

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی

سال چهارم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار نشریه آموزه‌های نوین کلامی در زمینه کلام و فلسفه اسلامی به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله‌ای به نام مدرسه علمیه عالی نواب در سال ۱۳۹۶ به شماره ۷۴۰۹۳ از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید. همچنین دوفصلنامه آموزه‌های نوین کلامی به استناد مصوبه شورای اعطاء مجوزها و امتیازهای علمی حوزه علمیه خراسان، در تاریخ ۱۴۰۳/۰۲/۱۸ حائز رتبه علمی «ب» گردید.

«آراء نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

صاحب امتیاز: **مدرسه علمیه عالی نواب** (با حمایت حوزه علمیه خراسان)
مدیر مسئول: **محمد اسفندیاری** ■ سردبیر: **سید مجید میردامادی**
مدیر اجرایی: **علی حسینی سی سخت** ■ ویراستار: **مهدی قاسمی**
صفحه آرا و طراح جلد: **هاشم دهقانیان** ■ نشانی: مشهد، ابتدای خیابان شیرازی، جنب حرم مطهر. مدرسه علمیه عالی نواب
کد پستی: ۱۱۴۳۶۳۳۷۱۹ ■ شماره تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۳۰۳۷۰ | داخلی ۵۰۱
ISSN: 2676-4466 ■ EISSN: 2717-2384

E-mail: NTT.Pajoohesh@h-navvab.ir

NTT.JOURNALS.HOZEHKH.COM

❁ اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- حجت الاسلام والمسلمین محمد اسفندیاری
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین محمد جعفر جهانگیر فیض آبادی
عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی مشهد
- حجت الاسلام والمسلمین علی حسینی سی سخت
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه
- حجت الاسلام والمسلمین مهدی زمانی فرد
استاد درس خارج و سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- دکتر علیرضا کهنسال
دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- دکتر جهانگیر مسعودی
استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام والمسلمین سید مجید میردامادی
استاد یار گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه خراسان

❁ داوران و مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

• ایوب اکرمی

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

• نفیسه الهی

دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

• یاسر حسین پور

عضو هیات علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

• حمید حسین نژاد محمدآبادی

عضو گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه خراسان

• علی حسینی سی سخت

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه

• سید محمود طباطبایی

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

• سید مجید ظهیری

استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

• فاطمه علمی راد

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه خراسان

• وحیده فخارنوغانی

دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

• محمد کرمی

دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه

• علیرضا کهنسال

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

• جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

• زهرا نقوی

دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

• غلامعلی مقدم

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

راهنمای تدوین و پذیرش مقاله

ضوابط عمومی

۱. مقاله باید حاصل پژوهش نویسنده در زمینه «فلسفه دین، کلام جدید یا کلام اسلامی» باشد و قبلاً در جایی چاپ یا هم زمان به نشریه دیگری ارسال نشده باشد.
۲. مقاله باید در یکی از قالب‌های علمی - پژوهشی شامل: تحلیل، تطبیق، نقد یا نقطه نظر دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص و با قلم روان و رسای فارسی نگارش شده باشد.
۳. نکته مهم: مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.
۴. مقالات باید در قالب word با پسوند docx از طریق سامانه نشریه ارسال شود.
۵. ترتیب مقالات هر شماره، براساس نظر سردبیر نشریه مشخص می‌گردد.
۶. مسئولیت صحت و سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهده نویسنده است.
۷. حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقاله‌ها برای دوفصلنامه محفوظ است.
۸. مقاله‌هایی که در مرحله بررسی توسط اعضاء هیئت تحریریه قرار گرفته اند، بازگردانده نخواهند شد.
۹. تأیید نهایی مقالات برای چاپ در دوفصلنامه، پس از داوری، منوط به موافقت هیئت تحریریه است. همچنین گواهی پذیرش و چاپ مقاله، پس از پذیرش نهایی توسط اعضای محترم هیئت تحریریه صادر می‌گردد.

ساختار مقاله

ساختار مقاله باید شامل قسمت های زیر باشد:

- عنوان
- چکیده فارسی
- واژگان کلیدی
- تبیین مسئله (درآمد، مدخل، مقدمه)
- پیشینه تحقیق
- بدنه اصلی
- نتیجه گیری
- پی نوشت

- فهرست منابع
- عنوان انگلیسی
- چکیده به انگلیسی
- واژگان کلیدی به انگلیسی

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

۱. اسامی و مشخصات نویسندگان ثبت شده در سامانه نشریه، مبنای درج در مقاله قرار خواهد گرفت؛ بنابراین هنگام درج اسامی نویسندگان، به ترتیب درج نویسندگان توجه داشته باشید.
۲. در صورتی که در سامانه نشریه، نویسنده مسئول مقاله مشخص شده باشد، همان شخص نویسنده مسئول تلقی می شود. در غیر این صورت، فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود.
۳. تمام مکاتبات و اطلاع رسانی های نشریه با فرستنده مقاله صورت می گیرد.
۴. اطلاعات و مشخصات درج شده از نویسنده/ نویسندگان در سامانه نشریه، به عنوان اطلاعات اصلی در نظر گرفته شده و منتشر می گردد؛ از این رو لازم است اطلاعات شخصی و وابستگی سازمانی مندرج در سامانه دقیق و به روز باشد.
۵. شیوه درج وابستگی سازمانی نویسنده/ نویسندگان باید دقیق و براساس یکی از الگوی های ذیل باشد:
 - اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر.
 - اساتید حوزوی: سطح علمی (مدرس سطح، استاد سطوح عالی، استاد خارج)، رشته تخصصی حوزه علمیه، محل تدریس، شهر.
 - طلاب: سطح تحصیلی (سطح سه، سطح چهار) رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تحصیل، شهر.
 - دانشجویان: مقطع تحصیلی (کارشناسی، ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر.
 - افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، شهر.
۶. از اشاره مستقیم یا غیر مستقیم به نام نویسنده/ نویسندگان مقاله در متن، پی نوشت یا اسم فایل مقاله خودداری شود.
۷. به هنگام ارسال مقاله، لازم است فرم تعهدنامه که به امضای نویسنده/ نویسندگان رسیده است در قالب فایل word یا JPG در سامانه ثبت گردد.

شیوه نامه نگارشی

۱. «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای آیین خط فارسی و معیار وصل و فصل کلمات است.

۲. چکیده مقاله باید یک پاراگراف باشد.
۳. در مورد کلماتی مانند مسأله، جرأت، هیأت، مسؤول، شئون، رؤوس و همانند آن‌ها، بر اساس قانون فرهنگستان زبان و ادب فارسی برای تطبیق این کلمات با ساختار زبان فارسی، لازم است همزه‌ای که بر روی «الف» قرار گرفته، به همزه‌ای با پایه «ی» تبدیل شود. بنابراین، به صورت مسئله، شئون، هیئت، مسئول و... نوشته می‌شود.
۴. از به کار بردن کلمات غیردقیقی که در زبان محاوره‌ای مرسوم است، پرهیز شود و مقاله با زبان علمی نوشته شود. همانند: چیز، در واقع، ... یا عبارت‌های خالی از معنی: «نگفته پیدا است».
۵. نشانه‌های ،، :، ...؟! با کلمه قبل بی‌فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.
۶. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه «()» با درون بی‌فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.
۷. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد ﷺ.
۸. پیشوندهایی نظیر «می» و «نی»، مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به صورت نیم‌فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.
۹. برای ایجاد نیم‌فاصله باید منحصراً از کلیدهای **Ctrl+Shift+2** استفاده کرد.
۱۰. استفاده از گیومه غیر فارسی نظیر " ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت « » است).
۱۱. نویسنده باید تا جایی که ممکن است از عبارات عربی استفاده نکند و مفاد آن را به زبان فارسی بیان کند (مگر مواردی که استفاده از عبارت عربی ضرورت دارد). همچنین متن مقاله باید به زبان فارسی باشد. از این رو از کلمات عربی مانند لذا، ثانیاً، فحوی و... نباید استفاده شود.
۱۲. اگر توضیحات درون پرانتز، دوباره نیاز به توضیح (در داخل همان پرانتز) داشته باشند، از قلاب [...] استفاده شود.
۱۳. اعداد به کار رفته در متن مقاله باید فارسی باشند.
۱۴. تمامی تیترها (غیر از چکیده، واژگان کلیدی و مقدمه یا طرح مسئله) باید شماره‌گذاری شوند.
۱۵. حجم مقاله حداقل ۵۰۰۰ تا حداکثر ۸۰۰۰ واژه باشد.
۱۶. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ واژه و واژگان کلیدی بین ۳ تا ۷ کلمه باشد.
۱۷. بین «ج» یا «ص» و مانند آن و عدد بعد از آن‌ها، در ارجاعات و فهرست منابع فاصله وجود

ندارد.

۱۸. برای شماره گذاری در اولین لایه تیترا از نقطه استفاده شود. برای دومین لایه از خط تیره استفاده شود. تعداد لایه ها نباید از ۴ مورد بیشتر شود. نمونه:

- ۱. لایه اول
- ۱-۱. لایه دوم
- ۱-۲. لایه دوم
- ۱-۲-۱. لایه سوم
- ۱-۲-۲. لایه سوم
- ۱-۲-۲-۱. لایه چهارم

شیوه ارجاع دهی

۱. ارجاع به منابع و مآخذ در داخل متن، بلافاصله بعد از نقل قول یا اشاره بدان، در داخل دو کمان و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار اثر، جلد و شماره صفحه صورت گیرد. مانند: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳) (Gaut، ۱، ۲۰۰۵/۳۴۵) (آل عمران/۲۳). اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده تاریخ انتشار یکسانی داشته باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب و.... در منابع فارسی و b و a... در منابع انگلیسی پس از سال انتشار از هم متمایز شوند. مانند: طباطبائی، ۱۳۷۴ الف، ج ۲، ص ۴۰).

۲. در صورت تکرار منبع در ارجاعات درون متنی، اگر نویسنده و منبع قبلی، یکسان باشند از «همان» یا «Ibid» استفاده می شود و سپس جلد یا صفحه مدنظر بیان می شود. اما اگر نویسنده یکسان و کتاب مختلف باشد، از «همو» یا «Idem» استفاده می شود و سپس سال نشر، جلد و صفحه مدنظر ذکر می شود.

۳. اگر چند نویسنده برای کتاب یا مقاله وجود دارد، قبل از نام آخرین نویسنده فقط «و» آورده می شود و نشانه ویرگول حذف می شود.

۴. در ارجاع درون متنی برای کتاب یا مقاله دارای سه پدیدآورنده و بیشتر، فقط نام نویسنده اول و برای بقیه قید «همکاران» ذکر می شود؛ مثال: (محمدی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

۵. در ارجاع دهی درون متنی برای مقاله های با حداکثر دو پدیدآورنده، تکرار نام همه پدیدآورندگان در ارجاع دهی های بعدی الزامی است.

۶. زمانی که لازم است یک مطلب را به بیش از یک منبع ارجاع درون متنی دهید، از «؛» برای فاصله

گذاشتن میان دو منبع استفاده کنید. برای نمونه: (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۸؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲).

۷. در ارجاع های درون متنی الزاماً درج نقطه باید بعد از پرانتز قرار گیرد. همانند: است (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ص ۸).

۸. در نقل قول های مستقیم، نقطه پایان جمله و پس از پرانتز می آید. برای نمونه: یکی از اندیشمندان معاصر در مورد ماهیت حشر در روز قیامت معتقد است: «آنچه در مسئله قیامت مطرح است...» (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳).

۹. در ارجاعات درون متنی اگر از دو صفحه پشت سر هم استفاده شده، شماره صفحات با حرف واو عطف می شوند و اگر از چند صفحه استفاده شده بین صفحات اول و آخر «تا» نگاشته می شود.
۱۰. تنظیم فهرست منابع بایستی به تفکیک و ترتیب ذیل اقدام شود:

- منابع فارسی: کتاب، مقاله، پایان نامه.

- منابع عربی: کتاب، مقاله، پایان نامه.

- منابع انگلیسی: کتاب، مقاله، پایان نامه.

۱۱. در فهرست پایانی، منابع به صورت زیر معرفی شوند:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، عنوان کتاب با حروف ایرانیک (مورب خوانیده به چپ) و برجسته یا بولد، نام مصحح یا مترجم، شماره چاپ، محل نشر: نام ناشر.

- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه با حروف ایرانیک (مورب خوانیده به چپ) و برجسته یا بولد، شماره مجله و مجموعه، شماره صفحات مربوط به مقاله.

- منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ انتشار، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام وب سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی همراه با مشخصات نشریه) با حروف ایرانیک (مورب خوانیده به چپ) و برجسته یا بولد، صفحه/پاراگراف، نشانی اینترنتی، تاریخ دسترسی.

۱۲. در مورد تقریرات درس بایستی نام صاحب درس (صاحب نظر) به عنوان پدیدآورنده ذکر شود؛ مثال: صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، مقرر: سید محمود هاشمی شاهرودی، چاپ ۳، قم: موسسه دائره معارف الفقه الاسلامی.

۱۳. در فهرست منابع فقط برای نویسنده اول نام خانوادگی پیش از نام کوچک می آید. در کتب و

مقالات با دو سه نویسنده، نویسنده دوم و سوم به ترتیب با نام کوچک و نام خانوادگی و برای بیش از سه نویسنده، «نام نفر اصلی + دیگران» درج شود.
به عنوان نمونه:

قربانی، عباس، مسلم احمدی، سیدمجتبی میردامادی، (۱۴۰۱)، «واکاوی دلالت فراز یا من دل علی ذاته بذاته دعای صباح بر برهان صدیقین»، دوفصلنامه آموزه‌های حکمت اسلامی، ش ۱، ص ۹۳ تا ۱۱۴.
سلحشور سفیدسنگی، زهره و دیگران، (۱۴۰۱)، «بررسی مسئله تجرد ابصار از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب شناسی»، دوفصلنامه آموزه‌های حکمت اسلامی، ش ۱، ص ۱۱۵ تا ۱۳۴.

۱۴. چنانچه کتابی فاقد ناشر، محل یا تاریخ نشر باشد، در فهرست منابع اینگونه نوشته می‌شود: «(بی نا)» (یعنی فاقد ناشر) - «(بی جا)» (یعنی فاقد محل انتشار) - «(بی تا)» (یعنی فاقد تاریخ انتشار).
۱۵. نظم منابع باید بر اساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

۱۶. قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
۱۷. تمامی منابع به جز قرآن و نهج البلاغه شماره گذاری گردد.

۱۸. اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتما باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.

۱۹. تمام منابعی که در فهرست منابع درج می‌شوند، باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتاب نامه درج گردند).

۲۰. تاریخ‌های ذکرشده در مقاله، اگر هجری شمسی باشند، بدون هیچ نشانه‌ای بیابند، در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری، علامت اختصاری «ق» و برای میلادی، علامت اختصاری «م» بیاید.

۲۱. اگر مقاله یا کتاب مورد ارجاع به زبان انگلیسی انتشار یافته است، پژوهشگر باید در نخستین باری که نام این پدیدآورنده را ذکر می‌کند، در پانویس معادل بیگانه آن را بیاورد.

۲۲. عناوین افراد مانند دکتر، مهندس، آیت الله و امثال آن‌ها به استثنای «سید» که بخشی از نام فرد است در ارجاع درون متنی و فهرست منابع حذف می‌شوند. تنها عناوین امامان و کنیه آن‌ها آورده می‌شود. مانند امام علی علیه السلام یا امیرالمؤمنین علیه السلام.

۲۳. در صورت نیاز می‌توانید از عنوان محقق در ابتدای نام اشخاص استفاده کنید.

۲۴. تنها استثنائات مجاز در استفاده از عنوان، مختص به علامه حلی، شیخ طوسی و امام خمینی رحمته‌الله‌علیه

است.

۲۵. منابع و محتوای مربوط ارجاعات توضیحی مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن در بخش پی نوشت ها آورده شود.

۲۶. تمام پی نوشت ها در پایان مقاله و قبل از فهرست منابع به ترتیب و با شماره مسلسل آورده شود.

۲۷. دو فصلنامه «آموزه‌های نوین کلامی» با احترام به قوانین اخلاق در نشریات تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می‌نماید. از این رو تمامی مقالات قبل از ارزیابی در سامانه مشابهت یاب «سمیم نور» بررسی می‌شوند و در صورت احراز تقلب یا کپی بودن از مرحله ارزیابی خارج می‌گردند. ملاک و میزان تقلب اعم از معیار کمی (مشابهت بیش از ۱۵٪ عبارات) و معیار کیفی (مشابهت بیش از ۲۰٪ محتوا و مدل ارائه، نوآوری) است.

فهرست مقالات

ناترازی عشق و فضیلت در اندیشه ابن قتیبه دینوری و مقایسه آن با دیدگاه مشهور حکما..... ۱۳

فردین جمشیدی مهر، علیرضا معصومی جلال

بررسی تحلیلی هوش مصنوعی در یفوسی (مبتنی بر حیات هایگری) از دیدگاه فلسفه اسلامی..... ۳۳

محمد مهدی اویسی، محمد اسفندیاری، یاسر حسین پور

کاربرد آموزه های فلسفه صدرایی در حل بحران معنا..... ۵۳

نرجس رضائی آدریانی، مهدیه جلالیان، فاطمه سعیدی نجات

بررسی حدیث معرفت و تأویلات آن از دیدگاه اسماعیلیه..... ۷۹

صفدر رجب زاده، حمیدرضا محمدی، سید مجید میردامادی

بازخوانی انتقادی دلایل عقلی «حسن و قبح عقلی»..... ۱۰۷

رضا محمد علیزاده

بررسی ادله روایی دیدگاه عبدالکریم سروش در انتساب اقتدارگرایی به اسلام..... ۱۳۳

حامد سجادی، جهانگیر مسعودی



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال چهارم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

ناترازی عشق و فضیلت در اندیشه ابن قتیبه دینوری و مقایسه آن با دیدگاه مشهور حکما

فردین جمشیدی مهر^۱

علیرضا معصومی جلال^۲



چکیده

انسان ذاتاً فضیلت طلب است و نسبت به فضیلت و کمال عشق می‌ورزد؛ اما این که نسبت میان عشق و فضیلت چگونه باید باشد، مسئله‌ای است که باید آن را بررسی کرد. یکی از بزرگانی که در این باره دیدگاهی دارد، ابن قتیبه است که میان عشق و فضیلت، تمایز معناداری قائل شده است. او معتقد است با توجه به ویژگی‌ها و خصائص انسانی، نه تنها ضرورتی ندارد که عشق به فضیلت، مساوی و هم‌تراز با خود فضیلت باشد؛ بلکه باید میان آن‌ها کاملاً جدایی و بینونت باشد. به عبارت دیگر، فضیلت هرچه بیشتر باشد، بهتر است؛ اما عشق به فضیلت باید معتدل باشد و از افراط و تفریط در این عشق و محبت باید پرهیز کرد. همین سخن در باب ردایل و نفرت نسبت به آن، جاری است. اگرچه ممکن است شخصی در ردایل غرق باشد، اما نفرت از او باید در حد اعتدال باشد. این در حالی است که مشهور حکمای مسلمان رابطه میان عشق و فضیلت را یک رابطه هم‌تراز می‌دانند؛ به طوری که شدت عشق به میزان فضیلت وابسته است. همچنین نزد ابن قتیبه، رابطه میان عشق و فضایل، یک رابطه غیر ضروری، غیر ذاتی، و انفکاک شدنی و کنترل پذیر است؛ در حالی که به باور فیلسوفان مسلمان، رابطه میان عشق و فضیلت یک رابطه ضروری و انفکاک ناشدنی است و با توصیه، سفارش و دستور، تضعف و اشتداد پذیر نیست.

واژگان کلیدی: ابن قتیبه، فضیلت، عشق، اعتدال، حکما.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶

fjamshidi@gonbad.ac.ir

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه الهیات (فلسفه) دانشگاه گنبد کاووس (نویسنده مسئول)

Jalalmasomi8466@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد.

عشق که شدت محبت است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۲)، مستلزم گرایش و تمایل می باشد و حتی برخی از حکما اصل تمایل و گرایش را در نظام تکوین به معنای عشق تفسیر کرده اند (همو، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۷۵). گستره عشق تا آنجا است که در نظام تکوین - به باور حکما و عرفای مسلمان - سراسر هستی را فرا گرفته است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴) و اساساً منشأ ایجاد عالم را عشق می دانند (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱، صص ۶۹ و ۷۰؛ همو، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۱۶۶؛ صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۱۸). آن ها حتی تمایل ماده به صورت و عرض به جوهر را به عشق تکوینی دانسته اند (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق، صص ۳۷۸ و ۳۷۹). در نظام اجتماعی هم، این گستره چنان است که به ندرت فردی را از دایره آن خارج می توان دید. گستره عشق در نظام اجتماعی تا آنجا است که به باور ملاصدرا، ریشه عشق - حتی عشق دنیوی (مجازی) - نیز در عالم ربوبی است. او استدلال می کند هر آنچه میان افراد بشر صرف نظر از ملیت، مذهب و نیز زمان و مکان، عمومیت داشته باشد، حقیقی ریشه دار است که بُن و اساس آن را باید در عوالم مفارق از ماده جست (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۷۲). به عبارت دیگر، عمومیت نشان از الوهیت دارد و عشق چنان عمومی دارد که در انحصار هیچ گروه و قوم و نژادی نیست و قلمروی تحقق آن به هیچ زمان و مکانی محدود نمی شود. بنابراین و با ملاک ملاصدرا، می توان ادعا کرد که چون اکثر انسان ها، در هر اُمّتی که باشند و با تمام اختلافاتی که در دین و مسلک و یا نژاد داشته باشند، به صورت زیبا و شمایلی لطیف و تناسب اعضا عشق می ورزند، معلوم می شود که این عشق، زمینی نیست؛ بلکه از اوضاع الهی نشأت گرفته است و در پس آن حکمت و مصلحتی وجود دارد و برای غایت شریفی آفریده شده است (همان). اعتقادات مردم، گرایشات، تمایلات و سلاقی آن ها آنقدر متنوع و متفاوت است که اگر امری مورد توجه مشترک آن ها قرار گیرد، معلوم می شود پذیرش آن براساس این گرایشات و تمایلات و سلاقی نبوده است بلکه منشأ دیگری دارد.

از دیگر سو، صفات انسانی - مانند صفات الهی - به دو دسته کلی تقسیم می شوند: صفاتی که دارای متعلّق و اضافه است و صفاتی که بدون متعلّق هم دارای معنای محصّل هستند. صفی مانند حیات نیازمند به متعلّق نیست؛ در حالی که صفی مانند علم و قدرت متعلّق و اضافه دارند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۴۳). علم بدون معلوم و قدرت بدون مقدور معنا ندارد؛ بنابراین، علم و قدرت به یک معلوم و یک مقدوری تعلق می گیرند. عشق نیز از صفاتی است که نیازمند به متعلّق است و بدون متعلّق بیمعناست؛ پس هر عشقی نیازمند به معشوق است. حکمای مسلمان، متعلّق عشق یا همان معشوق را کمال و فضیلت

معرفی کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۷). اگر انسانی به انسان دیگر عشق می‌ورزد، به خاطر کمالات و فضایی است که در او مشاهده می‌کند. اگرچه ممکن است در تشخیص کمال و فضیلت میان انسان‌ها اختلاف وجود داشته باشد، اما در این که متعلق عشق، چیزی جز خوبی و کمال نیست، اجماع وجود دارد. ابن سینا برای اثبات این که هر خیر و کمالی، معشوق است، چنین استدلال می‌کند:

«خیر و کمال به ذات خود معشوق است، و اگر این گونه نبود هیچکس برای کاری که انجام می‌دهد یا اشتها دارد، هدفی را ترسیم نمی‌کرد که خیریت خود را در آن بیابد. [به عبارت دیگر، هر کسی که کار اختیاری انجام می‌دهد، قبل از آن فکر می‌کند، سبک و سنگین می‌کند و اگر درکاری، خیر و خوبی بیابد، به جانب انجام آن متمایل می‌شود.] و اگر خیریت به ذات خود معشوق نبود، همه تلاش‌های انسان و همت‌های او برای کسب خیر و کمال و خوبی بی‌معنا بود» (همان).

همچنین، غالب حکما و اندیشمندان مسلمان نسبت میان عشق و فضیلت را یک نسبت مستقیم می‌دانند؛ به این معنا که هرچه فضیلت بیشتر باشد، عشق به آن هم بیشتر خواهد بود (غازانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵)؛ همان‌طور که در وصف جمال یوسف و عشق زلیخا چنین گفته‌اند: چون هر روز جمال یوسف زیاد می‌شد عشق زلیخا متزاید می‌گشت تا آن که تعشق بغایت رسید و تشوق به نهایت انجامید (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۲۹؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۰۵؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۴۲).

اما در مقابل، دیدگاهی وجود دارد و این دیدگاه از ابن قتیبه دینوری است. او میان فضیلت و عشق انسانی نسبت مستقیم قائل نیست؛ یعنی معتقد است نباید به وزن فضیلت و کمال، عشق ورزید؛ بلکه حتی اگر فضیلت و کمال فراوان و زیاد باشد، عشق باید در نقطه‌ای متوقف شود و نباید از حد مشخصی فراتر رود (ابن قتیبه، ۱۴۰۵ق، صص ۴۱-۴۳). این مقاله برداشت و استنباطی از کلمات ابن قتیبه دینوری است. نظریه او در این مقاله حاوی سه دسته مطلب است: اول، صراحت ابن قتیبه در این که افراط از افراط زاییده می‌شود و بعد به عنوان نمونه به افراط شیعه در محبت علی (ع) که منجر به افراط‌گرایی دشمنان علی (ع) شده است، تمسک می‌کند. دوم، لازمه دیدگاه صریح ابن قتیبه، در این که باید میان عشق و فضیلت ناترازی وجود داشته باشد؛ و سوم، توجیه دیدگاه ابن قتیبه و استدلال در دفاع از او. این نوشتار از لوازم گفتاروی است که تلاش شده است به صورت کاملاً منقح تبیین شود

و در مقام اثبات، با دلایلی قابل قبول، مستحکم شود و در نهایت، این نظریه با دیدگاه مشهور حکما مقایسه شده است.

به لحاظ پیشینه، درباره عشق و کمال و فضیلت مقالات متعددی نگاشته شده است؛ اما درباره نسبت میان عشق و فضیلت، آن هم از دیدگاه ابن قتیبه دینوری هیچ کار پژوهشی مستقلی یافت نشد. در ادامه به مواردی از مقالاتی که درباره عشق و کمال منتشر شده اشاره می شود:

- عشق و تأثیر آن بر انسان گرایی و کمال طلبی در اندیشه عارفانه رشیدالدین میبدی، مولوی و وین دایر، نویسنده ماندانا منگلی، مجله مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۷. در این مقاله به تأثیر پذیری شدید وین دایر از ایدئولوژی شاعران و نویسندگان عارف سخن گفته شده و تبیین شده است که از دیدگاه سه شخصیت یاد شده در عنوان مقاله، ساختار مردم گرای عشق، موضوعاتی چون توجه به مفاهیم اساسی اخلاقی انسانی، دوری از ذمائم و رذایل اخلاقی، مشترک بوده است؛ بنابراین، آن ها عشق رازنده کننده و کمال بخش می دانند.

- عشق و جلوه آن در به ثمر رساندن نفس انسانی به کمال مطلوب در مکتب ابن عربی و مولوی، نویسندگان محبوبه مونسان، طاهره چالدره، مجله عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۳۹، تابستان ۱۳۹۸. در این مقاله دیدگاه مولانا و ابن عربی درباره عشق بررسی و تبیین شده است. ابن عربی عشق و حُب را مکتب و دین خود می داند و اوج آن را ولایت می خواند که صاحب این ولایت، انسان کامل است. ابن عربی عشق الهی را که در همه عالم ساری و جاری است، در به ثمر رساندن نفس انسانی به کمال مطلوب مؤثر می داند.

- تأثیر عشق بر کمال انسان از دیدگاه ابن فارض و مولوی، طاهره چالدره و فاطمه احمدی، مجله ادبیات فارسی، پاییز ۱۳۹۰، شماره ۳۱. نویسندگان در این مقاله به تأثیر عشق در ظهور کمالات اخلاقی و احیای رذایل از دیدگاه ابن فارض مصری و مولوی پرداخته اند.

- عشق، طریق به سوی کمال انسانی (مقایس های بین نگاه ابن سینا و ملاصدرا)،

فاطمه سلیمانی، تاریخ فلسفه، بهار ۱۳۹۳، سال چهارم، شماره ۴. در این مقاله عشق نفسانی (درمقابل عشق حیوانی) را سبب سنخیت و مشاکلت جوهری نفس عاشق و معشوق می‌داند که از طریق استحسان و تمثیل زیبایی‌های ظاهر و باطنی معشوق، منجر به لطافت روح و آمادگی نفس عاشق می‌گردد، به طوری که او را آماده پذیرش مقام فناء فی الله می‌گرداند. نویسنده این دیدگاه ملاصدرا را با دیدگاه ابن سینا مقایسه کرده است.

۱. تقریر و تبیین دیدگاه ابن قتیبه دینوری

ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه بن مسلم مروزی دینوری (۲۱۳-۲۷۶ ق) از بزرگان و دانشمندان اهل سنت بود که در محضر عالمانی از شیعه و سنی بهره گرفت تا جایی که به مرجعیتی علمی - خصوصاً برای اهل سنت - دست یافت. از ابن قتیبه آثار متعددی به جای مانده است؛ از جمله کتاب «الاختلاف فی اللفظ» در علم کلام که غالب ارجاعات این پژوهش به همین کتاب است. شیوه علمی ابن قتیبه در اکثر آثارش که از وی به جامانده، شیوه لغوی است. او در بسیاری از مسائل، حتی مسائل کلامی، تفسیری و روایی، با تحلیل واژگان و کلمات به تفسیر متون می‌پردازد. این شیوه به وضوح در کتاب مذکور و نیز در آثار تفسیری ابن قتیبه مانند تأویل مشکل القرآن دیده می‌شود.

ابن قتیبه اگرچه از علمای اهل سنت است، اما به خاطر تأثیرپذیری از اساتید امامی مذهب خویش، رویه معتدل‌تری در تعامل با عقاید شیعه دارد. وی برخلاف بسیاری از بزرگان اهل سنت - مانند سیف الدین آمدی که قرن‌ها بعد می‌زیسته است - فضایل و کمالات علی بن ابی طالب (علیه السلام) را نه تنها انکار نکرده بلکه حتی بر آن تأکید و مَهر تأیید نیز زده است. انتقاد وی به شیعه هرگز متوجه اثبات یا انکار کمالات و فضایل امام علی (علیه السلام) نیست؛ بلکه او از جهت دیگری، شیعه را نقد کرده است که از دل این انتقاد می‌توان نظریه وی در باب نسبت میان عشق و فضیلت را استنباط کرد. براین اساس، اگرچه کلمات ابن قتیبه به دلالت مطابقی، ناظر به فضایل امام علی (علیه السلام) و عشق شیعه به ایشان است؛ اما می‌توان از آن، ملاک و معیاری استنباط کرد که پشتوانه انتقادات ابن قتیبه به دیدگاه‌های شیعه باشد.

۱-۱. اعتدال، زایدۀ تعارض افراط‌ها

ابن قتیبه در کتاب الاختلاف فی اللفظ به جریان‌شناسی مکاتب کلامی در حیطه اسماء و صفات الهی می‌پردازد. او می‌گوید گروهی به تنزیه مطلق حق تعالی معتقد بودند و خداوند را در همه اسماء و صفات از



هرگونه مشابهت و مماثلت با مخلوقات منزّه دانستند. از دیدگاه دینوری، این نگاهی افراطی است و معتقد است با ظهور و رواج چنین نگاهی، نگاه افراطی تری شکل گرفت که قائل به تشبیه خداوند به مخلوقات است (ابن قتیبه، ۱۴۰۵ق، ص ۴۰). مطابق با این دیدگاه همان طور که بسیاری از مخلوقات الهی دارای چشم و دست و به صورت کلی دارای جسم هستند، خداوند هم دارای جسم، چشم و دست است؛ چرا که او خود در قرآن به این ویژگی‌ها اشاره کرده است. ابن قتیبه معتقد است که این نگاه هم یک نگاه افراطی است؛ اما نکته اساسی در این است که این افراط در مقابل افراط اولیه بوده است. به عبارت دیگر، آنچه که سبب ظهور مکتب افراطی تشبیه مطلق بوده است، همان مکتب افراطی تنزیه محض است. او می‌نویسد: «و لما رأى قوم من الناس افراط هؤلاء في النفي عارضوهم بالافراط في التمثيل فقالوا بالتشبيه المحض» (همان)؛ یعنی وقتی گروهی از مردم، افراط این جماعت را در نفی و تنزیه مشاهده کردند، با آن‌ها با افراط در تمثیل و تشبیه مقابله نمودند و قائل به تشبیه محض شدند.

«تقابل افراط با افراط» در اندیشه ابن قتیبه یک حادثه در موردی مشخص و معین نیست؛ بلکه یک قانون کلی است. به اعتقاد او هرگاه یک جریان افراطی - در هر مسئله‌ای - شکل بگیرد، جریانی که در مقابل با آن به وجود می‌آید، یک جریان افراطی اما در آن سوی مسئله خواهد بود (همان)؛ بنابراین، چون افراط در مقابل افراط، یک قانون است، پس پیش‌بینی‌پذیر است؛ یعنی به انسان قدرت پیش‌بینی می‌دهد که هرگاه جریانی افراطی شکل گرفت، منتظر جریان افراطی دیگری در مقابل آن باشد. البته این قانون در همین جا متوقف نمی‌شود؛ بلکه چون تقابل افراط با افراط سبب دلزدگی و دل‌سردی می‌شود، از دل این تقابل یک جریان معتدل و میانه به وجود می‌آید که اتفاقاً دین الهی به همین امر میانه امر می‌کند و از افراط و تفریط باز می‌دارد «و کلاً الفرقین غلط و قد جعل الله التوسط منزلة العدل» (همان) هر دو فرقه [افراطی] بر خطا هستند و خداوند توسط و میانه را جایگاه عدل قرار داده است.

ابن قتیبه نمونه دیگری ذکر می‌کند که به زعم او مصداق برای این قانون است و آن مربوط به جریان شیعه‌گری (به تعبیر او رافضیه) و عشق و دلدادگی به حضرت علی علیه السلام است. دینوری با اعتراف و اقرار به فضایل علی علیه السلام به تحسین جایگاه و منزلت ایشان می‌پردازد و به برادری او و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و این که ایشان در کنار فاطمه، حسن و حسین: از اصحاب کساء بوده است، صحه می‌گذارد و معتقد است که جریانی افراطی از شنیدن این امور ناخرسند و ناراحت می‌شوند (همان، ص ۴۲). او حدیث «من کنت مولاه

فعلی مولا» و «أنت منی بمنزلة هارون من موسى» و مانند آن را تأیید می‌کند و معتقد است جریانی افراطی از سرِ بغضی که نسبت به شیعه دارند، تلاش می‌کند که این احادیث را انکار کنند و در ادای حق این احادیث بخل می‌ورزند (همان). او علی علیه السلام را تربیت شده رسول خدا صلی الله علیه و آله، برادر و داماد او، صبور در مجاهده با اعدای الهی، فداکار در جنگ‌ها و دارای مکانت در علم، دین و فضل می‌داند و حتی بر آیه مباهله و تعبیر «أنفسنا» برای فضیلت علی علیه السلام اشاره می‌کند (همان، ص ۴۳). هرچند او «أنفسنا و أنفسکم» در آیه مباهله را به معنای «إخواننا و إخوانکم» تفسیر می‌کند (ابن قتیبه، بی‌تاب، ص ۹۵) و دلیل آن را در موضع دیگری به استعمال عرب گره می‌زند. او می‌گوید عرب چون برادر را به منزل خود و نفس می‌داند، پس نفس، کنایه از برادری است (ابن قتیبه، بی‌تالف، ص ۹۷).

به باور او عده‌ای که این فضایل را انکار می‌کنند و با علی بن ابی طالب علیه السلام و فرزندان او - به خاطر انحراف شیعه - دشمنی می‌نمایند، افراطی و خارج از حیطه اعتدال هستند (ابن قتیبه، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲) و همین سبب می‌شود که لحن کلام ابن قتیبه درباره این جریان افراطی، لحنی سرزنش‌آمیز و مذمت‌کننده باشد؛ اما با تمام این امور، او بر اساس قانون مقابله افراط در برابر افراط، مقصر ظهور این جماعت افراطی را که نسبت به علی و فرزندان او؛ جفا کرده‌اند، شیعیان می‌داند و می‌گوید ظهور این گروه افراطی به خاطر عشق و محبت افراطی شیعیان (رافضی‌ها) نسبت به علی علیه السلام و افراط در انکار فضایل دیگر صحابه بوده است (همان، ص ۴۱). از آنجاکه شیعه در محبت علی علیه السلام افراط کرد تا آنجاکه او را در نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله شریک دانستند و قائل به علم غیب برای ائمه یعنی علی و فرزندان او شدند، در نتیجه عده‌ای از خیار سلف در مقابل این افراطی‌گری‌ها، به افراط رو آوردند و تمام فضایل علی علیه السلام را انکار کردند (همان، ص ۴۰) و حاضر نشدند که عنوان خلافت را برای ایشان بپذیرند؛ در حالی که برای معاویه و فرزندش یزید وصف خلافت را واجب می‌دانستند و به کار می‌بردند. آن‌ها حتی حسین بن علی علیه السلام را خارجی خواندند و با تمسک به «من خرج علی أمتی و هم جمیع فاقتلوه کائنات من کان» خون او را مباح دانستند (همان، ص ۴۰). این افراطی‌گری شیعه بود که سبب شد عده‌ای در مقابل، مُفرطانه فضایل علی علیه السلام را انکار کنند و او را در اهل شوری، هم‌تراز با دیگران قرار دهند (همان، ص ۴۲). به اعتقاد او با تقابل این دو جریان افراطی، یک جریان میانه و معتدل ظهور می‌کند که در عین تصدیق فضایل علی علیه السلام و محبت نسبت به او، فضایل سایر صحابه را نیز می‌پذیرد و در صدد انکار هیچ‌یک بر نمی‌آید و توصیه می‌کند: «والسلامة لک ان لا تهلك بمحبتة ولا تهلك ببغضته و ان لا تحمل ضغنا علیه بجنایة غیره فان فعلت فانت جاهل مفرط فی بغضه» (همان) سلامت و نجات تو در



این است که به خاطر حب و بغض او [علی علیه السلام] به هلاکت نیفتی و به خاطر جنایت و گناه دیگران [شیعه] نسبت به او [علی علیه السلام] حقد و کینه به دل نگیری که اگر چنین کردی، تو در بغض او جاهل افراطی هستی. بنابراین با توجه به حب افراطی شیعیان نسبت به علی علیه السلام جریان حق، جریانی است که حب و محبت علی علیه السلام را در حد میانه دارا است و از محبت غلوآمیز نسبت به ایشان پرهیز می‌کند.

۲-۱. تحلیل نظریه ناترازی عشق و فضیلت

بنابر آنچه گذشت، ابن قتیبه، افراط را سبب افراط مقابل می‌داند؛ اما حق، چیزی جز میانه و توسط نیست (همان، ص ۴۰). براین اساس، او در عین تصدیق به تمام فضایل علی علیه السلام شیعه را به خاطر افراط در حب و عشق به ایشان سرزنش می‌کند و معتقد است این افراط در حب، سبب ظهور منکران افراطی علی علیه السلام شده است (همان، صص ۴۱-۴۳). به اعتقاد او فضایل علی علیه السلام به هر میزان هم که عالی باشد موجب نمی‌شود که در عشق به ایشان از حدی فراتر رفت. دقیقاً در همین جا، نظریه «ناترازی عشق و فضیلت» از کلمات دینوری قابل استنباط است. ناترازی عشق و فضیلت به این معنا است که شدت در فضیلت، مستلزم شدت در حب و عشق نیست. اگرچه انسان به حکم شریعت، عقل و اخلاق موظف است تلاش کند که به فضایل بیشتری دست یابد و خود را به قله فضایل برساند، اما دیگران نسبت به عشق بی حد و مرز نسبت به چنین انسان فضیلت‌مندی موظف نیستند و بلکه بالعکس، آن‌ها موظف‌اند که از عشق بی حد و مرز حتی نسبت به انسان کامل پرهیز کنند. سخنان ابن قتیبه حداقل مستلزم چنین ناترازی در انسان فضیلت‌مند و عشق نسبت به اوست؛ بنابراین ممکن است او نسبت به عشق به خداوند که کمال نامتناهی است، چنین دیدگاهی نداشته باشد. پس برای انسان اگرچه در یک طرف که همان طرف وجدان فضیلت باشد، حد و مرزی وجود ندارد و هرچه فضیلت و کمال بیشتر باشد، مطلوب‌تر است، اما در طرف دیگر یعنی طرف عشق و محبت، حد افراط و تفریطی وجود دارد که مذموم‌اند و تنها حد میانه آن، نیکو و عدل است.

ابن قتیبه برای هیچ یک از ادعاهایش استدلالی اعم از عقلی یا نقلی اقامه نمی‌کند؛ اما نویسندگان مقاله تلاش می‌کنند، به خاطر جایگاه علمی ابن قتیبه و مقبولیت وی از جانب اهل سنت، گفتار او را در حول مسئله ناترازی عشق و فضیلت با دلایل عقلی - نقلی توجیه نمایند. بنابراین، هیچ یک از ادله‌ای که در دفاع از مسئله یادشده در این مقاله اقامه می‌شود، از ابن قتیبه نیست.

۳-۱. شواهدی بر دفاع از دیدگاه ابن قتیبه

ویژگی‌های انسانی و خصایص او به گونه‌ای است که هرچه بدان اضافه شود حتی اگر نیکو باشد چنانچه دچار افراط یا تفریط گردد، به ردیلت تبدیل می‌شود. براین اساس، حد میانه و اعتدال برای هر ویژگی انسانی ضروری است و اساساً فضیلت چیزی جز اعتدال نیست. به همین خاطر اگر عشق و محبت - که ذاتاً قبیح و ناپسند نیست - از حدی فراتر یا فروتر باشد، مذموم و ناپسند خواهد بود؛ همان طور که شهوت و غضب ذاتاً قبیح نیستند و استعمال آن‌ها قبیحی ندارد، اما افراط و تفریط در استعمال، سبب قبیح شدن آن‌ها خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۱۸۹ و ۱۹۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۲۹).

بنابراین، فضایل فراوان و کثرت کمالات علی علیه السلام نمی‌تواند مصحح عشق فراوان و افراطی نسبت به او باشد؛ زیرا چنین عشقی با توجه به ساختار وجودی انسان و نیز ساختار جوامع انسانی فسادزا خواهد بود. ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که اگر در میل و گرایش افراط شود، خود به خود نسبت به گرایش مقابل آن نفرت افراطی شکل می‌گیرد. مثلاً اگر انسان نسبت به الف عشق مفرط داشته باشد، همو نسبت به ب - که نقطه مقابل الف است - بغض و نفرت مفرطانه خواهد داشت؛ درحالی که کمال انسانی اقتضا می‌کند که نسبت به الف عشق معتدل داشته باشد تا بغض او نسبت به ب هم اعتدالی باشد. همین سخن در عرصه اجتماع هم صادق است. اگر گروهی نسبت به امری، شخصی، مکتب و تفکری گرایش افراطی داشته باشند، قطعاً نسبت به نقطه مقابل آن امر، شخص، مکتب یا تفکر انزجار افراطی خواهند داشت و در نتیجه، گروه دیگری ظهور می‌کنند که لجوجانه در نقطه مقابل حب و بغض آن‌ها، آن هم به صورت افراطی، قرار خواهند گرفت. پس اگرچه در عالم واقع هرچه کمالات و فضایل بیشتر باشد، مطلوب تر است، اما عشق نسبت به فضیلت و نیز شخص فضیلت مند تنها در حد اعتدالی مطلوب و پسندیده است و همین طور در باب ردیلت و نفرت نسبت به آن که اگر چه ردیلت ناپسند است و نفرت نسبت به ردیلت پذیرفتنی است، اما افراط در بغض و نفرت قابل قبول نیست. حتی اگر ردیلت از حد بگذرد، نفرت نسبت به آن نباید از نقطه اعتدال فراتر رود و بغض افراطی نسبت به ردیلت مفرط مذموم است.

بنابراین، وزان فضیلت و کمال، وزان عشق و محبت نیست؛ همان طور که وزان ردیلت و زشتی، وزان بغض و نفرت نیست. عشق و نفرت افراطی انسان را کور می‌کند؛ به طوری که نمی‌تواند فضایل یا رذایل دیگران را به وضوح مشاهده کند. عشق افراطی نسبت به علی علیه السلام سبب شد که شیعیان، تمام فضایل



رادر او منحصر بدانند و فضایل دیگران را نبینند و در نتیجه انکار کنند (ابن قتیبه، ۱۴۰۵ ق، ص ۴۱). شاید از همین رو باشد که تنها عشق به خدا حد اعتدال نداشته باشد ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره/ ۱۶۵)؛ زیرا چنین عشق افراطی نسبت به خداوند، سبب می شود که انسان به گونه ای، تمام فضایل رادر خدا و از خدا بداند و کمالات دیگران را به نحو استقلالی انکار کند و فضایل آن ها را از جانب خداوند ببیند؛ همان طور که قرآن کریم از زبان سلیمان نبی ﷺ نقل فرموده است که او تمام کمالات و فضایل خود را از خدا می دانست و می فرمود: ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ (نمل/ ۴۰).

شاهد دیگری از فساد زایی عشق افراطی، عشق زلیخا به یوسف ﷺ است که در قرآن کریم نقل شده است. یوسف ﷺ، پیامبر الهی و انسان کامل بود و فضایل او در قرآن کریم ذکر شده است. عشق افراطی زلیخا به یوسف ﷺ چنان است که قرآن کریم آن را از زبان زنان مصر چنین نقل می کند: ﴿امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ (مصر) از برده خویش، کام می خواهد، (برده اش) او را در عشق، سخت شیفته کرده است (یوسف/ ۳۰). به باور برخی از مفسران، تعبیری که در قرآن کریم درباره عشق افراطی زلیخا به یوسف و تلاش او برای مراده با یوسف آمده است، دلالت واضحی بر فساد زایی این عشق دارد. از جمله این تعبیر عبارت است از: لفظ (هیت) (یوسف/ ۲۳) که به فساد این عشق دلالت می کند، و نیز ﴿إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (یوسف/ ۲۳) و ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ (یوسف/ ۳۲) و ﴿لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرْتُ لَكُنَّسَ جَنَنَ﴾ (یوسف/ ۳۲) و ﴿مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ (یوسف/ ۲۳) همه دلالت بر نتایج سوء این عشق افراطی فاسد می کند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۵۲).

۲. تحلیل دیدگاه حکما در مسئله فضیلت و عشق

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، عشق عبارت است از ابتهاج از تصور حضور یک امر کمالی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۴؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۸۳۶). به عبارت دیگر، اگر علم به وجود یک کمال حاصل شود، ابتهاجی که از علم به این کمال به وجود می آید، عشق نامیده می شود. بنابراین، وجود عشق و میزان آن وابسته به متغیرهایی است که می تواند اصل وجود عشق یا شدت و کیفیت آن را تعیین کند. مطابق با این تعریف، اگر کمالی حاصل باشد، به شرط وجود متغیرهای دیگر مثل علم، عشق هم حاصل می شود و هرچه کمال و فضیلت افزون تر باشد، عشق هم از شدت و کیفیت بیشتری برخوردار خواهد بود. براین اساس، از دیدگاه فیلسوفان مسلمان اولین، کامل ترین و شدیدترین مرتبه

عشق مربوط به ذات خداوند است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۹۴)؛ چراکه او کمال نامحدود است و علم خداوند به این کمالات - که عین ذات او است - نیز نامحدود است، به علاوه این که علم خداوند، حسی، خیالی یا وهمی نیست؛ بلکه علم خداوند شریف ترین و کامل ترین نوع علم به شمار می آید. براین اساس، عشق خداوند به ذات خود، عشق نامتناهی است که عین ذات او است؛ نه این که زائد بر ذاتش باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۸۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۵۲).

به همین قیاس هرچه فضیلت و کمال کمتر باشد یا علم نسبت به آن ناقص تر باشد، عشق و محبت هم تنقص می یابد و ضعیف می شود. البته فیلسوفان مسلمان در برخی مراتب وجود مثل مرتبه انسانی نکاتی را تذکر داده اند که طبق آن ممکن است عشق حاصل شده با واقعیت مطابقت نداشته باشد. توضیح آن که در امور اعتباری که از مایزای خارجی برخوردار نیست، ممکن است عشق حاصل شود که به امری که کمال و فضیلت حقیقی است تعلق نگرفته باشد. به عبارت دیگر، اگر مطابق تعریف فلاسفه، عشق باید به یک کمال تعلق بگیرد، در مواردی چیزی که در حقیقت کمال نیست، کمال انگاشته می شود و عشق به این امر موهوم خیالی تعلق می گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶۰). مثلاً عشق به شهرت یا غلبه بر دیگران از نمونه های عشق موهوم است. شهرت هم که از هیچ حقیقت خارجی برخوردار نیست و بلکه امری کاملاً ذهنی و موهوم است، برای عده ای ممکن است کمال به شمار آید و به دنبال آن عشق نسبت به آن شکل بگیرد. فیلسوفان در حقیقت این عشق تشکیک نمی کنند و آن را از حقیقت عشق تهی نمی دانند؛ اما متعلق آن (یعنی معشوق) را تخطئه می کنند و آن را معشوق حقیقی بر نمی شمارند. از این جهت، ممکن است در عین حال که عشق، حقیقی و واقعی است، اما معشوق غیر واقعی و موهوم باشد.

از دیگر سو، گاهی ممکن است همان طور که عشق واقعی و حقیقی است، معشوق هم واقعی و حقیقی باشد اما از آنجا که رتبه معشوق نازل تر از رتبه عاشق است و سنجی رتبه او ندارد، عشق هم تخطئه شود. مثلاً خواسته های شهوانی اموری واقعی و حقیقی هستند و مانند شهرت، موهوم و غیر واقعی نیستند؛ اما این خواسته ها اگرچه برای حیوان - از آن جهت که حیوان است - کمال و معشوق واقعی و حقیقی است؛ اما نمی تواند برای انسان - از آن جهت که انسان است - معشوق و محبوب پسندیده ای باشد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۷۲)؛ زیرا مقام حیوانی نازل تر از مقام انسانی است و امور مربوط به حیوانیت شأنیت آن را ندارد که متعلق عشق انسانی واقع شود. براین اساس، از نگاه فیلسوفان



مسلمان، اولاً عشق دایرمدار کمال و فضیلت است؛ هرچه کمال و فضیلت بالاتر باشد، عشق به آن هم شدیدتر و کامل‌تر خواهد بود. ثانیاً عشق - به شرط آن که معشوق موهوم نباشد و نیز به شرط آن که رتبه‌ای نازل‌تر از رتبه‌ی عاشق نداشته باشد - خود یک کمال و فضیلت است به طوری که ذات خداوند، به این کمال یعنی عشق متصف می‌شود. چنین اتصافی هم در السنه حکما آمده است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۶۹۳؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴) و هم - بنابر ادعای عرفای مسلمان - در روایات ائمه دین: مورد اشاره واقع شده است (الاصهبانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۵؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۱۷).

۳. تحلیل دودیدگاه

الف) ابن‌قتیبه عشق بی‌حد و مرز را به خودی خود مذمت نمی‌کند؛ اما ساختار وجودی انسان و جامعه‌ی انسانی را عامل انحراف چنین عشقی می‌داند. این در حالی است که مشهور حکما عشق را - به شرطی که از ملاک و معیارهای انسانی برخوردار باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۸۵) - کمال می‌دانند و در نتیجه هرچه افزون‌گردد، سبب کمال‌انسانی بیشتری خواهد بود.

ب) قوای محزکه از سه حد افراط، تفریط و اعتدال برخوردارند که تنها حد اعتدال آن‌ها فضیلت و کمال به شمار می‌رود و حدود افراط و تفریط، چیزی جز رذیلت نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۴۷۳-۴۷۵). از نگاه ابن‌قتیبه در عشق هم - مانند قوای محرکه - تنها حد اعتدال آن کمال است (ابن‌قتیبه، ۱۴۰۵ق، ص ۴۱) و حدود دیگر رذیلت و قابل سرزنش هستند؛ اما از نگاه مشهور فیلسوفان مسلمان، عشق [حقیقی] چون به کمال [حقیقی] تعلق می‌گیرد، خود فضیلت و کمال به شمار می‌آید، نه از آن جهت که حد میانه و اعتدال باشد.

ج) بنابر کلمات مبنایی ابن‌قتیبه می‌توان چنین استنباط کرد که عشق افراطی در انسان، سبب بغض افراطی نسبت به نقطه‌ی مقابل خواهد شد و این حب و بغض افراطی - با توجه به اختلافات موجود در میان انسان‌ها - سبب می‌شود که گروهی در مقابل و از سر لجاجت به حب و بغض افراطی کشیده شوند (ابن‌قتیبه، ۱۴۰۵، ص ۴۱). اما از منظر حکما عشق انسانی - نه عشق به امر موهوم و یا عشق حیوانی - خود کمالی مستقل است و این کمال نه تنها سبب انحراف انسان نمی‌شود، بلکه می‌تواند انسان را ارتقا دهد.

د) پیش‌فرض ابن‌قتیبه، این است که عشق - حتی اگر کمال هم باشد - در ظرف وجودی انسان می‌تواند

آلوده شود؛ چراکه انسان، خالی از هوا و هوس - خصوصاً تعصب و لجاجت - نیست. پس انسان عاشق با تمایلات و گرایش هایی که دارد، می تواند منحرف شود و حتی دیگران را به واسطه لجاجت، به انحراف بکشاند (ابن قتیبه، ۱۴۰۵، صص ۴۱ و ۴۲). براین اساس، عشق را مانند دارویی می داند که افراط و زیاده روی در آن کشنده خواهد بود؛ درحالی که حکمای مسلمان - مانند شیخ اشراق - معتقدند که اساساً عشق جز در ظرف پاکیزه حلول نمی کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۵). انسان زمانی به عشق حقیقی نائل می شود که به عدالت رسیده باشد و عدالت چیزی جز داشتن ملکه عفت، شجاعت و حکمت نیست که در اثر اعتدال قوای محرکه یعنی شهویه، غضبیه و عاقله حاصل می شود. براین اساس، عشق انسانی چون پاکیزه است، در ظرف پاکیزه جای می گیرد و صاحب خود را به کمال می رساند (سهروردی ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۵).

ه) از منظر تربیتی هم، میان دو دیدگاه اختلاف واضحی وجود دارد. ابن قتیبه عشق مفراط را سبب انحراف می داند (ابن قتیبه، ۱۴۰۵ق، صص ۴۱ و ۴۲) و برای عشق معتدل هم وجه تربیتی ذکر نکرده است و از مبانی او چیزی برداشت نمی شود. نهایت این که عشق معتدل صرفاً یک احساس قابل قبول و پسندیده نسبت به کسی با فضایل مشخص است. این درحالی است که از منظر مشهور حکما عشق به فضیلت، علاوه بر این که خود کمال و فضیلت مستقل است، سبب تلبس به فضایل دیگر و تشبه به معشوق نیز هست. فیلسوفان برای تبیین این مسئله به فلک - که بنابر هیئت بطلمیوسی بدان اعتقاد داشتند - تمسک می کنند. آن ها حرکت ازلی - ابدی فلک را به عشق او نسبت به مفارقات عالیّه تفسیر می کردند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۴۴۱ و ۴۴۲). فلک چون از جمیع جهات بالفعل نیست وقتی کمالات و جمالات عقول را مشاهده می کند، از سر شوق و برای اکتساب کمالات عقلی به حرکت در می آید (همان، ص ۴۴۱؛ الأهری، ۱۳۵۸، ص ۸۲) و این حرکت مستمر و همیشگی است؛ زیرا فلک در یک وضع خاص نمی تواند همه کمالات را اکتساب کند؛ براین اساس هر حرکتی از او زمینه ساز کمالی است و هر کمالی زمینه ساز حرکت جدید و این زمینه سازی متقابل دائماً رخ می دهد و به همین خاطر حرکت فلکی هرگز به سکون مبدل نمی شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۸۴ و ۱۸۵). بنابرین، آنچه که سبب می شود فلک به عقول تشبه پیدا کند و کمالات بیشتری را اکتساب نماید، عشق او به کمالات و فضایل عقول است.

و) از منظر ابن قتیبه تنها عشق که می تواند بی حد و مرز باشد و در عین حال پسندیده تحسین برانگیز باشد، عشق به خداوند است ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره/ ۱۶۵). عشق به خداوند حتی به صورت



افراطی نه تنها انحراف ایجاد نمی‌کند، بلکه سبب می‌شود انسان، تمام فضایل و کمالات را از خدا بداند و غیر خدا را در هیچ کمالی مستقل نبیند و این با معیار توحید سازگارتر است. در مقابل مشهور فلاسفه - که عشق را به وزن فضیلت می‌بینند - معتقدند که میان عشق بی‌حد و مرز به خداوند و عشق افراطی به انسان کامل و فضیلت تام منافاتی وجود ندارد. زیرا متعلق عشق، چیزی جز فضیلت و کمال نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۷) و منظور از کمال در اینجا کمال حقیقی است نه کمال موهوم و حیوانی. پس عشق به انسان فضیلت‌مند، در حقیقت عشق به فضایل او است نه شخص وی. بر این مبنا، چون اساس همه فضایل و کمالات خدا است و او کمال نامتناهی است، پس عشق به هر فضیلتی، در حقیقت عشق به خدا است؛ همان‌طور که حمد و تحسین هر فضیلتی، حمد خداوند است (خمینی، ۱۳۷۵، صص ۱۰۲ و ۱۰۳) و عشق افراطی به انسان کامل، در حقیقت عشق افراطی به فضایل و کمالات است که از آن خدا است؛ بنابراین، چنین عشقی نه تنها با توحید منافات ندارد بلکه مؤید آن خواهد بود.

۴. نقد دیدگاه ابن قتیبه

در این نوشتار، دو دیدگاه از ابن قتیبه مطرح و ارائه شد: اول، این که هر افراطی لزوماً سبب افراط دیگری اما در نقطه مقابل خواهد بود. دوم، این که میان عشق و فضیلت همترازی وجود ندارد. اگرچه در کلمات ابن قتیبه مسئله دوم به نحوی طرح شده است که متوقف بر مسئله اول می‌باشد، اما مسئله اصلی این مقاله، همان ناترازی و یا همترازی عشق و فضیلت است؛ از این رو، به بررسی مسئله اول پرداخته نمی‌شود.

آنچه که در مقایسه دیدگاه ابن قتیبه و نظر مشهور فیلسوفان مسلمان نقطه اختلاف است، این است که آیا نسبت و رابطه میان عشق و فضیلت یک نسبت ضروری است یا غیر ضروری. نسبت ضروری میان دو چیز نسبتی است که قابل تغییر، سلب و یا انفکاک نیست و در نتیجه، دستوری نمی‌باشد؛ یعنی نمی‌توان با توصیه و دستور، نسبت را تغییر داد، کم و زیاد کرد و یا حتی ایجاد و اعدام نمود. در حقیقت می‌توان گفت نسبت ضروری در جایی معنا دارد که میان دو شیء رابطه علی و معلولی باشد. هر علتی - اگر تام باشد یعنی تمام شرایط اثرگذاری آن موجود و موانع مفقود باشد - دارای معلولی است که انفکاک میان آن‌ها معنا ندارد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۳۱)؛ در حالی که نسبت غیر ضروری نسبتی است که می‌تواند تغییر کند یا میان دو چیز ایجاد شود و یا از بین برود. به همین خاطر نسبت غیر ضروری قابلیت این را دارد که متعلق باید و نبایدهای دستوری واقع شود. به عنوان نمونه، نسبت

میان نوشیدن آب و رفع عطش - برای انسان سالم - یک نسبت ضروری است؛ یعنی با نوشیدن آب، رفع عطش قطعی و ضروری است و نمی توان آن را تغییر داد و به جای آن، رفع گرسنگی را توقع داشت. نسبت میان این دو، چون ضروری است، دستوری هم نیست؛ یعنی نمی شود با نوشیدن آب به سیراب شدن امر کرد یا از آن نهی نمود و یا با توصیه کنترل شود؛ بلکه به هر میزان که آب نوشیده شود، نقطه مقابل یعنی رفع عطش هم حاصل می شود. بنابراین، نوعی همترازی میان آن ها برقرار است.

این در حالی است که در نسبت های غیر ضروری چنین نیستند و می توان با حصول یک طرف، طرف دیگر را کنترل کرد یا تغییر داد. وعده حلوائ شیرین به کودک درس خوان در مقابل تلاش او دارای یک نسبت غیر ضروری است. می توان به جای حلوا به او چیز دیگری وعده داد یا آن را نسبت به زیاده روی در خوردن نهی نمود یا حتی امر موعود را تغییر داد و چیز دیگری جایگزین آن کرد.

در مسئله مورد بحث، سؤال این است که نسبت میان عشق و فضیلت، نسبتی ضروری است یا غیر ضروری. پاسخ فیلسوفان مسلمان به این پرسش آن است که این نسبت، یک نسبت ضروری است؛ یعنی هر جا که فضیلتی برای موجود ذی شعور حاصل شود - به شرط حصول علم به آن فضیلت - عشق هم حاصل می شود و شدت عشق از منظر آنان وابسته به دو عامل اساسی است: اول، فضیلت و میزان و شدت آن. دوم، علم به فضیلت و آگاهی از آن. از همین رو آن ها عشق را به ابتهاج حاصل از علم به وجود یک کمال تعریف کرده اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۳۸). بنابراین، نمی توان انتظار داشت با وجود فضیلت و علم به آن، عشق و محبتی حاصل نشود و چون این عشق و محبت نسبت به فضیلت ضروری و غیر قابل انفکاک است، با توصیه و دستور قابل کنترل نیست.

اما نظر ابن قتیبه برخلاف این دیدگاه است و بر اساس کلماتی که از وی رسیده است، او نسبت میان عشق و فضیلت را غیر ضروری می پندارد؛ به طوری که می توان انتظار داشت با وجود فضیلت، عشقی حاصل نشود. وی تأکید می کند که در هر یک از صحابه پیامبر ﷺ، فضیلت و بلکه فضایی وجود داشته است؛ اما شیعه نسبت به این فضایل عشق و محبتی نداشته اند و در نقطه مقابل هم همین طور بوده است که با وجود فضایل گوناگون و متکثر در علی بن ابی طالب علیه السلام، مخالفان ایشان جز دشمنی و کینه حسی نسبت به ایشان نداشته اند و نیز چون این نسبت غیر ذاتی و غیر ضروری است؛ بنابراین دستوری هم می تواند باشد. بر همین اساس است که وی توصیه ضمنی دارد که در مقابل

فضایل فراوان شخصی مانند علی علیه السلام، باید عشق اعتدالی و کنترل شده داشت.

یکی از شواهدی که می‌تواند در تشخیص نسبت ضروری از غیر ضروری مؤثر باشد، عدم انفکاک یک طرف از طرف مقابل است. اگر دو امر - با حصول تمام شرایط و فقدان موانع - در حالات و زمان‌های مختلف ملازم یکدیگر باشند، می‌توان پذیرفت که نسبت میان آن‌ها یک نسبت ذاتی است نه غیر ذاتی. به نظر می‌رسد که نسبت میان عشق و فضیلت هم همین‌گونه باشد و انفکاک آن‌ها از یکدیگر ممکن نباشد. نمونه‌هایی که این قتیبه ذکر کرد که می‌تواند به عنوان مثال نقض این ادعا باشد، در حقیقت با مشکل فقدان شرط - که همان علم باشد - مواجه‌اند. به این معنا که اگر دشمنان علی بن ابی طالب علیه السلام نسبت به وی - به جای عشق و محبت - کینه و نفرت دارند، از آن روست که نسبت به فضایل ایشان آگاهی ندارند یا فضایل ایشان را انکار می‌کنند؛ وگرنه با وجود علم به فضایل ایشان یا هر شخصیت دیگری، تحقق عشق و محبت قطعی و ضروری است. تمسک به داستان یوسف و زلیخا هم نمی‌تواند مؤید وجهی برای دیدگاه ابن قتیبه باشد؛ چرا که عشق زلیخا به یوسف - مطابق با دیدگاه مشهور حکما - عشقی حیوانی بود. زلیخا تنها به زیبایی ظاهری یوسف - که می‌توانست جنباننده شهوت باشد - دل بسته بود؛ در حالی که اگر عشق او به کمالات و سجایای اخلاقی وی تعلق می‌گرفت، نه تنها فساد رخ نمی‌داد؛ بلکه سبب ارتقای عاشق می‌شد؛ همان‌طور که عشق یعقوب به یوسف خالی از هرگونه فساد بود. بنابراین، آنچه که ملاک پیامبری و کمال یوسف بود، نه ظاهر زیبا و دلربا، بلکه کمالات و فضایل معنوی و اخلاقی ایشان بود که متعلق اولی و اصلی عشق زلیخا نبود؛ از همین رو چنین عشقی نه تنها زلیخا را ارتقا نداد و سبب عروج او نشد؛ بلکه سبب ظهور فساد شد.

نکته دیگر این که عشق به کمالات و فضایل هر موجودی، منافاتی با توحید ندارد؛ چرا که به باور حکما و فیلسوفان مسلمان، تمام کمالات و فضایل از خداوند است و آنچه که از کمال و جمال در موجودات دیگر دیده می‌شود، چیزی جز ظهور و جلوه‌ای از کمالات بی‌نهایت الهی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۸۸) و اساساً هر موجودی - همان‌طور که وجودی استقلالی از خود ندارد (همان، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵) - از هر کمال و فضیلت استقلالی خالی است و اگر کمالی در موجودی یافت شود، عین ربط به کمالات الهی است. بنابراین، عشق به هر فضیلت و کمالی، تکویناً عشق به خداوند و کمالات اوست؛ اگرچه عاشق نسبت به معشوق حقیقی، جاهل باشد.

❁ نتیجه‌گیری

ابن قتیبه رابطه میان عشق و فضایل را یک رابطه غیر ضروری، غیر ذاتی، قابل انفکاک و قابل کنترل می‌داند. به باور او انسان به خاطر ساختار وجودی که دارد، باید در هر امری از جمله در عشق، حد اعتدال و میانه را رعایت نماید و از نقطه اعتدال خارج نگردد. خروج از حد اعتدال و عشق ورزی مُفرطانه سبب می‌شود که اولاً فضایل دیگران را نبیند و ثانیاً موجب بروز نفری افراطی از جانب دیگران نسبت به معشوق او شود. از همین روی - با اقرار و اعتراف به فضایل فراوان و متکثر علی بن ابی طالب (علیه السلام) - شیعیان را به خاطر عشق خارج از اعتدال به ایشان سرزنش می‌کند و آن‌ها را عامل ظهور دشمنان افراطی علی بن ابی طالب (علیه السلام) معرفی می‌کند.

این در حالی است که دیدگاه مشهور حکمای مسلمان با پشتوانه استدلال و برهان، نظر او را مخدوش می‌کند. به باور فیلسوفان مسلمان رابطه میان عشق و فضیلت یک رابطه ضروری، غیر قابل انفکاک است که اولاً با توصیه، سفارش و دستور قابل تضعف و اشتداد نیست و ثانیاً رابطه میان آن‌ها یک رابطه مستقیم است که با ازدیاد و اشتداد فضایل و علم نسبت به آن‌ها، شعله عشق و محبت هم شدت می‌گیرد و تا فضیلت یا علم به آن کاستی نپذیرد، عشق هم دچار نقصان و کاهش نخواهد شد.

❁ فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهيات)، تصحيح سعيد زايد، قم: مكتبة آيت الله المرعشي.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقيق از محسن بيدارفر، چاپ اول: قم، انتشارات بیدار.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح محمدتقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم دینوری، (۱۴۰۵ق)، الإختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم دینوری، (۱۴۰۵ق)، (بی تا، الف)، مشکل تأویل القرآن، برگرفته از نرم افزار جامع تفاسیر نور.
۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم دینوری، (۱۴۰۵ق)، (بی تا، ب)، غریب القرآن لابن قتیبه، برگرفته از نرم افزار جامع تفاسیر نور.
۹. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق از محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. الاصبهانی، ابونعیم احمد بن عبدالله، (بی تا)، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، تصحيح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، قاهره: دار ام القراء للطباعة والتشیر.
۱۱. الأهری، عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت، (۱۳۵۸)، الأقطاب القطیبة أو البلغة في الحكم، تحقيق از محمدتقی دانش پژوه، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۲. بقلی شیرازی، روزبهان، (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، تصحيح احمد فريد المزیدي، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۳. بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۸۱)، رسالة القدس، تصحيح جواد نوربخش، چاپ دوم، تهران: انتشارات یلدا قلم.
۱۴. بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، تصحيح هانری کربن، چاپ سوم، تهران: انتشارات طهوری.
۱۵. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، (۱۳۷۷)، جلاء الأذهان و جلاء الأخران، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۶. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵)، **نصوص الحکم بر فصوص الحکم**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۷. خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۵)، **تفسیر سوره حمد**، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام خمینی.
۱۸. سبزواری، مولی هادی بن مهدی، (۱۳۷۶)، **رسائل حکیم سبزواری**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: نشر اسوه.
۱۹. سبزواری، مولی هادی بن مهدی، (۱۳۷۲)، **شرح الأسماء الحسنی**، مصحح: نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. سبزواری، مولی هادی بن مهدی، (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، **شرح المنظومة**، تصحیح حسن زاده آملی، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
۲۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح هانری کرین و دیگران، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. شهرزوری، شمس الدین محمد، (۱۳۷۲)، **شرح حکمة الإشراق**، تحقیق از حسین ضیایی تربتی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. شیرازی، قطب الدین محمود بن مسعود، (۱۳۶۹)، **درة التاج**، تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶)، **نهاية الحکمه**، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۵. غازانی، السید اسماعیل، (۱۳۸۱)، **فصوص الحکمة و شرحه**، تحقیق از علی اوجبی، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۶. فخررازی، ابو عبد الله محمد بن عمر، (۱۴۱۱)، **المباحث المشرقية فی علم الإلهیات والطبیعیات**، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۷. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۷۵)، **اصول المعارف**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. کاشانی، ملافتح الله، (۱۳۳۶)، **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتاب فروشی محمد حسن علمی.
۲۹. گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸ق)، **تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادہ**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۹۸۱م)، **الحکمة المتعالیة فی أسفار العقلیة الأربعة**، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.

۳۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۳. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تصحیح علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال چهارم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بررسی تحلیلی هوش مصنوعی دریفوسی (مبتنی بر حیات هایدگری) از دیدگاه فلسفه اسلامی

محمد مهدی اویسی^۱

محمد اسفندیاری^۲

یاسر حسین پور^۳



چکیده

هوش مصنوعی، پدیده‌ای با حدود یک قرن قدمت است که با پیشرفت‌های امروزه آن، تبدیل به یکی از جدیدترین و مهم‌ترین فناوری‌ها و مسائل روز جهان شده است. با این وجود هنوز تحقیقات بنیادین در حوزه هوش مصنوعی به ویژه در فلسفه اسلامی بسیار اندک می‌باشد. بنیادین و اساسی‌ترین سؤالاتی که در این عرصه مطرح می‌شود این است که آیا اصلاً همسانی هوش مصنوعی با هوش انسانی امکان دارد؟ و اگر دارد، چگونه می‌توان هوش مصنوعی ساخت؟ تاکنون دو دیدگاه نشانه‌گرایی و پیوندگرایی در حوزه هوش مصنوعی مشهور است که تحقق هوشی مصنوعی طبق هر دو دیدگاه، از نظر فلسفه اسلامی و غرب محال است. اما دیدگاه دیگری توسط هوبرت دریفوس مبتنی بر نظریه حیات هایدگری و مکان‌مندی پدیدارشناسانه مرلوپونتی، مطرح است که با مبانی طبیعیات نفس در فلسفه اسلامی قرابت‌هایی دارد. نوشتار حاضر، تحقیق بنیادین و به روش توصیفی-تحلیلی در بررسی دیدگاه دریفوس بر همسانی هوش مصنوعی است. او دو نقد مبتنی بر تجرد ادراک و علم، و هم‌عرض بودن موجودات جسمانی و مادی را مطرح می‌کند که در نتیجه به استحاله وقوع چیزی به نام هوش مصنوعی می‌رسد. او بیان می‌کند بنابر فلسفه

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۳۱

۱. طلبه سطح ۳ رشته فلسفه و کلام اسلامی، مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد (نویسنده مسئول)

Mohammadmahdiovaisi1@gmail.com

mohamadesfandyari54@gmail.com

0945385439@iaiu.ir

۲. مدیر گروه فلسفه و کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد

۳. عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

اسلامی می‌توان هوشمندی به دست آورد ولی هوشی که حاصل می‌شود مطابق نظام خلقت است و در نتیجه، نام این دیگر، هوشی مصنوعی مصطلح نیست؛ بلکه هوش طبیعی است که انسان، معدّ شکل‌گیری او و سرعت بخش در فرایند حدوثش است.

واژگان کلیدی: هوش مصنوعی، فلسفه اسلامی، نفس انسانی، حیات‌هایدگری، هوش مصنوعی دریفوسی، مکان‌مندی مرلوپونتی.

هوش مصنوعی^۱ از مهم‌ترین مسائل امروز دنیا است؛ به‌طوری‌که هر انسانی در هر نقطه‌ای از جهان اگر در حال استفاده از تارنما، شبکه اجتماعی و یا حتی نرم افزارهای عادی تلفن همراه خود باشد، درحقیقت دارد از هوش مصنوعی بهره می‌برد. هوش مصنوعی علاوه بر فراگیری که در بین تمام انسان‌ها دارد، دارای قدرت بسیار فراوانی نیز هست؛ به‌طوری‌که کشورهای پیشرفته جهان هوش مصنوعی را علاوه بر کارکردهای عادی به جهت پیشرفت‌های نظامی استفاده می‌کنند؛ اما با وجود رشد و کاربرد این چنین چشمگیر، هنوز سؤالات اساسی و بنیادین حوزه هوش مصنوعی به‌ویژه در فلسفه اسلامی بدون پاسخ باقی مانده است.

نخستین سؤالاتی که درباره هوش مصنوعی مطرح می‌شود؛ عبارت‌اند از:

آیا اصلاً تحقق هوش مصنوعی و دستیابی به هوشمندی همسان و یا فراتر از هوش مصنوعی ممکن است؟

و اگر اصل تحقق هوش مصنوعی ممکن است، چگونه می‌توان آن را ایجاد کرد؟

از ابتدای طرح مسئله هوش مصنوعی، پاسخ‌های فراوانی از سوی فلاسفه به این سؤالات داده شده است که تاکنون ذیل دو دیدگاه کلی نشانه‌شناسانه و پدیدارگرایی جمع شده است. اما اخیراً دیدگاهی جدید توسط هوبرت دریفوس مطرح است که مبتنی بر اکزیستانسیالیسم هایدگر و مرلوپونتی و حیات‌هایدگری و مکان‌مندی مرلوپونتی است و به همین دلیل به شدت به مبانی فلسفه اسلامی در طبیعیات در باب نفس انسانی قربت دارد که موجب دوچندان شدن ضرورت پژوهش در این نظریه شد.

پژوهش حاضر ضمن اشاره به دیدگاه‌های گذشته به بررسی توصیفی-تحلیلی، امکان تحقق همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی طبق دیدگاه دریفوس و رابطه آن با فلسفه اسلامی و چگونگی تحقق هوشمندی در فلسفه اسلامی می‌پردازد.

با بررسی پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه تطبیقی «هوش مصنوعی» و «فلسفه اسلامی»، شش پژوهش مربوط به موضوع مقاله حاضر یافت شد. محمد مهدی اویسی در مقاله‌ای با عنوان «ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی» در نشریه پژوهش‌های علوم عقلی به بررسی اصل امکان ماهوی و وقوعی همسانی هوش مصنوعی قوی طبق دو دیدگاه نشانه‌گرایانه و پدیدارگرایانه پرداخته و با وجود پذیرش

امکان ماهوی آن به استحاله وقوع هوش مصنوعی طبق مبانی حکمت مشاء، اشراق و متعالیه دست یافته است. در پژوهشی دیگر، ابوذر تشکری صالح در مقاله‌ای با عنوان «بررسی توانایی رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسانی از منظر قرآن»، در مجله شناخت قرآن، هوش مصنوعی را در مقابل ویژگی‌هایی قرار داده که قرآن برای انسان بیان کرده است و به این نتیجه رسیده است که هوش مصنوعی با تمام ابعاد وجودی انسان، همسان نیست. همچنین علیرضا قائمی نیا در مقاله «دین و هوش مصنوعی»، در مجله ذهن، ابتدا رویکردهای غربی هوش مصنوعی را نقد و بررسی کرده است و سپس به ویژگی‌هایی اشاره می‌کند که دین برای انسان برشمرده است و در انتها، ناهمسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی از منظر دین را نتیجه گرفته است. در همین راستا، حسین مطلبی کربکندی و همکارانش در مقاله «بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی با توجه به مبانی معرفت‌شناسی صدرائیان»، در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، تنها به بررسی هوش مصنوعی به معنای ضعیف پرداخته‌اند. ایشان در ابتدا اقسام علم از دیدگاه حکمت متعالیه را بیان کرده، سپس انگاره همسانی را در هر قسم از علم بررسی می‌کند و در نتیجه همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی را رد کرده است و تنها در بعضی از اقسام علم، به همسانی در عملکرد هوش مصنوعی و انسان قائل می‌شود.

برخلاف سه مقاله پیشین، حسین مطلبی کربکندی و همکارانش در مقاله «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن»، در مجله فلسفه ذهن، رویکردهای موجود درباره چیستی ذهن در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب را ذکر کرده است. مقاله سپس به بررسی امکان تحقق همسانی و یا ذهن داشتن هوش مصنوعی از تمام دیدگاه‌های مذکور پرداخته‌اند و در نتیجه به همسانی در فلسفه صدرایی و عدم امکان همسانی در فلسفه مشاء و اشراق دست یافته‌اند. محمد فروغی و همکاران ایشان هم در مقاله «ادراک بصری در هوش مصنوعی و فلسفه ذهن»، در دوفصلنامه علمی-ترویجی معارف عقلی، پس از بررسی رویکردهای هوش مصنوعی، به چگونگی پردازش انواع مختلف هوش مصنوعی پرداخته‌اند و با نقد اتاق چینی سرل، به همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی قائل شده‌اند.

با دقت در پژوهش‌های انجام شده، معلوم می‌شود که در بررسی‌های نقلی، همسانی را نقد کرده‌اند، ولی در اکثر بررسی‌های عقلی، قائل به امکان تحقق همسانی، حداقل در بعضی رویکردها شده‌اند و دلیلی عقلی بر امتناع همسانی که قابل پذیرش باشد، ذکر نشده است. شایان ذکر است که در این نوشتار، نگارنده در تلاش

است علاوه بر بررسی دیدگاه‌های پیشین که در مقالات دیگر عنوان شده است، به بررسی دیدگاه جدید در فوس در زمینه هوش مصنوعی، طبق مبانی فلسفه اسلامی و بررسی امکان ایجاد هوشمندی طبق فلسفه اسلامی بپردازد و در مرحله دوم، نظریه‌ای جدید در هوش مصنوعی طبق مبانی فلسفه اسلامی ارائه کند که در پژوهش‌های سابق یافت نمی‌شود.

۱. هوش مصنوعی

تاکنون تعاریف گوناگونی از هوش مصنوعی ارائه شده است؛ ولی همه تعاریف، جنبه خاصی را مورد توجه قرار داده‌اند که شامل همه انواع هوش مصنوعی نمی‌باشند. با این حال به جهت نظم و قابلیت بررسی مسائل هوش مصنوعی، جان سرل^۲ همه موارد هوش مصنوعی را گردآوری و آن‌ها را در یک تقسیم بندی کلی و اولیه از جهت سطح همسانی با انسان، به دو دسته: هوش مصنوعی قوی و ضعیف تقسیم کرده است.

۱. هوش مصنوعی ضعیف^۳: ماشینی است که قادر به همسانی با انسان در بعضی از اعمال هوشمندانه او باشد؛ مانند محاسبات ریاضی.

۲. هوش مصنوعی قوی^۴: ماشینی است که قادر به همسانی در تمام قابلیت‌های هوشمندانه انسان (و بلکه فراتر از آن) باشد؛ مانند تخیل، فهم و یادگیری.

از هوش مصنوعی به معنای ضعیف آن، دو برداشت می‌توان کرد. اگر منظور از این هوش مصنوعی، همسانی با انسان صرفاً از جهت کارکرد و بدون نگاه به ماهیت و جنس ادراک انسانی باشد، این سطح از همسانی هم اکنون موجود است و بیشتر انسان‌ها در حال استفاده از این فناوری هستند. پایه‌ترین عملی که این هوش مصنوعی همانند انسان انجام می‌دهد، محاسبات ریاضی است. زمانی که یک معادله را در ماشین حساب تلفن همراه خود وارد می‌کنید و جواب به دست می‌آید، در واقع از هوش مصنوعی ضعیف به معنای اول آن بهره بردید، حتی اکنون این هوش مصنوعی به ربات‌های گفت‌وگو، تشخیص هویت، طراحی و... دست یافته است. بنابراین از آنجاکه هوش مصنوعی ضعیف به این معنا تحقق یافته است شکی در امکان او باقی نمی‌ماند و هیچ‌یک از فلاسفه در امکان هوش مصنوعی ضعیف به این معنا، و حتی تحقق آن تردیدی ندارند.



اما برداشت دیگری که می‌توان از هوش مصنوعی به معنای ضعیف آن داشت، این است که هوشمندی در ماشین از جنس و همسان هوشمندی و ادراک انسانی، ولی به‌طور مصنوعی حاصل شود. به‌عنوان مثال حتی اگر هوش مصنوعی تنها بتواند رنگ‌ها را حفظ کند و تشخیص دهد و همین تشخیص ساده مانند انسان به‌طور ادراک فراحسی باشد به هوش مصنوعی ضعیف دست یافته‌ایم؛ در صورتی که این معنا منظور باشد، گرچه ماشین‌های کنونی قابلیت‌هایی شبیه انسان و کارکردهایی در ظاهر همسان با او دارند، اما جنس هوشمندی انسانی می‌تواند با جنس هوشمندی هوش مصنوعی متفاوت باشد.

اما نسبت به هوش مصنوعی قوی از آنجا که منظور از این هوش مصنوعی، همسانی کامل با هوش انسانی است، قطعاً همسانی در جنس ادراک و بلکه هر امری که مدخلیتی در هوشمندی انسان داشته باشد نیز بحث می‌شود.

بنابراین این نوشتار نیز مانند سایر پژوهش‌های این حوزه، هوش مصنوعی ضعیف به معنای اول را مفروض می‌گیرد و به بررسی امکان تحقق هر دو هوش مصنوعی ضعیف به معنای دوم و هوش مصنوعی قوی به‌عنوان هوش مصنوعی می‌پردازد.

امکان تحقق «هوش مصنوعی» توسط بسیاری از فیلسوفان فلسفه‌های مختلف بررسی شده است. نکته این است که گرچه نظریات درباره عدم امکان هوش مصنوعی در فلسفه اولی (یعنی هستی‌شناسانه) بیشتر است، اما فیلسوفان و دانشمندان علوم ریاضی و تجربی این حوزه، نه تنها در امکان تحقق همسانی توقف نکرده‌اند، بلکه به‌نحوه چگونگی ساخت و تحقق خارجی یافتن هوش مصنوعی پرداخته‌اند. با وجود این گستردگی و تفاوت نظریات، تمام دیدگاه‌هایی که در فلسفه غرب به چستی هوش مصنوعی، سپس امکان تحقق هوش مصنوعی و در انتها به چگونگی دستیابی به او پرداخته‌اند، ذیل دو مبانی نشانه‌گرایی و پدیدارگرایی جمع می‌شوند (مطلبی‌کربکنندی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۶).

در سال‌های اخیر هر دو دیدگاه نشانه‌گرایی و پدیدارگرایی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی بررسی و نقد شده و در نتیجه، منجر به طرح نظریات جدید درباره چگونگی دستیابی به هوش مصنوعی در این فلسفه‌ها شده است. نظریه‌ای که میان فلاسفه غربی مطرح و برجسته است، نظریه هوبرت دریفوس، فیلسوف آمریکایی و استاد دانشگاه برکلی کالیفرنیا است. او براساس حایت‌هایدگری و نظریه شدید مکان‌مندانه

مرلپونتی نگاهی جدید در عرصه هوش مصنوعی را رقم می زند که نوشتار حاضر به بررسی امکان تحقق هوش مصنوعی طبق این نظریه جدید است.

از دیگر سو، برای نظریه جدید امکان هوش مصنوعی در فلسفه اسلامی می توان به مقاله «ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی»^۶ مراجعه کرد که در این نوشتار به ترتیب ابتدا رویکرد نشانه گرایانه و سپس پیوند گرایانه و در انتها رویکرد مکان مندانه دریفوس بررسی خواهد شد.

۲. نشانه گرایی (Symbolism)

اصل ایده هوش مصنوعی از هوش انسانی اتخاذ شده است؛ به همین دلیل نظریه پردازان هوش مصنوعی دو دسته شده اند. گروه اول، هوش انسان را نمادهایی می دانند که بر همدیگر دلالت دارند؛ از این رو هوش مصنوعی را به ماشینی که بتواند طبق نمادها و نشانه ها رفتار کند، اطلاق می کنند:

«فکر کردن، یعنی محاسبه کردن. طبق این نظریه، اول این که، تفکر چیزی جز محاسبه نیست و دوم این که، افکار رمزهای پایه اند که ویژگی های نحوی و دلالت شناختی را با هم دارند» (عباس زاده جهرمی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱).

پس از اشکالات گسترده ای که بر نشانه گرایی وارد شد، نشانه گرایان به سمت تصحیحی برای نظریه خود به کمک کارکردگرایی رفتند و گفتند کارکرد ذهن انسان، مجموعه ای از دستورها است و نحوی می باشد، پس هوش مصنوعی نیز مجموعه ای از دستورها است و نحوی می باشد.

«نیوئل و سایمون با نگارش مقاله معروف خود این فرضیه را بنیان گذاردند که مغز انسان و کامپیوتر دیجیتال در همان حال که ساختار و مکانیزمشان کاملاً با هم متفاوت است، کارکردشان را می توان مشترک دانست. براساس نظر آن ها، میز دستگاهی است که می توان آن را سیستم علائم فیزیکی نام گذاشت. کار مغز، داده پردازی این علائم است» (طهماسبی، ۱۳۸۵، ص ۲۸).

اما این دیدگاه نشانه گرایانه همچنان با نقدهایی از جمله اتاق چینی سرل مواجه است.^۷ هوپرت دریفوس می گوید نشانه گرایی مبتنی بر سه فرض هستی شناسانه، معرفت شناسانه و روان شناسانه است که به ترتیب

هریک بر فرض پیشین خود مبتنی می‌باشد (Dreyfus, What Computers Can't Do, p68):

الف) فرض روان‌شناسانه، ذهن انسان را همچون دستگاهی متشکل از بیت‌های اطلاعاتی می‌داند که تنها طبق قواعد صوری عمل می‌کند. به عبارت دیگر ذهن انسان یک رایانه بسیار پیشرفته زیستی است که داده‌های او مانند داده‌های رایانه مبتنی بر صفر و یک می‌باشد و تنها تفاوت رایانه و انسان حیات خاص بیوشیمی مغز انسان است؛

ب) فرض معرفت‌شناسانه، این است که تمام معارف و دانش‌های بشری قابلیت صوری‌سازی دارند. در فرض پیشین، داده انسانی مانند داده‌های رایانه دانسته شده است و این فرض چون تنها راه انتقال داده به رایانه را منحصر در صوری و منطقی‌سازی داده می‌داند، بیان می‌کند داده‌های انسانی، همه منطقی و صوری است؛

ج) فرض هستی‌شناسانه، آنچه هست را واقعیاتی منطقی‌آز هم جدا و به خودی خود مستقل می‌داند. یعنی داده‌های متبنی بر صفر و یک از هم گسسته می‌باشد و ربط آن‌ها در ظاهر است. رویکرد نشانه‌شناسانه در این فرض می‌گوید تمام واقعیات جهان، اموری از هم گسسته می‌باشند.

به طور خلاصه، نشانه‌گرایی می‌گوید تمام اطلاعات جهان داده‌هایی مبتنی بر صفر و یک، نحوی و از هم گسسته هستند. در یفوس هیچ‌یک از فرض‌های سه‌گانه را نمی‌پذیرد و می‌گوید اولاً ذهن انسان ادراک معنایی دارد و تنها نحوی نیست و ثانیاً دانش‌هایی مانند دانش‌های مهارتی به هیچ وجه قابلیت صوری‌سازی ندارند و در نهایت جهان انسانی کاملاً متفاوت با جهان فیزیکی می‌باشد؛ جهان انسانی جهانی معنادار، زمان‌مند و کل‌گرایانه است که با جهان فیزیکی بی‌روح، بی‌زمان و اتمی یکی نیست. بنابراین دیدگاه نشانه‌گرایی حتی نزد مکاتب فلسفی غرب مردود است.

۳. پیوندگرایی^۹

فلسفه غرب در نگاهی دقیق‌تر به ذهن انسان، آن را موجودی تنها صوری نمی‌داند؛ بلکه او موجودی فرای هر موجودی دیگر است که نحوه شکل‌گیری و زیست خاص خود را دارد. بنابراین این کیفیت حصول مغز به عنوان عضو که ادراک در آن شکل می‌گیرد، سبب هوشمند بودن انسان می‌شود؛ پس راه دستیابی به همسانی در هوش مصنوعی ساخت موجودی با مغزی مانند انسان و مغز او می‌باشد.

«با برنامه‌ریزی پیوندگرایانه می‌توان ماشین را به معنای حقیقی هوشمند کرد. روش تلاش برای ساخت هوش مصنوعی، روش مشابهت فیزیکی با انسان است؛ مانند نرون‌های مغز و پالس‌های الکتریکی کامپیوتر» (Clark, 1989, p. 8; Borchert, 2006, p. 444).

این رویکرد گامی جلوتر از نشانه‌گرایی است. در پیوندگرایی ذهن انسان یک کل گرا است؛ یعنی موجودی است که به وسیلهٔ تعمیم جزئیات (تقشیر) می‌تواند برای خود ادراک حاصل کند؛ همچنین ذهن انسان قابلیت آموزش و فراگیری دارد؛ بنابراین هوش مصنوعی نیز باید قابلیت تعمیم و فراگیری مبتنی بر تعمیم داشته باشد (Clark, 1989, p. 8).

در فیفوس قابلیت تعمیم در پیوندگرایی را نقد می‌کند و می‌گوید هیچ رایانه‌ای بدون کمک کاربر آن نمی‌تواند تعمیم بخش باشد و تنها چیزی هوش مصنوعی است که می‌تواند مستقلاً اشیا را درک کند و تعمیم ببخشد و تنها شبیه‌سازی مغز انسان در تحصیل توانایی تعمیم بخشی کافی نیست (مقدس، ۱۳۹۹، صص ۱۷۱-۱۷۲).

آنچه از نقدهای در فیفوس برمی‌آید، این است که برای او توانایی تعمیم بخشی ملاک است و البته این قابلیت را در همین عالم فیزیکی مادی ممکن می‌داند.

در اشاره به بررسی این دو نظریه از دیدگاه فلسفه اسلامی می‌توان بیان کرد فلسفه اسلامی، انسان را موجودی ذاتاً مجرد می‌داند و بیان می‌کند به هیچ وجه حصول هوش انسانی برای موجودی تماماً مادی عنصری میسر نمی‌باشد (اویسی، ۱۴۰۳، ص ۱۱). بنابراین از آنجاکه حقیقت انسان نفس او است و نفس موجودی ذاتاً مجرد می‌باشد، اساساً جنس ادراک انسانی با جنس ادراک مادی و فیزیکی هوش مصنوعی یکی نیست؛ بلکه ادراک هوش مصنوعی غیرعلمی است که در ظاهر علم نمود کرده است (همان، ص ۱۴؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۶).

باتوجه به آنچه بیان شد، روشن است که هوبرت در فیفوس بر امکان تحقق هوش مصنوعی نشانه‌گرایانه و پیوندگرایانه اشکالاتی وارد می‌کند و آن‌ها را مردود می‌داند؛ اما خود نوعی جدید از هوش مصنوعی را با تکیه بر مبنای حیات هایدگری و دیدگاه شدید مکان‌مندانهٔ مرلوپونتی مطرح می‌کند که در ادامه بررسی می‌شود.

۴. حیات هایدگری، مکان‌مندی مرلوپونتی و هوش مصنوعی دریفوسی

نظریه هوش مصنوعی دریفوس، حاصل نقد دو دیدگاه نشانه‌گرایانه و پدیدارگرایانه است. وی تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم هایدگر و پدیدارگرایی و اگزیستانسیالیسم مرلوپونتی به مکان‌مندی در هوش مصنوعی می‌رسد (مقدس، ۱۳۹۹، ص ۱۷۲). مکان‌مندی هایدگر و مرلوپونتی با نقد دوئالیسم^۱ دکارتی شروع می‌شود. دکارت بدن و ذهن را دو جوهر مستقل و متباین می‌داند (مجل، ۱۴۰۰، ص ۲۹۷)؛ اما مرلوپونتی می‌گوید این نظریه تمام ادراک انسان را در بعد غیرجسمانی منحصر می‌کند؛ درحالی که من درد را جدای از بدن حس نمی‌کنم؛ بلکه درد بدنم را احساس می‌کنم (Merleau-Ponty, 2002, p. 107). او ادراک را به بدن نسبت می‌دهد و رابطه بدن با سایر اشیاء را ظرفیتی می‌داند (Merleau-Ponty, 1968, p. 254).

به عبارت دیگر، مرلوپونتی حقیقت وجود انسان و هر شی دیگر را بدن او می‌داند و می‌گوید اساساً من بدون بدن دارای ادراک حسی نمی‌توانم ادعا کنم که در جهان هستم؛ بدن من هم زمان‌مند و هم مکان‌مند است؛ چنین بدنی که از ماده فیزیکی و شیمیایی تشکیل شده موجودی زنده و آگاه است (مجل، ۱۴۰۰، ص ۲۹۹).

«ذهن مدرک، ذهنی بدن‌مند است. قبل از هر چیز من سعی کرده‌ام ریشه‌های ذهن در بدنش و در جهان‌ش را از نو اثبات کنم» (Merleau-Ponty, 1964, p. 3).

بنابراین گرچه مرلوپونتی دوگانه‌انگار است؛ یعنی انسان را دارای دو بعد مادی و روحی می‌داند؛ اما بعد روحی به معنای بعد مجرد نیست؛ بلکه او انسان را دارای دو بُعد بدن و ذهن می‌داند که هر دو مادی‌اند و گرچه آن جزی که درک می‌کند ذهن است اما ذهن چیزی فرای بدن و یا جوهری مستقل از آن نیست؛ بلکه ذهن تنها هیئتی است که از نوع خاص شکل‌گیری این بدن مادی انسانی حاصل شده است.

دریفوس نیز از این مکان‌مندی انسان که تابع پدیدارگرایی هایدگر و مرلوپونتی است متأثر می‌باشد و در نتیجه چون او انسان را صرف بدن مادی می‌داند و هوش و آگاهی را حاصل از نوع زیسته انسان، یعنی همین شکل بدن او می‌داند، هوش مصنوعی در نظر دریفوس تنها با حصول بدن حاصل می‌شود (مقدس، ۱۴۰۰، ص ۱۷۲).

بنابراین دریفوس با پذیرش مکان‌مندی مرلوپونتی، هوشمندی انسان، توانایی تعمیم و کل‌نگاری او را

نه تنها مادی می‌داند، بلکه هیئت خاص و نحوه زیسته خاصی که بدن انسان در شکل‌گیری از عناصر مادی دارد را منشأ پیدایش هوشمندی در انسان می‌داند. سپس وی بر همین اساس نظریه‌ای جدید در باب هوش مصنوعی رقم می‌زند: زمانی که علت و سبب شکل‌گیری چیزی به نام ذهن در انسان نوع خاص بدن او بوده است، چنانچه همین سبب تکرار شود، همان نتیجه تکرار می‌شود. به عبارت دیگر، چنانچه بدنی عین همین بدن انسان با رعایت تمام مواد و ترکیبات بدن انسانی ساخته شود، به همان هوش انسان ولی به طور مصنوعی دست پیدا می‌کنیم که اجمالاً هوش مصنوعی نام می‌گیرد.

دریغوس دو شرط اساسی برای تحقق همسانی هوش مصنوعی با هوش انسانی دارد: اول این که نقد هایدگر بر باز نمودگرایی درونی دکارتی صحیح است؛ و دوم آن که شناخت، مکان‌مندانه و موقعیت‌مند است؛ بنابراین حصول شناخت همسان انسان وابسته به حصول بدن همسان انسان است و می‌توانیم با دستیابی به بدن انسانی به هوش مصنوعی دست پیدا کنیم (همان، ص ۱۷۸).

اما نکته حائز اهمیت در این نظریه، آن است که نقدهای دریغوس به دیدگاه‌های پیشین، نقدهایی است که می‌تواند دوباره خود نظریه دریغوس نیز مطرح شود. بنابراین برای توضیح معنای بدنی که مورد قبول دریغوس برای تحقق هوش مصنوعی است تبیین‌های گوناگونی آمده است.

نزد دنیل سوسر، تولید هوش مصنوعی وابسته به مهندسان است تا بدنی بسازند که مانند بدن انسان بتواند در تعامل با جهان اطراف خویش باشد (Susser, 2013, p.278)؛ اما داشتن هوش مصنوعی انسانی با بدنی غیر بدن انسان میسر نیست و از طرفی می‌توان با داشتن بدن جانداران دیگر هوشی در سطح همان جانواران را داشت (Ibid).

سرل نیز دو نوع مکان‌مندی مطرح می‌کند: اول، آن که نگرش مرلوپونتی دریغوس لحاظ گردد که در نتیجه بدن هوش مصنوعی تنها در صورتی که تماماً مانند بدن انسان باشد هوش مصنوعی شکل می‌گیرد؛ و دوم، این که چنان تفسیری از شرایط مکان‌مندی، موقعیت‌مندی و تعامل را در هر شکلی و نه لزوماً انسان وار در نظر داشته باشیم (یعنی بدنی شبیه بدن انسان از سه لحاظ مذکور) می‌توان این را نیز تفسیر سازگار با نقدهای دریغوس دانست (مقدس، ۱۴۰۰، ص ۱۷۸).

بنابر آنچه گذشت به دلیل نگرش مکان‌مندانه دریغوس، وی ساخت بدنی مانند بدن انسان را راه حل

ساخت و دستیابی به هوش مصنوعی می‌داند که همسان هوش انسانی باشد.

۵. بررسی تحلیلی هوش مصنوعی در مفهومی از دیدگاه فلسفه اسلامی

هر دو دیدگاه نشانه‌گرایانه و پدیدارگرایانه از نظر هر دو فلسفه اسلامی و غرب قابل نقد هستند و همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی طبق این دو دیدگاه محال است که به طور خلاصه بیان شد.^۱ پس از تبیین دیدگاه‌های دریفوس به بررسی تحلیلی امکان همسانی هوش مصنوعی در مفهومی با نفس انسانی طبق دیدگاه فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۱-۵. مکان‌مندی صرف و عدم توجه به مجرد بودن انسان

طبق هر سه دیدگاه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه زمانی که مزاج لازم (اعم از جسمانیة الحدوث یا روحانیة الحدوث) حاصل شود، بدون درنگ به این مزاج، نفس تعلق می‌گیرد.

ابن سینا، صدرالمتهلین و سهروردی همگی بر این اتفاق دارند که زمانی که ترکیب ماده همچنان پیچیده‌تر شود و اعتدال بیشتری پیدا کند و لطیف شود به حدی که مستعد تعلق نفسی انسان گردد، نفس انسانی ساخته و یا به او تعلق می‌گیرد (صدرالمتهلین، ۱۳۸۲، ص ۲۹۱-۲۹۲).

تنها تفاوت بین این سه مکتب این است که در حدوث روحانی، زمانی که جسم به حد شایستگی لحوق نفس برسد از آنجا که واهب صور بخل ندارد و حالت تساوی نسبت به اجسام دارد، به محض رسیدن جسم به شایستگی، واهب صور به او نفس می‌دهد؛ اما در حدوث جسمانی، این خود جسم است که با حرکت جوهری از حضيض ماده به اوج ماده و ابتدای تجرد می‌رسد.

بنابراین، طبق فلسفه اسلامی حصول نفس مجرد انسان نیز متوقف بر حصول بدن انسانی است (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۲۷). البته نکته مهم این است که زمانی که این چنین هوشی و به این کیفیت، یعنی همراه با بدن انسانی (عین بدن انسانی در حال پیدایش طبیعی آن) حاصل شود، هوش مصنوعی نیست؛ بلکه هوش طبیعی است و انسان تنها نقش معدّ و سرعت بخش در حرکت (و شکل‌گیری یا دریافت روح) او بوده است.

اما همان‌طور که اشاره شد، ادراک و علم انسانی در فلسفه اسلامی مجرد است؛ بنابراین موجودات مادی

علم انسانی ندارند پس اگر موجودی دارای علم بود، آن موجود مجرد است؛ به همین سبب انسان نیز موجودی مجرد است.

مشائیون و اشراقیون، نفس را جوهری ذاتاً مجرد و فعلاً مادی می‌دانند و آن را روحانیه الحدوث والبقاء می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۶). اما حکمت متعالیه به دلیل قائل شدن به حرکت جوهری، نفس انسان، بلکه هر موجودی را در ابتدای ایجاد، مادی (جسمانی) و جایز می‌داند هر نفسی پس از طی سیر تجرد، مجرد شود (صدرالمثلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۷).

اگر موجودی صرفاً مادی باشد، امکان حصول معرفت برای آن منتفی است: «کُلّ جسمانیة الـکون غیر شاعر لا بذاته ولا بغيره». این، همان قاعده مشهور در فلسفه اسلامی است که اذعان می‌کند که «کل عاقل یجب ان یکون مجردا عن الماده» و تمامی بزرگان فلسفه اسلامی به این مطلب اذعان دارند و بر آن برهان اقامه نموده‌اند (مطلبی کربکندی، ۱۳۹۴، ص ۶).

بنابراین، دیدگاه دریفوس در توجه به بدن صحیح بوده است؛ اما اولین اشکالی که دیدگاه وی دارد، صرف مکان‌مندی آن است. وی هوش و هوشمندی را به بدن نسبت می‌دهد؛ درحالی که در تجرد علم و ادراک در فلسفه اسلامی ثابت شده است؛ در نتیجه گرچه حصول بدن لازم است اما کافی نیست. به عبارت دیگر، بدن در شکل‌گیری نفس و سپس ادراک او نقش دارد؛ اما مدرک حقیقی نفس است و بدن تنها ابزار درک است و زمانی که درک در هوش مصنوعی را به نفس نسبت دادید، یک هوش طبیعی دارید.

۵-۲. دو نقد بر دیدگاه دریفوس

۵-۲-۱. حصول هوشمندی از طریق بدن طبیعی آن، هوش مصنوعی نیست.

در این بخش دو نقد بر دیدگاه دریفوس وارد می‌شود که در طول یکدیگر می‌باشند. اولاً انسان فاعلی جسمانی است؛ پس نمی‌تواند علت جسمانی باشد. همچنین زمانی که در طریق حصول هوش مصنوعی از همان طریق که خداوند با او هوش انسان را بدون سابقه ابداع کرده است بروید، هوش حاصل شده همان هوش طبیعی در نظام خلقت خداوند است و هوش مصنوعی نمی‌باشد.

ثانیاً اجسام همه در عرض هم هستند؛ پس علیت نیست.

انسان موجودی است که فاعلیت آن تنها جسمانی است؛ چراکه گرچه نفس انسان ذاتاً موجودی مجرد می‌باشد، اما در فعل مادی و جسمانی می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰).

از دیگر سو، از شرایط بدیهی علیت آن است که علت علاوه بر آن که وجود معلول را در بر دارد، وجودی اقوی و اشد از معلول داشته باشد (همان، صص ۲۷۲-۲۷۳)؛ عالم عقول و همچنین عالم مثال مراتب طولی دارند؛ در نتیجه می‌توانند شامل علت و معلول‌های زیادی باشند؛ اما هیچ‌یک از موجودات عالم ماده برتری بر دیگری ندارند و همه در عرض یکدیگرند، بنابراین موجودات مادی علت موجودات مادی دیگر واقع نمی‌شوند و به عبارت دیگر در عالم جسمانی، علیت راه ندارد و جسمانیات تنها معدّات هستند. اکنون با توجه به این مسئله و تعریف هوش مصنوعی (یعنی هوشی که ساخت و مصنوع بشر باشد) باید توجه شود که انسان که یک فاعل جسمانی است و هیچ‌گونه علیتی در هیچ ماده دیگری ندارد؛ بنابراین ساخت هوش با تصرف در عالم جسم توسط تصرفات جسمانی انسان محال است.

بلکه انسان تنها می‌تواند معدّی باشد که معدّات را هرچه سریع‌تر برای ماده فراهم می‌کند تا ماده با سرعت بیشتری به سمت تکامل حرکت کند و نفس مجرد انسانی را کسب کند؛ در نتیجه تنها تفاوت هوشی که مصنوعی نامیده می‌شود با هوش طبیعی سرعت حصول آن است و هوش مصنوعی در حقیقت همان هوش طبیعی است.

شایان ذکر است حتی مجردات غیر تام و تام نیز فاعلیت و علیت حقیقی ندارند و تنها علت حقیقی تمام عالم خداوند می‌باشد؛ بنابراین حتی صدور نفوس توسط عقول و یا حصول نفس از صقع ماده نیز فعل خداوند است (همان، ص ۲۷۱).

۵-۲-۲. ساخت هوش مصنوعی مطابق هوش طبیعی، هوش مصنوعی نیست

چنان که گذشت، علم و ادراک مجرد است و ماده علم و آگاهی ندارد، بنابراین این بدن نیست که آگاه است و تنها راه داشتن هوشی همسان هوش انسان، دستیابی به قوه مجرد می‌باشد.

اما فاعل مادی نمی‌تواند در موجودات مجرد تصرف کند و برای خود هوش بسازد؛ چراکه فاعل باید اقوی و اشد از معلول خود باشد. بنابراین تنها راه دستیابی به قوای مجرد حرکت جوهری موجود مادی و تحصیل

مزاج پیچیده، عدل و الطف تا حدی است که به الطف مزاج‌های مادی برسد و بتواند با حرکت جوهری وارد عرصه مجردات برزخی شود (صدرالمُتأهلین، ۱۳۸۲، صص ۲۹۱-۲۹۲).

در نتیجه این مقدمات، تنها راهی که می‌توان از آن هوشمندی را حاصل کرد، حرکت جوهری است و همان‌طور که گذشت انسان تنها نقش معدّ و نهایتاً می‌تواند به وسیله تهیه مقدمات تسریع به حرکت ببخشد؛ بنابراین انسان ابداع و خلق از عدم نکرده است و هوشی که ایجاد شده است، هوش مصنوعی نمی‌باشد؛ بلکه هوش طبیعی است که سریع‌تر از زمان معمول خود شکل پیدا کرده و حاصل شده است و حتی هوشی که حاصل شده است نفس و انسان حقیقی می‌باشد.

بنابر آنچه در دو نقد پیشین بر هوش مصنوعی دریفوسی گذشت، این دیدگاه اولاً به مجرد ادراک توجه نکرده است و ادراک را مکان‌مندانه تفسیر می‌کند؛ در نتیجه همچنان هوش مصنوعی محال می‌باشد؛ اما با تکمیل این دیدگاه با توجه به نحوه پیدایش و شکل‌گیری نفوس فلاسفه اسلامی درمی‌یابیم که بدن انسان که دریفوس می‌گوید گرچه خودش هوشمند نیست، اما حصول آن سبب حصول موجودی هوشمند می‌شوند؛

ثانیاً موجودی که حاصل شده است، به هیچ وجه هوش مصنوعی نام نمی‌گیرد و زمانی که دریفوس، بدنی کامل عین بدن انسان را فرض کرده است، نمی‌تواند به هوشمندی حاصل شده هوش مصنوعی بگوید؛ بلکه هوش حاصل شده در حقیقت یک هوش طبیعی است؛ در نتیجه ادعای حصول هوش مصنوعی دریفوس بدون تصحیح مذکور، مانند دو دیدگاه پیشین محال است.

❁ نتیجه‌گیری

از آنچه در این پژوهش بیان شد، به دست می‌آید که امکان تحقق همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی بنابر دو دیدگاه نشانه‌شناسانه و پدیدارگرایی محال است؛ چراکه دریفوس وجود تعمیم و کل‌گرایی انسان را در آن‌ها نقد می‌کند و جان سرل و فلسفه اسلامی جنس ادراک انسانی را متفاوت با جنس آنچه به ظاهر درک نمود می‌کند، در هوش مصنوعی می‌دانند. از نظر فلسفه اسلامی، دیدگاه جدید دریفوس - که مبتنی بر اگزیستانسیالیسم هایدگری و مرلوپوتی، حیات هایدگری و پدیدارشناسی و مکان‌مندی مرلوپوتی می‌باشد و مورد استقبال فلاسفه غربی متعددی مانند دنیل سوسر و جان سرل است - به دلیل مادی‌گرایی صرف و اختصاص ادراک و آگاهی انسان به بدن او، مردود می‌باشد؛ چراکه گرچه پیدایش نفس انسانی وابسته به بدن است و انسان به وسیله بدن درک می‌کند، اما مدرک حقیقی نفس مجرد انسان می‌باشد، پس حصول هوشمندی طبق این دیدگاه نیز محال است.

البته با در نظر گرفتن این که دریفوس ساخت بدنی عین بدن انسان را برای ساخت هوشمندی عین هوش انسان را لازم می‌داند و در فلسفه اسلامی نیز هر زمان که بدن به لطیف‌ترین و معتدل‌ترین مزاج برسد، نفس انسانی به بدن تعلق می‌گیرد، مابین فلسفه اسلامی و نظریه دریفوس قرابتی دیده می‌شود. به این معنا که طبق نظریه دریفوس نیز هوشمندی حاصل می‌شود؛ اما اولاً بدن هوشمند نیست بلکه دلیل هوشمندی رسیدن بدن به بعد مجرد است، ثانیاً گرچه بعد مجرد به کمک و اعداد انسان حاصل شده است، اما انسان فاعلی جسمانی و هم‌عرض بدن دیگر است پس فاعل حقیقی او نیست و هوشمندی که حاصل شده است، هوش مصنوعی نیست؛ بلکه طبق فرایند طبیعی حاصل شده و هوش طبیعی است. بنابراین طبق فلسفه اسلامی گرچه ایجاد موجودی به نام هوش مصنوعی محال است اما دستیابی به هوشمندی از طریق تسریع در حرکت بدن به سمت لطیف و معتدل‌ترین مزاج، ممکن است ولی این تنها یک تسریع است و هوش طبیعی نام می‌گیرد.

1. Artificial Intelligence.
2. John Searle.
3. Weak/Narrow AI.
4. Strong/General AI.
5. Hubert Dreyfus.
۶. ر.ک: اوپسی، محمد مهدی، (۱۴۰۳)، «ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی»، پژوهش‌های علوم عقلی، مدرسه علمیه عالی نواب، شماره ۱.
۷. ر.ک: همان.
۸. ر.ک: مقدس، محمد مهدی، (۱۳۹۹)، «تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هیذگری در آرای هیویرت دریفوس»، جستارهایی در فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۰۴.
9. Connectionism.
10. Dualism.
۱۱. ر.ک: همان.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۵)، الشفاء (الطبیعیات)، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۲. اویسی، محمدمهدی، (۱۴۰۳)، «ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی»، پژوهش های علوم عقلی، مدرسه علمیه عالی نواب، شماره ۱.
۳. سهروردی، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، قم: بوستان کتاب.
۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۲)، النهایة الحکمة، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
۷. طهماسبی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، «هیافت های بنیادین فلسفی در هوش مصنوعی»، حکمت و فلسفه، شماره ۲.
۸. عباس زاده جهرمی، محمد، (۱۳۹۰)، مقایسه ذهن و هوش مصنوعی، جهرم: بنیاد پژوهشی فرهنگی پیمان قدیر.
۹. عبودیت، عبدالرسول، (۱۴۰۰)، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، سمت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۰. محجل، ندا و محمود صوفیانی، (۱۴۰۰)، «ویژگی های آگزیستانسیال بدن در پدیدارشناسی مرلوپونتی»، مجله علمی پژوهش های فلسفی دانشگاه تبریز، شماره ۳۵.
۱۱. مطلبی کرکندی، حسین و دیگران، (۱۳۹۳)، «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی باتوجه به دیدگاه های مختلف در مسئله ذهن و بدن»، مجله فلسفه ذهن، دوره ۱۱ شماره ۱.
۱۲. مطلبی کرکندی، حسین و دیگران، (۱۳۹۴)، «بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی باتوجه به مبانی معرفت شناسی صدرائیان»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۵۵.
۱۳. مقدس، محمدمهدی، ۱۳۹۹، «تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هیدگری در آرای هیوبرت دریفوس»، جستارهایی در فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۰۴.
14. Borchert, Donald (2006), *Encyclopedia of Philosophy*, volume2, Second
15. Clark, A, 1996, *Philosophical Foundations in Artificial Intelligence*, Margaret A.

Boden (ed), Academic Press, INC.

16. Dreyfus, H. 2005, "**Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise**".
17. Merleau-Ponty, Maurice, (1964) **The Primacy of Perception: and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics**. Edit. James M. Edie, Northwestern University Press.
18. Merleau-Ponty, Maurice, (1968) **the Visible and the Invisible**. Trans. Alphonso Lingis, Evanston, IL: Northwestern University Press.
19. Merleau-Ponty, Maurice, (2002) **Phenomenology of Perception**, Trans. Smith, London: Routledge and Kegan Paul.
20. Susser, D., 2013, '**Artificial Intelligence and the Body**: Dreyfus, Bickhard, and the Future of AI', Routledge, New York (1999).



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال چهارم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

کاربرد آموزه‌های فلسفه صدرایی در حل بحران معنا

نرجس رضائی آدریانی^۱

مهدیه جلالیان^۲

فاطمه سعیدی نجات^۳



چکیده

پیشرفت تکنولوژی، وسعت و سرعت تغییرات و در نتیجه ابهام و تضاد اطلاعات در جهان امروز، بحران‌هایی را فراوری بشر قرار داده است که زندگی افراد را روزه‌به‌روز بی‌معناتر کرده است و در خلای پایان‌ناپذیرها می‌کند. لزوم یافتن معنایی عمیق برای زندگی به جهت حل و درمان این بحران‌ها موجب شده مکاتب مختلف فکری اقدام به تجویزهایی بنا به مبانی و اندیشه‌های خود نمایند. فلسفه اسلامی به ویژه مکتب حکمت متعالیه به عنوان یک مکتب فکری با مبانی عمیق نیز دارای آموزه‌های کارآمدی است که به نظر می‌رسد در تولید معنای اثربخش در زندگی تأثیر بسزایی داشته باشد. برخی مبانی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، امکان فقری و برخی قواعد فلسفی مرتبط با اصل علیت، قوای نفس، از آموزه‌هایی است که به شکل‌گیری معنا کمک می‌کند. در درمان مبتنی بر آموزه‌های فلسفه اسلامی، روش پیشنهادی یک سیر صعودی از رفتارهای بحرانی به جهان بینی فرد و سپس سیر نزولی از جهان بینی تصحیح شده به درمان رفتارهای ناکارآمد و بحرانی است. درحقیقت از آنجا که رفتارهای ما برخاسته از نگرش‌های ما هستند، تغییر نگرش نسبت به هستی و ماهیت فرد موجب اصلاح رفتار و رفع نشانه‌های

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

۱. مدیر گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شهید مطهری مشهد، دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری مشهد.

rezaei6878@yahoo.com

mjmm7872@gmail.com

f.saedinejat1378@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری مشهد.

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری مشهد.

بحران خواهد بود. شناخت آموزه‌های اثرگذار در ساخت معنا و کیفیت اثرگذاری آن‌ها، کاری است که با روش توصیفی - تحلیلی در این پژوهش صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: بحران معنا، آموزه‌های فلسفه اسلامی، معنای زندگی، بحران وجودی.

❁ مقدمه

«جنبش عصر جدید» با قدمتی حدود ۷۰ سال، معنویتی سیال و التقاطی را ترویج می‌کند که بر مبنای تمایلات و تجربیات فردی شکل گرفته است و در تقابل با دین‌مداری نهادینه قرار دارد. این جنبش با هدف حذف مرجعیت دینی و رسمی، آموزه‌هایی چون «ایمان به خود»، «فعال‌سازی انرژی‌های درونی» و «تفکر مثبت» را ترویج می‌کند و از طریق تکنیک‌های جذاب معنوی مانند یوگا، مدیتیشن و انرژی درمانی یا فروش محصولات فرهنگی و کالاهای انرژی‌تیک مانند کوارتز و کاسه بتی و... معنویت را بدون وابستگی به روحانیت ارائه می‌دهد.

ازسوی دیگر، معنویت سیال جهان امروز با وجود پیشرفت‌های تکنولوژی و سرعت تغییر اطلاعات، بحران‌هایی همچون پوچ‌گرایی، ناامیدی و افسردگی را فراژوی بشر قرار داده و انسان‌ها را دچار سردرگمی و بی‌معنایی عمیق نموده است (شاگرد، ۱۴۰۲، ش ۱۳، صص ۶۷-۷۶).

فیلسوفان و روان‌شناسان غربی همواره به دنبال راهکارهایی برای مقابله با این بحران‌ها بوده‌اند؛ اما فلسفه غرب به جهت ضعف در مبانی و قواعد نگرش‌ساز و اختلافات مبنایی فراوانی که بین متفکران آن وجود دارد، نتوانسته یک مسیر روشن و هدفمند از هستی را پیش‌روی بشریت قرار دهد. روان‌شناسی نیز که به دنبال فلسفه، وظیفه رفتارسازی مطلوب را دارد، نیز پاسخ‌گوی آسیب‌های ناشی از جهان‌بینی‌های غلط ایجاد شده توسط فلسفه غرب نیست.

در مقابل، فلسفه اسلامی، به‌ویژه فلسفه صدرایی، با ارائه یک جهان‌بینی مبتنی بر فطرت و عقل، ابزارهای لازم برای بازسازی معنا و هدف در زندگی انسان را فراهم می‌کند. این فلسفه، با ساختاری جامع در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌تواند پاسخگوی بحران‌های معنوی ناشی از عصر جدید باشد.

در این پژوهش برآنیم با بررسی این آموزه‌ها، فرایندی برای اصلاح فکر و تغییر رفتار بر مبنای فلسفه اسلامی ارائه کنیم.

پرسش‌های اساسی این پژوهش عبارت است از:

کدام یک از آموزه‌های فلسفه بیشترین ارتباط را با حل بحران‌های معنا دارند؟

چگونه می‌توان آموزه‌های فلسفه اسلامی (صدرایی) را در قالب برنامه‌های مداخله‌ای برای بهبود کیفیت زندگی افراد به کار برد؟

پیشینه پژوهش

باتوجه به جستجوی صورت گرفته، نوشتاری که به صورت دقیق به کشف آموزه‌های فلسفی در حل بحران‌های معنا پرداخته باشد و کیفیت این اثرگذاری را تبیین نماید یافت نشد. تنها مقالات محدودی در ارتباط با اندیشه‌های فلسفی و تأثیر آن در معنای زندگی به نگارش درآمده است که عناوین مهم‌ترین آن‌ها ذکر می‌شود.

همچنین فرایندهای درمانی دیگری نیز در حل مشکلات روحی-روانی مداخلاتی انجام می‌دهند که برخی از آن‌ها مشترکاتی با محتوا و روش پیشنهادی این پژوهش دارد؛ لیکن بررسی دقیق نشان می‌دهد، آنچه در این نوشتار می‌آید، تفاوت‌های اساسی با این روش‌های درمانی دارد که به صورت مختصر به آن اشاره می‌کنیم.

۱. درمان چند بُعدی معنوی: درمانی خداسو ناظر به فضای دین و آموزه‌های دینی که به منظور مهار مشکلات روان‌شناختی و تغییر اساسی دیدگاه فرد درباره زندگی و بر اساس مفروضه‌های الهی در قرآن کریم درباره انسان شکل گرفته است.

گرچه مشترکاتی میان فرایند پیشنهادی ما با این نوع درمان مشاهده می‌شود؛ لیکن مادر پیشنهاد حل و درمان خویش کاملاً متمرکز بر اندیشه‌های فلسفی آن هم در مکتب فلسفه اسلامی می‌باشیم و لذا برخلاف رویکرد فوق آموزه‌های کلامی، اخلاقی و... برای ما موضوعیتی ندارد.

۲. فلسفه درمانی: رویکردی درمانی است که با نگاهی فرایندی در قالب هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، مباحث حکمت عملی، معنادرمانی، شناخت‌شناسی در پی درمان مشکلات روحی روانی افراد است.

در این نوشتار برخلاف رویکرد فلسفه درمانی، فرایند درمانی ناظر به بخش خاصی از مشکلات روحی است که بحران‌های معناست و بیشتر متمرکز بر نقش آموزه‌های فلسفی اسلامی بخصوص در حکمت نظری می‌باشد.

۳. مشاوره فلسفی: هنر گفت‌وگوی آزاد با پایانی باز و بدون مرزهای تعیین یافته است که در آن مشاور و درمانگر تلاش می‌کند با تسهیل‌گری، فهم همدلانه و تحلیل دیدگاه مراجع و تفسیر فلسفی آزاد از

مشکلات و پرسش‌هایش به او کمک کند تا با تشخیص دقیق مشکل، کاهش فشارهای هیجانی، اندیشیدن غیرعقلانی و... ادراک خود از خودش و جهان را تغییر دهد.

مشاوره فلسفی مورد نظر در این پژوهش، متفاوت است. گرچه پرسشگری سقراطی به عنوان یک روش مشترک میان آنچه در مشاوره فلسفی اتفاق می‌افتد و فرایند پیشنهادی ما مورد توجه است، لیکن آنچه در این نوشتار مرکز بررسی قرار گرفته است، نقش آموزه‌های فلسفه اسلامی در حل بحران است. هرچند این آموزه‌ها در فرایندی مشابه پرسشگری سقراطی به کار گرفته شود.

۴. درمان شناختی رفتاری: چکیده این الگوی درمانی این است که فکر ناکارآمد در خلق و رفتار مراجع تأثیر می‌گذارد و وجه مشترک تمام آشفتگی‌های روان‌شناختی است. در این الگو ارزیابی واقع‌بینانه و سازگارانه افکار از طریق افکار خودآیند و رسیدن به باورهای میانجی و سپس باورهای بنیادی فرد، موجب تأثیر بر خلق منفی و کاهش رفتار ناکارآمد می‌باشد.

گرچه روش پیشنهادی ما در این پژوهش بسیار نزدیک به روش رویکرد رفتاری شناختی است؛ اما به نظر می‌رسد تفاوت اساسی روش پیشنهادی با روش شناختی در این است که پس از رسیدن به باور بنیادی ناکارآمد فرد یک مرحله بالاتر باید رفت و به جهان بینی (باورهای نگرش ساز) او رسید که موجب تولید این باور بنیادین ناکارآمد شده است. این مرحله، همان جایی است که ما معتقدیم محل مانور فلسفه اسلامی خواهد بود.

عناوین مهم‌ترین مقالات جستجو شده نگارندگان، به شرح ذیل است: «رابطه معاد و معنای زندگی در اندیشه ملاصدرا» (نویسندگان: صفاری سعدی، رسولی شریانی، خردنامه صدرا، ۱۳۹۸، دوره ۲۵، ش پایانی ۹۷، صص ۴۹-۵۸).

به نظر نویسندگان، ملاصدرا با اثبات جاودانگی نفس معتقد است همان‌گونه که حقیقت هستی سقف ماهوی و محدودیت ندارد، انسان نیز سقف ماهوی ندارد و زندگی انسان منحصر به عالم ماده نمی‌شود. معاد یعنی سعه وجودی یافتن و رسیدن به مرحله عقلانی که همان مرحله حقیقی وجود انسان است. همه انسان‌ها از قدر مشترک معنای زندگی برخوردار خواهند بود؛ اما معنای حداکثری و حقیقی شامل کسانی خواهد شد که دارای مراتب عالی وجود و مقام تجرد باشند.

«بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبائی و کرکگور» (نویسندگان: مسلم نجفی، سید مرتضی حسینی شاهرودی، الهیات تطبیقی، سال هشتم، ۱۳۹۶، شماره ۱۷):

به نظر نویسندگان انسان جدید، به علل گوناگونی همچون پیشرفت‌های علمی و فلسفی، ضعف مراجع دینی (یهودی و مسیحی) در پاسخگویی به نیازهای فکری و عملی او، رفتار نامناسب کلیسا با اهل اندیشه و رشد فزاینده سرمایه‌داری و مصرف‌گرایی، دچار بحران تبعدگریزی و آزادی خواهی شده است. در این مقاله، تلاش شده تاراه‌رهایی از بحرانِ پوچی و بی‌معنایی از نگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله که مدافع ساختار ماهوی و فطری در انسان است و از نگاه سورن کرکگور که مخالف این ساختار است و مواضعی ناسازگار دارد، با روش فلسفی و کلامی و با بررسی تطبیقی، ارزیابی و تحلیل شود.

«کاربست وحدت تشکیکی وجود ملاصدرا در حل مسئله معناداری زندگی» (نویسندگان: مؤمنی، محمد جواد اخگری، نشریه اسفار، ۱۳۹۶، شماره ۶):

در این مقاله، سعی شده است تاریشه‌بی‌معنایی و پوچ‌گرایی در الحاد مدرن جستجو شود که براساس آن در وجود خدا انکار یا تردید شده است و همچنین با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه به‌ویژه نظریه وحدت تشکیکی وجود، حقیقت وجود خدا و مراتب گسترده وجود به صورت تشکیکی ثابت شود و نیز عین‌الربط بودن انسان و زندگی انسان به خداوند - که اعلی مراتب وجود و وجود صرف است - تبیین گردد. در این صورت اثبات می‌شود که بی‌معنایی زندگی کلاً قابل طرح نیست و کاملاً مطرود است.

روش و گونه تحقیق

این پژوهش به روش کتابخانه‌ای به صورت توصیفی - تحلیلی به بررسی مطالب و پاسخ به سؤالات می‌پردازد. همچنین به جهت این که در پی ارائه راهکاری برای حل بحران‌های معناست، مسئله محور و کاربردی است.

۱. هویت‌شناسی بحران معنا

واژه بحران در دانش‌های مختلف معانی متعددی دارد. در این نوشتار به جهت این که ناظر به بحران‌های روحی مرتبط با معنای زندگی هستیم به تعریف بحران در روان‌شناسی می‌پردازیم.

از منظر روان شناسی، «بحران» به معنای شرایطی است که در آن، فرد در برابر یک موقعیت تهدیدکننده قرار می گیرد و تعادل جسمی و روانی خود را از دست داده، با اختلالات عاطفی و رفتاری مواجه می شود.

۱-۱. ماهیت معنا

معنا چیزی است که ایده ها و اشیاء را به صورتی نسبتاً پایدار و قابل پیش بینی به هم متصل می کند. درحقیقت معنا اساس یک شبکه منظم و تجمعی از مفاهیم است.

در تعریفی دیگر معنا مفهومی اجتماعی و فرهنگی است که از طریق تعاملات و روابط در یک زمینه فرهنگی شکل می گیرد و ارتباط وثیق با ایدئولوژی دارد که افراد برای خود انتخاب می کنند (باتیانی، ۱۳۹۸، ص ۶۰).

۲-۱. معنای زندگی

تفاوت چندانی با معنا در جملات ندارد و مراد شبکه ای منسجم از مفاهیم مختلف است. تنها تفاوت معنا در جملات و معنا در زندگی، این است که جمله بدون معنایی تواند وجود داشته باشد؛ اما زندگی بدون معنا می تواند ادامه یابد. با توجه به توضیحی که در باب بحران معنا خواهد آمد مراد از معنای زندگی در اینجا هدفندی آن است. به بیان دیگر این که کل زندگی به عنوان یک واحد به هم پیوسته دارای هدفی در خور و دارای ارزش کافی باشد (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۸۹).

۳-۱. بحران معنا

بحران معنا به وضعیتی اشاره دارد که در آن فرد یا جامعه دچار فقدان یا کاهش حس هدفندی و معنا در زندگی می شود. این بحران معمولاً با احساس بی هدفی، پوچی، و بیگانگی نسبت به جهان و سایر افراد همراه است. چنین وضعیتی می تواند به مشکلات روانی مانند افسردگی، اضطراب و حتی بحران های هویتی منجر شود (Yalom, I. D., (1980), pp. 419-429) (teger, M. F., & Kashdan, T. B, 2013, pp. 103-115).

به این مفهوم به ویژه در ادبیات روان شناسی و فلسفه های اگزیستانسیالیستی توجه شده است. ویکتور فرانکل (روان پزشک و فیلسوف مشهور)، بحران معنا را در چارچوب نظریه «معنادرمانی»^۱ بررسی کرده است و بیان می کند که نیافتن معنا در زندگی می تواند منجر به نوعی «خلأ وجودی»^۲ شود.

طبق دیدگاه فرانکل، بحران معنا به عنوان یکی از مشکلات اصلی انسان مدرن شناخته می شود که

می‌تواند به احساس ناامیدی و پوچی منجر شود؛ درحالی‌که یافتن معنا در زندگی می‌تواند منجر به رضایت و احساس تحقق شود (Frankl, V. E. (1985), pp. 104–107).

به عبارت دقیق‌تر، بحران معنا موقعیتی است که در آن شاخص‌ها و معیارهای فرد دچار تلاطم می‌شود و به معنای فروریختن نظام آگاهی انسان‌هاست (بهروز لک، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹).

۴-۱. مصادیق بحران معنا و علل آن

زندگی انسان در شبکه‌ی متراکمی از معانی خُرد و کلان سپری می‌شود. تقریباً تصور زندگی بدون معنا غیرممکن است و تصور این موضوع شبیه به هرج و مرجی مطلق و پوچی گسترده است (باتیانی، ۱۳۹۸، ص ۹۹).

بحران معنا می‌تواند از عوامل مختلفی ناشی شود و در حوزه‌های متنوعی از زندگی نمود پیدا کند. موارد ذیل مصادیق از انواع بحران معنا در زندگی هستند:

۱-۴-۱. بحران در زندگی فردی

الف) احساس بی‌هدفی و پوچی: فرد ممکن است احساس کند که زندگی‌اش فاقد جهت و هدف است. این حالت اغلب در دوران تغییرات بزرگ زندگی مانند بازنشستگی، ازدست دادن شغل یا پایان یک رابطه مهم رخ می‌دهد.

ب) فقدان انگیزه: بحران معنا باعث کاهش انگیزه برای انجام فعالیت‌های روزمره و حتی دنبال کردن اهداف بلندمدت می‌شود و فرد دیگر نمی‌داند که چرا باید به کارها ادامه دهد.

ج) ناامیدی از آینده: وقتی فرد معنا و هدفی برای زندگی خود پیدا نکند، ممکن است از آینده ناامید شود و حتی دچار اضطراب یا افسردگی گردد (Frankl, 1985, pp. 104–107).

۲-۴-۱. بحران هویتی

الف) سردرگمی در نقش‌های اجتماعی: فرد ممکن است در انتخاب هویت خود به مشکل برخورد کند و در میان نقش‌های مختلف اجتماعی (مثل نقش خانوادگی، حرفه‌ای، یا اجتماعی) سردرگم شود. این بحران به ویژه در دوران بلوغ و جوانی یا میان‌سالی رخ می‌دهد.

ب) فقدان هویت فرهنگی: برخی افراد ممکن است احساس کنند که هویت فرهنگی یا قومی آن‌ها تحت تهدید قرار دارد و به این دلیل دچار بحران معنا شوند (Yalom., 1980, pp. 49-419).

۱-۴-۳. بحران در جوامع مدرن

الف) مصرف‌گرایی و مادی‌گرایی: جوامع مدرن اغلب به جای معنای عمیق در زندگی، بر مصرف‌گرایی و مادی‌گرایی تاکید می‌کنند. این امر می‌تواند احساس پوچی و ناتوانی در یافتن معنا در میان افراد ایجاد کند.

ب) تغییرات سریع اجتماعی و فرهنگی: تغییرات سریع فناوری، تغییرات ارزش‌ها و هنجارها، و کاهش ارتباطات انسانی به دلیل فناوری می‌تواند به بحران معنا منجر شود. افراد ممکن است احساس کنند که ارزش‌های گذشته خود را از دست داده‌اند و نمی‌توانند معنای جدیدی برای زندگی پیدا کنند (Yalom, 1980, pp. 230-235).

۱-۴-۴. بحران وجودی

الف) سؤالات وجودی بی‌پاسخ: پرسش‌های مربوط به چرایی زندگی، مرگ و جایگاه انسان در جهان که بدون پاسخ باقی می‌مانند، می‌توانند به بحران معنا منجر شوند.

ب) احساس جدایی از طبیعت و جهان: افراد ممکن است احساس کنند که از جهان طبیعی یا معنوی جدا شده‌اند و ارتباط خود با جهان و خالق آن را از دست داده‌اند (Yalom, 1980, pp. 315-320).

۱-۴-۵. بحران معنوی

الف) فقدان یا تغییر در اعتقادات دینی: فردی که اعتقادات دینی یا معنوی خود را از دست داده است یا دچار تزلزل در ایمان خود می‌شود، ممکن است با بحران معنا مواجه شود. این امر به ویژه در جوامعی که دین و معنویت نقش مهمی در زندگی فردی و اجتماعی ایفا می‌کند، رخ می‌دهد.

ب) سؤالات بی‌پاسخ درباره خدا و زندگی پس از مرگ: وقتی فرد نتواند به پرسش‌های بنیادی خود درباره خداوند، سرنوشت انسان، یا زندگی پس از مرگ پاسخی بدهد، ممکن است دچار بحران معنوی شود (Frankl, 1985, pp. 120-115, Yalom, 1980, pp. 405-400).

اضطراب، افسردگی، تمایل به خاتمه دادن به زندگی و خودکشی و سایر اختلال‌های روانی از مصادیق و عوارض گرفتارشدن به بحران معنا است.

۲. معنای زندگی در نگاه فیلسوفان

با نگاه فلسفی دو نظریه عمده در باب معناداری زندگی وجود دارد. نظریه اول که محور معناداری را در امور الهی و معنوی جست و جو می کند و نظریه دوم که معناداری زندگی را در امور مادی می پاید. نظریه دوم، که نظریه ای مادی گرایانه است و تفسیری مادی از زندگی را نشان می دهد، محصول دوران مدرنیته در غرب است که در باب ساحت فراطبیعی عالم دارد و با محوریت اومانیسم و انسان گرایی است که اصالت را تنها در رشد و شکوفایی انسان منحصر می کند (باغی نصرآبادی، ۱۳۸۳، ص ۳۲). این رویکرد، واقعیت اجتماعی و فرهنگ غربی را به وجود آورده و هر چیزی با آن سنجیده می شود (کردی اردکانی و شه گلی، ۱۳۹۲، ص ۴۰).

به عنوان مثال، نیچه (فیلسوف آلمانی) بر این باور است که انسان باید معنای واقعی زندگی خود را دریابد تا انسانی کامل و تمام عیار باشد. او معتقد است انسان کامل، انسانی است که به خود آگاهی تمام عیار و واقعی دست پیدا کند؛ این خود آگاهی نیز تنها در گرو آن است که انسان، جسم و روح و اندیشه و تمام حقیقت تشکیل دهنده اش را درگیر با تفسیر از خود و هستی بداند (نصری، ۱۳۸۳، صص ۶۰۷-۶۰۸).

نیچه برای انسان ها مراحل قائل است: انسانی زیادی انسان، واپسین انسان، انسان برتر و فرا انسان. نیچه دین، اراده معطوف به حقیقت، اخلاق بردگی و زندگی زاهدانه را موانع و زنجیرهایی برای رسیدن به زندگی معنادار می داند (سوفرن، ۱۳۷۶، صص ۱۴۵-۱۷۰).

فیلسوفان اسلامی معنای زندگی را در نظامی خدا محور و با اموری معنوی و الهی جستجو می کنند:

ابن سینا معنا را ورای طبیعت، حواس ظاهری و دنیوی می داند؛ زیرا در تبیین نیک بختی و لذت نهایی بر این باور است که نفس باید مجرد از بدن و متصل به عقل فعال شود (ابن سینا، بی تا، ص ۴۱).

ملاصدرا، انسان شناسی را اصل و پایه همه معارف و پرسش های بنیادین می داند.

کشف معنای زندگی (حدّ اعلای آن)، از هرانسانی در هر مرتبه ای از مراتب انسانی ساخته نیست.

ملاصدرا سبب اعراض مردم از تفکر در آخرت و ناتوانی در درک حقیقت زندگی را مربوط به فروگذاری دستگاه عقل دانسته است.

معنای زندگی در حدّ اعلای آن امری کشف‌کردنی است؛ گرچه در مراتب نازل‌تر می‌تواند به جعل افراد نسبت داده شود (صدرالمؤمنین، ۱۹۸۱، صص ۱۲۹-۱۳۱).

از دیدگاه علامه طباطبائی، زندگی در علم و آگاهی، پایبندی به اخلاق و رفتار انسانی، مسئولیت‌پذیری در پرتو تعالیم دینی، خدا‌باوری و روح‌توحیدی معنا پیدا می‌کند و همه بی‌معنایی زندگی در خودفراموشی، تفکر دنیوی و ناتوانی در درک جایگاه انسانی، دوری از خدا و انسان‌محوری است (خلیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵).

آیت‌الله جعفری نیز معتقد است انسان برای این که معنای زندگی خود را درک کند، باید از موقعیت و جایگاه خودش در عالم آگاه شود و بداند که قانون الهی، انسان را چگونه مطرح می‌کند. به اعتقاد او، انسان باید بداند مانند کلمه‌ای نیست که صرفاً در کتاب تاریخ بشری افتاده باشد و هیچ ملزم نباشد که جایگاه خود را در این کتاب درک کند و از دخالتش در این کتاب بپرسد؛ بلکه قانون الهی درباره انسان می‌گوید: تو ای انسان که در وسط کتاب هستی قرار گرفته‌ای! ای کوچک‌نما! تو همان ارزشی را داری که کتاب هستی دارد. تو هرگز در این کتاب، حرف ربط نیستی، بلکه جهان بزرگ را درون تو قرار دادم؛ ولی اگر وجود تو گورستان این جهان شده، به خودت مربوط است. ایشان انسان را با جهان هستی مقایسه می‌کند و او را از جهان برتر می‌داند (رضا زاده و رحمانی اصل، ۱۳۹۲، صص ۱۱۵-۱۳۴).

۳. نقش فلسفه در تولید معنا

همان‌گونه که ذکر شد، معنای زندگی یکی از مهم‌ترین موضوعات دینی، فلسفی و روان‌شناختی است و مباحثی همچون هدف زندگی، ارزش زندگی و کارکرد زندگی را در بر می‌گیرد.

فقدان معنای زندگی به احساس پوچی و سردرگمی می‌انجامد. زمانی که انسان‌ها قادر به پاسخ به سؤالات بنیادین خود در زندگی نیستند احساس خلأ نموده و بی‌معنایی آن‌ها را به سمت بحران‌های مختلفی سوق می‌دهد. پرسش‌های بنیادین از مهمترین عناصر شکل‌دهنده هویت و شخصیت هر فرد است. آدلر (روانشناس شخصیت) معتقد است سبک زندگی هر فرد از مهم‌ترین مفاهیم در شکل‌گیری شخصیت است و نیز در سبک زندگی یک سری باورهای یقینی و قطعی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را در چهار دسته خلاصه کرد:

۱. باور یقینی درباره خودپنداشت: من کیستم؟

۲. باور یقینی درباره خودآرمانی: من چه باید باشم؟

۳. باور یقینی در مورد دنیا: دنیا چه ماهیتی دارد؟ و چگونه باید باشد؟

۴. باورهای قطعی درباره مسائل اخلاقی و باید‌ها و نبایدها (جان‌بزرگی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۱).

دانشی که رسالت پاسخگویی به مهم‌ترین سؤالات بشری را برعهده دارد، فلسفه است. فلسفه می‌تواند نگرش انسان را تغییر و تصحیح نماید و زندگی او را معنادار کند. دانش فلسفه با تولید جهان‌بینی در تلاش است فرد در سیر فعالیت‌های خود، ناظر به معنایی عمیق باشد و هیچگاه احساس خلأ و پوچی ننماید. بدیهی است هرچه این جهان‌بینی قوی‌تر باشد، معناداری عمیق‌تر و پایدارتر خواهد بود.

در بین مکاتب فلسفی جهان که دست به تولید جهان‌بینی زده‌اند، فلسفه اسلامی به جهت دارا بودن آموزه‌های عمیق و متقن در این امر توفیق بیشتری داشته است. درحالی‌که بشردنیای غرب در بحران معنای انسان مدرن دست و پا می‌زند، نظام فلسفه اسلامی بخصوص حکمت متعالیه با ارایه آموزه‌هایی دقیق راهکارهای مؤثری در حل این بحران‌ها ارائه می‌دهد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۴. آموزه‌های فلسفی مرتبط با معنای زندگی

در فلسفه اسلامی - بویژه حکمت متعالیه - مبانی و قواعدی وجود دارد که در تولید معنای زندگی بسیار اثرگذار است و از آنجاکه بحران‌های مرتبط با معنا از خلأ جهان‌بینی معنادار رنج می‌برند، این آموزه‌ها در صورتی که در فرایند درمان مورد توجه قرار گیرند، در درمان بیماران معناگیز مؤثر خواهند بود.

در این مکتب فلسفی، معنا و هدف زندگی بر اساس توحید و شناخت خداوند تعریف می‌شود. انسان به عنوان خلیفه الله در زمین، وظیفه دارد که در مسیر شناخت و قرب به خداوند حرکت کند و با انجام وظایف خود، به کمالات انسانی دست یابد. این فلسفه برای باور است که زندگی بدون خداوند بی معناست و تنها با پیروی از دستورات الهی و حرکت به سوی او، انسان می‌تواند به معنای حقیقی زندگی دست یابد (مطهری، ۱۳۸۲، صص ۱۳-۲۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، صص ۶۹-۷۵).

فلسفه اسلامی با ویژگی توحیدی خود قابلیت تجویز راه حل در بحران‌های بزرگ قرن را داراست. تغییر جهان‌بینی خود محور به جهان‌بینی خدا محور اولین گام در این فرایند است.

۴-۱. اصالت وجود

مفهوم اصالت وجود به عنوان یکی از اصول بنیادین فلسفه اسلامی برای درک و تولید معنا در زندگی

بشر بسیار حیاتی است. این مفهوم به‌ویژه در آثار فلسفی ملاصدرا و دیگر فیلسوفان اسلامی برجسته مانند علامه طباطبائی به تفصیل بررسی شده است.

تبیین دقیق اصالت وجود و ماهیت و پذیرش اصالت وجود تأثیرات عمیقی بر باورها و شناخت‌های فرد می‌گذارد. در بحران وجودی آنچه موجب می‌گردد اثرات نامطلوب در رفتار فرد بروز کند، باورهای مخرب در ارتباط با افکار بنیادین فرد است. تأثیر اصالت وجود در پیدایش شناخت‌های صحیح امری انکارناپذیر است.

در حکمت متعالیه، اصالت وجود تمایز میان فرع و اصل است. جداسازی مجاز و حقیقت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۸۶-۲۸۷؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۸۲-۸۹)؛ لذا تمام گزاره‌ها براساس این دیدگاه عکس‌الحمل هستند (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۶)؛ یعنی در همه گزاره‌ها هستی و وجود واقعیت است نه ماهیت و چیستی‌ها.

انسان معتقد به اصالت وجود، اصل جهان را وجود و هستی اشیای می‌بیند و لذا از مجاز به واقعیت گذر می‌کند و وجود و هستی به عنوان یک واقعیت بنیادی و غیرقابل انکار در نظر می‌گیرد. براساس این دیدگاه، همه چیز به طور ابتدایی و اصل از وجود برخاسته است و این وجود است که به اشیاء و مفاهیم معنا می‌دهد.

این معنا بخشی وجود منجر به پیوند با خداوند می‌گردد؛ زیرا وجود اصیل و نهایی به طور مستقیم با خداوند مرتبط است. خداوند به عنوان اولین و اصلی‌ترین وجود، همه چیز را به وجود آورده است و تمامی موجودات به واسطه او معنا پیدا می‌کنند. انسان با درک و شناخت این پیوند الهی می‌تواند به معنای واقعی زندگی پی ببرد.

این اصل نشان می‌دهد کمبودها و نقص‌ها و شرور مربوط به آن چیزی است که اصل نیست و آنچه اصل است، صرف است و هیچ نقصی در آن راه ندارد؛ زیرا وجودی که اصیل است واحد، بسیط و بی‌زنگ است. درحقیقت اصالت وجود ما را به توحید، یکپارچگی و انسجام می‌کشاند؛ چراکه در فلسفه اسلامی معتقدیم وجود، ملاک وحدت و ماهیت، مثار کثرت است.

پذیرش توحید، خداسوئی و تفکیک میان خداپنداره و خدای واقعی چیزی است که تنها در پرتو



اصلت وجود ممکن است. تصورات ذهنی بشر که برخاسته از پذیرش ماهیت به عنوان اصل و واقعیت جهان است، موجب می‌گردد خداینداره‌ها موجودی را به عنوان خدا در ذهن بشر معرفی کنند که مخلوق ذهن او ساخته و پرداخته و هم و خیالات اوست و این امر مانع ارتباط صحیح با مبدا هستی و موجب تعارضات روانی عمیقی می‌گردد (جان بزرگی، ۱۳۹۸، ص ۳۲۲).

محقق قیصری معتقد است یک اصل تحقیقی بیشتر در جهان نیست: همه نیازمند او هستند و او مقوم همه است و دیگری جز او هرچه هست همه تجلی و مظاهر اسماء و صفاتش می‌باشند (قیصری، ۱۳۷۵، صص ۱۱۱-۱۲۰). این همان چیزی است که در تربیت اخلاقی و شخصیت روانی مطلوب بسیار اثرگذار است. اگر انسان همه فعالیت‌های خود را حول یک محور تنظیم کند، این یکپارچگی او را به سوی عمل مطلوب سوق می‌دهد (جان بزرگی، ۱۳۹۸، صص ۴۸-۴۹).

۲-۴. تشکیک وجود

تشکیک وجود، بیانگر این است که همه کثرات به وحدت برمی‌گردد و یک حقیقت است که جهان خارج را پرکرده است (صدرالمتألهین، ج ۱، ص ۱۲۰ و ج ۶، ص ۸۶؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۸). نگاه توحیدی انسان را تقویت می‌کند و کثرت در عین وحدت را به ما نشان می‌دهد.

سنخیت با مبدا هستی که اثر دیگر تشکیک وجود است، موجب می‌گردد انسان احساس آرامش نماید؛ زیرا تشکیک، سلسله مراتب طولی است که یک سر آن خداست و یک سر ماده اولیه و عالم با همه عظمت در بین این دو نقطه قرار دارد و از یک جنس است. این سنخیت احساس فوق العاده‌ای به انسان می‌دهد، «این که فن‌فخت من روحی اتفاق افتاده یعنی من رقیق شده یک وجود با عظمت هستم (همان، ص ۱۶۰). پس حس نفسانی من» بسیار مطلوب خواهد بود و ایجاد انس و امید می‌کند که نقطه مقابل اضطراب و افسردگی است.

تشکیک در مراتب وجود، نشانگر این است که تمامی موجودات و پدیده‌ها در حال حرکت و تحول به سوی کمال هستند. این پویایی و تغییر به انسان‌ها امکان می‌دهد که در مسیر رشد و تحول شخصی گام بردارند و از این طریق به معنای زندگی پی ببرند. ملاصدرا به تأثیر این تحول در فهم و تجربه انسانی اشاره می‌کند که می‌تواند به شکل‌گیری معنا در زندگی کمک کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۰).

ثمره دیگر تشکیک، این است که انسان با بحث تشکیک موجودات عالم را بهتر می‌شناسد، با آن‌ها احساس قربت و نزدیکی می‌کند، میل به انزوا در او از میان می‌رود (صدرالمতألهین، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۶۵). حس اثرگذاری بر موجودات پایین‌تر و ارتباط با موجودات بالاتر و ملکوتی احساس خوشایندی است که موجب حس شیرین قدرتمندی و اثرگذاری در انسان می‌شود. تنظیم‌نشدن خود در روابط با دیگران و اجزای طبیعت، زمینه آسیب‌پذیری انسان را فراهم می‌کند. تجربه‌های تعالی‌جویانه، احساس درد و رنج زندگی را بهبود می‌بخشند (جان‌بزرگی، ۱۴۰۰، صص ۴۳-۴۴). باتوجه به این‌که تعادل و تعالی دو نیاز معنوی-وجودی بشر هستند، هرچه نظام ارتباطی انسان از هم‌گسسته‌تر و نامتعادل‌تر باشد، سردرگمی، زیاده‌خواهی، عجز و ناتوانی او بیشتر خواهد بود (همان، ص ۴۴). اعتقاد به نظام تشکیک راهی برای آرامش فرد در یک نظام متعادل و یکپارچه است.

۴-۳. امکان فقری

امکان فقری، یکی دیگر از مبانی صدرایی است که در ترسیم معنای زندگی بسیار مؤثر است و نگاهی آرام‌بخش به انسان در مواجهه با پدیده‌ها می‌دهد. امکان فقری، یعنی وجود معلول عین ربط و نیاز به خالق و علت خویش است (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۲، ص ۲۹۹؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۲۱۸-۲۳۰). این باور، دستاویز محکمی برای اطمینان‌بخشی به انسان در شرایط دشوار است. وقتی فرد در مواجهه با چالش‌های زندگی خود را مرتبط بلکه عین ربط به تکیه‌گاه محکم‌قادر و توانا بر هر فعلی بداند، بدیهی است هرگز دچار ناامیدی، خلأ و گم‌گشتگی نمی‌شود. در واقع تمام این‌ها زمانی اتفاق می‌افتد که انسان در مواجهه با جهان، احساس یکه و تنها بودن و رهاشدگی داشته باشد.

تجربه‌های بالینی نیز نشان داده است که هرگاه مراجعان، خاستگاه عمل خود را به یک منبع مطمئن ارجاع می‌دهند، مشکلات روان‌شناختی کمتری دارند و کمتر دچار تردید می‌شوند؛ حتی اگر عملی مطابق میل آن‌ها پیش نرود، کمتر پشیمان می‌شود و همچنین آشفتگی در این حوزه ادراکی زمینه آسیب روانی و تعارض‌های معنوی را فراهم می‌کند (جان‌بزرگی، ۱۴۰۰، ص ۱۹۹). این‌که انسان خود را نه تنها وابسته به یک موجود لایزال و قدرتمند ببیند؛ بلکه عین ربط به او و جدایی‌ناپذیر بداند، چنان تأثیر عمیق بر توانایی حل مشکلات خواهد داشت که بعید است در مکتب و مسلک دیگری مانند این اثرگذاری اعتقادی را بتوان یافت.

۴-۴. حرکت جوهری

حرکت جوهری (به بیانی ساده) به این معنا است که اساس عالم را جواهر تشکیل می‌دهند و همه جواهر دائماً و لحظه به لحظه در حال حرکت هستند. حتی علت این که اعراض یک جواهر مثل رنگ و حجم و... تغییر می‌کند، به خاطر حرکت در ذات این جواهر است که به طور دائمی در حال حرکت تکاملی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۳۴؛ مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۸۶؛ صدرالمتهلین، ۱۳۶۰، صص ۹۵-۹۹).

با حرکت جوهریه انسان می‌فهمد در عالم ثباتی نیست؛ می‌فهمد رشد و پیشرفت در تحرک و پویایی است. می‌فهمد رنج‌ها ماندگار نیستند؛ می‌فهمد همه عالم به سوی مقصدی در حرکت است و آن مقصد رسیدن به حقیقت لایزال است. حس تغییر، حس حرکت دقیقاً نقطه مقابل جمود، ایستایی و... است که در بحران‌های روحی افراد دچار می‌شوند.

حرکت جوهریه می‌گوید ما حرکت تضعیفه نداریم، همه رو به کمال‌اند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۶). پس توهم باید به سمت کمال بروی و با عالم هماهنگ باشی. و اگر در جایی گمان می‌کنی حرکت تضعیفه اتفاق افتاده است، باید بدانی چیز دیگری در حال حرکت کمالی است و این لازمه آن است و اصل نیست؛ مثل پوسیدن سیب که رشد کمالی آن آفت است.

با حرکت جوهریه، انسان یقین می‌کند خدا فعال مایشاء است نه این که خدای این عالم خدای ساعت‌ساز باشد یا گوشه‌ای نشسته و این انسان را در رنج و بدبختی تنها گذاشته است.

این فرایند حرکت و ترقی که موجب می‌گردد انسان‌ها برای دستیابی به کمالات بالاتر معنای عمیق‌تری از زندگی را تجربه کنند، موجب شکل‌گیری دید تحولی در آن‌ها می‌شود که بسیار در درمان و پیشگیری از بحران معنا مؤثر است (جان بزرگی، ۱۴۰۰، ص ۲۵۳).

۵-۴. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

سیر تکامل انسان از نفس نباتی به نفس انسانی و حضور نفس در عوالم برتر در فلسفه اسلامی به انسان نشان می‌دهد که زندگی او تنها در این جهان مادی خلاصه نمی‌شود و دارای ابعاد متعالی‌تری است که در مسیر تکامل و نزدیکی به خداوند تعریف می‌شود. این آموزه می‌تواند بحران‌های معنایی ناشی از مادی‌گرایی و فقدان هدف بلندمدت را برطرف کند.

این اصل به ما می‌گوید انسان مادی با هدایت الهی کامل شده و به تجرد می‌رسد. تعالی و رشد، از مفاهیمی است که نقش مؤثری در خودشکوفایی انسان‌ها دارد. درک تحول و دیدن خود در یک سیر تکاملی کمک مؤثری در معنایابی در زندگی خواهد بود (همان، صص ۴۳-۴۵).

همچنین این اصل کمک‌کننده معاد (بخصوص معاد جسمانی) است؛ زیرا ارتباط تجرد و جسمانیت یک بار تبیین شده است. مسئله معاد همه نظام روان‌شناختی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و می‌تواند به عنوان یک راه حل مؤثر برای بحران‌های معنایی عمل کند؛ زیرا انسان با درک این نکته که اعمال و زندگی او دارای نتایج ابدی است، از احساس بیهودگی و بی‌معنایی‌های می‌یابد؛ زیرا اگر چنین باوری وجود نداشته باشد، نه عامل بازدارنده‌ای برای شر و بدی و نه عامل انگیزاننده‌ای برای خیر و نیکی است.

۴-۶. محال بودن تخلف معلول از علت تامه

یکی از ساده‌ترین قوانین بسیار تأثیرگذار در ایجاد معنا در زندگی، این قانون فلسفی (محال بودن تخلف معلول از علت تامه) است که به نوعی می‌توان آن را زیربنای بسیاری از مسائل فلسفی دانست؛ زیرا اگر تخلف معلول از علت جایز باشد، قانون خلل ناپذیر علیت با شکست مواجه شده است و اساس تفکر فلسفی بلکه زندگی روزمره بشر دچار وقفه خواهد شد. از این رو نه تنها تفکر فلسفی و علمی بشر بلکه جریان زندگی عادی و معمولی او بر قانون علیت استوار است و امید وصول به نتیجه و دریافت پاداش است که بشر را به کوشش خستگی ناپذیر و می‌دارد. درحقیقت پذیرش این قاعده که منجر به پذیرش اصل علیت می‌شود، برای فرد به جهت زیر در ترسیم معنای زندگی مؤثر است (دینانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۱). تحلیل حوادث رخ داده در زندگی را که بسیاری از اوقات ناخوشایند است، براساس نظام اسباب و مسببات به او کمک می‌کند که در صورتی که علت در حیطه اختیار فرد است، به رفع آن و در صورتی که خارج از اختیار اوست، به ثمرات آن توجه کافی را داشته باشد.

۴-۷. الاتفاق لا یكون دائماً ولا اکثریاً

مسئله اتفاق، از مباحثی است که از زمان فلاسفه یونان مطرح بوده است. در منطق ارسطویی اتفاق، نقطه مقابل لزوم است و به دو دسته اتفاق مطلق و اتفاق نسبی تقسیم می‌شود. اتفاق مطلق یعنی حادثه‌ای بدون علت یا عللی پدیدار شود و اتفاق نسبی یعنی تقارن دو واقعه که هر کدام نتیجه علتی است و در ظاهر با یکدیگر مرتبط نیستند. به لحاظ فلسفی اتفاق مطلق محال عقلی است؛ زیرا منافی قانون علیت است که یک



اصل بدیهی می‌باشد؛ اما اتفاق نسبی امکان‌پذیر است و درحقیقت ناشی از جهل به سبب است و امور اتفاقیه برای کسانی حکم اتفاق را دارد که از اسباب واقعی آن آگاه نیستند.

در فلسفه اسلامی امور عالم به چهار دسته تقسیم می‌شود: دائمی، اکثری، مساوی و اقلی.

امور دائمی همواره در پی علت ظاهر می‌شوند. امور اکثری به علت وجود معارض گاهی اتفاق نمی‌افتد. امور مساوی حصول و عدم حصول آن مساوی اتفاق می‌افتد و امور اقلی به صورت اندک موجود می‌شوند. از نظر فلسفه اسلامی تمام امور به شرط حصول کامل شرایط و عدم وجود مانع و معارض دائمی خواهند بود و این متصف شدن به اقلی و اکثر و مساوی ناشی از جهل به اسباب است، مثل کسی که زمینی را حفر می‌کند برای چاه و به آب رسیدن و به گنج می‌رسد در عرف عام این یک اتفاق است؛ اما به بیان فلسفی یک امر دائمی است؛ زیرا اگر کسی زمینی را که در آن گنج است بکند، همواره به گنج می‌رسد (طباطبایی، بی‌تا، صص ۱۸۹-۱۹۲).

اثر این قاعده در ترسیم معنای زندگی، برچیده شدن بساط شانس و اتفاق و بخت و اقبال است که موجب می‌گردد افراد انگیزه خود را در عمل از دست بدهند و معتقد باشند اختیار و اراده و فعل ایشان هیچ تاثیری در سرنوشت و آینده آن‌ها نخواهد داشت. پس گرفتاری معنایی و بی‌هویتی و بحران می‌گردند.

۴-۸. سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق

سعادت هر قوه و نیرو، رسیدن به چیزی است که ذاتش اقتضا می‌کند بدون این که مانعی سد راه کند و از رسیدن به مقتضای ذاتی آن جلوگیری کند (دینانی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۵).

بحث نفس و قوای آن از مباحث بسیار مهم و اساسی در فلسفه بخصوص فلسفه اسلامی است. تفکیک بین قوا، کارکرد هریک از قوا در تولید معرفت در هر سه نخله فلسفه اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. قاعده فلسفی فوق را صدر المتألهین در باب سعادت نفس ناطقه و کیفیت حصول آن مطرح کرده است. به موجب این قاعده، سعادت هر قوه همان چیزی است که آن قوه اقتضا می‌کند. مثلاً سعادت قوه واهمه، امید و آرزوست و کمال هریک از نیروهای حسی عبارت است از احساس کیفیت محسوسه‌ای که از نوع خود آن حس است. تفکیک بین قوا، نهایت معرفت هریک و اثر آن بر ادراکات شخص در تولید معنای زندگی بسیار مؤثر است. کسی که دائماً با قوه واهمه کسب معرفت

می‌کند، دارای باور جازم غیرمطابق با واقع می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۲۱۴-۲۱۸). این جهل مرکب، سبب می‌شود در تبیین مسائل خویش به اموری معتقد شود و براساس آن رفتار نماید که از هیچ واقعیتی برخوردار نیست و صرفاً زاییده اوهام و خیالات اوست. چه بسا همین اوهام و خیالات و آرزوهای دور و دراز و نرسیدن به آن‌ها در او حالتی را پدیدار می‌سازد که در خلأ و پوچی ناخواسته گرفتار بحران‌هایی چون افسردگی، میل به انزوایا خودکشی می‌گردد.

۵. کیفیت اثرگذاری آموزه‌های فلسفی در حل بحران‌های معنا

یکی از دیگر اهداف موردتوجه در این نوشتار، بیان کیفیت اثرگذاری آموزه‌های فلسفی در حل بحران‌های معناست که به تفکیک در هر آموزه ذکر شد. در این قسمت، مکانیزم اثرگذاری و روش مداخله درخصوص استفاده از این آموزه‌ها به صورت کلی ذکر می‌شود.

نظریه‌های مختلف دربارهٔ درد، رنج، تغییر و تحول انسان، نقش مهمی در تبیین رفتار انسانی دارند. این نظریات از تجربه، فرهنگ، مذهب و ساختار اجتماعی هر جامعه شکل گرفته‌اند. در حوزهٔ روان‌درمانی و مشاوره، هدف اصلی کمک به بازسازی و درمان افراد از آسیب‌هاست و این نظریات در رویکردهای مختلفی دسته‌بندی می‌شوند. از حدود ۸۰ سال پیش، روان‌شناسان و روان‌پزشکان به طور علمی روش‌های درمانی گوناگونی را ایجاد کردند که به مرور زمان به استانداردهای مشخصی رسیده‌اند. امروزه تأثیر سنت‌های فلسفی و مذهبی در این روش‌ها برجسته‌تر شده است و مورد تأکید بیشتری قرار دارد.

در میان رویکردهای درمانی یکی از درمان‌های بسیار رایج در دنیای معاصر درمان‌های شناختی-رفتاری است. مدل درمان شناختی، بر این باور است که تفکر مختل یا ناکارآمد (که روی خلق و رفتار بیمار اثر می‌گذارد) در تمام اختلالات روان‌شناختی مشترک است و هنگامی که افراد یاد می‌گیرند تفکراتشان را به شیوه واقع‌گرایانه‌تر و سازگارانه‌تر ارزیابی کنند، بهبودی در رفتار و حالاتشان مشاهده می‌شود (جو دیت بک، ۱۴۰۲، صص ۱۴-۱۹).

درحقیقت، درمانگران شناختی به منظور ایجاد بهبود پایدار در خلق و رفتار بیمار، روی سطوح عمیق‌تری از شناخت کار می‌کنند. باورهای بنیادین بیماران درباره خودشان، دنیا و اشخاص دیگر موجب ایجاد تغییرات پایدار در آن‌ها می‌شود.

در این درمان با طی کردن سه مرحله ارزیابی افکار خودآیند، افکار میانی و افکار بنیادین بیمار را به مرحله‌ای می‌رسانند که دست به اصلاح و تغییر رفتار می‌زند.

در کنار این درمان، درمان‌های معنویت‌گرا مانند معنادرمانی و درمان چندبُعدی معنوی در تلاش هستند با ارائه راهکارهای واقعی‌تری مبتنی بر یک نظام معنوی کمک موثرتری به مراجعان خویش بنمایند.

با مددگرفتن از این رویکردها مدل پیشنهادی ما در استفاده از آموزه‌های فلسفی برای حل و درمان بحران‌ها معنا به این صورت است:

همان‌گونه که در سطوح معنا ذکر شد، معنا دارای سطوح مختلفی است: سطوح بالاتر روابط پیچیده‌تر و انتزاعی دارند، عمیق‌تر و پایدارتر هستند و سطوح پایین‌تر عینی‌تر و چارچوب‌های کوتاه مدتی دارند.

زمانی که در مواجهه با یک فرد بحران‌زده (گرفتار بحران معنا) قرار می‌گیریم، در ابتدا با جلسات گفت‌وگویی (این که تکنیک‌های گفت‌وگو چه باشد، نیازمند بررسی دقیق‌تر و تجربه است، در اینجا فقط در پی بیان کیفیت اثرگذاری هستیم نه ارایه یک پروتکل درمانی. به عنوان مثال، پرسشگری سقراطی می‌تواند یک تکنیک مؤثر باشد.) رفتارهای برخاسته از بحران ریشه‌یابی می‌کنیم تا به افکار بنیادی و اعتقاد و جهان‌بینی او برسیم. به عنوان مثال، فردی که با بحران افسردگی مواجه است، در ابتدا از رفتارهای او سؤال می‌شود مانند میل زیاد به خوابیدن، گریه کردن، انزوا، اضطراب در انجام کارها، سپس با کمک خود به ریشه‌یابی رفتارش می‌پردازیم و درمی‌یابیم که رفتارهای برخاسته از این امر است که من انسانی نالایق هستم، قدرت انجام کار درست را ندارم، هیچگاه کارهایم به ثمر نمی‌رسد، دیگران حس خوبی به من ندارند. در اینجا وارد اعتقادات و جهان‌بینی فرد می‌شویم و درمی‌یابیم که فرد معتقد است اراده‌ای در انجام کارها ندارد و به صورت کاملاً غیرارادی زمام امور از دستش خارج است. او احساس تنهایی شدید در جهان دارد.

در این مرحله درمانگر به ترسیم نظام هستی برای فرد می‌پردازد و با مددگرفتن از مثال‌های ملموس تلاش می‌کند وجود یک مبدا آگاه و ارتباط عمیق فرد با این مبدا، نظام اسباب و مسببات، اثرات معنوی اعمال و... در جلسات متعدد برای وی تبیین نماید. بدیهی است کیفیت ورود به تفهیم این آموزه‌های فلسفی، ساده‌سازی آن، انتخاب آموزه درست برای شروع و دادن تمرین‌های تفکری هنر درمانگر در این مرحله می‌باشد. پس از طی این مراحل و شکل‌گیری جهان‌بینی صحیح از مخاطب می‌خواهیم براساس اعتقادات

تصحیح شده، باورهای ناکارآمد خویش را بررسی و اصلاح نماید و سپس براساس آن رفتارهایش را مدیریت کند. به عنوان مثال، وقتی فرد خود را در یک شبکه گسترده بهم پیوسته در عالم می بیند و متوجه اثرگذاری و اثرپذیری از دیگران می شود، تمایلش به دوری از دیگران کاهش یافته و سعی در ارتباط مطلوب می نماید. همچنین حس خوب ارتباط با مبدأ هستی به او احساس قدرتمندی می دهد و چون دریافته است همه چیز در حال تغییر و رشد است، این باور و امید به بهبود توان کافی برای تغییر در رفتارهای ناصالح و انجام رفتارهای صحیح ایجاد می کند و به مرور رفتارهای بحران زده وی کاهش یافته و یا کاملاً از میان می رود.

بدین ترتیب، کیفیت اثرگذاری این آموزه های فلسفی در یک سیر صعودی (از رفتارهای بحرانی به جهان بینی ناصحیح و نزولی (از جهان بینی اصلاح شده به رفتارهای درمان یافته) تبیین می شود.

❁ نتیجه‌گیری

در این پژوهش به این نتیجه رسیدیم که آموزه‌های فلسفه اسلامی بویژه حکمت متعالیه، نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهریه، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، محال بودن تخلف علت از معلول، واقعیت نداشتن اتفاق و...، آموزه‌هایی نگرش‌ساز هستند که جهان‌بینی فرد را می‌سازند. جهان‌بینی دستمایه اعتقادات و ایدئولوژی‌ها و اعتقادات دستمایه رفتارهاست. بنابراین در مواجهه با فرد بحران‌زده که در تبیین معنای زندگی دچار خلأ گشته، می‌توان به سان یک درمانگر، رفتارهای او را ریشه‌یابی کرد و با کشف اعتقاداتی که این رفتارها را ساخته است، به جهان‌بینی او رسید و با تصحیح جهان‌بینی او، با این آموزه‌های فلسفی در گام اول، اعتقادات و ایدئولوژی او را تصحیح کرد و در گام دوم، رفتارهای او را از حالت بحرانی خارج نمود. در یک کلام، نتیجه اصلی این نوشتار این است که آموزه‌های فلسفه اسلامی، روش درمانی مؤثری در حل بحران‌های مرتبط با معنا از طریق مهندسی معکوس، صعود از رفتار به اعتقاد و جهان‌بینی، و نزول از جهان‌بینی به رفتار خواهد بود.

ذکر این نکات، ضروری است که آنچه در مطالب بالا از آموزه‌های اثرگذار بر تولید معنا در زندگی و حل و درمان بحران‌های معنا ذکر شد، تنها بخشی از مهم‌ترین آموزه‌های فلسفی مؤثر بر این امر می‌باشد. بدیهی است نگارندگان ادعایی در خصوص احصای جمیع آموزه‌های مؤثر بر معنا سازی در زندگی ندارند و اذعان دارند که این امر، تتبع دقیق‌تر و پژوهش مبسوط‌تری را می‌طلبد.

همچنین باید توجه داشت آموزه‌های یادشده برای حل و درمان بیماری‌های مرتبط با معنا، قطعاً برای استفاده در فرایند درمان نیازمند ساده‌سازی و تبیین در قالب گزاره‌های قابل درک برای بیماران و مبتلایان است.

در پایان به پژوهشگران فلسفه اسلامی توصیه می‌شود در زمینه به‌کارگیری آموزه‌های فلسفه اسلامی در عرصه‌های عملی زندگی که نمونه‌ای از آن به عنوان راهکارهای درمانی در این نوشتار ذکر شد، تلاش بیشتری کنند و به درمانگران معناگرا نیز توصیه می‌شود از متخصصان فلسفه اسلامی در تولید پروتکل‌های درمانی مؤثرتر در درمان بیماری‌های روحی-روانی استفاده نمایند.

1. Logotherapy.
2. Existential Vacuum.

❁ فهرست منابع

کتاب‌های فارسی

۱. ابن سینا، (بی‌تا)، رساله فی النفس وبقائنها و معادها، قم: دار یبلیون.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. اس. بک، جودیت، (۱۴۰۲)، درمان‌شناختی رفتاری، ترجمه شیوا جمشیدی، چاپ دوم، تهران: کتاب ارجمند.
۴. باتیانی، الکساندر، روسونتز، پنینیت، (۱۴۰۰)، معنا از دیدگاه روان‌شناسی مثبت‌نگر و روان‌شناسی اگزیستانسیال، سید پیمان رحیمی نژاد، فائزه پرداختی، تهران: انتشارات روان‌شناسی و هنر.
۵. باغی نصرآبادی، علی، (۱۳۸۳) غرب‌شناسی، تهران: انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
۶. بهروزلک، غلامرضا، (۱۳۸۴)، «جهانی‌شدن، بحران معنا و منجی‌گرایی»، پگاه حوزه، مهر، ۱۶۹.
۷. جان‌بزرگی، مسعود، نوری، ناهید، (۱۴۰۰)، نظریه‌های بنیادین روان‌درمانگری و مشاوره (اصول، فنون و مطابقت‌های فرهنگی)، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. جان‌بزرگی، مسعود، (۱۳۹۸)، درمان چندبعدی معنوی (یک رویکرد خداسو برای مشاوره و درمانگری)، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث.
۹. خلیلی، مصطفی، (۱۳۹۰)، «معنای زندگی از نگاه علامه طباطبایی»، حکمت اسراء، شماره ۱۰.
۱۰. رضا زاده، حسن، رحمانی، اصل، (۱۳۹۲)، «مقایسه معنای زندگی از دیدگاه محمدتقی جعفری و فردریش نیچه»، انسان‌پژوهی دینی، ص ۱۱۵-۱۳۴، شماره ۳۰.
۱۱. سوفرن، پیرابر، (۱۳۷۶)، زرتشت نیچه (شرحی بر گفتار چنین گفت زرتشت نیچه) ترجمه بهروز صفدری، تهران: فکر روز.
۱۲. شاکرنژاد، احمد، (۱۴۰۲)، «چیستی معنویت در جنبش عصر جدید»، فصلنامه ره‌توشه، اسفند ۴، ۱۳.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمآلهین)، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامع للنشر.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمآلهین)، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمآلهین)، (۱۳۶۳) المشاعر، چاپ دوم، تهران: نشر طهوری.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمآلهین)، (۱۳۹۱)، شرح اصول کافی، تهران: مکتبه المحمودی.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۰)، ترجمه و شرح نهایی الحکمه، علی شیروانی، تهران: انتشارات الزهراء.

۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (بی تا)، *نهایة الحکمه*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶)، *تفسیر المیزان*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۰. عبودیت، عبد الرسول، (۱۳۹۰)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: انتشارات سمت.
۲۱. علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۸۶)، «معنای معنای زندگی»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، دوره ۵، شماره ۱.
۲۲. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. کردی اردکانی، احسان، شه‌گلی، احمد، (۱۳۹۲)، «بحران پوچ‌گرایی انسان معاصر و معنای زندگی از دیدگاه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، *زن روز مطالعات معنوی*، زمستان، شماره ۱۰.
۲۴. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۴)، *آموزش فلسفه*، تهران: موسسه آموزش پژوهشی امام خمینی‌ره.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، *مقالات فلسفی*، تهران: صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، تهران: صدرا.
۲۷. نصری، عبدالله، (۱۳۸۳)، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

کتاب‌های لاتین

- 1- Frankl, V. E. (1985). *Man's Search for Meaning*. America. Beacon Press.
- 2- Steger, M. F., & Kashdan, T. B. (2013). The unbearable lightness of meaning: Well-being and unstable meaning in life. *Journal of Positive Psychology*, 8(2).
- 3- Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. New York. Basic Books.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال چهارم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بررسی حدیث معرفت و تأویلات آن از دیدگاه اسماعیلیه

صفدر رجب زاده^۱

حمیدرضا محمدی^۲

سید مجید میردامادی^۳

چکیده

یکی از احادیثی که مذاهب کلامی بر آن اتفاق دارند، حدیث «من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» معروف به «حدیث معرفت» است که در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت ذکر شده است. در این میان اسماعیلیه هم به جهت نقل مسائل مربوط به امامت از جمله: ویژگی‌ها و اوصاف امام، شناخت و چگونگی تعیین و نصب او، در منابع خود به ویژه ذیل بحث شناخت امام، حدیث معروف «من مات» را نقل نموده‌اند. مفاد حدیث، حاکی از جایگاه رفیع امامت است تا آنجا که عدم شناخت امام، مرگ جاهلی را در پی خواهد شد. اسماعیلیان براساس راهبردشان مبنی بر تأویل آیات و روایات، برای آن روایت تأویلاتی بیان نموده‌اند. در این مقاله، تلاش شده است با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی، دیدگاه اسماعیلیه درباره تأویل حدیث معرفت تبیین شود. از جمله نتایج به دست آمده، متوقف بودن قبولی نماز بر شناخت امام، تساوی معرفت خداوند با معرفت امام، تشبیه غسل دودست در وضو به معرفت امام است. تأویل احکام عملی به حصول معرفت امام زمان از سوی اسماعیلیه نه تنها شاهی از نص یا ظواهر قرآن یا سنت



تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ رشته تخصصی کلام مقارن، مدرسه علمیه عالی نواب؛ پژوهشگر پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع)؛ (نویسنده مسئول).
s.rajabzadeh@gmail.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.
mohammadi.54h@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه خراسان رضوی.
mirdamadphilosophy@gmail.com

پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام ندارد، بلکه چنین تأویلاتی با سیره آنان معنا پیدا نخواهد کرد؛ چراکه در طول تاریخ پیامبران خصوصاً پیامبر خاتم و اهل بیت علیهم السلام این گونه احکام عملی از قبیل فریضه حج را انجام داده‌اند و خود آنان انسان‌های وارسته و کامل بوده‌اند و انجام این دستورات درباره ایشان برای این که به معرفت امام خود برسند، بی معنا خواهد بود.

واژگان کلیدی: امام زمان، اسماعیلیه، تأویل، حدیث معرفت، امامت.

امامت، در دیدگاه اسماعیلیان جایگاه رفیعی دارد و یکی از اصول مهم دینی محسوب می‌گردد. در اندیشه اسماعیلیه، انسان در همه حال محتاج به معلم معصوم و راهنمای مؤید من عندالله است. نقش امام در نگاه آنان، عمیق‌تر از پیامبر ﷺ است؛ زیرا رسول، آورنده ظاهر و امام، ظاهرکننده باطن اشیاء و داعی ناطق به سوی شریعت است؛ درحالی که وصی به تأویل و حقیقت دعوت می‌نماید. باتوجه به جایگاه امام و وظایف او در باور اسماعیلیه، می‌توان پی برد که اصلی‌ترین فلسفه امامت در نظر آنان، تعلیم معارف الهی توسط امام است. به همین دلیل به اسماعیلیه، «تعلیمیّه» نیز گفته می‌شود (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۶). آنان تأکید دارند که عبادت با اقرار به ولایت ائمه قبول می‌شود؛ ازاین رو در هرزمانی امامی لازم است و اگر جهان خالی از حجت و امام باشد، زمین اهل خود را فرومی‌برد: «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو طَرْفَةَ عَيْنٍ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ، بِحَقِّ هِدَايَةِ عِبَادِ اللَّهِ وَخَلْقِهِ إِمَامًا ظَاهِرًا مَشْهُورًا أَوْ بَاطِنًا مُسْتَوْرًا» (سجستانی، ۲۰۰۰م، ص ۷۰). آنان مقصود عبادات، طاعات، و رکن اصلی همه ارکان دین را معرفت به امام زمان می‌دانند و معتقدند که هرکس امام خویش را شناخت و مقام و شئون امام را درک نمود، خداوند را به حقیقت معرفت شناخته است و هرکس این چنین نباشد، توحید او مشکل دارد و عبادات او بی اثر خواهد بود. ادریس بن حسن در این باره می‌نویسد: «من رأى إمام زمانه بغير الصورة و جهل مقامات الأئمة، فما عرفه ولا عرف الله ولا وحده ولا اطاعه ولا عبده، فكانت طاعته لغير الله و عبادته في غير مرضات الله» (ادریس بن حسن، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶۶).

در نظر آنان فلسفه وجود امام، رسیدن به کمال مطلوب، سعادت دنیوی و اخروی و تقرب به خداوند است که وی معلم و آشکارکننده باطن دین هست. وجود امام، ارتباط وثیق با برپایی نظام هستی دارد و بدون وجود امام، عالم باقی ندارد (سجستانی، ۲۰۰۰م، ص ۱۶۷؛ خراسانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۷). آنان بر این باورند که با جایگاهی که امام دارد، برای استفاده از این موهبت الهی و رسیدن به کمال مطلوب، باید او را بشناسیم؛ چرا که محبت به یک شخص فرع بر شناختن محاسن و فضایل اوست و آن وقت که محبت امام در دل جای گیرد، اطاعت و پیروی از او بر ما آسان‌تر خواهد بود.

در این باره، «حدیث معرفت» از جمله احادیثی است که مذاهب کلامی آن را با عبارات گوناگون نقل نموده‌اند و صدور آن را از پیامبر اکرم ﷺ قطعی برشمرده‌اند. با مراجعه به متون کلامی، تفسیری، حدیثی، رجالی، تاریخی مذاهب کلامی چنین به دست می‌آید که اندیشمندان مذاهب در کتب خود این حدیث را



نقل کرده‌اند و برخی به اتفاقی بودن این حدیث تصریح نموده‌اند. مانند شیخ مفید که در کتاب «رسائل فی الغیبه» که چهار رساله کوتاه را در پاسخ به چهار پرسش پرسشگری که نام وی را هم ذکر نکرده، تألیف نموده است. وی پرسش اول را نسبت به این حدیث چنین بیان می‌نماید که آیا حدیث «من مات وهولاء یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» درست است؟ در پاسخ چنین گوید: «الجواب وبالله التوفیق والثقة. قیل له: بل هو خبر صحیح یشهد له إجماع أهل الآثار» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۲). مضمون و محتوای مشترک همه آن تعابیر حدیث معرفت، این است که نشناختن امام عصر، مستلزم کفر و مردن به کفر است که سبب جاودانگی در آتش جهنم است. اسماعیلیه در مورد اهمیت شناخت امام، حدیث مشهور «معرفت» را در متون خود نقل نموده‌اند و آن را با عبارات مختلفی در آثار کلامی، فقهی و حدیثی خود منعکس نموده‌اند. آنان با پایبندی به این حدیث، شناخت امام را موجب رستگاری انسان دانسته‌اند و کسانی را که امام زمان خویش را نمی‌شناسند، گمراه قلمداد نموده‌اند و شناخت امام را جزء تفکیک ناپذیر نجات و رستگاری قرار داده‌اند. براساس دیدگاه آنان، امام، قطب عالم هستی است و باید ولایت او از جانب خدا باشد تا اطاعت امام اطاعت خداوند محسوب گردد؛ از این رو بدون معرفت امام، شناخت خدای متعال میسر نیست و درحقیقت امام‌شناسی، پایه و اساس خداشناسی است. آنان با توجه به مبنای خود که آیات و روایات را به تأویل می‌برند، بعد از نقل این حدیث هم در این باره تأویلات گوناگونی ارائه داده‌اند؛ از این رو ضروری به نظر می‌رسد که تأویلات آنان در مورد این حدیث بررسی و سپس ارزیابی شود.

مقاله پیش‌رو، در پی پاسخ به این سؤال است که حدیث معرفت در منابع اسماعیلی چه جایگاهی دارد؟ تأویل‌های اسماعیلیه در مورد این روایت چیست؟ مصداق این روایت براساس دیدگاه اسماعیلیه چه کسی است و براساس آموزه‌های دینی، نظریه آنان چگونه ارزیابی می‌شود.

پیشینه تحقیق

در مورد «حدیث من مات» مقالاتی نوشته شده است که تمام آن‌ها، این حدیث را از حیث سندی و دلالی از دیدگاه امامیه و اهل سنت بررسی نموده‌اند. به عنوان نمونه، مقاله «تحلیل و بررسی مرگ جاهلی و معرفت به امام زمان» (انتظار موعود، ۱۳۹۱، شماره ۳۸، ص ۷ تا ۲۸). علی ربانی گلپایگانی در این مقاله به بررسی سندی و دلالی روایت پرداخته و معنای جاهلیت را تبیین نموده است. کتاب «بررسی حدیث معرفت امام از دیدگاه فریقین» اثر عبدالمجید زه‌دات (ناشر: حکمت اسلامی وابسته به موسسه مجمع عالی حکمت اسلامی، قم: ۱۳۹۳ ش) که در آن، نویسندگان با مراجعه به متون اهل سنت اعتبار و قابل قبول بودن



این حدیث نزد اهل سنت را به اثبات رسانده است. در مورد مسئله تأویل و مبانی و مشروعیت آن هم مقالات متعددی نگاشته شده است؛ از قبیل «تأویل در روایات اسماعیلی» نویسنده ابوالفضل فتحی و دیگران (علوم حدیث، سال ۲۴، تابستان ۱۳۹۸، شماره ۲) که در این مقاله، بعد از تبیین ماهیت تأویل، به مبانی آن نظیر نظریهٔ مَثَل و مَثُول، علم الاعداد و... پرداخته شده است. همچنین مقالهٔ «دیدگاه قاضی نعمان در تأویل آیات و احکام فقهی» (علوم قرآن و حدیث، سال ۵۲، ۱۳۹۹، شماره ۱۰۴) در این مقاله، فروغ ضیغمی نژاد و دیگران، روش و دیدگاه قاضی نعمان در تأویل احکام و آیات فقهی را بررسی کرده‌اند. باین وجود، تاکنون پژوهشی که جایگاه حدیث معرفت، اعتبار و دلالت آن را از دیدگاه اسماعیلیه بررسی نماید و تأویلات آنان را پیرامون این حدیث تحلیل نماید، به رشته تحریر درنیامده است؛ از این روی ضروری به نظر می‌رسید که دیدگاه اسماعیلیه در این باره بررسی شود تا این کاستی در پژوهش‌های موجود جبران شود.

۱. جایگاه حدیث معرفت از دیدگاه اسماعیلیه

اندیشمندان اسماعیلی به مسئلهٔ ولایت و امامت اهتمام ویژه‌ای داشتند؛ به گونه‌ای که در باب امامت، از حدیث معرفت غفلت نورزیده و متن‌های مختلف این حدیث اشاره نمودند و در شرح و تفسیر آن تأویلات گوناگونی مطرح نمودند. در این بخش به کسانی که به این حدیث پرداخته‌اند، اشاره می‌شود.

الف) جعفر بن منصور (م ۳۴۷ ق): وی در کتاب «سرائر و أسرار النطقاء» بعد از نقل قصص انبیاء، در پایان کتاب بخشی با عنوان «القول فی رد علی من انکر امام زمان» مطرح می‌نماید که در آنجا یکی از ادلهٔ اثبات وجود امام زمان را روایت نقل شده از پیامبر ﷺ برمی‌شمارد: «من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه» (جعفر بن منصور، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۴۲).

ب) قاضی نعمان (متوفی ۳۶۳ ق): ابوحنیفه نعمان بن محمد مغربی تیمی، مشهورترین فقیه اسماعیلی در این مکتب است. وی را بیشتر قاضی نعمان گفته‌اند تا با ابوحنیفه معروف سنی اشتباه نشود؛ بعضی هم او را ابوحنیفه شیعی خوانده‌اند و در نزد اسماعیلیان با لقب احترام‌آمیز «سیدنا قاضی نعمان» شهرت دارد (مصطفی غالب، ۱۹۴۶: ۵۹۸). وی همان‌طور که از مذهبش انتظار می‌رود، اهل تأویل بوده و مشخصاً دو کتاب خود را به این موضوع اختصاص داده است. یکی «تأویل الدعائم» که ادامه کتاب «دعائم الاسلام» در باب تأویل احکام فقهی است؛ یعنی در این اثر تلاش نموده است با ذکر روایاتی از پیامبر و ائمه اطهار علیهم‌السلام معانی باطنی احکام را برحسب دیدگاه فکری خود تبیین نماید.

کتاب دیگری در باب تأویل، «اساس التأویل» است که در آن به تأویل داستان پیامبران علیهم السلام و همزمان به تأویل بعضی از اصول اعتقادی نیز پرداخته است. وی در آثار گوناگون خود به شرح و تفسیر حدیث معرفت پرداخته است. به عنوان مثال کتاب «شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار» که درباره فضایل و مناقب شش امام «امام علی علیه السلام تا امام صادق علیه السلام» نوشته است. بیشترین قسمت این کتاب به زندگانی و فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام اختصاص دارد؛ به گونه ای که از ۱۶ جزء کتاب، ۱۰ جزء آن، درباره شرح حال و فضایل حضرت علی علیه السلام است. وی در این کتاب در تفسیر آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر/۳۲) بر این باور است که جمله «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» یعنی کسی که امام زمان خود را نشانسد و به مرگ جاهلیت از دنیا رود که در این صورت به خود ظلم نموده است. در شرح جمله «وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ» می نویسد: «یعنی من هو منهم فی النسب ممن عرف إمام زمانه واثم به واتبعه فاقتصد سبیل ربه بذلك والسابق بِالْخَيْرَاتِ هو الإمام منا» (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۰۵).

قاضی نعمان در کتاب دیگر خود با عنوان «الأرجوزة المختارة فی الإمامة [موقف الفرق من مسألة الإمامة و نقضه و دفاع عن حق الأئمة]» در قالب اشعاری در بحر رجز، پیرامون مسائل مربوط به امامت و بررسی و رد دیدگاه فرق مختلف پیرامون آن و بیان قول حق پرداخته است. این اثر با تحقیق اسماعیل قربان بوناوالا، چاپ و عرضه شده است. وی یک بار متن حدیث را فقط این گونه بیان نموده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «من مات و لم یعرف امام دهره مات میتة جاهلیة» (قاضی نعمان، ۲۰۰۸ م، ص ۳۱۶). وی در کتاب «تأویل الدعائم» هم چهار مرتبه به حدیث من مات استناد جسته و تأویلات خود را پیرامون این حدیث بیان نموده است (قاضی نعمان، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۷).

ج) مؤیدالدین شیرازی (م ۴۷۰ ق): وی در کتاب «المجالس المویديه» در چند موضع به این حدیث تمسک نموده است. در یک موضع معنای جاهلیت را تبیین می نماید که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «من مات و لم یعرف امام دهره مات میتة جاهلیة». سپس نویسنده جاهلیت را دو معنا نموده است؛ یکی به معنای کفر که قبل از بعثت بوده است، دیگری به معنای ضلالت و گمراهی (شیرازی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۹). بار دیگر متن را این گونه نقل می نماید: «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» (همان، ج ۱، ص ۴۵۰).

د) ناصر خسرو (م ۴۸۱ ق): وی هم در آثار خود به این حدیث تمسک نموده است. وی بر این باور

است که همیشه در همه مذاهب دانایان امام‌آند. اما ممکن است که بر سر این که کدام فرد عهده‌دار پیشوایی امت اسلام است، باهم اختلاف داشته باشند و هر گروهی ادعا نماید که امام آنان بر حق است؛ از این رو همه مردم در ضرورت وجود امام باهم متفق‌اند؛ اختلاف در تعیین امام است.

براین اساس ناصر خسرو برای شناخت امام بر حق، توصیه‌هایی می‌کند. وی در این باره چنین می‌نویسد: پس واجب است بر مؤمن به شناختن امام زمان خود تا لازم آید اطاعت داشتن مُرّ امام را. پس بنگریم تا امام مُرّ دین را باید یا مُرّ دنیا را یا مُرّ دو آن را... امام هم دین را بایستی و هم دنیا را واجب است» (ناصر خسرو، ۱۳۹۷ ش، ص ۲۴۶).

او در گفتار ۳۶ از کتاب «وجه دین» پیرامون اطاعت از امام زمان، بر این باور است که این دنیا یک پدر روحانی دارد که رسول خداوند است و یک مادر روحانی دارد که وصی رسول خدا هست؛ چرا که خود رسول فرمودند یا علی انا و انت ابو و أم المومنین. بنابراین انسان باید پدر و مادر نفسانی خود را بشناسد و نسبت به آن معرفت پیدا کند؛ چرا که رسول خدا فرمودند: «من مات و لم يعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة و الجاهل فی النار»؛ پس هر کس امام را شناخت، باید از او اطاعت کند هیچ گروهی از کیش‌ها و مذاهب وجود ندارد که منکر امام زمان باشد، مگر معطلان و دهریان که علم ندارند و عالم را منکرند؛ بنابراین همه خلق در نام امامت مختلف‌اند، اما در اصل وجود امام و معرفت به امام متفق‌اند. پس بر مومنان واجب است که امام زمان خود را بشناسند تا لازم آید اطاعت از امام (ناصر خسرو، ۱۳۹۷ ش، ص ۲۷۷). تکلیف انسان پس از مرگش هم به سبب ارتباط او با امام زمانش معین می‌گردد؛ اگر در زمان حیاتش به امام مؤمن بوده باشد و نسبت به ایشان شناخت داشته باشد، در زمره صالحان محشور می‌شود و به صورت ملک مدبر درمی‌آید و چنانچه نسبت به امام نافرمانی داشته و شناختی نداشته باشند، با شیاطین محشور می‌گردد.

ه) داعی ادریس عمادالدین بن حسن قرشی (متوفی ۸۷۲ ق): وی مهم‌ترین مورخ اسماعیلی در قرون وسطی، یک رهبر مذهبی و سیاسی مهم در یمن محسوب شده است و آثار وی ستون اصلی تاریخ خلافت اسماعیلی‌ها و تاریخ خلافت اسماعیلی‌ها را در یمن ترسیم می‌کند. وی در دوائر خود به این حدیث پرداخته است: در کتاب «عیون الأخبار و فنون الآثار» که بعد از آثار قاضی نعمان، مهم‌ترین کتاب در تاریخ‌نگاری در سنت اسماعیلیه است، به حدیث معرفت اشاره می‌نماید: «قال

رسول الله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية» (ادریس بن حسن، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۱). در کتاب دیگر خود «زهر المعانی» نیز به این حدیث اشاره می‌نماید (همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶۷).

و المستنصر بالله دوم یا ابوالقاسم احمد بن محمد الظاهر (متوفی ۸۸۵ق). کتاب «پندیات جوانمردی» کتابی به فارسی درباره تعلیمات اخلاقی اسماعیلیه تدوین شده است و در آن، خطبه‌ها و دستوره‌ای مستنصر بالله دوم گردآوری شده است. در این خطبه‌ها نصایحی که عمدتاً مربوط به شناخت امام می‌باشد، خطاب به «مؤمنان واقعی» و آنان که طالب حصول به مقام جوانمردی اند، مندرج است. درحقیقت، تأکید این کتاب بر شناختن امام حاضر است؛ به گونه‌ای که پیوسته وظیفه مؤمنان را در شناخت و اطاعت از امام حاضر، گوشزد می‌نماید. نویسنده مکرر به این «حدیث معرفت» پرداخته است. او یک بار در تعریف منافق و مؤمن می‌نویسد: «منافق کسی است که به حدیث پیامبر عمل نکند و ولی نعمت خود را که امام وقت است، نشناسد... مؤمن آن است که با معرفت باشد و مطیع امام وقت خود باشد و امام وقت خود را بشناسد و از فرمان او بیرون نرود» (مستنصر بالله، ۱۹۵۰م، ص ۲۱).

او در موضعی دیگر در سفارش به مؤمنان چنین می‌نویسد: «هرگاه کسی ولیّ وقت خود را نداند و قبول نکند او از اهل دوزخ خواهد بود؛ زیرا که معنای قرآن و حدیث نزد امام است و پیامبر فرمود هرکس بگیرد عترت من و کتاب خدا را گمراه نخواهد شد و هرکس امام زمان خود را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است» (همان، ص ۴۹).

ز) در کتاب «تاریخ اسماعیلیه» آمده است:

«در طول تاریخ، رکن الدین محمد، زمانی که به حکومت رسید جمعی از رؤسای ملت و امنای دولت را دعوت نمود و میرزا عبدالله ادنانی با شیخ اسماعیل همدانی و سعدی و عطار از خواص را دعوت کرد. زمانی که شیخ صنعان وارد بر عطار گردید، زمان نهار بود. عطار گفت اگر اذن باشد، چند مطلب عرض کنم. صنعان گفت خیر است. عطار گفت: معنای حدیث پیامبر که فرمودند: «لو خلت الارض من امام زمان ساعه لماتت باهلها» صنعان گفت: صدق رسول الله! عطار گفت: خبر داده نیز که «من مات ولم يعرف امام زمانه مات کميته المجاهلیه»، باز صنعان گفت: صدق رسول الله! عطار گفت: پس کسی که بمیرد و صاحب وقت خود را نشناسد، موت او موت زمان جاهلیت است. عطار گفت: من و تو معرفت به امام روزگار خود نداریم چه برتری بر حیوانات داریم؟ مگر در اکل و شرب فرقی است؟

ما طعام می خوریم حیوان کاه و گیاه!» (خراسانی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴).

ح) کتاب «هفت باب بابا سیدنا»، نویسنده اش فردی گمنام و اسماعیلی مذهب است. در اینجا شناخت خدا و شناخت امام یکی دانسته شده است و نویسنده، مرتبه امام را مرتبه خداوندی می داند. وی این ادعا را به صورت مراحل ذیل مطرح می کند: ابتدا ادعا می کند خدا و انسان می توانند یک صورت داشته باشند و پس از آن خداوند را «مولانا» می خواند و همین نام را نیز بر امام اطلاق می کند و می نویسد: «عزوجل را محققان مولانا می خوانند و اشارت به مردی کنند و این نام را اسم اعظم خداوند می دانند. در قرآن، آیاتی که نام مولانا در اوست، بسیار است که باز باید طلبید و هزار و یک نام خداوندی و ۹۹ نام معروف و مشهور است که نام حضرت مولانا، نام خداوند تبارک و تعالی آیت و مولانا یعنی خداوند ما» (گمنام، ۱۳۵۲، ص ۱۹). وی مولانا را امام می خواند و به دلیل این که نام امام در قرآن آمده است، نام امام را همنام خدا می داند و در این باره می نویسد: «از پیغمبر ﷺ پرسیدند که اولوالأمر تو کیست؟ اشارت به مولانا علی علیه السلام کرد و گفت: «انما ولیکم الله و رسوله». وی از پیامبر ﷺ در ذیل آیه «یوم ندعوا کل اناس بامامهم» روایت نقل می نماید که فرمودند: «لو خلت الارض من امام ساعة لمادت باهلها»؛ اگر یک ساعت زمین از امام خالی باشد، یک لحظه جهان و اهل جهان نخواهند بود و نیست و نابود می شوند» (ناصرخسرو، ۱۳۹۷، ص ۲۲). در ادامه به حدیث معرفت اشاره می نماید که پیغمبر ﷺ فرمودند: «من مات و لم يعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة و الجاهل فی النار» (ناصرخسرو، ۱۳۹۷، ص ۲۷). نویسنده پس از آوردن این حدیث معروف، این سؤال اساسی را مطرح می کند که اگر نام امام، نام خدا نباشد؛ پس چرا هرکس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، در دوزخ خواهد بود؟! وی روایت امام زین العابدین علیه السلام را نقل می نماید که فرمودند: «معرفة الله، معرفة امام زمانه» (همان، ص ۲۸). وی با آوردن چنین حدیثی، شناخت خداوند و امام را یکی دانسته است.

ناگفته نماند برخی از اندیشمندان اسماعیلیه علی رغم تدوین کتب اعتقادی و پرداختن به مسائل امامت، به «حدیث معرفت» اشاره نکرده اند و اثری از این حدیث در آثار این اندیشمندان به چشم نمی خورد. مثلاً علی بن ولید (م ۶۱۲ق)، مؤلف دو کتاب «الذخیره فی الحقیقه» و «تاج العقائد و معدن الفوائد» است. او در الذخیره بیشتر مسائل فلسفی را مطرح نموده و حتی به مناسبت، وارد مباحث عمده کلامی اسماعیلیه مانند مسئله امامت هم می شود؛ اما به حدیث معرفت نپرداخته است. وی همچنین در کتاب تاج العقائد که



در راستای تبیین ۱۰۰ عقیده از اعتقادات اسماعیلیه تنظیم شده است و به بیان مفصل مسائل خداشناسی، وحی‌شناسی، نبوت‌شناسی، امام‌شناسی و... پرداخته است، هرگز به حدیث معرفت اشاره نکرده است. همچنین «علی بن حنظله» (داعی اسماعیلی و متوفای سال ۶۲۳ هجری) که کتاب «سمط الحقائق فی عقائد الاسماعیلیه» از تألیفات اوست. در این کتاب به مهم‌ترین عقاید اسماعیلیه همچون خداشناسی، جهان‌شناسی، امام‌شناسی، معادشناسی پرداخته شده است؛ اما به حدیث معرفت اشاره نشده است و شناخت امام در این کتاب جایگاهی ندارد.

۲. جایگاه تأویل از دیدگاه اسماعیلیه

تأویل در لغت معانی مختلفی دارد که همه آن‌ها به معنای رجوع و ارجاع برمی‌گردد (أزهری، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۳؛ احمد بن فارس، ۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۰۷). اسماعیلیه هم تأویل در لغت را به بازگرداندن هر چیزی به اصل آن معنی نموده‌اند (شیرازی، ۱۹۹۶ م، ص ۹۹؛ گمنام، ۱۳۵۲ ش، ص ۹۳). تأویل در اصطلاح از دیدگاه اسماعیلیه، همان معنای الفاظ است؛ معنایی که محسوس نیست و از میان مخاطبان قرآن به «من یعلم» اختصاص دارد، نه به «من یسمع» (کرمانی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۵۳). بنیاد فکری اسماعیلیه باطن‌گرایی است؛ به این معنا که ظاهر شریعت و آیات قرآن باطنی دارند که از طریق تأویل به دست می‌آید و کسی از این تأویل آگاه نیست جز امامان یا کسانی که به دست امامان تعلیم یافته‌اند (علی بن ولید، ۱۴۰۳ ق، ص ۱۵۲). آنان بر این باورند که ظاهر هر آیه قرآن یا هر باور دینی یا هر حکم شرعی، باطنی دارد که به آن «حقیقت» گفته می‌شود. ظاهر دین با ظهور هر پیامبر ناطق دستخوش تغییر و نسخ می‌شود؛ در صورتی که باطن آن تغییرناپذیر می‌ماند. علی بن محمد ولید، در تعریف تأویل می‌نویسد: «برخی از سخنان پیامبر و آیات قرآن با براهین عقلی و حکم عقل سازگار نیست. در این گونه موارد باید آیات و روایات ناسازگار بر معانی حمل گردد که با عقل همخوان باشد، این معانی همخوان با عقل را تأویل می‌نامیم» (همان، ص ۲۰۳).

اسماعیلیان اندیشه تأویل را بر نظریه «مثل و مَثول» استوار ساختند که از فلسفه افلاطونی برآمده بود. بنابراین نظریه، برای هر پدیده این دنیایی یک صورت برتر و روحانی یا مثل اعلی در عالم بالا وجود دارد. بر همین قیاس برای هر آیه قرآنی یا هر ظاهر شرعی، یک معنا و مفهوم عالی تر و باطنی موجود است که تغییر نمی‌پذیرد (همین‌پور، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۶۶)؛ بنابراین باطن آیات، همان مَثول آیات است و تأویل آیات همان بطون آیات می‌باشد. پس آنچه به عنوان بطون آیات قرآن معرفی می‌شود

درحقیقت همان تأویل آیات می باشد (بهرامی، ۱۳۸۱ ش، ص ۹).

هرچند اسماعیلیه در عمل بیش از حد به گرایش به باطن و تأویل ظاهر کتاب و سنت تمایل نشان دادند و همین امر موجب شهرت آنان به باطنیه شده است (زرین کوب، ۱۳۹۱، ص ۲۳۶)، اما خود قائل به این معنا هستند که باید به ظاهر و باطن به یک اندازه توجه و اهتمام داشت. برهر اسماعیلی مؤمن واجب است که از هر دو پیروی نماید؛ زیرا هر دو با هم روح دین را تشکیل می دهند و بایکدیگر ارتباط کامل دارند. تأکید اسماعیلیه در این باب، تا جایی است که کسی را که فقط به باطن اعتقاد داشته باشد یا تنها به ظاهر اکتفا نماید، تکفیر می نمایند. در این باره مؤید الدین شیرازی می نویسد: «هرکس به باطن و ظاهر هر دو عمل نماید، از ماست و هر که تنها به یکی از آن دو عمل نماید، کلب از او بهتر است و او از مانیس است» (شیرازی، بی تا، ص ۳۴۹).

برخلاف بسیاری از دیگر مسلمانان که به اصطلاح تأویل، چندان خوش بین نیستند و به ارزش و اعتبار آن با تردید می نگرند، اسماعیلیان به روشنی و وضوح از تأویل دفاع می کنند، دم از باطن دین می زنند و لقب باطنیه را با کمال میل می پذیرند. اسماعیلیان برای رسیدن به این باطن، راه تأویل را در پیش گرفته اند و به این ترتیب، می توان ادعا کرد که تأویل، نقشی محوری در تشیع اسماعیلی دارد و بدون آن، مکتب ایشان شناخته شده نیست؛ بنابراین مراد از تأویل باطنی در منابع اسماعیلیه، شامل همه آیات قرآن هست و حتی فراتر از آن احادیث پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام نیز دارای تأویل است. آنان بر این باورند که امام، کسی است که تأویل باطن را می داند و علاوه بر ظاهر به باطن دین نیز، توجه دارد (ناصر خسرو، ۱۳۹۷ ش، ص ۱۲۶). شناخت امام به معنای شناخت باطن دین به شمار می رود. باطن دین دارای سه حد است که امام به عنوان اصلی مطرح است که حد را آورده است و حجت که مرتبه بعد از امام است، آن را از امام گرفته و قائم که هفتمین و آخرین امام است، آن را برپا می کند (قاضی نعمان، بی تا، ج ۱، ص ۳۷).

۳. تأویل حدیث معرفت

۳-۱. ایمان و معرفت به وحدانیت خداوند

اسماعیلیه سه شناخت را واجب می دانند. اولین معرفت، شناخت کسی است که انسان به سوی آن دعوت می شود و آن شناخت خداوند و اقرار به ربوبیت اوست. دومین معرفت، شناخت رسول خدا صلی الله علیه و آله است که آن را ابلاغ می نماید و سومین معرفت، شناخت وصی علیه السلام و شناخت ائمه بعد از رسول است که

اطاعت از آن‌ها در هر عصر و زمانی برای اهلش واجب شده است. بدون شناخت امام، شناخت نور پیغمبر ناممکن است و بدون شناخت نور پیامبر، شناخت خداوند محال است؛ چون در نبوت، امامت و در الوهیت، نبوت است (قاضی نعمان، بی تا، ج ۱، ص ۵۲). آنان تأویل ایمان و معرفت به وحدانیت خداوند متعال و رسالت پیامبر اکرم ﷺ را به معرفت امام، تفسیر نموده‌اند و بر این باورند، همان طور که گوش، چشم، زبان و دستان از اعضای جوارح اند و قلب، رئیس آنان است، امام هم رئیس مردم بوده و ایمان و معرفت به او واجب است. گویا امام قلب اعضا و جوارح بوده و مرکز فرماندهی اعضا هست؛ زیرا خداوند متعال بر هر عضوی ایمان را به حسب توانایی آن واجب نموده است. کسی که عارف نباشد، حجتی بر او نیست و هر کس که دعوت اولیای الهی را استجابت کرد و آنان را تصدیق نمود و به او امر و نواهی الهی گردن نهاد، ظاهر و باطن دین را برپا داشته است؛ گرچه بهره‌ای از علم نبرده باشد. معرفت از طرف امام افاضه می‌شود؛ زیرا علم ظاهر جز از طریق امام ثابت نمی‌گردد؛ از این رو امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند: «قیمة کل امرئ ما کان یحسنة» (همان، ج ۱، ص ۵۸). آنان کمترین حد معرفت را به این می‌دانند که انسان خدا و پیامبر و حجتش را در زمین بشناسد و به اطاعت او اقرار نماید و در این باره به حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) استناد می‌نمایند (همان، ج ۱، ص ۵۹).

۲-۳. تشبیه معرفت امام به شستن دودست در وضو

یکی از نخستین دانشمندان و متکلمان اسماعیلی «ابویعقوب سجستانی» است که در قرون سوم و چهارم می‌زیسته است و متوفای سال ۳۳۱ هجری است. وی در درباب سیزدهم از کتاب «الافتخار»، که با عنوان «فی معرفۃ الوضوء والطهارة» مطرح نموده است، راجع به وضو و اعضای متوضی، بر این باور است که دست راست مثل است به معلم صادق، دست چپ مثل است به مستجیب، آب در میان آن دو می‌چرخد و آن‌ها یکدیگر را تطهیر می‌نمایند. مضمضه مثل است به معلم هادی که علم خویش را به صاحب جزیره یعنی حجت می‌دهد؛ بدین معنا که من چیزی نیستم هرچه هست، اوست و من علم خود را از او دریافت می‌نمایم تا بندگان جهت معرفت و شناخت حجت، رغبت بیشتری پیدا نمایند (سجستانی، ۲۰۰۰م، ص ۲۳۲).

قاضی نعمان (م ۳۶۳ق)، چهار تأویل در مورد حدیث معرفت نام می‌برد، در باب وضو، امام و حجت را به شستن دودست در وضو تشبیه نموده است که باید بدان‌ها انسان اقرار نماید و از ایشان اطاعت کند.

در صورتی که امام نصب شده باشد، معرفت و علم به امام را بعد از اقرار به انبیاء و رسولان الهی قرار داده است؛ اما در صورتی که امام نصب نشده باشد، باید امامی منصوب گردد تا امر بعد از نبی به او برسد. وی همچنین پیامبر و امام را به مسح سر و مسح پا تشبیه نموده است؛ از آنجاکه پیامبر رئیس شریعت هست، مَثَل سر را دارد و امام مَثَل پاها را دارد که همان طور پا جسم را حمل نموده و از یک مکان به مکان دیگر نقل می‌دهد، امام هم حدود و مراتب دین را نقل می‌دهد (قاضی نعمان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۲). وی در ادامه دلیل این مطلب را این گونه بیان می‌نماید:

«ما به این دلیل، مسح پا را دلیل به امام و حجت دانستیم که ثقل و سنگینی دعوت به دوش آن‌هاست و آن‌ها هستند که با تحمل سختی مردم را به حدود دین آشنا می‌نمایند. این که برخی اعضای بدن شستنی است و برخی دیگر مسح کردنی، دلیل است بر طاعت و اقرار؛ یعنی هر آنچه شستنی است مَثَل است بر طاعت و هر آنچه مسح کردنی است دلیل است بر اقرار؛ بنابراین زمانی که مستجیب به امام زمان خود و حجج او ایمان آورد، لازم است که بر جمیع آنچه رسول خدا ابلاغ نموده است، اقرار نماید» (همان، ج ۱، ص ۱۰۳).

۳-۳. قبولی نماز در صورت شناخت امام

قاضی نعمان در باب صلات، تأویلی دیگری برای حدیث معرفت ارائه می‌دهد. وی در باب «فی ذکر الرغائب فی الصلاة» تأویلی برای نماز قائل است و آن این که بنابر فرمایش علی علیه السلام که فرمودند: «الصلاة عمود الدین وإن صحت نظر فی باقی عمله»، تأویلش این است که اگر کسی دعوت امام زمان خود را استجابت نکرد و از وی تبعیت نکرد به هیچ عمل وی نگاه نمی‌شود؛ چرا که عمل بعد از شناخت است و کسی که نداند طاعت خدا در طاعت امام است، اعمال او هیچ سودی ندارد. لذا رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «من مات و هو لا یعرف إمام زمانه یعنی معرفت تصدیق به و دخول فی دعوت مات میته جاهلیه، والجاهل لا ینظر له فی عمل» (قاضی نعمان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۷). ایشان تأویل نماز را اجابت دعوت امام زمان دانسته‌اند و قبولی نماز را مبتنی بر معرفت امام زمان قرار داده‌اند؛ بنابراین، عدم اجابت ولیّ زمان موجب عدم پذیرش عمل می‌شود؛ زیرا عمل بعد از معرفت حاصل می‌شود و معرفت امام نیز مقرون به معرفت رسول است که خدا اطاعت او را با اطاعت امام مقرون ساخته است. آنان بر

این باورند که مثل عدد رکعات نماز مغرب، مثل امام و حجت و داعی است؛ کسی که ظاهر نماز را اقامه نماید اما باطن نماز را که شناخت امام باشد رعایت نکند، نماز او نماز نخواهد بود؛ چراکه رسول خدا ﷺ فرمودند: «من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلی» (قاضی نعمان، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۵).

ناصرخسرو درباره رکعات نمازهای یومیه بر این باور است که ۱۷ رکعت نماز، دلیل بر ۱۷ حد است که شناخت و اطاعت آن‌ها، در واقع شناخت و اطاعت از خداوند به حساب می‌آید. آن ۱۷ حد عبارت‌اند از: ۵ حد روحانی (عقل، نفس، جد، فتح و خیال) به اضافه ۷ امام دور، ناطق، اساس قائم، حجت و داعی (ناصرخسرو، ۱۳۹۷ ش، ص ۱۵۴). در کتاب «تاریخ اسماعیلیه» چنین آمده است که آنان معتقدند بر پایه آیه اكمال خداوند نعمت خود را - که شناخت امام وقت باشد - کامل نموده است که نعمتی و عبادتی بالاتر از شناختن امام نیست و کسی که به شناخت امام وقت خود نرسد در حالی که شبانه روز در عبادت باشد و بندگی نماید مثل همان قایل است که یاغی و طاغی شد. انسان باید صاحب تأویل را که معلم صادق است، بشناسد تا به تعلیم او امام روزگار را که صاحب دین است، بشناسد. همان‌طور که نماز بدون طهارت پذیرفته نیست، عبادت هم بدون شناخت امام وقت، هم پذیرفته نیست؛ همان‌گونه که وضو از آب مطلق و پاک و مباح حاصل می‌شود، معرفت امام هم به تعلیم معلم صادق حاصل می‌گردد و همچنان که وضو از آب غصب و نجس و مضاف و مشتبّه حاصل نمی‌شود، شناخت امام هم به معلم غیر واقعی حاصل نمی‌شود. تو اگر امام وقت نشناختی به تحقیق و به یقین بدان که بر تو زن و مال و زر حرام است (خراسانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۲۵).

۳-۴. تأویل حج به وجوب شناخت امام

سجستانی (م ۳۳۱ ق) در کتاب «الافتخار» در «الباب السابع عشر فی معرفه الحج»، بر این باور است که حج در تأویل، شناخت امام زمان است؛ اما مراد از حج که روایات نقل شده است، این است که اگر مسلمانی از شناخت امام زمان خود غافل شود، روز قیامت را انکار کرده است و مثل او مثل یهودی یا نصرانی است؛ یعنی امام زمان مثل است بر قیامت و شناخت او، غفلت از شناخت او، انکار قیامت است (سجستانی، ۲۰۰۰ م، ص ۲۵۸).

وی در ذیل آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۹۷) می‌نویسد:

«حج از حجت البیضاء گرفته شده است و به معنای قصد نور است، نور خدا ایمان به اوست و بر خداست که بنده مأنوس به نور خود را شناسایی و به معرفت امام زمان نصیب کند تا به حقیقت نائل گردد که در این صورت نورعلی نور خواهد شد. این که حج قصد است و بیت مثل است به امام زمان، شرط قصد امام زمان و معرفت او استطاعت مؤمن است یعنی استطاعت در شناخت، خداوند با ذکر قید استطاعت این نکته را به مردم می فهماند که معرفت و شناخت امام زمان دشوارتر از معرفت حدود علوی و سفلی است» (همان، ص ۲۶۰). وی در ادامه، احرام را استجابت خداوند و رسول و ائمه علیهم السلام دانسته و محرم واقعی را کسی می داند که امام زمان خود را بشناسد (همان، ص ۲۶۱).

جعفر بن منصور الیمین (م ۳۴۷ ق)، در کتاب «الکشف» که در مورد تأویل برخی آیات است؛ اما محور اصلی کتاب موضوع امام و امامت و مقامات و حدود دعوت است - حج را دو قسم می داند و می نویسد:

«حج دو قسم است: حج ظاهری و آن عبارت است از خارج شدن به سوی مکه و انجام آنچه واجب است یا مستحب است. حج باطنی که خود بر دو قسم است: اول، هجرت از وطن خود به وطن پیامبر صلی الله علیه و آله در عصر او به شرط آن که امام را بشناسی و مقام فضل او را درک نمایی، و دوم معرفت به امام در عصر او، چون او ناطق به حکمت است» (جعفر بن منصور، ۱۹۸۴ م، ص ۱۱۱).

قاضی نعمان (م ۳۶۳) با توجه به آیه «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» (آل عمران/ ۹۷) بر این باور است که ظاهر حج و عمره رفتن به سوی خانه خدا برای انجام مناسک آن و احترام به آن است؛ اما تأویل و باطن آن حج، یعنی طلب معرفت امام و عمره یعنی طلب معرفت حجت می باشد؛ از این رو معرفت حجت مانند معرفت امام، واجب است و این در اصل، مفهوم حج و عمره می باشد (قاضی نعمان، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۸).

وی در باب تأویل مناسک الحج بر این باور است که معنای آیه «مَنْ يُعْطَرْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوٰی

الْقُلُوبِ لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحْلُهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (حج/۳۳-۳۴)، این است که انسان داخل در حکم و طاعت امام زمان خود شده باشد و معتقد شود که طاعت خدا و طاعت رسول و طاعت و شناخت امام زمان واجب است و در بین خانواده و قوم خود نسل به نسل، این امر را اجابت نمایند تا دین کامل گردد (قاضی نعمان، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۱).

در موضع دیگر در تأویل آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۹۷) برای باور است که ظاهر آیه، این است که احرام و تلبیه در حج واجب است، اما تأویل و بطن آیه عبارت است از: طلب امام زمان و اجابت دعوت و اعتقاد به طاعت او و وجوب شناخت او؛ چرا که رسول الله ﷺ فرمودند: «من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية». او در موضع دیگر در تأویل دوایه «وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا» (مریم/۵۵) و نیز «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه/۱۳۲) برای باور است که انسان باید خود و اهل خانواده را به ادب صالح تربیت نموده و امام زمان را طلب نماید تا که به معرفت او دست یابد؛ زیرا هر کس که این طور نباشد، تارک الشریعه محسوب می شود و یهودی و نصرانی می میرد. رسول خدا ﷺ فرمودند: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» (قاضی نعمان، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۵). در جای دیگر در تفسیر آیه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله/۱۷)، معتقد است زمانی که انسان، امام زمان خود را بشناسد و به عهد خود وفا نماید و به دنبال علم رود - مادامی که این طور است - محرم می باشد (قاضی نعمان، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۷).

ناصر خسرو (متوفی ۴۸۱ ق) نیز در کتاب «وجه دین» (گفتار ۳۴: اندر واجبی حج کردن و معنی لفظ و تأویل آن)، بعد از این که معنای حج و آداب و مناسک آن را بیان می نماید، بی تالله الحرام را به ولی زمان تأویل کرده و طواف را نیز به اتصال به امام زمان تأویل نموده است؛ از این رو وقتی محرم به دور کعبه می گردد هر ۴ رکن آن را می بیند؛ یعنی مؤمن ۴ حجت را می بیند تا به شناخت امام برسد. وی در این باره می نویسد: ۷ بار طواف به گرد خانه، دلیل بر اقرار مؤمن است به ۷ امام، و چون همی گرد خانه بگردد همه خانه را ببیند؛ ۴ رکن و آن مثل است بر دیدن مؤمن مَرَّ ۴ حجت را تا بدان شناخت امام رسد (ناصر خسرو، ۱۳۹۷ ش، ص ۲۷۷).

۴. نقد و بررسی

همان طور که در عبارات داعیان اسماعیلی در تأویل حدیث معرفت گذشت، اولاً هیچ استدلالی در پس

این تأویلات مطرح نشده است و هیچ‌یک از تأویلات مطرح شده، شاهی از نص یا ظواهر قرآن یا سنت پیامبر و ائمه اطهار علیهم‌السلام ارائه نشده است؛ از این رو چنین تأویلاتی ذوقی و آمیخته با دلایل غیرعلمی است.

ثانیاً: به رغم آن که اسماعیلیه ادعا دارند که تنها این پیامبر و وصی هستند که شایسته تأویل نمودن آیات و روایات و احکام هستند و مفسران را در تفسیر آیات قرآن به سخنان ائمه علیهم‌السلام ارجاع می‌دهند (غالب، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۳)؛ اما در تأویلات ذکرشده برای حدیث معرفت مشاهده شد که تمامی این تأویلات از سوی ناطقان و دعوات مطرح شده و در هیچ‌یک از آنان، تأویلات به پیامبر و امام مستند نشده است.

ثالثاً: با تفسیر حج به شناخت امام زمان، عوام اسماعیلیه - ولو این که مستطیع باشند - دیگر رغبتی پیدا نمی‌کنند تا این که فریضه حج را انجام دهند؛ زیرا این گونه توجیه می‌نمایند که ما اهل باطن هستیم و موظف به شناخت امام زمان هستیم و دیگر نیازی به حج ظاهری نخواهیم داشت. آشکار است که با این گونه تأویلات، احکام الهی انجام نخواهد شد و دیگر خبری از حج ابراهیمی، صوم‌گذاری، آن همه اوقات نماز و... نخواهد بود.

رابعاً: عرف از کلماتی مثل حج، صلات، وضو و... معرفت امام را برداشت نمی‌کنند و این معنا به ذهن تداعی نمی‌شود. همچنین در کتب لغت نیز هیچ‌یک از این کلمات به معنای مورد نظر به کار نرفته است

خامساً: احکام شرعی از قبیل حج، صلاه، وضو و... در مقام عمل صورت می‌گیرد که هر کدام طریق خاص و معینی دارد و این امور که مظهر اطاعت خداوند می‌باشند، بعد از اقرار به وحدانیت خداوند و معرفت او و معرفت رسول و امام حاصل می‌شود؛ از این رو نمی‌توان انجام آن‌ها را به حصول معرفت امام زمان تأویل نمود (ضغیمی نژاد، ۱۳۹۷ ش، ص ۱۱۳).

سادساً: تأویل احکام عملی به حصول معرفت امام زمان با سیره پیامبران و ائمه اطهار علیهم‌السلام معنا پیدا نخواهد کرد؛ چرا که در طول تاریخ پیامبران خصوصاً پیامبر خاتم و ائمه اطهار علیهم‌السلام این گونه احکام عملی از قبیل فریضه حج را انجام داده‌اند و خود آنان انسان‌های وارسته و کامل بوده‌اند و انجام این دستورات درباره آنان برای این که به معرفت امام خود برسند، معنا نخواهد داشت.

۵. اهمیت معرفت امام در نگاه اسماعیلیان

اسماعیلیه، معرفت و شناخت امام را مقدمه معرفت خداوند و اطاعت از امام را اطاعت از خداوند می‌دانند. به باور آنان انسان کامل نمی‌شود؛ مگر با شناخت امام زمان. عبادت همان شناخت امام زمان است و بهشت، معرفت امام وقت و دوزخ، همان عصیان و مخالفت با امام عصر است. قاضی نعمان در مورد طریق بودن شناخت امام بر این باور است که انسان باید امام خود را بشناسد و از هیچ‌گونه طاعت و پیروی دریغ نورد که طاعت در سایه معرفت قبول می‌شود و خداوند هیچ عملی را بدون معرفت امام نمی‌پذیرد. وی در این باره می‌نویسد: «اگر انسان تمام اعمال خوب را انجام دهد و روزها را روزه و شب‌ها را عبادت نماید و تمام اموالش را در راه خدا انفاق نماید، اما امام زمان خود را نشناسد اعمال او هیچ نفعی برایش نخواهد داشت» (قاضی نعمان، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴).

آنان بر این باورند که کسی که امام زمان خود را نشناسد و خود را به فیض انفاس قدسیه زکیه او نرساند، یقیناً میت است و باید بداند که مرده است. باطن شریعت، معرفت امام زمان است. کسی که با امام زمان خود بیعت نکند، اعمالش فاسد شده و از دین خارج است؛ پس لازم است انسان امام زمان خود را بشناسد تا از پستان علم او، شیر معرفت بنوشد (خراسانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۲۵)؛ همان‌طور که مقصود از شریعت پیامبر، شناختن حضرت علی علیه السلام مقصود از باطن شریعت، شناخت امام زمان است. همچنان که بعد از پیامبر هرکس با علی بیعت نکرد، اعمالش تباه شد؛ پس هرکس در هر زمان با امام زمان خود بیعت نکند، همه افعالش فاسد و از شریعت خارج است؛ گرچه در ظاهر مسلمان است، اما در باطن فاسق و ناقص است و شریعت به دست نمی‌آید مگر از شناختن امام زمان و هرکس در زمان خود امام آن زمان را نشناسد و بمیرد، اعمی حشر خواهد شد که خداوند فرموده است: «و من کان فی هذه اعمی...»؛ یعنی هرکس امام زمان خود را نشناسد و او را در این دنیا نبیند و بمیرد، در آخرت هم نخواهد دید. آنان برای اهمیت شناخت امام، روایات دیگری هم نقل می‌نمایند؛ مانند این که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «شیعتی کشف الشمس»؛ یعنی شیعه‌های من مثل شعاع آفتاب‌اند؛ همچنان که نور آفتاب از خود آفتاب است، شیعه هم بی‌مولا، شیعه نیست. همچنان که آفتاب به هرسورود نور او هم به همان طرف می‌رود، امام در هر جا باشد، شیعه باید از امام خود باخبر باشد و در شناخت او تلاش نماید.

نباشد بهره و فیضی تو را از این مسلمانی

علی را گردانی در زمان خود بدان بی‌شک

انسان باید امام خود را بشناسد؛ چون پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند: «من مات ولم يعرف امام وقته مات کمیتة الجاهلیة والجاهل فی النار». در جای دیگر پیامبر ﷺ فرموده است: «من مات ولم یکن فی عنقه بیعة امام وقته فقد مات کافرا». نیز در عبارتی دیگری از ایشان است که: «من یعرف الشریعة والحقیقة بلا امام فقد کفر و هو فی ضلالة». امام زین العابدین علیه السلام نیز فرمودند: «علیکم بمعرفة امام وقتکم ثم وعلیکم بمتابعته» یا در عبارتی دیگر فرمودند: «السعید من عرف امام وقته و بیایعه و حکمه علی نفسه و ماله و اولاده» (همان، ص ۲۰).

ناصر خسرو ثواب و عقاب خلق را از قائم می‌داند؛ به گونه‌ای که هر کس او و مقام ایشان را شناخت، به اندازه معرفتش از قائم به ثواب می‌رسد و هر کس او را نشناسد یا او را فراتر از حدود خدا ببیند و او را خدا خواند به عذاب جاوید می‌رسد؛ یعنی هم منکران او و هم غالیان مستحق عقاب‌اند (ناصر خسرو، ۱۳۷۳ ش، ص ۸۴).

۶. مصداق امام

با توضیحات پیشین آشکار شد که براساس روایت من مات، باید در هر زمانی، امام و حجت الهی بر روی زمین وجود داشته باشد. اکنون سؤال اصلی این است که امام زمان عصر ما بر پایه این حدیث چه کسی است، تا این که انسان‌ها با شناخت ایشان و پیروی از وی، از مرگ جاهلی رها یابند؟

در مذهب اسماعیلیه، نمی‌توان تصویر درستی از مصداق مهدی موعود ارائه نمود؛ چرا که این امر دستخوش تغییرات گوناگونی بوده است و چهره‌های زیادی به عنوان مهدی موعود تاکنون معرفی شده‌اند. به عقیده اسماعیلیان نخستین، اسماعیل بن جعفر همان مهدی قائم بود. از دیدگاه عده‌ای دیگر محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی موعود پذیرفته شد و آنان منتظر ظهور او بودند (نوبختی، بی تا، ص ۵۸)؛ لیکن بعد از ظهور عبیدالله المهدی و انکار مهدویت محمد بن اسماعیل، باعث دودستگی در اسماعیلیه و ظهور قرامطه گردید. قرامطه محمد بن اسماعیل را مهدی موعود و قائم القیامه نامیدند و عبیدالله لقب خود را المهدی گذاشت. زمانی نیز المعز لدین الله (خلیفه چهارم فاطمی) با ارائه تأویلات جدید، بین مهدویت محمد بن اسماعیل و امامان دیگر اسماعیلیه جمع نمود تا قرامطه ایران را جذب خود کند. از دیدگاه امامیه، مهدی از خاندان پیامبر اکرم، از فرزندان حضرت علی و فاطمه و نهمین امام از فرزندان امام حسین علیه السلام است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۲۴). او دوازدهمین حجت خدا و آخرین امام است و همنام و هم‌کنیه پیامبر و



تنها فرزند امام حسن عسکری است (صافی گلیایگانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۸۵).

با مراجعه به روایات اهل بیت، می‌توان دلیل محکمی بر بطلان دیدگاه‌های مذاهب کلامی خصوصاً اسماعیلیه نسبت به مصداق امام، در حدیث من مات ارائه نمود؛ آن امامی که عدم معرفت به او موجب مرگ جاهلی است، همان امامی است که در هر عصر، جانشین رسول خدا ﷺ است و عضوی از خلفای دوازده‌گانه آن حضرت می‌باشد. به عبارت دیگر مصادیق امامان اثنی عشر که در روایات نبوی آمده است و در کتب شیعه و سنی نقل شده است، تنها بر امامان شیعه امامیه منطبق بوده و در هیچ روایت نبوی نامی از امامان اسماعیلیه برده نشده است. بنابراین نسبت به مصداق امام در این روایات، می‌توان چنین ادعا نمود که با استدلال عقلی استفاده شده از روایات می‌توان گفت که مصداق امام در این روایات، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده‌اند و براین اساس، حقانیت امامیه ثابت می‌گردد.

یک قیاس منطقی نیز می‌توان مطرح کرد:

۱. براساس حدیث معرفت، امام و حجت الهی امروزه وجود دارد.
۲. در روایات آمده است که ائمه بعد از پیامبر دوازده نفر از قریش می‌باشند
۳. در روایات دیگر آمده است که حضرت مهدی از نسل پیامبر ص می‌باشند. پس: امام مهدی (حجت بن الحسن عسکری علیه السلام) مهدی موعود و امام زمان ما می‌باشند.

به عبارت دیگر براساس روایات «من مات» و روایات «اثنی عشر خلیفه» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۴۸) و روایات «المهدی من ولدی» (ابوداود، بی تا، ج ۴، ص ۸۸)، یا انسان معتقد به امامت، حجت بن الحسن علیه السلام می‌باشد یا نمی‌باشد. در صورت اعتقاد، باور شیعه اثبات می‌شود. اما اگر معتقد به امامت ایشان نباشد (صورت دوم)، یا اصلاً معتقد به هیچ امامی نیست، در این صورت براساس روایت من مات، به مرگ جاهلیت مرده است. یا معتقد به امامت امامی دیگر می‌باشد (غیر از وجود امام مهدی) در این صورت، آن امام براساس روایات «اثنی عشر خلیفه» یا در زمره دوازده امام مذکور در روایات می‌باشد یا نمی‌باشد؛ اگر نباشد مخالف آن روایات می‌باشد. اگر از آن امامان دوازده‌گانه باشد سؤال تکرار می‌شود که کدام یک از آن‌هاست؟ اگر مراد امام دوازدهم که الآن زنده و ناظر بر اعمال ما می‌باشند، است در این صورت مطلوب (حقانیت باور امامیه) ثابت می‌شود، و اگر غیر از امام دوازدهم باشد، به دلیل شهادت امامان قبل و اتمام امامت آنان، صحیح نخواهد بود.

❁ نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، حدیث معرفت و تأویلات آن از دیدگاه اسماعیلیه بررسی شد. از بررسی تألیفات اسماعیلیه استفاده می‌شود که آنان این حدیث را حجت دانسته و تلاش نموده‌اند با مبنای تأویل خود، تأویلاتی قابل توجهی ارائه نمایند. آنان بر این باورند که اهمیت شناخت امام زمان، در حدی است که اگر کسی امام زمان خود را شناسد، عبادات او بی اثر خواهد بود؛ چراکه روح عبادت همان شناخت امام زمان است. در ارزیابی تأویلات مطرح شده آشکار گردید که چنین تأویلاتی ذوقی است و مستند به دلایل علمی و مستند به پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام نیست. نسبت به مصداق امام در مذهب اسماعیلیه هم تبیین شد که نمی‌توان تصویر درستی از مصداق مهدی موعود در این مذهب، ارائه نمود؛ چراکه این امر دستخوش تغییرات گوناگونی بوده است و چهره‌های زیادی به عنوان مهدی موعود تاکنون معرفی شده‌اند. آنچه که به عنوان مصداق امامان اثنی عشر، در روایات نبوی آمده است، تنها بر امامان شیعه امامیه منطبق بوده و در هیچ روایت نبوی، نامی از امامان اسماعیلیه برده نشده است.

❁ پی‌نوشت

۱. حدیث «من مات» در منابع امامیه با الفاظ گوناگونی از پیامبر اکرم و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) نقل شده است که به چند نمونه اشاره می‌شود: عبارت «من مات و لیس له امام مات میتة جاهلیة» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۱۳). یا «من مات و هو لا یعرف امامه مات میتة جاهلیة» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵۴). یا «من بات لیلۃ لا یعرف فیها امامه مات میتة جاهلیة» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۷). این حدیث در منابع زیدیه هم با تعبیر مختلفی بیان شده است که به چند نمونه اشاره می‌شود: عبارت «من مات و لیس له امام مات میتة جاهلیة اذا کان عدلاً برّاً تقیاً» (زیدبن علی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۳). یا «من مات لا امام له مات میتة جاهلیة» (قاسم بن محمد، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۶۳۹). یا «من مات لا یعرف امامه مات میتة المجاهلیة» (یحیی بن قاسم، ۱۴۳۵ق، ج ۲، ص ۳۹۲).

حدیث «من مات» در منابع اهل سنت نیز با تعبیر مختلفی از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل شده است: به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می‌شود: عبارت «من مات ولا طاعة علیه مات میتة جاهلیة» (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۲۵). یا «من مات بغير امام مات میتة جاهلیة» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۹۶). یا «و من مات و لیس فی عنقه بیعة، مات میتة جاهلیة» (مسلم نیشابوری، ۱۴۸۰ق، ح ۱۸۵۱). ۲. از دیدگاه اسماعیلیه پیروان آنان مراتب دارند؛ بالاترین مرتبه «حجت» است. حجت به عنوان رئیس کل سازمان دعوت در کنار «امام» قرار دارد. در رتبه بعدی، «داعی الدعات» قرار دارد. او اولین نماینده حجت در توزیع داعیان و انتصاب آنها می‌باشد. «داعی بلاغ» به عنوان منشی داعی الدعات به امر نگارش اوامر، فرامین و ابلاغ‌های داعی الدعات مشغول بوده و در مرتبه چهارم دعوت قرار می‌گیرد. مبلغان مهم اسماعیلیه در یک شهر یا روستا که نشر دعوت در طول تاریخ اسماعیلیه به دوش آنان بوده است، با نام «داعی محصور» معرفی می‌شدند. «مکاسب» عنوان کسی است که تازه به تحصیل در علوم اسماعیلیه مشغول شده بود و آخرین مرتبه، اسماعیلی مذهبانی بودند که در سلک روحانیت در نیامده بودند و نام آنان «مستجیب» هست، یعنی امر دعوت اسماعیلیه را اجابت کرده و پیرو اسماعیلیه شده‌اند (برای مطالعه بیشتر؛ رک. فرمانیان، مهدی، درسنامه تاریخ و عقائد اسماعیلیه، ص ۲۱۰).

۳. «و قد ذکرنا أن مثل الیدین فی الباطن مثل الإمام والحجة و غسل الیدین إلى المرفقین مثل الإقرار بالإمام والحجة و طاعتهما و لا بد للمستجیب بعد الإقرار بأنبیاء الله و رسله من معرفة إمام زمانه و حجته إن کان نصبه أو العلم إن لم ینصبه بأنه لا بد من نصبه إیاه لیکون الأمر له من بعده و التوقیف علی ذلك إلى منتهی حده و ذلك مثله مثل غسل الیدین إلى المرفقین. ثم یتلو ذلك المسح علی الرأس ثم علی الرجلین و قد تقدم القول بأن مثل الرأس مثل رئیس الشریعة و هو محمد صلی الله علیه وسلم و مثل الرجلین مثل الإمام والحجة اللذین یحملان عالم زمانهما و ینقلان فی حدود الدین و مراتبه کما تحمل الرجلان الجسد و

تنقلانه من مكان إلى مكان».

۴. «تأويله أن من لم يستجب لدعوة إمام زمانه و يتوله و يطعه و ذلك هو باطن الصلاة و ظاهرها في جملته لأن المستجب إلى الدعوة يؤخذ عليه في العهد أن يقيم الصلاة ظاهرا و باطنا فمن لم يستجب لدعوة ولى زمانه لم ينظر له في عمله لأن العمل إنما يكون بعد المعرفة كما أنه إذا لم يعرف الرسول الذي قرن الله طاعة الإمام و طاعته بطاعته و يدخل في دعوته لم ينفعه عمله و لذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات و هو لا يعرف إمام زمانه يعنى معرفة تصديق به و دخول في دعوته مات ميتة جاهلية و الجاهل لا ينظر له في عمل و قد يستجب لدعوة ولى الزمان للمستجب و يدخل في دعوته و يبعثه الموت قبل أن يدخل عليه وقت صلاة فيكون من أهل الجنة إذا أخلص الولاية و إن لم يصل إذا لم تجب عليه صلاة بعده ولكنه قد أقربها و أخذ عليه في أن يقيمها و هو لو صلى طول عمره الصلاة الظاهرة و لم يوال ولى زمانه لم تنفعه صلاته لأنه لا ينظر له في عمل».

۵. آنان بر این باورند که تاریخ بشر در ۷ دوره با پیامبران شروع می شود و در هر دوره با آمدن ناطق یا پیامبری که برای ابلاغ پیام الهی می آید، شروع می شود، و این پیام در بردارنده یک قانون دینی، یعنی شریعت است. در این دوره برای هر پیامبر، یک مربی وجود دارد که جناب ابوطالب پرورش دهنده حضرت رسول ﷺ بوده است. بعد از هر پیامبر نیز یک امام وجود دارد که وصی است. او «اساس» یا «صامت» نامیده می شود. وصی نطقاً شش گانه عبارت بودند از: شیت برای آدم، سام برای نوح، اسماعیل برای ابراهیم، هارون برای موسی، شمعون برای عیسی، و علی برای پیامبر ﷺ که به عنوان «اساس» عمل می کردند. در پی هر وصی، هفت امام می آیند که تکمیل کننده کار اساس هستند. در هر دوره ای، امام هفتم به مرتبه ناطقی دوره بعد رسیده و ناطق بعدی می شود. ناطق بعدی، شریعت دوره قبل را نسخ نموده و خود شریعت جدید می آورد. بنابراین در دوره ششم، حضرت امیر، اساس دوره پیامبر است و هفت امام بعدی عبارت اند از: امام حسن، امام حسین، امام علی بن الحسین، امام محمد بن علی، امام جعفر بن محمد، اسماعیل بن جعفر، و محمد بن اسماعیل. محمد بن اسماعیل که امام هفتم است، ناطق دوره هفتم است که دوره قیامت نام دارد. وی شریعت جدید نمی آورد و فقط مفاهیم باطنی تمام اشیا را ظاهر می سازد. با ظهور وی دوره پایانی جهان آغاز گشته و دیگر «اساس» و امامی نخواهد آمد. (برای مطالعه بیشتر؛ ر.ک. دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۶۳).

۶. براساس گزارش کتاب «تاریخ الدعوة الاسماعیلیه» (اثر مصطفی غالب) او در بخش «اخبار الائمة الاسماعیلیین الاطهار من عهد الامام علی بن ابی طالب حتی عصرنا الحاضر» می گوید: امام کریم بن علی بن محمد حسینی معروف به آقاخان چهارم در سال ۱۹۵۷ پس از وفات جد خود، آقاخان سوم، به امامت رسید. او امام فعلی (دی ماه ۱۴۰۳) اسماعیلیان آقاخانی است.

٧. قاضی نعمان در کتاب «شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار» ج ٣، ص ٣٨٤، بعد از نقل صفات مهدی موعود، این چنین می نویسد: «فهذا مما قدمنا ذكره، مما تواترت الأخبار به من أن المهدي من ذرية محمد النبي ﷺ ومن ولد علي بن أبي طالب عليه السلام».

❁ فهرست منابع

۱. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: انتشارات اسلامی.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد، (۱۴۰۹ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، تحقیق: سید محمد حسینی جلالی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد، (۲۰۰۸م)، الأرجوزة المختارة فی الإمامة [موقف الفرق من مسألة الإمامة و نقضه و دفاع عن حق الأئمة]، تحقیق: اسماعیل قربان بوناوالا، پاریس: دار بیبلیون.
۵. ابن حیون، نعمان بن محمد، بی تا، تأویل الدعائم، قاهره: دار المعارف.
۶. أبوبکر بن أبی شیبہ، (۱۴۰۹ق)، المصنف فی الأحادیث والآثار، ریاض: مكتبة الرشد.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاری، دمشق: دار طوق النجاة.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱)، المحاسن، تصحیح: جلال الدین محدث، قم: درالکتب الاسلامی.
۹. بهمن پور، محمد سعید، (۱۳۸۶)، اسماعیلیه از گذشته تا حال، تهران: انتشارات فرهنگ مکتوب.
۱۰. بهرامی، محمد، (۱۳۸۱)، «تفسیر و تأویل و مثل و ماثول»، پژوهش های قرآنی، شماره ۳۲، ویژه نامه قرآن و ادیان و فرهنگ ها.
۱۱. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: نشر الشریف الرضی.
۱۲. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۳. خراسانی فدائی، محمد بن زین العابدین، (۱۳۶۲)، تاریخ اسماعیلیه، یا هدیة الطالبین، چاپ اول، تصحیح: سیمینوف الکساندر، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۴. دفتری، فرهاد، (۱۳۸۶)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
۱۵. رسی، قاسم بن محمد، (۱۴۲۴ق)، مجموع کتب و رسائل، تحقیق: محمد قاسم محمد المتوکل، صنعاء: موسسه الامام زید بن علی الثقافیه.
۱۶. زرین کوب، عبد الحسین، (۱۳۹۱)، در قلمروی وجدان، تهران: انتشارات سروش.
۱۷. زید بن علی، (۱۴۲۲ق)، المجموع الحديث والفقهی، صنعاء: مكتبة الامام زید بن علی علیہ السلام.
۱۸. سجستانی، ابویعقوب، (۲۰۰۰م)، الافتخار، تحقیق: اسماعیل قربان، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۱۹. سلومی، سلیمان عبد الله، (۱۴۲۲ق)، اصول الاسماعیلیه: دراسة - تحلیل - نقد، ریاض: دار الفضیله.
۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: انتشارات اسلامی.

۲۱. شیرازی، مویدالدین، (۱۹۹۷م)، دیوان المویده فی الدین داعی الدعاه، تحقیق: محمدکامل حسین، قاهره: دارالکتب المصری.
۲۲. شیرازی، مویدالدین، (۱۹۹۷م)، بی تا، المجالس المویده، بیروت: دارالاندلس.
۲۳. صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۴۱۹ق)، منتخب الأثر فی الإمام الثاني عشر علیه السلام، قم: موسسه السیده المعصومه علیها السلام.
۲۴. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۱۶ق)، قواعد العقائد، تحقیق: علی ربانی گلپایگانی، قم: انتشارات موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۵. علی بن ولید، (۱۴۰۳ق)، تاج العقائد و معدن الفوائد، تحقیق: دکتر عارف تامر، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه عزالدین.
۲۶. غالب، مصطفی، (۱۹۴۶م)، اعلام الاسماعیلیه، بیروت: دار الیقظه العربیة للتألیف والترجمة والنشر.
۲۷. غالب، مصطفی، (۱۹۸۱م)، الإمامة وقائم القيامة، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۸. فرمانیان، مهدی، (۱۳۹۵)، درسمانه تاریخ و عقائد اسماعیلیه، چاپ سوم، قم: نشر ادیان.
۲۹. قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۳۸)، خوان الاخوان، تهران: انتشارات کتابخانه بارانی.
۳۰. قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۷۳)، روشنایی نامه، تصحیح: حسین یازجی، تهران: انتشارات توس.
۳۱. قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۸۰)، گشایش و رهایش، تصحیح و مقدمه: سعید نفیسی، تهران: انتشارات اساطیر.
۳۲. قرشی، ادريس بن حسن، (۱۴۲۰ق)، عیون الأخبار و فنون الآثار فی فضائل الأئمة الأطهار، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
۳۳. قرشی، ادريس عمادالدین، (۱۴۱۱ق)، زهر المعانی، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: الموسسه الجامعه للدراسات والنشر والتوزيع.
۳۴. قزوینی، احمد بن فارس، (۱۴۰۶ق)، مجمل اللغة، چاپ دوم، تحقیق: زهیر عبد المحسن سلطان، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۵. ضیغمی نژاد، فروغ، (۱۳۹۷)، «مبانی تأویلات قاضی نعمان از آیات فقهی در بونه نقد»، فصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامی، سال چهارم، شماره هشت، بهار و تابستان.
۳۶. کرمانی، حمیدالدین، (۱۴۰۷ق)، مجموعه رسائل الکرمانی، چاپ دوم، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: الموسسه الجامعه للدراسات والنشر والتوزيع.
۳۷. کرمانی، حمیدالدین، (۱۹۶۷م)، راحة العقل، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
۳۸. کیخسرو اسفندیار، موید، (۱۳۶۲)، دبستان مذاهب، تهران: انتشارات چاپ گلشن.

۳۹. گمنام، (۱۳۵۲)، کلام پیر؛ هفت باب، بسعی اقل العباد ایوانف، بمبئی: مطبع مظفری.
۴۰. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، رسائل فی الغیبه، قم: ناشر: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۱. ناصر خسرو، وجه دین، (۱۳۹۷)، تصحیح غلامرضا اعوانی، مقدمه انگلیسی سید حسین نصر، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۴۲. نعمانی، ابن ابی زینب، (۱۳۹۷ق)، الغیبه، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۴۳. نوبختی، حسن بن موسی، (بی تا)، فرق الشیع، بیروت: دارالأضواء.
۴۴. نیشابوری، مسلم، (۱۴۸۰ق)، صحیح مسلم، بیروت: دارالنشر.
۴۵. ولید، علی بن محمد، (۱۴۰۳ق)، دماغ الباطل و حتف المناضل، تحقیق: غالب مصطفی، بیروت: مؤسسه عزالدین.
۴۶. یحیی بن حسین، الامام الهادی الی الحق، (۱۴۳۵ق)، الأحکام فی الحلال والحرام، تحقیق: مرتضی بن زید المَحَطُورِی الحسنی، صنعاء: مکتبهُ بدر، الطبعة الثانية.
۴۷. یمنی، جعفر بن منصور، (۱۴۰۴ق)، سرائر و أسرار النطقاء، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.
۴۸. یمنی، جعفر بن منصور، (۱۹۸۴م)، الكشف، بیروت: دار الاندلس.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال چهارم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بازخوانی انتقادی دلایل عقلی «حُسن و قبح عقلی»

رضا محمد علیزاده^۱



چکیده

موضوع اصلی این نوشتار بررسی دلایل حُسن و قبح عقلی به عنوان یکی از اصول پذیرفته شده از سوی پیروان امامیه است. بخش اصلی نوشتار، دلایلی را بررسی می‌کند که تاکنون بر اثبات حُسن و قبح عقلی از مسیر عقلانی اقامه شده است. در این راستا ابتدا دلایل عقلانی حُسن و قبح عقلی آن گونه که در کتب کلامی آمده است، ذکر می‌شود و سپس برای بررسی بیشتر به صورتی منطقی بازنویسی و بازبینی می‌شود. نتیجه بررسی دلایل عقلی، نام‌بودن آن‌ها در اثبات حُسن و قبح عقلی است. البته باید توجه داشت که ناکفایتی این دلایل در اثبات حُسن و قبح عقلی دلیل بر رد حُسن و قبح عقلی نیست؛ بلکه فرصتی است تا به بررسی دقیق‌تر این مسئله و استدلال‌های آن پرداخته شود. نویسنده به سبب اهمیت موضوع می‌کوشد نقاط ضعف استدلال‌ها را برای کمک به پژوهشگرانی که در تقویت این استدلال‌ها سعی دارند، روشن سازد.

واژگان کلیدی: حسن و قبح، کلام امامیه، افعال انسان، حسن و قبح عقلی و شرعی.

یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی پذیرفته شده در میان مذهب امامیه، مسئله حُسن و قبح عقلی است که بر مبنای آن بسیاری از دیدگاه‌های فقهی توجیه می‌شود. در این نوشتار سعی شده است فارغ از وجوه دیگر این مسئله، دلایل و شواهد اثبات حُسن و قبح عقلی بررسی شود؛ چراکه بررسی تفصیلی و بدون ابهام هر کدام از وجوه حُسن و قبح نیازمند نوشتاری مستقل است و در عین حال به برخی از این وجوه در مقالات دیگری پرداخته شده است. با این حال سعی شده است خواننده‌ای که فهم روشنی از وجوه دیگر این مسئله ندارد، در فهم این نوشتار با ابهام روبرو نشود.

هدف از این نوشتار، توضیح تمامی مبادی تصویری موضوع نیست؛ چراکه بررسی هر کدام از این مبادی تصویری نیازمند نوشتاری مستقل است و علاوه بر این برخی از مبادی به تفصیل در نوشته‌های دیگر شرح داده شده‌اند. تنها نکته اساسی که به نظر می‌رسد پرداختن به آن در بخش کلیات ضرورت داشته باشد، تعیین محدوده حُسن و قبح شرعی و عقلی است؛ چراکه استدلال‌های پیش‌رو بر مبنای تصور خاصی از رابطه «حُسن و قبح شرعی» و «حُسن و قبح عقلی» اقامه شده‌اند که بدون پرداختن به این مقدمات، بررسی این استدلال‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود. در این تحقیق سعی شد پس از تعریف، تمامی احتمالات ممکن برای حُسن و قبح در نموداری به تصویر کشیده شود، تا تصویری کلی از رابطه میان حُسن و قبح شرعی و عقلی ایجاد شود. همچنین به دلیل این که سعی شده تمامی احتمالات ذکر شود ممکن است برای برخی از این احتمالات قائل وجود نداشته باشد.

از سه منظر هستی‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی می‌توان به مسئله حُسن و قبح افعال پرداخت (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، ص ۲۲؛ فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۲۶). در تاریخ فلسفه اسلامی تنها محقق لاهیجی این تمایزات را به تا حدی توضیح داده است (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۵۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۴۵)، به تبع ایشان حکیم سبزواری نیز تا حدی این تمایزات را بیان کرده است (سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۱۹). تحلیل معناشناختی از حُسن و قبح عقلی مانع بروز این مغالطات و خلط معانی می‌شود؛ از جمله این که حُسن و قبح ذاتی غیر از حُسن و قبح عقلی است و حُسن و قبح عقلی، متفرع بر حُسن و قبح ذاتی است.

به عبارت دیگر حُسن و قبح، یا در ذات همه افعال نهفته است - خواه خداوند به آن امر کرده باشد یا از آن نهی کرده باشد - یا این که در ذات هیچ‌یک از افعال حُسن و قبحی وجود ندارد. در صورت

نخست، حُسن و قبح ذاتی است، و در صورت دوم، یا تنها به امر و نهی الهی، حُسن و قبح تحقق می‌یابد که این به معنای حُسن و قبح شرعی است یا این که امر و نهی الهی نیز در تعیین حُسن و قبح نقشی ندارد و حُسن و قبح افعال مربوط به قراردادهای اجتماعی به هدف نفع عمومی یا دوری از ضرر عمومی است که در این صورت نسبت به زمان‌ها و مکان‌های و افراد مختلف می‌تواند متفاوت باشد که به نوعی مبنای نسبیّت اخلاقی است. در فرض این که حُسن و قبح افعال ذاتی باشد دو احتمال امکان تحقق دارد یا این حُسن و قبح ذاتی افعال را انسان می‌تواند با عقل خویش ادراک کند یا این که چنین امکانی برای انسان وجود ندارد. در صورت نخست حُسن و قبح عقلی خواهد بود. در صورت دوم حُسن و قبح ذاتی است و نه عقلی (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۹؛ چگینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۱۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۳؛ محقق اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴؛ مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷۱).

بررسی معرفت‌شناختی حُسن و قبح عقلی در واقع به بررسی امکان شناخت انسان از حُسن و قبح و نیز اعتبار شناخت انسان درباره حُسن و قبح افعال می‌پردازد. موضوع دیگر این که در صورت امکان شناخت، آیا شناخت حاصل جزو اولیات است یا جزو یقینیات غیر اولی. نکته‌ای دیگر که در بررسی معرفت‌شناختی حُسن و قبح مغفول می‌ماند این است که آیا امکان شناخت حُسن یا قبح یک فعل به تنهایی دلالت بر حُسن و قبح عقلانی دارد یا این که انسان باید قادر بر شناخت حُسن و قبح تمامی افعال باشد تا حُسن و قبح عقلانی پذیرفته شود.

بررسی هستی‌شناختی حُسن و قبح در واقع به این موضوع می‌پردازد که حُسن و قبح آیا در خارج منشأ انتزاعی دارد یا این که از مفاهیم اعتباری است. اگر حُسن و قبح منشأ انتزاعی در خارج دارد، این منشأ انتزاع به کمال و نقص وجودی حاصل از فعل یا به لذت و درد حاصل از فعل بازمی‌گردد. اگر منشأ انتزاعی در خارج ندارد آیا اعتباری محض است یا بازگشت به مفاهیم حقیقی دارد.

براین اساس احتمالات مطرح در موضوع حُسن و قبح افعال به صورت نمودار زیر خواهد بود:



در این نوشتار به تناسب موضوع به بررسی معرفت شناختی حُسن و قبح عقلی خواهیم پرداخت.

۱. دلایل امکان شناخت عقلی حُسن و قبح

حُسن و قبح عقلی از زمان شیخ مفید در میان مشهور علمای شیعه به عنوان امری پذیرفته شده قلمداد شده (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۹۵) و برای اثبات امکان شناخت حُسن و قبح در کتب شیعه استدلال‌هایی ذکر شده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۱؛ استرآبادی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۳۷۹). در بررسی دلایل حُسن و قبح عقلی باید به این نکته توجه داشت که از نظر عقلی اگر عقل توانایی درک حُسن و قبح یک مورد از افعال انسانی را نیز داشته باشد، این به منزله قبول حُسن و قبح عقلانی حداقل در مورد همان فعل است. عیبی که وجود دارد، این است که این استدلال‌ها به بررسی فعل خاصی نمی‌پردازند و توفیق یا عدم توفیق این استدلال‌ها دلیل بر قبول یا رد کلی حُسن و قبح عقلی نیست.

۱-۱. بررسی دلیل نخست

انکار حُسن و قبح عقلی، مستلزم انکار حُسن و قبح شرعی خواهد بود، در نتیجه حُسن و قبح افعال به طور مطلق انکار خواهد شد؛ زیرا حُسن و قبح شرعی مبتنی بر این است که نسبت به آنچه پیامبر ﷺ از جانب خداوند می گوید، یقین داشته باشیم و احتمال کذب در آن راه نداشته باشد؛ در حالی که احتمال کذب داده می شود. برای ابطال این احتمال نمی توان به گفتار پیامبر ﷺ استناد کرد؛ زیرا مستلزم دور خواهد بود. در نتیجه حُسن و قبح هیچ فعلی ثابت نخواهد شد؛ با این که وجود حُسن و قبح را همگان قبول دارند. بنابراین، از آنجاکه انکار حُسن و قبح عقلی مستلزم خُلْف (انکار مطلق حُسن و قبح) است، باطل است؛ پس حُسن و قبح عقلی ثابت است (علامه حلی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۱۸؛ علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۳؛ محقق طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۷). البته این استدلال به این صورت نیز بیان شده است که اگر کسی حُسن و قبح عقلی را نپذیرد، حُسن و قبح شرعی را نیز نخواهد پذیرفت؛ چرا که چنین کسی گوش کردن به پیامبر یا نگاه به معجزه پیامبر را نیز کار درستی نخواهد دانست؛ بنابراین هیچگاه از حُسن و قبح شرعی آگاه نخواهد شد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ص ۳۲۳) یا این که با فرض حُسن و قبح شرعی خداوند می تواند معجزه خویش را به یک فرد دروغگو بسپارد و در این صورت نیز حُسن و قبح شرعی به همان ملازمه اثبات نخواهد شد (علامه حلی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۱۹).

فاضل قوشچی در این استدلال تردید کرده است. فاضل قوشچی امر و نهی شارع را دلیل حُسن و قبح نمی داند؛ بلکه متعلق امر و نهی قرار گرفتن افعال توسط خداوند را دلیل حُسن و قبح شرعی می داند و به همین دلیل حُسن و قبح را شرعی می داند (قوشچی، بی تا، ص ۳۳۹).

فاضل قوشچی در واقع الفاظ را تغییر داده است و تنها سعی کرده است تعریف حُسن و قبح شرعی را تغییر دهد تا دچار اشکال نشود. با این حال، این تغییر تعریف مشکل را حل نمی کند. مسئله حُسن و قبح شرعی، آن است که شارع بر چه معیاری حُسن و قبح افعال را تعیین کرده است؟ اگر حُسن و قبح افعال از ناحیه شارع باشد، باز هم اشکال دور مطرح در این استدلال به قوت خود باقی است. در واقع متعلق امر و نهی شارع بودن برای توجیه حُسن و قبح افعال، ذات افعال را از داشتن حُسن و قبح خالی می کند و در این صورت، امکان صدور قبیح از خود شارع باز هم ممکن خواهد بود (حائری، ۱۳۸۴، ص ۲۴۸؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۹۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶).



برخی از اشاعره البته در پاسخ به این اشکال برای افعال منشأی از حُسن و قبح از جمله کمال و نقص یا ملائم بودن و منافرت آن با نفس را لحاظ کرده‌اند (قوشچی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۳؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴: ۲۸۲؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰۳). این سخن در واقع، پذیرش حُسن و قبح ذاتی است؛ چراکه این تفسیر در واقع برای افعال منشأی از حُسن و قبح را لحاظ می‌کند که مدعیان حُسن و قبح عقلی به دنبال آن هستند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۱؛ سند، ۱۳۸۰، ص ۱۹؛ وحیدیه‌بانی، بی‌تا، ص ۳۶۳)؛ چراکه کمال و نقص یا مدح و ذم در ذات افعال می‌توانند در طول یکدیگر و توجیه‌کننده حُسن و قبح افعال باشند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۵؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰؛ حکیم سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱).

ساختار صوری استدلال

این استدلال به صورت استدلال استثنایی مطرح شده است:

مقدمه ۱) اگر حُسن و قبح افعال شرعی باشد، حُسن و قبح نه از طریق عقل ثابت می‌شود و نه از طریق شرع.
مقدمه ۲) لیکن حُسن و قبح بر مبنای اجماع یا از طریق عقل یا شرع اثبات می‌شود.
نتیجه: حُسن و قبح افعال شرعی نیست.

مقدمه نخست، خود بر مبنای یک قیاس اقترازی شرطی دیگر حاصل شده است که برای رفع ابهام این مقدمه، این قیاس زیر طرح می‌شود:

مقدمه ۱: اگر شارع حُسن و قبح افعال را تعیین کند، پس خودش می‌تواند مرتکب دروغ شود.
مقدمه ۲: اگر شارع بتواند مرتکب دروغ شود، حُسن و قبح تعیین شده از سوی شارع نیز می‌تواند دروغ باشد.

نتیجه: اگر شارع حُسن و قبح افعال را تعیین کند، حُسن و قبح تعیین شده از سوی شارع، می‌تواند دروغ باشد.

بررسی استدلال

در گام نخست باید مقدمه نخستین قیاس شرطی (اگر شارع حُسن و قبح افعال را تعیین کند پس

خودش می تواند مرتکب دروغ شود) را بررسی شود.

مقصود از شارع در مقدمه نخست اعم از خداوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ درعین حال که به دقت عقلی ایشان ابلاغ کننده شریعت است ولی چون این استدلال هم در مورد خداوند و هم پیامبر صلی الله علیه و آله به کار رفته است مانیز در بررسی خود به هر دو مورد می پردازیم. حال بر این مبنا توضیح مقدمه نخست چنین خواهد بود که اگر خداوند یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خود تعیین کننده حُسن و قبیح افعال باشند، ارتکاب دروغ از سوی آن ها ممکن خواهد بود. چرا که دروغ گفتن به خودی خود تا زمانی که شارع درباره آن حکمی نداده است، نه حُسن است و نه قبیح و اگر قبیح نباشد، پس شارع می تواند مرتکب آن شود.

این مقدمه از دو جهت ابهام دارد:

جهت نخست: حُسن و قبیح فعل به عنوان علت انجام فعل یا عدم انجام آن از سوی خداوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله لحاظ شده است؛ درحالی که هیچ استدلالی برای این نکته اقامه نشده است؛ یعنی این که اولاً ضرورت ندارد کسی که به حُسن و قبیح عقلی قائل نیست در تبیین این که خداوند چرا دروغ نمی گوید، به مسئله حُسن و قبیح ذاتی یا عقلی افعال تکیه کند. ثانیاً احتمالات بسیار دیگری وجود دارد که بدون تکیه بر حُسن و قبیح عقلی افعال، می تواند در تبیین دروغ نگفتن خداوند بکار رود. ثالثاً این موضوع که خداوند چرا فعل قبیح انجام نمی دهد، محل سؤال است و کسانی نیز که به حُسن و قبیح عقلی قائل بوده اند به این سوال پرداخته اند. در نتیجه، قبیح بودن فعل برای انجام ندادن آن کافی نیست؛ بلکه خود انجام ندادن فعل قبیح نیازمند برهان دیگری است. حدّ اوسط استدلالی که متکلمان امامیه برای چرایی عدم انجام فعل قبیح ارائه کرده اند، بی نیازی و علم کامل خداوند است (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۲۰). همین پاسخ را می توان برای چرایی عدم ارتکاب دروغ نیز ذکر کرد چرا که تحقق دروغ همچون همه افعال قبیح از کسی که نیازمند نیست و علم کامل دارد و قادر مطلق است بی معناست. باید توجه داشت که تحقق این اوصاف در خداوند ذاتی است و معلّل به دلیلی غیر از ذات خداوند نیست.

جهت دوم: ملازمه میان مقدم و تالی درباره پیامبر روشن نیست؛ یعنی اگر حُسن و قبیح شرعی باشد، شاید بتوان گفت خداوند ممکن است دروغ بگوید؛ ولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان یک متشرع به صرف شرعی بودن حُسن و قبیح، هیچ جوازی در دروغ گفتن نخواهد داشت.

بررسی مقدمه دوم قیاس

«اگر شارع بتواند مرتکب دروغ شود، حُسن و قبح تعیین شده از سوی شارع نیز می تواند دروغ باشد».

بادقت در مقدمه دوم به عنوان قضیه ای شرطیه، ابهامی اساسی در قسمت تالی این قضیه خود را نشان می دهد که نیازمند بررسی است. توضیح مطلب این است که نتیجه پذیرش حُسن و قبح شرعی، نقض حُسن و قبح ذاتی و عقلی است و با نقض حُسن و قبح ذاتی، چیزی به نام حُسن و قبح فراتر از آنچه خداوند به عنوان حُسن و قبیح اعلام می دارد وجود نخواهد داشت. حال اگر چنین باشد، چون حُسن و قبح ذات ندارد، مورد تعقل و فهم واقع نمی شوند؛ در نتیجه، فهم و تعقل حُسن و قبح قبل از بیان آن ها توسط خداوند نیز محل تردید خواهد بود؛ چراکه بر مبنای پیش فرضمان (حُسن و قبح شرعی) حُسن و قبح هیچ حقیقی فراتر از بیان خداوند ندارد. پس اگر حُسن و قبح هیچ حقیقی فراتر از بیان خداوند نداشته باشند، دروغ گفتن خداوند درباره حُسن و قبح افعال چگونه ممکن خواهد بود؟! چراکه دروغ زمانی تحقق می یابد که حقیقت به صورت متفاوت از آنچه هست، بیان شود؛ ولی چیزی که غیر از همین بیان حقیقی ندارد چگونه می تواند دروغ باشد، یعنی بر اساس حُسن و قبح شرعی حتی نمی توان چنین تصور کرد که حُسن و قبح را خداوند غیر از آنچه تصور کرده است بیان کند؛ زیرا حُسن و قبح به دلیل فقدان ذات، قابل تصور نیستند.

ابهامات موجود در مقدمات به نتیجه نیز منتقل می شوند و نتیجه قیاس «اگر شارع حُسن و قبح افعال را تعیین کند، حُسن و قبح تعیین شده از سوی شارع، می تواند دروغ باشد» نیز بر همین اساس یقینی نخواهد بود.

این بررسی ها نشان می دهد مقدمه نخست استدلال دوم یعنی: «اگر حُسن و قبح افعال شرعی باشد، حُسن و قبح نه از طریق عقل ثابت می شود و نه از طریق شرع» که از طریق این قیاس شرطی اثبات شده است، یقینی نیست.

مقدمه دوم استدلال «لیکن حُسن و قبح بر مبنای اجماع یا از طریق عقل یا شرع اثبات می شود» نیز که رفع تالی است محل تردید است؛ چراکه اولاً بر اساس نمودار مطرح شده در مورد احتمالات مربوط به حُسن و قبح ابتدای نوشتار، رابطه میان حُسن و قبح عقلی و شرعی، منفصله مانعه الرفع نیست؛ بلکه به غیر از حُسن و قبح عقلی احتمالات دیگری نیز از نظر عقل امکان تحقق دارند. به عبارت دیگر میان حُسن و قبح شرعی و حُسن و قبح عقلی عناد حقیقی وجود ندارد که با رفع یکی دیگری ثابت شود (حائری یزدی، ۱۳۸۴،

ص ۲۴۴؛ شریفی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵). البته در این باره می‌توان به این مطلب اشاره کرد که در صورت شرعی و عقلی نبودن حُسن و قبح، احتمالات باقی مانده حُسن و قبح افعال را از حالت واقع‌گرایانه خارج می‌سازد؛ چراکه مسیر کلی و یقینی برای شناخت حُسن و قبح باقی نخواهد ماند. از این رو، این دو به عنوان منفصله‌ی مانعهُ الرفع لحاظ شده‌اند (ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۷، ص ۱۷). گرچه این سخن برای توجیه مانعهُ الرفع بودن آن‌ها و صحت استدلال در اثبات یک طرف بارد طرف دیگر کافی نیست؛ چراکه بسیاری از افراد ارزش‌هایی اخلاقی را نه شرعی می‌دانند و نه عقلی.

نتیجه بررسی استدلال نشان می‌دهد، این استدلال در اثبات حُسن و قبح عقلی یقین‌آور نیست و نیازمند مقدماتی دیگر برای تکمیل خویش است. به عبارت دیگر، این استدلال نه در رفع حُسن و قبح شرعی و نه در اثبات حُسن و قبح عقلی، تام نیست.

توضیح لازم، این‌که شریعت در این استدلال منحصر به شریعت خاصی نیست و می‌تواند هر شریعتی باشد؛ چراکه صرفاً هدف، بیان شرعی بودن وجوب و حرمت است. بر این اساس باید بیان دیگر این استدلال را نیز که مربوط به حسن گوش کردن به پیامبر ﷺ یا حسن دیدن معجزه ایشان است بررسی شود. در واقع در این استدلال فرض بر این است که وجوب نگاه کردن به معجزه پیامبر را که اثبات‌کننده صدق دعوی پیامبر است از طریق شریعت می‌داند و وجوب مدنظر در آن، وجوب شرعی است.

بر این اساس اگر وجوب نگاه به معجزه که اثبات‌کننده صدق دعوی پیامبر ﷺ است به وسیله شریعت اثبات شود (البته به وسیله هر شریعتی)، لازم می‌آید صدق دعوی پیامبر هیچ‌گاه اثبات نشود. در این مقدمه همان‌طور که روشن است ممکن است وجوب نگاه کردن به معجزه از طریق شریعت‌های قبلی اثبات شود؛ یعنی شهرت حاکم در میان مردم از طریق شرایع قبلی درباره وجوب نگاه به معجزه، باعث نگاه انسان به معجزه پیامبران بعدی شود. علاوه بر این احتمال، احتمالات دیگری نیز مطرح است که باعث می‌شود صدق این مقدمه با مشکل روبرو شود. برای مثال بسیاری از مردم زمان پیامبر ﷺ سعی می‌کردند از گوش کردن به قرآن امتناع ورزند؛ ولی همان‌طور که تاریخ نیز نشان می‌دهد، در نهایت در این کار ناکام بوده‌اند. چراکه گوش کردن و دیدن، عملی انفعالی است و ممکن است بدون خواست انسان قسمتی از این اعمال در موضوعات خاص برای انسان رخ دهد. بسیاری از مردم بدون حکم به ضرورت نگاه به معجزه در معرض مشاهده معجزه قرار می‌گرفتند و ناچار به تأمل درباره آن

می شدند. علاوه بر نکات ذکر شده، پیش فرض این مقدمه، این است که معجزه تنها راه صدق دعوی پیامبر است که این خود نیازمند برهان است و قائل به حُسن و قبح شرعی عقل را از فهم هر حقیقتی عاجز نمی داند؛ بلکه تنها عقل را ناتوان از فهم حُسن و قبح می داند یعنی ممکن است عقل به صدق دعوی پیامبر نائل شود، بدون این که حکمی درباره حُسن و قبح داشته باشد.

علاوه بر این حتی اگر وجوب نگاه کردن به معجزه، شرعی نباشد، برای اثبات عقلی بودن آن اقامه برهان عقلانی ضرورت دارد؛ چراکه رابطه حاکم بر عقل و شرع، نقیضین نمی باشد که بارفع یکی دیگری اثبات شود.

در بررسی رابطه لزومیه میان حُسن و قبح شرعی و امکان سپردن معجزه به دست دروغگو به عنوان یک امر قبیح از سوی خداوند بدون اقامه برهان دیگری بر اثبات این رابطه محل تردید است. چرایی تحقق این تردید با توضیح بیشتر این مقدمه روشن می شود. این مقدمه با تبیین و توضیح بیشتر این نکته را بیان می کند که با فرض حُسن و قبح شرعی، هیچ قبیحی به جز آنچه خود شارع بیان می کند، وجود نخواهد داشت. بر همین مبنا چون هیچ قبیحی مسبوق به فعل خدا نیست، خداوند می تواند هر فعلی را که از دیدگاه ما (چراکه بنا بر فرض ذاتاً قبیحی به غیر از قبیح بیان شده توسط شارع وجود ندارد) قبیح است انجام دهد که از جمله این قبایح سپردن معجزه به دروغگوست.

دلیل تردید در این رابطه لزومیه، علت قرارداد حُسن و قبح شرعی برای جواز تحقق هر فعلی از سوی خداوند است؛^۲ در حالی که علت قرارداد حُسن و قبح شرعی برای تحقق یا عدم تحقق افعال از سوی خداوند، با اوصاف ذاتی خداوند همچون علم و قدرت مطلق - که مانع صدور برخی از افعال از سوی خداوند می شود - ناسازگار است. باید توجه داشت که این مانعیت به سبب قبح آن افعال نیست؛ بلکه به سبب استحاله عقلانی است. به عبارت دیگر، خداوند به سبب اوصاف ذاتی خویش بسیاری از افعال را انجام نمی دهد نه به سبب قبح این افعال.

ابهام بعدی این استدلال این است که آیا معجزه تنها ملاک صدق دعوی نبوت است یا صدق دعوی نبوت ملاک های دیگری نیز دارد؛ چراکه اعتبار قیاس وابسته به انحصار ملاک صدق دعوی نبوت در معجزه است.

اگر حُسن و قبح شرعی باشد، استدلال به معجزه برای صدق دعوی نبوت لغو خواهد بود. در نتیجه قیاس نیز همان ابهام پیش گفته یعنی عدم بیان این نکته که آیا تنها راه صدق دعوی نبوت معجزه است وجود دارد. حال این مقدمه، به مقدمه‌ای دیگر (اگر استدلال به معجزه برای صدق دعوی نبوت لغو باشد، راه تشخیص صدق دعوی نبوت بسته خواهد شد) افزوده می‌شود، بخش دوم این مقدمه (یعنی بسته شدن راه تشخیص صدق دعوی نبوت)، تنها با این شرط از بخش نخست می‌تواند انتاج شود که معجزه، تنها راه تشخیص صدق دعوی نبوت باشد و قید «یقینی» به راه تشخیص صدق دعوی نبوت افزوده شود؛ چراکه استدلال راه تشخیص ظنی صدق دعوی نبوت را نمی‌بندد.

نتیجه حاصل از قیاس دوم (اگر حُسن و قبح شرعی باشد، راه تشخیص صدق دعوی نبوت بسته خواهد شد) نیز حتی با فرض صحت مقدمات، در اثبات حُسن و قبح عقلی با ابهام مواجه است. چراکه حتی اگر بپذیریم بر مبنای حُسن و قبح شرعی، راه تشخیص دعوی نبوت به صورت ظنی و گمانی نیز بسته می‌شود، باز هم برای اثبات حُسن و قبح نیازمند افزودن قیاس دیگری به این استدلال هستیم؛ چراکه عدم امکان تشخیص نیه‌نهایت نتیجه‌ای که بدنبال خواهد داشت، عدم امکان علم ما به حُسن و قبح شرعی خواهد بود و نه عدم امکان حُسن و قبح شرعی و حتی اگر عدم امکان حُسن و قبح شرعی نیز اثبات شود، باز برای اثبات حُسن و قبح عقلی باید برهانی اقامه شود که حُسن و قبح ناگزیر است از این دو طریق و راه دیگری برای حُسن و قبح نیست.

نتیجه بررسی این استدلال نشان می‌دهد که این استدلال در اثبات امکان شناخت حُسن و قبح همه افعال انسانی می‌تواند مورد خدشه واقع شود؛ ولی این سخن به این معنا نیست که انسان توان فهم حُسن و قبح هیچ فعلی از افعال خویش را ندارد؛ چراکه در این که بسیاری از افعال انسان مربوط به شرع نیست و انسان‌ها درباره حُسن و قبح آن‌ها بدون رجوع به شرع نظری دارند تردیدی نیست.

۲-۱. بررسی دلیل دوم

کسانی که به شرایع آسمانی عقیده ندارند، اما حُسن و قبح افعالی چون عدل و ظلم، احسان و عدوان، صدق و کذب را قبول دارند، اگر منشأ اعتقاد به حُسن و قبح افعال، منحصر در شرع بود، می‌بایست اعتقاد به حُسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص داشته باشد.



از طرفی، آداب و رسوم ملل و اقوام نیز متفاوت است؛ بنابراین، اتفاق آنان در حُسن و قبح افعال یادشده، ریشه در فطرت و خرد آنان دارد و چون فطرت و خرد همگانی است، حُسن و قبح افعال نیز همگانی است. البته از آنجا که درک و داوری عقل محدود است، حُسن و قبح بسیاری از افعال از طریق شرع روشن می شود و آن موارد مورد اتفاق همه اقوام و ملل نمی باشد (علامه حلی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۱۸؛ همو، ۱۴۰۷ق، ص ۸۳). در واقع حُسنِ عدل و قُبْحِ ظلم راهر کسی که از نظر عقلی سالم باشد، با رجوع به خویش درک می کند و این نشان می دهد حُسن و قبح افعال منوط به شرع نیست (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۸۳). البته این استدلال به این صورت نیز بیان شده است که با فرض حُسن و قبح شرعی امکان این بوده است که مردم در طول تاریخ اعتقادی عکس اعتقاد صحیح داشته باشند؛ برای مثال دروغ برای عده ای از مردم باید می توانست کار خوبی باشد؛ در حالی که چنین اتفاقی رخ نداده است (علامه حلی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۱۹).

در این استدلال در واقع شناخت یقینی یا بداهت عقلی در مورد حُسن و قبح افعال بدون رجوع به شرع واسطه اثبات حُسن و قبح عقلی شده است. نخست، ساختار خود استدلال بررسی می شود و سپس بداهت یا یقینی بودن حُسن و قبح افعال.

صورت منطقی استدلال دوم

الف) اگر منشأ حُسن و قبح افعال منحصر در شرع بود، می بایست اعتقاد به حُسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص داشته باشد.

ب) لیکن کسانی که از پیروان شرایع نیستند به حُسن و قبح افعال خاصی که در شرع آمده است معتقدند.

نتیجه: منشأ حُسن و قبح منحصر در شرع نیست.

این قیاس از نوع قیاس استثنایی متصله است که با رفع تالی، رفع مقدم نتیجه می شود. مقدمه نخست استدلال که مقدمه اصلی استدلال است جمله شرطیهای است که حاصل از دو بخش مقدم و تالی به قرار زیر است:

مقدم: اگر منشأ اعتقاد به حُسن و قبح افعال، منحصر در شرع باشد.

تالی: اعتقاد به حُسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص خواهد داشت.

بررسی استدلال

در بررسی این استدلال، ذکر یک نکته لازم است که استدلال از لازم شیء در کتب منطقی در ذیل باب استدلال از معلول به علت آمده است و قسم مستقلى نیست (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶). استدلال از معلول به علت برهانِ اِئى است و برهانِ اِئى برهانِ یقینى نیست (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۲۴) حتی اگر از یک معلول علت به معلول دیگر آن معلول برسیم (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸-۱۱۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴). براین اساس باید توجه داشت که در مسیر بررسی استدلال باید توجه داشته باشیم که استدلال برای یقینى بودن باید ملّی باشد.

دو نکته اساسی در بخش مقدمه قضیه شرطیه وجود دارد:

اول) تمایز میان «فهم حُسن و قبح» و «اعتقاد به حُسن و قبح»: آنچه در مقدم قضیه شرطیه آمده است اعتقاد به حُسن و قبح است. باید توجه داشت که محدوده فهم حُسن و قبح افعال، از محدوده اعتقاد به حسن و قبح افعال ضیق تر است؛ یعنی این که انسان می تواند معتقد به بسیاری از چیزها باشد بدون این که فهم درستی از آن ها داشته باشد. برای مثال انسان بر مبنای شهادت دیگران اعتقاد به شیرین بودن فلفل پیدا می کند بدون این که هیچ فهمی از خود فلفل برای او حاصل شود. به عبارت دیگر در اعتقاد، یقین عقلی شرط نیست بلکه ظن و گمان حاصل از موهومات نیز می تواند منشأ اعتقاد واقع شود. تمایز میان علم و اعتقاد را می توان در آثار افلاطون (کارستن، ۱۹۹۸م، ص ۲۲۶) و ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۸۰) و به تبع ابن سینا به وضوح دید (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۱-۳۲).

دوم) منشئیت منحصره در اعتقاد به حُسن و قبح: این قید نباید به علیت تامه تأویل شود، علیت منحصره شرع در تحقق اعتقاد علیت تامه نیست؛ چرا که با تحقق علت تامه، تحقق معلول ضروری است. این، درحالی است که در اینجا چنین رابطه ای برقرار نیست و صرفاً با تحقق شرع، اعتقادی حاصل نمی شود؛ بلکه علل دیگری نیز در کنار تحقق شرع لازم است، همچون خود فرد معتقد. در نتیجه این قید بر علت ناقصه بودن شرع دلالت دارد؛ ولی علت ناقصه ای که هیچ بدیلی ندارد. یعنی فرض، این است که برای تحقق اعتقاد، تحقق شرع، شرط ضروری است.



در بخش تالی قضیه شرطیه، رابطه‌ای میان اعتقاد به حُسن و قبح و پیروی از شریعت برقرار شده است که پیش فرض آن، اعتقاد به حُسن و قبح از طریق شرع است. برای روشن شدن وجود چنین رابطه‌ای ابتدا باید مفهوم پیروی از شریعت روشن شود. اگر شریعت را به عنوان یک کل لحاظ کنیم که دارای اجزای مختلفی است و پیرو شریعت می‌تواند تنها ملتزم به اجزاء فرعی این کل باشد؛ در عین حال از نظر عرف به او متشرع گفته نمی‌شود. حال بر اساس این توضیح امکان دارد کسی خود مستقیماً یا به واسطه دیگری همچون عرف و قوانین گرفته شده از شرع به حُسن و قبح فعلی شرعی معتقد شود، در عین حال خود پیرو دین محسوب نشود یا حداقل تنها در این جزء خاص پیرو دین محسوب شود. در نتیجه قضیه شرطیه، مفهوم دیگری از پیروی شریعت را نیز در برمی‌گیرد که با پیروی شریعت از دیدگاه عرفی یکی نیست.

حال بر اساس تبیینی که از مقدم و تالی صورت گرفت به بررسی رابطه این دو بخش نسبت به هم پردازیم. اگر بخواهیم بر اساس آنچه بیان کردیم مقدم و تالی قضیه شرطیه را دوباره تنظیم کنیم، باید به بخش تالی قضیه شرطیه قید دیگری نیز اضافه شود که نتیجه آن چنین خواهد بود:

الف) اگر منشأ اعتقاد به حُسن و قبح افعال، منحصر در شرع باشد، پس اعتقاد به حُسن و قبح افعال به پیروان شرایع (اگرچه تنها در یک جزء شریعت) اختصاص خواهد داشت.

حال که مقدمه نخست استدلال را بررسی کردیم، اینک به مقدمه دوم استدلال می‌پردازیم.

مقدمه دوم استدلال همان رفع تالی است؛ یعنی لیکن کسانی که پیرو شریعت خاصی نیستند، به حُسن و قبح افعال خاصی (که در شرع نیز ارائه شده است) معتقدند.

بیان دو نکته زیر در مقدمه دوم ضروری است.

نکته اول) مفهوم پیرو شریعت در مقدمه دوم، نمی‌تواند پیرو شریعت از نظر عرفی باشد؛ چراکه در این صورت رفع تالی را نتیجه نخواهد داد. پیرو شریعت بودن بر اساس آنچه گذشت حتی تبعیت از یک جزء شریعت را نیز در بر می‌گیرد که این تبعیت نیز می‌تواند با واسطه یا بدون واسطه صورت پذیرد. بیان قید «با واسطه» به این دلیل است که نشان دهد ممکن است شخص تابع شریعت خودش غافل از تبعیتش باشد؛ چراکه این تبعیت با واسطه صورت گرفته است.

اگر مفهوم پیرو شریعت را به این صورت محدود در نظر بگیریم، اثبات تحقق چنین مصداقی از پیرو شریعت نیازمند برهان خواهد بود.

براساس این نکته باید گفت مقدمه دوم صرفاً زمانی که شهادتی بر تحقق فردی که تابع هیچ جزئی از شریعت نیست و معتقد به حُسن و قبح افعال است، رفع تالی خواهد بود که ما برای بررسی نتیجه تحقق چنین فردی را فرض می‌گیریم گرچه مورد تردید است.

بر مبنای فرض ما، مقدمه دوم رفع تالی را نتیجه می‌دهد و نتیجه همان‌گونه که در ابتدا بیان کردیم «عدم انحصار منشأیبت اعتقاد به حُسن و قبح افعال در شریعت» است. حال اگر به نتیجه بنگریم خواهیم دید که نتیجه استدلال، تنها انحصار منشئیت شریعت در اعتقاد به حُسن و قبح افعال را نفی می‌کند و این لزوماً به اثبات حُسن و قبح عقلی نمی‌انجامد؛ چراکه علل اعتقاد به حُسن و قبح منحصر در عقل و شریعت نیست که با رفع یکی، دیگری اثبات شود. قبلاً بیان شد که اعتقاد، غیر از فهم است و اموری غیر عقلانی نیز می‌توانند در تحقق اعتقاد مؤثر باشند. نیز بر مبنای توضیحات قسمت کلیات، احتمالات مربوط به حُسن و قبح منحصر در حُسن و قبح عقلی و شرعی نیست، براین اساس با رفع حُسن و قبح شرعی، حُسن و قبح عقلی اثبات نمی‌شود؛ مگر این که برهان دیگری به این برهان ضمیمه گردد. در نتیجه بررسی این استدلال نشان می‌دهد، که این استدلال در اثبات حُسن و قبح عقلی عقیم است.

نکته دوم) مقدمه نخست: (جمله شرطیه) محدوده‌ای که با رفع حُسن و قبح عقلی حاصل می‌شود ممکن است (مقدم) صرفاً حُسن و قبح شرعی را دربرنگیرد. بنابراین باید دید با هر فرضی غیر از حُسن و قبح عقلی تالی نتیجه می‌شود یا خیر؟ مگر این که یک قیاس دیگر به این قیاس افزوده شود که حُسن و قبح را منحصر در حُسن و قبح عقلی و شرعی کند.

مقدمه دوم: (رفع تالی) در متن اصلی این استدلال آنچه بیان شده است دقیقاً رفع تالی مقدمه نخست نبوده است و این کار در بازنویسی استدلال صورت گرفته است. آنچه در متن اصلی استدلال ذکر شده است این جمله است «هیچ عاقلی عکس شدن حُسن و قبح را جایز نمی‌داند». اگر خود این جمله در قیاس بیاید، قیاس منتج نخواهد بود؛ چراکه این دقیقاً رفع تالی مقدمه نخست نیست. در نتیجه قیاسی خفی در این استدلال باید وجود داشته باشد که نتیجه‌اش یکی بودن آنچه در متن اصلی استدلال ذکر شده است و رفع تالی باشد.

ادعای ذکرشده در مقدمه دوم با این فرض سازگار است که مدعیان حُسن و قبح شرعی عاقل نیستند؛ چراکه مدعیان حُسن و قبح شرعی به صراحت چنین اتفاقی (عکس شدن حُسن و قبحی که در دیدگاه آن‌ها وجود دارد) را جایز می‌دانند. بر همین اساس برای رای دادن به صدق مقدمه دوم بایستی معنا و مفهوم عاقل دقیقاً مشخص شود.

ادعای ذکرشده در مقدمه دوم در باب کسانی نیز که به حُسن و قبح شرعی قائل نیستند محل بحث است چراکه هم‌اکنون در حُسن و قبح بسیاری از افعال در میان مدعیان حُسن و قبح عقلی اختلاف وجود دارد. به عبارت دیگر هم‌اکنون بسیاری از افعال وجود دارند که در میان گروهی از انسان‌ها قبیح است و در میان گروه دیگری حُسن.

نتیجه این بررسی نشان می‌دهد این استدلال نیز همانند استدلال پیشین در اثبات توانایی عقل در فهم حُسن و قبح همه افعال ناتوان است؛ ولی با این حال، همان‌گونه که ذکر شد، بسیاری از افعال انسان هیچ ارتباطی به دین ندارد و انسان‌ها خوب و بد آن‌ها را درک می‌کنند. البته به نظر می‌رسد که این نوع از افعال که به دین ارتباطی ندارند، حاصل اعتباری عمومی در زندگی اجتماعی است که انسان برای رسیدن به مصالح خویش ناگزیر از آن‌هاست.

۲. بررسی نوع شناخت حُسن و قبح عقلانی

فهم حُسن و قبح در میان انسان‌ها حداقل در برخی از مصادیق آن همچون حسن عدل و قبح ظلم جزو مشهورات است، نکته‌ای که بسیاری از فیلسوفان مسلمان نیز بدان اشاره کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۴؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۳۸). حال آیا حُسنِ عدل و قبحِ ظلم جزو مشهوراتی است که منشأی غیر از شهرت در میان مردم ندارند یا این که جزو مشهوراتی است که صادقند و یقینی. به عبارت دیگر، مشهورات در منطقی دو قسم هستند: برخی از مشهورات صادقند که صدق آن‌ها به دلیل اولی بودن یا برهانی بودن آن‌ها است و برخی از مشهورات کاذبند و غیربرهانی و صرفاً به دلیل شهرت در میان مردم پذیرفته می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۲۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۶؛ ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۱؛ ۱۹۸۰م، ص ۱۲). حال باید گفت برخی از فیلسوفان مسلمان به صورت ضمنی حُسن و قبح عقلی افعال را بدیهی گرفته‌اند (مطهری، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۴۷۶، ۵۲۰، ۶۱۳؛ ج ۴، ص ۱۱۸، ۱۳، ۷۳۷).

برخی نیز آن را جزو مشهورات صادق یقینی که می‌توان با برهان اثبات کرد معرفی کرده‌اند (طوسی، ۱۳۶۱ش، ص ۳۶۴؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۲؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۳۳۸) و برخی نیز این موضوع را تکذیب کرده‌اند (اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۴۲؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۵۴).

۱-۲. بررسی دیدگاه بدهت

در بررسی این موضوع ابتدا از بررسی بدهت حُسن و قبح عقلی شروع می‌کنیم. برخی از فیلسوفان از دلیل ذکرشده به عنوان عدم اختلاف انسان‌ها در شناخت حُسن و قبح عقلی به بدهت این موضوع تعبیر کرده‌اند.

از کلمات برخی از فیلسوفان معاصر همچون شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۷۶ و ۵۲۰ و ۶۱۳؛ همان، ج ۴، ص ۱۳ و ۱۱۸ و ۷۳۷) مرحوم حائری (حائری، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶ و ۱۳۳ و ۱۳۷)، آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۴۱۱ق، ص ۷۷، ج ۱، ص ۲۴۰)، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۴۴؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲) و آیت‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۹۱)، بدهت عقلی حُسن و قبح فهمیده می‌شود. برخی از بدهت حُسن و قبح عقلی به عنوان فطریات، وجدانیات و برخی آن‌ها را از سنخ حدسیات معرفی می‌کنند (عبیدی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۷). بنابراین بحث از نوع بدهت قضایای اخلاقی در میان معاصران یک مسئله مهم فلسفی است (معلمی و ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱-۱۵۱).

اشاعره در بدهت قضایای اخلاقی همچون حُسن عدالت به وسیله استدلالی همانند آنچه برای اثبات حُسن و قبح عقلی اقامه شده است تردید کرده‌اند؛ چراکه بسیاری از انسان‌ها در طول تاریخ درباره مفهوم عدالت و نیز خوب بودن آن تردید کرده‌اند. درحالی که که در صورت بدیهی بودن این امور نباید در میان مردم درباره این امور در تاریخ اختلافی رخ می‌داد (قوشچی، بی‌تا، ص ۳۳۹؛ شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۲۰۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۷). البته به این اشکال پاسخ‌هایی داده شده است (مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۵).

آنچه در این میان به آن توجهی نشده این است که اثبات قبول همگانی یا عدم قبول همگانی کار بسیار دشواری است؛ علاوه بر این که قبول یا عدم قبول همگانی دلالت قطعی بر اثبات بدهت یا عدم بدهت حُسن و قبح عقلی ندارد. آنچه در میان کلمات فیلسوفان به آن اشاره‌ای نشده است، دلیلی قطعی بر بدهت عقلانی حُسن و قبح عقلانی است.

محقق اصفهانی در رد این که حُسن و قبح بدیهی است، بیان می‌کند که این حکم عقلی از همان احکام عقلیه است که داخل در قضایای مشهوره‌اند و در کتاب‌های منطق در باب صناعات خمس از آن بحث می‌شود. امثال این قضایا از اموری هستند که به لحاظ مصالح عمومی و حفظ نظام و بقای نوع، همه عقلاً بر آن اتفاق رأی دارند. اما این که قضیه حُسن عدل و قبح ظلم به معنای استحقاق مدح و ذم، از قضایای برهانی نیست، وجهش آن است که مواد برهان منحصر در بدیهیات شش‌گانه است؛ در حالی که استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست؛ به طوری که قصد طرفین در حکم بر ثبوت نسبت کافی باشد؛ وگرنه چگونه ممکن است در ثبوت این نسبت بین عقلاً اختلاف باشد. از حسیات به هیچ‌یک از دو معنای آن نیست؛ چون استحقاق از امور مشاهده‌پذیر نیست و خود هم از امور نفسانیه‌ای نیست که بنفَسها برای نفس حاضر باشد. از فطریات هم نیست؛ چون همراه آن قیاسی نیست که مثبت نسبت یاد شده باشد و اما این که قضیه استحقاق از تجربیات و متواترات و حدسیات نیست، در غایت وضوح است. به این ترتیب ثابت می‌گردد که امثال این قضایا در شمار قضایای مشهوری است، نه قضایای برهانی (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴).

محقق اصفهانی به درستی بدهت عقلانی حُسن و قبح عقلانی افعال را در کلیت آن نقد کرده است. در میان منطق دانانی چون ابن سینا و شیخ طوسی نیز سخنی در اثبات بدهت قضایای اخلاقی وجود ندارد.

۲-۲. بررسی یقینی بودن حُسن و قبح عقلانی

در این موضوع چند دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست (یقینی بودن حُسن و قبح عقلی است که به وسیله عقل عملی درک می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۴؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲؛ سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۳۸). عده‌ای نیز حتی در یقینی و برهانی بودن این نوع ادراکات تردید دارند. برای مثال محقق

اصفهای می‌گوید حُسن و قبح افعال از قبیل احکامی است که صرفاً برای حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی از سوی عقلا صادر می‌شود و غیر از تطابق آرای عقلا هیچ اقتضایی در واقع و نفس الامر نسبت به حُسن و قبح ندارد. در واقع از نگاه محقق اصفهای استحقاق مدح و ذم در افعال با هدف رسیدن به منافع عمومی و مصالح عمومی رخ می‌دهد و از طریق برهان اثبات‌پذیر نیست (اصفهای، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۳۱۳).

آنچه از تمامی این دیدگاه‌ها به دست می‌آید این است که حُسن و قبح افعال گرچه در اموری که در حوزه دین بیان شده‌اند محل مناقشه است؛ ولی در حوزه اموری که به دین مربوط نمی‌شود، حُسن و قبح افعال قطعاً قابل ادراک است. همان‌طور که محقق اصفهای بیان می‌کند حُسن و قبح بسیاری از افعال حاصل توافق اجتماعی انسان‌ها برای حصول منافع خویش است. به عبارت دیگر، همان‌طور که آقای مصباح می‌فرمایند حُسن و قبح افعال ناظر به اهدافی است که انسان‌ها انتخاب می‌کنند و افعالی که انسان‌ها را به این اهداف نزدیک‌تر می‌سازد جزو حسنات محسوب می‌شود و افعالی که انسان‌ها را از هدفشان دور می‌سازد، قبیح محسوب می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳، ص ۲۶-۲۷). بر این اساس حُسن و قبح ناظر به مصالح و اهداف انسان‌ها است و در فهم مصالح و اهدافی که در شرع به آن پرداخته نشده است، اختلافی وجود ندارد. اما محل اختلاف درباره امکان فهم حُسن و قبح واقعی افعالی است که در شرع بدان پرداخته شده است و بدون رجوع به شرع است که به نظر می‌رسد استدلال‌ها در اثبات این موضوع یقینی نیستند.

❁ نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این نوشتار بیان شد، حُسن و قبح عقلی از منظر برخی از فیلسوفان دین، بدیهی قلمداد شده است و نیاز به دلیل ندارد و برخی نیز آن را براساس دلایل عقلانی یقینی می‌دانند. در کنار این دیدگاه برخی نیز دلایل حُسن و قبح عقلی را کافی نمی‌دانند و حُسن و قبح افعال را جزو اعتبارات اجتماعی می‌دانند. در بررسی دیدگاه بدهت حُسن و قبح عقلی، تردید وجود دارد و دلایل مدعیان بدهت نیز کافی نیست؛ چراکه حُسن و قبح افعال در میان هیچ‌کدام از اولیات و معلومات بدیهی قرار نمی‌گیرد.

درباره یقینی بودن حُسن و قبح عقلی رفتارهای انسان دو احتمال وجود دارد: نخست: حُسن و قبح عقلی تمامی افعال انسان‌ها؛ و دوم: حُسن و قبح عقلی برخی از رفتارهای انسان. درباره حُسن و قبح عقلی تمامی رفتارهای انسان باید گفت دلایل کلامی اقامه شده برای حُسن و قبح، همان‌طور که در این نوشتار بررسی شد در اثبات یقینی بودن حُسن و قبح عقلی تمامی افعال بشر، بدون کمک هیچ نوعی از هدایت الهی و شرایع دینی محل تردید است و این دلایل در اثبات این مدعا ناکافی هستند.

درباره حُسن و قبح عقلی برخی از رفتارها چون حُسن عدالت و قبح ظلم یا رفتارهایی که شرع درباره آن‌ها هیچ حکمی ندارد، براساس آنچه معاصران نیز بر آن تاکید دارند، انسان در فهم خوب و بد آن و تصمیم بر انجام آن توانمند قلمداد می‌شود. البته گرچه در مورد تعریف عدالت و ظلم اختلاف‌های بسیاری وجود دارد ولی بدون شک براساس این که کدام رفتارها از نظر عقلی انسان را به هدف خویش نزدیک‌تر یا دورتر می‌سازد درباره حُسن و قبح آن رفتارها داوری می‌کند. بر این مبنا حُسن و قبح رفتارهای انسان در مواردی که هدف روشن باشد و اثرات رفتارها نسبت به آن اهداف روشن باشد پذیرفتنی است.

❁ پی‌نوشت

۱. این نوع صورت‌بندی عیناً همان است که خواجه نصیرالدین طوسی در تجریدُ الاعتقاد آورده‌اند و علامه حلی آن را شرح کرده‌اند. (کشف المراد، ص ۴۱۸).
۲. چراکه بر مبنای حُسن و قبح شرعی، ممکن است ما هر فعلی را قبیح بدانیم.

❁ فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، **الهیات شفا**، حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۱)، **برهان شفا**، ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، **الاشارات والتنبیها**، قم: البلاغه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، **دانش نامه علای منطقی**، تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ دوم، تهران: دهخدا.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، **الشفاء المنطقی**، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۸۰م)، **عیون الحکمة**، تحقیق عبد الرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت: دارالقلم.
۷. استرآبادی، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، **البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ارسطو، (۱۳۸۷)، **تحلیلات ثانویه**، مترجم: علیرضا فرح بخش، تهران: انتشارات رهنما.
۹. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق)، **التحریر والتنویز**، بیروت: موسسه التاريخ.
۱۰. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۴۰۷ق)، **نهج الحق و کشف الصدق**، تحقیق سید رضا صدر، قم: دارالهجره.
۱۱. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۴۲۷ق)، **کشف المراد**، حسن زاده آملی، قم: نشر اسلامی.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷)، **برهان (رساله البرهان)**، ترجمه و تحقیق مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب.
۱۳. فریز کارستن، (۱۹۹۸م)، **تاریخ فیلسوفان باستان**، لندن و نیویورک: انتشارات راتلیج.
۱۴. مظفر، محمد رضا، (۱۳۸۶)، **اصول فقه**، چاپ دوم، قم: منشورات عزیزی.
۱۵. موسی حسین یوسف، (۱۳۴۸ق)، **الافصحاح فی فقه اللغة**، قم: مرکز نشر تابع.
۱۶. آمدی سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، **ابکار الافکار فی اصول الدین**، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب.
۱۷. ابن بابویه، ابوجعفر محمد (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.
۱۸. اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴)، **نهاية الدراية فی شرح الکفایة**، تحقیق رمضان فلی زاده مازندرانی، قم: سیدالشهداء علیّه السلام.
۱۹. اصفهانی، محمد حسین ولاریجانی، صادق، «حُسن و قبح عقلی قاعده ملازمه»، **نقد و نظر**، ش ۱۳ و ۱۴، زمستان و بهار ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۳۷، از ۱۲۹ تا ۱۶۵.
۲۰. بحرانی، کمال الدین میثم، (۱۴۰۶ق)، **قواعد المرام فی علم الکلام**، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.

۲۱. بهبهانی، محمدباقر بن محمد (وحید بهبهانی)، (بی تا)، الفوائد الحائریة، بی جا: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۲. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، انتظار بشر از دین، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، چاپ ششم، قم: اسراء.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، تفسیر موضوعی قرآن فطرت در قرآن، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، چاپ سوم، قم: اسراء.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، تحقیق عباس رحیمیان، چاپ پنجم، قم: اسراء.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق بشر، چاپ دوم، قم: اسراء.
۲۷. جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق)، الارشاد الی قواطع الادلة فی اول الاعتقاد، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، کاوش های عقل عملی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، چاپ دوم، قم: الشریف الرضی.
۳۰. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۱. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (علامه حلی)، (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیق جعفر سبحانی، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۲. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۷ق)، فوائد الاصول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. خندان علی اصغر، (۱۳۸۶)، مغالطات، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۳۴. رازی، فخرالدین، (۱۳۴۱)، البراهین در علم کلام، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
۳۵. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، المحصل، تحقیق اتای، عمان: دار الرازی.
۳۶. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲)، ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۷. ساوی، عمر بن سهلان، (۱۳۸۳)، البصائر النصیریة فی المنطق، تحقیق حسن مراغی، تهران: شمس تبریزی.
۳۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۱ق)، الالهیات، چاپ دوم، قم: مرکز العالمی الدراسات الاسلامیة.
۳۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۲)، حُسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۴۰. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۷۲)، شرح الاسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۴۱. سبزواری، ملاحادی، (۱۲۲۲ق)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: ناب.

۴۲. سند، محمد، (۱۳۸۰)، گزاره‌های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبائی، نگارش مصطفی اسکندری، تهران: مهراندیش.
۴۳. سید مرتضی، علی بن حسین (علم الهدی)، (۱۴۱۱ق)، الذخيرة في علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۴۴. سیوری حلی، جمال الدین مقداد (فاضل مقداد)، (۱۲۰۵ق)، ارشاد الطالبین الى نهج المسترشدين، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۵. شبر، سید عبدالله، (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفة أصول الدین، چاپ دوم، قم: انوار الهدی.
۴۶. شریفی، احمد حسین، (۱۳۸۸)، خوب چیست؟ بد کدام است؟ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۴۷. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (۱۴۲۵ق)، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۸. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۱۷ق الف)، بحوث فی علم الاصول، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیة.
۴۹. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۱۷ق ب)، بحوث فی علم الاصول، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، چاپ سوم، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۵۰. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۱۵ق)، جواهر الاصول، تقریر محمد ابراهیم انصاری اراکی، بیروت: دار التعارف.
۵۱. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۰۸ق)، مباحث الاصول، تقریر سید کاظم حسینی حائری، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی)، (۱۲۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.
۵۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی)، (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۵۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی)، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۵. عبیدلی، سید عمید الدین، (۱۳۸۱)، اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، تحقیق علی اکبر ضیایی، تهران: میراث مکتوب.
۵۶. فارابی، ابونصر، (۱۲۰۸ق)، المنطقیات، تحقیق محمد تقی دانش پزوه، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۵۷. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ دوم، قم: کتاب طه.
۵۸. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان، تحقیق محمد صادق لاریجانی، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
۵۹. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: سایه.
۶۰. قوشجی، علی بن محمد، (بی تا)، شرح تجرید الاعتقاد، قم: منشورات رضی و بیدار؛ (۱۲۰۵ق)، تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم: در راه حق.

۶۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، اخلاق در قرآن، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه.
۶۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، چاپ سوم، تهران: اطلاعات.
۶۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۱)، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۶۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۶۵. مظفر، محمدرضا، (۱۳۶۸)، اصول الفقه، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۶. معلمی، حسن و مجید ابوالقاسم زاده، (۱۳۹۳)، «بدهت قضایای اخلاقی در اندیشه اسلامی»، آیین حکمت، تابستان، شماره ۲۰.
۶۷. مفید، ابو عبد الله محمد بن محمد (شیخ مفید)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال چهارم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بررسی ادله‌روایی دیدگاه عبدالکریم سروش در انتساب اقتدارگرایی به اسلام



حامد سجادی^۱

جهانگیر مسعودی^۲ 

چکیده

نسبت «دین و قدرت» از جمله موضوعات مناقشه‌برانگیزی است که از دیرباز مورد توجه دانشوران فلسفه دین قرار دارد. از این میان، عبدالکریم سروش نیز در سلسله‌جلساتی به بیان رابطه دین و قدرت پرداخته است. وی زبان اسلام را زبان قدرت و خشونت معرفی می‌کند و پیامبر اسلام ﷺ را به عنوان یک شخصیت قدرت طلب و اقتدارگرا توصیف می‌کند و قرآن را به منزله بیانات و سخنان رسول، آکنده از شواهد اقتدارگرایی برمی‌شمرد. سروش در تبیین مدعای خود، به دسته‌ای از روایات تاریخی از سیره نبوی اشاره می‌کند که به عقیده‌اش بر نسبت اقتدارگرایی به پیامبر اسلام ﷺ دلالت دارد. این جستار با رویکرد تحلیلی - انتقادی ضمن بررسی ادله‌روایی دیدگاه سروش، به نقد آن می‌پردازد و ضمن برشمردن ملاکات صحت گزاره‌های تاریخی، بر این عقیده است که ادله‌روایی سروش، با این ملاکات همخوانی ندارد. همچنین در این باره نقش جریانات سیاسی دستگاه خلافت در خوانش اقتدارگونه از سیره نبوی قابل کتمان نیست؛ به علاوه که دیدگاه سروش با آیات قرآن و سیره نبوی تعارض دارد و دیدگاه وی در این زمینه جامعیت ندارد.

واژگان کلیدی: عبدالکریم سروش، دین و قدرت، نبی‌السیف، پیامبر اقتدارگرا.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸

Hamed.9394@yahoo.com

۱. دانش پژوه سطح ۴ رشته تخصصی کلام جدید، مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد (نویسنده مسئول).

masoudi-g@um.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.

✽ طرح مسئله

مسئله نسبت دین و قدرت از جمله مسائل مهم در فلسفه دین به شمار می رود که از دیرباز مورد سؤال و اشکال بسیاری از اندیشمندان قرار دارد. پاسخ به پرسش از امکان ارائه تعریف حداکثری از دین - که دربردارنده بسیاری از شئون زندگی انسان امروز باشد - چالش مهمی است که پرسش از نسبت دین و قدرت نیز در این قالب تعریف می شود.

عبدالکریم سروش از نوآندیشان معاصر در سلسله درس گفتارهایی با موضوع «رابطه دین و قدرت» بر این عقیده است که اساساً زبان اسلام، همان زبان قدرت و خشونت است و این امر مستند به سیره نبوی و آیات قرآن به منزله تجربه نبوی و تلقی پیامبر از وحی می باشد. از جمله ادله سروش بر این مهم، روایات تاریخی از سیره نبوی است. وی در این باره با استناد به سیره محمد بن اسحاق (متوفی ۱۵۰ق) و ذکر برخی از روایات در این باره، معتقد است صدور این گزارشات تاریخی و عدم مخالفت و نقض و رد آن از سوی دیگر مؤرخان، نشان دهنده صحت این دسته از اخبار است. این در حالی است که مدعی روایی سروش فاقد ملاکات لازم در صحت سنجی یک روایت تاریخی است؛ به علاوه که تأثیر عوامل مهمی چون فاصله زمانی نسبتاً طولانی سیره نویسی، تأثیر جریانات سیاسی دستگاه خلافت، نقش مذهب و سوگیری های فرقه ای در نگارش سیره نبوی کتمان و چشم پوشی نمی شود.

در پژوهش حاضر، نگارنده در پی بررسی خوانش دکتر سروش از سیره نبوی و روایات تاریخی و صحت سنجی این روایات با ملاکات و ضوابط پذیرش یک گزاره تاریخی است.

هدف از این نوشتار، آشنایی با نظرات و دیدگاه های سروش در مسئله و بررسی و نقد دیدگاه وی است.

پیشینه تحقیق

تاکنون تحقیقات بسیاری درباره موضوع سیره نویسی و ضوابط و ملاکات آن نگاشته شده است؛ اما آنچه تحقیق حاضر را متمایز می کند، بررسی انطباق این ملاکات با خوانش نوآندیشان معاصر از جمله سروش از سیره نبوی است که در تحقیقات دیگر، یا به آن پرداخته نشده و یا به صورت کلی و نه مصداقی به آن اشاره شده است و همین امر، نوآوری پژوهش حاضر می باشد. برخی از پژوهش های مورد اشاره عبارت است از:

- مقاله «مؤلفه های اثرگذار بر جریان سیره نگاری پیش از عصر تدوین» جمال رزنجو،

- مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، زمستان ۱۳۸۸، شماره ۱۸، ص ۳۶ تا ۴۳.
- مقاله «نقش امام سجاد (ع) در تحریف زدایی از سیره نبوی، حسین حسینیان مقدم، پژوهش های تاریخی، بهار ۱۳۹۵، شماره ۲۹، ص ۵۷ تا ۷۲.
- مقاله «نقش گزاره های تاریخی در نقد محتوایی احادیث»، ناصر رفیعی محمدی، مطالعات تاریخی جهان اسلام، زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۰، ص ۶۷ تا ۸۳.
- سخنرانی: «اسلام و مناسبات دین و قدرت»، سیره نگاری، حسن انصاری، تاریخ دسترسی: بهمن ۱۳۹۹.
- سخنرانی: «مناسبات دین و قدرت»، ناصر مهدوی، تاریخ دسترسی: آذر ۱۴۰۰.

۱. تبیین دیدگاه سروش در مسئله

دکتر عبدالکریم سروش در تبیین ادله نقلی، به دسته ای از روایات استناد می کند؛ مانند روایتی از پیامبر اکرم (ص) که حضرت می فرماید: «من به جنگ امر شدم تا این که مردم ایمان بیاورند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۶۸).

سروش در تبیین و تحلیل ضمن بیان مستندات این روایت در منابع فریقین، آن را نشان دهنده اهمیت عنصر تسلیم در اسلام می داند و در این باره می گوید:

«یعنی همین قدر که لفظاً اظهار تسلیم بکنند دیگر از دست من مصون هستند. این روایت جزو متواترات روایات اهل سنت است و صحاحین یعنی صحیح مسلم و صحیح بخاری این را آورده اند و چند کتاب صحیح دیگر نیز این را آورده اند. در روایات شیعه هم از قضا وارد شده است، یعنی شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا این روایت را آورده و مرحوم مجلسی در بحار الانوار آورده و جزو روایات متروک مجعول مجهول نیست. روایتی است که مورد توجه و اذعان و قبول عموم فقها و محدثان اهل سنت بوده و در شیعه هم محدثان بزرگی مثل شیخ صدوق و مجلسی آن را قبول داشته اند» (سروش، ۲۶ دی ۱۳۹۹، جلسه دوم).

از نظر دکتر سروش، بررسی سندی این روایت و روایات مشابه آن و اثبات ضعف آن ها نمی تواند

مدعای ما را مبنی بر اقتدارگرایی پیامبر ﷺ تضعیف کند؛ چراکه به عقیده‌ی وی، بیان این روایات توسط مفسران و محدثان قرون گذشته و عدم تضعیف و تحلیل آن، نشان از نوعی عادی‌نمایی در مسئله دارد؛ به این معنا که اساساً روحیه‌ی اقتدارگرایانه پیامبر ﷺ و حسن قدرت‌طلبی وی از جمله یقینیات و مثبتات سیره‌ی نبوی فرض شده است.

در روایت دیگری پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «پنج چیز به من داده شده که تا قبل آن به کسی داده نشده بود و یکی از آن‌ها این است که من با رعب و وحشت انداختن در دل‌ها پیروز شدم»^۲ (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ص ۲۱۶). یاد در روایت دیگری نقل شده که پیامبر ﷺ هنگامی که در مکه مورد آزار مشرکین قرار می‌گرفت می‌فرمود: «من برای کشتار شما آمدم»^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۶، ص ۱۱۶).

سروش، از جمله ویژگی‌های منحصر به فرد پیامبر را، تکیه بر قدرت و اعمال حاکمیت و اقتدارگرایی او می‌داند و در این باره می‌گوید: «در میان پیامبران تنها پیامبر اسلام بود که مأمور به سیف بود. یعنی خداوند به او اجازه داده بود تا با شمشیر، دین خودش را پیش ببرد. پیامبران دیگر تا حدی که ما می‌دانیم نه زرتشت این کار را کرد، نه عیسی این کاره بود، نه موسی، ولی پیامبر اسلام ﷺ صریحاً گفت که «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ» و نَبِيُّ السَّيْفِ بود» (سروش، ۲۱ آوریل ۲۰۱۹ م، سایت یوتیوب).

سروش برخلاف دیدگاه سابق خود، بر این باور است که زبان اقتدارگرایانه قرآن به نوعی امتداد شخصیت پیامبر و نمایانگر تجربه‌ی نبوی است و می‌گوید: «این قرآن، تألیف پیامبر اسلام است. محصول روان اوست و مؤلف قرآن، پیامبر است. گرچه مؤلف محمد، خداوند است؛ اما این از روان و وجود او می‌جوشد. چرا این همه تأکید بر خوف الهی؟ چرا این همه تأکید بر ترساندن مردم؟ چون یک طرفش می‌شود تجربه‌ی پیامبر که خودش گویی خدا را این گونه تجربه می‌کرده؛ یکی می‌شود پیامی که در اختیار ما نهاده؛ پیامی که خیلی ترساننده است، خیلی رعب افکننده است» (همان).

به نظر ایشان، از این روست که قرآن نمی‌تواند به زبان دیگری جز زبان قدرت سخن بگوید و از شخصیت پیامبر اسلام و تجربه‌ی ارتباط او با خداوند چیزی جز این انتظار نمی‌رود! سروش معتقد است روحیه‌ی اقتدارگرایی پیامبر ﷺ در تلقی وحی او از خداوند نیز مؤثر بوده و از این رو، قرآن به منزله‌ی تألیف پیامبر سرشار از مفاهیم اقتدارگرایانه است. وی سپس به بررسی سیره‌ی عملی پیامبر و نحوه‌ی مقابله‌ی ایشان

با مردم می‌پردازد و معتقد است پیامبر ﷺ دین خود را بر دو پایهٔ ایمان و تسلیم بنا نهاد؛ اما با توجه به این که اکثر مخاطبان او از قبول دعوت وی و ایمان به سخنانش سرباز زدند، به ناچار تمام تلاش خود را در تسلیم کردن مردم مصروف داشت.

سروش در بیان تفاوت سیرهٔ فردی و اجتماعی مسیح و محمد ﷺ می‌گوید:

«عیسی مسیح مشهور به زهد و تارک دنیا بود، در نهایت سادگی می‌زیست و اصحاب خود را به رعایت اخلاق نیکو و حُسن معاشرت با مردم دعوت می‌کرد. نصاری عیسی را راهب یا ترسا می‌خواندند چرا که همواره از یوغ ظلم پادشاهان در هراس و فرار بوده و در غارها معتکف می‌شدند؛ اما پیامبر اسلام، شخصیتی انقلابی و مبارز بود که اساس حرکت خود را بر تغییر موازنهٔ قدرت و جهاد و شهادت بنا نهاده بود» (سروش، ۱۹ می ۲۰۱۹م، سایت یوتیوب).

دکتر سروش، پیامبر اسلام را عارفی مسلح و مجاهدی انقلابی می‌داند که تنها هدفش ایجاد حکومت دینی بود. وی مهم‌ترین علت مبارزات پیامبر با مشرکین را نه مقابله با بت پرستی و ترویج توحید؛ بلکه صرفاً تأسیس قدرت دینی عنوان می‌کند.

۱-۱. مبارزات مسلحانه در سیرهٔ پیامبر اسلام ﷺ

پیامبر اسلام ﷺ در راستای نهادینه کردن قدرت دین در جامعه به مبارزات مسلحانه مبادرت ورزید. در مدت ۱۳ سال حضور در مکه به جهت عدم توفیق در جذب افراد و قدرت یافتن مشرکین مبارزات خود را صرفاً به صورت تبلیغات عمومی و انداز مردم انجام می‌داد؛ اما پس از استقرار در مدینه و تشکیل حکومت اسلامی، مبارزات مسلحانه خود را علیه مشرکان آغاز نمود.

از نگاه سروش، پیامبر ﷺ پیش از آن که یک رجل دینی باشد، یک رجل سیاسی است. او به جامعهٔ مخاطب خود شناخت و آگاهی کامل دارد و از همهٔ ابزارهای قدرت نیز برای نیل به هدفش استفاده می‌کند. به زعم سروش، پیامبر ﷺ در قرآن بیش از آن که از عیسی بگوید، از موسی و تاریخ او می‌گوید؛ چرا که موسی، پیامبری اقتدارگرا و قدرت طلب بود و پیامبر ﷺ نیز از الگوی رفتاری او استفاده

می‌کرد. سروش معتقد است پیامبر اسلام ﷺ نسبت به مشرکین جزیره العرب به شدت سخت‌گیر بوده و بر پاک‌سازی آن از مشرکان اصرار داشته است و از طرفی در وصیت خود نیز به اخراج این‌ها و قتل مرتدین اشاره می‌کند.

اسلام مدنظر پیامبر ﷺ بیش از آن‌که دینی باشد، سیاسی است و این مسئله در احکام فقهی شریعت او بیش از سایر بخش‌ها خود را نشان می‌دهد چنان‌که اقامه نماز به معنای صحیح آن و وجوب حج و امر به معروف و اقامه شعایر دین همگی نشان از روحیه اقتدارگرایی اسلام دارد. اما دو مفهوم «تولی و تبری» در واجبات دینی را می‌توان چکیده هویت دینی برشمرد چه آن‌که براین اساس تقرب و پذیرش ولایت معصومین (علیهم‌السلام) و دوری جستن و نفرت داشتن از دشمنان آنان از واجبات دینی اسلام دانسته شده است و این تفسیر دیگری از هویت بخشی دینی است. سروش با این تحلیل، گناهان کبیره را گناهانی می‌داند که هژمونی قدرت دین را تضعیف و تخریب کند و در آن صورت شخص حتی اگر توبه کند اگرچه ممکن است نزد خداوند آمرزیده شود؛ اما حکومت دینی او را مجازات خواهد کرد.

۲. بررسی حجیت سندی و دلالی روایت: «أَنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ...»

بررسی دلالی و سندی روایت، نشان دهنده ضعف و عدم انطباق آن با سیره نبوی است؛ چه آن‌که این روایت با الفاظ نسبتاً مشابه و با بیش از ۴۰ طریق در صحاح و مسانید اهل سنت ذکر شده است که اکثر طرق آن به اباهریره منتهی می‌شود یا از انس بن مالک نقل شده است (قاسم‌پور، شیرین‌کار موحد، ۱۳۹۶ش، ص ۱۰۱-۱۰۲). البته باید گفت در کتب مشهور شیعه، اثری از این حدیث به چشم نمی‌خورد و تنها در یک مورد از شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۷۰) نقل شده است. با این حال در هیچ یک از کتب رجال، توصیفی از حسن بن عبدالله و پدرش به عنوان راویان این روایت یافت نمی‌شود و همین امر موجب تضعیف سند است. صدوق در ثواب الاعمال با سندی متفاوت و در ضمن خطبه پیامبر ﷺ در مدینه به ذکر این حدیث پرداخته است (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۲۹۴) که در میان راویان، تنها دو راوی اول یعنی محمد بن موسی و محمد بن جعفر توسط رجال‌شناسان شیعه توثیق شده‌اند (خوئی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۲۸۵). دو راوی دیگر خبری یعنی موسی بن عمران و حسین بن یزید توثیق از ایشان نشده است و ادامه راویان سند را نیز رواات اهل سنت تشکیل می‌دهند که برخی از آنان مورد طعن محدثان اهل سنت قرار گرفته‌اند از جمله عیسی بن معین در توصیف حماد وی رافردی غیرقابل اعتماد می‌داند و بخاری او را متروک الحدیث (ذهبی، محمد بن احمد،

۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۶۸) شمرده است و ابن حبان وی را به وضع حدیث از جانب ثقات متهم می‌کند (همان). ابوهریره نیز یکی از راویان اصلی حدیث است که در میان شیعه به کذب و افترا به ساحت نبوی مشهور است (خوئی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۷۴).

بررسی کتب روایی شیعه، ما را به این امر رهنمون می‌سازد، نخستین کسی که از این روایت به طور گسترده در امامیه استفاده کرده، شیخ طوسی است (شیرین کار موحد، ۱۳۹۵، ص ۱۳۵). با این توضیح که وی در تمامی موارد سند روایت را ذکر نکرده و هیچ‌گونه توصیفی از میزان دلالت و اعتبار حدیث ارائه نکرده است. این نکته در کنار عدم ذکر آن در مجامع و کتب مشهور روایی شیعه نشان‌دهنده آن است که روایت مذکور از طریق کتب اهل سنت منتقل گردیده است. گواه بر این مدعا آن است که پیش از شیخ طوسی، شافعی در اهل سنت اولین کسی است که این حدیث را در کتاب الأم مورد استناد قرار داده است (شافعی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۸۱، همان، ج ۶، ص ۲۵۲).

در باره شأن صدور روایت نیز دو مورد اشاره شده است:

اول، در خصوص فردی است که از پیامبر ﷺ خواست تا فردی را بکشد، پیامبر از او پرسید آیا شهادت بر توحید داده است؟ گفت: آری، و در ادامه پیامبر حدیث فوق الذکر را فرمود (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۷۱).

دوم، پیامبر ﷺ در صحرای منا و در ضمن خطبه خود، در میان توصیه به اجتناب از خونریزی میان مسلمانان حدیث فوق را بیان فرمود (قی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۲).

براین اساس، روایت مذکور نه در بیان وجوب جهاد و قتال، بلکه در بیان حرمت مقاتله میان مسلمانان و پرهیز از کشتار یکدیگر وارد شده است.

۳. تعارض روایت با محکومات قرآنی

نکته دیگری که در بررسی دلالتی روایت قابل ذکر است، عدم سنخیت آن با آیات قرآن است. در قرآن، هم‌زیستی و تعامل با غیرمسلمانان مجاز شمرده شده است، به این نحو که در آیه ۸ سوره ممتحنه^۴، خداوند با رعایت دو شرط، تعامل با مشرکان و اهل کتاب را مجاز می‌داند: اول آن که با مسلمانان وارد قتال نشده باشند و دوم آن که آنان را از خانه‌شان بیرون نکرده باشند. این دو شرط ناظر به آن است که مشرکین ابتدائاً اقدامی



علیه مسلمانان انجام نداده باشند. بنابراین، مطلق کفر نمی تواند مجوزی برای قتال باشد و لذا حدیث از این جهت با آیات قرآن در تعارض است. همچنین در آیه ۲۵۶ سوره بقره، خداوند به صراحت اجبار در پذیرش اسلام را رد می کند^۵ و نیز در آیه ۱۹۰ همان سوره^۶، حکم قتال را مختص مشرکانی می داند که به جنگ و قتال با مسلمانان مبادرت کرده باشند.

۳-۱. تعارض روایت با سیره نبوی ﷺ

بررسی سیره نبوی ﷺ به وضوح نشان می دهد که آن حضرت هیچ گاه مبادرت به جنگی نکرد و در هر جنگی آغازگر آن به نوعی خود کفار بودند. به طور مثال در غزوه بدر، ابتدا کفار مکه در نامه ای به بت پرستان مدینه از آنان خواستند تا پیامبر را به قتل برسانند؛ یا در غزوه بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه گفته می شود که هر سه با عهد شکنی و فتنه گری یهودیان آغاز شده بود (ابن هشام، ۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۵۵۲). همچنین در غزوه خیبر نیز رانده شدگان از قبیله خیبر در قلعه جمع شده و اقدام به طراحی نقشه علیه مسلمانان می کردند و پیامبر به ناچار با ایشان مقابله کرد و مؤید این مطلب پیمانی بود که یهودیان مدینه با کفار قریش در جنگ احزاب منعقد کرده بودند تا از هر طریق به اسلام ضربه بزنند (همان، ج ۲، ص ۲۱۴). این در حالی است که پیامبر ﷺ در آغاز ورود به مدینه، طی عهدنامه ای، حقوق یهودیان مدینه را محترم شمرد و آیین ایشان را به رسمیت شناخت و فرمود: «از یهود هر کس از ما پیروی کند، از یاری و همراهی و برابری برخوردار خواهد شد؛ نه به او ظلم می شود و نه مسلمانان بر ضد او کسی را یاری می کنند» (همو، ج ۱، ص ۵۰۳-۵۰۵).

بنابراین، اثبات اقتدارگرایی پیامبر مستنداً به روایت مذکور و روایات دیگر مورد ادعای دکتر سروش مخدوش می باشد.

۳-۲. تطبیق روایت با معیارهای سنجش گزاره های تاریخی

نکته دیگر در تطبیق گزاره های تاریخی، بررسی معیارهای صحت و صدق یک گزاره تاریخی است. از جمله مهم ترین این معیارها می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۳-۲-۱. اعتبار سنجی اطلاعات و تحلیل ها

مورخان برای سنجش اعتبار یک روایت تاریخی ابتدا مستندات و اطلاعات آن گزاره را بررسی می کنند که این معیارها مانند تناسب یا عدم تناسب خبر با عقل، قرآن و سنت قطعی و باورهای کلامی، دستاوردهای مسلم علمی، و سازگاری صدر و ذیل خبر است.

با بررسی معیارهای فوق و تطبیق آن با تحلیل سروش، این نتیجه به دست می‌آید که اساساً دیدگاه وی در تحلیل روایات تاریخی و سیره نبوی فاقد این ملاکات است؛ چه آن‌که وی در نقل روایت بدون بررسی مستندات روایت و صرفاً با تکیه بر نقل آن در برخی از کتب سیره، حجیت آن را مسلم می‌داند؛ حال آن‌که روایات مورد ادعای او حتی بر فرض صحت سندی آن، با مسلم‌ات قرآنی و سنت قطعیه پیامبر و باورهای کلامی مخالفت جدی دارد که به آن اشاره شد.

۳-۲-۲. شناسایی وجوه تشابه

در یک روایت تاریخی هنگامی که شخص مستدل سعی در ایجاد تشابه میان دو بازه تاریخی نماید باید بین دو زمان وجوه تشابه کافی وجود داشته باشد وگرنه ایجاد تشابه و نقل روایت تاریخی اعتبار چندانی نخواهد داشت و از این رو محقق باید از شباهت‌های ظاهری عبور کرده و به شباهت‌های واقعی برسد.

دیدگاه سروش از این نظر هم دارای اشکالات جدی است؛ به این معنا که حتی با فرض پذیرش صحت سندی و دلالتی روایات مورد ادعای وی، محتوای روایت مذکور قابل تسری به همه زمان‌ها نیست چه آن‌که شرایط و مقتضیات مختلفی در صدور یک روایت مؤثر است؛ از جمله شواهد این ادعا، نوع رفتار پیامبر ﷺ با مشرکین، پس از فتح مکه است؛ چنانکه برخی از مورخین نگاشته‌اند آن حضرت در این روز فرمان عفو عمومی صادر و آن را «یوم المرحمة» نامید (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۸۲۲).

۳-۳. تفاوت نقل و استناد در استدلال به یک گزاره تاریخی

نکته مهم دیگری که در این باره اهمیت دارد، تفاوت قائل شدن بین نقل و استناد است. گاهی شخص مورخ صرفاً به دنبال نقل اخبار تاریخی است بدون آن‌که نسبت به صحت و سقم آن سخنی بگوید و گاه با استناد به برخی اخبار به تحقیق در تاریخ می‌پردازد و تصویری درست از گذشته را تبیین می‌کند. عدم تفکیک بین این دو مقوله، می‌تواند منشأ بروز اشکالات و مغالطات در استدلال شود. به طور مثال، طبری در مقدمه تاریخ الامم و الملوک می‌نویسد: «خواننده کتاب ما باید بداند اعتماد من نسبت به اخباری که در این کتاب ذکر شده اخباری بوده که برایم روایت شده که من در این کتاب راویانش را ذکر کرده‌ام و آثاری بوده که من اسناد راویان آن را ذکر کرده‌ام... پس هر خبری که در این کتاب آمده که خواننده وجهی برای صحتش نمی‌بیند و حقیقتی برایش نمی‌یابد لذا آن را انکار کرده یا شنونده‌اش آن را نادرست می‌پندارد، باید بداند که من ناقل خبر نیستم بلکه این اخبار از سوی ناقلش



به من رسیده و ما هم به نحوی که رسیده آن را نقل می‌کنیم» (ابن جریر طبری، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۸).

باتوجه به دو نکته فوق، به نظر می‌رسد دیدگاه سروش درخصوص نقل اخبار تاریخی محل اشکال است. یعنی مبنای سروش، مخالف شناخت به واقع است چراکه او بدون آن که میان نقل و استناد تفاوت قائل شود و بدون در نظر گرفتن معیارهای نقل یک گزاره تاریخی، حکم به صحت آن می‌کند؛ درحالی که چنین روشی در مواجهه با اخبار تاریخی مورد تأیید نیست.

۴. بررسی عوامل مؤثر در نقل سیره

نکته مهم در نقل اخبار از سوی دکتر سروش آن است که نوع برخورد و مواجهه ایشان با متون تاریخی مغالطه‌آمیز است! یعنی ایشان نه تنها مسئله شناخت به واقع را در روایات تاریخی عملاً نفی کرده است؛ بلکه هر نوع تحلیل و تفسیر از روایات تاریخی را مشروط به این که مخالفتی با آن نشده باشد، مورد پذیرش قرار می‌دهد؛ از این روست که وی در پاسخ به نقدها در این باره می‌گوید: «بیان این روایات توسط مفسران و محدثان در قرون گذشته و عدم تضعیف و تحلیل آن، نشان از نوعی عادی‌نمایی در مسئله دارد. به این معنا که اساساً روحیه اقتدارگرایانه پیامبر و حس قدرت‌طلبی وی از جمله یقینیات و مثبتات سیره نبوی شمرده می‌شده است» (سروش، ۲۱ آوریل ۲۰۱۹ م، سایت یوتیوب).

این در حالی است که جرح و تعدیل روایات تاریخی و تطبیق آن با سایر مؤیدات ورد و قبول آن نشان از واقع‌نمایی تاریخی دارد؛ به تعبیری ما با دو نوع تاریخ واقعی و غیر واقعی مواجهیم و به نظر می‌رسد آقای سروش معتقد است چیزی به نام دانش تاریخ نداریم؛ بلکه هر روایت تاریخی، تفسیر و تحلیلی دارد که می‌تواند با سایر تفاسیر متفاوت باشد. از این رو به جاست که شناخت درستی از زمینه‌های نقل روایات داشته باشیم.

۴-۱. بررسی عنصر زمان در نقل سیره

نخستین عامل، فاصله زمانی سیره‌نگاری است. بررسی تاریخ سیره‌نگاری نشان می‌دهد اولین سیره‌ها بین سال‌های ۱۲۰ الی ۱۵۰ قمری توسط ابن شهاب زهری و در زمان خلافت هشام بن عبدالملک نگاشته شده است. چنان که غزالی آغاز کتابت و تدوین اخبار را بعد از سال ۱۲۰ قمری می‌داند؛ درحالی که کسی از صحابه باقی نمانده و اکثر تابعین نیز از دنیا رفته‌اند (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹). اگرچه قبل از زهری، افرادی چون

عروة بن زبیر و ابان بن عثمان و سعید بن مسیب نیز نقل حدیث و سیره نموده‌اند؛ اما آثار آن‌ها یا از بین رفته و یا به دلیل پراکندگی، جامعیت لازم رانداشت.

در نتیجه، فاصله زمانی زیادی که میان زمان حیات پیامبر ﷺ و زمان سیره‌نگاری وجود دارد، نشان می‌دهد اخبار موجود در این سیره‌ها باید با دقت بیشتری بررسی شود. ابن اسحاق که سرورش بیشتر سخنان خود را به نقل‌های او مستند می‌کند متوفی ۱۵۱ هجری است و فاصله زمانی نسبتاً زیادی با عصر نبوی دارد و بی‌شک، سیره‌او نمی‌تواند در وهله اول حجت باشد؛ بلکه امکان بروز خطا در اخبار او فراوان است؛ چراکه وی از روابیان نسل سوم به شمار می‌آید.^۷

از جمله مهم‌ترین عوامل این وقفه زمانی، دوران نسبتاً طولانی منع نقل حدیث در زمان خلفای صدر اسلام بوده است. پس از وفات پیامبر ﷺ، دامنه نقل روایت از پیامبر محدود بود و حاکمان زمان اجازه نشر روایات را نمی‌دادند؛ چنان‌که از خلیفه اول نقل شده است: «شما احادیثی از پیامبر نقل می‌کنید که در آن اختلاف دارید و آن‌ها که پس از شما می‌آیند هم اختلافشان بیشتر خواهد شد؛ بنابراین از پیامبر هیچ حدیثی نقل نکنید و اگر کسی در این باره از شما سؤال کرد، گویند قرآن در میان ماست و همو ما را کفایت می‌کند» (ذهبی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲).

همچنین از خلیفه دوم نقل شده است: «اقوام پیش از شما کتاب‌هایی نگاشتند و سخت بدان مشغول بودند پس کتاب آسمانی خود را رها ساختند. قسم به خدا که من هیچ‌گاه کتاب خدا را با چیزی آمیخته و مشوب نمی‌سازم» (متقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۳۹).

این واقعه در زمان معاویه نیز ادامه یافت؛ به حدی که وی بسیاری از صحابه و تابعین را به اتهامات واهی زندانی کرده یا به قتل می‌رساند.^۸ منع نقل حدیث سبب رواج یافتن احادیث کذب و نسبت‌های دروغین به پیامبر اکرم ﷺ گردید که این امر واکنش ائمه معصومین علیهم‌السلام را در پی داشت. به‌طور مثال در روایتی از امام باقر علیهم‌السلام مجاز شمردن شکنجه توسط حاکمان مسلمان را به سبب نقل کذب دانستند که انس بن مالک آن را به رسول خدا نسبت داده بود (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۵۴۱).

این عوامل سبب شد تا وقفه نسبتاً طولانی در نشر روایات و سیره نبوی رخ دهد؛ به حدی که پس از آن که اجازه نشر روایت داده شد، بسیاری از اخبار پیامبر ﷺ نقل به معنا می‌شد؛ چراکه هیچ‌گونه سند

مکتوبی از آن وجود نداشته است و اکثر صحابه و تابعین نیز از دنیا رفته بودند. در این باره محمود ابوریّه می‌گوید: «بدان جهت که احادیث نبوی نقل به معنی می‌شد؛ از این رو روایان در اضافه و کم کردن و تصرف در روایات امتناع نمی‌کردند و لذا ضرر بزرگی بر صنعت حدیث وارد آمد» (روشن ضمیر؛ عبادی، ۱۳۹۱، ص ۱۵).

برخی محققان در این باره نگاشته‌اند: «بسیاری از روایاتی که با الفاظ مختلف اما معنای واحد به دست ما رسیده معلول آن است که روایان در طول تاریخ تکیه‌شان بر نقل معنا بوده تا نقل لفظ» (ابن صلاح، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۶).

دامنه نقل به معنا چنان گسترده بود که شارح صحیح بخاری درباره این کتاب می‌گوید: «از نوادر کتاب بخاری آن است که او یک حدیث صحیح را با سند واحد به دو لفظ نقل می‌کند» (ابن رجب عبد الرحمن بن احمد، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۶).

مسئله تأخر زمانی سیره‌نویسی و نقل حدیث از آن جهت اهمیت دارد که می‌توان آن را در راستای مواجهه سیاسی و جانب‌دارانه با آن برشمرد؛ چنان‌که تلاش‌های تأمل برانگیز و همه‌جانبه برخی از خلفای پس از رحلت پیامبر ﷺ بر منع نقل حدیث و دستور به سوزاندن و محو نمودن روایات و مکتوبات و استمرار آن تا زمان مرگ خلیفه سوم و به تبع آن برخورد و مقابله با روایان و کاتبان حدیث که برخی از ایشان از زمره صحابه پیامبر بودند و تبعید و بازداشت و به قتل رساندن آن‌ها، جملگی نشان از آن دارد که هدف اصلی و مهم دستگاه خلافت پس از پیامبر ﷺ، ایجاد تحریف در سنت و سیره نبوی با از میان برداشتن صحابه پیامبر و ارائه سیره تحریف شده به نسل‌های بعدی بوده است.

ذهبی (مورخ مشهور) در این باره می‌گوید: «پس از رحلت پیامبر ﷺ، خلیفه اول مردم را جمع نموده و به ایشان گفت: شما از پیامبر ﷺ احادیث متفاوت نقل می‌کنید؛ از این رو مردمان پس از شما در گمراهی و تردید خواهند بود؛ لذا از این پس چنانچه کسی از شما درخواست کرد تا از پیامبر سخنی نقل کند او را از این عمل بازداشته و بگویید کتاب خدا برای ما کافی است» (ذهبی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳). همچنین او در خصوص بازداشت روایان و حبس کتاب می‌گوید: «خلیفه دوم، سه نفر از روایان حدیث یعنی عبدالله بن مسعود، ابوالدرداء و ابامسعود انصاری را حبس کرد و گفت: "شما از پیامبر، بسیار حدیث نقل می‌کنید"» (همان، ص ۴).

دوران منع حدیث هرچند در مدت کوتاه خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام متوقف گردید؛ اما در همین دوران نیز معاویه در شام، از سیره خلفای سابق پیروی کرده است و از نشر احادیث جلوگیری می‌کرد و همچنان که برخی از محققان اشاره کردند این مسئله تا بیش از یک قرن ادامه یافت (ابوزهره، محمد، ۱۹۵۸م، ص ۱۲۶).

به موازات منع دستگاه سیاسی حاکم از نشر احادیث، صنعت جعل حدیث رشد فراوانی یافت. احادیث مجعول و بی ضابطه به سرعت در میان آحاد جامعه منتشر گردید و پس از آن معیار مشخصی برای تشخیص و تمایز میان روایات صحیح و سقیم یافت نشد (ابوریثه، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱۸).

۲-۴. تأثیر جریان‌ات سیاسی در نقل سیره

عامل دوم در نقل سیره، تأثیر جریان‌ات سیاسی حاکم بر سیره‌نویسی است. در زمینه مسائل سیاسی باید توجه داشت که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله جناح‌بندی‌های سیاسی - که ریشه در نزاع‌های قبیله‌ای داشت - در میان قریش شدت گرفت. شدت این نزاع‌ها به حدی بود که سبب بروز جنگ و ویرانی و سلب امنیت از جامعه اسلامی شد. بی‌شک اختلافات سیاسی تأثیر بسیار زیادی بر جریان سیره‌نویسی داشته؛ چراکه دستگاه سیاسی حاکم بخصوص بعد از روی کار آمدن بنی‌امیه به جهت توجیه اعمال ظالمانه خود و همراه نمودن گروه‌های مختلف جامعه، در منتسب نمودن سیاست‌های خود به سیره نبوی تلاش بسیاری داشتند و یکی از بهترین راهکارها در این باره تحریف سیره‌نگاری و فشار بر سیره‌نویسان بود.

مثلاً سلیمان بن عبدالملک در سفر به مدینه، کتابی از ابان بن عثمان درباره سیره پیامبر دریافت می‌کند و پس از مطالعه آن را می‌سوزاند و آن را با پدرش عبدالملک در میان می‌گذارد و پدرش ضمن تأیید کار وی می‌گوید: «کتابی که برای ما در آن فضیلتی نیست چه سودی دارد؟!» (زبیر بن بکار، ۱۳۸۶، ص ۳۳۴-۳۳۱). یادآور واقعه دیگری، خالد بن عبدالله قسری (حاکم اموی در عراق)، از محمد بن شهاب زهری درخواست می‌کند تا سیره نبوی را در کتابی جمع‌آوری کند. ابن شهاب می‌گوید: «گاه در سیره از علی بن ابی طالب نیز سخنی به میان آمده است». خالد در پاسخ او می‌گوید: «فقط زمانی نام او را ذکر کن که به نحو بدی باشد» (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲-۱۵).

تأثیر وقایع تاریخی و گرایش‌ات سیاسی و فرهنگی گاهی باعث افزوده‌هایی بر اخبار تاریخی شده است تا حاکمان به وسیله آن به مقابله با مخالفان بپردازند و در پی آن سیاست‌های بازدارنده اعمال کنند؛ مثلاً شیوه



نقل خبر درباره عربیان^۱ و اضافاتی که در برخی از کتب تاریخی نسبت به آن اعمال شده است به وضوح نوع گرایشات را نشان می دهد. اگرچه در اصل مجازات عربیان، در میان مورخان اتفاق نظر وجود دارد، اما در نوع مجازات آن میان مورخان شیعه و سنی اختلاف نظر است. مثلاً در منابع اهل سنت چنان که واقدی ذکر می کند، پیامبر ﷺ دستور داد دست و پایشان بریده شود، چشمانشان را میل داغ کشند و سپس به دار آویزند (واقدی، ۱۳۸۶، ش، ج ۱، ص ۵۶۸) یا بخاری، رها کردن آن ها در بیابان و هلاک شدن از تشنگی را نیز در دنباله آن اضافه می کند (بخاری، ۱۴۱۰، ق، ج ۷، ص ۱۳). طبری نیز سوزاندن جنازه ها را ذکر کرده است (طبری، ۱۴۰۳، ق، ج ۶، ص ۲۸۱).

این در حالی است که در تمامی منابع و تفاسیر شیعه، چنین اضافاتی ذکر نشده است؛ بلکه در روایتی که کلینی در کافی از امام سجاده و امام صادق علیهما السلام نقل می کند، پیامبر ﷺ درباره ایشان حکم محارب را جاری کرد و بر آن حکم، چیزی نیفزود (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ج ۷، ص ۲۴۵).

این اخبار از ائمه اطهار علیهم السلام به خوبی نشان می دهد که دستگاه خلافت پس از پیامبر، به جهت توجیه و تطهیر عملکرد خود در برخورد با مخالفان، در انتساب اعمال خود به سیره نبوی تلاش می کردند و در این راه از ظرفیت سیره نویسان بهره می بردند.

نکته دیگر در تأثیر دستگاه خلافت و جو سیاسی حاکم، تحریف در انتساب فضایل است. مثلاً در مغازی معمر بن راشد به نقل از ابن عباس کاتب در صلح حدیبیه را علی بن ابی طالب علیهما السلام معرفی می کند. معمر می گوید وقتی این خبر را برای زهری نقل کردم، وی خندید و گفت: «بله، علی بود؛ اما اگر از این ها (بنی امیه) بپرسی می گویند عثمان کاتب بوده است!» (همان) یا چنان که برخی محققان به آن اشاره کردند عروه بن زبیر به جهت ارتباطات نزدیکی که با عبدالملک مروان داشت در جعل و تحریف سخنانی علیه امام علی بن ابی طالب علیهما السلام نقش داشته است (ابن ابی الحدید، ج ۴، ۱۴۰۴، ق، ص ۶۳).

مطلب دیگر، تأثیر فرایند «قصه پردازی» و «نقل داستان» از سیره نبوی است. این فرایند در زمان بنی امیه به حدی جدی شد که در میان کارگزاران حکومتی، شغلی به نام «قصاص» ایجاد گردید که وظیفه اش بیان قصه و داستان از سیره مسلمانان و وقایع صدر اسلام بود. تأثیر این موضوع در تحریف سیره نگاری از آن جهت اهمیت دارد که در پی پرده قصه سرایی، بسیاری از حقایق در سیره نبوی و روایات ایشان حذف گردید و به جای آن، اسرائیلیات بسیاری بر آن اضافه شد. تأثیر این عامل به حدی بود که

به نقل برخی از صحابه، این پدیده یکی از مهم‌ترین عوامل ترک سنت در میان مسلمین به شمار می‌آمد (عاملی، ج ۱، ۱۴۲۶ق، ص ۱۳۳).

از آنجا که دستگاه حاکمیت بر سیره‌نویسان تأثیر بسزایی داشت و تدوین روایات بی‌پایه و تحریف حقیقت می‌توانست در مشروعیت بخشی به دستگاه سیاسی نقش مؤثری داشته باشد و در نبود صحابه و تابعین، این عمل می‌توانست جریان فکری نسل‌های سوم و چهارم اسلام را دچار تغییر و انحراف گرداند؛ از این رو ائمه اطهار علیهم‌السلام به عنوان جانشینان به حق پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که عالم‌ترین فرد به سیره نبوی بودند با این هجمه فرهنگی دستگاه خلافت بنی‌امیه مقابله جدی می‌کردند. مثلاً امام سجاد علیه‌السلام در نامه‌ای به محمد بن شهاب زهری که از رویان مشهور بنی‌امیه به شمار می‌رفت وی را از خطر عملی که انجام می‌دهد آگاه ساختند و فرمودند:

«مگر نه این است که می‌خواهند با این دعوت‌ها تو را چون قطب آسیاب، محور پیدادگری‌ها قرار دهند و ستم‌هایشان را گرد تو بچرخانند! آن‌ها می‌خواهند با وجود تو، علمای راستین را در نظر مردم مشکوک سازند و دل‌های عوام را به سوی خود کشند... ای عالم دین فروخته، کاری که به دست تو می‌کنند از عهده مخصوص‌ترین وزیران و نیرومندترین همکارانشان بر نمی‌آید...» (ابن شعبه، ۱۳۶۳، ص ۱۵۹-۱۵۴).

با این حال، سروش بدون در نظر گرفتن تأثیر جریان‌ات سیاسی در نقل سیره، ادله روایی خود را منتسب به اسلام و پیامبر می‌کند؛ حال آن‌که نقل این روایات که سند بسیاری از آن‌ها به انس بن مالک و ابوهریره برمی‌گردد (سیوطی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۸۴) و انتساب ایشان به دستگاه سیاسی خلافت و روایاتی که بر مطعون بودن آنان دلالت دارد (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۹۰)، باید گفت این روایات صلاحیت استدلال را ندارند.

۳-۴. نسب‌های قومی و روابط عشیره‌ای

عامل سوم از عوامل مؤثر بر سیره‌نویسی، تأثیر نسب‌های قومی و روابط عشیره‌ای است. در برخی از سیره‌ها می‌توان بزرگ‌نمایی و جلوه‌دادن مفاخر یک عشیره را به وضوح مشاهده کرد. به‌طور مثال، عروه بن

زیر از نخستین و مشهورترین سیره‌نویسان عرب، پدرش زیر بن عوام از صحابی پیامبر و مادرش اسماء بنت ابوبکر و خاله‌اش عایشه بنت ابی بکر است و چنان‌که بلاذری نقل می‌کند، همواره به حسب و نسب خویش مباحثات می‌کرده است (بلاذری، ج ۵، ص ۳۷۱).

این امر در رشد شخصیت و روایات او نیز تأثیرگذار بوده است و باتوجه به قرابت خویشاوندی میان زیر و عایشه، سیره‌نگاری عروۃ نمی‌تواند بدون جانب‌داری قبیله‌گی باشد و از این رو باید در صحت مطالب و اخبار او جانب احتیاط را رعایت نمود.

خاندان عثمان نیز در این امر نقش به‌سزایی داشتند؛ چه آن‌که در میان راویان اسامی افرادی چون ابان بن عثمان، عمرو بن عثمان، عمر بن عثمان، سعید بن عثمان عبدالرحمن بن ابان به چشم می‌خورد که همگی از خاندان خلیفه سوم به‌شمار می‌روند و از آنجا که قرابت فامیلی با خاندان بنی امیه داشتند، مواضعی همسو با آن‌ها در روایات آنان مشهود است. از جمله مصادیق آن می‌توان به نوع گزارش‌ها در اسلام ابوطالب اشاره کرد؛ چنان‌که مورخان عثمانی مذهب چون بخاری و ابن سعد، آیه ۱۱۳ سوره توبه را در شأن ابوطالب دانستند که پیامبر به همین جهت از طلب مغفرت برای ابوطالب نهی شد (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۹۸؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۲۲) یا بنا بر گزارش طبری، وقتی پیامبر از جناب ابوطالب خواست تا ایمان بیاورد، او در پاسخ گفت: «نمی‌توانم از دین آباء و اجدادم بگذرم» (طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۱۳).

این دسته از تحریف‌ها و جهت‌گیری‌های سیاسی، اختصاص به زمان و گروه خاصی نداشته است و بعضاً می‌توان رگه‌هایی از آن را در مکتوبات راویان و کاتبان نخستین نیز مشاهده کرد؛ چنان‌که در مغازی واقعی در ذکر اسامی فراریان از جنگ احد، نامی از ابوبکر و عمر بن خطاب نیست؛ اما در همان نقل در شرح ابن ابی الحدید که از واقعی بیان شده است نام آن دو نیز به چشم می‌خورد! یا در نقل بلاذری از واقعی تنها نام عثمان بن عفان به چشم می‌خورد و این نشان می‌دهد که روایت واقعی تحریف شده است (جوزی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۸).

۴-۴. وثاقت سیره‌نویسان، عامل مهم در نقل سیره

چهارمین عامل در نقل سیره، بررسی وثاقت سیره‌نویسان است. در این باره بررسی و تحقیق در اسناد

ابن اسحاق نشان می‌دهد که وی از وثاقت چندانی در میان مورخان برخوردار نیست. به‌طورمثال واقدی که از تاریخ‌نویسان مشهور است، در کتابش از سیره ابن اسحاق چیزی نقل نکرده است که برخی علت آن را عدم اعتماد علمای مدینه به ابن اسحاق دانسته‌اند یا ابن ندیم در توصیف ابن اسحاق او را مطعون می‌داند و معتقد است وی به دلیل مسائل و اتهامات اخلاقی که داشت مورد طعن قرار گرفته است. همچنین درباره اخبار او نیز می‌نویسد: «وی از اسرائیلیات و اخبار اهل کتاب استفاده کرده و اصحاب حدیث با او موافق نبودند و او را تضعیف کردند» (ابن ندیم، ۱۳۴۶، ص ۱۰۵). ابن هشام نیز در مقدمه سیره خود به صراحت به اخبار ابن اسحاق طعن وارد کرده و در ذکر اخبار ابن اسحاق که مستند قرآنی و روایی ندارد، احتیاط کرده است و می‌نویسد: «در میان آنچه که ابن اسحاق نقل می‌کند، اخباری است که نه در قرآن و نه در سیره نبوی جایگاهی ندارد» (زکار سهیل، ۱۳۷۵، ش ۱، ص ۱۳۵-۱۲۲).

نکته دیگر در وثاقت ابن اسحاق، تمایلات سیاسی اوست؛ چه آن‌که به گفته برخی محققان، تعدیلاتی را در سیره خود به نفع آل عباس داشته است، به این علت که وی سیره خود را به منصور عباسی و فرزندش مهدی تقدیم کرده است (هوروویتز، ۱۳۶۹، ص ۸۱).

۴-۵. نقش مذهب و جهت‌گیری‌های فرقه‌ای در نقل سیره

عامل پنجم در سیره‌نگاری، نقش مذهب و جهت‌گیری‌های فرقه‌ای در جریان سیره‌نگاری است؛ براین اساس، نگارش سیره نبوی در طول تاریخ و همواره تحت تأثیر گرایش‌های مذهبی و فرقه‌ای بوده است. به‌طورمثال در دوره اعتقادات رسمی، مکتب اشعری و اهل حدیث به عنوان مذهب رسمی معرفی می‌شود. سیره‌نگاری نیز متأثر از این واقعه بوده است و آثاری همچون صحیح بخاری و مسلم که در این دوره نگاشته شده، در خدمت مکتب اهل حدیث قرار داشته است. سیره‌نگاری در میان شیعیان نیز از دیگر مصادیق این موضوع است و چنان‌که برخی محققان به آن اشاره کردند، آغاز سیره‌نگاری در میان شیعیان هم زمان با فشار دستگاه حاکم در حذف فضایل امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده است و از این رو انگیزه اصلی در سیره‌نگاری شیعیان، برجسته نمودن جایگاه و فضایل آن امام در عصر نبوی بوده است (حسینیان مقدم، ۱۳۹۵، صص ۷۲-۵۷).

بررسی عوامل فوق نشان می‌دهد سیره‌نگاری، صرفاً نگارش وقایع تاریخی اسلام نبوده است؛ بلکه ابزاری مناسب در جهت پیشبرد اهداف سیاسی حکومت‌ها و عاملی مهم در راستای تقابل فرهنگی

در هر عصر به شمار می‌رود. از این رو تشخیص وثاقت و میزان اعتبار اخبار تاریخی بسیار حائز اهمیت است و برخلاف ادعای عبدالکریم سروش که اعتبار و وثاقت گزاره‌های تاریخی را صرفاً به نقل آن‌ها در منابع تاریخی و عدم مخالفت طبع مسلمانان مستند می‌سازد، احراز صدق این گزاره‌ها امری بس دشوار و مرهون تلاش علمی فراوان است.

❁ نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که ادلهٔ روایی دکتر عبدالکریم سروش در نسبت اقتدارگرایی به اسلام، فاقد ملاکات لازم جهت ارزیابی یک گزارهٔ تاریخی صحیح است. ازدیگرسو، آن ادلهٔ ادعایی با محکمت آیات قرآن و سیرهٔ نبوی در تعارض آشکار است؛ چنان‌که وی در استناد به روایت «انی امرت ان اقاتل الناس» بدون بررسی صحت سندی و دلالتی روایت، آن را بر سیرهٔ نبوی حمل می‌کند. این در حالی است که همین روایت و سایر روایات مورد ادعای سروش، از تعارض جدی با آیات قرآن و سیرهٔ قطعیۀ پیامبر ﷺ حکایت دارد. همچنین وی بدون در نظر گرفتن مقتضیات زمان و وجوه تشابه، روایات مذکور را به نحو مطلق بر سیرهٔ پیامبر ﷺ تسری می‌بخشد.

دکتر سروش در تشریح گزارشات تاریخی، بر اصل صحت روایات تاریخی تاکید دارد؛ درحالی‌که بررسی مؤلفه‌های مهمی چون زمان، گرایشات سیاسی و قبیله‌ای و اعتقادات مذهبی و فرقه‌ای نقش مهمی در نگارش سیرهٔ نبوی دارد که توجه به آن‌ها می‌تواند در پذیرش یا عدم پذیرش یک گزارش تاریخی مؤثر باشد. سروش ادلهٔ خود را از سیرهٔ ابن اسحاق و ابن هشام نقل می‌کند که فاصلهٔ زمانی زیادی با صدر اسلام دارند. افزون بر این که تأثیر جریان‌ات سیاسی و عشیره‌ای در نقل این روایات بسیار محتمل است؛ چنان‌که روایات یادشده غالباً در منابع روایی از ابوهریره و انس بن مالک نقل شده است که مشهور به کذب و در جوامع رجالی، مطعون هستند. بنابراین تحلیل روایی سروش از سیرهٔ نبوی دارای اشکالات و ابهامات بسیاری است و نمی‌تواند ادعای وی را در اثبات اقتدارگرایی اسلام ثابت نماید.

❁ پی‌نوشت

۱. «امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله».
۲. عن اسماعيل الجعفی انه سمع ابا جعفر عليه السلام يقول قال رسول الله ﷺ اعطيت خمساً لم يعطها احد قبلى أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا وَأُحِلَّ لِي الْمَغْنَمُ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلَامِ وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ.
۳. يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ أَيُّ جَوَارٍ هَذَا الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِالذَّبْحِ.
۴. خدا شما را از آنان که با شما در دین قتال و دشمنی نکرده و شما را از دیارتان بیرون ننمودند نهی نمی‌کند که با آنان نیکی کنید و به عدالت و انصاف رفتار نمایید، که خدا مردم با عدل و داد را بسیار دوست می‌دارد.
۵. کار دین به اجبار نیست، تحقیقاً راه هدایت و ضلالت بر همه کس روشن گردیده، پس هر که از راه کفر و سرکشی دیورهنز برگردد و به راه ایمان به خدا گراید، بی‌گمان به رشته محکم و استواری چنگ زده که هرگز نخواهد گسست، و خداوند (به هر چه خلق گویند و کنند) شنوا و داناست.
۶. و در راه خدا با آنان که به جنگ و دشمنی شما برخیزند جهاد کنید؛ لیکن از حد تجاوز نکنید که خدا متجاوزان را دوست ندارد.
۷. سلسله روایان و سیره‌نویسان مسلمان را می‌توان در سه دوره زمانی خلاصه کرد: از سیره‌نویسان نسل اول که فاصله زمانی کمتری با دوران حیات پیامبر داشتند می‌توان به ابوعبدالله عرویه بن زبیر (متوفی ۹۱ق) اشاره کرد. روایات زیادی از او در کتاب‌های سیره و مغازی نقل شده و در مغازی او را نخستین کسی دانسته‌اند که صاحب تصنیف بوده است. از دیگر مورخان هم دوره او می‌توان به ابان بن عثمان پسر خلیفه سوم (متوفی ۱۲۰ق) و شرحبیل بن سعد (متوفی ۱۲۳ق) اشاره کرد. از میان نسل دوم مورخان، دو نفر از دیگران شهرت بیشتری یافتند: یکی عاصم بن عمر بن قتاده و دیگری ابن شهاب زهری (متوفی ۱۲۴ق) است. و از میان روایان نسل سوم نیز می‌توان به موسی بن عقبه و محمد بن اسحاق و ابومعشر سندی اشاره کرد. این سه نفر، از اولین افرادی بودند که سیره و مغازی پیامبر ﷺ را نوشتند و به جهت جامعیت، بر دیگر روایان و مورخان گذشته تقدم یافتند.
۸. در این زمینه رک به کنز العمال، متقی هندی، ج ۱۷، ص ۳۱۵، ح ۳۱۷۱۹؛ کتاب الفتن؛ وقعة الصفین؛ سیر اعلام النبلاء، ذهبی، ج ۳، ص ۱۴۲، رقم ۲۵، شرح حال معاویه بن سفیان؛ المستدرک علی الصحیحین، حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۵۶۶۰؛ کتاب معرفة الصحابه، ذکر مناقب عمار بن یاسر؛ تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر، ص ۴۳-۴۱۴.
۹. در این زمینه رک به دینوری، ابن قتیبه، الامامة والسیاسة، ج ۱، ص ۳۰؛ ابن کثیر، البدایة والنهایه، ج ۵، ص ۲۸۵؛ البلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۵۲۴.
۱۰. عربیان ۸ نفر از مشرکانی بودند که به مدینه آمده و مسلمان شدند؛ اما به علت ناسازگاری آب و هوای مدینه

بیمار شدند. آن‌ها به فرمان پیامبر به منطقه ذی‌جدر در نزدیکی قبا نقل مکان کرده و عهده‌دار گله شتران شدند و در ازای آن از شیر آن شتران استفاده کردند تا که بهبود یافتند اما پس از بهبودی، مرتد شدند و پس از کشتن عده‌ای از مسلمانان، گله شتران را سرقت کرده و متواری شدند. آیه ۳۳ سوره مائده در مجازات محاربین در شأن این افراد نازل شده است. از این رو پیامبر ﷺ دستور تعقیب ایشان را صادر و به جرم محاربه، آنان را مجازات کرد. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۹۱.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶)، **الأمالی**، تهران: کتابچی.
۲. ابن سعد، محمد بن سعد، (۱۴۱۰ق)، **الطبقات الكبرى**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن هشام، عبد الملك بن هشام، (۱۹۹۸م)، **السيرة النبویه**، بیروت: دار المعرفه.
۴. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، (۱۴۱۵ق)، **هدایة الحیاری فی الرد علی اليهود والنصارى**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. بغدادی، مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، **المقنعه**، قم: دارالمفید.
۶. بلاذری، حمید الله، (۱۳۹۷ق)، **أنساب الأشراف**، مصر: دارالمعارف.
۷. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، **احکام القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. ابوداود، سلیمان بن اشعث، (۱۴۲۰ق)، **سنن أبی داود**، بیروت: دارالفکر.
۹. معلمی، حسن، (۱۳۹۴)، **مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، **تذکرة الفقهاء**، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۱. حلّی، نجم الدین، (۱۴۰۸ق)، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۲. حلّی، نجم الدین، (۱۴۱۳ق)، **قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. خامنه ای، سید علی، (۱۳۹۹)، **تفسیر سوره براءت**، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۴. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۲۸ق)، **تذکرة الحفاظ**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۰ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دار الشامیه.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. حرّعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعه**، قم: آل البيت.
۱۸. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۶۰ق)، **رسالة الولاية**، قم: مؤسسه اهل البيت.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناشر خسرو.
۲۱. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۹۴)، **تاریخ الأمم والملوک**، تهران: نشر اساطیر.
۲۲. عاملی، محمد بن مکی، (بی تا)، **القواعد والفوائد**، قم: کتاب فروشی مفید.
۲۳. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، (۱۴۱۳ق)، **مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسه

المعارف الإسلامية.

۲۴. عاملی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۲۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد، قم: اسماعیلیان.
۲۶. قطب، سید، (۱۹۷۹م)، معالم فی الطريق، بیروت: دار الشروق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: الإسلامية.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، عدل الهی، تهران: صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۶)، جهاد، تهران: صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی و طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۳۲. مفتاح، محمد هادی، جهاد ابتدایی در قرآن و سیره پیامبر، نشریه علوم قرآن و حدیث، ش ۵۶، تابستان ۱۳۸۹.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۰)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۹ق)، کتاب الزکاة، قم: مرکز جهانی مطالعات اسلامی.
۳۵. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.



Journal of New Theological Teachings
Vol. 4, No.6 – Autumn & Winter 2024-2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

An Analytical Review of the Hadith Evidence Cited by Abdolkarim Soroush in Attributing Authoritarianism to Islam

Hamed Sajjadi¹

Jahangir Masoudi² 



Abstract

The relationship between religion and power is one of the longstanding and contentious issues that has consistently attracted the attention of scholars in the philosophy of religion. Among contemporary voices, Abdolkarim Soroush has offered a particular interpretation of this relationship in a series of lectures, wherein he describes the language of Islam as a language of power and violence. He characterizes the Prophet of Islam (PBUH) as a power-seeking and authoritarian figure and considers the Qur'an, as the Prophet's speech and discourse, to be filled with indications of authoritarianism.

To support his claims, Soroush refers to a set of historical reports from the Prophet's life (sīrah), which, in his view, indicate a link between the Prophet and authoritarian conduct. This article adopts a critical-analytical approach to examine the narrative foundations of Soroush's viewpoint. It argues that the hadith-based evidence he cites fails to meet the established criteria for historical validity. Furthermore, the article highlights the undeniable influence of political agendas during the caliphal era in promoting an authoritarian reading of the Prophet's conduct. It also contends that Soroush's interpretation conflicts with Qur'anic verses and the authentic Prophetic sīrah, and ultimately lacks comprehensiveness and scholarly consistency.

Keywords: Abdolkarim Soroush, Religion and Power, Prophet with the Sword (Nabī bi'l-sayf), Authoritarian Prophet.

Date Received: April 16, 2024 (1403/01/28 SH)

Date Accepted: January 10, 2025 (1403/10/20 SH)

1. Doctoral Candidate in Contemporary Islamic Theology, Navvab Advanced Seminary, Mashhad (Corresponding Author)

Email: Hamed9394@yahoo.com

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad.

Email: masoudi-g@um.ac.ir



Journal of New Theological Teachings
Vol. 4, No.6 – Autumn & Winter 2024-2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

A Critical re-reading of the Rational Arguments for “Intellectual Goodness and Ugliness” (Ḥusn wa Qubḥ ‘Aqlī)

Rezā Muḥammad ‘Alīzādeh¹ 



Abstract

The main topic of this article is to examine the reasons for intellectual goodness and ugliness as one of the principles accepted by the followers of the Imamiyya (Twelver Shi'i). The primary part of the paper analyzes the reasons that have been presented thus far through rational means to prove intellectual goodness and ugliness. In this regard, the rational arguments for intellectual goodness and ugliness, as they appear in theological texts (kutub-i kalāmī), are first mentioned, and then rewritten and reviewed logically for further scrutiny.

The result of examining rational reasons is that they are incomplete in proving rational goodness and ugliness. Of course, it should be noted that the inadequacy of these arguments in proving rational goodness and ugliness is not a reason to reject rational goodness and ugliness; rather, it is an opportunity to examine this issue and its arguments more closely. Due to the importance of the subject, the author tries to clarify the weaknesses of the arguments in order to help researchers who are trying to strengthen these arguments.

Keywords: Goodness and Ugliness (Ḥusn wa Qubḥ), Imami Theology (Kalām al-Imāmiyyah), Human Acts (Af'āl al-Insān), Rational vs. Revelational Goodness and Ugliness (Ḥusn wa Qubḥ ‘Aqlī wa Shar’ī).

Date Received: July 24, 2024 (1403/05/03 SH)

Date Accepted: January 10, 2025 (1403/10/20 SH)

1. Faculty Member, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University of Marand.

Email: mirzaalizadeh@gmail.com

particularly in the case of the Seal of the Prophets and the Ahl al-Bayt, practical injunctions like the ḥajj were observed literally. Since the Imams themselves were embodiments of spiritual perfection, applying such interpretations to them—as if they needed to “attain recognition of their own Imam”—is rendered meaningless.

Keywords: Imam of the Time (Imām al-Zamān), Ismailiyya (Ismailis), Ta’wīl (Esoteric Exegesis), Ḥadīth of Recognition (Ḥadīth al-Ma’rifah), Imamate (Imāmah).



Journal of New Theological Teachings
Vol. 4, No.6 – Autumn & Winter 2024-2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

Analytical Study of the Ḥadīth of Recognition (Ma'rifah) and Its Esoteric Exegeses (Ta'wīlāt) from the Ismaili Perspective

Safdar Rajabzadeh¹

Hamidreza Mohammadi²

Seyyed Majid Mirdamadi³



Abstract

One of the ḥadīths agreed upon by Islamic theological schools is the ḥadīth “Man māta wa lam ya'rif imām zamānihi māta mītata jāhiliyyah” (Whoever dies without recognizing the Imam of his time dies the death of ignorance), known as the Ḥadīth of Recognition (Ḥadīth al-Ma'rifah), cited in both Shī'a and Sunni ḥadīth sources. Among these, the Ismailiyya (Ismailis), in their doctrinal discussions on the Imamate—including the attributes of the Imam, the necessity of recognizing him, and the method of his appointment—have also referenced this ḥadīth in their literature, particularly under the topic of recognizing the Imam. The content of the ḥadīth underscores the elevated status of the Imamate to such an extent that failure to recognize the Imam results in a “death in ignorance.” Ismailis, consistent with their hermeneutical strategy of applying esoteric exegesis (ta'wīl) to Quranic verses and ḥadīths, have proposed specific interpretations (ta'wīlāt) for this ḥadīth. This article employs a descriptive-analytical method with a critical approach to elucidate the Ismaili perspective on the ta'wīl of the Ḥadīth of Recognition. Key findings include: The acceptance of ritual prayer (ṣalāt) being contingent upon recognizing the Imam. Equating the recognition of God (ma'rifat Allāh) with the recognition of the Imam. Symbolizing the washing of both hands in ritual ablution (wuḍū') as an allegory for recognizing the Imam.

However, the Ismaili ta'wīl of practical injunctions—such as linking the obligation of pilgrimage (ḥajj) to attaining recognition of the Imam of the Time—not only lacks textual evidence from the Qur'an's apparent meanings (ẓawāhir), the Sunnah of the Prophet, or the teachings of the Imams of the Ahl al-Bayt, but also contradicts their historical practice. Throughout prophetic history,

Date Received: March 12, 2023 (1401/12/21 SH)

Date Accepted: December 21, 2023 (1402/09/30 SH)

1. Graduate of Level 4 in Comparative Theology, Navvab Higher Seminary; Researcher at Imam Reza International Research Institute (Corresponding Author).
Emails: rajabzadeh@gmail.com

2. Professor of Higher Levels in Qom Seminary.

Email: 54h.mohammadi@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Al-Mustafa International University, Khorasan Razavi Branch.
Email: mirdamadiphilosophy@gmail.com

meaning-making and to elucidate their mechanisms of influence.

Keywords: Crisis of Meaning (Buhran-e Ma'nā), Doctrines of Islamic Philosophy (Ta'ālim-e Falsafeh-ye Eslāmī), Meaning of Life (Ma'nā-ye Zendegī), Existential Crisis (Buhran-e Wujūdī).



Journal of New Theological Teachings
Vol. 4, No.6 – Autumn & Winter 2024-2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

Application of Ṣadrāean Philosophy's Doctrines in Resolving the Crisis of Meaning

Narjes Rezaei Adriani¹ 

Mahdiyeh Jalalyan²

Fatemeh Saidi-Nejat³



Abstract

Technological progress, the scale and velocity of change, and the resultant ambiguity and contradiction of information in the modern world have precipitated crises that increasingly render human life meaningless, casting individuals into an unending void. The urgent need to discover profound meaning in life to resolve these crises has prompted diverse intellectual schools to prescribe solutions rooted in their respective foundations and ideologies. Islamic philosophy—particularly the school of Hikmat al-Muta'aliyah (Transcendent Theosophy)—as a profound intellectual tradition with deep metaphysical foundations, offers efficacious doctrines that appear to significantly contribute to generating effective meaning in life. Key principles such as the primacy of existence (aṣālat al-wujūd), the gradation of existence (tashkīk al-wujūd), substantial motion (ḥarakat al-jawhariyyah), essential dependence (imkān-e faqrī), and philosophical rules related to causality ('illiyyah), the faculties of the soul (quwā al-nafs), and others serve as foundational teachings that aid in constructing meaning. In therapeutic frameworks grounded in Ṣadrāean philosophy, the proposed method involves an ascending trajectory from crisis behaviors to the individual's worldview, followed by a descending trajectory from the rectified worldview to the treatment of dysfunctional and crisis behaviors. Since human actions arise from underlying perceptions, altering one's perception of existence (wujūd) and the nature of the self (dhāt) leads to the rectification of behavior and the resolution of crisis symptoms. This study employs a descriptive-analytical method to identify the impactful doctrines of Ṣadrāean philosophy in

Date Received: October 6, 2024 (1403/07/14 SH)

Date Accepted: January 10, 2025 (1403/10/20 SH)

1. Head of the Department of Philosophy and Wisdom, Shahid Motahari University of Mashhad; PhD Graduate in Comparative Philosophy, Shahid Motahari University of Mashhad. Email: 6878rezaei@yahoo.com

2. Master's Student in Philosophy and Islamic Wisdom, Shahid Motahari University of Mashhad.

Email: mjnm7872@gmail.com

3. Master's Student in Philosophy and Islamic Wisdom, Shahid Motahari University of Mashhad.

Email: f.saedinejat1378@yahoo.com



Journal of New Theological Teachings
Vol. 4, No.6 – Autumn & Winter 2024-2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

Analytical Examination of Dreyfusian Artificial Intelligence (Based on Heideggerian Existence) from the Perspective of Islamic Philosophy

Mohammad Mahdi Oveisi¹

Mohammad Esfandiari²

Yaser Hosseinpour³



Abstract

Artificial intelligence (AI) is a phenomenon with approximately a century of history, which, with its current advancements, has become one of the newest and most significant technologies and contemporary issues in the world. Nevertheless, fundamental research in the field of AI, particularly within Islamic philosophy, remains very scarce. The most fundamental and crucial questions raised in this arena are: Is the parity of artificial intelligence with human intelligence even possible? And if so, how can artificial intelligence be constructed? So far, two prominent approaches in the field of AI are cognitivism and connectionism, the realization of artificial intelligence according to both of which is considered impossible from the perspective of Islamic and Western philosophy.

However, a third perspective, proposed by Hubert Dreyfus and rooted in Heideggerian existential theory and Merleau-Ponty's phenomenological embodiment, shares affinities with the principles of natural philosophy of the soul ('ilm al-nafs) in Islamic philosophy. This paper conducts foundational research through a descriptive-analytical method to examine Dreyfus's view on the equivalence of artificial intelligence. Dreyfus raises two critiques: one based on the immateriality of perception and knowledge, and another on the co-planar existence of corporeal and material entities. He concludes that the emergence of so-called "artificial intelligence" is impossible. Dreyfus argues that, according to Islamic philosophy, intelligence can indeed be attained. However, the resulting intelligence aligns with the divine order of creation and thus cannot be labeled as "artificial intelligence" in its conventional sense. Instead, it constitutes natural intelligence, where humans act as the preparatory ground (moi'd) for its formation and accelerators in the process of its actualization (hudūth).

Keywords: Artificial Intelligence, Islamic Philosophy, Human Soul (Nafs), Heideggerian Existence, Dreyfusian AI, Merleau-Ponty's Embodiment.

Date Received: June 20, 2024 (1403/03/31 SH)

Date Accepted: January 10, 2025 (1403/10/20 SH)

1. Level 3 Student in Philosophy and Islamic Theology, Navvab Higher Seminary, Mashhad (Corresponding Author).

Email: Mohammadmahdioveisi1@gmail.com

2. Professor of Higher Levels in Khorasan Seminary, Head of the Department of Philosophy and Islamic Theology, Navvab Higher Seminary, Mashhad.

Email:mohamadesfandiyari54@gmail.com

3. Faculty Member, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University of Mashhad.

Email: 0945385439@iaui.ir



Journal of New Theological Teachings
Vol. 4, No.6 – Autumn & Winter 2024-2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

The Asymmetry of Love and Virtue in the Thought of Ibn Qutaybah al-Dinawarī and Its Comparison with the Renowned View of Muslim Philosophers

Fardin Jamshidi-Mehr¹ 

Alireza Masoumi-Jalal²



Abstract

Human beings are inherently virtue-seeking and harbor love for virtue and perfection. However, the nature of the relationship between love and virtue remains a subject requiring inquiry. Ibn Qutaybah al-Dinawarī, a prominent scholar, posits a meaningful distinction between love and virtue. He believes that, considering human characteristics and attributes, it is not only unnecessary for love of virtue to be equal and commensurate with virtue itself; rather, there should be complete separation (baynūnah) and detachment between them. In other words, the more virtue, the better; but love for virtue should be moderate, and one must avoid excessiveness (ifrāt) and deficiency (tafrīt) in this love and affection. This principle equally applies to vices and hatred toward them: even if one is immersed in vice, hatred toward such a person must be tempered with moderation.

This is while famous Muslim philosophers consider the relationship between love and virtue to be an equal relationship, such that the intensity of love depends on the degree of virtue. Furthermore, Ibn Qutaybah conceptualizes the relationship between love and virtues as non-essential, non-intrinsic, separable, and controllable. In contrast, Muslim philosophers maintain that the relationship between love and virtue is essential (darūrī) and inseparable (infikāk-nāshudānī), and cannot be intensified or weakened by advice, exhortation, or command.

Keywords: Ibn Qutaybah al-Dinawarī, Virtue (Faḍīlah), Love (ʿIshq), Moderation (Iʿtidāl), Muslim Philosophers (Ḥukamā).

Date Received: July 28, 2024 (1403/05/06 SH)

Date Accepted: January 10, 2025 (1403/10/20 SH)

1. Assistant Professor and Faculty Member, Department of Theology (Philosophy), University of Gonbad Kavous (Corresponding Author).
Email: fjamshidi@gonbad.ac.ir

2. PhD Student in Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad.

Email: Jalalmasomi8466@gmail.com

Abstracts

In the name of Allah
the most gracious, the most merciful



Journal of New Theological Teachings

Vol. 4, No.6 – Autumn & Winter 2024-2025

In accordance with Article 13 of the Press Law ratified by the Islamic Consultative Assembly, the publication license for the Journal of New Theological Teachings—a Persian-language scholarly journal specializing in Islamic theology and philosophy, published semiannually with nationwide distribution—was issued in 2017 (1396 SH) under license number 74093 by the Ministry of Culture and Islamic Guidance under the auspices of the Navvab Higher Seminary. Furthermore, based on the approval of the Scientific Licensing and Accreditation Council of the Khorasan Seminary, dated May 7, 2024 (18/02/1403 SH), the journal was granted scientific «B» status.

"The views expressed in the articles are not necessarily the views of the journal."

ISSN: 2676-4466

EISSN: 2717-2384

Publisher: Navvab Higher Theological Seminary

(Supported by the Khorasan Seminary)

Managing Director: Mohammad Esfandiari • **Editor-in-Chief:** Seyyed

Majid Mirdamadi • **Executive Manager:** Ali Hosseini Sisakht • **Copy**

Editor: Mahdi Ghasemi • **Layout Designer:** Hashem Dehghanian

Address: Holy Mashhad, Beginning of Shirazi Street, Adjacent to the Holy Shrine, Navvab Higher Theological Seminary, Iran

Postal Code: 1143633719

Phone: +98 51 32230370 (Ext. 501)

E-mail: NTT. Pajoohesh@h- navvab.ir

NTT.JOURNALS.HOZEHKH.COM