

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی

سال پنجم، شماره دوم (هشتم پیاپی)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

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: **رضا اسفندیاری** ■ ویراستار: **علی نورایی**
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؛ مدیر گروه فلسفه و کلام مدرسه علمیه عالی نواب
- 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
استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام والمسلمین مهدی زمانی فرد
استاد درس خارج و سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- دکتر علیرضا کهنسال
دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- دکتر جهانگیر مسعودی
استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام والمسلمین سید مجید میردامادی
استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه خراسان

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

- حجت الاسلام والمسلمین محمد باقر اسعدی
مسئول نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران غرب
- دکتر سیده اکرم برکاتی
استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام والمسلمین رسول پاداش پور
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، دانشجو دکتری فلسفه و کلام دانشگاه رضوی
- دکتر مرتضی پیرو جعفری
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه، دانش آموخته دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- دکتر محمد جعفر جامه بزرگی
استادیار گروه فلسفه اسلامی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- حجت الاسلام والمسلمین محمد جعفری هرنندی
دانشیار گروه کلام و فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه قم
- حجت الاسلام والمسلمین علی حسینی سی سخت
استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام والمسلمین جواد رقوی
استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه نمایندگی خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین احمد عزتی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان؛ دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه قم
- حجت الاسلام والمسلمین محمد حسین فاریاب
دانشیار گروه کلام موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه قم

• دکتر علی رضا کهنسال

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

• حجت الاسلام والمسلمین مسلم گریوانی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و قم، عضو هیئت علمی پژوهشگاه معارج

• حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مرادی مکی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، دانش آموخته دکتری رشته وهابیت شناسی دانشگاه ادیان و

مذاهب

• دکتر جهانگیر مسعودی

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

• حجت الاسلام والمسلمین احمد منصوری ماتک (گیلانی)

مدرس سطوح عالی حوزه و دانشگاه، دانش آموخته دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

• حجت الاسلام والمسلمین سید مجید میردامادی

استاد یار گروه فلسفه و کلام جامعه المصطفی العالمیه شعبه خراسان

• حجت الاسلام والمسلمین وحید واحد جوان

دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران

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 قسمت‌های زیر باشد:

- عنوان
- چکیده فارسی
- واژگان کلیدی
- تبیین مسئله (درآمد، مدخل، مقدمه)
- پیشینه تحقیق
- بدنه اصلی
- نتیجه‌گیری

- 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. نشانه های ، ، ...؟! با کلمه قبل بی فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.

۶. نشانه های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه «()» با درون بی فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.

۷. برای درج نشانه های 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 نیم فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.

۹. برای ایجاد نیم فاصله 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. نویسندگان باید تا جایی که ممکن است از عبارات عربی استفاده نکنند و مفاد آن را به زبان فارسی بیان کنند (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 شماره گذاری 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 تیتراژ 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 a و b و... 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: (طباطبائی، 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 باید به تفکیک و ترتیب ذیل باشد:

• منابع فارسی و منابع عربی به ترتیب حروف الفبا بر اساس نام خانوادگی نویسندگان؛ منابع انگلیسی.

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

• کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، عنوان کتاب با حروف ایرانیک (مورب خوابیده 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 خوابیده 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 خوابیده 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 و 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: «بی‌نا» (یعنی فاقد ناشر) - «بی‌جا» (یعنی فاقد محل انتشار) - «بی‌تا» (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 ذکر شده 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 می نماید. از این رو تمامی مقالات قبل از ارزیابی در سامانه مشابهت یاب «سمیم نور» بررسی می شوند و در صورت احراز تقلب یا کپی بودن از مرحله ارزیابی خارج می گردند. 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

اعتبار در احکام ارزشی: طرحی نو برای تبیین ساختار ارزش‌ها با رویکردی واقع‌گرایانه..... ۱۳
علی احمدی امین

نگرش سیستمی به هستی در آینه نظام احسن و تأثیر آن در حل بحران‌های زیست‌محیطی با تأکید
بر آرای علامه طباطبائی رحمته‌الله علیه..... ۳۷
محمد رضا شریفی، عباس جوارشکیان، جهانگیر مسعودی

بازشناسی دین در عصر مدرن و نقد تصویر رایج از بی‌دینی..... ۶۹
علی رضایی مقدم، جواد اکبری مطلق

بررسی تقابل اندیشه توحیدی نوسلفیان و رویکرد تمدن‌ساز انقلاب اسلامی..... ۸۹
حسین یوسفی، علی خیاط، سید علی دلبری، سید محمود مرویان حسینی

بررسی تطبیقی منابع معرفت اخلاقی از دیدگاه شیخ طوسی و قاضی عبدالجبار معتزلی..... ۱۱۱
حمید رضا قربانی مبین، حسین زارع

بررسی مؤلفه‌های خدانا باوری نوین در جنبش‌های دینی و معنوی نوظهور..... ۱۳۷
عبدالقاسم کریمی



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره دوم (هشتم پیاپی)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

اعتبار در احکام ارزشی: طرحی نو برای تبیین ساختار ارزش‌ها با رویکردی واقع‌گرایانه

علی احمدی امین^۱



چکیده

جایگاه «اعتبار» در احکام ارزشی از مباحث بنیادین فرائیض به شمار می‌آید و بررسی نسبت احکام اعتباری با واقع‌گرایی ارزشی، نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین ساختار ارزش‌ها دارد. هدف این مقاله ارائه بازبینی نوآورانه و واقع‌گرایانه از جایگاه اعتبار در احکام ارزشی دانش‌های انسانی است؛ به طوری که انواع اعتبار و اصول ساختاری حاکم بر آن‌ها شناسایی گردد و نشان داده شود که احکام اعتباری، علی‌رغم شمول بر جعل و اعتبار، همچنان قابلیت ارزیابی عقلانی و داوری مبتنی بر واقعیت‌های ارزشی را دارند. ساختار ارزش‌ها، پیش از هر چیز بر چهار حیث مبتنی است: ۱. منظومه اهداف انسانی؛ ۲. ویژگی‌ها و خصائص فاعل اخلاقی؛ ۳. واقعیت‌های شکل‌دهنده بستر عمل؛ ۴. ویژگی‌های خود عمل. در این مقاله ضمن تحلیل چهار دیدگاه مهم در این حوزه، یعنی قراردادگرایی، برساخت‌گرایی، نظریه اعتباریات علامه طباطبائی و تبیین جایگاه اعتبار در اندیشه علامه مصباح یزدی، به ارائه دیدگاهی نو و مرحله‌ای نسبت به جایگاه اعتبار در ارزش‌خواهیم پرداخت. با روش توصیفی-تحلیلی، دست‌کم پنج نوع اعتبار در احکام ارزشی شناسایی می‌شود که می‌توان آن‌ها را مبنای دستیابی به اصول ساختاری ارزش‌ها دانست. این پنج نوع اعتبار عبارت‌اند از: ۱. اعتبار ترکیب در علل حقیقی؛ ۲. اعتبار علیت و سببیت؛ ۳. اعتبار نسبت؛ ۴. اعتبار نمادهای وحدت بخش؛ ۵. اعتبار مرکب جامع. نتایج نشان می‌دهد که تمامی اصول ساختاری و مراحل پنج‌گانه اعتبار، در چهارچوب واقع‌گرایی ارزش‌ها امکان بررسی، نقد، پذیرش یا رد عقلانی دارند.

واژگان کلیدی: ارزش، احکام ارزشی، اعتبار، قراردادگرایی، برساخت‌گرایی، نظریه اعتباریات.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

ali.20750@yahoo.com

۱. استادیار گروه حکمت و مطالعات ادیان جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

10.22034/ntt.2026.836

استناد به این مقاله: احمدی امین، علی، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، اعتبار در احکام ارزشی: طرحی نو برای تبیین ساختار ارزش‌ها با رویکردی واقع‌گرایانه، آموزه‌های نوین کلامی، شماره ۸، پیاپی، صص ۱۳-۳۶.

ارزش، معادل واژه value در انگلیسی (حق شناس، ۲۰۰۵م، ص ۱۸۵۲) و در عربی معادل واژه «القیمه» (طریحی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۴۸) است. ارزش در لغت، اسم مصدر از ارزیدن و این معانی را دارد: ارزیدن، قیمت، بها، ارج، برآزندگی، شایستگی، زیندگی، قابلیت، استحقاق، اعتبار یک سند یا متاع، پولی که در سند نوشته شده آمده است (دهخدا، ۱۳۳۷، مدخل ارزش). ارزش در موضوعات مختلف بسته به نوع موضوع به شکل های متفاوتی تبیین می شود. ارزش در یک معنای وسیع، شامل حوزه های متعددی چون فلسفه اخلاق، فلسفه اجتماعی، فلسفه سیاسی، زیبایی شناسی و... آن می شود. این کاربرد در هر دانشی که به نحوی ویژگی ارزیابی کردن «valuation» داشته باشد، به کار می رود. گستردگی مباحث مربوط، به حدی است که رشته ای به نام ارزش شناسی «axiology» برای بررسی جنبه های مختلف این مسئله شکل گرفته است. ارزش در موضوعات مختلف بسته به نوع موضوع، تبیین های متفاوتی می یابد و در دانش های مختلف نیز بحث می شود. ارزش در معنای عام آن به نوعی مطلوبیت اشاره دارد (ویگوتسکی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۳؛ فرانکنا، ۱۳۸۳، صص ۱۷۳ - ۱۷۹؛ مجتبی مصباح، ۱۳۸۷، صص ۵۵ - ۵۹)؛ بنابراین، ارزش در نوشتار حاضر به معنای مطلوبیت است و احکام ارزشی به معنای گزاره هایی است که نوعی ارزش را برای انسان بیان می کند؛ گزاره هایی که شامل مطلوب های اخلاقی، حقوقی و مانند آن است.

اندیشمندان در حوزه ارزش تقسیماتی ارائه می کنند که یکی از آن ها تقسیم ارزش به «ارزش ذاتی»^۱ و «ارزش غیری»^۲ است. ارزش ذاتی به آن غایت و هدفی اشاره دارد که رفتار به جهت آن ارزشمند می شود و ارزش خود آن به جهت ارزش چیز دیگری نیست. هدف یا غایتی که ارزش ذاتی دارد، بسته به مکاتب مختلف مصادیق مختلفی پیدا می کند. ارزش غیری به اموری اشاره دارد که به جهت ارزش ذاتی، ارزشمند شده اند و بدون توجه به آن ارزشی ندارند. در واقع ارزش این امور از این جهت است که فرد را به امری می رساند که ارزش ذاتی دارد (مجتبی مصباح، ۱۳۸۷، صص ۵۵ - ۵۹؛ فرانکنا، ۱۳۸۹، صص ۱۷۳ - ۱۷۹). در این مقاله گونه ای دیگر از ارزش را که مربوط به نوعی ساختار است، تبیین و جایگاه اعتبار در این ارزش ها بررسی می شود.

1. Intrinsic Value.

2. Extrinsic Value.

از طرفی نظریات ارزشی را می‌توان به دو بخش شناخت‌گرا و ناشناخت‌گرا تقسیم کرد. بارزترین نظریات ناشناخت‌گرا، نظریات احساس‌گرا هستند؛ دیدگاه‌هایی که واژه‌های ارزشی را فاقد معنا می‌دانند و آن‌ها را صرفاً وسیله‌ای برای ابراز عاطفه و احساس فرد قلمداد می‌کنند (آیر، ۱۹۷۴م، ص ۱۴۸). همچنین توصیه‌گرایی هیر^۱ را می‌توان نوعی دیگر از ناشناخت‌گرایی دانست که با تمایز قائل شدن بین معنای توصیفی و معنای ارزشی در واژگان، معتقد است که معنای اولی و اصلی در کلمات ارزشی، معنای توصیفی نیست؛ بلکه معنای این کلمات صرفاً تحسین و مذمت است (هیر، ۱۳۸۳، صص ۳۷ - ۵۷) مکاتب شناخت‌گرا معتقدند که ارزش و مفاهیم ارزشی معنای توصیفی دارند و از یک خصیصه واقعی حکایت می‌کنند. این مکاتب شامل مکاتب طبیعت‌گرا و شهودگرا و نظریات فلسفی هستند. طبیعت‌گرایان معتقدند خصیصه‌ای را که مفاهیم ارزشی از آن‌ها حکایت می‌کنند، می‌توان با یک خصیصه طبیعی چون لذت و سود تعریف کرد. شهودگرایان همچون سیجویک^۲، مور^۳، راس^۴ و هارتمان^۵ محکی گزاره اخلاقی را غیرقابل ارجاع به امور طبیعی می‌دانند (فرانکنا، ۱۳۹۲، صص ۳۸۲ - ۳۸۳).

واژه اعتبار در زبان فیلسوفان اسلامی چند کاربرد دارد؛ گاهی اعتبار به معنای معقولات ثانیه به کار می‌رود و مفاهیم منطقی و فلسفی را شامل شده، در مقابل مفاهیم ماهوی قرار می‌گیرد. گاهی اعتبار به معنای مفاهیمی است که صرفاً با قوه خیال ساخته می‌شوند، هیچ تحقق خارجی ندارند و همچون مفهوم غول از وهمیات هستند. گاهی نیز در مقابل اصالت است که در بحث از اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت به کار می‌رود. نهایتاً کاربرد چهارمی برای اعتبار وجود دارد که به معنای ارزش است و در دانش‌های حقوق و اخلاق به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۱۷۸ - ۱۷۹).

در خصوص معنای نخست از اعتبار این توضیح لازم است که معقولات ثانی با اینکه مصداق دارند، اما برخلاف مفاهیم ماهوی فرد خارجی ندارند و به همین جهت راهی به خارج ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۲). علامه طباطبائی نیز مفاهیم غیرماهوی یا به تعبیر ایشان مفاهیم اعتباری را

1. Richard Hare.

2. Henry Sidgwick.

3. G. E. Moore.

4. David Ross.

5. Hartmann.

به سه دسته تقسیم می‌کنند: مفاهیم اعتباری که در خارج مصداق دارد و بر مصداق آن آثاری مترتب است، مفاهیم اعتباری که در ذهن مصداق دارد و راهی به خارج ندارد و مفاهیمی که نه در ذهن و نه در خارج مصداق ندارند (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۱۷). باید گفت که اعتبار در محل بحث، اولاً مربوط به حوزه دانش‌های ارزشی و احکام عملی انسان است و ثانیاً مشتمل بر مفاهیمی است که ویژگی متفاوتی با مفاهیم ماهوی دارند و عقل آن‌ها را بر اساس نسبت سنجی خاصی انتزاع می‌کند.

پیش از این معنای عام ارزش (مطلوبیت، امر مطلوب برای انسان) توضیح داده شد. مطابق آنچه گذشت، احکام ارزشی مجموعه‌ای از احکام مربوط به امور مطلوب انسانی هستند که باید و نباید و تحسین و تقییح و مانند آن را در بر می‌گیرند. حال زمانی که از اعتبار در احکام ارزشی سخن به میان می‌آید، مقصود این است که آیا احکام ارزشی شامل عنصری هستند که به اعتبارکننده نیاز داشته باشد؟ عنصر اعتبار در احکام ارزشی مطابق نظریات مختلف تبیین‌های متفاوتی دارد؛ اما وجه جمع آن این است که این عنصر، انعکاس صرف واقعیت نیست و بدون ملاحظه و اعتبار در واقعیت یافت نمی‌شود.

نظریاتی قائل به وجود نوعی اعتبار در احکام ارزشی هستند، متعددند و بایکدیگر تفاوت‌هایی دارند. در این پژوهش به ذکر مختصری از چهار دیدگاه یعنی قراردادگرایی، برساخت‌گرایی، نظریه اعتباریات علامه طباطبائی و دیدگاه علامه مصباح در رابطه اعتبار پرداخته می‌شود. علت اکتفا به ذکر این دیدگاه‌ها این است که اولاً دغدغه اصلی در این مقاله ارائه دیدگاهی نو است و دوماً دو دیدگاه اعتبارگرایی و برساخت‌گرایی در میان اندیشمندان غربی که به عنصر اعتبار توجه ویژه‌ای داشته‌اند و نظریه اعتباریات و دیدگاه علامه مصباح در میان اندیشمندان اسلامی نوآورانه بوده، مورد توجه بیشتری قرار گرفته است. از آنجا که ذکر این نظریات صرفاً مقدمه‌ای برای ارائه دیدگاه است، همه آن‌ها به شکل تفصیلی بررسی نخواهد شد. ذکر دیدگاه‌ها مقدمه‌ای است تا نویسنده دیدگاه خود را در باره نقش اعتبار در احکام ارزشی ارائه کند. ارزش در این مقاله بر اساس شناخت‌گرایی و واقع‌گرایی در دانش‌های انسانی بررسی می‌شود و به نگاهی تازه نسبت به مفهوم ارزش پرداخته خواهد شد که بر تبیین جدیدی از اعتبار استوار است. روش به کار رفته توصیفی-تحلیلی است و ضمن استفاده از منابع کتابخانه‌ای، دیدگاه‌ها تحلیل و نظریه ارائه خواهد شد.

۱. قراردادگرایی

قراردادگرایی ریشه در اندیشه هابز دارد. امروزه افراد زیادی را با گرایش‌های مختلف، متعلق به اندیشه قراردادگرایی می‌دانند. هابز و طرف‌داران او چون گوتیر، ناروسون از طرفی و قراردادگرایان عقلی همچون کانت، رالز، توماس اسکنلون از طرفی دیگر به این اندیشه تعلق دارند. در این بخش قراردادگرایان هابزی بررسی خواهد شد و در بخش برساخت‌گرایی، اندیشه‌های متأثر از کانت مطرح خواهد شد. نظریه اخلاقی قراردادگرایی مدعی است که هنجارهای اخلاقی استحکام هنجاری خود را از قرارداد یا موافقت طرفینی می‌گیرند (Cudd, 2021, Contractarianism).

هابز معتقد بود ارزش‌ها حاصل قرارداد اجتماعی هستند. در نگاه او انسان‌ها در حالت اولیه فاقد هرگونه حکم ارزشی هستند، اما شرایط حاکم بر وضع طبیعی، آن‌ها را مجبور به پذیرش محدودیت‌هایی می‌کند تا بتوانند مصالح خود را حفظ کنند (ریچلز، ۱۳۹۲، صص ۲۳۳ - ۲۳۸). وی معتقد است ارزش‌ها حاصل قرارداد اجتماعی است و قرارداد و توافق، زندگی اجتماعی را امکان‌پذیر می‌کند (هابز، ۱۳۹۱، صص ۱۶۱ - ۱۸۹).

قرارداد اجتماعی دو رکن بنیادین دارد: رکن نخست مربوط به توصیف وضعیت اولیه است که برخی فیلسوفان سیاسی آن را «حالت طبیعی»، جان رالز آن را «وضعیت نخستین» و گوتیر آن را «وضع معامله اولیه» نامیدند. رکن دوم توصیف و تبیین طرفین قرارداد به جهت روان‌شناختی و عاطفی و عقلانی ایشان است (Cudd, 2021, Contractarianism). آنچه بیشتر به بحث از اعتبار در احکام ارزشی مرتبط است، تبیینی است که فیلسوفان از جایگاه استعاره (Metaphor) یا مدل‌کردن (Modeling) در قرارداد اجتماعی ارائه داده‌اند. در این تبیین، قرارداد به عنوان «الگویی در معامله» لحاظ می‌شود که باید به پرسش‌های اساسی جهت طراحی الگوی قرارداد پاسخ دهد (Lipshaw, 2014, 987 - 1041).

سه پرسش اساسی در نگاه استعاره‌ای مطرح است که مؤلفه‌های قرارداد را نشان می‌دهد: ۱. توافق بر سر چه چیزی است؟ ۲. توافق به چه شکلی است؟ ۳. جایگاه قرارداد توجیهی است یا تبیینی؟ (Cudd, 2021, Contractarianism).

در پرسش اول سخن از چیزهایی است که می‌تواند موضوع توافق قرار گیرد. آیا موضوعاتی مانند



اصول عدالت، پایگاه‌های اجتماعی پایه، حقوق فردی یا چه چیز دیگری قابل قرارداد هست یا خیر؟ پرسش دوم به این می‌پردازد که توافق امری واقعی است یا فرضی، تاریخی است یا غیرتاریخی و پرسش سوم به این می‌پردازد که قرارداد توجیه هنجارها است و یا تبیین ارائه می‌کند. براین اساس می‌توان گفت که قرارداد اجتماعی که امری اعتباری و نتیجه توافق بین افراد جامعه است، اعتباری است که ارزش‌هایی را متعین می‌سازد؛ ارزش‌هایی که از یک سو تبیین خاستگاه آن اهمیت دارد و از سوی دیگر نسبت به جایگاه آن بحث می‌شود. این توضیحات به خوبی نشان می‌دهد که پژوهش‌های فلسفی در حوزه قرارداد به وجود مؤلفه‌های مختلف در آن توجه کرده‌اند؛ هر چند این تبیین‌ها با ابهام‌هایی همراه است.

باتوجه به بعد هنجاری و ارزشی قرارداد و وجود مفاهیمی چون عدالت در آن، قرارداد ویرانگریا سازنده و مانند آن خلق می‌شود و بحث از ویژگی‌های قرارداد هنجاری ضرورت می‌یابد. به طور کلی قراردادگرایی هابزی با انتقاداتی مواجه شده است. در نظریه قرارداد هابزی، حقوق و منزلت ذاتی و اخلاقی انسان جایگاهی ندارد؛ بلکه این نظریه استثمار افراد ضعیف توسط افراد قوی و چیزی شبیه قرارداد بندگی را تجویز می‌کند (Kymlicka, 1991, 191). دیدگاه‌های قراردادگرایی غیرواقع‌گرایانه برای سنجش احکام ارزشی ارائه می‌دهند و از این رو است که اشکالات و انتقاداتی به آن‌ها وارد می‌آید؛ از جمله: ۱. یک فرد ممکن است به جوامع مختلفی تعلق داشته باشد؛ مثلاً یک فرد مسلمان ساکن در یک کشور غیرمسلمان، از این جهت که مسلمان است، به جامعه مسلمانان و از این جهت که در یک کشور غیراسلامی زندگی می‌کند، به یک جامعه غیراسلامی تعلق خواهد داشت. تعلق به دو جامعه با قراردادها و ارزش‌های متناقض، چالشی برای این دیدگاه است. ۲. اگر دیدگاه هر جامعه‌ای که تعلق خاصی از ارزش‌ها دارد، معتبر باشد، آن‌گاه جوامعی با دیدگاه‌های ظالمانه و مخرب نیز رفتاری موجه خواهند داشت (مجتبی مصباح، ۱۳۸۷، صص ۱۲۴-۱۲۹).

فارغ از اشکالاتی که به مبانی قراردادگرایی وارد است، توجه طرف‌داران این دیدگاه به وجود نوعی طراحی و الگوسازی در بحث از جایگاه اعتبار، حائز اهمیت است. لزوم توجه به نوعی الگودر معاملات و نیز بررسی مؤلفه‌های سازنده آن، در تبیین جایگاه اعتبار در احکام ارزشی سودمند است. در صورت قراردادگرایی در حوزه فلسفه اخلاق توانایی طرح دیدگاه قابل دفاعی را ندارد و نمی‌تواند تبیین دقیقی از جایگاه اعتبار ارائه کند.

۲. برساخت‌گرایی

مطابق اعتبارگرایی، احکام اخلاقی ناشی از اعتبار فاعل یا فاعل‌های اخلاقی است. اعتبارگرایی را ساخت‌گرایی، برساخت‌گرایی یا تدوین‌گرایی نیز گفته‌اند؛ به این معنا که احکام اخلاقی ساخته انسان است. در یک تعریف، برساخت‌گرایی (Constructivism) نظریه‌ای اخلاقی یا سیاسی است که جوهره اساسی و اصلی مفهوم اخلاقی یا سیاسی را نشئت گرفته از یک رویه برساخته می‌داند؛ به طوری که مشتمل بر استانداردهای متناسب با عقل عملی باشد (Reath, 2001, 1, 317). کارکرد نظریه اعتبار‌گرایانه این است که می‌تواند نشان دهد چرا یک نوع خاص از قراردادگرایی فرضی در تعیین آنچه برای ما معقول است، توفیق دارد (داروال، ۱۳۸۱، ص ۶۱). در میان فیلسوفان، کانت و جان رالز از برجسته‌ترین حامیان این نظریه هستند. در اعتبارگرایی، عینیت اخلاقیات به طور مستقل از فاعل اخلاقی پذیرفته نمی‌شود؛ لکن برخی در تفاوت اعتبارگرایی با دیدگاه‌های غیرواقع‌گرای پیشین معتقدند که آن مکاتب میل، خواست و عواطف را منشأ احکام اخلاقی می‌دانند؛ اما در اعتبارگرایی، این عقل انسان است که دست به اعتبار احکام اخلاقی می‌زند (مک‌ناتن، ۱۳۸۳، صص ۲۰ - ۲۳).

نظریات گوناگونی نسبت به منشأ برساخته انگاشتن ارزش‌ها مطرح است. فردی چون کانت به جهت متمایز کردن مدرکات عقل نظری و عقل عملی به این سو کشیده شده و فردی دیگر چون والتز باتوجه به اینکه خیرات اجتماعی (Social Goods) را برساخته جامعه و جوامع مختلف می‌داند، قائل است که خیرات اجتماعی و به تبع ارزش‌هایی چون عدالت، از جامعه‌ای به جامعه دیگر قابل انتقال است (Walzer, 1983, 7). در لیبرال‌های متأخر نیز جان رالز با بهره‌گیری از پرده جهل دیدگاه برساخت‌گرای خویش را طرح می‌کند. رالز در صدد است نظریه قراردادگرایی را به طوری عام‌تر و انتزاعی‌تر از آنچه هابز، لاک و روسو بیان کرده‌اند، ارائه کند. از نگاه رالز قراردادی منصفانه است که متوجه گروه یا افراد خاص نیست و بتوان اصول عام عدالت را از آن انتزاع کرد. وی شرایطی را تحت عنوان پرده جهل بیان می‌کند و مدعی می‌شود که هر انسان عاقلی اگر در این شرایط قرار بگیرد، بر وفق اصول خاصی توافق خواهد کرد؛ اصولی که می‌توان از آن نحوه مطلوب تعامل اجتماعی را تبیین کرد (Christopher W Morris, 2001, 321). رکن برساخت‌گرایی یا اعتبارگرایی را می‌توان در نقش عقل دانست که در اعتبار احکام ارزشی جایگاه مهمی ایفا می‌کند.

تاکنون روشن شد که برساخت‌گرایی تبیین‌های مختلفی داشته است و برخی با رویکرد وظیفه‌گرایانه و برخی با تأکید بر نتایج، به تبیین نقش عقل در ساخت ارزش‌ها پرداخته‌اند. گسست بین واقع و ارزش در این نظریات نتایج متعددی به همراه دارد.

ترکیب دوگانه عقل - برساخته کمک شایانی به تبیین جایگاه اعتبار در احکام ارزشی می‌کند؛ اما دیدگاه‌های طرح‌شده ذیل عنوان برساخت‌گرایی، عموماً به ناواقع‌گرایی در ارزش ختم می‌شود و امکان توجیه ندارد. در ادامه مباحث، فارغ از اشکالات این دیدگاه‌ها، از توجه آن‌ها به بحث اعتبار و عقل استفاده خواهد شد و در ضمن طرح نظریه‌ای واقع‌گرا، ابتنای این اعتبار عقلی بر واقعیت نشان داده خواهد شد. علاوه بر این، انواع اعتبارها و تمایز آن‌ها نیز بیان خواهد شد.

۳. اعتبارات در نگاه علامه طباطبایی

اعتبار در نگاه علامه طباطبایی در یک اصطلاح، اعطای حد چیزی به چیز دیگر است. ایشان ضمن تقسیم اعتبارات به دو بخش بالمعنی الأعم و بالمعنی الأخص، اعتبارات در مقابل مفاهیم ماهوی را اعتبارات بالمعنی الأعم می‌دانند که تعبیری از معقولات ثانیه نیز هست. در مقابل، اعتبارات بالمعنی الأخص را مرتبط با قوای فعاله انسان، که فعلش بر اساس علم صورت می‌گیرد، و لازمه آن می‌داند. اعتبار در حوزه ارزش‌ها مربوط به افعال اختیاری و متأثر از عوامل احساسی است. اعتبارات، عملی متأثر و طفیلی احساسات و تمایلات درونی هستند که به موجب آن، انسان برای فعل اختیاری خویش دست به اعتبار می‌زند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۵)؛ بنابراین اعتبار در این کاربرد مربوط به افعال اختیاری انسان است که متوقف بر علم او است و از ارزش یا الزام آن فعل، سخن به میان می‌آید.

از طرفی به فعل اختیاری را از جهات مختلفی می‌توان بررسی کرد و اعتبار را برای آن به کار برد؛ به همین جهت علامه طباطبایی برای اعتبار تقسیماتی ارائه می‌کنند؛ از جمله تقسیم اعتبار بالمعنی الأخص به اعتبارات عمومی ثابت و اعتبارات متغیر، همچنین تقسیم به اعتبارات پیش از اجتماع و اعتبارات پس از اجتماع. اعتبارات پیش از اجتماع مواردی چون اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب أخف و أسهل، اصل استخدام و اجتماع، و اصل متابعت از علم را شامل می‌شود. اعتبارات پس از اجتماع اعتبارات نیز مواردی چون اصل مالکیت، سخن و کلام، ریاست و رئوسیت و برابری و تساوی طرفین را در بر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، صص ۱۹۶ - ۲۳۰). حتی اگر مطابق تعریف علامه از اعتبار (اعطای

حد چیزی به دیگری) با موارد مذکور مواجهه شود، باز هم به نظر می‌رسد نه تنها همه این اعتبارات یکسان و مشابه نیستند، بلکه تفاوت‌های اساسی میان آن‌ها وجود دارد؛ به همین جهت علامه طباطبائی نیز اعتبارات را از جهات مختلفی تقسیم کرده‌اند. در عین حال با توجه به نحوه ارتباط این اعتبارات با واقعیت می‌توان تقسیماتی در این موارد ذکر کرد که در بخش پایانی مقاله توضیح بیشتری داده خواهد شد.

دست‌کم چهار نوع اعتبار متفاوت در اینجا وجود دارد: ۱. برخی از این اعتبارات مربوط به محمولات ارزشی هستند، همچون اعتبار مفهوم باید یا حسن و قبح؛ ۲. برخی از آن‌ها یک اصل ارزشی است، همچون اعتبار أخف و أسهل، اصل استخدام و اصل متابعت از علم؛ ۳. برخی دیگر یک نسبت است که در موضوع برخی از احکام ارزشی قرار می‌گیرد، همچون ملکیت، ریاست و مرئوسیت و برابری؛ ۴. برخی نیز خود سخن و کلام است که مقدمه‌ای برای متمایز کردن معانی و ایجاد امکان گفتگو به کار می‌رود.

در برخی از این اعتبارها از جهاتی مناقشاتی صورت گرفته است که ذکر آن‌ها از عهده این مقاله خارج است. همچنین خصیصه‌های هر نوع اعتبار باید جداگانه بررسی شود تا جایگاه اعتبار به روشنی تبیین شود (که در ادامه خواهد آمد). به طور خلاصه می‌توان گفت از نگاه علامه ادراکات اعتباری در احکام ارزشی در مقابل ادراکات حقیقی قرار دارند. ادراکات حقیقی از نگاه ایشان، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر هستند و در مقابل، ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن، آن‌ها را به منظور رفع احتیاجات حیاتی ساخته است و جنبه وضعی، قراردادی و اعتباری دارد؛ بنابراین از نگاه ایشان، علوم اعتباری، نوعی رابطه میان انسان و فعل او ادعا و اعتبار می‌کنند که ادراکات حاصل از آن، خارج از توهّم وی مطابق ندارند.

۴. اعتبار در نگاه علامه مصباح

علامه مصباح در تبیین مفاهیم فلسفی و تمایز آن‌ها از مفاهیم ماهوی به نقش عقل و نوعی مقایسه در امور خارجی اشاره می‌کند. از نگاه ایشان «مفاهیم فلسفی، مفاهیمی هستند که انتزاع آن‌ها نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر است و غالباً بیانگر روابط و احوال اشیای خارجی و نحوه وجود آن‌ها هستند.... ویژگی بارز این دسته از مفاهیم که معقول ثانی فلسفی هم نامیده می‌شوند، این است که صرفاً با مقایسه و تحلیل عقلی به دست آمده و بیانگر نحوه وجودی موجودات اند، نه حدود ماهوی آن‌ها» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۸). ایشان در خصوص مفاهیم ارزشی در حوزه‌های اخلاقی و حقوقی، مفاهیم را در دو

بخش موضوعات و محمولات به طور جداگانه بررسی می‌کنند و معتقدند که موضوعات و محمولات اخلاقی و حقوقی، از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند.

این مفاهیم از نگاه ایشان از چند جهت قابل بررسی هستند: اول از جهت لفظی و ادبی که در ادبیات و علم اصول به این جهت پرداخته شده است. جهت دیگر کیفیت ادراک این مفاهیم است که مکانیسم انتقال ذهن از مفهومی به مفهوم دیگر چیست. این بخش نیز در حوزه روان‌شناسی ذهن بررسی می‌شود. از بعد دیگری نیز به این مفاهیم پرداخته می‌شود و آن بررسی این مفاهیم از جهت معرفت‌شناختی و نسبت این مفاهیم با واقعیت است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۰). ایشان معتقدند که محمولات ارزشی از رابطه علی و ضروری بین فعل و نتیجه بالمطابقة یا بالالتزام انتزاع می‌شوند. مفاهیم باید و نباید از ضرورت بالقیاس بین عمل و نتیجه انتزاع می‌شوند و مفاهیمی همچون خوب و بد بالالتزام از همان رابطه علی انتزاع می‌شوند (همان، ص ۱۸۱)؛ بنابراین، علامه مصباح معنای اصلی لزوم در دانش‌های ارزشی همچون حقوق و اخلاق را همان ضرورت بالقیاس می‌دانند و دیدگاه علامه طباطبائی را در رابطه با محمولات ارزشی نمی‌پذیرند. در نهایت از نظر ایشان معنایی که علامه طباطبائی از اعتبار و مجاز (اعطای حد حقیق به غیر ما وضع له) مطرح می‌کنند، امری نامرتب به دانش‌های ارزشی است؛ هرچند چنین اعتباری ممکن است و در زبان عرفی نیز به کار می‌رود. به همین جهت ادعای ضرورت بین فاعل و فعل که در محاورات به کار می‌رود نوعی اعتبار است؛ اما باید‌های پزشکی، اخلاقی، حقوقی و هر دانش حقیقی دیگر مرتبط با آن نیست.

علامه مصباح در رابطه موضوعات ارزشی، اندکی متفاوت می‌اندیشند. ایشان در موضوعات ارزشی، نوعی از اعتبار و قرارداد را می‌پذیرند که مرتبط با واقعیت و رابطه علی است. از نگاه ایشان مفاهیمی که موضوعات قضایای اخلاقی و حقوقی قرار می‌گیرند، معمولاً از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته می‌شوند و تابع وضع هستند. این مفاهیم به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی در معانی قراردادی به کار رفته است. در عین حال این قرارداد به مثابه سمبلی است برای امور حقیقی و غیرقراردادی و روابط حقیقی بین افعال انسان‌ها و نتایج آن‌ها. در واقع انسان برای تأمین نیازهای واقعی و مصالح و مفاسد واقعیه این مفاهیم را وضع می‌کند و ارزش آن‌ها پشتوانه واقعی دارد.

به عنوان مثال ایشان مفهوم حق را دارای نوعی اعتبار می‌دانند و می‌فرمایند: «حق امری است

اعتباری که به نفع کسی (له)، و به ضرر کسی (علیه) وضع می‌شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۶۷۸) اعتبار حق در این معنا سه رکن دارد: محقق یا کسی که دارای حق است، مکلف یا کسی که حق بر اوست، و موضوع یا متعلق حق (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۰). این مفهوم از این جهت اعتباری است که با اعتبار آن چیزی به وجود و عالم اضافه نمی‌شود و به تعبیری با مفهوم حق، برای فرد محقق یا مکلف یا موضوع حق افزوده وجودی نخواهیم داشت و تنها نسبتی میان آن‌ها اعتبار شده است که بر اساس آن، حق و تکلیف متقابل آن اعتبار می‌گردد.

مفهوم مالکیت نیز چنین است؛ یعنی با اعتبار مالکیت چیزی به جهان اضافه نمی‌شود و به تعبیر ایشان «{با} اعتبار کردن عنوان مالک برای انسان، و عنوان مملوک برای طلا، نه تغییری در ذات انسان پدید می‌آید و نه در ذات طلا.» (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۹) البته این اعتبار کاملاً بی‌ارتباط با واقعیت نیست؛ بلکه بر اساس نیازهای انسان و برای تأمین آن صورت می‌گیرد و به همین جهت قابل بررسی و ستایش و نکوهش و تأیید و رد است (همان، ص ۱۸۲). ایشان می‌فرمایند:

«... این مفاهیم هر چند قراردادی و به معنای خاصی اعتباری هستند، ولی چنین نیست که به کلی بی‌ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیت باشند؛ بلکه اعتبار آن‌ها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می‌دهد؛ تشخیصی که مانند موارد دیگر گاهی صحیح و مطابق با واقع است و زمانی هم خطا و مخالف با واقع...» (همان).

ایشان این مفاهیم را سمبلی برای روابط عینی و حقیقی می‌دانند که ابتدا باید آن روابط کشف شود و به عنوان پشتوانه این سمبل‌ها قرار گیرد. در تتبع آثار علامه مصباح توضیح بیشتری در خصوص اعتبارات ذکر شده یافت نشد و بر این اساس به نظر می‌آید علامه مصباح تبیین جامعی از موضوعات اعتباری در گزاره‌های ارزشی ارائه نکردند. ایشان صرفاً این موضوعات را سمبلی در گزاره‌های ارزشی می‌دانند؛ به طوری که می‌توانند واقعاً مصالح انسانی را تأمین کنند. ناگفته نماند که مفهوم سمبل کمی ابهام دارد و نیازمند به توضیح است. در ادامه به طور تفصیلی تر نحوه اعتبار این مفاهیم و نسبت آن‌ها با واقعیات مطرح خواهد شد.

۵. اعتبار در نگاه ساختاری

تاکنون تلاش شد توصیفی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در خصوص اعتبار در ارزش‌ها ارائه شود. فارغ از نقد تفصیلی همه مدعیات طرح شده، در همه دیدگاه‌ها توجه به جایگاه گونه‌ای اعتبار در احکام ارزشی وجود داشت؛ در عین حال به نظر می‌رسد تبیین کاملی از جایگاه اعتبار در ارزش‌ها به دست نیامده و ابهامات متعددی همچنان پابرجاست. ابهامات موجود، از جمله ابهام‌های مفهومی تا ابهام در صدق گزاره‌های ارزشی برطرف نمی‌گردد، مگر اینکه جایگاه اعتبار در این احکام به طور شفاف تبیین گردد؛ به همین جهت ابتدا وجود نوعی ساختارمندی در محکی این مفاهیم مورد توجه قرار خواهد گرفت.

نخست باید گفت هنگامی یک عمل ساده نسبت به تأثیر مستقیم آن بر وجود انسان سنجیده می‌شود، می‌توان میان عمل و نتایج آن ارتباطی روشن، واقعی و مستقیم یافت. حکم ارزشی که به دنبال ارزش یک عمل ساده به دست می‌آید، صرفاً بر شناخت رابطه مستقیم آن عمل ساده با نتیجه‌اش مبتنی است و به هیچ‌گونه اعتباری نیاز ندارد. به عنوان مثال نسبت به کسی که دنبال علم‌آموزی است، می‌توان گفت که رسیدن به این حکم که «درس خواندن خوب است» نیاز به اعتبار ندارد؛ زیرا میان درس خواندن و فراگیری دانش ارتباطی مستقیم و روشن وجود دارد؛ لکن شناخت رابطه یک فعل با هدف دانش‌های ارزشی همواره به سهولت نیست. گاهی فعل اختیاری در ساحت فردی یا اجتماعی نیازمند طراحی، ساختارمندی و مدل‌سازی است و بدون طراحی نمی‌توان فعل مناسب با هدف را شناخت. مثال ذیل می‌تواند به درک مفهوم ساختارمندی کمک کند:

شخصی می‌خواهد از نقطه الف به نقطه ب حرکت کند. گاهی عمل ساده راه رفتن بدون هیچ‌گونه مزاحم یا معارض از نقطه الف در جهت نقطه ب مدنظر است و به راحتی حکم به بایستگی آن داده می‌شود؛ لکن گاهی بدون طراحی یک خودرو و استفاده درست از آن در شرایط متزاحم و با موانع متعدد، این جابه‌جایی اتفاق نمی‌افتد. در این زمان به نوعی طراحی، مدل‌سازی و اعتبار نیاز است. موضوعاتی که نیاز به طراحی دارند، بدین بیان است:

۱. تهیه خودرو: بدین معنا که محل چرخ‌ها و سایر قطعات خودرو تعیین و کیفیت تعامل آن‌ها با یکدیگر تنظیم شود. در ساخت خودرو علاوه بر بررسی تأثیر واقعی اجزای خودرو نیاز به طراحی است که نحوه ارتباط اجزاء یک کل را تصویر کند. این طراحی نیز کاملاً مبتنی بر امور واقعی است و بر اساس پیامدهای واقعی قابل ارزیابی است.

۲. طراحی شیوه‌نامه استفاده از خودرو: طراحی نحوه استفاده از خودرو باید کاملاً متناسب با ویژگی‌های واقعی آن خودرو و انسان و زندگی اجتماعی آن باشد.

در رابطه با احکام ارزشی فردی و اجتماعی نیز امر به همین منوال است. ساختار، مدل یا طراحی مطلوب برای یک کار فردی یا اجتماعی غالباً بدون مدل‌سازی و اعتبار ممکن نیست. روشن است که اعتبار در محل بحث معنای خاصی دارد که در ادامه روشن‌تر خواهد شد. ممکن است الگوهای مختلفی در روابط اجتماعی طراحی شود. الگوهای روابط اجتماعی را در حوزه اقتصادی، سیاسی، آموزشی، فرهنگی و دیگر حوزه‌ها می‌توان ارزیابی کرد. این الگوها می‌تواند به اوصافی اخلاقی همچون عادلانه بودن یا ظالمانه بودن متصف شده، ارزش‌گذاری شود.

به عنوان مثال در حوزه اقتصاد باید الگویی طراحی شود که مشخص کند نوع معاملات پذیرفتنی و ناعادلانه چیست و حق و تکلیف افراد چگونه تعیین می‌شود. اعتبار و طراحی، اختصاصی به ارزش‌های اجتماعی ندارد و در ارزش‌های فردی یا الهی نیز جایگاه دارد؛ به عنوان مثال طراحی مهندسی یک عمل عبادی، همچون نماز، باتوجه به ساحت‌های مختلف بینشی، انگیزشی و کنشی انسان و ویژگی‌های دیگر و صورت گرفته است. این طراحی برای رسیدن به بهترین عمل در بندگی الهی جایگاه ممتازی دارد. در ادامه اعتبار احکام ارزشی روشن خواهد شد؛ به این صورت که روشن خواهد شد این احکام متناسب با انواع اعتبار متفاوت می‌شود؛ در نتیجه، باید گونه‌های مختلف آن‌ها شناسایی شود و از یکدیگر تفکیک گردد. شایان ذکر است که چنین نگاهی به اعتبار، در نظریات ارزشی بیان نشده است.

۶. بایسته‌های ارزش ساختاری

گذشت که ارزش‌های انسان در یک تقسیم به ارزش ذاتی و ارزش غیری تقسیم می‌شوند. انسان از کنش‌های خود هدف یا اهدافی دارد که مجموعه اهداف او منظومه‌ای از اهداف را تشکیل می‌دهند. اهداف انسان در یک تقسیم به اهداف میانی و اهداف یا هدف نهائی تقسیم می‌شود. تحصیل اهداف میانی از این جهت مهم است که به هدف نهائی منتهی می‌شود. اعمال انسان ارزش غیری دارد و ارزش آن به واسطه ارزش اهدافی است که توسط آن‌ها تأمین می‌شود. ساختار یک عمل باید به گونه‌ای باشد که هدف مورد نظر را باتوجه به همه واقعیت‌های شکل دهنده بستر عمل، ویژگی‌های فاعل و خصوصیات خود عمل

تأمین کند؛ بنابراین می‌توان گفت که برای شناخت ساختار ارزش‌ها دست‌کم باید به چهار ساحت توجه کرد: ۱. منظومه اهداف انسانی؛ ۲. ویژگی‌ها و خصائص فاعل؛ ۳. واقعیت‌های شکل‌دهنده بستر عمل؛ ۴. ویژگی‌های عمل‌خواه عمل ساده و بسیط و خواه عمل پیچیده و مرکب.

اهداف فردی انسان متنوع، متکثر و بعضاً متزاحم هستند و برخی از آن‌ها وسیله‌ای برای نیل به اهداف دیگر به شمار می‌آیند. شناخت منظومه اهداف و اولویت‌بندی آن‌ها به رفع تزاحم مربوط به اهداف رافع می‌کند. تزاحم و موانع یک هدف، گاهی اهدافی دیگر و گاهی واقعیت‌های مربوط به بستر عمل است. همچنین فاعلی که حکم ارزشی در حق او صادر می‌شود، ویژگی‌هایی فردی و اجتماعی دارد که باید شناسایی شود. نسبت قوای فرد با یکدیگر، نسبت فرد با اشیاء واقعی و همچنین نسبت فرد در اجتماع با انسان‌های دیگر در شناخت ارزش‌ها اهمیت بسیار دارد؛ بنابراین، توجه به دیگر واقعیت‌های تشکیل‌دهنده بستر عمل نیز مهم است که در یک تقسیم به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. بخشی موانع یا شرایط غیرانسانی است که می‌تواند عمل و اراده فرد را به چالش بکشد؛ ۲. بخش دیگر اراده و عمل انسان‌های دیگر است که در تزاحم با فاعل قرار می‌گیرد و باید میان آن‌ها انسجام ایجاد کرد. نهایتاً خود عمل است که می‌تواند عملی ساده و با اثری مشخص و مستقیم باشد و می‌تواند عملی پیچیده و با آثاری متعدد و متناسب صادر گردد.

بنابراین، علاوه بر اهمیت و جایگاه مطلوب‌های فردی، داشتن اجتماع مطلوب خود از ارزش‌های مهم زندگی مناسب به شمار می‌آید و در ارزش‌سنجی تأثیر بسزایی دارد. اجتماع، بستر تحقق کنش انسانی است و از دریچه اجتماع است که انسان به بسیاری از اهداف خود نائل می‌شود. اجتماع مطلوب از ساختاری تشکیل می‌شود که حقوق، تکالیف، نحوه کنشگری و حدود آزادی‌های افراد در آن تعیین می‌گردد. ساختار مطلوب سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی همگی بیانگر ویژگی‌ها و خصائص جامعه مطلوب است. برای تأمین این ساختار مطلوب و دیگر ارزش‌های فردی انسان به اصولی نیاز است که با آن، ساختار مطلوب را بتوان طراحی کرد. به عنوان نمونه اصولی چون عدالت توزیعی، عدالت جبرانی، آزادی‌های فردی و اجتماعی، مالکیت خصوصی در ظرف اجتماع بیانگر ارزش‌های ساختاری هستند که باید در طراحی ساختار مطلوب اجتماعی استفاده شوند.

اینک نوبت آن است که مراحل اعتبار یک ارزش انسانی با توجه به واقعیت‌ها تبیین شود. پیش از ارائه

نظر، در لازم است اصطلاح ارزش‌های ساختاری، در بحث جایگاه اعتبار در احکام ارزشی شرح بیشتری داده شود. احکام ارزشی در حوزه‌های مختلف علمی (مانند سیاست، حقوق، اخلاق یا ...) ارتباطی منسجم و مترابط دارند و نحوه رسیدن به مطلوب انسانی را تبیین می‌کنند. این مجموعه منسجم از احکام، ساختاری را تشکیل می‌دهند که می‌توان از آن‌ها به ساختار مطلوب در یک دانش خاص یاد کرد. با این توضیح، احکام ارزشی با لحاظ جایگاه و نسبتشان با دیگر ارزش‌ها در ساختار موردنظر، ارزش‌های ساختاری نامیده شدند. ویژگی مهم در این نگاه، توجه به انسجام و ارتباط موجود در احکام ارزشی است که به لزوم انواعی از اعتبار می‌انجامد (در ادامه تفصیل آن خواهد آمد). شایان ذکر است که تبیین اعتبار در مراحل پیش‌رو، به جز اولین مورد که دیدگاه علامه طباطبائی است، نوآورانه بوده و در جایی ذکر نشده است.

۷. انواع اعتبار در دانش‌های ارزشی

بیان شد که احکام ارزشی همواره از یک رابطه ساده میان فعل بسیط و نتیجه آن انتزاع نمی‌شود؛ بلکه برای شناخت ارزش عمل در حوزه فردی و اجتماعی، باید عمل را با نگاهی ساختاری بررسی کرد. این نگاه ساختاری به نوعی اعتبار، طراحی و مدل‌سازی نیاز دارد. در ادامه به انواع اعتبار در ارزش‌های انسانی اشاره خواهد شد:

۷-۱. اعتبار ارزش یا لزوم بین فاعل و صورت احساسی منطبق با فعل

مطابق دیدگاه علامه طباطبائی با توجه به اینکه در افعال اختیاری، رابطه نفس انسان و فعل خاصی از افعال ضروری نیست، نوعی حسن یا لزوم برای این نسبت اعتبار می‌شود. این نوع اعتبار در تبیین مبادی فعل اختیاری و فرایند تحقق و گزینش افعال تأثیر بسیاری دارد. به عبارت دیگر، آنچه باعث می‌شود انسان به عملی مبادرت ورزد، نسبت ضرورت و حسنی است که میان قوای فاعله و صورت‌های احساسی خودش، که منطبق بر اثر افعال اوست، اعتبار می‌کند. این نوع اعتبار در همه فعالیت‌های اختیاری وجود دارد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۸).

از نگاه ایشان، لزوم استفاده از دارویی خاص برای بهبود بیماری، لزوم استفاده از مصالح خاص برای ساخت مسکن، لزوم تقویت نظامی برای حفظ امنیت و لزوم راست‌گویی برای حفظ اعتماد عمومی همگی به این نوع اعتبار نیاز دارند؛ زیرا هیچ فعلی بدون اعتبار این باید‌ها محقق نمی‌شود. میان نفس انسان و خوردن دارو یا استفاده از مصالح خاص در ساختمان‌سازی و سایر موارد نسبت ضرورت

نیست؛ بلکه این ضرورت، ضرورتی اعتباری است. همان طور که گذشت، کارایی بحث از این نوع اعتبار، در مقوله انسان‌شناسی و شناخت نحوه عمل انسان در زندگی است؛ در عین حال، الزامات و تحسین‌های علمی در دانش‌های پزشکی، مهندسی، سیاسی، حقوقی و اخلاقی مربوط به اعتبار ضرورت میان قوای فعاله نفس و صورت احساسی ملایم آن نیست؛ بلکه از رابطه واقعی فعل و اثر آن انتزاع می‌شود؛ به همین جهت این نوع اعتبار در شناخت ساختار یک عمل مطلوب تأثیری ندارد.

۲-۷. اعتبار ترکیب در علل حقیقی

در جهان علی رابطه‌ای ضروری میان علت تامه و معلول آن وجود دارد. همچنین همواره علل و معلول‌هایی وجود دارد که محقق می‌شوند. از طرفی انسان مطلوب‌هایی دارد که روند طبیعی آن‌ها را ایجاد نمی‌کند و باید مجموعه‌ای از علل در ساختار و ترکیب خاصی کنار یکدیگر قرار گیرند تا آن معلول ایجاد شود. شناخت این ساختار نیازمند طراحی و مدل‌سازی است؛ چراکه بدون قرار گرفتن هر جزء از علل در مکان و زمان مناسب، معلول یا معالیل مدنظر محقق نمی‌شوند. تعیین جایگاه هر جزء از علت تامه (اعم از علل حقیقی و علل اعدادی در اصطلاح فیلسوفان) و ارتباطش با دیگر اجزاء نوعی اعتبار را لازم دارد. در مثال خودرو انواعی از طراحی‌ها و مدل‌سازی‌ها وجود دارد و هر جزئی مطابق الگو، جایگاه خود را خواهد یافت. پیش از این گذشت که حکم اعتباری برخلاف حکم حقیقی صرفاً محدود به بیان و انعکاس واقعیت نیست؛ از این رو در طراحی خودرو نیز صرفاً بحث انعکاس واقعیت‌های عالم طبیعت مطرح نیست؛ هر چند از علل طبیعی استفاده می‌شود و با طراحی خاصی، نوعی علت تامه طبیعی ایجاد می‌شود که هدف و مطلوب خاص سازنده تأمین شود. این نوع طراحی کاملاً بر اساس معیار واقعی قابل ارزیابی است و می‌توان موفقیت یا عدم موفقیت آن را در تأمین اهداف بررسی کرد.

این نوع مدل‌سازی در افعال پیچیده و ترکیبی نیز وجود دارد؛ بدین معنا که مجموعه‌ای از افعال باید با ترکیب و زمان‌بندی خاصی طراحی شوند تا هدف خاصی تأمین شود. احکام ارزشی در خصوص لزوم مداخله خاص در طبیعت و علل طبیعی حاوی چنین اعتباری هستند. هر چند اجزای علت به طور پراکنده در طبیعت وجود دارد، لکن حکم ارزشی (لزوم ترکیب اجزاء علل تامه برای رسیدن به مطلوب خاص)، مشتمل بر عنصر اعتبار است که به عینه در واقع موجود نیست. ذکر این نکته لازم است که چنین اعتباری در هیچ‌یک از نظریات ارزشی بیان نشده است.

۷-۳. اعتبار علیت و سببیت

گاهی علیت و سببیت اشاره به امری واقعی دارد و علیت واقعی را نشان می‌دهد و گاهی نیز چنین علیتی و سببیتی وجود ندارد؛ لکن به جهت تحصیل امر مطلوب لازم است برای اجزای یک فعل یا یک فعل کامل یا اجزای خارجی، نوعی سببیت جعل شود. آتش علت حقیقی برای گرما است؛ اما خواندن متنی خاص به عنوان عقد قرارداد، علت و سبب حقیقی برای مسبب آن نیست. درعین حال برای سامان‌دهی به احکام ارزشی گاهی لازم است چنین علیت یا سببیتی اعتبار شود. این نوع سببیت اعتباری نیز کاملاً بر اساس معیار واقعی و اهدافی که مدنظر هستند، قابل ارزیابی و سنجش است.

در یک تقسیم می‌توان به سه نوع سببیت اعتباری اشاره کرد: ۱. سببیت میان اجزای یک فعل نسبت به یکدیگر؛ ۲. سببیت میان یک فعل کامل و اموری دیگر، به عنوان مثال سببیت میان استفاده از نوعی خدمات و لزوم پرداخت مالیات؛ ۳. سببیت میان امور خارج از افعال انسان، مثل سببیت میان مردن یک نفر و انتقال مال به عنوان ارث به وارث. چنین اعتباری نیز در هیچ‌یک از نظریات ارزشی بیان نشده است.

۷-۴. اعتبار در برخی موضوعات احکام ارزشی یا ایجاد نسبت‌های اعتباری

یک گزاره ارزشی از یک موضوع و یک محمول تشکیل می‌شود. گاهی موضوعات در گزاره‌های ارزشی شامل نوعی از اعتبار هستند. در این گزاره‌ها معمولاً نسبتی که واقعی نیست، بر اساس مصالحی خاص اعتبار می‌شود؛ به عنوان مثال میان انسان و برخی از واقعیت‌های مادی، عنوان ملکیت و مالکیت اعتبار می‌شود و گاهی میان انسان‌ها در یک نسبت اجتماعی عنوان ریاست و رئوسیت اعتبار می‌گردد. این اعتبار هیچ مابازایی ندارد و چیزی بر وجود نمی‌افزاید؛ اما در طراحی و مدل‌سازی روابط اجتماعی مطلوب لازم است. در ادامه، به نوعی اعتبار در علل ترکیبی مبتنی بر این نوع موضوعات اشاره خواهد شد.

در اصطلاح فقهی احکام وضعی، از این نوع اعتبارات و اعتبارپیشین بحث می‌شود. احکام وضعی همچون زوجیت، مالکیت، شرطیت، سببیت، مانعیت، صحت و بطلان دلالتی بر الزام، منع یا رخصت در یک عمل نمی‌کنند (داماد، ۱۳۹۵، صص ۷-۸). احکام وضعی گاهی، آن‌گونه که در این مورد ذکر شد، یک نسبت را میان افراد و اشیای خارجی اعتبار می‌کنند و گاهی نیز، آن‌گونه که در بحث قبلی بیان گردید، نوعی سببیت را اعتبار می‌کنند. در کاربرد این دو نوع اعتبار در گزاره‌های ارزشی تمایزاتی

وجود دارد که باید در پژوهش‌های تفصیلی تر به آن پرداخت. همه این اعتبارها بر اساس ملاک واقعی قابل ارزیابی است و می‌توان مطلوبیت یا عدم مطلوبیت آن را به بحث و بررسی گذاشت. اصولاً بسیاری از گفتگوها در حوزه اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی به بررسی و سنجش این احکام باز می‌گردد.

۷-۵. اعتبار سمبل‌های وحدت بخش

گاهی در طراحی یک مدل مطلوب برای رسیدن به اهداف انسانی نیاز است که سمبل و نمادهای وحدت بخش اعتبار شود؛ به عنوان مثال، نماد در فرایند طراحی نظم در عبور و مرور این گونه معنا می‌یابد: نظم و انضباط، مطلوبی حقیقی است و علل ترکیبی خاصی را می‌طلبد. بخشی از علل ترکیبی متوقف بر تصمیم‌ها و اراده‌های آزاد انسانی است که باید با یکدیگر منسجم و مرتبط شوند. انسان‌ها برای ایجاد هماهنگی میان اراده‌های آزاد نیازمند به اعتبار و سمبل‌سازی هستند. این سمبل‌ها را که می‌توان سمبل‌های وحدت بخش نامید، نوعی وحدت در میان اراده‌های متکثر و متزاحم ایجاد می‌کند؛ یعنی در مثال مذکور (عبور و مرور منظم)، گاهی لازم است افرادی توقف و افرادی دیگر حرکت را انتخاب کنند. در این مرحله باید برای نظم بخشی به این اراده‌ها نمادها و سمبل‌هایی وضع شود؛ مثلاً چراغ با رنگ خاصی نماد برای لزوم توقف و با رنگی دیگر نمادی برای لزوم حرکت. این نوع سمبل‌ها معمولاً در اعمالی می‌شود که مشارکت چند نفر در آن‌ها وجود دارد. نماز جماعت نیز به عنوان یک ارزش دسته جمعی چنین خصوصیتی دارد و از نحوه ایستادن جمع تا نحوه پیوستن به آن و جدا شدن از این عمل، سمبل‌هایی لازم است تا الزام و ارزش‌ها بر اساس آن‌ها همه فهم گردد.

این سمبل‌ها به خودی خود ملاک واقعی ندارند؛ هر چند می‌توان آن‌ها را بر اساس ملاک‌هایی واقعی از میان سمبل‌های متعدد گزینش کرد؛ مثلاً گرچه میان رنگ قرمز و منع از حرکت، ارتباط واقعی وجود ندارد، اما می‌توان به جهت جایگاه روان‌شناختی رنگ قرمز، آن را برای نماد این مفهوم مناسب‌تر دانست. در عین حال کاربست نمادهای اعتبار شده در مجموع ساختار عمل و ارتباط اجزاء آن یا افراد در یک مجموعه کاملاً مبتنی بر امور واقعی است. نظم و انضباط امری واقعی است و با هر مدلی در رفتار جمعی، تأمین نمی‌شود و چه بسا برخی از مدل‌ها به بی‌نظمی بیشتر منتهی گردد؛ از این رو، این نوع اعتبارها و طراحی‌ها از جهت ساختار و هدف قابل ارزیابی و نقد هستند. گاهی وضع بی‌رویه سمبل‌ها می‌تواند به سردرگمی و نقض غرض منتهی شود؛ مثلاً برای چراغ راهنمایی و رانندگی به جای سه رنگ،

ده رنگ و ده نماد وضع شود. این گونه اعتبار نماد، به جای وحدت بخشی اثری معکوس دارد. به این اعتبار نیز در نظریات ارزشی توجهی نشده است؛ گرچه اهمیت بسزایی در اعتبارهای اجتماعی دارد.

۶-۷. اعتبار ترکیب جامع، بر اساس علل مرکب واقعی یا غیر واقعی، موضوعات اعتباری و سمبل های وحدت بخش

پیش تر گذشت که برای رسیدن به برخی از معلول ها، نیاز است که نسبت به علل مرکب واقعی طراحی ساختاری داشت. گاهی نیز لازم است بر اموری که علت واقعی ندارد، علت جعل شود. همچنین دانسته شد که اعتبار نوعی از نسبت ها میان برخی امور حقیقی ضروری است و نیز برای انسجام بخشی اعمال جامعه انسانی لازم است که نمادها اعتبار یابند.

اینک، نویسنده با ضمیمه اعتباری دیگر، اعتبارات پیشین را منسجم و وصول به هدف را ممکن می سازد. در این نوع اعتبار ابتدا باید مؤلفه های تشکیل دهنده آن ساختار به درستی شناخته شود، سپس علت های حقیقی شناخته شده، در صورت نیاز علت هایی اعتبار گردند و نهایتاً با وضع نسبت هایی اعتباری در کنار سمبل های وحدت ساز، مجموعه کاملی فراهم شود. این اعتبار که به عنوان طرحی نو ارائه می شود، همه مؤلفه های پیشین را در کنار یکدیگر قرار می دهد و ترکیبی از اعتبارها را ایجاد می کند؛ بنابراین، برای تأمین منظومه اهداف انسانی، طرحی جامع ارائه خواهد شد که متشکل است از: عوامل حقیقی شناسایی شده، علت ها و نسبت ها و سمبل های اعتباری. این اعتبار نیز در نظریات ارزشی جایگاهی نداشته است.

۷-۷. اصول ساختاری

پس از طراحی مدل جامع مطلوب، خواه در حوزه فردی و خواه اجتماعی، عمل طبق چهارچوب آن نیاز به حکم ارزشی خواهد داشت؛ از این رو نیاز به اصولی است که شیوه عملکرد در ساختار مطلوب را نشان دهد. این اصول را اصول ساختاری می نامیم. به عنوان مثال اصل عدالت در حوزه عدالت توزیعی، بیان کننده شیوه مناسب عملکرد در توزیع خیرات اجتماعی است. در این شیوه بر اساس مؤلفه های مذکور، طراحی جامعی صورت گرفته است. این اصول را نمی توان اعتباری دانست؛ زیرا رابطه واقعی و ضروری میان موضوع (مرکب اعتباری جامع) و اهداف مورد نظر را بیان می کند. چنین ارتباطی از نوع ضرورت بالقیاس و واقعی بوده، نیاز به اعتبار دیگری ندارد.

اصول ساختاری که حاوی بایدها و نبایدها و خوب و بد است، از ارزش‌های مربوط به ساحت عمل حکایت می‌کند. نظریات ارائه شده در رابطه با این اصول کاملاً قابل ارزیابی است؛ درعین حال در ارزش‌های ساختاری از رابطه ساده میان عمل بسیط و نتیجه آن بحث نمی‌شود. نکته حائز اهمیت نسبت به اصول ساختاری این است که باید ابتداءً درباره ارزش الزامی یا غیرالزامی بودن آن بحث شود؛ همان‌طور که اصلی یا تبعی بودن هریک از اصول ساختاری نسبت به یکدیگر باید بررسی شود.

بیان این نکته ضروری است که مطابق این دیدگاه، احکام ارزشی یا به تعبیری «بایدها» کاملاً بر واقعیت‌های غیرارزشی یا به تعبیری «هست‌ها» مبتنی است؛ در همین راستا اعتبار به عنوان رکنی در احکام ارزشی یا همان «بایدها» مقید و مرتبط به واقعیت یا «هست‌ها» است.

❁ نتیجه‌گیری

ارزش در معنای عام به معنای مطلوبیت به کار می‌رود. انسان مطلوب‌ها و ارزش‌های متعددی دارد که در دانش‌های ارزشی از آن‌ها بحث می‌شود. گاهی برای شناخت ارزش‌های انسان اعتبار کردن لازم است. کاربرد لفظ اعتبار متعدد است و یکی از آن کاربردها در موضوع ارزش است. نظریاتی که در آن به جایگاه اعتبار در ارزش‌ها اشاره شده است، متعددند که برخی از آن‌ها ناواقع‌گرا و برخی واقع‌گرا هستند. در این مقاله به چهار نظریه قراردادگرایی، برساخت‌گرایی، نظریه اعتباریات علامه طباطبائی و نظریه علامه مصباح در جایگاه اعتبار در ارزش‌ها اشاره شد. در هر نظریه از زاویه‌ای به ارزش‌ها توجه شده و به جایگاه اعتبار در آن‌ها اشاره شده است. این نظریات عموماً خالی از نقد نیستند؛ اما در این نوشتار به نقد تفصیلی آن‌ها پرداخته نشد و صرفاً به اندازه نیاز ملاحظاتی ارائه شد.

همچنین بیان شد که اصول هنجاری و ارزش‌های انسانی عموماً با نگاهی ساختارمند و با نوعی طراحی و مدل‌سازی همراه است. این اصول و ارزش‌ها راه‌روشن رسیدن به نظام اهداف انسان نشان می‌دهد که با توجه به واقعیت‌های فعل و بستر تحقق آن شکل گرفته است. در نگاه ساختارمند لازم است چند محور از مباحث در کنار یکدیگر لحاظ شود: ۱. منظومه اهداف انسانی؛ ۲. ویژگی‌ها و خصائص فاعل؛ ۳. واقعیت‌های شکل‌دهنده بستر عمل؛ ۴. ویژگی‌های عمل، خواه عمل ساده و بسیط و خواه عمل پیچیده و مرکب. پس از توجه به این حوزه‌ها، که همگی اموری واقعی هستند، برای ارائه اصول ساختاری و ارزش‌های پیچیده لازم است طراحی و مدل‌سازی انجام شود که به یک معنا نوعی اعتبار است. اصول یا ارزش‌های ساختاری بدون ساختارسازی و طراحی ایجاد نمی‌شوند. این معنا از اعتبار کاملاً بر اساس واقع‌گرایی بنا شده است و قابل بررسی، نقد، قبول یا رد است.

اعتبارهایی که برای رسیدن به چنین اصولی لازم است، بدین ترتیب است: ابتدا اعتبار و طراحی در میان علل حقیقی که به تعیین یک مرکب منتهی می‌شود و نسبت‌های اجزای علل حقیقی در کنار یکدیگر و نحوه تعامل آن‌ها مشخص می‌گردد. در نوعی دیگر از اعتبار برای اموری که علیت حقیقی ندارند، نوعی از علیت و سببیت جعل می‌شود که در عالم مناسبات و کنش‌های انسانی بر این علل اموری مترتب می‌شود. همچنین گاهی میان امور واقعی نسبت‌هایی اعتبار می‌شود که هرچند واقعی بر خارج و وجود نمی‌افزاید، اما همانند دیگر اعتبارها برای رسیدن به اهداف ضروری است و اعتبار

نادرست آن‌ها به نقض غرض منجر می‌شود. نوع دیگر اعتبار مربوط است به سمبل‌ها و نمادهایی که میان انسان‌ها با اراده‌های آزاد قرار داده می‌شود که آن اراده‌ها را در یک ساختار منظم هماهنگ و متحد کند. نهایتاً مدل‌سازی، طراحی و اعتبار جامعی لازم است که از همه امور حقیقی و اعتبارهای مذکور بهره‌بردار و ساختاری نو و قابل دفاع ارائه کند تا رسیدن به اهداف را در افعال پیچیده فردی و اجتماعی ممکن سازد. روشن است که انواع اعتبارهای مطرح شده، ویژگی‌های خاص خود و تمایزاتی با یکدیگر دارند که به آن‌ها اشاره شد. نهایتاً بر اساس نظام اهداف، ویژگی‌های انسان‌های مختار، ویژگی‌های عمل و بستر تحقق فعل، هر اصل یا ارزش ساختاری، با رویکرد واقع‌گرایانه کاملاً قابل سنجش و رد و قبول است. شایان ذکر است که این معنا از اعتبار با معانی غیرواقع‌گرایانه متفاوت است.

هدف این مقاله ارائه نگاهی نو به ارزش‌ها بود که بر تبیین جدید از مفهوم «اعتبار» استوار باشد؛ تبیینی که ضمن پذیرش جایگاهی فی‌الجمله برای اعتبار در احکام ارزشی، امکان دفاع از واقع‌گرایی در ارزش‌ها را حفظ کند. برای تحقق این هدف، ابتدا ارزش در معنای عام به مثابه مطلوبیت تبیین شد و نشان داده شد که شناخت و سامان‌دهی ارزش‌های انسانی در موارد بسیاری نیازمند نوعی اعتبارکردن است. سپس روشن گردید که «اعتبار» در حوزه ارزش‌ها معنایی خاص دارد و نباید آن را با قراردادگرایی دل‌خواهانه یا برساخت‌های صرفاً ذهنی یکسان دانست.

براین اساس نشان داده شد که ارزش‌ها و اصول هنجاری، به‌ویژه در سطح پیچیده و اجتماعی، بدون نوعی طراحی و مدل‌سازی تبیین‌پذیر نیستند. این طراحی که به یک معنا «اعتبار کردن» است، انعکاس صرف واقعیت خارجی در ذهن نیست و طراحی خاصی می‌طلبد، کاملاً بر اساس واقعیت صورت می‌پذیرد

نتیجه‌نمایی آن است که در این نوشتار با ارائه تبیین ساختاری از اعتبار، نگاهی نو به ارزش‌ها عرضه شد؛ نگاهی که در آن، ارزش‌ها نه به عنوان اعتبار صرف و نه بازنمایی صرف واقعیت، بلکه به مثابه ساختارهایی اعتباری و مبتنی بر واقعیت‌های انسانی و غایی فهم می‌شود؛ براین اساس، هر اصل یا ارزش ساختاری، مانند عدالت، با توجه به نظام اهداف، ویژگی‌های فاعل مختار، شرایط واقعی عمل و نوع طراحی اعتباری آن، کاملاً قابل سنجش عقلانی، نقد، پذیرش یا رد است. این معنا از اعتبار، از تفسیرهای غیرواقع‌گرایانه متمایز بوده، نشان می‌دهد اعتباری بودن احکام ارزشی نه تنها مانع واقع‌گرایی نیست، بلکه شرط امکان تبیین عقلانی و عملی ارزش‌ها در سطوح پیچیده فردی و اجتماعی است.

❁ فهرست منابع

۱. آیر، آلفرد ج، (۱۹۷۴)، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات پنگوئن.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، **رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه**، قم: نشر اسراء.
۳. حق شناس، علی محمد، (۲۰۰۵م)، **فرهنگ هزاره**، تهران: فرهنگ معاصر.
۴. داروال، استیون و دیگران، (۱۳۸۱)، **نگاهی به فلسفه اخلاقی در قرن بیستم**، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۷)، **لغت نامه دهخدا**، تهران: چاپ سیروس.
۶. ریچلز، جیمز، (۱۳۹۲)، **عناصر فلسفه اخلاق**، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۴)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تهران: صدرا.
۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۴ق)، **نهایة الحکمة**، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۹. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۸ق)، **مجموعه رسائل سبعة**، قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی.
۱۰. طریحی، فخرالدین، (۱۳۸۷)، **مجمع البحرین**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. فرانکنا، ویلیام، (۱۳۸۹)، **فلسفه اخلاق**، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۲. فرانکنا، ویلیام، (۱۳۹۲)، «**ارزش و ارزشیابی**»، در: پل ادواردز و دونالد ام. بورچت، **دانشنامه فلسفه اخلاق**، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، ص ۳۷۵ تا ۳۸۴.
۱۳. لاریجانی، محمد صادق، (۱۳۸۴)، «**استدلال در اعتباریات**»، پژوهش های فلسفی-کلامی، ش ۲۴، ص ۴ تا ۳۱.
۱۴. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۹۵)، **قواعد فقه**، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۵. مصباح، مجتبی، (۱۳۸۷)، **بنیاد اخلاق**، قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، **آموزش فلسفه**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، **معارف قرآن**، قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، **نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام**، قم: مؤسسه امام خمینی.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، **فلسفه اخلاق**، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۰. مک ناتن، دیوید، (۱۳۸۳)، **نگاه اخلاقی (درآمدی به فلسفه اخلاق)**، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سمت.
۲۱. هابز، توماس، (۱۳۹۱)، **لویاتان**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۲۲. هیر، ریچارد، (۱۳۸۳)، **زبان اخلاق**، ترجمه امیر دیوانی، قم: کتاب طه.

۲۳. ویگوتسکی، لئو سمیونوویچ، (۱۳۶۷)، تفکر و زبان، ترجمه بهروز عزب دفتری، بی جا: بی نا.

24. Cudd, Ann, (2021) , *Contractarianism in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta.
25. Kymlicka, Will, (1991), “**The social Contract Tradition**”, in *A companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Cambridge, Blackwell.
26. Lipshaw, Jeffrey M, (2012) Metaphors, **Models, and Meaning in Contract Law**, 116 DICK. L. REV. 987. Available at: <https://ideas.dickinsonlaw.psu.edu/dlra/vol116/iss4/2>.
27. Morris, Christopher W, (2001) “**contractarianism**” in: *Encyclopedia of ethics*, Becker, Charlotte B. & Lawrence C. Becker New York, Becker.
28. Reath, Andrews (2001), **Constructivism in: Encyclopedia of ethics**, Becker, Charlotte B. & Lawrence C. Becker, New York, Becker.
29. Walzer, Michael, (1983) **Spheres of Justice**, New York, Basic books.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره دوم (هشتم پیاپی)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

نگرش سیستمی به هستی در آینه نظام احسن و تأثیر آن در حل بحران‌های زیست محیطی با تأکید بر آرای علامه طباطبائی رحمه الله



محمد رضا شریفی^۱

عباس جوارشکیان^۲

جهانگیر مسعودی^۳

چکیده

با ظهور مدرنیته، بحران‌های محیط زیستی محصول تصرفات انسان در عرصه طبیعت، به اوج خود رسیده‌اند. شماری از اندیشمندان، نگرش انسان معاصر به جهان هستی را یکی از عوامل بنیادین این بحران‌ها دانسته‌اند. گروهی با انتساب این نگرش مخرب به آموزه‌های دینی، به ویژه ادیان توحیدی و اسلام، مبانی دینی را عامل شکل‌گیری بحران‌های زیست محیطی می‌دانند. این در حالی است که نگرش سیستمی به هستی، که از لوازم بنیادین و پیامدهای راهبردی اعتقاد به آموزه «نظام احسن» دین اسلام است، ظرفیت آن را دارد که با اصلاح و بازسازی نگاه انسان به عالم، در حل بحران‌های زیست محیطی مورد توجه قرار گیرد. این پژوهش با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی، نگرش سیستمی به هستی را به مثابه یکی از امتدادات اعتقاد به نظام احسن واکاوی و تلاش کرده است تأثیر این نگرش را نه تنها در حل و مهار بحران‌های محیط زیستی، بلکه در رفع اتهامات بر اسلام با تأکید بر آرای قرآنی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۸/۰۲

۱. دانش پژوه سطح ۴ تخصصی رشته تخصصی کلام جدید مدرسه عالی نواب مشهد؛ دانشجو دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).
mr.sharifqomi@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
javarehshki@um.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
masoudi-g@um.ac.ir

doi: 10.22034/mtt.2026.844

استناد به این مقاله: شریفی، محمد رضا، جوارشکیان، عباس، مسعودی، جهانگیر؛ پاییز و زمستان ۱۴۰۴، نگرش سیستمی به هستی در آینه نظام احسن و تأثیر آن در حل بحران‌های زیست محیطی با تأکید بر آراء علامه طباطبائی رحمه الله، آموزه‌های نوین کلامی، شماره ۸ پیاپی، صص ۳۷-۶۸.

و فلسفی علامه طباطبائی ارزیابی کند. بر مبنای یافته‌های این تحقیق و مطابق دیدگاه‌های قرآنی و حکمی علامه طباطبائی، عالم هستی با تمامی مراتب و موجوداتش، همانند سیستمی هماهنگ و پویا عمل می‌کند که اجزای آن در تعامل و هم‌سویی کامل، هدف مشخصی را پی می‌گیرند. نگرش به عالم در این چهارچوب، نتایج ارزشمندی در نحوه تعامل انسان با محیط زیست به همراه دارد؛ نتایجی که می‌تواند نقشی مؤثر در پیشگیری، کاهش و رفع بحران‌های زیست محیطی ایفا کند. افزون بر این، چنین نگرشی پاسخی منطقی و مستدل به اتهامات بی پایه‌ای است که آموزه‌های اسلامی را منشأ آسیب‌های زیست محیطی تلقی می‌کنند.

واژگان کلیدی: نگرش سیستمی به هستی، نظام احسن، محیط زیست، علامه طباطبائی.

بحران‌های زیست محیطی معاصر، به منزله عمیق‌ترین چالش‌های تمدن بشری، اذهان پژوهشگران را به سوی واکاوی علل بنیادین این نابسامانی‌ها سوق داده است. اجماع نسبی وجود دارد که عامل اصلی این بحران، لحام گسیختگی انسان در بهره‌برداری از محیط زیست است؛ فرایندی که هم‌زمان با شکل‌گیری انقلاب صنعتی و گسترش شتابان مصنوعات تکنولوژیک، شدت یافته و امروزه اوج خود رسیده است. با این حال، دسته‌ای دیگر از نظریه‌پردازان، ریشه این تخریب رانه در تکنولوژی، بلکه در پارادایم‌های اعتقادی و جهان‌شناختی انسان جستجو کرده‌اند؛ پارادایم‌هایی که از دین به انسان منتقل می‌شوند. اندیشمندانی چون لین وایت،^۱ استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا (وایت، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۰)، و مورخ برجسته‌ای نظیر آرنولد توین بی^۲ (کلارک، ۱۳۸۴، صص ۱۲۵-۱۲۶) بر این باورند که جهان‌بینی دینی خاصی همچون مسیحیت و یهود، تعامل پیروان خود با طبیعت را به سوی تخریب جهت‌دهی کرده است. وایت در مقاله معروف خود با عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما» به صراحت اعلام می‌کند که آموزه‌های ادیان ابراهیمی، به ویژه مسیحیت در شکل‌گیری اش، انسان را در جایگاهی متعالی و مسلط بر طبیعت قرار داده است؛ جایگاهی که این دین را «انسان‌مدارترین دین» معرفی می‌کند (وایت، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۰).

استدلال محوری وی بر این پایه استوار است که مفهوم خداگونگی انسان و اذن الهی برای تسلط بلامنازع بر منابع طبیعی که در آموزه‌های این ادیان به چشم می‌خورد، زیربنای مصرف‌گرایی بی‌رویه و تصرفات غیرمسئولانه انسان در عرصه طبیعت و محیط زیست شده است. این منظر، پرسش مهمی را در باب اسلام مطرح می‌سازد. از آنجاکه در آموزه‌های قرآنی، انسان به عنوان خلیفه الهی (همان، ص ۲۶) و هستی نیز مسخر اراده وی معرفی شده است (لقمان/۲۰)، بیم آن می‌رود که برداشت‌های نادرست از این متون، اسلام را نیز در زمره ادیان انسان‌محور، به معنای نادرست آن، قرار دهد و نشان داده شود که همین آموزه باعث شده است انسان هرگونه تصرف در طبیعت را حق خود بشمارد و محیط زیست را در اثر آن تخریب کند. از این رهگذر، اتهام ریشه‌دوانی بحران‌های زیست محیطی متوجه این دین نیز می‌شود.

1. Lyne white.

2. Arnold Toynbee.

در پاسخ به نقد بنیادین لین وایت، نظریه پردازانی نظیر لوئیس دبلیو. مانکریف^۱ استدلال کرده‌اند که تعمیم بحران‌های زیست محیطی به آموزه‌های مسیحیت، مغالطه است؛ زیرا جوامع غیرمسیحی نیز به شدت درگیر فرسایش منابع هستند و اگر بحران‌های زیست محیطی محصول آموزه‌های مسیحیت است، پس چگونه فرهنگ‌های غیرمسیحی نیز با بحران‌های زیست محیطی و اسراف و هدررفت منابع روبه‌رو هستند (مانکریف، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۰)؟ علاوه بر این، روش تفسیر متنی وایت ناقص است؛ زیرا بر اساس آن، عباراتی از کتاب مقدس که انسان را به حفظ و عدم آسیب‌رسانی به محیط زیست ملزم می‌سازند، نادیده گرفته شده‌اند.

به طور مشابه، در حوزه مطالعات اسلامی، تفسیرهای سطحی و تقلیل‌گرایانه از آیات قرآن و روایات، می‌تواند منجر به اتهام‌زنی ناروا مبنی بر بی‌تفاوتی دین مبین اسلام نسبت به محیط زیست یا عاملیت بحران برای آن شود؛ از این رو، پژوهش حاضر با هدف اثبات دو مدعای اساسی، نگاشته شده است: نخست، نفی نقش اسلام به عنوان عامل بحران ساز زیست محیطی؛ دوم، تبیین ظرفیت‌های راهگشای این دین در مواجهه با بحران‌های زیست محیطی. این امور باتکیه بر «نگرش سیستمی به هستی» که خود مبتنی بر آموزه بنیادین «نظام احسن» در قرآن کریم و اندیشه‌های فلسفی حکمایی چون علامه طباطبائی است، محقق خواهد شد. این نگرش سیستمی، چهارچوبی جامع برای درک رابطه متقابل و سلسله‌مراتبی اجزای هستی ارائه می‌دهد که بر اساس آن گزاره‌های مختلف دین اسلام که از آن‌ها انسان محوری به معنای اشتباهش برداشت شده است، درست تفسیر می‌شود و تلقی صوابی از آن‌ها در اذهان شکل می‌گیرد؛ در نتیجه دامن اسلام از اتهام ناروای بحران‌سازی نسبت به محیط زیست مبرا می‌شود.

روش تحقیق اتخاذ شده در این نوشتار، رویکرد توصیفی-تحلیلی است. در مرحله توصیفی، مبانی جهان‌شناختی اسلام، به ویژه مفهوم نظام احسن، رابطه آن با نگرش سیستمی به هستی، همچنین آرای مرتبط با بحران محیط زیست (لین وایت، توین بی و نقدها) به صورت مستند تشریح می‌شود. در مرحله تحلیلی، این مبانی نظری با یکدیگر سنجیده شده، ارتباط میان نگرش سیستمی و راهکارهای عملی برای حل بحران زیست محیطی بررسی می‌شود. این تحلیل نشان خواهد داد که دین اسلام نه تنها عامل تخریب نیست، بلکه با ارائه آموزه بنیادین «نظام احسن»، چهارچوبی نوآورانه برای حل مسئله ارائه

1. Louis W. Moncrief.

می‌دهد که در میان پروژه‌های صرفاً مادی بشر که تاکنون برای حل مسئله محیط زیست ارائه شده است، فاقد سابقه است.

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است: نگرش سیستمی به هستی که از لوازم نظام احسن است، چگونه می‌تواند به حل بحران‌های زیست محیطی کمک کند؟

❁ پیشنهاد تحقیق

بررسی تفصیلی نگارندگان نشان می‌دهد که حوزه رابطه دین و محیط زیست، به ویژه نسبت اسلام و محیط زیست، دست‌مایه تألیفات متعددی در قالب کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات شده است. عمده این تلاش‌ها در دو رویکرد اصلی سامان یافته‌اند: ۱. واکنش دفاعی در برابر اتهامات دین‌ستیزانه (مانند نقدهای لین وایت و توین بی) از طریق تأکید بر نواقص روش‌شناسی تفسیر متون دینی از سوی ناقدان و ارائه تفسیری درست از متن دین؛ ۲. احصا و شمارش آموزه‌های صریح محیط‌زیستی اسلام و تأکیدات اسلام بر اخلاق محیط‌زیستی. با وجود این غنای نظری، وجه تمایز و نوآوری این پژوهش در رویکردی متفاوت نهفته است. این نوشتار با رویکردی تحلیلی - تطبیقی و توصیفی و با اتکا به «نگرش سیستمی به هستی» به عنوان یکی از امتدادات بنیادین آموزه «نظام احسن» در دین اسلام، و با تکیه بر مبانی قرآنی و تحلیل‌های فلسفی علامه طباطبائی، درصدد ارائه راه‌حلی بنیادین برای بحران‌های زیست محیطی معاصر است.

در حالی که پژوهش‌های پیشین عمدتاً به نقد شبهات یا ارائه مؤلفه‌های اخلاقی اکتفا کرده‌اند، این تحقیق با تحلیل عمیق سازوکار «نظام احسن» و استنتاج دیدگاه سیستمی از آن، ابداعات ذاتی دین اسلام در مواجهه با این بحران‌ها را نمایان می‌سازد. به طور خاص، تمرکز بر تبیین «نگاه ویژه دین اسلام به عالم» در چهارچوب اندیشه‌های قرآنی و فلسفی علامه طباطبائی و تأثیر مستقیم این نگاه بر تعامل سازنده و متعهدانه با محیط‌زیست، شکافی است که تاکنون در ادبیات علمی واکاوی نشده است. نکته مهم آنکه تحلیل «سیستمی» ارائه شده، بازخوانی مفهومی معاصر نویسنده است و در آثار علامه به صراحت وجود ندارد. این چهارچوب نظری، که به طور خاص بر تأثیر نگاه کل‌نگر به عالم در تعامل سازنده با محیط‌زیست تأکید دارد، تاکنون در پیشنهاد موضوع از آن غفلت شده است و به عنوان نوآوری اصلی این نوشتار، توانایی رفع شبهات ریشه‌ای در بحران‌های زیست محیطی را فراهم می‌آورد.

از جمله مهم‌ترین آثار مرتبط با محل بحث می‌توان به پژوهش‌های ذیل اشاره کرد:

کتاب:

۱. اسلام و محیط زیست نوشته آیت‌الله عبدالله جوادی آملی؛
۲. الهیات محیط زیست نوشته دکتر سید مصطفی محقق داماد؛
۳. الهیات محیط زیست در اندیشه علامه طباطبائی نوشته دکتر علی رضایی بیرجندی.

پایان نامه‌ها:

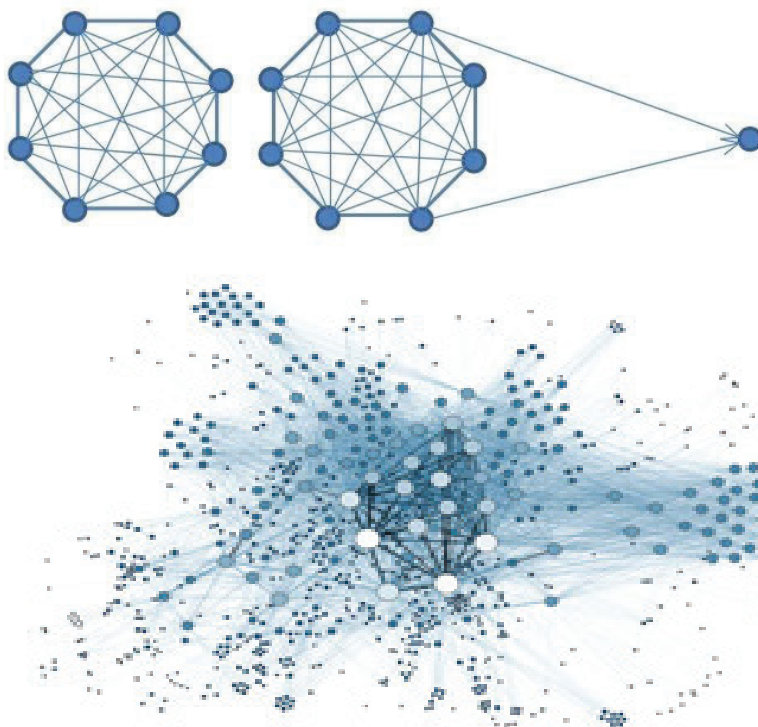
۱. شأن اخلاقی محیط زیست از نگاه اسلام و مسیحیت، کارشناسی ارشد ۱۳۹۹، رشته: الهیات و معارف اسلامی - ادیان و عرفان. ادیان ابراهیمی، پدیدآور: مهدی احمدی استاد راهنما: سید اکبر حسینی قلعه‌بهن، استاد مشاور: امیر خواص، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه، گروه ادیان.
۲. الهیات محیط زیست در اسلام با تأکید بر آموزه انسان محوری، دکتری تخصصی (PhD) ۱۳۹۸، پدیدآور: مسعود شاورانی، استاد راهنما: حسن اسلامی اردکانی، استاد مشاور: باقر طالبی دارابی، استاد مشاور: احمد عابدی سروستانی، دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده ادیان.

مقالات:

۱. قرآن، چالش‌های زیست محیطی و مبانی نظام محیط زیست در اسلام، نوشته فراهانی فرد، سعید؛ محمدی، یوسف؛ پژوهش‌های اخلاقی زمستان ۱۳۹۰ - شماره ۶.
۲. اسلام و محیط زیست نوشته گرجی، ابوالقاسم؛ نور علم خرداد ۱۳۶۳ - شماره ۴.
۳. طبیعت و محیط زیست از نگاه اسلام نوشته محقق داماد، سید مصطفی؛ نامه فرهنگ بهار ۱۳۷۳ - شماره ۱۳.
۴. حقوق محیط زیست در اندیشه قرآنی علامه طباطبائی نوشته دکتر علی رضایی بیرجندی.

۱. تعریف سیستم و واژگان مترادف

سیستم در اصطلاح به مجموعه عناصر و اجزایی گفته می‌شود که برای رسیدن به هدفی خاص با یکدیگر در تعامل و سازگاری اند (واسطی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵). ارتباط، هماهنگی و غایت‌مندی اجزای یک سیستم را می‌توان در اشکال زیر (واسطی، ۱۳۸۲، ص ۴۰) مشاهده کرد:



همان طور که از تصاویر پیداست، وجود خطوط متصل کننده، از ارتباط اجزا با یکدیگر حکایت می کنند. هر چه قدر به سمت مرکز نزدیک می شویم، تراکم خطوط بیشتر می شود که این، مرکزیت نقاط میانی را نشان می دهد و به نوعی تداعی کننده غایت مندی سیستم است. ساختار هرمی شکل اول و دوم نیز نشان از مرکزیت گره های میانی است و غایت مندی یک سیستم را نمایش می دهد.

واکاوی تعریف سیستم این نتیجه را به دست می دهد که یک موجود زمانی عنوان سیستم را به خود می گیرد که چهار ویژگی داشته باشد:

۱. عناصر و اجزاء داشته باشد؛
۲. هماهنگی، سازگاری و تعامل میان اجزا وجود داشته باشد؛
۳. مجموعه هدف دار باشد؛
۴. اجزا از نوعی وحدت و پیوستگی برخوردار باشند.

واژه‌های مترادف با سیستم عبارت‌اند از:

- الف) کل: برخی بر این باورند که واژه سیستم به معنای کل است (حمیدی زاده، ۱۳۷۹، ص ۲۳).
 ب) ارگانیسم: مجموعه‌ای که عناصر آن با هم مرتبط باشند را ارگانیسم گویند. (هورنبی، ۲۰۰۴م، ص ۹۷۳).
 ج) مکانیسم: مجموعه عناصر متحرک یک دستگاه که کارکرد خاصی را به وجود می‌آورند (همان، ص ۷۱۰).

۲. تعریف محیط زیست

نسبت به معنای اصطلاحی محیط زیست اتفاق نظر وجود ندارد؛ اما با بررسی تعاریف مختلف از محیط زیست می‌توان این تعاریف را به طور کلی به دو قسم خاص و عام تقسیم کرد. باید توجه داشت که مقصود از محیط زیستی که دچار بحران شده و محل بحث در این نوشتار است، مصداق تعریف خاص آن است. این نکته شایان ذکر است که این تعریف با معنای عام آن ارتباط تنگاتنگی دارد و از اساس در بستر این تعامل است که نوشتار حاضر شکل گرفته است.

۲-۱. تعریف خاص (محیط زیست طبیعی)

در یک معنای حداقلی می‌توان محیط زیست را به «زمینی که مقدر شده است برای آن تا انسان با سایر موجودات و جنبندگان و جمادات در آن زندگی کند» تعریف کرد که فقط شامل زمین و موجودات آن می‌شود (خشن، ۱۴۳۲ق، ص ۱۸). در یک معنای جامع‌تر نسبت می‌توان آن را به «چهارچوبی که یک فرد در آن زندگی [می‌کند] و تمام فعالیت‌های خود را انجام می‌دهد که عبارت باشد از زمین و هوا و آب علاوه بر هر موجودی که ما را احاطه کرده باشد اعم از موجودات زنده و جمادات» تعریف کرد (همان). برخی محیط زیست را مجموعه‌ای از عناصر و موجودات طبیعی می‌دانند که شامل زمین، هوا، خاک، آسمان و فضا، آب، گیاهان و درختان و حیوانات می‌شود و با زندگی و زیست انسان تعاملی به صورت تأثیر و تأثر دارد (فتحعلی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰). نکته بارز این تعریف این است که تعامل اجزاء محیط زیست را به نمایش گذاشته است تا از این جهت، هماهنگی خود با تعریف سیستم را نمایش دهد. بر اساس تعاریف یادشده، محیط زیست انسان، فقط شامل موجودات عالم طبیعت می‌شود؛ از این رو، می‌توان آن را محیط زیست طبیعی انسان نیز نامید.

۲-۲. تعریف عام (محیط زیست الهی)

به نظر می‌رسد که معنایی جامع‌تر از معانی قبلی وجود دارد که عبارت است از «هر چیزی که انسان را احاطه کرده باشد» (خشن، ۱۴۳۲ق، ص ۱۸). طبق این معنا هر آنچه که انسان را احاطه کرده باشد، محیط زیست انسان تلقی می‌شود و نه تنها شامل موجودات عالم طبیعت و زمین می‌شود، بلکه حتی موجودات مجرد در عوالم بالاتر را که بر اساس مبانی قرآنی و فلسفی بر انسان احاطه دارند، نیز در بر می‌گیرد. در آیه «و آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، فقط در سیطره مالکیت و فرمانروایی خداست و خدا همواره بر هر چیزی احاطه دارد»،^۱ حق تعالی احاطه‌کننده هر چیزی معرفی شده است؛ بر اساس این تعریف، حق تعالی نیز محیط زیست انسان را تشکیل می‌دهد و می‌توان گفت که محیط زیست واقعی انسان حق تعالی است.

از این رو، می‌توان محیط زیست را در یک معنای حداقلی فقط محیط زیست طبیعی نام‌گذاری کرد که مربوط به عالم ماده و زمینی است که انسان در آن زندگی می‌کند و می‌توان در یک معنای حداکثری به محیط زیست الهی نام گذاشت تا تمام عوالم هستی و حق تعالی را که بر انسان احاطه دارند، شامل شود.^۲

۳. نگرش سیستمی به هستی در آینه نظام احسن

از نظر حکما عالم هستی به عالم ماده و آنچه که انسان در آن قرار و با آن ارتباط دارد، منحصر نیست؛ بلکه عوالم دیگری وجود دارد که عالم محسوس انسان در طول آن‌ها و متأثر از آن‌ها است. برخی همچون حاجی سبزواری آن را چهار عالم و نشئه کلی می‌دانند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۶۴۸) که عبارت است از عالم لاهوت، عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ناسوت. استاد مطهری در تبیین این عوالم توضیح می‌دهد که عالم لاهوت همان عالم احدیت و الوهیت است که فوق عالم جبروت است؛ عالم جبروت همان عالم عقول و مجردات تام است که فوق عالم ملکوت است؛ عالم ملکوت که فوق عالم طبیعت است و برخی از ویژگی‌های عالم ماده را داراست و عالم طبیعت که همان عالم دنیا یا عالم طبیعت و ماده است که در آن حرکت و زمان و تغییر وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۵۹). در برخی از آیات قرآن به وجود عوالم مختلفی در هستی اشاره شده است که همه آن‌ها مخزون در خزانه‌های الهی هستند.

به عنوان نمونه می‌توان به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»^۳ (حجر/۲۱) اشاره کرد. علامه طباطبائی از این آیه این‌طور استفاده می‌کند که همه موجودات عالم مانند خداوند



وجودی نامحدود و غیرمقدر دارند؛ چراکه مطابق آیه، سیر تقدیر از هنگام نزول شکل می‌گیرد. چنین نیست که هنگام تنزیل موجودات، چیزی از ذات خدا کم شود؛ زیرا در آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل/۹۶) هر چه را که نزد خداست، باقی می‌داند. سپس علامه از ضمیمه کردن این آیات با آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸) و آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/۲۶ و ۲۷) به این نتیجه می‌رسد که هر آنچه نزد خداست، وجه اوست و از ضمیمه این آیات با آیه «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد/۸) به این نتیجه دست می‌یابد که هر آنچه نزد خداست، از دو نوع وجه برخوردار است: یکی وجه مقدر، مثالی و محدود، و دیگری وجه غیرمحدود و غیرمقدر؛ بنابراین برای عالم ماده دو وجه وجود دارد: یکی مقداری که همان عالم مثال است و باقی است و دیگری وجه عقلی مجرد که همان عالم عقل است و آن نیز باقی است.

این عوالم سه‌گانه با هم مطابق هستند و تفاوتی جز در اشرف بودن و اخس بودن ندارند. علامه سخنان خود را به دو آیه دیگر مستند می‌کند: آیه «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف/۲۹) و دیگری آیه «وَإِنَّ الدَّرَ الْأَخْرَجَ لَهِيَ الْخَيَوان» (عنکبوت/۶۴) (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۴۷). علامه طباطبایی ذیل آیه مورد بحث در تفسیر المیزان بعد از رد برداشت فخر رازی از آیه که خزائن الهی را همان باران می‌دانست، اضافه می‌کند که با تأملی ژرف در این آیه به مطلبی خاص دست یافته است. وی در پایان سخنان خود مخاطب را آگاه می‌کند که اگر این عبارات برایش ثقیل است، یکی دیگر از لایه‌ها و برداشت‌های سطحی‌تر از آیه را بپذیرد^۴ (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۴۵).

نتیجه تأمل او در این آیه این است که آیه مذکور را دال بر وجود دو عالم دیگر قبل از عالم ماده می‌داند. وی با توجه به این آیه نتیجه می‌گیرد که هر چیزی قبل از استقرارش در عالم ماده، خزانه‌ای نزد حق تعالی دارد و قدر همراه با نزول و بعد از آن خزینه‌هاست؛ یعنی در رتبه بعد از خزینه‌ها که هیچ محدودیتی ندارند، قدری شکل می‌گیرد که با نزول همراه است و محدودیت دارد. به عبارتی محدودیت‌ها، نیازها و کمبودها در رتبه بعد از عالم خزائن شکل می‌گیرد و این عالم محدودیتی ندارد. حال پرسش این است که از اساس چگونه میان جمع خزینه که بر تعدد خزینه و در نتیجه محدودیت آن دلالت می‌کند، با این گزاره که قدر و محدودیت با نزول همراه است و خزائن، مافوق حد و قدر هستند و محدودیت ندارند، می‌توان سازگاری ایجاد کرد؟

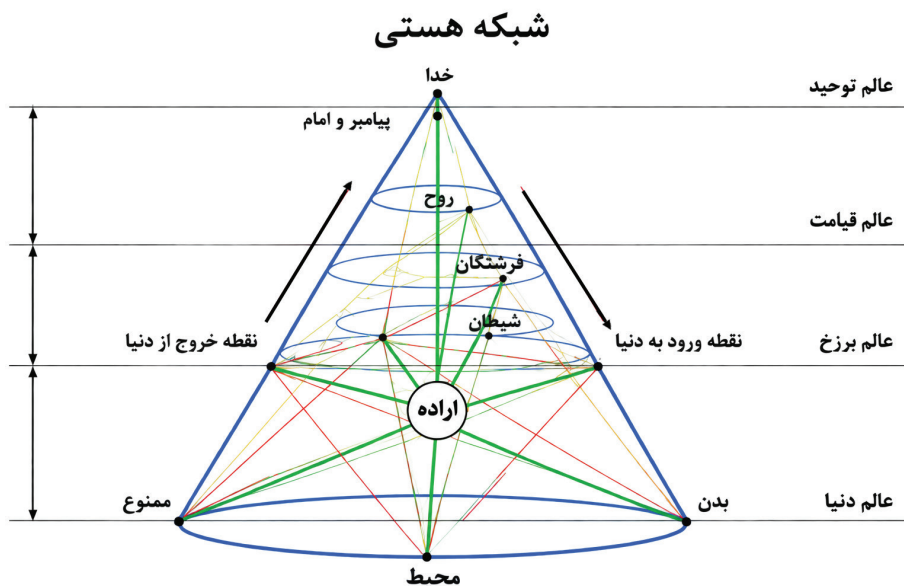
علامه این پرسش را مطرح می‌کند و خود نیز این‌گونه به آن پاسخ می‌دهد که از اساس تعدد خزینه‌های الهی به این است که یکی مافوق دیگری است، نه اینکه هم عرض هم باشند تا تعدد و محدودیت لازم بیاید. عدم محدودیت در خزینه‌ها به این معناست که خزینه مافوق، محدود به حدود و قدر مادون خود نیست؛ بنابراین، می‌توان گفت تمام خزانه‌های الهی نسبت به عالم ماده که عالم حدود مقدرات است، نامحدودند؛ به این معنا که حدود آن را ندارند. از طرفی تعبیر به تنزیل در آیه نشان از تدریجی بودن نزول دارد؛ به گونه‌ای که هر مرحله در نزول حد و قدر تازه‌ای می‌یابد. در پایان سخن خود، به این نکته اشاره می‌کند که این خزائن قطعاً فوق عالم مشهود و ماده هستند؛ چراکه طبق آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٌ» (نحل/۹۶)، هرچه نزد خداست، ثابت و بدون تغییر است و هرچه در عالم دنیا است، دچار تغییر و دگرگونی می‌شود؛ پس خزائن نامحدود و لایتغیر الهی، همه در عالم غیرمشهود و فوق عالم دنیا هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۴۵). در اندیشه فلسفی علامه طباطبائی که از آیه ۵۰ سوره طه ۳ بالطافت خاصی استنباط شده است، عالم از مجموعه‌ای یکپارچه از طبقات و موجوداتی تشکیل شده است که با یکدیگر برای رسیدن به هدفی خاص در تعامل هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶۶). استاد جوادی آملی در تبیین این آیه، به زیبایی عالم اشاره کرده است و بر این باور است که خدا به هر موجود، هر آنچه که برای ساختار درونی اش نیاز دارد، و نیز هدف و راهنما و راهبر را عطا کرده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۲۴، ص ۴۳۰) همه این موارد با تعریف سیستم سازگاری دارد.

البته این هماهنگی و تعامل نه تنها بین هریک از عوالم سه‌گانه، بلکه بین موجودات هر عالم و طبقه نیز جاری است. وجود ارتباط و تعامل میان موجودات مختلف در عالم ماده از وجوب بالقیاس میان آن‌ها سرچشمه می‌گیرد. توضیح اینکه بعد از اثبات وجود مبدأ و علت برای عالم و موجودات، این نتیجه به دست می‌آید که همه موجودات عالم ماده، معلول علت واحدی هستند که خالق آن‌هاست؛ بنابراین، وجود یکی از معلول‌ها در مقایسه با وجود معلول دیگر، واجب بالقیاس خواهد بود؛ یعنی وجود يك معلول، بدون وجود دیگری معنا ندارد و همین سخن، از رابطه وجودی میان موجودات هستی حکایت دارد؛ رابطه‌ای که از علت هستی بخش آن‌ها سرچشمه می‌گیرد. به دیگر سخن، وجود معلول الف نسبت به معلول ب ضرورت دارد؛ اگرچه با قطع نظر از نسبتش با معلول دیگر وجوب بالغیر دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۶۰). علامه طباطبائی بر این باور است که تعامل و پیوستگی اجزای عالم به گونه‌ای است که تغییر در یکی از آن‌ها منجر به تغییر کل هستی و حتی نابودی نظام تکوین می‌شود.

او در این باره می‌گوید:

«هنگامی که در تک‌تک اجزای عالم وجود تأمل کنی، درمی‌یابی که اگر آن‌ها همان‌طور که محقق شده‌اند، واقع نمی‌شدند، نظام تکوین که اجزایش با هم در ارتباط‌اند، از اساس باطل می‌شد.» (طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۳)

تلازم، پیوستگی و تعامل موجودات عالم در قالب نگاه شبکه‌ای را می‌توان در تصویر ذیل با عنوان شبکه هستی مشاهده کرد (واسطی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹).



علامه طباطبایی غایت عالم هستی را خدای سبحان می‌داند؛ به این معنا که حق تعالی به دلیل علل بودن و عینیت ذاتش با علم به نظام احسن، غایت همه خیرات به غیر از خودش و مبدئی برای هر کمال غیر خودش است (همان، ص ۱۸۵).

علامه طباطبایی از طریق تحلیل نظام احسن نیز تلویحاً به سیستم بودن هستی و نگرش سیستمی خود به آن اشاره می‌کند. ایشان ذیل آیه هفت سوره سجده که به احسن بودن تمام موجودات و کل عالم هستی

اشاره دارد، ملاک حسن اشیا را بیان می کند. او بر این باور است که لازمه حُسن یک شیء، وجود تناسب و پیوستگی اجزا با هم برای وصول به هدفی معین است. به عنوان مثال حسن صورت انسان در این است که اجزای آن با یکدیگر و غایتی که دارند، تناسب داشته باشند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۴۹).

از مقایسه عبارات علامه طباطبائی نسبت به ملاک حسن اشیاء و تعریف سیستم، این نتیجه به دست می آید که از نظری سیستم وارگی، معلول نحوه تحقق نظام احسن در عالم کثرت است؛ یعنی احسن بودن، مستند به فاعل حکیم است و سیستم وارگی، نحوه تحقق این احسن بودن؛ زیرا تمام ارکان و ویژگی های لازم برای یک سیستم را در تناسب و هدف مندی عالم هستی و موجودات آن ترسیم می کند؛ بنابراین می توان نتیجه گرفت که از منظر علامه طباطبائی اگر هستی بسان یک سیستم است، نحوه تحقق نظام احسن از لوازم لاینفک آن خواهد بود؛ از این رو، نگرش سیستمی به هستی نیز محصول اعتقاد به نظام احسن است.

از مجموع سخنان علامه طباطبائی نسبت به عالم هستی به دست می آید که در میان اجزای عالم، پیوستگی و ارتباط جهت وصول به حق تعالی وجود دارد.

از تطبیق ویژگی های عالم هستی از منظر علامه طباطبائی با تعریف سیستم، این نتیجه حاصل می شود که تمام ارکان یادشده در تعریف سیستم، از جمله داشتن جزء، تعامل و پیوستگی اجزاء، و غایت مندی آنها در عالم هستی نیز وجود دارد؛ بنابراین از نظر علامه طباطبائی، عالم هستی یک سیستم تلقی می شود.

۴. نقش نگرش سیستمی به هستی در حل بحران های زیست محیطی

تحلیل های علامه طباطبائی درباره طبقات هستی و نظام احسن نشان می دهد که نگرش سیستمی به هستی پیامدهای مهمی در دفع یا رفع بحران های زیست محیطی دارد که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد:

۴-۱. تأثیر هماهنگی رفتار انسان با دین حق در محیط زیست

با تحلیلی که حکما از عوالم هستی و روابط آنها با یکدیگر ارائه داده اند، فهم عمیق از آن آیاتی به دست می آید که محیط زیست را متأثر از اعمال خیر و شر انسان ها می دانند؛ به عنوان نمونه در آیه «و



لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^۵ (اعراف/۹۶) و آیه «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا»^۶ (نوح/۱۰ و ۱۱) اشاره می‌شود به رابطه مستقیمی که بین تقوا و استغفار انسان با نزول برکات آسمانی و بارش زیاد باران وجود دارد یا در آیه «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^۷ (روم/۴۱) از رابطه مستقیمی که بین اعمال انسان‌ها و فساد در دریا و خشکی وجود دارد، پرده‌برداری می‌شود. همچنین در روایتی مانند «اذا جار السلطان منع المطر» این موضوع به شکل دیگری بیان می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۲، ص ۳۷۳).

علامه طباطبائی در تعلیقه خود بر اسفار، ذیل تبیین خود از پدیده‌هایی نظیر بلایای طبیعی مانند سیل، زلزله و سایر عقوبات تاریخی که در قرآن کریم مستند شده است، به اصل محوری وحدت نظام هستی تأکید می‌ورزد. وی در این کتاب با استناد به دیدگاه حکمای متعالیه تصریح می‌کند که تمام عوالم وجود، از مادون افلاک تا مرتبه مجرد، یک ساختار واحد و کاملاً یکپارچه را تشکیل می‌دهند. اجزای این عوالم، به صورت شبکه‌ای و علی - معلولی متصل به یکدیگر هستند. این یگانگی ساختاری مستلزم آن است که هرگونه صلاح یا فساد که در یکی از اجزای این منظومه رخ دهد، به طور ارگانیک بر سایر اجزاء تأثیرگذار خواهد بود.

در چهارچوب این دیدگاه، کل نظام آفرینش به مثابه یک موجود زنده تلقی می‌شود که به صورت یک واکنش سیستماتیک در برابر هرگونه انحراف و فساد (ناهماهنگی) در اجزای خود، به مبارزه برمی‌خیزد. هدف این واکنش دفاعی، برقراری مجدد توازن و نظم است؛ از طریق رفع و دفع عامل مخرب یا در صورت عدم امکان اصلاح، حذف آن عامل محل از سیستم برای حفظ سلامت کل. این مفهوم را می‌توان با یک مقایسه زیست‌شناختی توضیح داد؛ یعنی همان‌گونه که در بدن انسان، بروز یک عفونت یا ناهنجاری موضعی، موجب می‌شود قوای دفاعی بدن برای مبارزه با عامل بیماری‌زا و بازگرداندن تعادل درونی بسیج شوند، در مقیاس کیهانی هم نظام احسن در برابر ناهنجاری‌ها واکنش نشان می‌دهد. در این نگاه، جایگاه انسان به عنوان یک جزء فعال و دارای اختیار در این سیستم واحد تبیین می‌شود. هنگامی که انسان، از طریق رفتارها و اعمال اختیاری خود، در حقوق بنیادین هستی که ریشه در ساختار توحیدی و نظام احسن دارد، خلل و گسستگی ایجاد می‌کند، در واقع یک فساد سیستمی را رقم می‌زند.

در پاسخ به این گسستگی، تمام هستی، یکپارچه در برابر او صف‌آرایی می‌کنند تا از گسترش فساد و ناهماهنگی ناشی از اعمال او در عالم جلوگیری کنند. از این منظر بلایا، مصائب و عقوبات طبیعی که دامن‌گیر جوامع بشری می‌شود، دیگر پدیده‌هایی بی‌علت، تصادفی یا صرفاً نتیجه قوانین فیزیکی صرف نیستند؛ بلکه توجیهی عمیق‌تر یافته، به عنوان مکانیسم‌هایی تلقی می‌شوند که در برابر تخطی انسان از مرزهای اخلاقی و تکوینی اجرا می‌شوند. این تفسیر، در واقع یک توجیه هستی‌شناختی برای معادلات اخلاقی و تأثیر اعمال انسان بر محیط پیرامون ارائه می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۰).

۴-۲. تأثیر دعا در محیط زیست

علامه طباطبائی درباره استجاب دعا و اثر آن در عالم نیز به ارتباط عوالم سه‌گانه هستی با یکدیگر اشاره می‌کند. او با توجه به اینکه عالم عقل را علت عالم مثال و عالم مثال را علت عالم ماده می‌داند، و نیز حوادث هریک از عوالم مادون را معلول عوالم برتر می‌داند، معتقد است که اگر کسی متضرعانه دعا کند، این توانایی را به دست خواهد آورد که با علل حاجت‌های خود در عوالم برتر متحد شود و از رهیافت این اتحاد، در عالم ماده تصرف کند و به حوائج خود دست یابد^۸ (همان؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۴۱۱).

بنابراین، از نظر علامه طباطبائی رفتار خوب انسان‌ها مثل دعا و عمل به دین حق، که مطابق با فطرت انسان و هماهنگ با تکوین است، در تمام هستی مؤثر خواهد بود و صلاح و فساد انسان می‌تواند محیط زیست او را تحت تأثیر قرار دهد؛ بدین ترتیب، بسیاری از خشک‌سالی‌ها و کمبود نزولات و برکات جوی را می‌توان محصول گناهان انسان دانست. به عبارت دیگر، می‌توان افق جدیدی از عوامل بحران‌های زیست محیطی را بر شمرده که محصول تصرف مستقیم انسان در طبیعت نیست؛ یعنی مشابه تصرفاتی مثل تولید زباله، قطع درختان و تولید آلاینده‌های مضر و... نیست؛ بلکه انسان با نافرمانی از احکام الهی در مسیر ایجاد بحران‌های زیست محیطی قرار می‌گیرد.

تحلیل علامه از آیه یادشده، شاهکار دین را در تعلیم آموزه‌های حیات‌بخش خود در زندگی بشر نمایان می‌کند. این شاهکار عبارت است از اینکه در حل مشکلات زندگی مادی بشر، از جمله بحران‌های زیست محیطی، فقط انجام امور مادی (برنامه‌ریزی‌های کلان ملی و بین‌المللی) کافی نخواهد بود؛ بلکه تعامل سازنده انسان با عوالم برتر و بالاتر هستی با اعمالی مثل دعا کردن یا دوری از گناه، یکی از عوامل مؤثر در دفع یا رفع بحران‌های زیست محیطی محسوب می‌شود. این عوامل در اندیشه‌های

مبتنی بر مدرنیته که بر اساس اومانیسم و سکولاریسم بنا شده‌اند، بی‌اثر جلوه داده می‌شود و به کلی انسان را از این ظرفیت دور می‌کند.

بر اساس تبیین علامه طباطبائی، تعامل مثبت با محیط زیست الهی و عوالم برتر، محیط زیست طبیعی انسان را به سمت شکوفایی و رشد تغییر می‌دهد. به عبارت بهتر تعامل مثبت با عوالم برتر رضایت آن‌ها را در بر داشته و این رضایت خود جلوه خود را در عوالم پایین دست نشان می‌دهد که همان استجابات دعا باشد. نحوه تأثیر این تعامل در عالم طبیعت را می‌توان به وضوح در سخنان امیر المومنین علیه السلام دید. آنجا که می‌فرمایند:

«کسی که میان خود و خدا را اصلاح کند، خداوند میان او و مردم را اصلاح خواهد کرد، و کسی که امر آخرتش را اصلاح کند، خداوند امر دنیایش را اصلاح می‌کند و کسی که در درون وجودش واعظی داشته باشد، خداوند حافظی برای او قرار خواهد داد»^{۶۷} (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۶).

حضرت در این روایت، به روشنی بیان فرموده‌اند که راه حل برخی از معضلات زندگی بشرانه در عوامل مادی، که باید در عالم بالا جستجو کرد و با تعامل صحیح با حق تعالی می‌توان این بحران‌ها را دفع یا رفع نمود.

۳-۴. تفاوت انسان محوری ادیان توحیدی با اومانیسم افراطی مدرنیته و رد اتهامات به دین

یکی از پیامدها و بازتاب‌های مهم نگرش سیستمی به هستی، نمایش تفاوت ماهوی بین انسان محوریِ ادیان توحیدی، مثل اسلام، با اومانیسم افراطی مدرنیته است. بی‌توجهی به این تمایز ذاتی باعث وارد آمدن اتهامات ناروایی به ادیان توحیدی به ویژه اسلام می‌شود و بحران‌های زیست محیطی، محصل حقوق و آزادی‌هایی دانسته می‌شود که ادیان توحیدی به انسان داده‌اند. این باور سبب می‌شود تا سوداگران با خیالی آسوده به هر تصرفی در محیط زیست روی آورند و در جهت نیل به هواهای نفسانی خود دست به تخریب آن بزنند و در نهایت، دین به عنوان عامل مخرب محیط زیست شناخته شود که یا باید تغییر یابد یا از بین برود.

لین وایت، استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا، در مقاله خود با عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران

بوم‌شناختی ما» که در سال ۱۹۶۷ نوشته است، به صراحت می‌گوید: «مسیحیت مخصوصاً در شکل غربی‌اش، انسان‌مدارترین دینی است که چشم جهان دیده است» (لین وایت، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۰). وی دلیل ادعای خود را این می‌داند که طبق آموزه‌های مسیحیت، خدا انسان را به صورت خود آفریده است؛ از این رو، انسان مثل خدا متعالی است و نسبت به طبیعت، برتر و جدای از آن است؛ به ویژه اینکه در این آموزه خدا اراده کرده است که انسان از طبیعت به میل خود بهره‌گیرد. چنین نگرشی، سرانجام به مواجهه نادرست انسان با طبیعت و به بحران‌های زیست محیطی منتهی می‌شود. او می‌گوید: «... نه فقط {باید} ثنوتی را بین انسان و طبیعت به وجود آورد؛ بلکه بر این مطلب اصرار ورزید که خدا اراده کرده است که آدمی، طبیعت را به مقتضای غایات خاص خود استثمار کند.» (همان) این ادعا اگرچه که به طور مستقیم متوجه دین مسیحیت است، اما به دلیل مشابهت‌های این دین با دین اسلام، متوجه اسلام نیز هست؛ از این رو، دین اسلام نیز همچون مسیحیت متهم به ایجاد بحران برای محیط زیست است.

بی‌پایه و اساس بودن این اتهامات با توجه به تحلیل فلسفی علامه طباطبائی درباره ارتباط عوالم هستی و تأثیر رفتار انسان در محیط زیست به خوبی می‌توان فهمید؛ زیرا در نظر اسلام و ادیان توحیدی، هرچند انسان محور عالم است و همه چیز در تسلط اوست، خود انسان نیز باید بر محور توحید و حق تعالی حرکت کند. به عبارت دقیق‌تر، انسان باید خود را با دین الهی که هماهنگ با عالم هستی است، تطبیق بدهد و بر مدار آن اعمال و رفتار خود را سامان بخشد؛ بنابراین، تصرفات انسان در طبیعت باید طبق قوانین شریعت شکل بگیرد؛ قوانینی که برخاسته از سنت‌هایی هستند که بر اساس مصالح و مفاسد حقیقی و واقعی تمام موجودات وضع شده است. در غیر این صورت اگر انسان خود را با قوانین الهی تطبیق ندهد و به اراده تشریعی حق تعالی تن ندهد، عالم تکوین تاب نمی‌آورد و در جهت اصلاح یا نابودی وی گام برمی‌دارد؛ در نتیجه، انسان در ارتباط با محیط زیست و عالم طبیعت یله ورها نیست و اجازه تصرف دلخواه خود را ندارد.

هدف دستورالعمل‌های زیست محیطی اسلام، از جمله تعامل انسان با آب، خاک، هوا، گیاهان و حیوانات جهت دهی به رفتار انسان است؛ به گونه‌ای که رفتار انسان در مسیر رشد و بهبود محیط زیست وی قرار گیرد. از آموزه‌های مختلف زیست محیطی اسلام، می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد:



۱. در آیه ۶۱ سوره هود، دستور آبادانی زمینی که انسان از آن به وجود آمده است، داده شده است.
۲. در آیه ۲۰۵ سوره بقره به این نکته اشاره شده است که خصوصیات سرسخت‌ترین دشمنان این است که زراعت و نسل را از بین می‌برند.
۳. در آیه ۴۱ سوره روم، اعمال و رفتار انسان به عنوان عاملی برای تخریب محیط زیست معرفی می‌شود.
۴. در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که زندگی خوش و گوارا در گرو هوای پاک، آب فراوان و گوارا و زمین حاصلخیز خواهد بود (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۲۰).^۱
۵. در روایتی از رسول خدا نقل شده است که ایشان از تخیلی در آب رودخانه‌ها زیر درختان میوه‌دار نمی‌فرمودند (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۹۷).^۲
۶. در روایت دیگری از رسول خدا نقل شده است که اگر کسی در آستانه برپاشدن قیامت قرار گرفت و فقط فرصت کاشت درخت داشت، آن را بکارد (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۴۶۰).^۳

در مقابل این تفسیر از انسان محوری، نگاه مبتنی بر مبانی مدرنیته قرار دارد که همه موجودات جهان، از جمله دین و حتی حق تعالی را بر محور انسان می‌داند و بر این باور است که آن‌ها باید خود را با خواست و اراده انسان تطبیق دهند؛ بنابراین، می‌توان تفاوت انسان محوری ادیان توحیدی با اومانیسم مدرنیته را در این دانست که انسان محوری ادیان توحیدی در جهت توحید و بر محور حق تعالی شکل می‌گیرد؛ اما هدف اومانیسم مدرنیته چیزی جز انسان و هواهای نفسانی وی نیست.

در نهایت تفاوت میان انسان محوری ادیان و اومانیسم مدرنیته روشن می‌شود و نتیجه تفاوت در مبانی این دو اندیشه، خود را در تعامل با محیط زیست نمایان می‌کند: اومانیسم برای آن بحران آفرین است؛ اما انسان محوری با مبانی توحید نه تنها باعث ایجاد بحران برای محیط زیست نمی‌شود، بلکه از اساس بحران‌های زیست محیطی را برطرف می‌کند.

۴-۴. محیط زیست الهی و بحران‌های زیست محیطی

پیامد دیگر نگرش سیستمی به هستی، گسترش دایره محیط زیست انسان از محیط زیست طبیعی

۱. لَا تُطَيِّبُ الشَّكْنَى إِلَّا بِثَلَاثٍ: الْهَوَاءُ الطَّيِّبُ وَ الْمَاءُ الْغَزِيرُ الْعَذْبُ وَ الْأَرْضُ الْخَوَازَةُ؛

۲. نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُتَغَوَّظَ عَلَى مُغْفِرٍ مَاءٍ يُسْتَعْدَبُ مِنْهُ أَوْ نَهْرٍ يُسْتَعْدَبُ مِنْهُ أَوْ تَحْتَ شَجَرَةٍ عَلَيْهَا ثَمَرُهَا.

۳. وَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَ فِي يَدِ أَحَدِكُمْ الْفَسِيلَةُ فَإِنْ اشْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ السَّاعَةُ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا.

و مادی به محیط زیست الهی است که باعث تقدس طبیعت می شود و انسانی را که به چنین نگرشی دست یافته است، از تصرفات بی جا و غیرمسئولانه منع می کند.

از تحلیل فلسفی علامه ذیل آیه یاد شده نسبت به عوالم سه گانه، چنین برمی آید که تمام موجودات عالم ماده تحت احاطه عالم مثال، عالم مثال تحت احاطه عالم عقل و عالم عقل نیز تحت سیطره و معلول عالم ربوبی و حق تعالی هستند و هیچ استقلالی از خود ندارند؛ بنابراین، همه آن ها تجلیات و شئون حق تعالی خواهند بود. حال که همه موجودات هستی به تجلیات و شئون حق تعالی تبدیل شدند و محیط زیست مادی انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست، طبیعت نیز در منظر انسان با چنین نگرشی، قداست می یابد و این تقدس مانع تصرفات مخرب و بحران زای انسان در محیط زیست می شود. انسانی که همه موجودات را تجلیات خدا می داند، به خود اجازه نمی دهد که در طبیعت و محیط زیست تصرف ناجا کند و باعث تخریب آن شود؛ از این رو، اتهامات اندیشمندانی همچون توین پی به ادیان توحیدی بی دلیل و ناجا خواهد بود.

این مورخ مشهور (آرنولد توین پی)^۱ در مصاحبه ای به این نکته توجه می دهد که دین حق آن است که در تعلیماتش آموزش منزلت و قداست طبیعت وجود داشته باشد. در مقابل دین باطل آن دینی است که به بشر اجازه دهد تا برای ارضای تمایلات خود از طبیعت بهره کشی کند. او نتیجه می گیرد که باید آیین شینتو را که همه خداگرایی^۲ را تعلیم می دهد، پیش گرفت و از یکتاپرستی یهود دوری جست. او عامل اصلی بحران های زیست محیطی را تعالیم مسیحیت می داند که انسان را در تعامل با طبیعت رها گذاشته است تا هر تصرفی که می خواهد در طبیعت انجام دهد (کلارک، ۱۳۸۴، صص ۱۲۵ - ۱۲۶). در فرازی از متون مقدس مسیحیت به تسلط و برتری خصمانه انسان نسبت به طبیعت اشاره شده و زمین فاقد حرمت تلقی شده است. همین موضوع ریشه رفتار ناشایست انسان در قبال طبیعت قلمداد شده است.

از تحلیل های پیشین این نکته مهم را می توان استنتاج کرد که بهترین راه برای تغییر رفتار انسان در قبال محیط زیست و دفع و رفع بحران های زیست محیطی، ایجاد تغییر در نگاه و باورهای انسان است؛

1. Arnold Toynbee.

2. Pantheism.



چراکه تغییر باورها رابطه مستقیمی با تغییر رفتار و سبک زندگی انسان‌ها دارد. رفتار سالم محصول نگرشی سالم است و پیوند عمیقی میان آن دو برقرار است (فعالی، ۱۳۹۶، ص ۹۱). شاید به همین دلیل باشد که برخی همچون سید حسین نصر راه حل نهایی و کارساز در حل بحران‌های محیط زیستی را تغییر نگاه بشر می‌دانند. وی بر این باور است که از نظر انسان متجدد، طبیعت هیچ تقدسی ندارد و نگاه ماشینی و ماتریالیستی به آن باعث شده است که انسان حریصانه نسبت به آن عمل کند و با تفکر سلطه بر طبیعت به تصرف بی‌قاعده و افسارگسیخته بر آن روی آورد. او می‌گوید:

«طبیعت نزد عده‌ای به صورت چیزی که باید به‌تمامه مورد استفاده و لذت قرار گیرد، مطرح شده است. نزد انسان متجدد به عوض اینکه طبیعت مثل همسری باشد که انسان از آن لذت می‌برد، اما در عین حال نسبت به او مسئولیت دارد، متأسفانه به شکل فاحشه‌ای درآمدہ است که فقط از آن استفاده جنسی می‌کند؛ اما نسبت به او هیچ وظیفه و مسئولیتی احساس نمی‌کنند. مشکل در این است که شرایط این طبیعت فاحشه‌گون کم‌کم به صورتی در می‌آید که دیگر قابل بهره‌برداری و لذت بردن نیست» (نصر، ۱۳۷۹، ص ۹).

۴-۵. ترک تغییر ساختار هدفمند محیط زیست از سوی انسان

استاد جوادی آملی تمام پهنه هستی را به تابلویی زیبا تشبیه می‌کند که همه حسنش در نظام‌وارگی و پیوستگی آن است؛ از این رو، برای حفظ زیبایی آن باید ساختار هدفمند عالم حفظ شود. وی عبارت «فلیغیرن خلق الله» در آیه «وَلَا ضَلَالَهُمْ وَلَا مُمْيِنَهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيُبَيِّنَنَّ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا»^۱ (نساء/۱۱۹) را شاهدهی برای بخشی از تلاش شیطان در تغییر تابلوی زیبای آفرینش می‌داند؛ از این رو، القائنات شیطان هم ساختار هدفمند انسان و هم ساختار کل نظام هستی و موجودات را نشانه گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۲)؛ بنابراین گناهان انسان و ایجاد تغییرات در ساختار موجودات و محیط زیست، عملی شیطانی است که حسن عالم را از بین می‌برد.

اگر کسی نظام هستی را احسن بداند و حسن عالم را متلازم با ساختار هدفمند آن بشمارد، هرگز کاری نخواهد کرد که احسن بودن عالم مختل شود؛ از این رو، اعمالی که محیط زیست را به مخاطره

می‌اندازد، انجام نمی‌دهد. به عنوان نمونه از آلوده کردن آب، خاک و هوا پرهیز می‌کند؛ زیرا هر یک از این‌ها بخشی از عالم طبیعت‌اند و حیات بسیاری از موجودات، که خود جزئی از نظام هدفمند آفرینش هستند، به آن‌ها وابسته است.

براین اساس، گناه و ایجاد هرگونه تغییرات ساختارشکنانه در نظام موجودات و محیط زیست، مصداق «تغییر خلق الله» است و عملی شیطانی تلقی می‌شود که به طور مستقیم حسن و زیبایی نظام احسن را مخدوش می‌سازد. بنابراین، مؤمن حقیقی که به احسن بودن نظام آفرینش معتقد است و کمال عالم را ذاتی ساختار هدفمند آن می‌داند، از هرگونه عملی که این ساختار را به مخاطره اندازد، اجتناب خواهد کرد. به طور مشخص، آلوده‌سازی آب، خاک و هوا که هر یک جزء حیاتی از این سیستم یکپارچه طبیعت هستند و حیات سایر موجودات به آن‌ها وابسته است، از نظر هستی‌شناختی، صرفاً نه یک آسیب فیزیکی جزئی، بلکه تخریف بنیادین محسوب می‌شود. این نگرش، تعهد اخلاقی به حفظ محیط زیست را از سطح برنامه‌ریزی‌های صرفاً مادی فراتر می‌برد و آن را به یک وظیفه توحیدی در جهت حفظ کمال آفرینش ارتقا می‌دهد.

۴-۶. ایجاد عشق و علاقه در انسان نسبت به محیط زیست

علامه طباطبائی بر این باور است که برای تربیت و تغییر اخلاق افراد، کافی است عمل تکرار شود تا به تدریج ملکه اخلاق در فرد تحقق یابد. او برای تحقق تکرار عمل در فرد به سه مسلک و روش مختلف اشاره می‌کند:

۱. ذکر فواید دنیوی عمل و تحسین عامل از طرف مردم در صورت بروز عمل؛
۲. ذکر فواید اخروی و تبشیر بابت نعمات اخروی حاصل از انجام عمل؛
۳. توجه دادن به معارف خاصی که در اخلاق فرد تأثیر می‌گذارد، مثل معارف توحیدی.

وی روش سوم را مخصوص قرآن دانسته، براین باور است که در تربیت، از اساس نباید اجازه ورود رذایل اخلاقی داده شود تا پس از آن نیازی برای رفع آن‌ها نباشد. اگر باورهای بنیادین هر فرد از جمله توحید، شناخت صفات و افعال خدا و... بارور شود، محبت و عشق در دلش نسبت به خدای سبحان جاری می‌شود که اخلاق رذیله و رفتار ناپسند را شایسته‌آستان محبوب نمی‌داند و تلاش می‌کند کاری نکند که محبوب ناراحت شود. چنین کسی روی از چیزی برنگرداند، مگر باطل و به چیزی روی نیاورد

مگر حق. علامه طباطبائی تفاوت روش اول با روش سوم را در محبت و عشق ربوبی می‌داند. او در یک نکته لطیف می‌گوید:

«محبت و عشق، انسان محب را به کارهایی وامی‌دارد که عقل اجتماعی آن را ناپسند می‌داند... یا به کارهایی وامی‌دارد که فهم عادی که اساس تکالیف عمومی و دینی است نمی‌فهمد پس عقل برای خود احکامی و حب نیز احکامی دیگر دارد» (علامه طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۶۰).

بهترین راه برای ایجاد محبت نسبت به تمام موجودات نظام هستی برای افراد، تغییر باورها نسبت به عالم هستی و موجودات آن است. اگر انسان به عالم هستی و اجزاء و موجودات آن از این منظر بنگرد که یکایک موجودات آن از برترین، نیکوترین و متقن‌ترین حالت ممکن برخوردار هستند و آن‌ها را نه تنها حسن که احسن بدانند، در این صورت به آن‌ها محبت پیدا کرده، جذب آن‌ها می‌شود. موجودات عالم را محبوب خویش دانسته و خود را از تعامل ناسالم منع می‌کند و در صدد اصلاح رفتار خویش با آن‌ها بر می‌آید. علامه طباطبائی نیز به این نکته اشاره می‌کند:

«و به هیچ به موجودی از موجودات عالم و حوادثی که در عالم رخ مدهد، نم‌نگرد و چشمش به هیچ‌یک از آن‌ها چه بزرگ و چه کوچک، چه بسیار و چه اندک نمی‌افتد، مگر آنکه دوستش داشته و زیباییش ببیند؛ چون او از آن‌ها جز این جنبه را که آیات و نشانه‌های خدا و تجلیات جمال مطلق و حسن غیرمتناهی و غیر مشوب به نقص و مکروه‌اند، نمی‌بیند»^{۱۲} (همان، ج ۱۱، ص ۱۶۰).

نکته کلیدی در سخنان علامه طباطبائی را می‌توان در این دانست که وی منشأ اصلی ایجاد محبت انسان نسبت به موجودات را «نگاه آیه‌ای» به آن‌ها می‌داند. باین حال، ارتباط این دیدگاه با نظریه احسن بودن نظام هستی را می‌توان در ادله عقلی نظام احسن، یعنی عنایت الهی و قاعده بسیط الحقیقه، جست‌وجو کرد. بر اساس این ادله، احسن بودن هستی ناشی از وابستگی آن به حق تعالی است؛ زیرا ذات حق تعالی کامل‌ترین و زیباترین حقیقت است و در نتیجه، تجلیات و آثاری که از او صادر می‌شود نیز احسن و زیباترین خواهند بود.^{۱۳} محمدی شیخی نیز به این نکته اشاره کرده، می‌نویسد:

«چون حق تعالی بسیط حقیقی و صرف جمال و جلال و علم و حکمت و عدل و دیگر صفات کمال است و هیچ شریک و شبیه و... ندارد، پس حق متعال با صرافت خود، عین هر جمال و جلال و عین هر علم و حکمت و عدل است...؛ بنابراین به مقتضای حکمت اطلاق حق تعالی و نظام ربوبی او و مظهر اتم او، نظام احسن خواهد بود؛ زیرا حکمت اطلاق او مقید و علم تفصیلی واحدی او متجلی و مظهر اتم اسم جامع «الله» متحقق میباشد. بنابراین بهترین جهان و نظام، همین جهان موجود است که تفصیل و تجلی و مظهر و ظلّ نظام ربوبی است که آن نظام ربوبی تفصیل حقیقت احدی حق تعالی است. پس نظامی بهتر از نظام موجود که از احدیت شروع به تجلی نموده و تا هیولای اولی رسیده و سپس از هیولای اولی در سیر صعودی، ترقی وجودی پیدا کرده و تا مقام فناء فی الله در احدیت و بقاء به بقاء او و محو بعد از محو پیش مرود مقصود نخواهد بود» (محمدی شیخی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۳).

همچنین از عبارات علامه طباطبائی برمی آید که ایشان اخلاق را مفهومی اعم از صفات نفسانی و رفتار می دانند؛ همان گونه که برخی، علم اخلاق را به گونه ای تعریف کرده اند که هم صفات نیک و بد و هم رفتارهای اختیاری انسان را در برمی گیرد (داودی، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

از این رو نقش محبت و عشق در تغییر رفتار و اخلاق افراد به خوبی نمایان می شود. با توجه به عبارات علامه طباطبائی درباره نقش اعتقاد به احسن بودن عالم و موجودات هستی در ایجاد محبت و عشق به موجودات هستی می توان این نتیجه را دریافت که این اعتقاد که خود محصول ساختار هدفمند جهان است، انسان را جذب موجودات عالم کرده، آن ها را محبوب و معشوق انسان می کند؛ عشق و حبی که نقش بسزایی در تصحیح رفتار انسان در تعامل با موجودات عالم دارد؛ موجوداتی که محیط زیست طبیعی وی را تشکیل می دهند. چنین انسانی در تعامل با محیط زیست مرتکب رفتاری نمی شود که محبوبش آزار ببیند. وی دیگر آب، هوا و خاک را آلوده نمی کند، حیوانات را آزار نمی دهد و گیاهان را از بین نمی برد یا به بهانه پیشرفت و تکنولوژی، زندگی دیگر اجزای عالم را از بین نمی برد. به عبارت بهتر اگر از

تکنولوژی هم بهره می برد، بسیار موشکافانه برخورد می کند که مبادا در ضمن بهره از تکنولوژی، حیات دیگر موجودات به خطر بیفتد.

حاصل آنکه رفع یا به عبارت بهتر دفع و جلوگیری از بسیاری از بحران های محیط زیست، محصول تغییر نگرش نسبت به عالم، موجودات و اعتقاد به نظام احسنی است که خود، محصول سیستماتیک بودن عالم هستی است؛ بنابراین، نقش نگرش سیستمی به هستی و از رهیافت آن احسن دانستن هستی، در دفع بحران های زیست محیطی نمایان می شود. تصویر ذیل می تواند به خوبی تلازم اعتقاد به نظام احسن و حل بحران های محیط زیستی را نشان دهد.

❁ نتیجه‌گیری

از برآیند مباحث حاضر چنین استنباط می‌شود که از منظر قرآن کریم، نظام آفرینش در عالی‌ترین و برترین وضعیت ممکن قرار دارد که از آن با عنوان «نظام احسن» یاد می‌شود. این بدان معناست که خداوند متعال جهان را نه تنها به نحو کامل و بدون نقص خلق کرده است، بلکه تمامی اجزاء و پدیده‌های آن در بهترین شکل و جایگاه ممکن خود قرار دارند.

تفسیر علامه طباطبائی از احسن بودن این نظام این است که احسن بودن نظام هستی را نه در صرف کمال هر جزء، بلکه در یکپارچگی، هماهنگی و سیستم‌وارگی کل عالم هستی با تمامی طبقات وجودی و موجودات آن می‌داند. از نگاه ایشان، جهان همچون یک ارگانیسم واحد عمل می‌کند که هر جزء آن دارای نقشی حیاتی است و همگی در مسیری هدفمند و غایت‌مند، که همانا تحقق مشیت الهی است، حرکت می‌کنند.

لازمه این تفسیر از آموزه نظام احسن اسلام، شکل‌گیری نگرش سیستمی به هستی است که پیامدها و آثار مختلفی را به همراه دارد. یکی از پیامدهای وجود این نوع نگرش در انسان، رفع و دفع بحران‌های زیست‌محیطی است که ابتکارات و نوآوری‌های اسلام در این زمینه را به خوبی نمایش می‌دهد. یکی دیگر از پیامدهای عمیق و مهم این تفسیر، گسترش مفهوم محیط‌زیست انسانی است؛ به گونه‌ای که این مفهوم دیگر صرفاً به محیط طبیعی و مادی محدود نمی‌شود، بلکه فراتر از آن رفته و ابعاد متافیزیکی را نیز در بر می‌گیرد و بدین ترتیب تحت عنوان «محیط زیست الهی» تعریف می‌گردد؛ مفهومی که شامل کل هستی با تمام مراتبش می‌شود.

رویکرد سیستمی به هستی و باور عمیق به پیوستگی، تعامل متقابل و یکپارچگی اجزای عالم، تأثیری شگرف در احیای قداست طبیعت و محیط‌زیست انسانی دارد. این قداست که با ظهور و بسط پارادایم مدرنیته و رویکرد ابزاری به طبیعت تا حد زیادی دچار افول و فراموشی شده بود، از طریق این نگرش دوباره احیا می‌شود؛ زیرا در نظامی یکپارچه، هر جزء از حرمت و ارزش ذاتی برخوردار است و نمی‌توان آن را صرفاً ابزاری برای منافع کوتاه‌مدت انسان دانست. علاوه بر این، نگرش سیستمی مذکور به طور مؤثری اتهامات برخی گروه‌ها را که دین را عامل اصلی بحران‌های زیست‌محیطی می‌دانند، خنثی می‌سازد؛ چرا که دین، در این چهارچوب، نه تنها مجوز بهره‌کشی بی‌رویه از طبیعت را به انسان نمی‌دهد،

بلکه با تأکید بر مسئولیت انسان در قبال حفظ نظام احسن، او را به نگرانی و آبادانی آن فرامی خواند.

اعتقاد به پیوستگی، تعامل و یکپارچگی هستی از منظر سیستمی، به روشنی بیانگر تفاوت ماهوی آموزه انسان محوری در ادیان توحیدی، به ویژه دین مبین اسلام، با اومانیسم افراطی مدرنیته است. در حالی که اومانیسم مدرن غالباً انسان را در مرکز عالم قرار داده، به او اجازه هرگونه تصرف و بهره برداری از طبیعت را می دهد، انسان محوری دینی، انسان را نیز در سیطره و احاطه عوالم بالاتر و تحت تدبیر آنان تصویر می کند. این انسان محوری بر مبنای خلافت و مسئولیت انسان در برابر خداوند و نظام احسن استوار است؛ بر این اساس، انسان نه مالک مطلق، بلکه خادم و حافظ این نظام به شمار می آید. در نتیجه، دین نه تنها خود عاملی بحران آفرین برای محیط زیست نیست، بلکه با ارائه چهارچوب های اخلاقی و معنوی، می تواند نقش کلیدی و محوری را در رفع و مدیریت بحران های زیست محیطی ایفا کند.

از دیدگاه علامه طباطبائی، باور عمیق به احسن بودن نظام هستی، که خود محصول درک سیستمی بودن و یکپارچگی عالم است، نگرشی عمیق و تحول آفرین را در وجود انسان پدید می آورد. این نگرش، نه صرفاً یک باور فکری، بلکه حالتی درونی است که در انسان محبت، عشق و اشتیاقی عمیق نسبت به تمامی موجودات عالم ایجاد می کند. این عشق، انسان را به سوی حفظ و مراقبت از هر جزء این هستی سوق می دهد؛ چراکه هر ذره ای از آن را جلوه ای از خالق و معشوق می داند. از رهگذر این رویکرد عاشقانه، بحران های زیست محیطی از ریشه و اساس دفع می شوند؛ زیرا همان طور که انسان عاشق تمام توان و وجود خود را به کار می گیرد تا معشوقش ناراضی نباشد، آسیب نبیند و از بین نرود، در این نگرش نیز انسان خود را متعهد می داند که از نظام هستی، که معشوق اوست، به بهترین نحو محافظت کند.

محیط زیست الهی نیز که محصول نگرش سیستمی به عالم است و بازتاب دهنده نظام مندی و یکپارچگی هستی است، به طور فعال با محیط زیست طبیعی در تعامل بوده، به تدبیر و هدایت آن می پردازد. این بدان معناست که ابعاد معنوی و قدسی محیط زیست، تأثیری مستقیم بر کیفیت و سلامت محیط طبیعی دارد؛ از این رو، تعامل صحیح انسان با محیط زیست الهی (رعایت اصول اخلاقی، معنوی و دینی) تأثیر مستقیمی در کاهش یا حتی جلوگیری از بخش قابل توجهی از بحران های زیست محیطی دارد.

علامه طباطبائی بر این باور است که عمل به دین، نه صرفاً به عنوان یک سلسله مناسک، بلکه به عنوان شیوه زیستی که با فطرت پاک انسان و عالم تکوین (نظام آفرینش) موافق و هم جهت است، ارتباطی مثبت و سازنده با عوالم برتر برقرار می‌کند. این عوالم، که جلوه‌هایشان در عالم طبیعت ظاهر می‌شود، خود به خود از بسیاری از بحران‌های زیست محیطی جلوگیری خواهد کرد؛ زیرا انسانی که در هماهنگی با نظام احسن الهی زندگی می‌کند، هرگز به تخریب آن اقدام نمی‌کند.

بدین ترتیب، با توضیحات ارائه شده، جایگاه محوری و اساسی نگرش سیستمی به هستی به عنوان رویکردی نوآورانه از دین اسلام در حل بحران‌های زیست محیطی به وضوح روشن می‌شود و ابعاد جدیدی از رابطه انسان، دین و طبیعت را آشکار می‌سازد.

❁ پی نوشت

۱. «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا»؛ «و آنچه در آسمان ها و در زمین است، فقط در سیطره مالکیت و فرمانروایی خداست؛ و خدا همواره بر هر چیزی احاطه دارد» (نساء/۱۲۶).
۲. واژه محیط زیست الهی را می توان در نوشته های سید مصطفی محقق داماد جستجو کرد. رجوع شود به الهیات محیط زیست، ص ۸۵.
۳. هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه های آنست و ما نازلش نمی کنیم مگر به اندازه معین.
۴. «علی من لم يتيسر له قبوله أن يعتمد الوجه الثالث المتقدم فهو أحسن الوجوه الثلاثة المتقدمة والله ولي الهداية»؛ (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۲، ص ۱۴۵).
۵. اگر اهالی شهرها ایمان بیاورند و تقوا پیشه کنند قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می گشودیم ولی تکذیب کردند پس به کیفر آنچه بدست آوردند آنان را گرفتیم.
۶. وگفتم از پروردگارتان آموزش بخواهید که او پیوسته آموزنده است. بر شما از آسمان باران پی در پی می فرستد.
۷. در خشکی و دریا به سبب اعمال زشتی که مردم به دست خود مرتکب شدند، فساد و تباهی نمودار شده است تا [خدا کیفر] برخی از آنچه را انجام داده اند به آنان بچشانند، باشد که [از گناه و طغیان] بگردند.
۸. «أن من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثة كلية مترتبة طولاً و هي عالم المادة و المثال و العقل المجرد و الحوادث المادية معلولة للمثال و هو معلول للعقل و النفوس الداعية إذا أمنت في دعوتها بالتضرع و السؤال استعدت للاتحاد بعقل حوائجها في عالم المثال ثم في العقل فأثرت في المادة بالتصرف فيها و تصرفها نحو ما تريد و تسأله و هو استجابة الدعاء هذا و بنظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات و خوارق العادات. و أما البلايا و المصائب العامة كالسيول و الزلازل و نحوها مما يحدث عذاباً أو نكالا للعامة فالوجه فيها أن النظام العام الجاري في الكون نظام واحد مرتبط الأطراف و متوافق الأجزاء و به يرتبط الأنظمة الخاصة الجزئية الحاكمة في كل نوع نوع و ذلك يكشف عن نوع من الوحدة بين أجزاء الكون فلاستقامة حال كل من الأجزاء و فسادها تأثير في استقامة حال الباقي و فسادها و مقتضى طبيعة كل أن تقتضي في مسيرها ما يوافقها و تستقيم به حالها و أن يقاوم ما يوجب خلاف ذلك كما أن البدن يعيش تحت نظام تقتضيه طبيعته و تنظمه نفسه و إذا فسدت حال بعض أعضائه الفعالة اختلت بذلك أنظمة سائر الأعضاء فقاومته الطبيعة و أخذت في علاجه - فإن صلحت حاله و استقامت فيها و إلا أهلكته أو هلكت الطبيعة ثم إن السنة الاجتماعية الجارية في النوع الإنساني و إن كانت قوانين عملية اعتبارية غير حقيقية لكنها تنتهي بالآخرة إلى الحقيقة - فالطبيعة الإنسانية بفطرتها الإلهية تقتضي لهذا النوع غاية و سعادة و تهديد إلى سنن و أحكام تتوسط بينه و بين سعادته و تصلح بالعمل بها حاله و هي الدين الحق للدين الحق ارتباط بالكون العام من جهة ارتباط طبيعة الإنسان و فطرته بسائر أجزاء الكون فلفساد السنة الدينية بين الناس بشيوع الظلم و المعصية أثر في سائر أجزاء الكون العام فمن الضروري أن تقاومه

- طبیعة الكل والعلل الحاكمة في سائر الأجزاء بالعلاج فإن صلح وإلا عقبه بالدمار والهلاك أو النكال على حسب الاقتضاء والاستعداد وينتهي هذه العلة إلى علل مثالية ثم عقلية»؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۱۰).
۹. «مَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ، وَمَنْ أَصْلَحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ أَصْلَحَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْيَاهُ، وَمَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعْظَمَ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ»؛ (شريف الرضى، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۶).
۱۰. وآن ها را گمراه می کنیم؛ و به آرزوها سرگرم می سازم؛ و به آنان دستور می دهم که [اعمال خرافی انجام دهند، و] گوش چهارپایان را بشکافند، و آفرینش [پاک] خدایى را تغییر دهند؛ [و فطرت توحید را به شرك بیالایند]. و هرکس، شیطان را به جای خدا ولى خود برگزیند، زیان آشکاری کرده است.
۱۱. من المعلوم أن الحب والوله والتميم ربما يدل الإنسان المحب على أمور لا يستصوبه العقل الاجتماعي الذي هو ملاك الأخلاق الاجتماعية، أو الفهم العام العادي الذي هو أساس التكاليف العامة الدينية، فللعقل أحكام، و للحب أحكام.
۱۲. أما الموجودات الكونية والحوادث الواقعة فإنه لا يقع بصره على شيء منها خطير أو حقير، كثير أو يسير إلا أحبه واستحسنه لأنه لا يرى منها إلا أنها آيات محضة تجلى له ما وراءها من الجمال المطلق والحسن الذي لا يتناهى العاري من كل شين ومكروه.
۱۳. برای اطلاع از ادله نظام احسن رجوع شود به اسفار، ج ۷، ص ۵۶ و نهایه الحکمه، ص ۳۰۸.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲)، **الخصال**، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه قم.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، **تحف العقول**، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرّسین.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۷)، **اسلام و محیط زیست**، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸)، **تسنیم**، تنظیم: احمد قدسی، روح الله رزقی، محمد فراهانی، ویرایش: سعید بند علی، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. حمیدی زاده، محمدرضا، (۱۳۷۹)، **پویایی های سیستم**، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۶. خشن، حسین احمد، (۱۴۳۲ق)، **الاسلام والبيئة**، بیروت: دارالملك للطباعة والنشر والتوزيع.
۷. داودی، محمد، (۱۳۸۶)، **اخلاق اسلامی: مبانی و مفاهیم**، قم: دفتر نشر معارف.
۸. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۸۳)، **أسرار الحكم فی المفتتح والمختتم**، قم: مطبوعات دینی.
۹. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، **نهج البلاغه**، تصحیح صبحی صالح، چاپ اول، قم: هجرت.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، **الحکمه المتعالیه**، تعلیقه محمد حسین طباطبائی، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۶ق)، **نهاية الحکمه**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة بقم.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۲۸ق)، **رسالة الوسائط (مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي)**، قم: باقیات.
۱۴. فتحعلی، محمود، (۱۳۹۰)، «**نظریه اخلاق زیست محیطی اسلام با تأکید بر آراء استاد مصباح یزدی**»، معرفت اخلاقی، ش ۳، صص ۹۷ تا ۱۲۲.
۱۵. فعالی، محمدتقی، (۱۳۹۶)، **سبک زندگی توحیدی و موفقیت الهی (۱): آرامش**، چاپ دوم، تهران: دارالصادقین، مؤسسه فرهنگی هنری دین و معنویت آل یاسین.
۱۶. کلارک، استیون، (۱۳۸۴)، «**اخلاق زیست محیطی**»، ترجمه محمد حسن مظفری، فصلنامه هفت آسمان، ش ۳۶، صص ۱۲۳ تا ۱۶۷.
۱۷. وایت، لین، (۱۳۸۴)، «**ریشه های تاریخی بحران بوم شناختی ما**»، ترجمه مصطفی ملکیان، در: پویمین، پ لویی، اخلاق زیست محیطی، تهران: انتشارات توسعه.

۱۸. مانکریف، لوئیس دبلیو، (۱۳۸۴)، «بنیان فرهنگی بحران محیط زیست ما»، در: پویمن، پ لویی، اخلاق زیست محیطی، تهران: انتشارات توسعه.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۰. محقق داماد، سیدمصطفی، (۱۳۹۴)، الهیات محیط زیست، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. محمدی شیخی، قباد، (۱۳۸۱)، «بسیط الحقیقه «زبدة القواعد» در حکمت متعالیه»، در: مرزبان وحی و خرد، قم: بوستان کتاب قم.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۵: کلیات فلسفه، تهران: صدرا.
۲۳. نصر، سیدحسین، (۱۳۷۹)، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۵. واسطی، عبدالحمید، (۱۳۸۸)، نگرش سیستمی به دین، مشهد: انتشارات مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۲۶. واسطی، عبدالحمید، (۱۳۸۲)، راهنمای تحقیق، قم: انتشارات دارالعلم.

27. Hornby, A. S. (2004). *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English (8th ed.)*. Oxford University Press.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره دوم (هشتم پیاپی)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بازشناسی دین در عصر مدرن و نقد تصور رایج از بی دینی

علی رضایی مقدم^۱

جواد اکبری مطلق^۲



چکیده

با ظهور مدرنیته، نفی دین‌داری سنتی به مثابه انتخابی عقلانی و رهایی بخش (تصور رایج از بی دینی) رواج یافته است. پژوهش حاضر با عنوان «بازشناسی دین در عصر مدرن و نقد تصور رایج از بی دینی»، به روش تحلیلی - توصیفی و با رویکرد فلسفه دین و کلام جدید نگاشته شده است. این مقاله استدلال می‌کند که «بی دینی صرف» مفهومی موهوم است؛ چراکه انسان ذاتاً موجودی است که به معنا، امید، ارزش و همچنین ارتباط با موجودی فراتر از خود نیاز دارد. زیرا نیاز انسان به یک نظام معنایی غایی، ذاتی و فطری است و این خلأ فطری اگر ایجاد شد، ناگزیر با نظامی شرک‌آلود پر می‌شود؛ لذا بر مبنای تقسیم‌بندی قرآنی، دین به سه دسته (دین حق، دین طواغیت و دین بردگان) تقسیم شده است و در مقابل، ایدئولوژی‌های مدرن (نظیر اومانیسم، سکولاریسم و لیبرالیسم) به مثابه «دین‌های بدیل» تحلیل شده‌اند. نتایج نشان داد که این ایدئولوژی‌ها، در حکم دین طواغیت (غایت‌مداری بر محور انسان) یا دین بردگان (غایت‌مداری بر محور لذت) بوده، منشأ بحران‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در عصر حاضر هستند. در نهایت، الگوی احیای اصلاحی برای تمایز دین فطرت و نفی بندگی به دین‌های غیر حق ارائه می‌شود.

واژگان کلیدی: بی دینی، دین فطرت، دین طواغیت، دین بدیل، سکولاریسم، اومانیسم.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۶

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱

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

hrezaeimoghaddam@gmail.com

sunluz100@gmail.com

doi: 10.22034/mtt.2026.842

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

استناد به این مقاله: رضایی مقدم، علی، اکبری مطلق، جواد، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، بازشناسی دین در عصر مدرن و نقد تصور رایج از بی‌دینی، آموزه‌های نوین کلامی، شماره ۸، پیاپی، صص ۶۹-۸۸.

واژه «دین» بی‌تردید از جمله مفاهیمی است که همواره محل مناقشه اندیشمندان بوده است؛ تا آنجا که برخی از پژوهشگران تعریف آن را اساساً ناممکن دانسته‌اند (مصباح، ۱۳۶۵، ص ۲۸). این تنوع دیدگاه‌ها از غنای مفهومی و چندساحتی بودن دین ناشی می‌شود؛ زیرا دین، به گفته هیوم، به اندازه‌ای فراگیر است که جنبه‌های مختلف آن برای طبایع گوناگون به شیوه‌های متفاوتی جلوه‌گر می‌شود (هیوم و جعفری تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

دین در نگاه اسلامی، نظامی الهی است که عاقلان را به رستگاری در دنیا و حسن عاقبت در آخرت رهنمون می‌سازد (مصباح، ۱۳۶۵، ص ۲۸؛ طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۲). از این منظر، دین روشی الهی برای سامان دادن به زندگی است که سعادت دنیوی را در پیوند با کمال اخروی تأمین می‌کند. در جوامع سنتی، دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین بود که شأنی فرانهادی داشت و تمام عرصه‌های زیست فردی و اجتماعی را در بر می‌گرفت (محمدیان و زندکارگر، ۱۴۰۳، ص ۴۸۴).

با ظهور مدرنیته در غرب، مؤلفه‌هایی همچون «عقل خودبنیاد»، «اصالت علم تجربی» و «محوریت انسان» (اومانیسزم) جایگاه فرانهادی دین را به چالش کشیدند (احمدی، ۱۳۷۳، ص ۱۱). در این چهارچوب، بسیاری از متفکران عصر روشنگری و جامعه‌شناسان کلاسیک، باتکیه بر نظریه عرفی شدن (سکولاریزاسیون)، بر این باور بودند که با گسترش عقلانیت ابزاری و پیشرفت علم، نقش دین در زندگی انسان رو به افول نهاده، در نهایت از عرصه عمومی حذف خواهد شد (شجاعی زند، ۱۳۸۶، ص ۲). مدرنیست‌هایی مانند فوئرباخ، فروید و مارکس نابودی دین در دنیای مدرن را پیشگویی کرده بودند (گلشنی، ۱۳۷۹، ص ۶). لودویگ فوئرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲م)، فیلسوف قرن نوزدهم (انگلس، ۱۳۵۹، ص ۲۷)، با تحلیل روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه از دین و مذهب، دین را نوعی «خودبیگانگی» دانست (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۵۳) و معتقد بود با تکامل شناخت بشری، دین قهراً از میان خواهد رفت (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۷۷). این رویکرد، همان «تصور رایج از بی‌دینی» را پدید می‌آورد که دین‌داری را نشانه واپس‌گرایی و بی‌دینی را گزینه‌ای عقلانی و مدرن معرفی می‌کرد. مطهری در نقد این دیدگاه می‌نویسد که فوئرباخ، به دلیل نگرش مادی‌اش، از تبیین جنبه روحانی وجود انسان ناتوان است و برعکس، کسانی که در جنبه عالی انسانی خود رشد بیشتری یافته‌اند، دین‌داری و نزدیک‌تر به حقیقت الهی‌اند (مطهری، ۱۳۷۵، صص ۱۶۷-۱۷۰).

تجربه قرون اخیر نشان داد که پیش‌بینی «زوال دین» تحقق نیافت. موج‌های دوم و سوم مدرنیته (پسا صنعتی و پست مدرن) ناتوانی عقلانیت ابزاری و علم‌گرایی محض را در پاسخ به نیازهای غایی و معنایی بشر آشکار ساخت (گنون، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴). این ناکامی، نه تنها به حذف دین نینجامید، بلکه موجب بروز بحران‌های هویتی و معنوی در جوامع پیشرفته شد (نصر، ۱۳۷۶، ص ۳۰۱؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۸۸)؛ در نتیجه، دین نه محو بلکه دچار دگرگونی کارکردی گردید؛ یعنی از سطح نهادی و اجتماعی به سطح فردی، هویتی و معنابخش انتقال یافت (محمدیان و زندکارگر، ۱۴۰۳، ص ۴۸۴). این پایداری و تحول دین در بستر مدرنیته، ضرورت بازاندیشی در مبانی هستی‌شناختی بی‌دینی و بازشناسی نظام‌های معنابخش جایگزین را ایجاب می‌کند.

براین اساس، پرسش محوری این پژوهش چنین است: باتوجه به پایداری نیاز فطری انسان به معنا و ایمان، چگونه می‌توان تصور رایج از بی‌دینی را به چالش کشید و نسبت دین و مدرنیته را از نو بازخوانی کرد؟ هدف اصلی تحقیق، نقد مبانی نظری فرضیه زوال دین و ارائه‌ی چهارچوبی جامع برای تبیین کارکردهای نوین دین در عصر مدرن متأخر است. این بازخوانی، با استناد به تقسیم‌بندی قرآنی دین به سه دسته دین حق (فطرت)، دین طواغیت و دین بردگان انجام می‌شود که در آن هر انسانی، عمده‌ایا ناخودآگاه، پیرو یکی از این سه نظام غایی است. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و بارویکردی کلامی - فلسفی، بر اساس تحلیل متون کتابخانه‌ای و باتکیه بر منابع قرآنی، روایی و آثار متفکران مسلمان و غربی انجام شده است.

❁ پیشینه تحقیق

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشه دینی در عصر جدید، تبیین جایگاه و کارکرد دین در جهانی است که با عقلانیت مدرن، علم‌گرایی و سکولاریسم تعریف می‌شود. در همین راستا، پژوهشگران متعددی در حوزه‌های فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین و کلام جدید به بررسی نسبت دین و مدرنیته پرداخته‌اند. در ادامه، به برخی از پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه اشاره می‌شود.

آدینه‌وند و همکاران (۱۴۰۳)، در پژوهشی با عنوان «درآمدی بر کارکرد دین در جامعه مدرن» جایگاه دین در عصر مدرن را بررسی کرده‌اند. این پژوهش ضمن عام‌دانستن مفهوم دین، در نتیجه‌گیری خود بر کارکردهای مثبت و پایدار اسلام در اعصار و قرون تأکید کرده است؛ درحالی‌که

ادیان دیگر از چنین توانمندی برخوردار نیستند؛ زیرا اسلام، دین خاتم و کامل‌ترین دین مرسل است که با وجود نیازهای تغییرپذیر جوامع مدرن، از ثبات و جامعیت بنیادین برخوردار است.

محمدیان و زندکارگر (۱۴۰۳)، نیز در پژوهشی با عنوان «بررسی نقش دین در جامعه مدرن»، به مسئله کارکردهای دین پرداخته‌اند. مسئله اصلی این تحقیق آن است که با گذار به جامعه مدرن، چه دگرگونی‌هایی در کارکردهای دین پدید آمده است؛ دینی که در جامعه سنتی شأن‌فرانهادی داشت و کارویژه‌های متعددی در ساحت‌های فردی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی ایفا می‌کرد. یافته‌های تحقیق پیش رو بر این نکته تأکید دارد که با تغییر جامعه از سنتی به مدرن، تغییراتی در کارکردهای دین پدید آمده است؛ به‌طوری که دین از سطح نهادی و عمومی به سطح فردی، هویتی و معنوی منتقل شده و نقش آن از «نظم‌دهنده کلی جامعه» به «معنابخش فردی» تقلیل یافته است.

رضایی (۱۴۰۲)، پژوهشی با عنوان «بررسی کارکرد دین در جامعه مدرن» انجام داده است که موضوع اصلی این پژوهش، تبیین جایگاه و کارکرد دین در عصر مدرن و بررسی تأثیرات فردی و اجتماعی آن بر انسان و جامعه‌ی بشری است. دین در این پژوهش، مفهومی عام در نظر گرفته شده است که شامل تمامی ادیان، اعم از آسمانی و غیرآسمانی، تحریف‌نشده (اسلام) و تحریف‌شده است. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که اسلام، به عنوان دین خاتم، توانایی ارائه کامل‌ترین کارکردهای مثبت، در تمامی اعصار را دارد. همچنین مسئله محوری دیگر این نوشتار این است که آیا لازمه مدرنیسم، تجدیدطلبی، علم، پیشرفت و عقل‌گرایی، کنار گذاشتن دین از ساحت‌های زندگی بشر است یا خیر. یافته‌ها حاکی از آن است که این پرسش همچنان از چالش‌برانگیزترین مباحث میان اندیشمندان دینی و روشن‌فکران سکولار به شمار می‌رود و دین، به‌ویژه در قالب اسلام، همچنان نقشی بنیادین در حفظ معنا، اخلاق و هویت انسان در جهان مدرن ایفا می‌کند.

حیدری و همکاران (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «دیانت و مدرنیت: رویکرد نظریه‌پردازان اجتماعی در باب رویارویی و دگرگونی دین با مدرنیته نخست و پسین»، به مقایسه رویکردهای دوره نخست و متأخر مدرنیته پرداخته‌اند. این پژوهش در تحلیل عوامل تغییر جهت‌گیری‌ها نشان می‌دهد که گوهر مدرنیته نه ضدیت با سنت، بلکه تکثرگرایی است و عواملی چون ناکامی علم در پاسخگویی به پرسش‌های بنیادین بشر و معنای زندگی، باعث رشد گرایش‌ها نسبت به دین و سنت در دوره جدید

شده است. این مطالعه به وضوح از فرضیه «زوال دین» به عنوان یک قانون تاریخی فاصله گرفته، به جای آن به «دگرگونی کارکردی» دین توجه می‌کند.

نکوئی سامانی (۱۳۸۶)، نیز در مقاله‌ای با عنوان «دین در دنیای مدرن»، به بررسی جایگاه دین در عصر مدرن پرداخته است. مسئله اصلی مقاله یادشده، این است که آیا لازمه مدرنیسم، تجدّدطلبی، علم، پیشرفت و عقل‌گرایی آن است که دین از ساحت‌های زندگی بشر کنار گذاشته شود یا خیر. این نوشتار تلاش کرده است با بحث درباره صحت این فرضیه، دلایلی را برای ابطال این ادعای سکولارها اقامه کند. نکوئی سامانی با استناد به بحران‌های معنوی و هویتی جوامع پیشرفته، استدلال می‌کند که مدرنیته نه تنها نتوانسته دین را از صحنه تاریخ حذف کند، بلکه خلأ معنایی ناشی از آن، زمینه‌ساز بازگشت دین به شکل‌های جدید شده است.

در مجموع، پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر تغییر موقعیت جامعه‌شناختی دین از نهادی به فردی و از عمومی به خصوصی تمرکز داشته‌اند و بیشتر در چهارچوب‌هایی چون «تکثرگرایی معنایی» یا «دگرگونی کارکردی» دین حرکت کرده‌اند. در مقابل، نوآوری این مقاله در آن است که نقدی هستی‌شناختی بر مفهوم «بی‌دینی» ارائه می‌دهد و با استناد به تقسیم‌بندی قرآنی و کلامی دین به سه گونه «دین حق»، «دین طواغیت» و «دین بردگان»، ایدئولوژی‌های مدرن را نه به عنوان بی‌دینی، بلکه به مثابه «دین‌های بدیل» تحلیل می‌کند. این رویکرد، از سطح توصیف جامعه‌شناختی فراتر رفته، به بازتعریف بنیادین دین در عصر مدرن می‌پردازد؛ زیرا در این چهارچوب، «بی‌دینی صرف» امری محال تلقی می‌شود و هرگونه انکار دین حق، به صورت منطقی به پذیرش یکی از دو نوع دین بدیل، یعنی دین طواغیت (خودقانون‌گذاری انسان) یا دین بردگان (تعبد به نفس و لذت‌طلبی)، می‌انجامد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. بی‌دینی در لغت و اصطلاح

عبارت «بی‌دینی» در زبان فارسی، هم از نظر لغوی و هم از نظر اصطلاحی در متون فقهی، کلامی و اخلاقی کاربرد دارد. واژه «بی‌دینی» از ترکیب پیشوند نفی «بی» و اسم «دین» ساخته شده است. دین در لغت به معنای اطاعت، فرمان‌برداری، سنت، مذهب، قانون الهی و حساب و کتاب است؛

بنابراین، «بی‌دین» به معنای کسی است که فاقد دین است؛ یعنی فاقد آن مجموعه از باورها، احکام و التزاماتی است که به عنوان «دین» شناخته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸۷). در متون و اصطلاحات فقهی، کلامی و اخلاقی اسلامی، «بی‌دینی» معمولاً به یکی از این دو معنا به کار می‌رود:

الف. بی‌دینی به معنای کفر و الحاد

در این معنا، بی‌دین کسی است که به اصول دین اسلام یا هر دین آسمانی ایمان ندارد یا آن را انکار می‌کند. این معنا نزد فقهای شیعه و اهل سنت مشترک است (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۶). البته در تفسیر نمونه عمل به دین نیز قید شده است: «بی‌دینی تنها به معنای نپذیرفتن دین نیست، بلکه گاه به کسی که با وجود اقرار به دین، در عمل به آن پایبند نیست نیز گفته می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۰).

ب. بی‌دینی به معنای فاقد اخلاق دینی

در متون اخلاقی و عرفانی، گاهی «بی‌دین» به کسی گفته می‌شود که ظاهراً مسلمان است، اما در عمل به دستورات دین پایبند نیست و اخلاق دینی را رعایت نمی‌کند. «وَإِنَّكُمْ لَتَعْلَمُونَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الدِّينِ مَنْ خَانَ الدِّينَ...»؛ ترجمه: «می‌دانید که کسی که به دین خیانت کرده، اهل دین نیست» (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲).

۱-۲. مفهوم‌شناسی دین طاغوت و دین بدیل

عبارت‌های «دین طاغوت» و «دین بدیل» هر دو در قرآن کریم، متون تفسیری و کلامی اسلامی به کار رفته‌اند و به دو نوع انحراف از دین حق اشاره دارند:

۱-۲-۱. دین طاغوت

طاغوت در لغت از ریشه «طَغَى» به معنای سرکشی، سرکشی از حد خدا، تجاوز و انحراف است. در اصطلاح قرآنی، طاغوت هر چیزی است که به جای خدا عبادت شود، یا فرمان او جایگزین فرمان خدا شود و یا از آن پیروی شود؛ در حالی که آن شیء مطابق با حق نیست؛ بنابراین، «دین طاغوت»، یعنی پیروی از نظام‌ها، اشخاص یا اندیشه‌هایی که برخلاف دین الهی هستند و انسان را از خدا دور می‌کنند (نحل/۳۶؛ بقره/۲۵۷). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌فرماید که طاغوت هر چیزی است که انسان به آن سجده کند یا از آن پیروی کند در حالی که نباید؛ اعم از شیطان، بت، حاکم ستمگر یا هر نظام کفرآمیز (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۷).

۱-۲-۲. دین بدیل

بدیل به معنای جایگزین است. «دین بدیل» به دینی گفته می‌شود که جایگزین دین حق (اسلام یا دین فطرت) شده است؛ دینی که ساخته انسان یا انحراف یافته از وحی الهی است. خداوند در سوره مبارکه بقره صبغه الله یا رنگ الهی را وصف دین الهی در مقابل ادیان خودساخته بشری قرار می‌دهد (بقره/۱۳۸). خلاصه اینکه دین بدیل، دینی است که به جای دین الهی (صبغة الله)، از سوی انسان یا جامعه ساخته یا انتخاب شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱۶، ص ۳۲۱).

۱-۲-۳. دین فطرت در لغت و اصطلاح

دینی که با ذات انسان هماهنگ است، دینی است که با گرایش درونی و ذاتی بشر سازگار است (حاجی صادقی، ۱۳۸۴، صص ۶۵-۸۵). در متون و اصطلاح اسلامی، «دین فطرت» معمولاً به اسلام اشاره دارد، نه به معنای ظاهری و تاریخی آن، بلکه به عنوان دینی که با فطرت بشری همخوانی کامل دارد (روم/۳). دین فطرت، همان دین حنیف و استوار است که با سرشت انسان سازگار است. این دین، همان اسلام است؛ زیرا اسلام از فطرت جدا نیست (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۱۶، ص ۲۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱۶، ص ۳۱۲).

نسبت «دین فطرت» و «دین مستقر» در متون اسلامی، به ویژه در قرآن و تفاسیر شیعی، از جمله موضوعاتی است که هماهنگی ذاتی میان سرشت انسان و شریعت الهی را برجسته می‌کند. اگر دین فطرت دینی است که بر اساس سرشت اصلی انسان (فطرت الهی) قرار دارد، دین مستقر که در قرآن کریم با عبارت «الدین القیم» (دین مستقر/استوار/استقیم) به آن اشاره شده است، دینی است که نه تنها حق است، بلکه پایدار، مستحکم و مستقیم نیز هست؛ لذا این دو عبارت دو عنوان از یک واقعیت واحد بوده، مکمل یکدیگرند.

فطرت، زمینه ساز پذیرش دین مستقر است و دین مستقر، همان ظهور خارجی و بازگشت به دین فطرت است. به عبارت دیگر، اسلام (دین مستقر) همان چیزی است که انسان در ذات خود، اگر تحریری بر آن راه نیافته باشد، به سوی آن گرایش دارد. علامه طباطبائی ناظر به این بحث می‌فرماید: «این دین (دین اسلام)، همان فطرتی است که خداوند مردم را بر آن آفریده و دین قیم نیز همان است؛ یعنی دینی که نه انحرافی دارد، نه تغییری در آن راه یافته است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۵۸)



دین مطابق فطرت، تنها دینی است که بشر را به صراط مستقیم به سمت کمال هدایت می‌کند؛ چراکه سازگاری آن با عقل از جمله شروط اصلی این دین است. این بدان معنا است که احکام یقینی عقل ذاتی است و نیاز به استدلال ندارد؛ لذا شرط اصلی دین مطابقت با احکام یقینی عقل است و اگر نتوان احکام یقینی عقل را به عنوان میزان استفاده کرد، در ورطه شکاکیت خواهیم افتاد که وادی بی پایانی است. این در حالی است که احکام نقلی نیز از طریق عقل و استدلال فلسفی ثابت می‌شود؛ زیرا از طریق عقل است که خدا، معاد و قرآن اثبات می‌شود؛ از این رو است که دین اسلام یا دین فطرت در هماهنگی کامل عقل و فطرت است و در صورتی که بین عقل و نقل تعارضی ایجاد شود، حکم عقل مقدم است. اسلام، ایمان بدون تعقل و کورکورانه را ناپسند دانسته، اثبات پیامبری نبی و حجیت معرفت شناختی وحی را مبتنی بر عقل می‌داند.

به طور خلاصه، اگر دین برای سعادت بشر برنامه‌ای نداشته باشد و در ارائه طریق و ایصال الی المطلوب اقدامی نکند، عقل حق دارد در حقانیت آن دین تردید کند. از طرفی با سنجه عقل، کارآمدی ارائه طریقها و ایصال الی المطلوبها نیز در عمل آزموده می‌شود. باید گفت تاکنون هیچ دین و مکتب بشری نتوانسته است در ارائه طریق صحیح و سعادت بخش و رساندن انسان به نقطه سعادت جانشین اسلام شود؛ لذا قرآن کریم، پیامبر را بر صراط مستقیم دانسته (یس/۳)، مسیر مطلوب برای مؤمنین را نیز صراط مستقیم (نساء/۱۷۵؛ آل عمران/۱۰۱) معرفی نموده است.

۲. نقد هستی‌شناختی مفهوم بی‌دینی و اثبات ضرورت فطری دین‌داری انسان

یکی از اصول بنیادینی که در نقد تصور رایج از بی‌دینی به کار گرفته می‌شود، مرتبط با ساختار هستی‌شناختی انسان می‌شود. آن اصل بنیادین این است که انسان، به سبب ساختار وجودی خود، همواره در جست‌وجوی نظامی غایی و معنا بخش است. انسان موجودی است که در عمق وجود خود خلأ، تنهایی و بی‌قراری را تجربه می‌کند و خواهان معنایی جامع برای هستی خود است (رضایی، ۱۴۰۲، ص ۳۷). این گرایش نه تمایلی تاریخی یا فرهنگی، بلکه نیازی ذاتی و فطری است که ریشه در حقیقت وجود انسان دارد. انسان، با پرسش‌های بنیادینی چون «چرا می‌هستی»، «هدف زندگی» و «سرنوشت نهایی خود» روبه‌روست و پاسخ‌های صرفاً عقلانی یا تجربی به این پرسش‌ها هرگز نتوانسته‌اند رضایت کامل او را جلب کنند (طباطبائی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۶۸؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۸۸). زمانی که بی‌دینی از



منظر هستی‌شناختی مطرح می‌شود، نه تنها به معنای باور به نبود خداست، بلکه به معنای باور به نبود هرگونه حقیقت ماوراءالطبیعی است و این، خود مستلزم موضعی هستی‌شناختی است؛ یعنی شخص خودش با این عقیده، ادعا می‌کند که هیچ چیز فراتر از جهان مادی وجود ندارد. علاوه بر اینکه این ادعا وجود را به ماده محدود ساخته است و هرگز نمی‌تواند پدیده‌هایی مانند آگاهی، معنا، ارزش اخلاقی مطلق یا تجربه زیبایی را تبیین کند؛ بنابراین، هستی‌شناسی بی‌دینی، گرچه دین را نفی می‌کند، ولی به جای آن، دینی دیگر را اثبات می‌کند.

از منظر فلسفه دین و روان‌شناسی، انسان به «نظام معنایی غایی» نیازی عمیق و اجتناب‌ناپذیر دارد. این نظام، نظامی است که به زندگی انسان معنا داده، او را درگیر امور مادی صرف نمی‌کند. از نظر آلستون این نظام، نظامی است که به زندگی او جهت، غایت و ثبات می‌بخشد (آلستون، ۱۳۷۹، ص ۲۳). در این چهارچوب، دین نه صرفاً مجموعه‌ای از آیین‌ها و احکام، بلکه پاسخی بنیادین به بحران‌های وجودی انسان و راهکاری برای تأمین والاترین نیازهای اوست (رضایی، ۱۴۰۲، ص ۴۳). در جوامع مدرن و سکولار نیز، بازتاب این نیاز در اشکال مختلف معنا بخشی و گرایش‌های مذهبی دیده می‌شود، حتی اگر فرد رسماً اعتقاد دینی نداشته باشد.

دین با امور روحی و معنوی انسان سروکار دارد و توقف در امور مادی صرف و بی‌توجهی به نیازهای روحی انسان را در چشم‌اندازی تنگ و تاریک رها خواهد کرد؛ چراکه اگر عقل فقط برای دستیابی به هدف‌های از پیش تعیین شده به کار گرفته شود، هدف‌ها، ارزش‌ها و هنجارها زیر سؤال خواهد رفت. به عبارت دیگر، اگر انسان فقط به چگونگی به دست آوردن بیندیشد، نه به چرایی و بایندی کارها، از خود اهداف و ارزش‌ها غافل خواهد شد.

کارل یونگ، روان‌شناس برجسته، دین را نه به مثابه «اعتقاد»، بلکه به عنوان «وظیفه‌ای وجودی» می‌دید که انسان نمی‌تواند از آن فرار کند (شجاعی زند، ۱۳۸۶، ص ۵۲). او تجربه‌های بالینی خود را چنین گزارش می‌دهد: «در طول سی سال، هزاران نفر نزد من آمده‌اند و هیچ‌یک از آنان به دلایل دیگری غیر از فقدان چشم‌انداز دینی، به تمامی شفا نیافته‌اند» (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۶۸). این شواهد نشان می‌دهد که گرایش به معنا و نظام غایی، بخشی از ساختار روانی انسان است و علم و عقلانیت ابزارِ مدرن، قادر به رفع آن نیستند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۸۸).



نقد هستی‌شناختی «بی‌دینی صرف» با تمایز میان «مذهب عوام» و «مذهب متعالی (فوق علمی)» آغاز می‌شود. متفکرانی چون ویلیام جیمز و رودولف اُتو به خوبی این تمایز را مطرح کردند. جیمز در کتاب تجربه دینی، دین را از دیدگاه تجربه درونی و شخصی بررسی می‌کند و آن را از مراسم ظاهری جدا می‌سازد (جیمز، ۱۳۶۵، ص ۴۵). اُتونیز در امر مقدس، هسته اصلی تجربه دینی را «میستریوم ترندوم» (رهیب و جذاب) می‌داند که فراتر از عقل و اخلاق است (اُتو، ۱۳۷۰، ص ۱۲). این رویکردها نشان می‌دهد که بسیاری از نخبگان مدرن، هرچند «مذهب عوام» را رد کردند، اما از درک «احساس مقدس» و گرایش به امر قدسی فارغ نشدند.

واقعیت تاریخی مدرنیته متأخر نیز این نکته را تأیید می‌کند. بسیاری از نخبگان روشنگری، هرچند مذهب سنتی را کنار گذاشتند، اما از «احساس مذهبی متعالی» فارغ نشدند. بازگشت به دین در عصر مدرنیته، نه از سرارتجاع، بلکه به جهت پاسخ به خلئی معنایی بود که علم و تکنولوژی مدرن نتوانسته بودند پر کنند. به عبارت دیگر، این بازگشت را می‌توان به عنوان تکاملی در آگاهی بشری تفسیر کرد. آلبرت اینشتین در این زمینه می‌گوید: «مذهب دانشمند مصلح، در قالب «تخیر شعف آور از نظام دقیق و شگفت کائنات» تجلی می‌یابد و برای او همان «قانون علیت در عالم وجود» است.» (اینشتین، ۱۳۴۲، صص ۶۰-۶۱) این نگرش، قوت و پایداری نیاز فطری انسان به معنا بخشی و جست‌وجوی غایت متعالی را نشان می‌دهد.

بر اساس مبانی هستی‌شناختی، «بی‌دینی صرف» محال است؛ زیرا نفی دین حق (توحید) نمی‌تواند نیاز فطری انسان به معنا و تعلق خاطر به غایتی متعالی را از بین ببرد. در غیاب دین حق، انسان به طور طبیعی به سوی پذیرش نوعی «جهان‌بینی شبه‌دینی» سوق می‌یابد تا خلأ معنایی خود را پر کند. این جهان‌بینی‌های جایگزین، همان «دین‌های بدیل» هستند. قرآن کریم به وضوح اصل فطرت انسانی را بیان می‌کند: «فَأَقْصِرْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؛ «پس [باتوجه به بی‌پایه بودن شرک] حق‌گرایانه و بدون انحراف با همه وجودت به سوی این دین [توحیدی] روی آور، [بر] سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است [باش]» (روم/۳۰)؛ بنابراین انسان ذاتاً دین‌گرا و طرف‌دار حق است.

علامه طباطبائی نیز محدودیت علم و علوم طبیعی را روشن می‌سازد و تصریح می‌کند که این علوم از پاسخ به مسائل ماوراء الطبیعه و نیازهای غایی انسان را عاجز است (طباطبائی، ۱۴۰۴، ج ۵،

ص ۲۶۸)؛ بنابراین، دین‌های بدیل با طرد شدن دین حق، جان‌نشین آن خواهند شد. خداوند نیز در قرآن فرموده است: «فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ»؛ «بنابراین، بعد از حق، چیزی جز گمراهی و ضلالت وجود دارد؟ پس چگونه شما را از حق باز می‌گردانند.» (یونس/۳۲)

لذا قرآن کریم انسان را در سه نظام دینی قرار می‌دهد: اگر دین توحید پذیرفته نشود، فرد یا در دام «دین طواغیت» (حاکمیت انسان بر انسان و جایگزینی خدا با قدرت‌های جبارانه) گرفتار می‌شود یا در بند «دین بردگان» (بندگی شهوات، نفس‌انامه و لذت‌طلبی فردی) قرار می‌گیرد. این تقسیم‌بندی، ریشه در تفاسیر کلامی و قرآنی دارد (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۲؛ ناس، ۱۳۸۸، ص ۸۱) و نشان می‌دهد که هیچ‌گاه نمی‌توان به طور واقعی از دین فرار کرد و هرگونه بی‌دینی ظاهری، در واقع، شکل پنهان و انحرافی از دین‌داری است.

این تحلیل هستی‌شناختی، روان‌شناختی و کلامی، محال بودن «بی‌دینی صرف» را اثبات می‌کند و ضرورت دین‌داری انسان را از منظر فطری و وجودی روشن می‌سازد. بی‌دینی، نه یک وضعیت خنثی یا عقلانی، بلکه تغییر جهت‌گیری هستی‌شناختی است که به جایگزینی دین فطرت با دین‌های بدیل می‌انجامد.

۳. نقد تصور رایج از بی‌دینی: ایدئولوژی‌های مدرن به مثابه «دین‌های بدیل»

آنچه در عصر مدرن به ظاهر به عنوان «بی‌دینی» جلوه می‌کند، در واقع نوعی نظام معنایی جایگزین است که کارکردهای دین را تقلید کرده، انسان را به بردگی غیر خدا می‌کشاند. قرآن کریم با تقسیم‌بندی دین به سه دسته دین حق، دین طواغیت و دین بردگان، چهارچوبی الهیاتی برای تحلیل این پدیده فراهم می‌کند. براین اساس، «بی‌دینی صرف» محال است؛ زیرا هرگاه انسان دین حق (توحید و بندگی خدا) را وانهد، ناگزیر در یکی از دو نظام دینی انحرافی (دین طواغیت یا دین بردگان)، گرفتار می‌شود.

البته در مقابل ممکن است آنچه در این عصر نوعی آزادی از سلطه شناخته می‌شود، بی‌دینی باشد نه اعتقاد به دین بدیل. به عبارتی دین فقط یک قید خارجی و سرکوب‌گر تصور می‌شود؛ درحالی‌که دین برای بسیاری، منبع معنا، امید و آزادی درونی است، دین نه به معنای سلطه، بلکه بارهایی از تهی‌خانگی، ترس از مرگ یا بی‌معنایی گره خورده است؛ لذا بی‌دینی آزادی نیست؛ بلکه اقتادان در سلطه دینی دیگر (مثل انسان‌خواهی سکولار، مادی‌گرایی، یا ایدئولوژی‌های جایگزین) است. نفی دین،



خود می‌تواند سلطه‌ای جدید، مثل سلطه عقل، بازار، دولت کل نگر یا نسبی گرایی ایجاد کند؛ بنابراین، آزادی واقعی، نفی مطلق هر ساختار نیست؛ بلکه انتخاب آگاهانه چیزی است که سزاوار اطاعت است. پس بی‌دینی لزوماً آزادی نیست؛ بلکه ممکن است تنها تغییر سلطان باشد، نه پایان سلطه.

۳-۱. دین طواغیت: اومانیسیم و سکولاریسم به مثابه دین استکبار

قرآن کریم در آیه «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ «و همانا برای هر امتی پیامبری فرستادیم که [اعلام کند که] خدا را بپرستید و از [پرستش] طاغوت پرهیزید» (نحل/۳۶)، جریان طواغیت را به عنوان دستگاه‌های مخالف توحید معرفی می‌کند که با انحراف مسیر عبادت خدا («أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ؛ خدا را بپرستید») و جایگزینی قدرت‌های خودساخته، مسیر دین الهی را منحرف می‌کنند. پیامبران الهی مردم را به پرهیز از این جریان‌ها («وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ») فراخواندند و هدایت یا ضلالت را به اختیار خود انسان واگذار کردند؛ بنابراین، پذیرش دین الهی، آزادی در انتخاب و اجتناب از طواغیت، شرط تحقق توحید و بندگی خدا است (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۵۱۹).

دین طواغیت در این چهارچوب، نظامی است که انسان خود را در آن جایگزین خدا در مقام قانون‌گذاری مطلق می‌کند. ایدئولوژی‌های بنیادین مدرنیته از جمله اومانیسیم، سکولاریسم و عقلانیت ابزاری، مصداق بارز این نوع دین‌داری انحرافی هستند. تحولات فکری مدرنیته اولیه، همچون اصالت فرد انسانی، نفی متافیزیک و ظهور خودقانون‌گذاری در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی، در واقع زیرساخت یک «دین جدید» را فراهم کردند که بر پایه عقل خودبنیاد و نفی هرگونه قانون‌گذاری دگرفرمان استوار است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱).

سکولاریسم، که به معنای قداست‌زدایی از همه ساحت‌های زندگی و نفی هرگونه باور قدسی و حیانی است (هابرماس، ۱۳۸۰، ص ۲۳۸)، عملاً یک نظام معرفت‌شناختی و اخلاقی خودبنیاد را جایگزین دین می‌کند (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۲۳۹). اومانیسیم نیز، با این ادعای بنیادین که «انسان میزان و معیار همه ارزش‌هاست»، انسان را به عنوان «موجود مطلق هستی» می‌پندارد. این اندیشه در تحلیل الهیاتی، همان شرک مدرن محسوب می‌شود که مقام طاغوت (حاکمیت خودخواهانه) را در برابر خداوند می‌پذیرد (توکلی، ۱۳۸۲، ص ۴۵).

این فرایند، در تحلیل ماکس وبر، به «افسون زدایی از هستی» منجر شد؛ یعنی جایگاه متافیزیکی خدا تضعیف گردید و ساختار مفهوم خدا از ویژگی‌های مطلق و فراسوی به تعاریف ضد رئالیستی و انسان محور تقلیل یافت (Weber, ۱۹۴۶, ۲۸). در چنین فضایی، «بی دینی» نه به معنای فقدان دین، بلکه به معنای پذیرش نوعی «الهیات تغییر شکل یافته» است که با فرایند خودقانون گذاری متناسب است (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۱).

پیامد هستی شناختی این دین، نیهیلیسم (پوچ انگاری) است. هنگامی که انسان به جای بندگی خدا، از خود تبعیت می کند، به «خودقانون گذاری» می رسد؛ اما ناتوانی ذاتی اش در ارائه معنای جامع و ابدی، به فقدان غایت منجر می شود (احمدی، ۱۳۷۳، ص ۴۵). این فقدان، در نهایت به «انحلال اخلاقی، یأس، احساس بی هویتی و تنزل در بنیادهای اخلاقی» می انجامد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۸۸). در این نظام، انسان آزادی ندارد؛ بلکه در موقعیتی قرار گرفته است که گرچه در ظاهر خود را آزاد می پندارد، ولی در واقع برده ای گرفتار هوای نفس خویش است؛ برده ای است که خود را آزاد می پندارد، برده طاغوتی است که خودش ساخته است. برده طاغوت، بندگی و بردگی را یکی پنداشته و در بند بردگی است تا بندگی؛ چرا که رابطه او با ارباب از سنخ دستور دادن و فرمان بردن های بی چون و چرا و مکانیکی است. تبعید محض و سربه زیری کور و کر، شایسته برده است و آمریت خشمگین و سلطه بی توضیح و جبارانه، درخور ارباب. این چنین برده ای، گرچه به ظاهر خود را آزاد می پندارد، ولی اگر بخواهد به وادی حریت قدم نهد با نهیب ارباب مواجه خواهد شد؛ درحالی که دین تلاش می کند انسان را عبد بسازد تا از بردگی نجات یابد.

۳-۲. دین بردگان: مصرف گرایی و معنویت خودساخته

شکل دوم دین بدیل، پاسخی به فشارهای عقلانیت ابزاری و دیوان سالاری مدرن است که در قالب تسلیم به نفس و فردگرایی مفرط نمود می یابد. انسان جدید، عموماً «این جهانی تر، انسان گراتر، فردگراتر، استدلال گراتر، آزاداندیش تر و تبعدگریزتر از انسان قبل از دوران تجدّد است.» (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱) این گرایش سبب می شود که انسان «مجنوب دین یا ادیانی شود که وسعت فقهشان کمتر باشد، جزمیات و تعبدیات نظری و عملی کمتری داشته باشند... و به خودشکوفایی فرد مجال بیشتری بدهند.» (همان، ص ۲۴۱)



این روند همان عرفی شدن ذهنی است؛ فرایندی که طی آن، دین از عرصه‌ی اجتماع خارج شده، به امری صرفاً خصوصی و فردی تقلیل می‌یابد (Berger, ۱۹۶۷, ۱۰۸). در چنین وضعیتی، دین به ابزاری برای تأمین «مصالح فردی و عینی‌تر» تبدیل می‌شود و در نتیجه، به «معنویت خودآموز» یا «دین اسرارآمیز و اختصاصی» منتهی می‌گردد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶، ص ۵). همان‌گونه که فن (۱۹۷۲) بیان می‌کند، این نوع دین «عرصه‌ای برای اشتغال به امور غیرعقلانی در برابر عقلانیت تحمیلی سازمان‌های رسمی» فراهم می‌سازد (Fenn, ۱۹۷۲, ۱۶-۳۲). او همچنین تلاش برای ارائه تعاریف دقیق و مرزبندی‌های صریح را موجب بقاء ابهامات ذاتی و اطلاعات تعیین‌کننده موجود در این مفاهیم دانسته است و در نتیجه این ابهام، فهم عمیق و دقیق این مفاهیم با آسیب مواجه می‌گردد (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۳۱۴).

در این چهارچوب، دین به امری کاملاً خصوصی و صرفاً ابزاری برای تسکین روانی فرد تنزل می‌یابد. این دگرگونی دین به یک «ابزار لذت‌گرایی»، آن‌را به مصداقی از «دین بردگان» بدل می‌کند که در آن، امیال نفسانی و فردی جای تعبد به حقیقت مطلق را می‌گیرد. پیامد اجتماعی این دین، سوق دادن جامعه به سمت انحلال خانواده، خودمحوری اخلاقی و مصرف‌گرایی مفرط است؛ جامعه‌ای که هیچ نظام معنایی فراتر از خواسته‌های نفسانی فرد را به رسمیت نمی‌شناسد.

۴. بازشناسی و تمایز «دین فطرت» در عصر مدرن

تنها راه‌حل بنیادین در مواجهه با چالش دین‌های بدیل، یعنی «دین طواغیت» (اومانیزم و سکولاریسم) و «دین بردگان» (فردگرایی مفرط و لذت‌گرایی)، بازگشت به «دین فطرت» است. به نظر اسمیت این بازگشت به معنای انکار دستاوردهای مدرن نیست؛ بلکه با هدف ارائه یک نظام معنایی جامع و متعالی محقق می‌شود که بتواند هم «کلّیت علم» را دربرگیرد و هم به طیف کامل پرسش‌های غایی انسان پاسخ دهد (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴). دین فطرت تلاش دارد انسان را در مسیر توحید، عدالت و کمال فطری هدایت نماید.

در واقع ساختار انسان، مجهز به امکاناتی است که وی را به اعتقاد و عمل هدایت می‌کند. توضیح اینکه سعادت هر موجود و کمال آن در گرو آثار و اعمالی است که با ذاتش و قوا و ابزارهایی که مجهز به آن‌ها شده است، متناسب و سازگار باشد؛ بنابراین سعادت و تکامل انسان در گرو پیروی از دین الهی

است که شیوه زندگی فطری است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۲۴). خداوند متعال نیز در قرآن مجید با آیاتی همچون «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ»؛ «پس [باتوجه به بی پایه بودن شرک] حق گرایانه و بدون انحراف با همه وجودت به سوی این دین [توحیدی] روی آور، [بر] سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است، [پایبند و استوار] باش. برای آفرینش خدا هیچ گونه تغییر و تبدیلی نیست؛ این است دین درست و استوار» (روم/۳۰) و همچنین آیه «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ»؛ «آن گاه راه [هدایت، سعادت، خیر و طاعت] را برایش آسان ساخت» (عبس/۲۰)، دین را امری فطری معرفی کرده است که خلقت تبدیل ناپذیر انسان، وی را به سوی آن می خواند (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

بنابراین، گرایش ذاتی و فطری انسان به توحید، عبودیت خدا و جست وجوی حقیقت مطلق است که حیات بخش انسان و جامعه است؛ چنان که قرآن هدف رسالت پیامبران را «احیای انسان» می داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»؛ ای اهل ایمان! هنگامی که خدا و پیامبرش شما را به حقایق که به شما [حیات معنوی و] زندگی [واقعی] می بخشد دعوت می کنند، اجابت کنید.» (انفال/۲۴)

این گرایش فطری، در عصر مدرن نیز از بین نرفته است؛ بلکه به دلیل ناکامی ایدئولوژی های سکولار در پاسخ به نیازهای غایی، دوباره ظهور یافته است؛ از همین روست که نصر تأکید می کند: «نیاز به علم مقدس و دین حق، در عصر مدرن نه کاهش یافته، بلکه به دلیل خلأ معنوی، تشدید شده است» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴)؛ بنابراین، بازشناسی دین فطرت، نه یک بازگشت ارتجاعی، بلکه یک تکامل در آگاهی وجودی است.

مواجهه با مدرنیته، در تحلیل کلاسیک، دین داران را در میان دو قطب «طرد کامل» و «تطبیق انفعالی» محصور می ساخت (برگر و کلنر، ۱۳۸۱، صص ۱۶۰-۱۶۵)؛ اما این دوگانه، نه تنها غیرواقع بینانه است، بلکه از جایگاه الهیاتی دین فطرت خالی است. همان گونه که شجاعی زند نشان می دهد، الگوی واکنشی مسلمانان از این چهارچوب فراتر است: «برخلاف تزرگر، انتخاب مسلمانان محصور در طرد یا تطبیق با مدرنیته نیست؛ بلکه می توانند ضمن طرد مدرنیته، به سوی الگوهای دیگری از نوشتن که منبعث یا متلازم با آموزه های دینی باشد، حرکت کنند.» (شجاعی زند، ۱۳۸۶، ص ۳۰)



این خط مشی که «احیای اصلحی» نامیده می‌شود، دین فطرت را نه به عنوان یک ضدیت ارتجاعی، بلکه به عنوان الگوی مستقل برای نو شدن و توسعه معرفی می‌کند. هدف آن، بازگشت به گذشته نیست؛ بلکه مدیریت و هدایت روند تغییر با الگوهای برآمده از آموزه‌های الهی است. مهم‌ترین چالش در تمایز دین فطرت، تشخیص عناصر مدرن است. در پاسخ به این چالش، باید میان دو دسته تفکیک قائل شد که این تمایز، کلید اصلی بازشناسی دین حق در جهان مدرن و جلوگیری از استحاله آن به «دین طواغیت» است. عناصر مدرنیته عبارت‌اند از:

۱. عناصر خنثی: این عناصر شامل فناوری، عقلانیت ارزشی، ساختارهای سازمانی کارآمد و علم تجربی هستند که ذاتاً با دین در تعارض نیستند. هر جامعه‌ای چه دینی و چه غیردینی، برای پاسخ به نیازهای زیستی و اجتماعی خود به این عناصر نیاز دارد. شجاعی‌زند تأکید می‌کند که «تشخیص و تفکیک این عناصر خنثی از عناصر جهت‌دار مدرنیته، امری دشوار اما حیاتی است.» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶، ص ۵)

۲. ناصر جهت‌دار: این عناصر شامل اومانیسم، سکولاریسم، عقلانیت ابزاری و خودقانون‌گذاری هستند که ذاتاً با توحید در تعارض‌اند؛ زیرا مقام قانون‌گذاری مطلق را از خدا سلب کرده، به انسان واگذار می‌کنند (توکلی، ۱۳۸۲، ص ۴۵). هرگونه همسویی بی‌قید و شرط با این عناصر، در واقع بازگشت به «دین طواغیت» است و دین را به ابزاری در دست فرایند توسعه غربی بدل می‌سازد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶، ص ۳۰).

از طرفی نیز، «دین فطرت» در برابر دین‌های بدیل مدرن، جایگاه انسان را در چهارچوبی متعالی و توحیدی بازتعریف می‌کند. برخلاف دین طواغیت که در قالب اومانیسم و عقل خودبنیاد، انسان را به مقام مطلق و قانون‌گذار نهایی ارتقا می‌دهد (نصر، ۱۳۸۲، صص ۴۵ - ۵۰)، دین فطرت، انسان را مخلوق آگاه و مسئول می‌داند که آزادی‌اش در نسبت با حقیقت مطلق معنا می‌یابد (روم/۳۰؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۹۴). در برابر دین بردگان، که در صورت فردگرایی و لذت‌محوری مدرن، انسان را به اسارت امیال شخصی و نفس اماره فرومی‌کاهد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶، ص ۳۰)، دین فطرت، او را در مسیر رشد، عدالت و کمال وجودی قرار می‌دهد؛ لذا تنها با بازگشت به فطرت توحیدی می‌توان میان آزادی و عبودیت، عقل و ایمان، و فردیت و جمع توازن حقیقی برقرار کرد؛ زیرا فطرت، هم‌زمان سرچشمه معنا و معیار عدالت در حیات انسانی است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴).

وظیفه فکری در دوران اخیر، همانا آشتی دادن جهان بینی های علمی، دینی و عقلانی بایکدیگر است (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴). این آشتی، نه با کاهش دین به سطح ابزار روان شناختی و نه با کاهش علم به سطح ایدئولوژی ضد دینی، بلکه با ارتقای هر دو در چهارچوبی غایی و معنا بخش صورت می پذیرد. در این چهارچوب، دین فطرت نه تنها با پیشرفت و علم در تضاد نیست، بلکه آن ها را در ذیل نظامی الهی قرار می دهد و انسان را از دو بردگی مخرب (بردگی طاغوت و بردگی نفس)، رها می سازد.

❁ نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف نقد هستی‌شناختی تصور رایج از بی‌دینی، بر محال بودن بی‌دینی صرف تأکید کرد و نشان داد که انسان، به سبب ساختار فطری و وجودی خود، همواره در جست‌وجوی نظامی غایی و معنا بخش است. این نیاز ذاتی، برخاسته از فطرت الهی انسان است: «فَأَقْصِرْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا.» (روم/۳۰) در جهان مدرن، علی‌رغم گسترش عقلانیت ابزاری و پیشرفت‌های علمی، انسان با بحران معنا، نیهیلیسم و فروپاشی هویت مواجه است؛ زیرا هیچ‌بديل سکولار یا اومانیستی نتوانسته است جای دین را در پاسخ به پرسش‌های بنیادین وجودی بگیرد.

براین اساس، انکار توحید به بی‌دینی مطلق منجر نمی‌شود؛ بلکه انسان را به پذیرش یکی از دو دین بدیل می‌کشد: «دین طواغیت» که در قالب اومانیسم و سکولاریسم، انسان را در مقام قانون‌گذار مطلق می‌نشانند، و «دین بردگان» که در قالب لذت‌گرایی و فردگرایی، او را به اسارت نفس اماره می‌کشاند. در برابر این دو مسیر، دین فطرت (اسلام) به مثابه الگوی جامع و احیاگر، راه‌هایی از هر دو نوع بندگی را ارائه می‌کند؛ دینی که علم، عقلانیت و پیشرفت را در چهارچوب معنای الهی سامان می‌دهد و انسان را در مسیر عدالت، مسئولیت و کمال وجودی هدایت می‌کند.

راهکار اساسی در عصر مدرن، نه طرد کامل مدرنیته و نه تطبیق انفعالی با آن، بلکه «احیاگری اصلاحی» است؛ الگویی که بر تمایز میان عناصر خنثی (علم، فناوری، عقلانیت ارزشی) و عناصر جهت‌دار مدرنیته (اومانیسم، سکولاریسم، خودقانون‌گذاری) تأکید دارد و هدف آن بازسازی تمدن انسانی بر محور فطرت است.

در نهایت، می‌توان گفت که بی‌دینی صرف، محال است؛ زیرا انسان همواره در جست‌وجوی معناست. انکار دین حق، در واقع جایگزینی آن با یکی از دو دین بدیل است؛ از این رو، وظیفه‌ی فکری امروز، بازشناسی و احیای دین فطرت است تا بتواند انسان معاصر را از دو بردگی مخرب (بردگی طاغوت و بردگی نفس) رها ساخته، معنای حیات را در افق توحید بازآفرینی کند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آدینه‌وند، مسعود و اکرم آدینه‌وند، (۱۴۰۳)، «درآمدی بر کارکرد دین در جامعه مدرن»، مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین‌المللی انقلاب.
۲. احمدی، بابک، (۱۳۷۳)، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۳. اسمیت، برایان کانتول، (۱۳۸۳)، «خداوند، تقریباً»، در: *علم و کندوکاو معنوی: تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز*، ترجمه محمدحسین ملایری، تهران: انتشارات پنگان.
۴. انگلس، فریدریش، (۱۳۵۹)، *لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: انتشارات نگاه.
۵. اینشتین، آلبرت، (۱۳۴۲)، *دنیایی که من می‌بینم*، ترجمه فریدون سالکی، تهران: انتشارات پیروز.
۶. برگر، پیتروال، بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، (۱۳۸۱)، *ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی*، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
۷. حاجی صادقی، عبدالله، (۱۳۸۴)، «فطری بودن گرایش به دین»، *قبسات*، ش ۳۶، صص ۶۵ تا ۸۵.
۸. حیدری، حسین و جواد روحانی رصاف و خدیجه کاردوست فینی، (۱۳۹۷)، «دیانت و مدرنیته: رویکرد نظریه‌پردازان اجتماعی در باب رویارویی و دگرگونی دین بامدرنیته نخست و پسین»، *قبسات*، ش ۱، صص ۳۷-۶۶.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
۱۰. رضایی، فروزان، (۱۴۰۲)، «بررسی کارکرد دین در جامعه مدرن»، مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم دینی و حوزوی.
۱۱. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۶۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. شایگان، داریوش، (۱۳۸۰)، *افسون‌زدگی جدید یا هویت چهل‌تکه*، ترجمه فاطمه ولیایی، تهران: نقش جهان.
۱۳. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۶)، «بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته»، نامه علوم اجتماعی، ش ۳۰، صص ۳۳-۶۱.
۱۴. شجاعی زند، علیرضا، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: مکتبه النشر الاسلامی.
۱۵. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، چاپ یازدهم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۶. گلشنی، مهدی، (۱۳۷۹)، *علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. گنون، رنه، (۱۳۷۲)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

۱۸. محمدیان، رضا و نگین زندکارگر، (۱۴۰۳)، «بررسی نقش دین در جامعه مدرن»، مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، ش ۴، صص ۴۸۴ - ۴۹۸.

۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، **عدل الهی**، تهران: انتشارات صدرا.

۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، **امدادهای غیبی در زندگی بشر**، تهران: انتشارات صدرا.

۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، **فطرت**، تهران: انتشارات صدرا.

۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۲)، **تفسیر نمونه**، احمدعلی بابائی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۷)، **راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت**، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

۲۴. موسوی خمینی، روح الله، (بی تا)، **تحریر الوسیله**، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه.

۲۵. میلیتون یینگر، پیترو و دیگران، (۱۳۷۹)، **دین و چشم اندازهای نو**، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۶. نصر، سیدحسین، (۱۳۷۶)، «بحران معنوی انسان»، کتاب نقد، ش ۳ و ۴.

۲۷. نکویی سامانی، مهدی، (۱۳۸۶)، «دین در دنیای مدرن»، معرفت، ش ۱۲۳، صص ۱ - ۱۵.

۲۸. هابرماس، یورگن، (۱۳۸۰)، «مدرنیته پروژه ای ناتمام»، در: مدرنیته و مدرنیسم (مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی)، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات نقش جهان.

۲۹. همیلتون، ملکم، (۱۳۸۷)، **جامعه شناسی دین**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات ثالث.

30. Berger, Peter. L, (1967), **The Sacred Canopy: The Elements of a Sociological Theory of Religion**, Garden City: Doubleday.

31. Fenn, Richard K. (1972) **"Toward a new sociology of religion"**, Journal for the Scientific Study of Religion, 11(1), 16 - 32.

32. Weber, Max, (1964), **"Science as a Vocation."**, Science and the Quest for Reality, London: Palgrave Macmillan UK, 382-394.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره دوم (هشتم پیاپی)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بررسی تقابل اندیشه توحیدی نوسلفیان و رویکرد تمدن ساز انقلاب اسلامی



حسین یوسفی^۱

علی خیاط^۲

سید علی دلبری^۳

سید محمود مرویان حسینی^۴

چکیده

افراط در نقل‌گرایی چالشی جدی فراوری اندیشه تمدن‌سازی نوین اسلامی به شمار می‌رود. نوسلفیه با تأکید بر توحید تنزیهی و نقد نواندیشی، تمدن‌آفرینی نوین اسلامی را به چالش می‌کشد و بر دین فردی و اصلاحات اخلاقی تمرکز می‌کند. این رویکرد در مقابل اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی قرار می‌گیرد که بر اساس عقلانیت شیعی به سمت تمدن‌آفرینی نوین اسلامی گام برمی‌دارد، توحید را مبنای نهایی حکمرانی و ساختار قدرت قلمداد می‌کند و هدف نهایی خویش را تحقق عینی این توحید در قالب تمدنی نوین معرفی می‌کند. اکنون سؤال اصلی این پژوهش این است که اندیشه توحیدی نوسلفیه چگونه در مسیر تمدن‌سازی انقلاب اسلامی چالش ایجاد می‌کند؟ این پژوهش با روش اسنادی - کتابخان‌های به بررسی این مسئله پرداخته است. یافته‌های این نوشتار بیانگر آن است که اندیشه نوسلفی با تأکید بر توحید تنزیهی و نقد نواندیشی، تمدن‌سازی نوین اسلامی را به

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰

hosein.amerali@yahoo.com

khayyat@razavi.ac.ir

delbri@razavi.ac.ir

marvian@razavi.ac.ir

10.22034/ntt.2026.846

۱. طلبه سطح ۴ رشته فقه و اصول حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

۲. استادیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

۳. دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

۴. استادیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

استناد به این مقاله: یوسفی، حسین و همکاران، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، بررسی تقابل اندیشه توحیدی نوسلفیان و رویکرد تمدن‌ساز انقلاب اسلامی، آموزه‌های نوین کلامی، شماره ۸، پیاپی، صص ۸۹-۱۱۰.

چالش کشیده، بر اصلاحات اخلاقی و فردی تمرکز می‌کند. می‌توان از آن چالش‌ها به جاهلی دیدن جوامع مسلمین، حکم به کفر و ارتداد مسلمانان، مخالفت با علوم اسلامی و در نهایت اختلال در تدبیر امور جامعه اشاره کرد. فهم صحیح از توحید و ایجاد گفتمان توحیدی در سایه سار عقلانیت می‌تواند در پیشبرد اهداف اندیشه اجتهادی در زمینه تمدن‌آفرینی تأثیر بسزایی داشته باشد.

واژگان کلیدی: توحید، اندیشه، نوسلفیه، انقلاب اسلامی، تمدن‌نویین اسلامی.

توحید اولین و اساسی‌ترین اصل در اسلام به شمار می‌رود و در اندیشه توحیدی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ به نحوی که در قرآن کریم اصل اثبات وجود خداوند مفروض است و بیشتر به بیان صفات الهی مانند نفی شرک و ربوبیت خداوند پرداخته شده است. قرآن کریم باورمند بودن مردم را در آیات متعددی پیش فرض می‌گیرد (لقمان/۲۵؛ زخرف/۸۷). روایات اسلامی نیز بر این مهم تأکید دارد (کلینی، ۲۰۰۵م، ج ۲، ص ۱۳) و از دیگر سو سیره پیامبر و ائمه علیهم‌السلام نیز بر این مهم استوار گشته است. این سیره به نحوی است که تمامی افعال و حرکات انسانی را بر پایه توحید تنظیم می‌کند (توبه/۵۷)؛ براین اساس به خوبی روشن است که سعادت و شقاوت اخروی و امنیت دنیای انسان نیز در سایه سار تفسیر صحیح از توحید معنا می‌یابد. از مهم‌ترین کارکردهای توحید خصوصاً در حوزه توحید اجتماعی، بازسازی تمدن اسلامی است؛ تمدنی که غایتش ایجاد عبودیت حداکثری در مقابل خداوند است. این رویکرد، ضمن اعتبارسنجی فرضیه تمدن‌سازی نوین اسلامی تحقق آن را مستلزم گذار از عقلانیت ابزاری به عقلانیت اجتهادی و بازتعریف ساختارهای حکومتی از طریق کنشگران تمدنی می‌داند. این تمدن با خوانش اجتماعی از توحید شکل جدیدی به خود می‌گیرد؛ ایدئولوژی آن ایمانی اجتماعی است که بر محوریت اجتماع مردمی و رهبری امام معصوم و نائبان ایشان ساخته شده است. این ایدئولوژی بر اساس فقه اسلامی جامع، سیاست و اقتصاد را حول محور توحید و کنشگری توحیدی سامان می‌دهد و الگوی تمدنی نوین را به نمایش می‌گذارد.

این اندیشه با رویکردی تمدنی، به دنبال تحقق تمدن‌سازی نوین اسلامی است. مسئله اصلی گسست میان آموزه‌های توحیدی و ساختارهای نهادی حکمرانی است که با ادامه عقلانیت ابزاری در ساحت مدیریت جامعه بر جامعه تحمیل می‌شود. بنا بر این بازخوانی اجتماعی از توحید ضرورتی گریزناپذیر برای گذار از بن‌بست‌های معرفتی است. رویکرد پیش رو ضمن اعتبارسنجی فرضیه تمدن‌سازی نوین اسلامی، تحقق آن را مستلزم عبور از عقلانیت ابزاری به عقلانیت اجتهادی و بازسازی ساختارهای حکومتی از طریق نهادسازی نظام‌های میانی می‌داند؛ فرآیندی که به هویت تمدنی اسلامی باز می‌گردد و پیوند آن با الزامات حکمرانی معاصر را ممکن می‌سازد.

اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی به صراحت اعلام می‌کند که:

«تمدن نوین اسلامی به معنی تصرف سرزمین‌ها و تجاوز به حقوق

ملت‌ها و تحمیل اخلاق و فرهنگ خود به دیگر ملت‌ها نیست، به معنی عرضه کردن هدیه الهی به ملت‌هاست، تا ملت‌ها با اختیار خود، با انتخاب خود، با تشخیص خود راه درست را انتخاب کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۰۸).

این بیان به خوبی روشن می‌کند که مهم‌ترین راهکار مبارزه با طاغوت زمان همین خوانش از توحید است که انسان را ملزم به امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در عرصه زندگی می‌نماید. این اندیشه، توحید را از چنبره هستی‌شناسی محض خارج می‌کند و اصل توحید را در زندگی فردی و اجتماعی خویش به وضوح می‌نمایاند. این مهم تا بدان جا به پیش می‌رود که انسان به مقام خلیفه الهی (بقره/۳۰) و یا حتی امین الهی برسد (احزاب/۷۲).

درست در نقطه مقابل قرائت‌های متفاوت از توحید می‌تواند تبعات خطرناکی چون محدود شدن دایره توحید و گسترش دایره شرک را به دنبال داشته باشد که نتیجه‌ای جز اعلام انزجار از جامعه و محرومیت از تعامل با مردم نخواهد داشت؛ این در حالی است که تمدن‌آفرینی در گرو تفسیر صحیح از توحید در حوزه‌های جهان‌بینی اسلامی و ایدئولوژی اسلامی معنا پیدا می‌کند. در قرون اخیر اسلامی قرائت متفاوتی از اندیشه توحیدی ارائه شده است که دست‌مایه تکفیر و ریختن خون مسلمانان فراوانی گشته است. امتداد این اندیشه که در قالب نوسلفیه سامان یافته است، در سایه تغییر در محدوده توحید و شرک و با تیغ تیز جهاد خون مسلمانان زیادی را بر زمین ریخته است. همین علائم کافی است که مشخص شود چنین نگاهی با اندیشه تمدن‌ساز توحیدی انقلاب اسلامی همخوانی ندارد.

نوسلفیه در سایه تعریف متفاوت از توحید سایر فرقه‌های اسلامی را تکفیر کرده، چهره اسلام را به شدت رادیکال معرفی می‌کنند. تعریف ایشان، درست در مقابل اندیشه اجتهادی انقلاب اسلامی است که با تعریف صحیحی از توحید به سمت تمدن‌آفرینی نوین اسلامی حرکت می‌کند.

ایشان با اعلام خلافت جهانی تمامی مسلمانان را ملزم به پیروی از خویش می‌دانند. حمایت ظالمین و مستکبرین از این اندیشه، سرعت انتقال آن را در دنیا بیش از پیش می‌کند. این پژوهش به دنبال تبیین بنیادهای فکری متفاوت این دو جریان است که علی‌رغم پذیرش خدای واحد و اشتراک در پذیرش اسلام به عنوان دین هدایتگر، در تفسیر هستی‌شناختی و سیاسی دچار تعارضات عمیق

هستند. نوسلفیه که گرایش‌های اخباری یا صرفاً اصلاح‌گرایانه در برخی موارد از آن برجسته است و در غالب موارد از ورود به عرصه‌های پیچیده تمدنی و سیاسی کلان اجتناب کرده، آن را محل شبهه و فتنه می‌داند، چالشی جدی فراروی اندیشه انقلاب اسلامی است؛ اندیشه‌ای که یک پروژه آشکار تمدن‌ساز است و هدف خویش را استقرار کامل توحید در حوزه اجتماع و حکومت می‌داند.

❁ پیشینه تحقیق

در رابطه با اندیشه نوسلفی‌ها تحقیقات گسترده‌ای به رشته تحریر درآمده است. بررسی ادبیات علمی در رابطه با موضوع پژوهش حاضر بیانگر آثاری چون محمد فردین جلالی، صمد عبد‌اللهی عابد، علیرضا عبد‌الرحیمی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «چالش جریان‌های تکفیری علیه همگرایی اسلامی و راهکارهای مقابله با آن» و عباسعلی فرزندی (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «توحید در نگرش سلفیه جهادی و بررسی پیامدهای آن» به بررسی و نقد اندیشه توحیدی نوسلفیه پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌یک از این آثار به بیان تقابل اندیشه توحیدی نوسلفیه با اندیشه انقلاب اسلامی نپرداخته است.

نواوری‌های این مقاله بدین ترتیب است: ۱. این نوشتار، چالش اندیشه توحیدی نوسلفی‌ها را در زمینه و زمانه جمهوری اسلامی بررسی می‌کند؛ از این رو صرفاً اندیشه‌ای نبوده، چالش‌های اجتماعی مسئله را نیز واکاوی می‌کند؛ ۲. این مقاله با رویکرد تمدن‌آفرینی نوین اسلامی که جمهوری اسلامی داعیه‌دار آن است، به بیان چالش اندیشه توحیدی نوسلفی‌ها می‌پردازد؛ ۳. این مقاله با نگاه مانعیت این اندیشه در برابر اندیشه حکومت دینی، به بررسی این مانع می‌پردازد.

شایان ذکر است که با توجه به ترویج گسترده نوسلفیه و حمایت برخی نهادهای منطقه‌ای از این جریان، نوسلفیه یکی از مؤثرترین جریانات فکری معاصر در جهان اسلام به شمار می‌آید.

۱. اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی

۱-۱. تمدن در لغت

آنچه که در نگاه اول به ذهن انسان می‌آید این است که بشر از دیرباز تمدن‌های مختلفی را تجربه کرده است و در نتیجه با این واژه کاملاً آشنایی داشته دارد؛ این در حالی است که با بررسی ادبیات علمی، سابقه‌ای طولانی برای این واژه یافت نمی‌شود. لغت تمدن را می‌توان در آثار خواجه نصیر

مشاهده کرد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵۴). علی اکبر دهخدا این واژه را به تخلق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت معنا می‌کند (دهخدا، ۱۳۴۳، ص ۹۴۲). دیگر لغت‌دانان ادبیات فارسی نیز این واژه را همین‌گونه معنا نموده‌اند (معین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۱۳۹؛ عمید، ۱۳۶۳، ص ۴۲۰). این کلمه که در زبان عربی «الحضاره» خوانده می‌شود، اولین بار در آثار ابن خلدون به کار رفته است. جوهری و ابن منظور آن را به آبادسازی و آبادی تعریف کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۴۰۲). البته راغب اصفهانی حضارت را به معنای سکونت در شهر در مقابل بدایت ذکر کرده است (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۱).

به نظر می‌رسد نوشته‌های لغت‌شناسان گویای مفهوم واقعی تمدن نیست؛ زیرا به صرف شهرنشینی نمی‌توان گفت تمدنی محقق شده است.

۲-۱. تمدن در نگاه اندیشمندان تمدنی

صاحب‌نظران در حوزه اندیشه‌های تمدنی تعریف‌های فراوانی از تمدن ارائه کرده‌اند که غالباً از سطوح فکری و شرائط زمانی و مکانی خاص سرچشمه گرفته است؛ به گونه‌ای که گاهی تمدن را از زاویه فرهنگ بررسی کرده‌اند، (سپهری، محمد، ۱۳۹۱، ص ۱۹) گاهی نیز به بیان مؤلفه‌ها و شاخصه‌ها پرداخته‌اند و در برخی موارد مجموعه دستاوردهای تمدنی را به معنای تمدن دانسته‌اند. برخی نیز تمدن را مفهومی می‌دانند که از ویژگی‌های کلان زندگی انسان‌ها حکایت می‌کند و چتری که بر همه فعالیت‌های اجتماعی سایه می‌افکند (مظاهری مقدم، صولتی، یاسر، ۱۴۰۰، ص ۱). در جمع‌بندی معانی یادشده می‌توان پیشرفت و توسعه را ترجمان تمدن دانست؛ به این معنا که همه تمدن‌ها برای دستیابی به سطح بالاتری از حیات تلاش می‌کرده‌اند.

در میان همه تعریف‌های ارائه‌شده، به نظر می‌رسد تعریفی که رهبرانقلاب اسلامی ارائه می‌دهد، جامع و مانع‌ترین تعریف باشد: «تمدن اسلامی آن فضایی است که انسان از لحاظ مادی و معنوی می‌تواند رشد کند تا به غایات مطلوبی که خدا او را برای رسیدن به آن‌ها خلق کرده است، دست یابد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۶/۱۴).

این تعریف تمامی آنچه را که بشر در بعد مادی و معنوی به آن نیازمند است، لحاظ نموده است و از

همه مهم‌تر با اندیشه توحیدی همخوانی دارد. در این نگاه تمدن از دو بخش سخت افزاری و نرم افزاری تشکیل می‌شود.

۱-۳. انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی در ایران بر خلاف سایر انقلاب‌های دنیا، صرفاً تغییر حکومت یا رژیم سیاسی نیست، بلکه یک کلان‌پروژه تمدنی به شمار می‌رود که مبتنی بر ولایت فقیه است و هدف آن نیز بسیج تمامی قوای انسانی (مادی و معنوی) در مسیر تحقق توحید سیاسی است. انقلاب اسلامی در صدد است الگویی متمایز از تمدن مادی غرب و دیگر تمدن‌های اجتماعی و سیاسی موجود در دنیا ایجاد کند.

۱-۴. جایگاه توحید در تمدن نوین اسلامی

می‌توان گفت تفسیری که امام خامنه‌ای به عنوان سردمدار اندیشه تمدن نوین اسلامی از توحید ارائه می‌دهند، نوعی خوانش جدید از توحید فلسفی، عرفانی و کلامی به شمار می‌رود؛ به نحوی که توحید به مثابه یک جهان‌بینی با رویکرد اجتماعی لحاظ می‌شود که علاوه بر لایه‌های معرفتی عمیق، بیانگر یک نظام و ساختار اجتماعی نوین نیز هست که تنها خداوند در آن حاکمیت دارد. ایشان مدعی است که توحید در زندان فلسفه و عقل محصور نمی‌ماند؛ بلکه وارد بر اجتماع شده، تکلیف حاکم و محکوم را مشخص می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹)؛ بنابراین، توحید سبکی از زندگی انسان خواهد بود که در صدد است تا خدا را بر زندگی انسان حاکم کرده، تسلط قدرت‌های دیگر را از زندگی انسان از بین ببرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۰۷/۰۲).

باتوجه به آنچه اشاره شد، توحید منادی ایمان به وحدانیت خداوند است و التزام به آن، راه‌وروش زندگی بشریت را شکل می‌دهد؛ به گونه‌ای که در زندگی فردی و اجتماعی محلی برای حکمرانی غیر خدا باقی نمی‌ماند.

۲. توحید در اندیشه نوسلفیه

اندیشه سلفیه ریشه در افکار احمد بن حنبل و محمد بن عبد الوهاب دارد؛ اما نوسلفی معاصر واکنشی به رکود فکری جهان اسلام و تهاجم فرهنگی غرب به تلقی می‌شود. اندیشمندان نوسلفی باتکیه بر متون دینی و اخذ رویکردی سخت‌گیرانه عقلانیت فلسفی و تأویل‌های کلامی رانفی می‌کنند. این رویکرد غالباً منجر به گونه‌ای اخباری‌گری سلفی می‌شود که در آن، ظاهر حدیث بر هر نوع تعقل پیچیده و نظام‌سازی اجتماعی ترجیح داده می‌شود.

۱-۲. تنزیه مطلق و نفی شرک عملی

هسته اصلی توحید سلفی بر دو رکن توحید ربوبی و توحید الوهی استوار است. این دیدگاه با تأکیدی شدید بر تنزیه الهی، توحید را به پرستش خدای یگانه و بی شریک محدود می‌سازد و توحید نظری را با توحید عملی تلفیق می‌کند؛ بدین سان، گام نخست، اقرار به شهادتین، را کافی نمی‌داند و گام دوم، یعنی عمل به آن را الزامی می‌شمرد. شرک نیز عمدتاً در حوزه عبادت (طلب از غیر خدا، توسل به قبور و اعتقاد به قدرت‌های غیرالهی) تعریف شده، بر طرد آن تأکید می‌شود (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۴۵).

سید قطب توحید را در سه شاخه ربوبی، الوهی و توحید در اسماء و صفات می‌داند و از توحید ربوبی همان توحید افعالی را اراده می‌کند. وی در توحید اسماء، صفات ذات و صفات خداوند متعال را لحاظ می‌کند. نکته شایسته توجه آن است که ابن تیمیه توحید الوهی را توحید در عبادت می‌داند و اله را معبود معنا می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۲۱).

نقطه ثقل اندیشه سید قطب، توحید در حاکمیت قلمداد می‌شود؛ به این معنا که الله تنها یکی است و فاعل نیز فقط باید همو باشد؛ بنابراین، تنها او شایسته پرستش است؛ به نحوی که هیچ قدرت یا قانون‌گذاری جز الله مشروعیت ندارد (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۵۴). وی که ماهیت عبادت را محدود به انجام واجبات نمی‌کند، مدعی است عبادت تبلور بندگی در حاکمیت خداوند است. استدلال سید قطب آن است که اگر عبادت منحصر در واجبات دانسته شود، شایسته نبود که خداوند پیامبران فراوانی را مبعوث کند که بر هر کدام مشقت‌های زیادی بار آمد. آنچه که می‌تواند بهای سختی‌های زیاد ایشان قرار بگیرد، خارج کردن بندگان از اطاعت بشر و وارد کردن ایشان در اطاعت الله است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۵۷۵).

آنچه که در این اندیشه جایگاه مهمی دارد، آن است که هر نوع اطاعت از غیر خدا در اندیشه سید قطب با حاکمیت خداوند منافات دارد و پرستش غیر خدا تعلق می‌شود (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۷۷۶). البته باید دانست که در مقام عمل بسیاری از نوسلفیان اجرای این اصل را به حوزه فردی و نهی از منکر محدود می‌کنند و از ورود به عرصه قانون‌گذاری و ساختار قدرت کلان سیاسی پرهیز می‌نمایند.

این اندیشه را در بیان طرطوسی این گونه می‌توان یافت که ایمان را اعتقاد، قول و عمل به صورت مجموعی

تعریف می‌کند (طرطوسی، بی‌تا، ص ۵۷). در باور وی سامان یافتن ایمان و کفر صرفاً در باور شکل نمی‌گیرد؛ بلکه باور باید با زبان و عمل همراه شود (مقدسی و دیگران، بی‌تا، ص ۱۷۰۲). حاصل این اندیشه آن است که اگر کسی عمل کفرآمیزی را بدون اعتقاد به آن انجام دهد و از طرفی منکر خداوند نیز نباشد، تکفیر نمی‌گردد؛ اما پس از وی دیگرانی عمل کفرآمیز را به تنهایی کفر اکبر تلقی می‌کنند (طرطوسی، بی‌تا، ص ۲۵۳) و در نهایت، اندیشمندان افراط‌گرای معاصر فقط قرائت خویش را به عنوان دیدگاه توحیدی صحیح معرفی می‌کنند. ایشان مخالفان خویش را به طور کلی تکفیر می‌کنند و علم به توحید را بر همگان واجب می‌دانند؛ به گونه‌ای که جهل در آن به هیچ عنوان پذیرفته نیست (ابوقتاده فلسطینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳).

۲-۲. اصلاح اخلاقی و دوری از سیاست

در اندیشه نوسلفیه خصوصاً جریان‌های غیرجهادی و اصلاح طلبانه نمی‌توان چیزی به عنوان تمدن‌سازی یافت و اگر از آن ذکر می‌شود، بسیار اندک است و به چشم نمی‌آید؛ زیرا ایشان برای اصلاح عقیده، رفتار و اخلاق اولویت فرد قائل‌اند و مدعی هستند تا تک‌تک افراد اصلاح نشوند، جامعه قابلیت اصلاح ندارد. این مسئله گونه‌ای انزوای سیاسی برای ایشان و خصوصاً سلفی‌های علمی و اخباری به دنبال آورده است؛ به گونه‌ای که هر نوع قیام سیاسی یا تلاش برای تغییر ساختار قدرت را نوعی خروج بر حاکم می‌دانند و اساساً آن را در شأن یک عالم یا مصلح دینی نمی‌دانند. باور ایشان این است که حکومت‌داری امری دنیوی است و ورود به آن منجر به آلودگی دین، شکست اندیشه و عملیات اصلاحی می‌شود.

۳-۲. شرک در اندیشه سلفیه جهادی

سید قطب بر این باور است که به مجرد اعطای حق تشریع به غیر خداوند شرک محقق می‌گردد؛ اگر چه به الوهیت خداوند نیز باور داشته باشد (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۶۴). باتوجه به این اندیشه، اگر کسی غیر از خداوند را به عنوان حاکم اخذ کند، مشرک است؛ از این رو، قوانین حاکم بر جوامع امروزی را به شرک تعبیر می‌کند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۴۱۴؛ همان، ص ۱۶۴)؛ چراکه از نظری، قرآن کریم قوانین اجتماعی امروزی را مصداق شرک می‌داند. وی هیچ‌گونه تفاوتی بین شرک در باور با شرک در شعائر قائل نمی‌شود و همه را در خارج از مرز توحید قرار می‌دهد. وی بر همین اساس، جهاد را برای تمامی مسلمانان تجویز می‌کند.

پس از وی طرطوسی، برخلاف تندروی‌های دیگران، جاهل قاصرو تأویل‌کننده‌ای را که تأویل صحیحی داشته باشد، معذور می‌داند. وی در این موضوع، تفاوتی میان دوری از بلاد مسلمانان و نزدیکی به آن قائل نیست (طرطوسی، بی‌تا، ص ۱۷)؛ اما کسی را به سکولاریسم معتقد باشد و یا از آن حمایت کند، در زمره مشرکان به شمار می‌آورد (همان، ص ۱۲). وی تارک نماز، همکاری با کفر و دعا و استغاثه را نیز از مصادیق شرک می‌داند. طرطوسی استغاثه به غیر خدا را با عبادت وی برابر دانسته، مهر شرک بر پیشانی ایشان می‌زند (همو، بی‌تا، ص ۲۷). البته روشن است که مجرد یاری گرفتن از دیگران بدون باور به الوهیت موجب شرک و کفر شخص نمی‌گردد؛ زیرا اگر چنین بود، باید تمامی درخواست‌های مردم از یکدیگر در طول تاریخ شرک به شمار می‌رفت. همچنین که باید انجام امور خارق‌العاده توسط پیامبران و اولیای الهی کفر تلقی می‌شد.

به باور سید قطب، ادعای الوهیت فرعون معطوف به خالقیت جهان نبود، بلکه ناظر به حاکمیت بر قوم و ساماندهی امور آنان بر اساس فرمان خویش بود؛ براین اساس، وی نتیجه می‌گیرد بر هر صاحب‌منصبی که با قوانین بشری بر جامعه حکومت براند، معنای لغوی و اصطلاحی رب صادق خواهد بود (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۳۵۳). وی را به معنای باور فطری انسان به وجود خالق می‌داند؛ اما توحید به معنی پرستش را از الزامات توحید ربوبی تلقی می‌کند؛ بدین معنا که با اثبات توحید ربوبی، توحید الوهی نیز خودبه‌خود اثبات می‌شود. این تلقی زمینه‌ای فراهم کرده است تا سلفیه جهادی تنها خود را مؤمن واقعی بدانند و دیگران را خارج از دایره توحید قلمداد کرده، به کفر آنان حکم دهند.

۲-۴. تکفیر مسلمانان در اندیشه سلفیه جهادی

در اندیشه سلفیه جهادی، حاکمانی که قوانین غرب را جایگزین شریعت محمدی می‌کنند، کافر هستند و اگر حاکمی حکم خدا را از باب انکار و عناد با خداوند متعال رد کند، تکفیر شده، مشرک دانسته می‌شود. ایشان ملاک‌هایی چون شراکت با خداوند در قانون‌گذاری، مقدم داشتن قانون طاغوت بر شریعت، رد حکم خدا و یا بی‌میلی به آن و دوستی با دشمنان خداوند را برای تکفیر مسلمانان کافی می‌دانند (طرطوسی، بی‌تا، ص ۱۳).

سلفیه جهادی اندیشه دموکراسی را باطل می‌دانند و پیروان آن را نیز در زمره کافران به شمار می‌آورند؛ زیرا پذیرش دموکراسی را مساوی با حاکمیت مخلوق به شمار می‌آورند. به عبارتی دموکراسی مرسوم غربی در نظر ایشان، مساوی با شرک و معتقد به آن در حکم مرتد است (طرطوسی، بی‌تا، ص ۱۲).

۳. بایسته‌های اندیشه توحیدی تمدن نوین اسلامی

۳-۱. راهبری توحیدی (ولایت فقیه)

از آنجا که اندیشه تمدن نوین اسلامی رابطه میان خدا و انسان را گسسته نمی‌داند، برای تحقق اهداف خود نیازمند رهبری رهبران الهی و نایبان آنان است تا مجرای اعمال ولایت الهی بر مردم باشند. از سوی دیگر، پیروی مردم از ولی فقیه نیز لازم دانسته می‌شود؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (یونس/۴۷). بنابراین می‌توان گفت اندیشه انقلاب اسلامی یک اندیشه تقلیل‌گرایانه نیست؛ بلکه تلاشی برای عملیاتی کردن توحید در تمامی ابعاد وجودی انسان و جامعه به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که دال مرکزی انسجام اجتماعی و رهبری سیاسی و اجتماعی، توحید خواهد بود. چنان که امام خمینی رحمه‌الله‌ علیه می‌فرماید: «ولایت فقهی چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده و همان ولایت رسول الله است.» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۳۰۸) باید دانست این اندیشه هر نوع فرهنگی را که عقل را مستقل از نقل بداند، یا نقل را بی‌نیاز از عقل تلقی کند، یا بر خرد جمعی فاقد پشتوانه توحیدی اعتماد ورزد، مصداق از شرک می‌انگارد و آن را دست‌مایه سقوط انسان می‌داند.

۳-۲. توحید حاکمیت، مبنای نفی سلطه غیرالهی

در اندیشه انقلاب اسلامی توحید تنها یک مفهوم معرفتی یا فقهی نیست؛ بلکه مبنایی بنیادین برای سیاست و مشروعیت است. این اندیشه با الهام از قرآن کریم (تغابن/۷) نظام سیاسی و حاکمیتی را تماماً الهی می‌داند؛ به این صورت که هم قانون‌گذاری از ناحیه خداوند است و هم مجری قانون باید منصوب از طرف خداوند متعال باشد. در این اندیشه، توحید به معنای نفی هرگونه حاکمیت و سلطه غیرالهی بر بشر است و حاکمیت خدا را در زمانه غیبت معصوم ولایتی می‌داند که به نائب او سپرده شده است. قانون‌گذاری الهی نیز نفی هرگونه قانونی است که با احکام الهی تعارض داشته باشد؛ چراکه در این صورت، از مصادیق شرک در تشریع تلقی خواهد شد، از همین روست که انقلاب اسلامی خود را ملزم می‌کند که قوانین دولت خود را از مبانی توحیدی استخراج کند.

بنابراین، اطاعت از حکومتی که از مبدأ الهی سرچشمه گرفته باشد، عبادت خداوند است و اطاعت از مبدأ غیرالهی، عصیان خواهد بود و آن مبدأ طاغوت تلقی می‌شود.

۳-۳. انسان‌شناسی و جایگاه عقل

اندیشه تمدن ساز انقلاب اسلامی برخلاف رویکردهای سخت‌گیرانه سلفیه و نوسلفیه در نفی عقل، جایگاه والایی برای عقل قائل است؛ گرچه عقل مطلوب در این اندیشه ملزم به حرکت در چهارچوب وحی است و در صورت خروج از ساختار وحی، نفی می‌شود.

این اندیشه که انسان را خلیفه الهی می‌داند نگاهی دوگانه و ترکیب یافته از مادیت و معنویت به انسان دارد و برای هر دو بعد وی، امکان تکامل را تصویر می‌کند؛ کمالی که معلول تقویت ایمان و عقل است و عقل در این مقام، ابزاری است که برای درک بهتر وحی و پیاده‌سازی احکام در پیچیدگی‌های جهان مدرن استفاده می‌شود. برخلاف اندیشه نوسلفیه که در تلاش است امور سیاسی را از حوزه دین خارج کند، انقلاب اسلامی بر این باور است که اجرای عقلانی احکام الهی با اجتهاد مستمر، برای اداره حکومت در حوزه‌های فردی، اجتماعی، حقوقی و اقتصادی کاملاً ضروری است.

۳-۴. جایگاه خواست اجتماعی در اندیشه توحیدی تمدن ساز

در حکومت‌های دموکراتیک، خواست مردم جایگاهی والا دارد و ساختار حکومتی خود را ملزم به رعایت آن می‌داند؛ به گونه‌ای که حتی در صورت برآورده نکردن خواسته مردم نیز، خویش را مدافع حقوق آنان نشان می‌دهد؛ اما در اندیشه تمدن نوین اسلامی، انسان به منزله خلیفه الله تعریف می‌شود و همه اراده‌ها در سایه اراده الهی، «بنیان مرصوص» می‌گردند (صف/۴)؛ بنابراین، خواست مردم یا حکومت بدون پشتوانه اراده الهی قابلیت اجرا نخواهد داشت.

۳-۵. تمدن اسلامی فعال و جامع

تمدن اسلامی در منظومه فکری انقلاب اسلامی یک انگاره فعال، پویا و روبه رشد است، نه صرفاً یک وضعیت ایدئال تاریخی. غایت این تمدن تشکیل جامعه‌ای است که اعضای آن بتوانند به صورت آزاد دین داری کنند و تا جایی تکامل یابد که بتوان آن را به عنوان الگویی تمدنی در مقابل تمدن غرب به جامعه بشری عرضه کرد. این تمدن برای تحقق اهداف خود و در انتها نیل بشریت به رستگاری، باید از قدرت‌های مادی چون علم و فناوری نیز بهره‌برداری کند و آن را با محتوای توحید و عدالت همراه و هم خوان سازد؛ بدین صورت می‌تواند انسان را هر دو زمینه مادی و معنوی، به سر منزل مقصود برساند.

۴. تقابل توحید سلفی با توحید تمدن نوین اسلامی

از آنچه که تاکنون بر خامه قلم رفت، روشن می‌شود که میان فهم توحید در اندیشه تمدن‌سازی نوین اسلامی با آنچه که اندیشه سلفیه جهادی از توحید ارائه می‌دهد، تقابل جدی وجود دارد. تقابل این دو جریان را می‌توان در سه حوزه از سطح مبانی نظری به نظاره نشست: ۱. فهم توحید؛ ۲. ساختار قدرت؛ ۳. هدف‌نمایی.

۴-۱. تقابل در فهم توحید

۴-۱-۱. تقابل در معنا و مصداق شرک

اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی، مفهومی از توحید عرضه می‌کند که حتی در عرصه‌های اجتماعی و بین‌المللی نیز ظهور و بروز دارد؛ با این همه، هیچ‌گاه اندیشه خود را بر اجتماع تحمیل نمی‌کند و با بیانی روشن مردم را دعوت کرده، پذیرش را به اختیار آنان واگذار می‌نماید.

اما در اندیشه سلفیه جهادی، که توحید اساسی‌ترین مبانی فکری آن به شمار می‌رود و قرائتی خاص از آن را مدنظر دارد، تفسیر توحید چه در بُعد معنایی و چه در حوزه مصداق، به گسترش دایره کفر و شرک در جامعه اسلامی انجامیده، تمامی عرصه‌های فردی و اجتماعی زندگی انسان‌ها را تحت تأثیر قرار داده است؛ به گونه‌ای که هر عقیده، عمل یا رفتاری که از مسلمانان سر می‌زند، می‌تواند موجب کفر یا دست‌کم شرک آنان تلقی شود؛ تا آنجا که حتی توحید نظری، بدون تحقق توحید عملی، کارساز شمرده نمی‌شود (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۴۸). در این دیدگاه، هر اندیشه مخالف محکوم به نابودی است و برای جان، مال و ناموس مخالفان نیز امانیتی قائل نمی‌شود.

قطعاً بهترین راه برای کشف حقیقت و رفع این تقابل، متون دینی خواهد بود. نتیجه بررسی متون دینی این نکته است که توحید در دین امری کاملاً اختیاری است و اساساً ایمان اجباری ارزشی ندارد: «لا اکراه فی الدین» (بقره/۲۵۶)؛ در حالی که در آنچه سلفیه جهادی به تصویر می‌کشد، جایی برای امنیت فردی، اجتماعی، سیاسی، نظامی و حقوقی برای مخالفان این اندیشه وجود ندارد.

تاریخ عصر رسول خدا به خوبی الزامی یا اختیاری بودن ایمان را روشن می‌کند. پیامبر اسلام در سراسر دوران پیامبری خویش بر پذیرش اختیاری ایمان تأکید می‌کرد و حتی پس از تشکیل حکومت



اسلامی و نزول سوره برائت نیز به کفار مهلت داده شد؛ چنان که خداوند متعال درباره مشرکی که درخواست مهلت کند می‌فرماید: «به او مهلت دهید.» (توبه/۶)

اما در برداشت سلفیه جهادی، رویکردی متفاوت دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که ایمان امری اجباری و الزامی تلقی می‌گردد و در نتیجه، ارشاد و دعوت جای خود را به شیوه‌های سخت‌گیرانه (برخوردهای خشن، وحشت و ترس) می‌دهد. چنین نگرشی، بقای ایمان را تضعیف کرده، می‌تواند جامعه را در برابر تهدیدها و آسیب‌ها نفوذپذیر سازد.

به نظر می‌رسد که اندیشه نوسلفیه از آنجا که سیاست را امری بشری و تجربی می‌داند، اغلب در دام تقلیل‌گرایی مفهومی گرفتار می‌آید و توحید را از حوزه سیاست جدا و ورود به آن را موجب فساد می‌داند. در مقابل، اندیشه انقلاب اسلامی اساساً توحید را از سیاست انفکاک‌ناپذیر می‌داند و مدعی است اگر حاکمیت از آن خداوند است، هرگونه جدایی دین از سیاست نقیض توحید خواهد بود.

۴-۱-۲. تقابل در میدان بیان اندیشه

اندیشه تمدن‌ساز نوین اسلامی هیچ‌گاه برای بیان عقائد و باورهای خویش دست به سلاح نبرده و باورهای خویش را بر جامعه تحمیل نکرده است؛ بلکه قصد دارد با روشنگری و بیان حقایق به مردم حق انتخاب دهد که مسیر درست را با اختیار خویش انتخاب نمایند. در مقابل، سلفیه جهادی تنها راه دعوت به توحید و اقامه آن را ارباب، ایجاد وحشت و کشتن انسان‌های بی‌گناه می‌داند. ایشان به این مقدار اکتفا نمی‌کنند و حکم به وجوب قتل اندیشه مخالف توحیدی خویش را صادر می‌نمایند.

با اندک تأملی روشن می‌شود که اندیشه سلفیه جهادی با آموزه‌های قرآن کریم همخوانی ندارد؛ زیرا قرآن کریم به صراحت اجبار را در پذیرش دین نفی می‌کند «لا اکراه فی الدین» (بقره/۲۵۶). علاوه بر قرآن کریم در متون روایی، چه در میان اهل سنت و چه در میان شیعیان، به صراحت اعلام می‌گردد که قبل از جهاد دعوت به اسلام الزامی است (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۴۲؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۸۵). تاریخ نیز شهادت می‌دهد که شخص پیامبر اسلام، قبل از شروع جنگ همواره بر دعوت اصرار داشته است و به تمامی فرماندهان خویش نیز این مهم را تأکید فرموده است. پیامبر بزرگوار اسلام قبل از شروع جنگ دعای خواند و می‌فرمود که با مردم مدارا کنید، به ایشان فرصت بدهید و قبل از

دعوت به ایشان حمله نکنید که مسلمان شدن ایشان برای من خوش تر است از کشتن مردان و اسارت زنان ایشان. (حرعاملی ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۴۴)

این موضوع در شیوه جنگیدن نیز کاملاً مشهود است: مسلمانان موظف بودند هنگام برخورد با مشرکان، ابتدا ایشان را دعوت به اسلام کنند و در صورت پذیرش موظف، آن‌ها را رها کنند. اگر اسلام را نمی‌پذیرفتند، اما حاضر می‌شدند به سرزمین مهاجران بروند، با آن‌ها کاری نداشتند. اگر نه اسلام را می‌پذیرفتند و نه حاضر به مهاجرت می‌شدند، به پرداخت جزیه ملزم می‌شدند. در صورتی که هیچ‌کدام قالب‌های مذکور را نمی‌پذیرفتند، با آن‌ها وارد جنگ می‌شدند (نسائی، ۱۴۳۷ق، ج ۵، ص ۳۳۳).

در جنگ‌های پیامبر به کودکان، زنان و انسان‌های پیر تعرض نمی‌شد؛ درحالی که سلفیه جهادی فرقی بین این گروه‌ها نمی‌گذارد و به بدترین شکل ممکن با ایجاد رعب و وحشت ایشان را به قتل می‌رساند.

۴-۱-۳. حذف علوم اسلامی از چرخه تمدن

پیشرفت علوم دست‌مایه ارتقای فرهنگ و ورود به دروازه‌های تمدن نوین به شمار می‌رود و امروزه بخش وسیعی از مسلمانان در پی تحصیلات عالیه هستند؛ به نحوی که می‌توان مدعی شد اساساً جامعه امروزی اصلاً قابل مقایسه با جامعه جاهلی زمان پیامبر نیست. اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی نیز از این مهم غافل نبوده، تلاش می‌کند امورات خویش را در ذیل آن به سرانجام برساند. این درحالی است که سلفیه جهادی در ابتکاری جالب ادعا می‌کند که جامعه کنونی همسان با جامعه زمان پیامبر است و تمامی علوم را که مسلمانان بدان دست یافته‌اند، هیچ می‌انگارد. صاحبان این اندیشه مدعی هستند که علوم چون تفسیر، کلام، حدیث و علوم قرآن هیچ‌گونه ارتباطی با قرآن کریم و سنت واقعی پیامبر ندارد و آنچه که اکنون موجود است، در حقیقت مصداق از کفر است؛ بنابراین، این اندیشه یک عمر مجاهدت علمای اسلامی را فاقد ارزش می‌داند.

ایشان این‌گونه استدلال می‌کنند که برای فهمیدن اسلام حقیقی، نباید نیازمند سال‌ها تحصیل و گذراندن دوره‌های متعدد بود؛ زیرا آنچه یک عرب بادیه‌نشین صدر اسلام بدون هیچ کلاس و درسی درمی‌یافت، باید امروز نیز با همان سادگی قابل فهم باشد و این وضعیت پیچیده کنونی باید اصلاح شود و فهم دین به همان سادگی روزگار نخستین بازگردد (رشید رضا، ۲۰۱۵م، ج ۳۶، ص ۷).

سپس سید قطب گامی فراتر می‌نهد و به بسندگی قرآن ورد بسیاری از علوم روی می‌آورد؛ تا آنجا که هرگونه تعمق فلسفی، کلامی و حتی علمی در قرآن کریم را مردود شمرده، به تکفیر آن می‌پردازد (سید قطب، ۱۳۹۳، ص ۹). او قرآن کریم را کتاب عمل می‌داند و حتی از زیاد خواندن آن نیز نهی می‌کند؛ به این استناد که صحابه قرآن راده آیه ده آیه می‌خواندند و تا به آن عمل نمی‌کردند، به سراغ آیات بعدی نمی‌رفتند.

از نگاه او، خواندن قرآن با نیت یادگیری و پژوهش در معارف آن اساساً نادرست است و اگر قرآن با نیت عمل تلاوت شود، معارف آن خود به خود به دست خواهد آمد؛ گویی آیات قرآن چنان روشن‌اند که همگان می‌توانند بدون نیاز به تفسیر و بررسی‌های علمی، آن را به طور کامل بفهمند و براساس آن فهم تمامی مسائل جامعه را حل کنند.

این اندیشه، تأمل در شیوه حکومت را لازم نمی‌داند؛ چراکه معارف الهی و دنیوی به گروهی که محور کار خویش را قرآن قرار دهند، از جامعه روی گردان شوند و به جهاد با کفار بپردازند، الهام می‌گردد.

۴-۱-۴. انکار مبانی تمدن‌سازی دینی

اندیشه انقلاب اسلامی براساس اجتهاد شیعی پا به میدان گذاشت و با توسعه میدان عملیات دین، خصوصاً فقه، در تمامی عرصه‌های زندگی دست به تمدن‌آفرینی نوین اسلامی زد. سلفیه جهادی به دلیل درک نادرست از اجتهاد، آن را مذمت کرده است و حتی در برخی موارد حکم به حرمت آن داده است. ایشان بر این باورند که نصوص دینی روشن است و اختلاف در فتوای ناشی از اجتهاد، خطای در فهم و یا تحریف دین می‌دانند و با تمسک به آیه شریفه «ان الذین فرقوا دینهم و کاناوشیعالست منهم فی شیء» (انعام/۱۵۹). ایشان اختلاف در فتوا و حتی اختلاف در مدیریت را حرام دانستند و راه حل را در آیه شریفه «فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول» می‌بینند (نساء/۵۹).

در این اندیشه، گویی اساساً امکان اختلاف میان دو متخصص فهم دین یا دو مدیر اداره جامعه وجود ندارد. بالاین حال، رشید رضا در صورت اختلاف نظر میان اهل حل و عقد (نهادی که از یک سو وظیفه ساماندهی اختلافات فقهی و از سوی دیگر وضع قوانین امور جاری را بر عهده دارد)، پذیرش دیدگاه اکثریت را به شدت رد می‌کند و حتی مدعی است که ممکن است حق با اقلیت باشد.

سپس او گامی فراتر نهاده و با استناد به آیه شریفه «وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَهُمْ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ

اللَّهِ» (انعام/۱۱۶)، اساس پیروی از اکثریت را زیر سؤال می‌برد و اظهار می‌کند که برای حلّ مسائل باید تنها به قرآن و سنت مراجعه کرد و از همین طریق راه حل را به دست آورد.

او بر پایه این برداشت ادعا می‌کند که قرآن کریم اساساً مجالی برای اختلاف باقی نمی‌گذارد و تمامی اختلاف نظرها ناشی از هواهای نفسانی است (رشید رضا، ۲۰۱۵م، ج ۴، ص ۵۱).

نگاه رشید رضا این چنین می‌نماید که گویا عالمان دینی و سیاستمداران در عرصه‌های سیاسی بدون مراجعه به قرآن و فارغ از اندیشه‌های دینی اقدام به اظهار نظر کرده‌اند و تاکنون هیچ‌کدام به قرآن کریم و روایات اسلامی هیچ مراجعه‌ای نداشته‌اند. روشن است که چنین نگاهی به متون دینی اساساً صحیح نیست؛ زیرا واقع آن است که برخلاف اندیشه رشید رضا و پیروان وی، متون قرآنی همیشه صریح نیستند. خود قرآن کریم نیز به متشابه بودن برخی آیات قرآن کریم تصریح می‌کند و تفسیر متشابهات را به عهده راسخان در علم نهاده است (آل عمران/۷). همچنین اختلاف در فهم متون دینی خصوصاً اجرائیات، امری کاملاً عقلانی و متداول به شمار می‌رود؛ به نحوی که می‌توان در میان صحابه نیز این اختلاف را مشاهده کرد؛ اختلافی که گاهی به اعمال خشونت منتهی می‌شده است. البته اگر منظور رشید رضا نظریات غیر تخصصی و عامیانه باشد، روشن است که این گونه نظریات فاقد ارزش علمی هستند.

اندیشه آرمانی رشید رضا نتیجه‌ای جز فروپاشی نظام استنباط احکام و درهم شکستن شالوده مدیریت جامعه نخواهد داشت. برای نمونه، در مسائل عرفی عقلانی نیز چنین است که هنگام تشکیل شورا، فرض اولیه بر آگاهی تمامی اعضای حاضر است و در صورت بروز اختلاف نظر، پذیرش دیدگاه اکثریت به عنوان راه‌حلی عقلایی برای حل مسائل اختلافی پذیرفته می‌شود. این رویه با مفهوم «رأی اکثریت غیر متخصص» متفاوت است؛ بنابراین، استناد رشید رضا به قرآن کریم برای نفی این قاعده، خطایی آشکار در تطبیق قواعد عقلایی به شمار می‌رود.

نکته قابل تأمل آنکه پس از وی، این اندیشه در آرای سید قطب به جایی می‌رسد که برای فهم دین، تنها به قرآن بسنده می‌شود؛ آن هم به گونه‌ای که حتی تمامی قرآن نیز برای فهم دین ضروری دانسته نمی‌شود و تنها برخی از آیات، آن هم مشروط به وجود «خلوص نیت»، دست مایه فهم دین قرار می‌گیرد.



چالش این رأی آن‌گاه آشکار می‌شود که ایشان فهم خویش را معیار قرار داده است. وی با فهمی سطحی از برخی آیات قرآن کریم تمامی مخالفان خویش را در طول تاریخ از عالم و غیرعالم و مسلمان و غیرمسلمان متهم به کفر و ارتداد می‌کند. نتیجه این اندیشه در نسل‌های بعدی خودش را به شکل سامان یافتن گروه‌های جهادی نشان می‌دهد که در مقام اجرای حکم ارتداد برای همه مسلمانان بر می‌آیند (سید قطب، ۱۳۹۳، ص ۲۴). جالب آن است که در اندیشه یادشده، فهم سایر اندیشمندان از دین، تبعیت از هوای نفس تلقی می‌شود؛ زیرا این اندیشه مدعی است هر کسی که دین دار است، باید مانند او بیندیشد و هر کس که با اندیشه وی مخالف است، بی‌تقوا و بی‌دین است.

۲-۴. تقابل در مفهوم ساختار قدرت و تشکیل جامعه

مفهوم ساختار قدرت و تشکیل جامعه نقطه اوج تقابل دو اندیشه انقلاب اسلامی و جریان نوسلفی باشد. نوسلفیه مشروعیت قدرت را غالباً مبتنی بر سنت بیعت و رسوم اجتماعی می‌داند؛ اگر چه حاکمان غیردینی باشند و ظواهر شریعت فردی را حفظ کنند. این گروه اساساً قیام سیاسی علیه حکومت را مگر در موارد خاص و با صلاح‌دید مرجعیت دینی و سنتی، به شدت مردود اعلام می‌کنند. در مقابل، اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی مشروعیت قدرت را مستقیماً از توحید و ولایت الهی می‌داند و ساختار قدرت را یک ساختار نصی و انتصابی الهی به شمار می‌آورد؛ به نحوی که در غیاب امام معصوم اجرای عدالت و حاکمیت توحیدی را بتواند ضمانت کند. هر نوع حکومت سکولار یا سلطنتی نیز در این دیدگاه پذیرفتنی نیست.

۳-۴. تقابل در هدف، اصلاح فردی یا تمدن‌آفرینی

آنچه تعیین‌کننده مسیر راهبردی هر جریان است، هدف نهایی آن جریان است. در اندیشه نوسلفیه هدف نهایی کسب رضایت الهی است که از مسیر انجام واجبات و ترک محرمات غالباً فردی محقق می‌شود. در این اندیشه، به علت فقدان معصوم، تمدن‌آفرینی یا اساساً غیرممکن دانسته می‌شود و یا بدعتی به شمار می‌رود که مسیر رستگاری را پیچیده و از مسیر خارج می‌کند. نوسلفیه، جامعه آرمانی را جامعه تابع سلف صالح می‌داند.

اما اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی، هدف خویش را تحقق کامل توحید در همه مناسبات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تعریف می‌کند. این اندیشه، تمدن‌آفرینی نوین اسلامی را حرکتی جهانی

می‌شمارد که با ایجاد الگوی حکومتی مبتنی بر عدالت توحیدی، جامعه بشری را از نیل به مادی‌گرایی افراطی و نابودی رهایی می‌بخشد؛ الگویی که لازمه آن حکومت‌داری فعال، تولید علم و فناوری بر اساس مبانی دینی و رهبری مستمر فقیه جامع‌الشرائط است. در نهایت می‌توان گفت تقابل اصلی نوسلفیه با اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی در نظام اخلاقی است که نوسلفیه آن را یک نظام کاملاً فردی می‌بیند؛ اما انقلاب اسلامی آن را نظامی جامع در تمامی ابعاد تمدنی به شمار می‌آورد.

❁ نتیجه‌گیری

اندیشه توحیدی سلفیه نقش مهمی در سامان یافتن تمدن اولیه اسلامی داشت و توانست با توسعه فقه سیاسی خویش در سایه سار اندیشه توحیدی تا حد بسیار زیادی از ظرفیت‌های تمدنی اسلام استفاده کند. بررسی تطبیقی بنیادهای فکری نوسلفیه و رویکرد تمدن‌آفرین نوین اسلامی نشان می‌دهد که با وجود اشتراک در وحدانیت خداوند، تفاهم در هستی‌شناسی و سیاسی‌سازی این توحید، به دو جریان کاملاً متضاد بدل شده‌اند؛ به نحوی که در سه حوزه اساسی می‌توان بین آن‌ها تفاوت‌هایی مشاهده کرد: ۱. توحید فراگیر در مقابل توحید محدود: اندیشه انقلاب اسلامی توحید را مبنای مطلق حاکمیت و قانون‌گذاری می‌داند؛ در حالی که نوسلفیه این دایره گسترده را نپذیرفته، دین را در حوزه عبادت و اخلاق فردی خلاصه می‌کند؛ ۲. عقلانیت حکومتی در برابر سنت‌گرایی انزواطلبانه: انقلاب اسلامی اجتهاد را به عنوان موتور محرک تمدن‌آفرینی در چهارچوب وحی تعریف می‌کند؛ در حالی که نوسلفیه غالباً تقلیل‌گرا و متمایل به نفی پیچیدگی‌های اجتهاد حکومتی است؛ ۳. راهبرد فعال در مقابل راهبردهای محافظه‌کارانه: سلفیه با رویکردهای انزواطلبانه به دنبال حفظ آثار به جامانده از سلف خویش است؛ هرچند در مقام عمل منجر به تخریب آن می‌شود. در نتیجه نوسلفیه با تفکیک دین از ساختارهای کلان قدرت، راهبرد تمدن‌آفرینی نوین اسلامی را از صحنه خارج می‌کند و یا آن را غیرممکن و حرام معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، نوسلفیه لازمه توحید را دوری از قدرت می‌داند؛ اما اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی، تحقق حقیقی توحید را تسلط کامل آن بر ساختارهای قدرت می‌داند تا بتواند تمدنی نوین را سامان دهد. تقابل یادشده، مسیر حرکت این دو جریان را کاملاً از یکدیگر متمایز می‌سازد.

به نظر می‌رسد با توجه به داشته‌های اندیشه تمدن‌ساز انقلاب اسلامی، راه حل این چالش ایجاد گفت‌وگو جدی میان نخبگان و اندیشمندان این دیدگاه‌هاست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد ابن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بيروت: نشر دارالفكر.
۲. الافغانی، سيد جمال الدين و محمد عبده، (۱۹۷۰م)، العروة الوثقى، بيروت: دارالكتاب العربی.
۳. الافغانی، سيد جمال الدين و محمد عبده، (۲۰۰۲م)، الآثار الكامله، تحقيق سيد هادی خسروشاهی، مصر.
۴. پاکتچی، احمد و حسين هوشنگی، (۱۳۹۰)، بنیادگرایی و سلفیه، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵. ترمذی، محمد ابن عیسی، (۱۴۱۹ق)، سنن ترمذی، قاهره: دارالحديث.
۶. جلالی، محمدفردين، عبدلهی عابد، صمد، عبدالرحیمی، علیرضا، (۱۳۹۷)، «چالش جریان های سلفی تکفیری علیه همگرایی اسلامی و راهکارهای مقابله با آن»، فصلنامه پژوهش های روابط بین الملل، ش ۲۸، ص ۲۲۷ تا ۲۶۲.
۷. جوهری، اسماعیل ابن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ چهارم، بيروت: دارالعلم للملایین.
۸. حنفی، حسن، (۱۹۸۸م)، من العقیده الى الثورة، بيروت: دارالتنوير.
۹. خامنه ای، سيد علی، (۱۳۸۲/۰۷/۰۲)، «بیانات در دیدار کارگزاران نظام»، <https://farsi.khamenei.ir>، پاراگراف دوم، <https://khl.ink/f/3196>.
۱۰. خامنه ای، سيد علی، (۱۳۹۴/۱۰/۰۸)، «بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی»، <https://farsi.khamenei.ir>، پاراگراف چهارم، <https://khl.ink/f/31770>.
۱۱. خامنه ای، سيد علی، (۱۳۹۲/۰۶/۱۴)، «بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری»، <https://farsi.khamenei.ir>، پاراگراف ششم، <https://khl.ink/f/23810>.
۱۲. خامنه ای، سيد علی، (۱۳۸۹/۱۰/۲۹)، «بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی»، <https://farsi.khamenei.ir>، پاراگراف ششم، <https://khl.ink/f/8616>.
۱۳. خمینی، سيد روح الله، (۱۳۵۶)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۴. خمینی، سيد روح الله، (۱۳۷۹)، صحیفه امام، تهران: مرکز نشر و تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۳ش)، لغت نامه دهخدا، تهران: روزنه.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودی، چاپ اول، بيروت: نشر دارالقلم، الدار الشامیه.
۱۷. رشید رضا، سيد محمد، (۱۹۹۰م)، تفسير القرآن الحکیم (المنار)، کویت: مکتبه الشامله.
۱۸. رشید رضا، سيد محمد، (۱۹۹۵م)، رسائل السنه و الشیعه، کویت: مکتبه الشامله.

۱۹. رشید رضا، سید محمد، (۲۰۱۵م)، **مجله المنار**، کویت: مکتبه الشامله.
۲۰. سپهری، محمد، (۱۳۹۱)، **تمدن اسلامی**، چاپ اول، تهران: شورای برنامه ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبد‌الکریم، (۱۴۰۴ق)، **الملل والنحل**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۲. صالحی شامی، محمد بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، **سبل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. صفایی، ابراهیم، (۱۳۶۳)، **رهبران مشروطه**، چاپ سوم، تهران: جاویدان.
۲۴. صفی زاده، فاروق، (۱۳۹۳)، **پیشینه سلفی گری و انحراف در اسلام**، تهران: نشر ایران جام.
۲۵. طرطوسی، ابوبصیر، (بی تا)، **مصطلحات و مفاهیم شرعیه**، بی جا: بی نا.
۲۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، **اخلاق ناصری**، تهران: علمیه اسلامیة.
۲۷. عاملی، شیخ حر، (۱۴۱۶ق)، **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، چاپ سوم، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۸. عمید، حسن، (۱۳۶۳ش)، **فرهنگ فارسی عمید**، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۲۹. فرزندی، عباسعلی و محمد مهدی فرمانیان و محمد علی نیازی، (۱۳۹۹)، «**توحید در نگرش سلفیه جهادی و بررسی پیامدهای آن**»، فصلنامه علمی پژوهش های اعتقادی-کلامی، ش ۳۷، ص ۱۷۱ تا ۱۹۰.
۳۰. فرمانیان، مهدی، (۱۳۹۳)، **تاریخ تفکر سلفی گری**، قم: دارالاعلام لمدرسه اهل البيت (علیهم السلام).
۳۱. فرمانیان، مهدی، (۱۳۹۳)، **مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام**، قم: دارالاعلام لمدرسه اهل البيت (علیهم السلام).
۳۲. فلسطینی، ابوقتاده، (بی تا)، «**لماذا الجهاد**»، سایت منبر التوحید والجهاد، <http://www.tawhed.ws>، بی جا: بی نا.
۳۳. قطب، سید، (۱۳۹۳ق)، **معالم فی الطريق**، چاپ اول، بیروت: نشر دار الشروق.
۳۴. قطب، سید، (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دار الشروق.
۳۵. کلینی، محمد ابن یعقوب، (۲۰۰۵م)، **الکافی**، بیروت: موسسه اعلمی.
۳۶. مظاهری مقدم، ابوذر و یاسر صولتی، (۱۴۰۰)، «**چارچوب مفهومی تمدن از دیدگاه علامه مصباح**»، نشریه معرفت، ش ۲۸۷، ص ۲۷ تا ۴۰.
۳۷. معین، محمد، (۱۳۶۰ش)، **فرهنگ فارسی**، چاپ سوم، تهران: زرین.
۳۸. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، **التفسیر الکاشف**، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. مقدسی، ابو محمد و عصام البرقاولی، (بی تا)، **هذه عقیدتنا**، بی جا: بی نا.
۴۰. مقدسی، ابو محمد، (بی تا)، **التوحید والجهاد**، بی جا: بی نا.
۴۱. نسایی، احمد ابن علی، (۱۴۳۷ق)، **سنن نسایی**، دمشق: دار ابن کثیر.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره دوم (هشتم پیاپی)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بررسی تطبیقی منابع معرفت اخلاقی از دیدگاه شیخ طوسی وقاضی عبدالحبار معتزلی

حمیدرضا قربانی مبین^۱

حسین زارع^۲



چکیده

این پژوهش به روش تطبیقی - تحلیلی، منابع معرفت اخلاقی را در دیدگاه شیخ طوسی وقاضی عبدالحبار، بررسی کرده است. هدف اصلی، واکاوی شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها در تبیین منابع معرفت اخلاقی (عقل، وحی، حس)، مفهوم حسن و قبح عقلی و نسبت عقل با نقل بوده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که هر دو متفکر در مبانی کلان عقل‌گرایی اخلاقی هم‌داستان‌اند؛ یعنی عقل را منبعی مستقل برای ادراک ارزش‌های اخلاقی می‌دانند، به عینیت و ذاتی بودن حسن و قبح باور دارند و وحی را مکمل و مبین عقل می‌شمارند. کانون اختلاف در حدود و مرجعیت این عقل است. قاضی عبدالحبار با رویکردی تأسیسی و خودمختار، عقل را به عنوان داور نهایی و بی‌واسطه حجیت‌شناسی معرفی می‌کند که حتی اعتبار نقل را منوط به تأیید آن می‌سازد. در مقابل، شیخ طوسی در چهارچوب مکتب امامیه، عقل را درون یک منظومه به هم پیوسته متشکل از عقل، نقل و آموزه عصمت جای می‌دهد. در این الگوی عقل‌گرایی هدایت‌یافته، عقل با حفظ جایگاه بنیادین خود، هدایت نهایی را از طریق تفسیر معصوم از وحی دریافت می‌کند. این مطالعه تطبیقی، دو الگوی متمایز، اما غنی از عقلانیت دینی را آشکار می‌سازد که می‌تواند در گفت‌وگوهای بین‌مذهبی و نیز مفاهمه با فلسفه اخلاق معاصر راهگشا باشد.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی اخلاق، شیخ طوسی، قاضی عبدالحبار، عقل، وحی، حسن و قبح

عقلی، حس.

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۳

ghorbanimobin@qut.ac.ir

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه صنعتی قم، قم، ایران.

h.zare@umsha.ac.ir

۲. گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران (نویسنده مسئول).

10.22034/ntt.2026.3389.1174

استناد به این مقاله: قربانی مبین، حمیدرضا، زارع، حسین، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، بررسی تطبیقی منابع معرفت اخلاقی از دیدگاه شیخ طوسی وقاضی عبدالحبار معتزلی، آموزه‌های نوین کلامی، شماره ۸ پیاپی، صص ۱۱۱-۱۳۶.

مطالعه منابع معرفت اخلاقی در اندیشه متکلمان اسلامی، به ویژه از منظر تطبیقی میان مکاتب مهمی چون امامیه و معتزله، از جایگاهی کلیدی در فهم سازوکار عقلانیت دینی و خاستگاه ارزش های اخلاقی برخوردار است. این پژوهش با تمرکز بر دو چهره برجسته یعنی شیخ طوسی، متکلم و فقیه نامدار امامی، و قاضی عبدالحبار همدانی، از ارکان مکتب معتزله بغداد، در پی کشف وجوه اشتراک و افتراق بنیان های معرفتی اخلاق نزد آنان است. اهمیت این مقایسه از آن روست که هر دو اندیشمند در دوره ای نزدیک به هم می زیسته اند و آرای آنان بازتابی از گفت و گوی انتقادی و پربار دو جریان فکری تأثیرگذار در تمدن اسلامی است. علاوه بر این، تبیین دقیق این مبانی می تواند به درک عمیق تر از نسبت عقل و نقل، و نیز ارائه الگویی برای دیالوگ سازنده میان مذهبی و حتی گفت و گو با فلسفه اخلاق معاصر یاری رساند. در دنیای کنونی که پرسش از معیار عینی اخلاق و نقش عقل در شناخت آن با شدت مطرح است، بازخوانی انتقادی این میراث غنی، می تواند گنجینه ای از اندیشه های نظام مند را پیش رو نهد.

سؤال محوری این پژوهش آن است که مبانی معرفت شناختی اخلاق، با تأکید بر منابع شناخت اخلاقی، در دیدگاه شیخ طوسی و قاضی عبدالحبار چه شباهت ها و تفاوت هایی با یکدیگر دارند؟ در راستای این پرسش اصلی، سؤالات جزئی تری نیز مطرح می شود: جایگاه و تعریف عقل به عنوان منبع معرفت اخلاقی نزد هریک چگونه است و تقسیم بندی های مرتبط با آن چه تفاوت هایی دارد؟ تحلیل هریک از مفهوم حسن و قبح عقلی و نسبت آن با شریعت چگونه صورت بندی شده است؟ نقش و حدود اعتبار وحی (به ویژه قرآن) و ادراک حسی در معرفت اخلاقی از منظر این دو متفکر چیست؟ و نهایتاً، نسبت میان عقل و نقل در نظام اخلاقی هریک چگونه تعریف می شود؟

فرضیه این تحقیق بر این پایه استوار است که با وجود اینکه هر دو متفکر در اولویت دادن به عقل به عنوان منبع اصلی و مستقل برای شناخت اخلاقی و باور به واقع گرایی اخلاقی عقلانی مشترک هستند، تفاوت های مهمی در تفسیر ماهیت عقل، حدود استقلال آن، چگونگی تعامل با وحی و نیز جایگاه امامت به عنوان مفسر شریعت، در دیدگاه های آنان وجود دارد. به طور خاص، انتظار می رود که شیخ طوسی در چهارچوب اندیشه امامیه، هماهنگی کامل عقل و نقل را با محوریت تعالیم ائمه علیهم السلام

دنبال کند؛ درحالی که قاضی عبدالحبار بر استقلال مطلق عقل، حتی در اثبات اعتبار خود نقل تأکید بیشتری کرده است.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی پیش خواهد رفت. پس از استخراج و تبیین منابع معرفت اخلاقی از متون اصلی هر دو اندیشمند، به مقایسه و تحلیل وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها پرداخته، دلایل این تشابهات و تمایزات در پرتو مبانی کلامی هریک، مانند نظریه امامت نزد شیخ طوسی و اصول عدل و توحید نزد قاضی عبدالحبار، بررسی خواهد شد. وجه نوآوری این تحقیق در مطالعه تطبیقی نظام‌مند منابع معرفت اخلاقی این دو شخصیت، با تمرکز تحلیلی بر منابع معرفتی (عقل، وحی، حس) و نسبت‌سنجی دقیق دیدگاه‌های آنان است. این کار با عبور از کلی‌گویی، به تحلیل جزئی‌تر مفاهیم کلیدی مانند «عقل عملی و نظری»، «حسن و قبح ذاتی»، و «تقدم عقل بر نقل در حجیت‌شناسی» نزد این دو متکلم می‌پردازد و از این رهگذر، الگوی دوگونه عقلانیت اخلاقی در سنت کلام اسلامی را واکاوی می‌کند. نتایج این پژوهش می‌تواند در تقریب بین مذاهب اسلامی و نیز ارائه خوانشی سازنده از سنت اسلامی برای گفت‌وگو با فلسفه اخلاق معاصر سودمند باشد.

❁ پیشینه پژوهش

پژوهش‌های معاصر درباره مبانی معرفت‌شناختی اخلاق از دیدگاه شیخ طوسی و قاضی عبدالحبار معتزلی عمدتاً بر بازخوانی مبانی معرفت‌شناختی قاضی عبدالحبار به صورت عام پرداخته‌اند که با ترتیب تاریخی به آن‌ها اشاره می‌شود. به عنوان نمونه، رحیم دهقان سیمکانی در مقاله‌ای با عنوان «نگرش معرفت‌شناختی ملاصدرا و قاضی عبدالحبار به عقل در اخلاق» به بررسی تطبیقی نگرش ملاصدرا و قاضی عبدالحبار به نقش عقل در اخلاق پرداخته است (رحیم دهقان سیمکانی، ۱۳۹۰). اله بداشتی و مصطفوی نیز در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه مبانی معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه قاضی عبدالحبار معتزلی و قاضی ابوبکر باقلانی در معرفت دینی» ضمن مقایسه مبانی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی این دو متکلم، منابع معرفت را واکاوی کرده است (اله بداشتی و مصطفوی، ۱۳۹۶). سلطانی در پژوهشی با عنوان «منابع معرفت از دیدگاه قاضی عبدالحبار معتزلی» نقش منابع معرفت را در معرفت دینی بررسی کرده است (سلطانی، ۱۳۹۶). زارع نیز در پژوهشی با عنوان «مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی شیخ طوسی رحمه الله» به صورت تخصصی‌تر نقش منابع معرفت را در معرفت اخلاقی زیر ذره‌بین قرار داده است (زارع و همکاران، ۱۳۹۸).



بنابراین، گرچه که پژوهش‌های پیشین، منابع معرفت را از دیدگاه شیخ طوسی و قاضی عبدالحبار معتزلی پوشش داده‌اند، اما یکی از این دو نکته در آن مفقود است: یا نقش منابع معرفت را به صورت عام در معرفت دینی بررسی کرده‌اند و بررسی تخصصی در حوزه معرفت اخلاقی نداشته‌اند یا منابع یادشده را به صورت تطبیقی بین این دو متکلم شیعی و معتزلی، به طور دقیق واکاوی نکرده‌اند. مقاله حاضر با تمرکز بر مبانی معرفت اخلاقی، منابع معرفت را زیر ذره بین قرار می‌دهد و تفاوت‌های مکتب شیعی و معتزلی را در حوزه معرفت اخلاقی به طور برجسته تری واکاوی کرده است.

۱. منابع معرفت اخلاقی نزد شیخ طوسی

۱-۱. منبع معرفتی عقل

شیخ طوسی با تأکید بر محوریت عقل در حوزه معرفت اخلاقی، آن را به مثابه مجموعه‌ای از علوم تعریف می‌کند که دو کارکرد بنیادین دارد: نخست، بازدارندگی انسان از بسیاری افعال ناشایست و دوم، ادراک واجبات (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۰). وی از سوی دیگر، عقل را مجموعه‌ای از علوم دانسته است که امکان استنتاج از معلوم به مجهول و نیز تمییز میان حسن و قبح را فراهم می‌سازد؛ این عقل و قدرت تشخیص بر تمام معانی و مفاهیمی که انسان در نفس خود ادراک می‌کند، جاری و حاکم است (همان، ج ۶، ص ۹۲). وی این علوم عقلی را در قالب یک معماری سه سطحی صورت‌بندی می‌کند که هر سطح وظیفه‌ای خاص در فرایند استدلال ایفا می‌نماید:

سطح اول: مشتمل است بر اصول پایه‌ای استنتاج، از قبیل مفاهیم تغییر، علیت و امتناع اجتماع نقیضین که چارچوب نظری هر استدلال منظم را تأمین می‌کنند.

سطح دوم: شامل ابزارهای زمینه‌ساز است، همچون مهارت‌های تحلیل بی‌ابهام پدیده‌ها، تسلط بر فنون عملی و آگاهی از بسترهای اجتماعی - فرهنگی که به منزله پیش‌زمینه‌ای ضروری برای فهم ادله دینی عمل می‌کنند.

سطح سوم: بعد اخلاقی - انگیزشی را فرامی‌گیرد که محرک ضروری برای آغاز و تداوم فرایند شناخت است. این بخش شامل درک پیامدهای مثبت و منفی اقدامات مختلف و ایجاد احساس مسئولیت در برابر عواقب غفلت از تفکر است. این سه سطح در تعامل پویا با یکدیگر، سیستم جامعی را تشکیل می‌دهند که مسیر دستیابی به شناخت یقینی را هموار می‌سازد (طوسی، ۱۳۷۵، صص ۱۱۷ - ۱۱۸).

این مبانی فکری که بر اصل بنیادین اصالت عقل در باورهای دینی استوار شده، در تفسیر آیات مرتبط با معارف الهی، نظیر علم الهی (همان، ج ۲، ص ۴۴۴)، معاد (همان، ج ۳، ص ۲۸) و نبوت (همان، ج ۲، ص ۴۴۰)، با رویکردی کاملاً عقلانی تجلی می‌یابد. هرچند در بررسی جزئیات این مفاهیم، بهره‌گیری از ادله نقلی ضرورت دارد، لیکن در اثبات اصول و مبانی آن‌ها، عقل نقش هدایت‌گری و راهبری را ایفا می‌نماید. شیخ با تصنیف تفسیر التبیان که صبغه کلامی آن بر دیگر ابعادش غلبه دارد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴۹) و با پذیرش اصل عقل‌گرایی در تفسیر قرآن، به تأویل عقلانی برخی مفاهیم متشابه مانند تأویل «ید» الهی به نعمت و قدرت مبادرت می‌ورزد (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۸۱). این دیدگاه به صراحت اعلام می‌کند که در مسائل بنیادین اعتقادی همچون معرفت حق تعالی (طوسی، ۱۴۱۱، ق، ص ۲۴۴) و معرفت امام (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۹)، تمسک به دلیل عقلی تنها راه ممکن است؛ امری که خود گواهی متقن بر اعتبار و حجیت عقل در حوزه معارف نظری و اعتقادی نزد شیخ طوسی محسوب می‌شود.

وی در تبیین نسبت عقل و شرع، بر این اصل کلامی تأکید می‌ورزد که وحی نه در تعارض، بلکه در مقام متمیم و تبیین عقل قرار دارد. عقل قادر به درک کلیات احکام اخلاقی، از قبیل وجوب عدل و قبح ظلم است؛ اما در تشخیص جزئیات، مصادیق و چگونگی اجرای این اصول ناتوان است؛ از این روست که شریعت با ارائه احکام جزئی، برنامه‌ای عملی برای تحقق آن کلیات تنظیم می‌کند. ایشان تفاوت میان دو قسم از اقسام قبح عقلی را چنین تشریح می‌نماید:

۱. قبح ذاتی غیرقابل تغییر (مانند ظلم و دروغ) که شریعت هرگز برخلاف آن فرود نمی‌آید؛
۲. قبح عرضی قابل تغییر (مانند تحمل مشقت) که اگر در پرتو غایت والا و مصلحت مهمی (مانند تقرب به خداوند) قرار گیرد، به حسن مبدل می‌شود.

شیخ طوسی افعال تعبدی مثل نماز و روزه را از قسم دوم محسوب می‌کند که عقل بدون بیان شارع و به صورت مستقل قادر به کشف وجه منفعت، فایده و حسن آن نیست؛ اما شرع با آشکار ساختن اهداف متعالی این اعمال، وصف حسن را برای آن آشکار می‌سازد. بر این اساس، ضرورت بعثت انبیاء به وجهی کاملاً عقلانی تبیین می‌شود: پیامبران نه برای آوردن امور مناقض عقل، بلکه برای تکمیل معرفت ناقص بشری و تنظیم برنامه‌ای حیات بخش که با فطرت عقلانی او هماهنگ است، مبعوث گشته‌اند (طوسی، ۱۴۰۶، ق، صص ۲۴۸ - ۲۴۹).

۱-۱-۱. عقلی و عملی و نظری

همان گونه که پیش تر اشاره شد، شیخ طوسی عقل را به منزله مجموعه ای از علوم تعریف می کند؛ تعریفی که نشان می دهد عقل در نگاه او، حقیقتی یگانه است. هرچند وی در بیان صریح خود تقسیم دوگانه عقل به «نظری» و «عملی» را به کار نمی برد، لیکن با تحلیل کارکردهای عقل در آثارش و بررسی سطوح مختلف علوم تشکیل دهنده آن، تمایز کارکردی این دو عرصه به روشنی استنباط شدنی است. عقل نظری، عقل شناخت حقایق و واقعیت های نظری است که کارکرد آن در حوزه هایی چون خداشناسی، جهان شناسی و انسان شناسی آشکار می گردد. شیخ طوسی با اتخاذ رویکردی استدلالی و عقل گرا در مباحث اعتقادی، احکام این حوزه را منحصرأ در قلمرو ادراک عقلی می داند.

او با بررسی چهار راه ممکن برای شناخت امور اعتقادی، یعنی عقل فطری، ادراک حسی، اخبار علمی و استدلال نظری، تنها راه آخر را معتبر می شمارد. به باور وی، عقل فطری به دلیل اختلاف نظرها فاقد یقین است، ادراک حسی نسبت به این امور ناتوان است و اخبار نیز جز در امور تجربی حسی کارآمد نیست؛ در نتیجه، تنها طریق دستیابی به معارف اعتقادی، «نظر» و استدلال عقلی است (طوسی، ۱۴۰۶ق، صص ۲۵-۲۶). براین اساس، عقل نظری نزد وی مسیر انحصاری تحصیل معارفی چون توحید، عدل الهی و امامت محسوب می شود. جالب آنکه شیخ طوسی با تأکید بر وجوب علم به توحید، شناخت حسن تکلیف و بیان شروط و متعلقات آن را نیز از لوازم و فروع ضروری این دانش برمی شمارد (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴). این امر نشان می دهد عقل عملی در منظومه فکری او متفرع بر عقل نظری است. از کارکردهای مهم عقل عملی، ادراک قبح امور، چون ستم یا دروغ بی فایده و نیز شناخت حسن و وجوب افعالی، مانند امانت داری، انصاف و احسان است (همان، ص ۸۶). این عقل که متکفل تشخیص حسن و قبح و صدور احکام الزامی برای عمل است (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۷)، پایه اساسی علم اخلاق به شمار می رود و با تمیز نیک از بد و ترغیب به انجام تکالیف، مسیر سعادت را هموار می سازد؛ بدین ترتیب، عقل به عنوان مهم ترین منبع معرفتی، هم در بعد نظری به تبیین باورهای اصیل می پردازد و هم در بعد عملی بایدها و نبایدهای اخلاقی را استنتاج و التزام عملی به آن ها را ممکن می کند. در این منظومه، عقل نظری با تبیین مبادی و حقایق، مواد لازم برای داوری عقل عملی را فراهم می سازد و عقل عملی نیز با سنجش حسن و قبح، و تشخیص مصالح و مفاسد، به عرصه رفتار وارد می شود. اخلاق در نگاه شیخ، هرچند از ساختار نظام مند حکمای پیشین

تبعیت نمی‌کند، آشکارا در ذیل «افعال اختیاری انسان» و «احکام عقل عملی» قرار می‌گیرد. تحلیل‌های او نشان می‌دهد که ارزش‌گذاری افعال (مدح و ذم) تنها بر پایه تشخیص عقلی حسن و قبح ممکن است و از این روست که عقل عملی شالوده اساسی اخلاق و نقش معرفتی آن در تمییز خیر از شر و تنظیم رفتار اختیاری را ایفا می‌کند. این چهارچوب فکری گواه آن است که شیخ طوسی عقل را نه صرفاً یک منبع معرفتی، بلکه مهم‌ترین و مقدم‌ترین منبع در حوزه اخلاق و اعتقادات می‌داند. پذیرش عقل به عنوان ابزار نخستین شناخت، بنیانی را فراهم می‌آورد که تکالیف اخلاقی بر آن استوار شده است و مسیر سعادت، به مثابه غایت نظام اخلاقی پیموده می‌شود. بر همین اساس، در آثار وی منبع بودن عقل به شکل مستقل و مقدم بر نقل، جایگاهی برجسته دارد و اساس ارزش‌گذاری اخلاقی را بر احکام عقلی استوار می‌داند (زارع و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۹۱).

۱-۲. حسن و قبح عقلی

شیخ طوسی بحث حسن و قبح عقلی را ذیل عدل الهی مطرح کرده است و با تعریف فعل به «آنچه پس از قدرت بر انجامش پدید می‌آید» یا «از شخص قادر صادر می‌شود» (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۹۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۴۷)، آن را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. فعل غیرارادی فاقد صفت زائد بر حدوث که قابل ارزش‌گذاری اخلاقی نیست؛ ۲. فعل ارادی که صفت زائد دارد و کاملاً اختیاری و قابل توصیف به حسن و قبح است. بر این اساس، فعل حسن از فاعل مختار صادر شده، وصفی زائد بر حدوث دارد و نکوهشی بر آن تعلق نمی‌گیرد؛ در حالی که فعل قبیح نقیض این تعریف است (طوسی، ۱۳۶۲، صص ۹۸ - ۹۹؛ همو ۱۴۰۶ق، ص ۸۵).

در بعد معرفت‌شناختی، شیخ با تأکید بر حجیت مستقلات عقلیه معتقد است عقل حتی بدون وحی، مستقلاً حسن و قبح افعال را درک و حکم می‌کند؛ حکمی که التزام عملی به دنبال دارد. این به معنای واگذاری شرع نیست؛ بلکه پذیرش تقدم عقل بر نقل است؛ چنان که حق را آن می‌داند که عقل بدان اقرار کند و باطل را آنچه عقل انکار نماید (طوسی، بی‌تا، ج ۳، صص ۶۱۰ - ۶۱۱). در هستی‌شناسی اخلاق، وی با کاربرد تعبیر حسن و قبح ذاتی به جای واقع‌گرایی اخلاقی، و با اعتقاد به صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی، در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. معیار قبح از دیدگاه او صرف «داشتن وجه قبح» است؛ اما معیار حسن، جمع «داشتن وجه حسن» و «نداشتن وجه قبح»

است؛ تا آنجا که اگر فعلی هر دو وجه را داشته باشد، قبیح محسوب می‌شود (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۰). شیخ احکامی مانند حسن عدل و قبح ظلم را از بدیهیات عقل عملی می‌داند که نزد عقلا، حتی ملحدان فاقد تربیت شرعی، مقبول است (طوسی، ۱۴۰۶، ق، ص ۸۶؛ همو، ۱۴۰۶، صص ۷۶ - ۸۷) و با این استدلال، هم عقلانی و هم عینی بودن اوصاف اخلاقی را اثبات می‌کند. از منظر معرفت‌شناسی، وی را می‌توان مبنائگرایی دانست که احکامی بدیهی، چون قبح ظلم و کذب و حسن عدل و صدق را پایه‌ای برای توجیه دیگر معرفت‌های اخلاقی قرار می‌دهد (موزر و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲)، و با ارجاع امور غیر بدیهی به این اصول پایه، دستیابی به معرفت اخلاقی را ممکن می‌شمارد.

۲-۱. منبع معرفتی وحی

شیخ طوسی وحی را به معنای القای پنهانی معنا می‌کند که در اصطلاح عرب بر چهار نوع نبوتی، الهامات، اشارات و اسرار اطلاق می‌شود (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۰۳)، و در تبیین این مفهوم، گاهی آن را صرفاً «القای معنا» (همان، ج ۵، ص ۴۵۸) یا «القای معنا بر قلب» می‌خواند (همان، ج ۸، ص ۴۸۵) و گاهی با افزودن قید خفا، آن را «القای معنی بر قلب به شکل پنهان» تعریف می‌کند (همان، ج ۷، ص ۱۱۰). وی وحی را که منحصرراً از جانب خداوند صادر می‌شود (همان، ج ۲، ص ۴۶۳)، یگانه راه حیات قلوب و رهایی از جهل می‌داند (همان، ج ۹، ص ۶۲). در مواردی که عقل از ارائه معرفت ناتوان است، رجوع به مفاهیم و حیاتی ضروری است؛ چراکه حجیت این مفاهیم مبتنی بر براهین عقلی است (طوسی، ۱۴۰۶، ق، ص ۸۴)؛ از این رو، شیخ در مباحثی مانند توحید، تنها در موارد محدودیت‌های ادراکی عقل، به ادله نقلی استناد می‌جوید (طوسی، ۱۴۰۶، ق، صص ۶۰ و ۱۲۷ - ۱۸۱) و در سایر موارد، ذکر منقولات را صرفاً تأیید مدعای عقل می‌داند (طوسی، ۱۴۰۶، ق، ص ۲۶۲ تا ۲۹۲). به اعتقاد وی، وحی آنچه را عقل به صورت اجمالی تأیید می‌کند، تفصیل داده است و علاوه بر تبیین مصادیق احکام اخلاقی، نقش انگیزشی برای انجام تکالیف اخلاقی ایفا می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۲). از این منظر، وحی که با مسلمات عقلی اثبات شده، هم به عنوان منبعی برای استخراج مسائل اخلاقی و هم به عنوان کبریای قیاس در استنتاج احکام اخلاقی جدید، یکی از منابع معتبر معرفت اخلاقی به شمار می‌آید.

از منظر شیخ، اگرچه عقل در ادراک حسن و قبح افعال نقش اساسی دارد، اما امکان تشخیص مستقل بسیاری از وجوه، قیود و مصادیق عملی را به‌ویژه در احکام شرع ندارد؛ بلکه نیازمند بعثت انبیا

(طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۶) و نصب امامان، به مثابه لطف الهی است (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۷۹-۸۲ و ۱۱۱) که نقش هدایت‌گر عقل و تکمیل‌کننده کارکرد آن را ایفا می‌کنند تا مکلف را به غرض تکلیف برسانند این نکته، مرز هویتی عقل‌گرایی امامیه با عقل‌گرایی معتزلی را به روشنی آشکار می‌سازد.

۳-۱. نقش قرآن در معرفت اخلاقی

قرآن به عنوان کلام قطعی‌الصدر و پروردگار (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۲) و معجزه جاویدان پیامبر ﷺ (همان، ص ۱۵۵)، حاوی تمام معارف مورد نیاز بشر است (همان، ص ۱۶۶) و با استناد به روایت ثقلین، حجیت آن هم‌تراز حجیت عترت شده است (طوسی، بی‌تا، ص ۵). شیخ طوسی آیات قرآن را به چهار دسته تقسیم می‌کند: آیات مختص به علم خداوند، آیات واضح‌الظهور، آیات مجمل و آیات مشترک. آیات دسته دوم، مانند نهی از قتل نفس، برای همگان قابل فهم و حجت آن واضح است. با مراجعه به آیات اخلاقی قرآن که عمدتاً در این دسته جای می‌گیرند، می‌توان به مصادیق از احکام اخلاقی دست یافت که عقل در کشف آن‌ها ناتوان است. از منظر هستی‌شناختی، احکام اخلاقی مستقل از دین بوده، با کنکاش عقلی فهمیده می‌شوند؛ اما از منظر معرفت‌شناختی، اخلاق در بسط و توسعه خود از دین کمک گرفته، مراجعه به قرآن به عنوان منبع وحیانی، سبب شکوفایی عقل در کشف تفصیلی احکامی می‌گردد که به صورت اجمالی اثبات شده‌اند. این وابستگی معرفت‌شناختی، اخلاق را از فقهی متمایز می‌سازد که هم از منظر هستی‌شناختی و هم معرفت‌شناختی وابستگی تام به متون دینی دارد.

۴-۱. منبع معرفتی حس

از مهم‌ترین منابع معرفتی در معرفت‌شناسی، ادراکات حسی است؛ نوعی از درک و آگاهی آدمی از جهان پیرامونی که به سبب ابزار حسی در نفس به وجود آمده است (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۳). شیخ با قبول حجیت ادراکات حسی، ساختار معرفت‌شناختی خود را بر همین بنیاد بنا کرد و در تبیین جزئیات، قائل به مرکزیت روح و قلب در ادراک قوای حسی در آدمی است. وی معتقد است که احساسات و ادراکات مقولاتی هستند که تنها با روح و قلب فهمیده می‌شوند و حواس خمسہ نیز تنها ابزارهایی هستند که به وسیله آن‌ها، ماهیات اجسام در اذهان ما پدیدار خواهد شد. عمده مسئله‌ای که شیخ بدان اهتمام دارد، توجه به نوع امدادی است که عقل به ادراکات حسی ارائه می‌دهد (همان، ج ۹، ص ۲۴۸). به عبارت دیگر، مدرکات حواس ظاهری می‌تواند با مدد رسانی به عقول بشری تولید

حکمت نماید و صاحبش را به عمق واقعیات زندگی آشنا کند. همچنین می‌تواند با توضیح خوبی و بدی، و توزیع صحیح معارف در عقل نظری و عقل عملی، مهم‌ترین وظیفه خود را نسبت به اصل معرفت‌شناسانه اخلاقی به انجام رساند.

ازاین رو شیخ پس از بیان طرق کسب معرفت معتقد است یکی از طرق کسب معرفت، ادراکی است که از طریق حواس خمسہ درک شده باشد در صورتی که عقل آن را هدایت و موانع سلامت را زائل بنماید (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۰؛ همو، بی تا، ج ۸، ص ۲۳۲)

به طور کلی اثر ادراکات حسی نسبت به معرفت‌شناسی دینی از بعد کلامی، می‌تواند در افزایش معرفت توحیدی (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۲۴۸)، اثبات صفات ثبوتیه و سلبيه خداوند (همان، ج ۳، ص ۷۹)، ثبوت نبوت (همان، ج ۶، ص ۴۱۲) و از همه مهم‌تر توضیح رابطه خداوند با مخلوقین جایگاه مؤثری داشته باشد (همان، ج ۹، ص ۵۷۳). از سوی دیگر وی معتقد است این نوع برداشت‌ها نقش خاصی در پاسخ‌گویی به نقدهای ملحدین و منکرین ایفا خواهد نمود (همان، ج ۱۰، ص ۴۱۱) که تماماً دال بر عظمت این ادراک در بین سایر معرفت‌هاست و به صراحت خلق آسمان‌ها و زمین را از حجت‌هایی می‌داند که علیه مشرکین است (همان، ج ۹، ص ۸۹).

جایگاه توجه به ادراکات حسی نزد شیخ به حدی است که وی، داشتن علم محسوسات را شرط خضوع و خشوع می‌داند (همان، ج ۴، ص ۲۳۵) و بر این باور است که جز با کسب چنین معرفتی نمی‌توان از خاشعان و خاضعان درگاه حق تعالی قرار گرفت (همان، ج ۵، ص ۳۵۴)؛ ازاین رو می‌توان گفت که شیخ لازمه اولیه یک عامل اخلاقی را بهره‌مندی از این نوع ادراکات حسی می‌داند. همچنین می‌توان ادعا کرد که در نظام اخلاقی مبتنی بر دیدگاه شیخ، شرط ورود به حوزه اخلاق، بهره‌مندی از این درک است.

شیخ ضمن بیان حجیت ادراکات حسی معتقد است این ادراکات از ساده‌ترین طرقی است که بشر را به کمال خود نزدیک می‌کند؛ چراکه نظر کردن در مخلوقات خداوند و اعراض اجسام، همچون رنگ‌ها و بوها، راهی آسان و در دسترس برای افزایش معرفت توحیدی است (همان، ۱۳۷۵، ص ۲۰).

وی در فرازی با بیان ارتباط عقل و حس معتقد است احساس به وجود آمده پس از ادراک، در عقل تبیین و تشریح می‌شود (همان، بی تا، ج ۹، ص ۲۴۸) و مفاهیم صحیح آن از ناصواب تمییز داده شده (همان،

ج ۱۰، ص ۲۲۸)، سپس مفاهیم منتخب در قلب آدمی ثابت می‌گردند (همان، ج ۲، ص ۳۱). در نهایت، آدمی با به‌کارگیری نیروی فکر در ساحت قلب خود، علاوه بر نهادینه‌کردن این مفاهیم، مطالب نوینی را از آن استخراج می‌کند. وجود این نوع رابطه سبب شده است که شیخ ادراکات حسی سلیم را کمال عقل دانسته (همان، ج ۱۱، ص ۱۳۸)، در بخش دیگری نیز عقل را جاری مجرای حس بخواند (همان، ج ۸، ص ۲۳۲).

با بیان عمده نظریات شیخ پیرامون مسئله معرفت‌شناسی ادراکات حسی و حواس ظاهری روشن شد که شیخ با پذیرش اعتبار ادراکات حسی و حجیت آن در مسائل کلامی معتقد به نوعی حکایتگری مفاهیم حسی است که به عنوان پیش‌نیاز دیگر منابع معرفتی، قابل دسترسی و طریقی آسان برای کسب شناخت است. مطالب فوق بیانگر این نکته است که حس می‌تواند در شکل‌گیری برخی مفاهیم به طور مستقیم و در حصول برخی دیگر از مفاهیم و قضایا به طور غیرمستقیم نقش ایفا کند. به لحاظ هستی‌شناختی، مفاهیم اخلاقی از سنخ مفاهیم کلی فلسفی هستند، نه از مفاهیم جزئی و مفاهیم ماهوی محسوس؛ بنابراین، حس نمی‌تواند به صورت مستقیم و ضمنی در شکل‌گیری آن مفاهیم نقش ایجاد کند. حس در قضایای اخلاقی نیز، شرط لازم برای شکل‌گیری آن‌هاست. به عبارت دیگر، نقش حس در قضایای اخلاقی به صورت ضمنی و مقدماتی است؛ زیرا این عقل است که حکم را صادر می‌کند و در این گونه قضایا نیز از حس کمک می‌گیرد. بدین سان از آنجا که احکام و قضایای اخلاقی از سنخ محسوسات و مجربات هستند، نقش حس در این سنخ قضایا مقدماتی و اعدادی خواهد بود.

۲. منابع معرفت اخلاقی نزد قاضی عبدالجبار

۲-۱. منبع معرفتی عقل

قاضی معتزلی همدانی، به عنوان یک متکلم برجسته معتزلی، بر نقش بنیادین و مستقل عقل تأکید می‌ورزد. او عقل را مجموعه‌ای از علوم خاص می‌داند که اگر در فرد مکلف حاصل شود، نظر و استدلال و انجام تکالیف از او صحیح خواهد بود (معتزلی، ۱۹۶۵ م، ج ۱۱، صص ۳۷۵ - ۳۷۶). از نگاه او، عقل خود هدف نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای کسب دانش و انجام تعهدات است (همان، ج ۱۱، ص ۳۷۹). عقل همانند یک ابزار ضروری برای انجام تکالیف شرعی عمل می‌کند. همان گونه که انجام یک کار فیزیکی بدون ابزار مناسب ممکن نیست، انجام صحیح تکالیف نیز بدون آگاهی ممکن نخواهد بود؛ از این منظر، مکلف باید پیش از اقدام به عمل، به سه پرسش اساسی پاسخ دهد: ماهیت

تکلیف چیست، چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه می‌توان آن را تشخیص داد. این آگاهی از دوراه به دست می‌آید: علم ضروری که خداوند بدون کسب در نهاد انسان قرار داده است و علم اکتسابی که از طریق عقل و دیگر ابزارهای شناختی کسب می‌شود (معتزلی همدانی، ۱۹۶۵م، صص ۳۷۱-۳۷۲). قاضی معتزلی کمال عقل را در توانایی تشخیص امور اخلاقی و تکالیف می‌داند؛ به گونه‌ای که انسان خردمند به روشنی درمی‌یابد که افعالی مانند بی‌عدالتی، ناسپاسی و دروغ‌پی فایده‌ذاتاً مذموم است و در مقابل، فضایل اخلاقی مانند احسان، سخاوت، شکرگزاری، امانت‌داری و انصاف را واجب و پسندیده می‌شناسد. علاوه بر این، عقل کامل درمی‌یابد که محکوم کردن اعمال ناپسند و سرزنش ترک واجبات، در شرایط عادی و بدون وجود مانع، امری ضروری و بایسته است (معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۸۴). ایشان شناخت خداوند را تنها از مسیر برهان عقلی ممکن می‌داند؛ چراکه تمامی منابع دینی مانند قرآن، سنت و اجماع، در واقع فرع بر این شناخت اولیه هستند. اگر از این منابع برای اثبات خود خدا استفاده شود، دور باطلی رخ می‌دهد که در آن فرع برای اثبات اصل به کار گرفته شده است؛ زیرا اعتبار این منابع خود متوقف بر دلیل عقلی است (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۱). او علوم عقلی را به دو دسته تقسیم می‌کند: بخشی که به هیچ‌گونه خبری وابسته نیست، مانند علم به اینکه هر ذاتی یا موجود است یا معدوم، و هر موجودی یا قدیمی است یا حادث؛ بخشی که بر اساس نوعی خبر استوار است، مانند علم به اینکه هر فعلی به فاعل خود مرتبط است و همچنین احکامی که به فعل مربوط می‌شوند، مانند حسن و قبح و دیگر موارد (همان، ص ۵۱).

۱-۱-۲. عقلی عملی و نظری

هرچند قاضی عبدالجبار در بیان صریح خود، همانند شیخ طوسی، تقسیم دوگانه «عقل نظری» و «عقل عملی» را به لفظ به کار نمی‌برد و ترجیح می‌دهد از «العقل» به صورت یگانه و یکپارچه سخن گوید، لیکن با دقت در تعاریفی که برای عقل بیان نموده است (معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۷۵) و تحلیل کارکردهای عقل در آثارش، تمایز کارکردی این دو عرصه را به روشنی نشان می‌دهد. عقل نظری در نگاه قاضی عبدالجبار، عقل شناخت حقایق و واقعیت‌های نظری است که کارکرد آن در حوزه‌هایی، چون خداشناسی (توحید)، شناخت صفات الهی (به‌ویژه عدل الهی)، نبوت، معاد و سایر اصول اعتقادی اسلامی آشکار می‌شود. او با اتخاذ رویکردی کاملاً عقل‌گرا، احکام این حوزه را منحصراً در قلمرو ادراک عقلی می‌داند. ایشان، شناخت خداوند متعال را تنها از مجرای استدلال عقلی ممکن می‌داند (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۰).

وی تأکید می‌کند که برای انسان خردمند، پیش از وحی و شریعت، به‌کارگیری علم عقلی برای دستیابی به اصول معرفت از جمله توحید، وجوب وجود صانعی حکیم و قادر، و نیز اصل عدل الهی ضرورتی قطعی و واجب است. این ادراکات نظری، راه منحصر به فرد و معتبر کسب معارف اعتقادی بوده، تنها بستر پذیرش نبوت و شرع به شمار می‌رود (معتزلی، ۱۹۶۵، م، ج ۱۲، صص ۵۰۹-۵۱۰؛ همو، ۱۹۷۲، صص ۱۴۷-۱۵۰؛ همو، ۱۴۲۲ق، صص ۳۹-۴۰ و ۵۰-۵۱). ایشان تقلید در این اصول معرفتی را جایز نمی‌داند (معتزلی، ۱۹۶۵، م، ج ۱۲، ص ۵۳؛ همو، ۱۴۲۲ق، صص ۳۱ و ۵۰-۵۱). جالب آنکه قاضی با تأکید بر وجوب علم به توحید و عدل، شناخت ذاتی حسن عدل و قبح ظلم را نیز از لوازم و فروع ضروری این دانش برمی‌شمارد (همو، ۱۹۷۲، م، ص ۱۴۷؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۵۰ و ۵۱).

یکی از کارکردهای اصلی عقل عملی، تشخیص مستقیم حسن و قبح ذاتی افعال و درک وجوب یا حرمت آن‌هاست. این عقل است که بدون نیاز به واسطه الزام بازگرداندن امانت، رعایت انصاف و سپاس‌گزاری از نعمت را درمی‌یابد. از سوی دیگر، فهم قبح ذاتی ستم، دروغ و فرمان دادن به کار ناشایست نیز از توانایی‌های آن است. افزون بر این، عقل عملی به نیکویی و ارزش کارهایی مانند احسان و بخشش نیز آگاهی می‌یابد. این شناخت بی‌واسطه و بدیهی، مبنای داوری اخلاقی را شکل می‌دهد و رفتار اختیاری را جهت‌دهی می‌کند (معتزلی، ۱۹۷۱، م، ص ۲۳۵).

این امر نشان می‌دهد عقل عملی در منظومه فکری او متفرع بر عقل نظری است... این عقل که متکفل تشخیص حسن و قبح و صدور احکام الزامی برای عمل است، با بررسی وجوه خاص افعال (نیت، مصلحت، مفسده، حالت اضطرار، قصد و...) و باتکیه بر اختیار کامل انسان و اصل «التکلیف بما یطاق»، پایه اساسی علم اخلاق به شمار می‌رود و با تمییز نیک از بد و ترغیب به انجام تکالیف، مسیر سعادت را هموار می‌سازد (معتزلی، ۱۹۶۲، م، ج ۱۱، صص ۳۸۵-۳۹۵؛ همو، ج ۱۳، صص ۴۵۲-۴۶۰؛ همو، ۱۹۹۹، صص ۱۴۹-۱۵۳ و ۲۶۸-۲۷۲).

بدین ترتیب، عقل به عنوان مهم‌ترین منبع معرفتی، هم در بعد نظری به تبیین باورهای اصیل می‌پردازد و هم در بعد عملی باید‌ها و نباید‌های اخلاقی را استنتاج و التزام عملی به آن‌ها را ممکن می‌کند. در این منظومه، عقل نظری با تبیین مبادی و حقایق، مواد لازم برای داوری عقل عملی را فراهم می‌سازد و عقل عملی نیز با سنجش حسن و قبح و تشخیص مصالح و مفاسد، به عرصه رفتار وارد می‌شود.



اخلاق در نگاه قاضی در ذیل «افعال اختیاری انسان» و «احکام عقل عملی» قرار می‌گیرد. این چهارچوب فکری گواه آن است که قاضی عبدالحبار عقل رانه صرفاً یک منبع معرفتی، بلکه مهم‌ترین و مقدم‌ترین منبع در حوزه اخلاق و اعتقادات می‌داند. پذیرش عقل به عنوان ابزار نخستین شناخت، بنیانی را فراهم می‌آورد که تکالیف اخلاقی بر آن استوار شده، مسیر سعادت به مثابه غایت نظام اخلاقی پیموده شود. بر همین اساس، در آثار وی منبع بودن عقل به شکل مستقل و مقدم بر نقل، جایگاهی برجسته دارد و اساس ارزش‌گذاری اخلاقی بر احکام عقل استوار است.

۲-۱-۲. حسن وقبح عقلی

بنا بر تحلیل معتزلی، افعال انسانی به دو قسم متمایز تقسیم می‌شود: نخست، فعل غیرارادی مانند افعال فرد بی‌توجه و خواب که فاقد هرگونه صفت زائد بر اصل وجود فعل است و در نتیجه، نزد متکلمان معتزلی، قابل توصیف به حسن یا قبح اخلاقی نیست؛ دوم، فعل ارادی که وصفی زائد بر وجود محض دارد، کاملاً اختیاری بوده، ذاتاً قابل توصیف به حسن یا قبح است؛ براین اساس، فعل حسن فعلی است که از فاعل مختار صادر شده، وصفی زائد بر حدوث دارد و به هیچ وجه مستحق ذم و نکوهش نیست؛ درحالی که فعل قبیح، نقیض این تعریف است و به خودی خود مستوجب سرزنش اخلاقی است. (معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۶، صص ۷-۸؛ همو، ۱۹۹۹م، صص ۳۰۱ و ۳۱۱). از منظر هستی‌شناختی حسن و قبح امور، ذاتی اعمال هستند و به شارع وابسته نیستند؛ به عنوان مثال، ستم نه صرفاً به دلیل نهمی شارع، بلکه به خودی خود و بالذات قبیح است. در مواردی که عقل به تنهایی قادر به تشخیص مصلحت یا مفسده فعل و یا حسن و قبح آن نیست، خداوند متعال پیامبرانی را فرستاده است تا انسان‌ها را از حقیقت این افعال آگاه سازند (معتزلی، ۱۴۲۲ق، صص ۳۸۱-۳۸۲؛ همو، ۱۹۷۲م، ص ۱۴۸).

قاضی معتزلی در ساحت معرفت‌شناختی، عقل را پیش از ورود شرع و مستقل از آن، قاضی صلاحیت‌دار در ادراک حسن و قبح می‌داند و این معرفت را ضروری و بدیهی می‌شمارد؛ چنان که اگر خداوند هیچ پیامی نفرستاده بود، باز هم عقل به تنهایی می‌توانست قبح ظلم و کذب و حسن عدل و شکر منعم را درک کند و التزام عملی به آن واجب بود (معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۱۴، صص ۳۲۰-۳۲۲ و ۳۳۱؛ همو، ۱۹۹۹م، ص ۱۸۰). بنا بر تحلیل وی، معیار بنیادین حسن اخلاقی در افعال اختیاری آن است که فاعل آگاه به هیچ وجهی برای انجام فعل، سزاوار سرزنش نباشد. معیار قبح ذاتی یک فعل، این است

که آن عمل فاقد هرگونه سود معقول باشد و ضرری بزرگتر از نفع دفع نکند؛ به گونه ای که فاعل مختار آن، به طور مستقیم مستحق ذم باشد. باین حال، در موارد اضطراری خاص (چون دروغی که برای دفع ضرر بزرگتر باشد)، شارع می تواند با اعتبار مصلحت اهم، جواز عملی را برای رفع مؤاخذه از فاعل مقرر کند، بی آنکه قبح ذاتی آن فعل را نفی نماید (معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۶، صص ۱۸ و ۳۱).

بنابراین، قاضی معتزلی را می توان واقع گرای عقل گرا دانست که هم وجود عینی و ذاتی اوصاف اخلاقی را اثبات می کند و هم معرفت به آن ها را مستقل از وحی و متوقف بر عقل بشری می شمارد؛ عقلی که وجوب بازگرداندن امانت، انصاف، شکر نعمت، و قبیح ظلم، دروغ، امر به قبیح و... را درک می کند و نیز به نیکویی احسان و تفضل و مانند آن را حکم می کند (معتزلی، ۱۹۷۱م، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۹۷۲م، ص ۱۴۸).

۲-۲. منبع معرفتی وحی

دلیل چیزی است که با اندیشه در آن، می توان به علم نسبت به مجهول دست یافت. به باور قاضی، کتاب (قرآن) و سنت پیامبر، دو دلیل نقلی هستند که در کنار اجماع و عقل، منابع چهارگانه معرفت دینی را تشکیل می دهند و تعریف دلیل بر آن ها صادق است (معتزلی، ۱۴۲۲م، صص ۵۱ - ۵۰).

به نظر معتزلی همدانی، اعتبار هر شناخت نقلی منوط به شناخت پیشینی عقلی از تنزیه الهی است؛ یعنی باید پیش تر به برهان عقلی دریابیم که خداوند متعال از هر فعل قبیح و ناروایی (از جمله دروغ و شر) مبرا است. هرگاه این اصل تنزیه اثبات شد، آنگاه هر خبری که از جانب او به ما رسد (اعم از وحی، اوامر و نواهی) معتبر خواهد بود؛ زیرا با توجه به تنزیه ثابت شده، یقین داریم که خداوند در اخبارش صادق است و صدور کذب از او محال است؛ بنابراین، اعتبار معرفت به تمام امور و حیاتی، متوقف بر اثبات عقلی پیشینی عصمت الهی از هرگونه قبح است (معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۴، ص ۱۷۳). ایشان معتقد است احکام شریعت اسلامی تنها از طریق وحی الهی و منابع مرتبط با آن، مانند سنت قابل شناخت هستند. اگر وحی وجود نداشت، شناخت جزئیات احکام، تنها با اتکا به عقل ممکن نبود. نکته مهم این است که حجیت و اعتبار خود وحی، مبتنی بر دلیل عقلی است؛ حتی آیات محکم کتاب (قرآن) نیز باید با معیارهای عقلی سنجیده شود و در صورت تعارض ظاهری با ضروریات عقل، تأویل و تفسیر متناسب گردد (معتزلی، بی تا (الف)، ص ۵۹؛ همو، ۱۹۶۵م، ج ۱۳، ص ۲۸۰).

معتزلی همدانی حتی در موارد جزئی نیز تعارض ذاتی عقل با وحی را نمی‌پذیرد؛ چراکه باور دارد تمام محتوایی که رسولان الهی آورده‌اند، با خرد نظام‌مند و مبتنی بر روش علمی هماهنگ است. از این گذشته، قلمرو عقل و دایره وحی در بسیاری از موضوعات از هم جداست؛ هرچند با منطق تجربی و ریاضیات می‌توان به اسرار طبیعت و قوانین زندگی مادی پی برد، اما دستیابی به حقایق ماورایی و آنچه فراسوی جهان محسوس نهفته است، تنها از مجرای وحی میسر می‌شود (معتزلی، ۱۹۶۵، ج ۱۴، ص ۱۵۳). کارکرد اصلی وحی، مشخص کردن مصلحت و مفسده‌ای است که عقل به‌طور کلی درک می‌کند؛ به‌گونه‌ای که آن عمل به شکل دقیق و جزئی تعیین گردد. اگر ادراک اموری مانند حسن عدالت و قبح ظلم مستقلاً برای عقل ممکن نبود، اساساً نزول وحی فایده‌ای نداشت (معتزلی، ۱۹۶۵، ج ۱۴، ص ۱۵۳). در نظری، قرآن بیانگر و مؤید معارف عقلی می‌داند (معتزلی، بی‌تا (الف)، ص ۴).

ایشان سنت پیامبر را در راستای قرآن و به عنوان تبیین و تفصیل آن می‌داند؛ اما باز هم تأکید دارد که پذیرش سنت منوط به اثبات صدق و حکمت پیامبر از طریق معجزه و عقل است (همان، ص ۵۸). ایشان سنت پیامبر را، که تحقق عملی رسالت الهی است، لطف و عنایتی از سوی خداوند در حق بندگان می‌داند؛ به‌گونه‌ای که از این طریق، آنان را به حسن و قبح اموری که به‌طور مستقل در قلمرو حکم عقل قرار نمی‌گیرند، آگاه و مکلف می‌سازد (معتزلی، ۱۹۶۵، ج ۱۳، صص ۴۶ و ۵۷).

۲-۱. نقش قرآن در معرفت اخلاقی

قرآن کریم، به عنوان کلام الهی، بیهوده و بدون هدف نازل نشده است. خدای حکیم این کتاب را برای مخاطبانی مشخص اعم از انسان، جن یا فرشتگان فرستاده است تا از آن در مسیر هدایت بهره گیرند. این بهره‌وری می‌تواند در قالب انتقال پیام به دیگران (به عنوان تکلیفی الهی)، درک و اجرای مفاهیم آن در زندگی فردی (برای دستیابی به صلاح و رستگاری) یا ترکیب این دو وجه محقق شود؛ بنابراین، قرآن معجزه‌ای جاودانه و برنامه‌ای کامل است که هدفنندی و حکمت آفرینش آن، در تأثیرگذاری بر مخاطبانش برای حرکت به سمت کمال، آشکار می‌شود (معتزلی، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۲۲۴). قرآن کلام صادق حق تعالی است که بر پیامبر صادقش نازل نموده است؛ کلامی است که به حسن امر و از قبیح نهی می‌کند (معتزلی، ۱۹۶۵، ج ۸، صص ۲۰۳ - ۲۰۴).

عبدالجبار تأکید می‌کند که مکلف باید به‌گونه‌ای اجمالی یا تفصیلی بر تکلیف خود علم داشته

باشد تا بتواند آن را به وضوح بازشناسد و از غیر تکلیف تمیز دهد. بر این مبنا، بدون نصب و ارائه ادله و شواهد، الزام فرد به تکلیف اخلاقی یا شرعی ممکن نیست. از دیدگاه او، عقل و شرع دو منبع اساسی برای شناخت تکلیف و تمیز حسن و قبح هستند؛ با این تفاوت که عقل به عنوان منبع اولیه و یا ضروری همانند علم به قبح ظلم، حسن شکر منعم و لزوم ردّ ودیعه انسان را به تبعیت از شرع ملزم می‌سازد. در این میان، قرآن به عنوان بخشی از شرع، مرجع شناخت بایدها و نبایدهای اخلاقی محسوب می‌شود (معتزلی، بی تا (الف)، ص ۳۷۱).

۳-۲. منبع معرفتی حس

معتزلی همدانی حواس را نخستین مرحله شناخت مدرکات می‌داند و معتقد است شناخت انسان سه مرحله دارد: نخست، علم به مدرکات که نتیجه ادراک حسی است؛ دوم، علوم ضروری که پس از مرحله نخست پدید می‌آیند و سوم، علوم نظری و اکتسابی که با استدلال عقلی حاصل می‌شوند (معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۱۲، صص ۵۶ - ۵۷).

ایشان تأکید می‌کند که روشن‌ترین راه شناخت پدیده‌های محسوس، ادراک مستقیم حسی است؛ زیرا هرگاه چیزی با حواس درک شود، برای اثبات وجودش نیازی به استدلال بیرونی نخواهد بود؛ برای مثال، ادراک بصری رنگ سیاه به تنهایی برای اثبات آن کافی است و احتیاجی به دلیل اضافی نیست (همان، ج ۱۳، صص ۲۲۹ - ۲۳۰). با این حال، این ابزار ادراک تنها برای شناخت پدیده‌های عینی و ملموس (مانند گروما یا سرما) کاربرد دارد و در درک مفاهیم فراحسی مانند توحید الهی یا عدالت و فضیلت ناتوان است (همان، ج ۱۲، ص ۱۶).

اهمیت ادراک حسی نزد وی تا آنجاست که برای رد شبهات سوفسطائیان، که او آنان را «اصحاب تجاهل» می‌نامد، به حس استناد می‌جوید. سوفسطائیان معتقد بودند که اشیاء حقیقت ذاتی ندارند و ادراک انسان، وجود و صفات آن‌ها را می‌سازد، مانند دیدن سراب به جای آب یا ادراک متفاوت شیرینی عسل توسط افراد با مزاج‌های گوناگون. قاضی با تفکیک میان مدرک و مدرک، و با تأکید بر اینکه اعتقاد شخص در متعلق خود تأثیری ندارد، و نیز با بیان شرایط صحت ادراک حسی (سلامت حواس و عدم مانع)، واقعیت خارجی را اثبات می‌کند (همان، ج ۱۲، صص ۴۵ - ۵۱). سپس با استناد به ادله حسی، حدوث عالم را نتیجه می‌گیرد و از آن با برهان حدوث به وجود خداوند می‌رسد (معتزلی، ۱۴۲۲م، ص ۱۴).



وی بر آن است که نخستین شناخت‌ها از طریق حواس حاصل می‌شود و ادراک حسی، اصلی برای علوم عقلی است (معتزلی، ۱۹۶۵، ج ۱۲، ص ۵۸). علوم عقلی بر شناخت‌های حسی و علوم ضروری مبتنی هستند. بالاین حال، وی در مسئله داوری میان حس و عقل، دیدگاهی را برمی‌گزیند که بر اساس آن، عقل بر حس حکم می‌راند و علوم عقلی، صحت و سقم داده‌های حسی را ارزیابی می‌کنند؛ چراکه اساساً اعتبار این داده‌ها توسط خود عقل تشخیص داده می‌شود. به همین دلیل، نمی‌توان علوم حسی را به عنوان مرجعی برای ارزیابی علوم عقلی در نظر گرفت؛ زیرا علوم عقلی از نظر وضوح و استحکام بر علوم حسی برتری دارند (همان). دلیل این امر آن است که حواس فقط وجود شیء را درک می‌کنند، نه صحیح یا فاسد بودن آن را. داوری درباره صحت و فساد نیازمند عقل و دلیل است و به حوزه معارف عقلی تعلق دارد (همان، ج ۱۲، ص ۵۵-۵۶). ایشان تأکید می‌کند که حتی صحت و اعتبار خود ادراکات حسی نیز به تأیید عقل نیاز دارد. ما به کمک عقل است که درمی‌یابیم آنچه حواس گزارش می‌دهد، واقعی و قابل اعتماد است؛ بنابراین، در واقع عقل است که بر حواس حکومت می‌کند و صحت آن‌ها را تضمین می‌نماید، نه بالعکس (همان).

بنابراین، از منظر معتزلی همدانی، با توجه به ماهیت عقلی و فراحسی بودن معرفت اخلاقی، حس‌گرایی نمی‌تواند بنیان آن را تشکیل دهد. اگرچه حواس در ارائه داده‌های واقع‌نمای مربوط به جهان عینی نقش دارند، اما فاقد توانایی ذاتی برای ادراک مفاهیمی چون ارزش، حسن، قبح و الزام اخلاقی هستند؛ ازاین‌رو، منبع اصلی و مرجع نهایی تشخیص خوب و بد، عقل (به عنوان مبنا) و سمع (به عنوان مُبیین و مُفَصِّل) است.

۳. مقایسه تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی اخلاق

با بررسی مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه شیخ طوسی و قاضی عبدالجبار، همسانی‌های چشمگیر و درعین حال، تمایزهای معناداری در رویکرد این دو متکلم امامی و معتزلی آشکار می‌شود. این مقایسه در سه محور اصلی منابع معرفتی (عقل، وحی، حس)، تحلیل مفهوم «حسن و قبح عقلی»، و نسبت کلی عقل و نقل متمرکز خواهد شد.

۳-۱. در محور منابع معرفتی

۳-۱-۱. عقل به مثابه منبع بنیادین و مستقل

نقطه اشتراک اصلی و اساسی هر دو متفکر، تأکید قاطع بر اولویت و استقلال عقل به عنوان منبع نخستین و معتبر شناخت اخلاقی است. هر دو، عقل را نه فقط ابزار، بلکه مجموعه‌ای از علوم می‌دانند

که امکان استدلال، تمییز نیک از بد و ادراک حسن و قبح را فراهم می‌آورد. در نگاه هر دو، عقل دارای کارکردهای نظری (شناخت حقایق هستی، مانند توحید و عدل الهی) و عملی (تشخیص بایدها و نبایدهای اخلاقی) است؛ اگرچه این تقسیم‌بندی به صورت صریح و مصطلح در آثارشان نیامده است. هر دو، تحصیل معرفت اعتقادی بنیادین را منحصراً در گرو «نظر» و استدلال عقلی می‌دانند و تقلید را در این حوزه غیر مجاز می‌شمارند. قاضی عبدالجبار با صراحت بیشتری بر این انحصار تأکید می‌کند و حتی اعتبار منابع نقلی را منوط به اثبات عقلی پیشینی می‌داند. شیخ طوسی نیز در اثبات اصول، عقل را راهبر می‌داند؛ اما در تبیین جزئیات، نقل را مکمل ضروری عقل معرفی می‌کند.

۳-۱-۲. نقش وحی و نقل

در این بحث، همگرایی همراه با تمایزهای ساختاری دیده می‌شود. هر دو، وحی را در مقام تکمیل‌گر و مبین عقل می‌دانند. از دیدگاه هر دو، عقل به کلیات اخلاق (مانند قبح ظلم) آگاه است؛ اما در تشخیص جزئیات، مصادیق و برنامه عملی ناتوان است؛ جایی که وحی وارد می‌شود. با این حال، تمایز کلیدی در مبنا و مرجعیت تفسیر وحی است. برای قاضی عبدالجبار، اعتبار وحی کاملاً منوط و مشروط به اثبات عقلی پیشینی تنزیه و حکمت الهی است. عقل، حجیت نقل را تأیید می‌کند. برای شیخ طوسی، اگرچه عقل به طور کلی هماهنگی عقل و نقل را اثبات می‌کند، اما مرجع تبیین و تفسیر نهایی وحی، آموزه‌های ائمه معصومین علیهم‌السلام است که خود بر پایه عقلی مستحکم استوارند. این جایگاه «عصمت» و «امامت» به عنوان مفسر وحی، وجه امتیاز تفکر امامی شیخ طوسی از عقل‌گرایی محض معتزلی است. در نگاه قاضی، عقل به طور مستقل حتی می‌تواند معیار سنجش ظواهر قرآن قرار گیرد؛ در حالی که شیخ طوسی در چهارچوب امامیه، تفسیر معصوم را تضمین‌کننده فهم صحیح از وحی می‌داند.

۳-۱-۳. جایگاه حس

جایگاه ادراک حسی نزد هر دو متفکر، مقدمه و ماده اولیه برای معرفت عقلی است. هر دو، حس را ابزار شناخت عالم محسوس و مقدمه‌ای برای استدلال‌های عقلی (مانند برهان حدوث برای اثبات خدا) می‌دانند؛ اما در نهایت، حکمرانی نهایی به عقل منتسب می‌شود. هر دو توافق دارند که مفاهیم اخلاقی (ارزش‌ها) اموری کلی و فراحسی هستند و مستقیماً از حس به دست نمی‌آیند. حس اطلاعات می‌دهد، اما عقل است که آن را تفسیر، ارزش‌گذاری و به قضاوت اخلاقی تبدیل می‌کند.

۲-۳. در محور حسن و قبح عقلی

در این اصل بنیادین نیز اشتراکات اساسی وجود دارد؛ هر دو:

- به واقع‌گرایی اخلاقی عقلانی معتقدند؛ یعنی حسن و قبح از اموری دانسته می‌شود که ذاتی و عینی افعال هستند (مثلاً ظلم ذاتاً قبیح است)؛ نه اینکه صرفاً ریشه در امر و نهی شارع داشته باشند.
- ادراک این حسن و قبح ذاتی را مستقل از شرع و در توان عقل می‌دانند. به عبارت دیگر، حتی اگر وحی نازل نمی‌شد، عقل بشری می‌توانست به برخی اصول اخلاقی پایه پی ببرد.
- شرایط ارزش‌گذاری اخلاقی افعال را «اختیار» و «وصف زائد بر حدوث» می‌دانند.
- احکامی مانند حسن عدل و قبح ظلم را از بدیهیات عقل عملی می‌شمارند.

تفاوت در اینجا است که قاضی عبدالحبار با صراحت و شدت بیشتری بر استقلال مطلق عقل در این حوزه پای می‌فشارد و آن را تنها مرجع پیشاشریعی معرفی می‌کند؛ در حالی که شیخ طوسی، ضمن پذیرش همین استقلال، چهارچوبی را برای تعامل پویای عقل و نقل ترسیم می‌کند. نظریه او درباره «قبح عرضی» که با غایت الهی به «حسن» تبدیل می‌شود (مانند مشقت عبادات)، نشان می‌دهد که چگونه وحی می‌تواند با آشکارکردن ابعاد ناپیدای مصلحت، قضاوت عقل جزئی‌نگر را تکمیل و تصحیح کند، بی‌آنکه با حکم قطعی عقل در تضاد باشد. این نگاه پویا به رابطه عقل و وحی در تبیین ضرورت بعثت انبیا، در اندیشه شیخ طوسی پررنگ‌تر است.

استقلال عقل در ادراک حسن و قبح، در اندیشه امامیه و به‌ویژه شیخ طوسی متفاوت از معتزله است؛ زیرا به معنای استقلال آن در تنجیز و الزام تکلیف نیست؛ بنابراین، عقل مدرک ارزش‌هاست؛ اما الزام‌نهایی و تنجیز تکلیف، در پیوند با خطاب شرع و هدایت نبی و امام تحقق می‌یابد.

۳-۳. در محور نسبت کلی عقل و نقل

- هر دو نظام فکری بر پایه‌ی عقل‌گرایی استوارند و نقل (وحی) را در حوزه اصول اعتقادی، نه در تعارض با عقل، بلکه در امتداد و تکمیل آن می‌دانند. در عمل، شعار (عقل و سپس نقل) به عنوان اصل روش‌شناختی در اندیشه هر دو جریان جاری است و اختلاف میان حدود آن است که مبنا و ساختار این دو روش را متمایز می‌سازد.
- در نظام فکری قاضی عبدالحبار، عقل مبنای مستقل و سکوی پرتابی است که حتی اعتبار

سکوهای بعدی (نقل) را می‌سجد. عقل، حاکم مطلق در قلمرو خود و تنها مرجع اعتبارسنجی نقل است. این یک عقل‌گرایی تأسیسی و بنیادگذار است.

• در نظام فکری شیخ طوسی، عقل مبنای مستقل، اما هم‌نوا در منظومه‌ای به هم پیوسته با نقل است. عقل، هم اصل وحی و ضرورت آن را اثبات می‌کند و هم کلیات اخلاقی را درک می‌کند؛ اما سپس در چهارچوب تفسیری ارائه شده توسط معصوم (نقل عینی شده)، به تفصیل و تطبیق می‌پردازد. اینجا عقل، حاکمی مستقل است که خود، حاکمیت مفسر معصوم را به رسمیت می‌شناسد. این یک عقل‌گرایی درون‌دینی و هدایت‌یافته است که در آن، عقل و نقل در یک حلقه سازنده و مبتنی بر عصمت به هم می‌پیوندند.

در نتیجه عقل‌گرایی قاضی عبدالجبار، تأسیسی، مستقل و خودبنیاد است؛ درحالی که عقل‌گرایی شیخ طوسی، کاشفی، هدایت‌یافته و منظومه‌ای است که در کنار ثقلین (کتاب و عترت) معنا و کارکرد می‌یابد.

۳-۴. در محور مرجع نهایی در تعارض عقل و دلیل سمعی

در نگاه قاضی عبدالجبار، عقل مرجع نهایی است و دلیل سمعی در صورت تعارض تأویل می‌شود؛ اما در نگاه شیخ طوسی، عقل معیار فهم و تفسیر است، ولی مرجع نهایی در رفع تعارض، تفسیر معصوم و نظام امامت است.

۳-۵. جمع‌بندی نهایی تطبیقی

شیخ طوسی و قاضی عبدالجبار، هر دو ستون‌های استوار عقل‌گرایی در اخلاق اسلامی هستند. اشتراک آنان در باور به واقع‌گرایی اخلاقی، استقلال معرفتی عقل، و نقش تکمیلی وحی، نشان از یک خرد مشترک در سنت کلامی اسلام دارد. با این حال، تفاوت آنان از تفاوت در ساختار کلامی امامیه و معتزله سرچشمه می‌گیرد. قاضی عبدالجبار، عقل را تا مرز معیار نهایی و بی‌واسطه حجیت‌شناسی پیش می‌برد. شیخ طوسی، با حفظ جایگاه رفیع عقل، آن را در یک شبکه به هم تنیده از عقل، نص و عصمت قرار می‌دهد که در آن، عقل هم بنیان‌گذار است و هم تابع هدایت نهایی مفسر معصوم. به تعبیری، می‌توان گفت عقل‌گرایی قاضی، عقل‌گرایی «تأسیس‌گرای محض» است؛ درحالی که عقل‌گرایی شیخ طوسی، عقل‌گرایی «تکامل‌خواه درون‌ساختاری» است که غنای خود را از تعامل دیالکتیکی عقل با منبع وحی و تفسیر معصومانه آن می‌گیرد. این مطالعه تطبیقی، نه تنها غنای اخلاقی اسلام را نشان

می‌دهد، بلکه الگوهای مختلفی از عقلانیت دینی را پیش رو می‌نهد که می‌تواند در گفت‌وگوی فلسفی معاصر نیز راهگشا باشد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این مقایسه را می‌توان به شرح زیر تبیین نمود:

۱. هر دو متفکر، عقل را به عنوان منبع معرفتی بنیادین، مستقل و مقدم در حوزه اخلاق و اعتقادات می‌شناسند. نزد هر دو، عقل مجموعه‌ای از علوم با کارکردهای نظری (درک حقایق هستی) و عملی (تشخیص حسن و قبح و الزامات اخلاقی) است. با این حال، تمایز مهم در ساختار و مرجع نهایی عقل است. برای قاضی عبدالجبار، عقل مرجع نهایی و بی‌واسطه‌ای است که حتی حجیت نقل را نیز تأیید می‌کند (عقل‌گرایی تأسیسی)؛ در مقابل، شیخ طوسی ضمن پذیرش این استقلال و اولویت، عقل را در چهارچوب منظومه‌ای یکپارچه متشکل از عقل، نقل و عصمت جای می‌دهد که در آن، تفسیر معصوم از نقل، نقش هدایت‌گر و تکمیل‌کننده نهایی عقل را ایفا می‌کند (عقل‌گرایی درون‌ساختاری و هدایت‌یافته).

۲. هر دو اندیشمند به واقع‌گرایی اخلاقی عقلانی قائل‌اند و حسن و قبح را اموری ذاتی و عینی در افعال می‌دانند که ادراک آن‌ها مستقل از شرع و در توان عقل است. این اصل، محور اشتراک قوی آنان است. تفاوت در نحوه تعامل این دریافت عقلی با شریعت، ظهور می‌یابد. قاضی بر استقلال مطلق و پیشاشریعی عقل تأکید دارد؛ حال آنکه شیخ طوسی با ارائه نظریه «قبح عرضی قابل تبدیل به حسن»، نشان می‌دهد چگونه شریعت با آشکارکردن ابعاد ناپیدای مصلحت و غایت، می‌تواند قضاوت عقل جزئی‌نگر را تکمیل و اصلاح کند، بدون آنکه با حکم قطعی عقل در تعارض باشد. این نگاه، تعامل پویا و دیالکتیکی بین عقل و نقل ایجاد می‌کند.

۳. نسبت به وحی، هر دو آن را مکمل و مبین عقل می‌دانند که جزئیات، مصادیق و برنامه عملی اخلاقیات را ارائه می‌دهد؛ برنامه‌ای که عقل از درک آن ناتوان است. اما مبنای اعتبار وحی نزد آنان متفاوت است: برای قاضی، اعتبار نقل کاملاً منوط به اثبات عقلی پیشینی تنزیه الهی است؛ در حالی که برای شیخ، این اعتبار در بستر گسترده‌تر منظومه امامیه که شامل عصمت مفسر (امام) است، فهمیده می‌شود. در مورد حسن، هر دو آن را به عنوان منبع اولیه و مقدماتی برای شناخت عالم محسوس و ماده خام استدلال‌های عقلی می‌پذیرند؛ اما در نهایت، حکمرانی و ارزش‌گذاری نهایی را از آن عقل می‌دانند.

۴. چهارچوب کلی در هر دو نظام، تقدم عقل بر نقل است؛ بالین حال، این تقدم در دو الگوی متفاوت تجلی یافته است: در اندیشه قاضی عبدالجبار، این تقدم به معنای حاکمیت مطلق و داوری نهایی عقل بر هر منبع دیگر، از جمله متن نقل است. در اندیشه شیخ طوسی، این تقدم به معنای اولویت بنیادگذاری و راهبری عقل است که در ادامه، خود، هدایت و تکمیل شدن توسط نقلِ معصوم مفسر را می پذیرد. به بیان دیگر، عقل در نظام قاضی، داور نهایی است و در نظام شیخ طوسی، بنیان‌گذار و همراه نقل در مسیر هدایت است.

❁ فهرست منابع

۱. ابوالقاسم زاده، مجید، (۱۳۹۶)، معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی، قم: حکمت اسلامی.
۲. زارع، حسین، هادی صادقی و وحید پاشایی، (۱۳۹۸)، «مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی شیخ طوسی»، تحقیقات کلامی، ش ۲، ص ۸۵ تا ۱۰۲.
۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.
۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، العقائد الجعفریه، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات.
۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول، تصحیح مشکات الدینی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۵)، الاقتصاد الهادی الى طريق الرشاد، تهران: مکتبه جامع چهل ستون.
۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، چاپ اول، قم: محبین.
۸. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق)، الغیة للحجة، چاپ سوم، قم: دارالمعارف اسلامی.
۹. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۷۲م)، المنیة و الامل، تحقیق سامی نشار و عصام الدین محمد، اسکندریه: دارالمطبوعات الجامعیة.
۱۱. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۵م)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنواتی، قاهره: الدار المصریة.
۱۳. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۷۱م)، المختصر فی اصول الدین، تحقیق محمد عماره، بیروت: دارالهلal.
۱۴. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۹۹م)، المجموع فی المحيط بالتکلیف، جمع شیخ ابی محمد الحسن بن احمد بن متویه، تحقیق یان پترس، بیروت: دارالمشرق.
۱۵. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (بی تا)، متشابه القرآن، قاهره: مکتبه دارالتراث.
۱۶. معتزلی، قاضی عبدالجبار، (بی تا)، تثبیت دلائل النبوة، قاهره: دارالمصطفی.
۱۷. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۹ش)، تفسیر و مفسرون، ترجمه گروه مترجمان، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
۱۸. موزر، پل و ترود مولدرو، (۱۳۸۵ش)، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، ترجمه رحمت‌الله رضایی، چاپ اول، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره دوم (هشتم پیاپی)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله ترویجی

بررسی مؤلفه‌های خدانا باوری نوین در جنبش‌های دینی و معنوی نوظهور

عبدالقاسم کریمی^{id}



چکیده

جنبش‌های دینی و معنوی نوظهوری که بر پایه عقاید نوالحادی و نومشرکی بنا شدند، درصدد هستند خداوند را از عرصه تأثیرگذاری و حکمرانی مطلق در هستی حذف کنند و ادیان ابراهیمی را در این عصر از حیات بشر کنار بگذارند. این جنبش‌ها برای تحقق اهداف خود از آموزه‌ها و سنت‌های باستانی و دینی، مکاتب فلسفی و عرفانی و دستاوردهای علمی با روش‌های نرم‌افزاری و سخت‌افزاری بهره می‌جویند و دارای مؤلفه‌های مختلفی همچون آمیزه‌گری تحریف‌شده، معنویت سکولار، هزاره‌گرایی، شخص محوری، فردگرایی، خرافه‌پرستی، تناسخ‌گرایی و بهره‌جویی از زنان جوانان هستند. پژوهشگران ادیان و معنویت در غرب رویکردهای این جنبش‌ها را سودگرایانه، فریبکارانه و لذت‌جویانه دانسته و معتقدند این جریان‌ها با سوءاستفاده از خلأ ایمان و معنویت حقیقی در عصر جدید، که موجب حیرت و بی‌معنایی زندگی بسیاری از افراد شده است، در پی دستیابی به اهداف شخصی خود هستند. گروهی از اندیشمندان اسلامی در واکنش به طرح این ادعا با استفاده از مبانی فلسفی و کلامی و بر اساس آیات قرآن در باب عدم تعجیز الهی به نقد و بررسی ادعاهای آن‌ها پرداخته‌اند و راهبردهای ایجابی و سلبی برای مقابله با آن‌ها بیان کردند. در این پژوهش بنیادی با روش داده‌های اسنادی، مهم‌ترین مؤلفه‌های این جنبش‌ها در دوران معاصر و آینده بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: جنبش‌های دینی، جریان‌های معنوی، مؤلفه‌ها، خدانا باوری نوین، نوظهور.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹

*تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳

a-karimi@um.ac.ir

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

10.22034/ntt.2026.845

استناد به این مقاله: کریمی، عبدالقاسم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، بررسی مؤلفه‌های خدانا باوری نوین در جنبش‌های دینی و معنوی نوظهور، آموزه‌های نوین کلامی، شماره ۸، پیاپی، صص ۱۳۷-۱۶۲.

جنبش‌های دینی نوظهور (جُدن‌ها) و جریان‌های معنویت‌گرای نوین (جَمَن‌ها) اصطلاحاتی است که به طیف وسیعی از گروه‌ها، شبکه‌ها، جوامع و جریان‌هایی گفته می‌شود که از دو قرن اخیر به خصوص بعد از جنگ جهانی دوم ظهور کرده، و به جریان اصلی ادیان دیرینه بنیاد ابراهیمی تعلق ندارند. این جریان‌ها نقش اساسی در ترویج و گسترش خداناباوری در دوران معاصر داشته‌اند (فیشر، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲). پژوهشگران منتقد، با توجه به پراکندگی عقاید این جریان‌ها، ابهام آن‌ها در باورهای ایمانی و فضای باز اعتقادی در اعمال دینی، ترجیح می‌دهند برای توصیف این جنبش‌ها از واژه‌هایی مانند فرقه، نحله و گروهک استفاده کنند؛ واژه‌هایی که بار معنایی منفی دارند.

این جنبش‌ها را از آن رو نوظهور می‌نامند که خود را به عنوان جایگزینی برای ادیان رسمی رایج و فرهنگ غالبِ معاصر معرفی کرده‌اند. همچنین آن‌ها را دینی می‌دانند؛ زیرا مخرج مشترکشان بر یک جهان‌بینی متمایز استوار است که از آموزه‌های یکی از ادیان بزرگ مشتق شده و البته با آن مترادف نیست. این جنبش‌ها با ارائه چشم‌اندازی مذهبی یا قدسی از جهان، به طرح گزاره‌های الهیاتی و پاسخ‌گویی به پرسش‌های غایی درباره ماهیت موجودات فراطبیعی، معرفت متعالی و اشراق معنوی می‌پردازند (کلارک، ۱۴۰۰، صص ۹-۱۱). پژوهشگران ادیان و علوم اجتماعی معتقدند نوآوری این جنبش‌ها لزوماً به معنای معرفی عقاید یا اعمال جدید نیست؛ بلکه می‌تواند به سه شکل باشد:

۱. طرح باورها و آیین‌هایی نوآورانه که مبتنی بر متون باستانی یا سنتی مقدس‌اند که ادعا می‌شود به تازگی کشف شده‌اند؛

۲. ارائه نخستین و تنها تفسیر کامل و معتبر که بر یک متن یا سنت مقدس و باستانی مبتنی است؛ مثل تأکید بر معنویت خودبنیاد، تمایل به دموکراتیک شدن دین، افزایش فردگرایی و کاهش اهمیت دین؛

۳. به‌کارگیری روش‌های نوینی که آداب و مناسک خود را باورپذیر می‌کند (همان، ص ۵۳).

این جنبش‌ها در فرآیند بازآفرینی ادیان باستانی و شرقی قرار دارند. همچنین در تلاش هستند اعمال و باورهای خرافی ادیان کافرکیش پیشامسیحی را در قالب مفاهیمی چون معرفت متعالی، اشراق معنوی، خودستایی احیا کنند و آن‌ها را با روش و ادبیاتی جدید بر زندگی معاصر تطبیق دهند؛ از این رو، ماهیتی دوگانه دارند؛ بدین معنا که هم کهنه و هم نو، هم سنتی و هم مدرن‌اند. آمار دقیق

این جنبش‌ها در کشورهای مختلف قابل احصا نیست؛ ولی با این وجود شمار تقریبی این جنبش‌ها به هزاران مورد می‌رسد. این جنبش‌ها از جهت اصول و آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی و نیز ترویج رفتارهای شخصی و اجتماعی چنان گسترده و پارادوکسیکال هستند که بررسی و پاسخ به همه آن‌ها امری ناممکن است؛ از این رو، برخی از اصول و مؤلفه‌های مشترک و برجسته آن‌ها که نقش عمده‌ای در خداناباوری نوین ایفا نموده است، بررسی و نقد خواهد شد.

۱. آمیزه‌گری تحریف شده

فرقه‌های عصر جدید با تحریف و انتخاب‌گزینشی، تلفیقی از آموزه‌ها و سنت‌های دینی، مبانی فلسفی و عرفانی و نیز دستاوردهای علمی را در یک مجموعه اعتقادی بازتعریف و تشکیل یک دین نوپدید یا یک جریان معنوی نوین را اعلام می‌کنند. این جنبش‌ها عناصری همچون طالع‌بینی، جادوگری، خرافه‌پرستی، آداب و رسوم خدایگان اساطیری و ایزدبانو، آیین بودیستی، تبتی، هندوپی، مصری، تائوئیستی، سرخپوستی، آداب و سنت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی، فناوری‌های علوم جدید، داستان‌های علمی تخیلی را در برمی‌گیرند؛ از این جهت اصطلاح آمیزه‌گری و یا التقاطی بودن در توصیف آن‌ها استفاده می‌شود (لوئیس پترسون، ۱۳۹۹، ص ۳۰۳).

از آنجاکه این جنبش‌ها حقیقت آموزه‌های ادیان گذشته را اخذ نمی‌کنند و صرفاً با نگاهی سطحی به متون این ادیان می‌نگرند، دچار برداشت‌گزینشی و تفسیر به رأی می‌شوند؛ از این رو، اصطلاح تحریف‌گری را بر آن‌ها اطلاق می‌کنند. اگرچه اکثر فرقه‌های نوین از درون ادیان بزرگ‌تری بیرون آمده‌اند، اما منتقد و نافی قرائت موجود آن‌ها هستند و تلقی نوساز خود را مبتنی بر حقیقت و نماینده واقعی آن سنت دینی در عصر جدید می‌دانند. جنبش‌های التقاطی علاوه بر خدایگان، گنجینه‌های معنوی و نمادهای فرهنگی ادیان، از جنبش‌های فئینیستی، طرفداران حفظ محیط زیست و انقلاب جنسی نیز بهره می‌جویند. نوع دیگری از التقاط دینی که التقاطی مطلق و فراگیر یا همه‌خدایی و همه‌دینی نامیده می‌شود، پرستش جهان و کائنات نام دارد که بر اساس آن، همه دین‌ها تحسین و تکریم می‌شوند و نمادها و کتب مقدس ادیان بزرگ در کنار هم در محراب قرار می‌گیرند. روحانیون مذهبی نیز عبادات، آوازه‌ها، قرائت کتب مقدس و رقص‌های مشتق از ادیان گوناگون را هدایت می‌کنند. یکی از آن‌ها آیین گویندسان (خانه خدا) است. رهبر این آیین، بابا ویرساسینگ، پیروان خود را تشویق به

تحسین و تکریم همه ادیان می‌کند و معتقد است که خداوند فقط انسان‌ها را خلق کرده نه ادیان را؛ پس فقط باید نظم اخلاقی و جوهر دین یعنی عشق به همه چیز، که مشترک بین تمام ادیان است، تبلیغ شود (فیشر، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱).

در میان فرق اسلامی گذشته، از «مرجئه» می‌توان به عنوان نماینده این تفکر یاد کرد. امروزه در اروپا و آمریکا فرقه‌های جدیدی برگرفته از آموزه‌های اسلامی منشعب شده است. مساجد این فرق، مکانی برای عبادت پیروان همه ادیان است، بر دیوار آن نماد همجنس‌گرایی و فینیسیم حک شده است و نماز در آن‌ها به امامت زنان برای مردان و زنانی که برخی فاقد حجاب هستند، برگزار می‌شود. این فرقه‌ها بدین شکل مساجد خود را نماد اسلام مدرن و سکولار معرفی می‌کنند. ریشه‌های فلسفی این نوع التقاط در جهان غرب را می‌توان در پلورالیسم دینی جان هیک جستجو کرد. اعتقاد پژوهشگران غربی، اگر جنبش‌های دینی نوپدید به عنوان یک کل در نظر گرفته شوند، بیش از آنکه یک نظام منسجم از عقاید و مناسک با ساختاری سازمان یافته و رهبری مشخص باشند، پاسخی به بحران‌های هویتی، اعتقادی و اخلاقی و نیز واکنشی در برابر تحولات عمیق فرهنگی و اجتماعی به شمار می‌آیند. آنچه آن‌ها را به وحدت نزدیک می‌کند، تحول شناختی است که رهبران آن‌ها در مفهوم دین، معنویت، نجات و رستگاری در ذهن مخاطبین خود ایجاد می‌کنند.

این جنبش‌ها نمادهای غیرمتعارفی از امر مقدس پدید آورده و برداشت تازه‌ای از رابطه میان پدیده‌های دینی و معنوی با پدیده‌های روان‌شناختی ارائه کرده‌اند. آنان همچنین تفسیری نو از مفاهیمی چون امر متعالی، نجات، مرگ و زندگی عرضه می‌کنند و اعضای خود را به عشق به طبیعت و تقدس آن، اخلاقی مبتنی بر آزادی عمل و نیز درکی از حقیقت الهی که فراتر از تمایزهای جنسیتی زنانه و مردانه است، فرامی‌خوانند. ایشان معتقدند انسان خداگونه است و تاریکی و شر لازمۀ زندگی و کمال بشری است. این قرائت‌ها و تفسیرهای جدید در مرحله اول با تضعیف اعتقادات اصیل دینی آغاز و به الحادگری و شیطان پرستی ختم می‌شود. آن‌ها می‌خواهند اسطوره‌ها و آداب و رسوم ادیان الحادی باستانی مناطق مختلف به ویژه مصر، یونان، روم و نیز ادیان شرقی در دنیای مدرن را احیا کنند؛ از این جهت گونه‌هایی از سنت‌ها و مناسک امروزی که به طبیعت به عنوان یک موجود زنده مقدس و دارای روح احترام می‌گذارند و به چرخه مرگ و زندگی، چندخدایی و پذیرش الوهیت مردانه و زنانه می‌پردازند، با ادیان الحادی مرتبط شده، هم‌ذات‌پنداری می‌کنند.

تفاوتی که نوالحادگری با الحاد سنتی دارد در این است که نوالحادگری، فاقد یک معبد، جامعه، مرکز عبادی، دیوان سالاری و مجموعه‌ای معتبر از باورها و آداب و رسوم منظم و مستدل است. پیشینه ترکیب و تحریف در ادیان را می‌توان در ادیان الهی از جمله دین مسیحیت پیگیری کرد. در این گونه ادیان، رهبران مذهبی برای تحقق اهداف و اغراض دنیوی خویش، گزارشات حواریون را با اندیشه‌های اساطیری - فلسفی یونان باستان به صورت گزینشی تلفیق کرده و همراه خرافات و استحسان‌های شخصی، کتب مقدس فعلی را تدوین و تفسیر نموده‌اند. همین عوامل را می‌توان زمینه‌ساز گرایش به فرقه‌های ترکیبی، طغیان علیه ارزش‌ها، آمریت و اقتدار ادیان سنتی، و مخالفت با روش‌های متولیان آن ادیان دانست؛ متولیان که دنیوی شده و از مسیر تقدس و معنویت خارج شده‌اند. با بررسی ادیان نوظهور و به اعتراف رهبران دینی و معنوی آن‌ها تردیدی در ترکیبی بودن و تحریف‌گری آن‌ها نیست و این عامل موجب می‌شود، چنان‌که به نظرمی‌رسند، جدید نباشند (پایک، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹).

آنچه این جنبش‌ها را جدید می‌سازد، نه اعتقادات کلامی نو و مبانی فلسفی و علمی آن‌ها، بلکه تغییر رویکرد از توجه به مبانی نظری به عمل و کارکرد، و نیز بهره‌گیری از ابزارها و شیوه‌های مدرن برای جذب مخاطبان و اجرای دستورالعمل‌های اعتقادی است؛ از این رو، نقد کلامی این گونه جنبش‌ها در عمل به نقد باورها و آیین‌های ادیان و مذهب می‌انجامد که منشأ این جنبش‌ها شدند؛ آموزه‌هایی که پیش‌تر در منابع فلسفی و کلامی، بارها از سوی اندیشمندان اسلامی بررسی شده است. در مقابل، نقد خود این جنبش‌ها، ناظر به اغراض و انگیزه‌های دنیوی و سودگرایانه آن‌هاست؛ از جمله کسب منافع مالی، قدرت طلبی، تأثیرگذاری اجتماعی، لذت جویی جنسی، تحریف، فریب‌کاری در تأسیس و ترویج آن جنبش‌ها.

پژوهشگران ادیان و مذاهب غربی معتقدند عموم این جنبش‌ها ایمان پراکنان خداناباوری هستند که با جعل روش‌ها، مفاهیم و کلام دینی مقدس، و برخوانی از وردهایی که از ادیان هندوی الهام گرفته‌اند، آموزه اخلاقی و دینی اصیل را ندارند. آن‌ها با بهانه نیل به مقاصد دینی، ایمان و باور مردم را به سوی هدف‌های غیرروحانی می‌کشانند و بر علیه دین اصلی اقدام می‌کنند. آن‌ها به پیروان خود القاء می‌کنند که با خدا زیستن لازمه باور داشتن به خدا نیست (مالرب، ۱۳۷۹، ص ۲۲۵).



حتی گرایش‌های همه‌خدایی و همه‌دینی در نهایت به هیچ‌خدایی و بی‌دینی منجر می‌شود؛ زیرا چنین گرایشی از نظر فلاسفه غربی افراد را به سوی کثرت‌گرایی دینی سوق می‌دهد. از جهت کلامی نیز موجب شرک خفی و یاتهی شدن خدای حقیقی از صفات و ویژگی‌های ماورایی و منحصر به فرد می‌شود. به تعبیر مالرب، زیستن در جنگلی از خدایان نتیجه‌ای غیر از بی‌خدایی ندارد. تشویق پرستش معبود در عبادتگاه‌های بین‌الادیانی نیز که طرف‌داران همه‌خدایی به آن مبادرت می‌ورزند، تلاش‌های عملی و نظام‌یافته‌ای است که به قصد افزایش هماهنگی در میان پیروان ادیان مختلف و گردآوردن مردم بر محور پرستش غیرفرقه‌ای انجام می‌گیرد. از این طریق، تابوها و مشخصه‌های ادیان الهی به ادیان بشری و خرافی تنزل یافته، قابل تشکیک و انکار قرار می‌گیرند.

۲. معنویت‌گرایی سکولار

معنویت به عنوان امری خدا محور، یکی از ارکان ادیان سنتی است که در راستای ارتقای روحی انسان قرار دارد. در مقابل، معنویت‌های نوپدید در دوران مدرن و پست مدرن، در دو سده اخیر، معنویتی سکولار و منفک از دین است که در آن توجه به منشأ یا مبنای معنویت، مغفول مانده است. فرقه‌های نو ظهور معنویت‌گرایان این باورند که معنویت و دین دو نهاد متفاوت هستند و دو مسیر جداگانه دارند. جیمز نلسون می‌گوید: «دین امروزه غالباً به معنای ساختارها، اعمال و عقاید سازمان یافته یک گروه به کار می‌رود؛ حال آنکه معنویت در مقابل آن و به معنای بُعد تجربه شخصی رابطه ما با امر غیرمادی همچون عشق است» (نلسون، ۲۰۰۹م، ص ۸). گراس معنویت را نه یک امر نظری، بلکه کاربردی و رفتاری می‌داند و بر این باور است که معنویت اصالتاً اومانستی است و با سلامت روانی انسان سروکار دارد؛ برخلاف دین که سر در گرو امر متعالی و ارتباط مستقیم با خداوند، نجات و رستگاری دارد. وی معتقد است اگر معنویت نوین، دل مشغول امور متعالی است و برخی از رهبران آن، همچون اشو ادعا می‌کنند با تانتر خدا را آموزش می‌دهند و پیرو اشراق هستند، به این جهت است که می‌خواهند از آن برای تعالی شخصی و سلامت روان بهره‌گیرند (گراس، ۲۰۰۶م، ص ۴۲۴).

بسیاری از جُدن‌ها فاقد هرگونه الهیات و نظام اخلاقی بوده، آیین عبادی و جمعی ادیان الهی را ندارند. آن‌ها معنویت فردی را در خودپرستی نوین، جستجو و بیشتر به جنبه‌های تجربیات باطنی و درونی روح انسانی تأکید دارند و حدود مذهبی و باورهای دینی را طرد می‌کنند. برخی نیز معنویت

را نزدیک تر به طبیعت دانسته اند و جامعه را به سوی بی ارزش شمردن دعا و کتاب مقدس، که صرفاً به صورت عادی روزمره فروکاسته می شوند، سوق می دهند. در این رویکرد، به جای عبادت به منظور دستیابی به معنویت، افراد به فنون تنفسی، تعلیمات کنترل قدرت ذهن، مراقبه متعالی (TM)، فنون مدیتیشن، تانترا، ورزش، سرود یا عمل احساسی و شرکت در فعالیت های دنیوی تشویق می شوند. آن ها مدعی اند به وسیله دوره های آموزشی کوتاه مدت، افراد را قادر خواهند کرد نیروهای نهفته جسمی، روحی و معنوی خود را بدون نیاز به ترک دنیا و تمسک به دین شکوفا کنند (داوسون، ۱۳۹۷، ص ۲۴۹).

آن ها تلاش می کنند با الهام از یک منبع ماورایی غیردینی و مکاشفه دانش ها، فنون غریبه و خفیه در جهت کسب قدرت ماورایی، کیهانی و پدیده های رازآمیز جهان برای کسب معنویت حرکت کنند و دیگران را تشویق می کنند که امور مربوط به دل و درون را خودشان در ذهن بسازند.

یکی از مهم ترین جریان های معنوی امروز که بر مبنای پست مدرن استوار است و مروج اصلی آن ماهاریشی ماهش نام دارد، مدلی از عرفان و مراقبه های بودائی به نام مدیتیشن متعالی را ارائه می دهد که مبتنی بر آموزه های غیرالهی بودیسم، اومانیسم و سکولاریسم است. این کاربست معنوی مدعی است بدون اعتقاد به خداوند و شریعت می توان در درون خود به کاوش و تأمل نشست و نشاط و آرامش معنوی را تجربه کرد.

دکترین اشو، عرفان حلقه و شعور کیهانی نیز بر همین دیدگاه استوار است. تقدس ماه و خورشید، جشن و پایکوبی در زمان انقلاب های تابستانی و زمستانی اعتدالین و ماه کامل، علاقه به سحر و جادو، و ارتباط با نیروهای غیبی و یاری جستن از آن ها در موضوعاتی همچون شفابخشی با برپایی آیین ها و مراسم خاص، و ویژگی های دیگر نومشرکین معنویت گرا است که آن ها را به خرافه پرستی کشانده است.

بسیاری از تعالیم جنبش نوپدید اِکَنکار (Eckankar) موسوم به صدا و نور خدا یا حکمت باستان، تحت تأثیر آداب هندو، آموزه های گنوسی و آداب صوفیانه است و پیروان آن بر این باورند که آیین ایشان طریقی عرفانی برای جویندگان و عارفان حقیقی پروردگار است.

با بررسی جنبش های معنویت گرای نوین در می یابیم که آن ها گلچینی از آداب و رسوم و سنت های اساطیری، خرافات، عرفان، روان شناسی، علوم غریبه، شمنیسم و مکاتب اومانیستی است و تنها هدف



آن‌ها از طرح دین و برخی گرایش‌های دینی نیل به اهداف غیردینی است. به‌طورکلی این جنبش‌ها ترویج‌دهنده معنویت سکولار و خوددگرذیسی هستند و چون به خداگرایی و دین‌نهادینه ملتزم نیستند، ناگزیر در بن‌بست اومانیزم گرفتار شده، به عمل دینی شخصی شده باور دارند. همچنین به جای مرجعیت بیرونی بر خودشان تأکید می‌کنند و صرفاً بر حوزه شخصی افراد در این مرام معنوی تمرکز کرده‌اند (پایک، ۱۳۹۵، ص ۹۴).

ایدئولوژی معنوی در عصر مدرنیته متأخر، مفسر و مبلغ عصر فردگرایی شدید است و اعمال دینی را غیرمعارف و غیرضروری می‌داند. این جنبش‌ها «خود» را تنها خدای موجود و حائز اهمیت دانسته، معتقدند انسان خدای عالم خود است (داوسون، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴). پروفیسور تیموتی، یکی از اندیشمندان معنویت‌گرا معتقد است جنبش‌های نومشرك و کافرکیش از آنجاکه فرهنگ ستیز و دین‌گریزند، از لحاظ معنوی بسیار زایا بوده، همواره در حال بسط و بازآفرینی گذشته و حال خویش هستند (فیشر، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲). وی می‌گوید آن عده از افرادی که به زندگی صرفاً مادی بسنده می‌کنند و اعتقادی به خدا ندارند، از آن‌رو که مادیات توان اقناع روحی آنان را ندارد، دچار افسردگی و اضطراب می‌شوند و تنها چیزی که آنان را از این گرداب نجات می‌دهد، روی آوردن به معنویت است (میلر، ۲۰۰۰، ص ۳).

گروه‌های معنویت‌گرای الحادی از حقیقت تهی و دچار تناقضات رفتاری فراوان هستند؛ از این‌رو، برای جبران امر متعالی در زندگی و به‌آرامش رساندن مقطعی پیروان خود به شیوه‌هایی مانند احضار ارواح، اجرای مناسک شیطان‌پرستی، فریب‌کاری، جنایت و روش‌های عام‌پسند و کارکردگرا روی می‌آورند. این گروه‌ها، برخی از احکام و رفتارهای ناهنجار مانند گرایش‌ات فمینیستی، همجنس‌گرایی، ارتباط با حیوانات و ازدواج با محارم را مباح می‌دانند (پایک، ۱۳۹۵، صص ۲۷۱-۲۸۱). رهبران آن‌ها به جادوگر و دغل‌کار معروف هستند. این موضوع بدان جهت است که ایشان از آنجاکه نمی‌توانند به صراحت خداوند را انکار و یا حذف نمایند، ابتدا شروع به تبلیغ معنویت فرادین و بعد از آن اقدام به تبلیغ معنویت بدون دین می‌کنند. این جنبش‌ها در تجربه‌های معنوی غالباً از محرک‌های برون‌دینی مانند حوادث طبیعی، رفتن به طبیعت (کوه و جنگل و دریا)، مشاهده طلوع خورشید، شعرخوانی، کشیدن نقاشی و یا گوش دادن به قطعه‌ای موسیقی بهره می‌گیرند؛ برخلاف معنویت کلاسیک که عمدتاً تجربه‌های معنوی آن‌ها محرک‌های دینی همچون پرستش، دعا و نیایش، شرکت

در مراسم عبادی و تجمعات دینی، روزه‌های مقدس، حضور در اماکن متبرکه و تعامل با روحانیان و افراد تعالی یافته و... است. معنویت‌گرایی عصر جدید به علت دور ماندن از معنویت برگرفته از دین، با وجود امکان بهره‌گیری از ده‌ها مکتب روان‌شناسی و گسترش بی‌حد و حصر در جوامع غربی و شرقی نه تنها نتوانسته‌اند برای انسان‌ها آرامش بیاورند، بلکه شواهد از فراگیری بیماری‌های روحی و روانی و پیشی گرفتن آن‌ها از بیماری‌های جسمانی خبر می‌دهد.

۳. بهره‌جویی از زنان

سوء استفاده از زنان یک مقوله چندوجهی در جریان‌های دینی و معنوی عصر جدید است. خاستگاه و منشأ بیشتر جنبش‌های عصر جدید، جهان مسیحی غرب است. این گروه‌ها در تقابل با دیدگاه مسیحیت سنتی، که زنان را فاقد فضیلت می‌داند و بدن و تمایلات جنسی را اموری حقیر، پلید و گناه‌آلود تلقی می‌کند، برای زن و تمامی اشکال تمایلات جنسی، ارزش و ویژه‌ای قائل‌اند. آنان برای دگرپرسی تفکر در باب جنسیت، آیین‌ها و شیوه‌های درمانی نوینی طراحی کرده‌اند و با ستایش و تقدس بخشی به انواع گرایش‌ها و خوه‌های جنسی، به دنبال غلبه بر آنچه «شرطی‌سازی‌های مخرب جنسیتی» می‌نامند، هستند. آزادی جنسی، دیدگاه‌های فمینیستی و همجنس‌گرایی مزیت مهم و شعار اساسی این گروه‌هاست (پایک، ۱۳۹۵، ص ۲۷۱). اشو معتقد است عصری که خواهد آمد، عصر زنان خواهد بود؛ زیرا مردان پنج هزار سال تلاش کردند و شکست خوردند؛ اینک شانس باید به زنان داده شود تا همه قدرت‌ها حتی قدرت جنسی را در دست گیرند تا از طریق امور جنسی عشق به خدا را نشان دهند (داوسون، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰).

رهبران این گروه‌ها روابط جنسی متعددی با پیروان زن فرقه خود دارند و یکدیگر را نیز به انجام این کار تشویق می‌کنند. این فرقه‌ها روابط آشکار و نهان جنسی رهبران را به بهانه رابطه استاد - شاگردی توجیه و از آن به عنوان ابزاری برای جذب نوکیشان استفاده می‌کنند. در برخی از این جدها زنان به عنوان موجوداتی قدرتمند و همه جلوه شمرده می‌شوند؛ از این رو فرصت‌های رهبری در اختیار آنان قرار داده می‌شود؛ به گونه‌ای که زنان احساس می‌کنند فراخوانده شده‌اند تا به عنوان درمانگر مراسم و فعالیت‌های درمانی، پرستش شوند. بسیاری از جنبش‌های نوظهور دینی و نظام‌های زن محور و مادرسالارانه، عبادت ایزدبانوی باستانی را بازسازی کرده و فنون رابطه جنسی مقدس را از رسوم تبتی و تانترایی وام گرفته‌اند.

این جنبش‌ها زنان را در مراسم عمومی کتاب برسر، نوازندگی، تزیین سفره‌های مقدس در جشنواره‌ها و نمایشگاه‌های مرتبط با امور دینی و معنوی سازماندهی می‌کنند (پایک، ۱۳۹۵، ص ۲۷۸).

همچنین به دنبال بازسازی و بازیابی مفاهیم زن‌ستیز و شیطان‌گونه در کتب مقدس مسیحی و یهودی هستند و شیطان را در کتب مقدس به نماد باروری، ندیم ایزدبانوی دین کهن و باستانی تعبیر می‌کنند. این جنبش‌ها روسپی‌رانه زنی که قربانی تمایلات جنسی مردان است، بلکه شخصیتی مقدس می‌دانند که تمایلات جنسی را تقدیس می‌کند. از نگاه آنان، او کشیش بانوی اسرار جنسی است؛ کسی که قدرت جنسی را آموزش می‌دهد و آن را با مردمی که به سوی او می‌آیند، تقسیم می‌کند. همچنین، ارزش نهادن به بدن و زنان در همه مراحل زندگی و یکی انگاشتن زن با الوهیت، زمینه‌ساز برگزاری آیین‌ها و مراسم بسیاری شده است که این جنبش‌ها پدید آورده‌اند.

جنبش‌های نوین به دنبال ابداع شیوه‌هایی خودساخته برای بررسی ارتباط بین تمایلات جنسی و معنویت هستند و ضمن مقدس شمردن تمایلات جنسی بر این باورند که میل جنسی، حوزه‌های جدیدی را برای رشد نیروی بالقوه انسان ایجاد می‌کند. آن‌ها به دنبال برهنگی مطلق و پذیرش بلاشرط تمایلات جنسی خود و دیگران هستند و معتقدند برهنگی در گذشته، یک رسم دینی و عملی مقدس و خاص بوده است که با معنویت یکی شده، تجربه‌های جدیدی در اختیار روح می‌گذارد. در آیین برخی از این فرقه‌ها افراد باید مراسم مذهبی، وردها و اذکار و رقص‌ها را عریان یا نیمه‌عریان و با وحشی‌گری و بی‌رحمی بدنی انجام دهند. فرقه‌های الهه‌گرای نوالحادی از دوران تکوین و تأسیس خود، معتقد به پرستش لباس آسمان (برهنه) بودند. ایشان پوشیدن لباس را در تمام جشنواره‌های خود اختیاری می‌دانند. توجیه آن‌ها این است که بدن، همچون دیگر اجزای دنیای پیرامون، مقدس است و با برهنگی در یک گذر، بدن با زمین یکی شده، مرز مشخص میان آن‌ها از بین می‌رود.

محققان با بررسی این جنبش‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که بسیاری از معلمان و رهبران مذهبی فرقه‌های نوظهور، متهم به ارتباطات نامشروع و ازدواج‌های متعدد با شاگردان خود بر اساس تانتره یا حکمت شوریده شدند و آن را به عنوان وسیله رشد معنوی توجیه کرده‌اند. رهبر فرقه موراوی، به جرئت، راه رسیدن به معنویات، عالم قدسیان و قدرت روحی فراوان را روابط جنسی بیان می‌کنند (داوسون، ۱۳۹۷، ص ۵۱۹).

بسیاری از این جنبش‌های زن سالار، دین رسمی را پوچ می‌دانند، از آن نمی‌کنند و از مسیحیت و یهودیت انتقاد می‌کنند. رهبران آن جنبش‌ها معتقدند که خداوند را در عصر جدید نمی‌توان نجات داد (پایک، ۱۳۹۵، ص ۸ تا ۲۷۶). جنبش‌های معنوی معاصر با تمایل به افراطی‌گری در پی بندوباری اخلاقی، قدرت بخشیدن به مقام معنوی زن و مقدس شمردن امور جنسی، در یک تحریف آشکار زن را به مقام الوهی و ایزدبانوی رسانده و پرستش، درمانگری و عشق دنیوی به او را وسیله‌ای برای رستگاری و سعادت بر شمرده‌اند؛ بدین ترتیب وظایف خدا و ادیان الهی را به زن منتقل کرده، خداوند را در رساندن انسان به سعادت، عاجز جلوه می‌دهند.

۴. کاریزمایی

رهبران فرقه‌های نوین شخصیت‌هایی فرهند و کاریزما هستند که به واسطه فضیلت‌هایی از انسان‌های عادی متمایز شده و چنان رفتار می‌کنند که گویی از عصمت و موهبت‌های معنوی و مادی مافوق طبیعی و ابرانسانی برخوردارند. آن‌ها در برخی از جنبش‌ها به عنوان «مسیحا» و «گورو»، که گویی از طرف خداوند برگزیده شده‌اند تا نظام دینی کنونی را اصلاح نمایند، معرفی می‌شوند. اساس قدرت آنان نه قانون و سنت نوشته شده، بلکه اعتقاد به موقعیت اشراقی و سلسله مکاشفاتی است که میان آنان و شخصیت‌های آسمانی مانند خداوند، عیسی مسیح و فرشتگان رخ داده است و به عنوان تجربه دینی مستقیم تفسیر می‌شود. گاهی رهبران این فرق با غیب‌گویی، تظاهرات روانی و معنوی، و برخی افعال خارق‌العاده خود را به اقتدار کاریزمایی می‌رسانند و در نظر شاگردان، به عنوان مظهر الوهیت به رسمیت شناخته می‌شوند (بوش، ۱۳۹۰، ص ۹۴۱). برخی از این جریان‌ها حول یک مدیوم شکل می‌گیرند و معتقدند که ارواح تنها از طریق رهبران‌شان با جهان مادی ارتباط برقرار می‌کنند. آنان باور دارند که همه آموزه‌ها و آیین‌های مکتبشان بر پایه مکاشفه‌هایی است که از دنیای ارواح، از طریق درون‌بینی و درون‌شنوایی، تله‌پاتی، حالت‌های خلسه و شهود، پیش‌گویی، تکلم به چند زبان و نیز نوشتن خود به خود توسط مدیوم دریافت می‌شود.

یکی از ویژگی‌های مشترک رهبران این جنبش‌های دینی و معنوی، جنبه توان بخشی و درمانگری آن‌هاست؛ بدین معنا که مدعی‌اند برای رهایی پیروان خود از رنج‌ها و مشکلات روحی، روانی، مادی و جسمانی، خدماتی در حوزه توان بخشی و شفا بخشی ارائه می‌کنند. رهبران این فرقه‌ها با برپایی دوره‌هایی



همچون دوره آلفا، ابداع رقص‌ها و آوازه‌ها، و آداب و رسوم خودبنياد و نیز با تعلیمات کنترل قدرت ذهن که شامل فنون هیپنوتیزم و تجسمی است، مدعی هستند که درد را کنترل، درمانگری را تسریع، فراموشی را درمان می‌کنند. همچنین عادات ناخواسته را از مخاطب خود ترک می‌دهند و آرامش، درون شاد بخشی و خوش بینی را القاء می‌کنند. آنان با استفاده از روش مراقبه متعالی (TM) فنون مدیتیشن و تانترا، کسب قدرت فراطبیعی، جادویی و معنوی را تعلیم می‌دهند. تانترا در مدیتیشن، که با هدف تمرکز، کاهش فشارهای ذهنی و رها کردن ذهن از اشتغالات روزمره برای رسیدن به آرامش به کار می‌رود، به معنای متوقف کردن جریان فهم و فعالیت‌های ذهنی است. در این سنت، هدف فکر کردن برای فهمیدن نیست؛ بلکه رها شدن از فرایند اندیشیدن و رسیدن به حالت بی‌فکری است.

استفاده از علوم هم‌چون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم زیستی و حتی علم پزشکی و نجوم از ویژگی خاص رهبران این جنبش‌ها است که برای علمی‌نمایی، تجددگرایی و مخالفت با سنت‌گرایی استفاده می‌شود تا از این طریق، جوانان و افراد تحصیل کرده را جذب نمایند. برخی از این فرقه‌ها با بهره‌گیری از ابزارهای علمی، تأثیر مراقبه را بر تمرین کنندگان اندازه‌گیری می‌کنند. در این میان، یوگایی که در آغاز به طور طبیعی و تنها با بدن انجام می‌شد، به تدریج و به طور فزاینده‌ای با ابزارهای تکنیکی، مانند سربندهای الکتریکی موسوم به «پی‌اس‌آی» (آغاز رهایی کامل)، همراه شده است و حتی با مصرف برخی داروهای شیمیایی و الگوهای به اصطلاح علمی ترکیب و توجیه می‌شود. آن‌ها معتقد به روش‌شناسی واحد بین علم معنوی و دین حقیقی خود ساخته هستند تا از این طریق خود را دین‌دار مدرن حول محور فرادانش و فرا قدرت معرفی کنند.

کاريزمای دیگر رهبران این جنبش‌ها توانایی در تحقق فرایند شست و شوی مغزی یا ترغیب اجباری، کنترل ذهن، تلقین فکری و تحریک قهری است. این رهبران در فرایند اصلاح فکری، با ناآگاه نگه داشتن عمده پیروان و با بهره‌گیری از روش‌هایی مانند غیرشرطی سازی و بازا اجتماعی کردن، آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. غیرشرطی سازی فرایندی است که در آن یک محرک شرطی، که پیش‌تر موجب پاسخ شرطی می‌شد، ارتباط خود را با محرک غیرشرطی از دست می‌دهد. بازا اجتماعی کردن نیز به سازگاری دوباره روان‌شناختی فرد با محیط اجتماعی اشاره دارد. آنان از طریق این شیوه‌ها و با وعده رفاه و سعادت، میلیون‌ها نفر را جذب کرده و تحت کنترل درمی‌آورند (داوسون، ۱۳۹۷، صص ۳۱۸ -

۳۲۳). این گروه‌ها افراد را نسبت به وجود سازوکارهای هدایت و کنترل، ناآگاه نگاه می‌دارند و از طریق مدیریت زمان، محیط زیست روزمره، شبکه ارتباطات و جریان اطلاعات، دامنه نفوذ خود را گسترش می‌دهند. آنان با القای احساس ضعف، ترس و وابستگی، به تضعیف و سرکوب رفتارها و گرایش‌های پیشین می‌پردازند و به تدریج الگوهای رفتاری تازه‌ای را جایگزین می‌کنند. این فرایند در چارچوب نظامی بسته و قاعده‌مند از مقررات سامان می‌یابد (همان، صص ۳۳۳ - ۳۴۱).

رهبران دینی این جنبش‌ها با برخی توانایی‌های واقعی یا ساختگی خود، جایگاه و شاخصه‌ای را در محافل مختلف پیدا می‌کنند. ایشان می‌کوشند خود را ابرانسان معرفی کنند که صاحب نیروهای ماورایی هستند و این نیروها برخاسته از استعدادها و ظرفیت‌های وجودی و شخصی خودشان است. آن‌ها به این بهانه‌ها در گذر زمان، برای اغراض دنیوی خود بهره می‌گیرند. اگرچه برخی از آن‌ها ممکن است از طریق تمرین، ریاضت و آموزش، توانایی‌های روحی و فکری کسب کرده باشند، ولی بررسی‌ها نشان می‌دهد که اکثریت آن‌ها صرفاً تظاهر به ارتباطات ماورایی می‌کنند و از حیل‌های مختلف برای فرهمندی بهره می‌جویند. شواهد و قرائن مستند و مشهودی گزارش شده است که نشان می‌دهد این رهبران کاریزماتیک، اعضای خود را تحت فرایندی همچون شست‌وشوی مغزی قرار می‌دهند و به گونه‌ای ناعادلانه به استثمار اقتصادی و سوءاستفاده جنسی از آنان دست می‌زنند؛ رفتاری که با آزادی فکری و عملی مورد ادعای آنان در تعارض است. در این میان، ادعاهای مربوط به شست‌وشوی مغزی را می‌توان معادل جدید اتهاماتی چون جادوگری و تسخیر شیطانی در قرون وسطا دانست؛ زیرا وجه مشترک همه این اتهامات آن است که عاملی بیرونی، عقل را به بیراهه می‌کشاند و فریب خوردگان را دچار نوعی کژفهمی می‌کند. این رهبران با روش‌هایی فریبکارانه، مانند محصورکردن نوکیشان در دامن عشق خود، ترویج روابط جنسی بی‌قید و نامشروع، می‌گساری، قطع ارتباط آنان با مردم و خانواده، و نیز محروم ساختنشان از خواب و خوراک، ذهن افراد را تسخیر و هویت آنان را ویران می‌کنند. بدین ترتیب، قدرت تصمیم‌گیری و عمل عاقلانه را از آنان سلب کرده، امکان انتخاب مستقل را از وجودشان می‌زدایند؛ در نتیجه، پیروان این گروه‌ها به انسان‌هایی ساده‌لوح و متزلزل بدل می‌شوند که کورکورانه و بی‌تفکر، تسلیم رهبران خود شده‌اند و حتی آمادگی ارتکاب هر عملی پست یا جنایت‌باری را دارند (همان، ص ۱۸۰). برخی از رهبران این فرقه‌ها، در پوشش عشق دروغین، به ازدواج‌های متعدد رو می‌آورند و آن را مقدس و گامی در مسیر رسیدن به رشد و کمال توجیه می‌کنند.

۵. فردگرایی

فردگرایی، به عنوان یکی از پیامدهای طبیعی اومانیسم و سکولاریسم، فلسفه‌ای است که بر اولویت نیازهای فردی بر نیازهای گروهی، دوری از روابط اجتماعی و گرایش به خودمختاری و خارج شدن از تحت نفوذ دیگران تأکید دارد. محور آن لذت فردی و انتخاب ارزش‌ها، خلیات و رفتارهای شخص است (فرانزوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲). هستی‌شناسی این جنبش‌ها مبتنی بر این است که انسان‌ها در عالم خود، خدا هستند؛ چون خودشان آن را ایجاد می‌کنند. به نظر اینان «خود» تنها خدای موجود است یا دست کم تنها خدایی است که اهمیت دارد. یوگی ماهاریش ماهش، بنیان‌گذار و رهبر مراقبه متعالی و جنبش احیای معنویت با صراحت بیان می‌کند که انسان درون مقدس بوده، خود خدای خویش است (داوسون، ۱۳۹۵، صص ۱۱۴ - ۱۱۶)؛ از این رو اعضا در این جنبش‌ها بیش از اینکه از خدای ادیان سنتی سخن به میان آورند، باید از زمینه وجودی خود، ماهیت حقیقی خود و انرژی‌های انسانی سخن بگویند. آنان معمولی‌ترین تصویر خدا را انرژی‌هایی می‌دانند که نیروی زندگی است و همه در آن سهیم هستند.

فردگرایی نه بر هماهنگی منافع، بلکه بر تضاد منافع پی‌ریزی شده است؛ زیرا در جریان فردگرایی خانواده، دین، طبقه اجتماعی و دولت در زندگی فرد اثر بخشی کمرنگ‌تری خواهند داشت و افراد، خود به تنهایی به واحدهای تعریف‌کننده جهان تبدیل می‌شوند. فرقه‌های نوظهور به جای تأکید بر مرجعیت بیرونی، بر خودشان تأکید می‌کنند و از فنون آشنایی برای خودکاو و تغییر خود بهره می‌برند. آن‌ها به عمل دینی شخصی شده باور دارند و تلاش خود را بر جذب افراد به جای خانواده‌ها و جامعه متمرکز کرده‌اند. این فرقه، از مخالفت با دین ریشه گرفته‌اند؛ از این رو، از افراد می‌خواهند حدود و قیود مذهبی خانواده و اجتماع را رد کنند، اعمال و رفتار حاکم بر نظم اجتماعی را زیر سؤال ببرند و با کلیساها، کنیسه‌ها، مساجد و روحانیون مذهبی، که به عنوان نگهبانان نظام اجتماعی موجود تلقی می‌شوند و حول مرزهای معین اقتدار دینی سازمان یافته شدند، مخالفت کنند و آن‌ها را کنار بزنند؛ از این جهت، دلیل گرایش و اقبال به مذاهب و مسلک‌های نوظهور، تقریباً نوعی طغیان و شورش جوانان علیه ارزش‌ها، آمریت والدین و مذهب سنتی به حساب می‌آید (بوش، ۱۳۹۰، ص ۹۸۰).

پژوهشگران دینی بر این باورند که چون زندگی مدرن، انباشته از وهم و تحت نفوذ این باور ایدئولوژیکی است که آزادی فردی بیش از هر زمانی اهمیت دارد، فردگرایی شدیدی در مدرنیته متأخر

حاکم شده است؛ تا آنجا که اعمال دینی را غیرمتعارف و غیرضروری تلقی می‌کند. فردگرایی در ابتدا، تنها محدود به انتخاب اموری از قبیل لباس، فعالیت‌های تفریحی، زبان و رابطه جنسی بود؛ ولی فرقه‌های نوظهور، آن را به موضوعاتی از جمله دین گسترش دادند (داوسون، ۱۳۹۷، ص ۷۰).

یکی از نقدهای اساسی به این مؤلفه این است که ماهیت و حقیقت انسان در این دیدگاه به طور کلی مغفول مانده است. در فردگرایی غربی، بر دفاع از فرد در مقابل نفوذ ستمگرانه عوامل بیرون از وجود انسان، مانند قدرت جامعه، دین، دولت و افکار عمومی فراوان تأکید می‌شود؛ اما هیچ‌گونه توجهی به دفاع از «فرد» در قبال نفوذ ستمگرانه‌تر و مخرب‌تر دشمنان داخلی انسان نمی‌شود. برتراند راسل در مقاله «اخلاق فردی و اجتماعی» می‌نویسد: «بلا تکلیفی و سرگستگی کنونی ما بیش از هر چیز ناشی از این است که به درجه‌ای وحشتناک یاد گرفته‌ایم، نیروهای طبیعت خارجی را مهار کنیم؛ ولی بر نیروهای سرشته در درونمان چنین تسلطی نداریم» (راسل، ۱۳۷۶، ص ۳۱۸). اسلام و ادیان الهی با وارد کردن «خدا»، محتوای «فرد» را از خودنگری صرف و نفع‌طلبی مادی، به خودنگری و نفع‌طلبی کمال‌جویانه، حق‌مدارانه و خداجویانه، که تنها از مسیر هدایت و تربیت رهبران الهی و مربیان واقعی بشر یعنی انبیاء و اولیای الهی می‌سور است، هدایت نموده‌اند. اسلام مشکل تضاد منافع فرد و جمع را از طریق جهاد اکبر و اصغر ممکن می‌داند؛ زیرا تا تضاد درونی حل نشود، تضاد و تعارض موجود در جامعه در هر زمان، به شکلی سربرمی‌آورد و سعادت واقعی بشر در همین دنیا نیز تأمین نخواهد شد. فایده‌گرایی ترغیب‌شده در فردگرایی، فلسفه زندگی را به ارزش‌های مبتذل حسی محدود کرده، ارزش‌های متعالی را لحاظ نمی‌کند؛ بدین خاطر، حتی خود جان استوارت میل، مبدع این اندیشه، در رد این نوع فایده‌گرایی می‌گوید: «یک انسان بیچاره برتر از یک خوک است و همچون سقراط در شکنجه بودن، برتر از جهالت همراه با خشنودی است» (مدرسی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۵).

فردگرایی اخلاقی، که خود مبتنی بر تجربه‌گرایی و عقلانیت ابزاری است، موجب نسبی شدن اخلاق می‌شود؛ زیرا اخلاق به تجربه، احساس و وجدان هر فرد وابسته است و معیار شناخت ارزش‌ها، تجربه فردی هر شخص خواهد شد؛ بدین ترتیب، نسبی شدن اخلاق، منجر به بی‌بنیادی ارزش‌ها می‌شود که شالوده ساخت «نیست‌انگاری» را در خود دارد. فردگرایی می‌تواند آسیب‌های زیادی را هم در خانواده و هم در جامعه به همراه داشته باشد. در حوزه خانواده، موجب تضعیف نهاد خانواده و بروز تعارضات خانوادگی می‌شود، فرزندان اهمیت کمتری به نظرات والدین قائل می‌شوند، ارزش‌های

مخرب جدیدی بر پایه فرزندسالاری شکل می‌گیرد و محور گذراندن اوقات فراغت، شخص محور می‌شود. در حوزه جامعه نیز می‌تواند مانعی برای توسعه جامعه به حساب آید؛ چراکه در آن ارزش‌ها و هنجارهای جمعی را در نظر گرفته نمی‌شود، جامعه از اولویت ساقط می‌شود و مشارکت اجتماعی و گروهی از بین می‌رود.

۶. خرافه‌گرایی مدرن

در جنبش‌های جدید، افراد در جریان مناسک و آیین‌ها، با برقراری ارتباط با ارواح و فرورفتن در حالت خلسه، می‌کوشند از تأثیر نیروهای ماورایی در زندگی زمینی بهره بگیرند. آنان همچنین به طالع‌بینی و ورق‌های فال‌گیری تمسک کرده، از کتب مربوط به آن و فنون مرتبط با پیشگویی استفاده می‌کنند. افزون بر این، برای درمان مشکلات، زندگی گناه‌آلود در گذشته و بهبود وضع حال به فعالیت‌های درمانی همه‌جانبه و انواع درمان‌های روحی و جسمی می‌پردازند و در این مسیر از سنت‌های کهن و آموزه‌های ادیان شرقی و شعبده‌بازان و جادوگران استفاده می‌کنند.

اجرای مراسم، نقطه عطف و هویتی نوالحادگرایی محسوب می‌شود. با برگزاری مراسم در ماه‌های کامل در جشنواره‌های فصلی مثل انقلاب تابستانی و زمستانی و اعتدالین به چرخه‌های طبیعت احترام می‌گذارند. پیروان این جنبش‌ها به دگردیسی فردی و انجام مجموعه‌ای از اعمال برای دریافت راهنمایی و تأثیرپذیری معنوی متعهد دانسته می‌شوند؛ از جمله برقراری ارتباط با مردگان یا زندگان از طریق صدای یک فرد زنده در حالت خلسه، مجسم‌سازی، طالع‌بینی، مراقبه و استفاده از روش‌های درمانی جایگزین نظیر ریکی (درازکردن دست‌ها برای کمک به بدن و استفاده از انرژی خود برای درمان) و ایریدولوژی (استفاده از چشم بیمار برای تشخیص بیماری). افزون بر این، گرایش به فرشتگان، معجزات و پدیده‌های روانی مانند نهان‌بینی در میان آنان رواج دارد و این مجموعه آداب با سنت‌های دینی آسیایی، معتقدات بومیان سرخ‌پوست و شیوه‌های کل‌نگر درمانی درمی‌آمیزد (پایک، ۱۳۹۵، ص ۷۴). از نظر برخی جنبش‌ها مظهر الوهی، یک ایزدبانوی بزرگ به نام سیاره‌گایا است و از نظر برخی دیگر الوهیت، چندخدایی است؛ یعنی خدایان متنوعی برای کمک و آموزش انسان در قالب ارواح، خدایگان و ایزدبانو وجود دارند که حکایتگر نیروهای طبیعت هستند. بسیاری از این فرقه‌ها اعتقاد به همه‌خدایی دارند؛ به این معنا که خود کائنات را به دلیل اینکه خدا همه جا هست، الوهی می‌دانند.

یکی از عناصر مهم در این فرقه‌ها، باور به حلول است. الوهیت در این ایده، جهان پیرامون را فراگرفته است و در تمام انسان‌ها، زمین و همه موجودات جریان دارد. خدایان نیز با نیروهای طبیعی درک می‌شوند. برقراری ارتباط با ارواح، موجودات معنوی و خدایان، خواه با واسطه و خواه بدون واسطه، و عمدتاً در وضعیت‌های خلسه یا هیپنوتیزم (خواب مغناطیسی)، از آداب و رسوم محوری این گروه‌ها در خلوت‌گزینی‌ها، آیین‌های مذهبی و نشست‌های جمعی مرتبط با محافل جادوگری محسوب می‌شود. همچنین، پیشگویی، طالع‌بینی، اعمال جادویی و تنظیم چیدمان ستاره‌ها و سیارات برای تعیین روزهای مناسب برداشت محصول، سفر دریایی، ازدواج، باروری و برقراری ارتباط با نیروهای فراطبیعی، از مهم‌ترین شاخصه‌های این ادیان در سنت غیب‌باورانه آن‌ها در طی اعصار و قرون به شمار می‌رود (همان، ص ۹۴).

در الهیات برخی از این فرقه‌ها، مجموعه‌ای از خدایان کنترل دو جهان را بر عهده دارند؛ خدایانی که بنا بر باور آنان، زمانی در قالب انسان‌های زمینی زیسته‌اند. در این میان، خدای این جهان در سه شخص پدر، پسر و روح القدس تجلی یافته است و هزاران ارواح نیز به منزله دختران و پسران او پدید آمده‌اند. خرافه‌گرایی در عصر جدید، یک نوع ارتجاع فکری و اعتقادی به دوران کهن و جاهلیت بشری است که مبتنی بر قوه خیال‌پردازی انسان‌های دنیا طلب برای رهایی از واقعیات حیات بشری و اهداف الهی صورت می‌پذیرد. جامعه بشری هیچ‌گاه از خرافه‌پرستی عاری نبوده است؛ از این رو، در برابر انتقادهای واقع‌گرایانه ادیان الهی مقاومت کرده است و به دنبال جایگزینان افسانه‌ای به جای آن بوده است. با بررسی فرقه‌های دینی و معنوی عصر جدید درمی‌یابیم که رهبران اصلی این جنبش‌ها از وجود سه مشکل در مردم سوء استفاده می‌کنند تا آنان را به مسیر خود هدایت کنند: ۱. ناامیدی افراد نسبت به حل مشکلات خود از طریق ادیان موجود؛ ۲. افسردگی و تنهایی آنان؛ ۳. جهل و ناآگاهی نسبت به خرافی بودن برخی آداب و رسوم. بدین ترتیب، زمینه کسب بیشترین منافع مادی و لذت‌های دنیوی برای رهبران این فرقه فراهم می‌شود.

۷. هزاره‌گرایی و اندیشه‌های آخرالزمانی

اصطلاح هزاره‌گرایی در برخی از جنبش‌های نوین دینی، ابتدا از ادبیات آخرالزمانی یهودیت و از سفر مکاشفات گرفته شد و سپس در مسیحیت ادامه یافت. «هزاره‌گرایی» در قرائت انتظار مفید و



مسیحیت سفید، به معنای انتظار رجعت دوباره مسیحا برای تحقق یک دوره هزارساله خیر و نیکی است. بر اساس دیدگاه نورمن کوهن در گونه‌شناسی این تفسیر رستگاری محور، که در انتظار فرارسیدن عصری طلایی برای بهبود اوضاع است، ویژگی‌های زمینی بودن، قریب الوقوع بودن، جمعی بودن، نهایی بودن و معجزه‌آسا بودن لحاظ شده است که آرمان شهر و بهشت زمینی را شکل خواهند داد (کلارک، ۱۴۰۰، ص ۵۹۹).

در قرائت هزاره باورهای منفی‌گرا، درباره یک آخرالزمان قریب الوقوع و پایانی مصیبت بار برای جهان موجود به مردم هشدار داده می‌شود. آن‌ها اعتقاد دارند تنها صاحبان ایمان نجات می‌یابند و انسان‌های شرور به طرز موحشی مجازات خواهند شد. اغلب رهبران فرقه‌های هزاره‌گرا خود را مسیح و منجی آخرالزمان معرفی می‌کنند و کلید حیات را در اختیار خود می‌دانستند تا رسیدن به ابدیت را منحصر در دستان خود معرفی کنند. برخی از آنان حتی تا مقام الوهیت پیش رفته و خود را از تبار خدایانی می‌دانند که از باستان برای انجام رسالتی کیهانی برگزیده شده‌اند. به باور آنان، این خدایان در دوره‌های زمانی معین بر زمین تجسد می‌یابند تا ضمن نجات مؤمنان و مجازات شر، بشریت را از فجایع و پایان مصیبت بار جهان محفوظ دارند و نوید بخش ظهور منجی آخرالزمانی باشند (لوئیس پترسون، ۱۳۹۹، ص ۱۰۱).

گروه شاهدان یهوه معتقدند به بودن ظهور مجدد حضرت عیسی قریب الوقوع است و جنگ نهایی بین میزبانان مسیح و نیروهای شیطان، که فعلاً کنترل جهان را به دست گرفته‌اند، به زودی پدید خواهد آمد. با این حال، این گروه به طور مستقیم ریشه در اعتقادات مسیحیت ندارند؛ بلکه حتی با کلیساها و هرگونه قوانین انسانی مخالفت می‌کنند؛ زیرا آن‌ها را نهادهای تحت کنترل شیطان می‌دانند؛ بدین جهت، محل جلسات خود را نه کلیسا، بلکه سالن پادشاهی نام می‌نهند (بوش، ۱۳۹۰، ص ۹۵۰). جنبش‌های عصر جدید و کافرکیش، دوران آخرالزمانی را عصر آوار یوس نام نهادند. مبتنی بر پیش‌گویی‌های این عصر، در آینده نزدیک، که برخی تاریخ آن را نیز مشخص می‌کنند، دوره ویرانی بزرگ زمین فرامی‌رسد؛ از این جهت برای ساخت مکان‌های امن برای زندگی و بقای در آن برنامه‌ریزی می‌کنند تا پس از آن واقعه مصیبت بار زنده بمانند و دوره جدیدی از زندگی را آغاز کنند (پایک، ۱۳۹۵، ص ۳۴۲).

جنبش‌های هزاره‌ای، فرایندهایی برای دستیابی به اهدافی خاص با عواقب عظیم هستند که می‌توانند به عنوان ابزاری برای تغییرات اجتماعی به کار گرفته شوند. این جنبش‌ها، پروژه‌هایی

هستند که گروه های اجتماعی مردم، همچون محرومان، ستمدیدگان، استعمارشدگان و کسانی را که به هر شکلی با مشکلی روبرو هستند و خوشبختی را منحصر به لذت های دنیوی می دانند، برای رسیدن به اهداف خود تحریک می کنند. گزارشات حاکی است که برخی از گروه های هزاره باور، پیروان خود را به سوی اعمال خشونت آمیز همچون خودکشی و خودسوزی می کشانند. هزاره گرایی مد نظر این فرقه ها، الگو برداری زیرکانه جنبش های نوین از مسیحیت برای ترویج خود است. همچنین ایدئولوژی آخرالزمانی شکلی از سازمان دهی اجتماعی جنبش های جدید است که با هدف حفظ پیروان و ایجاد انگیزه های نجات بخشی در پایان دنیا القاشده، بر آن تأکید می شود. رهبران این فرقه، خود را با ترفندهای مختلف، همان منجیان آرمانی به مردم معرفی می کنند؛ منجیانی که وظیفه دارند مردم را از شر و پلیدی در آخرالزمان رها کنند. آن ها با خودتفسیری از این باور، هیچ دیدگاه خدا باورانه و آخرت گرایانه ندارند و در کسوت دینی، اما سکولار ظاهر می شوند (لوئیس - پترسون، ۱۳۹۹، صص ۱۱۸ - ۲۸۳).

۸. گرایش به جاودانگی بر پایه تناسخ

جُدن ها حاصل شرک، خدا ناباوری و اعتقادات کفرآمیز رهبران خود هستند و الهیات آخرت گرایی تعریف شده در ادیان الهی را برنی تابند. با این حال برای حل اعتقادات فرجام گرایی و حیات پس از مرگ، مسئله تناسخ را با قرائت های مختلف مطرح می کنند و آن را جایگزین مناسبی برای آخرت گرایی ادیان سنتی به شمار می آورند. فرقه های نوپدید متأثر از ادیان شرقی همچون بودیسم و هندوئیسم، به جای انتظار کشیدن و پرداختن به سرنوشت پس از مرگ، بر سبک زندگی تأکید می ورزند؛ به عبارت دیگر شایستگی ها و ناشایستگی های شخص در زندگی دیگرش را بر اساس کرمه، که رکن اصلی تناسخ است، بازیابی و بازتاب می دهند (پایک، ۱۳۹۵، ص ۵۸).

در برخی از این جنبش ها، مفاهیمی همچون کرمه و رنج به حقیقت اول و محوری آموزه هایشان تبدیل شده و رهبران تلاش نموده اند شواهدی علمی در حمایت از قانون مرگ بر مبنای باور به تناسخ و چرخه حیات از طریق ترسیم ارتباط مستقیم میان اعمال و سرنوشت ارائه دهند (پترسون، ۱۳۹۹، صص ۲۸۷ و ۳۶۰ و ۳۸۳). برخی جریان های علمی این مسئله را از منظری متفاوت بررسی کردند و بر این باورند که انسان با دستیابی به پیشرفت های چشمگیر در علم ژنتیک قادر خواهد شد مسئله مرگ و حیات پس از آن را از طریق طولانی سازی بی حد عمر و بازسازی مستمر بدن خویش



حل و فصل کند. گروهی دیگر نیز نظریه بازیابی هوشمند و خودبه‌بودگی بازگشتی را پیش می‌کشند و در انتظار زمانی‌اند که آبرانسان‌های آخرالزمانی در همین جهان نوعی قیامت زمینی را رقم بزنند؛ از این رو تحقق نظام کیفر و پاداش را بی‌نیاز از وجود خداوند می‌دانند.

برخی از پروژه‌های علمی همچون پروژه «سرن»^۱ نیز به دنبال خلق دنیایی جدیدی است؛ به این صورت که از طریق علم فیزیک و تقارن، بُعد دیگری از عالم به وجود بیاورد و با الهام از یکی از خدایان افسانه‌ای هندو به نام شیوا که نماد چرخه ویرانی و بازسازی و خلق دوباره است، آن را منطبق بر تناسخ می‌کند. اعتقاد به جاودانگی و زندگی بعد از مرگ را می‌توان هم‌زاد با حیات بشر دانست؛ از این جهت، تناسخ‌گزینه‌ای خرافی و غیرعقلانی برای پاسخ به جاودانگی طلبی فطری انسان‌هاست که رهبران جنبش‌های دینی و معنوی نوظهور چاره‌ای جز مطرح کردن آن نداشتند؛ زیرا در غیر این صورت، به ناتوانی در پاسخ به این نیاز فطری متهم می‌شدند.

آنچه دانشمندان در پروژه‌های مختلف مطرح کرده‌اند، صرفاً گمانه‌زنی‌های مبتنی بر تخیل و تصور است؛ زیرا اولاً، عمر جاویدان ذاتاً با ویژگی‌های بدن مادی و این جهانی انسان ناسازگار است و ثانیاً، قائلین به آخرت بر این باورند که آن جهان پس از مرگ، دنیایی ماورای این دنیای مادی است که ابزارهای آزمایشگاهی ظرفیت کشف آن را ندارند؛ بنابراین، راهی برای اثبات یا ابطال آن ندارند.

۹. بررسی مؤلفه‌های خدانا باوران از منظر کلامی-تفسیری

در بحث پایانی با نگاهی کلامی-تفسیری به بررسی جنبه کلانی از هدف و چشم‌انداز مؤلفه‌های هشت‌گانه در جدن‌ها و جمن‌ها می‌پردازیم و ابعاد آشکار و پنهان دیگر آن را به پژوهشگران دینی می‌سپاریم. مفسرین بزرگ شیعه و سنی در ذیل بیش از بیست آیه که قرآن کریم اصطلاح معجزین، بمعجزین، معجزی و بمعجز را به کار برده است، از اصطلاح «اهل تعجیز» برای شیطان و کفار و مشرکین استفاده کرده‌اند. اهل تعجیز از دیدگاه مفسرین، کسانی هستند که به خدا نسبت عجز می‌دادند و یا قائل به ناتوان ساختن خداوند بودند؛ گاهی از این طریق که مانع تحقق اراده و افعال خداوند شوند، از قهر و عذاب الهی فرار کنند و با ساخت استحکامات حفاظتی برای خود مصونیت ایجاد کرده و

۱. واژه CERN در اصل برگرفته از عبارت فرانسوی Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire به معنای انجمن پژوهش‌های هسته‌ای اروپا است که در ابتدا انجمنی موقتی برای برپاساختن آزمایشگاه‌ها بود که در سال ۱۹۵۲ توسط ۱۱ کشور اروپایی شکل گرفت.

خداوند را ناتوان جلوه دهند (طوسی، ۱۴۰۰، ج ۸، ص ۱۹۸). در دوران معاصر، اهل تعجیز به شکل ادیان نوپدید الحادی، نومشکین و بسیاری از جریان‌ها و جنبش‌های دینی و معنوی بدیع ظهور کرده است. اگرچه خدانا باوران و دین‌ستیزان در دوره‌های مختلف از جهت ساختار و روش نوآوری می‌کنند، ولی جوهره و ماهیت آن‌ها در زمان متقدم و متأخر یکسان است و هدف مشترکی را دنبال می‌کنند. آن هدف مشترک عبارت است از: ناتوان نمودن و برکناری خداوند از عالم هستی و جایگزین کردن خدایان ساختگی خود به جای خدای ادیان ابراهیمی. بدین شکل آداب و رسوم و قوانین بشری را به جای قوانین الهی قرار می‌دهند.

با بررسی شیوه‌های برخورد خداوند با خدانا باوران متقدم می‌توان الگوی به‌روزشده از آن در پاسخ به مؤلفه‌های جنبش‌های عصر جدید، مورد بهره‌گرفت. خدای سبحان در آیات مختلف پاسخ‌های حکیمانه و مدبرانه‌ای به ادعاهای پارادوکسیکال و متوهمانه آن‌ها داده است که خبث باطنی، تناقضات شناختی و ضعف رفتاری و عملی آن‌ها را آشکار می‌کند. بر اساس نقل کتب مقدس، گزارشات و مستندات تاریخی، حاکمان و دستگاه الحادی کفار و مشرکین هیچ پیامبری را نپذیرفتند. ایشان با به امور خرافی، اساطیری، شمنی، فیتیسی و خدایان پرشمار که هر یک نشان‌دهنده نیروهای طبیعی و عناصر کیهانی بودند، تمسک می‌کردند و اعتقاد داشتند که این خدایان موجبات وجود و عدم، نزول برکات و بلاها، و وسیله شفاعت و بهبود امور زندگی بشر هستند. این باورها تا بدان جا تثبیت شده بود که حاکمان، خود را خدا می‌خواندند؛ از این رو است که فرعون خود را خدای خدایان «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات/ ۲۴) و صاحب حیات و ممات می‌دانست «أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ» (بقره/ ۲۵۸) (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۵۸).

عکس‌العمل اولیه معاندین، تکذیب ادعای انبیا و باورهای الهی ایشان بود و سپس برای ترور شخصیت انبیا و پیروان ایشان و از طرفی تخریب اعتقادات دینی، از شیوه‌های چندوجهی گوناگونی بهره می‌جستند؛ از جمله: تمسخر و استهزای انبیاء و باورهای دینی (صافات/ ۱۴؛ انعام/ ۱۰)، تحت تأثیر قراردادن همسران و فرزندان انبیا و استفاده ابزاری از زنان برای وسوسه‌های شیطانی و شهوانی در ابعاد مختلف (ابن اثیر، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۸ تا ۲۲۴). همان‌طور که گذشت، جنبش‌های نوظهور نیز برای مخالفت با ادیان سنتی از زنان و جوانان سوءاستفاده می‌کنند و پیروان خود را به فردگرایی ترغیب می‌کنند. توانایی و کاریزمایی رهبران این فرقه‌ها نقش مؤثری در تثبیت و گسترش این تفکر داشته است.



خداوند به روش عقلی و هماهنگ با فطرت بشری، از کفار طلب اقامه برهان بر مدعای خود می‌کند: «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (انبیا/۲۴) تا در فضایی منطقی و به دور از احساسات و تعصبات قومیتی به گفتگو بپردازند. خداوند متعال در این مقام با هدف اثبات عجز آنان به خودشان در تحصیل منفعت و دفع ضرر، به ناتوانی آن‌ها در آفرینش ضعیف‌ترین موجودات همچون مگس و پس گرفتن آنچه برداشته‌اند، اشاره می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا» (حج/۷۳). همچنین به طور کلی مالکیت و تعقل را از خدایان دروغین آن‌ها سلب می‌کند: «لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ» (زمر/۴۳).

با بررسی جنبش‌ها و فرقه‌های نوپدید روشن می‌شود که تفکر و استدلال عقلی جایگاه چندانی در میان آن‌ها ندارد. حتی گروه‌هایی که بر تمرکز ذهنی و فکری تأکید می‌کنند، مقصودشان اندیشیدن برای حل مسئله نیست؛ بلکه نوعی تعلیق تفکر و فراموشی امور پیرامونی را دنبال می‌کنند. در واقع، این جنبش‌ها بقای خود را در کنار نهادن عقل از سوی مریدان می‌بینند و گفت‌وگوی منطقی و عقلانی را بر نمی‌تابند. در مقابل، هنگامی که پیامبران و پیروانشان با نابودی و برخوردهای خشونت‌آمیز مواجه می‌شدند، پاسخ الهی ماهیتی ایجابی داشت؛ بدین معنا که خداوند از یک سو با حمایت‌های غیبی و معنوی به مؤمنان روحیه می‌بخشید و آنان را به تقوا و ذکر خدا دعوت می‌کرد، و از سوی دیگر در بسیاری از حوادث سخت و ناگوار، از جهت مادی نیز آنان را یاری می‌رساند (بقره/۵۰؛ احزاب/۹) و موجب شکست معاندین و پیروزی مؤمنان می‌شد.

از سوی دیگر، از آنجاکه اساس آفرینش بر هدایت و پاداش استوار است نه برگمراهی و عذاب، خداوند به مشرکان مهلت می‌دهد و در عذاب آنان شتاب نمی‌کند: «فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهَلُهُمْ رُويِدًا» (طارق/۱۷). با این حال، پس از اتمام حجت و هنگامی که کافران و مشرکان بر عقاید باطل و ستم خویش پافشاری می‌کنند، پاسخ سلبی الهی تحقق می‌یابد و عذاب استیصالی، که مسبوق به اغوا و اضلال است، دامن آنان را فرا می‌گیرد: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا» (بقره/۲۶).

بر همین اساس، خداوند در ترسیم فرجام جهان، سنت قطعی خود را درباره مخالفان دین الهی آشکار می‌سازد؛ سنتی که از یک سو با انداز به هلاکت در دنیا (ابراهیم/۱۳ و ۱۴) و از سوی دیگر با عذاب اخروی همراه است؛ از این رو، هیچ یک از جنبش‌ها و فرقه‌های معارض دین الهی، با وجود همه امکانات و ابزارهای نوین، توان جلوگیری از تحقق این وعده را ندارند: «إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ» (طور/۷ و ۸) (حق، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۶).

همچنین آنان نه می‌توانند با غلبه یا گریز از حکم الهی خداوند را عاجز سازند و نه قادرند از قلمرو حاکمیت او بیرون روند؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (عنکبوت/۲۲) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۱۸). بدین ترتیب، هیچ مخلوقی نه به طور مستقل و نه با یاری دیگران توان عاجز ساختن خداوند را ندارد.

در کنار سنت هدم و هلاکت کفر، سنت دیگری نیز در نظام الهی جاری است و آن سنت پیروزی و نجات قطعی پیامبران و پیروان آنان است: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...» (نور/۵۵). بر همین اساس، سرانجام جهان با حاکمیت مؤمنان و صالحان پایان می‌یابد: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/۱۰۵) (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۵۲).

خداوند در آیه‌ای امیدبخش می‌فرماید: «ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ» (یونس/۱۰۳). این آیه که خطاب آن به پیامبر گرامی اسلام است، بشارت می‌دهد که همان‌گونه که خداوند پیامبران پیشین و مؤمنان به آنان را نجات داد، مؤمنان به اسلام را نیز نجات خواهد داد و رستگاری آنان را حق ثابت و قطعی بر عهده خود قرار داده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۸۳). از این آیه چنین برمی‌آید که در پایان جهان، هرچند شخص پیامبر خاتم حضور ندارد، امت مؤمن او به لطف الهی نجات یافته، زمام زمین را در دست خواهند گرفت. آن هلاکت و این بشارت است که خدا ناباوران و دین‌ستیزان را مبهوت و مغلوب می‌سازد: «فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ» (بقره/۲۵۸).

البته تحقق چنین سرانجامی با سستی و ترک مسئولیت‌های دینی حاصل نمی‌شود؛ از این رو، وظیفه دین‌باوران و موحدان در عصر حاضر سنگین‌تر است؛ عصری که در آن هزاران جنبش و فرقه نوپدید دینی، معنوی و حتی علمی در پی بازآفرینی ادیان گذشته، احیای باورها و آیین‌های کافرکیش‌های باستانی اروپایی و پیشامسیحی هستند و تصمیم دارند آن‌ها را با زندگی معاصر و قالبی مدرن سازگار کنند. در چنین شرایطی لازم است مؤمنان باتکیه بر استدلال‌های عقلی و فطری برگرفته از قرآن، و با بهره‌گیری از فناوری‌های نوین، به ویژه هوش مصنوعی و فناوری اطلاعات، راهکارهای نظری و عملی مناسبی برای شناسایی، نقد و دفع آثار مخرب این فرقه‌ها ارائه دهند.

❁ نتیجه‌گیری

در عصر جدید جنبش‌های دینی و معنوی نوظهور پیش‌تاز الحاد و شرک مدرن هستند و الگوهای الهیاتی و اخلاقی آینده بشر را تبیین و ترسیم می‌کنند. مؤلفه‌های اساسی مشترک این جنبش‌ها را می‌توان در آمیزه‌گری تحریف‌شده، معنویت‌گرایی بدون دین، کاریزمابودن رهبران، فردگرایی، هزاره‌گرایی، بهره‌جویی از زنان، خرافه‌گرایی و گرایش به تناسخ جستجو کرد. بررسی مؤلفه‌های هشت‌گانه نشان می‌دهد که نه باورهای کلامی و فلسفی و نه خیرخواهی بشری و علم‌خواهی حقیقت‌طلبانه، بلکه انگیزه‌های مادی و سودگرایانه موجب تأسیس این گونه جنبش‌ها و جریان‌های دینی شده است. از آنجاکه خدا و دین الهی مانعی برای رسیدن به مطامع و خواسته‌های شهوانی آن‌هاست و تنها باگذر از آن می‌توانستند به اهداف شیطانی خود دست یابند، از تمام امکانات مادی و معنوی و ابزارهای علمی برای برکناری خداوند و دین سنتی بهره گرفته‌اند. پاسخی که می‌توان به تمام تلاش‌های علمی، فلسفی، دینی و معنوی آن‌ها ارائه کرد، این است که هیچ امری خارج از مدار ملکوتی و مشیت ملکوتی الهی امکان تحقق ندارد و سرانجام این جهان بر اساس سنت‌ها، قوانین ثابت عقلی و طبیعی، استمرار حاکمیت مطلق خداوند و تحقق دین توحیدی خواهد بود. در نهایت، هیچ موجودی نه تنها قادر به عاجز ساختن خداوند در وجود و عدم، تدبیر، تأثیر و تکمیل نخواهد بود؛ بلکه به اعتراف عقل، فطرت و وجدان هیچ راه‌گزینی از تبعیت از آن وجود ندارد و بشر در صورت مقاومت و مخالفت، نابودی خود را رقم خواهد زد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن اثیر، عزالدین، (۱۴۲۰ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارالکتب العربی.
۳. اردشیری لاهیجی، حسن، (۱۳۹۴)، سراب معنویت، تهران: پژوهش های اسلامی.
۴. بوش، ریچارد و گروه نویسندگان، (۱۳۹۰)، جهان مذهبی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. پایک، سارام، (۱۳۹۵)، دین های عصر جدید و کافرکیش های جدید در آمریکا، مشهد: نشر شاملو.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، چاپ ششم، قم: اسراء.
۸. داوسون، لورن، (۱۳۹۷)، فرقه ها و جنبش های نوین دینی، قم: انتشارات ادیان و مذاهب.
۹. راسل، برتراند، (۱۳۷۶)، اخلاق فردی و اجتماعی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۱۰. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف، بیروت: دارالکتب التراث.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الإلهیات، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیه.
۱۲. سلیمانی، عبدالرحیم، (۱۳۸۲)، ادیان ابتدایی و خاموش، قم: انجمن معارف اسلامی.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. طبیب، عبدالحسین، (بی تا)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه سبطین.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. فرانزوی، استفن ال، (۱۳۸۱)، روان شناسی اجتماعی، ترجمه مهرداد فیروزبخت و منصور قنادان، تهران: رسا.
۱۹. فیشر، ماری پت، (۱۳۸۸)، دین در قرن بیست و یکم، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران: نشر علم.
۲۰. کلارک، پیتر بی، (۱۴۰۰)، دایره المعارف جنبش های دینی نوظهور، مقدمه و ترجمه هادی وکیلی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. لوئیس، جیمز آر و سپراویور پترسون، (۱۳۹۹)، ادیان چالش برانگیز نوظهور، ترجمه زهره سعیدی، تهران: فرهنگ و هنر ارتباطات.
۲۲. مالرب، میشل، (۱۳۷۹)، انسان و ادیان، ترجمه مهران توکلی، تهران: نشر نی.
۲۳. مدرسی، سید محمد رضا، (۱۳۷۱)، فلسفه اخلاقی، تهران: انتشارات سروش.
۲۴. مشکور، محمد جواد، (۱۳۵۳)، فرق شیعه نوبختی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۲۵. میلر، جان پی، (۲۰۰۰م)، آموزش و پرورش روح، ترجمه نادرقلی قورچیان، تهران: فراشناختی اندیشه.

26. Gross, Zehavit, (2006), *Spirituality: Contemporary Approaches to Defining*, in: Elizabeth M. Dowling and W. George Scarlett (eds.), *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, London: Sage Publications, pp. 424–426.

27. Nelson, James M., (2009), *Psychology*, Religion and Spirituality, New York: Springer, p. 8.





Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.2 (Serial 8), Autumn & Winter 2025-2026
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Review Article

Examining the Components of New Atheism in Emerging Religious and Spiritual Movements

Abdolqasem Karimi¹ 



Abstract

Emerging religious and spiritual movements built upon the tenets of New Atheism and contemporary neo-paganism seek to eliminate God from the realm of absolute sovereignty and ontological efficacy in the cosmos, thereby displacing the Abrahamic religions from the landscape of modern human existence. To advance their objectives, these movements selectively appropriate ancient religious traditions, philosophical and mystical schools, and scientific developments, employing both soft (ideological) and hard (institutional/technological) mechanisms. They are characterized by a range of distinctive features, including distorted syncretism, secular spirituality, millenarianism, personality-centered leadership, radical individualism, superstition, reincarnationism, and the instrumentalization of women and youth.

Western scholars of religion and spirituality generally characterize the *modus operandi* of these movements as utilitarian, manipulative, and hedonistic. They contend that these currents exploit the modern vacuum of authentic faith and spirituality—a void that has plunged many individuals into existential bewilderment and a pervasive loss of meaning—in pursuit of their self-serving agendas.

In response, a contingent of Islamic scholars, drawing upon Islamic philosophical and theological (Kalām) foundations as well as Qur'anic teachings regarding the impossibility of thwarting the Divine Will ('adam ta'jīz), has critically evaluated these claims and formulated both constructive (proactive) and preventative (defensive) strategies to counter them. Utilizing a documentary analysis methodology, this fundamental study examines the principal components of these emerging movements across both contemporary and prospective future horizons.

Keywords: Religious movements; Spiritual currents; Constitutive components; New Atheism; Emerging movements.

* Received: 01 ,February , 2025 (1403/11/13)

Accepted: 19, January, 2026 (1404/10/29)

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: a-karimi@um.ac.ir

 10.22034/ntt.2026.845



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.2 (Serial 8), Autumn & Winter 2025-2026
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

A Comparative Study of the Sources of

Moral Knowledge in the Thought of Shaykh al-Ṭūsī and Qāḍī 'Abd al-Jabbār

Hamidreza Ghorbani Mobin¹ 

Hossein Zare² 



Abstract

Employing a comparative-analytical approach, this study examines the sources of moral knowledge in the thought of Shaykh al-Ṭūsī and Qāḍī 'Abd al-Jabbār. Its primary objective is to investigate their convergences and divergences regarding the foundational sources of moral epistemology—namely, reason ('aql), revelation (waḥy), and sense perception (ḥiss)—as well as the doctrine of intrinsic rational goodness and badness (al-ḥusn wa-l-qubḥ al-'aqlīyān) and the dialectic between reason and transmitted texts (naql).

The findings indicate that both theologians share a fundamental commitment to moral rationalism. They regard reason as an autonomous source for discerning moral values, affirm the objectivity and intrinsic nature of moral good and evil, and consider revelation a complementary and elucidating guide for reason. The locus of their divergence, however, lies in the scope and epistemic authority of this reason. Adopting a foundationalist and autonomous approach, Qāḍī 'Abd al-Jabbār posits reason as the final and immediate arbiter of epistemic justification (ḥujjiyyah), maintaining that even the validity of transmitted texts ultimately depends upon its rational validation.

Conversely, operating within the framework of Imāmī Shī'ī theology, Shaykh al-Ṭūsī situates reason within an integrated epistemological matrix composed of reason, transmitted revelation, and the doctrine of infallibility ('iṣmah). In this model of "guided rationalism," reason retains its foundational primacy but receives its ultimate direction through the infallible interpretation of divine revelation.

This comparative analysis thereby reveals two distinct yet intellectually robust models of religious rationality, both of which offer valuable insights for contemporary inter-sectarian dialogue and constructive engagement with modern moral philosophy.

Keywords: Moral epistemology; Shaykh al-Ṭūsī; Qāḍī 'Abd al-Jabbār; Reason; Revelation; Rational good and evil; Sense perception.

* Received: 20, July, 2025 (1404/4/29)

Accepted: 23, April, 2026 (1405/2/3)

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Qom University of Technology, Qom, Iran.

E-mail: ghorbanimobin@qut.ac.ir

2. Department of Islamic Studies, School of Medicine, Hamadan University of Medical Sciences, Hamadan, Iran (Corresponding Author).

E-mail: h.zare@umsha.ac.ir

 10.22034/ntt.2026.3389.1174



issuing edicts of excommunication and apostasy (takfīr and irtidād) against fellow Muslims, opposing the advancement of Islamic sciences, and, ultimately, disrupting sound sociopolitical governance. The study concludes that a profound understanding of Tawḥīd and the cultivation of a rational, monotheism-centered discourse can significantly advance the civilizational objectives of the ijtihād-based intellectual tradition

Keywords: Tawḥīd (Monotheism); Neo-Salafism; Islamic Revolution; Modern Islamic civilization; Religious thought.





Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.2 (Serial 8), Autumn & Winter 2025-2026
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

A Critical Examination of the Tension Between Neo-Salafi Conceptions of Tawhīd and the Civilizational Vision of the Islamic Revolution

Hossein Yousefi¹

Ali Khayyat²

Seyyed Ali Delbari³

Seyyed Mahmoud Marviyan Hosseini⁴



Abstract

Excessive literalism (naql-garā'ī) constitutes a profound challenge to the project of contemporary Islamic civilization-building. By emphasizing a strictly transcendent conception of monotheism (tawhīd tanzīhī) and rejecting intellectual renewal (naw-andīshī), Neo-Salafism contests the vision of a modern Islamic civilization, prioritizing instead individual religiosity and moral reform. This orientation stands in stark contrast to the civilizational vision of the Islamic Revolution, which, anchored in Shī'ī rationality, seeks to construct a new Islamic civilization. Within this latter framework, Tawhīd serves as the ultimate foundation for governance and political authority, and its concrete sociopolitical realization is viewed as the overarching civilizational objective.

The central question addressed in this study is: How does the Neo-Salafi conception of Tawhīd obstruct the civilizational trajectory of the Islamic Revolution? Employing a documentary and library-based methodology, this research critically examines this issue. The findings indicate that Neo-Salafism, through its insistence on a transcendent interpretation of Tawhīd and its rejection of Islamic intellectual renewal, hinders collective civilization-building by narrowing its focus to individualistic and ethical reform. Specifically, this approach engenders several critical challenges: characterizing contemporary Muslim societies as living in a state of pre-Islamic ignorance (jāhiliyyah),

* Received: 02, August, 2025 [1404/5/11]

Accepted: 20, January, 2026 [1404/10/30]

1. Level 4 Scholar in Jurisprudence and Principles (Fiqh wa Uṣūl), Khorasan Islamic Seminary, Mashhad, Iran. (Corresponding Author).
E-mail: hosein.amerali@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

E-mail: khayyat@razavi.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

E-mail: delbri@razavi.ac.ir

4.. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

E-mail: marvian@razavi.ac.ir

10.22034/jntt.2026.846



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.2 (Serial 8), Autumn & Winter 2025-2026
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

Reconceptualizing Religion in the Modern Age: A Critique of the Prevailing Conception of Irreligion

Ali Rezaei-Moghaddam¹

Javad Akbari-Motlagh²



Abstract

With the advent of modernity, the abandonment of traditional religiosity is increasingly framed as a rational and emancipatory choice—a stance that constitutes the prevailing conception of irreligion. Employing a descriptive-analytical methodology rooted in the philosophy of religion and contemporary Islamic theology (kalām jadīd), this article posits that the concept of "absolute irreligion" is fundamentally an illusory construct. The human being is inherently oriented toward meaning, hope, value, and communion with a transcendent reality. Because the necessity for an ultimate meaning-system is innate and primordial (fiṭrī), any void in this existential realm is inevitably occupied by substitute frameworks characterized by implicit polytheism (shirk).

Drawing on Qur'anic typologies, this study categorizes religion into three fundamental paradigms: the Religion of Truth (Dīn al-Ḥaqq), the Religion of False Deities (Dīn al-Ṭaghūt), and the Religion of Servitude (Dīn al-'Abd). Within this framework, modern ideologies—such as humanism, secularism, and liberalism—are critically analyzed as "surrogate religions." Findings reveal that these paradigms function either as the Religion of Ṭaghūt, driven by an anthropocentric teleology, or as the Religion of Servitude, defined by a hedonistic teleology. Consequently, they serve as the primary sources of the ontological and epistemological crises in the contemporary world. Ultimately, the article proposes a reformative-revivalist model to distinguish the Primordial Religion (Dīn al-Fiṭrah) from subservience to illegitimate or deficient religious substitutes.

Keywords: Irreligion, Primordial Religion (Dīn al-Fiṭrah), Religion of Ṭaghūt, Surrogate Religions, Secularism, Humanism.

* Received: 13, October, 2025 (1404/7/21)

Accepted: 16, January, 2026 (1404/10/26)

1. Level 4 Scholar (Ph.D. Equivalent) in Modern Theology, Navvab Higher Theological Seminary, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
E-mail: hrezaeimoghaddam@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: sunluz100@gmail.com

10.22034/mtt.2026.842



whose constituent parts act in complete harmony toward a defined teleological purpose. Adopting this conceptual framework yields transformative principles for human-environmental interaction, providing effective mechanisms for preventing, mitigating, and rectifying ecological degradation. Moreover, this perspective offers a philosophically robust, well-reasoned response to critics who mischaracterize Islamic teachings as the root cause of environmental harm.

Keywords : Systems perspective on existence; Best Possible Order (Niẓām al-Aḥsan); Ecological ethics; Environmental crises; ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.2 (Serial 8), Autumn & Winter 2025-2026
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

A Systems Perspective on Existence in Light of the "Best Possible Order" (Niẓām al-Aḥsan) and Its Implications for Addressing Environmental Crises: With Emphasis on the Thought of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī

Mohammad-Reza Sharifi¹

Abbas Javareshkian²

Jahangir Masoudi³



Abstract

With the advent of modernity, ecological crises stemming from anthropocentric interventions in the natural world have reached unprecedented severity. A number of scholars identify contemporary humanity's fundamental worldview toward the cosmos as a primary catalyst of these crises. Furthermore, some critics attribute this destructive orientation to religious doctrines—specifically within monotheistic traditions and Islam—contending that religious tenets have actively fostered environmental degradation.

Conversely, a systems perspective on existence—as an essential prerequisite and strategic extension of the Islamic doctrine of the "Best Possible Order" (Niẓām al-Aḥsan)—holds profound potential to reform humanity's understanding of the universe and offer a constructive framework for mitigating ecological crises. Employing a descriptive-analytical methodology, this study examines the systems view of existence as a conceptual extension of belief in Niẓām al-Aḥsan and evaluates its capacity not only to contain environmental challenges but also to refute unsubstantiated allegations against Islam, drawing upon the Quranic and philosophical insights of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.

According to the findings, anchored in Ṭabāṭabā’ī's metaphysical and exegetical framework, the cosmos across all its ontological levels and entities operates as a dynamic, interconnected system

* Received: 24 ,October, 2025 (1404/8/2)

Accepted: 08 ,January, 2026 (1404/10/18).

1. Level 4 Scholar in Contemporary Kalām, Nawwab Higher Seminary, Mashhad; Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author). E-mail: mr.sharifqomi@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: javareshki@um.ac.ir

3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: masoudi-g@um.ac.ir

10.22034/ntt.2026.844



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.2 (Serial 8), Autumn & Winter 2025-2026
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

I'tibār (Normative Positing) in Value Judgments: A Novel Realist Framework for Articulating the Structure of Values

Ali Ahmadi Amin¹



Abstract

The ontological status of i'tibār (normative positing or conventional stipulation) in value judgments constitutes a foundational inquiry in metaethics. Examining the relationship between posited (i'tibārī) judgments and value realism plays a decisive role in elucidating the underlying structure of moral values. This article proposes an innovative, realist reinterpretation of the role of i'tibār within the normative judgments of the human sciences. Its primary objective is to identify the various modalities of positing and the structural principles governing them, demonstrating that i'tibārī judgments—despite originating from mental construction and normative positing (ja'l wa i'tibār)—remain fully amenable to rational evaluation and objective adjudication grounded in moral realities.

The proposed account argues that the structure of values rests primarily upon four dimensions: (1) the matrix of human ends; (2) the traits and characteristics of the moral agent; (3) the objective realities shaping the context of action; and (4) the intrinsic features of the action itself. Through a critical analysis of four major paradigms in this domain—namely conventionalism, constructivism, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's Theory of I'tibāriyyāt, and 'Allāmah Miṣbāḥ Yazdī's account of i'tibār—this study develops a novel, multi-stage framework for understanding the role of positing in value theory.

Utilizing a descriptive-analytical methodology, the research identifies at least five distinct types of i'tibār in value judgments, which serve as the foundation for articulating the structural principles of values: (1) compositional i'tibār in real causes; (2) the i'tibār of causality and causal efficacy; (3) relational i'tibār; (4) the i'tibār of unifying symbols; and (5) comprehensive composite i'tibār. The findings demonstrate that all structural principles, along with the five stages of i'tibār, can be rationally investigated, critiqued, affirmed, or rejected within a robust framework of value realism.

Keywords: Value; Normative judgments; I'tibār (Normative positing); Conventionalism; Constructivism; Theory of I'tibāriyyāt.

* Received: 23, November, 2025 (1404/9/12)

Accepted: 08, January, 2026 (1404/10/18)

1. Assistant Professor, Department of Wisdom and Religious Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

E-mail: ali_20750@yahoo.com

10.22034/ntt.2026.836

Abstracts

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



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.2 (Serial 8), Autumn & Winter 2025-2026

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:** Reza Esfandyari • **Copy Editor:** Ali Nooraei • **Layout Designer:** Hashem Dehghanian Haqiqi
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