



کاووش هاسر کلامی

سال دوم / شماره پنجم / تابستان ۱۳۹۹

فصلنامه (داخلی)

گروه علمی آموزشی کلام اسلامی جامعه الزهراء ع.ج.ا.

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

اعظم وفائی

استادیار دانشگاه قم

حسن ترکاشوند

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

جابر توحیدی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

علی صفرتیموری کیا

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

غلامرضا رضائی

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

مصطفی صدقی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه و استاد دانشگاه

صاحب امتیاز:

جامعه الزهراء ع.ج.ا.

مدیر مسئول:

حجة الاسلام والمسلمین ناصر شهیدی

سر دبیر:

حجة الاسلام والمسلمین علی صفرتیموری کیا

قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا،

جامعه الزهراء ع.ج.ا.

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵۳۴۹۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۰۷۴

رایانامه: kavosh.kalami@jz.ac.ir

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف) شیوه بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید)؛
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم‌افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد؛
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد؛
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در این فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است؛
۵. هیئت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیئت تحریریه صورت می‌گیرد؛
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.

ب) شیوه تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. عنوان مقاله؛ ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مریی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و رایانامه؛ ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی: آئینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسئله، ضرورت، سؤال اصلی،

اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد؛

۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)؛ ۵. مقدمه؛ ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)؛ ۷. نتیجه‌گیری (بیان‌گریافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

ج) شیوه استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس دهی باید به صورت «درون‌متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲/۱۳۸)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:
* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر؛
* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، نام فصلنامه / مجله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه / مجله؛
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آن‌ها نیز افزوده می‌شود؛
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م ۳۲۹ ق).

فهرست

- سخن سردبیر ۵
- کارکردهای زیست بوم در الهیات زیست محیطی قرآن با تأکید بر رابطه متقابل سلامت اجتماعی و نگرش های الهیاتی از دیدگاه علامه جوادی آملی / ابراهیم علی پور؛ سمیرا کریم نژادی ۷
- جریان شناسی انجمن حجتیه / رسول رضوی؛ زکيه فلاح ۳۳
- خلود در عذاب از دیدگاه اسلام و مسیحیت / تکتّم برغمدي ۵۹
- خداشناسی و خدا گرایی فطری از منظر علامه مصباح یزدی رحمته الله علیه / نجمه الهیاری ۹۱
- ولایت تکوینی ائمه علیهم السلام از منظر عقل و نقل / مریم عابدی؛ لیلا بهرامیان ۱۲۹
- گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی (۵) / تنظیم: علی صفر تیموری کیا ۱۵۷



سخن سردبیر

جایگاه و ارزش پژوهش

ضرورت توجه به کسب دانش و فعالیت‌های علمی در حوزه‌های مختلف، از شاخص‌های اصلی پیشرفت به شمار می‌رود. این مسئله با توجه به نیازهای جدید و گسترده امروزی بشر و ضرورت طرح افق‌های علمی نو، نیازمند بهره‌گیری از کنکاش‌ها و فعالیت‌های دقیق علمی است. در این راستا و بنا به جایگاه و نقش پژوهش، دستیابی به این امر بدون بهره‌گیری از پژوهش‌های مستند و فعالیت‌های دقیق علمی امکان‌پذیر نیست. بدین منظور توجه به امر پژوهش به عنوان فعالیت منسجم برای رسیدن به شناختی روشن و قطعی، در توسعه مرزهای علوم و نیز اطمینان بخشی نسبت به نتایج این فعالیت‌ها موثر بوده و به عنوان یک اولویت مراکز علمی و آموزشی، می‌بایست مورد اهتمام قرار گیرد.

نکته قابل توجه آنکه علاوه بر نگاه نقادانه و موشکافانه نسبت به مسائل، تعهد پژوهشگر نسبت به فعالیت علمی خود نیز امری ضروری است و اهل تحقیق و پژوهش در تحقیقات علمی ضمن اعتلای علمی خود، می‌بایست پیشرفت علمی جامعه خود را نیز مد نظر قرار داده و تضمین نمایند.

این شماره از فصلنامه کاوش‌های کلامی شامل پنج مقاله با عناوین «کارکردهای زیست‌بوم در الهیات زیست‌محیطی قرآن با تأکید بر رابطه متقابل سلامت اجتماعی و نگرش‌های الهیاتی از دیدگاه علامه جوادی آملی»؛ «جریان‌شناسی انجمن حجتیه»؛

«خلود در عذاب از دیدگاه اسلام و مسیحیت»؛ «خداشناسی و خداگرایی فطری از منظر علامه مصباح‌یزدی رحمته‌الله»؛ «ولایت تکوینی ائمه علیهم‌السلام از منظر عقل و نقل» و گزارش جلسات دفاعیه پایان‌نامه‌های گروه کلام اسلامی است.



کارکردهای زیست بوم در الهیات زیست محیطی قرآن با تأکید بر رابطه متقابل سلامت اجتماعی و نگرش‌های الهیاتی از دیدگاه علامه جوادی آملی

ابراهیم علی پور؛ سمیرا کریم نژادی^۲

چکیده

بحران فراگیر زیست محیطی را می‌توان مهم‌ترین تهدید حیات، رفاه و سلامت فردی و اجتماعی انسان در دوران مدرن دانست. نقش الهیات در کنترل و حل بحران‌ها بس مهم و تأثیرگذار است. علامه جوادی آملی با درک روزآمد از مسائل و نیازهای انسان معاصر و با تبیین رابطه انسان و طبیعت، درصدد ارائه راه‌حلی مبتنی بر جهان بینی توحیدی برآمده‌اند. ایشان با تاسی از فرهنگ قرآنی و تحلیل هستی‌شناسانه آن، «خلقت» را جایگزین «طبیعت» نموده‌اند. بر این اساس، انسان در مقام خلیفه الهی، نسبت به طبیعت و در تعامل آن امانت‌دار و مسئولیت‌پذیر است که این امر، علاوه بر حفاظت و آبادانی محیط زیست، نقش مهمی در تأمین سلامت جامعه و افراد آن ایفا می‌کند. در الهیات زیست محیطی مبتنی بر نگرش قرآنی، مهم‌ترین کارکردهای زیست بوم را می‌توان در اهداف تربیت مادی، معنوی، عقلانی، اخلاقی و اجتماعی بشر خلاصه نمود. علامه مهم‌ترین موانع ارتباط صحیح با طبیعت را روحیه سلطه‌جویی و سودمداری بشر امروز، بر مبنای جهان بینی مادیگرایانه و انسان‌مدارانه تعبیر می‌کنند. به علاوه، نگاه ابزاری به طبیعت و بی‌توجهی به جایگاه آن در خلقت، از مهم‌ترین عوامل تغییرات اکوسیستم‌ها به شمار می‌رود که تهدید حیات بشر و سلامت فردی و اجتماعی آدمی از پیامدهای آن محسوب می‌شود.

کلید واژگان: محیط زیست، الهیات، جوادی آملی، جهان بینی، سلامت اجتماعی

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، مدیر گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی
جامعه الزهراء (ع.ا.ه).

۲. فارغ التحصیل سطح سه و پژوهشگر جامعه الزهراء (ع.ا.ه).

مقدمه

محیط زیست که سکونت‌گاه موجودات و بستر رشد و تکامل جسمی - روحی آنان است، به نوعی ضامن آسایش، بقا، سلامت و استكمال مادی و معنوی بشر و نسل‌های آتی وی نیز است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش: ۲۷ - ۲۸)

رد پای توجه به زیست‌بوم را در اقوام بدوی و آئین‌های مختلف پیشاتاریخی می‌توان مشاهده نمود؛ به گونه‌ای که آداب و رسوم مذهبی آنان، بر اساس اعتقاد به شعورمندی طبیعت، با احترام، تقدیس و پرستش مظاهر طبیعی - به عنوان نمادهای حقایق معنوی - توأم بوده تا آنجا که در دیدگاه‌های زیست‌محیطی آئین جینیسم مبتنی بر اصول معنویت و تساوی، ممنوعیت هرگونه دخل و تصرف انسان در طبیعت مورد تأکید است (Hume, 1959, p58). از طرفی ادیان آسمانی، در عمق تعالیم خود، ضمن توجه به اصول اخلاق زیست‌محیطی، خلقت را منظومه‌ای از نظام احسن و چرخه‌ای مرتبط به هم و متصل به حقیقتی الهی می‌دانند که خاستگاه آدمی، منشأ طبیعت و غایت آنان است. (نصر، ۱۳۸۶ ش: ۵۲)

بحران زیست‌محیطی متأثر از دوران علمی - صنعتی و تحولات مدرن، بزرگ‌ترین چالش انسان معاصر و تهدید امنیت و سلامت جهان به شمار می‌رود. در این دوران، تحت تأثیر نگرش‌های فکری - فلسفی مدرنیته از جمله اومانیزم، سکولاریسم و علم‌گرایی افراطی و ظهور تکنیک و فن، دیدگاه قدسی به طبیعت به نگاهی ابزارگرایانه و سودمدارانه تقلیل یافت. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۳ - ۵۳) به گونه‌ای که فرانسیس بیکن - شاخص‌ترین فیلسوف دوره رنسانس - تعریف علم را به کسب قدرت جهت دسترسی آسان به طبیعت و سلطه بر آن فروکاست. (Bacon, 2006, p29) حاصل چنین رویکردی، علاوه بر بهره‌وری بی‌رویه از طبیعت و تصرف غیراصولی در آن، با فرایندهای تخریبی زیستی توأم بود؛ تا آنجا که سلامت جسم و روان بشر و به تبع آن سلامت اجتماعی را نیز به مخاطره انداخته است. افزایش آلاینده‌های مخرب، گرمایش زمین و تخریب لایه ازن را در پی داشته و با نابودی اکوسیستم‌ها و آلودگی آب و هوا، تنوع زیستی و گونه‌های گیاهی و جانوری در معرض نابودی است.^(۱)

الهیات محیط‌زیست، ضمن مساعدت در کنترل بحران، کارکرد مادی، معنوی، فردی

و اجتماعی دین را در کنار سایر نهادهایی که تلاش می‌کنند راهی به سوی حل بحران بگشایند، ارائه نموده و نقش بسزای آن را در کسب و ارتقاء سلامت جسمی و روحی بشر اثبات و تبیین می‌نماید. شاید بتوان اذعان نمود معجزه حل چنین بحران عظیمی، جز با تغییر نگرش و جهان بینی انسان امکان پذیر نیست. در این میان، نگاه اسلامی - قرآنی به طبیعت، برجسته و بس مهم و تأثیرگذار است. بر این اساس، تغییر نگرش به جهان بر اساس نظام احسن و حکمت باری، ضامن احیای دیدگاه قدسی طبیعت بر مبنای جهان بینی توحیدی است. به علاوه، تعیین جایگاه متعالی برای انسان به عنوان خلیفه‌الله و تبیین نسبت متوازن میان وی و طبیعت به عنوان صنع الهی، مبنای ارائه نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی الهیاتی است که می‌تواند به برون رفت از بحران مدد رساند و رفاه، آسایش و بالندگی جامعه بشری را رقم زند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۴)

آیت‌الله جوادی آملی از اندیشمندان معاصر، با توجه به دغدغه‌های زیست‌محیطی عصر حاضر، ضمن تألیف کتب و ارائه سخنرانی‌ها و مقالات، راهکارهایی برای حل بحران محیط‌زیست بر اساس مبانی اسلام ارائه نموده‌اند. از نوآوری‌های ایشان، جایگزینی عنوان «خلقت» به جای «طبیعت» است. علامه با واکاوی ریشه‌های بحران، نگرش مادی‌گرایانه و انسان‌مدارانه و غفلت از فاعل و غایت الهی جهان هستی را انحراف اصلی بشر معاصر دانسته و جهان بینی توحیدی را برای درک جایگاه حقیقی انسان و طبیعت و تعامل مطلوب آدمی با آن ضروری می‌داند که ثمره آن آبادانی محیط‌زیست و تحقق جامعه سالم و مدینه فاضله قرآنی خواهد بود. (همو، ۱۳۸۹: ۱۳۰)

۱. ویژگی‌های دوران مدرن و نسبت آن با بحران‌های زیست‌محیطی

دوران مدرن تحت تأثیر جنبش‌های فکری و انقلاب‌های علمی - فرهنگی، دگرگونی‌ها و تحولات شگرف الهیاتی، متافیزیکی و تکنولوژیکی را به دنبال داشت که مجموعه این تغییرات و تحولات، بر زندگی مادی و معنوی انسان معاصر در ابعاد نظری و عملی تأثیر گذاشت. از جمله، مناسبات میان انسان و طبیعت را دچار دگرگونی نمود که بحران‌های زیست‌محیطی بخشی از فرایند مذکور و نتایج و الزامات آن به شمار می‌رود. ویژگی‌های

برجسته مدرنیته را می‌توان در موارد ذیل خلاصه نمود:

- ۱- ۱. از پیامدهای توجه افراطی به علم و انحصار آن در تجربه و حس، تهی شدن دانش از معنا و مفهوم قدسی و دوری آن از الهیات بود؛ تا آنجا که برخی از اندیشمندان را بر آن داشت، تعریف علم را با تحصیل و مهار طبیعت همسان تلقی نمایند؛ به گونه‌ای که غایت معرفت، سلطه هر چه بیشتر انسان بر زیست بوم و تصرف بی‌رویه در آن تبیین گردید.
- ۱- ۲. تکنولوژی به عنوان ماهیت جهان معاصر، علاوه بر ارائه ابزارهای نوین و پیشرفت ماشین‌آلات صنعتی، با نگاه انسان مدارانه به فن‌آوری توأم گردید که از لوازم آن، تغییر نگرش به عالم و غلبه تفکر ابزارگرایانه به طبیعت بود. همچنین با شیفتگی و اسارت انسان معاصر به ابزارهای مدرن و تعامل غیراخلاقی وی با طبیعت در جهت اهداف منفعت طلبانه، زیست بوم به مثابه منبع ذخیره انرژی تلقی گردید که بهره‌برداری حداکثری محیط زیست و تخریب شگرف فیزیکی و معنوی آن را در دو قرن اخیر در پی داشت (Heidegger, 1977, P10).
- ۱- ۳. باور به اصالت عقل و تأکید بر عقل خود بنیاد به عنوان یگانه مرجع نیل به حقیقت و استقلال و محوریت آن در تمام امور نظری و عملی، دیگر ویژگی دنیای مدرن بود. عقل محوری مبتنی بر نفی جهان بینی الهی، تمامی جنبه‌های علمی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی زندگی بشر مدرن را بازسازی نمود. به علاوه، حیاطمندی و کارایی معارف و حیوانی و مبانی متافیزیکی در مناسبت با عقل مدرن و خرد جزئی و ابزاری ارزیابی شد که نگرش کمی به هستی و محاسبه پذیر کردن طبیعت از پی آمدهای آن بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۴-۴۶).
- ۱- ۴. دیدگاه اومانستی از بنیادی‌ترین شالوده‌های تفکر جدید غرب و مهم‌ترین شاخصه تأثیرگذار بر تمام شئون دوران مدرن است. در این دوره، با جایگزینی انسان محوری با خدامحوری، آدمی در جایگاه محوری عالم قرار گرفت و تمام ارزش‌ها، روابط و حقایق در نسبت با او تبیین گردید. (Abbagnano, 1972, p69-70) برنامه‌ریزی برای سلطه بر جهان و مالکیت بر هستی و کائنات، ظهور سودگرایی، لذت‌گرایی و برخی گرایش‌های اومانستی از جمله پراگماتیسم، حاصل چنین نگرشی بود. انسان مدرن با نگاه کاملاً ابزاری و محاسبه‌گرایانه، تعاملات با طبیعت را در جهت لذات مادی و جسمانی و

اهداف سلطه‌جویانه خود سامان بخشید که تخریب و تصرف بی‌رویه در محیط زیست از

پیامدهای آن بود. (نصر، ۱۳۸۶ ش: ۳۴۵-۳۴۶)

۵-۱. سکولاریسم را می‌توان بنیاد تفکر انسان مدرن دانست که در پی تحولات فکری و فلسفی مدرنیسم شکل گرفت. این نگرش مبتنی بر اعتقاد به اصالت امور دنیوی و حذف آخرت‌گرایی است که براساس آن به مادیات از زوایای مستقل از امور ماوراء طبیعی نگریسته می‌شود. به علاوه، با ابطال دین و تنزل ارزش آن در حد خرافه و افسانه، یا تحدید قلمرو امور قدسی به مسائل فردی و اخلاقی به بهانه مخدوش شدن چهره متعالی و مطهر آن، کارکردهای اجتماعی دین و به‌ویژه نقش آن در سلامت مادی و معنوی جامعه به حاشیه رانده می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۷)

از نظر علامه، علم‌زدگی و عقل‌گرایی بشر متمدن در بستر مکتب انسان‌مداری، زمینه‌های تکوین تفکر سکولار را فراهم ساخت. (همان، ۳۳-۵۳) چنین رویکردی، انسان مدرن را فارغ از هرگونه دیدگاه قدسی به عالم و احساس تعهد نسبت به اجزای آن، با نگرش از دریاچه نفسانیات، به بهره‌برداری حداکثری و لجام‌گسیخته از طبیعت سوق داد و ثبات، امنیت و سلامت بشر را به مخاطره افکند. دست‌اندازی انسان و افراط وی در بهره‌برداری از طبیعت تا بدان جا رشد و توسعه یافت که به اذعان همه اندیشمندان، علاوه بر تهدید سلامت بشر، جامعه جهانی و نظام اجتماعی را در میانه چالش‌های متعدد زیست‌محیطی گرفتار نمود. (همو، ۱۳۸۸: ۳۷-۴۰)

۲. الهیات محیط‌زیست

الهیات زیست‌محیطی برای بهره‌گیری از ظرفیت دین، در حفاظت و حمایت از محیط‌زیست و تبیین و توجیه نظام مند جایگاه آن در جهان هستی شکل گرفته است. از این رو، ضمن ایفای نقش کلامی در پاسخ به شبهات نوین، در صدد است با استفاده از سنن و منابع دینی و الگوهای الهیاتی، با تبیین نسبت میان خداوند و جهان هستی و تحلیل نقش و رابطه انسان با طبیعت، به ریشه‌یابی و چاره‌جویی بحران‌های زیست‌محیطی بپردازد. (صالح و حسنی، نقد

و بررسی مدل‌های الهیات محیط‌زیست در مسیحیت نوین، ۱۳۹۶ ش: ۱۰۵)

ادیان الهی بر اصلاح نگرش انسان بر مبنای آموزه‌های وحیانی تأکید کرده و به فراخور مبانی و تعالیم آسمانی خود مدل‌های الهیاتی برای مقابله با بحران محیط زیست ارائه داده‌اند. الهی‌دانان و متکلمان مسیحی، معتقدند می‌توان با بازخوانی و تمرکز در متون مقدس، رابطه‌ای نظام‌مند میان انسان و طبیعت مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی پی‌ریزی کرد که محیط زیست سالم انعکاسی از تحقق ملکوت و وعده الهی شمرده می‌شود. (همان، ۱۲۴-۱۲۵) دیدگاه دین یهود در حل بحران محیط زیست بر اساس تعالیم و منابع دینی آن، از یک طرف اتخاذ بینشی قدسی به کائنات و از سوی دیگر، تدوین اخلاقیاتی است که بر قرابت بشر با عالم طبیعت و مسئولیت انسان در حفظ کره خاکی و مخلوقات آن تأکید دارد. (نصر، ۱۳۸۶ ش: ۳۹۸)

۳. مبانی الهیات زیست‌محیطی علامه جوادی آملی

۱-۳. نظام احسن و حکمت باری تعالی

نظریه نظام احسن از مبانی مهم جهان‌شناسی فلسفی، کلامی و عرفانی به شمار می‌رود. بر اساس آن، جهان آفرینش به بهترین وجه در سایه حکمت و تدبیر الهی و در پرتو رحمت، قدرت و عنایت حق تکوین یافته است؛ به گونه‌ای که مجموعه خلقت با زیبایی، نظم و هماهنگی اجزاء آن، حقیقتی واحد است که با نیکوترین نظام و محکم‌ترین انسجام رو به سوی غایتی متعالی دارد. در هستی‌شناسی علامه، نظام احسن بر اساس حب و عشق ذاتی الهی، عنایت و علم خداوند به هستی، وحدت و اتقان نظام خلقت، خیریت ذاتی حق و سریان رحمت مطلق الهی در عالم تبیین و اثبات گردیده است. بر اساس آن، جهان نظام‌مند آفرینش در نهایت حسن و جمال بوده و قداست، شعورمندی، حیاتمندی و غایتمندی کائنات از ثمرات آن به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش: ۳/۳-۶۰۳-۶۳۹).

در نگرش عرفانی علامه، تمام عالم جلوه حق به شمار می‌رود و حقائق متعدد آفرینش، تجلیات آن حقیقت واحدند که در غایت حسن و کمال سرشته شده‌اند. بر این اساس، عالم مظهر و تجلی کمالات ذاتی حق بوده و پدیده‌های خلقت، ظهور صفات فعل او در آفرینش محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش: ۳/۳-۶۰۵-۶۰۶) که ضمن برخورداری از

قداست، خیریت و تعالی ذاتی، شر و نقصان در آن‌ها راه نداشته (ابن عربی، ۱۹۹۴ م: ۹/۴۲۲) و غایت و کمالی متعالی دارد.

بر اساس مبانی حکمت متعالیه از جمله «اصالت و تشکیک وجود»، سلسله پیوسته و نظام‌مند هستی، حقیقت واحد ذومراتبی است که از مبدأ فیض الهی و ذات جامع کمالات وجودی صادر شده و در حدوث، بقا و انسجام خود وابستگی تام به او دارد. در چنین نگرشی، ضمن ارتباط طولی عوالم آفرینش، با استقرار مخلوقات در مراتب مختلف وجودی و اتصال عینی و تکوینی آن‌ها با یکدیگر، هر فعل و انفعالی کلیت نظام خلقت را متأثر می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش: ۳/۶۲۰-۶۲۱) همچنین، علامه با استناد به «توقیفیت اسماء»^(۲) و «نظام علی و معلولی»، اتقان و استحکام نظام آفرینش را تبیین و اثبات نموده است؛ به گونه‌ای که حقایق عالم با احکام، حدود و آثار ویژه خود در مرتبه معین هستی قرار گرفته و نسبت به مقام خود ثابت و پایدارند. (همو، ۱۳۸۷: b/۲۳۳) در چنین نظامی، طبیعت علاوه بر جایگاه معین و مشخص خود، نسبت ویژه‌ای با منظومه جامع خلقت دارد؛ به نحوی که هر نوع تغییر در وضعیت آن، کل عالم هستی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

علامه در هستی‌شناسی توحیدی، بر اساس اصول و مبانی فوق، ضمن جایگزینی خلقت با طبیعت، محیط زیست را رقیقه آن وجود حقیقی (همو، ۱۳۸۹ ش: ۱۳/۱۷۸) و تجلی‌گاه اسماء و صفات حسنی باری دانسته که در سیر نزولی عوالم وجودی تحقق یافته است. (همو، ۱۳۸۶: a/۳۲۳-۳۲۴) ایشان محیط زیست و حقایق آن را مظاهر رحمت الهی، جلوه جمال حق و آیات و نشانه‌های الهی می‌داند (جائیه: ۳ و ۴) که به جهت ارتباط وثیق با حق تعالی، از قداست و تعالی وجودی برخوردارند (همو، ۱۳۸۶ ش: ۳/۶۰۸). به علاوه، حقایق طبیعی بر اساس طرح‌ریزی و تقدیر مشخص و متناسب با قوا و استعداد های گوناگون آفریده شده‌اند و با کارکرد خاص خود، با یکدیگر ارتباط و تعامل دارند. به عبارتی، با سریان قوانین و سنن ثابت الهی در عالم طبیعت، مجموعه‌ای متوازن، متقن و نظام‌مند تحقق یافته که هیچ‌گونه خلل و خطایی در آن راه ندارد. (همو، ۱۳۸۴: a/۳۳۹-۳۴۱) ایشان زیست‌بوم و پدیده‌های آن را ابداع مدبری حکیم می‌داند که در پرتو علم، عنایت^(۳) و

قدرت ربانی به بهترین و کامل‌ترین وجوه صنع، فیض وجود یافته (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۵۷/۷) و ضمن بهره‌مندی از ادراک و حیات، در سیراستکمالی خود به سوی ذات اقدس خداوند در حرکت اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: a: ۱۳۰-۱۳۱) از این رو، مجموعه باشکوه و نظام مند طبیعت، نعمتی از نعیم کبریایی و ثمره علم و قدرت بیکران و فیض و حیات سرمدی است که اثر او جز نظام احسن نخواهد بود. (همو، ۱۳۹۰: a: ۳۷)

۲-۳. خلیفه‌اللهی انسان

با توجه به نقش محوری انسان در تحولات نظام خلقت و طبیعت، بررسی جایگاه هستی‌شناختی وی، رکن اصلی مبانی انسان‌شناسی دینی و فلسفی محسوب گشته و تبیین مقام و نقش خلیفه‌الله در نظام احسن و بررسی نسبت آن با طبیعت، از اصول مهم الهیات زیست‌محیطی به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که نحوه تعامل انسان و طبیعت و مسئولیت‌های وی در حفاظت از محیط زیست و تأمین سلامت فردی و اجتماعی بشر مبتنی بر آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: a: ۱۵)

در نگاه معرفت‌شناختی بسیاری از اندیشمندان، انسان به جهت جامعیت و تعدد ساحات وجودی، قابلیت ادراک همه شئون هستی و سیراز عالم طبیعت تا مرتبه الوهیت را دارد (خمینی، ۱۳۷۸ ش: ۸/۴-۹)؛ به گونه‌ای که علاوه بر وجوه ملکی، جسمانی و طبیعی، ابعاد ملکوتی و الهی را شامل می‌شود. همچنین، واجد قوای نفس ناطقه و عاقله و از اراده و اختیار برخوردار است. بر این اساس، در سیر تکوینی و استکمالی عوالم ماده تا ملکوت و صیورورت وجودی، کمالات بالقوه‌اش را متناظر با نیازهای وجودی به فعلیت رسانده، با کسب مراتب حیات انسانی، به مقام وحدت عقلی نائل می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: b: ۱۶۸-۱۷۳)

خداوند سبحان نوع بشر را به جهت عظمت وجودی و اتصال به منبع علم الهی، به شرافت ذاتی مزین نموده و با افاضه روح الهی، به مقام رفیع خلیفه‌اللهی منسوب گردانیده است. از نظر علامه، حقیقت انسان با آفرینشی ویژه سرشته شده و تأله و حیات الهی مقوم هویت وی محسوب می‌شود (همو، ۱۳۸۹: c: ۲۱۶-۲۱۸)؛ به گونه‌ای که بینش شهودی نسبت به مدبر عالم و گرایش و حب آگاهانه به او در متن خلقت وی پی‌ریزی شده است. (همو، ۱۳۸۴: b: ۲۶-۲۷)

براین اساس، هرگاه با بهره‌گیری از ظرفیت‌های وجودی در مسیر صلاح و ثواب گام بردارد، به کمال معرفت و قرب الهی نائل گشته و از این رهگذر، مسجود ملائک و خلیفه خداوند می‌گردد. (همو، ۱۳۸۹ ش: ۴۰/۳) بنابراین، مقام خلیفه الهی، ضمن دلالت بر جامعیت فضایل و کمالات انسان نسبت به سایر مخلوقات، از جانشینی حق تعالی در «تمامی شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیر» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش: ۱۱۵/۱) عالم هستی حکایت می‌کند که آیه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» تلمیح به این معنا است.

در الهیات زیست‌محیطی علامه، نظریه خلیفه الهی علاوه بر تفسیر ارزش و جایگاه هستی‌شناختی انسان در عالم و تعیین روابط میان مبدأ و معاد، ارتباطات و تعاملات وی با سایر مراتب هستی و مخلوقات را تبیین می‌نماید؛ به‌گونه‌ای که نقش محوری خلیفه‌الله را در ابعاد نظری و عملی حیات انسانی، قابلیت‌ها و کارکردهای وی را در عرصه حیات و سلامت فردی و اجتماعی و نتایج مترتب بر آن را در خلقت و طبیعت آشکار می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: b ۷۷) براین اساس، ایشان تسلط خلیفه‌الله بر نظام آفرینش به اذن الهی را از ابعاد عملی خلافت وی می‌داند که ضمانت علمی، اجرایی و معنوی انسان در بهره‌وری و تسخیر طبیعت، مبتنی بر آن است. (همو، ۱۳۸۹ ش: ۴۱/۳) درون مایه چنین نگرشی، تصرف حکیمانه و تدبیر خردمندانه زیست‌بوم با توجه به مصالح عالیه نظام هستی و بشر است که آدمی را در مقام امین و وکیل خداوند، نسبت به پرورش قوا و انتظام اجزای خلقت، بهره‌برداری بهینه از مواهب طبیعت و حفاظت محیط زیست متعهد و مسئولیت‌پذیر می‌سازد (همو، ۱۳۸۸ ش: ۴۴۰/۱۶) و دامنه رفتارهای اخلاقی انسان را در تعامل با زیست‌بوم افزایش می‌دهد. (همو، ۱۳۸۸: a ۲۷-۲۸) به علاوه، آثار حیات طیبه و متعالی چنین جایگاهی در خلقت، تدبیر فراگیر جهان و احاطه قیومی بر مخلوقات را شامل می‌شود؛ تا آنجا که تصرف تکوینی و تشریحی در آفرینش، فیض بخشی به عالم و هدایت موجودات به سوی غایات خلقت از لوازم آن به شمار می‌رود که ثمرات آن را می‌توان در اداره و احیای زمین مشاهده نمود. (همو، ۱۳۹۰ ش: ۴۷/۷) لذا، به تصریح علامه: «فرهنگ زیست‌محیطی با مقام برین جانشینی خدا آمیخته است». (همو، ۱۳۸۹: a ۱۹۷) براین اساس، خلیفه خداوند در

پرتو حیات متألّهانه، با هماهنگی قوای درونی، اعتدال نفسانی و سازگار نمودن افعال خود در جهت تعادل و کمال طبیعت (همو، ۱۳۸۸: a: ۷۳-۷۴)، علاوه بر حفاظت زیست بوم و رونق آن، زمینه رشد و تکامل جسمانی و روانی را در راستای کسب سلامت معنوی و تعالی وجودی هموار ساخته (همو، ۱۳۸۹: a، ۱۹۷) و جامعه سالم و مدینه فاضله الهی و قرآنی را محقق خواهد نمود. (همو، ۱۳۸۶: ش: ۴/۳۵۴)

۴. نظریه خلقت؛ جایگاه ویژه طبیعت در اندیشه علامه جوادی آملی

از نظر علامه، بشر مدرن مبتنی بر فلسفه الحادی غرب، نظام هستی را مجموعه‌ای فاقد حیات و منفصل از مبدأ و معاد ارزیابی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: b: ۱۳۵) در این نگاه، عنوان «طبیعت» با تنزل ارزش و جایگاه الهیاتی آن در خلقت توأم گشته است؛ به گونه‌ای که ضمن غفلت از پیوند طولی نظام خلقت با مبدأ هستی، سیر تحولات و تطورات مظاهر طبیعی به صورت عرضی، در محدوده نظام داخلی آن و در بستر زمان، حرکت، ماده و نظایر آن بررسی می‌شود. (همو، ۱۳۸۸: b: ۱۳۵ و همو، ۱۳۸۸: a: ۱۲۹) به علاوه، با نگرش ابزاری و سلطه جویانه به طبیعت، آن را وسیله‌ای در جهت توسعه رفاه مادی و رونق اقتصادی قلمداد نموده و در جهت اهداف منفعت طلبانه به خدمت می‌گیرند. (۴) ایشان در نقد و بررسی دیدگاه فوق «نظریه خلقت» را ارائه نموده و با تبدیل جریان «طبیعت» به عنوان «خلقت» و فعل الهی، در صدد اصلاح نگرش انسان معاصر به محیط زیست و تبدیل آن به جایگاه ذاتی و منظم طبیعت در جهان آفرینش برآمده‌اند.

در آموزه‌های اسلامی، مبتنی بر نظام احسن الهی، عالم طبیعت گستره حیات انسان و سایر موجودات به شمار می‌رود که در فعلیت بخشی به غایت خلقت مؤثر است؛ به گونه‌ای که حقایق طبیعی افعال الهی‌اند که ضمن اتصال وجودی با حق تعالی و ارتباط با انسان و عالم هستی، از مبدأ فیض و اسماء الهی نشأت گرفته و به آن منتهی می‌گردند. بر این اساس، شعورمند، تسلیم و تسبیح‌گوی ذات اقدس الهی و از هدفمندی خاص و عام برخوردارند؛ بنابراین، جایگاه طبیعت در سلسله مراتب نظام خلقت از ارکان غایت‌مندی جهان آفرینش به شمار می‌رود و از قداست و ارزشمندی ذاتی برخوردار است. لذا، تخریب

و تزیین مواهب طبیعی یا اختلال در شبکه اکوسیستم‌ها، حیات زیست‌بوم و چرخه هستی را به مخاطره می‌اندازد که غفلت از جایگاه و غایت طبیعت در نظام آفرینش، کفران نعمت الهی و تهدید کل عالم محسوب می‌شود. (همو، آرشیودروس خارج تفسیر ۹۲-۹۱، ۱۳۹۶ ش: ۷۳۷-۷۳۸ و طباطبایی، ۱۳۹۰ ش: ۱۶/۱۹۵)

بنابراین، «نظریه خلقت» ضمن تبیین جایگاه ارزشمند طبیعت در جهان هستی، بر سایر قلمروهای جهان آفرینش سایه می‌اندازد و با مبانی توحیدی وابسته است؛ به‌گونه‌ای که عنوان «خلقت»، مقوم هویت زمین و موجودات محسوب می‌شود که شناخت آن بدون معرفت خالق مدبر و حکیم امکان‌پذیر نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: b: ۱۳۰)

از این رو، سیاست‌ها و راهبردهای نظری و عملی قرآن و عترت علیهم‌السلام در جهت حفاظت و آبادانی محیط زیست، بر اساس جایگاه ارزشمند طبیعت در جهان خلقت شکل گرفته است. (همو، ۱۳۸۸: a: ۴۶) همچنین، توجه به الهیات زیست‌محیطی و ظرایف آن در جهت حل بحران ضرورت دارد که با ایجاد پیوند معرفتی میان جهان بینی الهی و تفسیر صحیح از زیست‌بوم، قلمروها و ارتباطات آن مبتنی بر اصول زیست‌محیطی حیات انسانی تبیین شده و مسئولیت‌های آدمی نسبت به اداره و حفاظت محیط زیست معین می‌گردد. (همو، ۱۳۸۹: a: ۱۹۷)

۵. آثار و ثمرات طبیعت در خلقت و نسبت آن با سلامت اجتماعی

بر اساس مباحث پیشین، «طبیعت» از جایگاه و حکمت خاص و عام برخوردار بوده، بدین سان، از آثار، ثمرات و غایات متعددی در مجموعه خلقت بهره‌مند است؛ به‌گونه‌ای که علاوه بر تأمین نیازهای جسمی و روحی آدمی، بر هندسه معرفتی، شکل‌گیری شخصیت و رفتار و نوع تعاملات و ارتباطات وی با مخلوقات تأثیرگذار است. در نظام الهیات زیست‌محیطی مبتنی بر جهان بینی اسلامی و دیدگاه علامه جوادی آملی، طبیعت از کارکردهای مادی، معنوی، اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی و... در نظام آفرینش برخوردار است. بر این اساس، تأمین اصول زیست‌محیطی، حفاظت زیست‌بوم و پرهیز از تخریب و آلودگی آن، از حقوق طبیعت بر آدمی و تکالیف انسانی محسوب می‌شود که با حیات فرد و جامعه پیوند دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: a: ۸۴)

۱-۵. کارکردهای طبیعت در سلامت مادی

طبیعت مبدأ مراحل تکوین و رشد مخلوقات و شرط لازم زیست مادی و تکامل آن‌ها محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که با فقدان یا اختلال در زیست بوم، حیات و بقای موجودات و به‌ویژه انسان دچار تحول و آسیب‌های فراوانی می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ش: ۱۶/۱۹۵) بر این اساس، پرورش ابعاد جسمی و روحی آدمی و تداوم حیات فردی و اجتماعی بشرو نسل‌های آتی او مستلزم فراهم شدن اسباب معیشت مادی و سلامت زیست محیطی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: a: ۲۵۱-۲۵۲)؛ بنابراین، سلامتی و نشاط بدن و روان انسان، رفاه، امنیت و آرامش جامعه بشری، به عوامل و پدیده‌های محیط زیست وابستگی دارد که بر اساس کارکرد و جایگاهشان در حیات انسانی، از اهمیت بسزایی برخوردارند (همان، ۱۴). به علاوه، در مبنای قرآنی، جسم مَرگب روح و ابزار تدبیر نفس به شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که تقویت و تجهیز قوای جسمانی و روانی در تعامل با پدیده‌های طبیعت، نقش اساسی در تربیت عقلانی و معنوی آدمی و تعالی وجودی وی ایفا می‌کند. (همو، ۱۳۹۰: b: ۴۰)

عناصر زیست محیطی شامل آب، هوا و خاک، از مؤثرترین عوامل ساختاری زمین و چرخه زیستی پیوسته‌ای از منابع طبیعت به شمار می‌روند که حیات و بقای موجودات از آن‌ها متأثرند. آب و خاک سرچشمه آفرینش و هستی انسان و موجودات زنده (انبیاء: ۳۰، حجر: ۲۶) و مبدأ تغذیه و رشد آن‌ها (نحل: ۱۱، یونس: ۲۴) محسوب می‌شود و صفا و پاکیزگی طبیعت از آن نشأت می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که با تطهیر آلودگی‌های جسمانی و محیطی، تجزیه فضولات و پسماندهای محیط زیست و حفظ و توسعه پوشش گیاهی آن، در سلامت و تعادل مجموعه زیست بوم نقش اساسی ایفا می‌کند (Lal, 2015, pp5878). نصوص دینی، ضمن اشاره به اثرات آب و خاک در نظافت بدن و دفع امراض جسمانی، (انفال: ۱۱، نساء: ۴۳) نقش باران را در آراستگی و تطهیر طبیعت و احیای فضای سبز، (نحل: ۶۵، حجر: ۲۲، طه: ۵۳) و تأثیر خاک را در ذخیره و تصفیه منابع آبی، پرورش موجودات (ق: ۷) و نابودی آلودگی‌های اقلیمی مهم و اساسی ارزیابی می‌نماید. (۵) همچنین، نور آفتاب علاوه بر نقش پاک‌کنندگی و حیات‌بخشی به زمین و موجودات، از محرک‌های تأثیرگذار بر جسم

و روان آدمی و عواطف، احساسات و فعالیت های حیاتی وی محسوب می شود. به علاوه، بادها از جمله پدیده های طبیعی مؤثر در باروری گیاهان و احیای زمین به شمار می روند و نسیم های فصلی بر پرمردگی یا طراوت روح و جسم آدمی و تغییر سطح توانایی ها و سلامت ذهن و خلق و خوی وی تأثیرگذارند.

بنابراین، صفات و ویژگی های جسمی و روحی، کیفیت زندگی، تغذیه و نحوه عملکرد حیاتی موجودات و به ویژه انسان و نوع رفتار و خلیات آدمی از تغییرات جوی و تنوع اقلیمی متأثرند؛ به گونه ای که نوسانات جوی هوا، با اثرگذاری بر عملکرد مغز، قلب و جریان خون انسان، تحریکات عصبی متفاوت را موجب می شوند. همچنین، تغییرات نور آفتاب، دما و رطوبت هوا بر میزان هوشیاری و تحریک پذیری افراد نسبت به محیط اطراف، رفتار و عکس العمل های متفاوت آن ها تأثیر دارد. (غیاث و شرقی، ۱۳۹۷ ش: ۱۴-۱۶) با توجه به چالش های زیست محیطی عصر حاضر، به ویژه خشک سالی و «بحران آب و هوا»، بررسی نقش آلاینده ها در ایجاد تغییرات و نوسانات ناگوار محیطی و جوی حائز اهمیت است (Schlosser and et al, 2014, pp341-361)؛ به گونه ای که آلودگی اکوسیستم ها، چرخه عناصر طبیعی زمین را مختل نموده و سلامت محیط زیست و به تبع آن حیات فردی و اجتماعی انسان را به مخاطره می اندازد. فرهنگ جامع قرآن و سنت، عناصر محوری زمین را از بزرگ ترین نعمت های الهی معرفی نموده و به نقش آن ها در حفظ حیات و سلامت انسان و موجودات توجه نموده است. از این رهگذر، پویایی و نشاط زندگی را در بهره مندی از هوای پاکیزه، آب گوارای فراوان و زمین حاصلخیز می داند. (فرقان: ۴۸) (۶) همچنین، اهتمام به سلامت محیط زیست و بهره برداری بهینه از منابع طبیعی، بررسی چگونگی پالایش و تصفیه آب و هوا و ارزیابی راهکارهای احیا، تسطیح، کویرزدایی و صیانت زمین را از وظایف انسانی و دینی قلمداد نموده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ش: ۷۰۶)

طبیعت منشأ بسیاری از نیازهای اولیه و بنیادین انسان محسوب می شود که در پرورش و تربیت مادی و معنوی انسان نقش اساسی ایفا می کند. زمین و سکونت گاه فرارگاه آدمی، جایگاه رشد، بلوغ و ثمردهی انسان، محل تأمین نیازهای زیستی و کسب آسایش جسمانی

وروانی وی محسوب می‌شود. آموزه‌های قرآنی، استقرار بشر در زمین و سکنی گزیدن آدمی را از نشانه‌های حکمت و تدبیر خداوند در آفرینش معرفی نموده (رعد: ۳) و آرامش و امنیت وی را وابسته به آن می‌داند؛ به گونه‌ای که پرورش و کمال ابعاد وجودی، ارضای عواطف، احساسات، غرایز و تحکیم روابط انسانی، از کارکردهای مسکن در الهیات زیست محیطی به شمار می‌رود. (نحل: ۸۰، نور: ۲۷) (کشفی و همکاران، ۱۳۹۳ ش) از طرفی، تنوع اکوسیستم‌ها و تحولات جوی، با توجه به شرایط اقلیمی و پستی و بلندی‌های زمین از جمله کوهستانی، جزیره‌ای یا کویری بودن مناطق آن متغیر بوده و بر قوای بدنی، صفات جسمانی و روانی، خلیقات، نوع رفتار و چگونگی سامان یابی تن و روان انسان مؤثر است. بر این اساس، در نصوص اسلامی، مبتنی بر کارکرد سکونت‌گاه در حیات و استكمال آدمی و تأثیر آن در بهبود روابط انسانی، علاوه بر شرایط فیزیکی، ضوابط و شاخصه‌های مؤثر جغرافیایی و محیطی در ساخت بنا و معماری مسکن بررسی شده و ارزش‌های اعتقادی و فرهنگی تأثیرگذار بر ویژگی‌ها و کیفیت آن تشریح شده است (غیاث و شرقی، ۱۳۹۷ ش: ۱۷-۲۰). بر اساس عوامل مذکور، با انتخاب زمین و مکان مناسب زندگی و بهره‌مندی خردمندانه از محیط زیست، کیفیت زندگی و اعتدال جامعه بشری ارتقا می‌یابد و در پرتو آن سلامت فردی و اجتماعی بشر تأمین می‌گردد. (اعراف: ۷۴)؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ش: ۱۷۳)

زیست‌بوم مبدأ و رکن اساسی تغذیه و رشد و نمو موجودات زنده به شمار می‌رود که حیات و بقای آن‌ها و پرورش و تکامل ابعاد وجودی و شخصیتی آدمی با آن ارتباط دارد؛ به گونه‌ای که صحت و راحتی بدن، مصون ماندن آن از بیماری‌ها و ابتلائات جسمانی و آرامش و تعادل رفتاری و روانی وی وابسته به تغذیه سالم است. (همو، ۱۳۸۹ ش: ۵۱۳/۲۱ و همو، ۱۳۸۸ ش: ۷۱-۷۲) در این میان، آب، مایه حیات (انبیاء: ۳۰) و مهم‌ترین منبع غذایی طبیعت به شمار می‌رود (نحل: ۱۰) که قسمت عمده ساختار بدن موجودات را تشکیل داده و بر فعالیت‌های اندام‌های داخلی، تنظیم حرارت، دفع سموم و بیماری‌های بدن مؤثر است. (Mann and Truswell, 2002, pp113 - 119) همچنین، برخی مواد مغذی به ویژه ویتامین‌ها، مواد معدنی و پروتئین‌ها، در رشد و نمو، نوسازی، حفاظت اعضا و هماهنگی بین آنان نقش

دارند و ضمن بهبود جریان خون و افزایش سیستم ایمنی بدن، بر سلامت سلول‌های مغزو اعصاب، عملکرد حافظه و فعالیت‌های روانی تأثیرگذارند. براین اساس، تغذیه کامل و رژیم غذایی متعادل، علاوه بر تأمین انرژی بدن و بهبود عملکرد حیاتی آن، بر تندرستی و شادابی تن و جان می‌افزاید. (same, pp 55 - 77 and pp 120 - 258) تأثیر محیط زیست بر تغذیه و نسبت آن با سلامت جسم و روان بشر تا آنجاست که به دلیل چالش‌های زیست‌محیطی، کاهش دسترسی به منابع طبیعی، آبی و غذایی و تهدید امنیت تغذیه^(۷)، عمده جنگ‌های آتی و بحران‌های اجتماعی از آن نشأت می‌گیرد. (Schlosser and et al, 2014, pp 341 - 361) نصوص دینی، بر ضرورت اهتمام به سلامت و آبادانی زیست‌بوم و حفاظت منابع غذایی تأکید و رهنمودهای مؤثری در رابطه با سلامت مادی و معنوی تغذیه ارائه نموده است؛ به گونه‌ای که علاوه بر توجه به ماهیت کیفی و کمی تغذیه، بهداشت و آداب آن، تأثیرات ویژه مواد غذایی را در رشد اعضای بدن، پرورش قوای جسمی و روحی و خواص درمانی آن‌ها را تشریح نموده و رابطه رژیم غذایی با مزاج و طبایع آدمی و نقش آن‌ها را بر ابعاد شناختی، خلقی و رفتاری انسان تبیین نموده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ش: ۱۳۹، ۱۵۶-)

محیط زیست منبع مهم و اساسی پوشاک انسان محسوب می‌شود (همو، ۱۳۸۶: b: ۱۳۱) که با توجه به کارکردهای مادی و معنوی آن در حیات، سبک زندگی و تمدن بشر، بررسی رابطه زیست‌بوم با پوشش انسانی و تأثیر آن بر صحت و امنیت جسمانی و روانی آدمی حائز اهمیت است؛ به گونه‌ای که میزان سازگاری جنس و رنگ پوشاک با طبیعت و بدن، علاوه بر تأثیرگذاری بر سلامتی و نشاط انسان، در خلیات، اندیشه و نوع رفتارهای وی مؤثر است که زمینه تکامل شخصیت فردی و اجتماعی آدمی را فراهم می‌سازد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ش: ۶۸/۸ - ۷۰) بنابراین، آموزه‌های دینی، علاوه بر توجه به آراستگی ظاهری، اندازه، کیفیت و نوع پوشش، رعایت بهداشت لباس و محیط را در جهت پرورش تن و جان آدمی و بهبود ارتقای روابط انسانی و اجتماعی مؤثر می‌داند. (۸) (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ش: ۱۵۷ - ۱۶۴)

کارکردهای مادی محیط زیست را می‌توان علاوه بر تأمین نیازهای اولیه و ثانویه آدمی، رشد و شکوفایی حیات اقتصادی و اجتماعی جامعه بشری ارزیابی نمود. براین اساس،

طبیعت بسترکار و تلاش انسان و عرصه اشتغال و فعالیت‌های تولیدی وی محسوب می‌شود که با نیازهای مادی، روانی، رفاهی آدمی، ارزش‌های فردی و اجتماعی و معیارهای زیست‌محیطی پیوند دارد. براین اساس، رونق معیشت و رشد اقتصاد و تجارت با سلامت زیست‌بوم و منابع طبیعی مرتبط بوده که ایجاد قوانین و ضوابط در کار و تولید و تعادل در مصرف، در حفاظت از زیست‌بوم اهمیت مضاعفی می‌یابد. می‌توان ادعا نمود، امروزه محیط‌زیست منبع مهم صنعت‌گردشگری دنیا محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که اختصاص پارک‌های وسیع و طبیعی در اقصی نقاط جهان به این امر، علاوه بر شناخت عجایب خلقت و ظرفیت‌های ناشناخته زمین و بهره‌برداری اقتصادی از آن، سهم بسزایی در ایجاد نشاط اجتماعی و ارتقاء معرفتی و معنوی جامعه ایفا می‌کند. آموزه‌های قرآنی، گستره زمین از اعماق دریاها تا اوج آسمان‌ها را عرصه فعالیت‌های انسانی معرفی نموده و با تأکید بر ضرورت تحرک و پویایی بشر و بهره‌مندی خردمندانه از منافع طبیعت، سستی و بیکاری را آفت و تهدید امنیت و ثبات جامعه به شمار می‌آورد؛ به‌گونه‌ای که در عرصه کار و تولید، علاوه بر رشد مادی و آرامش روانی آدمی، عزت، کرامت و استقلال جامعه تأمین می‌گردد و در پرتو آن، برآبادانی و رونق محیط‌زیست به عنوان منبع مهم تولید و پویایی اقتصاد جامعه افزوده می‌شود (همو، ۱۳۸۸ ا ش: ۲۳۳-۲۶۶).

۲-۵. کارکرد طبیعت در رشد معرفتی و سلامت عقلانی

یکی از تفاوت‌های معنادار الهیات زیست‌محیطی با دیگر دانش‌های زیست‌بوم، نگاه معرفت‌بخش به طبیعت، ساحات و ابعاد آن در چهارچوب نظام احسن الهی است که زمینه‌ساز رشد عقلانی و اخلاقی آدمی محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که نصوص دینی، ضمن اشاره به برخی موارد خاص، برنگاه عالمانه و مدبرانه به مجموعه نظام خلقت تأکید نموده است. می‌توان ادعا نمود اصلاح جهان بینی انسان در ارتباط با طبیعت، علاوه برآبادانی محیط‌زیست، به رشد اندیشه و آگاهی وی، تنظیم روابط با خلق، هستی و زیست‌بوم، توسعه سطح سلامت جسمی، روانی، فردی و اجتماعی بشر و سازگاری مؤثرتر با نظام آفرینش در جهت وصول به اهداف خلقت می‌انجامد. (همو، ۱۳۸۸ ا ش: ۱۳۲-۱۳۸)

در فرهنگ دینی، سیرآفاقی در عالم و درک قوانین حاکم بر هستی، از اصول اساسی تعالیم الهی در راستای پرورش عقلانی انسان به شمار می‌آید؛ به‌گونه‌ای که مشاهده و تأمل در شگفتی‌ها و اسرار درونی طبیعت و عبرت‌گیری از حقایق آن، توجه به کیفیت خلقت، منافع و فواید پدیده‌های زمین، در جهت تحکیم بنیان‌های اعتقادی و تربیتی انسان نقش اساسی ایفا می‌کند که در ذیل به مهم‌ترین ابعاد آن اشاره می‌شود.

توجه به آثار صنع الهی در خلقت، علم، قدرت و حکمت مدبر هستی را تصویر نموده و نظم، انسجام و هدفمندی مجموعه طبیعت، درک حقیقت قدسی، شعورمندی و ارتباط آن با مبدأ حکمت متعالی، معارف توحیدی و هستی‌شناسی انسان را در جهت تعالی معنوی وی ارتقا می‌دهد. قرآن کریم، با اشاره به اختلاف در آفرینش شب و روز، چرخش بادها، حرکت ابرها، نزول باران، رویش گیاهان و ثمردهی درختان و... آیات معرفت در نظام خلقت را تجلی اسماء و صفات خداوند و نشانه‌هایی برای صاحبان اندیشه و خرد معرفی می‌نماید. (همو، ۱۳۸۸ ش: ۱۶/۵۹۴-۶۰۸)

آموزه‌های دینی در راستای معرفت‌افزایی، رشد و صلاح بشر، بهره‌گیری از تمثیل‌های طبیعی را در جهت تبیین ماهیت برخی حقایق عالم هستی و وقایع خیر و شر آن مؤثر می‌داند که با ایجاد تناظری عقلانی میان این امور و پدیده‌های طبیعت، حقایق انتزاعی و معنوی را به موضوعات محسوس و قابل ادراک تشبیه نموده است. معارف قرآنی، با اشاره به آفرینش بدیع انسان و مخلوقات، کیفیت و مراحل تکوین و رشد آن‌ها، احیای زمین، تحولات طبیعت و سیر آن‌ها به سوی مبدأ هستی، امکان و ضرورت معاد را اثبات و تداعی می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش: ۱۴/۳۴۴-۳۴۸) همچنین، تبیین ضرورت نبوت و باور به حقانیت رسل الهی از دیگر اصول اعتقادی مورد تأکید خداوند به شمار می‌رود که اشاره به نور آفتاب و روشنایی آن، بادهای بشارت‌دهنده و نزول باران در قرآن کریم بر آن دلالت دارد. (همو، ۱۳۹۰ ش: ۱۵/۲۲۵-۲۲۸) به علاوه، ترسیم سیمای حق به آب جاری (رعد: ۱۷) و شجره طیبه، تصویر نمودن هیئت باطل به شجره خبیثه (ابراهیم: ۲۴-۲۶)، همانندسازی ابعاد فریبنده و جلوه‌های زودگذر حیات دنیوی با تحولات ناپایدار زمین (یونس: ۲۴)، از جمله

تمثیل‌های قرآنی در جهت تثبیت عقاید، رشد سجایای اخلاقی، تکامل قوای عقلانی و نفسانی و پرورش ابعاد وجودی انسان به شمار می‌رود. علاوه بر آن، عالم طبیعت گستره عبرت‌گیری از حوادث و رخدادهای دنیا محسوب می‌شود. تدبر و ژرف‌اندیشی در حوادث تاریخی و بررسی سرگذشت اقوام، ملل و تمدن‌ها، علاوه بر ارتقای آگاهی، تکامل قوای عقلانی و نفسانی و رشد سجایای اخلاقی انسان، ارتباطات وی با جهان خلقت و طبیعت را کمال می‌بخشد. (آل عمران: ۱۳ و ۱۳۷، یوسف: ۱۰۹، حج: ۴۶، روم: ۹، فاطر: ۴۴، نمل: ۶۹)

با توجه به آنچه به تلخیص گذشت و به تفصیل در نصوص دینی قابل مشاهده و رصد است، محیط زیست منبع مهم معرفتی و رشد عقلانی و اخلاقی آدمی به شمار می‌رود که از ارکان سلامت و نشاط روحی، روانی، فردی و اجتماعی بشر محسوب می‌شوند.

۳-۵. کارکردهای طبیعت در سلامت معنوی

سلامت و تعالی معنوی انسان از مهم‌ترین اهداف تربیتی انبیاء الهی و از ارکان نصوص و حیانی در الهیات زیست محیطی اسلام به شمار می‌رود؛ تا آنجا که بخش عمده‌ای از تعالیم فقهی، اخلاقی، عرفانی و عبادات به تقویت و تأمین این رکن اختصاص یافته است. معنا و معنویت شالوده اصلی غالب بینش‌ها، گرایش‌ها، اعتقادات و اخلاقیاتی است که در الهیات اسلامی بر آن‌ها تأکید شده است؛ به گونه‌ای که حیات متألّهانه آدمی، سیر مراحل خودسازی، پرورش ابعاد وجودی و شخصیتی و تضمین سلامت جسمی، روحی و اجتماعی بشر مبتنی بر آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۰b-۴۷) بدین سان، فقدان معنا و معنویت، پویایی و نشاط مادی و معنوی انسان و سایر شئون و ساحات زندگی بشر را به چالش خواهد کشید. از آنجا که در ادبیات دینی معنویت در حقیقت و باطن عمل نهفته و با نظام اعتقادی و اهداف یک رفتار خاص ارتباط دارد، در بیان قرآنی، آیات الهی و نشانه‌های آن در طبیعت تجلی مبدأ هستی و گستره‌ای بالنده برای کسب و ارتقاء سلامت معنوی بشر محسوب می‌شود. (فصلت: ۱۱، رعد: ۱۵، آل عمران: ۸۳ و ۱۰۹، یونس: ۵۶، مریم: ۴۰، بقره: ۲۸۱، فصلت: ۱۵۳)

در الهیات زیست محیطی، نگرش معنا دار به طبیعت، تفسیر و بهره‌برداری معنوی از آن، در رشد، کمال و تعالی انسان نقش مؤثری ایفا می‌کند؛ به گونه‌ای که ارتباط با حقایق معنوی

زیست‌بوم، علاوه بر پرورش قوای شناختی و معرفتی بشری، فطرت انسانی و ظرفیت‌های وجودی آدمی را شکوفامی‌سازد. همچنین، انس با زیبایی‌های طبیعی آفرینش، بر لطافت و صفای باطن می‌افزاید و پیوند و اتصال درونی انسان با مبدأ هستی را تعمیق می‌بخشد؛ تا آنجا که طبیعت خاستگاه عروج انبیاء الهی محسوب می‌شود که در دامان آن آموزه‌های توحیدی و عرفانی آموختند.

علاوه بر آن، در نصوص دینی، توجه به ظواهر عالم طبیعت و غفلت از حقایق باطنی و معنوی آن مذمت شده و بهره‌برداری هدفمند از آن در مسیر حرکت استکمالی انسان، زمینه ارتقاء حیات متألّهانه و طیب و کسب ره‌توشه آخرت را فراهم می‌سازد. (همو، ۱۳۸۹: ۱۹-۲۲) برای این اساس، محیط زیست قلمرو آزمون خداوند، عرصه تکلیف بشر و بستر شکوفایی استعدادها و کمالات انسانی محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که بهره‌مندی از نعمت‌های عالم طبیعت و رفاه، امنیت و آسایش، آزمون شکرگزاری و مسئولیت‌پذیری انسان تلقی شده و نعمت‌های آن و ابتلاء به مصائبی مانند نقص در اموال، اولاد و انفس، علاوه بر امتحان صبر بندگان، تنبّه غافلین و دنیاگرایان به شمار می‌رود. (همو، ۱۳۸۸: ۲۱۱-۲۲۹)

بنابراین، با توجه به نقش و کارکرد طبیعت در تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان، آبادانی و تکامل محیط زیست، از لوازم کمال، تعالی و سلامت معنوی بشر به شمار می‌رود. از این رهگذر، معارف و حیانی در جهت حفظ سلامت و تعادل محیط زیست، مسئولیت‌ها و وظایف انسانی را تعریف و ارائه نموده و احترام به حیات و حقوق موجودات، احیای منابع طبیعی و عمارت زمین^(۹) را از جمله اعمال عبادی بشر بر شمرده‌اند که علاوه بر نزول خیرات و برکات الهی، ثواب و منزلت اخروی را در پی دارد. (همان، ۱۷۳-۱۷۹)

۶. رابطه عملکرد انسان با مسائل زیست‌محیطی

عطف به جایگاه عالم طبیعت در نظام هستی، هوشمندی و غایت‌مندی آن که به تفصیل گذشت، رابطه مستقیمی میان همه موجودات عالم هستی و افعال و تعاملاتشان وجود دارد؛ به گونه‌ای که افزایش یا کاهش بی‌رویه برخی از موجودات زیست‌بوم، علاوه بر اختلال در چرخه حیات اکوسیستم‌ها، منشأ چالش‌های خاص زیست‌محیطی می‌گردد. در این میان، با توجه

به هوشمندی و گستره تصرف و بهره‌برداری انسان از طبیعت، تأثیرات مستقیم یا غیرمستقیم عملکردهای وی در ایجاد بحران‌ها و آبادانی‌های زیست‌محیطی نقش اساسی و بنیادین ایفا می‌کند. (جوادی آملی، آرشیودروس خارج تفسیر ۹۲-۹۱، ۱۳۹۶ ش: ۷۳۷-۷۳۸) بنابراین، تأثیرات متقابل روابط انسان و محیط زیست، با نگرش و رفتار آدمی در جهان و طبیعت مرتبط است که در قلمرو سنن الهی در عالم هستی اثبات و تبیین می‌گردد. (همو، ۱۳۸۸: ۳۸-۳۹)

علامه جوادی آملی با توجه به پیوند انسان و طبیعت و اثربخشی متقابل آن‌ها در نظام احسن هستی، به تأثیر اعمال آدمی به عنوان خلیفه‌الله در تحولات زیست‌بوم و پویایی و باروری آن توجه نموده است. از این رو، تعامل انسان و طبیعت را در کمال جسمی و تعالی روحی او یا کاستی و سقوط وی تأثیرگذار می‌داند که رشد و ارتقا یا انحطاط و تباهی محیط زیست وابسته به آن است (همو، ۱۳۸۸: ۱۷۹-۱۸۶). در نصوص دینی، نسبت میان مجموعه ملکات و کمالات انسانی و رویدادهای عالم طبیعت بررسی شده و در رابطه با میزان بهره‌مندی آدمی از نعمت‌ها و برکات آفرینش و تأثیر گناه، طغیان و فساد وی در نزول عطایا و بلاها مباحث و دقایق زیادی وجود دارد. به علاوه، تأثیر عقاید، اخلاق و عملکرد ایمانی بشر در تغییر سرنوشت اقوام و تبدیل و دگرگونی نعمت‌های الهی تحلیل گردیده است که در الهیات زیست‌محیطی علامه نیز بررسی شده‌اند (همو، ۱۳۸۸: ۱۰۲-۱۰۳). به عبارتی، سنن و نوامیس پایدار الهی در مقام تکوین و تشریح، گواه هماهنگی و انطباق فطرت، طبیعت و شریعت است (نصر، ۱۳۸۵ ش: ۹۸-۹۹ و ۴۰-۴۱). از طرفی، در نگاه جامع‌نگر ایشان در تفسیر مجموعه آیات و روایات، کارکرد، آثار و روابط ویژه وقایع خلقت با تصرفات و عملکرد انسان و ساختار نظام آفرینش مرتبط است که در گستره حکمت و غایت‌مندی افعال الهی و قوانین و سنن ثابت هستی محقق می‌گردد. با این حال، تأثیر مستقیم عملکرد انسان در اصلاح زیست‌بوم و نقش آن در بحران‌های زیست‌محیطی حائز اهمیت است. بر این اساس، در پرتو آموزه‌های وحیانی، با تدوین عقاید، احکام و تکالیف اخلاقی و شرعی، ارتباطات و تعاملات انسان با محیط زیست سامان می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶۸-۱۶۹)؛ به‌گونه‌ای که شناخت و تحصیل اصول زیست‌محیطی، پرهیز از تخریب محیط زیست و

سعی در اداره، حفاظت و آبادسازی آن، از بارزترین حقوق و تکالیف بشری به شمار می‌رود؛ تا صحت، نشاط و تعالی جامعه و افراد آن تضمین گردد. (همو، ۱۳۸۱ ش: ۴۴/۱)

نتیجه‌گیری

الهیات زیست‌محیطی حاصل مطالعات و یافته‌های جدید اندیشمندان و الهی‌دانان معاصر و از شاخه‌های مهم الهیات محسوب می‌شود که در صدد است با استفاده از سنن و منابع دینی و الگوهای الهیاتی، با تبیین نسبت میان خداوند و جهان هستی و تحلیل نقش و جایگاه انسان در رابطه با طبیعت، به ریشه‌یابی و چاره‌جویی بحران‌های محیط زیست بپردازد. در این میان، الهیات زیست‌محیطی علامه جوادی آملی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناسی فلسفی - کلامی دین اسلام قابل اثبات است. ایشان با توصیف نظام احسن، حکمت و غایت‌مندی آن، جایگاه ویژه طبیعت و خلیفه‌الله را در آفرینش تفسیر نموده و تکالیف و مسئولیت‌های وی را در حفاظت، اداره و آبادانی زیست‌بوم بررسی می‌نماید که ظهور کارکردهای آن در کسب و ارتقاء امنیت و سلامت مادی، معنوی، اقتصادی، اجتماعی و... جامعه بشری حائز اهمیت است. بر این اساس، علامه ضمن بهره‌گیری از نصوص دینی و معارف قرآنی، تأمین نیازهای اولیه زندگی، رشد، کمال، سیر استکمالی انسان و حیات و بقای موجودات را وابسته به طبیعت می‌داند؛ به گونه‌ای که عناصر ساختاری زمین و تغییرات اقلیمی و جوی بر بالندگی زیست‌بوم، ویژگی‌های جسمی و روحی و نشاط آدمی مؤثر است. به علاوه، نیازهای بنیادین آدمی از قبیل مسکن، تغذیه و پوشاک که در سامان‌یابی تن و جان انسان و تعادل و تکامل ابعاد وجودی وی مؤثر است، با محیط زیست و منابع طبیعی ارتباط دارد. از این رو، بخش عمده‌ای از آموزه‌های دینی به ویژگی‌های کیفی و کمی، بهداشت، آداب و شرایط بهره‌مندی از آن‌ها اختصاص یافته است. همچنین، گستره زمین عرصه کار، تلاش و فعالیت‌های تولیدی و اقتصادی بشر محسوب می‌شود که در پرتو آن، علاوه بر تأمین سلامت و آبادانی زیست‌بوم، صحت، آرامش، امنیت آدمی و ارزش‌ها و کمالات فردی و اجتماعی محقق می‌گردد. طبیعت در نگرش الهیاتی علامه از کارکردهای عقلانی، اخلاقی و معنوی برخوردار بوده که از ارکان

سلامت جسمی و روحی آدمی و لازمه حیات متألّهانه وی به شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که سیر آفاقی در عالم، تدبیر در آیات جمال و جلال الهی در طبیعت و عبرت‌گیری از وقایع دنیا، در رشد معرفتی و اعتقادی و پرورش سجایای اخلاقی وی مؤثر است. همچنین، اصلاح بینش و رفتار انسانی در ارتباط با مبدأ هستی و مخلوقات، در بستر حیات دنیوی، ابتلائات و نعم الهی واقع می‌گردد که از لوازم تکامل نفسانی و تعالی وجودی آدمی محسوب می‌شود. حال آنکه، تأثیرات متقابل تعامل انسان و طبیعت و رابطه اعتقادات و عملکرد ایمانی بشر با وقایع خلقت، در قلمرو سنن ثابت الهی محقق می‌گردد که در الهیات زیست‌محیطی علامه تبیین شده‌اند.

از آنجاکه بحران‌های محیط‌زیست حاصل غلبه جریان‌های فکری و فلسفی به‌ویژه اومانیسیم و سکولاریزاسیون انقلاب‌های علمی-فرهنگی معاصر است؛ چنین رویکردی، بشر مدرن را بی‌توجه به جایگاه طبیعت در آفرینش و مقام و نقش انسان در هستی، با نگاه ابزاری به زیست‌بوم، به سوی تخریب و بهره‌برداری حداکثری از آن سوق داد. الهیات زیست‌محیطی علامه جوادی آملی ضمن جایگزینی جهان‌بینی توحیدی با نگرش مادی‌گرایانه و الحادی غرب، اصلاح معرفتی و مسئولیت‌پذیری اخلاقی بشر را راهکار حل چالش‌های محیط‌زیست می‌داند و با ارائه مبانی اسلامی توسعه‌پایدار، علاوه بر حفظ حیات و حقوق زیست‌بوم و موجودات، در جهت سلامت، رفاه، امنیت و سعادت فردی و اجتماعی بشر گام برمی‌دارد.

منابع

۱. ابن عربی، محیی الدین، (۱۹۹۴ م)، الفتوحات المکیة (عثمان یحیی)، ج ۹، چ دوم، دار احیاء التراث العربی. بیروت.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱ ش)، سروش هدایت، ج ۱، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.
۳. _____، (۱۳۸۴ a)، معرفت‌شناسی در قرآن، چ سوم، مرکز نشر اسراء قم.
۴. _____، (۱۳۸۴ b)، حیات حقیقی انسان در قرآن، چ دوم، مرکز نشر اسراء قم.
۵. _____، (۱۳۸۶ ش)، سرچشمه اندیشه، ج ۳ و ۴، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.
۶. _____، (۱۳۸۶ a)، ریحیق مختوم، جلد ۲-۱، چ سوم، مرکز نشر اسراء قم.
۷. _____، (۱۳۸۶ b)، شریعت در آینه معرفت، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.
۸. _____، (۱۳۸۷ a)، نسبت دین و دنیا، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.
۹. _____، (۱۳۸۷ b)، تحریر تمهید القواعد، ج ۲، چ اول، مرکز نشر اسراء قم.
۱۰. _____، (۱۳۸۸ a)، اسلام و محیط زیست، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.
۱۱. _____، (۱۳۸۸ b)، حق و تکلیف در اسلام، چ سوم، مرکز نشر اسراء قم.
۱۲. _____، (۱۳۸۸ c)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.
۱۳. _____، (۱۳۸۸ ش)، تسنیم، جلد ۸، چ سوم، مرکز نشر اسراء قم.
۱۴. _____، (۱۳۸۸ ش)، تسنیم، جلد ۱۶، چ دوم، مرکز نشر اسراء قم.
۱۵. _____، (۱۳۸۹ ش)، تسنیم، جلد ۳، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.
۱۶. _____، (۱۳۸۹ ش)، تسنیم، جلد ۱۰، چ سوم، مرکز نشر اسراء قم.
۱۷. _____، (۱۳۸۹ ش)، تسنیم، جلد ۱۳، چ سوم، مرکز نشر اسراء قم.
۱۸. _____، (۱۳۸۹ ش)، تسنیم، جلد ۲۱، چ اول، مرکز نشر اسراء قم.
۱۹. _____، (۱۳۸۹ a)، انتظار بشر از دین، چ ششم، مرکز نشر اسراء قم.
۲۰. _____، (۱۳۸۹ b)، نزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چ چهارم، مرکز نشر اسراء قم.
۲۱. _____، (۱۳۸۹ c)، تفسیر انسان به انسان، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.
۲۲. _____، (۱۳۸۹ d)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چ چهارم، مرکز نشر اسراء قم.
۲۳. _____، (۱۳۸۹ e)، دنیاشناسی و دنیاگرایی در نهج البلاغه، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.

۲۴. _____، (۱۳۹۰ ش) ادب فنای مقربان، ج ۷، چاپ اول، مرکز نشر اسراء قم.
۲۵. _____، (۱۳۹۰ a)، تبیین براهین اثبات خدا تعالی شأنه. چ ششم، مرکز نشر اسراء قم.
۲۶. _____، (۱۳۹۰ b)، ادب قضا در اسلام، چ اول، مرکز نشر اسراء قم.
۲۷. _____، (۱۳۹۱ ش)، مفاتیح الحیاه، مرکز نشر اسراء قم.
۲۸. _____، (۱۳۹۶ ش)، آرشیودروس خارج تفسیر ۹۲-۹۱، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۲۹. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. جلد ۷، چ سوم، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱ و ۸ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶، چ دوم، لبنان - مؤسسه‌ی اعلی‌ی للمطبوعات، بیروت.
۳۱. نصر، حسین، (۱۳۸۶ ق)، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمدحسن فغفوری، چ دوم، حکمت، تهران.
۳۲. _____، (۱۳۸۵ ق)، دین و نظم طبیعت، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، نشرنی، تهران.
۳۳. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۸ ق)، صحیفه امام، جلد ۴، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۳۴. صالح، محمدحسن و حسنی، علی، (۱۳۹۶ ش)، نقد و بررسی مدل‌های الهیات محیط‌زیست در مسیحیت نوین، مجله ادیان و عرفان، سال پنجاهم، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۲۷ - ۱۰۳.
۳۵. غیاث، مجید و شرقی، مریم، (۱۳۹۷)، نقش پارامترهای اقلیمی بر سلامت و بیماری‌های روحی و روانی افراد، مجله‌ی طب سنتی اسلام و ایران، سال نهم، شماره‌ی اول، بهار ۱۳ - ۲۳.
۳۶. کشفی، محمدحسین و جواهرپور، حسام و کشفی، محمدعلی، (۱۳۹۳)، بررسی مبانی فلسفی «سکناگزینی» از دیدگاه پدیدارشناسی، با تکیه بر ارزش‌های اسلامی ایرانی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۴، شماره ۲، تابستان پیاپی ۵۱، صفحات ۵۵ - ۸۰.
37. Abbagnano, Nicola (1972), "Humanism", in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, New York, Macmillan and Free Press, .
38. Bacon, Francis, (2000) New Organon, London, Cambridge University Press.

39. Bacon, Francis, (2006) *Advancement of Learning*. London. DODO Press,.
40. Heidegger, Martin, (1977) *The Question Concerning Technology*, pp 3-35.
41. Hume, Robert Ernest, (1959) *The world's living Religions: with special Reference to their sacred*, Oxford University Press,.
42. Lal. Rattan, (2015) Academic Editor: Marc A. Rosen. *Restoring Soil Quality to Mitigate Soil Degradation*, The Ohio State University, Columbus, OH 43210, USA. *Sustainability journal*, pp 5875-5895.
43. Mann, Jim and Truswell, A. Stewart, (2002) *Essentials of Human Nutrition*, Second Edition, Oxford University Press.
44. Schlosser, C. Adam and Strzepek, Kenneth and Gao, Xiang and Fant, Charles and Blanc, Eodie and Paltsev, Sergey and Jacoby, Henry and Reilly, John and Gueneau, Arthur, (2014) *The Future of Global Water Stress: An Integrated Assessment*. *AUG Earth's Future*, pp 341-361.

ارجاعات

۱. "Environmental crisis" in online Oxford Reference, Oxford university Press.
۲. در سلسله طولی اسماء، اسماء ذات، صفات و افعال الهی موطن خاصی دارند و خصوصیات هر موطنی باعث ظهور حق تعالی در آن مرتبه است. مثلاً در موطنی که اسم فعل الهی (رازق) مشاهده می‌شود، اسم ذات خداوند (علیم) ظهور ندارد. به عبارت دیگر، کلیات اسماء در مقام واحدیت خداوند دارای موطن خاص و نیز جزئیات اسماء که از ترکیب آن‌ها حاصل می‌شوند، در عالم کائنات ظهور دارند، جایگاه خاصی دارند و قابل تقدم و تأخر نیستند (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ۱۳۸۷، ۲، ۲۳۳-۲۳۴).
۳. تکوین عالم هستی به علم عنایی حق و عین رضای اوست. به گونه‌ای که جهان با علیت و علم ذاتی باری تعالی به نظام اتم و احسن وجود سامان یافته و او به مشیت خود به این نحو از آفرینش راضی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷، ۵۷)
۴. رک. به بخش «ویژگی‌های دوران مدرن و نسبت آن با بحران‌های زیست محیطی»
۵. رک. مفاتیح الحیاه، بخش پنجم، تعامل انسان با محیط زیست
۶. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لا تطیب السکني إلا بثلاث، الهواء الطيب والماء الغزير العذب والارض الخوازه». (تحف العقول، ۳۲۰)
۷. رک. <https://time.com/5216532/global-food-security-richard-deverell>
۸. ز. ک. الکافی (ط - الإسلامية)، جلد ۶، باب اللباس.
۹. در نصوص دینی از جمله به درختکاری و زراعت توصیه شده که برکات و ثمرات دنیوی و اخروی را در پی دارد.



جریان‌شناسی انجمن حجتیه

رسول رضوی^۱؛ زکیه فلاح^۲

چکیده

شناخت جریان انجمن حجتیه به دلیل تأثیرگذاری تفکر، موضع‌گیری‌ها و عملکرد انجمن در مسیر تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی قبل و بعد از انقلاب اسلامی، از اهمیت بسیار والایی برخوردار است؛ از این رو، پژوهش حاضر در تلاش است با روش توصیفی - تحلیلی تاریخچه، زمینه‌ها و انگیزه‌های شکل‌گیری انجمن، اساسنامه و ساختار تشکیلاتی، مبانی فکری و انواع آن، موضع‌گیری‌ها و عملکردهای انجمن را در نهایت اختصار با عنایت به ظرفیت بحث واکاوی کند و نیز پیرامون مفهوم «تعطیلی یا انحلال انجمن» تأملی کوتاه داشته باشد و اینکه آیا تعطیلی انجمن در سال ۱۳۶۲ مساوی با انحلال و عدم فعالیت آن در دهه‌های بعدی انقلاب بوده است یا خیر؟

کلیدواژگان: انجمن حجتیه، حلبی، اساسنامه، مبانی فکری، عملکردها، انقلاب اسلامی.

۱. دکترای کلام و استاد حوزه و دانشگاه.

۲. دانش پژوه سطح ۴ کلام اسلامی جامعة الزهراء ع.ا.ع..

مقدمه

از شهریور ۱۳۲۰ شمسی تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، دوره‌ای مهم در تاریخ تحولات ایران به شمار می‌آید؛ زیرا در کنار مبارزه با انگلیس، فعالیت سازمان یافته کسروی در مخالفت با مبانی مذهبی، تلاش‌های حزب «توده» وابسته به شوروی سابق، فعالیت‌های بهاییان برای نشر عقاید انحرافی، از مهم‌ترین دغدغه‌های نیروهای مذهبی در این سال‌ها بود و ضرورت پاسخگویی به این دغدغه‌ها، اندیشمندان و علمای شیعه را به تکاپو واداشت. شکل‌گیری انجمن‌های مبارزه با بی‌دینی، کانون‌های بیان حقایق اسلامی و ده‌ها انجمن و هیئت مذهبی در این دوره، گویای تلاش‌های جریان اسلام‌گری انقلابی برای تجدید حیات مذهبی پس از ظلم و ستم دوره پهلوی اول است.

انجمن خیریه حج‌تیه مهدویه نیز در این برهه به رهبری شیخ محمود حلبی شکل گرفت. این انجمن، نخست با رویکردی فرهنگی برای پاسخگویی به شبهات بهائیت به صحنه آمد تا در پرتو تعالیم الهی اسلام به دفاع از ارزش‌های اسلامی بپردازد. انجمن در آغاز حرکت خود توانسته بود رضایت بسیاری از علما، از جمله آیت‌الله بروجردی و امام خمینی علیه السلام را جلب کند؛ اما به تدریج با انتشار افکار و عقاید آنان در زمینه عدم مداخله در مسائل سیاسی و حکومتی و همچنین همکاری‌های آنان در زمینه‌های مختلف با ساواک، با مخالفت بسیاری از علما، از جمله امام خمینی علیه السلام روبرو شد.

براین اساس و به دلیل اهمیت و تأثیرگذاری تفکر و عملکرد انجمن حج‌تیه در مسیر تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی قبل و بعد از انقلاب، پژوهش حاضر در صدد است تا زمینه‌ها و انگیزه‌های شکل‌گیری انجمن، اساسنامه و ساختار تشکیلاتی، مبانی فکری، موضع‌گیری‌ها و عملکردهای انجمن را واکاوی نماید. همچنین این نوشتار تأملی کوتاه پیرامون مفهوم «تعطیلی یا انحلال انجمن» خواهد داشت و اینکه آیا تعطیلی انجمن در دهه ۱۳۶۰ مساوی با انحلال و عدم فعالیت آن در دهه‌های بعدی انقلاب بوده است یا نه؟

۱. تاریخچه انجمن حجتیه، مؤسس و رهبران

در اینجا به منظور آشنایی اولیه با انجمن حجتیه، تاریخچه مختصری از سیر شکل‌گیری انجمن و مؤسس و رهبران اصلی آن ذکر می‌گردد.

مؤسس انجمن حجتیه، شیخ محمود ذاکرزاده تولایی مشهور به حلبی در سال (۱۲۸۰ ش: ۱۳۱۸ ق) در مشهد به دنیا آمد. آموزش‌های ادبی و عربی را در همان شهر آغاز کرده و نزد اساتید بنام آنجا مانند میرزا عبد الجواد ادیب نیشابوری مشغول به تحصیل گردید. دروس سطح را نزد شیخ محمد نهاوندی و میرزا احمد کفایی گذراند و در کنار آن، متون فلسفی را نزد حکیم آقابزرگ فراگرفت و خارج اصول و فقه را نزد حاج میرزا کفایی و مرحوم حاج آقا حسین قمی تحصیل کرد. وی در مسائل اخلاقی و عرفانی متأثر از مرحوم حاج حسنعلی نخودکی اصفهانی بود که در مشهد مقیم شده بود. وی افزون بر فقه و اصول، به فلسفه نیز علاقه داشت و به تدریج به مکتب معارف مشهد که از سوی میرزا مهدی غروی اصفهانی بنیاد گذاشته بود، گروید و نزد وی به شاگردی پرداخته و از فلسفه دست کشید. (شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۸۹-۹۰ و خسروپناه، ۱۳۸۹ ش: ص ۴۸۴) شیخ محمود حلبی در میان استادان خویش بیش از همه، از میرزا مهدی اصفهانی که از بنیان‌گذاران اصلی مکتب معارف اهل بیت علیهم‌السلام یا مکتب تفکیک است، تأثیر پذیرفته است.

پس از دهه ۱۳۲۰، هم‌زمان با رونق گرفتن فرقه بهائیت و نفوذ روزافزون معتقدان آن در عرصه حاکمیت، بسیاری از علما و اқشار مذهبی در صدد مبارزه و مقابله با این فرقه ضاله برآمدند. علاوه بر برگزاری منبر و وعظ و آگاه‌سازی از طریق ارتباط مستقیم با مردم، حرکت وسیع‌تری برای مقابله با اشاعه این تفکر هم صورت گرفت که در مشهد برای نشر فرهنگ اسلامی و مبارزه با مظاهر غیردینی و افکار انحرافی، «جمعیت مؤتلفین اسلامی» تأسیس شد. شیخ محمود حلبی نیز در هیئت‌های مؤتلفین اسلامی عضویت داشت و پس از شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در مسیر مبارزه با بهائیت به عنوان یک منبری مشهور فعالیت داشت؛ اما پس از کودتای ۱۳۳۲ و پس از سرخوردگی در مسائل سیاسی، مشهد را ترک کرد و راهی تهران شد. وی محفلی در سال ۱۳۳۲ در تهران با عنوان انجمن

ضد بهائیت تشکیل داد که بعداً در سال ۱۳۳۶ نام «انجمن حجتیه مهدویه» به خود گرفت. (خسروپناه، ۱۳۸۹ ش: ص ۴۸۷-۴۸۸)، این جریان فکری و فرهنگی توانست با تشکیل چندین کمیته آموزشی، بحث و مناظره و تحقیق، در شهرهای کشور با استفاده از امکانات مالی همچون وجوهات شرعیه و از طریق جذب جوانان باهوش و مستعد توسعه پیدا کند و افراد خود را در سه مرحله پایه، ویژه و عالی آموزش دهد تا بتوانند پس از تقویت اعتقادات دینی به نقد بائیت و بهائیت پردازند.

انجمن حجتیه پیش از انقلاب اسلامی، هیئت مدیره‌ای داشت که فعالیت‌های انجمن زیر نظر آن انجام می‌شد. ریاست این هیئت مدیره بر عهده شیخ محمود حلبی بود. اعضای هیئت مدیره عبارت‌اند از: ۱. شیخ محمود حلبی ۲. سید حسن افتخارزاده سبزواری ۳. سید حسین سجادی ۴. سید محمدحسین عصار ۵. سید رضا آل رسول ۶. غلامحسین حاج محمدتقی تاجر ۷. اصغر صادقی ۸. جواد مادرشاهی ۹. حسن تاجری. (شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۱۴۳)

۲. زمینه‌ها و انگیزه‌های شکل‌گیری انجمن

انجمن حجتیه ماهیتی ضد بهایی داشت و ترویج فرهنگ مهدویت را سرلوحه کار خود می‌دانست. با این حال دیدگاه‌های مختلفی درباره زمینه‌ها و انگیزه‌های شکل‌گیری انجمن وجود دارد که برگرفته از تفکرات و نوع عملکرد و موضع‌گیری انجمن در رویارویی با حوادث مختلف بوده است. زمینه‌های شکل‌گیری انجمن به اختصار عبارت‌اند از:

الف. مبارزه با بهائیت: که در این باره بحث شد و از تکرار آن به منظور رعایت اختصار و ظرفیت مقال اجتناب می‌گردد.

ب. شرایط سیاسی و اجتماعی: عده‌ای شرایط سیاسی و اجتماعی آن دوره را زمینه‌ی شکل‌گیری انجمن می‌دانند؛ چراکه پس از کودتای ۱۳۳۲ بسیاری از مبارزان سیاسی و مذهبی از ادامه فعالیت بازماندند و شرایط نیز طوری بود که راه برای هرگونه فعالیت بر ضد حکومت بسته بود. بسیاری از افراد دچار یأس و ناامیدی شده و خانه‌نشین بودند. در چنین شرایطی بخشی از نیروهای مذهبی به فعالیت‌های غیرسیاسی و به ویژه فرهنگی و

مذهبی روی آوردند. شیخ محمود حلبی نیز خود را از عرصه سیاست کنار کشید و با اینکه در فهرست کاندیداهای مجلس هفدهم شورای ملی قرار داشت (جعفریان، ۱۳۹۱ ش: ص ۱۰۶) و خانه او محل رفت و آمد نیروهای منتسب به جبهه ملی بود، تصمیم گرفت در امور سیاسی دخالت نکند که این تصمیم، خود سبب اختلاف در میان افراد جبهه ملی در شهر مشهد شد. (معصومی، ۱۳۷۸ ش: ص ۳۱)، بعد از بروز اختلاف در میان سران نهضت، وی زادگاه خود را ترک و به تهران مهاجرت کرد و محفلی با عنوان انجمن ضد بهائیت تشکیل داد که در سال ۱۳۳۶ نام «انجمن حجتیه مهدویه» را به خود گرفت. (همان و شیرویدی، ۱۳۹۵ ش: ص ۹۳-۹۴)

ج. بهایی شدن سید عباس علوی: عده‌ای دیگر معتقدند که در سال‌های پیش از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تبلیغات گسترده‌ای از سوی بهائیت بر ضد روحانیت و حوزه‌ها به راه افتاد. آقای حلبی به همراه طلبه دیگری به نام سید عباس علوی به فرقه بهائیت دعوت می‌شوند که چند ماهی وقت خود را برای مطالعه بهائیت صرف می‌کنند. سید عباس علوی به دلیل امکانات دنیوی و شهبانی که بهائیت در اختیارش می‌گذارد، بهایی گشته و یکی از مبلغان بهائیت می‌شود و کتاب‌هایی نیز در اثبات این فرقه می‌نویسد. شیخ محمود حلبی با مشاهده این مسئله، بهائیت را خطر بزرگی تشخیص می‌دهد و با برقراری تماس با افراد فریب خورده به جلسات تبلیغی آنان رفته، با آن‌ها به مناظره می‌پردازد و سپس به تهران آمده و با بهره‌مندی از حمایت علما و استفاده از سهم امام، به کمک دوستان و همکارانش، انجمن ضد بهائیت را با عنوان «انجمن خیریه حجتیه مهدویه» تشکیل می‌دهد. (پناهی، ۱۳۸۱ ش: ص ۴ و شیرویدی، ۱۳۹۵ ش: ص ۹۴-۹۵ و باقی، ۱۳۶۲ ش: ص ۳۰)

د. خواب شیخ محمود حلبی: برخی از اعضای انجمن معتقدند که شیخ محمود حلبی در سال ۱۳۳۲ خوابی دیده که در آن امام زمان عجل الله تعالی فرجه به وی امر فرموده گروهی را برای مبارزه با بهائیت تشکیل دهد، (باقی، ۱۳۶۲ ش: ص ۲۹) اما این مطلب هیچ‌گاه به صراحت و علناً از سوی مؤسس انجمن بیان نشده است. (شیرویدی، ۱۳۹۵ ش: ص ۹۵)

ه. سیاست استعمار: گروهی بر این باورند که بخشی از سیاست‌های استعمار همواره

فرقه سازی بوده و برای مطرح کردن و رشد دادن فرقه‌ی بهائیت، اقدام به ایجاد یک ضد فرقه می‌کند و مسئله انجمن بهائیت و انجمن ضد بهائیت نیز مشمول این سیاست است. (باقی، ۱۳۶۲ ش: ص ۱۹۸) اما به طور قطع نمی‌توان گفت که شیخ محمود حلبی انجمن را به این دلیل تأسیس کرد. علاوه بر این، تلاش حلبی در زمینه‌های مختلف، از جمله ترویج دین و فرهنگ تشیع در سال‌های نخست تأسیس این انجمن، خود گواه بر نادرستی این ادعاست. به تعبیر دیگر، شاید نتوان گفت که انجمن بر اساس اهداف از پیش تعیین شده استعمار شکل گرفته بود، ولی به دلیل فقدان دشمن‌شناسی صحیح این گروه، از همان آغاز، خواسته یا ناخواسته، آب در آسیاب دشمن ریخت و در مسیر اهداف آنان قدم برمی‌داشت. علاوه بر این، با توجه به عملکرد انجمن در سال‌های بعد از تأسیس، از جمله همکاری با ساواک، کارشکنی و مخالفت با امام خمینی علیه السلام در تحقق انقلاب اسلامی و... به این نتیجه می‌رسیم که مدتی بعد از تشکیل انجمن، دست‌های بیگانه در آن نفوذ کرد و عاملی برای به انحراف کشاندن اقدار مذهبی و متدین جامعه به ویژه افراد انقلابی شد.

بنابراین، در جمع‌بندی زمینه‌ها و انگیزه‌های شکل‌گیری انجمن حجتیه می‌توان گفت که تمام این موارد به نوعی تأثیرگذار بود، اما شرایط سیاسی آن زمان و مبارزه با فرقه ضاله بهائیت در زمینه‌سازی برای تشکیل این انجمن سهم و تأثیر بیشتری داشته است. (شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۹۵-۹۶ و شهبازی، ۱۳۹۱ ش: ۲۸/۲۹ و همو، ۱۳۷۹ ش: ۷۸/۳ و شهبازی، ۱۳۹۱ ش: ص ۸۳ و شهبازی، ۱۳۹۱ ش: ص ۸۳ و دوانی، ۱۳۷۹ ش: ۱۰۹-۱۱۰)

۳. اساسنامه و ساختار تشکیلاتی انجمن

انجمن حجتیه برای نظم یافتن و انجام هرچه بهتر فعالیت‌ها، اساسنامه‌ای تنظیم کرد که مشتمل بر دو ماده، هشت بند و دو تبصره بود که بخشی از آن بدین قرار است:

مقدمه: به منظور فعالیت‌های علمی و آموزشی و خدمات مفید اجتماعی، با الهام از تعالیم عالیه اسلام و مذهب شیعه جعفری برای پرورش استعداد و تربیت انسان‌های لایق و کاردان و مقید به تقوی و ایمان و اصلاح جهات مادی و معنوی جامعه، مؤسسه‌ای به نام «انجمن خیریه حجتیه مهدویه» به قصد صد در صد غیرانتفاعی به شرح زیر تأسیس می‌شود.

فصل یکم: اسم، موضوع، هدف، مرکز و مدت و دارایی

ماده اول: اسم مؤسسه، «انجمن خیریه حجتیه مهدویه» است که این اساسنامه به اختصار انجمن نامیده می‌شود.

ماده دوم: موضوع و هدف: منظور از تشکیل انجمن، اجرای اموری است که ذیلاً شرح داده می‌شود:

تبلیغ دین اسلام و مذهب جعفری و دفاع علمی از آن با رعایت مقتضیات زمان به روش‌های مختلف زین:

۱. تشکیل اجلاس‌ها و هم‌اندیشی‌های علمی و دینی در نقاط مختلف کشور با رعایت مقررات عمومی.

۲. چاپ و پخش جزوات و نشریه‌های علمی و دینی با رعایت قوانین مطبوعاتی کشور.

۳. تأسیس کلاس‌های تعلیم و تدریس اخلاقی و معارف اسلامی با رعایت مقررات عمومی.

۴. ایجاد کتابخانه و قرائت‌خانه و اماکن ورزشی با رعایت قوانین مربوطه.

۵. انجام امور خیریه عمومی و مساعدت فرهنگی مؤسسات اسلامی و اخذ تماس با مجامع مشابه بین‌المللی با نظر مقامات ذی صلاحیت.

۶. تدارک جلسات آموزشی به منظور تربیت افراد برای مناظرات و مباحثات علمی، ادبی و مذهبی در محافل اسلامی با رعایت مقررات.

۷. تأسیس هر نوع مؤسسه فرهنگی نظیر دبستان، دبیرستان، مدارس عالی و پرورشگاه با رعایت قوانین.

۸. ایجاد هر نوع مراکز درمانی نظیر بیمارستان و درمانگاه با رعایت مقررات وزارت بهداشتی.

۹. تبصره‌ها

تبصره ۱: موضوع و هدف انجمن، ثابت و تا زمان ظهور حضرت بقیه‌الله (عجله) زمان ارواحنا

لایتغیر خواهد بود، اما برنامه‌های آن با توجه به شرایط زمان و نیاز جامعه می‌تواند بر اساس حفظ هدف ملی و رعایت مقررات این اساسنامه تغییر و یا تعمیم داده شود.

تبصره ۲: انجمن به هیچ‌وجه در امور سیاسی مداخله نخواهد داشت و نیز مسئولیت

هر نوع دخالتی را که در زمینه‌های سیاسی از طرف افراد منتسب به انجمن صورت گیرد، بر عهده نخواهد داشت.

ماده ۳: مراکز انجمن در تهران است و صندوق پستی شماره... برای مکاتبات آن در اختیار است. در صورت اقتضا هیئت مؤسس می‌تواند با نظر مقامات ذی صلاحیت، نماینده گروه یا شعب انجمن را در تهران یا دیگر نقاط، اعم از داخل یا خارج کشور دایر نماید و افراد نیکوکار را به نمایندگی انجمن برای اجرای اهداف اساسنامه به خدمت دعوت کند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰ ش: ص ۷۹ و شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۹۸-۱۰۰ خسرو پناه، ۱۳۸۹ ش: ص ۴۹۵-۴۹۸)

ساختار و لایه‌های تشکیل دهنده انجمن: همه فعالیت‌های انجمن زیر نظر هیئت مدیره انجام می‌شد که ریاست آن بر عهده حلبی بود. انجمن برای مقابله با تبلیغات بهائیت، با ساماندهی تشکیلاتی منظم و کادر سازی، توان خود را برای رویارویی با بهائیت به کار بست و کمیته‌هایی را در تهران و برخی دیگر از شهرها تأسیس کرد که به تخصصی شدن و تقسیم کار در انجمن انجامید؛ به طوری که افراد پس از آموزش‌های پایه‌ای درباره مذهب تشیع، تاریخ بهائیت و الهیات، جذب گروه‌های عملیاتی تخصصی می‌شدند. این گروه‌ها عبارت‌اند از:

۱. گروه تدریس و گروه نگارش: اولین وظیفه آن‌ها جذب نیروهای جوان برای آموختن مباحث اعتقادی و دینی بود. (باقی، ۱۳۶۲ ش: ص ۱۸۶) سپس متون آموزشی را استاندارد سازی نموده و میان دانش پژوهان در مناطق مختلف کشور منتشر می‌کردند. سپس جزوات پس از یک هفته از شاگردان تحویل گرفته و بازیافت می‌شدند. لذا برای بررسی تاریخ انجمن شمار محدودی از آن‌ها در دسترس است. کمیته نگارش با نوشتن مطالبی از قبیل ردّ بهائیت و اثبات وجود امام زمان عجل‌الله‌فرجه تلاش می‌کرد آرای این فرقه را ابطال نماید. (همان، ص ۱۸۷)

گروه تدریس سه مرحله داشت: اول: پایه، دوم: ویژه، سوم: عالی. در مرحله اول که حدود دو سال طول می‌کشید، آموزش برخی مباحث اعتقادی از جمله توحید، نبوت و... سپس آشنایی مختصری با اعتقادات بابیت و بهائیت بود. در مرحله دوم مباحث بهائیت در

مرحله بالاتری آموزش داده می‌شد و افراد با آموزش‌هایی ویژه آماده پاسخگویی در مقام رویارویی با بهائیت می‌شدند. در مرحله سوم که مرحله عالی بود، افراد به نقد کتاب «ایقان»^(۱) می‌پرداختند و به همین دلیل «گروه نقد ایقان» نیز خوانده می‌شدند.

۲. گروه سخنرانی: سازمان دادن تجمع‌های هفتگی در مکان‌های مختلف به منظور بحث درباره الهیات شیعی و نقد آراء بهائیت، توسط سخنرانان آموزش‌دیده انجمن حجتیه از وظایف این گروه بوده است.

۳. گروه ارشاد: بحث با مبلغان بهایی، دعوت بهائیان به اسلام و بی‌اثر نمودن فعالیت‌های مبلغان بهایی، مسئولیت این گروه بوده است. گروه ارشاد متشکل از بحث و مناظره بود که با برگزاری جلسات گفتگو با پیروان بهائیت، قصد از میدان به در کردن و ناتوان نشان دادن آنان را داشتند. (همان، ص ۱۸۶)

۴. گروه تحقیق: این گروه بازوی اطلاعاتی انجمن بود که به منزله ستون پنجم انجمن در بهائیت فعالیت می‌کرد و با شکیبایی توانسته بود در سلسله‌مراتب مقامات بهایی نفوذ کند و تعدادی از اعضای انجمن به ظاهر بهایی شدند و جزء مشهورترین مبلغان بهائیت قرار گرفتند. کمیته تحقیق وظیفه به دست آوردن خبر درباره عناصر بهایی را داشت. علاوه بر این، نقش بنیادین شناسایی و معرفی افراد جدید برای ورود به انجمن بر عهده این گروه بود و اعضای این گروه از میان افراد با سابقه که مهارت‌های ارتباطی بالا داشتند، انتخاب می‌شدند. جمع‌آوری اطلاعات صحیح درباره شرایط فرد معرفی شده جدید و تجزیه و تحلیل روحیات وی، مقایسه و تطبیق اولیه این شرایط با سیاست‌های جذب در انجمن، تحقیق حضوری از محل زندگی فرد و شناخت خانواده‌اش، ارائه نتیجه تحقیق به هیئت مدیره و فراهم کردن زمینه‌های آشنایی خانواده فرد جدید با انجمن، از جمله شرح وظایف این گروه بوده است. (به نقل از شیرودی، همان: ص ۱۰۳-۱۰۴)

۵. گروه ارتباط: مهارت برقراری ارتباط مؤثر و سازنده با دیگر افراد از ویژگی‌های اصلی انجمن حجتیه بود. انجمن علاوه بر فعالیت در تهران، دایره فعالیت خود را در نقاط دیگر وسعت بخشید و فعالیت‌های مختلفی در مناطق مختلف کشور انجام داد. (علیانسب و

علوی نیک، ۱۳۸۵ ش: ص ۹۷)، علاوه بر این، انجمن در خارج از مرزهای کشور هم فعال بود و با عنوان «کمیته ارتباط» در هندوستان، اتریش، انگلیس، امریکا و استرالیا فعالیت می‌کرد و عضو مؤثر آن مهندس شرفی بود که در اوایل انقلاب فرمانداری مسجد سلیمان را بر عهده داشت. (باقی، ۱۳۶۲ ش: ص ۱۸۶ و شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۱۰۴-۱۰۵)

۶. کمیته اجلاس‌ها: برقراری اجلاس‌ها و محافل گوناگون به منظور نقد و بررسی عملکرد و عقاید بهائیت، از وظایف این کمیته بوده است؛ از باب مثال می‌توان به اجلاسی با عنوان «حقانیت اسلام» اشاره نمود که سالیان بسیاری در نواحی مختلف تهران تشکیل می‌شد و شخصیت‌هایی از قبیل محمود احمدی مقدم، دکتر احمد توانا (پرویزی)، دکتر محمود هنگی، حسین مهدیار به همراه شیخ محمود حلبی به طرح مباحث درباره مسائل مذهبی با محوریت مبارزه با فرقه بهائیت می‌پرداختند. (به نقل از شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۱۰۵ و باقی، ۱۳۶۲ ش: ص ۱۸۶)

۴. مبانی فکری انجمن حجتیه

واکاوی و تحقیق پیرامون مبانی فکری یک جریان فکری، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی نقش مهمی در شناخت و فهم مواضع و عملکرد آن جریان دارد. جریانی همچون انجمن حجتیه که از عقبه فکری مبتنی بر برداشت‌های خاص از متون دینی بهره می‌برد، بسیاری از مواضع و عملکردهایش، از این نوع مبانی فکری نشئت می‌گیرد. (شیرودی، همان: ص ۱۵) در تشریح مبانی فکری انجمن حجتیه باید بر این نکته توجه داشت که شیخ محمود حلبی، مؤسس این انجمن از ملازمان و مروجان بیانی و قلمی استاد خویش مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی قرار داشته که از بنیان‌گذاران مکتب تفکیک است،^(۲) به طوری که هیچ‌کس به اندازه او شیفته استاد نبود و به اندازه وی در حفظ نظرات و صیانت از دروس استاد تلاش زیادی نکرد. از جمله می‌توان تقریرنویسی دروس استاد که تحت عنوان تقریرات چاپ شده است، نام برد؛ بنابراین، آنچه باید مدنظر قرار گیرد، این است که شاکله فکری انجمن در مباحث عقلی و نقلی، به نوعی برگرفته از مکتب تفکیک است. (ارشادی نیا، ۱۳۸۶ ش: ص ۲۱)

نکته مهم اینکه انجمن حجتیه از وجود بزرگان و صاحب نظران بی بهره بوده و همه

اعضای انجمن مروجان عقاید و تفکرات حلبی بودند؛ بنابراین در بررسی مبانی فکری و فرهنگی انجمن حجتیه، چاره‌ای جز واکاوی عقاید و مبانی فکری شیخ محمود حلبی نیست. لذا در اینجا بر اساس ایدئولوژی حاکم بر انجمن حجتیه، مبانی فکری این جریان، اعم از مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی و معادشناسی را، (در نهایت اختصار) بررسی می‌کنیم:

۱.۴. مبانی هستی‌شناسی

در مبانی هستی‌شناسی، دیدگاه انجمن درباره مباحثی نظیر مفهوم وجود، ماهیت و اصالت وجود یا ماهیت بررسی می‌شود. انجمن حجتیه «وجود» را فاقد مفهوم می‌دانند (حلبی، ۱۳۹۱؛ شماره ۱۲۴۸۰، ص ۹۹، به نقل از شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۱۷) و در بحث وحدت وجود معتقدند که چون مفهوم «وجود» مانند دیگر مخلوقات، مخلوق است، نباید آن را با خداوند یکی بدانیم. (حلبی، ۱۳۹۱ ش: ص ۵۶ و همویی‌تا، شماره ۲۴۳۴۹، ص ۸۴) (۳) در حالی که منظور از مفهوم «وجود» اراده معنای مخلوق بودن خداوند نیست، بلکه بدین معناست که خداوند در اصل «وجود»، به معنای موجود، در این عالم موجود است (و نیستی از ساحت خداوند به دور است) و همه آسمان‌ها و زمین در اختیار اوست. (شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۳-۱۸)

از دیدگاه حلبی «ماهیت» ذاتی است که نه عدم است و نه وجود و برایش واقعیتی جدا از وجود نیست. بلکه به گونه‌ی انفعال به وجود است. (حلبی، ۱۳۹۱ ش: ص ۸۵ به نقل از شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۱۹) شاید از این تعبیر چنین متبادر شود که شیخ محمود حلبی ماهیت را اصیل می‌داند، در حالی که نه تنها ماهیت را اصیل نمی‌داند، بلکه آن را وابسته به وجود دانسته و معتقد است که ماهیت با قبول وجود، در عالم ماده محقق می‌شود. (شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۱۹)

۲.۴. مبانی معرفت‌شناسی

انجمن حجتیه معتقد است که اساس شریعت مبتنی بر معرفت فطری بوده و معرفت اکتسابی در آن راه ندارد. لذا کسی که بر لزوم معرفت اکتسابی برهان می‌آورد، در حقیقت دلیلی بر ابطال و انهدام اسلام آورده است. (حلبی، بی‌تا: ص ۴۸، به نقل از شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۲۰) علاوه بر این،

شناخت معارف دین از طریق فلسفی را اشتباه دانسته و به وجود تباین و اختلاف میان نظر دین و نظریات فلسفی در همه موارد قائل هستند. (حلبی، بی‌تا: ص ۳۲-۳۳) از این رو عقل به معنای فلسفی را از منابع معرفت نمی‌شمارند و طریق اخباری‌گری را انتخاب کرده و ظواهر دینی را از براهین عقلی تفکیک نموده‌اند؛ اما با پیروی از مکتب اسلام درمی‌یابیم که عقل و روش عقلی در فهم دین معتبر است و عقل و شرع دو بال هماهنگ‌اند که می‌توانند انسان را به هدف خود برسانند. قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، دلیلی بر جایگاه عقل و روش عقلی در دین اسلام است. شهید مطهری درباره اعتبار عقل در اسلام می‌نویسد: «عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند خود اکتشاف‌کننده یک قانون باشد و هم می‌تواند قانونی را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک، مددکار خوبی باشد». (مطهری، ۱۳۸۱ ش: ۳/۱۸۹)

۳.۴. مبانی خداشناسی

در شناخت خدای متعال تعبیر «خداوند خود تعریف است» (حلبی، بی‌تا: ص ۴۰، به نقل از شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۲۸)، توسط شیخ محمود حلبی استفاده شده است که نشانگر بی‌ثمر بودن تلاش انسان‌ها و ابزارهای بشری (از جمله تعقل) در کسب معرفت است. اینان معتقدند که انسان بر فطرت خداشناسی آفریده شده و درباره خدای متعال در عالم قبل از تولد علم داشته است و به اقتضای سکونت در عالم مادی این معرفت پیشین در حجاب و فراموشی قرار گرفته است. (حلبی، بی‌تا: ص ۴۳، به نقل از شیرودی، ۱۳۹۵ ش: ص ۲۸-۲۹)، همچنین درباره شناخت ذات معتقد است که «به خاطر محدودیت وجودمان، معرفت خداوند محال است». (همان: ص ۸۵)

انجمنی‌ها بر این باورند که صفات خدای متعال، علامتی از سوی خداوند و مخلوق اوست؛ لذا این صفات به خدا اختصاص ندارد. همچنین به دلیل مخلوق بودن صفات، نسبت دادن آن‌ها به خدای متعال مغایر با شأن خداوند است. (همان: ص ۱۶۵) این سخنان پرسش‌های فراوانی را برای انسان ایجاد می‌کند که در صورت عدم پاسخگویی سبب گمراهی انسان می‌شود؛ مثلاً منظور از صفت مختص به خدا چیست و چه معنایی دارد؟

آیا هر صفتی برای خدای متعال این‌گونه است؟ آیا تعیین درباره خداوند مفهومی است یا وجودی؟ ...

انجمن در توحید ذاتی نیز معتقدند که منظور از وحدت، وحدت عددی نیست و این سنخ از وحدت درباره خدای متعال باطل است. (همو، ۱۳۹۱ ش: ص ۳۷) در توحید افعالی نیز بر این باورند که افعال انسان به خداوند نسبت داده نمی‌شود و به کلی منقطع از خداوند است، برخلاف فلاسفه که انتساب فعل به خداوند را شدیدتر از انتساب به خلق می‌دانند؛ (همان) اما خدای متعال این قدرت را دارد که اگر انسان اراده به کاری کرد، مانع از انجام آن شده و اختیار را از انسان بگیرد. (همو، ص ۱۵۷) این تصور از توحید افعالی نه با تفکر اشاعره جبرگرا سازگاری دارد و نه با تفکرات معتزله تفویض‌گرا. از سوی دیگر با مختار بودن انسان در افعال اختیاری خویش سازگار نیست و بیشتر به نقش مؤثر خدای متعال در افعال انسان پرداخته است تا اثبات اختیار برای انسان.

۴.۴. مبانی جهان‌شناسی

در دیدگاه انجمن، جهان به دو بخش عالم اظله و اشباح و عالم اجساد تقسیم می‌شود. عالم اظله عالم مجردات است که کشف حقیقت آن برای عموم مجاز نیست و تنها کسانی توانایی کشف عالم اشباح را دارند که از تطهیر نفس برخوردار باشند. (همان: ص ۱۵۶-۱۵۷) از نظر اینان عالم آخرت همانند عالم دنیا، زمانی و مکانی است، با این تفاوت که جوهر آن بسیط است. پس فرق آن دو به لطافت و کثافت است. (اصفهانی، ۱/۳۱۹۹) با توجه به اینکه قائل به زمان و مکان برای آخرت شده‌اند، مجرد بودن آن امری محال به نظر می‌رسد؛ زیرا این سخن با ادله عقلی و نقلی شیعه به هیچ وجه همسوز نبوده و در تعارض آشکار با آن است.

عالم عقول در دیدگاه انجمن وجود نداشته و آن را باطل می‌دانند؛ زیرا بر این باورند که به کمک روش عقلی نمی‌توان به مراتب حقیقت دست یافت و به کمک روش عقلی آفرینش توجیه پذیر نیست، اگرچه مفاد و مضمون ادله عقلی با نقلی یکی باشد. در این صورت مفاد آیات را باید پذیرفت و ادله عقلی را کنار گذاشت؛ اما چیزی که از دیدگاه پیروان این مکتب مغفول مانده، توجه به رکن بودن تعقل در آموزه‌های دینی است. (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶ ش: ص ۳۴۸)

۵.۴. معادشناسی

از نظر انجمن «معاد» فقط جسمانی است و روح نیز به عنوان یکی از مخلوقات خدای متعال، جسمانی است. در این طرز فکر، اگرچه معاد روحانی نامیده می‌شود، ولی در حقیقت، به معنای جسمانی است. (حلبی، ۱۳۹۱، ش: ص ۱۷۸) بر طبق این دیدگاه در معاد جسمانی، اجزای مادی بدن دنیوی، بدن اخروی را تشکیل می‌دهد و تنها تفاوت اندکی بین کیفیت آن دو وجود دارد که معاد عنصری نامیده می‌شود. (همان) با توجه به دیدگاه انجمن (معاد عنصری)، شبهات عقلی متعددی همچون امتناع اعاده معدوم، شبهه آکل و مأکول، امتناع تناسخ و... در اینجا مطرح می‌گردد.

یکی از شبهات مطرح شده این است که در صورت جسمانی دانستن معاد، اشکال تناسخ مطرح می‌شود؛ بدین معنا که اگر برگشت روح به بدن جسمانی در عالم دنیوی ممکن باشد، این امر چیزی جز امکان وقوع تناسخ نیست و با فرض امکان وقوع تناسخ، معاد یقیناً انکار می‌شود، در حالی که به تصریح آیات (۴) وقوع تناسخ محال است؛ بنابراین، قول به معاد عنصری نیز که مستلزم تناسخ است، غیرممکن خواهد بود. (شیرودی، همان: ص ۳۷)

شبهه دیگر این است که در صورت عنصری بودن معاد، اعاده معدوم لازم می‌آید؛ زیرا انسان با مرگش پوسیده و معدوم شده و دوباره اعاده نمی‌گردد. انجمن در پاسخ به این شبهه معاد را به معنای بازگشت دوباره به همین دنیا توجیه می‌کند و لزوم برگشت به جهان آخرت را انکار می‌کند (حلبی، ۱۳۹۱، ش: ص ۲۵۳) که صریحاً مخالف نصوص شریعت اسلامی است. قرآن کریم در پاسخ به این شبهه می‌فرماید: «قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ»؛ «بگو: پروردگارم امر به عدالت کرده است؛ و توجه خویش را در هر مسجد (و به هنگام عبادت) به سوی او کنید! و او را بخوانید، در حالی که دین (خود) را برای او خالص گردانید! (و بدانید) همان‌گونه که در آغاز شما را آفرید، (بار دیگر در رستاخیز) بازمی‌گردید». (اعراف: ۲۹)

شبهه آکل و مأکول نیز شبهه دیگری است که در صورت قائل شدن به معاد عنصری مطرح می‌شود. در این صورت سؤال این است که با مرگ انسان برگشت عناصر به بدن او

چگونه خواهد بود؟ آیا به بدن اول برمی‌گردد؟ یا به آخرین بدن منتقل می‌شود؟ و... برای پاسخ به شبهه، شیخ محمود حلبی اجزای بدن انسان را به اصلی و فرعی تقسیم می‌کند و جزء اصلی هر بدنی را مختص آن فرد می‌داند ولی اجزاء فرعی را مختص به فرد خاصی نمی‌داند که می‌توانند در هر بدنی قرار گیرند. براین اساس معتقد است که قوام و تشخیص انسان به اجزاء اصلی اوست که وابسته به روح و بدن او هستند. (حلبی ۱۳۹۱ ش: ص ۱۵۳) (۵)

۵. موضع‌گیری‌ها و عملکردهای انجمن

۵.۱. دیدگاه‌ها و مواضع

در اینجا به تعدادی از موضع‌گیری‌های انجمن در قبل از انقلاب اسلامی به اختصار اشاره می‌گردد تا نظرات و مواضع آن‌ها را در مورد شخصیت‌ها، افکار، گروه‌ها و افراد مختلف بررسی نماییم.

۱. مواضع حجتیه در برابر شاه: انجمن حجتیه در برابر شاه موضعی منفعلانه داشت و نه تنها هیچ‌گونه اقدامی علیه او نمی‌کرد، بلکه شاه را ولی نعمت مردم معرفی می‌کردند. (باقی، ۱۳۶۲ ش: ص ۲۳۹) انجمن همواره شاه را فردی مسلمان و پیرو مذهب شیعه معرفی کرده و با این عنوان اذهان مردم به خصوص جوانان را برای مبارزه با این رژیم منحرف می‌ساخت. (سلیمی نمین، ۱۳۸۲/۲/۶، به نقل از شیروزی، همان: ص ۱۴۴)

۲. موضع انجمن در برابر امریکا: انجمن در برابر امریکا رویکردی جانب‌دارانه داشت و براین باور بود که هرگونه مبارزه با استعمار و استبداد و به‌ویژه امریکا نه تنها سودی ندارد، بلکه مایه نیرومندی و پیشرفت بهایی‌ها خواهد شد؛ به همین دلیل همیشه این اندیشه را گسترش می‌داد که مبارزه با زورمندان و قدرت‌های جهانی، ویژه‌ی حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فی‌سماوات‌و‌الارض است. (روحانی، ۱۳۸۹ ش: ۱۳۴/۳)

۳. موضع انجمن در برابر قیام ۱۵ خرداد: این قیام نه تنها چهره منافقانه و ریاکارانه شاه را برای مردم آشکار کرد، بلکه با این قیام چهره گروه‌های حامی شاه همچون انجمن حجتیه نیز پیش‌ازپیش روشن شد. انجمن حجتیه در قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ مواضع تشکیلاتی خود را بر همگان معرفی کرد و جای هیچ شبهه‌ای درباره همراهی

با رژیم سفاک پهلوی باقی نگذاشت (شیرودی، همان: ص ۱۵۰)؛ به طوری که حلبی در سخنرانی خود گفت: «آن کسانی که پانزده خرداد را راه انداختند، مسئول آن خون‌ها هستند». (پیشگامی فرد، ۱۳۹۱ ش: ص ۶۶)

۴. روی کار آمدن شریف امامی: انجمن حجتیه که در دوران غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه، رژیم پهلوی را مدینه فاضله می دانست، از هر فرصتی برای تأیید رژیم استفاده می کرد. مهندس طیب از مسئولان سابق انجمن می گوید: «با روی کار آمدن شریف امامی در نوزدهم رمضان ۱۳۵۷ ش تعدادی از اینان حرکت دیگری را در برابر امت قهرمان ایجاد کرده و راه افتادند و گفتند: این ملازاده است؛ این آخوندزاده است؛ آیت الله زاده است؛ این از بیت سلطان العلماست؛ دیگر کارها درست می شود». (مهندس طیب، ۲۷/۱۰/۱۳۶۰ ش: ص ۱۳، به نقل از شیرودی، همان: ص ۱۵۱) این در حالی بود که شریف امامی یکی از افراد دست نشانده بیگانگان بود و به مثابه نماینده آن‌ها در دولت فعالیت می کرد.

برخی دیدگاه‌های انجمن حجتیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی عبارت‌اند از:

۱. تشویق مردم برای رأی دادن به جمهوری اسلامی.
۲. حمایت و تأیید متن قانون اساسی.
۳. اعلام همبستگی با فرمان امام خمینی ره برای شرکت در راهپیمایی وحدت مردم ایران.
۴. انجمن حجتیه و جنگ تحمیلی: انجمن در خصوص دفاع مقدس موضعی انفعالی و در برخی موارد انتقادی داشت. آنان همواره مؤید پیروزی بوده و پس از پیروزی رزمندگان اسلام در جبهه‌ها، اقدام به تبریک به مسئولان و حضرت امام ره می نمودند، اما هیچ دعوتی مبنی بر حضور در عرصه مبارزات انقلاب و شرکت در جبهه‌ها برای دفاع از تجاوزات دشمن بعثی و استکباری در طول هشت سال دفاع مقدس از سوی انجمن مشاهده نشده است. (شیرودی، همان: ص ۲۲۵)
۵. موضع انجمن در قبال ملت فلسطین: انجمن حجتیه به عنوان گروهی که خود را پیرو قرآن و مکتب اهل بیت علیهم السلام می داند، موضعی شفاف در قبال موضوع فلسطین، چه قبل از انقلاب اسلامی و چه بعد از آن ندارد.

۲.۵. عملکرد انجمن

اهم عملکردهای انجمن در قبل از انقلاب اسلامی عبارت‌اند از:

۱. مبارزه با فرقه بهائیت
۲. تأسیس مراکز ضد بهایی برون مرزی
۳. مواجهه با امام خمینی علیه السلام و جریان انقلاب اسلامی: در برخورد با نهضت امام علیه السلام، انجمنی‌ها همیشه دونبش کار می‌کردند؛ یعنی به عنوان اینکه این یک نهضت مذهبی است، خود را با آن مرتبط می‌دانستند، ولی با تمسک به این اعتقاد که این نوع انقلابی‌گری‌ها در این دوران سرانجامی ندارد، در فضای رسمی و حکومتی اعلام می‌کردند که ما جوان‌ها و نوجوان‌ها را به سمت انقلابی شدن سوق نمی‌دهیم. ما تنها به دنبال پرورش مذهبی این‌ها هستیم. رژیم شاه هم نواقصی دارد، اما یک رژیم شیعی است. (گروهی از مؤلفان، ۱۳۹۲ ش: ص ۸۴)
۴. مواجهه انجمن با مبارزان انقلابی: انجمن حجتیه مبارزان انقلابی را به بهانه مبارزه با بهائیت به انحراف می‌کشاند و از مسیر مبارزه برای انقلاب اسلامی دور نموده و منحرف می‌ساخت. (عباسی، ۱۳۹۱ ش: ص ۵۴)
۵. مبارزه با پپسی کولا و عدم خرید گوشت یخی
۶. ارتباط انجمن و ساواک: اسناد و مدارک به دست آمده از ساواک ثابت می‌کند که انجمن روابط نزدیکی با ساواک داشت؛ به گونه‌ای که خود اعضای انجمن گزارش جلساتشان را به ساواک می‌فرستادند و اگر به هر دلیلی برای جلسات انجمن یا اعضای آن مزاحمتی پدید می‌آمد، به محض روشن شدن ارتباط آن‌ها با انجمن مسئله مرتفع می‌گشت.
۷. انجمن و مواجهه با صهیونیسم: وقتی انجمن بر حاکمیت صهیونیست‌ها کاری نداشته باشد، معنایش همان باز کردن راه برای آن‌ها و خدمت به صهیونیست‌هاست. انجمن با کج فهمی خود، راه را برای دشمنان اسلام باز کرد و غیرت دینی جوانان را در مسیر انحرافی قرار داد و راه را برای تداوم سلطه صهیونیست‌ها در کشور باز کرد که این بزرگ‌ترین خدمت به آن‌ها بود.

۸. انجمن و شعار استفاده از تقیه: انجمن برای توجیه سازش با رژیم به بحث تقیه استناد می‌کرد (اصفهانی، ص ۶۲، به نقل از شیرودی، همان: ص ۱۶۴-۱۶۹)، اما تقیه و سکوت در فضایی که ارزش‌های دینی و اصل دین و ایمان در خطر بود و رژیم جبار هزاران مرد و زن مسلمان را به خاک و خون می‌کشید، چه معنایی می‌توانست داشته باشد؟! امام خمینی علیه السلام درباره تقیه می‌گوید:

«تقیه برای حفظ اسلام و مذهب بود که اگر تقیه نمی‌کردند، مذهب را باقی نمی‌گذاشتند. تقیه مربوط به فروع دین است؛ مثلاً وضو را این طور یا آن طور بگیر، اما وقتی اصول اسلام، حیثیت اسلام در خطر است، جای تقیه و سکوت نیست». (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ ش: ص ۱۳۵)

۹. استفاده نکردن از روحانیت در انجمن

اهم عملکردهای انجمن پس از پیروزی انقلاب اسلامی عبارت‌اند از:

۱. مبارزه با مارکسیسم: انجمن بعد از انقلاب اسلامی، مبارزه با بهائیت را کنار گذاشته، فعالیت مبارزاتی خود را بر محور مبارزه با مارکسیسم قرار داده بود. این عمل انجمن، همان ادامه مسیر کج‌فهمی آن‌ها در تشخیص دشمن بوده است یا اینکه مغرضانه و با این اقدام قصد انحراف اذهان عمومی از دشمن اصلی را داشتند.

۲. حمایت از انقلاب اسلامی: در روزها و ماه‌های پایانی رژیم پهلوی، بسیاری از گروه‌ها به این نتیجه رسیدند که رژیم ماندگار نیست و به زودی انقلاب اسلامی به پیروزی خواهد رسید. از این رو گروه‌هایی همچون انجمن حجتیه که تا چند روز قبل، به شدت از شاه حمایت می‌کردند، طی اعلامیه‌ها و بیانیه‌هایی حمایت خود را از جریان مردمی اعلام کردند تا بدین وسیله در زمان مشخص از انقلاب سهم خواهی و طلب غنائم کنند.

۳. انجمن و نفوذ در دستگاه‌های مهم حکومتی.

۴. برخورد انجمن با اسناد و مدارک کشور: پس از انقلاب، مدتی مرکز اسناد ساواک در اختیار اعضای انجمن حجتیه بود. به گفته مطلعین، در این دوران بسیاری از اسناد مهم مفقود شد. (شاهی، ۱۳۸۵ ش: ص ۴۸۸).

۵. برخورد انجمن با مخالفان و ایجاد درگیری و نزاع‌های خیابانی در میان مردم در اوایل انقلاب.
۶. ترویج آموزه‌های مکتب تفکیک.
۷. مخالفت با وحدت و تقریب مذاهب اسلامی (شیعه و سنی).
۸. روحیه تساهل و تسامح در مقابله با فحشا و گسترش منکرات.

۶. تعطیلی یا انحلال انجمن حجتیه؟

با بروز اختلافات میان اعضای انجمن و طرفداران دولت در شهرهای مختلف از جمله سبزوار و بوشهر و اصفهان و کرمانشاه و درگیری‌های خیابانی و ادامه کارشکنی‌ها و تبلیغات مغرضانه آنان، امام خمینی علیه السلام در عید فطر سال ۱۳۶۲ خطاب به انجمن فرمودند:

«یک دسته دیگر هم که ترشان این است که بگذارید معصیت زیاد بشود تا حضرت صاحب بیاید، مگر حضرت صاحب برای چی می‌آید؟ حضرت صاحب می‌آید معصیت را بردارد. ما معصیت می‌کنیم که او بیاید؟! این اعوجاجات را بردارید، این دسته بندی‌ها را برای خاطر خدا اگر مسلمید و برای خاطر کشورتان اگر ملی هستید، این دسته بندی‌ها را بردارید. در این موج خودتان را وارد کنید و برخلاف این موج حرکت نکنید که دست و پایتان خواهد شکست». (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ش: ۵۳۴/۱۷)

به دنبال سخنان امام علیه السلام درباره عملکرد مغایر با اهداف نظام جمهوری اسلامی، انجمن حجتیه در پنجم مرداد ۱۳۶۲ با صدور بیانیه‌ای تعطیلی فعالیت‌های خود را اعلام نمود. متن اعلامیه از این قرار است:

بسم الله الرحمن الرحيم؛ اعضای محترم انجمن حجتیه مهدویه، خدمتگزاران آستان مقدس حضرت بقیه الله الاعظم علیه السلام با ابلاغ سلام و تقدیم مراتب مودت به اطلاع می‌رساند: روز سه شنبه ۲۱ تیرماه جاری (عید سعید فطر) رهبر عالی قدر انقلاب اسلامی حضرت نایب الامام آیت الله العظمی امام خمینی (مدظله العالی) در بخشی از بیانات مبسوطه خویش فرمودند: «یک دسته دیگر هم که ترشان این است که بگذارید که معصیت زیاد

بشود تا حضرت صاحب بیاید، حضرت صاحب مگر برای چی می آید؟ حضرت صاحب می آید معصیت را بردارد ما معصیت کنیم که او بیاید؟ این اعوجاجات را بردارید، این دسته بندی ها را برای خاطر خدا اگر مسلمید و برای خاطر کشورتان اگر ملی هستید، این دسته بندی ها را بردارید. در این موج خودتان را وارد کنید و برخلاف این موج حرکت نکنید که دست و پایتان خواهد شکست». در پی این فرمایش، شایع شد که طرف خطاب و امر مبارک این انجمن است، اگرچه به هیچ وجه افراد انجمن را مصداق مقدمه بیان فوق نیافته و نمی یابیم و در ایام گذشته به ویژه از زمانی که حضرت ایشان با صدور اجازه مصرف انجمن از سهم امام علیه السلام این خدمات دینی و فرهنگی را تأیید فرموده بودند، هیچ دلیل روشن و شاهد مسلمی که دلالت بر صراحت معظم له، به تعطیل انجمن نماید، در دست نبود. مع ذلک در مقام استفسار برآمدیم. البته تماس مستقیم میسر نبود. لیکن برای تحقیق از مجاری ممکنه و شخصیت های محترمه موثقه و بنا به قراین کافیه محرز شد که مخاطب امام «معظم له» این انجمن است؛ لذا موضوع توسط مسئولان انجمن به عرض مؤسسه معظم و استاد مکرم حضرت حجت الاسلام والمسلمین آقای حلبی (دامت برکاته) رسید و فرمودند: در چنین حالتی وظیفه شرعی در ادامه فعالیت نیست. کلیه جلسه ها و برنامه ها باید تعطیل شود. علی هذا همان گونه که بارها کتباً و شفاهاً تصریح کرده بودیم، بر اساس عقیده دینی و تکلیف شرعی خود، تبعیت از مقام معظم رهبری و مرجعیت، حفظ وحدت و یکپارچگی امت و رعایت مصالح عالییه مملکت و ممانعت از سوء استفاده دستگاه های تبلیغاتی بیگانه و دفع غرض ورزی دشمنان اسلام را برای ادامه خدمات و فعالیت مقدم دانسته، اعلام می داریم که از این تاریخ تمامی جلسات و خدمات انجمن تعطیل است و هیچ یک مجاز نیست تحت عنوان این انجمن کوچک ترین فعالیتی بکنند و اظهار نظر یا عملی مغایر تعطیلی نمایند که یقیناً در پیشگاه خدای متعال و امام زمان علیه السلام مسئول خواهد بود. با این امید که تلاش ها و کوشش های صادقانه انجمن در سی ساله اخیر مقبول ساحت قدس الهی و مرضی خاطر مقدس حضرت بقیه الله الاعظم ارواحنا لله قرار گرفته باشد. از خدای متعال عزت و سربلندی مسلمانان به ویژه شیعیان اثنی عشری و ذلت و سرافکنندگی کافران و منافقان و

طول عمر امام امت و پیروزی رزمندگان اسلام را خواستاریم. انجمن خیریه حجتیه مهدویه. دوازدهم شوال ۱۴۰۳، پنجم مردادماه ۱۳۶۲ شمسی. (باقی، همان: ص ۴۰۶)

در نقد بیانیه انجمن سخن بسیار است اما به اختصار می‌توان گفت: انجمن در این بیانیه هم قبول نمی‌کند که مخاطب سخنان حضرت امام است و تأکید می‌کند که به هیچ وجه انجمن را مصداق این سخنان نمی‌داند. علاوه بر این، از تعطیلی انجمن اظهار تأسف کرده و ابراز امیدواری می‌نماید که خدمات سی ساله آن‌ها مورد رضایت بقیه‌الله ارواحنا باشد، گویی حضرت امام مانع از خدمت‌رسانی آن‌ها شده است؛ و در نهایت امر هم انجمن را منحل نکرده، بلکه اقدام به تعطیلی آن‌ها که امر موقتی است می‌نمایند؛ چراکه انحلال با اساسنامه آن‌ها در تناقض است که این خود نشانی از پایداری آن‌ها به اساسنامه و مبانی گذشته دارد. نکته مهم اینکه پس از این بیانیه، امام خمینی علیه السلام با بیان اینکه انجمن تعطیل شده است و نه منحل، (رحیمیان، ۱۳۷۱ ش: ص ۲۲۹) این حرکت را بی‌نتیجه دانستند. امام علیه السلام بعدها و از جمله در «منشور روحانیت» به صراحت درباره انجمنی‌ها و فعالیت‌های آنان سخن به میان آوردند و از حضور آنان در عرصه‌های مختلف اعلام خطر کردند.

همان‌طور که حضرت امام علیه السلام پیش‌بینی کرده بودند، هرچند انجمن به ظاهر فعالیت‌های خود را تعطیل اعلام نمود، ولی تلاش‌های این گروه به صورت آشکار و پنهان ادامه یافت. از جمله تحرکات انجمن حجتیه بعد از اعلام تعطیلی، دامن زدن به اختلاف بین شیعه و سنی بود و در زمستان سال ۱۳۸۱ انتشار خبر فعالیت‌های تفرقه‌افکنانه انجمن حجتیه در مناطق سنی نشین کشور، بحث درباره ماهیت این تشکیلات را بار دیگر نقل محافل سیاسی کشور نمود. ترویج نمایندگی امام زمان عجل الله تعالی فرجه و ملاقات با ایشان، ترور مسیبان تأخیر در ظهور امام زمان توسط گروه مهدویت با رهبری سید محمد حسین میلانی، واجب دانستن دعای تعجیل در فرج امام زمان مثل نمازهای یومیه و گناه کبیره دانستن ترک آن، از دیگر تحرکات اخیر انجمن حجتیه است. (صدقی، تابستان ۸۸: ص ۱۵۵)

از دیگر فعالیت‌های انجمن در سال‌های اخیر می‌توان به فعالیت‌های اقتصادی در قالب تأسیس شرکت‌های بازرگانی و حضور در عرصه واردات و در دست گرفتن شریان‌های

اقتصادی کشور (شیرودی، همان: ص ۲۴۵)، ترویج آموزه‌های مکتب تفکیک و حضور فعال در فتنه ۱۳۸۸ اشاره نمود. دکتر سروش عضو اتاق فکر پنج نفره میرحسین موسوی درباره حضور افرادی از انجمن حجتیه در ساختار جنبش سبز، چنین گفت: «واقعیت این است که در درون جنبش سبز، هم دین داران و هم غیر دین داران، هم چپ‌ها و سکولارهای فلسفی و حتی افرادی از انجمن حجتیه وجود دارند و این را نه می‌توان انکار کرد و نه می‌توان مخفی نگاه داشت». (سروش، بی‌تا: rajanews.com، کد ۴۴۸۱۲ به نقل از شیرودی، همان: ص ۲۴۳)

نتیجه‌گیری

شیخ محمود حلبی، پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، «انجمن خیریه حجتیه مهدویه» را تأسیس کرد. از میان عوامل مؤثر در تشکیل انجمن، شرایط سیاسی و سرخوردگی فعالان سیاسی پس از کودتا و مبارزه با فرقه ضاله بهائیت، تأثیر بیشتری داشته‌اند. از نکات قابل توجه در اساسنامه انجمن می‌توان به تبصره‌ای اشاره نمود که موضوع و هدف انجمن را تا زمان ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه ثابت و لایتغیر می‌داند. انجمن برای مقابله با بهائیت، کمیته‌هایی را تأسیس نمود که عبارت‌اند از: گروه تدریس و نگارش، گروه سخنرانی، گروه ارشاد، گروه تحقیق، گروه ارتباط و کمیته اجلاس‌ها.

از دیدگاه هستی‌شناسی انجمن، «وجود» فاقد مفهوم است و در بحث وحدت وجود معتقدند که چون مفهوم «وجود» مانند دیگر مخلوقات، مخلوق است، نباید آن را با خداوند یکی بدانیم. به لحاظ معرفت‌شناسی معتقدند که اساس شریعت مبتنی بر معرفت فطری بوده و معرفت اکتسابی در آن راه ندارد. در خداشناسی، خدای متعال را «خود تعریف» می‌دانند که نشانگر بی‌ثمر بودن تلاش انسان‌ها و تعقل بشری در کسب معرفت است.

در معادشناسی، از نظر انجمن «معاد» فقط جسمانی است و روح نیز به عنوان یکی از مخلوقات خدای متعال، جسمانی است. بر طبق این دیدگاه در معاد جسمانی، اجزای مادی بدن دنیوی، بدن اخروی را تشکیل می‌دهد که معاد عنصری نامیده می‌شود. با توجه به این دیدگاه، شبهات عقلی متعددی همچون امتناع اعاده معدوم، شبهه آکل و مأکول، امتناع تناسخ و... مطرح می‌گردد.

از مواضع انجمن در قبل از انقلاب، می‌توان به موضع منفعلانه و جانب‌دارانه در برابر شاه و امریکا، موضع منافقانه و خائنانه در برابر قیام ۱۵ خرداد و موضع حمایتی در قبال روی کار آمدن شریف امامی اشاره نمود. درباره مواضع انجمن پس از پیروزی انقلاب نیز، می‌توان به تشویق مردم برای رأی دادن به جمهوری اسلامی، حمایت و تأیید متن قانون اساسی، موضع انفعالی و انتقادی در قبال جنگ تحمیلی و موضع غیر شفاف در قبال مسئله فلسطین نام برد. از جمله عملکردهای انجمن قبل از انقلاب اسلامی، مبارزه با فرقه بهائیت، تأسیس مراکز ضد بهایی برون مرزی، مواجهه دوگانه با امام خمینی علیه السلام و جریان انقلاب اسلامی، مواجهه انحرافی با مبارزان انقلابی، مبارزه با پیپسی کولا و عدم خرید گوشت یخی، ارتباط حامیانه با ساواک، مواجهه منفعلانه با صهیونیسم و استفاده شعاری انجمن از تقیه است. مبارزه با مارکسیسم به جای بهائیت، حمایت منفعت طلبانه از انقلاب اسلامی، نفوذ در دستگاه‌های مهم حکومتی، در دست گرفتن اسناد کشور، ایجاد نزاع‌های خیابانی در میان مردم، ترویج آموزه‌های مکتب تفکیک، مخالفت با وحدت مذاهب، روحیه تسامح در مقابله با فحشا و گسترش منکرات، از جمله عملکردهای انجمن پس از پیروزی انقلاب هستند.

به دلیل بروز اختلافات میان اعضای انجمن و طرفداران دولت و درگیری‌های خیابانی و ادامه کارشکنی‌های آنان، امام خمینی علیه السلام در عید فطر سال ۱۳۶۲ درباره عملکرد انجمن که مغایر با اهداف نظام بود، سخنانی را ایراد فرمودند که به دنبال آن سخنان، انجمن در پنجم مرداد ۱۳۶۲ با صدور بیانیه‌ای تعطیلی فعالیت‌های خود را اعلام نمود. پس از این بیانیه، امام علیه السلام با بیان اینکه انجمن تعطیل شده است و نه منحل، این حرکت را بی‌نتیجه دانستند. همان‌طور که امام علیه السلام پیش‌بینی کرده بودند، هرچند انجمن به ظاهر فعالیت‌های خود را تعطیل اعلام نمود ولی تلاش‌های این گروه به صورت آشکار و پنهان ادامه یافت. دامن زدن به اختلاف بین شیعه و سنی، فعالیت‌های اقتصادی در قالب تأسیس شرکت‌های بازرگانی و حضور در عرصه واردات و در دست گرفتن شریان‌های اقتصادی کشور، ترویج آموزه‌های مکتب تفکیک و حضور فعال در فتنه ۱۳۸۸ و... را می‌توان نمونه‌هایی از تحرکات انجمن بعد از اعلام تعطیلی دانست.

منابع

*قرآن کریم

۱. ارشادی نیا، محمدرضا، (۱۳۸۶ ش)، از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک، قم، بوستان کتاب، قم.
۲. اصفهانی، میرزا محمدتقی، (بی تا) وظیفه مردم در غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه.
۳. باقی، عمادالدین، (۱۳۶۲ ش)، در شناخت حزب قاعدین زمان، دانش اسلامی، تهران.
۴. پناهی، حسن، (۱۳۸۱/۸/۹ ش)، سیاست‌گزیزی و ترویج جدایی دین از سیاست، روزنامه جمهوری اسلامی.
۵. پیشگاهی فرد، محمد، (۱۳۹۱ ش)، خاطرات محمد پیشگاهی فرد، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
۶. جعفریان، رسول، (۱۳۹۱ ش)، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
۷. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۰ ش)، ماهیت ضدانقلابی انجمن حجتیه را بشناسیم، بی تا، تهران.
۸. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۷۵ ش)، مکتب تفکیک، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۹. حلبی، محمود، (۱۳۹۱ ش)، تقریرات، بی جا، آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۰. —، (بی تا)، التوحید والعدل، بی جا، آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۱. خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۸۹ ش)، جریان شناسی ضد فرهنگ‌ها، تعلیم و تربیت اسلامی، قم.
۱۲. دوانی، علی، (۱۳۷۹ ش)، مفاخر اسلام، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
۱۳. رحیمیان، محمدحسن، (۱۳۷۱ ش)، در سایه آفتاب، پاسدار اسلام، تهران.
۱۴. روحانی، حمید، (۱۳۸۹ ش)، نهضت امام خمینی علیه السلام، جلد ۳، عروج، تهران.
۱۵. سلیمی نمین، عباس، (۱۳۸۲/۲/۶ ش)، مصاحبه با روزنامه کیهان.
۱۶. سروش، عبد الکریم، (بی تا)، انجمن حجتیه، رجا نیوز، rajanews.com، کد ۴۴۸۱۲
۱۷. شاهی، عزت‌الله، (۱۳۸۵ ش)، خاطرات عزت شاهی، سوره مهر، تهران.

۱۸. شهبازی، عبدالله، (۱۳۷۹ ش)، زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران (آریستوکراسی و غرب جدید)، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، تهران.
۱۹. _____، (۱۳۹۱ ش)، جستارهایی از تاریخ بهایی‌گری در ایران، نادر، بی‌جا.
۲۰. شهنساری، ثریا، (۱۳۷۸ ش)، اسناد فعالیت بهاییان در دوره محمدرضا، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
۲۱. شیرودی، مرتضی، (۱۳۹۵ ش)، جریان‌شناسی فکری - فرهنگی انجمن حجتیه، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام، قم.
۲۲. صدقی، ابوالفضل، (تابستان ۱۳۸۸ ش)، جریان‌شناسی انجمن حجتیه، فصلنامه ۱۵ خرداد، سال ششم، شماره ۲۰.
۲۳. عباسی، ابراهیم، (۱۳۹۱ ش)، خاطرات حجت‌الاسلام جعفری اصفهانی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
۲۴. علیان‌نسب، ضیاء‌الدین و سلمان علوی نیک، (۱۳۸۵ ش)، جریان‌شناسی انجمن حجتیه، زلال کوثر، بی‌جا.
۲۵. گروه مؤلفان، (۱۳۹۳ ش)، دیانت عاقبت، تهران، موسسه پژوهشی و آموزشی کوثر، بی‌جا.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱ ش)، مجموعه آثار، جلد ۳، صدرا، تهران.
۲۷. معصومی، عبدالعلی، (۱۳۷۸ ش)، گفت‌وگو با طاهر احمدزاده، در چشم‌انداز ایران، مهر و آبان، ش ۲.
۲۸. موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۴ ش)، صحیفه امام، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۲۹. _____، (۱۳۸۸ ش)، ولایت فقیه، جلد ۱۷، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۳۰. مهندس طیب، (۱۳۶۰/۱۰/۲۷ ش) روزنامه صبح آزادگان.

ارجاعات

۱. کتاب ایقان در اثبات ادعای سید علی محمد باب شیرازی، مرجع بابی‌ها که به قلم میرزا حسینعلی نوری، ملقب به بهاء‌الله و مرجع بهایی‌ها، در سال ۱۲۷۸ در بغداد نوشته شده است.
۲. بنیان‌گذاران مکتب تفکیک معتقدند که می‌بایست میان روش‌های مختلف دسترسی به حقایق، تمییز قائل شد و در حقیقت قائل به تفکیک روش‌های مختلف معرفت‌شناسی هستند. آنان به شدت به روش معرفتی صدرايي اعتراض می‌کنند و این روش را موجب خلط روش‌شناختی می‌دانند. این مکتب درگذشته بیشتر با نام «مکتب فکری خراسان» شهرت داشت و عنوان «مکتب تفکیک» را محمدرضا حکیمی پیشنهاد کرد و مورد قبول واقع شد. ر.ک: حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، ص ۱۴.
۳. «وجودی که بالذات ظاهر و نقیض عدم است، همان رب نیست؛ بلکه از آیات او بوده و دلیل بر کمالاتش است. او مملوک خداوند است؛ زیرا امرش به دست مالکش است. در اعطا و منع و مراتب شدید و ضعیف... وجودی که ظاهر بالذات است، در نزد ما در رتبه خالقش که خداوند است قرار نمی‌گیرد، بلکه مرتبه‌اش متأخر از رتبه خالق است». ر.ک: حلبی، محمود، التوحید و العدل، مشهد، آستان قدس رضوی، شماره ۲۴۳۴۹، ص ۸۴.
۴. «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»؛ «در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها (به آسمانه‌ای دیگری) مبدل می‌شود و آنان در پیشگاه خداوند واحد قهار ظاهر می‌گردند». (ابراهیم: ۴۸).
۵. باید توجه داشت که توجیه معاد عنصری و شبهه آکل و مأکول با تقسیم اجزای بدن انسان به اصلی و فرعی، توجیه مخدوشی است و به نظر می‌رسد برای توجیه شبهه آکل و مأکول، توقف در کیفیت جسم اخروی بهترین راه حل ممکن باشد.



خلود در عذاب از دیدگاه اسلام و مسیحیت

تکم برغمدی^۱

چکیده

دائمی بودن عذاب در جهنم یکی از مسائل مهم تفسیری و کلامی است که متفکران اسلام و مسیحیت در طول تاریخ بدان پرداخته‌اند و همواره کوشیده‌اند برای سؤالاتی از جمله کمیت و کیفیت عذاب و تعارض خلود با رحمت و عدالت حق و مانند پاسخ مناسبی ارائه دهند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، بعد از مفهوم شناسی خلود به طرح نظرات و دلایل موافق و مخالف خلود در اسلام و مسیحیت پرداخته و درنهایت، مقایسه‌ای که میان دو دیدگاه اسلام و مسیحیت در نظریه خلود صورت می‌گیرد ما را رهنمون می‌کند به این مهم که گرچه کتاب مقدس مسیحیان نسبت به قرآن در زمینه خلود به کلیات بسنده کرده است ولی از خلال آراء و دلایل متفکران مسیحی به دست می‌آید که خلود نزد اکثر پیروان این دین همانند اسلام به عنوان یک اصل مسلم مورد پذیرش قرار گرفته است. همچنین از نظر موافقان خلود در هر دو دین، گناه کاری که گناه سراسر وجودش را احاطه نموده و اصلاح ناپذیر است، برای همیشه خالد در عذاب جهنم خواهد بود.

کلید واژگان: خلود، عذاب، اسلام، مسیحیت، گناه کاران.

مقدمه

یکی از دل‌مشغولی‌های هرانسان خدااباوری اندیشیدن به سرانجام و عاقبت کار خویش است. او می‌داند بهشت و جهنم وعده و وعید پروردگار عادل‌اند و گریزی از آن دو نیست. بهشت نیکوترین ماواست. به همین جهت خلود در آن نگران‌کننده نیست؛ اما اندکی تأمل درباره خلود در عذاب جهنم آدمی را به هراس افکنده و به طرح پرسش‌هایی رهنمون می‌سازد از جمله این پرسش که خلود در جهنم چگونه با رحمت خدای متعال سازگار است؟ آیا خلود در عذاب دامن‌گیر تمام گناه‌کاران است؟ در این صورت تناسب بین گناه‌اندک و عذاب ابدی چه طور قابل توجیه است و از این قبیل سؤالات کنجکاوی او را برمی‌انگیزد تا بنا به فهم و درک علمی خود درصدد پاسخی مناسب برای آن برآید. چراکه یافتن پاسخ این سؤالات علاوه بر کاهش دل‌مشغولی او را در جهت رسیدن به کمال انسانیت که هدف و غایت انسان است، یاری می‌نماید. از این رو در نوشتار حاضر قصد داریم بعد از مفهوم شناسی با طرح نظرات مختلف در مسئله خلود در دو دین اسلام و مسیحیت به مقایسه دیدگاه‌های در این دو دین پرداخته و یک جمع‌بندی در مورد خلود در عذاب و چرایی آن ارائه دهیم.

۱. مفهوم شناسی

معنای لغوی خلود

بیشتر اهل لغت کلمه خلود را به معنای ماندن همیشگی و جاودانگی دانسته‌اند؛ و عده‌ای نیز به معنای ثبات و بقای طولانی؛ و طول عمر را از باب تشبیه، خلود نامیده‌اند. فراهیدی در العین ذیل این کلمه می‌نویسد:

«الْخُلْدُ: مِنْ أَسْمَاءِ الْجَنَانِ وَالْخُلُودُ: الْبَقَاءُ فِيهَا وَهِيَ فِيهَا خَالِدُونَ وَمُخَلَّدُونَ وَتَفْسِيرُ وُلْدَانِ

مُخَلَّدُونَ وَاخْلُدَ فُلَانٌ إِلَى كَذَا أَيْ رَكْنَ أَلَيْهِ وَرَضِيَ بِهِ». (فراهیدی، ۱۴۰۴: ق. ۲۳۲/۴)

خلد از اسامی بهشت است و خلود باقی ماندن در آن است در حالی که ایشان در آن جاودانه‌اند و جاودان شدند؛ و تفسیر وُلْدَانِ مُخَلَّدُونَ یعنی پسرانی جاودان که پیر نمی‌شوند و اخلد فلان الی کذا یعنی تمایل یافت به سوی آن و رضایت داشت از آن.

نویسنده معجم المقاییس اللغة به هردو معنا اشاره دارد: اصل واحد يدل على الثبات والملازمة و خلد: اقام و اخلد ايضاً و منه جنه الخلد... فاما قوله تعالى:

«يطوف عليهم ولدان مخلدون» (فهو) من الخلد وهو البقاء و مخلدون اي لا يموتون... وسمى

بذلك لانه مستقر ثابت. (ابن فارس، ۱۹۷۰ م: ۲/۲۰۶)

خلد به معنی ماندن است و همچنین اخلد و از اینجاست جنه الخلد به معنی بهشت جاودان؛ و اما سخن خدای متعال است که «می چرخند بر ایشان پسرانی که نمی میرند.» پس آن از خلد است و آن بقاست یعنی نمی میرند.

صاحب لسان نیز می نویسد:

«الخُلْد: دوام البقاء في دار لا يخرج منها. خَلَدَ يَخْلُدُ خُلْدًا و خُلُودًا: بقي و أقام؛ و دار الخُلْد: الآخرة لبقاء أهلها فيها؛ و خَلَّده الله و أَخَلَّده تخليداً؛ و قد أَخَلَدَ الله أهل دار الخُلْد فيها و خَلَّدهم و أهل الجنة خَالِدُونَ خُلْدًا و خُلُودًا و أَخَلَدَ الله أهل الجنة إخلاداً.» (ابن منظور،

۱۴۱۴ ق: ۳/۱۶۴)

خلود به معنای جاودانگی، دوام، بقاء، ابدیت و همیشگی است. (معطوف، ۱۳۸۰ ش: ص: ۴۱۲). در جای دیگر آمده «الخلد: البقاء و الدوام» (قیصری، ۱۴۱۶ ق: ص: ۲۹۰) جوهری در کتاب صحاح و ابن منظور صاحب کتاب لسان العرب و زبیدی در تاج العروس نیز خلود را به معنای ماندن همیشگی معنا کرده اند.

معنای اصطلاحی خلود

آنچه از این کلمه در معنای اصطلاحی آن مستفاد می شود استمرار جاویدان زندگی بشر پس از مرگ است. نظریاتی که در باب چنین حیاتی مطرح شده آن چنان فراوان است که ارائه تعریفی از معنای خلود و جاودانگی به گونه ای که جامع و مانع باشد بسیار مشکل و حتی نشدنی است. (اکبری، ۱۳۸۲ ش: ص: ۱۳)

واضح است که اگر خلود درباره ی آخرت به کار رود مسئله زمانی بودن به معنایی که در این دنیا از آن سخن گفته می شود منتفی است، چراکه زمان زاییده حرکت شیء مادی است و چون عالم آخرت مادی نیست که حرکت داشته باشد تا زمان آن گونه که نزد ما

شناخته شده است از آن انتزاع شود پس معنای ثبات، بقاء، ابدیت و جاودانگی موضوعی فرازمانی است.

معنای خلود در قرآن

واژه پژوهان قرآنی نیز خلود در بهشت را به معنای جاودانگی و خلود در دوزخ را به هر دو معنای جاودانگی و ماندن طولانی می‌دانند.

ریشه «خلد» در عبارات‌های مختلف قرآنی استعمال شده است. گاهی این کلمه به تنهایی و گاه با قید ابداً همراه شده است.

راغب در مفردات می‌نویسد:

«خلود یعنی بقای موجودات و آدمیان برحالت ثابت بدون اینکه فساد و تغییر بر آن‌ها عارض گردد؛ و این کلمه از باب «خلد، یخلد، خلودا» است.» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ ش: ص ۱۵۵) و در ادامه آورده «و الخلد اسم الجزء الذي يبق من الانسان على حالته فلا يستحيل ما دام الانسان حيا استحاله ساير اجزائه.» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ ش: ص ۱۵۵)

زمخشری در تفسیر کشاف می‌نویسد:

«والخلد: الثبات الدائم والبقاء واللازم والذي لا ينقطع» (زمخشری، ۱۴۱۴ ق: ۱۱/۱)

و صاحب تفسیر نیز آن را زمان طولانی می‌داند.

شیخ طوسی «خلود» را ذیل آیه شریف ۸۸ آل عمران درنگ طولانی معنا کرده است. فقط درباره‌ی خلود کافران در دوزخ به معنای ابدی و جاودانه بودن دانسته است.

طبرسی ذیل آیه ۶۸ سوره توبه می‌فرماید

«خالدین فیها» یعنی «دائمین فیها» و «لهم عذاب» مقیم یعنی «دائم لایزول». (طبرسی،

۱۳۷۳ ش: ۵/ ۷۴)

علامه طباطبایی نیز تصریح می‌کند خلود در جنت به معنای بقای اشیاء است برحالت خود، بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند، هم چنان که خدا در قرآن فرموده: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ

الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾؛ «ایشان اهل بهشتند، ایشان در آن جا همیشه باشند. (بقره: ۸۲)

در ادامه می‌فرمایند جمله «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ ایشان اهل دوزخ‌اند و همیشه در آن خواهند بود. (بقره، ۳۹) دلالت بر دوام بقاء آنان در آتش دارد.... (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۲۸/۱۱)

آقای مکارم ذیل آیه ۱۰۷ هود می‌فرمایند: کلمه خلود به‌تنهایی دلیل بر ابدیت نیست زیرا هر نوع بقاء طولانی را شامل می‌شود ولی در بسیاری از آیات قرآن با قیودی ذکر شده است که از آن به‌وضوح مفهوم ابدیت و جاودانگی فهمیده می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ ش: ۲۳۹/۹)

آقای جوادی آملی نیز ذیل آیه ۱۶۸ و ۱۶۹ نساء می‌فرمایند: ظاهر جمله... «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا»... اقامت همیشگی در جهنم است... ترکیب این جمله به استناد قرآن و شواهد جاودانگی را می‌رساند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش: ۴۱۰/۲۱ و ۴۱۱)

ایشان در تفسیر آیه ۳۶ اعراف در معنای خلود اشاره به این مطلب دارند که: فرجام کسی که با وحی و نبوت مستکبران رفتار کند مصاحبت آتش و خلود است. نتیجه اینکه واژه پژوهان قرآنی خلود در بهشت را به معنای جاودانگی و خلود در دوزخ را به هردو معنای جاودانگی و ماندن طولانی می‌دانند.

۲. خلود در اسلام

خلود یکی از زیرشاخه‌های بحث معاد و از مسائل مهم و بحث‌برانگیز کلامی در اسلام و به‌ویژه امامیه است. چنانچه حاجی سبزواری آن را از اسرار الهی و صدرالمتالهین از مباحث پیچیده و مشکل در بین علما اعم از عرفا و غیر عرفا می‌داند:

«هذه مساله عويصه وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وبين علماء الكشوف.»

(اسفار، ۱۳۶۸ ش: ۳۴۶/۹)

این سؤال که آیا اهل جهنم در عذاب جاودان‌اند یا پس از مدت زمانی هرچند طولانی از آن رهایی می‌یابند؟ و اینکه آیا اگر خلودی هست این خلود شامل تمام اهل جهنم اعم از کفار و مؤمنان گناه‌کار خواهد شد یا خیر؟ سؤالاتی هستند که هریک از اندیشمندان اسلامی به آن پاسخ متفاوتی داده‌اند و می‌توان نظرات ایشان را در یک تقسیم‌بندی ارائه نمود:

۱- ۲. موافقین خلود در اسلام

می‌توان موافقین عذاب ابدی به دودسته تقسیم نمود:

دسته اول

این دسته همه اهل دوزخ اعم از مؤمن گناه‌کار و کافر را خالد در عذاب می‌داند. فرقه‌های خوارج، معتزله و زیدیه، طرفداران این دسته‌اند. از نظر خوارج انسان، مستحق بهشت است یا جهنم و لذا جاودان در بهشت یا جهنم خواهد بود. (نافی معروف ۱۴۱۴ ش: ص ۲۰۰) به علاوه ایشان معتقدند شفاعت و عفو الهی شامل اهل آتش نمی‌شود. (سمائلی ۱۹۷۹ م: ۲۸-۲۷ و ۳۵) معتزله اگرچه برای مسلمان گناه‌کار جایگاهی بین کافر و مؤمن قائل بوده، ولی مانند خوارج معتقدند چنین شخصی در آتش ابدی جهنم گرفتار خواهد بود. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۴ ش: ص ۶۵۰) از نظر این فرقه چون فرد مرتکب گناه کیبیره شده است، همه کارهای خوب او از بین خواهد رفت و چیزی برایش باقی نمی‌ماند. معتزله برای این مدعای خود به جمله «وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۷۵) استناد می‌کند؛ اما علامه طباطبایی از امامیه در رد ادعا معتزله بیان می‌کند که وجود کلمه «عود» در مقابل کلمه «انتها» که در جمله سابق آن وجود دارد، دلالت دارد بر اینکه مراد از کلمه «عود» معنایی است که با عدم انتها جمع می‌شود، در نتیجه معنای «وَمَنْ عَادَ...» این است که هر کس که از کار زشت خود دست بردارد چنین و چنان می‌شود و این، ملازم است با اصرار بر گناه که غالباً ناشی از عدم تسلیم است که آن هم مستلزم خلود در آتش است. (طباطبایی ۱۳۷۴ ش: ۲/۶۴۲-۶۴۱) لذا می‌توان گفت این آیه دلالت ندارد بر کسی که تعداد محدودی گناه ولو از نوع کیبیره مرتکب شده است.

دلیل نقلی دسته اول

از جمله دلایل نقلی مشترک بین خوارج، معتزله و زیدیه، استناد ایشان به آیه ۱۴ سوره نساء است که می‌فرماید: «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» (نساء: ۱۴)

اما چون این آیه اختصاص به کافران دارد، استناد به آن نادرست است. (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳)

ق: ص ۴۱۵). توضیح اینکه در این آیه سخن از تجاوز از حدود خداوند و نافرمانی اوست که ویژگی انسان مؤمن نمی باشد. لذا این آیه مختص کفار است نه مؤمنان گناه کار.

دلیل عقلی دسته اول

دلیل عقلی ایشان این است که اهل جهنم، همگی، فاسق اند و لذا مورد تفضل الهی قرار نمی گیرند و اگر چنین شود، لازم می آید خداوند فعل قبیح انجام دهد. در رد دلیل عقلی آن ها می توان گفت: اولاً به حکم عقل عمل فردی که کارهای خوب بسیار انجام داده با ارتکاب به اندک گناه ولو گناه کبیره از بین نمی رود. دوماً قرآن تصریح می کند که هر کس ذره ای کار خوب انجام دهد آن را در آخرت خواهد دید. در آیه ۷ سوره زلزله به این مطلب اشاره شده است: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (۷) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزله: ۷) بنابراین نمی توان به صرف ارتکاب به گناهی همه اعمال خوب ایشان را نادیده گرفت؛ و داشتن چنین تصور مستلزم ظلم است و حال آنکه خدا از هر ظلمی منزه است.

دسته دوم

این دسته قائل اند که مسلمان گناه کار، خالد در دوزخ نخواهد بود. طرفداران این نظریه عمل را از لوازم ایمان دانسته نه جزآن. از این رو معتقدند با وجود گناه، شخص از دایره ایمان خارج نمی گردد. این گروه اگر اعتقادی به خلود دارند در مورد کفار معاند است. لذا مرتکب گناه کبیره و یا حتی کافری که از روی جهالت دچار کفر شده است را خالد در دوزخ نمی داند. از جمله طرفداران این دیدگاه در میان امامیه می توان به علامه طباطبایی، شیخ مفید و علامه حلی اشاره نمود.

این گروه برای مدعای خویش دلایلی بیان نموده اند:

دلیل عقلی دسته دوم

الف) اینکه گناه فاسق مرتکب کبیره، متناهی است و لذا عقاب نامتناهی سزاوار چنین فردی نخواهد بود. در عوض، کافر شایسته این عقاب است، زیرا بزرگ ترین از معاصی یعنی کفر و شرک را مرتکب شده است. (حلی، ۱۴۱۳ ق: ص ۵۶۱-۵۶۳)

ب) دلیلی دیگر اینکه مؤمن مستحق ثواب است، چه از لحاظ عقلی و چه نقلی؛ و این

استحقاق چنانچه وعده الهی است، محقق نمی شود مگر با خروج مسلمان گناه کار از آتش جهنم. (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۵ / ۱۳۶ - ۱۳۷)

دلیل نقلی دسته دوم

آیات

از جمله دلایل نقلی که به آن استناد جسته اند آیات است که خود دودسته اند: یک دسته آیاتی که مشتمل بر واژه خلود و مشتقات آن است؛ مانند: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره: ۳۹) و نیز آیه ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره: ۸۱)

که در این آیه اصرار بر انجام گناه، دلیل بر عذاب است؛ و دسته ای دیگر آیاتی اند که مفهوم خلود کفار از آن برداشت می شود مانند: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ (مائده: ۳۷) و آیه ﴿وَقَالُوا لَن نَّمَسَّ النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يَخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۸۰).

این آیه پاسخی است به یک اندیشه انحرافی و آلوده در میان قوم یهود که مدت عذاب را به خیال خود محدود دانسته است.

نکته قابل توجه اینکه طبق این آیات، کفار، بی ایمانان و مشرکان، خالدین در دوزخ اند؛ اما خلود همه گناه کاران و معصیت کاران مسلم نیست. مگر اینکه عصیان و گناه آن چنان گسترده باشد که انسان را به کفر و ترک ایمان بکشاند و یا بی ایمان از دنیا برود. چنانچه در آیه ۸۱ سوره بقره تعبیر به (احاطت به خطیئته) نشان می دهد که ارتکاب گناه به تنهایی موجب خلود در آتش نمی شود، بلکه احاطه گناه به سراسر وجود انسان او را به سوی کفر سوق داده و سبب خلود می شود. به علاوه وجود آیات شفاعت و قبول توبه دلیل دیگری است که نشان می دهد حساب گناه کاران از کفار جداست. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش: ص ۴۹۴ - ۴۹۰)

نکته دیگر اینکه، وجود آیات دسته دوم در قرآن، این شبهه را که واژه خلود به کار رفته در آیات دسته اول به معنای مدت مدید و طولانی است را از بین می برد، چرا که آیات دسته دوم، بدون به کار بردن واژه خلود یا مشتقاتش بر جاودانگی عذاب دلالت می کند.

افزون بر آن از نظریه‌پردازان اندیشمندان، دلالت ظاهری آیات، بدون افزودن ضمیمه خارجی در مورد خلود کفار جای مناقشه‌ای نمی‌گذارد. (قدردان قراملکی ۱۳۷۷ ش: ص ۱۶۵)

روایات

اما از دیگر دلایل نقلی، روایات متواتر ائمه اطهار علیهم‌السلام درباره خلود کفار است و آن قدر زیاد است که در اصطلاح گفته می‌شود به حد استفاضه رسیده است. از جمله این روایات عبارت‌اند از:

عدم دخول مؤمن در آتش

امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام به مأمون نوشت:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُدْخِلُ النَّارَ مُؤْمِنًا وَقَدْ وَعَدَهُ الْجَنَّةَ وَلَا يُخْرِجُ مِنَ النَّارِ كَافِرًا وَقَدْ أَوْعَدَهُ النَّارَ الْجُلُودَ فِيهِ: همانا خداوند مؤمن را داخل در آتش نمی‌کند در حالی که وعده بهشت به او داده است خارج نمی‌کند و کافر را از آتش در حالی که وعده آتش و جاودانگی در آن را به او داده است». (مجلسی ۱۴۰۳ ق: ۳۶۲/۸)

اهل کفر در آتش

امام کاظم علیه‌السلام فرمود:

«لَا يُخَلِّدُ اللَّهُ فِي النَّارِ إِلَّا أَهْلَ الْكُفْرِ وَالْجُحُودِ وَأَهْلَ الضَّلَالِ وَالشُّرْكِ... داخل نمی‌شود در آتش مگر اهل کفر و انکار و اهل گمراهی و شرک». (همان، ص ۳۵۱)

باز نشدن درب‌های جهنم

یکی از یاران امام به نام حمران به ابی‌عبدالله گفت: شنیده‌ام که درهای جهنم باز خواهد شد. امام علیه‌السلام فرمودند:

«فَقَالَ لَا وَاللَّهِ إِنَّهُ الْجُلُودُ... پس امام فرمود: نه به خدا قسم که او جاودان در دوزخ است». (همان، ص ۳۴۶)

سپس حمران به آیه شریفه «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَيَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوزٍ»: و اما اهل سعادت هم در بهشت ابد تا آسمان و زمین باقی است مخلدند مگر آنچه مشیت پروردگار باشد که عطایش ابدی نامقطوع است. (هود: ۱۰۸) استشهاد

می‌کند؛ و امام می‌فرماید: این آیه در حق مؤمنان گنه‌کار است که روزی از جهنم خارج می‌شوند.

خلود دشمنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام

عیاشی از ابی بصیر نقل کرده که گفت: من از امام باقر علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: دشمنان علی تنها کسانی هستند که برای همیشه و ابدی در آتش خواهند بود و خدای تعالی درباره آنان است که می‌فرماید: «و ما هم بخارجین منها»؛ که این روایت نیز ملحق به روایات قبلی است. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷ ش: ص ۱۶۸ - ۱۶۷)

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی یکی از طرفداران نظریه خلود کفار به طور مفصل به نظریه خلود پرداخته و درصدد پاسخ به شبهات مخالفین خلود است. ایشان در تفسیرگران قدر خود به نام المیزان، صراحت آیات و روایات را در بحث خلود می‌پذیرد و ادله عقلی را مؤید و مؤکد آن‌ها می‌داند و تعارضی بین این دو نمی‌بیند. به علاوه صراحت بیان در سرنوشت عده‌ای از اهل جهنم را در مورد خلود مسلم و مورد تأیید اهل بیت می‌داند.

از نظر علامه چون عقل از درک جزئیات و خصوصیات مربوط به معاد ناتوان بوده، راه اثبات این‌گونه مسائل در کنار ادله نقلی، تصدیق حقایقی است که از راه وحی به ما رسیده است. در واقع وقتی نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود، چون فرض نبوت پیغمبر صلی الله علیه و آله و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۶۲۲/۱)

به موجب آیات قرآن کریم پیغمبر اکرم مبین جزئیات و تفصیل شریعت و معلم الهی قرآن مجید است و بنابر حدیث متواتر ثقلین پیغمبر اکرم، ائمه اهل بیت را در سمت‌های نامبرده جانشین خود قرار داده است.

ایشان با استناد به آیه ۸۱ سوره بقره مجازات جاودانه را منحصر در کسی می‌داند که گناه سراسر وجود او را در بر گرفته و به تعبیری به رنگ گناه درآمده و لذا عذاب متأثر از گناهان همواره با او است؛ و چنین فردی تمام روزنه‌های نجات را از بین برده و از این رو جاودانه در عذاب خواهد بود. چنانچه خدا می‌فرماید: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ

أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره: ۸۱)

همچنین علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش که عذاب جاودانه شامل حال همه اهل دوزخ می‌شود یا اینکه عده‌ای بالاخره از عذاب رهایی می‌یابند از قسمتی از آیه ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره هود کمک می‌گیرد و می‌فرماید: «ما» در عبارت ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ یا مصدریه است که در این صورت مقصود این است که اشقیاء مخلد در جهنم اند و سعداء مخلد در بهشت اند مگر اینکه خدا بخواهد آن‌ها را از دوزخ و بهشت خارج سازد؛ و این احتمال با جمله ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ سازگار نیست؛ و یا «ما» در موصوله است که در این حالت مقصود این می‌شود که اشقیاء در جهنم و سعداء در بهشت مخلدند مگر آن‌هایی را که خدا بخواهد مخلد نباشند. البته چون عطای بهشت غیر مجذوذ است یا پیوسته است این استثناء تنها شامل اهل جهنم است. (طباطبایی ۱۳۷۴ ش: ۱۱ / ۳۶)

به نظر علامه احتمال دوم موافق اخباری است و دلالت بر این دارد که مؤمنان گنه‌کار همیشه در جهنم نمی‌مانند بلکه سرانجام به برکت شفاعت از آن خارج می‌شوند.

اما درباره دیدگاه فلسفی ایشان باید گفت از نظرایشان گناهی که شخص مرتکب می‌شود یک صورت قبیح در نفس او ایجاد می‌کند که در اثر آن متألم می‌گردد. در صورتی که این صورت‌ها در نفس رسوخ نموده باشد گفته می‌شود نفس او نفسی سعیده است که صرفاً به گناه آلوده شده است و به واسطه گناهی که مرتکب شده عذاب می‌بیند اما از آنجا که چنین نفسی سنخیتی با گناه ندارد، لذا پس از مدتی عذاب، گناهان او از بین رفته و عذاب که اثر گناه او بود، به محض محو شدن گناهان، از او منقطع خواهد شد؛ اما اگر صورت‌های رذیله در نفس رسوخ یابد و به تعبیری شخص به رنگ آن درآید، در این حالت این صورت‌ها جزو ذات او می‌شود و لذا نوعیت جدیدی یافته که دائماً در عذاب است و از آن هرگز رهایی نمی‌یابد. (طباطبایی ۱۳۷۴ ش: ۱ / ۶۲۴-۶۲۳)

نتیجه آنکه عذاب انقطاع‌ناپذیر، چیزی جدای از ذات کافر نبوده که گفته شود نوعی قسراست و نباید دوام یابد. بلکه طبیعت کافراقتضای آن عذاب را دارد و به قول علامه کسی او را بدان مبتلا نکرده است.

لذا چنین انسانی به واسطه آن ملکات پست به تعبیر قرآن در ردیف چارپایان قرار می‌گیرند و بلکه از آن‌ها گمراه ترند. با این تفاوت که حیوان از ملکات حیوانی خود رنج نمی‌برد، اما اینان با وجود اینکه از مقتضای آن لذت می‌برند، ولی این لذت جبران آن عذابی را که از ملکات حیوانی کسب نموده است را نخواهد کرد. قرآن در آیه ۱۷۹ اعراف در این باره سخن گفته است.

۲-۲. مخالفین خلود در اسلام

و اما کسانی که مخالف خلود به معنای جاودانگی اند را می‌توان به چند دسته تقسیم نمود:

دسته اول: عدم جاودانگی در جهنم

این دسته معتقدند فردی که در دوزخ است، سرانجام از جهنم خارج و وارد بهشت می‌شود. از جمله طرفداران این دسته را می‌توان برخی از صحابه مانند عمر بن خطاب و عبدالله بن عمر را برشمرد. این نظریه از مفهوم سخن صاحب تفسیر المنار که سرنوشت کفار را موکول به مشیت الهی نموده نیز به دست می‌آید چنانچه آورده است:

«إن رحمہ اللہ اوسع وإرادتہ اہم و اشملة فلا یقیدہما شیء ولا یحیط بہما الا علمہ» (عبده و

رشید رضا، ۱۳۷۹ ش: ۳۶۱/۱۴)

دسته دوم: عدم ادراک عذاب

دسته دوم قائل به عدم درک عذاب پس از مدتی شده و در برخی مواضع قائل به تبدیل عذاب به عذب است. این نظر منسوب به اکثر عرفا از جمله جناب محی الدین عربی است. او در میان عرفا، اولین کسی است که با ادله نقلی و عقلی، خلود در عذاب را منکر شد. در کتاب فتوحات آمده است: «ولابد لاهل النار من فضل اللہ و رحمتہ فی نفس النار بعد انقضاء مدة موازنتہ ازمان العمل فیفقدون الاحساس بالالام فی نفس النار لانہم لیسوا بخارجین من النار.»

(ابن عربی، ۱: ۲، ۱۹۸)

یک نکته قابل توجه در سخنان محی الدین این است که وی بین آتش و عذاب فرق می‌گذارد. از این رو حاجی سبزواری در حاشیه اسفار با نظر به اندیشه ایشان، اجماع بر خلود را

مسلم دانسته ولی اجماع بر عذاب نه. (همان، ۱:۳، ۱۶۳) ایشان در ادامه می‌فرماید: «لهم في تلك الدار نعيم خاص بهما ما يفقد الم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم» با توجه به این قول به نظر نمی‌رسد که محی‌الدین در مسئله خلود توقف نموده باشد، بلکه آنچه از سخن وی به ذهن می‌آید تبدیل عذاب به یکی از دو صورت حصول نعمت یا فقدان الم است.

دسته سوم: خلود نوعی

نظریه دیگر که منحصر به نظر صدر المتألهین است، نظریه خلود نوعی است. با این مضمون که کفار پس از مدتی تحمل عذاب متناسب خود، سرانجام از عذاب رهایی یافته و سپس کفار دیگری جای آن‌ها را گرفته و عذاب در مورد ایشان صورت خواهد گرفت. البته ملاصدرا در مورد اهل بهشت قائل به خلود شخصی است؛ و چنانچه در اسفار آورده است:

«وعندنا أيضاً أصول داله على أن الجحيم وألمها وشرورها دائمه بأهلها كما أن الجنة و نعيمها و خيراتها دائمه لأهلها إلا أن الدوام لكل منهما معنى آخر.» (صدر المتألهین،

۱۳۶۸ ش: ۹/ ۳۴۸)

توضیح آنکه صدر المتألهین اگرچه دلالت نصوص قرآنی و روایی و همچنین اجماع بر جاودانگی عذاب کفار را قطعی ندانسته ولی بی‌توجه از کنار آن عبور نکرده به علاوه معتقد است کلام عارفان بدون برهان و دلیل نیست. او مانند محی‌الدین معتقد است کفار از جهنم خارج نخواهند شد. ولی برخلاف محی‌الدین در تبدیل عذاب به عذب معتقد است کفار پس از مدتی تحمل عذاب متناسب خود به فطرت اولیه خود باز نخواهند گشت و بدان عادت کرده و دیگر احساس درد و عذاب نخواهند کرد چراکه عذاب موافق طبع آن‌ها گشته و کمالی برای آن‌هاست و علت آن راقسری بودن عذاب می‌داند. نکته‌ی قابل توجه اینکه او در عرشیه برخلاف دیگر کتاب‌هایش بر نفی لذت بردن کفار در جهنم تأکید نموده و حتی در مورد بازی و لذت بردن کفار با مارها و عقرب‌ها بیان می‌کند که محی‌الدین در این باره مبالغه نموده است.

«إن دار الجحيم ليست بدار نعيم وإنما هي موضع الألم والمحن» (صدر المتألهین، ۱۳۶۱ ش: ۲۸۲)

دلایل مخالفان خلود در عذاب

می‌توان گفت که از جمله دلایلی که مخالفان خلود در ۳ دسته مذکور بدان قائل‌اند عبارت‌اند از:

تنافی خلود در عذاب با رحمت خدا

مخالفان خلود به ویژه عرفا گرفتاری شخص گناه‌کار به عذاب دائم را با توجه به رحمت واسع‌الهی غیرقابل‌تصور دانسته و برای اثبات این ادعا از جانب ایشان علاوه بر ادله عقلی، به آیاتی استناد شده که بر عفو عمومی دلالت دارد. چنانچه محی‌الدین به‌عنوان مخالف خلود یکی از دلایل نقلی خود را غلبه رحمت‌الهی بر غضب او می‌داند و به آیه ۱۵۶ اعراف استناد می‌کند. او می‌گوید: «سبقت الرحمة الغضب و وسعت كل شيء حتى جهنم و من فيها والله الرحم الرحيم» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸ ش: ۳۵۲/۹)

وی با تکیه بر این مطلب که محرمات از عرش‌الهی نازل شده و با در نظر گرفتن آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، گناهی که موجب ورود به آتش و گرفتاری عذاب می‌شود را مسبوق به رحمت دانسته و نتیجه می‌گیرد از عرش به محذورات نظر می‌شود و عرش محل استوای رحمن است. لذا سرانجام گناه‌کاران رسیدن به رحمت است. (ابن عربی، ۱/۱۶۴)

بنابراین ایشان چون غایت همگان را مشمول شدن از رحمت خدا و رسیدن به کمال و سعادت می‌داند لذا برای کافرهم قائل به این است که به واسطه رحمت خدا در همان جهنم از نعمت‌ها بی‌بهره نیست.

صدرالمتألهین نیز در این زمینه در کتاب اسفار می‌گوید: «الكفار الآتسين من رحمة الله الخالصة بعباده وأما الرحمة العامه فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى: عذابي اصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء». (اسفار، ۱۳۶۸ ش: ۳۷۴/۹)

و به قول مولانا

اصل نقدش، داد و لطف و بخشش است قهروی همچون غباری از غش است

اما علامه طباطبایی نظر عرفا را رد نموده و به اثبات آن می‌پردازد. از نظر ایشان اولاً از آنجاکه خدا منزّه از مادّه است، لذا رحمت در خدا مانند رحمت در انسان‌ها از سررقت

قلب و دلسوزی نبوده، بلکه عطیه و افاضه‌ای متناسب با استعداد تام موجودات است. ثانیاً با توجه به تقسیم‌بندی رحمت به دو گونه عام و خاص می‌توان گفت: رحمت خاصه‌ای که نصیب شقاوت‌مندان می‌شود، چیزی جدای از رحمت خاص سعادت‌مندان بوده و در حقیقت اعطاء آن چیزهایی است که انسان مستعد شقاوت را برای رسیدن به حد کمال شقاوت که اثرش چیزی جز عذاب دائم نیست، یاری می‌دهد. لذا چنین انسانی چون از صراط حق به کلی خارج شده است، دیگر استحقاق بهره‌مندی از رحمتی که به نفس سعید افاضه می‌شود را ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۶۲۳)

لذا علامه هیچ‌گونه ناسازگاری بین رحمت خدا و مسئله خلود نمی‌بیند و می‌فرماید: «پس اینکه گفته شود عذاب دائم منافات با رحمت خدا دارد، اگر مرادش از رحمت، رحمت عمومی خداست، که گفتیم: شقاوت شقی و عذاب خالد او هیچ منافاتی با آن رحمت ندارد، بلکه خود عین رحمت است و اگر مرادش رحمت خاصه او است، باز هم منافات ندارد، برای اینکه فرد شقی مشمول این رحمت نمی‌شود.» (همان، ص ۶۲۶-۶۲۴)

همچنین علامه با اشاره به آیه ۲۰- ۱۸ اسراء رحمت خدا را شامل تمامی انسان‌ها می‌داند. رحمت هم از نوع شکر برای آنان که به فکر آخرت اند و هم از نوع عذاب برای آنان که تمام فکرشان در ساختن خانه پوشالی دنیا به سر می‌شود. آنجا که می‌فرماید: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ، ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا، وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ، فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا، كَلَّا نُمِدُّ هُوَآءًا، وَهَؤَآءًا مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ، وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (اسراء: ۲۰- ۱۸)

می‌توان گفت هم علامه و هم عرفایی مثل ابن عربی استحقاق رحمت خدا برای همگان اعم از کافرو موحد را مسلم دانسته با این تفاوت که به نظر مخالفان خلود، رحمت خاصی که فرد شقی از آن بهره می‌برد، همان رحمت خاصه‌ای است که فرد سعید از آن در تنعم است و نتیجه‌اش انقطاع عذاب از اهل جهنم است ولی این سخن درست نیست؛ زیرا تفاوت صراطی که هر یک از سعید و شقی در آن قرار دارد، نوع ویژه‌ای از رحمت خاصه را برای آن‌ها اقتضا دارد.

تنافی خلود با حکمت الهی

از آنجا که «نظام آفرینش، نظامی حکیمانه» است، لذا بدون شک غایتمند است. از همین رو آفریننده‌ی نظام هستی باید هر موجودی را به کمال خود برساند. لذا نرسیدن به کمال مطلوب خود، قسراست و قسر نمی‌تواند همه یا اکثر افراد نوع را فرا گیرد مگر عده‌ی قلیلی زیرا نظام، نظام تراحم است. (سبزواری، ۱۳۸۴، ش: ص ۲۴)

توضیح اینکه اگر بنا به حکمت الهی، انسان در اثر کفر از فطرت اصلی خود خارج شود، در این صورت از نوع خود خارج و مبدل به نوع دیگری می‌شود که کمال مطلوبش این است که مخلد در آتش جهنم باشد و این خلود برای او لذت است چون موافق طبیعتش است؛ و در صورتی که بر فطرت خویش باقی بماند، عذاب، یک نوع قسراست که سرانجام از او زایل می‌شود و چون قسر دوام ندارد لذا چنین فردی از عذاب رهایی یافته و در مسیر کمال قرار می‌گیرد؛ پس می‌توان گفت در هر دو صورت عذاب منتفی است زیرا انسان بنا به حکمت باید در مسیر کمال قرار گیرد حال یا کمالی که در صورت عدم تغییر فطرت، بهشت و در صورت تغییر فطرت، همان جهنم است که آن هم اقتضای صورت نوعیه نوع است و عذاب شمرده نمی‌شود.

علامه در پاسخ اولاً اشاره‌ای دارد به این که مراد از حکمت در واقع آن خیر و صلاحی است که خداوند که مظهر جود و بخشش است به هر کسی به مقتضای استحقاقش می‌دهد. ثانیاً از نظر ایشان غرض اولی و ذاتی در آفرینش انسان قرار گرفتن او در مسیر کمال و رسیدن به سعادت است؛ اما عاملی چون اختیار در انسان به عوامل دیگر ضمیمه شده و گاه مانع از رسیدن به کمال می‌گردد و انسان با اختیار خود به راه کفر می‌رود. لذا کفر کافر را نمی‌توان به کسی غیر او نسبت داد؛ و لذا به قول شهید مطهری و علامه طباطبایی این سؤال که چرا خدا کافر را آفریده، سؤالی بی‌مورد است...

عدم تناسب گناه و عقاب

ادعای برخی از مخالفان خلود این است که انسان هر گناهی مرتکب شود، محدود است. لذا عذاب متناسب آن نیز محدود بوده و از این رو نظریه عذاب دائم از دید آن‌ها مردود است.

شهید مطهری منشأ این اشکال را توجه نکردن به این نکته می‌داند که نوع مجازات در آخرت با نوع مجازات در دنیا متفاوت است و با توجه به تقسیم‌بندی‌ای که برای مجازات انجام داده است بیان می‌کند که مجازات در آخرت نه قراردادی و نه از نوع رابطه تکوینی است. بلکه یک رابطه عینیت و اتحاد بین جرم و مجازاتش برقرار است و فرد در آخرت، عیناً با عمل خود مواجه می‌شود. (مطهری، ۱۳۵۲ ش: ص ۲۲۵-۲۰۵)

همچنین جلال‌الدین آشتیانی شارح یکی از کتب جناب ملاصدرا دوام عذاب را تابع ملکات راسخه حاصل از اعمال و نیات می‌داند و انقطاع عذاب را محال می‌شمارد. از نظر وی از آنجا که اگر کافر زنده می‌ماند، دست از عناد و کفر خود بر نمی‌داشت، لذا ایشان نیت بد کافرا باعث گرفتاریش در عذاب ابدی می‌داند. از طرفی ایشان استناد می‌کند به روایتی از امام صادق علیه السلام که در آن یک یهودی عذاب نامحدود را ناسازگار با گناه محدود می‌شمرد و امام در پاسخ نیت را عامل عذاب دائم معرفی می‌کند و به آیه ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرِيقٌ﴾ تمسک می‌جوید. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ش: ص ۳۹۹)

اما از نظر علامه چنانچه گفته شد ایشان عذاب دائم را اثر و نتیجه صورت نوعیه‌ای می‌داند که در اثر شقاوت در فرد شقی پدید آمده است. نه اثر مستقیم گناهان محدودی که باعث ایجاد این صورت شده است. نظیر این مثال ابرو باد و مه و خورشید و فلک و عواملی از این قبیل اند که با وجود محدودیت دست به دست هم می‌دهند و باعث می‌شوند مواد طبیعت به صورت انسانی با آثار نامحدود ایجاد گردد. (همان، ص ۶۲۷-۶۲۶)

از این رو می‌توان گفت مجازات اخروی اساساً کیفری از سوی خدا نیست. بلکه عین عمل گناهکارانه‌ای است که به صورت عذاب مجسم می‌شود. آیات ۵۴ سوره یس و ۴۰ شوری اشاره به بازتاب کیفر متناسب عمل دارد؛ لذا از نظر شهید مطهری طرح مسئله تناسب داشتن یا نداشتن عذاب اخروی با گناه وجهی ندارد.

عذاب دائمی با وجود تأثیر کافر در نظام تکوین

اشکال دیگر که توسط مخالفان به عنوان دلیل وارد شده این است که کافر هم همان دخالت و تأثیر را در نظام تکوین دارد که فرد سعید دارد و گاه زمینه سعادت فرد سعید

را همین کافر نوعی فراهم می‌آورد، پس عذاب دائم با وجود خدمت‌رسانی آن‌ها در نظام تکوینی عالم ناروا است.

اما پاسخ اینکه خدمت و عبودیت هم مانند رحمت دو جور است يك عبودیت عامه، یعنی خضوع و انفعال وجودی در برابر مبدأ وجود و دیگر عبودیت خاصه، یعنی خضوع و انقیاد در صراط هدایت به سوی توحید.

و هر يك از این دو قسم عبودیت برای خود پاداشی از رحمت و اثری مخصوص و مناسب با خود دارد، عبودیت عامه که در سراسر عالم هستی و در نظام تکوین برقرار است، پاداشش رحمت عامه است که در این رحمت نعمت دائمی و عذاب دائمی، هر دو مصداق آن رحمت‌اند و اما عبودیت خصوصی، جزاء و پاداشش رحمت خاص خداست و آن نعمت و بهشت است، که مخصوص کسانی است که رحمت خاص و هدایت خاص خدا را پذیرفتند و این خود روشن است.

علاوه بر اینکه اگر این اشکال وارد باشد، باید در مورد عذاب غیردائمی آخرت و حتی در مورد عذاب دنیوی نیز وارد باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ش ۱/۶۲۷)

۳. خلود در مسیحیت

در کتاب مقدس مواردی از جاودانگی در عذاب به چشم می‌خورد. طبق کتاب مقدس بعد از داوری (قیامت)، جداسازی مهمی اتفاق خواهد افتاد و عادلان از شریران جدا خواهند شد. فرشتگان افراد شرور را از عادلان جدا خواهند کرد (انجیل متی، ۱۳: ۴۹-۵۰، ص ۳۱) و در ادامه این جداسازی، سرانجام آنان که ایمان آورده‌اند زندگی جاودان و سرنوشت بدکاران عذاب ابدی معرفی می‌شود «ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت اما عادلان در حیات جاودانی.» (متی ۲۵: ۴۶) از این رو بنا به نظر مسیحیان بهشت نیکوترین مأواست و جاودانه ماندن در آن بالاترین لذت است و نگرانی درباره‌اش نیست. ولی جهنم و عذاب آن است که به قول آگوستین نماینده مسیحیت هراس‌آور و بحث‌برانگیز است و سؤالاتی از قبیل اینکه چه کسانی به عذاب جاویدان گرفتار می‌آیند و اینکه آیا عذاب جاوید با رحمت پروردگار سازگاری دارد یا نه را در ذهن مسیحیان به وجود آورده و لذا هر یک از اندیشمندان و متالهان

مسیحی را برآن داشته که به طرح نظراتی نه چندان مشابه درزمینه عذاب ابدی پردازد. در مسیحیت این نظرات درباره خلود در عذاب بی ارتباط با تعریف ایشان از ماهیت جهنم نیست. ازاین رو برای بیان آراء متفاوت در نظریه خلود یک تقسیم بندی براساس تعریف مسیحیان از جهنم ارائه می شود:

۱- ۳. موافقان خلود در مسیحیت

با توجه به اینکه هریک از گروه های مسیحی، تعریفی متفاوت از جهنم ارائه داده اند لذا دیدگاه موافقان خلود در عذاب با توجه به این تعریف ها در سه دسته جای می گیرد:

دسته اول: جهنم مکان عذاب ابدی

در سنتی ترین نگرش بنا بر آموزه های کتاب مقدس جهنم در معنای تحت اللفظی اش به کار می رود که مکان عذاب ابدی گناه کاران است در انجیل حتی یک جمله که حاکی از موقتی بودن جهنم است، وجود ندارد. از نظر

این دیدگاه «تنها خدای عادل است که خواهان عدالت مطلق برای بدکاران است.»

(Crockett et al., p12,80)

در این نگرش تمام افرادی که از خدا روی برگردانده اند و مکاشفه محبت او در عیسی مسیح را رد می نمایند در آتش ابدی جهنم قرار می گیرند.

مروج این دیدگاه شخصی به نام والورد است.

آگوستین به عنوان یکی از آباء کلیسا و نماینده مسیحیت از طرفداران این دیدگاه است. وی سرنوشت اجسامی که در رنج ابدی به سر می برند از سرنوشت افرادی که در سعادت ابدی خواهند بود بحث برانگیزتر دانسته و می گوید:

«خیر و شرف جامی دارند و واپسین داور این دو فرجام را برای انسان ها رقم خواهد

زد تا نیکان به خیر اعلی و بدان به شر اعلی برسند.» (آگوستین، ۱۳۹۲ ش: ص ۹۱۲)

دلیل دسته اول

آیات کتاب مقدس

طرفداران این دیدگاه به آیاتی از کتاب مقدس استناد می‌کنند که از جمله این آیات عبارت‌اند از:

«پس اصحاب طرف چپ را گوید ای ملعونان از من دور شوید در آتش جاودانی
 که برای ابلیس و فرشتگان او مهیا شده است درآیید» (متی ۲۵: ۴۱)
 «پس اگر دستت یا پایت تورا بلغزند، آن را قطع کرده، از خود دور انداز زیرا تو
 را بهتر است که لنگ یا شل داخل حیات شوی از آنکه با دودست یا دو پا در نار
 جاودانی افکنده شوی» (متی ۱۸: ۸)
 «ای ماران، ای افعی زدگان، شما چگونه از مجازات دوزخ می‌گریزید؟»
 (متی ۲۳: ۳۳)

«و دود عذاب ایشان تا ابد الابد بالا می‌رود. پس آنانی که وحش و صورت او
 را پرستش می‌کنند و هر که نشان اسم او را پذیرد شبانه روز آرامی ندارد.» (مکاشفه
 یوحنا ۱۴: ۱۱)

نکته‌ای که موافقان خلود با توجه به آیات مذکور بدان اشاره می‌کنند این است که از واژه
 ابدی در عبارت عذاب ابدی معنای دیگری جز بی‌پایان نمی‌توان تفسیر نمود.

آگوستین قدیس به عنوان نماینده مسیحیت معتقد است هیچ دلیلی آشکارتر از کتاب
 مقدس نمی‌توان یافت «در آن زمان هر کس از قوم تو که در دفتر مکتوب یافت شود رستگار
 خواهد شد و بسیاری از آنانی که در خاک زمین خوابیده‌اند بیدار خواهد شد اما اینان به
 جهت حیات جاودانی و آنان به جهت خجالت و حقارت جاودانی» (دانیال، ۱۲: ۲-۱) و لذا
 سخن نبی درباره محکومان را تخلف‌ناپذیر می‌داند: «کرم ایشان نخواهد مرد و آتش ایشان
 خاموش نخواهد شد.» (اشعیا، ۶۶: ۲۴)

آگوستین گمان برخی‌ها که مجازات ابدی به معنای مجازات طولانی و حیات ابدی به
 معنای زندگی بی‌پایان است را خام می‌داند و به این جمله مسیح استناد می‌کند «ایشان در

عذاب جاودانی خواهند رفت، اما عادلان در حیات جاودانی» در مورد هر دو گروه یکسان به کاررفته است. لذا عذاب موقت نیست و بدون هیچ تردیدی مجازات اهل عذاب با توجه به وعده کتاب مقدس ابدی و جاودانه خواهد بود. وی همچنین افرادی که می خواهند شفاعت قدیسان را در روز داوری بانی رهایی از خلود بدانند مورد سرزنش قرار می دهد.

معتقد است همه این موارد تحقق خواهد یافت. (آگوستین، ۱۳۹۲ ش: ص ۱۰۴۵)

آگوستین دلیل دیگر خود بر امور مذکور را خدای قادر مطلق می داند و معتقد است خداوند می تواند این امور را محقق کند. او در گذشته وعده هایش را عملی کرده است تا ملت های بی ایمان نیز به چیزهای باورنکردنی ایمان بیاورند. (همان: ص ۹۹۷)

دسته دوم: جهنم دوری از خدا

طرفداران این نظریه مخالف معنای تحت اللفظی جهنم می باشند و جهنم را به جدا شدن و دوری از محضر خدا معنا می کنند و کسانی که از خدا برای همیشه دور افتاده اند را خالد در جهنم می دانند. این نگرش تمام آیات نظریه سنتی را به صورت استعاری تعبیر می کند؛ و مراد از عذاب ابدی در آیات را عذاب روحی ای می دانند که در نتیجه حرمان ابدی از خدا نصیب انسان خطاکار می گردد. درست مانند نی ای که از نیستان بریده می شود و دیگر بازگشتی به نیستان نخواهد داشت.

این دیدگاه از قرن شانزدهم میلادی به بعد رو به گسترش بوده است. در این نظر، جهنم جایی است که معذبین به صورت ابدی و جاودانه در آن خواهند بود. البته درد شدید و شرایط محیطی که در انجیل توصیف شده است به معنای واقعی کلمه دنیوی آن نیست. توصیف کتاب مقدس از گرما، اسارت، تاریکی، تشنگی، حیوانات مودی درد، شلاق زدن، آتش و غیره به صورت نمادین، است که این ها همه حاکی و نماد درد عاطفی جدایی از خداست. دو ویژگی جهنم که در سراسر کتاب مقدس مسیحی ذکر شده آتش و تاریکی است. به معنای واقعی کلمه، این عوامل باهم در تضاد هستند. لازم است که دست کم یکی از آن ها را به صورت نمادین تفسیر کنیم؛ شاید دیگر ویژگی های جهنم نیز باید به صورت نمادین تفسیر شوند. بیل گراهام در این باره می گوید: «من اغلب در این فکر بودم

که آیا جهنم در قلب ما برای خدا، برای دوستی باخدا، آتشی است که هرگز نمی‌توانیم آن را خاموش کنیم.» (Graham, p7-8)

دلیل دسته دوم

این گروه چنانچه اشاره شد به آیات گروه اول نیز استناد می‌کنند و تنها معنای استعاری آن را در نظر می‌گیرند.

لذا چنانچه در عهد جدید می‌خوانیم جهنم به معنای جدایی از محضر خداوند و پیوستن به شیطان و پیروانش و زجر کشیدن در آتش ابدی است. (متی، ۲۵: ۴۱ و ۴۶)

دسته سوم: برزخ تطهیری

طبق این نظریه گناهکار پس از مرگ برای پاک‌سازی خویش در مکانی به نام برزخ رهنمون خواهد شد و در صورت تطهیر در برزخ به بهشت وارد می‌شود و در غیر این صورت سرانجامش جهنم و عذاب ابدی خواهد بود.

درواقع آنان که با محبت و دوستی خدا از دنیا می‌روند در ملکوت آسمان‌ها و در بهشت برین با مسیح بوده و از مصاحبت فرشتگان مقدس بهره‌مند می‌شوند و ذات خدا را شهودا و حتی به صورت مواجهه مستقیم مشاهده می‌کنند بدون اینکه هیچ مخلوقی واسطه در دیدن آنان شود و از این رویت ذات الهی لذت می‌برند. (همان، ۸۱۹) البته فقط تعداد بسیار کمی، از کسانی که زندگی بدون هیچ گناهی داشته‌اند مستقیماً به بهشت می‌روند. در مورد بقیه انسان‌ها باید گفت پس از مرگ وارد برزخ که در واقع نوعی جهنم موقت است، می‌گردند. این عده پس از گذران دوره مجازات طولانی به درجه‌ای از خلوص می‌رسند و در این صورت می‌توانند وارد بهشت شوند. البته متکلمین این دیدگاه حکم کردند که مجازات‌های پاک‌کننده فقط می‌تواند گناهان صغیره را پاک کند و از این به بعد جهنم و عذاب ابدی جایگاه افرادی بود که اصلاح ناپذیرند (آگوستین، ۱۳۹۲ ش: ص ۸۱۹)

ناگفته نماند عقیده به برزخ به معتقدان این دیدگاه اجازه می‌داد که آخرت را فرآیندی مستمر از نجات بدانند. برخلاف برخی که تصور می‌کردند که بهشت مجموعه نسبتاً محدود برگزیدگان را در برمی‌گیرد.

دانته در تصنیف شاعرانه خود به نام کمدی الهی تصویر مسیحیت از خلود را بیان میکند. وی بحث برزخ را برای اولین بار بیان می‌کند و بردلوایسی‌های مسیحیت نسبت به مرگ و پس از مرگ تکیه کرده و در خوانندگان اثر خود امید به نجات را زنده می‌کند. (چاپ‌دستر، ۱۳۹۳ ش: ص ۳۵۴-۳۶۰)

۲-۳. مخالفان خلود در مسیحیت

مخالفان خلود را نیز می‌توان براساس تعریفشان از جهنم به دودسته تقسیم نمود:

دسته اول

این گروه در مخالفت با نظریه خلود، جهنم و آتش جهنم را نابودکننده انسان به یک باره معنا نموده‌اند. طبق این دیدگاه در کتاب مقدس گفته نشده است که بشر از ابتدا به طور جاودانه خلق شده است که نتیجه‌ی آن بخواهد عذاب ابدی باشد بلکه حیات جاودان به عنوان هدیه به انسان عطا می‌گردد و سرانجام بدکاران نابودی خواهد بود. این نظریه توسط کارل پیٹاک داده شد و او اشکال نگرش مبنی بر ابدی بودن عذاب را که تحت تأثیر تفکر افلاطون است و طبق آن روح انسان و عذاب وی را جاودانه می‌بیند رد می‌کند.

«کسانی که خدا را نمی‌شناسند و از انجیل خداوند ما عیسی اطاعت نمی‌کنند با نابودی ابدی مجازات می‌شوند و از حضور پروردگار و جلال قدرت او خاموش می‌شود.» (Bible Gateway PassGE, 1: 7,9)

سنت پاول می‌گوید: «ما همگی محکوم به فنا هستیم» و معتقد است که اکثر انسان‌ها به جز اندکی نابود می‌گردند

این اعتقادات در زمان شکل‌گیری مسیحیت به این باور منتهی گردید که «گناهکاران به جای اینکه در زندگی جهنمی خود خالد باشند با مرگ در دنیا برای همیشه از بین خواهند رفت.» البته این اعتقاد از قرن هجدهم میلادی به بعد دوباره جانی تازه گرفت.

دلایل دسته اول

استناد به کتاب مقدس

از کسانی که جسم را می‌کشند ولی قادر به کشتن جان نیستند نترسید از کسی بترسید که قادر است جسم و جان هر دو را در دوزخ تباہ سازد. (متی ۱۰: ۲۸)

نابودی بدکاران لازمه نشدن

پیتاک معتقد است این گفته که «همه چیز را از نومی سازم» (مکاشفه ۵: ۲۱) در موقعیتی که گناه وجود دارد بی معنا است لذا باید گناهکار نابود گردد تا بتوان تولد دوباره داشت و از نو همه چیز را ساخت.

دسته دوم

گروهی که معتقدند عذاب ابدی با صفات رحمت و عدالت خداوند و... در تعارض است و برای طرح دیدگاه خویش به تعریفی از جهنم اتکا نکردند.

خلود منافی رحمت الهی

از نظر برخی از منتقدان خلود در عذاب هماهنگی میان وجود جهنم را با خیرخواهی و رحمت بی پایان خداوند، کاری دشوار است. ایشان به کتاب مقدس استناد می‌کنند: «آیا خدا را فراموش کرده و رحمت‌های خود را در غضب مسدود خواهد ساخت» (مزامیر، ۷۷: ۹).

در واقع مخالفان خلود به سبقت گرفتن رحمت خداوند از غضب او در روز داوری به خاطر شفاعت قدیسان معتقدند.

کارل رانرا لهیدان مشهور آلمانی عقیده کلیسای کاتولیک مبتنی بر خلود بندگان در جهنم را با پیام مسیح یعنی نجات و رستگاری همه بندگان مغایر می‌داند. از نظری هدف خدا از فرستادن مسیح بنا به آموزه‌های مسیحی این است که جهان انسان به سان یک کل در پیشگاه خداوند حضور یابند و از سعادت برخوردار گردند. از این رو وی وجود بهشت را مسلم دانسته ولی وجود جهنم را ممکن و به دور از رحمت خدا می‌داند. (Juszi, 2008, p.27-30)

به گفته جانانان کوانویگ، خدا اجازه نمی‌دهد کسی تا ابد توسط تصمیمی که تحت را شرایط نادرست گرفته شده است محکوم شود. (Kvanvig, p.24-25)

ماریلین مک کرد آدامز یکی از منتقدان مدرن ادعا می‌کنند که حتی اگر به جهنم به عنوان یک انتخاب نگاه شود تا به عنوان مجازات، برای خدا غیر منطقی است که چنین موجودات ناقص و جاهل را به عنوان خود ما مسئول سرنوشت ابدی مان بداند. (Beck)

این نظریات از سوی اقلیتی از پروتستان‌های محافظه‌کار که نمی‌توانند «اصول مجازات ابدی» را با «خدای عشق و لطف» هماهنگ سازند، مطرح شده است. (Crockett et al, p.149)

درواقع مخالفان خلود به سبقت گرفتن رحمت خداوند از غضب او در روز داوری به خاطر شفاعت قدیسان معتقدند. آگوستین معتقد است این گروه مجازات طولانی یا اصولاً مجازات را دنباله‌ی مسدود شدن رحمت خدا می‌دانند. (همان: ۱۰۱۵-۱۰۱۳)

خلود منافی عدالت الهی

برخی از مخالفان خلود جهنم ادعا می‌کنند که مجازات ابدی با هر جرمی که توسط مجرم صورت گرفته است نمی‌تواند متناسب باشد. از آنجایی که انسان‌ها طول عمر محدودی دارند تنها می‌توانند تعداد محدودی از گناهان را مرتکب شوند با این حال جهنم یک مجازات بی‌نهایت است.

در این خصوص خورخه لوییس بورگزر در مقاله خود به نام مدت جهنم اشاره می‌کند که هیچ جرمی نمی‌تواند مجازات بی‌نهایتی را به دلیل اینکه چیزی به عنوان تجاوز بی‌نهایت وجود ندارد تضمین کند. (Borges, p.23)

ایمانوئل کانت فیلسوف آلمانی در کتاب «دین در محدوده عقل» در این مورد می‌گوید هر انسانی از یک لحاظ گناه‌کار است و در نتیجه یک مجازات نامحدود ناموجه است. (Kant, p.89)

به گفته جانانان کوانویگ، «خدا اجازه نمی‌دهد کسی تا ابد توسط تصمیمی که تحت را شرایط نادرست گرفته شده است محکوم شود.» (Kvanvig, p.24-25)

در آیین پروتستان‌ها نیز درباره بهشت و دوزخ سخن گفته شده است؛ اما هیچ طرد

ابدی در کتاب مقدس وجود ندارد و اگر خداوند انسان‌ها را پیشاپیش طرد کرده باشد، هیچ سخنی نیست. اگر چنین باشد پس خدا مسبب گناه است؛ و همچنین بعضی از متکلمان ارتدوکس عذاب جاویدان را قابل بحث نمی‌دانند و آن‌ها را با عدل خداوند سازگار نمی‌دانند. (ماریوس، ۱۳۷۳: ص ۸-۶)

یکی از نویسندگان معاصر مسیحی درباره‌ی ایده‌ی جهنم عذاب ابدی می‌گوید اگر کسی به اعتقاد رنج بی‌پایان در آخرت معتقد باشد دیگر نباید به آموزه اصلی مسیحیت یعنی نجات بشریت به دست خداوند معتقد باشد. (Talbot)

۴. مقایسه و تطبیق خلود در اسلام و مسیحیت

نظرات متفاوت پیروان اسلام و مسیحیت در نظریه خلود در عذاب ما را با اختلافات و اشتراکات موجود در دو دین بر سر این مسئله آشنا می‌سازد و این امکان را فراهم می‌آورد که مقایسه و تطبیق مهم‌ترین موضوعات این مسئله را از نظر بگذرانیم:

۱-۴. اصل خلود

خلود به عنوان یک اصل مسلم و قابل پذیرش در دو دین اسلام و مسیحیت مطرح است. همان‌طور که خداوند در قرآن بارها به موازات وعده نعمت و حیات جاودانه در بهشت از عذاب و رنج ابدی در دوزخ سخن گفته است «ان الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی جحیم، یصلونها یوم الدین و ما هم عنها بغائبین». (انفطاز: ۱۳-۱۶) در انجیل نیز در مواردی به سرانجام و خلود نیکان و بدکاران در بهشت و جهنم به موازات یکدیگر اشاره کرده است: «ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت اما عادلان در حیات جاودانی». (متی، ۲۵: ۴۶) لذا می‌توان گفت که اصل خلود فی الجمله و بدون در نظر گرفتن جزئیات، مورد پذیرش هر دو دین است.

۲-۴. کیفیت خلود

وجه مشترک دیگر اسلام و مسیحیت در بحث خلود این است که هر دو دین عذاب ابدی جهنم را هم جسمانی و هم روحانی دانسته‌اند با این تفاوت که اکثر متفکران اسلامی به

توأم بودن هر دو عذاب تا ابد برای اهل جهنم معتقدند درحالی که در مسیحیت گروهی که جهنم را مکان عذاب ابدی معرفی می کند طرفدار عذاب جسمانی اند «و دود عذاب ایشان تا ابد الابد بالا می رود...» (مکاشفه یوحنا، ۱۴:۱۱)

و عده ای که جهنم را به معنی دوری از خدا معنا نموده اند معتقد به عذاب روحانی می باشند. «جهنم به معنای جدایی از محضر خداوند و...» (انجیل متی، ۲۵:۴۱ و ۴۶)

۳-۴. مشمولین در عذاب

می توان گفت که اختلافی که در میان موافقان خلود به چشم می خورد اختلاف بر سر ویژگی افرادی است که مستحق عذاب جاودانه اند. برخی در مسیحیت همانند امامیه در اسلام تنها کفار را مستحق عذاب می دانند و برخی نیز همچون سایر فرق اسلام اکثریت انسان ها را ولو با گناهی اندک خالد در دوزخ دانسته و بهشت مختص را ابرار معنا می کنند.

۴-۴. چگونگی ارائه دلیل برد نظریه خلود

برخی از دلایلی که مخالفان در اسلام در رد نظریه خلود مطرح کرده اند مانند تنافی خلود با رحمت و عدالت و مشیت خداوند توسط مخالفان خلود در مسیحیت نیز بیان گردیده است با این تفاوت که مسیحیان نسبت به مسلمانان به دلیل تحریف و کلی گویی کتاب مقدس از موفقیت کمتری در ارائه دلایلی برد یا قبول نظریه خلود داشته اند.

نتیجه گیری

مسئله ی خلود در عذاب به معنی عدم انقطاع عذاب، موضوعی غیرقابل انکار در اسلام و مسیحیت است. در اسلام علامه طباطبایی و چند تن دیگر به عنوان موافقان خلود توانسته اند به خوبی با کمک استدلال های نقلی و عقلی دلایل مخالفان خلود را رد و ادعای خویش را اثبات نمایند. از این رو می توان ادعا کرد که بر مبنای نظر اسلام مخلصین در دوزخ می توان به دودسته تقسیم کرد:

دسته اول گناه جزو ذات آن ها شده و لذا اثر گناه که همان عذاب است، هیچگاه از او زایل نخواهد شد. اینان خالدین در عذاب اند به طوری که عذاب جاودانه همان رحمتی

است که متناسب با عملشان بدان‌ها تعلق می‌گیرد؛ مانند کفار.

دسته دوم گروهی هستند که اگرچه گناه نموده اما با گناه سنخیتی نداشته و سرانجام، با عذاب متناسبی گناهانشان از بین می‌رود و سپس با لطف و رحمت الهی، رهایی از دوزخ نصیبشان می‌گردد؛ مانند مؤمنین گناهکار. نتیجه اینکه خلود، از نظر اسلام به ویژه امامیه چیزی جز اثر شقاوت باری که نصیب بدکاران می‌شود، نخواهد بود.

در مسیحیت موافقان خلود مانند آگوستین نتوانستند پاسخی به خوبی پاسخ مسلمانان در رد ادعای مخالفان خلود ارائه دهند؛ زیرا بیشتر نظریاتشان در کنار ظواهر نقل بر پایه استنباط‌های شخصی صورت گرفته بود. لذا بر پایه این استنباط‌های شخصی در کنار ظواهر نقل برخی قائل شدند به خلود گناه‌کاران و عده‌ای با طرح برزخ رویه‌ی ملایم‌تری در پیش گرفتند و معتقد شدند به خلود تنها اصلاح‌ناپذیران.

در خاتمه شاید بتوان گفت: از آنجا که شبهاتی که مخالفان خلود در مسیحیت مطرح نموده‌اند در اسلام نیز به‌طور مفصل‌تری مطرح گشته است لذا می‌توان پاسخ‌های اسلام را در رد دلایل مخالفان خلود در مسیحیت کارآمد دانست.

منابع

*قرآن کریم

۱. کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، (۱۳۸۰ ش) ترجمه: فاضل همدانی، انتشارات اساطیر، تهران.
۲. کتاب مقدس، (۱۹۰۴ م)، ترجمه دکتر بروس، لندن.
۳. آگوستین، سنت مارکوس اورلیوس، (۱۳۸۷ ش)، اعترافات، ترجمه‌ی سایه میثمی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران.
۴. اکبری، رضا، (۱۳۸۲ ش)، جاودانگی، تهیه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، بوستان کتاب، قم.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ ق) التوحید للصدق، جامعه مدرسین، قم.
۶. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۵ ش)، فصوص الحکم، تصحیح جلیل عسگر نژاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۷. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۷۰ ش)، فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عنینی، انتشارات الزهراء، تهران.
۸. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، ۴ جلد، طبع بولاق، مصر.
۹. باغبانی، جواد، (۱۳۹۱ ش)، شناخت مسیحیت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی چاپ نگارش، قم.
۱۰. تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبدالله، (۱۴۰۹ ق)، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، علم المکتب، چ اول بیروت.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ ش)، تفسیر موضوعی قرآن، اسراء، قم.
۱۲. چایدستر، دیوید، (۱۳۹۳ ش)، شور جاودانگی، ترجمه غلامحسین توکلی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۶ ق)، مناهج الیقین فی اصول الدین، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، المحقق، چ اول تهران.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن فصل، (۱۳۹۲ ش)، معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق ندیم مرعشی، بی جا، بی نا.

۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۴ ق)، الکشاف، انتشارات مکتب الاعلام اسلامی، قم.
۱۶. سمائلی، سالم بن حمود بن شامس بن السیابی، (۱۹۷۹ م)، الصدق المناهج فی تمییز الأباضیه من الخوارج، تحقیق اسماعیل کاشف، وزارت التراث القومي والثقافه، سلطه.
۱۷. شانظری، جعفر، (۱۳۸۵ ش)، «تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ از نظر صدر المتألهین و علامه طباطبایی علیه السلام» فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال دوم، شماره دوم، صفحات ۱۲۲ - ۹۹، نشر معارف، قم.
۱۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸ ش)، الاسفار الاربعه، مکتبه المصطفوی، قم.
۱۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱ ش)، عرشیه، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ ش)، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۱ ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، اسماعیلیان، چ دوم، قم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۲۳. عبده و رشید رضا، محمد و محمد، (۱۳۷۹ ق)، تفسیر المنار، مکتبه القاهره، قاهره.
۲۴. قاضی، عبد الجبار بن احمد، (۱۴۰۸ ق)، شرح الاصول الخمسه، عبدالکریم عثمان، قاهره.
۲۵. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۷۷ ش)، جهنم چرا، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۶. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۹۰ ش)، قاموس قرآن، دارالکتب اسلامیة، تهران.
۲۷. قیصری، داود بن محمود، (۱۴۱۶ ش)، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، تصحیح محمدحسن الساعدی، دارالاعتصام، بیروت.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، (ط - بیروت)، چاپ دوم، بیروت.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۲ ش)، عدل الهی، شرکت سهامی انتشار، تهران.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶ ش)، پیام قرآن، دارالکتاب الاسلامیه، تهران.
۳۱. معروف، نایف، (۱۴۱۴ ق)، الخوارج فی المصرا الاموی، دارالطلیعه، بیروت.
32. Bauckham, Richard, Universalism: a historical survey Themelios 4.2): 47, 54, 1996.

33. Beck. Richard, "Christ and Horrors, Part 3: Horror Defeat, Universalism, and God's Reputation". *Experimental Theology*, 2007.
34. Bible Gateway passage: 2 Thessalonians 1: 7 - 9 - New International Version.
35. Borges, Jorge Luis, *La duracion del Infierno (The duration of Hell) Discussion*. Madrid, Spain: Alianza Editorial, S.A, 1999.
36. Crockett William V (Editor), Zachary J. Hayes (Contributor), Clark H. Pinnock (Contributor), John F. Alvord (Contributor) : *Four Views on Hell*, Paperback, Zondervan. 1992
37. Graham Billy: *Where I Am: Heaven, Eternity, and Our Life Beyond*, Kindle Edition by Thomas Nelson, 2015.
38. Kant, Immanuel, *Kant: Religion within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*. Cambridge University Press. p. 89, 1998.
39. Kvanvig, Jonathan, *The Problem of Hell*, New York: Oxford University Press, 1993.
40. Talbot, Thomas, "Heaven and Hell in Christian Thought", (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*), 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/heaven-hell/The-four-gospels>.



خداشناسی و خداگرایی فطری از منظر علامه مصباح یزدی رحمته الله علیه

نجمه الهیاری^۱

چکیده

در باره فطرت و گستره امور فطری نظرات مختلفی وجود دارد. علامه مصباح یزدی با تحلیل دقیق و نظام‌مندی که در مباحث فطری و امور فطری دارند؛ گستره این امور را تنها در معرفت و گرایش به خداوند می‌دانند؛ و قائل به علم حضوری فطری هر انسانی به خداوند هستند که این علم به صورت آگاهانه و ناآگاهانه در انسان وجود دارد؛ و باید شرایطی به فعلیت می‌رسد. گرایش فطری انسان نسبت به خداوند نیز خود را به صورت خداجویی و خداپرستی نمایان می‌کند.

کلید واژگان: علم؛ گرایش؛ خدا؛ فطری.

۱. طلبه فارغ التحصیل سطح ۳ کلام اسلامی جامعه الزهراء ع.ا.ع..

مقدمه

بشر همواره در طول تاریخ، با مسئله خدا به عنوان موجودی که دارای نیرویی برتر است مواجه بوده؛ چراکه هر انسانی به توانایی‌های محدود خود در امور اذعان دارد و از این رو پناه بردن به موجودی برتر و قدرتمند در هنگام ضعف و یا رسیدن به کمال، امری است که او را به سوی خداوند سوق می‌دهد. هر انسانی این نیاز را از نیازهای اساسی و میل درونی خود می‌بیند. شاید بتوان گفت: این مسئله یکی از مسائلی است که سبب شده تا اندیشمندان در مورد وجود و یا عدم وجود عینی خدا و یا امکان شناخت و راه رسیدن به او، به نظریه‌پردازی‌های متفاوت و گاه برخلاف یکدیگر بپردازند.

با وجود نظریه‌پردازی‌ها و مباحث ضد یکدیگر، آنچه انکار آن کار آسانی نبوده و مورد اذعان و اتفاق اندیشمندان قرار گرفته است؛ وجود حس درونی و گرایش به موجود برتر و یا به اصطلاح «خداوند» است؛ چراکه وجود میل و گرایش درونی به خداوند امری است که در تمام انسان‌ها وجود دارد؛ و تاریخ و آثار و فرهنگ جوامع قدیم و مدرن گواه بر وجود چنین امری است؛ و در این راستا می‌توان تبیین و تحلیل‌های گوناگون مربوط به این امر را در آثار اندیشمندان بسیاری اعم از مسلمان و غیرمسلمان مشاهده کرد.

اندیشمندان مسلمان این چنین میل و گرایش به خداوند را ناشی از فطرت انسانی می‌دانند. علامه مصباح یزدی از اندیشمندان مسلمانی هستند که ضمن اذعان به وجود چنین میل و گرایش همگانی، آن را به فطرت هر انسانی مربوط می‌دانند. از نظر ایشان سرشت انسانی به گونه‌ای مفسور گشته است که امری همچون میل به سوی خدا را به ظهور می‌گذارد و نه تنها گرایش به سوی خدا بلکه معرفت و شناخت نسبت به او نیز این چنین است؛ بنابراین فطرت از جمله مباحث مهم در باب خداشناسی و خداگرایی در نزد اندیشمندان اسلامی به شمار می‌رود؛ و از آنجایی که فطرت، تنها راه شناخت مصداق واقعی خداوند است؛ پرداختن به آن راهگشای بسیاری از مسائل و شبهات کلامی و فلسفی خواهد بود.

علامه مصباح از جمله اندیشمندان مسلمانی هستند که امور فطری را مستدل به ادله عقلی و نقلی می‌دانند؛ و همچنین دارای تحلیلی دقیق و نظام‌مندی در مباحث مربوط به فطرت و

امور فطری هستند. لذا نگارنده بر این است تا با روشی توصیفی، تبیینی و کتابخانه‌ای به نظریه علامه مصباح یزدی در مورد شناخت و گرایش فطری به خدا بپردازد. البته به طور پراکنده در آثار ایشان و دیگر مؤلفان نظرایشان در مورد فطرت و امور آن مطرح گشته است؛ آثاری همچون خداشناسی از آیت الله مصباح یزدی؛ ۱۳۸۹ و ابوترابی، احمد، علوم فطری نزد فیلسوفان غرب و اندیشمندان مسلمان؛ ۱۳۹۷؛ اما اثری مستقل و کامل در بیان نظر علامه مصباح در باب خداشناسی و خداگرایی صورت نگرفته است؛ بنابراین در این راستا از دو محور کلی مبانی و دیدگاه علامه مصباح، در باب خداشناسی و خداگرایی فطری استفاده می‌گردد:

۱. مبانی علامه مصباح در باب امور فطری

دیدگاه علامه مصباح در خداشناسی و خداگرایی فطری بر اساس وجود انسان و خداوند و علم حضوری انسان به خداوند است؛ که چگونگی آن مبتنی بر مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است؛ زیرا خداوند وجودی اصیل و مستقل است که به عنوان متعلق این علم و میل قرار دارد؛ و انسان نیز به عنوان وجودی ربطی و غیرمستقل در طرف دیگر این علم و میل قرار می‌گیرد.

۱-۱. مبانی معرفت‌شناسی

علامه مصباح با یادآوری جایگاه ارزشمند شناخت بیان می‌دارند: در هر انسانی میل رسیدن به حقیقت وجود دارد تا با استفاده از آن بتواند به سعادت و کمال نهایی خود برسد؛ و از همین روست که انبیای الهی در ابتدای دعوت خود از شناخت، سخن می‌گفتند؛ زیرا اگر انسان خدای خود را بشناسد و از مبدأ و معاد خود آگاهی داشته باشد زندگی او معنا می‌یابد؛ و هویت واقعی خود را خواهد شناخت؛ و آنگاه می‌تواند در مسیر صحیح قدم بردارد. از نظر ایشان ریشه و منشأ این شناخت به صورت فطری در تمام انسان‌ها وجود دارد.

(مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۲)

شناخت بر اساس وجود و عدم وجود واسطه میان عالم و معلوم، به دو نوع تقسیم می‌شود: علم حصولی و علم حضوری.

علم حصولی

از نظر علامه علم حصولی علمی است که با واسطه‌گری مفهوم عقلی و وهمی یا با واسطه صورت حسی و خیالی، حاصل می‌شود. این علم مخصوص نفوس متعلق به ماده است و جایگاه آن در ظرف ذهن است. معرفت و آگاهی انسان از واقعیتی به شکل قضیه حملیه در ذهن منعکس می‌شود که می‌تواند به قضیه هلیه بسطیه و مرکبه و همچنین دیگر قضایا تقسیم شود. (همو، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۱۹)

علم حضوری

علم حضوری علمی است که وجود عینی و خارجی معلوم را برای شخص درک کننده بدون واسطه منکشف می‌کند. (همو، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۷۱) به عبارتی دیگر در علم حضوری، عالم، وجود عینی معلوم را در ذات خود می‌یابد؛ زیرا این یافتن و علم از شئون وجود عالم است. مفهوم «علم» و مفهوم «عالم» دو مفهومی هستند که از تحلیلی که ذهن انجام می‌دهد به دست می‌آید؛ مانند عوارض تحلیله‌ی اجسام که از شئون وجود آن‌ها هستند. (همان: ۲/ ۲۲۰- ۲۱۹)

ملاک علم حضوری

برای تحقق علم حضوری، لازم است تا معلوم و واقعیت درک شونده، از عالم غایب نباشد؛ و در نزد او حاضر باشد. این لازم زمانی محقق می‌گردد؛ که بین واقعیت درک شونده و واقعیت درک کننده اتصال و اتحاد وجودی باشد. (حسین زاده، ۱۳۸۵: ۴۴)

از نظر علامه مصباح در بحث اتحاد عالم و معلوم باید مشخص گردد؛ که منظور از اتحاد چیست؟ آیا اتحاد به لحاظ وجود است؟ یا ماهیت؟ و یا وجود یکی و ماهیت دیگری؟ منظور از اتحاد، اتحاد دو ماهیت تام نمی‌تواند باشد؛ زیرا منجر به انقلاب ماهیت و در نهایت تناقض می‌شود؛ چراکه فرض ماهیت تام، فرض قالب مفهومی معینی است؛ که بر هیچ قالب مفهومی دیگری قابل انطباق نمی‌شود. اتحاد و یکی شدن دو ماهیت تام مستلزم منطبق شدن دو قالب متباین بر یکدیگر است. اتحاد یک ماهیت تام با ماهیت ناقص امری ممکن و دائمی است؛ ولی با مسئله ادراک، ارتباطی ندارد؛ و هنگام تعقل و

ادراک چنین اتحادی رخ نمی‌دهد. پس اعتقاد به اتحاد ماهیت موجود درک‌کننده با ماهیت موجود درک‌شونده امری متناقض و محال است. همچنین اعتقاد به اتحاد وجود درک‌کننده با ماهیت درک‌شونده نیز محال است؛ زیرا اتحاد بین وجود و ماهیت تنها در یک صورت درست است؛ و آن، اتحاد بین وجود یک موجود با ماهیت همان موجود، نه با ماهیت موجود دیگر. بنا براین تنها فرض صحیح برای اتحاد عالم و معلوم اتحاد وجود آن‌هاست. از نظر علامه اتحاد در وجود نیز به چند صورت قابل تصور است:

۱. اتحاد عرض با جوهر؛ در این اتحاد عرض از شئون جوهر است و به آن وابسته است.
 ۲. اتحاد صورت یا ماده که نمی‌تواند از محل خودش انفکاک یابد؛ و باید مستقلاً به وجود خود ادامه دهد؛ مانند اتحاد نفس و بدن که پیدایش نفس بدون بدن ممکن نیست.
 ۳. اتحاد چند ماده در سایه یک صورت که به آن‌ها تعلق می‌گیرد. این اتحاد بالعرض است؛ و اتحاد حقیقی میان هرکدام از موارد با صورت حاصل می‌شود.
 ۴. اتحاد هیولا که بنابر فرض فعلیت ندارد و با صورتی که به آن فعلیت می‌دهد.
 ۵. اتحاد دو معلول که از علت مفیضه‌ی واحدی باشند؛ که انفکاک بین آن‌ها ممکن نیست.
 ۶. اتحاد علت هستی بخش با معلولش که بنا بر اصالت و مراتب وجود است؛ که میان این علت و معلولش تشکیک خاص و ربط و وابستگی است.
- اما اتحادی که در ادراک حاصل می‌شود؛ همان اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات است؛ پس اتحاد ماده و صورت یا عرض و جوهر خارج از این مسئله است. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰ ش: ۲/۲۳۳-۲۳۱)

و همچنین اتحادی که بین دو موجود مجرد وجود دارد؛ اتحادی بالعرض است؛ که با علت مفیضه خود اتحاد بالذات دارد. باید توجه داشت اتحاد و اتصال در علم علت به معلول و معلول به علت؛ اتحاد تشکیکی مراتب وجود است؛ زیرا وجود یکی متکی به وجود دیگری است (همان، ص ۲۳۷) که در ادامه به این نوع از اتحاد و اتصال پرداخته می‌شود.

انواع علم حضوری

علم حضوری انسان به ذات و حالات خود

علامه مصباح در حقیقت، شالوده مباحث معرفت‌شناسی را بر وجود انسان قرار داده‌اند؛ بدین گونه که از نظر ایشان هر انسانی نسبت به خود علم و آگاهی دارد و نمی‌تواند این علم را انکار کند؛ زیرا وجود خود را به عنوان من درک‌کننده بدون واسطه مفاهیم ذهنی می‌یابد. (همو، ۱۳۹۰/۱: ۱۷۲) حتی اگر شخصی وجود خود را نیز انکار کند؛ به گونه‌ای معترف شده است؛ که خود او وجودش را انکار کرده است. (فناپی اشکوری، ۱۳۸۷: ص ۳۱) از نظر ایشان علم انسان به حالات روانی و احساسات و عواطف، همچون ترس و محبت و همچنین علم نفس به نیروی ادراکی و تحریکی خویش و علم به نیروی تفکر یا تخیل یا نیروی به‌کارگرفته‌اند اعضا بدن علمی است حضوری که به واسطه‌ی علم به مفاهیم و صور ذهنی نیست، چراکه اگر این علم حضوری نباشد؛ در مورد یک علم محتاج به بی‌نهایت صور ذهنی خواهیم بود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰/۱: ۱۷۴-۱۷۳)

علم حضوری انسان به علت هستی بخش خود

از نظر علامه مصباح همه انسان‌ها علاوه بر علم به ذات و حالات خود نسبت به علت مفیضه خود نیز علم دارند و با فطرت خویش می‌توانند علت هستی بخش خود را بشناسند. ایشان بر مدعای خویش استدلالی بیان کرده‌اند که از دو مقدمه تشکیل شده است. مقدمه اول: علم به یک شیء در واقع علم به نحوه وجود آن شیء تعلق می‌گیرد؛ و مدرک همان، موجود حاصل نزد نفس است.

مقدمه دوم: معلول با علت ارتباط دارد؛ و در واقع عین ربط به علت خود است؛ بدون اینکه وجودی مستقل داشته باشد؛ که به واسطه ربط به علت خود ارتباط می‌یابد. بنابراین همان‌طور که انسان این ارتباط را درمی‌یابد؛ به وجود ربطی نیز علم پیدا می‌کند؛ محال است که به ذوالربط علم پیدا نکند؛ زیرا با فرض عدم استقلال وجود ربطی و وابستگی به وجود مستقل؛ محال است که علم به وجود ربطی باشد اما علم به وجود مستقلی نباشد. پس هر کجا علمی باشد علم به واجب نیز هست زیرا معلوم نحوه‌ای از

وجود است و وجود ممکن هم عین الربط به واجب است. با علم به وجود مستقل است که وجود ربطی درک می‌شود.

علم علت هستی بخش به معلول

قسم دیگر از اقسام علم حضوری، علم علت به معلول خویش است. بنابر نظریه اصالت وجود که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد؛ رابطه علیت یک رابطه وجودی است؛ بدین معنا که چیزی جز، هستی، وجود ندارد؛ و علت و معلول نیز هستی محض هستند. از آنجایی که حقیقت هستی نیز تنها یک حقیقت است؛ و کثرات موجود نیز مراتب آن به شمار می‌آیند؛ یعنی بدین صورت که هر مرتبه پایین معلول مرتبه بالاست و به آن محتاج است؛ و این رابطه بین دو شیء که دارای طرفی است؛ برقرار نخواهد بود؛ زیرا نسبت معلول به علت، نسبت فعل به فاعل است؛ بنابراین فعل از شئون فاعل و در هستی به آن وابسته است؛ پس بین فعل و فاعل یا به عبارت دیگر علت و معلول، یک وابستگی و ارتباطی است. بنابراین اشتراک علت و معلول در هستی و از شئون علت بودن معلول، معلوم بودن معلول برای علت خارج از ذات علت نخواهد بود؛ پس علت به معلول خود علم حضوری دارد؛ زیرا علت به ذات خود و شئون خود علم حضوری دارد (فنائی اشکوری، ۱۳۸۷: ۹۰-۸۸)

بنابراین انسان همان طور که وجود خود را یافت، می‌تواند وجود اموری را که در نفس او وجود دارند دریابد؛ این چنین دریافت‌هایی، علوم حضوری انسان به شمار می‌آیند؛ زیرا در علم حضوری است که عالم با معلوم خود ارتباط و اتصال وجودی دارد. این اتصال وجودی در مورد ذات انسان با خداوند همچنین ارتباط خدا با انسان و امور مربوط به ذات انسان قابل تعمیم است که چگونگی وجود و امکان آن در مباحث هستی‌شناسی بیان می‌گردد.

۲-۱. مبنای هستی‌شناسی

اصالت وجود

وجود به عنوان حقیقت هستی، متن عالم واقع را پر کرده است؛ و هر آنچه از جنس وجود است بهره‌ای از واقعیت برده است و به عنوان حقیقت عینی عالم وجود هستند؛ و این چیزی جز اصالت وجود نیست؛ زیرا منظور از اصالت وجود این است که چیزی واقعاً در جهان خارج

موجود باشد. باید توجه داشت هنگامی که سخن از اصالت وجود به میان می‌آید کاری به مفهوم وجود نداریم؛ زیرا عقل از طریق مفاهیم، واقعیت خارجی را جستجو می‌کند؛ و مسئله اصالت وجود به دنبال این است که آنچه را مفهوم وجود به آن اشاره کرده امر حقیقی و عینی بداند؛ (مصباح‌یزدی ۱۳۸۰: ۱۵۱/۱-۱۵۰) زیرا با توجه به وحدت و بساطت واقعیت عینی، واقعیت عینی را همان حیثیتی تشکیل می‌دهد؛ که مفهوم وجود از آن حکایت می‌کند؛ و واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم وجود است. به عبارتی دیگر هر موجود ممکن دارای دو حیثیت است: حیثیت ماهیت و حیثیت وجود. اگر قرار باشد که هر دو حیثیت دارای واقعیت عینی و خارجی باشند پس باید هر دو اصیل باشند؛ درحالی که این فرض اشتباه است؛ زیرا اگر قرار باشد هر موجودی با دو حیثیت عینی در ذهن منعکس شود؛ باید هر کدام از آن‌ها به صورت قضیه هلیه بسطیه در ذهن منعکس شوند؛ بدین صورت که هر کدام از این حیثیت‌ها باید دارای دو مفهوم ماهوی و فلسفی باشند که مفهوم ماهوی به عنوان موضوعش و موجود به عنوان محمولش که دو مرتبه باید برای هر کدام از این دو مفهوم، حیثیت عینی در نظر گرفت؛ و دو مرتبه هنگام انعکاس در ذهن به صورت قضیه هلیه بسطیه درآیند. این جریان همچنان ادامه دار و تکرارپذیر خواهد بود تا بی‌نهایت. همچنین حیثیت ماهیت و وجود هر دو نیز نمی‌توانند اعتباری باشند؛ زیرا دو مفهومی که به صورت قضیه هلیه بسطیه در ذهن منعکس می‌شود از یک واقعیت عینی نشأت می‌گیرد؛ پس نمی‌شود هیچ کدام را اعتباری دانست. به ناچار بین دو حیثیت یکی اصیل است که علامه مصباح به تبعیت از ملاصدرا با ذکر دلایل متعددی بر این باور هستند که این اصالت مربوط به ماهیت نیست و از آن وجود است. (همو، ۱۳۹۰: ۱/۳۴۰-۳۳۷)

روح و نفس انسانی نیز به عنوان هویت و حقیقت اصلی وجود انسان دارای حالات، توجهات، امیال و مراتب خاصی است؛ که هر انسانی همچنان که آیت الله مصباح بیان نمودند؛ می‌تواند وجود این امور را در خود بیابد. در حقیقت هر انسانی علاوه بر وجود خود به وجود این کیفیات نفسانی اذعان دارد؛ که دال بر وجودی بودن و واقعیت داشتن این امور است.

البته باید پذیرفت که برخی از این حالات و امیال نفس در تمام نوع انسانی و در همه دوره‌ها بدون آن‌که نیاز به آموزش و کسب داشته باشد وجود دارد؛ که چنین مسئله‌ای را مربوط به فطرت انسانی دانسته‌اند؛ که در جای خود قابل بحث است.

تشکیک وجود

از نظر ملاصدرا حقایق عینی وجود، دارای وحدت و اشتراک و همچنین اختلاف و تمایزاتی هستند؛ اما باید توجه داشت که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز واقعیات عینی سبب ترکیب در ذات حقیقت وجود و وجود عینی نمی‌گردد؛ بلکه مابه‌الامتیاز آن‌ها به شدت و ضعف آن‌هاست؛ بر این قول دو تفسیر بیان کرده‌اند؛ که آیت الله مصباح تنها تفسیری را قابل قبول می‌داند که بیان می‌دارد اختلاف مراتب وجود تنها میان علل و معلولات حقیقی است؛ و از آنجایی که تمام واقعیات و موجودات، معلول با واسطه و یا بی واسطه خداوند هستند؛ می‌توان گفت: که عالم هستی از یک وجود مستقل مطلق و وجودهای رابط و نامستقل تشکیل شده است که هر علتی نسبت به معلول خود دارای استقلال نسبی و برخوردار از مرتبه بالاتر وجود است. (همان: ۱/۳۸۸-۳۸۷ و ۳۸۴ و ۳۷۴) که برای فهم بیشتر از تفسیر علامه مصباح در مورد تشکیکی بودن حقایق عینی عالم، مباحثی در باب علت و معلول بیان می‌گردد.

ملاک نیازمندی معلول به علت

ملاک نیازمندی معلول به علت به نحوه‌ی وجود معلول برمی‌گردد؛ زیرا برخی از وجودها دارای فقر و وابستگی ذاتی هستند؛ که به وجود غنی و بی‌نیاز محتاج‌اند.

بنابراین فقر و وابستگی موجود معلول سبب و ملاک نیازمندی او به علت شده است؛ پس موجود فقیر و وابسته به عنوان موضوع قضیه‌ی اصل علیت قرار می‌گیرد و با توجه به آنچه در مورد مراتب تشکیکی وجود بیان شد مرتبه ضعیف و وابسته به مرتبه قوی‌تر است؛ بنابراین موضوع قضیه «موجود ضعیف» است و ملاک نیازمندی به علت نیز «ضعف مرتبه وجود» است؛ (همان: ۲/۳۱-۳۰) زیرا با وجود کمترین ضعف در یک موجود به ناچار او را

نیازمند به علتی قوی ترمی کند و این یک قانون ضروری است. (همان: ۳۷۲)

بنابراین انسان به عنوان حقیقتی که متن عالم واقع را پرکرده است می تواند وجود خود را به عنوان واقعیتی در این عالم دریابد و علاوه بر وجود خود، وجود علت مفیضه را به عنوان وجودی مستقل دریابد؛ از نظر علامه، انسان همان طور که به وجود ربطی خود علم پیدا می کند، محال است به وجود مستقل علم پیدا نکند؛ دلیل این چنین علم و دریافتی، اتصال وجودی میان وجودهای ربطی با وجود مستقل است؛ و میان وجود ربطی و مستقل ارتباط علی و معلولی برقرار است؛ که چنین رابطه ای ریشه در اختلاف مراتب وجود دارد؛ زیرا وجود در مرتبه بالاتر و شدیدتر به عنوان علت مرتبه پایین تر و ضعیف تر است.

نفس

همچنان که بیان شد نفس به عنوان حقیقت اصلی وجود انسان، از مراتب و شئون وجود علت مفیضه، به شمار می رود؛ و علم و میل به عنوان آثار و حالات نفس می تواند به علت هستی بخش خود تعلق گیرد.

وجود نفس امری بدیهی است؛ زیرا برجسته ترین اثر نفس تعلق است که هر انسانی با علم حضوری آن را در خود می یابد؛ و در نتیجه برای اثبات آن نیازی به اقامه برهان نیست. (فیاضی، ۱۳۹۳: ۵۸) البته براهینی جهت تنبیه و توضیح جهت اثبات نفس در جای خود بیان شده است. (رک، عبودیت، ۱۳۹۱: ۶۸-۶۲) بنابراین از آنجایی که نفس به عنوان طرف دیگر علم و میل به خدا به شمار می آید لازم است که مطالبی در مورد آن از جمله تجرد نفس بیان گردد؛ زیرا از نظر علامه در تحقق علم حضوری و اتصال وجودی، تجرد عالم و معلوم شرط است.

تجرد نفس

۱. اگر انسان در محیطی قرار گیرد که نه اشیاء خارجی و نه موقعیت و امر بدنی خویش توجهش را جلب نکند؛ مانند اینکه گرسنگی و تشنگی، درد و غمی و حتی وزش باد تمرکز او را نگیرد و همه توجه و تمرکز او را بر روی «من درک کننده» قرار دهد؛ به گونه ای

که هیچ توجهی به بدن خود نداشته باشد؛ باز می‌تواند نفس خود را بیابد. درحالی‌که هیچ‌یک از اندام بدن خود را نمی‌یابد و آنچه را می‌یابد غیر از چیزی است که نمی‌یابد. البته همان‌طور که اشاره شد کسانی که مراحل از کمال معنوی را سپری کرده باشند به راحتی می‌توانند توجهشان را به نفس منعطف کنند؛ و حقیقت نفس را بیابند.

۲. اساسی‌ترین خاصیت و ویژگی اجسام این است که قابل تقسیم است؛ اما وقتی در وجود و یا من درک‌کننده دقت کنیم می‌بینیم «من» امری غیر قابل تقسیم است؛ به طور مثال نمی‌توان آن را به دو نیمه تقسیم کرد؛ و حتی به تبع بدن هم چنین خاصیتی نخواهد داشت. پس از این خاصیت نفس می‌توان به مجرد از ماده بودن آن پی برد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰: ۱۶۹/۲-۱۶۸)

بنابراین علم و میل به عنوان اموری وجودی هستند؛ و از حالات و کیفیات نفسانی در انسان به شمار می‌روند؛ که تشکیکی و دارای شدت و ضعف هستند. پس می‌توان گفت: معرفت و گرایش فطری موجود در انسان دارای مراتب است؛ و این اختلاف مراتب طبق مبنای تشکیک وجود به اختلاف مراتب وجود برمی‌گردد؛ به طور مثال هرچه مرتبه وجودی شدیدتر و کامل‌تر باشد علم فطری انسان نیز قوی‌تر است؛ و به صورت آگاهانه درمی‌آید؛ و هرچه مرتبه وجودی ضعیف‌تر باشد این علم نیز ضعیف است و به صورت نیمه آگاهانه و حتی در برخی موارد به صورت ناآگاهانه درمی‌آید. (همان: ۱۷۷)

اما باید توجه داشت که هر وجود ضعیف و در مرحله پایین، امکان شدت یافتن و صعود به مرحله بالاتر را دارد؛ البته با ایجاد شرایط و به دست آوردن ویژگی‌هایی، امکان پذیر است.

حرکت جوهری

قابلیت شدت یافتن و صعود هر وجودی، نوعی حرکت محسوب می‌شود؛ زیرا هر وجودی به عنوان جوهر، قابلیت رشد و حرکت به سوی کمال و شدت وجودی را دارد؛ و از آن به نام «حرکت جوهری» یاد می‌شود.

هر امری برای جوهر ثابت شود برای نفس نیز قابل اثبات است؛ بنابراین از ثبوت حرکت

جواهر به حرکت نفس خواهیم رسید. از دیدگاه فلسفی هر نوع تغییر تدریجی که در نفس رخ می‌دهد حرکت محسوب می‌شود؛ و حرکت در کیف نفسانی از قطعی‌ترین اقسام حرکات است؛ و دلیل آن نیز علم حضوری است که هر فردی در خود می‌یابد؛ مانند حالات خاصی اعم از غم و شادی و یا محبت و نفرت که انسان نسبت به مسئله‌ای یا شخصی پیدا می‌کند؛ که این حالات تدریجاً روبه کاهش و یا افزایش می‌رود. این تغییر تدریجی حالات در نفس همان حرکت در نفس به شمار می‌آید. (همان: ۲۳۵- ۲۳۲)

باید توجه داشت نفس هرچه حرکت تکاملی داشته باشد و از شدت وجودی برخوردار باشد؛ کیفیات آن نیز شدیدتر خواهد بود؛ و هرچه حرکت رو به سوی پایین و تنازلی داشته باشد وجودی ضعیف‌تر و در نتیجه کیفیات نفس نیز ضعیف‌تر خواهد بود؛ و از جمله کیفیات نفس علم و میلی است که در هر انسانی وجود دارد؛ و همچنان که بیان شد یکی از این علم و میل‌ها به صورت فطری و به سوی خداوند در انسان نهادینه شده است. با حرکت نفس و کامل شدن آن بر این شدت و این علم و میل نیز افزوده می‌شود؛ زیرا از نظر علامه مصباح بر اساس حکمت الهی جهان عبث آفریده نشده است؛ و مجموعاً، حرکات جهان به کمالات ارزنده‌تری می‌انجامد. تکاملی بودن هر حرکت نیز به این گونه است که موجود متحرک به امر وجودی دست می‌یابد که قبلاً فاقد شخص آن بوده است؛ اما از نظر ایشان این بدان معنا نیست که هر حرکتی ضرورتاً تکاملی باشد؛ بلکه ممکن است حرکت یکنواخت و حتی نزولی و تضعیفی نیز داشته باشد؛ به طور مثال ممکن است متحرک باشعور در اثر غفلت و یا رسیدن به لذتی، حرکتی را انجام دهد که موجب از دست رفتن کمالات باارزشی از او شود؛ بنابراین به اعتقاد علامه مصباح در هر سیر حرکتی، تکامل ضروری و حتمی نخواهد بود؛ و امکان تنازل و تضعف وجود دارد. همچنین نمی‌توان گفت ضرورتاً هر متحرکی در اثر تحرک، تکامل خواهد یافت. (همان: ۳۱۳- ۳۱۴ و ۳۱۶)

بنابراین از نظر علامه علم و گرایش به خدا در نهایت وضوح و تمامیت خود نیست؛ و به اصطلاح به فعلیت کامل خود نرسیده است؛ و شدت وجودی سبب به فعلیت رسیدن هرچه بیشتر این علم و همچنین بیشتر شدن این گرایش به بی‌نهایت است. با حرکت نفس

و کامل شدن آن بر شدت این علم و میل نیز افزوده می‌شود؛ اما از نظر علامه این بدان معنا نیست که هر حرکتی ضرورتاً تکاملی باشد؛ بلکه ممکن است حرکتی یکنواخت و حتی نزولی و تضعیفی نیز باشد.

از نظر علامه علم و میل به سمت بی‌نهایت کامل، در ذات همه انسان‌ها وجود دارد؛ و دلیل آن نیز فطرت انسانی است؛ زیرا خداوند در ابتدای خلقت سرشت انسان را با چنین علم و میلی مفسور کرده است.

۲. خداشناسی و خداگرایی فطری از منظر علامه مصباح‌یزدی ره

۱-۲. مفهوم فطرت از منظر علامه

الف) معنای لغوی

از نظر علامه فطرت، در لغت مصدر نوعی از فطر به معنای ایجاد و به وجود آمدن است؛ که معنای خلقت را دربردارد. پس مراد از فطرت نوعی از خلقت خواهد بود. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ص ۱)

ب) معنای اصطلاحی

از نظر علامه مصباح معنای اصطلاحی و عرفی فطرت همراه با قیودی است که آن را از معنای لغوی متمایز و محدودتر می‌کند. منظور از عرف نیز منابع دینی، قرآن، احادیث و کلام بزرگان است؛ زیرا ممکن است در هر جایی اصطلاح خاصی از آن منظور باشد؛ به طور مثال در علم فلسفه و منطق، فطریات منطقی مورد نظر است؛ بنابراین برای تعریف واژه فطرت، در منابع دینی راهی جز موارد استعمالش در کتاب و سنت نیست.

از نظر ایشان واژه فطرت در منابع و عرف دین، منحصرراً برای انسان به کاررفته است؛ و در مورد غیرانسان کاربرد ندارد؛ و این چنین است که آیه قرآن می‌فرماید: ﴿فَطَرَتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. البته لازم به ذکر است که این امکان وجود دارد که مشتقات فطرت مانند فطر، فاطرو... در مورد غیرانسان کاربرد داشته باشد؛ بنابراین در معنای عرفی فطرت هر قیدی که به معنای لغوی آن اضافه شود یک معنای اصطلاحی ساخته می‌شود؛ زیرا غالباً معنای عرفی فطرت به جهت قیدی که می‌خورد محدودتر از معنای لغوی آن است. (همان)

۲-۲. ویژگی فطرت و امور فطری

علامه مصباح، طبق نظرایچ و غالب، ویژگی‌هایی را برای امور فطری بیان نموده‌اند. از نظر ایشان شاید بتوان از معنای لغوی فطرت که به معنای خلقت نیز آمده است در بیان ویژگی‌های فطرت استفاده کرد؛ بنابراین ایشان معتقدند به دلیل این‌که خلقت تنها منسوب به خداوند است می‌توان گفت: که فطرت امری خدادادی و غیراقتسابی است؛ و هنگامی‌که خدادادی شد طبعاً به ضدش تبدیل نخواهد شد؛ زیرا تبدیل نشدن لازمه خلقت خدادادی است. طبق نظر ایشان با افزودن یاء نسبت به فطرت، امری فطری نامیده می‌شوند. با این بیان در مورد امور فطری باید گفت: آنچه منسوب به نحوه خلقت است؛ امری فطری خواهند بود. از نظر علامه این امور تحت دو مقوله‌ی بینش‌ها و گرایش‌ها قرار می‌گیرند؛ که در ادامه به تبیین آن‌ها پرداخته خواهد شد؛ (همان: ص ۲-۱) بنابراین در مورد ویژگی‌های امور فطری می‌توان گفت: نوع آفرینش انسان اقتضای آن را دارد و در همه افراد آن نوع یافت می‌شود هرچند قابل شدت و ضعف هستند؛ این امور اکتسابی نیستند و نیازی به تعلیم و تعلم ندارند و همچنین قابل تغییر و تبدیل نخواهند بود. (همان، ۱۳۹۰: ۲/۳۵۸ و همو، ۱۳۸۹: ص ۶۴-۶۳)

۲-۳. گستره امور فطری

همان‌طور که بیان شد فطرت و فطری در دو حوزه کاربرد دارد؛ یکی در حوزه خواست‌ها و گرایش‌های انسانی؛ که گرایش‌های فطری خوانده می‌شود؛ و به مقتضای آفرینش انسان در سرشتش قرار داده شده است؛ بدون آنکه آن را کسب کند. حوزه دیگری که حوزه آگاهی و شناخت انسانی است؛ و همچنین در سرشت و به مقتضای آفرینش اوست؛ و بدون تحصیل در وجود او نهادینه شده؛ معرفت فطری نامیده می‌شود.

بنابراین این دو امر فطری، بینش‌ها و گرایش‌های ذاتی، خدادادی و غیراقتسابی هستند؛ که به مقتضای آفرینش در وجود انسان قرار داده شده است. (همو، ۱۳۸۹: ص ۶۴) به غیر از این دو هرچه در انسان وجود دارد حتی اگر معنای لغوی فطرت نیز بر آن صادق باشد نمی‌توان فطری به شمار آورد؛ مانند داشتن چشم یا دست و پا که نمی‌توان گفت فطری است؛ زیرا

عرف دینی این امور را فطری و منسوب به فطرت نمی‌داند. (همو، ۱۳۹۴ ش)
 از جمله اموری که به مقتضای فطرت انسان در وجود او به ودیعه گذاشته شده؛ معرفت
 و گرایش فطری به خداوند است؛ که با توجه به لزوم بحث، به دیدگاه علامه مصباح در باب
 معرفت و گرایش فطری پرداخته می‌شود.

۱. معرفت فطری به خدا

علامه مصباح دلیل انگیزه انسان برای شناخت خداوند را مواردی می‌داند که درونی و
 ذاتی هر انسانی است. ایشان معتقدند این موارد مربوط به فطرت انسانی است که خداوند
 در وجود هر انسانی به ودیعه گذاشته است. از جمله این موارد حس حقیقت طلبی و رسیدن
 به علوم و همه شناخت‌ها است؛ و مؤید این امر را پیشرفت چشمگیر در زمینه علوم مختلف
 می‌داند. عامل دیگر حب ذات است که باعث می‌شود انسان در پی یافتن کمالات باشد
 تا آن را در خود به فعلیت برساند؛ و به همین دلیل است که انسان تمایل دارد تا خود را به
 موجود کامل و قدرتمند نزدیک کند؛ تا به این حس خود پاسخ داده باشد. عامل دیگری
 که علامه بیان می‌کنند مشروط است به سالم بودن فطرت و مانع نبودن بر سر راه فطرت؛
 که نتیجه این سلامت و عدم مانع، جستجوی انسان به دنبال معطی نعمت است؛ چراکه
 خود را مدیون منعم خود می‌داند؛ و درصدد سپاسگزاری و جبران است. این‌ها به عنوان
 اصلی‌ترین عوامل ذکر شدند. البته از نظرایشان عوامل دیگری هم وجود دارد که اثرشان
 محسوس تر است؛ مانند میل به آسایش و آرامش درونی؛ منفعت طلبی و دفع ضرر که
 رنج‌گریزی و دفع الم را در پی دارد؛ و در سطح بالاتر آن کسب منافع و مصالح بشری است.
 به اعتقاد علامه مصباح این امور به عنوان عواملی هستند که به انسان انگیزه می‌دهد تا
 برای معرفت و شناخت خدا قدم بردارد؛ تا به آنچه می‌خواهد برسد. (همان، ۱۳۹۰ ش: ص ۱۳۹
 - ۱۳۴) بنابراین انسان درصدد رسیدن به کمال است؛ و حصول کمال حقیقی انسان‌ها تنها
 در تقرب به خداوند ممکن است و شرط رسیدن به این تقرب معرفت و علم به خداوند
 است. پس خداشناسی از علوم باارزش فلسفی است که سبب رسیدن انسان به کمال
 واقعی خود است.

اما باید توجه داشت در مورد علم و معرفت به خداوند گفته می‌شود که خداشناسی، امری فطری است؛ که در مورد فطری بودن خداشناسی با در نظر گرفتن اقسام علم می‌توان دو قسم از خداشناسی فطری را مورد اشاره و بررسی قرار داد: یک قسم علم حضوری به خدا منظور است و قسم دیگر علم حصولی مدنظر است. در مورد فطری بودن این علوم نسبت به خداوند باید گفت: علم حصولی فطری یا از بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل مستند هستند؛ و یا دسته‌ای از بدیهیات ثانویه هستند؛ که در منطقی به نام فطریات بیان می‌شوند؛ البته گاهی به نظریات قریب به بدیهی نیز تعمیم داده می‌شود؛ بدین مقصود که هرکسی با عقلی که خداوند در نهادش قرار داده به درک آن‌ها می‌رسد؛ و به برهان نیازی نیست. پس علم حصولی قریب به بداهت، آن را از استدلال بی‌نیاز نمی‌کند؛ و این علم حصولی، از طریق عقل و استدلال خواهد بود. البته باید دانست که ادعای حصولی بودن علم به خدا از نوع بدیهیات و فطریات منطقی، بدون آنکه نیاز به استدلال داشته باشد ادعایی غیر قابل اثبات است. (همو، ۱۳۹۰: ۲/۴۱۲)

الف) معرفت فطری حصولی نسبت به خدا

علم حصولی به خدا مجموعه‌ای از قضایایی است که مربوط به خداشناسی هستند که دارای موضوع و محمول و به شکل علمی، فلسفی، کلامی بیان می‌شوند. (همو، ۱۳۸۳ ش: ۱/۲۴۶) اما باید توجه داشت از نظر علامه مصباح منظور از خداشناسی فطری حصولی، تصدیق به وجود خدا بدون تلاش است؛ زیرا انسان با عقل فطری که خداوند به او عطا کرده می‌تواند به سادگی به وجود او پی ببرد؛ و این شناختی است نزدیک به بداهت. از نظر ایشان هر نوع اثباتی برای وجود خدا که به وسیله مفاهیم و الفاظ باشد اشاره به شناختی حصولی و کلی دارد؛ چه در سخن فیلسوفان و چه در آیات قرآن؛ مانند آیه ۳۵ سوره طور که می‌فرماید: «آیا آنان بدون آفریدگار، آفریده شده‌اند یا خود آفریننده خویش‌اند.» (همو، ۱۳۸۹ ش: ص ۷۴-۸۳)

ب) معرفت فطری حضوری نسبت به خدا

طبق دیدگاه آیت الله مصباح منظور از خداشناسی فطری حضوری این است که هرانسانی به مقتضای آفرینش خود ارتباط عمیقی و رابطه وجودی با آفریننده خود دارد؛ و هنگامی که به

عمق دل خود توجه کند چنین رابطه‌ای رامی‌یابد؛ و این بدین معنا نیست که می‌داند خدایی هست؛ بلکه رابطه خود با خدا رامی‌یابد. البته اکثر انسان‌ها به این رابطه قلبی خود توجه ندارند و هنگام قطع امید و توجه از همه چیز می‌توانند این رابطه قلبی را بیابند. (همان، ص ۱۷۵)

پس طبق آنچه در مورد انواع، ویژگی و کیفیت منشأ علوم حضوری تبیین و بررسی شد؛ و همچنین با در نظر گرفتن معنای فطری (سرشتی)، فطری بودن یا نبودن انواع علوم حضوری روشن می‌گردد. در انواع علوم حضوری که ذکر شد؛ علم به مفاهیم؛ علم به محسوسات و علم به بدن، فطری نیستند؛ زیرا این دسته از علوم از مواجهه و برخورد با واقعیت خارجی گرفته می‌شوند؛ و علم به آن‌ها از پیش و همراه با آفرینش انسان نیست. همچنین علم به برخی از حالات نفس و نیز علم به افعال ارادی نفس نمی‌توانند فطری باشند؛ زیرا علم حضوری به این امور به خاطر ایجاد پدیده‌ها و رخدادهای بیرونی در نفس است.

اما از میان انواع علم حضوری علم به نفس، علم نفس به قوای خود و همچنین علم معلول به علت هستی بخش خود فطری انسان به شمار می‌آیند؛ زیرا با توجه به ادله‌ای که در مورد علم حضوری نفس به ذات خود بیان شد می‌توان این چنین گفت: از آنجایی که نفس مجرد است و علم نیز از ویژگی ذاتی مجردات است؛ علم نفس به خود به عنوان یک مجرد، ذاتی آن و در نتیجه همراه با آفرینش آن است. همچنین علم نفس به قوای خود نیز علمی حضوری فطری است؛ زیرا قوای نفس جزء ذات نفس به شمار می‌آیند و چنانچه بیان شد علم نفس به ذات خود فطری است؛ بنابراین علم نفس به قوای خود نیز فطری خواهد بود. می‌توان مؤیدی بر فطری بودن این دو امر بیان کرد؛ و آن نیز عدم وجود راهی برای اکتساب علم به نفس و قوای نفس است؛ زیرا در صورتی که بخواهیم علم حضوری به ذات نفس را اکتسابی بدانیم تناقض پیش خواهد آمد؛ بدین صورت که اکتساب علم نفس به معنای فرض وجود نفس بدون علم و آگاهی است و این فرضی محال است، زیرا این نوع اکتساب به علم و آگاهی نیاز دارد؛ و این در حالی است که با هر علم و آگاهی علم به نفس وجود خواهد داشت؛ زیرا علم به نفس و نفس از یکدیگر جدا نمی‌شوند؛ و همچنین علم به نفس با همه علوم دیگر همراه است. (ابوترابی، ۱۳۹۷، ش: ص ۳۶۷- ۳۷۱)

همان طور که اشاره شد علم معلول به علت هستی بخش خود نیز فطری انسان است؛ و از آنجایی که یکی از موضوع های پژوهش حاضر بررسی این نوع از علم از دیدگاه علامه مصباح است؛ تبیین و ارائه ادله آن، جهت اثبات، امری ضروری است که در ادامه به آن پرداخته می شود.

اثبات فطری بودن علم حضوری به خدا

از منظر آیت الله مصباح یزدی هرگاه سخن از علم فطری به خدا باشد منظور، همان علم حضوری انسان به خداوند است و همان طور که بیان شد بدین معناست که معلول دارای مرتبه ای از تجرد است؛ پس لزوماً مرتبه ای از علم حضوری به علت هستی بخش خود نیز خواهد داشت؛ که البته این نوع علم، به علم حصولی نیز نسبت داده می شود؛ که به معنای علم حصولی قریب به بدهت است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ش: ۳۵۸/۲ و ۳۵۹) ادله فطری بودن علم حضوری انسان به خداوند از طرق مختلف قابل بررسی و اثبات است:

أ) از طریق ادله عقلی

برخی مدعی علامه مصباح، مبنی بر علم حضوری فطری معلول به علت هستی بخش را با توجه به مبنای هستی شناسی و معرفت شناختی ایشان به صورت برهان عقلی منظم و اثبات کرده اند؛ بدین صورت که چنانچه در مبحث ملاک علم حضوری بیان شد که هرگاه اتصال وجودی بین دو موجود مجرد واقع شود علم حضوری حاصل شده است. همچنین طبق آنچه (بر مبنای اصالت وجود و تشکیک در وجود) در مورد رابطه عینی میان ذات و علت و معلول و عین الربط بودن و فقر وجودی معلول نسبت به علت خود بیان شد؛ می توان فطری بودن علم حضوری معلول به علت هستی بخش را بدین صورت ثابت کرد:

اتصال وجودی میان دو موجود مجرد ملاک حضوری بودن علم است.

هر معلولی عین الربط به علت خود است؛ و اتصال وجودی با آن دارد.

انسان نیز معلول خداوند است.

معلولیت و اتصال وجودی جزء ذات معلول است.

و علم حضوری انسان به خدا جزء ذات انسان است.

در نتیجه انسان علم حضوری فطری به خداوند دارد. (ابوترابی، همان: ص ۲۷۳-۲۷۶)

لازم به ذکر است برخی در اثبات علم حضوری فطری به خدا با استفاده از توضیح و دفاعی که ملاصدرا از قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» دارد؛ علم حضوری فطری معلول به علت مفیضه خود؛ برداشت و تفسیر کرده‌اند. البته آیت‌الله مصباح استفاده و کاربرد از این قاعده را در اثبات علم فطری به خداوند نموده‌اند؛ و آن را مربوط به دانش منطق دانسته‌اند؛ زیرا ایشان معتقدند منظور از «سبب» در این قاعده، علت هستی‌بخش نیست؛ بلکه حد وسط استدلال است؛ و نمی‌توان از این قاعده در مورد واقعیات خارجی و اثبات علم معلول به علت هستی‌بخش خود استفاده کرد. (همان، ص ۳۷۲)

ب) از طریق ادله نقلی:

در اثبات و تبیین معرفت حضوری فطری به خداوند آیات و روایات متعددی وارد شده است. علامه مصباح یزدی از آیات «۳۰ سوره روم» و «۱۷۳-۱۷۲ سوره اعراف» استفاده کرده‌اند؛ و بنابراین‌ها بر علم حضوری فطری به خدا استدلال نموده‌اند. البته علاوه بر این دو آیه، آیات و روایات دیگری نیز در تبیین و تفسیر این دو آیه و کیفیت این علم، بیان شده است که در ادامه تعدادی از آن‌ها ذکر خواهد شد.

در آیه «۳۰ سوره روم»^(۱) که خداوند فرموده است:

«[ای پیامبر] روی خودت را مواجهه با دین قرار بده. سرشت خدایی؛ آن‌گونه

سرشت و آفرینشی که خدا انسان‌ها را بر آن سرشته و آفریده است.»

این آیه به فطرتی که همه انسان‌ها بر آن آفریده شده‌اند اشاره می‌کند. در این آیه از پیامبر خواسته است توجه خود را به دین معطوف کند و از آن منحرف نشود؛ و پیامبر ملازم با همان چیزی باشد که فطرتش اقتضا می‌کند؛ یعنی ملازم با فطرت الهی که خداوند مردم را بر آن سرشته است. در ادامه خداوند می‌فرماید تمام انسان‌ها را در تمام دوره‌ها بر چنین سرشتی آفریده است؛ که متوجه دین باشند. در واقع یعنی اینکه گمان نکنید بعضی از انسان‌ها این‌گونه بوده‌اند؛ یا در زمان خاصی فطرت انسانی این چنین بوده است؛ بلکه آفرینش الهی تغییر پذیر نیست؛ بنابراین مقتضای فطرت انسان است که متوجه دین باشد. علامه مصباح

یکی از وجوه هماهنگی امر فطری با دین را خداشناسی حضوری فطری بیان نموده‌اند که تبیین آن گذشت. البته این مرتبه‌ای از فطرت است که برای همگان و به‌طور یکسان فراهم است؛ اما مراتب بالاتر آن همگانی نیست؛ بلکه اکتسابی است؛ و به شرط تهذیب نفس و بندگی کسب می‌شود؛ اما آنچه در این آیه واضح است مرتبه‌ای از علم حضوری فطری به خداوند است که در همه وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ ش: ص ۹۴-۹۷)

روایتی از امام صادق علیه السلام نیز در تأیید این وجه از تفسیر آیه فطرت ذکر شده است. امام صادق در پاسخ به زراره در مورد تفسیر آیه فطرت فرموده‌اند: خداوند انسان‌ها را هنگام گرفتن میثاق و پیمان، بر توحید سرشته. در واقع معرفت خود به‌عنوان پروردگار ایشان. راوی در ادامه می‌پرسد آیا خداوند بندگان را مورد خطاب قرار داده است؟ امام در پاسخ می‌فرماید اگر چنین نبود کسی نمی‌دانست چه کسی پروردگار و روزی دهنده‌شان است. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲۷۸/۳)

آیات دیگری که علامه در اثبات شناخت حضوری فطری استفاده کرده‌اند «آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف» است که خداوند فرموده است:

«هنگامی که خداوند تواز پشت آدمی زادگان، فرزندانشان را برگرفت و ایشان را بر خودشان شاهد قرار داد (و فرمود) آیا من خداوندگار شما نیستم؟ گفتند: بله شهادت دادیم (و این گواهی را گرفتیم) تا مبادا روز قیامت بگوئید که ما از این مطلب غافل بودیم؛ یا بگوئید که پدران ما قبل‌الشرک ورزیدند و مانسلی است پس ایشان (و دنباله رو آنان بودیم، پس آیا ما را به سزای کار آن تبه‌کاران هلاک می‌سازی؟)»^(۲)

از نظر آیت‌الله مصباح طبق آیات مذکور این مطلب واضح و روشن است که خداوند با تک‌تک انسان‌ها یک رویارویی و مواجهه داشته است؛ و از آن‌ها پرسیده است که آیا من پروردگار شما نیستم و آن‌ها جواب داده‌اند آری؛ که این همان معرفتی است که باعث می‌شود تا عذری برای شرک ورزی انسان نسبت به خدا باقی نماند؛ اما با وجود این مطلب همچنان این سؤال باقی است که این رویارویی و گفتگو در کجا و چه شرایطی بوده است؟ چرا ما چنین چیزی را در درون خود در این دنیا سراغ نداریم؟ این ابهام به اصل مفاد آیه که

همان رویارویی است آسیبی نمی‌زند. با توجه به ظاهر آیه، چنین گفت‌وگویی از پس پرده و به‌طور غایبانه نبوده است و گرنه باعث می‌شد عذر و بهانه برای برخی افراد باقی بماند؛ به این دلیل که از پس پرده بودن سبب خطاپذیر شدن در شناخت است و یک گفت‌وگوزمانی باعث قطع عذر می‌شود که بتوان مخاطب را دید و شناخت. از آیه و سوال و جوابی که داده شده چنین برمی‌آید که این گفت‌وگو با رویارویی و شناخت بوده است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت چنین رویارویی که راه بر هر عذری بسته جز با علم حضوری و شهود قلبی به دست نمی‌آید. از نظر علامه مصباح روایات در بردارنده تعبیرات «رؤیت» و «معاینه» مؤید این مطلب هستند؛ مانند روایتی از امام باقر علیه‌السلام که فرمودند:

«خداوند [در واقعه اخذ میثاق ربوبیت] خودش را به ایشان شناساند و ارائه کرد و اگر این کار انجام نمی‌گرفت، هیچ‌کس خداوندگارش را نمی‌شناخت.» (مصباح، ۱۳۸۹ ش: ص ۱۰۲-۱۰۴)

همچنین در تفسیر این آیه روایاتی دیگر نیز از معصومین علیهم‌السلام نقل شده است:

«زراره از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که امام در توضیح آیه میثاق فرمودند مسئله مورد نظر در آیه میثاق معاینه خدا بود ولی خدا این معاینه را از یاد آنان برد ولی اقرار در قلب‌هایشان ثابت ماند؛ و اگر این مسئله نبود هیچ شخصی خالق و رازق را نمی‌شناخت. همچنان که خداوند در قرآن می‌فرماید اگر از آنان بپرسی خالقشان کیست می‌گویند الله.» (برقی، ۱۴۱۳ ق: ۱/۴۳۸)

روایتی دیگر از امام باقر علیه‌السلام نقل شده که در جواب سؤال زراره که در مورد حنیفت در آیه «حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» فرمودند: «سرشتی است که خداوند مردم را بر آن سرشته و تبدیلی برای آفرینش خدا نیست و فرمود: خدا آنان را بر معرفت، سرشته است.» زراره در ادامه در مورد آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ» سؤال می‌کند که امام در جواب می‌فرمایند:

«نسل آدم تا روز قیامت را از پشت او بیرون آورد و آنان چون ذره بین آمدند آنان را بشناساند و آفرینش خویش را به آنان نمایاند و اگر چنین نبود کسی پروردگارش را نمی‌شناخت و فرمود: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده: هر که دنیا آمده بر سرشت، یعنی

بر شناخت اینکه خدای عزوجل آفریننده اوست، زاده می‌شود این معنای سخن خداست که فرموده: «و اگر از آنان بپرسی که آسمان‌ها و زمین را کسی آفریده هرآینه خواهند گفت خدا». (صدوق، ۱۳۸۶ ش: ص ۵۱۶ - ۵۱۷)

بنابراین از تعابیر استفاده شده در آیات و روایات می‌توان نتیجه گرفت که معرفت و شناختی که از آن سخن گفته شده شناختی شخصی است؛ نه شناختی کلی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی؛ و شناخت جزئی نیز تنها از طریق علم حضوری امکان‌پذیر است؛ زیرا اگر انسان نسبت به مسئله‌ای شناخت حضوری نداشته باشد؛ پس نسبت به آن شناختی کلی و غایبانه دارد. در حالی که شناخت‌های کلی و استدلال‌های عقلی، برای انسان این مسئله را روشن می‌کند که جهان آفریننده‌ی حکیمی دارد اما هرگز نمی‌توان مصداق آن یعنی خداوند را شناخت. از نظر علامه مصباح در روایت امام نفرموده که اگر چنین رویارویی نبود احدی نمی‌دانست که خالق‌ی دارد؛ زیرا اگر چنین رویارویی هم نبود باز انسان با عقل خودش می‌توانست بفهمد خالق‌ی دارد؛ اما امام فرموده است احدی نمی‌توانست شخص او را بشناسد. این دلیلی بر رابطه‌ای عمیق بین انسان و خدا است که انسان می‌تواند با رجوع به عمق دلش او را بیابد؛ در واقع رویارویی که در آیه بدان اشاره شده موجب رابطه‌ای عمیق بین انسان و خدا شده که اگر به عمق دل خود رجوع کنند می‌تواند بفهمد که چه کسی او را آفریده است؛ چون او را خواهد یافت؛ (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ ش: ص ۱۰۴ - ۱۰۷) و دقیقاً از همین روست که امیرالمؤمنین می‌فرماید خدایی را که نبینم نمی‌پرستم. (کلینی، ۱۳۴۲ ش: ۹۷/۱)

همان‌طور که بیان شد؛ آیات دیگری به غیر از آیه فطرت و میثاق در اثبات علم حضوری و فطری به خداوند بیان شده است؛ آیاتی مانند آیه «۶۷ اسراء» و «۶۵ عنکبوت» است که بر شناخت و ارتباط قلبی انسان به خداوند (علم حضوری به خدا) به هنگام قطع امید از هر منبعی اشاره دارد و روایتی در تفسیر و مضمون با این آیات، نیز از امام صادق علیه السلام بیان شده است:

«... شخصی به امام صادق عرض کرد یا بن رسول الله مرا به خداوند راهنمایی کن تا بدانم او کیست؟ چون جدل کنندگان بسیار برایم گفته و مرا متحیر ساخته‌اند. امام فرمود: ای بنده خدا! آیا هرگز بر کشتی سوار شده‌ای؟ گفت:

آری. آیا اتفاق افتاده که کشتی‌ات بشکند و در آنجا کشتی نباشد که تو را نجات دهد و شناگری هم نباشد که تو را رهایی دهد؟ گفت: آری. امام فرمود: آیا در آن هنگام دلت بر چیزی از چیزها که در رهایی تو از آن ورطه توانا باشد این بود؟ گفت: آری. امام صادق علیه السلام فرمود: آن چیز همان خدایی است که تواناست بر نجات در جایی که نجاتگری نیست و بر کمک خواهی، جایی که کمک دهنده ای نیست...». (صدوق، بی تا: ص ۲۳۱)

همچنین آیات «۵۳ نحل» «۳۳ روم» «۸ زمر» «انعام ۴۱- ۴۰» نیز به این مطلب اشاره دارد که همچنین انسان به هنگام گرفتاری و اضطراب در درون خود رو به سوی نیرویی برتر و قدرتمند می‌آورد که این دلیلی بر ارتباط حضوری با خداوند است که در سرشت هرانسانی به ودیعه گذاشته شده که همچنین می‌توان به روایتی از امیرالمؤمنین در باب این آیات اشاره کرد:

امام علی علیه السلام در جواب به شخصی که پرسید «الله» چیست فرمود:

«آن که هر مخلوقی به هنگام نیازمندی و سختی‌ها و وقتی امید از همه آنچه غیر اوست بریده و از هر وسیله‌ای غیر از او قطع گردید، به او پناه جسته می‌شود؛ زیرا هر رئیس پندار و هر بزرگ بینی در دنیا گرچه ثروت و طغیانش زیاد باشد و نیازمندی‌های بسیاری نزدش برده شود، باز هم مردم، نیازمند به نیازهایی می‌گردند که این فرد بزرگ بین، نمی‌تواند آن‌ها را برآورده کند و حتی خود این شخص بزرگ بین نیازهایی دارد که بر آوردن آن‌ها توانمندی نیست؛ و در نتیجه هنگام ضرورت و نیازمندی رو سوی خدا می‌آورد و دوباره به شرکش بازمی‌گردد...». (صدوق، ۱۳۸۶ ش: ص ۳۴۷- ۳۴۹)

بنابراین علم حضوری به خداوند علمی است که در عمق دل و وجود تمام انسان‌ها در ابتدای خلقت به ودیعه گذاشته شده است؛ که آیات و روایات زیادی، آن را تصدیق و تأیید می‌کند.

ج) از طریق تأملات شهودی

طریق دیگری که در راه اثبات فطری بودن علم حضوری از آن استفاده می‌شود؛ طریق تأملات شهودی است. منظور از شهود در اصطلاح عرفان دیدار حقایق به چشم دل و قلب، بعد از گذران مقامات و درک کیفیات احوال است. انسان می‌تواند از راه باطن با حقیقت واحد جهان ارتباط شهودی داشته باشد؛ و مستقیماً به ساحت حقیقت واصل گردد. معرفت عرفانی، معرفتی شهودی و حضوری است که حاصل کمال وجودی است معرفتی که از راه تجربه، حس و عقل حاصل نمی‌شود؛ بلکه شهودی و حضوری است و بین این دو تفاوت اساسی است؛ زیرا شناخت عقلی از طریق آموختن است؛ ولی شناخت شهودی یادگرفتنی نیست؛ بلکه بالوجدان حقیقت را می‌یابد. پس راه و طریق آن دل و ابزارش نیز ترکیه و تصفیه دل و رها شدن از تعلقات مادی و ظاهری است. (ابراهیمیان، ۱۳۷۸ش: ص ۱۳۶ و ۵۴ و ۵۲ و ۲۰-۱۹)

مؤید این مطلب را می‌توان در آیات ۲۱- ۱۸ سوره مطفین مشاهده کرد؛ آنجا که خداوند می‌فرماید:

«به درستی که کتاب ابرار در علیین است و تونمی دانی علیین چیست کتابی است نوشته شده که تنها مقربین آن را می‌بینند».

از این آیات استفاده می‌شود که مقربین کسانی هستند که از پروردگار خود در حجاب نیستند؛ یعنی در دل، پرده‌ای مانع از دیدن پروردگارشان ندارند؛ که این پرده همان معصیت و جهل و شک و دلواپسی است. آنان اهل یقین به خدا هستند که علیین را می‌بینند همچنان که دوزخ را می‌بینند.

با توجه به مطالبی در مباحث حرکت جوهری بیان شد می‌توان گفت: در راه شهود، فاعل حرکت خداوند، قابل حرکت نفس انسان و غایت حرکت، دیدار پروردگار است این حرکت از عالم ماده و ناسوت به سمت عالم عقل و جبروت است که البته شرط این حرکت و پرواز سبک باری و بینایی دل است. در حقیقت بدین وسیله می‌توان به کمال مقصود رسید. (رودگر، ۱۳۸۸ش: ص ۲۲)

آیت‌الله جوادی آملی در مورد خصوصیت‌های شناخت شهودی می‌فرماید: کسی که دارای شناخت شهودی است در نگاه خود حقایقی را می‌بیند؛ و با گوش خود کلماتی را می‌شنود که دیگران از دیدن و شنیدن آن‌ها محروم هستند همان‌گونه که دیگران گرمای آتش را احساس می‌کنند و یا صدای گوناگون را تشخیص می‌دهند و می‌توانند صاحبان آن صداها و معانی مربوط به آن‌ها را بشناسند. (ابراهیمیان، همان: ص ۳۳۰) این‌گونه افراد با صفای باطنی که دارند می‌توانند با روشنی بیشتری خداوند را درک کنند. (عبودیت، ۱۳۹۷ ش: ص) در مورد ویژگی معرفت شهودی روایتی از علی بن الحسین علیه‌السلام بیان شده که فرموده‌اند: «بنده را چهار چشم باشد با دو چشم کار دنیا و دین خود را ببیند و با دو چشم دیگر به کار آخرتش نظر کند. چون خداوند اراده خیری در مورد بنده‌ای کند آن دوچشمی که در دلش هست می‌گشاید که با چشم دل عالم غیب و کار آفرینش را ببیند و اگر اراده خیر نفرماید دل را به حال خود وامی‌گذارد». (صدوق، ۱۳۶۲ ش: ۱/۲۴۰)

هر انسانی با توجه و تأمل در درون خود می‌تواند گونه‌ای از شهود و علم حضوری به خداوند را در خود بیابد که رتبه و شدت آن بسته به شرایط و انجام امور، متفاوت است.

د) از طریق شواهد تاریخی

از نظر علامه مصباح تمام انسان‌ها در تمام دوره‌ها با وجود اختلاف نژادی، جغرافیایی و فرهنگی که بین آن‌ها وجود داشته است؛ در جستجوی خدا بوده‌اند؛ (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹ ش: ص ۷۶) زیرا بنابر آنچه در مورد نظریه فطرت بیان شد هر انسانی در درون سرشت اولیه خود، بینش و گرایش‌هایی دارد که این بینش‌ها و گرایش‌ها مربوط به نوع انسان‌هاست. در واقع این امور را نمی‌توان مربوط به دوره خاص، نژاد خاص و منحصر در ملتی خاص دانست؛ زیرا به‌گونه‌ای همه ابنای بشر از آن برخوردارند. باید توجه داشت که این امور به‌ویژه هر آنچه را که به گرایش مربوط است به صورت قوه و استعداد در انسان قرار دارد و هنگامی که انسان به سوی آن گرایش حرکت کند آن امور مربوطه را به فعلیت رسانیده است. (شیروانی، ۱۳۷۶ ش: ص ۴۳-۴۴)

می‌توان از نشانه‌های فطری بودن این امور به این مسئله اشاره کرد: هنگامی که به سیرادوار تاریخی و جوامع بشری رجوع می‌کنیم عناصری را خواهیم یافت که همه جا و همیشه بوده‌اند؛

هرچند دارای شدت و ضعف باشند؛ و اگر عوامل خارج از سرشت انسان در تحقق آن‌ها دخیل بود آن‌ها نمی‌توانستند با این گستره و شمول محقق شوند. البته باید توجه داشت که این مقدار به تنهایی نمی‌تواند در فطری بودن این عوامل و عناصر کافی باشد. در صورتی این امر ممکن است که به جنبه متعالی و انسانیت درونی هر فردی استوار باشد؛ پس با مراجعه به تاریخ حیات بشری می‌توان بینش‌ها و گرایش‌هایی را یافت که تمام طول تاریخ و جوامع بشری را تحت پوشش خود قرار داده است که از نهاد آدمی سرچشمه دارد. (همان، ص ۵۴-۵۲) همچنین می‌توان مؤید مشترک بودن برخی از بینش‌ها و گرایش‌های موجود در نوع انسانی را در سخنان و آثار دیگر اندیشمندان و حتی در نوع رسوم دیگر ملت‌ها نیز مشاهده کرد.

جامعه‌شناسان جهان با تحقیق و مطالعه بر روی سنگ‌نوشته‌ها و کتیبه‌ها و همچنین بقایای آثار تمدن‌های گذشته، در طول دوره‌های تاریخی، هیچ دوره و جامعه‌ای را خالی از مذهب و تجلیات مذهبی ندیده‌اند. (شفیعی، ۱۳۷۶ ش: ص ۵۰-۵۱) «ساموئیل کینگ» جامعه‌شناس معروف معتقد است که نژاد شناسان و جهانگردان اولیه اعتقاد داشتند بعضی از طوایف دارای کیش و یا مذهبی نبوده‌اند؛ از نظر او این در حالی است که گزارش‌های آن‌ها دارای مبنایی درست نبوده؛ زیرا آن‌ها گمان می‌کرده‌اند تنها مذهب ایشان را می‌توان به عنوان مذهب دانست و هر آئینی که شبیه به مذهب نژاد شناسان و جهانگردان نباشد؛ نمی‌توان به عنوان مذهب معرفی کرد؛ اما جامعه‌شناسان با بررسی دقیق به این نتیجه رسیدند که هیچ طایفه و جامعه‌ای در جهان بدون معتقدات مذهبی وجود ندارد؛ به طور مثال گذشتگان بشر امروزی مرده‌های خود را به شکل خاصی به خاک می‌سپردند به این‌گونه که ابزار کار آن مرده‌ها را در کنارشان به خاک می‌سپردند و این دلیل بر آن است که آن‌ها به وجود دنیایی دیگر معتقد بوده‌اند. (ساموئیل، ص ۱۹۱-۱۹۲) «بلوتارک»، مورخ مشهوری است؛ که معتقد است اگر به صفحه گیتی نظری شود می‌توان دریافت که بسیاری از اماکن خالی از آبادی و سیاست و علم و صنعت هستند اما محال است که بتوان جایی پیدا کرد که خالی از خدا باشد. (شفیعی، همان: ص ۵۲)

البته معتقدان به ادیان متأخر، نظریه‌های مبتنی بر ادیان ابتدایی و کهن و همچنین

گرایش‌های دینی بشر را ناشی از نادانی و ناتوانی آن‌ها می‌دانستند؛ که انتظار می‌رفت که با افزایش این آگاهی از رمز و راز طبیعت از شدت این گرایش کاسته شود اما بشر دین‌ورز، مبنا را جابجا کرد و خدای خالق انتظام بخش را به جای خدای رخنه‌پوش و خرق‌کننده عادت قرار داد که چنین فرآیندی را به نام عقلانی‌تر شدن ادیان و توجیهاات دینی وجود خدا یاد کرده‌اند؛ اما باید دقت داشت که این مطلب خود دلیلی است بر اینکه بشر از ابتدا به هر شکل و بهانه‌ای دین‌ورز بوده است؛ و باید ریشه‌های دین‌ورزی او را در کنش‌های درونی او جستجو کرد که چنین کنش دینی و درونی انسان همواره با نوع بشر همراه بوده است و او را متوجه امور دینی کرده است. (شجاعی زند، ۱۳۹۱ ش: ۸۶/۱ و ۸۷)

بنابراین از آنچه در مورد علم فطری به خدا و اثبات آن از طرق مختلف بیان شد دانسته شد علم فطری به خداوند همان علم حضوری و شهودی نسبت به پروردگار است که در ابتدای خلقت در وجود و سرشت تمام انسان‌ها و تمان دوره‌ها و ملت‌ها قرار گرفته است و انسان می‌تواند این علم و ارتباط را در شرایط خاصی درک کند. همچنان که بیان شد علم حضوری فطری به خدا در وجود تمام انسان‌ها مشترک است؛ و مربوط به هر معلول مجردی است که نسبت به علت مفیضه خود علم حضوری دارد؛ اما باید توجه داشت این علم فطری دارای تفاوتی در وجود افراد است و تنها تفاوت، مربوط به مراتب این علم است؛ بدین گونه که در عده‌ای در اثر تکامل نفس به صورت آگاهانه درآمده است؛ و در عده‌ای نیمه آگاهانه و در گروهی هم به صورت ناآگاهانه قرار دارد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰ ش: ۴۱۲/۲ - ۴۱۴)

بنابراین همان‌طور که علم حضوری دارای مراتبی است و در هر فردی با توجه به شرایط و ویژگی‌های زمینه‌ای آن متفاوت است در مورد علم فطری به خدا نیز می‌توان قائل به مرتبه آگاهانه، نیمه آگاهانه و ناآگاهانه شد؛ زیرا طبق دیدگاه علامه مصباح؛ بیان شد که علم‌های حضوری از جهت شدت و ضعف متفاوت هستند؛ به این صورت که گاهی در نهایت قوت هستند که عنوان آگاهانه دارد و گاهی این علوم به صورت ضعیف حاصل می‌شوند که عنوان نیمه آگاهانه خواهند داشت؛ و حتی ممکن است به حالت ناآگاهانه نیز درآید. از نظر علامه این اختلاف مراتب و شدت و ضعف می‌تواند مربوط به اختلاف

مراتب وجود مشخص باشد؛ همچنان که در مبنای هستی شناختی بیان شد وجودات دارای اختلاف مراتب و به صورت تشکیکی هستند. همچنین از نظر ایشان این اختلاف مراتب علوم را می‌توان به توجه و یا عدم توجه فرد نیز مربوط دانست؛ به طور مثال انسان نسبت به آفریدگار خود علم حضوری دارد؛ اما ممکن است به خاطر ضعف مرتبه وجودی و یا به دلیل توجه به بدن و امور مادی این علم حضوری، به صورت ناآگاهانه درآید و همچنین فرد دچار تفسیرهای ذهنی اشتباه قرار گیرد. همچنان که برخی افراد در مراحل اولیه علم حضوری به خود دارند اما در اثر ضعف این علم خود را همان بدن مادی بدانند. چنین تفسیرها و یا غفلت‌هایی با کامل شدن مرتبه علم حضوری انسان برطرف خواهند شد. (همان: ۱/ ۱۷۶-۱۷۸) علامه مصباح جهت کامل تر شدن وجود انسانی و در نتیجه رسیدن به معرفتی آگاهانه نسبت به علت هستی بخش، عواملی را راهگشا و مؤثر می‌داند.

راه‌های تبدیل معرفت فطری ناآگاهانه به آگاهانه

گاهی انسان نسبت به چیزی علم دارد اما به دلایل متفاوتی از آن غافل است. در واقع علم به علم نیست؛ نه اصل علم؛ به طور مثال انسان‌ها هر چیزی را از طریق نور مشاهده می‌کنند؛ و نور قبل از هر چیزی خود را نمایان می‌کند؛ اما انسان از اصل نور غافل است. (سربخشی، ۱۳۹۵ ش: ص ۱۳۷) همان‌طور که بیان شد انسان نیز نسبت به پروردگار خود علم حضوری به صورت فطری دارد؛ اما ممکن است بنا به دلایلی که بیان شد به صورت ناآگاهانه درآمده باشد. علامه مصباح تبدیل این علم به صورت آگاهانه را منوط به ایجاد شرایط و ویژگی‌های خاصی می‌داند؛ مانند:

۱. تهذیب نفس، خودسازی و بندگی (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹ ش: ص ۸۹ و همو، ص ۴۴)
۲. عبادت خالصانه، دعا و مناجات (همان: ص ۱۱۹ و ۱۰۷ و ۹۴)
۳. تقویت توجهات قلبی، حضور قلب در عبادات، متمرکز شدن در توجه به خدا و محبت قلبی به او (همو، ۱۳۹۰ ش: ۱/ ۱۷۸ و همو، ۱۳۸۹ ش: ص ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۴۵)
۴. قطع وابستگی به جهان ماده و پدیده‌های مادی و زینت‌های آن و کاهش توجه به بدن (همان و همو، ۱۳۸۹ ش: ۱۰۸ و ۱۱۸)

۵. مشاهده و توجه به طبیعت، آثار و پدیده‌های هستی و تأمل در آن‌ها (همو، ۱۳۸۹ ش:

۱۰۸ و ۱۲۱)

۶. قرارگرفتن در حالت اضطراب و گرفتاری‌های شدید (همان: ص ۱۱۸)

بنابراین از نظر علامه هرانسانی با رعایت و ایجاد شرایط و ویژگی‌های مذکور می‌تواند علم حضوری فطری موجود در خود را که به صورت ناآگاهانه درآمده است؛ به وضوح و قوت خود برساند. باید توجه داشت شدت و ضعف وضوح این معرفت فطری و در نتیجه، میزان رسیدن انسان به کمالات وجودی، بستگی به شدت و ضعف ایجاد این عوامل و شرایط دارد. در واقع این دو با یکدیگر رابطه مستقیم دارند؛ زیرا علامه ریشه همه عواملی که سبب ضعف معرفت حضوری می‌شود مربوط به ضعف وجودی انسان می‌دانند. (همو، ۱۳۹۰ ش: ۱/۱۷۷) و درست به همین دلیل است که تمام عوامل برشمرده از سوی علامه در راستای شدت وجود و توجه نفس است.

۲. گرایش فطری به خدا

بعد از آنکه در باب علم فطری به خداوند و ویژگی و کیفیت آن سخن گفته شد؛ و حضوری بودن علم فطری به خداوند با تبیین و با ادله‌ی متفاوت اثبات گردید؛ لازم است با توجه به مسئله مورد بحث، علاوه بر بررسی گستره علم فطری به خدا نظر آیت‌الله مصباح در مورد گستره‌ی دیگر امور فطری که گرایش فطری به خداوند نام داشت؛ بررسی گردد.

از نظر علامه مصباح انسان در درون خود احساس گمشده‌ای را دارد که مایل است به دنبال آن برود؛ تا به او برسد؛ مانند پرنده‌ای که خواستار اوج گرفتن است. از نظر ایشان این گم‌شده انسان قرب خداوند است. انسان تمایل دارد با کسب کمالات معنوی به خداوند برسد؛ اما اگر این تمایل رسیدن به گمشده در پس ابرهای تمایل به ماده مخفی گردد؛ انسان راه رسیدن به مقصد را خطا می‌رود؛ و از آن فاصله می‌گیرد. به اعتقاد علامه مصباح این تمایل موجود در انسان به صورت فطری است؛ و در عمق وجود همه انسان‌ها وجود دارد؛ اما همچنان که علم فطری به خداوند دارای مراتبی بود این گرایش فطری نیز دارای مراتبی است؛ چراکه هرانسانی در راه رسیدن به گم‌شده بیشتر قدم بردارد و همچنین راه برای او در لایه‌های

هوی و هوس و گرایش به ماده، مخفی نباشد به این گم شده نزدیک تر شده است؛ و در نتیجه این گرایش فطری، برای او قوی تر و دارای مرتبه بالاتری است؛ مانند انبیاء و اولیای خدا؛ که هر کس در راهی که آن‌ها قدم گذاشته‌اند؛ قدم گذارد و از آن‌ها پیروی کند در راه رسیدن به این گم شده، موفق تر و نزدیک تر است. (همو، ۱۳۹۶ ش: ص ۲۱ و ۲۲)

به اعتقاد آیت‌الله مصباح خدا گرای فطری هرانسانی به دو گونه کاربرد و کارایی خواهد داشت:

الف) خداجویی: خدایی جویی نوعی از گرایشی و تمایل فطری است؛ که در هرانسانی نسبت به خدا وجود دارد. این میل سبب می‌شود تا انسان در جستجوی پروردگار خویش برآید؛ و همچنان که در طول تاریخ دیده شده است انسان‌ها با وجود اختلاف نژادی، فرهنگی و جغرافیای همواره در جست و جوی خدا بوده‌اند. از نظر علامه این تلاش همیشه دارای نتیجه درست و مطلوبی نبوده؛ بلکه گاهی به دلیل دور شدن از تعالیم انبیاء سبب ایجاد نمادهای خرافی از خدا شده است.

ب) خداپرستی: از نظر علامه انسان فطرتاً نسبت به خدای خود حالت تسلیم، خضوع و خشوع دارد؛ که تنها با پرستش اوست که این میل و گرایش خود را ارضاع می‌کند؛ زیرا هر انسانی هنگامی نسبت به شخصی دارای شناخت باشد و نسبت به او احساس محبت داشته باشد؛ در مقابل او خضوع و خشوع خواهد داشت. این یک نوع خواست و گرایش فطری است؛ که هر چه این محبت خالص تر و شدیدتر باشد این خواست نیز شدیدتر خواهد بود. در مورد این میل فطری باید گفت: زمانی که به حد شدت و قوت خود برسد به میل پرستش و عبادت خواهد رسید. تمام انسان‌ها نسبت به خدای خود دارای چنین خواستی هستند؛ زیرا هنگامی که انسان نسبت به خداوند دارای شناختی باشد و محبت او در دلش بیدار شود؛ به تبع آن چنین خواستی پدیدار خواهد شد. البته ارضای واقعی این میل تنها با عبادت خداوند است؛ زیرا اگر این گرایش و خواست فطری با پرستش و عبادت خداوند ارضاء نشود به صورت بدلی با امور دیگر ارضاء خواهد شد. (همو، ۱۳۸۹ ش: ص ۷۶-۷۷)

بنابراینچه بیان شد؛ آیت‌الله مصباح یزدی در باب علم و میل فطری به خداوند معتقد

هستند که: انسان دارای غرایز؛ احساسات؛ عواطف؛ امیال؛ انگیزه‌ها؛ کیفیات نفسانی؛ فعالیت‌ها و انفعالات روانی زیادی است؛ نکته قابل توجه این است که از نظر ایشان انسان دارای نیروهای اصیل است که دست آفرینش در وجود او نهاده است و او به وسیله آن‌ها به سوی کمال حرکت می‌کند. در واقع جهت این امیال که امیالی اصیل و فطری هستند نشان دهنده مسیر سعادت انسان خواهد بود.

یکی از این امیال اصیل و فطری، میل دانستن و آگاه شدن و احاطه برواقعیات است. دایره این میل به قدری وسیع است که هیچ موجودی از آن خارج نمی‌ماند؛ بدین صورت که هر انسانی در ابتدا به وسیله حواس ظاهری با اشیاء و پیرامون خود ارتباط می‌گیرد؛ اما از آن جهت که این حواس به کیفیات و شعاع معینی محدود هستند و بقای آن‌ها نیز کوتاه است؛ نمی‌توان راه آگاهی و شناخت را منحصر به حواس ظاهری دانست؛ بنابراین علاوه بر حواس ظاهری، نیروهای باطنی و عقلی نیز در انسان وجود دارد که می‌تواند به وسیله آن‌ها دایره آگاهی خود را توسعه دهد؛ و از تجربیات و ادراکات فطری و بدیهی نتیجه‌گیری‌هایی کند. پیشرفت علوم عقلی، همچون فلسفه مرهون این نیروی باطنی است. البته باید توجه داشت در فلسفه منظور اصلی شناخت ماهیات اشیاء و روابط علی و معلولی آن‌هاست که شناخت کامل یک موجود بدون شناخت علل آن میسر نیست؛ و چون سلسله عقل منتهی به ذات خداوند می‌شود می‌توان نتیجه گرفت: سیر عقلانی انسان نیز منتهی به خداشناسی خواهد شد. از نظر علامه مصباح تأمل درخواست‌های فطری انسان نشان دهنده این است که انسان تنها با شناخت ذهنی از جهان هستی قانع نمی‌شود؛ و خواستار آگاهی عینی و درک حضوری از حقایق هستی است؛ که این نوع آگاهی نیز با مفاهیم حاصل نمی‌شود. در حقیقت آنچه عطش حقیقت‌جویی انسان را سیراب می‌کند؛ و نهایت این میل فطری است؛ علم حضوری و درک عینی واقعیات هستی است؛ که ملازم با درک مقومات و ارتباطات وجودی آن‌هاست. همان‌طور که بیان شد همه معلومات عینی، به علم به یک حقیقت مستقل و اصیل و مظاهر او برمی‌گردد؛ بنابراین این میل فطری و اصیل است که هر انسانی را به سوی شناخت خداوند به عنوان حقیقت اصلی و کامل بی‌نهایت می‌کشد؛

و چنانچه بیان شد ریشه این خداشناسی فطری، در عمق وجود تمام انسان‌ها به ودیعه گذاشته شده است.

میل اصیل دیگری که از نظر علامه به صورت فطری در انسان وجود دارد میل به قدرت بر انجام امور و تصرف در موجودات دیگر است؛ که البته با شرایط مختلف، تفاوت‌هایی در متعلقات آن حاصل می‌شود. اعمال قدرت توسط انسان در ابتدا به وسیله نیروهای طبیعی همچون اعصاب و عضلات بدن صورت می‌گیرد؛ و حتی به جز نیروهای طبیعی از ابزار و علوم و همچنین انسان‌های دیگر نیز استفاده می‌کند. زیاده‌خواهی قدرت، در این حد نیز متوقف نمی‌گردد؛ و تا جایی ادامه دارد که حتی نیروهای نامحسوس و ماوراء طبیعی را هم در برمی‌گیرد. وسعت دایره قدرت طلبی انسان به سوی بی‌نهایت همچنان ادامه و امتداد می‌یابد؛ تا جایی که این عطش فطری جز به واسطه رسیدن به یک منبع بی‌نهایت قدرت، سیراب نمی‌گردد.

میل فطری دیگری که در انسان موجود است و از سنخ جذب و انجذاب و پیوستن وجودی و ادراکی است؛ میل به عشق و پرستش نام دارد. این میل را هر انسانی در خود یافته است؛ زیرا هر انسانی می‌تواند محبت و علاقه به شخصی و مسئله‌ای را در درون خود بیابد. شعاع دایره این میل فطری نیز به سمت بی‌نهایت است؛ و نهایت این عشق فطری در بی‌نهایت، به سوی عشقی است، هستی‌سوز، معشوقی بی‌نهایت زیبا و بی‌نهایت کامل که شدیدترین رابطه وجودی را با انسان دارد؛ و انسان وجود خود را قائم، فانی و متعلق به او مشاهده می‌کند. عشق به چنین موجودی سبب ارضای این میل فطری و وصل حقیقی می‌شود.

پس به طور کلی می‌توان گفت: به اعتقاد علامه مصباح انسان دارای امیال اصیل و فطری است که خداوند در وجودش نهاده. شعاع این امیال فطری به سوی بی‌نهایت امتداد دارد؛ و این از ویژگی‌های انسانی به شمار می‌آید. بی‌نهایتی خواست‌های فطری انسان از نظر فیلسوفان غیر الهی نیز غیر قابل انکار است. این امیال فطری با وجود اینکه دارای متعلقی متفاوت هستند؛ اما همه آن‌ها در یک نقطه به هم می‌پیوندند و ارضای نهایی آن‌ها در سرچشمه این امیال است. این خاصیت مراتب وجود است که هر چه شدت یابد و کامل‌تر

شود بیشتر به وحدت و بساطت می‌رسد؛ همچنان که قوای انسانی در مرتبه بدن پراکنده هستند و در حاق نفس با یکدیگر متحد می‌شوند؛ مطلوب امیال و خواست‌های فطری که هرکدام از سمت و سویی به طرف آن بی‌نهایت کشیده شده نیز با دیگر مطلوب‌ها متحد می‌شوند. در واقع تنها یک مطلوب هست که به صورت مختلف مورد تماشا و جستجو قرار می‌گیرد و آن، وابستگی به موجود بی‌نهایت یا همان قرب خداوند است. در اینجا است که انسان خود را در عین ربط و وابستگی و فقر به خداوند مشاهده می‌کند و تمام اشیاء را نیز قائم به او می‌بیند؛ بنابراین امیال فطری انسان از انسانیت او سرچشمه گرفته و ارضای کامل آن نیز رسیدن به مقام قرب الهی است. (همو، ۱۳۸۴ ش: ص ۲۷-۳۶ و ۴۳-۴۵)

از نظر علامه این امیال فطری، به سوی بی‌نهایت، قابلیت ارضاء دارند. از نظر ایشان دلیل امکان ارضای امیال فطری، فطرت است؛ زیرا امیال فطری از واقعیات عینی هستند که با علم حضوری برای هرکس قابل درک است؛ و این امیال دال بر قوه جاذبه‌ای هستند که انسان را به سوی خود می‌کشد؛ و نسبت آن‌ها با حقایق عینی نسبت کاشف و منکشف است. به اعتقاد ایشان اگر روح انسان به سوی بی‌نهایت انجذاب داشت حاکی از وجود حقیقتی نامتناهی است که انسان را به سوی خود می‌خواند؛ و این انجذاب حاکی از تعلق و ربط به آن حقیقت نامتناهی نیز هست و در پرتو این اتصال و ارتباط امیال نامتناهی انسان نیز ارضاء می‌گردند. درک این حقیقت و بهترین دلیل بر آن‌ها میل فطری و باطنی به سوی بی‌نهایت و عالم ماوراء طبیعی است و میل فطری انسان به کمالات مافوق طبیعی دلیل کافی اثبات ماوراء طبیعت است. افزون بر آنکه عنصر اصیل و حقیقی که انسانیت انسان بدان فعلیت می‌یابد از سنخ ماده نیست از روحی است که دارای حیات ابدی است. (همو، ۱۳۸۲ ش: ۱۰۸-۱۰۹)

نتیجه‌گیری

۱. دیدگاه علامه مصباح در مورد خداشناسی و خداگرایی فطری بر اساس وجود انسان و خداوند و علم حضوری انسان به خداوند قرار گرفته است؛ که چگونگی آن مبتنی بر مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است؛ زیرا خداوند وجودی اصیل و مستقل است که به عنوان متعلق این علم و میل قرار دارد؛ و انسان نیز به عنوان

- وجودی ربطی و غیرمستقل در طرف دیگر این علم و میل قرار می‌گیرد
۲. در مباحث هستی‌شناسی دانستیم انسان به عنوان حقیقتی که متن عالم واقع را پر کرده است می‌تواند وجود خود را به عنوان واقعیتی در این عالم دریابد و علاوه بر وجود خود، وجود علت مفیضه را به عنوان وجودی مستقل دریابد؛ از نظر علامه، انسان همان‌طور که به وجود ربطی خود علم پیدا می‌کند، محال است به وجود مستقل علم پیدا نکند؛ دلیل این چنین علم و دریافتی، اتصال وجودی میان وجودهای ربطی با وجود مستقل است؛ و میان وجود ربطی و مستقل ارتباط علی و معلولی برقرار است؛ که چنین رابطه‌ای ریشه در اختلاف مراتب وجود دارد؛ زیرا وجود در مرتبه بالاتر و شدیدتر به عنوان علت مرتبه پایین‌تر و ضعیف‌تر است.
۳. در مباحث معرفت‌شناسی مطرح شد که انسان همان‌طور که وجود خود را یافت، می‌تواند وجود اموری را که در نفس او وجود دارند دریابد؛ این چنین دریافت‌هایی، علوم حضوری انسان به شمار می‌آیند؛ زیرا در علم حضوری است که عالم با معلوم خود ارتباط و اتصال وجودی دارد و ملاک تحقق علم حضوری نیز چنین اتصالی است؛ این اتصال وجودی در مورد ذات انسان با خداوند و امور مربوط به ذات انسان قابل تعمیم است.
۴. از نظر علامه علم و گرایش به خدا به فعلیت کامل خود نرسیده است؛ و شدت وجودی سبب به فعلیت رسیدن هرچه بیشتر این علم و همچنین بیشتر شدن این گرایش به بی‌نهایت است. با حرکت نفس و کامل شدن آن بر شدت این علم و میل نیز افزوده می‌شود؛ اما از نظر علامه این بدان معنا نیست که هر حرکتی ضرورتاً تکاملی باشد؛ بلکه ممکن است حرکتی یکنواخت و حتی نزولی و تضعیفی نیز باشد.
۵. از نظر علامه علم و میل به سمت بی‌نهایت کامل، در ذات همه انسان‌ها وجود دارد؛ و دلیل آن نیز سرشت انسانی است که خداوند در ابتدای خلقت آن را بدین گونه مفسور کرده است. دلیل ایشان در فطری بودن چنین علمی، اتصال وجودی میان دو موجود مجرد و عین الربط بودن معلول به علت خود است؛ روح مجرد انسان نیز

به‌عنوان معلول خداوند دارای اتصال وجودی ذاتی است؛ بنابراین علم حضوری انسان به خدا جزء ذات انسان به‌شمار می‌آید. ایشان علاوه بر استدلال عقلی، ادله نقلی‌ای مانند آیات «سوره روم» و «سوره اعراف» و همچنین شواهد تاریخی نیز بر این مدعا اقامه نموده‌اند.

۶. از نظر علامه گرایش به سوی خداوند که با علم حضوری قابل درک است از امیال اصیل و فطری تمام انسان‌ها است. به اعتقاد ایشان این گرایش در انسان‌ها، خداجویی و خداپرستی را به دنبال دارد؛ که به‌وفور در انسان‌ها قابل مشاهده است.

۷. به اعتقاد علامه، امیال فطری از جمله میل فطری به خدا از واقعیات عینی‌اند و قابلیت ارضاء با بی‌نهایت دارند و این امیال دال بر قوه جاذبه‌ای هستند که انسان را به سوی خود می‌کشد و انجذاب روح انسان به سوی بی‌نهایت، حاکی از وجود یک حقیقت نامتناهی است که انسان را به سوی خود می‌خواند؛ و این انجذاب حاکی از تعلق و ربط به آن حقیقت نامتناهی نیز هست؛ که به‌وسیله این اتصال امیال نامتناهی انسان ارضاء می‌گردند. از نظر علامه میل و گرایش فطری انسان به کمالات مافوق طبیعی دلیل کافی اثبات ماوراء طبیعت نیز است.

منابع

*قرآن کریم

۱. ابراهیمیان، حسین، (۱۳۷۸)، معرفت‌شناسی عرفان، چاپ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲. ابوترابی، احمد، (۱۳۹۷)، علوم فطری نزد فیلسوفان غرب و اندیشمندان مسلمان، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۳. برقی، ابی جعفر احمد بن محمد بن خالد، (۱۴۱۳)، المحاسن، جلد ۱، محقق: مهدی رجائی، معاونت مجمع عالمی اهل بیت، قم.
۴. رودگر کوهرپر، محمد جواد، (۱۳۸۸)، شهد شهود، بررسی سیره عرفانی علامه جوادی آملی، چاپ اول، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، قم.
۵. سربخشی، محمد، (۱۳۹۵)، چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علوم حضوری، چ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۶. شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۹۱)، جامعه‌شناسی دین، چ دوم، تهران.
۷. شفیعی، محمد، (۱۳۷۶)، پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان، چ سوم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. شیروانی، علی، (۱۳۷۶)، سرشت انسان پژوهشی در خداشناسی فطری، چ اول، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم.
۹. صدوق، جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بابویه قمی، (۱۳۶۲)، کتاب الخصال، جلد ۱، مصحح: علی اکبر قمی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱۰. _____، (۱۳۸۶) التوحید، ترجمه محمد علی سلطانی، چ سوم، ارمغان طوبی، تهران.
۱۱. _____، (بی تا)، التوحید، محقق: هاشم حسینی تهرانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۱)، نظام حکمت صدرایی، جلد ۳، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تهران.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول؛ مصباح، مجتبی، (۱۳۹۷)، خداشناسی سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (۲)، چ سوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

۱۴. فنایلی اشکوری، محمد، (۱۳۸۷)، علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعیه متعالی، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۵. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۳)، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمد یوسفی، چاپ سوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۶. کلینی، یعقوب، (۱۳۴۲)، الکافی الاصول والروضه، جلد اول، شرح محمد صالح مازندرانی، تهران.
۱۷. کینگ، ساموئیل، (بی‌تا) جامعه‌شناسی، ترجمه مشفق همدانی، امیرکبیر، بی‌جا.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق) بحارالانوار، جلد ۳، مؤسسه وفا، بیروت.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰) آموزش فلسفه، جلد ۱، چاپ یازدهم، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران.
۲۰. _____، (۱۳۹۰) آموزش فلسفه، جلد ۲، چاپ یازدهم، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران.
۲۱. _____، (۱۳۹۴) بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در باب فطرت.
۲۲. _____، (۱۳۸۴) خودشناسی برای خودسازی، چاپ دهم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۳. _____، (۱۳۸۴) شرح اسفار، جلد ۱، چاپ اول، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۴. _____، (۱۳۹۳) شرح اسفار، جلد ۱، چاپ دوم، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، تصحیح محتوایی عبدالرسول عبودیت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۵. _____، (۱۳۸۳ ش) اخلاق در قرآن، جلد ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۶. _____، (۱۳۸۲) به سوی خودسازی، چاپ سوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۷. _____، (۱۳۹۶)، پنجاهای امام صادق علیه السلام برای ره جویان صادق (مشکات)، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، چاپ ششم، قم.
۲۸. _____، (۱۳۸۹)، خداشناسی، تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۹. _____، (۱۳۹۰) انسان‌سازی در قرآن، تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی، چاپ سوم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم، (نرم‌افزار مشکات).

ارجاعات

۱. «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»
۲. «وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ»



ولایت تکوینی ائمه علیهم السلام از منظر عقل و نقل

مریم عابدی^۱؛ لیلا بهرامیان^۲

چکیده

ولایت تکوینی یکی از اقسام ولایت الهی و از اهم مسائل اسلامی است که درگذر تاریخ همواره مورد توجه صاحبان اندیشه از علماء و فلاسفه‌ی اسلامی بوده و دیدگاه‌های مختلفی پیرامون آن شکل گرفته است، این قسم از ولایت که برترین و بالاترین ولایت معنوی است با طی طریق عبودیت و بندگی و رسیدن به کمال و قرب معنوی حاصل می‌شود که ثمره‌ی آن تصرف در جهان و انسان و تمامی کائنات به فرمان و اذن خداوند متعال است که درجات و مراتبی دارد و به تناسب کمالات به فعلیت رسیده در انسان بستگی دارد از همین جهت امام در لسان شیعه یعنی وصی به حق رسول الله صلی الله علیه و آله که دارای برترین و بالاترین مراتب کمال انسانی و قرب الهی است به اذن خداوند متعال دارای این نوع ولایت می‌گردد در همین راستا متکلمان و فلاسفه‌ی اسلامی برای اثبات وجود این نوع ولایت در امامان معصوم علیهم السلام با استناد به قواعد عقلی و کتاب و سنت ادله‌ای را اقامه کرده‌اند که در پژوهش حاضر با توجه به وجه اهمیت این موضوع و با هدف تفکیک ادله‌ی اثبات ولایت تکوینی امام از سایر مسائل پیرامون آن با روش (توصیفی - تحلیلی) به بیان این ادله پرداخته و پس از بیان توضیحاتی پیرامون واژه ولایت و نحوه وصول اولیای الهی به این مقام و همچنین بیان کیفیت این ولایت در ایشان، ادله‌ی عقلی و نقلی بر اثبات ولایت تکوینی امام ارائه گردیده است.

کلید واژگان: ولایت، تکوین، ولایت تکوینی، امام، عقل، نقل.

۱. استاد جامعة الزهراء علیها السلام

۲. طلبه سطح ۳ جامعة الزهراء علیها السلام

مقدمه:

ولایت تکوینی ائمه معصومین علیهم‌السلام یکی از موضوعات بحث برانگیز در میان متفکرین متقدم و متأخر بوده و هست و چه بسا در این جایگاه متفکرانی اگرچه در کسوت استاد و شاگردی بوده‌اند ولی نظرات متفاوتی پیرامون این مسئله داشته و در این راستا بسیار قلم فرسایی کرده‌اند البته نکته‌ی قابل ذکر در اینجا این است که همه‌ی این اندیشمندان و متفکران در اصل وجود ولایت در امام هیچ‌گونه تردیدی نداشته و آن را از اصول ضروری مذهب تشیع و یکی از شاخصه‌های اصلی امام برمی‌شمردند آن‌چنان‌که واضح است ولایت در حقیقت و مستقل و بالاصاله متعلق به ذات باری تعالی است ولی خداوند این امکان را برای مخلوقات خود قرار داده است که با طی کردن مسیر عبودیت و بندگی بتوانند آن‌چنان جایگاهی در عالم وجود پیدا کنند که مظهر ولایت الهی شوند و در کائنات تصرف کنند که وصول به این جایگاه جز در پرتو قرب الهی و به واسطه‌ی اذن حق تعالی میسر نمی‌شود، از این مقام به ولایت تکوینی تعبیر می‌شود. امام معصوم علیه‌السلام به عنوان یک انسان کامل که کمالات انسانی در او به فعلیت تام رسیده شایستگی چنین رتبه‌ای را از سوی خداوند متعال دریافت کرده و معاون به عنوان ولی و مظهر ولایت الهی می‌گردد.

در همین راستا جهت تبیین این موضوع و اثبات جایگاه ولایت امام معصوم علیه‌السلام در تکوین ادله عقلی و نقلی ارائه شده که پیش از نوشتار حاضر، مقالات متعدد و متکثر زیادی در مورد مبحث ولایت تکوینی نگاشته شده لکن اغلب به ضمیمه‌ی ولایت تشریحی و یا از جوانب دیگر به این موضوع پرداخته‌اند در این میان مقالات و پژوهش‌هایی هم وجود داشتند که ادله عقلی و نقلی ولایت تکوینی را بیان کرده بودند و لیکن جامع نبود البته در این زمینه پایان‌نامه‌ای با عنوان ولایت تکوینی حضرات معصومین علیهم‌السلام از دیدگاه عقل، نقل و عرفان از سید زهیر المسیلینی وجود داشت که در آن ادله عقلی و نقلی ولایت تکوینی به ضمیمه‌ی مسائل متعدد دیگر به صورت کلی بیان شده است قصد در پژوهش فعلی انفکاک ادله از نقطه نظر عقل و نقل از سایر موضوعات پیرامون ولایت تکوینی است تا نیل به عنوان مقاله حاضر، برای طالبان حقیقت سهل الوصول شود.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی ولایت

واژه ولایت مصدر و یا اسم مصدر از ریشه «و-ل-ی» است که ارباب لغت معانی متعددی را برای آن ذکر کرده‌اند آن چنان که در نهاییه ابن اثیر بیان کرده: «از جمله اسماء خداوند تعالی ولی است، یعنی ناصر و یاری کننده و گفته شده است، که معنای آن: متولی اداره امور عالم و خلایق است که به خداوند قیام دارند و از جمله اسماء خداوند، والی است و آن به معنای مالک جمیع اشیاء و تصرف کننده در آن‌هاست و گویا که ولایت اشعار به تدبیر و قدرت و فعل دارد و تا وقتی که تدبیر و قدرت و فعل، با هم مجتمع نشوند، اسم والی بر آن رها و آزاد نیست» (ابن اثیر، ۱۳۶۷ ش: ۲۲۷/۵) نیز طبرسی در ذیل «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷). فرموده: «ولی از ولی» است به معنی نزدیکی بدون فاصله و او کسی است که به تدبیر امور از دیگری احق و سزاوارتر است» (قرشی، ۱۳۷۱ ش: ۲۴۵/۷) هم چنین راغب اصفهانی در مفردات گوید: «ولاء و توالی به معنای آن است که: دو چیز و یا بیشتر از آن طوری قرار گیرند و واقع شوند که بین آن دو چیز غیر از آنچه از خود آن دو چیز است نبوده باشد... ولایت با کسره به معنای نصرت و ولایت به فتحه به معنای متولی شدن در امور است و گفته شده است که ولایت و ولایت همانند دلالت و دلالت هستند، که حقیقت آن متولی شدن بر امر است و ولی و مولی هر یک از آن دو در این معنی استعمال می‌شوند. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹ ش: ۴/۴۸۹) نوری طبرسی در کفایة الموحدين (نوری طبرسی، بی تا: ۲/۲۶۷) می‌گوید که «ولی» به عنوان اشتراك لفظی، در معانی مختلف به کار می‌رود.

ابن بطریق در کتاب العمدة (ابن بطریق، ۱۴۰۷ ق: ص ۱۱۲-۱۱۴) می‌گوید: بدان که لفظ «مولی» در لغت به ده وجه تقسیم می‌شود: ۱. اولی و سزاواری ۲. مالک و عبد ۳. آزاد شده ۴. آزاد کننده ۵. پسر عم ۶. ناصر ۷. متولی ضامن جریره و تجویز میراث ۸. همسایه ۹. هم پیمان ۱۰. امام، سید مطاع؛ بعد می‌فرماید: از این معانی، اصل، همان معنای اول است و تمام معانی دیگر به همین معنی برمی‌گردد و از افراد و مصادیق آن است؛ مثلاً مالک، اولی به تصرف در ملکش است و... (همان: ص ۱۱۵) در نتیجه، «ولی» مشترک معنوی

است. متکلمان شیعه و امامیه اتفاق نظر دارند که «ولی» به معنای اولی در تصرف است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱ ش: ص ۲۷۷)

ولی مشترک معنوی یا لفظی

بنابر مطالب مذکور سه دیدگاه کلی پیرامون این واژه وجود دارد: ۱. مشترک لفظی: که این دیدگاه ضعیف و فاقد اعتبار است ۲. مشترک معنوی ۳. حقیقت و مجاز طبق دو دیدگاه مشترک معنوی و حقیقت و مجاز باید لفظ «ولی» برای يك معنی وضع شده باشد تا معانی دیگر، مصادیق آن معنی و یا مناسب با آن باشد. (همان: ص ۲۷۸-۲۷۷)

در معنای مذکور، چنان که اشاره شد، اقوالی وجود دارد: ۱. تنها معنای اصلی «ولی»، قرار گرفتن چیزی کنار چیز دیگر است به نحوی که هیچ‌گونه فاصله‌ای در کار نباشد ۲. تنها معنایی که «ولی» برای آن وضع شده، «لیاقت و سزاواری» (اولی و اجدر) است ۳. معنای اصلی «ولی» از مصدر «ولایت»، «تسلط، قدرت و تصرف در امور» است ۴. تنها معنی و موضوع له حقیقی «ولی» قرب مخصوصی است که موجب نوع خاصی از تصرف و مالکیت و تدبیر می‌شود. نتیجه‌ای که از این بحث به دست می‌آید، این است که واژه «ولی» اگر بدون قرینه استعمال شود، باید به یکی از چهار معنای مزبور حمل شود. (همان: ص ۲۷۸-۲۷۴)

لیکن در نهایت می‌توان بیان کرد که تمامی معانی مذکور پیرامون ولی همه به يك معنای واحد بازگشت دارد، که آن اصل و ریشه معنای ولایت است و آن همان معنای چهارم است و بقیه معانی آن نیز با استعاره از آن معنی آورده شده است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ ق: ۵/۱۹) و بایست موارد استعمال متعدد را با استفاده از قرائن حالی یا لفظی به دست آورد. (مطهری، بی‌تا: ص ۱۴)

بنابراین در باب این واژه چنانچه ولایت، ولی یا مولی بدون قرینه استفاده شوند به همان معنای اصلی بدون هیچ قیدی است به طور مثال اگر بیان شود ولایت از آن حق تعالی است مقصود این است که معیت خداوند با همه موجودات است و یا این که اگر بیان شود فلان کس به مقام ولایت رسیده است، باید گفت: مراد آن است که در مراحل سیر و سلوک و عرفان و شهود الهی، به مرحله‌ای رسیده است که هیچ‌یک از حجب نفسانیه، بین او و حضرت حق نیستند و تمام شوائب فرعونیت و ربوبیت در وجود او مضمحل گردیده و به مقام عبودیت

مطلقه و بندگی محضه حضرت حق ﷻ نائل گردیده است. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ ق: ۲۱/۵)

بنابراین می توان بیان کرد حقیقت ولایت یعنی این که هرگونه جدایی و بینونیت و غیریت بین هردو طرف نسبت و اضافه از بین برود و مواردی از قبیل مالکیت در تدبیر، تکفل در امور و عهده دار شدن احکام و مسائل مولی علیه، لازمه و نتیجه حاصله از ولایت است، نه اصل حقیقت و معنای مطابقی آن و هر جا که احیاناً اگر دیده شود ولایت را به حکومت و امارت و سلطان و مراقبت و پاسداری تفسیر کنند، تفسیر به لوازم معنی نموده اند، نه بیان معنای واقعی و حقیقی آن. (همان: ص ۲۰ و ۲۱)

برای ولایت اقسام گوناگونی بیان کردند که عبارت است از ولایت مثبت و منفی که ولایت مثبت خود نیز به عام و خاص تقسیم می گردد که قسم خاص آن شامل ولایت محبت، امامت، زعامت، تصرف یا تکوینی است که در این پژوهش فقط به مبحث ولایت تصرف یا تکوینی پرداخته می شود. (مطهری، بی تا: ص ۱۶ و ۱۷)

۲-۱. معنای لغوی و اصطلاحی تکوین

تکوین واژه‌ی عربی و مصدر باب تفعیل از فعل «کون» از ریشه‌ی «ک- و- ن» است، «کون» در لغت به معنای هستی و وجود است و در اصطلاح دو معنای جهان و پیدایش را برای آن ذکر کرده اند؛ چنانچه در فرهنگ فلسفی ذیل این واژه آمده: «کون مترادف وجود مطلق عام است و به جهان هستی از آن جهت که جهان است یعنی دارای نظام استوار است، نه از آن جهت که حق است، اطلاق می شود.» هم چنین در ادامه مطلب آمده است که: نظر به اینکه پیدایش برخلاف قواعد و ضوابط زبان فارسی و از اغلاط رایج است لکن در اینجا آن را در ترجمه «کون» به کار بردیم. کون به معنای پیدایش دارای دو معنای عام و خاص است که در معنای عام عبارت است از: «از وجود بعد از عدم و از تغییرات دفعی است» و در معنای خاص عبارت است از: «حصول صورت در ماده به طوری که از آغاز حاصل نبوده و بعد حاصل شده است.» (صلیبا، صانعی، ۱۳۶۶ ش: ص ۵۳۹ و خاتمی، ۱۳۷۰ ش: ص ۱۹۴)

معنای تکوین نیز در لغت و اصطلاح خارج از معانی ذکر شده نیست چنانکه تکوین را از لحاظ لغوی به وجود آوردن چیزی، به هستی در آوردن (مهیار، ۱۳۷۵ ش: ص ۲۵۳) و احداث

چیزی معنا کرده‌اند (واسطی، ۱۴۱۴ ق: ۱۸/۴۸۷) هم چنین مقصود از الفاظ خلق، تخلیق، احداث، اختراع، ابداع، صنع، تصویر و احیاء، همین مفهوم است این الفاظ همه متقارب‌اند و در اصطلاح نیز تکوین به معنای تشکل شیء از طریق ترکیب اجزاء آن یا بیرون آمدن آن از عدم به سوی وجود است (صلیبیه، صناعی، ۱۳۶۶، ص ۵۳۹) به عبارت دیگر تکوین به معنای ایجاد شیء مسبوق به ماده و مدت است مانند مولید و مرکبات از عناصر و نزد متکلمان اخراج معدوم است از عدم به وجود و تگون انقلاب و تغییر شیء است از آنچه بالقوه است به سوی فعلیت «التکون هو من معدوم لا من موجود». (سجادی، ۱۳۷۳ ش: ۱/۵۷۸)

تفاوت موجود در نظام تکوین و تشریح با توجه به تحقق آن‌ها در عالم ذهن و عالم واقع و خارج واضح می‌گردد تشریح مرتبط به عالم ذهن، اعتبار و قراردادهای اجتماعی است و تکوین نظر به ایجاد در عالم خارج از ذهن و واقع دارد (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۱۸/۴۸۷)

۳-۱. ولایت تکوینی (ولایت تصرف)

ولایت تکوینی مسئله‌ای شرعی و امری ضروری است و ضرورت آن به حدی است که از لوازم حتمی سیر در راه معرفت و عرفان و شهود حضرت حق به شمار می‌رود (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ ق ۵/۱۰۷) یک معیار بر تشخیص اهمیت این موضوع، تکیه قرآن بر آن در عرض مسائل و معارف خود است (مطهری، بی تا: ۳/۲۸۹) و اهتمام قرآن به این مسئله اشاره‌ای است به جایگاه آن در زندگی بشر چرا که قرآن برنامه اصلی زندگی انسان محسوب می‌شود و نبایستی از هیچ‌یک از موارد آن غفلت کرد.

ولایت خداوند هم از سنخ ولایت تشریحی به معنای جعل قوانین برای هدایت و سعادت بشر است که از طریق ارسال رسل و تبیین آن برای انسان‌ها تحقق می‌پذیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۲۳۰) که ولایتی عام است؛ یعنی نسبت به مؤمن و کافر، یکسان است و فرد عاقلی نیست که از تحت ولایت تشریحی خداوند، بیرون باشد؛ زیرا که کفار و منافقان، همانند اهل ایمان، در برابر اصول، موظف به اعتقاد و در برابر فروع، مکلف به انقیادند (همان، ص ۲۲۹) و هم چنین تخلف‌پذیر و مرتبط با حوزه‌ی افعال اختیاری بشر است و هم از سنخ ولایت تکوینی که این قسم ولایت در مورد خداوند متعال یعنی اراده مساوی با تحقق

شیء متعلق اراده که تخلف در آن راه ندارد، (همان: ص ۲۳۰) چون مطلق عالم وجود است (سجادی، ۱۳۷۹ ش: ص ۳۱۶) لذا فعالیت‌های اختیاری انسان در آن مدخلیتی ندارد. علامه طباطبایی رحمته الله علیه پیرامون ولایت خداوند پس از ذکر این مطلب که اصل در معنای ولایت، برداشته شدن واسطه‌ای است که بین دو چیز حائل شده باشد، به طوری که بین آن دو چیز، غیراز آن دو چیز باقی نماند بیان کردند: «بر هر يك از دو طرف ولایت، ولی گفته می‌شود، بالأخص به جهت آن که هر يك از آن دو نسبت به دیگری حالتی را دارد که غیر آن ندارد و بنابراین خداوند سبحانه ولی بنده مؤمن خود است، به علت آن که امور او را زیر نظر دارد و شئون او را تدبیر می‌کند و او را در صراط مستقیم هدایت می‌نماید و او را در اموری که سزاوار اوست و یا سزاوار او نیست، امر می‌کند و نهی می‌نماید و در دنیا و در آخرت او را نصرت و یاری می‌نماید و مؤمن حقیقی و واقعی نیز ولی پروردگارش است، زیرا که خود را در او امر و نواهی، تحت ولایت او درمی‌آورد و نیز در جمع برکات معنویه، از هدایت و توفیق و تأیید و تسدید و آنچه در پی دارند، از مکرم داشتن به بهشت و مقام رضوان خدا، در تحت ولایت و پذیرش خداوند خود است». (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۲۲/۵ - ۲۳)

۲. مراتب ولایت تکوینی

برای ولایت تکوینی صورت‌های گوناگونی ذکر کرده‌اند که عبارت است از:

- * ولایت در امر خلقت و آفرینش جهان که اختصاص به خداوند متعال دارد.
- * ولایت تکوینی به معنی واسطه فیض بودن، از نظر عقلی محال نیست که اولیاء الله و بندگان خاص خداوند به عنوان واسطه‌های فیض الهی باشند اگرچه نیاز به دلیل کافی است و اگر هم ثابت شود باز به اذن الله است.
- * ولایت تکوینی در مقیاس معین مانند احیای مردگان و شفای بیماران غیر قابل علاج و امثال آن که نمونه‌هایی از این نوع ولایت درباره بعضی از پیامبران در قرآن مجید با صراحت آمده، روایات اسلامی نیز شاهد و گواه بر آن است، از این رو این شاخه از ولایت تکوینی نه تنها از نظر عقل امکان‌پذیر است، بلکه دلایل نقلی متعدد نیز دارد.
- * ولایت به معنی دعا کردن برای تحقق امور مطلوب و انجام آن به وسیله قدرت خداوند

که عقل و نقل آن را مجاز می‌شمرد و یا این‌که چون استجاب دعا از سوی خدا است شاید نتوان به آن ولایت تکوینی گفت. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش: ۱۵۵/۹)

با توجه به مطالب مذکور ولایت تکوینی در برخی از صورت‌های خود شامل اولیاء الله و بندگان خاص خداوند هم می‌شود و یک انسان اعم از نبی یا امام یا هر شخص دیگری در اثر پیمودن صراط عبودیت می‌تواند به مقام قرب الهی نائل گردد که اثر این وصول به مقام قرب در مراحل عالی آن، این است که معنویت انسانی که خود، حقیقت و واقعیتی است، در وی متمرکز می‌شود و با داشتن آن معنویت، ... مسلط بر ضمائر و جهان خارج از خود و شاهد بر اعمال و حجت زمان می‌شود زمین هیچ‌گاه از ولیتی که حامل چنین معنویتی باشد و به عبارت دیگر، از «انسان کامل» خالی نیست. (مطهری، بی‌تا: ۲۸۵/۳)

بنابراین ولایت تکوینی ناظر به دو جهت مرتبط با انسان است: ۱. استعداد های نهفته در انسان و کمالات بالقوه‌ی او که قابلیت فعلیت دارد ۲. رابطه انسان با خداوند متعال (همان)

۳. ادله عقلی بر ولایت تکوینی امام

۳-۱. اصل علیت

اصل علیت یکی از اصول عقلانی است که بیانگر یک رابطه ویژه و بسیار شدید میان دو چیز است که یکی از آن دو از نظر صدور یا بقاء نیازمند به دیگری است که محتاج و نیازمند به علت را معلول و محتاج الیه را علت می‌نامند. اگر حادثه‌ای بدون علت و به طور اتفاقی پیش بیاید و همه چیز تصادفی باشد هیچ چیز قابل پیش‌بینی نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۲ ش: ص ۱۵۶) همچنین معلولیت، ذاتی وجود معلول است و مفهوم معلول از تمام وجود و ذات معلول منتزع می‌شود البته هویت معلولیت، هویت مقومه و ربطیه است و هویت علیت هویت مقومه و تمامیت است و این دو هویت به تمام معنی یکی از آن‌ها علت و دیگری معلول است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ ش: ص ۲۳۸) ولایت تکوینی نیز تابع اصل علیت است توضیح این‌که: «ولایت تکوینی» یعنی سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آن‌ها؛ مانند ولایت نفس انسان بر قوای درونی خودش.

انسان به دلیل اینکه یکی از حلقه‌های وجود نظام هستی بوده علاوه بر ارتباط با خود، با

همه موجودات اعم از طبیعت و انسان‌های دیگر نیز ارتباط دارد که بنابراین ارتباط با خود، هر انسانی با ولایت تکوینی بر خویش زندگی می‌کند، مسأله تدبیر نفس نسبت به قوا و شؤون درونی نفس، بیانگر ولایت نفس نسبت به بدن است، یعنی نفس ولی است و قوا و شؤون نفس مولی علیه او هستند؛ به عبارت دیگر هر انسانی نسبت به قوای ادراکی خود مانند نیروی وهمی و خیالی و نیز بر قوای تحریکی خویش مانند شهوت و غضب، ولایت دارد؛ بر اعضاء و جوارح سالم خود نیز ولایت دارد؛ اگر دستور دیدن می‌دهد، چشم او اطاعت می‌کند و اگر دستور شنیدن می‌دهد، گوش او می‌شنود و... که بازگشت این ولایت تکوینی، به «علت و معلول» است. چراکه این نوع از ولایت، تنها بین علت و معلول تحقق می‌یابد و بر اساس آن، هر علتی، ولی و سرپرست معلول خویش است و هر معلولی، مولی علیه و سرپرستی شده و در تحت ولایت و تصرف علت خود است. از این رو، ولایت تکوینی (رابطه علی و معلولی)، هیچ‌گاه تخلف بردار نیست و نفس انسان اگر اراده کند که صورتی را در ذهن خود ترسیم سازد، اراده کردنش همان و ترسیم کردن و تحقق بخشیدن به موجود ذهنی‌اش همان. نفس انسان، مظهر خدائی است که فرموده:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾؛ «کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط

همین است که بدو بگوید: باش پس وجود یابد» (یس: ۸۲)

لذا هرگاه چیزی را اراده کند و بخواهد باشد، آن چیز با همین اراده و خواست، در حیطه ی نفس، موجود و متحقق می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش: فصل سوم، ضرورت ولی فقیه)

ملاصدرا ایصال به مقام «کن» را این‌گونه بیان می‌کند: «آن هنگام که انسان از دنیا و لذاتش بمیرد و نفسش از آلودگی شهوات تصفیه شود و به انوار عبودیت و اطاعت نورانی و متخلق به اخلاق الهی گردد و به مقام فنای در توحید برسد پس به سوی پروردگارش محشور و به سبب سرمدیت حق جاودانه می‌گردد و حکمش به حسب تابعیت و مقام رضا در عالم نافذ می‌شود و ذات لطیف و صافش به واسطه‌ی پرتوافشانی نور محبت در نواحی او نورانی می‌گردد پس به کرامت تکوین و ایجاد گرامی داشته می‌شود پس ملک و ملکوت برایش مسخر می‌شوند و دعایش و دعوتش در عالم جبروت شنیده می‌شود». (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش: ۵/ ۱۹۶)

حقیقت ولایت که نفوس انسانی مظاهری از ولایت اویند مختص به ذات باری تعالی است هم چنان که قرآن کریم به این واقعیت اشاره کرده و می‌فرماید: «فالله هو الولی» لکن برخی از انسان‌ها با طی مسیر عبودیت با داشتن نیت‌های خالص و پیراسته از هرگونه آلودگی به قرب ربوبی نائل شده و کمالات انسانی در آن‌ها به فعلیت رسیده که به واسطه‌ی این قرب ربوبی به بالاترین مرحله‌ی ولایت معنوی رسیده که همان تسلط فوق‌العاده تکوینی است یعنی سلطه بر عالم کون و جهان هستی؛ تسلطی که تأثیر و تأثر آن در امور واقعی، واقع می‌گردد و تابع وضع و قرارداد کسی نیست بلکه شدت و قوت و کمال یافتن وجود است که مساوی با زیادت و استکمال در علم و قدرت و حیات و اراده و مشیت و ازدیاد دایره نفوذ و تصرف است (مطهری، بی‌تا: ۳/۲۹۲) زیرا که عله العلل آفرینش، اذن چنین ولایتی را به بندگان صالح خویش عطا کرده که هر یک مطابق با درجات و مقام معنوی و روحانی خویش بهره‌ای از این نوع ولایت خواهند داشت چنان که کرامات و معجزات وقوع یافته از سوی آنان معلول و مؤید چنین ولایتی در آنان است.

۲-۳. قاعده مقتضی و مانع

قاعده مقتضی و مانع یک قاعده معتبر است که اولین وجه بر اعتبار آن بناء عقلاست و آن قاعده‌ای است که به موجب آن، هنگام احراز مقتضی و شک در وجود مانع باید بر انتفای مانع و ثبوت مقتضی بنا گذاشت (سایت ویکی‌فقه، فرهنگ‌نامه اصول فقه، تدوین توسط مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۶۲۴، برگرفته از مقاله «قاعده مقتضی و مانع»).

استفاده این قاعده در این جایگاه با توجه به گفتار علامه طباطبایی رحمته‌الله مشخص می‌گردد که ایشان در مورد این موضوع که هر تصرفی که از طرف انبیاء و اولیای الهی صورت می‌گیرد به اذن خداوند متعال است و اگر اذن الهی نباشد امکان تصرف وجود ندارد، بیان می‌کنند: «معلوم است که اذن وقتی معنای صحیحی خواهد داشت که وجود و عدمش یکسان نباشد، به این معنا که اگر اذن باشد مانعی از تصرف مأذون نباشد و اگر اذن نباشد، مانعی از تصرف او جلوگیری کند و آن مانع هم وقتی تصور دارد، که در شیء مورد بحث اقتضایی برای تصرف باشد، چیزی که هست مانع جلو آن

اقتضاء را بگیرد و نگذارد شخص مأذون در آن شیء تصرف کند. پس روشن شد که در هر سببی مبدئی است مؤثر و مقتضی برای تأثیر، که به خاطر آن مبدأ و مقتضی سبب در مسبب مؤثر می افتد و خلاصه هر سببی وقتی مؤثر می شود که مقتضی تأثیر موجود و مانع از آن معدوم باشد و در عین حال یعنی با وجود مقتضی و عدم مانع، شرط مهم تری دارد و آن این است که خداوند جلوگیری سبب از تأثیر نشود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص: ۱۲۴)

قرطبی یکی از مفسران بزرگ اهل سنت در مورد آیه‌ی «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ... وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ «به تحقیق پیش از توانبیاپی را فرستادیم... و هرگز هیچ پیامبری حق آوردن معجزه‌ای را نداشت مگر به اذن و فرمان خداوند» (رعد: ۳۸) می گوید: از این آیه ممنوعیت رسول خدا از آوردن معجزه فهمیده می شود زیرا معنا ندارد کسی که توان برانجام کاری را نداشته باشد ولی از آن منع شود (قرطبی، ۱۳۸۴ ش: ص ۳۲۸) بلکه منع زمانی تصور می شود که شخص توان برانجام آن را داشته باشد و از آن کار بازداشته شود.

چنانچه طبری نیز در ذیل آیه‌ی «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ «انبیاء به ایشان گفتند ما تنها انسان‌هایی مانند شما هستیم اما خداوند بر هر کس از بندگانش که بخواهد منت می نهد و ما هرگز توان بر آوردن معجزه نداریم مگر این که خداوند اذن دهد» (ابراهیم: ۱۱) چنین تفسیر می کند که ما هیچ حجت و برهانی بر آنچه شما را به سوی آن فرامی خوانیم، نمی آوریم مگر این که خداوند ما را امر کند که حجت بیاورید. (طبری، ۱۴۲۰، ش: ۴۷۶/۱۶)

بر طبق مفاد این قاعده و تحقق اذن الهی بر تصرف در عالم کون و جهان هستی برای ائمه معصوم علیهم السلام به گواه معجزات و کرامات منقول و هم چنین بنا بر کلام امام موسی کاظم علیه السلام که فرمودند: «... در کتاب آفرینش و تکوین، هیچ امری واقع نشده که خدا اذن در تصرف آن را به سابقین از پیغمبرانش داده است مگر آنکه علم و اذن در تصرف آن را به ما آل محمد داده و آن قدرت و تصرف را به اذن خود برای ما در ام الکتاب قرار داده است» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ ق: ۲۰/۴) و عدم وجود مانع از تحقق اذن الهی در نتیجه مقام ولایت تکوینی برای ائمه هدی علیهم السلام اثبات می گردد.

۳-۳. اصل اولویت

اولویت و تقدم پیامبر ﷺ بر سایر مؤمنین مسئله‌ای است که خداوند متعال در آیه ۶ سوره‌ی احزاب بدان اشاره می‌کند و می‌فرماید که پیامبر ﷺ اولی و سزاوارتر است از مؤمنان نسبت به خودشان بدین معنی که مؤمنین بایستی حکم و اراده‌ی رسول الله را بر حکم و اراده خویش مقدم دارند؛ به حکم عبودیت مطلق حضرت رسول ﷺ و این‌که حتی گفتارش هم به بیان قرآن کریم از روی هوی و هوس نیست لذا به اذن حضرت حق مقام ولایت به ایشان عطا شده و نسبت به مؤمنین در برترین جایگاه قرار گرفته است اطلاق این ولایت، هم در مورد تکوین و هم در مورد تشریح است، (همان: ۱۱۴/۵) و از آنجا که حضرت علی علیه السلام به دلیل آیه‌ی «وَأَنْفُسَنَا»، نفس پیغمبر به شمار می‌رود لذا این اولویت برای ایشان هم وجود دارد (علامه حلی، ۱۴۰۹ ق: ص ۸۱۱) چنانکه همین اولویت در ولایت را می‌توان از حدیث غدیر برداشت کرد آنجا که پیامبر مکرم اسلام ﷺ خطاب به مسلمانان فرمودند: «الست اولی بکم من انفسکم؛ آیا من بر شما از خودتان سزاوارتر نیستم» و سپس در پاسخ مثبت آنان فرمودند: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» این سخن اشاره‌ی واضحی به اولی بودن ولایت امام علیه السلام نسبت به سایرین و سنخیت آن با ولایت رسول الله ﷺ دارد.

به طریقی دیگر می‌توان بر این اولویت این‌گونه استدلال کرد که ولایت مطلقه متعلق به ذات باری تعالی است و تنها موجود ذی اثر است و غیر او هر چه هست ظهور و تجلی حق است و مستند به او، بنابراین ولایت او با همه‌ی موجودات از صغیر تا کبیر همراه است و چنانچه اگر ولایت نباشد موجودی وجود نمی‌یابد پس موجودات عین ربط به حق متعال هستند و از سوی دیگری از اسمای الهی ولی است و بر طبق معنای آن یعنی ولایت خداوند با یک یک موجودات است اما بهره‌ی همه‌ی موجودات از این ولایت یکسان نیست بلکه اختلاف در قرب و بعد هر موجودی به اختلاف حجاب‌های بین او و حضرت حق بستگی دارد بنابراین هر موجودی که به حضرت حق نزدیک‌تر، ماهیتش وسیع‌تر، وجودش گسترده‌تر و تجرّدش بیشتر باشد، ولایت او بیشتر، یعنی حجاب او کمتر است از جهت دیگر لازمه شدت ولایت، شدت نور و علم و حیات و قدرت و سائر اسماء خداست پس

موجودات، از ماده کثیف و ضعیف گرفته تا حضرت جبرائیل و حضرت روح که مقامش افضل از ملائکه است، هر یک در درجه خاص و مرتبه مخصوص قرار گرفته و دارای حدّ مشخصی از علم و حیات و قدرت و بالأخره حدّ مخصوصی از وجود می باشند سیر به سوی خدا و وصول به مقام عزّشامخ حضرت حقّ متعال، جزء خمیره و سرشت انسان است و امکان وصول به این مرتبه، از ذاتیات نفس ناطقه است انسان به مقام هراسم و صفتی از اَسْمَاء حضرت حقّ برسد، مظهر آن اسم و صفت می گردد و آن اسم و صفت در وجود او متجلّی می شود اگر کسی به مقام فناء در اسم الله و یا در اسم هوی برسد، چون الله اسم جامع جمیع صفات حقّ است، بنابراین مظهر هر صفت و اسمی می گردد و زنده کردن و میراندن و توانائی بر هر امری از امور و علم و دانائی نسبت به هر حادثه ای از حوادث، برای اوست. انسان پس از آنکه به مقام فناء کلیّ رسید و فناء در ذات و صفت و اسم و فعل برای او حاصل شد ولایت او کامل می شود یعنی ولیّ مطلق به ولایت حقّه الهیه می گردد، پس با همه موجودات به ولایت حضرت حقّ است و تصرف او در جمیع امور به اذن خدا برای اوست، زیرا که لازمه مقام ولایت مطلقه این است، سیّد حیدر آملی گوید: و صاحب این مقام، مرجع کلّ است و مبدأ و مصدر و منشأ کلّ است. اوست مبدأ و منتهی به سوی اوست که گفته می شود: «لیس وراء عبّادان قریه: مثالی است معروف که آن طرف آبادان دیگر شهری نیست، قریه ای نیست.» بنابراین همه علوم و اعمال به او مستند است و جمیع مراتب و مقامات به او منتهی می شود، چه صاحب این مقام پیغمبر باشد و یا ولیّ باشد و یا وصیّ باشد و یا رسول (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ ق: ۸۶/۵-۷۱) بنابراین با توجه به این که پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام به مرتبهی فنای فی الله رسیده اند و مظهر تام اسماء و صفات الهی گشته اند، لذا اولی از مؤمنین هستند و بر آن ها ولایت دارند.

۳-۴. قاعده لطف

لطف در اصطلاح علم کلام، چیزی است که مکلف را به طاعت نزدیک ترمی کند و از معصیت دور ترمی سازد به شرط آن که از وسایل انجام کار نباشد و به اضطراب نیز نرسد. دیدگاه های متعدّدی درباره قاعده لطف و خاستگاه آن میان متکلمان مسلمان وجود

دارد. برخی قاعده لطف را لازمه حکمت الهی می‌دانند؛ برخی دیگر، لطف را از جود و کرم خدا می‌دانند نه از عدل او اما برخی لطف را لازمه عدل الهی می‌دانند (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶ ش: ص ۳۷۰)

برای آن‌که قاعده‌ی لطف در مورد موضوعی جریان یابد احکامی را بیان کرده‌اند که عبارت است از: ۱. باید میان لطف و مورد لطف مناسبتی باشد بدین معنا که حصول لطف، انگیزه‌ای برای مورد لطف فراهم آورد. در غیراین صورت، ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید. ۲. لطف نباید به حدّ الزام برسد؛ زیرا در این صورت با تکلیف و اختیاربندگان ناسازگار است. ۳. مکلف باید به اجمال یا تفصیل از لطف آگاهی یابد؛ زیرا اگر به لطف و مورد لطف و مناسبت آن‌ها آگاه نباشد، در او انگیزه پدید نمی‌آید. ۴. لطف باید بر حسن فعل مورد لطف بیفزاید. ۵. واجب نیست که فعل مورد لطف، امری معین باشد؛ بلکه روا است که مکلف میان دو امر مخیر باشد به گونه‌ای که هر یک از آن‌ها از مصلحت مطلوب نصیب بَرَد و بتواند بر جای دیگری بنشیند (همان: ص ۳۷۳) اعطای ولایت تکوینی به معصوم علیه السلام خارج از چارچوب این احکام نیست و مانعی از جریان قاعده لطف در این موضوع وجود ندارد.

کیفیت جاری گشتن قاعده لطف در این باب با توجه به موارد ذیل تبیین می‌گردد؛ خداوند عالم به مقتضای قاعده لطف به وسیله پیامبران و اولیایش انواع راهنمایی را درباره سعادت بشر به وسیله کتب آسمانی و احکام و حرکات اولیاء انجام می‌دهد (سلطان‌علی شاه، ۱۳۷۲ ش: ۴/۳۸۸) لذا به موجب عبودیت خالصانه ائمه معصوم علیهم السلام، تمامی ذرات را در برابر ایشان خاضع می‌گرداند چراکه بر اساس ضرورت مذهب شیعه کسی به مقامات معنوی ائمه علیهم السلام نمی‌رسد، حتی ملک مقرب و نبی مرسل (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ ش: ص ۵۳) در نتیجه امام علیه السلام با توجه به داشتن قدرت تصرف در کائنات، در مواقع متعددی در قلوب برخی افراد برای هدایت آن‌ها به سبیل حق و حقیقت و نیل آن‌ها به سعادت تصرف می‌کند که نمونه‌های فراوانی از این قبیل موارد در تاریخ ثبت و ضبط گردیده است. به عبارت دیگر با توجه به دویعدی بودن افعال انسان که یا ظاهری و محسوس و ناظر به بعد خلقی و ملکی

است و یا باطنی و غیر محسوس و ناظر به بعد ملکوتی و امری و هم چنین توجه به این مطلب که امام کسی است که بتواند انسان ها را از طریق جنبه ی ملکوتی آن ها به سوی خداوند هدایت کند هم چنانکه آیه ی «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا»؛ «و آنان را پیشوایان نمودیم تا به فرمان ما رهبری کنند» (انبیاء: ۷۳) به این موضوع اشاره دارد که این هدایت، هدایت به امر است که فراتر از زمان و مکان و ناظر به باطن و حقیقت قلب و عمل است که همیشه در نزد امام علیه السلام حضور دارد و لازمه اش اطلاع بر اسرار ملکوت است؛ و این امام است که به واسطه وصول به مقام یقین و کشف ملکوت، هیمنه بر عالم امر پیدا نموده و باطن افعال بر او مشهود می گردد و می تواند با سیطره بر باطن، قلوب را به مقاصد و غایات رهبری کند. در امام علیه السلام قوه ملکوتیه در امور وجود دارد لذا هم از بعد ظاهر و هم باطن مقتدای بشر بوده و همه را به کمال تکوین و تشریح خود سوق می دهد و نه تنها افراد خوب را هدایت نموده و به کمال خود می رساند، افراد شقی و بدبخت و زشت کردار را نیز هدایت نموده و به کمال خودشان می رساند. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ ق: ۱/۱۴۱-۱۴۶)

مضاف بر اینکه خواجه نصیرالدین طوسی نیز تصرف در امور توسط ائمه هدی علیهم السلام را پس از وجودشان، بر طبق لطف خداوند متعال معرفی می کند که: «وجوده لطف و تصرفه [لطف] آخر» (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ص ۲۲۱) وجود امام خود لطف است و تصرف او لطفی دیگر، اگرچه مقصود خواجه در این عبارت بنابر گفتار شارحان تصرف در امور ظاهری است (شعرانی، بی تا، ص ۵۰۹) ولی این موضوع بی ارتباط با بحث ولایت تکوینی نیست. (نگاه کنید به: مقاله رابطه ولایت تکوینی و تشریحی)

در کنار وجود ادله عقلی بر اثبات ولایت تکوینی در ائمه معصوم علیهم السلام، قرآن و سنت نیز به عنوان تکیه گاه اعتقادی مسلمانان به ویژه شیعیان دلایلی را بر این مورد اقامه کرده اند که در ادامه آن ادله ذکر می گردد.

۴. ادله نقلی بر ولایت تکوینی امام

۴-۱. آیه ۵۵ سوره مائده

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»؛ «جز این

نیست که ولی شما خداست و رسول او و آنان که ایمان آورده‌اند، همان ایمان آورندگان که اقامه نماز و ادای زکات می‌کنند در حالی که در رکوع نمازند.» (مائده: ۵۵)

نحوه‌ی دلالت آیه مذکور بر ولایت تکوینی امام با توجه به نکات ذیل قابل اثبات است.

۱. توجه به معنای واژه‌ی «آتما» که افاده‌ی حصر می‌کند و این بدین معناست که ولایت

منحصراً در خدا، رسول خدا و مصادیق «الَّذِينَ آمَنُوا» است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش: ص ۷۵)

۲. ولایتی که در آیه مطرح شده نسبت به خدا و رسول و مؤمنین به يك معناست که این

مطلب با عدم تکرار واژه‌ی «ولّی» در آیه و هم چنین عبارت «فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» قابل اثبات

است لذا هم شامل ولایت تکوینی و هم تشریحی می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۱۵/۶)

واژه‌ی «ولّی» در قرآن به معانی متعددی چون «یار» و «یاور» و «ناصر»، «معبود»، «هادی»

و «راهنما»، «سرپرست و صاحب اختیار» به کار رفته است که البته در اکثر موارد به معنای

سرپرست و صاحب اختیار است در آیه مورد بحث ولی به معنی سرپرست و صاحب اختیار

است زیرا سایر معانی ولی نمی‌تواند کاربرد صحیحی در اینجا داشته باشد در مورد دو

معنای معبود و هادی و سرپرست قرینه‌ای در آیه دال بر این معانی نداریم در مورد معنای

یار و یاور نیز نمی‌توان در این آیه از آن بهره برد به دلیل این که حصاریار و یاور در این سه مورد

نمی‌تواند منطقی و عاقلانه به نظر آید و ممکن است یک فرد مسلمان یار و یاوری غیر این

موارد هم داشته باشد از جهت دیگر اگر ولی در این آیه به معنای یار و یاور باشد ذکر این قیود

برای آن بی‌فایده و لغو خواهد بود و همه مؤمنان، حتی در غیر حال نماز و بلکه حتی مؤمن

بی‌نماز، می‌تواند یار و یاور برادر مسلمان خویش باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش: ص ۸۰)

۳. مراد از مصادیق «الَّذِينَ آمَنُوا» با توجه به انتهای آیه «وهم راکعون» و اجماع و اتفاق نظر

علمای مسلمان حضرت علی علیه السلام است چنانکه موافقین و مخالفین در مورد شأن نزول این

آیه مبارکه قرآن در مورد حضرت علی علیه السلام اتفاق نظر دارند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ ش: ۱۲/۵) علامه

طباطبایی ره در این مورد بیان می‌کند:

«مجمع علیه بین علما و اهل حدیث از همه فرق اسلام است که مراد از

«الَّذِينَ آمَنُوا» تنها و تنها امیرالمؤمنین علیه السلام است که انگشتر خود را تصدق داد،

در حالی که در رکوع نماز بود، از این رو خداوند پاس عملش را نگه داشته و این آیه

رافرستاد و می بینیم که رسول خدا صلی الله علیه و آله او را از بین همه اصحاب خود به کلمات ذیل اختصاص داده و امر ولایتش را آشکارا ساخت. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ش: ۲۶/۶) مرحوم محدّث بحرانی در غایة المرام ۲۴ حدیث از منابع اهل سنت و ۱۹ روایت از منابع و مصادر شیعه نقل کرده است، که مجموعاً ۴۳ حدیث می شود بنابراین، روایاتی که پیرامون این آیه وارد شده متواتر است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ش: ص ۸۲) که به عنوان نمونه به دو مورد آن اشاره می شود:

الف. در غایة المرام از صدوق رضی الله عنه نقل می کند که وی به اسناد خود از ابی سعید وراق از پدرش از جعفر بن محمد رضی الله عنه از پدرش و از جدش رضی الله عنه نقل می کند داستان قسم دادن علی رضی الله عنه ابی بکر را، وقتی که به خلافت نشسته بود و در ضمن فضایل خود را برای ابی بکر ذکر می نمود و به کلماتی که رسول الله صلی الله علیه و آله در حقش فرموده بود استدلال می کرد تا اینکه فرمود: ای ابابکر تو را به خدا سوگند آیا ولایتی که قرین ولایت خدا و رسول است در آیه زکات ولایت من است یا ولایت تو؟ گفت بلکه ولایت تو است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ش: ۲۴/۶)

ب. در تفسیر عیاشی به اسناد خود از حسن بن زید از پدرش زید بن حسن از جدش روایت می کند که گفت: شنیدم از عمار یاسر که می گفت: در هنگام رکوع نماز مستحبی، سائلی برابر علی بن ابی طالب ایستاد، حضرت انگشتر خود را بیرون کرده و به وی داد، آنگاه نزد پیغمبر آمد و داستان خود را گفت، چیزی نگذشت که این آیه نازل شد ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾ رسول الله صلی الله علیه و آله آیه را بر ما تلاوت نمود و سپس فرمود: هر که من مولای اویم علی مولای اوست، بار الها دوست بدار هر که علی را دوست بدارد و دشمن بدار هر که علی را دشمن بدارد (عیاشی، ۱۳۸۰: ش: ۱/۳۲۷)

۲-۴. آیه ۶ سوره احزاب

﴿التَّيُّبُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾؛ «پیغمبر اسلام از خود مؤمنین نسبت به آنان اختیاردارتر است» نحوه ی دلالت بر ولایت تکوینی امام بر طبق این آیه به صورت ذیل است:

۱. بنابراین اولویت، ولایت پیغمبر بر مؤمنان بدون شك، اولویّت من جمیع الجهات

است. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ش: ۲۷۶/۷)

۲. واژه‌ی «انفسهم» یعنی خود مؤمنین و بنا براین، معنای «اولی بودن رسول خدا ﷺ به مؤمنین از خود مؤمنین» این است که آن جناب اختیاردارتر نسبت به مؤمنین از خود مؤمنین است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۱۶/۴۱۳)
۳. ولی، در اصطلاح اخبار و در نزد عرفا، کسی است که در تصرف اولی باشد که این معنی نیز حقیقتی است مشککه که دارای مراتب متفاوت است که آن تفاوت به اختلاف مظاهر کامله اش در هر زمان بستگی دارد و شامل جمیع انبیاء و اولیاء کامل و مطاع در هر عصر می باشد. (سلطان علی شاه، ۱۳۷۲ ش: ۱/۶۵)
۴. اولی بودن نبی به معنای اولی در تصرف اطلاق دارد و هم تکوین و هم تشریح را شامل می شود. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ ق: ۵/ ص ۱۱۴)
۵. این مظاهر ولایت پس از رسول الله محمد ﷺ همان دوازده امام معصوم علیهم السلام می باشند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۲۳۱) چراکه فرموده‌ی نبی «الست اولی بکم من انفسکم» متفرع بر این آیه است و دال بر سنخیت ولایت نبی با ولی است. (همان ۲۷۶/۷)
- در برخی از احادیث به این معنا از اولی بودن در ولایت اشاره شده است چنان که صاحب تفسیر مجمع البیان با استفاده از روایتی به تفسیر این آیه می پردازد به این صورت که قول خدای تعالی «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ» پیوست به قول او «وَمَا جَعَلْ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ» دارد چون بیان فرمود که پسر بودن بر او جایز و روا نیست در تعقیب آن فرمود که آن حضرت با وصف این بر مؤمنین، از خودشان شایسته تر است از جهت اینکه خداوند آن حضرت را بر آن‌ها ولایت داد، پس برایشان واجب است او را پیروی و اطاعت نمایند، اصل ولایت برای خدای تعالی است، چنانچه فرمود «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ»؛ ولایت در اینجا مخصوص خداست» (کشف: ۴۴) پس برای هیچ کس حظی و نصیبی نیست در آن ولایت مگر کسی را که خدای سبحان او را ولی نموده و تولیت امر بندگانش را در اختیار او گذارده و به این معنی پیامبر ﷺ در روز غدیر اشاره نموده و فرمود: «الست اولی بکم من انفسکم؛ آیا من از شما به نفوس شما سزاوارتر نیستم؟» پس چون همه جواب مثبت داده و گفتند آری شما بر ما از هر جهت شایسته تری فرمود: «من کنت مولاه فعلی مولاه؛ هر کس را که من بر او ولایت دارم

پس علی بر او ولایت دارد» و مولا به معنای اولی است به دلالت آیه ی کریمه «مَا وَكَلْنَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ»؛ «جایگاه شما آتش و آن مولای شماست» (حدید: ۱۵) یعنی برای شما سزاوارتر است (طبرسی، بی تا: ۳۰/۲۰-۳۱)

البته قابل ذکر است که علامه طباطبایی رحمته الله اولی بودن را در اینجا به معنای اولی و اختیاردار تر بودن در امور دین و دنیا معنا کرده اند و فرموده اند: «برگشت معنای آیه مورد بحث به این که رسول خدا صلی الله علیه و آله بر مؤمنین ولایت دارد، ولایتی که فوق ولایت آنان نسبت به یکدیگر است، که آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» بر آن دلالت دارد این قول ضعیف است برای اینکه سیاق با آن مساعد نیست.» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۱۶/۴۱۴)

۳-۴. آیه ۵۹ سوره نساء

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ «هان ای کسانی که ایمان آورده اید خدا را اطاعت کنید و رسول و کارداران خود را - که خدا و رسول علامت و معیار ولایت آنان را معین کرده - فرمان ببرید.»

آیه اطاعت از دیگر آیاتی است که دلیل بر ولایت تکوینی ائمه علیهم السلام است و کیفیت دلالت آن بدین صورت است که:

۱. اطاعت از خداوند، رسول خدا صلی الله علیه و آله و اولی الامر مطلق و بدون هیچ قیدی است.
۲. اطاعت از معصوم به قرینه ی مطلق بودن اطاعت در آیه و قرار گرفتن آن در ردیف اطاعت خدا و رسول، مطلق است
۳. مصداق اولو الامر معصوم در هر زمان فقط یک شخص معین است نه افراد متعدد مثل علما و یا زمامداران جامعه
۴. عصمت يك قدرت معنوی و عالی ترین مرحله تقوی است لذا این معیار برای انسان های معمولی و همه مردم قابل تشخیص نیست پس اولو الامر معصوم باید از ناحیه خداوند، یا پیامبر صلی الله علیه و آله، یا معصوم دیگری، که عصمتش ثابت شده است، معرفی گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش: ص ۱۱۵)
۵. اعلام وصایای رسول خدا صلی الله علیه و آله در روایات متعدد صورت گرفته است.

۶. امام معصوم علیه السلام وارث رسول الله صلی الله علیه و آله است (محدث اربلی، ۱۳۸۲ ش: ۱/۳۹۱) وارث مقام علم، وارث مقام توحید و معارف الهیّه، وارث ولایت و اولویّت به نفوس، وارث قدرت و سیطره، وارث امرونهی، وارث ایصال به مطلوب نفوس و سلطنت تکوینیّه بر نفوس و ملکوت، وارث وحی و قرآن (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ ق: ۲/۲۷۲)

این مسئله در روایات متعددی از حضرات معصومین علیهم السلام نقل گردیده و به تفسیر واژه‌ی اولی الامر پرداخته شده است از جمله در حدیث ثقلین که «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكُمُ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي... كِتَابَ اللَّهِ... وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي» معنای حدیث این است که قرآن مصون از خطا و اشتباه است، بدین جهت کسی که در سایه آن حرکت کند مصون از خطاست، پس لابد اهل بیت هم باید معصوم از خطا و اشتباه باشند تا این که تمسک جوینان به او هم مصون از خطا باشند و الا معنی ندارد که اهل بیت معصوم نباشند، اما کسی که از آن‌ها پیروی می‌کند مصون از خطا باشد. پس طبق این روایت، اهل بیت عصمت و طهارت معصوم هستند و همان طور که در شرح آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ...» گفتیم اولو الامر باید يك فرد معصوم منتخب از ناحیه خدا باشد، پس لا بد آن شخص ائمه معصومین علیهم السلام یکی پس از دیگری است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳ ش: ص ۸۶)

نویسنده پیام قرآن در باب ولایت تکوینی ائمه معصومین علیهم السلام بعد از ذکر آیات مربوط به معجزات انبیاء ضمن بیان دلالت این آیات بر «ولایت تکوینی» حضرت مسیح علیه السلام و انبیاء دیگر این مسئله را در منحصر در ایشان نمی‌داند و آن را به مقتضای «حُكْمُ الْأَمْثَالِ فِي مَا يَجُوزُ مَا لَا يَجُوزُ وَاحِدًا» در مورد سایر پیامبران یا امامان معصوم علیهم السلام، نیز صادق می‌داند. (همان: ص ۱۶۰)

براین اساس پیامبر و امام، هر دو هدایت‌گرند، لکن هدایت پیامبر، صرف راهنمایی و نشان دادن راه است، اما هدایتی که خداوند آن را از شئون امامت قرار داده، به معنای رساندن به مقصد است. این معنی، خود يك نوع تصرف تکوینی در نفوس است که با آن تصرف، راه را برای بردن دل‌ها به سوی کمال و انتقال دادن آن‌ها از موقفی به موقف بالاتر، هموار می‌سازد. به همین جهت، امری که با آن هدایت صورت می‌گیرد نیز امری تکوینی خواهد بود، نه تشریحی که صرف اعتبار است.

علاوه بر این، امام، رابط بین مردم و پروردگارشان در اخذ فیوضات ظاهری و باطنی است و پیامبر، رابط میان مردم و خدای تعالی در گرفتن فیوضات ظاهری است. امام، دلیلی است که نفوس را به سوی مقام شایسته آن‌ها راهنمایی می‌کند و پیامبر، دلیلی است که مردم را به سوی اعتقادات و اعمال صالح رهنمون می‌شود. دلیل مطالب فوق، آیات ذیل است:

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا﴾؛ «و آنان را پیشوایان نمودیم تا به فرمان ما رهبری

کنند» (انبیاء: ۷۳)

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ

كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ «کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط همین است که بدو بگوید:

باش پس وجود یابد» (یس: ۸۲) ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾؛ من تو را امام خواهم

کرد» (بقره: ۱۲۴) (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱ ش: ص ۲۴۸)

نتیجه‌گیری

ولایت تکوینی، بالاترین ولایت روحانی و معنوی است که در نتیجه‌ی قرب الی الله از رهگذر بندگی و عبودیت برای انسان حاصل می‌شود، قدم گذاشتن در مسیر عبودیت باعث تعالی روح انسان می‌شود و او گام به گام به حضرت حق نزدیک می‌گردد با عطا‌ی بینش، بر نفس و هواهای نفسانی اش چیره می‌شود و افسار قوه‌ی متخیله را که به هر سو می‌گریزد در اختیار می‌گیرد و او را مطیع خویش می‌سازد در اینجاست که توانایی برانفکاک و خلع از بدن می‌یابد و قادر بر انجام اموری فارغ از جسم می‌شود بلکه گام فراتر از آن می‌نهد و مضاف بر جسم خویش تمامی کائنات را تحت سیطره و نفوذ خود می‌گیرد و مصداق کلام صادق الامین علیه السلام می‌گردد که فرمودند: «العبودية جوهره کنهها الربوبية» انسانی که به چنین مرتبه‌ی والایی از مسیر عبودیت و طاعت الهی رسیده هیچ‌گاه غافل از رب خویش نیست و می‌داند که در برابر او چیزی به شمار نمی‌آید و هر آنچه هست از اوست ﴿قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ و به خواست اوست چنانچه عیسی علیه السلام این‌گونه می‌فرماید: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا يَأْتِيَنَّ اللَّهُ﴾، امام معصوم نیز به عنوان یکی از مظاهر تام اسماء و صفات الهی به اذعان آیات قرآن کریم و بیان سنت نبوی صلی الله علیه و آله و علوی علیه السلام و هم چنین عقل سلیم آیین‌های

تمام نمای ولایت الهی به اذن الله است. چنانچه این نوشتار عهده دار بیان برخی از این ادله از لسان عقل و نقل بود و ولایت تکوینی امام را به واسطه‌ی دلایلی چون اصل علیت، دلیل اولویت، مقتضی و مانع و قاعده لطف و آیات کریمه‌ی ۵۵ سوره مائده، ۶ سوره احزاب و ۵۹ سوره نساء به همراه بیان روایاتی از معصومین علیهم‌السلام به اثبات رسانید که مضاف بر این موارد ادله‌ی دیگری هم موجود است که بحث از آن‌ها خارج از گنجایش این پژوهش بود.

منابع

*قرآن کریم

۱. ابن اثیر، محمد، (۱۳۶۷ ش)، النهایه فی غریب الحدیث والاثر، جلد ۵، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ابن بطریق، یحیی بن الحسن اسدی حلی، (۱۴۰۷ ق)، عمده عیون صحاح الاخبار فی مناقب الامام الابرار، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۲. اردبیلی، عبد الغنی، (۱۳۸۵ ش)، تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره، ج ۲، چ دوم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۳. پژوهشکده تحقیقات اسلامی، (۱۳۸۶ ش)، فرهنگ شیعه، چ دوم، زمزم هدایت، قم.
۴. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۱ ش)، امامت پژوهی (بررسی دیدگاه‌های امامیه، معتزله و اشاعره) چ اول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵ ش)، ولایت در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران.
۶. _____، (۱۳۸۸ ش)، ادب فنای مقربان، چ پنجم، مرکز نشر اسراء قم.
۷. _____، (۱۳۷۸ ش)، ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت، مرکز نشر اسراء قم.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۷۴ م)، الصحاح فی اللغة و العلوم، جلد ۶، چ اول، بیروت، دار الحضارة العربیة، تحقیق احمد بن عبد الغفور العطار، چاپ چهارم، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق بیروت.
۹. حسینی تهرانی، محمد حسین، (۱۴۲۶ ق)، امام شناسی، جلد ۲، ۵، چ سوم، نشر علامه طباطبایی مشهد.
۱۰. حسینی واسطی زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بیروت.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۹ ش)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن، جلد ۴، چ اول، مرتضوی، تهران.
۱۲. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۷ ش)، تفسیر قرآن مهر، جلد ۱۲، چ اول، پژوهشهای تفسیری و علوم قرآن قم.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۵ ش)، ولایت تکوینی و تشریحی در قرآن، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.

۱۴. سجادی، جعفر، (۱۳۷۹ ش)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، چ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۱۵. سلطان علی شاه، محمد بن حیدر، (۱۳۷۲ ش)، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة، جلد ۴، چ اول، سراالاسرار، تهران.
۱۶. شعرانی، ابوالحسن، (بی تا)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، انتشارات اسلامیة، تهران.
۱۷. صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۳۹۰ ش)، ولایت تکوینی و ولایت تشریحی، مسجد مقدس جمکران، قم.
۱۸. ملاصدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ ش)، تفسیر القرآن الکریم (صدر)، چ دوم، بیدار، قم.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۲ ش)، نهاية الحکمة، نگارش علی شیروانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۲۰. _____، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی، محمدباقر، (۱۳۷۴ ش)، جلد ۱۷، ۱۶، ۱۳، ۱۲، ۱، چ پنجم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، ترجمه تفسیر مجمع البیان، مترجم: نوری همدانی، حسین، احمد، بهشتی، ضیاء الدین نجفی و دیگران، جلد ۲۰، چاپ اول، نشر فراهانی، تهران.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۲۰ ق)، جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۱۶، مؤسسه الرساله، بی جا.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، (۱۴۰۷ ق)، تجرید الاعتقاد، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول، قم.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ ق)، التفسیر (تفسیر العیاشی)، ج ۱، چ اول، مکتبه العلمیة الاسلامیة، تهران، علامه حلی، ترجمه وجدانی، (۱۴۰۹ ق)، ترجمه الألفین، چاپ دوم نشر هجرت، قم.
۲۵. فیومی، احمد محمد بن علی، (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، دارالفکر، قم.
۲۶. قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۱ ش)، قاموس قرآن، جلد ۷، چاپ: ۶، دار الکتب الإسلامیة، تهران.
۲۷. قرطبی، محمد، (۱۳۸۴ ش)، الجامع لأحكام القرآن، ج ۹، دار الکتب المصریة، القاهرة.
۲۸. گنجی، حسین، (۱۳۸۹ ش)، شرح زیارت جامعه کبیره، چ دوم، طوبای محبت، قم.

۲۹. محدث اربلی، (۱۳۸۲ ش)، کشف الغمة - ترجمه و شرح زواره‌ای، مترجم: علی بن حسین زواره‌ای، چ سوم، انتشارات اسلامیة، تهران.
۳۰. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ولاءها و ولایت‌ها، جلد ۳، انتشارات صدرا، تهران.
۳۱. مظفر، محمدحسن، (۱۳۹۶ ق)، دلائل الصدق، جلد ۲، چاپ دوم، دارالعلم للطباعة، قاهره.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۳ ش)، آیات الولاية فی القرآن، چ اول، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، قم.
۳۳. _____، (۱۳۸۶ ش)، آیات ولایت در قرآن، چ سوم، انتشارات نسل جوان، قم.
۳۴. _____، (۱۳۸۶ ش)، پیام قرآن، جلد ۹، چ نهم، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۳۵. _____، (۱۳۸۶ ش)، یکصد وهشتاد پرسش و پاسخ، چ چهارم، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۳۶. موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۵ ش)، تقریرات فلسفه، ج ۲، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۳۷. _____، (۱۳۸۸ ش)، ولایت فقیه؛ حکومت اسلامی (تقریر بیانات امام خمینی علیه السلام)، چ بیستم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۳۸. نراقی، مهدی، (۱۳۶۹ ش)، أنیس الموحدين، چ دوم، انتشارات الزهراء، قم.
۳۹. نوری طبرسی، (بی‌تا)، اسماعیل، کفایة الموحدين، ج ۲، انتشارات علمیة اسلامیة، بی‌جا.
۴۰. نجارزادگان، فتح‌الله، (۱۳۸۳ ش)، تفسیر تطبیقی، چاپ اول، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.

مقالات

۴۱. ابوالقاسمی دهاقانی، نرجس، (پاییز و زمستان ۹۸)، واکاوی اصطلاح ولایت تکوینی در ادبیات معاصر شیعی (از نخستین کاربرد تا کنون)، جستارهایی در فلسفه و کلام، سال ۵۱، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳، صص ۹-۳۰.
۴۲. ایزدی، محسن، ایرج، قبادیان، (نیمسال دوم ۹۴ و نیمسال اول ۹۵)، رابطه ولایت تکوینی و تشریحی، دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی، سال ۷ و ۸، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۴۱-۶۴.

۴۳. آل رسول، اکرم، دل‌آرا، نعمتی پیرعلی، اکرم، بالاخصال، (پاییز ۹۴)، ولایت امام و گستره‌ی آن در تفکر شیعی با تأکید بر آموزه‌های صحیفه سجادیه، بصیرت و تربیت اسلامی، سال ۱۲، شماره ۳۴، صص ۴۷-۷۰

۴۴. سبحانی، جعفر، محمد محمدرضایی، (پاییز و زمستان)، پژوهشی در باب ولایت تکوینی انسان از دیدگاه قرآن، انسان پژوهی دینی، سال ۷، شماره ۲۴، صص ۵-۱۷

۴۵. شجاعی، احمد، (تابستان ۱۳۹۳)، انسان و خلافت الهی، موسسه تعلیماتی - تحقیقاتی امام صادق علیه السلام، فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی دوره ۲۳، شماره ۹۰ - شماره پیاپی ۹۰، صص ۲۷-۵۰

۴۶. غروی، سعیده، محسنی، طاهره، (بهار ۱۳۹۴)، ولایت تکوینی انسان سالک در قرآن با تأکید بر آرای امام خمینی علیه السلام، پژوهشنامه متین، سال هفدهم، شماره شصت و شش، صص ۱۳۲-۱۱۳

۴۷. فاریاب، محمدحسین، (بهار ۱۳۹۲)، جستاری در شأن ولایت تکوینی امامان علیهم السلام، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، صص ۱۱۷-۱۳۹

۴۸. لطیفی، رحیم، (پاییز ۱۳۸۷)، ولایت مهم‌ترین شاخصه امام، مشرق موعود، سال دوم، شماره هفتم

۴۹. مصالایی پوریزدی، عباس، ملیکا کرد لویی، (پاییز ۱۳۹۰)، ولایت از دیدگاه علامه طباطبایی، فصلنامه علمی - پژوهشی، پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، سال اول، شماره ۳، صص ۱۳۱-۱۵۳

۵۰. مطهری، محمد مهدی، ولایت تکوینی (تصرفات تکوینی) امامان از منظر اندیشمندان مدرسه کلامی قم با تکیه بر آراء برقی، کلینی و صدوق، دوفصلنامه امامت پژوهی، سال ششم، شماره ۱۹، صص ۱۵۵-۱۷۹

۵۱. موسوی، محمود، (پاییز ۱۳۹۱)، مبانی عقلی و نقلی ولایت تکوینی، فصلنامه علمی -

پژوهشی آیین حکمت، سال ۴، شماره مسلسل ۱۳، صص ۱۶۹-۲۰۹

۵۲. نیرومند، رضا، محمد مرتضوی، (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، بازشناسی مرز تفویض از ولایت تکوینی در اندیشه شیعه* مطالعات اسلامی، فلسفه و کلام، سال چهل و سوم، شماره پیاپی

۸۷/۲، صص ۱۶۵-۱۸۸

سایت‌ها

۵۳. شاه رجبیان، غلام‌رضا، (۲۴ تیر ۱۳۹۶) پایگاه ثقلین، اهل بیت، امامت پژوهی گستره ولایت تکوینی اهل بیت علیهم السلام در اصول کافی و بصائر الدرجات،
۵۴. پایگاه تخصصی قرآن کریم، روایات تفسیری درباره اهل بیت، اثبات ولایت، ولایت تکوینی ائمه علیهم السلام
۵۵. سایت دانشگاه محقق اردبیلی، (۲۷/۸/۱۳۹۳)، پایگاه مقاومت دانشگاه محقق اردبیلی، تحلیل مسایل روز، ولایت تکوینی امامان معصوم
۵۶. سایت ویکی شیعه، دانشنامه مجازی مکتب اهل بیت علیهم السلام، بحث ولایت تکوینی
۵۷. سایت ویکی فقه، دانشنامه حوزوی، مبحث نصب امام توسط خداوند (ادله نقلی) و مبحث ادله ولایت تکوینی و تشر
۵۸. www.islamquest.net کد سایت ۱۴۰۶fa کد بایگانی ۲۲۲، نمایه امامان علیهم السلام و ولایت تکوینی
۵۹. www.Noorsoft.org سایت مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری، مجله موعود، شماره ۸۲، آذر ۸۶، ولایت امامان
۶۰. کتابخانه مجازی الفبا | بازنشر مقالات و کتب Alefbalib.com



گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه‌های گروه کلام اسلامی (۵)

تنظیم: علی صفرتیموری کیا

عنوان پایان نامه: دستاوردهای حکومت مهدوی از منظر ادعیه و زیارات

طلبه: سرکار خانم سکینه جدی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین محمد امین بالادستیان

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین محمد مهدی حائری پور

زمان جلسه دفاعیه:

نتیجه: رتبه عالی و کسب نمره ۱۹,۵

چکیده

حکومت امام مهدی باهدف اجرای حاکمیت و خلافت الهی در روی زمین دارای دستاوردهای متعددی در ابعاد و ساحت‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، امنیتی است. این پژوهش، با روش توصیف و تحلیل اطلاعات و داده‌ها به کشف و استخراج دستاوردهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از متون ادعیه و زیارات که از منابع بسیار مهم و غنی تشیع به شمار می‌آیند، باهدف معرفت‌افزایی نسبت به رهاوردهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حضرت مهدی و سلوک در راستای تقویت همه این ابعاد در سطح جامعه می‌پردازد؛ از آنجاکه ادعیه و زیارات از منابع غنی و دارای اعتبار ویژه و معارف بلندی می‌باشند، تحقیق حاضر بر پایه این‌گونه منابع سامان می‌پذیرد. از جمله دستاورد این تحقیق می‌توان در بُعد فرهنگی به احیاء کتاب و سنت

پیامبر، تعمیق باورهای اعتقادی، رشد فضایل اخلاقی، گسترش علم و دانش و عدالت فرهنگی و در بعد اجتماعی و سیاسی به حاکمیت اسلام و نابودی کفر، اتحاد و همدلی بین بندگان، امنیت و صلح جهانی و عدالت اجتماعی، سیاسی و قضایی و در بعد اقتصادی به ریشه‌کن شدن فقر مادی، عمران و آبادانی زمین و عدالت اقتصادی از منظر ادعیه و زیارات اشاره نمود؛ که در مجموع، حاصل پژوهش ایجاد مدینه فاضله در سایه سار حکومت منجی عالم است.

عنوان پایان نامه: پاسخ به شبهات معاصر در رابطه با سیره عملی پیامبر اسلام ﷺ با تأکید بر شبهات «کتاب نقد قرآن»

طلبه: سرکار خانم فهیمه اکبرزاده

استاد راهنما: سرکار خانم دکتر شاکری حسین آباد

استاد داور: سرکار خانم دکتر اعظم وفایی

زمان جلسه دفاعیه:

نتیجه: رتبه عالی و کسب نمره ۱۸٫۵

چکیده

سیره عملی پیامبر اکرم ﷺ در طول تاریخ مورد هجومه‌ها و شبهاتی قرار گرفته؛ تا اعتقادات مسلمانان را تضعیف و تهدید نمایند. از جمله شبهات معاصر که بر سیره عملی پیامبر اکرم وارد شده، شبهات مطرح در کتاب «نقد قرآن» نوشته سُها است که این تحقیق با مبنا قرار دادن این کتاب، با روش تاریخی - کلامی به پاسخ آن‌ها می‌پردازد. نقل‌های متشتت، متناقض و برداشت‌های مغرضانه، دور از ساحت پیامبر در بعضی از کتب تاریخ و سیره و تفسیر و... یکی از مهم‌ترین علل این امر بوده است.

پژوهش حاضر شبهات این کتاب را در چهار بعد از سیره عملی نبی مکرم اسلام؛ سیره فردی، شبهات ناظر بر مال‌اندوزی و شهوت‌رانی، سیره خانوادگی شبهات ناظر بر تعدد همسران پیامبر، چگونگی همسرگزینی و عدالت بین ایشان، سیره عملی در ارتباط با جامعه مسلمین شبهات ناظر به برتری طلبی و نژادپرستی پیامبر و سیره عملی در ارتباط با غیرمسلمانان، شبهات ناظر بر چگونگی برخورد پیامبر با اموال و زنان غیرمسلمانان، پیمان شکنی و جنایات پیامبر نسبت به ایشان خصوصاً یهودیان محکم‌نهایی پیامبر برای آنان، به دور روش پاسخ نقضی و حلی جواب داده است.

پاسخ‌ها مبتنی بر ادله عقلی بر عصمت پیامبر از تمایلات شهوانی و مال‌اندوزی و نیز ادله

تاریخی دال بر نقض موارد ادعاشده در مورد ازدواج‌های متعدد پیامبر و علل آن‌ها و لزوم تنزیه قلب پیامبر از محبت غیر، تبیین عقلی ولایت پیامبر به تبع ولایت مطلقه الهی و اثبات اولویت پیامبر بر نفوس به دلیل عصمت و علم بر مصالح انسان‌ها و تبیین ادله تاریخی مبنی بر رفع اتهام نژادپرستی و برتری طلبی، اثبات پیمان شکنی غیرمسلمانان، تبیین حکم غنائم جنگی و... است؛ که در نهایت ادله ذکر شده همگی نشان از تلاش مغرضان بر نفی اعجاز قرآن و مظلوم‌نمایی یهود و مخدوش نمودن ساحت پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم‌السلام دارد.

عنوان پایان نامه: بررسی مطابقت سیره حکومتی پیامبر ﷺ با شاخصه‌های مدینه فاضله از منظر آیات و روایات با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم عشرت رنجبر

استاد راهنما: سرکار خانم دکتر شاکری حسین آباد

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حسین قاضی خانی

زمان جلسه دفاعیه:

نتیجه: رتبه عالی و کسب نمره ۱۹

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی مطابقت سیره حکومتی پیامبر ﷺ با شاخصه‌های مدینه فاضله در ابعاد گوناگون اخلاقی، اقتصادی و سیاسی از منظر آیات و روایات با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر پرداخته است. هدف این پژوهش رسیدن به پاسخ شبهات معاندین اسلام به ویژه سها در مورد حکومت نبوی و ارائه دورنمایی از یک مدینه فاضله برای تلاش به دستیابی به آن بود. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در بعد اخلاقی سیره حکومتی، پیامبر ﷺ با تفکر، رعایت اعتدال و سعه صدر رفتار کرده و هرگز به جهت منافع شخصی و از روی خشم با دیگران برخورد نکردند. هدف حضرت هدایت مردم بدون انگیزه‌های مادی بود و اموال خود را نیز در راه دین هزینه کردند. در حکومت نبوی حقوق افراد فارغ از نژاد، دین، جنسیت، سن و ثروت محترم و ظلم مذموم بود. زنان در جامعه مشارکت و دارای حقوقی عادلانه بودند. در واگذاری مناصب، شایستگی‌های فرد به دور از تبعیض نقش داشت. در حکومت نبوی توزیع امکانات اقتصادی با توجه به حرکت به سوی رونق و رعایت حال مردم از روی عدالت صورت می‌گرفت و حقوقی برای افراد مستمند اعم از سادات و غیر سادات از طریق وضع قوانینی مانند خمس و زکات در نظر گرفته شده بود. برای پیشبرد اهداف اقتصاد سالم محدودیت‌هایی در کسب درآمد و

مصرف وجود داشت. حضرت غنائم و انفال را جهت اداره جامعه هزینه می‌کردند و خود زندگی ساده‌ای داشتند. سیاست داخلی و خارجی حکومت نبوی به گونه‌ای بود که صلح و وحدت میان اقشار مختلف و جوامع دیگر برقرار باشد و افراد با آزادی به تفکر در مورد عقیده پرداخته و نظرات خود را بیان کنند. در هر جا که پیمان شکنی‌ای صورت می‌گرفت جهت احقاق حقوق مسلمانان و پیشگیری از آسیب به آنان اقدامات دفاعی انجام می‌شد.