

فصلنامه

# الهیات عقلی

گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

ایمان دینی در سنجه عمل  
دکتر علی اله بداشتی

طرح کالوین  
دکتر رمضان مهدوی آزادبنی

نقد و بررسی دیدگاه معتزلی، اشعری و شیعی پیرامون  
علل گرانی  
دکتر حسین اترک

ارزیابی استدلال وجود شناختی آنسلم برای اثبات  
وجود خدا با تاکید بر نقدهای کانت بر آن  
دکتر عباس یزدانی

تبیین ماهیت الهیات روایی بر اساس تحلیل مفهوم روایت  
دکتر محمد اصغری

بررسی ریاضت و رهبانیت در اسلام از منظر علامه طباطبائی  
دکتر علی اصغر جعفری ولنی، محیا مهر جدی



**Journal**

# Rational Theology

**Department of Islamic Philosophy & Theology, Jahrom University**

**Faith in the scales of action**

Dr. Ali alah Bedashti

**Calvin plan**

Dr. Ramezan Mahdavi Azadbani

**Criticism & review of Mutazili, Ashari & Shia views on  
the causes of high prices**

Dr. Hossein Atrak

**An evaluation of Anselm's cognitive existence  
argument based on the proof of God's existence with  
an emphasis on Kant's criticisms of it**

Dr. Abbas Yazdani

**Narrative Theology based on the analysis of the  
concept of narrative**

Dr. Mohammad Asghari

**Comparative study of Riyazat & Rohbaniyat  
according to Allameh Tabatabai**

Dr. Ali asghar Jafari valani , Mahya Mehrjedi



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



وزارت علوم . تحقیقات و فناوری  
دانشگاه جهرم

## فصلنامه علمی پژوهشی فلسفی - کلامی الهیات عقلی

### شماره ۱

صاحب امتیاز: نشریه الهیات عقلی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

مدیر مسئول: دکتر محمد عباس زاده جهرمی

سر دبیر: دکتر عین الله خادمی

مدیر داخلی و مترجم: ساره تقوایی

طراحی و صفحه آرایی: محمدحسین مرادی

تاریخ انتشار: زمستان ۱۴۰۳

تلفن: ۰۷۱۵۴۳۷۲۲۵۲ داخلی ۲۰۷

نشانی: فارس، جهرم، بلوار استاد مطهری، میدان خلیج فارس، بلوار خلیج فارس، دانشگاه جهرم

## هیأت تحریریه:

- دکتر احمد بهشتی / استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه تهران
- دکتر قدرت الله خیاطیان / استاد تمام گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان
- دکتر عبدالله صلواتی / استاد تمام گروه فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران
- دکتر مهدی نجفی افرا / استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
- دکتر لطف اله دژکام / دانشیار گروه اخلاق دانشگاه علوم پزشکی شیراز
- دکتر علی اصغر جعفری ولنی / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید مطهری
- دکتر محمد عباس زاده جهرمی / رئیس و دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم

«کلیه‌ی حقوق برای نشریه الهیات عقلی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم محفوظ است.»

.....« فهرست مطالب ».....

- ۱- ایمان در سنجه عمل از منظر کتاب و سنت  
دکتر علی الله بداشتی  
صفحه ۱
- ۲- طراحی نو پیرامون اعتبار معرفتی باورهای دینی در پست مدرن، مدل  
آکوئیناس/کالوین  
دکتر رمضان مهدوی آزادبنی  
صفحه ۲۹
- ۳- نقد و بررسی دیدگاه معتزلی، اشعری و شیعی پیرامون علل گرانی  
دکتر حسین اترک  
صفحه ۴۷
- ۴- ارزیابی استدلال وجود شناختی آنسلم بر اثبات وجود خدا با تاکید بر  
نقدهای کانت بر آن  
دکتر عباس یزدانی  
صفحه ۷۷
- ۵- تبیین ماهیت الهیات روایی بر اساس تحلیل مفهوم روایت  
دکتر محمد اصغری  
صفحه ۱۰۶
- ۶- بررسی ریاضت و رهبانیت در اسلام از منظر علامه طباطبائی  
دکتر علی اصغر جعفری ولنی، محیا مهرجادی  
صفحه ۱۳۱

## ایمان در سنجه عمل از منظر کتاب و سنت

دکتر علی الله بداشتی<sup>۱</sup>

### چکیده

خدای سبحان در عالم وجود چه در دنیا و چه در آخرت برای هر چیز میزانی قرار داده است. انبیاء میزان سنجش ایمان و عمل امتشان هستند. در روایات اسلامی داریم علی(ع) میزان الاعمال است. میزان، اختصاص به آخرت ندارد، در جهان بشری نیز برای هر چیزی میزانی است، منطق میزان اندیشه‌های درست از نادرست، امتحان میزان یادگیری یادگیرندگان و میزان الحراره برای سنجش دمای هوا است.

سوال ما در این مقاله این است که میزان سنجش ایمان گروندگان به یک دین چیست؟ چگونه می‌توان مؤمن را از دو رویان مدعی ایمان بازشناسی کرد و یا مراتب ایمان مؤمنان را سنجید؟ اگرچه ایمان امر قلبی است و تنها خدا به درون سینه‌ها آگاه است اما ظهور ایمان در اعمال و اخلاق فردی و اجتماعی انسان حکایت‌گر خوبی از ایمان درونی است.

مدعای نگارنده در اینجا این است که دست کم یکی از مهمترین سنجه‌های ایمان عمل است و هماهنگی اعمال ایمانی با موازین دینی و شریعتی که شخص متدین به آن دین و متشرع به آن شریعت است می‌تواند سنجشگر خوبی برای مرتبه ایمان وی باشد. مراد ما از عمل در اینجا اعم است از اعمال عبادی فردی چون نماز و روزه و اخلاق و رفتار فردی و... و اعمال اجتماعی که در اخلاق و رفتار و کنش‌های اجتماعی هر فرد ظهور پیدا می‌کند که تفصیل آن در منابع دینی آمده است. هدف از این پژوهش در درجه اول تبیین اصول نظری خود آزمایی در مراتب ایمان است در مرتبه دوم می‌تواند مبنایی متقن برای مطالعات میدانی قرار گیرد و در نهایت سبب بصیرت افزایی و بالابردن سطح معرفت عمومی برای تشخیص مؤمنان حقیقی

---

<sup>۱</sup> استاد دانشگاه قم A.allahbedashti@qom.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

از مدعیان ایمان باشد. در نتیجه چهل مؤلفه ایجابی و سلبی به عنوان مهمترین شاخص‌های ایمان ارائه شده است.

**کلید واژگان:** ایمان، عمل، رفتار اخلاقی، شاخص، امامیه.

## Faith in the scales of action

Dr. Ali alah Bedashti<sup>1</sup>

### Abstract

The Almighty God has set a measure for everything in the universe, both in this world and the hereafter. The prophets are the measure for assessing the faith and actions of their communities. In Islamic traditions, it is stated that Ali (AS) is the measure of deeds. The concept of measure is not exclusive to the hereafter; in the human world, too, there is a measure for everything: logic is the measure for distinguishing right from wrong thoughts, exams are the measure for assessing learners' progress, and thermometers are the measure for gauging air temperature.

The question addressed in this article is: What is the measure for assessing the faith of adherents to a religion? How can one distinguish a true believer from hypocrites who claim faith, or gauge the levels of believers' faith? Although faith is a matter of the heart, and only God knows what lies within hearts, the manifestation of faith in an individual's actions and personal and social ethics serves as a reliable indicator of inner faith.

The author's claim here is that at least one of the most important measures of faith is action. The alignment of faithful actions with the religious principles and Sharia of the religion to which the individual adheres can serve as a good gauge for their level of faith. By "action," we mean both individual devotional acts such as prayer and fasting,

---

<sup>1</sup> Professor, University of Qom A.allahbedashti@qom.ac.ir

Received Date: 21/12/2024

Accepted Date: 1/2/2025

as well as personal ethics and behavior, and social actions manifested in an individual's ethics, behavior, and social interactions, as detailed in religious sources.

The primary goal of this research is to elucidate the theoretical principles of self-assessment in the levels of faith. Secondly, it can provide a solid foundation for field studies and, ultimately, contribute to increasing insight and raising public awareness to distinguish true believers from those who merely claim faith. As a result, forty affirmative and negative components are presented as the most important indicators of faith.

**Keywords:** Faith, action, ethical behavior, indicator, Imami Shia.

۱- مقدمه؛ یکی از مسائل مهم در الهیات عملی رابطه ایمان و عمل است.<sup>۱</sup> در اهمیت عمل بعد از ایمان همین بس که امیر مؤمنان علی (ع) فرمودند:

«بالایمان یُستدلُّ علی الصّالحات و بالصّالحات یُستدلُّ علی الایمان»

با ایمان است که به راه های نیکو راه می توان برد و با کارهای نیکوست که جایگاه ایمان را می توان برشمرد. (صلواتی، محمود، ۱۳۹۷، ص ۴۱۷)

زاره از امام صادق (ع) نقل کرد که فرمودند:

لا ایمان الاّ بعمل (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ هـ ق، ص ۲۷۱)

ایمان، حقیقتاً ایمان نیست مگر آنکه با عمل همراه باشد.

از کوزه همان برون تراود که در اوست. با توجه به اینکه ایمان امری قلبی است «قالت الاعرابُ أمانا قولوا أسلمنا ولكن لم تُدخِل الایمانُ فی قلوبکم» (حجرات، ۱۴) و عمل امری مربوط به اعضا و جوارح انسان است، اعمال چگونه می توانند سنجشگر مناسبی برای ایمان باشند؟ اگر چه از آن جهت که ایمان هم فعل ارادی نفس است و صرف آگاهی را نمی توان ایمان دانست می توان آن را جزو اعمال قلبی و مطلق عمل دانست؛ اما اینجا مراد اعمال بعد از ایمان است.

۲- طرح مسأله؛ مسأله مهم در این مقاله رابطه ایمان و عمل از جهت سنجش ایمان به کمک عمل است و سوال اینجاست که ایمان که امر قلبی است چگونه با اعمال که امور جوارحی (بدنی) هستند قابل سنجش است. به عبارت دیگر ایمان امر نهانی است و اعمال و رفتار انسان و به تعبیری کنش های رفتاری انسان، امور ظاهری هستند. آیا امور ظاهری می توانند معیار سنجش امر قلبی قرار گیرد؟

---

<sup>۱</sup> الهیات عملی انگلیسی (Practical theology): رشته ای دانشگاهی و شاخه ای از رشته الهیات است که به مطالعه و بررسی کنش های مذهبی می پردازد تا چگونگی بازنمایی نظریات الهیاتی در آن کنش ها را بفهمد. هدف نهایی این رشته این است که نشان دهد چگونه نظریات الهیاتی و کنش های الهیاتی می توانند ثابت مانده، تغییر کرده یا تقویت شوند. الهیات عملی - ویکی پدیا، دانشنامه آزاد <https://fa.wikipedia.org>

از سوی دیگر این سوال قابل طرح است که آیا هرکس عمل و رفتاری مشابه اعمال و رفتار دینداران انجام داد مومن است؟ این قضیه را به نحو موجهه کلیه نمی‌توان پذیرفت چون منافقان افعال دینداران را انجام می‌دادند. حتی شهادت به رسالت پیامبر اسلام می‌دادند چنانکه خدای سبحان می‌فرماید وقتی منافقان (دو رویان) به نزد تو می‌آیند می‌گویند تو رسول خدا هستی، خدا می‌داند تو رسول او هستی اما خدا شهادت می‌دهد که منافقان دروغ می‌گویند. (منافقون، ۱) یا درجای دیگر می‌فرماید: «منافقان وقتی به نماز می‌ایستند نمازشان روح ندارد، در برابر مردم ریا می‌کنند.» (نساء، ۱۴۲) و آیات دیگری که حکایت از اعمال و رفتارهای مشابه اعمال و رفتار مومنان دارد اما حکایت از ایمان فاعلشان ندارد. پس چگونه می‌توان ادعا کرد که عمل سنجشگر ایمان است؟ آن گونه که ترازو سنجشگر وزن اشیای موزون است و خط کش مقیاس راستی خطوط و زمان میزان حرکت و منطق میزان استدلال. (درستی یک استدلال عقلی را با موازینی که برای صورت و ماده استدلال بر می‌شمارند می‌سنجند.) اما آیا میزان ایمان افراد را می‌توان با کمیت اعمال سنجید یا آیا کیفیت ظاهری اعمال دلالت بر میزان ایمان دارد؟ مثلاً اگر کسی نماز بگذارد مومن است؟ آیا اگر کسی کثرت نماز داشته باشد و آداب ظاهری نماز را به خوبی رعایت کند (مثلاً مدّ «وَلَا الضَّالِّينَ» را خوب ادا کند، انگشتی عقیق و فیروزه هم برای کثرت ثواب دست کند و...) مومن است؟ همه اینها را یک منافق هم می‌تواند انجام دهد اما خدا جایگاه منافقان را جهنم می‌داند (نساء، ۱۴۵) و برای اعمالشان ارزشی قائل نیست.

از سوی دیگر آیا اگر کسی ادعای ایمان کند و ایمانش را هم محکم بداند، اما عمل نداشته باشد مومن است؟ آیا می‌شود کسی مومن باشد اما ایمان وی ظهور عملی نداشته باشد؟ نه در رفتارهای اخلاقی ظهور داشته باشد و نه در آداب اجتماعی و نه... آیات و روایات فراوانی داریم که ایمان را به ادعا نمی‌داند و نشانه آن را ظهور عملی می‌داند با توجه به این مطالب به این نکته می‌رسیم که سنجش ایمان کار آسانی نیست. پس چگونه می‌توان دست کم به طور نسبی ایمان افراد را سنجید؟ فرضیه نگارنده این است که شرط لازم ایمان عمل صالح است ایمان برانگیزاننده عمل صالح است و از آن سو تکرار عمل شایسته موجب تثبیت و تحکیم ایمان است؛ اما چنین نیست که هرکس عمل نیکی داشت مومن در اصطلاح اسلامی

به ویژه امامیه به شمار آید. اعمال و رفتارهای فرد علامت‌ها و نشانه‌های خوبی برای ایمان وی هستند چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

«كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ؛ هر کس براساس شخصیتش عمل می‌کند. (اسراء، ۸۴)

**۳- سابقه مساله و پیشینه تحقیق** ، مساله مورد بحث ما سابقه‌ای طولانی در تاریخ اسلام دارد بحث در این بود که آیا ایمان همان عمل است یعنی اگر کسی مومن است باید اعمال شایسته‌ای که وظیفه ایمانی شمرده شده است انجام دهد و الا ادعای او دروغ است و از ایمان خارج شده و کافر گشته است<sup>۱</sup> (شهرستانی، ۲۰۰۱، ص ۱۳۳). یا مسلک کسانی درست است که عمل را جزئی از ایمان می‌دانند یا دیدگاه کسانی که ایمان را جزئی از حقیقت ایمان نمی‌دانند اما شرط لازم و کمال ایمان می‌دانند یا مسلک گروهی دیگر از متکلمان و مفسران درست است که عمل را نه از اجزای ایمان می‌دانند و شرط لازم آن. (همان ص ۱۶۱ و ۱۶۲) جز گروه اخیر که در تاریخ اسلام مرجئه<sup>۲</sup> نامیده می‌شوند و عمل را نه جزء ایمان و نه از لوازم ایمان می‌دانند، سایر متکلمان فرق برخی تمام ایمان را همان عمل می‌دانند مانند خوارج که چنین بودند و فاعل گناه کبیره را کافر پنداشته و کشتنش را واجب می‌دانستند (معیار تشخیص کبیره بودن گناه را معرفت خودشان از دین می‌دانستند). و برخی مانند معتزله و شماری از امامیه عمل را جزئی از ایمان می‌دانند. (شهرستانی، ۲۰۰۱، ص ۹۲؛ جمال الدین مقداد، ۱۳۸۷، ص ۴۴۰؛ معتزلی، عبدالجبار، ۱۹۹۶م، ص ۷۰۷). اما گروهی دیگر از عالمان امامیه عمل را جزئی از حقیقت ایمان نمی‌دانند اما شرط لازم و سبب کمال ایمان می‌دانند از نگاه نگارنده این قول به ثواب نزدیکتر است که در سطور آینده بدان می‌پردازیم. پیشینه تحقیق درباره آزمون پذیری دین داری کارهایی انجام شده است که در این راستا از تحقیقات زیر می‌توان نام برد:

---

<sup>۱</sup> خوارج در تاریخ اسلام اولین گروهی هستند که ایمان را همان عمل دانسته و مرتکب گناه کبیره را کافر می‌شمردند.

<sup>۲</sup> مرجئه اولین گروهی هستند که ایمان را فقط باور قلبی و نهایتاً اقرار زبانی دانستند.

۱- تهیه و ساخت آزمون جهت گیری مذهبی با تکیه بر اسلام، مسعود آذربایجانی پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۲، این اثر در صدد بیان مؤلفه‌های دینداری با استفاده از ابزارهای علمی است.

۲- مطالعه و انواع دینداری دانشجویان، سید محمد میر سندسی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۳ در این تحقیق انواع دینداری با ابزار پرسشنامه بررسی شده است.

۳- شاخص‌های دینداری، مهدی مهریزی ۱۳۹۵ در این تحقیق شاخص‌های دینداری از ابعاد مختلف معرفی شده است.

آنچه تحقیق پیش رو را از بقیه ممتاز می‌کند رابطه ایمان و عمل و بررسی سنجشگری عمل برای ایمان است. پیش از ورود به بحث لازم است معنای مورد نظر نگارنده از ایمان و عمل بیان شود.

#### ۴- مفاهیم کلیدی

۴-۱. ایمان دینی؛ ایمان در لغت از ماده اَمَنَ به معنای سکون قلب و مقابل خوف و تصدیق آمده است. (جوهری، ۱۳۶۸، ص ۲۰۷۱؛ ابن فارس، احمد، ۱۳۸۲، ص ۴۹). اما در اصطلاح الهیدانان برای ایمان تعاریف پر شماری گزارش شده است، بعضی از متکلمان معتزلی آنرا انجام فرائض (واجبات) و مستحبات و ترک محرمات می‌دانند (عبدالجبار معتزلی ۲۰۰۱م، ص ۷۰۷) ابوالحسن اشعری ایمان را تصدیق قلبی و اقرار زبانی می‌داند (شهرستانی ۲۰۰۱م، ص ۱۱۴) از عالمان امامیه برخی مانند شیخ صدوق در تعریف ایمان، آن را به مصادیق و کاربردهای عملی آن تعریف کرده است: «الایمان هو اداء الفرائض و اجتناب الکفر و الایمان هو معرفه بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان و الاقرار بعذاب القبر و منکر و نکیر و البعث بعد الموت و الحساب و الصراط و المیزان.» (صدوق، ۱۳۹۲، ص ۶۰۹) ایمان همان انجام واجبات و دوری از کفر [به معنای عام آن] و بیان به زبان و عمل کردن با اعضاء و جوارح و

تصدیق به عذاب قبر و نکیر و منکر و برانگیخته شدن بعد از مرگ و حسابرسی اعمال و عبور از پل صراط و ترازوی اعمال است.<sup>۱</sup>

شیخ مفید ایمان را مرکب از معرفت قلبی و اقرار زبانی و عمل جوارحی می‌داند (مفید بی تاص ۵۴) خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد ایمان را تصدیق قلبی و اقرار زبانی (حلی، ۱۷۰۷هـ، ص ۴۲۶) و ابن میثم بحرانی (۱۴۰۶م، ص ۱۷۰ و زین الدین عاملی (العاملی، بیتا ص ۴۸) ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند.

از نگاه نگارنده ایمان تصدیق قلبی آگاهانه و آزادانه متعلق آن است، توضیح اینکه ایمان از باب تفعیل و متعدی است پس نیاز به فاعل و فعل و متعلق دارد در ایمان، ایمان آورنده فاعل، پذیرش آگاهانه و آزادانه قلبی گزاره‌ای که تصور کرده فعل، و محتوای گزاره متعلق فعل اوست. به عبارت دیگر ایمان معرفت به یک حقیقت جاودانه همراه با تصدیق عاشقانه است چنانکه در روایاتی از پیامبر اکرم (ص) از مقوله حبّ آمده است «... أَوْثَقُ عَرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ، وَ الْبُغْضُ فِي اللَّهِ...» (کلینی، محمد، ۱۴۰۷هـ.ق، ص ۳۲۲). محکم‌ترین ریسمان ایمان دوست داشتن برای خدا و نفرت داشتن برای خداست، تصدیق زبانی و اعمال جوارحی (بدنی) از لوازم و عوارض ذاتی ایمان هستند. و در حد ایمان داخل نیستند. چرا که حدّ باید مانع اغیار باشد؛ می‌تواند کسی اقرار زبانی داشته باشد و اعمال ظاهری که مومنان انجام می‌دهند انجام دهد اما مومن نباشد و در اصطلاح قرآن منافق باشد. (الله بداشتی ۱۳۹۹ ص ۴۴۱-۴۴۷)

۲-۴. عمل؛ مراد ما از عمل در اینجا کنش یا واکنشی است که انسان بر اساس آزادی اراده انجام می‌دهد، منشاء آن خواه عقل باشد یا وهم و به تعبیر حکمای اخلاق خواه به فرمان عقل باشد یا غضب یا شهوت یا واهمه. (نراقی ۱۹۶۳ م ص ۱۹۱)

اعمال را از چند جهت می‌توان تقسیم کرد: الف، از جهت درونی یا ذهنی و بیرونی یا بدنی. (جوانحی یا جوارحی) ب، از جهت فردی و اجتماعی. ج، از جهت عبادی و اخلاقی؛

---

<sup>۱</sup> برای توضیح بیشتر رک توحید و صفات الهی از نگارنده ص ۴۴۱-۴۴۹

اعمال عبادی و رفتار اخلاقی را هم به عبادت و اخلاق و رفتار فردی و اخلاق و رفتار اجتماعی تقسیم می‌شود البته رفتار هم بعضی در مجموعه اخلاق و بعضی در مجموعه آداب (آداب فردی و آداب اجتماعی و آداب عبادی یا بندگی و آداب استادی - آداب دانشجویی آداب همسایگی و آداب رفتار با مومنان و غیر مومنان) و... قرار می‌گیرد.

## ۵- سنجشگری عمل برای ایمان

عمل شایسته در آیات و روایات زیادی به عنوان سنجش‌گر ایمان معرفی شده است و اعمال ناشایسته نشانه دوری از ایمان است. علاوه بر آن با استدلال عقلی و مراجعه به آرای عقلا هم می‌توان دست کم با یک استقرای منطقی حکمی بر مومن بودن مدعیان ایمان کرد. ما در اینجا پس از بیان دلیل عقلی رابطه ایمان و عمل، دو دسته از آیات و روایات را که دلالت بر سنجشگری ایمان دارد به اختصار بیان می‌کنیم. دسته اول آیات و روایاتی که جنبه اثباتی ایمان را بیان می‌کند. دسته دوم آیات و روایاتی که اعمالی را بیان می‌کنند که نشانه فقدان ایمان در عامل آن رفتار و اعمال است. از سوی دیگر همان گونه که در تعریف و تقسیم عمل بیان شد اعمال را به اعتبارهای مختلف می‌توان تقسیم‌بندی کرد که در ادامه در حد گنجایش مقاله اشاره می‌شود.

**استدلال عقلی؛** در هر عملی به تحلیل منطقی قبل از تحقق آن باید مقدماتی حاصل شود. اول علم و آگاهی به فایده‌مندی آن به طور عام، مثلاً اگر کسی می‌خواهد به فقیری کمک کند ابتدا باید فقیری را بشناسد. دوم اینکه باید علم به توانمندی مالی خودش داشته باشد که توان کمک را دارد. سوم اینکه بداند این کمک برای فقیر منفعت دارد. چهارم اینکه بداند این کمک کردن برای خودش منفعت دنیایی یا اخروی یا فراتر از اینها که رضای الهی باشد دارد. « انما نطعمکم لوجه الله لا نريد منکم جزاءً ولا شکوراً » (انسان، ۹) پس از این آگاهی‌ها به یافته‌ها و شناخت خویش باور داشته باشد. پس از این باور اراده انجام فعل حاصل شود. پس از این اراده جزمی است که عمل صورت می‌گیرد. پس افعال ما همواره مقدماتی دارد که یکی از آنها پس از علم و آگاهی ایمان است و این باور استوار است که اراده ما را شکل می‌دهد

پس اراده آزاد و عمل اختیاری ما بر اساس باورهای ما شکل می‌گیرد. این باورها خواه دینی باشند یا غیر دینی، در هر صورت در اعمال ما تأثیر گذار هستند. پس نمی‌تواند کسی ادعا کند به یک مسأله باور استواری دارد اما این باور در اعمال اختیاری او تأثیری ندارد.

بررسی تاریخی و میدانی نزاع‌های اجتماعی نیز حکایت از این دارد که بسیاری از آنها در دفاع از عقیده و ایمان است. مانند نزاع ابراهیم (ع) و نمرود، موسی (ع) و فرعون، پیامبر اکرم (ص) و کفار و مشرکان و...

**استدلال به آیات و روایات**، آیات و روایات پر شماری داریم که بیان می‌کند عمل شایسته دلالت بر ایمان عامل آن دارد، قرآن کریم می‌فرماید: «يَصْعَدُ إِلَيْهِ كَلِمُ الطَّيِّبِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر، ۱۰) علامه طباطبایی می‌نویسد که مراد از کلم طیب، عقاید حقی است که انسان اعتقاد به آن را زیر بنای اعمال خود قرار می‌دهد، و قدر یقینی چنین عقایدی کلمه توحید است، که برگشت سایر اعتقادات حق نیز به آن است، و این کلمه توحید و صعود کردن «کلم طیب» به سوی خدای تعالی، عبارت است از تقرب آن به سوی خدا، چون چیزی که به درگاه خدا تقرب یابد، اعتلا یافته، برای اینکه خدا تعالی بلند مرتبه است، و چون اعتقاد، قائم به دارنده اعتقاد است، در نتیجه تقرب اعتقاد به خدا، تقرب معتقد نیز هست. البته این هم معلوم است که وقتی اعتقاد و ایمان، حق و صادق بود، قهرا عمل صاحبش هم آن را تصدیق می‌کند نه تکذیب، یعنی عملی که از او سر می‌زند مطابق با آن عقاید است. پس معلوم شد که عمل از فروع علم و آثار آن است، آثاری که هیچ گاه از آن جدا شدنی نیست، و هر چه عمل مکرر شود، اعتقاد راسخ‌تر و روشن‌تر، و در تأثیرش قوی‌تر می‌گردد، پس عمل صالح عملی است که سزاوار هست مورد قبول خدا واقع شود، چون مهر ذلت عبودیت و اخلاص به آن خورده، و چنین عملی اعتقاد حق را در مؤثر گشتن، یعنی در صعود به سوی خدا کمک می‌کند. و منظور از «یرفعه» همین کمک است، پس عمل صالح «کلم طیب» را بلند می‌کند، و به عبارت دیگر در صعود آن کمک می‌کند (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴، صص ۲۹ و ۳۰).

در سوره بقره آیه ۲۸۵ به صورت کلی اطاعت را نشانه ایمان بر شمرده است. می فرماید مؤمنان به خدا و ملائکه و کتابهای آسمانی و رسولان الهی ایمان دارند. ... و می گویند: «سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا» در سوره مومنون (مؤمنون آیات اول تا دهم). و... چند مشخصه ایجابی ایمان آمده است، در اینجا بر اساس تقسیم اعمال به اعمال عبادی و رفتارهای اخلاقی و سایر اعمال شایسته نشانه های ایمان را بررسی می کنیم:

**شاخص های عبادی ایمان؛** بعضی شاخص ها از دیدگاه امامیه امور کلی هستند مانند اطاعت از خدا و اطاعت از رسول خدا و صاحبان امر (امامان معصوم) «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اُولی الامر منکم» (نساء، ۵۹) یعنی لازمه ایمان اطاعت از خدا و فرمانبرداری از رسول خدا و امامان معصوم است. علاوه بر این شاخص های کلی، شاخص های جزئی تری به عنوان نشانه های ایمان معرفی شده اند مانند:

۱. **اقامه نماز (المقیمین الصلوه ؛ نساء ۱۷۶)** فروتنی و دلدادگی به خدا در نماز

(الذین هم فی صلواتهم خاشعون؛ مومنون، ۲) و دیگر آیاتی که در این باب آمده است. در روایات نیز نماز بعد از معرفت دینی مهمترین عمل شمرده شده است. در حدیثی از امام صادق (ع) در باره حدود (مرزهای) ایمان سوال شد امام (ع) بعد از شاخص های اعتقادی اولین شاخص عملی عبادی را نمازهای پنجگانه دانستند. (کلینی کافی ج ۳ ص ۲۹ باب دعائم الاسلام)

۲. **پرداختن زکات «الذین هم للزکوه فاعلون» (مومنون، ۴ و نساء ۱۶۲ و...)** و

هزینه کردن مال و ثروت در جهت رفع نیاز نیازمندان به خاطر خدا (انفال ۳ و... ( اقامه صلوه و پرداخت زکوه و انفاق (هزینه کردن در راه خدا در آیات دیگر مانند انفال ۴۰ و توبه ۴۰ و ... تکرار شده است.) در روایات زکات بعد از نماز مهم شمرده شده است. از امام صادق (ع) درباره اهمیت زکات سوال شد فرمودند: **إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الزَّكَاةَ كَمَا فَرَضَ الصَّلَاةَ** (مجلسی، ج ۳، ص ۲) همانگونه که خدای سبحان نماز را واجب کرد زکات را نیز واجب ساخت. در زکات ایمان به وجوب زکات کافی نیست بلکه باید زکات را پرداخت کرد گرچه مفهوم زکات

بیشتر تبادر به زکات مالی دارد اما در روایات ما هر چیز زکاتی دارد مانند روایت جَابِرِ که از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ گزارش کرد: «زَكَاةُ الْعِلْمِ أَنْ تُعَلِّمَهُ عِبَادَ اللَّهِ؛ زکوة علم این است که آن را به بندگان خدا بیاموزی.»<sup>۱</sup> (کلینی بی تا، ص ۵۱)

۳. **روزه ماه مبارک رمضان**، خداوند در قرآن ایمان آورندگان را به روزه رمضان دعوت کرده است می فرماید: «یا ایهاالذین آمنوا کتب علیکم الصیام...» (بقره، ۱۸۳) ای کسانی که ایمان آورده‌اید روزه بر شما مقرر شده است.

۴. **انجام حج خانه خدا**، مؤمن برای خدا در صورت استطاعت (بدنی و مالی) به زیارت خانه خدا می‌رود: «یا یایهاالذین آمنوا ... أتَمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ...» (بقره، ۱۸۳ و ۱۹۶)

امور دیگری مانند خمس و... هستند که به جهت اختصار بیان نشده اند

### ویژگی‌های اخلاقی (رفتارهای اخلاقی سنجشگر ایمان)

۱- **عدالت ورزی**؛ عدالت ورزی برای هر مؤمنی بویژه برای کسانی که در مصدر دآوری و حکمرانی قرار دارند سنجشگر خوبی برای ایمان درونی آنان است. خدای سبحان یکی از اهداف ارسال رسولانش و فرو فرستادن کتاب و میزان را قیام مردم به قسط و عدل قرار داده است (حدید، ۲۵) قرآن کریم عدالت ورزی را نه تنها مسولیت اخلاقی مؤمنان در جامعه ایمانی نسبت به برادران دینی و شهروندان مسلمان می‌داند بلکه توصیه می‌کند که حتی نسبت به دشمنان نیز باید با عدالت رفتار کرد چنانکه می‌فرماید یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (مائده، ۸) ای کسانی که ایمان آوردید برای خدا بپاخیزید و با دادگری گواهی دهید و نباید دشمنی با گروهی شما را وادارد که دادگری نکنید، دادگری ورزید که به پرهیزکاری نزدیک‌تر است و از

---

<sup>۱</sup> کلینی محمد بن یعقوب، اصول کافی (۴جلدی) ج ۱ ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی

خداوند پروا کنید که خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است. در این آیه شریفه چند بار تأکید بر دادگری شده است اول اینکه خطاب آیه به کسانی است که ایمان آوردند پس دادگری در مقام شهادت و داوری یکی از لوازم ایمان است، دوم قوام صیغه مبالغه است و دلالت بر کثرت قیام دارد و اینکه این قیام باید برای خدا باشد، سوم همه ایمان آوردندگان باید برای خدا شهادت دهند نه منافع قومی، حزبی یا گروهی. چهارم، دشمنی با یک گروهی سبب نشود در مقام شهادت یا دادگری از جاده عدالت خارج شوند بلکه همواره باید پاسداران عدالت باشند. پنجم فرمود عدالت ورزی به تقوی نزدیکتر است. ششم فرمود خدا به اعمال شما آگاه است یعنی تصور نکنید اگر در مقام شهادت و داوری از جاده عدالت خارج شدید سودی بردید بلکه بدانید خدا از اعمال شما آگاه و با خبر است و در روز قیامت از شما حساب می‌کشد. پس عدالت ورزی وظیفه همه مؤمنان به ویژه قاضی‌ها و حاکمان است، عدالت پیشگی حاکمانی که به نام اسلام حکومت می‌کنند میزان خوبی بر ایمان آنان به توحید و معاد است.

**۲ و ۳- امانتداری و وفای به عهد:** وفای به عهد و امانتداری وظیفه مهم اخلاقی هر انسانی به ویژه مؤمنان است قرآن کریم به عنوان دو شاخص ایمانی در وصف مؤمنان می‌فرماید «الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مومنون، ۸) مؤمنان امانت‌های الهی را حفظ می‌کنند و به عهدی که با خدا و مردم می‌بندند وفادارند. واز پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که فرمودند کسی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد هر گاه وعده‌ای داد باید به وعده‌اش وفا کند. (موسوعه احادیث نبوی ص ۳۳۸)

**۴- راستگویی و صداقت:** از صفات بارز مؤمنان راستگویی و اجتناب از دروغگویی و صداقت در عمل است. شیخ صدوق (ره) با اسنادش از امام صادق (ع) و ایشان از امیرمؤمنان گزارش کردند که امیرمؤمنان فرمودند «إِنَّ لِأَهْلِ الدِّينِ عِلْمَاتٍ يَعْرِفُونَ بِهَا: برای دینداران نشانه‌هایی است که با آن‌ها شناخته می‌شوند. صدق الحدیث و اداء الامانه و الوفاء بالعهد و صلة الرحم و رحمة الضعفاء... و بذل المعروف و حسن الخلق و سعة الخلق و اتباع العلم و...» (صدق، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸) راستگویی، ادای امانت، وفای به

عهد، صلح ارحام، ترحم بر ضعیفان، خوبی کردن بر دیگران، خوش خلق، گشاده رویی، پیروی از علم و روی آوردن به آنچه که او را به خدا نزدیک می‌کند. در این روایت راستگویی در راس صفات مؤمنان آمده است اگرچه به صفات دیگری نیز اشاره شده که در نشانه‌های پیشین آمده یا در پسین بیان می‌شود.

**۵ و ۶- پاک چشمی و پاکدامنی؛** از نگاه قرآن پاک چشمی و پاکدامنی از اوصاف مومنان است فرو هشتن نگاه در مواجهه با نامحرمان نشانه پاک چشمی و ایمان است. همانگونه که پاکدامنی چنین است و در این مسائل تفاوتی بین زنان و مردان نیست. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

« قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ذلک ازکی لهم... و قل للمؤمنات یغضن من ابصارهنّ و یحفظن فروجهنّ... » (نور، ۳۰ و ۳۱). در سوره مؤمنون نیز می‌فرماید: «والذین هم لفروجهم حافظون» (مؤمنون، ۵).

**۷- توکل بر خدا:** مومن بیش و پیش از آن که بر دیگران تکیه کند در امورش به خدا توکل می‌کند. توکل یعنی واگذار کردن امور به دیگری. مومن در همان حال که برای انجام وظایف دینی و دنیوی خودش تلاش می‌کند نتیجه و عاقبت کار را به خدا واگذار می‌کند. چنانکه قرآن کریم در وصف مبارزان جنگ احد می‌فرماید دو گروه از شما تصمیم گرفتند سستی کنند و از وسط راه برگردند ولی چون خدا یارشان بود [پایدار ماندند]. مومنان باید فقط به خدا توکل کنند. (آل عمران ۱۲۲) در آیه ۱۶۰ همین سوره باز خداوند تاکید می‌کند «و علی الله فلیتوکل المؤمنون» (آل عمران ۱۶۰) مومنان باید به خدا توکل کنند این توکل بر خدا در آیه ۱۱ سوره مائده و آیه ۲ انفال و ... نیز تکرار شده است. کلینی(ره) با اسنادش از امام علی علیه السلام گزارش می‌کند: ایمان چهار رکن دارد: توکل بر خدا، واگذاری کار به خدا، و... (کلینی، کافی ج ۳ بی تا ص ۷۹) توکل بر خدا از ارکان ایمان است و نشانه اهل توکل صبر و استقامت در امور در جهت رسیدن به اهداف مهم است چنانکه به بیان قرآن رسولان الهی مؤمنان راستین اینگونه بوده‌اند (ابراهیم، ۱۱ و ۱۲، نحل ۴۲).

۸- دوستی با مؤمنان و پذیرش ولایت مومنان و سرباز زدن از دوستی کفار: در سوره

توبه می‌فرماید مردان و زنان مومن دوستان و یاوران یکدیگرند (توبه ۷۱) در سوره حجرات می‌فرماید «انما المومنون اخوة» و می‌فرماید: «بعضهم اولیاء بعضی...» در سوره ممتحنه می‌فرماید «یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء...» (آیه ۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید دشمنان من و دشمنان خودتان را دوست نگیرید.

۹- امر به معروف و نهی از منکر کردن: در همان سوره توبه (آیه ۷۱) در وصف مردان و

زنان با ایمان می‌فرماید «... یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر...» مردان و زنان مومن یکدیگر را به کارهای شایسته فرمان می‌دهند و از کارها و رفتارهای زشت باز می‌دارند البته انجام این دو واجب الهی شرایطی دارد که در فقه بحث می‌شود.

۱۰- اصلاح بین برادران دینی: یکی از ویژگی‌های رفتاری مومنان این است که نسبت به

سرنوشت برادران دینی و جامعه ایمانی بی تفاوت نیست؛ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید «انما المومنون اخوة فاصلحوا بین اخویکم...» مومنان با یکدیگر برادرند بین برادرانتان صلح و دوستی برقرار کنید و نگذارید آتش دشمنی در جامعه فروزان گردد.

۱۱- صبر؛ کلینی با اسنادش از امام صادق (ع) گزارش می‌کند که «الصبر رأسُ الايمان»

(کلینی، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۰) یعنی اگر ایمان را به منزله انسانی تشبیه کنیم صبر به منزله سر نسبت به سایر اعضای انسان است. سایر اعمال و اوصاف اخلاقی به منزله دیگر اعضا - البته صبر در روایت رسول خدا (ص) بر سه قسم است: صبر بر مصائب، صبر در نعمت و صبر در اطاعت و پرهیز از معصیت خدا. (کلینی، ج ۳، ص ۱۴۵) یعنی آنجا که انسان عملی از فرامین الهی را مواجه می‌شود در انجام آن ایستادگی بخرج دهد و آنجا که در مقابل گناه و معصیت الهی مواجه می‌شود نفس خویش را کنترل کرده و از ارتکاب معصیت خودداری ورزد. در روایت دیگر به همین مضمون در اهمیت صبر در سنجش ایمان آمده همان گونه که اگر سر از انسان جدا شود جسد را باید

دفن کرد، صبر از ایمان جدا شود ایمان می‌رود. در روایت دیگر آمده لاَ اِيْمَانَ لِمَنْ لَا صَبْرَ لَهُ» (کلینی، ج ۳، ص ۱۴۲)

## ۱۲- رعایت حقوق دیگران، حسین بن سعید کوفی اهوازی از معلی بن خنیس گزارش

می‌کند که از امام صادق (ع) در باره حق مومن بر مؤمن پرسیدم، امام صادق (ع) فرمودند مومن بر مومن هفت حق واجب دارد که آسان‌ترین آن این است: «أَنْ تُحِبَّ لَهُ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَنْ تُكْرَهَ لَهُ مَا تُكْرَهُ لِنَفْسِكَ». آنچه برای خودت دوست داری برای او دوست داشته باشی و آنچه برای خودت نمی‌پسندی برای او نپسندی.

دوم اینکه با جان و مال و زبان و دست و پایت کمک کار او باشی.

سوم اینکه در خوشنودی او گام برداری و از هر گونه ناراحتی برایش اجتناب کنی و خواسته‌های او را اجابت کنی.

چهارم اینکه چشم‌بینا، راهنمای آشنا و آینه‌ای برای او باشی.

پنجم اینکه مبدا تو سیر باشی و او گرسنه، تو سیراب و او تشنه، تو پوشیده از لباس و او برهنه باشد.

ششم اینکه سوگند او را تصدیق و دعوتش را اجابت کنی هر گاه مریض شد عیادتش کنی و از دنیا رفت بر جنازه‌اش حاضر شوی. اگر نیازمند بود نیازش را برطرف نمایی و او را مجبور نسازی که از تو درخواست کند. یعنی نیاز او را قبل از سوال کردن بر طرف کنی. اگر این کارها را انجام دادی ولایت و دوستی تو با او و دوستی او با تو محکم شده است و... (کوفی، حسین، ۱۳۸۶، ص ۸۱ و ۸۲)

## ۱۲- گره‌گشایی از کار مومنان: عن ابی عبدالله (ع) «أَنَّه قَالَ اِيْمَانُ مَوْمِنٍ نَفْسٍ عَن مَوْمِنٍ

كِرْبَةً نَفْسَ اللّٰهِ عَنْهُ سَبْعِينَ كِرْبَةً الدُّنْيَا وَ كُرْبٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» هر کس از مومنی گره‌ای بگشاید و اندوهی بر طرف کند خداوند از او ۷۰ گره دنیایی گشوده و اندوه آن را بر طرف کرده و اندوه بزرگ روز قیامت را نیز از او بر طرف نماید. و فرمود: مَنْ يَسِّرْ مَوْمِنًا وَ هُوَ مُعَسِّرٌ يَسِّرَ اللّٰهُ لَهُ حَوَائِجَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ. (کوفی، حسین، ۱۳۸۶، ص ۹۸) کسی مؤمنی را از مشکلات رهایی بخشد. خداوند نیازهای دنیایی و اخرویش را بر طرف نماید.

۱۳- تلاش در دین شناسی و شناساندن آن: مومن باید دین شناس باشد و پس از کسب معرفت دینی دیگران را انداز نماید قرآن کریم می‌فرماید، « فلو لا نَفَرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوْا قَوْمَهُمْ ... » علم و آگاهی نسبت به دین یک مرتبه آن عام برای همه مومنان است که بدانند تا بر اساس علم عمل کنند اما مرتبه‌ای دیگر تفقه در دین، دین شناسی تخصصی است. امروزه در جامعه ما فقیه از معنای قرآنی خودش کمی دور شده است و بیشتر علم برای عالم به احکام عملی دین شده است. آیات پر شمار دیگری هستند که عمل را نشانه استواری ایمان می‌داند.

### اعمال دینی اجتماعی

او ۲ و ۳- هجرت و جهاد در راه خدا و پناه دادن به مهاجران: از ویژگی‌های مومن تلاشگری در راه خداست در سوره انفال خدای تعالی می‌فرماید مسلمانانی که مهاجرت کردند و در راه خدا جهاد کردند (یا جنگیدن) و آنان که مهاجران را پناه دادند و مجاهدان را یاری کردند اینان مومنان حقیقی هستند. (انفال ۷۴) البته اعمال زیادی جنبه اجتماعی دارند اما برخی از آنان مانند زکوة و انفاق جنبه عبادی و بعضی در اخلاق اجتماعی قرار می‌گیرد که بحث شد. اما چرا هجرت مهم شمرده شده است به این دلیل است که مؤمن وقتی در محیطی قرار می‌گیرد که نمی‌تواند به وظایف ایمانی‌اش عمل کند باید به سرزمین اهل ایمان مهاجرت کند تا ایمانش حفظ شود.

در پایان این بخش گفتنی است که روایاتی هستند که مجموعه‌ای از نشانه‌های فردی و اجتماعی ایمان را با هم بیان می‌کند، اما چون تقطیع آن موجب طولانی شدن بحث می‌شود با هم آورده می‌شود.

شیخ صدوق در کتاب الخصال با سلسله سندش از پیامبر(ص) خطاب به علی(ع) گزارش می‌کند که فرمود: یا علی سبعة من کنّ فیه فقد استكمل حقیقه الایمان و ابواب الجنه مفتحة له: من اسبغ وضوءه و احسن صلاته و ادا زکاة ماله و کف غضبه و سجن لسانه و استغفر لذنبه و ادى النصیحة لاهل بیت نبیه. یا علی اگر کسی هفت

صفت داشته باشد حقیقت ایمانش کامل می‌شود و درهای بهشت به رویش باز می‌شود: کسی که وضوی کامل بگیرد و نمازش را خوب بجا آورد، زکات مالش را بدهد خشم خود را فرو برد زبانش را زندانی کند [یعنی سخن به دروغ و لغو نگوید] از گناهانش آمرزش بخواهد و حق خیرخواهی را درباره اهل بیت پیامبرش ادا کند. (صدوق، ۱۳۹۲، ص ۴۷۴ و ۴۷۵)

در روایتی دیگر شیخ صدوق (ره) با اسنادش از امیر مومنان علی (ع) نقل می‌کند مومن کسی است که هفت صفت در او باشد کسب او پاکیزه باشد، اخلاق نیکو داشته باشد، باطن او سالم باشد (صحت سریره) و زیادی مالش را انفاق کند و از سخن اضافی پرهیز کند. مردم از شر او در امان باشند و با مردم با انصاف رفتار کند. (صدوق، محمد، ۱۳۹۳، ۴۸۳)

در روایتی دیگر صدوق با اسنادش از کسی که از امام صادق (ع) درخواست کرد تا مومن را برای او توصیف کند فرمود: مومن در دینش قوی و محکم است در عین نرمی دور اندیش است، ایمانش سرشار از یقین است و در فراگیری برای دانایی و دین شناسی حریص است. در راه هدایت با نشاط و در نیکوکاری پایدار است علم توأم با حلم (بردباری) دارد، در عین مدارا زیرک است در راه حق سخاوتمند است و در هنگام توانگری مقتصد و میانه رو است در هنگام نیازمندی آراسته است. [تا نیازمندیش ظاهر نشود]. در عین قدرت [برای انتقام] عفو و گذشت دارد و در عین خیرخواهی مطیع و فرمانبردار است. با وجود تمایل [نفسش به لذتها ...] از حرام می‌پرهیزد در مخالفت با نفس حریص است در عین گرفتاری نمازگزار است [از نماز غافل نیست] در سختی‌ها مقاوم و صبور است در فتنه‌های تکان دهنده باوقار است در سختی‌ها شکیباست و در آسایش شکور [بسیار شکر گزار است]. (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۹۳-۹۵)

سپس در ادامه می‌فرماید: مومن یاور مظلومان است و بر تهی‌دستان رحم می‌کند... در حلم و بردباری‌اش کاستی نیست و در رای و نظرش سستی راه ندارد دینش را برای دنیا تباه نمی‌کند. (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۹۵ و ۹۶)

از امام رضا(ع) نقل شده که مؤمن به حقیقت ایمان دست نمی‌یابد مگر آنکه در او سه ویژگی باشد سنتی از پروردگارش و سنتی از رسولش و سنتی از ولی الهی. اما سنتی که از پرورگار خود باید کسب کند کتمان اسرار دیگران، اما سنتی که از پیامبرش باید بیاموزد مدارا کردن با مردم است و اما سنتی که از امام زمانش باید بیاموزد صبر بر مشکلات و سختی‌ها است. (الحرانی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۳).

در این روایت‌ها که مانندش کم نیست به چند صفت که از نشانه‌های ایمان است اشاره شده است. نشانه‌های فردی که جنبه عبادی دارد مانند وضوی کامل، نماز نیکو، طلب آمرزش برای گناهان؛ داور سنجش این اوصاف هر کس خودش است اما چند صفت است که نمود اجتماعی دارد مانند: ۱- فرو خوردن خشم آنگاه که از کسی خشمناک است، ۲- کنترل زبان در هنگام سخن گفتن (پرهیز از دروغ و بیهوده‌گویی)، ۳- خیر خواهی اهل بیت پیامبر، ۴- کسب پاک و حلال، ۵- دادن زکات مال و انفاق کردن در راه خدا به فقیران و نیاز مندان، ۷- رعایت عدل و انصاف در معامله با مردم، ۸- خوش اخلاقی و گشاده رویی به گونه که مردم از شرش آسوده و به خیرش امیدوار باشند، ۹- راستگویی، ۱۰- ادای امانت، ۱۱- وفای به عهد، ۱۲- صله ارحام، ۱۳- ترحم بر ضعیفان، ۱۴- خوبی کردن بر دیگران، ۱۵- پیروی از علم.<sup>۱</sup>

### اعمال ناسازگار با ایمان و شاخص‌های بی‌ایمانی یا ضعف ایمان:

۱. افشای لغزش‌های مومنان: از امام صادق(ع) نقل شده که اقرب ما یكون العبد الی الكفر، ان یكون الرجل مؤاخیا علی الدین ثم یحفظ زلّاته و عثراته لیعنقه یوماً ما (کوفی اهوازی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰) نزدیکترین چیزی که بنده را به کفر می‌کشاند این است که

---

<sup>۱</sup> بسیاری از اینها صفاتی هستند که دیگران هم می‌توانند ایمان آورندگان را با آنها بسنجند. آنچه که بیان شد پاره‌ای از امور عبادی، اخلاقی و رفتاری هستند که از جنبه ایجابی سنجشگر ایمان هستند. آیات پر شمار دیگری هستند که عمل را نشانه استواری ایمان می‌داند.

با کسی ادعای برادری دینی کند سپس اشتباهات و لغزش‌های او را جمع کند که روزی آن لغزش‌ها را به رخ او بکشد.

در روایتی دیگر از امام صادق(ع) گزارش شده است که فرمود: « و قال النبی(ص) من اذاع فاحشۀ کان کمبتدئها و من غیر مؤمناً بشیء لم یمت حتی یرتکبه (کوفی اهوازی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰ و ۱۴۱)؛ پیامبر اکرم(ص) فرمودند کسی گناهی را انتشار دهد مانند کسی است که آن را ابتدا انجام داده است، و کسی که مومنی را به گناهی سرزنش کند نمی‌میرد تا به همان گناه مرتکب شود. از امام صادق(ع) گزارش شده است: من حتک سرّ مومن هتک الله سرّه یوم القیامه (کوفی اهوازی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶) هر کس اسرار مؤمنی را فاش کند خداوند اسرارش را روز قیامت فاش کند. در روایت دیگر آمده کسی که اسرار مومنی را فاش کند(عیب‌های او را آشکار نماید) کار حرامی کرده است. (کوفی اهوازی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲)

۲. **پرده دری و اتهام زنی**، در جامعه ایمانی اگر کسی برادر دینی‌اش به بی دینی متهم نماید پیوند برادریش را گسسته و ایمان از قلبش زایل می‌شود. چنانکه از امام صادق(ع) گزارش شده است که فرمودند: هر دو مومنی بین آنها حجاب و پرده ای است... اگر به او تهمتی بزند، ایمان در قلبش ذوب می‌شود و از قلبش بیرون می‌رود آن گونه که نمک در آب حل شود. (کوفی اهوازی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۲) متأسفانه بعضی از مردم عادت دارند بی پروا به هر کس را که در چارچوب افکارشان نگنجد و رقیبان حزبی و سیاسی خویش اتهام‌های بی اساس بزنند تا از میدان رقابت حذف کنند.

۳. **تحقیر مؤمنان**؛ هیچ مؤمنی حق ندارد حس خود برتر بینی داشته و دیگران را خوار شمارد در روایتی از امام صادق(ع) آمده که فرمودند: مومنی برادر مومنش را خوار نمی‌کند در حالی که می‌توانست یاریش کند. مگر اینکه خدا در دنیا و آخرت خوارش گرداند (کوفی اهوازی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴). در روایتی دیگر از امام صادق(ع) آمده که فرمودند کسی که مومن فقیری را تحقیر کند خداوند او را حقیر و سرافکنده کند تا وقتی که از تحقیر برادرش پشیمان شود و عذر خواهی کند.

پاره‌ای از روایات هستند که نشانه‌های بی‌ایمانی افراد را بیان می‌کند اینها مقابل صفات ایجابی هستند مانند بی‌صبری در مشکلاتی که در مسیر دینداری مواجه می‌شود و بی‌حیائی، مردم آزاری به ویژه همسایه آزاری و... که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۴. **بی‌صبری؛** از علی بن حسین امام سجاد(ع) روایت شده است: «لا ایمان لمن لا صبر له» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۷) کسی که در ایمانش استقامت و پایداری نیست گویی که ایمان ندارد.

۵. **بی‌حیایی؛** از امام صادق(ع) گزارش شده است: لا ایمان لمن لا حیاء له (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۶) کسی که حیا ندارد ایمان ندارد.

۶. **همسایه آزاری** در روایات اسلامی در رعایت حق همسایه بسیار تاکید شده است. از جمله روایت کلینی با اسنادش از پیامبر اکرم(ص) آمده است: امر رسول الله(ص) علیاً و سلمان و اباذر و... أن ینادوا فی المسجد بأعلى أصواتهم بآنه لا ایمان لمن لم یأمن جارَه بوائقه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۶۶۶) رسول خدا(ص) به علی(ع) و سلمان و اباذر دستور داد که در مسجد با صدای بلند اعلام کنند کسی که همسایه‌اش از آزارش در امان نباشد ایمان ندارد.

صدوق در خصال در حدیث مفصلی از امام صادق(ع) گزارش می‌کند که فرمودند هر مومنی مسلمان است اما هر مسلمانی مومن نیست. - مومن در حالی که مومن است دزدی نمی‌کند، مومن درحالی که مومن است زنا نمی‌کند. (صدوق، ۱۳۹۲، ص ۶۰۸)

۸۷. **پیمان شکنی و خیانت در امانت:** در قرآن و روایات در باره وفای به عهد و امانت داری بسیار تاکید شده است از این رو پیمان شکنی و خیانت در امانت از نشانه‌های بی‌ایمانی شمرده شده است. محمد بن محمد شعیری از راویان قرن ۶ هجری از پیامبر گرامی اسلام گزارش کرده است لا ایمان لمن لا امانه له ولا دین لمن لا عهد له (شعیری، ۱۳۶۳، ص ۷۴). و در غرر الحکم از امیرالمومنین علی(ع) آمده است «لا ایمان لمن لا امانه له» (تمیمی آمدی، عبد الواحد، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۱)

## ۹. دوستی با دشمنان خدا؛ صدوق در روایتی در نشانه‌های بی ایمانی می‌نویسد: لا ایمان

بالله الا بالبراءة من اعداء الله. ایمان به خدا محقق نمی‌شود مگر به دوری جستن و تبری از دشمنان خدا (تمیمی آمدی، عبد الواحد، ۱۴۱۰ق، ص ۶۰۹)

گفتنی است که در بعضی روایات مجموعه‌ای از صفات با هم آمده جهت اختصار به بعضی از آنها اشاره می‌شود صفات و رفتارهایی که با ایمان جمع نمی‌شود. مانند ظلم و ستم، دروغ، بخل، حسد، غیبت، اسراف و تبطیر و... مانند روایات زیر:

صدوق با اسنادش از امام صادق(ع) گزارش می‌کند «سِتَّةٌ لَا تَكُونُ فِي الْمُؤْمِنِ، الْعُسْرُ وَ النَّكَدُ وَ اللَّجَاجَةُ وَ الْكَذِبُ وَ الْحَسَدُ وَ الْبَغْيُ» (صدوق، ۱۳۹۲، ص ۴۴۶) شش صفت در مؤمن راه ندارد: ناسازگاری، بخل، لجاجت، دروغ، حسادت و ظلم.

در ادامه صدوق(ره) برخی دیگر صفات رذیله‌ای که مومن از آن‌ها دوری می‌کند برمی‌شمارد و در ادامه می‌نویسد: مومن غیبت نمی‌کند و تکبر نمی‌ورزد، قطع رحم نمی‌کند، سست اراده، بداخلاق و درشت خو نیست، [نعمت] او را سرکش نمی‌کند و شکمش او را رسوا نمی‌سازد، شهوتش بر او غالب نمی‌شود. مومن بر مردم حسد نمی‌ورزد نه بر خودش تنگ می‌گیرد و نه اهل اسراف و تبطیر (ریخت و پاش) است. (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۹۴ و ۹۵)

مؤمن نماز را سبک نمی‌شمارد، منع صدقات و زکوة نمی‌کند، حرمت روزه و حج و شعائر دینی را حفظ می‌کند و... که در این مختصر مجال تفصیل نیست.

## سنجش کیفی اعمال

از منظر تفکر اسلامی ملاک ایمان تنها کمیت اعمال نیست بلکه کیفیت آن مهمتر است. اما اگر بخواهیم با پرسشنامه آن را بسنجیم کار دشواری است و تنها با خود اظهاری می‌توان به کیفیت آن پی برد مثلاً از منظر جهان بینی اسلامی عملی مؤمنانه به شمار می‌آید که از ریا تهی بوده و خالصانه برای خدا باشد. به عنوان نمونه نماز اگرچه از شاخصه‌های بسیار مهم ایمان است اما اگر برای ریا و خود نمایی خوانده شود ارزشی ندارد و این خود انسان و فراتر از او خدا و اولیای خاص او می‌توانند این را بدانند. مگر اینکه فرد مورد آزمون در خود اظهاری

با کمال راستگویی و صداقت پرسشنامه را پر کند باز در اینجا تشخیص صادق بودن امری کیفی است. نتیجه اینکه گاهی با بررسی اعمال ظاهری اسلام یا مسلمان بودن افراد را می‌توانیم بسنجیم. چنانکه در سوره حجرات می‌خوانیم عده ای از اعراب بادیه به مدینه آمدند و به خدمت رسول اکرم(ص) رسیدند و با ادای شهادتین ادعای ایمان کردند خداوند فرمود بگویید اسلام آوردیم اما ایمان هنوز در قلبتان رسوخ نکرده است.(حجرات، ۱۴) در آیه بعد می‌فرماید مومنان واقعی کسانی هستند که با مال و جانشان در راه خدا جهاد می‌کنند در ادامه می‌فرماید: «اولئک هم الصادقون» اینان در ایمانشان صادق هستند. یعنی صداقت ایمانی با استواری آن و جهاد با مال و جان در راه خدا اثبات می‌شود. در سوره انفال نیز پس از بیان برخی ویژگی‌های مومنان مانند توکل و اقامه نماز و بخشش آنچه خدا به آنان روزی داده است. می‌فرماید: «اولئک هم المومنون حقاً».

نکته دیگر اینکه ایمان درجاتی دارد. از کف ایمان یا اسلام که شهادت به توحید و نبوت رسول خدا باشد تا مراتب بالاتر که از آن تعبیر به ایمان حقیقی شده است. با فزونی در معرفت و اعمال شایسته ایمان نیز تعالی پیدا می‌کند.

**اهمیت عمل در تعالی درجه ایمان:** در دسته اول در بعضی روایات آمده است که درجات ایمان به اعمال وابسته است. چنانکه کلینی در اصول کافی در روایتی از امام صادق(ع) در درجات ایمان آورده است که خدای عزوجل ایمان را در هشت قسم قرار داده است که عبارتند از: ۱- نیکوکاری، ۲- راستگویی، ۳- یقین، ۴- رضا، ۵- وفای به عهد، ۶- علم، ۷- حلم و بردباری. سپس آن را بین مردم تقسیم کرد به کسی که هفت سهم داده است او ایمانش کامل است و او بار ایمان را بر دوش کشیده است. و به برخی یک سهم و برخی دو سهم و برخی سه سهم داده است. (کلینی، اصول کافی، بی تا، ج ۳، ص ۷۰)

**نتیجه گیری:** خلاصه اینکه درآیات و روایات اسلامی چند دسته آیه و روایت داریم که در برخی از آن‌ها به اهمیت عمل در باروری ایمان و برخی دیگر جنبه اثباتی و نشانه‌های مومن

بودن است و دسته‌ی سوم آیات و روایاتی است که برخی از اعمال را نشان فقدان ایمان می‌داند. در این بحث مختصر پاره‌ای از صفات ایجابی که دلالت بر میزان ایمان آورندگان دارد و ویژگی‌هایی که دلالت بر ضعف و سستی ایمان و در نهایت بی‌ایمانی افراد دارد در دو ستون بر شمردیم.

نشانه‌های استواری ایمان (اعمال سنجش‌گرایجابی)	نشانه‌های سستی ایمان (اعمال سنجش‌گر سلبی)
۱. برپایی نماز و مداومت بر آن	۱. سبک شمردن نماز
۲. دادن زکات مال و انفاق کردن در راه خدا به نیازمندان	۲. امساک زکوّه
۳. روزه ماه رمضان	۳. روزه خواری آشکار در ماه رمضان
۴. انجام حج واجب	۴. دروغ
۵. عدالت ورزی (رعایت عدل و انصاف در شهادت، قضاوت، حکومت و داد و ستد با مردم)	۵. ظلم و ستم
۶. راستگویی	۶. اسراف و تبذیر
۷. امر به معروف و نهی از منکر با شرایط آن	۷. تکبر و خود بزرگ بینی
۸. دوستی با مومنان و دوری جستن از دشمنان خدا	۸. غیبت
۹. ادای امانت	۹. پیمان شکنی
۱۰. وفای به عهد	۱۰. خیانت در امانت
۱۱. کسب پاک و حلال	۱۱. بخل و حسد
۱۲. صلح ارحام	۱۲. رشوه خواری و کسب حرام
۱۳. ترحم بر ضعیفان و دفاع از مظلومان	۱۳. قطع رحم
۱۴. خوبی کردن بر دیگران (احسان)	۱۴. بی‌اعتنایی نسبت به فرامین الهی و پیامبرش و اهل بیت پیامبر
	۱۵. بد خلقی و درشتخویی
	۱۶. اسیر شهوت و شکم
	۱۷. ناسازگاری با مردم به ویژه آزار همسایگان

<p>۱۸. بی صبری (جزع و فزع در حوادث زندگی)</p> <p>۱۹. پرده دری و اتهام زنی به دیگران</p> <p>۲۰. افشای لغزش‌های مومنان (تحقیق مؤمن)</p>	<p>۱۵. خوش خلقی و گشاده رویی</p> <p>۱۶. پیروی از علم و تفقه در دین</p> <p>۱۷. فرو خوردن خشم</p> <p>۱۸. کنترل زبان در هنگام سخن گفتن (پرهیز از آفات زبان)</p> <p>۱۹. خیر خواهی اهل بیت پیامبر (اطاعت از سنت پیامبر و اهل بیتش)</p> <p>۲۰. هجرت و جهاد در راه خدا در هنگام ضرورت</p>
---	--

این‌ها پاره‌ای از اعمال عبادی و اخلاقی و رفتارهایی است که به عنوان نمونه می‌تواند ساختار پرسشنامه‌ای را تشکیل دهد که سنجشگرایمان باشد. اما با مراجعه به قرآن کریم و روایات صحیح موارد پر شماری می‌توان یافت؛ در قرآن مجموعه آیاتی که با «یا ایها الذین آمنوا» آمده و در آنها انجام عملی عبادی یا رفتاری اخلاقی را از آنان خواسته است -یا در توصیف مؤمنان سخنی گفته است اتصاف به آنها- شاخص و نشانه ایمان و زیر پا نهادن آنها نشانه فاصله گرفتن از معیارهای ایمان است به همین ترتیب در روایات شاخص‌ها و نشانه‌های خوبی برای ایمان و مؤمنان آمده است که استقصای آنها می‌تواند موضوع مقالات و آثار تحقیقی جدیدی باشد.

## References

## منابع

- قرآن
- ابن فارس، احمد، ترتیب مقایس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ترتیب علی العسکری، قم، انتشارات حوزه و دانشگاه ۱۳۸۲.
- ابن میثم بحرانی، قواعد فی علم الکلام تحقیق سید احمد قم کتابخانه آیه الله مرعشی ۱۴۰۶ق
- الله بداشتی، علی، توحید و صفات الهی، قم دانشگاه قم، ۱۳۹۹.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غررالحکم، تحقیق رجائی سید مهدی، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
- جوهری، اسماعیل ابن حماد، الصحاح، ج ۴، تحقیق احمد عبدالغفور، بیروت دارالعلم.
- حلی (علامه) حسن ابن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی قم مرکز نشراسلامی، ۱۴۰۷
- الحرانی، حسن بن شعبه، تحف العقول، ترجمه احمد حنفی عطایی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، ۱۳۷۳.
- شهرستانی، ملل و نحل، تحقیق امیر علی مهنا و...، بیروت دار المعرفه ۱۴۲۱، ۲۰۰۱م.
- شعیری، تاج الدین محمد بن محمد (قرن ششم)، جامع الاخبار، قم، انتشارات رضی، ۱۳۶۳.
- صدوق محمد بن علی ابن بابویه، خصال ترجمه محمد رحمتی، شهرضا، ابن بابویه محمد بن علی (صدوق) قم پیام علمدار ۱۳۹۲.
- .....صفات الشیعه ترجمه و تصحیح دکتر امیر توحیدی، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۹.
- صلواتی محمود، برگردان آهنگین و موزون نهج البلاغه، تهران، نشر سرائی، ۱۳۹۷.
- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان ترجمه محمد باقر موسوی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی ایران- قم ۱۳۷۴ ه. ش.
- فیض کاشانی، محسن-وافی، اصفهان کتابخانه امیرالمومنین ۱۴۰۶.

- العاملی زین الدین علی بن احمد حقایق الایمان، تحقیق سید مهدی رجایی، قم مکنبه آیه الله مرعشی بی تا
- کلینی محمد بن یعقوب، اصول کافی ۸ جلدی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران دارالکتب الاسلامیه ۱۴۰۷ هـ.ق.
- کلینی، اصول کافی، (۴جلدی) ج ۳، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، بی تا.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید، المومن، تصحیح عبد الله صالحی، قم، نور السجاد، ۱۳۸۶.
- کاظم مدیر شانه چی و دیگران، موسوعه الحدیث النبوی، ج ۹ الاخلاق، مشهد بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۹۷.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ط- القدیمه) - قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۶ ق.
- معتزلی عبدالجبار شرح الاصول الخمسه، تحقیق عبد الکریم عثمان، قاهره مکتبه و هبه ۱۴۱۶ ق ۱۹۹۶ م.
- مفید محمد بن نعمان اوئل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم مکتبه الداوری، بی تا
- مقداد، جمال الدین، اللوامع الالهیه، قم انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- الهیات عملی - ویکی پدیا، دانشنامه آزاد <https://fa.wikipedia.org>

## مدل آکوئیناس/کالوین

دکتر رمضان مهدوی آزادبنی<sup>۱</sup>

### چکیده:

در نوشته‌ی حاضر ضمن بیان مدل آکوئیناس/کالوین به‌عنوان الگویی که ارزش و اعتبار معرفتی و عقلانیت باورهای دینی را نشان می‌دهد تلاش می‌شود تا با تکیه بر قالب فکری رایج در پست‌مدرن از مدل مذکور دفاع گردد. برای این منظور ابتداءً به‌طور مختصر نظریه‌ی معرفتی و معرفت‌شناسی دینی آلون پلنتینگا که مدل آکوئیناس/کالوین را مطرح نموده است مورد تحلیل قرار داده سپس از مدل مذکور به‌عنوان یک قضیه‌ی شرطیه که در دفاع از عقلانیت ایمان، صدق عقاید دینی را مفروض می‌گیرد با تکیه بر ویژگی‌های معرفتی پست‌مدرن دفاع می‌گردد. به‌نظر می‌آید توفیق طرح معرفت‌شناسی دینی پلنتینگا با تأمل در فضای معرفتی پست‌مدرن، محتمل‌تر است. در رابطه با دوره‌ی مذکور روشن خواهد شد که «عقلانیت» به‌خلاف فضای فکری رایج در عصر جدید که در آن معادل با صدق در نظر گرفته می‌شد جایگاه مذکور را از دست می‌دهد. متفکران پست‌مدرن با تکیه بر ملاحظات کانت مبنی بر تمایز میان نومن و فنومن و عدم امکان دسترسی به نومن و نیز ملاحظات زبان‌شناختی متفکرانی چون ویتکنشتاین در مورد کاربردهای زبان؛ از عقلانیت برداشتی متفاوت از آنچه در عصر جدید بود ارائه دادند. در چنین فضایی مدل آکوئیناس/کالوین سعی دارد تا عقلانیت ایمان را نشان بدهد. درک و فهم از عقلانیت رایج در پست‌مدرن از یک‌طرف و هم‌صدایی پلنتینگا با فیلسوفان عصر پست‌مدرن در انتقاد علیه مبنای کلاسیک از طرف دیگر در تأیید توفیق مدل مذکور اساسی است.

**کلید واژگان:** معرفت‌شناسی، شناخت، پست‌مدرن، باور پایه، کالوین، آلون.

---

<sup>۱</sup> دانشیار دانشگاه مازندران r.mahdavi@umz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳

## Calvin Plan

Dr.Ramezan Mahdavi Azadbani<sup>1</sup>

### Abstract

In the present work, while presenting the Aquinas/Calvin model as a framework that demonstrates the epistemic value and rationality of religious beliefs, an attempt is made to defend this model by relying on the common intellectual framework of postmodernism. For this purpose, the epistemic theory and religious epistemology of Alvin Plantinga, who proposed the Aquinas/Calvin model, are briefly analyzed. Then, the model is defended as a conditional proposition that assumes the truth of religious beliefs in defending the rationality of faith, drawing on postmodern epistemic characteristics. It seems that the success of Plantinga's religious epistemology is more plausible when considered within the postmodern epistemic context. Regarding this period, it becomes clear that "rationality," unlike the common intellectual framework of the modern era where it was equated with truth, loses this status. Postmodern thinkers, relying on Kantian considerations regarding the distinction between noumenon and phenomenon and the impossibility of accessing the noumenon, as well as linguistic considerations from thinkers like Wittgenstein regarding language uses, offered a different understanding of rationality than that of the modern era. In such a context, the Aquinas/Calvin model seeks to demonstrate the rationality of faith. Understanding the prevalent notion of rationality in postmodernism, on one hand, and Plantinga's alignment with

---

<sup>1</sup> Associate Professor, University of Mazandaran [r.mahdavi@umz.ac.ir](mailto:r.mahdavi@umz.ac.ir)

Received Date: 21/12/2024

Accepted Date: 1/2/2025

postmodern philosophers in criticizing classical foundationalism, on the other, are fundamental in affirming the success of this model .

**Keywords:** Epistemology, cognition, postmodernism, basic belief, Calvin, Alvin.

## مقدمه:

از جمله دغدغه‌های فیلسوفان، اشتغال به معرفت است. در این خصوص فیلسوفان به برخی سؤالات در رابطه با معرفت پاسخ می‌دهند. از مهمترین پرسش‌ها در مورد شناخت، چیستی آن است. از زمان افلاطون مسأله‌ی معرفت مطرح بوده و نزد وی معرفت به باور صادق موجه تعریف می‌شود (Plato, ۱۹۲۸, p. ۴۰۸). تلقی سنتی و رایج در معرفت‌شناسی اقتباس تعریف مذکور بود. حال در معرفت‌شناسی دینی پرسش از جایگاه معرفتی باورهای دینی مورد توجه دین‌پژوهان فلسفی است و مدافعان معرفتی بودن عقاید دینی به دنبال ارائه‌ی مدلی هستند تا نشان بدهند باورهای دینی از ارزش معرفتی برخوردار است.

از زمان افلاطون پیوند میان صدق (truth) و توجیه (justification) در معرفت‌شناسی مورد تأکید بود و در حوزه‌ی معرفت‌شناسی دینی تحت تأثیر چنین نگرشی باورهای دینی موضوع ارزیابی فلسفی قرار می‌گرفتند. دیدگاه رایج در این رابطه "الهیات طبیعی" (Natural Theology) نام دارد که براساس آن باورهای دینی برای عقلانیت و معرفتی بودن خود نیازمند به استدلال هستند. (Plantinga, ۱۹۶۷, p. ۳) طبیعی نامیدن الهیات طبیعی ناظر به تلاش فیلسوفان با توسل عقل است. درحالی‌که الهیات طبیعی، عقل‌گرایی را شیوه‌ی سنجش و ارزیابی عقاید از جمله عقاید دینی می‌داند در مقابل آن ایمان‌گرایی قرار دارد که اساساً حضور و نقش عقل در تحلیل عقاید دینی را نفی می‌کند و از الهیات وحیانی دفاع می‌نماید. بنابراین الهیات وحیانی تلاش مبتنی بر خرد آدمی در تحلیل آموزه‌های دینی بیپه‌وده است. معرفت‌شناسی اصلاح شده از مکتب‌های معرفتی رایج در تاریخ معاصر است و فیلسوفان برجسته‌ای چون ویلیام‌آلستون، آکوئیناس، ویتگنشتاین و ولترستورف و آلوین پلنتینگا از مدافعان آن هستند و سعی می‌کنند تا اعتبار معرفتی باورهای دینی را درحالی‌که استدلالی برای آن وجود ندارد مورد دفاع قرار دهند. پلنتینگا در آثار خود به طور کلی دو نوع انتقاد علیه ایمان را از یکدیگر متمایز می‌کند:

انتقاد ناظر به صدق (De facto objection) و

انتقاد ناظر به قانونی بودن (De Jure objection)

انتقاد نوع اول ناظر به صدق گزاره‌های دینی است و به اشکال مختلف به وسیله‌ی ملحدان مطرح گردید (Plantinga, ۲۰۰۰ p. ix). اما انتقاد مهم‌تر، انتقاد از نوع دوم است که در آن صرف نظر از دغدغه‌ی صدق و کذب عقاید دینی گفته می‌شود باورهای دینی حتی اگر صادق هم باشند ولی موجه و عقلانی نیستند. به عنوان مثال نقد قرینه‌گرایان (Evidentialism) از این نوع است. براساس معترضان قرینه‌گرا، عقاید دینی معقول و موجه نیستند و لذا پذیرش آن‌ها یک اقدام غیراخلاقی و فاقد ارزش معرفتی است (Clifford, ۱۸۷۹ p. ۱۸۴). پلنتینگا در معرفت‌شناسی دینی خود این نوع انتقاد به دین را پاسخ می‌دهد. وی از آغاز هدف پروژه‌ی معرفت‌شناسی دینی خود را به خلاف گذشتگان به‌ویژه فیلسوفان عصر جدید از مسأله‌ی صدق به مسأله‌ی عقلانیت سوق می‌دهد. نشان‌دادن صدق عقاید دینی دغدغه‌ی او نیست بلکه نشان‌دادن عقلانیت و امکان دفاع معرفتی از آن‌ها را در دستور کار خود قرار می‌دهد. معطوف شدن از صدق به عقلانیت و نگرش به شان معرفتی عقاید بدون پرداختن به صدق آنها خصیصه معرفت‌شناسی دینی پلنتینگا است. خصیصه‌ای که قادر می‌سازد تا تفکر معرفتی‌اش را در صف متفکران پست مدرن قرار بدهیم اگر چه خود رضایتی به این امر نشان ندهد.

### معرفت‌شناسی دینی پلنتینگا

از آن جایی که معرفت‌شناسی دینی غالباً تحت تأثیر دیدگاه‌هایی است که در معرفت‌شناسی مورد تأیید قرار می‌گیرد در مورد پلنتینگا نیز این مسأله روشن به‌نظر می‌آید. زیرا عقلانیت ایمان نزد وی در آثار اولیه براساس تصور سنتی از معرفت انجام می‌شود و بعد از کنار نهادن تعریف سنتی از معرفت و نقادی علیه مفهوم «توجیه» (Justification) مفهوم دیگری به نام «تضمین» (Warrant) ارائه می‌کند و در تحت تأثیر چنین نگاهی از معرفت دفاعیه خود را از اعتبار معرفتی ایمان ارائه می‌کند. تضمین خصیصه‌ای است که بیانگر موقعیتی است که یک باور بدان متصف می‌گردد و چنین اتصافی سبب می‌شود تا باور مفروض واجد اعتبار معرفتی گردد. یک اعتقاد زمانی تضمین یافته است که محصول عملکرد درست قوای معرفتی در شرایط معرفتی درست باشد درحالی که محیط و قوای مذکور خود تابع نظم طراحی شده‌ای به‌منظور نیل به اعتقاد صادق باشد. به‌عبارت دیگر:

یک اعتقاد A برای فردی به نام S زمانی واجد تضمین خواهد بود که اولاً قوه‌ی معرفتی حاضر در تولید آن به درستی عمل کند، دوم اینکه شرایط معرفتی‌ای که قوه‌ی مذکور در آن قرار گرفته و عمل می‌نماید درست باشد یعنی به‌همان‌گونه‌ای باشد که قرار بود قوای معرفتی در چنان شرایطی قرار بگیرد، سوم این‌که طرحی نظام‌مند عملکرد قوای معرفتی را ناظر به اعتقادات صادق نماید و چهارم این‌که طرح مذکور چنان نظام‌مند باشد که امکان منطقی نیل به اعتقادات صادق بسیار بالا باشد (Plantinga, ۱۹۹۳, p. ۴۰).

حال پلنتینگا در معرفت‌شناسی دینی خود تعریف مذکور از معرفت «باور صادق تضمین‌یافته» را به‌کار می‌گیرد و سعی می‌کند تا اعتبار معرفتی ایمان را براساس اصطلاح «تضمین» نشان بدهد. برای این مقصود وی مدل آکویناس / کالوین را پیشنهاد می‌کند (Plantinga, ۲۰۰۰, p. ۱۶۷). نکته‌ی قابل توجه در طرح معرفت‌شناسی وی این واقعیت است که مخاطبان او از یک‌طرف منتقدان قرینه‌گرا به ایمان و از طرف دیگر مدافعان الهیات طبیعی‌اند. براساس قرینه‌گرایان منتقد به ایمان، باورهای دینی به‌دلیل فقدان قرینه کافی فاقد اعتبار معرفتی‌اند. مدافعان الهیات طبیعی نیز تلاش می‌کنند تا ارزش معرفتی ایمان را مانند سایر باورها با تکیه به استدلال نشان دهند و در صورت فقدان استدلال آن را فاقد عقلانیت خواهد بود. حال مخاطبان پلنتینگا در مدل آکویناس / کالوین این دو گروه هستند.

علت نام‌گذاری مدل مذکور بخاطر اقتباس آموزه‌های بکار رفته در آن از توماس آکویناس و جان کالوین است. هر نوع نقد علیه ایمان به‌منظور نشان‌دادن فقدان جایگاه معرفتی مستلزم مفروض دانستن کذب عقاید دینی است. بنابر مدل مذکور عقاید دینی درحالی‌که فاقد قرینه هستند با وجود این واجد «تضمین» اند. چرا که تضمین، وصفی است برای تبدیل باور به معرفت و این وصف برای اعتبار معرفتی آن ضروری و کافی است. مدل آکویناس / کالوین به‌صورت یک قضیه‌ی شرطیه بیانگر این است اگر باورهای دینی صادق باشند ویژگی تضمین نیز خواهند بود و لذا معقول و مصداق معرفت‌اند. فرض اساسی مدل مذکور، احتمال این امر است که انسان آفریده خداوندی است که او را به قوای معرفتی خاص درجهت ایجاد باورهای دینی نیز تجهیز نموده است. وی مفهوم "حس الهی" (divine sense) را از کالوین می‌پذیرد

و می‌گوید این احتمال وجود دارد انسان آفریده خداوند باشد و آفریدگار، او را به قدرت و ابزاری مجهز نموده باشد که وظیفه‌ی آن ایجاد معرفت در رابطه با خداوند به‌طور بی‌واسطه و پایه است. البته این عضو همانند سایر قوای معرفتی در شرایط خاص و مناسبی که برای عمل نمودن در چنان شرایطی طراحی شده است به وظیفه‌ی خود اقدام خواهد نمود. نکته‌ی قابل یادآوری تغییرجهت در معرفت‌شناسی پلنتینگا است. معرفت‌شناسی وی که به دنبال نشان‌دادن عقلانیت ایمان است تبدیل به یک بحث انسان‌شناسی و مابعدالطبیعی می‌شود (Plantinga, ۲۰۰۰, p. ۱۹۰). امری که به‌نظر وی اجتناب‌ناپذیر است و منتقدان ایمان نیز در نشان‌دادن عدم عقلانیت ایمان ابتداء کذب باورهای دینی را مفروض می‌گیرند. به‌عبارت دیگر نتیجه‌ی تلاش معرفت‌شناسی دینی آلوین پلنتینگا منجر به مبتنی ساختن و به عبارتی منوط بودن منزلت پایه‌ای و عقلانیت عقاید دینی به انسان‌شناسی می‌گردد. اگر آفریده شدن انسان به‌وسیله‌ی خداوند مفروض گردد آن وقت نشان دادن ارزش معرفتی عقاید دینی یک اقدام کاملاً ممکن خواهد بود و کسانی که عقاید دینی را فاقد شأن معرفتی می‌دانند تنها با یک فرض پیشینی قادر خواهند بود چنین بیندیشند و آن این‌که انسان آفریده‌ی خداوند نیست. بدین ترتیب معرفت‌شناسی دینی آلوین پلنتینگا دو خصوصیت مهم دارد و یک ادعا: خصوصیت نخست اینکه طرح معرفتی او صدق باورهای دینی را مورد هدف قرار نمی‌دهد و خصوصیت دوم اینکه مساله معرفتی نزد او با انسان‌شناسی مرتبط می‌شود. و اما ادعا او این است که باورهای دینی در حالی که به‌طور ضروری نیازمند به استدلال نیستند در عین حال معقول‌اند و دارای ارزش معرفتی هستند.

### نقد و بررسی معرفت‌شناسی دینی پلنتینگا

برای ارزیابی نظریه‌ی معرفت‌شناسی دینی پلنتینگا نخست باید دید چه چیزی در کانون توجه پلنتینگاه قرار دارد. دغدغه‌ی اساسی پلنتینگا بحث در مورد عقلانیت و اعتبار معرفتی ایمان است. اشتغال به این امر در دوره‌ای از تاریخ معرفت‌شناسی انجام می‌پذیرد که تصور در مورد معرفت با آن‌چه به‌طور سنتی وجود داشت متفاوت بود. معرفت به‌طور سنتی عبارت از "باور

صادق موجه" بود. در تاریخ معاصر این تصور مورد نقد جدی قرار گرفت و جایگاه و تصور معرفت نزد معرفت‌شناسان تغییر یافت. آنچه در این تغییر در کانون توجه قرار دارد ویژگی "صدق" است. تصور سنتی از عقلانیت ریشه در شکل‌های مختلف از مبنایابی دارد. در این تصور عقلانیت به صدق منتهی می‌گردد و دغدغه‌ی عقلانیت بیانگر دغدغه‌ی صدق و حقیقت است. یکی از انتقادات علیه تفکرات معرفتی عصر جدید در پست مدرن معطوف به دغدغه‌ی مذکور است و صدق در این دوره جایگاه خود را نزد متفکران از دست می‌دهد و دیگر همانند عصر جدید آن‌طور که دکارت و دیگران می‌اندیشیدند به‌عنوان یک ویژگی ذاتی برای گزاره‌ها نیست. نمونه‌های زیادی وجود دارد که تعیین صدق و کذب آن‌ها آسان نیست و نیز مواردی که به‌عنوان گزاره‌ی صادق معرفی می‌گردند بعداً کذب آن‌ها روشن می‌شود و نیاز به بازنگری دارد. این مسأله در حوزه‌ی علم آشکار است و تاریخ علم شاهد نمونه‌های فراوانی از آن است. به‌دلیل نمونه‌های مذکور در فلسفه‌ی علم مفهوم "صدق" دیگر نقش مهمی را ایفاء نمی‌کند و عقلانیت درحالی که صدق در کانون توجه قرار ندارد در دستور کار قرار می‌گیرد. این درحالی است که از مهم‌ترین خصیصه‌ی عصر جدید ستودن عقل به‌عنوان دارنده‌ی مقام شامخی که قادر است صدق و حقیقت را به آدمی هدیه نماید. اعتقاد معقول معادل اعتقاد صادق در نظر گرفته می‌شد و فرد معقول فردی بود که همواره سعی دارد تا تنها اعتقادات صادق را تصدیق نماید. در حوزه‌ی فلسفه نیز دکارت و جان لاک علی‌رغم تفاوت روش‌شناختی خود که به‌ترتیب یکی عقل‌گرا و دیگری تجربه‌گرا است مبنایابی معرفتی را مورد تصدیق قرار دادند. براساس آن برخی اعتقادات به‌دلیل شدت وضوح و بداهت بدون نیاز به استدلال معقول‌اند و در صدق آن‌ها تردید وجود ندارد. این اعتقادات که غالباً به‌عنوان پایه تعبیر می‌شوند خود زمینه‌ی اثبات صدق گزاره‌های دیگر را برابر اصول منطقی فراهم می‌کنند. ریشه این تفکر را میتوان در آثار ارسطو یافت. ارسطو در دفاع از امکان شناخت در مقابل شبهه شکاکان شناختی مبنی بر نفی امکان شناخت به‌مبنایابی متوسل می‌شود. بر اساس شکاکان، شناخت محال است زیرا با توجه به لزوم ارایه استدلال برای هر باوری، از آنجا که هر استدلالی خود از اعتقادات دیگری تالیف می‌گردد باید برای رعایت شرط عقلانیت استدلال دیگری له آنها فراهم گردد. این سیر تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و این امر محال است. زیرا تصدیق عقلانی یک باور

منوط به ارایه بی نهایت استدلال خواهد است که چنین امری در توان آدمی نیست. ارسطو با تقسیم اعتقادات به پایه و غیر پایه نظریه مبنا گروی را پایه گذاری می نماید. بر اساس این تلقی همه اعتقادات به استدلال نیاز ندارند و برخی از آنها بدلیل بدهت بی نیاز از استدلال اند. (Aristotle, Posterior Analysis, Book Alpha) کانت در قرن ۱۸ زمینه‌ی بازنگری در چنین تلقی‌ای به معرفت را فراهم نمود و به فیلسوفان یادآوری نموده است که قبل از مطالعه در مسائل مربوط به وجود و ارائه‌ی وجود شناسی (Ontology) ضرورت دارد ذهن‌شناسی کنیم و اصول ذهن و فاهمه را شناسایی کنیم. وی با تمایز میان دو حوزه نومن (nomen) و فنومن (phenomena) تلاش کرد تا نشان بدهد اگر از ذهن معرفت درستی داشته باشیم خواهیم دید شعاع دسترسی ذهن تنها ناظر به حوزه‌ی فنومن است و نومن به‌عنوان حقیقت فی‌نفسه در مقابل فنومن به‌عنوان حقیقت آن‌طور که بر ما ظاهر می‌شود در دسترسی ما قرار ندارد. البته دلیل کانت در علت عدم دسترسی حقیقت فی‌نفسه "نومن" به‌خاطر حفظ قدرت آزادی انسان است (Kant, ۱۹۲۹). اگر نومن برای انسان قابل حصول می‌بود آن‌وقت نسبت انسان با آن یک نسبت آزادانه نمی‌بود بلکه به‌طور ضروری انسان آن را تصدیق می‌نمود و این با آزادی انسان منافات دارد. نقد کانت به توانایی عقل نظری سبب شد تا فیلسوفان در رابطه با مطالعات خود در حوزه‌ی وجودشناسی محتاط شوند و با ارائه‌ی وظیفه‌ی جدیدی برای فلسفه دوره‌ی جدیدی از تاریخ اندیشه آغاز گردید. کانت سبب شد تا فیلسوفان به‌دنبال شناخت ذهن باشند. فیلسوفان دیگر در رأس آن‌ها ویتگنشتاین سبب شدند تا فیلسوفان در جستجوی شناخت زبان باشند. آن‌چه در ذهن وجود دارد به‌وسیله‌ی زبان انتقال می‌یابد و به دلیل احتمال تأثیر زبان بر اندیشه ضرورت دارد زبان شناخته شود و بدین طریق زبان در فلسفه جایگاه کلیدی پیدا نمود.

نقادی ادموندگتیه به تعریف سنتی از معرفت نیز سبب شده تا معرف‌شناسان به‌طور جدی تصور سنتی از شناخت را بازنگری کنند (Gettier, ۱۹۶۳, ۱۲۱.۲). اگرچه برخی سعی کردند تا با ارائه‌ی تحلیل‌های جدیدی تصور سنتی از معرفت را حفظ نمایند. اشکال اصلی ناظر به ویژگی توجیه به‌عنوان نظریه‌ی رایج در رابطه با معرفت است. توجیه از جمله مفاهیمی

است که در معرفت‌شناسی عصر جدید در کانون توجه قرار داشت و معرفت‌شناسان علی‌رغم تلاش زیاد پیرامون آن به نتیجه‌ی مشترکی ماهیت آن دست نیافتند. در چنین وضعیتی برخی از جمله پلنتینگا مفهوم توجه را کنار نهادند. وی به‌جای توجه مفهوم "تضمین" ارائه نمود. عده‌ای دیگر به بن‌بست رسیدن معرفت‌شناسی را اعلام نمودند که در رأس آن‌ها ریچارد روتی قرار دارد (Rorty, ۱۹۷۹, p. ۱۸۱). در این رابطه به‌نظر روتی باید توصیه‌ی کانت را جدی بگیریم زیرا میان آن‌چه که به ذهن داده می‌شود و آن‌چه به‌وسیله‌ی ذهن اضافه می‌شود باید تمایز نهاد (Rorty, ۱۹۷۹, p. ۱۹۸). ریچارد روتی با مشاهده‌ی نقصان معرفت‌شناسی سنتی ختم معرفت‌شناسی را اعلام می‌کند و در مورد عقلانیت تلقی ضد مبنای‌گرایی را اتخاذ می‌نماید. وی با توجه به آراء کانت در مورد عدم دسترسی حقیقت فی‌نفسه و نیز آراء ویتگنشتاین در مورد زبان و کاربردهای متنوع آن، معرفت‌شناسی سنتی را که بر مفهوم "صدق" مبتنی بود مورد حمله قرار می‌دهد و عقلانیت به‌معنای نیل به صدق و حقیقت را نفی می‌کند و تحت‌تأثیر آراء جان دیویی در رابطه با عقلانیت تصویر اصالت عمل‌گرایانه ارائه می‌نماید. تحت‌تأثیر آراء فیلسوفان مذکور، روتی نظریه‌ی باز‌نمایی (correspondence) معرفت که براساس آن ذهن آئینه‌ی تمام‌نمای جهان بیرون است تکذیب می‌کند. معرفت‌شناسی منعکس‌کننده‌ی جهان بیرون نیست بلکه ریشه در رسوم و اعمال اجتماعی حیات انسان دارد (Rorty, ۱۹۷۹, p. ۱۷۱). از نگاه او برای توصیف عقلانیت و معرفت‌شناسی باید با ارجاع به آن‌چه که جامعه برای ما تجویز می‌کند عمل نمود نه این‌که توصیف جامعه و جهان با مراجعه به معرفت‌شناسی انجام گیرد (Rorty, ۱۹۷۹, p. ۱۷۴). بنابراین از مهم‌ترین خصیصه‌ای که روتی برای عقلانیت بیان می‌کند جنبه‌ی غیر باز‌نمایی آن است. در این رابطه وی تفکیک امور به آن‌چه ساخته می‌شود و آن‌چه یافته می‌شود و به‌عبارت دیگر تقسیم امور به ذهنی و عینی را نفی می‌کند و چنین تمایزی را اساس نسبی‌گرایی می‌داند. چنین تمایزی در مقام به‌کارگیری همواره تحت‌تأثیر جامعه و فضای فکری رایجی که در آن قرار گرفته‌ایم می‌باشد.

ملاحظات کانت در رابطه با تمایز میان حوزه‌ی نومن و فنومن و عدم دسترسی به نومن برای انسان و ملاحظات ویتگنشتاین در رابطه با زبان و استدلال در نشان دادن نقش و کاربرد متنوع زبان، و نیز از دست رفتن جایگاه توجیه نزد معرفت‌شناسان سبب شد تا معرفت‌شناسی در تاریخ معاصر با ویژگی جدیدی ظاهر گردد. از این ویژگی می‌توان به‌عنوان "چندصدایی و چندزبانی" تعبیر نمود. در چنین تلقی‌ای صدق و حقیقت همانند عصر جدید به‌عنوان یک پدیده‌ی واحدی محسوب نمی‌گردد به‌نحوی که معرفت‌شناس در معرفت‌شناسی با فراهم نمودن شرایط توجیه‌زا به‌سادگی آن را تحصیل نماید. همچنین در فضای پسامدرن دیگر نمی‌توان معرفت را به‌عنوان پدیده‌ایی که نتیجه تلاش فردی (individual) در مقابل تلاش جمعی (social) است در نظر گرفت. دوره جدیدی که به لحاظ معرفتی با عصر جدید متفاوت است با نقادی‌های کگارذ علیه عقل‌گرایی عصر روشنگری، تأملات زبان‌شناختی ویتگنشتاین، نیچه، هایدگر و... در فرهنگ فلسفی غرب زمینه‌ی ظهور می‌یابد که به پست‌مدرن موسوم است. متفکران مذکور با نقادی‌های خود برای فرهنگ غرب جهان‌بینی جدیدی را مطرح نمودند که با آنچه در گذشته- عصر جدید- مرسوم بود کاملاً متفاوت است. از جمله تفاوت‌های جدی میان این دو دوره در رابطه با مفروضات معرفت‌شناختی است. به‌نحوی که آنچه نزد دکارت بنیانگذار عصر جدید به‌عنوان شناخت مورد تصور بود با آنچه نزد اندیشمندان پست‌مدرن همانند ریچارد رورتی، و... به‌عنوان حقیقت، معرفت مورد تصور بود تفاوت داشت. از جمله نقدهای اندیشمندان پست‌مدرن ناظر به نوع تصور از عقلانیت، حقیقت و نیز حمله به مبنای معرفتی است.

تکیه به مبنای‌گروی جهت خروج از بحران معرفتی یکی از ویژگی‌های فلسفه‌ی دکارتی است. وی به‌دنبال یافتن مبنایی بود تا درخت معرفت را بنیان نهد. سیره‌ای که در عصر مدرن رایج بود. اعتماد به عقل ویژگی دیگر است. عقل قادر است به معرفت نایل گردد و با شناخت اعتقادات مبنایی می‌توان با رعایت ضوابط منطقی سرنوشت معرفتی سایر عقاید را نیز تعیین نمود (Descartes, ۱۹۶۵, p. ۲۶۳).

رستگاری به مدد عقل در عصر جدید و عصر روشنگری مورد ایمان فیلسوفان قرار گرفته و از هر نوع ایمان به جز ایمان به توانایی عقل ناخرسند بودند (Stanely, ۱۹۹۶, p. ۱۶۷). لذا عصر روشنگری دوران طلایی عقل محسوب می‌شود. به دلیل چنان تصویری از عقل پیش فرض دیگر در معرفت‌شناسی عصر جدید شناخته می‌شود: نظریه‌ی انطباق (correspondence) در خصوص ماهیت صدق (truth). ذهن به‌عنوان فاعل دانایی آن چه را در اختیار انسان قرار می‌دهد همان تصویر عینی از جهان عین و بیرون از ذهن است. لذا تصور عصر جدید از صدق کشف حقیقت بود نه ساختن آن. با ظهور دوره‌ی پست‌مدرن مفروضات معرفت‌شناختی رایج در عصر جدید مورد نقد و حمله قرار می‌گیرد. در این دوره عقل از جایگاه خود تنزل می‌یابد. نقادی‌های کگاراد علیه عقل نقش مؤثر در تنزل مقام عقل داشت. از نگاه وی تمایل به فهم‌پذیری افراطی دشمن آدمی است و سبب می‌شود تا انسان هیچ‌گاه به معرفت دست نیابد (Kierkegard, ۱۹۷۸, p. ۸۱). معرفت محصول عقل نیست، بلکه معرفت محصول نوعی تعهد و التزام است. البته روشن است که عقلی که موضوع نقادی‌های کگاراد و اندیشمندان پست‌مدرن قرار می‌گیرد عقل صدق‌گرا است که به دنبال کشف جهان بیرون از ذهن به نحو قطعی تلاش می‌کند. در نگاه کگاراد تعهد و التزام زمانی معنا دار است که قطعیت منتفی باشد. اگر در مسیر حصول معرفت بخواهیم خود را تابع ضوابطی از عقلانیت کنیم که عصر جدید پیشنهاد می‌کند هیچ‌گاه قادر نخواهیم بود به معرفت دست بیابیم.

شکاف میان صدق و عقلانیت تمایز دیگری است که به‌لحاظ معرفت‌شناختی میان عصر جدید و پست‌مدرن وجود دارد. در عصر جدید صدق یک اعتقاد به واسطه‌ی عقلانیت آن تضمین می‌گردید ولی در پست‌مدرن چنین تضمینی در کار نیست و باور معقول به عنوان باور صادق در نظر گرفته نمی‌شود. در هر حال در این دوره عقل صدق‌گرا نه تنها شرط معرفت نیست، بلکه التزام و تعهد از عوامل ضروری در حصول آن است و نیز آن چهره آورد عقل است معادل با حقیقت نیست.

## مدل آکوئیناس/آلویین در پست مدرن

به هر حال معرفت‌شناسی پست‌مدرن ضمن کنار نهادن مفهوم توجیه، از مفهوم صدق نیز فاصله‌ی گرفت اما این دوری و فاصله لزوماً به معنای نسبیّت معرفتی نیست اگرچه می‌توان آن را به عنوان یکی از دیدگاه‌های معرفتی در پست مدرن نگرست. در این عصر دغدغه معرفت‌شناسان ناظر به صدق نیست اما عقلانیت هم‌چنان به‌عنوان یک ویژگی قابل احترام در فلسفه ملاحظه می‌شود، لکن با این تفاوت که از ویژگی‌های عقلانیت در پست‌مدرن چند زبانی و چند صدایی است. بازتاب چندصدایی و چندزبانی در علم نیز بسیار آشکار بود. علم که به‌نظر می‌آید باید با واقعیت عینی‌ای سر و کار داشته باشد و لذا ضرورت دارد که در علم شاهد تک‌زبانی باشیم اما حقیقت امر این‌گونه نیست. توماس کوهن در مورد جایگاه علم و عقلانیت از پارادایم سخن می‌گوید (Kuhn, ۱۹۶۴, p. ۲۲) و همین پارادایم‌ها هستند که تنوع آن‌ها سبب می‌شود تا زبان علم نیز متنوع گردد.

حال "تضمین" در معرفت‌شناسی پلنتینگا ویژگی‌ای است که شرط لازم و کافی برای معرفت است و این ویژگی در فضای فکری پیش‌آمده در پست‌مدرن شکل می‌گیرد. در این فضای پیش‌آمده، عقلانیت به معنای صدق و صدق به معنای حقیقت و واقعیت فی‌نفسه در نظر گرفته نمی‌شود. چنین نگرشی سبب می‌شود تا یکی از مفاهیم کلیدی منطق "اثبات" جایگاه تاریخی خود را از دست بدهد زیرا اثبات به معنای نشان دادن صدق یک گزاره هنگامی مقدور خواهد بود که توانایی نیل به حقیقت فی‌نفسه به‌طور مفروض تصدیق گردد. این نحوه از نگرش-کمرنگ‌شدن اعتبار اثبات در معرفت‌شناسی- به‌عنوان مثال نزد قرینه‌گرایان منتقد به ایمان روشن است. انتقاد این گروه عبارتست از فقدان اعتبار معرفتی و عقلانیت ایمان به دلیل فقدان قرینه‌ی کافی له آن اگرچه ممکن است واقعاً خدا وجود داشته باشد. در این رابطه معروف است راسل در اواخر عمر خود وقتی از او سؤال شد به فرض وجود خداوند در حیات بعد از مرگ چه پاسخی در رابطه با الحاد خواهد داد اشاره نمود خدایا اگر می‌خواستی قرینه‌ی کافی در اختیار قرار می‌دادی (Russell, ۱۹۵۷, p. ۳۰). حال پلنتینگا در چنین فضایی نظریه‌ی

معرفت‌شناسی دینی خود را مطرح می‌کند لکن بیان می‌کند بحث در مورد عقلانیت باورهای دینی و اعتبار معرفتی آنها به بحث مابعدالطبیعی و انسان‌شناسی تبدیل می‌شود.

به‌نظر نویسنده تصور پست‌مدرن از عقلانیت به‌گونه‌ای است که همواره در رابطه با عقلانیت یک باور انسان را بر سر دو راهی قرار می‌دهد به‌نحوی که با اتخاذ برخی امور به‌عنوان مبنا و به‌تعبیر کوهن با پذیرش برخی پارادایم‌ها نظریه‌های خاصی معقول می‌گردد (Kuhn, ۱۹۷۴, p. ۲۲). به‌نحوی که اگر مبانی و پارادایم‌ها تغییر یابند نظریه‌های دیگری معقول می‌گردد. تحت‌تأثیر چنین تصویری معرفت‌شناسی پلنتینگا نیز در نهایت- به‌نظر نویسنده- به‌جای پاسخ قطعی به عقلانیت باورهای دینی و نشان دادن ارزش معرفتی آنها مخاطبان خود را به یک دو راهی سوق می‌دهد به‌نحوی که مسأله‌ی معرفتی به مسأله‌ی انسان‌شناسی یا مابعدالطبیعی مبدل می‌شود و برای حصول عقلانیت ایمان باید از قبل روشن نمود که انسان چگونه موجودی است. اگر به‌طور پیشینی تصدیق گردد انسان موجود مخلوقی است که خالق انسان به‌طرز خاص او را آفریده است در این صورت پایه‌ای بودن ایمان مورد تصدیق خواهد بود. تلقی‌ای که فیلسوفان مکتب اصلاح شده آن را تحت‌تأثیر آراء کالوین دفاع می‌کنند. پلنتینگا در طرح معرفت‌شناسی دینی خود مخلوق بودن انسان و در پی آن پایه‌ای بودن عقاید دینی را تأیید می‌کند و بدین نحو توپ را به زمین حریف ارسال می‌کند چرا که با چنین نگرشی این مؤمنان نیستند دچار اختلال معرفتی‌اند بلکه ملحدان از اختلال معرفتی رنج می‌برند و مدل آکویناس/ کالوین نیز به‌عنوان یک گزاره شرطیه صدق عقاید دینی را مفروض دانسته سپس اعتبار معرفتی ایمان را تضمین می‌نماید. بنا به باور پلنتینگا اولاً آرایه چنین مدلی ممکن است و با تکیه بر مدل مذکور عقلانیت باورهای دینی تضمین می‌گردد. (Plantinga, ۲۰۰۰, p. ۱۶۸) البته مراد او از "امکان" آرایه چنان مدلی به معنای امکان منطقی نیست بلکه مراد از آن امکانی است که از درجه احتمال بیشتری برخوردار است. به‌عنوان مثال اینکه جمعیت ایران ۲۰۰۰ نفر باشد به لحاظ منطقی ممکن است لکن با توجه به اطلاعات ما از ایران امر نادرستی است.

بدین طریق وی امکان ارائه‌ی طرح معرفت‌شناختی‌ای که بتوان بدان وسیله اعتبار معرفتی باورهای دینی را تأیید نمود نشان می‌دهد. پلنتینگا به‌روشنی در دو ویژگی خود را شبیه فیلسوفان پست‌مدرن می‌کند اگرچه خود ممکن است چنین نتیجه‌ای را نپذیرد. نخست آن که اساساً پروژه‌ی معرفت‌شناسی دینی او به دنبال نشان دادن عقلانیت باورها است و نشان‌دادن صدق آن‌ها دغدغه‌ی او نیست.<sup>۱</sup> به‌نظر می‌آید چنین سیره‌ای در واقع آهنگ پست‌مدرن را به صدا در می‌آورد. پست‌مدرنیسم نیز به دلیل بدبینی نسبت به عقل حصول شناخت که معنای معرفت قطعی به آن‌چه بیرون از ذهن قرار دارد مورد تردید قرار می‌دهد زیرا این امکان همواره وجود دارد که انسان هنگام ارزیابی و قضاوت راجع به جهان بیرون ذهن، وضعیت ذهن را به جهان بیرون تحمیل نماید. لذا برقراری ارتباط عینی بدون تأثیر ذهن نزداندیشمندان پست‌مدرن تکذیب می‌گردد. اجتناب پلنتینگا از مواجه شدن با صدق عقاید دینی و دشوار دانستن آن سبب می‌شود تا وی در صف پست‌مدرنیسم قرار گیرد اگرچه خود راضی به این نباشد. درنهایت اگرچه وی از رویارویی با صدق عقاید دینی اجتناب می‌نماید لکن در قالب نظام فکری پست‌مدرن توانسته است امکان عقلانیت عقاید دینی را نشان بدهد. این توفیق بیانگر شباهت دوم پلنتینگا با فیلسوفان پست‌مدرن است. چنان‌چه به‌طور خلاصه ذکر شد از انتقادات معرفتی پست‌مدرن علیه عصر جدید ناخرسندی با مبنای کلاسیک است. در این رابطه پلنتینگا نیز نارضایتی و انتقاد خود به مبنای کلاسیک را که دایره‌ی شمول اعتقادات پایه‌ای را تنگ می‌گرداند نشان می‌دهد و سعی می‌کند تا روایتی از مبنای کلاسیک را پیشنهاد نماید که به‌واسطه‌ی آن عقاید دینی نیز جزء اعتقادات پایه محسوب گردند. بیان شرطی وی در مدل اکویناس/ کالوین اقدام زیرکانه‌ای است تا بتوان عقاید دینی را در زمره‌ی اعتقادات پایه محسوب نمود. از نگاه پلنتینگا انتقاد علیه مبنای کلاسیک که نزد فیلسوفان عصر پست‌مدرن مرسوم است معادل با نفی ارزش معرفتی ایمان نخواهد بود چه این‌که وی خود نیز

---

<sup>۱</sup> نویسنده طی یک تماس الکترونیکی این مسأله را با پروفیسور پلنتینگا در میان می‌گذارد و از او می‌خواهد که وی با توجه به نظام معرفتی خود چگونه قادر است صدق عقاید دینی را نشان بدهد. وی زیر بار چنین برنامه‌ای نرفته و اذعان می‌نماید نه تنها نشان دادن صدق وجود خداوند یک تکلیف دشواری است بلکه حتی نشان دادن صدق بسیاری از اعتقادات روزانه‌ی ما به دشواری انجام می‌شود.

از منتقدان روایت خاصی از مبنایگرای است. روایتی که براساس آن عقاید دینی در دایره‌ی اعتقادات پایه‌ای قرار نمی‌گیرند. در این رابطه وی تمثیلی را جهت فهم نظریه‌ی خود ارائه می‌کند. پوزیتیویسم به‌عنوان یک نظریه در رابطه با معناداری گزاره‌ها مورد انتقاد بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته است. حال انتقاد به معیار پوزیتیویسم در رابطه‌ی با معناداری گزاره‌ها معادل با نفی معنا نخواهد بود بلکه می‌تواند به این معنا باشد که معیار دیگری برای معناداری گزاره‌ها باید پیشنهاد گردد. بنابراین وی درحالی‌که همانند متفکران پست‌مدرن روایت رایج از مبنایگرای را رد می‌نماید در دفاع از عقلانیت ایمان در چهارچوب مبنایگرای تلاش می‌کند. دفاعی که اگر چه عقلانیت و ارزش معرفتی باورهای دینی تضمین می‌گردد لکن صدق آنها در پروژه معرفتی پلنتینگا همانند فضای فکری رایج در پست مدرن دست نخورده باقی می‌ماند.

### نتیجه‌گیری

در نوشته‌ی حاضر سعی گردید تا نشان داده شود چگونه تفکرات فیلسوفان پست‌مدرن به‌عنوان حرکتی در مخالفت با جریان معرفتی عصر جدید فضای فکری جدیدی را فراهم نموده است. معرفت‌شناسی در عصر جدید مبتنی بر تصور مبنایگرای بود و در چنین سنتی، عقلانیت به‌عنوان دغدغه‌ی اصلی معرفت‌شناسان معادل با صدق بود. در پست‌مدرن رابطه‌ی میان عقلانیت و صدق کمرنگ گردید و با نقد به صدق به معنای بازنمایی جهان بیرون ذهن شرایط برای چندصدایی و چندزبانی که خود ریشه در آراء متفکرانی چون ویتکنشتاین داشت فراهم گردید. البته اندیشه‌های کانت مبنی بر تمایز میان نومن و فنومن نیز برای چنین نگرش الهام‌بخش بود. در چنین فضایی پیش‌آمده برای معرفت‌شناسی پلنتینگا در آخرین اقدام معرفتی خود مدل اکویناس/ کالوین را در دفاع از اعتبار معرفتی عقاید دینی ارائه می‌کند و دفاع از عقلانیت ایمان با تأمل در چنین فضایی روشن به‌نظر می‌آید. زیرا طرح مذکور نشان می‌دهد ارائه‌ی مدلی در مورد جایگاه معرفتی ایمان ممکن است.

## References

## منابع

- 
- Aristotle, Basic Works of Aristotle, ed by Richard Mckeon(1941)Random House: New York
  - Clifford, W. k. (1879), the Ethics of Belief, in Lecture and Essays, London: Macmillan.
  - Descartes, Rene, (1955), "Discourse on the method of rightly conducting the Reason and seeking truth" part 1, in philosophical works of Descartes, Trans and ed 6r Elizabeth Haldane and G.R.T Ross, New York: Dover.
  - Gettier, Edmond (1963). \s Justified True Belief knowledge? Analysis, 23.
  - Kant, (1929), The Critique of prue Reason, trans: N. Kemp Smith, London.
  - Kuhn, Thomas (1962), The structure of Scientific Revolutions, Quoted from: philosophy for the First Century (ed) Steven, Cahn (2003) Oxford university press.
  - Plantinga, Alvin (1993), Warrant and proper function, Oxford university press.
  - Plantinga, Alvin (2000), Warranted Christian Belief, Oxford university press.
  - Plantinga, Alvin,(1967)God and Other Minds, Cornell University Press
  - Plato, Theatetus, in The Works of Plato (1928)ed, Irwin Edman, Random House: The modern Library.
  - Richard, Rorty (1979), philosophy and the Mirror of Nature, princhard, NJ: Princeton, university press.
  - Russell, Bertrand (1957), ehy I am not a Christian, in why I am not a Christian, New York: Simon & Schuster.

- Stanley, Grenz, (1996), A Primer on Postmodernism Grand Rapids: William G. Eerdmans publishing company.
- Wittgenstein, (1963), philosophical investigation, trans: G.E.M. Anscombe, Oxford university press.

## نقد و بررسی دیدگاه معتزلی، اشعری و شیعی پیرامون

### علل گرانی

حسین اترک ۱

#### چکیده

این مقاله در زمینه کلام اسلامی به بررسی علل گرانی و افزایش قیمت کالا و ارزاق در جامعه و نقش خداوند در آن می‌پردازد. سؤال اصلی تحقیق آن است که آیا خداوند نقشی در افزایش قیمت‌ها در بازار دارد؟ اشاعره بر این باورند که قیمت‌گذارنده بر اشیاء خداوند است؛ لذا او علت اصلی افزایش یا کاهش قیمت‌ها در بازار است. امامیه و معتزله بر این اعتقادند که افزایش یا کاهش قیمت گاه علت انسانی دارد و گاه علت الهی. نقش خداوند در گرانی می‌تواند به یکی از این صورت‌ها باشد: (۱) کاهش ارزاق، کالا و اشیاء به خاطر اموری چون کاهش باران یا آفت محصولات، (۲) تقویت تمایل مردم به خرید، (۳) افزایش جمعیت مردم، (۴) افزایش نیاز مردم. روایات صریحی وجود دارد که تعیین قیمت، افزایش و کاهش آن را به خداوند و ملائکه نسبت می‌دهند. نویسنده بعد از بررسی دیدگاه‌های مذکور از این نظر دفاع کرده است که علت مستقیم گرانی و افزایش قیمت در بازار علل انسانی و اقتصادی هستند و اینکه متکلمان خداوند را علت برخی از انواع گرانی‌ها برشمرده‌اند، ناشی از خلط فاعلیت قریب و بعید است. کاهش ارزاق به خاطر کاهش باران یا آفات، افزایش جمعیت همه علل طبیعی خود را دارند و نمی‌توان آنها را به اراده مستقیم خدا نسبت داد. علت اصلی گرانی انسانی و طبیعی است.

**کلید واژگان:** خدا، گرانی، قیمت، فاعلیت خدا.

---

<sup>1</sup> دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان atrak.h@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

## Criticism & review of Mutazili, Ashari & Shia views on the causes of high prices

Dr. Hossein atrak<sup>1</sup>

### Abstract

This paper study God's role in inflation from Islamic view. The main question is what role does God play in increasing the prices of commodities and products in the market? Ash'ari theologians believe that God is who prices commodities and products in market. Then, He is the main cause of rising or falling of prices. Imamiyya and Mu'tazilite Theologians believe that the cause of rising of prices in the market sometimes is humane and sometime is divine. God's role in increasing of prices can be in these types: ۱) decreasing of commodities and products because of natural disasters like decreasing rain or pests; ۲) increasing people's desire to buy; ۳) increasing population and ۴) increasing people's needs to something. There are some traditions (Hadith) that attribute the rising of prices to God and His angels. I think that the main cause of jumping prices in market is humane and economic and what Islamic theologians attribute to God as a cause of changing prices in market is a mistake that they commit because of admixing of God's direct agency or causality and indirect in the word. God is not a direct cause of increasing prices but He is indirect cause.

**Keywords:** God, infilation, God's agency, Ash'arih, Imameyyah, Mu'tazilite.

---

<sup>1</sup> Associate Professor, Department of Philosophy, University of Zanjan atrak.h@znu.ac.ir

Received Date: 21/12/2024

Accepted Date: 1/2/2025

## مقدمه

این مقاله در زمینه کلام اسلامی به یکی مسائل کلامی پیرامون نحوه فاعلیت خدا در جهان می‌پردازد. گرانی‌های مکرری که در سال‌های اخیر در جامعه معاصر ما رخ داد، بهانه‌ای برای طرح این مسأله کلامی شد که خداوند چه نقشی در این گرانی‌ها دارد. این مسأله در ایران (و احتمالاً دیگر کشورهای اسلامی) بسیار رایج است که وقتی مصیبت و بلایی طبیعی چون قحطی، سیل، زلزله، آتش‌فشان، یا غیرطبیعی چون جنگ، قتل، غارت، بیماری در جامعه رخ می‌دهد، برخی از شخصیت‌های دینی آن را به خدا یا علل فوق طبیعی نسبت می‌دهند. وقتی زلزله‌ای در ایران رخ می‌دهد، بلافاصله برخی پای خدا را به میان می‌کشند و آن را ناشی از قهر و غضب الهی به خاطر گناه و معصیت مردم معرفی می‌کنند. همچنین به موقع گرانی‌ها و افزایش قیمت در بازار که امری پرتکرار در ایران شده است، گاه برخی آن را ناشی از اراده الهی یا گناه و ناسپاسی مردم معرفی می‌کنند.

سؤال اصلی این تحقیق آن است که آیا اساساً خدا نقشی در گران شدن قیمت ارزاق و مایحتاج مردم دارد یا نه؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، خداوند چه نقشی در آن دارد؟ در صورت مثبت بودن، نقش خدا در چه میزان است؟ آیا او خود مستقیماً از طریق یک سری علل و اسباب طبیعی این گرانی‌ها را ایجاد می‌کند یا او صرفاً اجازه می‌دهد علل و اسباب طبیعی و مادی اثر و فاعلیت خود را در افزایش قیمت‌ها به انجام برسانند؟ در صورت دوم، چرا خداوند باید اجازه دهد که علل طبیعی و اقتصادی بر افزایش قیمت‌ها و سختی معیشت مردم تأثیر بگذارند؟ اگر خدا خیرخواه، مهربان، بخشنده است و دوست ندارد که بندگان دچار اذیت و آزار گردند، پس چرا از تأثیرگذاری علل مادی گرانی جلوگیری نمی‌کند؟

## ۱. دیدگاه‌های کلامی

### ۱-۱. اشاعره: خدا علت مطلق گرانی‌ها

اشاعره بر اساس اصل اعتقادی خود که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» و بر اساس اصل عمومیت قدرت و فاعلیت خدا در جهان بر این باورند که «مُسَعَّر» و قیمت‌گذارنده بر اشیاء خداوند است. اوست که قیمت اجناس و بالا رفتن یا پایین آمدن آنها را تعیین می‌کند (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۲۲۷). در بیان دیدگاه آنها گفته شده است:

قیمت‌ها همه بر حکم خداوند متعال جاری هستند. قیمت، اثبات میزانی از بدل‌های اشیاء است؛ چرا که قیمت به چیزی تعلق می‌گیرد که بنده اختیاری در آن ندارد: از قبیل کاستی وجود اشیاء یا فزونی، صرف همت‌ها و انگیزه‌ها، تکثیر تمایلات یا تقلیل آنها. و آنچه که اختیار بنده به آن تعلق می‌گیرد نیز فعل خداوند تعالی است؛ زیرا که هیچ مخترع و ایجاد کننده‌ای غیر از او وجود ندارد (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۴۷ پاورقی).

شارح مواقف نیز در بیان دیدگاه مذهب خود و اشاعره چنین می‌گوید:

قیمت‌گذارنده (مُسَعَّر) بنابر آنچه که بیان کردیم تنها خداوند است؛ همچنانکه در حدیث وارد شده است وقتی که در مدینه افزایش قیمتی رخ داد و مردم موقع نماز دور پیامبر جمع شدند و گفتند ای پیامبر! برای ما قیمت تعیین کن. پیامبر فرمود: قیمت گذار تنها خداوند است (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۱۷۳).

همچنین تفتازانی در شرح المقاصد در بیان دیدگاه اشاعره می‌گوید:

قیمت اندازه‌گیری چیزی است که شیء در مقابل آن به فروش می‌رسد. و قیمت گاه بالا می‌رود و گاه پایین می‌آید که هر دو به اسبابی از جانب الله تعالی است. و گرچه بعضی از قیمت‌ها به خاطر اکتساب بندگان است، لکن قیمت‌گذارنده تنها خداوند متعال است، برخلاف دیدگاه معتزله (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۳۲۰).

البته تفتازانی نمی‌خواهد نقش انسان در گرانی را به‌طور مطلق حذف کند؛ لذا در بیان علل افزایش و کاهش قیمت می‌گوید:

افزایش و کاهش قیمت گاه به سبب اموری است که بنده هیچ اختیاری در آنها ندارد مانند کاهش اجناس و زیاد شدن تمایل مردم به چیزی و بلعکس گاهی به سبب اموری است که انسان در آن نقش دارد مانند ترس از سیل و امتناع از فروش و احتکار اجناس؛ اما مرجع این امور نیز به الله تعالی بازمی‌گردد. پس قیمت‌گذار تنها خداوند است برخلاف دیدگاه معتزله که تصور کردند قیمت‌ها گاه به خاطر افعال بندگان است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۳۲۰).

در این کلام تفتازانی دقیقاً روشن نیست که وی برای انسان چه میزان نقش استقلالی در گرانی و ارزانی قیمت‌ها قائل است. ابتدا برای انسان نقشی در برخی گرانی‌ها قائل می‌شود، ولی در ادامه مرجع آن را نیز به خدا انتساب می‌دهد. این تعارض اولیه در کلام دیگر عالم اشعری روشن شده است. سیف‌الدین آمدی بعد از بیان دیدگاه معتزله که افزایش و کاهش قیمت را به بندگان نسبت می‌دهند، می‌گوید: مذهب حق این است که همه آنها از جانب الله تعالی است و مستند به فعل، اندازه‌گیری، قضاء و قدر الهی است؛ چرا که آن [افزایش و کاهش قیمت] امر حادث است و هر حادثی محقق نمی‌شود مگر به احداث الهی و خلق و اراده او. غیر از اینکه افزایش و کاهش قیمت گاه به سبب اسباب آسمانی آشکار است که مکتسب توسط بندگان نیست مانند قطع باران، خشکی زمین، کاهش زراعت و فساد آن، که در نتیجه آن گرایش مردم حتی به بدترین غذاها نیز به خاطر شدت احتیاج و نبود غذای کافی افزایش یابد و این باعث افزایش قیمت در بازار می‌شود. اما کاهش قیمت به سبب اسباب و علل متقابلی است که برشمردیم و گاه افزایش و کاهش قیمت به خاطر اسبابی است که مکتسب توسط مردم است، آنچنانکه معتزله و دیگران در مثال‌ها ذکر کرده‌اند، غیر از اینکه معنای اکتساب توسط مردم این نیست که آنها فاعل آن اسباب و خالق آنها هستند؛ بلکه خالق تنها خداوند است (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۲۲۷-۲۲۸).

منظور از اکتساب در اینجا اصطلاح خاص کلامی مربوط به اشاعره است که به خاطر حفظ عمومیت قدرت الهی و توحید افعالی تصور کرده‌اند که انسان‌ها در افعال خویش مختار و

مستقل نیستند و آنها تنها اراده کننده هستند و به محض اراده فعل و قدرت از جانب خدا افزایه می‌شود و آنها آن را کسب می‌کنند. این معروف به «نظریه کسب» در کلام اشعری است (حلبی، ۱۳۷۶: ۹۳).

آمدی ادامه می‌دهد که همچنین گاه ممکن است افزایش و کاهش قیمت حاصل مجموع اسباب فوق باشد و گاه به خاطر اسباب آسمانی مخفی و غیر آشکار بر ما؛ همانطور که گاه ما اسباب مقتضی گرانی و افزایش قیمت را مشاهده می‌کنیم، ولی قیمت‌ها پایین است و گاه اسباب مقتضی کاهش قیمت را می‌بینیم، ولی قیمت‌ها بالاست (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۲۲۸).

## ۲-۱. معتزله و امامیه: خدا علت بعضی از گرانی‌ها

معتزله و امامیه برین اعتقادند که افزایش یا کاهش قیمت در جامعه گاه علت انسانی دارد و گاه علت الهی (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۹۳). علت گرانی یا ارزانی وقتی به خدا نسبت داده می‌شود که اسباب آنها در دست خدا باشد؛ برای مثال، گرانی و افزایش قیمت در جامعه گاه به خاطر کمبود غلات، ازدیاد جمعیت، خشکسالی، قحطی، آفت‌زدگی محصولات کشاورزی، یا دیگر بلاهای طبیعی است که باعث کاهش محصول در بازار و بالتبع افزایش قیمت آن به خاطر تقاضای موجود برای آن می‌شود. علت گرانی وقتی انسانی است که اسباب افزایش قیمت مربوط به افعال انسان‌ها باشد، مثل احتکار و دزدی (سیدمرتضی، ۱۳۸۷: ۴۶؛ شبر، ۱۴۲۴: ۵۴۸).

این دسته از متکلمان، دیدگاه خود را حاصل از بررسی مجموع روایات می‌دانند؛ چرا که از سویی در روایات از احتکار نهی شده است و محتکر مورد لعن قرار گرفته است که این نشان‌گر علت انسانی افزایش قیمت است و از سویی دیگر روایاتی وجود دارند که خدا را علت افزایش یا کاهش قیمت بیان کرده‌اند. خدا هر وقت بخواهد آن را افزایش می‌دهد و هر وقت بخواهد کاهش. برای مثال، در اصول کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «إِنَّ اللَّهَ وَكَلَّ بِالسَّعْرِ مَلَكًا فَلَنْ يَغْلُوَ مِنْ قَلَّةٍ، وَ لَنْ يَرْخُصَ مِنْ كَثْرَةٍ»؛ همچنین آمده است: «إِنَّ اللَّهَ وَكَلَّ بِالْأَسْعَارِ مَلَكًا يُدَبِّرُهَا» (شبر، ۱۴۲۴: ۵۴۸).

### علامه حلی در بیان نقش خدا و انسان در گرانی‌ها می‌گوید:

بدان که افزایش و کاهش قیمت گاه از جانب خداوند است به این نحو که جنسی خاص را کم می‌کند و تمایل مردم را به آن افزایش می‌دهد و به این ترتیب افزایش قیمت به خاطر مصلحت مکلفین رخ می‌دهد و گاه مقدار آن جنس خاص را افزایش می‌دهد و تمایل مردم به آن را از باب تفضل، نعمت‌دهی یا به خاطر مصلحت دینی کم می‌کند و کاهش قیمت رخ می‌دهد. و گاه افزایش و کاهش قیمت از جانب ماست؛ مثل اینکه سلطان مردم را بر فروش فلان جنس به قیمت بالا از باب ظلم مجبور سازد یا به خاطر احتکار مردم یا به خاطر راه‌زنان و دزدان یا به خاطر اسباب دیگر که مستند به انسان‌هاست، و گرانی رخ می‌دهد و گاه سلطان مردم را به فروش چیزی به قیمت کم از روی ظلم مجبور می‌سازد و کاهش قیمت رخ می‌دهد (حلی، ۱۴۱۳: ۳۴۳؛ شبر، ۱۴۲۴: ۵۴۸-۵۴۹).

متکلمان شیعی و معتزلی در بیان آن بخش از گرانی‌ها که علت الهی دارد و منتسب به خداست، اموری را به عنوان اسباب گرانی به خدا نسبت می‌دهند. اسباب الهی گرانی عبارتند از: (۱) کاهش ارزاق، اقوات، کالا و اشیاء به خاطر اموری چون کاهش باران یا آفت‌زدگی محصولات و ارزاق، (۲) تقویت تمایل و شهوت مردم به خرید، (۳) افزایش دادن جمعیت مردم، (۴) افزایش دادن نیاز مردم (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۲۷۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۳۵؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۶۴؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۶۹). در مقابل، اسباب الهی ارزانی عبارتند از: (۱) ازدیاد ارزاق، کالا و اشیاء، (۲) تضعیف تمایلات و شهوات مردم به خرید، (۳) کاهش جمعیت نفوس به میراندن یا نقص در تولید مثل (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۲۷۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۳۵؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۶۴). اما اسباب انسانی گرانی عبارتند از: (۱) خرید بیشتر کالا، (۲) امتناع صاحبان کالا از فروش، (۳) ترس از راهزنان (سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۶۴).

### قاضی عبدالجبار معتزلی در المغنی می‌گوید:

اگر کاهش قیمت به خاطر آن باشد که خداوند آن شیء را در آن وقت خاص زیاد کرده است و به خاطر کثرتش قیمت کاهش یافته است، این کاهش قیمت را باید به خدا نسبت داد و شکرش نمود؛ چراکه ارزانی از نعمت‌ها و تفضلات الهی است. همچنین اگر سبب ارزانی آن

باشد که خداوند با انجام اموری، حاجت و نیاز مردم به آن شیء را کاهش داده است، واجب است این ارزانی به خدا نسبت داده شود؛ چون سبب ارزانی از جانب خداست. همچنین اگر سبب ارزانی آن باشد که خداوند نیازمندان به آن شیء را به خاطر وبا یا اموری که باعث هلاکت مردم و دیگر موجودات می‌شود، کاهش داده است، واجب است که این ارزانی به خدا نسبت داده شود؛ چون او فاعل اسباب این ارزانی است. همچنین اگر خداوند مردم را به شیء دیگر محتاج ساخته و راهی برای رسیدن به آن شیء مورد نیاز نیست مگر به فروش متاعی که در دست مردم است و این باعث کاهش قیمت شده است، واجب است کاهش قیمت را به خدا نسبت داد چون او فاعل سبب آن است. خلاصه اینکه اگر به علل کاهش قیمت توجه شود و مشاهده شود که حدوث این علل از جانب خدا بوده است، باید ارزانی و کاهش قیمت را به خدا نسبت داد. وقتی سبب گرانی یا ارزانی خداوند باشد، چاره‌ای جز رضا به قضاء الهی نیست.

وی می‌گوید وقتی علت کاهش قیمت در بازار دخالت و فعل بعضی از پیشوایان و رهبران جامعه یا حاکمان شرع از باب امر به معروف و نهی از منکر باشد، بعید نیست که آن را نیز به خدا نسبت دهیم و این را تجویز می‌کند که حاکم شرع برای تعدیل بازار قیمت برخی کالاها را تعیین کند، چه با رضایت فروشندگان و چه به اجبار، و آن وقتی است که مشاهده کند افزایش قیمت موجود در بازار به خاطر ظلم برخی ظالمان است و منجر به فساد می‌شود که به فقراء ضرر می‌زند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱: ۵۷). البته عبدالجبار موافق با اکثر فقهاء، قیمت جبری و دخالت در بازار توسط حاکم را وقتی که مصلحتی این چنین در کار نباشد، جایز نمی‌داند.

نکته مهمی که در کلام عبدالجبار وجود دارد، این است که وی در ایجاد یک رابطه درست و معقول میان اصل تسلط بر اموال و دارایی و اصل جلوگیری از اضرار به غیر می‌گوید که گاه ممکن است قیمت بعضی از کالاها به خاطر تمایل بیشتر مردم به خرید و سود بیشتر افزایش یابد. وقتی این تمایل و رفتار مردم منجر به ضرر بزرگ برای دیگران و جامعه نشود، اشکالی ندارد و خوب است؛ چرا که مالک مسلط بر مال خویش است؛ می‌تواند آن را به هر قیمتی

بفروشد؛ حتی می‌تواند آن را وقتی که منجر به ضرر عمومی نشود، اصلاً نفروشد. عبدالجبار حتی تمایل دارد چنین افزایش قیمتی را نیز به خدا نسبت دهد؛ به این اعتبار که خداوند چنین کاری را مباح ساخته است و مردم را بر انگیزه واحد در خرید جمع ساخته است. همانطور که پیامبر فرموده‌اند: «خداوند بعضی از مردم را به بعض دیگر روزی دهد». اما اگر این تمایل مردم به خرید و سود بیشتر باعث افزایش قیمت در حدی شود که عموم مردم متضرر شوند، این کار قبیح است و باید از آن جلوگیری شود، گرچه هرکس مسلط بر مالش است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۵۸).

حمصی رازی می‌گوید وقتی گرانی از جانب خدا باشد، باید بر آن صبر نمود و از شکوه و شکایت پرهیز نمود؛ شاید خدا آن را از باب عقوبت مستحقان عقاب انجام می‌دهد (حمصی رازی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۶۹).

برخی از متکلمان در تأویل روایاتی که خدا را فاعل و علت تغییر قیمت‌ها ذکر کرده‌اند، گفته‌اند که خدا نه علت مستقیم گرانی بلکه علت اسباب و علل واسطه‌ای برای گرانی است. ایشان در این باره گفته‌اند:

ممکن است این روایات را بر این معنا حمل کنیم که اکثر اسباب افزایش یا کاهش قیمت با قدرت خداوند بازمی‌گردد و خداوند بندگان خود را از آنچه اختیار کرده‌اند بر اثر ایجاد رغبت بیشتر [به خرید چیزی] یا غنا و بی‌نیازی از چیزی برحسب مصالحشان، منصرف نمی‌سازد؛ گویا که این رغبت و بی‌نیازی به اراده الهی واقع شده‌اند؛ و ممکن است برخی از روایات حمل بر منع قیمت‌گذاری و افزایش و کاهش آن کرد؛ بر حاکم لازم است که مردم را بر قیمت مجبور نسازد و آنها را به اختیار خود رها سازد، تا اینکه قیمت بر اساس آنچه خدا اراده می‌کند، تعیین شود؛ آنچنانکه روایت ابن حمزه مرویه در تهذیب و روایت سعد مرویه در کافی بر آن تصریح داشت (شبر، ۱۴۲۴: ۵۴۸).

نکته جالب در این نقل قول آن است که تصور شده است که اگر حاکم در بازار و تعیین قیمت دخالت نکند و آن را به مردم و خود بازار واگذار کند، آنچه تعیین خواهد شد، مطابق اراده

الهی خواهد بود. مثل اینکه هر حادثه‌ای که به‌طور طبیعی واقع شود، به اراده‌ی الهی است و هر چه که با دخالت مستقیم انسان باشد، به اراده خدا نیست. فقط اشکالش این است که قیمت تعیین شده در بازار هم بر اساس اراده‌ی مردم است نه خداوند. مردم به هر دلیلی ممکن است تمایل بیشتر یا کمتری نسبت به خرید یا عدم خرید چیزی پیدا کنند حتی اگر حاکم دخالت نکند. به تعبیر دیگر رفتار مردم معلول یکسری علل شناخته شده در بازار است.

## ۲. آیات و روایات گرانی

آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که دلالت بر آن می‌کنند که رزاق و روزی‌رسان خداوند متعال است. مانند: «وَ اللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (بقره/۲۱۲)؛ «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا (هود/۶)؛ «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ (رعد/۲۶). گرانی قیمت کالاها ارتباط مستقیمی با روزی‌بندگان دارد. وقتی قیمت‌ها بالا رود، مردم توان خریدشان کاهش یافته، در نتیجه روزی‌اشان کاسته خواهد شد. اگر قیمت‌ها کاهش یابد، توان خریدشان و در نتیجه روزی‌اشان بیشتر می‌شود. از سوی دیگر، اگر زمین و خاک حاصلخیز باشد، آب به وفور باشد، محصولات کشاورزی، غلات، میوه و آنچه مردم و حیوانات از آن تغذیه می‌کنند، بیشتر خواهد شد و روزی مردم وسعت پیدا خواهد کرد و وفور نعمت باعث کاهش قیمت خواهد شد. برعکس، مشکلات طبیعی از قبیل خشکسالی، کمبود آب، سرمازدگی محصولات، سیل، طوفان و ... باعث از بین رفتن محصولات کشاورزی، کمبود غلات و ارزاق شده و روزی مردم کاهش می‌یابد و قیمت اشیاء و مواد غذایی افزایش می‌یابد.

بنابراین، با توجه به رابطه‌ی عکس میان افزایش و کاهش قیمت‌ها با افزایش و کاهش روزی می‌توان گفت چون روزی‌رسان خداست و طبق آیات عامل توسعه یا تضییق روزی خداست، پس نتیجه می‌شود که افزایش یا کاهش قیمت‌ها نیز در ارتباط با خداوند است.

اما فارغ از استنتاج فوق، روایات صریحی وجود دارد که تعیین قیمت، افزایش و کاهش آن را به خداوند و ملائکه موکل بر این کار نسبت می‌دهند. در اصول کافی از امام صادق (ع) نقل شده است:

«إِنَّ اللَّهَ وَكُلَّ بِالسَّعْرِ مَلَكًا فَلَنْ يَغْلُوَ مِنْ قَلَّةٍ وَلَا يَرْخُصُ مِنْ كَثْرَةٍ»؛ «خداوند ملکی را بر قیمت‌ها موکل ساخته است؛ پس هرگز بیش از کمی افزایش یا کاهش نیابد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۴۷).

در روایت مشابه دیگری از ایشان نیز آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ وَكُلَّ مَلَكًا بِالْأَسْعَارِ يُدَبِّرُهَا»؛ «خداوند ملکی را موکل بر قیمت‌ها ساخته که آنها را تدبیر می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۴۸).

ابوحمره ثُمّالی از علی بن الحسین (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَكُلَّ بِالسَّعْرِ مَلَكًا يُدَبِّرُهُ بِأَمْرِهِ وَقَالَ أَبُو حَمْرَةَ الثُّمَالِيُّ ذَكَرَ عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَ غَلَاءَ السَّعْرِ فَقَالَ وَمَا عَلِيٌّ مِنْ غَلَاءِهِ إِنْ غَلَا فَهُوَ عَلَيْهِ وَإِنْ رَخِصَ فَهُوَ عَلَيْهِ (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۸۹).

غیاث بن ابراهیم از امام جعفر صادق (ع) و ایشان از پدرشان و ایشان از جدشان نقل می‌کنند که روزی پیامبر اکرم (ص) به محترکرها رسید و دستور داد که اموال احتکار شده را داخل بازار بفرستند. و وقتی چشم‌ها به اموال احتکار شده دوخته شده بود، خطاب به رسول الله گفته شد: اگر بر آنها قیمت بگذاری ...، پیامبر از این سخن غضبناک شد طوری که از چهره‌اش مشخص بود و گفت: من تنها آنها را تنظیم و تعدیل می‌کنم، همانا قیمت با خداوند عزوجل است؛ هر گاه بخوهد آن را افزایش می‌دهد و هرگاه بخواهد نگه می‌دارد... (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۸۸).

در روایتی از رسول اکرم (ص) افزایش قیمت به عنوان نشانه غضب الهی بر یک امت و کاهش قیمت نشانه رضایت الهی ذکر شده است.

عَلَامَةُ رِضَا اللَّهِ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ عَدْلُ سُلْطَانِهِمْ وَرَخْصُ أَسْعَارِهِمْ وَعَلَامَةُ غَضَبِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ جَوْرُ سُلْطَانِهِمْ وَغَلَاءُ أَسْعَارِهِمْ»؛ «علامت رضایت خداوند از خلقش، عدالت

حاکمان آنها و پایین بودن قیمت‌ها و علامت غضب الهی بر خلقش، ظلم حاکمانشان و افزایش قیمت‌هایشان است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۱۶۲).

اگر این روایت به همین صورت بر معنای ظاهرش حمل شود، باید برخی ملت‌ها را که تورم و گرانی زیادی را در جامعه خود تجربه می‌کنند، مبعوض‌ترین ملت و حاکمان آن را ظالم‌ترین حاکمان نزد خدا دانست.

در روایتی از امام صادق (ع) ایشان در تفسیر آیه «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» فرموده‌اند که مراد از خوف در آیه، ترس از پادشاهان بنی فلان است؛ مراد از جوع، افزایش قیمت‌هاست؛ مراد از نقص اموال، کسادی تجارت و کمی سود در آن است؛ ... (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۶۲). روایت دیگری از حضرت علی (ع) است که می‌فرماید: خداوند تبارک و تعالی با هر قحطی، فراوانی و حاصلخیزی قرار داده است؛ با هر گرفتاری، نعمتی و با هر سختی، راحتی قرار داده و با هر غمی، شادی و با هر افزایش قیمتی، کاهش قیمت؛ لکن شما بر پروردگارتان جسارت می‌کند و او را فراموش می‌نمایید (کوفی، بی‌تا: ۱۷۲). این روایت از رَسُولُ اللَّهِ (ص) به یکی از اسباب گرانی یعنی احتکار اشاره دارد: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَ الْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ»؛ «آورنده [کسی که جنس وارد بازار می‌کند] مرزوق است و محتکر ملعون» (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۹۰).

### ۳. نقد و بررسی دیدگاه‌های کلامی

#### ۳-۱. نقد دیدگاه اشاعره

دیدگاه اشاعره که خدا را تنها علت گرانی‌ها می‌دانست، مبتنی بر یک اصل کلامی مربوط به توحید افعالی است که خداوند را تنها فاعل در هستی می‌دانند و اعتقاد به عمومیت قدرت الهی آنان را واداشته است که علیت و فاعلیت هر موجودی غیر از خداوند، حتی انسانی، را رد کنند. نتیجه این دیدگاه جبرگرایی در حوزه افعال اختیاری انسان یا حداقل نظریه کسب شده

است که تنها اراده را به انسان مستند می‌سازد، ولی افعال را به خدا نسبت می‌دهد. نادرستی این دیدگاه به خاطر توالی فاسدی که دارد و به خاطر مخالف بودن با وجدان انسان در مختار یافتن خود، روشن است. در نتیجه، خدا را نمی‌توان تنها علت گرانی‌ها دانست و هر نوع افزایش یا کاهش قیمتی را به اراده الهی منتسب ساخت. ما به روشنی نقش انسان را در افزایش قیمت در بازار مشاهده می‌کنیم. برخی افراد سودجو که انحصار کالایی را در اختیار دارند، مانع ورود کالا به بازار می‌شوند یا به یکباره آن را از بازار جمع می‌کند؛ در نتیجه، باعث کاهش کالا در بازار و بالا رفتن قیمت آن به خاطر وجود تقاضا می‌شوند؛ سپس آن را به تدریج وارد بازار می‌کنند و با قیمت بالا می‌فروشند.

## ۲-۳. نقد دیدگاه امامیه و معتزله

دیدگاه امامیه و معتزله که خدا را علت بعضی از گرانی‌ها می‌داند، بیشتر جای بحث و بررسی دارد. اولاً شکی در آن قسمت از این نظریه که انسان را علت گرانی‌ها بیان می‌کند، نیست؛ اما آنجا که خدا را به عنوان عامل گرانی یا ارزانی برمی‌شمارند، جای اشکال دارد. مواردی که به عنوان عاملیت خدا در ایجاد اسباب گرانی یا ارزانی نام برده شده است، در نگاه اول معقول و موجه می‌نماید. شاید اغلب متدینان با این سخن موافق باشند که خداوند به هر دلیلی ممکن است تصمیم بگیرد که با کاهش نزولات آسمانی، ایجاد خشکسالی، قحطی، زلزله، سیل، آتش‌فشان، بادهای سهمگین، هجوم ملخ‌ها، طوفان، آفات محصولات کشاورزی، و ... میزان تولید محصولات کشاورزی، قوت و ارزاق مردم را کاهش دهد و به خاطر کاهش عرضه و وجود تقاضا قیمت ارزاق و کالاها در بازار افزایش یابد تا مردم ادب شوند و به سوی پروردگار بازگردند. همچنین به نظر برخی از متدینان این سخن خالی از اشکال است که خداوند با کاهش ازدیاد نسل، میراندن انسان‌ها به سبب بیماری و غیره باعث کاهش جمعیت مردم در جامعه شود، در نتیجه تقاضا کاهش یافته و عرضه بیش از تقاضا شود و قیمت کاهش یابد و ارزانی شود. ولی از نظر نگارنده، آنچه متکلمان به عنوان اسباب الهی ارزانی یا گرانی ذکر کرده‌اند، همه عوامل انسانی هستند و خداوند فاعل مستقیم آنها نیست. برای تکمیل این بحث، نیاز است که ابتدا بحث فاعلیت خدا در جهان مادی مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

به نظر می‌رسد اسباب الهی برشمرده شده توسط متکلمان معتزلی و امامی برای گرانی از قبیل: (۱) کاهش ارزاق به خاطر کاهش باران یا آفت‌زدگی محصولات، (۲) تقویت تمایل و شهوت مردم به خرید، (۳) افزایش دادن جمعیت مردم، (۴) افزایش دادن نیاز مردم، هیچکدام فعل مستقیم الهی نیستند و خداوند فاعل مباشر آنها نیست. خداوند مستقیماً و مباشراً نزول باران را کاهش نمی‌دهد؛ خشکسالی و قحطی نمی‌فرستد؛ محصولات کشاورزان را دچار آفت و ملخ نمی‌کند؛ در تمایلات و شهوات مردم دخالت نمی‌کند؛ جمعیت مردم را با تولید مثل یا مرگ و میر و بیماری افزایش یا کاهش نمی‌دهد. همه این امور یا به سبب علل و عوامل طبیعی یا انسانی رخ می‌دهند. نسبت این حوادث به اراده مستقیم خداوند ایجاد چند مشکل خواهد کرد:

(۱) دخالت در اراده و اختیار انسان و نفی فاعلیت او: به این نحو که اگر خدا را عامل تقویت تمایلات یا عدم تمایل مردم بدانیم، معنایش این است که خداوند در اراده و میل مردم دخالت کند و فاعلیت انسان و حاکمیت او بر امیال و خواسته‌هایش را نقض کند. نقض فاعلیت انسان مشکلات کلامی متعددی ایجاد خواهد کرد که یکی عدم جواز عقاب و ثواب بر افعال و امیال اوست. عامل دیگر گرانی که افزایش جمعیت مردم بود نیز مستلزم همین اشکال است و باید خداوند را عامل تمایل جوانان به ازدواج و تمایل خانواده‌ها به بچه‌دار شدن بیشتر بدانیم. مشکل دیگری که علاوه بر دخالت در اراده و فاعلیت انسان‌ها در اینجا پیش خواهد آمد، مشکل عدالت و بچه‌دار نشدن برخی از خانواده‌ها در همین موقعیت‌هاست؛ یعنی در اوج گرانی‌ها که به خاطر اراده خدا بر افزایش جمعیت مردم رخ داده است، هنوز برخی در حسرت یک فرزند هستند و برخی دیگر چندین فرزند دارند. عامل چهارم که افزایش نیاز مردم بود نیز دچار همین اشکال است.

(۲) ادعای بدون دلیل: عامل اول گرانی‌ها در کلام متکلمان کاهش نزول باران و آفت‌زدگی محصولات ذکر شده بود. سؤال جدی این است که آیا واقعاً خداوند چنین کاری می‌کند؟ یعنی برای یک هدف خاص مانند افزایش قیمت در بازار مسلمانان، نزول باران را کاهش دهد یا آفتی برای محصولات کشاورزان بفرستد؟ این متکلمان چه دلیلی برای این ادعای خود

دارند؟ به طور کلی، آیا نزول باران، آفات و بلا یا فعل مستقیم خداوند است؟ یعنی این خداست که اراده می‌کند در فلان نقطه از زمین، باران زیاد یا کم ببارد؟ یا اینکه این فعل و اراده مستقیم خداوند نیست و خداوند به طور خاص اراده نمی‌کند که در فلان نقطه باران ببارد یا نبارد؟ تنها دلیل متکلمان برای اینکه نزول باران فعل خداست، ظاهر آیات قرآن است که «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» (انعام/۹۹)؛ اما ظاهر این آیات با قرائت دیگری از فاعلیت خدا که همان فاعلیت با واسطه خداوند از طریق علل و عوامل طبیعی است، نیز سازگار است که با توجه به برخی اشکالات قرائت متکلمان در فاعلیت مستقیم خدا در نزول باران، این قرائت بر آن ترجیح دارد. در قسمت بعد به بحث فاعلیت خدا در جهان و نشان دادن فاعلیت غیرمستقیم خدا در امور و حوادث جهان از جمله گرانی خواهیم پرداخت.

## ۴. فاعلیت خدا در جهان

### ۴-۱. فاعلیت مستقیم خدا در جهان

در بیان نحوه فاعلیت خدا در جهان یک دیدگاه سنتی وجود دارد که اغلب علمای دینی و متدینان و مؤمنان چنین برداشتی از آیات و روایات دارند که من آن را «فاعلیت مستقیم و بلاواسطه خدا در جهان» می‌نامم. بر اساس این دیدگاه خداوند روزی‌رسان، زنده‌کننده و میراننده، نازل کننده باران از آسمان، رویاننده گیاهان، زنده کننده زمین مرده، معین کننده عمر و آجال انسان‌ها، گرداننده خورشید و ماه و ستارگان، تدبیرکننده زمین و آسمان و موجودات در آنهاست. خداوند همچنین آورنده زلزله، قحطی، خشکسالی، آفات محصولات، عامل شکست و پیروزی در جنگ، عامل صحت یا نقص نوزادان، دختر یا پسر بودن آنها، آزمایش کننده ایمان انسان‌ها از طریق نقص در اموال، انفس، ثمرات و افزایش قیمت‌هاست.

نگاهی به این آیات دلیل و چرایی ایجاد چنین دیدگاهی و نسبت دادن چنین اعمالی به خداوند را روشن می‌سازد. خداوند در قرآن خود را فاعل این امور بیان کرده است. خداوند

خود را خالق آسمان و زمین و هر آنچه در آنها از خزندگان و حیوانات است، معرفی کرده است:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ  
(شوری/۲۹).

خداوند همچنین خود را فاعل حوادث طبیعی از قبیل: وزش بادهای بارش باران، خلقت انسان از منی و رشد آن در رحم، فاعل زراعت و رویش گیاهان، آتش و درختی که می‌سوزد، ... معرفی کرده است.

وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا \* لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْاسٍ كَثِيرًا (فرقان/۴۸-۴۹)

نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ \* أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ \* أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (واقعہ/۵۷-۵۹)

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ \* أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (واقعہ/۶۳-۶۴).

أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ \* أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ (واقعہ/۶۸-۶۹)

خداوند همچنین خود را فاعل مصائب و بلائی روی زمین چون سیل، طوفان، زلزله، قحطی، خشکسالی، ... می‌خواند.

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (حدید/۲۲)؛

همچنین خداوند خود را فاعل حوادث مربوط به قلمرو حیات انسانی از قبیل: هدایت، ضلالت، روزی (فقر و ثروت)، مصائبی چون بیماری، تصادف، ورشکستگی، جنگ، ترس، فاش شدن اسرار، آبروریزی، گرانی، ... معرفی کرده است و فلسفه آنها را آزمایش الهی بیان کرده است. در این آیه خلقت انسان، عمر انسان، بچه دار شدن همه فعل خدا بیان شده است.

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا يَعْلَمُهُ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (فاطر/۱۱)؛ (هیچ مادینه‌ای حامله نمی‌شود و وضع حمل نمی‌کند مگر به علم خدا).

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (انعام/۲)  
وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (بقره/۱۵۵)

هدایت و ضلالت انسان‌ها به خدا نسبت داده شده است:

ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (زمر / ۲۳).

روزی انسان و هر جنبه‌ای و همچنین داراری فرزند دختر یا پسر شدن انسان‌ها فعل خداوند است.

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ (عنکبوت/۶۲)

لِلَّهِ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِئِنَّهَا يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (شوری/۴۹)

اگر این آیات را به معنای ظاهری آنها حمل کنیم و همانطور که خداوند خود را فاعل این افعال می‌خواند ما نیز بدون دخل تصرفی خدا را فاعل مستقیم این امور بخوانیم، نتیجه همان برداشت سنتی از فاعلیت خدا در جهان خواهد شد که بر اساس آن خداوند نه تنها آسمان و زمین، انسان‌ها و حیوانات و گیاهان را خلق کرده است بلکه تمام شئون و امور زندگی آنها را نیز که در آیات فوق بیان شد، تدبیر می‌کند. در مورد موضوع مقاله نیز خداوند فاعل مستقیم گرانی و ارزانی خواهد بود. اما چنین برداشتی از فاعلیت خدا با اشکالات کلامی متعددی مواجه است که پذیرش آن را دچار مشکل می‌سازد.

## ۱-۱-۴. اشکالات کلامی دیدگاه فاعلیت مستقیم خدا

### الف) مشکل عدالت در توزیع خیرات و شرور

یکی از اشکالاتی که در برداشت مستقیم از فاعلیت خدا در جهان به وجود می‌آید، مشکل عدم رعایت عدالت در توزیع خیرات و خوبی‌هاست. اگر خداوند فاعل مستقیم در اعطای فرزند، دختر و پسر بودن، زیبایی و زشتی صورت، سالم و ناقص بودن فرزند، فقر و ثروت افراد، درازی و کوتاهی عمر انسانها، قحطی و خشکسالی، بیماری و سلامتی، مرگ و میر، گرسنگی و سیری، راحتی و سختی، استجابات یا عدم استجابات دعاها، و ... است، پس چرا در توزیع اینها در میان مردم عادلانه رفتار نکرده است؟! چرا فردی اصلاً فرزندی ندارد و دیگری ده فرزند دارد؟ چرا یکی در بیست سالگی می‌میرد و دیگری در صد و بیست سالگی؟ چرا دختری زشت و در خانواده‌ای فقیر متولد می‌شود و دیگری زیبا و در خانواده‌ای ثروتمند؟ چرا یکی ناقص و دیگری سالم متولد می‌شود؟

به نظر نگارنده توجیهات ارائه شده در پاسخ به این سئوالات مانند فرض وجود حکمتی برای این بی‌عدالتی‌ها یا انتساب آنها به گناه افراد یا مسأله استدراج پاسخ‌های کافی و کاملی نیستند. وقتی در دیدگاه سنتی از علل حوادث و افعال خداوند مانند: قحطی، سیل، جوان مرگ کردن، مریض کردن، زجر کشیدن، بچه‌دار نشدن، روزی کم و زندگی سخت داشتن، زشتی، ناقص بودن و بلایا و مصائب دیگر سؤال می‌شود، تنها گفته می‌شود حتماً حکمتی در کار بوده است. هیچ کار خدا بی‌حکمت نیست. وقتی می‌پرسیم حکمتش چه بوده است؟ یا پاسخی در کار نیست و یا حکمت آنها را آزمون الهی یا گناهکار بودن آن افراد بیان می‌کنند. علاوه بر اینکه آنها تنها ارائه یکسری فرضیه و احتمال هستند نه اینکه به قطع، علت واقعی این بی‌عدالتی‌ها باشند؛ چرا که هیچکس عالم به فلسفه افعال الهی نیست و نمی‌تواند ادعا کند این بلا و حادثه ناگوار ناشی از فلان علت نزد خداست.

### ب) مشکل تعارض علم و دین

مشکل دیگری که بر سر راه تفسیر مستقیم از علیت خدا در جهان وجود دارد، ایجاد تعارض‌های میان دستاوردهای علمی و برخی آیات و روایات دینی است. اگر از علم پرسیده شود که علت زلزله یا خشکسالی یا دیگر بلاهای طبیعی چیست، به‌طور روشن برای ما علل طبیعی این حوادث طبیعی را نشان می‌دهند و هیچ‌گاه آنها را به چیزی به نام اراده الهی نسبت نمی‌دهند. هیچ زمین‌شناسی در هیچ کتابی از خدا به عنوان علت زلزله نام نبرده است. اگر از اقتصاددانان درباره علت گرانی بپرسیم به‌طور روشن از افزایش نقدینگی، افزایش تقاضا و نبود عرضه کافی به عنوان بالا رفتن قیمت کالاها صحبت می‌کنند، نه از اینکه خدا را تعیین کننده قیمت‌ها عنوان کنند. وقتی از پزشکی درباره علت مرگ جوان بیست ساله پرسیده می‌شود، علت بیماری او را بیان می‌کند و هیچ‌گاه نمی‌گویند عمر دست خداست و خدا خواست که او در بیست سالگی بمیرد. علم از علل طبیعی و قریب حوادث جهان سخن می‌گوید و دین از اراده الهی خدا و حاکمیت قدرت خدا. در نتیجه اگر اراده الهی و فاعلیت خدا در حوادث طبیعی جهان را به عنوان علت قریب و مستقیم لحاظ کنیم، تعارضی میان علم و دین رخ خواهد داد. اما اگر بتوان فاعلیت خدا در جهان را به نحو دیگری تبیین کرد ممکن است این اشکال از اساس رفع شود.

### ج) مسأله شرور

مشکل دیگری بر سر راه مستقیم دانستن فاعلیت خدا در جهان و انتساب سیل، زلزله، قحطی، مرگ و میر و ... به اراده الهی، مسأله شرور است. اگر آیات فوق را بر اساس فاعلیت مستقیم خدا تفسیر کنیم و بگوییم این خداست که به اراده مستقیم و تخلف‌ناپذیر خود سیل، زلزله، قحطی و خشکسالی و گرانی می‌فرستد، جای این سؤال است که چرا خداوند مهربان، عالم و قادر مطلق، خیرخواه و حکیم چنین شروری که باعث آزار و اذیت بندگان می‌شود، فرستاده است؟ فرستادن زلزله، قحطی یا سیل که باعث کشته شدن هزاران انسان بی‌گناه چون نوزادان و کودکان در کنار گناهکاران احتمالی و هزاران موجودات زنده می‌شود، چه خیری دارد که خدا اقدام به آنها می‌کند؟ این منجر به مسأله دیرین شرور می‌شود که پاسخ دادن به آن همواره با مشکل روبرو بوده است.

## ۲-۴. فاعلیت غیر مستقیم خدا در جهان

در مقابل دیدگاه سنتی که فاعلیت خدا در جهان را مستقیم تفسیر می‌کند، نگارنده معتقد است فاعلیت خدا در جهان مستقیم نیست بلکه غیرمستقیم و از طریق علل و عوامل طبیعی یا انسانی است. در این قسمت به تبیین این دیدگاه و تفسیر آیات مذکور قبل به نحوی که با فاعلیت غیرمستقیم خدا سازگار باشد، می‌پردازم.

حداقل دو نوع فاعلیت برای خداوند متعال در جهان می‌توان قائل شد: (۱) فاعلیت خلقی و (۲) فاعلیت ربوبی. هر یک از این انواع هم می‌توانند مستقیم و بلاواسطه باشند یا غیرمستقیم و باواسطه. فاعلیت خلقی مستقیم خداوند را می‌توان در آیه «اتِّمَّ أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) مشاهده کرد. نمونه‌ای از فاعلیت ایجادی غیرمستقیم و باواسطه خداوند را می‌توان در آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ» (فاطر/۱۱) دید؛ شاید خلق حضرت آدم و انسان نخستین از خاک بوده باشد، ولی امروز انسان‌ها به‌طور مستقیم از خاک آفریده نمی‌شوند. نمونه فاعلیت مستقیم ربوبی خداوند ارسال رسل است: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ» (توبه/۳۳). آیه «والمدبرات أمرًا» اشاره به واسطه‌ها در فاعلیت ربوبی خداوند دارند. به‌طور کلی، اداره و تدبیر جهان توسط خداوند از طریق اسباب، علل و قوانین طبیعی نمونه فاعلیت غیرمستقیم ربوبی اوست. قوانین طبیعی مانند قوانین فیزیکی و مکانیکی (قوانین حرکت، گرانش، ...)، ریاضی، منطقی (محال بودن اجتماع نقیضین)، قوانین عقلی (قانون علیت)، زیستی (تولید مثل، رشد و نمو، فساد و زوال)، ... قوانینی هستند که خدا جهان را از ابتدا با آنها خلق کرد و در ادامه تدبیر عالم را از طریق آنها انجام می‌دهد.

### ۱-۲-۴. دلایل فاعلیت غیرمستقیم خدا در جهان

برای اثبات یا نشان دادن فاعلیت غیرمستقیم خدا در جهان هم دلیل عقلی و هم نقلی می‌توان اقامه کرد. آیه «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَ مَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ» (مدثر/۳۱) تصریح به وجود جنودی برای خداوند در امر هدایت و ضلالت مردم که از امور ربوبی و تدبیری است دارد. خداوند نقش خود در حدوث برخی مصائب و بلاها را در حدّ اذن دهنده بیان کرده است: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ

قَلْبُهُ...» (تغابن/۱۱)؛ گویا پای علل دیگری نیز در میان است که نقش فاعلی در حدوث این مصائب دارند، ولی فاعلیت آنها بدون اذن الهی به انجام نخواهد رسید.

در روایتی مشهور از امام صادق (ع) آمده است که خداوند از دخالت مستقیم در امور جهان اِباء دارد و ارادة او بر انجام حوادث طبیعی جهان بر اساس اسباب و علل طبیعی خودشان است: «أَنَّهُ قَالَ أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا وَ جَعَلَ لِكُلِّ سَبَبٍ شَرْحًا...» (کافی، ج ۱، ص ۱۸۳).

دلیل دیگر در نشان دادن فاعلیت غیرمستقیم خداوند یک دلیل عقلی- تجربی است. بخشی از این استدلال بر مبنای عقل و بخش دیگر بر مبنای مشاهده و مطالعه حوادث طبیعی است. اجازه دهید نحوه فاعلیت خدا در مورد تولد یک نوزاد را بررسی کنیم. بر اساس آیه «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ أُنثًا وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ» (شوری/۴۹) خداوند دهنده فرزند مذکر و مؤنث به والدین است. حال سؤال این است که آیا باید این آیه را به معنای فاعلیت مستقیم خدا تفسیر کنیم؟ در آن صورت، نقش والدین در این فرایند چیست؟ آیا خداوند می‌تواند بدون ازدواج والدین و بدون قصد آنها بر بچه‌دار شدن و بدون عمل جنسی به آنها بچه دهد؟ مطمئناً خیر. به غیر داستان حضرت عیسی (ع) که یک معجزه بود، جریان طبیعی امر تولد در جهان به این شکل است که حتماً باید والدین نقش خود را ایفا کنند. بنابراین، اگر بپذیریم که بخشی از سلسله علل ایجاد فرزند، توسط والدین است، نقش خدا در اینجا غیرمستقیم و باواسطه خواهد بود.

مورد دیگر میزان عمر انسان‌هاست. اگر آیه «وَ مَا يَعْمُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (فاطر/۱۱) به صورت فاعلیت مستقیم خدا در اعطای عمر زیاد یا کم به افراد تفسیر کنیم، با این مشکل مواجه می‌شویم که چرا خداوند عدالت را در اعطای عمر رعایت نکرده است؛ ولی اگر آیه را به صورت فاعلیت غیرمستقیم تفسیر کنیم معنایش این خواهد شد که ارادة خدا در اعطای عمر کم یا زیاد وابسته به وسائلی است که همه یا برخی از آنها در اختیار انسان است. کسی که سالم زندگی نمی‌کند؛ غذای چرب می‌خورد؛ دخانیات مصرف می‌کند؛ در محیط پر استرس زندگی می‌کند، قوانین طبیعی جهان را در

راستای کوتاهی عمرش به خدمت می‌گیرد و به دست خویش عمرش را کاهش می‌دهد و اراده‌ الهی نیز بر اساس همین وسائط به کوتاهی عمر او تعلق می‌گیرد؛ ولی کسی که سالم زندگی می‌کند؛ ورزش می‌کند و غذاهای سالم می‌خورد، قوانین طبیعی را در راستای طول عمر خویش به خدمت می‌گیرد و در نتیجه، اراده‌ الهی را در جهت اعطای عمر طولانی معین می‌کند. با این توجیه مشکل عدالت نیز حل می‌شود. خداوند به طور مستقیم عمر اشخاص را به این صورت که فلان کس ۵۰ سال عمر کند و فلان کس ۷۰ سال تعیین نمی‌کند؛ بلکه این خود افراد هستند که میزان عمرشان را بر اساس قوانین طبیعی موجود در جهان تعیین می‌کنند و چون این قوانین توسط خدا در جهان قرار داده شده است، در نتیجه عمرشان به هر عددی که برسد، می‌توان آن را به خدا نیز نسبت داد.

وقتی ما علل قریب و نزدیک حوادث اعم طبیعی و غیرطبیعی را بررسی می‌کنیم، اثری از دلالت مستقیم خدا در آنها نمی‌بینیم. زلزله به خاطر علل طبیعی و مادی که زمین‌شناسان مشخص می‌کنند، رخ می‌دهد؛ چرخش زمین، ماه و ستارگان همه بر اساس علل طبیعی رخ می‌دهند؛ بارش باران، سیل علل مادی خود را دارند؛ صحت و مرض انسان، طول عمر یا کوتاهی آن، بچه‌دار شدن یا نشدن، ورشکستگی یا ثروتمندی، ... همه علل طبیعی خود را دارند و خدا جزء علل فاعلی قریب آنها نیست. دقیقاً به همین خاطر است که برخی منکر وجود خدا در جهان می‌شوند؛ چون وقتی علل افعالی که متدینان به خدا نسبت می‌دهند را بررسی می‌کنند، می‌بینند اثری از خدا در علل قریب آنها نیست و البته حق با آنهاست. چون خداوند علت قریب این امور نیست بلکه خدا علت بعید این امور است و آنها را بر اساس وسائط و علل طبیعی در جهان انجام می‌دهد. خدا همان است که وقتی این جهان و موجودات در آن را آفرید، آنها را بر اساس قوانینی آفرید که می‌توانند تعیین کننده حوادث آینده در جهان باشند. این جهان، موجوداتش و قوانین موجود در آن همه وابسته به خدایند، ولی این منافاتی ندارد که در طول زمان و در حوادث روزمره جهان علل طبیعی و مادی نقش‌آفرینی کنند.

## ۲-۲-۴. توحید افعالی

یکی از دلایل انتساب همهٔ افعال و حوادث به خداوند، با وجود اینکه ما به طور عیان و آشکار فاعلیت غیر خدا را در آن حوادث می‌بینیم، توحید افعالی و به رسمیت شناختن خدا به عنوان تنها علت اثرگذار در جهان است. نگاهی اجمالی به برخی آیات قرآن ما را به این اندیشه سوق می‌دهد. نمونهٔ بارز ایه «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال/۱۷) است. ما به عیان مشاهده می‌کنیم که این پیغمبر خدا بود که کمان را کشید، نشانه گرفت و دشمن خدا را با تیر زد و او را کشت؛ ولی خداوند به پیامبرش می‌گوید که تو این تیر را نینداختی بلکه من آن را انداختم. مشاهده می‌کنیم که مؤمنان در جنگ با مشرکان آنها را کشتند، ولی خدا می‌گوید من آنها را کشتم نه شما. این تعارض اولیه بین مشاهدات عینی و محتوای آیات تنها در سایهٔ نظریهٔ فاعلیت قریب و بعید و توحید افعالی قابل حل است. خداوند فاعل بعید همهٔ حوادث از جمله قتال، انداختن تیر و کشتن است، ولی فاعل مباشر این اعمال پیامبر و مؤمنان بودند. این فعل از آن جهت به خدا نسبت داده می‌شود که خدا خالق پیامبر و مؤمنان، ارسال کنندهٔ پیامبر بر امت، دعوت کنندهٔ مؤمنان به ایمان، دستور دهندهٔ پیکار با مشرکان، قدرت دهندهٔ به مؤمنان برای انجام کار و اذن دهندهٔ تحقق فاعلیت پیامبر و مؤمنان در افعال خویش است. جهان و همهٔ موجودات در آن مخلوق خدایند؛ هیچ موجودی در جهان توان فرار از سلطه و سلطنت الهی را ندارد؛ بنابراین هر حادثه‌ای که در جهان رخ دهد، با به ارادهٔ مستقیم خدا یا ارادهٔ غیرمستقیم او و با حداقل، به اذن الهی است؛ یعنی خداوند اجازه داده است تا علل و عوامل طبیعی و انسانی فاعلیت و قدرت خویش را تحقق ببخشند. بر اساس این تفسیر، علت انتساب بسیاری از اعمال و حوادث طبیعی و انسانی به خداوند، که ما به عیان دخالت و فاعلیت غیرخدا یعنی علل و عوامل طبیعی و انسانی را در آن می‌بینیم، روشن می‌شود.

معنای آیه «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرٍ الصَّابِرِينَ» (بقره/۱۵۵) این نیست که خداوند به‌طور مستقیم انسان‌ها را دچار نقص در اموال و انفس و ثمرات می‌کند یا آنها را آزمایش کند، بلکه معنای آیه این است که ترس، گرسنگی،

نقص در اموال و انفس و ثمرات بر اساس علل و عوامل طبیعی یا انسانی خود رخ می‌دهند؛ مثلاً دشمن به کشوری حمله می‌کند؛ خشکسالی و کاهش آذوقه و محصولات کشاورزی به خاطر کاهش باران یا تغییرات اقلیمی و آب و هوایی یا استفاده بی‌رویه از منابع زیرزمینی، یا ایجاد سد توسط کشورهای همسایه رخ می‌دهد؛ تاجری به خاطر سوء مدیریت اموالش را به باد می‌دهد؛ انسانی به خاطر عدم رعایت بهداشت و زندگی سالم، مریض می‌شود. باخداد این حوادث به خاطر علل طبیعی خود، زمینه آزمایش الهی نیز فراهم می‌شود. هم خداوند، هم خود مؤمن و دیگران ملاحظه می‌کنند که این بنده در چنین شرایط سخت چه واکنشی نشان داد و درجه ایمانش چقدر بوده است.

## ۵. دیدگاه برگزیده: انسان علت اصلی گرانی

بر اساس نظریه فاعلیت غیرمستقیم خدا در جهان، آیات و روایات مربوط به رزق و گرانی را می‌توان چنین تفسیر کرد که خداوند علت مستقیم روزی یا گرانی نیست و انتساب آنها به خداوند از باب فاعلیت بعید و با واسطه است؛ گرچه ظاهر آیات «وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (بقره/۲۱۲) و «اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ» (رعد/۲۶) این است که خداوند روزی بندگان را می‌دهد، ولی معنایش این نیست که به‌طور مستقیم این کار را می‌کند. معنای آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود/۶) این نیست که خداوند رزق و روزی انسان‌ها را بر در خانه به آنها می‌دهد و افزایش و کاهش قیمت به اراده الهی جهت افزایش و کاهش روزی آنهاست؛ بلکه آیات مربوط به روزی را می‌توان به‌طور کلی اینگونه تفسیر کرد که خداوند برای هر گونه از موجودات در جهان روزی خاصی را معین و مشخص کرده است و همچنین اسباب و ابزار کسب روزی یا رسیدن روزی را در اختیارشان قرار داده است. خداوند آب، خاک، هوا و آفتاب را برای رشد گیاهان روزی کرده است، گیاهان را برای برخی حیوانات روزی و رزق قرار داده است؛ برخی حیوانات را روزی دیگر قرار داده است؛ هویج را روزی خرگوش و خرگوش را روزی روباه و روباه را روزی حیوانات دیگر

قرار داده است. گیاهان و برخی حیوانات را نیز روزی انسان قرار داده است. خداوند برای گیاهان که دارای اختیار نیستند، پروسه‌ای از علل طبیعی چون بارش باران، باده‌ها، حرکت ابرها، تابش خورشید و ... را وسیله برای رساندن روزی به آنها قرار داده است؛ ولی برای حیوانات و انسان‌ها که دارای اختیار و قدرت اراده و حرکت هستند، چنین پروسه‌ای برای رسیدن روزی به ایشان قرار نداده است بلکه تلاش، حرکت و اراده و تصمیم خود آنها را ابزاری برای کسب روزی خودشان از جهان طبیعت قرار داده است. بنابراین، انسان نباید منتظر روزی خدا بر درب خانه باشد؛ باید تلاش کند، کشاورزی کند، کار کند تا روزی خود را که خدا در جهان طبیعت قرار داده، کسب نماید.

وقتی این‌گونه به بحث روزی نگاه کنیم، مشکل عدالت در توزیع ثروت نیز به راحتی حل می‌شود. آنکه تلاش بیشتر اعم از تلاش جسمی یا ذهنی کند، آنکه انتخاب بهتری کند، آنکه تصمیم درستی بگیرد، در کسب روزی موفق‌تر خواهد بود و روزی‌اش وسیع می‌گردد؛ ولی آنکه تلاش کمتر کند یا انتخاب‌های درستی نکند یا اندیشه درستی نکند یا از اقبال بد، در شرایط و محیط نامناسبی مانند جنگ، خشکسالی و ... قرار گیرد که عواملی خارج از اراده او باعث کاهش روزی‌اش شود، فقیر خواهد بود.

بر همین اساس، روایات گرانی و افزایش قیمت را نیز باید چنین تفسیر کرد که خداوند فاعل مستقیم آنها نیست، بلکه این حوادث به واسطه علل طبیعی یا انسانی رخ می‌دهند و در نهایت افزایش یا کاهش قیمت رخ می‌دهد. اسبابی که متکلمان به عنوان اسباب الهی گرانی ذکر کرده بودند از قبیل: (۱) کاهش ارزاق، اقوات، کالا و اشیاء به خاطر اموری چون کاهش باران یا آفت‌زدگی محصولات و ارزاق، (۲) تقویت تمایل و شهوت مردم به خرید، (۳) افزایش دادن جمعیت مردم، (۴) افزایش دادن به نیاز مردم، همگی اسباب طبیعی هستند که خداوند نقش مستقیمی در آنها ندارد، بلکه نقش او با واسطه و بعید است. کاهش ارزاق به سبب کاهش باران یا آفت‌زدگی امری طبیعی و به سبب علل طبیعی است نه اینکه خداوند از قصد کاهش ارزاق، اراده کاهش بارش باران کند یا آفتی در منطقه‌ای زیاد نماید. متخصصان هواشناسی، آفت‌شناسی و کشاورزی به روشنی دلایل و علل طبیعی این امر را می‌توانند بیان کنند. خداوند

هیچ‌گاه دخالت مستقیم در تقویت یا تضعیف شهوات و تمایلات مردم نمی‌کند. تمایلات مردم علل اجتماعی و فرهنگی خود را دارند که در علم جامعه‌شناسی و دیگر علوم مربوط قابل کشف است. افزایش یا کاهش جمعیت امری است که بخشی از آن ارتباط مستقیم با اراده والدین و خانواده‌ها، طرز فکر، فرهنگ اجتماعی رایج دارد و بخشی با مسائل اقتصادی، بهداشت، مسائل پزشکی و سیاست. افزایش یا کاهش نیاز مردم به کالایی نیز مربوط به مسائل مختلف فرهنگی، اقتصادی، کشاورزی، پزشکی، و ... است.

افزایش یا کاهش قیمت‌ها در بازار کاملاً علل مشخص و قابل شناخت طبیعی در علم اقتصاد دارد که مهم‌ترین و ساده‌ترین قانون آن، قانون عرضه و تقاضاست. به هر دلیلی اگر توازن عرضه و تقاضا بهم بخورد، کاهش یا افزایش قیمت پدید خواهد آمد.

## ۶. نقش علل و عوامل طبیعی در گرانی

متکلمان معتزلی و امامی حوادثی چون خشکسالی، کاهش نزول باران و آفات کشاورزی را به عنوان بخشی از علل گرانی ذکر کرده بودند و آنها را به عنوان عامل الهی گرانی معرفی نموده بودند. تفاوت دیدگاه برگزیده مؤلف با دیدگاه متکلمان در این است که این امور را به عنوان عوامل طبیعی گرانی معرفی می‌کند نه الهی. علاوه بر عامل انسانی که علت اصلی گرانی معرفی شد، ممکن است عوامل طبیعی مانند: کاهش باران، خشکسالی، سرمازدگی، زلزله، سیل، جزر و مد دریا، طوفان و بادهای سهمگین و دیگر حوادث طبیعی و همچنین عوامل غیرطبیعی مانند جنگ، تخریب محیط زیست، استفاده نادرست از زمین و دیگر عوامل محیط زیستی باعث کاهش یا نابودی تولیدات کشاورزی، صنعتی و دیگر محصولات و کالاها شود و به سبب کاهش عرضه در بازار، قیمت محصولات افزایش یابد. اما انتساب این امور طبیعی به خداوند، آن‌گونه که متکلمان معتزلی و امامی انجام داده بودند، نادرست است. بر اساس نظریه فاعلیت بعید و با واسطه خداوند در جهان، نسبت فاعلیت خدا با حوادث طبیعی به این‌گونه است که خداوند از ازل راده کرده است جهانی طبیعی با قوانین طبیعی و علل و عوامل طبیعی

بیافریند که این علل و عوامل نقش فاعلی و مستقیم خود را بر حوادث جهان دارند. لذا هر حادثه‌ای که به خاطر این قوانین و علل طبیعی در جهان رخ می‌دهد، می‌تواند به خدا منتسب شود به این لحاظ که او خالق جهان طبیعت و قوانین آن بوده است؛ ولی انتساب حوادث جزئی به خدا و معرفی کردن او به عنوان علت آن حوادث طبیعی نادرست است (کاری که متکلمان معتزلی و اسلامی کرده بودند)؛ یعنی خدا به‌طور خاص اراده نمی‌کند که در ایران به فلان میزان بارش سالانه روی دهد و در اروپا به فلان میزان؛ بلکه خداوند جهانی را بر اساس قوانین طبیعی خلق کرده است که نتیجه و برآیند تمام علل و عوامل طبیعی در این جهان آن خواهد شد که در فلان سال در ایران فلان مقدار باران ببارد و در کشور دیگر به مقدار دیگر. این عوامل تعیین کننده در میان بارش اموری مثل نزدیک و دوری از دریا، وجود کوه‌های بلند یا عدم آن، بادها و عوامل دیگر. بنابراین، طبیعی است که در شمال ایران که چسبیده به دریاست، باران بیشتری از مرکز ایران که کویر است، ببارد. بنابراین، این نادرست است که بگوییم خداوند اراده کرده است که در مرکز ایران باران کمی ببارد و در شمال بیشتر و عواملی دیگر مانند ایمان یا گناه مردم را به میزان بارش ربط دهیم. بله، عوامل دینی مانند کفر و ایمان مردم ممکن است باعث دخالت مستقیم خدا در برخی از برهه‌های زمانی در حوادث طبیعی شود، ولی هیچکس غیر از خداوند نمی‌تواند علم پیدا کند که فلان خشکسالی به خاطر گناه مردم بوده است یا عوامل طبیعی. بنابراین، چون علم انسان ناقص است و دسترسی به منظر و اراده الهی وجود ندارد، بهتر است قضاوت در این امر نکند و به محض وقوع بلاهای طبیعی آن را به غضب و قهر الهی یا گناه و کفران مردم منتسب نسازد.

### نتیجه‌گیری

همانطور که دیدیم برخی از متکلمان اسلامی گرانی و افزایش قیمت کالاها در بازار را مطلقاً فعل خدا دانسته‌اند و برخی مانند معتزله و امامیه آن را به دو علت انسانی و الهی منتسب ساختند. آیات رزق و روایت صریحی در مورد اینکه خداوند علت گرانی است، وجود داشت. چگونگی رابطه خدا و جهان مادی یکی از مسائل مهم کلامی است که فیلسوفان و متکلمان

مختلف (مشائی، متعالیه، اشراقی، اشعری، معتزلی، امامیه و ...) بر اساس مبانی کلامی و فلسفی خود دست به تبیین آن زده‌اند. نگارنده با طرح نظریهٔ فاعلیت بعید خداوند، بر اساس تفکیک فاعلیت خدا به فاعلیت مستقیم (قریب) و فاعلیت غیرمستقیم (بعید) تلاش کرد یکی از اشتباهات اکثر متکلمان اسلامی در فهم آیات و روایات را که در نظر گرفتن خدا به عنوان فاعل قریب مستقیم تمام حوادث دنیوی است، بیان نماید. گرچه بر اساس ظاهر برخی آیات و روایات فاعلیت خداوند در جهان به صورت فاعلیت مستقیم و قریب به نظر می‌رسد، ولی اندک تأملی در تجارب عینی، قوانین فیزیکی و لوازم عقلی و کلامی این نوع فاعلیت، ما را به این نتیجه می‌رساند که فاعلیت خداوند در این امور به صورت بعید است نه مستقیم و قریب. این تفسیر و برداشت از فاعلیت خدا هم سازگار با ظاهر آیات است؛ چرا که به فاعل بعید یک حادثه هم فاعل آن حادثه اطلاق می‌شود و انتسابش به او درست است؛ و هم با دستاوردهای علوم تجربی سازگار است و مشکل تعارض علم و دین و مشکل شرور را نیز حل می‌کند. بر اساس این تفسیر چنین نتیجه گرفته می‌شود که گرچه برخی روایات دلالت بر فاعلیت خدا در گرانی‌ها دارد، ولی باید آن را به معنای فاعلیت بعید خدا در نظر گرفت. فاعل قریب گرانی و افزایش قیمت در بازار، (۱) انسان و (۲) حوادث طبیعی یا غیرطبیعی است که تعادل موجود میان عرضه و تقاضا را به هم می‌زنند و با کاهش عرضه و افزایش تقاضا قیمت اجناس و کالا گران می‌شود.

## References

## منابع

- ایربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، کشف الغمّة، چاپ مکتبه بنی هاشمی تبریز.
- آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب.
- ایجی، عضدالدین؛ جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، به تصحیح بدر الدین نعلسانی، قم: الشریف الرضی، چاپ اول،
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، مقدمه، تحقیق و تعلیق دکتر عبد الرحمن عمیره، افسست قم: الشریف الرضی، چاپ اول.
- جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق)، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة فی أول الاعتقاد، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶ش)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- حمصی رازی، سدید الدین (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول،
- سبزواری، قطب الدین (۱۳۷۳ش)، الخلاصه فی علم الکلام، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
- سید مرتضی (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف اشرف: مطبعة الآداب، چاپ اول.
- سید مرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- شبر، عبد الله (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه أصول الدین، قم: أنوار الهدی، چاپ دوم.
- شیخ صدوق (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- علامه حلی (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح، تحقیق و تعلیقه حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم.

- فاضل مقداد (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي.
- قاضي عبد الجبار (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسة، تعليق از احمد بن حسين ابى هاشم، بيروت: دار احياء التراث العربى، چاپ اول.
- قاضي عبد الجبار (۱۹۶۵م)، المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، تحقيق جورج قنواتى، قاهره: الدار المصریة.
- كلينى، محمد بن يعقوب (۱۳۶۵ش)، الكافي (۸ جلد)، دار الكتب الإسلامية تهران.
- كوفى، محمد بن محمد بن اشعث (بى تا)، الجعفریات (الأشعثیات)، مكتبة نينوى الحديثة، تهران.
- مجلسى، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسه الوفاء.

## ارزیابی استدلال وجودشناختی آنسلم بر اثبات وجود خدا با تأکید بر

### نقدهای کانت بر آن

دکتر عباس یزدانی<sup>۱</sup>

#### چکیده

استدلال وجودشناختی (Ontological Argument) استدلالی پیشینی (a priori) است و بر تجربه جهان خارج مبتنی نیست، بلکه در آن از «عقل صرف» برای اثبات وجود خدا استفاده می‌شود. به عبارت دیگر، استدلال‌های وجودشناختی از تحلیل، مقدمات پیشینی و اصول ضروری برای اثبات اینکه خدا وجود دارد، بهره می‌برند. مشهورترین دلیل وجودشناختی را آنسلم، الهیدان ایتالیایی در قرن یازدهم اقامه کرد. آیا استدلال آنسلم استدلال معتبر و موفق تلقی می‌گردد؟ آیا نقدهای وارد بر آن، خصوصاً نقدهای کانت قابل دفاع هستند؟ آیا تلاش برای اثبات وجود خدا از راه استدلال وجودشناختی، پیچیده و بی‌نتیجه است؟ هدف این نوشتار که به روش تحلیلی-انتقادی انجام می‌پذیرد، ضمن تفریر استدلال وجودشناختی آنسلم، بررسی نقدهای آن خصوصاً نقدهای کانت بر آن خواهد بود. در این مقاله نشان داده خواهد شد که هرچند برخی نقدهای معاصرین آنسلم و نیز نقدهای کانت بر استدلال آنسلم از استحکام کافی برخوردار نیستند و قابل پاسخگویی هستند، اما همچنان برخی نقدهای کانت بر آن جدی بوده، و برای استدلال آنسلم چالش برانگیز خواهند بود و نمی‌توان پاسخ‌های ارائه‌شده در مقابل نقدهای مطرح‌شده را یک دفاع موفق دانست. از این رو، نمی‌توان تفریر سنتی استدلال وجودشناختی را یک استدلال قانع‌کننده برای خداآوری تلقی کرد.

**واژگان کلیدی:** استدلال وجودشناختی، آنسلم، وجود خدا، کانت، نقدهای استدلال وجودشناختی.

---

<sup>۱</sup> عضو هیات علمی دانشگاه تهران a.yazdani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

## An evaluation of Anselm's cognitive existence argument based on the proof of God's existence with an emphasis on Kant's criticisms of it

Dr. Abbas Yazdani<sup>1</sup>

### Abstract

The ontological argument is an a priori argument that does not rely on experience of the external world but uses "pure reason" to prove the existence of God. In other words, ontological arguments employ analysis, a priori premises, and necessary principles to demonstrate that God exists. The most famous ontological argument was proposed by Anselm, an Italian theologian of the 11th century. Is Anselm's argument considered valid and successful? Are the criticisms against it, particularly those by Kant, defensible? Is the attempt to prove God's existence through the ontological argument complex and futile? This paper, conducted through a critical-analytical method, aims to present Anselm's ontological argument and examine the criticisms against it, especially Kant's critiques. The article will show that while some contemporary criticisms of Anselm and Kant's objections to the argument lack sufficient solidity and can be addressed, some of Kant's critiques remain serious and challenging for Anselm's argument. The responses provided to the raised criticisms cannot be considered a successful defense. Therefore, the traditional formulation of the ontological argument cannot be regarded as a convincing argument for theism.

**Keywords:** Ontological argument, Anselm, existence of God, Kant, criticisms of the ontological argument.

---

<sup>1</sup> Faculty member, University of Tehran a.yazdani@ut.ac.ir

Received Date: 21/12/2024

Accepted Date: 1/2/2025

## ۱. مقدمه

استدلال وجودشناختی به دو شیوه مهم و رایج انجام می‌پذیرد: یکی اینکه در آن از «مفهوم خدا» استفاده می‌شود و دیگری اینکه در آن از «مفهوم یا حقیقت وجود» استفاده می‌شود که فیلسوفان اسلامی از آن به «برهان صدیقین» تعبیر می‌کنند. نوع اول این استدلال از آنسلم، الهیدان مسیحی در اواخر سده یازدهم و اوایل سده دوازدهم (۱۰۳۳-۱۱۰۹) شروع شده است و مبتکر نوع دوم شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، فیلسوف اواخر سده دهم و اوایل سده یازدهم میلادی (۱۰۳۷ - ۹۸۰) است. آکوئیناس در سده سیزدهم آن را رد کرد. دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس در سده‌های شانزدهم و هفدهم آن را حمایت کردند. کانت در سده هجدهم نقدهای جدی بر آن وارد کرد. بعدها گودل، بارت، هارتسهورن، ملکم، پلنتینگا و دیگران به آن توجه کردند. آنسلم ادعا می‌کند که وجود خدا را از مفهوم یک «موجودی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد» استنباط می‌کند. شایان ذکر است که اولین بار اصطلاح استدلال وجودشناختی را کانت بر روی این‌گونه استدلال‌ها گذاشت (Kant, ۱۹۲۹: ۵۰۰).

پرسش اصلی در این نوشتار این است که آیا استدلال وجودشناختی آنسلم در اثبات وجود خدا استدلال متقاعدکننده‌ای است؟ در گام بعدی باید به این پرسش پاسخ داده شود که استدلال وجودشناختی آنسلم با چه چالش‌هایی مواجه است؟ چگونه می‌توان این چالش‌ها را از پیش رو برداشت؟ آیا تلاش‌های آنسلم در دفاع از این استدلال تلاش موفقی بوده است؟ آیا نقدهای وارد بر آن، خصوصاً نقدهای کانت قابل دفاع هستند؟ آیا مدافعان بعدی این استدلال توانستند دفاع قابل پذیرش ارائه دهند؟ چگونه می‌توان استدلال وجودشناختی را بازسازی نموده و تقریر قابل دفاع از آن ارائه داد؟

لازم به یادآوری است که پیش از آنسلم، فارابی از برجسته‌ترین فلاسفه جهان اسلام در آثار خود برهان وجودی را ارائه کرده است. بعد از فارابی، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا برهان وجودی را در آثار مختلف بیان کرد که بیان تفصیلی آنها مجال دیگری را می‌طلبد.

هرچند در خصوص استدلال وجودشناختی کتب و مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است، اما وجه تفاوت این مقاله از بقیه پژوهش‌ها در این است که این مقاله بر نقدهای کانت بر این استدلال و نظر فیلسوفان مختلف در رابطه با آن نقدها تمرکز دارد. سپس با توجه به دفاعیات خود آنسلم به نقدهای عصر خود و نقدهای کانت و نظر متفکران دیگر در مورد انتقادات کانت به ارزیابی این استدلال پرداخته می‌شود.

## ۲. استدلال وجودشناختی آنسلم

آنسلم دو تقریر از استدلال وجودشناختی دارد. در تقریر اول اثبات وجود خدا می‌شود و در تقریر دوم هم اثبات وجود خدا و هم اثبات وجوب وجود خدا می‌شود. قبل از بیان تقریر، شایان ذکر است که آنسلم کتابی نوشت به نام «مونولوژیون» یعنی حدیث نفس یا مخاطبه با خود<sup>1</sup> (Monologion) که در اثنای کتاب، دو جا به مناسبت، آیه‌ای از آیات تورات را ذکر می‌کند. آیه این است که خردمند شاید در عقل بگوید خدا نیست، اما هر کس در دل بگوید خدا نیست، احمق است. مفسران گفته‌اند معنای آیه این است که انسان شاید وقتی به عقل رجوع می‌کند، دلیلی بر اثبات وجود خدا پیدا نکند، اما اگر در دل بگوید خدا وجود ندارد، این شخص احمق است. سپس آنسلم کتابی به نام پروسلوژیون<sup>2</sup> (Proslogion) یعنی مخاطبه با دیگری نوشت.

استدلال وجودشناختی آنسلم در فصل دوم، سوم و چهارم پروسلوژیون آمده است. لذا بعدها مرجع اصلی استدلال وی، همین کتاب شد. برخی مفسران ادعا می‌کنند که برهان اصلی در فصل دوم پروسلوژیون وجود دارد (see: Charlesworth, ۱۹۶۵). مفسران دیگر ادعا می‌کنند که برهان اصلی در فصل سوم پروسلوژیون است و برهان در فصل دوم صرفاً یک

---

<sup>1</sup> در زبان لاتین Monologium که به معنای متکلم وحده است.

<sup>2</sup> در زبان لاتین Proroslogium که به معنای مباحثه است.

تلاش اولیه ضعیف است (Malcolm, see: ۱۹۶۰). با وجود این، مفسران دیگر ادعا می‌کنند که یک برهان واحد وجود دارد که حداقل در پرسولوژیون دوم و سوم توسعه داده می‌شود (Campbell, see: ۱۹۷۶). اما بر مبنای این فرض که فصل دوم پرسولوژیون آنسلم یک استدلال مستقلی برای وجود خداست، اکنون به عبارت وی توجه می‌کنیم:

بنابراین حتی احمق متقاعد شده است که چیزی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد در ذهن وجود دارد، زیرا وقتی این را می‌شنود، آن را تصور می‌کند و آنچه فهمیده می‌شود در ذهن وجود دارد. و بی‌تردید آنچه بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، نمی‌تواند صرفاً در ذهن باشد. زیرا اگر حتی در ذهن تنها باشد، می‌توان تصور کرد که در خارج نیز وجود دارد، که بزرگ‌تر است. بنابراین، اگر آنچه بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، فقط در ذهن باشد، در این صورت آنچه بزرگ‌تر از آن است را نمی‌توان تصور کرد، خودش چیزی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور است. اما بی‌شک چنین نمی‌تواند باشد. پس بدون شک چیزی که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد، چه در ذهن و چه در خارج وجود دارد (Proslogion, II).

## ۲-۱. تقریر اول استدلال وجودشناختی آنسلم

آنسلم با تعریف خدا شروع می‌کند: خدا چیزی است که نمی‌توان بزرگ‌تر از آن را تصور کرد. البته کلمه بزرگ‌تر در اینجا مبهم است و آنسلم توضیحی در مورد آن نمی‌دهد. شاید منظور وی این است که خدا چیزی است که همه کمال‌های تصورشدنی تا بالاترین حد تصور را داراست. وی می‌گوید کسی نمی‌تواند وجود چنین خدایی را انکار کند. اگر منکر، وجود خدا را در خارج انکار کند، نمی‌تواند وجود خدا را در ذهن خویش انکار کند. چون برای انکار آن باید وجود آن را به‌منزله تصور یعنی موجود در ذهن، پیش فرض گرفت. آنسلم سؤال می‌کند: آیا چیزی که در ذهن وجود دارد، بزرگ‌تر است یا چیزی که علاوه بر ذهن در خارج وجود دارد؟ سپس نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان مفهوم بزرگ‌ترین موجود تصورشدنی را صرفاً در ذهن تصور کرد. بلکه آن باید در خارج نیز وجود داشته باشد. بنابراین، بزرگ‌ترین موجود

تصورشدنی یعنی خدا، باید وجود داشته باشد. همان طور که ملاحظه شد، آنسلم بین وجود ذهنی و وجود خارجی تمایز قائل می‌شود و از این طریق نتیجه می‌گیرد که موجودی که نتوان بزرگ‌تر از آن را تصور کرد، باید موجودی باشد که هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد. تقریر اول استدلال وجودشناختی آنسلم را می‌توان چنین صورتبندی کرد:

۱. خدا در ذهن وجود دارد، اما در خارج وجود ندارد (فرض خلف)؛
۲. وجود در خارج بزرگ‌تر از وجود فقط در ذهن است (مقدمه)؛
۳. موجودی که همه صفات خداوند به‌علاوه وجود در خارج را داشته باشد را می‌توان تصور کرد (مقدمه)؛
۴. موجودی که همه صفات خداوند به‌علاوه وجود در خارج را داشته باشد، بزرگ‌تر از خداوند است (از (۱) و (۲))؛
۵. موجود بزرگ‌تر از خدا را می‌توان تصور کرد (از (۳) و (۴))؛
۶. این جمله کاذب است که موجودی بزرگ‌تر از خدا را می‌توان تصور کرد (از تعریف «خدا»؛
۷. از این رو، کاذب است که خدا در ذهن وجود دارد، اما در خارج نیست (از (۱)، (۵)، (۶))؛
۸. خداوند در ذهن وجود دارد (فرضی که حتی احمق نیز با آن موافق است)؛
۹. پس خداوند در خارج وجود دارد (از (۷)، (۸)). همچنین نک به: (Plantinga, ۱۹۶۷).

همان طور که ملاحظه شد، این یک استدلال خلف است.

## ۲-۲. نقد گونیلو از طریق استدلال خلف

کشیش مسیحی به نام گونیلو (Gaunilo) سرپرست دیر مارموتیر فرانسه، به‌عنوان یکی از منتقدان مهم معاصر آنسلم، ردیه‌ای در نقد استدلال آنسلم نوشت، چون به‌نظر وی استدلال آنسلم تمام نیست. نام آن را گذاشت «از طرف آن احمق» (on the behalf of the fool). گونیلو معتقد است با استدلال وی باید بتوانیم وجود همه اشیا معدوم را اثبات کنیم و این

برهان خلف ( $reduction\ ad\ absurdum^1$ ) را استفاده می‌کند که: برهان آنسلم را باید نادرست دانست، چون اگر آن را بپذیریم، به امور بی‌معنایی خواهیم رسید، مانند دلیل وجودشناختی بر اثبات وجود جزیره‌های کامل. چون بر اساس استدلال آنسلم، لازمه تصور جزیره کامل این است که باید در خارج هم وجود داشته باشد. گونیلو می‌گوید: اینکه می‌توان بزرگ‌ترین موجود تصورشدنی را تعریف کرد، به این معنا نیست که چنین موجودی وجود دارد. عبارت گونیلو که آنسلم آن را به آخر کتاب خود افزود، چنین است:

اگر کسی بگوید چنین جزیره‌ای وجود دارد، من به‌سادگی سخن او را درک می‌کنم؛ سخنی که در آن، امر دشوار و پیچیده‌ای نیست. اما فرض کنید او در ادامه به‌گونه‌ای سخن بگوید که گویی نتیجه منطقی سخن قبلی او این است: تو دیگر نمی‌توانی تردید کنی که این جزیره که برتر از همه خشکی‌هاست در جایی وجود دارد، زیرا تردید نداری که آن جزیره در ذهن تو وجود دارد؛ و به این علت برتر است که صرفاً در ذهن نیست، بلکه هم در ذهن و هم در خارج هست. پس این جزیره حتماً وجود دارد، زیرا اگر وجود نداشته باشد، هر خشکی دیگری که واقعاً وجود دارد، برتر از آن خواهد بود. در نتیجه، جزیره‌ای که اکنون در ذهن تو برتر است، برتر نخواهد بود (Anselm, ۱۹۶۳: ۱۵۸).

## ۲-۲-۱. پاسخ آنسلم به گونیلو و تقریر دوم استدلال وجودشناختی

تقریر دوم استدلال وجودشناختی آنسلم که در آن وجوب وجود به اثبات می‌رسد در فصل سوم «پروسلوگیون» در پاسخ انتقاد گونیلو آمده است. برخی ادعا کرده‌اند این استدلال یک استدلال وجودشناختی موجهاتی است و بهتر از استدلال در فصل دوم پروسلوگیون است مانند (Hartshorne, ۱۹۶۲)، (Plantinga, ۱۹۷۴) و (Malcolm, ۱۹۶۰). برخی

---

<sup>1</sup> این اصطلاح لاتینی در انگلیسی reduction to absurdity نامیده می‌شود.

معتقدند که استدلال در فصل سوم که در پاسخ انتقاد گونیلو مطرح شده، که یک استدلال خلف است را می‌توان به‌عنوان یک استدلال مستقل تلقی کرد (Oppy, ۱۹۹۵: ۱۲).

آنسلم از انتقاد گونیلو استقبال و از طرح آن تشکر کرد و به آن پاسخ داد. و از همان آغاز انتشار پروسلوگیون، انتقاد گونیلو و پاسخ آن را اضافه کرد. آنسلم از تفاوت بین وجود ممکن و وجود ضروری استفاده می‌کند و می‌گوید حتی برترین جزیره‌ها، موجودهای ممکنی هستند که طبق تعریف ممکن، می‌توانند وجود داشته باشند و می‌توانند وجود نداشته باشند. اشتباه گونیلو این است که فکر می‌کند وجود خدا از قبیل وجود جزیره است. بلکه وجود خدا به‌عنوان بزرگ‌ترین موجود تصورشدنی، نمی‌تواند متعلق وجود ممکن باشد، بلکه موجودی است که نمی‌تواند معدوم باشد، یعنی دارای وجود ضروری است. و خدا به این دلیل بزرگ‌ترین موجود تصورشدنی خواهد بود که وجود فقط در او ویژگی ذاتی دانسته می‌شود. مانند مثلث که نمی‌توان آن را بدون سه زاویه متقاطع تصور کرد. به‌نظر آنسلم، گونیلو بین وجود ممکن و وجود ضروری خلط کرده است. بنابراین، آنسلم در اینجا مرحله دوم یا تقریر دوم استدلال خود را که اثبات وجوب وجود خدا بود؛ شکل می‌دهد. عبارت آنسلم در فصل سوم پروسلوگیون چنین است:

«یقیناً [بزرگ‌ترین موجود تصورشدنی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد] وجودی چنان واقعی دارد که نمی‌توان عدم آن را تصور کرد. چون تصور موجودی که نمی‌توان عدم آن را تصور کرد، ممکن است؛ و از تصور موجودی که عدم آن تصورشدنی باشد، بزرگ‌تر است. از این‌رو، اگر تصور عدم موجودی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد ممکن باشد، آن‌گاه موجودی نخواهد بود که بزرگ‌تر از آن تصورشدنی نباشد. اما این تناقض است. پس موجودی که بزرگ‌تر از آن تصورشدنی نیست، وجودی چنان واقعی دارد که حتی عدم آن را نمی‌توان تصور کرد» (Anselm, ۱۹۶۳: ۱۱).

این تقریر بر دو ادعای مهم مبتنی است: همان‌طور که در تقریر اول آنسلم گذشت استدلال مشتمل بر مقدمه‌ای است که بیان می‌کند خدا موجودی است که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور

کرد. اما این تقریر از برهان، برخلاف تقریر اول، مبتنی بر این ادعا نیست که وجود یک کمال است؛ بلکه در عوض مبتنی بر این ادعا بوده که ضرورت وجود کمال است. این ادعای دوم بیان می‌کند که موجودی که وجودش ضروری است، بزرگ‌تر از موجودی است که وجودش ضروری نیست. در غیر این صورت، ادعای اصلی دوم این است که موجودی که عدم وجود آن منطقیاً محال است، بزرگ‌تر از موجودی است که عدم وجود آن منطقیاً ممکن است.

صورتبندی تقریر دوم از استدلال وجودشناختی را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. طبق تعریف خدا موجودی است که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد؛
۲. موجودی که ضرورتاً وجود دارد، بزرگ‌تر از موجودی است که وجودش ضروری نیست؛
۳. بنابراین، بر اساس تعریف، اگر خدا به‌عنوان یک تصور در ذهن وجود داشته باشد، اما ضرورتاً در خارج وجود نداشته باشد، در این صورت می‌توانیم چیزی را بزرگ‌تر از خدا تصور کنیم؛
۴. اما ما نمی‌توانیم چیزی بزرگ‌تر از خدا تصور کنیم؛
۵. پس اگر خدا در ذهن به‌عنوان یک تصور وجود دارد، خدا ضرورتاً در خارج هم وجود دارد؛
۶. بنابراین، خدا ضرورتاً در خارج وجود دارد.

اما حتی اگر فرض کنیم که تقریر دوم آنسلم از برهان در مقابل انتقادهای دفاع داشته باشد، اشکال دیگری وجود دارد: و آن اینکه خیلی متقاعدکننده نیست، چون خیلی دشوار است به کسی گفته شود که این استدلال معتبر است. از همین‌رو، مهم‌ترین مدافع معاصر این برهان، پلنتینگا شکوه می‌کند که: «در نگاه اول، استدلال آنسلم به‌طرز چشمگیری غیرقابل تحمل است، اگر رنج‌آور مطلق نباشد؛ خیلی شبیه یک معمای جادویی یا واژه جادویی می‌ماند». در نتیجه با وجود اهمیت دوام آن، استدلال وجودشناختی افراد کمی را به‌سوی خداپاوری سوق می‌دهد. نک به: (Himma, ۲۰۰۵).

### ۳. دو نقد معروف کانت به استدلال وجودشناختی

#### ۳-۱. نقد کانت به تقریر اول آنسلم

ادعای کانت در کتاب «نقد عقل محض» این است که اساساً صفت وجود محمول نیست و نمی‌توان آن را وصف و ویژگی خدا یا هر چیز دیگری دانست. نقد کانت متوجه این نکته است که در تقریر اول استدلال آنسلم این ادعا مطرح شد که چیزی که هم در ذهن وجود دارد و هم در خارج، بزرگ‌تر از چیزی است که فقط در ذهن وجود دارد، چون وجود مهم‌ترین صفت کمال است و چیز فاقد آن بزرگ‌ترین نخواهد بود. نقد کانت بر اساس این است که اساساً صفت وجود محمول نیست. کانت می‌گوید وجود محمول واقعی نیست. وجود منطقی فقط رابط حکم است، گزاره «خدا قادر مطلق است»، شامل دو مفهوم «خدا» و «قادر مطلق» بوده، کلمه «است» محمول دیگری نیست، بلکه فقط بر ارتباط محمول و موضوع دلالت می‌کند. اکنون اگر خدا را موضوع بدانیم، با همه محمولاتش و بگوییم خدا است یا خدا وجود دارد، محمول جدیدی به مفهوم خدا اضافه نکرده‌ایم، فقط وجود این موضوع را با همه محمولاتش ارائه یا تأیید کرده‌ایم. انتقاد کانت ادعای دکارت را که «وجود کمال است» نیر هدف قرار می‌دهد. کانت می‌گوید: «... آشکار است که وجود محمولی واقعی نیست؛ یعنی تصویری از چیزی نیست که بتوان آن را به تصور چیزی اضافه کرد، بلکه صرفاً فرض وجود چیزی با فرض تعیین‌های فی‌نفسه‌ای در آن است. از نظر منطقی وجود صرفاً فعلی ربطی برای یک حکم است. قضیه "خدا قادر مطلق است" دو تصور - خدا و قادر مطلق - را دربردارد که هر یک از آنها متعلق خود را دارند. کلمه کوچک "است" محمول دیگری را اضافه نمی‌کند، بلکه رابط محمول به موضوع است...» (Kant, ۱۹۲۹: ۵۰۰).

نقد کانت یک نکته متافیزیکی را مطرح می‌کند و آن این است که وجود یک صفت نیست، بلکه یک پیش‌شرط برای موضوعی است که می‌خواهیم صفتی را به آن نسبت دهیم. ممکن نیست که صفتی را به چیزی معدوم نسبت داد. چون چیزی نیست که بتوان از صفت آن سخن گفت. وقتی می‌گوییم «الف» صفت «ج» را دارد، از قبل فرض کرده‌ایم که «الف» وجود دارد. حتی اگر وجود را صفت بدانیم، به‌نظر نمی‌رسد از نوع صفت‌هایی باشد که چیزی را

به خاطر داشتنش بهتر کند. این معنا ندارد که گفته شود اگر خدا وجود داشته باشد، کامل تر است از اینکه وجود نداشته باشد. بنابراین، تقریر سنتی برهان وجودشناختی مردود است.

استدلال کانت بر اینکه «وجود محمول نیست» را می توان به شکل زیر صورتبندی کرد:

الف) هر چه که چیزی را به مفهوم یک ماهیت نیفزاید، جزیی از آن ماهیت نیست؛

ب) وجود چیزی را به مفهوم یک ماهیت نمی افزاید؛

ج) پس وجود بخشی از ماهیت نیست. یعنی کمالی که بتواند محمول چیزی واقع شود؛ نیست.

از نظر کانت: وجود نه چیزی به مفهوم «موجود مطلقاً کامل» یا مفهوم «بزرگ ترین» می افزاید و نه چیزی را از آن می کاهد. به این ترتیب کانت نتیجه می گیرد که از آنجا که نمی توان وجود را یکی از ویژگی های خدا دانست، برهان وجودی غیرمنتج است. از نظر کانت، در برهان وجودشناختی آنسلم، محمول دستوری (grammatical predicate) با محمول واقعی (real predicate) خلط شده اند، یعنی وجود فرضی را با وجود واقعی خلط می کند.

### ۳-۱-۱. قضایای تحلیلی و تألیفی

تحلیلی قضیه ای است که مفهوم محمول عین مفهوم موضوع یا از اجزای مفهومی موضوع باشد و تألیفی قضیه ای است که مفهوم محمول، عین مفهوم موضوع یا از اجزای مفهومی موضوع نباشد. کانت بر این باور است که قضیه هلیه بسیطه (قضیه ای که محمول آن موجود یا در معنای آن باشد) مانند «این میز موجود است»، قضیه نیست؛ چرا که به مخاطب هیچ دانشی نمی دهد که او قبلاً نداند. لذا هیچ گاه نمی توان وجود چیزی را اثبات کرد. پس به امتناع برهان وجودی قائل است. وقتی می گوئید این میز، این به میز موجود اشاره دارد. گویا گفته اید: «این میز موجود موجود است». این جمله افاده هیچ مطلب جدیدی نمی کند.

ادعای کانت این است که در مقام اثبات وجود خدا، وقتی به قضیه «خدا وجود دارد.» می رسیم، آن را تحلیلی نمی دانیم. چون قضایای وجودی ناظر به روابط مفهومی بین موضوع و محمول

نیستند، بلکه ناظر به مصداقند. لذا نمی‌توان قضایای وجودی را تحلیلی دانست. حال اگر فرض کنیم که چنین قضیه‌ای تحلیلی باشد، در قضایای تحلیلی هم با انکار موضوع هیچ تناقضی رخ نمی‌دهد. اگر گفتیم «مثلث وجود ندارد» طبیعتاً سه ضلع آن هم وجود ندارد و این تناقض نیست. تناقض آنجاست که مثلث را وضع کنیم و سه ضلع را از آن سلب کنیم.

### ۲-۳. نقد کانت به تقریر دوم آنسلم

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد در تقریر دوم آنسلم، یا در مرحله دوم استدلال وجودشناختی، ضرورت وجود خدا ادعا می‌شود. نقد دوم کانت ناظر به این ادعاست و می‌گوید اتصاف خدا به «وجود ضروری» امتناع دارد. همان‌طور که وجود محمول نیست، وجود ضروری هم محمول نیست. کانت معتقد است «خدا ضروری‌الوجود است» صحیح نیست. چون اولاً، هلیه بسیطه است و هلیه بسیطه قضیه نیست؛ ثانیاً، ماده وقتی ضرورت و وجوب است که محمول یکی از اجزا تعریف موضوع باشد؛ ولی از نظر ادیان خدا تعریف‌شدنی نیست؛ ثالثاً، بر فرض که خدا تعریف‌شدنی باشد، اما وجود جزء تعریف نخواهد بود؛ چون وجود هیچ‌گاه جنس و فصل واقع نمی‌شود، و نه عرض خاص و عام. البته کانت با دکارت موافق است که تصورات خاص، ویژگی‌های ذاتی یا ضروری خاصی را ایجاد می‌کند. مثلاً تصور مثلث، ویژگی سه ضلع داشتن را که ذاتی مثلث است، اقتضا می‌کند؛ اما به این معنا نیست که مثلث وجود دارد. اما کانت نتیجه می‌گیرد که در تصور خدا به‌عنوان موجود ضروری، همین را می‌توان گفت که تصور خدا به‌عنوان موجود ضروری اقتضا ندارد که خدا در خارج وجود داشته باشد. تنها ادعای ممکن در دلیل وجودشناختی می‌تواند این باشد که «اگر چیزی خدا باشد، ضرورتاً وجود خواهد داشت»؛ اما به این معنا نیست که خدا در خارج ضرورتاً وجود دارد. کانت می‌گوید: فرض مثلث بدون سه ضلع داشتن، متناقض است. اما اگر مثلث را با سه ضلع داشتن انکار کنیم، تناقض نخواهد بود. همین سخن درباره تصور موجود مطلقاً ضروری صادق است. اگر وجود آن را انکار کنیم، آن را همراه با همه محمول‌هایش انکار کرده‌ایم؛ در این صورت تناقضی

رخ نخواهد داد» (Kant, ۱۹۲۹: ۵۰۲). بنابراین، طبق نظر کانت، از ادعاهای مفهومی نمی‌توان نتایج وجودی گرفت.

پالمر در کتاب «درباره خدا» بیان می‌کند که دکارت این نتیجه‌گیری کانت را رد می‌کند و می‌گوید: «اگرچه ممکن است تعریف الف، وجود الف را ایجاب نکند، اما در مورد خدا چنین نیست. چون تعریف خدا به منزله وجود کامل ایجاب می‌کند عدم او ناممکن باشد. بنابراین در همه موارد دیگر صادق است که موضوع و محمول را می‌توان با هم رد کرد به گونه‌ای که بر امر موجودی دلالت نکند، اما درباره خدا محمولی منحصر به فرد داریم که برای این موضوع منحصر به فرد ضروری است. پس انکار وجود این موضوع - فقط همین موضوع - موجب تناقض است، زیرا همچنانکه آنسلم توجه گونیلو را به آن جلب کرد، وجود ضروری صفتی منحصر به فرد برای بزرگ‌ترین موجود تصورشدنی است» (پالمر، ۱۳۹۳: ۳۱).

کانت در پاسخ دکارت می‌گوید نمی‌توان خدا را استثنای این قانون دانست و وجود ضروری را حتی بر او حمل کرد. به این دلیل که حمل وجود ضروری، بی‌معنا و خودمتناقض است. این نتیجه قاطع، از تمایزی به دست می‌آید که کانت میان قضیه تحلیلی و ترکیبی قائل می‌شود. تفاوت میان قضیه‌های تحلیلی و قضیه‌های ترکیبی متناظر با تفاوت میان قضیه‌های ضروری (پیشینی) و قضیه‌های ممکن (پسینی) است. قضایای تحلیلی و ضروری، نتیجه وجودی و پسینی به ما نمی‌دهد. بنابراین، نمی‌توان از قضایای تحلیلی و ضروری وجود ضروری خدا را در خارج نتیجه گرفت. بنابراین، کانت درباره استدلال وجودشناختی معتقد است که: «تلاش برای اثبات وجود موجودی برتر از راه دلیل مشهور وجودشناختی دکارت، بسیار پیچیده و بی‌نتیجه است» (Kant, ۱۹۲۹: ۵۰۷). هیوم نیز پیش از کانت اعلام کرده بود که از طریق استدلال وجودشناختی، نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد. وی در بخش نهم کتاب «گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی» می‌گوید:

«با این ملاحظه آغاز خواهم کرد که نامعقولیت آشکاری در ادعای مبرهن ساختن یا اثبات یک واقعیت از راه استدلال پیشینی (a priori) وجود دارد. هیچ چیز قابل اثبات نیست، مگر

آنکه ضد آن مستلزم تناقض است. هیچ چیز، که به طور متمایز قابل تصور باشد، مستلزم تناقض نیست. هر چه را که موجود تصور می‌کنیم، معدوم نیز می‌توانیم تصور کنیم. پس هیچ موجودی نیست که عدم آن مستلزم تناقض باشد. در نتیجه هیچ موجودی نیست که بتوان برای اثبات وجود آن برهان آورد. من این استدلال را به صورتی کاملاً تعیین کننده طرح می‌کنم و در نظر دارم کل بحث‌ها را بر اساس آن قرار دهم» (Hume, 1779 Part 9: ۹).

### ۳-۳. بررسی نقد کانت به استدلال وجودشناختی

آیا انتقاد کانت (وجود محمول واقعی نیست) به دلیل وجودی آنسلم ارتباطی پیدا می‌کند؟ و آیا تهدیدی برای آن محسوب می‌شود یا خیر؟ کریس هیتوود (Heathwood 2010) در مقاله «ارتباط اعتراض کانت به استدلال وجودشناختی آنسلم» به تشریح و بررسی دیدگاه کانت و پاسخ پلنتینگا می‌پردازد. گرت متیوز (Matthews 2004: 90)، ای. جی. لو (Lowe 2007: 337)، جیمز هریس (Harris 2002: 108)، برایان دیویس (Davies, 2004: 171) از جمله فیلسوفانی هستند که معتقدند نقد کانت نمی‌تواند تهدیدی برای دلیل وجودی آنسلم تلقی شود.

### ۳-۳-۱. توضیح پلنتینگا درباره نظر کانت

ادعای کانت که «وجود محمول واقعی نیست» به چه معناست؟ برای اینکه بتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم، ابتدا باید ببینیم که یک ویژگی یا یک محمول را چه زمانی می‌توان «واقعی» قلمداد کرد.

پلنتینگا واقعی بودن یک ویژگی را چنین توضیح می‌دهد: ویژگی P را واقعی گوییم، تنها اگر اضافه کردن P به فهرستی از ویژگی‌ها باعث شود مفهوم جدید به دست آید و با آنچه فهرست اول تعریف می‌کرد، نامعادل شود. زمانی دو ویژگی F و G را می‌توان معادل دانست فقط در

صورتی که امکان نداشته باشد چیزی وجود داشته باشد که یکی از F یا G بر آن اطلاق شود، ولی دیگری نشود (Plantinga, ۱۹۷۴: ۹۷a). برای مثال، دو ویژگی «سه زاویه داشتن» و «سه ضلع داشتن» و همچنین دو ویژگی «کوچکترین عدد فرد بودن» و «کوچکترین عدد اول بودن» را می‌توان به‌عنوان ویژگی‌های معادل در نظر گرفت. از سوی دیگر، دو ویژگی در صورتی نامعادل هستند، فقط اگر امکان داشته باشد چیزی یکی از آنها را داشته باشد، بی‌آنکه دیگری را داشته باشد.

بنابراین، اگر می‌خواهیم نشان دهیم که فلان ویژگی P واقعی است، باید نخست فهرست خاصی شامل یکسری ویژگی‌ها تهیه کنیم. این فهرست مفهومی را تعریف خواهد کرد به این معنا که شامل ویژگی‌هایی خواهد بود که هر یک برای مصداق آن مفهوم، لازم و روی‌هم‌رفته برای آن کافی هستند. آن مفهوم را C بنامیم. سپس، P را به فهرست اضافه می‌کنیم. فهرست حاصل نیز مفهومی را تعریف خواهد کرد که آن را C+ می‌خوانیم. اکنون می‌پرسیم آیا C و C+ معادل هستند؟ اگر بلی و اگر چنین چیزی برای هر فهرستی که P را به آن اضافه کنیم، صادق باشد، آنگاه P واقعی نیست. از سوی دیگر، اگر این امکان وجود داشته باشد که C به چیزی اطلاق شود، ولی C+ به آن اطلاق نشود، آنگاه مفاهیم نامعادل هستند و P یک ویژگی واقعی است. برای روشن‌تر شدن نکته مذکور، این فهرست ویژگی‌ها را به‌طور نمونه در نظر می‌گیریم:

۱. گرد است؛

۲. رسیده است.

این فهرست مفهومی را تعریف می‌کند. حال فرض کنید می‌خواهیم بدانیم آیا ویژگی سرخ بودن واقعی است یا نه. می‌توان دید که سرخ بودن واقعی است، زیرا اگر آن را به فهرست بالا بیفزاییم، فهرست جدیدی حاصل می‌شود که مفهومی را تعریف می‌کند که با مفهوم گرد بودن و رسیده بودن معادل نیست:

۱. گرد است؛

۲. رسیده است؛

۳. سرخ است.

از آنجا که افزودن سرخی به فهرست باعث می‌شود مفهومی نامعادل به دست آید، پس سرخ بودن یک ویژگی واقعی است. اکنون ویژگی «یا کرگدن است یا کرگدن نیست» را در نظر بگیرید. افزودن «یا کرگدن است یا کرگدن نیست» به فهرست مذکور، چنین نتیجه‌ای خواهد داد:

۱. گرد است؛

۲. رسیده است؛

۳. سرخ است؛

۴. یا کرگدن است یا کرگدن نیست.

امکان ندارد چیزی وجود داشته باشد که سه ویژگی اول را داشته باشد، ولی چهارمی را نداشته باشد. فهرست دوم چهارعضوی، مفهومی نامعادل با فهرست اولی سه‌عضوی تعریف نمی‌کند. علت این امر آن است که ویژگی «یا کرگدن است یا کرگدن نیست»، یک ویژگی واقعی نیست؛ زیرا امکان ندارد چیزی فاقد آن باشد. اما درباره ویژگی «وجود داشتن» چه می‌توان گفت؟ به دلایل مشابه، دستکم به لحاظ شهودی شاید به نظر رسد که وجود نیز ویژگی‌ای واقعی نیست. فرض کنید وجود را به فهرست قبلی اضافه کنیم:

گرد است؛

رسیده است؛

سرخ است؛

وجود دارد.

اگر بگوییم که بالضروره، همه آن چیزهایی که گرد، رسیده و سرخ هستند؛ گرد، رسیده، سرخ و موجود نیز هستند؛ نامعقول نخواهد بود. چطور ممکن است چیزی گرد، رسیده و سرخ باشد، بدون آنکه وجود داشته باشد؟ از آنجا که این نکته عمومیت دارد، یعنی هیچ فهرستی چنان نیست که افزودن وجود به آن، مفهومی نامعادل خلق کند، پس، به نظر می‌رسد وجود نوعی ویژگی واقعی محسوب نمی‌شود. نک به: (Heathwood, ۲۰۱۰).

### ۳-۳-۲. ارتباط انتقاد کانت به دلیل وجودی آنسلم

حال با توجه به توضیحاتی که درباره معنای واقعی نبودن محمول وجود بیان شد، به بررسی این مطلب می‌پردازیم که کدام‌یک از گزاره‌های استدلال آنسلم به انتقاد کانت مربوط می‌شود. برای این منظور سه گزاره اول استدلال وی را بررسی می‌کنیم، چرا که سایر گزاره‌های استدلال از این سه گزاره نتیجه‌گیری می‌شوند. اولین بخش از دلیل آنسلم را، آن‌طور که پلنتینگا تفسیر می‌کند، در نظر آورید:

۱. خدا در ذهن وجود دارد، ولی نه در واقعیت (فرض خلف)؛

۲. وجود در واقعیت بزرگ‌تر از وجود در صرف ذهن است (مقدمه)؛

۳. وجود خدا در واقعیت قابل تصور است (مقدمه).

به نظر می‌رسد که گزاره ۳، در ارتباط با اعتراض کانت مشکلی نداشته باشد. برخی شارحان معتقدند که گزاره ۲، همان بخشی از استدلال است که می‌تواند به نقد کانت ربط پیدا کند. اما در ظاهر برخی مانند پلنتینگا معتقدند که می‌توان این گزاره را به گونه‌ای تفسیر کرد که به دیدگاه کانت ربطی نداشته باشد. گزاره ۲ را می‌توان تصدیق کرد و در عین حال، گفت که امکان ندارد افزودن ویژگی «موجود بودن» به فهرستی از ویژگی‌ها، به معرفی مفهومی نامعادل منجر شود. به عبارت دیگر، ادعا نمی‌کنیم که وجود محمولی واقعی است. به این منظور، باید ۲ را به این شکل تفسیر کرد: اگر چیزی در جهانی ممکن وجود نداشته باشد، آنگاه بیشترین

بزرگی را در آن جهان نخواهد داشت. در اینجا، بیشترین بزرگی را فقط چیزی دارد که هیچ چیز دیگری از آن بزرگ‌تر نباشد (موجودی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد، اگر وجود داشته باشد، بیشترین بزرگی را دارد).

اکنون نوبت به بررسی گزاره ۱ است. این گزاره عطف دو گزاره «خدا در ذهن وجود دارد» و «خدا در واقعیت وجود ندارد» است. به نظر می‌رسد که قسمت دوم این ترکیب عطفی می‌تواند به نظر کانت ربط پیدا کند. در این گزاره ما با مسئله «سلب وجود» روبه‌رو هستیم. چنین گزاره‌هایی چطور ممکن است معنادار و صادق باشند؟

هیتوود (Heathwood, ۲۰۱۰) معتقد است که به نظر می‌رسد برای اینکه بعضی از گزاره‌های سلبی مربوط به وجود معنادار باشند، باید موضوعشان به چیزی ارجاع بدهد. اگر موضوع به چیزی ارجاع بدهد، مرجع باید وجود داشته باشد. اما خود گزاره می‌گوید آن چیز وجود ندارد. در نتیجه، اگر گزاره معنادار باشد، باید غلط باشد. یک راه‌حل برای گزاره‌های سلبی مربوط به وجود، مینونگ‌گرایی (Meinongian) است. بنا بر دیدگاه مینونگ، یک نظریه هستی‌شناختی در نظر گرفته می‌شود که بر مبنای آن نظریه‌ای معناشناختی برای گزاره‌های سلبی مربوط به وجود ارائه می‌شود. نظریه هستی‌شناختی او عبارت است از:

الف) دو نوع وجود هست: وجود در واقعیت و وجود در ذهن؛

ب) بعضی چیزها در ذهن وجود دارند، بی‌آنکه در واقعیت وجود داشته باشند؛ سایر چیزها هم در واقعیت و هم در ذهن وجود دارند.

تمایز میان انواع وجود شهوداً معتبر است. دریای جیوه، اسب شاخدار و سیمرغ همگی وجودی از نوع اول دارند: تنها در ذهن وجود دارند؛ تخیلی هستند. من، شما، برج ایفل و کهکشان راه شیری از نوع دوم از وجود بهره‌مندیم: در واقعیت وجود داریم؛ واقعی هستیم. با در نظر داشتن هستی‌شناسی مینونگی، نظریه معناشناختی زیر را در اختیار خواهیم داشت:

راه حل مینونگی برای مسئله سلب وجود: گزاره‌های مانند «X وجود ندارد» صادق است، فقط اگر X در ذهن وجود داشته باشد، ولی در واقعیت وجود نداشته باشد.

در واقع زمانی مقدمه ۱ استدلال پلنتینگا صادق خواهد بود که این هستی‌شناختی و به تبع آن این معناشناختی را بپذیریم. بنا به نظر کانت، وجود ویژگی‌ای واقعی نیست. حال که مینونگ‌گرایی را در اختیار داریم، باید نظر کانت را تفسیر کنیم. به نظر می‌رسد نظر کانت به این معناست که «وجود در واقعیت» ویژگی‌ای واقعی نیست. بر این اساس، پلنتینگا فرض می‌کند که دو نوع وجود داریم و برای اینکه بخش دوم گزاره یک درست باشد، باید موضوعش به چیزی ارجاع بدهد که یکی از این انواع وجود را دارد (وجود در ذهن) اما دیگری را ندارد (وجود در واقعیت). به دیگر سخن، او نوعی نظریه مانند مینونگ‌گرایی را همراه با راه‌حلش برای سلب وجود مفروض گرفته است. بنابراین، اگر نظریه‌ای همچون مینونگ‌گرایی درست باشد، آنگاه «وجود در واقعیت»، محمولی واقعی خواهد بود و نظر کانت نقض خواهد شد. با اضافه کردن «در واقعیت وجود دارد» به فهرست ویژگی‌ها، می‌توانیم مفهومی نامعادل با مفهوم حاصل از فهرست اولیه تعریف کنیم. پس وجود در واقعیت ویژگی بی‌اهمیتی نیست. فهرست زیر را در نظر بگیرید:

شاد است؛

در قطب شمال زندگی می‌کند؛

در شب کریسمس هدیه می‌آورد؛

در ذهن وجود دارد.

این فهرست را S می‌نامیم. حال S+ را مطابق زیر در نظر بگیرید:

شاد است؛

در قطب شمال زندگی می‌کند؛

در شب کریسمس هدیه می آورد؛

در واقعیت وجود دارد.

با در نظر داشتن مینونگ‌گرایی، مفهومی که S تعریف می‌کند، معادل با مفهومی نیست که S+ تعریف می‌کند. این امکان وجود دارد چیزی وجود داشته باشد که تمامی اعضای فهرست S را داشته باشد، بدون آنکه تمامی اعضای فهرست S+ را داشته باشد. بابانوئل آن شخص خیالی که فقط در ذهن وجود دارد، چنین چیزی است. در تصویری که مینونگ‌گرایی عرضه می‌کند، می‌توان چیزی داشت که همه خصوصیات را داشته باشد، بی‌آنکه خصوصیت اضافه «وجود داشتن در واقعیت» را داشته باشد. وقتی به‌علاوه می‌گوییم چیزی وجود دارد، یقیناً چیزی به آن اضافه می‌کنیم. پس، برای آنکه برهان وجودی آنسلم معقول باشد، باید مینونگ‌گرایی را پذیرفت. در صورت پذیرش صدق مینونگ‌گرایی، «وجود داشتن در واقعیت» ویژگی‌ای واقعی خواهد بود. بنابراین نقد کانت به دلیل وجودشناختی آنسلم پاسخ داده می‌شود. اما اگر مینونگ‌گرایی صادق نباشد، نقد کانت وارد است و در آن صورت، دلیل وجودی آنسلم معقول نخواهد بود.

#### ۴. اشکال «مغالطه حمل» به استدلال وجودشناختی آنسلم

این اشکال بر تفکیک بین دو نوع حمل اولی و حمل شایع مبتنی است. در قضایای حملیه اگر محمول همان ذات موضوع باشد یا یکی از ذاتیات موضوع باشد و اختلاف آنها به اجمال و تفصیل باشد، آن را حمل اولی ذاتی گویند؛ مانند: انسان حیوان ناطق است یا انسان ناطق است. اگر محمول قضیه عین موضوع نباشد، شایع صناعی گویند. مانند علی شاعر است. همچنین باید دانست که یکی از شرایط تناقض میان دو گزاره، این است که حمل در هر دو گزاره به یک معنا باشد.

جوادی آملی بر این باور است که اشکال اساسی استدلال آنسلم از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است. وجود یا کمالی که در مفهوم خداوند به عنوان «موجودی که بزرگ‌تر آن را نتوان تصور کرد» مأخوذ است، مفهوم وجود یا کمال بوده و مفهوم وجود یا کمال اعم از این است که دارای مصداق خارجی یا فاقد مصداق باشند. لذا وجود به حمل اولی ذاتی با وجود به حمل شایع صناعی تفاوت دارد. «بزرگ‌ترین یا کامل‌ترین وجود به حمل اولی» اگر از آن «بزرگ‌ترین یا کامل‌ترین وجود به حمل شایع» سلب شود، تناقضی لازم نمی‌آید. بنابراین اگر مراد آنسلم از کلمه موجود در «اگر خداوند موجود نباشد» موجود به حمل اولی ذاتی باشد، حق با وی است؛ یعنی سلب مفهوم وجود از خداوند با تعریف خداوند به عنوان بزرگ‌ترین موجود تناقض دارد. اما در این صورت، موجود بودن به حمل شایع خدا را اثبات نمی‌کند. و اگر مراد آنسلم از موجود بودن، موجود به حمل شایع باشد، در این صورت ملازمه‌ای بین سلب وجود به حمل شایع از خداوند و نفی کمال از مفهوم او نخواهد بود و در نتیجه تناقضی لازم نمی‌آید تا از این طریق نقیض مطلوب یعنی موجود نبودن خداوند ابطال و به دنبال آن مطلوب یعنی واقعیت و وجود داشتن او به حمل شایع اثبات شود. چون یکی از شرایط تناقض وحدت در حمل است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۰۳ - ۲۰۲). بنابراین، اشکال جوادی آملی بر استدلال آنسلم نتیجه نقد دوم کانت را تأیید می‌کند.

## ۵. استدلال فیندلی در رد ضروری بودن وجود خدا

فیندلی (Findlay) در سال ۱۹۴۸ در مقاله معروفی با عنوان: «آیا می‌توان وجود خدا را رد کرد؟» (Can God's Existence be Disproved?) نوشت نه تنها استدلال وجودشناختی نمی‌تواند خدا را اثبات کند، بلکه دلیلی بر رد وجود خداست. او می‌گوید آنسلم به درستی تلاش داشت ضروری بودن وجود خدا را اثبات کند، چون خدای ممکن‌الوجود قابل پرستش نیست. اما با وجود تلاش آنسلم، ضروری بودن وجود خدا اثبات‌پذیر نیست. استدلال

فیندلی در رد استدلال وجودی، در حقیقت و امدار کانت در این نکته است که همه قضیه‌های وجودی، قضیه‌های ممکن هستند. استدلال وی چنین است:

خداوندی شایسته پرستش است که واجب‌الوجود یا ضروری‌الوجود باشد؛

اما موجود ضروری‌الوجود نمی‌تواند صحیح باشد، چون ضرورت صرفاً ویژگی منطقی قضااست؛ بنابراین، خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد (Findlay, ۱۹۴۸).

۵-۱. پاسخ نورمن مَلْکَم به کانت و فیندلی

همان‌طور که در نقد کانت بر برهان وجودی گذشت، کانت در پایان نقد خود گفت نهایت چیزی که دلیل وجودشناختی ثابت می‌کند، صدق منطقی یک قضیه شرطیه است: «اگر چنین موجودی (خدا) وجود داشته باشد، به نحو ضروری خواهد بود». از نظر وی این قضیه همانند قضیه مربوط به مثلث است که اگر مثلثی در خارج باشد، لازمه‌اش سه زاویه داشتن است. مَلْکَم (Norman Malcolm ۱۹۱۱-۱۹۹۰) می‌گوید کانت به یقین می‌گوید که عدم خدا در واقع تصورشدنی است. چون با اگر و شرط می‌گوید؛ یعنی عدم او در واقع ممکن است. مَلْکَم می‌گوید این سخن، کانت را با تناقض آشکاری مواجه می‌کند، چون یک بار می‌گوید نمی‌توان عدم خدا را تصور کرد، چون گفته بود وجود ضروری، لازمه منطقی تصور خداست، یعنی نمی‌توان خدا را معدوم تصور کرد. و از سوی دیگر آن را انکار می‌کند، یعنی می‌توان خدا را معدوم تصور کرد. و این دو گزاره با هم سازگار نیستند. مَلْکَم در مقابل ردیه فیندلی، این‌گونه استدلال می‌کند که:

**الف)** فقط موجود ضروری می‌تواند متعلق پرستش دینی باشد؛

**ب)** خودمتناقض است ادعا کنیم که وجود ضروری را نمی‌توان به خدا نسبت داد؛

**ج)** پس وجود خدا ضروری است.

## ۶. استدلال وجودشناختی و چالش صفات مطلق

ایده‌ی اصلی آنسلم در استدلال وجودشناختی که می‌گوید «خداوند موجودی است که نمی‌توان چیزی را بزرگتر از آن تصور کرد» بر تعریف خدا مبتنی است که با صفات کمال فرض می‌شود. بسیاری از مدافعان الهیات کمال معتقدند که این ایده مستلزم آن است که خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق باشد. تامس موریس می‌گوید «به طور استاندارد، الهیات کمال به تصویری از خداوند، به عنوان موجودی واجب‌الوجود که صفاتی همچون قدرت مطلق، علم مطلق، خیر محض، جاودانگی و وجود بنفسه را به عنوان صفاتی ضروری دارا است، منتهی می‌شود» (Morris, ۱۹۸۷: ۲۵).

در مقابل، منتقدان الهیات کمال خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق را قابل دفاع نمی‌دانند و نقدهای مختلفی را بر آن وارد کرده‌اند. این نقدها را می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی نمود: دسته اول: استدلال‌هایی که مدعی ناسازگاری درونی صفات الهی هستند. بطور مثال، پارادوکس سنگ<sup>۱</sup> مدعی آن است که می‌تواند ناسازگاری درونی قدرت مطلق را نشان دهد.

دسته دوم: استدلال‌هایی که مدعی ناسازگاری صفات الهی در قیاس با یکدیگر هستند. این استدلال‌ها تلاش دارند تا نشان دهند که حتی در فرض انسجام درونی صفات مطلق الهی، دست کم برخی از آن‌ها در قیاس با یکدیگر ناسازگار هستند. بطور مثال، خیرخواهی مطلق و قدرت مطلق وقتی در قیاس با یکدیگر لحاظ می‌شوند، ناسازگار خواهند بود. اگر خدا خیرخواه مطلق است در این صورت او نباید قادر بر انجام گناه یا افعالی باشد که از نظر اخلاقی اشتباه هستند؛ مانند به قتل رساندن کودک بی گناه. از طرف دیگر، اگر خدا قادر مطلق است، باید بتواند این‌گونه افعال را نیز انجام دهد؛ چرا که ما انسان‌ها، با آنکه قادر مطلق نیستیم، به طور

---

<sup>1</sup> the paradox of the stone

کلی قابلیت انجام چنین افعالی را داریم؛ پس قادر مطلق به طریق اولی باید چنین باشد. در نتیجه خداوند نمی‌تواند در عین حال هم خیرخواه مطلق باشد و هم قادر مطلق. بنابراین ایده‌ی خدای مطلق و به دنبال آن ایده‌ی موجود کامل اشتباه است. (پایک، ۱۳۷۴، ص ۲۷).

دسته سوم: استدلال‌هایی که مدعی ناسازگاری مجموعه‌ای از صفات الهی در قیاس با واقعیت مشخصی درباره‌ی جهان بالفعل هستند. این استدلال‌ها ادعا دارند که مجموعه‌ای از صفات الهی قابل جمع با واقعیت مشخصی درباره‌ی جهان خارج نیستند. اگر چنین ادعایی صحیح باشد، آن‌گاه مجدداً ایده‌ی خدای مطلق اشتباه است. بطور مثال، برهان شر، که احتمالاً مشهورترین برهان بر ضد وجود خداست، مدعی است که مجموعه‌ای از صفات مطلق الهی با این واقعیت که در جهان خارج شر وجود دارد ناسازگار است. نک به: (Mackie، ۱۹۵۵: ۲۰۰).

آیا ایده‌ی اصلی الهیات کمال در استدلال وجودشناختی آنسلم مستلزم ایده‌ی خدای مطلق است؟ به نظر می‌رسد این ادعا بلاذلیل باشد. ناگاساوا بر این باور است که در آثار فیلسوفان، هیچ استدلال فلسفی قانع‌کننده‌ای در دفاع از این استلزام مشاهده نمی‌شود. چه موافقان و چه مخالفان الهیات کمال عموماً این استلزام را به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته‌اند، بدون آنکه حتی زحمت بحث از آن را به خود بدهند. (Nagasawa، ۲۰۰۸: ۵۸۶). شاید بتوان گفت مهم‌ترین پشتوانه‌ی این دیدگاه، برخی فرازهایی است که در کتب مقدس ادیان ابراهیمی آمده است. بر این اساس برخی الهیدانان معاصر ایده عظمت حداکثری ۱ را بجای صفات مطلق را پیشنهاد دادند و از آن به عنوان مبنایی در تحلیل صفات الهی استفاده می‌کنند؛ افرادی مانند: برایان لفتو (Leftow، ۲۰۱۱: ۱۱۷)، یوجین ناگاساوا (Nagasawa، ۲۰۱۷)، تی. جی. ماسین (Mawson، ۲۰۱۸: ۵-۷)، نویسندگان کتاب درآمدی بر فلسفه دین Murray (، ۲۰۰۸: ۸)، تامس موریس (Morris، ۱۹۹۱: ۳۵) و... براساس نظریه‌ی عظمت

---

<sup>1</sup> maximal greatness

حداکثری، خداوند موجودی است که واجد مجموعه‌ای حداکثری و سازگار از عالی‌ترین صفات (به طور خاص، علم، قدرت و خیرخواهی) است. پیشنهاد ایده‌ی عظمت حداکثری نیاز به بررسی دقیق دارد که مجال دیگری را می‌طلبد.

## ۷. نتیجه

استدلال‌های وجودشناختی، اغلب از تحلیل مفاهیم، مقدمات پیشینی و اصول ضروری برای اثبات اینکه خدا وجود دارد؛ استفاده می‌کنند. هرچند در معیارهای آنها مناقشه‌ها و اختلاف‌های زیادی وجود دارد، پرسش اساسی در این‌گونه استدلال‌ها آن است که چگونه می‌توان از مفاهیم و تصورات برای اثبات یک حقیقت عینی و موجود خارجی استفاده کرد که مورد پذیرش خداپاوران و خداناباوران باشد؟

مهم‌ترین چالش استدلال‌های وجودشناختی، چالش توجیه معرفت‌شناختی چگونگی پل زدن میان تصور ذهنی و وجود خارجی است که بلافاصله پس از طرح این استدلال توسط آنسلم، در اولین انتقادهای گونیلو ظهور یافت و بعدها توسط افرادی مانند هیوم و کانت بسط و گسترش پیدا کرد و تا زمان کنونی همچنان کانون مناقشات و بحث‌های موافقان و مخالفان آن است. بر همین اساس، موافقان و مخالفان آن در این نکته اشتراک نظر دارند که متقاعدکنندگی این استدلال بسیار اندک است. هرچند خود آنسلم در تقریر دوم خود و هم بعدها دکارت و دیگران و نیز اندیشمندان معاصر، تلاش‌های فراوانی کرده‌اند که این شکاف معرفت‌شناختی را ترمیم کنند، اما به نظر می‌رسد این تلاش‌ها قرین موفقیت زیادی نبوده‌اند. بنابراین در اعتبار دلیل وجودشناختی از نظر منتج بودن، تردید جدی وجود دارد. هیچ خوانشی از استدلال وجودشناختی که دارای مقدمات معقول و مناقشه‌ناپذیر و مورد قبول هم خداپاوار و هم غیرخداپاوار باشد، وجود ندارد.

علاوه بر آن، این‌گونه استدلال‌ها دارای نتیجه‌ای هستند که از پیش فرض می‌شود. در این‌گونه استدلال‌ها، خدا را به‌عنوان کامل‌ترین و بزرگ‌ترین موجود فرض می‌کنند و بر اساس آن

استدلال ادامه می‌یابد. اشکال اساسی برهان آنسلم این است که در آن تمرکز بر «مفهوم و تصور» خداست نه تمرکز بر «وجود». از صرف مفهوم و تعریف خدا نمی‌توان وجود ضروری عینی او را اثبات کرد. این همان تفاوت بین برهان وجودی آنسلم و برهان صدیقین فیلسوفان اسلامی است. در برهان صدیقین که اولین بار ابن‌سینا در نمط چهارم «اشارات و تنبیهات» این نام را بر آن گذاشت، واسطه اثبات «مفهوم بزرگ‌ترین» یا «مفهوم کامل‌ترین» نیست که قلمرو آن ذهن است. بلکه در آن، واسطه اثبات «حقیقت وجود» است. حقیقتی که عین ذات واجب‌الوجود محسوب می‌شود. در برهان صدیقین هدف اثبات اتحاد حقیقت وجود با ذات خداست.

## References

## منابع

- 
- پالمر، مایکل (۱۳۹۳). دربارهٔ خدا، ترجمهٔ نعیمه پورمحمدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
  - جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تبیین براهین اثبات خدا، چ ششم، قم: مرکز نشر اسراء.
  - پایک، نیلسون. (۱۳۷۴). "قدرت مطلق و گناه" ترجمه محمود فتحعلی و رضا برنجکار، معرفت، شماره ۱۵، زمستان. صص ۲۷-۳۴.
  - Aquinas, Thomas. (1981). Summa Theologica (1a Q2), "Whether the Existence of God is Self-Evident (Thomas More Publishing)
  - Anselm. (1962). Basic Writings (Proslogium, Monolgium, Gaunilo's On Behalf of the Fool, Cur Deus Homo). Translated by S. N. Deane, with an Introduction by Charles Hartshorne, La Salle. Ill. Chicago: Open Court.
  - \_\_\_\_\_. (1963). Appendix to St. Anselm. Trans. S. N. Deane. Chicago: Open Court.
  - Findlay, J. N. (1948). 'Can God's Existence be Disproved?', Mind, 57, 1948. Reprinted in New Essays in Philosophical Theology, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, London, SCM Press, 1955, pp. 47-56
  - \_\_\_\_\_. (2020). "Ontological Arguments", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/ontological-arguments/>>

- Hick, John. (1961). 'Necessary Being', *Scottish Journal of Theology*, 14, December 1961, pp. 353–369
- Heathwood, Chris. (2011). The relevance of Kant's objection to Anselm's ontological argument. *Religious Studies*, 47, 345–357
- Himma, Kenneth Einar. (2005). Ontological Argument for God's Existence. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/ont-arg>
- Hume, David. (1948). *Dialogues concerning Natural Religion*. (first published 1779, ed. H. D. Aiken. Hafner)
- Hume, David. (1779). *Dialogues concerning Natural Religion*. Edited with Introduction by Norman Kemp Smith. Thomson Nelson & Sons.
- \_\_\_\_\_. (1902). *Enquiry concerning Human Understanding*. Clarendon Press. (first published 1748, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed.)
- Kant, Immanuel. (1929). *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan.
- Malcolm, Norman. (1960). 'Anselm's Ontological Arguments', *Philosophical Review*, 69(1) January 1960, pp. 41–62. Reprinted in: John Hick and Arthur C. McGill (eds), *The Many-Faced Argument*, London, Macmillan, 1968, pp. 301–320; and (edition used) Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument*, London, Macmillan, 1968, pp. 136–159.
- Oppy, Graham. (1995). *Ontological Arguments and Belief in God*. New York: Cambridge University Press.
- Plantinga, Alvin. (1966). 'Kant's objection to the ontological argument', *The Journal of Philosophy*, 63, 537–546.

- \_\_\_\_\_ . (1974a). God, Freedom, and Evil (Grand Rapids MI: Eerdmans Publishing Co.).
- Mackie, J. L. (1955). "Evil and Omnipotence," Mind, Vol. 64, No. 254.
- Nagasawa, Yujin. (2008)." A New Defence of Anselmian Theism". The Philosophical Quarterly, Vol 58, October. Pp. 577-596.
- Leftow, Brian. (2011). "Why perfect being theology?" International Journal for Philosophy of Religion, Vol 69, April. Pp. 103- 118.

## تبیین ماهیت الهیات روایی بر اساس تحلیل مفهوم روایت

دکتر محمد اصغری<sup>۱</sup>

### چکیده

الهیات روایی یکی از حوزه‌های الهیاتی جدید شکل گرفته در غرب (آمریکا) و تحت تأثیر فضای پست مدرنیسم است. این نوع الهیات همچون سایر مظاهر پست مدرنیسم علیه الهیات پیش از خود شوریده است. در اینجا با مبنا قرار دادن روایت/داستان که در کتاب مقدس آن را می‌یابیم پیرامون موضوعاتی مانند انسان، خدا، ایمان و... مباحث بسط می‌یابد. از آنجا که یک تعریف مشخص و جامع از این نوع الهیات وجود ندارد (ما نیافتیم)، بر آن شدیم با مطالعه و تحلیل آراء الهیدانان مربوط به این حوزه، ویژگی‌ها و مفاهیم اساسی روایت، که عنصر اصلی شکل‌دهنده این نوع الهیات است، و مبتنی یا متأثر از فضای پست مدرنیسم است، الهیات روایی را تعریف کنیم؛ و با توجه به آنچه انجام دادیم توانستیم این الهیات را بر اساس هفت مفهوم/ویژگی معرفی نموده و آن را به‌عنوان الهیاتی عمل‌گرایانه، و نه نظرورزان، تعریف کنیم.

**کلید واژگان:** روایت، الهیات روایی، پست مدرن، کتاب مقدس، معنا، زندگی.

---

<sup>۱</sup> استاد فلسفه دانشگاه تبریز asghari2007@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

## Narrative Theology based on the analysis of the concept of narrative

Dr. Mohammad Asghari<sup>1</sup>

### Abstract

Narrative theology is one of the new theological fields formed in the West (America) and influenced by the atmosphere of postmodernism. This type of theology, like other manifestations of postmodernism, has rebelled against the theology before it. Here, based on the narrative/story that we find in the Bible, the topics such as man, God, faith, etc. are expanded. Since there is no specific and comprehensive definition of this type of theology (we didn't find it), we came to it by studying and analyzing the opinions of theologians related to this field, the characteristics and basic concepts of narrative, which is the main element that forms this type of theology. is, and is based or influenced by our postmodern atmosphere, let's define narrative theology; And according to what we did, we were able to introduce this theology based on seven concepts/characteristics.

**Keywords:** narrative, narrative theology, postmodern, Bible, meaning, life.

---

<sup>1</sup> Professor of Philosophy, University of Tabriz asghari2007@gmail.com

Received Date: 21/12/2024

Accepted Date: 1/2/2025

## مقدمه

الهیات رسمی (کلیسا) از جهتی اساساً ناظر است به مفاهیمی که با عباراتی همچون «سیستم»، «دستگاه»، «نظام» و... نشان داده می‌شوند؛ و طبعاً از جهتی دیگر به بحث از «امر متعالی» و نسبت‌هایی که انسان و عالم و... با آن می‌یابند. این موضوع در طول تاریخ مسیحیت همچون یک سنت مستحکم و برای قرن‌ها استمرار داشته و با تأملی گذرا در دو جهت ذکر شده می‌توان تصویری واحد و بسیار کلی، علی‌رغم تفاوت‌های بسیار و اساسی، از الهیات رسمی به‌دست آورده و در قالب چنین تعاریفی ارائه نمود: الهیاتی که به‌مثابه نظامی یکپارچه به بررسی و ارائهٔ پاسخ و... پیرامون مسائل و... در ارتباط با خدا و... می‌پردازد؛ و قس‌علی‌هذا. روشن است که این نوع الهیات مؤلفه‌هایی داشته، جمعیتی گرد آن آمده‌اند، متولیان دارد و... و تا همین امروز نیز استمرار دارد.

اما، این همه مربوط به دورانی است که اندیشه‌ها، آراء و فلسفه‌های پست‌مدرن به‌ظهور نرسیده بودند؛ یعنی دورهٔ قرون وسطی و مدرنیته. با ظهور دوران پست‌مدرن، وضعیتی پیش آمد که بسیاری از فلسفه‌ها، اصول فکری، ارزش‌ها و... مورد تردید جدی قرار گرفتند. در این اثنا، الهیات نیز دچار تبعات این وضعیت شده و نتیجتاً نوع جدیدی از الهیات یعنی «الهیات روایی» به‌ظهور رسید. این نوع الهیات در موضوعات مورد توجه با الهیات پیش از خود تقریباً یکسان است. به این معنا که در آن نیز از موضوعات امر متعالی، انسان، خلقت و... سخن گفته می‌شود. اما باید بگوییم که آن تفاوتی اساسی با الهیات پیش از خود دارد و این تفاوت مربوط است به مبنا قرار دادن «روایت» و به‌دنبال آن نحوهٔ پرداختن به موضوعات ذکر شده. در واقع «الهیات روایی» که در پایان دوران مدرنیته و اوایل پست‌مدرنیسم پدید آمد تحولی بزرگ در عرصهٔ الهیات بوده است. این الهیات در پی آن است که مفهوم داستان و نیز موضوع نوع بشر را به‌عنوان موجودی داستان‌گو به موضوع محوری اندیشه‌پردازی‌های الهیاتی تبدیل کند» (گرنز، ۱۳۸۹: ۴۰۹).

در کنار این بیان، یک موضوع مهم دیگر در اینجا این است که در نظر داشته باشیم الهیات روایی در فضای پست‌مدرن شکل گرفته و بالیده است. این فضا نیز از شرایط و ویژگی‌هایی

برخوردار است که ما در بحث خود می‌کوشیم الهیات روایی را با توجه به مبنایش، یعنی روایت، و ویژگی‌های فضای پست مدرن، ذیل این سؤال مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم: «روایت چیست و الهیات شکل گرفته بر اساس آن چگونه الهیاتی است؟».

هدف‌مان از این کار آن است که بتوانیم، علی‌رغم آراء و برداشت‌های گوناگون در خصوص الهیات روایی، شناختی از ماهیت آن بر اساس همین آراء در دوران پست مدرن به دست آورده و خودمان بتوانیم تعریفش کنیم.

الهیات روایی در دهه ۱۹۷۰ همچون یک جنبش در آمریکای شمالی به‌ظهور رسید. اساس این جنبش طرز تلقی خاص و بدیع از کتاب مقدس در مورد خدا، خلقت، انسان و... بود. به این معنا که قائلان به این نوع الهیات معتقد بودند که در کتاب مقدس (عهدین)، علاوه بر سخن گفتن از موضوعات اعتقادی و...، روایت (داستان)‌هایی در مورد خدا و... وجود دارد که همین‌ها برای انسان مؤمن قابل توجه، استفاده و... می‌تواند باشد.<sup>۱</sup> در واقع مبنای اساسی برای آن‌ها همین است: «به خود روایت توجه کنیم؛ چه الهی‌دان و چه مردم عادی». اما چرا؟ استیور می‌گوید چون به‌نظر ایشان «خود روایت و متن قابل جایگزینی با هیچ امر دیگری نیست و زبان روایت زبانی اساسی است که نمی‌توان آن را کنار زد» (استیور، ۱۳۸۴: ۲۴۳). در واقع باید این مبنای روشن را همچون سنگ بنای اساسی الهیات روایی علی‌رغم تفاسیر مختلف در نظر بگیریم.<sup>۲</sup> اما این سنگ بنا به چه کار می‌آید؟

---

<sup>۱</sup> داستان‌هایی مانند هدایت قوم بنی‌اسرائیل به سرزمین موعود، رستاخیز مردگان توسط حضرت مسیح و... .  
<sup>۲</sup> گرنز این موضوع را در بستر تاریخی و مفهومی آن از اوایل مسیحیت تا دوران معاصر به این شکل بیان می‌کند: «در دیدگاه غالب کلیسای قرون وسطی و مدرسی‌گرای پروتستان، به الهیات به‌منزله ارائه نظام‌مند حقیقت مکشوف شده نگریسته می‌شد و مکاشفه الهی مجموعه‌ای ثابت از گزاره‌های حقیقی بود. اما در اواسط قرن بیستم این رویکرد چون گذشته مورد پذیرش نبود و نه تنها متألّهان بلکه اعضای عادی کلیساها به این نتیجه رسیدند که صرف نقل قول از کتاب مقدس نمی‌تواند شکافی را که بین قرن اول و بیستم وجود دارد پر کند. بنابراین برای تداوم عملکرد الهیات، جدای از توسل به مکاشفه مبتنی بر گزاره، باید طریق نوینی پدید می‌آمد. به‌نظر بسیاری از اشخاص، دیدگاه مبتنی بر روایت، سمت‌وسویی نوین و قانع‌کننده به این مبحث می‌بخشید. هر چند پیشگامان الهیات روایی بر این باور نبودند که الهیات باید وظیفه سنتی خود را دال بر ارائه اصول انتزاعی و گزاره‌ای واگذارند، اما متألّهان این مکتب تأکید تأکید می‌کردند که

پاسخ سؤال‌مان را می‌توانیم در این بیان مک‌گراث بیابیم که «توجه خاص به روایت یا داستان‌های مرتبط با الهیات مسیحی در جهت‌یابی جدید الهیات، و به‌ویژه در شکل دادن مجدد به پیوند غالباً مغفول میان الهیات نظام‌مند و مطالعه کتاب مقدس بسیار قابل توجه است» (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۳۲۳). این سخن بدین معناست که الهیات روایی در پی رویکردی جدید است؛ یعنی چیزی که همچون الهیات نظام‌مند نباشد. در واقع سنگ‌بنایمان، یعنی روایت، نقش دیگری نیز بر عهده دارد و آن نقش جهت‌دهندگی به مباحث الهیاتی با تکیه و تأکید خاص بر کتاب مقدس است. به این معنا که روایت اولاً کنارزنده الهیات نیست؛ ثانیاً خودش راهی را پیشنهاد می‌دهد؛ ثالثاً در راهش بنا را بر آنچه در خود کتاب مقدس آمده است، بدون مثلاً تحویل بردن آن به چیزی دیگر، می‌گذارد. بنا بر این روایت برآمده از کتاب مقدس امری بسنده خواهد بود برای نوعی از الهیات. خوب، این نوع الهیات قرار است چگونه باشد و چه کند؟

پاسخ دقیق را در انتهای این تحقیق می‌توانیم بیان کنیم؛ اما در اینجا و به‌طور کلی می‌توانیم این تصور را به‌دست دهیم که این نوع الهیات مانند آنچه در گذشته بوده بر مبنای تأملات نظری، خواه برگرفته از ایمان و...، به جهت پاسخ دادن به پرسش‌های معرفتی و... برای مثلاً اهل مدرسه نیست. بلکه دغدغه آن انسان در حال زیستن در دنیای پست‌مدرنی است که در زندگی خود از سویی باور دارد به خدا و مسیح و... و از سوی دیگر در جهانی پر از مشکلات و گرفتاری و... مشغول زیستن است و نیازمند دستگیری. واضح است که این کار را برای او مثلاً براهین اثبات وجود خدای آنسلم انجام نخواهند داد. چرا؟ چون نه خودش و نه مشکلاتش از این جنس نیستند. او و مشکلات او از جنس زندگی، تجربه و... هستند و این جنس در قالب روایت در کتاب مقدس قابل یافتن است. در واقع «در الهیات روایی کتاب مقدس نه کتابی ایستا بلکه کتابی زنده است که شخصیت محوری در آن خداست و دل‌مشغولی اصلی آن

---

وظیفه الهیات پرداختن به روایت و اندیشه‌پردازی نظام‌مند در مورد آن است» (گرنز، ۱۳۸۹: ۴۱۱-۴۱۲). روشن است که در این عبارات جست‌وجوی رهیافتی جدید برای متألّهان متناسب با شرایط دنیای پست‌مدرن به تصویر کشیده شده است.

شهادت دادن در مورد روایت کاری است که وی انجام داده تا انسان را نجات و ملکوت خود را در این جهان برقرار سازد ... اعتراف مؤمنان به ایمان با در نظر گرفتن رخدادهایی که به تاریخ آن‌ها به‌عنوان اعمال رستگارکننده خدا شکل داده‌اند صورت می‌گیرد... و باید کتاب مقدس را به‌منزله یک داستان خوانده و سپس داستان شخصی خود را بازگو نمود» (گرنز، ۱۳۹۰: ۴۱۶). با این بیان روشن می‌شود که نحوه نسبت مؤمن با خدا بر اساس کتاب مقدس درست از جنس اموری است که در زندگی با آن‌ها مواجه می‌شود. بنابراین، و از همین روست که، او می‌تواند با تأسی بدان برای مشکلات و.. خود راه بجوید.

این بیان کلی نشان‌دهنده رویکرد اساسی اهالی این نوع الهیات شکل گرفته در دنیای پست- مدرن است و ما سعی می‌کنیم با تحلیل نظرات ایشان و ترکیبشان در یک تصویر هم‌ساز، پاسخ سؤال‌مان یعنی چیستی روایت و الهیات روایی را بیابیم.

به‌نظر می‌رسد برای این کار، یعنی فهم چیستی روایت و الهیات روایی، باید روشی را اتخاذ کنیم تا از پراکندگی در بحث و... اجتناب نموده و نتیجه دقیق‌تری به‌دست آوریم. برای این کار سعی می‌کنیم بر اساس تعاریف، تعبیر، نظرات و... که از اندیشمندان متعلق به این حوزه الهیاتی می‌یابیم را با توجه به مفهوم و مؤلفه اساسی برساننده آن نظر مطرح و تحلیل نماییم و در آخر به دسته‌بندی آن‌ها در ارتباط با سؤالاتمان اقدام نموده و پاسخ را بیابیم.

## ۱. مفاهیم و مؤلفه‌های اساسی

بنا بر آنچه گفتیم، در این بخش سعی می‌کنیم با توجه به آراء متألهان و صاحب‌نظران مرتبط با الهیات روایی، مفاهیم و مؤلفه‌های مورد نیازمان را در جهت فهم و ارائه معنای روایت و الهیات مبتنی بر آن مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم.

بیان یک نکته جهت تبیین نحوه انجام این کار مهم است: هنگامی که از الهیات روایی به‌عنوان یک رویکرد یا جنبش سخن گفته می‌شود، بر اساس ویژگی‌هایی، حداقل آن را به دو

سه مکتب دانشگاه ییل، دانشگاه شیکاگو و دانشگاه کالیفرنیا تقسیم می‌کنند (Comstock, ۱۹۸۶: ۶۸۷). علت اصلی این تقسیم‌بندی نیز مربوط می‌شود به نحوه برداشت و استفاده اهالی هر یک از این مکاتب از روایت بر اساس کتاب مقدس و همچنین تفاسیر و به‌کارگیری معانی در جهات مختلف. به‌عنوان مثال استیور در این خصوص می‌گوید «در مکتب ییل تمایل بر این است که صرفاً بر کتاب مقدس متمرکز شود اما در مکتب شیکاگو با روایت‌های مبتنی بر مبانی فلسفی و فرهنگی وسیع‌تر سروکار داشتند» (استیور، ۱۳۸۴: ۲۴۴). اما نکته مورد توجه برای ما این است که بنا بر اینکه به‌دنبال یک تصور (فهم) جامع از الهیات روایی و ارائه آن در قالب یک تصویر واحد هستیم، کاری به وجوه تفارق و... در میان آراء متألهان و... از هر کدام از این مکاتب نداریم. در واقع همان‌طور که گفتیم، سعی می‌کنیم با استنباط و معرفی مؤلفه اصلی برساننده هر نظر بدیع در قالب تبیین و تحلیل، آن مؤلفه را به‌مثابه یک ویژگی برای آنچه الهیات روایی نامیده می‌شود در نظر بگیریم و در نتیجه نهایی از آن استفاده کنیم.

به هر حال، اکنون باید ببینیم که چه به‌دست می‌آوریم:

یک. تقدم زبان چندمعنایی: یکی از ویژگی‌های اندیشه پست مدرن که در فلسفه، و طبعاً در اندیشه این دوران خود را نشان داده است، «تأکید بر زبان» است. اصغری در این مورد می‌گوید: «طبق دیدگاه پست مدرن چیزی به‌نام واقعیت و حقیقت نهایی، که بنیاد همه چیز باشد، وجود ندارد و هر چه هست ساخته و پرداخته اجتماع و فرهنگ بشری و اعمال زبانی است. لذا پست مدرنیسم نظریه مطابقت حقیقت را علناً انکار می‌کند و ادعا می‌کند که حقیقت مخلوق زبانی است که بیانگر احساسات و عواطف و ارزش‌ها و آداب و رسوم یک جامعه زبانی است» (اصغری، ۱۳۹۹: ۲۴۹). خب، با این توضیح می‌توانیم وارد اولین ویژگی مورد توجه در الهیات روایی شویم که امری است مربوط به زبان. در واقع اگر مبنا را بر فهم آن چیزی بدانیم که در دین بدان پرداخته شده است، اساسی‌ترین چیزی که پای آن به‌میان می‌آید زبان، معنا و به‌دنبال آن فهم مبتنی بر متن و... است. رویکردهای مختلفی در این خصوص وجود دارد. معمولاً در یک رویکرد اساسی در بحث از معنا در فلسفه زبان دو دسته از هم باز شناخته

می‌شوند: تک‌معنایی و چندمعنایی عبارات. ۱. یکی از استنباط‌هایی که در خصوص روایت، و در سطح گسترده‌تر در خصوص زبان دینی، وجود دارد این است که در مورد آن نمی‌توان از رویکرد تک‌معنایی استفاده نمود زیرا بنا به دلایلی با انجام این کار، در واقع دین را فروکاسته‌ایم به چیزی که آن نیست. ریکور، مثلاً، در این خصوص می‌گوید «روایت را نمی‌توان به حقیقت الهیاتی یا نظام‌مند تقلیل داد» (همان: ۲۴۵). اما چرا؟ چون در این نوع الهیات‌ها با «تعیین» سروکار دارند و این کار را با مبنا قرار دادن رویکرد تک‌معنایی مورد استفاده قرار می‌دهند. به این عبارت که قائل‌ند بدین که هر جمله، گزاره یا... دلالت بر یک حقیقت واحد مشخص داشته و تنها آن را می‌توان شناخت. اما می‌بینیم که در برابر این نظر، نظر دیگری هست مبتنی بر اینکه عبارات و... می‌توانند بر بیش از یک معنای متعین واحد دلالت کنند. این همان چیزی است که در سنت فلسفی بدان «زبان نمادین دین» گفته شده و در واقع یکی از مؤلفه‌های اصلی تشکیل‌دهنده مفهوم روایت به حساب می‌آید. بنا بر این و به این معنا در مورد روایت باید بگوییم نمی‌توان آن را به یک سیستم نظام‌مند، که طبعاً معانی دلالت مشخص و یگانه دارند، تقلیل داد.

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم جان این کلام را بیان کنیم می‌توانیم بگوییم از آنجا که در روایت تعین برداشته می‌شود، و از سویی به هر حال بی‌معنا نمی‌تواند باشد، معنا متکثر خواهد بود؛ و این تکثر در قالبی موسوم به «نماد» و با استفاده از چیزی مثلاً مانند «استعاره» که کلیت یک چیز را در نظر می‌گیرد ارائه می‌شود. ریکور در این مورد، یعنی کنار زدن تعین به واسطه عبارات و متن، می‌گوید «متن صرفاً یک چیز مکتوب نیست، بلکه یک اثر است، یعنی یک کلیت واحد. اثر ادبی به‌عنوان یک کل، نمی‌تواند به سلسله‌جملاتی فروکاهد که به‌طور جداگانه قابل فهم‌اند؛ بلکه این اثر ادبی معماری موضوعات و اهدافی است که راه‌های گوناگون قابل ساختن‌اند» (Ricoeur, ۱۹۸۱: ۱۷۵). اگر بخواهیم روایت را در این نگاه در نظر بگیریم می‌بینیم که چیزی نیست که متشکل از چند جمله و... باشد؛ بلکه همچون موجود

<sup>۱</sup> برای توضیح کامل می‌توان به این کتاب مراجعه کرد: آلستون، ویلیام پی، فلسفه زبان، ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.

زنده‌ای تلقی می‌شود که ویژگی‌هایی داشته و طبعاً هر کس می‌تواند به فراخور امکانات و... خود، به‌نحوی با آن ارتباط پیدا کند.<sup>۱</sup> از همین جاست که آنچه هست، یعنی روایت، از سطح متن و... خارج شده و با آنچه تجربه می‌کنیم، یعنی زندگی و...، گره می‌خورد به‌نحوی که اصلاً زندگی را دارای بافتی روایی تلقی می‌کنند: «این بافت روایی زندگی زوال‌ناپذیر زندگی ما، پایه و اساسی برای حکایت‌های فرهنگی و افسانه‌هایی است که هویت ما را شکل می‌دهند. به‌بیان دیگر، حکایت ما همواره زمینه‌ی روایی حکایت من است» (استیور، ۱۳۸۴: ۲۴۸).

بنا بر آنچه گفتیم می‌توانیم نتیجه بگیریم:

روایت یک معنای متعین در متن نداشته و متکثر است؛

این معنا فراتر از دلالت، زبان و... رفته و با زندگی پیوند می‌خورد.

دو. مراجعه به روایت در خود کتاب مقدس؛ بر اساس نظرات متألّهان حوزه‌ی الهیات روایی، یکی از آثار بسط‌اندیشه‌ی فلاسفه در طول تاریخ در خصوص معنا این بوده است که معنای روایت در خود کتاب مقدس رفته‌رفته تحت‌تأثر آن آراء و... قرار گرفته، کم‌رنگ شده و به‌کناری نهاده شده است. این نظر آنها تحت‌تأثیر یکی دیگر از ویژگی‌های پست مدرنیسم موسوم به «تاریخ‌گرایی» است.<sup>۲</sup> به این معنا که «انسان محصول تاریخ و شکل‌دهنده‌ی آن است و لذا هر واقعیتی رنگ تاریخی خورده است» (اصغری، ۱۳۹۹: ۲۵۱). متألّهان روایی بر اساس این موضوع یک تلقی از دین پیدا کرده‌اند به این مضمون که «آن نظرات و... که در طول تاریخ مطرح شده‌اند در جایگاه واقعی روایت قرار گرفته‌اند». به این معنا، مثلاً، کسی که در پی آشنا شدن، تحلیل یا... از روایت بوده، همین نظرات را به‌عنوان اصلی تلقی کرده و بدان‌ها پرداخته است. از این رو در برابر آن قد علم کرده و معتقد شده‌اند که این کار صحیح نیست زیرا واضح است که

---

<sup>۱</sup> این موضوع در واقع یک رویکرد هرمنوتیکی نیز به‌حساب می‌آید. در این رویکرد به‌دنبال قصد نویسنده در ورای متن نمی‌روند، بلکه سعی می‌کنند افق‌های میان متن اثر و خواننده را با هم ممزوج کنند (استیور، ۱۳۸۴: ۲۴۶). در واقع متن می‌شود بستری که به‌واسطه‌ی آن معنا و مخاطب به هم می‌رسند.

<sup>۲</sup> متألّهان روایی در خصوص تاریخ‌گرایی در اینجا واکنش و در جایی دیگر همراهی نشان داده‌اند؛ که در ادامه خواهیم دید.

کتاب مقدس سوای این نظرات است. هانس فرای در این خصوص می‌گوید: «از قرن شانزدهم تا قرن هجدهم، بعد روایی کتاب مقدس در پرتو رشد نظریه‌ی معنا- به‌مثابه دلالت- از دست رفته یا تحریف شده است» (Frei, ۱۹۷۴: ۱۳۰) آنچه از این عبارات برمی‌آید به این معناست که گویی متألهان و... جای اصل و فرع را از اساس عوض کرده و اصل برایشان تبدیل به فرع و فرع تبدیل به اصل شده است. از این روست که اگر چیزی هم از کتاب مقدس می‌آورند آن را از دریچه‌ی نظریات و طبعاً متفرعات گوناگون مورد توجه قرار داده‌اند.

این دست از نظرات، که میان متألهان روایی فراگیر نیز هست، ناظر به یک موضوع اساسی است و آن اینکه مؤمن به چیزی بیش از «نظر» نیاز دارد و باید آن چیز را در کتاب مقدس بیابد. در واقع آنچه کتاب مقدس پیش روی او می‌نهد به تعبیر فرای ناشی از عملکردی است که کتاب مقدس جهت ارائه‌ی هویت شخص به‌طور کلی دارد. به این معنا که، مثلاً، هویت شخص مسیح را آنگونه که هست، یعنی به‌شکل حقیقی، معرفی می‌کند: «هویت عیسی مسیح، و از طریق او هویت خداوند، به‌روشی تحویل‌ناپذیر در کتاب مقدس به ما ارائه شده است» (استیور، ۱۳۸۴: ۲۵۴). بنابراین به‌واسطه‌ی روایت، حقیقتی به مؤمن عرضه می‌شود که نباید برای فهم یا... آن را به چیزی دیگر فروبکاهد و طبعاً لازمه‌ی این موضوع رجوع و باقی ماندن در محدوده‌ی خود کتاب مقدس است. نتیجه‌ی این کار نیز به‌دست آوردن منتفع‌کننده‌ی نیاز حقیقی مؤمن خواهد بود.

بنابراین:

باید روایت را در خود کتاب مقدس دریافت؛

این دریافت از روایت متناسب با نیاز حقیقی مؤمن است.

سه. روایت و مسأله‌ی صدق (درستی)؛ روایت، یا هر بینش، نگرش یا... دیگری، به هر حال در مورد آنچه حاکی از آن است این ادعا را در کانون خود دارد که «صحیح است». چه، اگر صحیح نباشد که به هیچ وجه محل اعتنا و... نه از جنبه‌ی نظری و نه از جنبه‌ی عملی نخواهد بود. می‌دانیم که این بحث در فلسفه با بحث «صدق»، و در گرایش‌های گوناگون از گذشته تا

امروز مطرح شده است. از سویی زمانی که دعاوی سایر ادیان را در کنار روایت‌های کتاب مقدس در نظر بگیریم به هر حال تفاوت‌هایی را در مورد موضوعات یکسان ملاحظه می‌کنیم. با این توضیح، باید ببینیم که صحیح بودن روایت در الهیات روایی را به چه نحوی باید متصور شویم؟

جان کلام آنها مبتنی است بر توجه به «هرمنوتیک»؛ که به‌عنوان یکی از مظاهر فلسفه پست مدرن شناخته می‌شود: «اگر در فلسفه‌های مدرن معرفت‌شناسی در کانون فلسفه قرار داشت، اکنون در فلسفه‌های پست مدرن این زبان و در نتیجه هرمنوتیک است که همان نقش را ایفا می‌کند» (اصغری، ۱۳۹۹: ۲۴۹). پاسخ‌هایی که در خصوص مسأله صدق نیز مطرح می‌شود مبتنی است بر همین مفهوم. به این معنا که ایشان تکیه خود را بر تکرر در معنا، یعنی چیزی که برآمده است از هرمنوتیک، قرار می‌دهند.

اکنون یک پاسخ، که متألهان این جنبش بدان متوسل شده‌اند پذیرفتن تکرر با توجه و استفاده از فلسفه ویتگنشتاین دوم (بازی‌های زبانی) است. بر این مبنا، گفته می‌شود که «... این زبان است که تجربه را می‌سازد، نه اینکه تجربه زبان را ... معنای اصطلاحات الهیاتی، مانند همه اصطلاحات، ریشه در صورت حیاتی دارد که این عبارات بخش از آنند ... بنابراین تأکید بر روابط درون متنی کتاب مقدس و سنت مسیحی است، نه روابط میان متنی سنت‌های گوناگون» (همان: ۲۵۹). با توجه به عبارات می‌توانیم چند نکته را استنباط نماییم:

نخست اینکه، موضوع درستی نزد متألهان روایی کنار نگذاشته شده، بلکه حل شده است. بنابراین این موضوع برایشان از اهمیت برخوردار بوده که بدان توجه کرده‌اند.

دوم اینکه، موضوع صدق را در بحث‌های زبانی پی‌گیری می‌کنند و از این بابت به هر حال شبیه‌ند با بیشتر فلاسفه معاصر. به این معنا، با اینکه از ساحت نظر فاصله می‌گیرند، اما از ابزار این ساحت، یعنی زبان، دور نمی‌شوند و اساساً مبنا قرار دادن روایت مؤید این معناست.

سوم اینکه، زبان را به‌نحوی سازنده واقعی می‌دانند که مورد تجربه قرار می‌گیرد. ظاهراً در این خصوص باید قدری تأمل کنیم که منظور از آن چیست؟ به هر حال می‌دانیم که زبان

به‌طور کلی چیست و تجربه نیز همین‌طور. این دو به‌لحاظ جنس اساساً متفاوتند. پس سازنده دیگری بودن توسط یکی به چه معناست؟ اگر بتوانیم وجه مشترکی در این میان قائل شویم شاید مشکل حل شود. به‌نظر می‌رسد موضوع درستی که برآمده از معنا باشد می‌تواند این وجه مشترک باشد. به این معنا که می‌دانیم بحث اساسی زبان، سخن معنادار است. هر چه زبان با آن سروکار دارد باید معنا داشته باشد. از سویی آنچه به تجربه در می‌آید نیز بایستی از صحت برخوردار باشد. برای نشان دادن درستی نیز باید آن تجربه در قالب زبان خود را نشان دهد. بنابراین زبان به این معنا که نمایاننده صحت تجربه، و در واقع نمایاننده حقیقت تجربه است، برساننده آن خواهد بود.

چهارم اینکه، تأثیر ویتگنشتاین به‌وضوح خود را نشان می‌دهد، اینکه معنا، و به‌منظور فعلی ما درستی، را باید در هر محدوده‌ای، در اینجا الهیاتی، مختص خود آنجا در نظر گرفت. از این رو ممکن است چیزی که در جایی صحیح تلقی می‌شود در جای دیگر اینگونه نباشد.

پنجم آنکه، متأله‌روایی به خود متن کتاب مقدس تکیه و تأکید دارد، تا اموری مانند مثلاً فلسفه و تاریخ و... که خارج از این محدوده‌اند. این امر، یعنی تکیه و تأکید، به هر حال حسب رویکرد، هدف، طرز فکر و... آن متأله‌منحصر به خودش خواهد بود و به همین دلیل متفاوت از دیگری. اما در هر حال و به‌رغم این تفاوت‌ها میدان توجه همه آنها خود کتاب مقدس و در کانون آن روایت است.

چهار: تکیه بر ایمان مسیحی بر اساس روایت؛ این موضوع از جنبه‌های مختلفی در الهیات روایی در فضای پست مدرن قابل توجه و تحلیل است. گفته شده است که یکی از ویژگی‌های پست مدرن تأکید بر ضدعقل‌گرایی است. اصغری در این خصوص می‌گوید «متفکران پست مدرن در این‌باره هم نظرند که آرمان تحقق عقلانیت و سازمان‌دهی هم به‌مثابه قوه‌ای خودآیین و مستقل و هم به‌مثابه تنها قدرت نجات‌بخش انسانی از اعتبار افتاده است» (اصغری، ۱۳۹۹: ۲۴۷). خب، اگر عقل کنار گذاشته شود انسان چه چیزی دارد که جای آن بگذارد؟ ایمان. پاسخ، یا نگرش، متألهان روایی در خصوص ایمان نیز باید در این چارچوب دیده شود.

اما نخستین نکته این است که اصلاً باید ببینیم ایمان بر اساس روایت چگونه است؟ تعابیر مختلفی در این خصوص قابل ارائه است و ما بر اساس یکی از آن‌ها بحث‌مان را دنبال می‌کنیم. رونالد تیمان در کتاب وحی و الهیات چند تعبیر به این شرح از ایمان دارد: «ایمان مسیحی امری است منسجم و این انسجام از درون آن است... ایمان مسیحی در خلاء یافت نمی‌شود... ایمان آوردن یک عمل شخصی خاص است که هم دلایل و هم علل آن به تاریخ فردی آن شخص مربوط می‌شود. از سویی الهیات نباید به دنبال ارائه نظریه تبیینی برای بیان شرایط انفسی امکان ایمان آوردن باشد، زیرا چنین نظریاتی هم تنوع و سرّ پاسخ بشری به انجیل را مبهم می‌سازند... اگر خواننده‌ای به بشارت‌های انجیل ایمان آورد، الهیدان به‌عنوان عضو جامعه مسیحی فقط می‌تواند به گروه سرودخوانان شاهد عظمت خداوند به سبب معجزه لطف او بپیوندد» (Thiemann, ۱۹۸۵: ۷۷). عبارات نقل شده روشن هستند اما اگر بخواهیم آن‌ها را در ارتباط با روایت در نظر بگیریم باید تصویری کلی از روایت و نسبت آن با ایمان به دست داشته باشیم. اگر روایت را داستان‌های مربوط به متعلقات دین، منجمله خدا و مسیح و... در کتاب مقدس بدانیم، آنگاه می‌توانیم ایمان را در نسبت با آن عملی از جنس «پذیرفتن» و «به‌کار بستن» بدانیم. بنابراین، و به‌عنوان یک تصور کلی، ایمان برآمده از کتاب مقدس «پذیرفتن توأم با عمل داستان‌های آن خواهد بود». خب، اکنون می‌توانیم بپرسیم این ایمان چه نسبت‌هایی با روایت دارد؟

نخستین چیزی که در متن بالا آمده است اشاره دارد به «انسجام» و برگرفته شده است از «حالتی درونی». اما یعنی چه؟ با تأمل در معنای انسجام مفاهیمی همچون «در هم تنیدگی»، «با هم بودگی»، «یکدست بودن» و... به ذهن می‌آید. بنابراین می‌توانیم بگوییم آن پذیرش توأم با عمل داستان‌های کتاب مقدس حالت تفرّد و... ندارد؛ بلکه از هر نوع و شکلی که باشد مانند بقیه خواهد بود؛ نه اینکه اعمالی که در ظاهر حتی بدیهی هستند که متفاوتند، مانند همنند، بلکه به این معنا که ذات و اساس آن‌ها یکی است هر چند ظهورات گوناگون دارند. اما این یکی بودن از کجاست؟ از آن حالت درونی. این حالت درونی نیز حاکی از یک منشأ واحد دارند. بنا بر این و به این معنا می‌توانیم بگوییم ایمان، با توضیحی که بیان شد، برآمده از

روایت (ها) است و این امر خود، نشان‌دهنده حقیقتی واحد. پس ایمان حاصل از روایت همان پذیرش توأم با عمل ناشی از منبع واحد حقیقی است.

دوم اینکه در عبارات نقل شده از در خلاء پیدا نشدن ایمان سخن گفته شده است. اما این را بر اساس روایت به چه معنا بدانیم؟ تا اینجا را بیان کرده‌ایم که ایمان در ساحتی ناشی می‌شود از روایت. نکته مورد توجه همین جاست که «چیزی هست پیش از ایمان که ایمان بدان تعلق می‌گیرد». آن چیز نه خدا، یا حقیقت و... است؛ بلکه همین داستان/ روایت است. بنابراین باید روایت را واسطه‌ای بدانیم میان خدا و مؤمن.

با قدری تأمل از مجموع این دو ویژگی اول و دوم یک ویژگی دیگر برای روایت به دست می‌آوریم و آن اینکه روایت در یک متن/ بستر یا... شکل می‌گیرد و از این رو از یک طرف به شرایط، زمینه‌ها و... وابسته بوده و از طرف دیگر طبعاً بر آن‌ها تأثیرگذار خواهد بود.

سوم اینکه می‌بینیم در عبارات ذکر شده بر جنبه عمل‌بودگی، شخصی‌بودگی و توجه به گذشته در مورد ایمان اشاره شده است. معانی این عبارات نیز روشن است. اما باید تأمل کنیم و ببینیم اینها چه نسبتی با روایت دارند؟ می‌توانیم بگوییم بنا بر این عبارات، یکی از چیزهایی که هر فردی می‌تواند با استفاده از روایت به دست آورد «به کار بستن معنای روایت در زندگی خود است». به این معنا که اگر مثلاً داستان خلقت را در کتاب مقدس می‌بیند می‌تواند از آن بهره‌ای برای اعمال و... خود در زندگی عملی بردارد. طبعاً از همین‌جا در تکرر و تشتت گشوده خواهد شد و هر کس هر آنچه بدان دست یابد را مورد استفاده قرار خواهد داد؛ (و می‌دانیم که این موضوع یکی از ویژگی‌های اساسی دوران پست‌مدرن است). به هر حال، این حالت نیز بر اساس «در بستر بودگی» قابل تصور است. زیرا مجموعه معنایی که از روایت برمی‌آید را به متن زندگی، که مجموعه‌ای از رفتارها و... هست، مرتبط می‌نماید.

موضوع چهارم در اینجا، که بحث را گره می‌زند به موارد قبل، آن است که چون الهیات از جنس ارائه نظر دانسته نمی‌شود، بنابراین نوع خاصی از آن، یعنی الهیات روایی، نیز به دنبال نظر و بحث نظری و... نیست. این رویکرد پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفته بود اما می‌توان آن را

در اینجا با تکیه بر نکته جدیدی در ارتباط با روایت مورد توجه قرار داد. آن نکته در اینجا با عبارات «سرّ پاسخ بشر به انجیل» بیان شده است. بحث ما متوجه محتوای این پاسخ نیست؛ بلکه بحث این است که وقتی به کلیت کاری که در الهیات‌های مختلف، که اکثراً جنبه نظری دارند، توجه می‌کنیم می‌بینیم که در آن‌ها موضوعات مانند خدا، خلقت و... بر اساس روش‌هایی و در آثاری مکتوب یا... مورد «بحث» قرار می‌گیرند، و عده‌ای این بحث‌ها را می‌خوانند و... در این حالت یا رویکرد کاری، یعنی چیزی که جنبه عملی داشته باشد، بیش از این انجام نمی‌شود. اما در الهیات روایی این کلیت «تغییر» می‌کند. به این معنا، در اینجا به دنبال بحث نیستند بلکه انسان را در برابر خدا و... به سوی پاسخی عملی می‌کشاند. اما چرا؟ زیرا قائل بدان هستند که اساساً موضوعات الهیاتی از جنس نظر و بحث و... نیستند؛ بلکه حقایق واقعی-ای هستند که انسان با آن‌ها نسبت پیدا می‌کند و این نسبت یافتن از جنس واقعیت ملموس است یعنی «ایمان».

موضوع پنجم، که به وظیفه الهیدان اشاره می‌کند، روشن است: «پیوستن به گروه سرودخوانان...». اما اگر این را در ارتباط با روایت در نظر بگیریم چه چیزی می‌توانیم استنباط کنیم؟ به نظر می‌رسد با این بیان الهیدان عملاً هیچ نقش جدی‌ای در شکل‌گیری (خلق) الهیات روایی نداشته باشد. زیرا او نیز مانند بقیه فقط به انجام عبادت خواهد پرداخت. در واقع باید بگوییم از این منظر روایت امری می‌شود خودبسند و بی‌نیاز از الهیدان. بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که به وجود آورنده روایت الهیدان نیست. البته منطقاً و به طور یقینی نمی‌توانیم در اینجا نتیجه بگیریم که موجد الهیات را چه کسی بدانیم زیرا به مطالب بیشتری برای تحلیل نیاز داریم. اما همین مقدار و نتیجه نیز برایمان مناسب است زیرا به هر حال ویژگی دیگری از الهیات روایی را به دست آوردیم.

اما آخرین نکته‌ای که بر اساس بیان ذکر شده می‌توانیم مورد توجه قرار دهیم مربوط است به یکی از اوصاف اساسی خداوند بر اساس الهیات روایی (و قطعاً کل مسیحیت)، یعنی «لطف». اگر این ویژگی را در ارتباط با موضوع اصلی مطالب قبلی این بیان، یعنی ایمان، در نظر بگیریم، آنگاه چه چیزی در خصوص الهیات روایی می‌توانیم استنباط کنیم؟ می‌دانیم که معانی لطف

ناظر است به عبارات و مفاهیمی مانند «بخشش»، «محبت» و... بنابراین ایمان را باید موهبتی از جانب خدا در نظر بگیریم. خوب، این موهبت چه ارتباطی با روایت دارد؟ می‌دانیم که مؤمن روایت را می‌خواند، یا به بیان دقیق‌تر با آن مواجه می‌شود، و به همین واسطه به خداوند ایمان می‌آورد. بنابراین واسطه رسیدن به لطف خداوند روایت است.<sup>۱</sup>

پنج. نقش و اهمیت زندگی‌نامه در الهیات روایی؛ یکی دیگر از جنبه‌های جالب توجه که در مباحث الهیدانان روایی یافتیم تأکید ایشان بر زندگی‌نامه است. این موضوع را حسب ماهیتش می‌توان مطابق با ویژگی دیگری از پست مدرنیسم در نظر گرفت که موسوم است به «تأکید بر روایت خرد» و منظور از آن بنا بر تلقی لیوتار این است: «روایت‌های کلان داستان‌های بزرگی هستند که می‌توانند معانی داستان‌های خرد و کوچک را بیان کنند ... با تجاری شدن دانش و بی‌اعتمادی به روایت‌های کلان وضعیت پست مدرنیستی به وجود آمده است که فضا برای رشد روایت‌های خرد و کوچک فراهم آمده است» (اصغری، ۱۳۹۹: ۳۶۵). خوب، با این بیان می‌توانیم علت توجه به افراد و زندگی‌نامه را در الهیات روایی متصور شویم.

به هر حال، مک‌کلندون این مطلب یعنی توجه به زندگی‌نامه را چنین بیان می‌کند: «با پذیرش این که باورهای مسیحی «گزاره‌هایی» نیستند که مانند توابع-ارزش، در رایانه‌ای فهرست‌بندی شده یا جابه‌جا شوند [و هر چیز در جای خود قرار گیرد] بلکه باورهای زنده‌ای هستند که به زندگی‌های واقعی و جوامع حقیقی شکل می‌بخشند، ما باب این احتمال را به‌سوی خود می‌گشاییم که تنها ارزیابی انتقادی مقبول در خصوص باورهای مسیحی شاید آن ارزیابی باشد که با حضور در متن زندگی‌های معتقدان شروع شود. الهیات باید دست‌کم زندگی‌نامه باشد» (استیور، ۱۳۸۴: ۲۷۲). وقتی در این سطور دقت می‌کنیم می‌توانیم به‌وضوح رویکرد و ماهیت اساسی الهیات روایی، یعنی رویگردانی از «نظر» و «توجه» به واقع، را ببینیم. اما می‌توانیم در اینجا یک مبنای تازه را در نظر بگیریم و مطالبان را بر اساس آن تحلیل

---

<sup>۱</sup> با همین بیان می‌توان به راحتی دعوی حقانیت مسیحیت در قبال سایر ادیان را متصور شد. به این معنا که توجه نماییم از نظر آنها اگر کسی با روایت مواجه نشود طبعاً نمی‌تواند مشمول لطف خداوند گردد.

کنیم. این مبنا، طبق بیان فوق، «باور زنده» است و بر اساس همین باور زنده چند ویژگی قابل استنباط است. پس بیاییم بر سر اینکه باور زنده را چه بدانیم؟

می‌دانیم تعابیر متفاوتی از باور در حوزه شناخت وجود دارد. خط سیر این تعابیر را می‌توان از رنه دکارت و جان لاک تا زمان حاضر دنبال نمود. ویژگی اساسی آن‌ها نیز تکیه بر استنتاج نشدن (به‌دست نیامدن) باور از چیزی دیگر است (ن.ک: پترسون، ۱۳۸۳: ۲۲۸)؛ چه این چیز جنبه نظری داشته باشد و چه عملی. به هر حال، می‌توانیم اینطور بگوییم که «باور آن چیزی است که متکی به چیزی نیست» و طبعاً شامل انواع و... نیز خواهد شد که ما با نوع دینی آن در اینجا سروکار داریم. پس به این معنا می‌توانیم به‌طور کلی بگوییم آنچه «مؤمن در مورد خداوند بدان قائل است را از جایی دیگر به‌دست نیآورده بلکه خود آن برایش حاصل شده است». پس اگر او می‌گوید «خداوند بخشنده است» این را از مثلاً برهانی که بر مبنای قیاس ارسطویی باشد، نمی‌گوید. البته این موضوع مختص الهیات روایی نیست بلکه در حوزه دین به‌طور گسترده‌ای وجود دارد. اما باید ببینیم در الهیات روایی چگونه می‌توانیم آن را مد نظر قرار بدهیم؟ گفتیم که می‌توانیم به مفهوم باور زنده در این خصوص توجه کنیم.

خب، در اینجا با یک قید، یعنی زنده بودن، در کنار باور مواجه هستیم. پس باید آن را مورد توجه قرار بدهیم. استعمالی که در متن نقل شده در خصوص باور زنده وجود دارد آن را با این ویژگی‌ها معرفی می‌کند: ۱. از جنس گزاره نیست ۲. به زندگی واقعی شکل می‌بخشد ۳. جوامع حقیقی (مسیحی) را به‌وجود می‌آورد ۴. ویژگی حقیقی باورهای مسیحی است ۵. در متن زندگی‌های معتقدان وجود دارد. می‌دانیم که کانون اساسی و شکل‌دهنده این‌گونه باور خدا و مسیح‌اند. اگر به‌طور ساده بخواهیم بگوییم می‌توانیم این‌گونه متصور شویم که مؤمن در متن زندگی خود با این کانون اساسی نسبت/ارتباط یافته و این امر را در سراسر زندگی‌اش تسری می‌دهد. همین موضوع در خصوص جامعه مسیحی نیز صدق می‌کند. این توضیح ناظر به یک روی موضوع و روشن است که توضیح الهیات روایی نیست؛ بلکه در خصوص زندگی مؤمنان و... است.

در واقع روی دیگر موضوع زمانی است که به هر حال این امور، یعنی زندگی واقعی، ایمان و... برای دیگران ارائه شوند. روشن است؛ تا زمانی که مؤمن چیزی را خودش تجربه کند و... آن چیز برای خود اوست، نه دیگران. اما زمانی که سخن از الهیات باشد، به هر شکلی که متصور شویم، باید محدوده‌ای وسیع‌تر از فرد به‌وجود بیاید؛ (و این ویژگی اساسی تمام الهیات-ها باید باشد. چه، در غیر این صورت اصلاً شکل گرفتن آن بی‌معنا خواهد بود). به هر حال، این باورهای زنده و تجارب و... باید قابل دسترس همگان باشد؛ پس «نوشته می‌شوند». اما موضوع اصلی مورد توجه ما در اینجا، با همه این مقدماتی که گفتیم همین است، که این نوشتن چگونه باید باشد؟ پاسخ نیز روشن است: «زندگی‌نامه».

با اندکی تأمل متوجه شدیم که الهیدان روایی اولاً چاره‌ای جز نوشتن و قائل شدن به نوشتن ندارد، اما وقتی خود را متوجه زندگی‌نامه می‌کند در واقع صرفاً بیان و توصیف آنچه رخ داده است را برای این منظور کافی دانسته و سراغ هیچ روشی از بحث و استدلال و... را اصلاً نمی‌گیرد. مرجع اصلی و الگوی او نیز در کتاب مقدس است. در واقع برداشت او از کتاب مقدس همین است که آن زندگی‌نامه است؛ نه مثلاً مانند الهیدان طبیعی که می‌گوید آن کتاب طبیعت است و... . البته این زندگی‌نامه‌ها صرف بیان رخدادها و... نیستند؛ بلکه منظور از آن‌ها بیان حقایقی است که در زندگی مسیح و قدیسین و... خود را متجلی نموده و منجر به شکل‌گیری باورهای زنده در مؤمنان می‌شود که می‌توانند به حیاتشان شکل دهد. از آنجا که این بیان حقایق نیز شرایط و زبان و... خاصی نیاز ندارد، بنابراین محدود به زمان و مکان و اندیشه‌ای خاص نخواهد شد. شاید بتوان این ویژگی را به‌عنوان اساسی‌ترین ویژگی زندگی-نامه در نظر گرفت. زیرا آن موجب می‌شود که زندگی‌نامه محدود نشده و در نتیجه مؤمن بتواند همه جا و همه وقت با آن ارتباط برقرار کند.

شش. اعتبار روایات تاریخی؛ برخی از آموزه‌هایی که در کتاب مقدس وجود دارند از جنبه‌ای تاریخی‌اند؛ یعنی در زمانی اتفاق افتاده و از جنبه‌ای در زمانی دیگر یک مؤمن با آن ارتباط برقرار می‌کند. مثلاً طبق آموزه‌های مسیحیت، عیسی مسیح به‌عنوان پسر خدا، و در اصل خود

خدا، در زمانی بر روی زمین زیست و به صلیب کشیده شد و هر کس از همان زمان تا هر زمانی دیگر به این موضوع ایمان بیاورد گناه ذاتی او پاک خواهد شد. این امر بنا بر نظر کولدبرگ ناظر به مفهومی است تحت عنوان «واقع‌انگاری تاریخی»<sup>۱</sup>. وی در این خصوص اینگونه می‌گوید: «دربارهٔ باورهایی که برخی گزارش‌های تاریخی اساس آن‌ها دانسته شده، شرایط بازنما نیاز به توجه مناسب به اموری دارد که با واقع‌انگاری تاریخی انسان‌ها، رویدادها و امثال آن مرتبط است. در مقابل، باورهایی که بر داستان‌های خیالی، افسانه‌های پریان و خیال‌پردازی‌ها استوارند، فاقد آن توانایی بازنمایی‌اند» ( , stroup ۱۹۸۱ : ۲۳۶). طبق این عبارات، به هر حال باورهایی برآمده از کتاب مقدس وجود دارند که تحت شرایطی درست و صحیح هستند و این شرایط ناظر به همین مفهوم واقع‌انگاری تاریخی است. پس ما چه داریم؟ روایتی که نشان می‌دهد رخدادی در زمانی رخ داده و چون حقیقی بوده در هر زمانی این حقیقی بودن از اعتبار برخوردار است. در واقع می‌توانیم مفهوم «بازنمایی» را به همین اعتبار در نظر بگیریم که چیزی که حقیقتاً اتفاق افتاده در هر زمان دیگری حقیقی تلقی خواهد شد. طبق عبارات نقل شده، طبعاً در برابر این دسته از امور چیزهایی هستند که حقیقی نیستند چون توانایی این بازنمایی را نداشته و از اعتبار برخوردار نیستند. بنابراین تاریخیت روایت با توجه به ویژگی‌هایی که بیان شد، مانع از خلط آن با داستان‌هایی است که هیچ‌گاه رخ نداده و از اعتبار برخوردار نیستند.

هفت. کثرت‌گرایی و دوری از نسبیت‌گرایی؛ یکی دیگر از ویژگی‌هایی که برای الهیات روایتی یافتیم و ناظر است به تفاوت‌ها در «قبول» یا «رد» یک روایت مربوط است به یکی دیگر از ویژگی‌های پست مدرنیسم که موسوم است به «کثرت‌گرایی». در این خصوص گفته شده است که: «از مبانی مهم تفکر پست مدرن قائل شدن به کثرت‌ها و تفاوت‌ها در برابر وحدت‌ها و یکسانی‌ها است» (اصغری، ۱۳۹۹: ۲۴۸). در واقع گسترهٔ تاریخی، فرهنگی و... در جامعهٔ مسیحی به هر حال به قدری زیاد هست که تمام آنها نسبت به قبول یا رد یک روایت نظر

---

<sup>۱</sup> در خصوص این ویژگی پست مدرنیسم پیش‌تر صحبت کردیم.

واحدی نداشته باشند. از همین روست که ممکن است برخی یک روایت را صحیح دانسته و بپذیرند و برخی نه. خب، در این شرایط چه نگرشی را باید اتخاذ نمود؟ ترنس تیلی پیشنهاد قابل تأملی در این خصوص ارائه داده است. وی می‌گوید: «حکایت‌های زیادی وجود دارند که در زمینه‌های بسیاری برای اهداف متعدد و برای شنوندگان فراوانی نقل شده‌اند. هیچ حکایت واحدی نمی‌تواند کار تمام حکایت‌ها را انجام دهد. هیچ حکایتی را نمی‌توان برای هر هدفی و بلکه برای تمام اهداف در هر زمینه‌ای و بلکه در تمام زمینه‌ها صحیح خواند. شاید همه مردم یک حکایت را صحیح نمی‌دانند. با این وصف، نتیجه این مطلب، نه نسبت‌گرایی بلکه کثرت-گرایی است که راه را برای گفت‌وگو، اعتقاد و رشد مدام بازمی‌گذارد» (استیور، ۱۳۸۴: ۲۸۰). پیشنهاد تیلی بر چند مبنا استوار شده است: ۱. تکثر روایات ۲. تکثر زمینه‌ها ۳. تنوع افراد ۴. تنوع نیازها ۵. تعدد اهداف ۶. یافتن راه. این مبانی نیز به‌روشنی در عبارات نقل شده وجود دارند. اگر قدری در این عبارات و مؤلفه‌های به‌دست آمده از آن‌ها تأمل کنیم می‌بینیم که ناظر به یک امر اساسی هستند. این امر اساسی نیز چیزی نیست جز خود واقعیت؛ یعنی چیزی که هر انسانی به‌طور طبیعی آن را در طول زندگی خود تجربه می‌کند. اگر گامی به‌جلو برویم، این واقعیت چیزی نیست جز همان مؤلفه اساسی که الهیات روایی بر آن تکیه کرده است. از سویی، به هر حال در الهیات، از هر نوعی که باشد، و رای تمام این تنوعات و تکثرات امری الوهی هست، یعنی خدا، که اعتقاد به وجود و حضور او اندیشه وحدت را ایجاب می‌کند. بنا بر همین است که متاله در پی راه چاره برای حل این دو طرف ظاهراً ناهمگون متکثر و واحد می‌رود؛ یعنی همان کاری که تیلی در اینجا انجام داده است. راه حل او بدیع نیست؛ زیرا موضوع پلوارلیسم مدت‌ها است که در غرب، و به‌دنبال آنها در سایر جوامع، مطرح شده است. ۱ اما در اینجا یک تفاوت اساسی در میان است و آن اینکه در آنجا تفاوت‌ها و شباهت‌ها میان چند دین مورد توجه و تحلیل قرار می‌گیرد؛ در حالی که در اینجا بحث تفاوت‌ها و شباهت‌ها در دین مسیحیت و یافتن راه در همین دین مورد نظر است. به هر حال ایده‌ای که

---

<sup>۱</sup> در این مورد مثلاً می‌توان به کتاب فلسفه دین جان هیک مراجعه نمود. وی در این کتاب با توجه به مبانی فلسفی کثرت‌گرایی دینی سعی دارد دفاع کند از این ایده اساسی که «یک حقیقت واحد متعالی وجود دارد که با جلوه‌های گوناگونی خود را در شرایط مختلف به ظهور می‌رساند» (هیک، ۱۳۸۱: ۲۸۴-۲۹۰).

در این خصوص دنبال می‌شود همان «توجه به یک مبنای الوهی برای دور شدت از کثرات و تفاوت‌ها است».

بنابراین می‌توانیم بگوییم: در الهیات روایی توجه به کثرات و حق دانستن هر یک از آن‌ها است.

## ۲. تعریف الهیات روایی

هدف ما در بحث حاضر این بود که بتوانیم شناختی از ماهیت الهیات روایی بر اساس تحلیل روایت در آراء متألّهان مربوط به این نوع الهیات که در دوران پست مدرن می‌اندیشند به‌دست آورده تا خودمان الهیات روایی را تعریف کنیم. آنچه انجام دادیم: بررسی هفت مفهوم مهم در الهیات روایی بر اساس ویژگی‌های اساسی فضای پست مدرن بود. آنچه به‌دست آوردیم نیز از این قرار است:

۱. بر اساس ویژگی چندمعنایی روایت، که برآمده است از ویژگی تأکید بر زبان در پست مدرنیسم:

- روایت یک معنای متعین در متن نداشته و متکثر است.

- این معنا فراتر از دلالت، زبان و... رفته و با زندگی پیوند می‌خورد.

۲. بر اساس ویژگی توجه به خود کتاب مقدس، که واکنشی است از سوی متألّهان روایی در برابر ویژگی تاریخ‌گرایی در پست مدرنیسم:

- باید روایت را در خود کتاب مقدس دریافت.

- این دریافت از روایت متناسب با نیاز حقیقی مؤمن است.

۳. بر اساس مسأله صدق که مبتنی است بر ویژگی توجه به هرمنوتیک در پست مدرنیسم:

- آنها این موضوع را کنار نگذاشته‌اند.

- آن را در بحث‌های زبانی دنبال می‌کنند.

- زبان را همان واقعیت در نظر می‌گیرند.

- نسبی‌گرایی را می‌پذیرند.

- به خود متن کتاب مقدس توجه دارند.

۴. بر اساس ویژگی تکیه بر ایمان مسیحی، که مبتنی است بر ضدعقل‌گرایی در پست مدرنیسم:

- ایمان حاصل از روایت همان پذیرش توأم با عمل ناشی از منبع واحد حقیقی است.

- روایت را واسطه‌ای بدانیم میان خدا و مؤمن.

- روایت در یک متن/بستر یا... شکل می‌گیرد و از این رو از یک طرف به شرایط، زمینه‌ها و... وابسته بوده و از طرف دیگر طبعاً بر آن‌ها تأثیرگذار خواهد بود.

- ایمان از معنایی از «در بستر بودگی» حاصل می‌شود.

- ایمان یک پاسخ عملی تلقی می‌شود.

- الهیدان به‌وجودآورنده آن نیست.

- روایت واسطه رسیدن به لطف خداست.

۵. بر اساس ویژگی مفهوم زندگی نامه، که می‌توان آن را مبتنی بر ویژگی «تأکید بر روایت خرد» در پست مدرنیسم بدانیم:

- باور در اینجا باید زنده و مربوط به زندگی مومنان باشد.

- در زندگی‌نامه‌ها خود را نشان داده باشد.

- مومنان بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند.

۶. بر اساس ویژگی اعتبار تاریخی، که روی دیگر توجه متألهان روایی به ویژگی تاریخ‌گرایی پست مدرنیسم است:

- تاریخت روایت با توجه به ویژگی‌هایی که بیان شد، مانع از خلط آن با داستان‌هایی است که هیچ‌گاه رخ نداده و از اعتبار برخوردار نیستند.

۷. بر اساس ویژگی کثرت‌گرایی که مبتنی بر همین مفهوم در پست مدرنیسم است:

- در الهیات روایی توجه به کثرات و حق دانستن هر یک از آن‌ها وجود دارد.

## نتیجه و ارزیابی

اکنون و بنا بر این ویژگی‌ها می‌توانیم الهیات روایی را به این صورت تعریف نماییم:

«الهیات روایی الهیاتی است مبتنی بر: ۱. چندمعنایی و گره خوردن به زندگی ۲. توجه به خود کتاب مقدس و نیاز مومن ۳. معطوف به موضوع صدق و زبان و نسبی‌گرایی ۴. برگرفته از ایمان و دوری از عقل‌گرایی که توأم است با رابطه میان مومن و خدا و عمل مؤمنانه که به‌واسطه لطف خدا به‌دست آمده است ۵. متوجه به زندگی‌نامه‌ها در کتاب مقدس که مومنان با آن‌ها ارتباط می‌یابند ۶. متأثر است از اعتباریت تاریخی داستان‌های کتاب مقدس ۷. مقید به کثرت‌گرایی و حق دانستن نظرات گوناگون». روشن است که این امور نشان‌دهنده و تأکیدکننده جنبه‌های عملی زندگی مومنان است. بنابراین و با این وصف باید به‌عنوان نتیجه نهایی بگوییم: «الهیات روایی یک الهیات نظرورزانه نیست؛ بلکه الهیاتی عمل‌گرایانه است.»

## References

## منابع

- استیور، دان، فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- اصغری، محمد، درآمدی بر فلسفه‌های معاصر غرب (از هوسرل تا رورتی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۹.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
- گرنز استنلی، اولسن راجر، الهیات مسیحی در قرن بیستم، ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالین، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۹.
- مک‌گراث، آلیستر، درسنامه الهیات مسیحی، جلد اول، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب قم، ۱۳۸۴.
- هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.

- Comstock, Gary L. Two type of narrative theology, *Journal of the American Academy of Religion*, 55 (Winter 1986), pp: 687-717.
- Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Varrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (Yale University Press, New Haven, CT, 1974).
- Riceoeur, Paul, *Metaphor and the central problem of hermeneutics*, in *Hermeneytics and the Human Sciences: Essay on Languge, Action and Interperittion*, ed. And trans. John B. Thompson (cambridege University press, Cambridge, 1981).
- Stroup, George W, *The Promise of Narrative Theology: Recovering the Gospel in the Church* (John Knox, Atalanta, GA, 1981).

- Thiemann, Ronald F. Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise (University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1985).

## بررسی ریاضت و رهبانیت در اسلام از منظر علامه طباطبائی

دکتر علی اصغر جعفری ولنی<sup>۱</sup>، محیا مهر جدی<sup>۲</sup>

### چکیده

ریاضت یکی از مباحث مهم در حوزه سیر و سلوک عرفانی است که هم می تواند به صورت مشروع در قالب تهذیب نفس و خودسازی شکل گیرد و هم می تواند به صورت نامشروع و در قالب ریاضت های طاقت فرسا و رهبانی گری دیده شود. از دیدگاه علامه طباطبائی، ریاضت تأثیر عمیقی بر روح انسان می گذارد. ریاضت کارآمد و مشروع در دین اسلام به طور کامل بیان شده و تنها روش قرآن و اهل بیت(ع) برای سیر و سلوک و تعالی روح انسان مورد تأیید است و باقی روش های انحرافی چه در دین اسلام و چه در ادیان دیگر مردود است. از سوی دیگر، با بررسی آیات و روایات درمی یابیم رهبانیت که نوعی ریاضت است، در مواردی سفارش شده و در مواضعی رد شده است. علامه درباره رهبانیت بر این نظر است که خداوند متعال صراحتاً آن را نه نفی کرده است و نه تشریح. تعارض یادشده با این پاسخ حل می شود که بگوییم مفهوم رهبانیت در همه مواضع به یک معنا نیست. هدف از پژوهش پیش رو، تحلیل تعارضات درباره رهبانیت به روش توصیفی-تحلیلی بر مبنای کلام علامه است.

**کلید واژگان:** ریاضت، رهبانیت، تعارض، علامه طباطبائی.

---

<sup>۱</sup> عضو هیات علمی دانشگاه شهید مطهری تهران jafari\_valani@yahoo.com

<sup>۲</sup> کارشناس ارشد دانشگاه علامه طباطبائی mahya\_mehrjedi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

## Comparative study of Riyazat & Rohbaniyat according to Allameh Tabatabai

Dr. Ali Asghar Jafari valani<sup>1</sup>, Mahya Mehrjedi<sup>2</sup>

### Abstract

Asceticism (Riyādat) is a significant topic in the field of mystical spiritual wayfaring (sulūk), which can manifest legitimately as self-discipline and self-purification or illegitimately as arduous ascetic practices and monasticism. From the perspective of Allamah Tabatabai, asceticism has a profound impact on the human soul. Effective and legitimate asceticism in Islam is fully articulated, and only the method of the Quran and the Ahl al-Bayt (AS) for spiritual wayfaring and the elevation of the human soul is endorsed, while other deviant methods, whether within Islam or other religions, are rejected. On the other hand, by examining Quranic verses and narrations, we find that monasticism—a form of asceticism—is sometimes recommended and at other times rejected. Allamah argues that the Almighty God has neither explicitly negated nor legislated monasticism. The apparent contradiction can be resolved by recognizing that the concept of monasticism does not carry the same meaning in all contexts. The aim of the present research is to analyze the contradictions regarding monasticism using a descriptive-analytical method based on Allamah Tabatabai's statements .

**Keywords:** Asceticism, monasticism, contradiction, Allamah Tabatabai.

---

<sup>1</sup> Faculty member, Shahid Motahhari University, Tehran jafari\_valani@yahoo.com

<sup>2</sup> Master's degree, Allameh Tabatabai University mahya\_mehrjedi@yahoo.com

## بیان مسأله

ریاضت از مهمترین مباحث اخلاقی و یکی از راه های رسیدن به مقام والای انسانیت است. ریاضت مورد تایید اسلام، در قالب تهذیب نفس و خودسازی شکل گرفته است، اما هجمه هائی از نحله های دروغین در قالب رهبانیت ریاضت گونه در جامعه بشری گسترش یافته است؛ که ناگزیر، پیروان این فرقه ها را از مسیر سعادت دور خواهد کرد. از آنجا که، در منابع حدیثی، روایاتی موثق مبنی بر سفارش به ریاضت و رهبانیت یافت می شود که ممکن است برخی پیروان فرقه های منحرف، با استناد به آنها مُهر تایید بر رفتارهای منحرف خود بزنند؛ فلذا، تحقیق درباره سیر پیدایش این فرقه ها و همچنین، ارائه شیوه اسلامی آن ضرورت دارد. البته روایاتی در رد ریاضت و رهبانیت نیز هست که طبعاً این تعارضات نیز نیازمند بررسی است.

در این راستا، علامه طباطبایی با درک اهمیت این موضوع، علاوه بر بررسی پیشینه، شکل صحیح ریاضت و رهبانیت را با تکیه بر آیات قرآن و روایات ارائه کرده است. با این بیان که: بزرگترین ریاضت، دینداری است. ریاضت اگر بر مبنای دستورات دین اسلام باشد، تأثیر بسیار شگرفی بر روح انسان می گذارد؛ تا جایی که او می تواند کارهای فوق العاده انجام دهد. رهبانیت نیز که نوعی ریاضت است، اگر بر مبنای دستورات دین اسلام باشد، مورد سفارش است و گرنه مردود خواهد بود. همچنین، وی بیان می کند که خداوند رهبانیت را نه نهی کرده است و نه تشریح. بنابراین، مسأله اصلی که ما اینجا به آن می پردازیم، طرح ناسازگاریها و تعارضات وارد شده درباره ریاضت و رهبانیت است که با بحث اشتراک لفظ، به آنها پاسخ می دهیم؛ به این صورت که این مفاهیم، مشترک لفظی هستند و در مواضع مختلف معنای متفاوتی دارند.

در این مقاله به چندین پرسش پاسخ داده ایم که پرسش اصلی پژوهش، بررسی نسبت ریاضت و رهبانیت در اسلام از نظر علامه طباطبائی است و چه راه حلی برای تعارضات آیات و روایات درباره ریاضت و رهبانیت وجود دارد؟ البته برای بررسی چنین نسبتی، پرسش های فرعی نیز قابل طرح است: اینکه ریاضت و رهبانیت چیست و اقسام هر یک چه تأثیری بر انسان دارد؟

ریاضت و رهبانیت مورد تأیید اسلام چگونه است؟ آیا معنای ریاضت و رهبانیت در همه مواضع یکسان است یا خیر؟ تعارض میان آیات و روایات مرتبط با ریاضت و رهبانیت چگونه قابل حل است؟

هدف از پژوهش پیش رو، ارائه پاسخ به تعارضات مطرح شده، به روش توصیفی-تحلیلی با تکیه بر آراء علامه طباطبائی است.

### پیشینه تحقیق

در بررسی پیشینه مسأله دریافتیم که تحقیقات متعددی در توصیف و تبیین ریاضت و رهبانیت انجام شده است که برخی از آنها را در ادامه معرفی می کنیم:

در مقاله «ریاضت، اقسام و درجات و مراتب آن» که توسط ناصری و احمدپور (۱۳۹۵) انجام شده است، مفهوم ریاضت و اقسام و موانع و آفات آن بررسی می شود و بیان می شود که تنها راه رسیدن به قرب الهی و فلاح و رستگاری، ریاضت مشروع است.

در تحقیق «کسب توانائی های روحی از راه ریاضت» که توسط اسد علی زاده (۱۳۸۳) آماده شده، ریاضت شرعی و دینی به طور کامل معرفی می شود و ریاضتهای غیر دینی (یوگا و مرتاضی) به نوعی پیروی از هوای نفس و دوری از خداوند تعبیر می شود.

در پژوهش «رهبانیت در گستره روایات» به عنوان کار مشترک پازوکی و فتاحی (۱۳۹۱) ضمن بیان محتوای روایاتی که درباره رهبانیت آمده است، پارادوکس میان دو مفهوم مثبت و منفی از رهبانیت مورد تحلیل قرار می گیرد.

در تحقیق «قرآن از نگاه دیگر: رهبانیت از منظر قرآن» که توسط آل رسول و مسجدی (۱۳۹۴) انجام شده، به این مسأله پرداخته شده است که اگر سخن از اعراض از دنیا می شود، یا محدود به مخاطبانی خاص بوده یا مراد از آن اجتناب از ریا و خودنمایی است. چنین

اعراضی سبب عبور از ظواهر دنیا برای رسیدن به حقیقت اصلی آن و عدم وابستگی به متاع دنیا می شود.

جنبه نوآوری تحقیق پیش رو این است که موضوع ریاضت و رهبانیت را طبق آیات و روایات مربوط، با تکیه بر آراء علامه طباطبائی بررسی می کند. بر اساس تعارضاتی که در آیات و روایات وارده درباره رهبانیت دیده می شود و همچنین رأی علامه بر اینکه خداوند رهبانیت را نه تشریح کرده است و نه نفی کرده، نوآوری دیگری که در این مقاله به آن اشاره می شود، اشتراک لفظ ریاضت و رهبانیت است؛ زیرا این دو مفهوم، در مواضع گوناگون، معنای متفاوتی دارند. همچنین می توان گفت که ریاضت، مفهومی اعم از رهبانیت دارد.

## ریاضت و اقسام آن

«ریاضت» در لغت، از ماده «روض» و به معنای تربیت و تمرین و تحت کنترل درآوردن است. راغب در المفردات، کلمه ریاضت را به تمرین و تربیت کردن معنا کرده است. (راغب، ۱۴۲۳:۳۷۲) و طریحی در مجمع البحرین، به پروراندن و تمرین دادن و ذلیل کردن تعبیر کرده است. (طریحی، ۱۳۷۵:۲۱۰)

ریاضت از دیدگاه اسلام، به معنای تمرین و وادار کردن خویشتن به کارهای خیر و ترک محرمات و انجام واجبات (مجلسی، ۱۴۰۴:۶۵)، نهی نفس از هواهای نفسانی و امر به اطاعت مولاست؛ البته کامل ترین ریاضت، منع نفس از توجه به ماسوی الله است. (حلی، ۱۴۰۹:۱۱۹) و همچنین، تهذیب اخلاق نفسیه است. (ابن عربی، بی تا:۱۳۲) در مجموع، ریاضت به معنای تمرینات روحانی و باطنی است که به منظور تقویت ارتباط انسان با خداوند و تعالی روح او انجام می شود. این تمرینات شامل عبادات، دعا، تفکر در معانی آیات قرآن و احادیث، و پرهیز از گناهان است.

توصیه اسلام این است که مسلمانان به صورت منظم و پیوسته به این تمرینات بپردازند تا روح خود را تعالی بخشیده و به مقام قرب الهی دست یابند. اما در عین حال، اسلام با ریاضت

هایی که ممکن است به شکل خلاف مقاصد دینی و اخلاقی انجام شوند، مخالفت دارد. ریاضتی که باعث گوشه گیری، دوری از اجتماع و آسیب به جسم و روان انسان شود، طبعاً مورد تأیید اسلام نیست. در واقع، اسلام بر میانه‌روی و تعادل در تمرینات ریاضت‌گونه تأکید دارد و از هرگونه افراط و تفریط منع می‌کند.

بنابراین، ریاضت اقسامی دارد: ریاضت مشروع و ریاضت نامشروع. ریاضت مشروع به معنای تهذیب و تزکیه نفس در جهت دینداری و تقرب به خداوند متعال است که مورد تأیید دین اسلام است و باعث سعادت‌مندی و عاقبت به خیری انسان می‌شود. اما ریاضت نامشروع به معنای عبادت محض، گوشه نشینی، انزواطلبی و ترک کامل دنیا بوده که مردود شمرده می‌شود، زیرا به طور حتم، باعث شقاوت و بدبختی خواهد بود.

علامه طباطبائی درباره ریاضت بیان می‌دارد: بزرگترین ریاضت، دینداری است. به نظر می‌رسد که این سخن علامه متأثر از حدیث حضرت علی (ع) است که فرمودند: الشریعة ریاضة النفس. دستورات دین همان ریاضت نفس است. (تمیمی آمدی، ۵۴۳: ۱۴۱۰) وی در ادامه بیان می‌کند: کاری که مرتاضان هندی انجام می‌دهند و بعضی قوایشان را نابود می‌کنند، این هنر نیست. هنر آن است که شهوت و غضب و سایر قوای اینچنینی تحت کنترل دستورات دین و عقل قرار گیرند. (محیطی، ۱۳۱: ۱۳۸۴) علامه طباطبائی درباره عرفان هندی می‌گوید: این عرفان، به علت داشتن راه و روش نامطبوع سبب نتایج زیان‌باری شده است و پیروان آن، به جای پرستش خدای یگانه، به تقدیس پریان، فرشتگان و قدیسان بشر و عناصری مثل آتش می‌پردازند. همچنین، دستوراتی که این عرفان می‌دهد، تماماً منفی است؛ به طوریکه، برخی از طبقات مردم همچون زنان و گروهی از مردان را از زندگی معنوی محروم می‌کند. (طباطبائی، ج ۱، ۵۴: ۱۳۸۸) همانطور که پیش‌تر بیان کردیم، ریاضتی که همراه با اعمالی باشد که انسان را از زندگی عادی خود دور کند و به جسم و روح او آسیب برساند، قطعاً مورد تأیید نیست.

شهید مطهری به نقل از علامه طباطبائی درباره اینکه ریاضت بر روح انسان تأثیرگذار است و قدرتی به روح می‌دهد که انسان کارهای خارق‌العاده انجام دهد، می‌گوید: خیال نکنید که

این اعمال از آن جهت که عمل است، چنین نتایجی دارد؛ به طور مثال اثر زجر و شکنجه این می شود؛ بلکه خاصیتی در عمل ارتیاض و این نوع اعمال هست که در اثر انصراف انسان از دنیای بیرون و توجه به دنیای درون، نوعی یقین و اراده برای انسان ایجاد می شود که انسان به تدریج به خودش تلقین می کند که من باید این چنین باشم و به آنچه می خواهد باشد، علم و یقین پیدا می کند. او معتقد بود که بشر هر کاری را که به آن علم و ایمان پیدا کند و از روی علم و ایمان، اراده کند، می تواند انجام دهد. اگر ما در همین جایی که نشسته ایم، یقین و ایمان از یک راهی در ما پیدا شود که بپریم و بالا برویم، به بالا خواهیم رفت (اما این ایمان در ما پیدا نمی شود). یعنی همه چیز در قدرت علمی بشر است؛ اگر این یقین و ایمان در بشر پیدا شود. اما این ایمان، نیاز به یک ریشه و مبنایی دارد که به راحتی به دست نمی آید. در هر حال، ریشه تأثیر ریاضت بر روح و نفس انسان به این است که در انسان چنین نیت و علم و یقین و اراده ای پیدا شود و این تأثیرات اتفاق بیافتد.

علامه در ادامه برای این مطلب شواهدی از قرآن و حدیث ارائه می کند؛ از جمله: «ذکر عند النبی صلی الله علیه و آله إن بعض اصحاب عیسی کان یمشی علی الماء» (مجلسی، ج ۶۷، ۱۷۹: ۱۴۰۴) که به پیامبر (ص) عرض کردند که برخی از اصحاب حضرت عیسی (ع) بودند که روی آب راه می رفتند و غرق نمی شدند. پیامبر (ص) فرمودند: «لو کان یقینه اشد من ذلک لمشی علی الهواء» اگر یقینش از این بیشتر می بود روی هوا هم پرواز می کرد. همچنانکه، امام صادق (ع) می فرمایند: «ما ضعف بدن عما قویت علیه النیة» (ابن بابویه، ۳۲۹: ۱۳۷۶) نیت انسان بر هر چیزی که قوت و نیرو بگیرد، بدنش در برابر آن ناتوانی ندارد. یعنی فکر نکنید که وقتی انسان قدرت نیت یک چیزی را داشت، بدن او نتواند انجام دهد؛ هر چه را که انسان نیت و اراده کند- به شرط اینکه اراده باشد- بدن توانایی انجام آن را دارد. حدیث دیگری نیز هست که فقها آن را توجیه فقهی می کنند و آن این است که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «أما الأعمال بالنیات» (مجلسی، ج ۶۷، ۲۱۰: ۱۴۰۴) عمل به نیت بستگی دارد. حدیث نقل شده از نظر فقهی به این معنا است که خوبی و بدی عمل تابع خوبی و بدی نیت است. اگر نیت انسان خوب باشد عملش خوب است و اگر نیت عمل بد باشد عملش بد است. او می خواهد از این مفهوم چنین استفاده کند که عمل انسان واقعا از هر جهت بستگی به نیت دارد،

یعنی هر کاری که انسان نیت آن کار را داشته باشد، توانایی انجام آن کار را هم دارد. در مجموع، علامه طباطبایی مدعی این مطلب هست که انصراف های موقت از خارج، موجب پیدایش حالات موقت نفسانی می شود و انصراف های دائم و ارادی، سبب پیدایش حالات مداوم در انسان خواهد شد که این حالات با علم و اراده در وجود انسان پدیدار می شوند. حالا ممکن است این حالت ها از درون خود فرد سرچشمه بگیرد، یا از بیرون سرچشمه بگیرد. ممکن است ریشه آن جن و شیاطین، یا الهامات ربانی و یا ملائکه باشد؛ هر چه که باشد، بشر در دنیای درون خود بر اثر اعمال ریاضت گونه چنین حالاتی را احساس می کند. (مطهری، ۱۳۹۲:۱۴۵)

### سیر پیدایش ریاضت نامشروع

علامه طباطبایی درباره علت پیدایش ریاضت های نامشروع چنین بیان می کند که اکثر مشایخ عرفا بر این باور بودند که در اسلام برنامه ای برای سیر و سلوک بیان نشده است، از این روی، هر یک از مشایخ طریقت آنچه که از آداب و رسوم صلاح دیدند، در برنامه سیر و سلوک گذاشتند و به مریدان خود دستور دادند و به طور تدریجی، برنامه مستقلی به وجود آوردند؛ مانند مراسم سرسپردگی و تلقین ذکر و خرقه و استعمال موسیقی و غنا و وجد در زمان ذکر. اما آنچه از کتاب و سنت به دست ما رسیده است، خلاف این است و محال است که بیانات دین اسلام به این حقیقت رهنمون نباشد و برای سیر و سلوک ما برنامه ای ارائه نشده باشد. (طباطبائی، ۱۳۷۸:۱۱۲) البته علامه تصریح نکرده است که منظور او از اکثر مشایخ عرفا دقیقا چه کسانی است؛ شاید این مطلب استنباط خود علامه از نوع بیان و رویکرد عرفا باشد؛ نه اینکه آنها تصریح به این امر کرده باشند.

در هر صورت، اسلام تنها مشربی است که برای هیچ انسانی محرومیت قائل نشده و تمامی انسان ها را در هر مرتبه ای که هستند، تعلیم داده و تربیت می کند. (طباطبائی، ۱۳۸۸:۵۴) بدیهی است که ادعای عرفا درباره اینکه اسلام به ما برنامه سیر و سلوک ارائه نکرده است، از اساس باطل است؛ زیرا اسلام برای تعالی و پیشرفت روح انسان برنامه هایی همچون عبادات

مختلف مذهبی مثل نماز، روزه، حج، مطالعه قرآن و حدیث، تفکر در امور دینی و معنوی، شرکت در مجالس علمی و دینی، مشارکت در امور خیر و کمک به نیازمندان و... ارائه کرده است که التزام به این موارد سبب بهبود زندگی فردی و اجتماعی و همچنین رشد و تکامل هر انسان متشرعی می شود.

از دیدگاه علامه طباطبایی، سه روش تربیتی وجود دارد: الف) روش مکاتب بشری که آثار دنیوی فضائل و رذائل اخلاقی را برای تربیت نفس و تشویق و تنبیه لازم می داند. ب) روش ادیان آسمانی که آثار اخروی فضائل و رذائل را در انگیزه‌زایی برای اصلاح نفس مطرح می کند. ج) روش قرآن کریم، پیامبر و اهل بیت(ع) که از راه ایجاد محبت الهی و جذب حق وارد شده و مقام دفع را بر مقام رفع برتری می دهد و در تربیت انسان اعم از تربیت اخلاقی و سپس عرفانی وارد شده است. (طباطبایی، ج ۱، ۳۵۵:۱۳۷۴) علامه معتقد است که راه ریاضت کارآمد و مشروع در دین اسلام به طور کامل بیان شده است و تنها روش قرآن و پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت او برای سیر و سلوک لازم است و باقی روش ها انحراف می باشد و می گوید: رعایت کامل اعمال دینی همچون طاعات و عبادات، همان مرحله عمومی تقوای دینی را نتیجه می دهد و سیر در مراتب بعدی کمال و ارتقاء به مدارج عالی سعادت باطنی، دلیل و رهبری می خواهد تا انسان با هدایت او، قدم در مسیر درست بگذارد و در ادامه مسیر، زمام طاعت را به دست او بسپارد و البته اطاعت او نیز در زمینه مراعات کامل متن شریعت خواهد بود، نه دستوراتی که به حسب شرع، مجاز شناخته نشده باشد و حلالی را حرام کند یا حرامی را حلال کند. (طباطبایی، ۲۴۲:۱۳۸۸)

در مجموع، علامه طباطبایی این نکات را درباره جایگاه ریاضت در شریعت اسلام مطرح کرده است: ۱. شریعت اسلام هر آنچه برای سیر الی الله لازم است، طرح و ارائه کرده است. (طباطبایی، ۱۰۹:۱۳۷۸) ۲. بهره هرکس از کمال، سلوک و شهود به مقدار تبعیت او از شرع مقدس است. (طباطبایی، ۷۴:۱۳۸۳) ۳. ریاضت‌های بشری قتل نفس دفعی، و آسان است، اما تبعیت از شریعت و التزام به آن در طول عمر، قتل نفس تدریجی، و دشوار است. (طباطبایی، ج ۶، ۲۴۳:۱۳۷۴)

بر اساس انواع روشهای تربیتی ارائه شده توسط علامه و همچنین تعدد معنای مفهوم ریاضت، می توان آن را مشترک لفظی در نظر گرفت؛ با این توضیح که ریاضت میان ادیان و مکاتب گوناگون، معنای متفاوتی دارد و در همه مواضع به یک معنا نبوده و ریاضتی مورد تأیید است که بر اساس روش قرآن و پیامبر و اهل بیت(ع) باشد. در واقع، اسلام برای همه لحظات انسان برنامه‌ای به نام ریاضت دارد که او را در مسیر الی الله هدایت می‌کند و هر کس از کمال و شهود بیشتری برخوردار باشد در تبعیت از دین کوشاتر بوده و در مسیر سعادت پیش خواهد رفت.

یکی از انحرافات که در ریاضتهای ادیان و دیگر مکاتب غیر اسلامی مطرح شده، ملازمت میان ریاضت با انزوا و دوری از جمع است. اما اسلام دینی است اجتماعی که رهبانیت و انزوا را رد کرده و کسانی که به دنبال تهذیب نفس هستند، باید کمال را در متن اجتماع به دست آورند. از آنجا که رهبانیت، یکی از مهم ترین ریاضتهای نامشروع است، در ادامه، به بررسی واژه رهبانیت و جایگاه آن در اسلام بر اساس آراء علامه می‌پردازیم.

## رهبانیت و اقسام آن

واژه «رهبانیت» از ماده «رهبه» و «رهب» به معنی خوف و ترس است. راغب در المفردات ذیل این واژه می‌نویسد: «ترسی است که آمیخته با دوری کردن و اضطراب باشد.» (اصفهانی، ۱۴۲۳:۳۶۶) برخی مفسران ذیل آیه «وإیّای فارهبون» (بقره: ۴۰) می‌گویند: رهبه، خشیه و مخافه همانند هم هستند و رغبه ضد همه آنهاست. (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۸۴) همچنین «رهب» را به معنای خوف (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۸) و خوف همراه با تحرّز (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۹۵) دانسته‌اند. برخی نیز تفسیری برای جمله «فارهبون» بیان نکرده‌اند، اما از باطن عباراتشان به نظر می‌رسد که آنان هم «رهب» را به معنای خوف می‌دانند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۳۰)

## سیر پیدایش رهبانیت

رهبانیت در آغاز پیدایش، به معنی سیر و سلوک زاهدمنشانه و با تمرکز بر اصل توحید بود. یک نوع سبک زندگی که بر مدار خوف و خشیت از خدا و رعایت کامل احکام دین قرار داشت؛ به طوری که ابتدا هم در قرآن و هم در روایات، تأیید و توصیه می‌شد و حتی مطلوب نهائی اسلام بود. اما بعدها با ورود انحرافات گوناگون در اصول آن، در بعضی مواضع مردود اعلام شد.

در بررسی سیر پیدایش و انحراف رهبانیت، بر مبنای آیه ۲۷ سوره حدید می‌خوانیم: «ثمّ قفینا علی آثارهم برسلنا و قفینا بعیسی بن مریم و آتیناه الإنجیل و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رأفة و رحمة و رهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم إلاً ابتغاء رضوان الله فما رعوها حقّ رعایتها فاتینا الذین آمنوا منهم أجرهم و کثیر منهم فاسقون.» خداوند متعال در این آیه رهبانیت را معرفی نموده است و انگیزه اصلی راهبان را تنها کسب رضایت خداوند می‌داند. اما از آیه ۳۱ سوره توبه: «اتخذوا آحبارهم و رهبانهم أرباباً من دون الله و المسيح بن مریم و ما أمروا إلاً لیعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلاً هو سبحانه عما یشرکون» در می‌یابیم که آنان چنان که باید، آداب رهبانیت را مراعات نکردند و از عهده انجام آن برنیامدند. (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶:۴۲۵)

علامه طباطبایی در تفسیر این آیات بیان می‌کند: حواریون مجموعاً دوازده نفر بودند که از میان آن‌ها یکی ناهل شد و بقیه بر روش حضرت مسیح پایدار بودند. اما همگی بعد از حضرت مسیح تصمیم گرفتند همچون حضرت مسیح ازدواج نکنند، منزلی برای خود اختیار نکنند و در شهری اقامت نداشته باشند. درمقابل، رسم آنها بر این بود که برای دعوت مردم به آیین حضرت مسیح پیوسته در سفر باشند و از این شهر به آن شهر کوچ کنند و رهبانیت و اعتزال را در پیش گیرند. (طباطبائی، ۱۳۸۹:۳۵۲) و در ادامه، به فساد در نظم راهبان و دیگر صفات ناپسند آنها اشاره می‌کند: «یا ایّها الذین آمنوا إنّ کثیراً من الأحبار و الرهبان لیأکلوا أموال الناس بالباطل و یصدّون عن سبیل الله و الذین یکنزون الذهب و الفضة و لاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب ألیم» (توبه: ۳۴) البته فساد و مخالفت با حقیقت و راستی، تنها در برخی راهبان دیده می‌شد و به همین دلیل، خداوند در آیه ۸۲ سوره مائده، راهبان حقیقت جو و

زاهد را ستایش می کند و آنها را دوستان نزدیک مؤمنان می داند: «لتجدنَّ أشدَّ الناس عداوةً للذين آمنوا اليهود و الذين أشركوا و لتجدنَّ أقربهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأنَّ منهم قسيسين و رهباناً و أنهم لا يستكبرون.» بنابراین، رهبانیت از ابتدا مذموم و مورد نکوهش دین اسلام نبوده است و اگر رهبانی گری همراه با اعتدال و میانه‌روی باشد، مورد تأیید و ستایش نیز خواهد بود. رهبانیتی که ملازم با گوشه نشینی، متارکه زن و فرزند و از مردم بریدن و همچنین خود را به کارهای سخت و طاقت فرسا واداشتن باشد، (ابن منظور، ۱۴۱۴:۴۳۸؛ ابن اثیر، ۲۸۰: ۱۳۶۷) مطمئناً مردود و نکوهیده است. اگر انسان به خاطر ترس از خدا و برای اینکه دائماً مشغول عبادت باشد، دنیا را ترک کرده و از مردم و جامعه دوری گزیند، قطعاً در مسیر درستی نیست.

علامه طباطبایی درباره رهبانیت می گوید: با اینکه خداوند متعال صراحتاً رهبانیت را نفی نکرده است، اما آن را تشریح نیز نکرده است. خداوند همانطور که زندگی مادی را در دسترس انسان قرار داده، زندگی معنوی را هم در اختیار همگان گذاشته است و آن را در همه شئون مثبت و منفی زندگی انسان بسط داده و انسان را به داشتن زندگی اجتماعی و فعالیت مثبت دعوت نموده است. (طباطبائی، ۱۳۸۸:۵۴) تصریح به اینکه خداوند رهبانیت را کاملاً نفی نکرده است را از آیاتی که پیش تر بیان شد، نتیجه می گیریم؛ اما برای عدم تشریح رهبانیت توسط خداوند می توان به آیه ۳۲ سوره اعراف اشاره کرد: «قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده و الطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون» «[ای پیامبر] بگو چه کسی زیورهایی که خدا برای بندگانش پدید آورده و نیز روزی های پاکیزه را حرام کرده است؟ بگو در قیامت، آن مخصوص کسانی است که در دنیا ایمان آوردند. اینگونه، آیات را برای گروهی که می دانند بیان می کنیم.» خداوند متعال در این آیه صراحتاً به انسان ها توصیه و سفارش می کند که خود را از متاع دنیا محروم نسازند.

به گفته علامه «اخراج زینت» کنایه از اظهار آن است؛ زیرا خداوند متعال در فطرت انسان انواع زینتها را ایجاد کرده است، تا بدین وسیله نفرت مردم را از خود دور کند. اگرچه در ظاهر،

به وجود آوردن زینت و دیگر حوائج زندگی، کار خود انسان است، اما چون با الهام خداوند بوده است، درحقیقت اوست که ایجادش کرده و آن را از خفا به عرصه ظهور آورده است؛ زیرا خالق انسان، می دانسته این موجود، نیازمند به زینت است. اگر انسان در دنیا به شکل انفرادی زندگی می کرد، هیچ وقت نیازمند زینتی که خود را با آن بیاراید نمی شد. اما از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است و زندگی اجتماعی سرشار از حب و بغض و اراده و کراهت است، بنابراین ناخواسته با افراد و شکل هایی برمی خورد که یکی را دوست دارد و از یکی بدش می آید. فلذا آفریدگار انسان از طریق فطرتش به وی الهام کرده تا به اصلاح مفاسد خود پرداخته و معایب خویش را زینت دهد. فطرت انسان همیشه ملهم به اموری است که وجود و بقای انسان محتاج به آن است. در توضیح این امر می گوئیم: هیچ دلیلی بر مباح بودن چیزی، بهتر از احتیاج به آن نیست؛ زیرا احتیاج بیانگر این است که خداوند انسان را طوری خلق کرده که به آن چیز محتاج باشد و در پی تحصیل آن قدم بردارد. (طباطبائی، ج ۸، ۱۳۷۴:۹۹) خداوند متعال در این آیه هم به انسان امر می کند که در جامعه حضور داشته باشد و هم اینکه دنیا و نعمت های آن را ترک نکند و از نعمتهای آن بهره ببرد. اگر دنیا و هر چه در آن است بد بود، خداوند آن را نمی آفرید. اکنون که نعمات و زیورهای دنیا را آفریده است، حتماً استفاده از آنها را جایز می داند. از آنجا که این آیه تأکید می کند که این نعمت ها برای افراد باایمان است و مؤمنان را مخاطب قرار داده است. این خطاب را شاید بتوان چنین تفسیر کرد که انسان های بی ایمان معمولاً خودشان را از متاع دنیا محروم نمی کنند؛ اما انسان های مؤمن ممکن است به دلیل ترس از خدا و توجه به عالم آخرت، گرفتار وسوسه های شیاطین و نحله های افراطی و دروغینی همچون همین رهبانیت غیر اسلامی شوند؛ به طوری که حلال خدا را بر خود حرام کنند و از حدودی که خداوند معین کرده تجاوز کنند. به همین دلیل، خداوند در آیه ۸۷ سوره مائده حرام نکردن نعمت های حلال را توصیه نموده و می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم و لاتعتدوا إن الله لا یحب المعتدین وکلوا مما رزقکم الله حلالاً طیباً واتقوا الله الذی أنتم به مؤمنون.» (مائده: ۸۷-۸۸) «ای کسانی که ایمان آورده اید! چیزهای پاکیزه را که خداوند برای شما حلال کرده است، حرام نکنید و از حد، تجاوز نکنید. یقیناً خدا متجاوزان را دوست ندارد و از نعمت های حلال

و پاکیزه ای که خدا روزی شما فرموده، بخورید و از خدایی که به او ایمان دارید، پروا کنید.» این آیه دو چیز را نهی می کند: یکی اینکه کسی به یکباره به محلات روی آورد و سرگرم تمتع و لذت بردن از آنها شود و دیگر آنکه یکسره از آنها روی برگرداند و رهبانیت و توجه صرف به خدا را اختیار کند. بنابراین معنی آیه چنین می شود که نه چنان باشید که آنچه را خدا برایتان حلال کرده بر خود حرام کنید و نه طوری باشید که از حد اعتدال بگذرید و در تمتع از آنها اسراف و افراط ورزید و با این کار به جان و تن خود آسیب رسانید. (طباطبائی، ۱۶۰:۱۳۷۴) از اینرو تأکید اسلام به اصل اعتدال و میانه روی در این آیه کاملاً مشهود است.

در آیه ای دیگر می خوانیم: «لاتنس نصیبک من الدنيا» (القصص: ۷۷) «بهره ات از دنیا را فراموش مکن». این کلام به این معناست که آن مقدار رزقی را که خداوند متعال برایت مقدر کرده ترک نکن و برای بعد از خودت به جا مگذار. بلکه برای آخرت عمل کن؛ چراکه حقیقت بهره و نصیب هر کسی از دنیا همان چیزی است که برای آخرت انجام داده است و آن چیزی که برایش می ماند همان عمل اوست. برخی مفسرین دیگر در بیان معنای این آیه آورده اند: فراموش نکن این معنا را که نصیب تو از مال این دنیا که به تو داده شده، بسیار اندک است و آن همان مقدار است که می پوشی و می نوشی و می خوری. بقیه اش برای تو زیادی است که برای غیر خودت باقی می گذاری. پس از آنچه به تو داده اند به قدر کفایت بردار و باقی را احسان کن. (طباطبائی، ج ۱۶، ۱۱۱:۱۳۷۴) این آیه صراحتاً تمتع از دنیا را سفارش می کند.

بنابر آنچه گذشت، رهبانیت به دو معنا در قرآن معرفی شده است: یکی رهبانیت افراطی و منحرف که شامل آداب و مناسکی است که برخلاف کسب رضایت خداوند بوده و باعث آسیب به انسان می شود که مردود است. دیگری، رهبانیت معتدل یا معقول که وسیله ای برای تقرب به خالق هستی و مورد سفارش دین است. در روایات وارده نیز این دو معنا را می توان ملاحظه کرد؛ چراکه هم روایات مؤید رهبانیت داریم و هم روایاتی که رهبانیت را رد کرده اند؛ که به نظر می رسد با یکدیگر متعارض هستند. در ادامه، پس از بیان رهبانیت از نگاه روایات، پاسخی برای این تعارض بیان خواهیم کرد.

## رهبانیت از دیدگاه روایات

در ارتباط با موضوع رهبانیت، دو دسته روایت وجود دارند: دسته ای از روایات، رهبانیت را تأیید و سفارش می کنند؛ همچنانکه امام صادق (ع) از پیامبر اسلام نقل می کنند که ایشان به حضرت علی(ع) فرمودند: یا علی! برادران تو کسانی هستند که لبان خشکیده دارند و آثار رهبانیت در چهره شان پیدا است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۶ و ۴۰) امام صادق (ع) در باب مؤمن و نشانه ها و صفات او می فرماید: شیعه ما، رنگ پریده هائید، لب خشک ها هستند، لاغر ها هستند، آن کسانی که چون شب آید با اندوه از آن استقبال کنند. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۳۳) (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۹: ص ۱۰۵) البته بیان چنین صفاتی برای مؤمنان به این معناست که آنها رنگ چهره شان از عبادت زیاد و بیداری شب دگرگون و بی طراوت باشد و لبهایشان از روزه خشک و بدنشان نیز از عبادت نحیف و ضعیف شده باشد. کسانی که شب هنگام، به عبادت پردازند و از تفکر در امر آخرت و احوال قیامت اندوهناک شوند. (مجلسی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۳) در کلام امام علی (ع) درباره نشانه های شیعه نیز می خوانیم: زردی روها از بیخوابی، تری چشمها از گریه، خشکی لبها از تشنگی، لاغری شکم از روزه، خم شدن پشتها از نماز. بر ایشان است غبار ترسندگان. (شعیری، ۱۳۸۸: ص ۳۳) و در خصال ابن بابویه، پس از بیان این خصائص، به نقل از امام باقر(ع) آمده است: «چون تاریکی شب آنان را فرا گیرد، زمین را بستر گیرند و پیشانی بر زمین نهند، سجده ها کنند و اشکها بریزند، بسیار دعا کنند و بسیار بگیرند؛ مردم شادی کنند و آنان غمگینند.» (ابن بابویه، بی تا: ج ۲، ص ۵۱۹)

همچنین، در سفارش به رهبانیت، امام علی (ع) می فرماید: «معاشرتتان با مردم از راه بدن ها و زبان هایتان باشد و در قلب و عملتان از آنها دوری کنید.» (کاشف الغطاء، ۱۰۲: ۱۴۳۶) به نظر می رسد منظور ایشان این است که همچنانکه در بین مردم هستی و با آنها معاشرت داری، وابسته آنها نباش و مخصوصا اگر فضای اجتماع را متناسب با رشد معنوی خود نیافتی، عزلت را انتخاب کن. عزلتی که به حسب شرایط، می تواند ظاهری یا باطنی باشد. اگر انسان فضای اجتماع را متناسب با روحیات معنوی خود می بیند، همراهی با مردم مشکلی ایجاد نمی کند. اما در صورتی که فضا در مسیر رشد معنوی و رسیدن به کمال انسان خلل ایجاد کند، عزلت گزینی بهترین انتخاب است. از دیگر برداشته هایی که از سخنان امام علی (ع)

می شود، این است که ایشان برای ترغیب به پرهیز از ریا و خودبینی و تکبر، توصیه به عزلت فرموده اند. به این صورت که انسان اعمال صالح خود را اگر در خفا انجام دهد، از ارتکاب به ریا و خودبرتربینی دور خواهد شد. همانطور که در نهج البلاغه حکمتی مشابه به این مضمون وجود دارد: «أفضل الزهد إخفاء الزهد». (علی بن ابی طالب(ع)، ۱۳۷۹: حکمت ۲۸)

از سوی دیگر، بعضی روایات، رهبانیت را کاملاً نفی می کنند؛ چنانکه رسول خدا فرموده اند: «رهبانیت در اسلام نیست» (طوسی، ۱۴۱۴:۶۵۵) و نیز می فرمایند: «رهبانیت امت من در به انتظار نشستن نماز در مساجد است.» (طوسی، ۱۳۶۵:۱۹۰) توصیه به رفتن در مساجد نشانه مخالفت صریح پیامبر اسلام با رهبانیت و عزلت نشینی است. ایشان دین اسلام را دین آسان معرفی کرده اند و می فرمایند: «خداوند مرا برای رهبانیت برنیانگیخته است، بلکه بهترین دین نزد خداوند، آئین راستین و آسان اسلام است.» (طوسی، ۱۴۱۴:۵۲۷)

بر این اساس، دو سؤال در مورد رهبانیت مطرح می شود: اول اینکه آیا نکوهش ائمه معصومین(ع) درباره رهبانیت در دین اسلام است یا رهبانیت در آیین مسیحیت و هندو؟ دوم اینکه تعارض موجود میان آیات و روایات مرتبط با رهبانیت را چگونه می توان پاسخ داد؟

در پاسخ به پرسش نخست می گوئیم: همانطور که رهبانیت در ادیان مسیحیت و هندو در ابتدا به شکل درستی بوده است و در گذشت زمان، انحرافی در آن وارد شده است، احتمال دارد رهبانیت در اسلام و در زمان پیامبر(ص) و اهل بیت نیز به هر دو صورت درست و نادرست وجود داشته و معصومین(ع) در برخورد با افراد مختلف و شرایط آنها، موضع متفاوتی در مورد رهبانیت نشان می دادند. بنابراین، رهبانیت هم در میان مسلمانان و هم در بین پیروان ادیان دیگر ممکن است گمراه کننده و مردود باشد؛ اگر بر اصول و آداب درستی استوار نباشد. مرام رهبانی گری، اگر سبب قرب به خداوند متعال نشود، مردود است؛ چه در آیین اسلام باشد و چه در آیین و ادیان دیگر.

در جواب سوال دوم می گوئیم: تعارض میان آیات و روایات مرتبط با رهبانیت را می توانیم به این صورت حل کنیم که مفهوم رهبانیت را مشترک لفظی در نظر بگیریم؛ به این معنا که

رهبانیت در مواضع مختلف، معنای متفاوتی دارد. آیاتی که راهبان را ستایش می کند، تنها راهبان حقیقت جو و زاهد را مدنظر دارد که آنها دوستان نزدیک مؤمنان نیز خواهند بود. پس اگر راهب از مسیر حق و حقیقت جویی و زهد کناره گیری کند، مورد نکوهش است. در مورد تناقضات در احادیث وارده نیز می توان چنین تحلیل کرد که برخی احادیث تنها برای افراد خاصی سفارش شده و نمی توان آنها را برای عموم توصیه کرد. ترغیب به حضور در اجتماع و بهره گیری از نعمات دنیوی، یک سفارش عام است، اما توصیه به اعراض و کناره گیری از دنیا توصیه به افراد خاصی بوده است.

### نتیجه گیری

از دیدگاه علامه طباطبایی، مهمترین ریاضت، دینداری است که اگر بر مبنای اصول و قواعد صحیحی باشد، تأثیر عمیقی بر روح انسان خواهد گذاشت؛ تأثیری که ابتدا با نیت برای انجام کار، و علم به زوایای آن و حاصل شدن یقین و در ادامه با اراده انسان، باعث می شود او کارهای خارق العاده ای انجام دهد. به بیان علامه، انسان می تواند هر کاری را که به آن علم و ایمان پیدا کند، اراده کند و انجام دهد. ریاضت انواعی دارد که یکی از مهم ترین آن، رهبانیت است. در تحلیل تعارضات میان روایات مربوط به رهبانیت در می یابیم که اگر خداوند، پیامبر و ائمه معصومین رهبانیت را مردود خوانده اند، منظورشان به رهبانیت های افراطی و منحرف رایج در اسلام و ادیان دیگر است؛ و ممکن است بنا به شرایط، موقعیت و حالات هر فردی، توصیه ای متناسب با شرایط او داشته باشند که در نتیجه تناقضی در روایات وارده نیست. اما در پاسخ به این جمله علامه طباطبایی که گفته است: «خداوند متعال رهبانیت را صراحتاً رد نکرده و علاوه بر آن تشریح هم نکرده است.» می گوییم: راه حل این مشکل در فهم متفاوت از مفهوم رهبانیت است؛ یعنی این مفهوم در مواضع مختلف، حاکی از معنای متفاوتی است و اگر ما رهبانیت را مشترک لفظی در نظر بگیریم، اشکال وارد شده حل خواهد شد. همچنانکه در مورد ریاضت نیز بیان کردیم که اگر ریاضت بر اساس روش قرآن و اهل بیت باشد، ستودنی

است و گرنه، مردود است. پس تعارضات درباره ریاضت هم بر مبنای اشتراک لفظ قابل حل است.

بنابراین، اسلام با ریاضت و رهبانیت مخالفتی ندارد؛ اگر این دو بر اصول و قواعد محکم و صحیحی استوار باشند و طبق گفته علامه، بر اساس روش قرآن و اهل بیت باشند. اگر در مواردی قرآن و روایات، ریاضت یا رهبانیت را نکوهش کرده اند، یقیناً آداب این دو مسلک به درستی رعایت نشده است؛ زیرا ریاضتی مورد تأیید دین است که بر مدار تعالی روح باشد. اسلام نیز رهبانیتی را سفارش می کند که در مسیر حقیقت جویی باشد.

## References

## منابع

- قرآن کریم
- ابن اثیر، مجد الدین جزری (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث، اسماعیلیان، قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶)، الأمالی، نشر کتابچی، تهران.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، الخصال، ترجمه فهری، نشر علمیه اسلامیة، تهران.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه، دار صادر، بیروت.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، دار صادر، بیروت.
- اسد علی زاده، اکبر (۱۳۸۳)، کسب توانائی های روحی از راه ریاضت، مبلغان، شماره ۶۱.
- اصفهانی، راغب (۱۴۲۳)، المفردات فی غریب القرآن، ذوی القربی، قم.
- آل رسول، سوسن؛ مسجدی، فاطمه (۱۳۹۴)، قرآن از نگاه دیگر: رهبانیت از منظر قرآن، بینات، شماره ۸۵.
- بیضاوی، ناصرالدین (۱۴۱۸)، انوار التنزیل و اسرار التاویل، ج ۱، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- پازوکی، شهرام؛ فتاحی، ذکیه (۱۳۹۱)، رهبانیت در گستره روایات، عرفان اسلامی، شماره ۳۲.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰)، غرر الحکم و درر الکلم، دارالکتاب الاسلامی، قم.
- حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۲۶)، مهر تابان، نور ملکوت قرآن، مشهد.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۹)، الفین، دارالهجره، قم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الکشاف، ج ۱، دارالکتاب العربی، بیروت.
- شعیری، محمد بن محمد (۱۳۸۸)، کاشف الأستار (ترجمه جامع الأخبار)، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۳)، اسلام و انسان معاصر، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، شیعه (مذاکرات و مکاتبات هانری کرین با علامه طباطبایی)، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، بررسی های اسلامی، موسسه بوستان کتاب، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، رساله لب اللباب، موسسه بوستان کتاب، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، مشکاة الأنوار، ترجمه هوشمند و محمدی، دارالثقلین، قم.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، مرتضوی، تهران.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، الامالی، دار الثقافة، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، آل البيت، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
- علی بن ابی طالب (ع) (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، دفتر نشر الهادی، قم.
- کاشف الغطاء، هادی (۱۴۳۶)، مستدرک نهج البلاغه، موسسه کاشف الغطاء، نجف.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴)، بحار الانوار، موسسه الوفاء، بیروت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷)، شیعه در پیشگاه قرآن و اهل بیت علیهم السلام ( ترجمه جلد ۶۵ بحار الأنوار)، ترجمه علی تهرانی، کتابخانه مسجد حضرت ولیعصر (عج)، تهران.
- محیطی، علی (۱۳۸۴)، صراط سلوک: رهنمودهای اخلاقی عرفانی حضرت استاد علامه حسن زاده آملی در سیر و سلوک الی الله، نشر قائم آل محمد (ص).
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، وحی و نبوت، انتشارات صدرا، تهران.

❖ فصلنامه علمی و پژوهشی فلسفی-کلامی الهیات عقلی شماره ۱- زمستان ۱۴۰۳

- ناصری، محمود؛ احمدپور، علی (۱۳۹۵)، ریاضت، اقسام و درجات و مراتب آن، عرفان اسلامی، شماره ۴۹.