

آینه معرفت

(فصلنامه پژوهشی فلسفه و کلام)

شماره ۸ / تابستان ۱۳۸۵

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

گروه معارف اسلامی

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر منوچهر صانعی

مدیر داخلی:

دکتر زهرا پورسینا

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی وریانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر

رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (استادیار دانشگاه قم)، آیت‌الله دکتر سیدحسن سعادت

مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه

شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

مترجم چکیده‌ها:

حمید تقوی پور

ویراستار:

فروغ کاظمی

حروفچین:

مریم میرزایی

آدرس: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، گروه معارف اسلامی، دفتر مجله

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E.Mail: ayenehmarefatsbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

توجه: ۱. مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است؛

۲. از هرگونه نقد و پیشنهاد استقبال می‌گردد.

فصلنامه تخصصی فلسفی، کلامی «آینه معرفت» با توجه به قرارداد شماره ۱۰۲۷/۸۱۰ م با همکاری مشترک فیما بین گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی و انجمن علمی معارف منتشر می‌گردد.

شرایط تحریر و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان تابعه صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق و تلفن تماس به همراه گزارش مختصر سمت‌ها، فعالیت‌های علمی و آدرس اینترنتی در قسمت پایانی مقاله آورده شود.
۲. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی باید صرفاً در زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام باشد.
۳. ترتیب سازماندهی مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع و مآخذ. ضمناً ترجمه انگلیسی چکیده مقاله به پیوست ارسال شود.
۴. در پاکت‌نویس یا ماشین‌کردن مقاله فقط از یک روی کاغذ (30 - A4) صفحه دست‌نویس یا ماشین‌نویس - استفاده شود.
۵. حتماً دیسکت مقاله در برنامه زرنگار به پیوست ارسال شود.
۶. در ترجمه، نسخه‌ای از متن اصلی مقاله با مشخصات کامل کتابشناسی آن همراه مقاله ارسال شود.
۷. در ترجمه، معادل‌های فرنگی اصطلاحات و ضبط لاتینی اعلام بلافاصله بعد از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۸. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۹. مرجع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفولد، فردیناند و ماهرلر، ادوارد. تقویم تطبیقی هزاروپانصدساله هجری قمری و میلادی. مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران: فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۰. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر مراجع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل‌قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه)
۱۱. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع و مآخذ.
۱۲. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.
۱۳. فهرست الفبایی منابع و مآخذ (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده). عنوان کتاب. شماره جلد. مترجم یا مصحح و غیره. محل نشر: ناشر، سال انتشار.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:

نام خانوادگی، نام (نویسنده). «عنوان مقاله». مترجم. عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف. اهتمام کننده. محل نشر: ناشر، سال انتشار، صفحات.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده). «عنوان مقاله». مترجم. نام مجله. دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحات.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگی، نام (نویسنده). «عنوان مقاله». مترجم. نام روزنامه. شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می‌شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۴. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌های رسیده توسط هیئت تحریریه و دو نفر داور متخصص صورت می‌پذیرد.

فهرست مطالب

- قلمرو شریعت و حجیت فعل معصوم، دکتر مرتضی سمنون ۱
پاسخ به کثرت‌گرایی دینی و انحصار‌گرایی مسیحی، دکتر علی کربلایی پازوکی ۲۵
عقلانیت در اندیشه رازی، دکتر منوچهر صانعی ۵۵
ذهن و هوش مصنوعی از دیدگاه سرل، سید نصیر احمد حسینی ۷۳
بررسی پیشینه نظریه مکمل در باب علم و دین، رضا تقیان‌ورزانه ۹۵
عرفان در سخنان معصومین، دکتر محمد اسدی گرمارودی ۱۲۱

Morteza Samnon, Ph.D., Realm of Sharia and Reasonability of the Act of Infallible.

Ali Karbalaei Pazoki, A Reply to Religious Pluralism and Christian individualism, Ph.D.

Ph.D., Manouchehr Sanei, Rationality in the Thought of Razi.

Seyed Nassir Ahmad Hossieni, Artificial Mind and Intelligence as Searl Seas it

Reza Taghiyan, The History of Complementary Theory Between Science and Religion
Varzaneh

Mohammad Assadi Garmaroudi, Ph.D., Mysticism in the words of The Infallibles.

چکیده

قلمرو شریعت به معنای گستره نظام حقوقی اسلام و حوزه احکام فرعی عملی از مباحثی است که از زوایای مختلف مورد توجه متکلمین، اصولین و فقها قرار داشته و بدان پرداخته‌اند.

دو رویکرد حداقلی و حداکثری در تعیین حوزه احکام فقهی، بخشی از مباحثات و مذاکرات متکلمین را در باب دین حداقلی و دین حداکثری پدید آورده است. گرچه سنت به مفهوم عام گفتار، افعال و تقریرات معصوم، برای اثبات و یا رد شمول شریعت نسبت به برخی حوزه‌های فردی و اجتماعی مورد استناد قرار گرفته، اما غالباً مستند نظریات، سنت قولی بوده و عملاً سنت فعلی و تقریری مورد غفلت قرار گرفته است.

در این مقاله سعی بر آن است تا ضمن بررسی دلالت و ظهور افعال، ثابت شود که افعال معصوم ظهور و دلالت بر حکم شرعی داشته و این دلالت از نوع دلالت‌های عقلی است و حتی گاهی دلالت افعال قوی‌تر از ظهور الفاظ است.

در صورتی که افعال معصوم دارای ظهور در حکم شرعی باشند، با توجه به اینکه او دارای افعال مختلفی از جمله افعال طبیعی و عادی، افعال دنیوی، افعال عرفی و ... در زندگی می‌باشد، می‌توان شمول شریعت نسبت به حوزه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی را بررسی و از این طریق گستره نظام حقوقی اسلام را تعریف و تعیین کرد.
واژگان کلیدی: شریعت، حجیت، دلالت ظهور

دیر زمانی است که متکلمین، هر یک، از زاویه خاصی به تعیین قلمرو شریعت پرداخته و حد و مرز تکالیف الهی را در زندگی انسان مورد بحث قرار داده‌اند. برخی تشریح را در تمام عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی جریان داده و به شریعت یا دین حداکثری معتقد گردیده‌اند (استرآبادی، ص ۷۵؛ مکارم شیرازی، ص ۵۵۳؛ صدر، دروس فی الاصول، ج ۲، ص ۱۷؛ شاطبی ج ۱، ص ۷۸) و عده‌ای نیز قلمرو شریعت را تنها در برخی عرصه‌های زندگی فردی، به ویژه در انجام مناسک عبادی و ارتباط فرد با خداوند و یک سلسله امور اخلاقی ثابت دانسته و سایر بخش‌های زندگی را تهی از حکم الهی (که به ما لا نص فیه تعبیر شده است) و انسان را به خود واگذاشته دانسته‌اند (بازرگان، ص ۴۸؛ الاشقر، ج ۱، ص ۱۳۰)؛ برخی نیز موضعی متعادل اخذ کرده و معتقدند که بعضی از امور حوزه‌ها به خود انسان‌ها واگذار شده و شارع تکلیفی معین نکرده و از این امور به "منطقه الفراغ" و ما لا نص فیه "تعبیر نموده‌اند. البته نباید پنداشت که شرع تنها در احکام عبادی و فردی صورت پذیرفته، بلکه تشریح در تمام حوزه‌های عبادی و غیر عبادی، فردی و اجتماعی تحقق یافته است، اما در تمام این حوزه‌ها برخی موارد فاقد حکم است و به خود انسان‌ها واگذار شده تا هر طور که می‌خواهند عمل کنند. این موضع را می‌توان از احکام بسیاری از متکلمین و فقهای برجسته همچون نراقی و صدر استنباط نمود (نراقی، ص ۳۶۴؛ صدر، اقتصادنا، ص ۳۸۰)؛ البته چنین تشریح و تفسیری نیازمند بحثی دیگر است.

سنت در تمام فرقه‌های اسلامی پس از قرآن کریم، دومین منبع شریعت اسلامی شناخته شده ۱ و اساساً خطاب و بیانی ندارد و همسان قرآن برای اثبات و استنباط احکام شرعی مورد استناد و استفاده قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه سنت شامل گفتار، افعال و تقریرات معصوم است و نیز با عنایت به اینکه به گفته معصوم و جوب و یا حرمت موضوعی اثبات می‌شود و مشمول قلمرو شریعت می‌گردد، با افعال و یا ترک فعل او نیز باید بتوان احکام موضوعات را استنباط نمود. اما چگونه افعال معصوم دلالت بر

قلمرو شریعت و حجیت فعل معصوم

احکام شرعی دارد و آیا اساساً می‌توان قلمرو شریعت را با افعال معصوم شناسایی کرد؟

بحث حجیت فعل معصوم از یک سو، با علم کلام مرتبط است، زیرا سخن از قلمرو شریعت و دین حداکثری یا حداکثری است. صرف نظر از بیانات قولی به هر میزان که افعال معصوم را برای مسلمانان حجت دانسته و لزوم اقتباس به آن را اثبات نموده، قلمرو شریعت تعیین می‌گردد. اگر تمام افعال معصوم را در زندگی‌اش در جهت تبیین شریعت برای انسان‌ها بدانیم، آنگاه هیچ حوزه فراغ و ترخیصی وجود ندارد، اما اگر افعال معصوم را تنها در برخی حوزه‌های زندگی در خصوص تبیین احکام الهی و بقیه را بر اساس زندگی متعارف بدانیم، آنگاه ممکن است حوزه‌های فراغ و ترخیصی بیابیم.

از سوی دیگر، این بحث در ارتباط با علم اصول فقه و فلسفه فقه است که از مسائل این دو، حجیت فعل معصوم (ع) است، زیرا بحث از حجیت مانند حجیت ظهورات، حجیت خبر واحد و... از مباحث علم اصول بوده و در این علم کبرای قیاسات فقهی مورد بحث قرار می‌گیرد. با اثبات حجیت سنت فعلی و شرایط آن، آنگاه افعال، منبع مفیدی برای فقها و استنباط احکام شرعی خواهد بود، این بحث نیز مانند بحث ولایت فقیه از مباحث میان رشته‌ای کلام، اصول فقه و فقه می‌باشد.

در مکتب امامیه برای تبیین قلمرو شریعت و اثبات حکم الهی کمتر به افعال معصوم استناد گردیده، از این رو مغازی پیامبر اکرم (ص) و تاریخ و سیره معصومان کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در صورتی که این منابع چون بخشی از سنت هستند و به عنوان الگوهای عملی شریعت تلقی می‌گردند، می‌توانند کمک زیادی به فهم مسائل، موضوع‌ها، روش‌ها و شیوه‌های شرعی برخورد با حوادث جاری نمایند. یکی از دلایل عدم توجه به تاریخ و سیره معصومان غفلت از نقش اساسی افعال و شیوه‌های رفتاری در بیان مقاصد و اهداف مورد نظر است و این پرسش بجا مطرح می‌گردد که اگر قول و فعل و تقریر معصوم از منابع فقه است، پس چرا افعال و تقریرات کمتر مورد استناد فقها قرار گرفته است؟ اگر دلالت فعل ضعیف است و تنها در صورت همراهی با بیان قولی و سایر قراین قطعی حجت می‌شود (حکیم، ج ۵، ص ۴۴۱)، اساساً چه نیازی بود که آن را جزء منابع ذکر نمایند؟ به نظر می‌رسد در عصر حاضر، به دلیل عدم دسترسی به معصوم و عدم توجه کافی در ضبط اعمال معصوم، این منبع ارزشمند برای تعیین قلمرو شریعت و استنباط احکام شرعی از دسترس ما خارج شده باشد، اما همین بخش از

افعال و شیوه‌های رفتاری و تقریرات معصوم که در دسترس ما قرار گرفته می‌تواند نقش مهمی در استنباط احکام شرعی در برخی حوزه‌های فردی و اجتماعی داشته باشد. از این رو، توجه به سیره و افعال و تقریرات معصوم در فهم شریعت امری لازم و ضروری می‌نماید.

شریعت

شرع در لغت دو معنا دارد: آشکار و واضح ساختن؛ نوشیدن آب با دهان.

به راهی که برای نوشیدن آب به طرف رودخانه کشیده می‌شود، که به دلیل تردد بسیار، آشکار و واضح می‌باشد "شریعت" گفته می‌شود. به همین مناسبت راه و روش زندگی‌ای که خداوند برای بشر بیان کرده و آن را آشکار ساخته نیز شریعت و شرع نامیده می‌شود (لسان‌العرب؛ مصباح‌المنیر، ذیل واژه) و همین معنی در آیات قرآن کریم آمده است:

"لکل جعلنا منکم شرعاً و منهجاً" (مائده/ ۴۸) و "ثم جعلناک علی شریعہ من الامر فاتبعها" (جاثیه/ ۱۸)

برخی نیز شرع را "نهج‌الطریق الواضح" معنا کرده‌اند که برای "راه الهی" استعاره گردیده است و علت نامگذاری راه الهی به شریعت و

تشبیه آن به آبشخور را این دانسته‌اند که هر کس از این حقیقت بنوشد سیراب و پاک می‌شود (مفردات راغب، ذیل واژه).

شریعت به معنای فوق‌همان "دین" به مفهوم عام می‌باشد و شامل اعتقادات، اخلاق و احکام عملی است (طباطبایی، ج ۱۸، ص ۱۶۶). علامه طباطبایی شریعت و دین و مله را؛ ظوظ دارایی یک معنی "راه" دانسته، اما معتقد است بین اینها در عرف قرآن تفاوت وجود دارد. مفهوم شریعت اخص از دین است، دین الهی به حکم آیه شریفه "ان الدین عندالله الاسلام" (آل عمران/ ۱۹) واحد است، اما شریعت راهی است که برای هر امتی به طور خاص جعل شده و به همین دلیل دین هیچگاه نسخ نگردیده، از ابراهیم تا پیامبر خاتم دین یکی بوده، اما شریعت پیامبران با گذشت زمان نسخ شده است (طباطبایی، ج ۵، ص ۳۵۰).

متکلمین نیز شریعت و شرع را احکام و قوانین عام (اعتقادی، اخلاقی، عملی فرعی) اطلاق نموده‌اند که پیامبران الهی از طریق وحی به امت خود ابلاغ کرده‌اند، اما در اصطلاح مشهور بین فقها، شریعت به مفهوم "احکام عملی فرعی" به کار رفته و شامل اعتقادات و اخلاق نمی‌شود و از این رو در کتب فقهی احکام اعتقادی و اخلاقی مورد بحث قرار داده نمی‌شوند. کاربرد شریعت به معنای "نظام حقوقی" (یعنی همان اصطلاح فقها) به مرور غالب گردیده و در این بحث، منظور از شریعت تکالیف و مسئولیت‌های عبادی و غیر عبادی فردی و اجتماعی و حقوق متقابل انسان‌ها نسبت به هم است که شارع آن را به رسمیت شناخته و به طور کلی "نظام حقوقی اسلامی" است. سخن از قلمرو شریعت سخن از میزان حضور قوانین و احکام شرعی در عرصه‌های مختلف عملی زندگی روزمره انسان است.

چنانچه شریعت را به مفهوم دین بگیریم، سخن از قلمرو شریعت، تبیین قلمرو دین در زندگی انسان است؛ یعنی قلمرو دین در عرصه‌های اعتقادی، اخلاقی، تربیتی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، شیوه‌های رفتاری و... مورد بررسی قرار می‌گیرد و صرفاً به نقش آن در احکام عملی فرعی اکتفا نمی‌شود.

از این رو، بحث از قلمرو شریعت به معنای قلمرو نظام حقوقی اسلام از زیرمجموعه بحث‌های مربوط به قلمرو دین است و به همین دلیل هم با علم کلام مرتبط است، هم با اصول فقه و فلسفه فقه.

فقه

برای بیان معنای فقه، از مفهوم وصفی و حدیثی استفاده می‌شود. "فقه عبارت است از مطلق فهم و دانستن" (لسان‌العرب، ذیل واژه). برخی فقه را فهمی خاص و دقیق که در کشف مسائل نظری کاربرد دارد معنا کرده‌اند، لذا به هر فهمی فقه گفته نمی‌شود (مفردات راغب، ذیل واژه؛ گرجی، ص ۷؛ موسوعه الفقه الاسلامی، ص ۷). معنای اصطلاحی فقه در میان مسلمانان صدر اسلام عبارت بود از فهم جمیع احکام اعتقادی، ایمانی، اخلاقی و عملی، لذا با شریعت و دین مترادف انگاشته شده و بدین منظور اصطلاح "فقه اکبر" به اصول عقاید اطلاق گردیده است. اما در دوره‌های بعد به تدریج فقه با "دانستن احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی آنها" مترادف گردید. از این رو، علم به احکام عملی فرعی که از طریق اجتهاد در منابع شریعت اسلامی حاصل می‌شود، فقه نامیده شد که از آن به "فقه اصغر" نیز تعبیر شده است. تاکنون مفهومی وصفی از فقه بیان شد، اما می‌توان مفهوم اسمی فقه را که کاربرد نیز دارد چنین بیان کرد: "فقه به مجموعه احکام عملی فرعی که همراه با استدلالات

و استنادات اجتهادي است " گفته مي‌شود. منظور از کتب فقهی کتبی است که در آن استدلال‌های اجتهادي احکام عملي فرعي بيان شده باشد. بايد توجه داشت به هر کتابی که مجموعه‌ای از احکام شرعي را جمع کرده باشد کتاب فقهی گفته نمی‌شود.

نسبت شریعت و فقه

شریعت به معنای مصطلح اصولی و فقهی چنانکه عنوان شد عبارت است از یک سلسله قوانین، دستورالعمل‌ها و حقوق و تکالیفی که شارع برای فرد در ارتباط با خالق، انسان‌ها و سایر موجودات و برای اجتماع قرار داده است. بنابراین شریعت نفس آن احکام و قوانینی است که در کتاب و سنت بیان شده، در صورتی که فقه به معنای فهم و دانستن استدلالی این احکام شرعی است. بنابراین اولاً: فقه اساساً متأخر از شریعت و تابعی از آن است و برای فهم آن در جریان بوده و حاصل برداشت روشمند فقیه از شریعت می‌باشد.

ثانیاً: شریعت ثابت است، ولی آراء و اجتهادات مجتهدین در یک عصر و یا در دوران مختلف ممکن است گوناگون باشد.

ثالثاً: فهم و اجتهاد به دلیل نقص انسان ممکن است در مقایسه با شریعت ناقص و یا نادرست باشد.

پرشش اصلي این است که با توجه به اینکه فعل معصوم جزئی از سنت و افعال معصوم دارای انواع مختلفی است که سرتاسر زندگی آنها را فرا گرفته، آیا همه این افعال برای مسلمانان حجت شرعی به شمار می‌آید و وظیفه عملی ایشان را تبیین می‌کند، که در این صورت قلمرو شریعت به تمام افعال، حرکات و سکانات انسان‌ها کشیده شده و فقیه نیز در صدد فهم احکام شرعی در تمام این سطوح است یا اینکه تنها برخی از افعال معصوم، در عرصه‌های خاصی از زندگی حجت شرعی است که در این صورت قلمرو شریعت محدود به همان بخش می‌گردد. فرض رجوع به افعال معصوم برای تشخیص قلمرو شریعت در مواردی است که یا گفتاری از سوی ایشان موجود نیست و یا مجمل و مبهم باشد، در این صورت فعل معصوم می‌تواند در تعیین قلمرو راهگشا باشد.

دلالت و ظهور فعل معصوم

در اینکه افعال معصوم ظهور در حکم شرعی دارند و آیا می‌توان در استنباط حکم شرعی به آن استناد نمود یا خیر، دو دیدگاه وجود دارد. برخی اساساً ظهور افعال در حکم شرعی را نفی و برخی دیگر ظهور آن را اجمالاً اثبات می‌کنند.

۱. دیدگاه نفی ظهور: در این دیدگاه دلایلی جهت نفی دلالت فعل آورده شده است که عبارت‌اند از:

الف) تأثیر ظرف نبوت و امامت در حکم: همان‌طور که در برخی احکام، زمان و یا مکان خاصی، قید و ظرف محسوب می‌گردند و در ثبوت حکم دخیل هستند، در برخی احکام نیز نبوت و یا امامت قید به حساب می‌آیند به این معنی که آن حکم، ویژه و اختصاص به مقام عصمت دارد و در حق سایرین منتفی است. در صورتی که معصوم در مورد عمومیت حکم، بیان قولی داشته باشد، برای همگان تکلیف معین می‌گردد، اما اگر معصوم صرفاً اقدامی عملی و فعلی داشته باشد، این تردید وجود دارد که این عمل به اقتضای عصمتش بوده و این تکلیف تنها به او اختصاص داشته است. ۲. از این رو فعل صادر شده از معصوم دلالتی بر حکم برای سایرین ندارد. غزالی در این باره می‌گوید:

«لا بد من وصف فعله بانه حق و صواب و مصلحه و لولاه لما اقدم علیه و لا تعبد به، قلنا جمله ذلك مسلم في حقه خاصة ليخرج به عن كونه محظورا و انما الكلام في حقنا و ليس يلزم الحكم بان ما كان في حقه حقا و صوابا و مصلحه كان في حقنا كذلك بل لعله مصلحه بالاضافه الي صفة النبوه او صفة يختص بها و لذلك خالفنا في جمله من الجائزات و الواجبات و المحظورات بل اختلف المقيم و المسافر و الحائض و الطاهر في الصلوات فلم يمتنع اختلاف النبي و الامه» (غزالی، ص ۲۱۷).

ما ناچاریم که فعل پیامبر را حق و درست و دارای مصلحت بدانیم، زیرا اگر چنین نبود، هیچگاه پیامبر آن را انجام نمی‌داد (از این رو افعال او برای ما لازم و حجت خواهد بود). ما در پاسخ این کلام می‌گوییم، سخنان فوق تنها در حق پیامبر (ص) صحیح است و این موجب می‌شود که افعال او از ممنوعیت و حرام بودن خارج شود، یعنی او مرتکب فعل حرامی نگردیده، اما اینکه همان افعال برای ما نیز حرام نباشد معلوم نیست و نمی‌توان گفت هر عملی که برای پیامبر حق و صحیح بود برای ما نیز حق و صحیح است، چه بسا امکان دارد عملی برای پیامبر به دلیل اینکه او دارای صفت نبوت یا صفتی دیگر که مختص اوست، جایز و واجب باشد. از این رو ما در برخی از افعال جایز و واجب و حرام با

یکدیگر اختلاف داریم. چنانچه فرد مقیم و مسافر و فرد پاک و حائض دارای احکام مختلفی در نماز هستند، لذا ایرادی ندارد که پیامبر و امتش نیز با یکدیگر در برخی احکام تفاوت داشته باشند.

ب) *اجمال و عدم اطلاق فعل*: افعال مانند الفاظ دارای دلالت وضعی نیستند تا برای معنای خاصی قرار داده شده باشند، از این رو فعل دارای اطلاق و فرد شایع نیست تا در آن ظهور یابد و همچنین فعل دارای صیغهای که از آن عمومیت مستفاد باشد نیز نیست تا بتوان عمومیت از آن استظهار نمود (غزالی، ص ۶۳، حکیم، ج ۶، ص ۴۴۱).

بنابراین اگر فعلی از معصوم روایت گردید، نمی‌توان برای آن فعل عمومیت و یا اطلاق معتقد شد، مثلاً روایتی وارد شده که پیامبر (ص) پس از ناپدید شدن شفق نماز خواندند، شفق در این روایت نه اطلاق دارد و نه عمومیت. از این رو، نه می‌توان گفت پس از ناپدید شدن سرخی آسمان نماز خوانده شده و نه می‌توان گفت پس از ناپدید شدن مجموع سرخی و سفیدی آسمان نماز خوانده شده است (غزالی، ص ۶۳). لذا این فعل که نقل گردیده مجمل است و دلالتی بر معنای خاصی ندارد.

۲. دیدگاه وجود ظهور برای فعل: در این دیدگاه با رد دلایل مخالفان، اجمالاً دلالت فعل و انعقاد ظهور برای فعل اثبات می‌گردد. گرچه برخی احکام مختص نبوت و یا امامت است و این ظروف دخیل در برخی احکام هستند، اما این موارد محدود و بنابر استقصای برخی، متجاوز از ۱۵ حکم نمی‌شود (الاشقر، ج ۱، ص ۲۶۹) و احکامی است که به طور خاص بیان گردیده است. سخن در جایی است که هیچ بیان قولی بر اختصاص حکم به معصوم وجود نداشته باشد و با فعلی از معصوم مواجه باشیم و صرفاً احتمال دهیم که این فعل و حکم آن از اختصاصات معصوم است. آیا صرف احتمال اختصاص حکم به معصوم (ع) ظهور فعل را منتفی ساخته و نمی‌توان آن را بیان شرعی برای مسلمانان به حساب آورد؟ اولاً: به دلیل اینکه اغلب افعال معصوم، بین همگان مشترک بوده و تعداد کمی از احکام از احکام اختصاصی ایشان است، لذا هنگام تردید، حمل بر غالب رجحان دارد (همان جا).

ثانیاً: اشتراک احکام بین همه انسان‌ها از مسلمات فقه است، به همین دلیل هنگام تردید در دخیل بودن زمان و یا مکان برای حکمی، احتمال آن را نفی و حکم را شامل همه زمان‌ها و مکان‌ها و همه انسان‌ها می‌کنیم. بنابراین وقتی با فعلی از معصوم مواجه می‌شویم که به نحوی انجام پذیرفته که بر وجود یا حکم دیگری دلالت می‌کند، احتمال اختصاص با اصل اشتراک احکام نفی می‌گردد (بجنوردی، ص ۱۹). ثالثاً: پیامبر بر اساس فرمایش قرآن کریم، اسوه و الگوی عملی مسلمانان است، مقتضای اسوه بودن او، این است که افعالش برای دیگران راهنمای عملی باشد. همچنین دستور به تبعیت از اسوه، احتمال اختصاص را نفی می‌کند (صدر، دروس فی الاصول، ج ۲، ص ۱۵۵). اما پاسخ این مطلب که فعل فاقد اطلاق و عمومیت است و به همین دلیل مجمل است و نمی‌تواند دلالت بر حکمی کند، با مباحثی که در خصوص نوع دلالت فعل و مقایسه آن با قول طرح می‌گردد روشن خواهد شد.

نوع دلالت فعل

دلالت الفاظ وضعی و قراردادی است، کاربرد لفظ و تبادل معنا ماهیت دلالت وضعی لفظی است، اما افعال معصوم بر خلاف برخی که گمان کرده‌اند از نوع دلالت‌های وضعی هستند (الاشقر، ج ۱، ص ۳۹۸)، قطعاً دارای چنین دلالتی نیستند یعنی قراردادی بین شارع و مسلمانان وضع نگردیده که انجام عملی از سوی معصوم دلالت بر حکمی خاص کند؛ بلکه دلالت فعل معصوم بر حکم شرعی از نوع دلالت‌های عقلی است (خمینی، ص ۲۳۹). هنگامی که عقل ما با فعلی از سوی شخصیتی مانند معصوم، که الگو و راهنما تلقی می‌گردد و منزله از آلودگی و گناه است، مواجه می‌شود، پی می‌برد که این فعل با اراده جدی و با انگیزه و غرض او انجام پذیرفته و از آنجا که دارای مقام عصمت است اراده جدی او مطابق با اراده الهی و شارع است. از این رو دلالت فعل او بر معنا و غرضی شرعی همان دلالت فعل بر حکم شرعی است و به همین دلیل فعل نیز مانند قول بیان شرعی به حساب می‌آید و در جهت استنباط و اثبات حکم شرعی برای مسلمانان مورد استفاده علما قرار می‌گیرد. دلالت بیانات شرعی بر احکام الهی، گاهی به صورت نص بوده که هیچ گونه معنای خلافی در آن داده نمی‌شود و گاهی به صورت اجمال است که معنای احتمالی معادل بدون ترجیح یکی بر دیگری وجود دارد و گاهی به صورت ظهور می‌باشد، یعنی به صورتی است که به رغم

احتمال چند معنا، یکی از معانی نزد عرف متبادر است. این تقسیم به نص و مجمل و ظاهر در کلیه بیانات شرعی اعم از قول و فعل و تقریر وجود دارد و در این مقاله سخن از دلالت نص و مجمل نیست بلکه در ظهور و حجیت انواع افعالی است که از سوی معصوم انجام می‌شود.

مقایسه ظهور قول و فعل

بیان قولی و حجیت ظهورات کلامی، در تشریح و قانونگذاری به مثابه وسیله اصلی و اساسی کاربرد داشته است، زیرا کلام به دلیل ویژگی‌ها و قابلیت‌های فراوان آن از قبیل اطلاق، عموم، تخصیص، تقیید، تفصیل، استثنا، ایجاز و ... بهترین امکان انسانی برای ایجاد ارتباط و رساندن پیام است؛ به خصوص در بیان حقوق، مسئولیت‌ها، مسائل اعتباری و امور غیر محسوس کاربرد کلام به طور انحصاری ظاهر می‌شود. در طی تاریخ برای بیان قوانین در حوزه خصوصی و اجتماعی نیز از همین ابزار بهره گرفته شده است. شاید به همین دلیل، در فقه کمتر به دلالت افعال و بررسی فعل و سیره معصومین و نقش آن در استنباط احکام شرعی پرداخته شده و نقش همان میزان از سیره و افعال معصوم که در دسترس ما بوده نیز در اجتهاد کم روتق بوده است تا جایی که برخی با استناد به روایاتی دلالت فعل را تا حد زیادی نفی کرده‌اند (حکیم، ج ۶، ص ۴۱۰)، اما به رغم نقاط قوت لفظ، گاهی ظهور فعل از لفظ قوی‌تر و اهمیتش نیز بیشتر است. فعل و عمل پیام آور دین است که به گفته‌ها روح می‌بخشد و اطمینان مؤمنان را به دین دو چندان می‌سازد، لذا عمل معصوم به گفته خود منظور شارع را بهتر بیان می‌کند و به همین دلیل "لیس الخبر کالمعاینه" "خبر مانند مشاهده و دیدن نیست" (غزالی، ص ۶۳). گرچه قول در بیان احکام خمس دلالت قوی‌تری دارد، فعل اما در بیان شیوه عمل و نحوه انجام حکم شرعی رساتر است؛ زیرا در بسیاری موارد، کیفیت و ریزه کاری‌های اجرایی حکم با کلام قابل انتقال نیست در حالی که با اجرایی عمل، این جزئیات و شکل عمل به سادگی به دیگران منتقل می‌گردد. از این رو به گفته برخی غالباً پیامبر اکرم (ص) پس از بیان حکم شرعی نسبت به انجام آن مبادرت می‌ورزیدند و اصحاب را به شیوه عمل توجه می‌دادند (شاطبی، ج ۴، ص ۷۹).

همچنین فعل نقش بسزایی در یادگیری و تشویق دیگران به عمل دارد. راهنمایان دینی برای تعلیم احکام شرعی و تشویق دیگران به اجرایی احکام شرعی درصدد بودند بیش از سخن گفتن رفتاری مطابق با شریعت و اخلاق اسلامی داشته باشند که این رفتار و عمل، منبعی سرشار از تعالیم انسانی و دینی در اختیار جامعه مسلمانان و کلیه جوامع بشری قرار داده که در صورت بررسی و دقت‌ورزی در آن می‌تواند الگوی مناسبی برای زندگی فردی و اجتماعی قرار گیرد.

حجیت ظهورات فعلی

با توجه به اینکه اجمالاً اثبات شد برای فعل معصوم دلالتی که از آن به "ظهور" تعبیر می‌گردد وجود دارد، به طور منطقی این پرسش مطرح می‌شود که دلیل حجیت و اعتبار این ظهور برای استنباط حکم شرعی از آن چیست؟

با پذیرش اینکه فعل معصوم نیز دلالت بر معنا و غرضی دارد، پرسش این است که به چه دلیل این عمل برای دیگران نیز بیان شرعی محسوب می‌شود و به عنوان تشریح به کار می‌رود و اگر صرفاً این ظن را ایجاد می‌کند که حکم شرعی دیگران نیز چنین است چه دلیلی بر اعتبار این ظن وجود دارد. ظهورات اعم از قولی، فعلی و تقریری نسبت به مفاد خود صرفاً تولید ظن می‌کنند و مفید یقین نیستند و لذا باید دلیل قطعی بر حجیت آنها آورده شود.

تأسیس اصلی اولی: بر اساس اصول مورد پذیرش، حکم شرعی باید مستند به دلیل قطعی باشد و یا به دلیل قطعی منتهی گردد. حجت شرعی مکلف همان دلیلی است که برای او یقین و قطع به ارمغان می‌آورد. از این رو اصل اولی، عدم اعتبار و عدم حجیت ظن است و از این اصل مواردی که شارع با دلیل قطعی استثنا نموده خارج می‌گردد که به ظنون خاصه تعبیر شده است.

در اینجا نیز اصلی اولی در ظنی که از فعل معصوم نسبت به حکم شرعی حاصل می‌شود عدم حجیت است و در صورتی که دلیل قطعی بر حجیت آن اقامه گردد از این اصل خارج شده و در زمره ظنون خاصه در می‌آید.

دلایل حجیت ظهورات ناشی از فعل معصوم: گرچه در حجیت سنت به دلایلی از کتاب و اجماع و عقل استناد می‌شود و حجیت آن را از ضروریات دانسته‌اند (جناتی، ص ۷۹؛ الاشقر، ج ۱، ص ۲۱)، اما به نظر می‌رسد دلایل آورده شده بیشتر منصرف به سنت قولی است و کمتر در

مورد حجیت سنت فعلی و اعتبار افعال در اثبات حکم شرعی بحث شده باشد. در اینجا صرفاً به دلایلی اشاره می‌شود که متناسب با سنت فعلی است.

۱. کتاب: از آیاتی که بر حجیت ظهورات فعلی پیامبر (ص) دلالت دارد آیه اسوه است. "لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه" (احزاب/۲۱). این آیه گرچه در میان آیات مربوط به سختی‌های جنگ خندق و در سوره احزاب نازل گردیده و به مسلمانان توصیه کرده که مانند پیامبر برای پیشبرد اهداف عالی اسلام مقاومت کنند و سختی‌ها را به جان بخرند، اما شأن نزول آیه را منحصر به همان مورد نمی‌کند. این آیه پیامبر را دارای صفات و افعالی می‌داند که او را الگو و مدل نیکویی برای تبعیت قرار داده است، از این رو برخی مفسرین ظهور آیه را اقتدا به پیامبر در همه افعالش می‌دانند (آلوسی، ص ۱۶۷). برخی دیگر به دلیل مفهوم استقرار و استمرار در گذشته که از عبارت "لقد كان لكم" مفهوم است، معتقدند این آیه بر این دلالت دارد که وظیفه تبعیت از این الگو و مدل برای همه مسلمانان و در همه زمان‌ها ثابت و استوار است (طباطبایی، ج ۶، ص ۴۳۲).

آیاتی که بر لزوم تبعیت از پیامبر دلالت دارند نیز مورد استناد قرار گرفته است. تبعیت گرچه در اطاعت از قول نیز کاربرد دارد مانند "الذین يستمعون القول فيتبعون احسنه" (زمر/۱۸)، اما کاربرد آن در دنباله‌روی از عمل و فعل دیگری بیشتر می‌باشد و به همین دلیل برخی معتقدند کاربرد تبعیت و اتباع به صورت مطلق، به تبعیت از فعل انصراف دارد (الاشقر، ج ۲، ص ۱۸۷).

همچنین آیه شریفه "فلما قضی زید منها وطرا زوجناکها لکی لا یكون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیائهم اذا قضاوا منهم وطرا" (احزاب/۳۷)، هنگامی که زید پسر خوانده پیامبر (ص) از همسرش جدا شد، او را به ازدواج تو در آوردیم تا برای مؤمنین اشکالی در ازدواج با همسران پسر خوانده‌شان هنگامی که از آنها جدا می‌شوند نباشد، مورد استناد قرار گرفته و گفته شده اگر تاسی به پیامبر (ص) یک قاعده شرعی عام نبود و اصحاب و مؤمنین وظیفه خود را از آن استنباط نمی‌کردند، آنگاه صرف ازدواج پیامبر با همسر پسر خوانده‌اش حکم جواز ازدواج با همسر پسر خوانده را نشان نمی‌داد و ممکن بود از احکام اختصاصی پیامبر تلقی شود در حالی که آیه شریفه، صرف این عمل پیامبر را نشان دهنده عدم اشکال برای مؤمنین معرفی کرده است. به نظر "آمدی" این استدلال قوی‌ترین استدلال برای حجیت فعل دانسته شده است (الاشقر، ج ۱، ص ۱۸۷).

۲. سنت: آیا می‌توان از سنت، دلیلی برای حجیت خود سنت آورد؟ بدیهی است اثبات هر چیزی باید از راه دیگری باشد و نمی‌توان اعتبار موضوعی را با خود آن اثبات کرد، زیرا محذور "دور و اثبات شیء لفسه" لازم می‌آید که محال بودن آن بدیهی است. آیا اثبات حجیت سنت فعلی از راه سنت اشکال فوق را در پی دارد؟ اگر بخواهیم حجیت سنت فعلی را با خودش اثبات کنیم اشکال دور وارد است، اما از آنجا که سنت حداقل دارای دو بخش (قولی و فعلی) و بنابر برخی مبانی دیگر دارای سه بخش (قولی، فعلی، تقریری) است، اثبات سنت فعلی از راه استدلال به سنت قولی ایرادی نداشته و محذور دور ندارد، زیرا حجیت افعال با بیانات قولی شارع اثبات می‌گردد و ظهور بیانات قولی با دلایل دیگری غیر از سنت اثبات گردیده است. روایات بسیاری از پیامبر (ص) نقل شده که مسلمانان را به فعل خود توجه می‌دادند و آنها را از عدم عمل به سنت خود برحذر می‌داشتند. از جمله این روایات "فمن رغب عن سنتی فلیس منی" (حر عاملی، ج ۱۴، ص ۹) "خذوا مناسککم عنی" (بخاری، ص ۱۵۵)؛ "صلوا کما رایتمونی اصلی" (حکیم، ج ۵، ص ۳۲) می‌باشد.

گرچه برخی به روایاتی استشهاد کرده‌اند که معصوم به پیروان خود دستور می‌دهد به اوامر لفظی آنها توجه و عمل کنند و به کار آنها ننگرند، اما به نظر می‌رسد این روایات ناظر به موارد تعارض بین قول و فعل و مجمل بودن افعال است که وظیفه مسلمانان توجه به قول است.

۳. سیره متشرعه: اصحاب و تابعین پیامبر (ص) و پیروان ائمه (ع) دقیقاً به افعال و شیوه‌های رفتاری ایشان توجه داشتند و تلاش می‌کردند تا مطابق آن عمل کنند. برای اثبات و تأیید یک حکم شرعی، فعل معصوم همانند قول مورد استناد و استشهاد پیروان قرار گرفته است. در حالی که اگر افعال حجت نبودند، مورد استناد متشرعه قرار نمی‌گرفتند. ممکن است سیره متشرعه را دلیل مستقلاً به حساب نیاوریم و آن را به سیره عقلانی ارجاع دهیم اما به نظر می‌رسد عمل متشرعه بر اساس یک قاعده شرعی عام و رایج در میان مسلمانان بوده که باید به فعل معصوم (ع) تاسی و اقتدا نمود و منشاء این دستور هم دستورات شارع بوده است.

۴. بنای عقلا: برخی معتقدند مهم‌ترین دلیل حجیت ظاهر افعال، شیوه و بنای عقلاء است (صدر، دروس فی الاصول، ج ۳، ص ۲۹۱). عقلا در برخورد با ظاهر الفاظ به آن اعتبار بخشیده و متناسب با آن رفتار خود را تنظیم می‌کنند، و در برخورد با ظاهر افعال نیز آن را معتبر دانسته و به آن استناد و احتجاج می‌نمایند. اساساً شیوه عملی عقلا در ارتباط با الگوها و پیشوایان خود، پیروی و اقتباس و پذیرش ظهورات افعال آن‌ها و استناد به عمل آن‌هاست به همین دلیل در بسیاری از موارد پیروان سبک و شیوه زندگی رهبران را تقلید کرده‌اند.

۵. عقل: برخلاف برخی که عقل را مقتضی حجیت افعال پیامبر (ص) محسوب نمی‌کنند و عدم حجیت افعال را دارای اشکال و محذور عقلی نمی‌دانند (الاشقر، ج ۱، ص ۱۸۵) به نظر می‌رسد عدم حجیت فعل معصوم دارای محذور عقلی جدی می‌باشد. از دلایل اساسی بعثت پیامبران و تشریح احکام، تعلیم و تزکیه انسان است و افعال رسول نقش بسیار مهمی در تحقق این غرض دارد، به طوری که اگر صرفاً اقوال و مکتوباتی نازل می‌گردید، معلوم نبود آن هدف تحقق یابد. سلب حجیت از افعال پیامبر، سبب تهی ساختن آن غرض و هدفی است که پیامبر برای آن مبعوث گردیده است، زیرا با از بین رفتن الگو و مدل، تعلیم و تزکیه که مبتنی بر الگوگیری است نیز منتفی می‌گردد.

انواع فعل معصوم و ظهور آن‌ها

در پی اثبات حجیت ظهور افعال معصوم (ع) این بحث صغروی که فعل معصوم در چه حکمی ظهور دارد و انواع فعل معصوم کدام است مطرح می‌گردد. معصوم در شرایط متفاوت و امور مختلف زندگی دارای افعال و اعمالی است که ما را با انواعی از فعل مواجه می‌سازد. بررسی این انواع و ظهور آن‌ها موضوع مورد بررسی این قسمت می‌باشد. افعالی که به عنوان معجزه شناخته شده و یا افعالی که دلیل معتبری بر اختصاص آن به معصوم وجود دارد گرچه از انواع فعل معصوم است ولی چون ظهور در حکمی برای مکلفین ندارد مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

افعال بیانی

در شریعت احکامی صادر شده که کیفیت و شیوه عمل آن اجمال داشته، ولی هنگامی که زمان انجام آن فرا می‌رسید، معصوم با انجام عمل قصد داشته تا شیوه اجرایی حکم را برای مسلمانان روشن نماید. در این موارد اصولیون و فقها اجماع دارند که فعل معصوم ظهور در آن حکم دارد (قمی، ص ۴۹۰؛ مغنیه ص ۱۹؛ غزالی، ص ۲۱۴). در سیره معصوم از این موارد فراوان مشاهده می‌شود، کیفیت گرفتن وضو که به وضوات بیانیه مشهور گردیده و یا شیوه خواندن نماز و انجام ارکان و اعمال آن و یا نحوه انجام مناسک حج که مبهم بوده و مسلمانان به نحوه عمل معصوم ارجاع داده شده‌اند و ... که در تمام این موارد اگر احراز گردد معصوم با عمل خود درصدد بیان حکم الهی بوده، تبعیت از ظهور آن افعال لازم است. اگر بیانی بودن فعلی احراز نگردد و یا شک در غیر بیانی بودن فعلی داشته باشیم، اصل بیانی بودن فعل معصوم جاری می‌شود، زیرا اساس بعثت پیامبر (ص) برای بیان احکام الهی بوده است و افعال پیامبر به همین منظور انجام شده است. گرچه ممکن است این مورد را از موارد شک بدوی و محل جریان اصالت برائت به حساب آورد، زیرا شک در اصل حکم است (قمی، ص ۴۹۰).

افعال طبیعی

انسان‌ها به اقتضای وجود طبیعی‌شان دارای مجموعه‌ای از افعال ارادی و غیرارادی هستند. افعال غیر ارادی انسان مانند تپش قلب از دایره این بحث خارج است و برخی دیگر از این افعال غیر ارادی که به افعال خلقی یا جبلی تعبیر شده، ناشی از شرایط طبیعی و یا سنی انسان است مانند کند شدن حرکات انسان در اثر پیری یا چاقی و یا اجبار به تکیه دادن به عصا در پیری و ... این افعال ظهور در حکمی ندارد و اگر احراز گردد فعلی از معصوم به دلیل این شرایط بوده است، آنگاه برای مکلفین حکمی را اثبات نمی‌کند، به عنوان مثال در مورد جلسه استراحت در رکعت اول و سوم، فقهای عامه تصور کردند این عمل را پیامبر در اواخر عمر و به دلیل فرجه بودن انجام داده‌اند و لذا ظهوری در لزوم آن برای دیگران ندارد (شهید اول، ص ۶۹)، ولی فقهای شیعه جلسه استراحت را مختص به اواخر عمر ایشان ندانسته و معتقدند پیامبر (ص) در تمام نمازهای خود از ابتدای بعثت چنین شیوه‌ای داشته‌اند و ائمه معصومین نیز همین‌طور عمل می‌کردند و لذا به موجب آن حکم به لزوم جلسه استراحت پس از سجده دوم و قبل از ایستادن در رکعت اول و سوم داده‌اند. در مورد افعال طبیعی ارادی مانند خوردن، آشامیدن، خوابیدن، تزویج و ... که موضوع اصلی در ظهور فعل معصوم می‌باشد، این بحث جریان دارد که آیا این افعال که برای رفع نیازهای طبیعی انسان انجام می‌شود ظهوری

در حکم شرعی دارد یا نمی‌توان از این افعال حکمی را استظهار نمود. در خصوص اصل افعال طبیعی که بین همه انسان‌ها مشترک است سخنی نیست و ظهور در حکمی ندارند اما آیا شیوه انجام این افعال توسط معصوم نیز ظهور در حکمی ندارد؟ سیره معصومین نشان می‌دهد که رفع نیازهای طبیعی همواره با شیوه خاصی همراه بوده که رعایت آن تربیت ویژه‌ای را می‌طلبد. مثلاً زمان، کیفیت، نوع و مقدار غذاهای مورد استفاده معنا دارد و متمایز می‌باشد. آیا در صورتی که بیان قولی و یا قرینه دیگری بر تعیین حکم نداشته باشیم چنانکه پیامبر(ص) بر مساوک زدن هنگام وضو گرفتن برای نماز مداومت داشتند، اما با بیان قولی صراحتاً و جوب آن را از امت برداشتند (حرعاملی، ج ۱، ص ۳۵۴) آیا شیوه مخصوص معصوم، ظهور در حکمی دارد یا خیر؟

در حکمت و عرفان عملی این شیوه‌ها در تربیت انسان و سلوک او شرطی لازم و اساسی است. با توجه به اینکه اسلام مجموعه و منظومه‌ای است که اجزای آن در ارتباط وثیق با یکدیگر هستند، آیا این شیوه‌ها در شریعت به صرف اینکه از نوع افعال طبیعی است ظهور در حکمی ندارد؟ در صورتی که عدم توان انسان در تبعیت برخی از افعال معصوم و اختصاص آن به معصوم محرز گردد چنانچه مولا می‌فرماید، در این صورت ظهور در حکمی نخواهد داشت، ولی اگر در مواردی احراز نگردد که فعل اختصاص به معصوم دارد، آیا باز هم ظهور ندارد؟ به نظر می‌رسد بسیاری از شیوه‌های رفتاری و یا موضوعات اخلاقی که معصوم به آن مبادرت می‌ورزیدند، می‌تواند در فقه نیز به عنوان موضوعات شرعی مورد بررسی فقهی قرار گیرد و احکام شرعی آن استخراج گردد از این رو این موارد نیز مشمول قلمرو شریعت می‌گردد.

افعال دنیوی

این افعال همان افعالی هستند که علما در معاملات به معنی اعم مورد بحث قرار داده‌اند (الاشقر، ج ۱، ص ۲۳۹). این افعال به منظور جلب منفعت و یا دفع ضرر صورت می‌گیرد و به عبارت دیگر اقداماتی است که برای تدبیر امور و معیشت در حوزه خصوصی و یا عمومی انجام می‌پذیرد. در این افعال محاسبه، تدبیر و غرض عقلایی نهفته است. فعالیت‌های روزمره انسان در تجارت و زراعت و صنعت و مشاغل خدماتی در حوزه خصوصی و اداره امور معاش خود و خانواده و فراهم آوردن اسباب رفاه و آسایش و اقدامات او در حوزه عمومی جامعه مانند مدیریت و قانونگذاری و تدابیر رفاهی و دفاعی و انتظامی و ... همه در این زمره وارد هستند. اگر در شریعت حکم شغل و یا فعالیت صراحتاً معلوم شده باشد، مورد بحث نیست، اما در صورتی که بیان قولی و کلامی بر لزوم و یا عدم لزوم فعالیتی نداریم، ولی مشاهده می‌شود که معصوم در آن خصوص دارای موضع عملی و دارای رفتاری خاص بوده، آیا این فعل و اقدام عملی بیانگر حکم شرعی است؟ البته باید بین مواردی که در حوزه فردی انجام پذیرفته با مواردی که در حوزه جمعی به عنوان اداره امور اجتماع صورت گرفته تفکیک قائل شویم. در حوزه زندگی شخصی با توجه به عصمت و منتفی بودن ارتکاب به حرام و مکروه که نظر جهومور و علمای شیعه می‌باشد این افعال حداقل ظهور در اباحه دارد، اما بر مبنای کسانی که ارتکاب صغایر و یا مکروه را از معصوم منتفی نمی‌دانند و احتمال خطا و سهو و فراموشی را در حق پیامبر(ص) روا می‌دانند (غزالی، ص ۲۱۲) نمی‌توان این حداقل ظهور را نیز اثبات کرد. در میان اهل سنت هر دو نظر وجود دارد، نظر اول که پیامبر را از خطای در امور دنیوی معصوم دانسته منسوب به سبکی، المحلي، البنانی، ابن قیم و ابوشامه و برخی محدثین مانند بخاری است. نظر دوم که اعمال خطا از افعال دنیوی را از سوی پیامبر نفی نکرده و معتقدند پیامبر(ص) به حکم انسان بودن دارای تجاربی است که ممکن است به مرور زمان کامل شده و خطاهای خود را در خلال تجارب بیابد، منسوب به قاضی عیاض، عبدالجبار همدانی و محمد ابوزهر می‌باشد (الاشقر، ج ۱، ص ۲۳۹) که بر اساس نظر دوم افعال دنیوی پیامبر(ص) ظهور در حکمی حتی اباحه هم ندارد و از موارد "مالانص فیه" و "منطقه عفو" به حساب می‌آید که هر کس به اختیار خود می‌تواند رفتاری داشته باشد.

فعالیت‌هایی که برای اداره شؤون اجتماعی از سوی معصوم انجام شده، به مواردی که بر اساس اقتضای زمان خاص و شرایط ویژه‌ای انجام پذیرفته، مانند حفر خندق در غزه احزاب و یا گرفتن مالیات از اسب توسط حضرت امیر(ع) بنا بر یکی از اقوال (منتظری، ص ۲۶۹)، و مواردی که بر اساس مبانی و اصول حاکم بر دین صورت پذیرفته قابل تفکیک است. گرچه گاهی تشخیص اینکه کدام رفتار بر اساس مبانی و اصول دین و یا بر اساس اقتضای زمان بوده کاری بس دشوار است. در صورتی که فعل معصوم از نوع اول باشد یعنی بر اساس شرایط زمانی و مکانی انجام پذیرفته، برای دیگران که در شرایط دیگری قرار دارند حکمی را اثبات نمی‌کند و ظهورش منتفی است گرچه برای معاصرین تبعیت لازم بوده و ظهور در حکم داشته است. اما در صورتی که فعل از نوع دوم باشد یعنی اقدام معصوم بر اساس اصل شریعت و دین انجام پذیرفته، آنگاه بر حسب مورد ظهور در حکم دارد. چنانکه در مورد تقسیم بیت المال به طور مساوی که امری ولایی و اجتماعی است، (علی(ع)

آن را بر اساس سنت پیامبر (ص) جاری ساخته است و از این شیوه عمل لزوم آن استنباط می‌شود. البته در این مورد بیان کلامی نیز وجود دارد (نهج البلاغه، ص ۳۷۸). از این رو در موارد اقدامات ولایی و اجتماعی باید بررسی نمود که آیا آن اقدام و فعل بر اساس اصول حاکم بر شریعت انجام پذیرفته است و یا بر اساس شرایط خاص اجتماعی، تا ظهور آن عمل برای مسلمانان مشخص گردد. در صورتی که در تعیین یکی از این دو تردید وجود داشته باشد، از طرفی وجوب تأسی و اقتدا به معصوم و اصل بیانی بودن افعال معصوم، مسلمانان را مکلف می‌کند که به آن اقدام توسل جویند و پیروی نمایند و از سوی دیگر اصل براءت و احتمال ولایی بودن حکم که آن را مختص به همان زمان می‌کند، ظهور آن فعل در حق مسلمانان بعدی را منتفی می‌سازد. مقدم نمودن هر یک از این دو اصل نیازمند دلیلی متقن و قاطع است که به نظر می‌رسد اصل اشتراک احکام در همه زمان‌ها و مکان‌ها و همچنین لزوم اقتدا و تأسی به معصوم و نقش بعثت و امامت در تعلیم و راهنمایی انسان‌ها در حوزه فردی و اجتماعی رجحان داشته و تقریباً بدون معارض است. بنابراین افعال دنیوی نیز مشمول قلمرو شریعت بوده و می‌توان از افعال و رفتارهای معصوم احکام مربوط را استنباط کرد.

افعال عرفی

این افعال افعالی هستند که بر اساس عرف و عادات مرسوم در میان مردم عرب آن زمان و یا بر اساس عرف قبیله‌ای و امثال آن توسط معصوم انجام پذیرفته است. نوع و شیوه پوشش در مردان و زنان، برگزاری مراسم ازدواج و یا عزا، نوع احترامات، شکل آرایش و... از این قبیل هستند. در صورتی که دلیل خاص بر بیانی بودن فعل و یا بیان قولی بر حکم آن داشته باشیم مثل استحباب خضاب کردن، از آن دلیل تبعیت می‌گردد، ولی در صورتی که چنین دلیلی موجود نباشد صرف عمل معصوم طبق عرف ظهوری در حکمی نداشته و حداکثر مفید اباحه می‌باشد، گرچه در صورتی که در جامعه‌ای دیگر، عمل به آن عرف، خلاف عرف جامعه به حساب آید و موجب شهرت شود ممکن است حکم حرمت نیز پیدا کند.

نتیجه

قلمرو شریعت به مفهوم گستره نظام حقوقی اسلام و حوزه احکام عملی فرعی، که از مباحث مربوط به قلمرو دین به معنای عام است، این بحث را پی می‌گیرد که تکالیف شرعی چه حوزه‌هایی از زندگی فردی و اجتماعی را فرا گرفته و چه حوزه‌هایی از زندگی انسان به خود او واگذاشته شده و هیچ تکلیف شرعی وجود ندارد. با توجه به اینکه سنت معصوم از منابع احکام شرعی است، و از آنجا که افعال معصوم بخشی از سنت را تشکیل می‌دهد، لذا این افعال نقش مهمی در تعریف و تعیین قلمرو شریعت دارد. با توجه به دلالت افعال و ظهور آن در احکام شرعی، و بنابر اصل اشتراک احکام بین همه انسان‌ها، این احکام اختصاصی به خود معصوم نداشته و برای همه مسلمانان و انسان‌ها ثابت است. افعال طبیعی معصوم گرچه دلالتی بر حکم ندارند، اما شیوه و نوع انجام این افعال می‌تواند موضوع احکام شرعی قرار گیرد. افعال دنیوی که برای تدبیر امور و معیشت در حوزه خصوصی انجام می‌پذیرد به دلیل عصمت و منتفی بودن ارتکاب به حرام و مکروه، حداقل دلالت را بر اباحه دارد و اگر با قرآنی همراه باشد می‌تواند احکام دیگری را اثبات کند. افعالی که در حوزه عمومی از معصوم صادر شده در صورتی که بر اساس اصل شریعت و دینی بوده باشد تکلیف شرعی را برای سایرین اثبات می‌کند، اما در مورد افعال عرفی معصوم نمی‌توان حکمی استنباط کرد، لذا مشمول قلمرو شریعت نمی‌گردد.

توضیحات

۱. سنت به عنوان یکی از مصادر و منابع احکام شرعی و در عرض کتاب از مواردی است که تمام مسلمانان اتفاق نظر دارند، همچنین در اینکه قول و فعل و تقریر پیامبر اکرم (ص) مصداق سنت است نیز اتفاق نظر وجود دارد، ولی نسبت به قول و فعل و تقریر غیر پیامبر اکرم (ص) شیعیان معتقدند قول و فعل و تقریر دختر پیامبر و دوازده امام معصوم علیهم السلام بخشی از سنت را تشکیل می‌دهد و اهل تسنن معتقدند قول و فعل و تقریر صحابی نیز جزء سنت است. مفهوم سنت توسعه پیدا کرده و به سیره و عمل و شیوه‌های رفتار خلفای راشدین و روایاتی که صحابی از پیامبر و خلفا نقل کرده‌اند و همچنین فتاوی و اجتهادات شخصی خلفا سنت اطلاق شده است و بنابر برخی نظرات سنت شامل فتاوی و اجتهادات تابعین و تابعین تابعین نیز گردیده است (ابوزهره، ص ۲۳۳).

۲. مؤلف محترم کتاب مستمسک برای تضعیف دلالت افعال به روایتی استناد کرده است که این روایت پیروان را به دستورات ائمه ارجاع می‌دهند نه به افعال آن‌ها. روایت چنین است « قلت لابي الحسن الرضا(ع): جعلت فداك اراك اذا صليت رفعت راسك من السجود في الركعه الاولى و الثالثه و تستوي جالساً ثم تقوم، فنصنع كما تصنع؟ قال (ع) لا تنظروا الي ما اصنع انا، اصنعوا ما تومرون » (حكيم، ج ۶، ص ۴۱۰).

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ویرایش بهاء الدین خرمشاهی.
- نهج البلاغه، ابوالحسن محمد سیدرضی، تحقیق صبحی صالح، قم، دارالهجره، ۱۳۹۵ ه^ق.
- ابوزهره، محمد، ابن حنبل حیات و عصره - آرائه و فقهه، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۳۶۷ ه^ق.
- الفیومی، احمد، المصباح المنیر، قم، دارالهجره، ۴۰۵ ه^ق.
- البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- آلوسی البغدادی، روح المعانی، ج ۲۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۵.
- ابن منظور، ابوالفضل محمد، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۸.
- استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ه^ق.
- الاشقر، محمد سلیمان، افعال الرسول و دلالتها علی الاحکام الشرعیة، ج ۱ و ۲، طبع ثالث، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۳.
- بازرگان، مهدی، "آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء"، کیان، سال پنجم، شماره ۲۸، سال ۱۳۷۴.
- جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد، مؤسسه کیهان، ج ۱، ۱۳۷۰.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، وسایل الشیعه، ج ۱ و ۱۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۳.
- حکیم، سید محسن طباطبایی، مستمسک العروة الوثقی، طبع چهارم، ج ۵ و ۶، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ه^ق.
- خمینی، روح الله، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۲.
- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ قرآن، مطبعة التقدم العربی، ۱۳۹۲ ه^ق.
- شاطبی، الاسحاق، الموافقات، ج ۱ و ۴، مصر، دارابن عفان، ۱۴۲۱ ه^ق.
- شهید اول، شمس الدین، محمد، القواعد.
- صدر، محمد باقر، اقتصادنا، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- ، دروس فی الاصول، الحلقة الثانیة و الثالثة، ج ۲ و ۳، بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۱۹۷۸.
- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۶ □ ۵، ۱۸، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۲.
- غزالی، ابو حامد محمد، المستصفی، ج ۲، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۱۳.
- قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.
- گرچی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقهها، تهران، سمت، ۱۳۷۵.
- مکارم شیرازی، ناصر، انوارالفقاهة، کتاب البیع، جزء اول، قم، مدرسه الامام امیرالمومنین، طبع ثامن، ۱۴۱۳ ه^ق.
- موسوعة الفقه الاسلامی، جمهوریة مصر العربیة، قاهره، ۱۹۹۳.
- موسوی بجنوردی، محمد، مقالات الاصولی، تهران، شرکت افست، بی تا.
- مغنیه، محمد جواد، علم اصول الفقه، قم، انتشارات ذوالفقار، ۱۹۸۰.
- منتظری، حسین علی، کتاب الزکاة، ج ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه^ق.
- نراقی، احمد، عواید الایام، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.

پاسخ به کثرت گرایي ديني و انحصار گرایي مسيحي

ترجمه و تحقیق: دکتر علی کربلایی پازوکی*

چکیده

این مقاله ۱، ترجمه نوشتار اندیشمند معاصر امریکایی، کنث ریچارد سامپلس ۲ در باب نقد پلورالیسم دینی است. وی در زمینه مطالعات دینی صاحب نظر و دارای کتابها و مقالات فراوانی است. ۳ نویسنده در این مقاله، پس از بررسی اجمالی پلورالیسم دینی، به نقد دیدگاه جان هیک - هموطن خود - در این مورد پرداخته و پارادوکس‌های معرفت‌شناختی آن را آشکار کرده و در پایان مقاله درصدد دفاع عقلانی از انحصارگرایی مسیحی برآمده است. در این نوشتار، پس از ترجمه و پیش از پرداختن به نقد دیدگاه کنث آر. سامپلس در مورد انحصارگرایی مسیحی، به شرح نکات مفید در تنویر مسئله مورد بحث پرداخته شده و در پایان به اختصار دیدگاه اسلام در مورد کثرت‌گرایی حقانیت و صدق ادیان و نجات پیروان آنها بیان شده است.

واژگان کلیدی: انحصارگرایی مسیحی، کثرت‌گرایی دینی، صدق و نجات.

xxx

مقدمه

انحصارگرایی (Exclusivism)، شمول‌گرایی (Inclusivism) و پلورالیسم (Pluralism) سه نگرش متفاوت درباره تنوع و تکثر ادیان به شمار می‌رود (Rowe, 184-173 p). هر چند قدمت بحث تکثر و حقانیت ادیان ریشه در قدمت تاریخ ادیان دارد و در طی تاریخ -

× استاد یار دانشگاه علامه طباطبائی

آینه معرفت

بخشی از تبادلات فکری و فرهنگی بین ادیان و پیروان آنها را تشکیل داده است، اما قدمت پلورالیسم دینی به مثابه یک نگرش کلامی در باب تعدد ادیان و مذاهب خاستگاه آن به نیمه اول قرن بیستم در جهان مسیحیت برمی‌گردد؛ زمانی که جان هاروود هیک مسیحی (۱۹۲۲م) با نگاشتن کتاب فلسفه دین آن را طرح و ترویج کرد.

اعتقاد به پلورالیسم اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فرهنگی در اروپا، و طرح آن بستر و زمینه مناسبی را برای اعتقاد به پلورالیسم دینی فراهم آورد، زیرا وجه مشترک انواع پلورالیسم همانا نسبی‌انگاری معرفت‌شناسانه، پذیرش کثرت‌اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها و مقبولیت عمومی و نسبی همه آنهاست. تحولات اندیشه دینی در مغرب زمین، رشد خداشناسی طبیعی، ظهور الهیات اعتدالی و هرمنوتیک مدرن توسط شلایر ماخر، تأکید بر تجربه دینی و گسترش آموزه‌های دموکراسی لیبرال سبب رشد اندیشه تساهل و تسامح دینی در دنیای مسیحیت گردید و سرانجام به صدور بیانیه شورای دوم کلیسای کاتولیک (۱۹۶۵ - ۱۹۶۳ م) انجامید. در آن بیانیه برای اولین بار اعتراف شد که پیروان سایر ادیان نیز می‌توانند با رعایت شرایطی اهل نجات، رهایی و رستگاری باشند. از آن زمان به بعد، اندیشه پلورالیسم دینی بسترهای رشد را در دنیای غرب باز یافت. این نظریه از همان ابتدای پیدایش مورد اعتراض بسیاری از مسیحیان قرار گرفت. شایان ذکر است که در ترجمه مقاله

"Responding to Religious Pluralism" به این مورد پرداخته‌ایم. این نوشتار از دو بخش ترجمه (شماره ۱) و تألیف ناظر بر مطالب ترجمه (شماره ۲-۴) تشکیل شده است. در بخش تألیف، پس از توصیف مختصر واژه‌ها، به نقد و تحلیل انحصارگرایی مسیحی می‌پردازیم و در ادامه دیدگاه اسلام در مورد کثرت‌گرایی دینی صدق و نجات بررسی می‌شود.

۱. متن پاسخ کنت آر. سامپلس به کثرت‌گرایی دینی

دفاعیات دینی، به شاخه‌ای از الهیات مسیحی می‌پردازد که در صدد فراهم آوردن توجیه عقلی برای دعوی حقیقت از سوی مسیحیت است. قریب به دوهزار سال متکلمان

پاسخ به کثرت‌گرایی دینی و انحصارگرایی مسیحی

مسیحی قاطعانه از این اعتقاد دفاع کرده‌اند. این دفاع نه تنها شامل فراهم ساختن مدارک و شواهدی در جهت اثبات این اعتقاد است، بلکه پاسخ به پرسش‌ها، مواجهه با اعتراضات و نقد دیگر نظام‌های فکری (غیرمسیحی) را نیز شامل می‌شود. حال این پرسش مطرح است که با نزدیک شدن کلیسای مسیحیت به هزاره سوم چه چالش‌های مهمی را در دفاع از مسیحیت پیش رو دارد؟ کثرت‌گرایی دینی در میان گرایش‌های رایج جهان‌گرایی (Globalism)، فرهنگ‌گرایی چندگانه (Multiculturalism) و نسبی‌گرایی (Relativism) (هم در حقایق و هم در اخلاقیات) مهیب جلوه می‌کند. بر اساس دیدگاه کثرت‌گرایی دینی، تمام ادیان و به یقین ادیان اصلی، راه‌های معتبر همسانی را برای رسیدن به خداوند و یا واقعیت نهایی عرضه می‌دارند.

کثرت‌گرایی متداول

در ابتدای قرن بیست و یکم شاهد حضور متنوعی از مذاهب، فرهنگ‌ها و نژادها در آمریکا هستیم. شهروندان درجه اول و دوم، از سراسر جهان به آمریکا می‌آیند. این کشور به عنوان یک ملت دموکراتیک اهمیت زیادی را برای مدارا و تساهل، خصوصاً در بیان عقاید گوناگون مذهبی قائل است. ما به عنوان شهروندان آمریکایی، با توسل به قانون اساسی از نظر آزادی اعمال مذهبی بیمه شده‌ایم. متأسفانه گروهی از مردم، نظریه تساهل و برخورد یکسان را در مواجهه با عقاید مختلف مذهبی به معنای تساوی ادیان تعبیر کرده‌اند و به اشتباه آنها را راه‌هایی معتبر برای رسیدن به خداوند می‌دانند؛ در نتیجه [دامنه] دموکراسی به حقیقت نهایی نیز سرایت کرده است (Sproull, p. 35). چنین برداشتی بازتاب تفکر نکردن [درست] است، [زیرا] کثرت‌گرایی اجتماعی، با کثرت‌گرایی متافیزیکی به یک معنا نیست.

در این ایده متداول که تمام ادیان بر حق هستند، دو مطلب عمده نادیده گرفته می‌شود؛ اولاً، هر چند که ادیان اصلی در بسیاری از ارزش‌ها و عقاید مشترک می‌باشند، تفاوت‌های اساسی و آشتی‌ناپذیری به صراحت آنها را به شاخه‌های بسیار مهمی تقسیم می‌کند؛ مثلاً در مواردی نظیر ماهیت خداوند یا حقیقت نهایی اختلاف دارند. برخی از ادیان بر تک‌خدایی اعتقاد دارند (خدای واحد)؛ بعضی دیگر به چندخدایی (چندین خدا)؛ برخی به همه‌خدایی (همه خدا هستند) و برخی حتی هیچ‌خدایی را نمی‌پذیرند (هیچ‌خدایی نیست). در یهودیت و اسلام، خداوند مشخص و واحد است؛

در مسیحیت خداوند مشخص و بیشتر از یک می‌باشد (تثلیث)؛ در حالی که در آیین هندو و بودا، خداوند از تشخیص کمتری برخوردار است. در بعضی از سنت‌های مذهبی دنیا، خداوند به مثابه وجود کاملاً منزّه و متعالی است؛ در بعضی دیگر، خداوند یک موجود همیشه حال در عالم است و در برخی خداوند هردو وصف را داراست. واضح و مبرهن است که ادیان جهان صرف نظر از دیگر آموزه‌هایشان، درباره چستی و کیستی خداوند اختلاف نظر دارند. همان‌طور که هارولد ای. نیتلند می‌گوید:

بررسی‌های دقیق درباره اعتقادات اصلی و سنت‌های مختلف دینی نشان می‌دهد که صرف نظر از آموزش مسائل مشابه، ادیان اصلی و مهم، افق فکری متفاوتی درباره غایت دینی، وضع بحرانی بشر و ماهیت رستگاری دارند (Netland, p. 37).

منطق ساده‌ای می‌گوید که تمام این «حقایق» مختلف دینی نمی‌توانند در یک زمان و با یک روش مشابه صادق باشند. مثلاً ذکر اینکه حضرت عیسی مسیح، تجسد خداوند است (اعتقاد مسیحیان)، و تجسد خدا نیست (اعتقاد مسلمانان و یهودیان) نقض اصل عدم تناقض است. مسیح یا باید تجسد خداوند باشد یا نباشد. هیچ حالت میانه‌ای وجود ندارد. با توجه به اینکه یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به طور متفاوتی

عیسای ناصری را شناخته‌اند، این اعتقادات به سادگی نمی‌تواند به لحاظ منطقی کاملاً درست باشد. بنابراین ادعای کثرت‌گرایی نتوانسته با قوانین فکری که بدیهی و آشکار است، سازگاری داشته باشد. فیلسوف مسیحی، رونالد اچ. ناش، چنین بیان می‌کند:

هر شخصی که به کثرت‌گرایی روی می‌آورد بایستی در ابتدا، بسیاری از اصول منطق را که تمام اندیشه‌ها و اعمال و ارتباط‌های مهم را ممکن می‌سازد، رها کند (Nash, 5, p.55)

کثرت‌گرایی فلسفی

برخی از فیلسوفان دین استدلال می‌کنند که چنانچه تناقض‌های میان ادیان بیشتر جنبه ظاهری داشته باشند تا واقعی، کثرت‌گرایی دینی قابل دفاع است. ممکن است که ادیان یک حقیقت الهی یکسان را از راه‌های گوناگون تجربه کنند. با این همه آیا رویارویی با خدایی غیر قابل درک و اسرارآمیز در متن ادیان مختلف جای ندارد؟ جان هیک، متفکر پلورالیست، برای توضیح این نکته با استفاده از تمثیل آشنای فیل، نشان می‌دهد که یک شخص نابینا که برای اولین بار با یک فیل مواجه می‌شود، ممکن است آن را با یک ستون محکم و نابینای دیگری آن را با یک مار عظیم‌الجثه و نابینای سوم آن را با خیش مقایسه کند که ناشی از تماس محدود آنها با پا، خرطوم و دندان فیل است (Peterson, p.224).

جان هیک می‌گوید: انسان احتمالاً نمی‌تواند خدای نامحدود را به نحو اکمل بشناسد بنابراین، از آنجا که ما فاقد دیدی نهایی هستیم لذا ممکن است واقعیتهای یکسان را به دلیل گرایش‌های تاریخی، فرهنگی و فلسفی متفاوتمان، به اشکال گوناگون تجربه کنیم.

هیچ کس منکر وجود تمایلات [بشری] و دانش محدود او نیست، اما این حقایق به هیچ وجه ضعف استدلال فوق را پوشش نمی‌دهد. اولاً، تمثیل فیل متضمن نوعی شکاکیت افراطی در مورد شناخت خداوند است. به ویژه این تمثیل بیان می‌کند که هیچ کس و هیچ مذهبی خداوند را به طور کامل نمی‌شناسد. چنانچه خداوند عمدتاً درک ناپذیر است، چگونه می‌توان پی برد که او درک ناپذیر است؟ (Nash, 36, p). حتی چگونه می‌توان پی برد که او اصلاً وجود دارد؟ ثانیاً، با وجود آنکه این تمثیل می‌کوشد به حقیقت تمامی مذاهب، اعتبار و ارزش بخشد، بیشتر در زمینه ارائه این مطلب موفق بوده است که تمام مذاهب آن چنان که باید در شناخت و درک خداوند موفق نبوده‌اند. در این صورت، تمثیل مبین آن است که [نه تنها] تمامی ادیان درست نیستند، بلکه تمام ادیان عمدتاً نادرست هستند.

از دیدگاه مسیحیت تاریخی و سنتی، تمثیل فوق شدیداً مورد خدشه است. براساس مسیحیت، خداوند به شخصی در کالبد تاریخی عیسی مسیح در جهان زامنند و مکانمند وارد شده است (انجیل یوحنا ۱: ۱، ۱۴-۱۸). همین مسیح دعاوی منحصر به فردی را در مورد حاکمیت الهی بیان می‌کند که با دیدگاه‌های متشابه کثرت‌گرایان مذهبی سازگاری ندارد (برای مثال رک. یوحنا ۸: ۵۸، ۱۰: ۳۰). در حقیقت مسیحیت برای همراهی با کثرت‌گرایی بایستی عملاً از تمامی اصول و عقاید شاخص خود نظیر تجسد، تثلیث و فدیة دست بردارد. همان‌طور که استاد الهیات دانشگاه آکسفورد، آلیستر ای. مک‌گراث نوشته است:

هویت مسیحیت به شکل گسست ناپذیری با [شخصیت بی‌ظنیر] مسیح گره خورده است که آن هم به نوبه خود ریشه در رستاخیز و تجسد دارد (Mc Grath, p. 119).

اگر تمثیل فوق به شکلی تغییر کند که در چارچوب مسیحیت قرار بگیرد، فیل را به گونه‌ای که شفابخش نابینایی بشریت است، ترسیم و خودش را نیز معرفی می‌کند. تجسم خداوند در مسیح آشکار شده است (ibid, p. 118).

کوشش دیگری برای نجات کثرت‌گرایی، از نوشته‌های جوزف کمبل (Campbell) (Joseph) نشأت می‌گیرد. کمبل معتقد است که همه مذاهب می‌توانند هم‌زمان درست باشند، زیرا مدعیات تمام ادیان صرفاً اسطوره‌ای و شاعرانه است، نه واقعی و تاریخی؛ اما مجدداً این تصور و اندیشه در برابر مسیحیت سنتی و تاریخی واقع می‌شود.

مدعیات مسیحیت ماهیتاً واقعی و تاریخی هستند، بدون در نظر گرفتن اینکه کسی تمایل به قبول آنها داشته باشد یا نداشته باشد. عیسی ناصری تحت سلطه امپراتوری روم به دنیا آمد که امپراتور آن زمان روم، سزار آگوستوس بود که او نیز توسط یک مقام دیگر دولت روم (به نام پونتوس پیلات) از بین رفت.

براساس اظهار حواریون مسیح، رستاخیز او پس از مرگ، یک واقعه حقیقی و تاریخی بود. همان‌طور که پطرس حواری می‌گوید:

زمانی که درباره قدرت سرورمان مسیح و بازگشت او با شما سخن گفتیم، به دنبال داستان‌هایی که به طرز ماهرانه‌ای ابداع شده‌اند نبودیم، بلکه ما به چشم خود شاهد کبریاپی و جلالت او بودیم. (رساله دوم پطرس، ۱: ۱۶).

دیدگاه مسیحیت در خصوص ادیان

آیا پایبندی به صحت بی‌نظیر مسیحیت تلویحاً این مفهوم را بیان می‌کند که همه عناصر ادیان غیر مسیحی نادرست است؟ مک گراث یک قاعده مفید مسیحی را به عنوان مرجعی برای اظهار نظر در مورد دیگر ادیان فراهم کرده است. طرز برخورد مسیحیت با ادیان دیگر بر آموزه‌های خلقت و فدیة متکی است. از آنجا که خداوند آفریننده جهان است، ما انتظار داریم که اثر و نشانی از او را در میان تمام مخلوقاتش بیابیم و از آنجا که خداوند جهان را از رهگذر مسیح نجات داد، انتظار داریم که به مسیح به عنوان عامل رستگاری که انجیل نوید می‌دهد نگاه کنیم (p. 116, Mc Grath). در حالی که ادیان دیگر ممکن است حقیقت وجود خداوند را از طریق وحی عام (طبیعت یا وجدان) دریابند - رستگاری فقط از طریق الهام خاصی که در عیسی مسیح به وجود آمد، به دست می‌آید.

وحی عام کمک می‌کند تا توجیهی منطقی برای این مطلب بیابیم که چرا بسیاری از ادیان می‌توانند (و در واقع توانسته‌اند) اعتقادات و ارزش‌های خاص مشترکی داشته باشند.

در شرایط فرهنگی که تعصب و نبردباری پذیرفتنی نیست، ما چگونه می‌توانیم از سر لطف و صادقانه به افرادی که از انحصارگرا بودن مسیحیت آزرده‌اند، پاسخ دهیم؟ (p. 39, Samples) من چهار پیشنهاد دارم:

۱) ما می‌توانیم بر این مطلب تأکید کنیم که انجیل تمامی مردم را از همه جای دنیا دعوت می‌کند تا از هدیه رستگاری که با قربانی شدن عیسی فراهم شده، بهره‌مند شوند.

۲) توجه کنیم جهانی که در آن تمام ادیان همزمان درست هستند، از نظر یک فیلسوف، «دیوانه خانه جهانی» نامیده می‌شود.

۳) انحصارگرایی به نظر اجتناب‌ناپذیر می‌آید. فیلسوف مسیحی، الوین پلانتینجا، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا یک فرد کثرت‌گرا به شکل انحصارگرایانه‌ای اعتقاد نخواهد داشت که تمامی ادیان به طور یکسان راه‌های مناسبی برای نیل به خداوند هستند.

۴) انحصارگرایی مسیحی برخاسته از ذهنیت محدود آحاد مسیحیان نیست، بلکه از مدعیات انحصارگرایانه عیسی مسیح می‌باشد که توسط کسانی که خود شاهد زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی بوده‌اند، تأیید شده‌اند (یوحنا ۳: ۳۶، اعمال رسولان ۴: ۱۲؛ اول تیموتیوس ۲: ۵).

۲. بررسی و نقد انحصارگرایی مسیحی کنت آر. سامپلس

ما در این نوشتار همگام با کنت آر. سامپلس بر این باوریم که پلورالیسم دینی جان هیگ دستخوش نابهنجاری‌های معرفت‌شناختی است که در ادامه برخی از آنها را ذکر می‌کنیم، ولی دفاع «سامپلس» از انحصارگرایی مسیحی را نیز بر نمی‌تابیم. در ادامه این مقاله پس از توصیف مختصر برخی از واژه‌ها، به تحلیل و نقد انحصارگرایی مسیحی مورد ادعای سامپلس می‌پردازیم و در پایان دیدگاه اسلام در مورد کثرت‌گرایی دینی صدق و نجات بررسی می‌شود.

۱.۲. انحصارگرایی دینی (Religious Exclisivism)

انحصارگرایان معتقدند که «رستگاری» رهایی، کمال یا رسیدن به حقیقت نهایی که هدف‌نهایی دین تلقی می‌شود، منحصرأ در یک دین خاص وجود دارد. ادیان دیگر نیز حامل حقایقی هستند، اما منحصرأ یک دین حق مطلق وجود دارد. بنابراین افراد سایر ادیان اگر در دین خود از نظر اخلاقی درستکار باشند به حقایقی دست می‌یازند، اما تمام حقیقت در یک دین وجود دارد. - بر پایه چنین اعتقادی است که پیروان ادیان به تبلیغ دین خود می‌پردازند - شایان ذکر است که «ادیان عموماً دعوی صدق انحصاری دارند مثلاً مسیحیان برای اثبات انحصارگرایی دینی، به آیه ۶ فصل ۱۴ انجیل یوحنا و آیه ۲۷ فصل ۱۱ انجیل متی استدلال می‌کنند که بیان می‌دارد:

من راه حقیقت و حیات هستم، کسی به پدر آسمانی نمی‌رسد مگر به وسیله من.

یهودیان به هویت انحصاری قومی خود به عنوان امت برگزیده خداوند دل خوش داشته‌اند. هندوها به کتب وداها (Vedas) به عنوان

سندی جاودانه و یگانه راه نجات احترام می‌گذارند و بودایی‌ها تعالیم گوتاما بودا را تنها طریقی می‌دانند که انسان‌ها را از توهم و بدبختی نجات می‌دهد» (الیاده، ص: ۳۰۲).

مهم‌ترین برهانی که له انحصارگرایی اقامه شده است، برهانی کلامی است. به اعتقاد بسیاری از انحصارگرایان، رستگاری صرفاً در گرو لطف و عنایت الهی است. تلاش شخصی ما در جهت رستگار شدن و نجات یافتن محکوم به شکست است. لذا لازمه رستگاری آن است که پی‌بریم نیروی رستگار بخش الهی در کجا متجلی شده است. هنگامی که دریافتیم خداوند عنایات منحصر به فرد خویش را واقعاً در کجا [در کدام دین] متجلی کرده، حماقت آمیز است که برای رستگاری به جای دیگر روی آوریم (پترسون و دیگران، ص: ۴۰۲).

۲.۲. شمول گرایی دینی (Religious Inclusivism)

شمول گرایی به منزله دومین نگرش، پذیرای ادیان متعدد، متنوع و تجربه‌های دینی متفاوت است. شمول گرایان نیز مانند انحصارگرایان بر این باورند که صرفاً با پیروی از یک دین خاص به رستگاری و نجات واقعی می‌توان رسید و دین حق مطلق یکی بیشتر نیست، اما اگر بپذیریم که ادیان متفاوتی وجود دارد و اگر بپذیریم که تجربه‌های [دینی] تحول آفرین گوناگونی وجود دارد و خداوند لطف و عنایت خود را به انحای گوناگون در ادیان مختلف تجلی داده است؛ هر متدینی می‌تواند رستگار شود، حتی اگر از اصول اعتقادی آن دین حق چیزی نشنیده و بی‌خبر باشد. البته به شرطی که در طریق رستگاری بخشی که آن دین حق پیش می‌نهد، سالکان صادقی باشند [و یا از آموزه‌هایی پیروی کنند که هم جهت و هم سو با آموزه‌های آن دین حق باشد]. به این ترتیب شمول گرایی از انحصارگرایی فراتر می‌رود، زیرا به رغم پذیرش این ادعای انحصارگرایانه که یک دین خاص، حق مطلق است، می‌پذیرد که پیروان سایر ادیان نیز می‌توانند رستگار شوند. از جمله طرفداران این نظریه می‌توان کارل رانر (۱۹۸۴ - ۱۹۰۴) متأله کاتولیک را نام برد (پترسون و دیگران، ص ۴۱۴-۴۱۵).

به قول کارل رانر (Karl Rahner) از دیدگاه مسیحیان، پیروان سایر ادیان که صادقانه خداوند را عبادت نمایند و انسان‌های با اخلاقی نیز باشند می‌توان آنان را مسیحیان گمنام (Anonymous christians) نامید (الیاده، ص ۳۰۳). به بیان دیگر آنان در واقع پیروان دین حق هستند هر چند خود از این امر مطلع نیستند. البته همین ادعا را یک مسلمان در مورد دین اسلام و یک یهودی در مورد دین یهود می‌تواند داشته باشد.

۳.۲. پلورالیسم دینی (Religious Pluralism)

رویکرد کثرت گرایی دینی سومین تفسیر تنوع ادیان است که به تساوی ادیان و مذاهب در بهره‌مندی از حقیقت، سعادت و هدایت فتوی داده و معتقد است که حقیقت، کمال، رستگاری (salvation) و نجات و رهایی (Liberation) منحصر به دین خاصی نیست، بلکه همه ادیان بهره‌هایی از حقیقت دارند و تمام حقیقت و حق مطلق در یک دین خاص جمع نشده است. بنابراین پیروی از برنامه هر یک از ادیان می‌تواند مایه نجات و رستگاری انسان شود (Rowe, p. 179). مبنای چنین اندیشه‌ای بر اساس اعتقاد به وحدت گوهر ادیان، ذویطون بودن حقیقت و نسبی بودن فهم بشری از حقیقت نهایی است.

در واقع پلورالیسم یا کثرت گرایی دینی تفسیری از تعدد و تنوع ادیان نسبت به رستگاری اخروی و حق یا باطل بودن آنهاست. در این نگرش اگر چه حقیقت در نفس الامر و واقع واحد و ثابت است، اما آنگاه که حقیقت واحد در دسترس فکر و اندیشه و تجربه دینی بشر قرار می‌گیرد به تکرر رنگین می‌شود و از آن جهت که همه آنها به نحوی به حقیقت دسترسی پیدا می‌کنند، در نجات و رستگاری شریک‌اند. الیاده در این مورد چنین آورده است:

اصطلاح تعدد ادیان (کثرت گرایی دینی) به طور ساده عبارت از این واقعیت است که تاریخ ادیان مبین تعدد سنن و کثرتی از متفرعات هر یک از آنهاست... این اصطلاح به معنای این نظریه است که ادیان بزرگ جهان تشکیل دهنده برداشت‌های متفاوت از یک حقیقت غایی و مرموز الهی‌اند. (الیاده، ص ۳۰۱).

جان هیک در این مورد می‌گوید:

ادیان مختلف جریان‌های متفاوت تجربه دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی از تاریخ بشر آغاز گردید و خودآگاهی عقلی خود را در درون یک فضای فرهنگی باز یافت (هیک، ص ۲۳۸).

از این دیدگاه شریعت در مقابل دین است، یعنی می‌توان دین دار بود، اما شریعت مدار نبود. برخی معتقدند که تفاوت پروتستان‌ها با کاتولیک‌ها نیز در این است که گروه اول به تجربه دینی عنایت بیشتری دارند، ولی گروه دوم بر قانون بودن دین تکیه می‌کنند. از مجموع این

مطالب چنین نتیجه می‌گیریم که نباید شریعت را در معارضه با ایمان تصور کرد، بلکه باید سعی کرد شریعت را از حالت رسوبی و منجمد شده و به صورت یک سیستم حقوقی و اجتماعی و آداب و رسوم درآمده، بیرون آورد و به آن تجلی عملی تجربه دینی و ایمانی را داد. در این صورت، شریعت عبارت خواهد بود از معیارهای رفتار آدمی که از تجربه دینی حاصل می‌شود و همه جوانب زندگی انسان را پوشش می‌دهد (شبستری، ص ۱۸).

۴.۲. تفسیر دیگری از پلورالیسم دینی

تفسیر دیگری از پلورالیسم ممکن است و آن ناظر بر بُعد اجتماعی دین است. بدین معنی که پیروان ادیان گوناگون می‌توانند با حفظ باورهای دینی و گرایشات متفاوت در کنار یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیزی در یک جامعه داشته باشند و به حدود حقوق یکدیگر حرمت بگذارند. البته عده‌ای تفسیر اخیر را خارج از پلورالیسم مصطلح دانسته و از آن به همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان در کنار هم، تولرانس (Tolerance) و تسامح تعبیر کرده‌اند.

۸ شبستری در این مورد گفته است:

مسئله این نیست که چه راه حلی پیدا کنیم تا ادیان و پیروان مختلفی که وجود دارد به گونه‌ای با هم کنار بیایند و دارای زندگی مشترک و مسالمت‌آمیز باشند، (برای این کار) اصل دیگری وجود دارد که می‌شود از آن استفاده کرد و آن تسامح و تولرانس است که غیر از پلورالیسم است. در تسامح، انسان آزادگی و حدود دیگران را محترم می‌شمارد، اگر چه معتقد باشد که همه حقیقت نزد اوست. (شبستری، ص ۱۱-۱۲)

همین وجهه توصیه‌ای «تسامح دینی» است که باعث شده برخی متفکران آن را کثرت‌گرایی دینی هنجاری (normative eligious pluralism) یا کثرت‌گرایی دینی اخلاقی (moral religious pluralism) بنامند (لگنهاوزن، ص ۳۲).

۳. انحصارگرایی مسیحی

انحصارگرایی دینی در مسیحیت از اهمیت و برجستگی خاصی برخوردار است. عیسویان تنها راه نجات و رهایی بشر را فدیه حضرت مسیح (ع) که هدیه خداوند به بشر است می‌دانند. از همان اوان قرن سوم میلادی این عقیده جزمی مطرح شده است که «در بیرون از کلیسا، رستگاری نیست» این انحصارانگاری همچنان تأیید و تقویت شد و یا این نگرش که فقط مسیحیان می‌توانند رستگار شوند، سلسله جنبان نهضت‌های تبلیغی - تشریحی در قرن‌های هجدهم و نوزدهم شد (الیاده، ص ۳۰۲).

فرقه‌های مختلف مسیحی تنها راه نجات و رستگاری را در مسیحیت می‌دانند با این تفاوت که پروتستان‌ها معتقدند که انسان با ایمان خود شخصاً باید به ندای عیسی (ع) پاسخ دهد و ایمان به تنهایی برای نجات کافی است (میشل، ص ۱۰۸)، ولی کاتولیک‌ها بر آیین و شعائر کلیسا (sacrament) تأکید دارند و ایمان را به تنهایی کافی نمی‌دانند. طبق تعالیم کاتولیک‌ها، بازخرید غایت درست انسان است، یعنی دیدار مبارک خدا در بهشت (لقاءالله). بازخرید یعنی رهایی انسان از قید و بند بردگی گناه، یعنی آشتی او با خدا که با رنج کشیدن و مرگ حضرت مسیح (ع) به عنوان تجسد خدا تحقق می‌یابد و انسان‌ها در این بازخریدن با رعایت آیین کلیسا سهیم می‌شوند (لگنهاوزن، ص ۳۹).

مسیحیان بر این سخنان که در انجیل یوحنا به مسیح نسبت داده شده است، تأکید می‌ورزند:

هیچکس به پدر آسمانی راه نمی‌یابد مگر از طریق من (انجیل یوحنا، باب ۱۴، آیه ۶)

۱.۳. تحلیل و نقد انحصارگرایی نجات‌بخش مسیحی مورد ادعای کنث آر. سامپلس

کثرت‌گرایی دینی، از منظر بسیاری از اندیشمندان مسیحی غیر قابل قبول و مردود است، با توجه به این نکته رودلف اتو (۱۹۳۷ - ۱۸۶۹) از بزرگان سنت پروتستانس لیبرال که در دهه ۱۹۲۰ م. به منظور حمایت از معنویت و اخلاق از راه تشریک مساعی افراد مؤمن در ادیان مختلف، سازمان بین‌الادیانی را بنیان نهاد، مورد شماتت دانشمندان مسیحی قرار گرفت، زیرا آنان مدافع برتری مسیحیت بر سایر ادیان هستند (لگنهاوزن، ص ۱۹-۲۱). همچنین ادعای انحصارگرایانه مسیحیت که از جانب کنث آر. سامپلس در مقاله اخیر تقویت شد با مشکلاتی همراه است، که به بیان برخی از آنها می‌پردازیم.

۱) کدام دلیل منطقی و عقلی این نظریه را تأیید می‌کند که نجات بشریت را، تنها باید از راه فدیه ۹ حضرت عیسی مسیح جستجو کرد. - آن‌گونه که سامپلس در مقاله‌اش ادعا کرده است - او می‌گوید: «برخورد مسیحیت با پیروان ادیان دیگر بر آموزه‌های خلقت و فدیه متکی است.» براساس نظریه فدا، نجات بشر تنها از راه رنج کشیدن عیسی مسیح بر صلیب تحقق می‌یابد. آیا این نظریه درست است که عیسی مسیح (ع) به عنوان یک نایب و جایگزین، متحمل مجازاتی گردد که عذاب به حق گناهکاران است؟ (کفار نیاپی) ۱۰ آیا این دیدگاه با عدالت خداوند منافاتی ندارد؟ توماس میشل متأله معاصر مسیحی در این مورد می‌گوید:

... این نظریه به مفهوم شایستگی و عدالت خدا آسیب می‌زند، چون فرض را بر آن می‌گذارد که خدا خون مسیحی را می‌طلبد که از هر جهت بی‌گناه بود، تا با روش نابهنجاری که مبتنی بر شکنجه و مرگ سرخ است، گناه دیگران را جبران کند. هیچ انسانی نمی‌تواند این روش ظالمانه و وحشیانه را بپذیرد، پس چگونه می‌توانیم آن را به خدا نسبت دهیم؟! (میشل، ص ۸۲).

قرآن نیز این نظریه غیرعقلانی را بر نمی‌تابد و در جاهای مختلف تأکید می‌کند:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جِمْلَتِهَا لَا يُحْمَلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ (فاطر/۱۸).

هیچ گنهکاری بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد و اگر شخص سنگین باری [دیگری را به یاری] به سوی بارش فراخواند، چیزی از آن را بر دوش نخواهد گرفت هر چند از نزدیکان او باشد.

افزون بر این، نظریه گناه ذاتی و سرایت گناه از حضرت آدم در نسل بشر (رومیان ۵: ۱۹) به گونه‌ای که لازم باشد کسی تاوان این آلودگی و اهانت به خداوند را بپردازد و فدا شود، برخلاف آموزه‌های اسلامی است. از منظر اسلام تکلیف تا به افراد ابلاغ نشود و آنان خلاف آن عمل نکنند هیچ مؤاخذه‌ای از جانب خداوند نیست و این مسئله تحت عنوان قانون و اصل عقلانی «قیح عقاب بلا بیان» نزد فقهای اسلام شهرت دارد. براساس عقیده اسلامی انسان‌ها دارای فطرت پاک و الهی هستند، مگر اینکه با گناه آن را آلوده کنند. قرآن می‌فرماید:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم/۳۰).

پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییر پذیر نیست.

فدا که نوعی معامله و مصالحه خداوند با بندگان است، در حق خدا امری معقول نیست، زیرا خدای بی‌نیاز و رحمان و رحیم چه نیازی دارد که این‌گونه گناه انسان‌ها را بیامزد، آن‌هم با مجازات شخص دیگری! امری که در هیچ محکمه دنیایی قابل قبول عقلا نیست. به نظر می‌رسد راه حلی که اسلام برای نجات پیشنهاد می‌کند یعنی: ایمان به خدا و تمامی انبیاء الهی، عمل صالح و توبه از گناهان و جبران آثار سوء گناه، به عقل و واقعیت نزدیک‌تر است. ۱۱

۲) بسیاری از افراد نمی‌توانند بپذیرند که تلاش پیروان سایر ادیان برای رستگاری محکوم به شکست است، صرفاً به دلیل اینکه ایشان تعالیم یک دین خاص را نشنیده‌اند، و برای رستگاری راهی را که آن دین توصیه کرده است نپیموده‌اند. مردان و زنان صالحی که با اعمال موازین اخلاقی زندگی می‌کنند و به خداوند و اولیای او ایمان و دل بستگی دارند، نشان می‌دهند که دین آنها به وعده خود یعنی متحول کردن زندگی انسان‌ها عمل کرده است. آیا می‌توان تلاش چنین کسانی را محکوم به شکست دانست، صرفاً بر این اساس که آنها فلان واسطه الهی را نمی‌پذیرند (پترسون، ص ۴۰۵). در حالی که کنث آر. سامپلس مدعی است که پایبندی به صحت بی‌نظیر مسیحیت تلویحاً این مفهوم را بیان می‌کند که همه عناصر ادیان غیر مسیحی نادرست است، در نتیجه نمی‌تواند سبب نجات شود. این ادعای «کنث» یک سؤال را بی‌جواب می‌گذارد: تکلیف کسانی که در جستجوی حقیقت برآمده‌اند اما از سر قصور (نه تقصیر) به آن دست نیافته‌اند چیست؟ آیا خدای مهربان نباید راهی برای نجات ره‌پویان صادق باقی بگذارد. میان حق جوی صادقی که پس از جستجو در حد وسع خویش به حقیقت راه نیافته با کسی که از سر تقصیر به سوی حقیقت نرفته و دین حق را نشناخته چه تفاوتی است؟ ادعای «کنث» بین این دو گروه تفاوتی نمی‌گذارد. روح عدالت طلب انسانی نمی‌تواند چنین دیدگاهی را بپذیرد و خشنود و سرمست از نجات خویش به خلود انسان‌های دیگر در عذاب الهی فتوا دهد.

۳) نظریه انحصارگرایانه نجات بخش مورد ادعای کنث آر. سامپلس با نوعی تناقض همراه است، زیرا از یک سو مسیحیت تعلیم می‌دهد که خداوند خالق و مالک همه موجودات و خواهان خیر مطلق و رستگاری نوع انسان است و از سوی دیگر می‌گوید که تنها از طریق پاسخ گفتن مؤمنانه به خداوند به وساطت مسیح می‌توانیم نجات یابیم، زیرا «عیسی ماهیتی الهی دارد، فرزند خداوند، هم ذات با پدر و تنها شفاعت کننده میان خداوند و انسان است.» جان هیک می‌گوید: این سخن به این معناست که عشق نامحدود خداوند مقدر نموده که افراد بشر تنها به صورتی

می‌توانند نجات یابند که در واقع اکثریت عظیمی از آنها را مستثنی سازد، زیرا بخش اعظم همه انسان‌ها یا پیش از مسیح می‌زیسته‌اند یا خارج از قلمرو و مرزهای مسیحیت قرار دارند (هیک، ص ۲۸۳). این ادعا نه تنها دستخوش نوعی تناقض درونی است، بلکه سبب «تخصیص اکثر» نیز می‌شود که عقلاً قبیح است.

۴) کنث آر. سامپلس مانند کارل بارت (1868 - 1986) (Karl Barth) متأله پروتستان، «شریعت» و «تجلی» را در مقابل یکدیگر قرار داده است، به نظر کارل بارت، «شریعت» تلاش متمرده و تکبر آمیز است و با «تجلی» و انکشاف خداوند در تضاد می‌باشد. شریعت سعی محال و گناه آلود ماست، برای آنکه خداوند را از منظر خویش بشناسیم و بر فراق خویش از او فایق آییم. [از خود محوری به خدا محوری گراییم]... در حالی که رستگاری، منحصرأ در گرو تجلی راستین خداوند است. تنها یک تجلی وجود دارد، تجلی میثاقی، ما بدون عیسی مسیح و مستقل از او مطلقاً نمی‌توانیم درباره خداوند، انسان و رابطه آنها با یکدیگر چیزی بگوییم (هوردرن، ص ۱۱۵-۱۱۰). کنث نیز معتقد است که رستگاری فقط از طریق الهام خاصی که [تجلی خداوند] در عیسی مسیح به وجود آمده، به دست می‌آید.

در نقد تقریر مذکور می‌توان گفت که شریعت الزاماً مقابل تجلی خداوند بر بشر قرار ندارد، بلکه شریعت عقل و وحی، راهنمای عمل مؤمنان به منظور بهتر راه یافتن خداوند در وجود آنان است. به عبارت دیگر تجلی خداوند و شریعت عقل و وحی در عرض یکدیگر نیستند تا میان آنها تعارض و ناسازگاری به وجود آید. بر این اساس هیچ دلیلی بر انحصار تجلی خداوند در مسیح (علیه السلام) وجود ندارد، بلکه همه پیامبران الهی مظاهر تجلی خداوند و حاملان وحی و پیام الهی به بشر بوده و برای برانگیختن خرد انسان و تجدید میثاق فطری او با خداوند و نشان دادن راه سعادت، رستگاری و نجات معبوث گردیده‌اند. به راستی چه دلیلی داریم که خداوند نامتناهی تنها یک تجلی دارد و آن تجلی منحصر به فرد خدا در عیسی مسیح (علیه السلام) است تا همین امر سبب گردد مسیحیت محمل دین حق باشد و تنها مسیح (علیه السلام) زمینه آشتی با خداوند را فراهم آورد؟! چرا خداوند نامتناهی به گونه‌های متفاوت و متناسب با درون مایه‌های فرهنگی در فرهنگ‌های مختلف در افراد پاک و مخلص - که در طی تاریخ کم نیز نبوده‌اند - تجلی نکند تا بدین وسیله راه رستگاری را به همه انسان‌ها بنمایاند؟ افزون بر این چه دلیلی وجود دارد که تلاش انسانی برای نجات بالمره محکوم به شکست است و [با کدام دلیل] تکیه بر فیض خداوندی و تجلی او را در تقابل با نقش خلاقانه و صادقانه انسان‌ها به شمار آوریم (کالین، ص ۲۶۱-۲۶۵)؟

۵) اعلامیه شورای دوم واتیکان (۱۹۶۵ - ۱۹۶۳) «نجات را شامل کسانی نیز که از سر اخلاص در طلب خداوند هستند - ولی نسبت به مسیح و کلیسای او جاهلند - می‌داند» و این مطلب که با ادعای انحصار گرایانه مسیحی کنث آر. سامپلس همخوانی ندارد، مبین حرکتی واقعی در پاسخگویی به یک مشکل واقعی است، معهداً این نوعی مدار بسته است و نمی‌تواند به قلب مطلب نشانه رود. جان هیک در این مورد می‌گوید: این مدار بسته برای شامل کردن یکتاپرستانی (که از روی اخلاص در طلب خداوندند) ولی با بشارت مسیحی تماس نداشته‌اند، طراحی گردیده است. اما در مورد بودائیان، هندوهای ناموحد و... چه باید گفت (هیک، ص ۲۸۴)؟

به نظر می‌رسد با ساختن مفهومی عام و پر ابهام از نجات نمی‌توان مسئله نجات را در مسیحیت توضیح معقول و منطقی داد. از اشکالات انحصارگرایی مورد ادعای کنث آر. سامپلس که بگذریم، ادیان بسیاری دعوی صدق انحصاری دارند. از میان این مدعیان، کدام یک را و براساس کدام ملاک باید پذیرفت؟ اینجاست که به ملاکی برون دینی حاجت می‌افتد که برخوردار از مقبولیت بین الاذهانی باشد، نه مدعیات صدق و کذب بردار محک نخورده و احکام اخلاقی هر دین که «کنث» نسبت به آموزه‌های مسیحیت در نوشتار خود ادعا کرده است.

۴.۰ اسلام و کثرت گرایی صدق و نجات

ما در این قسمت در نقد کثرت گرایی جان هیک با کنث آر. سامپلس همراهیم، اما در کیفیت و رهاورد آن با هم اختلاف داریم. او در نوشتارش بین کثرت گرایی حقیقت شناختی ۱۲ و صدق با کثرت گرایی نجات تفکیک مشخصی قائل نشده و نتیجه نقد کثرت گرایی او نیز اثبات انحصار گرایی مسیحی است؛ اما ما در ادامه نوشتار ضمن تفکیک بین کثرت گرایی صدق و نجات و بیان دیدگاه اسلام در مورد آن‌ها نتیجه‌ای غیر از نتیجه «کنث» گرفته‌ایم که بیان خواهد شد.

الف: اسلام و کثرت گرایی حقیقت شناختی

۱) هر چند کثرت گرایي دیني دیدگاهی جذاب و با سعه صدر سازگار است، اما این جذابیت نباید سبب خلط بین ملاحظات اخلاقي و ملاحظات معرفت شناختي گردد، زیرا این خلط به شکاکیت و نسبی انگاری معرفت شناسانه در حوزه مسائل دین می انجامد و این امر هزینه سنگینی را به دین و متدینان تحمیل می کند، زیرا براساس پذیرش پلورالیسم دیني:

۱-۱) آموزه های ادیان ارزش ذاتی نداشته و نباید مورد تأکید دینداران قرار گیرد. همان گونه که تثلیث مسیحی (خداوند در خارج درسه شخصیت تجلی یافته) صحیح است، توحید مسلمان (در خارج یک خدا بیشتر وجود ندارد) نیز باید صحیح باشد.

۱-۲) آموزه های دیني مانند آموزه های علمی صدق و کذب بردار نیستند، فقط ارزش تحول آفرینی دارند، حتی اگر در واقع هم کاذب باشند. در حالی که شما هیچ متدینی را نمی یابید که بر این باور باشد که آموزه های دیني اش ارزش واقعی ندارد و از طرف دیگر تمام آموزه های ادیان هر چند کاملاً مخالف هم باشند، نمی تواند درست، ایجاد تحول آفرینی مثبت در زندگی انسان ها نماید.

۱-۳) اصولاً اعتقاد به چنین دیدگاهی منجر به نسبیست در دین و حقیقت و معرفت

می شود و از آنجا که برخی از این حقایق نقیضین هستند این دیدگاه گرفتار اجتماع نقیضین خواهد شد. در این مورد کنث آر. سامپلس در مقاله «پاسخ به کثرت گرایي دیني» می گوید:

توجه کنیم جهانی که آموزه های تمام ادیان به طور همزمان در آن درست باشد، از نظر یک فیلسوف «دیوانه خانه ای جهانی» نامید می شود. ۲) طرفداران پلورالیسم دیني، مثال مولوی را در مورد فیل شناسی کوران (فیل در تاریکخانه) بیان می کنند که این، توصیف تمام حقیقت نیست، اما باطل نیز نمی باشد.

جان هیک می گوید:

البته همه آنها درست می گفتند، اما هر کدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می کردند و مقصود خود را در قالب تمثیل هایی بسیار ناقص بیان می داشتند (هیک، ص ۲۴۳-۲۴۵).

اما به نظر می رسد نتیجه ای که مولوی از داستان فیل در تاریکخانه گرفته است مخالف پلورالیسم دیني است. مولانا می گوید که، اگر در خداشناسی، از راه و ابزار درست استفاده شود، اختلاف از میان رفته و همگان حقیقت واحد را آن گونه که درک آن برای بشر میسر است، فهم خواهند کرد. حال اگر بگوییم بشر در تاریکخانه حواس جای دارد و او را از چنین تنگنای معرفتی گزیر و گریزی نیست، پاسخ این است که به همین جهت باید به هادیان الهی رجوع کرد و از چراغ «خرد» و نور افکن «وحي» هر دو بهره جست تا در دام «تشبیه» و «تعطیل» نیفتاد و از جمله فلسفه نبوت ها نیز همین [تنگناهای معرفتی حواس] بوده است (ربانی گلپایگانی، ص ۸۳).

مولوی می گوید:

در کف هر یک اگر شمعی بدی

اختلاف از گفتشان بیرون شدی

چشم حس همچون کف دست و بس

نیست کف را بر همه ی او دسترس

چشم دریا دیگر است و کف دگر

کف بهل وز دیده ی دریا نگر

(مثنوی مولوی، دفتر سوم ۳۹۴-۳۹۶)

۳) حقیقت دین در نزد خداوند اسلام یعنی خضوع و تسلیم در برابر خداوند.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (آل عمران / ۱۹). بنابراین ادیان گرچه کماً و کیفاً با هم تفاوت هایی دارند، ولی در حقیقت و به واقع همه با بیان های مختلف به یک چیز می خوانند و آن تسلیم در برابر خداوند است. بنابراین از جهت اصل و گوهر، بین ادیان پلورالیسم صادق است، اما با توجه به اینکه بسیاری از تعالیم ادیان سابق نسخ شده است هر چند بپذیریم ادیان در اصل و گوهر با هم مشترکند باز هم از نظر شریعت با هم

تفاوت‌هایی دارند (جوادی آملی، ص ۱۱۸-۱۲۰) و از این جهت (نسخ شرایع سابق و تفاوت در احکام شریعت) نمی‌توان پلورالیسم مصطلح بین ادیان را پذیرفت.

استاد شهید مرتضی مطهری با استناد به این آیه شریفه: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران/۸۵) آورده است:

دین اسلام همان تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمان شکلی دارد و در این زمان شکل آن همان دین گرانبه‌ای است که به دست حضرت خاتم‌الانبیاء ظهور یافته است، لازمه تسلیم خدا بودن پذیرفتن دستورهای اوست و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور همان چیزی (دینی) است که آخرین رسول او آورده است (مطهری، ص ۲۵۳).

ب: اسلام و کثرت‌گرایی نجات‌بخشی

اسلام در مورد نجات و رستگاری انسان دیدگاه مشخصی را ارائه می‌کند در حالی که کثرت‌گرایی دینی مصطلح مفهومی بسیار عام و پر ابهام است، زیرا علاوه بر اینکه غیر متدینان را شامل می‌شود، معیار مشخصی را برای نجات و رستگاری متدینان بیان نمی‌کند. در این مورد گفته شده:

بعضی از کثرت‌گرایان شدیداً مایلند که مارکسیسم الحادی و اومانیزم طبیعت‌گرایانه را در اردوی ادیان وارد کنند و آنها را در منزلتی مشابه ادیان توحیدی قرار دهند (پترسون و دیگران، ص ۴۱۲).

بر این اساس نجات صرفاً تحولی انسانی محسوب می‌شود و وقوع آن زمانی است که انسان از زندگی خود محورانه به زندگی‌ای معطوف شود که در آن حقیقت نهایی محور است، صرف نظر از اینکه این حقیقت نهایی را خدا، برهما (Brahman)، نیروانا (nirvana) و یا تائو (Tao) بنامند (لگنهاوزن، ص ۴۱). این نحوه نگرش به ادیان این نظریه را با نوعی ناهنجاری نجات‌بخشی همراه ساخته است. از منظر اسلام تفاوت‌هایی بین موحدان و غیر موحدان، جهل از قصور و تفصیر در مسئله نجات وجود دارد که به اختصار به آنها می‌پردازیم. الف) افرادی که به خدا و آخرت و انبیای الهی ایمان دارند و اعمالی بانگیزه تقرب به خدا [عمل صالح] انجام می‌دهند و در کار خود خلوص نیت دارند، عمل آنها مقبول درگاه الهی است و استحقاق پاداش می‌یابند، اعم از آنکه مسلمان باشند یا غیر مسلمان (مطهری، ص ۳۱۷). ب) افراد با ایمان و دارای عمل صالح که بعضی از لوازم ایمان را نپذیرفته‌اند، اگر از مستضعفین فکری باشند، می‌توانند مشمول آیه ۹۹ سوره نساء شوند و اهل نجات باشند.

...إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا (نساء/۹۹).

قرآن در مورد این دسته در آیات ۹۷، ۹۸ و ۹۹ سوره نساء می‌فرماید:

کسانی که بر خویشتن ستمکار بوده‌اند، وقتی فرشتگان جانشان را می‌گیرند می‌گویند: «در چه حالی بودید؟» پاسخ می‌دهند: «ما در زمین از مستضعفان بودیم» فرشتگان می‌گویند: «مگر زمین خدا وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید؟» پس آنان جایگاهشان دوزخ است و بد سرانجامی است. مگر آن مردان و زنان و کودکان مستضعفی که چاره‌جویی نتوانند و راهی نیابند. پس آنان [فی‌الجمله عذری دارند] باشد که خدا از ایشان درگذرد که خدا همواره خطا بخش و آمرزنده است.

علامه طباطبایی (ره) در تفسیر «المیزان» در ذیل این آیات با عنوان «کلام فی المستضعف» می‌فرماید:

این آیه بیان می‌کند که جهل به معارف دین، زمانی که از «قصور و ضعفی» باشد که راهی برای رفع آن نباشد، این شخص نزد خداوند معذور است. توضیح اینکه: خداوند جهل به امر دین و هر ممنوعیت از اقامه شعائر دین را ظلم شمرده است و عفو الهی شامل آنان نمی‌شود، اما مستضعفین که قدرت بر انتقال و تغییر محیط ندارند استثناء شده‌اند و استثناء [در آیه شریفه] به صورتی ذکر شده که تنها اختصاص به عدم امکان تغییر محیط ندارد. ممکن است از این جهت باشد که ذهن انسان متوجه حقیقت نشده باشد و به این سبب از حقیقت محروم مانده باشد. بنابراین عاملی که او را به استضعاف کشانده غفلت [غیر عمد] است و معلوم است که با وجود غفلت دیگر قدرت معنادار و با وجود جهل دیگر راه هدایت تصور نمی‌شود (طباطبایی، ص ۵۱).

ج) افراد داراي عمل صالح که به خدا و آخرت ايمان ندارند ولي عناد و لجاجتي نسبت به خدا و دين در آنان نيست. اين گروه مي توانند مشمول آيه ۱۰۶ سوره توبه شوند که مي فرمايد:

«وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ وَإِنَّمَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»

گروه ديگر کارشان احاله مي شود به امر خدا، يا آنها را معذب مي کند و يا بر آنها مي بخشايد؛ خداوند دانا و حکيم است.

حمران بن اعين مي گويد از امام صادق (ع) درباره مستضعفين [فکري] پرسش کردم، فرمود:

آنان نه در زمره مؤمنانند و نه در زمره کافران، آنها «مرجون لامرالله هستند» (عياشي، ص ۱۱۰).

استاد شهيد مطهري در اين مورد گفته اند:

اگر در رواياتي که از ائمه اطهار (عليهم السلام) رسیده است که بيشترين آنها در «كتاب الحجّه» و «كتاب الايمان و الکفر» کافي گرد آمده، دقت شود مي يابيد که ائمه (عليهم السلام) تأکيدشان بر اين مطلب بوده که هر چه بر سر انسان مي آيد از آن است که حق بر او عرضه بشود و او در مقابل حق تعصب و عناد ورزد و يا لاقبل در شرايطي باشد که مي بايست جستجو کند و نکند، اما افراي که ذاتاً و يا به واسطه قصور فهم و ادراک و يا به علل ديگر (شرايط مکان، زمان، تبليغات سوء، رفتار ناشايست پيروان دين حق) در شرايطي بسر مي برند که مصداق منکر و يا مقصر در تحقّق و جستجو به شمار نمي روند، آنها در ردیف منکران و مخالفان نيستند، آنها از «مستضعفين» و «مرجون لامرالله» به شمار مي روند (مطهري، ص ۲۹۹-۲۹۷).

د) افراي که به خدا و آخرت [از سر عناد و لجاجت] ايمان ندارند، طبعاً هيچ عملي را به منظور بالا رفتن به سوي خدا انجام نمي دهند، و چون به اين منظور انجام نمي دهند قهراً سير و سلوکی از آنها به سوي خدا و عالم آخرت صورت نمي گيرد؛ پس طبعاً آنها به سوي خدا و ملکوت خدا بالا نمي روند و به بهشت نمي رسند؛ يعني به مقصدي که به سوي آن نرفته اند، به حکم آنکه نرفته اند، نمي رسند (مطهري، ص ۳۱۷).

خلاصه

هر چند گفتگوي بين الاديان با سعه صدر و گفتار نيکو براساس علم و آگاهي و منطق که به انسجام بين اديان، به منظور مقابله با شرک و کفر و به همزباني مسالمت آميز مي انجامد از کارهاي بسيار ممدوح و پسندیده است که مورد تأکيد اسلام نيز مي باشد، ۱۳ اما پلوراليسم ديني به معنای اصطلاحي و رايج آن، براساس تفسير جان هيک، حتي در زادگاه او مورد نقد انديشمندان مسيحي قرار گرفت و بسياري از آنان نظريه جان هيک را در مورد کثرت گرايي اديان نپذيرفتند. آنچه در ترجمه اين مقاله ملاحظه شد، اشاره به همين امر دارد. انحصار گرايي مسيحي نيز که در مقاله کنث آر. سامپلس به عنوان يک دیدگاه برتر در باب نجات پيروان اديان مورد حمايت و تقويت قرار گرفت، با نوعي تناقض همراه است و با ادله عقلي و منطقي در تعارض است. افزون بر اين، نظريه به شايستگي و عدالت خداوند آسيب مي رساند. همچنان که تکليف کساني را که در جستجوي حقيقت برآمده اند، اما از سر قصور (نه تقصير) به آن دست يافته اند را روشن نمي کند. افزون بر اين سبب «تخصیص اکثر» نيز مي شود، زيرا انسان هاي زيادي که مسيحي نيستند، از دايره نجات خارج مي شوند. دیدگاه نجات بخش جان هيک نيز متضمن نوعي شکاکيت افراطي در مسئله نجات بخشي است که منشأ آن نيز خلط بين ملاحظات اخلاقي و ملاحظات معرفت شناختي است. افزون بر اين، کثرت گرايي نجات بخش جان هيک داراي مفهومي بسيار عام و پراهم است. با عنایت به این نکته که مسئله صدق اديان و نجات پيروان آن بر اساس دو دیدگاه فوق با نوعي تفريط و افراط همراه است، حقانيت اديان و نجات پيروان آنها را از منظر اسلام مي توان به اجمال اين گونه بيان کرد.

الف: اديان الهي مجموعه اي از قوانين و دستورالعمل هايي هستند که خداوند در طي تاريخ براي تکامل بشر فرستاده است، بنابراین لزوماً اديان بعدي بايد کامل تر از اديان قبلي باشند، والا ضرورتی در آمدن پيامبران تشريعي بعدي نبود. دين حق نيز در هر زماني يکي بيشتر نيست. در اين زمان دين اسلام که آخرين دين و طبيعتاً کامل ترين دين است، بايد مورد پيروي قرار گيرد و کساني که به دستورات آن عمل نکنند از برنامه هاي يک دين کامل محروم خواهند ماند، پس حقانيت و صدق کامل تر براي آخرين دين است.

ب: شکل گيري هندسه نجات نيز در اسلام بر پايه هاي استوار است که مهم ترين آنها عبارتند از:

۱) ايمان به خدا، آخرت و انبياي الهي؛ عمل صالح (حسن فعلي و فاعلي)؛ توبه از گناه و جبران آثار سوء آن، بنابراین کساني که به خدا و

آخرت ايمان دارند و داراي عمل صالح نيز مي باشند، اهل نجات و رستگاري هستند، چه مسلمان، چه از پيروان اديان ديگر باشند.

۲) کسانی که نسبت به خدا و دین حق دارای جهل قصوری اند، یعنی مستضعفین فکری، اینان (مرجون لامرالله) منتظران امر الهی هستند. خداوند هرگونه که خود مصلحت بداند با آنان رفتار می کند. ممکن است به دلیل عدم تقصیر اهل نجات باشند.

۳) کسانی که نسبت به خدا و دین حق دارای جهل تقصیری هستند، یعنی از سر عناد و لجاجت، با اینکه حقیقت را دریافته به انکار آن پرداخته اند. اینان برای خداوند کاری را انجام نداده اند تا انتظار نجات از او داشته باشند.

۴) با توجه به ذومراتب بودن مسئله نجات و با تفسیر فوق از آن، این نظریه نه تنها می تواند پیروان تمام ادیان را شامل شود، بلکه از افراط در مسئله نجات بخشی جان هیكلی نیز نجات می یابد.

توضیحات

WWW.augustinefellowship.org/augustinefellowship/resource/00000005.shtml//:1.Responding to Religious Pluralism,http Kenneth Richard Samples.۲

۳. برای آشنایی بیشتر با شخصیت و آثار کث آر. سامپلس به سایت <http://cache.zoominfo.com/cachedpage/> مراجعه کنید.

This is reflected in the unique Christian doctrine of the Trinity, according to the one true God exists eternally and simultaneously as three distinguishable, which and Holy Spirit, Son, Father: persons.

این مطلب در اعتقاد منحصر به فرد مسیحیت نسبت به تثلیث منعکس شده، طبق این اعتقاد یک خداوند حقیقی ابدی وجود دارد و همزمان به عنوان سه شخص متمایز می باشد. پدر، پسر، روح القدس.

۵. برای کسب اطلاع بیشتر به این منبع مراجعه نمایید:

Grand Rapids, Zondervan Publishing, The Word of God and the Mind of Man, Ronald H. Nash pp.103-112, 1982, House.

۶. برای آگاهی بیشتر به این منبع مراجعه کنید:

Thinking about Faith, Downers Grove, Philosophy of Religion, Stephen Evans. C, Inter Varsity Press, IL, ۱۹۸۵.

The principle that different groups can live together with peace in one society. 7, Oxford Dictionary, ۱۹۹۵.

۸. گوستاولوبون در مورد تسامح اسلامی آورده است: همان قرآنی که دستور جهاد داده است، نسبت به ادیان دیگر سهل انگاری و مسامحه کرده است. هنگامی که مسلمانان (زمان خلیفه دوم) بیت المقدس را فتح کردند، هیچ گونه آزاری به مسیحیان نرساندند، ولی بر عکس هنگامی که نصارا این شهر را گرفتند با کمال بی رحمی مسلمانان را قتل عام کردند و یهودیان نیز وقتی به آنجا آمدند، بی باکانه همه را سوزاندند. (گوستاولوبون، ص ۱۴۷).

۹. مسئله فدا در عقیده مسیحیت از جایگاه مهمی برخوردار است و مسیحیان نجات را در آموزه «فدا» یعنی: نجات بشر از راه رنج عیسی مسیح علیه السلام بر صلیب جستجو می کنند (میشل، ص ۸۱-۹۱).

۱۰. این کفار به دین معنا نیابتی است که مسیح به عنوان یک نایب متحمل مجازاتی گردید که سزای به حق گناهکاران است.

۱۱. برای مطالعه بیشتر به حاجی ابراهیم، رضا، نجات، ادیان و فاهمه بشری، قم، انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۷۲-۱۶۰ مراجعه نمایید.

۱۲. کثرت گرایی دینی حقیقت شناختی به معنای این اعتقاد است که حقیقت دینی در ادیان غیر مسیحی کمتر از حقیقت دینی در مسیحیت نیست. البته یک کثرت گرایی دینی همچون جان هیک، این مورد را نه تنها درباره مسیحیت بلکه درباره همه ادیان بزرگ صادق می داند. هیک مدعی است، به رغم ناسازگاری ظاهری در میان تعالیم مهم سنت های بزرگ، در مورد حق، نجات، بایدها و نبایدها همه این اقوال می توانند نسبت به جهان بینی هایی که خاستگاه آن اقوال هستند، صحیح باشند. این نکته یکی از محل های بحثی است که هیک توجه بیشتری به آن دارد (لنگهوازن، ص ۳۶). هیک بر این باور است که حق و حقایق بین همه ادیان مشترک است و دین حق مطلق خاص وجود ندارد. بلکه تمام ادیان بهره های لازم از حقیقت نهایی را دارند تا بتوانند سبب نجات رستگاری تحول آفرینی پیروان خود باشند.

۱۳. أدع الي سبيل ربك بالحكمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتي هي أحسن(نحل / ۱۲۵) - فبشر عبادالذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم اولوا الالباب(زمر/۱۸).

منابع و مأخذ

- قرآن كريم، ترجمه محمد مهدي فولادوند، تهران، دارالقرآن كريم، ۱۳۷۴.
- كتاب مقدس (عهد عتيق و عهد جديد)، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن و هنري مرتن، تهران، اساطير، ۱۳۸۰.
- الياده، ميرچا، دين پژوهي، ترجمه بهاءالدين خرمشاهي، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ۱۳۷۵.
- پترسون، مايكل و ديگران، عقل و اعتقادات ديني، تهران، بنیان‌های فرهنگ امروز (طرح نو)، ۱۳۷۷.
- جواد آملی، عبدالله، شريعت در آينه معرفت، قم، اسراء، ۱۳۷۷.
- رباني گلپايگاني، علي، تحليل و نقد پلوراليسم، قم، مؤسسه فرهنگي دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- شبيستري، محمد، «پلوراليسم ديني»، كيان، شماره ۲۸، سال پنجم، تهران، ۱۳۷۴.
- طباطبائي، سيدمحمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ۵، قم، نشر اسلامي، بي تا.
- عياشي، محمدبن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق رسولي محلاتي، ج ۲، تهران، مكتبة الاسلاميه، بي تا.
- كالين، براون، فلسفه و ايمان مسيحي، ترجمه طاطه ووس ميكائيليان، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۷۵.
- گوستاولوبون، تاريخ تمدن اسلام و عرب، ترجمه سيدهاشم حسيني، ج ۲، تهران، انتشارات اسلاميه، ۱۳۵۴.
- لگنهاوزن، محمد، اسلام و كثرات گرايي ديني، ترجمه نرجس جوان دل، قم، مؤسسه فرهنگي طه، ۱۳۸۴.
- مطهري، مرتضي، عدل الهي، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
- مولوي، جلالالدين محمد بلخي، كليات مثنوي معنوي، دفتر سوم، تهران، بگناه، ۱۳۶۲.
- ميشل، توماس، كلام مسيحي، ترجمه حسين توفيق، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ۱۳۷۷.
- هوردرن، ويليام، راهنماي الهيات پروتستان، ترجمه طاطه ووس ميكائيليان، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۶۸.
- هيك، جان، فلسفه دين، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بين المللي الهدي، ۱۳۷۲.

Grand ,OtherModernMyths & Intellectuals Don't Neet God ,.Alister E ,Mc Grath
Zondervan Publishing House ,Rapids, ۱۹۹۳.

Grand Rapids,ZondervanPublishing ,?Is Jesus the Only Saviour ,.Ronald H ,Nash
House, ۱۹۹۴.

EerdmansPublishingCo ,Grand Rapids ,Dissonant Voices ,.Harold A ,Netland., ۱۹۹۱.
Oxford Dictionary, ۱۹۹۵.

New york,OxfordUniversity ,Religious Belief & Reason ,.et al ,Michael ,Peterson
Press, ۱۹۹۱.

The Challenge of Religious Pluralism,ChristianResearch ,.Kenneth R ,Samples
Journal, ۱۹۹۰.

ZondervanPublishingHouse,1982 ,Grand Rapids ,Reason to Believe .R.C ,Sproul.
www.augustinefellowship.org/augustinefellowship/resource/00000005.shtml//:http.

California ,Wadsworth PublishingCompany,Belmont ,Philosophy of Religion ,.Rowe,W.L,
۱۹۹۳.

عقلانیت در اندیشه رازی
دکتر منوچهر صانعی
عضو هیئت علمی دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

در عنوان عمومی تمدن به نام «مدرنیته» مفاهیمی چون استقلال (رأی)، آزادی و برابری، در حد فاصل بین دکارت تا کانت به عنوان عناصر اصلی مدرنیته یا تجدد تثبیت شده است. تجدد و تازگی این مفاهیم نسبت به فرهنگ و تمدن غرب است؛ در فرهنگ اسلامی سابقه این مفاهیم به حدود هزار سال پیش می‌رسد. نمونه متفکران آزاد اندیش در تمدن اسلامی، محمد بن زکریای رازی است که در این مقاله سعی شده است عناصر به اصطلاح غربی‌ها تجدد، به عنوان «عقلانیت» در آرای او جستجو گردد. واژگان کلیدی: عقلانیت، استقلال، آزادی، برابری، تجدد (مدرنیته).

×××

امروز «عقلانیت» (Rationality) را به معنایی به کار می‌بریم که در فرهنگ عصر جدید، در دو قرن هفدهم و هجدهم از حد فاصل بین دکارت تا کانت شکل گرفت. ترک مدرسه لافلس توسط دکارت، ترک نوع تفکر و سنتی بود که حدود هزار و ششصد سال بر تاریخ غرب حاکم بود. مرکز ثقل این فرهنگ سنتی حجیت (Authority) بود که به موجب آن بنا بر ادعای کلیسای مسیحی، حقیقت از جانب خداوند به واسطه چهره‌های برگزیده‌ای نازل می‌شد و انسان عموماً برای درک آن نیاز به تفکر و تعقل و-

سنجش نداشت و فقط باید از این مراجع برگزیده تقلید می‌کرد. دکارت برای اولین بار در قضیه کوجیتو استقلال انسان را از هر حجت و مرجعی اعلام کرد و مسئولیت زندگی و تمام مقدرات انسان را بر دوش خود او نهاد (طرح اختیار و آزادی) و این مسئولیت را برای تمام انسان‌ها به نحو یکسان اعلام (بر اساس برابری) و قطع رابطه با فرهنگ سنتی را اساس تفکر صحیح اعلام کرد (اندیشه رشد، ترقی و پیشرفت). به این ترتیب، عناصر عقلانیت به صورت استقلال، برابری (تساوی)، آزادی (اختیار) و رشد (ترقی) از فلسفه دکارت برآمد. این اندیشه‌ها از آرای فیلسوفان دکارتی و انگلیسی چون مالبرانش، اسپینوزا، لایب نیتس، لاک، هیوم و فیلسوفان فرانسوی مانند ولتر، منتسکیو، روسو، دیدرو، دالامبر، هولباخ و هلوسیوس عبور کرد و به کانت رسید و در فلسفه او شکوفا شد.

در عصر جدید، «عقلانیت در درجه اول مفهومی است که فیلسوفان عموماً به هر عمل و عقیده و تمایل و رفتاری اطلاق می‌کنند که باید آن را برگزید. عموماً عقیده بر این است که اگر رفتار و عمل و عقیده و تمایلی عقلانی نباشد، باید از آن پرهیز کرد. عقلانیت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کنند. عقلانیت نظری بر عقاید و باورها و عقلانیت عملی بر افعال و کردار اطلاق می‌شود» ، Cambridge Dictionary. (ذیل مدخل Rationality)

اما این جدید بودن عقلانیت و عناصر آن به اعتبار تاریخ تفکر در مغرب زمین است. با مراجعه به تاریخ اندیشه‌ها در فرهنگ خودمان، ردپای این عقلانیت را در آثار نویسندگان ایرانی دوره اسلامی می‌یابیم؛ به طوری که مفهوم عام «عقلانیت» را (حتی بنا بر ادعا و اعتراف بعضی صاحب‌نظران غربی این دوران) ۱ معتزله بنا کرده‌اند. اجزای بسیاری از آنچه امروز «مدرنیته» نامیده می‌شود در آثار باقی مانده از فارابی، ابوریحان، سهروردی و محمد ابن زکریای رازی به چشم می‌خورد. ۲ واصل بن عطا، پایه‌گذار معتزله، به چهار قاعده معتقد است. قاعده دوم او این است که به قدر معتقد است، به این معنی که انتساب شر و ظلم به حضرت حق جایز نیست، بلکه به عهده خود انسان

عقلانیت در اندیشه رازی

است و ناچار خیر و شر و کفر و ایمان و طاعت و گناه، فعل بنده است؛ و حق تعالی موافق فعل بنده جزا خواهد داد (شهرستانی، ص ۷۱). مضمون این اندیشه معتزلی عبارت است از واگذاری مقدرات انسان به عهده خود او (آنچه در عصر جدید از کوجیتو دکارت برآمد) و همین اندیشه بود که در آرای رازی رشد کرد.

ابوبکر محمدبن زکریای رازی (۲۵۱ ه^ق / ۸۶۵ م. - ۳۱۳ ه^ق / ۹۲۵ م. - شریف، ص ۶۱۳) مرد تفکر عقلانی و اندیشه علمی است و مقام عقل را، چنانکه بعدها مورد توجه امثال دکارت و کانت واقع شد، به عنوان عامل استقلال انسان از هر عامل غیر انسانی می‌ستاید. رازی می‌گوید:

«عقل بزرگ‌ترین نعمتی است که خدا به ما ارزانی داشته است. از پر تو عقل است که می‌توانیم آنچه را که موجب بلندی مرتبه انسانی است دریابیم و به آنچه زندگی را برای ما نیکو و گوارا می‌گرداند برسیم و به مراد خود نایل شویم... و حتی به وسیله عقل است که ما به شناخت خداوند نایل می‌شویم... پس چون عقل دارای چنین مرتبه‌ای است بر ما واجب است که از مقام آن نگاهیم و در حالی که امیر است اسیرش نکنیم و در حالی که سرور است به بردگی نکشانیم و در حالی که فرمانده است فرمان بردارش نکنیم، بلکه باید در تمام امور به آن رجوع کنیم و معیار ما در همه چیز باید آن باشد و همواره بدان تکیه کنیم» (شریف، ص ۶۱۸).

رازی در طب‌الروحانی آورده است:

«خداوند به ما عقل عطا کرده است و ما را به آن مجهز کرده است تا به واسطه آن به منافع دو جهان خود دست یابیم و عقل بزرگ‌ترین نعمت خداوند است و مفیدترین امور برای ماست...» (رازی، ص ۱۸).

مفسران و نویسندگان تاریخ فلسفه هر کدام به نحوی مقام رازی را ستوده‌اند. از جمله گفته‌اند: اکثر اوقات رازی به اجتهاد و تفکر و اطلاع بر احوال افاضل می‌گذشت (شهرزوری، ص ۳۵۷).
و نیز:

رازی یگانه دهر و فرید عصر خود در تمام علوم بود. هیچ وقت از خواندن و نوشتن جدایی نداشت (ابن ندیم، ص ۳۵۱).
و نیز گفته‌اند:

رازی را باید نیرومندترین و به اصطلاح آزاد اندیش‌ترین متفکران در اسلام و شاید در تمام تاریخ تفکر بشری به حساب آورد (شریف، ص ۶۳۲).

و سرانجام گفته‌اند:

رازی در میان ایرانیان متفکر از «بزرگ‌ترین» هاست: سیویه بزرگ‌ترین نحوی ایرانی، ابن سینا بزرگ‌ترین فیلسوف ایرانی، غزالی بزرگ‌ترین متکلم ایرانی و رازی بزرگ‌ترین پزشک ایرانی است (فخری، ص ۵۳).
اکنون پیش از تشریح اصول عقلانیت در اندیشه رازی باید اندکی به ذکر مقام علمی او پردازیم.

مقام علمی

در تمام آرای علمی، رازی نشانه‌ها و اصول نگرش علمی عصر جدید مشاهده می‌شود.

«رازی اولین کسی است که آبله و حصبه را در کتابی توصیف کرده و این کتاب یکی از بهترین کتب طبی است که به دست ما رسیده است» (فاخوری، ص ۳۵۷).

رازی نه تنها پزشکی ماهر بوده، بلکه اصول روان درمانی امروزی را در معالجات خود نیز به کار می‌برده است. از موفقیت‌های او در معالجه امراض گوناگون داستان‌هایی موجود است. رازی معتقد است:

بر طیب لازم است همواره بیمار خود را به صحت امیدوار سازد اگر چه خود امیدی بدان نداشته باشد، زیرا مزاج جسم آدمی تابع احوال نفسانی اوست (همان، ص ۳۵۸).

امروز می‌دانیم که «تلقین» چه اثر شگرفی در تحول احوال آدمی دارد و با تلقین چگونه می‌توان پیروزی را به شکست و یا شکست را به پیروزی تبدیل کرد.

بخش دیگری از دیدگاه‌های علمی رازی به تعیین جنس عناصر طبیعت مربوط است. از زمان ارسطو در کنار عناصر چهارگانه خاک، آب، هوا و آتش به عنوان عناصر زمینی از عنصری به نام اثير (اتر) به عنوان ماده افلاک سخن می‌گفتند. این عنصر خیالی و غیر واقعی را در عصر جدید اولین بار دکارت انکار کرد و اعلام نمود که جنس افلاک از جنس کره زمین (امتداد به عنوان ذات ماده) است؛ اگر چه مفهوم اثير در عصر جدید تا زمان اینشتین باقی ماند و حتی فیزیکدانی مانند نیوتن به آن معتقد بود. اینشتین ضمن تدوین نظریه نسبیت وجود اثير را انکار کرد. این دیدگاه علمی اولین بار در آرای رازی آمده است. در نظر رازی:

ستارگان نه عقل مفارق و نه جسم اثیری بلکه اجرامی هستند از جنس همان عناصر اجسام زمینی (همانجا).

یکی دیگر از آرای رازی نظر او در مورد جزء لایتجزأ (اتم) است. در تاریخ تفکر غرب سابقه این فکر به نظریه اتمی دموکریتوس (ذیمقراطیس) می‌رسد. ارسطو با نشان دادن نگرش کیفی خود به جای نگرش کمی دموکریتوس، نظریه صورت و ماده را جایگزین نظریه اتمی کرد و این دیدگاه نزدیک به علم جدید را (بلکه پایه و اساس دیدگاه فیزیک جدید را) تا قرن‌ها منسوخ کرد و از خاطره‌ها زدود. در صدر تاریخ اسلام (قرن‌های اول، دوم و سوم) متکلمان مسلمان اعم از اشعری و معتزلی به دلیل نارسایی نظریه صورت و ماده ارسطویی برای تبیین نظریه خلقت، نظریه اتمی دموکریتوس را با عنوان «قول به جزء لایتجزأ» احیا کردند؛ اما به این دلیل که در تاریخ فرهنگ ما، متکلمان نسبت به «حکما» در مقام دوم قرار گرفتند و این نظریه مورد قبول متکلمان بود و نه حکما، این دیدگاه علمی هم، که لااقل افتخار احیای آن نصیب فرهنگ اسلامی ما شده بود، منسوخ شد و صورت و ماده ارسطویی با همه نارسایی‌هایش به حاکمیت خود در فلسفه سنتی ما ادامه داد و

همچنان ادامه می‌دهد. نظریه اتمی یا قول به جزء لایتجزاً در عصر جدید یا دوران معاصر «فیزیک کوانتوم» نامیده می‌شود و نظریه مورد حمایت اغلب فیزیکدانان و فیزیک جدید است. پرسش بنیادی و اصولی در مورد ماده اولیه کیهان این است که آیا واقعیت اولیه عالم مادی واقعیتی متصل (پیوسته) است و انفصال به نحو تصنعی در موجودات راه می‌یابد یا برعکس، واقعیت اولیه منفصل (گسسته) و اتصال امری تصنعی است؟ جواب فیزیک کوانتوم (نظریه اتمی و قول به جزء لایتجزاً) این است که واقعیت بنیادی اصولاً منفصل است و اتصال امری، اگر نه تصنعی، لااقل ثانوی است. در فیزیک کوانتوم:

«الکترون‌ها می‌توانند از سطح ماده کنده شوند» به طوری که «گرم کردن فلزات، که باعث دادن انرژی گرمایی به الکترون‌ها می‌شود، به طور مؤثر آن‌ها را تحریک و از سطح فلزات خارج [یعنی جدا] می‌کند» (وایدز، ص ۱۴۹).

دید خردگرا (عقلانی) و تیزبین رازی نظریه جزء لایتجزاً (یعنی فیزیک کوانتوم) را پذیرفت.

«رازی به تکون اجسام از اجزای لایتجزاً معتقد است» (فخری، ص ۵۰).

به این ترتیب در اغلب موارد، مبانی دیدگاه علمی و عقلانی جدید در آرای رازی به چشم می‌خورد. افسوس که به دلیل سلطه افکار صوفیانه بر فرهنگ ما در اعصار پس از رازی به جای پیگیری و تقویت اندیشه‌های عقلانی او اغلب با فحاشی و ناسزاگویی از او یاد شده و او را کافر و ملحد و منحرف معرفی کرده‌اند.

عقلانیت

در بررسی عناصر عقلانیت در اندیشه رازی، کار خود را از عقلانیت جدید آغاز کردیم و تا اینجا اجزای اندیشه رازی را همگام با مفاهیم جدید پیش برده‌ایم. هدف ما از مراعات این همراهی این است که نشان دهیم گوهر اندیشه رازی همان چیزی است که امروز «اندیشه مدرن» نامیده می‌شود. گوهر و ذات این اندیشه، خواه از زبان رازی بیان شود خواه از زبان متفکران جدید از قبیل دکارت، لاک، کانت و... عبارت است از اندیشه استقلال؛ استقلال انسان از هر موجود غیر انسانی، به نحوی که مقدرات خود را خود بر دوش کشد و سود و زیان خود را در گرو همت خود بداند. اساس این اندیشه یک نگرش اخلاقی و تأسیس یک اخلاق جدید است که البته سابقه آن را در نوشته‌های ارسطو می‌توان دید (اندیشه ناتورالیسم)، اما مسیحیت (اندیشه سامی) آن را منسوخ کرد و در عصر جدید دوباره از کوجیتوی دکارت سر برآورد و در فلسفه عملی کانت شکوفا شد.

اخلاق تا آنجا که مبتنی بر مفهوم انسان به عنوان یک موجود آزاد است و البته به همین دلیل به موجب عقل، خود یک موجود وابسته به قوانین نامشروط است، نه نیاز به معنای شیء دیگری دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن دریافت کند و نه نیاز به انگیزه دیگری جز خود قانون [عقل] دارد که بخواهد آن را مراعات کند. اگر انسان چنین نیازی در خود احساس کند حداقل خودش مقصر است و در هر حال علاج و اصلاح آن به واسطه هیچ موجود دیگری ممکن نیست. زیرا آنچه از ذات انسان و اختیار او بر نخاسته باشد نمی‌تواند نقص اخلاقی او را

جبران کند. (Die Religion innerhalb, Kant). (p.3, ... der

قطعه فوق که در نوشته‌های کانت شبیه آن فراوان به چشم می‌خورد، اعلام استقلال انسان است. در اصطلاح کانت و لاک و نویسندگانی از این دست استقلال انسان مشروط به این است که قوانین اخلاقی او از ذات خود او برآمده باشد (و این اندیشه ریشه در تعالیم رواقیان دارد و در عصر جدید اولین بار از سوی اسپینوزا بیان شد). این قوانین ذاتی انسان گاه با تعبیر «قانون عقل» بیان می‌شود و گاه با تعبیر «قانون طبیعت». در هر حال قیام این قوانین به عقل یا به طبیعت (هر دو به یک معنی) قیام صدوری است؛ به این معنی که طبیعت عقلانی انسان این قوانین را از جای دیگری اقتباس نکرده است و خود این قوانین را انشا می‌کند به طوری که مثلاً «در نظر گروسوسوس قانون طبیعت را حتی خدا هم نمی‌تواند تغییر دهد (و این سخن یادآور آرای معتزله است) و صدق و کذب آن قائم به اراده خداوند نیست» (کانت، ص ۲۱) و تماماً برخاسته از ذات خود انسان است؛ و خلاصه اینکه:

هر عضو جامعه مشترک المنافع اخلاقی احکام را مستقیماً با تکیه بر عقل شخصی خود [و بی‌واسطه از قانونگذار عالی دریافت می‌کند] (p.152, ibid).

و در جهت تکامل این معنی است که کانت می‌گوید:

از شرارت‌های موجود در دل انسان که هیچ کس از آن‌ها در امان نیست و از... باید به عقل خود پناه برد (ibid, p.163).

اکنون همین اندیشه‌ها را در نوشته‌های باقی مانده از رازی می‌یابیم:

رازی بیداری نفوس را نه به وحی و ایمان بلکه به عقل و تحقیق می‌دانست، برخلاف اسماعیلیان که این مهم را به وحی و ایمان می‌دانستند (کربن، ص ۱۷۸).

در نظر رازی علم از سه منبع حاصل می‌شود:

۱) استدلال منطقی که کار عقل است؛ ۲) منقولات یا اخبار تاریخی که حاصل تجربه است؛ ۳) گزینه [یعنی ادراک شهودی] که بدون نیاز به استدلال به درک مطلب می‌انجامد (شریف، ص ۶۲۸).

وجه مشترک منابع سه گانه فوق عبارت است از خردورزی همگانی. خردورزی و عقلانیت رازی فقط در مقولات علمی دقیق از قبیل نفی اثر متجلی نشده است، بلکه رازی در ظرایف و دقایق اخلاقی نیز خردمندی خود را بروز داده است. از قول جالینوس نقل کرده است که «أنا لأخيار ينتفعون باعدائهم» (شریف، ص ۶۳۰)، (نیکان از دشمنان خود سود می‌برند). این یکی از دقایق اخلاقی است: خردمند کسی است که دست و پای دشمن را ببندد، اما زبان او را باز بگذارد. بستن زبان دشمن نشان بی‌خردی است، زیرا آن عیب‌ها که از چشم دوستان پنهان می‌ماند در دید تیزبین دشمن بزرگ می‌شود و انسان می‌تواند عیوب، نواقص و کاستی‌های خود را از زبان دشمن بشنود (اگر زبان او باز باشد) و این نعمتی است که از دوست بر نمی‌آید (زیرا دوست انسان عیب انسان را نمی‌بیند) و این از عجایب اسرار آفرینش است که از دشمن خدمتی و منفعتی بر نمی‌آید که از هیچ دوستی بر نمی‌آید.

برابری

اکنون باید به ذکر برخی از نتایج چشمگیر این عقلانیت پردازیم. برابری و آزادی از این نتایج است. دو جزء اساسی عقلانیت یعنی برابری و آزادی در عصر جدید از کوچیتوی دکارت برآمد. دکارت در قضیه کوچیتو اعلام کرد که مراتب شک دستوری را آزادانه به کار می‌برد و در آغاز رساله گفتار در روش... اعلام کرد که خداوند عقل را به طور مساوی بین انسان‌ها تقسیم کرده است. بعضی مفسران دکارت گفته‌اند که این جمله اعلام جنگ علیه کلیسا بود و می‌دانیم که جنگ علیه کلیسا جنگ علیه سنت و تفکر سنتی مسیحیت است. سپس جان لاک در رساله دوم خود در باب حکومت مدنی (در فصل دوم این رساله) اعلام کرد که انسان‌ها آزاد و برابر متولد می‌شوند. این اشتیاق به برابری در آرای دکارت و لاک با همان شور و هیجانی که در نوشته‌های متجددین مشاهده می‌شود در آرای رازی به چشم می‌خورد.

رازی با شور و هیجان نسبت به تساوی بشر اظهار عقیده می‌کند که همه افراد بشر مساوی‌اند و هرگز قابل تعقل و قبول نیست که یک فرد برگزیده هدایت سایر انسان‌ها را به عهده داشته باشد (کربن، ص ۱۷۹).

نکته جالب اینکه حتی عبارات و الفاظ رازی در بیان برابری شبیه عبارات لاک (و در واقع عبارات لاک شبیه عبارات رازی) است:

تمام مردم از حیث عقل برابر متولد شده‌اند. اختلاف مردم ناشی از وضع طبیعی نیست بلکه معلول پرورش و تربیت است (شریف، ص ۶۲۸). رازی به شیوه‌ای که بعدها مورد استفاده لاک واقع شد سعی می‌کند برای اثبات برابری دلایل کلامی اقامه کند. رازی و لاک هر دو نقض برابری یا فقدان برابری را ناقض حکمت و عدالت الهی دانسته‌اند. لاک از این مطلب به عنوان «قانون الهی» (که مضمون آن را از توماس آکویناس اقتباس کرده بود) نام می‌برد. رازی چنین تعبیری ندارد، اما محتوای استدلال او همان است که مورد توجه لاک واقع شد. رازی می‌گوید:

برای خدای حکیم و رحیم اولی است که بندگان خود را شناخت سود و زیان دو جهان بدهد و بعضی از آن‌ها را بر بعضی دیگر برتری ندهد و نزاع و خلاف بین آن‌ها پدید نیآورد تا هلاک نشوند و این بهتر از آن است که بعضی را سرور بعضی دیگر گرداند تا موجب شود که هر ملتی پیشوای خود را تصدیق و پیشوای ملت‌های دیگر را تکذیب کنند و بر یکدیگر شمشیر کشند (ابوحاتم، ص ۳).

رازی علاوه بر اینکه نابرابری‌ها را به حساب تربیت می‌گذارد و ذات انسان را از آن مبرا می‌داند، تحقق برابری ذاتی انسان را مستلزم و مشروط به کوشش و فعالیت می‌داند. در پاسخ به ابوحاتم که از او پرسیده بود: آیا مردم در عقل و همت و فطنت برابرند؟ جواب می‌دهد: اگر بکوشند و بپردازند به آنچه در اختیار دارند، قطعاً در همت و عقل برابرند (همان، ص ۵).

نتیجه این برابری، که رازی به آن پرداخت، اما در فرهنگ ما شکوفا نشد و سپس متفکران جدید غربی آن را گسترش دادند این است که در شرایط بلوغ انسانی تمایز تحقیرآمیز بین عوام و روحانی رخت برخواهد بست بدون اینکه کار به هرج و مرج بکشد و تساوی و برابری ناشی از آزادی حقیقی جای آن را خواهد گرفت (Religion innerhalb der, Kant, p.122). و بالاخره به همین دلایل رابطه زوجین رابطه تساوی در مالکیت است؛ هم تساوی در مالکیت متقابل آن‌ها نسبت به شخص یکدیگر... و هم تساوی در مالکیت اموالی که به دست آمده است (Metaphysik der sitten, Kant). (p.278).

آنچه در چند سطر اخیر از قول کانت آوردیم در واقع روح اندیشه‌هایی است که از ذهن رازی تراویده است و افسوس که شرایط تاریخی فرهنگ ملی ما در سده‌های پس از رازی در موقعیتی نبود که اندیشه‌های او را بپرورد و ما امروز به ظاهر مجبوریم اندیشه‌های خودمان را از زبان بیگانگان بشنویم.

اراده و آزادی

اکنون جا دارد که به ذکر یکی از نتایج اصل برابری پردازیم و آن اصل آزادی برابر انسان‌هاست. برابری و آزادی دو فرزند دو قلوئی تفکر جدید هستند که در هر کجا که بروز کرده‌اند با هم و در کنار هم بوده‌اند. هر دو مفهوم در فلسفه دکارت در کنار هم پیدا شدند و جان لاک گفت که انسان‌ها آزاد و برابر متولد می‌شوند و کانت ضمن حفظ اصل برابری، آزادی و معقولیت را در کنار هم آورده است. ما در اصطلاحات فلسفی خود دو واژه «آزادی» و «اختیار» را مترادف هم به کار می‌بریم و مبدأ این دو صفت مترادف قوه‌ای است که آن را «اراده» می‌نامیم. به عبارت دیگر «موجود آزاد» به معنی «موجود صاحب اراده» است. به این جهت معتقدان به آزادی و اختیار، انسان را صاحب اراده معرفی کرده‌اند و این مطلب در عصر جدید بیش از هر مطلب دیگری و بیش از هر جای دیگر در فلسفه آلمانی از لایب نیتس تا نیچه پرورش یافته است. رازی در فصل دوم طب‌الروحانی می‌گوید:

اولین برتری انسان بر حیوانات ملکه اراده و عمل بر اساس تفکر است (رازی، ص ۲۰).

واژه «تفکر» در بیان رازی همان «عقلانیت» به اصطلاح کانت است. بنابراین رازی هم مبدأ آزادی یعنی اراده و هم عقلانیت یعنی معادل آن، تفکر، را در کنار هم آورده و به این مناسبت‌هاست که ما ادعا می‌کنیم رازی پیش‌تاز عقلانیت جدید است. در میان متفکران جدید، کانت بیش از دیگران بر اصول برابری، آزادی و استقلال پای فشرده است. به این مناسبت در اینجا به بعضی تعبیرات او به عنوان نتایج عقلانیت رازی اشاره می‌کنیم. کانت می‌گوید:

هر انسانی آزاد متولد می‌شود (ibid, p.283).

و آزادی را «حق فطری» نامیده است و در این مورد می‌گوید:

فقط یک حق فطری وجود دارد: اختیار (عدم وابستگی به قدرت الزام‌کنندگی گزینش دیگران) تا آنجا که طبق یک قانون کلی با اختیار دیگران هماهنگ باشد؛ تنها همین حق اصلی است که به موجب صرف استعداد بشری هر کس، به هر فردی تعلق می‌گیرد (ibid, p.237). پس آزادی و اختیار، چون برآمده از اراده خود انسان است، موجب مسئولیت انسان در افعال او می‌شود. مسئولیت نتیجه مستقیم آزادی و از تبعات اراده است. کانت در این مورد می‌گوید:

انسان به معنای اخلاقی هر چه هست یا باید باشد، خوب یا بد، باید خود را برای آن بسازد یا ساخته باشد. یعنی مسئول شأن اخلاقی انسان، خوب یا بد، خود انسان است. هر دو وضعیت باید معلول اراده آزاد خودش باشد. چه در غیر این صورت صفات او را نمی‌توان به حساب خودش نهاد و در نتیجه او اخلاقاً نه خوب است و نه بد. اگر موضوع از این قرار است که انسان خوب آفریده شده است، معنای آن بیش از این

نیست که او متمایل به خیر است و استعداد بنیادی او خیر است (innerhalb der, Kant, p.44).

اکنون باید به نکته دیگری در آرای رازی پردازیم که از یک طرف، یکی دیگر از دستاوردهای علمی اوست که پیش از این به مواردی از این دست پرداختیم و از طرف دیگر، با نظریه او در مورد اراده و فعالیت انسان برای تحقق برابری مرتبط است. رازی زمان را به دو بخش محدود و نامحدود تقسیم کرده است و در این تقسیم اولاً پیشگام دکارت است، ثانیاً نتایجی در تکمیل آزادی به دست آورده است و یا با اندک تفسیری می‌توان نتایجی جذاب در باب آزادی از آن به دست آورد. در عصر جدید دکارت در کنار مفهوم زمان مفهوم دیگری به نام استمرار (دیرند duration) را تعریف کرد. در نظر دکارت زمان مقدار حرکت است. پس اگر جسمی (فرضاً) حرکت نکند ماندگاری آن را

باید با مفهوم دیگری اندازه‌گیری کرد. این مفهوم، استمرار (دیرند) است. رازی هم به چنین تقسیمی قائل است. بنا بر گزارش ابوریحان، رازی ضمن بحث از قدمای خمسه، که یکی از آن‌ها زمان است، بین زمان و مدت فرق می‌نهد. به این ترتیب که عدد و لواحق آن بر زمان واقع می‌شود نه بر مدت. به عبارت دیگر، زمان مدت محدود و دهر مدت نامحدود است (شریف، ص ۶۲۱). ماجد فخری این تقسیم را نزدیک‌تر به معنایی که ما از آن درک می‌کنیم بیان کرده است: اقسام دوگانه زمان در نظر رازی عبارت است از زمان جزئی یا محدود و زمان کلی یا نامحدود. نوع اول قابل اندازه‌گیری است، اما نوع دوم قابل اندازه‌گیری نیست و نامتناهی و شبیه دهر (aeon) نوافلاطونی است. این مفهوم دهر نوافلاطونی معیار استمرار جهان عقلانی است. ۳ برای درک این زمان مطلق یا کلی به نظر رازی باید توجه خود را از تغییرات و حرکات عالم کیهان بازگردانیم و به مفهوم «حرکت ابدیت» معطوف کنیم. این حرکت ابدیت، همان زمان مطلق است (فخری، ص ۱۲۱).

دیدیم که رازی در جواب ابوحاتم پاسخ داد که اگر مردم بکوشند و بپردازند به آنچه در اختیار دارند برابری؛ و اکنون بنا بر گزارش ماجد فخری مفهوم دهر معیار استمرار جهان عقلانی است. از ترکیب این دو مضمون یعنی کوشش برای تحقق برابری و استمرار جهان عقلانی می‌توان به این نتیجه رسید که، همان‌گونه که در فلسفه آلمانی از لایب نیتس تا نیچه گسترش یافته است، انسان با تکیه بر اراده خود در قالب مدت نامحدود یا دهر، می‌تواند آفریدگار شرایط وجودی خود باشد. امروز با استفاده از مضامین فلسفه آلمانی می‌توانیم به درک این مطلب نایل شویم که (در نظر رازی هم) شرایط وجودی انسان، شرایط اگزیستانس است. به موجب این موقعیت که در جهان طبیعت (در کره زمین) فقط نصیب انسان شده است، انسان تمام موقعیت هستی خود را، خود می‌آفریند. ترکیب هستی با دهر یا مدت نامحدود (به اصطلاح رازی) سیلان یا صیوریتی به وجود می‌آورد که عبارت است از نحوه موجودیت انسان. این هستی ذاتی (به قول کانت Dasein) انسان، مستقل از شرایط جغرافیایی از قبیل نژاد، رنگ، دین، فرهنگ، جنس و... است. انسان بماهو موجودی است آزاد، خود بنیاد و آفریدگار تمام موقعیت‌های خود. اگر آنچه به رازی نسبت داده‌اند درست باشد (و دلیلی نداریم که صحت این انتساب را انکار کنیم)، آزادی ذاتی انسان نتیجه‌ای است که از نظریه او در مورد زمان و کوشش برمی‌آید. نتیجه نهایی این دیدگاه استقلال انسان از عوامل غیر انسانی است و این نتیجه‌گیری با عقیده‌ای که رازی در مورد وحی داشته است، سازگار است.

نتیجه

از عقلانیت در اندیشه رازی به نتایجی چون برابری، آزادی، استقلال و صیوریت ذاتی انسان دست یافتیم. کانت در گسترش عقلانیت و تشکیل جامعه مدنی، مفاهیم آزادی و برابری و استقلال را ویژگی‌های شهروند جامعه مدنی معرفی کرده است: عضو جامعه برآمده از اراده متحد مردم، شهروند حکومت است. ویژگی‌های شهروند عبارت است از اختیار (آزادی)، برابری، استقلال (Metaphysik der, Kant) . (p.314, sitten)

اما مفهوم صیوریت یا تحول ذاتی انسان حاکی از مقوله دیگری است، به عنوان رشد یا ترقی یا پیشرفت. صیوریت ذاتی انسان عملاً باید به معنی ذخیره‌سازی سرمایه‌های فرهنگی باشد و این معنایی است که مورد توجه اغلب نویسندگان غربی در قرن هجدهم، از جمله کانت، واقع شد. ماهیت این رشد و ترقی، البته رشد اخلاقی یعنی تحول و تکامل ارزش‌های اخلاقی انسان و آشنایی او با حقوق و تکالیف انسانی. در اینجا هم باید نتیجه عقاید رازی را از زبان کانت بیان کنیم:

به موجب یک اصل استوار که برای تمام انسان‌ها در هر زمانی یک اصل ثابت و تغییرناپذیر است، این حکومت [یعنی حکومت اخلاقی عقل] به طرف تکامل خود پیش می‌رود. می‌توان از پیش مشاهده کرد که این تاریخ چیزی جز حکایت نزاع دائمی بین دین خداپرستی و دین اخلاقی نیست، که در این نزاع انسان پیوسته مایل بوده است اعتقاد کلیسایی [یعنی اعتقاد برآمده از ادراک طبقه روحانی] را به عنوان اعتقاد تاریخی پیش کشد؛ در حالی که اعتقاد عقلانی ادعای برتری خود را که تنها وسیله تطهیر روح و اصلاح نفس است، هرگز مطرح نکرده است، چیزی که نهایتاً یک ادعای حقیقی و یقینی خواهد بود (Die Religion innerhalb der, Kant) ... (p.124).

کانت نمونه‌ای از افتضاحات و ابتذالات آنچه را که خود «اعتقاد تاریخی» و «اعتقاد کلیسایی» نامیده است، یعنی همان نظام اعتقادی که رازی را ملحد و کافر قلمداد کرد و مانع رشد اندیشه‌های او شد، چنین ترسیم می‌کند:

اینکه چگونه تعصبات صوفیانه در زندگی زاهدان و راهبان و تعظیم و تکریم قداست مجردان و تارکان دنیا انبوهی از انسان‌ها را به موجوداتی بی‌خاصیت و بی‌فایده برای زندگی اجتماعی تبدیل کرد؛ اینکه چگونه معجزات ادعایی در این رفتارها مردم را در دام خرافات کور اسیر کرد؛

اینکه چگونه دخالت ناروایی سلسله‌ها در زندگی مردم ذاتاً آزاد با ادعای تفسیر منحصر به فرد، که با صدای وحشتناک از دهان پر تکبر و غرور سنت برمی‌خاست، مسیحیت را بر سر عقاید تخیلی [که بدون تفسیر عقل ناب مطلقاً نمی‌توان در مورد آن‌ها به توافق رسید] به گروه‌های متخاصم تجزیه کرد؛ اینکه چگونه در شرق حکومت به جای اینکه طبقه روحانی را در محدوده یک نظام آموزشی معین قرار دهد [تا در این محدوده پیوسته به طرف یک نظام آموزشی حکومتی سوق داده شود] خود را با مقررات دینی روحانیان و خود طبقه روحانی مشغول کرده بود... چگونه در غرب، جایی که ایمان بدون توسل به قدرت دنیوی به حاکمیت رسید، نظم مدنی توأم با علوم توسط مدعیان خلافت الهی به فساد کشیده شد و از قدرت و کارایی افتاد؟ چگونه هر دو قسمت شرق و غرب جهان مسیحی، مانند نباتات و حیوانات بیماری که هنگام مرگ با جذب حشرات موزی تباهی خود را تسریع می‌بخشند، توسط بربرها سقوط کرد؟ چگونه در بخش غربی مسیحیت حاکمان روحانی مانند کودکان گرفتار طلسم و جادو شدند و برای به راه انداختن جنگ در آن سوی جهان [جنگ‌های صلیبی] شهرها را از سکنه تخلیه می‌کردند تا مردم را به جان یکدیگر بیندازند و آن‌ها را علیه حاکمان و رهبران به شورش و طغیان تحریک کنند و تنفر کسانی را که تشنه به خون آن‌ها هستند علیه همکیشان و هم‌مسلمانان در همان مسیحیت برانگیزند؟... [با مشاهده این امور می‌توان فریاد برآورد که] دین می‌تواند چنین شرارت‌هایی را برانگیزد (p.130, ibid).

اما این فقط تاریخ مسیحیت نیست که فریاد کانت را این گونه برآورده است. چنانکه پیش از این آوردیم، «عقلانیت» در فرهنگ ما از آرای معتزلی برخاست و این فرقه معتزله بودند که اولین بار ترازوی عقل را در سنجش باورهای دینی به کار بردند و به حق می‌توان گفت رازی در گسترش عقلانیت معتزلی مذهب است. حال به نمونه‌ای از قضاوت تاریخی در تاریخ اسلامی خودمان (و نه در مسیحیت) در مورد معتزله از زبان بیهقی توجه کنید:

بدان که خدای تعالی قوتی به پیغمبران صلوات‌الله علیهم اجمعین داده است و قوت دیگر به پادشاهان؛ و بر خلق روی زمین واجب کرده است که بدان دو قوت بیاورد و بداند، راه راست ایزدی بدانست؛ و هر کس که آن دو را [یعنی این دو قوت را] از فلک و کواکب و بروج داند، آفریدگار را از میان بردارد و معتزلی و زندیق و دهری باشد و جای او دوزخ بود» (بیهقی، ص ۹۹).

حال اینکه قوت پیامبران و پادشاهان را در کنار هم آوردن (اندیشه خلیفه الهی آورده کلیسا) و اینکه اطاعت پادشاهان و حاکمان را بر مردم واجب کردن (تثبیت استبدادی و تأیید حکومت‌های توتالیتر) مورد بحث ما نیست، اما آوردن نام معتزله در کنار دهریان و زندیقان حاکی از عقل ستیزی تاریخی (به معنی مورد نظر کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها) در فرهنگ سنتی ماست.

در این مقاله سعی کردیم با توسل به عناصر جدید عقلانیت در آرای دکارت، لاک و کانت، عقلانیت متروک در آرای رازی را با استفاده از قطعات کوتاهی که از نوشته‌های او باقی مانده و مورد استفاده نویسندگان تاریخ فلسفه واقع شده است، بر ملا کنیم تا اگر در مواضع دیگری چیزی در دفاع از عقلانیت گفته شود گمان نرود که این اندیشه برای ما بیگانه است و یک سره از منابع غربی است؛ اگرچه اندیشه‌های انسانی فراتر از انتساب به شرق و غرب است. جامعه امروز ما سخت تشنه و نیازمند عقلانیت است؛ خواه به زبان رازی ادا شده باشد، خواه به زبان کانت.

توضیحات

۱. از جمله پروفیسور جورج اف. مک لین (McLain, George F.) محقق امریکایی در یک گفتگوی حضوری در جمع دانشجویان دانشگاه مفید.

۲. اینکه مجال پرداختن به این پرسش نیست که چرا این اندیشه‌های «نو» در فرهنگ ما رشد نکرد و ما این مطلب را به غربی‌ها باختیم. من در نوشته‌های دیگری اشاره کرده‌ام که دو نهاد سترگ در فرهنگ ما، یکی تصوف و دیگری «علم فقه» در این مورد از همه عوامل مؤثرتر بوده است. عواملی چون تهاجم‌های نظامی به عوامل فوق اضافه شد و موجب گردید که در فرهنگ ما «علم» نهادینه نشود و این عدم سازماندهی موجب شد ما برسیم به جایی که اکنون رسیده‌ایم.

۳. این جمله را به خاطر بسپارید زیرا قریباً رابطه آن را با آزادی بیان خواهیم کرد.

منابع و مأخذ

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶.
- ابوحاتم الرازی، اعلام النبوه، انجمن فلسفه ایران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰.
- حنالفاخوری، خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- رازی، ابی بکر محمد بن زکریا، رسائل فلسفیه، طهران، المکتبه المرتضویه، بی تا.
- شریف، م.م. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، تاریخ الحکما، ترجمه مقصود علی تبریزی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۵.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ملل و نحل، ترجمه فارسی، توضیح الملل، مصطفی خالق داد هاشمی، تهران، اقبال، ۱۳۶۲.
- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- کانت، ایمانوئل، فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۰.
- کرین، هنری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۲.

لاک، دو رساله در حکومت مدنی، رساله دوم، فصل دوم (لاک) Civil Two Treatises of Government
 وایدز، ریچارد و رابرت سلز، مبانی فیزیک نوین، ترجمه علی اکبر بابایی و مهدی صفا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.

The Cambridge Dictionary of philosophy, rationality, U.S.A, Robert, Audi., ۱۹۹۷.

Koln, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Emmanuel, Kant,
 Konemann, ۱۹۹۵.

_____، Konemann, Koln, Die Metaphysik der sitten, ۱۹۹۵.

ذهن و هوش مصنوعی از دیدگاه سرل ۱

ترجمه سیدنصیر احمدحسینی

دانشجوی رشته دکترای مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی

چکیده

جان راجرز سرل در این گفتار به چهار مسئله عمده و بحث‌انگیز در فلسفه ذهن می‌پردازد، اما نقد او بر هوش مصنوعی از همه آن‌ها مهم‌تر و محوری‌تر می‌نماید. سرل با توسل به طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی می‌کوشد دو گانه‌انگاری ذهن و بدن را حل نماید. او کلیه حالت‌های ذهنی را معلول فرایندهای زیست‌شناختی اعصاب در مغز می‌داند. به نظر او، مغز به وجود آورنده ذهن و ذهن ویژگی سطح بالاتر مغز است. پدیده‌های ذهنی به اندازه پدیده‌های زیست‌شناختی نظیر رشد، گوارش و ترشح صفرا واقعی هستند و نمی‌توان آن‌ها را به چیزی دیگر نظیر رفتار یا برنامه رایانه‌ای فروکاست. میان سطح ذهنی و سطح زیست‌شناختی اعصاب، سطح واسطه‌ای از محاسبه وجود ندارد. برنامه رایانه‌ای چیزی بیش از یک دستور زبان نیست، حال آنکه ذهن دارای معناست و دستور زبان ما را از معناشناسی بی‌نیاز نمی‌کند. واژگان کلیدی: حیث التفاتی، آگاهی، ناآگاهی، پدیده‌های ذهنی، ذهن و بدن، هوش مصنوعی، زیست‌شناسی اعصاب.

×××

کار من در فلسفه ذهن (Philosophy of mind) از خلال کار پیشینم در فلسفه زبان، به-

آینه معرفت

ویژه نظریه افعال گفتاری، بسط و گسترش یافت. بیشتر کارم در فلسفه ذهن با موضوع حیث التفاتی ۲ و ساختار آن، به ویژه حیث التفاتی ادراک حسی و عمل و ارتباط حیث التفاتی ذهن با حیث التفاتی زبان مربوط بوده است. همچنین در باب علم شناختی (cognitive science) به ویژه در مورد نقاط ضعف الگویی رایجی و ذهن مطالب زیادی نوشته‌ام. کار دیگرم مربوط به مشکل ذهن و بدن، ماهیت و ساختار آگاهی (شعور)، رابطه آگاهی با ناآگاهی، شکل مناسب تبیین در علوم اجتماعی و در تبیین رفتار انسانی به طور عام، و زمینه حیث التفاتی بوده است. من فقط می‌توانم شمار اندکی از این موضوعات را در این مقاله به بحث گذارم؛ از این رو، بحثم را به چهار مورد از بحث‌انگیزترین حوزه‌ها محدود می‌کنم.

مشکل ذهن و بدن

مشکل سنتی ذهن و بدن از این فرض دکارتی پدید می‌آید که «ذهنی» و «فیزیکی» نام دو مقوله مابعدالطبیعی مختلف درباره پدیده‌هاست. با در نظر گرفتن این فرض، این مسئله مطرح می‌شود که ارتباط میان این دو چگونه است، و به خصوص روابط علی و معلولی (causal relations) چگونه می‌تواند وجود داشته باشد؟ بسیاری از فیلسوفان معاصر ذهن، هر چند که همواره از این نکته آگاه نبوده‌اند، اما این فرض اساسی را می‌پذیرند که «ذهنی بودن»، که به صورت خام بر حسب آگاهی، شخصی بودن، خصوصی بودن، کیفیات پدیداری و جز آن تفسیر می‌شود، مستلزم «غیر فیزیکی بودن» (physical - non) است؛ و «فیزیکی بودن» مستلزم «غیر ذهنی بودن» (mental - non) است.

کسانی که خود را ماده‌گرا می‌دانند نوعاً وجود هر گونه پدیده‌های ذهنی خاص و فروناکاستنی (irreducible) را انکار می‌کنند و کسانی که خود را دوگانه‌انگاران ناظر به ویژگی‌ها یا نظریه پردازان دو جنبه‌ای (dual aspect theorists) می‌دانند، معتقدند که باید به وجود پدیده‌های غیر فیزیکی در جهان اذعان نماییم. من ضمن رد این مفروضات، فکر می‌کنم هر دو دسته در اشتباه‌اند. به نظر من این یکی از آن مسائل نادر و

ذهن و هوش مصنوعی از دیدگاه سرل

غریب در فلسفه است که شما، هم می‌توانید کیک تان را داشته باشید و هم، آن را بخورید. ماده‌گرایان در اعتقادشان مبنی بر اینکه جهان سراسر متشکل از پدیده‌های فیزیکی است، بر حق‌اند؛ دوگانه‌انگاران نیز در اینکه جهان در بردارنده پدیده‌های ذهنی تحویل ناپذیر، نظیر حالت کنونی من درباره آگاهی است، برحق‌اند. ادعای من این است که این دیدگاه‌ها ناسازگار (inconsistent) نیستند. برفرض که هر دو دیدگاه درست باشد لازم است مفاهیم «ذهنی» و «فیزیکی» را دوباره تعریف نمایم.

راه حل این ناسازه (paradox) ظاهری آن چیزی است که من آن را طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی می‌نامم. پدیده‌های ذهنی بخشی از تاریخ زیست‌شناختی طبیعی ما هستند و تا آن حد بخشی از زیست‌شناسی به شمار می‌روند که [اموری مانند] رشد، گوارش، ترشح آنزیم و تولید مثل. بنابراین تفسیر، شکل کلی روابط میان ذهنی و فیزیکی را می‌توان به صورت ذیل بیان کرد:

کلیه حالت‌های ذهنی، از ژرف‌ترین اندیشه‌های فلسفی گرفته تا غلغلک‌ها و خارش‌های بسیار جزئی معلول فرایندهای زیست‌شناختی اعصاب در مغز هستند. با توجه به دانسته‌های ما درباره چگونگی کارکرد جهان، این نکته به خوبی ثابت شده است. فرایندهای عصبی منجر به رویدادها و حالت‌های ذهنی می‌شوند، اما این حالت‌ها و رویدادهای ذهنی چه هستند؟ آیا رابطه علی معلولی میان این دو ما را به نوعی دوگانه‌انگاری ملتزم نمی‌کند؟ نه! پدیده‌های ذهنی، نظیر حالت‌های آگاهی هوشیارانه کنونی من نسبت به میزبان که در مقابل من است، ویژگی‌های سطح بالاتر مغزاند، اما چگونه می‌تواند چنین باشد؟ چگونه می‌تواند بدون دو رویداد متمایز، و در نتیجه دو پدیده متفاوت ذهنی و فیزیکی روابط علی و معلولی‌ای وجود داشته باشد؟ در واقع این نوع رابطه کاملاً در طبیعت شایع و متداول است. میعان آب لیوانی را که در مقابل من است یا صلابت میزبان را که روی آن کار می‌کنم در نظر بگیرید. هر چند که کل دستگاه از عناصر سطح پایین‌تر تشکیل می‌شود، اما در هر دو مورد ویژگی سطح بالاتر دستگاه معلول رفتار عناصر و ملکول‌های سطح پایین‌تر هستند. به همین ترتیب، در مغز ویژگی سطح بالاتر دستگاه، یعنی آگاهی، معلول رفتار عناصر سطح پایین‌تر، یعنی سیناپس‌ها^۳، یاخته‌های عصبی، بخش‌ها^۴ و جز آن هستند، هر چند که کل دستگاه از

آن‌ها و (دیگر) عناصر سطح پایین تر تشکیل می‌شود. و درست همین گونه که میعان و صلابت دستگاه‌های ملوکولی و ویژگی هیچ ملوکولی نیست، آگاهی در مغز نیز ویژگی هیچ یاخته عصبی‌ای نمی‌باشد. همان‌طور که میعان و صلابت، مواد مجزا و مستقلی نیستند؛ به همین ترتیب، می‌توان گفت، ترشح ملوکول‌ها، و نیز آگاهی و حیث التفاتی عصاره‌های جداگانه‌ای نیستند که یاخته‌های عصبی ترشح کنند؛ آن‌ها صرفاً حالت‌هایی هستند که [در آن حالات] کل دستگاه عصبی در زمان‌های خاص و تحت شرایط خاصی قرار دارد.

ما می‌توانیم طبیعت گرایي زیست‌شناختی را به صورتی نسبتاً ناپخته در این دو گزاره خلاصه کنیم:

(۱) مغز ذهن را به وجود می‌آورد.

(۲) ذهن ویژگی‌های سطح بالاتر مغز است.

دو توضیح: اولاً همانند‌ی‌هایی همچون کلیه همانندی‌ها وجود دارد که تا کنون تنها این بار از آن‌ها استفاده کرده‌ام. ناهمانندی‌های بسیاری میان روابط صلابت و میعان برای رفتار ملوکولی از یک سو، و روابط آگاهی و حیث التفاتی برای رفتار عصبی از سوی دیگر وجود دارند. مهم‌تر از همه، آگاهی به لحاظ همان ماهیت شخصی و دست کم تا اندازه‌ای «خصوصی» و «درونی» خود، برای همه ناظران کاردان به طور یکسان در دسترس نیست.

ثانیاً من مدعی نیستم که همه مسائل مربوط به روابط ذهن و بدن اکنون حل شده است. بر عکس، بحث در این خصوص را از منظر زیست‌شناسی اعصاب اکنون آغاز می‌کنیم. اما همین که بینیم برای روابط ذهن و مغز راز و ابهام فلسفی یا مابعدالطبیعی‌ای وجود ندارد، می‌توانیم مسئله تعیین جزئیات دقیق روابط ذهن و بدن را از فلسفه، حوزه‌ای که ذهن و بدن به آن تعلق ندارد، بیرون آورده و در زیست‌شناسی اعصاب (neurobiology)، حوزه‌ای که متعلق به آن است، داخل نماییم. پرسش‌هایی در باب اینکه چگونه دقیقاً فرایندهای مغزی علت پدیده‌های ذهنی هستند و چگونه در کالبد شناسی اعصاب محقق می‌شوند، مسائل علمی - تجربی هستند، نه مسائلی برای تحلیل فلسفی. «راه حل» مشکل ذهن و بدن به ما امکان می‌دهد که به چند مسئله سنتی دیگر پردازیم:

مشکل اذهان دیگر

دیدگاه معیار این است که:

- (۱) به وجود آگاهی در دیگران از طریق استنتاج (inference) آگاه می‌شویم.
- (۲) این استنتاج براساس مشاهده رفتار دیگران، به‌ویژه رفتار ظاهری آنان، استوار است.
- (۳) اصل استنتاج شباهت (analogy). چون رفتار دیگران در شرایط مشابه، شبیه رفتار ماست، استنتاج می‌کنیم که حالت‌های ذهنی آنان [نیز] شبیه حالت‌های ذهنی ما می‌باشد.

به عقیده من [گزاره‌های] (۱) تا (۳) همه نادرست‌اند. روابط ما با دیگران و به طور کلی با جهان جز در شرایط خاص، معرفت‌شناسانه (epistemic) نیست. جز در همان شرایط خاص، استنتاج نمی‌کنم که دیگران آگاه هستند. اطمینان من به اینکه دیگران آگاه هستند، مبتنی بر رفتار آنان نیست. اگر اطمینان من براساس رفتار بود باید استنتاج می‌کردم که رادیوی من آگاه است، زیرا رادیو بیش از هر انسانی که تاکنون با وی روبه‌رو شده‌ام درگیر رفتار ظاهری متنوع‌تر و منسجم‌تر است. پایه اطمینان من به اینکه دیگران آگاه هستند این است که می‌بینم ساختار علی آنان شبیه ساختار علی من است. آنان دارای چشم، بینی، پوست، دهان و اعضای دیگر هستند و این رفتار صرفاً به این دلیل به مسئله حالت‌های آگاهانه آنان مربوط می‌شود که آن را در نظام علی معلولی کلی مناسب می‌دانیم. اصلی که اطمینان کامل مرا به وجود دیگر اذهان تضمین می‌کند این نیست که: رفتار مشابه پس حالت‌های ذهنی مشابه، بلکه این است که: ساختارهای علی مشابه پس روابط علی و معلولی مشابه.

نظریه پدیدار ثانویه

برای هر عامل آگاه روشن است که آگاهی [او] به طرز تعیین‌کننده‌ای بخشی از روابط علی او با جهان به شمار می‌رود. من تصمیم می‌گیرم دستم را بلند کنم و این کار را انجام می‌دهم. هیچ فیلسوف یا زیست‌شناس اعصاب نمی‌خواهد ما را متقاعد کند که روابط علی‌ای وجود ندارد. اما چگونه چنین چیزی ممکن است؟ آیا آگاهی، استیل کولین^۶ (ناقل عصبی که اغلب عهده‌دار حرکت‌های ماهیچه‌ای است) ترشح

می‌کند، یا آکسون‌ها و دندریت‌ها را مرتعش می‌کند؟ بر اساس تفسیری که طبیعت‌گرایی زیست‌شناختی به دست می‌دهد، آگاهی از نظر علی به گونه‌ای مؤثر است که خصوصیت بارز ویژگی‌های دستگاه سطح بالاتر به شمار می‌رود. مثلاً صلابت پیستون موتور خودرو کاملاً معلول دستگاهی است که از اجزای ریز ساخته شده و در همان دستگاه تحقق می‌یابد. اما صلابت از این رهگذر پدیدار ثانوی نمی‌گردد. صلابت پیستون از نظر علی و معلولی برای کار کردن موتور ضروری است. به همین نحو آگاهی کاملاً معلول دستگاهی است که از یاخته‌های عصبی ساخته شده و در آن تحقق می‌یابد، اما آگاهی از این رهگذر پدیدار ثانوی نمی‌گردد. اینکه آگاهی ریشه در دستگاه عصبی دارد، صرف نظر از اینکه پدیدار ثانوی بودن آن را نشان می‌دهد، دقیقاً توضیح می‌دهد که چگونه می‌تواند، مانند دیگر ویژگی‌های علی سطح بالاتر دستگاه‌ها، از نظر علی مؤثر باشد.

نقد علم در حوزه شناخت

علم در حوزه شناخت، در حال حاضر، یکی از هیجان‌انگیزترین حوزه‌ها در مطالعه ذهن است، اما متأسفانه بر پایه اشتباهی استوار شده است. این اشتباه لازم نیست ویرانگر باشد، [زیرا] بسیاری از علوم موفق دیگر [نیز] بر پایه اشتباهاتی مبتنی بوده‌اند. اشتباه این است: ذهن یک برنامه رایانه‌ای است که در مغز اجرا می‌شود.

این دیدگاه را، که من آن را «هوش مصنوعی قوی» (Strong Artificial Intelligence) (به طور خلاصه AI قوی) نامیده‌ام، می‌توان در یک جمله رد کرد. ذهن نمی‌تواند با برنامه رایانه‌ای یکی باشد، زیرا برنامه به لحاظ نحوی (از نظر دستور زبان) در چارچوب استفاده درست از نمادهای صوری مانند صفرها و یک‌ها تعریف می‌شود، و حال آنکه ذهن دارای محتوای ذهنی یا معنایی است؛ ذهن چیزی بیش از نحو (دستور زبان) دارد و دارای معناشناسی است. این رذیه به استدلال اتاق چینی (The Chinese Room Argument) معروف است، زیرا من در اصل آن را با حکایت تمثیلی ذیل روشن نموده‌ام.

تصور کنید که من، یعنی کسی که چینی زبان مادری او نیست، با تعداد زیادی از نمادهای چینی که در درون جعبه‌ها قرار دارند، در اتاقی زندانی شده‌ام. برای اینکه نمادهای چینی را با نمادهای چینی دیگر تطابق دهم و دسته‌ای از نمادهای چینی را در پاسخ به سایر نمادهای چینی که از پنجره به درون اتاق انداخته می‌شوند، بازپس بدهم، کتاب راهنمای استفاده [از نمادها] به زبان انگلیسی در اختیار من قرار داده شده است. بی آنکه بدانم به این نمادهایی که از پنجره به درون [اتاق] انداخته می‌شوند، پرسش‌ها، و نمادهایی را که بازپس می‌دهم پاسخی به این پرسش‌ها و به جعبه‌هایی از نماد که در اختیار دارم پایگاه داده‌ها می‌گویند. کتاب راهنمای استفاده [از نمادها] را طراحی کرده‌اند، برنامه‌نویس می‌گویند و به من برنامه نامیده‌اند. به افرادی که پرسش‌ها را به من می‌دهند و راهنمای استفاده [از نمادها] را طراحی کرده‌اند، برنامه‌نویس می‌گویند و به من رایانه. تصور می‌کنیم که من در جابه‌جا کردن نمادها مهارت زیادی به دست آورده‌ام و برنامه‌نویسان در نوشتن برنامه، که بالمآل «پاسخ‌های من به این «پرسش‌ها» از پاسخ‌های کسی که زبان مادری‌اش چینی است غیر قابل تمیز می‌شوند. برای فهم زبان چینی آزمون تیورینگ را پشت سر می‌گذارم. اما با وجود این، یک کلمه چینی نمی‌فهمم و - همین نکته این حکایت تمثیلی است - اگر بر اساس اجرای برنامه برای فهم زبان چینی، چینی نمی‌فهمم، پس هیچ رایانه رقمی (digital computer) صرفاً بر این اساس زبان چینی نمی‌فهمد. زیرا، آن واجد چیزی نیست که من فاقد آن هستم.

این جواب رذیه‌ای علیه [دیدگاه] هوش مصنوعی قوی است. این رذیه، مانند همه استدلال‌ها دارای ساختار منطقی است که از نتیجه حاصل از سه مقدمه [ذیل] گرفته شده است:

مقدمه ۱: برنامه صوری (نحوی) است.

مقدمه ۲: ذهن دارای محتوا (معنا) است.

مقدمه ۳: نحو برای معناشناسی کافی نیست.

حکایت اتاق چینی صدق مقدمه ۳ را آشکار می‌سازد. به طور منطقی از این سه گزاره این نتیجه به دست می‌آید:

[نتیجه]: برنامه، ذهن نیست.

و این نتیجه هوش مصنوعی قوی را نفی می‌کند. از میان استدلال‌هایی که تاکنون ارائه کرده‌ام این یکی را از همه محکم‌تر و معتبرتر می‌دانم، اما باید بگویم که هیچ چیزی بیش از این استدلال بحث برانگیز نبوده است. وقتی غیرمعقول بودن پاسخ‌های متنوعی را که بیش از یک دهه به استدلال اتاق چینی داده‌اند می‌بینم، همواره شگفت زده می‌شوم.

برخی بدفهمی‌ها در مورد استدلال اتاق چینی و اهمیت آن وجود دارد. بسیاری از مردم تصور می‌کنند که استدلال اتاق چینی اثبات می‌کند «رایانه نمی‌تواند بیندیشد»، اما این گفته نادرست است. معنای اصلی «رایانه» همان «شخصی است که عمل محاسبه را انجام می‌دهد». بر اساس این تعریف، هر گاه به محاسبه چیزی پردازیم، مانند رایانه‌ها هستیم و مطمئناً می‌توانیم بیندیشیم. تعریف «رایانه» (حسابگر) و «محاسبه» که چندی است تحول و بسط یافته، به معنای چیزی است که بتوانیم یک تفسیر رایانه‌ای را به آن نسبت دهیم. این تعریف این نتیجه را در پی دارد که هر چیزی رایانه است، زیرا همواره می‌توانید صفرها و یک‌ها را به چیزی نسبت دهید. به طور مثال، درب را در نظر بگیرید: فرض کنیم درب باز = 0 و درب بسته = 1 باشد. در این صورت، درب یک رایانه ابتدایی است. نه تعریف مضیق (narrow definition) اولیه و نه تعریف موسع (expanded definition) جدید از محاسبه هیچ کدام دارای این پیامد نیستند که رایانه نمی‌تواند بیندیشد. برعکس، بر اساس تعریف محدود کلیه رایانه‌ها اندیشمند هستند. بر اساس تعریف موسع، هر چیزی رایانه است، پس به طریق اولی همه اندیشمندان رایانه هستند.

بدفهمی موجود دیگر در خصوص استدلال اتاق چینی این است که تصور می‌شود من استدلال می‌کنم که به عنوان یک مسئله منطقی، یعنی به عنوان یک ضرورت پیشینی (a priori necessity) تنها مغز می‌تواند دارای آگاهی و حیث التفاتی باشد. اما چنین ادعایی ندارم. نکته این است که در واقع می‌دانیم مغز این کار را از نظر علی انجام می‌دهد و از اینجا این نتیجه منطقی به دست می‌آید که هر دستگاه دیگری که این کار را به طور علی انجام دهد، یعنی موجب آگاهی و حیث التفاتی گردد، باید برای انجام آن دست کم قدرت علی برابر با قدرت مغز انسانی و حیوانی داشته باشد. اما از این نکات چنین برداشت نمی‌شود که دستگاه‌های دیگر باید برای انجام آن دارای سلول‌های عصبی باشند. (مقایسه کنید: هواپیمای پرواز لازم نیست پر داشته باشد، بلکه باید برای چیره شدن بر نیروی گرانش در جو زمین، در قدرت علی با پرندگان شریک باشد.) مسئله‌ای که دستگاه‌ها در مورد آن از نظر علی قادر به ایجاد آگاهی و حیث التفاتی هستند، یک مسئله تجربی واقعی است و با نظریه پردازشی پیشینی پایان نمی‌یابد. از آنجا که دقیقاً نمی‌دانیم چگونه مغز این کار را انجام می‌دهد برای پی بردن به نحوه کارکرد انواع دستگاه‌های طبیعی یا مصنوعی در موضع ضعیفی قرار داریم. اما هیچ مانع منطقی یا مابعدالطبیعی برای آگاهی و حیث التفاتی‌ای که در برخی از انواع دستگاه‌ها، خواه طبیعی و خواه مصنوعی، به وجود می‌آیند، وجود ندارد.

حتی استدلال نیرومندتری علیه الگوری رایانه‌ای ذهن که آن را پس از سال ۱۹۹۰ منتشر کرده‌ام، وجود دارد. تمایز میان ویژگی‌های ذاتی جهان که وجودشان مستقل از ماست و آن دسته از ویژگی‌های جهان که وجودشان بستگی به ناظران، استفاده‌کنندگان، سازندگان و به طور کلی بستگی به حیث التفاتی دارد، یک تمایز بنیادین است که برای همه علوم اساسی است. اینکه چیزی از رشته‌های سلولز ساخته شده، ذاتی است، [اما] اینکه آن چیز، صندلی است بستگی به ناظر دارد، ولو اینکه همان چیز هم از الیاف سلولز ساخته شده باشد و هم صندلی باشد. به طور کلی علوم طبیعی به ویژگی‌های ذاتی طبیعت می‌پردازد، [اما] علوم اجتماعی و ویژگی‌هایی را مورد بحث قرار می‌دهد که بستگی به ناظر دارد. من عبارت «بستگی به ناظر» را به کار می‌برم تا مفاهیم استفاده‌کننده، سازنده، طرح، بستگی به حیث التفاتی و مانند آن را در بگیرد.

اکنون، وضعیت محاسبه از چه قرار است؟ آیا ذاتی است یا بستگی به ناظر دارد؟ بر اساس تعریف مضیق که پیشتر ذکر شد، آنجا که عوامل آگاه عملاً به کاری، مثلاً به محاسبه می‌پردازند، محاسبه ذاتی است. این چیزی نیست که هر ناظری در بیرون به آن معتقد باشد. اگر $2 + 2$ را جمع می‌زنم تا ۴ را به دست آورم، این عمل، امر ذاتی مربوط به من است، اما در مورد مدار الکترونیکی که اکنون این مقاله را پیرامون آن می‌نویسم چطور؟ چنین مواردی از محاسبه بستگی به ناظر دارد. این شیء در ذات خود مدار الکترونیکی‌ای است با حالت‌های گذر ۱۰ میان سطوح ولتاژ. اما اینکه این شیء یک «رایانه» است، نظیر این واقعیت که شکل‌های روشن روی صفحه نمایش مقابل من کلمات و جملات هستند، بستگی به ناظر دارد. این واقعیت ساده که محاسبه بستگی به ناظر دارد، کوبنده این ادعا است که مغز یک رایانه [حسابگر] رقمی است. این پرسش که «آیا مغز یک رایانه رقمی است؟» فاقد معنای روشنی است. اگر پرسیده شود «آیا مغز فی حد ذاته یک رایانه رقمی است؟» پاسخ این است: هیچ چیزی فی حد ذاته رایانه رقمی نیست. فرابندی رایانه‌ای است که صرفاً بستگی به ناظر یا استفاده‌کننده‌ای داشته باشد که تفسیر رایانه‌ای را به آن نسبت می‌دهد. اگر پرسیده شود «آیا می‌توانیم تفسیر رایانه‌ای را به مغز نسبت دهیم؟» پاسخ این است: می‌توانیم تفسیر رایانه‌ای را به هر چیزی نسبت دهیم.

این استدلال مستقل از استدلال اتاق چینی است. آن استدلال نشان داد که معناشناسی ذاتی دستور زبان (نحو) نیست، این یکی نشان می‌دهد که دستور زبان ذاتی فیزیک نیست. نتیجه [سخن] این است که نظریه رایانه‌ای ذهن نامنسجم (incoherent) است و به دلیل نداشتن معنای روشن، آزمون ناپذیر است. پاسخی برای این پرسش وجود ندارد: کدام واقعیت‌های ذاتی فیزیکی در مورد این دستگاه، آن را رایانه‌ای می‌سازد؟

مرکزی بودن آگاهی

تا همین اواخر، مباحث اندکی پیرامون آگاهی در فلسفه، روان‌شناسی و علوم شناختی مطرح شده بود و برای این غفلت دلایل تاریخی وجود دارد، اما به دلیل اینکه آگاهی مفهوم ذهنی مرکزی است، غفلت از آگاهی پیامدهای ناگواری را در پی داشته است. همه مفاهیم ذهنی دیگر از قبیل شخصی بودن؛ حیث التفاتی و علیت ذهنی را که محوری و اساسی‌اند تنها در چارچوب حالت‌ها و فرایندهای ذهنی آگاهانه می‌توان فهمید.

وقتی [می‌بینیم] در هر آن معینی بیشتر حالت‌های ذهنی ما، باورهای ما، میل‌ها، خاطره‌ها و غیره ناآگاهانه هستند، چه بسا غریب به نظر آید اگر بگویم آگاهی مفهوم ذهنی مرکزی است. اما ارتباط اساسی میان آگاهی و ناآگاهی را به این صورت می‌توان بیان کرد: میان مفهوم آگاهی و مفهوم ناآگاهی ارتباط منطقی‌ای وجود دارد به گونه‌ای که اگر حالتی بخواهد حالت ذهنی ناآگاهانه باشد، باید آن نوع چیزی باشد که اصولاً بتواند آگاهانه باشد. من این اصل را «اصل ارتباطی ۱۱» می‌نامم.

برای اصل ارتباطی استدلال‌های فراوانی وجود دارد، اما شاید ساده‌ترین آن‌ها این [استدلال زیر] باشد. جز برحسب آگاهی یا دست یافتن به آگاهی هیچ راهی برای قابل فهم نمودن مفهوم شکل وجه نگرانه ۱۲ حالت التفاتی وجود ندارد. هر حالت التفاتی دارای چیزی است که من آن را «شکل وجه نگرانه» می‌نامم. شکل وجه نگرانه درست به این معنا است که تحت پاره‌ای از جوه و نه وجوه دیگر شرایط تحقق (شرایط استیفا) ۱۳ خود را باز می‌نمایاند. بنابراین، به طور مثال، میل به آب با میل به H_2O متفاوت است حتی اگر آب با H_2O یکی باشد. اگر بخواهم چیزی را از وجه (جنبه) «آب» [بودن] باز نمایانم، شکل وجه نگرانه متفاوتی دارد با [حالتی] که همان ماده [یعنی آب] را از وجه « H_2O » [بودن] باز نمایانم. آنچه در مورد این مثال صادق است به طور کلی صادق است. تمام حالت‌های التفاتی شرایط تحقق خود را تحت برخی از جوه، و نه وجوه دیگر، باز می‌نمایانند؛ و این [خصوصیت] دارای این پیامد است که هر حالت التفاتی، آگاهانه یا ناآگاهانه، شکل وجه نگرانه خود را دارد.

برای حالت‌های التفاتی آگاهانه، مانند میل آگاهانه به آب، در مورد تعیین شکل وجه نگرانه [آن] مشکلی وجود ندارد. چگونگی اندیشیدن انسان درباره هر چیزی، که آن حالت درباره آن است، شکل وجه نگرانه آن را معین می‌کند. اما در مورد حالت‌های التفاتی ناآگاهانه چطور؟ هنگامی که یک حالت ذهنی کاملاً ناآگاهانه است، تنها واقعیت جاری (موجود) آن حالت، به صورت فرایندها و حالت‌های فیزیولوژی اعصاب است. از این رو، تنها معنایی که می‌توانیم به این ادعا که حالت التفاتی ناآگاهانه شکل وجه نگرانه معینی دارد، ببخشیم، این است که آن حالت آن نوع چیزی است که می‌تواند به صورت اندیشه‌ها و اعمال آگاهانه و مانند آن، به آگاهی بیاید.

پس، هنگام ناآگاهی، هستی‌شناسی (ontology) ناآگاهی چیست؟ به عبارت دقیق‌تر، تنها هستی‌شناسی جاری ناآگاهی، هستی‌شناسی فرایندها و حالت‌های زیست‌شناختی اعصاب است. تا آنجا که به واقعیت جاری مربوط می‌شود، همه حیات ذهنی من متشکل از دو و فقط دو ویژگی است: آگاهی و فرایندهای زیست‌شناختی اعصاب. وقتی از حالت‌های التفاتی ناآگاهانه سخن به میان می‌آوریم، درباره قابلیت مغز در جهت تولید اندیشه‌ها و اعمال آگاهانه و مانند آن صحبت می‌کنیم.

پس، اوصاف حالت‌های ذهنی ناآگاهانه به یک معنا «گرایشی» (dispositional) هستند. اینکه بگویم مردی که به خواب عمیقی فرو رفته معتقد است که کلیتون رئیس جمهور است مانند این است که بگویم بطری مایع روی قفسه، حاوی سم یا سفیدکننده است. این سخن حاکی از آن نیست که این ماده کسی را در جا مسموم می‌کند یا چیزی را سفید می‌کند، بلکه [این سخن] این ماده را بر حسب قابلیت علی آن، نه بر حسب تحقق جاری آن قابلیت، توصیف می‌کند. حال، به نحو مشابهی با اوصاف حالت‌های ذهنی ناآگاهانه، وقتی از کسی سخن می‌گوییم که حالت‌های ذهنی ناآگاهانه‌ای دارد، به توصیف مغز او می‌پردازیم [اما] نه بر حسب ویژگی‌های ساختاری آن بلکه بر حسب قابلیت علی آن، نظیر قابلیت علی برای اندیشیدن پیرامون اندیشه‌های مناسب در باب بیداری.

اصل ارتباطی مبنای دیگری برای نقد علوم شناختی در اختیار ما قرار می‌دهد. بسیاری از نوشته‌های مربوط به علوم شناختی حالت‌های ذهنی را که نه تنها در واقع ناآگاهانه هستند، بلکه علی‌الاصول ناآگاهانه‌اند، مسلم فرض می‌کند. آن‌ها از نوع اموری نیستند که بتوان آن‌ها را به آگاهی آورد. اگر محاسبه من درست باشد، این دیدگاه نامنسجم است، [زیرا] چنین حالت‌هایی وجود ندارد. تنها حالت‌های ذهنی ناآگاهانه، آن دسته از ویژگی‌های مغز هستند که قادرند این حالت را به صورت آگاهانه درآورند.

زمینه حیث التفاتی

بخش وسیعی از کار من در فلسفه ذهن مربوط به حیث التفاتی بوده است. از آنجا که برخی از دیدگاه‌های خودم را پیرامون این موضوع در مقاله دیگری در همین کتاب، با نام «Intentionality مطرح کرده‌ام، این قسمت از بحث را به جنبه‌ای اختصاص می‌دهم که دیدگاه‌های من با دیدگاه‌های متداول در این زمینه متفاوت است.

به نظر من، تمام حالت‌های التفاتی می‌توانند عمل کنند، یعنی آن‌ها تنها شرایط تحقق‌شان را نظیر شرایط صدق (truth conditions) در مورد باورها؛ یا تحقق (برآوردن) در مورد میل‌ها و قصدها، بر مبنای زمینه‌ای از قابلیت‌ها، توانایی‌ها، تمایلات، گرایش‌ها و دیگر ساختارهای علی که بر حسب دیگر حالت‌های التفاتی تحلیل نمی‌شوند و نمی‌توانند تحلیل بشوند، معین می‌کنند. این مسئله با عقیده متعارف (orthodoxy) کنونی در مورد زیر فرق می‌کند: بر اساس دیدگاه متداول کنونی، حالت‌های التفاتی اتمی (atomistic) نیستند، بلکه در درون شبکه‌های کل‌گرایانه‌ای (holistic networks) عمل می‌کنند که دارای حالت‌های التفاتی دیگر هستند. مثلاً، برای اینکه باور کنیم ناهار آماده است، باید شبکه‌ای از باورهای دیگر را [باخود] داشته باشیم؛ اما نکته‌ای که به آن می‌پردازم این است که افزودن بر تمام باورهای دیگر، خود این باورها تنها بر مبنای زمینه‌ای از توانایی‌ها، قابلیت‌ها، مهارت فنی و جز آن که در مجموعه باورهای دیگر تحلیل پذیر نیستند و نمی‌توانند قابل تحلیل باشند، عمل می‌کنند.

ساده‌ترین استدلال برای تر ناظر به زمینه [التفاتی] این است که اگر بکوشید در این شبکه رشته‌ها را تا آخر دنبال کنید، این کار بی‌پایان است. پایان‌ناپذیری صرفاً به این دلیل نیست که نمی‌دانید کجا توقف کنید بلکه به این دلیل است که هر حالت التفاتی دیگر رشته دراز و نامحدودی از تفسیرها را روا می‌دارد مگر اینکه چیزی که خود حالت التفاتی نیست تفسیر درست را تثبیت کند. بنابراین، اگر من جمله «شام آماده است» را بفهمم، باید بدانم که شام چیزی است که شما آن را می‌خورید. همچنین باید بدانم که شام با دهان خورده می‌شود و نه با گوش و انگشت پا. [و نیز] باید بدانم که شام از مواد خوراکی تهیه می‌شود که غیر از اعداد اول و کارخانه‌های اتومبیل‌سازی است. این فهرست باورها به طور نامحدودی ادامه می‌یابد، بلکه - و این نکته اساسی است - هر یک از باورهای دیگر خود تابع رشته دراز و نامحدودی از تفسیرهای متفاوت‌اند، و این پیامد را دارد که باید نقطه‌ای باشد که این رشته در آن نقطه متوقف شود. این رشته در مواجهه با جهان با توان ناچیز من متوقف می‌شود. به قول ویتهگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱)، که وی استدلال مشابهی را مطرح می‌کند، فهم را یک گونه بی‌منا از عمل تثبیت می‌کند - ما درست می‌دانیم چه کار کنیم - و به نظر من، چه کار کردن شامل چگونه فهمیدن، تفسیر کردن است و به تطبیق کردن حالت‌های التفاتی می‌گردد.

توجه به زمینه [التفاتی] همراه با نقد علوم شناختی، برای فهم شناخت انسانی لوازم مهمی را در پی دارد. به جای اینکه بگویم انسان‌ها در عمل به قابلیت‌های شناختی خود در همه جا از قواعدی پیروی می‌کنند که اصولاً در دسترس آگاهی نیستند، باید بگویم که آنان دارای ساختار زمینه‌ای هستند که آن‌ها را قادر می‌سازد تا به طرق خاصی به مواجهه با محیط خود بپردازند، و این ساختار چیزی است که وجود دارد، زیرا محیط زیست چیزی است که وجود دارد و روابط انسان‌ها با آن محیط چیزی است که وجود دارد.

نتیجه‌گیری

کار من در فلسفه ذهن به هیچ وجه کامل نیست. من در حال حاضر در مورد خصیصه اجتماعی بسیاری از پدیده‌های ذهنی و پیرامون نقش ذهن در ساختن واقعیت اجتماعی، واقعیت پول، دارایی، ازدواج، مشاغل، حکومت و دیگر نهادها کار می‌کنم. در این مقاله تنها چند موضوع مورد علاقه خودم را مورد بحث قرار داده‌ام. اما امیدوارم حتی در این مجال محدود و اندک ویژگی‌های عمده بینش کلی خودم

را به اجمال مطرح کرده باشم. پدیده‌های ذهنی بیش از هر چیز پدیده‌های زیست‌شناختی‌اند و به اندازه پدیده‌های زیست‌شناختی دیگر نظیر رشد، گوارش، فتوسنتز ۱۵ یا ترشح صفرا واقعی هستند و نمی‌توان آن‌ها را به چیزی دیگری مانند رفتار یا برنامه رایانه‌ای فروکاست. دقیقاً دو نوع فرایند هست که در مغز جریان دارند، آگاهی شخصی که اول شخص است و پدیده‌های مربوط به زیست‌شناسی اعصاب که سوم شخص‌اند. سخن از فرایندها و حالت‌های ذهنی ناآگاهانه همواره گرایشی است. سخن از پدیده‌های ذهنی ناآگاهانه که علی‌الاصول برای آگاهی غیر قابل دسترسی هستند، نامنسجم است. میان سطح ذهنی و سطح زیست‌شناختی اعصاب، سطح واسطه‌ای از محاسبه وجود ندارد و مسئله این نیست که ما فاقد شهادتی برای چنین سطحی هستیم بلکه ادعایی است که به دلیل عدم انسجام آزمون ناپذیر است. یک علم اصیل و حقیقی ناظر به شناخت دست کم سه سطح از تبیین را جایز می‌شمارد - سطح زیست‌شناختی اعصاب، سطح حیث التفاتی و سطح کارکردی که عمل قابلیت‌های زمینه‌ای را بر حسب نقش کارکردی آن‌ها در حیات ارگانیزم مشخص می‌کند.

توضیحات

۱. این گفتار ترجمه مقاله‌ای تحت عنوان Searle, John R. از منبع ذیل است:

Edited by Samuel Guttenplan, Blackwell, A Companion to the Philosophy of Mind
pp.544-550, 1998, Publishers.

جان آر. سرل استاد فلسفه ذهن و زبان در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی است. در اینجا شایسته است از استاد فرزانه و بزرگوار جناب آقای دکتر امیر دیوانی، که برخی از جمله‌ها و واژگان دشوار این ترجمه را اصلاح نمودند، صمیمانه سپاسگزاری نمایم. همچنین متذکر می‌شوم که ترجمه ایشان تحت عنوان «ذهن، مغز و علم» از همین مؤلف برایم بسیار سودمند و راهگشا بوده است - م.

۲. intentionality یا حیث التفاتی قابلیت ذهن برای معطوف کردن خود به اشیاء است. حالت‌های ذهنی، مانند اندیشه‌ها، باورها، امیدها (و غیره) به این معنا نماد حیث التفاتی هستند که همواره معطوف به چیزی و متوجه چیزی هستند: اگر امیدوار باشید، باور یا میل داشته باشید، باید به چیزی امیدوار یا میل داشته باشید. امید، باور، میل و هر حالت ذهنی دیگر که به چیزی معطوف است، حالت‌های التفاتی شناخته می‌شوند. حیث التفاتی به این معنا صرفاً پیوند فرعی با مفاهیم متعارف قصد و قصد کردن دارد. قصد انجام کاری، یک حالت التفاتی است، زیرا انسان نمی‌تواند قصد داشته باشد بدون اینکه قصد چیزی (کاری) داشته باشد، بلکه قصدها صرفاً یکی از انواع متعدد حالت‌های ذهنی التفاتی هستند (Craig, p. 399) - م.

۳. سیناپس (synapse) از ریشه یونانی به معنای «پیوندگاه»، «نقطه تماس» محل اتصال بین تکمه انتهایی اکسون یک نورون و بخشی از غشای داندیتریتی یا تنه سلولی نورونی دیگر... سیناپس ممکن است شیمیایی یا الکتریکی باشد. سیناپس‌های شیمیایی به عنوان پیام‌رسان از ناقل‌های عصبی استفاده می‌کنند (پورافکاری، ج ۲، ص ۱۴۷۵) - م.

۴. بخش‌ها (modules): قوه ادراکی یا شناختی فرضی و نسبتاً مشخص، مثل مدول زبان یا مدول ادراک فضایی است. بخش‌مندی ذهن (modularity of mind): بسیاری از توصیف‌های نظری که علم‌شناختی ارائه می‌دهد بر اساس این فرض استوار است که فرایندهای شناختی از خرده نظام‌ها یا بخش‌هایی تشکیل شده که مثل واحدهای مجزا و تاحدی مستقل از هم عمل می‌کنند. ارتباط خاصی که این بخش‌ها به طور سری یا موازی با هم دارند مدل پردازش اطلاعات را برای توانایی‌های شناختی به وجود می‌آورد. این سازمان ذهن، که معمولاً «بخش‌مندی ذهن» نامیده می‌شود، موضوع مباحث بسیاری بوده است که قسمتی از آن‌ها را می‌توان در کتاب فودور (۱۹۸۳) با همین عنوان یافت (همان، ج ۲، ص ۹۴۵؛ آیسنگ، ص ۱۰۹ و ۱۱۰) - م.

۵. نظریه پدیدار ثانوی (Epiphenomenalism) نظریه‌ای است که به بحث رابطه ذهن و بدن می‌پردازد و در اواخر سده نوزدهم به عنوان نظریه بدیل در برابر نظریه‌های همکنشی و توازی مطرح شد. یکی از مدافعان این نظریه تی. اچ. هاکسلی است. بر اساس این نظریه، کلیه پدیده‌های ذهنی معلول رویدادها و پدیده‌های فیزیکی در مغز یا سیستم مرکزی اعصاب هستند، و خود سبب هیچ‌گونه رویداد فیزیکی یا ذهنی دیگر نمی‌شوند. حالت‌های ذهنی، هر چند به اندازه دود ماشین از واقعیت برخوردارند اما کاملاً وابسته به حالت‌های فیزیکی هستند و نمی‌توانند تأثیر علی بر جای گذارند. باری، پدیده‌ها و حالت‌های ذهنی، از جمله آگاهی، پدیده‌های ثانوی و فرعی هستند؛ به بیان دیگر، آن‌ها زائیده و معلول دگرگونی‌های ملکولی در مغز هستند. به طور مثال، خواب آلودگی من علت خمیازه کشیدن من نیست بلکه هم خواب آلودگی و هم خمیازه کشیدن هر دو معلول حالتی از اعصاب است که سطح پایین‌تر دستگاه را تشکیل می‌دهد - م.

۶. استیل کولین (acetylcholine) ماده‌ای است که در انتهای بسیاری از رشته‌های عصبی (cholinergic fibres)، هنگامی که تحریک عصبی به آنجا می‌رسد، ترشح می‌شود. هرگاه چنین رشته عصبی به یک سیناپس منتهی شود (مثلاً در عقده‌های سمپاتیک و پاراسمپاتیک)، استیل کولین ماده‌ای است که سلول مجاور را تحریک می‌کند و بنابراین جریان تحریک عصبی ادامه می‌یابد (وزیری، ج ۱، ص ۷) - م.
۷. آکسون (axon) زائیده بلند سلول عصبی که معمولاً تحریکات عصبی دور شونده از جسم سلولی را انتقال می‌دهد، (برعکس دندریت dendrite) و اغلب از غلاف میلین (myelin) پوشیده شده است. دندریت شاخه سیتوپلاسمی سلول عصبی است که با آکسون سلول‌های عصبی دیگر سیناپس ساخته و تحریکات رسیده از آن‌ها را دریافت می‌دارد (همان، ص ۲۸۰ و ۱۰۷) - م.
۸. آلن متیسن تیورینگ (Alan Mathison Turing 1954 - 1912)، منطق‌دان ریاضی بود که در نظریه محاسبه نقش اساسی ایفا کرد. او مفهوم ابزار محاسبه انتزاعی (ماشین تیورینگ) را که به مفهوم محاسبه کاملاً ویژگی خاص می‌بخشد، توسعه داد و مبنایی برای توسعه عملی رایانه‌های الکترونیکی رقمی در آغاز دهه ۱۹۴۰م. فراهم آورد. او هم دامنه و هم حدود محاسبه را به وضوح نشان داد و اثبات کرد که برخی توابع ریاضی اصولاً با این گونه ماشین‌ها قابل محاسبه نیستند.
- تیورینگ معتقد بود که بر حسب محاسبه می‌توان رفتار انسانی را فهمید، و این دیدگاه‌های او الهام‌بخش نظریه‌های رایانه‌ای معاصر در باب ذهن گردید. او برای هوش ماشینی [مصنوعی] آزمون مقایسه‌ای، یعنی «آزمون تیورینگ» را پیشنهاد کرد، که در آن انسان پرسشگر می‌کوشد از راه همکشی انسان و رایانه صرفاً به وسیله دور چاپگر (teletypewriter)، رایانه را از انسان متمایز سازد. هر چند اعتبار آزمون تیورینگ مورد بحث است، اما آزمون و تغییرات آن مقیاس‌های مؤثری در سنجش هوش مصنوعی برجای گذاشته است (p.902 Craig, - م).
۹. سلولز (cellulose) ماده اصلی سازنده دیواره سلولی گیاهی، جلبک‌ها و بسیاری از قارچ‌هاست. در دیواره سلولی نخستین (primary cell wall) زنجیره‌های بلند سلولز به موازات یکدیگر قرار می‌گیرند، به هم می‌پیوندند و دسته‌هایی را به وجود می‌آورند که ممکن است تا ۲۰۰ زنجیره در آن‌ها وجود داشته باشد (وزیری، ج ۱، ص ۱۶۹) - م.
۱۰. به نظر می‌رسد در این قسمت یک اشتباه چاپی روی داده است؛ در متن عبارت state transitions آمده که ظاهراً transition states درست است - م.
۱۱. جان سرل این رأی را که کلیه حالت‌های التفاتی ناآگاهانه اصولاً در دسترس آگاهی قرار دارند، اصل ارتباطی (The Connection Principle) می‌نامد و برای آن استدلالی را به تفصیل اقامه می‌کند که دارای چند مرحله است، ۱۹۹۲، (pp. 156-160, Searle) - م.
12. aspectual shape حالت‌های التفاتی ذاتی، خواه آگاهانه و خواه ناآگاهانه، همواره دارای شکل‌های وجه نگرانه هستند. من این اصطلاح فنی، یعنی «شکل وجه نگرانه» را به کار بردم تا ویژگی کلی حیث التفاتی را نشان دهم. شکل وجه نگرانه را به این صورت می‌توان توضیح داد: هرگاه چیزی را ادراک کنیم یا راجع به چیزی بیندیشیم، همواره این کار را تحت پاره‌ای وجوه (از جنبه‌هایی) و نه وجوه دیگر (جنبه‌های دیگر) انجام می‌دهیم. [به عبارت دیگر، هرگاه به چیزی التفات می‌کنیم همیشه به آن چیز از وجهی و منظری می‌نگریم]. این ویژگی‌های وجه نگرانه برای حالت التفاتی، ضروری هستند؛ آن‌ها بخشی از آن چیزی هستند که حالت التفاتی را حالت التفاتی می‌سازد. شکل وجه نگرانه در مورد ادراکات حسی آگاهانه بسیار واضح‌اند: مثلاً فکر کنید خودرویی را می‌بینید. وقتی آن را می‌بینید، این عمل [رؤیت] صرفاً امری ناظر به عین خارجی نیست که دستگاه ادراکی شما آن را ثبت می‌کند، بلکه شما واقعاً تجربه آگاهانه‌ای راجع به عین خارجی از دیدگاه خاصی و با ویژگی‌های معینی دارید. شما خودرو را آن گونه که شکل معین، رنگ معین و... دارد می‌بینید. آنچه راجع به ادراکات حسی آگاهانه صادق است در مورد حالت‌های التفاتی به طور عام نیز صادق است. مثلاً، شخصی چه بسا معتقد باشد که [فلان] ستاره در آسمان، ستاره صبح است بدون اینکه معتقد باشد آن ستاره، ستاره مغرب است. یا مثلاً شخصی ممکن است آب لیوانی را بنوشد بدون اینکه بخواد H₂O را بنوشد. شمار زیادی از توصیف‌های صادق به صورت نامحدودی در مورد ستاره مغرب و لیوان آب وجود دارد، اما به آنچه باور داریم یا به آن تمایل داریم صرفاً تحت وجوه معینی است و نه وجوه دیگر. هر باور و هر میلی، و در واقع هر پدیده التفاتی، دارای شکل وجه نگرانه است (Searle, 1992, pp. 156-7) - م.
۱۳. مفهوم «شرایط استیفا» [conditions of satisfaction] عموماً هم بر افعال گفتاری، و هم بر حالت‌های التفاتی تطبیق می‌کند. گفته می‌شود خبرها صادق یا کاذب‌اند؛ اوامر اطاعت یا عصیان می‌شوند. آنچه در قبال صادق بودن خبر قرار می‌گیرد، همان است که در قبال

اطاعت شدن فرمان و وفا کردن به عهد قرار می‌گیرد. در هر مورد می‌توان به نحو کاملاً عامی گفت که فعل گفتاری، بسته به مطابقت یا عدم مطابقت محتوای گزاره‌ای با جهان، از حیث جهت مطابقت مناسب، استیفا شده است یا نه. برای همه مواردی از این قبیل می‌توان گفت که فعل گفتاری شرایط صدق خود را نشان می‌دهد و بار ضمن گفتاری نیز جهت مطابقتی را معین می‌کند که فعل گفتاری شرایط صدقش را با آن جهت مطابقت، نشان می‌دهد.

درست مثل آنچه گذشت، چیزی که در ساختار حالت‌های التفاتی در قبال صادق بودن باور قرار می‌گیرد، همان است که در قبال ارضا شدن میل می‌باشد و همان است که در قبال انجام گرفتن قصد قرار می‌گیرد. در هر مورد، حالت التفاتی به همراه جهت مطابقت، شرایطی برای صدق دارد و می‌توان گفت که حالت التفاتی نشانه شرایط صدق خود می‌باشد و نحوه روان‌شناختی جهت مطابقتی را معین می‌کند که حالت التفاتی از طریق آن شرایط صدق خود را نشان می‌دهد (هارت، ص ۹۸) - م.

۱۴. خوشبختانه این مقاله را با چند مقاله دیگر جناب آقای دکتر امیر دیوانی به فارسی برگردانده که تحت عنوان «فلسفه نفس» منتشر شده است. مشخصات آن در کتاب‌شناسی پایان این مقاله ارائه شده است - م.

۱۵. فتوسنتز (photosynthesis) فرایند ساخته شدن ترکیبات آلی در گیاهان سبز به وسیله آب و ایندرید کربنیک، با بهره‌گیری از انرژی نورانی آفتاب است که توسط کلروفیل جذب می‌گردد. بخش عمده اکسیژن جو در اثر این فرایند تأمین می‌گردد و زندگی و بقای همه موجودات زنده (به جز باکتری‌های فتوسنتزی و شیمیوسنتزی) وابسته به آن است؛ زیرا مواد ساخته شده در فتوسنتز به طور مستقیم و یا غیرمستقیم مورد استفاده همه گیاهان و جانوران می‌باشد (وزیری، ج ۱، ص ۷۶۵-۷۶۳) - م.

منابع و مآخذ

- × آیسنگ، مایکل، فرهنگ توصیفی روان‌شناسی شناختی، ترجمه علینقی خرازی و دیگران، تهران، نشرنی، ۱۳۷۹.
- × پور افکاری، نصرت‌الله، فرهنگ جامع روان‌شناسی و روان‌پزشکی و زمینه‌های وابسته، ج ۲، ج ۳، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۰.
- × وزیری، بزرگمهر، فرهنگ زیست‌شناسی، ج ۲، ج ۲، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- × هارت، ویلیام دی. و دیگران، فلسفه نفس، ترجمه امیردیوانی، تهران و قم، سروش و کتاب طه، ۱۳۸۱.
- × Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and .Gen, Edward, Craig
Routledge, New York, ۲۰۰۰.
- Oxford, Basil Blackwell, John Searle and His Critics, R., and Van Gulick, E., Lepore,
۱۹۹۱.
- Cambridge University Press, 1979, Expression and Meaning, J.R., Searle.
- _____ , Cambridge, Cambridge, An Essay in the Philosophy of Mind: Intentionality
University Press, ۱۹۸۳.
- _____ , Behavioral and Brain Sciences, 1985: Brains and Programs, Minds.
- _____ , Cambridge, The 1984 Reith Lectures: Brains and Science, Minds,
Harvard University Press, MA, ۱۹۸۴.
- این کتاب ترجمه شده و مشخصات آن از این قرار است:
- سرل، جان آر. ذهن، مغز و علم، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
- × _____ , MIT Press, 1992, MA, Cambridge, The Rediscovery of the Mind.
- × منابع ستاره‌دار اکثراً افزوده مترجم است که به نحوی از آن‌ها در بخش توضیحات بهره گرفته شده است - م.

بررسی پیشینه نظریه مکمل در باب علم و دین

رضا تقیان ورزنه

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور ورزنه

چکیده

چالش بین علم و دین، از چند قرن پیش اسلوب جدید و شمایی نوینی یافته است. در این نوشتار، پیشینه تاریخی یکی از نظرات مطرح شده در جهت سازگار نمودن علم و دین، یعنی نظریه مکمل بررسی شده است. تاریخچه پیدایش این نظریه در فیزیک نوین و علت ابداع آن نشان می‌دهد که این نظریه، برای رفع مشکلی دیگر و در سامان دیگری نشو و نما یافته و هدف اصلی از نگارش این مقاله نیز اثبات همین ادعاست. تعارض بین علم و دین، به شکل نوین آن، ابتدا در غرب و در فصل و فضایی ویژه روی داده؛ از همین رو، سیر تاریخی موضوع، اشاره وار بر صدر نشسته است و به دلیل آنکه نگرش‌های جدید به علم در تکوین آن نقش به‌سزایی داشته، به این موضوع نیز در حد بضاعت پرداخته شده است. سپس با بیان تاریخچه پیدایش نظریه مکمل ثابت می‌شود که این نظریه جدا از جایگاه واقعی خود در فیزیک نوین، برای حل چالش‌های موجود بین الهیات مسیحی و فرضیات مطرح در علوم جدید، به مثابه یکی از راه‌های مورد قبول شأنیت ویژه‌ای یافته است. در پایان استفاده از این نظریه برای رفع بعضی از تعارضات غیر واقعی و وارداتی به وجود آمده بین متفکران مسلمان و علوم جدید مورد نقد قرار گرفته است. واژگان کلیدی: علم، دین، متافیزیک، فیزیک نوین، نظریه مکمل، کلیسا، مسیحیت، تعارض علم و دین.

×××

چالش بین آیات تکوین و آیات تشریح یا علم و دین از جمله مسائلی است که از چند قرن پیش اسلوب جدید و شمایی نوینی یافته و با این عمر کوتاه چنان تأثیری بر شکل‌گیری بنیان‌های معرفت‌شناسی (Epistemology) و هستی‌شناسی (Ontology) و سیره عملی فرهنگ و تمدن فعلی حاکم و مسلط بر جهان داشته است، که پرداختن پیاپی به آن هرگز از اهمیت بنیادین، تازگی و طراوت آن نمی‌کاهد. حقیقت این است که تعارضات و راه‌حل‌های جدید مطرح شده، جملگی در فصل و فضای خاصی سامان یافته، اما بی‌توجه به پیشینه و زمینه‌های آن به همان سبک و سیاق وارد جهان اسلام شده است. این چالش، اما، یک حوالت تاریخی - آنچنان که برخی از متفکران معاصر بر آن پای می‌فشارند - نیست و ماشین علم و تمدن لزوماً نباید از روی ویرانه‌های دین و سنت عبور کند. هر چند که در مقطعی از تاریخ فرهنگ و تمدن غرب، دین در مقابل علم و سپس علم در مقابل دین قرار گرفت؛ شاید این تقابل، ریشه در بنیان‌های فکری آنان داشت. اینکه بسیاری از بنیان عصر نوزایی (Renaissance) و مدرنیته (Modernity) بازگشت به اسلاف خود، یعنی تمدن یونان باستان را و جبهه همت خود قرار داده بودند؛ این نظریه را تقویت می‌کند. در تاریخ فرهنگ و تمدن غرب حوادثی رخ داد که حاصل آن چنین نگرشی به عالم و آدم بود. راه‌حل‌های مطرح شده نیز نسخه‌ای شتابزده و ناقص بود که برای آن بیمار و در آن سرزمین پیچیده شد. نگاهی اجمالی به راه‌حل‌های مطرح شده نظیر: نظریه رد واقع‌نمایی نظرات علمی، تغییر نگرش نسبت به کتب مقدس و بازتاب فرهنگ زمانه دانستن بسیاری از آموزه‌های آن‌ها، نظریه تمایز علم و دین و نیز نظریه مکمل، بیانگر این است که هیچ کدام از آن‌ها نتوانسته پاسخگویی همه پرسش‌های مطرح شده در این زمینه باشد. در این نوشتار، پیشینه یکی از نظرات مطرح شده در جهت سازگار نمودن علم و دین، یعنی نظریه مکمل، که از نظر زمانی نیز آخرین آن‌هاست، واریسی شده است. تاریخچه پیدایش این نظریه در فیزیک نوین و علت ابداع آن نشان می‌دهد که این فرضیه علمی برای حل مشکلی در آن علم مطرح شده و سپس برای

بررسی پیشینه نظریه مکمل در باب علم و دین

حل تعارضات به وجود آمده بین نظریات جدید علمی و الهیات مسیحی برای رفع تعارض مورد استفاده متکلمان مسیحی قرار گرفته و هدف اصلی نگارش این مقاله اثبات همین ادعاست. همان‌گونه که بیان شد، تعارض بین علم و دین به شکل نوین آن ابتدا در غرب و در شرایطی ویژه روی داده است. از همین رو، پرداختن به نظرات مطرح شده برای حل این تعارضات بدون در نظر گرفتن فصل و فضایی که منشأ آن‌هاست، نوعی خروج از راه انصاف و همه‌جانبه‌نگری است. این مهم در مورد نظریه مکمل اهمیتی مضاعف می‌یابد، زیرا این راه‌حل برای موجه و معقول نشان دادن آموزه‌هایی ارائه شده که الهیات مسیحی در قرون جدید با آن دست به گریبان بوده است، اما اگر در مبانی فکری و آموزه‌های دینی مسلمانان چنین تعارضات و تناقضاتی وجود نداشته باشد و بتوان با عقل و منطق و برهان و استدلال از آن آموزه‌ها دفاع نمود و بر منصب پذیرش نشانده، دیگر چه نیازی به وام گرفتن از فرضیات علوم دیگری است که خود در انتظار اصلاح، تعدیل، اثبات و یا ابطال هستند.

سیر تاریخی چالش بین علم و دین در غرب

نقطه آغازین چالش بین علم و دین را در صورت بندی جدید آن، معمولاً رأی گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲) در خصوص گردش زمین و سایر سیارات به دور خورشید می‌دانند. کپرنیک پیش از گالیله با رأی انقلابی خود در این زمینه، که در تاریخ علم به انقلاب کپرنیکی معروف شده است، ساز و کار بطلمیوسی در علم نجوم را به چالش کشید و برای توجیه نظریه خود، از دیدگاه ریاضی، اصلاحات پیچیده‌ای در آن انجام داد که با واکنش بسیار اندک و محتاطانه کلیسا مواجه شد. پس از او جیوردانو برونو (Giordano Brono) با تبلیغ رأی کپرنیک، با روشی نامعمول و بعضاً تمسخرآمیز نسبت به آموزه‌های دینی رایج، با مطرح کردن عدم تنهایی کل جهان و متشکل دانستن آن از تعداد نامتناهی منظومه‌هایی نظیر منظومه شمسی، اندیشه در مرکز کائنات قرار داشتن جایگاه انسان را به چالش کشید. گالیله با پذیرفتن رأی کپرنیک، مقدمات تشکیک را در مکانیک کلاسیک فراهم آورد که سبب شد جو نامطلوبی شکل بگیرد. دلیل غالب آن این بود که نظام

بطلمیوسی ساز و کار مناسبی برای توجیه در مرکز کائنات قرار داشتن محل استقرار انسان، یعنی زمین، فراهم آورده بود. اگرچه افلاطون با بر صدر نشاندن شناخت معقول و در معرض شک و تردید قراردادن شناخت محسوس که تنها راه شناخت عالم طبیعت محسوب می شد - فلسفه خود را تا حدی از هم تنیدگی با طبیعیات محافظت کرده بود؛ اما ارسطو کل مابعدالطبیعه (metaphysic) خود را بر آن اساس پی ریزی کرد. پس از روی آوری آباء کلیسا به ارسطو، در اندک زمانی الهیات مسیحی آن چنان با سایر نظرات علمی ارسطو در هم آمیخت که هر گونه معارضه با کیهان شناسی ارسطو نوعی معارضه با مسیحیت قلمداد می شد. این شاید بزرگ ترین منشأ تعارض در عصر برونو و گالیله بود. در تفکر قرون وسطی، زمین مرکز فلکی ثابت بود و تمام اجرام آسمانی دیگر وامدار وجود او بودند و این همه به خاطر سکونت موجود بی همتا و گل سر سبد خلقت، یعنی انسان بود. جهان چنان کامل تصور می شد که هیچ گونه تنوع اساسی را به جز صنع و مشیت الهی، که پدید آورنده نظام احسن بود، بر نمی تابید. در این شرایط، هر نوع تحول و دگرگونی و تصرف در آیات تکوین معارضه با آیات تشریحی بود که مبتنی بر آن نظم و نسق یافته بود. در کیهان شناسی جدید که با رأی برونو آغاز و با گالیله شکل کامل تری به خود گرفت، انسان از محوریت و مرکزیت عالم امکان تنزل مقام یافت و به یک سیاره سرگردان حاشیه ای وابسته گردید.

در سال ۱۶۱۶ شورای مقدس کلیسای کاتولیک رومی، دیدگاهی را که مدعی بود زمین به دور خورشید می گردد محکوم کرد و آن را علمی باطل و خلاف تعالیم کتاب مقدس دانست. [و اعلام شد] برای جماعت مزبور... معلوم شده است که آن نظریه فیثاغورثی باطل و خلاف کتاب مقدس است که مدعی است زمین می گردد و خورشید ثابت است و نیکولاس کوپرنیکوس هم در کتاب دگرگونی های اجرام سماوی آن را تعلیم داد که در حال حاضر رواج یافته و مقبول افراد زیادی واقع شده است (پترسون و دیگران، ص ۳۵۹).

با رأی کلیسا گالیله محکوم و به او فرصت داده شد با فرضی و غیر قطعی دانستن نظرات خود از مجازات رهایی یابد. گالیله با سکوت خود از این درخواست سرپیچی کرد، ولی مجبور شد باقیمانده عمر خود را در حبس بگذراند. البته گالیله، خود، کاتولیک نیک اعتقادی بود و بین عقاید علمی و دینی اش تعارضی نمی دید. او حتی برای دلجویی ارباب کلیسا یا از سر صدق می گفت که اگر چه طبیعت تنها منشأ معرفت علمی است و علوم تجربی برآمده از مشاهده و تجربه قابل اعتبارترین معرفت است؛ ولی می تواند در کنار کتاب مقدس سرچشمه ای برای دانش کلامی و طریقه ای برای معرفت به خداوند باشد؛ اما این مسائل مخالفان را قانع نمی کرد، زیرا در نظام فکری آنان که برای برآوردن هدفی واحد، نظم و نسق یافته بود، هر جزئی جای خاص خود را داشت و وجود خلل در نقش ثابت آن جزء، در سایر اجزا ایجاد تزلزل می نمود. به این ترتیب، عوامل متعددی دست به دست هم داد تا صفحه نامبارکی از تاریخ رقم خورد که همانا تعقیب و محاکمه و آزار دانشمندان از سوی کلیسای در حال دفاع بود.

خشونت های کلیسا در این مقطع بسیار شدید و رومی گرایانه بود. یعنی همان خشونتی که حضرت عیسی (ع) برای مقابله با آن قیام نموده بودند.

مذهب که می بایست دلیل هدایت و پیام آور محبت باشد، در اروپا به این صورت درآمد که مشاهده می کنیم. تصور هر کس از دین خدا خشونت بود و اختناق و استبداد. بدیهی است که عکس العمل مردم در مقابل چنین روشی جز نفی مذهب از اساس و نفی آن چیزی که پایه اولی مذهب است؛ یعنی نفی خدا نمی تواند باشد (مطهری، ج ۱، ص ۴۹۱).

جریانات این مقطع از تاریخ ثابت کرد که

هر وقت و هر زمان که پیشوایان مذهبی مردم که مردم در هر حال آنان را نماینده واقعی مذهب تصور می کنند پوست پلنگ می پوشند و دندان بیر نشان می دهند و متوسل به تکفیر و تفسیق می شوند، مخصوصاً هنگامی که اغراض خصوصی به این صورت در می آید، بزرگ ترین ضربت به پیکر دین و مذهب به سود مادیگری وارد می شود (همان، ص ۴۹۱).

تهاجم سرسختانه و بعضاً بسیار وحشتناک کلیسا، اما، عمر دیرپایی نداشت و بسیار زود طرفداران خود را از دست داد، زیرا بدیهی است وقتی مفهوم زهد، ترک وسایل معاش و ترک موقعیت اجتماعی و انزوا و اعراض از انسان های دیگر باشد؛ وقتی که گزینه جنسی پلید شناخته شود و منزله ترین افراد کسی باشد که در همه عمر مجرد زیسته است؛ وقتی علم دشمن دین معرفی شود و علما و دانشمندان به نام دین در آتش افکنده شوند و یا سرهایشان زیر گیوتین برود، مسلماً و قطعاً مردم به دین بدبین خواهند شد (همان، ج ۳، ص ۴۰۵).

ظاهراً در آن مقطع، کلیسا در لاک دفاعی فرو رفت و کمی بعد از سر صلح و آشتی با علم برآمد و حتی از بعضی از نظرات علمی در جهت استحکام پایه های برهان اتقان صنع و سایر مسائل کلامی سود جست، اما طرف دیگر مخاصمه این آتش بس را نپذیرفت و پرواهایی بس بلند

در سر داشت. اکنون این دانشمندان علوم طبیعی بودند که سرمست و مغرور از نظرات علمی جدید، که به برکت آن تحوّل بنیادین در ساختار زندگی فردی و اجتماعی بشر در حال وقوع بود؛ نه تنها کلیسا و عملکرد آن، بلکه کل آموزه‌های دینی را مورد هجوم قرار دادند و بر هر چه که مایه‌ای از تقدس داشت دست زدند و با لطایف الحیل آن را به تمسخر می‌گرفتند. برونو بانی اصلی این حرکت نامیمون بود. او برای نخستین بار زبان طعن و استهزاء به آموزه‌های دینی را در عصر جدید به کار گرفت، اما شاید هرگز نمی‌دانست شعاع افکار او تا این حد نتایج و تبعات ویرانگر و مخرب داشته باشد. شایان ذکر است که در میان منتقدان کلیسا اندیشمندان خداپرستی نیز بودند که هم در رد مسیحیت رایج جازم بودند و هم در اثبات وجود خدا. همچنین کم نبودند کسانی که با حفظ مسیحیت ولی با محدود نمودن قلمرو آن موافق بودند.

سکولاریسم (Secularism) در اشکال ساده قدیم و پیچیده جدید آن حاصل نگرش این گروه بوده است، اما مبارزه پیدا و پنهان با کلیسا در صدر برنامه همه دانشمندانی قرار داشت که هول هراس ایجاد شده از خشونت‌ها، آنان را لحظه‌ای به حال خود نمی‌گذاشت.

دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) همزمان با گالیله، اما در نقطه‌ای دیگر تصمیم گرفت کار فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) را در شکستن طوق ارسطویی بر گردن تفکر بشر به سرانجامش نزدیک کند.

فلسفه ارسطو یک بت نمایی محسوب می‌شد که بیکن بیشتر از سایر بت‌ها میل به بی‌اعتبار کردن آن داشت (هلزی هال، ص ۷۰).

دکارت روش قیاسی ارسطو را نیز به باد انتقاد گرفت و سعی داشت بی‌فایده‌گی آن را بر کرسی اثبات نشانند.

هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) افزون بر تشکیک در براهین خداشناسی و منشأ اعتقاد به خدا بر آن شد تا در علم اخلاق نیز انقلاب کوپرنیکی کند. از نظر او عقل برده‌ها و عواطف است نه حاکم و هدایت کننده آن‌ها. او گفت:

بایدهای اخلاقی مستقیماً ریشه در سرشت طبیعی انسان دارند و رفتارهای اخلاقی باید بر اساس سرشت طبیعی انسان تدوین شوند. ارزش‌های اخلاقی را باید از طبیعت انسان استنتاج کرد. این بازگشتی بود از تعالیم صوفیانه مسیحیت به ناتورالیسم یونانی (هیوم، ص ۱۲).

هرگاه منشأ بایدهای اخلاقی را در سرشت طبیعی انسان جستجو کنیم، طبیعی است که دیگر ارضای آزادانه تمایلات نفسانی جرم تلقی نمی‌شود، بلکه لازمه شکوفایی آن‌ها و کاری بسامان و موجه است.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) که به قول خود با خواندن هیوم از خواب جزمیت بیدار شده بود، تصمیم گرفت در معرفت‌شناسی نیز انقلاب کوپرنیکی کند. تا آن زمان صدق یک قضیه را از طریق مطابقت ذهن با عالم خارج می‌سنجیدند. او گفت که صدق عبارت است از مطابقت خارج با ذهن. پس از اینکه او قبای مقولات پیشین حس و فاهمه را بر ذهن پوشاند، دیگر جایی برای کنکاش‌های عقل نظری باقی نمانده بود، جز اینکه در تناقضات (Antinomies) خود ساخته‌اش سرگردان شود. کانت می‌گفت که تلاش‌های فلسفی او برای نجات فلسفه از شک بوده است، اما همه می‌دانند که اکثر نحله‌های نسبی‌گرایانه پس از او نسب شکاکیت خود را مفتخرانه به او می‌رسانند. با گذشت زمان، کار منکران ادیان، به سیاق الهی آن، آسان‌تر می‌شد و آنان با گشاده دستی زایدالوصفی به انکار بقایای موجود آموزه‌های دینی می‌پرداختند.

داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) با تکمیل و تبیین کامل‌تر نظریه تکامل، کار لامارک و جد پدری خویش را نظم و نسقی خاص بخشید و آن را زمانه‌پسند ساخت. تنزل مقام انسان با مطرح شدن نظریات او به حضيض خود رسید و انسان که زمانی غایت القصوي و علت وجودی کاینات محسوب می‌شد، حاصل اتفاقات کور و بی‌هدف طبیعت قلمداد گردید.

زیگموند فروید (۱۸۶۵-۱۹۳۹) در روان‌شناسی، حلقه محاصره را از این هم تنگ‌تر کرد و منشأ عقاید دینی را نه از عالم بالا که ساخته و پرداخته انسان و نوعی مکانیسم دفاعی (defense mechanism) در برابر عقده‌های ناشی از سرکوب غریزه جنسی دانست، یعنی واکنش دفاعی تصعید یا اولایش (sublimation). بدین ترتیب روان‌شناسی جدید که بیشتر نطفه آن در سرزمین ملحدانه علم جدید بسته شده بود، به رغم رمزگشایی از بسیاری از بیماری‌های روانی و وجود اندیشمندان واقع بین و حقیقت‌گرای چون یونگ و دیگران، با انکار عصاره هستی انسان، یعنی روح، به اوج پستی‌نگری به عالم و آدم نزدیک شد.

آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) کارهای باقیمانده زیادی نداشت، جز اینکه عقاید دینی را به عصر توحش نسبت و تا حد اساطیر و خرافات ویژه عصر کهن تنزل دهد. او نظریه جامعه‌شناسی خود را در خصوص تحولات جامعه انسانی از عصر اسطوره تا مفاهیم انتزاعی و رها شدن انسان از آن‌ها را بر مبنای نظریه تکامل داروین طراحی نمود و دینداری را مرحله‌ای فرودین از مراحل تکامل اجتماعی انسان دانست.

آگوست کنت معتقد است که ذهنیت بشری از سه دوره تاریخی عبور کرده است. دوره اول مرحله ربانی و الهی دوره دوم مرحله فلسفی و دوره سوم مرحله علمی و پوزیتیویستی (خاقانی، ص ۳۱).

تبعات فکری تفکرات افراطی در خصوص علم و انکار بعد معنوی انسان، به حدی مشمئزکننده بود که پس از به زمین نشستن بمب افکن‌ها و خاموش شدن صدای توپخانه‌ها در جنگ دوم جهانی، بسیاری از متفکران و اندیشمندان دریافتند چنانچه عنان خود را همچنان به دست علم لجام گسیخته و بی‌جهت بسپارند پایان دهشتناک‌تری در انتظار بشر است. این نهضت فکری که از اواخر دهه پنجم قرن بیستم آغاز شده و همچنان رو به پیش در حال نضج گرفتن است، اگر چه اکنون در وادی شکاکیت گرفتار آمده، شاید نویدی باشد برای رجوع دوباره بشر به دین و آموزه‌های دینی و معنوی.

در مقابل این موج بنیان برافکن متفکران بسیاری بودند که به رغم پذیرش نظرات علمی جدید، دغدغه معنویت نیز داشتند و حاضر به از دست دادن دین خود نبودند. اینان و نیز متکلمان عمدتاً مسیحی برای حل تعارض‌های پیش آمده راه‌حل‌های مختلفی ارائه دادند که آخرین آن‌ها نظریه مکمل بود. هر کدام از این راه‌حل‌ها در شرایطی خاص مطرح و نشو و نما یافته است. نخستین واکنش فکری کلیسا پس از مطرح شدن نظرات علمی جدید که با اصول به ظاهر مسلم و عقاید مورد تأکید کلیسا تعارض داشت، رد واقع‌نمایی نظرات علمی بود. سپس با پذیرفته شدن نظرات علمی جدید توسط اکثریت قریب به اتفاق دانشمندان و ضعف موضع کلیسا راه حل دیگر، یعنی تغییر نگرش درباره آیات کتاب مقدس برای سازگاری با علم نشو و نما یافت و حتی در مقطعی کلیسا از نظرات علمی جدید برای استحکام پایه‌های برهان اتقان صنع در اثبات خدا مدد جست. آموزه‌های دینی با عقب‌نشینی کامل کلیسا و شیدایی و غرور دانشمندان علوم جدید نسبت به دستاوردهای علمی خود تا سرحد ممکن به حاشیه رانده شد و نظریه تمایز علم و دین شکل گرفت. سکولاریسم در شکل ساده قدیمی و اشکال پیچیده امروزی خود حاصل این نگرش بوده است. پس از مطرح شدن نظرات علمی جدید به ویژه در فیزیک نوین و تغییر نگرش فلاسفه علم در واقع‌نمایی نظرات علمی و نیز احساس نیاز بیشتر به مسائل معنوی بر اثر مشاهده بن‌بست‌های نظری و عملی ناشی از علم زدگی، مواضع بسیار متعادل‌تری در رابطه علم و دین و نقش هر یک از آن‌ها در تأمین نیازهای متفاوت انسان اتخاذ شد. نظریه مکمل در این محیط فکری صورت بندی شد. از همین رو، برای فهم بهتر نظریه مکمل تلاش می‌کنیم با مروری اجمالی به نگرش‌های قدیم و جدید به علم، به بازسازی فصل و فضای بی‌درازی که آن نظریه در آن شکل گرفت.

سیری در نگرش‌های قدیم و جدید به علم

صرف نظر از بینش سوفسطایی درباره شناخت و معرفت، در یونان باستان و نیز در قرون وسطی به تبعیت از تفکر غالب ارسطویی همراه با بقایای تفکر افلاطونی، کاندو کاو و تبیین یک پدیده بر وفق صورت حقیقی یا ذات معقول آن و نیز غایتی که داشت و هدفی که بر می‌آورد، صورت می‌گرفت. رفتار هر مخلوقی از طبیعت ذاتی‌اش ناشی می‌شد و این طبیعت ذاتی به مدد روش قیاسی قابل دستیابی بود. فرض بر این بود که عقل و ابزارهای آن، یعنی حس و تجربه می‌تواند جهان طبیعت را آنچنان که هست بشناسد. بنابراین به نوعی «اصالت واقع خام» قائل بودند، اما معرفت اصیل در نظر آنان همانا اندیشیدن به صورت کامل حقیقت ازلی و ابدی بود؛ نه مشاهده تجسم‌های ناکامل آن در جهان حادث. یعنی نوعی غایت‌یابی در علم و به همین دلیل بیشتر تحقیقات نظری سکه رایج زمان بود. در دوران جدید و به ویژه از فرانسویس بیکن به بعد کم‌کم تبیین غایتی جای خود را به تبیین فاعلی داد و همین‌طور روش استقرایی به جای روش قیاسی نشست. می‌توان ویژگی‌های نگرش جدید را به علم، که اوج آن در اواخر قرن هیجدهم بود و کمابیش تا دهه‌های میانه قرن بیستم ادامه داشت، چنین تقسیم‌بندی کرد:

(۱) نظریه‌های علمی توصیفات حقیقی طبیعت فی‌نفسه و تنها توصیفات ممکن درباره طبیعت توسط انسان هستند. به عبارت دیگر، نظریه‌های علمی المثالی واقعی و حقیقی جهان، آنچنان که هست، می‌باشند.

(۲) حس و تجربه تنها منبع معرفتی انسان هستند. سایر منابع معرفت که در علم و فلسفه رایج بوده و هستند، همه بی‌اعتبار و یا حداکثر منابع کمتر معتبری هستند که تا حدودی مفیدند.

(۳) همه معارف واقعی را می‌توان تا رسیدن به بسته‌هایی که صرفاً از طریق حس قابل تحقیق هستند فرو کاست، یعنی پیروی قاطع از اصالت تحویل (Reductionism).

(۴) جبر انگاری و قطعیت در نظرات علمی. حدت و شدت این جبرانگاری به اندازه‌ای بود که لاپلاس بتواند بگوید:

بنابراین باید حالت کنونی جهان را، معلول حالت سابق و علت حالت‌های آینده بدانیم. اگر کسی به تمام حرکات و سکانات و نیروهای پدیدآورنده وضعیت فعلی جهان مسلط بوده و قدرت کافی بر تجزیه و تحلیل آنها داشته باشد، می‌تواند بر مبنای آن حرکت بزرگ‌ترین اجرام تا سبک‌ترین اتم‌های جهان را بی‌درنگ دریابد. برای او آینده و گذشته جهان همچون حال معلوم خواهد بود (Laplace.p.4).

۵) انسان در علم فقط ناظر است. ناظری که جهان مستقل خارجی را توصیف می‌کند.

اصل موضوع اول این بود که می‌توان چنان به توصیف جهان مادی پرداخت که آزمایشگر و استدلال‌گر، با آلات و وسایل پژوهش در حصول نتیجه هیچ نقشی نداشته باشند (باربور، ص ۳۱۲).

۶) پیشرفت‌های علمی مانند گسترش مرزهای ملی، روز به روز مناطق کمتری برای کشف شدن باقی می‌گذارند، یعنی با هر کشف علمی رازی گشوده می‌شود. تعداد پرسش‌ها و رازهای ناگشوده رو به کاهش است و در آینده‌ای نه چندان دور همه اسرار جهان طبیعت بر ملا خواهد شد.

اما در نگرش‌های جدید به علم بسیاری از این پیش فرض‌ها مورد تردید و یا حتی انکار قرار گرفته‌اند. نه انسان ناظر صرف و بی‌نقش در تحقیقات علمی است و نه ابزار و آلات آزمایشگر بی‌تأثیر در نتیجه مشاهدات هستند.

محدودیت‌های علم در بسیاری از آثار اخیری که در زمینه فلسفه علم نگاشته شده مطرح گردیده است. در فیزیک نوین مسئله تأثیر مشاهده‌گر بر موضوع [مورد] مطالعه یا داده‌ها و یافته‌های علمی، به عنوان امری ناگزیر و مسلم پذیرفته شده است. نقش خلاق ذهن انسانی در ابداع مفاهیمی که طبعاً با مشاهدات علمی تلازم دارد نیز مورد اذعان دانشمندان است. نظریه‌های فیزیکی عمیقاً انتزاعی و کنایه‌اند و غالباً به طریقی بس غیر مستقیم به آزمایش مربوط می‌شوند. در قلمرو اتم آنچه رخ می‌دهد قابل تصور یا حتی تخیل نیست و نمونه‌ها و همانند مناسبی نمی‌توان برای آن‌ها از تجربه عادی پیدا کرد. به ما هشدار می‌دهند، مبدا تجربیات علمی را با جهان واقعی اشتباه کنیم. برخی از پژوهندگان بر این قولند که نظریه‌های علمی، المثالی واقعیت نیستند، بلکه ساخته و پرداخته ذهن یا افسانه‌های مفیدند که به کار هم‌آرایی داده‌ها و یافته‌ها می‌آیند (باربور، ص ۳).

حداقل وجوه فارق زیر در نگرش قرن نوزدهمی و نگرش نوین به علم، که در پایان قرن بیستم به اوج خود رسیده، قابل مشاهده است:

۱) پی بردن به مداخلیت مشاهده‌گر در روند پژوهش و کسب معرفت. علم محصول هم‌نوایی بین طبیعت و پژوهشگر است. ما به اشیایی که جدا از پژوهش ما، یعنی فی‌نفسه هستند، دسترسی نداریم. می‌توان پیشینه چنین نگرشی به علم را تا تفکیک خواص اولیه و ثانویه اشیاء در دکارت و پیروان او، و به نحو بارزتری در کانت ردیابی کرد، اما در تاریخ علم، نظرات و دیدگاه‌های این اندیشمندان را آغشته به متافیزیک می‌دانند. مهم این است که این نگرش جدید به علم معمولاً از جانب کسانی ابراز می‌شود که کمتر ارادتی به مباحث متافیزیکی یا حداقل دخالت متافیزیک در علم دارند. دامنه این نگرش تا آنجا گسترده شده است که کسی مانند هانسون می‌گفت:

نه تنها همه داده‌ها، که همه خواص اشیاء هم از مشاهده‌گر و پیش فرض‌های او رنگ می‌پذیرد (Hanson.p.9).

۲) پی بردن به محدود بودن قلمرو علم: علوم به ویژه علوم طبیعی در شناخت طبیعت نیز محدودیت‌های زائدالوصفی دارند، چه رسد به دخالت در حوزه‌های ماوراء طبیعی که شأنت قضاوت ندارند. حد اعلائی انتظار از علم، ایفای نقش معین و یاری دادن فروتنانه در نگاه به طبیعت است. اکنون دیگر این شعار که علم کلید هر در بسته‌ای به روی بشر است طرفداران پر و پا قرص چندانی ندارد. صدای انفجارهای مهیب و شلیک توپ‌ها در جنگ‌های اول و دوم جهانی به آن اندازه بود که بسیاری از خفتگان را از خواب جزمیت و مطلق‌اندیشی درباره علم بیدار کند. از همین روست که فلاسفه بزرگ علم در قرن بیستم علم را در حال نزدیک شدن به متافیزیک می‌دانند. علم که روزی همه هنر و هم و غم خود را صرف کنار زدن متافیزیک کرده بود، اینک خود را نیازمند آن می‌بیند و حتی به نیم نگاه‌های متافیزیک چشم دوخته است. نگاهی اجمالی به کاربرد اصطلاحاتی نظیر متافیزیک اثر آفرین (Influential Metaphysics) و اصل عقلانیت (rationality principle) توسط پوپر (Raimond Popper karl) طلیعه نگرشی جدید به علم و متافیزیک را نوید می‌دهد.

نمونه دیگری از تلاش برای درهم نوردیدن مرزهای میان متافیزیک و علم در کار ویزدم (wisdom) مشاهده می‌شود. ویزدم در نقد دیدگاه پوپر که در اصل، متافیزیک را خارج از قلمرو علم در نظر گرفته می‌نویسد:

برخی هستی‌شناسی‌ها اجزای نظریه‌های علمی‌اند (باقری، ص ۷۵).

او باتقسیم‌بندی سه‌گانه اجزای علم به محتوای تجربی (empirical content)؛ هستی‌شناسی منضم (embedded ontology) و هستی‌شناسی غیر منضم (unembedded ontology)، جزء اخیر را از اجزایی می‌داند که در ردیف اول نظرات علمی قرار دارد و از آن به نام جهان‌نگری (welanshnaung) یاد می‌کند (همان، ص ۷۶).

۳) با کشف هر سری از اسرار عالم طبیعت، اسرار سر به مهر دیگری سر برمی‌کشند. علم به موازات اینکه از مجهولات انسان می‌کاهد بر وجود نادانسته‌های بسیاری نیز در همان زمینه مهر تأیید می‌زند. امروز هر کشف علمی پرسش‌ها و مسائل جدیدی برمی‌انگیزد؛ و هر مسئله‌ای که حل می‌شود خود سر آغاز طرح مسائل جدیدی می‌شود. به قول ایان باربور:

علم به سلسله‌ای می‌ماند که دو انتهای آن از هم دور می‌شوند و با این دور شوندگی غریب منحنی شتابداری را سیر می‌کند (باربور، ص ۳۲۷). مبارزه علم با نادانسته‌ها پایان‌ناپذیر است. هنوز شگفتی‌های بسیار بزرگ تری و رازهای بیشتری در راه است. از نگاه فیلسوف حقیقت بین، اما، این همه هنوز وجه ظاهری اشیا است که از راه فرضیه و مشاهده و تجربه و استقراء به دست می‌آید.

ابن سینا فیلسوف بزرگ عالم اسلام معتقد است که دانشمند حقیقی هرگز به این ظواهر اکتفا نمی‌کند، بلکه همواره می‌کوشد تا به کنه اشیا پی‌برد و آن را در پرتو هستی مطلق مشاهده کند.

از دیدگاه ابوعلی سینا علوم طبیعی نیز مانند مابعدالطبیعه یک جنبه درونی و سری دارد و شیخ در بسیاری از آثار خود، کشف یک نکته علمی را کشف سری می‌داند که خود اسرار دیگری را در پی دارد. تحقیق علمی هرگز از رازی که در کنه جهان طبیعت است پرده بر نمی‌دارد، بلکه آگاهی انسان، هویت راز آلود جهان را افزایش می‌دهد. عالم حقیقی کسی است که در برابر این هویت اسرار آمیز جهان در حیرت و شگفتی است (طالب زاده، ص ۶۱).

از این منظر، پذیرش محدودیت‌های علم بشری نه تنها به نسبی‌گرایی در معرفت و یأس و ناامیدی و بدبینی و افتادن در ورطه شکاکیت نمی‌انجامد؛ که با به حیرت و شگفتی و داشتن دانشمند او را به رمزگشایی از عالم هستی امیدوارتر می‌سازد و او را از افتادن در گرداب غرور و تکبر که آفت تحقیقات علمی است مصون می‌دارد.

شاید پرداختن به اصل عدم قطعیت در فیزیک جدید، پایان خوبی بر این مبحث و هر بحث دیگری در این زمینه باشد. با اینکه اصل عدم قطعیت در فیزیک نوین با تغییر نگرش در پژوهش‌های علمی در زمینه اتم بیان شد، اما این اصل بازتاب‌های مختلفی در بین دانشمندان علوم مختلف داشته است؛ از دلیل قاطع بودن بر تأیید نظریه هیوم درباره اصل علیت تا اثبات اختیار و آزادی اراده و نیز نگرش نوین به اعتبار علم، که بیشتر مدنظر ما در این نوشتار است.

با پذیرش اصل عدم قطعیت در داده‌های حسی و نظرات علمی، نخست این پرسش مطرح می‌شود که این عدم قطعیت ناشی از چیست؟ بر اساس پوزیتیویسم:

عدم قطعیت محصول جهل موقت ما نیست؛ بلکه ناشی از محدودیت بنیادین معرفت بشری است که همواره ما را از باور داشتن به اینکه رویدادهای قلمرو اتم، جبری و متعین هستند یا نه، باز می‌دارد (باربور، ص ۱۳۷).

یعنی اتخاذ موضع لادری‌گری در حل مسئله. اینشتین و پلانک معتقد بودند که عدم قطعیت در مکانیک کوانتوم مربوط به جهل فعلی ماست، و طبیعت از قوانین دقیقی پیروی می‌کند که آیندگان به آن دست خواهند یافت. اینشتین از دیدگاه معرفت‌شناسی رئالیست بود و اعتقاد داشت که مفاهیم فیزیک باید ناظر و راجع به اشیا بی باشند که قطع نظر از ذهن عالم وجود واقعی داشته باشند. پذیرش احتمالات ناشی از فقدان معرفت ما به امور است نه چیزی در طبیعت. چون فعلاً احاطه کامل به موضوع نداریم، در پیش‌بینی‌های خود به احتمال تن می‌دهیم سرانجام روزی خواهد رسید که سفره احتمالات برچیده شود. اینشتین در موضع خود در این باره بسیار قاطع بود و با صراحت اعلام کرده بود من مصرانه بر این اعتقاد هستم که سرانجام بشر به نظریه‌ای دست می‌یابد که در آن مصادیق عینی‌ای که بر اثر وجود قوانین با یکدیگر ارتباط یافته‌اند، مبتنی بر احتمال نباشند، بلکه واقعی و قابل ادراک باشند (اینشتین، ص ۱۲۲).

از نظر هایزنبرگ (Hiesenberg) عدم تعین یک خصیصه عینی از طبیعت است، نه ناشی از محدودیت دانش بشری و از نظر پوزیتیویست‌ها عدم قطعیت مربوط به نقص بنیادین دستگاه معرفت بشر درباره ادراک طبیعت فی‌نفسه است که هیچگاه علاج پذیر نیست، اما اینشتین به آینده برای رفع جهل فعلی ما چشم دوخته بود. در نظریه هایزنبرگ این عدم تعین در متن عالم طبیعت ساری و جاری و ذاتی آن است. از این منظر طبیعت مستعد پذیرش تعینات مختلف است و در عالم واقع یکی از این تعین‌ها به منصفه ظهور می‌رسد. مشاهده‌گر با دخالت

خود یکی از این استعدادها را بالفعل می‌کند، یعنی نقش او به تحقق واداشتن یکی از بالقوگی‌های متعدد موجود است. آینده صرفاً نامعلوم نیست، بلکه نامتعیین هم هست. بالقوه بودن امری است عینی نه ذهنی. این امر یعنی بازگشت آموزه ارسطویی قویت (potentiality) (قوه و فعل) به عرصه فیزیک جدید. در قرون وسطی مفهوم قویت به تمایل یک چیز در مسیر معین‌اش اطلاق می‌شد. هاینرک شیهه ارسطویی را در توصیف قویت به معنای کشش در جهت نیل به یک غایت در آینده نمی‌پذیرد، بلکه می‌گوید احتمالات فیزیک نوین اشاره به گرایش در طبیعت دارد که شامل یک سلسله امکان است. این آموزه التقاط و اختلاط جنبه‌هایی از قویت ارسطویی و علیت نیوتونی به شیوه‌ای متمایز است که با هر دو آن‌ها فرق دارد (باربور، ص ۳۴۰).

هدف از بیانات فوق توضیح نگرش‌ها و تصویرهای جدید درباره علم و فرضیات و نظرات علمی بود. همان‌گونه که مشاهده شد در نگرش جدید فرضیات علمی آخرین کلام و فصل‌الخطاب بسیاری از امور واقعی آن چنانکه معمولاً پنداشته می‌شود، نیست؛ بلکه این باور تقویت می‌شود که هر یک از این فرضیات ممکن است در آینده تصحیح، تعدیل یا در مواردی با بروز یک انقلاب علمی بزرگ منسوخ شوند. این نگرش لادری‌گرانه در حوزه فلسفه علم و نیز پیامدهای ناگوار علم‌زدگی، راه را برای مطرح شدن نظریه‌ای در رابطه علم و دین هموار کرد که هم اکنون به بررسی آن می‌پردازیم.

نظریه مکمل: (Compelementary)

همان‌گونه که بیان شد برای رفع تعارض موجود بین علم و دین در غرب راه‌حل‌های مختلفی مطرح شده است. در این میان متفکرانی هم بودند که پروای برقراری ارتباطی وثیق بین علم و دین را در سرداشتند؛ محض نمونه، فلسفه پویشی مدعی است که بین علم و دین رابطه تنگاتنگی وجود دارد.

متفکران پویشی به تبع آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Whitehead)، بر مبنای داده‌هایی که از تجربه دینی و علمی حاصل کرده‌اند، تفسیری جامع از واقعیت عرضه می‌کنند (پترسون و دیگران، ص ۳۷۰).

اینان معتقد به اصالت تجربه دینی اشخاص - چیزی بسیار شبیه، ولی متمایز از تجربیات عرفانی - هستند و از نظر علمی این تجربیات را قابل پیگیری و اثبات می‌دانند.

نظریه مکمل نیز که برای نخستین بار توسط دونالد مکی (۱۹۸۷-۱۹۲۲) ابراز شد، در همین خصوص بوده است. او بر آن است که علم و دین بر مبنای روش‌ها و غایات متفاوت، برای موضوعات واحد، انواع متفاوتی از تبیین را عرضه می‌کنند. کار علم این است که با استفاده از روش تحقیق و معیارهای خاص خودش، تبیین دقیق و صحیحی از پدیده‌های تجربی به دست دهد؛ علم در پی [کشف] علل وقایع است. کار الهیات این است که با استفاده از مفاهیم متمایزش، تبیین کاملی از بعضی موضوعات مهم به دست دهد. بنابراین هدف الهیات کشف معنای وقایع است. البته به بیان دقیق، هیچ یک از این دو نوع تبیین محتاج و متوقف به دیگری نیست، اما می‌توانیم بگوییم که ما برای آنکه کامل‌ترین فهم ممکن را تحصیل کنیم هم به تفسیر علمی احتیاج داریم و هم به تفاسیر کلامی (همان، ص ۳۷۱). انسان نیاز به تبیین‌های متفاوتی از عالم هستی دارد، زیرا پرسش‌های متفاوتی در این حوزه برایش مطرح می‌شود. بعضی از آن‌ها را علم و برخی را دین پاسخ می‌دهد. پاسخگویی به پرسش‌هایی نظیر: آیا جهان خالقی دارد؟ آیا معجزه ممکن است؟ آیا حیات پس از مرگ وجود دارد؟، بر عهده دین است. اما اینکه: زمین مرکز منظومه شمسی است یا خورشید؟ سیر پیدایش موجودات طبیعی چگونه بوده است؟ و پرسش‌هایی از این قبیل را، با تبیین علمی می‌توان پاسخ داد. محض نمونه وقتی دین در موضوع گردش سیارات و خورشید اظهار نظر می‌کند هدفش توجه دادن انسان به محرک کرات یعنی خداست، اما علم با اظهار نظر در این مورد، می‌خواهد توصیف واقعی و علمی ارائه دهد. همچنین پیروان نظریه مکمل بعضی از آموزه‌های ظاهراً متناقض مطرح در الهیات مسیحی نظیر تجسد، تثلیث و... را با این روش قابل حل می‌دانند. محض نمونه کسانی بر این عقیده هستند که این عقیده ظاهراً متناقض که مسیح هم کاملاً انسانی ناستوتی است و هم کاملاً لاهوتی، با توسل به این نظریه توجیه پذیر و معقول می‌شود، زیرا این دو تصور دو وجهه یک چیزند که یکدیگر را تکمیل می‌کند. بدین دلیل که ما از دو منظر و دو وضعیت کاملاً مختلف به این پدیده واحد می‌نگریم.

حقیقت این است که کسانی که از این فرضیه علمی برای حل مشکلات بنیادین عقاید دینی مورد قبول خود استفاده می‌کنند، دین و آموزه‌های دینی را نیازمند نیم‌نگاه‌های نظرات علمی می‌دانند و این اساسی‌ترین نقص نگرش‌های این چنینی است. اگرچه می‌توان از

دستاوردهای علمی برای تبیین و توجیه برخی از آموزه‌های دینی مدد جست؛ اما آیا فرضیه‌ای که در محیطی لادری گرایانه شکل گرفته و نشو و نما یافته؛ قادر به تأمین یقینی است که پایه و اساس آموزه‌های دینی است؟ آیا آرامش درونی مورد انتظار از عقاید راستین دین از این محیط شک‌آلود جان سالم به در می‌برد؟ آیا از ابزاری که در کارگاه نسبی گرایانه علم نوین ساخته و پرداخته شده می‌توان در جهت اتقان و استحکام آموزه‌های مطلق دین حق مدد جست؟ اگر در سیر تحول علم - که حیات علم تجربی مرهون آن است - این نظریه از چشیدن شیرینی اثبات محروم شد و در معرض تغییر و اصلاح قرار گرفت؛ عقایدی که ظاهراً مبتنی بر آن نظم و نسق یافته‌اند چه سرنوشتی می‌یابند؟ شاید پرداختن به منشأ پیدایش این نظریه ما را از بیان سایر انتقاداتی که بر اطلاق و کاربرد آن در حوزه مسائل ماورای طبیعی وارد است بی‌نیاز سازد. موضوعی که به اختصار آن را وارسی می‌کنیم.

تاریخچه پیدایش نظریه مکمل در فیزیک نوین

پیش از این در بحث نظریه‌های مختلف درباره واقع‌نمایی نظرات علمی عنوان کردیم که فیزیک قرن نوزدهمی در معرفت‌شناسی، نظرگاه «اصالت واقع‌خام» داشت؛ یعنی نظریه‌های علمی را المثالی واقعی و حقیقی و عینی جهان چنانکه هست - مستقل از روند شناختی آن - می‌پنداشت.

همچنین تصور می‌کردند الی غیرالنهایه می‌توان خطاهای تجربی را کاهش داد و با پیشرفت مداوم سرانجام به یک تناظر یک به یک جهان خارجی و تصویری از آن رسید (باربور، ص ۳۱۲).

نخستین نظریه‌ای که این اصالت واقع‌خام را به چالش کشید نظریه جنبشی گازها بود که رفتار گازها را نه بر مبنای قوانین جبری که بر مبنای قوانین احتمال تبیین می‌کرد؛ اما هنوز هم قائل شدن به احتمال را ناشی از پیچیده بودن محاسبه می‌دانستند که البته پیش‌درآمدی بر این نظریه بود که باید در جبرانگاری و قطعیت در قوانین حاکم بر طبیعت تجدید نظر کرد. مطرح شدن نظریه کوانتوم در فیزیک توسط ماکس پلانک این بینش را قوت بخشید و مسلم شد که با مفاهیم فیزیک نیوتنی (کلاسیک) دیگر نمی‌توان نظریه‌های جدید را توجیه کرد.

پیشرفت نظریه کوانتوم در طی دهه ۱۹۲۰ فاصله جدی‌تری با گذشته گرفت. اینشتین نشان داده بود که اثر نوربرقی (Photoelectric) فقط به شرطی قابل توجیه است که گسیل نور - که همواره موجی انگاشته می‌شده - به صورت کوانتوم یا «سته‌های انرژی تصور شود. کامپتون (Arthur Bolly Compton) ثابت کرده بود که چنین کوانتوم نوری «مقداری حرکت دارد» و خیلی شبیه ذره عمل می‌کند. دوپروی (Dowbroy) می‌گفت: اگر امواج نور مانند ذرات عمل کنند، شاید ذراتی چون الکترون بتوانند مانند موج رفتار کنند (باربور، ص ۳۱۲).

مکانیک کوانتومی که ناگزیر به کار گرفته شد، نشان می‌داد که این گونه ذرات، ذرات معین، در مکان معین و با سرعت‌های معین نیستند. صرف عمل مشاهده بر آن‌ها تاثیر می‌گذارد. هر چه وضع یک الکترون در یک آرایش آزمایشی دقیق‌تر اندازه‌گیری شود، میزان عدم قطعیت هر گونه پیش‌بینی از سرعت آن، افزایش می‌یابد و این همان اصل عدم قطعیت یا اصل عدم تعین (Principle Indeterminacy) هاینبرگ است (باربور، ص ۳۱۵). افزون بر این، نگرش موجی یا ذره‌ای به رفتار الکترون‌ها، جای خود را به نگرش «ذره‌ای موجی» داد و مشخص شد

اگر چه الکترون‌ها بیشتر رفتاری چون ذرات داشتند، گاه به ظاهر درهم می‌رفتند و گویی دسته‌هایی از امواج بودند (هلزی‌هال، ص ۳۶۸). دوگانگی و حالات بدیل صرفاً خاصیت الکترون‌ها نیست؛ بلکه «دوگانگی موج - ذره الکترون‌ها در آزمایش فوق‌الذکر، خصیصه سایر هستومندها (Entities) هم هست. نور در بعضی موقعیت‌ها (فی‌المثل اثر تداخل) مانند موج رفتار می‌کند و در موقعیت‌های دیگر (از جمله اثر نوربرق) مانند ذره. بور (Neils Bohr) واژه تکمیل‌گری (complementarity) را برای اشاره به چنین مفاهیم متضادی به کار برده است (باربور، ص ۳۱۷).

بنابراین اصل تکمیل‌گری ابداع بور برای حل مشکلی بود که با اکتشاف یا اختراع نظرات جدید در فیزیک نوین پیش آمده بود. مشکل این بود که بالاخره از تصاویر بدیل موج و ذره‌ای درباره شیوه عمل الکترون‌ها و ذرات گرداگرد هسته اتم کدام‌یک به واقع نزدیک‌تر است. در زندگی روزمره نیز با امواجی مواجه می‌شویم بی‌آنکه خصایص ذره‌وار داشته باشد. یا با ذراتی مواجه می‌شویم بدون آنکه خصایص «موج» را داشته باشد، ولی هستومندهای بسیار ریز سطح اتم، به نحو متناقض‌نماییی خواص هم موج و هم ذره را از خود ظاهر می‌سازند. در این فضای

شک و تردید و عدم توانایی نظریه‌های موجود برای توجیه یکسان حرکت الکترون‌ها، بور اصل تکمیل‌گری را ابداع کرد. تصورات بدیل هر کدام جزئی ناقص از تصور کامل‌تری هستند که ممکن است خود کامل باشند.

تصور ذره‌ای و موجی‌نمایش دو چیز مختلف نیست بلکه دو وجهه یک چیز است. این دو تصور نمایش جزئی و ناقصی هستند که هر یک مناسب موارد خاصی است. به قسمی که این دو تصویر یکدیگر را تکمیل می‌کنند، نه اینکه یکی بر دیگری افزوده شود (جینر، ص ۲۲۸-۱۹). از نظر بور برای توجیه و تبیین یک پدیده خاص نظیر هستومندهای اتمی، با ایجاد وضعیت‌های متفاوت در هر آزمایش آزمایشی، تصویرهای متفاوتی حاصل می‌شود و تصویرهای بدیل حاصل شده در عین مانع‌الجمع بودن مکمل هستند.

به این معنی که فقط مجموعه‌ای از پدیده‌ها می‌توانند توصیف‌گر هر شیء مورد آزمایش باشند (Bohr p. 39). همان‌گونه که در این گزارش مختصر از تاریخچه ابداع و استفاده از اصطلاح مکمل مشاهده می‌شود، این اصطلاح در فضایی لادری‌گرایانه در فیزیک نوین متولد شده است. انتظار از این اصل این بوده که توجیه‌کننده وجود تصویرهای متناقض و متضاد از پدیده‌ای واحد باشد. کم‌کم این ایده مطرح شد که در همه وضعیت‌های متناقض‌نما می‌توان از این مفهوم مدد جست. در الهیات متکلمان مسیحی مسائلی مطرح بود که با نظریات مربوط به عالم تکوین متضاد و متناقض بود و طبیعی می‌نمود که از چنین مشکل‌گشایی استفاده شود. بور معتقد بود که درس معرفت‌شناختی‌ای که از فیزیک اتمی آموخته‌ایم، قابل‌گسترش به سایر پدیده‌هایی است که قابلیت تحلیل به مدد طرح‌های مفهومی بدیل را دارا هستند. خیلی زود کسانی اصل تکمیل‌گری را در روان‌شناسی برای توجیه وضعیت‌های متعارض بین نظرگاه‌های رفتارنگرانه و درون‌نگرانه مورد استفاده قرار دادند و برای حل تعارض آزادی اراده و جبر مکانیکی حاکم بر طبیعت، در توجیه اعمال انسانی تا آن حد جسمانی فرض شده بود که فاقد نفس یا روح باشد.

گوانترهوه (Gunter Howe)، فیزیکدان آلمانی، اولین کسی بود که مفهوم تکمیل‌گری را در توصیفات عدیده در قلمرو الهیات به کار برد. همچنین

یک فیزیکدان امریکایی، تکمیل‌گری در فیزیک را با حضور مفاهیم ظاهراً متناقض در الهیات، نظیر قول قدیمی به اینکه مسیح هم کاملاً انسانی و ناسوتی است و هم کاملاً لاهوتی، مقایسه می‌کند. پلارد (William Pollard) تکمیل‌گری را در حکم متناقض‌نما (Paradox) اختیاری انسان و مشیت الهی می‌بیند. بعضی از محققان این مفهوم را در معنای وسیع‌تری به کار می‌برند و در بسیاری رشته‌ها و مواضع قائل به وجود دیدگاه‌های مکمل نسبت و ناظر به یک واقعیت واحد می‌گردند.... به همین ترتیب گاه از علم و دین به عنوان «برداشت‌های مکمل از واقعیت - حقیقت واحد» سخن می‌گویند (باربور، ص ۳۲۷-۳۲۸).

اگر چه اصل تکمیل‌گری برای موجه و معقول نشان دادن برخی از آموزه‌های متناقض موجود بین الهیات و کلام مسیحی و نظرات علمی جدید مورد استقبال بسیاری از متکلمان و متفکران مسیحی قرار گرفت، اما کاربست آن نظریه در الهیات مسیحی مورد انتقاد نیز قرار گرفته است (ایان باربور، ص ۳۲۸).

باری، استفاده از نظرات علمی برای توجیه و معقول نشان دادن برخی از آموزه‌های دینی در میان اندیشمندان مسلمان نیز مسبق به سابقه است، اما به نظر می‌رسد کاربست نظریه مکمل برای حل تعارضات بین علم و دین در مورد آموزه‌های اسلامی وجه معقولی ندارد، که توضیح آن مجال دیگری می‌طلبد، اما اشاره به این واقعیت ضروری است که نظریه مکمل بودن علم و دین در جهان اسلام موضوع تفسیرها و برداشت‌های مختلفی قرار گرفته است و باید توجه داشت که به کاربرد لفظ مکمل در گفتارها و نوشتارهای متفکران مسلمان همیشه به معنی اصطلاحی آن در میان متفکران عالم مسیحیت نیست. محض نمونه بعضی از پژوهشگران با بررسی آثار شهید مطهری بر این عقیده هستند که ایشان از نظریات رایج درباره رابطه علم و دین نظریه «مکمل» را پذیرفته‌اند.

در مورد علم و دین ایشان [شهید مطهری] نه تنها هیچ تقابل و تضادی میان این دو قائل نیستند بلکه این دو را مکمل یکدیگر می‌دانند و معتقدند که انسان تنها با دو بال علم و ایمان، می‌تواند به سوی سعادت خود حرکت کند. علم بدون ایمان برای بشر خطرناک است و تیغی است در کف زندگی مست و ایمان بدون علم و روشن‌بینی و تعقل نیز موجب جمود، و ابزار واقع شدن برای منافقان زیرک است (مطهری، مصاحبه با نشریه پگاه حوزه).

اگر منظور از «مکمل» بودن این باشد که علم و دین هر دو برای انسان لازم است، یعنی انسان برای گذراندن امور دنیوی خود به علم نیاز دارد و برای برآوردن نیازهای روحی و معنوی خود به دین، و هیچیک از آن دو به تنهایی برای انسان کافی نیست، این در نهایت به تمایزی

می‌انجامد در قالب و شکلی دیگر که مورد قبول ایشان نیست. گاهی نیز اصطلاح مکمل را به کار می‌بریم و از آن در هم‌تنیدگی دو امر را مراد می‌کنیم، به گونه‌ای که هر یک از آن دو شرط لازم و جمع آن‌ها برای حصول پدیده سوم لازم و کافی است. اگر بتوان چنین نگرشی را به شهید مطهری نسبت داد، لفظ مکمل در معنی دیگری به کار گرفته شده که با اصطلاح مکمل در نظریه مذکور تفاوت ماهوی دارد. به این دلیل اساسی که در به کارگیری نظریه مکمل برای حل تعارض بین علم و دین چند پیش فرض مطرح است:

اول اینکه: کاربست و اطلاق یافته‌های علمی بر مسائل اعتقادی و دینی کاری شایسته و بسامان است، یعنی تسری یافته‌های علوم تجربی محدود به طبیعت در حریم مسائل ماوراء طبیعی. دوم اینکه: موضوعات مورد بحث در الهیات و فیزیک به اندازه کافی مشابه هستند که اطلاق مفهوم به کار رفته در یکی به دیگری هم سرایت داده شود. سوم اینکه: حداقل بعضی از فرضیات و نظرات یقینی علمی با آموزه‌های یقینی دینی در تضاد و تعارض آشکار است. چهارم اینکه: این تعارضات به حدی حالت متناقض‌نما دارند که انسان مجبور است برای حل آن به احتمالات و فرضیه‌ها تن دهد. بلی ممکن است پذیرفتن این راه حل برای موجه جلوه دادن بعضی از آموزه‌های تحریف شده مسیحیت مفید باشد. شاید تسلیم به شعار «ایمان می‌آورم تا بفهمم» و نیز تفسیر شجره ممنوعه به درخت معرفت و نیز حاکم بودن ایمان‌گرایی به مفهوم کلامی آن بر عالم مسیحیت، برای آنان، با آن شرایط و پیشینه خاص کارگشا باشد، اما در بینش اسلامی این فرض‌ها جایگاهی ندارد، زیرا:

اولاً: موضوع مورد مطالعه در الهیات (امور غیبی) با موجودات عالم محسوس تفاوت اساسی دارد. از تراب تا رب الارباب. اصولاً نزد اندیشمندان مسلمان علوم تجربی مقدمه و پیش زمینه رسیدن به آن دانش حقیقی است. عالم حقیقی کسی است که با فراگیری علوم تجربی و پژوهش در آن‌ها در برابر اسرار هستی و خالق آن سر تعظیم فرود آورد. سلاح معرفتی انسان در تسلط بر طبیعت حس و تجربه است و یافته‌های علمی ماهیتاً در معرض اصلاح و تغییر و حتی ابطال قرار دارند، مگر اینکه کسانی معتقد باشند کاروان علم و تمدن بشری به سر منزل مقصود رسیده است؛ اما نزد دانشمندان حقیقی و واقع بین این سلاح در امور الهی کارآیی کم و در سطح بسیار نازلی دارد. برای فهم عمیق‌تر مسائل الهی باید به سراغ عقل رفت. درک عمیق‌ترین لایه‌های عقاید دینی جز به مدد نور وحی برای انسان ممکن نیست.

چگونه از راه مطالعه در مخلوقات که به هر حال محدودند به علم نامتناهی و قدرت نامتناهی واقف می‌شویم؟ حقیقت این است که مطالعه طبیعت ما را تا مرز ماوراء طبیعت رهبری می‌کند، این راه جاده‌ای است که تا مرز ماوراء طبیعت کشیده شده است و در آنجا پایان می‌یابد و فقط نشانی مبهم از ماوراء طبیعت می‌دهد (طباطبائی، ص ۲۰).

ثانیاً: بین مطالب علمی مطرح شده در قرآن و متون صحیح مذهبی ما و آنچه تا به امروز در علم به قطعیت رسیده نه تنها تعارضی نیست که فرضیات قطعی شده علم با آموزه‌های دینی در این خصوص هماهنگ است. افزون بر این در بسیاری از مسائلی که تعارض احتمالی و ظنی وجود دارد، نه علم حرف آخر را زده است و نه قرآن و متون مذهبی غیرقابل تفسیر است. قرآن ظاهری دارد و باطنی. اگر چه نزد عمده متفکران شیعه تأویل قرآن کار معصومین (ع) است، ولی آن تأویلات و نیز تفسیرهای معصومین (ع) که اساس کار مفسران متون مذهبی ما است، نزد ما حاضر و آماده است. بنابراین بین قوانین و یافته‌های حقیقی علم و نیز آموزه‌های راستین دین تعارضی وجود ندارد. به این دلیل اساسی که هر دو موهبتی الهی از جانب خدای مهربان و حکیم بر انسانی است که خلیفه او بر روی زمین است. نگاهی اجمالی به سیر مطرح شدن تعارضات بین علم و دین در مغرب زمین نشان می‌دهد که تا چه اندازه انگیزه‌های شخصی و حتی جریان‌های قدرت طلب سیاسی و گرفتار شدن آن‌ها در گرداب رذایل اخلاقی نظیر نخوت و تکبر و جاه‌طلبی در ایجاد و نشو و نماي آن‌ها تأثیر داشته است.

ثالثاً: آموزه‌های اعتقادی اسلامی قابل دفاع عقلانی است. عقل مهدبی که در پرتو نور پر فروغ وحی از کشاکش تمایلات نفسانی رهایی یافته است. ایمان مبتنی بر علم و معرفت به معنی عام آن است. هیچیک از آموزه‌های مورد قبول اسلام حقیقی و ناب، با عقل در تعارض نیست؛ اگر چه بعضاً فوق عقل و فهم بشری است، اما با ارسال رسل و انزال کتب که به مدد لطف الهی امکان یافته این نیاز، یعنی فهم مراتب برتر عالم هستی که با حس و تجربه و عقل ممکن نیست، برطرف شده و در جای خود پاسخ مناسب را یافته است.

رابعاً: زایش و نشو و نماي تعارضات بین علم و دین و راه حل‌های متکلمان و اندیشمندان مسیحی همگی تحت تأثیر فصل و فضایی است که در سیر تاریخی رابطه علم و دین در فرهنگ و تمدن غرب شکل گرفته است و همان گونه که در متن مقاله به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت؛ متولیان سطحی نگر و بعضاً قدرت طلب آیین راستین مسیحیت و نیز علم‌زدگان آن سامان در ساختن و پرداختن آن‌ها به رقابت برخاسته‌اند، اما به شهادت تاریخ تنها محرک و مشوق دانشمندان و متفکران مسلمان در علم آموزی و تمدن‌سازی اصرار و تأکید تعالیم حیات بخش قرآن و معصومین (ع) و رهبران دینی بر تدبیر، تفکر و تعقل در آیات عالم هستی بوده است که تفصیل آن مجال دیگری می‌طلبد.

منابع و مأخذ

- اینشتین، آلبرت، فیزیک و واقعیت، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- باقری، خسرو، امکان اسلامی شدن علوم انسانی، دانشگاه، جامعه و فرهنگ اسلامی، تهران، وزارت علوم و تحقیقات و فناوری، خرداد ۱۳۷۹.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- جینر، جی. اچ.، فیزیک و فلسفه، ترجمه علیقلی بیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- خاقانی، محمد، نسبی گرایی در فلسفه و فیزیک، اصفهان، انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۰.
- طالبزاده، حمید، آشنایی با فلسفه اسلامی، تهران، شرکت چاپ و نشر کتاب های درسی، ۱۳۸۲.
- طباطبائی، سید محمد، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، ج ۲، تهران، انتشارات علامه طباطبائی، پاییز ۱۳۷۰.
- ، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، صدرا، بهار ۱۳۷۰.
- هلزی هال، لوس ویلیام، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات صدا و سیما، ۱۳۴۳.
- هیوم، دیوید، تحقیق در مبادی اخلاق، ترجمه رضا تقیان و رزنه، اصفهان، گویا، ۱۳۷۷.

Sons & New York, John Wiley, Atomic Physics and Human Knowledge, Bohr Niels, ۱۹۵۸.

the Concept, in Ernan McMullin, Ed "The Dematerialization of Matter, Hanson N.R

University of Notre Dame press, 1963, Ind, Notre Dame, of Matter.

F.W. A Philosophical Essay on Probability, 6th, trocns, Laplace, Simon, Pierre.

trus cott.

عرفان در سخنان معصومین
دکتر محمداسدی گرمارودی
استادیار دانشگاه صنعتی شریف

چکیده

سرمایه اصلی عرفان، دل و هدف اصلی عرفا، لقای رب و فناي في الله است. در این مقاله، دیدگاه معصومین علیهم السلام و برخی از عرفا درخصوص این دو اصل مطرح شده و سپس به بررسی و نتیجه‌گیری نظرات مخالفان و موافقان عرفان پرداخته شده است. با توجه به نتایج به دست آمده، دریافته‌ایم که عرفان واقعی از متن دین برخاسته است و اوج معرفت دینی آن را ایجاب می‌کند؛ ولی این حقیقت، چون سایر حقایق دچار تحریف و انحراف هم شده است که باید بین آن‌ها تمیز قائل شد. واژگان کلیدی: عرفان، دل، شهود، ادراک، لقای رب، تزکیه و تصفیه، بصیرت.

×××

عرفان اسلامی، یکی از موضوعات مهم و مورد توجه اندیشمندان جهان اسلام است. عده‌ای آن را نمک دین و حقیقت شریعت به شمار می‌آورند و عارفان را رشد‌یافتگان مکتب الهی می‌دانند؛ گروهی دیگر به مخالفت با آن برخاسته‌اند و آن را زائیده مکاتب هند و یونان باستان می‌دانند و اسلام را از آن میری می‌شناسند. از سوی دیگر، روایات مختلفی از معصومین علیهم‌السلام درباره عرفان موجود است که ذهن را به تلاش و دقت در کشف حقیقت وادار می‌نماید.

لذا در این مقاله نظر معصومین در عرفان اصیل مطرح شده است و اگر مواردی در رد آن دیده می‌شود، با قرائن به عرفان تحریفی نسبت داده شده است. همچنین دو پایه از پایه‌های اصلی عرفان مورد بررسی قرار گرفته و ضمن بیان نظریه عرفا تأیید آن از سوی معصومین علیهم‌السلام ارائه شده است.

معنی عرفان

عرفان در لغت به معنی شناختن، معرفت، وقوف به دقایق و رموز چیزی است که مقابل علم سطحی و قشری قرار دارد، اما در اصطلاح یافتن حقایق اشیا به طریق کشف و شهود می‌باشد (فرهنگ فارسی، ذیل مدخل عرفان).
تعریف فوق از مرحوم دکتر معین است که در لغت‌نامه ایشان ذکر شده است. باید توجه داشت که عرفان و معرفت، مصدر و اسم مصدر هستند و باید به صورت شناختن و شناخت معنی شوند. لذا می‌توان گفت: عرفان شناختن حقایق است، البته باید به طریق کشف و شهود و قید به وسیله دل ذکر شود تا معنی اصطلاحی آن معلوم شده باشد.
ابزار شناخت مختلفی در شناخت اشیا و علم به حقایق و هستی‌ها دخالت می‌کند. حس، اولین و ساده‌ترین ابزار شناخت است. معرفت حسی از این ابزار شناخت حاصل می‌شود و معرفتی محدود و سطحی است. ابزار شناخت دیگر، عقل است. شناخت عقلی شناختی برتر و گسترده‌تر از شناخت حسی است، اما دل ابزار شناخت برتر است که می‌تواند کشف و شهود داشته باشد.
اگر موجودات عالم را به دو دسته مادی و مجرد تقسیم کنیم، ابزار شناخت موجودات مادی به صورت عین‌الیقین و حق‌الیقینی حواس ظاهری است، زیرا حواس می‌تواند موجودات محسوس را شهود نماید که البته شهود حسی خواهد بود. لکن علم‌الیقین موجودات مجرد با عقل صورت می‌گیرد، صور معقول و ماهیات در ذهن مدرک‌ی است که مدرک آن عقل است و دریافت عقلی در حد علم‌الیقین است و از آن بالاتر نمی‌رود؛ لکن شهود حقایق مجرد با دل ممکن است که شهود قلبی نامیده می‌شود.

عرفان در سخنان معصومین

فطرت و آگاهی فطری از سرمایه‌های اصلی و تمایز بارز انسانی است. فطرت سرشت خاص و خلقت ویژه انسان‌هاست. آثار حیاتی از حیات نبات نشأت می‌گیرد و آثار حیوانی از حیات حیوانی بروز می‌کند، عامل مشترک این آثار در انسان و حیوان و نبات را غریزه گفته‌اند، لکن خلقت خاص انسانی و منشاء بروز آثار ویژه بشری را فطرت می‌گویند. فطرت عامل بینش شهودی انسان می‌گردد. نحوه خلقت انسان ایجاب می‌کند که هم به وسیله عقل به شناخت عقلی و هم به وسیله دل به شهود قلبی بپردازد. بینش شهودی انسان خصیصه فطری انسان است. لذا امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خطبه ۸۷ نهج‌البلاغه می‌فرمایند:
صورت او صورت انسان ولی قلب او قلب حیوان است. راه هدایت را نمی‌شناسد که از آن پیروی کند و راه خطا را نشناخته تا آن را ببندد، پس او مرده‌ای است در میان زندگان.

این خصیصه صفتی از صفات انسان نیست، بلکه سرشت و خلقت انسان است، با نبود آن حقیقت وجودی او از میان می‌رود و به‌فرموده امیرالمؤمنین زنده و انسان محسوب نمی‌گردد.

آگاهی فطری بحث دیگری است، با این حال آگاهی اکتسابی را با عقل به صورت علم‌الیقین و با دل به صورت عین‌الیقین نفی نمی‌کند.

معرفت حاصل از عقل را فلسفه و کشف و شهود حاصل از دل را عرفان می‌نامند. به همین جهت برخی از عرفا، فلسفه را علم و عرفان را بصیرت نامیده‌اند. علم از عقل و اندیشه حاصل می‌شود، اما معرفت نتیجه بصیرت حاصل از مجاهده و ریاضت است. علم در لغت به معنی آگاهی و معادل واژه knowledge انگلیسی است که در این صورت همه آگاهی‌های بشری اعم از فلسفه و عرفان و علوم طبیعی را دربرمی‌گیرد. اما علم در اصطلاح، آگاهی تجربی و معادل science انگلیسی است و شمول قلبی را نخواهد داشت. با توجه به معنی اصطلاحی علم که دانش تجربی است و با حواس کسب می‌شود، نمی‌توان واژه علم را برای فلسفه به کار برد، چون فلسفه دانش تجربی نیست و با حواس تنها حاصل نمی‌شود، بلکه آگاهی غیر تجربی است که از طریق عقل به دست می‌آید؛ لذا فلسفه را آگاهی از خود وجود و علم را آگاهی بر آثار وجود می‌شناسند.

عین القضاة چنین آورده است:

نتیجه و هدف استدلال عقلی (ادراک) است در صورتی که هدف و نتیجه بصیرت (وصول) است (ص ۵).

شیبستری که از عارفان معروف قرن هشتم هجری است در دیوان معروف خود، گلشن‌راز، آورده است:

دل عارف شناسای وجود است

وجود مطلق او را در شهود است

شیخ محمد لاهیجی عارف قرن نهم هجری در شرح گلشن راز می‌گوید:

دل عارف از آن جهت فرمود تا بدانند که این دانش، دانش دل است و غیر صاحب دل را که ارباب

تصفیه‌اند، این معنی به تحقیق و یقین حاصل نمی‌شود مگر تصدیق قول عرفا به تقلید نماید (ص ۳۴۱).

از نظر عرفا دل بهترین ابزار شناخت است. این عامل برجسته معرفتی اگر تزکیه و تصفیه شود، می‌تواند حقایق عالم هستی را شهود کند و در خود بیابد.

شناخت قلبی در سخنان معصومین علیهم السلام

در بینش دینی از مسلمات و قطعیات است که دل مهم‌ترین ابزار شناخت است و اگر دل پاک شود و پاک بماند، به شهود حقایق نایل می‌شود.

در سیره معصومین علیهم السلام موارد بسیاری به چشم می‌خورد که به همین مطلب پرداخته‌اند و ما را بدان حقیقت راهنمایی می‌نمایند. از باب نمونه به ذکر مواردی چند از موارد بسیار می‌پردازیم:

۱) در منابع شیعه و سنی آمده است که پیامبر اسلام (ص) فرمودند:

مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَرَى اللَّهُ يَنْبَيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلِيٍّ لِسَانَهُ (علامه مجلسی، ص ۲۴۹).

هر کس که چهل روز خود را برای خدا خالص گرداند، خداوند چشمه‌های جوشان حکمت را از قلب وی به زبانش جاری می‌سازد.

در این حدیث دو مطلب مهم عرفانی مورد توجه قرار گرفته است. اول اینکه دل می‌تواند منبع چشمه‌های جوشان حکمت باشد، یعنی دل می‌تواند حقایق هستی را مشاهده کند. جوشش حقایق حکمی از زبان یک فرد، نشأت گرفته از قلب اوست. دوم اینکه شهود قلب و مکاشفه درونی از خلوص و پاکی نهاد حاصل می‌شود.

حکمت در اصطلاح به معنی کشف و شهود نیست، اما حکمتی که از دل برمی‌خیزد، مفید این معنی می‌شود. چون کار دل شهود و کشف است و حکمت در دل یعنی شهود حقایق در دل و بروز این حقایق مشهود از دل به زبان را می‌توان به عرفان نظری که مبین یافته‌های عرفان اصلی است تطبیق نمود.

عرفای راستین با توجه به همین ارشاد دینی، ابتدا سیر و سلوک عرفانی را آغاز می‌کنند که با راهنمایی و هدایت ره‌یافتگان صورت

می‌پذیرد. آن‌ها از باب: ره چنان رو که ره‌روان رفتند و یا از باب: طی این مرحله بی‌همرهی خضر مکن... راه را با ارشاد راه‌یافتگان طی

می‌کنند تا به مقام شهود می‌رسند. پس از کشف حقایق و پشت سر نهادن این مرحله به تبیین و تفسیر آن شهود می‌پردازند که عرفان نظری

می‌باشد. تفسیر عرفان نظری پس از شهود قلبی حقایق خواهد بود. یعنی عرفان عملی به شهود ختم می‌شود و در عرفان نظری از شهود آغاز

می‌گردد.

حافظ با توجه به همین حدیث سروده است:

سحرگه رهروي در سرزميني
همي گفت اين معما با قريني
که اي صوفي شراب آنکه شود صاف
که در شیشه بماند اربعيني (ص ۴۵)

۲) حدیثی دیگر از پیامبر اسلام نقل است که فرمودند:

لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَي قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى الْمَلَكُوتِ (علامه مجلسی، ص ۵۹).
اگر که شیاطین دل بنی آدم را احاطه نمی کردند، هر آینه ملکوت هستی را می دیدند.

در این حدیث نکات عرفانی مهمی آمده است:

نکته اول دل و قدرت شهود آن است. طبق حدیث مذکور، قلب آدمی در حدی از توانمندی است که می تواند ملکوت هستی را ببیند. سخن از نظاره ملکوت است، نه فهم آن، زیرا رؤیت و نظاره برتر از فهم و درک عقلی است و همان شهود قلبی می شود که عین الیقین است و به مراتب از علم الیقین برتر است. می دانیم که ملکوت هر شیء حقیقت آن شیء است و عالم برتر از عالم ملک است. اگر دل می تواند به شهود و علم الیقین برسد این توان در مرحله ملکوت هستی است نه تنها ملک آن که خود عظمت قلب را می رساند. دقت در منابع دینی اعم از آیات و روایات آشکار می سازد که ملکوت، حقایق مافوق عالم ملک است. معرفت عالم ملک اگر با حواس میسر باشد، معرفت ملکوت با ابزار حسی ممکن نیست. شناخت عقلی ملکوت جنبه فلسفی و شهود آن جنبه عرفانی معرفت خواهد بود. آیه ۷۵ از سوره انعام که می فرماید:

وَكَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ.

به چند نکته مهم درخصوص این بحث اشاره دارد:

اولاً، رؤیت مطرح شده است؛ ثانیاً، ملکوت آسمانها و زمین را ذکر می کند که باطن و جنبه مافوق ملکی را اشعار می دارد؛ ثالثاً، رؤیت ملکوت را عامل یقین ابراهیم معرفی نموده است.

اگر در ادعیه چون دعای مشلول و جوشن کبیر و... عبارت له الملک و الملکوت ذکر شده، رؤیت ملک با چشم سر ممکن است، ولی رؤیت ملکوت که رؤیت عالم پنهانی هاست با چشم دل امکان پذیر است، لذا در میزان الحکمه حدیث شماره ۱۶۶۴۲ از رسول خدا نقل است که فرمودند:

انسانها دو چشم در قلب دارند که با آنها امور غیبی و نامحسوس و آنچه مربوط به حیات اخروی است را مشاهده می کنند.

ملا محسن فیض کاشانی در بخش شرح عجائب القلب از کتاب المحجۃ البیضاء می نویسد:

عالم ملکوت، اسرار عالم غیبی است که از مشاهده با چشم سر دور است و حدود حصری ندارد (ص ۲۷).

کاشانی در ادامه همین مطلب پس از چند سطر آورده است:

ایمان سه مرتبه دارد: اول، ایمان عوام از مردم است که ایمان تقلیدی است؛ دوم، ایمان متکلمین است که به نوعی از استدلال و نیز درجه ای از تقلید عوام توأم است؛ اما سوم، ایمان عارفان است که با نور یقین به مشاهده حقیقت نایل شده اند (همان جا).

نکته دوم این است که راه فعلیت استعداد قلب و تحقق شهود ملکوتی دل، زدودن شیاطین از آن یعنی تزکیه و تضحیه نفس است.

در این حدیث، هم شهود قلبی و امکان نظاره حقایق عالم با چشم دل تذکر داده شده و هم راه عملی آن یعنی تقوای حقیقی و پاکیزگی درونی

معرفی شده است.

۳) از جمله مواردی که از معصومین علیهم السلام به ما رسیده و قدرت دل در شهود حقایق باطنی و معرفت عالم ماورای ملک و محسوسات

را بیان می کند، خطبه ۲۲۲ نهج البلاغه است. این خطبه نکات عرفانی بسیار دقیقی دارد و برخی از شارحان نهج البلاغه به گوشه هایی از آن

پرداخته اند.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذُّكْرَ جِلَاءً لِلْقُلُوبِ ...

بدرستی خداوند سبحان، ذکر را عامل صیقل کردن دل‌ها قرار داد...

دل آدمی در اثر گناه و غفلت از حضرت حق کدر و ظلمانی می‌شود. قلب تاریک و زنگار گرفته نمی‌تواند حقایق را درک کند. باید آن را جلاء داد و تیرگی‌ها را از آن زدود تا امکان کشف و شهود فراهم گردد. چون کار دل کشف و شهود و رؤیت است، در ادامه خطبه بیان می‌شود که دل جلاء یافته پنهانی‌ها را می‌بیند.

همان‌طور که اگر آینه‌ای گرد و غبار بگیرد و در مقابل حقایق ارزنده قرار داده شود، هیچ عکسی از آن‌ها در خود منعکس نمی‌کند. دل سیاه شده از آلودگی‌ها هم، نمی‌تواند حقایق هستی را دریابد و منعکس کند. لذا باید با ذکر حق به طهارت و جلائی آن پرداخت.
به قول سعدی:

دل آینه صورت غیب است ولیکن

شرط است که بر آینه زنگار نباشد

حاج میرزا حبیب‌الله خوئی، شارح معروف نهج‌البلاغه، در ذیل همین خطبه می‌نویسد:

منظور از ذکر در اینجا مطلق ذکر از تسیخ و تهلیل و تحمید و دعا و مناجات و تلاوت کتاب خدا و غیره است. مداومت در این امور گرچه با زبان است، ولی از ذکر به فکر و حضور قلب می‌انجامد و توجه به آن‌ها باعث صفای قلب و نورانیت آن می‌شود و دل را از تاریکی گناه و زشتی معاصی شستشو می‌دهد و چون آینه‌ای که از هر آلودگی پاک باشد درمی‌آورد. دل پاک شده از غیر یعنی دلی است که متوجه خدا هست. لذا این چنین دلی مجال توجه به غیر خدا را ندارد. دواعی نفسانی و وسوس شیطانی که مبدأ ظلمات دل‌هاست، با توجه به خدا محو می‌شود (ص ۲۵۲).

دل انسان با گناه و آلودگی تاریک و ظلمانی می‌شود و در نتیجه چون آینه‌ای است که پر از گرد و غبار شده است، دیگر خاصیت انعکاس حقایق را نخواهد داشت؛ اما دل متوجه به خدا و متذکر به عالم معنی جلاء یافته و آن‌گونه می‌شود که مولی علی‌علیه‌السلام در ادامه خطبه می‌فرماید:

تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ، وَ تَبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ، وَ تَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ، ...

به وسیله آن (دل صاف شده) می‌شنود، پس از آنکه گوشش سنگین بود و می‌بیند، پس از آنکه نابینا بود و مطیع و منقاد می‌شود، پس از آنکه معاند و سرکش بود ...

مسلم است که این شنوایی و بینایی، شنوایی و بینایی چشم و گوش سر نیست. انسانی که از چشم و گوش سر نابینا و ناشنوا باشد، با تزکیه نفس و صفای دل، بینا و شنوا نمی‌شود، ولی دل قدرتی دارد که می‌تواند حقایقی را ببیند و بشنود که نه چشم سر می‌تواند ببیند و نه گوش سر می‌تواند بشنود. لذا در ادامه همین خطبه آمده است:

وَ فِي أَرْمَانِ الْفَتْرَاتِ، عِبَادًا نَاجَاهُمْ، فِي فِكْرِ هِمِّ، وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ، فَاسْتَصْبَحُوا نُورَ يَقْظِهِ فِي الْأَبْصَارِ وَالْأَسْمَاعِ وَالْأَفْئِدَةِ...

در دوران متناوب بندگانی هستند که خداوند در فکر آنان رازها می‌گوید و در عقول و قلبشان سخن می‌گوید، آنان با نور بیداری که در چشم‌ها و گوش‌ها و دل‌هایشان پیدا شده، کسب روشنایی می‌کنند...

طبق بیان مولی، شناخت حقیقت و کسب نورانیت از طریق روشنی ضمیر آن‌هاست. دل پاک شده، مخاطب الهی و رازدار حضرت حق می‌شود. لیاقتی پیدا می‌کند که از منبع نور، کسب نور می‌نماید و چشم و گوش بیدار و نورانی می‌یابد که اقتضای نور، روشنگری و نمایاندن حقایق است. این بیداری و روشندلی تا به آنجا می‌رسد که حضرت می‌فرماید:

فَشَاهَدُوا مَاوَرَاءَ ذَلِكَ فَكَانَ نَمَّا أَطْلَعُوا غُيُوبَ أَهْلِ الْبُرْزَخِ فِي طُولِ الْأَقَامَةِ فِيهِ، وَ حَقَّقَتِ الْقِيَامَةَ عَلَيْهِمْ

عِدَاتِهَا، فَكَشَفُوا غِطَاءَ ذَلِكَ لِأَهْلِ الدُّنْيَا، حَتَّى كَانَتْهُمْ يَرُونَ مَا لَا يَرِي النَّاسُ، وَ يَسْمَعُونَ مَا لَا يَسْمَعُونَ.

آن‌ها ماوراء این دنیا را مشاهده کرده و گویی بر نهانی‌های حقایق اهل برزخ در طول اقامتشان در آنجا مطلع گشته‌اند، قیامت وعده‌های خود را بر آن‌ها محقق ساخته و برای مردم دنیا پرده از روی آن‌ها برداشته‌اند. گویا آنان چیزهایی را می‌بینند که دیگران نمی‌بینند و چیزهایی را می‌شنوند که دیگران نمی‌شنوند.

با توجه به روایات متعدد چون روایت ذیل، در کتاب کافی، ج ۳ از ترجمه مصطفوی، صفحه ۹۰ آمده است:

پیامبر خدا از حارث بن مالک بن نعمان انصاری پرسیدند: در چه حالی؟ او در جواب گفت: مؤمن حقیقی ام. رسول خدا فرمودند که نشانه آن چیست؟ گفت: گویا عرش پروردگار را می بینم ... و گویا اهل بهشت در بهشت متنعم دیده و ناله دوزخیان را در دوزخ می شنوم. رسول خدا فرمودند: *عَبْدٌ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ أَبْصَرَ فَأَبْصَرَ قَائِمٌ*. بنده ای که خدا دلش را نورانی فرموده، بصیرت یافتی ثابت باش.

پس جای تردید نیست که در سخنان معصومین موارد بسیاری آمده که قدرت دل در نظاره و رؤیت و شهود حقایق غیر محسوس و ماورای ملک را نشان می دهد. می توان گفت که منظور از عباد در این عبارت افراد خاصی که از علم لدنی برخوردارند نبوده، بلکه کسانی در ازمان مختلف هستند که به این درجه از دریافت حقایق نایل می شوند.

همان طور که عقل انسان حقیقی را می فهمد که حواس از دریافت آن ها عاجز است، دل هم می تواند حقیقی را مشاهده کند که عقل از دریافت آن ها عاجز است. دل می تواند پنهانی اهل برزخ را ببیند و سخن آنان را بشنود و حقایق عالم قیامت را رؤیت کند. این دریافت ها کار عقل و حواس نیست، لذا آنانی که به تصفیه دل نپرداخته و این سرمایه را از دست داده اند، نمی توانند از این گونه حقایق سر در بیاورند. ذوالنون مصری متوفای ۲۴۵ هجری می گوید:

مفتاح عبادت فکر و نشان رسیدن مخالفت نفس و هواست و مخالفت آن ترک آرزوهاست.

هر که مداومت کند بر فکر به دل، عالم غیب ببیند به روح (عطار، ص ۱۲۵).

چشم دل اگر باز شود، حقایقی را می بیند که دیگران از دیدن آن عاجزند، و گوش دل اگر شنوا شود، حقایقی را می شنود که دیگران نمی توانند بشنوند. همان گونه که در چشم و گوش سر هم مطرح می شود؛ لکن در چشم و گوش سر، توان دیدن و شنیدن محسوسات و آگاهی بر عالم مشهودات مطرح است، اما در چشم و گوش دل دیدن ملکوت و کشف پنهانی های عالم برزخ و حقایق عالم برتر میسر است. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

که دل قدرت دیدن و شنیدن حقایق ماورای محسوسات و مدرکات را دارد و برای فعال شدن و به کار

افتادن، نیازمند تزکیه و جلاء دادن است که آن هم با ریاضات شرعیه عملی می شود.

هدف عرفان و رابطه آن با زهد و عبادت

یکی از نکته های ظریف و قابل دقت در عرفان، هدف آن و تفاوتش با هدف زاهد و عابد است. برخی در نظر ابتدایی و عامیانه بین زاهد و عابد و عارف تفاوتی قائل نیستند و آن ها را یکی به حساب آورده اند. در نتیجه هدف آن ها را هم یکی می دانند.

مرحوم حاج شیخ عباس قمی با توجه به این مطلب می نویسد:

تصوف و عرفان دو جنبه دارد: جنبه زهد و معرفت، علمای دینی با جنبه زهد آن موافقت و به همین دلیل به

زهد گرایش دارند و به دلیل همین موافقت گاهی به اشتباه موافق کلیت تعالیم آنان منسوب

شده اند (ص ۲۱۱-۲۱۳).

تعمق در مسئله نشان می دهد که نگرش زاهدانه و عابدانه و عارفانه به دین، تفاوت فاحشی دارد. بررسی در منابع دینی آشکار می سازد که زاهد کسی است که دنیا را به خاطر کسب آخرت ترک می کند. عابد انجام تکالیف الهی را به منظور کسب مواهب اخروی انجام می دهد. ولی عارف خود خدا را می خواهد و لذا دنیا را به منظور کسب آخرت ترک نمی کند، بلکه در دنیا هم برای لقاء رب می کوشد.

عارفان به نگرش زاهدانه و عابدانه خرده می گیرند و می گویند:

من که امروز بهشت نقد حاصل می شود

وعده فردای زاهد را چرا باور کنم (دیوان حافظ)

اگر زهد زاهد برای کسب مواهب اخروی است، موهبت های فعلی دنیوی که نقد است و من که امکان دستیابی بدان را دارم، چرا نقد را به نسبه بفروشم.

از عارف معروف مرحوم آیت الله انصاری همدانی نقل است که در خصوص فردی از خیرین فرموده بودند که او برای ارضای منیت بعد از مرگ خود چنین می کند. ۱

ابن سینا به این تفاوت توجه نموده و می نویسد:

کسی که از متاع دنیوی روی برمی تابد زاهد و کسی که مواظب برانجام عبادات از نماز و روزه و غیره است، عابد نامیده می شود. اما عارف کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه ساخته و دائماً از پرتو نور حق در سر خود برخوردار باشد. زهد در نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویا که متاع دنیوی را می دهد تا متاع اخروی بخرد و عبادت غیر عارف نیز خود نوعی معامله است، چون عمل را به خاطر اجر اخروی انجام می دهد. اما زهد در نزد عارف نوعی تنزه از مشغله های غیر الهی از درون است و عبادت عارف نوعی ریاضت برای تقویت درون جهت سیر الی الله است (نمط ۹).

عرفا در اشعار عرفانی به این مطلب توجه کرده و به اشکال گوناگون بدان پرداخته اند، مثلاً حافظ می گوید:

نیست ما را بجز وصل تو در سر هوس
این تجارت ز متاع دو جهان ما را بس
از در خویش خدایا به بهشتم مفرست
که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس

و سعدی در باب سوم از بوستان خود چنین می سراید:

گرت قربتی هست در بارگاه
به خلعت مشو غافل از پادشاه
خلاف طریقت بود، کاولیاء
تمنا کنند از خدا، جز خدا
گرت از دوست، چشمت به احسان اوست
تو در بند خویشی، نه در بند دوست

و اوحدی مراغه ای می گوید:

در ضمیر ما نمی گنجد بغیر از دوست کس
هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس

رابعه عدویه گفته است:

الهی ما را از دنیا هر چه قسمت کرده ای به دشمنان خود ده و هر چه از آخرت قسمت کرده ای به دوستان خود ده که مرا تو بسی. خداوندا اگر ترا از بیم دوزخ می پرستم در دوزخم بسوز و اگر به امید بهشت می پرستم بر من حرام گردان و اگر برای تو، ترا می پرستم، جمال باقی دریغ مدار (عطارد، ص ۷۶).
با توجه به موارد مختصری که ذکر شد، هدف در عرفان لقای رب و قرب الهی است. زهد و عبادت لازمه این هدف است، برای رسیدن به غایت باید زهد ورزید و عبادت نمود، ولی آن دو هدف نمی باشند.

عبادت عارفانه در سخنان معصومین علیهم السلام

از دید قرآن کریم هدف از آفرینش انسان بندگی اوست. لذا نص صریح قرآن است که:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات/۵۶).

جن و انس را جز برای عبادت نیافریدیم.

اما انسان ها در عبادت یکسان نیستند. هدف و انگیزه آن ها در عبادت متفاوت است. از امیر المؤمنین علی علیه السلام در حکمت ۲۳۷ نهج البلاغه آمده است:

إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ. وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَخْرَارِ.

همانا گروهی خدا را برای سودجویی پرستیدند، این عبادت بازرگانان است، گروهی خدا را به جهت ترس عبادت کردند و این عبادت بردگان است، گروهی خدا را به انگیزه سپاسگزاری پرستیدند، این عبادت آزاد مردان است.

و نیز از آن حضرت نقل است که فرمود:

خدایا از ترس جهنم تو بندگی نکرده و به طمع بهشت تو عبادت نمی‌کنم بلکه تو را سزاوار پرستش دیده و عبادت می‌کنم (فیض کاشانی، وافی، ص ۷۰).

و از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که همین مطلب را با مضمون ذیل بیان فرمودند:

قومی از ترس خدا عبادت نموده و گروهی به امید ثواب پرستش دارند، اما گروهی دیگر چون خدا را دوست دارند، عبادت می‌کنند (کلینی، ص ۸۴).

طبیعی است که عبادت هر فردی از معرفت آن فرد سرچشمه می‌گیرد، از امام حسین علیه‌السلام حدیث است که فرمودند:

خداوند بندگان را نیافرید مگر آنکه به او معرفت پیدا کنند و چون به او معرفت پیدا کنند، او را خواهند پرستید (الشیخ الصدوق، ص ۹).

در بینش اسلامی و سیره معصومین علیهم‌السلام سطح عابد به اقتضای معرفت او متفاوت می‌شود. گرچه عبادت بردگان و یا تاجرپیشگان عبادت هست، ولی عبادت در سطح عبادت احرار و محبین نخواهد بود.

قرائن روایات و شواهد منابع اسلامی نشان می‌دهد که احرار خود خدا را می‌خواهند. طمع بهشت و ترس از دوزخ برای آن‌ها مطرح نیست.

امام سجاد علیه‌السلام در فرازهای پایانی دعای ابوحمزه ثمالی می‌فرماید:

خدایا اگر مرا به دوزخ ببری، به دوزخیان خبر می‌دهم که ترا دوست دارم (حاج شیخ عباس قمی،

دعای ابوحمزه ثمالی).

و در ادامه همان عبارات آمده است:

خدایا از تو ایمانی را می‌خواهم که سرانجامش ملاقات تو باشد (همان‌جا).

ایمانی که به بهشت برساند و یا از دوزخ دور گرداند مطرح نیست، بلکه هدف ایمانی است که به مقام قرب حق و لقای الهی نایل کند.

این مضمون در اکثر دعاها و مناجات معصومین به چشم می‌خورد. در مناجات المریدین که سومین مناجات از مناجات خمس عشره امام

سجاد است، می‌خوانیم:

خدایا مراد من تنها تویی، شب زنده‌داری و بی‌خوابی‌ام فقط برای توست، نه غیر تو. لقاء تو نور چشم من و وصل تو

آرزوی جان من است (همان منبع).

شب زنده‌داری و انجام عالی‌ترین عبادت‌ها برای وصول به بهشت و گریز از جهنم نیست، بلکه برای لقای خدا و وصل به حضرت حق است.

وقتی معرفت الهی حاصل شد، عشق به او ایجاد می‌شود و عاشق او جز با او آرامش نمی‌یابد. لذا در مناجات المفتقرین می‌خوانیم:

سوز دلم را جز وصل تو (خدایا) فرونشانند و شعله درونم را جز لقاء تو خاموش نسازد و آتش اشتیاقم را جز نظر بر وجه تو آرام نگرداند (همان

منبع).

اگر بنده‌ای خداشناس شد و به اندازه امکان خود از معرفت خدا برخوردار گشت، به غیر او دل نمی‌دهد و به غیر او راضی نمی‌شود و اگر

اندک توجهی به غیر او نمود، استغفار می‌کند.

امام سجاد علیه‌السلام در مناجات‌الذاکرین می‌فرماید:

وَاسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بَغَيْرِ ذِكْرِكَ وَ مِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بَغَيْرِ أُنْسِكَ وَ مِنْ كُلِّ سُورٍ بَغَيْرِ قُرْبِكَ (همان منبع).

خدایا از هر لذتی جز ذکر تو و از هر راحتی جز انس با تو و از هر شادمانی جز قرب تو استغفار می‌کنم.

با توجه به موارد فوق، لذت بهشت و انس با نعم الهی برای عارفان و عاشقان الهی لذت نیست. آن‌ها می‌گویند:

نعمت جنت بلها را دهند

جنت عشاق تو سیمای توست

اگر بندگی خدا برای نیل به بهشت و یا گریز از جهنم باشد، خداشناسی در حد طریقت معنی می‌یابد و نگاه طریقت به معرفت الله نگاه سودجویانه است. نگاه عابد و زاهد بر معرفت الله نگاه طریقتی است، اما نگاه عارف بر معرفت الله نگاه موضوعیت معرفت الله است. عارف حق را می‌خواهد، اما نه برای غیرحق و هیچ چیز را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد.

عارف طالب بهشت یا دوزخ نیست. بلکه طالب بهترین مطلوب است و عارف محب است، ولی محب برترین محبوب و قاصد است، لکن ارزنده‌ترین مقصود را قصد می‌کند و چون محبوبی برتر از خدا و مطلوبی بهتر از حضرت حق و مقصودی والاتر از لقای رب نمی‌بیند، لذا تنها و تنها لقای خدا و فنای در او را می‌طلبد.

این هدف والای عرفانی در فراز چهلم از دعای جوشن کبیر چنین آمده است:

يا خَيْرَ الْمَطْلُوبِينَ، يا خَيْرَ الْمَقْصُودِينَ، يا خَيْرَ الْمَحْبُوبِينَ.

موارد مذکور از سخنان معصومین موضوعیت معرفت‌الله را تأیید و طریقت آن را نشانه عبادت سطح پایین‌تر از عبودیت احرار معرفی نموده است.

پس می‌توان نتیجه گرفت که عبادت واقعی در سخنان معصومین علیهم‌السلام همان عبادت عارفانه است که خدا را لایق پرستش دیده و عبادت می‌کنند.

بررسی و تحلیل مطلب

تاکنون دو اصل از اصول اساسی عرفانی مورد توجه قرار گرفت. یکی اینکه ابزار اصلی شناخت، قلب است و باید این سرمایه عظیم به مرحله کشف و شهود برسد. دوم، هدف عرفان لقای رب و وصل به حضرت حق است. دیدیم که این دو در روایات معصومین مورد عنایت و تأیید واقع شده و ریشه دینی در سیره معصومین علیهم‌السلام دارد. اگر در برخی از روایات نکوهش عرفا دیده می‌شود، باید مورد دقت و بررسی همه جانبه قرار گیرد تا معلوم شود که اصل عرفان ناپسند است و یا مواردی که مدعیان دروغین عرفان گفته و از حقیقت آن دورمانده‌اند طرد شده است؟

این نکته که هر حقیقتی امکان تحریف دارد و عملاً از حقیقت خود فاصله می‌گیرد قابل تردید نیست. اصل دین تحریف می‌شود، ولی دلیل بر رد دین نمی‌تواند باشد، یا از فقه و تفسیر سوء استفاده شده و به شکل تحریفی و غلط رواج پیدا کرده است و مواردی از روایات به چشم می‌خورد که به نفي و سرزنش فقیهان و مفسران پرداخته است، لکن دقت در امر نشان می‌دهد که نفي اصل فقه و اصل تفسیر نیست، بلکه فقه و تفسیر از مسیر خارج شده را نفي می‌کند.

رد عرفان در سخنان معصومین علیهم‌السلام

اگر به مواردی که در روایات آمده و ظاهراً به نفي عرفان پرداخته دقت کنیم به چند اصل اساسی ذیل برمی‌خوریم که نفي عرفان به جهت آن موارد بوده است، و اصل عرفان نه تنها رد نشده بلکه پذیرفته شده است.

۱. عارف نمایان

کسانی مدعی عرفان شده بودند که نه جنبه نظری آن را رعایت کردند و نه واجد جنبه عملی آن بودند. اینان بر مبنای سودجویی و مریدبازی در پوشش عرفان قرار گرفته و خود را عارف نامیده‌اند.

حافظ شیرازی از اینان می‌نالد و می‌گوید:

نقد صوفی نه همه صافی و بی‌غش باشد

ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد

گرچه برواعظ شهر این سخن آسان نشود

تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود

مرحوم ملاصدرا از دست این گروه به فغان آمده و کتابی به نام کسر اصنام الجاهلیه در تفاوت عرفان و عارف نمایان نگاشته است. دقت در روایات معصومین علیهم السلام، روشن می‌کند که گاهی رد عرفان رد این دسته از عارفان مدعی عرفان است نه اصل آن. در جلد ۵۰ از بحار الانوار از صفحه ۳۱۸ آمده است که امام عسگری علیه السلام فرموده‌اند:

إِخْذَرُوا الصُّوفِيَّ الْمَتَّضِعَ.

از صوفی بدعتگذار پرهیزید.

و یا در جلد ۱۰ بحار، صفحه ۷۰ از امام سجاد علیه السلام نقل کرده است که:

كَانَ أَمِيَّ رُؤْمُومِنِينَ قَاعِدًا ذَاتَ يَوْمٍ فَأَقْبَلَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِّنَ الْيُونَانِيِّينَ الْمُدَّعِينَ لِلْفَلْسَفَةِ وَالطَّبِّ... .

روزی امیرالمؤمنین جلوس داشتند و فردی از یونانی‌ها که مدعی فلسفه و طب بود به نزد ایشان آمد... .

ادامه مطلب مورد نظر این بحث نیست، لذا عنوان مدعی فلسفه و طب مبین این حقیقت است که مدعی فلسفه و طب غیر از فیلسوف و طبیب است، رد مدعی رد اصل نخواهد بود.

مرحوم حاج شیخ عباس قمی در صفحات ۱۹۷ الی ۲۱۳ جلد پنجم سفینه البحار از دوره ۸ جلدی چاپ جدید، مطالبی در رد صوفیه نقل می‌کند که بخشی روایات معصومین علیهم السلام است و بخشی دیگر اقوال بزرگانی چون ملاصدرا و شیخ بهائی و میرداماد و علامه مجلسی. دقت در همه آن موارد، معلوم می‌سازد که نظر به گروهی معین و اشخاصی با آراء انحرافی است، کما اینکه توجه به دو روایت مذکور نشان می‌دهد که مدعیان دروغین و یا بدعتگذاران مورد سرزنش قرار گرفته‌اند.

۲. مخالفین معصومین در قالب عرفان

نکته دوم در خور تعمق این است که گروهی مخالف معصومین و معاند مقام آنان بوده و راه مبارزه و ایستادگی در برابر آن‌ها را از طریق عرفان دیده و مدعی مقامات عرفانی شده‌اند؛ کما اینکه خلفا و حاکمان جائر صدر اسلام راه خانه‌نشینی ساختن امیرالمؤمنین علیه السلام را رد ادعای خلافت نبی اکرم دیدند. اگر به مدعیان دروغین خلافت اعتراض می‌شود، دلیل رد اصل خلافت نیست، باید آن‌ها را از هم تمیز داد. عارفان اعم از شیعه و سنی مخالف اهل بیت علیهم السلام نبوده‌اند، لکن مدعیان عرفان و مخالفان اهل البیت در لباس عرفان قرار گرفتند تا به مخالفت پردازند، افرادی چون سفیان ثوری از این مقوله بوده‌اند.

اگر در روایاتی که از امام عسگری و امام هادی علیهم السلام نقل شده و در سفینه مرحوم حاج شیخ عباس قمی به عنوان رد بر تصوف ذکر شده دقت کنیم مواردی چون:

اینان بدعتگذارند - مؤمنین را تحقیر می‌کنند - قلوب آن‌ها تاریک است - فساق را گرامی می‌دارند - در دین تحریف روا می‌دارند - مردم را به الحاد فرا می‌خوانند - مکار و از دوستان شیطان هستند - ریا می‌کنند تا مرید پیدا کنند - به رقاصی و برپایی مجالس لهو و لعب می‌پردازند - مخالف ما اهل البیت هستند، مطرح شده است که مسلم است هیچ یک از موارد فوق با دو اصل ذکر شده در این مقاله سازگار نیست، اگر عارف خدا را می‌خواهد و برای قرب و لقای الهی به تزکیه و تصفیه نفس می‌پردازد، چگونه می‌شود که با اعمال و افعالی چون موارد ذکر شده تطبیق نماید. پس اینان مدعیان عرفانند نه عارفان حقیقی، کما اینکه مدعیان فقه با فقیهان راستین تفاوت فاحش دارند.

۳. عدم پابندی به شریعت به بهانه طریقت

یکی از مواردی که رد عارف‌نمایان را با توجه به آن پی می‌گیریم، ترک احکام شرعی و زیر پا نهادن قیودات مذهبی است، قطعاً

این عمل ناصحیح بوده و هیچ عارف راستین چنین نمی‌پذیرد.

مرحوم سیدحیدر عاملی، عارف شیعی معروف قرن هشتم هجری، کتاب اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه را به رشته تحریر در آورده که در این مقاله امکان درج مطالب آن نیست. ایشان در کل کتاب لزوم شریعت در تمامی مراحل طریقت را تذکر داده و از کسانی که بی‌نیازی از شریعت را مطرح می‌کنند بیزار می‌جوید.

شبستري در گلشن راز مي گويد:

ز شرع اريك دقيقه ماني مهمل
شوي در هر دو كون از دين معطل
حقوق شرع را زنهار مگذار
وليكن خويشتن را هم نگهدار

اگر عارف نمايان دنياگرا از شريعت روي گرداننده و راحت طلبي آنان را به اظهار مطالبتي غير واقعي وادار نموده است، دليل رد اصل عرفان نيست. منظور ما از عرفان در سخنان معصومين عليهم السلام حقيقت عرفان است که به دو اصل از اصول آن‌ها اشاره نموديم. مي توان بين عرفان و تصوف هم فرق قائل شد. همان گونه که مرحوم استاد مطهري در بحث عرفان در کتاب آشنائي با علوم اسلامي آورده اند:

اهل عرفان با عنوان فرهنگي شان ياد شوند به عنوان عرفا و هر گاه با عنوان اجتماعي شان ياد شوند به عنوان متصوفه ياد مي شوند. و آقاي عميد زنجاني در کتاب تصوف و عرفان معتقدند که عرفا مقيد به شرع هستند، ولي صوفي ها با آن فاصله دارند. اگر سخن فوق را بپذيريم مي توانيم بگوئيم نکوهش معصومين رد بر تصوف است نه عرفان اسلامي. البته برخي اين مطلب را نپذيرفته و تفاوت بين عرفان و تصوف قائل نيستند. همان گونه که ملاصدرا در جاي جاي اسفار به عنوان جهله متصوفه نام مي برد. يعني چه عارف و چه صوفي که مرادف هم هستند به عارف و عارف نما تقسيم مي شوند، پس رد عارف نمايان غير از رد عارف است.

نتيجه

با توجه به مطالب مذکور مي توان گفت که عرفان اصيل اسلامي از متن قرآن و سخنان معصومين عليهم السلام برخاسته است. بزرگ ترين سرمايه عارف دل اوست که با تزکيه و تصفيه به مقام شهود حق نایل مي شود و اين انسان جز به لقاي رب و وصل او به هيچ چيز راضي نمي گردد و چون خداوند حد و حصري ندارد، قرب او هم محدود به حدودي نمي شود، لذا عبوديت و پاک سازي دروني براي قرب الهي هم حد و مرز و زمان و مکان نمي شناسد. عارف کسي است که تا آخرين لحظه عمر خود به پاک سازي درون مشغول است تا شهود برتر يابد و لقاي او هميشگي شود که به وصل منجر شود و از حال به مقام برسد.

توضيحات

۱. به نقل از يکي از شاگردان آن مرحوم که شخصاً براي نگارنده نقل نمود.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه، تحقيق صبحي صالح، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۳۷۸.

ابن سينا، الاشارات و التنبهات، نمط نهم، شرح خواجه نصيرالدين طوسي، ۳ج، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۷ ه^ق.

الشيخ الصدوق، علل الشرايع، ج ۱، نجف، مکتبه الحيدريه، ۱۳۸۵ ه^ق.

ديوان حافظ، به تصحيح محمد قزويني، دکتر قاسم غني و انجوي شيرازي، ج ۴، تهران، جاويدان، ۱۳۷۸.

زنجاني، عميد، تصوف و عرفان، تهران، دارالکتب الاسلاميه، ۱۳۶۷.

شبستري، شيخ محمود، گلشن راز، به اهتمام احمد مجاهد و دکتر محسن کياني، تهران، انتشارات ما و انتشارات منوچهري، ۱۳۷۱.

عطار، شيخ فريدالدين، تذکره الاولياء، به تصحيح محمد قزويني، ج ۵، تهران، انتشارات مرکزي، ۱۳۲۳ ه^ق.

علامه الهاشمي الخوئي، ميرزا حبيب الله، منهاج البراعه في شرح نهج البلاغه، ج ۱۴، تهران، مکتب الاسلاميه، ۱۳۷۸.

- علامه مجلسي، بحار الانوار، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۸۵ هـ ق.
- عين القضاء همداني، زبدة الحقايق، تصحيح و مقابله حامد رباني، تهران، گنجينه، ۱۳۵۲.
- فيض كاشاني، ملامحسن، المحجة البيضاء، دوره ۸ جلدی، ج ۵، تهران، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان ۱۳۴۰.
- ، الوافي، ج ۳، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين (ع)، ۱۳۵۶.
- قمي، حاج شيخ عباس، سفينة البحار، دوره ۸ جلدی، ج ۵، تهران، دارالاسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ هـ ق.
- ، مفاتيح الجنان، دعای ابو حمزه ثمالی، تهران، انتشارات كتابخانه صدر، ۱۳۷۶.
- كليني، اصول كافي، ج ۲، تهران، مكتبة الصدوق، ۱۳۸۱ هـ ق.
- لاهيحي، شيخ محمد، مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز، با مقدمه كيوان سميعي، تهران، انتشارات كتابفروشي محمودي، ۱۳۶۸.
- مطهري، مرتضي، آشنائي با علوم اسلامي، ج ۱، تهران، صدر، بي تا.
- معين، محمد، فرهنگ فارسي، ج ۲، تهران، امير كبير، ۱۳۷۱.

Realm of Sharia and Reasonability of the Act of Infallible

Ph.D ,Morteza Samnon.
Shahid Beheshti University
Abstract

The realm of Sharia as the boundaries of the Islamic legal system and the domain of the secondary practical precepts is a topic which has been addressed by theologians, traditionalists and jurists.

Two minor and major approaches to determine the domain of Fiqh precepts have created part of the debates and negotiations of theologians concerning the minor and major religion. Although tradition in a general sense has been referred to as sayings and assertions of the Infallible for the approval or rejection, the verbal domains of Sharia in comparison with certain individual and social tradition has been mainly referred to and action and assertive tradition have practically been neglected. The present article tries to examine the reasonability and emergence of acts and prove that the acts of the Infallible are reasons and emerges on the basis of religious precept, and this reasoning is of a rational and sometimes reasonability of acts is more powerful than the emergence, type of the words.

In the event the acts of the Infallible should have an emergence in the religious including natural, then in view of the fact that he has different acts, precept the Sharia may, in the life ..., canonical act, mundane act, and ordinary acts domains of individual and social life, thus be considered to extend to various defining and determining the boundaries of the legal system of Islam.

reasonability of emergence, reasonability, Key words: Sharia

A Reply to Religious Pluralism and Christian individualism

Ph.D ,Ali Karbalaei Pazoki.
Allameh Tabatabaei University

Abstract

The present article is a translation of a text authored by the contemporary American thinker Kenneth Richard Samples who criticizes religious pluralism. Being a scholar in the field of religious studies, Samples has published many books. The author in this article offers a general review of the religious and articles in ,John Hake ,criticizes the viewpoints of his fellow countryman ,pluralism reveals its epistemological paradoxes and finally attempts to ,this respect rationally defend the Christian individualism.

After the translation and before any discussion about the viewpoint of Kenneth Samples on the Christian individualism .R of the issue have been explained and finally a summary of the viewpoint of Islam truthfulness and genuineness of religions and salvation of ,about pluralism their followers.

religious pluralism of truthfulness and salvation ,Christian unilateralism :Key words

Rationality in the Thought of Razi

Ph.D ,Manouchehr Sanei.
Shahid Beheshti University

Abstract

freedom and equality have been registered ,(of vote) Concepts such as independence as the main elements of modernity under the general topic of civilization in the period between Descartes and Kant have been considered in comparison to the western culture and civilization however, concepts date back to about one thousand years ago in the Islamic culture these. An example of the free thinkers in the Islamic civilization is Mohammad Ibn Zakaria as westerns ,and this article tries to seek the elements of modernity ,Razi in the viewpoints of Razi and under the topic of "rationality ,call them".

modernity ,equality ,freedom ,independence ,Rationality :Key words

Artificial Mind and Intelligence as Searl Seas it

Seyed Nassir Ahmad Hossieni
School of Islamic Fiqh and Teachings ,student .Ph.D

Abstract

John Rogers Searl in this article addresses four major and controversial issues in his critique of artificial intelligence appears ,however ,the philosophy of mind By resorting to biological naturalism Searl .to be more important and pivotal He considers .tries to solve the problem of dual image of the mind and body all mental conditions to be a result of the biological processes of nerves in the brain.

brain creates mind and the mind is the higher level of the brain's ,In his viewpoint Mental phenomena are as real as the biological phenomena such .characteristic the bile and they cannot be reduced to digestion and secretion of ,as growth There is no interface between .other things like behavior or computer program The computer program is nothing .the mental and biological levels of the nerves whereas mind has a concept and grammar will not ,more than a language grammar make us needless of semantics.

mind and ,mental phenomena ,unawareness ,awareness ,Favored aspect :Key words
biology of nerves ,artificial intelligence ,body

The History of Complementary Theory Between Science and Religion

Reza Taghiyan Varzaneh
Payam Nour University ,Varzaneh

Abstract

The challenge of science and religion is one of issues that has had a new and novel This paper has studied the history .configuration since a few centuries ago of propounded theories for adjusting science and one ,of complementary theory The history of emerging this theory in modern physics and also the .religion reason of innovating it shows that it has grown in another environment and for At .and the aim of writing this paper is to prove this claim ,another problem new form of antinomy between science and religion appeared in west and ,first so we will firstly discuss historical ,circumstance in a special space and review and then the new attitudes toward science because they had a tremendous role in bringing it in to existence.

After that by reviewing the history of emerging the complementary theory, we modern physics separating from its real position in ,have shown that this theory and for solving existence challenges between Christian theology and propounded specially has been accepted as one of the best ,hypothesis in modern science using this theory for solving some of unreal and ,Finally ,admitted solutions imported antinomies existing between Moslem and modern scientists has been criticized.

modern physics ,Theory of complementary ,metaphysics ,religion ,science :Key words,
religion and science antinomies ,church ,Christianity

Mysticism in the words of The Infallibles

Ph.D ,Mohammad Assadi Garmaroudi.
Sharif University of Technology

Abstract

The main asset of mysticism is the heart and the main goal of the mystics is the countenance of Allah and perishing in His way. This article presents the viewpoints of Allah and perishing in His way of the Infallibles and some mystics about these two principles and (Twelfth) of The then reviews the ideas of opponents and proponents of mysticism in its conclusion.

we found out that genuine mysticism has arisen from ,According to the results and requires the peak of religious knowledge however ,religion the context of, this truth like other truths has been exposed to distortion and deviation which should be distinguished from each other.

countenance of Allah, purification , perception , intuition , heart ,Mysticism :Key words
insight ,and refinement

ABSTRACTS

Morteza Samnon, Ph.D , Realm of Sharia and Reasonability of the Act of Infallible.

Ali Karbalaee Pazoki , A Reply to Religious Pluralism and Christian individualism,
Ph.D.

Ph.D , Manouchehr Sanei , Rationality in the Thought of Razi.

Seyed Nassir Ahmad Hossieni , Artificial Mind and Intelligence as Searl Seals it

Reza Taghiyan , The History of Complementary Theory Between Science and Religion

Varzaneh

Mohammad Assadi Garmaroudi, Ph.D , Mysticism in the words of The Infallibles.

عقلانیت در اندیشه رازی، دکتر منوچهر صانعی ۵۵

ذهن و هوش مصنوعی از دیدگاه سرل، سید نصیر احمد حسینی ۷۳

بررسی پیشینه نظریه مکمل در باب علم و دین، رضا تقیان و رزانه ۹۵

عرفان در سخنان معصومین، دکتر محمد اسدی گرمارودی ۱۲۱

AYENEH MA'REFAT
(Research Journal of Philosophy and Theology)
Summer 2006 / 8 .No

Proprietor
Shahid Beheshti University
Department of Islamic Teachings
Director
Ph.D ,Hassan Saeedi.
chief - in - Editor
Ph.D ,Manouchehr Sanei.
Executive Manager
Ph.D ,Zahra Poorsina.

Advisory Panel
Manoochehr; Ph.D ,Seyyed Hassan Sa'adat Mostafavi ; Ph.D ,Mohammad Ali Sheykh
Ph.D ,Reza Akbaryan ; Ph.D ,Seyyed Ali Akbar Afjei ; Ph.D ,Sanei.;
Ph.D ,Hassan Saeedi ; Ph.D ,Mohsen Javadi ; Ph.D ,Mohammad Ebrahimi V.

Translator
M.A ,Hamid Taghavi.
Executive Editor
Forough Kazemi
Typesetter
Maryam Mirzayi

Address
"Shahid Beheshti University ,Department of Islamic Teachings ,Office "Ayeneh Ma'refat,
Tehran ,Evin.

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E.Mail:ayenehmarefatsbu.ac.ir

Tel 22431785 - 21 - 98 + :Fax .Tel:+ ۹۸ - ۲۱ - ۲۹۹۰۲۵۲۷

Shahid Beheshti University Printing House :Binding & Print.

The published articles are not the view points of the Quarterly :Note.
between Department of Islamic Teaching ,This journal is published due to M/810/1027,
Maaref Scientific Association & Shahid Beheshti University.