



نظر

موجود هستیم، ولی اگر چنین تصویری از خود نداشته باشیم، می‌توانم عدم خویش را تصور کنم و این نکته‌ای است که هیوم از آن غفلت کرده است (Oppy, 1995: p 26-28).

۲-۲-۲. دیدگاه برگزیده نویسنده در رفع تناقض

باید دقت داشت که فرض وجود داشتن شیئی از یک جهت (به ضرورت وصفی)، تناقضی با فرض عدم وجود شیئی (بدون لحاظ ضرورت وصفی) ندارد؛ زیرا دو قضیه از نظر جهت اختلاف خواهند داشت و دیگر بین آنها تناقضی در کار نخواهد بود. برهان آنسلم مدعی آن است که «عدم تصور خدا، از آن حیث که خدا وجود دارد، به تناقض می‌انجامد» و این سخن حقی است. میان دو گزاره «خدا از جهت الف وجود دارد» و «خدا از جهت الف وجود ندارد» تناقض وجود دارد، ولی اگر ما مدعی شویم «خدا از جهت ب وجود ندارد» دیگر تناقضی پیش نمی‌آید؛ اما در این صورت، برهان دیگر در اثبات خداوند کارایی خود را از دست خواهد داد.

مراد طرفدار برهان وجودی از ضرورت وجودی در این برهان چیست؟ ضرورت منطقی یا ضرورت هستی‌شناسانه؟ از اینکه امری ضرورت منطقی دارد، نمی‌توان به این نتیجه رهنمون شد که ضرورت هستی‌شناسانه نیز دارد و آخرین مبنای هستی‌شناسانه وجود در عالم هستی است. توضیح اینکه حیوان بودن و ناطق بودن به ضرورت منطقی برای مفهوم انسان ضرورت دارد؛ اما این امر ضرورت وجود انسان در خارج را اثبات نمی‌کند. ضرورت منطقی در برهان‌های وجودی را می‌توان با توجه به مفهوم خداوند به او نسبت داد؛ زیرا خداوند به موجودی که برترین کمال است و برتر از او قابل تصور نیست، تعریف می‌شود؛ ولی این امر ضرورت هستی‌شناسانه را اثبات نمی‌کند. مدافعان قرائت‌های متعدد برهان وجودی، با اثبات ضرورت منطقی در مفهوم خداوند، ضرورت فلسفی او را در خارج اثبات می‌نمایند. می‌توان ضرورت منطقی وجود را برای مفهوم خداوند پذیرفت؛ اما ضرورت فلسفی وجود خداوند در خارج را نپذیرفت و این امر موجب هیچ‌گونه تناقضی نیست؛ ولی در این صورت، برهان کاملاً کارایی خود را از دست خواهد داد. اگر نحوه حکم کردن عقل به ضرورت چیزی برای چیزی را بررسی



نظر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

کنیم؛ درمی‌یابیم یک قسم احکامی وجود دارد که در مورد ضرورت برخی از صفات برای اشیا است؛ ولی در حالت خاص و شرایط معین (ضرورت وصفی). نیز قسمی از احکام هست که به ضرورت برخی دیگر از صفات برای اشیا مربوط است که حالت خاص و شرایط معین خارجی در این حکم دخالت ندارد؛ ولی به شرط باقی‌بودن ذات آن اشیا عقل به چنین ضرورتی حکم می‌کند (ضرورت ذاتی منطقی). یک قسم احکامی هم داریم که در مورد صفتی از صفات است؛ ولی به‌طور مطلق و بدون آنکه شرط بقای موضوع در مناط حکم عقل لزومی داشته باشد (ضرورت ذاتی فلسفی) (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۵۳). تفاوت نگذاشتن میان «ضرورت ذاتی منطقی» و «ضرورت ذاتی فلسفی» سبب اشتباه‌های بزرگی می‌شود که نمونه آن‌را در برهان وجودشناختی شاهدیم. از ضرورت منطقی اجزای یک مفهوم برای آن، نمی‌توان ضرورت وجود خارجی آن مفهوم به عنوان واجب الوجود را نتیجه گرفت.

باید اذعان داشت هر قیدی که در محیط مفهوم و تعریف اضافه شود، به تشخیص وجود خارجی نمی‌انجامد و این مغالطه‌ای پنهان در استدلال است که میان مفهوم و مصداق خلط شده است. اگر ذهن قادر است در مفهوم خدا، به عنوان کامل‌ترین مفهوم متصور، جمیع کمالات و از جمله تصور هستی و ضرورت آن‌را بیفزاید، چه دلیلی داریم که نتوانیم مفهوم وجود و ضرورت را نیز به تصویر خود از کامل‌ترین جزیره بیفزاییم و سپس وجود کامل‌ترین جزیره را تصور کنیم؟ نکته این است که ما از چنین مفاهیمی، نمی‌توانیم به وجود خارجی آنها منتقل شویم. به جای «کامل‌ترین جزیره» می‌توان از مفهوم «شریک‌الباری» بهره برد. این مفهوم، با تمامی مفاهیمی که درباره خدا در ذهن مأخوذ است، مشارکت دارد و مطابق این استدلال، اگر شریک‌الباری در خارج محقق نباشد، به تناقض می‌انجامد! درحالی‌که برهان‌های زیادی وجود دارد که از استحاله تحقق شریک‌الباری در خارج خبر می‌دهد. نمی‌توان با بررسی عنوان‌های مفهومی صرف و ذهنی محض، با چشم‌پوشیدن از واقعیت‌های عینی، واجب را اثبات کنیم؛ چون محور بحث درباره واجب، اثبات واقعیت عینی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۱). این اشکالی است که توماس آکوئیناس نیز از آن واقف بوده است. وی می‌گوید که به





فرض کسی بداند «معنای خدا چیزی است که کامل تر از آن را نمی توان تصور کرد»، از این امر نمی توان نتیجه گرفت که آنچه لفظ بر آن دلالت دارد، در واقع نیز در خارج وجود دارد؛ بلکه تنها بدین معناست که مفاد لغت در ذهن وجود دارد؛ مگر آنکه پیش تر وجود واقعی شیئی را که «کامل تر از آن نمی توان تصور کرد» پذیرفته باشیم و این چیزی است که مورد قبول منکران خداوند نیست. اگر با شنیدن لفظ و حضور معنای لفظ در ذهن بتوان نتیجه گرفت که مصداق این معنا در خارج وجود دارد، این امر مستلزم آن است که مصداق همه امور محال را که می شنویم و معنای آنها در ذهن محقق است مانند دایره مربع، در خارج تحقق دارد و این محال است (Aquinas, 1974, p. 11).

۳-۲. عدم تصور موجودی با اوصاف لایتناهی (حداکثری)

گراهام آپبی، همسو با گونیلوی مسیحی که اولین نقاد برهان وجودی است، بیان می کند که اگر برهان وجودی را در جهت اثبات وجود خدا در خارج بپذیریم، رسیدن به وجود خارجی یک جزیره کامل از طریق مفهوم آن را نیز باید بپذیریم؛ درحالی که هیچ عاقلی چنین استدلالی را نمی پذیرد. آنسلم در پاسخ به چنین انتقادی پاسخ داده بود که «وجودی که برتر از آن متصور نیست»، یک فرض حداکثری در باب برتری ذاتی وجودی است و برای جزیره و یا هیچ چیز دیگری کاربرد ندارد. تنها در ناحیه «وجود» می توانیم به وجود حداکثری بیاندیشیم؛ موجودی که قادر، عالم و خیرخواه مطلق باشد، اما در مورد جزیره نمی توانیم به بزرگ تر بودن فکر کنیم؛ جزیره ای با درختان نارگیل بیشتر موز بیشتر و ...

آپبی این پاسخ را قانع کننده نمی یابد و معتقد است که هیچ چیزی - حتی خداوند - در تمام ابعاد، حداکثر نیست؛ برای مثال هیچ موجودی حداکثر مهربان یا عادل نیست. از سوی دیگر، اگر جزیره ای وجود داشته باشد که برتر از آن تصور نشود، مراد این نیست که خیلی پر درخت یا خیلی پر آب باشد؛ بلکه مراد این است که موازنه ای بهینه میان ویژگی ها و اوصاف مطلوبش برقرار است. از نظر آپبی تنها با شنیدن و تعریف کردن

خداوند به موجودی که برتر و کامل تر از او قابل تصور نیست، ذاتی بودن اوصاف خداکثری برای چنین موجودی پذیرفتنی نیست (Oppy, 2019a). به باور آپی حتی در باب خداوند نیز نمی‌توان تصور کرد که همه اوصاف را به شکل خداکثری داراست و از طرف دیگر خداکثری بودن تمام ویژگی‌ها، به ضرورت برای یک موجود کمال محسوب نمی‌شود. آپی به صراحت بیان می‌کند که تاکنون کسی موفق نشده است برهان آنسلم را به گونه‌ای بازسازی کند که اعتراض‌های گونیلو بر آن وارد نباشد. اگر موجودی که هم در ذهن و هم در خارج است، کامل تر و برتر از موجودی است که تنها در ذهن است، این امر درباره جزیره کامل و هر مفهوم کاملی نیز صادق است. اگر پاسخ داده شود «وجودی که برتر از آن متصور نیست، تنها به وجودی اختصاص دارد که ضروری‌الوجود است و موجودات ممکن از دایره تعریف خارج‌اند»، مشکل مهم‌تری رخ می‌نماید: ما می‌توانیم حتی امور محال و ممتنع را در ذهن تصور کنیم؛ پس چگونه است که نتوانیم یک جزیره کامل ممکن را در ذهن تجسم کنیم؛ بنابراین نباید این تعریف را تنها به موجودات ضروری‌الوجود نسبت داد. باید دقت کرد که این برهان، تنها با فرض یک موجود ضروری‌الوجود قابل درک است؛ درحالی که ذهن انسان قادر نیست موجودی را فرض کند که همواره موجود است و در وجود آن ضرورتی را بیابد که در قضیه « $2+2=4$ » می‌یابد (Oppy, 2013, pp. 22-23).

۱-۳-۲. معناشناسی صفات نامتناهی خداوند

می‌دانیم که الهیات مسیحی و اسلامی، صفات حق تعالی را نامتناهی می‌دانند. اسپینوزا خداوند را این گونه تعریف می‌کند: «موجود مطلق نامتناهی و جوهری که متقدم به صفات نامتناهی است و هر یک از صفاتش مبین ذات سرمدی و نامتناهی است». از منظر اسپینوزا دو نوع نامتناهی وجود دارد: نامتناهی «در نوع خود» و نامتناهی «مطلق». نامتناهی «در نوع خود»، از دیگر اشیا و افراد نوع خود برتر است و بر آنها فائق است؛ درعین حال سنجش‌پذیر است و صفات و ویژگی‌های آن متناهی است. نامتناهی «مطلق» اصولاً نوعی ندارد تا با دیگر انواع مقایسه گردد؛ بلکه ذاتی است منفرد و مستجمع جمیع صفات و





منزه از هر گونه نفی و سلب و متعالی از هر گونه تحدید و تعین. هر تعین و تحدیدی نفی است و با مفهوم نامتناهی مطلق تنافی دارد. صفات خداوند، نامتناهی مطلق به معنای یادشده هستند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، صص ۶-۷).

اتین ژیلسون نیز در توصیف الهیات مسیحی، عدم تناهی را یکی از اساسی ترین صفات برای خدای مسیحی معرفی می کند و به نقل از دونس اسکوتوس می گوید: «اثبات وجود خدا با اثبات وجود لایتناهی هردو یکسان است؛ بدین معنا که تا وجودی لایتناهی اثبات نشود، وجود خدا به اثبات نمی رسد» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۸۲).

در تفکر اسلامی، درباره مفهوم و معنانشناسی نامتناهی و اطلاق آن بر ذات و صفات خداوند، تفسیرهای متعددی وجود دارد. گاه درباره اوصاف الهی، از اصطلاح «نامتناهی شدی» بهره برده شده است و بر کمالی اطلاق می شود که کامل تر از آن متصور نباشد (رحیمی و بنیادی، ۱۳۹۷، ص ۱۳). علم ذاتی خداوند نامتناهی است؛ بدین معناست که علمی فراتر از آن متصور نیست. عدم تناهی صفات فعل الهی به معنای «امتناع از رسیدن به غایت» و یا «کمالی که کامل تر از آن متصور نیست» می باشد. نامتناهی بودن حیات به معنای «حیات مستمر و دائم» و یا به معنای «نداشتن ابتدا و انتها» است. قدرت لایتناهی خداوند نیز «توانایی بر انجام دادن هر عملی است که فی حد ذاته ممکن است». عدم تناهی وجودی به معنای «عدم محدودیت در ذات الهی» است (رحیمی و بنیادی، ۱۳۹۷، ص ۲۲)؛ بنابراین باید توجه داشت که همواره نمی توان خداوند را به یک معنا و در همه صفات نامتناهی دانست. انتقادهای اُپی بر نامتناهی بودن صفات الهی، ناشی از بی توجهی وی به تفاوت میان تعاریف و برداشت های اشتباه از معنانشناسی واژه نامتناهی است.

نتیجه گیری

تبیین و ارزیابی صورت بندی ها و انتقادهای گراهام اُپی بر برهان های اثبات وجود خدا، هر یک می تواند موضوعی برای نگارش مقاله ای باشد. یکی از این برهان ها و شاید مهم ترین برهان در تاریخ فلسفه، برهان وجودشناسی است. همان گونه که بیان شد، اُپی تمام انواع برهان های وجودی را در هشت گروه، رده بندی کرده و بر هر کدام انتقادهایی

را مطرح می‌کند. وی برخی قرائت‌ها را فاقد ارزش معرفتی می‌شمارد (برهان‌های تعریفی و مفهومی) و می‌گوید برخی از آنها شرایط اولیه برهان وجودشناختی را ندارند؛ زیرا اساساً پیشینی نیستند (استدلال تجربی، استدلال مرتبه بالا و برهان‌های جزءشناختی و حتی برهان‌های تعریفی و مفهومی). نیز در برخی از قرائت‌های هشت‌گانه، یا نتیجه از مقدمات حاصل نمی‌شود و یا نتیجه در ذیل مقدمات مندرج است. برخی از تقریرها نیز، ادعاهای بدون دلیل از مقدمات استدلال هستند و مهم‌ترین انتقاد مشترک به این‌گونه استدلال‌ها آن است که مغالطهٔ مصادره به مطلوب در آنها وجود دارد و ادعای ابتدای به ارتفاع نقیضان در اثبات صحت آنها منتفی است. به نظر می‌رسد با وجود آنکه اُپی خداناباوری سرسخت است و تصور نادرستی از وجود و صفات خداوند دارد، بسیاری از انتقادهای وی به برهان‌های وجودی وارد است و در پژوهش حاضر با بهره‌مندی از آموزه‌های فلسفه اسلامی، کوشیده‌ایم برخی از انتقادهای وی را تأیید کنیم.

باید اذعان داشت که برخی صورت‌بندی‌های برهان وجودی مانند برهان وجهی و استدلال مرتبهٔ بالا، با منطق جدید، فلسفه منطق و فلسفهٔ زبان پیوندی ضروری دارد که بررسی آنها را به فرصتی دیگر وا می‌گذاریم. برای انجام پژوهش‌های دیگری در این راستا، پیشنهاد می‌شود میان برهان وجودی و برهان صدیقین مقایسه‌ای انجام گیرد و تباعد یا تناظر این دو استدلال بر مبنای صورت‌بندی‌های اُپی بررسی گردد^۱. البته نباید از نظر دور داشت که برهان وجودی بر اصالت ایده (مفهوم) و برهان صدیقین بر اصالت وجود مبتنی است و این امر مقایسه دو برهان را با چالش جدی مواجه می‌کند.

۱. نگارنده در این موضوع مقاله‌ای با عنوان «برهان وجودی آنسلم (بر اساس تقریر گراهام اُپی) و مقایسه آن با برهان صدیقین ابن‌سینا» نگاشته است که در شماره پاییز ۱۳۹۹ (پیاپی ۹۹) همین مجله منتشر خواهد شد.



فهرست منابع

۱. اسپینوزا، باروخ. (۱۳۷۶). اخلاق (ترجمه: محسن جهانگیری و با اصلاحات و تجدید نظر). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. پلانتینگا، آلوین. (۱۳۸۱). عقل و ایمان (ترجمه: بهناز صفری). قم: نشر اشراق.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). تبیین برهان‌های اثبات خدا (محقق: حمید پارسانیا). قم: نشر اسراء.
۴. رحیمی، علی و محمد بنیانی. (۱۳۹۷). معناشناسی نامتناهی در فلسفه و کلام اسلامی. کلام اسلامی، ۱۰۸، صص ۹-۱۳.
۵. ژیلسون، اتین. (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی. (چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. قدیری، حامد و داود حسینی. (۱۳۹۲). برهان وجودی آنسلم و مسئله مقایسه با خود. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. منطق‌پژوهی، ۴(۱)، صص ۸۵-۱۰۸.
۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). مجموعه آثار. (ج ۶). تهران: صدرا.
8. Aquinas, T. (1974). *Summa Theologica*. Translated by Fathers of England Dominican, Benziger Bros edition.
9. Beckaert, A. (1967). A Platonic Justification for the Argument a Priori. In Hick and A. McGill (eds.). *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, New York: Macmillan, DOI: 10.2307/2708146.
10. Haight, D. (1981). *Back to Intentional Entities and Essences*. New Scholasticism.
11. Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion*. America: Prentice- Hell. Inc.
12. Hume, D. (1854). *Dialogues Concerning Natural Religion*. Norman Kemp Smith (ed.), New York: Indianapolis.
13. Malcolm, N. (1960). Anselm's Ontological Arguments. *Philosophical Review*, Vol. 69, No.1, pp. 41-62
14. Oppy, G. (1995). *Ontological Arguments and Belief in God*. New York: Cambridge University Press.



15. Oppy, G. (2006). *Arguing about Gods*. NewYork: Cambridge University Press.
16. Oppy, G. (2013). *The Best Argument against God*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
17. Oppy, G. (2019a). Ontological Arguments. *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments>.
18. Oppy, G. (2019b). Prospects for Successful Arguments of Theism or Atheism. In: https://bridges.monash.edu/articles/Prospects_for_Successful_Proofs_of_Theism_and_Atheism/3117586.
19. Poli, R. (2001). *General Theses of Theory of Objects*. in: www.formalontology.it.
20. Rescher, N. (1960). A Ninth-Century Arabic Logician on: Is Existence a Predicate. *Journal of the History of Ideas*, No. 21(3): p.428.
21. Van, Inwagen, Peter (2006). What is Naturalism? What is Analytical Philosophy?. In: *Analytic Philosophy without Naturalism*. Edited by Antonella Corradini, Sergio Galvan, and E. Jonathan Lowe, Rutledge Studies in Twentieth-Century Philosophy, London: Rutledge Wainwright, William J.



نظر
مقدم

References

1. Aquinas, T. (1974). *Summa Theologica*. Translated by Fathers of England Dominican, Benziger Bros edition.
2. Beckaert, A. (1967). A Platonic Justification for the Argument a Priori. In Hick and A. McGill (eds.). *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, New York: Macmillan, DOI: 10.2307/2708146.
3. Gilson, E. (1987). *Ruh-i Falsafi-yi Qurun-i Vusta* (The Spirit of Medieval Philosophy). Tehran: 'Ilmi va Farhangi Publications. [In Persian]
4. Haight, D. (1981). *Back to Intentional Entities and Essences*. New Scholasticism.
5. Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion*. America: Prentice- Hell. Inc.
6. Hume, D. (1854). *Dialogues Concerning Natural Religion*. Norman Kemp Smith (ed.), New York: Indianapolis.
7. Javadi Amuli, 'Abd Allah. (2013). *Tabyin-i Barahin-i Isbat-i Khuda* (Explanation of Arguments for God's Existence). Edited by Hamid Parsaniya. Qom: Isra'. [In Persian]
8. Malcolm, N. (1960). Anselm's Ontological Arguments. *Philosophical Review*, Vol. 69, No.1, pp. 41-62
9. Mutahhari, M. (2007). *Collected Work*. Vol. 6. Tehran: Sadra. [In Persian]
10. Oppy, G. (1995). *Ontological Arguments and Belief in God*. New York: Cambridge University Press.
11. Oppy, G. (2006). *Arguing about Gods*. New York: Cambridge University Press.
12. Oppy, G. (2013). *The Best Argument against God*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
13. Oppy, G. (2019a). Ontological Arguments. *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments>.



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

14. Oppy, G. (2019b). Prospects for Successful Arguments of Theism or Atheism. In: [https://bridges.monash.edu/articles/Prospects_for Successful_Proofs_of_Theism_and_Atheism/3117586](https://bridges.monash.edu/articles/Prospects_for_Successful_Proofs_of_Theism_and_Atheism/3117586).
15. Plantinga, A. (2002). *'Aql va Iman* (Reason and Faith). Translated by Bihnaz Safari. Qom: Ishraq Publications. [In Persian]
16. Poli, R. (2001). *General Theses of Theory of Objects*. in: www.formalontology.it.
17. Qadiri, H. and Husayni, D. (2013). Burhan-i Vujudi-yi Anselm va Mas'ali-yi Muqayisih ba Khud. (Anselm's Ontological Argument and the Problem of Comparison with the Self). *Mantiq Pazhuhi* (Logical Investigations) 4, no. 1: pp. 89-108. [In Persian]
18. Rahimi, A. and Bunyani, M. (2018). Ma'nashinasi-yi Namutanahi dar Falsafih va Kalam-i Islami. (Infinite Semantics in Islamic Philosophy and Theology). *Kalam-i Islami* (Islamic Theology), no. 108: pp. 9-13.
19. Rescher, N. (1960). A Ninth-Century Arabic Logician on: Is Existence a Predicate. *Journal of the History of Ideas*, No. 21(3): p.428.
20. Spinoza, Bh. (1997). *Ethics*. Translated by Muhsin Jahangiri. Tehran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi. New edition. [In Persian]
21. Van, Inwagen, Peter (2006). What is Naturalism? What is Analytical Philosophy? In: *Analytic Philosophy without Naturalism*. Edited by Antonella Corradini, Sergio Galvan, and E. Jonathan Lowe, Rutledge Studies in Twentieth-Century Philosophy, London: Rutledge Wainwright, William J.



A Consideration and Critique of David Griffin's View of God's Power

Yadullah Rustami¹

Received: 14/11/2019

Accepted: 19/02/2020

Abstract

This paper considers and examines Griffin's view of God's power. I deploy a descriptive-analytic method to consider his view in terms of his process theology: God's power is limited, inciting, and motivating, encouraging creatures to move toward initial and ideal goals. To substantiate his claim, Griffin makes recourse to metaphysical necessity and the meaning of real entities. He concludes that all beings enjoy intrinsic power and God cannot have unilateral control over them. Instead, He can influence them with His power to incite. There are foundational and marginal objections to Griffin's view—critics have challenged his framework and presumptions. First: his view is vague; second: he has an exclusivist view of having power; third: he takes the control of creatures to be merely physical; fourth: in addition to internal inconsistency in the view, he treats God's power to be equivalent to creatures.

Keywords

Process theology, David Griffin, divine omnipotence, persuasive Efficient causation, coercive Efficient causation, Real Word.

1. PhD, philosophy of religion and assistant professor, Payam-e Noor University, Tehran, Iran.
rostami17@yahoo.com.

بررسی و نقد دیدگاه دیوید گریفین درباره قدرت خداوند

یداله رستمی*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۳

چکیده

مسئله مورد بررسی این نوشته، بررسی و نقد دیدگاه گریفین درباره قدرت خداوند است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی بررسی دیدگاه گریفین درباره قدرت خداوند در چارچوب الهیات پویشی اوست. اینکه قدرت خداوند، محدود، ترغیبی و انگیزاننده است و موجودات را در جهت اهداف اولیه و آرمانی تطمیع می‌کند و آنها را برمی‌انگیزاند. او برای این ادعا، به ضرورت متافیزیکی و مذاقه درباره معنای موجودات واقعی متوسل می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که همه موجودات از قدرت ذاتی برخوردارند و خدا نمی‌تواند بر آنها کنترل یک‌جانبه داشته باشد، بلکه تنها با قدرت ترغیبی است که بر آنها تأثیر می‌گذارد. انتقادهای وارد بر دیدگاه گریفین، اشکالات مبنایی و بنایی است و منتقدان چارچوب و پیش‌فرض‌های گریفین را مورد نقد قرار داده‌اند. اینکه اولاً در دیدگاه او ابهام وجود دارد؛ ثانیاً او مالکیت قدرت را انحصاری دانسته است؛ ثالثاً کنترل موجودات را صرفاً فیزیکی دانسته است؛ رابعاً افزون بر اینکه دیدگاهش ناسازگاری درونی دارد، قدرت خدا را در سطح موجودات تلقی کرده است.

کلیدواژه‌ها

الهیات پویشی، دیوید گریفین، قدرت مطلق خداوند، علیت فاعلی ترغیب‌کننده، علیت فاعلی اجبارکننده، جهان واقعی.

rostami17@yahoo.com

* دکتری فلسفه دین و مربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

■ رستمی، یدالله. (۱۳۹۹). بررسی و نقد دیدگاه دیوید گریفین درباره قدرت خداوند. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۷)،

Doi: 10.22081/jpt.2020.68577

صص ۱۱۷-۱۳۹.

۱۱۷



نظر

بررسی و نقد دیدگاه دیوید گریفین درباره قدرت خداوند

الهیات پویشی بر پایه فلسفه پویشی است که وایتهد (Whitehead) و هارتسهورن (Hartshorne) مطرح کرده‌اند. این الهیات میان مبنای دینی و جهت‌گیری فلسفی قرار دارد؛ یعنی بر اساس دیدگاه مسیحیت و از سوی دیگر بر بستر متافیزیکی در فلسفه پویشی و مفهوم خدا در آن عمل می‌کند؛ درحالی‌که الهیات پویشی مفهوم «خدا» را حفظ می‌کند، تصور و محتوای سنتی و کلامی آن را کنار می‌گذارد و در واقع با تصور خدا در سنت متافیزیکی و کلامی رایج مغایر است. تفاوت اصلی این رویکرد با رویکردهای دیگر در نوع تصور آنها از قدرت خداوند است. الهی‌دانان پویشی قدرت خدا را محدود و کرانمند دانسته و رابطه خدا با موجودات را انگیزاننده و نه اجباری می‌دانند، ولی بیشتر فیلسوفان به مطلق و نامحدود بودن این صفات معتقد هستند. آنها قدرت موجودات را تابع قدرت خداوند می‌دانند و اگر برای آنها میزانی از قدرت قائل‌اند، آن را ناشی از قدرت خدا می‌دانند و موجودات را فاقد هرگونه قدرت ذاتی می‌شناسند؛ اما دیوید گریفین (David Griffin) قدرت خدا را محدود می‌داند و بنابراین وی نمی‌تواند قدرت کنترل‌کننده و اجباری بر موجودات اعمال کند؛ زیرا بر اساس دیدگاه الهیاتی‌اش همه موجودات واقعی، قدرت خودتعیین‌بخشی و تأثیرگذاری دارند و می‌توانند مانع قدرت خدا شوند و خدا نمی‌تواند آنها را به‌طور یک‌جانبه مجبور کند؛ بلکه صرفاً آنها را در جهت اهداف مطلوب خود برمی‌انگیزاند. دیوید گریفین دیدگاه سنتی درباره قدرت خدا را ناسازگار و آرمانی می‌داند؛ زیرا از سویی، موجود واقعی فاقد قدرت را که کاملاً متعین شود، ناممکن می‌داند و از سوی دیگر معتقد است تنها تجربه‌ای که ما از چنین فرایندی داریم، مهار موجودات تخیلی و ذهنی است. به باور او اگر جهان موجود آفرینشی واقعی و نه صرفاً یک طرح پیچیده در ذهن خداست، قدرت مطلق به معنای تمامیت قدرت نیست؛ بلکه تعداد زیادی از موجودات دارای قدرت وجود دارند. طبق این دیدگاه، خدا نتیجه رویدادها را تعیین و یا خودآفرینی آنها را نقض می‌کند. او تنها علت یک رویداد یا موجود نیست، بلکه علتی است که همراه با علل دیگر تأثیر می‌نهد. در این مقاله، به بررسی دیدگاه گریفین درباره قدرت خدا و لوازم آن و نقد نظریه او می‌پردازیم.



۱. تبیین مفهوم قدرت خدا از دیدگاه گریفین

۱-۱. تصور خدا در الهیات پویشی

در الهیات پویشی تصور خداوند با سنت کلامی مسیحی تبیین متفاوتی دارد. از این منظر، خداوند خارج از نظام طبیعت به تدبیر آن نمی‌پردازد؛ بلکه او بخشی از نظام طبیعت است و در جریان تأثیر و تأثر مستقیم آن قرار دارد (Mesle, 1993, p. 8). چنین تصویری از خدا، او را ملزم به قوانین طبیعت و رعایت آن می‌کند. خداوند نمی‌تواند قوانین کلی و ضروری طبیعت را نادیده بگیرد و کارهای خارق العاده‌ای انجام دهد که تبیین آنها با قوانین طبیعی امکان‌پذیر نیست (Griffin, 2001, p. 293).

الهیات پویشی گریفین بیان مشخص و انسان‌وار برای خدا به کار می‌برد؛ درحالی‌که این امر را نادیده می‌گیرد که خدا به عنوان پویش وجود دارد، نه شخص. گریفین و متفکران پویشی به‌رغم تصور نوانسان‌وار آنها از خدا، اغلب خدا را دارای صفات انسانی می‌دانند. آنان از خدا به عنوان دوست، همشین و همدرد نام می‌برند، ولی شیوه گفتار انسان‌وارشان مستلزم شخص‌وارگی خدا نیست. به نظر آنها، خدا آگاهی فردی عقلانی ندارد که به آفرینش بی‌اعتنا باشد و به‌عنوان «دیگری» (other) با آن رابطه برقرار کند. خدا یک اصل است، نه شخص (Ford, 1971, p. 252). در واقع گریفین اصل «خدا» را در تلاش برای ارتباط با خدا باوری سنتی تشخیص می‌دهد؛ اما این امر، ماهیت نامتشخص و نوانسان‌وار این پویش را که جهان را به سمت حالت‌های برتر، تحریک و ترغیب می‌کند و همه تجربه‌ها را بدون هرگونه خودآگاهی مستقلی بخشی از ماهیت خود می‌کند، نفی نمی‌کند؛ زیرا کل جهان با همه تجربه‌هایش، وجود خدا را تشکیل می‌دهد؛ به عبارت دیگر، بیشتر خدا باوران پویشی قائل‌اند که کل جهان بدن خداوند است و موجودات مانند سلول‌هایی در بدن خدا هستند (Griffin, 2004, p. 8).

۲-۱. قدرت ترغیبی خداوند

از دیدگاه گریفین، قدرت خداوند ترغیبی و برانگیزاننده است؛ به این معنا که خداوند موجودات را مجبور نمی‌کند، بلکه از طریق برانگیختن و ترغیب، آنها را جهت





می‌بخشد. بعضی از خداباوران سنتی مانند جان هیک (John Hick) براین باورند که قدرت خداوند، در ارتباط با بعضی از موجودات (انسان‌ها) ترغیبی است، اما آنها برای این دیدگاه، توجیه اخلاقی قائل‌اند، نه متافیزیکی (Hick, 1966, p. 370)؛ اما بنا بر دیدگاه گریفین، دلیل این مسئله، متافیزیکی است. خداوند به این دلیل که ترغیب برایش مطلوب است از کنترل موجودات خودداری نمی‌کند، بلکه قدرت ترغیبی او، به این دلیل است که نمی‌تواند به صورت کامل موجودات را کنترل و مهار کند (Griffin, 2004, p. 216). در الهیات پویشی، قدرت ترغیبی خداوند، به جای قدرت مطلق او صفت اساسی خداوند به شمار می‌آید. خداوند جهان آفرینش را به سوی بهترین حالت و اوضاع ممکن، تحریک و تطمیع می‌کند. در واقع خداوند جهان را به نوعی هدایت می‌کند، نه اینکه آن را تعیین ببخشد (Griffin and Cobb, 1976, p. 139).

خداوند همواره اهداف مطلوب خود را در جهت تحقق بهترین امکان‌هایی که موجودات پذیرای آن هستند، نشان می‌دهد. این اهداف اولیه، لطف ازلی خدا به شمار می‌آیند. البته این امکان‌ها در موجودات مختلف با هم تفاوت دارند؛ برای مثال بهترین امکان‌هایی که انسان‌ها پذیرای آن هستند، با بهترین امکان‌های مربوط به الکترون‌ها یا موش‌ها تفاوت اساسی دارند. همچنین بهترین امکان‌ها برای یک انسان ابتدایی با امکان‌هایی که پذیرای انسان روزگار کنونی است، تفاوت زیادی دارد. در واقع ماهیت اهداف و لطف ازلی خداوند برای افراد مختلف متفاوت است (Griffin, 2017, p. 11)؛ زیرا قدرت در موجودات واقعی ذومراتب است و بر اساس آن، در معرض امکان‌ها قرار می‌گیرند. انسان‌ها امکان‌های واقعی بسیار زیادی در مقایسه با موجودات پایین‌تر که مستعد آنها هستند، دارند.

خداوند به تمام واقعیت‌ها، از جمله انسان‌ها یک هدف اولیه می‌دهد که باید تلاش کنند تا در شرایط خاص خود آن را محقق سازند. از آنجا که ترغیب هرگز مستلزم اجبار نیست، خداوند ما را به تسلیم در برابر غرض مطلوب خود وادار نمی‌کند و البته نمی‌تواند این کار را انجام دهد؛ به عبارت دیگر خداوند در پی روشی برای ترغیب هر موقعیتی در جهت تحقق امکانی است که برای او بهترین امر خواهد بود؛ اما او نمی‌تواند

خودشکوفایی این موقعیت را مهار کند. به باور وایتهد همهٔ امکان‌های محض در ذات ازلی خداوند قرار دارند و هدف او تحقق برتر این امکان‌ها در جهان است. برای انجام این امر، خداوند با اعمال علیت فاعلی بر موجودات واقعی، در جهت آن هدف، به تأثیرگذاری بر جهان متعهد می‌شود. هر موقعیت بالفعلی از طریق ادراک خداوند و ترغیب او برای تحقق امکان‌ها، آغاز می‌شود؛ به بیان دیگر، هر موقعیتی یک هدف آرمانی یا اولیه را برای تحقق بهترین امر از خدا دریافت می‌کند (Griffin, 2004, p. 280, Whitehead, 1960, p. 152).

هر موجود واقعی، هدف الهی را که به صورت تأثیر علت فاعلی است، در خودش ادغام می‌کند. اکنون نکته مهم قابل ذکر این است که چون هر موجود واقعی نوعی قدرت خودتعیین‌بخشی دارد، آنها هرگز به‌طور کامل متعین نمی‌شوند (Griffin, 2004, p. 218)؛ از این رو می‌توانند هدف آرمانی خداوند را بپذیرند یا رد کنند. هدف خداوند بسته به چگونگی واکنش هر موجود واقعی به آن، تحقق می‌یابد یا بی‌نتیجه می‌شود. وایتهد اظهار می‌دارد که «مرحله اولیه هدف، بر ماهیت خداوند مبتنی است و اتمام آن به خودعلتی موجود واقعی بستگی دارد (Whitehead, 1978, p. 373). در این صورت، قدرت خداوند بر موجودات واقعی، قدرت مطلق نیست. خداوند یگانه موجودی که دارای قدرت یک‌جانبه برای مهار همه موجودات و وضع امور باشد، نیست. وایتهد تأکید می‌کند که فاعلیت الهی در جهان را باید به عنوان فاعلیت ترغیبی و نه فاعلیت اجباری تلقی کرد (Whitehead, 1967, p. 213).

گفتیم که از منظر الهیات پویشی، قدرت خداوند انگیزاننده است، نه مهارکننده و خدا بر همه حوادث متناهی تأثیر می‌گذارد؛ اما اینکه هر موجودی چگونه خلاقیت خودش و به واسطه آن قدرت دوبخشی‌اش را در جهت اعمال خودتعیینی و تأثیر علی اجرا کند به‌نحو کامل در اختیار خداوند نیست. حتی موجودات کوچک‌تر نیز دارای چنین ویژگی هستند؛ سلول‌های زنده، ویروس‌ها، باکتری‌ها، درشت‌مولکول‌ها، مولکول‌های معمولی، اتم‌ها، ذرات ریز اتمی و کوارک‌ها نیز قدرت دوگانه (دوبخشی) دارند که می‌توانند به نحو خودانگیخته واکنش نشان دهند و بر چیزهای دیگر تأثیر بگذارند.



۳-۱. قدرت مطلق الهی و تأملات متافیزیکی

خدا باوری سنتی و خدا باوری پویشی قدرت خداوند را می‌پذیرند. گریفین با آنسلم موافق است که خدا را به عنوان واقعیتهایی که دارای قدرت کامل است، تعریف می‌کند. او اصطلاح کامل را مترادف با بزرگ‌ترین امر قابل تصور تلقی می‌کند، اما قدرت کامل یا بزرگ‌ترین قدرت ممکن به چه معناست؟ گریفین سه نوع قدرت را ذکر می‌کند: (۱) قدرت بر همه موجودات داشتن؛ (۲) دارای تمام قدرت بودن؛ (۳) داشتن تمام قدرتی که یک موجود ممکن است داشته باشد (Griffin, 1991, p. 55). گریفین قدرت مطلق خداوند را به معنای (۳) یعنی بزرگ‌ترین قدرت قابل تصور (ممکن) برای یک موجود تلقی می‌کند (Griffin, 2004, p. 268). اما او معتقد است که خدا باوران سنتی، قدرت مطلق خداوند را به معنای (۲) تلقی می‌کنند؛ یعنی خداوند همه قدرت را به طور کامل دارد (Griffin, 1991, p. 56) و اینکه آنها بر این باورند که خداوند در صورت تمایل می‌تواند به طور یک‌جانبه قدرت را بر جهان اعمال کند.

گریفین استدلال می‌کند که دیدگاه الهیات سنتی درباره قدرت مطلق خداوند، ناسازگار و نامنسجم است. وی این دیدگاه را این گونه بیان می‌کند: الف) یک موجود قادر مطلق می‌تواند به طور یک‌جانبه هر وضعی را که به لحاظ منطقی ایجاد آن به طور یک‌جانبه ممکن باشد، ایجاد کند؛ ب) جهانی با موجودات واقعی یک وضع امور منطقاً ممکن است؛ ج) بنابراین یک موجود قادر مطلق می‌تواند به طور یک‌جانبه بر چنین جهانی تأثیر بگذارد (Griffin, 2004, p. 264). به باور گریفین این استدلال که «اگر یک وضع خاص ذاتاً ممکن باشد، یک موجود قادر مطلق می‌تواند (به طور یک‌جانبه) آن را ایجاد کند»، ارتکاب نوعی مغالطه به نام مغالطه قدرت مطلق (omnipotence fallacy) است. چنین استدلالی، به دلیل نوسان میان یک وضع ممکن و یک عمل ممکن، مغالطه آمیز است (see: Griffin, 1991, p. 56; 2004, p. 263). عبارت «یک وضع امور منطقاً ممکن است، با عبارت «منطقاً ممکن است چیزی متمایز از وضع امور باشد که بتواند به طور یک‌جانبه آن وضع را ایجاد کند» معادل نیست (Griffin, 2004, p. 262).

گریفین قائل است برای ارتباط میان عمل منطقاً ممکن و وضع امور منطقاً ممکن، به



نظر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

مقدمه دیگری نیاز داریم: د) اگر یک وضع امور که مشتمل بر موجودهای واقعی متکثر است، منطقاً ممکن باشد، یک موجود می‌تواند به طور یک‌جانبه آن وضع را ایجاد کند (Griffin, 1991, p. 264). او درحالی که این مقدمه را به بسیاری از خداباوران سنتی نسبت می‌دهد، در تلاش برای کشف علت نقب از مقدمه اول به مقدمه دوم است؛ یعنی چگونه از این ادعا که «یک وضع امور مشتمل بر موجودات واقعی متکثر، ذاتاً ممکن است» می‌توان نتیجه گرفت که «موجودی بتواند به طور یک‌جانبه بر این وضع امور تأثیر بگذارد». او بر این باور است که برای این فرایند به این مقدمه هم نیاز است: ه) چه بسا وضعیت موجود واقعی به گونه‌ای باشد که توسط یک موجود یا موجودات واقعی دیگری غیر از خود، به طور کامل تعیین پیدا کند (Griffin, 1991, p. 264). او این مقدمه را نیز به خداباوران سنتی نسبت می‌دهد. گریفین برای تبیین مقدمه (د) و (ه)، به بررسی ماهیت متافیزیکی معنای موجود واقعی و رابطه علیّ میان موجودات می‌پردازد.

۱-۴. امکان ناپذیری موجود واقعی فاقد قدرت

آیا موجود واقعی که کاملاً فاقد قدرت باشد، امکان‌پذیر است؟ بنابر نظر خداباوری سنتی، از آنجا که خداوند می‌تواند وضعیت یک موجود واقعی را کاملاً تعیین ببخشد (مقدمه ه)، این موجود باید کاملاً فاقد هر گونه قدرت اعم از قدرت خودتعیین‌بخشی و قدرت تعیین‌بخشیدن به دیگران باشد؛ اما گریفین معتقد است این عقیده که یک موجود واقعی فاقد هر گونه قدرت باشد، از لحاظ متافیزیکی ناممکن است. طبق نظریه متافیزیکی پویشی گریفین، هر جهان واقعی شامل موجودات متکثر با ضرورت متافیزیکی است (Griffin, 2004, p. 265). قدرت در چنین جهانی، به ضرورت میان همه آنها تقسیم شده است و همه آنها در قدرت داشتن شریک هستند؛ زیرا لازمه واقعی بودن داشتن قدرت است. یک موجود واقعی هم قدرت خودتعیین‌بخشی و هم قدرت اعمال تأثیر علیّ بر دیگران دارد (Griffin, 1991, p. 57). از آن جایی که لازمه واقعی بودن، حداقل داشتن قدرت خودتعیین‌بخشی است، از لحاظ متافیزیکی ناممکن است که موجود واقعی فاقد هر گونه قدرت باشد و در واقع مقدمه (ه) و (د) بی‌معنا و فاقد مصداق هستند.



در فلسفه پویشی یکی از چیزهایی که با وجود مساوت دارد، خلاقیت (قدرت) است؛ یعنی هر موجودی از آن رو که موجود است خلاقیت دارد. همچنین خداوند و موجودات دیگر در قدرت سهیم هستند.

۵-۱. امکان ناپذیری علیت فاعلی میان موجودات واقعی

از لحاظ متافیزیکی، معنای موجود واقعی، نقش مهمی در نوع علیت آن موجود، حتی خداوند نسبت به دیگران دارد. قدرت علی که مقدمه (د) و (ه) به آن اشاره دارند، قدرت فاعلی اجبارکننده است؛ یعنی برای اینکه خداوند، وضعیت موجودات واقعی دیگر را به طور کامل تعیین ببخشد (مقدمه ه) و به طور یک‌جانبه اوضاعی را که دربردارنده موجودات متکثر است ایجاد کند (مقدمه د)، باید قدرت اجباری را بر موجودات واقعی اعمال کند. گریفین معتقد است که ماهیت متافیزیکی قدرت فاعلی اجبارکننده و موجود واقعی، دال بر این است که اعمال علیت فاعلی اجبارکننده، حتی خداوند بر هر موجود واقعی دیگری ناممکن است.

برای فهم استدلال گریفین که چرا علیت فاعلی اجبارکننده میان موجودات واقعی ناممکن است، لازم است که اولاً به مفهوم دو نوع علیت، ثانیاً دو نوع علیت فاعلی و ثالثاً دو قسم موجود واقع، توجه شود.

در آغاز گریفین بر اساس متافیزیک پویشی به دو نوع علیت می‌پردازد: علیت فاعلی و علیت غایی. طبق دیدگاه او، علیت غایی نوعی از علیت است که در درون یک موجود واقعی رخ می‌دهد. نوعی خودعلتی، یعنی اعمال علیت یک موجود واقعی بر خود که به لحاظ غایت نوعی خودتعیین بخشی است. در مقابل، علیت فاعلی، قسمی از علیت است که میان دو موجود واقعی رخ می‌دهد. در واقع تأثیر علی یک موجود واقعی بر دیگری است. علیت غایی، تصمیمی است که فرد برای خود ایجاد می‌کند که وایتهد آن را هدف ذهنی (انفسی) می‌نامد. در مقابل، علیت فاعلی، تصمیمی است که فرد برای تأثیر بر موجودات دیگر اخذ می‌کند. یا همان‌گونه که گریفین قائل است، علیت فاعلی، زمانی اتفاق می‌افتد که فرد (روح او) بر دست‌های خودش تأثیرگذار باشد یا دست‌های



نظر

او، سبب تغییراتی در جهان فراتر از جسمش شود. بر این اساس، تأثیر خداوند بر موجودات واقعی دیگر، به طبع نمونه‌ای از علیت فاعلی است (Griffin, 2004, p. 5). این بدان معناست که هر نوع تأثیری که خداوند بر جهان و موجودات واقعی می‌گذارد، به واسطه علیت فاعلی است.

در مرحله دوم باید به آنچه که گریفین به عنوان دو نوع علیت فاعلی تلقی می‌کند، توجه کرد. علیت فاعلی اجبارکننده و علیت فاعلی ترغیب‌کننده. علیت فاعلی اجبارکننده، زمانی اتفاق می‌افتد که معلول به طور یک‌جانبه توسط علت اعمال شده بر آن متعین شود. معلول نیز کاملاً فاقد قدرت خودتعیین‌بخشی است؛ مانند هنگامی که توپ بیلارد به توپ دیگری ضربه می‌زند که توپ دوم هیچ واکنش خودانگیخته‌ای به علیت اعمال شده بر آن ندارد. اما در علیت فاعلی ترغیب‌کننده معلول قدرت خودتعیین‌بخشی دارد و به‌طور کامل توسط علیت فاعلی مربوط به آن متعین نمی‌شود؛ زیرا تا حدودی خودتعیین‌بخش و خودانگیخته است (Griffin, 2004, p. 5).

به باور گریفین، تمایز میان ترغیب و اجبار، متافیزیکی است (Griffin, 1991, p. 104). یک رابطه علی یا ترغیبی است یا اجباری؛ زیرا موجودی که بر آن علیت فاعلی اعمال می‌شود یا حداقل مقداری قدرت خودتعیین‌بخشی دارد یا ندارد. در صورت اول، از لحاظ متافیزیکی، رابطه علی ترغیبی است و در صورت دوم، رابطه علی اجباری است (Griffin, 2004, p. 5). با توجه به تمایز و ضرورت متافیزیکی میان علیت فاعلی اجبارکننده و ترغیب‌کننده، موجودی که نوعی قدرت خودتعیین‌بخشی داشته باشد، نمی‌تواند مجبور شود.

در مرحله سوم، برای فهم نکته پیش گفته، باید به تمایز گریفین میان جمع متراکم (انبوه‌ها) و افراد حقیقی، توجه کرد که با این تمایز موجوداتی که می‌توانند علیت فاعلی اجبارکننده یا ترغیب‌کننده را اعمال کنند یا این علیت‌ها بر آنها اعمال شود، مشخص می‌شوند. مطابق دیدگاه گریفین، جمع متراکم افراد، جمعی از افراد پایدار است که فاقد نفس یا تجربه و از این رو فاقد هرگونه قدرت خودتعیین‌بخشی است (Griffin, 1991, p. 102). موجودات معدنی مانند سنگ‌ها یا موجودات آلی مانند درختان مواردی از جمع متراکم (انبوه‌ها) هستند؛ زیرا درحالی‌که آنها جمع متراکمی شامل میلیاردها جزء پایدار،





مُلکول‌ها و سلول‌ها هستند، فاقد عضو برجسته و غالبی برای ایجاد تجربه و استعداد برای واکنش به افراد یا موجودات دیگر هستند (Griffin, 2004, p. 9). در مقابل افراد حقیقی، موجوداتی هستند که دارای نفس، تجربه و قدرت خودتعیین‌بخشی هستند و گریفین آنها را نیز موجودات واقعی (بالفعل) می‌نامد (Griffin, 1991, p. 110).

افراد حقیقی به دو نوع تقسیم می‌شوند: اول، آنچه گریفین به پیروی از هارتسهورن آنها را فرد مرکب می‌نامد که جمع متشکل از افراد پایدار مانند افراد متراکم هستند؛ دوم فرد مرکبی که دارای یک عضو غالب و حاکم است. تفاوت اساسی میان یک جمع متراکم صرف و یک فرد مرکب در ساختار آنهاست که می‌تواند به ایجاد یک عضو مسلط و غالب منجر شود یا خیر. اگر یک عضو غالب را ایجاد نکند، یک جمع متراکم خواهد بود و در غیر این صورت، یک فرد مرکب خواهد بود. انسان‌ها و حیوانات که دارای سیستم عصبی هستند، افراد مرکب هستند؛ برای مثال، انسان‌ها از میلیاردها سلول تشکیل شده‌اند، ولی طبق دیدگاه گریفین، این سلول‌های موجود در بدن، به گونه‌ای سازمان‌دهی شده‌اند که موجب اجتماع منظمی از موقعیت‌های تجربه سطح بالاتر می‌شوند که ما آنها را ذهن یا روح می‌نامیم (Griffin, 2001b, p. 120). نفس به عنوان عضو برتر آن اجتماع بر موقعیت‌های تجربه حاکم است و آنها را یکپارچه می‌سازد. خداوند نیز فرد حقیقی است. او مانند افراد مرکب دارای روح است، ولی برخلاف آنها بدن (جسم) ندارد؛ خداوند فاقد بدن اختصاصی و متمرکزی است که میان روح او و موجودات دیگر موجود باشد (Griffin, 2004, p. 8).

۱-۶. امکان‌ناپذیری اجبار بر موجودات واقعی

با توجه به تمایز سه‌گانه فوق، اکنون می‌توان فهمید که چرا گریفین بر این باور است که یک موجود واقعی یعنی افراد حقیقی، به‌طور کامل توسط موجود واقعی دیگر متعین نمی‌شوند و اینکه چرا قدرت خداوند ضرورتاً ترغیبی است، نه اجباری. یک موجود واقعی نه می‌تواند اجبار کند و نه مجبور شود. طبق دیدگاه متافیزیکی پویشی گریفین، اجبار زمانی رخ می‌دهد که معلول به‌طور کامل توسط علت فاعلی تعیین شود و این امر

در صورتی ممکن است که معلول فاقد هر گونه نفس یا قدرت خودتعیّن بخشی باشد. اجبار تنها بر جمع متراکم اعمال می‌شود و از لحاظ متافیزیکی غیرممکن است افراد حقیقی که دارای قدرت خودتعیّن بخشی هستند، به طور کامل توسط موجود دیگر متعیّن شوند. حتی گریفین بر این باور است که بدن فرد گرسنه درباره نوع واکنش به غذا بر ذهن یا نفس او امر نمی‌کند. فرد می‌تواند گرسنگی را انتخاب کند تا به مرگ او منجر شود (Griffin, 1991, p. 103).

گریفین حتی تأثیر نفس بر بدن را اجباری نمی‌داند. چه بسا این عقیده که تأثیر نفس ما بر بدنمان ترغیبی و نه اجباری است، کاملاً برخلاف شهود ما باشد؛ ولی به باور گریفین اینکه ما معمولاً گمان می‌کنیم رابطه علیّ میان نفس و بدن اجباری است، بدین سبب است که قسمی از بدن انسان، یعنی سیستم عضلانی حرکتی به خواسته‌هایش در شرایط عادی بسیار حساس است (Griffin, 2004, p. 7). ما با تأمل می‌فهمیم که رابطه علیّ نفس و بدن، اجباری نیست، بلکه ترغیبی است. او برای تأیید دیدگاهش، به سه مطلب مرتبط اشاره می‌کند: اول اینکه رابطه نفس را با بقیه اجزای بدن جدا از سیستم عضلانی حرکتی‌اش، در نظر می‌گیرد و می‌پرسد، آیا نفس قدرت اجباری بر بدن دارد، آیا صرفاً با تفکر و اراده، می‌توانیم میزان ضربان قلب، فشارخون، سرعت رشد ناخن‌ها، سرخ شدن چهره بر اثر شرم یا سرطانی‌بودن سلول‌های بدن را تعیین کنیم؟ چه بسا بتوانیم بر اعضای بدن تأثیر بگذاریم، ولی در واقع نمی‌توانیم به آسانی موجب هر گونه تأثیر ارادی بشویم؛ دوم اینکه گریفین ادعا می‌کند که حتی رابطه میان نفس و سیستم عضلانی حرکتی، یک رابطه علیّ به معنای دقیق نیست. وقتی بدن خسته است، به احتمال دارو مصرف کرده یا آسیب‌دیده است. در چنین موقعیت‌هایی، هیچ میزانی از تلاش علیّ نفس تفاوت زیادی ایجاد نمی‌کند. رابطه غیراجباری میان نفس و سیستم عضلانی حرکتی، زمانی مشاهده می‌شود که ما این واقعیت را که بعضی افراد بیشتر از دیگران هماهنگ هستند، درمی‌یابیم. اگر بدن کاملاً توسط نفس متعیّن می‌شد، همه ما به یک اندازه هماهنگ بودیم؛ سوم اینکه گریفین به این واقعیت که سیستم عضلانی - حرکتی بسیار حساس انسان، از طریق یک فرایند تکاملی در طی میلیون‌ها سال ساخته شده است و اینکه این





سیستم در فرد، به واسطه سال‌ها ورزش و تمرین رشد می‌کند، اشاره می‌کند. میزان زیاد واکنش‌پذیری در سیستم عضلانی حرکتی، یک ویژگی اکتسابی است؛ نه اینکه یک خصوصیت در ذات موجودات باشد (Griffin, 2004, p. 7).

با توجه به این سه مطلب، گریفین معتقد است که نفس هرگز نمی‌تواند به طور مستقیم قدرت اجباری را بر هر بخشی از جهان اعمال کند. در مثال بازیکن بیلیارد، نفس علت مستقیم بر دست فرد دارد و این نوعی علت فاعلی ترغیب‌کننده است. نفس انسان، سیستم عضلانی حرکتی‌اش را ترغیب می‌کند، سپس بدن علت اجباری را به معنای متافیزیکی بر توپ اعمال می‌کند که باعث حرکت توپ می‌شود. دست و توپ، جمع متراکم (انبوهه) هستند. به نظر می‌رسد تأثیر نفس بر بدن از نوع علت ترغیبی است؛ زیرا مثلاً اینکه من نمی‌توانم سرطانی بودن سلول‌های بدنم را تعیین کنم، قابل فهم نیست.

۷-۱. امکان‌ناپذیری اجبار از سوی خداوند

به اعتقاد گریفین قدرت خداوند در جهان ترغیبی است، نه اجباری و اعمال علت فاعلی یک‌جانبه بر موجودات واقعی ناممکن است؛ زیرا اجبار به معنای متافیزیکی، صرفاً توسط انبوهه‌ها بر انبوهه‌ها امکان‌پذیر است. برای برخی افراد حقیقی مانند انسان‌ها، امکان مجبور کردن یا مجبور شدن وجود ندارد و رابطه علی صرفاً ترغیبی است؛ بنابراین هر علت فاعلی که بر افراد واقعی مانند انسان‌ها تأثیر می‌گذارد، باید ترغیبی باشد؛ به همین ترتیب، هر علت فاعلی که افراد واقعی اعمال می‌کنند نیز باید علتی ترغیبی باشد. گریفین بر این باور است که خداوند درگیر علت فاعلی اجبارکننده نیست؛ زیرا خداوند فرد حقیقی دارای تجربه واحد و مشخص و قدرت خودتعیین بخشی و فاقد هر نوع بدن اختصاصی است. به باور گریفین خداوند هرگز بدنی ندارد که بین او و موجودات واسطه اجبار آنها باشد و حتی هیچ بدیل دیگری وجود ندارد که از طریق آن بتواند به معنای متافیزیکی، اجبار کند. به معنای دقیق، خداوند زمانی می‌تواند جبر را بر جهان اعمال کند که غیرمستقیم یعنی به واسطه بدن افراد حقیقی عمل کند؛ مانند یک

انسان که اجبار را بر اشیای فاقد قدرت خود تعیین‌بخش اعمال می‌کند.

گریفین معتقد است که خدا می‌تواند غیرمستقیم اجبار را از طریق انسان‌ها اعمال کند، اما برای انجام این کار، او باید نفس آنها را در جهت استفاده از بدن برای انجام دادن یک کار خاص ترغیب کند (Griffin, 2004, p. 8). گفتیم که برخی موجودات دارای تجربه و نفس نیستند. آنها انبوهه و تراکم صرف هستند. اشیای بی‌جان مانند سنگ، آب و سیاره‌ها مواردی از این قبیل هستند. آنها از آن جهت که انبوهه‌اند فاقد بخش غالب یعنی نفس هستند؛ بنابراین بطور مستقیم تحت تأثیر خدا قرار نمی‌گیرند. از آنجا که خداوند از طریق ترغیب افراد حقیقی عمل می‌کند و در موارد فوق، هیچ فردی وجود ندارد که بر دیگر اعضای یک انبوهه غالب باشد، خدا نمی‌تواند آن انبوهه را به انجام دادن کاری ملزم کند. خدا می‌تواند بدن انسان زنده را با ترغیب نفسش به حرکت سوق دهد، اما این گونه نیست که خدا مستقیم مثلاً سنگی را حرکت دهد یا باعث توقف حرکت آن به طرف پایین شیب شود. هیچ راهی وجود ندارد که خدا بتواند از وقوع تندباد، سیل، زلزله جلوگیری کند.

۲. نقد دیدگاه گریفین

۲-۱. ابهام در قدرت ترغیبی

منظور خداپاوران پویشی از اینکه خداوند هرگز قدرت اجبارکننده ندارد چیست؟ چه بسا منظور آنها این باشد که خدا هرگز به طور یک‌جانبه هیچ وضع‌اموری را ایجاد نمی‌کند (Whitney, 1979, pp. 133-141)، اما این گونه نیست. مطابق تفکر پویشی، اغوا یا ترغیب خداوند به معنای تجربه شناختی و تجربه عاطفی است. تجربه شناختی به این معناست که اغوا (تطمیع) خداوند هر لحظه ما را با فهم و شناخت او درباره آنچه که تحقق آن برای ما بهتر است، آماده و مجهز می‌کند (Ford, 1971, pp. 291-295) و چنین ترغیبی به این معنا عاطفی است که نوعی معرفت محسوس است، نه تصور و انتزاع (Williams, 1985, p. 113)؛ یعنی نوعی رانه و انگیزه است که ما را به سمت حالت ایدئالی می‌کشد که در تنش با خواسته‌ها و تمایل‌های شدید دیگر ماست (Cobb, 1969, p. 91). البته





واضح نیست که میزان اعتقاد خدا باوران پویشی به وجود تجربه شناختی یا عاطفی چه میزان است، ولی آنها هم نظرند که چنین ترغیب الهی بی تأثیر نیست؛ به بیان دیگر اگر چه ممکن است آگاهی و گشودگی موجودات نسبت به ترغیب الهی متفاوت باشد، هیچ موجودی نمی تواند از چنین ترغیبی اجتناب کند. هر کسی ناخود آگاه در هر لحظه، از هدف اولیه خداوند آگاه می شود و انگیزه و میل شدیدی برای تحقق آن احساس می کند، اما اینکه خدا به طور یک جانبه باعث شود که موجودات چنین تجربه های شناختی و عاطفی داشته باشند، مانند این است که خدا به طور یک جانبه وضع اموری را ایجاد کند. در نتیجه خدای پویشی، به این معنا اجبار کننده است (Basinger, 1988, p. 28).

به چه معنایی خدا، انسان را مجبور نمی کند؟ پاسخ به این پرسش با تأثیر و شدت تطمیع و ترغیب خداوند مرتبط است. به نظر آنها این گونه نیست که خدا یک جانبه هر موجودی را تطمیع کند؛ بلکه تحقق یک جانبه چنین ترغیبی است، اما خدا باوران پویشی این نکته را نیز انکار می کنند. گریفین و جان کاب بر این باورند که این امر ممکن است انتخابی برای تحقق هدف اولیه خدا باشد، ولی چه بسا امکان های واقعی دیگری نیز انتخاب شود (Griffin and Cobb, 1976, p. 53). در واقع آنچه گریفین انکار می کند، این است که خدا هرگز نمی تواند به طور یک جانبه باعث شود که موجودات مطابق با اراده او عمل کنند. عدم اجبار از سوی خداوند و قدرت محدود او به سبب تصمیم او نیست که بتوان آن را لغو کرد (Griffin, 2004, p. 281). گریفین معتقد است اذعان به اینکه خداوند می تواند موجودات دیگر را مجبور کند، برابر با این است که یک موجود واقعی کاملاً توسط موجود یا موجودات دیگر غیر از خود، متعین شود (Griffin, 2004, p. 266). او همچنین معتقد است موجودات واقعی که فاقد هر گونه قدرت خود تعیین بخشی و قدرت تعیین بخشیدن به دیگران باشند، به طور کامل متعین و مجبور می شوند (Griffin, 2004, p. 26). اما به نظر گریفین، سخن گفتن از چنین موجودات و واقعیت هایی بی معنا است؛ زیرا نمی توان با هیچ مبنای تجربی آن را نشان داد. واقعیت داشتن مستلزم قدرت است و ما هیچ شناخت دقیقی از موجود فاقد قدرت نداریم. نتیجه اینکه ضرورتاً وضعیتی وجود دارد که هیچ موجودی از جمله خداوند نتواند یک جانبه موجودات دیگر را کنترل کند.

۲-۲. انحصاری نبودن مالکیت قدرت

گریفین معتقد است که دارا بودن قدرت مانند داشتن شیء مادی است و مالکیت قدرت منحصر به فرد است. نلسون پایک (Nelson Pike) این دیدگاه را رد می‌کند. او بر این باور است که مالکیت اشیای مادی انحصاری است. اگر من صاحب آن باشم، شما به طبع آن را ندارید، ولی درباره قدرت این گونه روشن نیست. سهم بودن قدرت در میان بسیاری از موجودات ممکن است؛ بدین معنا که بعضی از انواع قدرت، چه بسا بیش از یک موجود آن را داشته باشد. پایک آن را در قالب مثالی توضیح می‌دهد: من و پسر من قدرت شکستن لیوانی را که روی میز قرار دارد، داریم و می‌توان گفت موجود قادر مطلق، نیز قدرت شکستن آن را دارد (see: Pike, 1982, p. 148 & pp. 154-161).

پایک دو مثال دیگر می‌آورد که در آن فعالیت‌های یک موجود (B) کاملاً توسط موجود دیگر (A) تعیین می‌شوند و با وجود این، آن موجود (B) قدرت خود را حفظ می‌کند: (۱) فرض کنید A کاملاً فعالیت‌های B را تعیین ببخشد، اما در حالی که A قدرت مهار فعالیت‌های B را دارد، نمی‌خواهد قدرتش را اعمال کند و B قدرت خود را برای تعیین بخشیدن به فعالیت‌های خود حفظ می‌کند؛ مثلاً پدر (A) به دخترش (B) اجازه می‌دهد دست‌های خودش را در حالی که قدرت برای بازداشتن آن از جانب پدر وجود دارد، حرکت دهد؛ (۲) فرض کنید B قدرت تعیین بخشیدن به فعالیت‌های خود را دارد، اما این قدرت را اعمال نمی‌کند. در اینجا قدرت A برای تعیین بخشیدن به فعالیت‌های B محفوظ است (A قدرت تعیین بخشیدن به فعالیت‌های B را دارد)؛ مثلاً پدر (B) به دخترش (A) اجازه می‌دهد که دستش را حرکت دهد؛ هر چند او (پدر) این قدرت را دارد که دست‌های خودش را حرکت دهد (Pike, p. 157). با توجه به این مثال‌ها، B قابل تعیین است، اما فاقد قدرت نیست. در واقع پایک معتقد است از این ادعا که فعالیت‌های یک موجود، کاملاً توسط موجود دیگر تعیین شوند، بر نمی‌آید که آن موجود فاقد قدرت باشد. هنگامی که B به A اجازه می‌دهد که دستش را حرکت دهد، او قدرت دارد، ولی آن را اعمال نمی‌کند. به هر حال، این دو مثال پایک بیانگر آن است که موجودات واقعی ممکن است کاملاً توسط موجود دیگر غیر از خود متعین شوند، بدون اینکه آن موجودات فاقد قدرت باشند.

۱۳۱



توضیح:

بررسی و نقد دیدگاه دیوید گریفین درباره قدرت خداوند



گریفین با این ارزیابی مخالفت می‌کند. او بر اساس آنچه که به عنوان ماهیت متافیزیکی موجودات واقعی (به‌ویژه انسان‌ها) می‌فهمد، معتقد است که قدرت نمی‌تواند مشترک باشد و داشتن قدرت از اعمال آن جدا نیست. بنابر الهیات پویشی گریفین، انسان به عنوان یک موجود زنده روان‌تنی، یک مجموعه بسیار پیچیده‌ای از میلیاردها ذرات مجزاست (Griffin, 1991, p. 127)؛ افزون بر میلیاردها الکترون، پروتون، نوترون و سلول و... که ذهن یا نفس عضو برجسته و غالب آن است. این همان چیزی است که وایتهد آن را یک مجموعه سازمان‌یافته با یک عضو غالب به نام نفس می‌نامد (Griffin, 1982, p. 173). به باور گریفین یک موجود واقعی، یک موقعیت واحد دارای تجربه است و او نفس را به صورت یک مجموعه زمان‌مند از موقعیت‌های تجربه می‌داند که در هر لحظه یک موجود واقعی است، اما بُعد مادی انسان فی‌نفسه نمی‌تواند به عنوان یک فرد تلقی شود؛ زیرا اجزای مرکبی هستند که گریفین آن را انبوه‌ای (توده‌ای) از موجودات واقعی می‌نامد (Griffin, 1991, p. 127). دست انسان در اینکه شیشه سنگ‌ها و گیاهان است، فاقد تجربه است و نمی‌تواند به عنوان یک موجود واقعی تلقی شود. انسان به علت وجود نفس به عنوان یک عضو غالب، یک موجود واقعی محسوب می‌شود (Griffin, 1982, p. 174)؛ بنابراین گریفین مدعی است که دو مثال پایک، به عنوان مواردی از موجودات واقعی که کاملاً توسط موجود دیگری متعین شده‌اند، تلقی نمی‌شوند؛ زیرا دختر در حرکت دادن دست پدرش، کاملاً فعالیت‌های یک موجود واقعی را تعیین نمی‌بخشد. دست، انبوه‌ای از افراد است که فاقد قدرت خودتعیین‌بخشی است. او بر این باور است که اگر دختر انتخاب‌های پدرش را کنترل کند، در آن صورت یک موجود واقعی فعالیت‌های واقعی دیگری را به‌طور کامل تعیین بخشیده است (Griffin, 1982, p. 175).

گریفین درباره‌ی رابطه میان واقعیت، قدرت و فعالیت از دیدگاه خدااباوری سنتی می‌گوید اینکه فعالیت‌های یک فرد کاملاً توسط موجود دیگری مهار شود و این فرد همچنان یک واقعیت دارای قدرت باشد که ممکن است آن را اعمال کند یا نکند، در اینجا قدرت به معنای قوه (استعداد) است. اما از دیدگاه پویشی، هیچ تمایزی میان یک موجود دارای قدرت و اعمال آن [قدرت] وجود ندارد. یک فرد حقیقی، همان فعالیتش و

فعالیت همان قدرتش است (Griffin, 1982, pp. 176-177). به نظر او، لازمه موجود واقعی، اعمال قدرتش است. این عقیده که همه فعالیت‌های B توسط A متعین شوند، انکار هر نوع قدرت خودتعیین‌بخشی برای B است و این بدان معناست که آن فرد، موجود واقعی نیست. از دیدگاه گریفین، این عقیده که یک موجود فعالیت موجود دیگری را به‌طور کامل مهار کند و با این وجود قدرت خودتعیین‌بخشی آن حفظ شود، ناسازگار است.

همان‌گونه که گذشت، گریفین بر این باور بود که موجودات واقعی نه می‌توانند مجبور کنند و نه مجبور می‌شوند. حتی خداوند نمی‌تواند اوضاعی را که دربردارنده موجودات واقعی زیادی است ایجاد کند. دیوید بازیجر (David Basinger) بر این باور است که موجودات واقعی می‌توانند مجبور شوند. او مثالی می‌زند مبنی بر اینکه والدین پس از تلاش ناموفق در متقاعد کردن بچه برای رفتن به رختخواب، به‌ناچار او را بغل می‌کنند و به اتاق خواب می‌برند. در اینجا بچه را به لحاظ فیزیکی به‌اجبار در بستر قرار داده‌اند. بازیجر معتقد است که این موردی از اعمال قدرت یک‌جانبه بر یک موجود واقعی است.

گریفین مثال بازیجر را نمی‌پذیرد و می‌گوید این مثال نشان نمی‌دهد که یک موجود واقعی توسط موجود دیگر به‌طور کامل مهار یا مجبور می‌شود؛ زیرا بچه کاملاً فاقد قدرت نیست و نمی‌توان گفت که وضعیت بچه به‌گونه‌ای است که کاملاً توسط والدین متعین شده است. طبق دیدگاه گریفین، ممکن است بچه از لحاظ متافیزیکی به اجبار حرکت کند، ولی هنوز می‌تواند احساس ناراحتی و رنجیدگی کند. در واقع نمی‌توان نگرش بچه را مهار کرد و توسط موجود دیگری متعین ساخت؛ بنابراین گریفین معتقد است که والدین و هر فرد دیگری، حتی یک موجود قادر مطلق، نمی‌تواند علیت فاعلی اجباری را بر بچه اعمال کند. در واقع بازیجر، میان افراد حقیقی (نفس انسانی) و انبوهه‌ها تفاوتی قائل نشده است. مثال یادشده بیانگر اجبار جسم بچه و نه اجبار روح او است؛ زیرا اجبار تنها میان انبوهه‌ها رخ می‌دهد.

همان‌گونه که گذشت اجبار جسم فرد امکان‌پذیر است. فردی که قوی‌تر از من است، می‌تواند به لحاظ فیزیکی مرا از اتاق بیرون کند، اما انجام‌دادن چنین کاری، ارتباط بدنی با



۱۳۳



بدن دیگر نه نفسی با نفس دیگر است. تا جایی که رابطه او با من به روش دوم است، نمی‌تواند مرا به بیرون رفتن از اتاق مجبور کند. او تنها می‌تواند مرا ترغیب کند تا به طور ارادی اتاق را ترک کنم؛ بنابراین این واقعیت که فرد بتواند قدرت اجباری بر جسم من اعمال کند، مستلزم این نیست که خدا می‌تواند این کار را انجام دهد.

خدا عاملی نامتناهی و جهان‌شمول است، نه متناهی و موضعی (دارای مکان)؛ از این رو دارای بدن متناهی و متمرکز نیست که به واسطه آن ما را مجبور کند. نسبت دادن علت اجباری به او بیانگر این است که خدا موجودی متناهی و دارای بدن است (Griffin, 2004, p. 9). همچنین قدرت اجباری خداوند، بیانگر این است که او یک موجود مرکب است؛ در حالی که این امر برخلاف آموزه بساطت الهی است؛ زیرا مستلزم آن است که خدا دارای بدنی متمایز از جهان است که توسط آن می‌تواند به اجبار عمل کند. به هر حال اینکه خداوند به معنای متافیزیکی قدرت اجبارکننده ندارد، مستلزم آن است که خدا عاملی جهان‌شمول و همه جا حاضر است، نه عاملی متناهی و موضعی در میان عامل‌های دیگر (Griffin, 2004, p. 10).

۳-۲. انحصارناپذیری قدرت اجباری به قدرت اجباری فیزیکی

بازینجر در پاسخ‌گرفین درباره انکار اجبار به واسطه نفس اظهار می‌دارد که مهار یک‌جانبه انسان‌ها در استفاده از نیروی فیزیکی منحصر نیست. فرض کنید پدر می‌داند که بچه‌اش به شدت مایل است قهرمان ورزشی شود. در این صورت، پدر بچه‌اش را متقاعد می‌سازد که او در زمانی می‌تواند این رؤیا را محقق کند که به اندازه کافی استراحت کند؛ بنابراین کودک هر زمانی که پدرش به او می‌گوید بخوابد، مشتاقانه می‌خوابد. در این مورد، کودک مجبور نشده است که برخلاف اراده‌اش عمل کند، ولی این امر، از مهار واقعی کمتر نیست. پدر با استفاده از فن اجبار روانی، باعث شده است که کودک تمایل شدید داشته باشد که طبق خواسته‌اش عمل کند (Basinger, 1988, p. 32). چه بسا در پاسخ گفته شود که در این مورد، مهار یک‌طرفه نیست؛ زیرا کودک قدرت سرپیچی از پدر را دارد. به یک معنا، این موضوع درست است. اجبار روانی برخلاف

اجبار فیزیکی، توانایی فرد را برای خودداری از عمل مطابق میل عامل از میان نمی‌برد، اما با توجه به نظام ارزشی مورد نظر ورزشکار مشتاق، نخواهید او قطعی نیست. در واقع به اعتقاد بازیگر این گونه نیست که افراد حقیقی همواره بتوانند در برابر اجبار روانی مقاومت کنند و اجبار روانی در برخی موارد به مهار رفتاری یک‌جانبه منجر می‌شود. اگر ما انسان‌ها گاهی بتوانیم به طور یک‌جانبه رفتار انسان‌های دیگر را بدون استفاده از اجبار فیزیکی مهار کنیم، چرا خداوند نتواند این کار را انجام دهد. حتی خدا باوران پویشی بر این باورند که خدا این توانایی را دارد که هر لحظه ما را از دیدگاه الوهی آگاه سازد تا اجبار در عمل طبق اراده الهی را احساس کنیم (Basinger, 1988, p. 33).

گرفین دیدگاه بازیگر در این باره را که خدا می‌تواند به معنای روان‌شناختی مجبور کند نمی‌پذیرد و می‌گوید که این اقناع و ترغیب است، نه اجبار؛ زیرا ممکن است از جانب فرد پذیرفته نشود. همچنین چه بسا خداوند همواره به این روش انسان‌ها را ترغیب نماید و در اذهان و عقایدشان تغییر ایجاد کند (see: Griffin, 1991, pp. 114-116).

۲-۴. بزرگ‌تربودن قدرت انسان نسبت به قدرت خدای گرفین

گرفین معتقد است که خداوند می‌تواند به طور غیرمستقیم، یعنی از طریق انسان‌ها مجبور کند، اما برای انجام این کار خداوند باید نفوس ما را در جهت استفاده از بدن‌هایمان برای انجام دادن یک کار خاص ترغیب کند (Griffin, 2004, p. 8). در واقع به همان شیوه‌ای که ما بدنمان را برای انجام دادن عملی ترغیب می‌کنیم، او نیز ترغیب می‌کند؛ اما ترغیب ما برای این کار مؤثرتر است. از طریق قدرت ترغیبی، من می‌توانم دستم را برای انجام دادن کارهای زیادی مجبور کنم؛ چرا خداوند نمی‌تواند به همان‌سان اجسام ما را به گونه‌ای مؤثر ترغیب کند؟ آیا قدرت ترغیبی که نفس من اعمال می‌کند، از قدرت ترغیبی خداوند بر جسم من بزرگ‌تر است؟ اگر چنین است، به نظر می‌رسد انسان‌ها قدرت بیشتری از خداوند دارند؛ درحالی‌که گرفین قدرت خداوند را به عنوان بزرگ‌ترین قدرت قابل تصور تعریف می‌کرد. او قائل بود که ما کنترل کامل بر بدنمان نداریم و این قدرت مهار به صورت تدریجی در طول میلیون‌ها سال پدید





آمده است، اما در الهیات پویشی گریفین، خداوند زمان بسیار طولانی تری داشته است. چرا خداوند به قدرت ترغیب کننده، کارآمد و مؤثر دست نیافته است (Sovik, 2011, p. 225) گریفین بر این باور است که خداوند یک روح کلی است که کل جهان بدن او را تشکیل می دهد؛ درحالی که ما موجوداتی محدود (متناهی) با بدن های خاص هستیم. در این صورت ما می توانیم قسمت هایی از بدنمان را مجبور کنیم. چرا خداوند نمی تواند قسمت هایی از بدنش (جهان) را مجبور کند؟ چرا خداوند انبوهه ای مانند جسم را ترغیب نکرده است که از قدرت انگیزاننده اش اطاعت کند؟

افزون بر این، گریفین به دورجنبانی (telekinesis) اعتقاد دارد؛ یعنی اینکه انسان ها می توانند اجسام را از فاصله دور به حرکت درآورند (Griffin, 2000, pp. 224-227). اگر انسان ها می توانند انبوهه ها را برای حرکت دادن از راه دور ترغیب کنند، خداوند نیز باید به انجام دادن این کار قادر باشد. استدلال گریفین مبنی بر اینکه ذراتی مانند الکترون ها ترغیب نمی شوند، زیرا آنها کاری را که همواره انجام داده اند، انجام می دهند و الگوی رفتاری یکسانی تکرار می کنند (Griffin, 2000, p. 39)، قابل دفاع نیست؛ چون انسان ها به گونه ای مؤثر چنین ذراتی را درحالی که اجزای انبوهه ها هستند - اعم از اینکه در بدن ما باشد یا از طریق دورجنبانی - ترغیب می کنند. درواقع ما انسان ها با استفاده از قدرت ترغیب کننده، کاری را انجام می دهیم که خداوند از عهده آن برنیامده است و این بدان معناست که خداوند فاقد بزرگ ترین قدرت قابل تصور است. هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا خداوند نباید یک انبوهه را در جهت اعمال قدرت اجباری ترغیب کند.

همچنین درست است اعمال و تأثیر قدرت ترغیبی در بسیاری از موارد مطلوب و ارزشمند است، ولی کدام یک از این دو نوع قدرت فی نفسه نسبت به دیگری برتر است: موجودی که تنها قدرت ترغیبی دارد بزرگ تر است یا موجودی که افزون بر قدرت ترغیبی، قدرت اجباری نیز دارد؟ چه بسا در مواردی، قدرت اجباری اثراتی داشته باشد که قدرت ترغیبی صرف، فاقد آن اثر باشد. آیا بهتر نیست بپذیریم که داشتن هر دو قسم قدرت بهتر است؟ به نظر می رسد در مورد انسان این گونه باشد. فردی را در نظر بگیرید که خودش از لحاظ جسمی قادر نیست بطری آب را بلند کند و باید فرد دیگری را

ترغیب کند که به او کمک کند. فرد دیگری را در نظر بگیرید که علاوه بر اینکه قدرت ترغیب فرد دیگر را دارد که بطری را تکان دهد، خودش هم قدرت انجام دادن این کار را دارد. آیا ما دومی را بهتر از اولی در نظر نمی گیریم؟ همین طور چه بسا موجودی که قادر به اعمال قدرت ترغیبی و قدرت اجباری است (خدا)، نسبت به موجودی که تنها قدرت ترغیبی را اعمال می کند، برتر باشد.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت بر می آید که گریفین همه موجودات جهان را دارای نوعی قدرت ذاتی منحصر به فرد می داند. این امر باعث می شود که قدرت خداوند مطلق و نامحدود نباشد؛ زیرا واقعیت و قدرت موجودات دیگر مانع اطلاق این صفت بر خداوند می شود. خدا در رابطه اش با جهان، تنها موجودات را در جهت اهداف خود ترغیب و تطمیع می کند، ولی نمی تواند آنها را یک سویه مهار کند.

بنا به دلایل متافیزیکی و اخلاقی، این نظریه که قدرت خدا تا حدودی و از جهاتی انگیزاننده و نه اجباری است، پذیرفتنی است، اما دلیلی قوی بر این نظریه وجود ندارد که چرا قدرت خدا باید فقط انگیزنده باشد. همچنین در زمینه هایی که قدرت ترغیبی مناسب است، گریفین نشان نداده است که میزان تأثیرگذاری قدرت انگیزنده و ترغیبی خدا چه قدر است؛ به بیان دیگر چرا باید بپذیریم که قدرت خدا فقط اجباری یا فقط انگیزاننده است و چرا باید آنها را مانعة الجمع بدانیم؟ اگر چه می پذیریم که اجبار کامل موجودات از سوی خدا به لحاظ اخلاقی شایسته نیست، ممکن است موقعیت های زیادی باشد که اعمال قدرت اجباری از سوی خدا، از لحاظ اخلاقی لازم است. همچنین گریفین پیامد قدرت ترغیبی خدا را نادیده گرفته است؛ زیرا درصد بالایی از موجودات انگیزخته نشده باقی مانده اند و این امر، اعمال قدرت انگیزنده خدا را ناممکن یا بی اثر می سازد.



References

1. Basinger, D. (1988). *Divine power in process theism*, New York: state university of New York.
2. Cobb, J. (1969). *God and the World*. Philadelphia: the Westminster press.
3. Ford, L. (1971). *Divine persuasion and the Jriumph of Good*. In process philosophy and Christian Thought, D. Brown, R. James. o. Reeves (eds.), New York: the Bobbs- Merrill Company, Inc.
4. Griffin, D. R. (1982). Actuality, possibility and theodicy: A response, Nelson Pike. *Process studies*, No. 12. 3, p.168-79.
5. Griffin, D. R. (1991). *Evil Revisited*, New York: State university of New York press.
6. Griffin, D. R. (2000). *Relligion and scientific naturalism*. overcoming the conflicts, New York: state university of New York press.
7. Griffin, D. R. (2001). *Reenchantment without supernaturalism: A process Philosophy of religion*, Cornell University press.
8. Griffin, D. R. (2004). *God, Power and Evil*. Published by Westminster John Knox Press.
9. Griffin, D. R. (2017). *Process Theology: on postmodernism, Morality, Pluralism, Eschatology and Dwmonic Evil*. Process century press.
10. Griffin, D. R. and Cobb J. (1976). *Process theology: An introductory Exposition*, published by Westminster press.
11. Hick, J. (1966). *Evil and God of love*, New York: Hrper and Rowe.
12. Mesle, C. R. (1993). *Process Theology*. A Basic introduction, Library of congress cataloging in publication Data, Chalice press.
13. Pike, N. (1982). Process Theodicy and the concept of power. *process studies*, No. 12. 3. fall.p.148-167.
14. Sovik, A. O. (2011). *The problem of Evil and the power of God*. Library of congress cataloging- in- publication Data.



نظر
صدر

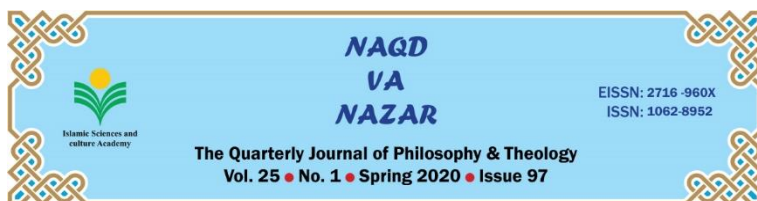
سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

15. Whitehead, A. N. (1960). *Religion in the Making*, New York: Macmillan Company.
16. Whitehead, A. N. (1967). *Science and the Modern world*. New York: free press.
17. Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: An Essay in cosmology*. David R. Griffin and Donald W. Sherburne (eds.), corrected edn. New York: the free press.
18. Whitney, B. (1979). Process theism: Does a persuasive God coerce?. The southern Journal of Philosophy, No. 17. pp. 133-141.
19. Williams, D. D. (1985). How Does God Act in Whitehead's Metaphysics?. In Essays in process Theology, perry lefevre (ed.) Chicago: exploration prees, No. 10.



۱۳۹

بررسی و نقد دیدگاه دیویدگریفین درباره قدرت خداوند



A Comparative Consideration of Argument for God's Existence from Consciousness: Swinburne and Mullā Ṣadrā

Yar 'Ali Kurd Firuzjayi¹

Received: 5/12/2019

Accepted: 2/4/2020

Abstract

There is an argument for God's existence from consciousness. The argument was initially formulated by Swinburne in contemporary Western philosophy. He claims that no one has preceded him in formulating the argument, except John Locke who had a vague reference to it. The argument considers the existence of mental phenomena, such as feelings, emotions, intentions, and thoughts—which are scientifically unexplainable and merely admit of subjective explanations—as evidence for God's existence. Swinburne provides an inductive versions of the argument, which confirms and reinforces the probability of God's existence. A survey of arguments for God's existence in Islamic philosophical tradition reveals that Mullā Ṣadrā was the first philosopher who argued for God's existence from rational consciousness. His argument is syllogistic and certainty-conferring. This paper deploys a descriptive-analytic method to consider the two versions of the argument from consciousness for God's existence in Western and Islamic philosophical traditions, comparing their agreements, distinctions, weaknesses, and strengths.

Keywords

God's existence, consciousness, rational perception, Mullā Ṣadrā, Swinburne.

1. Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. firuzjaei@bou.ac.ir

بررسی تطبیقی برهان بر وجود خدا از طریق آگاهی در آرای سوئینبرن و ملاصدرا

یارعلی کرد فیروزجایی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۱۴

چکیده

یکی از استدلال‌ها بر وجود خداوند استدلال از طریق آگاهی است. این استدلال در فلسفه معاصر غربی تدوین شده است و برای اولین بار سوئینبرن آن را صورت‌بندی کرده است. به ادعای او پیش از وی کسی این استدلال را تقریر نکرده است، جز آنکه جان لاک اشاره‌ای مبهم به آن داشته است. در این استدلال، وجود پدیده‌های ذهنی مانند احساسات، عواطف، نیات و اندیشه‌ها که از نظر علمی تبیین‌ناپذیرند و تنها تبیین‌ناظر به شخص را قبول می‌کنند، دال بر وجود خدا شمرده می‌شوند. تقریر سوئینبرن از این استدلال تقریری استقرایی است و احتمال وجود خدا را تأیید و تقویت می‌کند. با بررسی استدلال‌ها بر وجود خداوند در سنت فلسفه اسلامی، درمی‌یابیم برای نخستین بار ملاصدرا نیز از طریق آگاهی عقلی بر وجود خدا استدلال کرده است. استدلال ملاصدرا از طریق آگاهی بر وجود خدا استدلالی قیاسی و مفید یقین است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی این دو تقریر از برهان از طریق آگاهی بر وجود خداوند در دو سنت فلسفی غربی و اسلامی بررسی می‌گردد و نقاط اشتراک، افتراق و قوت و ضعف آنها با هم مقایسه می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

برهان بر وجود خدا، آگاهی، ادراک عقلی، ملاصدرا، سوئینبرن.

firouzjaei@bou.ac.ir

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

■ فیروزجایی، یارعلی کرد. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی برهان بر وجود خدا از طریق آگاهی در آرای سوئینبرن و ملاصدرا. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۷)، صص ۱۴۱-۱۶۱.
Doi: 10.22081/jpt.2020.68578



نقد و نظر

بررسی تطبیقی برهان بر وجود خدا ...

مقدمه

فیلسوفان و متکلمان در طول تاریخ اندیشه استدلال‌های متنوعی بر وجود خدا اقامه کرده‌اند و به روش‌های گوناگون کوشیده‌اند از خدا باوری دفاع کنند. در سنت‌های فکری مختلف دسته‌بندی‌های گوناگونی از این ادله ارائه شده است که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست. آنچه در این مقاله در پی بررسی آن هستیم برهانی است که در آن از طریق «وجود آگاهی» بر وجود خدا استدلال شده است. در این برهان با تکیه بر آگاهی در انسان (و چه بسا در حیوان) وجود خدا اثبات شده است؛ یعنی آگاهی، نشانه و دلیلی بر وجود خدا اخذ شده است. چنین برهانی با عنوان شناخته‌شده «برهان آگاهی» (The argument from consciousness) در مغرب زمین مطرح شده است و الهی‌دانانی مانند سوئینبرن و مورلند از آن سخن گفته‌اند. بنا به ادعای سوئینبرن بجز جان لاک پیش‌تر کسی به این استدلال توجهی نکرده و لاک نیز تقریری از آن ارائه نداده است.

به ظاهر توجه به برهان آگاهی در مغرب زمین در دوره معاصر و پس از شکل‌گیری فلسفه ذهن معاصر رخ داده است و مباحث و مسائلی فلسفه ذهن نقش برجسته‌ای در التفات به برهان آگاهی برای اثبات وجود خدا داشته‌اند. مسائلی مانند چیستی ذهن و پدیده‌ها و حالات و کیفیات ذهنی و روابط آنها با مغز و اعصاب و پدیده‌های فیزیکی، بسیاری از فیلسوفان را درگیر خود کرده است و نزاع‌ها و مشاجره‌های دامنه‌داری درباره آنها میان این فیلسوفان در گرفته است. ناتوانی این فیلسوفان در دستیابی به راه‌حلی قانع‌کننده در تبیین علمی چگونگی رابطه بین پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های فیزیکی و مغزی، موجب شده است عده‌ای به تبیین‌های خداپاورانه رهنمون شوند و مسئله‌ای در فلسفه ذهن را که به یک معمای حل‌ناشده تبدیل شده بود، مقدمه‌ای برای اثبات وجود خدا قرار دهند و از آن وجود خدا را استنتاج کنند.

به ظاهر در سنت فلسفه اسلامی برهانی با این عنوان شناخته شده نیست. مسئله این مقاله آن است که آیا به واقع در سنت قدیمی فلسفه اسلامی کسی از طریق آگاهی بر وجود خدا استدلال نکرده است یا آنکه می‌توان در سنت فلسفه اسلامی نیز برهانی را یافت که مانند برهان آگاهی با تکیه بر وجود آگاهی در جهان، وجود خدا را اثبات کند؛ هرچند با



نام برهان آگاهی مطرح نشده باشد؟ و اگر چنین برهانی وجود دارد چگونه تقریر می‌شود و چه تفاوت‌هایی با تقریرهای غربی این برهان دارد. نقاط قوت و ضعف آن چیست و بالأخره چگونه ارزیابی می‌شود؟ با بررسی برهان‌های اقامه‌شده بر وجود خدا در سنت فلسفه اسلامی می‌بینیم آنها نیز به چنین برهانی هرچند با تقریری متفاوت توجه کرده‌اند. در ادامه نخست گزارش فشرده‌ای از برهان آگاهی در فلسفه غرب و تقریرهای آن ارائه می‌دهیم، سپس برهانی را که در فلسفه اسلامی از طریق آگاهی بر وجود خدا اقامه شده است تقریر می‌کنیم و در پایان به مقایسه آن دو می‌پردازیم.

۱. تقریر سوئینبرن از برهان آگاهی

به باور سوئینبرن هیچ یک از فیلسوفان سنتی بر اساس آگاهی بر وجود خدا استدلال نکرده است (سوئینبرن، ۱۳۹۷، ص ۲۱۲) و بدین ترتیب، او خود را نخستین کسی می‌داند که تقریری از این برهان را ارائه داده است. البته او معتقد است جان لاک (John Locke, 1632-1704) با توجه یافتن به ویژگی تفکر در انسان و تفاوت آن با ماده و ناتوانی ماده برای ایجاد تفکر، بیانی ارائه داده است که تکمیل آن را می‌توان برهان آگاهی دانست. در نظر لاک تنها یک موجود متفکر می‌تواند تفکر ایجاد کند و اگر اشیا دارای علت متعالی جاودان باشند، آن علت لزوماً باید موجودی اندیشنده و آگاه باشد که چنین موجودی همان خداست. لاک پس از آنکه به این نکته توجه داده است که لاشیء محض و عدم نمی‌تواند مبدأ هستی باشد و برای همه مخلوقات چیزی را ضروری دانسته است که ازلی و ابدی است، در صدد برمی‌آید چگونگی وجود آن امر ازلی را بیان کند. او نخست موجودات عالم را به دو قسم کرده است: الف) موجودات آگاه و با شعور؛ ب) موجودات ناآگاه و بی‌شعور. آن‌گاه کوشید اثبات کند موجود بی‌شعور و ناآگاه نمی‌تواند مبدأ موجودات عالم باشد؛ چون بخشی از موجودات عالم آگاهند و موجود ناآگاه نمی‌تواند موجود آگاه پدید آورد:

اگر قبول داریم که ناچار باید یک موجود ازلی بوده باشد... در برابر عقل پر واضح است که چنان موجودی لابد باید ذی‌شعور باشد؛ زیرا محال است





شخص تصور کند یک ماده بی شعور محض یک موجود متفکر هوشمند به وجود آورد؛ چنانکه لاشیء هم نمی تواند ماده به وجود آورد... ماده را آنچه می توانید به اجزای هر چه ریزتر تجزیه کنید... نیز فرض کنید، آنچه بخواهیم شکل یا حرکت آن اجزا را تغییر دهیم... این ذرات کوچک در اجسام نظیر خود... تأثیری نخواهند داشت؛ آنها هم مانند اجسام بزرگ تر به همدیگر برمی خورند، همدیگر را تکان می دهند یا مقاومت نشان می دهند و تمام کاری که از دست آنها ساخته است همین است و بس (جان لاک، ۱۳۸۰، صص ۳۹۵-۳۹۶).

لاک در اینجا به این نکته واقف شده است که انسان ویژگی ای دارد که با ویژگی های مادی او مانند حرکت و اجزای بدن، رنگ آن و... کاملاً متفاوت است. این ویژگی همان ویژگی آگاهی یا اندیشه است و نمی توان خاستگاه آن را جسمی دانست که غیر از اندیشه و بی بهره از آن است. اما او چندان به این حقیقت پرداخته است و به گفته سوئینرن تنها در حدّ یک دلیل مبهم بر وجود خدا باقی مانده است. سوئینرن مدّعی است این استدلال را می توان در قالب یک استدلال قوی ارائه کرد که فیلسوفان تاکنون به قدر کافی به آن توجه نکرده اند. وی برای تقریر استدلال، نخست توضیحاتی درباره داده های ذهنی ارائه می دهد و اموری مانند صورت های حسی بصری، دردها و هیجانات، باورها، تفکرات و احساس ها را پدیده های ذهنی محض می شمرد و بر تمایز آنها از پدیده های مغزی و جسمانی تأکید می کند^۱ (سوئینرن، ۱۳۹۷، ص ۲۱۴). دردها، تخیلات، اندیشه ها و مقاصد ذهنی اموری و رای پدیده های مغزی هستند، همان طور که متمایز از رفتارهایی اند که نوعاً موجب آنها می شوند؛ اما درعین حال نمی توان انکار کرد که بسیاری از پدیده های ذهنی معلول پدیده های مغزی اند و آن پدیده های ذهنی نیز خود ناشی از پدیده های جسمانی دیگری هستند. البته برخی از پدیده های ذهنی نیز تا اندازه ای معلول پدیده های ذهنی دیگری هستند (سوئینرن، ۱۳۹۷، ص ۲۱۴). پدیده های ذهنی غیرانفعالی، مانند نیت های ما نیز علت پدیده های مغزی هستند که این پدیده ها خود علت

۱. برای مطالعه بیشتر درباره پدیده ها و حالات ذهنی نک: Moreland, 2008, pp. 38-39.

پدیده‌های جسمانی دیگری هستند (سوئینرن، ۱۳۹۷، ص ۲۱۵). سوئینرن داشتن احساسات، نیات و اندیشه‌هایی مانند آن را زندگی ذهنی می‌نامد و انسان‌ها را به سبب این توانایی، جوهر ذهنی می‌نامد (سوئینرن، ۱۳۹۷، صص ۲۱۶، ۲۱۹) و از طریق همین زندگی ذهنی (صفات و حالات ذهنی) وجود نفس غیرمادی را نتیجه می‌گیرد:

در نتیجه باید چیزی افزون بر ماده‌ای که بدن و مغز من از آن ساخته شده، وجود داشته باشد؛ بخش غیرمادی ضروری دیگری که تداوم وجودش، مغزی را (و نیز بدنی را) می‌سازد که با آن، مغز من (و نیز بدن من) مرتبط است و به این چیز دیگر نام ستنی نفس می‌دهم (سوئینرن، ۱۳۹۷، ص ۲۱۸).

با پذیرش وجود نفس و قبول اصل تأثیر و تأثر میان نفس و بدن، مشکل قابل طرح آن است که روابط میان نفس و بدن تبیین‌ناپذیر می‌شود. با قبول نظریه روحی - مادی، ما با امور متفاوت و قیاس‌ناپذیری مواجه هستیم. از یک سو بدن و ویژگی‌های مادی مانند: جرم، سرعت، حرکت، رنگ و دیگر اوصاف مادی را داریم که با معیارهای خاص خود قابل اندازه‌گیری‌اند و با همین معیارهای مادی از همدیگر متمایز و متفاوت می‌شوند؛ از سوی دیگر ذهن و احساسات، اندیشه‌ها و اراده‌ها را داریم که از حیث مقیاس‌ها و معیارهای مادی تفاوتی با هم ندارند یک تفکر از حیث مقیاس مادی از تفکر دیگر بزرگ‌تر یا کوچک‌تر نیست، حتی از احساس دیگر متفاوت هم نیست. آنچه که بر اندیشه‌ای صدق می‌کند، بر پدیده‌های ذهنی غیراندیشه‌ای نیز صدق می‌کند. تمایز گرایش به کباب از گرایش به شکلات تمایز کمی (مثلاً دو برابر بودن گرایش به کباب نسبت به گرایش به شکلات) نیست؛ بنابراین پدیده‌های ذهنی با آنکه از نظر معیارهای مادی تفاوتی با هم ندارند، موجب پیدایش پدیده‌های مغزی و بدنی‌ای می‌شوند که با هم متفاوت‌اند. نیز در این سو بدن‌ها و مغزهای متفاوت موجب پیدایش نفوس متفاوتی می‌شوند که تفاوت‌های آنها با معیار تفاوت‌های مغزها و بدن‌ها سنجیده نمی‌شوند. سوئینرن با تکیه بر این تأملات نتیجه می‌گیرد نفوس و زندگی ذهنی آنها از نظر علمی تبیین‌ناپذیرند:

من نتیجه می‌گیرم که وجود جدیدترین و جذاب‌ترین ابعاد حیوانات و مخصوصاً انسان‌ها (زندگی آگاهانه آنها از احساس، انتخاب و عقل که سبب





ارتباط به بدن‌هایشان شده است)، ظاهراً به صورت کامل باید فراتر از گستره تبیین علمی موفق قرار گیرد» (سوئینبرن، ۱۳۹۷، ص ۲۳۰).

سوئینبرن در ادامه می‌کوشد با استفاده از مطالب پیش گفته بر وجود خدا استدلال کند. استدلال او به شرح ذیل است:

۱. روابط علی منظمی میان ذهن و حالات ذهنی و مغز و ویژگی‌های جسمانی وجود دارد؛

۲. نظر به آنکه روابط علی میان انواع فعل و انفعالات مغزی و انواع پدیده‌های ذهنی، روابطی کاملاً مفصل و روشن هستند، باید تبیینی داشته باشند؛

۳. در جای خود ثابت شده است تبیین یا تبیین علمی است یا تبیین ناظر به شخص؛

۴. پس تبیین مورد نیاز در اینجا یا تبیین علمی است یا تبیین ناظر به شخص؛

۵. روابط علی بین پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی و مادی، تبیین علمی نیست (زیرا علم از توضیح و تبیین پدیده‌های ذهنی ناتوان است)؛

۶. پس تبیین مورد نیاز در اینجا تبیین ناظر به شخص است؛

۷. آن شخصی که چنین روابطی را میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی و پدیده‌های ذهنی برقرار کرده است، همان خداست.

سوئینبرن پیش از تقریر برهان آگاهی، تبیین ناظر به شخص (یا مبتنی بر شخص) را توضیح داده است:

در تبیین مبتنی بر شخص، وقوع یک پدیده این گونه تبیین می‌گردد که فاعلی ذی‌شعور با فعلی که به صورت ارادی انجام داده است، علت این پدیده است. مصداق مهم این تبیین جایی است که فاعل به صورت ارادی سبب پدیده شده است، یعنی وقتی می‌گوییم یک فاعل سبب ایجاد پدیده‌ای شده است، بدان معناست که او چنین اراده کرده است (سوئینبرن، ۱۳۹۷، صص ۳۸-۳۹).

وقتی گفته می‌شود تبیین روابط علی میان پدیده‌های مغزی و پدیده‌های ذهنی ناظر به شخص است، بدان معناست که این روابط به وسیله فاعل آگاه و توانای مطلق شکل

گرفته است. خداوند که قادر مطلق است، می‌تواند ارواح و نفوس را به بدن‌ها مرتبط کند و علت روابط پدیده‌های ذهنی و مغزی خاصی باشد، که وجود دارند. وقتی جنین در فرایندی طبیعی شکل گرفت و دارای پدیده‌های مغزی خاصی شد، و این پدیده‌های مغزی ذهنی را طلب می‌کنند که با آن مغز مرتبط باشد. این خداست که اولاً اذهان و ارواح را می‌تواند ایجاد کند؛ ثانیاً انتخاب می‌کند که کدام ذهن و روح را با کدام مغز و بدن مرتبط کند.

هر فعلی که انسان با اختیار خود انجام می‌دهد ناشی از روابط پیچیده‌ای میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی و بدنی است: دو شیئی که در مقابل دیدگان یک شخص قرار می‌گیرند، اندام بصری و مغز و اعصاب او را به نحوی از انحاء متأثر می‌سازند و به دنبال این تأثرات مغزی و عصبی، ادراک حسی آن دو شیء در آن شخص به وجود می‌آید، اما این تأثرات به گونه‌ای هستند که آن شخص دو احساس متفاوت نسبت به آنها پیدا می‌کند: اولاً آن دو را از یکدیگر متمایز می‌کند و به یکی مایل می‌شود و از دیگری متنفر یا بی‌میل می‌گردد و این احساسات و عواطف متفاوت رفتارهای بدنی متفاوتی را در او ایجاد می‌کنند و همین‌طور این روابط پیچیده می‌تواند ادامه یابد. سوئینبرن بر آن است که خداوند برای ایجاد همه روابط متنوع و پیچیده‌ای که میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی و بدنی وجود دارد، دلیل دارد. او برای آنکه این حالت مغزی در شخص را علت احساس رنگ قرمز قرار دهد و آن حالت مغزی را علت احساس رنگ آبی قرار دهد و نه به عکس دلیل دارد. جان کلام آنکه چون ارتباط فعل و انفعالات مغزی با نفس بر اساس هیچ یک از نظریه‌ها و قوانین علمی موجود قابل تبیین نیستند، باید گفت این روابط، روابط علیّ متفاوتی هستند که از مجموعه قوانین علمی حاکم بر پدیده‌های جهان مادی مستقل‌اند. وجود نفس همراه با پدیده‌های ذهنی آن و روابطی که با پدیده‌های مغزی دارند، تنها با خدا باوری سازگار است، اما با خدا ناباوری معمایی مبهم و تبیین‌ناپذیر باقی می‌ماند و امکان آن بسیار پایین است (سوئینبرن، ۱۳۹۷، صص ۲۳۰-۲۳۲). مورلند نیز کوشیده است تقریری از این برهان ارائه دهد. او هم مانند سوئینبرن پدیده‌های ذهنی و روابط میان آنها و پدیده‌های فیزیکی و مغزی را





نیازمند تبیین دانسته است. او پس از تفکیک میان تبیین علمی طبیعی و تبیین ناظر به شخص، تبیین علمی طبیعی آگاهی (همان پدیده‌های ذهنی) و روابط آنها با پدیده‌های فیزیکی را نفی کرده است و تبیین آنها را تنها تبیین ناظر به شخص دانسته است که تبیین خدا باورانه است (مورلند، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱). بدین ترتیب می‌بینیم بر اساس برهان آگاهی، برای تبیین درست آگاهی چاره‌ای جز پذیرفتن خدا نیست و بدون قبول وجود خدا ذهن و آگاهی بدون تبیین باقی می‌ماند.

دقت و تأمل در این برهان نکاتی را در پی دارد: (۱) در این برهان، وجود نفس و ذهن پذیرفته می‌شود و ارتباط حالات نفسانی و پدیده‌های ذهنی با بدن و ویژگی‌های فیزیکی نیازمند تبیین شمرده می‌شود؛ (۲) در این برهان ارتباط پدیده‌های ذهنی با پدیده‌های فیزیکی و دقیقاً چگونگی بروز و ظهور احساسات، عواطف، اندیشه‌ها و در یک کلام آگاهی از انسان تجسّد یافته پرسش می‌شود. آن‌گاه نظر به اینکه چگونگی رابطه نفس با بدن نیز مسئله‌ای است و تبیین‌های علمی از توضیح این ارتباط ناتوان‌اند، لازم دانسته می‌شود که این ارتباط به شخصی با توانایی و دانایی مطلق، یعنی خدا اسناد داده شود تا بدین ترتیب وجود خدای قادر عالم مطلق اثبات شود.

۲. برهان آگاهی در فلسفه اسلامی

با بررسی برهان‌های مختلفی که در سنت فلسفه اسلامی بر وجود خداوند اقامه شده است، نزدیک‌ترین برهان‌ها به برهان آگاهی، برهان نفس است و در میان تقریرهای مختلف برهان نفس، در تقریر ملاصدرا با تکیه بر تعقل وجود خدا اثبات می‌شود؛ یعنی در این برهان نه از مطلق پدیده‌های ذهنی و نه از مطلق آگاهی، بلکه از آگاهی خاص، یعنی آگاهی عقلی انسان بر وجود خدا استدلال می‌شود.

همان‌گونه که پدیده‌های ذهنی برای بشر غربی معاصر به لحاظ علمی پدیده‌هایی سؤال‌برانگیز و تبیین‌ناپذیرند و مادی‌گرایان نتوانسته‌اند تبیین قانع‌کننده‌ای از آن ارائه دهند و امیدوارند پیشرفت‌های علمی بشر در آینده این معما را حل کند، ولی روح‌باوران (دوگانه‌انگاران جوهری در زمینه حقیقت انسان)، از طریق آن راهی به

خدا باوری می جویند، در سنت فلسفه اسلامی آن خصوصیتی از انسان که با بدن و ویژگی‌های جسمانی توضیح‌ناپذیر تلقی شده است، ادراک عقلی اوست. در این سنت با تکیه بر آثار حیاتی‌ای مانند ادراک حسی، حرکت ارادی و تعقل اصل وجود نفس اثبات شده است (نک: ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۵؛ ابن سینا، ۱۴۲۹ق، صص ۲۳۵-۲۳۶، فخر رازی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، صص ۲۳۱-۲۳۲؛ ملاصدرا، بی تا، ج ۸، ص ۹) و فیلسوفانی مانند فارابی، ابن سینا و ملاصدرا با تمسک به ادراک عقلی هم غیرمادی بودن نفس انسان را اثبات کرده‌اند (نک: فارابی، ۱۳۴۵، ص ۷؛ ابن سینا، ۱۹۸۰م، ص ۴۴؛ ابن سینا، ۱۴۲۹ق، ص ۲۴۷؛ ملاصدرا، ۱۳۹۱، صص ۲۵۶-۲۵۷؛ ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۲، صص ۴۹۱-۴۹۲) و هم از طریق آن به اثبات ماورای ماده پرداخته، وجود عقول مفارق تام را نتیجه گرفته‌اند (نک: فارابی، ۱۳۴۵، ص ۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، صص ۳۹۴-۳۹۵؛ ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۲۰۸؛ ابن سینا، ۱۹۸۰م، صص ۴۳-۴۴؛ ابن سینا، ۱۴۲۹ق، ص ۲۴۳).

دیگر حکیمان مسلمان نیز این شیوه را ادامه دادند تا آنکه ملاصدرا گام نهایی را برداشت و از طریق آن به اثبات خدا پرداخت. انسان در آغاز فاقد ادراک عقلی است، اما قوه و امکان ادراک عقلی را دارد و برای آنکه ادراک عقلی داشته باشد و عاقل بالفعل گردد؛ لازم است مراحل را طی کند. انسان فاقد ادراک عقلی نمی‌تواند خودش به تنهایی به ادراک عقلی برسد؛ چون آنچه که نسبت به یک کمال بالقوه است، ممکن نیست خودش را از قوه خارج کرده و به فعلیت نسبت به آن کمال برساند؛ زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد، و گرنه اتحاد فاعل و قابل لازم می‌آید؛ از این رو نیازمند امری است که او را از عاقل بالقوه بودن خارج کرده به مرتبه عاقل بالفعل برساند؛ به دیگر سخن لازم است با دخالت امری دیگر دارای ادراک عقلی گردد. اما آنچه که عامل فعلیت ادراک عقلی در انسان است، خود باید عقل بالفعل باشد و از هرگونه قوه‌ای مبرا باشد، و گرنه نیازمند عامل دیگری است که سبب فعلیت یافتن تعقل در آن شود و آن عامل دیگر، اگر عقل بالفعل و عاری از قوه نباشد، نیازمند عامل متقدم دیگری خواهد بود؛ بدین ترتیب تسلسل لازم می‌آید و چون تسلسل نامتناهی علل محال است، دست آخر باید امری وجود داشته باشد که عقل بالفعل محض است و حالت بالقوه ندارد؛ یعنی مجرد و مفارق است و چنین نیست که نخست بالقوه عاقل باشد و سپس عاقل بالفعل گردد.





با توجه به اینکه عامل حصول ادراک عقلی باید فاقد قوه بوده، بالفعل عقل مجرد باشد، روشن است که این عامل جسم و امر جسمانی نیست؛ چون جسم و جسمانی فعلیت محض نیستند و امور بالقوه‌اند و هیچ بهره‌ای از ادراک عقلی ندارند، چه رسد به آنکه فاعل ادراک عقلی در انسان باشند. مجرداتی مانند نفوس انسانی که خود نسبت به ادراک عقلی بالقوه‌اند نیز نمی‌توانند این عامل باشند؛ چون خودشان نیازمند عامل دیگری هستند تا به فعلیت تعقل برسند. با این بیان می‌توان نتیجه گرفت جوهر مجردی وجود دارد که سبب خروج نفس انسان از قوه تعقل به فعلیت تعقل، یعنی حصول ادراک عقلی برای انسان است. ملاصدرا با افزودن مقدماتی دیگر وجود خدا (واجب الوجود) را اثبات می‌کند. این موجود مجرد که فاعل معرفت عقلی انسان است یا واجب بالذات است یا ممکن. اگر واجب بالذات باشد، مطلوب حاصل است و خدا موجود است و اگر ممکن بالذات باشد، بر اساس اصل علیت و نیازمندی هر ممکنی به علت، به وجود واجب بالذات منتهی می‌شود؛ پس باز هم مطلوب حاصل است و وجود خدا اثبات می‌شود.

فلأن النفس لكونها في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم وهي عقل بالقوة ثم يصير عقلاً بالفعل، فلها معلم مكتمل آخر، إذ الشيء لا يستكمل ذاته عن ذاته و معلمه ان لم يكن عقلاً بالفعل في اصل الفطرة، فيحتاج الى معلم آخر و هكذا فيتسلسل، فمعلمه لامحالة جوهرٌ كاملٌ عقليٌّ، كما قال تعالى «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم: ۵) و وجودُ الجوهر الكامل العقلي دليلٌ على وجودِ المبدأ الأول تعالی، كما علمت (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۰۶؛ نک: ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۶۱، سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۰۹).

می‌توان استدلال یادشده را با افراز مقدمات آن به شرح ذیل بازسازی کرد:

۱. انسان در آغاز ادراک عقلی ندارد و متعقل بالقوه است و سپس بالفعل متعقل می‌شود؛

۲. پیدایش ادراک عقلی و خروج انسان از قوه تعقل به فعلیت تعقل، متوقف بر عامل است؛

۳. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان یا خود انسان و یا امر دیگری غیر از خود انسان است؛

۴. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان، خود انسان نیست؛ چون فاقد شیء معطی شیء نمی تواند باشد؛

۵. پس عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان امری غیر از انسان است؛

۶. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان یا جسم و جسمانی و یا عقل مجرد است؛

۷. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان جسم و جسمانی نیست؛ زیرا جسم و جسمانی فاقد ادراک عقلی است و فاقد شیء معطی شیء نمی تواند باشد؛

۸. پس عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان عقل مجرد است؛

۹. عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان یا عقل محض است یا عقل بالقوه ای که با عامل دیگری به فعلیت تعقل می رسد؛

۱۰. اگر عامل پیدایش ادراک عقلی در انسان عقل بالقوه باشد، نیازمند عامل دیگری است که سبب فعلیت تعقل او شود؛

۱۱. از آنجاکه دؤر و تسلسل در علل محال است، عاملی وجود دارد که عقل محض و وجود مفارق تام است؛

۱۲. پس عقل محض و موجود مجرد وجود دارد؛

۱۳. موجود مجرد مفروض یا واجب بالذات و یا ممکن بالذات است؛

۱۴. اگر موجود مجرد مفروض واجب بالذات باشد، مطلوب حاصل است و خدا موجود است؛

۱۵. اگر موجود مجرد مفروض ممکن الوجود باشد، بنابر اصل علیت و امتناع دؤر و تسلسل، به واجب الوجود بالذات منتهی می شود؛ بنابراین باز هم واجب بالذات موجود است.

نتیجه آنکه در هر حال واجب بالذات (خدا) موجود است.

نظر به اینکه در این برهان از وجود یکی از ممکنات، یعنی ادراک عقلی، وجود خدای واجب الوجود بالذات نتیجه گرفته شده است، این برهان را می توان یکی از مصادیق برهان امکان و وجود دانست، ولی از آنجاکه نقطه آغاز این برهان و تکیه گاه





اصلی آن وجود آگاهی عقلی انسان است، می‌توان آن را برهان آگاهی نامید. این برهان گرچه مانند برهان آگاهی در فلسفه دین غربی و تقریر سوئینبرن بر وجود مطلق پدیده‌های ذهنی شامل احساسات، عواطف، اراده‌ها، نیات و تفکر تکیه ندارد، بر یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین مصادیق پدیده‌های ذهنی یعنی ادراک عقلی تکیه می‌کند و به نحوی تبیین آن را زیر سؤال می‌برد. آن‌گاه به دلیل تبیین ناپذیری آن به واسطه جسم، امور جسمانی و حتی مجردات غیرتام، برای تبیین آن وجود موجود مجرد محض و تام و سرانجام وجود خدا را لازم می‌شمارد. از این رو باید گفت در سنت فلسفه اسلامی نیز از طریق آگاهی بر وجود خدا استدلال شده است و وجود او نتیجه گرفته شده است؛ بنابراین ادعای سوئینبرن درست نیست که پیش از او تنها جان لاک به نحو مبهم اشاره‌ای به این استدلال کرده است و تقریر کامل آن را خود او برای نخستین بار ارائه کرده است؛ چون همان‌گونه که ملاحظه شد در سنت فلسفه اسلامی فیلسوفانی مانند ملاصدرا و سبزواری نیز از این طریق وجود خدا را اثبات کرده‌اند.

۳. بررسی تطبیقی

اکنون که با صورت‌بندی برهان مورد بحث در دو سنت فلسفی غربی و اسلامی آشنا شدیم، می‌کوشیم با بررسی تطبیقی این دو تقریر، افتراق‌ها و اشتراک‌های آنها را نشان دهیم و نقاط قوت و ضعف آن دو را بررسی کنیم.

نقطه اشتراک اصلی هر دو برهان، قبول اصل آگاهی (و قدر مشترک دقیق آن دو آگاهی عقلی) به عنوان نقطه آغاز برهان است. افزون بر این، هر دو استدلال وجود جوهر نفس در انسان را می‌پذیرند و بر دو گانه‌انگاری جوهری در باب حقیقت انسان مبتنی هستند. هر دو استدلال بر تبیین ناپذیری آگاهی بر اساس تبیین علمی و قوانین طبیعی ابنا دارند. ولی نقاط افتراق این دو تقریر چشمگیرترند: نخستین تفاوت برهان آگاهی در دو سنت غربی و شرقی آن است که مراد از آگاهی در سنت غربی معنای عامی است که شامل احساسات، عواطف، اراده‌ها، نیات و اندیشه‌ها می‌شود، ولی مراد از آگاهی در استدلال ملاصدرا و پیروان او تنها آگاهی عقلی است، (همان‌گونه که در

استدلال از واژهٔ تعقل و عقل بالقوه و عقل بالفعل استفاده شده است). به نظر می‌رسد از این حیث هیچ یک از تقریرها مشکلی ندارند و به‌واقع آگاهی به معنای عام (که شامل معنای خاص آن، یعنی تعقل نیز می‌شود) امری شگفت‌انگیز در عالم طبیعت است و با معیارها و موازین طبیعی و علمی توجیه‌پذیر نیست و بدون تردید اثری ممتاز از ماورای طبیعت در عالم طبیعت است و اندیشمندان را به ماورای طبیعت هدایت می‌کند و دلیل مناسبی برای خداواری است. البته سبب تمرکز فیلسوفان مسلمان بر ادراک عقلی در میان آگاهی‌های مختلف آن است که در سنت فلسفی اسلامی مثنایی تنها ادراک عقلی است که با معیارهای مادی توجیه‌ناپذیر است و به گمان آنها ادراکات حسی، خیالی و وهمی ادراک‌هایی مادی هستند (نک: ابن سینا، ۱۳۷۹، صص ۳۴۹-۳۵۶) و بنابراین قاعده با معیارهای مادی تبیین‌پذیر خواهند بود؛ به همین دلیل آنها از دریچهٔ ادراک عقلی کوشیده‌اند به عالم عقول مجرده راه یابند. ملاصدرا نیز که خواست از این طریق بر وجود خدا استدلال کند، راه آنها را ادامه داد و همان مسیری را که آنها برای اثبات عقول پیموده بودند، ادامه داد تا به اثبات وجود خدا برسد؛ و گرنه بر اساس مبانی ملاصدرا هر نوع ادراکی مجزّد (دست کم به تجزّد مثالی) است و از این رو با معیارهای مادی تبیین‌ناپذیر خواهد بود و ما را به عالم الوهی هدایت خواهد کرد.

تفاوت دیگری که تقریر سوئینبرن از برهان آگاهی با تقریر صدرایی دارد آن است که در تقریر سوئینبرن از این برهان، تنها آگاهی انسان مراد نیست، بلکه مراد از آگاهی، آگاهی حیوانات را نیز شامل می‌شود، ولی مراد از آگاهی در استدلال فیلسوفان مسلمان تنها آگاهی عقلی است که در انسان‌ها یافت می‌شود.

تفاوت دیگر این دو صورت‌بندی آن است که تقریر فیلسوفان دین غربی از این برهان، صورت استقرایی دارد، برخلاف تقریر اسلامی آن که استدلالی قیاسی است. توضیح آنکه هر استدلالی که با فرض صدق مقدمات آن، نتیجه‌اش لزوماً صادق باشد و کذب نتیجه مستلزم تناقض باشد، استدلال قیاسی است، اما اگر استدلال شرایط یک استدلال قیاسی معتبر را نداشته باشد، ولی نتیجه را حمایت یا تأیید یا تقویت کند، استدلال استقرایی خوانده می‌شود (سوئینبرن، ۱۳۹۷، ص ۵ و اکاشا، ۱۳۷۸، صص ۲۴-۲۵).





همان گونه که سوئینبرن تصریح می کند، برهان او از طریق آگاهی، یک دلیل استقرایی بر وجود خداوند است؛ یعنی احتمال وجود خدا را خیلی بالا می برد و آن را تأیید و تقویت می کند (سوئینبرن، ۱۳۹۷، ص ۲۳۲)، نه آنکه یک دلیل قیاسی باشد که وجود خداوند را به نحو ضروری نتیجه دهد؛ اما استدلال فیلسوفان مسلمان بر وجود خدا از طریق وجود آگاهی عقلی، یک استدلال قیاسی است که نتیجه آن (بر فرض درستی مقدمات) وجود ضروری خداست.

تفاوت دیگری که در پی این تفاوت ظاهر می شود، به پیامد این برهان برمی گردد. تقریر فیلسوفان مسلمان از این استدلال، به سبب قیاسی بودن آن مفید یقین است، ولی تقریر سوئینبرن از آن، به سبب استقرایی بودن آن، مفید ظن است نه یقین؛ از این رو مخاطب تقریر غربی از این برهان عاقله مردم خواهند بود، اما مخاطب تقریر صدرایی از این برهان در درجه نخست فیلسوفان اند که در جست و جوی یقین به معنای اخص هستند. نکته مهم دیگر اینکه تقریر استقرایی برهان آگاهی مفید یقین نیست، ولی مفید اطمینان خاطر و ظن است و به ویژه برای اذهان ساده که چندان با شبهه های پیچیده ملحدان آشنایی ندارند و توانایی ذهنی چندان نیز برای دستیابی به برهان های دقیق فلسفی قیاسی ندارند، مناسب است. به ویژه در دنیای علم زده امروز که به شدت تحت تأثیر پیشرفت های علمی، منطق و روش تجربی و استقرایی را ارج می نهد و ذائقه بشر با علم تجربی مأنوس شده است، این استدلال می تواند کارآمد باشد. نیز به طور خاص اگر با برهان های استقرایی دیگری مانند برهان غایت شناختی، در قالب انباشت برهان همراه شود به کار خواهد آمد (خود سوئینبرن نیز به این نکته توجه کرده است) (نک: سوئینبرن، ۱۳۹۷، صص ۱۵، ۳۷۹). در واقع سوئینبرن با توجه به شرایط دنیای مدرن و ذائقه بشر جدید و در فضایی که زمزمه های آزاردهنده الحاد بیشتر به گوش می رسد، و مخاطبان استدلال های قیاسی کم شده اند، کوشید راه خدا باوری را هموارتر کند.

اما در مقابل، برهان آگاهی با صورت بندی صدرایی برهانی قیاسی است و می کوشد با رعایت همه شرایط یک برهان عقلی معتبر وجود خدا را اثبات کند. این تقریر خدا را به نحو ضروری همراه با یقین به معنای اخص ثابت می کند. اشکالی که افرادی مانند

سوئینبرن بر این گونه برهان‌های قیاسی وارد می‌کند آن است که «این ادله از مقدماتی بهره می‌گیرد که فاقد مقبولیت عمومی هستند» (سوئینبرن، ۱۳۹۷، ص ۱۵)؛ ولی اشکال این سخن نیز در آن است که مقبولیت عمومی نداشته‌اش از درست نبودن است. چه بسا مقدماتی که در استدلال قیاسی استفاده می‌شوند مقبولیت عمومی نداشته باشند، اما ارزش معرفت‌شناختی مثبت دارند و از این رو موجب اعتبار آن قیاس می‌شوند. نباید مقبولیت یا عدم مقبولیت عمومی را معیار ارزش معرفتی ادعاها قرار داد.

افزون بر این، معمولاً فیلسوفان ملحد به نقد و ردّ استدلال‌های اقامه‌شده بر وجود خدا می‌پردازند و منکر مقدمات این استدلال‌ها می‌شوند و عموم مردم به‌ندرت وارد بررسی‌های دقیق درباره‌ی این استدلال‌ها و مقدمه‌های آنها می‌شوند. فیلسوفان ملحد همان‌گونه که مقدمات استدلال‌های قیاسی را نمی‌پذیرند، به‌راحتی مقدمات استدلال‌های استقرایی و ارتباط آنها با نتایج (خداباوری) را نیز انکار می‌کنند؛ همانند شیوه‌ی کسانی مانند جی.ال.مکی که به نقد استدلال سوئینبرن پرداخته‌اند (نک: Mackie, 1982, pp. 123-127).

بنابر آنچه گذشت همان‌طور که اقتضای یک استدلال استقرایی است و سوئینبرن نیز به آن معترف است، برهان استقرایی مفید یقین نیست و تنها احتمال درستی نتیجه را تقویت می‌کند؛ از این رو برهان آگاهی با تقریر استقرایی آن به معنای دقیق کلمه برهان نیست و برهان‌نامیدن آن از روی مسامحه است و این ادعا که گرچه این استدلال به‌تنبهایی استدلال معتبر و قوی‌ای نیست، در کنار دیگر استدلال‌ها به صورت انباشتی در مجموع استدلال معتبری بر وجود خداوند خواهند بود، برای اذهان ساده و مخاطبان عمومی کار آمد است، ولی هم‌فی‌نفسه ارزش معرفتی ندارد و هم به‌راحتی با نقد منتقدان و مخالفان سستی و بی‌اعتباری آنها آشکار خواهد شد. با کنار هم قراردادن چند استدلال ضعیف و نامعتبر هرگز به یک برهان معتبر نخواهیم رسید. در اینجا اعتبار و قوت معرفت‌شناختی برهان‌ها به قوت و ضعف توان جسمی اشخاص تشبیه شده است، ولی این تشبیه درست نیست؛ چون با کنار هم قرار گرفتن چند نیروی فیزیکی اندک، می‌توان به نیروی فیزیکی افزون‌تری رسید، ولی با کنار هم قرار گرفتن چند استدلال نامعتبر و ضعیف، یک استدلال قوی و معتبر به‌دست نمی‌آید.





نیروی فیزیکی مانند مقاومت یک سطح در مقابل فشار جسم دیگر با نیروی فیزیکی دیگری که به آن افزوده می‌شود (مثلاً سطح دیگری روی سطح قبلی قرار گیرد) افزوده می‌گردد، اما صدق و کذب یا ظنّ و یقین چنین معادله‌ای را بر نمی‌تابد، گرچه ممکن است انتظار فاعل معرفت را تغییر دهد، ولی عوامل غیر معرفت‌زا، هرچند به کمک هم آیند، همچنان غیر معرفت‌زا باقی می‌مانند و به آستانه معرفت‌زایی نمی‌رسند. در واقع سوئینبرن در اینجا بین احکام پدیده‌های فیزیکی و احکام پدیده‌های ذهنی خلط کرده است: صدق و کذب، اعتبار و عدم اعتبار و قوّت و ضعف استدلال مانند خود استدلال، پدیده‌هایی ذهنی‌اند؛ از این رو معیارها و احکامی مانند افزایش و کاهش کمی‌ای که در امور مادی جریان دارد، در آنها جریان ندارد و نمی‌توان گفت دو استدلال ضعیف و نامعتبر با هم افزایشی یک استدلال معتبر تشکیل می‌دهند و مقدار اعتبار اندک یک استدلال وقتی که به مقدار اعتبار اندک استدلال دیگر افزوده شود، اعتبار بیشتری برای استدلال (یا نتیجه استدلال) به دست می‌آید. چنین مغالطه‌ای را می‌توان مغالطه «خلط ذهن و ماده» نام گذاشت. گرچه ممکن است فیزیکالیست‌ها چنین امری را مغالطه ندانند، اما دوگانه‌انگاری مانند سوئینبرن آن را روا نمی‌داند: «صفات مادی قابل اندازه‌گیری هستند؛ بنابراین پدیده‌های مغزی از حیث عناصر شیمیایی دخیل در آنها (که به نوبه خود در روش‌های اندازه‌گیری با یکدیگر متفاوت‌اند) و سرعت و جهت انتقال بارهای الکتریکی، متفاوت از یکدیگرند. اما اندیشه‌ها از حیث این مقیاس‌ها تفاوتی با هم ندارند. یک تفکر از حیث مفهوم، دو برابر مقدار دیگری نیست» (سوئینبرن، ۱۳۹۷، ص ۲۲۵).

بدین ترتیب سوئینبرن با روی آوردن به قوّت انباشتی ادله در واقع دیدگاه خود درباره تفاوت پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های مغزی را نقض کرده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی برهان آگاهی با تقریر سوئینبرن و مقایسه آن با برهانی از ملاصدرا بر اثبات وجود خدا با تکیه بر ادراک عقلی، نکات ذیل به دست می‌آید:

۱. این ادعا که نخستین بار سوئینبرن بود که بر پایه اشاره اندک جان لاک تقریری

کامل از «برهان آگاهی بر وجود خدا» اقامه کرده و پیش از او چنین استدلالی مطرح نبوده است، ادعای دقیقی نیست؛ زیرا در فلسفه اسلامی استدلال بر وجود خداوند از طریق آگاهی (ادراک عقلی) اقامه شده است.

۲. استدلال اقامه شده در فلسفه اسلامی از طریق آگاهی، گرچه تفاوت‌هایی با استدلال سوئینبرن دارد، مانند آن از طریق آگاهی وجود خدا را اثبات می‌کند و بر وجود نفس غیرمادی و تبیین ناپذیری تجرّد نفس با ویژگی‌های مادی استوار است.

۳. تقریر استدلال از طریق آگاهی بر وجود خدا در سنت غربی استدلالی استقرایی است؛ یعنی مفید ظنّ است و تنها احتمال وجود خدا را تقویت، تأیید و پشتیبانی می‌کند، اما تقریر این استدلال در سنت فلسفی اسلامی، استدلالی قیاسی و مفید یقین است.

۴. بر اساس نکته قبلی برهان نامیدن تقریر استقرایی این استدلال به معنایی متفاوت از برهان در اصطلاح سنت فلسفی اسلامی است و در چارچوب اصطلاح‌های فلسفه و منطق اسلامی برهان نامیدن آن از روی مسامحه است.

۵. مراد از آگاهی در برهان آگاهی در سنت غربی، آگاهی به معنای اعم، شامل احساسات، عواطف، اراده‌ها، نیت‌ها و اندیشه‌ها، چه در انسان و چه در حیوانات است، ولی مراد از آگاهی در برهان آگاهی بر وجود خدا در فلسفه اسلامی، تنها آگاهی عقلی است که فقط در انسان جریان دارد.

۶. استدلال از طریق آگاهی با تقریر آن در سنت فلسفی غرب گرچه یک برهان مفید یقین نیست، برای اذهان ساده که با شبهه‌های پیچیده درگیر نیستند، مناسب است، ولی برای فیلسوفان دین و ملحدانی که بسیاری از مقدمه‌های یقینی و عقلی را نمی‌پذیرند، کارآمد نیست؛ بر خلاف تقریر آن در فلسفه اسلامی.

۷. کوشش سوئینبرن برای تأمین اعتبار این استدلال از طریق انباشت ادله و افزودن چند استدلال دیگر استقرایی در کنار آن، بی‌فایده است و ناقض دیدگاه خود او درباره تفاوت بنیادین میان ویژگی‌ها، احکام و معیارهای امور مادی و امور ذهنی است.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة (ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه). (چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷ق). النفس من کتاب الشفاء (تحقیق: حسن زاده آملی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی. مرکز النشر.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۲۹ق). الاشارات والتنبیها (تحقیق: مجتبی الزارعی). چاپ دوم. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۰م). عیون الحکمة (حقیقه و قدّم له: عبد الرحمن بدوی). الطبعة الثانية. بیروت: دارالقلم؛ کویت: وكالة المطبوعات.
۵. اکاشا، سمیر. (۱۳۷۸). فلسفه علم (ترجمه: هومن پناهنده). (چاپ اول). تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
۶. الرازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۹ق). المباحث المشرقیه (تحقیق و تعلیق: محمد المعتمد بالله البغدادی). (ج ۲). قم: انتشارات ذوی القربی.
۷. لاک، جان. (۱۳۸۰). جستاری در فهم بشر (تلخیص: پرینگل پتیسون، ترجمه: رضازاده شفق). چاپ اول. (ویراسته جدید). تهران: انتشارات شفیع.
۸. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۰). شرح المنظومه. (ج ۳). (صححه و علّق علیه: حسن حسن زاده آملی و تقدیم و تحقیق مسعود طالبی). قم: نشر ناب.
۹. سوئینبرن، ریچارد. (۱۳۹۷). وجود خدا (ترجمه: محمدجواد اصغری). قم: لوگوس.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب. (ج ۱). (تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی و با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحکمه المنعالیه فی الاسفار العقلیه. جلد ۸. بیروت: دار احیاء.
۱۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۱). الشواهد الربویه (با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای و تصحیح، تحقیق و مقدمه: سیدمصطفی محقق داماد). چاپ دوم. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۸ق - ۲۰۰۷م) المبدأ والمعاد. (ج ۲). (با اشراف سیدمحمد



خامنه ای و تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری). بیروت: مؤسسة
التاریخ العربی.

۱۴. فارابی، ابونصر. (۱۳۴۵ق). رساله فی اثبات المفارقات. حیدرآباد. الدکن: مطبعة مجلس
دائرة المعارف العثمانیه.

۱۵. مورلند، جی. پی. (۱۳۹۱). برهان آگاهی (ترجمه: صالح افروغ). هفت آسمان. ش ۵۳.

16. Mackie, J. L (1982). *The Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press.

۱۵۹



نظر
صدر

بررسی تطبیقی برهان بر وجود خدا ...

References

1. Al-Razi, F. (2008). *Al-Mabahith al-Mashriqiyya*. Qom: Dhu al-Qarbi. [In Arabic]
2. Farabi, Abu Nasr. (1926). *Risala fi Ithbat al-Mufaraqat*. Hyderabad: Mataba'at Majlis Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyya. [In Arabic]
3. Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah. (1980). *'Uyun al-Hikma* (A. R. Badawi, Ed.). Beirut: Dar al-Qalam. Second Edition. [In Arabic]
4. Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah. (1996). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa'* (The Soul from the Book of Healing). Edited by Hasanzadih Amuli. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
5. Ibn Sina, H. (2000). *Al-Nijat* (M. T. Danishpazhuh, Ed.). Tehran: University of Tehran. Second edition. [In Arabic]
6. Ibn Sina, H. (2008). *Al-Isharat wa-l-Tanbihat* (M. Zari'i, Ed.). Qom: Bustan-i Kitab. Second edition. [In Arabic]
7. Locke, J. (2001). *Jastari dar Fahm-i Bashari* (R. Shafaq, Trans.). Tehran: Shafi'i Publications. [In Arabic]
8. Mackie, J. L (1982). *The Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press.
9. Moreland, G. P. (2012). *Argument from Consciousness* (S. Afrugh, Trans.). *Haft Asiman*, (53). [In Persian]
10. Okasha, S. (1999). *Philosophy of Science* (1st ed.). Tehran: Farhang.
11. Sabzawari, H. (2001). *Sharh al-Manzuma* (H. Hasanzadih Amuli & M. Talibi, Ed., Vol. 3). Qom: Nab Publications. [In Arabic]
12. Sadr al-Muta'allihin al-Shirazi, M. (2007a). *Al-Mabda' wa-l-Ma'ad* (M. Zabihi, J. Shahnazari & S. M. Khamenei, Eds., Vol. 2). Beirut: Mu'assisat al-Tarikh al-'Arabi. [In Arabic]
13. Sadr al-Muta'allihin al-Shirazi, M. (2007b). *Mafatih al-Ghayb* (N. Habibi & S. M. Khamenei, Eds., Vol. 1). Tehran: Sadra Foundation of Islamic Wisdom. [In Arabic]



۱۶۰

نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

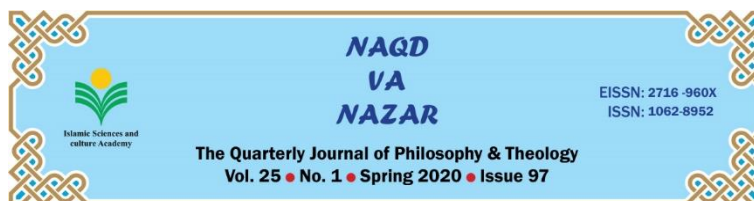
14. Sadr al-Muta'allihin al-Shirazi, M. (2012). *Al-Shawahid al-Rububiyya* (S. M. Muhaqqiq Damad & S. M. Khamenei, Eds.) Tehran: Sadra Foundation of Islamic Wisdom. Second edition. [In Arabic]
15. Sadr al-Muta'allihin al-Shirazi, M. (n.d.). *Al-Hikmat al-Muta'aliya fi-l-Asfar al-'Aqliyya* (Vol. 8). Beirut: Dar revival. [In Arabic]
16. Swinburne, R. (2018). *Vujud-i Khuda* (M. J Asghari, Trans.). Qom: Logos. [In Persian]

۱۶۱



نظر
سدر

بررسی تطبیقی برهان بر وجود خدا ...



Transmitted Evidence for Legitimizing Role of Election

Hussein Valeh¹

Received: 23/02/2019

Accepted: 17/02/2020

Abstract

There is adequate transmitted evidence for the legitimizing role of election. Opponents of the view suggest that the relevant evidence should not be taken at face value, but such argument is circular. Moreover, their objections to the validity of chains of transmitters of such evidence are unfounded. Their insistence on irrelevance of public allegiance (*bay'a*) to actualization of the rule (*wilāya*) is based on taking *wilāya* to amount to the obligation of obedience—taking the unqualified evidence for obligation of obedience to ground an unconditional rule. The reason why they make a distinction between Infallible (*ma'sūm*) and non-Infallible rulers vis-à-vis political legitimacy—that is, the enforcement of manipulations and forbiddance of subversion—is that they have confused divine appointment to *wilāya* with an independent legislation of a declaratory (*wad'i*) law. This will no longer seem odd if we take the appointment to *wilāya* as a defining (*taklifi*) law assigning the supervision of people to the ruler; thus, the obligation of his obedience. For we can draw a distinction between essential forbiddance and accidental forbiddance of electing a fallible ruler. In this paper, I deploy the logical analytic method to formulate arguments against the legitimizing role of election.

Keywords

Election, allegiance, legitimization, *wilāya* (rule).

1. Assistant professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

h_valeh@sub.ac.ir.

دلایل نقلی مشروعیت بخشی انتخاب

حسین واله *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸

چکیده

دلایل نقلی کافی برای مشروعیت بخشی انتخاب وجود دارد. رویکرد مخالفان این دیدگاه در نفی دلالت این ادله از طریق حمل آنها بر معنای خلاف ظاهر، متضمن استدلال دوری است. اشکال آنان به اعتبار سندی روایت های باب مربوط نیز وارد نیست. دلیل اینکه آنها اصرار کرده اند بیعت مدخلیتی در فعلیت ولایت ندارد آن است که ولایت را مترادف با وجوب طاعت گرفته اند و اطلاق ادله وجوب طاعت را مثبت اطلاق ولایت دانسته اند. راز اینکه میان ولی معصوم و ولی غیر معصوم از نظر مشروعیت سیاسی به معنای نفوذ تصرفات و حرمت براندازی فرق می گذارند، آن است که نصب الهی به ولایت را به معنای جعل استقلالی حکم وضعی می دانند. اگر نصب به ولایت را به معنای جعل حکم تکلیفی به واگذاری سرپرستی امت به ولی و در نتیجه وجوب طاعت از او بدانیم، این استغراب از میان می رود؛ زیرا میان حرمت بالذات و حرمت بالعرض انتخاب غیر معصوم می توان فرق نهاد. در این مقاله به روش تحلیل منطقی دلایل منکران مشروعیت بخشی انتخاب شرح و نقد می گردد و علت رویکرد آنان تبیین می شود.

کلیدواژه ها

انتخاب، بیعت، مشروعیت بخشی، ولایت.



مقدمه

مراد از مشروعیت، نفوذ تصرفات حکومت و حرمت براندازی آن است و مراد از «مشروعیت بخشی» نیز آن است که با چشم پوشی از هر دلیل دیگری برای جواز و یا حدود تصرف حاکمانه، انتخاب اکثریت مجوز تصرف حاکمانه و سبب نفوذ آن و حرمت براندازی باشد.

در پاسخ به مسئله مشروعیت بخشی انتخاب، باب های مختلفی را در سه دانش فقه، اصول و کلام می توان جست و جو کرد. در این زمینه دلایل عقلی - کلامی و فقهی و دلایل نقلی مختلفی مورد استناد قرار گرفته است. در ادبیات موضوع، بیش از هشت دلیل برای مشروعیت بخشی انتخاب آورده اند^۱. در این مقاله تنها به دلایل نقلی و از میان آنها به ادله بیعت می پردازیم.

اصطلاح «انتخاب» به دوران جدید تعلق دارد، ولی کارکرد آن معادل کارکرد مفهوم «بیعت» در سنت اسلامی است. آنچه سبب می شود بتوان با نظر به منابع نقلی درباره دو مفهوم بیعت و انتخاب تصمیم گرفت، جوهره یکسان مشترک میان مصداق های آنهاست.^۲ این جوهره عبارت است از تصمیم جماعتی خاص درباره موضوعی سیاسی که تصمیم اکثریت را نمایندگی می کند و بر همگان لازم الاتباع تلقی می شود. اکنون مسئله به این پرسش فروکاسته می شود که آیا ادله نقلی مربوط به بیعت، مشروعیت بخشی بیعت و انتخاب را ثابت می کند؟

آرای فقیهان شیعی معاصر درباره نسبت میان انتخاب و مشروعیت مختلف است؛ برای نمونه در اینجا تنها از چند دیدگاه یاد می کنیم. آیت الله محمد مؤمن بیعت و انتخاب را فاقد هرگونه تأثیری در مشروعیت می داند؛ چه در مورد ولی معصوم و چه ولی



۱. نک: منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۴۹۳-۵۱۱؛ در این اثر ۹ دلیل در ضمن ۲۶ بند ارائه شده است؛ منتظری، بی تا، صص ۱۶۶-۱۷۷ که ۸ دلیل آمده است.

۲. «فسموا معاهده الولاه ... بیهه ... کأن کل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصه نفسه وطاعته ودخيله أمره» (صلاحات، ۱۳۸۵، ص ۶۱)؛ نیز «البیعه والمبايعه: المعاهدة علی التسليم والطاعة لمن تصدی للولاية وإدارة الأمة...» (سرور، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۵).

غیر معصوم. از نظر او تأثیر بیعت منحصر در این است که حاکم منصوب از سوی خداوند را قادر به اعمال ولایت می‌سازد (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳۳). آیت الله کاظم حائری نیز تأثیر بیعت را در مشروعیت ولی معصوم علیه السلام یا تعیین شخص ولی متنفی می‌داند، اما در مورد ولی غیر معصوم، تنها بیعت را تعیین بخش می‌داند؛ یعنی در فرض تعدد منصوبان به ولایت، تعیین یک شخص خاص تنها از طریق انتخاب مشروع است (حائری، ۱۴۳۳ق، ص ۱۹۶). آیت الله جعفر سبحانی انتخاب را مشروعیت بخش به ولی (معصوم یا غیر معصوم) نمی‌داند، اما در ولی غیر معصوم پذیرش و رضایت مولی علیهم را (که معمولاً از راه انتخاب حاصل می‌شود) شرط جواز تصدی حکومت می‌داند (سبحانی، ۱۳۸۵، صص ۵۵-۱۰۰).^۱ آیت الله مصباح یزدی پذیرش و رضایت مولی علیهم را شرط مشروعیت ولایت غیر معصوم می‌داند، اما آن را مشروعیت بخش نمی‌داند؛ تنها عامل مشروعیت بخش به قدرت سیاسی، اذن الهی است (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۲۵-۴۰). آیت الله جوادی آملی معتقد است ولایت با انتخاب فعلیت می‌یابد و بدون آن بالقوه می‌ماند. او بیعت و انتخاب را علامت و نه علت حاکمیت مشروع می‌داند که سبب توانایی ولی بر اعمال قدرت سیاسی می‌شود، ولی منشأ مشروعیت آن نیست. تا اینجا وی به ظاهر اثر بیعت را هم بر ولایت معصوم علیه السلام و هم ولایت غیر معصوم در نظر دارد. انتخاب اکثریت از نظر ایشان اثر دیگری هم دارد و آن تعیین تکلیف در جایی است که میان فقها و صاحب نظران اختلاف نظر بروز کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۸۳، ۹۲، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۲۴، ۴۲۸).

آیت الله منتظری میان معصوم علیه السلام و غیر معصوم فرق می‌گذارد. در معصوم علیه السلام بیعت منشأ مضاعف برای مشروعیت قدرت سیاسی است و حتی بدون آن مشروعیت از طریق نص ثابت است. برای غیر معصوم، انتخاب اکثریت مشروعیت بخش به قدرت سیاسی است (منتظری، بی تا، ص ۱۷۷). به باور آیت الله شمس الدین ولایت منصوص به معصومان

۱. «...هر دولتی ... باید مورد انتخاب و گزینش و یا لاقلاً مورد پذیرش آنان باشد تا با قانون عدم تسلط بر مال و جان افراد سازگار باشد. از این دلایل نتیجه می‌گیریم که سرچشمه قدرت در تشکیل حکومت، خود ملت و اراده و خواست آنان است» (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۸۸).





اختصاص دارد و ولایت آنان ناشی از نصب است و مقید به انتخاب نیست. در عصر غیبت، ولایت به امت تعلق دارد که از طریق انتخاب و مراجعه به آرای عمومی اعمال می‌شود. منشأ مشروعیت قدرت سیاسی و دولت حداقلی^۱ تنها ولایت جامعه است (شمس‌الدین، ۱۹۵۵م، صص ۲۰۹، ۴۴۸). آیت الله محمدباقر صدر معتقد است جامعه انسانی از باب خلافت الهی بر خود ولایت دارد، اما در دوره انقلاب علیه ستم و تبعیض به زعامت سیاسی یکپارچه نیازمند است. با حضور معصوم علیه السلام دو وظیفه تعلیم دین و زعامت سیاسی به نصب الهی برعهده اوست. در همین حال، بیعت نمادی از خلافت الهی است و بیعت با امام معصوم علیه السلام از باب ایفای وظیفه خلافت الهی واجب است. در غیاب معصوم، تا زمانی که جامعه زیر سلطه ستمگران قرار دارد و به ایفای وظیفه ولایت بر خویش قادر نیست، بر جانشینان معصوم علیه السلام در تعلیم دین و زعامت جامعه واجب است برای آزادسازی جامعه و اعاده حق ولایت به آن بکوشند. پس از آزادی جامعه، حق ولایت به آن تعلق خواهد داشت که از طریق شورا اعمال می‌کند «و از اینجا اعتبار شورا و انتخاب اکثریت نتیجه می‌شود» (صدر، ۱۴۰۳ق، صص ۱۵۲-۱۶۱).^۲

۱. دلایل نقلی انتخاب

الف) آیات بیعت

در برخی آیات قرآنی به موضوع بیعت و انتخاب اشاره شده است. در این آیات می‌خوانیم:

۱. مراد از دولت حداقلی این است که دامنه اختیارات حکومت به قدر متیقن محدود است؛ چون خروج از اصل اولی «لاولایة» به اندازه‌ای رواست که ادله ولایت اقتضا کند.
۲. «فالنبوة ظاهرة ربانية تمثل رسالة ثورية ... للجماعة لكي تستأنف دورها الصالح وتفرض ضرورة هذه الثورة ان يتسلم شخص النبي الرسول الخلافة العامة لكي يحقق للثورة اهدافها في القضاء على الجاهلية والاستغلال ... والمرجع الشهيد معين من قبل اله تعالى بالصفات والخصائص ... ومعين من قبل الأمة بالشخص اذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له... و تمارس الأمة دورها في الخلافة في الاطار التشريعي للقاعدتين القرآنيتين التاليتين: «وامرهم شورى بينهم» و «المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولی ببعض...» و ينتج عن ذلك الاخذ بمبدأ الشورى و برأى اکثرية عند الاختلاف» (صدر، ۱۴۰۳ق، صص ۱۵۲-۱۶۱).

«إِنَّ الدِّينَ يَبَايَعُوكَ إِتْمًا يَبَايَعُونَ اللَّهَ؛ در حقیقت کسانی که با تو بیعت می کنند جز این نیست که با خدا بیعت می کنند» (فتح، ۱۰)؛ «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعُوكَ ... فَبَايَعِهِنَّ؛ ای پیامبر! چون زنان با ایمان نزد تو آیند که با تو بیعت کنند ... با آنان بیعت کن» (ممتحنه، ۱۲)؛ «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ؛ به راستی خدا هنگامی که مؤمنان زیر آن درخت با تو بیعت می کردند از آنان خوشنود شد» (فتح، ۱۸).

اعلام رضایت الهی از بیعت و وعید نسبت به نقض آن در آیات یادشده، مشروعیت بیعت و وجوب وفای به آن را ثابت می کند، اما تا تمام شدن دلالت آن بر مشروعیت بخشی بیعت، دو گام دیگر لازم است: (۱) پاسخ به این پرسش که آیا این آیات نهاد سیاسی^۱ بیعت را به منزله سیره عقلایی به طور عام امضا می کند یا فقط نشان می دهد در جایی که بیعت با معصوم منصوص انجام شود، آن بیعت معتبر است. (۲) پاسخ به اینکه آیا بیعت های مورد اشاره تنها اعلام وفاداری بیعت کنندگان است یا مشتمل بر تعیین تکلیف همه امت اعم از حاضران و غایبان بوده است.

برای پاسخ به این دو پرسش، باید به روایت های بیعت و سنت عملی معصومان علیهم السلام مراجعه کرد که نشان می دهد بیعت به منزله یک نهاد سیاسی و وسیله ایجاد حاکمیت امضا شده است؛ از این رو اعتبار بیعت اختصاص به حالتی ندارد که با معصوم منصوص به ولایت انجام شود.

ب) روایت های بیعت

۱. «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ بَايَعْتُمُونِي عَلَى مَا بُويعَ عَلَيْهِ مِنْ كَانِ قَبْلِي، وَإِنَّمَا الْخِيَارُ لِلنَّاسِ قَبْلَ أَنْ يَبَايَعُوا، فَإِذَا بَايَعُوا فَلَا خِيَارَ لَهُمْ؛ مردم، شما با من بر همان اساس بیعت کردید که پیشینیان من بیعت گرفتند؛ تنها پیش از بیعت است که مردمان مختاراند [بیعت کنند یا نکنند] اما پس از بیعت، دیگر اختیاری ندارند...» (سید رضی، ۱۳۷۶، خ ۴۱، ص ۴۱۰).

۱. اعمال مستمر هنجارهای انتظام بخش به ظهور نهادهای اجتماعی می انجامد که ارکان جامعه را می سازد. برخی از این نهادها به امور اقتصادی و برخی به امور فرهنگی و برخی به مناسبات قدرت مرتبط است. این دسته سوم را «نهاد سیاسی» می نامند.





۲. «أنتكما ممن أردنی وبایعنی، ... وإنّ دفعكما هذا الأمر من قبل أن تدخلوا فيه كان أوسع عليكم من خروجكما منه بعد إقرار كما به...؛ شما از جمله کسانی بودید که سراغ من آمدید و با من بیعت کردید... گناه بیعت نکردن شما از آغاز کمتر از نقض بیعتتان است...» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ن ۵۴، ص ۴۴۵).

۳. «إنّ بیعتی وأنا بالمدينة لزمتمک و انت بالشام؛ بیعت من در مدینه برای تو که در شام هستی نیز الزام آور است» (سید رضی، ۱۳۷۶: ن ۲۹). «ولعمری لئن کانت الإمامة لاتعقد حتی یحضرها عامه الناس فما الی ذلک سیبل ولكن اهلها یحکمون علی من غاب عنها...؛ اگر انعقاد امامت مشروط به حضور همگان باشد، امامت هرگز منعقد نخواهد شد. تصمیم اهل بیعت بر غایبان بیعت نافذ است...» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷۳، ص ۲۴۸).

۴. «... وإنّی عند انقضاء خطبتی أدعوکم الی مصافقتی علی بیعتی و الإقرار به ثمّ مصافقتی بعدی...؛ در پایان خطبه‌ام دعوت می‌کنم که با من در باره بیعت با او و قبول ولایت او بیعت کنید و سپس با او بیعت کنید...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۱۳۳).

۵. «مع أنّی قد عرضت علیهما قبل أن یبایعانی إذا أحبّبا بیعت لأحدهما...؛ با آنکه پیش از بیعت آن دو با من، پیشنهاد کردم که اگر آنها بخواهند من حاضریم با یکی از آن دو بیعت کنم...» (مفید، ۱۳۷۱، ص ۲۶۰).

۶. «وأما علّه ما وقع من الغیبه: فانّ الله یقول: (یا ایها الذین آمنوا لا تسألوا عن اشیا إن تبد لکم تسؤکم) إنّه لم یکن لأحدٍ من آبائی إلّا وقد وقعت فی عنقه بیعه لطاغیه زمانه، وإنّی أخرج حین أخرج ولا بیعه لأحد من الطواغیت فی عنقی...؛ و اما در باب علت غیبت، خداوند می‌فرماید (ای مؤمنان نپرسید از چیزهایی که اگر بر شما آشکار شود ناراحت می‌شوید) همه پدران من گرفتار بیعت طاغی زمانه خود بودند. من به هنگام خروج بیعت هیچ طاغوتی را بر گردن نخواهم داشت...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۹).

مجموع این روایات دلالت دارند بر اینکه بیعت اکثریت با کسی برای حکمرانی، حکمرانی او را مشروع می‌سازد؛ یعنی تصرفات او نافذ می‌گردد و براندازی آن حکومت از این جهت حرام می‌شود و حکم او بر اقلیت نیز نفوذ خواهد

داشت.^۱ در حدیث (۱) تصریح شده است که پیش از بیعت شخص حق دارد بیعت نکند، اما پس از آن حق ندارد نقض کند. پیداست که اگر مشروعیت بیعت در نفس الامر به بیعت با معصوم منحصر باشد، تجویز بیعت نکردن جا ندارد؛ زیرا بیعت با معصوم واجب متعین است. پس لاجرم، بیعت برای تأسیس حاکمیت، مشروع است؛ چه بیعت با معصوم باشد و چه با غیر معصوم.

در حدیث (۲) تصریح شده است که نقض بیعت دو گناه دارد؛ اما بیعت نکردن تنها یک گناه دارد. لازم می آید که بیعت به طور مستقل در نفوذ تصرفات و حرمت براندازی حکومت تأثیر داشته باشد. اگر بیعت هیچ تأثیری در مشروعیت حکومت نداشته باشد، نقض بیعت معادل ترک ابتدایی آن است؛ در حدیث (۳) تصریح شده است که برای الزام آوری بیعت بر همگان، شرط نیست که همگان بیعت کنند و این ثابت می کند که بیعت اکثریت بر اقلیت نافذ است. در حدیث (۴) نیز تصریح شده که وجوب بیعت مردم با امام علی علیه السلام حکم الهی است و پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور به ابلاغ آن است و برای تتمیم وظیفه ابلاغ، باید از مردم در این خصوص هم بیعت بگیرد. افزون بر این، پیامبر صلی الله علیه و آله مأموریت الهی دارد که از مردم برای جانشینی امام علی علیه السلام هم بیعت بگیرد؛ بنابراین پیامبر صلی الله علیه و آله دو بیعت از مردم در غدیر گرفته است: نخست بیعت با خودش بر قبول فرمان الهی به بیعت با علی علیه السلام برای جانشینی و دیگری بیعت با علی علیه السلام برای جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله پس از رحلت ایشان. اگر بیعت خاستگاهی مستقل برای مشروعیت قدرت سیاسی نداشته باشد، اصرار بر بیعت مردم با علی علیه السلام پس از بیعت آنان با خود پیامبر صلی الله علیه و آله بر قبول این فرمان الهی لغو می شود.

۱. لازمه این مطلب آن نیست که بیعت مردم یا تصدی حکومت توسط شخصی خاص، از هیچ جهت دیگری محظور نباشد؛ برای مثال اگر بیعت با الف متضمن نقض ناروای بیعت پیشین یا عصیان امر الهی خاصی باشد، از آن جهت محظور خواهد بود. اگر مفضولی بر فاضل منصوب منصوص تقدم جوید، معصیت کرده و تک تک تصرفات او حرام است؛ از این رو اعتراض بنی هاشم به سقیفه، نهی از منکر، نقض بیعت غدیر و بیعت با غیر معصوم با وجود معصوم بوده است. این حرمت با اثر وضعی آن بیعت منافاتی ندارد؛ از جمله در الزام آوری برای این ناهیان که متخلف از بیعت بوده اند؛ مانند حرمت بیع در وقت نماز جمعه.





در روایت (۵) امام علی علیه السلام می‌فرماید: «پیش از بیعت طلحه و زبیر، من به آنها پیشنهاد کردم که با هر کدام که بخواهد، بیعت کنم». این بیان ظهور در این دارد که بیعت با غیر معصوم حرمت ذاتی ندارد؛ هر چند ممکن است حرمت بالعرض داشته باشد. حرمت بالعرض از این لحاظ که مانع بیعت با معصوم شود. در مورد بیعت امام علیه السلام با دیگران، این حرمت بالعرض از دو جهت منتفی است: یکم - امام با خودش بیعت نمی‌کند؛ از این رو بیعتش با دیگری متضمن بیعت نکردن با خود نیست تا معروض حرمت بالعرض شود؛ دوم - بیعت امام با غیر معصوم به عنوان ثانوی واجب می‌شود؛ زیرا به عنوان اولی همه مکلفان باید با معصوم بیعت کنند، ولی در شرایط خاص ضرورت اقتضا می‌کند که خود معصوم علیه السلام هم با کس دیگری بیعت کند. در نتیجه بیعت اشخاص با غیر معصوم در فرض وجود معصوم حرمت بالعرض دارد. در فرض فقدان معصوم، این حرمت بالعرض رفع می‌شود؛ از این رو این حدیث به تنهایی امضای بیعت را به عنوان سیره عقلا برای تأسیس حکومت چه با حاکم معصوم و چه غیر معصوم ثابت می‌کند.^۱ فقره‌ای از توفیق شریف که در حدیث (۶) آوردیم، ظاهر است در اینکه بیعت اکثریت برای اقلیت هم الزام آور است. امامان معصوم علیهم السلام همه بجز امام عصر علیه السلام گرفتار بیعت خلفای جور بوده‌اند؛ زیرا به ضرورت مذهب می‌دانیم که بیعت آنان اکراهی بوده و عقد و ایقاع اکراهی بی‌اثر است؛ لاجرم باید وقوع بیعت بر گرده ایشان را ناشی از بیعت اکثریت امت بدانیم. نتیجه اینکه بیعت اگر نافذ باشد، بر متخلفان از بیعت هم نافذ است.^۲

۱. احتمال جدلی بودن این بیان منتفی است؛ زیرا امام علیه السلام نقل می‌فرماید که در زمان بیعت چنان پیشنهادی داده‌اند. اگر بیعت با غیر معصوم حرمت ذاتی داشته باشد، عمل امام العیاض بالله اغرا به جهل و تقریر باطل است. هیچ وجه تقیه هم متصور نیست؛ زیرا عموم مردم هجوم آورده‌اند برای بیعت: «حتی وطئ الحسان».

۲. در سند این توفیق خدشه‌هایی کرده‌اند؛ از جمله نقل نشدن آن در کافی و مجهول بودن اسحق بن یعقوب. ولی رجالیان قدیم و معاصر این خدشه را مردود شمرده‌اند؛ چون کلینی در کافی توفیق‌ها را نقل نکرده و اگر وثاقت اسحق را محرز نمی‌دانست و متن مکتوب را نمی‌دید، آن را نقل نمی‌کرد. متن توفیق نیز از جلالیت قدر اسحق حکایت دارد. تقیه شیعه در دوران غیبت کبری سب اتخاذ اسم مستعار بوده است؛ لذا مجهول بودن اسحق خللی به وثاقت نقل وارد نمی‌کند. به این دلایل، فقیهان بسیاری به این توفیق استناد کرده‌اند: «أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ قَوْلِيهِ وَ أَبِي عَلِيٍّ الزُّرَّارِيِّ وَ غَيْرِهِمَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُمَرَ الْعُمَرِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْ يُوصِلَ لِي كِتَابًا قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلْتُ عَلَيْكَ عَلَى قَوْلِكَ التَّوْفِيقِ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الدَّارِ ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹۳).

ج) سنت معصومان

در حیات سیاسی پیامبر ﷺ، امام علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام و امام رضا علیه السلام رفتارهایی دیده می‌شود که بیانگر نتایج زیر است: ۱. تن دادن به سیره بیعت؛ ۲. احتجاج بر دیگران به بیعت؛ ۳. واگذاری حکومت با بیعت و ترتیب اثر به آن بیعت در عمل.^۱ حتی اگر نصب در گرو بیعت نباشد و برای فعلیت ولایت کفایت کند، باز هم باید بیعت را منشأ مستقلی برای مشروعیت حکمرانی به‌شمار آورد تا بتوان رفتار معصومان علیه السلام با ولات جور را توضیح داد. همکاری امام علی علیه السلام با خلفا و اذن به شیعیان در ورود به دستگاه خلافت متضمن نافذدانستن تصرفات دستگاه خلافت است. سکوت امام حسین علیه السلام در فترت میان شهادت امام مجتبی علیه السلام و مرگ معاویه و خروج بی‌درنگ بر یزید پس از آن، دلالت واضحی دارد بر مشروعیت زعامت معاویه به سبب بیعت و صلح امام مجتبی علیه السلام. اگر بیعت، قدرت سیاسی غاصبان خلافت را مشروع (به معنای نفوذ تصرفات و حرمت براندازی) سازد، بیعت در فرض فقدان معصوم به طریق اولی مشروعیت‌بخش خواهد بود؛ زیرا حرمت بالعرض از باب تقدیم غیر معصوم بر معصوم را ندارد.

انضمام سنت عملی معصومان و روایت‌های پیش‌گفته به آیات بیعت، موضوع حقیقی بیعت در آیات را روشن می‌سازد و برای دلالت بر مشروعیت‌بخشی انتخاب کفایت می‌کند. «بیعت شجره»، «بیعت رضوان» و «بیعت پس از فتح مکه» واگذاری طوعی حاکمیت را به پیامبر ﷺ ایفاد کرده و خداوند در قرآن بر آن صحنه نهاده است.

۲. اشکال‌ها بر مشروعیت‌بخشی بیعت

مخالفان مشروعیت‌بخشی بیعت برای مدلل‌سازی موضع خویش، دو راهبرد درپیش می‌گیرند: نخست به دلایلی نقلی استناد می‌کنند که به نظر آنان ثابت می‌کند حق ولایت به بیعت مقید نیست و در نتیجه، بیعت اثر مشروعیت‌بخشی ندارد؛ دوم، دلایلی را که برای مشروعیت‌بخشی بیعت اقامه شده است، رد می‌کنند. در ادامه این دو رویکرد را بررسی می‌کنیم.

۱. نک: ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۲؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۳، صص ۲۲۶-۲۳۰ و صص ۴۰۴-۴۰۷.





الف) دلایل لفظی خاص بر مدخلیت نداشتن بیعت در فعلیت ولایت

۱. در روایت‌های زیادی از راز خودداری امام از نبرد برای بازپس‌گیری حق ولایت سخن رفته است.^۱ این سخنان نشان می‌دهد که ولایت ایشان با چشم‌پوشی از بیعت مستقر بوده و بیعت با دیگران غصب حق امام بوده است؛ چون به فرض مدخلیت بیعت در فعلیت ولایت، با توجه به اینکه امت با ایشان بیعت نکرده است، اساساً نبرد و خودداری از نبرد برای احقاق حق به ولایت معنا ندارد.^۲

پاسخ

اگر در روایت‌ها از غدیر و نکث بیعت غدیر یادی نشده بود استدلال تمام بود، اما در روایت‌های فراوانی امام از بیعت امت در غدیر و سپس نکث بیعت غدیر یاد می‌کنند و ناقضان را گناهکار می‌شمارند. در یکی از این روایت‌ها، امام یازده مرتبه به صراحت و به تلویح به بیعت اشاره می‌کنند که هشت مرتبه آن به بیعت غدیر مستند است. در یکی از این موارد می‌فرماید: «عصبهٌ قد بايعوني ثانية بعد بيعتهم الأولى في حيوه النبي؛ گروهی که پس از بیعت نخستین با من در دوران حیات پیامبر دوباره با من بیعت کردند» که در رخدادهای بیعت امت در غدیر صراحت دارد^۳؛ از این رو احتمال دارد حق ولایت و اقتضای

۱. برای نمونه در روایتی می‌خوانیم: «حتی رأیت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين الله... فخشيت إن أنا قعدت... أن أرى فيه ثلما أو هدمًا تكون المصيبة به على أعظم...» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ن ۶۲، ص ۴۵۱).

۲. «و هكذا فهل يكون معنى للروايات المتعددة الواردة في بيان سرّ عدم قتال أمير المؤمنين... من غضب حقّه... إلّا أنّه كان له حقّ الولاية على الأئمة الإسلاميه فغضبوا حقّه وهو ﷺ لم يقاتلهم للجهاث المذكورة في هذه الروايات؟ فلا محاله ثبوت حقّ الولاية على الأئمة له لم يشترط فيه بيعه...» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

۳. برای نمونه: «فإنّ رسول الله أمرني في حياته على جميع ائمته وأخذ على جميع من حضر منهم البيعه والسمع والطاعة لأمرى، وأمرهم أن يبلغوا الشاهد الغائب ذلك،... ثمّ أمر رسول الله.. بتوجيه الجيش الذي وجهه مع اسامه بن زيد عند الذي أحدث الله به من المرض الذي توفاه فيه، فلم يدع النبي أحدا من أئمة العرب ولا من الأوس والحزرج وغيرهم من سائر الناس ممن يخاف على نفسه ومنازعتة... إلّا وجهه في ذلك الجيش... لتصفو قلوب من يبقى معي بحضرتي، ولئلا يقول قائل شيئاً مما أكرهه... واستقاله لما في اعناقهم من بيعتي... من أخذ حقّي و نقض بيعتي... ليؤدوا إلى بذلك بيعتي في اعناقهم... والبيعه المتقدمه في اعناقهم... وتأكيده ما أكده من البيعة لي في اعناقهم... حملوها على الوفاء ببيعتهم لي... ابوه بالأمس اول من سلم على بأمره المؤمنين... يجدد لي بيعته كلما اتاني... ثم توجه إلى ناكتنا علينا... والدخول فيما فيه الناس معي...» (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۴۶).

نبرد برای احقاق حق از ناحیه بیعت غدیر باشد. در نتیجه آن روایت‌ها بر استقلال ولایت از بیعت دلالتی ندارد.

۲. توضیح امام علی علیه السلام درباره حق خود به ولایت بر امت و منزلتی که خداوند برای ایشان منظور کرده؛ دلیل روشنی است بر اینکه این حق الهی به جعل شارع است و به بیعت مردمان مشروط نیست. در این توضیح می‌فرماید: «خداوند حقی برای من بر شما جعل فرموده است به سبب ولایت امر شما و جایگاهی که برای من در میان شما قرار داده است...»^۱.

پاسخ

در این فقره از خطبه، امام علی علیه السلام می‌فرماید: در حکومت، حق والی و رعیت متقابل است و این حقوق متقابل را خداوند وضع کرده است. از این فقره دو خوانش ممکن است:

الف) چون من از میان شما به عنوان حاکم برگزیده شدم، حالا خداوند حقوق متقابلی میان من و شما جعل فرموده است. حق ذاتاً متقابل است. سخن گفتن درباره حق آسان، ولی عمل کردن به آن دشوار است. هیچ حقی نیست که تنها به سود کسی جریان یابد، اما به زیان او جریان نیابد یا به زیان کسی جریان یابد، ولی به سود او جریان نیابد.

ب) خداوند مرا حاکم شما قرار داد و حقوق متقابلی میان من و شما برقرار ساخت. در خوانش اول این امکان وجود ندارد که فرض کنیم امام علیه السلام منشأ ولایت خود را بیان می‌کنند و در این بیان دخالت خواست مردم را در آن نفی می‌کنند. اما در خوانش دوم، این امر ممکن است. اگر بفرماید: «خدا مرا حاکم شما قرار داد» شاید مفهوم مخالفش مراد باشد؛ یعنی شما مرا حاکم قرار نداده‌اید و شما در حق حکومت من دخالتی ندارید. به ظاهر آیت الله مؤمن به این خوانش گرایش دارد و از همین رو نتیجه می‌گیرد: «حق امام حقی الهی است؛ چنانکه منزلت ویژه امام هم موهبتی الهی است» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۲۵۶).

۱. «ثم إنَّه عليه السلام أوضح في كلامه هذا قبل هذه الفقرة بصفحتين سرّ ثبوت هذا الحقّ له فقال: ... فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقّاً بولايته أمركم...» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۵۶).



نظر

دلائل نقلی مشروعیت بخشی انتخاب



اما خوانش دوم نادرست است. امام فرمود: «ان الله تعالى جعل ولايتی علیکم»؛ بلکه فرمود: «جعل لی حقاً علیکم بسبب ولايتی علیکم و بسبب المنزلة التي لی من بینکم». جعل حق متقابل کار خداوند است و تعلق آن حق به امام علیه السلام به سبب ولایت ایشان است. منزلت ایشان در میان مردم نیز همان ولایت امام است. این سخن نمی گوید که ولایت امام چگونه استقرار یافته است؛ آیا با بیعت فعلیت یافته است یا بدون آن؟ اساساً در مقام بیان این جهت نیست؛ از این رو نمی توان نتیجه گرفت که منزلت و ولایت امام به جعل الهی است و هیچ عامل دیگری در آن دخالت ندارد.

وانگهی این سخن صراحت دارد در اینکه حقوق متقابل والی و رعیت بر فعلیت ولایت متفرع است. اگر فرض کنیم سخن امام درباره فعلیت ولایت است (ونه پیامدهای آن)، آن گاه باید به دلیل سیاق نتیجه بگیریم که خداوند دو دسته جعل دارد: جعل ولایت امام و جعل حقوق مردم بر امام. امام دو چیز را به خداوند نسبت می دهد: جعل ولایت اختصاصی خود و جعل حقوق متقابل؛ زیرا در ذیل کلام می فرماید: شما مثل همان حقی را بر من دارید که من بر شما دارم. اگر حق ولایت از سوی خدا به والی اعطا شده، همانند آن به مردم هم اعطا شده است؛ از این رو لازم می آید که مردم هم بر والی ولایت داشته باشند. جعل مستقیم این دو ولایت جعل دو امر متضاد است؛ زیرا در ولایت، والی بر مولی علیه اعمال اراده می کند. اگر مولی علیه هم بر والی اعمال اراده کند، در واقع ولایتی جعل نشده است. چنین جعلی از حکیم قبیح است.

۳. امام علی علیه السلام در خطبه شفشقیه درباره انگیزه قبول خلافت می فرماید: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجّه بوجود الناصر و ما أخذ الله علی العلماء ان لایقاروا علی کظة ظالم و لاسغب مظلوم لألقیت جملها علی غاربها...» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰). خلاصه سخن امام این است که تکلیف الهی بر عهده عالمان (که معصومان در صدر آنها قرار دارند) مقرر می دارد که در برابر ستم قیام کنند. این تکلیف با ظهور نشانه های توانایی بر انجام تکلیف منجز می شود. امام علیه السلام بدین سبب ولایت امت را بر عهده گرفته اند. نتیجه اینکه تکلیف رفع ستم همراه با وجود عده و عده کافی، ولایت را فعلیت می بخشد. در نتیجه

شرط دیگری (از جمله بیعت) برای فعلیت و تنجز ولایت و وجوب طاعت بر مردمان وجود ندارد.^۱

پاسخ

در این استدلال فرض گرفته‌اند که عطف «قیام الحجة بوجود الناصر» به «حضور الحاضر» مطلبی توضیحی است و تکرار یک مطلب است. در نتیجه «حضور حاضران» را عنوان مشیر به وجود قدرت دانسته‌اند؛ ولی دلایل کافی بر رد این احتمال داریم. احتمال بدیل این است که عطف توضیحی نباشد؛ بلکه امام در جمله اول به بیعت اهل مدینه اشاره دارد و در جمله دوم به احتمال بالای قدرت بر تحقق بخشی به مفاد آن و در جمله سوم به خاستگاه آن یعنی تکلیفی که همواره بر دوش همگان بوده و هست. در نتیجه در پاسخ اینکه چرا خلافت را پذیرفتم؟ پاسخ این می‌شود که چون مردم با من بیعت کردند و اطمینان به توانایی داشتم، پذیرفتم؛ زیرا هر کس بداند ستم و تبعیضی جریان دارد، باید علیه آن قیام کند. اشاره به وجود قدرت از این باب است که گرچه شام بیعت نکرد، شواهد کافی برای تحقق ولایت وجود داشت؛ از این رو ولایت فعلیت یافته و تکلیف منجز شده بود. جمله آخر به گواهی ذیل عبارت و نیز اشاره‌های تکراری امام در مجال‌های دیگر،^۲ برای آگاه‌سازی به تفاوت ایشان با دیگرانی است که در پی اغراض و مطامع دنیایی متصدی حکومت می‌شوند.

خوانش مستدل به دلایل زیر مردود است: (۱) اصل در عطف این است که مفید مطلب زاید باشد و عدول از این ظهور به دلیل محکم سیاقی یا مقامی نیاز دارد؛ (۲) سیاق خطبه نشان می‌دهد که حضور حاضران، یعنی بیعت مردمان؛ زیرا با حذف بیعت به عنوان یکی از علل پذیرش خلافت از بیان امام علیه السلام، لازم می‌آید که تنها به دو موضوع اشاره کند. تکلیف مبارزه با ستم و توانایی بر انجام دادن آن. در این صورت، جا ندارد

۱. «... هذا هو مقتضى دلالة تلك الأدلة الكثيرة القطعية، فليست البيعة لا شرطاً في فعلية ولاية المعصومين ولا دخيلاً في وجوب طاعة الناس عنهم...» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳۴).

۲. برای نمونه «لم تكن بيعتكم اياي فلتة و ليس امري و امرکم واحداً انى اریدکم لله و انتم تریدونى لأنفسکم» (سید رضی، ۱۳۷۶: ص ۴۱۰).



۱۷۵



امام در همین خطبه از سه دسته ناکث، مارق و فاسق انتقاد کنند. علت اینکه این معصیت کاران به سه گروه تقسیم می‌شوند این است که امام علیه السلام حکومت را با بیعت عهده‌دار شده‌اند و در این سخنرانی به همین نکته اشاره دارند. اگر امام به بیعت اشاره نداشته باشد، آن‌گاه ناکثان و فاسقان عین هم می‌شوند. همه در برابر ستم خنثی مانده‌اند و به سبب دنیاطلبی مانع از توانایی امام بر بسط عدالت شده‌اند؛ از این رو باید معارضان به دو دسته تقسیم می‌شدند: مارقان و فاسقان و دسته دیگر ناکثان بودند. معلوم است که امام به بیعت با خود نظر دارند. در این خطبه تنها عبارت «حضور الحاضر» می‌تواند اشاره به بیعت مردم با امام باشد؛ (۳) امام علیه السلام بارها به بیعت استناد کرده‌اند و معارضان را از این حیث سرزنش کرده و به پیروی از خود مکلف دانسته‌اند. آن سخنان قرینه محکمی است بر اینکه در این خطبه مراد از «حضور حاضر» بیعت مردم با امام است.

ب) اشکال‌ها به دلایل مشروعیت بخشی بیعت

۱. ضعف دلالتی ادله بیعت

منکران ولایت بخشی بیعت معتقدند که تأثیر بیعت در ولایت معصومان تنها قادر ساختن آنان بر اعمال ولایت است؛^۱ از این رو بیعت در فعلیت ولایت هیچ دخالتی ندارد. به نظر آنان، دلایل مثبت ولایت از حیث شرط بیعت اطلاق دارد و از همین رو فعلیت ولایت به بیعت بستگی ندارد؛^۲ ولی روایت‌های دیگری هم هستند که موهم مدخلیت بیعت در فعلیت ولایت است.^۳ این روایت‌ها را باید توجیه کرد. دو گونه توجیه متصور است: تقیه و استدلال جدلی. به ظاهر شرایط دوران صدور روایت‌ها گونه‌ای رقم خورده بود که امام

۱. «بقي للبيعة أثر آخر ... و بالحقیقة تكون البيعة ذات أثر في حصول القدرة العادية لولي الأمر (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۳).

۲. «فعدة كثيرة من الآيات والروايات ... تدلّ بالصراحة على ثبوت منصب الولاية على الامة من الله تعالى للنبي ولكل واحد من الأئمة المعصومين ... و حينئذ فلا مجال لتوهم إناطه ثبوت هذا الحقّ أو إناطه فعليته لهم بدخل واحد أو جمع من الناس» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

۳. «فحاصل هذه الكلمات: أنّ انعقاد الولاية ... موقوف على انتخاب جمع ... و على أي حال فهو خلاف ما استفدناه من تلك الآيات والروايات الكثيرة» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۴).

نمی توانست حق را در باب اطلاق ولایت خود از بیعت مردمان بیان کند؛ از این رو از باب تقیه ولایت را به بیعت اسناد داد. می توان تصور کرد که برای اثبات ولایت خود به مسلمات مخاطب خود استناد فرموده است؛ هر چند در حقیقت نادرست باشد؛ زیرا پس از رحلت پیامبر ﷺ استقرار و انتقال خلافت با بیعت رخ داد و در اذهان مسلمانان ارتکاز یافت. پس از بیعت آنان با امام علی علیه السلام ایشان به همین ارتکاز استناد جستند. در نتیجه بیان امام در این روایت‌ها فاقد اراده جدی است؛ از این رو این روایت‌ها برای اثبات تعلیق ولایت بر بیعت کفایت ندارند.^۱

پاسخ

این اشکال سه جواب دارد.

یکم - استناد به اطلاق ادله نصب برای حمل ادله بیعت برخلاف ظاهر، استدلالی دوری است. اگر به خاطر ادله لفظی یا عقلی دیگری ادله بیعت را برخلاف ظاهر حمل می کردند، آنگاه این اشکال می توانست وارد باشد. باید می دیدیم دلایل صرف کفایت دارند یا نه؛ اما چون دو دسته دلیل لفظی داریم که یکی مفید قیدی برای فعلیت ولایت است و دیگری تنها نصب به ولایت را افاده می کند؛ بدون اینکه ذکری از بیعت به عنوان شرط فعلیت ولایت بکند یا به مقید نبودن ولایت به بیعت تصریح کند، آنگاه مقتضای جمع دو دلیل تنها حمل مطلق بر مقید است، نه صرف مقید از ظهور خود. چون اصل بر عدم ولایت است و دو دسته دلیل بر ثبوت ولایت داریم که یک دسته مطلق و دیگری مبین قیدی برای آن ثبوت است، باید مطلق را بر مقید حمل کنیم، حتی اگر لسان هر دو دسته دلیل ایجابی باشد؛ به بیان دیگر با وجود دلیل مقید هرگز دلالتی برای ادله نصب بر عدم اشتراط بیعت منعقد نمی شود تا بتوان این ادله را معارض با ادله تقیید دانست. توجه به نص «قبل از بیعت مردم حق دارند بیعت کنند یا نکنند، اما پس از بیعت دیگر حق

۱. «أحدهما: أنّ كيفية انتخاب الولي بين المسلمين بعد النبي الأعظم... أوجب ارتكاز أذهان الناس ... على أنّ ... البيعة ... هو الطريق الإسلامي الوحيد لتعيين ولي أمر المسلمين... فلذلك فلا يمكن ... بيان ما هو الحق... الثاني: أن يقال: إنّ لإثبات ولایة الحقّة طریقین: أحدهما جدلی علی مبنی ما یعتقده عاقله الناس، و ثانيهما هو الاستناد إلى الآيات والسنة الدالة علیها، و كلا الطریقین یثبت المطلوب» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۰).



۱۷۷



ندارند از آن سرباز زند»^۱ برای احراز تقدم ادله بیعت نسبت به اطلاق ادله نصب کافی است.

به بیان دیگر، برای اینکه بتوان روایت‌های بیعت را برخلاف ظاهر حمل کرد، باید روایت‌های معارضی داشته باشیم که نافی شرط بیعت باشند. روایت‌های نصب تنها زمانی معارض روایت‌های بیعت می‌شوند که نافی شرط بیعت باشند؛ ولی روایت‌های نصب زمانی نافی شرط بیعت می‌شوند که روایت‌های بیعت برخلاف ظاهر حمل شوند. حمل برخلاف ظاهر بر دلالت روایت‌های نصب متوقف است و دلالت روایت‌های نصب بر حمل برخلاف ظاهر متوقف است و این دؤر مصرح است.

دوم - چنانکه آیت الله حائری در مورد دلالت ادله بیعت بر منشأیت آن برای ولایت گفته‌اند،^۲ وجود ارتکاز یادشده نزد مخاطب تنها تا این مقدار سبب صرف بیان از اراده جدی می‌شود که افاده کند بیعت منشأ منحصر به فرد فعلیت ولایت است. از ضرورت مذهب می‌دانیم که بیعت تنها منشأ ولایت نیست؛ از این رو بیانات امام از این جهت به یقین فاقد اراده جدی است، ولی بیش از این بر جاری نبودن اصالت الجهد در این روایت‌ها دلیلی نداریم؛ از این رو اگر ادعا کنیم که بیان امام حتی از نظر افاده اینکه بیعت یکی از خاستگاه‌های ولایت است، فاقد اراده جدی است، آن گاه باید دلیلی برای این ادعا بیاوریم و چنان دلیلی وجود ندارد.^۳

سوم - راز اینکه از ادله نصب استفاده کرده‌اند که ولایت از طریق جعل الهی و بدون مدخلیت بیعت فعلیت می‌یابد آن است که مفهوم ولایت را معادل و جوب طاعت می‌گیرند و تشریح آن را به معنای جعل حکم وضعی می‌دانند و مفهوم بیعت را معادل تعهد به حمایت می‌شمارند؛ از این رو وقتی به دلیل نقلی ثابت شد که ولایت الف جعل

۱. «انما الخيار للناس قبل ان يباعوا فاذا بايعوا فلا خيار لهم (سیدرضی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۰).

۲. «لكن تلك الاحتجاجات تدل على أئ حال على كبرى أن البيعة أيضاً سبب لخلق الولاية بغض النظر عن النص وحملها على الاحتجاج الجدلي البحث حتى بلحاظ هذه الكبرى بحاجة الى دليل مفقود» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۷).

۳. «البتة آيت الله حائري در نهايت نمی‌پذیرد که بیعت منشأ ولایت باشد، ولی نه از باب خدشه در دلالت ادله بیعت، بلکه از راه تشکیک در سند» (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ص ۱۸۸).

شده است؛ یعنی وجوب طاعت او به عنوان حکم تکلیفی مقرر شده است. گویا پس از آن، دیگر جا ندارد شرط و قیدی جز وجود شخص والی و وجود مولی علیهم در نظر بگیریم. به طبع چه اشخاص تعهد به حمایت و اطاعت بدهند و چه ندهند، تغییری در فعلیت ولایت رخ نمی‌دهد؛ زیرا بنا به فرض وجوب طاعت جعل شده است.

اما این تصور درست نیست. مفهوم «ولایت» چیزی بیش از وجوب طاعت را در خود دارد و مفهوم «بیعت» بیش از تعهد به حمایت است. در مفهوم «ولایت» افزون بر وجوب طاعت مولی علیه، حق تصرف و امر و نهی ولی گنجانده شده است. در بیعت با حاکمان بیعت کنندگان افزون بر تعهد به اطاعت از حاکم، به او حق تصرف می‌دهند؛^۱ از این رو ولایت مشتمل بر دو عنصر است: حق تصرف والی و تکلیف اطاعت مولی علیه؛ بدین سبب اطلاق در ناحیه وجوب طاعت متضمن اطلاق در ناحیه جواز تصرف نیست. هر گاه «الف» حق امر و نهی مطلق به «ب» داشته باشد، بر «ب» واجب است به طور مطلق از «الف» اطاعت کند، ولی عکس مطلب همیشه صادق نیست؛ زیرا چه بسا اطاعت مطلق از «الف» واجب باشد اما «الف» حق امر و نهی مطلق نداشته باشد؛ برای مثال اطاعت از خدا و رسول به طور مطلق واجب است، اما از نظر معتزله و امامیه، این وجوب نتیجه نمی‌دهد که خدا و رسول به طور مطلق حق امر و نهی دارند؛ مثلاً حق دارند به ظلم و فحشا امر کنند یا از عدل و احسان نهی کنند.

با آشکار شدن شکاف میان دو مؤلفه مفهوم ولایت، اکنون می‌توان به سادگی دریافت که چه اشتباهی رخ داده است. از آنجا که اطاعت از پیامبر ﷺ به طور مطلق واجب است، نتیجه گرفته‌اند که حق تصرف ولایی او نیز مطلق است؛ از این رو ناچار شده‌اند ادله مقید اعمال ولایت را برخلاف ظاهر حمل کنند؛ مثلاً ادله شورا را بر این حمل کنند که والی برای مقاصدی همچون تعلیم جامعه مشورت می‌کند و هیچ تقیدی به نتیجه شورا ندارد.

۱. «... فسموا معاهدة الولاة .. بیعة... أي المعاهدة علیه و المعاهدة، كأنَّ كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصه نفسه وطاعته ودخيله أمره... كما يقول ابن خلدون: «العهد على الطاعة كأنَّ المباع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه و أمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك و يطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط و المكروه» (صلاحيات، ۱۳۸۵: ص ۵۹).





یا اینکه بیعت در فعلیت ولایت دخالتی ندارد؛ بلکه والی را تنها قادر به اعمال ولایت می‌سازد. ولی با نظر به شکاف یادشده، اطلاق وجوب طاعت مستلزم اطلاق در ناحیه تصرف والی نیست؛ از این رو دلیلی ندارد که آیه شورا یا ادله بیعت را از ظاهر آن صرف نماییم. نتیجه اینکه اطاعت از ولی معصوم به طور مطلق واجب است، اما حق تصرف ولی مشروط به شروطی، از جمله بیعت و شورا است. ناگفته پیداست در غیر امر حکومت (یعنی در امر شرعی محض) شورا و بیعت جا ندارد؛ زیرا نه تنها دلیلی بر آن نداریم، بلکه حتی برخلاف آن دلیل داریم.^۱

۲. ضعف سندی ادله بیعت

روایت‌های بیعت از نظر سندی قوی نیستند، اما آیت الله منتظری ادعای تواتر اجمالی کرده است.^۲ و این ادعا را آیت الله حائری به چالش کشیده است. تواتر هنگامی حاصل می‌شود که تعدد روایت‌ها به حدی برسد که احتمال توافق همه راویان بر جعل روایت‌ها بسیار ناچیز باشد؛ یعنی اقتضا کند که به طور تصادفی همه راویان یک دروغ را گفته باشند؛ به بیان دیگر بر سر دو راهی باشیم که یا این حد از کثرت نقل را ناشی از راست بودن نقل بدانیم یا ناشی از توافق تصادفی همه راویان بر دروغ‌گویی. پیداست که توافق بی‌علت بسیار نامحتمل‌تر است از توافق ناشی از گزارش حقیقت. بدین سبب، تواتر معتبر است. این تواتر حاصل نمی‌شود؛ اگر احتمال برود که انگیزه یکسانی نزد اکثر راویان وجود دارد که آن‌را جعل کنند. در این صورت، توافق همه راویان را تنها بر اساس گزارش حقیقت نمی‌توان توضیح داد، بلکه توضیح بدلیلی هم وجود دارد: انگیزه یکسان راویان بر گزارش یک دروغ خاص. در روایت‌های بیعت، این وضعیت برقرار است. احتمال می‌رود همه یا اکثر راویان تحت فشار یا اغراء حاکمان جور به جعل

۱. «... وان لا اطوی دونکم امرأ الافی حکم...؛ و اینکه در هیچ موضوعی جز احکام الهی بدون مشورت با شما تصمیم نگیریم...» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ن ۵۰، ص ۴۲۴).

۲. «واعلم انه لیس الغرض هو الاستدلال بکل واحد واحد من هذه الاخبار المتفرقة حتی یناقش فی سندها... بل المقصود انه یتستفاد من خلال مجموع هذه الاخبار الموثوق بصدور بعضها اجمالاً کون انتخاب الامة ایضاً طریقاً عقلاً لانهقاد الامامة والولاية...» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۱۱).

عمدی این روایت‌ها دست زده باشند تا برای حکومت جائز مبنایی در شریعت بسازند؛ از این رو کثرت عددی روایت‌ها به حد تواتر نمی‌رسد.^۱

پاسخ

به این اشکال دو پاسخ مستقل می‌توان داد: یکم - احتمال کذب عمدی راویان احادیث بیعت در صورتی وارد است که مفاد این احادیث متضمن تخطئه خلافت جائز نباشد. در این صورت، متصور است که وعاظ السلاطین این احادیث را جعل کرده باشند تا برای حاکمان جائز مبنای شرعی دست و پا کنند. اما اگر این روایت‌ها در بردارنده مذمت خلفای جائز باشد، آن‌گاه محتمل نیست که جعل وعاظ السلاطین باشد. اکثر روایت‌هایی که مستند بحث قرار گرفته‌اند از این سنخ هستند؛ از این رو آن احتمال منتفی است.

از دوازده روایت مورد استناد که آیت الله حائری دلالت آنها را تمام می‌داند،^۲ مورد به تصریح یا تلویح در بردارنده رد خلافت غاصب و جائز است. نامه امام حسن علیه السلام به معاویه شامل بر توییخ معاویه به سبب سرکشی و گردن‌کشی است: «دع التمادی فی الباطل...؛ دست از ادامه سرکشی بردار...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۴). روایت محمد بن حنفیه در بردارنده طعن بر سقیفه است. نقل ابن اثیر در الکامل، متضمن طعن در رفتار خلیفه سوم است. دو نامه به معاویه متضمن طعن در رفتارهای اوست. مکاتبه‌های امام حسین علیه السلام با اهل کوفه در موضوع قیام علیه یزید است (حائری، ۱۴۳۳ق، صص ۱۶۱-۱۶۵). خطبه شقشقیه سراسر نقد رفتار خلفای جور است. وعاظ السلاطین چنین احادیثی جعل نمی‌کنند؛ از این رو این احتمال که انگیزه واحدی (مشروعیت تراشی برای خلفای جور) منشأ جعل این روایت‌های متعدد است منتفی است. در نتیجه ادعای تواتر اجمالی پذیرفتنی می‌نماید.

۱. «ان العدد الکافی فی حصول التواتر... علی اساس استبعاد التوافق فی الکذب صدغه لایکفی فی ما اذا کانت هناک نکته مشترکه احتملنا خلقها لداعی الکذب المشترک فی نفوس اکثریه الناقلین فخرج فرض التوافق فی الکذب عن کونه مجرد صدغه مستبعده. وما نحن فیه من هذا القبیل... بتطرق احتمال تعدد الکذب فی اکثر هذه الروایات و کونها مخلوقه لوعاظ السلاطین» (حائری، ۱۴۳۳ق، ص ۱۶۹).





دوم، حتی اگر اشکال به تواتر اجمالی وارد باشد، مشکل زیادی ایجاد نمی‌شود؛ زیرا در میان روایت‌های بیعت، تویح اسحاق بن یعقوب وجود دارد که فقیهان از جمله آیت الله حائری آن را به لحاظ سندی تصحیح کرده و به آن فتوا داده است.^۱ این تویح به تنهایی مشروعیت بخش بودن بیعت را ثابت می‌کند.

نتیجه‌گیری

هر دو رویکرد منکران مشروعیت بخشی انتخاب عقیم است. دلایل ایجابی آنان بر ادعای خود، بر این پیش فرض نادرست مبتنی است که اطلاق ادله جعل ولایت از حیث اشتراط بیعت مفید این است که انتخاب مشروعیت بخش نیست؛ از این رو ادله لفظیه ناظر به بیعت را باید برخلاف ظاهر حمل کرد. اولاً میان این دو دسته ادله تعارضی نیست تا نوبت به تأویل یک دسته برسد؛ و ثانیاً اگر تعارضی باشد، قواعد اقتضا می‌کند مطلق را بر مقید حمل کنیم. دلایل سلبی آنان نیز ناتمام است؛ زیرا دلایل لفظیه برای اثبات مشروعیت بخشی انتخاب، یعنی نافذ ساختن تصرفات و حرمت خروج بر حکومت، هم از نظر دلالت تمام است و هم از نظر سندی مشکلی ندارد. استدلال منکران برای ضعف دلالت این ادله نیز دوری است. دلیل اتخاذ آن رویکرد پیش فرضی است که می‌گوید مفهوم ولایت معادل وجوب طاعت است و ادله نصب مفید وضع ولایت است. یا اینکه افزون بر حکم تکلیفی مفید حکم وضعی هم عرض نیز هست و هر دو به هیچ قیدی از جمله بیعت مقید نیست؛ در حالی که ولایت افزون بر وجوب طاعت، متضمن جواز و نفوذ تصرف والی نیز هست. بر این اساس، وجوب طاعت مطلق از «الف» با تقید جواز و نفوذ تصرف او به قیدی خاص قابل جمع است؛ از این رو حکم وضعی ولایت نتیجه احکام تکلیفی زیادی است؛ از جمله وجوب بیعت بر مردم و وجوب مشورت بر والی. نتیجه دیگر اینکه ضرورت ندارد ادله شورا که بر جواز مشورت والی منصوب مخصوص با شهروندان نص است، بر معناهای خلاف ظاهر حمل شود؛ زیرا وجوب مطلق اطاعت از

۱. «و سند الحدیث یشبه أن یكون قطعياً... لأن الشیخ یرویه عن جماعه فیهم المفید...» (حائری، ۱۴۳۳ق، ص ۱۰۱).

آنان بر شهروندان با تقید جواز تصرف آنان به مشورت، منافاتی ندارد. مستفاد از ادله نصب حداکثر حرمت بیعت با غیر معصوم منصوص در فرض وجود اوست؛ از این باب که عصیان امر الهی به بیعت با معصوم علیه السلام و مانع از فعلیت ولایت معصوم می شود. دلالت این ادله بر حرمت بالذات بیعت با غیر معصوم تمام نیست؛ چنانکه بر اطلاق حق و جواز و نفوذ تصرف والی از شرطهایی مانند بیعت و رضایت شهروندان و مانند آن دلالتی ندارد.



فهرست منابع

- * قرآن مجید (ترجمه: محمد مهدی فولادوند).
۱. ابن اثیر، عزالدین. (۱۹۶۵م)، الكامل فی التاريخ. بیروت: دار صادر.
 ۲. ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). السیرة النبویة. بیروت: دار المعرفة.
 ۳. جوادى آملی، عبد الله. (۱۳۸۳). ولایت فقیه: ولایت فقاہت و ولایت. قم: مرکز نشر اسراء.
 ۴. حائری، کاظم. (۱۴۳۳ق). ولایة الأمة فی عصر الغیبه، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
 ۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵). حکومت اسلامی در چشم انداز ما. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
 ۶. سرور، ابراهیم حسین. (۱۴۲۹ق). المعجم الشامل للمصطلحات العلمیة والدينيہ، (۲ جلدی)، بیروت: دار الہادی.
 ۷. سید رضی. (۱۳۷۶). تمام نهج البلاغہ (تحقیق: صادق موسوی و تصحیح محمد عساف و سید فرید). مشهد: مؤسسۃ الإمام صاحب الزمان.
 ۸. سید رضی. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغہ (تصحیح: صبحی صالح). قم: مؤسسہ دار الہجرہ.
 ۹. شمس الدین، محمد مهدی. (۱۹۵۵م). نظام الحكم والاداره فی الاسلام. بیروت: دار حمد.
 ۱۰. صدر، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). الاسلام یقود الحیاہ، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
 ۱۱. صلاحات، سامی محمد. (۱۳۸۵). معجم المصطلحات السیاسیة فی تراث الفقہاء. قاہرہ: مکتبہ الشروق الدولیہ.
 ۱۲. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). کتاب الغیبة للحججہ. قم: دار المعارف الاسلامی.
 ۱۳. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعہ لدرر اخبار الأئمة الأطہار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۴. محمد بن علی بن بابویہ. (شیخ صدوق). (۱۳۷۶ق). خصال (ترجمہ و شرح: آیت اللہ محمد باقر کمرہ ای). تهران: کتابفروشی اسلامیہ.
 ۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰). نظریۃ سیاسی اسلام. قم: مؤسسہ امام خمینی علیہ السلام.
 ۱۶. مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۱). الجمل والنصرہ لسید العترۃ فی حرب البصرہ (تحقیق سید علی میر شریفی). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۷. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایہ الفقیہ. قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیہ.
 ۱۸. منتظری، حسینعلی. (بی تا). نظام الحكم فی الإسلام. قم: انتشارات سراپی.
 ۱۹. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۲۵ق). الولایة الإلهیة الإسلامیة او الحكومة الإسلامیة. قم: انتشارات جامعہ مدرسین.



References

* *The Holy Qur'an*.

* *Nahj al-Balagha*.

1. Al-Shaykh al-Saduq. (1997) (*Khisal*. M. B. Kamari'I, Trans.). Tehran: Islamiyya Bookstore. [In Persian]
2. Ha'iri, K. (2012). *Wilayat al-Umma fi 'Asr al-Ghayba*. (Qom: Majma al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
3. Ibn Athir. (1965). *Al-Kamil fi-l-Tarikh*. Beirut: Dar Sadr. [In Arabic]
4. Ibn Hisham. (n.d.). *Al-Sirat al-Nabawiyya*. Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
5. Javadi Amuli, A. (2004). *Vilayat-i Faqih: Vilayat-i Fiqahat va Vilayat*. Qom: Isra' Publication Center. [In Persian]
6. Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'immat al-Athar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
7. Misbah Yazdi, M. T. (2001). *The Political Theory of Islam*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
8. Mu'min Qumi, M. (2004). *The Islamic Guardianship or the Islamic Governance*. Qom: Jami'i-yi Mudarrisin. [In Arabic]
9. Mufid, M. (1992). *Al-Jumal wa-l-Nusra li-Sayyid al-'Itra fi Harb al-Basra* (S. A. MirSharifi, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
10. Muntaziri, H. A. (1988). *Dirasat fi Wilayat al-Faqih*. Qom: al-Markaz al-'Alami li-l-Dirasat al-Islamiyya. [In Arabic]
11. Muntaziri, H.A. (n.d.). *Nizam al-Hukm fi-l-Islam*. Qom: Sarayi. [In Arabic]
12. Sadr, M. B. (1982). *Al-Islam Yaqud al-Hayat*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
13. Salahat, S. M. (2006). *Mu'jam al-Mustalahat al-Siyasiyya fi Turath al-Fuqaha*. Cairo: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyya. [In Arabic]
14. Shams al-Din, Muhammad Mahdi. (1955). *Nizam al-Hukm wa-l-Idara fi-l-Islam*. Beirut: Dar Hamd. [In Arabic]
15. Subhani, J. (2006). *Islamic Government in Our Perspective*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
16. Surur, I. H. (2008). *Al-Mu'jam al-Shamil li-l-Mustalahat al-'Ilmiyya wa-l-Diniyya*. Two volumes. Beirut: Dar al-Hadi. [In Arabic]
17. Tusi, M. (1990). *Kitab al-Ghayba li-l-Hujja*. Qom: Dar al-Ma'arif al-Islami. [In Arabic]



دایره

دایره نقلی مشر و عیبت بخشی انتخاب

The Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this Volume

Hassan Ali Akbarian, Massoud Omid, Jalal Peykani, Mikael Jamalpour, Nasser Zolfaghari, Mahmoud Sufiani, Shahabuddin Alaeinejad, Issa Musazadeh, Majid Mollayusefi, Mansour Nasiri.



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 25, No. 1, Spring 2020

97

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Ali Mobini

Secretary of the Board:
Easa Mousazadeh

Executive Expert:
Saeid Lotfi

English Translator:
Yasser Pouresmaeil

☎ Tel.: + 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/3688

jpt.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام نهاد:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:
کوچه:	کوچه:	
پلاک:	پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی