

جایگاه خدا و انسان در آموزه نجات اسلامی (با تأکید بر دیدگاه شیعه)

بهادر نامدارپور*
علیرضا پارسا**
سید علی علم‌الهدی***
محمدصادق واحدی فرد****

چکیده

در تبیین دیدگاه‌های نجات‌شناختی مذاهب کلامی باید بررسی شود که نجات انسان در جهان آخرت، جنبه استحقاقی دارد یا تفضلی و اینکه این به تدبیر دنیوی بشر مربوط است یا تقدیر ازلی الهی. سپس می‌توان جایگاه خدا و انسان را در آموزه نجات‌شناختی یک مکتب به‌درستی تعیین نمود. مطالعه و بررسی تاریخ اندیشه‌های کلامی نشان می‌دهد پاسخ‌های کلام اسلامی به این پرسش‌ها، در قالب سه دیدگاه نجات‌شناختی قابل تفکیک و معرفی است: ۱. دیدگاه خدامحور اشاعره؛ ۲. دیدگاه انسان‌محور معتزله؛ ۳. دیدگاه خدا - انسان‌محور شیعه. در این نوشتار سعی شده تا این سه دیدگاه نجات‌شناختی به‌اختصار معرفی شود و مبانی فکری هر یک از آنها تبیین گردد. در پایان نیز مزایای دیدگاه ترکیبی شیعه (دیدگاه خدا - انسان‌محور) بیان خواهد شد.

واژگان کلیدی

آموزه نجات، کلام اسلامی، اشاعره، معتزله، شیعه.

b.namdarpoor2011@gmail.com
azhdar@pnu.ac.ir
alamalhoda53@gmail.com
vahedi77@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

*. هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور.
**. دانشیار دانشگاه پیام نور.
***. استادیار دانشگاه پیام نور.
****. دانشیار دانشگاه پیام نور.
تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۵

طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که در تبیین دیدگاه‌های نجات‌شناختی ادیان و مذاهب مختلف قابل طرح است و پاسخ درست و رضایت‌بخشی را می‌طلبد، این است که نجات و رستگاری انسان در جهان آخرت، جنبه استحقاقی دارد یا تفضلی؛ معلول عامل انسانی است یا مخلوق فاعل الهی؛ تقدیر ازلی خداوند آن را برای افراد رقم می‌زند یا تدبیر دنیوی بشر؛ به عبارت دیگر، «حسن عاقبت» انسان، مربوط به عنایت است یا عبادت؛ محصول فیض و رحمت الهی است یا نتیجه کوشش و ریاضت بشری؛ در یک کلام، پدیده نجات اخروی اولاد آدم، «خدا محور» است یا «انسان محور».

مسئله تعیین جایگاه خدا و انسان در خلق سرنوشت‌نهایی بشر و نجات و هلاک اخروی‌اش، در تاریخ کلام اسلامی سابقه دیرینه‌ای دارد. عده‌ای مانند معبد جهنی (د. ۸۰ ق) و غیلان دمشقی (د. حدود ۱۲۵ ق) از بنیان‌گذاران مذهب قدریه و نیز اصحاب مکتب معتزله، تفکر انسان‌محوری پیشه کرده و ضمن پافشاری بر عدالت الهی و اختیار بشری گفته‌اند پاداش یا کیفر انسانی که اراده و اختیاری نداشته باشد با عدل الهی سازگار نیست. این الهیدانان فرهنگ اسلامی معتقد بودند انسان در اعمال خود، راهی از پیش تعیین‌شده نمی‌پیماید؛ بلکه به اختیار خویش گام بر می‌دارد و سرنوشت نیک و بد خود را می‌سازد و از این‌رو در برابر آنچه می‌کند، مسئول است. (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۳۵۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۴۶)

گروهی مثل جعد بن درهم (د. ۱۲۰ ق) و جهم بن صفوان (د. ۱۲۸ ق) از پیشوایان مکتب کلامی جهمیه و نخستین جبرگرایان دنیای اسلام و نیز پیروان مذهب نجاریه و ضارویه، گفتمان خدامحوری را شکل دادند و تأکید داشتند که عقیده‌راستین به قدرت مطلق الهی و توحید در خالقیت و فاعلیت خداوند، جایی برای قدرت و نقش انسان در افعال و سرنوشتش باقی نمی‌گذارد. (بغدادی، ۱۹۱۰: ۱۹۹) اشاعره هم در تکمیل و تقویت همین رأی الهیاتی، فاعل همه کارهایی را که به دست بشر صورت می‌گیرد، خداوند دانسته‌اند و اسناد آن افعال - چه خیر و چه شر و سعادت و شقاوت ناشی از آنها - را به عامل انسانی، مجاز تلقی کرده‌اند. (شهرستانی، ۱۹۷۲: ۱ / ۸۵؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۱ / ۵۵۱)

به هر روی، پاسخ‌هایی که در تاریخ اندیشه‌های کلامی اسلامی بدین سؤالات داده شده است، در قالب سه دیدگاه نجات‌شناختی قابل معرفی هستند:

الف) دیدگاه نجات‌شناختی خدا محور اشاعره

براساس این دیدگاه، علت اصلی نجات و رستگاری، خارج از انسان و در خود خدا است و خدا را آغازگر فرایند نجات معرفی می‌کند، نه انسان. براساس این رویکرد، انسان از آگاهی و قدرت، آزادی و اختیار لازم و کافی برای برداشتن گام‌های اولیه و اساسی به سمت نجات خود بهره‌مند نیست و این اراده، مشیت، فیض و عنایت

جایگاه خدا و انسان در آموزه نجات اسلامی ... □ ۷۵

الهی است که موجب نیک‌اندیشی (ایمان) و نیکوکاری (عمل صالح) افراد و سرانجام باعث رستگاری آنها می‌شود. (اشعری، ۱۹۵۲: ۳۸؛ غزالی، ۱۳۲۸: ۲۴ و ۴۰)

اشعریان، توبه را هم شرط لازم برای رستگاری مؤمن گناهکار نمی‌دانند و معتقدند اگر مسلمان گناهکار، توبه هم نکند، ممکن است خداوند این بنده را برای مدتی عذاب کند یا از گناه او درگذرد؛ ولی بر اثر ایمانش، سرانجام پاداش و رستگاری ابدی خواهد یافت. (رازی، ۱۴۰۵: ۱۴۲ / ۳)

از نظر اینان، عفو الهی در خصوص گناهکاران بسته به صلاحدید خداوند، یا پس از تحمل عذاب موقت از سوی افراد معصیت‌کار رخ خواهد داد یا پیش از آن (عفو مستقیم الهی) یا به واسطه شفاعت (عفو غیر مستقیم الهی) تحقق پیدا خواهد نمود یا بدون آن. (همو، ۱۳۵۳: ۴۰۶) هدف اصلی شفاعت که یک شیوه عفو و گذشت الهی غیر مستقیم است، حذف و لغو عذاب مؤمنان گناهکار خواهد بود؛ ولی در عین حال برای ترفیع درجه و افزایش پاداش مؤمنان در بهشت نیز قابل اعمال می‌باشد. از منظر اشعریان، شفاعت کارکرد دوگانه دارد: ۱. رفع عقاب و کیفر از مسلمانان گناهکار؛ ۲. ترفیع مقام و مرتبه اهل ایمان در بهشت. (همو، ۱۴۰۵: ۶۵ / ۲؛ اشعری، ۱۹۶۳: ۴۷۴)

به هر روی، پدیده نجات و رستگاری اخروی انسان‌ها از دیدگاه اشعریان، چندمحوری و چندمتغیری نیست؛ بلکه تک‌عاملی است؛ تفضلی است، نه استحقاقی؛ یعنی رویدادی یکسره مدیون فیض مستقیم یا غیر مستقیم الهی (عفو الهی و شفاعت) است، نه محصول کنش مستقل، قطعی و تضمینی بشری (ایمان، عمل صالح و توبه). (غزالی، ۱۹۶۲: ۶۴؛ جوینی، ۱۳۶۹: ۳۸۱)

۱. مبانی دیدگاه نجات‌شناختی اشاعره

تفکر کلامی خدامحور اشاعره درباره موضوع نجات، بر اصول اعتقادی چندگانه‌ای متکی است که ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم و شناخت تفصیلی آنها را به کتب فنی علم کلام حواله می‌دهیم.

یک. نفی رابطه علی و معلولی بین موجودات جهان

بنا بر باور اشاعره، هیچ موجودی در جهان از ناحیه خود، اثر طبیعی ندارد؛ لذا رابطه علیت و تأثیر و تأثر بین موجودات مادی بی‌معنا است. تمام کائنات به خواست خداوند به وجود آمده‌اند و همه حوادث به تدبیر او جریان پیدا می‌کنند. هر موجودی - اعم از جسمانی یا روحانی، کم یا زیاد، خوب یا بد، کفر یا ایمان و ... - همه به فرمان و قضا و قدر خداوند ایجاد می‌شود. (غزالی، ۱۳۲۸: ۲۴) اراده حق چنان عام و فراگیر است که اگر انس و جن و ملائکه و شیاطین بخواهند خارج از مشیت او، در این عالم ذره‌ای را به حرکت درآورند یا باز دارند، هرگز نخواهند توانست. بر این اساس، خداوند می‌تواند پدیده‌ها را در موقعیت‌های مختلف به سبب‌های گوناگون خلق نماید و حتی امکان نگارش کتابی منظوم به دست مرده‌ای امکان‌پذیر است. (همو، ۱۹۹۰: ۱۹۵)

مهم‌ترین دلیل اشاعره بر نفی رابطه علی بین پدیده‌های جهان، اثبات عمومیت قدرت و سیطره بی‌چون و چرای اراده الهی بر عالم است.

دو. اصل «خلق الهی افعال بشر»

توحید در خالقیت به روایت اشاعره ایجاب می‌کند که جز خداوند، علت و فاعلی در رویدادهای این جهان و آن جهان مداخله مستقیم نداشته باشد و آموزه قدرت مطلق الهی، مستلزم آن است که خداوند، خالق هر موجودی از جمله هر شری باشد. (رازی، ۱۳۵۳: ۲۳۷) به علاوه، چون خداوند آنچه را خیر یا شر است، تعیین می‌کند، خود او مشمول معیارهای اخلاقی نیست و نمی‌توان نسبت به افعال او قضاوت کرد؛ زیرا او مکلف به انجام هیچ فعلی نیست. (همو، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۸۰ / ۳ / ۲۱۹) و «هر چه آن خسرو کند، شیرین بود» و اگر برای موجودی غیر از او مثل انسان، نقش و تأثیر و فاعلیتی در نظر گیریم، گویی برای او شریک‌العله فرض کرده‌ایم؛ در آن صورت، آموزه توحید افعالی در تدبیر امور عالم را به مخاطره افکنده‌ایم. (قوشچی، بی‌تا: ۳۴۰)

اشاعره معتقدند خالق افعال بشر، خداوند است و انسان در افعال خویش، به جز اکتساب آن، دخالتی ندارد؛ به این معنا که فاعل حقیقی همانا خداوند است و آدمی فقط کاسب فعلی است که خداوند آن را از طریق انسان آفریده است. (اشعری، ۱۹۵۲: ۳۸؛ رازی، ۱۴۰۵: ۷ / ۱۲۸) براساس، نگاه انسان‌شناختی اشاعره، افعال بنده به اراده متکی است و این اراده را خداوند می‌آفریند. اگر خداوند آن اراده را بیافریند، بنده اطاعت می‌کند و اگر او اراده دیگری بیافریند، بنده نافرمانی می‌کند. بنابراین اطاعت و نافرمانی بنده، هر دو از جانب خدا است. پس نه پاداش دادن به بنده فرمان‌بردار ضروری است و نه کیفر دادن به فرد نافرمان. (جوینی، ۱۳۶۹: ۳۸۱) به بیان دقیق‌تر، هر چه از جانب خداوند می‌رسد، به علت الوهیت، قهر و قدرت اوست. لذا آنچه ما می‌گوییم، صحیح است؛ اینکه اگر خدا بخواهد همه کسانی را که مقرب او هستند، کیفر دهد، این احسانی از جانب اوست و اگر بخواهد همه فرعونیان را عفو کند، این نیز احسانی از جانب اوست. (رازی، ۱۴۰۵: ۵ / ۱۰۸؛ همان: ۴ / ۲۴۱)

سه. اصل حسن و قبح شرعی افعال

اشاعره معتقدند حسن و قبح افعال، امری شرعی است و عقل نمی‌تواند درباره خوبی یا بدی کاری حکم کند که نزد خداوند، خوب یا بد است؛ بلکه هر کاری که پروردگار جهان به انجام آن امر کرده، خوب است و هر عملی که خداوند از آن نهی کرده، بد است و عقل در حد ذات خود و از روی انگیزه‌های خود، در تقبیح و تحسین آن عمل دخالتی ندارد، تا آنجا که اگر خداوند کاری را که نهی کرده، به انجام آن دستور دهد، آن عمل خوب ارزیابی می‌شود و اگر عملی را که به انجام دادن آن امر نموده، منع کند، باید آن را بد دانست؛ زیرا او در تعیین حسن و قبح، محدود به هیچ قانونی نیست و او فوق هر قانون و معیاری است. (اشعری، ۱۹۵۲: ۵۴؛ رازی، ۱۴۰۵: ۵ / ۱۰۷)

جایگاه خدا و انسان در آموزه نجات اسلامی ... □ ۷۷

غزالی متکلم بزرگ مکتب اشاعره می‌گوید: عقل و اندیشه بشر از تشخیص راه رسیدن به سعادت و فهم چگونگی تقرب به خدا و درک اسباب شقاوت و شیوه دوری جستن از آن ناتوان است. (غزالی، ۱۳۲۸: ۴۰) تنها کاری که می‌تواند انجام دهد، این است که دست انسان را در دست روشن‌بین انبیا قرار دهد و پس از آن، چون نابینایی که دستان خود را در دست بینایی توانا قرار داده است، با اطمینان حرکت نماید. (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۷)

چهار. اصل عدم وجوب رعایت مصلحت بنده بر خداوند

اشاعره معتقدند بر خداوند واجب نیست که درباره بندگان خویش، اصلح را رعایت کند؛ بلکه او مختار است هر کاری را که بخواهد، انجام دهد و به هر چیزی که اراده کند، حکم نماید. (همو، ۱۹۶۲: ۱۸۳) از آنجا که خداوند فرمانروای جهان است، هیچ چیزی بر او فرض نیست و او مکلف به هیچ تکلیفی نمی‌باشد. (جوینی، ۱۳۶۹: ۴۰۳)

پنج. عدم وجوب ثواب و عقاب اعمال انسان بر خداوند

از نگاه اشاعره، بین اعمال نیک انسان در دنیا و ثواب الهی در آخرت و نیز میان اعمال بد آدمی در دنیا و عقاب اخروی، پیوند ذاتی وجود ندارد. خدا می‌تواند حیوانی را که مرتکب جنایت نشده، شکنجه و اذیت کند و اگر حیوانی در حق حیوان دیگری نیکی کرده باشد، واجب نیست به او ثواب دهد. هرگاه گفته شود: اگر خداوند پاداش اعمال خوب و کیفر اعمال بد را ندهد، ظلم است، چون خداوند می‌فرماید: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَالَمِينَ» (فصلت / ۴۶) و پروردگارت به بندگان بی‌دادگر نیست»، می‌گوییم ظلم از کسی متصور است که در ملک غیر تصرف کند و این تصور در حق خدا صحیح نیست. هرگاه انسان هم در ملک خود عمل کند، ظالم شمرده نخواهد شد. بنابراین کسی که تصرف او در ملک غیر، قابل تصور نیست، نباید به او نسبت ظلم داده شود؛ زیرا شرطی که معنای ظلم را متحقق می‌سازد، در آن وجود ندارد. (غزالی، ۱۹۶۲: ۱۸۰)

۲. نقد و بررسی دیدگاه اشاعره

در تحلیل گزاره‌های نجات‌شناختی اشاعره باید گفت اگر آنها را مستند به کتاب و سنت قطعی ندانیم، می‌توان تا حد قابل قبولی از انسجام درونی خود آنها (نه انسجام بیرونی و تطابق آنها با واقعیت) سخن گفت؛ ولی در صورتی که مرجع آنها متون معتبر دینی قلمداد گردد، منصفانه باید اذعان نمود که در گستره فرهنگ غنی اسلامی، جزء پرمناقشه‌ترین گزاره‌های دین‌شناختی به‌شمار می‌روند که کمتر در باب آنها تفسیر قطعی و اجماع عام حاصل شده است و هر کسی با کمترین سطح دانش دین‌شناختی اسلامی می‌تواند پی ببرد که با سایر آموزه‌های درون‌دینی، تعارض غیر قابل انکاری دارند و فاقد حداقل شروط اعتبار و صدق معرفت (انسجام درون‌دینی) هستند.

محقق حلی در ردّ و تضعیف دیدگاه اشاعره می‌گوید: «یجب ان يعلم ان العبد فاعل لتصرفاته، لانه یجد من نفسه ضرورتاً قدرته علی الحركة یمّنه و یسرّه، وانه لیس كالملجاء الذی لا یقدر علی الامتناع، و لانه یدمّ علی التبیح من أفعاله و یدح علی الحسن منها، فلوا لم یكن فعلاً له، لما حسن ذمّه، كما لا یحسن ذمّه علی خلقته و صورته، و لانه لو كانت افعال المكلفین أفعالاً لله تعالی، لبطل الثواب و العقاب، و الوعد و الوعد، و لم یكن لبعثة الانبیاء و شرع العبادات و إنزال القرآن فائدة، و ذلك هدم الدین و مصیر الی قول الملحدین.» بالضروره معلوم است که انسان، فاعل افعال خویش است، زیرا هر کسی ضرورتاً در درون خویش [با علم حضوری] قدرت خود بر حرکت به راست و چپ را درمی‌یابد و [احساس می‌کند] که همچون فرد بیچاره، ناتوان بر انجام امر ممتنع نیست. و برای اینکه آدمی در انجام کارهای زشت خود مورد نكوهش قرار می‌گیرد و به خاطر کردارهای نیکش تحسین می‌شود. بنابراین چنانچه افعال آدمی، متعلق به خود او نباشد، تقبیح او کار شایسته‌ای نخواهد بود، همان‌گونه که درست نیست فرد را به دلیل خلقت و صورت [طبیعی] اش مذمت نمود.

اگر افعال انسان مکلف، فعل خدای تعالی می‌بود [نه کردار آدمی] ثواب و عقاب و وعد و عید باطل و عیب خواهند بود و برای بعثت انبیا و تشریح عبادات و انزال قرآن فایده‌ای [متصور] نخواهد بود؛ و این سخن یعنی، نابودی دین و بازگشت به قول ملحدین. (محقق حلی، ۱۳۷۶: ۶۵)

اندیشه نجات‌شناسی اشاعره، ناسازگاری آشکاری با مبانی و امور روشن در تاریخ فکر و عمل بشر در سایر علوم و آموزه‌ها مثل روان‌شناسی، تعلیم و تربیت، اخلاق، جامعه‌شناسی و حقوق دارد؛ چراکه در همه این معارف کهن و پرآوازه، از نقش اراده، آگاهی، اختیار و مسئولیت موجود انسانی، به‌مثابه «اصل مسلم و پایه»، جان‌بداری شده است و صدق و وجاهت همین اصل انسان‌شناختی است که شکل‌گیری نظام‌های حقوقی، اخلاقی و تربیتی در جوامع بشری را معنادار ساخته است؛ حال آنکه آموزه‌های اشاعره، چنین تصویر مثبتی از جایگاه انسان را برای ما ترسیم نمی‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۷۴)

در آموزه نجات به‌مثابه یکی از ارکان جهان‌بینی دینی، اگر بر وجه خدامحوری (خلق سرنوشت دنیوی و اخروی انسان‌ها از سوی خدا = جبرانگاری) به نحو افراطی انگشت تأکید بنهیم، نمی‌توانیم به انسان همچون یک موجود دارای کرامت، مسئول، صاحب اختیار، سرنوشت‌ساز، در برابر وضعیت فردی و اجتماعی‌اش بنگریم و کاملاً منطقی است که اصول حاکم بر ذهن و زندگی فردی و اجتماعی ما انسان‌ها با چنین نگرشی: جبرگرایی، مسئولیت‌گریزی، بی‌توجهی به تحولات اجتماعی و تاریخی و ... باشد.

بنابراین باید جبرگرایی را مهم‌ترین عامل تخدیرکننده ملت‌ها به‌شمار آورد که حکومت‌های جور در طول تاریخ برای دستیابی به اغراض سیاسی بدان دامن زده و سعی در رواج و گسترش آن داشته‌اند. این اندیشه مانند میکروب فلج، روح و اراده را فلج می‌کند، دست تطاول زورگویان را درازتر و دست انتقام و دادخواهی ستمدیده‌ها را بسته‌تر می‌کند؛ چه تحت‌تأثیر چنین باوری، اعتراض به وضع موجود، اعتراض به قسمت و

تقدیر الهی شمرده شده، در نتیجه خداخلاق دینی و منافی با مقام صبر، رضا و تسلیم تلقی می‌شود. (مطهری، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۷۵)

ب) دیدگاه نجات‌شناسی انسان‌محور معتزله

این دیدگاه، بر نقش منحصر به فرد عامل انسانی در نجات و رستگاری افراد، چه در زندگی دنیوی و چه در حیات اخروی پافشاری دارد. در حقیقت گنج سعادت اخروی از نگاه صاحبان این دیدگاه، نصیب کسانی می‌شود که اولاً، رنج کسب حقیقت و فضیلت و مشقت التزام نظری و عملی به ایمان و عمل صالح را به مثابه دو فعل مکتسب انسانی متحمل شوند؛ ثانیاً، در صورت تخلف کلی از حوزه ایمان و عمل صالح (کفر و شرک و نفاق) یا عصیان جزئی در مقابل آنها (مسلمان و مؤمن گناهکار) جداً پشیمان شده، پیش از فوت، جبران امور از دست‌رفته نماید (توبه). (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۶۴۴) به عبارت دیگر، از آنجا که هر سه مؤلفه از نگاه معتزله، فعل آگاهانه، اختیاری و مشقت‌زای موجود انسانی شمرده می‌شوند، سعادت و رستگاری ابدی انسان را اغلب استحقاقی تفسیر می‌کنند، نه تفضلی صرف. (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۱: ۱۴ / ۳۰۸)

از همین‌رو اصحاب مکتب اعتزال به صراحت منکر عفو الهی و شفاعت به مثابه دو مؤلفه جداگانه در باب نجات آدمی شده‌اند. عفو و رحمت الهی را هم در خصوص کافران توبه نکرده رد کرده‌اند و هم درباره مسلمانان گناهکار غیرنادم. (همو، ۱۹۶۵: ۶۴۴) شفاعت نیز که نزد سایر مسلمانان، ارتباط نزدیکی با عفو الهی دارد و طریقی برای رستگاری و رهایی گناهکاران و مؤمنان خطاکار از رنج دوزخ و نیل به بهشت برین شمرده می‌شود، از منظر اهل اعتزال، فقط در ترفیع درجه بهشتیان کاربرد دارد و در باب نجات‌بخشی گناهکاران، فاقد موضوعیت و تأثیر تلقی شده است. (ابن‌ملاحمی، بی‌تا: ۲۳۰) استدلال ایشان هم آن است که چون خداوند به انسان تذکر داده که گناهکاران را کیفر خواهد داد، روا نیست که وعیدش را به کار نیندند؛ چه اینکه خلف وعید از سوی خدا در تعارض با عدالت او و قبیح به نظر می‌رسد. (عبدالجبار معتزلی، ۱۳۹۳: ۲۰۷)

۱. مبانی دیدگاه نجات‌شناختی معتزله

دیدگاه نجات‌شناسی انسان‌محور معتزله، مثل هر نظریه علمی و دینی دیگر، بدون تردید بر برخی پیش‌فرض‌ها بنیان یافته است. مهم‌ترین اصول فکری معتزلی‌ها که در ارائه دیدگاه نجات‌شناسی آنها تأثیر نهاده، عبارتند از:

یک. اصل آزادی اراده و اختیار

معتزله اعتقاد داشتند انسان، موجودی قادر و خودمختار، یعنی به‌وجودآورنده افعال خویش است و هر آنچه انجام می‌دهد، چه خوب و چه بد، عمل خودش است و خدا نقشی در آن ندارد. استطاعت فاعل انسانی است

که موجب می‌شود راست و دروغ بگوید و عامل انسانی است که مرتکب رفتار عادلانه یا ظالمانه می‌شود. ایمان داشتن و کفر ورزیدن، از اعمال بنیادی و سرنوشت‌ساز انسان است. (همو، ۱۹۶۵: ۳۳۲)

دو. اصل حسن و قبح عقلی افعال

در اندیشه معتزله، افعال در ذات خود، صرف‌نظر از دستور شرع، خوب یا بد هستند و عقل آدمی نیز قادر است این حسن و قبح را دریابد. بنابراین عدل از کارهای خوب و واجب، و ظلم از کارهای بد و ناشایست است. از سوی دیگر، چون خداوند از هرگونه امر قبیح مبرا است، پس لزوماً کارهایش بر طبق عدل است و مرتکب ظلم نمی‌شود. به این ترتیب، هر آنچه عقل آدمی مصداق عدل بیابد، بر خداوند واجب است و هرچه عقل مصداق ظلم تشخیص دهد، خداوند انجام نخواهد داد. معتزله از این تفسیر به نتایج متعددی رسیدند؛ از جمله می‌توان به انکار جبر و اثبات اختیار برای انسان و ردّ توحید افعالی اشاعره اشاره کرد. (شهرستانی، بی‌تا: ۱ / ۴۵؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۳۴۵ - ۳۲۳)

سه. اصل استحقاقی بودن پاداش و کیفر انسان

بنابر اعتقاد معتزلیان، انسان با داشتن سه شرط، مکلف شمرده می‌شود و در صورت عمل به تکلیف، مستحق ثواب است و اگر از انجام تکلیف شرعی خود تخطی نماید، سزاوار عقاب می‌گردد:

۱. توانایی بر انجام کاری را داشته باشد؛
۲. در انتخاب کار آزاد باشد؛
۳. مجبور به انجام کاری نباشد.

(همو، ۱۹۶۱: ۱۴ / ۳۰۸) بنابراین فعل خود بنده، مبنای پاداش و کیفر نهایی او شمرده می‌شود.

چهار. اصل قبح تخلف از وعد و وعید الهی

به عقیده معتزله، همان‌گونه که خداوند خلف وعده نمی‌کند و پاداش‌های وعده داده‌شده به نیکوکاران را اعطا می‌کند، خلف وعید نیز از او سر نمی‌زند. بنابراین تمام تهدیدها و کیفرهایی که درباره کافران و فاسقان در قرآن و روایات آمده است، در روز قیامت به وقوع خواهد پیوست و محال است که خداوند آنها را ببخشد؛ مگر آنکه در دنیا توبه کرده باشند. (همو، ۱۹۶۵: ۶۴۴) به عبارت دیگر، معتزله چون خداوند را بالضروره عادل می‌دانند، بر این باور هستند که نمی‌تواند و نباید نسبت به وعد و وعیدهایش در باب پاداش و کیفر جاودانی اهل بهشت و جهنم بی‌توجه باشد.

۲. نقد و بررسی دیدگاه معتزله

معتزلیان عفو الهی و شفاعت را نه در مورد رفع یا تخفیف مجازات افراد کافر می‌پذیرند و نه درباره مسلمانان گناهکار. لذا می‌توان گفت در مکتب معتزله، عفو الهی و شفاعت به‌مثابه دو مؤلفه مستقل نجات و رستگاری، درباره هیچ‌کس اعم از کافر و مسلمان موضوعیت ندارند. (همو، ۱۳۹۳: ۲۰۷) به هر روی، این مسلم است که

این نحوه مواجهه با موضوع رستگاری آدمیان در آخرت، موجه و قابل دفاع به نظر نمی‌رسد؛ چه اینکه انکار عفو الهی و شفاعت به مثابه دو نوع احسان ضابطه‌مند در حق بندگان مؤمن گناهکار، موجب تخطئه احسان و سلب حق لغو یا تخفیف مجازات از سوی داور الهی در دادگاه اخروی رسیدگی به افکار و اعمال انسان‌ها - به مثابه دو فعل معقول و مستحسن - می‌شود؛ (شعرانی، ۱۳۷۲: ۵۸۳) در حالی که در اکثر نظام‌های حقوقی، چنین حقی برای دادگاه‌ها و قضات به رسمیت شناخته شده، کم‌وبیش اعمال می‌گردد.

در رویکرد نجات‌شناختی معتزله، کمترین وجه تمایزی میان سرنوشت اخروی گناهکاران کافر، مشرک، منافق و مجرمان مسلمان و مؤمن - اما توبه ناکرده - و مدت و میزان عقوبت آنها ملاحظه و مراعات نشده است و کیفر یکسان (عذاب ابدی) و برای همه در نظر گرفته شده است. برای نمونه، کسی که صد سال خدا را پرستش کرده و یک‌بار مرتکب گناهی شده است و قبل از ترک دنیا توفیق توبه نیافته، همه عباداتش به سبب یک گناه، حبط و محو شده و کسی که یک عمر کفر ورزیده و ترک واجب نموده و مرتکب انواع معاصی کوچک و بزرگ شده است، در تلقی آخرت‌شناختی اهل اعتزال، توفیر خاصی در کیفیت حیات اخرویشان ترسیم نشده است و هر دو مخلد در آتش دوزخ شمرده شده‌اند. چنین نگرشی در باب نجات از جانب اکابر کلام امامیه، سخت ناعادلانه، غیر معقول و نامطلوب ارزیابی شده است؛ چراکه کمترین تناسبی میان جرم و مجازات افراد در آن رعایت نشده است. (حلی، ۱۴۱۵: ۵۱۵؛ شهرستانی، ۱۹۳۴: ۴۷۵)

برخی از متألهان مسیحی در سایه اندیشه علمی و برای توجیه مسئله شرور در جهان، به «انگاره ساعت‌ساز لاهوتی» در باب نقش خدا در جهان روی آورده‌اند و خیرخواهی خداوند را همانا در عمل اولیه آفرینش دانسته‌اند، نه در مهر پدرانۀ مدام. بدین منظور خداوند را همانند ساعت‌ساز یا معماری تلقی کرده‌اند که پس از ایجاد و راه‌اندازی مصنوعات خود، مداخله‌ای در کار آنها ندارد. (باربور، ۱۳۸۹: ۴۹) به نظر می‌رسد معتزله در فرهنگ اسلامی نیز اصل توحید افعالی (اعتقاد به فعالیت مستمر و فراگیر خدا در جهان هستی) را قربانی «آموزه تفویض» و اختیارگرایی افراطی موردنظر خود کرده‌اند. ایشان نیز بر این باورند که خدا صرفاً علت موجدۀ جهان و انسان است و پس از آفرینش نخستین، عالم و آدم را به خود وانهاده، در تداوم و استمرار حیات و عملکرد آنها نقشی ایفا نمی‌کند.

متکلمان شیعه در دفاع از سازگاری آموزه توحید افعالی با اختیار انسان و نقد دیدگاه معتزله گفته‌اند: آنچه عقلاً محال انگاشته شده، توارد و تأثیر دو علت مانع‌الجمع، هم‌تراز و در عرض یکدیگر، بر یک معلول است؛ اما وجود علل طولی که هر یک مترتب بر دیگری باشد، نه‌تنها مردود نیست، طبق قواعد فلسفی، جهان آفرینش بر این بنیان استوار است. در مورد افعال اختیاری انسان، نیز وضع بدین گونه است که فاعلیت خدا نسبت افعال اختیاری انسان، در فوق و در طول علیت انسان و اختیار اوست. بنابراین هم علیت خدا و هم فاعلیت انسان پذیرفته می‌شود و هیچ جبری هم در کار نیست. (سبحانی، ۱۴۱۱: ۲۰۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۷۸)

معتزله در زمینه نجات‌شناسی، منطق دوازده‌گانه نامعطفی دارند. از این رو آدم‌ها را به صورت انتزاعی و فارغ از شرایط واقعیشان قضاوت می‌کنند. نفی عذاب موقت در اندیشه آخرت‌شناختی معتزله، موجب شده تا افراد یا سفید ارزیابی شوند یا سیاه؛ از این رو یا اهل بهشت جاویدند یا اهل جهنم ابدی و گزینه سومی پیش‌روی کسی نیست و فرد یا افراد متوسط‌الحال و خاکستری در این منطق معتزله، جایگاه تعریف‌شده‌ای ندارند. این دو دسته نیز خود، علت اصلی بهشت و دوزخ خود هستند، نه خالق یکتای آنها. به هر روی، چون اولاد آدم کم‌ویش سابقه معصیت دارند و از عصمت به دورند و اغلب نیز توفیق توبه پیدا نمی‌کنند، در اندیشه آخرت‌شناختی معتزله، سرنوشتی جز دوزخ در پیش ندارند. در چارچوب چنین منطق خشک و بی‌عطوفتی می‌توان گفت جهنم معتزله، بسیار پررونق‌تر از بهشت آنهاست. (شهرستانی، ۱۹۳۴: ۴۷۴)

ج) دیدگاه نجات‌شناختی خدا - انسان محور شیعه و مبانی آن

بنا بر دیدگاه نجات‌شناختی خدا - انسان محور شیعه، انسان موجودی است دانا، توانا، صاحب اختیار، واجد اراده و ظرفیت تصمیم‌گیری و بالتبجه فاعل اعمال و کنش‌های گوناگون خود اعم از نیک و بد. مبسوط‌الید نیست، آن‌سان که معتزله پنداشته‌اند، اما در باب سامان‌دهی و مدیریت بسیاری از امور زندگی دنیوی خویش نیز نباید هرگز مسلوب الاختیار معرفی گردد، آن‌گونه که اشاعره اذعان نموده‌اند. (حلی، ۱۴۱۵: ۹۷) هر کسی «وسعی دارد و توانی»، و در مقابل وسع و توان خدادادی خود، مسئول است؛ به قدر دانسته‌های شفاف و مطمئن خود (اتمام حجت) باید پاسخ‌گو باشد و در حد کفایت و توان طبیعی خود مسئولیت‌پذیری داشته باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۵۰۴؛ شبّر، ۱۴۰۴: ۵ و ۲۱۷)

آگاهی، اختیار، فرصت و قدرت و شرایط مناسب و سازگار، دارایی‌های آدمی برای خوب بودن (خوب فکر کردن = کسب ایمان و خوب زیستن = انجام عمل صالح) هستند. (همان: ۲۱۷) چنانچه از آنها حسن استفاده را بکند، استحقاق پاداش و رستگاری اخروی می‌یابد، و در صورتی که عمداً سوء استفاده نماید و آنها را تزییع یا در جهت مخالف مورد بهره‌برداری قرار دهد (کافر مقصر)، سزاوار عقاب و کیفر اخروی است. (حلی، ۱۴۱۰: ۵۴۳) اما اگر ناخواسته و بدون غرض و عناد و تحت‌تأثیر شرایط بدنی، روحی، ذهنی، خانوادگی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی - که همه و همه در وضع و حال و احساس و ادراک موقت و دائم فرد مؤثرند - ترک ایمان و عمل صالح کرده باشد، جاهل یا کافر قاصر شمرده شده، معذور و غیر معذب خواهد بود. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۳۴؛ مطهری، ۱۳۶۸: ۳۵۲)

از نگاه الهی‌دانان شیعه، نجات اخروی انسان، دو پایه و محور دارد: کوشش بشری و فیض الهی؛ لذا هم وجه استحقاقی دارد و هم جنبه تفضلی. از آن حیث که بر مؤلفه‌های انسانی نجات‌بخش: ایمان، عمل صالح و توبه به‌مثابه افعال اختیاری آدمی تأکید می‌کند و به وجه استحقاقی نجات اذعان کرده، به اندیشه معتزله

جایگاه خدا و انسان در آموزه نجات اسلامی ... □ ۸۳

قربانیت دارد و چون بر عناصر الهی رستگاری بخش: عفو الهی و شفاعت در سرای آخرت پافشاری نموده و به وجه تفضلی نجات توجه کرده، به گفتمان اشعریان نزدیک است؛ از همین رو نظریه نجات شیعه، خدا - انسان محور نامیده شده است که می توان گفت ترکیبی تعالی یافته از وجه خدامحور آموزه اشاعره و جنبه انسان محور دیدگاه معتزله است. (حلی، ۱۴۱۵: ۵۱۹ - ۵۰۹؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۰۳)

برخی از مهم ترین اصول و زیرساخت های تفکر نجات شناختی شیعه عبارتند از:

یک. اصل اختیارگرایی مشروط در انسان

دیدگاه نجات شناختی خدا - انسان محور در امامیه، نه با کلیت تفکر جبرگرایی خدامحور اشاعره توافق دارد و نه با اطلاق و شمول نظریه اختیارگرایی انسان محور معتزله. این دیدگاه متضمن همان عقیده معروف «امر بین الامرین» امامیه در مورد کارهای اختیاری انسان است که در برابر جبر و تفویض مطرح شده است: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵ / ۵۷)

بنابر این دیدگاه، اراده خداوند و انسان در هر کاری در طول یکدیگر است و همان طور که هستی انسان دائماً از سوی پروردگار افزوده می شود، قدرت اختیار و انجام کار را نیز به همان صورت از خداوند دریافت می کند. این گونه نیست که خداوند، قدرت انجام کار را به انسان واگذار کند و از آن پس خود، توان تأثیر بر افعال انسان را نداشته باشد؛ بلکه چون مالکیت انسان نسبت به توانایی انجام کار، در طول مالکیت خدا است، خداوند نیز نسبت به این قدرت، مالک تر و قادرتر از انسان است. بنابراین باید گفت قدرت اختیار انسان، متوقف بر اجازه و مشیت الهی است و خدا هر لحظه که بخواهد، می تواند اصل قدرت را از انسان باز ستاند یا از تأثیر آن در رخداد فعل جلوگیری کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶ / ۳۷۱؛ طباطبایی ۱۹۷۳: ۱ / ۲۴؛ لاهیجی، ۱۳۶۳: ۳۲۷)

دو. اصل عقل گرایی محدود در موجود انسانی

نظریه نجات شناسی خدا - انسان محور امامیه، عقل آدمی را بر درک خوبی و بدی اعمال، توانا می داند. (اصل حسن و قبح عقلی در مقابل حسن و قبح شرعی) با وجود این، اصحاب این دیدگاه معتقدند انسان به دلیل محدودیت عقل و آگاهی، قادر نیست ارزش همه افعال را به درستی درک کند. از این رو در مواردی که نمی تواند حسن و قبح اعمال را درک کند، نیازمند دین و شریعت است. (شعرانی، ۱۳۷۲: ۴۲۴؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۸۸)

سه. اصل قبح عقاب بدون بیان و تکلیف مالایطاق

دو اصل درخشان «قبح عقاب بدون بیان» و «قبح تکلیف ما لایطاق» از جمله اصول پرکاربرد و سرنوشت سازی هستند که منطبق چندارزشی را وارد الهیات امامیه نموده است و موجب می شود وضعیت اخروی همه افراد را در دو گزینه قطعی سیاه یا سفید ملاحظه نکنیم و به ازای شرایط خاص و ویژه ای که هر آدمی دارد و به میزان اتمام حجتی که بر او شده است، او را داوری نماییم. بنابر قاعده نخست، آگاهی از

تکلیف، شرط اساسی در فعلیت آن است؛ چه اینکه تکلیفی که به مردم ابلاغ نشود، الزام‌آور نخواهد بود و به استناد اصل دوم، توانایی انجام دادن یا ترک فعل، شرط لازم برای تکلیف است. لذا موظف کردن انسان‌ها بر کارهایی فوق توان آنان، خروج از عدالت و حکمت است. (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۲۱؛ شبر، ۱۴۰۴: ۵)

چهار. اصل معذوریت کافر قاصر و عدم معذوریت کافر مقصر

علمای شیعه اتفاق نظر دارند که افراد کافر (صاحب عقائد نادرست) به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. **کافران مقصر؛** کسانی که به سبب کوتاهی، تعصب، عناد، غرور و جزم‌اندیشی، باورهای نادرستی پیدا کرده‌اند و تحت هیچ شرایطی، حاضر به خروج از آن عقائد غلط نیستند.

۲. **کافران قاصر؛** گروهی که به علت عدم توانایی فکری (مثل کودکان، دیوانگان و سفیهان) یا عدم امکان دسترسی به حقیقت (مانند افراد لال و ناشنوا یا مستضعفان فکری که در محیط‌های خاص و دورافتاده، تحت تعلیمات فرهنگی خاص خود رشد یافته‌اند) و بی‌آنکه اهل عناد و لجاج باشند، از تشخیص حقیقت و اعتقاد به آن محروم شده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵ / ۲۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۰۵۴)

براساس این تقسیم‌بندی، کفر کافران مقصر، گناه شمرده می‌شود و آنها مشمول وعید عذاب الهی می‌گردند؛ ولی کفر کافران قاصر، گناه شمرده نمی‌شود و لذا عقاب اخروی در پی ندارد. به عبارت دیگر، در بهشت برای کسانی که صرفاً به علت نرسیدن به حقیقت گمراه هستند، قفل نیست؛ زیرا نرسیدن آنها به حقیقت و نپذیرفتن آن، از روی عناد و عداوت نیست؛ بلکه به لحاظ قصورشان بوده است. (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۵۲)

پنج. اصل عفو و رحمت الهی

شیعه در مورد کسانی که در کنار ایمان و اعمال صالح خود، گناهی هم مرتکب شده‌اند و پیش از مرگ، امکان و توفیق توبه پیدا نکرده‌اند، بر این باور است که اگر خطایای آنها خرد و قابل چشم‌پوشی باشد، به دو صورت: فیض و عنایت مستقیم الهی (عفو الهی) و فیض و عنایت و عفو غیرمستقیم خدا (شفاعت اولیاءالله)، تخفیف یا رفع عقاب پیدا نموده، برای همیشه به پاداش و ثواب بهشت الهی دست پیدا می‌کنند؛ ولی اگر آگاهانه و تعمدی، گناه فاحش و دور از انتظاری مرتکب شوند یا حق‌الناسی بر گردن داشته باشند، متناسب با جرم و گناه ارتكابی، متحمل عقاب و کیفر موقت می‌شوند و پس از آن، به پاداش ابدی اعمال و عقائد نیک خود دست می‌یابند. (حلی، ۱۴۱۳: ۴۱۶ - ۴۱۵؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۰۵)

نتیجه

دیدگاه نجات‌شناختی خدا - انسان‌محور شیعه در برخی از مؤلفه‌های نجات، با مکتب معتزله اشتراک نظر دارد (ایمان، عمل صالح و توبه) و در برخی از عناصر و عوامل نجات، با مذهب اشاعره هم‌سخن است (عفو الهی و شفاعت)؛

ولی نباید آن اشتراک نظر و این همسخنی را از نوع اشتراک معنوی و وحدت عقیده تفسیر نمود؛ زیرا شیعه: الف) برخلاف معتزله، ایمان، عمل صالح و توبه را مؤلفه‌های صد درصد انسانی نجات ارزیابی نمی‌کند و در عین حال که علت اخیر و فاعل قریب کنش‌ها و افعال یادشده را عامل انسانی برمی‌شمرد، توفیق، فیض، مدد و هدایت تکوینی و تشریحی الهی را حتماً در حدوث آنها مؤثر می‌داند. (صدوق، ۱۳۷۱: ۱۷)

ب) در تعارض با اشاعره، فیض الهی (عفو الهی و شفاعت) را مؤلفه منحصر به فرد، بی‌ضابطه، دل‌بخواهی و قراردادی محض در رستگاری اخروی بشر تعبیر نمی‌کند و آن را شامل حال افراد لایق و نالایق (کافر، مشرک، مؤمن، معاند، عادل و ظالم و ...) قلمداد نکرده است. فیض خدا در جهان آخرت از نگاه شیعه گرچه می‌تواند افراد بی‌تقصیر (اعم از مؤمن گناهکار و جاهل قاصر) را تحت پوشش قرار دهد، هرگز کافر مقصری را که اهل توبه نیست دربر نمی‌گیرد و چنین افرادی باید بدون چشم‌داشت به رحمت خدا در جهنم ابدی بسر برند.

به نظر می‌رسد دو دیدگاه نجات‌شناختی خدامحور اشاعره و انسان‌محور معتزله «ناواقع‌گرا» باشند؛ زیرا یکی به صورت غیر واقعی، برای انسان، اراده و اختیار گسترده و قدرت درک و تشخیص نامحدود قائل می‌شود و در پی آن به توحید افعالی خداوند و قدرت مطلق او آسیب می‌زند و لذا بار نجات انسان را یکسره بر دوش خود او نهاده است (مکتب معتزله) و دومی به نحو واقعیت‌ستیزانه‌ای به تحقیر انسان پرداخته، هرگونه سهم قابل ملاحظه از اراده، اختیار، آگاهی و قدرت را برای موجود انسانی منتفی دانسته است و بر همین اساس، بانی و باعث خیر و شر و نجات و هلاک آدمی را خداوند برشمرده است. (مذهب اشاعره)

دیدگاه نجات‌شناختی خدا - انسان‌محور امامیه واقع‌بینانه‌تر به نظر می‌رسد که براساس آن، اختیار و آگاهی انسان، محدود و مشروط است و انسان‌ها به یک میزان، احساس برخوردار از اختیار و آگاهی نمی‌کنند. بنابراین سطح مسئولیت و تکلیف اخلاقی آنها و نیز چگونگی مداخلت آنها در سرنوشت دنیوی و اخروی و نجات و هلاکشان هم یکسان نیست. اگر آنها آگاهانه از نعمت اختیار و عقلانیت خود، حسن استفاده به عمل آورند و در جهت تقویت ایمان و عمل صالح کوشش نمایند، استحقاق ثواب پیدا می‌کنند و اگر دانسته و عمدی، از فضیلت اختیار و خرد انسانی خود سوءاستفاده کنند و بر تضعیف ایمان و عمل صالح یا محو آنها اصرار داشته باشند، سزاوار عقاب می‌گردند؛ اما در مورد طیف عظیمی از آدم‌ها - افراد خاکستری یا کسانی که آمیزه‌ای از خوبی‌ها و بدی‌ها هستند و در گذر زندگی موفق به توبه نشده‌اند - در کمتر مذهبی مثل امامیه، وضعیت معقول و قابل توجیهی از آنها به تصویر کشیده شده است.

در تفکر خدامحور اشاعره، رابطه خدا و انسان یک‌سویه تعریف می‌شود. «فاعل ما یشاء» و بی‌چون و چرای افکار، اعمال، اراده آدمیان، خالق سرشت و سرنوشت آحاد افراد و مخلوقات جهان خدا است و دخالت و علیتی برای آدمی در امور دنیوی و اخروی‌اش لحاظ نمی‌شود. بنابراین کنش و کوشش انسان در تغییر وضعیت خودش

بی تأثیر است و از این رو می‌توان گفت از منظر اشاعره، انسان مرده و بی‌خاصیت انگاشته شده است. در تقابل با دید اشاعره، جهان بینی انسان محور معتزله، نگاه یک‌سویه دیگری به موضوع ارتباط خدا و انسان به تصویر کشیده است. در تفکر اینان، به موجود انسانی، هستی مستقل و اراده و اختیار کامل و قدرت و فاعلیت مجزا تفویض شده است و بنابراین آدمی، یله، صاحب اختیار و مستقل شمرده می‌شود و در عین حال، امکان دخل و تصرف و علیت بی‌واسطه و فاعلیت مستقیم برای خدا در امور جهان و انسان دیده نشده است. بنابراین از آنجا که خدا در اندیشه اهل اعتزال، کنش‌گر مستقیم و مؤثری در سرنوشت دنیوی افراد بشر نیست و به صورت بی‌واسطه (عفو الهی) و باواسطه (شفاعت انبیا و اولیا) قادر به تغییر وضعیت آدمیان در سرای آخرت نیز نمی‌باشد، گویی غایب و دست‌بسته پنداشته شده است.

براساس دیدگاه خدا - انسان محور شیعه، رابطه انسان و خدا دو سویه، زنده و پایان‌ناپذیر است. خدا نسبت به سرنوشت آدمی در دنیا و آخرت بی‌توجه نیست و انسان هم، خود را یله و بی‌تکیه‌گاه و بی‌ارتباط با مبدأ احساس نمی‌کند. لذا در این جهان بینی، آدمی هم خود کوشش می‌کند و هم از صاحب قدرت و حکمت بی‌انتها و مسبب‌الاسباب، مدد و حمایت و عنایت و انرژی بیشتر می‌طلبد. در دنیا پیوسته خود را مستظهر به امدادهای غیبی خدا می‌داند و در آخرت، رجای واثق به رحمت واسع الهی و شفاعت شفقت‌آمیز محبوبان درگاه حضرت حق دارد.

در تفکر الهیاتی شیعه، گرچه سرنوشت مؤمنان نیکوکار و کافران ستمکار و بدکردار قابل پیش‌بینی است، توصیه شده است که از داوری در باب سرانجام کار عامه مردم و تعیین مصداق افراد مقصر (معاقب) و تفکیک آنها از اشخاص قاصر (معذور و غیرمعاقب) که امری پیچیده، باطنی و دشوار است، جداً پرهیز گردد؛ زیرا حساب اشخاص در دست خدا است، هیچ‌کس حق ندارد درباره کسی به‌طور قاطع اظهارنظر کند که اهل بهشت است یا اهل دوزخ.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ملاحمی، رکن الدین، بی‌تا، الفائق فی اصول الدین، صنعا، الجامع الکبیر.
۳. اشعری، ابوالحسن، ۱۹۵۲، اللمع، تصحیح یوسف مکاری، بیروت، المطبعة الکاتولیکية.
۴. _____، ۱۹۶۳، مقالات الاسلامیین، تصحیح هالمرت ریتز، استانبول.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۱، مکاسب المعرمة، ج ۱، قم، المطبعة العلمیة.
۶. باربور، ایان، ۱۳۸۹، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۷. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ ق، قواعد المرام، قم، مکتبة المرعشی النجفی.

۸. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۱۰ م، *الفرق بین الفرق*، قاهرة، مطبعة المعارف.
۹. تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶ م، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۰. جرجانی، میر سید شریف، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، الشریف الرضی.
۱۱. جوینی، امام الحرمین، ۱۳۶۹، *الارشاد*، به اهتمام م. موسی و عبدالحمید، قاهرة، خانجی.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ ق، *کشف المراد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. _____، ۱۴۱۰ ق، *کشف المراد*، شرح، علی محمدی، قم، انتشارات دار الفکر.
۱۴. _____، ۱۴۱۵ ق، *مناهج البقین فی اصول الدین*، تهران، دارالاسوة.
۱۵. رازی، فخرالدین، ۱۳۵۳، *الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیة.
۱۶. _____، ۱۴۰۵ ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالفکر.
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی*، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۸. _____، ۱۴۱۱ ق، *الالهیات علی ضوء الكتاب والسنة والعقل*، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۱۹. شبر، سید عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *الاصول الاصلیة و القواعد الشرعیة*، قم، مکتبه المفید.
۲۰. شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۷۲، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران، انتشارات اسلامیة.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۹۷۲ م، *الملل و النحل*، ج ۱، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر.
۲۲. _____، بی تا، *الملل و النحل*، ج ۱، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفة.
۲۳. _____، ۱۹۳۴ م، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، ویرایش آلفرد گیوم، لندن، آکسفورد.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الاسفار الاربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۵. صدوق، ابوجعفر، ۱۳۷۱، *اعتقادات*، شرح شیخ مفید، ترجمه حسنی، تهران، انتشارات اسلامیة.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۹۷۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۷. طوسی، ابوجعفر، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
۲۸. عبدالجبار معتزلی، ۱۳۹۳، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به اهتمام فؤاد سید، تونس، دارالتونسیه للنشر.
۲۹. _____، ۱۹۶۱، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، به اهتمام مصطفی حلمی، قاهرة، المؤسسة العامة المصرية.
۳۰. _____، ۱۹۶۵، *شرح الاصول الخمسة*، مقدمه و تصحیح عبدالکریم عثمان، قاهرة، مکتبه وهبة.
۳۱. علم الهدی، علی بن حسین، ۱۴۱۱ ق، *السخریة فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

- ۸۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، تابستان ۹۵، ش ۴۵
۳۲. غزالی، امام محمد، ۱۳۲۸، کتاب الاربعین فی اصول الدین، مصر، الکردستان العلمیة.
۳۳. _____، ۱۳۷۶، المتقند من الضلال، تصحیح جمیل صلیبا و کامل عیاد، سوریه، مطبعة الجامعة السوریة.
۳۴. _____، ۱۹۶۲، الاقتصاد فی الاعتقاد، علق حواشیه و قدم له ابراهیم آگاه چوبوقچی و حسین آقای، آنقره، کلیة الالهیات ۱۵.
۳۵. _____، ۱۹۹۰، تهافت الفلاسفة، تصحیح ماجد فخری، بیروت، دارالمشرق.
۳۶. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ ق، علم الیقین فی اصول الدین، ج ۲، قم، انتشارات بیدار.
۳۷. قوشچی، علی بن محمد، بی تا، شرح تجرید العقائد، قم، انتشارات بیدار، رضی.
۳۸. لاهیجی، فیاض، ۱۳۸۳ - ۱۳۶۳، گوهر مراد، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، تهران، نشر سایه.
۳۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۰. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، ۱۳۷۶، رساله فی العقیده: چهار رساله اعتقادی، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۲. _____، ۱۳۹۱، مشکات (آموزش عقاید)، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۴۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، عدل الهی، تهران، صدرا.
۴۴. _____، ۱۳۶۹، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.

الهوية البشرية للنبي في فكر متكلمي الإمامية

طوبي کرمانی^١ / علی خانی^٢

ملخص البحث: من بعد أصل التوحيد، للنبوّة مكانة ذات أهمية حيوية ومصيرية في المنظومة الفكرية الدينية. حين يتناول المتكلمون المسلمون تبيين مفهوم النبي، يشيرون إلي عناصر ومكونات مثل الصفة البشرية وعنصر الوساطة والدور الإخباري للنبي. وكان متكلمو الإمامية أكثر اهتماماً بتعريف النبي من متكلمي الأشاعرة والمعتزلة. ومن هنا فقد بحثت هذه العناصر في الأعمال الكلامية للإمامية بصراحة أكثر. ومن ذلك، فإن تصريح المتكلمين المسلمين في تبيين صفة النبي، بأنه «بشر»، يُؤشر علي مدى أهمية هذا الجانب من حقيقة النبوّة. وأما السرّ الكامن وراء الإهتمام بهذه الصفة البشرية، فيعزي الي أن الصفة البشرية للأنبياء مترابطة ومتلازمة مع الكثير من المسائل الكلامية في مجال «النبي» و«النبوّة»؛ ومن ذلك: «امكانية الوحي الإلهي للأنبياء»، و«أفضلية الأنبياء علي الملائكة»، و«مكان عصمة الأنبياء»، و«الإختيار في عصمة الأنبياء»، و«جعل الأنبياء اسوة».

الألفاظ المفتاحية: النبي، الصفة البشرية، امكانية الوحي، العصمة، الإختيار، جعل الأنبياء الاسوة.

الذكورة والانوثة والروح في مبادئ الحكمة المتعالية:

رأى آية الله جوادى الآملی نموذجاً

فاطمه نيازكار^٣ / هادی صادقی^٤

ملخص البحث: يُجرى هذا البحث عملية تقييم لتذكير أو تأنيث روح انسان من وجهة نظر الحكمة المتعالية، مع التركيز علي رؤية آية الله جوادى الآملی، الذي يعتقد ان الروح قبل الولوج الي عالم الدنيا، كانت مجردة من التذكير والتأنيث. وفي سياق القبول بمبدأ وجود الروح المجردة في عالم ما قبل الدنيا، لا يري تعارضاً بين هذه الرؤية ومبدأ جسمانية حدوث الروح. وعند المقارنة بين هذه الرؤية ورؤية الملا صدرا وغيره من الفلاسفة الصدرايين، يلاحظ توافقهما وعدم وجود أى اختلاف بينهما علي الرغم مما يترآي للوهلة الاولي من وجود اختلافات ظاهري. ولا بد طبعاً من الإشارة الي أن هناك بعض الإنتقادات التي أثبتت حول هذه الرؤية؛ من ذلك مثلاً أنها تجاهلت تأثير الفوارق العضوية (الفلسجية) علي النوازع الروحية والعقل. ويوضّح في ختام المطاف أن الروح لا تتقبل التذكير والتأنيث، وحالة التذكير أو التأنيث تحصل من بعد انعقاد النطفة في النشأة الدنيوية.

الألفاظ المفتاحية: الروح المجردة، تذكير وتأنيث الروح، النفس، الملا صدرا، جوادى الآملی.

١. استاذة في جامعة طهران.

٢. ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة طهران.

٣. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف، فرع الأخلاق الإسلامية.

٤. استاذ مشارك في جامعة علوم القرآن والحديث.

قراءة نقدية للإتجاه الإستشراقي في معرفة مفهوم «أهل البيت»

نقد لمقالة «أهل البيت» في موسوعة ليدن القرآنية

مسلم محمدى^١ / حسن رضاي هفتاد^٢ / زينب رحيمي ثابت^٣

ملخص البحث: أشير في بعض آيات القرآن وفي الأحاديث النبوية إلي جماعة بعنوان أهل البيت، وهم مطهرون من كل رجس ولهم فضائل ومكانة خاصة في الإسلام. وهذا مما أثار اهتمام المستشرقين ولفت انظارهم إلي هذه الكلمة القرآنية ودعاهم إلي كتابة أعمال متعددة بشأنها. ومن هذه الاعمال مقالة «أهل البيت» التي كتبها موسى شارون في موسوعة ليدن القرآنية. ونحن في هذا البحث نسلط الضوء علي هذه المقالة ونضعها علي بساط النقد. هذه المقالة تكتنفها الكثير من جوانب القوة والضعف. من جوانب القوة في هذه المقالة هو التعرف علي كلمة «أهل» في القرآن، وذكر حديث السفينة، والاشارة إلي الآيات التي وردت فيها عبارة «أهل البيت»، اضافة إلي بيان أن حديث الكساء من أشهر الأحاديث التي ذُكرت في مصادر الفريقين بشأن تفسير الآية ٣٣ من سورة الاحزاب. وفي المقابل هناك نقاط ضعف تُعْتَوَّر هذه المقالة تقصّيها الناقص لعبارة «أهل البيت» وتحليلها المغلوط لها والقول انها تنطبق علي قبيلة قريش، اضافة إلي تحليلها المشوّه لبعض الأحاديث، وتفسيرها الغامض لما ينطوي عليه حديث الكساء من مغزىٍ سياسى. كما يتولي هذا البحث الاجابة عن الاشكالات المذكورة.

الألفاظ المفتاحية: الإتجاه الإستشراقي، أهل البيت، النبى، موسى شارون، موسوعة ليدن القرآنية.

٤ بحث وتبيين طبيعة وماهية «ادراك الأمر المتعالى» في التجربة الدينية

حسن پناهى آزاد^٤

ملخص البحث: يفتر شلايرماخر، حقيقة الدين بالشعور أو شهود التبعية الي «الأمر المتعالى». وقد طرح أتباعه المزيد من التفاصيل الجديرة بالإهتمام لهذه الفكرة. وفقاً لهذه المقاربة يكون «الدين»، ادراك غير قابل للبيان والتفسير يجده من يمرّ بتجربته، عين وجوده. ومن هنا يمكن القول إن ما يتحقق من ادراك في التجربة الدينية - وهو يتعلق بأمر متعال - من سنخ العلم الشهودى أو الحضورى، وليس من جنس العلم الحصى والمفهومى. هذه الرؤية يُثار أمامها تساؤل وهو هل نوع الإدراك للأمر المتعالى، لديه القدرة اللازمة لتبيين واثبات الدين؟ أم أن تبيينه وايصاله الي الآخرين يتطلب عملية من نوع آخر ومعياراً يُتاح عن طريقه للدين وللنبي اىصال المعارف الدينية - بما فى ذلك التوحيد وغيره - الي المتلقين واثباته لهم. بعدما يقدّم هذا البحث تبييناً للتجربة الدينية، يأتي علي بحث طبيعة وماهية «الإدراك» المتعلق بالأمر المتعالى ويقيس نسبة ذلك مع التبيين، والإثبات والدفاع العقلاني عن المعرفة الدينية، في ضوء نظرية شلايرماخر.

الألفاظ المفتاحية: التجربة الدينية، الأمر المتعالى، الحقيقة الغائية، الخضوع التام، التبعية.

mo.mohammadi@ut.ac.ir

hrezaii@ut.ac.ir

rahimisabet@gmail.com

hasan.panahiazad@yahoo.com

١. استاذ مساعد في جامعة طهران.

٢. استاذ مشارك في جامعة طهران.

٣. ماجستير في الدراسات الشيعية، جامعة طهران.

٤. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة الإسلامية؛ الرؤية الشيعية نموذجاً

بهادر نامدارپور^١ / علي رضا پارسا^٢ / سيد علي علم الهدی^٣ / محمد صادق واحدی فرد^٤

ملخص البحث: عند دراسة ما تطرحه المدارس الكلامية من آراء حول فكرة النجاة، ينبغى النظر هل نجاة الإنسان في عالم الآخرة، تأتي انطلاقاً من استحقاقه للنجاة أم تفضلاً من الله عليه، وهل تتوقف علي التدبير الدنيوي للإنسان أم تأتي بالتقدير الإلهي الأزلي؟ وبعد ذاك يمكن في ضوء تلك النظرة تعيين مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة في مدرسة ما بشكل صحيح. يتكشف من خلال بحث ودراسة تاريخ الأفكار الكلامية أن اجابات الكلام الإسلامي عن هذه التساؤلات تُطرح في سياق ثلاثة آراء حول فكرة النجاة، وهي: ١. رؤية محورية الله عند الأشاعرة؛ ٢. رؤية محورية الإنسان عند المعتزلة؛ ٣. رؤية محورية الله - والإنسان عند الشيعة. هذا البحث يشرح هذه الرؤي الثلاثة في النجاة بايجاز، ويبين المنطلقات الفكرية لكل واحدة منها. ويعرض في الختام ما تمتاز به الرؤية الشيعية المزجية (رؤية محورية الله والإنسان).

الألفاظ المفتاحية: فكرة النجاة، الكلام الإسلامي، الأشاعرة، المعتزلة، الشيعة.

طبيعة ودواعي تأويل النصوص الدينية من وجهة نظر الغزالي

ابوذر رجبی^٥

ملخص البحث: كان ولا زال الفهم الصحيح للمصادر والنصوص الدينية، هاجساً أساسياً ودائماً لدي الباحثين الإسلاميين، وكانوا منذ الماضي الي الوقت الراهن يتبعون مناهج خاصة من أجل التوصل الي فهم صحيح للنصوص الدينية. ومن المناهج المهمة في هذا المجال «التأويل». وقد اتخذ الغزالي في دوريه الفكريين، موقفين من مسألة التأويل. في الدور الأول، ذهب الي ما ذهب اليه معظم المفكرين الإسلاميين، في القول إن التأويل يشير الي معني بعيد عن اللفظ، وإن الآيات المتشابهة هي التي تقبل التأويل فحسب؛ غير أنه في الدور الأخير من حياته، بعد تربيته للإتجاه العرفاني، صار يري أن التأويل يشير الي أمر حقيقي وخارجي، وأن جميع آيات القرآن، سواء كانت محكمة أو متشابهة، تقبل التأويل. في ما يتعلّق بمنهجية فهم النصّ في الرأى المتأخر للغزالي، نفهم انه من خلال طرحه لمنهج لتوجّه خاص في التأويل استطاع طرح نموذج جديد يمكن علي أساسه السير علي هذا الطريق والتوصل الي فهم منهجي للنصوص الدينية. وقد أخذ بمنهجه في فهم النصّ مفكرون مثل ابن عربي، والملا صدرا، والفيض الكاشاني. تتناول هذه الدراسة - فضلاً عن تبين النموذج المذكور - بمقاربة تحليلية، ضرورة، وأهمية، ودواعي اعتماد هذا المنهج من وجهة نظر الغزالي.

الألفاظ المفتاحية: التأويل، الغزالي، الفهم، النصوص، الإتجاه، العرفان، الظاهر، الباطن.

b.namdarpoor2011@gmail.com

azhdar@pnu.ac.ir

alamalhoda53@gmail.com

vahedi77@yahoo.com

abuzar_rajabi@yahoo.com

١. طالب دكتوراه في الكلام (فلسفة الدين)، جامعة پیام نور.

٢. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٣. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٤. استاذ مساعد في جامعة پیام نور.

٥. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

تحليل ونقد وفهم ديكارت عن الله

صالح حسن زاده^١

ملخص البحث: تصور ديكارت عن الله انه جوهر غير متناه، وسرمدى، ولا يتغير، وقائم بذاته، وعالم مطلق، وقادر مطلق، وهو خالق كل الموجودات الاخرى. تقريره للبرهان الوجودى لاثبات وجود الله ليس بجديد واكثر ما تُعزى جذابيته إلي انه يبرر رؤيته الآلية والهندسية عن العالم باللجوء إلي اثبات وجود الله. ومن هنا فان الله في فلسفة ديكارت ليس له شأن وجودى، وأما شأنه معرفى ويؤدى بالنتيجة إلي ايجاد فاصل عميق مع الاله الواقعى. حسب اعتقاد ديكارت، ان الله صنع العالم مثل جهاز عظيم من الاجسام المتحركة ثم تركه لحاله ليواصل حركته. وهذا ما أثار انتقادات معارضية. السؤال الذى يُثار حول الاله الذى يقول به ديكارت: هل هو حقاً إله وجودى وحقيقى ويؤمن به ديكارت دينياً؟ أم ان هذا الاله اكثر ما هو مصمم بطريقة ميكانيكية وهندسية من أجل ضمان معرفة يقينية وتبيين للعالم الذى يراه ديكارت؟ يرمى هذا البحث إلي تحليل هذا السؤال ونقد نظرة ديكارت من قبل بعض المفكرين الغربيين والفلاسفة المسلمين.

الألفاظ المفتاحية: ديكارت، الله، الجوهر، اللامتناهي، الحركة.

المبادئ الفكرية لابن تيمية فى تبين واثبات الاعتقادات الإسلامية

سيد محمد اسماعيل سيد هاشمى^٢ / مرتضى ايمنى^٣ / سيد محمد جواد سيد هاشمى^٤

ملخص البحث: در تاريخ الفكر الإسلامى، كانت هناك أساليب ومناهج مختلفة لإثبات العقائد الدينية وطريقة فهم وتفسير الآيات والأحاديث المتعلقة بالمعارف. تارة كان التركيز فى فهم الدين، ينصب علي العقل، وتارة اخرى علي النقل وتارة ثالثة علي كليهما معاً. وقد كان ابن تيمية، من متكلمي وفقهاء القرن السابع للهجرة، يعتمد منهجاً افراطياً فى استبعاد العقل وعدم توظيفه فى فهم المعارف الإسلامية. وهذه المنهج ينبثق من منطلقاته وافتراضاته المسبقة من جهة، ومن جهة اخرى يأتي بسبب الرغبة فى تحاشي المعطيات الناتجة عن الاتجاه العقلى. واجهت آراء ابن تيمية معارضة معظم العلماء المعاصرين له؛ ولكن بعض تلاميذه بسطوا آرائه وكان لهذا أكبر الأثر فى نشأة السلفية والوهابية والجماعات الإفراطية. لا يضع ابن تيمية أى اعتبار للعقل، لا فى مرحلة اثبات العقائد الدينية ولا فى مقام فهم وتفسير النصوص الدينية. فى مجال اثبات العقائد الدينية، يؤكد ابن تيمية علي عنصر «الفطرة»؛ غير انه لا يقدم تبييناً صحيحاً له. وعلي صعيد هرمنوطيقا الكتاب والسنة وتفسير نصوص الدين، يركّز علي الفهم العرفى لطواهر القرآن والسنة وعقائد «السلف الصالح»، ويحدّر من أى من تأويل النص حتي إن كان يتعارض مع حكم صريح العقل. يبدو أن متبنياته الفكرية فى اثبات وتبيين المعارف الدينية وافراطه فى التركيز علي ظواهر الكلام الإلهى وأفكار مسلمى صدر الإسلام «السلف الصالح»، ليس لها تبرير معقول، كما تترتب عليها نتائج وخيمة أيضاً.

الألفاظ المفتاحية: العقل، المعارف الدينية، الفطرة، السلف الصالح، التأويل، ابن تيمية.

hasanzadehe@atu.ac.ir

m-hashemy@sbu.ac.ir

nasab63@gmail.com

javadseyedhashemi@gmail.com

١. استاذ مشارك فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائى.

٢. استاذ مساعد فى جامعة الشهيد بهشتى.

٣. ماجستير فى الفلسفة والكلام الإسلامى، جامعة الشهيد بهشتى.

٤. خريجة ماجيستر فى الكلام الاسلامى، فى جامعة المعارف الإسلامية.

مبادئ نظرية المعرفة السينوية وتطبيقها في اثبات وجود الله

فاطمه رمضان^١

ملخص البحث: دراسة ماهية وشروط تحقق العلم من التساؤلات القديمة التي تُثار في المنطق، وما وراء الطبيعة، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم. في التفكير السينوي هوية العلم هي ان العلم عقلي و يقيني ويتطلب الاكتساب. الشيخ الرئيس ابن سينا لا يأخذ بالمعلومات المسبقة والفطرية، ويرى ان مركز المعرفة اليقينية في مجال التصور والتصديق مبني علي اساس تحصيل «الاوليات». وحسب رأيه انه في عملية اكتساب المعرفة اليقينية، يكون الاعتقاد بمثابة العنصر الاول ويتصف بهوية نفسية، ويتحول في ظروف معينة إلي يقين عيني ويجعل من البرهان استدلالاً مفيداً ومعرفة يقينية. التجربة في الفكر السينوي تأتي كحصيلة لامتزاج القياس العقلي والاستقراء الحسي. الاستقراء الحسي الناقص لا ينتج عنه علم يقيني وكلي، وانما له دور تمهيدى فحسب، في حين ان التجربة تختلف عن الاستقراء وتنتج علماً يقينياً وكلياً. اخذ ابن سينا في أعماله الفلسفية بالاسس المنطقية ومنهج القياس البرهاني لاثبات وجود الله، كمسألة نظرية وغير بديهية. استخدام الاسس المعرفية لابن سينا في امكان اثبات وجود الله يبدو في ظاهره متناقضاً وسبباً لظهور نقاشات في هذا المجال، ولكن يمكن تبين انسجامه من خلال نظرة كلية وشاملة لمنظومته المعرفية.

الألفاظ المفتاحية: البرهان، المعرفة اليقينية، الأوليات، المحسوسات، امكانية اثبات وجود الله.

١. دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع العلوم والأبحاث، طهران.
f_ramezani_90@yahoo.com