

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیامبر خاتم ﷺ:

لا فقرَ أشدَّ من الجهلِ و لا مالَ أعودُ من العقلِ.
هیچ ندارایی بدتر از نادانی و هیچ دارایی سودمندتر از
خردمندی نیست.

(کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۵)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی

سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین زاده

استادیار فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

حسن رمضان‌ی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

علی شیروانی

دانشیار فلسفه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ابوالحسن غفاری

دانشیار فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

یار علی کردفیروزجایی

استاد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدیدالله یزدان‌پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسکری کاشی

ویراستار: عباس بگجانی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمد عسگری

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ادی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه (مرکز

آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۳۷۷۵۹۳۷۵ - ۰۲۵

وبسایت: www.nasim-e-kherad.ismc.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasimekherad@chmail.ir

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی زیر نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

۲. پرتال جامع علوم انسانی (www.ensani.ir)

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

۴. پایگاه مرجع دانش (سیولیکا): (www.civilica.com)

۵. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: (www.isc.ac)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و در مصوبه ۵۶۹ جلسه ۱۲۹ مورخ ۱۴۰۲/۳/۲۳ کمیسیون نشریات علمی حوزه، درجه «علمی - پژوهشی» رتبه (ب) دریافت نمود.

راهنمای نویسندگان

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده/ نویسندگان باشد و در سامانه مجله به آدرس زیر بارگذاری شود: (nasim-e-kherad.ismc.ir).
- مقاله نباید در نشریه دیگری منتشر شده باشد و تا پایان داوری نیز نباید به مجله دیگری فرستاده شود.
- برابر قوانین ابلاغی، نویسنده مقاله پژوهشی باید دارای مدرک سطح چهار حوزه یا دکتری تخصصی (pH.D) باشد. در غیر این صورت می تواند با مشارکت شخصی با شرایط یادشده، مقاله را منتشر نماید.
- هزینه‌های داوری، ویراستاری و صفحه‌آرایی ۵۰۰/۰۰۰ تومان است که نویسندگان گرامی آن را به شماره شبای (IR800180000000001563023186) به نام «مدیریت حوزه علمیه استان قم، تخصصی فلسفه» واریز کرده و تصویر فیش واریزی را به دفتر مجله ارسال نمایند.
- مقاله‌های دریافتی بازگردانده نخواهند شد و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ شوند.
- مسئولیت مطالب و محتوای مقاله بر عهده نویسنده است.
- مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله آزاد است.
- کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ مقاله در مجله ۷۰ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) است. مقالات با امتیاز ۵۵ برای اصلاح به مؤلف بازگردانده می‌شوند و پس از کسب امتیاز ۷۰ به چاپ خواهند رسید.
- هر مقاله را دست‌کم دو داور ناشناس ارزیابی می‌کنند.
- شیوه نگارش و دستور خط مقالات باید مبتنی بر آیین نگارش مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
- مقاله باید شامل ۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه باشد.

۲. اجزای مقاله

- عنوان: نام کلی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی و رایانامه.
- چکیده: شرح جامعی از مقاله (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.
- کلیدواژه‌ها: پنج تا هفت واژه تخصصی که اهمیت آن‌ها در مقاله بیش از سایر واژه‌هاست.
- مقدمه: تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله (به اجمال).
- پیکره اصلی: متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، استنباط و استنتاج، نقد (در صورت نیاز)، تقسیم‌بندی‌های محتوایی و... .
- نتیجه: نتایج منطقی و مفید مقاله.
- پانویس: توضیحات ضروری در پایین صفحات.
- منابع: فهرست منابع مقاله.

۳. شیوه تنظیم متن

- مقاله داخل صفحه A4، به قلم (IRlotus) و اندازه ۱۳ با فاصله سطر ۱ در محیط واژه پرداز word نوشته شده باشد.

- ابتدای هر بند، به جز اولین بند زیر هر عنوان، با نیم سانتی متر تورفتگی شروع شود.

- نقل قول های مستقیم بیش از سه سطر، جدا از متن اصلی و در یک بند مستقل، با ۱ سانتی متر تورفتگی از چپ و قلم ۱۲ تنظیم شوند.

- عنوان بخش های اصلی و زیربخش های مقاله شماره گذاری و سیاه (بولد) شوند و قبل از آن ها یک سطر سفید باشد.

- آیات، روایات و نقل قول های غیرفارسی در پانویست ترجمه شوند.

۴. شیوه ارجاع

۴-۱. درون متن

نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، تاریخ نشر اثر: جلد/ صفحه یا صفحات؛ نمونه: (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱/۱۵-۲۰)؛ (ملاصدرا، ۱۳۵۶: ۹۱).

نکته: اگر در متن به دو یا چند اثر از یک مؤلف ارجاع داده اید که همه در یک سال چاپ شده اند، با نوشتن «الف»، «ب» و... در کنار سال چاپ، از هم متمایز شوند؛ مثال: (بهشتی، ۱۳۸۹ الف: ۲۶).

۴-۲. فهرست منابع

- کتاب

نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب (ایرانی)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، شماره جلد، محل نشر: نام ناشر (بدون ذکر واژه «انتشارات»); مثال:

مطهری، مرتضی (۱۳۹۹)، انسان در قرآن، قم: صدرا.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.

- مقاله

نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، عنوان اصلی دانشنامه یا مجله (ایرانی و بدون ذکر واژه مجله و...)، شماره انتشار: صفحاتی که مقاله در آن آمده است؛ نمونه:

میرزایی، علیرضا (۱۳۹۷)، «رویکرد انتقادی به نگاه اندیشمندان اسلامی درباره معراج»، انسان پژوهی دینی، ش ۴۰: ۱۹۸-۲۰۰.

یادآوری: در بخش منابع اگر نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می شود. همچنین، ابتدا منابع فارسی و عربی می آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و... ذکر می شود.

فهرست مطالب

۷	 سرمقاله	روح‌الله سوری
۹	 نقد و بررسی اشکالات هیوم بر برهان امکان و وجوب، بر مبنای تقریر سینوی	حامد کمیجانی محمد مهدی گرجیان
۲۵	 رویکرد سهروردی در درمان بیماری‌های نفس	نادیا مفتونی محمد مهدی داور
۴۵	 بررسی مبنای غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی فرایند تولید علم، در تعیین هویت علم دینی از منظر فرهنگستان علوم اسلامی	مهدی موحد محمد رضاپور
۶۱	 بازشناسی جایگاه عقل در ساحت عرفان با تأکید بر اندیشه ابن عربی	سید شهاب‌الدین حسینی
۷۷	 حدود و قدم عالم از منظر روایات شیعه	علی آیتی عسکری سلیمانی امیری
۹۵	 انسان‌شناسی اپیکوری و رواقی: مروری بر نگرش‌های انسان‌شناختی در عصر هلنیسم	محمد مهدی رفیعی

- ۱۱۳..... کارکردهای فلسفه اسلامی در استنباط معارف دینی
سید محمد طباطبایی
مهدی منصوری
- ۱۳۱..... بررسی تطبیقی نظریه اخلاقی کانت و هگل
یحیی نورمحمدی نجف آبادی
- ۱۴۵..... چگونگی حصول علم معصومان علیهم السلام از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی
طاهر کریمزاده
- ۱۵۷..... وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن سینا
محسن کییری راد
قاسم اسلامی پیچا
سید علی اکبر ربیع نتاج
رمضان مهدوی آزادبنی
- ۱۷۳..... بررسی تطبیقی نظریه پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا
محمد شیروانی
حبیب الله دانش شهرکی
- ۱۹۵..... جهان بینی و مبانی فلسفی حاکم بر عناوین کتابهای دانشمندان اسلامی
احسان کردی اردکانی
احمد شه گلی
- ۲۰۷..... Leading Article

نسیم

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

سرمقاله

انسان ابعاد وجودی گوناگونی دارد و دین نیز ساحت‌های گوناگونی چون عقاید، اخلاق و احکام را فرا می‌گیرد. البته عقاید، نقشی کلیدی و محوری در منظومه دین دارند؛ زیرا التزام به اخلاق و احکام دینی درگرو گرایش اعتقادی به آنها است. فلسفه اسلامی در کنار عرفان و کلام، در پی کشف هندسه اعتقادی دین است. دست‌کم نقش فلسفه در استنباط ابعاد اعتقادی دین، به علم اصول در استنباط احکام عملیه می‌ماند که شرط لازم است، نه کافی.

ازاین‌رو فیلسوفان مسلمان مانند دیگر اندیشمندان دینی نقش به‌سزایی در جنبش نرم‌افزاری، تولید علم و روند تمدن‌سازی خواهند داشت؛ به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، که زمینه حضور اندیشمندان دینی در عرصه تحولات فکری و فرهنگی فراهم شده است. انتشار مجله **نسیم خرد** در راستای ارتقای پژوهش در حوزه فلسفه اسلامی، نوآوری‌های مرتبط با آن و ترویج معارف اسلامی است. این مجله در مهرماه ۱۳۹۰ آغاز به کار کرد. پس از طراحی و تصویب اساس‌نامه، آیین‌نامه‌های اجرایی و علمی، در زمستان ۱۳۹۱ نخستین پیش‌شماره آن به چاپ رسید. در تاریخ ۱۳۹۴/۱۰/۱۲ مجوز نشر از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به شماره ۷۶۶۹۰ دریافت شد. طبق قوانین ابلاغی از سوی وزارت ارشاد، پیش‌شماره‌های منتشر شده در حکم مجله داخلی قلم‌داد شده و نخستین شماره رسمی مجله در زمستان ۱۳۹۴ منتشر شد. این مجله در تاریخ ۱۳۹۷/۳/۳۰ موفق به دریافت رتبه علمی-ترویجی شد که از شماره یکم تا سیزدهم را فرا می‌گیرد. سپس در تاریخ ۱۴۰۲/۳/۲۳ به رتبه علمی-پژوهشی دست یافت که از شماره چهارده به بعد را فرا خواهد گرفت.

۸  سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

شایان یادآوری است که این مجله تا تاریخ ۱۴۰۲/۴/۳۰ دوازده شماره را بر سامانه دیگری منتشر کرده بود. اما به سبب برخی کاستی‌ها و مشکلات فنی، از تاریخ ۱۴۰۱/۵/۱ شماره‌های خود را بر سامانه جدید (nasim-e-kherad.ismc.ir) بارگزاری نمود.

روح‌الله سوری

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

نقد و بررسی اشکالات هیوم

بر برهان امکان و وجوب، بر مبنای تقریر سینوی^۱

حامد کمیجانی^۲

محمد مهدی گرجیان^۳

چکیده

در تقریر سینوی از برهان امکان و وجوب بر اساس بدهاوت ثبوت واقعیت، موجود خارجی به حسب ذاتش یا ضروری‌الوجود است یا ضرورتی نسبت به وجود و عدم ندارد و وجودش از ناحیه موجود واجبی تأمین می‌گردد که خارج از سلسله ممکنات است. لاینیتس امکان را به معنای جواز تردید در قضایای ناظر به واقع دانسته است و راه رهایی از این تردید را قبول واجب‌الوجودی می‌داند که به عالم ضرورت بخشیده باشد. هیوم در اشکال بر برهان امکان و وجوب با نظر به تقریر لاینیتس بیان می‌کند که اولاً صرف جواز تردید در موجودات خارجی موجب تثبیت واجب‌الوجود نمی‌شود؛ چراکه این تردید در مورد واجب‌الوجود نیز جریان دارد. ثانیاً مفهوم واجب‌الوجود ناسازگار است؛ زیرا ضرورت تنها وصف قضایای تحلیلی واقع می‌شود، نه قضایای ناظر به واقع؛ لذا می‌توان در وجود واجب تردید کرد که این مسئله با واجب بودن آن سازگار نیست. در این مقاله قصد داریم بر اساس روش تحلیلی - توصیفی و با تکیه بر اصول و مبانی تقریر سینوی به این اشکالات پاسخ دهیم و بیان نماییم که اولاً امکان به معنای عدم ضرورت ذاتی واقعیت خارجی نسبت به وجود و عدم است که می‌توان از آن به وجود واجب منتقل شد؛ بنابراین لاینیتس امکان احتمالی و امکان ماهوی را با هم خلط کرده است. ثانیاً اسناد وجوب به یک شیء در مقام تصور ذهنی و در مدار حمل اولی مستلزم تحقق خارجی آن نیست تا با جواز تردید در تحقق آن، ناسازگاری داشته باشد.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم؛ hamedkomigani1369@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم؛ mmgorjian@yahoo.com

کلیدواژه‌ها: امکان ماهوی، امکان احتمالی، برهان امکان و وجوب، ابن‌سینا، هیوم.

۱. مقدمه

اثبات وجود خداوند بر اساس دلیل عقلی - برهانی و در قالب برهان امکان و وجوب یکی از دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان و متکلمان مسیحی بوده است. در این برهان بر اساس حالت عدم ضرورتی که در موجودات محقق است (با ابطال دور و تسلسل یا بدون نیاز به این امر) از وجود واجب رفع تردید می‌شود. فارابی نخستین فیلسوفی بود که این برهان را مطرح کرد. او برهان خویش را ساده‌ترین و مختصرترین راه برای اثبات واجب می‌دانست. پس از او ابن‌سینا با روش دیگری برهان مذکور را تقریر کرد. فیلسوفان تابع شیخ در تقریر برهان امکان و وجوب از وی تبعیت کردند. شیخ اشراق سعی نمود با بیان دیگری این برهان را تقریر کند، اما چندان موفق نبود. این برهان در دستگاه فکری صدرالمتألهین بر اساس اصالت وجود و فقر وجودی توضیح داده می‌شود و امکان در آن، وصف وجود و تعلق وجودی و وجود ربطی معلول است که هم حدوداً و هم بقائاً محتاج وجود مستقل است. در فلسفه غرب، نخستین بار آکوئیناس این برهان را بر اساس تقریر ابن‌رشد و ابن‌میمون تبیین کرد و اکام، فیلسوف تجربه‌گرا که تنها یافته‌های حسی را معتبر می‌دانست، آن را نقد کرد. در آثار دکارت اثری از این برهان نیست، ولی لایبنیتس مجدداً با تقریر نوینی این برهان را مطرح کرد. او بر اساس امکان تردید در برخی از قضایای صادق و ناظر به واقع، بیان نمود که تنها امری که ضرورت این‌گونه قضایا را تأمین می‌کند، اعتقاد به وجود موجود واجبی است که به این عالم ضرورت بخشیده باشد. هیوم در آثارش، در ارتباط با برهان امکان و وجوب دو اشکال ذکر می‌کند که یکی از آن‌ها ناظر به تقریر لایبنیتس و دیگری ناظر به تقریر سینوی است. برهان امکان و وجوب به دو دلیل در سنت فلسفی غرب طرد شد: اشکالات فیلسوفانی چون هیوم و کانت؛ انتقادات به اصل علیت و امتناع تسلسل علل در دوره رونق تجربه‌گرایی.

با دقت در تقریر سینوی خلل اشکالات هیوم به‌خوبی نمایان می‌شود و بر اساس آن می‌توان به اشکالات افرادی همچون کانت و راسل نیز پاسخ داد. این امر بیانگر آن خواهد بود که در صورت پیراستن روش عقلی - برهانی از برخی ابهاماتی که در عصر روشنفکری متوجه آن شده است، همچنان این برهان طریقی متقن برای اثبات وجود خداوند محسوب می‌شود.

پاسخ به اشکالات هیوم بر اساس مبانی تقریر سینوی پژوهش حاضر را از سایر پژوهش‌های تطبیقی حول برهان مذکور متمایز کرده است. در آن پژوهش‌ها سعی شده است به اشکالات افرادی چون هیوم پاسخ داده شود.

۲. برهان امکان وجوب در سنت فلسفه اسلامی

پس از ظهور اسلام و شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی، مسلمانان از دستاوردهای ملل دیگر به‌ویژه یونانیان بهره گرفتند و با الهام از معارف اسلامی، فلسفه اسلامی را تأسیس کردند. فلسفه اسلامی، اسلامی است، نه فقط به این دلیل که فیلسوفان آن مسلمان‌اند یا با اسلام هماهنگ است یا مطلوب اسلام است یا مدافع اسلام است، بلکه افزون بر همه وجوه یادشده، این فلسفه اسلامی است؛ زیرا بخش‌های درخور توجهی از آن تحت تأثیر معارف اسلامی و با الهام از آن شکل گرفته است. منتها باید توجه داشت که این اثرپذیری با حفظ هویت فلسفی و بنیان نهادن مسائل بر اساس روش‌های عقلی صورت گرفته است؛ لذا اسلام منبع الهام‌بخش این فلسفه است. فیلسوف مسمانی که ایمان به یگانگی خدا اساس باورهای دینی اوست، نمی‌تواند به آن بی‌اعتنا باشد. فیلسوفان مسلمان از ابتدا درصدد بودند با الهام از معارف اسلامی، براهینی عقلی برای اثبات وجود خداوند به‌عنوان مبدأ هستی اقامه کنند. یکی از این براهین، برهان امکان و وجوب است که با توجه به برخی آموزه‌های دینی همچون غنای ذاتی خداوند و فقر ذاتی و دائمی موجودات و نیاز همیشگی آن‌ها به آن مبدأ غنی و حمید و بر اساس روش عقلی - براهانی شکل گرفته است. نخستین بار این برهان را فارابی مطرح کرد. او از دو روش در خداشناسی سخن گفته است: روشی که در آن مخلوقات خدا ملاحظه می‌شوند و با مشاهده نشانه‌های مخلوقیت آن‌ها به خالق ایشان پی برده می‌شود؛ روشی که با تدبیر در اصل وجود، به وجود بالذات و احکام آن پی برده می‌شود (فارابی، ۱۳۹۶: ۶۲). در روش دوم، او با بهره‌گیری از اصطلاحاتی چون وجوب و امکان درصدد اثبات واجب برمی‌آید و بر آن برهان اقامه می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۲۲، ۳۲). بعد از فارابی، ابن‌سیناست که به دو روش یاد شده در خداشناسی تصریح کرده و روش دوم را بر دیگری ترجیح داده و آن را روش صدیقین خوانده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۳). توجه و اهتمام این دو اندیشمند به برهان امکان و وجوب، موجب شد سایر فیلسوفان جهان اسلام و متکلمانی چون خواجه نصیرالدین طوسی همواره از این برهان برای اثبات مبدأ تعالی بهره بگیرند. این امر سبب شد تقریرات متنوعی از این برهان در نزد اندیشمندان جهان اسلام شکل بگیرد. سرانجام در دستگاه فکری حکمت متعالیه، این برهان را بنیان‌گذار آن به نحوی متناسب با مبانی این حکمت عرضه کرد.

۲-۱. معانی امکان در سنت فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی لفظ امکان دارای معانی مختلفی است:

- امکان عام: سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه است و لازمه آن سلب امتناع از جانب موافق قضیه است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الکاتب متحرک الاصابع بالامکان» به معنای آن است که عدم

تحرک انگشتان برای انسان نویسنده ضرورتی ندارد. یا وقتی گفته می‌شود: «لیس الانسان بساکن الاصابع بالامكان» یعنی عدم تحرک انگشتان دست برای انسان ضرورتی ندارد.

- امکان خاص: سلب ضرورت جانب موافق و مخالف قضیه است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الانسان موجود بالامكان» به معنای آن است که موجودیت و معدومیت برای انسان ضرورتی ندارد.
- امکان اخص: سلب ضرورت ذاتی و وصفی محمول برای موضوع است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الانسان كاتب بالامكان» به معنای آن است که کتابت برای انسان هیچ ضرورت ذاتی و وصفی ندارد.

- امکان استقبالی: سلب ضرورت ذاتی و وصفی و ضرورت به شرط محمول است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «زيد كاتب في المستقبل بالامكان» به معنای آن است که کتابت برای زيد به حسب زمان آینده به هیچ نحو ضرورتی ندارد، به گونه‌ای که حتی نمی‌توان زيد را مقید به کتابت بودن کرد و گفت: «زيد الكاتب كاتب بالضرورة»؛ زیرا نمی‌دانیم که در زمان آینده متصف به کتابت خواهد شد یا خیر.
- امکان استعدادی: امکان و استعداد تحقق یک شیء در شیء دیگر است؛ مثل امکان و استعداد تحقق صورت انسانی در نطفه.

- امکان وقوعی: عدم امتناع ذاتی شیء برای تحقق خارجی و جواز تحقق آن در خارج در صورت فراهم بودن همه شرایط است.

- امکان وجودی: تعلق وجودی و وجود ربطی داشتن معلول است (سبزواری، ۲۰۱۱م: ۲/۲۵۷، ۲۷۷).
- امکان احتمالی: احتمال و جواز وقوع و عدم وقوع یک شیء است. این معنا از امکان در جایی به کار برده می‌شود که در ارتباط با وقوع شئی تردید وجود داشته باشد.
از میان معانی مذکور، معنایی که از واژه امکان در برهان امکان و وجوب قصد می‌شود، امکان خاص است و مقصود آن است که موجود خارجی به حسب ذات ماهوی خویش ضرورتی نسبت به وجود و عدم ندارد؛ لذا امکان وصفی است که موجود در خارج به آن اتصاف می‌یابد.

۲-۲. معانی وجوب در سنت فلسفه اسلامی

لفظ وجوب در فلسفه اسلامی دارای معانی مختلفی است:

- وجوب ذاتی: ضرورت ثبوت محمول برای موضوع به حسب ذات موضوع را وجوب و ضرورت ذاتی آن محمول برای موضوع می‌گویند. ضرورت ذاتی بر دو نحو است:

الف) ضرورت ذاتی ازلی: محمول برای ذات موضوع بدون هیچ گونه قید و شرطی، حتی شرط تحقق موضوع، ضرورت دارد؛ مانند آنجا که گفته می‌شود: «الواجب موجود بالضرورة» که این جمله به معنای آن است که موجودیت برای وجود واجب ضروری است و این ضرورت به اقتضای خود وجود

واجب و بدون هیچ گونه قید و شرطی است، حتی شرط تحقق داشتن موضوع و افاضه و تحقق آن از سوی علت.

ب) ضرورت ذاتی غیرازلی: محمول برای ذات موضوع به شرط تحقق یافتن موضوع از سوی علتش، ضرورت دارد؛ مانند آنجا که گفته می‌شود: «وجود الانسان موجود بالضروره» که این جمله به معنای آن است که موجودیت برای وجود انسان ضرورت داشته و عین آن است، منتها مشروط به اینکه وجود انسان از سوی علتش افاضه شود.

- وجوب وصفی: محمول برای ذات موضوع به حسب وصف خاصی که موضوع به آن متصف شده، ضرورت یافته است؛ مانند آنجا که گفته می‌شود: «کل انسان کاتب متحرک الاصابع بالضروره ما دام کاتباً.»

- وجوب بالقیاس الی الغیر: ضرورت یافتن یک وصف برای شیء در مقایسه با شیء دیگر؛ مانند ضرورت وجود علت در مقایسه با وجود معلول (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۸۴/۱).

از میان اقسام فوق، معنایی که از واژه وجوب در برهان امکان و وجوب قصد می‌شود، وجوب ذاتی ازلی است و مقصود آن است که وجود خداوند عین موجودیت و واقعیت اوست و بدون هیچ نیاز به حیث تعلیلی و تقییدی تحقق دارد؛ لذا وجوب وصف وجود خداوند است و او در خارج به آن اتصاف می‌یابد.

۲-۳. تقریر ابن سینا از برهان امکان و وجوب

ابن سینا در مقام تقریر برهان مذکور بیان می‌کند که:

الف) به حکم بدهات عقلی تصدیق می‌کنیم که واقعیتی در ظرف خارج متحقق است.

ب) این واقعیت به حکم بدهات عقلی یا موجودی است که وجود برایش ضرورتی دارد یا موجودی است که وجود و عدم برایش ضرورتی ندارند. در صورت اول مطلوب ثابت است و در صورت دوم بر اساس این حکم عقلی که هر ممکنی در تلبس به وجود محتاج علت است، واقعیت مفروض به سبب علتی غیر از خودش ایجاد گردیده است.

ج) آن غیری که موجود ممکن محتاج به آن است، از دو حالت خارج نیست: ۱. واجب‌الوجود است که در این صورت مطلوب ما اثبات می‌شود؛ ۲. ممکن‌الوجود است که در این صورت (از آنجا که نسبت به وجود و عدم لاقتضاء است) محتاج به موجود ممکن دیگری است که او را ایجاد گرداند و آن موجود ممکن هم نیازمند به موجود ممکن آخری است؛ لذا با مجموعه و سلسله‌ای از ممکنات مواجهیم که مترتب بر هم‌اند.

د) این سلسله و مجموعه ممکنات (چه متناهی و چه غیرمتناهی فرض شوند) از چهار حالت خارج نیست: ۱. نیازمند به علت نیست و این حالت ممتنع است، زیرا این مجموعه با تحقق آحاد و

افراد خود ضرورت می‌یابد (چراکه امری غیر از مجموع کنار هم قرار گرفتن آحاد نیست) و امری که با تحقق غیر، ضرورت یابد وجوب ذاتی ندارد و در تحقق خویش محتاج علت است؛ ۲. علت دارد و آن عبارت از مجموع افراد سلسله است و این حالت ممتنع است، زیرا این مجموعه چیزی غیر از خود همین مجموع آحاد که علت فرض شده‌اند، نیست؛ ۳. علت دارد و آن عبارت از برخی از افراد مجموعه است و این حالت ممتنع است، زیرا مستلزم ترجیح بلامرجح است. سرّ این مطلب آن است که هر کدام از آحاد را که بخواهیم علت فرض کنیم، علتی دارد که آن علت نسبت به او در علّیت نسبت به مجموع سزاوارتر است؛ ۴. علت دارد و آن امری خارج از مجموع ممکنات و واجب بالذات است و این حالت با ابطال صورت‌های سابق تثبیت می‌شود (طوسی، ۱۳۹۱: ۵۶۷/۲).

۴-۲. تقریر صدرا از برهان شیخ

صدرالمتألهین در مقام تبیین برهان شیخ بیان می‌کند که موجود به حسب مفهوم به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌شود. وجود ممکن ذاتاً بر عدم آن ترجیحی ندارد، پس نیازمند به مرجحی خارج از ذات خویش است وگرنه ذاتاً ترجیح می‌یابد و در این صورت واجب‌الوجود خواهد بود و این خلاف فرض است؛ لذا با توجه به ابطال دور و تسلسل، این موجود ممکن مفروض باید به واجب بالذات منتهی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳: ۲۵/۶).

با توجه به بیان شیخ و تقریر مذکور از استدلال او، روشن است که او به هیچ وجه سنگ بنای استدلال خویش را مفهوم وجود قرار نداده و از همان ابتدا بحث را از موجود و واقعیت خارجی آغاز نموده است. همچنین در بیان صدرالمتألهین از ابطال دور و تسلسل سخن به میان آمده، حال آنکه در استدلال شیخ بدون استناد به ابطال دور و تسلسل وجود واجب بالذات در خارج تثبیت شده است.

۵-۲. نقد غزالی بر تقریر سینی از برهان امکان و وجوب

غزالی معتقد است در این برهان از مغالطه ترکیب استفاده شده است. توضیح اینکه علم منطق که هدفش مصونیت ذهن و تفکر از خطاست، در آسیب‌شناسی اندیشه و آفات شناخت به بحث درباره مغالطه می‌پردازد. مغالطه استدلالی است که در ظاهر درست می‌نماید، اما غیرمنتج است. یکی از این مغالطه‌های منطقی، مغالطه ترکیب است. در مغالطه ترکیب ادعا می‌شود که چون اعضای مجموعه دارای وصفی‌اند، کل آن مجموعه نیز دارای آن وصف است (حلی، ۱۳۶۳: ۲۷). غزالی مدعی است که شیخ در استدلال خود این‌گونه عمل کرده و حکم معلولیت و ممکن بودن را (که حکم آحاد ممکنات است) به مجموع و کل آن‌ها نسبت داده و ثابت نموده است که علت آن کل و مجموعه، واجب بالذاتی در ورای سلسله است (غزالی، ۱۳۷۷: ۱۴۴).

آنچه از استدلال ابن سینا به دست می‌آید این است که در بیان او مغالطه ترکیب واقع نشده است. علت این مسئله آن است که ابن سینا وصف ممکن‌الوجود را به مجموع نسبت می‌دهد، اما نه به این دلیل که افراد آن مجموعه دارای وصف امکان‌اند، بلکه به این دلیل که این مجموعه به افراد خود تعلق دارد و چیزی جز خود آحاد که همگی ممکن‌اند، نیست. ابن سینا برای مجموعه ممکنات هویت متمایزی از خود آحاد قائل نیست.

۳. برهان امکان و وجوب در سنت فلسفی غرب

مهم‌ترین ویژگی فلسفه مغرب‌زمین در قرون وسطی پیوند فلسفه با آموزه‌های دین مسیحیت است. در آن روزگار فیلسوفان درصدد بودند باورهای اعتقادی و ایمانی همچون وجود خداوند را با بیانی عقلانی تبیین نمایند. توماس آکوئیناس یکی از این فیلسوفان است. او که شاگرد آلبرت کبیر بود و اصل را تلاش برای نیل به حقایق ایمانی می‌دانست، هدف اساسی را منحصر در اعلام حقیقتی می‌کرد که مورد اعتقاد مذهب کاتولیک باشد، لکن معتقد بود چون کفار مرجعیت کلیسا را قبول ندارند، باید به عقل منطقی - استدلالی توسل جوئیم و بعضی از امور ایمانی را با عقل اثبات نماییم. آکوئیناس به این منظور درصدد اثبات عقلانی خداوند برآمد و براهینی بر آن اقامه نمود که یکی از آن‌ها برهان امکان و وجوب بود. او این برهان را از آثار ابن میمون و ابن رشد اتخاذ کرد و همین سبب شد برهان امکان و وجوب را بر اساس تقریر ایشان بیان کند. آکوئیناس در تقریر برهان امکان و وجوب با توجه به ابطال تسلسل و نیز اینکه موجود ممکن به حسب ذاتش ضرورتی نسبت به وجود و عدم ندارد و لذا در تحقق خویش محتاج علت است، وجود واجب را تثبیت می‌کند (زمانی، ۱۳۹۷: ۱۹۳/۱). پس از او تقریر دیگری از این برهان بیان نشد تا آنکه ویلیام اکام در ارتباط با برهان امکان و وجوب و سایر براهین آکوئیناس اشکالاتی را مطرح کرد. اکام در قرن چهاردهم میلادی می‌زیست و برخلاف فیلسوفان قرون وسطی میان فلسفه و دین جدایی می‌دید و معتقد بود مسئله وجود خداوند فقط مربوط به ایمان است. این مسئله از آن رو بود که او روش عقلی - براهانی را که درصدد اثبات حقایق تجربه‌ناپذیر است، نامعتبر می‌شمرد و یگانه راه نیل به حقیقت را تجربه می‌دانست (همان: ۲۰۸). بر این اساس در دستگاه اندیشه او وجود جواهری ماورای اعراض در اجسام، وجود نفس، وجود مجردات، وجود خداوند و جریان اصولی همچون اصل علیت اثبات‌شدنی نیست. اشکالات او در ارتباط با برهان امکان و وجوب ناظر به امتناع تسلسل علل و تحقق اصل علیت بود. البته اشکالات مرتبط با اصل علیت و امتناع تسلسل علل از قرن هجدهم به بعد که دوره رونق تجربه‌گرایی در غرب محسوب می‌شود، با دقت بیشتری مطرح شد.

برهان امکان و وجوب در آثار دکارت و جان لاک حضور ندارد، اما لایبنیتس به این برهان توجه

کرده است و تبیین او از این برهان کاملاً با تقریر ابن سینا و آکوئیناس متفاوت است. لایبنیتس امکان را به معنای امکان احتمالی و وصف قضایایی در نظر می‌گیرد که رفع شک و تردید نسبت به آن‌ها ایجاب می‌کند که یک واجب‌الوجودی در عالم محقق باشد. این تقریر موجب شد در قرن هفدهم میلادی برهان امکان و وجوب تفسیر کاملاً متفاوتی در مغرب‌زمین پیدا کند. هیوم ناظر به تقریر لایبنیتس نقدهایی بر برهان امکان و وجوب مطرح کرد که اشکالاتی بنایی محسوب می‌شوند. همچنین او از آنجا که فیلسوفی تجربه‌گراست و یگانه طریق شناخت را شناختی می‌داند که منتهی به حس و تجربه گردد (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱۲۹) و منکر تحقق علیت در ظرف خارج است و آن را به صرف تقارن پدیده‌ها تفسیر می‌کند (همان: ۱۵۱)، اشکالاتی مبنایی به این برهان دارد؛ زیرا اساس برهان امکان و وجوب بر جریان علیت و امکان پی بردن به تحقق موجودی حس‌ناشدنی و تجربه‌ناپذیر بنیان نهاده شده است. با رونق تجربه‌گرایی از حدود قرن هجدهم در غرب و طرد روش عقلی - تجریدی برهان امکان و وجوب با دسته‌ای از اشکالات مبنایی و بنایی مواجه گردید و در نتیجه برهانی منسوخ‌شده تلقی شد.

۳-۱. تقریر برهان امکان و وجوب از منظر لایبنیتس

لایبنیتس فیلسوفی عقل‌گرا محسوب می‌شود که به ادراکات فطری معتقد است. او وجود تصوراتی را که از ذات عقل ناشی می‌شوند و محصول تجربه نیستند می‌پذیرد. از دیدگاه او تصوراتی مانند وجود، جوهر، وحدت، هویت، علت و بسیاری از مفاهیم دیگر از طریق تجربه حاصل نشده‌اند، بلکه از صرف تأمل به دست می‌آیند و فطری‌اند. بنابراین لایبنیتس برخلاف تجربه‌گرایان که شناخت را سراسر محصول تجربه و حس می‌دانند، نفس را دارای تصورات فطری می‌داند که از جمله آن‌ها تصور خداوند است. البته این به این معنا نیست که همگان تصور واضحی از خداوند دارند، بلکه تنها به این معناست که ذهن می‌تواند از درون خود به ادراک این تصور نائل شود و از طریق تأمل درونی به صدق این قضیه که خداوند وجود دارد علم پیدا کند (زمانی، ۱۳۹۷: ۴۱/۲).

لایبنیتس همچنین معتقد است که در هر حکم صادقی محمول در موضوع نهفته است؛ از این رو هر آنچه که بتوان در ارتباط با جوهری بیان کرد، از آن جوهر سرچشمه می‌گیرد. همچنین کلیه روابط آن شیء با اشیای دیگر نیز باید از ماهیت آن جوهر سرچشمه گرفته و نسبت به آن درونی باشد. (ادوارز، ۱۳۷۱: ۲۰). این اعتقاد که در هر حکم صادقی محمول در موضوع نهفته است، به این معناست که تمام قضایای صادق تحلیلی‌اند. با این حال، او در خود این قضایای صادق نیز به تفاوت‌هایی قائل است. لایبنیتس قضایای صادقی را که محمول آن‌ها عین موضوع باشد، مجرای اصل عدم تناقض

می‌داند و صدق و ضرورت این قضایا را از آن جهت می‌داند که محمول در موضوع مأخوذ است و عین آن است. او قضایای صادقی را که محمول در آن‌ها مغایر با موضوع باشد به دو قسم تقسیم می‌کند: الف) قضایای ضروری: قضایایی که رابطه ضروری محمول و موضوع با تحلیل یافت می‌شود و این تحلیل که با وسایطی محدود انجام می‌شود، عینیت و هویت محمول و موضوع را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که محمول در موضوع قضیه اخذ شده است؛ لذا در نگاه لایبنتس ضرورت، وصف قضایای تحلیلی است.

ب) قضایای غیرضروری (که ممکن‌اند): قضایایی که مانند قضایای ضروری مبتنی بر اصل هویت‌اند و محمول آن‌ها در معنای موضوع اخذ شده است، لیکن ویژگی این دسته از قضایا آن است که با وسایطی محدود نمی‌توان اشتغال موضوع قضیه را نسبت به محمول نشان داد. در این قضایا مراحل و وسایطی که برای تبیین اشتغال موضوع نسبت به محمول نیاز است، نامحدود است. لایبنتس این دسته از قضایا را ترکیبی و ممکنه می‌خواند. امکان در تحلیل فوق وصفی نیست که مربوط به نفس نسبت میان موضوع و محمول باشد، بلکه وصفی است که در مرحله تبیین بر نفس کسی وارد می‌شود که قصد شناخت و معرفت قضیه را دارد. این معنا از امکان غیر از امکان ماهوی یا امکان خاص است و با امکان به معنای احتمال مناسبت دارد. امکان احتمالی وصف آن دسته از معرفت‌هایی است که انسان قطع به صحت آن‌ها ندارد، ولی امکان ماهوی وصف نسبت میان موضوع و محمول است.

لایبنتس بر اساس اصل جهت کافی معتقد است هیچ امری بدون جهت و دلیل کافی محقق نمی‌شود؛ لذا تنها با اعتقاد به وجود خداوند و ضروری بودن قضیه «الواجب موجود» می‌توان ضرورت قضایای ممکنه‌ای را که از واقع گزارش می‌دهند تأمین کرد (لایبنتس، ۱۳۷۵: ۱۲۷).

بر این اساس، لایبنتس امکان را به معنای جهل و نا آگاهی ما نسبت به صدق یک قضیه و وجوب را به معنای ضروری بودن محمول برای موضوع تفسیر می‌کند. سپس او قضیه «الواجب موجود» را به جهت تأمین ضرورت و وجوب قضایای ممکنه‌ای که از واقع گزارش می‌دهند و دلیل کافی بر صدق آن‌ها نداریم، قضیه‌ای ضروری می‌داند. روشن است که این نحو از تقریر نه تنها ابهامات و اشکالات مرتبط با تقریر آکوئیناس را در آن دوران که عصر ظهور تجربه‌گرایی است، برطرف نکرد، بلکه بر آن‌ها افزود و موجب شد فیلسوفانی همچون هیوم در ارتباط با برهان امکان و وجوب اشکالات جدیدی مطرح کنند.

۳-۲. اشکالات هیوم بر برهان امکان و وجوب

هیوم فیلسوفی تجربه‌گرا محسوب می‌شود که توانست فلسفه تجربی‌ای را که جان لاک در قرن هفدهم شروع کرد و بارکلی آن را ادامه داد، به نتیجه منطقی برساند. لاک و بارکلی تجربه‌گرا بودند، اما

دلبستگی‌های مابعدالطبیعی موجب بروز پاره‌ای ناسازگاری‌ها در نظام فلسفی آنان گردید. ویژگی هیوم آن است که به مبنای تجربه‌گرایانه خویش پایبند می‌ماند و نتیجه‌های منطقی آن را می‌پذیرد و همین او را به شکاکیتی تمام‌عیار سوق می‌دهد. هیوم بر اساس مبنای تجربه‌گرایانه خویش همه محتوای ذهن را از سرچشمه تجربه بیرون می‌کشد. او با تعبیر ادراکات به محتوای ذهن اشاره می‌کند و آن را به انطباعات و تصورات تقسیم می‌کند. انطباعات همان صورت‌های محسوس هنگام احساس‌اند، اما تصورات صورت‌هایی خیالی‌اند که پس از احساس در مخیله باقی می‌مانند. او معتقد است ما هیچ‌گونه تصور فطری نداریم و محتوای ذهن ما به همین دو دسته تقسیم می‌گردد (بزرگمهر، ۱۳۶۲: ۱۲۸) و اگر تصویری به انطباعات منتهی شد دارای مفهوم و معناست وگرنه لفظی مهمل و بی‌معنی خواهد بود (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱۳۲)؛ لذا جوهر (مادی و مجرد)، نفس، ملائک، خداوند و تمام اموری که تجربه‌ناپذیرند، تصوراتی مهمل و بی‌معنا هستند. هیوم همچنین بر اساس مبنای تجربه‌گرایانه خویش وجود رابطه علی - معلولی میان موجودات را انکار می‌کند و بیان می‌کند که ما به واسطه هیچ حسی نمی‌توانیم وجود ارتباط ضروری میان دو شیء را به این عنوان که با وقوع شیء «الف» ضرورتاً شیء «ب» هم محقق می‌شود، ادراک کنیم، بلکه ذهن در اثر تکرار تعاقب، مجاورت و هم‌زمانی، به دو امر مزبور انس و عادت پیدا کرده و یکی را علت دیگری می‌داند (بزرگمهر، ۱۳۶۲: ۲۹۹). روشن است که بر این اساس سخن از ممکن‌الوجود بودن یا واجب‌الوجود بودن یک موجود، کلامی بی‌معنا تلقی می‌شود و بنیان استدلالی که بر اساس این عناوین و اصل علیت شکل گرفته باشد، سست و متزلزل خواهد بود.

با توجه به مبانی مذکور در اندیشه هیوم، برهان امکان و وجوب دارای مبنای متقنی نیست. گذشته از این اختلاف مبنايي، هیوم به خود برهان امکان و وجوب دو نقد دارد که اشکالاتی بنایی در ارتباط با این برهان محسوب می‌شوند و برگرفته از این مبنای او هستند که قضایای ناظر به واقع هرگز ضروری و قطعی نیستند؛ زیرا اصل ارتباط ضروری میان اشیاء تجربه‌ناپذیر است.

نقد اول

لایبنیتس برای گریز از شک و تردید موجود در قضایای غیرتحلیلی که از واقع خبر می‌دهند (یعنی همان قضایای که وی آن‌ها را امکانی می‌نامد) بیان نمود که باید وجود یک واجبی را در خارج مفروض گرفت. موجود واجبی که اولاً ضروری‌الوجود است و ثانیاً مبدء ضرورت‌بخش عالم است. با قبول اینکه مبدئی وجود دارد که با اراده ذاتی خود منشأ صدور عالم است، ضرورتی که هنگام خبر دادن از وقایع خارجی به دنبال آنیم، تأمین می‌شود؛ زیرا با این فرض، صدور عالم موجود از بین انحاء دیگر از عوالم که

وجود آن‌ها نیز محل تردید است، ضروری خواهد بود.

هیوم در اعتراض خود بر این نکته تأکید می‌کند که قضایایی که از واقع خارجی حکایت می‌کنند، هیچ‌گاه نمی‌توانند ضرورت منطقی داشته باشند. در نگاه هیوم، انسان به لحاظ علمی گریزی از شکاکیت نسبت به این دسته از قضایا ندارد و واجب‌الوجود نیز امری نیست که علم ما را به ضرورت این دسته از قضایا تأمین گرداند؛ زیرا تردید درباره او نیز وجود دارد. به تعبیر دیگر، واجب زمانی می‌تواند منشأ ضرورت واقعیات عینی باشد که خود موجود باشد و حال آنکه راهی برای خبر دادن از واقعیت او نیست و امکان تردید در وجود او نیز هست، چنان‌که این امکان تردید نسبت به وجود تمام اشیاء و حالات و خواص مربوط به آن‌ها وجود دارد. بنابراین از منظر هیوم هرگز نمی‌توان از امکان و تردیدی که نسبت به وجود موجودات و قضایای حاکی از آن‌ها وجود دارد، به وجود واجب پی برد؛ چراکه این تردید در ارتباط با خود وجود واجب هم جریان دارد و لذا برهان امکان و وجود مخدوش است (Hume, 1991: 149).

این اشکال هیوم بر برهان لاینیتس خالی از قوت نیست و در حقیقت ناشی از مبانی و مقدماتی است که لاینیتس در تعریف امکان و وجوب بیان داشته است؛ زیرا هیچ تمایزی میان قضیه «الواجب موجود» و سایر قضایای ممکنه‌ای که از واقع خبر می‌دهند وجود ندارد و چنان‌که امکان تردید در آن قضایا وجود دارد، در صدق این قضیه نیز می‌توان مردد بود.

نقد دوم

اشکال دیگر هیوم در ارتباط با معنا و مفهوم واجب است. او مدعی است که کلمه واجب‌الوجود معنای سازگاری ندارد؛ زیرا تصور هر چیز (حتی خداوند) به‌عنوان ناموجود، ممکن است و هرچه امکان عدم وجود او باشد، لزومی به وجود او نیست و لذا معنا ندارد که از چیزی به‌عنوان موجود ضروری سخن بگوییم. به تعبیر دیگر، هیوم امکان تردید در وجود واجب را گواه بر ناسازگار بودن این مفهوم و ترکیب (یعنی وجود واجب) می‌گیرد و بیان می‌کند که ضرورت، امری منطقی و ذهنی است و به کار بردن آن در ارتباط با امور وجودی موجب ناسازگاری است؛ زیرا هر امر وجودی‌ای را که لحاظ می‌نماییم، امکان عدمش وجود دارد (همان).

روشن است که این اشکال متوجه تقریر سینیوی است که در آن وجوب وصف وجود خداوند لحاظ گشته است و مستدل در پی آن تثبیت وجودی است که دارای وصف وجوب است.

۳-۳. پاسخ به نقدهای هیوم بر اساس تقریر ابن سینا

پاسخ نقد اول

اشکال هیوم گرچه بر برهانی که با مبانی لاینیتس شکل گرفته باشد، وارد است، لیکن بر برهانی که از امکان ماهوی استفاده کند و از خلط آن با امکان احتمالی بپرهیزد، وارد نیست؛ زیرا برهان در این صورت با تردید و شک نسبت به قضایای تجربی و حقایق واقعی آغاز نمی‌شود، بلکه با حکم ضروری شکل می‌گیرد. آن حکم اصل ثبوت واقعیت است. قضیه‌ای که از اصل واقعیت خبر می‌دهد، از سنخ قضایای تحلیلی هیوم نیست، بلکه قضیه‌ای است که نظر به واقعیت عینی دارد و به همین اعتبار (یعنی به حمل شایع) ضرورت صدق دارد. هیوم نیز نمی‌تواند ضرورت صدق این قضیه را نپذیرد؛ زیرا دست‌کم واقعیت شک خود و ذهن خود و وجود خویش را می‌پذیرد وگرنه اصل مدعای خویش را نقض نموده است. حضور این قضیه در تقریر سینوی از برهان امکان و وجوب پیوند برهان را با قضایای حقیقی و عینی تأمین می‌کند و مانع از آن می‌شود که برهان در مدار مفاهیم و قضایای ذهنی سازمان پیدا کند. در برهان لاینیتس، واقعیت موضوع بحث نیست، بلکه موضوع بحث قضایای ممکنه‌ای است که در ذهن ثابت‌اند و صدق آن‌ها در معرض تردید است، لکن در برهان سینوی واقعیت خارجی که به حکم ضروری ثبوت آن پذیرفته شده است، محل بحث است. واقعیت خارجی پس از علم به اصل آن به حکم ضرورت از دو حال خارج نیست: تحقق و ثبوتش مقتضای ذات خویش است؛ به حسب ذاتش اقتضایی برای تحقق و ثبوت ندارد.

از حالت اول تعبیر به وجوب ذاتی و از حالت دوم تعبیر به امکان ماهوی می‌کنند و لذا امکان و وجوب وصف همان واقعیت خارجی تلقی می‌شوند. کسانی که برهان امکان و وجوب را بر اساس علم تفصیلی نسبت به واقعیتی که دارای وصف امکانی است، سازمان می‌دهند، برخلاف پندار لاینیتس برای رفع تردید خود نسبت به وجود واقعیت ممکن به اقامه برهان نمی‌پردازند. آن‌ها هرگز درصدد نیستند که با فرض واجب، علم خود را به ممکن توجیه کنند. ایشان به اصل واقعیت ممکن و وصف امکانی او علم یقینی و ضروری دارند؛ زیرا بر اساس اصل امتناع اجتماع دو نقیض روشن است که اگر واقعیت مذکور دارای وصف وجوب نباشد، لاجرم واجد وصف امکان خواهد بود. (هیوم نیز نمی‌تواند صدق این اصل را نپذیرد؛ زیرا در غیر این صورت باید هم اصل مدعای خویش و هم نقیض آن را بپذیرد و جزمیتی در اثبات مدعای خویش و رد نقیض آن نداشته باشد که این امر مستلزم نقض مدعای وی از سوی خودش خواهد بود). حال آن‌ها درصددند به واسطه این علم ضروری، تردید خود را نسبت به وجود واجب برطرف کنند. واقعیت ممکن، از احتیاج و نیاز خود خبر می‌دهد. این احتیاج و نیاز مربوط به اصل موجود شدن آن است و چون در وجود و واقعیت آن تردیدی نیست، در ضرورت تأمین آن نیز تردیدی نیست؛ لذا واقعیت خارجی یا خود واجب است یا موجودیتش از ناحیه واجب دیگری تأمین می‌شود.

پاسخ نقد دوم

با تأمل در تقریر سینوی درمی‌یابیم که اولاً در مفهوم واجب‌الوجود، هیچ ناسازگاری‌ای نیست و ثانیاً آنچه در سبب ناسازگاری آن گفته شده، تام نیست. توضیحی که برای ناسازگاری ترکیب واجب‌الوجود بیان شده است، جواز تصور عدم واجب یا جواز حکم به معدوم بودن آن است. هیوم در واقع گمان کرده است که جواز سلب وجود از واجب، موجب آن است که اسناد ضرورت و وجوب به آن ناصواب و خطا باشد و حال آنکه جواز تردید در وجود واجب در مدار حمل اولی و مربوط به مفهوم و معنای واجب‌الوجود نیست، بلکه مربوط به خود واقعیت خارجی واجب است. لذا می‌توان چنین مفهومی را به لحاظ حمل اولی و فضای مفهومی تصور کرد؛ هرچند ذهن به لحاظ عالم واقع و حمل شایع، تحقق این مفهوم و ترکیب را در معرض تردید و شک قرار بدهد. به همین جهت در برهان سینوی از صرف تصور واجب به تحقق خارجی آن استدلال نشده است و مستدل درصدد است بر پایه ثبوت اصل واقعیت تثبیت نماید که این مفهوم دارای مصداق و واقعیت عینی است.

نه تنها کلمه و مفهوم واجب‌الوجود ناسازگار نیست، بلکه آنچه هیوم در سبب این ناسازگاری بیان نموده نیز ناتمام است. او سبب ناسازگاری را در این می‌داند که ضرورت معنایی منطقی است که در محدوده گزاره‌های تحلیلی یافت می‌شود و به همین دلیل اسناد آن به وجود و امور وجودی غلط و بی‌معناست. امور وجودی هرگز متصف به ضرورت (که تجربه‌ناپذیرند) نمی‌شوند و لذا همواره با شک و تردید همراه‌اند.

بیان فوق ناتمام است، زیرا ضرورت معنای اعمی دارد که هم در ارتباط با قضایای تحلیلی و هم در ارتباط با دسته‌ای از قضای ترکیبی ناظر به واقع به کار می‌رود. هرگاه ضرورت در ارتباط با قضایای هلیه بسیطه به کار رود و خبر از ضرورتِ موجودیتِ امور وجودی بدهد، وصف و خصیصه وجودات خارجی محسوب می‌شود و به خود وجودات خارجی اسناد می‌یابد؛ یعنی امری است که از خود وجود خارجی انتزاع می‌شود. ضرورت هرگاه به وجودات خارجی اسناد می‌یابد، کاربرد فلسفی پیدا می‌کند و بیان می‌شود که برخی وجودات خارجی ضرورت و وجوب بالغیر و برخی ضرورت و وجوب ذاتی و ازلی دارند. در برهان سینوی نیز ضرورت در ارتباط با قضایای هلیه بسیطه و به‌عنوان وصف موجودات خارجی به کار رفته است و مستدل درصدد است که بر اساس ثبوت اصل واقعیت، تحقق وجودی را که دارای وصف وجوب و ضرورت است، تثبیت کند.

۴. نتیجه

امکان به معنای عدم ضرورت ماهیتِ شیء موجود نسبت به وجود و عدم است و وجوب به معنای

ضرورت داشتن وجود شیء است. این ضرورت یا ضرورتی ذاتی و ازلی است یا ضرورتی ذاتی و در بستر ایجاد علت است.

در برهان امکان و وجوب بر اساس امکان ماهوی اشیاء و جریان اصل علیت، وجود خداوند تثبیت می‌شود. البته اثبات واجب‌الوجود بر اساس امکان ماهوی به دو روش صورت می‌پذیرد: بر اساس ابطال دور و تسلسل؛ بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل. ابن‌سینا بر اساس روش دوم بیان می‌کند که مجموعه ممکنات را که لحاظ می‌کنیم، درمی‌یابیم که این طور نیست که به حسب ذاتشان تحقق یافته باشند و همچنین علت این مجموعه را نمی‌توان خود این مجموعه یا بخشی از آن قرار داد؛ لذا علت آن امری ورای مجموعه ممکنات (واجب‌الوجود) است.

لایبنتیس در تقریر خود از برهان مذکور بیان می‌کند که امکان به معنای تردید در صدق قضایایی است که ناظر به واقع‌اند و لذا برای گریز از چنین تردیدی باید واجب‌الذاتی را که عالم واقع را ضرورت بخشیده است، پذیرفت.

هیوم در مقام اشکال به برهان امکان و وجوب می‌گوید اولاً صرف تردید در قضایای ناظر به واقع و وجودات خارجی نمی‌تواند مثبت یقینی واجب‌الوجود در خارج باشد، و ثانیاً چون ضرورت تنها وصف قضایای تحلیلی است، اتصاف وجود به وجوب ناهمگون است؛ بنابراین مفهوم واجب‌الوجود ناسازگار است. پاسخ آن است که اولاً امکان در تقریر سینوی به معنای عدم ضرورت ذاتی موجودات است و لذا می‌توان با پذیرش اصل واقعیت و اصل علیت و اینکه موجود خارجی از دو حالت ضرورت و عدم ضرورت ذاتی خالی نیست، وجود واجب را در خارج اثبات کرد و ثانیاً ضرورت یک مفهوم عامی دارد که هم در ارتباط با قضایای تحلیلی و هم در ارتباط با قضایای ترکیبی به کار می‌رود؛ وقتی در ارتباط با هلیات بسیطه به کار برود، بیان‌کننده ضرورت موجودیت وجودات خارجی است و یک وصف و خصیصه خارجی محسوب می‌شود که از متن وجود خارجی منتزع شده است. حال مستدل در برهان سینوی درصدد تثبیت وجودی است که دارای خصیصه وجوب باشد.



منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدء والمعاد، تهران: دانشگاه تهران.
۲. ادواردز، پل (۱۳۷۱)، دائرة المعارف فلسفی، ترجمه علی رضا مجالی نسب، قم: مرکز تحقیقات و مطالعات اسلامی.
۳. بزرگمهر، منوچهر (۱۳۶۲)، فلسفه نظری، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۹)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران: رجاء.
۵. حلی، جمال الدین (۱۳۶۳)، الجوهر النضید، شرح علامه حلی، قم: بیدار.
۶. زمانی، مهدی (۱۳۹۷)، تاریخ فلسفه غرب، تهران: دانشگاه پیام نور.
۷. سبزواری، ملا هادی (۲۰۱۱م)، غرر الفرائد، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم (۱۳۹۳)، الحکمة المتعالیه، قم: طلیعه نور.
۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۲)، نهاية الحکمه، قم: مؤسسه امام خمینی.
۱۰. طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۱)، شرح الاشارات والتنبیها، قم: بوستان کتاب.
۱۱. غزالی، محمد (۱۳۷۷)، تهافت الفلاسفه، تهران: شمس تبریزی.
۱۲. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۹۶)، فصوص الحکمه، تحقیق محمدحسن آل یس، قم: بیدار.
۱۳. کاپلستون (۱۳۶۲)، فیلسوفان انگلیسی، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: سروش.
۱۴. لایبنیتس (۱۳۷۵)، مونادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
15. Hume, David (1991), *Dialogues Concerning on Natural Religion*, London: Routledge.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

رویکرد سهروردی

در درمان بیماری‌های نفس^۱

نادیا مفتونی^۲

محمد مهدی داور^۳

چکیده

سهروردی از جمله فلاسفه‌ای است که در مقایسه با سایر حکما نظام فکری خود را با نوآوری تدوین کرده است. نظام فکری اشراقی سهروردی حاصل اندیشه‌های او در فلسفه و عرفان است و غایت مشرب اشراقی او رسیدن به مقام ذوق و تأله با استفاده از کشف و شهود و استدلال است. نفس خالص، رکن مهمی در کشف و شهود سالک است و از آنجا که نفس از عالم انوار قاهر به عالم طبیعت نزول کرده است، مانند جسم ممکن است بیمار شود. شیخ اشراق در رساله‌های خود با طرح بحث بیماری نفس، دریچه جدیدی را در حکمت باز می‌کند و با طرز تفکر اشراقی خود به دنبال ارائه راهکار عرفانی و اخلاقی برای درمان نفس ناطقه انسانی است. شیوه درمانی سهروردی برای درمان بیماری‌های نفس، از این جهت که جزئی از مطالب عرفانی وی به شمار می‌آید، به صورت تمثیل بیان شده است و از این جهت که نسخه‌ای برای تمامی سالکان است، مطلبی اخلاقی محسوب می‌گردد. با بازشناسی نمادها در رساله‌های تمثیلی سهروردی، می‌توان شیوه اخلاقی او برای درمان بیماری‌های نفس را بازشناخت.

کلیدواژه‌ها: نفس، بیماری نفس، سهروردی، درمان بیماری نفس، اخلاق.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران؛ nadia.maftouni@ut.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران؛ mohamadmahdidavar@ut.ac.ir

۱. مقدمه

شیخ اشراق از جمله حکمای است که آرای متعددی در حکمت و فلسفه ارائه کرده است و بسیاری از نظریات وی از جهاتی متعدد از سایر فلاسفه متمایز است و در آن نوآوری و خلاقیت دیده می‌شود. از جهتی دیگر، بسیاری از آرای این فیلسوف اشراقی هنوز مغفول مانده و درخور بررسی‌اند. سهروردی به عنوان یک حکیم اشراقی، نظام فکری خود را با فلسفه و عرفان تنظیم می‌کند و همچنین از منابع و سنت‌های مختلف فکری بهره می‌جوید. حکمت خسروانی و ایران باستان، سنت اسلامی، حکمت افلاطون، آرای عرفای سلف خود، حکمت مشائی و حکمت سینیوی از جمله منابع فکری اثرگذار در حکمت سهروردی‌اند.

بحث از اخلاق در اندیشه بسیاری از حکمای اسلامی یافت می‌شود. فلاسفه بیشتر از جنبه نظری به این مسئله نگاه کرده‌اند و عرفا نیز همواره نسخه‌های اخلاقی و بهزیستی را برای سالکان تجویز کرده‌اند. البته باید یادآور شد که اخلاق، در کل جنبه عملی دارد و نظریه‌پردازی‌های فیلسوفان در این راستا نیز در حوزه حکمت عملی است. برخی از فلاسفه اسلامی مانند فارابی (نک: فارابی، ۱۳۹۰)، و خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۴۱۳ق)، به صورت منسجم در باب اخلاق بحث کرده‌اند و بعضی نیز به صورت پراکنده، و برخی از راه فلسفه اخلاق وارد این بحث شده‌اند و برخی با دید عرفانی به آن نظر کرده‌اند. شیخ اشراق از جمله حکمای است که در مورد اخلاق دارای نظریات خاص است و هم از دید فلسفی و هم از دید عرفانی از اخلاق بحث کرده است. مباحث اخلاقی سهروردی از چشم بسیاری از اندیشمندان و پژوهشگران مغفول مانده و درخور توجه است. مباحث نظری سهروردی در باب اخلاق به صورت پراکنده در رساله‌های فلسفی وی و بیشتر در مباحث نفس‌شناسی مطرح گشته است؛ زیرا اساساً اخلاق از شئون نفس است و به همین علت مربوط به بحث نفس‌شناسی است، ولی رساله‌های عرفانی و تمثیلی شیخ اشراق، آکنده از مباحث اخلاقی و نسخه‌های اخلاقی‌اند. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا کرد نظام اخلاقی سهروردی همان نظام عرفانی اوست.

بحث از نفس که مرتبط با مباحث اخلاقی است از موضوعات بسیار مهم در فلسفه سهروردی است. شیخ اشراق دارای نظام نفس‌شناسی خاص خود است و در بسیاری از مواضع آرای مستقل و بدیع خود را بیان کرده است و در مواضع دیگر نیز بر اساس نظام نفس‌شناسی سینیوی، نظریات خود را ارائه داده است. آنچه حائز اهمیت است این است که نفس‌شناسی سهروردی بر اساس تجرد نفس است و این را از راه علم حضوری که نظریه خود اوست^۱ و براهین دیگر در اثبات تجرد نفس اثبات می‌کند. از نظر بسیاری از

۱. براهین سهروردی در باب شناخت و اثبات نفس به تفصیل در مقاله‌ای با عنوان «ماهیت نفس از نظر سهروردی» بیان شده است (رضازاده، ۱۳۹۰).



حکما، با اینکه نفس مجرد است، با بدن انسان مرتبط است و بدن در حکم مرکب نفس قرار دارد (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۵/۹). بر اساس آنچه گفته شد، اگر منشأ اخلاق نفس ناطقه انسانی باشد و نفس هم مجرد باشد، آنگاه منشأ اخلاق و حتی خود اخلاق دارای ماهیتی مجرد است.

شیخ اشراق در متون اخلاقی خود بحثی را به‌عنوان بیماری نفس و نحوه درمان آن مطرح می‌کند. آنچه او تحت عنوان بیماری نفس بیان می‌کند، اساساً با بیماری جسمانی دارای تفاوت ماهوی است؛ زیرا اساساً نفس دارای هویت متافیزیکی و مجرد است. به همین دلیل آنچه به‌عنوان بیماری در این بحث مطرح می‌گردد، با تعریف بیماری جسمانی دارای تفاوت بنیادین است. در این مقاله، فرض این است که بیماری نفس همان بی‌اخلاقی است و درمان آن، همان درمان بی‌اخلاقی است. با این اوصاف باید گفت از نظر سهروردی بحث اخلاق و عدم اخلاق، اساساً از نوع عدم و ملکه نیست و از این جهت نیز، نگاه دقیق به فلسفه اخلاق سهروردی حائز اهمیت است.

در این مقاله آرای سهروردی در مورد درمان بیماری نفس با روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای بررسی شده است. نگاه شیخ اشراق به اخلاق، نگاهی عرفانی است و نگاه او به نفس به‌عنوان منشأ اخلاق، شیئی مجرد است.^۱

۲. پیشینه تحقیق

درباره ماهیت نفس از نظر سهروردی تا کنون تحقیقاتی صورت گرفته است. ابراهیمی دینانی در کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، درباره حقیقت نفس از نظر شیخ اشراق بحث کرده و تمایز آرای سهروردی را با آنچه در حکمت مشائی و حکمت سینوی بیان شده مشخص کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹). همچنین پژوهش‌های متعددی در باب نظام نفس‌شناسی سهروردی در قالب‌های متفاوت و از زوایای مختلف انجام شده است (برای مثال نک. رضازاده، ۱۳۹۰؛ کمالی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴؛ داور، بی‌تا؛ کامرانی، ۱۳۸۸). همچنین در باب اخلاق در فلسفه اشراق و اخلاق‌پژوهی شیخ اشراق نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است (برای مثال نک. بهشتی، ۱۳۹۳؛ موسوی‌نیا و احمدی طباطبائی، ۱۳۹۹؛ مفتونی، ۱۳۹۵). حسین احمدی نیز در مقاله‌ای، اخلاق در فلسفه سهروردی را معنانشناسی کرده است (احمدی، ۱۴۰۰). رکسان مارکوت نیز در مقاله خود تحت عنوان «سهروردی» که در دانشنامه فلسفی استنفورد منتشر شده است، به اخلاق در فلسفه سهروردی اشاره کرده است

۱. بر همین اساس، اگر نفس را دارای این‌همانی با ذهن بدانیم، ذهن موجودی مجرد خواهد بود و اگر نفس را با روان، به معنای روانی که در روان‌شناسی از آن بحث می‌گردد، اخذ کنیم، روان انسان نیز موجودی مجرد خواهد بود و آنگاه درمان بیماری‌های نفسانی نوعی درمان روانی خواهد بود. بنابراین می‌توان ادعا کرد این موضوعات نیز قابل طرح و تحقیق است. مهم این است که ما طرح ذهنی خود شیخ اشراق و مفروضات او در مباحث مطرح‌شده در نظام فکری اشراقی را در نظر داشته باشیم.

(Marcotte, 2007). برخی از معاصران نیز به جنبه‌های کاربردی اخلاق در فلسفه شیخ اشراق پرداخته‌اند و در همان مواضع از درمان بیماری‌های نفسانی از نظر سهروردی نیز بحث شده است (مثلاً مفتونی، ۱۳۹۶؛ همو، ۱۳۹۴). در پژوهش‌های فوق، درمان بیماری نفس از نظر شیخ اشراق صرفاً توصیف شده است، ولی در تحقیق حاضر، علاوه بر توصیف مواضع شیخ اشراق، به تحلیل آن‌ها نیز پرداخته شده است.

۳. ماهیت نفس در نظام فکری شیخ اشراق

سهروردی به عنوان یک فیلسوف صاحب مکتب، دارای نظام نفس‌شناسی منسجمی است که می‌توانیم آن را نظام نفس‌شناسی اشراقی بنامیم. همچنین او بسیاری از آرای خود در این باب را وامدار نظام نفس‌شناسی سینوی - مشائی است.

شیخ اشراق برای اثبات نفس و تجرد آن براهینی اقامه می‌کند که جای آن‌ها در این پژوهش نیست؛ زیرا در این مقاله، نفسی که سهروردی اثبات کرده به صورت مفروض اخذ می‌گردد، با این حال، ماهیت و تعریف نفس از نظر سهروردی باید ذکر شود.

در طول تاریخ اندیشه، فلاسفه درباره نفس تعاریف متعددی ارائه کرده‌اند. ارسطو در آرای خود درباره نفس اقوالی از پیشینیان خود نقل می‌کند. بر اساس نقل ارسطو، برخی نفس را آتش، برخی جزء لایتجزی، برخی هوا، برخی آب، بعضی خاک، برخی مترادف با عقل، برخی مرکب از تمام عناصر و برخی مانند افلاطون عدد می‌دانند (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱۴). در نهایت، تعریف ارسطو از نفس چنین است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» (همو، ۱۳۶۹: ۷۹). جمهور فلاسفه مسلمان تعریف ارسطو از نفس را پذیرفته‌اند. ابن‌سینا در شفا نیز چنین تعریفی از نفس بیان می‌کند، البته تعریف او دارای قیدی است که آن را از تعریف ارسطو متمایز می‌کند. عین عبارت ابن‌سینا چنین است: «فالنفس التي نحدها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۲ ب). قید «له أن يفعل أفعال الحياة» تعریف ابن‌سینا را از تعریف ارسطو متمایز می‌کند. در تفکر ارسطویی «هر صورتی کمال است و هر کمالی صورت است» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۷، به نقل از ابوعلی، ۱۳۹۴: ۱۰). بر این اساس، بین کمال و صورت، رابطه تساوی برقرار است. در حالی که در تفکر سینوی هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست؛ یعنی رابطه بین کمال و صورت، عام و خاص مطلق است. لازمه تساوی کمال و صورت چنین است که با از بین رفتن ماده (بدن)، صورت (نفس) هم نابود می‌شود و این با تجرد نفس منافات دارد (ابوعلی، ۱۳۹۴: ۱۰). تفاوت تعریف ابن‌سینا و ارسطو، منشأ تمامی تفاوت‌های علم النفس در فلسفه اسلامی است (دیباچی، ۱۳۸۵: ۶۳). تعریف

فلاسفه مسلمان از نفس، بیشتر ناظر به تعریف سینوی است تا تعریف ارسطویی و مشائی. ملاصدرا نیز در اسفار اربعه همین تعریف را از نفس بیان می‌کند (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶/۸).

شیخ‌الرئیس در الحدود نیز این تعریف را ذکر کرده است (همو، ۱۹۸۹: ۲۴۱). همچنین او در النجاه و المبدأ و المعاد نیز چنین تعریفی را با تغییرات مختصر لفظی ارائه داده است (همو، بی تا الف: ۳۱۹؛ همو، ۱۳۶۳). خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات نیز چنین تعریفی از نفس ارائه می‌دهد: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۰/۲).

سهروردی در تلویحات، نفس را به «کمال اول لجسم طبیعی آلی» تعریف می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۵۰) و مانند اسلاف خویش کمال را به دو قسم اول و ثانی تقسیم می‌کند. ابن‌سینا معتقد است تعریف نفس به کمال بهتر است؛ زیرا هر صورتی کمال است، در حالی که هر کمالی صورت نیست. بنابراین تعریف نفس به کمال، به معنای هر کمالی نیست و مراد کمال اول است (رضازاده، ۱۳۹۰: ۷۵). شیخ اشراق در طبیعیات المشارع و المطارحات نیز چنین تعریفی را بیان می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۱۵). وی در همان موضع نیز به معنی‌شناسی کمال می‌پردازد و برداشت سینوی را ترجیح می‌دهد و نه برداشت ارسطویی، ولی از سخنان وی بر می‌آید که وی تعریف حدی برای نفس قائل نیست (همو، ۱۳۹۳: ۳۱۶). البته باید به یاد داشت که سهروردی در کتبی مثل تلویحات و المشارع و المطارحات، در بسیاری از مواضع پیرو حکمای مشاء و اسلاف خود بوده و فقط در مواضعی آرای خاص خود را بیان کرده است. آرای بدیع و اشراقی وی را باید در حکمة الاشراق جست. دلیل نگارش تلویحات و المشارع و المطارحات این است که طالب راه اشراق، علاوه بر تزکیه نفس و آموختن مبانی حکمت اشراق باید با فلسفه رسمی و استدلالی نیز آشنایی کامل داشته باشد. همچنین به تصریح شیخ اشراق، دو کتاب ذکرشده، از بسیاری از مطالب زائد پیراسته شده است. وی در حکمة الاشراق تصریح دارد که ضوابط قلیل جامع، بهتر از ضوابط فراوانی است که انسان را به تکلف اندازد و به عذرخواهی‌های بیهوده وا دارد (همو، ۱۳۸۰: ب: ۶۱). او در المشارع و المطارحات نیز گفته است که «کوتاهی عمر و فراوانی باطل و تنگی وقت، اجازه نمی‌دهد انسان هر آنچه هست را فرا گیرد. پس باید عمر را صرف آموختن دانش‌های ضروری و مفید کرد» (همو، ۱۳۹۳: ۱۶۷).^۱ شیخ اشراق اذعان کرده است که باید کتاب تلویحات قبل از المشارع و المطارحات خوانده شود و المشارع و المطارحات نیز باید قبل از حکمة الاشراق مطالعه شود (همو، ۱۳۸۰: الف: ۱۹۴؛ ابراهیمی دینانی،

۱. شیخ اشراق در لمحات (نک: سهروردی، ۱۳۸۰: الف: ۱۴۳، ۲۴۱)، مقاومات (نک: همو، ۱۳۸۰: الف: ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸)، و تلویحات (نک: همو، ۱۳۸۰: الف: ۱۲۰)، نیز به این مطلب اشاره دارد (همچنین نک: مفتونی، ۱۳۹۴؛ همو، ۱۳۹۶).

۱۳۷۹: ۴۷). نظر شیخ اشراق در این آثار مطابق با نظر اسلاف خود است؛ یعنی نفس را کمال اول لجسم طبیعی آلی تعریف می‌کند و آن را موجود قائم بالذات و مجرد می‌داند.

شیخ اشراق، بسیاری از نظرات خاص فلسفی و اشراقی خود را در حکمة الاشراق بیان کرده و آرای عرفانی خود را در رساله‌های تمثیلی خود ارائه داده است. بحث از ترکیه نفس که عنصر بسیار مهمی در عرفان عملی است در تمامی رساله‌های رمزی سهروردی دیده می‌شود. باید دید نفسی که سهروردی در رساله‌های عرفانی خود بیان می‌کند، همان نفسی است که اسلاف وی آن را تعریف کرده‌اند یا چیزی دیگر در ذهن وی بوده است. شاید آن نفسی که در حکمة الاشراق بیان شده است، مفروض شیخ اشراق در رساله‌های تمثیلی است؛ زیرا این کتاب بر اساس یک حکمت عرفانی است. البته این نکته را هم باید در نظر داشت که وجود نفس، چه مجرد و چه مادی، چیزی بدیهی است. بر فرض که تعریفی از نفس هم نداشته باشیم، خللی در اصل مطلب به ما نمی‌زند، ولی بحث درمان بیماری نفس را مبهم می‌کند. آنچه شیخ اشراق به عنوان نفس در حکمة الاشراق در نظر دارد، موجودی مجرد است (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۰۴، ۲۰۶). وی براهین اثبات تجرد نفس را نیز در حکمة الاشراق بیان می‌کند که موضوع سخن ما نیست؛ زیرا تجرد نفس، همان‌طور که گفته شد، مفروض ماست.

از آرا و عقاید شیخ اشراق در حکمة الاشراق برمی‌آید که بسیاری از مفاهیم تعریف حدی ندارند. بر اساس آنچه از عبارات وی در مورد نفس به ذهن‌خطور می‌کند، تعریف حدی برای نفس ممکن نیست. برخی از معاصران نیز چنین نظری را از قول سهروردی بیان کرده‌اند (حشمت‌پور، ۱۳۹۰). شیخ اشراق تعریف حدی از نفس ارائه نمی‌کند و برای فهم ماهیت نفس از نظر وی باید سراغ استدلال‌های او در اثبات نفس و تجرد آن رفت و همچنین باید علت نفس از نظر سهروردی و طبقه‌بندی وی در این باب را بررسی کرد.

سهروردی در حکمة الاشراق بیان می‌کند که انسان با خودآگاهی و انانیت خود می‌تواند به نفس خود پی‌برد و شناسایی نفس نوعی علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۱۲). سهروردی با طرح این مطلب، یعنی ادراک «من»، ساحتی از وجود انسان را که غیر از ساحت جسمانی اوست، عنوان کرده و ادراک نفس را به صورت تجربه درون‌گرایانه مطرح می‌کند. این تجربه درونی در دسترس همگان است. از نظر او این نوری است که منشأ آن عالم انوار است و به سبب اینکه نور است، وجود محض و مجرد است و قابل اشاره حسی نیست و ذاتاً دارای حیات و علم است (حسینی الموسوی، ۱۳۹۲: ۴۰؛ سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۲۱). او «من» را نفس انسان و هویت انسانی انسان می‌داند. افزون بر این، انانیت انسان خود دلیلی بر تجرد نفس و دوگانگی نفس و بدن است (حسینی الموسوی، ۱۳۹۲: ۴۰).

رویکرد سهروردی در درمان بیماری‌های نفس ۳۱

از سوی دیگر، سهروردی نفس ناطقه انسانی را مرتبه‌ای از انوار می‌داند. بر اساس نظام نوری شیخ اشراق، نظام هستی یک نظام سلسله‌مراتبی است که مبدأ آن نور الانوار است. هرچه از ابتدای سلسله به سمت پایین بیاییم، شدت نور کمتر می‌گردد و هرچه بالاتر برویم، غلظت نور بیشتر خواهد شد. نفس ناطقه انسانی خود جزئی از این سلسله‌مراتب نوری است و از این جهت که وارد عالم طبیعت شده، دارای نوری رقیق است. به‌صورت کلی، این سلسله نوری دارای مرتبه صعودی و نزولی است. انوار قاهره که دارای دو مرتبه صعودی و نزولی است، اگر در مرتبه صعودی نظر شوند، موجودات مجرد تام و عقلی‌اند و اگر در مرتبه نزولی نظر شوند، انوار اسپهبدیه و نفس ناطقه ملکوت از آن‌ها به وجود می‌آید و از نور اسپهبدی، نفس ناطقه انسانی به وجود می‌آید (همو، ۱۳۹۲: ۴۱). انوار قاهره تا مرتبه انوار اسپهبدی قائم‌بالذات‌اند، ولی در مرتبه نزول دیگر قائم‌بالذات نخواهند بود. نفس ناطقه انسانی وارد عالم طبیعت و بدن انسانی می‌شود و به نفسی واسطه به نام روح انسانی نیاز پیدا می‌کند (همو، ۱۳۹۲: ۴۱؛ همچنین نک: سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۶۵، ۱۶۷). به این ترتیب، می‌توان ادعا کرد نفس ناطقه انسانی از جهاتی خصلت موجودات نوری عالی را دارد و از جهاتی خصلت طبیعی را پیدا می‌کند و از همین جا می‌توان پی برد که درمان بیماری نفسانی از سوی شیخ اشراق که موضوع بحث این نوشتار است، در واقع حرکت از نقص به کمال مجدد است.

از همین مطلب پی می‌بریم که آنچه سهروردی به‌عنوان ماهیت نفس در نظر دارد، موجودی نورانی است که در بدن انسانی تصرف کرده است و از زاویه‌ای موجودی مجرد محسوب می‌گردد و از جهاتی خصلت جهان ماده را داراست. هر فردی به دلیل داشتن رب‌النوعی در عالم مثال، دارای نفس خاص خود نیز هست و آن با علمی حضوری و از طریق انانیت هر فردی قابل دسترسی است.

شارحان اشراق نیز با بسیاری از اندیشه‌های سهروردی در باب نفس مخالف بوده‌اند. می‌توان گفت انگاره شیخ اشراق از نفس با آنچه در فلسفه رسمی تعریف و استدلال می‌شود متفاوت است. برای مثال قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق استدلال‌های شیخ در باب حدوث نفس انسانی را قبول نمی‌کند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۲۸). شارح دیگر آرای شیخ اشراق، شهرزوری نیز تعریف مشائی از نفس ارائه می‌دهد و البته اذعان دارد که نفس به‌عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی، نور مجرد، قائم بالذات، و ظاهر بالذاته است (شهرزوری، ۱۳۸۴: ۱۷/۲؛ حسینی الموسوی، ۱۳۹۲: ۴۸).

۴. ارائه مدل اخلاقی برای درمان بیماری نفسانی

نفس ناطقه انسانی جزئی از سلسله‌مراتب نوری شیخ اشراق است و در نهایت به بدن انسانی افاده می‌شود. هرچه نوری از بالا به پایین بیاید، شدت آن کمتر می‌شود؛ به همین علت نفسی که وارد عالم طبیعت شده است، مجرد تام عالم انوار را ندارد.

در بسیاری از رساله‌های تمثیلی شیخ اشراق، فردی وجود دارد که سالک را راهنمایی می‌کند. آن فرد که سهروردی او را به صورت یک پیر و مرشد برای سالک راه اشراق تصویر می‌کند، یا انسان کامل است که با جبرئیل در ارتباط است یا خود جبرئیل است. به زبان فلسفه، جبرئیل همان واهب صور یا عقل دهم یا عقل فعال است که مدبر عالم طبیعت است. در پارادایم حکمت مشاء به دلیل حاکمیت نظریه ماده و صورت، انگاره‌ای که از عقل فعال می‌شود، همانی است که صورت را به ماده می‌دهد و موجودات تحت تصرف خود را صورتگری می‌کند. انگاره دیگر از عقل فعال در حکمت مشاء، بر اساس جهان‌شناسی خود است که متوقف بر افلاک بطلیموسی است و به همین علت است که قائل به عقول عشره‌اند. مرشدی که شیخ اشراق در رساله آواز پر جبرئیل ارائه می‌دهد، بر اساس این نوع جهان‌شناسی است. حال ممکن است سهروردی در زمان نگاشتن آن رساله، هنوز تحت تأثیر حکمت مشاء بوده یا صرفاً برای استفاده از نمادهایی که مطابق با آن جهان‌شناسی است، داستان خود را به این صورت روایت کرده است. چیزی که مسلم است، این است که موجودی حاضر است که سالک را هدایت کند. بنابراین آنچه به عنوان رمز و نماد در داستان‌های تمثیلی و رمزی شیخ اشراق می‌آید، ممکن است بر اساس فرهنگ‌ها و مکاتب گوناگون باشد، ولی بن‌مایه آن، جزء تفکر عرفانی و اشراقی شیخ اشراق است.

اصطلاح بیماری نفس به این دلیل به کار گرفته شده که سهروردی در رساله فی حالة الطفولیه تعبیر بیمار دل و بیگانه دل را برای کسی که دل او نابیناست به کار برده است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵) و به همین مناسبت می‌توان آن را با نفس مدّ نظر سهروردی تطبیق داد. همچنین وی بیماری نفس را در رساله‌های الابراج، الواح عمادی، سفیر سیمغ، پرتونامه، هیاکل النور، و فی حالة الطفولیه به بیماری‌های مختلف جسمی، محاکات کرده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۷۱، ۱۰۷، ۱۷۱، ۲۴۸، ۲۶۳، ۳۳۰، ۴۶۴). تأمل و تدقیق در این تمثیل‌ها، در جهت اخذ ویژگی‌های بیماری نفس، رهگشای ماست؛ از آن جهت که به دنبال الگو و راهکار اخلاقی برای درمان آن بیماری‌ها در مبنای خود شیخ اشراقیم. سهروردی بیماری نفس را در رساله الابراج به زکام (همو، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۴) و در فی حالة الطفولیه به دو بیماری سرسام و امتلا تشبیه کرده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۸). تمثیل بیماری امتلا در رساله روزی در جماعت صوفیان هم آمده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۸). بیماری نفس در هیاکل النور به سکنه ناگهانی و مستی سخت (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵) و در الواح عمادی به مستی شدید تشبیه شده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۱). بیماری نفس را می‌توان به معنای شواغل بسیار مانند غضب و شهوت بیش از اندازه، ناپاکی نفس، نزوع به لذات بدنی در مقابل لذات روحانی دانست (مفتونی، ۱۳۹۶: ۵۳).



شیخ اشراق در الواح عمادی اذعان می‌کند که «ما با آنکه شواغل بسیار داریم، و نزوع به لذات بدنی، چون نفوس ما پاک شود و شهوات کم کنیم، و در ملکوت اندیشه کنیم و به مطالعه عجائب نسبت روحانی در ما پدید آید، بی‌درنگ بارقات الهی در ما حاصل شود و بر ما درخشد و انوار قدسی بر ما تابد و از آن لذت یابیم که هیچ لذتی مانند آن نباشد» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۵۲). او اصطلاحات دیگری نیز برای بیماری نفس به کار برده است، مانند نابینایی دل، نداشتن ذوق و ناتوانی از چشیدن لذت روحانی (همان: ۷۱)، انکار لذت روحانی (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۷ و ۱۷۱)، لذت نبردن از کمال، و بی‌اشتیافی نسبت به کمال (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۸۹؛ مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۴۰).

سهروردی در لوح چهارم رساله الواح عمادی می‌گوید:

عالم لذت در نمی‌یابد و جاهل الم، از بهر شواغل که مانع است از دریافتن، چنان‌که مست سخت که چون معشوق او نزد او آید، از وصال او لذت نیابد و دشمن او را شماتت کند و بزند و او آن الم در نیابد، و چون مستی او برود آگاه شود. و بدن پرستان لذت روحانی را انکار کنند؛ از بهر آنکه ایشان در نیافته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۱).

در عبارت شیخ اشراق، عدم درک الم روحانی نیز همانند ناتوانی از فهم لذت روحانی به منزله بیماری نفس شمرده شده است؛ به این معنا که بیمار دل، نه از فضایل اخلاقی لذت می‌برد و نه از رذایل اخلاقی رنج می‌کشد (مفتونی، ۱۳۹۴). این خصوصیت در هیاکل النور نیز آمده است:

و باشد که چیزی مکروه برسد و الم پیدا نباشد، و این همچنان بود که کسی را ناگاه سکتة رسد یا سکری شدید پیدا آید چنان‌که از ضرب خبر ندارد و از معشوق نیز خبر ندارد. نفس نیز همچنین مادام که مشغول است به تن، نه از فضایل لذت یابد و نه از رذایل الم (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵).

سهروردی در الهیات تلویحات، برای بیماری نفس از اصطلاحات دیگری چون بی‌اشتیافی نسبت به کمال و لذت نبردن از کمال نیز استفاده کرده است (همو، ۱۳۸۰ الف: ۸۹).

از نظر شیخ اشراق شواغل عالم طبیعت، عوائق و موانع بدنی و جسمانی، مشغول بودن به تن و تسلط قوای بدنی بر نفس از جمله علل بیماری نفس‌اند (همو، ۱۳۸۰ الف: ۸۹؛ همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۵۲، ۷۰، ۱۷۱). سلامت نفس و قوت و قدرت آن، در وضعیت مقابل بیماری قرار دارد؛ یعنی در نفس سالم، شواغل و گرفتاری‌های جسمانی، نفس را از جهان خود، که عالم ملکوت است، باز نمی‌دارد و قوای بدنی بر نفس تسلط ندارند (مفتونی، ۱۳۹۴). عین عبارت سهروردی در هیاکل هفتم هیاکل النور چنین است:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل، از عالم خود باز داشته است و هر گه که نفس قوی گردد به فضایل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف

شود، به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفتها حاصل کند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۷).

نفس سالم از علائق عالم طبیعت می‌کاهد و به مبدأ روحانی خود نزدیک می‌شود، چنان‌که در الهیات تلویحات آمده است: «فسلام علی نفس قربت من مبداها بقطع علایق الناسوت» (همو، ۱۳۸۰ الف: ۹۳).

همان‌گونه که نفس بیمار از لذت روحانی بهره نمی‌برد، نفس سالم، از فضایل روحانی نهایت لذت را می‌برد: «و چون شواعل و موانع تن و قوای او برخیزد و نفس عارف شود به حقایق، لذتی عظیم یابد به مشاهده ملکوت و به اشراق انوار حق تعالی». در ادامه این سخن، تعابیر بهجت قدسی، لذت و شادی تمام، لذت وافر، لذت روحانی و «لذتی است که هیچ لذتی مانند آن نباشد و هیچ راحتی و سعادت بی‌بدن نرسد» نیز به چشم می‌خورد (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۲؛ همچنین نک: مفتونی، ۱۳۹۴).

شباهت‌های دیگری نیز میان بیماری نفس و برخی بیماری‌های جسمی وجود دارد. یکی از وجوه شباهت بین بیماری نفس و سرسام، غفلت و ناآگاهی از بیمار بودن خویشتن است. مبتلای سرسام، تا زمانی که بیماری وی شدید است، از بیماری خود آگاه نیست. آگاهی از بیماری اولین نشانه بهبود است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵). بنابراین می‌توان ادعا کرد که خودآگاهی یکی از شروط اساسی شیوه درمانی شیخ اشراق است. بیمار دل اساساً خود را بیمار نمی‌انگارد و تا وقتی خود وی از بیماری خود آگاه نباشد، شاید بتوان گفت راه درمان بر وی بسته است. شباهت دیگری که می‌توان میان بیماری روحی و نفسی با برخی بیماری‌های جسمی ذکر کرد این است که انسان بیشترین لذت‌های جسمانی را در حین بیماری جسمی نمی‌یابد. بیمار دل و بیمار نفس نیز از ذوق محروم است، به این ترتیب که از معقولات لذتی نخواهد برد، ولو اینکه آن لذایذ شدید باشند. عکس این قضیه نیز صادق است و فردی که بیماری نفسانی دارد، از رذایل و جهالت درد نمی‌کشد (همو، ۱۳۸۰ ج: ۷۰؛ مفتونی، ۱۳۹۴).

شیخ اشراق در این راستا تمثیلی در رساله الابراج آورده است: «و کون الاکمه یجحد و لا یشاهد نوراً غیر قاده فی افاضتها. و من شأن العنبر العیق أن یفوح، فیعطر مجالس الانس و مراقب طالب القدس. و حرمان المزکوم^۱ عن رائحته اللذیذه، لشدة حصلت فی مشام دماغه، لا یقدح فی طیبه شیئاً» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۴۶۴).^۲ سهروردی در این عبارت فرد سرماخورده‌ای را مثال می‌زند که بوی خوش را احساس نمی‌کند.

شیخ اشراق جز آنکه سلامت و بیماری نفس را بر اساس ذوق و عدم ذوق لذت روحانی

۱. مبتلا به زکام

۲. او به شباهت‌های دیگری میان بیماری نفس و تن اشاره دارد که ناظر به فرایند درمان است.

۳۵ رویکرد سهروردی در درمان بیماری‌های نفس

مفهوم‌سازی می‌کند، بلوغ و عدم بلوغ نفس را نیز در تمثیلی دیگر برای ذوق و بی‌ذوقی به کار برده است. همان‌گونه که برخی لذت‌های جسمی و مادی بهره انسان بالغ است و در سن کودکی نصیب نمی‌شود، لذت روحانی، به شکل انحصاری، بهره نفس بالغ است (مفتونی، ۱۳۹۴). عبارت سهروردی در فی حالة الطفولية چنین است:

شیخ را گفتم از حال مردان مرا حکایتی کن. گفت از آنجا حکایت نتوان کردن. شیخ را گفتم که من وقتی دیگر بدان لوح می‌نگریستم که تو می‌نمودی و ذوقی زیادت نمی‌کردم، اما اکنون هر گه که می‌نگرم، حال بر من متغیر می‌شود و از ذوق چنان می‌شوم که نمی‌دانم که چگونه گشته‌ام. شیخ گفت در آن زمان هنوز نابالغ بودی، اما این زمان بالغ گشتی، اکنون این را مثالی است: مرد که نابالغ بود اگر مجامعت کند او را از آن ذوقی نباشد، اما چون بالغ شد و به مجامعت مشغول گشت، وی را از آن لذتی بود که اگر به وقت انزال منی دوستی عزیز وی را از آن عمل بازدارد، آن غایت دشمنی شمرد و خود را در آن لذت گم کند ... تو در آن عالم هنوز نابالغ بودی، ذوق آن معنا نمی‌دانستی و خود معنای ذوق نمی‌دانستی. اکنون بالغ شدی. بالغ شهوت دست به جنس خویش تواند زد. صاحب دست بی‌کران عالم غیب بازو و در پرده اسرار، اسرار معاشرت با سرپوشیدگان آن ولایت کند. بنگر که از این لذت تا آن ذوق چند فرق باشد (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۶۳).

باید خاطرنشان کرد که پیش از سهروردی، شیخ الرئيس ابوعلی سینا تمثیل کودک را برای کسانی که از لذت عقلی و روحانی محروم‌اند به کار برده و آنان را صبیان‌العقول به معنای خُردخُردان نامیده است؛ به این دلیل که کودکان لذت‌ها و دردهای خاص بزرگ‌سالان را درک نمی‌کنند. واضح است که برای کودکان اموری لذت‌بخش است که در حقیقت لذیذ نیست و انسان‌های بالغ آن امور را ناخوش می‌دارند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴؛ نیز نک: مفتونی، ۱۳۹۴؛ همو، ۱۳۹۶).

شیخ اشراق در رساله روزی با جماعت صوفیان نیز به این مطلب اشاره کرده است که بعد از آنکه سالک مسهل‌ی را که در هاون توکل انداخته بخورد، استفراغ خواهد کرد و آلودگی‌های نفسش بیرون می‌آید و چیزی را خواهد دید که سرّ آن را نتوان به دیگران بازگفت (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۹).

سهروردی در رساله‌های خود اصطلاحاتی را مترادف با بیماری نفس به کار می‌برد. وی در رساله فی حالة الطفولية می‌گوید:

مثال دل نااهل و بیگانه از حقیقت، همچنان است که فتیله‌ای که به جای روغن، آب بدو رسیده باشد، چندان که آتش به نزد او بری، افروخته نشود. اما دل آشنا همچو شمعی است کی آتش از دور به خود کشد و افروخته شود. اکنون حدیث صاحب سخن از نور خالی نباشد؛ پس نور در شمع گیرد نه در فتیله تر (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵).

همچنین در رساله روزی با جماعت صوفیان بیان کرده است که «ترک دنیا کردن بر نااهل مشکل است و اهل در جهان کم به دست می‌آید» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۴۹). تعبیراتی چون نااهل و بیگانه از حقیقت اصطلاحاتی است که او به بیمار دل اطلاق می‌کند.

۵. درمان بیماری‌های نفس

سهروردی همان‌طور که در بحث بیماری نفس، ابتدا این بیماری را با بیماری‌های جسمانی مقایسه می‌کند، درمان بیماری‌های نفس را با مداوای بیماری‌های جسم مقایسه می‌کند و هر دو را امری ممکن قلمداد می‌کند. در واقع، درمان هر گونه بیماری اعم از جسمانی یا نفسانی، متوقف بر مراجعه به پزشک و اجتناب از خوددرمانی است (مفتونی، ۱۳۹۴). چنان‌که خود وی اذعان دارد: «اکنون هم بیمارتن را و بیمار دل را به طبیب باید رفتن» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵). درمان هر دو تدریجی است، یعنی مشتمل بر چند مرحله است که هر مرحله متوقف بر انجام درست و کامل مرحله پیشین است. نتیجه درمان کامل، علاوه بر سلامت، قدرت یافتن نفس است. چنان‌که خود سهروردی می‌گوید: «طیب رنج بیمار را شربت‌ها فرماید که به اخلاط تعلق دارد، چندان که تمام صحت یابد. چون صحت یافت، تدبیر قوت می‌باید کردن و هر دو بیمار به سه مقام، به مرتبه قوت توان رسانیدن» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵).

شیخ اشراق مراحل سه‌گانه‌ای را برای درمان بیماری جسمی بیان کرده است و متناظر با آن، مراحل سه‌گانه برای معالجه بیماری دل و نفس ارائه داده است و الگوی این درمان را البته به زبان رمز و نماد، در رساله فی حالة الطفولیه در قالب داستان و تمثیل تصویرسازی کرده است. فرایند درمان بیماری نفس مشتمل بر دو مرحله است.

۱-۵. مرحله اول: خودآگاهی^۱

خودآگاهی به این معناست که انسان بداند بیمار دل یا بیگانه دل است. در رساله فی حالة الطفولیه آمده: «شیخ را گفتم که هیچ ممکن بود که دل بیگانه آشنا شود و روشن؟ گفت هر بیگانه‌ای که بدانست که دل او بینا نیست، تواند بود که بینا شود». و در تعبیری مشابه، خودشناسی را مرتبه‌ای از درمان تلقی می‌کند: «حال بیگانه دل همچنان باشد. در آن زمان بدانست که دل او نابیناست، قدری بینا گشت» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵؛ همچنین نک: مفتونی، ۱۳۹۴؛ همو، ۱۳۹۶). می‌توان چنین ادعا کرد که

۱. خودآگاهی را می‌توان در مقابل ضمیر ناخودآگاه فروید قرار داد (Freud, 1963)، و می‌توان این الگوی درمان را توسعه داد و آن را به عنوان نظریه مقابل ضمیر ناخودآگاه فروید ارائه داد. همچنین با تأمل بیشتر و توسعه این نظریه می‌توان از اخلاق درمانی، مانند روان‌شناسی برای درمان بیماری‌های روانی و نفسانی بهره برد.

۳۷ رویکرد سهروردی در درمان بیماری‌های نفس

خودآگاهی مهم‌ترین رکن درمان نیز هست، و شاید بتوان بنیان الگوی اخلاقی شیخ اشراق را بر خودآگاهی قرار داد؛ زیرا اگر بنیان علم النفس وی را بر اساس علم حضوری بدانیم، آنگاه بحث علم حضوری و خودآگاهی با یکدیگر مرتبط می‌گردد و بدین صورت، خودآگاهی می‌تواند جلوه‌ای از علم حضوری فرد به خودش باشد.

از سوی دیگر، در رساله عقل سرخ نیز عقل سرخ که نماد عقل فعال و به عبارت دیگر نماد عقل اول است، خودآگاهی را به‌عنوان نخستین گام در درمان نفس به راهرو پیشنهاد می‌دهد. آنگاه که سالک از نشان ظلمات سؤال می‌کند، عقل سرخ چنین پاسخ می‌دهد: «سیاهی، و تو خود در ظلماتی، اما تو نمی‌دانی. آن کس که این راه رود، چون خود را در تاریکی ببیند، بداند که پیش از آن هم در تاریکی بوده است و هرگز روشنایی به چشم ندیده. پس اولین قدم راهروان این است و از اینجا ممکن بود که ترقی کند. اکنون اگر کسی بدین مقام رسد، از اینجا تواند بود که پیش رود» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۷). سهروردی از زبان عقل سرخ در کنار خودشناسی، بر اهمیت اراده تأکید می‌کند و در پاسخ این پرسش سالک که «راه از کدام جانب است؟» می‌گوید: «از هر طرف که روی، اگر راه روی، راه بری» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۷). سهروردی در رساله کلمة التصوف اراده را اولین حرکت کمال‌گرایانه نفس به سوی فضایل تعریف می‌کند (مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۴۴). عین عبارت شیخ اشراق چنین است: «الاراده، هی اول حركة للنفس الى الاستكمال بالفضائل» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۳۳).

از سوی دیگر، مفهوم خودآگاهی (self-awareness) در دوران معاصر بر اساس زوایا و علوم دیگر تعریف شده است و البته از جهاتی نیز با خودآگاهی شیخ اشراق تناسب و تناظر دارد، ولی به دلیل تأیید و تثبیت بیشتر سخن خودمان در این مقاله لاجرم باید مفهوم خودآگاهی را از زاویه‌ای دیگر نیز بررسی کنیم و در این صورت شمول الگوی اخلاقی مدّ نظر ما ثابت می‌گردد.

خودآگاهی را عنصری از عناصر هوش عاطفی یا همان هوش هیجانی (EQ) دانسته‌اند (اردشیرزاده و فرهنگی، ۱۳۹۲: ۱۴). همچنین از آن به‌عنوان مهم‌ترین رکن هوش هیجانی یاد کرده‌اند. از نظر گلמן، ارکان هوش هیجانی چنین است: ۱. خودآگاهی؛ ۲. خود مدیریت؛ ۳. آگاهی اجتماعی؛ ۴. مهارت اجتماعی (همان).

بر اساس این پارادایم، خودآگاهی همان توانایی شناسایی و درک عواطف، احساسات، ضعف‌ها و قوت‌های خود است (همان). به عبارت دیگر، خودآگاهی به معنای آگاه بودن از حالت روانی خود و نیز تفکر درباره آن حالت است (همو به نقل از گلמן، ۱۳۸۰). حال باید گفت که اگر بخواهیم فردی را از نظر هوش هیجانی و عاطفی هوشمند بدانیم، باید این مسئله را در نظر بگیریم که فرد هوشمند کسی است که چهار رکن یادشده را دارا است. اگر ملاک موفقیت‌های فردی و همچنین سلامت روانی فرد را

بر اساس تعادل یک شخص در استفاده از این چهار رکن در نظر بگیریم، می‌توان ادعا کرد خودآگاهی که ما آن را به‌عنوان رکن اول اخلاق‌درمانی ذکر کردیم، نقش مهمی در موفقیت‌های فردی، اجتماعی و سلامت روانی فرد دارد.

۵-۲. مرحله دوم: عشق‌درمانی

شیخ اشراق در بیتی از سنایی، راه رسیدن به چشمه زندگانی و حیات حقیقی را چنین نشان می‌دهد:

به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی که از شمشیر بویحیی نشان ندهد کسی احیا

(همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۸)

بویحیی نماد فرشته مرگ یا عزرائیل است که به تعبیر شاعر، کشتگان شمشیر وی، مردگان‌اند؛ در حالی که کشتگان تیغ عشق، به عمر ابدی، یعنی حیات حقیقی دست می‌یابند (مفتونی، ۱۳۹۶: ۵۶).^۱ در رساله فی حالة الطفولیة، دومین مرحله درمان نفس، به تفصیل و با زبان رمز بیان شده و خود مشتمل بر سه مقام و مرحله است، همان‌طور که درمان بیماری تن شامل سه گام است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۵۵). این درمان سه‌مرحله‌ای، به تصریح شیخ اشراق، توسط طبیب دل صورت می‌گیرد و متوقف بر مراجعه به پزشک روحانی است. البته این طبیب نفس، ظاهراً خود سهروردی است که سه مقام درمان را همان‌جا شرح داده است: خوردن غذای کرم شب‌تاب؛ خوردن غذای گاو دریا؛ خوردن از میوه درختی که سیمرغ بر آن آشیان دارد.

در گام نخست، بیمار دل باید به صحرا رود و کرم شب‌تاب را بیابد و ببیند او از چه گیاهی تغذیه می‌کند. بیمار دل باید مدتی از همان گیاه تغذیه کند تا همچون کرم شب‌تاب، در انقباض او نیز روشنائی ایجاد شود. البته این روشنائی، مرتبه ضعیفی از سلامت نفس است، ولی به هر حال، آغاز بهبود است. شیخ داستان می‌گوید از کرم شب‌تاب پرسیدند چرا روزها در صحرا نمی‌گردی؟ گفت من که خود روشنائی دارم، چرا زیر منت آفتاب بروم و با روشنائی او جهان را بینم! بیچاره نمی‌داند که روشنائی او هم از روشنائی آفتاب است. این سخن به آن معناست که مقام کرم، مرتبه‌ای پست، نور او نوری ضعیف، و بصیرت او ناچیز است. مقام دوم درمان آن است که بیمار دل، پس از آنکه در نفس‌هایش نور کرم شب‌تاب پیدا شد، باید به کنار دریای بزرگ برود و تا شب‌هنگام منتظر گاوی بماند که شب‌ها از دریا به ساحل می‌آید و در نور گوهر شب‌افروز یعنی ماه، به چرا مشغول می‌شود. بیمار باید دقت کند و ببیند گاو از کدام گیاه می‌خورد، آنگاه از همان بخورد تا هنگامی که در دل او نیز عشق گوهر شب‌افروز پدید آید. سلامت گاو دریا نیز مرتبه ناقص و ضعیفی از سلامت است. او مانند کرم شب‌تاب به نور

۱. عشق‌درمانی از نظر شیخ اشراق می‌تواند موضوع پژوهش مستقلی باشد.

ناچیز گوهر شب‌افروز تفاخر دارد و بدان با آفتاب دشمنی می‌ورزد. «بیچاره نمی‌داند که هر روشنی از آفتاب است». در مقام سوم، بیمار دل باید به کوه قاف برود. آنجا درختی است که سیمرغ بر آن آشیانه دارد. آن درخت را به دست آورده، میوه آن را بخورد. بعد از آن، دیگر به طبیب نیاز ندارد و خودش طبیب می‌شود. گوهر شب‌افروز و درختی که سیمرغ بر آن آشیان دارد و میوه آن درخت، در رساله عقل سرخ نیز مطرح است و درخت، در آن رساله، درخت طوبی نامیده شده که اصل آن در بهشت است و در عالم طبیعت، نماد خورشید است (مفتونی، ۱۳۹۶: ۵۶).

اما آنجا گوهر شب‌افروز و درخت طوبی هم بر این مثال گرد بیننده برمی‌آید. پس پیر را گفتم درخت طوبی را هیچ میوه بود؟ گفت هر میوه‌ای که تو در جهان می‌بینی، بر آن درخت باشد و این میوه‌ها که پیش توست، همه از ثمره اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. گفتم میوه و درخت و ریاحین با او چه تعلق دارد؟ گفت سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه خود به در آید و پر بر زمین بازگستراند. از اثر پر او، میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۳۲).

مرحله اول و دوم درمان کاملاً ناظر به عالم طبیعت است و جنبه زمینی دارد، حال آنکه بیمار در مرحله سوم از میوه درخت طوبی تغذیه می‌کند که زمینی نیست. به قرینه واژه عشق که در مقام دوم به آن تصریح شده است (باید در دل بیمار، عشق گوهر شب‌افروز پدید آید)، می‌توان نور کرم شب‌تاب، گاو دریا، و سیمرغ و سه مقام را ناظر به مراتب عشق^۱ دانست یا برحسب متعلق عشق تفسیر کرد^۲ (مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۴۶).

بر همین اساس، باید ادعا کرد که الگوی درمانی شیخ اشراق یک درمان تدریجی است و اساس آن نیز بر اساس اخلاق است. همچنین می‌توان فرض کرد که اگر فردی از این دو مرحله اساسی آگاه باشد و همواره خودآگاهی داشته باشد، می‌تواند از بیماری‌های نفسانی پیشگیری کند.

۶. نتیجه

نظام نفس‌شناسی شیخ اشراق منحصر به کتب فلسفی وی نیست و مباحث او در باب نفس صرفاً درباره تعریف و استدلال بر وجود نفس از جهت فلسفی نیست. بحث از نفس، همواره در رساله‌های تمثیلی سهروردی که نوعی عرفان عملی است جاری است. نفس انسانی بر اساس نظام فکری سهروردی، از آن جهت که از عالم انوار قاهر وارد عالم طبیعت شده است، از جهتی خاصیت عالم علوی، و از جهتی

۱. عشق نطقی، وهمی، حسی (مفتونی، ۱۳۹۶).

۲. نک: اصطلاح همه‌عاشق‌انگاری (مفتونی، ۱۳۹۱).

دیگر خاصیت عالم سفلی طبیعی را دارد. یکی از خواصی که عالم طبیعت دارد و بر نفس نیز بار می‌شود، بیماری است. همان‌گونه که ممکن است جسم بیمار شود، امکان بیماری برای نفس نیز وجود دارد. سهروردی در رساله‌های خود، الگوهایی اخلاقی برای درمان بیماری نفس ارائه می‌دهد. از آنجا که الگوها و راهکارهای اخلاقی سهروردی در رساله‌های تمثیلی و عرفانی وی بیان شده‌اند و عرفان و اخلاق شیخ اشراق دارای ویژگی این‌همانی‌اند، باید ادعا کرد که درمان نفس از سوی شیخ اشراق، نوعی درمان عرفانی و اخلاقی است و به همین مناسبت است که در رساله‌های سهروردی، عارف به ارائه راهکار درمان می‌پردازد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۹۸۹)، الحدود، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. _____ (بی‌تا الف)، النجاه، تحقیق مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی‌الدین الصبری، قاهره: جامعة القاهرة.
۵. _____ (بی‌تا ب)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابوعلی، سکیته و قاسم پورحسن (۱۳۹۴)، «بررسی تحلیلی انتقادی دیدگاه ابن‌سینا و ابن‌رشد در باب نفس»، حکمت و فلسفه، س ۱۱، ش ۳: ۷-۲۴.
۷. احمدی، حسین (۱۴۰۰)، «بررسی معناشناسی اخلاق نزد شیخ اشراق»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۲۹: ۳۵-۵۶.
۸. اردشیرزاده، مرجان و علی‌اکبر فرهنگی (۱۳۹۲)، «بررسی رابطه بین هوش عاطفی و ارتباط‌گریزی»، مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ش ۴: ۹-۲۷.
۹. ارسطو (۱۳۶۹)، درباره نفس، ترجمه و تحشیه ع. م. د، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. بهشتی، محمد (۱۳۹۳)، «اخلاق در فلسفه اشراق»، پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۲۳: ۲۳-۳۸.
۱۱. حسینی الموسوی، مریم و غلامرضا اعوانی (۱۳۹۲)، «نگاهی به ماهیت نفس و چگونگی تعلق آن به بدن در فایده‌روس و حکمت الاشراق»، انسان‌پژوهی دینی، ش ۲۹: ۳۱-۵۰.
۱۲. حشمت‌پور، محمدحسین (۱۳۹۰)، درس‌گفتارهای شرح اشارات و تنبیهات، نمط سوم، ۱۳۹۰/۰۹/۰۸.
۱۳. داور، محمد مهدی و قاسم‌علی کوچنانی (بی‌تا)، «اثبات وجود معاد بر اساس تحلیل و تبیین نظام نفس‌شناسی ابن‌سینا و سهروردی»، چاپ‌نشده.
۱۴. دیباجی، سید محمدعلی (۱۳۸۵)، «نوآوری‌های ابن‌سینا در علم النفس»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، س ۸، ش ۱: ۵۳-۸۹.
۱۵. رضازاده، حسن (۱۳۹۰)، «ماهیت نفس از نظر سهروردی»، انسان‌پژوهی دینی، س ۸، ش ۲۶: ۷۳-۸۴.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ الف)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (الهیات: کتاب التلویحات، کتاب المقامات و کتاب المشارع والمطارحات)، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۸۰ ب)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ (حکمة الاشراق، قصة الغربة الغریبه، رساله فی اعتقاد الحکما)، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۸. _____ (۱۳۸۰ ج)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ (مجموعه آثار فارسی)، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. _____ (۱۳۸۰ د)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴ (الواح عمادیه، کلمة التصوف، اللوحات)، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۸۸)، التلویحات اللوحیه والعرشیه، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. _____ (۱۳۹۳)، المشارع والمطارحات (طبیعیات)، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۲۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۴)، رسائل الشجرة الالهیه، ج ۲، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی، مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، تحشیه محمدحسین طباطبائی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتبیهات، ج ۲، قم: نشر البلاغه.
۲۶. _____ (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمی اسلامیه.
۲۷. فارابی، ابونصر (۱۳۹۰)، راه سعادت، به کوشش قاسم پورحسن، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. کامرانی، سمیه (۱۳۸۸)، «رابطه نفس و بدن از دیدگاه شیخ اشراق»، ذهن، ش ۳۹: ۱۱۷-۱۴۶.
۲۹. کمالی‌زاده، طاهره و دیگران (۱۳۹۴)، «تأویل اشراقی سهروردی از آیات پیرامون حقیقت نفس»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، س ۴، ش ۸: ۵۷-۷۲.
۳۰. گلمن، دانیل (۱۳۸۰)، هوش هیجانی، ترجمه نسرین پارسا، تهران: مجد.
۳۱. مفتونی، نادیا (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی همه‌عاشق‌انگاری نزد ابن‌سینا و شیخ اشراق»، حکمت سینوی، ش ۳۷-۲۱: ۴۸.
۳۲. _____ (۱۳۹۴)، نگاره‌های اشراقی، تهران: وایا.
۳۳. _____ (۱۳۹۵)، «اخلاق علم نزد شیخ اشراق»، همایش ملی اخلاق علم و اخلاق حرفه‌ای در مکتب علامه طباطبائی^{علیه السلام}، تبریز.
۳۴. _____ (۱۳۹۶)، «فلسفه به‌مثابه مشی زندگی نزد شیخ اشراق»، پژوهش‌نامه اخلاق، س ۱۰، ش ۳۷: ۴۳-۶۰.
۳۵. موسوی‌نیا، سید مهدی و محمدرضا احمدی طباطبائی (۱۳۹۹)، «زمینه‌های مؤثر بر نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سهروردی»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ش ۱۲۲: ۱۳۷-۱۶۲.

36. Freud, Sigmund (1967), *General Psychological Theory*, New York: Collier Book, Macmillan Publishing Company, Retrieved from https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Freud_Unconscious.pdf
37. Marcotte, Roxanne (2019), "Suhrawardi", Stanford Encyclopedia of Philosophy, Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/suhrawardi/>

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی

سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

بررسی مبنای غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی

فرایند تولید علم، در تعیین هویت علم دینی

از منظر فرهنگستان علوم اسلامی^۱

مهدی موحد^۲

محمد رضاپور^۳

چکیده

تولید علم دینی یکی از مقدمات بسیار مهم در تحقق تمدن اسلامی است و از این رو همواره دغدغه اندیشمندان اسلامی بوده است. راهکارهای مختلفی نیز برای تولید علمی دینی پیشنهاد شده است. یکی از مراکزی که با سابقه‌ای طولانی به این امر اهتمام ویژه داشته و تولیدات و نظریه‌های درخور توجهی در این موضوع ارائه داده است، «فرهنگستان علوم اسلامی» است. ارائه نظریه در تولید علم دینی قبل از تبیین هویت آن خطاست و محققان را به مغالطات فراوان مبتلا خواهد کرد؛ به همین دلیل فرهنگستان در تعیین «هویت علم دینی» به ابعاد شش‌گانه غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی فرایند تولید علم، معرفت‌شناختی، فلسفی، منطقی، روش‌شناختی، و دین‌شناختی پرداخته است. در این نوشته دو مبنای نخست بررسی شده‌اند. اصحاب فرهنگستان در مبنای غرب‌شناختی فرایند تولید علم به ماهیت غیرالاهی علوم تولیدشده در دنیای مدرن قائل‌اند و در مبنای جامعه‌شناختی، حالت‌های بیست‌وهفت‌گانه ترابط «عوامل»، «مقاطع» و «سطوح» تولید علم را طرح کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: هویت علم دینی، مبنای غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی فرایند تولید علم، فرهنگستان علوم اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۶

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم؛ mahdimovahed@yahoo.com

۳. استادیار گروه کلام، دانشکده حکمت و دین‌پژوهی، دانشگاه بین‌المللی جامعه المصطفی؛ rezapoor110@yahoo.com

۱. مقدمه

فرهنگستان علوم اسلامی با مدیریت مرحوم سید منیرالدین حسینی طی فرایندی نسبتاً طولانی که از سال ۱۳۵۹ تا کنون ادامه داشته است، سردمدار جریانی شد که تولید علم دینی را در گرو اصالت‌دهی به معارف و حیانی و سیطره دادن و حاکمیت بخشی ولایت الهی بر فرایند جریان تولید علم می‌داند و به همین جهت می‌توان این اندیشه را در ردیف جریانانی قرار داد که در جریان تولید علم دینی به معارف نقلی دین اصالت می‌دهند.

فرهنگستان در دوره سوم (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم، ۱۳۸۸: ۲) فعالیت‌های خود، یعنی دوره «تثبیت، تدوین و توسعه اندیشه»، نظریه‌پردازان متعددی دارد که گاه در برخی مسائل اختلافات مختصری با یکدیگر دارند، لکن در حال حاضر عمده‌ترین نظریه‌پرداز و مقرر آن سید محمد مهدی میرباقری است. تلاش‌های ایشان و مرحوم سید منیرالدین حسینی به تولید نظریه‌ای در تشریح هویت علم دینی منجر شد که امروزه با عنوان «نظریه علوم انسانی ولایی» از آن یاد می‌شود (رک. خسروپناه، ۱۳۹۳: ۱/۱۶۲).

هدف این مقاله تشریح اندیشه‌های مرحوم سید منیرالدین حسینی با استفاده از بیانات خود او یا تقریرات سید محمد مهدی میرباقری است و سعی شده است در شرح افکار و آرای این دو از دیگر منسوبین به این جریان فکری، به قدر ضرورت استفاده شود.

اصحاب فرهنگستان مبانی ذیل را برای تشریح زوایای مختلف «نظریه علوم انسانی ولایی» در تولید علم دینی، اتخاذ کرده‌اند و به خدمت گرفته‌اند: مبنای غرب‌شناختی؛ مبنای جامعه‌شناختی فرایند تولید علم؛ مبنای فلسفی؛ مبنای معرفت‌شناختی؛ مبنای روش‌شناختی علم؛ مبنای دین‌شناختی. به عقیده فرهنگستان علم دینی به اختصار به این معنی است:

علم دینی نیز به این معنی است که اگر ولایت الهی بر فرایند پیدایش علم در همه مراتبش حاکم بشود، این علم علم دینی است و اگر جریان ولایت الهی بر فرایند پیدایش علم حاکم نباشد، یعنی جریان تولی و ولایتی که در تحقق علم و در پیدایش آن حضور داشت حق نباشد، این علم هم به نسبت حق نیست (میرباقری، ۱۳۸۵: ب: ۸۳).

از منظر ایشان، هریک از مبانی فوق تأثیر خاصی در شکل‌دهی هویت علم دینی و تولید آن بر اساس معنای مختار دارد. در نتیجه ضروری است که قبل از بررسی هویت علم دینی، به تشریح و بررسی مبانی این نظریه پردازیم. با توجه به اینکه نظریه‌های فرهنگستان در حوزه معرفت‌شناسی، فلسفه و روش تولید علم در نوع نگاه این نهاد به غرب و فرایند تولید علم در غرب متجدد ریشه دارد، از میان مبانی فوق، در این مقاله نقش دو مبنای اول را در شکل‌دهی هویت علم دینی تبیین و نقد می‌کنیم.

توجه به این نکته حائز اهمیت است که مبنای غرب‌شناسی فرهنگستان مجموعه‌ای از تاریخ غرب و عوامل تولید علم در غرب است که بعضاً شامل مباحث انسان‌شناسانه و جهان‌شناسانه است و تفکیک واضحی در این حوزه صورت نگرفته است. همچنین مبنای جامعه‌شناختی فرایند تولید علم از دیدگاه فرهنگستان به تشریح سیر تکون علم می‌پردازد و تنها ناظر به تمدن غرب متجدد نیست. در خلال این تحقیق از منابع و منشورات اختصاصی مخزن اطلاعات فرهنگستان علوم و معارف اسلام استفاده شد که منتشر نشده‌اند. از همکاری مسئولان مربوط سپاسگزارم.

۲. مبنای غرب‌شناختی فرایند تولید علم (ماهیت علم غرب متجدد و پیامدهای آن)

به عقیده نگارنده غرب مدّ نظر فرهنگستان اغلب غرب متجدد است که از رنسانس به بعد شروع شد و با انقلاب صنعتی به اوج خود رسید؛ لذا وقتی از غرب صحبت می‌شود مباحث تا حد زیادی ناظر به چهره اخیر غرب است.

در هر صورت نقطه عزیمت فرهنگستان علوم اسلامی درخصوص درانداختن طرحی نو در عرصه تولید علم دینی، نقد مدرنیته و علوم است که پس از دوره رنسانس در جهان غرب به وجود آمد و به مرور در گستره فکری اقصی نقاط جهان به‌خصوص جهان اسلام نفوذ و رسوخ کرد.

به عقیده مرحوم سید منیرالدین حسینی، نظام مدرنیته دارای شبکه‌ای پیچیده و چندلایه است. در واقع روحی بر این جریان حاکم است که برای تحلیل محصولات و بر ساخته‌های آن نمی‌توانیم از شناسایی آن غافل باشیم. به نظر او، مدرنیته دارای سه دستگاه مرتبط به هم است: دستگاه تولید، دستگاه توزیع، دستگاه مصرف.

دستگاه تولید همان نظام تولید مفاهیم مدرنیته است که مبتنی بر روش علوم در غرب است و البته این روش، روش حسی و تجربی است. در واقع مدرنیته با قبول انحصار ادراک در روش حسی تنها خود را سرگرم فهم قوانین عالم محسوس، آن هم به روشی مختص به حس نموده است. مدرنیته در راستای کشف نظام قوانین مذکور، به پی‌ریزی و طراحی یک نظام آموزشی فراگیر و طبقه‌بندی‌شده و سلسله‌مراتبی پرداخت. دستگاه تولید مدرنیته همواره مشغول تولید مفاهیمی در چارچوب مورد قبول خود بوده است.

دستگاه توزیع همان ساختارهای نظامات اجتماعی است که در آن مناصبی به‌صورت سلسله‌مراتبی پیش‌بینی و طراحی شده است. تصدی این مناصب نسبت مستقیمی با رتبه کسب‌شده در نظام تولید مدرنیته و رتبه تحصیلی فرد در این ساختار دارد. در این نظام با حق تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی اشخاص جامعه به این شکل برخورد می‌شود که افراد جامعه در اخذ تصمیمات در حیطه‌های فردی

خود آزادی ظاهری دارند، اما درخصوص رفتارهای اجتماعی تنها می‌بایست در چارچوب‌های تعیین‌شده مدرنیته گام بردارند.

دستگاه مصرف محصول نظام توزیع مدرنیته است. مدرنیته در درون خود هم نیازهای خاصی را القا کرده و هم نحوه ارضای آن‌ها را که دستگاه مصرف آن است ارائه کرده است. این روند ارائه نیاز و شیوه برآورده کردن آن، به مرور چنان رسوخ پیدا کرده که در برخی موارد تخلف از آن محال می‌نماید. در نتیجه اموری مانند الگوی شهرسازی، سبک زندگی و ارتباطات اجتماعی به اقتضای این دستگاه مصرف شکل پیدا کرده است.

فرهنگ تولیدشده از رهگذر دستگاه‌های بالا انسان را به طریقی خاص مجبور به استفاده از وسایل مدرن و تغییر ادبیات و رفتارهای اجتماعی می‌کند. در نتیجه در این فرایند، مجاری حسی و دستگاه سنجش متناسب با این مجاری تعیین خاصی پیدا می‌کند. در همین بستر کاملاً مادی، اخلاق مخصوص به آن نیز شکل می‌گیرد و پیامد آن، تبعیت شرف و اخلاق از ارضای نیازهای مادی و شهوانی است.

به نظر مرحوم سید منیرالدین حسینی، این همه موجب اقامه کفر می‌شود که البته با کافر بودن متفاوت است. اقامه کفر به عقیده دینی فرد ربط ملموس ندارد؛ در نتیجه حتی می‌تواند در جوامع اسلامی‌ای که این پارادایم غرب را بدون چون و چرا پذیرفته‌اند رخ بدهد. علت آن هم این است که برخی ملت‌ها بیش از آنکه به اسلام و حاکمیت آن پایبندی داشته باشند، به حاکمیت مدرنیته و کفر حاصل از آن معتقد و ملتزم‌اند (رک. حسینی الهاشمی، بی‌تا: ۳).

در چنین فضایی مرحوم سید منیرالدین حسینی به این نتیجه رسیدند که

به طور کلی علمی که بعد از رنسانس تولید شده‌اند علمی‌اند که بر پیش‌فرض‌های حسی تکیه می‌کنند و راندمان آن‌ها هم یک راندمان حسی است اعم از علوم انسانی و غیرانسانی که خود این تقسیم‌بندی هم در نظر ایشان [مرحوم سید منیرالدین حسینی] خیلی جا و معنا نداشت و لذا معتقد بودند که مطلق این علوم و نرم‌افزاری که پس از انقلاب صنعتی تولید شده است، غیرقابل استفاده است (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم، ۱۳۸۰: ۹۷).

در نگاه میرباقری، تا وقتی که فرهنگ غرب بر ساخته‌های خود را بر جهان حتی جهان اسلام تحمیل می‌کند و در عین حال علوم و تمدن مسلمین از متن اسلام و فرهنگ دینی روئیده باشد، علوم جهان اسلام علم اسلامی نیست، بلکه علم مسلمانان است. این حرف به این معناست که غرب متجدد حتی در روال تولید علم در جهان اسلام هم اثرگذار بوده است و در طی قرون متمادی تلاش دانشمندان مسلمان عملاً منجر به تولید علم اسلامی نشده است:

بنده معتقد نیستم که علوم اسلامی داشته‌ایم یا داریم. معتقدم آنچه هست، علوم مسلمانان است؛ غیر از علم فقه را علم اسلامی نمی‌دانم. تمدن را هم «تمدن مسلمانان» می‌دانم؛ یعنی تمدنی که تحت تأثیر اسلام است. این غیر از تمدنی است که اسلام بسازد و غیر از این است که میان تمدن‌سازی و دین یک ارتباط منطقی ایجاد شود. به نظر بنده بهتر است به جای فلسفه اسلامی، طب اسلامی یا عرفان اسلامی، بگوییم: فلسفه مسلمین، طب مسلمین یا عرفان مسلمین (میرباقری، ۱۳۸۵: ب: ۱۸۱).

حاصل آنکه در نظر فرهنگستان، علوم انسانی موجود در دنیا، محصول جهت‌گیری‌های یک جریان فرهنگی در طول تاریخ است که مسبب اصلی آن غرب پس از رنسانس است. این جریان فرهنگی مبانی و غایاتی برای انسان و جهان قائل است و این امر باعث تولید علومی در همین راستا گردیده است. به عقیده میرباقری، انگیزه‌های دنیای غرب متأثر از انگیزه‌های آن شکل گرفته و در نتیجه علوم انسانی موجود، که همان انگیزه‌هاست، از انگیزه‌های غیرتوحیدی غرب نشئت گرفته است. دقیقاً در همین نقطه به مشکل علوم انسانی موجود در جهان اسلام و عدم کارآمدی آن در رفع حوائج مؤمنین پی می‌بریم. این علوم با شخصیت انسان شیعه هماهنگی و سازگاری ندارد و به همین دلیل باعث بروز بحران‌های اجتماعی در جهان اسلام به‌خصوص شیعیان می‌گردد. به عقیده میرباقری نقطه افتراق علوم انسانی غرب با علوم انسانی بایسته انسان مسلمان به هدفی بازمی‌گردد که هریک از این دو دیدگاه برای انسان ترسیم می‌کنند. در واقع علوم انسانی غرب انسان را محور توسعه مادی تفسیر می‌کند، اما علوم انسانی اسلامی، انسان را محور تعالی اجتماعی می‌داند (محمدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۲۲).

۳. بررسی مبنای غرب‌شناختی

در مقابل تمدن غرب، تمدن اسلام نیز محصولات و ثمراتی ارائه داده است. بر اساس نظریه «جهت‌داری علم» (ان شاء الله این نظریه در مقاله‌ای دیگر به قلم نگارنده نقد و بررسی خواهد شد) و نیز «جامعه‌شناسی فرایند تولید علم» (که در ادامه خواهد آمد)، میرباقری دستاوردهای علمی تمدن غرب را علم غربی می‌داند، اما در عین حال همین نگاه را در مورد علوم اسلامی نفی می‌کند: «بنده معتقد نیستم که علوم اسلامی داشته‌ایم یا داریم. معتقدم آنچه هست، علوم مسلمانان است؛ غیر از علم فقه را علم اسلامی نمی‌دانم». این در حالی است که باور به اینکه علوم اسلامی می‌بایست فقط تولید معصوم^۱ باشد، سخت است؛ زیرا به هر حال فرایند تولید علم به‌ویژه علومی که تأثیر قطعی در سعادت بشر (به‌عنوان محور تلاش‌های دین) ندارد امر جمعی است و در سیر تاریخی محقق می‌شود. چطور می‌شود در مورد غرب معتقد به علوم غربی باشیم، اما وقتی همین روند در جوامع اسلامی طی می‌شود، ولو در مواردی محدود به چنین چیزی قائل نباشیم؟!

ارتباط انگیزه با انگیزه ادعایی است که در جای خود باید بررسی شود، اما اینکه انگیزه‌های مغرب زمین یکسره کفر و الحاد است گرچه شیوع بسیار دارد، اما تام نیست. کم نیستند فلاسفه خداپاور غربی که اثبات خدا و حقانیت ادیان آسمانی را وجهه همت خود قرار داده‌اند و در این راستا تلاش‌های بسیار کرده‌اند. افرادی مانند بلز پاسکال، دکارت، اسپینوزا، کانت و ... از این جمله‌اند. جالب آنکه برخی از این افراد تأثیر مهمی در تاریخ علم معاصر هم داشته‌اند؛ مثلاً دکارت با ابداع دستگاه کارترین در ریاضیات در پیشرفت هندسه تحلیل و معادلات جبری که پایه پیشرفت‌های فراوان در علوم روز است نقش بسزایی داشت یا بلز پاسکال که اولین تلاش‌ها برای تولید ماشین حساب مکانیکی را به او منتسب کرده‌اند. این نمونه‌ها مثال نقضی است بر آنکه اندیشه غیرالحادی می‌تواند در جریان علم معاصر غرب تأثیر ویژه و جریان‌ساز داشته باشد، در حالی که انگیزه آن‌ها هم الهی بود.

یکی از نتایج عملی این اندیشه این است که جامعه اسلامی خود را از همه دستاوردها و تولیدات فرهنگ غرب محروم نماید. با چنین انتخابی دست امت اسلامی در جبهه معارض و رقابت با نظام‌های رقیب از اغلب ابزارها تهی خواهد بود. در حالی که این روش نه تنها عقلایی نیست، بلکه به لحاظ شرعی هم با قاعده نفی سبیل که سلطه اجانب را بر مسلمین ممنوع می‌داند در تضاد است.

اگر هر پژوهشگری در مقام تحقیق، قضاوت و نتیجه‌گیری کاملاً به روش علمی مقید باشد و تنها نتایجی را معتبر بداند که بر اساس این روش حاصل آمده باشد، در دام الحاد و کفر نمی‌افتد و از علوم تجربی یا علوم انسانی مبتنی بر متافیزیک نتایج الحادی نمی‌گیرد. الحاد در مواقعی رخ می‌دهد که پژوهشگر بخواهد با شیوه‌های تجربی نتایج فلسفی و کلامی بگیرد، بدون آنکه از قواعد فلسفی و کلامی استفاده‌ای نماید.

در جای خود تقریر شده است که فرهنگستان به لحاظ معرفت‌شناسی به جهت‌دار بودن علم معتقد است. به این معنا که اراده انسان را در فهم او دخیل می‌داند و آن را حسب انتخاب تولی و ولایت الله یا تولی و ولایت شیطان به دو نوع علم حق و باطل تقسیم می‌کند. طبق این نظر رئالیسم خام مردود است و کشف واقع امری دور از دسترس عقل است. حال اگر بخواهیم این دیدگاه را بر مبنای مورد ایشان در معرفت‌شناسی تحلیل کنیم، این سؤال پیش می‌آید که آیا مبنای غرب‌شناختی خود را مطابق واقع می‌دانید یا خیر؟ اگر بگویند «آری»، مبنای معرفت‌شناختی خودشان را نفی کرده‌اند و اگر بگویند «خیر»، خواهیم گفت که وقتی طبق نظر شما شناخت واقع تابع اصلاح اراده است، نمی‌توان ادعا کرد که دنیای غرب به صورتی که توضیح می‌دهید فرایند تولید علم را مدیریت می‌کند؛ زیرا در نگاه معرفت‌شناختی شما، بحث از صدق و کذب و مطابقت با واقع نیست بلکه بحث از حق و باطل و تولی و ولایت الله یا ولایت شیطان است.

بررسی مبنای غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی فرایند تولید علم، در تعیین هویت علم دینی ۵۱

به عبارت دیگر، آیا تحلیل طرفداران این نظریه از ماهیت غرب و علوم تولیدشده در غرب و فرایند تولید آن مطابق با واقعیت هست یا خیر؟ اگر نیست که پذیرفته نیست و اگر هست آیا این علم جهت‌دار است یا نه؟ اگر جهت‌دار است پس جهت شما در این تحلیل اثر گذاشته و در نتیجه این نگاه شما برای فرد دیگر که این تحلیل را می‌خواند، ولی جهت ولایت الهی را آن طور که شما تشخیص می‌دهید، تشخیص نداده، پذیرفتنی نیست و اگر این علم جهت‌دار نیست، مبنای شما مبنی بر جهت‌دار بودن علم، عملاً توسط خودتان نقض می‌شود.

۴. مبنای جامعه‌شناختی فرایند تولید علم

از دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی تولید علم محصول فرایندی اجتماعی است که از چهار زاویه مرتبط با یکدیگر قابل بررسی است:

۴-۱. عوامل اجتماعی اثرگذار بر ابعاد مختلف علم

به نظر میرباقری تولید علم در یک فرایند چندوجهی رخ می‌دهد و می‌بایست برای تحلیل آن تمام وجوه و ابعاد متأثر در این امر را به دقت واکاوی نماییم. این واکاوی را می‌توان به «جامعه‌شناسی فرایند تولید علم» تعبیر کرد. در این فرایند سه نوع از عوامل می‌توانند در تولید علم نقش داشته باشند: عوامل «تاریخی»، عوامل «اجتماعی»، عوامل «شخصیتی» شخص عالم.

این عوامل می‌توانند بر ابعاد، زوایا و مقاطع مختلف علم اثر بگذارند: مقطع «پیدایش» یک علم، مقطع «تغییرات» یک علم، مقطع «تکامل» یک علم. تفاوت مقطع دوم و سوم این است که در اولی صرف تغییرات تحت تأثیر عوامل یادشده است، در حالی که در مقطع سوم تغییرات مطلوب برای رسیدن علم به حالتی مدّ نظر است که شایسته اطلاق عنوان «کمال علم» است. این تأثیرگذاری می‌تواند در سه سطح از علم تحقق یابد: «پارادایم» یا به تعبیر ایشان «دستگاه» حاکم بر علم، «متدولوژی» یا به تعبیر ایشان «روش» یک علم، «نظریه‌ها و گزاره‌ها»ی تشکیل‌دهنده یک علم.

در نتیجه در سیر تکون یک علم ما با معجونی از تأثیرات در ابعاد مختلف یک علم مواجهیم. با ضرب عدد این عوامل در عدد مقاطع اثرپذیری و عدد سطوح تأثیر، مجموعاً ۲۷ حالت ممکن برای اثرگذاری این ۹ عامل در علم به دست می‌آید (میرباقری، ۱۳۸۵ الف: ۸۳). در جدول زیر نحوه ارتباط این عوامل با سطوح و مقاطع تأثیر به طور خلاصه نمایش داده شده است (خاکی، ۱۳۹۱: ۴۶۴؛ حسینی الهاشمی، بی‌تا: ۵۰).

عوامل			تاریخی			اجتماعی			شخصیتی		
مقطع ◀	پیدایش	تغییرات	تکامل	پیدایش	تغییرات	تکامل	پیدایش	تغییرات	تکامل	پیدایش	تغییرات
پارادایم (دستگاه)	عوامل تاریخی در پیدایش، تغییرات و تکامل پارادایم	عوامل اجتماعی در پیدایش، تغییرات و تکامل پارادایم	عوامل شخصیتی در پیدایش، تغییرات و تکامل پارادایم								
متدولوژی (روش)	عوامل تاریخی در پیدایش، تغییرات و تکامل متدولوژی	عوامل اجتماعی در پیدایش، تغییرات و تکامل متدولوژی	عوامل شخصیتی در پیدایش، تغییرات و تکامل متدولوژی								
نظریه‌ها و گزاره‌ها	عوامل تاریخی در پیدایش، تغییرات و تکامل نظریه‌ها	عوامل اجتماعی در پیدایش، تغییرات و تکامل نظریه‌ها	عوامل شخصیتی در پیدایش، تغییرات و تکامل نظریه‌ها								

برای نمونه پیدایش حکمت متعالیه ملاصدرای شیرازی مرهون عوامل تاریخی دوره تحقق آن و نیز آمادگی جامعه علمی آن دوره در پیدایش این مراحل از فلسفه و نیز اثرگذاری شخصیت این حکیم الهی است. تغییرات و تطورات فلسفه صدرایی و به کمال رسیدن آن نیز متأثر از عوامل فوق است. همین‌طور دستگاه یا همان منظومه فلسفی حکمت متعالیه و نیز روش عقلی - عرفانی استفاده‌شده در آن و حتی گزاره‌های این نظام فلسفی می‌تواند از عوامل تاریخی، اجتماعی و شخصیتی قائلین به این نظام فلسفی در مراتب مختلف تغییر و تکامل آن اثر پذیرفته باشد.

۴-۲. ارتباط نیاز جامعه انسانی با محصولات علم

طبق این دیدگاه سیر تکون فناوری و تولید محصولات علمی اعم از محصولات علوم تجربی، انسانی یا نظری، متأثر از نیازهای جامعه محل پیدایش و تکامل فناوری است. از ساده‌ترین ابزار و روش‌ها در دوران‌های ابتدایی تاریخ علم تا پیچیده‌ترین و پیشرفته‌ترین فناوری‌های روز جهان، همگی مرهون احساس نیازی است که بشر در زمینه‌ای خاص پیدا کرده و برای رفع آن دست به تحقیق و نوآوری زده است.

تولید فناوری‌ها در سطوح مختلف آن نیازمند دانش و علم متناسب با آن است. در نتیجه هرچه نیازهای بشر پیچیده‌تر شد، مجموعه اطلاعات و اندیشه‌های او برای رفع آن نیاز هم گسترش و پیچیدگی بیشتری پیدا کرد (پیروزمند، ۱۳۷۷: ۵).

شاید عده‌ای بخواهند با جهت‌دار دانستن فناوری بار مسئولیت را از دوش علم برداشته و مسئولیت اصلی را متوجه فناوری نمایند، اما از دیدگاه فرهنگستان سیر تحولات فناوری تابعی از تکامل علوم و تکامل علوم تابعی از تکامل نیازهای هر اجتماع است. در عین حال این نیازها تابع انگیزه‌های یک جامعه است که می‌تواند دینی یا غیر دینی باشد:

اگر کسی قبول کرد که تکنولوژی به لحاظ کارآمدی در پاسخ به نیازها و انگیزه‌های آدمی، جنبه دینی و غیردینی دارد، حتماً باید بپذیرد که علم هم به لحاظ کارآمدی جنبه دینی و غیردینی دارد ... ما برای رفع نیازهای خاص، نیازمند علوم خاص هستیم و این‌گونه فرایند «نیاز و ارضا» بر فرایند تحقیقات علمی حاکم است ... تکامل نیاز اجتماعی مبدأ تکامل علوم است. حال اگر فرایند نیاز و ارضا به سمت مادیات حرکت کرد، حاصل آن، علمی می‌شود که در ارضای نیازهای مادی کارآمد است و چنین علمی به میزان تناسب با اخلاق مادی، کارآمدی آن در رفع نیازهای جامعه ایمانی کاهش خواهد یافت (مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳: ۱۶۷).

ارتباط فناوری با نیاز امری انکارناپذیر است و این امر بدیهی مَثَل شده است: «احتیاج مادر اختراع است».

۴-۳. اولویت‌سنجی میان نیازهای انسان و تأثیر آن در کمیت و کیفیت علوم

توان و قدرت محدود انسان در برآوردن حوائجش او را به انتخاب مهم‌ترین‌ها وادار می‌نماید. در این موقعیت نظام اولویت‌سنجی خواه‌ناخواه اثر خود را می‌گذارد و در نتیجه امور بر اساس ضرورت‌ها تنظیم می‌شود.

در این دیدگاه ملاک اولویت‌سنجی در میان نیازها، میزان حساسیتی است که فرد یا جامعه نسبت به نیاز خاصی قائل می‌شود. در این میان امور با ارزش‌تر بالاترین میزان حساسیت را برمی‌انگیزانند: نیازهای انسانی از هم بریده نیست و اگر یک قدرت واحد و محدود بخواهد در آن توزیع شود به‌ناچار باید چنین امری با تعیین اولویت صورت پذیرد؛ یعنی نیازها به اهم و مهم تقسیم گردد و معیار در آن هم میزان حساسیتی باشد که فرد برای هر کدام قائل است (پیروزمند، ۱۳۷۷: ۹). حاصل آنکه، ارزش‌ها در تعیین حساسیت‌ها و حساسیت‌ها در اولویت‌دهی به نیازها و اولویت‌دهی به نیازها در صرف کردن توان و مقدرات افراد و جوامع در برطرف کردن نیاز مورد نظر اثر می‌گذارد و نتیجه این می‌شود که علوم، فناوری و محصولات آن در هر جامعه‌ای متأثر از «نظام حساسیت‌ها و نیازها»ی آن جامعه شکل می‌گیرد (رک. همان: ۵).

۴-۴. تفاوت نیازهای جامعه اسلامی و الحادی

در این دیدگاه کل نیازهای هر جامعه یا فرد را می‌توان حول محوری واحد ترسیم نمود. این محور واحد از یک نظام ارزشی خاص تبعیت می‌کند. این نظام ارزشی که تنظیم‌کننده نیازهای یک جامعه است از دو عنوان خارج نیست: پرستش خدا، پرستش دنیا. به عقیده اصحاب فرهنگستان تمام نیازهای یک جامعه حول یکی از این دو محور شکل می‌گیرد.

در یک جامعه توحیدی تمام همت جامعه مصروف پرستش خدا و تحقق مظاهر این پرستش است. در چنین جامعه‌ای نیازها براساس تحقق پرستش خدا شکل می‌گیرد و بالطبع حساسیت‌ها در امتداد نیازها و علوم، فناوری و محصولات آن بر اساس حساسیت‌ها چیده می‌شود. در حالی که در یک جامعه الحادی تمام همت جامعه مصروف پرستش دنیا و مظاهر دنیاپرستی است و در نتیجه اولویت‌ها، حساسیت‌ها و علوم و تکنولوژی و محصولات آن نیز بر همین منوال چیده خواهد شد.

پرستش خدا یا پرستش دنیا دو نوع نظام را بر اساس دو نوع مقصد و غایت ترسیم می‌نماید. این دیدگاه در برابر این پرسش که به هر حال جامعه توحیدی هم فارغ از نیازهای مادی نیست، همچنان بر مبنای خود اصرار می‌ورزد و معتقد است به علت ارتباط نیازها با یکدیگر، منزلت نیازهای مادی در هریک از دو جامعه با یکدیگر فرق خواهد کرد و همین امر برای شکل‌دهی تفاوت در تبعات رفع این نیازها کافی است. طبق این نظر، قابل پیش‌بینی است که اساساً در جامعه توحیدی علوم مادی در برخی جهات پیشرفت نخواهد داشت؛ زیرا در اولویت برتر جامعه نیستند و در عوض به اولویت‌هایی پرداخته خواهد شد که در جوامع مادی گرا کم‌اهمیت و مغفول‌اند.

در نتیجه هر قدر جوامع از التقاط در توحید و الحاد فاصله بگیرند، به همان مقدار در توحید خالص‌تر خواهند شد و در نتیجه علوم و تکنولوژی و بر ساخته‌های آن از یکدیگر فرق واضح‌تری پیدا خواهد کرد (رک. خاکی، ۱۳۹۱: ۴۶۸):

اگر نظام نیازمندی‌های انسان را به‌صورت دینامیکی و در فرایند بهینه شدن آن مورد مطالعه قرار دهیم، حتی نیازهایی که تصور می‌شود میان همه انسان‌ها مشترک است (برای مثال نیاز به غذا)، در انسان مؤمن و کافر تفاوت خواهد کرد و به تبع آن، الگویی که برای رفع نیاز تغذیه مؤمن و کافر باید استفاده شود، متفاوت خواهد بود (مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳: ۱۷۷).

به نظر میرباقری رویکرد تهذیبی به علوم موجود غربی، رویکرد صحیحی نیست؛ زیرا حتی این رویکرد نیز نمی‌تواند از چارچوب حاکم بر نیازهای طرح‌شده در فرهنگ غرب فاصله بگیرد؛ چراکه نیازهای جامعه الحادی او را به سمت تولید علومی خاص کشانده است. این‌گونه نبوده است که علوم غربی در خلأ شکل گرفته باشد. لاجرم هر توسعه علمی که در چنین جوامعی رخ داده، متأثر از دید الحادی آن است. ساده‌انگاری است که فکر کنیم ما می‌توانیم علم را از غرب بگیریم، بدون آنکه عقبه آن متوجه جامعه ما شود.

در نتیجه شاید در ابتدای راه، دو جامعه در ظاهر نیازهای مشترکی داشته باشند، لکن هر قدر که هریک از این دو نظام به سمت بهینه شدن و مرتبط شدن بیشتر با مبانی ارزشی خود پیش بروند، بر همان نظام ارزشی حاکم بر آن بیشتر اثر خواهند گذاشت و میزان تولید اطلاعات علمی به سمت بهینه‌تر شدن و شبیه‌تر شدن با روح اصلی حاکم بر آن نظام پیش خواهد رفت (میرباقری، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

۵. بررسی مبنای جامعه‌شناختی

گفته شد که سه مبنای اصلی در فرایند تولید علم مؤثر است. عوامل «تاریخی»، «اجتماعی» و «شخصیتی شخص عالم». توجه به چند نکته کلیدی اهمیت این امر را روشن می‌کند و صاحبان این نظریه برای تکمیل نظریه خود می‌بایست به ابهامات برآمده از این نکات پاسخ دهند.

اصحاب فرهنگستان مدعی شده‌اند که مطلق نیازهای بشر محصول القانات جامعه است. از سوی دیگر به نظر جمع کثیری از جامعه‌شناسان پیدایش جامعه محصول نوعی نیاز به تأمین و حمایت انسان‌ها از یکدیگر است. ترکیب این دو نگاه ایجاد دور در علیت و معلولیت عامل نیاز خواهد کرد؛ زیرا نیاز از طرفی عامل پیدایش جامعه و از طرف دیگر معلول القانات جامعه است.

اگر گفته شود که وحدت نیاز سنجی است و نه عینی؛ به این معنا که لزوماً همان نیازی که موجب ایجاد جامعه است، معلول القانات جامعه نیست، بلکه نوع نیاز در اینجا مطرح است، خواهیم گفت این توجیه منطقی است، اما این ادعای مطلق را که هر نیازی معلول القای جامعه است نفی می‌کند؛ زیرا بنابر فرض وقتی هنوز جامعه‌ای شکل نگرفته که نیازی را شکل دهد، چگونه القانات آن موجب پیدایش نیاز می‌شود. در نتیجه مطلق دیدن تأثیر جامعه در فرایند پیدایش علم صحیح نیست.

اگر سیر تولید علم در غرب آن گونه باشد که فرهنگستان مدعی شده، با بررسی بیشتر به این نتیجه خواهیم رسید که برخی از عوامل فوق بر یکدیگر اثر می‌گذارند و در نتیجه فرایند تولید علم متأثر از این عوامل به گونه جدا از هم نیست؛ زیرا این عوامل را می‌توان به یکدیگر بازگرداند. توضیح آنکه عامل «تاریخ» را می‌توان به دو بخش حوادث تحت اراده بشر و حوادث خارج از اراده او تقسیم کرد. در بخش اول کنش‌های ارادی انسان‌ها بخشی از تاریخ را تشکیل می‌دهد و در بخش دوم حوادثی تاریخ را رقم می‌زنند که اراده بشر در آن دخیل نیست. در بخش اول کنش‌های ارادی انسان محصول شخصیت شکل گرفته او و نظام ارزشی حاکم بر اندیشه اوست. در نتیجه حداقل در بخشی از تاریخ وابستگی آن به شخصیت شخص عالم دیده می‌شود.

همچنین اگر «اجتماع» و «جامعه» را متأثر از مجموعه برهم‌کنش‌های رفتارهای انسان‌ها بدانیم، از دو حیث «اجتماع» به «شخصیت شخص عالم» وابسته می‌شود: اول از باب تأثیر رفتار هریک از افراد جامعه بر مجموعه کنش‌های اجتماعی افراد آن جامعه (تأثیر رفتار فرد بر کل جامعه به مثابه یک کل به هم پیوسته) و دوم تأثیر رفتار هر فرد بر تک‌تک افراد مرتبط با او (تأثیر رفتار فرد بر فرد دیگر). این یعنی آنکه «جامعه» در حقیقت چیزی جز برهم‌کنش‌های ناشی از رفتارهای شخصیت‌های اشخاص عالم نیست؛ پس نمی‌توان «جامعه» را عاملی غیر از «شخصیت شخص عالم» محسوب کرد.

همچنین «شخصیت شخص عالم» لااقل در برخی از موارد متأثر از «اجتماع» و نیز «تاریخ»

است؛ چیزی نظیر تربیت فرد در بافت فرهنگی و تاریخی خاص. در نتیجه نمی‌توان آن را به طور قطع عاملی غیر از «اجتماع» و «تاریخ» دانست.

برخی از فیلسوفان اجتماعی معتقدند جامعه هویتی مستقل از افراد خود ندارد و اصالت با افراد است نه هویت جمعی جامعه. بر اساس اندیشه این افراد، می‌توان مدعی شد دو عامل تاریخ و اجتماع به شخصیت شخص عالم برمی‌گردد. به بیان دیگر، اگر بخواهیم از اصطلاحات و مبانی فرهنگستان استفاده کنیم، باید بگوییم شخصیت فرد که متأثر از مناسبات بندگی او با آفریدگار است، تنها عامل اثرگذار در فرایند تولید علم است.

در مورد انحصار سه مبنای اصلی در فرایند تولید علم به این نکته باید اشاره کرد که عامل اثرگذار انبیای الهی و وحی، عاملی است که نمی‌تواند در عرض موارد مطرح شده قرار بگیرد. علت آن است که اولین بشر که جامعه از او نشئت گرفت نبی‌الله بود. تأثیر او در جامعه خودش را نمی‌توان ناشی از تاریخ و جامعه دانست؛ زیرا قبل از او جامعه و تاریخی وجود نداشته است. در واقع هم تاریخ و هم جامعه بشر فعلی با ایشان شروع شده است.

در مورد کنش‌های سایر انبیا به‌ویژه انبیای اولوالعزم (که دامنه اثر بیشتری داشتند) هم می‌توان مدعی شد که دامنه اثرگذاری ایشان وابسته به جامعه و تاریخ نیست، بلکه از ورای این فضا اثرگذار است. پس آن دسته از تأثیرات این انوار مقدسه بر جامعه بشری از وابستگی به جامعه و تاریخ مبرا است.

گفته شد که «ارزش‌ها در تعیین حساسیت‌ها و حساسیت‌ها در اولویت‌دهی به نیازها و اولویت‌دهی به نیازها در صرف کردن توان و مقدرات افراد و جوامع در برطرف کردن نیاز مورد نظر اثر می‌گذارد و نتیجه این می‌شود که علوم، فناوری و محصولات آن در هر جامعه‌ای متأثر از نظام حساسیت‌ها و نیازهای آن جامعه شکل می‌گیرد». این نکته منجر به تبعیت فرایند تولید علم از نظام ارزشی مورد قبول جامعه است و این نظام ارزشی متوقف بر علوم و فرهنگی است که جامعه آن را پذیرفته است. پس همه چیز از علم سرچشمه می‌گیرد، نه از حساسیت‌ها و نیازها. یا دست‌کم در دوره‌ای از تاریخ یک فرد یا یک جامعه با تولید علم پایه، تولیدکننده اولین نظام ارزشی خواهد بود و در ادامه نظام حساسیت‌ها بر اساس نظام ارزشی برآمده از آن علم پایه شکل می‌گیرد.

در سیره رسول مکرم اسلام و ائمه اطهار علیهم‌السلام آمده که آن بزرگواران در زندگی عادی خود و نیز در اداره امور اجتماعی از ابزار و وسایل ساده آن دوران استفاده کرده‌اند و چنین فرموده‌اند که چون این ابزار محصول کفر و اندیشه غیرالهی است باید آن را دور ریخت یا اگر هم استفاده کنیم ناچاریم. حضرات استفاده از ابزار غیرمسلمانان را لزوماً تقبیح نمی‌کردند. همچنین تشویق ایشان به مطالبه علم ولو در چین و امثال آن نشانگر آن است که قائل نبودند که هرچه خارج از دنیای اسلام شکل گرفته باشد

بررسی مبنای غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی فرایند تولید علم، در تعیین هویت علم دینی ۵۷

یکسره ظلمت و جهالت است و مطلوب اسلام نیست. حال آنکه کاملاً روشن است که تمایلات، انگیزه‌ها و اعتقادات سازندگان ابزار و وسایل آن دوران برآمده از دین اسلام نبوده؛ چون همه پیش از اسلام محقق شده‌اند. به عنوان نمونه ابزار ساده‌ای مانند شمشیر چندان چیز پیچیده‌ای نبود که مسلمانان صدر اسلام آن را ابزار شیطانی بدانند، بلکه آنان سعی کردند نحوه استفاده از آن را الهی کنند (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۱۹۷/۱).

علوم طبیعی کشف طبیعت است و کشف امری اختیاری نیست؛ هرچند مقدماتش اختیاری و تابع نیازهای بشری باشد. نیازهایی که می‌تواند برای مؤمن و کافر مشترک باشد. تکنولوژی نیز نوعی کشف و ساخت نیازمندانه است. صنایع فعل اختیاری بشر و تابع انگیزه‌ها و نیازهاست. برخی از صنایع مصداق گناه و معصیت است و به جهت اینکه در دایره افعال ارادی انسان قرار دارد، حرمت شرعی دارد؛ هرچند توسط عده‌ای به وقوع بپیوندد. ساختن صنایعی همچون هواپیما، گرچه ارادی است، ولی بر اساس قوانین تکوینی و نیازهای مشروع بشر ساخته شده است و تمایزی در این جهت میان مؤمن و کافر نیست (همان: ۱۹۶).

۶. نتیجه

فرهنگستان علوم اسلامی با نیت اصلاح جامعه و دستیابی به تمدن اصیل اسلامی به طراحی نظریه‌ای پرداخت که بعدها به «نظریه علوم انسانی ولایی» موسوم شد. این نظریه بر مبانی شش‌گانه غرب‌شناختی، جامعه‌شناختی فرایند تولید علم، فلسفی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی علم و دین‌شناختی استوار است.

در مبانی غرب‌شناختی، نگاه غالب بر فضای علمی غرب حس‌گرایی است. مدرنیته از طریق سه دستگاه تولید، توزیع و مصرف فرهنگی را بر جامعه غالب می‌کند که از طریق آن انسان مدرن در بستر تمدن غرب زیست می‌کند. این تمدن در نهایت به اقامه کفر منجر می‌شود. عمق نفوذ این تمدن در دنیای امروز تا حدی است که هیچ علم اسلامی جز فقه وجود خارجی ندارد و علوم نهایتاً علوم مسلمانان است نه علوم اسلامی ناشی از تمدن اسلامی.

با بررسی این دیدگاه معلوم شد که گرچه علوم غربی و دنیای مدرن آثار نامبارکی بر جهان امروز گذاشته‌اند، اما برخی از مبانی و نتایج نگاه فرهنگستان مخدوش است. با پذیرش این تفسیر از دنیای غرب و علوم غربی و تمدن غربی، نوعی تناقض درون‌گفتمانی با مبنای علم‌شناختی پدیدار می‌شود. ضمن آنکه این نگاه به غرب ناقص است؛ زیرا انگیزه الحاد و کفر تنها نگاه حاکم بر غرب متجدد نیست و اندیشه خدا‌باور هم در اندیشه غرب متجدد وجود دارد. همچنین التزام به نتایج این نگاه موجب تضعیف جبهه اسلام در جامعه امروز می‌شود. به جای نفی و طرد کل برساخته‌های غرب

متجدد باید به مبانی روش‌شناختی علوم پایمند بود و مانع استحصال نتایج متافیزیکی از علوم تجربی شد. به نظر می‌رسد حق با برخورد تہذیبی با علوم غربی است. نگاهی که معتقد است استفاده از آن دسته از دستاوردهای غرب که در مباحث معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، اخلاقی، دین‌شناسی، انسان‌شناسی با نگاه اسلامی توافقی ندارند با نیل به تمدن اسلامی توافقی ندارد؛ کما اینکه در صدر اسلام تعامل اولیای معصوم با برخی دستاوردهای دوره جاهلیت این‌گونه بود.

در بخش مبنای جامعه‌شناختی فرایند تولید علم، فرهنگستان قائل به اثرگذاری عوامل تاریخی، اجتماعی و شخصیتی عالم در مقاطع پیدایش، تغییرات و تکامل علوم و در سه سطح پارادایم، متدولوژی و نظریه شد. پیروان فرهنگستان به دلیل آنکه تولید علم را مطلقاً از ناحیه نیازهای القاشده از سوی جامعه می‌دانند، معتقدند نظام ارزشی غرب در فرایند اولویت‌دهی به نیازها اثر می‌گذارد و بر همین اساس علوم برآمده از نیازهای جهان‌بینی الاهی با علوم برآمده از جهان‌بینی الحادی متفاوت خواهد بود.

با بررسی دقایق این نگاه مشخص شد که مطلق‌اندیشی در این خصوص که نیازهای بشر محصول القائنات جامعه است صحیح نیست، بلکه برخی از نیازها توسط انبیا به بشر القا شده‌اند. ضمن آنکه عوامل سه‌گانه مزبور که در سطوح و مقاطعی اثرگذار بودند در واقع به هم بازگشت می‌کنند و وحدتی بین آن‌ها حاکم است نه کثرت. همچنین مشخص شد که همه ابعاد یک تمدن از علم سرچشمه می‌گیرد، نه از نظام حساسیت‌ها و نیازهای آن. در نتیجه ابعاد یک تمدن به جهان‌بینی آن تمدن برمی‌گردد و اگر مانند فرهنگستان نظام معرفتی منتهی به بدیهیات را نپذیریم، دچار یک دور معرفتی خواهیم شد. پیشنهاد می‌شود با نقد نظام معرفت‌شناختی که پایه تولید نظریات ایشان است، مسیر صحیح در تولید علوم دینی را ترسیم نماییم.

منابع

۱. پیروزمند، علیرضا (۱۳۷۷)، بررسی مقدماتی پیرامون جهت داری علم، (منتشر نشده)، تدوین مهرماه ۱۳۷۲، کد بایگانی کامپیوتری ۰۱۰۲۴۰۰۶، چ ۳، قم.
۲. حسینی الهاشمی، سید منیرالدین (بی‌تا)، توضیح جداول چگونگی اسلامی شدن مهندسی توسعه اجتماعی، دوره دوم، جلسه اول (۱۳۷۹/۶/۳۰) و دوم (۱۳۷۹/۷/۱)، (منتشر نشده)، کد پژوهشی در شبکه داخلی فرهنگستان علوم اسلامی: ۴۵۴.
۳. خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۱)، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، قم: کتاب فردا.
۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳)، در جستجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی، قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
۵. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم (۱۳۸۰)، یادی از استاد (یادکردی از متفکر فرزانه اندیشمند گرانمایه استاد سید منیرالدین حسینی الهاشمی)، قم: فجر ولایت.
۶. _____ (مدیریت ارتباطات) (۱۳۸۸)، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم در یک نگاه، قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم.
۷. _____ (معاونت پژوهش‌های بنیادی) (بی‌تا)، معرفی نامه ویژه همایش تحول در علوم اسلامی (بزرگداشت دهمین سالگرد ارتحال استاد منیرالدین حسینی الهاشمی رحمته‌الله)، (منشورات داخلی)، قم.
۸. مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۳)، علم دینی (دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها)، قم: حکمت اسلامی (وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی).
۹. محمدی، علی و دیگران (۱۳۹۱)، تحول در علوم انسانی (جلد اول: مجموعه مصاحبه‌ها و دیدارها، همایش بزرگداشت دهمین سالگرد ارتحال استاد فقید سید منیرالدین حسینی الهاشمی رحمته‌الله، ۱۳۹۰، تهران)، قم: کتاب فردا.
۱۰. میرباقری، سید محمدمهدی (۱۳۸۵ الف)، گفتگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی، (منتشر نشده)، قم: فجر ولایت.
۱۱. _____ (۱۳۸۵ ب)، مبانی نظری نهضت نرم‌افزاری (گفتارهایی در چرایی، چیستی و چگونگی تولید علم دینی)، قم: فجر ولایت.
۱۲. _____ (۱۳۸۶)، نظام فکری، (منتشر نشده)، تاریخ بحث بهار ۱۳۸۳، قم: فجر ولایت.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

بازشناسی جایگاه عقل در ساحت عرفان

با تأکید بر اندیشه ابن عربی^۱

سید شهاب‌الدین حسینی^۲

چکیده

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی جایگاه عقل در ساحت عرفان را با توجه به دیدگاه محیی‌الدین عربی بررسی می‌کند. نویسنده پس از واکاوی معنای لغوی و اصطلاحی عقل، عقل و مراتب عقل، و نسبت مراتب عقل با دیدگاه عارفان را بررسی کرده، به ارزش و حجیت آن توجه می‌کند و در پایان نشان می‌دهد که گستره کاربرد عقل از نظر عارفان چگونه است. بنابر این نوشتار، عقل را در آثار عرفانی سه جا نکوهش کرده‌اند و پیروی از آن را مذموم شمرده‌اند: ۱. آنجا که ادعای انحصار معرفت و شناخت می‌کند و خود را تنها راه شناخت و ابزار آگاهی می‌داند؛ ۲. آنجا که عقل در گرداب خیال فرو می‌رود؛ ۳. آنجا که از عین‌الیقین و شهود به علم‌الیقین باز می‌گردد و گزارش عقل جایگزین شهود قلب می‌شود. به نظر می‌رسد عقل کلی و عقل جزئی می‌توانند از ارزش و اعتبار برخوردار باشند، به شرط آنکه این دومی از حدود و قلمرو خود فراتر نرود؛ چراکه اگر عقل از حدود و قلمرو خود خارج شود، نزاع اهل عرفان با دیگران آغاز می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، عرفان، عقل، مراتب عقل، عقل جزئی، عقل کلی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱/۲۴

۲. استادیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی؛ hosaini.qom@khu.ac.ir

۱. مقدمه

این پژوهش درصدد است به جایگاه عقل در عرفان توجه کند و به پرسش‌های مطرح در این رابطه بپردازد: آیا عارفان برای عقل منزلتی قائل‌اند؟ یا علی‌الاصول چون عرفان بر شهود و کشف تأکید می‌ورزد با عقل و استدلال چندان میانه‌ای ندارند؟ بنابراین پرسش اصلی این است که آیا عارفان با عقل مخالف‌اند یا اینکه با عقل به شرط ادعای انحصار معرفت و تسلط خیال و بازگشت از شهود قلب به گزارش عقل، سر سازش ندارند؟ کدام عقل از نظر عارفان به‌ویژه ابن‌عربی به‌عنوان چهره شاخص عرفان، از ارزش و اعتبار برخوردار است و کدام عقل و استدلال را پای‌چوبین می‌دانند؟

عارفان همواره با عقل و استدلال و درس و مدرسه به محاجه برخاسته‌اند و در رد و طعن آن‌ها سخنانی گفته‌اند. در مقابل، عاقلان و کسانی که اهل استدلال و فلسفه بوده‌اند نیز با عرفان مخالفت نموده و آن را مذمت نموده‌اند. محیی‌الدین ابن‌عربی از فقر عقل یاد می‌کند و از افتقار و نیازمندی آن سخن می‌گوید. در نظر حافظ:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردان‌اند

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸۸)

او اهل تعقل را چونان پرگار می‌داند که بر محور برهان و استدلال می‌چرخند و از آن چرخش هیچ نتیجه‌ای جز سرگردانی نمی‌گیرند. نیز گفته است که از منع عقل باکی ندارد و آن را شحنه‌ای (مأمور، محتسب) می‌شناسد که در ولایت عرفان و معنی کاره‌ای نیست. مقصود حافظ این است که عقل عشق را منع می‌کند، ولی در ولایت ما عقل مانند محتسب و مأموری است که لیاقت و شایستگی ندارد و در کارخانه عشق عقل نفوذی ندارد؛ عشق پادشاهی بزرگ است و عقل مأمور و محتسبی فرودست:

ما را به منع عقل مترسان و می‌بیار کآن شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست

(حافظ، ۱۳۶۲: ۷۲)

و سعدی ره عقل را پیچ در پیچ می‌داند:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست

(سعدی، بی‌تا، ۳۹۴)

باید توجه کرد که اگر عارفانی در تاریخ پیدا شده‌اند که درباره عقل سخن گفته‌اند و به مخالفت با آن پرداخته‌اند، می‌خواسته‌اند قلمرو و گستره آن را بنمایانند و بگویند که عقل یگانه ابزار دستیابی به حقیقت نیست و اگر آنچه را درک نکرده انکار کند، مرتکب نوعی از مغالطه ایهام انعکاس، یعنی دلالت ندیدن و نیافتن بر نبودن، شده است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۱۴/۲). هیچ عارفی ضدعقل نبود. از عرفای قرن سوم گرفته تا عرفای معاصر، کسی با عقل سر ستیز نداشته است، بلکه سخن بر سر حدود

عقل بوده است. آن‌ها درصدد تمایز بین عقل کلی و عقل جزئی بوده‌اند و در ارزش و حجیت عقل کلی بحثی نداشتند، اما در عقل جزئی هم مرادشان این بود که حوزه عقل جزئی را معین نمایند و راه معرفت و شناخت را منحصر به عقل نظری ننمایند. راه عرفان نیز عبور از عقل است نه مخالفت با عقل و این نکته انکارنشدنی است. شاهد صدق آن در آثار محیی‌الدین ابن عربی مؤسس و بنیان‌گذار عرفان نظری و دیگر عارفان موج می‌زند. ابن عربی می‌گوید:

از این رو در علوم نبوت و ولایت (یعنی علوم عرفانی) گفته می‌شود آن‌ها فوق‌طور عقل‌اند و عقل به طور فکری در آن راهی ندارد، ولی باید توجه داشت که عقل سلیمی که شبهه خیالی و فکری آن را فاسد نکرده باشد، می‌تواند همه آن علوم و معارف را بپذیرد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۲/۴).

چگونه اهل عرفان می‌توانند از عظمت عقل و جایگاه آن بکاهند، حال آنکه در آیات و روایات معصومین و اولیای الهی، در عظمت عقل جزئی و تجربی و ملامت تخلف از فعالیت‌های عقلانی به قدری سخن فراوان است که احتیاجی به شرح و تفصیل ندارد و چگونه می‌توان گفت عرفان از عقلانیت برخوردار نیست و با خرد سر ستیز دارد، در حالی که فلسفه وجودی عرفان نظری و انسجام آن به‌ویژه از قرن هفتم توسط محیی‌الدین عربی همانا استدلال‌پذیری و به زبان عقلی بیان کردن مشهودات عرفا بوده است.

پس در عرفان، به عقل عنایت شده است، البته عقل هرچه بتواند خود را از گرفتاری‌های عاطفی، مادی و شهوانی تزیه کند و نجات دهد، حکمش صادق‌تر و یقینی‌تر خواهد بود و حتی به نظر برخی اندیشمندان اهل فلسفه، عشق، عقل نیست، اما عشق خالی از عقل نیست و عشق منهای عقل ارزشی ندارد، عشقی که معرفت و شناسایی در آن نباشد، معنای درستی ندارد، یک کشش و جاذبه مغناطیسی، یا غریزه حیوانی است، عشق واقعی یک کشش تند است، خاصیت عشق آن کشش تند و بی‌محاسبی است که همه محاسبات پایین و مادون را خرد می‌کند، اما اگر در این عشق، آگاهی نباشد چگونه چنین عمل می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۵۰).

پس عارفان هم برای عقل، شأن و جایگاه قائل‌اند، منتها عقل را نباید فقط در عقل فلسفی و عقل ارسطویی منحصر کرد.

۲. مفهوم‌شناسی عقل

عقل واژه‌ای عربی و معادل «خرد» در فارسی است، اما در اصطلاح معانی مختلفی دارد. برخی از واژه‌شناسان عقل را به معنای بازداشتن و نهی کردن گرفته‌اند: «اصل العقل الامساک والاستمساک كعقل البعير بالعقل»؛ عقل به معنای بازداشتن و نهی کردن است، مانند نگاه داشتن شتر به وسیله افسار

و ریسمان (راغب، ۱۴۱۲: ۵۷۸). واژه‌شناسان دیگر آن را غریزه درک و تدبیر (فیومی، ۱۳۷۴: ۴۲۲/۲) و ثبات و دقت در کارها معنا کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۸/۱۱). برخی نیز گفته‌اند عقل نقیض جهل است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۵۹/۱). همچنین عقل به معنای قوه نفس که وظیفه ادراک را به عهده دارد یا عملی که مقدمه انجام خیرات و اجتناب از بدی‌هاست، به‌کار رفته است (طریحی، ۱۴۱۶: ۴۲۷/۵). معنای دیگری که برای عقل بیان شده قوه تمییز حق از باطل است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۳۷/۳۷). نیز به معنای فهم، معرفت و درک آمده است (قریشی، ۱۴۱۲: ۲۸/۲). برخی از بزرگان مانند مرحوم علامه طباطبایی نیز گفته‌اند: «الاصل فی معنی العقل العقد والامساک و یسمی ادراک الانسان ادراکاً یعقد علیه عقلاً و ما ادركه عقلاً والقوة التي يزعم انها احدى القوى والجهل باعتبارات مختلفة...» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۷/۲)؛ اصل در معنای عقل بستن و نگه داشتن است، به این مناسبت ادراکی که انسان بر آن می‌بندد و چیزی که با آن درک می‌کند عقل نامیده می‌شود و همچنین قوه‌ای که یکی از قوای انسانی است و به‌واسطه آن خیر و شر و حق و باطل را از یکدیگر تشخیص می‌دهد، عقل نام دارد و مقابل آن جنون و سفاهت و حماقت و جهل است و هرکدام به اعتباری استعمال می‌شود. علامه طباطبایی با توجه به معنای لغوی عقل به توضیح و تبیین آن پرداخته‌اند و در نهایت عقل را هم ادراک و هم قوه‌ای از قوای نفس انسانی دانسته‌اند و گاهی از آن به نفس مدرک تعبیر کرده‌اند. علامه طباطبایی در المیزان «قوه» نامیدن عقل را تعبیری مسامحی دانسته‌اند و عقل را همان «نفس مدرکه» انسان شمرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۸/۱).

گرچه برای عقل معانی و اطلاعات و کاربردهای گوناگونی ارائه شد، اما همه معانی گویای یک حقیقت است و آن علم و ادراک است که با معنای نخست یعنی بازداشتن و امساک در ارتباط است. چون ادراک خود نوعی از امساک و دربند کردن کلام و اندیشه‌هاست و نفس مدرک عامل آن؛ از این رو عقل است یعنی فهم عمیق و ادراک تام که معنای ظاهری و لوازم آن در بند کشیده شود، اما در اصطلاح، نیروی مستقلی است که در مقابل سایر نیروهای روانی از قبیل نیروی تجسیم، تداعی معانی، و اراده در درون ما وجود دارد و قوه عاقله‌ای است که ذهن آدمی با آن مواد خام را به‌وسیله حواس و سایر وسایل درمی‌یابد.

تعقل فعالیت ذهنی آدمی روی مواد خامی است که از جهان طبیعت و انسان و روابط میان آن دو پدید آمده است. این فعالیت از جزئیات، کلیات را انتزاع می‌کند و از مقدمات نتیجه می‌گیرد و قوانین احرازشده را بر موارد تطبیق می‌کند؛ آیا می‌توان این نحوه تعقل را در زندگی مادی و معنوی انسان‌ها منکر شد؟

به طور خلاصه باید گفت عقل جوهر مجردی است که مدرک کلیات است و محصول آن دانشی

است که با تعقل و تفکر آدمی به دست می‌آید، برخلاف علوم وحیانی که از عالم غیب می‌رسد. ابن عربی محصول نظر فکری را علم‌العقل، محصول ذوق و چشیدن معارف را علم‌الاحوال و محصول دریافت موهبت‌های رحمانی از طریق روح‌القدس را، که مختص ولی و نبی است، علم‌الاسرار می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۱۳۹/۱). این عقل در عرفان چه جایگاهی دارد؟ عقل جوهری است که با آن خداوند پرستش می‌شود و از اهم راه‌های شناخت و معرفت انسان است و همواره بر آن تأکید شده است. آیا ساحت عرفان که بر شهود و کشف استوار است، می‌تواند با عقل به معنای دانشی که به توان عقلی و استدلالی آدمی متکی است ناهماهنگ باشد؟ عقل کلی همان عقل فطری است و عقل جزئی همان عقل اکتسابی که در فرهنگ‌های مختلف سابقه دارد.

۳. معرفت‌شناسی عقل

منظور از معرفت‌شناسی عقل این است که انسان چگونه به اشیا و امور آگاهی پیدا می‌کند و آن امور را تعقل می‌کند؟ ابن عربی در تألیفات خود درباره کارآمدی و ناکارآمدی عقل بحث کرده و به طور کلی به دو معنای عقل اشاره کرده است: در معنای نخست عقل جوهری بسیط است که نه مادی و نه در ماده است و عالم به ذات خود است و مقام او فقر و ذلت است و محتاج به موجد خود است و اولین صادر است: «فانه الموجود الاول و هو المنفوخ منه بقوله تعالى و نفخت فيه من روحي» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۱۰/۸). او این معنای عقل را بر همه عوالم و مراتب وجود جز مهیمین مسلط می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۹۰/۲). این معنای عقل در اینجا موضوع بحث ما نیست. معنای دوم عقل در تألیفات ابن عربی، قوه دراکه‌ای است که در درون آدمی وجود دارد و موضوع بحث ماست.

فیلسوفان، به‌ویژه ابن‌سینا، از مراتب عقل سخن گفته‌اند و عقل را به نظری و عملی تقسیم کرده و برای هرکدام مراتبی ذکر کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۵۳/۲):

- عقل هیولانی: این مرتبه پایین‌ترین مرتبه عقل است که در آن نفس دارای استعداد محض و قوه صرف برای درک حقایق است. در این مرتبه، عقل از همه صورت‌های عقلی خالی است و بالقوه وجود عقلی دارد. انسان با این عقل فقط از حیوان تمییز داده می‌شود.

- عقل بالملکه: مرتبه‌ای از عقل است که در آن نفس انسانی ضروریات و بدیهیات را درک می‌کند، مثل استحاله اجتماع نقیضین، کل از جزء بزرگ‌تر است و آتش گرم است. به این مرتبه عقل بالملکه می‌گویند؛ چون قدرت و ملکه انتقال به نشئه عقل بالفعل را داراست. عقل در این مرتبه بدیهیات را به‌عنوان سرمایه به کار می‌گیرد و با آن نظریات را کسب می‌کند.

- عقل بالفعل: مرتبه‌ای از نفس است که انسان به‌وسیله آن می‌تواند علوم نظری و اکتسابی را کشف و کسب کند. وقتی انسان با تلاش ذهنی، تعاریف، قیاسات، حدود و براهین را به کار می‌گیرد، کمال

دیگری به دست می‌آورد که آن را عقل بالفعل می‌گویند؛ چون با کسب نظریات، استعدادهای عقلی به فعلیت رسیده است.

- عقل مستفاد: مرتبه نهایی عقل و کمال آن است، به گونه‌ای که تمام معلومات عقل نظری بالفعل در نفس موجودند و به این مرتبه، عقل مستفاد می‌گویند؛ چون نفس از مافوق خودش پیروی می‌کند. عقل عملی شناسنده حسن و قبح و خیر و شر افعال و اشیا است و به هستی‌های مقدور بشر مربوط است (جرجانی، بی‌تا: ۶۰) و همان نیرو و قوه‌ای است که انسان را به اعمال خویش تحریک می‌کند و مراتب آن عبارت‌اند از: تجلیه، تخلیه، تحلیه، و فنا که آخرین مرحله کمال انسانی است و شخص در خداوند فانی می‌شود.

بحث درباره عقل کلی و جزئی توجه عارفان را نیز به خود جلب کرده است. به تعبیر دیگر، مولوی در مثنوی عقل کلی و عقل جزئی را مطرح نمود و ابن عربی در فتوحات به موضوع عقل عادی و عقل منور پرداخته است. باید توجه داشت که بحث درباره عقل کلی مورد توجه فیلسوفان، خاصه فلاسفه مشائی، نبوده است (ریاحی، ۱۳۸۴: ۲).

آنچه از ابن سینا درباره مراتب عقل نقل شد، مربوط به عقل جزئی و از تقسیمات عقل جزئی است. سهروردی در کتاب حکمة الاشراق به پیروی از افلاطون به تمایز در مراتب عقل قائل شده است؛ زیرا او حکمت را به دو نوع تقسیم کرده و یکی را «حکمت ذوقی» و دیگری را «حکمت بحثی» خوانده است. حکمت ذوقی به حکمای متأله اختصاص دارد و حکمت بحثی یا حصولی یا اکتسابی همان حکمت برهانی و استدلالی است. نیز از دیدگاه سهروردی و افلاطون، حکیم به کسی اطلاق می‌شود که دارای عقل کلی باشد یا به کلیت عقل رسیده باشد که تفصیل و توضیح درباره آن خواهد آمد. بنابراین عقل با همه مراتب آن از تقسیمات عقل جزئی و عقل متعارف است.

۴. ارزش و اعتبار عقل

توجه به این نکته ضروری است که در آثار عارفان به ارزش و اعتبار عقل پرداخته شده است و تأمل در آن آثار از برخی سوءتفاهم‌ها و نسبت‌های ناروا جلوگیری می‌کند. آنچه در منابع دینی درباره عقل می‌یابیم، ستایش این نعمت الهی است که ابزار شناخت و معیار تشخیص حق و باطل و حجت درونی و وسیله کسب بهشت و عبادت خداوند دانسته شده است و آنچه سرزنش شده است شیطنیت و کید و حيله گری و وسواس فکری است که در حقیقت استفاده نادرست و بی‌جا از عقل است.

در عرفان نیز اگر گاهی از عقل تعریف شده و گاهی به مذمت عقل و فکر و فلسفه و استدلال پرداخته شده و گاه عامل دخالت در کار شرع و گاه از منابع شریعت قلمداد شده است، همه به لحاظ متعلق عقل یا مراحل مختلف افراد و صاحبان اندیشه و تعقل بوده است؛ مثلاً عقل در عرفان نظری و

در علم النفس که به معنای ابزار علوم حصولی و اکتسابی است، خود بر دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری به معنای فهم و ادراک کلیات است که هم از ابزارهای شناخت است و هم از منابع شناخت و نقش آن تجزیه و تحلیل فرآورده‌های منابع شناختی (مانند حس، شهود، وحی و عقل عملی) است و عقل عملی، که از منابع شناخت است، خوب و بد را می‌یابد.

عقل وقتی به تجزیه و تحلیل منابع دیگر مانند حس و شهود و وحی و عقل عملی می‌پردازد، تعارضی با آن منابع معرفتی ندارد و از جنبه منبع معرفت بودن نیز تا زمانی که در حیطه خودش باشد و ماورای خود را تخطئه نکند، تعارضی با دیگر موارد ندارد. این عقل می‌تواند بشر را تا مرز امور فراعقلی ببرد و اموری را اثبات کند که از درک کنه و حقیقت آن اظهار عجز نماید و به تعارض نرسد؛ زیرا بین امور عقلی و امور فراعقلی تعارضی نیست و عقل به عنوان منبع شناخت در صورتی که حدود آن رعایت گردد و در ماورای قدرت خویش دعوایی نداشته باشد، با شهود یا وحی منافاتی ندارد.

از نظر عارفانی مانند ابن عربی و دیگران، صاحبان عقل دو گروه‌اند: عده‌ای دارای عقل عادی و عرفی‌اند که به دستاوردهای فکرشان تکیه می‌کنند و راهی برای دریافت امور فراعقلی ندارند و عده‌ای صاحبان عقل منورند که به عجز عقل و محدودیت آن واقف‌اند و داده‌های عقلانی‌شان با شرع و مشاهدات قلبی هماهنگ است. این گروه دوم می‌توانند به طوری فراتر از طور عقل برسند و احکام شرعی را حقیقتاً دریابند و بپذیرند (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۹/۱). همین تعبیر عقل عادی و عقل منور در عرفان مولوی با عنوان عقل جزئی و عقل کلی آمده است.

۵. عقل کلی و عقل جزئی

یکی از مباحث بسیار مهم و اساسی در عرفان مولانا تمییز میان دو مرتبه از مراتب عقل، یعنی عقل کلی و عقل جزئی است که وی از آن به عقل معاش و عقل معاد تعبیر می‌کند: ۱. نیروی اندیشه‌گر و حسابگر و استدلال‌کننده در انسان که همان عقل معاش است که بشر با آن زندگی و امور روزمره خود را محاسبه و برنامه‌ریزی می‌کند و علوم و تمدن را کامل می‌کند؛ ۲. عقل معاد که انسان با آن فضیلت را شناخته و به دنبال کسب سعادت خویش است.

مولوی نجات انسان را در بهره بردن از این هر دو عقل دانسته است:

مر تو را عقلی است جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۱)

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان در مراتب از زمین تا آسمان

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را ناکام کرد

(مولوی، ۱۳۶۲: ۸۴۳؛ ریاحی، ۱۳۸۴: ۱)

باید توجه داشت آنجا که ابن عربی و مولوی و سایر عارفان از «فقر عقل» سخن می‌گویند (ابن عربی، بی‌تا: ۴۳۵/۱) و عقل را تضعیف نموده و از درجه اعتبار ساقط می‌سازند، مقصود عقل جزئی نظری است که می‌خواهد با وسایل معمولی خود تمام مسائل هستی را حل و فصل کند و وسیله‌ای غیر از زمان و مکان و کمیت و کیفیت ندارد. به عبارت روشن‌تر، عقل با وسایلی کار می‌کند که از همین جهان مادی و با همین حواس محدود به دست آمده‌اند؛ به همین جهت است که عقل را محکوم می‌کند و می‌گوید:

عقل بند رهروان است ای پسر آن رها کن رو عیان است ای پسر

(مولوی، ۱۳۶۲: غزل ۱۰۹۷)

یا در تعبیر دیگری چنین می‌گوید:

عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست

(مولوی، ۱۳۶۲: ۶۹۰)

با این همه باید توجه نمود که با آن ملاک و با آن انگیزه‌ای که عقل را محکوم می‌کند، دل و حتی جان را هم محکوم و از درجه اعتبار واقعی ساقط می‌نماید:

عقل بند و دل فریبا، جان حجاب راه از این هر سه نهان است ای پسر

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۹۲)

ولی آنگاه که عقل را به عالی‌ترین درجه ارتقا می‌دهد، موقعی است که برای عقل، مفهومی در نظر می‌گیرد که تقریباً تمام شخصیت ملکوتی انسان است (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۷)؛ از این رو عقل حقیقی واحد است که دو حیث یا دو رویکرد و جهت کلی دارد؛ گاهی از آن به عقل جزئی و عقل کلی تعبیر می‌کنند و گاهی به عقل عادی و عقل منور و این نکته در فتوحات تبیین شده است (ابن عربی، بی‌تا: ۵۶/۱). ابن عربی این حقیقت را گاهی عقل بحثی و دوراندیش و فلسفی و مکسبی و تحصیلی و مفلسف و گاهی عقل فطری و ایمانی می‌نامد، اما در واقع همه این‌ها به یک حقیقت اشاره دارند، عقل جزءنگر با اجزای عالم و کثرات سروکار دارد و عقل کل‌نگر در جست‌وجوی وحدت است و از آنجا که آدمی موجودی است که از خدا جدا شده و در این دنیای خاکی زندگی می‌کند و باید دوباره راه خود را به سوی خدا بیابد، به هر دو حیث عقل خود نیازمند است؛ از این جهت که در این جهان زندگی می‌کند و با اجزا و کثرات سروکار دارد، باید با عقل جزءنگر حیات خود را سر و سامان دهد و از این جهت که راهی دیار یار است، باید همواره نیم‌نگاهی به بالا داشته باشد و مراقبت کند که در هزارتوی کثرات گرفتار نماند.

عقل جزوی و عادی اگر تحت نظارت عقل کلی و وحدت‌نگر به زندگی و حیات خویش ادامه دهد

و در چهارچوب وظیفه خود عمل کند، مفید و مؤثر خواهد بود، اما چنانچه از حدود و قلمرو خود پا فراتر نهد، گرفتار آشفتگی و به هم ریختگی می شود و آدمی را از وصول به مقصد و مقصود باز می دارد. به قول مولوی:

عقل جزوی گاه چیره، گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون

(مولوی، ۱۳۶۲: ۴۳۷)

تمام سخن عارفان این است که عقل بشری، مادام که می خواهد با اتکا به خود و بر اساس فاعلیت محض به فهم و ادراک بپردازد، خطا در مجموعه ادراکات عقلی ناگزیر است. به قول شیخ محمود شبستری در نقد منطق ارسطویی:

رهی دور و دراز است این رها کن چو موسی یک زمان ترک عصا کن
هر آن کس را که ایند راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود

(شبستری، ۱۳۱۱: ۵۵۳)

باید به تفاوت بین راه حس و عقل و فراتر از عقل اذعان کرد. به تعبیر محیی الدین عربی، محصول نظری فکر «علم العقل» است، محصول ذوق و چشیدن معارف «علم الاحوال» و محصول دریافت موهبت های رحمانی از طریق روح القدس که مختص نبی و ولی است، علم الاسرار است و مفاد علم الاسرار نیز دو قسم است: یا به واسطه عقل درک می شود، یا با کشف به دست می آید و عقل را به آن راهی نیست و علومی که مختص عارفان است و محل آن نیز قلب عارف، علم الاختصاص است (ابن عربی، بی تا: ۳۱/۱).

پس باید گفت عقل نظری از نظر عارفان معتبر و ارزشمند است، مادام که در چهارچوب خود حرکت کند و فراتر از خویش را انکار نکند و عقل انسانی زمانی به شکوفایی می رسد که به عقل و حیانی متصل گردد و در ساحت قدسی به ساحت قدس به پرواز درآید. حال چه زمانی عقل از حدود و قلمرو خود خارج می شود و در چه شرایطی این امر محقق می شود، در عنوان بعدی به طور کامل و به تفصیل می آید.

۶. گستره کارکرد عقل

اینکه می گویند عرفا با عقل مخالف اند نه تنها درست نیست، بلکه پذیرفتن آن جفا در حق عرفان و عرفاست. عقل یکی از قوای ادراکی است که خدا به انسان عنایت کرده و وجه تمایز انسان از حیوانات است. عارف چگونه می تواند آن را نادیده انگارد یا با آن مخالفت کند. آری چون عارفان درصدد شناسایی حقایق هستی اند، چاره ای ندارند جز اینکه همه قوای ادراکی انسان را بشناسند و هریک را در جای خود به کار برند و به ویژه ادعای عارف این است که قلمرو توانایی عقل بشری را با دقت و

ژرف‌کاوی معین نماید، تا علاوه بر ادای حق عقل، از عقل عبور کند و به ساحت دیگری گام نهد و به ورای طور عقل نائل شود. شناخت حد عقل و بهره‌گیری از آن در گستره خاص او، ادای حق عقل است؛ زیرا ادای حق هر چیز، شناختن جایگاه وجودی آن و قرار دادنش در آن جایگاه است؛ جفا فقط آن نیست چیزی یا کسی را فروتر از مرتبه خود بنشانیم، فراتر بردن نیز جفاست.

اگر در شبی تاریک شمعی را درون کلبه‌ای و زیر سقف آن بیفروزیم و در پرتو نور رقصان و زیبایش بنشینیم و شعر بخوانیم، حق شمع را ادا کرده‌ایم، اما اگر آن را به بام کلبه ببریم و در معرض طوفان قرار دهیم یا روز روشن و در هنگام تابش خورشید، آن را روشن کنیم، هم به خود، هم به شمع جفا کرده‌ایم. در غیاب خورشید نور شمع تالو دارد و می‌درخشد، اما با طلوع خورشید، شمع را خاموشی برانده است.

شمع در ظلمت خدایی می‌کند چون که شمس آمد گدایی می‌کند

(اعوانی، ۱۳۸۶: ۸۶/۵)

بنابراین باید گفت عرفان عبور از عقل است نه مخالفت با عقل، و این نکته‌ای است که در آثار عارفان ما موج می‌زند و از این رو محیی‌الدین عربی بنیان‌گذار عرفان نظری در موارد گوناگونی از دو دائرةالمعارف بزرگ عرفانی خود، یعنی فتوحات و فصوص‌الحکم، به این نکته تصریح می‌کند و به میزان توانایی عقل بشری توجه می‌نماید و در آثار دیگر خود نیز به این مسئله اشاره دارد. در جایی می‌گوید: «اذا النبوة والولاية فوق طور العقل فالعقل اما يقف او يجوز لانه ما آتی بشیء یهد به رکنا من ارکان التوحید او رکنا من ارکان الشریعه فما جرم المستمع له فی معرض الانکار الا قلة التصدیق»؛ چون نبوت و ولایت (علوم عرفانی) بالاتر از طور عقل است و عقل چیزی ندارد که به رکنی از ارکان توحید یا رکنی از ارکان شریعت هدایت کند، شنونده در معرض انکار، جرمی جز اندکی تصدیق ندارد (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۱۷). پس در علوم عرفانی و شهودی، عقل مخالفتی نمی‌کند، بلکه اگر خود مستقیماً نمی‌تواند حقایق عرفانی را کشف کند با کشف حقایق به واسطه قوای برتر، واقعیت آن‌ها را پذیرفته یا می‌پذیرد و به انکار و رد آن نمی‌پردازد یا توقف می‌کند.

ابن عربی می‌گوید: «فنظرنا علی حکم الانصاف و ما اعطاه العقل الکامل بعد جده و اجتهاده الممكن منه، فلم نصل الی معرفة به سبحانه الا بالعجز عن معرفته...»؛ به حکم انصاف و آنچه عقل کامل پس از کوشش و جهدی که در توانش هست، نظر کردیم و دیدیم به معرفت او جز به عجز از معرفتش نخواهیم رسید (ابن عربی، بی‌تا: ۹۳/۱).

در همان باب می‌گوید: چون عقل متأثر از قوای مادون خود است و به‌خصوص از قوه مفکره تقلید می‌کند، نمی‌تواند ما را به معرفت خدا و شناخت حقایق هستی برساند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۱/۱). از پیروان ابن عربی کسانی مانند شیخ محمود شبستری در گلشن راز در پاسخ به نخستین پرسش امیر

حسینی هروی درباره تفکر، به چون و چرا درباره عقل می‌پردازد تا بتواند حدود عقل را بیان کند و به طوری فراتر از طور عقل رهنمون شود:

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
گهی از دور دارد سیر معکوس	گهی اندر تسلسل گشته محبوس
زهی نادان که او خورشید تابان	ز نور شمع جوید در بیابان

(شبستری، ۱۳۶۹: ۱۸)

از این رو با تأمل بیشتر درمی‌یابیم که عقل در سه زمینه مذموم شمرده شده است و با بیان آن سه مورد، مرزها و حدود کاربرد عقل آشکار می‌گردد و اکنون به آن سه مورد می‌پردازیم.

۱-۶. انحصارگری عقل

اگر عقل به گونه‌ای باشد که خود را یگانه ابزار رسیدن به حقیقت بداند، آنجاست که بین عقل و عشق نزاع درمی‌گیرد و در چنین حالتی عقل به انکار آنچه به آن دست نیافته می‌پردازد و مرتکب نوعی مغالطه ایهام انعکاس می‌شود. ابن عربی در فتوحات می‌گوید: «حدود کرانه‌های عقل را از حیث قوای ظاهری و باطنی باید دریافت. حس شنوایی، حس بینایی، قوه خیال و قوه حافظه و قوه تفکر و قوه مصوره، هر کدام حدودی دارند و برای هر کدام افعالی ویژه است، حال ای برادر این عقل را بنگر چقدر فقیر و نیازمند است که آنچه را گفتیم نخواهد دانست مگر به واسطه این قوا. و عقل را چه اتفاق افتاده که چون چیزی از این امور را به این طریق حاصل می‌نماید و سپس خداوند وی را به امری آگاهی داده و اخبار می‌نماید، در قبول آن امر می‌ایستد و می‌گوید: فکر این را مردود می‌شمارد (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۱۱۴/۲).

از نظر محیی‌الدین عربی اگر عقل خود را یگانه ابزار شناخت بداند، از مقصود کمالی و معرفتی خویش دور می‌شود. پس عقل نباید شناخت و حقیقت را منحصر به خود بداند؛ زیرا راه‌های دیگر فراعقلی نیز وجود دارند. اینجاست که مولوی می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
--------------------------	----------------------------

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۴)

یا به تعبیر حافظ:

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست	فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند
ما را که درد عشق و بلای خمار کشت	یا وصل دوست یا می صافی دوا کند

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸۱)

آری، عقل نباید دست به انکار آنچه نیافته است بزند؛ چراکه نیافتن دلیل بر نبودن نیست. به تعبیر

محبی‌الدین عربی در فتوحات، دچار نوعی مغالطه ایهام انعکاس می‌شود (ابن عربی، بی تا: ۱۱۴/۲).

فلسفی گوید ز معقولات دون	عقل از دهلیز می‌ماند برون
فلسفی منکر شود در فکر و ظن	گوبروسر را بر آن دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنانه است	از حواس انبیا بیگانه است

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۶۲)

پس از نظرگاه عارف حقایقی شهودی غیر از محسوسات و معقولات وجود دارد و آن فلسفه‌باف که در اندیشه و گمان‌ها غوطه‌ور است و نمی‌خواهد با حقایق به طور صریح روبه‌رو شود، با او بگویید: در همان حال که هستی باش، سرانجام سر به دیوار خواهی زد.

آن فلسفه‌گو که می‌گوید ستونی چوبین نمی‌تواند ناله کند (اشاره به داستان ستون حنانه است) از دریافت‌های باطنی پیامبران بیگانه است. او این پدیده فوق‌العاده را در درون خود چنین تفسیر می‌کند که خیالات افراد بشری است که برای آنان نظریه می‌سازد و گمان می‌کند که ستون چوبین هم می‌تواند در فراق یک انسان به ناله درآید (جعفری، ۱۳۸۲: ۵۳۳/۲). حافظ نیز در تعبیری دیگر دارد:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی	عشق داند که در این دایره سرگردان‌اند
------------------------------	--------------------------------------

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸۸)

۶-۲. تسلط خیال

عارفان می‌گویند اگر خیال بر عقل آدمی تسلط یافت و عقل مقهور و دستخوش خیال گشت، در آنجا به داده‌های عقل نمی‌توان اعتماد کرد و پیروی از عقل مذموم شمرده شده است. حتی گفته‌اند خیال رهن سالک می‌شود.

خیال به هر معنایی که باشد، چه به معنای قوه مدرک جزئیات و چه به معنای اعم از متخیله و تصرف‌کننده در جزئیات یا سازنده صور و معانی وهمی بر زندگی آدمی حاکم است و بسیاری تحت تأثیر قوه خیال و وهم عمل می‌نمایند، گاهی تجربیات فردی و یافته‌های جزئی را معیار می‌گیرند و از درک کلیات عقلی محروم می‌شوند و در زندگی روزمره متأثر از خیال و وهم می‌شوند و قوه خیال بر عقل و حتی بر شهود و مکاشفات نیز اثر می‌گذارد. در چنین مواقعی است که پیروی از عقل مذموم است؛ چراکه این عقل، خیالی است که لباس عقل پوشیده است و همواره تأکید عارفان بر این بوده است که محکی برای تفکیک عقل از اوهام و خرافات و خیالات به دست آورد:

غرق گشته عقل‌های چون جبال	در بحار وهم و گرداب خیال
بی‌محک پیدا نگرود وهم و عقل	هر دورا سوی محک کن زود نقل



بازشناسی جایگاه عقل در ساحت عرفان با تأکید بر اندیشه ابن عربی

(مولوی، ۱۳۶۲: ۹۵۸)

به هر تقدیر خیال که در مراتب قوای ادراکی، پایین‌تر از عقل قرار دارد، از نظر برخی از عارفان روزنه‌ای است که هزار فتنه و فساد به بار می‌آورد و راه تعالی و صعود را می‌بندد.

قبله عارف بود نور وصال قبله عقل مفلسف شد خیال

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۱۳۶)

۳-۶. برگشت از عین‌الیقین به علم‌الیقین

اگر آدمی در مرحله شهود و رویت قلبی و به تعبیری عین‌الیقین باشد یا بتواند در آن مرحله بالا قرار گیرد، اما به مرحله قبل از آن یعنی علم‌الیقین برگردد، پیروی او از عقل قبیح شمرده می‌شود؛ زیرا علم‌الیقین نهایت درجه علم حصولی است و عین‌الیقین علم حضوری است و رجعت از علم حضوری به علم حصولی صحیح نیست. به تعبیر مولوی، از راه مصنوع پی به صانع برده و به قیاسات اقتراعی ارسطویی تمسک می‌کند، حال آنکه نگرش‌های فلسفی و سائنط و مقدمات وصول به حقایق را می‌افزاید و انسان را از حقیقت دور می‌سازد و وقتی تو به حقیقت و عیان رسیده‌ای، چرا به جای مشاهده به خبر عقل و استدلال تکیه کنی؟

جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقتراعی قانعی
می‌فزای+د در وسایط فلسفی	از دلایل باز برعکسش صفی
این گریزد از دلیل و از حجیب	از پی مدلول سر برده به جیب
گر دخان او را دلیل آتش است	بی‌دخان مارا در این آتش خوش است
خاصه این آتش که در قرب و ولا	از دخان نزدیک‌تر آمد به ما
پس سیه‌کاری بود رفتن زخوان	بهر تخیلات جان سوی دخان

(مولوی، ۱۳۶۲: ۹۳۸)

به نظر مولوی کسی که در آتش سرخوش است، بخواهد از سر این سفره برخیزد و به سراغ دود برود، سیه‌کار و نگون‌بخت است و سقوط خواهد کرد. به تعبیر حافظ اینجا حریم عشق است که فوق عقل است:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که سر در آستین دارد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۱۸)

ابن عربی در آثار خویش به مشاهدات و دریافت‌هایی فراتر از عقل اشاره می‌کند که نصیب او شده است، مانند علم حروف، علم موازین، علم منازل صالحان، علم به سرّ القدر، علم معرفت تجسد

ارواح، و علم جمع (ابن عربی، بی تا: ۱۹۰/۱، ۹۰/۴، ۴۲۴/۲، ۶۳/۲، ۱۶۴/۳) و نمی شود داده های عقل را جانشین شهود قلبی و مشاهده و مصادیق شهود قلبی کرد که ابن عربی از آن ها نام برده است؛ زیرا در این موارد پیروی از عقل صحیح نیست و شهود در این موارد شاهد صدق است.

۷. نتیجه

معانی گوناگون عقل در جای خود صحیح است، اما در بحث ما عقل در حقیقت به یک معنا برمی گردد و یک معنا بیشتر ندارد و آن همان قوه عاقله و نیرویی است که در نهاد آدمی به ودیعت گذاشته شده است. این عقل گاهی از کانال های مادون خود، یعنی از حواس و وهم و خیال به امور می پردازد و اموری را تعقل می کند که باید حدود آن مراعات شود و از حد خود تجاوز نکند، ولی باید توجه داشت که وجود آدمی منحصر به همین زندگی دنیوی و مادی و کثرات نیست و جزئی از کل است و زندگی دنیوی بخشی از حیات ابدی و جاویدان است؛ بنابراین عقل در صورتی می تواند دنیای آدمی را سامان بدهد که متوجه جزئی بودن خود باشد و بداند که اسباب این جهانی در ذیل کل هستی معنا دارد. عقل دیگری هم وجود دارد که همان عقل کلی و عقل منور است. در ساحت عرفان، عقل جزئی به شرطی که خود را همه کاره نداند و حدود خود را مراعات نماید، معتبر است و عقل کلی نیز چون حقایق را از بالا می گیرد، از ارزش خاصی برخوردار است. پس عقل در عرفان از اعتبار برخوردار است به شرط آنکه ادعای انحصار طریق معرفت نکند و در گرداب خیال گرفتار نشود و از عین الیقین و شهود به علم الیقین پس روی نکند و یافته های عقل جایگزین شهود قلب نشود؛ در چنین مواردی عقل از نظر عارفان ارزش و حجیت دارد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳)، عقلانیت و معنویت، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، الاشارات والتنبیها، قم: دفتر نشر کتاب.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۳۶)، التدبیرات الالهیه فی المملکه الانسانیه، لیدن: بریل.
۴. _____ (۱۹۸۵م)، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، قاهره.
۵. _____ (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار الصادر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، دار الفکر.
۷. اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۳)، مولانا و جهان معاصر، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. جرجانی، سید شریف (بی‌تا)، التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۹. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸)، عقل در مثنوی، تهران: نشر کرامت.
۱۰. _____ (۱۳۸۲)، تفسیر و نقد در تحلیل مثنوی، تهران: اندیشه اسلامی.
۱۱. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲)، لسان الغیب، تهران: امیرکبیر.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۱)، لغتنامه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دار العلم.
۱۴. ریاحی، پری (۱۳۸۴)، عقل از دیدگاه مولانا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. سعدی، مصلح‌الدین (بی‌تا)، کلیات سعدی، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، تهران: دنیای کتاب.
۱۶. شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۹)، گلشن راز، با مقدمه صمد موحّد، تهران: سیرنگ.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶)، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۱۹. فراهیدی، احمد بن خلیل (۱۴۱۰ق)، العین، قم: نشر هجرت.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۳۷۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للراضی، قم: منشورات دارالرضی.
۲۱. قریشی، سید علی‌اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲)، مثنوی مولوی، تهران: چاپخانه سپهر.

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

حدوث و قدم عالم از منظر روایات شیعه^۱

علی آیتی^۲

عسکری سلیمانی امیری^۳

چکیده

یکی از مصادیق مورد ادعا درباره ناسازگاری عقل و دین مسئله پرچالش حدوث زمانی عالم جسم به معنی داشتن نقطه آغازین است که همواره فلاسفه کوشیده‌اند آن را نفی کنند و متکلمان تلاش کرده‌اند آن را اثبات کنند و در این گیرودار متکلمان حتی برخی از فلاسفه را به کفر متهم کرده‌اند. استناد متکلمان در این ادعا هم ادله عقلی و هم ادله نقلی بوده است، اما در مقاله حاضر صرفاً روایات مرتبط با این باب بررسی شده است. در این مقاله تلاش شده است با بهره‌گیری از مجامع روایی شیعی و دسته‌بندی روایات باب حدوث عالم و تکیه بر ظهورات روایات بر اساس قرائن لفظی و عقلی نشان داده شود که علی‌رغم ادعای متکلمان درخصوص حدوث زمانی عالم جسم بر اساس شکل ظاهری روایات، با نظری ژرف‌تر و بدون پیش‌داوری ذهنی می‌توان دریافت که این روایات نه تنها دلالتی بر این مدعا ندارند، بلکه بر اساس همان مستندات حتی می‌توان مدعی نقیض این ادعا شد و در برخی روایات دلالت بر قدم عالم را یافت.

کلیدواژه‌ها: حدوث، قدم، روایات، عقل، نقل.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۲۱

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم؛ aliyati66@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی؛ Solymaniaskari@mihanmail.ir

۱. مقدمه

از دیرباز به مسئله تعارض عقل و دین بسیار پرداخته شده و رویکردهای مختلفی در مواجهه با آن اتخاذ شده است. برخی با قبول مسئله به ارائه راه حل پرداخته‌اند و برخی با بررسی گزاره‌های دینی و عقلی درصدد انکار وجود این تعارض برآمده‌اند و برخی از ابتدا امکان تعارض را منتفی دانسته‌اند. باید گفت تفاوت این دو دیدگاه به تفاوت نگاه به ماهیت عقل و دین و احکام آن دو بازمی‌گردد. کسانی که عقل را با دین هم‌مشرّب می‌دانند و هر دو را لسان وحی برمی‌شمرند لاجرم مبنای دوم را می‌پذیرند. در لسان دین نیز روایاتی ناظر به همین حقیقت است: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶/۱).

البته این سخن صحیح است که عقل کامل در انسان کامل است که با وحی عینیت دارد، لکن باید توجه داشت که در مسئله حاضر سخن از احکام اولیه عقل نظری است که در آن تفاوتی بین عقل بالملکه و بالمستفاد نیست و هر دو توانایی اخذ حکم اولیات را از عقل فعال دارند.

با این مقدمه باید گفت در مسئله حدوث و قدم عالم نیز با فرض ناتمام بودن ادله عقلی متکلمین در اثبات حدوث زمانی عالم، حکم عقل بر استحاله این حدوث است و البته با دیگر تفاسیر از حدوث عالم از سوی فلاسفه، اصل حدوث عالم اثبات شده است و با تفسیر صدرالمُتألهین حدوث زمانی عالم نیز به حکم عقل پذیرفته می‌شود.

درخصوص گزاره‌های دینی نیز در همه ادیان الهی به مسئله حدوث عالم پرداخته شده است. البته از آنجا که در نگاه ابتدایی، گویی این مسئله با انکار یا قبول خالق گره خورده است، در گزاره‌های دینی سخن از آن بسیار به چشم می‌خورد و حتی این رویکرد در برخی از روایات نیز دیده می‌شود که قائل شدن به قدم عالم مساوی با انکار خالق شمرده شده است. حال از آنجا که قائلین به نظریه قدم عالم در جهان‌بینی عقلی خود موحدند و عدم اعتقاد به مبدأ زمانی برای عالم را منافی با اعتقاد به خالق هستی‌بخش نمی‌دانند، مسئله تعارض عقل و دین چهره خود را نمایان می‌کند.

در اینجا با این نگاه که امکان تعارض عقل و نقل هم به حکم عقل و هم به حکم نقل منتفی شمرده شده است، باید دید اولاً آیا این تعارض (ولو بدوی) در واقع وجود دارد یا اینکه برداشت از روایات آن‌گونه که باید دقیق نبوده است؟! و اگر جواب مثبت بود باید دید این تعارض بدوی به چه طریقی مرتفع خواهد شد.

در بررسی حکم عقل در این مسئله با این نکته مواجهیم که مراد از حکم عقل در اینجا حکم مورد یقین منطقی یا معرفت‌شناختی است؛ لذا اصلاً احتمال خطا در آن راه ندارد، لکن در طرف مقابل با

توجه به ماهیت الفاظ می‌یابیم که الفاظ از راه‌یابی احتمالات در آن‌ها از جمله عدم تطابق مراد استعمالی و جدی یا تقیه چه از معاندین و چه از فهم مخاطب یا وجود مشترکات لفظی و معنوی و... مصون نیستند.

گذشته از این، با وجود حکم عقل در این مسئله و همین‌طور مشاهده لسان روایات نمی‌توان مدعی تنصیص و تصریح روایات به حدوث زمانی شد و نهایت چیزی که شاید در حد ادعا بتوان مطرح نمود، ظهور روایات در حدوث زمانی عالم است، لکن فارغ از درستی یا نادرستی این ادعا، سؤالی که در اینجا باقی می‌ماند این است که آیا استناد به ظهور در جایگاهی که بحث از حجیت و تکلیف نیست و سخن از احکام عقل نظری است صحیح است؟

قاعدتاً بحث در همین‌جا خاتمه یافته است، اما با فرض پاسخ مثبت به سؤال فوق باید به بررسی ژرف و تیزبینانه این روایات پرداخت و دید آیا اولاً این ظهور تحقق دارد یا خیر؟ و در صورت تحقق، راهی برای برون‌رفت از مشکل تعارض پیدا کرد.

بررسی روایات این باب نشان می‌دهد که آن دسته از روایات که در ظاهر با مدعای متکلمین همسو هستند، بیشتر در منابع روایی به چشم می‌خورد، لکن باید توجه داشت که در تعارض خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین و تعارضات غیرمستقر از این قبیل و حتی در تعارضات مستقر، کثرت روایات یک طرف موجب کنار گذاشتن روایات طرف مقابل نمی‌شود و حتی یک روایت می‌تواند مراد جدی از روایات طرف مقابل را تعیین نماید. البته از این نکته نیز نباید غافل بود که حکم عقل نیز از ابتدا به‌عنوان مخصص لَبّی می‌تواند مفاد روایت را به نحو مقید و مخصّص یا حاکم و وارد تفسیر کند و تعیین‌کننده مراد جدی باشد.

در ادامه با بررسی صرفاً دلالتی، و نه سندی، روایات این باب برآینم اثبات کنیم نه تنها این مدعا که ادله نقلی یک‌صدا حکم به حدوث زمانی عالم دارند، صحیح نیست، بلکه چه‌بسا ظهورات ادله بر خلاف این مدعا دلالت داشته باشند و بر تصاویری منطبق شوند که بعدها فلاسفه از حدوث عالم ارائه داده‌اند. البته برخی از این مفاهیم و اصطلاحات به بعد از زمان صدور روایات اختصاص دارد، لکن از آنجا که بر پشتوانه‌ای عقلی استوارند و مقید به زمان نیستند، حمل و تطبیق روایات بر آن‌ها بلااشکال است.

شایان ذکر است مراد از «نظر فلاسفه» در مقاله حاضر، این نظر مشهور است که عالم ماده نقطه آغاز زمانی ندارد؛ هرچند نظر همه فلاسفه این نبوده و برخی این اسناد را رد کرده‌اند (شهرستانی ۱۴۲۷ق: ۴۰۵). ضمناً بررسی و توضیح نظرات فلاسفه در این خصوص در گنجایش مقاله حاضر نیست و بحث در خصوص آن‌ها به محل خود ارجاع داده می‌شود.

۲. حدوث عالم از نگاه روایات

در ادامه سعی شده است با دسته‌بندی جامع روایات، مضامین آن‌ها از یکدیگر جدا شود تا بررسی و قضاوت را تا حد امکان سهل‌تر نماید. البته در این بین از آوردن مکرر برخی روایات که بعضاً مضامین آن‌ها زیاد تکرار شده یا لزومی به تکرار آن‌ها نبوده خودداری شده است؛ نیز روایاتی که بعضاً مضامین متشابه و غیرمحکم دارند و البته در عین حال دلالتشان به قوت روایات ذکر شده نیست.

- روایاتی که خلقت اشیا در آن‌ها «لا من شیء» است.

«عَنِ الرَّضَا عَنْ آبَائِهِ قَالَ: خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ كَوَّنَ مَا كَانَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۶/۵۴). در این روایت امیرالمؤمنین هم وجود خداوند و هم خلقت خلق توسط او را «لا من شیء» توصیف می‌فرمایند.

«عن ابی جعفر: ... فَأَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ الشَّيْءُ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ فَقَالَ السَّائِلُ فَالشَّيْءُ خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَا شَيْءٍ فَقَالَ خَلَقَ الشَّيْءُ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ...» (همان: ۶۷). روایت فوق درخصوص مخلوق اول است. امام در جواب سائل درباره چگونگی این خلقت می‌فرماید خلقت آن «لا من شیء» بوده است.

«و ايضاً عنه: يَا إِبْرَاهِيمُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ عَالِمًا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ» (همان: ۷۶). مضمون این روایت نیز با توجه به روایات قبل روشن است.

بررسی

مضمون روایات فوق و برخی روایات دیگر که ذکر نشد این است که خلقت اشیا «لا من شیء» است. جالب توجه اینکه در روایت سوم حضرت در جواب سائل که می‌پرسد آیا خلقت شیئی اول از شیئی است یا «لاشیئی» تصریح می‌نمایند که این خلقت «لا من شیئی» است.

محققینی همچون صدرا و میرداماد در توضیح بخش اول از روایت دوم بیان می‌دارند که رساترین عبارت برای نفی تحقق خداوند از چیز دیگر همین عبارت است و هر نوع چیدن این الفاظ به نحو دیگری موجب فساد و نارسایی معنی می‌شود (میرداماد، ۱۴۰۳ق: ۳۲۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۷/۴). ملاصدرا می‌گوید لفظ «لا من شیئی خلق» راهنمای این مطلب است که اولین مخلوق، جوهری است عقلی که در تحققش به شیئی جز خداوند وابسته نیست. ماده، صورت، جزء، زمان، حرکت یا بدن و هرچه که طرف وابستگی قرار گیرد، همان مخلوق اول است، ولی هر کدام را که در نظر بگیریم در تحقق به چیزی غیر از خداوند نیز نیازمند خواهد بود (همان: ۸).

شایان ذکر است که روایات اولین مخلوق نیز مؤید این برداشت از روایات حاضر است. از باب

نمونه امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «أول ما خلق الله العقل» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۸/۱۸۵) یا سخن امام رضا علیه السلام که خطاب به مفضل می‌فرماید: «يَا مُفَضَّلُ إِنَّ اللَّهَ (سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى) أَوَّلُ مَا خَلَقَ، النُّورَ الظَّلْئِيَّ، قُلْتُ: وَمِمَّا خَلَقَهُ؟ قَالَ: خَلَقَهُ مِنْ مَشِيئَتِهِ ... خَلَقَهُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ سَمَاءً وَ أَرْضاً وَ عَرْشاً وَ مَاءً» (خصیصی، ۱۴۱۹ق: ۴۳۷). لذا این دسته از روایات انصراف به مخلوق اول پیدا کرده و مضمون آن‌ها هیچ‌گونه دلالتی بر حدوث زمانی عالم ندارد.

- روایاتی که حدوث عالم را دال بر ازلیت خداوند می‌داند.
«عن امیرالمؤمنین: الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلَتِهِ ...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۲۱۱). امیرالمؤمنین در این روایت خداوند را از آن جهت که خلقش دال بر وجود او و حدوث آن‌ها دال بر قدم اوست، شایسته ستایش می‌داند.
«و ایضاً عنه: ... مُسْتَشْهَدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْزَلَتِهِ ...» (همان: ۲۶۹). در این روایت نیز حضرت حدوث اشیا را شاهد بر ازلیت خداوند می‌شمرد.
«و ایضاً عنه: ... الدَّالِّ عَلَى قِدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ ...» (همان). مضمون این روایت نیز از عبارات فوق روشن است.

بررسی

آنچه از کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام در روایات فوق مشاهده می‌شود دلالت دارد بر اینکه حدوث مخلوقات، خود دال بر قدم خداوند است؛ چراکه ختم به قدیم نشدن حوادث مستلزم تسلسل در علل خواهد بود و محال. درخصوص دلالت این دسته از روایات بر حدوث زمانی باید گفت نه تنها دلالت بر این مطلب ندارند، بلکه برعکس بر عدم اراده حدوث زمانی دلالت دارند. توضیح اینکه نمی‌شود از عبارت «بمحدث خلقه» یا «بحدوث الاشياء» حدوث زمانی اراده شده باشد؛ زیرا بین دال و مدلول باید علاقه و ارتباط باشد و بین مفهوم حدوث زمانی و قدم ذاتی فی نفسه ارتباطی نیست؛ لذا حدوث زمانی با غض نظر از مصداق نمی‌تواند ما را به قدم ذاتی رهنمون شود و دلالتش با فرض مصداق نیز قطعاً نه از آن جهت است که مصداق مفهوم حادث زمانی است، بلکه از جهت همان مفهومی است که با مفهوم قدیم ذاتی سنخیت دارد؛ یعنی حدوث ذاتی. بنابراین لاجرم باید حدوث بر حدوث ذاتی حمل شود یا اینکه به قرینه مقابله از قدم خداوند نیز باید قدم زمانی اراده شده باشد و این مستلزم زمان‌مند و جسمانی دانستن خداوند است.

شایان ذکر است که متکلمین ضد فلسفه نیز این مسئله را انکار کرده‌اند؛ مثلاً شهرستانی در کتاب *نهاية الاقدام* بر این باور است که تقدم و تأخر زمانی درخصوص خداوند ممتنع است و او نه در زمان

مقدم بر عالم است و نه با آن معیت زمانی دارد (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱). او در ادامه نتیجه می‌گیرد که بنابر قول ازلیت عالم اگر از دوام عالم همان معنایی اراده شود که در مورد خداوند گفته‌اند یا باید واجب‌الوجود دائم زمانی باشد یا ممکن‌الوجود دائم ذاتی و این هر دو وجه باطل است (همان: ۱۶).

- روایاتی که قدیم دانستن هر چیز غیر از خداوند را مستلزم نفی توحید می‌داند.
«عن امیرالمؤمنین: ... إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۰/۵۴). روایت فوق در خصوص کلام الهی وارد شده و در آن، کلام فعلی که نبوده و توسط خداوند ایجاد شده معرفی شده است. در ادامه نیز حضرت قدیم دانستن آن را ملازم با خدای دوم دانستن آن برمی‌شمردند.

«و ایضاً عنه فی مناظرته مع سلیمان المروزی: ... قَالَ سُلَيْمَانُ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ مُرِيدًا قَالَ ع يَا سُلَيْمَانُ فَإِرَادَتُهُ غَيْرُهُ؟ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَقَدْ أَثْبَتَ مَعَهُ شَيْئًا غَيْرَهُ لَمْ يَزَلْ ...» (همان: ۵۷). در این روایت که همچون روایت قبل در خصوص صفت فعل بودن اراده وارد شده است، حضرت از مخاطب می‌پرسد که آیا او صفت ذات دانستن اراده را در عین غیریت آن با ذات الهی توصیف می‌کند؟ و نتیجه می‌گیرند که قدیم دانستن اراده به این معنی ملازم خواهد بود با نفی توحید.

«و ایضاً عنه: ... أ لَا تَعْلَمُ أَنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا وَ قَدِيمًا حَدِيثًا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ...» (همان). این روایت که بخش دیگری از روایت قبل است دوباره بر این نکته تأکید دارد که آنچه ازلی است نمی‌تواند مخلوق باشد و حادث و قدیم بودن در یک حالت و معنی با یکدیگر قابل جمع نیستند.
«عن ابی جعفر: ... خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ قَدِيمًا مَعَهُ فِي أَرْزَلِيَّتِهِ وَ هُوَ يَتِيهِ كَانَ ذَلِكَ أَرْزَلِيًّا...» (همان: ۷۶). این روایت که از جهتی در دسته نخست نیز می‌گنجد، به بیان نحوه خلقت اول بدون اینکه در خلقت آن به شیئی دیگری نیاز باشد سخن می‌گوید؛ با تأکید بر این نکته که اعتقاد به خلاف آن، یعنی خلقت از شیئی دیگر، ملازم کفر است؛ چراکه مستلزم ازلی دانستن آن شیئی در کنار خداوند خواهد بود.

«عن أبی الحسن الرضا: ... أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِفْرَارِ الْعَامَةِ مُعْجَزَةُ الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَ لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۲۰). امام علیه السلام در روایت فوق می‌فرماید هیچ شیئی نه قبل از خداوند بوده و نه دوام و بقایی همچون خداوند برای آن محقق است.

بررسی

ملاحظه می‌شود که این دسته از روایات همگی بر این نکته اتفاق دارند که قدیم دانستن هر چیزی غیر

از ذات الهی (حتی صفات الهی) مستلزم شریک دانستن آن شیئی با خداوند و نفی توحید است، لکن روایت چهارم و پنجم ادعای معیّت با خداوند را مقید به قیودی چون «فی ازلیته»، «فی دیمومته» و «فی بقائه» کرده‌اند که معنی مورد نکوهش را معطوف به موردی می‌کند که ازلیت، دوام و بقای شیء از نوع ازلیت، دوام و بقای خداوند دانسته شود که قطعاً با وصف معلولیت شیء جمع نخواهد شد. حال آنکه مدعا اتصاف عالم به قدم زمانی است که اصلاً درمورد خداوند امکان ندارد و قطعاً مصداق «قَدِیماً مَعَهُ فِی اَزَلِیَّتِهِ» و «لَا شَیْءَ مَعَهُ فِی دَیْمُومِیَّتِهِ» نمی‌تواند باشد.

مضمون این دو روایات، مضمون دیگر روایات از این دسته را نیز مقید می‌کند و شاهد بر این مطلب خواهد بود که مراد جدی از روایات دیگر همچون این دو روایت به مواردی اختصاص دارد که شیئی مفروض به همان قدمتی متصف شود که خداوند به آن متصف شده است؛ لذا این دسته از روایات را نیز نمی‌توان دال بر نفی قدم زمانی عالم دانست.

شایان ذکر است که در برخی روایات قدم خداوند به ویژگی‌هایی متصف شده است که موجب تمایز با قدم عالم ماده خواهد بود؛ ازجمله این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام: «الَّذِی كَانَ فِی اَوَّلِیَّتِهِ مُتَقَادِماً وَ فِی دَیْمُومِیَّتِهِ مُتَسَبِّطاً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۶۰/۵۴)، یعنی در دوام خود احاطه و سیطره دارد و پیداست که دوام عالم ماده نمی‌تواند به این وصف متصف شود و چه‌بسا بتوان این فرمایش را بر حدوث دهری عالم ماده حمل کرد؛ چراکه خداوند در وعای دهر محیط بر عالم جسم است.

- روایاتی که وجود خداوند را مقدم بر زمان می‌داند.

«عن امیرالمؤمنین: سَبَقَ الْأَوْقَاتُ كَوْنُهُ وَ الْعَدَمُ وَ جُودُهُ وَ الْإِبْتِدَاءُ اَزْلُهُ» (همان: ۳۰). طبق این روایت نحوه بودن خداوند بر زمان و وجودش بر عدم و ازلیت او بر ابتدای مقدم است.

«عن أبی عبد الله: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی كَانَ قَبْلَ أَنْ یَكُونَ كَانَ لَمْ یُوجَدْ لَوْصِفِهِ كَانَ ثُمَّ قَالَ كَانَ إِذْ لَمْ یَكُنْ شَیْءٌ وَ لَمْ یَنْطِقْ فِیهِ نَاطِقٌ فَكَانَ إِذْ لَا كَانَ» (همان: ۳۸). امام علیه السلام در این روایت خداوند را از این جهت شایسته ستایش می‌داند که قبل از اینکه زمان تحقق یابد بوده است و برای توصیف او زمانی یافت نمی‌شود و در ادامه می‌فرماید خداوند قبل از تحقق هر چیزی و در حال نبودن اشیا بوده است.

«وَ اِیضاً عَنْهُ: إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لَا كَانَ فَخَلَقَ الْكَانَ وَ الْمَكَانَ...» (همان: ۱۹۷). مضمون این روایت

نیز از روایات قبل روشن شد.

بررسی

مضمون این دسته از روایات این است که وجود خداوند بر زمان تقدم دارد و وجود او به نحوی است که در آن، زمان جایگاهی ندارد و این عیناً اثبات ازلیت به معنی لازم‌زمانی برای خداوند است، نه به معنی

اثبات حدوث برای زمان؛ چراکه حمل کلام بر معنی دوم مستلزم محال است. به این بیان که اگر معنی اول از کلام معصوم را نپذیریم و برای زمان قائل به ابتدا شویم، ناچار باید روایت را این گونه معنی کنیم که خداوند در زمانی تحقق داشته است که زمان تحقق نداشته و این علاوه بر تناقض مستلزم جسمانی و زمان مند شدن خداوند نیز خواهد بود و اشکالات گفته شده در مورد ابتدا داشتن زمان عیناً در آن راه خواهد یافت.

ملاصدرا در این باره می گوید: «سبق الاوقات کونه» که به تنزیه خداوند از زمان اشاره دارد؛ چراکه زمان از کمیات متصل است و در عین حال ذات آن متصمّم الوجود است و فقط به چیزهایی ملحق می شود که یا بالذات متغیر باشند، مثل حرکت یا بالعرض، مثل اجسام. و ذات خداوند منزّه از تغییر است؛ چراکه او خالق زمان و حرکت است و لذا به دلیل تجرد او از زمان، منظور از «سبق» در اینجا سبق زمانی نیست و صرفاً سبق ذاتی است. مؤید این معنی عبارت بعد، یعنی «العدم وجوده» است. به این بیان که وجود هر بخش از زمان عدم زمان دیگر خواهد بود، بلکه بر هر جزء زمان عدم جزء دیگر صدق می کند و به عبارت دیگر وجودات راسم اعدام اند. حال اگر تقدم خداوند زمانی باشد لازم می آید که وجود سابق خداوند مصداق عدم لاحق آن باشد؛ زیرا در تقدم و تأخر زمانی متأخر و متقدم امکان جمع با یکدیگر را ندارند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۶۹/۴).

روایات دیگری نیز وجود دارد که می تواند مؤید مضمون ذکر شده و مفسر این دسته از روایات باشند. از باب نمونه این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه: «لَا تَصْحُبُهُ الْأَوْقَاتُ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۵۴)؛ زمان با او همراه نیست یا «لَا تَصْمُمُهُ الْأَوْقَاتُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۹/۱)؛ زمان دربرگیرنده او نیست که به صراحت از خداوند نفی زمان می کنند. ایشان در بخش دیگری از همین روایت می فرمایند: «فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلٍ وَ بَعْدٍ لِيُعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ لَهُ وَ لَا بَعْدَ» (همان)؛ اینکه او هستی بخش قبل و بعد است و با خلقت زمان تمایز بین آن دو را آشکار کرده است، خود نشان دهنده این است که قبل و بعد در او راه ندارد. یا «إِنَّهُ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَ حَذَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا بِلَا وَقْتٍ وَ لَا مَكَانٍ وَ لَا حِينٍ وَ لَا زَمَانٍ عُدِمَتْ عِنْدَ ذَلِكَ الْأَجَالُ وَ الْأَوْقَاتُ وَ زَالَتِ السَّنُونَ وَ السَّاعَاتُ فَلَا شَيْءَ إِلَّا الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۵۴)؛ حال خداوند در قبل و بعد از خلقت یکی است؛ نه زمان دارد نه مکان و زمان در آن مرتبه فانی است و چیزی جز خداوند تحقق ندارد. یا این فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام: «كَانَ حَيًّا بِلَا كَيْفٍ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كَانٍ» (همان: ۱۵۹) یا این بخش از کلام امام رضا علیه السلام: «لَا تُعَيِّنُهُ مُدٌّ وَ لَا تُدْنِيهِ قَدٌّ وَ لَا تَحْجُبُهُ لَعْلٌ وَ لَا تَوْقُّتُهُ مَتَى وَ لَا تَشْمَلُهُ حِينٌ وَ لَا تَقَارِنُهُ مَعَ إِنَّمَا تَحْدُ الْأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا وَ تُشِيرُ الْأَلَّةُ إِلَى نَظَائِرِهَا وَ فِي الْأَشْيَاءِ يُوجَدُ فَعَالُهَا مَعْتَمِدًا مُنْذُ الْقِدَمَةِ وَ حَمَّتْهَا قَدِ الْأَزَلِيَّةُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۸)؛ با این مضمون که الفاظ دال بر زمان

و مکان و معیت نمی‌توانند او را توصیف کنند و صرفاً می‌توانند بر معانی هم‌سنخ خود اشاره کنند؛ لذا کاربرد آن‌ها در خصوص خداوند با قدمت و ازلیت او تنافی خواهد داشت.

- روایاتی که عالم جسم را فاقد ویژگی‌های موجود قدیم می‌داند.

«عن رسول الله [فی احتجاجه مع الدهریه]: ... فَإِذَا كَانَ هَذَا الْمُحْتَاجُ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ لِقُوتِهِ وَ تَمَامِهِ هُوَ الْقَدِيمُ، فَأَخْبِرُونِي أَنْ لَوْ كَانَ مُحَدَّثًا كَيْفَ كَانَ يَكُونُ وَ مَاذَا كَانَتْ تَكُونُ صِفَتُهُ». (عسکری^{۱۱۱}، ۱۴۰۹ق: ۵۳۷). در این روایت ابتدا پیامبر اکرم^ص ویژگی‌های اجسام از جمله احتیاج برخی به برخی دیگر را بیان داشته‌اند و سپس خطاب به دهریه فرموده‌اند: اگر عالم اجسام با این ویژگی‌هایش قدیم باشد، در صورت حادث بودن چه ویژگی‌هایی باید می‌داشت؟ یعنی صفت فقر و احتیاج لازمه حدوث بوده است و با قدیم بودن منافات دارد.

«عن الرضا: ... أَلَا تَعْلَمُ أَنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا وَ قَدِيمًا حَدِيثًا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۵۰). این روایت ویژگی مخلوق بودن را با قدیم بودن منافاتی می‌داند که شامل عالم جسم نیز می‌شود.

«عن ابی جعفر الثانی: ... فَلَا يُقَالُ اللَّهُ مُؤْتَلَفٌ وَ لَا اللَّهُ قَلِيلٌ وَ لَا كَثِيرٌ وَ لَكِنَّهُ الْقَدِيمُ فِي ذَاتِهِ لِأَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ وَ اللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَ لَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَ الْكَثْرَةِ وَ كُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقِلَّةِ وَ الْكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ ... وَ مَا كَانَ نَاقِصًا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ وَ مَا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ كَانَ عَاجِزًا ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۶/۱). در این روایت امام^ص اوصافی چون مرکب بودن و کم یا زیاد بودن را حتی در مقام توهم از خداوند سلب کرده و در مقابل تنها او را متصف به قدم می‌نمایند. ایشان در ادامه تأکید می‌فرمایند که هر مرکب یا هر چیزی که حتی در ذهن به قلت و کثرت متصف شود مخلوق است و بر نیاز آن به خالق دلالت می‌کند و هرچه ناقص باشد قدیم نخواهد بود و هرچه قدیم نباشد عاجز خواهد بود.

بررسی

در روایت اول که در باب احتجاج با دهریه است، حضرت صفات موجود برای عالم ماده همچون نیاز به غیر را منفی با صفت قدیم می‌شمرند و از این رو عالم ماده را قدیم نمی‌دانند. این سخن در مقابل مدعای دهریه گفته شده است، یعنی کسانی که تفسیرشان از قدم عالم ماده ملازم بی‌نیازی از علت است، و این نشان می‌دهد که صفات مدنظر حضرت در خصوص قدیم انصراف به موجود غیرنیازمند به علت است که تفاوت آن با مدعای فلاسفه به وضوح روشن است.

در روایت دوم نیز از قید «فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ» در کلام امام روشن است که در نگاه مخاطب (سلیمان

مروزی) حدوث و قدم در یک مرتبه و معنی به عالم نسبت داده شده است که بطلان آن واضح است، اما اینکه قدیم زمانی حادث ذاتی باشد در کلام و فرض سائل نیامده و در آن زمان نیز هنوز مطرح نبوده است تا امام علیه السلام متعرض آن شده باشند.

در روایت سوم نیز در مقابل وصف قدیم وصف مخلوق قرار داده شده است و علت عدم اتصاف غیر خداوند به قدم را اوصافی چون قلت و کثرت و ترکیب و نقص می‌شمرد و همان‌طور که گفته شد این اوصاف با قدم ذاتی عالم ناسازگار است نه با قدم زمانی.

- روایاتی که می‌گویند هیچ چیز جز خداوند موجود نبوده است.

«عن امیرالمؤمنین: إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحْدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا بِلَا وَقْتٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حِينٍ وَلَا زَمَانٍ عُدِمَتْ عِنْدَ ذَلِكَ الْأَجَالُ وَالْأَوْقَاتُ وَزَالَتِ السَّنُونَ وَالسَّاعَاتُ فَلَا شَيْءَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۶). امیرالمؤمنین علیه السلام در این روایت حال خداوند را پس از فناء دنیا توصیف می‌کنند و بیان می‌دارند که در آن حالت او تنهاست و هیچ چیز با او همراه نیست، همان‌گونه که قبل از ابتدای دنیا تنها بوده است؛ بدون زمان و مکان، و می‌فرماید در آن حالت زمان معدوم است و هیچ چیز حتی زمان با او همراه نیست.

«و ايضاً عنه: ... كُنْتُ إِذْ لَمْ تَكُنْ سَمَاءٌ مَبْنِيَّةٌ وَلَا أَرْضٌ مَدْحِيَّةٌ وَلَا شَمْسٌ مُضِيَّةٌ وَلَا لَيْلٌ مُظْلِمَةٌ وَلَا نَهَارٌ مُضِيٌّ وَلَا بَحْرٌ لُجِّيٌّ وَلَا جَبَلٌ رَاسٍ وَلَا نَحْمٌ سَارٍ وَلَا قَمَرٌ مُبِيرٌ وَلَا رِيحٌ تَهْبٌ وَلَا سَحَابٌ يَسْكُبُ وَلَا بَرْقٌ يَلْمَعُ وَلَا رُوحٌ تَنْفَسُ وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ وَلَا نَارٌ تَتَوَقَّدُ وَلَا مَاءٌ يَطْرُدُ كُنْتُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۷/۵۴). در این روایت نیز امام علیه السلام در مقام مخاطب با خداوند ذات او را در حالی توصیف می‌کند که هیچ چیزی با او موجود نبوده است و در ادامه تأکید می‌کند که تو قبل از هر چیزی بوده‌ای.

«عن ابی جعفر: أَنَّ اللَّهَ عَلَا ذِكْرَهُ كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَكَانَ عَزِيزًا وَلَا عِزٌّ لَأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ عِزِّهِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَكَانَ خَالِقًا وَلَا مَخْلُوقٌ ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۶۷). در این روایت، حضرت پس از نفی هر چیزی همراه خداوند، او را در حالت و مرتبه‌ای به دو صفت عزیز و خالق توصیف می‌نماید که نه عزتی موجود است و نه خلقی.

بررسی

در تصویر این روایات دو فرض متصور است: یکی اینکه این حالت در ظرف زمان محقق شده باشد؛ به این معنی که قبل از خلقت زمانی بوده که خداوند تنها بوده است، و دیگر اینکه این حالت در فرازمان تحقق یافته باشد؛ یعنی قبل از مرتبه مخلوقات مرتبه‌ای بوده که خداوند در آن قرینی نداشته و



تنها بوده است. فرض اول به دلایل عقلی از جمله لزوم زمان مند دانستن خداوند مردود است و تنها فرض دوم است که امکان دارد.

درخصوص بخش «كَانَ خَالِقًا وَ لَا مَخْلُوقَ» در روایت سوم نیز باید گفت این مضمون در روایات دیگری نیز به چشم می خورد از جمله: «عن الرضا: ... لَهُ مَعْنَى الرَّبُّوبِيَّةِ إِذْ لَا مَرْبُوبَ وَ حَقِيقَةُ الْإِلَهِيَّةِ إِذْ لَا مَالُومَ وَ مَعْنَى الْعَالِمِ وَ لَا مَعْلُومَ وَ مَعْنَى الْخَالِقِ وَ لَا مَخْلُوقَ وَ تَأْوِيلُ السَّمْعِ وَ لَا مَسْمُوعَ ...» (همان: ۳۸) که به عقیده نگارنده با توجه به این نکته که صفات فعل در مقام فعل تحقق می یابند، باید گفت «اذ» در اینجا به معنی مرتبه است. البته شایان ذکر است که امام علیه السلام در ادامه معنی زمان و مکان و به طور کلی معانی مورد استفاده در عالم اجسام را در جایی که به اوصاف الهی برگردند، از این ادوات سلب نموده است: «إِنَّمَا تَحُدُّ الْأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا وَ تُشِيرُ الْآلَةُ إِلَى نَظَائِرِهَا وَ فِي الْأَشْيَاءِ يُوجَدُ فَعَالُهَا مَعْنَاهَا مُنْذُ الْقِدْمَةِ وَ حَمَّتْهَا قَدِ الْأَزَلَّةِ وَ جَنَّبَتْهَا لَوْ لَا التَّكْمِلَةُ» (همان: ۳۹)؛ یعنی این الفاظ به هم سنخ خود اشاره دارد و استعمال حقیقی آن ها درخصوص خداوند مستلزم محدود دانستن اوست.

- روایاتی که در آن ها سن عالم تعیین شده است.

«و مِنْهُ، عَنْ عِيسَى بْنِ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعَلْتُ فِدَاكَ إِنَّ النَّاسَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الدُّنْيَا عُمْرُهَا سَبْعَةُ آلَافٍ سَنَةٍ فَقَالَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ لَهَا خَمْسِينَ أَلْفَ عَامٍ فَتَرَكَهَا قَاعًا فَقَرَأَ خَاوِيَةً عَشْرَةَ آلَافٍ عَامٍ ثُمَّ بَدَأَ لِلَّهِ بَدَأَ فَخَلَقَ فِيهَا خَلْقًا لَيْسَ مِنَ الْجِنَّ وَ لَا مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ لَا مِنَ الْإِنْسِ وَ قَدَّرَ لَهُمْ عَشْرَةَ آلَافٍ عَامٍ فَلَمَّا قَرُبَتْ أَجَالُهُمْ أَفْسَدُوا فِيهَا فَدَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ تَدْمِيرًا ثُمَّ تَرَكَهَا قَاعًا فَقَرَأَ خَاوِيَةً عَشْرَةَ آلَافٍ عَامٍ ثُمَّ خَلَقَ فِيهَا الْجِنَّ وَ قَدَّرَ لَهُمْ عَشْرَةَ آلَافٍ عَامٍ فِيهَا فَلَمَّا قَرُبَتْ أَجَالُهُمْ أَفْسَدُوا فِيهَا وَ سَفَكُوا الدَّمَاءَ وَ هُوَ قَوْلُ الْمَلَائِكَةِ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ كَمَا سَفَكْتُ بَنُو الْجَانِّ فَأَهْلَكَهُمُ اللَّهُ ثُمَّ بَدَأَ لِلَّهِ فَخَلَقَ آدَمَ وَ قَرَّرَ لَهُ عَشْرَةَ آلَافٍ وَ قَدْ مَضَى مِنْ ذَلِكَ سَبْعَةُ آلَافٍ عَامٍ وَ مِائَتَانِ وَ أَنْتُمْ فِي آخِرِ الزَّمَانِ.» (همان: ۸۶). در روایت فوق امام علیه السلام بر این نکته تصریح دارند که خداوند برای دنیا پنجاه هزار سال عمر مقدر کرده که شامل پنج دوره ده هزار ساله می شود و از دوره آخر آن هفت هزار و دو یست سال می گذرد.

بررسی

حق این است که دلالت عدد بسیار صریح است و با توجه به صراحتی که در روایت شریفه وجود دارد و توصیفاتی که از هر دوره شده است و حتی بیان سال های گذشته از دوره آخر تأویل آن به عدد کثرت صحیح نیست. لکن لازم به ذکر است که روایات دیگری در این خصوص وجود دارد که این عدد را به نحو دیگری بیان کرده است. از جمله: «قَالَ [السَّائِلُ] مَنْ سَكَنَ الْأَرْضَ قَبْلَ آدَمَ قَالَ الْجِنَّ قَالَ وَ قَبْلَ

الْحِنِّ قَالَ الْمَلَائِكَةُ قَالَ وَقَبْلَ الْمَلَائِكَةِ قَالَ آدَمُ قَالَ فَكَمْ كَانَ بَيْنَ الْحِنِّ وَبَيْنَ الْمَلَائِكَةِ قَالَ سَبْعَةُ آلَافٍ سَنَةٍ قَالَ فَبَيْنَ الْمَلَائِكَةِ وَبَيْنَ آدَمَ قَالَ أَلْفَى أَلْفِ سَنَةٍ قَالَ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۰) که بین یک دوره خلقت آدم و دوره خلقت قبل از آن را بیش از دو میلیون سال بیان می‌کند.

یا روایاتی که عوالم متعددی را برمی‌شمرد از جمله: «... لَعَلَّكَ تَرَى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا خَلَقَ هَذَا الْعَالَمَ الْوَاحِدَ أَوْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَخْلُقْ بَشَرًا غَيْرَكُمْ بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ وَ أَلْفَ أَلْفِ آدَمَ وَأَنْتَ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَأُولَئِكَ الْأَدَمِيِّينَ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۲۱). در این روایت امام علیه السلام از هزارهزار عالم و هزارهزار آدم پرده برمی‌دارد.

لذا باید گفت جمع بین این روایات به این صورت است که بگوییم پنجاه هزار سال فقط عمر یکی از دوره‌های خلقت است، نه عمر عالم جسم از ابتدای خلقت.

- روایات قابل انطباق بر حدوث ذاتی عالم

«قَالَ عُمَرَانُ يَا سَيِّدِي أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْإِبْدَاعِ خَلْقُ هُوَ أَمْ غَيْرُ خَلْقٍ قَالَ الرَّضَاعُ بَلْ خَلَقَ سَاكِنٌ لَا يُدْرِكُ بِالسُّكُونِ وَإِنَّمَا صَارَ خَلْقًا لِأَنَّهُ شَيْءٌ مُّحْدَثٌ وَاللَّهُ الَّذِي أَخَذَتْهُ فَصَّارَ خَلْقًا لَهُ وَإِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ خَلْقُهُ لَا ثَالِثَ بَيْنَهُمَا وَلَا ثَالِثَ غَيْرُهُمَا فَمَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَعُدْ أَنْ يَكُونَ خَلْقُهُ وَقَدْ يَكُونُ الْخَلْقُ سَاكِنًا وَ مُتَحَرِّكًا وَ مُخْتَلِفًا وَ مُؤْتَلِفًا وَ مُعْلُومًا وَ مُتَشَابِهًا وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ حَدٌّ فَهُوَ خَلْقُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۳۸). در روایت فوق امام علیه السلام می‌فرماید ابداع مخلوق اول و بی‌واسطه خداوند است و ملاک مخلوق بودن آن را در ابتدای حدوث بیان کرده و سپس با شمردن برخی صفات که هر کدام حدی برای آن است می‌فرماید هرچه حد داشته باشد مخلوق است.

«عَنِ الرُّضَا: ... فَقَالَ مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدِّهِ الْأَجْسَامِ فَقَالَ عِزِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئًا صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا إِلَّا وَإِذَا ضُمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ وَ فِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَ انْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا مَا زَالَ وَ لَا حَالٌ لِأَنَّ الدَّيَّ يُزُولُ وَ يَحْوُلُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ وَ يُبْطَلَ ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۷۷/۱). در این روایت، امام علیه السلام با فرض اضافه کردن چیزی بر جسم، زوال حالت قبلی و انتقال به حالت بعدی را نشانه حدوث آن بیان می‌کنند و در توضیح دلیل آن می‌فرماید آنچه امکان زوال و تغییر داشته باشد، امکان وجود و عدم را نیز خواهد داشت.

«و ايضاً عنه: ... فَقَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ ... فَلَوْ بَقِيَتْ الْأَشْيَاءُ عَلَى صِغَرِهَا مِنْ أَيْنَ كَانَ لَكَ أَنْ تَسْتَدِلَّ عَلَى حَدِّوْنَهُنَّ فَقَالَ الْعَالِمُ ع ... إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَوْ دَامَتْ عَلَى صِغَرِهَا لَكَانَ فِي الْوَهْمِ أَنَّهُ مَتَى ضُمَّ شَيْءٌ إِلَى مِثْلِهِ كَانَ أَكْبَرَ وَ فِي جَوَازِ التَّغْيِيرِ عَلَيْهِ خُرُوجُهُ مِنَ الْقَدَمِ ...» (همان). در عبارت فوق نیز سائل از عدم تغییر و اضافه نشدن چیزی به جسم می‌پرسد و می‌خواهد بداند که آیا در این صورت نیز حادث خواهد بود؟ و امام علیه السلام در جواب می‌فرماید: نیاز به تحقق تغییر خارجی در آن نیست و همین که در ذهن امکان تغییر داشته باشد حادث خواهد بود.

«عن ابی جعفر الثانی: ... اللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُجَزَّئٍ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ وَ كُلُّ مُجَزَّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقِهِ لَهُ ... وَ مَا كَانَ نَاقِصًا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ وَ مَا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ كَانَ عَاجِزًا ...» (همان: ۱۱۶). توضیح این روایت بیان شد و اشاره شد که با توجه به روایت، اتصاف به قلت و کثرت در ذهن دلالت بر حدوث می‌کند.

بررسی

همان‌طور که گذشت در روایت اول، معصوم ملاک حدوث را داشتن حد می‌داند. حد داشتن بر ماهیت داشتن قابل انطباق است و لازمه این ماهیت لاقتضا بودن نسبت به وجود و عدم و به عبارت دیگر امکان است. جالب توجه این که امام علیه السلام این ملاک را پس از برشمردن صفات متقابل برای مخلوق مثل ساکن و متحرک بودن یا مختلف و مؤتلف بودن یا حتی معلوم و متشابه بودن بیان می‌کنند و این ماهیت است که نسبت به پذیرش یا عدم پذیرش صفات متقابل لاقتضاست؛ یعنی به گونه‌ای است که می‌توان در ذات آن عدم صفات موجود را فرض کرد و این عبارت اخرای حدوث ذاتی است.

در روایات بعد نیز امکان وجود و عدم و همین‌طور امکان تغییر، ملاک حدوث بیان شده است و امکان تغییر در مرحله ذات و ماهیت محقق است؛ لاجرم حدوث نیز باید بر معنای مناسب آن یعنی حدوث ذاتی حمل شود.

- روایات قابل انطباق بر حدوث دهری عالم

«عن الرضا: أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَاتِبًا لَا شَيْءَ مَعَهُ إِلَّا حُدُودٌ وَلَا أَعْرَاضٌ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۳۰). این روایت در عین دلالت بر اینکه چیزی با خداوند موجود نبوده است با تصریح به لایزال کذلک این وصف را در همه ازمه و حالات برای خداوند ثابت می‌کند.

«عن ابی جعفر: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ نُورًا لَا ظِلَامَ فِيهِ وَ صَادِقًا لَا كَذِبَ فِيهِ وَ عَالِمًا لَا جَهْلَ فِيهِ وَ حَيًّا لَا مَوْتَ فِيهِ وَ كَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمَ وَ كَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَدًا» (همان: ۱۴۱). این روایت نیز با توجه به عبارت «كَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمَ وَ كَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَدًا» اینکه چیزی با خداوند موجود نبوده را به حال و آینده هم سرایت داده است.

«عن الصادق: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى ... لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ هُوَ نُورٌ لَيْسَ فِيهِ ظُلْمَةٌ وَ صِدْقٌ لَيْسَ فِيهِ كَذِبٌ وَ عَدْلٌ لَيْسَ فِيهِ جَوْرٌ وَ حَقٌّ لَيْسَ فِيهِ بَاطِلٌ كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ أَبَدًا لَا يَبْدُو وَ كَذَلِكَ كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ أَرْضٌ وَ لَا سَمَاءٌ وَ لَا لَيْلٌ وَ لَا نَهَارٌ وَ لَا شَمْسٌ وَ لَا قَمَرٌ وَ لَا نُجُومٌ وَ لَا سَحَابٌ وَ لَا مَطَرٌ وَ لَا رِيَّاحٌ» (همان: ۱۲۸). این دسته از روایات با تصریح بر این مطلب که هیچ شیئی با خداوند موجود نیست و علی‌الدوام این‌گونه هست و خواهد بود به‌وضوح نشان می‌دهند روایات دال بر موجود نبودن اشیاء با

خداوندند و موجب تحدید مضمون آن‌ها می‌شوند. با این لحاظ توصیف خداوند به تنها و فرد بودن قبل از خلقت عالم با ازلیت زمانی عالم منافات نخواهد داشت؛ چراکه قبل در اینجا به قرینه روایات ذکرشده می‌تواند بر قبلیت ذاتی یا دهری و رتبی منطبق شود.

۳. قدم عالم از نگاه روایات

در برخی روایات و ادعیه عباراتی دیده می‌شود که می‌توان از آن‌ها قدم عالم را استنباط کرد.

- روایاتی که برخی افعال خداوند در ارتباط با خلق را قدیم می‌شمردند.
- «عن الصادق: ... وَ يَا مَنْ عَفُوهُ قَدِيمٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵۹۴/۴). همان‌طور که در لغت آمده عفو به معنی گذشتن از خطا و ترک عقوبت کسی است که مستحق عقوبت است (زبیدی، بی‌تا: ۶۸۶/۱۹).
- «و ایضاً عنه: اللَّهُمَّ وَ أَسْأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ ... وَ قَدِيمِ إِحْسَانِكَ وَ اِمْتِنَانِكَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶۶/۴) و «... يَا ذَا الْعَرْشِ الْعَظِيمِ وَ الْمَنْنِ الْقَدِيمِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۷۸/۹۴) و «عن الصادق: ... اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ مَنِّكَ بِأَقْدَمِهِ وَ كُلِّ مَنِّكَ قَدِيمٌ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۳). احسان یعنی نیکی کردن در حق غیر و امتنان نیز یعنی نیکی کردن در حق غیر بدون توقع جزا (زبیدی، بی‌تا: ۵۴۶/۱۸) یا برشمردن نیکی‌های انجام‌شده در حق کسی.
- «عن ابی جعفر: ... اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ سُؤَالَ مُعْتَرِفٍ بِبِلَايِكَ الْقَدِيمِ وَ نَعْمَائِكَ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۸۳۴/۲). بلا اسم است از ابتلا به معنی امتحان کردن (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۵۵/۱).
- «عن الصادق: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِالْعَظِيمِ مِنَ الْآثِكِ وَ الْقَدِيمِ مِنْ نِعْمَائِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۵۴/۹۵).
- «عن موسی بن جعفر: ... اللَّهُمَّ بِبِرِّكَ الْقَدِيمِ وَ رَأْفَتِكَ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۵۹/۱). برّ به معنی وسعت دادن در کار خیر است (راغب، بی‌تا: ۱۱۴).
- «... وَ اسْتَعْمَلْنِي بِطَاعَتِكَ بِمَا أَسْتَحِقُّ بِهِ جَنَّتِكَ وَ قَدِيمِ غُفْرَانِكَ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۱۷/۱). غفران به معنی پوشانیدن است (ابن‌منظور، بی‌تا: ۲۵/۵) و در ادعیه به معنی پوشانیدن گناهان به کار می‌رود.
- «... لَا يَصِفُ الْوَاصِفُونَ أَمْرَكَ رَفِيعَ الْبُنْيَانِ... قَدِيمِ الْمَجْدِ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۸۱/۲). مجد به معنی کرامت، مروت و سخاوت است (ابن‌منظور، بی‌تا: ۳۹۶/۳).
- «... يَا مَنْ هُوَ فِي لُطْفِهِ قَدِيمٌ...» (کفعمی، ۱۴۰۵ق: ۲۴۹). لطف به معنی نیکی کردن و اکرام است و در مورد خداوند به معنی مداراکننده با بندگان به کار می‌رود (ابن‌منظور، بی‌تا: ۳۱۶/۹).
- «... فَإِنَّمَا أَسْأَلُكَ لِقَدِيمِ الرَّجَاءِ فِيكَ وَ عَظِيمِ الطَّمَعِ مِنْكَ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۵۹۲/۲). رجاء نیز به معنی امید داشتن و تقیض یأس است (ابن‌منظور، بی‌تا: ۳۰۹/۱۴).

بررسی

این مضامین در ادعیه بسیاری مشاهده می‌شود و در آن‌ها عناوینی از قبیل احسان، امتنان، مجد، برّ، لطف، عفو، غفران، انعام و ابتلا متصف به قدم شده‌اند که همگی آن‌ها نه تنها در مقام تحقق بلکه در مقام تصور نیازمند قابل‌اند. در نظر متعالیه حکما قابل خود عین‌الربط به فیض فیاض است؛ لذا این نیاز به قابل، به ذات بازگشت نمی‌کند و مستلزم نقص خداوند نیست، بلکه صرفاً مراد این است که تحقق خارجی این اوصاف مستلزم تحقق قابل آن‌هاست.

پرسشی که ممکن است ایجاد شود این است که آیا لزوماً این قابل باید در عالم جسم باشد و نمی‌شود تحقق آن در عالم عقل لحاظ شود و در نتیجه این ادله مثبت قدم زمانی عالم ماده نباشد؟ پاسخ این است که برخی از این عناوین همچون عفو، غفران و ابتلا جز با تحقق فعل در عالم ماده محقق نمی‌شوند؛ چراکه در عالم مجرد تراحمی نیست که به خطای مکلف منجر شود. به همین دلیل تکلیف در آنجا برداشته شده است؛ به عبارت بهتر آنجا دار تکلیف نیست. ابتلا نیز در عالم مجرد موضوعی برای تحقق ندارد. همچنین رجا در معنی عرفی آن فرع وجود حالت منتظره است و این حالت نیز در جایی مفروض است که قوه در آن راه داشته باشد و عالم عقل چون فعلیت محض است در آن حالت منتظره فرض نمی‌شود. پس این صفات در عالم جسم امکان تحقق دارند و بروز آن‌ها بعد از دنیا و در قیامت نیز صرفاً در خصوص موجوداتی مفروض است که جسمانی‌الحدوث بوده باشند.

عناوین دیگر همچون احسان، امتنان، مجد، برّ، لطف و انعام در عین حال که در عالم مجردات امکان بروز دارند، کمال بروز آن‌ها نیز با تحقق عالم ماده میسر است؛ یعنی همان‌طور که در فلسفه بحث شده است، موجودات عقلی این مزیت را دارند که صرفاً با واجد بودن امکان ذاتی محقق می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۱۸/۴)، اما موجودات مادی علاوه بر این وصف باید واجد امکان استعدادی نیز باشند و همین که این عالم در حال حاضر محقق است گواه بر امکان ذاتی آن است و اقلّ امکان استعدادی مورد نیاز آن در ماده اولی نهفته است و حقیقت هیولی همان استعداد است و بس. فلذا امکان استعدادی نیز در کنار امکان ذاتی مستلزم افاضه فیض به عالم اجسام و تحقق جسم می‌شود. همین اندازه یعنی وجود ماده اولی یا ثانیه که مقتضی افاضه صور جسمیه یا نوعیه است برای بروز این عناوین کافی است. به این معنا که همین افاضه عین امتنان و لطف و مجد و برّ و انعام است و از آنجا که فاعل در فاعلیت خود تام است و قابل نیز موجود است و در این کسب فیض ترجیحی برای مجردات تام وجود ندارد، وجهی برای منع این فیض از موجودات عقلی‌ای که تکاملشان پس از حدوث در عالم ماده محقق می‌شود نیست.

عنوان رجا نیز اصولاً از طرف خلق نسبت به خداوند صورت می‌گیرد و با استفاده از روایت نهم

بدون نیاز به مقدمات بالا مستقیماً ازلیت عالم ماده را در پی دارد؛ در نتیجه اتصاف عناوین مذکور به قدم مستلزم قدیم بودن عالم جسم خواهد بود.

- روایاتی که مستلزم اثبات قدمای دیگری غیر از خداوندند.

«... أَنْتَ اللَّهُ الْحَيُّ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَالْقَدِيمُ قَبْلَ كُلِّ قَدِيمٍ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲/۴۳۰). این بخش از دعا متضمن این معناست که خداوند قبل از هر قدیمی موجود بوده است.

«... يَا أَقْدَمَ مِنْ كُلِّ قَدِيمٍ...» (کفعمی، ۱۴۰۵ق: ۲۵۱). در این بخش نیز خداوند قدیم‌تر یا مقدم بر هر قدیم دانسته شده است.

«... اللَّهُمَّ أَتَمِّمْ عَلَيَّ إِحْسَانَكَ الْقَدِيمَ الْأَقْدَمَ وَتَابِعْ إِلَيَّ مَعْرُوفَكَ الدَّائِمَ الْأَدْوَمَ...» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق: ۶۱۶). در این دعا احسان قدیم خداوند اقدم شمرده شده، لکن به نحو مطلق آورده شده و به صراحت با قدمای دیگر قیاس نشده است.

«... يَا قَدِيمُ سَبَقَ قَدَمُهُ كُلَّ قَدِيمٍ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۰/۲۷۸). این بخش نیز قدم خداوند را سابق بر هر قدیم دیگری می‌داند.

بررسی

این دسته از روایات متضمن این معنی‌اند که وجود خداوند قبل از هر قدیمی موجود بوده یا اینکه اولین قدیم بوده و قدمتش بر قدمای دیگر مقدم است. فلذا تصریح به وجود موجودات قدیم دیگری غیر از خداوند می‌کنند و به نظر می‌رسد لازمه اقدم یا سابق بر قدیم بودن این است که قدم خداوند از نوع دیگری باشد؛ چراکه قدیم مشترک لفظی است و معانی متفاوتی دارد و مفهوم آن نیز از نوع متواطی است و قدیم‌تر بودن معنی ندارد و حتی اگر اقدم را مقدم معنی کنیم باز هم بی‌معنی است. خصوصاً در جایی که قدم شیئی زمانی فرض شود؛ چراکه قدیم زمانی ابتدایی ندارد تا چیزی بر آن مقدم شود. ضمن اینکه از یک سنخ دانستن قدم خداوند و عالم ماده مستلزم زمان‌مند دانستن خداوند است.

با این حال، در عین امکان صدق بر قدیم زمانی، باید گفت قدر متیقن مصداق این روایات، موجودات مجرد است و دلالت آن بر موجودات مادی یقینی نیست، اما همین میزان از دلالت برای تفسیر مدلول روایاتی که در نظر بدوی ازلیت هر چیزی غیر از خداوند را یا با توحید خداوند یا با مخلوقیت آن شیء منافی می‌دانستند کافی است؛ چراکه علاوه بر قرائن عقلی که ذکر شد روایات این دسته مؤید انصراف معنی ازلیت مورد نفی در روایات به ازلیت از نوع خداوند خواهد بود.

۴. نتیجه

در بررسی روایات با یازده دسته روایت مواجه شدیم که در هر کدام از جهتی به مسئله حدوث پرداخته

شده بود، لکن در هیچ یک از دسته‌ها تصریح به حدوث زمانی با تصویر متکلمین یافت نشد. در مقابل، به روایاتی رسیدیم که با وجود قرائن لفظی متصل یا منفصل حمل آن‌ها بر این معنای حدوث ممکن نبود. حتی روایات زیادی آورده شد که در آن‌ها دلالت بر قدم عالم به‌وضوح دیده می‌شد. باید اقرار کرد که این برداشت از روایات با ضمیمه شدن حکم عقل بر عدم امکان نقطه آغاز داشتن عالم، شایستگی آن را دارد که مخاطب را به این یقین برساند که دلالت روایات قطعاً بر حدوث زمانی متکلمین نیست. خصوصاً با قبول نظر ملاصدرا مبنی بر حدوث زمانی تجدیدی و پیوسته عالم ماده می‌توان قویاً مدعی شد که در این مسئله دیگر حتی تعارض بدوی نیز بین حکم عقل و نقل وجود نخواهد داشت و ملاصدرا موضوع مسئله را از میان برده است.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید، قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. ابن اثیر، مجدالدین (بی تا)، النهاية فی غریب الحديث والأثر، لغت نامه نور.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، لغت نامه نور.
۵. خصیصی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الکبری، بیروت: البلاغ.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، مفردات ألفاظ القرآن، لغت نامه نور.
۷. زبیدی، مرتضی (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، لغت نامه نور.
۸. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، تحقیق صبحی صالح، قم: دار الهجرة.
۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق)، نهاية الاقدام فی علم الکلام، بیروت: دار الکتب العلمية.
۱۰. _____ (۱۴۲۷ق)، الملل والنحل، بیروت: دار المعرفة.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. طریحی، فخرالدین (بی تا)، مجمع البحرين، لغت نامه نور.
۱۴. عسکری، حسن بن علی (۱۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری، قم: مدرسة الإمام المهدي.
۱۵. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق)، المصباح للکفعمی، قم: دار الرضی.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۱۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمی لآلئفة الشیخ المفید.
۱۹. میرداماد، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، التعليقة على أصول الکافی، قم: مطبعة الخيام.

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

انسان‌شناسی اپیکوری و رواقی:

مروری بر نگرش‌های انسان‌شناختی در عصر هلنیسم^۱
محمد مهدی رفیعی^۲

چکیده

هلنیسم دوره‌ای غریب از تاریخ فلسفه، میان دو عصر قریب باستان و قرون وسطاست. این دوره در برگرنده اندیشه‌های مهمی چون اپیکوریسم، رواقی‌گری و فلسفه نوافلاطونی بوده و آثار قابل‌توجهی بر سده‌های بعدی داشته است. پژوهش حاضر با تکیه بر کتب و منابع موجود در حوزه فلسفه هلنیستی، انسان‌شناسی دو مکتب اپیکوریان و رواقیون را مرور می‌کند و سعی دارد از این رهگذر، بخشی از تاریخ انسان‌شناسی را نقد کند. نتایج این مقاله نشان داد که آموزه‌های یونان باستان در لایه‌های زیرین فلسفه یونانی‌مآبی (هلنیسم) رسوخ کرده، اما فیلسوفان هلنیستی صرفاً مقلد نبوده‌اند و نوآوری‌های چشمگیری نیز داشته‌اند. اپیکور با تکیه بر ابزار حس و نگرش مادی-اتمی به جهان، انسان را موجودی متشکل از مجموعه اتم‌ها می‌داند و به این دلیل زندگی پس از مرگ را انکار می‌کند. او با احترام به فضایل اخلاقی و دفاع از مسئولیت، انسان را آزاد از جبر فرض می‌کند و سعادت او را در لذت و رهایی از رنج می‌داند. در مقابل، رواقیون نیز با افزودن عنصر «اذعان» به دریافت‌های حسی، ملاک اعتبار شناخت را دگرگون ساخته‌اند و با نگرشی مادی، صورت‌گرا بوده‌اند. ایشان هویت انسان را در صورت یا پنتوما دانسته‌اند. در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی پس از ارائه گزارشی از چارچوب‌های معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی، درباره چهار سرفصل «هویت انسان»، «تعیین‌گرایی و آزادی»، «رابطه انسان با خدا و زندگی پس از مرگ» و «سعادت انسان»، در فلسفه اپیکوری و رواقی بحث شده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه یونان، اپیکور، اپیکوریان، رواقیون، هلنیسم، انسان‌شناسی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۳

۲. سردبیر مؤسسه مطالعات انسانی و علوم انسانی اندیشه بهشتی؛ mahdi.rafeei.1511@gmail.com

۱. مقدمه

در میان دوره‌های مختلف تاریخ بشر، یکی از عصرهایی که کمتر به آن توجه شده و به‌خصوص در تاریخ فلسفه کمتر از آن یاد می‌شود، دوره هلنیسم است. این عصر با پایان یافتن عمر ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد آغاز شده و با شروع قرون وسطا در قرن چهارم میلادی پایان می‌یابد. اگرچه فلسفه در این دوره رونق یونان باستان را نداشته یا به اندازه قرون وسطا در کانون توجهات نبوده، اما در دل خود فیلسوفان و مکاتب نامداری پرورده است. اپیکوروس (اپیکور)، رواقیان و فیلسوفان نوافلاطونی به‌خصوص افلوپین و دیگر فیلسوفانی که بر تفکرات دوره‌های بعدی بسیار اثر گذاشته‌اند، همگی متعلق به این دوره از تاریخ فلسفه‌اند. ابعاد مختلف اندیشه‌های عصر هلنیسم این قابلیت را دارد که در پژوهش‌هایی موشکافانه بررسی شود و کنش‌ها و واکنش‌ها و تأثیر و تأثرهای این دوره نسبت به آموزه‌های اعصار قبلی و بعدی بازخوانی شود.

آنچه برای نگارنده بیشتر اهمیت دارد و شاید مهم‌ترین بخش اندیشه‌های یک اندیشمند نیز باشد، انسان‌شناسی عصر هلنیسم است. انسان در طول تاریخ به‌واسطه نحوه نگرشی که به او وجود داشته، نقش‌های مختلفی ایفا کرده و گاه، به‌واسطه اعتماد به نفس و نگاه ویژه به هویتش، کنشگر اجتماعی و سیاسی بوده و گاه به‌سان برده‌ای بی‌اختیار، تحت تسلط و فرمان شهریاران بوده است. مسئله‌ای که نویسندگان را به آغاز این پژوهش برانگیخت، فراز و فرود اندیشه‌های انسان‌شناختی در تاریخ است که به‌مثابه شناخت سرگذشت انسان نیز هست. انسان‌شناسی عصر هلنیسم هم نشان‌دهنده دغدغه و مسائل انسان در آن دوره است و هم بیانگر نقش بشر در این دوره است؛ چراکه بشر هیچ‌گاه بیش از آنچه از خود انتظار داشته عامل و مؤثر نبوده است.

در پژوهش حاضر، انسان‌شناسی دو مکتب از مکاتب هلنیسم، یعنی «اپیکوریان» و «رواقیان» به بحث گذاشته شده است. مقاله حاضر از چهارچوب‌های معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی این دو مکتب آغاز شده و به‌ترتیب با عناوین هویت انسان، تعیین‌گرایی و آزادی، زندگی پس از مرگ و رابطه انسان با خدا، و در نهایت سعادت انسان، کوشیده است انسان را در نگاه این دو مکتب معرفی کند. مروری بر پژوهش‌های مرتبط نشان می‌دهد در این زمینه پژوهش مستقلی شکل نگرفته و با وجود تحقیقات ارزنده و راه‌گشا در فلسفه اپیکوری و رواقی، انسان‌شناسی اپیکور و رواقیون با اندکی داوری، که در این مقاله صورت گرفته، موضوعی است که پیش‌تر درباره آن بحث نشده است.

۲. مبانی معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی

۲-۱. اپیکور

اپیکور تنها معیار مطلق معرفت را حس و تجربه می‌دانست (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۲). او معتقد بود

خطاهایی که در ادراک حسی رخ می‌دهند، به هیچ وجه متوجه اندام حسی و داده‌های مستقیم آن نیست، بلکه این استنتاج از حس است که گاهی در خطا افتاده، از واقعیت دور می‌گردد، وگرنه صرف داده به‌دست‌آمده از اندام حسی هیچ خطایی ندارد (اورسون، ۱۳۹۹: ۳۷۶)؛ برای مثال هنگامی که انسان سراب را آب می‌پندارد، آنچه چشم گزارش کرده خطا نیست؛ زیرا به اقتضای نحوه قرارگیری شیء مبصر و زاویه تابش نور به‌علاوه حالت مواجهه چشم با نور، همگی در کنار هم پدیده‌ای را نمایان می‌سازند که مشابه خصوصیات آب است، اما ذهن در تحلیل این تصویر و بلکه با دخالت امیالی مانند تشنگی، به آب بودن سراب حکم می‌کند، در حالی که حس، پدیده‌ای را نمایان ساخته بود که فقط «مشابه آب» بود (بهشتی، ۱۳۹۴: ۱۰۸). بنابراین خطا نه در حس، که در استنتاج از حس رخ می‌دهد و به این ترتیب اپیکور حس را یگانه منبع کشف حقیقت برمی‌شمارد.

اپیکور به‌رغم اختلاف‌نظر با دموکریت در باب اعتبار عقل، جهان‌شناسی خود را مدیون اتم‌گرایی دموکریت است. وی با الهام از نظریه دموکریت، دست به تنظیم نظامی اتمیک می‌زند که در آن هرگونه صورت، به‌عنوان رأی مقابل، منتفی است (کلوسکو، ۱۴۰۱: ۳۲۰/۱). با اینکه اتم‌گرایی دموکریت تا حدود زیادی بر عقل‌گرایی متوقف است، اپیکور نشان می‌دهد که حس نیز می‌تواند وجود اتم را تصدیق نماید. با این حال، به نظر می‌رسد نهایت موفقیت اپیکور این است که ناسازگاری اتم‌گرایی با بی‌اعتباری عقل را خنثی ساخته، اما در اثبات اینکه حس بر اتم‌گرایی (در مقابل صورت‌گرایی ارسطویی) شهادت می‌دهد، ناتوان بوده است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۲).

به هر روی، جهان اپیکوری جهانی فاقد صورت و بلکه متشکل از اجزای بسیار ریز (کوچک‌ترین اجسام ممکن) و تقسیم‌ناپذیری است (مارکس به نقل از شاو‌باخ، ۱۳۹۹: ۱۱۵) که اتم خوانده می‌شود. این جهان امری به نام نفس مجزای از جسم ندارد و حتی نفس هم باید با اصول اتم‌گرایی تفسیر شود و بدیهی است که چنین نگرشی با ماتریالیسم گره خورده است (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۲).

از دیدگاه اپیکور عالم ناشی از علل مکانیکی است و هر پدیده‌ای حاصل یک رخداد تماماً اتمیک است. بر مبنای چنین نگرشی «نیازی به فرض و وضع غایت‌انگاری نیست» (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۶۵/۱)، اما چرا اپیکور به نظام مبتنی بر اتم‌گرایی، تجربه‌گرایی و نفی غایت‌انگاری روی آورده است؟ به نظر می‌رسد اپیکور دستگاه فلسفی خود را به گونه‌ای تنظیم نموده که دغدغه اصلی او را پاسخ دهد. آنچه در مکتب اپیکور آشکار و تردیدناپذیر است، این است که اپیکور هواخواه زندگی خوب و خوش‌زندگی کردن است. از دیدگاه او زندگی خوب زیستی است که همراه با لذت و عاری از اضطراب و تنش و تشویش باشد و در یک کلام زندگی خوب یعنی زندگی آرام. با وجود این، او معتقد بود مردم از چنین زندگی سعادت‌مندانه‌ای محروم‌اند و این صرفاً به دلیل معادباوری و اعتقاد به مجازات پس از مرگ است.

در واقع او باور داشت چون مردم از زندگی پس از مرگ و مجازات‌هایش می‌ترسند، دچار اضطراب و تشویش می‌گردند و همین زندگی خوب را از آن‌ها دور می‌سازد (آروین، ۱۳۹۹: ۱۶۶).

اپیکور با پناه بردن به اتم‌گرایی و نفی غایت‌انگاری، درصدد آن برآمد که مرگ را امری طبیعی و فرایندی اتمی جلوه دهد تا به انکار زندگی پس از مرگ و به تبع آن نفی مجازات پس از مرگ برسد. نگارنده بر این باور است که این دغدغه اپیکور مهم‌ترین محرک نظریات اوست و به همین جهت در موارد متعددی نظرات او حاصل اثبات عقلی یا حسی نیست، بلکه نتیجه امکان عقلی است؛ یعنی او به صرف امکان پذیرش نظر مطلوب بسنده کرده و در مواردی هرگز توانایی اثبات نظر خود را نداشته است.

۲-۲. رواقیون

از دیدگاه رواقیون اگرچه حس معتبر است، اما به‌تنهایی کافی نیست و به اذعان هم نیاز دارد. به عقیده آنان معیار حقیقت، پدیدار فراچنگ‌آورنده (کاتالپتیکه) است؛ یعنی ادراکی که نفس را وادار به موافقت می‌کند (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۴۴/۱). چنین پدیداری اگرچه از حس برآمده، اما لزوماً چون ادراک حسی بوده و ادراک حسی فی‌نفسه خطاناپذیر است (آن‌گونه که اپیکور معتقد بود)، نمی‌تواند معیار حقیقت باشد. بلکه نوعی اذعان و باورمندی نیز به این داده حسی لازم است تا ادراک دارای اعتبار گردد (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۶).

در نظر رواقی‌ها، حواس یک مبنای مهم برای چشم‌انداز عقل متعارف و علم طبیعی‌اند، اما آن‌ها خودکفا نیستند، آن‌ها خودشان را تفسیر نمی‌کنند، و ما برای تفسیر و فهم باید بر بقیه نظریه‌ای اعتماد کنیم که درصدد است پدیدارها را به‌عنوان یک کل تبیین کند (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۷).

چالش اصلی این نظریه، تفکیک پدیدارهای کاتالپتیکه از پدیدارهای غیرکاتالپتیکه است که فراچنگ‌آورنده نیستند. به عبارت دیگر، اکنون که پدیداری نزد نفس من حاضر شده، به کدام یک اذعان و اطمینان پیدا کنم و کدام یک را رد نمایم. اگرچه در تئوری معرفتی رواقیون به‌سادگی نمی‌توان به این پرسش پاسخ داد و این چالشی جدی برای فلسفه رواقی به حساب می‌آید، ایشان با ارجاع به حکیم رواقی (سوفوس)، تمیز و تفکیک حقیقت از غیرحقیقت را به او می‌سپارند و برای بستن پرونده این سؤال، پرسشگر را به نظام منسجم و هماهنگ رواقی ارجاع می‌دهند. در واقع، ایشان با ارائه دستگاه همه‌جانبه و نسبتاً کامل رواقی، سؤال‌های جزئی را در آن حل کرده و معتقدند نباید پرسش‌های جزئی را وسیله مقابله با کل دستگاه قرار داد، بلکه باید با اعتماد به نظام کلی، مسائل جزئی را حل نمود (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۸).

کوتاه سخن آنکه رواقیون با تأکید بر نظام فلسفی خود، راهکار تشخیص حقایق را عرضه ادراکات

به این نظام می‌دانند. به نظر آنان ادراکاتی که با این نظام هماهنگی کافی دارند و طبعاً مورد تأیید حکیم‌اند، معتبرند. بدیهی است که چنین نگرشی مستلزم نوعی اطمینان به برخی عقاید و پیش‌فرض قرار دادن آن‌هاست.

اما رواقیون در جهان‌شناسی‌شان اختلافات روشن‌تری با اپیکوریان دارند. ایشان، به‌ویژه رواقیون دوره متوسط (رک: کلوسکو، ۱۴۰۱: ۲۸۴/۱)، تمایل زیادی به آرای افلاطون و ارسطو نشان داده‌اند. آن‌ها در صورت‌گرایی (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۸) و غایت‌انگاری با ارسطو هم‌عقیده‌اند (در عین اختلاف در تلقی‌شان از صورت و غایت) و با باور به پنثومای (نفس) جهانی، هم‌نظر با افلاطون می‌گویند: «غایت‌گرایی در موجودات آلی جزئی‌انگانه‌ترین تبیین را می‌یابد که آن را نتیجه طرح خردمندانه و هدفمند بدانیم» (آروین، ۱۳۹۹: ۱۹۰). در عین حال، رواقیون آرای متمایزی نیز از عقل‌گرایان یونان باستان دارند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها اعتقاد به ماتریالیسم است؛ به‌گونه‌ای که حتی صورت‌گرایی آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار داده، تلقی ماده‌انگاران‌ای از آن ارائه می‌کند (کلوسکو، ۱۴۰۱: ۲۸۷/۱). همچنین ایشان به تبع هراکلیتوس، اصل وجود را آتش می‌دانستند (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۶). همه این مبانی و خصوصاً آنچه در ادامه درخصوص انسان‌شناسی رواقی خواهد آمد، واکنش‌هایی در تاریخ به همراه داشت که سبب شد برخی از محققان از آن به‌عنوان جذاب‌ترین و پردوام‌ترین مکتب فلسفی در جهان باستان یاد کنند (آروین، ۱۳۹۹: ۲۰۳).

۲-۳. ماتریالیسم رواقی و اپیکوری

در این فرصت مناسب است با توجه به اینکه هر دو مکتب مورد بحث، مادی‌گرا و ماتریالیست‌اند، توضیحاتی پیرامون ماده و ماده‌گرایی ارائه شود تا مفهوم آن روشن‌تر شود و در مباحث پیش‌رو مورد توجه قرار گیرد.

در فلسفه اسلامی، برای شناسایی موجود مادی از مجرد (مجرد بودن از ماده/مادی نبودن) ملاک‌هایی مانند «محسوس به اندام حس ظاهر بودن»، «زمان‌مند و مکان‌مند بودن»، «امکان تغییر و دارای قوه و استعداد بودن» معرفی شده‌اند (نبویان، ۱۳۹۷: ۲۲۴/۳). فیلسوفان مسلمان پس از تمیز ماده از مجرد، به اثبات عالم مجردات دست زده‌اند، اما با توجه به موضوع بحث حاضر از پرداختن به آن‌ها خودداری شده و به معرفی و بررسی کتاب لذات فلسفه بسنده شده است. ویل دورانت در تعریف ماده از نظر تیندل هاکسلی، آن را «ماده ناجنبنان تجزیه‌ناپذیر» معرفی می‌کند و بعد با اشاره به دیدگاه برگسون می‌افزاید که چنین تعریفی از ماده نمی‌تواند جامع همه افراد آن باشد؛ زیرا مفاهیمی چون الکتریسیته را نمی‌توان با «اتم» و «ماده ناجنبنان تجزیه‌ناپذیر» توضیح داد (دورانت، ۱۳۹۹: ۴۸). در واقع مشکل اصلی در تعریف ماده همین موارد نقضی است که وجود آن‌ها محرز است، اما ماهیتشان برای بشر معلوم نیست. انرژی

مفهومی است پذیرفته شده که آثار آن به وفور وجود دارد، اما خود آن هرگز با چشم‌های مسلح و غیرمسلح دیده نشده است. همین مفهوم سبب می‌گردد حتی تلقی امروزی از ماتریالیسم با تلقی اپیکوریان و رواقیان متفاوت گردد؛ زیرا در عصر باستان و عصر یونانی‌مآبی، انرژی کشف نشده بود و چه بسا اگر فیلسوفان آن دوره از وجود چنین حقیقتی باخبر بودند، برای توسعه فلسفه خود از آن بهره می‌بردند، اما اکنون که انرژی حقیقتی انکارناپذیر است (و البته برای اهل فلسفه هیچ دور از ذهن نیست که در آینده این حقیقت انکار شده یا به حقیقتی دیگر تأویل شود، با این حال وجود امری غیر از اتم (انرژی) مسجل شده است که البته در عصر کنونی با چشم نمی‌توان آن را دید)، شاید مهم‌ترین پرسش فلسفی پیرامون آن، همین باشد که انرژی از سنخ ماده است یا نه؟ لویون می‌گوید:

ممکن است مردم باهوش‌تری وجود انرژی غیرمادی را بپذیرند ...، اما برای ما قابل فهم نیست. ما آنگاه از چیزی می‌توانیم سر در بیاوریم که در چهارچوبه عمومی افکار و عقول ما بگنجد. گرچه ماهیت انرژی مجهول است، اگر بخواهیم از روی عقل سخن بگوییم باید آن را امری مادی بدانیم (دورانت، ۱۳۹۹: ۴۹).

به هر روی، این مسئله جدیدی است که به عصر اپیکور و رواقیون باستان نمی‌رسد و باید در تفسیر ماتریالیسم مورد بحث در تحقیق حاضر، انرژی را کنار گذاشت و از اتم (در نگاه اپیکور) و ماده و صورت (در نگاه رواقیون) سخن گفت. شاید مادی‌انگاری باستان را بتوان با نفی عقول افلاطونی توضیح داد و گفت مراد از ماتریالیسم، اعتقاد به محسوسات و باور نداشتن به امور غیرمحسوس است و مراد از حس همین حواس پنج‌گانه است. بنابراین در این نگاه پذیرش ارباب‌الانواع غیرمادی که از جسم دارای وزن و ابعاد خالی باشد (عبودیت، ۱۴۰۰: ۱۷۱/۱) ممکن نیست؛ زیرا اپیکور نیز برای اتم مدّ نظر خویش وزن قائل بود. کاپلستون در خصوص ویژگی‌های اتم نزد اپیکوریان می‌نویسد: «اتم‌ها در اندازه (بُعد) و شکل و وزن مختلف‌اند (نظر اتمیان پیشین هرچه بود، اپیکوریان یقیناً برای اتم‌ها وزن قائل بودند) و تقسیم‌ناپذیرند و تعداد آن‌ها نامتناهی است» (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۶۵/۱).

همین سه خصوصیت را پلوتارک در رساله درباره هیجانات فیلسوفان برای اتم‌گرایی اپیکور ذکر می‌کند (مارکس به نقل از پلوتارک، ۱۳۹۹: ۱۰۲). این در حالی است که دموکریت اتم را فاقد وزن می‌دانست و همین یکی از وجوه اختلاف اتم‌گرایی اپیکور با دموکریت است (مارکس، ۱۳۹۹: ۱۰۶). به این ترتیب، خصوصیات کلی ماتریالیسم اپیکوری و رواقی روشن گشت و تبیین شد که اولاً انرژی در این نوع ماتریالیسم مورد توجه نیست و ثانیاً با عنایت به دستگاه معرفت‌شناسی ایشان، امر مادی حتماً با حواس ظاهر درک می‌شود (ولو بالقوه) والا از محدوده دستگاه معرفتی آن‌ها خارج می‌بود. طبعاً ماده در چنین تلقی‌ای که وزن و اندازه و شکل دارد، جوهری است که فضا را اشغال



انسان‌شناسی اپیکوری و رواقی: مروری بر نگرش‌های انسان‌شناختی در عصر هلنیسم

می‌کند (شاغل حیّز). شاید مهم‌ترین وجه تفاوت ماتریالیسم اپیکوری با ماتریالیسم رواقی در همین باشد که اپیکور یک اتم‌گرا بود، در حالی‌که رواقی‌ها جسم را به‌صورت و ماده تحلیل می‌نمودند. با این همه، نکات بسیار دیگری درخصوص ماتریالیسم اپیکوری و رواقی وجود دارد که تفصیل آن طالب پژوهش مستقلی است و از غرض نگارنده در بحث حاضر خارج است.

۳. انسان‌شناسی

۳-۱. هویت انسان

این بخش درباره چیستی انسان و نسبتش با جسم اتمی یا صورت و ماده است و در آن از تک‌ساحتی یا دوساحتی بودن انسان بحث می‌شود.

اپیکور

در نگاه اتم‌گرایانه اپیکور نفس انسان همان مجموعه اتم‌های گردآمده در جسم انسان است. به عبارتی از کنار هم قرار گرفتن اتم‌ها و لحاظ کردن مجموع آن‌ها، نفس انسان حاصل می‌گردد (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۲). بنابراین درمورد حقیقت نفس، چیزی جز اتم وجود ندارد و اعتقاد به یک روح فرامادی (نظر افلاطون) یا حتی صورت غیر از ماده (نظر رواقیون) بی‌معناست.

اپیکور حقیقت نفس را ویژگی ترکیب اتم‌ها به نحوی خاص می‌داند که در این حالت مرکب دارای خواص مختص به خود (نسبت اجزای تشکیل‌دهنده آن) است. استفن اورسون می‌نویسد: تلقی اپیکوری از روابط میان خواص ماکروسکوپی و میکروسکوپی را شاید به بهترین وجه بتوان از ملاحظه شرحی دریافت که درباره پسوخته (نفس) می‌دهد؛ چراکه این شرح سخت‌ترین تلاش اپیکور برای توضیح ماهیت رفتار جوهرهای مرکب با ارجاع به ماهیت و نظم اتم‌های شکل‌دهنده آن‌هاست (اورسون، ۱۳۹۹: ۳۹۴).

به عبارت دیگر، اپیکور بر این باور است که از کنار هم قرار گرفتن اتم‌ها به شکلی خاص ماهیت جدیدی به وجود می‌آید که خاصیت‌های جدیدی دارد. بنابراین اگرچه هریک از اتم‌ها به‌صورت منفرد خاصیت ماهیت انسان را نداشته باشند و حتی برخی از ویژگی‌های نفس در هیچ‌یک از اتم‌های تشکیل‌دهنده آن نباشد، ترکیب این اتم‌ها ویژگی جدیدی به دست می‌دهد که مخصوص همان ماهیت مرکب یا نفس (پسوخته) است (همان: ۳۹۴).

اگرچه اپیکور اتم‌گرایی حذفی دموکریت را تعدیل کرده، اما در بحث هویت انسان همچنان ماتریالیست بوده و برای انسان یک هویت تک‌ساحتی قائل است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۳). وی درمورد این مدعاهای خویش چنین استدلال می‌کند که هر دردی در بدن من مساوی با دردی است که من حس

می‌کنم، پس اساساً دوگانگی‌ای میان من و بدنم وجود ندارد (همان). اما کاملاً روشن است که این صرفاً یک تبیین از آسیب به بدن و احساس درد در «من» است. بنابراین آنچه اپیکوریان «استدلال» پنداشته‌اند، چیزی بیش از اعتبار یک تبیین را ندارد و همان‌گونه که دوگانه‌انگارانی چون افلاطون بر اساس دیدگاه خود تبیینی از این مسئله ارائه نموده‌اند، و این تبیین اعتبار استدلال و برهان را نداشته است، آنچه اپیکور و پیروانش مطرح نموده‌اند نیز بیش از این دارای اعتبار نیست و مدعای آن‌ها را ثابت نمی‌کند.

رواقیون

از نگاه رواقیون جسم به صورت و ماده تحلیل می‌گردد. این نگاه کاملاً متأثر از آموزه‌های ارسطویی است، اما چون در نگرش رواقی ماده‌انگاری پذیرفته شده، نظریه صورت نیز باید با آن جمع و تفسیر شود. از نگاه رواقی، صورت یا پنثوما خود جسم لطیف و ظریفی است که ماده را احاطه کرده و با حرکات خود بر محیط آن، ثبات و یک‌دستی و ماهیت آن را حفظ می‌کند. یک فیلسوف رواقی معتقد است: اولاً صورت خود نوعی جسم است و ثانیاً مکمل ماده و قوام‌بخش آن است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۸).

به موجب این نگرش همه اشیا در عالم دارای صورت یا پنثوما هستند و پنثوما هر شیء دارای خواص و آثاری است. برای مثال پنثوما در گیاه دارای اثر رشد و تغذیه است و در حیوان ادراک حسی نیز دارد و پنثوما انسان علاوه بر آن‌ها از قوه نطق و تعقل نیز برخوردار است (اینوود، ۱۳۹۹: ۴۶۰). حتی پوزیدونیوس، از فیلسوفان حوزه رواقی متوسط که تحت تأثیر افلاطون به نوعی دوگانه‌انگاری قائل است، همه طبیعت را دارای نفس دانسته و مراتبی را میان نفوس طبیعی و روحانی برشمرده است (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۸۵/۱).

در دیدگاه رواقیون انسان از دو ساحت ماده و صورت تشکیل شده که بُعد اصیل و قوام‌بخش هویت او را همان صورت او شکل می‌دهد. با توجه به نگرش جهان‌شناختی رواقی‌ها مبنی بر آتش دانستن اصل وجود (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۶)، صورت را واقعیتی تشکیل می‌دهد که باطن و عنصر حقیقت‌بخش آن آتش است. نفس انسانی شریف‌ترین نفوس است: در واقع آدمی جزئی از «آتش» الهی است که هنگام آفرینش آدمیان نزد آنان فرود آمده و نسل به نسل منتقل شده است؛ زیرا نفس هم، مانند هر چیز دیگر مادی است (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۵۰/۱).

در یک جمع‌بندی باید گفت صورت در همه اجسام وجود دارد. این صورت به یک معنا نفس هر جسمی است و در انسان این صورت یا نفس خصوصیات ممتازی دارد که از جمله آن‌ها قوه تعقل و اذعان ارادی است.

مادی‌انگاری صورت در نگاه رواقیون متوجه این اشکال است که اگر صورت خود جسمانی باشد



لازم می‌آید که متشکل از صورت و ماده باشد و صورت آن نیز باز مشمول همین ملازمه است. بنابراین نگرش رواقی به مسئله صورت، مستلزم تسلسل است.

۲-۳. تعیین‌گرایی و آزادی

اپیکور

اقتضای اتم‌گرایی اپیکوری آن است که همه اعمال و رفتار انسان معلول رخدادهای اتمیک باشد. درخصوص هویت انسان از دیدگاه اپیکور گفتیم که هیچ نفسی جز مجموعه اتم‌ها وجود ندارد و در این نگاه حتی نفس هم با اتم تفسیر می‌شود و در نتیجه رفتارهای انسان از یک تبیین مکانیکی و فیزیکی برخوردار است و هرچه طبیعت اتم‌ها حکم کرده و تعیین کند، در قالب عملی مشخص از انسان سر می‌زند:

اپیکوروس در پذیرش نظریه اتمی، با تعیین‌گرایی طبیعت‌گرایانه دموکریتوس موافقت می‌کند: همه فرایندهای طبیعی نتایج ضروری حرکت‌های اتمی‌اند، بدون هیچ‌گونه دخالت خارجی از سوی خدایان و بدون هیچ قانونی که قابل فروکاست به قوانین مربوط به حرکات اتمی نباشد (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۶).

او یادآوری می‌کند که کار ارادی این نیست که «اگر بخواهم بکنم و اگر نخواهم نکنم»، بلکه کاری است که «اگر بخواهم، بخواهم و اگر نخواهم، نخواهم». پیش از او چنین گمان می‌رفت که اگر کاری را خواستم و بر انجامش موفق شدم، یا نخواستم و انجام ندادم، پس من در کارم دارای اراده‌ام. اما اپیکور می‌پرسد اگر کاری را نخواستی، چرا نخواستی و اگر خواستی، چرا خواستی؟ به عبارتی باید دید که این انگیزه و قصد هم به اراده انسان است یا آنکه این انگیزه امری جبری است و به تبع عمل انسان هم از اراده او خارج است (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۱/۲). مشابه همین مطلب در فلسفه اسپینوزا نیز تکرار شده است (کاتینگم، ۱۴۰۰: ۱۷۹).

اما دغدغه اپیکور مبنی بر مسئولیت اخلاقی با نگرش تعیین‌گرایانه ناسازگار است و همین موجب می‌گردد او در عین باور به اتم‌گرایی، دست به توجیهی برای آزادی انسان بزند؛ زیرا مسئولیت متوقف بر آزادی است و تا انسان از تعیین‌گرایی رها نشده و به سطحی از آزادی نرسد، اعمال او از اراده و آزادی خارج است و مشمول مسئولیت قرار نمی‌گیرد. اپیکور با دست بردن در اتم‌گرایی دموکریت و افزودن مفهوم «انحراف اتمی» (مارکس، ۱۳۹۹: ۸۳) سعی دارد اعمال انسان را از تعیین‌یافتگی خارج کند:

او مدعی می‌شود که برخی از آن‌ها در برخی مواقع از مسیر متعارفشان به نحوی اتفاقی و نامحسوس منحرف می‌شوند. این انحراف حرکتی نامعلول به وجود می‌آورد و عمل انتخاب ما تا آنجا که مشتمل بر انحرافی اتمی باشد، عملی نامتعیین است. این انحراف (چنان‌که

اپیکوروس ادعا می‌کند) نه تجربه ما از جهان [اتمی] را نقض می‌کند و نه عقیده استوار ما به آزادی اراده را (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۸).

پس اپیکور اگرچه در مورد طبیعت یک تعین گراست، با اعتقاد به رخداد کاملاً اتفاقی انحراف اتمی، به این نتیجه می‌رسد که در عین حال اراده آزاد آدمی هم ثابت است و به طبع، انسان از نظر اپیکور موجودی مسئول است.

اگرچه هدف نگارنده در این مقاله نقد و بررسی آرای مطرح شده نیست، با این حال این سؤال را به عنوان مکمل بحث و در راستای فهم بهتر نظریه اپیکور مطرح می‌کنیم که آیا از نگاه اپیکور همه اعمال به ظاهر ارادی انسان مشمول استثنا در تعین گرایی (انحراف اتمی) است یا فقط برخی از افعال؟ اگر همه افعال حقیقتاً ارادی اند و حاصل انحراف اتم‌ها از جریان متعارفشان است، چگونه از آن به یک استثنا و اتفاق (خروج از جریان متعارف) یاد می‌کند؟ و اگر همه افعال ارادی نیست، چگونه افعال تعین یافته از افعال انتخاب شده تمایز داده شود تا انسان را در مقابل همان فعل و عمل مسئول بدانیم و نه در مقابل افعال تعین یافته؟ بنابراین «این راه حل به روشنی متقاعدکننده نیست» (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۸).

رواقیون

رواقیون انسان را مجبور به جبر طبیعت و البته پنثومای کل می‌دانستند. بنابراین عقیده سنتی ایشان از زنون رواقی گرفته تا سنکا جبرگرایی بود. با این حال، سخنانی از بزرگان این مکتب نقل شده که رهنمونی آزادی و انتخابگری برای انسان است.

سنکا اگرچه از لحاظ نظری طرفدار اصل سنتی جبر رواقی بود، عقیده داشت هر انسانی تنها اگر اراده کند که راه فضیلت را در پیش گیرد قدرت این کار را دارد. «به حد کافی قدرت پایداری را طبیعت اعطا کرده است، کافی است که آن را به کار ببندیم.» به علاوه، خدا به کسانی که تلاش می‌کنند خود را بسازند کمک می‌کند (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۹۳/۱).

همچنین رواقیون قائل به مسئولیت اخلاقی بوده‌اند و با توجه به تقدم آزادی بر مسئولیت باید به نوعی آزادی باور داشته باشند تا انسان را مسئول بخوانند. حقیقت این است که رواقیون عملاً به دنبال سطحی از آزادی اند و این را لازمه مسئولیت می‌دانند. بنابراین آن‌ها هم جبرگرا خواهند بود و هم باید زمینه مسئولیت را فراهم نمایند. برای این کار اپیکور از انحراف اتمی بهره برد و سعی داشت با تعدیل اتم گرایی دموکریست نشان دهد آزادی انسان با اصلاح اتم گرایی محقق می‌گردد.

رواقیون مسیر دیگری را طی کردند و ماتریالیسم را منافی با اراده نمی‌دیدند، بلکه با اصلاح تعین گرایی، آزادی را محقق ساختند. رواقیون معتقد بودند تعین لزوماً به واسطه «یک» علت محقق نمی‌گردد، بلکه ممکن است علل متعددی به شکل سلسله وار بر یکدیگر اثر بگذارند و حاصل این

سلسله علل، گریزناپذیری معلول باشد. بر این اساس معتقدند اگرچه پدیدارهای انسان جبری باشد، اذعان و باور انسان به پدیدارها ارادی است و همین میزان از اراده کافی است تا گفته شود: عمل انسان بر عهده خود اوست، پس مسئول است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۹۳).

اما آیا این نظر نشان‌دهنده آزادی عمل انسان است؟ به عبارت دیگر آیا فقط تصدیق و اذعان بر عهده خود انسان است یا اراده و آزادی او به ساحت عمل نیز کشیده شده و لذا عمل انسان نیز بر عهده اوست؟ به نظر می‌رسد آشکارا راهکار رواقیون نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسئولیت انسان در قبال اعمال (جوارحی) او باشد، بلکه انسان (در این نگاه) فقط در قبال اهداف و نیت (عمل جوانحی) خود مسئول است. ترنس آروین از سنکا نقل می‌کند: «سرنوشت‌ها در صورتی که ما بخواهیم ما را رهبری خواهند کرد و در صورتی که نخواهیم ما را به دنبال خود خواهند کشاند» (آروین به نقل از سنکا، ۱۳۹۹: ۲۰۳).

عبارت فوق به‌وضوح مجبور بودن انسان در اعمال و رفتارهایش را نشان می‌دهد؛ چراکه انسان خواه‌ناخواه مسیر تعیین‌یافته را طی می‌کند و آزادی انسان تنها در نیت و قصد است. آروین درباره اینکه انسان در راستای چه هدفی و با چه نگرشی این عمل را مرتکب می‌شود، می‌نویسد:

اینکه ما نقش خودمان را خوب ایفا بکنیم، به این معنا نیست که نقش تعیین‌یافته علی‌مان را ایفا بکنیم یا نکنیم، بلکه به این معناست که این کار را با اهداف درست انجام دهیم، و این مقدار به عهده ماست (اگرچه از نظر علی امری تعیین‌یافته است، خواه آن اهداف را داشته باشیم یا نداشته باشیم) (آروین، ۱۳۹۹: ۲۰۳).

بنابراین کاملاً روشن است که جبرگرایی امری ثابت، مسلم و شایع در مکتب رواقی است و میان متقدمان (زنون) و متأخران (سنکا) در این مسئله تفاوتی نیست. آن‌ها فقط با ارادی دانستن «اذعان»، انسان را مسئول نیت خود برمی‌شمارند و نیت خیر و صحیح را زمینه‌ساز سعادت انسان می‌دانند (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۴۷/۱).

اما آیا اینکه سنکا تنبیه و مجازات بدکاران را لازم و ضروری می‌داند (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۹۵/۱)، منافعی با جبرگرایی است؟ برخی از متکلمان مسلمان چنین اشکالی را در برابر جبرگرایی اشاعره طرح نموده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۶۴/۲۶)، اما آیا می‌توان چنین اشکالی را بر جبرگرایی رواقی‌ها نیز وارد دانست؟ در پاسخ باید گفت: اولاً اگر نگرش کلی یک مکتب جبرگرایی باشد، حتی تنبیه و مجازات هم در آن مکتب امری جبری است. به عبارتی معلمی که دانش‌آموزش را مورد عتاب قرار می‌دهد، یا حاکمی که سارقان شهرش را مجازات می‌کند، خود نیز در عملش مجبور است و لذا خرده‌ای بر او نیست. ویل دورانت در این خصوص داستانی از زنون رواقی نقل می‌کند:

زنون که خود منکر رقیّت بود، وقتی بنده خود را کتک می‌زد و بنده با التماس تقاضای عفو می‌کرد و می‌گفت به موجب فلسفه جبری خود زنون گناهکار نیست و در این کار مجبور و ناگزیر بوده است. زنون با آرامش حکیمانه‌ای در پاسخ گفت که خود او نیز در این کتک زدن اختیاری ندارد و به موجب فلسفه خویش مجبور و ناگزیر به این کار است (دورانت، ۱۳۹۸: ۹۲).

ثانیاً در نگرش رواقی‌ها جبر و تعین از علت واحد نشئت نگرفته و حاصل یک سلسله از علل و معالیل است؛ پس می‌توان گفت تربیت و تنبیه و تشویق خود بخشی از این سلسله علل تعین‌دهنده‌اند و اگر عنصر تنبیه و تشویق را در سلسله قرار دهیم، خروجی آن نیز متأثر از این عنصر است و به تبع فعل تعین‌یافته، فعلی متفاوت از خروجی سلسله فاقد عنصر تنبیه و تربیت است. بنابراین به نظر می‌رسد این‌گونه اشکال‌ها که بیشتر متناسب با فضای جدلی علم کلام است، در فلسفه و به طور خاص در مقابل مکتب رواقی قابل طرح نیست.

۳-۳. رابطه انسان با خدا و زندگی پس از مرگ

اپیکور

مسئله اصلی فلسفه اپیکور او را به این سمت می‌کشاند که زندگی پس از مرگ را انکار نماید. با توجه به هویت اتمی و مادی انسان و نفی هرگونه دوگانگی میان نفس و بدن، فلسفه اپیکور کاملاً مستعد آن است که مرگ را پایان هستی انسان بداند و هرگونه معاد یا ادامه حیات پس از مرگ را منتفی بخواند.

اپیکور بی‌دریغ از این فرصت به‌دست‌آمده از مبانی خود بهره برده، معاد را انکار می‌کند. این دیدگاه او را در پایان بخشیدن به تشویش و اضطراب مجازات پس از مرگ موفق می‌سازد و همین به کارآمدترین نگرش او در انسان‌شناسی و روان‌شناسی‌اش بدل می‌گردد. به این ترتیب، انسان بدون ترس و تشویش به خوب زندگی کردن و سعادت‌مندی از طریق لذت حداکثری توفیق می‌یابد.

اما با اینکه اپیکور انسان را از بند ترس از مرگ و مجازات‌های بعد از آن رها ساخته، همچنان تهدید دیگری برای سعادت‌مندی انسان می‌یابد و آن این است که اگر خدایی وجود داشته باشد که در امور انسان دخالت کند، اگرچه مجازات پس از مرگ منتفی شده، انتقام خدا از انسان در زندگی کنونی ممکن خواهد بود.

فلسفه حسی و تجربی اپیکور این اجازه را به او نمی‌دهد که به‌سادگی وجود خدایان را انکار نماید. او اذعان می‌دارد که مشاهدات و تجربیات مردم در رویاها و شهوداتشان، وجود خدایان را اثبات می‌نماید و اصل وجود چنین حقیقتی انکارناشدنی است (کلوسکو، ۱۴۰۱: ۳۲۱/۱). با این حال، او

ضمن اشاره به اشکالاتی، سعی در جمع کردن میان وجود خدا و رهایی انسان از تشویش و اضطراب (درمورد عقاب و انتقام) دارد. اپیکور بر این باور است که اگر خدایان در جهان مداخلت داشتند، نباید نقایص و شرور در طبیعت رخ می‌دادند. به عبارتی اگر خدایان موجودات کامل و سعادت‌مندی‌اند، چرا باید جهانی را به نقصان طبیعت اداره و طراحی کنند؟ او از این سؤال چنین نتیجه می‌گیرد که خدایان اگرچه وجود دارند، دخالتی در امور جهان ندارند. وی حتی یک گام فراتر رفته، این پرسش را مطرح می‌نماید که اصلاً خدایان سعادت‌مند و غرق در خوشی و لذت، چرا باید خود را درگیر امور دنیای ما کنند؟ بنابراین اولاً شرور و نقایص طبیعت و ثانیاً بی‌نیازی خدایان از پرداختن به امورات ما، از نگاه اپیکور نشان‌دهنده این است که خدایانی وجود دارند، اما این خدایان طراح و مدیر جهان ما نیستند.

نگارنده بر این باور است که هیچ‌یک از این دو دلیل نمی‌توانند مدعای اپیکور را به اثبات برسانند؛ چراکه اولاً تبیین‌هایی از وجود خدای طراح (در عین وجود شرور و نقایص در عالم) وجود دارد و چنان‌که ذیل نظر رواقیون نیز خواهد آمد، این تبیین‌ها نه وجود خداوند را اثبات و نه نفی می‌کنند؛ ثانیاً اگر خدایان از پرداختن به امورات ما بی‌نیازند، چرا از خلقت ما بی‌نیاز نباشند؟ بنابراین اگر ادعای اپیکور صحیح باشد، اصلاً خدایان باید از ایجاد ما هم دست می‌کشیدند، اما اگر برای مثال، چنان‌که فیلسوفان مسلمان گفته‌اند، خداوند از آن جهت که فیاض علی‌الاطلاق است، بشر و دیگر موجودات را از عالی به دانی خلق کرده، پس به همان دلیل فیاضیت خداوند می‌توان گفت: مدبر و مدیر امور جهان ما نیز هست. پس این دلیل نیز برای مدعای اپیکور کارساز نیست. البته برخی گفته‌اند اتم در نگاه اپیکور قدیم و ازلی است (خسروپناه، ۱۴۰۰: ۱۲۱). در این صورت ممکن است بحث آفرینش و خلقت انسان به شکل دیگری تبیین گردد که در مقاله حاضر مدخلیتی ندارد.

رواقیون

رواقی‌ها تفسیری مادی و جسمانی از عالم دارند و به موجب آن هیچ موجودی را از ترکیب صورت و ماده مستثنا نمی‌دانند. چنان‌که اجزای جهان هریک دارای پنومایی‌اند، مجموعه این جهان و کلیت آن هم به مثابه یک ماده دارای یک صورت و پنومای جهانی و نفس کلی است. این نفس که ناطق نیز هست، در تک‌تک اجزای جهان رسوخ و نفوذ کرده و به‌سان روحی است که در کالبد هستی دمیده شده است (فروغی، ۱۳۹۸: ۵۶). پوپ در تحقیق درباره انسان می‌نویسد: «همه چیز اجزای یک کل شگفت‌انگیز است که جسمش طبیعت و روحش خداست» (کاپلستون به نقل از پوپ، ۱۳۹۹: ۴۴۵/۱).

پنومای جهانی اهداف و غایاتی دارد که ماده خود (کل جهان به مثابه ماده واحد) را به سمت آن هدایت می‌کند و چنان‌که انسان برای نوشتن قلم را در دست خود به شکل خاص به حرکت درمی‌آورد،

پننومای جهانی نیز از اجزا و اعضای خود برای غایات و اهدافش بهره می‌برد و آن‌ها را در استخدام خود قرار می‌دهد. این پننومای جهانی یا نفس ناطقه کلی همان خدای رواقی است (راسل، ۱۳۸۸: ۲۰۴) که عالم را به بهترین و عقلانی‌ترین وجه ممکن اداره می‌نماید (آروین، ۱۳۹۹: ۱۹۱).

پیامد چنین اعتقادی، دست‌کم برای یک رواقی، این خواهد بود که در نگاهش به جایگاه انسان در جهان آن‌گونه که فیزیک رواقی آن را توصیف می‌کند، همواره آدمی را از دو منظر ببیند، و آدمیان را ذیل هر دو وصف بگنجاند، هم به‌عنوان موجوداتی مستقل و هم به‌عنوان اجزایی از یک کلیت بزرگ‌تر و عقلانی‌تر (اینوود، ۱۳۹۹: ۴۶۲).

جبری که درخصوص نفوس انسانی مطرح شد، ناشی از مطیع بودن انسان به‌عنوان آلتی برای این خدا و اهداف اوست. نگاه جبرگرایانه رواقی حکیم را فردی آرام و باثبات نشان می‌دهد و اضافه شدن خدایی که عاقل محض و خیرخواه است و قرار داشتن امور در دست چنین خدایی، این آرامش و وقار را افزون می‌سازد. اساس فلسفه رواقی که به فلسفه انسان‌ساز و آرامش‌بخش شهرت یافته، همین حالت تسلیم انسان در قبال رخدادهای عالم و حتی اعمال خود اوست.

علاوه بر این، رواقیون تأثیر جدی دیگری در خداشناسی داشته‌اند:

تصور فیلسوفان از خدا تصویری بود که خدا را فقط محدث جهان می‌دانستند و اولین بار در میان مکتب‌های فلسفی، این مکتب رواقیون بود که تصویری از خدا ارائه داد که خدا هم محدث جهان بود و هم مبقی جهان (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴۱/۲).

بنابراین رواقیون نیز خداباورانی‌اند که خداوند را هم خالق و هم مدیر و مدبر جهان می‌دانند، اما نگرش آن‌ها، به جهت ماتریالیستی بودن فلسفه رواقی، مواجهه با نوعی الحاد و طبیعت‌انگاری خداوند است (آروین، ۱۳۹۹: ۲۰۵). برتراند راسل درخصوص مادی‌انگاری خدای رواقی از گیلبرت موری چنین نقل می‌کند:

زنون ابتدا وجود جهان واقعی را بیان کرد. یک نفر شکاک پرسید: منظورت از جهان واقعی چیست؟ [گفت:] منظورم جهان جسمانی و مادی است. منظورم این است که این میز جسم مادی است. شکاک پرسید: خدا و روح چطور؟ زنون گفت: کاملاً مادی‌اند. اگر وجود داشته باشند از این میز هم مادی‌ترند. [پرسید:] فضیلت و عدالت و قوانین سه‌گانه، این‌ها هم اجسام مادی‌اند؟ زنون گفت: البته کاملاً مادی‌اند (راسل، ۱۳۸۸: ۲۰۴).

رواقی‌ها در مواجهه با سؤال از وجود شرور و نقایص در عالم با وجود آنکه تحت تدبیر پننومایی ناطق و خدایی خیرخواه است، چنین پاسخ می‌دهند که اگر انسان‌ها از باطن و نقش هر حادثه‌ای در غایت کلی هستی باخبر بودند، هیچ اتفاق جزئی‌ای را شر نمی‌پنداشتند. به عبارتی شرّ مطلق در عالم نیست و هرچه هست نسبی است و در راستای خیر و غایت نهایی قرار دارد: «نقص افراد به کمال کل

کمک می‌کند. نتیجه این می‌شود که وقتی از دید سرمدیت نگاه شود، واقعاً شری وجود ندارد» (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۴۷/۱).

اما چنان‌که درباره نظر اپیکور یادآوری شد، این پاسخ درخصوص «سازگاری» وجود شر در عالم با وجود خدایان طراح و مدیر یا نظر اپیکوریان درخصوص «ناسازگاری» آن، صرفاً تبیینی است بر اساس پیش‌فرض‌های فلسفی و خداشناختی، نه آنکه دلیلی باشد بر اثبات یا نفی خداوند.

درخصوص زندگی پس از مرگ، فلسفه رواقی نظر روشنی به دست نمی‌دهد. بنابراین اصطلاح زندگی پس از مرگ چندان در این فلسفه جای بحث ندارد. با این حال درخصوص جاودانگی به نحو پیوستن به جوهر غایی و اصلی عالم که همان خداوند باشد و حل شدن در آتش نخستین، کاپلستون می‌نویسد:

فناناپذیری شخصی در نظام رواقیان به دشواری ممکن است، و رواقیان پذیرفتند که تمام نفوس به آتش نخستین در حریق جهانی باز می‌گردند. تنها نزاع بر سر این موضوع بود که چه نفوسی پس از مرگ تا حریق جهانی باقی می‌مانند، و در حالی که کلئانتس این را برای همه نفوس انسانی صادق و معتبر دانست، خروسیپوس آن را تنها درمورد نفوس خردمند پذیرفت (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۵۰/۱).

۳-۴. سعادت انسان

اپیکور

از منظر اپیکور سعادت و غایت زندگی انسان در لذت و آسایش از رنج و الم است (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۶۷/۱). فلسفه حسی اپیکور برای او بیانگر آن است که تنها خیری که هر انسانی از کودک تا بزرگسال و بلکه حتی حیوانات، در تمام طول عمر به دنبال آن می‌دوند، «لذت» است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۷۹). اگرچه مراد او از لذت فقط لذات جنسی و حتی دیگر لذات حسی ظاهری نیست (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۴/۲)، اگر همین لذت‌ها نیز مستلزم نوعی رنج و تشویش نگردند، می‌توانند مصداقی از خیر و سعادت باشند. او به حدی در دوری از تشویش مصرّ است که راسل می‌گوید: «در عمل وی بدانجا کشیده می‌شد که به‌جای وجود لذت، فقدان درد را مطلوب انسان خردمند بداند» (راسل، ۱۳۸۸: ۱۹۷). او حتی در اندیشه اجتماعی و سیاسی خود، انگیزه مسبب این سنخ از فعالیت‌ها را که در ظاهر با لذت‌گرایی ناسازگار است، رهایی از تشویش و احساس ناامنی در زندگی فردی می‌داند (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۰). او حتی برای دستیابی به لذت و آسودگی خاطر از تشویش، انسان را موظف به عمل به فضایل اخلاقی می‌داند. از نگاه او عدالت و شجاعت هم در راستای فرار از رنج و الم است. «او استدلال می‌کند که جست‌وجوی لذت، اگر به‌درستی فهمیده شود، عملاً مستلزم ترویج فضایل اخلاقی است.» (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۰).

در واقع چنان که راسل معتقد بود، اپیکور بیش از آنکه از لذت دفاع کند، آسودگی از درد را مطلوب می‌پنداشت، اما این منافاتی با اصل نگرش مبنی بر خیر مطلق پنداشتن لذت ندارد، زیرا به باور اپیکور، فقدان درد خود لذت است (کاپلستون، ۱۳۹۹: ۴۶۷/۱).

اپیکور همچنین لذات را به فعال و منفعل یا متحرک و ساکن تقسیم نموده است. او لذت فعال و متحرک را به «دست یافتن بر مقصودی که انسان بدان گرایش دارد (و آن گرایش دردناک است)» و لذت منفعل یا ساکن را به «حالت اعتدالی که نتیجه آن وضعی است که اگر مفقود باشد انسان بدان گرایش پیدا می‌کند»، تعریف کرده است (راسل، ۱۳۸۸: ۱۹۶). به گمان من می‌توان گفت ارضای حس گرسنگی در حین انجام گرفتن لذت متحرک است و حالت سکونی که پس از ارضای کامل گرسنگی ناگهان دست می‌دهد لذت ساکن است (همان). بنابراین آنچه در فلسفه اپیکور موضوعیت دارد، «لذت» است و بر این اساس فضیلت نیز صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به لذت است (آروین، ۱۳۹۹: ۱۸۲).

رواقیون

فلسفه رواقی برخلاف اپیکور، سعادت را فی‌نفسه در فضیلت یا همان زندگی عقلانی می‌داند و نقشی طریقی و ابزاری برای آن قائل نیست. آن‌ها سیطره عقل بر زندگی انسان و رفتارهایش را همان سعادت انسان دانسته‌اند.

اما اگر انسان از نگاه رواقیون مجبور و بی‌اراده است، چگونه تصمیم‌گیرنده باشد و زندگی خود را عقلانیت بخشد؟ پاسخ یک رواقی این است که نفس آدمی، خواه‌ناخواه، مرتکب اعمال و رفتاری می‌گردد که با غایت پنومای جهانی متناسب است و در این مسئله (عمل جوارحی) هیچ‌گونه اختیاری ندارد. با این حال، درخصوص اذعان و نیت عمل، انسان کاملاً آزاد است و خود برمی‌گزیند که عملی که از او سر می‌زند، در راستای امیال غیرعقلانی باشد یا آنکه در جهت هرچه بهتر رقم خوردن اراده الهی باشد. از نظر یک رواقی، او باید نقش خودش را در این نمایشنامه جهانی خوب ایفا کند (آروین، ۱۳۹۹: ۲۰۲). و این ایفای نقش فقط در نیت انسان است.

بنابراین انسان باید به این توجه داشته باشد که هدف و نیت عاقلانه و فضیلت‌مندانه‌ای داشته باشد، نه آنکه عمل جوارحی خود را تغییر دهد. رواقیان برخلاف افلاطون و ارسطو که خرد و دانش را در انحصار برگزیدگان و خواص می‌دانستند، بر این باور بودند که همه آدمیان از خرد بهره دارند، (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۲۳) و از این رو کسی از این موهبت محروم نیست. بدین ترتیب انسان‌ها می‌توانند (و باید) میان امیال خویش تعادل برقرار کنند و آنچه عقلانی است را به‌عنوان هدف و قصد خود برگزینند.



۴. نتیجه

در این مقاله روشن گشت که اپیکور فیلسوفی تجربه‌گرا و متکی به حس، اتم‌گرا و ماتریالیست بود. او هویت انسان را همان مجموع اتم‌ها می‌دانست، اما تعین‌گرا نبود و باور داشت انسان موجودی است آزاد و دارای اراده در اعمال خود. زندگی انسان در نگاه اپیکور با مرگ بدن به پایان می‌رسد و حتی خدایان اگرچه موجودند، در همین زندگی کنونی هم در امور جهان دخالت ندارند. در نگرش او خیر محض و سعادت نهایی انسان لذت است و شاید از نگاه او مهم‌ترین مصداق لذت، فقدان درد و رنج باشد.

هم‌زمان با اپیکور، رواقیان نیز در دوره هلنیسم سر برآوردند و آراییی ازجمله صورت‌گرایی با قرائتی ماتریالیستی، جبرگرایی و پنئومای جهانی را ابراز داشتند. از نگاه فیلسوفان رواقی، سعادت انسان در سلطه عقل بر رفتارها و نیت انسان است.

بررسی تفکرات اپیکور و رواقیان نشان می‌دهد انسان عصر هلنیسم شدیداً نیازمند شانه خالی کردن از بار مسئولیت وجدانی است. اگرچه در ظاهر هم اپیکوریان و هم رواقیان ندای مسئولیت اخلاقی و دفاع از فضایل سر می‌دادند، هر دو مکتب در جست‌وجوی خیال آسوده و شانه خالی از مسئولیت‌های وجدانی و فطری بودند. اینکه اپیکور از زندگی بدون تشویش می‌گوید و در این راستا از اتم‌گرایی گرفته تا انکار جهان پس از مرگ و نفی خدای مدیر، به عقایدی پناه می‌برد که چاره‌ساز تشویش او باشند، یا اینکه رواقیان با تکیه بر جبر و تصدیق این باور که هرچه از آدمی سر بزند خواست خدا و جزئی از غایت خیر و مطلوب است، همه بیانگر بی‌حوصلگی فیلسوفان عصر یونانی‌مآبی است و به تعبیر جورج کلوسکو تلاش آن‌ها بر این بوده که «برای فرد در جهانی پر از خصم مأمونی فراهم آورند» (کلوسکو، ۱۴۰۱: ۲۸۵).

اینکه چه عوامل فرهنگی و سیاسی انسان آن دوره را به چنین روزی انداخته و او را از زندگی مجدانه، پرتلاش و همه‌جانبه دور نگاه داشته، خود می‌تواند موضوع پژوهشی مستقل باشد. آنچه ادیان الهی و به‌خصوص مکتب اسلام به انسان‌ها آموخته‌اند، نه فرار از بار مسئولیت و سرخوشی بی‌جهت، که امیدواری در عین ترس و خوف در عین رجاست. اسلام انسان را به تلاش و کوشش بی‌وقفه در راه سعادت‌مندی نوع بشر و تکامل آنچه در زمین است به‌واسطه فرمانروایی او، دعوت و تشویق می‌نماید (رفیعی، ۱۴۰۱: ۱۳۱)، در حالی که مکاتب یادشده دنبال نوعی سکون درونی و آرامش‌اند که تحولات و تغییرات و مشکلات اجتماعی، خاطر وجدان آن‌ها را آزرده نسازد. بنابراین به گمان نویسنده، آنچه فلسفه این مکاتب را جهت‌دهی می‌کند، پیش‌فرض‌های وابسته به تمایلات درونی ایشان است.

منابع

۱. آروین، ترنس (۱۳۹۹)، تفکر در دوره باستان، تهران: سمت.
۲. اورسون، استفن (۱۳۹۹)، تاریخ فلسفه راتلج (از ارسطو تا آگوستین): مکتب اپیکور، تهران: نشر چشمه.
۳. اینوود، برد (۱۳۹۹)، تاریخ فلسفه راتلج (از ارسطو تا آگوستین): مکتب رواقی، تهران: نشر چشمه.
۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۴۰۰)، جزوه تاریخ فلسفه غرب، وبگاه خسروپناه.
۵. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۹۷)، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خونی، تهران: علمی و فرهنگی.
۶. _____ (۱۳۹۷)، لذات فلسفه، تهران: علمی و فرهنگی.
۷. راسل، برتراند (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های حبیبی.
۸. رفیعی، محمدمهدی (۱۳۹۴)، شناخت از دیدگاه فطرت، تهران: روزنه.
۹. _____ (۱۴۰۱)، انسان از منظر قرآن؛ انسان‌شناسی شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، تهران: معارف.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۰)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.
۱۱. عنایت، حمید (۱۳۷۷)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: زمستان.
۱۲. فروغی، محمدعلی (۱۳۹۸)، سیر حکمت در اروپا، تهران: نیلوفر.
۱۳. کاپلستون، فریدریک چارلز (۱۳۹۹)، تاریخ فلسفه، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۴. کاتینگم، جان (۱۳۹۷)، عقل‌گرایان، تهران: سمت.
۱۵. کلوسکو، جورج (۱۴۰۱)، تاریخ فلسفه سیاسی: دوران کلاسیک، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
۱۶. مارکس، کارل (۱۳۹۹)، رساله دکترای فلسفه، تهران: اختران.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه غرب، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. نبویان، محمدمهدی (۱۳۹۷)، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی استاد فیاضی، تهران: مجمع عالی حکمت اسلامی.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

کارکردهای فلسفه اسلامی در استنباط معارف دینی^۱

سید محمد طباطبائی^۲

مهدی منصوری^۳

چکیده

فقه‌ها همواره علمی را مقدمه و نیاز اجتهاد در فقه دانسته‌اند. نیاز به علوم مقدماتی برای استنباط نظر دین، در سایر بخش‌های معارفی دین نیز وجود دارد. فلسفه اسلامی یکی از علوم است که در اجتهاد و تفقه در دو حوزه اعتقادات و آموزه‌های دینی مرتبط با علوم انسانی روز دارای جایگاه مهم و کارکردهای متعدد است. مباحث و یافته‌های فلسفه اسلامی به‌خصوص در بعضی بخش‌های آن ازجمله مباحث خداشناسی، نحوه و کیفیت صدور و ربط عالم با خدا، معادشناسی و انسان‌شناسی، در استنباط صحیح و عمیق در این دو حوزه استنباطی تعالیم دین کارکردهای متعددی دارد. تبیین این کارکردها علاوه بر آنکه اهمیت و ارزش پرداختن به علم فلسفه اسلامی را آشکارتر می‌کند و پاسخ محکمی به مخالفان این علم است، آگاهی و شناخت ما از نحوه بهره‌برداری گسترده‌تر از فلسفه اسلامی در عرصه استنباط معارف دین را بیشتر می‌کند. نگارنده در این نوشتار به آثار فلاسفه مسلمان معاصر و همچنین آیات و روایات رجوع کرده و ضمن بیان برخی مشترکات فلسفه اسلامی و معارف دین، چهار کارکرد فلسفه اسلامی را در اجتهاد و استنباط معارف دین تبیین کرده است. **کلیدواژه‌ها:** کارکردهای فلسفه اسلامی، استنباط معارف دینی، فلسفه و علوم انسانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۱۶

۲. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم؛ m.yazahra114@gmail.com

۳. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم و مدرس علوم عقلی در حوزه علمیه قم؛ mahdimansoori90@yahoo.com

۱. مقدمه

اجتهاد و استنباط در معارف دین را علاوه بر اجتهاد مصطلح که استعمال آن در عرصه علم فقه رایج و شایع است، می‌توان در دیگر بخش‌های معارفی دین همچون اعتقادات، اخلاقیات، آموزه‌های مرتبط با علوم انسانی روز و ... مطرح نمود. به عبارت دیگر، اجتهاد و دین‌شناسی مطلوب و شایسته، یک دین‌شناسی جامع و عام نسبت به همه بخش‌های آن است. از طرف دیگر، همان‌گونه که علمای ما برای اجتهاد در فقه همواره علوم از قبیل اصول فقه، لغت رجال و ... را به‌عنوان مقدمه آن لازم و ضروری دانسته‌اند، برای اجتهاد در سایر بخش‌های آموزه‌های دین نیز برخی از علوم دارای نقش‌ها و کارکردهای گوناگونی‌اند و کسب آن‌ها به‌عنوان مقدمه لازم است.

یکی از علوم که در اجتهاد و تفقه در دو حوزه اعتقادات و آموزه‌های دینی مرتبط با علوم انسانی روز، نقش و کارکردهای مهم و متعددی دارد، فلسفه اسلامی است. پژوهش‌ها و تحقیقات علمی پیشین نوعاً یا مختص نقش فلسفه در اجتهاد در فقه‌اند یا به طور کلی به نقش عقل در معرفت دینی پرداخته‌اند؛ مانند کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی اثر استاد عبدالله جوادی آملی. به طور خاص درباره تأثیر علم فلسفه اسلامی بر استنباط سایر حوزه‌های دانشی دین همچون اعتقادات و آموزه‌های دینی مرتبط با علوم انسانی رایج، پژوهش کافی، مستقل و منظمی صورت نگرفته است. این موضوع در لابه‌لای برخی از کتاب‌های محققان به صورتی غیرمستقل و نامنسجم مطرح شده است؛ از جمله در این آثار: علی و فلسفه الهی اثر علامه طباطبائی، سرّ الفتوح ناظر به پرواز روح اثر استاد سید محمدحسین حسینی طهرانی، مختصات حکمت متعالیه اثر استاد سید یدالله یزدان‌پناه، فلسفه فلسفه اسلامی اثر استاد عبدالحسین خسروپناه، روش‌شناسی علم کلام اثر استاد علی ربانی گلپایگانی.

این درحالی است که مباحث و یافته‌های فلسفه اسلامی به‌خصوص بعضی بخش‌های آن دارای نقش‌های متعددی در استنباط صحیح، عمیق و کامل در این دو عرصه استنباطی تعالیم دین است. تبیین و روشن نمودن این نقش‌ها و کارکردها علاوه بر آنکه اهمیت و ارزش پرداختن به علم فلسفه اسلامی را آشکار می‌نماید و جواب روشن و محکمی به مخالفین و منکرین این علم است، موجب شناخت چگونگی بهره‌گیری بیشتر و گسترده‌تر از فلسفه اسلامی در عرصه استنباط معارف دین می‌گردد. هدف این نوشتار تبیین و اثبات جایگاه و کارکردهای علم فلسفه اسلامی در عرصه اجتهاد و استنباط معارف دین است.

۲. مفهوم فلسفه اسلامی

برای توضیح این مفهوم ابتدا مقصود و محدوده عنوان فلسفه را روشن کرده و سپس آن را با قید

«اسلامی» توضیح خواهیم داد. از تاریخ پیدایش علم فلسفه تا عصر حاضر تعاریف و اطلاعات متعددی برای آن ارائه شده است که بنابر بعضی از آن‌ها محدوده مسائل این علم بسیار حداکثری و بنابر بعضی حداقلی می‌شود. چند نمونه از رایج‌ترین تعاریف و معانی فلسفه را مرور می‌کنیم:

- در دوره یونان باستان فلسفه اصطلاح عامی بود که شامل همه علوم حقیقی می‌شد و به دو دسته کلی علوم نظری و علوم عملی تقسیم می‌گردید و در مقابل علوم اعتباری قرار می‌گرفت. طبق این تعریف، علوم نظری شامل طبیعیات، ریاضیات و الهیات و علوم عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۷/۱).

- فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه علمی است که از احوال موجود مطلق یا احوال کلی وجود یا به تعبیری موجود بماهو موجود بحث می‌کند (همان: ۹۰).

- در عصر اسلامی، مباحث فلسفه اولی با مسائل خداشناسی ادغام شد و نام الهیات بالمعنی الاعم به خود گرفت و تحت عنوان علم فلسفه در کتب فلسفی از آن‌ها بحث صورت شد و گاهی به مناسبت مسائل دیگری همچون معاد و اسباب سعادت ابدی انسان، وحی، نبوت و امامت، حقیقت نفس انسان، قوای آن و جاودانگی آن، قضا و قدر، جبر و تفویض، تبیین شرور عالم و ... به آن‌ها ضمیمه شد (همان: ۸۹؛ عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۶/۱). گرچه فلسفه اسلامی در آغاز حیاتش از فلسفه افلاطون و ارسطو بهره گرفت، لکن حجم مسائل و دستاوردهایی که به آن افزود چنان چشمگیر است که می‌توان گفت فیلسوفان مسلمان، فلسفه مستقل و متفاوتی از فلسفه یونانی طرح‌ریزی کرده‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۳۵۷). شهید مطهری تعداد مسائل فلسفی برگرفته از فلسفه یونان را دویست مسئله دانسته و مسائل دیگر را که از هفتصد مسئله تجاوز می‌کند دستاورد حکیمان مسلمان شمرده است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۳/۱).

- طبق تعریفی که هم‌اکنون در مغرب‌زمین رایج است فلسفه شامل همه علوم و معرفت‌های غیرتجربی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۶۵).

مراد ما از فلسفه در عنوان این مقاله تعریف سوم است و در کل منظور از فلسفه اسلامی در این نوشتار مجموعه مباحث فلاسفه مسلمان از گذشته تا عصر حاضر است که با اثرپذیری از معارف اسلام و به‌گونه سازگار با آن معارف، اما با روش صرفاً استدلال عقلی و برهانی صورت گرفته است؛ بنابراین علت مقید شدن این فلسفه به صفت اسلامی منبعث شدن و اثر گرفتن آن از معارف اسلام در طرح موضوعات و استدلال‌های جدید و ارتقا و تکامل آن و سازگاری نتایج و دستاوردهای آن با آموزه‌های اسلامی است. البته این مطلب به هیچ وجه به این معنا نیست که کلیه مباحث فیلسوفان مسلمان مطابق با معارف اسلام بوده و خطایی در آن راه ندارد. وجود خطا در نتایج فکری این

اندیشمندان فی الجمله انکارناشدنی است. همان‌طور که در سایر علوم اسلامی همچون فقه، تفسیر و ... نیز خطا و فهم نادرست هست.

۳. مفهوم اجتهاد

برای کلمه اجتهاد در کتب لغت دو ریشه «جَهْد» و «جُهد» ذکر شده است که نشان می‌دهد این کلمه از هر دو ریشه مشتق می‌شود و براساس اشتقاق از هر دو ریشه، معنای مترادف یا نزدیک به هم پیدا می‌کند. ابن‌منظور و فخرالدین طریحی هر دو ریشه را به معنای طاقت و وسع دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳۳/۳)، اما ابن‌فارس در مقایس اللغه جَهْد را به معنای مشقّت و جُهد را به معنای طاقت دانسته است. راغب در مفردات در نقطه عکس این قول، جَهْد را طاقت و جُهد را مشقّت معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۰۸) و بنابر همین معنا نیز در مفهوم کلمه اجتهاد گفته است: «الاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة» (همان)؛ «اجتهاد به‌کارگیری نفس است با صرف توان و طاقت و تحمل مشقّت در انجام کار». در تعریف دیگری در مصباح المنیر آمده است: «اجْتَهَدَ فِي الْأَمْرِ بَذَلَ وَسْعَهُ وَطَاقَتَهُ فِي طَلَبِهِ» (فیومی، بی‌تا: ۱۱۲/۲)؛ «اجتهاد یک شخص در کار، بذل وسع و توانش در راه خواسته و طلبش است».

کلمه اجتهاد با گذشت زمان در حوزه علوم دینی دارای یک معنای اصطلاحی متفاوت با معنای لغوی خود شده است. پس از این تغییر معنا، اجتهاد معادل استنباط متناسب با علم فقه شده است. از اجتهاد در این اصطلاح تعاریف مختلفی صورت گرفته است؛ ازجمله:

مرحوم آخوند می‌نویسد: «الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحكم الشرعی» (خراسانی، ۱۴۳۰ق: ۳۵۳/۳)؛ «اجتهاد به کار بردن وسع و طاقت در تحصیل حجت بر احکام شرعی است».

محقق اصفهانی می‌گوید: «و هو تحصیل الحجة علی الحكم الشرعی عن ملکه... و لو لم یستنبط فعلاً» (اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۳/۳)؛ «اجتهاد تحصیل حجت بر حکم شرعی از روی ملکه استنباط است؛ هرچند که فعلاً استنباطی نکرده باشد».

در این تعاریف، مطلب قابل توجه آن است که مقصود از احکام آن‌گونه که مشهور است احکام عملی فقهی است و همه این تعاریف به اجتهاد در فقه و احکام عملی شرعی ناظرند. از سوی دیگر، از آنجا که دین مبین اسلام در عرصه‌های غیرفقهی ازجمله اعتقادات و اخلاقیات نیز آموزه‌های فراوانی دارد؛ پس مسلماً استنباط نظر و آرای دین منحصر به حیطه فقهی نیست و در سایر محورها نیز می‌توان رأی دین را فهم و استنباط کرد و بسیار لازم و ضروری است که اجتهاد را علاوه بر فقه به طور عام در همه تعالیم دین مطرح نمود (حسنی، ۱۳۸۵: ۳۵۳). بنابراین برای بیان مقصود از اصطلاح اجتهاد در



معارف غیرفقهی دین، ضروری است که تغییری در تعاریف فوق صورت گیرد. برخلاف اجتهاد فقهی، درباره اجتهاد عام یعنی اجتهاد در همه معارف دین تعاریف‌های محدودی ارائه شده است؛ از جمله: «تلاش روشمند برای دستیابی به گزاره‌ها و آموزه‌های دینی از طریق دوال و مدارک حجت» (رشاد، ۱۳۸۹: ۱۸۴)؛ «کوشش علمی براساس منابع معتبر به واسطه ابزار و عناصر لازم برای تفهم، اکتشاف و استخراج مطلق آموزه‌های دین به گونه‌ای که از اعتبار (حجیت یا منجزیت و معذرت) برخوردار باشد (علی‌پور، ۱۳۹۰: ۶۱)؛ «سعی بر فهم روش مند دین و کشف مضبوط گزاره‌ها و آموزه‌های آن» (رشاد، ۱۳۹۵: ۷۸).

دقت در مجموع این تعاریف نشان می‌دهد که با تعریف اجتهاد فقهی در دو قید و خصوصیت اشتراک دارند: تلاش و کوشش؛ فهم دین بر اساس حجت و دلیل معتبر. همچنین در یک قید با تعریف اجتهاد فقهی تفاوت دارند و آن به کار بردن قید آموزه‌ها یا گزاره‌ها به جای احکام شرعیه است. دلیل این تغییر هم آن است که این اجتهاد عام می‌تواند شامل فهم و استنباط در همه تعالیم دین باشد و اختصاصی به علم فقه نداشته باشد.

بنابر توضیحاتی که از معانی لغوی و اصطلاحی اجتهاد گذشت، تعریف مختار از اجتهاد یعنی اجتهاد در همه معارف دین عبارت است از: نهایت تلاش و توان برای فهم نظرات و آموزه‌های دین براساس حجت و دلیل معتبر از سوی شخص دارای ملکه استنباط. در این تعریف قید «نظرات و آموزه‌ها» جایگزین «احکام شرعیه» شده است تا اجتهاد شامل معارف غیرفقهی نیز بشود و همانند تعاریف رایج از اجتهاد، اختصاصی به فقه و احکام شرعی نداشته باشد. قید «صاحب ملکه» هم، که در نظر محقق اصفهانی بیان شد، در تعریف ذکر گردید تا به تلاش هر شخصی به‌ویژه شخص عامی و غیرمتخصص اجتهاد گفته نشود.

۴. کارکردهای فلسفه اسلامی در اجتهاد و استنباط معارف دین

اعتقادات یکی از بخش‌های بسیار مهم معارف دین است. مقصود از اعتقادات، شناخت حقایق مهم نظام هستی است که بر هدایت، کمال و سعادت انسان مؤثر باشد و منظور از اجتهاد در اعتقادات، فهم و استنباط آرای دین در این حوزه با حجت و دلیل معتبر است. بعد از این توضیح باید گفت علم فلسفه اسلامی در اجتهاد در معارف اعتقادی و به تبع آن در علوم انسانی اسلامی آن‌گونه که توضیح خواهد آمد دارای دو گونه نقش و کارکرد مهم و درخور توجه است: اول اینکه بخش‌هایی از فلسفه اسلامی در واقع مصداقی از اجتهاد در معارف اعتقادی‌اند و دوم اینکه مباحث و دستاوردهای فلسفه اسلامی به‌عنوان مقدمه و تمهیدی برای اجتهاد در معارف اعتقادی و علوم انسانی به کار می‌رود. در این نوشتار، از چهار کارکرد فلسفه اسلامی در اجتهاد در معارف دین مورد اول مصداق اجتهاد در معارف اعتقادی

است و موارد دوم، سوم و چهارم مقدمه و کمک برای اجتهاد در معارف اعتقادی و سایر معارف دین‌اند. اینک به بیان این نقش‌ها و کارکردها می‌پردازیم:

۴-۱. اثبات و تبیین برهانی برخی حقایق فرامادی جهان هستی

عقل یکی از منابع کشف و فهم احکام و معارف دین به شمار می‌آید و همان‌گونه که در فهم و کشف احکام فقهی حجیت دارد، در فهم و کشف معارف دینی نیز حجیت و اعتبار دارد. عقل در کنار نقل، منبع معرفت بشر درباره دین و کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۵۰). محقق لاهیجی معتقد است عقل در استنباط معارف دین مستقل است و اگر با براهین یقینی مبتنی بر بدیهیات به نتیجه‌ای برسد، موافق حقایق شریعت خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۱). البته همان‌طور که از تعبیر کاشف بودن عقل فهمیده می‌شود، عقل فقط کاشف رأی و حکم خدای سبحان و دین اوست، نه آنکه خود در جایگاه مولویت بتواند حکمی کند و رأیی صادر نماید. این کارکرد عقل یکی از منابع کشف رأی دین است، لکن عقل علاوه بر این کارکرد، در فهم و تحلیل گزاره‌های منابع دین نیز کاربرد ابزاری دارد؛ همان‌گونه که در سایر علوم نیز این کاربرد دوم را دارد (شاکرین، ۱۳۹۰: ۷۷).

از سوی دیگر، دین و فلسفه اسلامی در شناخت عقلی و یقینی برخی حقایق ماورای طبیعت جهان هستی یا به عبارت دیگر معارف هستی‌شناسانه عالم غیب، هدف و مسائل مشترک دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹؛ خسروپناه، ۱۳۹۲: ۳۵۹). به همین دلیل مشاهده می‌شود که بحث پیرامون حقایق مهم ماورای طبیعت عالم هستی و واقعیت‌های جهان غیب مسئله مشترک میان منابع نقلی دین و فلسفه اسلامی است (خرمیان، ۱۳۸۷: ۳۵؛ شاکرین، ۱۳۹۶: ۳۸). اسلام آموزه‌های هستی‌شناختی فراوانی دارد. در منابع نقلی دین از حقایقی از جمله خدا و اوصاف او، وحی و نبوت، معاد، روح و نفس انسان، قضا و قدر و شرور در عالم سخن به میان آمده است که در حوزه اعتقادات دین جای می‌گیرند و این در حالی است که در فلسفه اسلامی نیز از اثبات و تبیین همین حقایق به‌صورت عقلانی و برهانی بحث شده است.

ملاصدرا در زمینه هم‌جهتی و اشتراک بخشی از مباحث دین و فلسفه الهی می‌نویسد: «تطابق برهان‌های عقلی و علوم نقلی و هماهنگی قوانین فلسفی و اصول دینی گواهی می‌دهد که تکمیل نیروی نظر و از قوه به فعل رساندن آن در سایه تحصیل علوم حقیقی و معارف یقینی، بهترین سرمایه و سعادت و برترین وسیله برای دستیابی به قلل رفیع خیرات و درجات است» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۵). در ارتباط با اشتراک برخی مسائل معارف دین و فلسفه اسلامی، استاد جواد خرمیان در کتاب قواعد عقلی در قلمرو روایات، به تفصیل به روایات فراوانی که قواعد عقلی و فلسفی مربوط به خداشناسی در آن‌ها طرح شده، پرداخته است.

با توجه به این مقدمه در باب حجیت عقل به عنوان منبع احکام و معارف دین و مقدمه اشتراک دین و فلسفه اسلامی در طرح برخی حقایق مهم نظام هستی، هرگاه در این حوزه مشترک، عقل برهانی در علم فلسفه به کشف یقینی حقایق عالم بپردازد، دستاوردهای قطعی عقل یک معرفت و حجت دینی محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۶۴؛ شاکرین، ۱۳۹۶: ۶۴) و در واقع این کشف و استنباط، اجتهاد در معارف اعتقادی به حساب می‌آید.

علاوه بر آیات و روایات، در فلسفه اسلامی نیز درباره موضوعات پراهمیتی از حقایق فرامادی عالم غیب بحث شده و به خصوص در حکمت متعالیه به کمال رسیده است؛ موضوعاتی همچون اثبات خدا و توحید و اوصاف حق تعالی (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۷-۱۵)، وجود رابطی مخلوقات و معلولات، نحوه صدور کثرت از خداوند، اثبات عالم مجردات، لزوم و حقیقت وحی، مسئله نبوت، معاد، نفس مجرد انسانی، جاودانگی نفس، عالم برزخ، حقیقت قبر و عذاب آن، اثبات معاد، حقیقت حشر، حقیقت میزان و حساب، حقیقت بهشت و جهنم، حقیقت سعادت و شقاوت، قضا و قدر، جبر و تفویض، لوح محفوظ، قلم، ام‌الکتاب، تبیین شرور و ملائکه و شیطان (عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۶/۱؛ خسروپناه، ۱۳۸۹: ۳۵۹). براساس توضیحات قبل باید گفت نتایج یقینی و برهانی به دست آمده در این موضوعات، مصداق اجتهاد در معارف دین است. البته مراد از فلسفه اسلامی چند کتاب محدود در نظام آموزشی رسمی حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها نیست، بلکه مراد تمامی آثار فلاسفه مسلمان است. در توضیح اشتراک برخی مسائل معارف دین و فلسفه اسلامی خوب است اشاره شود که مفسر و فیلسوف معاصر علامه طباطبایی، امام علی‌علیه را نخستین کسی می‌داند که در میان ائمه اسلامی پیرامون فلسفه الهی، کلمات منطقی و مستدل و بیانات توأم با برهان ایراد کرده است و برای ایشان حقی مسلم بر گردن همه پژوهشگران فلسفه قائل است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۲). استاد شهید مطهری معتقد است بیشتر بحث‌های نهج‌البلاغه درباره توحید، فلسفی است و یک فیلسوف آگاه از عقاید و افکار فلاسفه قدیم و جدید را سخت غرق در اعجاب می‌کند (مطهری، ۱۳۷۹: ۵۳). حکیم و متکلم امامی عبدالرزاق لاهیجی نیز در این زمینه می‌گوید: «اکثر اصول ثابت نزد آنان (امامیه) از امامان معصوم^{علیهم‌السلام} مطابق با چیزی است که از اساطین فلاسفه و متقدمان آنان رسیده و بر قواعد حق فلسفی مبتنی است» (لاهیجی، بی تا: ۵۰/۱).

به دلیل همین کارکرد ویژه فلسفه اسلامی متکلمین مسلمان در اثبات و تبیین عقاید دینی از قواعد و دستاوردهای فلسفه بسیار بهره برده‌اند. برای نمونه خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد برای اثبات واجب‌الوجود از برهان امکان و وجوب بهره برده است که در فلسفه مشاء تقریر شده بود و با استفاده از وجوب وجود الهی به اثبات بسیاری از صفات الهی از قبیل سرمدیت، وحدت، حکمت،

جود، قهاریت، قیومیت و نفی اموری مثل، ترکیب، ضد، جسمیت، اتحاد، حاجت، رؤیت و زیادت صفات بر ذات از خدای متعال پرداخته است (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۹: ۲۸۰). وی در مسئله قدرت الهی از قواعد استحاله ترجیح بلامرجح، ضرورت سابق و الواحد بهره برده است (همان: ۲۸۱). ابن میثم بحرانی نیز در تفسیر قدرت، علم و حیات خداوند، حسن و قبح، حقیقت انسان در معاد، استحاله اعاده معدوم در معاد و بقای نفوس به تبیین دیدگاه فلاسفه پرداخته و مسائل عقایدی را در پرتو دیدگاه آنان بررسی نموده است (همان: ۲۴۴).

لازم به توضیح است که خطاپذیری عقل در فلسفه اسلامی و وجود اختلافات میان آرای فیلسوفان مسلمان، ناقض اصل اعتبار و حجیت عقل در حوزه شناخت معارف نخواهد بود؛ زیرا همین خطاپذیری و اختلاف آرا در باقی علوم دینی از جمله علم فقه، تفسیر و ... نیز وجود دارد، اما هیچ‌گاه به صرف این اختلاف نظرات و اینکه یقین داریم از میان فتاوای مختلف فقهی در یک موضوع ضرورتاً برخی از آن‌ها خطا هستند، حجیت و اعتبار آرای فقهی و همچنین علم فقه خدشه‌دار نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۴۸؛ حسینی طهرانی، ۱۳۹۱: ۵۴).

نکته‌ای که ارزش و اهمیت این کارکرد فلسفه را بیشتر نشان می‌دهد این است که اثبات وجود خداوند، علم، قدرت، حیات و حکمت او، و حیانی بودن قرآن، ضرورت نبوت و عصمت نبی فقط از طریق عقل امکان‌پذیر است (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۹: ۱۶۴)؛ زیرا استناد به خود کتاب و سنت برای اعتبار این امور منجر به دور می‌شود.

۴-۲. استنباط، فهم و تبیین صحیح، عمیق و محققانه آیات و روایات اعتقادی

بیان شد که بحث پیرامون برخی حقایق عالم غیب و ماورای مادی در قرآن و روایات مطرح شده است. قرآن و سنت منبع نقلی معارف دین‌اند و کشف و فهم نظر دین در عرصه اعتقادات از این منابع، اجتهاد در معارف است. از طرفی بخشی از این متون به‌ویژه در مباحث خداشناسی از چنان معانی والا و ژرفی برخوردارند که فهم صحیح و دقیق آن‌ها و استنباط معارف هستی‌شناختی از آن‌ها بدون آشنایی و تسلط بر قواعد و استدلال‌ات عقلیه مربوط به این واقعیت‌ها که در فلسفه اسلامی از آن‌ها بحث شده، حاصل نخواهد شد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۱۳۲؛ حسینی طهرانی، ۱۳۹۱: ۴۱؛ ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۹: ۱۶۴). در این باره ملاصدرا معتقد است مباحث الهی و معارف ربانی چنان پیچیده و دقیق است که جز به‌تدریج و با تأمل به حقیقت و کُنهِ آن‌ها نمی‌توان راه یافت و کسی که می‌خواهد در این دریای ژرف وارد شود و در حقایق ربانی تعمق نماید باید خود را به ریاضت‌های علمی و عملی عادت دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۸).

کارکردهای فلسفه اسلامی در استنباط معارف دینی

به دلیل همین صعب و دشوار بودن بخشی از مسائل اعتقادی، بسیاری از دانشمندان از عهده شرح و تبیین صحیح آن‌ها برنیامدند و این حکما و فیلسوفان الهی بودند که در قرون اخیر توانستند ابهامات و مجهولات این سخنان را رفع نمایند و تفسیرها و تبیین‌های دقیقی از آن‌ها ارائه نمایند. استاد سید جلال‌الدین آشتیانی درباره حدیث «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْخُرُوفِ غَيْرِ مُتَصَوِّتٍ وَ بِاللَّفْظِ غَيْرِ مُنْطَقٍ وَ بِالشَّخْصِ غَيْرِ مُجَسَّدٍ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۲/۱) منقول از امام صادق علیه السلام بر این باور است که این حدیث و نظایر آن از معانی عمیق و خاصی برخوردارند و تا زمانی که صدرالمآلهین بر اصول کافی شرح نوشت، ناقلان احادیث از معانی عمیق این نصوص بی‌خبر بودند و حتی به شمه‌ای از معانی آن دست نیافته بودند (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۴۷).

بنابراین فلسفه کمک می‌کند انسان خردمند به عمق فهم معارف هستی‌شناسانه دینی برسد و از سطحی‌انگاری در برخورد با متن دینی دور شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۱۳۲). این کارکرد فلسفه اسلامی یک نقش تمهیدی برای کمک به فهم و استنباط و تفسیر صحیح از منابع نقلی دین و در واقع مقدمه‌ای برای اجتهاد در این معارف است. مرحوم استاد محمدحسین حسینی طهرانی در این زمینه می‌نویسد: چگونه با عدم آشنایی به مسائل عقلیه می‌توان در این بحر بیکران وارد شد؟ و حاقّ معانی وارده در آن‌ها را در ابواب مختلفه توحید و فطرت و قضا و قدر و امر بین الامرین و مبدأ و معاد و حقیقت ولایت و کیفیت ربط مخلوق به خالق و غیرها را به دست آورد؟ ... حضرات معصومین با لسان دیگری بسیار دقیق و عمیق حقایق را بیان می‌فرموده‌اند. فهمیدن این دسته از روایات بدون خواندن فلسفه و آشنایی با علوم عقلیه محال است (حسینی طهرانی، ۱۳۹۱: ۴۰).

علامه طباطبایی در کتاب علی و فلسفه الهی بعضی از سخنان عمیق امیرمؤمنان علیه السلام را از لحاظ مضمون و مفهوم چنان والا می‌داند که درک آن‌ها را خارج از عهده بسیاری از دانشمندان می‌شمارد و این سخنان را ستون‌های فلسفی و مسائل دقیق حکمی می‌داند که قرن‌ها در بوته ابهام مانده بود تا اینکه در قرون اخیر موفق به حل و کشف آن شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۴).

در اینجا خوب است اشاره شود به اینکه علامه طباطبایی که خود تسلط کاملی بر فلسفه اسلامی داشت، یکی از نمونه‌های برجسته کارکرد فلسفه اسلامی در تبیین عمیق و محققانه آیات و روایات است. ایشان در بخش‌های بسیاری از تفسیر شریف المیزان به تفسیر برهانی آیات اعتقادی پرداخته‌اند. برای نمونه در تفسیر آیه شریفه «هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (زمر: ۴؛ رعد: ۱۶؛ ص: ۶۵) با ادله عقلی برهانی استنباط کرده‌اند که توحید ذات خداوند به معنای وحدت حقه است و منظور از وحدت حقه آن است که وجود شریک برای خداوند عقلاً محال است و توحید ذات باری تعالی عددی یا مفهومی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۹/۶). ایشان در آثار دیگر خود همچون رساله انسان بعد از دنیا به تبیین عقلی آیات و روایات مربوط به معاد اقدام نموده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۲۰۳).

به دلیل همین تأثیر فلسفه در فهم معارف ناب و عمیق دینی، امام خمینی^ع در تقریرات فلسفه خود می‌نویسند: «و الحاصل: اقلّ مراتب سعادت این است که انسان یک دوره فلسفه را بداند» (خمینی، ۱۳۸۱: ۴/۴۷۲). ایشان همچنین معتقدند در مسئله معاد معارف بی‌شمار و اسرار دشواری وجود دارد که جز با سلوک برهانی یا نور عرفانی نمی‌توان از آن‌ها اطلاع پیدا کرد (خمینی، ۱۳۸۹: ۹۰). استاد جوادی آملی نیز احیای معارف الهی و اصول دین را به‌وسیله عمیق‌ترین برهان‌ها از برکات تفکر عقلی حکمای اسلامی می‌داند که موجب هدایت راهیان طریق معرفت شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/۸۹). ایشان معتقدند در اهمیت حکمت متعالیه همین بس که با براهین عقلی و قطعی راه مستقیم انبیای الهی را تثبیت نموده است (همان: ۳/۹۵). علامه حسن‌زاده آملی نیز درباره شرح و تبیین عقلی برخی آیات در کتاب اسفار ملاصدرا می‌نویسد: «مرحوم صدرالمآلهین اسراری را از قرآن کریم جدا و دسته‌بندی کرده و آن را اسرارالآیات نامیده است. آنچه در کتاب اسرارالآیات به تفصیل آمده، در این کتاب اسفار خوانده می‌شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱/۳۶).

نکته‌ای که ارزش کار فیلسوفان مسلمان را در این زمینه بیشتر نشان می‌دهد آن است که برخی تبیین‌هایی که فلاسفه از آیات قرآن انجام داده‌اند مربوط به اعتقاداتی بوده که فقط اصل موضوع آن در آیات یا روایات مطرح شده، ولی چگونگی آن تبیین نشده است؛ برای مثال اصل علم جامع و کامل خداوند به موجودات قبل از ایجاد آن‌ها در روایات مطرح شده (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۳۶)، اما چگونگی آن تبیین نشده است؛ در حالی که فلاسفه مسلمان از جمله ملاصدرا به تبیین و توضیح چگونگی آن پرداخته‌اند (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۹: ۱۷۰). تبیین فلسفه ضرور و حلّ ناسازگار بودن آن با توحید در خالقیت و عدل و حکمت الهی نیز از جمله همین موارد است که برخی محققین فلسفه اسلامی از جمله استاد مطهری در کتاب عدل الهی و استاد ربانی گلیپایگانی در کتاب عقاید استدلالی به تبیین آن پرداخته‌اند (همان: ۱۷۰).

نکته شایسته توجه آنکه آیات و روایات مشتمل بر معانی دقیق عقلی پیش از آنکه از معنا و مفهومشان به‌وسیله حکما گره‌گشایی شود، الهام‌بخش و آموزنده فیلسوفان و حکما در کشف و گشایش مجهولات و معضلات فلسفی بوده‌اند (خرمیان، ۱۳۸۷: ۱/۳۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۳۰۱، ۳۵۲). علامه طباطبایی در کتاب علی و فلسفه الهی بعد از ذکر چند مسئله مشکل فلسفی می‌نویسد: «این چند مسئله که در این فصل آوردیم و نظایر آن‌ها در فلسفه الهی یک سلسله مسائلی‌اند که از آغاز تدوین فلسفه، مجهول و ناشناخته بودند تا اینکه بالاخره برخی از فلاسفه اسلامی در پرتو بیانات مستدلّ مولانا امیرالمؤمنین موفّق به حلّ آن‌ها گردیدند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۱). در ارتباط با این موضوع امام خمینی^ع نیز اعتقاد دارند که بعضی سخنانی که حکمای اسلامی گفته‌اند در ادعیه بیشتر

وجود دارد و صحیفه سجادیه، نهج البلاغه و قرآن منبع و سرچشمه و مادر این حرف‌هاست (خمینی، ۱۳۸۱: ۸۸/۱). استاد مطهری نیز معتقد است صدرالمതألهین که اندیشه‌های حکمت الهی را دگرگون ساخت، تحت تأثیر عمیق کلمات علی علیه السلام بود (مطهری، ۱۳۷۹: ۹۰).

البته بدیهی است که سخنان مذکور به این معنا نیست که بدون علم فلسفه اسلامی نمی‌توان فهمی از قرآن و روایات کسب کرد، بلکه مقصود آن است که بخش‌هایی از فلسفه اسلامی از دو جهت در فهم و تبیین بخش‌هایی از معارف اعتقادی قرآن و روایات تأثیر دارد: اول اینکه معارف و معانی قرآن و روایات دارای مراتب و سطوح مختلف معنایی‌اند و رسیدن به فهم مراتب بالا و عمیق آن در بعضی بخش‌های اعتقادی بدون دستاوردهای ارزشمند این علم که نتیجه قرن‌ها تلاش فکری و علمی عالمان آن است حاصل نخواهد شد، لکن علمای دیگر علوم و همچنین عامه مردم به تناسب فهم و استعداد خود از باقی مراتب معانی و مقاصد بخش‌های اعتقادی قرآن و روایات بهره و استفاده خود را می‌برند؛ دوم اینکه فهم و تبیین صحیح برخی موضوعات پیچیده همچون مسائل خداشناسی و معاد، نحوه صدور عالم از خداوند، کیفیت ربط مخلوقات و خداوند، قضا و قدر، جبر و تفویض، شرور عالم و نسبت آن با توحید افعالی و حکمت و عدالت خدا بدون احاطه بر این علم حاصل نمی‌شود.

اینک نمونه‌هایی از سخنان امیرمؤمنان علی علیه السلام در موضوع خداشناسی نقل می‌گردد که بنابر نظر محققینی چون علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۴، ۷۱، ۱۰۳) و استاد مطهری (مطهری، ۱۳۷۹: ۵۳، ۵۴، ۹۰) دارای معانی مشکل و عمیق عقلی و فلسفی‌اند و بدون تلاش عقلی و علمی شایسته نمی‌توان به‌خوبی مفاهیم آن‌ها را درک نمود، اما با تلاش فیلسوفان الهی، مفهوم و مراد این سخنان معلوم و روشن شده است.

مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ (رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۰/۱)؛ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ
الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْسُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ
الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ
قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَى عَنْ تَنَاهٍ فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ (همان: ۳۹)؛ وَاحِدٌ لَا يَعْدُدُ وَ دَائِمٌ
لَا بِأَمَدٍ وَ قَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ (همان: ۲۶۹).

درباره عدم امکان شناخت ذات باری تعالی و توضیح علم خدا به ماسوی و علم ماسوی به او:
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ وَ حَجَبَ الْعُقُولَ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي
امْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّيْءِ وَ الشَّكْلِ بَلْ هُوَ الَّذِي لَمْ يَتَفَاوَتْ فِي ذَاتِهِ وَ لَمْ يَتَبَعَضْ بِتَجَزُّؤَةِ الْعَدَدِ
فِي كَمَالِهِ فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِينِ وَ تَمَكَّنَ مِنْهَا لَا عَلَى الْمُمَارَاجَةِ وَ
عَلِمَهَا لَا بِأَدَاةٍ لَا يَكُونُ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا وَ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَعْلُومِهِ عِلْمٌ غَيْرُهُ إِنْ قِيلَ كَانَ فَعَلَى

تَأْوِيلَ أَرْزَلَةِ الْوُجُودِ وَإِنْ قِيلَ لَمْ يَزَلْ فَعَلَى تَأْوِيلٍ نَفْيِ الْعَدَمِ فَسُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَنْ قَوْلِ مَنْ عَبَدَ سِوَاهُ وَاتَّخَذَ إِلَهًا غَيْرَهُ غُلُوبًا كَبِيرًا (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۷۳).

درباره صفات ثبوتی و سلبی حق تعالی:

مَا وَحَدَهُ مِنْ كَيْفِهِ وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مِنْ مَثَلِهِ وَلَا إِثَابَهُ عَنَى مِنْ شَبَّهَهُ وَلَا صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَتَوَهَّمَهُ كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُوفٌ فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَابٍ آلَةٍ مُقَدَّرٍ لَا بِجَوْلٍ فِكْرَةٍ غَنِيٌّ لَا بِاسْتِفَادَةٍ لَا تَضَحُّبُهُ الْأَوْقَاتُ وَلَا تَزْفُدُهُ الْأَدَوَاتُ سَبَقَ الْأَوْقَاتُ كَوْنُهُ وَالْعَدَمُ وَجُودُهُ وَالْإِبْتِدَاءُ أَرْزَلُهُ (رضی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۳).

درباره مخلوقات عالم برتر:

و سئل عليه السلام عن العالم العلوي فقال: «صورٌ عاريةٌ عن الموادِّ عالية عن القوة و الإستعداد تجلّى لها فأشرقَّت و طالعتها فتلاَّأت و ألقى في هويّتها مثاله فأظهر عنها أفعاله» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۴۲۳).

درباره ظاهریّت در عین باطنیّت خدا:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ تَشِقْ لَهُ حَالٌ خَالًا فَيَكُونُ أَوَّلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا وَيَكُونَ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا... وَ كُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرِهِ [غَيْرُ بَاطِنٍ] بَاطِنٌ وَ كُلُّ بَاطِنٍ غَيْرِهِ ظَاهِرٌ (رضی، ۱۴۱۴ق: ۹۶).

۴-۳. ارائه مبنا و زیرساخت نظری و اعتقادی برای اجتهاد در علوم انسانی اسلامی

این کارکرد فلسفه مانند مورد قبل از نوع مقدمه و تمهید برای اجتهاد در معارف است؛ زیرا در کارکرد قبل دستاوردها و یافته‌های علم فلسفه برای فهم و تبیین صحیح آیات و روایات اعتقادی یاریگر و ابزار مجتهد می‌شد و در این کارکرد یافته‌های فلسفه مقدمه و پایه و اساسی می‌شود برای استنباط در علوم انسانی. توضیح اینکه یکی از عرصه‌های اجتهاد در معارف، استنباط رأی دین در علوم انسانی رایج است و مقصود از این علوم، علمی همچون روان‌شناسی، تعلیم و تربیت، اخلاق، اقتصاد، علوم سیاسی و مدیریت است. در توضیح این کارکرد باید توجه داشت که اعظم مسائل علوم انسانی با دین ارتباط دارند و بلکه یک سلسله از علوم انسانی ارتباط عمیقی با بخشی از اسلام دارند و موضوع مورد دغدغه اسلام‌اند. اسلام نسبت به بسیاری از مسائل اجتماعی، روانی، تربیتی، اقتصادی، سیاسی و مدیریتی و امثال آن اظهار نظر کرده است. علوم انسانی مبتنی بر یک سلسله ارزش‌ها و معتقدات‌اند که با دین نسبت دارند؛ بنابراین فرهنگ و مکتب اسلامی نمی‌تواند از علوم انسانی جدا باشد و هیچ نظری درباره آن‌ها نداشته باشد (مصباح یزدی، بی‌تا: ۸۲، ۸۴، ۸۵).

مطلب اساسی‌ای که در این بخش باید به آن توجه نمود آن است که تولید دانش و استنباط نظریات

علمی به‌ویژه در علوم انسانی به پشتوانه و اتکا بر فلسفه و مبانی جهان‌بینی و معرفت‌شناسی حاکم بر ذهن دانشمند و نظریه‌پرداز آن علم شکل می‌گیرد. این فلسفه شامل مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی است. بعد از شکل‌گیری مبانی فلسفی، نظام جهان‌بینی و عقلانی خاصی در ذهن دانشمند تحقق می‌یابد و نظریه‌های علمی به تناسب با آن جهان‌بینی و نظام فلسفی، تولید و ارائه می‌گردد (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۵۹۸/۱؛ علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۷: ۲۵۷؛ مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۴: ۶۳ [مصاحبه با استاد حمید پارسانیا]). به عبارت دیگر، فلسفه و معرفت‌شناسی پایه همه علوم و انسان‌شناسی پایه همه علوم انسانی است (نمازی، ۱۳۹۱: ۲۴/۱). بر این اساس در علوم انسانی نوع نظام و مبانی فلسفی و جهان‌بینی، الهی یا الحادی بودن آن، مادی یا غیرمادی بودن آن، نوع نگرش آن به انسان (محمدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۶۶) و صحت و مطابقت مبانی آن با حقیقت و واقعیت جهان هستی تأثیر اساسی و بسزایی در خروجی و محصول علمی و دانشی متناسب با آن مبانی دارد. بنابراین چگونگی حل بسیاری از مسائل علوم انسانی و کیفیت نتیجه‌گیری‌ها به ریشه‌های فلسفی آن‌ها برمی‌گردد (دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹: ۲۳). با این توضیح معلوم می‌شود که اگر نظریه‌پردازی و تولید علم در علوم انسانی بر اساس مبانی دقیق و صحیح در فلسفه اسلامی صورت بگیرد که منطبق بر منابع نقلی دین است، نتیجه و خروجی آن، استنباط آرا و نظرات اسلام در این حوزه و تولید علوم انسانی اسلامی است. بنابراین نقش فلسفه اسلامی در این کارکرد ارائه مبانی و اصول عقلی منطبق بر واقع و معارف دین است تا مقدمه‌ای برای استنباط نظریات دین در عرصه علوم انسانی باشد. این مبانی عقلی در واقع همان حقایق و واقعیت‌های مهم و ماورای طبیعت عالم هستی است که درمورد اول از نقش‌های فلسفه گفته شد.

۴-۴. ارتقای دانش کلام

علم کلام که به شناخت، تبیین و دفاع مستدل از عقاید دینی می‌پردازد، در مرتبه کامل و عمیق خود مصداقی از اجتهاد در معارف دین محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۱۱۴). کلام و فلسفه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم دارند. ازجمله شباهت‌های این دو علم آن است که اولاً در بخشی از علم کلام مانند فلسفه فقط براساس استدلال عقلی بحث و نتیجه‌گیری می‌شود. ثانیاً به دلیل آنکه بخشی از اعتقادات دینی، شامل مهم‌ترین و اساسی‌ترین حقایق نظام هستی است و هدف فیلسوف هم هستی‌شناسی است، به طور طبیعی برخی مسائل و مباحث این دو علم مشترک و شبیه به هم است؛ به‌خصوص آنکه در دوره‌هایی بسیاری از مباحث و استدلالات فلسفی به علم کلام و عقاید راه یافته است؛ به گونه‌ای که مباحث کلامی رنگ و بوی فلسفی گرفته‌اند و کلام ما یک کلام فلسفی شده است

و برخی فیلسوفان ما همان متکلمین قدرتمند ما هستند (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۹: ۲۳۵). بنابراین بخشی از علم کلام به شناخت و تبیین عقلانی اعتقادات و معارف هستی‌شناسانه دین اختصاص دارد و در این زمینه فلسفه می‌تواند کمک‌های بسیار مفیدی به علم کلام ارائه نماید. بسیاری از مسائل فلسفی از مبادی استدلال‌های کلامی است و نقش تعیین‌کننده‌ای در بحث‌های کلامی ایفا می‌کنند. این اصل در مورد حکمت متعالیه صدرایی عمیق‌تر و فراگیرتر است (ربانی، ۱۳۷۲: ۸۰). در تاریخ فلسفه اسلامی و به‌ویژه با تلاش محقق بزرگ شیعه خواجه نصیرالدین طوسی گام بلندی در زمینه تقویت علم کلام با دستاوردهای فلسفه اسلامی برداشته شد و نمونه‌ای از کلام فلسفی عرضه شد. وی در کتاب کلامی تجرید الاعتقاد در مواضع متعددی دیدگاه‌های فلسفی را به کار گرفت که نمونه‌هایی از آن و همچنین از ابن‌میثم بحرانی در ضمن بحث از کارکرد اول در این نوشتار بیان شد. در زمینه تقویت علم کلام ظرفیت‌های حکمت متعالیه صدرایی بسیار است. امروز می‌توان بر پایه حکمت متعالیه، علم کلام را ارتقای جدی داد و از توانایی‌های این حکمت برای تبیین و تثبیت آموزه‌های دینی در بخش معارف، به‌ویژه آموزه‌های ناب و پیچیده توحیدی و ولایی بهره‌های فراوان برد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۱۳۳).

۵. نتیجه

از آنجا که دین مبین اسلام در کنار فقه در حوزه‌های اعتقادات، اخلاقیات و معارف مرتبط با علوم انسانی روز نیز آموزه‌های فراوانی دارد، مسلماً استنباط نظر و آرای دین منحصر به حیطه علم فقه نیست و در سایر محورها نیز می‌توان و باید رأی دین را فهم و استنباط کرد. فلسفه اسلامی به معنای فلسفه‌ای که در عصر اسلامی میان فلاسفه مسلمان رشد کرد و شامل فلسفه اولی، خداشناسی و برخی مسائل دیگر می‌شود، در حوزه معارف اعتقادی دین و مبانی اعتقادی و هستی‌شناسی مرتبط با علوم انسانی روز، موضوعات و مباحث مشترک و هم‌افقی با تعالیم دینی دارد. موضوعاتی از قبیل اثبات خدا، توحید و اوصاف حق تعالی، نحوه و کیفیت صدور و ربط عالم با خدا، وحی و نبوت، عالم برزخ، حقیقت قبر و عذاب آن، اثبات معاد، حقیقت حشر، حقیقت میزان و حساب، حقیقت بهشت و جهنم، نفس مجرد انسانی و قوای آن و جاودانگی نفس، حقیقت سعادت و شقاوت، قضا و قدر، جبر و تقویض، لوح محفوظ، قلم، ام‌الکتاب، تبیین شرور در عالم، ملائکه و شیطان و قضا و قدر که محورهای مشترک میان فلسفه اسلامی و معارف دینی‌اند. روش کار در فلسفه عقلی است و عقل یکی از منابع کشف و فهم معارف دین به شمار می‌آید و همان‌گونه که در فهم و کشف احکام فقهی حجیت دارد، در فهم و کشف معارف دینی نیز حجیت و اعتبار دارد. بر اساس همین اشتراکاتی که ذکر شد فلسفه اسلامی دارای



کارکردهای فلسفه اسلامی در استنباط معارف دینی

نقش‌ها و کارکردهای مهمی در فهم و استنباط صحیح و عمیق معارف دین به‌ویژه معارف اعتقادی و آموزه‌های مرتبط با علوم انسانی است و به‌عنوان مقدمه لازم در استنباط صحیح در این حوزه‌ها باید به دستاوردهای مهم این علم توجه شایسته شود. نکته جالب توجه دیگر آنکه آیات و روایات مشتمل بر معانی دقیق عقلی پیش از آنکه از معنا و مفهومشان به‌وسیله حکما و فیلسوفان گره‌گشایی شود، الهام‌بخش و آموزنده آنان در کشف و گشایش مجهولات و معضلات فلسفی بوده‌اند.

منابع

۱. ابن منظور، جمال‌الدین (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر.
۲. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶ق)، بحوث فی الاصول، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. برنجکار، رضا (۱۳۹۱)، روش‌شناسی علم کلام، قم: دار الحدیث.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح سید مهدی رجایی، قم: دار الکتب الاسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، ج ۱ و ۳، قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۹۸)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، شرح فارسی الاسفار الاربعه، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
۸. حسنی، سید حمیدرضا و مهدی علی‌پور (۱۳۸۵)، جایگاه‌شناسی علم اصول، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۹. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۳۹۱)، سرّ الفتوح ناظر بر پرواز روح، قم: مکتب وحی.
۱۰. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۰ق)، کفایة الاصول، ج ۳، تعلیقه علی سبزواری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. خرمیان، جواد (۱۳۸۷)، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۱، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، فلسفه فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۹۲)، در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۱۴. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶)، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ❦
۱۵. _____ (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، ج ۱ و ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ❦
۱۶. _____ (۱۳۸۹)، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ❦
۱۷. دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی (۱۳۸۹)، جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی. ❦
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، لبنان: دار العلم.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۲)، مدخل و درآمدی بر علم کلام، قم: مؤلف.
۲۰. _____ (۱۳۹۹)، روش‌شناسی علم کلام، قم: راند.
۲۱. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۹)، منطق فهم دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. _____ (۱۳۹۵)، دین‌پژوهی معاصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. رضی، سید محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج‌البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.

۲۴. شاکرین، حمیدرضا (۱۳۹۰)، مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. _____ (۱۳۹۶)، روش‌شناسی عقاید دینی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳)، مبانی علوم انسانی اسلامی، تهران: آفتاب توسعه (ناشر آثار مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا).
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبة المصطفوی.
۲۸. _____ (۱۳۷۸)، مظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، تحقیق محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۹. _____ (بی‌تا)، المبدأ والمعاد، بی‌جا: بی‌نا.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۳۱. طباطبایی، محمد (۱۴۰۱)، «ضرورت و چیستی اجتهاد در معارف»، پایان‌نامه، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۶، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۳۳. _____ (۱۳۹۰ق)، علی و فلسفه الهی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. _____ (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسه نعمان.
۳۵. _____ (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با تعلیقات مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
۳۶. طباطبایی، محمدکاظم (۱۳۹۳)، منطق فهم حدیث، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۷. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، تهران: مرتضوی.
۳۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۹. علی‌پور، مهدی، سید حمیدرضا حسنی (۱۳۹۰)، پارادایم اجتهادی دانش دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۰. علی‌تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۹۷)، علم دینی، ماهیت و روش‌شناسی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۱. فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: دار الرضی.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: الاسلامیه.
۴۳. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: سایه.
۴۴. _____ (بی‌تا)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، تهران: انتشارات مهدوی.
۴۵. مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۴)، ظرفیت‌شناسی علوم اسلامی در تحول علوم انسانی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۴۶. محمدی، علی و دیگران (۱۳۹۲)، تحول در علوم انسانی، قم: کتاب فردا.
۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، آموزش فلسفه، تهران: نشر بین‌الملل.

۴۸. _____ (بی‌تا)، رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی، تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

۴۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا.

۵۰. نمازی، محمود (۱۳۹۱)، مبانی فلسفی علوم انسانی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ع).

۵۱. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۹)، مختصات حکمت متعالیه، قم: آل محمد.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

بررسی تطبیقی نظریه اخلاقی کانت و هگل^۱

یحیی نورمحمدی نجف آبادی^۲

چکیده

کانت و هگل از فیلسوفان نظریه پرداز در حوزه اخلاق اند. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال تطبیق نظریه اخلاق کانت و هگل و کشف اشتراکات و افتراقات این دو نظریه ایم. براساس یافته های مقاله، کانت اخلاقی را که خودش هدف است به جای اخلاقی می نشانند که وسیله رسیدن به هدف است و معتقد است باید احکام اخلاقی را به دلیل تکلیف و انگیزه انجام وظیفه انجام داد، نه به عنوان وسیله. طبق قانون کلی کانت، تنها اراده خیر است که بدون قید و شرط خیر است و بقیه موارد هنگامی خیر می شوند که با اراده خیر همراه باشند. کانت با ترکیب ایده قانون و ایده غایت فی نفسه، ایده خودمختاری را مطرح می کند و از همین جا وارد عرصه «آزادی» می شود. هگل نیز بیش از هر چیزی بر آزادی تکیه می کند، اما برخلاف کانت، به دنبال آن است که اخلاق را جزئی نماید و در حوزه های فردی و اجتماعی انسان نیز وارد سازد. همچنین میان اخلاق و عمل براساس طبع و امیال درونی، آشتی برقرار کند. به عقیده هگل، هنگامی می توان رضایت فردی و آزادی و اخلاق را با هم جمع کرد که از باورها و ارزش های اجتماعی جامعه ای اندام وار پیروی کنیم. برخلاف کانت، در نظریه اخلاقی هگل، اولاً تعارض میان ارضای تمایلات طبیعی و عمل به تکلیف برطرف شده است؛ ثانیاً میان منافع فردی و جمعی یگانگی برقرار شده است؛ ثالثاً وظایف و تکالیف خرد و جزئی اخلاقی فرد نیز روشن شده است.

کلیدواژه ها: کانت، هگل، اخلاق، نظریه اخلاقی، آزادی، وظیفه، تکلیف.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲

۲. استادیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر؛ normohamadi126@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از سؤالاتی که همواره ذهن آدمی را به خود مشغول می‌دارد این است که آنچه باید کرد چیست؟ انسان می‌خواهد حَسَن را از قبیح و خیر را از شرّ بازشناسد و در این اندیشه است که اساس آنچه نیکو می‌پندارد چیست؟ او کوشیده است بگوید حُسَن، قبح، باید و نباید و ... به چه معناست، ریشه در کجا دارد و از همه بالاتر دریابد که (من) می‌توانم یا نمی‌توانم، جبر است یا اختیار؟

از دیرباز در کنار مباحث نظری، بخش درخور توجهی از نوشته‌ها و آثار متفکران و بزرگان جهان پُر بوده از این دست مباحث و حاصل این کاوش‌ها، علم اخلاق و حکمت عملی و دانشی را شکل داده است که امروزه آن را «فلسفه اخلاق» می‌نامند. این دانش نوپا چندی است که به‌عنوان شاخه مستقلی از فلسفه، افکار و اندیشه متفکران غرب و شرق را به خود معطوف داشته و نظریه‌پردازی‌های فراوانی به خود اختصاص داده است که نتیجه آن، شکل‌گیری و نصّح مکاتب مختلفی در این رشته است. مکاتب مختلف فلسفه اخلاق بر پایه‌هایی استوار است که ساخته و پرداخته نظام‌های فلسفی و آرای متفکران تاریخ درباره جهان و انسان است.

می‌توان به کانت و هگل، به‌عنوان متفکران و اندیشمندانی اشاره نمود که در این حوزه به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند و بر فضاهاى علمى و اجتماعى غرب بسیار اثر گذاشته‌اند. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و مقایسه‌ای به دنبال تطبیق اجمالی نظرات این دو فیلسوف در حوزه مبانی اخلاق و حکمت عملی هستیم.

تا کنون در این باره پژوهش‌هایی انجام گرفته که ارزشمند و قابل استفاده‌اند، اما هیچ‌کدام به نظام اخلاقی این دو فیلسوف به‌صورت تطبیقی نپرداخته‌اند. از آن جمله‌اند: «تحلیل و ارزیابی نقد هگل بر کانت»، مهدی دهباشی، حکمت و فلسفه، ش ۱، فروردین ۱۳۸۴: ۶-۱۶؛ «دیدگاه اخلاقی هگل در پرتو نقدهای او به دیدگاه اخلاقی کانت»، حسن احمدی‌زاده، اخلاق و حیانی، سال چهارم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ش ۲ (پیاپی ۱۰)؛ «بررسی پارادایمی نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل»، عبدالرحمان عالم و هادی صادقی، راهبرد، بهار ۱۳۹۳، دوره ۲۳، ش ۷۰: ۲۳۵-۲۶۳

۲. نظریه اخلاقی کانت

کانت به دنبال آن است که انقلاب کپرنیکی‌ای را که به گمان خود در فلسفه و مابعدالطبیعه پدید آورد، در اخلاق و حکمت عملی نیز دنبال نماید. تا پیش از کانت، در نظام‌های اخلاقی تمام احکام ارزشی‌ای که صادر می‌شد، در استخدام هدف بودند و اساساً با هدفشان سنجیده می‌شدند و بار ارزشی و اخلاقی می‌یافتند؛ مثلاً اگر عملی موجب تقرب به خدا یا کسب سعادت یا بهشت یا

فراهم‌کننده امنیت اجتماعی و مانند آن‌ها می‌شد، عمل اخلاقی محسوب می‌گردید، اما کانت این نظر را پیش کشید که هر عملی که در خدمت اهداف و اغراض و به دنبال رسیدن به نتیجه‌ای باشد، نه تنها اخلاقی نیست و از دایره اخلاق خارج شده، بلکه کاملاً خلاف اخلاق و نوعی مصلحت‌اندیشی است (کانت، ۱۳۶۹: ۲۰، ۲۳، ۲۵). میان شخصی که کاری را برای رسیدن به دستمزد و اجرت انجام می‌دهد و شخصی که عملی را برای رسیدن به خدا یا بهشت یا امثالهم انجام می‌دهد، چه تفاوتی وجود دارد؟ در هر دو، مصلحت‌اندیشی لحاظ شده و همان‌طور که فعل شخص اول را اخلاقی نمی‌دانیم، عمل شخص دوم نیز غیراخلاقی است. تنها تفاوت میان این دو عمل این است که در یکی مصلحت‌های حقیر و زودگذر زندگی روزمره لحاظ شده و در دیگری هدف‌های پایدار و دیرگذر؛ در یکی به هدف‌های مادی اندیشیده شده و در دیگری هدف‌های معنوی هم در کار بوده است.

به اعتقاد کانت، انسان هنگامی اخلاقی زندگی می‌کند که احکام اخلاقی را به‌صورت مطلق، نه وسیله، در نظر بگیرد و انجام بدهد؛ یعنی اخلاق را نباید وسیله دانست، بلکه اخلاق خود هدف است (همان: ۱۷). میان مغازه‌داری که به مشتریانش راست می‌گوید و جنس را سر موقع تحویل می‌دهد و قیمت آن را دیرتر از موعد درخواست می‌کند تا تمام مردم شهرش مشتری او شوند، چه تفاوتی وجود دارد با فردی که عملی را برای تقرب به خدا یا رسیدن به بهشت یا کسب لذت یا سعادت انجام می‌دهد؟ (همان: ۱۹). برخلاف زعم دانشمندان پیشین، کانت هیچ‌یک از این افعال را اخلاقی و ارزشی نمی‌داند، بلکه تمامی آن‌ها را مصلحت‌اندیشی برمی‌شمارد. پس صرفاً انطباق داشتن عملی با عمل اخلاقی، ولی با انگیزه حب ذات یا تمایل یا اغراض سودگرایانه نمی‌تواند ملاک درستی برای قضاوت عمل اخلاقی باشد (همان: ۲۰). به نظر کانت، اگر عملی بخواهد اخلاقی باشد، باید به خاطر تکلیف و انگیزه انجام وظیفه باشد.

کانت با نسبی‌گرایی در اخلاق به‌شدت مخالف است؛ زیرا نسبی‌گرایی در اخلاق مستلزم روی آوردن به تجربه و محاسبه‌های عقل نظری است. اگر قانون بخواهد قوت اخلاقی داشته باشد و اساس تکلیف قرار گیرد، باید با ضرورت و اطلاق همراه باشد. اساس تکلیف در طبیعت انسان و اوضاع و احوال جهانی وجود ندارد، بلکه به نحو پیشینی در مفاهیم خرد ناب وجود دارد؛ پس احکام تجربی نمی‌توانند قانون اخلاقی باشند (همان: ۵). به همین جهت کانت احکام اخلاقی را جزء احکام تألیفی پیشینی می‌داند؛ چراکه ویژگی اصلی در این قضایا کلیت و ضرورت است، که از تجربه نمی‌توان آن‌ها را به دست آورد؛ زیرا لازمه تجربی بودن نسبی بودن، ابطال‌پذیری و تحول‌پذیری است که با کلیت و اطلاق و ثبات و تغییرناپذیری در تعارض است. بنابراین اگر به دنبال اخلاقی باشیم که بر اساس مصلحت‌اندیشی بنا نهاده نشده باشد و نسبییت و تغییر در آن راه نداشته باشد، باید به دنبال یک اصل و قانون کلی و ضروری و مطلق بود، که روشن است از تجربه به دست نیامده، بلکه پیشینی است.

کانت می‌گوید اگر ما تمام دارایی‌هایمان (اعم از بیرونی و درونی، روحی و بدنی از قبیل علم، ثروت، شجاعت، تیز هوشی، و ...) را در نظر بگیریم، هیچ‌کدام به‌صورت مطلق و کلی و ضروری، خیر محض نیست، بلکه هر کدام با توجه به قیود و شرایطی می‌توانند خیر باشند (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲، ۱۳). پس باید چه کرد؟ به اعتقاد کانت، محال است چیزی در جهان و حتی خارج از آن تصور کرد که بدون قید و شرط خیر باشد، مگر «اراده خیر» (همان: ۱۲). او اعتقاد دارد که تنها اراده خیر است که بدون قید و شرط خیر است و بقیه موارد هنگامی خیر می‌شوند که با اراده خیر همراه باشند. بنابراین غیر از اراده خیر، هر خیری تصور شود مشروط و مقید است، نه مطلق و فی‌نفسه.

اراده خیر و نیت نیک این‌گونه نیست که در یک جا خوب و در جای دیگر بد باشد، یا به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به یک هدف، خوب باشد و برای هدف دیگر بد. خیریت اراده خیر به دلیل نتیجه و آثار یا شایستگی آن برای نیل به غایتی مطلوب نیست، بلکه خیریت آن فی‌نفسه است؛ لذا امکان ندارد که اراده خیر، خیر بودنش را از خیریت متعلقاتش یا از کامیابی در تحصیل این غایات و اهداف گرفته باشد (همان: ۱۳، ۱۴). کانت برای روشن شدن ماهیت اراده خیر از مفهوم تکلیف و وظیفه کمک می‌گیرد (همان: ۱۸). به عقیده او اراده‌ای که به دلیل تکلیف عمل می‌کند، اراده خیر است. او در توضیح این نکته، درباره انگیزه افعال بحث می‌کند و افعال انسان را به سه دسته عمده تقسیم می‌کند (همان: ۱۸، ۱۹): افعالی که از سر نفع و مصلحت شخصی صادر می‌شوند (مثل افعال کاسب)؛ افعالی که از سر تمایل بی‌واسطه انجام می‌شوند؛ افعالی که به سبب تکلیف انجام می‌گیرند. کانت دسته اول و دوم را اخلاقی نمی‌داند و فقط دسته سوم را اخلاقی می‌داند. تفکیک دسته دوم و سوم قدری مشکل است. البته کانت نمی‌خواهد بگوید که اگر در انجام تکلیفی، تمایل بی‌واسطه یا لذتی ارضا گردید، آن عمل دیگر ارزش اخلاقی ندارد، بلکه می‌خواهد بگوید فقط عملی اخلاقی است که انگیزه انجام‌دهنده آن عمل به تکلیف باشد، نه نفع شخصی و تمایل. کانت حتی در جایی تصدیق می‌کند که تمایلات و سعادت و مزایای آن بخت بیشتری در اختیار انگیزه تکلیف قرار می‌دهد (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۵۶).

خلاصه آنکه به نظر کانت تنها عملی اخلاقی است که از سر تکلیف انجام شود نه از سر تمایل و نفع شخصی و همچنین ارزش اخلاقی یک عمل که از سر تکلیف انجام شده، به دلیل اصل صوری یا ماکزیمی است که براساس آن، عمل صورت گرفته است نه به دلیل نتیجه آن (کانت، ۱۳۹۶: ۲۱). نتیجه‌ای که کانت از این سخن می‌گیرد آن است که تکلیف یعنی ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون (همان: ۲۴) یا به تعبیر پیتن، عمل به سبب تکلیف، عمل از سر احترام به قانون است (همان: ۲۴). در اینجا دو نکته دیگر مطرح می‌شود: اولاً، فعل اخلاقی دارای جنبه احساسی است که می‌توان آن

را «احترام» نامید؛ ثانیاً، در فعل اخلاقی، ما در پی تبعیت از قانونی هستیم که به آن احترام می‌گذاریم (همان: ۲۴). به نظر کانت، احساس احترام منحصر به فرد است. احساس احترام، احساسی نیست که برخورداری از آن نیاز به تلاش ما داشته باشد، بلکه به محض تصور از قانون پدیدار می‌شود. ما ابتدا قانون را به‌عنوان اصلی عینی می‌شناسیم. این شناخت احساس احترام ما را برمی‌انگیزد و احترام به نوبه خود ما را وامی‌دارد تا قانون را به‌عنوان اصل ذهنی یا ماکزیم خود برگزینیم (همان: ۲۴).

این نکته باید گفته شود که کانت میان قانون یا اصل اخلاقی و قاعده یا ماکزیم رفتاری تفاوت گذاشته است. اصل و قانون بر عقل عملی محض مبتنی است، ولی قاعده یا ماکزیم رفتاری اصل ذهنی اراده است که اصل جزئی رفتار است. به نظر کانت، باید میان این دو سازگاری باشد؛ چراکه ارزش اخلاقی عملی که از سر تکلیف انجام شده باشد به دلیل صورت یا دستور و ماکزیم آن است نه نتایج آن، و از طرفی دستوری اخلاقی است که با قانون کلی اخلاقی مطابقت داشته باشد (همان: ۶۰). به عقیده کانت، همان‌طور که اصل صوری استدلال قیاسی، کلیه قیاس‌ها را به دو دسته عقیم و منتج تقسیم می‌کند، اصل کلی اخلاق نیز همه دستورها را به دو دسته اخلاقی و غیراخلاقی تقسیم می‌کند.

اصل اخلاقی را در قالب «امر» می‌توان دریافت، و امر اقسامی دارد (امر شرطی تردیدی، امر شرطی قطعی، امر مطلق یا تنجیزی) و تنها امر مطلق و تنجیزی می‌تواند امر اخلاقی باشد (همان: ۵۱). امر مطلق و تنجیزی امری است که اصل عینی عقل عملی محض باشد و مشروط به هیچ غایتی نباشد، بلکه به دلیل خودش و به‌عنوان خیر فی‌نفسه خواسته شود. امر مطلق و تنجیزی یقینی و از نوع قضایای تألیفی پیشینی است و به نفس عمل امر می‌کند و هیچ انگیزه و غایت دیگری غیر از خوبی یا بدی عمل ندارد (همان: ۵۷).

اصل و قانون کلی اخلاق، تنها در قالب امر مطلق و تنجیزی یافت می‌شود (همان: ۶۰). کانت می‌گوید تنها یک امر مطلق داریم، اما در مقام عمل پنج (و گاهی سه) صورت‌بندی از آن مطرح می‌سازد (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۹۸):

- قانون کلی: تنها طبق ماکزیم یا دستوری عمل کن که به‌وسیله آن بتوانی در عین حال، اراده کنی که ماکزیم یا دستور مزبور قانون کلی و عمومی بشود.
- قانون طبیعت: چنان عمل کن که گویی ماکزیم عملت بناست به‌وسیله اراده، قانون کلی طبیعت شود.
- غایت فی‌نفسه: چنان عمل کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگران همواره و در عین حال، به‌عنوان غایت به کاربری نه صرفاً به‌عنوان وسیله.
- خودمختاری: چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به‌واسطه ماکزیم یا دستور اراده، خود را واضع قانون عام لحاظ کند.

- کشور غایات: چنان عمل کن که همواره به واسطه ماکزیم‌هایت، عضو قانون‌گذار در کشور عام غایات باشی.

کانت سعی می‌کند این صورت‌بندی‌ها را انواع و جلوه‌های مختلف یک صورت‌بندی، یعنی صورت‌بندی قانون کلی بداند؛ چراکه می‌توان از یکی، دیگری را نتیجه گرفت. در برخی نوشته‌های او، صورت‌بندی نخست است که جایگاه ممتاز به خود می‌گیرد، اما در برخی دیگر، صورت‌بندی سوم چنین جایگاهی دارد (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۹۹).

براساس صورت‌بندی نخست، ماکزیم و عملی فی‌نفسه خیر است که هر فاعل عاقلی از آن نظر که عاقل است آن را انجام می‌دهد. این اصل را نباید به‌عنوان اصلی خارج از عمل در نظر گرفت، بلکه آن اصل، اصل عمل و اصل صورت است که در عمل مجسم می‌شود و عمل خیر به سبب آن، خیر است (همان: ۱۰۶).

به عقیده کانت تمام اوامر مطلق خاص را می‌توان به همین امر مطلق کلی اصلی یا مادر برگرداند و این امر مطلق کلی چنان است که گویی اوامر مطلق خاص از آن اخذ شده‌اند، البته نه به صورت استنتاج، بلکه امر مطلق اصلی به‌عنوان محکی است برای قبول یا عدم قبول ماکزیم‌های اخلاقی. به تعبیر دیگر، امر مطلق اصلی همانند صورتی است که به اوامر مطلق خاص پوشیده می‌شود، اگر امر مطلق خاص قابلیت آن صورت را داشت، امر اخلاقی وگرنه غیر اخلاقی است (همان).

صورت‌بندی سوم بیانگر آن است که هر انسانی را صرف‌نظر از اینکه چه کسی و در چه موقعیتی است، واجد ارزش نامشروط تلقی کنیم نه به‌عنوان وسیله‌ای صرف. کانت درصدد است برای تکلیف، مضمون و هدفی تعیین کند و چون ممکن نیست که غایت تکلیف تجربی باشد، پس آن را عقلی تعیین می‌کند که همان انسان است. توضیح آنکه هیچ عملی بی‌هدف نیست، و اراده فاعل عاقل همیشه متوجه غایت و هدفی است. امر مطلق نیز قطعاً دارای غایت و هدفی است که لزوماً از جانب عقل محض ارائه شده و غایتش فی‌نفسه است (کانت، ۱۳۶۹: ۷۶). به گفته کانت، اولاً، اراده نیک بدون قید و شرط و به‌صورت فی‌نفسه نیک و خیر است و ثانیاً، تنها موجودات عاقل چنین اراده‌ای دارند. نتیجه آنکه، موجودات عقلانی به دلیل اینکه تنها منبع ممکن اراده نیک و خیرند، ارزشی مطلق و فی‌نفسه دارند (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۱۳۹). این ارزش به دلیل عقلانی بودن آن‌هاست و اساساً از آن نظر که عقلانی‌اند می‌توانند اراده نیک داشته باشند. از آنجا که امر مطلق برای همه موجودات عاقل معتبر است، غایت آن هم که دارای ارزشی ذاتی و مطلق است برای همه موجودات عاقل معتبر است، و این غایت چیزی نیست جز خود انسان (کانت، ۱۳۶۹: ۷۷). کانت برای اثبات این نکته که انسان غایت اوامر مطلق است، استدلال‌های مختلفی می‌آورد (همان).

به نظر کانت، اگر چیزی به خودی خود ارزشی مطلق و فی نفسه داشته باشد، می تواند سرچشمه قوانین قطعی و دستورهای تأکیدی و ضروری اخلاقی باشد، و انسان و هر ذات عاقلی، بالذات غایتی مستقل اند، خود، هدف اند نه وسیله. از این رو، انسان می تواند خودش قانون گذار خودش باشد (همان: ۷۸). به تعبیر دیگر، از ترکیب ایده قانون و ایده غایت فی نفسه به ایده خودمختاری می رسیم. امر مطلق در صورت بندی قانون کلی تمام فاعل های عقلانی را فرامی گرفت، همچنین فاعل های عقلانی از آن حیث که عقلانی اند اساس این امر مطلق اند؛ یعنی کلیت قانون اخلاقی از عقلانیت فاعل های عقلانی حاصل می شود. پس قانونی که ما ملزم به اطاعت از آنیم باید تا آنجا که ما فاعل های عقلانی هستیم، محصول اراده خود ما باشد؛ زیرا قوانینی که خود اراده واضح آن ها نباشد در اجرا و انجام آن ها از شخص انسان به عنوان وسیله ای صرف استفاده می کند. از طرفی گفته شد که تنها اراده نیک و خیر است که بدون قید و شرط نیک است و اراده ای نیک است که از سر تکلیف باشد و در غیر این صورت نیک و خیر نیست و در نتیجه ارزش اخلاقی هم ندارد. حال اگر موجودات عاقل تابع قانونی باشند که خودشان وضع نکرده باشند، در آن صورت موجودات عاقل تحت تأثیر عوامل بیرونی، وادار به عمل طبق قانون گردیده اند. در نتیجه اطاعت از قانون ممکن است منطبق با تکلیف باشد، اما از سر تکلیف نباشد؛ لذا اراده نیک محقق نشده و چنین اطاعتی ارزش اخلاقی ندارد (همان: ۸۰). از همین جا معانی تعبیری نظیر خودمختاری، خودآیینی و دیگرآیینی، در فلسفه اخلاق کانت روشن می گردد. اراده ای که مبتنی بر اصلی باشد که خودش واضح آن نبوده یا مبتنی بر تمایل و نفع شخصی باشد دیگرآیینی نامیده می شود (همان: ۸۱).

کانت از همین جا وارد یک عرصه بسیار مهم در فلسفه اخلاق خود، یعنی «آزادی» می شود. او بحث خود را چنین آغاز می کند که مفهوم آزادی، کلید و راهنمای توجیه و تبیین اصل خودمختاری است (کانت، ۱۳۶۹: ۱۰۴). اگر ما بتوانیم مفهوم آزادی را توجیه کنیم، در آن صورت، می توانیم نشان دهیم که چگونه امر مطلق که در صورت بندی خودمختاری اراده متبلور شده، ممکن است. اگر بتوان نشان داد که اراده آزاد، معادل اراده خودمختار است، در آن صورت با مفهوم آزادی می توان امر مطلق را نیز توجیه نمود.

به عقیده کانت، اراده یک نوع علیت است که به موجودات زنده عقلانی تعلق دارد و به آن ها این توانایی را می دهد که هم قادر باشند آثار و معلول ها را در جهان پدیداری تولید کنند و هم تغییراتی را در جهان ذهنی و روانی خود موجودات عاقل پدید آورند؛ لذا متعلق علیت اراده، هم عمل، و هم حکم و فکر است (همان: ۱۰۴).

در طبیعت، هیچ علتی در عمل علی خود آزاد نیست؛ زیرا علیت و فاعلیت آن ها به وسیله موجودی

سابق بر آن‌ها ایجاد شده است. بنابراین اگر قرار باشد اراده فاعل عاقل آزاد تصور شود باید علل خارج از او (عوامل بیرونی و تصورات و امیال و عواطف درونی) اعمال علیّی او را متعیّن نسازند، و تأثیر آن‌ها به حدی نباشد که فاعل عاقل سلطه‌ای بر فعل نداشته باشد. پس اگر عقل عملی بر انجام دادن عمل مطابق اصول عقلانی خود تواناست، عقل آزاد و خودمختار است.

۳. نظریه اخلاقی هگل

عمده مطالب فلسفه اخلاق هگل، در بخش دوم از کتاب فلسفه حق، ذیل عنوان «اخلاق» آمده است. البته هگل اصطلاح «اخلاق» را در معنایی بسیار محدودتر از معنای متداول آن به کار می‌برد. هنگامی که به اخلاق می‌اندیشیم، معمولاً معنای انجام وظایف جزئی سودمند، به‌ویژه در یک زمینه اجتماعی به ذهنمان می‌رسد، اما هگل از وظایف جزئی، به سوی خانواده یا دولت می‌رود و اخلاق را در آن چیزی به کار می‌برد که «تعیّن اراده» (willensbestimmtheit) می‌نامد. البته تا آنجا که این اراده در دل اراده کلی قرار گیرد (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۲۰۶)؛ چراکه میان اراده و خواست جزئی و خواست کلی همواره تضاد پدید می‌آید و هنگامی می‌توان از این تضاد رهایی یافت که خواست جزئی با خواست کلی هماهنگ شود و خواست جزئی با آن مفهومی از خواست هم‌ساز می‌شود که از جزئیت و خودخواهی محض پیراسته گشته است. چنین اراده و خواستی خواست اخلاقی است (همان‌جا)؛ لذا از مفهوم حق به مفهوم اخلاق منتقل می‌شویم.

اخلاقیات مشخص نزد هگل همان اخلاقیات اجتماعی است. جایگاه فرد در جامعه است که وظایف او را معین می‌کند. بنابراین، اخلاقیات اجتماعی، یک نوع یگانگی است میان مفهوم‌های یک‌سویه حق و اخلاق در ساحتی بالاتر (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۲۰۹).

بسیاری از محورهای اساسی در نظریه اخلاق کانت، مقبول و پذیرفته هگل نیز هست. اینکه ما وقتی به انگیزه تمایلات یا خواهش‌های مقید به شرایط اجتماعی عمل می‌کنیم، آزاد نیستیم یا اینکه عقل ذاتاً کلی است و باید در آنچه کلی است به سراغ آزادی رفت، این‌ها را هگل از کانت گرفته و به لباس نظرات خویش آراسته است (سینگر، ۱۳۷۹: ۷۳). اما شاید بتوان گفت مهم‌ترین نکته فلسفه اخلاق کانت که هگل به آن توجه کرده و بر آن پافشاری می‌کند، «آزادی» است. هگل در مقدمه فلسفه تاریخ خود می‌گوید: «تاریخ جهان هیچ چیزی نیست، مگر پیشرفت آگاهی از آزادی و ماهیت ذاتی آزادی باید در جریان تعبیر و تفسیر تاریخ جهان به نمایش درآید (هگل، بی‌تا: ۷۰، ۱۸۶).

آزادی همواره محور بزرگ‌ترین دل‌مشغولی‌های هگل است، طوریکه فلسفه حق او شامل مفصل‌ترین بحث‌ها راجع به آزادی در قلمرو جامعه و سیاست است. هگل در فلسفه تاریخ، نهضت اصلاح دین را سپیده‌دم عصر نوین آزادی می‌شمارد؛ زیرا معتقد است آن نهضت مُبلّغ حقوق وجدان

فردی است. بنابراین هگل نیز مانند کانت، میان آزادی و رشد و شکوفایی وجدان فردی نوعی رابطه می‌بیند. هگل آزادی را به دو دسته آزادی صوری یا انتزاعی، و آزادی جوهری و محتوایی تقسیم می‌کند (همان: ۲۶۷). به عقیده او، آزادی به معنای فقدان تضییق و محدودیت است به گونه‌ای که شخص رها باشد تا به دلخواه خود عمل کند و هرگونه خواست رفتار کند و دیگران نیز برای او مزاحمتی ایجاد نکنند یا او را بر امری مجبور نسازند. چنین معنایی از اراده دارای صورت آزادی است، لکن از جوهر و محتوای آزادی تهی است. او می‌گوید: «اگر بشنویم آزادی بنا به تعریف یعنی توان اینکه آنچه دل‌مان می‌خواهد بکنیم، چنین اندیشه‌ای را فقط می‌توان حمل بر ناپختگی تام فکری کرد؛ زیرا حاوی کوچک‌ترین تصویری از آزادی اراده، حق، زندگی و غیر آن نیست» (هگل، ۱۳۷۸: ۴۷، ۵۳).

این مفهوم آزادی از آن رو مورد اعتراض هگل است که مبدأ آزادی در آن، انتخاب فردی فرض می‌شود و کسانی که به این تصور از آزادی قائل‌اند، نمی‌پرسند که چنین انتخابی چگونه و چرا صورت می‌پذیرد. به عقیده هگل، انتخاب فردی، بدون توجه به چیزهای دیگر، نتیجه اوضاع و احوال دیمی و بی‌پایه است؛ بنابراین واقعاً آزادانه نیست (سینگر، ۱۳۷۹: ۶۴). توضیح آنکه برخی تمایلاتمان محصول طبیعتمان است (تمایل به غذا و مسائل جنسی)، و بسیاری از تمایلات دیگرمان را نحوه بار آمدن و آموزش و پرورش ما و جامعه‌ای که در آن به سر می‌بریم و عموماً محیطمان شکل می‌دهند. خواه این تمایلات منشأ زیست‌شناختی داشته باشند و خواه اجتماعی، حقیقت این است که وابسته به انتخاب ما نبوده‌اند و چون تمایلاتمان را خود برگزیده‌ایم، وقتی به انگیزه تمایل عمل می‌کنیم، آزاد نیستیم. کانت نیز شبیه این استدلال را داشت و عمل به انگیزه تمایلات و خواست درونی را بی‌ارزش و غیراخلاقی می‌دانست. پس باید عمل و رفتار را از تمایلات و خواست‌ها پالود و پیراست. سؤال این است که باید چه چیزی را جایگزین تمایلات نمود و انگیزه عمل باید چه باشد؟ کانت می‌گفت انگیزه انجام تکلیف باید جایگزین تمایلات بشود تا فعل اخلاقی گردد. این حکم عقل محض عملی است و در قالب امر مطلق به صورت کلی و با شرط آزادی از تمامی تمایلات و قیود و شرایط اجتماعی صادر گردیده است. پس می‌توان گفت تنها عمل مطابق امر مطلق امکان دارد آزاد باشد و واجد ارزشی اخلاقی گردد. بنابراین آزادی عبارت است از عمل کردن به تکلیف به سبب تکلیف و پیروی از وجدان خویش بر پایه پذیرش عقلی امر مطلق در مقام بالاترین قانون اخلاقی.

هگل نیز این را می‌پذیرد که آزادی همان عمل به تکلیف است و اگرچه تکلیف محدودیتی برای تمایلات طبیعی یا خودسرانه ما به نظر می‌رسد، در حقیقت «در عمل به تکلیف است که فرد از سائقه‌های طبیعی محض خلاص می‌شود ... در ادای تکلیف است که به آزادی گوه‌رین و محتوایی خویش دست می‌یابد ... هنگامی که من به تکلیفم عمل می‌کنم، به خود آمده‌ام و آزادم» (سینگر،

۱۳۷۹: ۷۳). بنابراین به عقیده هگل، عمل به تکلیف به دلیل تکلیف بالاتر از آزادی منفی به معنای عمل به دلخواه خویش است.

تا اینجا اشتراکات اخلاق کانت و هگل بیان شد، اما این به آن معنا نیست که هگل به طور کامل و درست نظریه اخلاق کانت را پذیرفته باشد و هیچ نقد یا اشکالی بر آن نداشته باشد. شاید بتوان گفت هگل دو اعتراض و اشکال عمده به نظریه اخلاقی کانت دارد:

اولاً، کانت در سراسر نظریه‌اش اصرار دارد که اساس اخلاق باید عقل محض عملی فارغ از هرگونه انگیزه خاص باشد. حاصل این اصرار، صورت کلی قانون اخلاق است، لکن این قانون کلی است و نمی‌تواند بگوید تکالیف اشخاص به طور مشخص و جزئی چیست؟ لذا در این رابطه که چه باید بکنیم مطلبی ندارد.

هگل می‌گوید، این صورت کلی چیزی غیر از اصل امتناع تناقض نیست، و اگر مبدای نباشد که از آن آغاز کنید، شما را به هیچ جا نمی‌رساند (همان: ۷۵). به عبارت دیگر، در صورت کلی قانون اخلاقی گفته شد که چنان عمل کن که عمل تو به عنوان قانون کلی درآید، اشکال اینجاست که هرکس می‌تواند طبق خواهش و تمایل منفی خود عمل کند و در عین حال بخواهد و دوست داشته باشد که دیگران نیز همین‌گونه عمل کنند. از طرفی فرد دیگر خلاف این عمل را دوست داشته باشد و بخواهد خلاف آن عمل به صورت قانون همگانی دربیاید. این یعنی زمینه پیدایش تناقضات و تعارضات در ارزش‌های اخلاقی و عدم معیار برای سنجش و قضاوت و دلیل آن، فقدان طرح جامع اعمال و افعال جزئی ارزشی است. بنابراین صورت کلی قانون اخلاق به تنهایی نمی‌تواند مانع این شود که هر کردار خلاف اخلاقی را که هوس کردیم، توجیه کنیم.

ثانیاً، کانت به سرکوبی تمایلات طبیعی بشر در مقابل حکم کلی عقل محض عملی معتقد است و حق ارضای جنبه طبیعی انسان را نادیده می‌گیرد؛ لذا در درون انسان یک تفرقه و پیکار دائمی میان عقل و تمایلات برقرار می‌سازد و وظیفه عقل را سرکوب نمودن تمایلات طبیعی بشر می‌داند و هیچ راهی برای رفع تقابل اخلاق با منفعت شخصی ارائه نمی‌دهد. پرسش این است که چرا باید اخلاقی رفتار کنیم؟ این پرسشی است که اخلاق کانت نمی‌تواند پاسخگوی آن باشد. هنگامی که گفته شود باید به تکلیف به سبب خود آن عمل کرد و نباید هیچ انگیزه دیگری در کار باشد وگرنه فعل غیراخلاقی می‌شود، جایی برای منافع شخصی و تمایلات طبیعی بشر باقی نمی‌ماند و همواره میان حکم کلی اخلاقی عقل عملی با این امور تقابل و تعارض و بیگانگی خواهد بود.

هگل تصور کانت از تکلیف را پیشرفت می‌داند؛ چراکه تصور انسان جدید را به وجهی به آزادی می‌رساند که یونانیان غرقه در افق‌های کوتاه مرسوم خویش هرگز به آن نمی‌رسیدند، ولی در عین حال،

۱۴۱ بررسی تطبیقی نظریه اخلاقی کانت و هگل

هگل به دنبال پاسخ گفتن به مسئله به نحوی است که رضایت طبیعی حاصل از طرز زندگی یونانی و وجدان آزاد لازمه تصور کانت از اخلاق را با هم جمع کند، همچنین کمبود دیگر نظریه کانت، یعنی فقدان مطلق محتوا را نیز جبران نماید (سینگر، ۱۳۷۹: ۷۵).

به عقیده هگل، هنگامی می‌توان رضایت فردی و آزادی و اخلاق را با هم جمع نمود که از باورها و ارزش‌ها و ملاک‌های اجتماعی جامعه‌ای اندام‌وار پیروی کنیم. این بخش از سخنان هگل در واقع پیوند عمیق اخلاق با سیاست هگل است. توضیح آنکه نقش جامعه شکل دادن به نیازها و خواسته‌های افراد آن است؛ لذا جامعه اندام‌وار در راستای ایفای این نقش کلیدی، نیازها و خواسته‌هایی را بیشتر ترویج و تشویق می‌کند که بیشترین سود را برای شهروندانش داشته باشد. از طرفی اعضای خود را به قدری سرشار از حس تعلق هویت به عضویت در جامعه می‌کند که ایشان دیگر در پی دنبال کردن منافع شخصی و خصوصی خویش نیستند. همانند اعضا و جوارح و اندام بدن انسان که هرگز به فکر جدا شدن از پیکر نیستند و تمام تلاششان خدمت و برآورده نمودن احتیاجات و نیازهای مجموعه بدن است. چنین شهروندانی با شهروندان دولت‌شهرهای یونان قدیم تفاوت‌های عمده‌ای دارند؛ چراکه به عصر تاریخی متفاوتی تعلق دارند و از دستاوردهای روم و مسیحیت و نهضت اصلاح دینی به‌عنوان بخشی از میراث فکری خویش بهره می‌برند. ایشان از ظرفیت خود برای آزادی و از توانشان در تصمیم گرفتن بر وفق وجدانشان آگاه‌اند. همچنین آن‌ها تنها با نهادهایی دست بیعت می‌دهند که از انطباقشان با اصول عقلی اطمینان داشته باشند؛ لذا جامعه اندام‌وار امروزی برخلاف جوامع روزگار باستان بر اصول عقلی استوار است (سینگر، ۱۳۷۹: ۷۸).

هنگامی که براساس اصول کلی عقلی، انتخابی عاقلانه انجام بگیرد، آزادی حقیقی و جوهری نیز محقق و موجود می‌شود و جامعه اندام‌وار را به‌صورت عقلانی سازمان خواهد داد. جامعه‌ای که در آن منافع فردی و جمعی با یکدیگر هماهنگ و هم‌سو و یگانه‌اند. در چنین جامعه‌ای، امر کلی در قالب دولت مجسم می‌شود و تکلیف و وظیفه شهروندان خود را از طریق نهادهای انضمامی و ملموس دولت ابلاغ می‌کند و به هر شخص، متناسب با جایگاه و نقشش در جامعه، دستورالعمل و طرح رفتاری خواهد داد (همان: ۸۴).

بنابراین، شخص هنگامی که به سبب انجام تکلیف و به حکم عقل، انتخابی آزادانه انجام می‌دهد، هم به وظایف اخلاقی اجتماعی و رعایت منافع جمعی‌ای که در جامعه اندام‌وار شکل یافته براساس امر کلی بر عهده او نهاده شده، عمل نموده است و هم از آن جهت که تمایلات و خواسته‌هایش به منافع جمعی نزدیک و یگانه شده، تمایلات و خواسته‌های طبیعی‌اش ارضا گردیده و هم رفتار و عمل جزئی اخلاقی خویش را در قالب دستورالعمل‌های ابلاغ شده از طرف دولت، شناخته است؛ لذا، اولاً،

ارضای تمایلات و خواست‌های طبیعی و عمل به تکلیف سازگار شده‌اند و تعارضشان برطرف گردیده است؛ ثانیاً، هماهنگی و یگانگی میان منافع فردی و جمعی برقرار گردیده است؛ ثالثاً، علاوه بر قانون کلی اخلاق، وظایف و تکالیف خرد و جزئی اخلاقی فرد نیز روشن و معین شده است. در نتیجه، هگل در نظریه اخلاقی خویش، اشکالاتی را که به نظرش در نظریه اخلاقی کانت یافت می‌شد، برطرف ساخته است.

۴. نتیجه

کانت با نشان دادن اخلاقی که خودش هدف است، در جای اخلاق به‌عنوان وسیله رسیدن به اهداف، در پی ایجاد انقلاب کپرنیکی دیگری در اخلاق است. به نظر وی، انسان هنگامی اخلاقی زندگی می‌کند که احکام اخلاقی را به‌صورت مطلق و به سبب تکلیف و انگیزه انجام وظیفه، نه وسیله، در نظر بگیرد و انجام دهد. او با رد نسبیت و استفاده از تجربه در اخلاق، به دنبال یک اصل و قانون کلی و ضروری و مطلق غیرتجربی و پیشینی است و معتقد است تنها اراده خیر است که بدون قید و شرط خیر است و بقیه موارد هنگامی خیر می‌شوند که با اراده خیر همراه باشند. به عقیده او اراده‌ای که به سبب تکلیف (به معنای ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون) عمل می‌کند، اراده خیر است. بنابراین، تنها عملی اخلاقی است که از سر تکلیف انجام شود نه از سر تمایل و نفع شخصی، و نه به دلیل نتیجه آن. کانت درصدد است برای تکلیف مضمون و هدفی تعیین کند و چون ممکن نیست که غایت تکلیف، تجربی باشد، آن را عقلی تعیین کرده که همان انسان است. از این رو، انسان می‌تواند خودش قانون‌گذار خودش باشد. با ترکیب ایده قانون و ایده غایت فی‌نفسه، ایده خودمختاری پدید می‌آید و از همین جا کانت وارد یک عرصه بسیار مهم در فلسفه اخلاق خود، یعنی «آزادی» می‌شود؛ لذا مفهوم آزادی، کلید و راهنمای توجیه و تبیین اصل خودمختاری است.

هگل نیز بیش از هر چیزی بر آزادی تکیه می‌نماید، اما برخلاف کانت، به دنبال آن است که اخلاق را خُرد و جزئی نماید و در حوزه‌های فردی و اجتماعی انسان نیز وارد سازد. همچنین میان اخلاق و عمل براساس طبع و امیال درونی آشتی برقرار سازد. به عقیده هگل، هنگامی می‌توان رضایت فردی و آزادی و اخلاق را با هم جمع نمود که از باورها و ارزش‌ها و ملاک‌های اجتماعی جامعه‌ای اندام‌وار پیروی کنیم. این بخش از سخنان هگل در واقع پیوند عمیق اخلاق با جامعه و سیاست هگل است. بنابراین، برخلاف کانت، در نظریه اخلاقی هگل، اولاً، تعارض میان ارضای تمایلات و خواست‌های طبیعی و عمل به تکلیف برطرف شده و بین آن‌ها سازگاری ایجاد شده است؛ ثانیاً، میان منافع فردی و جمعی هماهنگی و یگانگی برقرار شده است؛ ثالثاً، علاوه بر قانون کلی اخلاق، وظایف و تکالیف خرد و جزئی اخلاقی فرد نیز روشن و معین گردیده است.

منابع

۱. سینگر، پیتر (۱۳۷۹)، هگل، عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه، داریوش آشوری، تهران: سروش.
۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، حمید عنایت، علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۴. محمدرضایی، محمد (۱۳۷۹)، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. هگل، گئورک (۱۳۷۸)، عناصر فلسفه حق، مهبد ایرانی طلب، تهران: پروین.
۶. _____ (بی‌تا)، عقل در تاریخ، حمید عنایت، تهران: شریف.

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

چگونگی حصول علم معصومان علیهم‌السلام

از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی^۱

طاہر کریم‌زاده^۲

چکیده

حقیقت وحی همواره دغدغه دانشوران بوده است و تحقیق درباره چگونگی حصول علم انبیا و اوصیا می‌تواند گامی در تبیین این حقیقت به شمار آید. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی، دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی را درباره نحوه حصول علوم انبیا علیهم‌السلام و اولیا علیهم‌السلام بررسی می‌کند. ملاصدرا اتصال و اتحاد حاصل از اشتداد وجودی نفس نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا ولی علیه‌السلام با عقل فعال را منشأ حصول علم معصومان علیهم‌السلام می‌داند. او توانست بر اساس مبانی حکمت متعالیه، چگونگی حصول علوم ایشان را تبیین کند، ولی دیدگاه او خالی از اشکال نبود. علامه طباطبائی ضمن بهره‌مندی از مبانی و مفاهیم حکمت متعالیه، توانست با استفاده روشمند از آیات قرآن کریم، کاستی‌های دیدگاه صدرا را جبران کند و آن را به شکلی تحلیل کند که با متون دینی و آیات و روایات هماهنگ‌تر باشد. بیان برخی کاستی‌های دیدگاه ملاصدرا و تبیین روش علامه طباطبائی در تحلیل علم معصومان از جمله یافته‌های این نوشتار است.

کلیدواژه‌ها: علم معصومان، وحی، الهام، ملاصدرا، علامه طباطبائی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۵

۲. استادیار گروه معارف، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ taher.karimzadeh@gmail.com

۱. مقدمه

از جمله صفات مشترک پیامبر ﷺ و امام ﷺ صفت علم است. بنابر باور دانشوران امامیه، ایشان در کنار علوم اکتسابی از علم الهی نیز بهره‌مندند. این قسم از علم انبیاء ﷺ و اوصیا تأم و کامل است و نه از راه آموزش و کسب، بلکه از طریق موهبت الهی به آنان عنایت می‌شود. انبیا و اولیای الهی ﷺ برترین و والاترین بندگان خداوندند و شایسته بالاترین ارتباط میان خالق و مخلوق‌اند. ایشان به دلیل سعه وجودی که دارند، عالم مُلک، ملکوت و جبروت را به هم پیوند داده‌اند و حقایق عالم را از سرچشمه حقایق در عالم جبروت، یعنی خداوند متعال، به وسیله مُلک وحی یا عقل فعال، در عالم مفارقات عقلی، دریافت و به عالم مُلک یا طبیعت، انتقال می‌دهند.

بارزترین صفتی که از دیدگاه اندیشمندان امامیه، در افضلیت امام ﷺ دخالت دارد، علم اوست. از منظر ایشان امام باید در علم نسبت به دیگران سرآمد باشد (مظفر، ۱۳۸۶: ۱۲۹). این صفت، علاوه بر اینکه خود، از شروط بنیادین نبوت و امامت است، در تحقق شروط دیگر، مانند عصمت نیز مؤثر است. علم معصوم ﷺ در پژوهش‌های مختلف بررسی شده است. محمد نظیری در تحقیقی با عنوان «منابع و قلمرو علم معصومان» حدود و قلمرو علم معصومان را بررسی کرده و زهرا خطیبی و اعلی نورانی در پژوهشی با نام «علم امام در آینه حکمت متعالیه» دیدگاه حکمت متعالیه در این باره را تحلیل نموده‌اند. محمدحسین نادم در مقاله «علم امام از نگاه امیرالمؤمنین با تأکید بر نهج البلاغه» دیدگاه امام علی ﷺ درباره علم امام را تحلیل نموده است. سید محمد مهدی زیدی در پژوهش خود با عنوان «منابع علم امام از منظر اندیشمندان مدرسه کلامی قم» دیدگاه کلامی سه نفر از مدرسه کلامی قم، یعنی برقی، کلینی و صدوق در این باره را تحلیل کرده و عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی و دیگران هم در پژوهش «بررسی منابع علم امام از منظر روایات» با دیدگاه حدیثی و روایی، منابع علم امام را کاویده‌اند. در هیچ‌کدام از پژوهش‌های مذکور روش علامه طباطبائی و نوآوری‌های او در این حوزه بررسی نشده است. موضوع پژوهش حاضر تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره چگونگی حصول علم معصومان ﷺ و نوآوری‌های علامه طباطبائی با رویکرد قرآنی برای جبران کاستی‌های آرای ملاصدراست.

از دیدگاه ملاصدرا و بسیاری از پیروان حکمت متعالیه، عامل اصلی عصمت انبیاء ﷺ و اولیا ﷺ علم ایشان است. ملاصدرا عامل اصلی اثرپذیری انسان از شیطان را قصور قوه فهم و ادراک عموم مردم و ضعف و ناتوانی این قوا در مقابله و مجاهده با شیطان و لشکریان او، یعنی همان قوه شهوت و غضب و بالاتر از این‌ها قوه واهمه انسان دانسته و عامل اصلی عصمت را کمال قوه فهم و عقل قویم برمی‌شمارد که جنود و قوای شیطان را در وجود انسان مستخر خود کرده و آن‌ها را به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۲۴/۵).

چگونگی حصول علم معصومان^{علیهم السلام} از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی^{رحمتهما} ۱۴۷

علامه طباطبائی نیز منشأ عصمت معصومان^{علیهم السلام} را علم ایشان به واقعیت گناه، دانسته است (رک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۳۵۴/۵). وی با استفاده از آیه «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (نساء: ۱۱۳) قسمی از علم معصومان^{علیهم السلام} را برآمده از وحی دانسته و سنخ علم ایشان را با علوم معمول بشری متفاوت می‌داند. از دیدگاه او نوع علم معصومان^{علیهم السلام} به گونه‌ای است که تمام قوای دیگر ایشان را تحت سیطره خود قرار می‌دهد؛ از این رو هیچ‌گاه آنان از این علم غافل نشده، مرتکب هیچ گناه و خطایی نمی‌شوند (همان: ۷۸/۵).

چگونگی حصول علم معصومان^{علیهم السلام} و آگاهی ایشان از حقایق عالم، همواره از دغدغه‌های دانشوران و اندیشمندان مسلمان بوده و در متون تفسیری، فلسفی و کلامی، بحث‌هایی از حقیقت وحی وجود داشته است. چپستی حقیقت وحی، کیفیت نزول و نحوه دریافت آن از سوی انبیاء^{علیهم السلام} و اوصیاء^{علیهم السلام} ازجمله سؤال‌های مطرح‌شده در این باب است. ملاصدرا بر اساس نظام فلسفی خود به این بحث پرداخته و نحوه حصول علوم انبیاء^{علیهم السلام} و اولیاء^{علیهم السلام} را در چارچوب حکمت متعالیه تبیین نموده است. پس از او نیز پیروان و شارحان حکمت متعالیه بر اساس رویکردها و مشرب‌های ویژه خود دیدگاه او را تحلیل کرده و در اصلاح و تکمیل آن کوشیده‌اند. ازجمله اندیشمندانی که در تبیین دیدگاه صدرا تلاش نموده‌اند علامه سید محمدحسین طباطبائی است که با رویکرد تفسیری و قرآنی به این کار دست زده است. پژوهش حاضر به بررسی چگونگی حصول علم معصومان^{علیهم السلام} از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی پرداخته و مبانی، روش‌ها و شیوه تبیین ایشان را بررسی نموده است.

۲. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، مانند «اصالت وجود»، «وحدت حقیقت وجود»، «تشکیک مراتب وجود» و «حرکت جوهری» که از ابداعات فلسفی اوست، نحوه حصول علوم معصومان^{علیهم السلام} را تبیین می‌کند. وی عقل انسان را دارای چهار مرتبه می‌داند: «عقل هیولانی» قوه صرف و استعداد محض است؛ «عقل بالملکه» یک مرتبه بالاتر از عقل هیولانی و استعداد قریب بوده، از قوه محض خارج و مُدرک بدیهیات است؛ «عقل بالفعل» مرحله کمال عقل انسانی است که از قوه و استعداد خارج شده، به مرحله فعلیت می‌رسد. در این مرتبه، صور عقلی بالفعل نزد انسان حاضرند. بالاترین مرتبه عقل انسانی «عقل مستفاد» است. انسان در این مرتبه، علاوه بر فعلیت صور عقلی، آن صور را به‌وسیله اتصال با عالم عقول و عقل فعّال، مشاهده می‌نماید. پس وجه تمایز این مرتبه، اتصال با عقل فعّال و مشاهده صور عقلی است (رک. ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۰۲/۱؛ ۱۳۸۳: ۵۱/۲).

از دیدگاه ملاصدرا نفس ناطقه برای ارتباط و اتصال با عقل فعّال باید مراتب عقل نظری (از عقل

هیولانی تا عقل مستفاد) را طی کند. هر کدام از این مراتب عقل نظری، به منزله صورت برای مرتبه قبل از خود و ماده برای مرتبه پس از خویش است. عقل بالملکه صورت عقل هیولانی و ماده عقل بالفعل است، عقل بالفعل صورت عقل بالملکه و ماده عقل مستفاد است، و عقل مستفاد نیز با اتصال و اتحاد با عقل فعال به فعلیت تام می‌رسد. از منظر صدرا تمام مراحل فعلیت در قوه عاقله نفس ناطقه، با واسطه یا بی‌واسطه، تحت تدبیر عقل فعال است که ملکی روحانی از ملائکه الله و نور عقلی از انوار الهی است. البته ذکر این نکته نیز لازم است که تنها برخی از انسان‌ها می‌توانند تمام این مراتب عقل را در وجود خود به فعلیت برسانند و از میان ایشان نیز افراد خاصی واجد استعداد تام برای اتصال و اتحاد با عقل فعال‌اند. ملاصدرا این افراد را که نفس ناطقه آن‌ها توان اتحاد با عقل فعال را دارد، نبی نامیده است. از دیدگاه او مراتب وجودی انبیاء و اولیای الهی به فعلیت رسیده و نفس ایشان در مرحله عقل مستفاد با عقل فعال متحد گردیده است؛ لذا ایشان سعه وجودی دارند و نفس آنان از پایین‌ترین مراتب عالم ماده تا عالم عقول امتداد دارد:

فَالنَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ كَمَا صَرَّحَ فِيلَسُوفُ الْمُعَلِّمُ، يَبْعُضُ قُوَاهَا فِي هَذَا الْعَالَمِ وَيَبْعُضُهَا فِي
عَالَمِ الْعَقْلِيِّ، بَلْ فِي كُلِّ الْعَالَمِ مِنَ الْعَوَالِمِ لَهَا جُزْءٌ؛ وَ لَيْسَتْ أَجْزَائُهَا كَالْأَجْزَاءِ الْجِسْمِ
مِنْ جَهَةِ الْوُضْعِ وَالْمِقْدَارِ، بَلْ مِنْ جَهَةِ الْمَعْنَى وَالْمَاهِيَةِ (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۹/۱).

در منظومه فکری ملاصدرا، کمال مخصوص نفس ناطقه انسان که انبیاء و اولیای الهی به آن دست یافته‌اند، در این است که به ملاً اعلی متصل شود و با عقل کل متحد گردد. نتیجه این اتحاد با عقل کل در نفوس انبیاء و اولیای الهی این است که صورت کل و نظام اتم و خیر جاری از مبدأ کل، که همان ذات حق تعالی است، در وجود ایشان تقرّر یافته و نفس ایشان مبدل به عالم عقلی می‌گردد که تمام آنچه در عقول، نفوس، طبایع و اجرام فلکی و عنصری جریان دارد، در نفوس ایشان نیز حاضر باشد (رک. ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۹/۱). نفس ناطقه معصومان در این مرحله، از جهت قوه نظری، به مرتبه اعلای صفا می‌رسد و با روح اعظم اتحاد کلی پیدا می‌کند و بدون آنکه نیازی به تعامل و تفکر داشته باشد، علوم لدنی، بدون وساطت تعلیم بشری، بر وی افاضه می‌گردد. بنابراین بر اساس آیه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ يَمْسَسْهُ نَارٌ نَوَّرَ عَلَى نَوْرِ وَاللَّهُ يَهْدِي بِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (نور: ۳۵) نزدیک است که زيت عقل منفعل ایشان به سبب شدت استعداد و قابلیت به نور عقل فعال شعله‌ور گردد، بدون آنکه شعله‌های آتش تعلیم بشری و فکر و بحث و تکرار در مسائل علمی با وی لمس و تماس داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۱/۱). این دقیقاً وجه افتراق علوم انبیاء و اولیای کاملین و معصومان با علوم سایر علماست؛ چراکه انبیاء علم خود را بدون واسطه دیگران و از طریق اتحاد با عقل فعال از عالم غیب به دست می‌آورند و اولیای کاملین نیز توسط اتحاد نفس ناطقه خود با عقل کل

چگونگی حصول علم معصومان علیهم السلام از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی **۱۴۹**

یا به واسطه نبی صلی الله علیه و آله اخذ می‌کنند، اما علما این علوم را به واسطه تعلیم و تعلّم و اکتساب کسب می‌نمایند. علم معصومان علیهم السلام بر اساس آیه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲) بدون اشتباه است و خطا و باطلی در آن راه ندارد (رک. ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۳/۲، ۳۶۲/۴).

وَلَا جِلَّةَ قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَقِّ أَخَذْتُمْ عِلْمَكُمْ مِيتًا عَنْ مِيتٍ وَأَخَذْنَا عِلْمَنَا عَنِ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَقَامِ بَعْدَ ذِكْرِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَيُهْدَاهُمْ لِقَاءَهُ (الانعام ۹۰) (ملاصدرا، همان: ۴۴/۲)

ملاصدرا برای توضیح نحوه حصول این علم توسط معصومان علیهم السلام مردم را از حیث درجه حدس، که از دیدگاه او همان اتصال به عالم نور و عقل است، (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۱/۱) به سه گروه تقسیم می‌کند:

- گروه اول نفوس زکیه‌اند که در اکثر علوم خود، بلکه در همه آن‌ها نیازی به تعلیم ندارند.
- گروه دوم نفوس غبی‌اند که در افکار و تصورات خویش توفیقی ندارند و تعلیم و آموزش نیز نمی‌پذیرند؛ تا جایی که قرآن کریم درباره ایشان به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» (قصص: ۵۶) و نیز می‌فرماید: «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (فاطر: ۲۲). همچنین می‌فرماید: «فَأَنْتَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ» (الروم: ۵۲). علت این امر نیز آن است که آنان به درجه استعداد حیات عقلی نرسیده‌اند؛ به همین جهت گوش باطنی ندارند که بتوانند با آن کلام معنوی و حدیث ربّانی را بشنوند.

- گروه سوم، نفوس قدسی‌اند که هم از لحاظ کمّی و هم از لحاظ کیفی، دارای حدسی شدید و کثیرند و با سرعت به عالم ملکوت متصل می‌شوند و از طریق حدسی که در وجود خویش دارند، اکثر معلومات را در زمانی اندک به بهترین و شریف‌ترین وجه ادراک می‌کنند.

پس همان‌گونه که برخی افراد در جهت نقصان فطرت و خمود نور فطری به حدّی می‌رسند که فاقد حدس و فکر می‌شوند و حتی انبیای الهی علیهم السلام نیز از ارشاد ایشان عاجز می‌گردند؛ در مقابل، عده‌ای نیز در جهت کمال و قوه حدس و شدت اشراق، به مرتبه نفس قدسیه نائل آمده، به وسیله قوه حدس خویش در کم‌ترین زمان به تمام معقولات، علوم و صورت‌های عقلی دست یافته، اموری را درک می‌کنند که سایر افراد از درک آن‌ها عاجز و قاصرند؛ یا برای دستیابی به آن علوم باید متحمل زحمت و مشقت شوند و برای کسب آن‌ها ریاضت‌ها بکشند. چنین شخصی که صاحب این نفس قدسیه است، نبی صلی الله علیه و آله یا ولی علیه السلام نام دارد (رک. ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۱/۱).

علاوه بر آن، ملاصدرا نحوه حصول علم را نیز به سه طریق تقسیم می‌کند. برخی از علوم، از طریق اکتساب، استدلال و تعلیم حاصل می‌شوند. این علوم که مخصوص حکما و علمای اهل نظر و تفکر

است، «اعتبار» یا «استبصار» نام دارند. قسمی دیگر از علوم، بدون زحمت اکتساب و تعلیم و یادگیری و توسط القا در قلب حاصل می‌گردد. این قسم نیز خود بر دو قسم دیگر قابل تقسیم است؛ برخی از اوقات، شخصی که در قلب او نوری از علم القا شده است، نمی‌داند که این علم به چه صورت و از کجا و توسط چه کسی یا کدام سببی حاصل شده است. این قسم از علم نیز «الهام» نامیده می‌شود که مختصّ اولیا و اوصیاست. اما قسم دیگر که در نهایت کشف و ظهور است و شخص، علاوه بر دریافت حقیقت علم، ملک القاکننده آن را مشاهده و صدای او را نیز به گوش خود می‌شنود، «وحی» نامیده می‌شود و به انبیا علیهم‌السلام اختصاص دارد. البته هم الهام و هم وحی را ملائکه بر قلب نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ولی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم القا می‌کنند؛ چنان‌که در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» (الشوری: ۵۱). تنها تفاوت این است که نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ملک را مشاهده کرده، صدای او را می‌شنود، اما ولی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین مشاهده‌ای ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۲۰/۲). از دیدگاه صدرا بالاترین و شریف‌ترین صفت نبوت، کمال قوه و عقل نظری و شدت صفای جوهر عقلی است، به گونه‌ای که با عقل فعال یا به تعبیر دینی، قلم اعلی و معلّم شدیدالقوی متّصل شده، از او که مفیض علوم در الواح نفوس عقلی است، علوم و معارف را بدون واسطه معلم بشری در کم‌ترین زمان دریافت کند (ملاصدرا، همان: ۴۴۲/۲)، اما کمال قوه مخیله نیز از جمله صفات و ویژگی‌های انبیا علیهم‌السلام است. چنان‌که قوه مخیله نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به سبب کمال و قدرتی که دارد می‌تواند در عالم بیداری عالم غیب را مشاهده کند و صورت‌های مثالی غایب از چشم عموم انسان‌ها بر او متمثّل شود و اصوات محسوس را از ناحیه عالم ملکوت اوسط در مقام و مرتبه «هورقلیا» یا غیر این مقام، به گوش خویش، بشنود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۲/۱). نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم علاوه بر مشاهده صورت‌های غیبی توسط قوای مخیله، می‌تواند به واسطه قوای تحریکی خویش بر هیولای عالم نیز تأثیر گذاشته، صورتی را از ماده جدا یا صورتی بر آن بیوشاند. نتیجه آن نیز کرامات و معجزاتی است که از انبیا علیهم‌السلام و اولیا علیهم‌السلام نقل شده است؛ چراکه نفس ایشان بر اثر قدرت قوه تحریکی به نفوس فلکی شباهت پیدا می‌کند و می‌تواند در کلیه اجسام، اجرام و ابدان موجودات این عالم اثر بگذارد؛ همان‌گونه که توانایی اثرگذاری بر بدن خویش را دارد (رک. ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۲/۱).

مسلم است که ملاصدرا توانسته بر اساس نظام فکری و چارچوب فلسفی خود، تبیین دقیق و تحلیل مقبولی از حقیقت علم معصومان علیهم‌السلام و چگونگی حصول آن ارائه دهد. وی توانسته است با استفاده از مبانی مانند «اصالت وجود»، «وحدت حقیقت» و «تشکیک در مراتب وجود» و بهره‌مندی از «حرکت جوهری» که هر کدام از آن‌ها از مبانی حکمت متعالیه و ابداعات فلسفی او هستند، امکان اتصال و اتحاد مراتبی از عقل انسان‌ها با عقل فعال و دریافت علومی از آن را اثبات کند و امکان

حصول مراتبی از این علم را برای تمام انسان‌ها به اثبات برساند. طبیعتاً بر اساس مبانی ملاصدرا، انبیاء^{علیهم السلام} و سایر معصومین^{علیهم السلام} به خاطر درجات وجودی بالاتر می‌توانند با این عقل کل متحد شوند؛ در نتیجه، علوم ایشان در بالاترین درجه وضوح و ظهور قرار خواهد داشت، تا جایی که علم ایشان به دلیل اتحاد وجودی با عقل فعال و شدت حضور، ظهور و بروز، مصون از خطا و اشتباه است.

نکته‌ای که در مطالب ملاصدرا در این مورد وجود دارد، این است که از دیدگاه او تمام انسان‌ها توانایی و استعداد دسترسی به این مقام را دارند و حتی عده‌ای از غیرمعصومان هم در گذشته به این مقام رسیده‌اند و در زمان‌های بعد نیز امکان دسترسی به این مقام برای انسان‌ها وجود دارد. به همین دلیل، او نبوت به معنای تشریع را مقطوع می‌داند، اما از نظر او حکم آن، یعنی امکان دسترسی به مقام وجودی و علمی آن، ختم نشده است. در مورد امامت نیز از دیدگاه ملاصدرا حکم و ماهیت آن منقطع نگردیده است و اولیای الهی، توان دسترسی به آن مقام را دارند. او در این باره می‌نویسد:

فَالنُّبُوَّةُ وَالرَّسَالَةُ مِنْ حَيْثُ مَاهِيَّتَهُمَا وَحُكْمُهُمَا مَا انْقَطَعَتْ وَمَانَسَخَتْ وَإِنَّمَا انْقَطَعَ
الْوَحْيُ الْخَاصُّ بِرَسُولٍ وَالتَّبَيُّ مِنْ نُزُولِ الْمَلَكِ عَلَى أُذُنِهِ وَقَلْبِهِ ... وَأَمَّا الْأَوْلِيَاءُ فَلَهُمْ
فِي هَذِهِ النُّبُوَّةِ مَشْرَبٌ عَظِيمٌ ... (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۷۷/۱).

چنین اعتقادی برای عموم مسلمانان، به‌خصوص شیعیان و اکثر قریب به اتفاق اندیشمندان و بزرگان عقیدتی و کلامی ایشان، پذیرفته نیست؛ چراکه در متون دینی و احادیث و روایات نیز دستیابی به مقام و جایگاه وجودی و معنوی پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} و ائمه اطهار^{علیهم السلام} را برای غیرایشان ناممکن شمرده‌اند و در تشریع یا حکم بودن این مقام و حکم و ماهیت آن تفاوتی نیست. چگونه ممکن است کسی امکان دسترسی به مقام وجودی پیامبر یا امامی را داشته باشد که هیچ کس غیر از خداوند توانایی شناخت او را ندارد. «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: يَا عَلِيُّ مَا عَرَفَ اللَّهُ إِلَّا أَنَا وَأَنْتَ وَمَا عَرَفَنِي إِلَّا اللَّهُ وَأَنْتَ وَمَا عَرَفَكَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَا» (مستبیط: ۱۴۲۷ق: ۲۳۸/۱) و هیچ کس توانایی درک حقیقت وجودی او را ندارد، «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: مَا رَأَى فِي هَذِهِ الدُّنْيَا عَلَى الْحَقِيقَةِ الَّتِي خَلَقَنِي اللَّهُ عَلَيْهَا غَيْرَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (همان‌جا).

۳. دیدگاه علامه طباطبایی

از دیدگاه علامه طباطبایی اتصال انبیاء^{علیهم السلام} و اولیای معصومین^{علیهم السلام} به عالم ماورا و اطلاع از حقایق باطن عالم از مسلمات دینی و حقایق پذیرفته تمام پیروان ادیان الهی است: «لَا رَيْبَ عِنْدَ أَرْبَابِ الْمَلَلِ إِلَّا إِلَهِيَّةَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَهُمْ اتِّصَالٌ بِمَا وَرَاءَ هَذِهِ النَّشْأَةِ وَاطِّلَاعٌ عَلَى الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ عَلَى إختِلَافِ مَرَاتِبِهِمْ» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۲۳).

بر اساس این دیدگاه، «انبیاء» و امامان معصوم^{علیهم‌السلام} به عنایت و تعلیم الهی، حقایق تکوینی را فهمیده، یافته و به آن‌ها رسیده‌اند. ایشان با باطن عالم مرتبط و از آن‌ها باخبر شده و قوانین و احکامی که از آن‌ها نشئت می‌گیرند را فراگرفته و آن‌ها را برای جوامع بشری به ارمغان آورده‌اند؛ این همان مقام ولایت است» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۸۱/۱). این سلسله ولایت از اول خلقت انسان تا عصر حاضر امتداد داشته است. با وجود تفاوت‌هایی که به سبب تفاوت شریعت و منهج هر پیامبری در راه و روش ولایت وجود دارد، خطوط کلی مسئله ولایت در عصر همه انبیاء^{علیهم‌السلام} و در همه شرایع یکسان است؛ یعنی تمام انبیاء^{علیهم‌السلام} دارای مقام ولایت بوده، همه از اولیای الهی بوده‌اند. البته، طبق آیه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳) و آیه «لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء: ۵۵) درجات ایشان در میزان اتصال و اطلاع از حقایق باطنی متفاوت بوده و هریک به اندازه مقام و مرتبه وجودی خود، با این حقایق مرتبط و از آن مطلع بوده‌اند.

از دیدگاه علامه، این ولایت و اتصال به عالم ماورا و اطلاع از حقایق باطنی مخصوص انبیاء^{علیهم‌السلام} و ائمه معصوم^{علیهم‌السلام} نیست و هر انسانی می‌تواند با ریاضت و تهذیب نفس به این مقام منبع راه پیدا کند. از منظر او، اصل مقام ولایت موهبتی الهی و مصداق آیه «ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ» (الحديد: ۲۱) است و در لابه‌لای کتاب‌ها و محافل درس و بحث یافت نمی‌شود. پس حق تعالی این مقام را به هر کسی عطا نمی‌کند، اما هر کسی می‌تواند با کسب مقدماتی مانند انجام اعمال صالح و کسب طهارت روح زمینه دریافت این موهبت الهی را فراهم کند و به اندازه استعداد وجودی و مقدماتی که فراهم کرده، به آن دست یابد.

البته اولاً درجه هیچ یک از باریافتگان به مقام ولایت، همتای رتبه ولایت انبیا و اهل بیت^{علیهم‌السلام} نخواهد بود؛ و ثانیاً مقام نبوت، رسالت و امامت موهبتی اختصاصی و غیرکسبی است و غیر از معصومین^{علیهم‌السلام} به هیچ شخص دیگری اعطا نشده است (رک. جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۸۷/۱). بنابراین نه تنها هیچ کس نمی‌تواند به مقام ایشان برسد، بلکه هیچ کس، غیر از خود حق تعالی، توان درک خصوصیات و جزئیات مقام ایشان را نیز ندارد و «احاطه بر مقامات اولیا و اسرار و رازهایی که با خدا دارند ممکن نیست؛ زیرا ولایت و سرپرستی امور ایشان با خداست و اسما و رسوم ایشان در خدا فانی گشته است. چنان‌که قرآن کریم، فرموده است: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰). آنان را همین شرافت بس که سرپرستی و ولایت امورشان با خداست و حق تعالی، خود، مربی ایشان گشته و بشارت‌دهنده آنان است؛ لذا در قرآن کریم می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۶۱). به همین جهت، علامه درک نوع ارتباط معصومان^{علیهم‌السلام} با عالم ماورا و دریافت حقایق و علوم ایشان از آن طریق و نیز فهم حقیقت وحی را برای دیگران

چگونگی حصول علم معصومان^{علیهم السلام} از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی **۱۵۳**

غیرممکن می‌داند؛ زیرا نفوس ایشان آلوده به انواع هوس‌های نفسانی و عقولشان محصور در محدودیت‌های عالم ماده است (طباطبایی، ۱۴۱۴ق: ۱۸/۲).

علامه حقیقت و وحی را شعوری خاص و مرموز می‌داند. این نوع فهم از سنخ شعور فکری و تفکر عقلانی نیست که عموم عقلا از راه تفکر و به‌وسیله مقدمات عقلی و برهانی به آن می‌رسند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۵۶/۱).

و مِن هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ هَذَا الشُّعُورَ مِنْ غَيْرِ سِنَخِ الشُّعُورِ الْفِكْرِيِّ بِمَعْنَى أَنْ مَا يَجِدُهُ الْإِنْسَانُ مِنَ النَّاتِجِ الْفِكْرِيِّ مِنْ طَرِيقِ مُقَدِّمَاتِهَا الْعَقْلِيَّةِ غَيْرَ مَا يَجِدُهُ مِنْ طَرِيقِ الشُّعُورِ النَّبَوِيِّ وَ الطَّرِيقِ غَيْرِ الطَّرِيقِ (طباطبایی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۳/۲).

از دیدگاه علامه طباطبایی، انبیا و معصومان^{علیهم السلام} از طریق همین شعور خاص معارف و آموزه‌های دین را اخذ و به عموم مردم انتقال می‌دهند. از منظر او، «نبوت یک موهبت مرموز و یک شعور مخصوص بوده که در انبیا^{علیهم السلام} وجود داشته و به‌واسطه آن، معارف دینی و شرایع آسمانی را از ناحیه حق تلقی می‌کردند.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۵۰/۱). او در تفسیر چگونگی دریافت این معارف از سوی معصومان^{علیهم السلام}، آن را امری مجرد از ماده می‌داند. وی در تفسیر آیه «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲) تعبیر «روح» از آیات قرآن کریم و تقیید آن به «أَمْرِنَا» را نشان‌دهنده این مطلب می‌داند که وحی از سنخ عالم امر و مجرد از ماده است؛ چنان‌که از آیات دیگری نیز مانند «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ» (قدر: ۴) و «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (النبا: ۳۸) و «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسری: ۸۵)، همین مطلب برداشت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۴ق: ۷۵/۱۸).

مطلب دیگری که غیرمادی بودن وحی را می‌توان با آن اثبات کرد، این است که این وحی را ملک وحی بر قلب پیامبر^{صلی الله علیه و آله} القا می‌کند. قرآن کریم این ملک را جبرئیل، روح‌الامین و روح‌القدس معرفی می‌کند (طباطبایی، همان: ۳۱۶/۱۵). منظور از قلب هم در اینجا همان نفس و جان پیامبر^{صلی الله علیه و آله} است که علوم و حقایق را ادراک و دریافت می‌کند. بنابراین نفس پیامبر^{صلی الله علیه و آله} است که این علوم و حقایق را دریافت می‌کند و حواس ظاهری او مانند چشم و گوش و سایر حواس در دریافت آن دخالتی نداشته‌اند (همان: ۳۱۷)؛ لذا می‌توان هم از اینکه حامل وحی ملکی از ملائکه عالم امر بوده و هم از اینکه قابل آن قلب پیامبر^{صلی الله علیه و آله} بوده و حواس ظاهری و مادی ایشان در آن دخالتی نداشته است، تجرّد و غیرمادی بودن وحی را استنباط کرد.

علامه، وحی را از سنخ علم حضوری می‌داند که از راه تعلیم و اکتساب به دست نمی‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۴ق: ۷۹/۵). او ملک حامل وحی را در انتقال آن به پیامبر^{صلی الله علیه و آله} معصوم می‌داند. وی از تعبیر «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» در آیه ۱۹۳ سوره شعراء چنین استنباط می‌کند که ملک وحی در رسالت

خود که ابلاغ وحی به پیامبر ﷺ است، مأمون بوده و هیچ‌گونه تبدیل، تغییر و تحریفی، چه به عمد یا سهو یا نسیان، از او سر نمی‌زند؛ به همین دلیل، از او در آیات دیگر نیز با تعبیر «روح القدس» (بقره: ۸۷، ۲۵۳؛ مائده: ۱۱۰؛ نحل: ۱۰۲) یاد شده است (رک. طباطبایی، همان: ۳۱۶/۱۵). پیامبر ﷺ نیز از دیدگاه علامه، هرچند در سایر مراحل و جهات زندگی خود یک انسان عادی و معمولی است، باید در تلقی، حفظ و ابلاغ وحی به عموم مردم معصوم باشد و ادراک درونی او در ضبط و حفظ وحی و زبان او در تبلیغ آن به مردم خطا نکند (رک. طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۵۴/۱).

علامه در تفسیر آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَمْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» (الشوری: ۵۱) درباره اقسام وحی، آن را بر اساس آیه به سه قسم «وحی»، «مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» و «يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ» تقسیم کرده و هر سه قسم را از مصادیق تَكَلَّمَ خدا با بشر می‌داند. وی وحی را تَكَلَّمَ خفی و بدون واسطه خداوند با پیامبر ﷺ، قسم دوم را تَكَلَّمَ با واسطه رسول و مَلَك وحی با حق تعالی و قسم سوم را نیز تَكَلَّمَ با واسطه حجابی محسوب می‌کند که بین پیامبر ﷺ و خداوند وجود دارد (او این قسم را وحی در حالت رؤیا و خواب تفسیر می‌کند). بنابراین او تَكَلَّمَ خداوند با انبیاء ﷺ یا به عبارت دیگر، وحی را به تَكَلَّمَ با واسطه و بی‌واسطه خداوند با انبیاء ﷺ و تَكَلَّمَ با واسطه را نیز به واسطه مَلَك وحی یا واسطه حجاب که همان وحی در حالت خواب و رؤیاست، تقسیم کرده است (رک. طباطبایی: ۱۴۱۴ق: ۷۳/۱۸).

آنچه به‌عنوان نتیجه از مطالب پیشین درباره نظر علامه طباطبایی درمورد نحوه حصول علم معصومان ﷺ به دست می‌آید، این است که از دیدگاه علامه طباطبایی، علم ایشان به واسطه وحی حاصل می‌گردد. حقیقت وحی نیز از منظر وی، به‌عنوان یک شعور مرموز و خاص برای انبیاء ﷺ و اولیا ﷺ است و دستیابی به حقیقت آن برای دیگران ممکن نیست، اما این شعور باطنی که مخصوص معصومان ﷺ است، از دیدگاه علامه، ویژگی‌هایی دارد که می‌توان آن‌ها را از حالات و گفته‌های ایشان به دست آورد. موهبتی و غیراکتسابی بودن، مجرّد و غیرمادی بودن، معصوم و خطاناپذیر بودن، اختصاص آن به انبیاء ﷺ و ائمه معصومین ﷺ و حضوری بودن علم به آن را می‌توان از جمله ویژگی‌های وحی در منظومه فکری علامه طباطبایی دانست.

۴. نتیجه

ملاصدرا توانست نحوه حصول علم انبیاء ﷺ و اولیا ﷺ را توسط مبانی حکمی و نظام فکری خود تبیین و تحلیل کند و به آن چارچوب فلسفی بدهد، اما انتقادی که به این نظر وارد است این است که بر اساس این دیدگاه تمام انسان‌ها توانایی رسیدن به این مقام را دارند؛ زیرا بر پایه مبانی مانند وحدت حقیقت

وجود و تشکیک مراتب آن و نیز حرکت جوهری که از مبانی حکمت صدرایی در این بحث است، تمام انسان‌ها از قوه و استعداد اتصال و اتحاد با عقل فعال برخوردارند و توان رسیدن به مقام «نبوت» و «ولایت» را دارند؛ هرچند در عمل، تعداد کمی از ایشان به این مقام دست یافته‌اند. با این حال، از دیدگاه او افرادی غیر از انبیا^{علیهم السلام} و اوصیا^{علیهم السلام} به این مقام رسیده‌اند و در آینده نیز افرادی به این مقام خواهند رسید؛ چراکه نبوت، به معنای تشریع، ختم شده، اما ماهیت و حکم آن نسخ نشده است. مسلم است که چنین دیدگاه و اعتقادی، پسندیده و پذیرفته کسانی که نگاه دینی و کلامی پررنگ‌تری دارند، نیست و به مذاق ایشان خوش نمی‌آید.

از دیدگاه علامه طباطبایی انبیا^{علیهم السلام} و امامان معصوم^{علیهم السلام} به عنایت و تعلیم الهی تمام حقایق تکوینی را یافته، با باطن عالم مرتبط و از آن آگاه می‌شوند. او این اتصال به عالم ماورا و اطلاع از حقایق باطنی را همان «مقام ولایت» می‌داند که مخصوص انبیا و ائمه معصوم^{علیهم السلام} نیست و همه انسان‌ها می‌توانند به آن دسترسی داشته باشند. از منظر علامه، هرچند مقام ولایت، موهبتی الهی است، مقدمات کسب آن به اندازه استعداد وجودی و طهارت باطنی اکتسابی است و بر اساس طهارت نفس هر فردی برای او فراهم است. البته از منظر علامه، هیچ کس نمی‌تواند در مقام ولایت، همتای انبیا^{علیهم السلام} و ائمه معصوم^{علیهم السلام} باشد و مقام ایشان در ولایت برای کسی غیر از ایشان دست‌یافتنی نیست. علاوه بر آن، مقام نبوت و امامت نیز به غیر از معصومان^{علیهم السلام} به هیچ شخص دیگری عطا نشده است. علامه ادراک نوع ارتباط معصومان^{علیهم السلام} با عالم غیب و نحوه دریافت حقایق و علوم ایشان از آن طریق را برای دیگران غیرممکن می‌داند؛ به همین دلیل، حقیقت وحی را نیز نوعی شعور مرموز و خاص برمی‌شمارد که از سنخ شعور فکری و تفکر عقلانی عموم عقلا نیست. وی، حقیقت وحی را موهبت الهی، امری مجرد از ماده، از سنخ علوم حضوری، معصوم و خطاناپذیر و مختص انبیا و ائمه معصوم^{علیهم السلام} می‌داند.

در یک جمع‌بندی کلی، با مقایسه تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، می‌توان به این نتیجه رسید که ملاصدرا با ارائه یک چارچوب فکری و نظام استدلالی بر مبانی و روش‌های حکمت متعالیه توانست نحوه حصول علوم انبیا^{علیهم السلام} و اولیا^{علیهم السلام} را تحلیل عقلی و فلسفی کند و ابداعات و نوآوری‌هایی در این باب ارائه دهد. پس از او نیز برخی از پیروان و شارحان حکمت متعالیه بر اساس گرایش و مشربی که در نظام فکری خود داشتند، توانستند برخی از کاستی‌های دیدگاه وی را جبران کنند. در این میان علامه طباطبایی بر اساس رویکرد تفسیری و قرآنی و بهره‌گیری روشمند از معارف قرآن کریم دیدگاه او را تکمیل نمود.

منابع

۱. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، تحریر رساله الولایه علامه طباطبائی، قم: مرکز نشر اسراء.
۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۰)، رساله الولایه، قم: مؤسسه اهل البيت.
۳. _____ (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل علامه طباطبائی، ترجمه محمد محمدی گیلانی، قم: بوستان کتاب قم.
۴. _____ (۱۴۱۴ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
۵. _____ (۱۴۲۸ق)، مجموعه الرسائل العلامة الطباطبائی، تحقیق صباح ربیعی، قم: باقیات.
۶. مستنبط، سید احمد (۱۴۲۷ق)، القطرة من بحار مناقب النبی و العتره، قم: نشر الماس.
۷. مظفر، محمدحسین (۱۳۸۶)، پژوهشی در باب علم امام، ترجمه علی شیروانی، قم: انتشارات دار الفکر.
۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: نشر بیدار.
۹. _____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی المسالك السلوكیه، تعلیق و شرح سید جلال الدین آشتیانی، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
۱۰. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن سینا^۱

محسن کبیری راد^۲
قاسم اسلامی پیچا^۳
سید علی اکبر ربیع نتاج^۴
رمضان مهدوی آزادبنی^۵

چکیده

ذهن‌شناسی فلسفی یکی از مباحث بسیار مهم در معرفت‌شناسی فلسفی است که می‌توان گفت نسبت به مسائل دیگر این علم تقدم دارد؛ چراکه تا مسئله ذهن و وجود ذهنی و مطابقت ذهن و عین دقیق بیان نشود، در باب ارزش ادراک و علم و معلومات نتیجه‌ای سودمند به دست نمی‌آید و تا زمانی که درباره ارزش معلومات یقین حاصل نشود، بحث از مسائل دیگر فلسفه و حتی دیگر علوم، سودمند و یقین‌آور نخواهد بود. بنابراین بحث درباره ذهن‌شناسی و به تبع آن وجود ذهنی و بررسی نقش معرفتی آن اهمیت ویژه‌ای دارد. نظر ابن سینا، فیلسوف بزرگ اسلامی، در باب ذهن‌شناسی می‌تواند ما را از منشأ بسیاری از اختلافات در مسئله ارزش علم و معلومات آگاه گرداند. پژوهش حاضر با بررسی توصیفی - تحلیلی نظریه ابن سینا و بازخوانی ادله او در اثبات وجود ذهنی و تطبیق آن با وجود عینی قصد دارد به توجیه اختلافات بیرونی حول علم و معلومات از دیدگاه او بپردازد.

کلیدواژه‌ها: ذهن، وجود ذهنی، وجود عینی، ابن سینا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸

۲. دانشجوی دکتری گروه قرآن و حدیث دانشگاه مازندران؛ mohsenkabirirad@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری گروه قرآن و حدیث دانشگاه مازندران؛ gh.islami110@gmail.com

۴. استاد گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران؛ sm.rabinataj@gmail.com

۵. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران؛ ghislami110@gmail.com

۱. درآمد

وجود ذهنی از مباحث قابل بحث و بررسی در فلسفه و حکمت اسلامی است. در این راستا حکمای اسلامی و نیز گاه متکلمان مسلمان درباره اصل آن و مسائلی همچون رد یا قبول آن به بحث و نظر پرداخته‌اند؛ طوری که در تاریخ اندیشه و سیر مباحث فلسفی جایگاه ویژه‌ای در مباحث معرفت‌شناسانه پیدا کرده و به‌عنوان پیش‌فرض هرگونه بحث درباره علم و معلوم شناخته شده است. این بحث و نظرها موجب پیدایش نظریه‌هایی همچون نظریه شبح میان متکلمان اسلامی گردیده که بعضاً حکما آن‌ها را نقد یا بازخوانی کرده‌اند. ابن‌سینا از جمله حکمای اسلامی است که در این مبحث تحقیقاتی انجام داده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی یافتن ره‌آورد نوینی از بازخوانش وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن‌سینا و توجیه این عینیت از منظر اوست. در این حوزه تا کنون تحقیقاتی صورت پذیرفته است: «مقایسه دیدگاه تفتازانی و ابن‌سینا در مبحث وجود ذهنی» اثر قدسیه حبیبی، سعید انواری، و سید صدرالدین طاهری؛ «نقد و بررسی وجود ذهنی از دیدگاه ابن‌سینا» تألیف عزت مقصودی و قاسم کاکایی. امتیاز اثر پیش‌رو در مقایسه با تحقیقات پیش‌گفته این است که این پژوهش‌ها اگرچه به مسئله وجود ذهنی از دیدگاه ابن‌سینا پرداخته‌اند، اما آن را چنان‌که باید با تطابق عینی بررسی نکرده‌اند.

۲. ذهن چیست؟

برخی، ذهن را به استعداد و آمادگی نفس برای کسب عمل و آگاهی و برخی دیگر آن را به قوای ادراکی نفس تعریف کرده و احیاناً ذهن را بر خود نفس نیز اطلاق نموده‌اند. از نظر متفکران اسلامی، واقعیت ذهن چیزی جز صور علمی و مفاهیم ادراکی نیست که نفس به تدریج تحصیل می‌نماید و به همین جهت انسان در آغاز فاقد ذهن است و همراه با مفاهیمی که به تدریج به دست می‌آورد صاحب ذهن می‌گردد و از این رو افراد از نظر ذهن متفاوت‌اند؛ چنان‌که گفته‌اند: «انسان در ابتدا فاقد ذهن است؛ زیرا عالم ذهن، جز عالم صور اشیای پیش نفس چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از هیچ چیز پیش خود ندارد ذهن ندارد».

۳. مقصود از ذهن‌شناسی

بنابر آنچه گذشت، روشن شد که ذهن‌شناسی به معنای شناخت علم و ادراک، به گونه‌ای معادل با اصطلاح رایج، یعنی معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی شیوه‌های مختلفی دارد و مقصود از آن در این نوشتار «ذهن‌شناسی فلسفی» است که با معرفت‌شناسی به شیوه روان‌شناسی جدید و نیز معرفت‌شناسی در اصطلاح منطق متفاوت است.

شهید مطهری ذهن‌شناسی فلسفی را روان‌شناسی فلسفی نامیده و درمورد تفاوت آن با روان‌شناسی جدید نوشته است:

طرز تحقیق مسائل ادراکی در فلسفه با طرز تحقیق روان‌شناسی جدید کاملاً متفاوت است. نظر روان‌شناسی متوجه مطالعه عالم درون و قوانین به وجود آمدن و از بین رفتن و روابط پدیده‌های نفسانی با یکدیگر با امور خارجی است و مقصود وی شناختن موجودات عالم درون است، ولی نظر فلسفه اولاً و بالذات متوجه شناخت وجود و واقعیت است و به اندیشه‌های ذهن جز با نظر ابزار و اسباب کار نگاه نمی‌کند.

در جای دیگر گفته است:

روان‌شناسی جدید با همه پیشرفت‌های ارجمند و ذی‌قیمتی که در قسمت‌های مختلف نصیص شده، متأسفانه تا آنجا که مطالعاتی کرده، اطلاعاتی به دست آورده‌ایم. در این قسمت که ما آن را فصل فلسفی روان‌شناسی می‌خوانیم، بسیار کوتاه و ناتوان است. علت مطلب هم واضح است و آن این است که متدی که مورد استفاده روان‌شناسی است و در سایر قسمت‌ها مفید است، در این قسمت مورد استفاده نیست. در این قسمت، از متد و طرز تحلیل دیگری باید استفاده کرد که نمونه آن را خواننده محترم در این مقاله (مقاله هفتم اصول فلسفه) می‌بیند.

با توجه به مجموع آنچه مرحوم مطهری درباره ذهن‌شناسی بیان نموده، می‌توان آن را چنین تعریف کرد: «آگاهی از تحلیل‌های عقلانی و نحوه پیدایش مفاهیمی که مستقیماً از خارج وارد ذهن نمی‌گردند (معقولات ثانیه) و چگونگی انتزاع مفاهیم متعدد از واقعیت واحد و تمییز مفاهیم حقیقی از اعتباری و در یک جمله طرز اندیشه‌سازی ذهن».

۴. اهمیت ذهن‌شناسی فلسفی

از اینجا می‌توان به معنای این جمله معروف که از ابتکارات فیلسوف شهید مطهری است، پی برد: «تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم» و بر اهمیت این مسئله در تحقیق مسائل فلسفه اولی آگاه شد. مقصود از ذهن‌شناسی که بدون آن، فلسفه به معنای حقیقی محقق نخواهد شد، آشنایی با طرز اندیشه‌سازی ذهن است.

از نظر بسیاری از فلاسفه ما، شناخت وجود واقعیت وقتی میسر است که انبوه اندیشه‌هایی را که محصول فعالیت‌های مختلف ذهن است به دست آوریم و آنچه را که نماینده واقعیت خارج است از آنچه محصول و معلول فعالیت ذهن است تشخیص دهیم و به عبارت دیگر به بررسی ادراکات ذهن پرداخته، «حقیقت» را از «حقیقت‌نما» تمییز دهیم و به تعبیر فلاسفه اسلامی امور اصیل را از امور اعتباری بازشناسیم.

از نگاه فلاسفه اسلامی فلسفه یعنی شناختن اینکه ذهن این تحلیل‌ها را دارد، این است که می‌گوییم: تا انسان ذهن را نشناسد نمی‌تواند فلسفه داشته باشد. اینکه قلمرو فلسفه از قلمرو تجربه بیرون است برای همین است. تحلیل این معانی کار تجربه نیست که ما بیایم در آزمایشگاه و ببینیم آیا می‌توانیم این هفت مرتبه را از یک شیء و یک واقعیت انتزاع کنیم یا نه. این هفت مرتبه که در عالم خارج نیست، این هفت مرتبه در عالم ذهن است که تحلیل می‌شود.

شهید مطهری آنجا که واسطه در عروض را تعریف نموده، گفته است:

واسطه در عروض این است که ذهن حکم احد المتحدین را به نحوی از مجاز به متحد دیگر سرایت دهد؛ یعنی دو شیء با همدیگر نوعی یگانگی دارند و حکم مال یکی از آنهاست، ولی ذهن حکمی را که مال یکی از آنهاست به این پهلویش هم سرایت می‌دهد. این در واقع نوعی مجاز است، ولی مجازی است که عقل (عقل فیلسوف) درک می‌کند؛ عرف این را با حقیقت یکی می‌داند.

آنگاه در پاورقی افزوده است:

این بحثی است که با مبحث لغات و استعمالات خیلی سروکار پیدا می‌کند و این‌ها روان‌شناسی فلسفی است که روان‌شناسان هم روی آن بحث نمی‌کنند. یک نوع روان‌شناسی فلسفی است که فیلسوفان این‌ها را می‌شناسند.

او در مورد اعتبار عدم و زیادت وجود بر ماهیت نوشته است:

عمده مسئله این است که ذهن چنین قدرتی را دارد که اوسع از وجود را اعتبار بکند، خود ماهیت را که در کنار وجود قرار می‌دهد از همین قبیل است. ما می‌دانیم که در خارج وجودی و ماهیتی نداریم که دو شیء با یکدیگر معیت پیدا کرده باشند. این تکثیری است که ذهن می‌کند، تحلیلی است که ذهن انجام می‌دهد؛ همان تحلیلی که از قدیمی‌ترین ایام توجه فلاسفه را به خود جلب کرده است؛ تحلیل عقلی در مقابل تحلیل عینی که به مسئله شناختن ذهن از جنبه فلسفی مربوط می‌شود. که اصلاً مشکلات مسائل فلسفه همین مسائل تحلیلی است. یکی از کارهایی که ذهن می‌کند و به دست آوردن ریشه‌اش هم خیلی مشکل است این است که در کنار مفهوم وجود، مفهوم عدم را می‌گذارد. عالم عین که نمی‌تواند چنین باشد که نیمی از آن وجود باشد و نیمی از آن عدم، ولی ذهن چنین قدرتی را دارد که این چنین اعتبار کند؛ لذا عالم ذهن از یک نظر اوسع از عالم عین است.

۵. مقایسه ذهن‌شناسی فلسفی با مباحث منطق

تفاوت ذهن‌شناسی (روان‌شناسی فلسفی) را با روان‌شناسی تجربی دانستیم. اکنون لازم است ذهن‌شناسی فلسفی را با علم منطق مقایسه کنیم و ببینیم آیا میان آن دو نیز تفاوتی هست یا خیر؟

ممکن است گفته شود تفاوت میان این دو مبحث، همان تفاوت میان معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی است؛ بنابراین ذهن‌شناسی فلسفی و منطقی در یک امر مشترک‌اند و آن این است که درباره معقولات ثانیه بحث می‌کنند با این تفاوت که یکی درباره معقولات ثانیه منطقی بحث می‌کند (ذهن‌شناسی منطقی) و دیگری درباره معقولات ثانیه فلسفی (ذهن‌شناسی فلسفی). لیکن مطلب یادشده کاملاً گویا نبوده، برای بیان تفاوت میان این دو کافی نیست؛ زیرا غایت و هدف اصلی منطق، بیان شیوه انتقال صحیح فکر از معلومات به سوی مجهولات است. چنان‌که شیخ‌الرئیس گفته است: «فالمناطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصله في ذهن الانسان الى امور مستحصلة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱/۱۷).

به عبارت دیگر، بحث درباره معقولات ثانیه منطقی از جهت نحوه انتقال از برخی به برخی دیگر، بر عهده منطق است، ولی از جهت اصل هستی و چگونگی تحقق آن‌ها در قلمرو فلسفه اولی است و تحقیق صحیح آن در گروه ذهن‌شناسی فلسفی است. محقق طوسی در این باره گفته است: در منطق درباره معقولات ثانیه به طور مطلق بحث نمی‌شود، بلکه از نظر اینکه از آن‌ها به معقولات دیگر انتقال حاصل می‌شود، بحث می‌گردد؛ زیرا بحث در مورد معقولات ثانیه از این نظر که معقولات ثانیه‌اند بر عهده فلسفه اولی است.

آری برای رسیدن به هدف مزبور پاره‌ای از مباحث مربوط به فلسفه یا روان‌شناسی فلسفی نیز در منطق مطرح شده است؛ همان‌گونه که در کتب منطق در باب پاره‌ای از مباحث لفظی و ادبی نیز بحث کرده‌اند.

۶. وجود ذهنی

در فلسفه اسلامی وجودشناسی عمده‌ترین مباحث را به خود اختصاص داده است و مباحث معرفت‌شناسی از تفصیل و انسجام کمتری برخوردار است. از معدود مواردی که برخی از مسائل معرفت‌شناسی به تفصیل در فلسفه اسلامی بررسی شده، مسئله «وجود ذهنی» است. در بحث وجود ذهنی، اکثر محققان تاریخ فلسفه اسلامی معتقدند این بحث از فخر رازی شروع شده است؛ چراکه وی برای اولین بار در المباحث المشرقیه، فصل ششم را با عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» منعقد کرده است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در تجرید الاعتقاد مسئله چهارم از مسائل وجود را به «انقسام الوجود الى الذهنی و الخارجی» اختصاص داده است. سپس شارحان و حاشیه‌نویسان تجرید به پیروی از خواجه، دیدگاه‌های خود را درباره وجود ذهنی ذیل این مسئله بیان کرده‌اند. به‌خصوص فیلسوفان مکتب شیراز در اثبات وجود ذهنی و ماهیت آن مباحثات و مناظرات متعددی داشته‌اند و اشکالات مختلفی را بیان کرده‌اند. با این حال، این مسئله در مکتب ملاصدرا راه‌حل نهایی خود را یافته است. در این میان، به سهم فیلسوفان قدیم عالم اسلام، همچون ابن‌سینا، چندان توجه نشده

است، چنان‌که محقق بزرگی چون مرحوم شهید مطهری می‌نویسد: در کتب متقدمین از قبیل کتب بوعلی اصلاً لفظ وجود ذهنی حتی یک بار هم دیده نشده است تا چه رسد به اینکه بابتی برای این مطلب باز کرده باشند، ولی اصل مدعا بدون آنکه بر آن اقامه برهان شده باشد و بدون آنکه طرح اشکالات شده باشد، در کلمات بوعلی و در کلمات فارابی که قدیم‌ترین فلاسفه ما هستند وجود دارد. گفته‌اند که چون ابن‌سینا در این مسئله، مخالفی نمی‌یافته، چندان بدان پرداخته است.

حال اگر به آثار برخی از فیلسوفان مکتب شیراز مراجعه کنیم، خواهیم دید که اکثر آنان از دیدگاه‌های ابن‌سینا به‌عنوان مبنای خود در کتب فلسفی خود، خصوصاً مباحثی که مربوط به وجود ذهنی است استفاده کرده‌اند.

ابن‌سینا نه تنها به بحث‌های مربوط به وجود ذهنی پرداخته، بلکه به مهم‌ترین اشکالات مربوط به این باب پاسخ گفته است. برای بررسی این امر با استناد به کتاب شرح منظومه حکمت ملا هادی سبزواری دیدگاه‌های ابن‌سینا را بررسی می‌کنیم.

۷. معنا و ماهیت وجود ذهنی

کاوش در آثار بوعلی نشان می‌دهد که وی اصطلاح «وجود ذهنی» را به کار نبرده، ولی اصطلاحات «وجود در ذهن» و «موجود در ذهن» نزد او دقیقاً همان معنای وجود ذهنی را داشته است. عبارت وی در تعلیقات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۳) چنین است: «المعنی العام لا وجود له فی الایان بل وجوده فی الذهن کالحيوان مثلاً...» و در جای دیگر از همین کتاب می‌آورد: «الموجود فی الذهن هو ان الجسم مثلاً فی الایان جوهر و وجوده فی الذهن غیر وجوده فی الایان...» (همان: ۱۴۷).

کاربرد ولو اندک اصطلاح «وجود در ذهن» یا «موجود در ذهن» در عبارت‌های شیخ، حکایت از آن دارد که وجود ذهنی اگرچه در آثار شیخ‌الرئیس به‌صورت مستقل و در قالب فصلی جداگانه نیامده، به‌صورت غیرمستقل نزد وی مطرح بوده است و بایستی در لابه‌لای مباحث خود بدان پرداخته باشد. بنابراین، اختصاص نداشتن گفتاری جداگانه به وجود ذهنی در آثار شیخ همان طور که در نوشته‌های فخر رازی و بعد از وی دیده می‌شود نباید بیانگر عدم توجه شیخ‌الرئیس به این مسئله قلمداد شود.

ابن‌سینا بر آن است که ادراک و علم از افعال نفس انسانی قلمداد می‌شوند. وی هرچا پیرامون نفس انسانی سخن گفته، از پرداخت به مسئله وجود ذهنی غافل نبوده و کوشیده تعریفی از آن ارائه دهد. اصطلاح ادراک یا علم که بعدها به وجود ذهنی تحول یافت و آن را علم حصولی یا علم ارتسامی نیز می‌خوانند، مکرراً و در اغلب آثار بوعلی محل گفت‌وگوست.

واژه‌های علم و ادراک در نوشته‌های شیخ مساوی یکدیگر تلقی شده و در اکثر موارد کاربرد واژه ادراک

وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن سینا ۱۶۳

(ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۶۹، ۱۹۰، ۱۹۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۴۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸) و در مواردی کمتر اصطلاح علم (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۸۲، ۹۵، ۱۶۶) را در گفته‌های وی می‌بینیم.

شیخ‌الرئیس در فصل هفتم از نمط سوم اشارات به تفصیل به تعریف ادراک می‌پردازد:

ادراک شیء بدین معناست که حقیقت شیء نزد مدرک تمثل یابد و مدرک آن را مشاهده کند. حقیقتی که هنگام ادراک به ذهن می‌آید یا همان حقیقت شیء خارجی است که در این صورت، اموری که در خارج وجود ندارند مثل بسیاری از اشکال و مفروضات هندسی اصلاً تحقق نمی‌یابند یا مثال حقیقت شیء در ذات مدرک مرتسم می‌شود که مغایر با حقیقت شیء نیست و فرض اخیر صحیح است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸).

ابن سینا در عبارت بالا، ادراک را تمثل حقیقت شیء نزد مدرک تعریف می‌کند. در اینجا با سه اصطلاح مواجهیم که نیازمند توضیح‌اند: مدرک، حقیقت شیء و تمثل. بوعلی از مدرک، ذهن را پیش چشم دارد. ذهن یکی از مراتب نفس محسوب شده و در انگاره شیخ، محلی برای پذیرش حقیقت شیء به شمار می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶۰).

حقیقت در عبارت ابن سینا بنا بر شرح خواجه طوسی، به معنای وجود خارجی با وجود عینی و با عینیت به کار رفته است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸: ۳۱۰). این واژه در عبارت‌های شیخ‌الرئیس مترادف با مدرک لحاظ شده و بوعلی در بسیاری از موارد به جای حقیقت شیء از مدرک استفاده می‌کند. عبارت ذیل ناظر به مطلب فوق است: «ادراک حصول صورت مدرک در ذات مدرک است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۶۹، ۱۹۰، ۱۹۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸؛ همو، ۱۳۷۵ ب: ۲۴۶).

درخصوص واژه تمثل، ابن سینا خود سعی دارد این واژه را شرح دهد. بنابر عبارت وی، دو معنا می‌توان برای تمثل در نظر گرفت: نخست «عین» و «همان» که معنای عرفی کلمه است و در میان عوام رواج دارد و دیگر «مثال».

بر اساس معنای اول، لازم می‌آید همان وجود خارجی شیء به ذهن منتقل شود. چنین فرضی محال بدیهی است. با وجود این، ابن سینا با تکیه بر وجود معدومات از طریق قیاس خلف انتقال وجود خارجی شیء را به ذهن منتفی ساخته است. بر این اساس، اگر هنگام ادراک، وجود خارجی شیء عیناً به ذهن انتقال یابد، معدومات هیچ‌گاه وجود پیدا نمی‌کنند و حال آنکه بداهت، خلاف آن را ثابت می‌کند. اشکال و مفروضات هندسی مثال ملموسی برای امور معدوم به شمار می‌آیند.

آیا به صرف اینکه اشکال هندسی در خارج وجود ندارند، می‌توان منکر وجود و تحقق آن‌ها شد. هر کس با اندک تأملی به وجود اشکال هندسی در ذهن اعتراف می‌کند، بدون آنکه وجود آن‌ها نیازمند دلیل باشد. نکته‌ای که از عبارت شیخ روشن می‌شود این است که گرچه امور معدوم فاقد وجود

خارجی و عینی‌اند، فرض تحقق آن‌ها و صدور حکم ایجابی برایشان از نحوه دیگری از وجود برای آن‌ها حکایت دارد که حکمایی چون فخر و خواجه و فیلسوفان مکتب شیرازی از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌کنند. شیخ‌الرئیس در اینجا اصطلاح وجود ذهنی را برای معدومات به کار نمی‌برد، ولی با فرض تحقق معدومات یا حکم ایجابی برای آن‌ها تلویحاً بدان اشاره کرده است.

فرض تحقق معدومات یا حکم ایجابی بر معدومات که بعدها به منزله یکی از دلایل بنیادین و محکم در اثبات وجود ذهنی توجه اندیشمندان عقلی را به خود جلب کرد، ریشه در همین عبارتی دارد که از شیخ نقل شد. به سخن دیگر، پیش از ملاصدرا ابن‌سینا برهان مذکور را در اثبات هستی وجود ذهنی مطرح کرده بود. بهمنیار نیز در التحصیل فصلی مستقل با عنوان «فی الادراک و ما يتعلق به» منعقد می‌کند و دلیل یادشده را در اثبات وجود ذهنی می‌آورد (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۸۹). همین دلیل را در المباحث المشرقیه فخر نیز شاهدیم (رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۱). ملاهادی سبزواری برهان مذکور را چنین به نظم کشیده: «للحكم ایجاباً علی المعدوم» (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲۸). جای شگفتی است که استدلال به‌خوبی توجه اندیشمندان را برانگیخته، اما کسی از آورنده استدلال یاد نکرده است.

۸. اثبات وجود ذهنی

دیدیم که بوعلی به وجود ذهنی در برابر وجود عینی قائل است و تصریح می‌کند که صورت اشیا و ماهیات که در عالم عین تحقق دارند به ذهن درمی‌آید و در آنجا وجود پیدا می‌کند و نیز مشخص شد که مراد ابن‌سینا از صورت همان ماهیت اشیاست. پس این قول دقیقاً همان چیزی است که بعدها تحت عنوان وجود ذهنی در مکتب فلاسفه شیراز و حکمت متعالیه در باب آن بحث می‌شود و مرحوم حاجی سبزواری این‌گونه از آن یاد می‌کند:

للشیء غیر الـکون فی الـاعیان کون بنفسه لدی الـاذهان

در اثبات این مطلب حاجی سه دلیل از حکیمان قبل از خود برمی‌شمرد و آن‌ها را در ضمن این دو

بیت می‌آورد:

للحكم ایجاباً علی المعدوم ولا تتزاع الشیء ذی العموم

صرف الحقیقة الذی ما کثرا من دون منضماته العقل

چنان‌که قبلاً گفتیم ما این دلایل را به نحوی در آثار ابن‌سینا می‌توانیم بیابیم.

دلیل اول

دلیل اول مبتنی بر دو مقدمه است: ۱. ما قضایایی داریم که در آن‌ها موضوع قضیه در خارج تحقق ندارد و محمول آن‌ها نیز یک امر ایجابی است؛ ۲. طبق قاعده فرعی: «ثبوت الشیء لشیء فرع ثبوت المثبت

له؛ یعنی ثبوت چیزی برای چیزی فرع آن است که آن چیز دوم تحقق داشته باشد. نتیجه اینکه در این موارد چون موضوع در خارج معدوم است، باید در ظرف دیگری موجود باشد که همان ذهن است. حاجی سبزواری این برهان را از متأخرین نقل می‌کند. مرحوم استاد شهید مطهری نیز در تاریخچه این برهان می‌نویسد:

به نظر ما خواجه اول کسی بوده است که این برهان را اقامه کرده است که اگر وجود ذهنی نباشد «لبطلت الحقیقه»؛ یعنی اگر وجود ذهنی نباشد قضیه حقیقه بی‌اساس می‌شود و حال آنکه قضیه حقیقه داریم، پس وجود ذهنی داریم (مطهری، ۱۴۰۴ق: ۳۸۸).

اما چنان‌که قبلاً اشاره شد، این برهان را در آثار ابن سینا به‌وضوح می‌یابیم. وی حتی به‌عنوان مصداق اموری که در خارج معدوم‌اند ولی در ذهنمان بر آن‌ها حکم ایجابی باز می‌کنیم، به جای آن که مانند متأخرین «کوه الماس» یا «دریای جیوه» را مثال بزند، اشکال هندسی را ذکر می‌کند که موضوع علم هندسه‌اند و ما صدها قضیه ایجابی درباره آن‌ها بیان می‌کنیم. عبارات او را در این مورد در قسمت قبل دیدیم.

به هر حال، ابن سینا در چند جا به‌صورت مختصر از طریق علم به معدومات، حصول صورت شیء خارجی را در ذهن اثبات می‌کند. تقریرهای مختلف وی از این دلیل عبارت‌اند از:

الف) علم همواره متعلق می‌خواهد. متعلق علم معلوم بالعرض است. معلوم بالعرض دو گونه است: یا بالقوه است یا بالفعل. بالقوه اموری‌اند که در خارج موجود نیستند و بالفعل اموری‌اند که در خارج موجودند. در اینجا وی درصدد بیان این مطلب است که علم ما صرفاً به امور خارجی تعلق نمی‌گیرد، بلکه به اموری که در خارج نیستند نیز تعلق دارد. پس علم ما به معدومات خود دلیل اثبات وجود ذهنی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۹۵).

ب) ما به حقایق علم داریم که در خارج وجود ندارند نظیر اشکال هندسی که تحقق خارجی آن‌ها غیرممکن است، پس متعلق علم در این موارد همان صورت معلوم است که نزد نفس متمثل شده است؛ لذا نحوه‌ای از وجود یافت می‌شود که صرفاً در ذهن محقق است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۱۸/۲).

ج) ما بر اموری که در خارج وجود ندارد حکم وجودی می‌کنیم، پس معدومات باید وجودی در نفس داشته باشند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۴۸).

د) علم عینیت خارجی معلوم نیست؛ چراکه اگر عینیت خارجی شیء سبب حصول علم بود، ما به امور معدوم علم نداشتیم. در حالی که معدومات معلوم ما هستند، اگرچه ذاتی در خارج ندارند. پس علم عبارت است از وجود هیئتی در ذات عالم (همان).

محقق لاهیجی در بحث علم واجب از کتاب شوارق الالهام در اثبات وجود ذهنی، بخشی از رساله‌ای را نقل می‌کند و آن را منسوب به ابن‌سینا می‌داند، هرچند نام این رساله را ذکر نمی‌کند. در این رساله، ابتدا مدعای بوعلی آمده است که معلوم صورتی نیست که در خارج به وجود عینی موجود باشد، بلکه معلوم همان صورتی است که در ذهن وجود پیدا کرده است. سپس دلایل وجود چنین چیزی را در ذهن، که همان دلایل اثبات وجود ذهنی است، به شرح زیر بیان می‌کند. عمده این دلایل مبتنی بر حکم ایجابی بر معدوم‌اند:

- اگر صورت خارجی عین معلوم باشد، بایستی هر موجودی که وجود عینی دارد معلوم ما باشد. تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است. دلیل بر تلازم نیز این است که در اینجا معلومیت عین موجودیت در خارج فرض شده است.

- اگر معلوم عین خارجی باشد، نباید به چیزی که وجود خارجی ندارد و در خارج معدوم است علم داشته باشیم. چون تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است. دلیل بطلان تالی آن است که ما نسبت به معدومات حکم تصدیقی می‌کنیم، مانند وقتی که به موجود نبودن خلأ حکم می‌نماییم، اما تصدیق نسبت به یک شیء مسبوق به تصور آن است، پس معدومات خارجی مدرک انسان‌اند و وجود ذهنی دارند.

- اگر معلوم صورت موجود خارجی باشد و غیر از موجودات، یعنی معدومات، را نتوانیم تصور کنیم، در این صورت قضایای کاذب نخواهیم داشت و همه گفته‌های خبری صادق خواهند بود، اما تالی بالضروره باطل است، پس مقدم نیز باطل است و متعلق علم به وجود ذهنی موجود است نه به وجود عینی. بیان ملازمه آن است که معنای کاذب بودن این است که آن کلام دارای مطابق خارجی نیست و اگر متعلق علم باید موجود خارجی باشد، در این صورت هیچ‌گاه علم به کاذب بودن یک قضیه نخواهیم داشت.

دلیل دوم

دلیل دوم در اثبات وجود ذهنی را حاجی سبزواری در قالب این مصراع آورده است: «ولانتزاع الشیء ذی العموم»؛ یعنی این امر که انسان قادر است تصور کلی در ذهن خود داشته باشد دلیل دیگری است بر وجود ذهنی. به تقریر دیگر، چون ما تصویری از کلی داریم و هر تصویری از شیء اشاره‌ای عقلی به آن است، پس وقتی که ما چیزی را تصور می‌کنیم، در واقع، ذهنمان به آن حقیقت اشاره می‌کند. پس مشارالیه باید در یک موطن تحقق داشته باشد و الا معدوم مطلق قابل اشاره نیست. حال ما در خارج هیچ شئی را با وصف کلیت نداریم، پس کلی باید در موطن دیگری تحقق داشته باشد و آن موطن دیگر غیر از ذهن نیست (مطهری، ۱۴۰۴ق: ۳۱۳).

ابن سینا هنگام اثبات این امر که در عمل ادراک، عینیت خارجی شیء به ذهن نمی‌آید، بلکه علم صورتی است که از شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود، به مسئله کلی اشاره‌ای می‌کند: «معنای عام و کلی در خارج وجود ندارد و در ذهن موجود است، مانند حیوان کلی که چون تخصص یابد و از کلیت خارج شود و به صورت انسان و اسب و مانند آن درآید، در خارج موجود شود» (همان: ۱۸۳). ابن سینا عبارت فوق را در قالب استدلال نیاورده است، اما عبارت وی کاملاً مفید همان برهان حاجی است. شاید بوعلی مسئله را ضروری و بی‌نیاز از برهان می‌دیده و آن را در قالب برهان نیاورده، بلکه نسبت به آن تنبیه داده است.

۹. ذهن‌شناسی در نظام معرفتی ابن سینا

تطابق صور ادراکی با متعلقات آن‌ها برای غالب فلاسفه ما به نوعی مطرح بوده و آن‌ها نیز درصدد حل و تبیین آن بوده‌اند. اکثر این فیلسوفان رابطه ذهن و عین را «اثر و مؤثر» و «حاکمی و محکمی» و «صورت و شیء» و «تمثل و حقیقت شیء» می‌دانستند. «کندی»، نخستین فیلسوف مسلمان، نحوه حصول صور در ذهن را «تمثل» دانسته و می‌نویسد: «فهو متمثل و متصور فی نفس الحی ... فکل متمثل فی النفس من المحسوسات فهو للقوة الحواس» (کندی، ۱۹۵۰م: ۱۰۶). فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، آن را حصول صورت در حس و عقل قلمداد می‌کند:

حس با محسوسات مواجه می‌شود و صوری از آن‌ها در آن حاصل می‌شود و حس آن صور را به حس مشترک می‌شود و صوری از آن‌ها در آن حاصل می‌شود و حس آن صور را به حس مشترک می‌رساند تا اینکه در حس مشترک حاصل شود، سپس حس مشترک آن‌ها را به تخیل می‌رساند ... اما حصول صورت در عقل به این صورت است که صورت شیء به نحو مفرد و غیرآمیخته با ماده در آن حاصل می‌شود (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۰۴).

نکته حائز اهمیت در عبارت‌های فارابی آن است که وی نیز در تبیین رابطه ذهن و عین از اصطلاح مثال و ممثل استفاده کرده است.

ابن سینا در تبیین رابطه ذهن و عین از عناوینی چون «مشابهت» (ابن سینا، ۱۳۳۵ق: ۶۰) و «مماثلت» و «مناسبت» (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸/۲) استفاده نموده و در مواضعی، صور ذهنی را آثار اشیای عینی دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۴۷).

بهمنیار، شاگرد ابن سینا، این مسئله را به صورت شفاف چنین توضیح می‌دهد:

ادراک یک چیز همان حصول اثر مدرک در ذات مدرک است؛ زیرا مدرک یک چیز به صفتی متصف می‌شود که قبل از ادراک بدان متصف نبوده؛ پس به ناچار آن صفت برای او موجود است و آن چیز جز اثر مدرک نیست (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۹۷).

از تأمل در عبارت‌های مذکور، می‌توان نتیجه گرفت که مسئله تطابق صور حسی با محسوس و مراحل مختلف ادراک اعم از حسی و خیالی و عقلی با همدیگر برای حکمای مشائی نیز مطرح بوده است. شیخ‌الرئیس در زمینه تطابق صور حسی با محسوس می‌گوید: «هرگاه اثری از محسوس در حاس پدیدار شود، باید مناسب و مطابق محسوس باشد؛ زیرا اگر آن اثر مناسب ماهیت محسوس نباشد، در این صورت حصول آن اثر، احساس آن محسوس نخواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۲). بر پایه نظر فارابی نیز مراتب ادراک با همدیگر مطابق‌اند و صور معقول باید با صور محسوس مطابق باشند وگرنه معقول آن صور محسوس نخواهند بود (فارابی، ۱۳۷۱: ۳۸).

بهمنیار پس از اینکه ادراک را همان حصول اثر مدرک در ذات مدرک می‌داند، اصل تطابق صور ادراکی با متعلقات آن‌ها را این‌گونه اثبات می‌کند:

مطلب از چند حال خارج نیست یا مدرک همان حصولش در مدرک است یا چیزی است که تابع آن است. اگر مدرک خود حصول اثر باشد، مطلوب ما حاصل می‌شود، لیکن اگر چیزی باشد که تابع آن است، در این صورت یا آن چیز زوال آن اثر و آثار دیگر از مدرک است که در این حال، وضع مدرک مثل قبل از ادراک خواهد بود، یا اینکه آن چیز حصول هیئت از مدرک یا هیئت دیگر است. اگر هیئت دیگر باشد، در این صورت حصول ادراک در مورد آن چیز، تحصیل ماهیت و معنای آن چیز نخواهد بود و این محال است، لکن اگر هیئت آن باشد، مطلوب حاصل است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۹۷).

بنابراین مسئله تطابق صور ادراکی، اعم از حسی و عقلی، با متعلقاتشان برای این فلاسفه مطرح بوده و با استدلال‌های برهانی به حل آن همت گماشته‌اند، لکن سؤال اساسی در این باب آن است که چگونه این تطابق صورت می‌گیرد و صور ادراکی از چه جهت با شی‌خارجی اشتراک و تطابق دارند؟

از تأمل در عبارت‌های شیخ‌الرئیس در مواضع مختلف آثارش استنباط می‌شود که این تطابق، یک تطابق ماهوی است؛ زیرا قدر مسلم این است که خود شی‌خارجی با نحوه وجود خارجی‌اش در ذهن مدرک حاصل نمی‌شود؛ چراکه خارجیت و ترتب آثار، لازم لاینفک وجود خارجی است و عدم ترتب همان آثار، لازم وجود ذهنی است. بنابراین حصول وجود خارجی در ذهن و انسلاخ آن از ترتب آثار عینی، انقلاب در ذات است؛ لذا هیچ فیلسوف مسلمانی به چنین قولی معتقد نشده است و شیخ نیز از این قاعده و قافله مستثنا نیست: «علم همان حصول صور معلومات در نفس است و مراد ما از این مطلب آن نیست که خود آن ذوات در نفس حاصل می‌شود، بلکه منظور این است که آثار و رسوم از آن در نفس حاصل می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۲). «بنابراین معانی ماهیات اشیاء در عقول بشری حاصل می‌شود، نه ذوات آن‌ها» (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

شیخ‌الرئیس با اذعان به مطلب مذکور، نحوه تطابق صور ادراکی با یکدیگر و با خارج را بر اساس وحدت ماهوی توجیه می‌کند؛ به گونه‌ای که وجود خارجی و حسی و خیالی و عقلی از حیث وجود، مباین و مغایر همدیگرند، لکن از حیث ماهیت متحدند. از نظر او، صور ادراکی یعنی ماهیت‌ها ابتدا مشروط به حضور شیء خارجی و جزئیت و آمیختگی با عوارض ماهیت‌اند، لکن در مرحله بعد، از شرط حضور شیء خارجی عریان می‌شوند و در مرحله سوم نیز از هر سه شرط عاری می‌گردند و آنچه در این میان محفوظ است ماهیت است (رک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲/۳۲۳). بنابراین هم صور حسی با محسوس از حیث ماهیت متحدند و هم صورت عقلی و خیالی با صورت محسوس مطابقت دارد. به طور کلی مثال‌هایی که ابن‌سینا در خلال توصیف روند صعودی تجرید در باب ادراک مطرح می‌کند (همو، ۱۳۶۴: ۱۶۸)، ادعای مذکور را تأیید می‌کند.

مؤید دیگر، نوع بحث و پاسخی است که ابن‌سینا در باب یکی از اشکالات مشهور مبحث وجود ذهنی مطرح می‌کند. اشکال این است که وقتی درباره ماهیت‌های جوهری تعقل می‌کنیم آن ماهیات با توجه به نظریه قائل به انحفاظ ذات، باید جوهر باشند. از طرف دیگر، همان ماهیت جوهری به جهت قیام به نفس، باید عرض هم باشد؛ بنابراین لازمه نظریه مذکور آن است که یک ماهیت هم جوهر باشد و هم عرض؛ «فجوهر مع عرض کیف اجتمع» (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۲۱/۲).

پاسخ شیخ‌الرئیس به اشکال مذکور آن است که جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، بدون موضوع خواهد بود و این تعریف در باب ماهیت ذهنی جوهر نیز صادق است؛ زیرا آن ماهیت نیز اگر در خارج از ذهن موجود شود، بدون موضوع خواهد بود و لازمه این مطلب آن نیست که ماهیت جوهری در ذهن نیز بدون موضوع باشد. بنابراین در موضوع بودن ماهیت جوهری در ذهن و بحث مقوله عرض بودن آن در آن ساحت، با این اصل منافات ندارد که اگر آن ماهیت در خارج موجود گردد بدون موضوع خواهد بود.

ترجمه عبارت ابن‌سینا در این زمینه چنین است:

ماهیت جوهری از چیزی معقول است که وجودش در اعیان بدون موضوع است، اما اینکه وجودش در عقل نیز چنین وصفی دارد، در حدّ جوهر از آن جهت که جوهر است مأخوذ نیست، یعنی تعریف جوهر آن نیست که در عقل بدون موضوع باشد، بلکه آن است که جوهر چه در عقل باشد یا نباشد، وجودش در اعیان بدون موضوع است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۴۰).

بدون تردید با تأمل در مطالب فوق به سهولت می‌توان چنین نتیجه گرفت که شیخ از قائلین به نظریه انحفاظ ذات و ماهیت در وجود ذهنی و خارجی محسوب می‌شود.

۱۰. نتیجه

با بررسی موارد کاربرد ذهن در آثار ابن سینا که نشان از گستردگی دامنه معلومات این عالم بزرگ در رشته‌های مختلف علمی دارد، درمی‌یابیم که او در برخی آثار خود ذهن را از بعد فیزیکی که مترادف با واژه مغز است و گاهی هم آن را از بعد متافیزیکی یا روان‌شناختی که متقارب است با واژه عقل یا نفس، بررسی کرده است. با توجه به اینکه بحث ما به بعد روان‌شناختی ذهن و نقش آن در کسب شناخت و ادراک مربوط می‌شود، با مراجعه به کتب منطقی و فلسفی دریافتیم که ذهن از دیدگاه ابن سینا محلی برای حصول صور مدرکه است و صرف حصول این صور در ذهن همان ادراک و علم است. به عبارت دیگر، او صورت مترسم از اشیاء در ذهن را همان ماهیت اشیاء می‌داند که به وجود ذهنی شناخته می‌شود. او با دلایل خود هم قول وجود ذهنی به اضافه و هم قول به شبح را رد می‌کند.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۳۵ق)، جامع البدائع، مصر: مطبعة السعادة.
۲. _____ (۱۳۶۳)، الشفاء؛ الالهيات، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهيم مدكور، تهران: ناصر خسرو.
۳. _____ (۱۳۶۴)، النجاه، تهران: المكتبة المرتضوية.
۴. _____ (۱۳۷۵ الف)، الاشارات والتنبيهات، مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، قم: نشر البلاغة.
۵. _____ (۱۳۷۵ ب)، المباحثات، تحقيق و تعليقه محسن بيدارفر، قم: بيدار.
۶. _____ (۱۴۰۰ق)، رسائل، قم: بيدار.
۷. _____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، حققه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي، بيروت: مكتبة الاعلام الإسلامی.
۸. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۹. رازی، فخرالدين (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرفية في علم الالهيات والطبيعات، قم، بيدار.
۱۰. سبزواری، ملا هادی (۱۴۱۳ق)، منظومه، بی‌جا: بی‌نا.
۱۱. فارابی (۱۳۷۱)، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ.
۱۲. کندي، ابویوسف (۱۹۵۰م)، رساله فی العقل (فی ماهية العقل)، تصحيح احمد فؤاد الاهواني، قاهره: بی‌نا.
۱۳. _____ (۱۳۸۶)، افکار کانت، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۴۰۴ق)، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت.

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

بررسی تطبیقی نظریه پلورالیسم دینی از منظر شوآن و ملاصدرا^۱

محمد شیروانی^۲
حبیب‌الله دانش‌شهرکی^۳

چکیده

علمای هر دینی پیوسته حقانیت آن دین را در نظر داشته‌اند و درصدد اثبات برتری دین خود بر مابقی ادیان بوده‌اند. آنان نه تنها برای اثبات حقانیت دین خود، بلکه برای بطلان و نقصان ادیان دیگر هم ادله و مدعیات متعدد و متنوعی اظهار کرده‌اند؛ چراکه بر این گمان بوده‌اند که نمی‌شود دو دین در عرض یکدیگر مُحَقِّق و مطابق با واقع باشند و به همین دلیل نوعاً به انحصارگرایی ادیان روی آورده‌اند. نظریه پلورالیسم دینی با محوریت جان هیک، ادعای حقانیت جمیع ادیان را مطرح نمود و قائل به کثرت‌گرایی دینی شد؛ نظریه‌ای که می‌توان رد پای آن را در نظرات ملاصدرای شیرازی و فریتیف شوآن مشاهده کرد. شوآن از الهیون مسلمانی است که در مکتب سنت‌گرایی، با تفکیک ادیان به گوهر و صدف دین، به اتحاد گوهر همه ادیان قائل بود و ملاصدرا از حکمای شیعی است که با طرح نظریه نجات فراگیر خود، مقوله سعادت و نجات را امری تشکیکی و فراگیر در همه ادیان برمی‌شمرد. ملاصدرا و شوآن با اثرپذیری از مبانی عرفانی ابن عربی و ارائه ادله متعدد، همه ادیان را محقق و مطابق با واقع می‌دانند. این نوشتار با تحلیل تطبیقی به بسط و مقایسه نظرات این دو حکیم مسلمان می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که ملاصدرا، که به نجات همه انسان‌ها معتقد است، یک شمول‌گرای فراگیر است و شوآن، که درصدد پاشیدن گرد حقانیت بر همه تفکرات حوزه دین است، کثرت‌گرایی افراطی است.

کلیدواژه‌ها: پلورالیسم، ملاصدرا، شوآن، انحصارگرایی، دین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم؛ mohammad18860@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم؛ daneshshahraki@yahoo.com

۱. مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین کارکردهای ادیان ایجاد وحدت بین متدینان است؛ وحدتی که در سایه آن بتوان رفاه و امنیت و پیشرفت در حوزه‌های مختلف اجتماعی و فردی را رقم زد. البته قرائت و انتخاب درست گفتمان معاصرانه از دین برای ایجاد همبستگی بین‌ادیانی بسیار مهم است و نباید قرائت و حکایتی از دین ارائه کرد که سبب تفکیک و چندگانگی بین ادیان، حتی ادیان ابراهیمی و حتی فرق‌های مختلف و حتی قرائت‌های مختلف شود و از آنجا که این با ذات بشر هم‌خوانی نداشت از چنبره انحصار در حقانیت بیرون لغزید و نظریه کثرت‌گرایی یا شمول‌گرایی را به منصفه ظهور رسانید. البته از کثرت‌گرایی دینی برداشت‌های متفاوتی شد؛ مانند اینکه در برخی از قرائت‌ها، پلورالیسم دینی به معنای مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز برای جلوگیری از جنگ‌ها و تخاصمات تلقی شد. به عبارت دیگر، کثرت‌ها به‌عنوان واقعیت‌های اجتماعی پذیرفته شوند و مصلحت جامعه این نیست که به جان هم بیفتند؛ بلکه باید هم‌زیستی داشته باشند، نه اینکه با هم یکی شوند.

برخی تسامح را غیر از پلورالیسم می‌دانند و می‌گویند در تسامح، انسان آزادی و حقوق دیگران را محترم می‌شمارد، اگرچه معتقد باشد که همه حقیقت پیش‌خود اوست. در قرائت دیگری این‌طور بیان شد که دین واحدی از طرف خداوند آمده که چهره‌های مختلفی دارد. به اعتقاد مسلمانان، مسیحیت، یهودیت و اسلام و زرتشتیت به معنای خاص و به‌طور کلی همه ادیان، چهره‌های یک حقیقت‌اند. اختلاف در جوهر ادیان نیست، بلکه در فهم دین است. در دیدگاه دیگری اصلاً حقایق کثیرند. در این قلمرو با تناقض روبه‌رویم؛ چون نمی‌شود گفت وجود و عدم، راست و دروغ هر دو با هم‌اند.

برخی هم بیان داشتند که حقیقت مجموعه‌ای از اجزا و عناصری است که هریک در یک دین از ادیان یافت می‌شود و در این صورت، حقیقت، مطلب واحدی درباره یک موضوع واحد نیست و ما هم هیچ دین جامعی نداریم، بلکه مجموعی از ادیان دارای حقیقت‌اند و هریک سهمی از حقیقت دارند. پس برای رد و اثبات آن ابتدا باید دقت کرد که قرار است کدام مدل از کثرت‌گرایی نقد شود و این درست نیست که به‌طور کلی گفته شود پلورالیسم حق است یا باطل؛ چراکه قرائت‌های متعددی از پلورالیسم صورت گرفته است؛ مانند آنکه ملاصدرا از نظریه نجات در این باب سخن می‌گوید و نه صدق؛ چراکه نظریه پلورالیسم در حوزه گزاره‌ها می‌تواند به تناقض بیانجامد. البته اگر برای واقعیت هویتی مطلق و واحد در نظر بگیریم، دیگر مجالی برای طرح کثرت‌گرایی در حوزه صدق باقی نمی‌ماند، اما اگر حقیقت را و نه واقعیت را مطلق نظر قرار دهیم می‌توان گفت هر کسی با مقتضیات خود به سراغ کشف واقع می‌رود و می‌توان از درستی و نادرستی پلورالیسم سخن گفت.

در برابر پلورالیسم دینی، دو مکتب فکری دیگر، با عنوان انحصارگرایی و شمول‌گرایی نیز مطرح

است. انحصارگرایی بر آن است که راه نجات و رستگاری فقط در یک دین است و شمول‌گرایی می‌گوید فقط یک راه رستگاری وجود دارد و این راه خاص، صرفاً در یک دین و مذهب خاص، قابل شناخت نیست و در عین حال، همه می‌توانند در این راه قدم بگذارند؛ هرچند به شرایط خاصی که در آن دین مطرح شده است گردن نهند. شمول‌گرایی این اصل کثرت‌گرایی را نیز قبول دارد که لطف و عنایت خداوند به روش‌های مختلف درمورد پیروان ادیان گوناگون تجلی یافته است. هر کس می‌تواند رستگار شود؛ هرچند از اصول اعتقادی دین حق، چیزی نشنیده باشد.

ریشه‌شناسی و فرایندشناسی ایجاد نظریه کثرت‌گرایی می‌تواند عهده‌دار تحلیل مطابق با واقع تری از این بحث باشد. پلورالیسم گاهی می‌تواند از جنبه جامعه‌شناختی تحلیل شود؛ چراکه بعضی پلورالیسم دینی در جهان غرب را عکس‌العملی در برابر افراط‌گرایی آن دسته از مسیحیان کاتولیک یا پروتستان دانسته‌اند که برای غیرمسیحیان هیچ‌گونه بهره‌ای از سعادت و رستگاری قائل نبودند و بر این عقیده تأکید می‌ورزیدند که بیرون از قلمرو کلیسا، یا بیرون از مسیحیت، هیچ‌گونه نجات و رستگاری یافت نمی‌شود (نصر، ۱۳۷۹: ۷۶). البته می‌توان پلورالیسم را از منظر روان‌شناختی هم نقد و تحلیل کرد؛ چراکه می‌گویند یکی از مؤلفه‌های حق و باطل بودن امری، انتخاب است و انسان به سبب طرح‌واره‌ها و روان‌بنا و جبر جغرافیایی واجد نظراتی می‌شود که اثبات و نفی چیزی بدون اثرپذیری از این امور غیرممکن می‌شود. سعدی هم با توجه به همین نکته می‌فرماید:

تو را آسمان خط به مسجد نبشت مزن طعنه بر دیگری در کنشت

رضا بابایی در کتاب عقلانیت و دیانت در همین زمینه چنین بیان داشته است که اسم ادیان ساخته خود پیامبران نبوده، بلکه پیروان آنان اسامی مسیحیت و یهودیت و اسلام را بر آن‌ها نهاده‌اند؛ یعنی واژه اسلام منحصر به دین نبوی نیست، کما اینکه درخصوص پیامبران دیگر هم واژه اسلام مشاهده می‌شود و به تعبیری اسلام را باید حقیقت عرفیه نامید و نه حقیقت شرعیه، در متون نخستین اسلام اصطلاحی نمایان نیست، بلکه اسلام وصفی مورد نظر است؛ مثلاً در قرآن کریم نقل شده است که حضرت ابراهیم و یعقوب به فرزندان‌شان وصیت کرده‌اند که مسلمان از دنیا بروید؛ لذا اسلام مانند تقوا و ایمان، کلمه متداول در جمیع ادیان بوده است (بابایی، ۱۳۹۰: ۳۴).

اگر بتوان مفهوم‌شناسی دقیق و معاصرانه از مفاهیم قرآنی ارائه داد، می‌توان در مسیر تحلیل مبحث پلورالیسم گامی مهم برداشت. اصطلاح اسلام در قرآن غیر از اصطلاح آن به معنای رایج است. قرآن کریم همه پیامبران را مسلمان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۱/۵). سیمون وی می‌گوید: مسیح همه کسانی را که به او می‌گویند ای عیسی مسیح! نجات نمی‌دهد. او همه کسانی را نجات می‌دهد که به حکم قلبی پاک تکه‌ای نان به گرسنه می‌دهند، بی‌آنکه حتی سر سوزنی در فکر مسیح باشند. بنابراین

ملحد یا کافری که شفقت بی‌شائبه دارد، درست به اندازه یک مسیحی به خدا نزدیک است و در نتیجه او را به همان اندازه می‌شناسد؛ گرچه شناختش به عبارات دیگری بیان شود یا ناگفته بماند.

مولوی هم اشعار متعددی در این زمینه دارد که در همه آن‌ها به توهم تعدد اشاره شده است:

از نظرگاه است ای فخر وجود اختلاف مؤمن و گبر و یهود

از نظرگاه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف

(مثنوی، دفتر دوم)

ابن عربی هم در هم‌بستگی حقانیت ادیان می‌فرماید:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كُلِّ صَوْرَةٍ فَمَرَعِي لِغَزَلَانٍ وَ دِيرٍ لِرُهْبَانٍ

و بیتِ لَأَوْثَانٍ وَ كَعْبَةٍ طَائِفٍ و الْوَاحُ تَوْرَةً وَ مُصْحَفُ قُرْآنٍ

أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي

(ابن عربی، ۴۰۳ق: ۹۰/۲)

قلب من پذیرای هر صورتی است: چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بت‌ها، کعبه طواف‌کنندگان، الواح تورات و کتاب قرآن. من به دین عشق وفادارم، هر جا که سواران آن (دین عشق) روی آورند؛ پس عشق دین و ایمان من است.

او در فص ۱۰ که فص حکمت هودی است می‌گوید: «مبادا به عقیده مخصوصی مقید باشی و عقاید دیگر را منکر شوی که در آن صورت بسیار چیزها از دست خواهی داد؛ بلکه از علم به آنچه در واقع هست محروم خواهی شد. پس خود را در حکم هیولی قرار بده که صورت کلیه معتقدات را پذیرا گردد؛ زیرا خدای تعالی وسیع‌تر و بزرگ‌تر است از آن که اعتقاد معینی او را در حصار خود گیرد و اوست که می‌گوید: «فَايِنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»؛ حق تعالی در هر جا رو کنید در آنجاست و در آنجا جز معتقدات «گوناگون» نیست (همان: ۱۰۸/۲).

مایستر اکهارت، الهی‌دان آلمانی، هم می‌گوید: کسی که اعتقادش از موردی به موردی تغییر می‌کند و صورتی خاص از خدا برایش عزیزتر از صورت دیگر است، خام، تعلیم‌نیافته و کودک است. خدا را به طور یکسان و در هر چیزی دیدن مرد بودن است.

پلورالیسم از جمله مباحث گسترده و عمیقی است که باید با دقت بیشتری در آن پژوهش کرد. بیان اهمیت پرداخت به مسئله کثرت‌گرایی دینی نوشتار مستقلی می‌طلبد؛ چراکه از ابعاد متعدد و متنوعی می‌شود به ضرورت طرح این بحث پرداخت؛ مانند توقف تعامل تعادلی بین افراد و ملل و مکاتب و ممالک که این خود به نظر نگارنده از اهم امور است و روشن است که بیان هر چه بهتر این مسئله در پیشبرد تعامل نقش وافرتری ایفا می‌کند و ارائه مدل تطبیقی بحث کثرت‌گرایی، طبعاً ثمرات ماندگارتری به همراه خواهد داشت.

هدف این جستار بررسی و تطبیق آرای ملاصدرا و شوآن و رسیدن به پاسخ این پرسش است که آیا کثرت‌گرایی دینی مورد نظر حکمایی چون ملاصدرا و شوآن بوده است؟ و آیا می‌توان نظرات این دو حکیم را با هم تطبیق داد؟

۲. پیشینه تحقیق

بحث کثرت‌گرایی ادیان اگرچه نو می‌نمایاند، اکثر الهی‌دانان مسیحی و مسلمان به آن توجه داشته‌اند و مقالات و کتب زیادی در این مهم نگاشته‌اند. اعلاء تورانی در مقاله‌ای با عنوان «پلورالیسم و وحی از منظر صدرالمتألهین و پل تیلش» ضمن طرح مبحث پلورالیسم فلسفی، تمام وجوه پلورالیسم را بررسی نموده و آن را با استناد به منابع اسلامی بیان کرده و در آخر اظهار کرده که پلورالیسم سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با مبانی اسلام منافات ندارد و لذا اسلام به این نوع پلورالیسم نظر مثبت دارد.

محمدصادق زاده‌دی و علی صداقت در مقاله «شمول‌گرایی فراگیر: بررسی نظریه نجات ملاصدرا»، به این پرسش پاسخ می‌دهند که آیا می‌توان نظریه ملاصدرا درباره نجات را نیز در یکی از سه دسته انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی جای داد؟ یا اینکه همچون بسیاری از ابداعات او در فلسفه، ملاصدرا در اینجا نیز سخنی تازه دارد؟ و به این نتیجه می‌رسند که ملاصدرا با تشکیکی دانستن مفهوم نجات، نظریه‌ای بدیهی در کنار نظریه‌های فوق ارائه می‌دهد که می‌توان آن را شمول‌گرایی فراگیر نامید.

مرتضی حسینی و همکاران در مقاله «نسبت نجات و حقانیت از نظر ملاصدرا و جان هیک»، ربط و نسبت حقانیت در نجات را از دیدگاه این دو دانشمند بررسی کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که ملاصدرا بر این باور است که نجات حداکثری است و اکثر آدمیان اهل نجات‌اند. در مقابل، جان هیک همه ادیان را به یک اندازه نجات‌بخش می‌داند. در مهندسی نجات وی هیچ دینی حق نیست؛ چون همه ادیان حق‌اند.

وجه تمایز مقاله حاضر با پژوهش‌های فوق، مقایسه و تطبیق نظریات ملاصدرا و فریتیهف شوآن در حوزه پلورالیسم است.

۳. نظریه نجات ملاصدرا

حقیقت نجات در دین اسلام دارای معنای عدمی و سلبی است و به معنای خلاصی یا دور شدن از مصیبت، سختی، درد و رنج و مهلکه است و معنای دقیق آن با مفاهیم «سعادت»، «فوز» و «فلاح» که متضمن معنای وصول و مفهومی ایجابی‌اند، تا حدودی متفاوت است. گرچه علامه طباطبایی معتقد است این واژه‌ها دارای معنای نزدیک به هم‌اند و می‌توان برای آن معنای جامعی در نظر گرفت، که بدان

اشارت رفت. بر کسی پوشیده نیست، نجات و رستگاری مهم‌ترین خواسته و هدف هر انسانی است و از این رو، مدعای همه ادیان در طول تاریخ بوده است. همه ادیان به زبان حال و قال هدف بنیادین خود را نجات انسان از مخمصه‌ها و چالش‌های زندگی دنیوی و اخروی او معرفی می‌کنند، لکن تفاوت آن‌ها در معرفی شیوه و راه نجات است و این هم بسته به شناخت و تفسیری که از چالش‌ها و رنج‌ها و علل و اسباب آن می‌شود، متفاوت است. همچون طبیبان که با زبان قال و حال، خود را شفابخش بیمار معرفی می‌کنند، ولی دواي آنان بسته به تشخیصشان متفاوت است. مسیحت درد و رنج انسان را گناه اولیه او می‌داند و به این دلی راه نجاتی که ارائه می‌دهد متفاوت است. مسیحیت راه نجات از این مخمصه را تنها در گرو ایمان به مسیحیت می‌داند، در حالی که اسلام درد و رنج واقعی انسان را گناه خود شخص می‌داند، در نتیجه راه نجات انسان را هم، هر چیزی می‌داند که انسان را از گناه برهاند.

با توجه به آنچه گفته شد، منجی هم متفاوت می‌شود؛ مثلاً در اسلام، منجی انسان خود انسان است، در حالی که در مسیحیت، بشر نمی‌تواند گناه اولیه را از بین ببرد، بلکه نیاز به طرح و نقشه خدا دارد. پس نجات در ادیان مختلف، به یک معنی است و آن عبارت است از: رهایی و خلاص انسان از رنج‌ها و مخمصه‌های انسان در این جهان و در جهان آخرت، ولی اینکه این رنج‌ها چیست و چگونه انسان از آن نجات می‌یابد، در ادیان مختلف، متفاوت است.

با توجه به اینکه دین تعاریف فراوانی دارد، برای رسیدن به یک توافق لازم است این تعاریف را دسته‌بندی کنیم. یکی از شایع‌ترین دسته‌بندی‌ها دسته‌بندی جوهری کارکردی است؛ یعنی تعاریف یا می‌گویند: دین چیست؟ جوهر آن چیست؟ یا می‌گویند: دین برای برون‌رفت از گرفتاری‌ها چه راهکاری ارائه می‌دهد. همه تعاریف کارکردی، اولین و مهم‌ترین کارکرد دین را نجات انسان از موقعیت نامطلوب و رساندن او به موقعیت مطلوب می‌دانند. بنابراین نه‌تنها همه ادیان مفاهیمی چون فلاح و رستگاری در خود دارند، بلکه فلسفه پیدایش آن‌ها دستیابی به حقیقت این مفاهیم است.

ملاصدرا در عین حال که اسلام را دین کامل و حق می‌داند و پلورالیسم در حقانیت و صدق را به هیچ وجه قبول ندارد، بر این باور است که نجات اکثری است و اکثر آدمیان اهل نجات‌اند. آنچه باعث شده، ملاصدرا با توجه به حصرگرا بودن در صدق ادیان، اکثر انسان‌ها را اهل نجات بداند، باور وی به این امور است: فطرت توحیدی؛ تنها اهل عناد و تقصیر هلاک می‌شوند؛ تشکیک در نجات؛ تلازم میان محدودیت نجات و امساک جود؛ غلبه رحمت بر غضب؛ حُسن خلف وعید.

رسالت اسلام جهانی است و پیامش جامع؛ نسخ ادیان پیشین است و با ظهورش رسالت سایر ادیان پایان پذیرفته و جز اسلام از کسی پذیرفته نیست و این مطلب با نجات حداکثری مورد نظر ملاصدرا منافعی نیست. ملاصدرا در عین اینکه اسلام را تنها دین کامل می‌داند، قائل به نجات حداکثری

است. در موارد بسیاری پیروان سایر ادیان هم نجات خواهند یافت؛ هرچند مقداری از عذاب را ممکن است، به دلایل دیگر درک کنند.

فطرت، حکمت خداوند، رحمت عام الهی، حسن خلف وعید و شفاعت از اموری‌اند که توجیه‌کننده مبنای ملاصدرا در باب نجات حداکثری‌اند و بر مبنای همین امور است که او قائل به نجات حداکثری شده است. مهم‌ترین عامل نجات دستیابی به معرفت و رسیدن به حقیقت است. ملاک رستگاری ایمان و عمل است و در پرتو دستیابی به حقایق و حقوق است که رستگاری معنا پیدا می‌کند. در این میان توبه می‌تواند بسیاری از کاستی‌ها را جبران نماید، ولی نقایصی که مربوط به حقوق دیگران است، به‌وسیله توبه مرتفع نمی‌شود. دعا و توسل دو مورد از عناصر مهم برای رسیدن به رستگاری‌اند و آخرین امر در نجات شفاعت است. هیأت نفسانی ناشی از کفر و عناد که مهم‌ترین اثر ناشی از نافرمانی قوای ناطقه انسان است، موجب خلود در عذاب و دوام آن می‌شود. ملاصدرا معتقد به تجسم اعمال و تشخیص نیات و اخلاق است و راه نجات از عذاب در دنیا و آخرت را دوری از گناهان و کفر و عناد و نیز علت خلود در آتش و عدم نجات را گناهان قوه ناطقه، یعنی فساد عقیده و عدم ایمان می‌داند. گاهی نیز در اثر رسوخ ملکات سبّعی هیأتی در نفس انسان انقیاد پیدا می‌کند که می‌تواند مانع بزرگی برای دستیابی به سعادت محسوب شود.

۴. تبیین پلورالیسم

تکثرگرایی (پلورالیسم، کثرت‌انگاری، یا کثرت‌باوری) نسبت به دین نظریه‌ای است که برخی از دانشمندان و متکلمین غربی با اثرپذیری از دیدگاه خاصی در پاسخ به بعضی مسائل عقیدتی و همچنین برای حل برخی از مشکلات اجتماعی ارائه می‌دهند. تکثرگرایی به‌طور کلی نظریه‌ای است که به لزوم کثرت عناصر و عوامل در جوامع و مشروعیت منافع آن‌ها باور دارد. پلورالیسم به مکتبی گفته می‌شود که حقیقت، نجات و رستگاری را به یک تفکر، دین، فرهنگ و اجتماع منحصر نمی‌داند، بلکه همه این مؤلفه‌ها را بین همه مکتب‌ها مشترک می‌شمرد و بر این نظر است که در همه آن‌ها چه به‌صورت برابر و چه به‌صورت نابرابر توزیع شده است. بنابراین از نظر پلورالیسم، هیچ فرهنگ، اندیشه و دینی بر سایر فرهنگ‌ها، اندیشه‌ها و ادیان برتری ندارد و پیروان هر آیینی در صراط مستقیم‌اند و همه آن‌ها از نجات، حقیقت و رستگاری برخوردارند.

اصطلاح شناخته‌شده پلورالیسم از فرهنگ غربی گرفته شده است و ابتدا در آداب کلیسایی مطرح بود. در غرب، کسی را که در کلیسا چند منصب داشت پلورالیست می‌خواندند، اما امروزه در عرصه فرهنگی، پلورالیسم به این معناست که در یک عرصه فکری و مذهبی، عقاید و روش‌های گوناگونی

مورد قبول باشد. از همین جاها بود که بحث پلورالیسم دینی مطرح شد؛ بنابراین، مفاد پلورالیسم دینی از آثار و کشفیات عصر جدید است.

امتداد جریان‌های فکری قرون وسطی در دوران جدید هم قابل ردیابی است. در اخلاق مدرن یهودی، با وجود کسانی که تا حد زیادی خواهان تداوم ارزش‌های سنتی بودند، نهضت اخلاقی موسار به رهبری ربی سالانتر، در قرن نوزدهم از الهیات عصر روشنگری اثر پذیرفت. درحالی که راست‌کیشان یهودی بر مجزا بودن اخلاق یهودی به عنوان یک اخلاق دینی از اخلاق و منطق کانت تأکید می‌کردند، اصلاح‌طلبان نظیر موسی مندلسون و موریتز لازاروس مدعی بودند اخلاق یهودی کاملاً منطبق با اساس اخلاق کانتی و دنباله‌رو آن است.

تا پیش از سال ۱۷۸۹ در اروپا و مدت‌ها پس از آن در جهان اسلام، یهودیان به هیچ وجه مجاز به شرکت در کارهای فرهنگی و تهذیب جوامع خویش نبودند. پس از آن سال‌ها، هنگامی که انجام دادن این امور برای یهودیان ممکن شد، آنان با شیفتگی زیاد از آن استقبال کردند. این فضای باز فرهنگی و مشارکت بیشتر مردم در امور فرهنگی، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که یهودیت معاصر را از یهودیت قرون وسطی متمایز می‌کند. دیگر ویژگی متمایزکننده یهودیت این دوران، شیوه‌هایی است که بر اساس آن، این آیین به جنبش‌ها، گرایش‌ها و حتی فرقه‌های رقیب متعدد تبدیل شده است. از این‌رو، آن‌گونه که در قرون وسطی اعمال می‌شد، اگر هم در مواردی دیدگاه‌های گوناگون وجود داشت، ذاتاً در جهت یک نظر و عقیده قرار می‌گرفت؛ البته این نظر خلاف عقیده‌هایی است که یهودیت را از ابتدا آیینی وفادار به پلورالیسم می‌داند.

پلورالیسم دینی در دهه‌های اخیر با کار جان‌هیک در جهان مسیحی بالا گرفت. او می‌دید که بسیاری از غیرمسیحیان تحت تأثیر ادیان دیگر، انسان‌هایی پاک و بی‌آزار بار آمده‌اند؛ بنابراین گفت: نگوییم که مسیح خداست و فقط به وسیله او می‌توان به بهشت رسید؛ چراکه اگر قرار باشد تنها گروه مسیحیان به بهشت بروند، پس عمل خیر بقیه چه می‌شود؟

۵. شوآن و پلورالیسم

فریتیهوف شوآن یا فریتیهوف شوآن با نام اسلامی شیخ عیسی نورالدین احمد (زاده ۱۸ ژوئن ۱۹۰۷ - درگذشته ۵ مه ۱۹۹۸)، اسلام‌شناس و دین‌پژوه معاصر اهل سوئیس با تبار آلمانی بود. او استاد سید حسین نصر بود. نصر در خصوص استاد خویش می‌نویسد:

وی از دوره جوانی که در جست‌وجوی حقیقت متافیزیکی بود، به خواندن کتاب‌های مقدس ادیان الهی از جمله قرآن، اوپانیشاد و بهگود گیتا گرایش داشت. با آثار فیلسوف و شرق‌شناس فرانسوی، رنه گنون، آشنا شد و این آشنایی، کشف و شهودهای عقلی وی را

قوت بخشید و پشتوانه‌ای برای اصول متافیزیکی‌ای که در جست‌وجویشان بود، فراهم آورد (نصر، ۱۳۷۹: ۳۴۱).

فریتهوف شوآن یکی از سرشناس‌ترین نمایندگان مکتب حکمت خالده و مروجین جریان سنت‌گرایی است؛ فیلسوفی که در راستای گرایش متافیزیکی شانکارا و افلاطون از صاحب‌نظران ارزنده به شمار می‌آید (علیخانی، ۱۳۸۴: ۱۲۷). او در حوزه معرفت دینی و انسانی دارای آثار متعددی است؛ از جمله: از خدا تا انسان، حکمت، گنج‌های بودا راهی به قلب.

یکی از کتبی که شوآن در آن به وحدت ادیان یا به تعبیری کثرت‌گرایی و حقانیت جمیع ادیان (پلورالیسم) پرداخته، کتاب گوهر و صدف دین است. او گوهر همه ادیان را واحد می‌داند و اختلاف در ادیان را تنها در صدف آن‌ها می‌داند و صدف را همان حصه بیرونی و تبدل‌پذیر ادیان می‌داند که در امکان و ازمنه متعدد می‌تواند رنگ عوض کند و البته این امری است که خود شارع حکیم بر آن رضایت داده است.

شوآن بازگوکننده بزرگ باطنی‌گری و جاویدان خرد در روزگار خود بود و همواره و آشکارا درمورد خرد جاوید و جهانی خود، که آن را دین دل می‌نامید، سخن می‌گفت. اگر از یک غریبه با شخصیت او و آشنا با آثار او، سؤال شود که دین شوآن چه بود؟ او خواهد گفت، دین جاویدان یا دین قلب. این در حقیقت همان پاسخی است که ابن‌عربی و مولانا جلال‌الدین رومی و بسیاری دیگر از چهره‌های کلاسیک تصوف به این سؤال دادند (نصر، ۱۳۷۹: ۴۵).

شوآن از پایه‌گذاران سنت‌گرایی است. او این مکتب را از استاد خود رنه گنون آموخت و آن را به شاگرد خود سید حسین نصر آموخت. رنه گنون، فیلسوف فرانسوی و آناندا کوماراسوامی، شرق‌شناس و استاد دانشگاه هاروارد، دیدگاه سنت‌باوری یا جاودان‌گرایی را در آغاز قرن بیستم مطرح کردند. اساس این دیدگاه برگرفته از آموزه‌های ساناتانا دارما در حکمت هندوست. این نظریه را اکهارت و افلاطون در دنیای مسیحی و مغرب‌زمین مدون کردند که در اسلام نیز به شکل عرفان و تصوف یافت می‌شود (خندق‌آبادی، ۱۳۸۹: ۷۱). مکتب سنت‌گرایی، رویکردی در فلسفه معاصر است که نسبت به مدرنیته و فلسفه جدید در غرب موضعی به‌شدت انتقادی دارد و خواهان احیای دانش و خرد در معنای قدسی است.

جوادی آملی می‌فرماید شوآن در بحث صدف و گوهر این‌گونه بیان داشته که باید بین دین‌داری دین‌داران و متن دین که مملو از نگرش‌ها و اوامر دینی است فرق گذاشته شود؛ چراکه قطعاً بین نگرش و بینش متدینین سطح و عمق وجود دارد. منظرها و نیات نوعاً نقش گوهر و اعمال و حالات نقش صدف را بازی می‌کنند، اما اگر بخواهیم نظریه گوهر و صدف را در متن دینی وارد سازیم، پذیرش آن کمی دشوار به نظر می‌رسد؛ چراکه دین تمامش گوهر است و چیزی به نام صدف ندارد. البته در اینجا

هم می‌توان صورتی مطلوب با توجه به گوهر دانستن توحید و صدف دانستن دیگر مسائل دین تقریر کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹۳).

وحدت متعالی ادیان، از آثار ابتدایی شوآن، دیدگاهی است که سنت‌گرایان در آن به مسئله تکثر ادیان در عین حقانیت همه آن‌ها اعتقاد دارند. نخستین بار شوآن در کتاب وحدت متعالی ادیان این دیدگاه را بسط داد. سپس دیگر سنت‌گرایان مباحثی در این زمینه مطرح کردند. طبق این دیدگاه، ادیان دارای دو بُعد باطنی و ظاهری‌اند.

شوآن درخصوص تعدد ادیان می‌گوید:

ادیان فقط در سطح باطنی وحدت دارند، اما در سطح ظاهری میان آن‌ها اختلاف است. حقایقی که در سطح ظاهری ادیان به چشم می‌خورد، نسبی و حقایق مربوط به سطح باطنی مطلق‌اند. این دیدگاه به صورت غیرصریح در آثار گنون هم به چشم می‌خورد، ولی شوآن مبانی خاصی برای آن ترتیب داده است و در واقع مهم‌ترین نقش شوآن در سنت‌گرایی تعیین نسبت ادیان با یکدیگر و ایضاح رابطه آن‌ها با حقیقت است (شهبازی، ۱۳۸۷: ۸۴).

ادعای نخست شوآن این است که تنوع ادیان را باید در چارچوب تفکیک صورت از حقیقت مطلق دید. ادیان یا وحی‌ها یا سنت‌ها، صوری از حقیقت مطلق‌اند، اما خود حقیقت مطلق فراتر از این صور قرار دارد؛ بنابراین، هر دینی یا هر سنتی صورتی خاص از آن حقیقت است و تکثر در ناحیه صور پیش می‌آید.

در خود حقیقت مطلق تکثری وجود ندارد و وقتی از تکثر سخن می‌گوییم، در واقع این صورت‌ها را در نظر داریم؛ پس حقیقت (مطلق) و وحی یا سنت، واژه‌های معادل و هم‌معنا نیستند. هر دین و حیانی هم مطلق دین است و هم یک دین (خاص) مطلق است. از آن جهت که حقیقت مطلق و وسایط دستیابی به آن را در درون خویش دارد. یک دین خاص است؛ زیرا متناسب با نیازهای روحی و روانی جماعت بشری خاصی که برای آن مقدر شده و مخاطب آن دین است، بر جنبه خاصی از جوانب حقیقت تأکید می‌ورزد (نصر، ۱۳۷۹: ۱۴).

همایون همتی، یکی از منتقدان سنت‌گرایی، کتاب وحدت متعالی ادیان شوآن را متقاعدکننده نمی‌داند و می‌گوید:

این کتاب نه متقاعدکننده است و نه مقدمه‌ای گویا و رسا دارد. یک سلسله سخنان خطابی و تقسیم‌بندی‌های ذوقی و ادعاهای قشنگ، ولی بدون دلیل! اساساً سنت‌گرایان به دلیل ضعف بنیه استدلالی نمی‌توانند این گونه مسائل دشوار معرفتی را حل کنند.

نظرات دکتر نصر در این مورد نیز متشکک و حتی گاهی متناقض است و مبنای استدلالی ثابت و صریحی ندارد؛ برای مثال به دلایل نویسندگان صراط‌های مستقیم (حدود ده دلیل برای اثبات

پلورالیسم دینی) یا دیگر شبهاتی که از در و دیوار فرومی‌ریزد، چه در داخل و چه خارج کشور، پاسخی نداده است.

همایون همتی در ادامه نقد خود می‌گوید: در نظر شوآن و دیگر سنت‌گرایان معلوم نیست تقسیم دین به گوهر و صدف چه پایه و مبنای منطقی‌ای دارد؟ مثلاً با بحث «ذاتی و عرضی در دین» یکی است یا با آن متفاوت است؟ یا بحث ظاهر و باطن دین روی چه مبنای فلسفی استوار است؟ اصلاً معلوم نیست سنت‌گرایی عرفان است یا فلسفه؟ خلط فلسفه‌ورزی و عرفان‌گرایی در آثار و نگرش سنت‌گرایان کاملاً مشهود است. ضعف‌های زیادی در این تفکر هست. معلوم نیست وحدت ادیان چه نوع وحدتی است؟ کدام ادیان مورد نظرند؟ اگر ادیان توحیدی، الهی یا وحیانی‌اند، پس درمورد بقیه چه حکمی می‌رود؟ تکلیف آن‌ها چیست؟ وحدت در چیست؟ به چه دلیل وحدت در کار هست؟ معیار قضاوت چیست؟

تز «وحدت ادیان» به مسئله «حقانیت ادیان متعدد» که لبّ مدعای پلورالیسم دینی است، پاسخ نمی‌دهد و اصلاً آن را مهمل می‌گذارد. چه معیاری برای تشخیص ظاهر و باطن ادیان در کار است؟ عارفان مسلمان که از ظاهر و باطن دم می‌زنند، آن را مبتنی بر «شهود» می‌دانند و اصلاً روش بحثشان مبتنی بر شهود است و باطن را با فکر و عقل قابل تشخیص نمی‌دانند، ولی کسانی که می‌خواهند بحث فکری کنند (مثل سنت‌گرایان) نمی‌توانند مسائل را به شهود حواله دهند؛ مثلاً قبول «سلسله‌مراتب در ادیان» که در همین کتاب، شوآن دائماً حول آن جولان می‌دهد، بر اساس چه معیار و ملاک نظری و عقلی است و چگونه جایگاه هر دینی در این «سلسله‌مراتب» مشخص می‌شود؟ مشکل عمده تفکر سنت‌گرایی، عدم وضوح مفهومی، فقدان معیار، ذوقی و استحسانی و خطابی بودن، فقدان تحلیل فلسفی و استدلال منطقی، خلط فلسفه و عرفان، مدعاهای بی‌دلیل، ادعاهای ارزشی و استعمال کلمات ارزشی به حد افراط، مخالفت با مدرنیته، عدم ارزیابی سنت، زبان مبهم و درک پیچیده و تأکید افراطی و یک‌سویه بر اشتراک‌ها و غفلت از تفاوت‌هاست.

کلیدی‌ترین بخش دیدگاه شوآن، تفکیک بُعد ظاهری دین از بُعد باطنی آن است. این تفکیک تأثیر برخی مباحث عرفانی بر دیدگاه شوآن را نشان می‌دهد؛ تفکیک ظاهر و باطن از دستاوردهای عرفان نظری است و او این تفکیک را الگویی برای فهم ارتباط ادیان با یکدیگر قرار می‌دهد. شوآن خط قاطعی میان قلمرو ظاهری و باطنی ادیان ترسیم می‌کند. این خط به تفاوت بنیادین میان ادیان مربوط نمی‌شود، بلکه خطی افقی است که همه ادیان را به دو سطح ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند.

به نظر شوآن، وجود درجاتی دارد و تشکیکی است. در رأس این درجات، خدا یا امر مطلق قرار دارد. ادیان در این نقطه به یکدیگر می‌رسند. ادیان در امر مطلق متقارب‌اند، اما هر قدر از این رأس دور

می‌شویم، از یکدیگر فاصله می‌گیرند و جدا می‌شوند. ادیان در سطح باطنی به یکدیگر می‌رسند و متقارب می‌شوند، اما در سطح ظاهری از یکدیگر دور می‌شوند و اختلاف دارند (اصلان، ۱۳۸۵: ۳۱).

توجه به این نکته ضرورت دارد که عارفان در دو سطح به تفکیک ظاهر و باطن قائل شده‌اند:

- سطح معناشناختی: این سطح به معنای متن قرآن مربوط می‌شود. قرآن معانی ظاهری و باطنی دارد. عارفان به‌طور معمول برای معانی باطنی قرآن نهایی قائل نیستند.

- سطح هستی‌شناختی: هستی هم ظاهر و هم باطن دارد. همچنین هر وجودی ظاهری و باطنی دارد. مخلوقات که همان تعینات وجودند، در حقیقت ظاهرند و حق باطن آن‌هاست.

ادیان ممکن است از لحاظ باطنی حقیقی تلقی شوند، ولی از لحاظ ظاهری هیچ دینی اعتبار مطلق ندارد. عناصر ظاهری به خود دین اختصاص دارد و نمی‌توان آن‌ها را بیرون از آن دین به کار برد. برای اینکه دینی از لحاظ باطنی حقیقت تلقی شود، باید ملاک‌های خاصی داشته باشد که به نظر شوآن عبارت‌اند از:

- باید بر آموزه‌ای کاملاً کافی و وافی درباره امر مطلق متکی باشد؛

- باید معنویتی را بستاند و تحقق ببخشد که با این آموزه هم‌طراز است؛

- باید منشأی الهی، و نه فلسفی، داشته باشد و در نتیجه،

- باید از حضوری مقدس یا متبرک سرشار باشد که به‌ویژه در معجزات و هنر مقدس آشکار شود.

پیداست که دیدگاه پیشین مستلزم نسبی‌گرایی در بُعد ظاهری دین است. ادیان فقط از لحاظ باطنی حقیقت مطلق را دربردارند، ولی از لحاظ ظاهری، هیچ دینی اعتبار مطلق ندارد. عناصر ظاهری دین فقط داخل خود دین اعتبار دارند و نسبی می‌شوند.

نمی‌توانیم عناصر ظاهری ادیان گوناگون را با یکدیگر بسنجیم؛ چراکه هریک از آن‌ها درون دین خاص خود اعتبار می‌یابند.

گاهی سنت‌گرایان برای نشان دادن تفاوت حقیقت باطنی و عناصر ظاهری از تعبیر گوهر و صدف ادیان استفاده می‌کنند. هر دینی صدفی و گوهری دارد. گوهر دارای مقتضیات نامحدودی است؛ چراکه از امر مطلق سرچشمه می‌گیرد، اما صدف امری نسبی است، و در نتیجه، مقتضیات آن هم محدود است. شوآن در این زمینه می‌گوید: با وقوف بر این امر نمی‌توان دو واقعیت را نادیده گرفت: اولاً، در سطح ظواهر محض هیچ چیز اعتبار مطلق ندارد و ثانیاً، تا آنجا که به مؤمنان ادیان دیگر مربوط می‌شود، تفسیر ظاهرنگرانه و انحصارگرایانه پیام‌های دینی را بی‌اثری نسبی آن پیام‌ها تکذیب می‌کند، البته نه در حوزه‌های گسترش خود آن پیام‌ها که از جانب خداوند مقدر شده است.

شوآن، و به‌طور کلی سنت‌گرایان، به شیوه منطقی مرسوم، دیدگاه خود را اثبات نکرده، استدلال‌های

منطقی بر دیدگاه خود اقامه نمی‌کنند و «وحدت متعالی ادیان» هم از این نکته کلی مستثنا نیست و استدلال متعارف منطقی بر آن وجود ندارد. شوآن صرفاً مدل خاصی را با استفاده از تفکیک عرفانی ظاهر و باطن برای فهم تکثر ادیان ارائه می‌دهد، اما هر دیدگاهی صرفاً با ارائه یک مدل سامان نمی‌یابد و پس از آن نوبت به اثبات آن مدل می‌رسد. چرا مدل‌های دیگر از تبیین تکثر ادیان ناتوان‌اند و وحدت متعالی ادیان چه امتیاز یا امتیازاتی بر آن‌ها دارد؟ شوآن پاسخی مقبول برای این قبیل پرسش‌ها ندارد. او پیش‌فرضی را پذیرفته است و بر اساس آن، مدلی برای فهم نحوه تکثر ادیان پیش می‌کشد. پیش‌فرض او این است که ادیان، همه حق‌اند و واقعیت متعالی و امر مطلق را نشان می‌دهند.

رنه گنون درخصوص حکمت خالده و ادیان متعالی می‌گوید ادیانی که منشی الهی دارند، در راستای رستگار کردن بشر، در عرض هم‌دیگرند (حجت، ۱۳۸۹: ۵۷).

کثرت‌گرایی‌ای که در نظر سنت‌گرایان مطرح می‌شود، با کثرت‌گرایی‌ای که امثال جان هیک معرفی می‌کنند، تفاوت‌هایی دارند. شوآن می‌گوید: ما در سر نداریم کسی را که با خدای متعالی سر سازگاری دارد، از کیشش برگردانیم. به عقیده او، در شریعت و ظاهر ادیان وحدت محدودی به چشم می‌خورد، اما در حقیقت و باطن ادیان همه آن‌ها به یک سخن قائل‌اند. مارتین لینگز می‌گوید: افراد در ادیان مختلف مثل آدم‌هایی‌اند که پای کوه ایستاده‌اند و هرچه بالاتر می‌روند به هم نزدیک‌تر می‌شوند تا در نوک کوه به هم می‌رسند (علیخانی، ۱۳۸۴: ۹۴).

شوآن قائل است که آسمان بیش از یک راه نجات پیش‌روی بشر قرار داده است؛ یعنی مظاهر متعدد از وحی و سنت اصیل وجود دارد، که هریک به مشیت خدا با قوم خاصی انطباق داده شده است. او در ضمن حکمت خالده می‌گوید همه ادیان یک سخن واحد بیشتر ندارند و تنها شرایط تاریخی و اجتماعی موجب شده تا دین و سنت چهره‌ها و قالب‌های متفاوت به خود بگیرد.

او می‌گوید نسبت ادیان به حقیقت جامع، مثل نسبت شکل هندسی است به مکان. هر شکل هندسه اصلی نظیر نقطه دایره و ... تصویر رسا و گویایی از کل مکان است، اما هر کدام از آن‌ها بقیه را کنار می‌زند (خندق‌آبادی، ۱۳۸۹: ۴۰).

اصول اساسی حاکم بر نظریه وحدت متعالی ادیان بر سه پایه ترسیم می‌شود:

- همه ادیان از منبع الهی برخوردارند؛

- این ادیان در باطن یکسان و در ظاهر متفاوت‌اند؛

- ردّ پاهای حکمت جاودان اصیل را می‌توان در تمام ادیان پیدا کرد.

شوآن ظاهر و شریعت و آموزه‌ها و آداب ادیان را همانند سرانپه‌هایی می‌داند که از سویه‌های مختلف کوه هستی سرازیر می‌شوند. گوهر را واحد و صدف‌ها را متعدد می‌داند. او می‌گوید خداوند

ادیان مختلف و متعددی به وجود آورده است که به طرق مختلف اسما و صفات خویش را نمایان سازد. هر سنت بر جنبه‌هایی از الوهیت تأکید می‌کند.

سید حیدر آملی با دوگانه‌انگاری بین دو سطح از سطوح دین، صدف دین را شریعت و طریقت و گوهر دین را حقیقت می‌داند. البته پیشینه تاریخی بحث گوهر و صدف دین در کلمات هگل هم دیده شده است. او گوهر دین مسیحیت را اخلاق و خودسازی می‌داند و می‌گفت آیین مسیحیت گرفتار عناصری گذرا و رویدادی شد که نه عقل می‌پذیرد که این‌ها از مسیحیت باشند و نه آزادی آن‌ها را تحمل می‌کند. در مقابل، شلایرماخر تجربه دینی را گوهر دین قلمداد می‌نمود. این رویکرد برای مصون نگه داشتن دین از انتقادات و دست‌اندازهای روشن‌فکران در دوره مدرنیته مطرح شد و به‌وسیله ویلیام جیمز ادامه یافت (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۴).

۶. ملاصدرا و پلورالیسم

ملاصدراى شیرازی از حکمای به نام ایرانی با مذهب شیعه دوازده‌امامی است که در فلسفه پایه نظرات بدیعی داشت و همچنین در حوزه فلسفه‌های مضاف چون فلسفه دین و مباحثی چون کثرت‌گرایی دینی نظرات پراکنده‌ای مطرح کرده که باید از لابه‌لای نوشته‌هایش آن‌ها را برجسته کرد؛ چراکه در زمان صدرا هنوز مباحث فلسفه‌های مضاف به طور مجزا مطرح نبوده است.

ملاصدرا با تلفیق مباحث نقلی و برهانی و عرفانی توانسته بود مدل معقول و مقبولی از مدعیات دین ارائه کند و اسباب پذیرش اندیشمندان دین اسلام و حتی ادیان دیگر را فراهم کند. دین در چشم‌انداز فلسفی ملاصدرا، حقیقت بی‌پایان و زوال‌ناپذیر است. منشأ توجه انسان به باطن موجودات و تدبیر و تأمل در عالم و آدم امری فطری است؛ هم برای دل طرح‌ریزی شده است، هم برای فهم. ملاصدرا همانند هگل، بر آن است که باید از سطح اندیشه دینی عادی فراتر رفت و به برداشتی نظری و عمیق از دین نائل شد که بر ناسازگاری‌ها و ناسازی‌ها غالب آمده باشد. رگه‌هایی از پلورالیسم و کثرت‌گرایی در فلسفه دین ملاصدرا به چشم می‌خورد. از نظر او قاطبه اهل حق و موحدین در همه دهر، یک دین و یک مسلک در همه ارکان عقیده و اصول دین و احوال مبدأ و معاد و بازگشت به خدا داشته‌اند. او همه ادیان را درحقیقت یکی می‌داند و با استناد به آیه «لأنفرق بین احد من رسله» میان پیامبران الهی خلافی نمی‌یابد. به نظر وی کسی که از دین پیامبران پیروی نمی‌کند، نصیبی از حکمت نبرده است.

حکیم صدرا درباره گذار از دین به فلسفه و از فلسفه به دین معتقد است که این گذار به هیچ روی گذار از یک جستارمایه به جستارمایه دیگر نیست، بلکه جستارمایه در هر دوی آن‌ها یکی است. این

نظر او همانندی شگفتی با نظر هگل دارد. به عقیده هگل فلسفه تنها زمانی خود را بسط می‌دهد که دین را بسط دهد و با بسط دادن خویش است که دین را بسط می‌دهد (مطهری ۱۳۸۳: ۶۷).

صدرا با توجه به مبانی حکمی و باطنی دین، درصدد یک تعامل نسبتاً جامع بین ادیان بود. او بالوجدان بین متن ادیان مؤانست و مراقت می‌دید و دغدغه برهانی کردن این نگاه را داشت؛ از این رو سعی کرد در معنای نجات تأمل بیشتری کند و سرانجام نظریه نجات فراگیر را با توجه به اندیشه‌های ابن عربی ارائه کرد.

سعادت یکی از مباحث بنیادی است که همواره سبب دل‌مشغولی متفکران بزرگ قدیم همچون سقراط، افلاطون و ارسطو بوده و در عصر حاضر نیز جذابیت خود را برای مکاتب مختلف لذت‌گرا و فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا از دست نداده است.

صدرای شیرازی مفاهیم نجات و سعادت را با هم جمع کرده است. او این دو را مولود معرفت می‌داند و طبیعتاً بین شقاوت و هلاکت هم قائل به تلازم است و شقاوت و هلاکت را هم نتیجه جهل و غفلت می‌داند. او درخصوص نهایت درجه سعادت نفس می‌فرماید: «فالسعادة النفس کمالها هو الوجود استقلالی المجرد والتصور المعقولات والعلم بحقایق الاشياء علی ما هی علیها و مشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية».

از آنجا که او قائل به اصالت وجود بود و وجود را واحد و مشکک می‌دانست و وجود را هم خیر می‌دانست، همه موجودات اعم از انسان و حیوان و جماد یا کافر و مسلمان را صاحب خیر و کمال می‌دانست و البته چون تشکیک وجود جزء مبانی اصلی نظرات او بود، بهره‌وری هر موجود را از خیر و کمال به قدر سعه خود آن موجود می‌دانست و از آنجا که انسان را مختار می‌پنداشت، سیر انسان را در عرض عریض کمال و سعادت و خیر، بسیار بلند و ممتد معرفی می‌کرد. می‌فرمود انسان است که از حظی از کمال، حرکت خویش را آغاز می‌کند و به نهایت آن می‌رسد. در واقع نظریه نجات صدرا بر اساس انسان معرفی شد و نه ادیان. او انسان را محور قرار داده است؛ انسانی که حتی در موطن جاهلیت مقصرانه هم تماماً در شقاوت نمی‌تواند قرار پیدا کند.

سؤال این است که نظریه نجات و سعادت ملاصدرا نصیب چه کسانی می‌شود؟ آیا فقط برای مؤمنان است و آیا برای کفار و غیرمسلمانان و اهل خطا هم امکان نجات فراهم است؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید به مبانی صدرای شیرازی یکی پس از دیگری و زنجیروار توجه کنیم.

یکی از مبانی اصیل او که مانند چتری تمام مباحث فلسفی او را دربرگرفته است، بحث شریف اصالت وجود است. از نگاه او خود وجود سعادت است و درک وجود سعادت دیگر، و این ادراک دوگانه، در قالب لذت تبلور می‌یابد و ظهور این لذت می‌شود سعادت.

طبق اصل دوم یعنی تشکیک وجود، هرچه ادراکات قوی‌تر باشد، وجود قوی‌تر و لذت بیشتر و سعادت بیشتر خواهد شد: «و وجود کل شیء لذیذ عنده ولو حصل له وجود سببه و مقومه له لکان الذّ لانه کمال وجوده فیکون کمال لذته بادراکه».

طبق اصل سوم، یعنی حرکت جوهری، انسان رو به فزونی و امتداد می‌رود و دقیقاً همین جاست که انسان از کف وجود، به قلّه وجود که اتمام سعادت است خواهد رسید. انسان از ماده و قوه محض به مجرد و فعلیت محض می‌رسد. صدرا بخشی از وجود انسان را ثابت و بخشی از آن را سیال می‌داند. این تنها انسان است که از نوعی به نوع دیگر کوچ می‌کند و از بدن جدا می‌شود و از این روست که هر وجود به قدر وجود خویشتن از سعادت بهره‌مند خواهد بود. پس هر موجودی (نه تنها انسان و نه تنها مسلمانان واقعی) از کمال بهره‌ورند.

در یک طبقه‌بندی کلی می‌توان نظریه‌های مربوط به نجات در ادیان را که تاکنون مطرح شده در سه گروه جای داد: نظریه‌های انحصارگرایانه، نظریه‌های اشتمال‌گرایانه، نظریه‌های کثرت‌گرایانه. هریک از این نظریه‌ها از نجات آدمی و شیوه دستیابی به آن تفسیر متفاوتی ارائه می‌دهند. انحصارگرایان نجات را در انحصار پیروان یک دین یا مذهب خاص می‌دانند؛ در حالی که کثرت‌گرایان ضمن رد این انحصار، دستیابی به نجات را برای پیروان ادیان و مذاهب دیگر ممکن می‌دانند. اشتمال‌گرایان هم با اینکه نجات حقیقی را از آن یک دین یا مذهب خاص می‌شمارند، اما نجات پیروان سایر ادیان و مذاهب را تا آنجا که باورها و عمل آنها منطبق بر آموزه‌های دین و مذهب خاص باشد، ممکن می‌دانند. این مسئله به‌ویژه از آنجا دشوار می‌شود که طرفداران هریک از این نظریه‌ها برای اثبات آرای خود به شواهدی از متون مقدسشان استناد می‌کنند؛ برای نمونه انحصارگرایان مسلمان می‌توانند با تمسک به ظاهر آیه ۸۵ سوره آل عمران آن را گواهی روشن برای اثبات مدعای خود بدانند. از سوی دیگر، شمولی‌گرایان مسلمان نیز می‌توانند آیه ۶۲ سوره بقره را مستند خود برای به کرسی نشاندن دیدگاهشان قرار دهند. و در آخر کثرت‌گرایان نیز این امکان را خواهند داشت تا با استناد به آیات ۴۸ سوره مائده ادعای خود را موجه جلوه دهند.

در مقایسه با تعریف رایج انحصارگرایی، به هیچ عنوان نمی‌توان ملاصدرا را در زمینه نجات یک انحصارگرا به شمار آورد؛ زیرا چنان‌که گفته شد انحصارگرایان بر این باورند که پیروان سایر ادیان حتی اگر دین‌داران اصیل و به لحاظ اخلاقی درستکار باشند، باز هم نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند، حال آنکه صدرا در بسیاری از آثار خود تصریح دارد که طبق قواعد عقلی و ایمانی اکثریت افراد نوع بشر اهل نجات‌اند.

از سوی دیگر، صدرا را نمی‌توان یک کثرت‌گرا در زمینه نجات دانست؛ زیرا کثرت‌گرایان به وجود صراحت‌های گوناگون برای رسیدن به حقیقت بدون ترجیحی بر دیگری داد سخن می‌دهند و

به صراحت به تساوی ادیان و مذاهب در بهره‌مندی از حقیقت و نجات باور دارند. در صورتی که صدرا به صراحت از روشی خاص و انحصاری برای رسیدن به درجه‌اعلای نجات و سعادت یاد می‌کند.

در واقع کثرت‌گرایانی چون جان هیک دسترسی به واقع را محال می‌دانند و از این رو هر گونه برداشتی را منجی و مصیب واقع می‌دانند و می‌گویند هیچ دینی نمی‌تواند ادعای حقانیت منحصرگرایانه داشته باشد. افزون بر این، کثرت‌گرایان بر این باورند که نجات برای کسانی محقق می‌شود که در درون یک سنت دینی از خودمحوری به حقیقت‌محوری متحول شوند؛ یعنی در هر صورت بعضی اهل نجات نخواهند شد. کثرت‌گرایان در هر صورت برخی افراد را که نتوانستند از خودمحوری به واقعیت‌محوری متحول شوند اهل نجات نمی‌دانند، حال آنکه صدرا چنین قیدی را نمی‌پذیرد؛ از این رو نمی‌توان صدرا را کثرت‌گرا دانست و همچنین نمی‌توان او را یک شمول‌گرای کلاسیک در حوزه نجات هم دانست؛ زیرا چنان‌که گفته شد درست است که شمول‌گرایان پیروان سایر ادیان را اگر در عمل مطابق با مرام آن‌ها رفتار کنند، دارای بهره‌ای از نجات می‌دانند، اما به هر صورت معتقدند که سایر کسانی که اعمالشان شباهتی به دستورات دین آنان ندارد، اهل نجات نیستند.

صدرا، چنان‌که اشاره شد، به نجات همه انسان‌ها از عذاب ابدی معتقد است؛ از همین رو می‌توان نظریه نجات ملاصدرا را شمول‌گرایی فراگیر خواند که نه کثرت‌گراست، نه شمول‌گرا و نه انحصارگرا و البته از جهتی انحصارگراست؛ چراکه کسب قله سعادت را مختص یک قرائت از واقع می‌داند و از جهتی کثرت‌گراست؛ زیرا حداقل نجات را برای همگان جایز می‌داند و از طرفی هم شمول‌گراست؛ چون عمل طبق یافته‌های شخصی بدون جهل را سبب نجات می‌داند و از آن به جاهل قاصر تعبیر می‌کند.

بعد از این نظریه ابداعی، سؤالی مطرح می‌شود و آن این است که آیا پلورالیسم نجات‌شناختی و پلورالیسم حقیقت‌شناختی به هم گره خورده‌اند؟ و آیا پذیرش کثرت‌گرایی نجات‌شناختی به کثرت‌گرایی حقیقت‌شناختی می‌انجامد؟ یا اینکه این دو مقوله از هم جدا نیستند و می‌توان در عین باور به پلورالیسم نجات به هراس‌گرایی در ادیان نیز معتقد بود؟ آیا ملاصدرا معتقد به پلورالیسم نجات است یا حذف‌گرایی؟ در فرض اول آیا وی هیئت علمی آن را متأثر می‌داند؟ پرسش دیگر این است که جان هیک برای نسبیت‌گرایی حاصل از کثرت‌گرایی در حقانیت چه پاسخی دارد؟

صدرا می‌گوید: به خطا گمان نبرید که سعادت در آخرت تنها یک گونه است، بلکه سعادت امتداد و بلندای درازی دارد. عذاب محض تنها برای کسانی است که در جهل مرکب‌اند که آن هم بعد از مدتی تبدیل به عذاب می‌شود و البته همین قسم را هم افراد محدودی تجربه می‌کنند.

هرگز به کسانی که نجات را ویژه تعدادی اندکی می‌بینند گوش فرانده، بلکه رحمت خداوند را فراگیر بدان.

ملاهادی سبزواری در تفسیر آیه «و قلیل من عبادی الشکور» می‌فرماید: این آیه با نجات فراگیر صدرا منافات ندارد؛ چراکه منظور از شکور بالاترین درجه شکر است. در واقع این آیه تعداد شاکران حقیقی را اندک می‌داند (سبزواری، ۱۳۸۷: ۷۱).

تأمل و تعامل در اصول اعتقادی و قوانین عقلی باعث می‌شود آدمی یقین کند که بیشتر مردم اهل سلامت و نجات می‌شوند. یکی از آن ادله «کمال انواع» است. صدرا در این خصوص می‌گوید: هر نوع از انواع طبیعی که خدا آفریده است، باید به گونه‌ای باشد که همه یا دست کم بیشتر افراد آن به کمال ویژه خود برسند. نمی‌شود کمال حداقلی و مختص به افراد یک نوع در موطن حداقلی قرار گیرد؛ چراکه با حکمت و رأفت الهی سازگاری ندارد. و البته ملاصدرا در خصوص انسان بر این باور است که خداوند در درون هر آدمی پیامبری به نام فطرت نهاده است که همواره آدمی را به راه خیر می‌خواند و از بدی می‌راند و مردمی که به فریاد پیامبر درون که گاهی نام وجدان را بر آن می‌گذارند گوش فرادهند و گفته‌های آن را به کار بندند نجات خواهند یافت. البته پیامبر درونی به شدت آسیب‌پذیر است و در صورتی که پیامبران بیرونی به سراغ او نیایند، بر اثر کردار و پندار فاسد آلوده می‌شود.

ملاصدرا در خصوص حسن عمل به وعده و وعید می‌فرماید: این مسئله یعنی وجوب داخل شدن اهل ثواب در بهشت، مبتنی بر قاعده عقلی مسلم است: «وفای به عهد واجب است، ولی وفای به وعید و تهدید واجب نیست». او در خصوص بحث جنجالی تبعیت خداوند از وعده‌ها و وعیدهای خود می‌فرماید خداوند شاید نتواند بر خالف وعده‌های خود عمل کند، اما می‌تواند برخلاف وعیدها عمل کند. او از ابتدا که قصد اداره بندگان با وعید را داشت، قصدش انجام نشدن اعمال نامطلوب بود و نه لزوماً به عذاب رساندن.

صدرا می‌فرماید صرف نظر کردن از وعید نیکوست؛ چراکه اصرار بر تحقق وعید قبیح است: گاهی مولا به عبد خود می‌گوید، فلان عمل را فردا انجام بده، گرچه می‌داند که فردا عبدش از آن عمل باز می‌ماند. در واقع این امر برای این است که عبد انقیاد خود را به مولا نشان دهد. بنابراین گاهی حکمت اخبار مولا تحقق مخبرعنه است و این درباره وعده است، اما گاهی حکم اخبار خود خبر است نه تحقق مخبرعنه. این درباره وعید است و این یا کذب نیست یا اگر هم هست کذب قبیح نیست. این کذب نافع است؛ همان‌طور که بعضی آیات متشابه قرآن از ظواهرشان منصرف می‌شوند، اما کسی نمی‌گوید آن‌ها کذب‌اند.

البته کثرت‌گرایی هیکی و صدرایی با هم فرق دارند. جان هیک همه ادیان را به یک اندازه نجات‌بخش می‌داند، نه به سبب اینکه همه آن‌ها به یک اندازه آدمی را به حقیقت می‌رسانند، بلکه بدین سبب که هیچ کدام انسان را به واقع نمی‌رسانند. دین واقعی و حقیقی در دسترس بشر نیست؛ بنابراین همه ادیان از این جهت با هم مساوی‌اند و هیچ دینی بر دین دیگری برتری ندارد.

یکی از علل رنگ باختن حقیقت در نظر جان هیک سایه انداختن انقلاب کپرنیکی کانت بر همه اندیشه‌های دینی و متافیزیکی بود که با تفکیک نومن از فنومن بر این باور شد که به جای اینکه ذهن ما با واقعیت تطابق پیدا کند و ما واقعیت ثابت را درک کنیم، بخشی از واقعیت (فنومن) بر اساس مقولات با ذهن ما تطابق می‌یابد. وی با ایجاد شکاف عمیق میان معرفت و واقعیت معتقد شد که معرفت (یعنی آنچه از واقعیت که ما می‌توانیم بر اساس ذهن محدود سازِ خویش درک کنیم)، با واقعیتی که ما به آن دسترسی نداریم بسیار متفاوت است. در نظر وی خدا و متافیزیک جزء نومن و واقعیت است و از تیررس عقل آدمی بیرون است و معرفت به آن ممکن نیست.

جان هیک ادعای خود را با تمثیل فیل و اتاق تاریک تبیین می‌کند: همه آن افرادی که با فیل در اتاقی تاریک مواجه شدند درست می‌گفتند، اما هر کدام به اندازه ظرفیت محدود ادراک خود، بهره‌ای از واقعیت یافته بودند. به اعتقاد هیک بهره تجربه دینی بسیار محدود ما از دین نامحدود نیز چیزی بیشتر از این نیست. اما نظریه نجات فراگیر ملاصدرا که در آن به نجات حتی خالدین در نار قائل بود، بدیلی برای پلورالیسم تلقی می‌شود. او می‌گوید هر انسانی به تناسب مرتبه وجودی خویش از نجات برخوردار است و این را به‌سان شمول‌گرایی فراگیر قلمداد می‌کند و این مهم را از میانه مبانی خود چون حرکت جوهری و اصالت وجود و تشکیک وجود با اثرپذیری از ابن‌عربی ارائه می‌دهد. از نگاه او هر انسانی به صرف وجود دارای کمال است و بین کمال و خیر و وجود و لذت و سعادت تلازم و یگانگی می‌دید.

او در نوشته‌های خود حتی به‌صراحت به نوشته‌های ابن‌عربی اشاره می‌کند: ای برادران من بدانید که خدا بر ما به‌واسطه اسم رحمان خود منت گذارده است، پس ما را از شر عدم خارج می‌کند و به خیر وجود می‌رساند. اوست که بر ما نعمت وجود را مرحمت می‌نماید.

هنگامی که وجود ذاتی رحمت شد، انتقام حکم عارض خواهد داشت و روشن است که نمی‌توان عوارض را ثابت دانست. بدان که همانا رحمت الهی همه چیز را شامل می‌شود و حتی وجود غضب هم از رحمت الهی است.

صدرا با تأسی از ابن‌عربی، قائل به جدایی میان عذاب و نار است. او انسان را خالد در نار می‌داند، ولی خالد در عذاب نمی‌داند؛ یعنی هر فردی که در جهنم مستمر بماند با جهنم هم‌سنخ می‌شود و کم‌کم از آن لذت می‌برد و عذاب برای آن‌ها عذب و گوارا می‌شود؛ یعنی می‌شود از جهتی رحمت و جهتی عذاب (ابن‌عربی، ۱۴۰۳ق: ۳۲/۴). البته به باور او اکثر انسان‌ها در مرتبه بالاتر از نجات عامی قرار می‌گیرند.

ملاصدرا در بخشی از اسفار با عنوان «کیفیت خلوت اهل نار»، کلام ابن‌عربی در فتوحات مکیه را به‌منزله تأیید سخنان خویش مطرح می‌کند: چنین افرادی دیگر از جهنم‌اند و در رنج نخواهند بود و اگر

وارد بهشت شوند زجر می‌بینند. همان‌گونه که سرگین‌گردان از بوی گل لذت نمی‌برد. او لذت را تابع ملایم‌ها و برعکس می‌داند؛ یعنی طبع انسان‌ها به واسطه اراده خودشان جابه‌جا می‌شود و لذت یعنی فعل خاص با طبع حاضر ملائم باشد.

ابن عربی معتقد است کل بشریت به دلیل آیه «الست بربکم» ذاتاً عبدالله‌اند. هرچند در دنیا این حقیقت برایشان پنهان شود، با کنار رفتن آثار گناه این حقیقت جلوه‌گر می‌شود که همه همیشه عبدالله بوده‌اند و خواهند بود.

صدرا بین جاهل مقصر و قاصر فرق می‌گذارد و می‌گوید «اعراف» در قرآن کسانی‌اند که دارای جهل بسیط‌اند و به مرحله سعادت و نجات متوسط می‌رسند. گروهی دیگر اهل نجات خاص‌اند؛ همان گروهی که قرآن آن‌ها را «اصحاب الیمین» نامیده است و نجات اخص هم مخصوص کسانی است که در قرآن «مقربون» خوانده شده‌اند.

یکی دیگر از ادله‌هایی که مطرح می‌شود، بحث سبقت رحمت بر غضب است؛ یعنی ذات خداوند را رحمت تشکیل داده است و غضب حالات ثانوی و به تعبیری عارضی دارد. همچنین گناه قاصر است و قصر همیشگی نیست؛ لذا دوام ندارد و بعد از مدتی باید محو و حذف شود.

صدرا می‌فرماید انسان‌ها سه دسته‌اند: نجات‌یافتگان، کافران ناآگاه، کافران آگاه. او دو دسته نخست را قطعاً اهل نجات می‌داند و قسم آخر را هم اندک می‌داند و هم بعد از مدتی عذاب را در حق آنان عذب و شیرینی تلقی می‌کند؛ چراکه به عذاب عادت می‌کنند و طبع آن‌ها با عذاب ملائمت پیدا می‌کند.

۷. نتیجه

ظاهراً بین ادعای کثرت‌گرایان دینی (پلورالیست‌ها) و ادعاهای جناب صدرا و شوآن اختلافی دقیق مشاهده می‌شود و آن این است که امثال جان هیک و عبدالکریم سروش و شبستری و ... با تأسی از نظریه نسبیت کانت، در اصل علم تردید و تشکیک کرده‌اند و نه در بطلان یا صحت ادیان. ایشان می‌گویند چون نمی‌شود هیچ دینی به واقع مطلق برسد، پس همه ادیان برحق‌اند و جالب است که نمی‌گویند همه ادیان باطل‌اند.

در نهایت نمی‌توان صدرا را کثرت‌گرا دانست و همچنین نمی‌توان او را یک شمول‌گرای کلاسیک در حوزه نجات هم دانست؛ زیرا درست است که شمول‌گرایان پیروان سایر ادیان را که در عمل مطابق با مرام آن‌ها رفتار می‌کنند، دارای بهره‌ای از نجات می‌دانند، اما به هر صورت معتقدند سایر کسانی که اعمالشان شباهتی به دستورات دین آنان ندارد اهل نجات نیستند. صدرا به نجات همه انسان‌ها از عذاب ابدی معتقد است؛ از همین رو عنوان شمول‌گرایی فراگیر برای نظریه نجات ملاصدرا پیشنهاد می‌شود که نه کثرت‌گراست و نه شمول‌گرا و نه انحصارگرا.

نظرات شوآن قطعاً به یک کثرت‌گرایی افراطی شباهت دارد که درصدد پاشیدن گرد حقانیت بر همه تفکرات در حوزه دین است. شوآن به مباحث فلسفی چون بحث تشکیک وجود و اصالت وجود در این مسئله واقعی نهاد و توجهی هم به نقل‌های روایی و قرآنی نداشت و بینش عرفانی بیش از بینش فلسفی و قرآنی بر اندیشه او حاکم بود.

در هر صورت در هر دینی با دو دسته از دین‌داران مواجهیم: دین‌دارانی که سودهای بیرونی از دین می‌برند و دین‌دارانی که سود حقیقی و درونی از دین می‌برند. نوعاً دین‌داران بیرونی داعیه‌داران انحصارگرایی و دین‌داران درونی داعیه‌داران کثرت‌گرایی یا شمول‌گرایی‌اند. چون بی‌تعصب به مدعیات ادیان می‌نگریم، اشتراکات مهمی می‌یابیم که برای حقانیت همگانی مکفی است. ازجمله آن‌ها، دغدغه کشف واقع است که در همه متدینان به چشم می‌خورد. این خود مهم‌ترین مؤلفه برای تعامل بین متدینین است (در اینجا به عمد از لفظ متدین استفاده می‌شود. متدینان قاریان و شارحان متون دینی‌اند و در واقع بستر اختلافات ادیان از اینان شروع می‌شود وگرنه بین خود انبیا در صورت زیست جمعی‌شان هیچ اختلافی محقق نمی‌شد).

منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۳ق)، فصوص الحکم، بیروت: دار التراث.
۲. اصلان، عدنان (۱۳۸۵)، پلورالسیم دینی، تهران: نقش جهان.
۳. بابایی رضا (۱۳۹۰)، عقلانیت و دیانت، اصفهان: آرما.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، معرفت دینی، قم: اسراء.
۵. حجت، مینو (۱۳۸۹)، گوهر و صدف ادیان، تهران: سهروردی.
۶. خندق آبادی، حسین (۱۳۸۹)، حکمت جاویدان، تهران: توسعه و دانش.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۷)، اسرار الحکم، تهران: حکمت.
۸. شهبازی، عبدالله (۱۳۸۷)، مریمیه: از فریتیوف شوان تا سید حسین نصر، تهران: تیسرا.
۹. علیخانی، بابک (۱۳۸۴)، عقل و عقل عقل، تهران: هرمس.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، شرح منظومه، قم: اسراء.
۱۱. نصر، سید حسین (۱۳۷۹)، حکمت خالده، تهران: انجمن حکمت ایرانیان.

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

جهان‌بینی و مبانی فلسفی حاکم

بر عناوین کتاب‌های دانشمندان اسلامی^۱

احسان کردی اردکانی^۲

احمد شه‌گلی^۳

چکیده

عنوان هر کتاب ماهیت و محتوای آن را بیان می‌کند. با مراجعه به کتاب‌های دانشمندان اسلامی درمی‌یابیم که عناوین کتاب‌ها غالباً دربردارنده جهان‌بینی مؤلفان آن‌هاست. در این پژوهش سعی شده است با توجه به عناوین کتب دوره اسلامی، دیدگاه و جهان‌بینی مؤلفان آن‌ها استخراج و تبیین گردد. امکان کشف واقعیات جهان، اعتقاد به غیب، اسرارآمیز بودن جهان، نیاز انسان به ارشاد، نیاز به مصباح در هدایت، مراتب مخاطبان در فهم حقیقت، نور بودن علم، تبصره بودن علم، عین بودن علم و تذکری بودن علم مهم‌ترین کلیدواژه‌هایی است که می‌توان از عناوین این کتاب‌ها استخراج کرد.

کلیدواژه‌ها: جهان‌بینی، مبانی فلسفی، مکتوبات اسلامی، دانشمندان اسلامی، علم‌شناسی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۷

۲. استادیار گروه معارف، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه اردکان؛ e.kordi@ardakan.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ shahgoli@irip.ac.ir

۱. مقدمه

عنوان کتاب نشان‌دهنده جهان‌بینی مؤلف آن است. عالمان اسلامی نیز در عناوین کتاب‌هایشان به دنبال نشان دادن اندیشه‌ها، موضوعات، غایات علم و مبانی اعتقادی و جهان‌بینی خودند. این مسئله در مورد علوم سنتی مصادیق بسیاری دارد؛ چون دانشمندان اسلامی از یک طرف نگاه غایی به علوم داشتند و از سویی دیگر علوم را در یک پیوستگی منظم و استوار تعریف می‌کردند و جایگاه هر علم را در یک نظام کلی با هدف مشخص تعیین می‌کردند. همان‌گونه که صورت یک انسان نمایانگر اصل شخصیت اوست و نه اعضای بدن او، عنوان یک کتاب نیز وجه، شناسنامه، مشخصه، عصاره و نمایانگر هویت آن است. کتاب بی‌عنوان مانند بدن بی‌سر است که مجهول و نامعلوم است. موشکافی در عناوین می‌تواند ما را در فهم نگاه قدما به علم و ظهور پیش‌فرض‌های ارزشی و جهان‌بینی آن‌ها یاری کند.

برای شناخت و فهم تفکر اندیشمندان دو راه کلی وجود دارد: مراجعه به محتوای کتب و آثار آن‌ها؛ توجه به عناوین آثار آن‌ها. آنچه تاکنون غالباً در شناخت تفکرات اندیشمندان به آن توجه شده، مراجعه به محتوای آثار آن‌هاست. نگارنده در این مقاله روش دوم را دنبال کرده؛ یعنی کوشیده است با مراجعه به عناوین کتب اندیشمندان جهان اسلام، جهان‌بینی حاکم بر تفکر آن‌ها را استخراج کند. با توجه به اینکه بررسی همه کتاب‌ها و اعمال این شیوه مجال بسیار گسترده‌ای می‌طلبد، در این مقاله گزیده‌ای از کتاب‌ها بررسی شده‌اند.

۲. شیوه‌های نام‌گذاری مکتوبات اسلامی

نام‌گذاری مکتوبات دوره اسلامی شیوه‌های مخصوص به خود را دارد. با تأمل در عناوین مکتوبات اندیشمندان اسلامی می‌توان این شیوه‌ها را استخراج کرد. البته امکان دارد عناوینی یافت شود که از این روش‌ها پیروی نکنند.

۲-۱. براساس محتوا

برخی عناوین کتاب‌ها به‌صورت مستقیم به محتوای کلی مطالب کتاب اشاره می‌کنند که در این موارد می‌توان پی برد که نویسنده به دنبال مطرح کردن چه مسئله‌ای است؛ به‌عنوان مثال، اثبات النبوت، تنزیه الانبیاء، اعجاز القرآن، انقاذ البشر من الجبر والقدر، من لایحضره الطیب، کامل الصناعة الطیبه، من لایحضره الفقیه، و المکاسب عناوینی‌اند که بر محتوای کتاب تصریح دارند و خواننده از محتوای کتاب آگاه می‌شود. در مواردی نیز عناوین استعاری و کنایی از جهات مختلف به محتوا و رویکرد کتاب اشاره دارند؛ مثلاً الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة عنوانی است که بر اساس هدف و رویکرد نویسنده کتاب

انتخاب شده است. ملاصدرا این کتاب را بر اساس سفرهای چهارگانه عرفانی که عبارت‌اند از سفر از خلق به سوی حق، سفر در حق با حق، سفر از حق به سوی خلق با حق، سفر در خلق با حق تنظیم کرده است. همچنین کتاب حکمة الاشراق شهاب‌الدین سهروردی بیانگر رویکرد اشراقی او در فلسفه است. عناوینی نیز هستند که هیچ ارتباطی با محتوا ندارند یا با امر دیگری مناسبت دارند؛ مثلاً رساله اضحویه ابن سینا به مناسبت عید قربان نوشته شده است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۳)، اما محتوای آن هیچ ارتباطی با عید قربان ندارد.

۲-۲. ترکیبی

عناوین کتاب‌های دوره اسلامی غالباً طولانی و مرکب از صفت و موصوف یا مضاف و مضاف‌الیه است. در این عناوین ابتدا یک صفت و سپس اصل موضوع ذکر می‌شود؛ به عنوان مثال الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، اللمعات المشرقية فی الفنون المنطقية، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات در فلسفه و منطق، استقصاء النظر فی القضاء والقدر، الإصباح علی المصباح فی معرفة الملك الفتح، در علم کلام، الإعلام بما اتفقت علیه الإمامية من الأحكام، المراسم العلوية والأحكام النبوية، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحلعة الدمشقية فی فقه الإمامية در فقه از جمله عناوین دوبخشی‌اند. غالباً بخش دوم در مورد موضوعی است که مصنف قصد بحث آن را در کتاب داشته است؛ مانند استقصاء النظر فی القضاء والقدر که نشان می‌دهد مصنف می‌خواهد درباره قضا و قدر بحث کند. همچنین کتاب غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص والعام که عنوان نشان‌دهنده آن است که بحث در مورد تعیین امامت و اختلاف‌ها در این زمینه است.

۲-۳. با اسرار

برخی از عناوین کتاب‌های دوره اسلامی به خصوص کتب فلسفی و عرفانی به گونه‌ای‌اند که نشان می‌دهند این کتب‌ها حاوی اسرار، کشف حقیقت، رسیدن به حق و دستگیری از دیگران‌اند. از منظر اندیشمندان اسلامی عالم دارای اسرار و رازهایی است که انسان‌ها می‌توانند با الهام از عقل، تجربه، و آموزه‌های انبیا و انسان‌های کامل آن‌ها را دریابند. از سوی دیگر کشف رازها و حقایق هستی، همراه با دستگیری انسان‌های مستعد بوده است، به گونه‌ای که آن‌ها نیز به حقایق و اسرار عالم آگاه شوند. کتاب‌های السّر المستتر، اسرار الآیات، کاشف الاسرار، اسرار الحکم، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، بیان الحق بضممان الصدق، الصراط المستقیم إلى مستحق التقدیم، کلمات مکنونة من علوم أهل الحکمة والمعرفة، النجاة فی القيامة فی تحقیق أمر الإمامة از این جمله‌اند.

نگاه اسرارآمیز به عالم، صرفاً مخصوص کتاب‌های فلسفی و عرفانی نیست، بلکه کتاب‌های طبی و فقهی نیز دربردارنده این عناوین‌اند؛ مانند حقائق اسرار الطب، کشف الرموز فی بیان الاعشاب، رموز اعظم، در طب و اسرار الصلوة، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی در فقه. توجه اسرارآمیز به عالم نشان‌دهنده آن است که دیدگاه اندیشمندان اسلامی به عالم صرفاً امری طبیعی و عادی و عرفی نیست، بلکه عالم ظاهر و باطنی دارد. حتی عالم طبیعت که ظاهر و مشهود همگان است دارای باطن و اسراری است که از طریق ظواهر نمی‌توان بدان پی برد.

۲-۴. دینی و اشراقی

برخی از عناوین کتاب‌ها با الفاظ دینی، اشراقی و عرفانی همراه است و این موضوع گاه در کتاب‌های طبی و طبیعی نیز مشاهده می‌شود؛ به عنوان مثال حکمة الاشراق، منطق المشرقیین، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، المباحث المشرقية فی علم الالهیات والطبیعیات، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، مفاتیح الغیب، در فلسفه، إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، أنوار العرفان، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، أنیس الموحدین، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، اللمعات العرشية در علم کلام والنور الساطع فی الفقه النافع، کنز العرفان فی فقه القرآن، الأقطاب الفقهية علی مذهب الإمامية، مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین، مشارق الشمس فی شرح الدروس، سفينة النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات و مقامات السالکین در فقه، و عین الحیاة، تحفة المؤمنین، اکسیر اعظم، مفرح القلوب و کنز الحکماء در طب.

این رویکرد بیانگر آن است که در جهان اسلام پیوند علم و دین عمیق است و این دو هیچ تعارضی با هم ندارند، بلکه دو بال کشف حقیقت‌اند. به دلیل درهم‌تنیدگی علم و دین عناوین نیز چنین‌اند. اگر به انسان امروزی برخی عناوین مانند تحفة المومنین و رموز اعظم گفته شود هر موضوعی به ذهن او خطور می‌کند، به غیر از مسائل پزشکی. در واقع ما در جهان اسلام با یک رویکرد دینی به کل علوم (حتی علوم تجربی) مواجهیم و دانشمندان خود را خارج از نگاه دینی و الهی به عالم لحاظ نمی‌کنند؛ مثلاً در اثنای بحث پزشکی صحبت از قدرت خدا و حکمت خدا به میان می‌آید (ابن سینا، ۱۴۲۶: ۳۷/۱) یا اینکه اندیشمندان کتاب خود را با حمد و ثنای الهی آغاز می‌کردند (اخوینی، ۱۳۷۱: ۱۳).

۲-۵. برگرفته از آیات قرآن، احادیث، اسامی پادشاهان، شهرها و ...

برخی عناوین مسمی به کلمات قرآنی (القسطاس المستقیم، مفاتیح الغیب، هادی المضلین، نجم الثاقب)، برخی به اعتبار شهر (اللمعة الدمشقية فی فقه الإمامية، الفتوحات المکیه، شب‌های پیشاور)

و برخی به نام پادشاهان (جامع عباسی، الرسالة السعدیة، دانشنامه علانی، حفظ الصحة ناصری، کفایه منصوری، ذخیره خوارزمشاهی، خفی علایی، اخلاق ناصری) است.

استفاده از کلمات قرآنی برای عناوین کتب، حاکی از محوریت قرآن برای اندیشمندان اسلامی بوده است. اندیشمندان در ابتدای کتاب‌ها (حتی کتاب‌های طبی و طبیعی) غالباً با آیاتی از قرآن، حمد و ثنای خدا و انبیای عظام بحث را آغاز می‌کردند. همچنین استفاده از نام شهرها در عناوین بدین سبب بوده که کتاب در آن شهر تألیف شده^۱ یا در آن شهر کشف یا توفیقی حاصل شده است.

سرّ نام‌گذاری برخی کتاب‌ها به نام پادشاهان یا این بوده که آن پادشاه علم‌دوست و حامی علما بوده است و علما از باب قدردانی، کتابی را به اسم او تألیف می‌کردند یا اینکه علما هم برای گذران زندگی و هم برای تکثیر نسخ کتاب‌های خود نیاز به حمایت مالی پادشاه داشته‌اند و این راهی بوده که اسباب حمایت مالی و معنوی پادشاهان را فراهم کنند.

۲-۶. شرح و تعلیقه

برخی از کتاب‌ها شرح و تعلیقه بر کتاب دانشمند دیگری‌اند که غالباً در علمی مرجعیت داشته است. عنوان برخی از کتب با لفظ «شرح» شروع شده است؛ مانند شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، شرح المواقف، شرح الاسباب والعلامات، شرح الموجز، شرح الاشارات والتنبیها. برخی نیز تعلیقه‌اند؛ مانند التعلیقه علی اصول الکافی، التعلیقات علی الشواهد الربوبیه، التعلیقات علی مفاتیح الغیب. تعلیقات غالباً مختصر بوده‌اند و در حواشی متن اصلی نوشته می‌شدند و در چاپ امروزی نیز در پاورقی متن اصلی یا بعد از متن اصلی ذکر می‌شوند؛ مانند تعلیقه ملاصدرا بر شفا، تعلیقه علامه طباطبایی، ملا علی نوری، ملا اسماعیل اصفهانی و حکیم سبزواری بر اسفار.

شرح و تعلیقه‌نویسی غالباً برای فهم بهتر مخاطب از متن بوده است؛ هرچند مواردی نیز یافت می‌شود که شارح مقید به شرح صرف نبوده، بلکه در شرح، دیدگاه خود را بیان یا انتقاداتی نیز به مصنف وارد می‌کرده است؛ مانند شرح اشارات فخر رازی، یا شرح العرشیه شیخ احمد احسائی که هر دو در واقع بیشتر انتقاد به دیدگاه مصنف است نه شرح متن. این‌گونه شرح‌نویسی بیانگر نوعی آزاداندیشی در عرصه علم در بین اندیشمندان اسلامی بوده است؛ زیرا بدون هیچ‌گونه تعصبی دیدگاه مصنف را نقد و دیدگاه خاص خود را درمورد موضوع بیان می‌کردند.

۱. شهید ثانی درمورد علت نامگذاری کتاب اللعة الدمشقیه می‌گوید: «لأنه صنفها بها فی بعض أوقات إقامته بها (عاملی، ۱۴۱۰: ۲۳۷/۱).

۳. جهان‌بینی عناوین مکتوبات دانشمندان اسلامی

در این بخش به مهم‌ترین مبانی جهان‌بینی حاکم بر عناوین کتاب‌های اندیشمندان اسلامی پرداخته می‌شود.

۳-۱. امکان کشف واقعیات جهان

یکی از مبانی حاکم بر تفکر اندیشمندان اسلامی که از عناوین کتب آن‌ها قابل استنباط است، «امکان کشف واقعیات» عالم است. وقتی دانشمندی از مفاتیح، مسالک و منهج برای رسیدن به واقعیات جهان سخن می‌گوید لازمه‌اش این پیش‌فرض است که واقعیات جهان را می‌توان کشف کرد. فلاسفه اسلامی نیز کمال نفس را این می‌دانند که نفس عالم عقلی شود، شبیه به عالم عینی (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۱۵)؛ یعنی نفس انسانی می‌تواند حقایق عالم را بشناسد و واقعیات بیرونی را در درون خود بیابد.

به تعبیر دیگر، نگاه رئالیستی به جهان از پیش‌فرض‌های عناوین کتب دانشمندان جهان اسلام است. عناوین کتاب‌هایی مانند مفاتیح الغیب، کشف الحقائق، کشف الیقین، مفتاح الطب و منهج الطلاب، حقائق أسرار الطب، و کشف الرموز بیانگر آن است که واقعیتی هست، واقعیت قابل شناخت است و حقایق قابل انتقال به غیرند. این نگاه مقابل رویکرد شک‌گرایانه به واقعیت است که در دوره سوفسطائیان و دوران جدید مطرح بوده است. شکاکان یا واقعیت را قبول نداشته‌اند یا اگر واقعیتی را می‌پذیرفته‌اند در امکان شناخت آن توسط قوای ادراکی انسان مردّد بوده‌اند.

۳-۲. اعتقاد به غیب

غیب چیزی است که از انسان غایب است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۵۴/۱) و در مقابل آن شهادت است که به معنای حضور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۰/۷). اندیشمندان اسلامی بر اساس تعقل و آموزه‌های دینی، علاوه بر جهان محسوس به جهان غیب نیز اعتقاد راسخ داشته‌اند. این عقاید در عناوین کتاب‌های آن‌ها نیز دیده می‌شود: فتوح الغیب، شق الجیب بعلم الغیب، مفتاح الغیب (مصباح الأنس)، السوانح الغیبیة، الفواتح الإلهیة و المفاتیح الغیبیة، مفاتیح الغیب. این اعتقاد مقابل نگاه ماتریالیستی به عالم است که جهان را صرفاً عالم ماده می‌پندارد و اعتقاد به امور غیبی را خرافه می‌داند. با مشاهده عناوین کتب اندیشمندان اسلامی هرگونه حس‌گرایی و تفکر پوزیتیویستی نیز نفی می‌شود. پوزیتیویست‌ها معتقدند تنها اموری معنادارند که قابل تجربه حسی باشند و امور غیبی بی‌معنا هستند.

۳-۳. اسرارآمیز بودن جهان

بر اساس جهان‌بینی علمای اسلامی، عالم دارای اسراری است که باید کشف شوند و علوم مختلف روزه‌های کشف آن اسرارند. کشف یعنی پرده برداشتن از حقیقتی که پنهان مانده است. یکی از



جهانبینی و مبانی فلسفی حاکم بر عناوین کتاب‌های دانشمندان اسلامی

نتایج این رویکرد اعتقاد به «واقع‌نمایی علوم» است؛ به این معنا که فارغ از اینکه ما بتوانیم حقیقتی را کشف کنیم یا نکنیم، حقیقت وجود دارد و علوم در تلاش برای رسیدن به آن حقیقت و پرده برداشتن از حجاب‌های آن است. عناوین کتاب‌های زیر حاکی از این رویکرد به هستی است: کشف الاسرار، کشف المحجبه، کشف المراد، مفاتیح الغیب، کشف الغمة فی معرفة الانمة^۱، کشف الیقین، کشف الریبه فی احکام الغیبه، الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، کشف الأسرار المخفیة فی علم الأجرام السماویة و الرقوم الحرفیة، سرّ الخلیقة و صنعة الطبیعة (کتاب العلل)، حقائق أسرار الطب، اسرار الاطباء یا مجربات ایلات چغتایی، اسرار الحکم، اسرار الآیات، کشف المحجوب، کشف الاسرار و عدة الابرار، کتاب السرّ فی انفس الصوفیه، تهذیب الاسرار فی اصول التصوف، کنز الاسرار، اسرار القلوب، جامع الاسرار، مشاهد الاسرار القدسیه، أسرار العبادات و حقیقة الصلوة.

با مشاهده این عناوین می‌توان دریافت که اندیشمندان اسلامی علوم حصولی را در شناسایی اسرار عالم مؤثر می‌دانستند. بنابراین نظریه‌ای که معتقد است راه شناخت اسرار عالم صرفاً تهذیب نفس و ریاضت و سیر انفسی است پذیرفته نمی‌شود. مقام علم حضوری از علم حصولی بالاتر است و اسراری که از طریق علم حضوری یافت می‌شود بالاتر از اسراری است که از طریق علم حصولی یافت می‌شود، ولی نمی‌توان راه دستیابی به اسرار عالم را به علم حضوری منحصر کرد. عناوین کتاب‌های اندیشمندان اسلامی گویای این است که از طریق علم حصولی نیز می‌توان به اسرار عالم پی برد.

۳-۴. نیاز انسان به ارشاد

برخی عناوین کتاب‌های دوره اسلامی بیانگر آن است که انسان به خودی خود نمی‌تواند راه مستقیم را بییماید و در این راه به مرشد و راهنمایی نیاز دارد؛ به همین سبب کتاب‌هایی با همین عنوان نگاشته شده است؛ مانند المرشد إلى التوحید، المنقذ من التقليد، المرشد إلى سبیل التعبد، مرشد الأمة إلى حب الأنمة، مرشد الإخوان إلى تجوید القرآن، مرشد الخواص، مرشد الدلائل، مرشد الراشدین، مرشد الزائر، مرشد السالکین، مرشد الطالب، مرشد الطلاب، مرشد العابدین، مرشد العباد، مرشد العشاق، مرشد العقول إلى علم الأصول، مرشد العوام.

در واقع بحث از مرشد همان‌گونه که در سیر انفسی، عرفان، تهذیب نفس و منازل سلوک مطرح است، در سیر آفاقی، علوم حصولی، تعلیم و تعلم نیز مهم تلقی می‌شود. عناوین کتاب‌ها حاکی از آن است که کتاب و مطالب نهفته در آن می‌تواند مرشدی باشد که انسان را به منزلگه مقصود برساند. البته هر کتابی مرشد به سوی مقصد خاصی است.

۳-۵. نیاز به مصباح در هدایت

مصباح چراغی است که در درون شیشه‌ای قرار دارد و سوخت آن از روغن است و در عین حال که خود روشن است، اطراف خود را نیز روشن می‌کند. «مصباح» را به این علت مصباح می‌گویند که شب تاریک را با نور خود صبح می‌کند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق: ۴/۱۰۵). مطابق تفکر اندیشمندان اسلامی انسان برای نورانی کردن راه به نور و مصباحی نیاز دارد و این در عناوین کتاب‌های ایشان جلوه‌گر شده است: مصباح الشریعة، مصباح المتعبد، المصباح فی مکاشفة بعث الأرواح، مصباح الأنس، مصباح الظلام فی المستغیثین، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، مصباح الأرواح، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية.

۳-۶. مراتب مخاطبان در فهم حقیقت

در احادیث اسلامی تأکید فراوانی شده است که باید با هر کس طبق فهم و ظرفیت وجودی او صحبت کرد: «انا معاشر الانبیاء امرنا ان نكلم الناس علی قدر عقولهم» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۳/۱) و از سوی دیگر حکمت را نباید به غیر اهل آن سپرد، همان‌گونه که نباید از اهل آن دریغ کرد: «لَا تُحَدِّثُوا الْجُهَّالَ بِالْحِكْمَةِ فَتُظْلِمُوها وَلَا تَمْنَعُوها أَهْلَهَا فَتُظْلِمُوهُمْ» (همان: ۴۲). دانشمندان اسلامی با توجه به این تأکیدها، به تفاوت افراد در فهم حقیقت و نیل به مقصود توجه تام داشتند. بنابراین برخی از آثار خود را بر اساس مراتب افراد طبقه‌بندی می‌کردند و در مواردی در مقدمه کتاب برای مطالعه آن شروطی می‌گذاشتند یا سفارش می‌کردند کتاب را به غیر اهلش نسیارند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۶۱).

عناوین کتاب‌های دانشمندان اسلامی بیانگر آن است که برخی خواب‌اند و نیاز دارند که آنان را بیدار کنند (ایقاز النائمین)، برخی مسافرنده و نیاز به توشه دارند (زاد المسافر) برخی نیازمند کلیدهایی‌اند که باب غیب را بگشایند (مفاتیح الغیب)، برخی گرفتار بت‌های جاهلیت‌اند که باید شکسته شوند (کسر اصنام الجاهلیه)، برخی نیاز به چراغ دارند (مصباح الهدایه)، برخی رونده‌اند و باید منازل سلوک را طی کنند (منازل السائرین الی الحق المبین)، با برخی باید احتجاج کرد (الاحتجاج)، برخی نیاز به اثبات دارند (اثبات الهداه، اثبات النبوات، اثبات الوصیه) برخی نیاز به ارشاد دارند (ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد) به برخی باید اسرار را گفت (اسرار الآیات، اسرار التوحید، اسرار الحکم) باید شبهات برخی را رد کرد (دفع الشبهه التشبیه، دفع شبه من شبه و تمرّد، الرد علی الجهمیه، الرد علی الوهابیّه، الرد الجمیل، الرد علی الفتوی) و ... همه این‌ها بیانگر این است که رهروان حقیقت، استعداد وجودی یکسانی ندارند و باید در آموختن علم به آن‌ها این تفاوت‌ها را در نظر گرفت.



۷-۳. نور بودن علم

مطابق اندیشه دانشمندان اسلامی در مسیر حرکت انسان به سوی مقصد ظلمات وجود دارد و برای حرکت در این مسیر به نور و روشنائی نیاز است. مطابق این عقیده علوم از سنخ نورد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۹۵)؛ زیرا صفحه نفس را از ظلمات جهل پاک و به حقایق روشن می‌کنند. انسان سالک نیز برای طی طریق به نور نیاز دارد. عناوین کتاب‌های دوره اسلامی این مطلب را بیان می‌کند که این کتاب‌ها به مثابه نوری‌اند که راه را به انسان نشان می‌دهند: شرح مطالع الانوار فی المنطق، نور العیون و جامع الفنون، الأنوار فی مولد النبی محمدﷺ، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، مرقاة الأسرار و معراج الأنوار (الأربعینات)، الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة، مشارق انوار الیقین فی حقائق اسرار امیر المؤمنینؑ.

اعتقاد به نور و ظلمت در بین اندیشمندان اسلامی امری پذیرفته شده است. شاید بتوان گفت اصل این اعتقاد از قرآن گرفته شده که در آیات متعدد آن از نور و ظلمت سخن به میان آمده است. همچنین در مورد خدا واژه نور به کار برده شده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵). علم هم نوری است که انسان را به نورالانوار که حق تعالی است، متصل می‌کند.

۸-۳. تبصره بودن علم

در قوس صعود برای طی مسیر سیر و سلوک همواره ابهامات و ظلماتی وجود دارد که نیاز به رفع آن است تا نسبت به راه بصیر شویم. علوم در واقع دریچه‌ای به سوی این بصیرت است. علم باید انسان را به حقیقت بینا و بصیر گرداند و کجی‌ها و حجاب‌ها را برای انسان واضح و آشکار کند تا انسان در مهلکات و ظلمات دنیا غرق نشود. کتب زیادی در دوره اسلامی به این نام مزین شده‌اند: تبصرة الأصول و تذکرة الفحول، تبصرة الإیمان، التبصرة الجلیة و التذکرة الحسامیة، تبصرة الحر فی تحقیق الکرم، تبصرة الزائر و کشف السرائر، تبصرة الطالبین فی شرح نهج المسترشدین، تبصرة العارف و نقد الزائف، تبصرة العقلاء، تبصرة الزائر، تبصرة العوام و معرفة مقالات الأنام، تبصرة السائل، تبصرة الشعراء، تبصرة الفراء، تبصرة المبتدئین، تبصرة المتعلمین، تبصرة المجتهدین، تبصرة المستبصرین، تبصرة المؤمنین، تبصرة المهتدین، تبصرة الناظرین، بصائر الدرجات.

در برخی از عناوین از واژه تبیان استفاده شده است. تبیان مصدری است که بر مبالغه و شدت تأکید دارد و در آن کمال انکشاف از مجهولات نهفته است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۶۷/۱). در قرآن «تبیان» و مشتقات آن به کار رفته است و این کلمات ملهم از قرآن‌اند. برخی از کتب دوره اسلامی نیز با این اسامی نام‌گذاری شده‌اند؛ مانند التبیان، التبیان فی أحوال البلدان، التبیان فی تفسیر القرآن، تبیان الأحوال تبیان أصل، تبیان انحراف صاحب الکشاف، تبیان أهل الضلالة، تبیان اللغة، تبیان المسالك.

۳-۹. عین بودن علم

عین به معنای چشم و چشمه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۷۸/۴) در عناوین کتب به دو معنا به کار رفته است: الف) چشمه‌هایی که خود به خود می‌جوشند و زمین دل را از آب حیات خود لبریز می‌کنند. در این مفهوم علم همانند چشمه‌ای است که با جوشش خود جهالت‌ها را برطرف می‌کند؛ ب) چشم که در انسان وسیله کشف حقایق و وصول به واقعیت است. این عضو نقش عظیمی در وصول انسان به واقعیت دارد، همان‌گونه که فقدان آن در محجوب شدن برخی از حقایق از انسان نقش مهمی دارد. کتبی مانند عین الحیة در مبانی طب و مفردات، عیون الحکم و المواعظ در حدیث، عیون الأخبار در غذاشناسی، و حکمت العین در فلسفه نشان می‌دهد که علم همانند چشمه‌ای است که خود به خود می‌جوشد. برخی از عناوینی که با عین ساخته شده‌اند عبارت‌اند از: عین الإحسان، عین الأصول، عین الأفاضل، العین الباصرة فی شرح التبصرة، عین الیقین فی أصول الدین، العینیه، عیون الأحادیث، عیون الأسرار المکنونة، عیون الأصول، عیون البلاغة، عیون التفاسیر، عیون الحساب، عیون الحقائق لناظرة، عیون الحکم، العیون العبری فی مقتل سید الشهداء، عیون الفوائد وزین القلائد، عیون اللآلی، عیون المحاسن، عیون المسائل الخلافیه، عیون المعجزات، العیون و الأنهار، العیون و المحاسن، عیون الوصول إلى علم الأصول.

۳-۱۰. تذکری بودن علم

گفته‌اند ریشه واژه انسان از «نسیان» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱/۶). چون انسان در حیات دنیا، در مسیر حرکت به سوی کمال، عهد خود را با حق فراموش می‌کند، دائماً به تذکر و یادآوری نیاز دارد. ذکر در مقابل غفلت و نسیان است و تذکر به معنای تذکر آن چیزی است که فراموش شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳/۳۱۸). همچنین ذکر را یاد کردن می‌گویند؛ خواه به زبان باشد یا با قلب (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱/۳۲۸). تذکره هم به معنی پند دادن و چیزی را به یاد کسی آوردن است (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۱۵/۴). یک علم باید نقش متذکر را برای انسان داشته باشد و همواره انسان را متذکر عهدی کند که با خدای خود بسته است. اهمیت ذکر به قدری است که قرآن خود را ذکر معرفی می‌کند. در قرآن ذکر و مشتقات آن بسیار آمده است؛ مانند تذکیری بآیات الله (یونس: ۷۱)، ذکر الله (زمر: ۲۲). همچنین یکی از اسمای قرآن ذکر است: ان هو الا ذکر و قرآن مبین (یونس: ۶۹). محوریت کلمه ذکر و مشتقات آن در قرآن و بار ارزشی آن باعث شده است حکیمان مسلمان آن را در نام‌گذاری کتب خود محور قرار دهند. عناوینی چون تذکرة أولى الألباب، تذکرة العلاج، تذکرة فی الطب و الحکمة، تذکرة الکحالین، تذکرة الاولیا، ذکری أولى الألباب، ذکری الجمهور بالفوز يوم النشور، ذکری ذوی النهی فی

حرمة خلق اللحى، ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، ذكرى الصوفية، گویای نگاه ذکرگونه حکما به علم است.

۴. نتیجه

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان گفت عالم از دید اندیشمندان اسلامی ذوب‌تون و کشف‌شدنی است و ویژگی‌هایی دارد؛ از جمله اینکه اسراری دارد که باید کشف شوند؛ قفل‌هایی دارد که باید باز شوند و مخزن‌هایی که باید آشکار شوند. در واقع ما با یک ساحت غیبی مواجهیم که انوار و جذوات و لمعات و لمحات از آن ظهور می‌یابد و برای ما قابل مشاهده و دسترسی است. انسان برای طی کردن مسیر تعالی به مصابیح و مناهج و راهنمایی‌هایی نیاز دارد تا این منازل طی شود و عروج صعود گیرد؛ چنان‌که به هدایت و نبراس و زاد و توشه نیاز دارد. انسان‌ها در طی این مسیر ممکن است دچار بیماری روحی و انحراف شوند و به شفا و ایقاظ و هادی نیاز پیدا کنند؛ بنابراین، دید کاملاً الهی بر نام‌گذاری کتب اسلامی غلبه دارد. این نگاه ناشی از نفوذ فرهنگ قرآنی و اسلامی در مباحث علمی است و به همین دلیل مقدمه اکثر کتب دوره اسلامی با مدح حق تعالی و ائمه و اولیای دین شروع می‌شود. عناوین کتب دوره اسلامی بیانگر مبانی اعتقادی آنان است. با مروری بر این عناوین درمی‌یابیم که اندیشمندان اسلامی جهان را به‌صورت گنجی می‌دانسته‌اند که باید شناخته شود. علوم گوناگون کلیدهایی‌اند که این کنز مخفی را می‌شناسانند. رویکرد الهی به هستی از دیگر عناصر غالب بر تفکر اندیشمندان اسلامی است. بر اساس این دیدگاه آن‌ها علم را وسیله‌ای برای قرب به مبدأ هستی می‌دانند و عالم طبیعت را فیض الهی و تنزل‌یافته در پست‌ترین مرتبه هستی تلقی می‌کنند و این عالم را مبدأی می‌دانند برای صعود و تکامل انسان. همچنین علم از دید آنان وسیله کشف اسرار عالم است، نه وسیله‌ای برای سیطره و غلبه بر جهان.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۶۴)، رساله اضحویه، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: اطلاعات.
۲. — (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغة.
۳. — (۱۴۲۶ق)، القانون فی الطب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تصحیح میردامادی، بیروت: دار صادر.
۵. اخوینی، ربیع بن احمد (۱۳۷۱)، هداية المتعلمين فی الطب، مشهد: دانشگاه مشهد.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق داوودی، صفوان عدنان، بیروت، دمشق: دار العلم.
۷. سبزواری (۱۳۸۳)، اسرار الحكم، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۸. سهروردی (۱۳۷۳)، حکمة الاشراق، تصحیح هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۰. کلینی (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۱. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. ملاصدرا (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

The Worldview and Philosophical Foundations Governing the Titles of the Islamic Scholars' Books¹

Ehsan Kordi Ardakani²

Ahmad Shahgoli³

ABSTRACT

The title of a book expresses its nature and content. By referring to the Islamic scholars' books, we find that the titles of the books often include their authors' worldview. Considering the titles of books in the Islamic period, this study aims at extracting and explaining the authors' views and worldview. The possibility of discovering the realities of the world, belief in the unseen world, the mysteriousness of the world, the need of man for guidance, the need of a lamp for guidance, the level of the audience in understanding the truth, the lighting nature of knowledge, the enlightening nature of knowledge, the objective nature of knowledge, and the recalling nature of knowledge are the most important keywords that can be extracted from the titles of these books.

Keywords

World-view, Islamic literatures, Islamic scientists, studying science, philosophical foundations

1. Received: 2022/12/08 Accepted: 2023/02/16

2. Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Ardakan University, Ardakan, Iran; Email: e.kordi@ardakan.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran; Email: shahgoliahmad@gmail.com

A Comparative Study on the Theory of Religious Pluralism from Frithjof Schuon's and Mulla Sadra's Perspectives¹

Mohammad Shirvani²

Habibullah Danesh-Shahraki³

ABSTRACT

Scholars of any religion have always assumed the truth of that religion and sought to prove the superiority of their religion over other religions. They have presented numerous and various arguments and claims to prove not only the validity of their religion, but also the invalidity and deficiency of other religions. This is because they have believed that two religions cannot be rightful and true at the same time, so they have typically turned to religious exclusivism. The theory of religious pluralism, centered on John Hick, asserted the rightfulness of all religions and believed in religious pluralism, a theory whose traces can be seen in Frithjof Schuon's and Mulla Sadra's views. Schuon was a Muslim theologian who, in the school of traditionalism, believed in the unity of the essence of all religions by separating religions into essences and shells of religion; and Mulla Sadra was one of the Shiite philosopher who, through his comprehensive theory of salvation, considered the concepts of happiness and salvation to be graded and overarching concepts in all religions. Mulla Sadra and Schuon, influenced by Ibn Arabi's mystical foundations and by presenting numerous arguments, considered all religions to be rightful and in accordance with truth. This paper expands and compares these two Muslim philosophers' views using a comparative analysis and concludes that Mulla Sadra, who believed in the salvation of all human beings, was a Universalist, and Schuon, who sought to sprinkle truth on all the thoughts in the sphere of religion was an extremist pluralist.

Keywords

pluralism, Mulla Sadra, Schuon, exclusivism, religion.

1. Received: 2022/09/13 Accepted: 2023/03/04

2. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Qom University, Iran; Email: mohammad18860@yahoo.com

3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Qom University, Iran; Email: daneshshahraki@yahoo.com

Mental Existence and its Correspondence with Objective Existence from Avicenna's Viewpoint¹

Mohsen Kabiri-Rad²

Qasem Islami Picha³

Seyyed Ali Akbar Rabi'-Nataj⁴

Ramazan Mahdavi Azad-Bani⁵

ABSTRACT

Philosophical mentalism is one of the most important topics in philosophical epistemology, which can be said to have priority over other issues of this science: until the problem of mind and mental existence and the correspondence of mind and object are not explained precisely, no useful result can be obtained regarding the value of perception, science and information; and until we are not sure about the value of information, discussing other issues of philosophy and even other sciences will not be useful and reliable. Therefore, the discussion about mentalism and consequently mental existence and examining its epistemological role are of special importance. Avicenna's view, as the great Islamic philosopher, about mentalism can inform us about the origin of many differences on the issue of the value of science and information. Using a descriptive-analytical method, this study aims at justifying the external differences around science and information from Avicenna's viewpoint by examining his theory and rereading his arguments in proving mental existence and its correspondence with objective existence.

Keywords

mind, mental existence, objective existence, Avicenna.

1. Received: 2022/08/24 Accepted: 2023/01/08

2. Ph.D. student, Department of the Qur'an and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Iran; Email: mohsenkabirirad@gmail.com

3. Ph.D. student, Department of the Qur'an and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Iran; Email: gh.islami110@gmail.com

4. Professor, Department of the Qur'an and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Iran; Email: sm.rabinataj@gmail.com

5. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Iran; Email: ghislami110@gmail.com

Mulla Sadra's and Allameh Tabataba'i's Viewpoints on How the Infallibles (a.s.) Gained Knowledge¹

Taher Karim-Zadeh²

ABSTRACT

The truth of revelation has always been the scholars' concern, and the study on how prophets and their Imams gained knowledge can be considered as a step in explaining this truth. Using a descriptive-analytical method, this study examines Mulla Sadra's and Allameh Tabataba'i's views on how prophets and Imams gained knowledge. The connection and union from the existential intensity of the prophet's or Imam's soul with the active intellect are considered as the origin of the infallibles' knowledge by Mulla Sadra. He could explain how prophets and Imams gained knowledge based on the principles of transcendental wisdom, but his view was not without problems. Allameh Tabataba'i, while benefiting from the principles and concepts of transcendental wisdom, was able to compensate for the shortcomings of Sadra's view by using the verses of the Holy Qur'an methodically and analyze it in a way that is more compatible with religious texts, verses and traditions. The findings of this study include setting forth some shortcomings of Mulla Sadra's viewpoint and explaining Allameh Tabataba'i's method in analyzing the Infallibles' knowledge.

Keywords

the Infallibles' knowledge, revelation, inspiration, Mulla Sadra, Allameh Tabataba'i.

1. Received: 2022/12/31 Accepted: 2023/02/24

2. Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Faculty of Theology, Shahid Madani University, East Azerbaijan, Iran; Email: taher.karimzadeh@gmail.com

The Comparative Study of the Ethical Theory of Kant and Hegel¹

Yahya Noormohammadi Najafabadi²

ABSTRACT

Kant and Hegel are philosophers and theorists in ethics. Using a descriptive-analytical method, this study aims at comparing Kant's and Hegel's ethical theory and discovering the commonalities and differences of these two theories. The findings of the study show that Kant puts the ethics as the goal in itself instead of the ethics as a means to reach the goal, believing that ethical precepts should be carried out because of the duty and motivation to do the duty, not as a means. According to Kant's general law, only good will is unconditionally good, and all other things become good when they are accompanied by good will. By combining the idea of law and the idea of the end in itself, Kant proposes the idea of autonomy and enters the sphere of 'freedom' from that point. Hegel also relies on freedom more than anything else, but unlike Kant, he seeks to make morality particular and insert it in the man's individual and social spheres. Furthermore, he reconciles morality and action based on inner nature and desires. According to Hegel, individual satisfaction, freedom, and morality can be gathered together when we follow the beliefs and social values of an organized society. Unlike Kant, in Hegel's moral theory, firstly, the conflict between satisfying natural desires and doing one's duty is resolved; secondly, unity is established between individual and collective interests; thirdly, the individual's particular moral duties and obligations are also clarified.

Keywords

Kant, Hegel, ethics, ethical theory, freedom, duty, obligation.

1. Received: 2023/01/07 Accepted: 2023/05/23

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Malayer University, Malayer, Iran; Email: normohamadi126@gmail.com

The Functions of Islamic Philosophy in Inferring Religious Teachings¹

Seyyed Mohammad Tabataba'i²

Mahdi Mansouri³

ABSTRACT

Jurists have always considered some sciences as the introduction and necessity of *Ijtihad* in jurisprudence. There is also a need for preliminary sciences in other spheres of teachings of religion to infer them from religion. Islamic philosophy is one of the sciences that has an important place and multiple functions in *Ijtihad* in two areas of religious beliefs and teachings related to the humanities today. The discussions and findings of Islamic philosophy- especially in some of its parts such as theology, the manner and quality of the creation and the connection between the world and Allah, eschatology and anthropology - have multiple functions in correct and deep inference in these two deductive areas of religious teachings. The explanation of these functions, in addition to revealing the importance and value of dealing with the science of Islamic philosophy and providing a firm answer to the opponents of this science, increases our awareness and understanding of how to use Islamic philosophy more widely in the sphere of inferring religious teachings. In this study, the author has referred to the works of contemporary Muslim philosophers, as well as the verses of the Qur'an and *Hadiths*, and while stating some commonalities between Islamic philosophy and religious teachings, he has explained the four functions of Islamic philosophy in *Ijtihad* and inferring religious teachings.

Keywords

functions of Islamic philosophy, inferring religious teachings, philosophy and the humanities.

1. Received: 2022/12/08 Accepted: 2023/04/05

2. Student in Level Four in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom, Iran;
Email: m.yazahra114@gmail.com

3. PhD Student of Islamic Philosophy and Educator in High Level of Rational Sciences, Qom Seminary

Epicurean and Stoic Anthropology: A Review of Anthropological Attitudes in the Hellenistic Age¹

Mohammad Mahdi Rafi'i²

ABSTRACT

Hellenism is a strange period in the history of philosophy, between the Ancient and Middle Ages. This period includes important thoughts such as Epicureanism, Stoicism and Neo-Platonic philosophy and has had considerable effects on the following centuries. Based on the books and sources available on Hellenistic philosophy, this study reviews the anthropology of the two schools: the Epicureans and the Stoics; and, in this way, it tries to review a part of the history of anthropology. The results of this paper showed that ancient Greek doctrines had penetrated the lower layers of Hellenistic philosophy (Hellenism), but Hellenistic philosophers were not just imitators and had considerable innovations. Relying on the instrument of sense and the material-atomic attitude to the world, Epicurus considered man a being consisting of a collection of atoms, so he denied life after death. Respecting moral virtues and defending responsibility, he assumed that man was free from predestination and considered his happiness to be pleasure and freedom from suffering. On the other side, by adding the element of 'acknowledgment' to sensory perceptions, the Stoics changed the criterion of knowledge and had been formalistic with a materialistic attitude. They considered man's identity to be in form or *pneuma*. In this study, using a descriptive-analytical method, after presenting an explanation of epistemological and cosmological frameworks, the four following topics are discussed: 'human identity', 'determinism and freedom', 'man's relationship with Allah and life after death' and 'human happiness' in Epicurean and Stoic philosophy.

Keywords

Greek philosophy, Epicurus, Epicureans, Stoics, Hellenism, anthropology

1. Received: 2023/01/25 Accepted: 2023/04/23

2. Editor-in-Chief of Andisheh Beheshti Institute of Human Studies and Humanities, Qom, Iran; Email: mahdi.rafi.1511@gmail.com

The Contingency and Eternity of the World from the Perspective of the Shia Traditions (*Hadiths*)¹

Ali Ayati²

‘Askari Soleimani Amiri³

ABSTRACT

One of the alleged instances of the incompatibility of reason and religion is the controversial issue of the physical world's temporal contingency, meaning having a starting point, which philosophers have always tried to deny and theologians have tried to prove. In this dilemma, theologians have even accused some philosophers of blasphemy. The theologians have cited both intellectual and narrative evidence for this claim, but in this study, only the narrations related to this subject-matter have been examined. In this paper, an attempt has been made by using the Shia narrative authorities and categorizing the narrations about the contingency of the world and relying on the frequencies of the narrations based on verbal and intellectual evidence to show that, despite the claim of theologians about the physical world's temporal contingency based on the appearance of the narrations, with a deeper view and without mental prejudice, we can find that these narrations not only do not indicate this claim, but also, based on the same documents, may even refute this claim, and, in some narrations, we can find the indication of eternity of the world.

Keywords

contingency, eternity, traditions (*hadiths*), reason, narration.

1. Received: 2023/03/07 Accepted: 2023/05/11

2. Student in Level Four in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom Email: aliaiyati66@gmail.com

3. Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Research Institute, Qom, Iran; Email: Solymaniaskari@mihanmail.ir

Recognizing the Position of Reason in the Sphere of Mysticism with an Emphasis on Ibn ‘Arabī’s Thought¹

Seyyed Shahabuddin Hosseini²

ABSTRACT

This study examines the position of reason in the sphere of mysticism, using the descriptive-analytical method, considering Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī’s viewpoint. After analyzing the literal and idiomatic meaning of reason, the author investigates the reason and its orders as well as the relation between the orders of reason with the mystics’ views, and pays attention to its value and authority, and in the end shows how the scope of application of reason is from the mystics’ point of view. According to this study, reason has been condemned in mystical works in three places and following it is considered reprehensible: 1) Where it claims the monopoly of knowledge and considers itself to be the only way of knowledge and a tool of awareness; 2) Where reason sinks into the vortex of fantasy; 3) Where it returns from certainty by sight (*‘Ain-al-Yaqīn*) and intuition to the certainty by knowledge (*‘Ilmul al-Yaqīn*), and the report of reason replaces the intuition of the heart. It seems that universal reason and particular reason can have value and validity, provided that the latter does not exceed its limits and territory: this is because if reason goes out of its limits and territory, the dispute between the mystics and the others will begin.

Keywords

Ibn ‘Arabī, mysticism, reason, orders of reason, particular reason, universal reason

1. Received: 2023/01/16 Accepted: 2023/04/13

2. Assistant Professor, Department of Ma‘arif (Islamic Sciences), Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University; Email: hosaini.qom@khu.ac.ir

Investigating Occidental and Sociological Basis of the Process of Science Production, for Determining the Identity of Religious Science from the Perspective of the Academy of Islamic Sciences¹

Mahdi Movahhed²

Mohammad Reza-Pour³

ABSTRACT

The production of religious science is one of the most important prerequisites for the realization of Islamic civilization; therefore, it has always been a concern for the Islamic thinkers. Various solutions have been proposed for religious-scientific production. One of the centers with a long history, which has paid special attention to this subject-matter and presented considerable works and theories on it, is the Academy of Islamic Sciences in Qom. It is a mistake to present a theory on the production of religious science before explaining its identity, and it will make researchers suffer many fallacies; so, to determine the 'identity of religious science', the academy has investigated the six occidental and sociological aspects of the process of the science production, including epistemological, philosophical, logical, methodological, and theological. In this study, the first two bases have been examined. Considering the occidental basis of the process of science production, the members of the Academy believe in the non-divine nature of the sciences produced in the modern world; and considering the sociological basis, they have proposed twenty-seven correlative modes of 'factors', 'stages' and 'levels' of science production.

Keywords

identity of religious science, occidental and sociological basis of the process of science production, the Academy of Islamic Sciences of Qom.

1. Received: 2022/12/01 Accepted: 2023/05/06

2. Student in Level Four in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom; Email: mahdimovahed@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Al-Mustafa International University; Email: rezapoor110@yahoo.com

Suhrawardi's Approach to the Treatment of the Diseases of the Soul¹

Nadia Maftouni²

Mohammad Mahdi Davar³

ABSTRACT

Suhrawardi is among the philosophers who, compared to other philosophers, developed his intellectual system in an innovative manner. Suhrawardi's illuminative intellectual system is the result of his thoughts in philosophy and mysticism, and the ultimate of his illuminative school is to achieve the station of mystic perception and theosophy using intuition and reasoning. The pure soul is an important pillar in the wayfarer's intuition; and since the soul has descended from the world of the dominant lights to the world of nature, it may have diseases just like the body. In his treatises, the Master of Illumination opened a new door in philosophy by discussing the disease of the soul, and sought to provide a mystical and ethical solution for the treatment of the human's rational soul through his illuminative way of thinking. Suhrawardi's method for treating the diseases of the soul is expressed as an allegory because it is considered as a part of his mystical materials; and it is regarded as a moral matter because it is a prescription for all wayfarers. By recognizing the symbols in Suhrawardi's allegorical treatises, we can identify his moral way of treating the diseases of the soul.

Keywords

soul, disease of the soul, Suhrawardi, treatment of the soul's disease, ethics.

1. Received: 2022/12/25 Accepted: 2023/03/16

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran; Email: nadia.maftouni@ut.ac.ir

3. BA in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran; Email: mohamadmahdidavar@ut.ac.ir

Reviewing Hume's Objections to the Demonstration of Necessity and Possibility Based on Avicenna's Exposition¹

Hamed Komijani²

Mohammad Mahdi Gorjian³

ABSTRACT

According to Avicenna's exposition of the demonstration of necessity and possibility based on the evidence of the subsistence of reality, an external being either is existent by necessity because of its nature, or has no necessity for existence and non-existence, and its existence is provided by a necessary being outside the chain of possible beings. Gottfried Wilhelm Leibniz has considered contingency as the possibility of doubt in propositions governing the reality, and the way to get rid of this doubt is to accept a necessary being that has given the world a necessity. When David Hume, considering Leibniz's exposition, objects the demonstration of necessity and possibility, he states that, firstly, merely possibility of doubt in external beings does not make the necessary being be confirmed because the same doubt applies to the necessary being; and, secondly, the concept of the necessary being is inconsistent: the necessity only describes the analytical propositions, and not the propositions governing the reality; therefore, one can cast doubt on the existence of a necessary being, which is not compatible with its being necessary. In this study, we aim at giving answers to these objections using the analytical-descriptive method by relying on the principles and foundations of Avicenna's exposition, and state that, firstly, possibility means the lack of inherent necessity of external reality in relation to existence and non-existence, from which existence of necessary being can be understood; therefore, Leibniz has confused probable possibility and essential possibility, and that, secondly, the imputing necessity to an object in the capacity of a mental image and in the orbit of the primary predication does not entail its external realization to make it incompatible with the possibility of doubting its realization.

Keywords

essential possibility, probable possibility, demonstration of contingency and necessity, Avicenna, Hume.

1. Received: 2023/01/16

Accepted: 2023/03/06

2. Ph.D. Student in Islamic Philosophy, Baqir al-Olum University; Email: hamedkomigani1369@gmail.com

3. Professor, Department of Philosophy, Baqir al-Olum University; Email: mmgorjian@yahoo.com

The Functions of Islamic Philosophy in Inferring Religious Teachings. 105

Seyyed Mohammad Tabataba'i

Mahdi Mansouri

The Comparative Study of the Ethical Theory of Kant and Hegel..... 121

Yahya Noormohammadi Najafabadi

Mulla Sadra's and Allameh Tabataba'i's Viewpoints on How the Infallibles (a.s.) Gained Knowledge 137

Taher Karim-Zadeh

Mental Existence and its Correspondence with Objective Existence from Avicenna's Viewpoint..... 153

Mohsen Kabiri-Rad

Qasem Islami Picha

Seyyed Ali Akbar Rabi'-Nataj

Ramazan Mahdavi Azad-Bani

A Comparative Study on the Theory of Religious Pluralism from Frithjof Schuon's and Mulla Sadra's Perspectives..... 187

Mohammad Shirvani

Habibullah Danesh-Shahraki

The Worldview and Philosophical Foundations Governing the Titles of the Islamic Scholars' Books 187

Ehsan Kordi Ardakani

Ahmad Shahgoli

Table of Contents

Leading Article	7
Reviewing Hume's Objections to the Demonstration of Necessity and Possibility Based on Avicenna's Exposition	9
Hamed Komijani	
Mohammad Mahdi Gorjian	
Suhrawardi's Approach to the Treatment of the Diseases of the Soul ..	27
Nadia Maftouni	
Mohammad Mahdi Davar	
Investigating Occidental and Sociological Basis of the Process of Science Production, for Determining the Identity of Religious Science from the Perspective of the Academy of Islamic Sciences	43
Mahdi Movahhed	
Mohammad Reza-Pour	
Recognizing the Position of Reason in the Sphere of Mysticism with an Emphasis on Ibn 'Arabi's Thought	57
Seyyed Shahabuddin Hosseini	
The Contingency and Eternity of the World from the Perspective of the Shia Traditions (Hadiths)	75
Ali Ayati	
'Askari Soleimani Amiri	
Epicurean and Stoic Anthropology: A Review of Anthropological Attitudes in the Hellenistic Age.....	91
Mohammad Mahdi Rafi'i	



Nasim-e-kherad

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 9, Issue 1, successive No. 16, spring - summer 2023

Authors:

Reza Ishaq-nia

Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Assistant Professor of Philosophy in Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy

Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture

Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in Kharazmi University

Ali Shirvani

Associate Professor of Philosophy and Theology, Hoza Research Institute and University

Abolhasan Ghaffari

Associate Professor of Epistemology, Culture Research Institute. Islamic thought

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Professor of Philosophy in Baqer al-Uloom University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor of Philosophy in Imam Khomeini Education and Research Institute

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary

Concessionary: Specialized Educational Center of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Rouhollah Souri

Executive Manager: Abul-fazl Askari Kashi

Farsi Editor: Abbas Bagjani

Cover Design and Typography: Muhammad Asgari

Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3

(Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School

(Specialized Educational Center of Islamic Philosophy)

Zip Code: 3714717863

Phone no: +982537759375

nasimekherad@chmail.ir

www.nasim-e-kherad.ismc.ir

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Iran Journal Databank (Magiran)

(www.magiran.com)

The Comprehensive Portal of Human Sciences

(www.ensani.ir)

Noor Databank for Specialized Journals (noormags)

(www.noormags.ir)

Islamic world science monitoring and citation
institute (www.isc.ac)

The Journal "Breeze of the Wisdom", according to the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 573 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 129 (13/6/2023) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-research" rank.