

نقد خردگریز بودن «خدا» در نظریه «عقلانیت و معنویت» از منظر نهج البلاغه

حسن احسانی^۱
مهدی غلامعلی^۲
وحید سهرابی فر^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶

چکیده

نظریه «عقلانیت و معنویت» با تقسیم امور به خردپذیر، خردستیز و خردگریز، وجود خدا را خردگریز دانسته است. در این بین، با توجه به این که در نهج البلاغه گزاره های متعدد توحیدی وجود داشت، سعی شد در برابر این سؤال که چه نقدی بر خردگریز بودن خدا از منظر نهج البلاغه وجود دارد؟ پاسخ آن با استفاده از روش تحلیلی - استنباطی با تأمل در گزاره های نهج البلاغه بررسی شود. نتایجی که از تحلیل به دست آمد، این است که از نگاه نهج البلاغه وجود خداوند، بدون شناخت ذات او، برای عقل قابل اثبات است و خردگریز بودن آن در نظریه به نظرمی رسد نشأت یافته از عدم تفکیک شناخت اجمالی و تفصیلی باشد؛ زیرا عدم توجه به این مهم باعث شده است که ملکیان آنچه را که نقطه قوت خداشناسی، مبنی بر فراتر بودن ذات خدا از درک عقل است، محل ضعف خداشناسی بیندارد.

کلیدواژه ها: شناخت خدا، نظریه «عقلانیت و معنویت»، امام علی (ع)، نهج البلاغه.

۱. مقدمه

استاد ملکیان بر آن است که دین سنتی در عصر کنونی کارایی خود را جهت کسب

۱. دکتری نهج البلاغه دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول) (Hassanerdim@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث (mahdigh53@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (Vsohrarbifar@gmail.com).

آرامش و کاهش آلام انسان از دست داده است^۱ و برای پرکردن خلأ معنوی مدرنیته، معنویتی را در قالب «عقلانیت و معنویت» مطرح می‌کند؛ به طوری که وجود خدا را در آن، گزاره خردگریزی می‌داند که عقل نظری در نفی و اثبات آن کاملاً مساوی است و راه اثبات و انکار آن را به عقل عملی تعلیق می‌کند. این، در حالی است که چون در نهج البلاغه، جدای از گزاره‌های عقل عملی مبنی بر اثبات خدا، موارد متعددی هم درباره راه اثبات نظری خدا وجود دارد، مناسب دیده شد که از منظر نهج البلاغه در پی پاسخ به این سؤال باشیم که آیا وجود خداوند از منظر نهج البلاغه خردگیر است؟^۲

۱-۱. مفهوم‌شناسی عقلانیت در نظریه

ملکیان با تقسیم کردن عقلانیت به نظری و عملی، هریک را چنین تبیین می‌کند:
✓ عقلانیت نظری:

«وقتی مسأله‌ای این باشد که به چه گزاره‌هایی معتقد شویم و به چه گزاره‌هایی معتقد نشویم، با عقلانیت نظری سروکار داریم».
✓ عقلانیت عملی:

«وقتی مسأله این باشد که چه اعمالی انجام گیرد و چه اعمالی انجام نگیرد، حوزه آن، عقلانیت عملی می‌شود».^۳

آنگاه وی برای عقلانیت نظری، شش مؤلفه را می‌شمرد:

۱. مشی بر اساس عدم ارتکاب تناقض و مراعات قوانین منطق و قیاس؛
۲. مراعات قواعد ریاضیات؛
۳. پاسداشت حوزه معرفتی «حساب احتمالات» (که برزخ میان ریاضیات و علوم تجربی است)؛
۴. توجه به استقرا؛
۵. پذیرش بهترین تبیین؛^۴

۱. سنت و سکولاریسم، ص ۳۱۴.

۲. قابل ذکر است که نگاشته پیش رو نقد بر نظریه است، نه بر نظریه پرداز محترم.

۳. در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، ص ۱۵۱.

۴. یک تبیین لاقفل باید سه ویژگی داشته باشد تا بر رقبای خود راجح باشد: اول، این که تعداد پیش فرض‌های کمتری داشته باشد؛ دوم، این که انسان‌های بیشتری پیش فرض‌های آن تبیین را قبول داشته باشند؛ سوم، این که تبیین بتواند غیر از پدیده مورد بحث، پدیده‌های بیشتری را در برگیرد و در تبیین پدیده‌های دیگر هم کمابیش کمک کند (در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، ص ۱۵۷ - ۱۵۸).

۶. تکیه بر فهم خود و زندگی کردن و رفتار براساس فهم خود (که اگر افکار دیگران را بر رأی خود ترجیح دهد، آن زندگی، غیراصیل می‌شود که اگر بیستانیالیست‌ها^۱ آن را عاریتی گفته‌اند).^۲

هم‌چنین در هنگام تحلیل عقلانیت گزاره‌های دینی، برای عقلانیت، شش قسم می‌شمارد؛ اما مواردی که ذکر می‌کند، در واقع اقسام عقلانیت نظری است که عبارت‌اند از:

۱. گزاره‌ای که بدیهی باشد یا با سیر استدلالی بتوان از بدیهیات استنتاج کرد؛
۲. عقیده‌ای که با همه یا اکثر عقاید آدمی سازگار باشد؛
۳. عقیده‌ای که به حکم احساس، عواطف، ایمان، تعبد و ترجیحات خودسرانه و بلا دلیل حاصل نشده باشد؛
۴. عقیده‌ای که آن را تحقیقات کافی - که منوط به رأی خود شخص صاحب عقیده است - تأیید کند؛
۵. عقیده‌ای که آن را تحقیقات کافی - که منوط به معیارهای شخص صاحب عقیده (معیارهای انفسی subjective) است - تأیید کند؛
۶. عقیده‌ای که آن را تحقیقات کافی - که منوط به معیارهای همگانی (یا آفاقی objective) است - تأیید کند.

البته پس از بیان این اقسام، خاطر نشان می‌کند که برای عقلانیت نظری تفسیرهای دیگری نیز بیان شده است.^۳

وی برای عقل عملی نیز سه مولفه برمی‌شمرد که عبارت‌اند از:

۱. انتخاب بهترین و ارزشمندترین هدف در زندگی به‌شکلی که مجموعه امکاناتی که صرف می‌شود، کم‌تر از عایدی باشد که از آن هدف به دست می‌آید. به گفته کانت، این مورد، یک نوع عقلانیت ارزشی است؛
۲. انتخاب وسیله‌هایی که انسان را زودتر، مطمئن‌تر و بدون عواقب به هدف برسانند؛
۳. کاربرد گفتاری که از ابهام، ابهام، پیچیدگی، تطویل نامناسب و... خالی باشد^۴

۱. من به لحاظ روش و شیوه ورود و خروج در مباحث فلسفی کاملاً به فلسفه تحلیلی التزام دارم؛ اما بارها گفته‌ام که به لحاظ مفاد و محتوای فکر، یعنی معنویت در نظریه، با فلسفه اگزیستانس (Existentialism) خیلی قرابت دارم (دین، معنویت و روشنفکری دینی، ص ۹۰ - ۹۱).

۲. در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، ص ۱۵۲ - ۱۵۸.

۳. راهی به رهایی، ص ۲۶۶ - ۲۶۸.

۴. در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، ص ۱۶۱ - ۱۶۴.

قابل توجه است که صاحب نظریه، از میان این سه عقلانیت عملی، فقط از کارکرد دوم بهره می‌گیرد؛ چرا که به کارکرد اول نیاز نداشته و هیچ‌گاه هم درباره اثبات آن سخن نگفته است. کارکرد سوم هم با تعیین باورهای معنوی ارتباطی ندارد.^۱

۲-۱. ضرورت تحقیق

نظریه این که در عصر حاضر، فرق و مکاتب مختلف، به جهت نیاز مبرم انسان به بهداشت و تعالی روانی سعی دارند معنویت را برای این مهم ارائه دهند، این امر به سبب ارتباطات، بعضی از اندیشمندان جامعه ما را هم به تکاپو انداخت و نظریه‌ای مانند «عقلانیت و معنویت» را به وجود آورد؛ ولی از آن جهت که وجود خداوند در نظریه، خردگریز تلقی شده است، لازم دیده شد از منظر نهج البلاغه - که دارای گزاره‌های متعدد درباره امکان و عدم امکان خداشناسی است - موضوع خردپذیر بودن و خردگریز بودن - که کمتر به آن پرداخته شده است - مورد بررسی قرار گیرد.

۳-۱. پیشینه پژوهش

با این که پژوهش‌های متعددی در نقد نظریه انجام شده است، ولی پژوهشی که تا اندازه‌ای همسوبا این نگاشته، ولی نه از منظر نهج البلاغه، انجام شده، عبارت است از: «استدلال گرایی ناواقع گرایانه؛ نقد مبانی معرفت شناختی نظریه عقلانیت و معنویت»، از اکبریان و گل افشانی.

این مقاله نتایجی را که بر مبنای عقلانیت ناواقع‌گرا است، ناکارآمد می‌دانند؛ زیرا معتقد است مهم‌ترین عنصر نظریه، از نگاه نظریه پرداز، هدف آن، یعنی کاهش آلام بشر است؛ در حالی که نه تنها این هدف با عقلانیت ناواقع‌گرا حاصل نمی‌شود، بلکه سبب ورود خرافات به باورهای معنوی هم می‌شود.

لذا با توجه به این که محتوای پژوهش‌های انجام شده - که شیوه آن‌ها بیشتر با تکیه بر روش عقلی و فلسفی بوده است - به طور ویژه به مسأله خردگریز بودن خدا در نظریه التفاتی نداشته‌اند، نگاشته پیش رو بر آن شد که این موضوع را با رویکرد نقلی، البته با محتوا و تبیین عقلی از منظر نهج البلاغه، انجام دهد.

۲. تبیین خردگریز بودن خداوند در نظریه

صاحب نظریه با تقسیم امور به خردپذیر، خردستیز و خردگریز، گزاره‌ای مانند خدا و

۱. عقلانیت و معنویت در بوته نقد، ص ۲۳۷-۲۳۸.

قیامت را از دسته اخیر می‌داند که برای عقل نظری راه اثبات و نفی آن‌ها کاملاً مساوی هستند؛ به طوری که کمترین دلیل و قرینه‌ای که جنبه اثبات را برانکار و یا به عکس برتری دهد، وجود ندارد.^۱ لذا راه اثبات آن‌ها را به وسیله عقل عملی می‌داند^۲ تا هر فرد، در صورت فرض بر وجود خدا، اگر به بهداشت روانی دست یافت، قایل به وجود خدا شود^۳ و در صورتی که بهره‌ای از این فرض پیدا نکرد، می‌تواند آن را انکار کند.^۴ همچنین این باور موجب شده که وی ملتزم به موارد ذیل شود:

۱. ایمان به خدا و قیامت در خلأ معرفتی صورت می‌گیرد؛ به طوری که ایمان با علم جمع نمی‌شود؛ زیرا اگر به چیزی علم داشتیم، قهراً آن را می‌پذیریم و جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند؛ در حالی که ایمان باید در حال اختیار شکل بگیرد و این با معرفت نظری قابل جمع نیست.^۵

۲. انسان معنوی، نسبت به امور خردگریز، واقع‌گرا نیست.^۶ لذا به صدق و کذب واقعی آن‌ها نمی‌اندیشد. از همین حیث، فردی که به وسیله عقل عملی به اثبات خدا رسید، نه به این معنا است که معتقد باشد حتماً در واقع خدا وجود دارد، بلکه او فقط به این باور رسیده که فرض بر وجود خدا گذاشتن، آرامش‌بخش است؛ حتی اگر در واقع وجود نداشته باشد؛ همان‌طور که فردی که با صداقت و جدیت^۷ خدا را انکار کرد، ابایی ندارد از این که در واقع خدا وجود داشته است.

۳. تبیین خردپذیر بودن خداوند از منظر نهج البلاغه

همان‌طور که بیان شد، استاد ملک‌یان عقل نظری را ناتوان از ورود به اثبات یا انکار خدا می‌داند؛ در حالی که از منظر نهج البلاغه با توجه به این که سرآغاز دین، معرفت و شناخت

۱. «دفتر ماه: معنویت و عقلانیت»، ص ۵ - ۸. همچنین وی جبر و اختیار و اخلاقی بودن یا نبودن نظام اخلاقی جهان را راز و خردگریز می‌داند (همان‌جا).

۲. همان‌جا.

۳. همان‌جا.

۴. دین، معنویت و روشنفکری دینی، ص ۳۶.

۵. مشتاقی و مهجوری، ص ۱۶۳. لکن همان‌طور که در ادامه می‌آید، چون از نگاه قرآن و نهج البلاغه معرفت نظری، با اختیار در پذیرش یا انکار ایمان جمع می‌شود، این نگاشته در تعریف عقل نظری با صاحب نظریه اتحاد در اصطلاح دارد، ولی این را که رهاورد عقل نظری موجب سلب اختیار در قبول ایمان شود، صحیح نمی‌داند.

۶. «دفتر ماه: معنویت و عقلانیت»، ص ۵ - ۸.

۷. معنویت و روشنفکری دینی، ص ۳۵.

خدا است^۱ و تمام اصول و فروع دین بدون آن، بی ثمر می ماند.^۲ می توان گفت که یکی از ظرفیت های عقل نظری - که می تواند به معلوماتی از جمله خداشناسی دست یابد - راه شناخت آیه ای است؛ به این معنا که با دیدن آیات آفاقی و انفسی^۳ و فقرذاتی آن ها پی به وجود آفریدگار ببرد.^۴ تعلیلی که برای توانایی عقل، از این طریق برای شناخت خالق می توان بیان کرد، این است که:

شناخت خدا یک نوع شناختی نیست که مخصوص به خود باشد و شباهتی با شناخت های دیگر نداشته باشد؛ زیرا راه شناخت خدا با راه شناخت بسیاری از مسائل که در طبیعت می شناسیم، عیناً یکی است؛ به طوری که اگر راه خداشناسی را انکار کنیم، باید شمار زیادی از معلومات خود را بی ارزش بپنداریم.^۵

از همین حیث امیرالمؤمنین (علیه السلام) در شگفت می شوند از کسی که این نشانه های خدانما^۶ را دیده و همچنان در وجود خداوند مردد مانده است؛^۷ با این که آشکارا او را در وجود آفریده ها و ساخته های شگفت آورش دیده است.^۸ در همین زمینه، قرآن از زبان پیامبران (علیهم السلام) نقل می فرماید که آن ها به صورت استفهام انکاری به امت های خویش بیان می داشتند:

آیا در وجود خداوند که آفریننده آسمان ها و زمین است شکی هست؟^۹

۱. «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۲. پیام امام، ج ۱، ص ۷۴.

۳. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَظْهَرَ مِنْ آثَارِ سُلْطَانِهِ، وَ جَلَالَ كِبَرِيَّائِهِ، مَا حَيَّرَ مُقَلَّ الْعُيُونِ مِنْ عَجَائِبِ قُدْرَتِهِ؛ سَتَائِشِ خِدَاوْنَدِي رَا كِه آثَارِ سُلْطَنْتِ وَ جَلَالِ وَ بَزْغِي خُودِ رَا أَشْكَارِ سَاخْتِ، بِه كُونِه اِي كِه دِيدْكَانِ رَا اَز شْكَفْتِي هَاي قُدْرَتَش حِيرَانِ سَاخْتِ (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۵).

۴. «اغْتَرَابَ الْحَاجَةِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى أَنْ يُقِيمَهَا بِمَسَاكِ قُوَّتِهِ؛ اعْتِرَافِ نِيَاظْمَنْدِي خَلَايِقِ بِه اِيْن كِه خِدَاوْنَدِ بَا قُدْرَتَش اَن هَا رَا بِرْپَاي دَارْد» (همان، خطبه ۹۱). اِيْن كَلَام بِه اَحْتِيَاَجِ هَر مَمْكَنْ الْوُجُودِ بِه مُؤَثِّر اَشَارِه دَارْد وَ اَز اَن جَا كِه هَمِه مَوْجُودَاتِ غَيْرِ اَز خِدَايِ سَبْحَانِ مَمْكَنْ الْوُجُودِ هَسْتَنْد، نَمِي تَوَانَنْدِ اَز خِدَاوْنَدِ بِي نِيَاَز بَاشَنْد. لِذَا اِگَر خِدَاوْنَدِ نَبَاشْد، مَوْجُودَاتِ بَاقِي نَخَوَاهَنْدِ بُوْد. پَس خِدَاوْنَدِ اَز هَر چِيْزِي غَنِي اَسْت وَ هِيْجِ چِيْزِي هَم بِي نِيَاَز اَز خِدَا نِيَسْت. اِيْن اَز وِيزْغِي هَاي خِدَاوْنَدِ وَ مَهْم تَرِيْنِ مَوْضُوعِي اَسْت كِه عَقْل هَا اَن رَا دَرْكِ مِي كَنْد (شرح ابن ابی الحديد، ج ۶، ص ۴۱۲).

۵. مسأله شناخت، ص ۱۴۷.

۶. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ؛ سَبَاسِ اَن خِدَايِ رَا كِه بِرْپَايِ خَلْقِ خُودِ دَر اَيِيْنِه اَفْرِيْنَشَشِ نَمُودَار بَاشْد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸).

۷. «عَجِبْتُ لِمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ، وَ هُوَ يَرَى خَلْقَ اللَّهِ؛ دَر شْكَفْتَمِ اَز كُسي كِه دَر وُجُودِ خِدَا شَكِ مِي كَنْد، دَر حَالِي كِه اَفْرِيْدِه خِدَا رَا مِي بِيْنْد» (همان، حكمت ۱۲۶).

۸. شرح ابن ميثم، ج ۵، ص ۳۱۰.

۹. «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سورة ابراهيم، آيه ۱۰).

وضوح این دلالت بر وجود آفریدگار در سطحی قرار دارد که حتی مشرکین هم به آن اذعان داشتند.^۱ لذا به جهت وضوح دلالت نظام هستی بر وجود خالق، از سخن امام حسین (علیه السلام) در دعای عرفه می‌توان به این برداشت رسید که حتی اثبات خداوند امری بی‌معنا است؛ چرا که «چگونه می‌توان با چیزی که خود به خدا نیازمند است، بر بودن خدا استدلال کرد»؛^۲ در حالی که اگر تمام جان‌داران و همه مردم گرد آیند تا پشه‌ای را بیافرینند، بر آن قادر نتوانند بود. بنابراین، این نوع دلالت کاملاً برای عقل نظری قابل فهم است و همچون محاسبات اولیه ریاضی - که متیقن است - انسان را به اقرار به خالقیت خداوند وامی‌دارد.^۳ به همین دلیل، خداوند هم به صورت گسترده چنین نشانه‌هایی در زمین^۴ و انسان^۵ قرار داده که همه افراد، با علایق و سطح ادراک گوناگونی که دارند، بتوانند این نشانه‌ها را ببیند و به او رهنمون شوند؛ به طوری که وقتی فرد ایمانی مورد سؤال قرار بگیرد که چگونه پروردگارت را شناختی؟ بگوید: به آنچه که خودش را به من شناساند.^۶ در این بین، به نظر می‌رسد از همین شدت ظهور خداوند است که امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

به راستی، اگر پرده کنار رود، یقینم افزایش نیابد.^۷

البته شایسته توجه است که به جز اثبات اصل وجود خالق، امام (علیه السلام) جهت اثبات یکتایی خداوند^۸ به فرزند خویش می‌فرماید: بدان ای پسر من که اگر پروردگارت را شریکی بود، رسولان

۱. «وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ؛ و اگر از آنان بپرسی: چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است؟ قطعاً می‌گویند: خدا» (سوره لقمان، آیه ۲۵).

۲. «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ» (مفاتیح الجنان، دعای عرفه).

۳. تفاوت میزان چنین دلالتی را با علم ریاضی در این می‌توان یافت که به طور مثال، دو به علاوه دو که چهار می‌شود، داده آن علم بداهه است، ولی داده‌های براهین اثبات خداوند از روی آفرینش علم به آثار است.

۴. «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ؛ در زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی {بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا} است» (سوره ذاریات، آیه ۲۰).

۵. «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؛ و در وجود شما [نشانه‌هایی بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا است]. آیا نمی‌بینید (سوره ذاریات، آیه ۲۱).

۶. سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام): بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ؛ از امام علی (علیه السلام) سؤال شد: به چه چیزی صاحب اختیار خود را شناختی؟ فرمود: به آن چیزی که خود را به من شناساند (الکافی، ج ۱، ص ۸۶). لذا از این روایت استفاده شده که شناخت خدا، صنع صانع است، نه فعل مخلوق.

۷. «لو كُشِفَ الْغَطَاءُ مَا أَزْدَدْتُ» (ارشاد القلوب، ص ۲۱۲).

۸. زیرا لازم است خدایی که اثبات می‌شود، به صورت یکتا باشد تا خداپرستی از شرک دور بماند؛ چراکه مشرکین، خالقیت ←

او نیز نزد تو می آمدند و آثار ملک و سلطنت او را می دیدی.^۱

قابل ذکر است این ظرفیت عقل جهت خداشناسی در حدی است که فقط می تواند پی به اصل وجود خالق ببرد^۲ نه درک کنه عظمت پروردگار که راه براو مسدود است^۳ و خرد، خود در این صحنه بر ناتوانی اش معترف است. به همین علت می توان گفت: کمترین بی توجهی موجب خطا در شناخت خدا می شود.^۴ از همین حیث، اگر اشکال شود که:

اگر شناخت خدا چنان دقیق است - که حتی اشاره به خدا^۵ هم چون به خطا می انجامد قابل اشاره عقلانی هم نیست - پس معرفت خداوند تعطیل می شود و درهای شناخت به روی انسان بسته می گردد. چرا که هر وقت دست به سوی آن ذات پاک دراز می کنیم، به مخلوقی از مخلوقات فکر خود می رسیم و هر چه می خواهیم به او نزدیک شویم، از او دورتر خواهیم شد ... می گوئیم معرفت و شناخت، دو گونه است: معرفت اجمالی و معرفت تفصیلی. به تعبیری روشن تر، هنگامی که به جهان هستی و این همه شگفتی ها و موجودات بدیع، با آن ظرافت و در عین حال با عظمت می نگریم و یا حتی نگاهی به وجود خود می کنیم، اجمالا می فهمیم که خالق و

-
- خداوند را قبول داشتند، ولی برای او شریک قایل بودند. لذا قرآن می فرماید: «وَلَيْسَ سَالَتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ؛ اگر از آن ها پیرسی: چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است؟ قطعاً می گویند: خدا» (سوره لقمان، آیه ۲۵).
۱. «إِغْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَ لَرَأَيْتَ أَثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). این کلام یک برهان عقلی است که بر یگانگی صانع دلالت دارد؛ چراکه هر رسولی از خدای واحد آمده است (همه رسولان از خدای واحد آمده اند). پس اگر خدای دیگری بود، او هم پیامبران خود را می فرستاد (بهج الصباغة، ج ۱، ص ۳۷۹).
۲. «عَجِبْتُ لِمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ، وَ هُوَ يُرَى خَلْقُ اللَّهِ؛ در شگفتم از کسی که در وجود خدا شک می کند، در حالی که آفریده خدا را می بیند (نهج البلاغه، حکمت ۱۲۶). «بَلْ ظَهَرَ لِلْعُقُولِ بِمَا أَرَأْنَا مِنْ عِلَاقَاتِ التَّدْبِيرِ الْمُتَقِنِ وَ الْقَضَاءِ الْمُبْرَمِ؛ خدا با نشانه های تدبیر استوار، و خواسته های حکیمانه در خلق نظام احسن، در برابر غفلت ها، آشکارا جلوه کرده است (همان، خطبه ۱۸۲).
۳. «لَا يُدْرِكُ بَوْهَمٍ وَلَا يَقْدَرُ بِفَهْمٍ؛ خداوندی که ذات او را فکرها و عقل های ژرف اندیش نتوانند بشناسند، و با نیروی اندیشه اندازه ای برای او نتوانند تصوّر کنند (همان، خطبه ۱۸۲). نکته قابل توجه این که این گزاره مبنی بر ناتوانی عقل از ورود به کنه ذات خدا و گزاره قبل مبنی بر توان خرد بر اثبات خدا هر دو از یک خطبه است.
۴. «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ، وَمَنْ قَالَ: «كَيْفَ؟» فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ، وَمَنْ قَالَ: «أَيْنَ؟» فَقَدْ حَيَّزَهُ؛ هر کس وصفش کند، محدودش کرده و آن که محدودش کند، او را بر شمرده است و هر که بر شماردش، از لیتش را باطل کرده است. هر که بگوید که خدا چگونه است؟ خواسته که وصفش کند و هر که بگوید: خدا در کجاست؟ برای او مکانی قایل شده است (همان، خطبه ۱۵۲).
۵. «مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ؛ کسی که به خدا اشاره کند، او را محدود کرده است» (همان، خطبه ۱).

آفریدگار و مبدئی دارد. این، همان علم اجمالی است که آخرین مرحله قدرت شناخت انسان در باره خداست (منتهی هر چه به اسرار هستی آگاه‌تر شویم، به عظمت او آشنا‌تر و در مسیر معرفت اجمالی او قوی‌تر خواهیم شد)؛ اما هنگامی که از خود می‌پرسیم: او چیست؟ و چگونه است؟ و دست به سوی حقیقت ذات پاک او دراز می‌کنیم، چیزی جز حیرت و سرگردانی نصیبمان نمی‌شود و این است که می‌گوییم راه به سوی او کاملاً باز است و در عین حال، راه کاملاً بسته است.^۱

در همین زمینه در حدیث آمده است:

از تفکر در باره خدا بپرهیزید؛ ولی اگر خواستید، در عظمتش بیندیشید در عظمت خلقش نظر کنید.^۲

لذا گفته‌اند:

نهایت سیر عقلی در خداشناسی، اثبات آفریدگار و بی‌همتا بودن او و حیرت در شناسایی اوست. و در این نوع سلوک، معرفتی از شخص و ذات آفریدگار به دست نمی‌آید. اما در این موقف سیر خداشناسی به پایان نمی‌رسد، بلکه معرفه الله به معنای حقیقی آن از طریق فطرت و قلب، از همین جا آغاز می‌شود.^۳

۴. نقد و تحلیل خردگرایی بودن خداوند

حال، با توجه به آنچه از توان اثبات خدا توسط عقل نظری بیان شد، به دست آمد که رویکرد سلبی مبنی بر عدم توان عقل نظری جهت شناخت خالق نمی‌تواند مورد پذیرش باشد؛ چراکه وقتی امام می‌فرماید: «هستی خدا را پیشینه پیدایشی نیست؛ چنان که وجودش را سابقه عدمی، او بی‌آن که در کنار چیزی باشد، با هر چیزی هست، و در عین دیگر بودن، از هیچ چیزی جدا نیست»؛^۴ یعنی عقل و ذهن به این مقدار از شناخت خداوند آگاهی دارد که چنین بتواند او را توصیف کند.^۵

۱. پیام امام، ج ۱، ص ۸۲.

۲. عن ابی جعفر (علیه السلام): «إِنَّا كُنَّا وَالتَّفَكُّرُ فِي اللَّهِ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ» (الکافی، ج ۱، ص ۹۳).

۳. معرفت فطری خدا، ص ۲۶.

۴. «كَائِنْ لَا عَنْ حَدَثٍ مُوجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۵. ابن میثم ذیل کلام قبل (کائن لا عن حدث...) می‌گوید: اثبات این که خداوند مسبوق به عدم نیست، به این شکل است که اگر خداوند حادث باشد، ممکن خواهد بود و اگر ممکن باشد، نمی‌تواند واجب الوجود باشد. در نتیجه، اگر حادث باشد، واجب الوجود نیست؛ لکن او واجب الوجود است. پس حادث نیست. سپس وی می‌گوید: این استدلال طبق مقتضای ادله خداشناسی است (شرح ابن میثم، ج ۱، ص ۱۲۷).

براین پایه، نکته‌ای که برای ریشه‌یابی ایجاد نظریه مبنی بر خردگریز بودن خداوند می‌تواند قابل تأمل و امکان باشد، این است که چه بسا علت این که مبدع نظریه و کسانی که قبل از او در طول تاریخ قایل به این رویکرد سلبی شده‌اند، همان وجه دوم شناخت خدا (شناخت تفصیلی) باشد که از دیدگاه نهج البلاغه خارج از توان عقل بود. توضیح، آن‌که چون وی و امثال او به تفکیک شناخت اجمالی - که مقبول بود - و تفصیلی - که به وسیله وسوسه شیطانی و طبع حریص واقع می‌شود^۱ - التفات نکرده‌اند، قایل به ناتوانی عقل، برای اصل اثبات خداوند شده‌اند؛ چراکه اهمیت توجه به تفکیک این دو حیطه به شکلی است که به صورت متعارف، آن فردی هم که قایل به اثبات وجود خداوند از راه عقل است، هرگاه در گُنه وجود آفریدگار اندیشه کند، چون برایش جز ناتوانی^۲ و هلاکت،^۳ حاصل دیگری به وجود نمی‌آورد، نزدیک باشد که با صاحب نظریه، هم عقیده شود و بگوید که عقل در نفی و اثبات خدا ساکت است؛ حتی چه بسا این تعمق در ذات نامتناهی موجب انکار هم بشود،^۴ ولی آنگاه که از این عرصه شیطانی - که ترکش مورد ستایش قرار گرفته است^۵ -

۱. همان، ج ۲، ص ۳۳۰.

۲. «إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَنْهَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونَ فِي مَهَبٍ فِكْرُهَا مُكَيِّفًا، وَ لَا فِي رَوَايَاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونَ مَحْدُودًا مُصَرِّفًا؛ همانا تو آن خدایی هستی که در خردها تو را نهایی نیست تا در جریان اندیشیدن آن‌ها دارای کیفیت باشی و در تأمل اندیشه‌ها، تو را پایانی نیست تا در نتیجه، محدود و متغیر باشی (نهج البلاغه، خطبه ۹۱).

۳. «وَلَا تُقَدِّرُ عَظَمَةَ اللَّهِ شُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ؛ عظمت خداوند پاک را با عقل خویش اندازه مگیر، که در زمره هلاک شدگان خواهی شد (همان‌جا).

۴. امام در حکمت ذیل، یکی از اقسام کفر را تعمق و جستجوگری بیش از حد می‌دانند که با توجه به توضیحی که بیان شد، می‌توان از موارد تعمق باطل را اندیشه در ذات پروردگار دانست. بیانی که امام دارند، چنین است: «... الْكُفْرُ عَلَى أَزْوَاجٍ دَعَائِمٍ: عَلَى التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ وَ الزَّيْغِ وَالتَّيَقَاقِ؛ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يَنْبِ إِلَى الْحَقِّ...؛ کفر را چهار پایه است: کنجکاوی بیهوده و خصومت کردن و انحراف از حق و دشمنی ورزیدن کسی که در کارها بیهوده کنجکاوی کند، به حق نرسد» (همان، حکمت ۳۱).

۵. «وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ، وَلَا فِي شِعَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَأُتِمَّةَ الْهُدَى أَثَرُهُ، فِكُلِّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ شُبْحَانَهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ. وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنْ افْتِحَامِ السُّدُودِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ، الْإِقْرَارُ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمُخْجُوبِ، فَمَدَحَ اللَّهُ - تَعَالَى - اِعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاقُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَ سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمْ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُخًا؛ و آنچه شیطان فرا گرفتنش را به تو تکلیف می‌کند، از اموری که در کتاب خدا بر تو واجب نشده و اثری از آن در سنت پیامبر و ائمه هدی نیامده است، علمش را به خداوند واگذار کن که این نهایت حق خدا بر توست. و بدان راسخان و استواران در علم، آن‌ها هستند که خداوند آنان را به خاطر اقرار اجمالی به تمام آنچه از آن‌ها پوشیده است و تفسیر آن را نمی‌دانند، از فرو رفتن در عمق اسرار نهانی بی‌نیاز ساخته و از این جهت که به عجز خویش در برابر آنچه از تفسیرش ناتوان‌اند، اعتراف دارند، خداوند آن‌ها را ستوده و ترک بحث و تعمق در آنچه پروردگار بر عهده آنان نگذاشته است را رسوخ در علم نامیده [و آنان را راسخان و ثابت قدمان در دانش خوانده است] (همان‌جا).

خارج شود^۱ و در شناخت اجمالی ورود کند، چنان نظام آفرینش و فقرذاتی آن، او را بی اختیار به وجود هستی بخش رهنمون کند^۲ که گویی او نبود که ناتوان از اثبات خدا بود؛ زیرا اصل وجود خدا را غیر از مقوله حقیقت خدا یافت.

به بیان دیگر، به حکم آن که «خوردن های عقل آن جاست که برق طمع جستن می کند»،^۳ همان طور که طمع در امور مادی، مثل مال و مقام، شعاع عقل را می کاهد، هم چنین طمع در فهم، نسبت به امری که ورود به آن کنجکاوی افراطی محسوب می شود، باعث می شود عقل حریصی را از توان عادی خود، مبنی بر قبول اصل وجود خدا بکاهد^۴ و از سویی، فرد را در حیرت و هلاکت باقی گذارد.^۵

براین اساس، این عدم جداسازی باعث شده صاحب نظریه آنچه را که نقطه قوت خداشناسی است، نقطه ضعف آن بیندارد؛ زیرا اگر قرار باشد به وجودی به نام خدا ایمان بیاوریم، طبع چنین امری حکم می کند که شناخت تفصیلی او فراتر از عقل باشد تا شایسته ستایش شود؛^۶ چرا که هرگاه موجودی، هر چند دارای درازای قدرت و کمال باشد، به محض

۱. زیرا هرگاه در این مرحله (تفصیلی) قدم بگذاریم و یک گام به پیش برویم دو گام به عقب برمی گردیم و به گفته آن شاعر نکته سنج:

کَلَّمَا قَدَّمْ فِکْرِي فِیک شَبِیرَا فَرَمِلَا نَاکَصَا یَخْبِطُ فِی عَمِیَاءَ لَا یَهْدِی سَبِیلَا.

هر زمان فکر من یک وجب به تونزدیک شود یک میل فرار می کند و به عقب برمی گردد، در تاریکی ها غرق می شود و راهی به جلو پیدا نمی کند. پیام امام، ج ۶، ص ۱۱۲.

۲. أَرَأَانَا مِنْ مَلَكُوتِ قُدْرَتِهِ وَ عَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حُكْمَتِهِ وَ اغْتِرَافِ الْحَاجَةِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى أَنْ يُقِيمَهَا بِمَسَاكِ قُوَّتِهِ مَا دَلَّنَا بِأَصْطِرَارِ قِيَامِ الْحُجَّةِ لَهُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ. از ملکوت قدرت خویش و شگفتی هایی که آثار حکمتش گویای آن است و اعتراف نیازمندی خلاق به اینکه خداوند با قدرتش آن ها را بر پای دارد به اندازه ای به ما نشان داده و برای ما جلوه گر ساخته که قاطعانه ما را به شناخت او راهنمایی می کند. نهج البلاغه، خطبه ۹۱. «علی معرفته» جار و مجرور و متعلق به «دلنا» است به این معنا که آنچه که ما را به معرفت خداوند راهنمایی می کند به ضرورت، دلیلی بر وجود او خواهد بود. شرح ابن میثم، ج ۲، ص ۳۳۸.

۳. اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع. نهج البلاغه، حکمت ۲۱۹.

۴. افزون بر آن که تأثیر سستی در اقدام هم جدای از اثر طمع در فهم، خالی از اهمیت توجه نیست؛ چرا که وقتی بر اساس فهم عقل مبنی بر درک اصل خداوند، مشی صورت نگیرد، این باور اندک اندک به شک ختم می شود. از همین حیث، در رابطه با اقدام بعد از علم حضرت می فرمایند: «لَا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا وَ یَقِينُكُمْ شُكًّا إِذَا عَلِمْتُمْ فَأَعْمَلُوا وَإِذَا تَيَقَّنْتُمْ فَأَقْلِدُوا؛ علم خود را جهل و یقین خود را شک مپندارید. چون دانستید، عمل کنید و چون یقین کردید، پای پیش نهید» (همان، حکمت ۲۷۴).

۵. زیرا طمع انسان را به جایگاه های هلاکت می برد، ولی از آن جا باز نمی گرداند (شرح ابن میثم، ج ۵، ص ۳۸۴).

۶. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي انْحَسَرَّتِ الْأَوْصَافُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ، وَ رَدَعَتْ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ ... لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا؛ حمد خداوندی را که هر توصیفی، از رسیدن به کنه معرفتش بازماند و عظمت او عقل فضول را دست رد به سینه زند ... عقل ها را نرسد که برای او حدی معین کنند، تا او به چیزی تشبیه شده باشد (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵).

آن که در گنجایش درک عقل قرار بگیرد، چون دچار ضعف و محدودیت می شود، سرشت آدمی به آن گواهی می دهد که چنین وجودی نمی تواند خدای شایسته پرستش باشد. هم چنین این وجه از تصحیح را می توان درباره وجود جهان دیگر هم به کار برد که اصل اثبات عالم آخرت برای عقل گران نیست، ولی آنگاه که خواستار تفکر در چگونگی آن باشد، یارای اندیشه ندارد.

لذا حتی با در نظر داشتن این که جناب ملکین عقل ابزاری را - که جهت اثبات خداوند به کار می برد - به معنای درک فطری وجود خدا قابل فهم می داند^۱ و معتقد است:

طبع روانی آدم با وجود خدا بیشتر موجب مطلوب های رواشناختی و آرامش می شود.^۲

ولی به جهت آن که این برداشت او با «راه عقل (نظری) و روش تعقل که تنها راه حل برای مسائل بنیادی است»^۳ قرین نشده است، باعث اعتقاد او بر ممکن دانستن انکار خداوند توسط هر انسان معنوی شده که نتوانسته است، بر فرض وجود خدا به تأمین بهداشت روانی، البته از روی «جدیت و صداقت» برسد؛^۴ اگر چه آنچه که می تواند این نقص را هم ترمیم کند، تأکید وی به هنگام انکار خداوند از روی جدیت و صداقت است؛ زیرا روشن است که از دید نهج البلاغه، در واقع، قابل مصداق نخواهد بود که انسان، بدون شائبه هواپرستی بتواند از روی صداقت بگوید که هیچ فایده ای از حیث تأمین بهداشت روانی بر وجود خدا نیافته است تا بخواهد صادقانه به انکار کردگار معتقد شود.

۱. استاد ملکین می گوید: این که گفته می شود دین امر فطری است؛ یعنی این که در واقع، انسان به لحاظ فطری چنان است که گزاره های وجود خدا و قیامت نسبت به گزاره های نقیض بهتر با او سازگاری دارد و بهداشت روانی او را بهتر تأمین می کند («سازگاری معنویت و مدرنیته»، ص ۴۵ - ۵۲).

۲. اعتقاد به این گزاره ها [ی خردگریز مثل خداوند بر اساس عقل عملی] نه تنها خلاف عقل نیست، بلکه عمل کردن خلاف این، خلاف مقتضای عقل است. درست است که دو شق موجود در پیش رو، از عقلانیت یکسانی برخوردار هستند، اما باید توجه کرد که انسان ها، گرچه هریک دارای دنیایی منحصر به فرد هستند، اما وجود ویژگی های مشترک جسمانی، ذهنی و روانی آن ها را نمی توان انکار کرد. با توجه به آمار و مشاهده زندگی انسان ها در طول اعصار می توان دید که این ویژگی های مشترک، او را بیشتر به سوی معنویت و معنوی بودن سوق می دهد، نه به سوی دیگر. به عبارتی دیگر، آدمی به گونه ای است که مطلوب های روان شناختی و آرامش در مقام عمل او با معنوی بودن، با وجود داشتن خداوند، با وجود زندگی پس از مرگ بیشتر برایش حاصل می آید («دفتر ماه: معنویت و عقلانیت»، ص ۵ - ۸).

۳. آموزش عقاید، ص ۳۸.

۴. از دید معنوی فرآیندها مهم هستند، نه فرآوردها. اگر شما با کمال صداقت و جدیت مشی کنید و برسید به این که «خدا وجود ندارد» از... دید یک انسان معنوی چون فرآیند، فرآیند کاملاً مطلوبی بوده [زیرا از روش تعبد و استدلال نظری دور بوده]، هیچ مشکلی ندارد (دین، معنویت و روشنفکری دینی، ص ۳۶).

البته قابل ذکر است دلیل دیگری که انسان متدین برای اعتقاد خود دارد و او را از تعبد بدون پشتوانه عقلی دور می‌کند، ایمان به جهت معجزه بودن قرآن است که با یک تحلیل عقلی همراه است؛^۱ چرا که «با این همه عنادی که دشمنان با قرآن داشتند، اگر توان تحدی با قرآن را دارا بودند، قهراً از راه آوردن به مثل آن به مبارزه برمی‌خواستند، ولی آنگاه که راه مقابله با آن را با سیوف می‌بینند، نه در مقاومت با حروف و شیوه دشمنی به وسیله سنان را انتخاب می‌کنند، نه معارضه با بیان را این عجز آنان بزرگ‌ترین حجت بر حقانیت قرآن مبنی بروحی بودن و خارج از توان بشری بودن آن می‌شود».^۲ و این خود می‌تواند در ترازوی از گویای این حقیقت باشد که بگوئیم خداوند سبحان در کتاب خویش بر بندگان تجلی کرد و آشکار شد، بی‌آن‌که او را ببینند.^۳

نکته دیگری که در این زمینه نباید از نظر دور داشت، این است که اعتقاد به ناتوانی عقل از ورود به امور خردگریز، صاحب نظریه را به این باور رسانده که ایمان در خلأ معرفتی معنا پیدا می‌کند؛^۴ به طوری‌که گویا اگر اثبات خدا با عقل نظری امری ممکن بود، جا برای ایمان

۱. چراکه اگر شناخت معجزه هم به برهان عقلی مستند نباشد و به صرف خرق عادت بسنده شود هیچ گونه اعتمادی به آن نیست زیرا گروه غیر متخصص که به موسای کلیم علیه السلام ایمان آوردند، چون در محور حس، حرکت می‌کردند نه در مدار عقل، همان طور که با مشاهده مار شدن عصا مؤمن شدند، به مجرد شنیدن بانگ گوساله مصنوعی، از دین موسی علیه السلام مرتد شدند و به سامری گرویدند (قرآن در قرآن، ص ۱۲۵).

۲. البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۳. شکل منطقی این استدلال مبنی بر معجزه بودن قرآن چنین است: لو کان هذا الکتاب من عند غیر الله لامکن الاتیان بمثله، لکن التالی باطل فالمقدم مثله. یعنی اگر این کتاب، کلام الله نباشد، پس کلام بشری است و اگر بشری باشد، پس شما هم که بشر هستید، باید بتوانید مثل آن را بیاورید؛ اگر شما توانستید مثل آن را بیاورید، بشری بودنش اثبات می‌شود و اگر نتوانستید، معلوم می‌شود که بشری نیست و اعجازی است که اثبات کننده ادعای نبوت و رسالت آورنده آن خواهد بود (قرآن در قرآن، ص ۱۲۸). افزون بر آن، این که تحدی خدای سبحان با اعجاز اخبار غیبی مؤکد شده است؛ زیرا تا کنون که قرن‌ها از زمان تحدی یاد شده می‌گذرد با همه مظاهرها و معاونت‌های کافران لدود و ملحدان عنود و منافقان لجوج، هیچ گونه نشانه کامیابی آنان در آوردن مثل قرآن یا مثل سوره‌ای از آن به چشم نمی‌خورد (همان، ص ۱۳۰).

۳. «فَتَجَلَّى لَهُمْ تَبَٰرُكُهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَٰوًى بِمَا آوَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷). اکنون در جواب این اشکال که چگونه از راه محتوای نقلی (قرآن) - که فعلی از افعال خداوند است - می‌توان بر اصل اثبات خداوند بهره برد؟ می‌گوییم: همان طور که گذشت، انسان مؤمن به صرف این‌که قرآن فرموده خداوند وجود دارد، ایمان به خدا ندارد تا ایمان به خدا بر اساس نقل باشد، بلکه ایمان او از روی این تحلیل است که این اثر عقلانی می‌تواند از سوی بشر صادر شده باشد.

۴. لذا «ظن» در آیه «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (سوره بقره، آیه ۴۶) را به معنای عدم ايقان می‌گیرد (مشتاقی و مهجوری، ص ۱۶۰)؛ در حالی که ظن در این جا به معنای یقین است (المیزان، ج ۱، ص ۱۵۳). و اگر به احتمال، به معنای گمان هم باشد، در واقع سرزنش به علمای یهود است که اگر ایمان شما حتی به درجه ظن و گمان برسد، باز باید احساس مسئولیت کنید و دست از تحریفات بردارید (تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۱۷).

باز نمی‌شد؛ چراکه معتقد است: «اگر قرار باشد ایمان را از فضایل دینی به حساب آوریم، باید امر اختیاری باشد. در این صورت، باید به گزاره‌ای تعلق گیرد که له یا علیه آن دلیل قاطع اقامه نشده باشد».^۱ از همین حیث، «وقتی در دین گفته می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾^۲ و امر می‌شود که ایمان آورید، معلوم می‌شود که ایمان، امر اختیاری است؛ وگرنه متعلق امر قرار نمی‌گرفت».^۳ به همین دلیل، «اگر با برهان دقیق ریاضی اثبات کردم که مجموعه زوایای داخلی یک مثلث ۱۸۰ درجه است، آیا شما می‌توانید به این مطلب معتقد نشوید؟».^۴

براین اساس، معتقد می‌شود که ایمان، شناخت بردار نظری نیست؛ زیرا وقتی امری، مانند گزاره گفته شده ریاضی، معرفت پذیر شد، جا برای قبول و انکار نمی‌گذارد؛ حال، آن که فضیلت ایمان به آن است که شخص بتواند با اختیار، باور به گزاره‌ای مثل خدا را بپذیرد یار کند.

این، در حالی است که جدای از آن که ایمانی که در خلأ معرفتی و بدون پشتوانه عقل نظری شکل بگیرد، ایمان عمیقی نیست، وجه مانعة الجمع هم بین ایمان و علم نیست که ملکیان بخواهد از جمع ایمان (که باید اختیاری باشد) با علم دوری کند و مشکل ببیند که کسی علم داشته باشد، ولی ایمان نیاورد. دلیل بر این سخن، آن است که می‌دانیم «علم از ایمان جداست. ممکن است انسان به چیزی یقین داشته باشد، ولی ایمان قلبی - که عبارت است از تسلیم در برابر آن و به رسمیت شناختن در درون دل - نداشته باشد. به عبارت دیگر، علم همان آگاهی قطعی نسبت به چیزی است، ولی ممکن است جنبه سطحی داشته باشد و در عمق وجود انسان و روح او نفوذ نکند؛ اما هنگامی که در اعماق روح نفوذ کرد و به مرحله یقین و باور رسید و انسان بنای قلبی بر این گذاشت که آن را به رسمیت بشناسد، نام ایمان به خود می‌گیرد».^۵ به همین جهت، وقتی حضرت علی (ع) می‌فرماید: «کمال معرفت و شناخت خداوند، تصدیق به ذات پاک اوست»،^۶ این معرفت، اشاره به علم و آگاهی نسبت به خداوند دارد؛ ولی تصدیق اشاره به ایمان می‌شود.^۷ لذا از

۱. مشتاقی و مهجوری، ص ۱۶۴.

۲. ای کسانی که [به زبان] ایمان آوردید، [به حقیقت و از دل هم] ایمان بیاورید (سوره نساء، آیه ۱۳۶).

۳. مشتاقی و مهجوری، ص ۱۶۳.

۴. همان جا.

۵. پیام امام، ج ۱، ص ۷۵.

۶. «کمال معرفته التصدیق به» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۷. پیام امام، ج ۱، ص ۷۵. به عبارتی از این کلام بر می‌آید که ممکن است کسی معرفت به خداوند را داشته باشد، ولی ایمان به او را قبول نکند.

آیات «وَجَعَلُوا بِهَا أَسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُْلُوءًا»^۱ و «قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُ مَا أُنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲ استنباط می‌شود که امکان جدایی ایمان از علم وجود دارد؛ «به این شکل که عقل نظری هیچ مانعی برای فهمیدن حق بودن چیزی ندارد؛ لیکن عقل عملی در اثرا بتلای به شهوت یا غضب و مانند آن در باور کردن و ایمان آوردن به آن مشکل دارد»^۳؛ همان طور که شیطان با این که معرفت به پروردگار و حتی مقام حضرت آدم علیه السلام هم داشت، ولی از روی تعصب از امر خداوند مبنی بر سجده به آدم علیه السلام تخطی کرد.^۴

در پایان، با توجه به این که نظریه بر روی مسئله روان شناختی افراد توجه دارد^۵ و از طرفی، معتقد است: «به لحاظ معرفت شناختی نیز جهان منحصر در هر آنچه عقول آدمیان در می‌یابد، نیست و حقایقی در جهان وجود دارد که از طول و عرض عقل آدمیان بیرون می‌افتد».^۶ به نظر می‌رسد که برای فهم بهتر نظریه لازم است از این منظر مورد توجه لازم قرار بگیرد؛^۷ زیرا این دید روان شناختی جناب ملکیان باعث شده در موضوع استدلال گرایی

۱. و آن‌ها را در حالی که باطنشان به الهی بودن آن معجزات یقین، ستم کارانه و برتری جویانه انکار کردند (سوره نمل، آیه ۱۴).

۲. موسی گفت: مسلماً تومی دانی این معجزه‌ها را که بصیرت آور هستند، جز پروردگار آسمان‌ها و زمین نازل نکرده است (سوره اسراء، آیه ۱۰۲).

۳. حکمت عبادات، ص ۲۷۷.

۴. ملکیان به غیر از آیه ۱۳۶ نساء - که گذشت - هم چنین از آیه ۱۴ سوره نمل هم برداشت می‌کند که «ایمان چیزی فراتر از یک اعتقاد ذهنی صرف است و عملی ارادی اختیاری است که نیازمند التزام در عمل و تسلیم شدن است» («سازگاری معنویت و مدرنیته»، ص ۴۵ - ۵۲) که این سخن، صحیح است، ولی این که این ایمان اختیاری لازم است در خلأ معرفتی شکل بگیرد، از پیام آیات، خارج و حتی ناسازگار است؛ چرا که آیه سوره نساء هم که دستور به ایمان‌آوری می‌دهد، منظور این است که «کسانی که ایمان آورده‌اند، ایمان خود را در آینده هم مستدام بدارند و از آن روی برتابند» (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۵۸). از این رو در آیه ذیل، خداوند از افرادی یاد می‌کند که به قیامت (که از دید ملکیان، راز است و ایمان به آن با خلأ معرفتی همراه است) ایمان یقینی دارند: «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ»؛ کسانی که نماز برپا می‌دارند و زکات می‌پردازند و تنها ایشان‌اند که به آخرت یقین دارند (سوره نمل، آیه ۳).

۵. «ویژگی انسان معنوی این است که تفاوت‌ها را کاملاً هضم کرده و پذیرفته که خود با تمام انسان‌های دیگر متفاوت است و هر انسان دیگری هم با او متفاوت است. این مسئله را به هم لحاظ اخلاقی و هم به لحاظ روان شناختی پذیرفته است» (دین، معنویت و روشن فکری دینی، ص ۶۵). همچنین در این موارد به موضوع روان شناختی پرداخته است (سنت و سکولاریسم، ص ۳۱۰).

۶. عقلانیت و معنویت پس از ده سال، در ۸۹/۲/۲۸ (3danet.ir).

۷. آنچه که «برای درک نظریه معنویت و راهیابی آن به حوزه عمل (مشکل‌گشایی عملی) باید مورد مذاقه و توجه قرار گیرد، توجه به عنصر روان شناختی و درونی در رویکرد معنوی آدمیان است که ملکیان در موارد متعددی به آن پرداخته است» («داوری در دیالکتیک عقلانیت و معنویت راه‌هایی یا راهایی از راه»، ص ۲۹۶ - ۳۱۰).

چنان موارد باورهای استدلالی را اندک شمار ببیند^۱ که سطح پذیرش او را نسبت به اعتقاداتی هم که در واقع مستدل هستند، تضعیف کرده باشد؛^۲ به ویژه آن که گزاره‌ای مثل خداوند و قیامت که هم از یک منظر از امور غیبی هستند و از طرفی دیگر، ضرورت تفکیک بین شناخت اصل وجود آن‌ها و شناخت تفصیلی آن‌ها را - که نشدنی بود - اقتضا داشت. از همین حیث بعید نیست که کلام ذیل حضرت را هم در پاسخ به حال چنین افراد سخت باور دانست که می‌فرمایند:

هر چه دنیایی است، شنیدنش بزرگ‌تر از دیدن اوست و هر چه آخرتی است، دیدنش بزرگ‌تر از شنیدن آن. پس شما را شنیدن از دیدن بسنده است و خبر دادن از آنچه در نهان است، شما را بس.^۳

با توجه به آنچه گذشت، می‌گوییم چه بسا در این زمینه باشد که بعضی از مشرکینی که افزون بر معجزه‌های ارائه شده، باز خواستار معجزه اقتراح‌ی بودند - به طوری که توقع نامه سرگشاده از خدا داشتند^۴ - با پاسخ منفی پیامبر ﷺ روبه رومی شدند؛^۵ زیرا دین برای

۱. استاد ملکیان این جملات را (با دید مقبولیت) از ویلیام جیمز به عنوان یک روان‌شناس و فیلسوف نقل می‌کند: «آرا و نظرات ما، همه ناشی از استدلال نیستند. ما انسان‌ها عقایدمان را از راه‌های مختلفی کسب کرده‌ایم. بخش عظیمی از آن‌ها متأثر از تلقین دوران کودکی است ... برای بخشی از عقایدمان هم استدلال داریم. این بخش کمترین عقاید ما را تشکیل می‌دهد» («انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، ص ۱۰۰۱-۱۰۱۱).

۲. زیرا اگر روحیه سخت باوری به حد افراط برسد ممکن است به تعصبی ختم می‌شود که قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ» و اگر پاره سنگی در حال سقوط از آسمان ببینند [فکر نمی‌کنند عذاب است، بلکه چنان برانکار حق اصرار دارند که] می‌گویند: ابری متراکم است! ﴿سوره طور، آیه ۴۴﴾.

۳. «كُلُّ شَيْءٍ مِّنَ الدُّنْيَا سَمَاعُهُ أَغْظَمُ مِنْ عِيَانِهِ، وَكُلُّ شَيْءٍ مِّنَ الْآخِرَةِ عِيَانُهُ أَغْظَمُ مِنْ سَمَاعِهِ، فَلْيَكْفِكُمْ مِنَ الْعِيَانِ السَّمَاعُ، وَمِنَ الْغَيْبِ الْخَبَرُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۴).

۴. «كُلُّ يَوْمٍ كَلَّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَنْ يُؤْتَىٰ ضُحْفًا مُّنْشَرَةً؛ بَلَكه هر کدام از آنان توقع دارد نامه‌هایی سرگشاده [از سوی خدا] دریافت دارد!» (سوره مدثر، آیه ۵۲).

۵. البته در مواردی هم انجام معجزه به صورت درخواست مردم بوده است که به جهت اتمام حجت، درخواست مورد توجه قرار می‌گرفت؛ به طوری که حتی در مورد ذیل پیامبر ﷺ ایمان داشت که درخواست دهنده‌ها ایمان نمی‌آورند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: گروهی از قریش حضور پیامبر ﷺ شرفیاب شدند و عرض کردند: یا محمد ﷺ تو امر بزرگی را ادعا کرده‌ای که هیچ یک از پدران و بستگانت چنین ادعایی نکرده‌اند. اکنون ما دو مطلب از تو سؤال می‌کنیم. اگر پاسخ داری و درستی آن را به ما نمایاندی، درمی‌یابیم که تو پیغمبر و فرستاده خدایی و گرنه خواهیم دانست که ساحر و بسیار دروغ‌گو هستی. پیامبر خدا فرمود: مطلبتان چیست؟ گفتند: از خدا بخواه که این درخت از ریشه کنده شود و بیاید جلوی روی تو قرار گیرد. حضرت فرمود: خدا به هر چیزی تواناست. پس آیا اگر این کار را خدا انجام دهد، شما ایمان می‌آورید و شهادت به حق خواهید داد؟ پاسخ دادند: آری. پیامبر فرمود: هم اکنون خواسته شما را برمی‌آورم، اما می‌دانم که راه خیر را نمی‌پیمایید. در میان شما کسی هست که به چاه درخواهد افتاد و کسی است که لشکر ←

قبولاندن باورهایش معجزه ارائه می‌کند، اما نه به صورتی که «نمایشگاه معجزه»^۱ دایر کند.^۲

نتیجه

در پرتو ملاحظات به دست آمده می‌توان گفت: شناخت خدا - که در نظریه «عقلانیت و معنویت» خردگریز تلقی شده است - به نظر می‌آید که نشأت یافته از عدم تفکیک شناخت تفصیلی و اجمالی خداوند باشد که در احادیث بر این تفکیک تاکید شده بود؛ به طوری که این عدم جداسازی باعث شده وی آنچه را که نقطه قوت خداشناسی، مبنی بر نامحدود بودن و خارج از درک عقل بودن، نقطه ضعف خداشناسی پندارد. لذا شایسته است این رویکرد نظریه مورد توجه بیشتر ناقدان، به خصوص از جنبه روان‌شناختی - که خود بر آن تأکید داشته - قرار بگیرد.

کتابنامه

قرآن کریم

ارشاد القلوب، حسن بن محمد دیلمی، قم، شریف الرضی، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.
آموزش عقائد، محمد تقی مصباح یزدی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ هفتم، ۱۳۸۱ ش.

→ جمع خواهد کرد. آن گاه فرمود: ای درخت، اگر ایمان به خدا و روز قیامت داری و می‌دانی که من پیامبر خدایم، به اذن خدا، از ریشه در آیی و جلو روی من توقف کن. سوگند به خدایی که وی را به حق مبعوث فرموده است که آن درخت با ریشه‌های خود از زمین کنده شد و شروع به آمدن کرد؛ در حالی که زمزمه‌ای شدید و صدایی چون آواز برهم خوردن بال‌های پرنده با خود داشت و لرزان و بال زنان در مقابل آن حضرت ایستاد و بلندترین شاخه اش را روی سر پیامبر افکند و برخی دیگر از شاخه‌هایش را بر روی شانه من قرار داد که در جانب راست آن جناب ایستاده بودم. وقتی که آن مردم چنین دیدند، با گردن‌کشی و ناسپاسی گفتند: امر کن نیمی از آن این جا بیاید و نیم دیگرش بر جای خود بماند. پیغمبر خدا چنین دستور داد. پس نیمی از آن چنان شتابان آمد که با شگفت‌ترین روی آوردن و سخت‌ترین صدایش همراه، و نزدیک بود که به رسول خدا بچسبد. باز هم از روی ناسپاسی و ستیزه‌جویی گفتند: به این نیمه بگو که باز گردد و همچنان که بود، به نیمه خود بپیوندد. پس پیامبر آن را چنین امر کرد، آن نیز به جای خود برگشت. پس من گفتم: لا اله الا الله، یا رسول الله، من اول شخص ایمان آورنده به توهستم و نخستین اقرار کننده به این که آنچه را این درخت انجام داد، به امر خدای تعالی و به منظور بزرگداشت سخن تو و گواهی دادن به پیامبری توبود، اما آن جمعیت همگی یک صدا گفتند: چه ساحر بسیار دروغ‌گویی است که در سحر خود چابک است، آیا جزاین شخص کسی تو را در این امر تصدیق می‌کند؟ (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴).

۱. وحی و نبوت، ص ۶۰.

۲. چرا که حکمت ارائه معجزه طبق آیه ذیل برای هشدار دادن است. ﴿وَمَا نُزِّلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخَوِّفًا﴾ ما معجزات را جز برای هشدار دادن به مردم نمی‌فرستیم ﴿(سوره اسراء، آیه ۵۹).

- بهبج الصباغة فی شرح نهج البلاغة، محمد تقی شوشتری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
- البيان فی تفسیر القرآن، ابوالقاسم خوئی، تفلیس، مطبعة غیرت، ۱۳۲۶ ق.
- پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام): شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغة، ناصر مکارم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۹۰ ش.
- التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
- تسنیم، تفسیر قرآن کریم، عبدالله جوادی آملی، قم، اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
- تفسیر قرآن العظیم، اسماعیل بن عمرو بن کثیر، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۲ م.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم و همکاران، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۳ ش.
- حکمت عبادات، عبدالله جوادی آملی، قم، نشر اسراء، چاپ بیستم، ۱۳۹۳ ش.
- در رهگذار باد و نگهبان لاله، مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ش.
- دین، معنویت و روشنفکری دینی، مصطفی ملکیان، تهران، پایان، چاپ سوم، ۱۳۹۱ ش.
- راهی به رهایی، مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ ششم، ۱۳۹۶ ش.
- سنت و سکولاریسم، مصطفی ملکیان و جمعی از نویسندگان، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱ ش.
- شرح نهج البلاغة، عبدالحمید بن هبة الله (ابن ابی الحدید)، قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۳۶۳ ش.
- شرح نهج البلاغة، کمال الدین میثم بن علی میثم البحرانی، بیروت، دارالثعلین، ۱۹۹۹ م.
- عقلانیت و معنویت در بوته نقد، سید محمد اکبریان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۸ ش.
- قرآن در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، عبدالله جوادی آملی، قم، نشر اسراء، چاپ دوازدهم، ۱۳۹۳ ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۹۰ م.
- مسأله شناخت، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۷ ش.

- مشتاقی و مهبجوری، مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ پنجم، ۱۳۹۴ ش.
- معرفت فطری خدا، رضا برنجکار، تهران، مؤسسه نبأ، ۱۳۷۴ ش.
- مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی، قم، سعید نوین، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
- المیزان، محمد حسین طباطبایی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۳ ش.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین سید رضی، قم، چاپ هشتم، ۱۴۳۴ ش.
- وحی و نبوت، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴ ش.
- «استدلال گرایي ناواقع گرایانه؛ نقد مبانی معرفت شناختی نظریه عقلانیت و معنویت»، سید محمد اکبریان - محسن باباپورگل افشانی، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، ۱۳۹۶ ش، سال ۱۷، ش ۵۰، ص ۱۵۰-۱۳۵.
- «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، مصطفی ملکیان، آیین، شماره ۱۷ و ۱۸، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۰۰۱ - ۱۰۱۱.
- «داوری در دیالکتیک عقلانیت و معنویت راه رهایی یا رهایی از راه»، حمید علی اصغری، راهبرد، ۱۳۸۳ ش، شماره ۳۳، ۲۹۶-۳۱۰.
- «دفتر ماه: معنویت و عقلانیت»، مصطفی ملکیان، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۲، ۱۳۹۳ ش، ص ۵-۸.
- «سازگاری معنویت و مدرنیته»، مصطفی ملکیان، روزنامه شرق، ۸۵/۵/۲۵، ش ۸۳۵، ص ۴۵-۵۲.