

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام علی علیه السلام:

«إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَمَلُّ كَمَا تَمَلُّ الْأَبْدَانُ.

فَابْتَغُوا لَهَا طَرَائِفَ الْحِكْمَةِ».

همانا که این دل‌ها نیز مانند بدن‌ها خسته و فرسوده می‌شوند.

پس برای [شادابی] آنها حکمت‌های تازه به‌دست آورید.

(بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۸۲)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین‌زاده

استادیار فلسفه موسسه 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 *

سیددالله 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: ۴۰۰۰۰ 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. مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم: (www.search.ricet.ac.ir)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و برپایه نامه شماره ۲۸۱ مورخ

۱۳۹۷/۳/۳۰ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «علمی - ترویجی» 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.
- مجله هزینه‌ای برای داوری و چاپ از نویسندگان دریافت نمی‌کند. اما مقالاتی که پس از داوری، به درخواست نویسنده بازپس گرفته شوند باید هزینه‌های یادشده را که ۲۰۰/۰۰۰ تومان است، به شماره شبای (IR800180000000001563023186) به نام «مدیریت حوزه علمیه استان قم، تخصصی فلسفه» پرداخت 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.
- پانوش: 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	تحلیل تطبیقی آرای ویتگنشتاین و فارابی دربارهٔ زبان و معنا	عیسی متقی‌زاده کوروش فریدون‌پور پرنیان هوشنگی ماهر
۲۷	تحلیل تطبیقی حقیقت نفس‌الامر از منظر فیلسوفان و عارفان	طاهر کریم‌زاده سلمان لطفی حسن معلمی
۴۳	نقش ادراک امکان فقری در سبک زندگی توحیدی (آثار فردی و عملی)	روح‌الله سوری علی‌رضا زرافشانی
۵۷	تبیین علل و حکمت تضادها و تقابلات در جهان آفرینش از نگاه استاد مطهری	علی‌رضا فاضلی علی حسینی محمد عدالتی‌نسب
۷۵	تناسخ و اقسام آن با تأکید بر تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا و متون دینی شیعه	احمد میرزایی غلامرضا فیاضی

- نحوه اسناد وجود به ماهیت در اندیشه علامه حسن زاده آملی ۹۱
قاسم بهلول زاده
- منافع و مضرات رواج فلسفه ۱۰۵
نادر شکراللهی
- بررسی چگونگی ارتقای عقل نظری در تعامل با دین و شهود ۱۲۱
محمد ثنایی
- تنقیح مبانی انسان‌شناختی آموزه کمال در عرفان نظری ۱۳۷
سیده عالیہ نقوی
مصطفی فرهودی
وحید سهرابی‌فر
- تحلیل ادخال خداشناسی در امور عامه به وسیله تبیین عرض ذات، از دیدگاه محمدرضا مظفر
و مرتضی مطهری ۱۵۳
حسین حاجی زاده
حسین حاجی پور
- آسیب‌شناسی و بررسی وضعیت متون درسی دانش منطق در حوزه علمیه قم ۱۶۹
یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی
- چیستی «معرفت‌شناسی» و تمایز آن از دانش‌های همگن، با تأکید بر مهم‌ترین ثمره آن ۱۸۷
محمد خانی
مهدی احمد خان‌بیگی
- ۲۰۶ **Leading Article**

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

سرمقاله

گروهی بر این باورند که اگر مه‌بانگ (BIGBANG) به‌اثبات رسد، آموزه آفرینشی که ادیان الهی تصویر می‌کنند، ابطال خواهد شد. اما مه‌بانگ و نظریات همانند، تنها تفسیرهای خاصی از آموزه آفرینش را نفی می‌کنند که بر دوگانگی آفریننده و آفریده تاکید دارند. در این تفاسیر آفریننده امری بیرون از آفرینش است که از بیرون، آفریده‌هایش را مدیریت می‌کند. مدیریتی در عالم مجردات که با فرایندی ناشناخته (اگر نگوییم ناممکن)، در عالم مادی اثر می‌گذارد.

در این تفسیر، همه پدیده‌های مادی و دگرگونی‌های آنها، تحت تأثیر این مدیریت تجردی هستند. و این مدیریت تجردی، دست‌کم در ساحت‌های ژرف و بنیادین جهان، که توجیه علمی ندارند، به‌گونه‌ای اسرارآمیز و بدون بهره‌مندی از فرایندهای مادی، پدیده‌های مادی را ربوبیت می‌کند. در نتیجه اگر ثابت شود که جهان به‌گونه طبیعی، علمی و بدون مدیریت اسرارآمیز یادشده، سامان یافته است، دیگر نیازی به مدیریت یادشده و حتی جایی برای آن نیست. ازاین‌رو مه‌بانگ، فرگشت و... رقیب‌هایی سرسخت برای این تفسیر از آفرینش هستند که اگر اثبات شوند، آنرا را نفی می‌کنند.

اما تفسیرهای موشکافانه‌تری از آموزه آفرینش در میان است که آفریده را تجلی و تشأن آفریننده می‌داند. در این تفسیرها، آگاهی آفریننده، با حضور در متن آفریده، آنرا از درون و برپایه ساختاری از جنس خودش، مدیریت می‌کند. بل به زبان گویاتر، آفریده، چیزی جز تراکم، تمثیل و تجسم آن آگاهی نیست. بنابراین اگر مه‌بانگ و نظریات همانند، با روش‌های علمی مورد اطمینان اثبات گردند، نه تنها آموزه آفرینش را نفی نمی‌کند، بل آنرا با دقت بیش‌تری، تبیین می‌کند. این مهم روشن می‌کند که علم حقیقی هرگز نافه‌ی وحی، نخواهد بود، بل آنرا تایید و تاکید خواهد نمود.

روح‌الله سوری

زیخ

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

تحلیل تطبیقی آرای ویتگنشتاین و فارابی

دربارهٔ زبان و معنا^۱

عیسی متقی زاده^۲

کوروش فریدون پور^۳

پرنیان هوشنگی ماهر^۴

چکیده

معنای زبان هدف اصلی در پژوهش‌های زبانی است. ویتگنشتاین دو دیدگاه نسبت به زبان داشت: اول، زبان را تصویری از عالم می‌دانست؛ یعنی واژگان ارجاع‌ناپذیر به محسوسات را بی‌معنا می‌پنداشت؛ دوم، معنای زبان را تابع کارکرد آن در بازی‌های زبانی مخصوص کاربران آن می‌دانست. فارابی نیز زبان را فقط مافی‌الضمیر در انسان می‌دانست و بر این باور بود که قصد گوینده، که برای معانی به کار می‌رود و در قالب لفظ گنجانده می‌شود، همان زبان است. از دید او، معانی موجودند و الفاظ نزد ملت‌ها قراردادی‌اند. این پژوهش با رویکرد توصیفی - تطبیقی نظریات ویتگنشتاین و فارابی درباره زبان و معنی را تحلیل کرده و وجوه تفاوت و تشابه آن‌ها را نشان داده است. فارابی دو نظریه در مورد الفاظ داشت که با دیدگاه اول و دوم ویتگنشتاین سازگار بود. همچنین هر دو اندیشمند، زبان را محور اصلی فلسفه می‌دانستند و بر این باور بودند که کار اصلی فلسفه ابهام‌زدایی از زبان است، اما ویتگنشتاین در آغاز برخی گزاره‌ها را بی‌معنا تلقی می‌کرد و فارابی معنا را موجود در جهان می‌دانست. ویتگنشتاین دستور زبان را به‌عنوان علمی عملی نمی‌پذیرد و آن را تابع معنا می‌داند، اما فارابی علم نحو را علمی مستقل و هم‌سو با منطق می‌شمارد؛ به نظر او هر منطقی برای بیان نظریات خود نیازمند دستور زبان است تا به معنای صحیح برسد.

کلیدواژه‌ها: زبان، معنا، ویتگنشتاین، فارابی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳/۷/۱۴۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۲/۹/۱۴۰۱

۲. (نویسنده مسئول) استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه تربیت مدرس (motaghizadeh@modares.ac.ir)

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عرب دانشگاه تربیت مدرس (kwrsh033@gmail.com)

۴. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عرب دانشگاه تربیت مدرس (p_maher@modares.ac.ir)

۱. مقدمه

زبان بزرگ‌ترین نظام در هستی و زندگی اجتماعی بشر است و تعریف دقیق آن کاری بس دشوار است. دانشمندان و فیلسوفان زیادی در باب تبیین دقیق معنای زبان کوشیده‌اند که بحث در مورد تک‌تک آن‌ها هدف این پژوهش نیست. در این تعریف‌ها مشترکاتی هست که از مهم‌ترین آن‌ها ایجاد ارتباط بین افراد است. نوآم چامسکی می‌گوید: «مراد ما از زبان مجموعه‌ای کران‌دار یا بی‌کران از جمله‌هایی خواهد بود که ممکن است هر یک از آن‌ها درازای محدودی داشته باشند و خود مجموعه‌ای از اجزای مرکب باشند» (چامسکی، ۱۳۷۴: ۱۱). پس می‌توان گفت زبان اساساً از جملاتی تشکیل شده که هدف آن ایجاد ارتباط بین جوامع بشری است، اما بدون شک برای ایجاد ارتباطی صحیح، هر جمله یا واژه در یک زبان باید دارای معنایی باشد؛ یعنی معنا حلقه وصل بین جملات و واژگان یک زبان و دنیای بیرون آن است.

معنا از ریشه عَنَى است به معنای آرز و آنچه لفظ و جمله بر آن دلالت دارد (أنیس، ۱۳۹۲: ریشه عنی) و نیز به معنای مضمون در مقابل لفظ است که در باطن وجود دارد (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل معنا). هر جمله معنادار خود دارای اجزایی است که معنا دارند و فقط بر یک معنای مشخص دلالت دارند (لایکن، ۱۳۹۹: ۴)؛ پس واژه‌ها هر کدام دارای معنایی‌اند و آنگاه که جمله را تشکیل می‌دهند، یک معنای واحد دارند.

اگر بخواهیم معنای عام‌تری از معنا ارائه دهیم، باید بگوییم معنا رابطه منطقی بین مبانی موجود در پهنه هستی است که در ذهن انسان جای گرفته است. اگر یک جمله براساس مبانی دستوری، ولی مخالف با جهان هستی باشد، بدون معنا خواهد بود؛ مثلاً گزاره «من خورشید را از بازار خریدم» از لحاظ دستوری (نهاد، گزاره، فعل، مفعول و قیود) صحیح است، اما در تطبیق با واقعیت جهان هستی بی‌معنا خواهد بود (حمیده، ۱۳۹۴: ۹۴).

معنا نموداری از واقعیت ورای متن و ترسیم‌کننده و مبنای تمام تحلیل‌ها و استنتاجات از گزاره‌های آن است. کاوش عقلی در الفاظ، گزاره‌ها و ساختار متن برای رسیدن به عمق حقیقی و واقعی معنا، حکایت از ارزش معرفت‌شناختی آن دارد (مختاری، ۱۳۹۷: ۲۵).

هدف اصلی مطالعات زبانی رسیدن به معناست. در واقع، ما از لفظ به معنا می‌رسیم و ارتباط بین زبان و معنا ارتباطی محکم و موثق است؛ چراکه زبان ابزار ایجاد ارتباط بین معانی موجود در جهان هستی با ذهن انسان است.

معنا و ارتباط آن با زبان همواره در کانون توجه فیلسوفان جهان قرار داشته است. معنی در قالب کلمات شکل می‌گیرد و زبان، ابزار رسیدن به معناست. الفاظ و واژگان همواره بر معانی دلالت دارند و

معنا رکن اصلی زبان است. موضوع اصلی مطالعات زبان‌شناسی و فلسفه زبان رسیدن به معناست؛ یعنی هدف اصلی در بیشتر پژوهش‌ها رسیدن به معنای صحیح است. معنا و زبان رابطه بسیار پیچیده و محکمی با یکدیگر دارند و نبود هر کدام، رکن دیگر را در سیاهی فرو می‌برد؛ زبان بدون معنا گویی موجودی بی‌جان است و معنا بدون زبان چون گوهری ناپیداست.

فیلسوفان زیادی در باب معنا نظریاتی ارائه داده‌اند، اما بدون شک ویتگنشتاین یکی از اثرگذارترین فیلسوفان زبان است که با نوشتن دو کتاب رساله منطقی - فلسفی و پژوهش‌های فلسفی انقلابی در پژوهش‌های معناشناسی ایجاد کرد. او با ارائه نظریه «ارجاع» در کتاب رساله و نظریه «بازی‌های زبانی» و «معنا به مثابه کاربرد» در کتاب پژوهش‌های فلسفی بر فلسفه زبان و نظریات پس از خود اثر گذاشت. در عالم اسلام نیز به جرئت می‌توان گفت فارابی از نخستین دانشمندانی بود که، به‌ویژه در کتاب احصاء العلوم و الحروف، در باب زبان و معنا و رابطه آن با ذهن و منطق به‌طور مطلق سخن گفت.

پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تطبیقی نظریات ویتگنشتاین و فارابی درباره زبان و معنی را تحلیل کرده و وجوه تفاوت و تشابه آن‌ها را نشان داده و کوشیده است به سؤالات زیر پاسخ دهد:

- نگاه ویتگنشتاین به زبان و معنا چگونه است؟

- رابطه لفظ و معنا در دیدگاه فارابی چگونه است؟

- آرای ویتگنشتاین و فارابی دربارهٔ معنا و زبان چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند؟

۲. پیشینه پژوهش

ویتگنشتاین به‌عنوان یک فیلسوف تحلیلی یکی از اثرگذارترین افراد در حوزه مطالعات زبان و معنا بود و در کشورهای مسلمان نیز فارابی کسی بود که به‌تفصیل پیرامون چیستی زبان و ماهیت و منطق زبان، جدا از نوع زبان، سخن گفته است. پیرامون دیدگاه‌های ویتگنشتاین و فارابی مقالات بسیاری نوشته‌اند که از میان آن‌ها مقالات ذیل با موضوع این پژوهش مرتبط است:

غروی (۱۳۸۵)، «ویتگنشتاین و نظریه معنا». این مقاله دیدگاه ویتگنشتاین به نظریه معنا را شرح می‌دهد و می‌گوید ویتگنشتاین در ابتدا نگاهی تصویری به زبان داشت و گزاره‌های غیرتجربی را بی‌معنا می‌دانست و سپس به زبان روزمره مردم پرداخت. نویسنده نظریه کاربرد معانی را شرح می‌دهد و دیدگاه‌های پوزیتیویستی را مرور می‌کند که با فلسفه متقدم ویتگنشتاین هم‌سوست. این مقاله تنها به شرح معناداری گزاره‌ها و دیدگاه‌های پوزیتیویستی پیرامون نظریات ویتگنشتاین پرداخته است.

مهدوی‌نژاد و دیگران (۱۳۹۴)، «ارتباط زبان و معنا در سنت فلسفه تحلیلی با تأکید بر آرای ویتگنشتاین». این مقاله در حوزه فلسفه تحلیلی به بحث در مورد زبان و معنا پرداخته و نظریات بزرگان

این نوع فلسفه مثل فرگه، راسل و مور را بررسی کرده و سپس آرای این سه فیلسوف را با آرای زبانی ویتگنشتاین تطبیق داده و وجوه تشابه و افتراق آن‌ها را بیان نموده است. نتیجه مقاله چنین است که آرای ویتگنشتاین در باب زبان و معنا تلفیقی از نظریات این سه فیلسوف بود و ویتگنشتاین در نظریه تصویری زبان، اتیسم منطقی و تمایل به زبان روزمره وام‌دار اسلاف خویش است. در عین حال، بخش‌های مهمی از اندیشه او مثل فرض معنایی خاص برای حالات امور، نگرش جدید به متافیزیک و دفاع از زبان روزمره با دیگران متفاوت است. آنچه از این مقاله با پژوهش حاضر هم‌سوست، فقط جنبه فلسفی آرای ویتگنشتاین است؛ چراکه این مقاله در حوزه فلسفه تحلیلی سخن گفته است.

نرگس زرگر (۱۳۹۸)، «بررسی ماهیت زبان در فلسفه زبان فارابی». این مقاله درباره رویکرد فارابی به موضوع زبان در حیطه فلسفه زبان و نیز ماهیت و چیستی زبان از دیدگاه فارابی صحبت کرده است. به نظر نویسنده، فارابی با طرح سه معنای نطق، سطوح زبان را درجه‌بندی کرده، اما معنای دقیقی از زبان ارائه نکرده است. زبان از دیدگاه فارابی ما فی الضمیر و مربوط به قصد گوینده است. نویسنده در کل به این نتیجه می‌رسد که رویکرد فارابی به زبان شناخت‌شناسانه است. این مقاله در باب معنای زبان از دیدگاه فارابی سخنی به میان نیاورده، بلکه از دیدگاه فلسفی به آرای زبانی فارابی نگاه کرده است. پژوهش‌های فوق به‌نوعی با پژوهش حاضر مرتبط‌اند، اما هیچ‌یک درمورد نظریات ویتگنشتاین و فارابی در باب زبان و معنا و معناداری زبان به تفصیل بحث نکرده‌اند و آرای این دو فیلسوف در این حوزه را با هم تطبیق نداده‌اند.

۳. ویتگنشتاین

ویتگنشتاین از اثرگذارترین فلاسفه قرن بیستم به شمار می‌آید که یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فلسفی او رابطه زبان با جهان و معناست (موسوی کریمی، ۱۴۰۰: ۶۸). ویتگنشتاین دو بار در طول حیات فلسفی خود اثرگذار بود و در هر دو دوره نگاهی تازه به زبان و معنا داشت. دوره اول را ویتگنشتاین متقدم و دوره دوم را ویتگنشتاین متأخر می‌نامند. اندیشه‌های او در دوره اول در رساله منطقی - فلسفی (تراکتاتوس) گرد آمده است و در دوره دوم در کتاب پژوهش‌های فلسفی طرح شده است.

ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی با بیان نظریه تصویری بودن زبان، حدود زبان را نمایانگر حدود جهان می‌داند. از دیدگاه او جهان تا جایی وجود دارد که در قالب زبان گنجانده شود؛ در نتیجه، زبان تعیین‌کننده حد معرفت برای ویتگنشتاین است و ابزاری است که با آن، واقع نمایان می‌شود، اما او در کتاب پژوهش‌های فلسفی با ارائه نظریه کاربردی معنا و بازی‌های زبانی، فهم معنای کلمات را منوط به استعمال آن‌ها در موقعیت‌های مختلف می‌داند و طبق این نظریه، واژه‌های خارج از متن بدون معنا به شمار می‌آیند (مهدوی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۲۴).

۳-۱. ویتگنشتاین متقدم

ویتگنشتاین در کتاب رساله خود مرز مشخصی برای معنا ترسیم کرد: جهان هستی متشکل از امور واقعی است؛ مانند گزاره «گلی کنار درخت بید». کاربران با دیدن این صحنه واژه‌های منطقی را به کار می‌برند و چون گزاره ساخته شده با امور واقع در جهان هستی هم‌سوست و به عبارت دیگر، قابل ارجاع است، آن گزاره معنادار است (دباغ، ۱۳۹۳: ۲۴). ویتگنشتاین در این کتاب، جهان و زبان را مرکب از امور بسیطی می‌داند که بین اجزای بسیط آن دو تناظر وجود دارد؛ به این صورت که نام‌ها که از طریق زبان بیان می‌شوند، اجزای تشکیل‌دهنده قضایا هستند و در برابر هر یک از آن‌ها شیئی قرار دارد. او معتقد است بین زبان و جهان امر مشترکی وجود دارد و به همین دلیل، زبان می‌تواند بازنمود واقعی داشته باشد (مهدوی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۲۴). امور واقع در دیدگاه او چیزی غیر از اشیا هستند و وظیفه زبان به تصویر کشیدن این امور واقعی است. بنابر این نظریه، ساختار هر گزاره صادق با ساختار عالم واقع مطابق است؛ یعنی از نظر منطقی، زبان و جهان گویی یک ساختارند (Wittgenstein, 1961: 422)؛ پس هدف این نظریه بیان چگونگی این مطابقت است.

ویتگنشتاین متقدم بر این باور بود که اگر مضمون اصلی گزاره مصداقی واقع و مطابق با جهان بیرون داشته باشد، آن گزاره واجد یک تصویر در دنیای واقعی است و در نتیجه معنادار است، ولو اینکه یک مؤلفه در این گزاره به طور مستقیم ارجاعی به خارج از واقعیت نداشته باشد (دباغ، ۱۳۹۳: ۲۶)؛ در گزاره «کتاب روی میز است»، «کتاب» و «میز» هر دو مصداقی در خارج و در جهان هستی دارند و گزاره «روی میز بودن» (روی چیزی قرار داشتن) مصداق واضحی در عالم خارج ندارد، با این حال، گزاره «کتاب روی میز است» تصویر معناداری از عالم خارج به ما می‌دهد و در نتیجه معنادار است؛ یعنی صدق و کذب در این مورد ارجاع خارجی است. به عبارت دیگر، اگر گزاره‌ای مدلول محقق واقعی داشته باشد، معنادار است و اگر نداشته باشد، بی‌معناست.

به نظر ویتگنشتاین، هم زبان و هم جهان دارای ساختارهایی‌اند و نام‌ها اجزای نهایی تشکیل‌دهنده زبان‌اند و هر سطح از زبان با هر سطح از جهان ارتباط دارد و منطبق است. از نظر او زمانی که نام‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند، گزاره‌های مقدماتی را تشکیل می‌دهند و هر یک از گزاره‌های مقدماتی به یک گزاره اصلی می‌رسد که آن گزاره اصلی مطابق با واقعیت جهان است و در نتیجه آنجاست که ما به معنای صحیحی از زبان می‌رسیم (گرینلینگ، ۱۳۹۴: ۶۰، ۶۱).

ویتگنشتاین بر این باور است که متقدم گزاره‌هایی مانند گزاره‌های اخلاقی و دینی اساساً بی‌معنا هستند؛ چراکه هیچ ارجاعی به جهان خارج ندارند و گزاره‌های اخلاقی نمی‌توانند معنادار باشند، بلکه این نوع از گزاره‌ها حاکی از نگرش فرد به عالم است (دباغ، ۱۳۹۳: ۲۸). بر مبنای نظر ویتگنشتاین

متقدم، زبانمند بودن انسان در امور فرهنگی و اجتماعی نادیده گرفته می‌شود و در این دیدگاه، زبان صرفاً ابزار تفکر و رسیدن به صدق و کذب قضایاست و شأن نشانه‌ای دارد و جملات و واژگان نیز صرفاً به منظور بازنمایی واقع مورد توجه قرار گرفته‌اند (مهدوی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۲۵). ویتگنشتاین معتقد است هر جمله بازنماینده یا توصیف‌کننده یک وضعیت است که حالات امور واقعی را در جهان بازگو می‌کند.

۳-۱-۱. معناداری پوزیتیویستی

جریان‌های پوزیتیویستی یکی از جریان‌های فلسفی هم‌سو با ویتگنشتاین متقدم است. در واقع، معیار معناداری از نظر پوزیتیویست‌ها معناداری تجربی است؛ طوری که گزاره (P) برای شخص (S) معنا دارد، اگر و تنها اگر شخص (S) بداند که چگونه آن گزاره را تحت هر نوع مشاهده حسی تأیید یا رد کند، آن گزاره معنادار است و در غیر این صورت بی‌معناست (schlick, 1996: 41). از نگاه پوزیتیویست‌ها گزاره‌های اخلاقی و دینی بی‌معنا و مهم‌اند؛ زیرا به شکل تجربی نمی‌توان آن‌ها را آزمود؛ چراکه از دیدگاه آن‌ها جمله‌های اخلاقی توصیفی نیستند، بلکه توصیه‌ای‌اند (موسوی کریمی، ۱۴۰۰: ۷۲). وقتی گفته می‌شود: «بخشنده‌گی خوب است» معنای توصیفی ندارد، بلکه به این معناست که «بخشنده باش». از نظر آنان دستور زبان نیز گول‌زننده است و معنای هر گزاره که هدف آن بیان امری در عالم واقع است، مرکب است از معنای مربوط به بخش زبانی و معنای مربوط به بخش واقع‌نمایی آن (carnap, 1959: 61). به عبارت دیگر، پوزیتیویست‌ها جملاتی را دارای معنا می‌دانند که هم از لحاظ ساختار نحوی صحیح باشند و هم از نظر تجربی قابل آزمودن.

اصل دیدگاه ویتگنشتاین متقدم درباره زبان و معنا، در نظریه ارجاعی خلاصه می‌شود و به دو نوع تقسیم می‌شود: در نگاه اول، یک گزاره یا یک واژه وقتی معنادار است که مصداقی غیر از خودش در عالم واقع داشته باشد و در نگاه دوم، معنای یک گزاره دقیقاً همان چیزی است که واژه به آن ارجاع داده می‌شود و بتوان آن‌ها را آزمود؛ یعنی معنا رابطه بین واژه و گزاره با مصداقش در جهان خارج است (آلستون، ۱۳۹۹: ۳).

۳-۲. ویتگنشتاین متأخر

ویتگنشتاین متأخر با گردآوری کتاب پژوهش‌های فلسفی، در واقع، برخی از نظریات ویتگنشتاین متقدم را نقد کرد و دو نظریه بسیار مهم در این دوره مطرح کرد: «کاربرد معانی» و «بازی‌های زبانی». به این ترتیب، معنای زبان در فلسفه دوم ویتگنشتاین به واسطه وجود در زندگی ظهور می‌کند؛ پس می‌توان گفت زبان معنای خود را از روش مشترک زندگی افراد به دست می‌آورد و نگاهی تازه به تعریف معنا و زبان ارائه می‌دهد (زندیه، ۱۳۸۶: ۶۵).

ویتگنشتاین متأخر رویکرد ذات‌گرایانه به معانی را کنار گذاشت. در این رویکرد، واژه‌ها باید معنایی منفرد، ذاتی، معین و واحد داشته باشند و گزاره‌ها باید امور عینی را توصیف کنند، اما از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، اصرار بر یکسان بودن گزاره‌ها با ساختار عالم در کلیت خود بی‌اساس است و چنین نیست که نظریه معنا کاملاً نادرست باشد، بلکه در همه‌جا صادق نیست (موسوی کریمی، ۱۴۰۰: ۸۲). در واقع، دیدگاه ویتگنشتاین متأخر به زبان دیدگاهی توانمند است؛ یعنی دیدگاه طبیعی آن است که بگوییم فهم زبان، فرایند ذهنی است که با فعالیت زبانی ما همراه است (گرینلینگ، ۱۳۹۴: ۱۱۳) و این یعنی زمانی که ما سخن می‌گوییم، چیزی در ذهن ما می‌گذرد که دریافت معنای نشانه‌های به‌کاررفته را تشکیل می‌دهد. براساس این دیدگاه، زبان نه یک فرایند که یک توانایی است.

۳-۲-۱. معنا به مثابه کاربرد

از نظر ویتگنشتاین، هر کلمه یا جمله معنای مشخص و معینی ندارد، بلکه معنای یک کلمه یا یک گزاره برحسب کارکردهای آن در زبان متعارف متعدد است و معنای جمله نیز براساس متنی که در آن بیان می‌شود، مشخص می‌شود (فهمی زیدان، ۱۳۹۸: ۱۴۶). نظریه کاربرد معنا را می‌توان این‌طور بیان کرد که از معنا سؤال نپرسید بلکه از کارکرد سؤال پرسید. به نظر ویتگنشتاین متأخر، بخش مهمی از معنای زبان در کنش‌های کاربران آن زبان وجود دارد؛ یعنی معنای یک واژه صرفاً ساختار تصویری آن نیست، بلکه نحوه استفاده از یک واژه در زبان بخش مهمی از معنای آن واژه در زبان است (موسوی کریمی، ۱۴۰۰: ۸۳)؛ یعنی معنای یک زبان درک نمی‌شود مگر زمانی که چگونگی استفاده از آن درک شود.

نکته اصلی این است که معنای کلمه چیزی نیست جز کاربرد واژه‌ها از سوی مردم در زندگی روزمره‌شان. به اعتقاد ویتگنشتاین، تمام معانی برای یک واژه صحیح است، اما او تأکید می‌کند که برای فهم معنای درست باید به کاربرد آن در فضایی که کاربران آن زبان از آن استفاده می‌کنند، نگاه کنیم (Wittgenstein, 1953: 1-6). این تعریفی ساده و دقیق از معنا به مثابه کاربرد است.

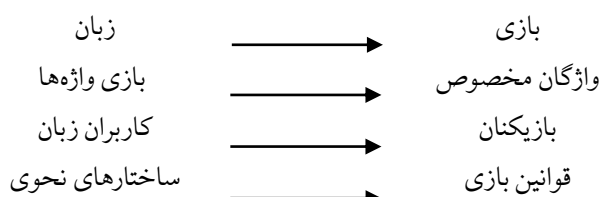
این نظریه ویتگنشتاین بعدها باعث به وجود آمدن دانشی جدید در حوزه معناشناسی با عنوان کاربردشناسی شد (صفوی، ۱۳۹۹: ۴۲) که موضوع آن مطالعه زبان و مطالعه معنا با توجه به گوینده و شنونده است؛ به طور مثال در جمله «او به مدرسه رفت»، «او» در در معنای جمله ضمیری است که بر شخص دلالت دارد، اما در کاربرد، فردی است که گوینده به آن اشاره دارد.

۳-۲-۲. بازی‌های زبانی

ظاهراً ویتگنشتاین پس از مشاهده عده‌ای که در حال بازی فوتبال بودند، نخستین جرقه‌های بازی‌های زبانی در ذهنش روشن شد و این فکر به ذهنش رسید که ما در زبان با واژه‌ها و جملات بازی می‌کنیم (malcolm, 1958: 65).

ویتگنشتاین به زبان نگاهی تازه داشت. از نظر او برای اینکه معنای یک واژه را بدانیم، باید به نقش آن در بازی‌های زبانی نگاه کنیم؛ یعنی همان‌طور که هر بازی واژگان و جملات و قوانین مخصوص خود را دارد، زبان نیز چنین است. ما امروزه شاهد روی کار آمدن بازی‌های زبانی جدیدی هستیم، مانند اینترنت و فضای مجازی که در درون خود انواع واژگان و جملات را دارند که سال‌ها قبل اصلاً وجود نداشتند و برعکس، پیشترها واژگان و جملاتی وجود داشتند که امروزه از دور خارج شده‌اند (Harris, 2002: 52). به‌طور کلی، می‌توان گفت برای اینکه معنای یک واژه در زبان مشخص شود، باید به نقش آن در بازی زبانی آن نگاه کنیم؛ یعنی صرفاً با دانستن معنای یک واژه نمی‌توان معنای اصلی آن را درک کرد، بلکه برای دریافت صحیح معنای آن باید آن را وارد بازی زبانی کنیم. براساس نظریه بازی زبانی، واژه‌ها فقط یک معنا یا یک کاربرد ندارند، بلکه یک واژه بی‌نهایت کاربرد دارد. ویتگنشتاین نقش و کارکرد یک واژه در زبان را بازی زبانی می‌نامد (فهمی زیدان، ۱۳۹۸: ۷۸). کارکرد زبان فقط گزارش عالم واقع نیست، بلکه توصیف آن و ارجاع به آن هم هست. نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین با نحوه زندگی انسان‌ها بسیار مرتبط است؛ زیرا سبک زندگی افراد مانند بازی‌ها با یکدیگر متفاوت است. معنای یک واژه یک حساب دقیق منطقی نیست، بلکه کاربرد آن در بازی زبانی مخصوص معنای آن را تبیین می‌کند و همچنین معنای یک جمله براساس متن و موقعیتی که در آن مطرح می‌شود، متعدد است.

از طرفی، ویتگنشتاین بر این تأکید می‌کند که هر بازی دارای قانون مشخصی است و قواعد و ساختارهایی دارد (موسوی کریمی، ۱۴۰۰: ۸۴). به عبارت دیگر، نحوه استفاده از یک واژه در یک زبان همواره قانونمند و منظم است؛ یعنی استفاده از یک زبان پیرو نظم و قاعده خاصی است. به‌علاوه، هر شخص برای ورود به هر بازی باید قوانین آن را بداند. قواعد بازی‌های زبانی معادل ساخت‌های دستوری و نحوی زبان است که باعث قانونمندی زبان و درک صحیح معنا می‌شود و کاربران هر زبانی آن را به‌صورت فطری می‌دانند؛^۱ در نتیجه نظریه بازی‌های زبانی در یک نمودار خلاصه می‌شود.



شکل ۱. نظریه بازی‌های زبانی

۱. نظریه یادگیری فطری ساختارهای زبان را نوآم چامسکی مطرح کرد (برای اطلاع بیشتر رک. چامسکی، ۱۳۷۴).

دستور زبان نیز از دیدگاه ویتگنشتاین در دو سطح قرار داشت: گرامر سطحی و گرامر عمقی. مراد ویتگنشتاین از گرامر معنای عادی این کلمه نیست، بلکه منطق فعالیت زبانی معین است (گرینلینگ، ۱۳۹۴: ۱۱۹). ویتگنشتاین می‌گوید قواعد گرامری زبان معنای کلمه تابع خود را تعریف می‌کنند و برای رد یا ابطال این قواعد باید نشان داد که کلمات تابع معنادارند یا خیر. به عقیده او اگر قرار است یک جمله که تابع قواعد گرامری است، معنا داشته باشد، کلمات تابع آن قواعد باید معنادار باشند (ارینگتون، ۱۳۹۶: ۱۵، ۱۶). به‌طور کلی، ویتگنشتاین هرگونه اعتباربخشی عملی به دستور زبان را رد می‌کند؛ چراکه از نظر او دستور زبان به ما طریق ساخت زبان را نمی‌گوید و قواعد زبانی از نظر او دل‌خواهی است. همچنین دیدگاه عام درباره منطق پیرامون دستور زبان نیز از نظر او نادرست است (گرینلینگ، ۱۳۹۴: ۱۳۲). از نظر ویتگنشتاین، اعمال الگوی قواعد منطق بر زبان زیان‌بار است؛ چراکه در قواعد حاکم بر زبان تنوع بسیار عظیمی وجود دارد؛ در صورتی که در منطق مجموعه‌ای منحصربه‌فرد وجود دارد که خود قواعد «زبان منطق» را تشکیل می‌دهد.

۴. فارابی

فارابی شاید نخستین فیلسوف بزرگ اسلامی باشد که حقیقتاً در باب زبان و معنا به‌صورت ویژه سخن گفته است. قبل از او نیز کسانی مثل خلیل بن احمد و سیبویه نیز رابطه زبان و معنا را طبیعی می‌دانستند (شریفی و عرفانیان قونسولی، ۱۳۹۱: ۲۶). فارابی در باب زبان می‌گوید: «علم زبان از عواملی است که انسان به هنگام آموختن مقدمات صناعات منطق به آن نیازمند است و موضوعات منطق نیز عبارت است از معقولات از آن جهت که بر الفاظ دلالت می‌کنند و الفاظ از آن جهات که دلالت‌کننده بر معقولات‌اند» (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۰). فارابی اولین وظیفه فلسفه را ابهام‌زدایی از زبان می‌داند. او در دو کتاب إحصاء العلوم و الحروف به تفصیل در مورد منطق، زبان و معنا سخن گفته و رابطه بین ذهن و زبان و معنا را مطرح کرده است.

۴-۱. ماهیت زبان و معنا

فارابی علم زبان را به‌طور کلی به دو قسمت اصلی تقسیم می‌کند: فراگرفتن الفاظ معنادار نزد ملل مختلف و شناخت حدود دلالت آن الفاظ؛ شناخت قوانین حاکم بر این الفاظ (فارابی، ۱۳۸۹: ۴۱). از نظر فارابی، الفاظ معنادار در هر زبانی به دو نوع مفرد و مرکب تقسیم می‌شوند؛ الفاظ مفرد یا بر امور عینی و واقعی دلالت دارند یا جنس و نوع اشیا را بازگو می‌کنند؛ مانند انسان، حیوان، سفید؛ و الفاظ مرکب (که در واقع همان گزاره‌ها و جملات‌اند)؛ مانند «انسان حیوان ناطق است» (همان: ۴۲). در واقع، فارابی هم برای واژه‌ها و کلمات و هم برای جملات و گزاره‌ها کلمه لفظ را انتخاب کرده است؛ گویا هر آنچه بر زبان می‌آید از نظر او ملفوظ است و در قالب لفظ گنجانده می‌شود.

زمانی که فارابی از نخستین مرحله مفاهمه سخن می‌گوید، پس از تبیین اشاره میان انسان‌ها، توضیح می‌دهد که اولین حروف و الفاظ برای محسوساتی به کار برده می‌شده که قابل اشاره باشند و سپس برای معقولاتی که برپایه محسوسات قابل اشاره باشند؛ زیرا افراد هر معقول کلی با افراد کلی دیگر متفاوت است؛ پس لفظ بر معقولاتی دلالت می‌کند که افراد آن معقول است، نه محسوس (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۳۷). فارابی در اینجا منشأ زبان را ادراکات حسی انسان می‌داند که به ادراکات کلی عقلی منتهی می‌شوند.

فارابی در کتاب الحروف درباره مقولات سخن می‌گوید. به نظر او مقولات، در قالب لفظ گنجانده می‌شوند و معنادار یا بی‌معنی‌اند. به عبارت دیگر، لفظی که بر زبان جاری می‌شود، در معنای کلی خود یا بر معنا دلالت می‌کند یا نه. در جایی دیگر، او لفظ مقول را فقط لفظ معناداری می‌داند که سه قسم است: اسم، فعل و حرف (همان: ۶۲، ۶۳). فارابی در باب مقولات به تفصیل بحث می‌کند و نتیجه بحث او این است که الفاظ بر معنا دلالت دارند؛ یعنی به چیزی لفظ می‌گوییم که دارای معنا باشد. فارابی لفظ و معنا را از یکدیگر جدا کرده، می‌نویسد اگر در تعریف لفظ بگوییم لفظ مرکب از حروف است، صدای برخی حیوانات لفظ است، ولو اینکه ما اصلاً آن‌ها را نفهمیم، در حالی که بسیاری از این اصوات مرکب از حروف‌اند،^۱ در این صورت، اگرچه به آن‌ها لفظ می‌گویند، قراردادی‌اند (فارابی، ۱۹۶۰، ۳۱)؛ یعنی الفاظ و اصواتی که انسان‌ها ایجاد می‌کنند، از بحث زبانی انسان خارج است. درست است که هر دو ایجاد لفظی صوتی دارند، اما لفظ انسان بر معانی دلالت می‌کند و قراردادی بودن لفظ برای معنا را نشان می‌دهد.

فارابی خود مانند ارسطو زبان را قراردادی می‌داند و این را در شرح العبارة هم‌سو با تعاریف اسمی از دیدگاه ارسطو مطرح کرده است (همان: ۲۹). فارابی معتقد است زبان قراردادی با ساختار و ویژگی‌های طبیعی است. به عبارت دیگر، او معتقد است زبان قراردادی است، اما در امور طبیعی ریشه دارد؛ در توضیح این مطلب می‌توان گفت اصل علامت‌ها و حروف، چنان‌که در کودکان مشاهده می‌شود، طبیعت انسان است و استفاده از حروف و سپس ترکیب حروف جهت تشکیل لفظ نیز به طبیعت‌های گوناگون انسانی مربوط است که متأثر از محیط‌اند (زرگر، ۱۳۹۸: ۱۲۹). فارابی برای طبیعت خارج از ذهن انسانی ارزش بالایی قائل است.

فارابی در مورد ارجاع به معنا دو نظر اساسی دارد: ابتدا الفاظ و حروف برای محسوسات، یعنی چیزهای قابل اشاره، به کار می‌رود و پس از آن برای معقولاتی که برپایه محسوسات قابل اشاره‌اند. در

۱. مراد فارابی در اینجا صداها یا اصوات حیواناتی نظیر طوطی یا کلاغ نیست، بلکه حیواناتی است که به اقتضای طبیعت از خود صدا ایجاد می‌کنند.

نتیجه، الفاظ بر معقولاتی دلالت می‌کنند که افراد آن‌ها معقول‌اند نه محسوس (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۳۷). فارابی در آغاز زبان را مافی‌الضمیر می‌داند. طبق این نظر، آنگاه که انسان احساس کرد باید مافی‌الضمیر خود را برای دیگران تفهیم کند، بار اول از اشاره استفاده کرد (زرگر، ۱۳۹۸: ۱۳۴). پس زبان در دیدگاه فارابی همان مافی‌الضمیر در انسان است؛ یعنی انسان قصد می‌کند آنچه در ذهن خود دارد را به دیگری انتقال دهد؛ این قصد انسان از مافی‌الضمیر، همان زبان است؛ پس فارابی از زبان یک تعریف دقیق ارائه نمی‌دهد، بلکه زبان نزد او همان قصد در مافی‌الضمیر است.

فارابی این تعبیر را در کتاب الحروف به این صورت بیان کرده است: «و إذا احتاج أن يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضمير استعمل الإشارة أولاً في الدلالة على ما كان يريد ممن يلمس تفهيمه إذا كان من يلمس تفهيمه بحيث يبصر إشارته، ثم استعمل بعد ذلك التصويب» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۳۵)؛ یعنی احساس نیاز انسان برای تفهیم دیگران در مورد آنچه درون خود است و این یعنی زبان در نظر فارابی درونی است.

معنا نیز با لفظ رابطه طبیعی دارد. از دیدگاه فارابی، رابطه اسم و شیء طبیعی است، البته نه به این صورت که الفاظ بیانگر ذات اشیا باشند، بلکه به این معنا که اولین مبدع لفظ برای بیان حروف و الفاظ تعیین‌کننده است؛ بنابراین رابطه اسم و مدلول آن وضعی و قراردادی است (versteegh, 2005: 61)؛ پس از دیدگاه فارابی، اولین هدف از وضع زبان شباهت میان لفظ و معناست.

فارابی معتقد است الفاظ بر معقولات دلالت دارند و منظور از معقولات همان معنای موردنظر از مدلول است که برای ارتباط در قالب لفظ درمی‌آید؛ بنابراین تبدیل لفظ به معنا قراردادی است. همچنین فارابی در تأیید قراردادی بودن زبان این‌طور بیان می‌کند که چون دلالت‌های الفاظ قراردادی است، الفاظ در زبان ملت‌های گوناگون قراردادی‌اند، اما معقولات الفاظ مختلف نزد تمام ملت‌ها یکسان‌اند (زرگر، ۱۳۹۸: ۱۳۵). به عبارت دیگر مدلول و مصداق خارجی یک واژه در تمام زبان‌های دنیا مشابه است، اما افراد و کاربران هر زبان الفاضی را برای مدلولات قرار داده‌اند که با یکدیگر تفاوت دارند؛ در نتیجه مدلول‌ها یکسان، اما الفاظ قراردادی‌اند.

۴-۲. دستور زبان و منطق

در دیدگاه فارابی، موضوع علم منطق چیزی است که منطق درباره آن‌ها قوانینی ارائه می‌دهد؛ یعنی همان معقولات و الفاظ. الفاظ از آن جهت که بر معقولات دلالت دارند، موضوع علم منطق به شمار می‌آیند (فارابی، ۱۳۸۹: ۵۸). فارابی منطق را مشتق از نطق می‌داند که شامل نطق فطری، معقولات یا نطق درونی و نیز نطق بیرونی می‌شود. او بر این باور است که علم زبان نزد هر ملتی بر هفت پایه

استوار است: الفاظ مفرد، الفاظ مرکب، قوانین الفاظ مفرد، قوانین الفاظ مرکب، قوانین درست نوشتن، قوانین درست خواندن و قوانین اشعار. او درباره قوانین الفاظ مرکب معتقد است علم این قانون بر دو نوع است: یکی قوانین اطراف اسم و فعل که در حال ترکیب به دست می‌آید و دیگری قوانین احوال ترکیب؛ یعنی قوانینی که چگونگی ترکیب را در زبان بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که علم نحو، در واقع، همان علم قوانین اطراف در الفاظ مرکب است (همان: ۴۵). فارابی در این قسمت از کتاب به قواعد دستور زبان عربی می‌پردازد و تقسیمات آن را بیان می‌کند و در آخر هم به چگونگی جمله‌بندی در زبان و رسیدن به زبان صحیح می‌رسد.

فارابی در تعریف منطق بر این باور است که پیروی از صناعات منطق خرد آدمی را ورزیده می‌کند و او را از خطا در معقولات بازداشته، به‌سوی راه صحیح هدایت می‌کند. همچنین او ترازوی خطاسنجی و دریافت حقیقت را علم منطق می‌داند (همان: ۵۱). از نگاه او، منطق این قدرت را به انسان می‌دهد که ملفوظات دارای معانی را با چینش صحیح کنار یکدیگر بچیند و یک گزاره سالم و صحیح ارائه دهد. آنچه در منطق به مسئله زبان مربوط می‌شود، دو تعبیر فارابی از علم منطق است: «تصحیح خطای دیگران» و «تصحیح خطای ما توسط دیگران»؛ زیرا منطق به کمک زبان تصحیح خطای ذهنی را تکمیل می‌کند (فارابی، ۱۳۸۹: ۵۲). در نتیجه، ممکن است با به کار گرفتن علم منطق در ذهن، کار اندیشیدن و خطاهای ذهنی ما تصحیح گردد، اما تا زمانی که به مرحله لفظ و زبان نرسد و مورد قضاوت دیگران قرار نگیرد، معلوم نمی‌شود که قوانین منطق تا چه اندازه به کار گرفته شده است.

فارابی علم منطق و علم نحو را از یک سو همگام و از سویی متفاوت می‌داند. او در تعریف علم منطق می‌گوید: «صناعات منطق به‌طور کلی قوانینی را به دست می‌دهند که پیروی از آن‌ها باعث استقامت خرد می‌گردد» و همچنین اضافه می‌کند که این صناعات انسان را از اشتباه و خطا در معقولات باز می‌دارد و بر این باور است که این صناعات با علم نحو تناسب دارند؛ چراکه نسبت منطق به عقل و معقولات مانند نسبت نحو با زبان و الفاظ است (فارابی، ۱۳۸۹: ۵۲)؛ یعنی منطق در معقولات و علم نحو قواعد یکسانی به دست می‌دهد.

از سویی دیگر، فارابی منطق و نحو را دو علم کاملاً جدا از یکدیگر می‌دند که هر کدام موضوع خاص خود را دارند. به باور او منطق به‌طور مستقل پیرامون زبان مطالعه می‌کند. علم منطق و نحو دو علم جدا از یکدیگرند، اما منطقی‌ها به نحوی‌ها وابسته‌اند؛ زیرا برای بیان نظریات خود باید از دستور زبان صحیح استفاده کنند (black, 2008: 338). به هر حال، منطق با زبان رابطه‌ای غنی دارد؛ زیرا هم نطق درونی و هم نطق بیرونی را دربرمی‌گیرد؛ در عین حال شباهت منطق و دستور زبان از این جهت است که هر دو به کلام نظم می‌دهند. در هر صورت، «رابطه دانش‌های نحوی و معناشناسی به‌گونه‌ای

تحلیل تطبیقی آرای ویتگنشتاین و فارابی دربارهٔ زبان و معنا ۲۱

است که اگر یکی از این دو به شکل درست به کار گرفته نشود، دیگری نیز به تأثیر از آن مخدوش و ناقص می‌شود» (خزعلی، ۱۳۹۱: ۱)؛ پس زبان بدون دستور زبان، که خود بر منطق استوار است، بی‌معنا خواهد بود.

۵. شرح گزاره‌ها

- نظریه ویتگنشتاین متقدم. گزاره: گربه روی قالیچه نشست.

طبق نظریه معناداری ویتگنشتاین متقدم علت معنادار بودن این جمله آن است که با آزمون تجربی قابل مشاهده و آزمایش است. «گربه» نام حیوانی است که در اذهان وجود دارد، می‌توان به آن اشاره کرد و نیز با چشم (حس بینایی) قابل مشاهده است؛ «قالیچه» نام یک شیء است که با حس لامسه و بینایی قابل آزمایش است؛ «روی» رابط بین «نشستن» و «گربه» است؛ «نشست» رابط بین «گربه»، «قالیچه» و «روی» است. گزاره فوق معنادار است؛ زیرا نمود بیرونی دارد و قابل آزمون تجربی است.^۱ گزاره: بخشش ذی‌ک است.

این گزاره طبق نظریه ویتگنشتاین متقدم بی‌معناست؛ زیرا قابل آزمون تجربی نیست. طبق این دیدگاه، گزاره‌های اخلاقی، متافیزیک، زیبایی‌شناسی و هرآنچه علوم طبیعی نباشد، بی‌معنا شمرده می‌شود. البته از نظر ویتگنشتاین در دیدگاه متقدم، این نوع از گزاره‌ها مهم‌ل و یاهو نیستند، بلکه معنای معرفت‌بخشی ندارند (موسوی کریمی، ۱۴۰۰: ۷۱). این بدان معناست که خبری در عالم واقع به ما نمی‌دهند. از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم زبان متعارف گمراه‌کننده است.

گزاره: صندلی سفید است.

گزاره: تأخیر آمدن او نگران‌کننده است.

هر جمله از موضوع و محمول تشکیل می‌شود و محمول همیشه موضوع را شرح می‌دهد. طبق نظر ویتگنشتاین متقدم، گزاره اول معنادار است؛ زیرا می‌توان گفت صندلی‌هایی وجود دارند و درمورد هر یک از آن‌ها که مناسب باشد، می‌توانیم تصدیق کنیم که سفید است، اما نمی‌توان گفت تأخیرهایی وجود دارد!^۲

- نظریه ویتگنشتاین متأخر

گزاره‌ها: خدا را شکر، بس کن!

۱. «روی» و «نشست» به‌تنهایی قابل آزمون تجربی نیستند، اما چون در قالب گزاره‌ای آمده‌اند که طبق این نظریه قابل آزمودن است، معنادار به حساب می‌آیند.

۲. لازم به ذکر است که نقدهایی بر نظریه ویتگنشتاین متقدم گرفته شده که هدف این پژوهش نیست.

اگر این گزاره‌ها را با نظریه ویتگنشتاین متقدم بررسی کنیم، بی‌معنا خواهد بود، اما او نقدی بر نظر خود نوشت و گزاره فوق را معنادار دانست. طبق این نظریه، کاربران زبان‌اند که معنا را برای زبان تعریف می‌کنند. آنگاه که می‌گوییم «خدا را شکر» لفظی را می‌گوییم که کاربران یک زبان در موقعیت مخصوص آن را به کار برده، از آن افاده معنا می‌کنند.

ویتگنشتاین برای کاربرد زبان از تمثیل بنا استفاده می‌کند (Wittgenstein, 1953: 2): یک بتا و کارگرش فقط از چهار نوع آجر استفاده می‌کنند. آن هنگام که بنا می‌گوید: «تخت»! کارگر آجر مخصوص را به او می‌دهد. این مطلب که «تخت» به آجر ارجاع مستقیم دارد و با آزمون تجربی قابل آزمایش است، صحیح است. کلمه «تخت» معانی زیادی دارد، اما در این بازی زبانی مخصوص می‌دانیم که همان آجر است.

- نظریه فارابی

گزاره: شیر در جنگل است.

در فلسفه زبان فارابی این گزاره به دو قسمت الفاظ مفرد و الفاظ مرکب تقسیم می‌شود: لفظ مفرد: شیر، جنگل؛ لفظ مرکب: شیر در جنگل است. گزاره فوق از دیدگاه فارابی معنادار است؛ زیرا قابل اشاره است و نیز قراردادی است. او بر این باور بود که اصل معنا را کاربران آن وضع می‌کنند؛ پس شیر و جنگل هر دو لفظی‌اند که برای ذات اشیاء طبیعی خارج از ذهن وضع شده‌اند. گزاره: خدا رحیم است.

این گزاره نیز از نظر فارابی معنادار است؛ زیرا با معقولات موجود در نفس انسان هم‌خوانی دارد. در جدول زیر در نگاهی کلی معناداری گزاره‌ها در دیدگاه ویتگنشتاین و فارابی تطبیق داده شده است.

گزاره	نظریه	ویتگنشتاین متقدم	ویتگنشتاین متأخر	فارابی
گره روی قالیچه نشست	معنادار (قابل آزمون تجربی)	معنادار (کاربرد برای اهل زبان)	معنادار (موجودیت با ذات خارجی)	
بخشش نیک است	بی‌معنا (غیرقابل آزمودن تجربی)	معنادار (کاربرد برای اهل زبان)	معنادار (هم‌سو با ذات نفس)	

جدول شماره ۱. تطبیق گزاره‌ها

در جدول شماره ۱ می‌بینیم که تعریف معنا در نزد فارابی با ویتگنشتاین متأخر هم‌سوست؛ البته وجود خارجی یک شیء نزد فارابی دال بر معناداری آن است، اما آزمودن نزد وی جایی ندارد. همچنین ویتگنشتاین در آخر اهل زبان را معیار معناداری می‌داند و آنچه نزد کاربران بامعنا باشد، نزد او معنادار است.

به‌طور کلی، گزاره‌ای معنادار است که نه تنها الفاظ مفرد آن دارای معنا باشند، بلکه چینش منطقی نیز بین آن‌ها برقرار باشد؛ در غیر این صورت بی معنا خواهد بود. به همین علت در آموزش زبان معنا را بررسی و به‌صورت معنامحور تدریس می‌کنند (مهرانی راد و دیگران، ۱۳۹۷: ۳۹۳).

گزاره ۱: هخم نحج کمن بتح.

گزاره ۲: خورشید بازار دیروز از خریدم.

گزاره ۳: دیروز از بازار خورشید خریدم.

گزاره ۴: دیروز از بازار لباس خریدم.

گزاره ۱ بی‌معناست؛ زیرا با آنکه در قالب لفظ آمده و منطوق است، آواهایی بی‌نظم به حساب می‌آید که هیچ کدام بر معقولی خارجی یا نفسی ارجاع ندارند. گزاره ۲ با آنکه هر کدام از الفاظ مفرد آن دارای معنا هستند (چه خارجی، چه نفسی) بی‌معناست؛ زیرا از چینش منطقی برخوردار نیستند.^۱ گزاره ۳ بی‌معناست؛ زیرا با وجود معناداری الفاظ مفرد و ساختار صحیح منطقی، مطابقت واقع با جهان هستی ندارد. گزاره ۴ لفظ مرکب معنادار است؛ زیرا نه تنها هر یک از الفاظ مفرد آن معنادار است، بلکه لفظ مرکب آن نیز مطابق با جهان هستی است و ساختار صحیح منطقی نیز دارد.

۶. نتیجه

ویتگنشتاین و فارابی هر دو بر اصالت زبان در فلسفه پایبند بودند. فارابی می‌گوید اولین وظیفه فلسفه ابهام‌زدایی از زبان است و ویتگنشتاین نیز معتقد است کار اصلی فیلسوف بیرون کشیدن معانی از زبان است. فارابی رابطه معانی با الفاظ را به دو صورت تقسیم کرد که با دو فلسفه ویتگنشتاین همخوانی دارد: اول اینکه او معانی الفاظ را فقط در قالب اشاره می‌داند، همان‌طور که نظریه تصویر ویتگنشتاین به ما می‌گوید و دوم اینکه معانی را در قالب الفاظ معقولات و مدرکات می‌داند که با ویتگنشتاین متأخر و نظریه کابرد معانی هم‌سوست. همچنین هر دوی آن‌ها بر این باور بودند که معقولات و افکار انسان به‌نوعی با جهان خارج از ذهن ارتباط دارد. به‌صورت کلی، فارابی برای معنا ارزش قائل است و از نظر او معانی گزاره‌ها در عالم وجود دارد، اما ویتگنشتاین متقدم برخی گزاره‌ها، مانند گزاره‌های دینی، را

۱. چینش‌های منطقی همان ساختارهای نحوی در هر زبانی است.

بی معنا و حاصل دیدگاه بشر می دانست. ویتگنشتاین نیز برای دستور زبان به عنوان علمی عملی ارزشی قائل نبود و آن را فقط تابع معنی می دانست، اما فارابی دستور زبان را هم سو با منطقی می دانست که رابطه آن با منطق عموم و خصوص من وجه است؛ طوری که هر منطقی به دستور زبان برای بیان نظرات معنادار خود احتیاج دارد.

منابع

۱. آلستون، ویلیام پین (۱۳۹۹)، فلسفه زبان، ترجمه عباسعلی رضایی، تهران: دانشگاه تهران.
۲. ارینگتون، رابرت. آل (۱۳۹۶)، لودویگ ویتگنشتاین: پژوهش‌های فلسفی، ترجمه حسن عرب، تهران: زندگی روزانه.
۳. انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۹۲)، معجم الوسیط، ج ۲، ترجمه محمد بندر ریگی، تهران: اسلامی.
۴. چامسکی، نوآم (۱۳۷۴)، ساخت‌های نحوی، ترجمه احمد سمیعی، تهران: خوارزمی.
۵. حمیده، مصطفی (۱۳۹۴)، نظام جمله در زبان عربی، ترجمه عدنان طهماسبی و دیگران، تهران: جهاد دانشگاهی.
۶. خزعلی، انیسه و فاطمه شیرزاده (۱۳۹۱)، «رابطه نحو عربی و معنی‌شناسی (با عنایت به مسئله اعراب و با توجه ویژه به اعراب رفع)»، زبان‌پژوهی، ش ۶: ۱-۲۲.
۷. دباغ، سروش (۱۳۹۳)، سکوت و معنا؛ جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. دهخدا علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، ج ۱۴، تهران: دانشگاه تهران.
۹. زرگر، نرگس (۱۳۹۸)، «بررسی ماهیت زبان در فلسفه زبانی فارابی»، فلسفه، ش ۱: ۱۲۱-۱۴۰.
۱۰. زندیه، عطیه (۱۳۸۶)، دین و باورهای دینی در اندیشه ویتگنشتاین، تهران: نگاه معاصر.
۱۱. شریفی، شهلا و لیلا عرفانیان قنسولی (۱۳۹۱)، «رابطه صورت و معنا در انواع مختلف واژه و بررسی احتمال حدس معنای واژه مرکب و اشتقاقی در فرایند ترجمه»، پژوهش‌های زبان‌شناختی در زبان‌های خارجی، دانشگاه تهران، دوره ۲، ش ۱: ۲۳-۳۹.
۱۲. صفوی، کورش (۱۳۹۹)، درآمدی بر معناشناسی، تهران: سوره مهر.
۱۳. غروی، آمنه (۱۳۸۵)، «ویتگنشتاین و نظریه معنا»، برهان و عرفان، ش ۸: ۱۱۷-۱۴۲.
۱۴. فارابی، ابونصر (۱۳۸۹)، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۹۶۰م)، شرح الفارابی لکتاب ارسطوطاليس فی العبارة، بیروت: المكتبة کاتولیکية.
۱۶. _____ (۱۹۸۶م)، کتاب الحروف، مقدمه و تحقیق محسن مهدی، بیروت: دار الشرق.
۱۷. فهمی زیدان، محمود (۱۳۹۸)، مقدمه‌ای بر فلسفه زبان، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم و فریده فاتحی علیشاه، تهران: امید صبا.
۱۸. گرینلینگ، ای.سی (۱۳۹۴)، ویتگنشتاین، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران: بصیرت.
۱۹. لایکن، ویلیام (۱۳۹۹)، فلسفه زبان مدخلی معاصر، ترجمه مهدی اخوان و مهدی رزاقی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. مختاری، محمدحسین (۱۳۹۷)، هرمنوتیک زبان و معنا، تهران: سمت.
۲۱. موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۰)، درآمدی بر فلسفه زبان و زبان دین، قم: دانشگاه مفید.

۲۲. مهدوی نژاد، محمدحسین و دیگران (۱۳۹۴)، «ارتباط زبان و معنا در سنت فلسفه تحلیلی با تأکید بر آرای ویتگنشتاین»، پژوهش‌های فلسفی، ش ۱۶: ۱۳۶-۲۱۶.
۲۳. مهران‌ری راد، مهدی و دیگران (۱۳۹۷)، «تأثیر آموزش زبان معنایم‌محور، صورت‌محور با ترجمه و صورت‌محور بدون ترجمه بر فراگیری واژگان»، پژوهش‌های زبان‌شناختی در زبان‌های خارجی، دوره ۸، ش ۲: ۳۸۹-۴۱۱.

24. Black, D (2008), *Al-Farabi, history of Islamic Philosophy*, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leman, London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, Vol 1.
25. Carnap, R (1959), "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", In A.J. Ayer (ed), *Logical positivism*, New York: Free press pp 60-81, translated by Arthur Pap; First published as "Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der sprache" in *Erkenntnis*, Vol. 2 (1932).
26. Harris, J (2002), *Analytic philosophy of Religion*, Handbook of contemporary philosophy of Religion, Volum3, London: Kluwer Academic publishers.
27. Malcolm, N (1958), *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, Oxford: oxford university press.
28. Schlick, M (1996), *Positivism and Realism*. In R, Boyd, Philip Gasper, J. D. Trout (eds), the philosophy of science, translated by peter heath, Cambridge: MIT press; first published as "Positivism and Realism" in: *Erkenntnis*, 3, 1932.
29. Versteegh, K. (2005), *The relationship between speech and thought: Al Farabi on language*, Landmarks in Linguistic Thought III (the Arabic linguistic tradition), London and New York: Routledge: 57-65.
30. Wittgenstein, L (1953), *Philosophical Investigations*, Trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.
31. — (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), Translated by D.F Pears and B.F McGuinness, London: Routledge & Kegan paul.
32. — (1953), *Philosophical Investigation*(PI), tr. G.E. M Anscombe (3rd ed), Oxford: Blackwell.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

تحلیل تطبیقی حقیقت نفس الامر از منظر فیلسوفان و عارفان^۱

طاهر کریمزاده^۲

سلمان لطفی^۳

حسن معلمی^۴

چکیده

یکی از موضوعات مهم در فلسفه و عرفان که ثمرات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عمده‌ای بر آن مترتب است، تبیین حقیقت نفس الامر است؛ چراکه حقیقت نفس الامر با صدق و کذب قضایا و گزاره‌های معرفتی، ارتباط مستقیم دارد. موضوع پژوهش پیش‌رو، بررسی تطبیقی دیدگاه فلاسفه و عرفای اسلامی درمورد حقیقت نفس الامر با روش توصیفی - تحلیلی است و اطلاعات آن از طریق مطالعه کتابخانه‌ای گردآوری شده است. هدف پژوهش، جمع‌بندی کلی و بیان نقاط اشتراک و افتراق نظرات غالب فیلسوفان و عرفا درباره حقیقت نفس الامر و ارائه تحلیلی مختصر درباره آن‌هاست. اهم یافته‌های تحقیق عبارت‌اند از اینکه تفاسیر عرفا از حقیقت نفس الامر، ناظر به حوزه هستی‌شناسی بوده و برای تبیین وحدت وجودی عالم مطرح شده است، اما تفاسیر فلاسفه، ناظر به حوزه معرفت‌شناسی بوده و به قصد تبیین صدق و کذب گزاره‌های معرفتی طرح شده است. طبق این رویکرد، برخی از تفاسیر فلاسفه، نظیر واقع و خارج به معنی اخص، عقل فعال، نفس الوجود، تفسیر صحیح و دقیق از نفس الامر نیست، اما برخی دیگر مثل ثبوت عام یا ظرف مطلق ثبوت واقعیات خارجی و ظرف ثبوت عقلی محکیات، توجیه‌پذیرند. به نظر می‌رسد «نفس الشی» دقیق‌ترین و جامع‌ترین تفسیری است که قابلیت تبیین صدق و کذب هر نوع گزاره معرفتی را دارد.

کلیدواژه‌ها: نفس الامر، معرفت، صدق و کذب، وحدت وجود، فلاسفه، عرفا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۹

۲. (نویسنده مسئول) استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (taher.karimzadeh@gmail.com)

۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم (hekmat2118@gmail.com)

۴. استاد گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (h.moallemi57@gmail.com)

۱. مقدمه

حقیقت نفس الامر از جمله مسائل مشترکی است که هم در فلسفه و هم در عرفان جایگاه بسیار مهمی دارد و بسیاری از مسائل فلسفی و عرفانی از جمله بحث صدق و کذب و معیار تشخیص حقیقت با آن مرتبط است. اندیشمندان برای تشخیص صدق و کذب معرفت، معیارها و نظریه‌های مختلفی از قبیل انسجام‌گرایی، عمل‌گرایی، کاهش‌گرایی، تلائم و مطابقت ارائه کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۶۶/۱). غالب اندیشمندان اسلامی، نظریه مطابقت را به‌عنوان معیار صدق و کذب گزاره‌های معرفتی برگزیده‌اند. از نظر آن‌ها معرفت حقیقی یقینی است که مطابق با واقع باشد (حسینی یزدی، ۱۴۲۱ق: ۵۴) مراد از واقع همان نفس الامر است که در این نوشتار بررسی می‌شود. هدف اصلی در پژوهش پیش‌رو، بررسی حقیقت نفس الامر از منظر غالب فلاسفه و عرفای اسلامی است. روشی که برای تحصیل چنین امری به کار گرفته می‌شود، بررسی تطبیقی عبارت‌های مختلف فلاسفه و عرفا در این مسئله است که می‌تواند در تعیین معنا و شناخت حقیقت نفس الامر کاربرد داشته باشد. انگیزه اصلی فیلسوفان از طرح بحث نفس الامر تبیین و توجیه صدق و کذب گزاره‌های معرفتی است، اما هدف عرفا از بحث نفس الامر تبیین وحدت وجودی عالم است و به صدق و کذب گزاره‌ها ربطی ندارد؛ بنابراین دیدگاه حکما و عرفا در مورد معنای نفس الامر متفاوت است و اصطلاح نفس الامر در میان آن‌ها از نوع مشترک لفظی است. بر این اساس لازم است بحث نفس الامر در دو حوزه متفاوت تبیین و بررسی شود. البته پژوهش‌هایی هم درباره نفس الامر صورت گرفته است، از جمله: نفس الامر، علامه حسن‌زاده آملی^۱، ۱۴۰۷ق؛ نفس الامر، حسن معلمی، آیین حکمت، پاییز ۱۳۸۸؛ «نفس الامر نزد ارسطو»، مهدی اسدی، پژوهش‌های هستی‌شناختی، بهار و تابستان ۱۳۹۷؛ «تبیین نفس الامر از منظر علامه طباطبایی»، هادی کاظمی، نسیم خرد، بهار و تابستان ۱۳۹۶ که هر یک در جای خود ارزشمند است، ولی تاکنون درباره حقیقت نفس الامر از دیدگاه فلاسفه و عرفا پژوهش جامعی انجام نشده است که جنبه تطبیقی داشته باشد.

۲. حقیقت نفس الامر از منظر حکما

عبارت‌های فیلسوفان اسلامی در تعریف معرفت متفاوت است (رک. مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۶۶/۱)، اما نظر غالب آن‌ها، معرفت دارای معنا و مراد واحدی است: «یقین مطابق با واقع» (حسینی یزدی، ۱۴۲۱ق: ۵۴). بنابراین شناخت حقیقت معرفت از دیدگاه حکمای اسلامی، مبتنی بر شناخت واقع و نفس الامر از منظر ایشان است. تعبیر آنان نیز در مورد معنا و حقیقت نفس الامر متفاوت است؛ بعضی از ایشان مراد خود از آن را به‌طور صریح و با عبارات واضح بیان کرده‌اند و برخی دیگر منظور خود از

حقیقت نفس الامر را چنان که باید توضیح نداده اند. ایشان فقط از نفس الامر نام برده و مباحث خود را براساس آن ارائه کرده اند. اینک به طرح دیدگاه های حکمای اسلامی درباره حقیقت نفس الامر پرداخته می شود.

۱-۲. ابن سینا (۳۵۹-۴۱۶ق)

ابن سینا در آثار مختلف خود به طور اجمالی از نفس الامر یاد کرده، اما در هیچ یک به صورت واضح و روشن در مورد معنای مورد نظر خویش از آن توضیح نداده است. با این همه، با استقرای موارد گوناگون استعمال نفس الامر در آثار او می توان به این نتیجه رسید که او حقیقت نفس الامر را معادل واقع و خارج بالمعنی الاخص که در مقابل ذهن و فرض فارض است، می داند؛ مثلاً:

۱. از نظر ابن سینا قضیه شرطیه متصله لزومیه ای که مقدم آن صادق نباشد، مثل «اگر پنج زوج باشد عدد است» از جهت التزام قائل، قول حق است، اما از جهت نفس الامر قول حق نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۲۵). برای روشن شدن مطلوب، بیان دو نکته ضروری است: اول، ابن سینا با تفکیک این دو جهت از یکدیگر قائل به این شده است که نفس الامر به عالم خارج و واقع مربوط است و چون مقدم این قضیه در عالم خارج مطابق با محکی خود نیست، پس نمی تواند صادق باشد، اما در مقام التزام فرض قائل که مربوط به عالم خارج و واقع نیست، می تواند صادق تلقی شود؛ دوم، صادق و غیرصادق بودن این قضیه از دو جهت باهم منافات ندارد؛ زیرا اگر به مقدم این قضیه شرطیه توجه شود، چون مطابق با نفس الامر نیست کاذب است، اما با توجه به اینکه ملاک صدق و کذب در قضیه شرطیه متصله وجود و عدم اتصال حقیقی بین مقدم و تالی است، نه مطابقت و عدم مطابقت مقدم یا تالی با نفس الامر، این قضیه می تواند صادق باشد؛ چون تلازم بین مقدم و تالی این قضیه شرطیه مطابق با نفس الامر است، گرچه مقدم در آن مطابق با نفس الامر نیست.

۲. ابن سینا پس از بیان فرق قیاس مغالطی با قیاس برهانی، تفاوت قیاس مغالطی با قیاس جدلی را مطرح کرده و می گوید: در قیاس جدلی ادعا این نیست که مقدمات به کاررفته در قیاس در نفس الامر حق اند، بلکه ادعا این است که حق بودن آنها به جهت مشهور بودن آنهاست (همان: ۴۷). آنچه از این سخن ابن سینا فهم می شود این است که مراد وی از نفس الامر، عالم واقع و خارج است؛ زیرا در علم منطق، یکی از تفاوت های قیاس مغالطی و قیاس جدلی این است که در اولی، ادعای مطابق بودن مقدمات به کاررفته در قیاس با واقع شرط است، برخلاف دومی که مشهور بودن مقدمات در آن کافی است و نیازی به مطابقت با واقع ندارد.

۳. وی در بیان مواد قضایا می نویسد: با توجه به نفس الامر، نسبت محمول به موضوع در قضیه از

سه حال خارج نیست: الف) محمول نسبت به موضوع ضروری الوجود است، مثل «هر انسانی حیوان است»؛ ب) محمول نسبت به موضوع نه ضروری الوجود است و نه ضروری العدم، مثل «انسان کاتب است»؛ ج) محمول نسبت به موضوع ضروری العدم است، مثل «انسان سنگ است» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ۲۰). با توجه به این سخن روشن می‌شود که منظور ابن سینا از نفس الامر، عالم خارج و واقع است؛ زیرا مواد ثلاثه در این قضایا با توجه به مصادیق موضوع و محمول در متن وجود به دست می‌آید. به عبارت دیگر، تا زمانی که مصادیق موضوع و محمول در عالم وجود لحاظ نشود، نمی‌توان گفت نسبت بین آن‌ها متصف به کدام یک از مواد ثلاثه است.

۴. ابن سینا در بیان فرق بین برهان لَمّی و اَتّی می‌نویسد: اگر حد وسط هم سبب علم به حکم و هم سبب وجود حکم در نفس الامر باشد، برهان لَمّی است، اما در صورتی که حد وسط فقط سبب علم به حکم باشد، نه سبب وجود حکم، برهان اَتّی است (ابن سینا، همان: ۵۲). با توجه به این تفاوت، معلوم می‌شود که مقصود او از نفس الامر، عالم واقع و خارج است؛ زیرا در برهان لَمّی، حد وسط نسبت به وجود حکم در عالم واقع سببیت دارد، مانند سببیت حرارت برای انبساط آهن که این سببیت در عالم واقع و متن وجود است.

۲-۲. خواجه نصیر طوسی (۵۷۹-۶۵۳ق)

محقق طوسی، حقیقت نفس الامر را به صورت‌های مرتسم در عقل فعال تفسیر می‌کند (طوسی، ۱۴۰۳ق: ۳۶۱/۲). او از طریق بیان فرق بین ذهن و نسیان، عقل فعال و صور مرتسم در آن را اثبات می‌کند (همان: ۲۶۱). در جای دیگر از طریق مطابقت داشتن و نداشتن بعضی از قضایا و احکام با واقع، برای اثبات عقل فعال و صور مرتسم در آن چنین برهانی اقامه می‌کند:

احکام یقینی مثل قضیه «یک نصف دو است» مطابق با واقع بوده و ما هیچ شکی در آن نداریم، اما احکام خلاف آن غیرمطابق با واقع است و هر دو حکم (مطابق و غیرمطابق) صورت و ثبوت ذهنی دارند؛ در حالی که صنف اول در خارج از اذهان ما ثبوتی دارند، برخلاف صنف دوم که ثبوت خارجی ندارند. حال آن ثبوت خارجی صنف اول یا قائم به ذات‌اند و یا متمثل در غیر ... در نهایت ثابت می‌شود که وجودی قائم به ذات و مجرد در خارج هست که همه معقولات را واجد است. آن وجود قائم به ذات، عقل کل نامیده می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۴۹۵).

۳-۲. سعدالدین تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲ق)

از نظر تفتازانی مقصود از «نفس» در نفس الامر خود و ذات و مراد از کلمه «امر» شأن است (رک. تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۳۹۲/۱). بر این اساس، منظور از نفس الامر، خود شیء است؛ لذا نفس الامر در

تحلیل تطبیقی حقیقت نفس الامر از منظر فیلسوفان و عارفان ۳۱

اصل «نفسه» بوده و «امر» اسم ظاهری است که در موضع ضمیر قرار گرفته است. تفتازانی در دفاع از تفسیر خود از نفس الامر، سه تفسیر از مطابقت قضیه را به چالش می کشد:

نمی توان ملاک صحت را مطابقت با عالم عین دانست؛ زیرا در برخی موارد یکی از طرفین قضیه یا هر دو طرف در عین موجود نیستند، نظیر قضیه «انسان ممکن است» و قضیه «امکان مقابل امتناع است». همچنین نمی توان ملاک صحت را مطابقت با آنچه در اذهان است، قرار داد؛ چون احکام کاذب و غیر مطابق با واقع نیز در ذهن نقش می بندد؛ بلکه آنچه در صحت معتبر است مطابقت با نفس الامر است که معنای آن با قطع نظر از حکم حاکم از این کلام ما «این امر فی نفسه چنین است» فهمیده می شود و تفسیر نفس الامر به آنچه در عقل فعال است دور از حقیقت است (همان: ۳۹۱/۱).

او در تبیین نفس الامر معدومات می نویسد: «می دانیم که قضیه «اجتماع نقیضین محال است» با نفس الامر مطابق است و قضیه «اجتماع نقیضین ممکن است» با نفس الامر مطابق نیست، اگرچه نحوه مطابقت برای ما روشن نیست» (همان: ۳۹۲). از دیدگاه او، «مطابقت» اضافه ای است که تحقق طرفین اضافه را در ظرف عقل نیاز دارد و روشن است که وقتی عقل به مطالعه قضیه ای پرداخته و طرفین قضیه را مقایسه می کند؛ خواه طرفین قضیه از امور وجودی باشند یا عدمی، نسبت ایجابی یا سلبی ای را که مقتضای بدهات یا برهان است، خواهد یافت. نسبت یادشده به اعتبار اینکه نتیجه بدهات یا برهان است و با نظر به خود معقول و بدون ملاحظه خصوصیت مُدرک و گوینده، همان واقع و نفس الامر است. قضایای ملفوظه و معقوله براساس مطابقت با چنین نسبت واقعی که نفس الامر نام دارد، به صدق می رسند (رک. همان: ۳۹۳).

۲-۴. شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۰ق)

شیخ بهایی معتقد است بدون پذیرش وحدت وجود، تبیین نفس الامر برای قضایا ممکن نیست (عارفی، ۱۳۸۸: ۱۶۵). از دید او، نپذیرفتن وحدت وجود، اولاً مستلزم مباینت واجب تعالی با موجودات دیگر و لازمه آن نیز شریک بودن موجودات دیگر با حق تعالی است. لازمه دیگر آن انکار اطلاق وجودی و در نتیجه احاطه حق تعالی است. یکی دیگر از لوازم انکار وحدت وجود، تبیین ناپذیری نفس الامر قضایای حقیقیه صادقه است که موضوع آن ها در خارج وجود ندارد؛ زیرا به حکم عقل، ثبوت مثبت له، یعنی موضوع در نفس الامر، قبل از حکم ضروری است؛ چراکه حکم امر تبعی بوده و به تبع ثبوت مثبت له ثبوت خواهد داشت. وی تفسیر نفس الامر به مبادی عالیه یا الواح محفوظه را صحیح نمی داند؛ زیرا تمام علوم، حتی علم واجب تعالی نیز به صدق متصف می شوند، و معنای صدق نیز مطابقت با نفس الامر است. از طرف دیگر لازمه مطابقت، وجود مطابق مغایر با مطابق و مقدم بر آن است. پس اگر ما الواح

عالیه را نفس الامر بدانیم، وجود این الواح باید مغایر و مقدم بر وجود حق تعالی باشد تا علم واجب تعالی متّصف به صدق گردد. در حالی که در صورت اعتقاد به اصل وحدت وجود با این مشکلات مواجه نمی‌شویم؛ زیرا در این صورت نفس الامر همان نفس الوجود است که همیشه بوده و خواهد بود و برای آن صفات سلبی و اعتباراتی است که همگی به وجه اجمالی در ذات موجودند و گاهی به ظهور آمده و تنزل می‌یابند. این وجه اجمالی که در آن کثرت و تعدد نیست، همان نفس الامر است که فوق آن جز مرتبه وجود ذات، مرتبه‌ای نیست (رک. همان: ۱۶۵). حاصل کلام اینکه از نظر شیخ بهایی، نفس الامر همان نفس الوجود است که براساس اصل وحدت وجود تبیین می‌شود.

۲-۵. میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۱ق)

از نظر میرداماد، وجه جامع و فراگیرنده تمام هستی‌ها در واقع و نفس الامر، زمان، دهر و سرمد است که او از آن‌ها به نام «وعاء» یاد می‌کند. «وعاء زمان» جامع و فراگیرنده اشیا و هستی‌های دارای کمیت و سیلان، یا نیستی موصوف به کمیت و استمرار مربوط به موجودات متغیر جهانی است و از ویژگی‌های آن‌ها دگرگونی و تغییرپذیری است. «وعاء دهر» که فراگیرنده تمام هستی‌های ثابت و پایدار غیرمسبق به عدم زمانی و فاقد تغییر و کمیت بوده و در حقیقت و واقع، صفحه تمام عالم هستی است. «وعاء سرمد» که شامل هستی محض و حقیقت حقّه کلّ حقایق جهانی و منزّه از هرگونه تغییر و دگرگونی است. حقیقتی که همیشه بوده و از هر نظر، فعلیت محض و کمال مطلق است. از دیدگاه او «وعاء دهر» گسترده‌تر و در منزلت و پایگاهی بالاتر از زمان و «وعاء سرمد» نیز فراتر و برتر و اجلّ از دهر است (رک. میرداماد، ۱۳۶۷: ۷).

از گفتار میرداماد برمی‌آید که او نفس الامر را «مطلق وعای حصول» می‌داند و مراد او از این وعاء نیز همان «نفس الشیء» است که در بیان تفتازانی گذشت. شاهد این مطلب بیان دیگر میرداماد است: وجود در اعیان، یعنی تحقق متأصل در متن واقع و خارج از اذهان ... و وجود در اذهان، حصول صور اشیاست ... و وجود در نفس الامر، ثبوت و تحقق شیء است در حد ذات خود و فی حد نفسه، نه اینکه صرفاً به اعتبار عقل باشد. پس وجود در نفس الامر اعمّ است از وجود در اعیان و از همه لحاظ‌های اذهان، مگر لحاظ‌هایی که اختراع ذهن و ساخته عقل آدمی است. پس حقایق عینی و ذهنی همه نفس الامرند، نه از باب اینکه خارجی یا ذهنی‌اند، بلکه از آن جهت که واقعی‌اند (میرداماد، همان: ۳۸).

براساس این بیان، وجود در نفس الامر ثبوت و تحقق شیء فی حد نفسه است که شامل اعیان خارجی و لحاظات غیرتعمّلی ذهن و شاکله طبیعت می‌شود. حاصل آنکه، میرداماد واقع هر چیز را نفس الامر، و تفسیر نفس الامر را «نفس الشیء» می‌داند.



۲-۶. صدرالمتألهین (۹۸۰-۱۰۴۵ق)

عبارات صدرالمتألهین در مورد معنا و حقیقت نفس الامر متفاوت است. او گاهی نظر محقق طوسی در تفسیر نفس الامر به عقل فعال و اثبات آن از طریق احکام یقینی صادق را تأیید می‌کند و به اشکال علامه حلی به این نظریه پاسخ می‌دهد (رک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۲۷۰/۷، ۲۷۹-۲۸۱) و در جای دیگر نفس الامر را علم الهی می‌داند که واجد صور اشیاست، اما این صور در ذات حق حلول نکرده‌اند که اشکال شیخ اشراق و پیروان او لازم آید، بلکه این صور در وجود و حقیقت، عین ذات حق‌اند (رک. همان: ۲۶۱/۶). ملاصدرا در جای دیگر نفس الامر را «عوالم مافوق» می‌داند. از دیدگاه او، براساس اصل تشکیک در وجود، عوالم موجود بر هم تطابق دارند. به این صورت که عالم جسمانی بازای عالم عقلی و عالم عقلی بازای عالم اسما و صفات الهی است، در مراتب بالا عالم به نحو وحدت و اجمال و در مراتب پایین‌تر نیز به نحو کثرت و تفصیل، تحقق دارد؛ یعنی مراتب عالم وجود هرچه بالاتر می‌رود، از کثرت و نقص مبرا می‌شود. بر این اساس، عالم خلق تفصیل عالم عقل و عالم عقل تفصیل عالم امر است و هرچه در عالم ماده یافت شود، در عالم مافوق به نحو اعلی و اشرف یافت می‌شود (رک. همان: ۳۱۷/۷). او گاهی نیز نفس الامر هر قضیه را ظرف تحقق و حکایت آن می‌داند. از دیدگاه او، قضایایی که در انتقال معرفت‌ها به کار می‌رود، گویای معنایی از واقع‌اند و واقع هر قضیه‌ای برحسب همان قضیه سنجیده می‌شود؛ اگر قضیه خارجی باشد، نفس الامر آن قضیه همان خارج و اگر حقیقیه یا ذهنیه باشد، نفس الامر آن همان ظرف تحقق و حکایت آن است (همان: ۳۱۲/۱).

صدرالمتألهین در مورد مفاهیم و قضایایی که معنای عدمی دارند نیز بحث کرده است. به نظر وی عقل قادر است مفاهیم عدمی نظیر نقیضین، شریک الباری، عدم خود، عدم علت خود، عدم عدم و مفهوم ممتنع را ادراک کند؛ زیرا این‌گونه مفاهیم، به حمل اولی معنای عدمی داشته، اما به حمل شایع صناعی، صورت ذهنی و کیف نفسانی‌اند. این مفاهیم در ظرف ذهن دارای ثبوت و وجودند و می‌توانند در ظرف خودشان، موضوع احکام و محمول‌های گوناگون، واقع شوند. به عبارت دیگر، عقل می‌تواند برای تمامی قضایایی که معنای عدمی دارند موضوع، محمول و حکم و به معنای جامع، نفس الامر ابداع کند (رک. همان: ۳۱۲/۱).

در تحلیل و تبیین تفاسیر مختلف صدرالمتألهین از نفس الامر می‌توان به این نتیجه رسید که این تفسیرها برخی از اوقات، ناظر به نفس الامر علوم حضوری و گاهی نیز مربوط به نفس الامر علوم حصولی‌اند؛ در واقع، تفسیر وی از نفس الامر به عوالم مافوق، عقل فعال، علم الهی و نظیر آن‌ها ناظر به نفس الامر علوم حضوری موجودات است. از نظر او، چنان‌که خود عوالم وجود باهم تطابق دارند، علوم حضوری موجودات نیز با حقایق آن‌ها در مبادی عالیه و عوالم مافوق مطابقت داشته، هر مرتبه‌ای

نفس الامر مراتب مادون است. در نهایت، مرتبه عالی آن که علم الهی است نسبت به تمام مراتب مادون نفس الامر محسوب می‌شود. از دیدگاه ملاصدرا، برخلاف علوم حضوری، نفس الامر علوم حصولی، واقع، خارج و ظرف تحقق و حکایت قضیه است.

۷-۲. محقق لاهیجی (م ۱۰۷۲ق)

محقق لاهیجی نفس الامر را به «نفس الشیء» تفسیر می‌کند (لاهیجی، ۱۴۲۶ق: ۱/۱۲۲). براساس دیدگاه او، مطابق قضیه حقیقیه، افراد نفس الامری اند. وی افراد نفس الامری را اعم از افراد محقق و مقدر دانسته (رک. همان: ۱/۴۴) و ملاک صحت قضیه ذهنیه را چنین توصیف می‌کند:

اگر در قضیه، طرفین از امور خارجیه نباشند، یعنی حکم به اتحاد در خارج نباشد ...، بلکه حکم به اتحاد طرفین در ذهن باشد، در این صورت قضیه به ناچار ذهنی خواهد بود ... و طرفین آن نیز در ذهن موجود می‌شوند، گرچه یکی از آن‌ها یا هر دو در خارج هم وجود داشته باشد. در صحت این نوع از قضایا مطابقت با امور خارجی لازم نیست، بلکه مطابقت با اموری است که در نفس الامرند (همان: ۱/۱۲۲).

۸-۲. ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق)

از دیدگاه ملاهادی سبزواری، قضایای کاذبه نفس الامر ندارند (سبزواری، بی‌تا: ۲/۲۱۵) به نظر او، نفس الامر نسبت به خارج اعمّ مطلق است؛ یعنی هر چیزی که در خارج موجود است، در نفس الامر هم وجود دارد، اما عکس آن صحیح نیست. همین‌طور از نظر او نسبت بین نفس الامر و ذهن نیز اعمّ من وجه است و ماده افتراق ذهن از نفس الامر در قضایایی است که به فرض فارض بوده، نفس الامر ندارند: «قضایای کاذبه مثل «چهار فرد است» وجود ذهنی دارند، ولی نفس الامری نیستند» (سبزواری، همان: ۲۱۸). او تفسیر نفس الامر به عالم امر و عقل کلی را نیز نپسندیده و آن را رد می‌کند (رک. همان: ۲۱۵). همچنین وی معنای نفس الامر را اعمّ از «وقوع وجود» و «وقوع عدم» می‌داند؛ زیرا براساس تفسیر او نفس الامر در هر شیئی به حسب خود آن شیء و واقعیت «عدم» به نحو بطلان است؛ لذا ذات خارجی «معدوم» همان «عدم تحقق ذات خارجی وجودی» است (سبزواری، ۱۹۸۱م: ۲۶۹/۱). در نهایت، حکیم سبزواری، تفسیر نفس الامر به «نفس الشیء» را برمی‌گزیند (رک. سبزواری، بی‌تا: ۲/۲۱۵).

۹-۲. علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش)

علامه طباطبایی براساس اصالت وجود، نفس الامر را چنین تعریف می‌کند: «ثبوت عامی که شامل ثبوت وجود، ماهیت و مفاهیم اعتباری عقلیه می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۵). بر این اساس، ثبوت

نفس الامر در نظر علامه طباطبایی، همان ثبوت عامی است که هم موجود حقیقی و اصیل و هم اموری را شامل می‌شود که با توسعه اضطراری عقل، موجودیت و ثبوت پیدا کرده‌اند. توسعه اضطراری عقل نیز یا مربوط به ماهیات می‌شود که از مفاهیم حقیقی تشکیل یافته‌اند یا مفاهیم اعتباری که همان معقولات ثانیه منطقی و فلسفی‌اند.

بنابراین از دیدگاه علامه، نفس الامر ظرف مطلق ثبوت است که شامل ثبوت خارجی، ثبوت ذهنی و ثبوت تبعی می‌شود؛ زیرا مناط صدق برخی از قضایا مطابقت آن‌ها با امور خارجی است، مثل قضیه «کسی که در شهر بود، خارج شد». مناط صدق برخی دیگر از قضایا نیز تطابقشان با امور ذهنی است، نظیر «انسان نوع است»، اما ملاک صدق قضایایی مثل «عدم علت، علت عدم معلول است» نه مطابقت با امور خارجی است و نه مطابقت با امور ذهنی؛ یعنی نفس الامر آن‌ها نه در خارج و نه در ذهن است، بلکه تبعی است. به عبارت دیگر، صدق این نوع قضایا به تبع صدق قضایای وجودی است؛ یعنی صدق قضیه «عدم علت، علت عدم معلول است» تابع صدق قضیه «وجود علت، علت وجود معلول است» است (رک. طباطبایی، همان: ۱۴).

۲-۱۰. شاگردان علامه طباطبایی

از دیدگاه شهید مطهری، ملاک صدق قضایا مطابقت آن‌ها با واقع است، اما نه واقعی که مساوق با خارج و عین باشد؛ چراکه این تفسیر از واقعیت، فقط صدق قضایای خارجی و شخصی را توجیه کرده، از صدق قضایای حقیقیه و برخی دیگر از قضایا که در خارج واقعیتی ندارند، عاجز خواهد بود. لذا لازم است در معنای واقعیت تجدید نظر شده، طوری تفسیر شود که قادر به توجیه تمام قضایا باشد. بنابراین طبق دیدگاه وی، اولاً واقعیت منحصر به خارج نیست، بلکه اعم از خارج و ذهن است، و ثانیاً واقعیت براساس تحلیل عقل، دارای مراتبی است و از هر مرتبه آن حکمی انتزاع می‌شود (رک. مطهری، ۱۳۷۹: ۳۲۶/۵). او در تحلیل حقیقت نفس الامر می‌نویسد:

نفس الامر یعنی مرتبه‌ای از مراتب واقع. مرتبه‌ای از مراتب واقع یعنی چه؟ یعنی عقل انسان قدرت دارد که خود واقع را به مراتبی تحلیل کند و این از قدرت تحلیل عقل برمی‌خیزد. او می‌تواند واقع را تحلیل کند به مراتبی و از هر مرتبه از آن مراتب یک حکمی انتزاع کند، ولی همه این مراتب، مراتب واقع است (مطهری، همان: ۶۲۲/۹).

از کلام شهید مطهری می‌توان فهمید که نفس الامر از دیدگاه او به معنی واقع بوده، واقع هر چیز به حسب همان چیز است؛ حتی او از طریق بیان فرق مفاد قضیه سالبه محصله و موجبیه معدولة‌المحمول برای برخی از عدم‌ها نیز واقعیت و نفس الامر قائل شده، اما اعدام اصلی را فاقد نفس الامر می‌داند (مطهری، همان: ۷۹۲/۶).

علامه حسن‌زاده آملی نیز تفسیر نفس‌الامر به علم الهی، ذات‌الشیء، عقل کلی، عقل فعال و عالم امر را تأیید کرده و از حکما و عرفایی همچون ملاصدرا، محقق طوسی، محقق لاهیجی، ابن‌فناری و ابن‌ترکه شواهدی بر تأیید هر کدام از این تفاسیر آورده است. در واقع، او خواسته به‌نوعی این تفاسیر را جمع کرده، برای هر کدام از تفاسیر، توجیه معقول و مورد تأیید حکما و عرفا را بیاورد (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۴۹۰).

تفسیر آیت‌الله جوادی آملی از نفس‌الامر بر مبنای تجرد حقیقت شناخت و توسعه حقیقت هستی بر عالم طبع، مثال و عقل است. در واقع، می‌توان تفسیر او را گزارش دیگری از دیدگاه صدرالمتألهین دانست؛ زیرا تفسیر صدرالمتألهین از نفس‌الامر با توجه بر تطابق عوالم وجود است؛ یعنی از نظر ملاصدرا، احکام یقینی صادق با عوالم مافوق و صور علمی آن‌ها در مبادی عالیه مطابقت دارند و هر مرتبه‌ای نفس‌الامر مراتب مادون است. از نظر آیت‌الله جوادی آملی نیز موجودهای طبیعی، مثالی و عقلی در مراحل برتر وجود دارند و همه مراتب فیض در بسیط‌الحقیقه به‌صورت جامع تحقق دارند، طوری که هر مرتبه‌ای از آن نسبت به مراتب مادون، نفس‌الامر محسوب می‌شود (رک. جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱۰۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۳/۱۰۶). او در جای دیگر بین احکام عدم در نفس‌الامر و احکام عدم در تحلیل عقلی فرق گذاشته است؛ از دید او اعدام به‌حسب نفس‌الامر تمایز ندارند، ولی همین اعدام به‌حسب تحلیل عقلی از تمایز واقعی برخوردارند، و براساس تمایز به‌حسب تحلیل عقلی است که احکامی از قبیل سببیت بین اعدام شکل می‌گیرد (همو: ۱۳۷۵، ۱/ بخش ۳: ۱۸۳-۱۸۶).

از نظر آیت‌الله مصباح، نفس‌الامر همان محکی قضایاست و موارد آن به‌حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می‌کند؛ مثلاً مصداق نفس‌الامر در قضایای علوم تجربی، واقعیات مادی، در وجدانیات، واقعیات نفسانی، در قضایای منطقی، مرتبه خاصی از ذهن و در پاره‌ای از موارد، واقعیت مفروض است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۲۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۶).

۳. حقیقت نفس‌الامر از منظر عرفا

از دیدگاه عرفانی، نفس‌الامر نه از طریق اعتبارات عقلی و توسعه در قلمرو ثبوت و امثال آن، بلکه براساس نوع نگرش عرفا به عالم هستی است؛ چراکه در نگرش ایشان پدیده‌های جهان، شأنی از شئون یا جلوه‌ای از جلوه‌های حق‌اند که به‌صورت موجودات خارجی، تجلی یافته‌اند. به عبارت دیگر، تفسیر عرفا از نفس‌الامر، مبتنی بر دیدگاه وحدت‌شخصیه وجود است که آن‌ها نسبت به جهان هستی دارند.

۳-۱. محیی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ق)

موارد استعمال نفس‌الامر در کلام ابن‌عربی فراوان است. هرچند او، مراد خود از نفس‌الامر را به‌صورت

صریح بیان نکرده، اما با تتبع و بررسی موارد استعمال نفس الامر در عبارات و آثار او روشن می شود که منظور او از نفس الامر، واقع است و ملاک صدق و کذب قضایا نیز مطابقت داشتن و نداشتن آن با واقع است؛ مثلاً در تفسیر آیه «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (فرقان: ۴۳) می نویسد:

کسی که تابع هوای نفس خود است، در نزد خودش عبد هوای نفسش است؛ در حالی که در نفس الامر عبد پروردگار سبحان است. پس عبد کسی است که اراده ای غیر از اراده مولایش ندارد ... پس حق سبحانه واجب الوجود لذاته است و عبد کسی است که از وجود حق است و در اصل، عدم بوده، وجودش را حق به وی اعطا کرده است (ابن عربی، بی تا: ۴۱۵/۱).

طبق تصریح ابن عربی در این عبارت، کسی که تابع هوای نفس است در نزد خود، عبد و بنده هوای نفس خویش است، اما در نفس الامر و عالم واقع، عبد و بنده پروردگار سبحان است؛ زیرا در عالم واقع، عبد مالک هیچ چیز نیست؛ هرچه دارد از آن حق تعالی است و از طرف وی به عبد اعطا شده است. بنابراین عبد گرچه ممکن است در مقام شرع، نسبت به حق سبحان نافرمانی کند و تابع هوای نفس خویش باشد، در عالم واقع و تکوین عبد حق سبحان است.

عبارت ابن عربی در الفتوحات المکیه چنین است: «انسانی فوت کرده است و غسل دهنده به وی نگاه می کند و به صورت سرگردان نمی فهمد که او مرده است یا مرده نیست؛ در حالی که او در نفس الامر مرده است» (همان: ۲۱۶/۳). از این بیان هم مانند مثال پیشین معلوم می شود که مراد وی از نفس الامر همان عالم واقع است؛ زیرا ابن عربی در این عبارت، نفس الامر را در مقابل اعتقاد غسل دهنده قرار داده است.

محبی الدین در تفسیر آیه «قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى» (طه: ۶۶) گفته است: «ساحران بر اثر سحرشان در خیال موسی چنین می نمودند که ریسمان ها و چوب دستی به شتاب می خزند، در حالی که آن ها در نفس الامر راه نمی رفتند و راه رفتن آن ها فقط در نظر موسی و حاضرین بود، مگر ساحران که آن ها را به صورت ریسمان می دیدند» (همان: ۲۸۸/۳). او در بیان این داستان، نفس الامر را در مقابل عالم خیال قرار داده است که موسی و حاضران بر اثر سحر ساحران دچار آن شده بودند؛ از این رو معلوم می شود که مراد وی از نفس الامر عالم واقع است؛ زیرا چنان که نقل می کند، خود ساحران که دچار تخیل نشده بودند، در عالم واقع آن ها را به صورت ریسمان بدون حرکت مشاهده می کردند.

ابن عربی در عبارت «عبد در نفس الامر متأخر از رتبه خالق خویش است»^۱ (همان: ۳۷۹) عبد را از حیث رتبه وجودی، متأخر از خالقش می داند؛ زیرا تمام کمالات وجودی عبد از طرف خالق به وی

۱. أن العبد متأخر فی نفس الامر عن رتبة خالقه.

اعطا شده است و براساس قاعده فلسفی «لزوم تأخر معلول از علت خویش» باید رتبه وجودی عبد از رتبه وجودی خالق، که علت حقیقی و هستی‌بخش اوست، متأخر باشد. با توجه به اینکه ابن عربی تحقق تقدم و تأخر وجودی بین عبد و خالق را در ظرف نفس الامر می‌داند، می‌توان گفت مراد وی از نفس الامر عالم واقع است؛ زیرا تحقق این نوع تقدم و تأخر فقط در عالم واقع ممکن است. از تتبع در کاربردهای مختلف نفس الامر در آثار ابن عربی به دست می‌آید که مراد وی از نفس الامر، عالم واقع و ملاک صدق و کذب گزاره‌ها نیز مطابقت و عدم مطابقت آن‌ها با واقع است.

۳-۲. صدرالدین محمد قونوی (۶۰۷-۶۷۳ق)

دیدگاه صدرالدین قونوی در مورد نفس الامر، با دیدگاه استاد خویش، یعنی محی‌الدین ابن عربی، متفاوت است؛ زیرا از نظر وی، نفس الامر نسبت تعینی موجودات در تعین ثانی است که در اصطلاح اهل معرفت، اعیان ثابت نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر، از نظر قونوی واقعیت و نفس الامر اشیا همان تعین‌ها و صورت‌های علمیه‌ای است که در موطن صُقع ربوبی قرار دارند. او در رسالة النصوص می‌نویسد: «حقیقت هر موجودی (از تعین‌های خلقی) عبارت است از نسبت تعینی آن موجود در علم ازلی پروردگار که در اصطلاح محققان از عرفا «عین ثابت» و در اصطلاح غیر ایشان «ماهیت» نام دارد» (قونوی، بی‌تا: ۷۴).

از نظر قونوی براساس مراتب نظام تجلیات، همه اشیا در مقام ذات به نحو وجودی مندرک و مندمج‌اند. پس از آن در مقام تعین اول، همان حقایق به نوع علمی مندمج‌اند و هنوز حالت تفصیلی و جزئی نیافته‌اند. در تعین ثانی است که ذوات، متمایز به تمایز نسبی، خود را نشان داده، ماهیات مفصل شکل می‌گیرند. حقایق اشیا که از آن‌ها در زبان فلسفی به ماهیات تعبیر می‌شود در ساحت اعیان ثابت‌اند و مراتب نازل‌تر در عوالم مادون، جلوه‌هایی از آن ساحت‌اند. عبارت قونوی در النفحات الهیه نیز بیانگر این است که مراد وی از نفس الامر همان علم الهی است (رک. قونوی، ۱۳۷۵: ۲۹).

۳-۳. داوود بن محمود قیصری (م ۷۵۱ق)

قیصری نفس الامر را به «علم الهی» تفسیر می‌کند: «نفس الامر عبارت است از علم ذاتی حاوی صورت‌های همه اشیا اعم از اشیای کلی و جزئی و کوچک و بزرگ، به طور جمعی و تفصیلی، عینی باشد یا علمی» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰). البته او دیدگاه برخی از عرفا در تفسیر حقیقت نفس الامر به عقل اول یا لوح محفوظ را نیز مطابق تفسیر خود دانسته و آن را تأیید می‌کند:

اینکه برخی از عارفان، عقل اول را عبارت از نفس الامر دانستند حق است؛ زیرا عقل اول مظهر علم الهی به لحاظ احاطه به کلیات مشتمل بر جزئیات آن‌هاست و چون علم عقل اول

۳۹ تحلیل تطبیقی حقیقت نفس الامر از منظر فیلسوفان و عارفان

با آنچه در علم خدای (تعالی) است، مطابقت دارد؛ همچنین نفس کلیه موسوم به لوح محفوظ، به این اعتبار، عبارت از نفس الامر است (همان).

۳-۴. علی بن محمد الترهک (۷۷۰-۸۳۵ق)

از توضیحات ابن ترکه در مورد معنای وجود و تقسیم آن به حقیقی و فرضی روشن می‌شود که او نسبت بین نفس الامر و خارج را عموم و خصوص مطلق می‌داند؛ یعنی از دیدگاه او هر چیزی که در خارج موجود است، در نفس الامر تحقق دارد، ولی عکس آن صحیح نیست؛ زیرا وجودهای ذهنی وجودهای حقیقی و نفس‌الامری‌اند. به عبارت دیگر، از دیدگاه ابن ترکه، خارج مشترک لفظی است؛ گاهی خارج به معنای اخص است. اصطلاح خارج، امر نسبی، در مقابل ذهن و اخص از نفس الامر است. گاهی نیز خارج به معنای اعم استفاده می‌شود؛ در این صورت، مقصود از آن مطلق واقعیت خارجی و شامل خارج به معنای اخص و ذهن است، و اگر در مواردی نفس الامر مرادف با خارج لحاظ می‌شود، مراد از آن اصطلاح دوم است که در مقابل اعتبار عقلی است (الترکه، ۱۳۶۰: ۲۸). این تفسیر ابن ترکه از حقیقت نفس الامر به تفسیر ملاصدرا از نفس الامر علوم حصولی، که تفصیل آن در سطور پیشین گذشت، بسیار نزدیک است؛ زیرا از دیدگاه صدرالمتألهین در علوم حصولی، نفس الامر هر قضیه‌ای، ظرف تحقق و حکایت آن قضیه است و واقع هر کدام از قضایا برحسب همان قضیه، سنجیده می‌شود. در این صورت، معنای نفس الامر اعم از حقیقت خارجی است؛ چراکه اگر قضیه، خارجی باشد، نفس الامر آن قضیه، خارج و اگر حقیقی یا ذهنی باشد، نفس الامر آن نیز ظرف تحقق و حکایت آن خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۸۲/۱). در اینجا ذکر این مطلب نیز لازم است که ابن ترکه در جای دیگر، مسئله نفس الامر را همچون صدرالمتألهین از طریق مراتب وجود و تطابق عوالم وجود تبیین کرده است (رک. جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۴۶).

۴. نتیجه

با تحلیل تطبیقی دیدگاه فلاسفه و عرفا به نفس الامر معلوم می‌شود که بین آن‌ها تفاوت اساسی وجود دارد. دیدگاه حکما نسبت به نفس الامر بُعد معرفت‌شناسی دارد و آن‌ها مطابقت و عدم مطابقت معرفت با نفس الامر را معیار صدق و کذب معرفت حصولی قرار داده‌اند و معرفت حضوری را تخصصاً از این بحث خارج دانسته‌اند؛ چون در فرایند ادراک حضوری واسطه‌ای بین عالم و معلوم وجود ندارد، بلکه در چنین ادراکی خود واقع در نزد مدرک حاضر می‌شود و از این رو طرح مسئله مطابقت و عدم مطابقت در این‌گونه معرفت معنا ندارد. برخلاف حکما، عرفا نسبت به نفس الامر دیدگاه هستی‌شناسانه دارند. آن‌ها نفس الامر را در بحث تطابق عوالم وجود از حیث حقیقت و رقیقت و همچنین مطابق بودن

علم مراتب مادون با علم مراتب مافوق مطرح کرده‌اند که از نوع مباحث هستی‌شناسی است. بنابراین دیدگاه حکما و عرفا به حقیقت نفس الامر متعلق به دو حوزه مختلف معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است و هر کدام از آن‌ها در بحث نفس الامر دنبال تبیین حقیقت در حوزه مربوط به خودند. از دیدگاه عرفا و نحوه تفسیرشان از نفس الامر می‌توان فهمید که هدف آن‌ها از طرح این بحث تبیین مسئله وحدت وجودی عالم است. ایشان در بحث تطابق مراتب عالم وجود از حیث حقیقت و رقیقت، مراتب مافوق را نسبت به مراتب مادون، نفس الامر قرار داده و و از طریق مطابقت هر مرتبه با مرتبه مافوق، وحدت وجودی عوالم وجود را تبیین و توجیه کرده‌اند. بنابراین براساس نگاه هستی‌شناسی عرفانی به مسئله نفس الامر تفاسیر مختلف عرفا از حقیقت نفس الامر از جمله: «علم الهی، عوالم مافوق، واقع و خارج، نفس الوجود، عالم امر یا عالم اعلی، عقل اول یا لوح محفوظ» توجیه‌پذیر است و یکی از مبانی تبیین وحدت وجودی عالم است. البته تذکر این مطلب نیز لازم است که تطابق دیدگاه برخی از حکما با نظر غالب عرفانی در بیان حقیقت نفس الامر، بیانگر دیدگاه عرفانی ایشان در تبیین وحدت تشکیکی وجود است.

چنان‌که گذشت، انگیزه حکما از تبیین حقیقت و معنای نفس الامر، جنبه معرفت‌شناسی دارد و ایشان دنبال ارائه معیار برای تبیین صدق و کذب گزاره‌های معرفتی مطرح در علم حصولی‌اند. بر این اساس، نظرات مختلف حکما بررسی می‌شود.

مهم‌ترین نقادی بر تفسیر «عالم واقع و خارج بالمعنی الاخص» مربوط به قضایای عدمی، نظیر قضیه «اجتماع نقیضین محال است» یا «عدم مطلق موجود نیست» است. چون مصداق اجتماع نقیضین و عدم مطلق نه در خارج تحقق دارد نه در ذهن و حتی کذب قضیه «عدد پنج زوج است» نیز با مراجعه به متن وجود مشخص نمی‌شود، این تفسیر از نفس الامر قادر به توجیه صدق و کذب تمام قضایا نیست.

تفسیر نفس الامر به «ثبوت عام یا ظرف مطلق ثبوت» و «واقعیات خارجی و ظرف ثبوت عقلی محکیات» نیز اگر از باب ابزار حکایت از نفس الامر باشند صحیح است، اما اگر واقع و نفس الامر قلمداد شوند، نمی‌توانند تفسیر صحیح از آن باشند؛ زیرا واقع هر چیز به حسب همان چیز است؛ یعنی واقعیت در امور وجودی، وجودی و در امور عدمی، عدمی و در امور انتزاعی نیز انتزاعی خواهد بود. بنابراین لازم نیست ما در مطابقت امور عدمی با واقع یک امر وجودی و ثبوت اعتباری و عقلی لحاظ کنیم و آن را برای امور عدمی، نفس الامر قلمداد نماییم.

تفسیر نفس الامر به «واقع و خارج به معنای عام» تفسیر متین و درستی است؛ زیرا منظور از واقع و خارج در این تفسیر، خارج در مقابل ذهن نیست که قادر به توجیه قضایای حقیقی، ذهنی و امور عدمی

تحلیل تطبیقی حقیقت نفس الامر از منظر فیلسوفان و عارفان ۴۱

نباشد، بلکه مراد از آن خارج از ظرف انعقاد قضیه است که شامل خارج عینی، ذهنی، امور عدمی و حتی امور محال و امثال آن است. به عبارت دیگر، واقع و خارج در این تفسیر در حقیقت همان «نفس الشیء» است؛ لذا می توان گفت بازگشت این تفسیر به تفسیر نفس الامر به «نفس الشیء» است که در کلام سعدالدین تفتازانی، محقق لاهیجی و برخی از متأخران مطرح شده است. بنابراین بهترین و جامع ترین تفسیر از نفس الامر، تفسیر آن به «نفس الشیء» خواهد بود. در این تفسیر مقصود از نفس الامر «ذات شیء» است که در مقابل فرض فارض و اعتبار معتبر بوده، شامل مرتبه ماهیت، وجود ذهنی و وجود خارجی است. این تفسیر را عده ای از حکما و متکلمان پذیرفته اند.

منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۳ق)، الاشارات والتنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء، المنطق، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ابن عربی، محی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه، ۴ ج، بیروت: دار الصادر.
۴. ترکیه، علی بن محمد (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۵. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: شریف رضی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهراء.
۷. _____ (۱۳۷۴)، معرفت شناسی در قرآن، ویراسته حمید پارسانیا، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. _____ (۱۳۷۵)، ریحی مختوم، ج ۱، قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی، ج ۱۳، قم: اسراء.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، عیون مسائل النفس، تهران: امیرکبیر.
۱۱. حسینی یزدی، عبدالله (۱۴۲۱ق)، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. سبزواری، ملا هادی (۱۹۸۱م)، تعلیق بر اسفار اربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۳. _____ (بی تا)، شرح منظومه، قم: مصطفوی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱م)، الاسفار الاربعه، تعلیق حکیم سبزواری، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمه، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۶. طوسی، خواجه نصرالدین (۱۴۰۳ق)، شرح الاشارات والتنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
۱۷. عارفی، عباس (۱۳۸۸)، مطابقت صور ذهنی با خارج، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۷۵)، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مولی.
۱۹. _____ (بی تا)، رساله النصوص، بی جا: بی نا.
۲۰. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، شوارق الالهام، تعلیق محمد اسماعیل، قم: مؤسسه امام صادق.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، آموزش فلسفه، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. _____ (۱۴۰۵ق)، تعلیق علی نهاية الحکمه، قم: مؤسسه در راه حق.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
۲۵. میرداماد، سید محمد باقر (۱۳۶۷)، القیسات، تهران: دانشگاه تهران و مک گیل.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

نقش ادراک امکان فقری

در سبک زندگی توحیدی (آثار فردی و عملی)^۱

روح‌الله سوری^۲

علی‌رضا زرافشانی^۳

چکیده

نظریه امکان فقری از نوآوری‌های ملاصدراست. امکان فقری همان نیاز ذاتی ممکنات است، که برپایه آن هیچ استقلالی برای معلول قابل تصور نیست تا جایی که تصور ذهنی حقیقت معلول، بدون تصور علتش ممکن نیست. طراحی چنین نظریه بدیعی قطعاً آثار نظری و عملی فراوانی در پی دارد که موجب تحول و دگرگونی مسائل بالادستی می‌شود. این پژوهش به بررسی پیامدهای ادراک امکان فقری در سبک زندگی توحیدی می‌پردازد. البته این آثار به نظری و عملی، و آثار عملی به فردی و اجتماعی دسته‌بندی می‌شوند و تحقیق کنونی تنها آثار عملی فردی را پیگیری می‌کند. دیدگاه امکان فقری مباحثی چون ایثار، دفع تکبر، اصالت یافتن دعا، ترک محبت ماسوا و ترسیدن از غیر خداوند را از پایه دگرگون می‌کند؛ در برخی از آن‌ها حلال شبهات است و در برخی دیگر با ایجاد ذهنیتی جدید، تصویری نوین از مسئله به دست می‌دهد؛ برای نمونه، امکان فقری روشن می‌کند که دعا مقتضای ذات سراسر فقر آدمی است، نه ابزاری برای دستیابی به خواهِش‌های نفسانی. چنان‌که باور عمیق به اینکه همه مخلوقات کاملاً به خدا نیازمندند، ترس از بزرگ‌ترین قدرت‌ها را از دل برمی‌کند و برای انجام وظایف الهی دلیری به ارمغان می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: امکان فقری، سبک زندگی توحیدی، آثار امکان فقری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی (souri@khu.ac.ir)

۳. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم (alizarafshani18@gmail.com)

۱. مقدمه

سبک زندگی از مسائل مهم و مطرح در جوامع امروزی است. «سبک» در لغت به معنای روش، و «زندگی» همان انتخاب و نوع عمل از آغاز تولد تا وقت مرگ است که می‌تواند انتخابی آگاهانه، یا تقلیدی، یا تلفیقی از هر دو باشد. بنابراین سبک زندگی به معنای شیوه رفتاری فرد یا گروه در اتفاقات زندگی است و بیانگر روش‌های گوناگون فرهنگی، تمدنی و... برای اداره زندگی است. به عبارت دیگر، منظور از سبک زندگی مجموعه الگوهای رفتاری انسان‌هاست که برپایه بینش و باورهای ویژه آن‌ها شکل می‌گیرد. در واقع، سبک زندگی رفتار یک فرد یا جامعه را از افراد و جوامع دیگر متمایز می‌سازد. سبک زندگی توحیدی، که ادله عقلی و نقلی آن را تأیید می‌کنند، به این معناست که انسان خود را در همه شئون زندگی، به حقیقت معنای کلمه، محتاج خداوند بداند و او را همه‌کاره وجود خویش و عالم ببیند و در مطلق حرکات و سکنات، پیرو فرمان‌های او باشد.

انسان‌ها در زندگی خویش دارای سبک‌های مختلفی‌اند و در مواجهه با یک پدیده خاص، عکس‌العمل‌های متفاوتی بروز می‌دهند. این اختلاف‌ها و سبک‌های مختلف، غالباً برگرفته از جهان‌بینی افراد است؛ چون هر کدام از آن‌ها با نگرش خاصی به عالم پیرامون خود می‌نگرند. به عبارت دیگر، همه مکاتب، چه الهی و چه الحادی، اصولی بنیادی دارند که مبنای یک مکتب محسوب می‌شوند و از آن به جهان‌بینی تعبیر می‌کنند. همچنین دارای روش‌ها و سبک‌هایی‌اند که از آن‌ها به ایدئولوژی تعبیر می‌شود. هر روش بر پایه مجموعه‌ای از اصول استوار است و خط‌مشی خود را از آن می‌گیرد و به تعبیری ایدئولوژی وام‌دار جهان‌بینی است. پس نوع نگاه، نوع زندگی را تعیین می‌کند. علت این امر را می‌توان در این دانست که: الف) ممکن نیست انسان‌ها با جهان‌شناسی‌های مختلف به قوانین و سنن هم‌سان و متحد دست یابند، مگر در لوازم مشترک؛ ب) انسان تا جهان‌شناسی خاصی نداشته باشد، به قانون اخلاقی و حقوقی مخصوصی نخواهد رسید.

علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: مردمی که طرز تفکرشان درباره حقیقت زندگی انسان در دنیا این باشد که صرفاً موجودی مادی‌اند و جز زندگی زودگذر دنیا که با مرگ خاتمه می‌یابد، زندگی دیگری ندارند و نیز طرز تفکرشان درباره آغاز و انجام جهان این باشد که در دار هستی جز اسباب مادی، که یکی پس از دیگری موجود می‌شود و سپس تباه می‌گردد، چیز دیگری نیست، وقتی می‌خواهند برای اجتماع خود سنت‌هایی مقرر سازند، طوری آن را مقرر می‌کنند که تنها لذات و کمالات محسوس و مادی‌شان را تأمین کند و ماورای آن سعادت نخواهد بود. اما مردمی که معتقدند عالم صنّع خداست و خدا این جهان را آفریده تا راه و وسیله‌ای برای جهان دیگر باشد و خلاصه علاوه بر اعتقاد به مبدأ که در میان بت‌پرستان نیز رایج بود، به معاد هم معتقدند، وقتی می‌خواهند برای زندگی دنیایی خود اساسی

بریزند، به گونه‌ای پی می‌ریزند که هم در دنیا سعادتمند باشند و هم در آخرت که حیاتی ابدی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۲۸۷).

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد صحیح‌ترین جهان‌بینی، یعنی امکان فقری در ماسوی‌الله، را تشریح کند و پیامدهای آن را در اخلاق فردی، مثل دفع اخلاق‌های رذیله چون عجب و مهار طغیان و هیجانات منفی نفسانی و تأثیر آن در مسائل توحیدی چون توحید در محبت و اصالت یافتن دعا و تضرع و ... بررسی و تحلیل کند.

۲. مبادی تصویری

۲-۱. مناظ احتیاج به علت

قبل از پرداختن به آثار فردی نظریه امکان فقری لازم است اشاره‌ای مختصر به تاریخچه و محتوای آن داشته باشیم. در بحث علیت، هنگامی که بحث از مناظ احتیاج به علت مطرح می‌شود، هر گروه از متفکران طبق مبانی خودشان مناطی را بیان می‌کنند؛ مثلاً مادیون «اصل وجود» را مناط احتیاج به علت می‌دانند و هر موجودی را محتاج به علت می‌دانند. متفکران الهی نیز خود به چند گروه تقسیم شده‌اند. متکلمان سبب احتیاج به علت را «حدوث» بیان می‌کنند و هر موجود حادثی را محتاج علت می‌دانند. فلاسفه ابتدا با ابطال نظریه حدوث، مناط احتیاج به علت را «امکان ماهوی» دانسته، هر موجود ممکن را دارای علت پنداشته‌اند، ولی در ادامه سیر تفکرات فلاسفه، جناب ملاصدرا طبق مبانی فلسفی خویش از قبیل اصالت وجود و تشکیک وجود، مناط احتیاج را نه حدوث می‌داند و نه امکان ماهوی، بلکه مناط احتیاج را خود وجود ممکنات می‌داند و می‌نویسد آن چیزی که سبب احتیاج به علت است فقر ذاتی مخلوقات است که از آن به امکان وجودی تعبیر می‌کند: «أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشوها كون وجود الشيء تعليقاً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۳/۲۵۳).

ملاصدرا با ارائه این نظریه، به نظریه عارفان نزدیک شده که مناط احتیاج را «فقر ظهوری» می‌دانند؛ تا اندازه‌ای که در نظر برخی از بزرگان، امکان فقری و وجودی، نظر ابتدایی ملاصدراست و نظر نهایی او همان تفکر عارفان است که سبب احتیاج به علت را ظهور ممکنات می‌دانند و هر مظهری را برای به ظهور رسیدن، محتاج ظاهر می‌دانند.

۲-۲. امکان ماهوی

اگر با نگاه عقلی به حاق و ذات هر ماهیتی از ماهیات توجه کنیم و تنها ذاتیات آن ماهیت را ملاحظه کنیم، می‌بینیم که هیچ یک از وجود و عدم در ذات آن ماهیت راه ندارد. ماهیت با قطع نظر از غیر خود،

فقط حاکی از ذاتیات ماهوی خود، یعنی جنس و فصل، است و نه چیز دیگر؛ مثلاً وقتی ماهیت درخت را در نظر می‌گیریم، ملاحظه می‌کنیم که در این ماهیت، نه موجودیت مأخوذ است و نه معدومیت و لذا هیچ یک از دو محمول موجود و معدوم برای درخت ضروری نیست. حکمای اسلامی در این زمینه می‌گویند: «الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجودة و لا معدومة و لا اى شىء آخر» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۱۹/۱). ماهیت از حیث ذات، جز خود، چیز دیگری نیست و موجودیت، معدومیت یا وصف دیگر، هیچ یک جزء ذات آن نیست. توضیح عبارت مذکور این است که نسبت هر ماهیتی به وجود و عدم ذاتاً یکسان است و به اصطلاح فنی، نسبت به این دو لا بشرط است. این ویژگی، یعنی استواء نسبت به وجود و عدم، را که در هر ماهیتی ثابت است، «امکان خاص» می‌نامیم و چون این صفت، صفت ماهیت است، آن را «امکان ماهوی» می‌خوانیم.

۲-۳. امکان وجودی (فقری)

ملاصدرا رابطه خداوند با مخلوقات را رابطه غنی با فقر می‌داند نه فقیر؛ یعنی حقیقت معلول عین فقر و ارتباط به علت است. فیلسوفان پیشین می‌گفتند: معلول وجودی است که با علت خود دارای ارتباط است و این تعبیر موهم این معنی بود که گویا معلول در عین حال که مرتبط با علت است، خود نیز دارای حیثیتی مستقل است، اما ملاصدرا اثبات نمود که معلول نسبت به علت خود هیچ‌گونه حیثیت وجودی مستقل ندارد، بلکه ربط و تعلق محض و وابستگی صرف است؛ از این رو وجود معلول و ربط آن به علت، دو امر جداگانه نیستند، بلکه در عالم واقع، وجود معلول عین ارتباط و تعلق به علت است، گرچه این دو در تحلیل ذهنی و از حیث مفهوم منفک از یکدیگرند.

۳. آثار فردی ادراک امکان فقری

۳-۱. پاکی از عجب

عجب در لغت به معنای خودپسندی، خودبرتربینی و از خود راضی بودن است (آذرتاش، ۱۳۹۶: ذیل «عجب»). در اصطلاح عرفان نیز به این صورت تعریف شده است:

عُجب عبارت از نظر کردن به نفس و عمل خود باشد به آنکه «عبد» خود را بزرگ شمرد و این امر ناپسند و اصل آن دو چیز است: یکی جاه خلق و مدح ایشان، دیگر آنکه کردار کسی بر کسی پسندیده افتد و او را مدح کند تا فاعل به عمل خود معجب شود» (سجادی، بی‌تا: ۱۲۴۰/۲).

شایان ذکر است که دو مفهوم عجب و تکبر شباهت معنایی زیادی با هم دارند، اما تفاوت ظریفی هم دارند. «عجب» آن است که انسان بدون مقایسه خود با دیگران، برای خویش مقام و منزلتی قائل

باشد، اما «کبر» آن است که در مقام مقایسه خویش را برتر بداند. البته در این بحث معنایی مدنظر است که جامع هر دو باشد، یعنی همان خودبزرگ‌بینی.

عجب از آفاتی است که انسان را از دیدن واقعیت‌ها محروم می‌کند و باعث می‌شود جایگاه خود را در عالم رفیع ببیند. این آفت در مراحل افراطی خویش انسان را به مرحله‌ای می‌رساند که ندای «انا ربکم الاعلی» (نازعات: ۲۴) سر می‌دهد و تمام موجودات را بنده و عبد خود می‌پندارد. علمای اخلاق برای علاج این بیماری خطرناک راه‌های مختلفی پیشنهاد داده‌اند که می‌توان آن‌ها را به پیشگیری و درمانی تقسیم کرد:

علاج‌های رافعه (درمانگر): الف) تواضع کردن نزد مردمی که گمان می‌شود از آن‌ها برتریم، مثل کسی که صبور نیست، ولی باید خویش را صبور نشان دهد تا این صفت حسنه در او ملکه شود؛ ب) عبرت گرفتن از تاریخ که چگونه افراد مغرور و خودپسند هلاک شدند.

علاج دافعه (پیشگیرانه): داشتن جهان‌بینی صحیح مانع از ورود انسان به وادی هلاکت و عجب خواهد بود؛ چراکه عجب یکی از گناهان جوانحی است و در عدم درک صحیح از حقایق خلقت ریشه دارد، اما وقتی انسان به جهان‌بینی صحیح دست یافت و فهمید که اولاً ذات او فقر محض و عین الربط به خداوند است و ثانیاً تمام کمالاتی که دارد از جانب اوست و ثالثاً بقای این نعمت‌ها نیز به اذن اوست و او فقط امانتدار این نعمت‌هاست، اگر بخواهد هم نمی‌تواند عجب داشته باشد.

۳-۲. ترک محبت غیرخدا

یکی از مراتب توحید نفسانی، توحید در محبت است؛ به این معنا که شخص موحد تنها باید خدا را محبوب حقیقی بداند و تنها او را دوست داشته باشد. حبّ به دیگران نیز باید با محوریت حبّ به خدا باشد؛ چون محبوب‌های مجازی اگر کمال و جذّابیتی دارند، از خدای متعال کسب کرده‌اند، لذا محبت به محبوب مجازی در واقع محبت به خدای متعال است؛ چون اوست که بالذات جامع کمالات و زیبایی‌هاست. استاد مصباح یزدی می‌گوید:

کسی که معتقد است همه کمال‌ها و جمال‌ها اصالتاً و ذاتاً از آن خداست و دیگر کمال‌ها و جمال‌ها عاریه‌ای است، محبت او هم اصالتاً به خدا تعلق می‌گیرد. موحد کامل کسی است که تنها دل در گرو محبت خدا دارد. اگر دیگری را نیز دوست دارد، در شعاع محبت خدا و برای خداست؛ چون لازمه دوست داشتن خدا این است که آنچه را که به خدا منسوب است، از جهتی که منتسب به اوست، نیز دوست بدارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۷۶).

۳-۳. توکل و اعتماد به خداوند

توکل تکیه و اعتماد کردن به کسی و اعتراف به عجز خود در برابر اوست. توکل از مفاهیم اساسی در

علوم اخلاق و عرفان به شمار می‌رود. علامه مجلسی در تفسیر توکل می‌گوید:

آن بود که در کارهایی که حواله آن به قدرت و کفایت بشری نبوده و رأی و رویت خلق را در آن مجال تصرفی صورت نگیرد، زیاده و نقصان و تعجیل و تأخیر نطلبد و به خلاف آنچه باشد میل نکند و از نظر عارفان دلبستگی او به آن ذات بی‌همتا زیادت باشد (دهخدا، ۱۳۷۹: ذیل «توکل»).

در روایت آمده است که پیامبر ﷺ از جبرئیل علیه السلام پرسید که توکل بر خداوند عزوجل چیست؟ جبرئیل پاسخ داد: توکل آن است که فرد باور و علم پیدا کند که مخلوقات نمی‌توانند نفع و ضرری برسانند و نیز قادر به اعطای نعمتی و جلوگیری از آن نیستند و همانا از خلق ناامید باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۰۵/۱). اینک در آیات و روایات فراوان به توکل بر خداوند مأمور شده‌ایم، همه اوامر ارشادی‌اند و ارشاد به فهم عقل می‌کنند؛ چراکه انسان با تفکر در ذات مخلوقات و رابطه آن‌ها با آفریدگار عالم درمی‌یابد که هیچ مخلوقی مستقل نیست و ضرر و نفع رساندن آن‌ها به یکدیگر به اذن و اراده الهی صورت می‌گیرد. البته معنای توکل به معنای نفی اسباب ظاهری و دیگر عوامل مؤثر در نظام خلقت نیست؛ زیرا سایر اسباب سببیت خود را از خداوند متعال دریافت کرده‌اند و علیت آن‌ها در طول علیت خداوند متعال است و توسل به آن‌ها عین توسل به خداوند است.

۳-۴. ایثار

ایثار در لغت «برگزیدن، دیگران را بر خویش مقدم داشتن و مانند آن است» (دهخدا، ۱۳۷۹: ذیل «ایثار») و در اصطلاح عبارت است از «بخشش به کسی در مورد چیزی که خود فرد به آن نیاز دارد» (نراقی، ۱۳۸۳: ۱۲۲/۲). ایثار از پرشکوه‌ترین مظاهر جمال و جلال انسانیت است و تنها انسان‌های بزرگ به این قله شامخ صعود می‌کنند. ایثار شامل گذشتن از جان، مال، مقام، شخصیت و مانند آن‌ها در راه خداست. ایثار و ازخودگذشتگی مثل بسیاری از اوصاف از جهان‌بینی توحیدی نشئت می‌گیرد. جهان‌بینی صحیح است که منشأ بروز و ظهور صفات و افعال خوب در جامعه است. چنان‌که جهان‌بینی فاسد منشأ ظهور زشتی‌ها و بدبختی‌ها در جامعه خواهد بود. طبق نظریه امکان فقری، همه هستی حدوداً و بقائاً از آن خداوند متعال است و کسی بالذات دارای وجود و کمالی نیست؛ لذا ایثار، چه مالی و چه جانی، در واقع ادای امانت خواهد بود.

۳-۵. ترسیدن از غیرخدا

ترس واژه‌ای آشناست که همه مردم آن را در زندگانی خویش درک کرده‌اند، اما ترس افراد علت‌های مختلفی دارد که بعضی از آن‌ها عاقلانه و پسندیده است و برخی ناپسند و غیرعقلانی است؛ مثلاً ترس از حساب و کتاب قیامت و رودرو شدن با خدای متعال مورد تأکید عقل و شرع است و شخصی که

این صفت را نداشته باشد، متهور و جاهل محسوب می‌شود. در مقابل، برخی از ترس‌ها مثل ترس از دیگران از جمله صفات ناشایست است که سبب اثرپذیری از تهدیدهای دشمنان خواهد شد. چنین ترسی ناشی از آن است که دیگران را در قدرتی که دارند مستقل ببینیم. اعتقاد به اینکه همه مخلوقات کاملاً به خداوند نیازمندند و لحظه‌ای بدون توجه خداوند متعال نابود می‌شوند، ترس از بزرگ‌ترین قدرت‌ها را از دل برمی‌کند و برای انسان در انجام وظایف دلیری به ارمغان می‌آورد.

۳-۶. اصالت یافتن دعا و تضرع

کسی که به هستی‌شناسی عین‌الربطی ممکنات برسد، نفس دعا و تضرع برای او ارزش دارد، نه اینکه دعا و تضرع صرفاً ابزاری باشد برای رسیدن به خواسته‌ها و حوائج او؛ یعنی دعاکننده گاهی دعا را مقدمه حوائج خویش قرار می‌دهد و در تلاش است که به واسطه تضرع و راز و نیاز به خواسته‌های خویش دست پیدا کند، اما گاهی دعا را مقتضای ذات خویش می‌داند و بدون هیچ چشم‌داشتی خدا را می‌خواند و این نحوه دعا کردن بر اثر درک امکان فقری به وجود می‌آید؛ چون کسی که خویش را فقر محض ببیند و خداوند را غنی مطلق، خودبه‌خود سر تواضع بر آستان حضرت حق می‌ساید. جمله معروف امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره به همین مطلب است: «مَا عَبْدُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۶/۶۷): خداوند! تو را از ترس دوزخ یا به طمع بهشت نپرستیدم، بلکه تو را شایسته عبادت دیدم و پرستیدم.

البته متفکران اسلامی درمورد اینکه در دعا هیچ درخواستی، چه مادی و چه معنوی، مدّ نظر عبادت‌کننده نباشد اختلاف دارند. برخی از بزرگان فلاسفه یک خودگروی متعالی در ارزش اخلاقی مطرح می‌کنند و معتقدند امکان ندارد انسان خودش و کمالش را در نظر بگیرد؛ چون هر عابدی در بالاترین درجه اخلاص، قرب به خدا را خواهان است و نمی‌توان شخصی را تصور کرد که عبادت خدا را انجام دهد و در عین حال قرب و بُعد به حضرت حق برایش تفاوتی نداشته باشد. طبق این نظریه، همه افراد دعا را از باب مقدمیت انجام می‌دهند، ولی ذومقدمه‌ها و خواسته‌ها با یکدیگر متفاوت است. برخی برای به دست آوردن مادیات دعا می‌کنند و برخی برای به دست آوردن مقامات معنوی، و خود مقامات معنوی نیز اقسامی دارد که نهایت آن تقرب به خداوند متعال است. عرفا و برخی از حکما بالاتر از این را مطرح می‌کنند و به این قائلند که انسان می‌تواند به مقامی برسد که دعا برای او اصالت پیدا کند و دعا را به مقتضای فقر خویش انجام دهد؛ چراکه او خودش و کمالاتش را فراموش کرده، هرچه می‌بیند حضرت حق است و چیزی جز رضایت و ابتهاج الهی مدّ نظرش نیست.

۷-۳. خودشناسی فطری و شهودی

امکان فقری عین وجود است و حقیقت ماسوی الله را تشکیل داده است. چنان که در بحث وجود ذهنی اثبات شده است، حقیقت وجود به ذهن نمی آید و با علم حصولی کسب نمی شود، بلکه باید با علم حضوری و بدون واسطه مفاهیم ذهنی به خدمت این حقیقت رفت. تمام انسان ها بالوجدان این حقیقت را با علم حضوری در نفس خویش می یابند؛ لذا امکان فقری دیگر اشیاء ادراک شدنی نیست، مگر از راه شناخت نفس و این شناخت نیز برای همه انسان ها ممکن است. همه می توانند با تمرکز در نفس خویش و دور شدن از وابستگی های مادی، این حقیقت پنهان را کشف کنند. کشف حقیقت نفس و شهود آن، مساوی با شهود خداوند متعال است؛ چون او مربوط الیه است و کشف ربط (نفس) بدون کشف مربوط الیه (خدا) ممکن نیست.

ادراک امکان فقری ممکن است از دو راه برای انسان کشف شود: یکی اینکه با اختیار خود در مسیر سیر و سلوک قرار بگیرد و با پرهیز از مادیات و شهوات و تضرع به درگاه الهی این گنج پنهان را به دست آورد و دیگر اینکه در شرایطی بحرانی قرار بگیرد و از اسباب و وسایل قطع امید کند که در این صورت حقیقت خویش و فقر خود را به اضطراب خواهد یافت؛ مثل وقتی که انسان در دریای طوفانی قرار بگیرد و هر آن غرق شدنش نزدیک باشد، در این صورت انسان از اسباب قطع امید کرده، به قدرتی دل می بندد که با چشم ظاهر دیده نمی شود. چنان که در قرآن به این مطلب اشاره شده است: «إِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلَلِ دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (لقمان: ۳۲): چون آنان را موجی مانند ابرهای سایه انداز فروپوشد، خدا را می خوانند در حالی که ایمان و عبادت را برای او خالص می کنند.

۸-۳. احساس تشکر

شکر یکی از مفاهیم اخلاقی است که از رضایت شخص شاکر نسبت به عمل دیگری حکایت می کند. مؤلف المفردات در تعریف آن می نویسد: «الشکر: تصور النعمة و إظهارها» (راغب اصفهانی، بی تا: ۲۲۷۲)؛ بنابراین شکر آن است که انسان نعمتی را تصور کند و ذهنیت خود را اظهار نماید، در حالی که کفران پوشیدن و مخفی کردن نعمت است. شکر دارای سه قسم است: شکر قلب که همان تصور نعمت باشد، شکر زبان که ستایش دهنده است و شکر سایر اعضا که مقصود انجام دادن وظیفه در برابر نعمت داده شده خواهد بود.

حالت شکر وقتی به انسان دست می دهد که علم داشته باشد به اینکه شکرشونده، نعمتی را یا فعل خوبی را برای او ایجاد کرده است و معنای تصور نعمت نیز همین است. طبق نظریه امکان فقری، تشکر و حمد تنها از آن خداوند است؛ چراکه طبق مطالب مذکور، شکر در برابر نعمت هایی است که از دیگری با میل و اراده صادر شده باشد و امکان فقری با اثبات این مطلب که تمام هستی و تمام

نقش ادراک امکان فقری در سبک زندگی توحیدی (آثار فردی و عملی)

کمالات و تمام نعمت‌ها از جانب خداوند است، حمد و شکر را منحصر در ذات اقدس الهی می‌کند و شکرگزاری از دیگران نیز بر محوریت تشکر از خداوند است.

۳-۹. حیا و ادب در برابر خدا

امکان فقری مستلزم حضور خداوند در همه اشیاست و احساس حضور حضرت حق سبب حیا و ادب در برابر ایشان می‌شود. اساس مراقبه و تقوا چیزی غیر از این نگاه نیست؛ به گونه‌ای که شخص هر اندازه نگاه توحیدی خود را تقویت کند، خود به خود تقوا و مراقبه او نیز تقویت خواهد شد.

۳-۱۰. محبت به خدا

محبت از کمال ناشی می‌شود. محب به سبب وجود کمالات محبوب به او عشق می‌ورزد. تمام کمالات هم تابع وجودند و طبق امکان فقری که وجود بالاصاله از آن خداوند متعال است و وجود حقیقی اوست و بقیه موجودات عین فقر و تعلق‌اند، می‌توان گفت همه خوبی‌ها و کمالاتی که در عالم مشاهده می‌شود، ناشی از ذات سبحان خداوند است؛ در نتیجه محبوب حقیقی اوست و ریشه تمام عشق‌های مجازی به عشق حقیقی برمی‌گردد.

۳-۱۱. خوانش ژرف‌تر از حضور قلب

غفلت حاکی از بی‌خبری انسان است که از نظر مبانی اخلاقی بسیار خطرناک شمرده می‌شود و می‌تواند اساس بسیاری از صفات و اعمال ناپسند باشد. غفلت در عرفان و اخلاق، به عنوان گام اول سقوط و دوری از سلوک، بسیار مورد توجه است و تعریف آن در اصطلاح اهل الله عبارت است از: «غافل بودن دل از حقیقت؛ در کلام بزرگان معرفت غفلت پیروی از نفس است بر آنچه می‌خواهد و ابطال وقت است به بطالت» (سجادی، بی‌تا: ۱۳۷۷/۲). رذیله غفلت ضد توجه و تفکر است، هرچه تفکر و توجه بیشتر باشد، موجب تعالی انسان می‌شود و هرچه غفلت بیشتر باشد، انسان را به سقوط می‌کشاند و به قول قرآن شریف، انسان را تا سرحد حیوان، بلکه پست‌تر تنزل می‌دهد.

با تبیین رابطه انسان با خداوند روشن می‌شود که انسانی که از حقیقت خویش و دیگر ممکن‌الوجودها آگاه شود و فقر و ربط بودن خویش را بیابد، هرگز نمی‌تواند از حضرت حق غافل شود؛ چون توجه به وجود ربطی بدون توجه به مربوط‌الیه ممکن نیست. انسان مادامی که از نفس خویش آگاه است، در واقع به صاحب نفس نیز توجه دارد؛ چون حقیقت نفس به گونه‌ای است که لحظه به لحظه از طرف حضرت حق دریافت فیض وجود می‌کند و روایت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نیز به همین مطلب اشاره می‌کند.

۳-۱۲. پیدایش خوف، رجا و خشوع

یکی از نتایج عملی باور به نیازمندی کامل و همه‌جانبه به خداوند این است که انسان همواره در برابر خداوند احساس خشوع کند، از گردن‌کشی و طغیان در برابر او پرهیزد و در مشکلات نیز امید به لطف و عنایت حضرت حق داشته باشد. انسان وقتی به خویش متوجه می‌شود که اختیار هیچ چیزی به دست او نیست، اما به مربوط‌الیه که نگاه می‌کند درمی‌یابد که اختیار تمام هستی به دست اوست: توحید در خوف و خشیت، یعنی انسان جز از «الله» نترسد. وقتی مؤثر حقیقی اوست، معنا ندارد که شخص موحّد از دیگران بترسد؛ چراکه دیگران قدرتی ندارند که از آن‌ها بیمی به دل راه دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

۳-۱۳. مهار طغیان و هیجانات منفی نفسانی

ریشه سرپیچی از فرمان الهی و انحراف از راه راست، توهم مستقل بودن از خداوند است؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِطْغَىٰ أَنْ رَأَاهُ اسْتِغْنَىٰ» (علق: ۶). چنین نیست؛ به‌درستی که انسان آنگاه که خود را بی‌نیاز ببیند، سرکشی می‌کند. نگاه عین‌الربطی مانع این توهم است و انسان را از انحراف و سرکشی کردن در محضر حضرت حق باز می‌دارد.

۴. نتیجه

اولین لازمه فردی امکان فقری که در این تحقیق به آن اشاره شد، طهارت از عُجب است. عجب نظر کردن به نفس و عمل خود است که «عبد» خود را بزرگ شمرد. علمای اخلاق برای علاج این بیماری خطرناک راه‌های مختلفی پیشنهاد می‌دهند که بهترین آن‌ها ادراک امکان فقری است که ریشه این رذیله را از بین می‌برد؛ چون تمام ماسوی‌الله هرچه دارند، از لطف حضرت حق است. از دیگر آثار فردی که از درک امکان فقری قبول اثر کرده، ترک محبت ماسواست؛ یعنی شخص موحّد تنها باید خدا را محبوب حقیقی ببیند و تنها او را دوست داشته باشد و حب به دیگران نیز باید با محوریت حب به خدا باشد. توکل کردن نیز در پرتو امکان فقری معنای بسیار عمیقی پیدا می‌کند؛ چون معنای توکل آن است که بنده پروردگار را وکیل خود بداند و او را همه‌کاره و مدبّر امور خود بداند. به این معنا که تنها مؤثر مستقل عالم را خدا بداند و تمام توجه خود را در رفع بلا و جذب نعمت‌ها به ذات اقدس الهی معطوف کند.

از دیگر آثار فردی ادراک امکان فقری ایثار است. طبق امکان فقری همه هستی حدوثاً و بقائاً از آن خداوند متعال است و کسی بالذات دارای وجود و کمالی نیست، اگر ممکن الوجودی دارای کمال و جمالی است، به عنایت خداوند متعال است. بنابراین وقتی ثابت شد همه کمالات و دارایی انسان

امانت خداوند است و صاحب حقیقی خداست، انسان موقع ایثار چه مالی و چه جانی در واقع ادای امانت خواهد کرد و بدون تحمل هیچ گونه سختی این فداکاری را انجام می دهد.

در ادامه به اثر مهم کاربردی اشاره شده است: نرسیدن از غیر خداوند. باور عمیق به اینکه همه مخلوقات کاملاً به خداوند نیازمندند، ترس از بزرگترین قدرت ها را از دل برمی کند و برای انسان در انجام وظایف الهی دلیری به ارمغان می آورد. یکی دیگر از آثار فردی درک امکان فقری، اصالت یافتن دعا و تضرع در پرتو فهم امکان فقری است. دعا دارای دو جنبه اصالت و مقدمیت است. دعاکننده گاهی دعا را مقدمه حوائج خویش قرار می دهد و در تلاش است به واسطه تضرع و راز و نیاز به خواسته های خویش دست پیدا کند، اما گاهی دعا را مقتضای ذات خویش می داند.

یکی دیگر از آثار درک امکان فقری در امور فردی، توجه به خودشناسی فطری و شهودی است. امکان فقری عین وجود است و حقیقت ماسوی الله را تشکیل داده است و چنان که در بحث وجود ذهنی به اثبات رسیده، حقیقت وجود به ذهن انسان نمی آید و با علم حصولی کسب نمی شود و تنها راه شناخت آن شناخت حضوری است که برای همه انسان ها ممکن است و همه می توانند با تمرکز در نفس خویش و دور شدن از شهوات این حقیقت پنهان را کشف کنند؛ چراکه اگر انسان بتواند فقر خود را بیابد و شهود کند، حتماً خداوند متعال را خواهد یافت؛ چون او مربوط الیه است و کشف ربط (نفس) بدون کشف مربوط الیه (خدا) ممکن نیست.

از لوازم عملی درک امکان فقری که در تحقیق به آن اشاره شد، احساس تشکر بود. طبق امکان فقری، همه هستی با تمام گستردگی از جانب خداوند است و هر کمالی که در نظام خلقت مشاهده می شود، از تفصّلات خداست و این درک انسان را وادار به تشکر کردن از خداوند می کند. در ادامه به اثر حیا اشاره شد؛ چون امکان فقری مستلزم حضور خداوند در همه اشیاست و احساس حضور حضرت حق سبب حیا و ادب در برابر ایشان می شود. اساس مراقبه و تقوا چیزی غیر از این نگاه نیست؛ به گونه ای که شخص هر اندازه نگاه توحیدی خود را تقویت کند، خود به خود تقوا و مراقبه او نیز تقویت خواهد شد.

درک امکان فقری نقش مؤثری در محبت به خداوند دارد؛ چون محبت از کمال ناشی می شود و محب به سبب کمالات محبوب به او عشق می ورزد. طبق امکان فقری، همه خوبی ها و کمال هایی که در عالم مشاهده می شود، ناشی از ذات سبحان خداوند است و در نتیجه، محبوب حقیقی اوست و ریشه تمام عشق های مجازی به عشق حقیقی برمی گردد.

حضور قلب نیز از درک امکان فقری متأثر می شود. با تبیین رابطه انسان با خداوند روشن می شود که انسان آگاه که از حقیقت خویش و دیگر ممکن الوجودها آگاه می شود و فقر و ربط بودن خویش را

می‌یابد، هرگز نمی‌تواند از حضرت حق غافل شود؛ چون توجه به وجود ربطی تهی از توجه به مربوط‌الیه ممکن نیست.

از نتایج عملی باور به نیازمندی کامل و همه‌جانبه به خداوند این است که انسان همواره در برابر خداوند احساس خشوع کند و از گردن‌کشی و طغیان در برابر او بپرهیزد؛ چون انسان وقتی به خویش و مانند خویش نگاه می‌کند، متوجه می‌شود که اختیار هیچ چیز به دست او نیست، اما به مربوط‌الیه که نگاه می‌کند، درمی‌یابد که اختیار تمامی هستی به دست اوست.

مهار هیجانات منفی نفسانی از دیگر آثار فردی درک امکان فقری است. تا وقتی انسان توجه به امکان فقری دارد و خویش را فقر محض می‌بیند، به راحتی می‌تواند از طغیان و سرکشی‌های نفس رهایی یابد؛ چراکه توهم استقلال از خدا درباره هر چیز، مقتضی سرپیچی از فرمان الهی و انحراف از راه راست است.

منابع

۱. آذرتاش، آذرنوش (۱۳۹۶)، فرهنگ جدید عربی - فارسی، تهران: نشر نی.
۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۹)، لغت نامه دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳. راغب اصفهانی، حسین (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار الشامیة.
۴. سجادی، جعفر (بی تا)، فرهنگ و معارف اسلامی، بی جا.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۶. _____ (۱۳۹۱)، نهاية الحکمة، تعلیقه عباسعلی سبزواری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. مصباح یزدی، مجتبی (۱۳۹۲)، بنیادی ترین اندیشه ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، خداشناسی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. نراقی، ملامهدی (۱۳۸۳)، جامع السعادات، تعلیق و تصحیح سید محمد کلانتر، نجف: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

زیخرد

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

تبیین علل و حکمت تضادها و تقابلات در جهان آفرینش از نگاه استاد مطهری^۱

علی رضا فاضلی^۲
علی حسینی^۳
محمد عدالتی نسب^۴

چکیده

تضاد از دید استاد مطهری ناسازگاری و تنازع میان دو موجود است که در آن واحد در وجود مجتمع اند و این تضاد مستقیماً به عالم ماده مربوط است. نگارنده در پژوهش پیش‌رو در پی تبیین چرایی و چگونگی تضادها، تقابلات، فواید، برکات، حکمت‌ها و آثار مثبت تضادهای عالم ماده از دیدگاه شهید مطهری است و این هدف را به روش کیفی و به شکل تحلیلی - توصیفی و با مطالعه هرمنوتیکی نوشته‌های ایشان دنبال کرده است. مطهری از یک طرف علت اصلی تضادها و تقابلات عالم ماده را مرتبه وجودی و «ماده داشتن» آن و ذاتی بودن «استعداد و قوه و امکان برای این ماده» می‌داند که دائماً به‌سوی فعلیت و کمال جدیدی در حرکت است و از طرف دیگر این تضادها را دارای برکات و حکمت‌ها و آثار مثبت می‌داند؛ ازجمله زمینه‌سازی برای ظهور اختیار انسان، امکان شناخت بهتر اشیا، نمایان ساختن و معنی‌دار کردن خیرات و زیبایی‌ها، تکمیل نفوس اولیای الهی و نهفتگی سعادت در دل گرفتاری‌ها. پس تقابلات عالم در نگاه سطحی شر تلقی می‌شود و در نگاهی عمیق‌تر آخرت‌گرایانه و خیر و مطلوب است.

کلیدواژه‌ها: جهان آفرینش، تضادها، تقابلات، مرتضی مطهری، حکمت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

۲. نویسنده مسئول (استادیار فلسفه دانشگاه یاسوج (fazeli1351@gmail.com))

۳. استادیار فلسفه دانشگاه یاسوج (ali_2012003@yahoo.com)

۴. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه یاسوج (mohamedalainasab1907@gmail.com)

۱. مقدمه

شاید بتوان گفت بشر از همان آغاز از راه اندیشه و فکر متوجه بود که «نبود و بعد به وجود آمد» و این نیستی و هستی جزء اولین مفاهیم تقابلی و تضادی است که در ذهن او شکل گرفت و بعد از آن با توجه به نیازهای زیستی‌اش با مفاهیم تقابلی «گرسنگی و سیری» و «سردی و گرمی» و ... مواجه شد. منظور از تضاد دو امر ناسازگار و متنافر و گریزان از هم است. به تعبیر دقیق‌تر، تضاد ناسازگاری و تنازع میان دو موجود است که در آن واحد اجتماع دارند و مستقیماً به عالم ماده مربوط است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵۸).

شاید بارزترین مسئله کلامی - فلسفی که به نوعی در بحث تضاد و اختلافات ریشه دارد، وجود شر در عالم مخلوق خدای خیر مطلق است. فلاسفه اسلامی به طور مستقیم به بحث وجود شر در عالم پرداخته‌اند و پاسخ‌هایی به آن داده‌اند که به مناسبت از آن سخن گفته خواهد شد. متکلمان عدلی مشکل رابطه شر و عدل الهی را پیگیری کرده‌اند و ذیل بحث آلام و اعواض نیز بدان پرداخته‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۱۷۴).

شهید مطهری به خود تضاد و تقابلات به شکلی نوآورانه پرداخته است. به نظر او در ارتباط با مسئله تضادها و ناسازگاری‌های عالم ماده سه نظریه مطرح شده است: (۱) نقش منفی اما سطحی، طفیلی، عَرَضی و اَقَلّی تضادها و ناسازگاری‌های عالم ماده؛ (۲) نقش منفی اما اصلی، ذاتی و اساسی تضادها و ناسازگاری‌های عالم ماده (نابه‌جا بودن تضادها و ناسازگاری‌ها و کمال مطلوب نبودن عالم ماده)؛ (۳) نقش مثبت اما اصلی، ذاتی و اساسی تضادها و ناسازگاری‌های عالم ماده (اصیل بودن ناسازگاری‌ها و مؤثر بودن آن‌ها در تکامل). انسان‌های ظاهربین به این تفاوت‌ها و تضادها نگرش منفی دارند و آن‌ها را مطلقاً شر و بدی پنداشته‌اند و به آن‌ها خرده گرفته‌اند (نظریه دوم) (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵۹).

برخی از سؤالات و شبهاتی که از رهگذر این مسئله به ذهن می‌آید، از این قبیل است: چرا و چگونه در عالم ماده این همه گونه‌ها و پدیده‌های متکثر، متنوع و متضاد دیده می‌شود؟ چرا جهان ماده بر تضاد و تقابل استوار است؟ آیا وجود این تضادها خللی به احسن بودن نظام آفرینش وارد نمی‌کند؟ چگونه می‌شود که عالم ماده که آفریده خداوند عادل و حکیم است، سرشار از این همه تضاد باشد؟ اما مسئله آنجا مهم و قابل توجه می‌شود که برخی وجود این تضادها و تفاوت‌ها را دلیل بر نبود خدا گرفته‌اند و منکر وجود موجودی علیم و حکیم به عنوان خالق جهان مادی شده‌اند و همه چیز را حاصل ماده و صدفه دانسته‌اند، برخی به ثنویت و وجود دو مبدأ، برخی به متناهی بودن صفات خدا، و برخی به ناقص بودن علم و حکمت و عدالت خدا معتقد شده‌اند و عده‌ای نیز به هستی و مبدأ آن بدبین شده‌اند. بنابراین مسئله تضادها و تفاوت‌های عالم ماده، مهم‌ترین و اصلی‌ترین باور و اعتقاد دینداران، یعنی باور

به وجود خدا و صفات کمالی علم، قدرت، حکمت و عدل را به چالش می‌کشد و نیازمند تحقیق و تبیین است. استاد مطهری از جمله دین‌مداران و متفکرانی است که به این مسئله توجه شایانی نشان داده و در آثار متعدد فلسفی، کلامی و دینی خود به بررسی و تبیین آن پرداخته و تحلیل نسبتاً جامع و معقولی در باب آن ارائه داده است. در پژوهش حاضر ضمن بررسی و تبیین علل، حکمت و راز این تفاوت‌ها و تضادها از دیدگاه استاد مرتضی مطهری، نظریه نقش مثبت، اما اصلی، ذاتی و اساسی تضادها و ناسازگاری‌های عالم ماده (اصیل بودن ناسازگاری‌ها و مؤثر بودن آن‌ها در تکامل) که نظریه مختار و مورد نظر استاد مطهری است، واکاوی و اثبات شده است. برای نیل به این مقصود با روش تحلیلی، توصیفی و با محوریت آثار کلامی - فلسفی ایشان سعی شده است ابعاد مختلف موضوع و ادله ایشان گزارش و تبیین شود.

شایان یادآوری است که منظور از واژه حکمت در این مقاله، غایات، مصالح، فواید و اهداف پنهان است. تضاد به معنای با یکدیگر دشمنی کردن و مخالف یکدیگر بودن است. در اصطلاح منطق، چنان‌که در اساس الاقتباس آمده است: «تضاد آن بود که با وجود تقابل اجتماع ایشان بر صدق محال بود، اما بر کذب ممکن بود. چه ضدّان جمع نیایند، اما مرتفع شوند.» (طوسی، ۱۳۶۱: ۹۷). ابن‌سینا در نمط چهارم، فصل بیست‌وششم در مبحث «نفی ضد از واجب الوجود» دو معنی برای ضد آورده است: یکی به چیزی که با چیز دیگر در قوه مساوی باشد و ممانع و مزاحم آن باشد که این معنی در نزد جمهور است و معنی دوم چیزهایی که دارای موضوعی واحدند و به‌طور متوالی و متعاقب بر آن موضوع واحد وارد می‌شوند و با یکدیگر جمع نمی‌شوند و از نظر طبیعت در نهایت و غایت بُعد و خلاف‌اند و این معنی نزد خواص و اهل علم است (همو، ۱۳۷۵: ۶۵/۳). مطهری تضاد را اصل تنازع و خنثی کردن اثر اشیا توسط یکدیگر و به عبارت دیگر اصل تنازع و جنگ در طبیعت می‌گوید (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵۸). البته در این مقاله، منظور مطلق تقابل و تخالف در جهان ماده است. به‌طور خلاصه منظور از تضاد دو امر ناسازگار و متنافر و گریزان از هم است.

همچنین در این پژوهش مقصود از جهان آفرینش همان است که استاد مطهری خود در مفهوم کلمه «عالم» می‌گوید: «موجود یا موجوداتی که در مجموع هستی مرتبه خاصی را اشغال کرده‌اند؛ به‌طوری که محاط مافوق خود و محیط به مادون می‌باشند.» همچنین او ذکر می‌کند که از نظر لغوی مانعی نیست که کلمه عالم را بر نوع خاصی از موجودات یا انواع خاص تحت یک جنس اطلاق کنیم؛ مانند عالم مورچگان، عالم حیوانات، عالم حشرات و شاید تعبیر «ربّ العالمین» در قرآن کریم ناظر به چنین مطلبی باشد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۹۰/۵). گفتنی است که این معنی از تضاد به‌نوعی به تبیین هم‌بازمی‌گردد که در نظر ملاصدرا در عالم انسان‌ها کاملاً وجود دارد و از آن به کثرت نوعی هم تعبیر

می‌شود (برای تفصیل درمورد پیشینه و تبیین این مسئله رک. حکمت، ۱۳۸۸: ۵۳) و البته از آن رو که مطهری به آن پرداخته است، از آن و از پاسخ به شبهات احتمالی^۱ مربوط به آن نخواهیم گفت. لازم به ذکر است که رویکرد مطهری به مسئله شر را تا کنون از جنبه‌های مختلف کاویده‌اند و با متفکران دیگر مقایسه کرده‌اند. یکی از پژوهش‌های مفید متأخر ناظر به همه‌گیری کرونا به‌عنوان شر و مقایسه آرای مطهری به‌عنوان متفکری دینی و ماکس وبر به‌مثابه متفکری سکولار است (غازی اصفهانی، ۱۴۰۰). همچنین نظرات مطهری در باب شر با آگوستین و جان هیک و سوئینبرن هم مقایسه شده است، اما چنان‌که آمد و در ادامه با تفصیل بیشتری روشن خواهد شد، این پژوهش بر تضاد و تقابل به معنایی عام تمرکز دارد و در اثنای آن به مسئله شر به‌مثابه قسمی تقابل هم پرداخته شده است و اهمیت آن از آن روست که مطهری می‌خواهد با بیانی که سعی می‌کند به‌روز باشد، عویصه‌ای دیرین را حل کند و تا کنون به این مسئله پرداخته نشده است.

۲. تضادها در عالم تکوین (تضادهای طبیعی)

عالم تکوین عالم آفریده‌هاست، یعنی همین عالم محسوس و مادی که در آن زندگی می‌کنیم. عالم فعل الهی که مسبوق به ماده و مدت (زمان) است. در مقابل، وجود عالم مجردات عقلی و هیولای اولی و صورت اولیه ابداعی و مسبوق به ماده و مدت نیست (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۰/۳). اساساً یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های عالم طبیعت تضاد و تقابل صورت‌ها و موجودات با یکدیگر است. در اینجا ابتدا به ریشه‌ها، علل و حکمت‌های این تضادها پرداخته می‌شود و پس از آن به تضادهای تشریعی مبتنی بر تضادهای تکوینی اشاره می‌کنیم.

۲-۱. هیولی (ماده) و تضادها

چیزی را که حادث زمانی از آن به وجود آید ماده می‌گویند که مهم‌ترین ویژگی‌های آن استعداد و قوه و امکان است (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۹۱/۱). شاید بتوان گفت همه تضادها و تقابلات عالم ماده را می‌توان تحت عناوین کلی «خیر و شر»، «خوب و بد»، «حسن و قبیح» یا مطلوب و نامطلوب طبقه‌بندی کرد، البته وقتی معیار و مقیاس انسان باشد. در این زمینه معمولاً اشکالات و اعتراضات و نارضایتی‌ها به یک طرف این تقابلات و تضادها برمی‌گردد که همان شرور و بدی‌ها و نامطلوب‌هاست. به نظر می‌رسد یکی از عوامل اصلی و شاید مهم‌ترین علت تضاد و تقابل در عالم ماده، «ماده» و خصوصیت ذاتی آن، یعنی «قوه و امکان و استعداد»، است و این فقدان‌ها، نقص‌ها و نداری‌ها همراه با امکان و استعداد،

۱. فاضلی (۱۳۹۴: ۴۱۵-۴۲۵) نیز از سازگاری تبیین نوعی انسان‌ها و صلح ذاتی بین آن‌ها دفاع می‌کند.

تبیین علل و حکمت تضادها و تقابلات در جهان آفرینش از نگاه استاد مطهری ۶۱

واجد شدن و کامل شدن و دارایی است که ماده را دائم‌الحركة و بلکه عین جنبش کرده است و هم در جوهر خود و هم در اعراض خود دائماً به دنبال فعلیت و صورت و حالت جدید است. بنابراین ماده دائماً از قوه به فعل و از نقص به کمال و از نداری به سوی دارایی در حرکت است و همین حرکات علت اصلی برخوردها و تضادهاست. می‌توان گفت مهم‌ترین ویژگی عالم طبیعت و محسوس «مادی بودن و ماده داشتن» است و مهم‌ترین ویژگی ماده «امکان و قوه و استعداد» است و لازمه امکان و قوه و استعداد «حرکت و تغییر» است و لازمه حرکت و تغییر «تضاد و برخورد و تصادم» است؛ پس تصور جهان ماده بدون تضاد و تقابل مستلزم این است که جهان ماده جهان ماده نباشد و این محال است.

ملاصدرا در اسفار تصریح می‌کند که «لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدء الجواد» (شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۰۶/۷)؛^۱ اگر تضاد نمی‌بود، زمینه برای افاضه صور جدید از طرف مبدأ بخشنده صورت‌ها صورت نمی‌گرفت و ماده امکان پذیرش صور جدید از عالم بالا را نداشت (برای تفصیل رک. شیرازی، ۱۳۸۰: ۹۸/۷-۱۰۷). از این رو، یکی از نقش‌های مثبت تضادها در عالم ماده، قابلیت پذیرش دادن به ماده برای دریافت صورت‌ها و انواع گوناگون است و اگر این تضادها نمی‌بود ماده در انحصار یک صورت می‌ماند و زمینه برای صورت‌های بعدی فراهم نمی‌شد (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۶۵). مثلاً فقط صورت جمادی داشتیم و دیگر زمینه برای صور نباتی و حیوانی و انسانی فراهم نمی‌شد. تغییرپذیری ماده جهان و پدید آمدن تکامل، ناشی از تضاد است. اگر تضاد نمی‌بود هرگز تنوع و تکامل رخ نمی‌داد و عالم هر لحظه نقشی تازه بازی نمی‌کرد و نقوشی جدید بر صفحه گیتی آشکار نمی‌شد. بر این مبنا می‌توان گفت تضاد منشأ خیرات و قائمه جهان است و نظام عالم بر آن استوار است (مطهری، ۱۳۵۲: ۱۶۸). به نظر ایشان در نظام جهان به کار افتادن همه مواد جهان، که به وسیله فرمول قابلیت ماده و تضاد صور انجام می‌گیرد، قطعاً سودآور است و جهان را به سوی کمال سوق می‌دهد (همان: ۱۶۵).

مطهری شرور را عدم چیزی که شأنیت و قوه آن وجود دارد و فعلیت آن وجود ندارد تعریف می‌کند؛ مثلاً جهل نبود علم است همراه با بودن امکان علم و این قوه و امکان مقوم شر بودگی جهل‌اند. اگر امکان عالم شدن برای موجودی نباشد، عدم آن شر محسوب نمی‌شود؛ همان‌گونه که جهل برای گوسفند و دیوار شر محسوب نمی‌شود. بنابراین اگر در عالم ماده، قوه و امکان استعداد و استعدادپذیرندگی نبود، هیچ چیز برای هیچ چیز شر محسوب نمی‌شد، چون هیچ چیز در هیچ چیز اثر نمی‌گذاشت. پس شرور از اعدام و

۱. گفتنی است که این عبارت را، که شاید بتوان آن را قاعده نامید، سهروردی در التلویحات اللوحية والعرشية به شکل «لولا التضاد ما صح دوام الفيض علی التجدد المستمر» آورده است (رک. سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۷/۱). صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب عبارت را همانند شیخ اشراق و در اسفار به شکلی که در متن آمد، آورده است (رک. شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۶۸/۱).

امکان برمی‌خیزند و فعلیت‌ها از جهت فعلیت خیر محض‌اند. همان‌گونه که در عالم مجردات و ملائکه، که عالم فعلیت محض‌اند و هیچ‌گونه قوه و استعدادی وجود ندارد، هیچ‌گونه شر و تراحم و تضادی هم وجود ندارد. هرچند این امکان و قوه همان‌گونه که با شرور ملازم است، باب خیرات را هم باز می‌کند و از این جهت امکان و استعداد شر مطلق و بالذات نیستند (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۱۷/۱). مطهری خود در کتاب عدل الهی با تأسی به اسفار ملاصدرا درخصوص نحوه وجود کائنات (موجودات حادث به حدوث زمانی) و صور نوعیه، ارتباط ماده و صورت و تضاد را گزارش می‌کند (همو، ۱۳۵۲: ۵۹).

۲-۲. حرکت، تکامل، غایت و تضادها

حرکت را به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف کرده‌اند. حرکت تدرّج وجود است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۵۳/۴). تغییر و تبدیل اشیا به همدیگر یکی از واضح‌ترین و مسلم‌ترین حقایق این جهان است. جهان ثابت و ساکن نیست. پدیده‌های جهان دائم از کیفیتی به کیفیت دیگر و از حالی به حال دیگر و از وضعی به وضع دیگر درمی‌آیند؛ به‌گونه‌ای که در نظر مطهری موضوع تحقیق بسیاری از علوم بشری همین حرکت و تغییر و تبدیل‌ها و کشف قوانین و اصول آن‌هاست (همان: ۱۱). چنان‌که علامه طباطبایی گفته است حرکت در تمام شئون جهان طبیعت حکمفرماست و جهان طبیعت مساوی است با حرکت (همان: ۵۴).

تکامل پذیرفتن و به خود گرفتن کمال است و کمال همان فعلیت، زیادت و افزایش است که جسم در محیط فعالیت خود به آن می‌رسد (همان: ۵۵). تکامل، تحول از نقص به کمال است. در نظر مرحوم مطهری، حرکت از تضاد و تناقض داخلی اشیا ناشی می‌شود (همان: ۵۸). این بحث به علت فاعلی حرکت مربوط می‌شود که خود مشتمل بر مسائل متعددی است. این‌جا فقط درباره نقش تضاد در تولید و ایجاد حرکت و تغییر بحث خواهیم کرد. می‌توان گفت اگر عالم ماده دارای تقابل و تضاد نبود امکان حرکت وجود نداشت؛ چون حرکت بدون وجود مانع و معاوq ممکن نیست و هر حرکتی میان دو نیرو واقع می‌شود: یکی نیروی محرک و سوق‌دهنده و دیگری نیروی مانع‌شونده و مقاومت‌کننده. بنابراین چون حرکت یک تغییر تدریجی است که در زمان صورت می‌گیرد و نه در لازمان یا بی‌نهایت زمان، بدون یک تضاد میان نیروی محرک و معاوq این حرکت امکان‌پذیر نیست (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۶۶). در جهانی که حرکت و جنبش، مقوم آن است، حتماً باید تضاد حکومت کند؛ زیرا مطهری بر پایه قول حکما حرکت را بدون وجود معاوq ممکن نمی‌داند. حرکت، تکاپو و تلاش است و تلاش وقتی محقق می‌شود که اصطکاک و تصادم وجود داشته باشد. به بیانی دیگر می‌توان گفت هیچ حرکت طبیعی بدون قسر ممکن نیست. وقتی جسم به‌سوی محل طبیعی خود

تبیین علل و حکمت تضادها و تقابلات در جهان آفرینش از نگاه استاد مطهری

حرکت می‌کند که در غیر محل طبیعی خودش قرار بگیرد، اما زمانی که جسم در محل طبیعی خود باشد ساکن و بی‌حرکت خواهد بود. در نظر او، انسان نیز وقتی به‌سوی کمال می‌شتابد که فاقد آن باشد. همواره سعادت انسان در مطلوب داشتن است، و مطلوب داشتن زمانی تحقق می‌پذیرد که فقدان و محرومیت در کار باشد (همو، ۱۳۵۲: ۱۶۸). پس نقش تضادها در حرکت از دو جهت است: یکی اینکه تضاد میان نیروهای محرک و معاق است که اصل حرکت را امکان‌پذیر می‌کند و دیگر اینکه با وجود همین تضادهاست که صور قدیم زمینه را برای صور جدید و تنوع و تکامل صورت‌ها در آینده فراهم می‌کنند. بنابراین تضادهای عالم ماده نه‌تنها منفی نیستند، بلکه دارای نقش‌های مثبت و اساسی در ساختمان عالم‌اند و از این جهت اموری بایستنی و شایسته‌اند و جهان عاری از تضاد بدترین جهان‌هاست (همو، ۱۳۷۳: ۱۶۶).

نظر مطهری البته مبتنی بر حرکت جوهری ملاصدرا هم می‌تواند محملی درست بیابد. چنان‌که برخی محققان گفته‌اند از دیدگاه ملاصدرا کلیه اجسام و کل عالم طبیعت، ولو هنگامی که ثابت و بی‌حرکت‌اند، در حال حرکت جوهری‌اند. هر چیزی خواه جوهر اشیا باشد که شامل ماده و صورت می‌شود و خواه صفات و اعراض دم به دم در حال عوض شدن است؛ یعنی در عالم طبیعت هیچ چیز از گذشته باقی نیست (عبودیت، ۱۳۹۲: ۳۱۶/۱). با توجه به اینکه عالم ماده بر مبنای حرکت جوهری ملاصدرا از قوه محض به‌سوی فعلیت و تجرد تام در حرکت است و عالم ماده پایان‌پذیر و فناپذیر است، می‌توان گفت اگر این تضادها و تقابلات عالم ماده نباشد، نه خبری از حرکت در عالم هست تا قوه‌ها به فعلیت تبدیل شوند و به تبع آن، عالم ماده، عالم بقا و جاودانگی می‌شود، نه عالم فنا و نیستی، و نه خبری از فنا و پایان‌پذیری عالم ماده. در صورتی که عالم ماده عالم تغییر و حرکت دائمی و پایان‌پذیر و فناپذیر است و پایان آن همان قیامت کبراست که جوهره جهان مادی براساس همین تضادها و حرکت‌ها به‌سوی آن در حرکت است.

۳. تضادها در عالم تشریع (تضادهای اخلاقی)

عالم تشریع یعنی عالم قوانین و مقررات دین الهی که با هدف تکامل بخشیدن به انسان در متن عالم تکوین محقق شده است، یعنی دانسته‌ها و بایسته‌های وحیانی. نظام تشریع، یعنی قوانینی که به حوزه فعالیت‌های اختیاری بشر مربوط‌اند. این قوانین وضعی و تخلف‌پذیرند. تفاوت نظام تشریع و نظام تکوین در این است که در نظام تشریع، متعلق امر فعل اختیاری انسان است، ولی در نظام تکوین، متعلق امر اشیا هستند و اختیار انسان نقشی در تحقق آن ندارد. خود اختیار نیز یکی از اشیا تکوینی است و رابطه این دو نظام با همدیگر آن است که انسان با عمل به نظام تشریع با نظام تکوین هماهنگ می‌شود و هم‌سو

با کُل هستی به‌سوی خداوند متعال حرکت می‌کند. نظام تشریع به‌تبع نظام تکوینی کاملاً عرصه تقابل و تضاد مبتنی بر امر و نهی و باید و نبایدهاست و این اوامر و نواهی و بایدها و نبایدها تضمین‌کننده سعادت و کمال انسانی‌اند. ما به دو جهت وارد این بحث می‌شویم: یکی اینکه نشان دهیم قانون تضاد به‌عنوان یک قانون عام و فراگیر، در عالم تشریع نیز نمود و ظهور دارد؛ دوم از جهت اینکه خیلی از شرور و ناملايمات مورد اعتراض ناشی از سوءاستفاده انسان از قدرت انتخاب است.

۱-۳. اختیار انسان و تضادها

یکی از ویژگی‌های ذاتی و فطری انسان که باعث تمایز او از سایر جانداران می‌شود، قدرت انتخاب و اختیار اوست و این فقط انسان است که همواره در برابر چندین راه قرار می‌گیرد و یکی را برمی‌گزیند. اختیار معانی و کاربردهای متعددی دارد: (۱) فاعل آگاه و باشعور کاری را براساس خواست خودش انجام دهد، بدون آنکه مقهور فاعل دیگری باشد (در برابر جبر محض)؛ (۲) قدرت فاعل برای گزینش یکی از دو نوع گرایش متضاد؛ (۳) انتخاب کار براساس گرایش و خواست قلبی فاعل (فعل اختیاری در برابر فعل اکراهی)؛ (۴) در اثر محدودیت و در تنگنا قرار گرفتن فاعل نباشد (فعل اختیاری در برابر فعل اضطراری) (شیروانی، ۱۳۸۶: ۴/۱۵۹).

در این پژوهش بیشتر معنای دوم مدنظر است. به نظر مطهری خداوند نظام عالم انسانی را به‌تبع نظام تکوینی و طبیعی خود بر مبنای تضاد و تقابل «حق و باطل» و «خیر و شر» استوار کرد تا به این وسیله انسان در معرض ابتلا و امتحان الهی قرار بگیرد و قدرت اختیار او به منصفه ظهور برسد و با این امتحان الهی استعدادها و وجودی خود را به شکوفایی و تکامل برساند. عملاً اختیار انسان زمانی معنی دارد که او حداقل بین دو راه و دو روش و دو کار قرار بگیرد و یکی را برگزیند. پس اگر روح و نیازهای روحی در مقابل جسم و نیازهای جسمی، راه انبیا و عقل در مقابل راه شیاطین و هوای نفس، آخرت و لذات اخروی در مقابل دنیا و لذات دنیوی و حق و نیکی در مقابل باطل و بدی نبود، اساساً اختیار و انتخاب انسان معنی نداشت و انسان نمی‌توانست به رشد و تکامل وجودی خود و مظهریت اسما و صفات نیکوی الهی و تقرب به خداوند دست یابد. همچنین اگر انسان بین دو راه متضاد حق و باطل و نیک و بد قرار نداشت، نه مکلف بودن او می‌توانست معنی‌دار باشد و نه ثواب و عقاب دنیوی و اخروی او وجهی پیدا می‌کرد.

جهت دیگر بحث اختیار و تضادها و تقابلات عالم ماده آن است که بسیاری از شرور و تضادها و بی‌عدالتی‌ها از اثرات آزادی و حرّیت انسان و سوءاستفاده او از این موهبت الهی ناشی می‌شود؛ مثلاً دروغ‌گویی، عهدشکنی، دزدی، قتل، غارت، جنایت، فساد، فحشا، تجاوز، ضرب و شتم و ... از این موارد است. این شرور به این دلیل اتفاق می‌افتد که انسان آزاد و مختار است و از این قدرت خدادادی

برخلاف اوامر و نواهی الهی خالق خود استفاده می‌کند.

در مسئله وجود شیطان و ارتباط آن با اختیار انسان، استاد مطهری می‌نویسد:

فلسفه وجود شیطان و قدرت تزئین و تسویل و دعوت او، اختیار انسان است. مرتبه وجودی انسان ایجاب می‌کند که حر و آزاد و مختار باشد. موجود مختار باید همواره بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را، که منحصرأ از راه اختیار و انتخاب به دست می‌آید، تحصیل کند (مطهری، ۱۳۵۲: ۷۲). همیشه در دنیا دو دعوت متضاد و مخالف وجود دارد: یکی دعوت به خیر و صلاح و دیگری دعوت به شر و فساد. اگر در وجود انسان نفس اماره بالسوء و درخارج از وجود انسان شیطان نبود و اگر دعوت به شر و فساد و امکان آن برای انسان وجود نداشت، خوبی و تقوا و عمل صالح معنی نداشت؛ برای اینکه خوبی وقتی خوبی است که انسان هم امکان خوبی و هم بدی کردن را داشته باشد. تقوا وقتی معنی‌دار است که در انسان تمایل به فجور و بدی باشد (همو، ۱۳۸۷: ۳۰۵).

بنابراین مبنای مطهری وجود اختیار در انسان است و با متکلمان عدلی مسلک هم‌نظر است (رک. مقداد، ۱۳۷۰: ۲۷) که افعال انسانی از خود او صادر می‌شود. برخی فیلسوفان دینی معاصر چنان بر اختیار انسان پا می‌فشارند که در پاسخ مسئله شر می‌گویند خداوند نمی‌تواند افعال شخص مختار را تعیین بخشد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۸۳). البته متکلمان شیعی و به تبع آن‌ها مطهری این نظر را تأیید نکرده‌اند (حلی، بی‌تا، ص ۲۴۱). گروهی اختیار واقعی انسان را خیر مطلوب و برگزیده خدا می‌دانند و بر این باورند که وجود شرور سرزده از انسان‌ها بهایی است که باید برای خلق عالم واجد مخلوقات واقعاً مختار پرداخته شود (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۰۲). به نظر می‌رسد در دید متکلمان عدلی پرداخت این بهای گزاف، لزومی ندارد؛ چون خدا قادر است و به انسان اختیار داده است و در صورت تعارض اراده خدا با انسان، مشیت الهی پیروز است.

۲-۳. کسب معرفت و تضاد

قاعده «تُعرف الاشياء باضدادها» یعنی اشیا از طریق ضدّشان شناخته می‌شوند و به وجود آن‌ها پی برده می‌شود. البته مقصود از «تعریف» تعریف اصطلاحی منطقی نیست؛ زیرا در منطق آمده است که اشیا را از طریق ضد و نقطه مقابلشان نمی‌شود تحدید و تعریف کرد، بلکه تعریف معرف از طریق جنس و فصل یا عرض خاص آن شیء صورت می‌گیرد که به ترتیب مفهوم مشترک درونی شیء، مفهوم اختصاصی درونی شیء و مفهوم اختصاصی بیرونی شیء است و معرف در اینجا نمی‌تواند نقطه ضدّ شیء باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۲۱۳/۳). پس مقصود از «ضد» در اینجا مطلق نقطه مقابل است و منحصر به ضدّ اصطلاحی نیست که در منطق با «نقیض» فرق دارد و منظور از شناختن، پی بردن

است. شاید مقصود بیان یک نوع ضعف و نقصان در دستگاه ادراکی بشر است که طوری ساخته شده که تنها در صورتی قادر است اشیا را درک کند که نقطه مقابل داشته باشند. به نظر مطهری، نور، علم، قدرت، خیر، حرکت و ابدیت و ... همگی به کمک نقطه مقابلشان یعنی ظلمت، جهل، عجز، شر، سکون، و فنا شناخته می‌شوند و اگر همه جا سراسر نور، علم، قدرت، خیر، حرکت و ابدیت بود و خبری از ضد و نقطه مقابلشان نبود، به هیچ‌وجه امکان شناخت و پی بردن به وجود آن‌ها برای انسان نبود. اگر چیزی نقطه مقابل نداشته باشد، بشر قادر نیست به وجود او پی ببرد؛ هرچند آن چیز مخفی و پنهان نباشد و در کمال ظهور باشد. چنان‌که خداوند ضد و نقطه مقابل ندارد و در عین کمال ظهور، برای مردم مجهول و ناشناخته است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۳).

۴. خداوند، صفات کمالی و تضادها

۴-۱. علم و قدرت مطلق الهی و تضادها

متکلمان و فیلسوفان مسلمان مباحث فراوانی پیرامون علم خداوند به خود و ماسوای خود طرح کرده‌اند، اما چون موضوع پژوهش حاضر در ارتباط با تضادهای جهان آفرینش است، نه صفات الهی از شرح آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم و صرفاً به توضیح و تبیین ارتباط این صفات با تضادهای عالم می‌پردازیم. ایراد و اعتراض مربوط به تضادهای عالم ماده و علم خداوند را می‌توان این‌گونه تقریر کرد. این اشکال بر مبنای تفسیر حکمای مشایی از علم خداوند است. از دیدگاه آن‌ها علم الهی علم فعلی و ماقبل‌الکثرة است که باعث صدور و آفرینش موجودات از سوی خداوند می‌شود که آن را «علم عنایی» و خداوند را «فاعل بالعنایه» می‌خوانند. حال می‌توان گفت که چرا با اینکه موجودات و جهان آفرینش نتیجه و معلول علم حق تعالی است و این علمی است اتم و اکمل و در اعلا مرتبه علم، باز این همه تضاد و تقابل و تفاوت در میان موجودات مادی مشاهده می‌شود؟ چرا علم الهی اقتضای جهان بدون تضاد و تفاوت و شر و نقص را نداشته است؟ و چرا جهان مادی عاری از هرگونه تضاد و تقابل و نقص نیست؟ کار و فعل ناقص یا ناشی از جهل و علم محدود و ناقص است یا عجز فاعل؛ در صورتی که خداوند دارای علم و قدرت نامحدود و کامل است.

مبدئیت فاعل برای صدور فعل از روی اختیار و علم را قدرت‌گویند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۰). پس چرا با اینکه خداوند قادر مطلق است و بر هر کار و چیزی دانا و تواناست، جهان ماده را طوری نیافرید که هیچ‌گونه تضاد و تقابلی در کار نباشد و خبری از شرور و نقایص در آن نباشد و سراسر خیر و خوشی و سلامتی و حیات باشد و بدی و بیماری و فنا و نابودی در آن راه نداشته باشد. در پاسخ به این اعتراض و اشکال می‌توان گفت پیش‌فرض اصلی این است که تضادها و تقابلات و

تبیین علل و حکمت تضادها و تقابلات در جهان آفرینش از نگاه استاد مطهری ۶۷

شرور عالم ماده سراسر نقص و شر و بدی است و هیچ خیر و اثر مثبتی بر آن‌ها مترتب نیست و آن‌ها نقص محض و شر مطلق‌اند؛ حال آنکه شر و بد بودن آن‌ها نسبی و بالقیاس و بالعرض است و آثار مثبت و برکات و خیرات فراوانی در دل همین تضادها و تقابلات نهفته است که ذیل صفات عدل و حکمت الهی به آن‌ها اشاره خواهد شد.

۴-۲. عدل و حکمت، نظام احسن و تضادها

استاد مطهری بعد از ذکر معانی مختلف عدل، از جمله موزون و متناسب بودن، مساوات و نفی تبعیض، رعایت حقوق و اعطای حق هر ذی‌حقی، رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و کمالات وجود، معنی اخیر را برای عدل الهی از نظر حکما مناسب‌تر می‌داند و می‌کوشد راه‌حلی برای اشکالات عدل ارائه کند. بر مبنای معنای چهارم، عدل الهی در نظام تکوین به این معنی است که هر موجودی هر درجه از وجود و کمالات وجود را که امکان و استحقاق آن را داشته باشد، دریافت می‌کند. هیچ موجودی بر خداوند حقی پیدا نمی‌کند تا ادای آن حق عدل به شمار آید، بلکه عدل خداوند عین فضل و جود اوست (مطهری، ۱۳۵۲: ۵۴-۶۰). سؤالی که مطرح می‌شود این است که عدل الهی ایجاب می‌کند که بین مخلوقاتی که با او نسبت مساوی دارند، هیچ‌گونه تبعیض و تفاوتی نباشد؛ در حالی که هرچه در عالم ماده هست، همه اختلاف و تنوع و تفاوت است. ریشه این تفاوت‌ها و اختلاف‌ها و تبعیض‌ها چیست؟ چگونه با وجود اینکه فیض خداوند عام و لایتناهی است، اشیا در ذات خود از نظر امکان‌ها و قابلیت‌ها و استحقاق‌ها متفاوت می‌شوند؟ اشکالات و سؤالات دیگری در زمینه عدل الهی نیز مطرح است؛ مانند فناها و نیستی‌ها، نقص‌هایی از قبیل فقر، جهل، عجز و ضعف و ...، آفات و بلاها و مصائبی مانند میکروب‌ها، بیماری‌ها، مخاطرات طبیعی، و نفس اماره و شیطان. این‌ها انواع مسائل و اشکالاتی است که به مسئله عدل الهی وارد کرده‌اند (همان: ۶۰).

از نظر استاد مطهری منظور از حکمت الهی این است که فعل خداوند غایب‌نمند و هدف‌مند است و موجودات را به‌سوی کمالات و غایات وجودی آن‌ها هدایت می‌کند. فعل او ایجاد موجودات است که خود به کمال وجود رساندن از عدم است یا تدبیر و تکمیل و سوق دادن آن‌ها به‌سوی خیرات و کمالات است که نوعی دیگر از افاضه و تکمیل است. پس حکیم بودن خداوند به معنی ایجاد بهترین نظام برای رساندن موجودات به اهداف و غایات کلی‌شان است (همو، ۱۳۸۵: ۹۳). حکمت از شئون علیم و مرید بودن است و بیانگر اصل علت‌غایی درجهان است، اما وجود تضادها و شرور در عالم ماده به‌عنوان پدیده‌های بی‌هدف و مضر یکی از علل گرایش به مادیگری و نقضی بر حکمت الهی به حساب آمده است. مطهری این نظر را از کتاب چرا مسیحی نیستم اثر برتراند راسل نقل می‌کند (همو،

اعتراض و ایراد منکران و منتقدان نظام احسن و حکمت الهی چنین است که اگر خدای حکیمی خالق جهان است و جهان و نظام بهترین و مطلوب‌ترین نظام است، چرا این همه تضاد و بدی و شرور و امور نامطلوب و بی‌هدف در عالم ماده وجود دارد. وجود امور زیانبار و بی‌هدف و نامطلوب خود دلیل محکمی بر این است که آنگونه که الهیون ادعا می‌کنند، جهان موجود بهترین جهان و تحت حکمت بالغه الهی نیست. به عقیده مطهری فلسفه‌های ماتریالیستی، تفکر ثنویت و فلسفه‌های بدبینانه غالباً مولود احساس همین تضادها و شرور و بدی‌ها در عالم طبیعت‌اند (همان: ۶۱). از آنجا که اشکالات و ایرادات مربوط به عدل و حکمت، و نظام احسن همگی بر وجود تضادها و تفاوت‌ها و شرور متمرکز و استوارند، استاد مطهری به همه این اشکالات و ایرادات پاسخی واحد می‌دهد.

یکی از پاسخ‌های اجمالی اهل ایمان به وجود تفاوت‌ها و تبعیض‌ها و اختلاف‌ها این است که وجود خداوند علیم، حکیم و قادر با ادله محکم و قاطع و براهین فراوان اثبات شده است؛ بنابراین طرح این‌گونه سؤالات طرح یک سلسله مجهولات است، نه ایراد یک سلسله نقض‌ها. چون خداوند علیم و حکیم و قادر است، همه افعال او مبتنی بر «حکمت و مصلحت» است و انسان به دلیل محدود و محصور بودن در مکان و زمان و نقص قوه ادراکی از درک همه مصالح و حکمت‌های هستی ناتوان است و ادعای بسیار بزرگی است که بشر بتواند از «سرّ قدر» و راز هستی سردرآورد. این پاسخ خود مبتنی بر این اصل است که جهان نظامی است ذاتی و قطعی و لایتخلف، نه تشریفاتی و قراردادی. پاسخ دیگر به مسئله تفاوت‌ها این است که تفاوت موجودات ذاتی آن‌ها و لازمه نظام علی و معلولی است. بر مبنای این عقیده، آفرینش دارای نظام و ترتیب و قانون معینی است و اراده خداوند به وجود جهان هستی عین اراده نظام و قوانین آن است. به موجب این نظام ذاتی و لایتغیر هر شیء و پدیده‌ای جایگاه خاصی دارد و قابل تبدیل نیست. لازمه نظام داشتن، داشتن درجات و مراتب مختلف است و همین منشأ اختلاف و تفاوت شده است. تفاوت و اختلاف آفریده نمی‌شود، بلکه لازمه ذاتی آفریدگان است، نه آفریدگار و به ظرفیت و مرتبه و قابلیت قابل برمی‌گردد، نه فاعلیت فاعل و آنچه نقض عدالت خداوند است تبعیض است، نه تفاوت و آنچه در جهان هستی جاری است، تفاوت است نه تبعیض (همو، ۱۳۵۲: ۹۳-۱۱۹).

شهید مطهری سه دسته از اشکالات و مسائل مربوط به عدل و حکمت الهی و نظام احسن، یعنی فناها و نیستی‌ها، نقص‌ها و کمبودها و آفات و بلاها و مصائب را تحت عنوان «شرور جهان مادی» تجزیه و تحلیل می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. پاسخ‌های او نیز به‌طور کلی سه دسته‌اند. ماهیت شرور و اینکه آیا شرور اموری وجودی و واقعی‌اند یا عدمی و نسبی؟ مرحوم مطهری به تبع

ملاصدرا و علامه طباطبایی این تحلیل را می‌پذیرد که شرور و بدی‌ها ماهیتاً اموری عدمی و از نوع فقدانات و کمبودها و خلأها هستند و بر این اساس نتیجه می‌گیرد که امور عدمی اموری اصیل و واقعی و وجودی نیستند تا نیازی به آفریننده و جاعل داشته باشند و امور عدمی «نیستی و هیچ» اند و نیستی‌ها و هیچ نیازی به خالق ندارند؛ مثلاً عجز نبود قدرت و نابینایی نبود بینایی است که همگی از سنخ معدومات‌اند. پس در جهان یک نوع موجود بیشتر نیست و آن خیرات و خوبی‌ها هستند، نه چنان‌که ثنویون پنداشته‌اند، یعنی اینکه دو نوع موجود در جهان داریم که یکی خوب و دیگری بد است و هر کدام نیازمند خالق جداگانه‌ای است. اساساً بدی‌ها و شرور یا خود نیستی‌اند یا امور وجودی‌اند و از آن جهت شر محسوب می‌شوند که منشأ نیستی و فقدان‌اند. مهم‌ترین اثر این تحلیل این است که این فکر غلط را از ذهن دور می‌کند که شرور را چه کسی و چرا آفریده است؟ و چرا بعضی موجودات خیرند و بعضی شر؟ و این تحلیل پاسخی است به شبهه ثنویه که معتقد بودند جهان دارای دو گونه هستی است: هستی‌های خوب و هستی‌های بد و هر کدام مبدأ و منشأ جداگانه‌ای دارند.

تفکیک‌پذیری یا تفکیک‌ناپذیری خیرات و شرور جهان ماده، و اینکه آیا مجموع جهان با همه خوبی‌ها و بدی‌هایش خیر است یا شر یا کفه خیرات و زیبایی‌ها سنگین‌تر و فزون‌تر است یا بدی‌ها و زشتی‌ها، یا هر دو کفه مساوی‌اند؟ ایرادگیرنده می‌گوید سخن در یگانگی یا دوگانگی هستی نیست، بلکه اساساً چرا نقص و کاستی و نیستی در نظام جهان راه یافته است و چرا یکی نابینا و کر و ناقص‌الخلقه به دنیا می‌آید و دیگری بینا و شنوا و سالم؟ عدمی بودن کوری و کری برای حل مشکل کافی نیست؛ چون همچنان جای این سؤال هست که چرا جای این عدم را وجود پر نکرده است؟ آیا این نوعی منع فیض نیست و ظلم محسوب نمی‌شود؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤال لازم است شرور جهان مادی را از دو نظر بررسی کنیم: جایگاه آن‌ها در نظام کلی هستی و مجموعه عالم؛ جایگاه آن‌ها از منظر جزئی و ارزش خود آن‌ها.

از منظر اول این سؤال مطرح است که آیا جهان منهای شرور امکان‌پذیر است؟ و می‌توان شرور را از کل جهان حذف کرد یا شرور از خیرات عالم ماده تفکیک‌ناپذیر است و جهان منهای شرور ناممکن و مساوی با نابودی کل جهان است؛ زیرا شروری که از نوع فقدان‌ها و اعدام‌اند تا آنجا که به نظام تکوین مربوط است، از سنخ عدم قابلیت قابل و نقصان امکان‌ها و ظرفیت‌های مرتبه وجودی موجودات است و در ارتباط با نظام تشریع نیز مرتبط‌اند با اختیار و مسئولیت و آزادی انسان که به‌حسب نقش خلیفه‌اللهی باید این خلأها و کمبودها را برطرف کند. مطلب دیگر در پاسخ به تفکیک‌ناپذیری خیرات از شرور عالم ماده، بحث «وحدت اندام‌وار جهان» و همبستگی و پیوستگی و ارتباط اجزای جهان با همدیگر است. جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است و نمی‌توان یک جزء آن را حذف کرد.

حذف یک جزء مساوی است با حذف کل آن و ابقای یک جزء نیز مساوی است با ابقای کل نظام. بنابراین نه تنها عدم‌ها از وجودها و وجودهای نسبی و اضافی از وجودهای حقیقی جدایی‌ناپذیرند، بلکه خود وجودهای حقیقی نیز کاملاً به هم پیوسته و مرتبط‌اند.

از منظر دوم، یعنی جایگاه و نقش شرور در هستی از منظر جزئی و ارزش خود آن‌ها، می‌توان اجمالاً گفت که شرور و بدی‌ها در نگاه سطحی و جزئی و فردمحورانه و دنیاگرایانه شر و بدی محسوب می‌شوند و صرفاً دارای نقش‌های منفی و زیانبارند، اما در نگاه عمقی و کلی و آخرت‌گرایانه نه تنها دارای نقش‌های منفی نیستند، بلکه آثار مثبت و مفید زیادی دارند؛ از قبیل نمایان ساختن و جلوه دادن و معنی‌دار کردن خیرات و زیبایی‌ها، تکامل روح، بسط و تکامل نظام هستی، اثرات تربیتی بلایا برای اولیای الهی از نظر تصفیه باطن و تکمیل نفوس، نهفته بودن سعادت‌ها و کمالات و خیرات در دل مصائب و گرفتاری‌ها و بدی‌ها، تقویت عزم و اراده ملت‌ها و بیدار ساختن و هوشیار کردن آن‌ها. قرآن کریم نیز از همراهی و معیت عسر و یسر در زندگی یاد کرده است و اختلاف الوان و زبان‌ها و ملت‌ها را نشانه‌ای از قدرت لایزال خداوند حکیم حاکم معرفی کرده است (همان: ۱۲۳، ۱۷۳).

چنان‌که گذشت، تمام این رویکرد مرحوم مطهری معطوف به عالم ماده است که در آن تضادها و تقابلات مجال بروز و ظهور دارند و در عالم اسما و صفات الهی تقابلی بین نام‌هایی چونان ظاهر و باطن یا اول و آخر نیست. در آنجا به دلیل بساطت ذات جهت ظهور و بطون یکی است^۱ (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۰). شایان ذکر آنکه مرحوم مطهری به نحوی بدیع و آسان‌فهم در توضیح این بیت مشهور از تحمیدیه منظومه حکمت حاجی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳):

یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

نوشته است که پنهان بودن نور خدا از فرط آشکار بودن آن به دلیل ضعف دستگاه ادراکی حس‌محور ماست. او در این ضمن، استفاده‌ای جالب از تعرف الاشیا باضدادها هم می‌کند و این را از خواص دستگاه ادراکی ما می‌داند که باید از سیاهی، سفیدی را بشناسیم؛ بنابراین برای ما که محدودیم، حق، که جهان جمله فروغ نور اوست و ضد ندارد، در جهان از بس که پیداست، پنهان است (مطهری، ۱۳۶۰: ۸-۱۰).

۵. نتیجه

از دیدگاه استاد مطهری، تضادها و تقابلات عالم ماده در نگاه سطحی، جزئی، ظاهرینانه و دنیاگرایانه شر و بدی محسوب می‌شوند و مورد اعتراض و باعث بدبینی و نگرش منفی به جهان هستی و مبدأ آن

۱. عرفا سخنانی عمیق و عجیب در باب این جمع در ذات اطلاقی الهی دارند که بعضاً آن را مقام تعانق الاطراف هم گفته‌اند و در آن اجتماع نقیضین را هم جایز دانسته‌اند (برای اطلاع بیشتر رک. کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۰).

تبیین علل و حکمت تضادها و تقابلات در جهان آفرینش از نگاه استاد مطهری

گردیده‌اند، اما در نگاه کلی و آخرت‌گرایانه و مبنا قرار دادن غایت کلی جهان ماده، نه تنها بد و نامطلوب نیستند، بلکه منشأ و علل خیرات و برکات و آثار مثبت زیادی برای جهان ماده و انسان‌اند و این دو را به حرکت دائمی جهت دستیابی به غایت و کمال نهایی آن‌ها واداشته است که همان فعلیت محض و تجرد تام است. نوع نگاه دوم، آن بدبینی و نگرش منفی به جهان هستی و مبدأ آن را از بین می‌برد و باعث نگرش مثبت نسبت به تضادها و بهره‌برداری هرچه‌بیشتر از آن‌ها در جهت تکامل و پیشرفت انسان می‌شود.

بعضی از خیرات و برکات تضادها و تقابلات عالم ماده عبارت‌اند از: حرکت دائمی عالم ماده از قوه به فعل، از ماده واحد به سوی صورت‌های متنوع و از فقدان و نقص و نداری به سوی وجدان و کمال و دارایی و در نهایت تجرد تام و رسیدن به کمال و غایت اصلی خود، امکان شناخت و معرفت آسان‌تر و بهتر اشیا برای انسان، زمینه‌سازی برای ظهور و بروز اختیار انسان و شکوفایی استعدادهای آن، نمایان ساختن و جلوه دادن و معنی‌دار کردن خیرات و زیبایی‌ها، تکامل روح، بسط و تکامل نظام هستی، تصفیه باطن و تکمیل نفوس اولیای الهی، نهفته بودن سعادت‌ها و کمالات و خیرات در دل مصائب و گرفتاری‌ها و بدی‌ها، تقویت عزم و اراده ملت‌ها و بیدار ساختن و هوشیار کردن آن‌ها و قس علی‌هذا. علت اصلی تضادها و تقابلات عالم ماده مرتبه وجودی و «ماده داشتن» آن و ذاتی بودن «استعداد و قوه و امکان» برای این ماده است که دائماً به سوی فعلیت و صورت و کمال جدیدی در حرکت است و تضادها معلول این حرکت‌هاست و نهایتاً عالم ماده را به سوی کمال غایی و تجرد تام و فعلیت محض سوق می‌دهد.

می‌توان گفت تضادها و تقابلات عالم ماده منشأ تکامل، پیشرفت، زیبایی و اعتلا و ارتقای جهان مادی و انسان‌اند و در ساختمان عالم اموری بایسته، شایسته و ضروری‌اند و جهان مادی عاری از این تضادها بدترین جهان‌هاست. در عالم الهی البته این تقابلات همه از بین می‌روند و به جنبه واحدی بازمی‌گردند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. تالیافزو، چارلز (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.
۳. حکمت، نصرالله و عبدالله صلواتی (۱۳۸۸)، «کثرت نوعی انسان از نظر ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۵۷: ۵۳-۶۳.
۴. حلی، حسن (بی تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، قم: مصطفوی.
۵. ربانی گلیپایگانی، علی (۱۳۸۳)، کلام تطبیقی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۶. سیزواری، ملا هادی (۱۳۶۹)، شرح غرر الفرائد، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
۷. سهروردی، شهابالدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح هانری کربین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۷، تصحیح دکتر مقصود محمدی، با اشرف محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. _____ (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، به اشرف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. شیروانی، علی (۱۳۸۶)، ترجمه و شرح بدایة الحکمة. قم: بوستان کتاب.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
۱۲. _____ (۱۴۱۷ق)، نهاية الحکمة، صححه و علق علیه عباسعلی زارعی سیزواری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. _____ (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، قم: نشر البلاغه.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران: سمت.
۱۶. غازی اصفهانی، مریم و مجید کافی (۱۴۰۰)، «بررسی تطبیقی دیدگاه شهید مطهری و ماکس وبر در مسئله شرور با تأکید بر شیوع کرونا»، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، س ۱۱، ش ۲: ۱۰۷-۱۳۰.
۱۷. فاضلی، علی رضا و طیبیه فریدون پور (۱۳۹۴)، «ملاصدرا، کثرت نوعی آدمیان و مدارا»، فلسفه و صلح جهانی: ۴۱۵-۴۲۵.
۱۸. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۹)، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، صححه و علق علیه مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۵۲)، عدل الهی، تهران: صدرا.



تبیین علل و حکمت تضادها و تقابلات در جهان آفرینش از نگاه استاد مطهری

۲۰. _____ (۱۳۶۰)، شرح منظومه (مختصر)، تهران: حکمت.
۲۱. _____ (۱۳۷۳)، مقالات فلسفی، تهران: صدرا.
۲۲. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۲)، درس‌های اسفار، ج ۱، تهران: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۸۵)، جهان‌بینی توحیدی، تهران: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۸۷)، توحید، تهران: صدرا.
۲۶. مقداد بن عبدالله (۱۳۷۰)، النافع يوم الحشر، حَقَّقه مهدی محقق، مشهد: آستان قدس رضوی.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

تناسخ و اقسام آن با تأکید بر تناسخ ملکوتی

در فلسفه ملاصدرا و متون دینی شیعه^۱

احمد میرزایی^۲

غلامرضا فیاضی^۳

چکیده

تبیین فلسفی مفاهیم دینی از رسالت‌های فلسفه اسلامی است. آنچه قبل از ملاصدرا به عنوان تناسخ شناخته می‌شود، صرفاً تناسخ ملکی است که زوال روح از بدنی و پذیرش آن در بدنی دیگر است. ملاصدرا برای تبیین برخی از مفاهیم دینی، اصطلاح دیگری برای تناسخ با عنوان تناسخ ملکوتی ساخته است و بسیاری از مباحث دینی و تجارب عرفانی را به کمک آن شرح می‌دهد. ما در این مقاله ابتدا به مبانی خاص فلسفه ملاصدرا پرداخته‌ایم که به تبیین مفهوم تناسخ و اقسام آن کمک می‌کند و سپس تبیین فلسفی او از تناسخ ملکوتی را بیان کرده‌ایم، آنگاه آیاتی را بررسی کرده‌ایم که هر یک از اقسام تناسخ را نشان می‌دهند، و در نهایت، مباحث مرتبط با تناسخ در روایات را جمع‌بندی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: تناسخ، اقسام تناسخ، تناسخ ملکوتی، تناسخ ملکی، ملاصدرا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۲۰

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (ahmadmy1370@chmail.ir)

۳. استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی* (fayyazi@iki.ac.ir)

۱. معنا و پیشینه تناسخ

اهمیت معنای لغوی تناسخ از این جهت است که در این تحقیق به دنبال بیان موارد محقق از تناسخ به حسب ظاهر ادله شرعی هستیم و لذا اگر در روایتی لفظ تناسخ به کار رفته است، باید بتوانیم به حسب معنای لغوی شایع در آن زمان توضیح دهیم. همچنین از آنجا که مفاد تناسخ در برخی از ادله شرعی با واژه‌های دیگری مثل مسخ آمده است، جا دارد که به معنای لغوی آن توجه شود. اصل نسخ به صورت کلی به معنای زائل شدن از چیزی و جایگزین شدن در چیز دیگری است و تناسخ ظاهراً به معنای مطاوعه و قبول نسخ است (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۱/۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰/۴)، ولی در عرف زمان ائمه، همان‌طور که در روایات خواهید دید، کاملاً به معنای اصطلاحی متعارف آن به کار رفته است که اتفاقاً در کتب لغت هم ذکر شده است و در واقع، یک مصداق خاص از معنای لغوی است و آن زوال روح از بدنی و قبول و جایگزین شدن آن توسط بدنی دیگر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۲).

سر آغاز فکر تناسخ به زمانی بسیار قبل از ائمه معصومین برمی‌گردد. طبق تحقیقات تاریخی برخی از مورخین، اولین جایی که با تفکر تناسخ مواجه می‌شویم اوپانیشادها (از کهن‌ترین ریشه‌های هندوها) در حدود هفت قرن قبل از میلاد مسیح است (سوزنچی، ۱۳۷۹: ۳۰-۳۶؛ بایرناس، ۱۳۷۳: ۱۵۴). بعدها در یونان باستان به عده‌ای مثل فیثاغورث و امپدکلس نسبت داده شده است؛ هرچند کاپلستون معتقد است این نظریه با برخی نظریات دیگر امپدکلس در تعارض است (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۷۹/۱) و ملاصدرا نیز گمان می‌کرد که نسبت دادن تناسخ به فیثاغورث و امثال او ناشی از بدفهمی معارف اوست (شیرازی، ۱۹۸۱: ۵/۹، ۶، ۳۶). بنابراین بعید نیست که این اصطلاح در زمان ائمه علیهم‌السلام در میان مسلمانان رایج شده باشد؛ خصوصاً که ابتدای نهضت ترجمه از اوایل قرن دوم است.

۲. تناسخ از دیدگاه فلاسفه

بهرتر است ابتدا تفصیل تعاریف تناسخ را در کلام فلاسفه بررسی کنیم.

۲-۱. ابن‌سینا

«التناسخ هو ان تكون النفس التي تفارق، تعود فتدخل بدنا آخر» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸). در جای دیگر می‌گوید: «ان تعود النفس بعد الموت الى البدن» (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۲). می‌بینید که دو تعریف ابن‌سینا متفاوت‌اند؛ در اولی صحبت از بدن دیگر است، ولی در دومی صحبت از بدن دیگر نیست و دلیلش هم این است که ابن‌سینا فرقی بین بازگشت به همان بدن با بدن دیگر قائل نیست و لذا معاد جسمانی را محال می‌داند و چه بسا تعبدا پذیرفته باشد. البته باید توجه داشت که ممکن است علت



تناسخ و اقسام آن با تأکید بر تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا و متون دینی شیعه

عدم تقييد به بدن ديگر اين باشد که با دقت فلسفی، بدن ديگر هرچه که باشد، حتی اگر از مواد بدن سابق باشد، بدنی ديگر محسوب می‌شود. البته تعبير «تعود» و «البدن» به همراه الف و لام عهد، ظاهر در اين است که ابن سينا با دقت فلسفی سخن نگفته است و مرادش همان بدن سابق است، مگر اينکه الف و لام جنس باشد و مراد مطلق بدن باشد که در اين صورت بازگشت به هر بدنی تناسخ ناميده شده است.

۲-۲. ملاصدرا

ملاصدرا تعريف‌های مختلفی بيان کرده است:

- «التناسخ الذى عبارة عن استرجاع النفس و نقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من جهة صلوح مزاجه و استعداد مادته» (شيرازی، ۱۹۸۱: ۵۵/۹)؛ «إن التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة أنحاء أحدها انتقال نفس من بدن إلى بدن مباين له منفصل عنه فى هذه النشأة بأن يموت حيوان و ينتقل نفسه إلى حيوان آخر أو غير الحيوان سواء كان من الأخس إلى الأشرف أو بالعكس» (همو، ۱۳۶۰: ۲۳۲)؛ «التناسخ انتقال النفس من بدن عنصرى أو طبيعى الى بدن آخر منفصل عن الاول» (همو، ۱۹۸۱: ۴/۹)؛ «التناسخ انتقال النفس الشخصية من بدن الى بدن سواء كان البدن عنصريا أو فلکیا أو برزخيا» (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۸).

همانطور که می‌بينيد اين تعاريف با يکديگر متفاوت‌اند؛ در اولی پديده‌ای مثل رجوع روح به همان بدن است که البته با دقت فلسفی بدنی ديگر محسوب می‌شود، ولی در دومى و سومى صریحاً بدن مباين و بدن ديگر ذکر شده است و در چهارمى ديگر بودن از تکثير بدن دوم فهميده می‌شود. در تعريف چهارم صحبت از بدن برزخى است که متکلمين و شيخ اشراق به آن قائل بودند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۳۰/۲). از همين چند تعريف می‌توان به برخی از تقسيم‌های تناسخ ملکى رسيد؛ مثلاً از تعريف اول می‌فهميم که يکى از اقسام تناسخ بازگشت به همان بدن اول است که دوباره به شرايط زندگى بازگشته است. قسم ديگر تناسخ که از سه تعريف ديگر به دست می‌آيد اين است که انتقال به بدن ديگرى صورت بگيرد که منفصل از بدن اول است. خود اين قسم نيز براساس تعريف سوم قابل تقسيم به چهار قسم است: انتقال از عنصرى به طبيعى يا از طبيعى به عنصرى يا از طبيعى به طبيعى يا از عنصرى به عنصرى و همين بحث براساس تعريف چهارم، دارای ۹ حالت مختلف است که از هر يک از برزخى و عنصرى و فلکی به هر يک از اين سه صورت بگيرد.

همچنين به صورت کلی تناسخ يا از مساوى به مساوى است يا از اخس به اشرف يا برعکس که خودش سه قسم ديگر است که از تعريف دوم به دست می‌آيد که به ترتيب تناسخ متشابه و صعودى و

نزولی نامیده می‌شوند و این سه اعم از این‌اند که روحی که از بدنی به بدن دیگر می‌رود، نفس انسانی باشد یا حیوانی.

برای خصوص نفس انسانی، اقسام تناسخ با اصطلاحات مختلف ذکر شده است: نسخ و مسخ و فسخ و رسخ که به ترتیب عبارت‌اند از انتقال روح از بدن انسانی به بدن انسانی دیگر که نسخ است و از بدن انسان به بدن حیوان که مسخ است و از بدن انسان به بدن گیاه که فسخ است و از بدن انسان به جماد که رسخ است (رک. سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۹۵/۵).

در ضمن تذکر این نکته لازم است که واژه‌هایی مثل مسخ و رسخ و فسخ، از نظر لغوی ارتباطی با معنای اصطلاحی ندارند و مثلاً مسخ به معنای زشت گرداندن است و رسخ به معنای ثبات است و فسخ به معنای نقض است و همان‌طور که می‌بینید فقط مسخ با معنای لغوی آن مرتبط است.

تا اینجا به تعاریف تناسخ ملکی پرداختیم که همان تناسخ رایج در اصطلاح فلاسفه است، اما ملاصدرا برای اولین بار در فلسفه اسلامی، تعریف دیگری برای تناسخ مطرح کرد:

و ثانيها انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن آخری مناسب لصفاتھا و أخلاقھا المكتسبة فی الدنيا فيظهر فی الآخرة بصورة ما غلبت علیها صفاته ... و ثالثها ما يمسخ الباطن و ينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغير المزاج و الهيئة على شكل ما هو على صفة من حیوان آخر (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۳۲).

در دو نوع تناسخ ملکوتی که در عبارت ملاصدرا آمده است، صحبت از انتقال نفس از بدن مادی به بدن اخروی مطرح است که در یک قسم، همراه با تغییر بدن مادی است و در قسمی دیگر همراه با تغییر بدن مادی نیست. آنچه در این عبارت تأمل برانگیز است، بحث «انتقال نفس» است. در ادامه نشان خواهیم داد که توضیحات ملاصدرا از تناسخ ملکوتی به صورتی است که به نظر می‌رسد تعریف نهایی برای تعریف تناسخ ملکوتی از منظر او، عبارت است از: «تمثل نفس انسانی به صورتی متناسب با صفات و ملکات و افعال آن» و این نوع تناسخ دو قسم دارد: در یک قسم، بدن ظاهری بر حالت ظاهری خود می‌ماند و بدن ملکوتی تغییر می‌کند و در قسم دیگر بدن ظاهری نیز به تبع بدن ملکوتی تغییر می‌کند.

برای اینکه مراد نهایی ملاصدرا از تناسخ ملکوتی روشن شود و نشان دهیم تعبیر او از انتقال نفس، تسامحی است و مراد نهایی او چیز دیگری است، باید مبانی ملاصدرا در تبیین تناسخ را بررسی کنیم.

۳. مبانی ملاصدرا در تبیین تناسخ

به تصریح خود ملاصدرا، برای تبیین تناسخ ملکوتی، مسیری مشابه مسیری که ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی طی می‌کند، نیازمند هستیم (همان: ۲۳۲) اگر بخواهیم صرفاً اصل بحث در تناسخ ملکوتی

را از منظر ملاصدرا تبیین کنیم، می‌توانیم به کمک استفاده از چند نکته، تناسخ ملکوتی را از دیدگاه ملاصدرا تبیین کنیم:

۳-۱. اثرپذیری نفس از اعمال انسانی

روشن است که اگر کسی تأثیر اعمال و افعال انسانی بر نفس انسانی را نپذیرد و اعمال و افعال انسانی را صرفاً اموری حادث بدانند که بعد از انجام شدن، دیگر بقایی ندارند، نمی‌تواند به تناسخ ملکوتی قائل شود؛ چون در تناسخ ملکوتی نه تنها اصل این اثر پذیرفته شده، بلکه حتی نوعی قوی از آن، که تأثیر نفس و به دنبال آن بدن، از این افعال باشد، نیز پذیرفته شده است.

ملاصدرا در تبیین «اصل اثرپذیری نفس از افعال و اعمال انسانی» می‌گوید اقوال و افعال ما اگرچه خودشان بهره‌ای از ثبات و بقا ندارند و بعد از تحقق باقی نمی‌مانند، ولی به لحاظ تأثیراتی که در نفس دارند، مدتی باقی می‌مانند (همو، ۱۹۸۱: ۴۴/۹، ۱۹۰، ۲۹۱) و به عبارت دقیق‌تر آثار آن‌ها در نفس باقی است. همچنین بیان می‌کند که وقتی این کارها و افعال تکرار می‌شوند، آثار آن مستحکم می‌شود و تبدیل به ملکات نفسانی می‌شود و استدلال می‌کند که اگر چنین تأثیراتی در نفس نبود، هیچگاه تعلیم و تأدیب حرفه‌ها و صناعات رخ نمی‌داد و دیده‌ایم که افراد بعد از تکرار یک کار در یک دوره زمانی، به حالتی می‌رسند که کاری را که قبلاً با سختی انجام می‌دادند، به راحتی و حتی بدون تفکر می‌توانند انجام دهند (همان‌جا).

مبنای اول برای تبیین تناسخ ملکوتی این است که نفس انسانی از افعال و صفات و ملکات خود اثر می‌پذیرد و این مطلبی وجدانی است که ملاصدرا آن را یادآور شده است.

۳-۲. پذیرش عالم مثال صعودی در مورد انسان و نیز بدن مثالی به عنوان مرتبه‌ای از بدن مادی و عالم مثال صعودی

نفس از منظر ملاصدرا جسمانیة الحدوث است، ولی به مرور با حرکت جوهری به مرتبه مثالی می‌رسد و علاوه بر اینکه مرتبه جسمانی دارد، دارای مرتبه مثالی نیز هست؛ به عبارت دیگر، نفس به نحو تشکیکی شامل مرتبه جسمانی و نیز مرتبه مثالی خواهد بود و در مواردی نفس با تکامل بیشتر به مرتبه عقلانی نیز می‌رسد و در نتیجه به نحو تشکیکی دارای سه مرتبه جسمانی و مثالی و عقلانی خواهد بود (عبودیت، ۱۳۹۲: ۴۳۱/۳). طبق این تبیین، بعد از رسیدن نفس به مرتبه مثالی، از آنجا که به نحو تشکیکی این بدن با نفس متحد است، بدن همان نازل یافته مرتبه مثالی نفس خواهد بود و همین‌طور وقتی نفس به مرتبه عقلی می‌رسد، بدن مثالی نازل یافته همان نفس عقلانی است و همین‌طور بدن جسمانی نازل یافته همان بدن مثالی است.

نکته جالب توجه در اینجا، تأخر مرتبه مثالی از مرتبه جسمانی نفس است. ملاصدرا در تبیین این مسئله، تقسیمی برای عالم مثال ذکر می‌کند. عالم مثال در یک تقسیم‌بندی به عالم مثال صعودی و نزولی تقسیم می‌شود. عالم مثال نزولی مقدم بر عالم ماده است و آثاری در عالم ماده دارد و هر موجودی در عالم ماده تجلی عالم مثال نزولی است، ولی عالم مثال صعودی متأخر از عالم ماده است و از آثار عالم ماده بر عالم مثال است و مختص انسان است؛ برخلاف عالم مثال نزولی که در آن یک حقیقت اعلا برای هر حقیقتی در عالم ماده هست (رک. شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴۴).

بر این اساس، باید گفت بدن مثالی مرتبه‌ای از همین بدن مادی است که در مراحل تکامل نفس شکل گرفته است و با بدن موجود به وجود واحد است، نه چنان‌که شیخ اشراق معتقد بود که بدن مثالی بدنی پیش‌ساخته است که بعد از مرگ، روح به آن منتقل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۳۰).

۳-۳. خالقیت نفس

نفس در دنیا قدرت خلق صور ذهنی را در خود دارد و بعد از مرگ، به تصریح ملاصدرا، این قدرت به طریق اولی وجود دارد؛ زیرا در این دنیا، نفس مشغول بدن است، ولی در آخرت چنین مشغولیتی وجود ندارد و لذا نفس به طریق اولی قدرت خالقیت خواهد داشت (شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/۱۹۳).

۴. تبیین فلسفی تناسخ ملکوتی

براساس نکاتی که گفته شد، روشن می‌شود که در واقع تناسخ ملکوتی در هیچ یک از دو نوع آن، انتقال از بدنی به بدن دیگر نیست، بلکه اعمال انسان سبب تحول نفس می‌شود و نفس گاهی اوقات به حدی می‌رسد که بدن خارجی را به صورتی غیر از حالت اولیه انشا می‌کند و گاهی چنین نیست و صرفاً حقیقت خود نفس تغییر می‌کند و تنها بعد از مرگ که از بدن جدا می‌شود، حقیقت نفس آشکار می‌گردد و البته ممکن است نفس در قیامت بدنی متناسب با خود انشا کند؛ یعنی موانعی در دنیا نگذاشته باشد که بدنی انشا کند و پس از مرگ آن موانع برطرف شود. لذا می‌توان گفت اگرچه ملاصدرا در تعریفی، تناسخ ملکوتی را به «انتقال از بدن دنیوی به بدن اخروی که متناسب با اوصاف و اخلاق مکتسبه نفس در دار دنیا است» تعریف کرده است، به تصریح خود او و براساس تبیینی که ارائه می‌دهد، در واقع، صحبت از انتقال از بدنی به بدن دیگر نیست و چون بدن اخروی همین بدن دنیوی است و همین الآن هم با اوست، می‌توان گفت در نوعی از تناسخ ملکوتی (که بدن ظاهری هم تغییر می‌کند) نفس بدنی مطابق با هویت خویش می‌سازد و در هر دو نوع، در قیامت با بدنی محشور می‌شود که همواره با او بوده است؛ زیرا بدن اخروی در هر دو نوع در قیامت باقی می‌ماند و بدن دیگر از میان می‌رود و لذا شخص با باطن بدن ظاهری خود در قیامت محشور می‌شود که در همین دنیا نیز موجود بوده است؛ هرچند پیش‌تر ظاهر نبوده است.

البته باید این نکته را یادآور شد که تناسخ ملکوتی به هر دو قسم آن، الزاماً وابسته به همه مبانی سابق نیست، بلکه صرفاً با تحلیل فلسفی ملاصدرا از آن، به همه اصول پیش‌گفته محتاج است؛ مثلاً ممکن است کسی وجود تشکیکی نفس را منکر باشد و آن را جدای از بدن مادی بداند، ولی به تناسخ ملکوتی قائل شود؛ به این صورت که حقیقت نفس عوض شود و در قیامت به صورت همان حقیقت آشکار شود. ملاصدرا از طرفی ادله استحاله تناسخ را تمام می‌داند (همان: ۲۳۲) و از طرفی دیگر با مجموعه‌ای از مسائل در آیات و روایات و نیز عرفان مواجه است (همان: ۲۳۲) که شاید در مواجهه با اولی، تصور شود همان تناسخ است و در نتیجه این مسائل در آیات و روایات و نیز عرفان، عقل‌گریز تلقی شود. به همین دلیل در مقام تبیین این مسائل در آیات و روایات و عرفان، به بحث تناسخ ملکوتی رهنمون شده است که از طرفی استحاله عقلی ندارد و ادله استحاله تناسخ شامل آن نمی‌شود؛ چون از طرفی در تناسخ ملکوتی انتقال نفس به بدنی دیگر مطرح نیست (همان: ۲۳۲) و از طرفی دیگر، تصویری معقول در تبیین آیات و روایات و نیز مشاهدات عرفانی است.

۵. جمع‌بندی معانی و اقسام تناسخ

معنای مصطلح تناسخ در فلسفه تا قبل از ملاصدرا، چیزی جز مصداق یا مصادیقی از آن معنای عرفی لغوی نیست؛ چون همان‌طور که گفتیم معنای لغوی معنایی عام بود که شامل تناسخ اصطلاحی نیز می‌شود. البته باید توجه داشت که تعاریف مختلفی برای تناسخ ذکر کرده‌اند که همگی در اصل مصداق بودن برای معنای عرفی مشترک‌اند، ولی با یکدیگر حقیقتاً متفاوت‌اند. برخی از اختلافات ناشی از دیدگاه فلسفی خاصی در هستی‌شناسی تناسخ است و برخی از تعریف‌ها حقیقتاً ناظر به قسمی خاص است و با بقیه تفاوت دارد. می‌توان جامع تعاریف مختلف تناسخ را چنین در نظر گرفت: «انتقال النفس من بدن مادی الی بدن مادی آخر».

ملاصدرا به‌نحو اشتراک لفظی معنای دیگری مطرح می‌کند که از آن به تناسخ ملکوتی تعبیر می‌کنیم و آن تمثیل نفس انسانی به صورتی متناسب با نیت‌ها و ملکات و افعال آن است که گاهی همراه با تغییر بدن ظاهری است و گاهی نیست؛ پس امروزه تناسخ حداقل دو معنای متعارف دارد که از آن‌ها به تناسخ ملکی و تناسخ ملکوتی تعبیر می‌شود: اولی مربوط به همین دنیا و جنبه ناسوتی است و دومی مربوط به حقایق بالاتر است؛ از این رو به آن‌ها ملکوتی گفته می‌شود.

۶. آیات و روایات درباره تناسخ

۶-۱. آیات

«أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً

عام ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۵۹): از این آیه چنین برداشت می‌شود که خدا هم جناب عزیر و هم حمار را میراند، اما بعد از مدتی ایشان را زنده کرد. در این آیه مبارکه قید نشده است که آیا خود بدن عزیر زنده شد یا عزیر در بدن دیگری زنده شد. همچنین ذکر نشده است که حمار با همان بدن قبلی زنده شد یا با بدن دیگر، ولی در هر صورت تصریح به موت عزیر شده است که با زنده شدن تناسخ ملکی خواهد بود. اجمالاً از تعبیر «الْعِظَامِ» در مورد حمار روشن می‌شود که استخوان‌های حمار باقی مانده بود و خدا همان استخوان‌ها را در بدن جدید استفاده کرد. این آیه صریح در تناسخ است و با تناسخ ملکی تناسب دارد. در مورد حمار مسئله صریح‌تر است. «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵): در این آیه مبارکه این توجیه قابل طرح است که حشر وحوش را غیر جسمانی تصور کنیم یا اینکه مراد از وحوش را انسان‌هایی بدانیم که حقیقت وجودشان وحشی شده است (همان: ۲۳۲).

«وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوءًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (*) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضَ وَلَا بَكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (*) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءُ فَاقِعٌ لَوْثُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ (*) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَ إِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ (*) قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَ لَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيبَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (*) وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَ اللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (*) فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُم آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۶۷-۷۳): در تفسیر این آیات مبارکه روایاتی نقل کرده‌اند: «ثُمَّ قَالُوا مَا تَأْمُرُنَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ- فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ قُلْ لَهُمْ اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا وَ قُولُوا مَنْ قَتَلَكَ فَآخِذُوا الذَّنْبَ فَضْرِبُوهُ بِهِ- وَ قَالُوا مَنْ قَتَلَكَ يَا فُلَانُ- فَقَالَ فُلَانُ ابْنُ فُلَانٍ ابْنُ عَمِّي الَّذِي جَاءَ بِهِ- وَ هُوَ قَوْلُهُ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا- كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى- وَ يُرِيكُم آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۵۰)؛ «فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى فَلِلْإِشَارَةِ وَقَعَتْ بِهِ إِلَى قِيَامِ الْمَقْتُولِ عِنْدَ ضَرْبِهِ بِبَعْضِ أَعْضَاءِ الْبَقَرَةِ؛ لِأَنَّهُ رَوَى أَنَّهُ قَامَ حَيًّا وَ أَوْدَاجَهُ تَشَبَّهَ دَمًا، فَقَالَ: قَتَلَنِي فُلَانُ!» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۲/۲۲۵). این آیات هم براساس روایات فوق و همچنین ظاهر ابتدایی آیه ۷۳، حاوی یک نوع زنده شدن و بازگشت روح به بدن مادی است و واضح است که همان بدن سابق است و بازگشت روح به همان بدن سابق بوده است. توجیهات قابل طرح مشابه مورد قبلی است.

«وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّ اَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى قَالَ اَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَّ لٰكِنْ لِّیُطَمِّنَ قَلْبِیْ قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَیْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰی كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَّا تَیْنَكَ سَعِیًّا وَّ اعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَزِیْزٌ حَكِیْمٌ» (بقره: ۲۶۰): از این آیه نیز چنین برداشت می‌شود که نفس پرندگان به بدنی مادی برگشته است که نوعی تناسخ است و همان‌طور که در قسمت اول گفتیم، توجیه ساخته شدن بدن با جسم مثالی نیز در مورد آن قابل طرح نیست، مگر اینکه قائل به نفس مجرد برای حیوان شویم.

«وَ رَسُوْلًا اِلٰی بَنیْ اِسْرَآئِیْلَ اَنِّیْ قَدْ جِئْتُكُمْ بِآیَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ اَنِّیْ اَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّیْنِ كَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَانْفُخْ فِیْهِ فِیْکُوْنُ طَیْرًا بِاِذْنِ اللّٰهِ وَ اُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَ الْاَبْرَصَ وَ اُخِی الْمَوْتٰى بِاِذْنِ اللّٰهِ وَ اُنَبِّئْكُمْ بِمَا تَاْكُلُوْنَ وَ مَا تَدْخُرُوْنَ فِیْ بُیُوْتِكُمْ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیةٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ» (آل عمران: ۴۹)؛ «إِذْ قَالَ اللّٰهُ یَا عِیْسٰى ابْنَ مَرْیَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِیْ عَلَیْكَ وَ عَلٰی وَاٰلِکَیْکَ اِذْ اٰیَدْتُكَ بِرُوْحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِی الْمَهْدِ وَ كَهْلًا وَ اِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْاِنْجِیْلَ وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّیْنِ كَهَیْئَةِ الطَّیْرِ بِاِذْنِیْ فَتَنْفُخُ فِیْهَا فَتَكُوْنُ طَیْرًا بِاِذْنِیْ وَ تُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَ الْاَبْرَصَ بِاِذْنِیْ وَ اِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتٰى بِاِذْنِیْ وَ اِذْ كَفَفْتُ بَنیْ اِسْرَآئِیْلَ عَنْكَ اِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَیِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ اِنْ هٰذَا اِلَّا سِحْرٌ مُّبِیْنٌ» (مائدة: ۱۱۰): از این دو آیه مبارکه نیز چنین برداشت می‌شود که حضرت عیسی مردگان را زنده می‌کرد و این معنایش این است که روح به همان بدن برمی‌گشت. نکات و توجیهات مانند موارد قبل است. البته آیه اول در زنده شدن مردگان صریح‌تر از آیه دوم است.

«وَ یَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ یُكَذِّبُ بِآیَاتِنَا فَهُمْ یُوزَعُوْنَ» (نمل: ۸۳): به تصریح روایات مراد از این آیه مبارکه رجعت است؛ زیرا در قیامت، به تصریح قرآن کریم، همه محشور می‌شوند و نه یک گروه خاص (قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۴/۱). البته این آیه مبارکه صریحاً در مورد رجعت عده‌ای از بدکاران است. رجعت بازگشت برخی از خوبان و برخی از بدکاران به این دنیاست و براساس روایات، برخی افراد، حتی بدها، به صورت ظاهری انسان (و نه حیوان) به دنیا برمی‌گردند. در مورد رجعت مسئله ساخته شدن بدن مادی توسط بدن مثالی قابل طرح است و می‌توان رجعت را با تناسخ ملکوتی نیز توجیه کرد.

«ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ» (بقره: ۵۶): این آیه مبارکه اشاره به ماجرای بنی‌اسرائیل است که بعد از تجلی خدا بر کوه، به تصریح این آیه مردند و بعد زنده شدند. این آیه هم نوعی تناسخ است که در آن روح به همان بدن سابق بازگشته است، مگر اینکه توجیهات دیگری مطرح کنیم.

«وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنیْ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا اَنْ تَقُوْلُوْا یَوْمَ الْقِیَامَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِیْنَ» (اعراف: ۱۷۲): از این آیه برداشت می‌شود که

آنچه از حضرت آدم خارج شده، دارای فهم بوده است و چون از ظهر حضرت آدم خارج شده، جنبه مادی داشته و لذا بعدها از یک بدن مادی (ذره) به بدن مادی دیگری (بدن انسانی) منتقل شده است. از گذشته دور، بحث عالم ذر به دلیل عدم تطابق آن با تصورات متعارف میان متکلمان و بعدها فلاسفه، مورد تشکیک و انکار یا تأویل واقع شده است.

«وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵)؛ «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (اعراف: ۱۶۶): در تفسیر این روایت کرده‌اند: «فَقُلْتُ فَقَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى وَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ قَالَ إِنَّ أَوْلَيْكَ مُسْخُوا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ مَاتُوا وَلَمْ يَتَنَاسَلُوا وَإِنَّ الْقِرَدَةَ الْيَوْمَ مِثْلُ أَوْلَيْكَ وَ كَذَلِكَ الْخَنَازِيرُ وَ سَائِرُ الْمُسْخُ مَا وَجَدَ مِنْهَا الْيَوْمَ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ مِثْلُهُ لَا يَحِلُّ أَنْ يُؤْكَلَ لَحْمُهُ ثُمَّ قَالَ ع لَعَنَ اللَّهُ الْغُلَاةَ وَ الْمُقْوَضَةَ فَإِنَّهُمْ صَغَرُوا عَصِيَانَ اللَّهِ وَ كَفَرُوا بِهِ وَ أَشْرَكُوا وَ ضَلُّوا وَ أَضَلُّوا فِرَاراً مِنْ إِقَامَةِ الْفَرَائِضِ وَ آدَاءِ الْحُقُوقِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲۲۷/۱).

«وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَ لَا يَرْجِعُونَ» (یس: ۶۷): در این آیه مسخ مطرح شده است. براساس ظاهر آیه، افرادی که در روز شنبه گناه کردند، تغییر شکل دادند و به جای بدن انسانی مادی، دارای بدن مادی حیوانی به صورت بوزینه شدند و براساس روایت ذکرشده، سه روز در این بدن زنده ماندند و بعد مردند و هیچ نسلی هم نداشتند. واضح است که براساس مقدمات ذکرشده، این آیه با تناسخ ملکوتی تبیین‌پذیر است؛ به این صورت که بدن ظاهری نیز بعد از مدتی تغییر کرده است. خود ملاصدرا در شرح آیه می‌نویسد:

وإن وجهنا نحن كلامهم إلى غير ما فهمه الجمهور منه، من أن ذلك بحسب النشأة الآخرة و دار القيامة و البعث، لا في الدنيا، فإنّ انسلاخ النفس عن بدن طبعی إلى بدن طبعی آخر منفصل عن الأول ممتنع. و أما تقلّب القلوب و تحوّل الباطن بحسب رسوخ الأخلاق و الملكات من نشأة بشریة إلى نشأة ملکيّة أو شیطانیة أو سبعیة أو بهیمیة جائزة عند العرفاء المحقّقین، و الحكماء الكاملین. و علیه براهین كثيرة لیس هاهنا موضع بیانها (شیرازی، ۱۳۶۱: ۴۷۱/۳).

پس ملاصدرا در توجیه این مطلب مراد از مسخ این افراد را به حسب تناسخ ملکوتی در قیامت و بعث دانسته است. ابتدا از این عبارت چنین برداشت می‌شود که ملاصدرا منکر تغییر ظاهر این افراد به صورت بوزینه و مسخ ایشان در دنیا است؛ در حالی که چنین نیست. نه از حیث مبانی و نه از حیث سایر کلمات او، مشکلی ندارد که تناسخ ملکوتی همراه با تغییر بدن در دنیا باشد. همو در تفسیر سوره یس می‌گوید:

تناسخ و اقسام آن با تأکید بر تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا و متون دینی شیعه

و هذا بالحقیقة معنی «الطمس» و «المسخ» الواقع فی یهود الأمم السابقة مکشوفاً، و فی مجسمة هذه الامة مستورا، لا التناسخ بالمعنی المشهور بین الفلاسفة، لنهوض البراهین علی استحالة انتقال النفس من بدن عنصری الی بدن آخر. و أما انقلاب باطن الإنسان بحسب كثرة الاعمال الشهویة و الغضبیة و الجربزیة الی حقیقة البهائم و السباع و الشیاطین، فهذا مما اتفق علیه أکابر المحققین من أهل الكشف و الشهود، و أشار الیه أعظم الحكماء الأقدمین من أصحاب الاشراف و السلوک الی الله المعبود، و نطقت به ألسنة الشراعیة الحققة الالهیة، و دلت علیه الآیات القرآنیة، و صرحت به الأحادیث النبویة (همان: ۲۶۸/۵).

این عبارت تصریح دارد که مسخ در امم سابق، به صورت مکشوف و آشکار بوده و در این امت به صورت مستور و پوشیده است. به عبارت دیگر، در امم سابق مسخ همراه با تغییر بدن ظاهری بوده است و در این امت چنین نیست.

۶-۲. روایات

در روایات، به هر دو قسم تناسخ ملکوتی اشاره شده است. ما در اینجا برای پرهیز از تطویل مقاله، صرفاً به محورهای اشاره شده در روایات به همراه نشانی آن روایات اکتفا می کنیم و به بررسی تفصیلی روایات نمی پردازیم. مطالبی که در روایات در باب تناسخ ملکوتی همراه با تغییر ظاهر بدن در دنیا آمده است، از این قرارند:

- در برخی از روایات به علت تناسخ در اقوام سابق اشاره شده است؛ به این صورت که هر کس چه گناهی کرد که به این سوءعاقبت دچار شد (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲/۴۸۵-۴۸۹، ۴۹۳، ۲۲۷؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱/۸۳، ۸۴، ۱۸۱، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۴۴؛ حمیری، ۱۴۱۳: ۵۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۴۶، ۵۵، ۳۵۱، ۳۵۲/۲، ۲۶۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۴۶، ۳۵۰، ۲۲۱/۶، ۲۴۶، ۲۴۷، ۵۵۳، ۱۵۸/۸، ۲۳۲؛ خصیبی، ۱۴۱۹: ۱۵۸، ۱۵۹؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۷۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۷، ۱۳۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۶۹/۱، ۲۷۱؛ همو، ۱۳۹۵: ۱/۲۲۵، ۲/۵۳۶).

- اگر بنی اسرائیل یا امت اسلام دست از گناهی نکشند، مسخ می شوند (ابن الاثعث، بی تا: ۵۱، ۱۰۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۹/۸؛ ابن شعبه الحرانی، ۱۴۰۴: ۴۹۹؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲/۵۷۶).

- روایاتی که از تحقق مسخی ملکوتی تا قبل از قیام حضرت مهدی (عج) خبر می دهند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۶/۸، ۲۸۶، ۳۸۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۹؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۰۱/۲؛ ابن شعبه الحرانی، ۱۴۰۴: ۵۳).

- تناسخ ملکوتی از نوع نفس انسانی به جماد نیز رخ می دهد (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱/۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۳۴۲؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۲۳۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴/۵۴۶؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۳۴).

- اکثر آنچه خوردنشان جایز نیست به این دلیل است که مسوخ‌اند و بیان علت حرمت مسوخ عادی نشدن عقوبت الهی است (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۳۴۲/۲؛ شلمغانی، ۱۴۰۶ق: ۲۵۴؛ برقی، ۱۳۷۱ق: ۳۱۱/۲، ۳۳۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۳/۶، ۲۴۵، ۲۴۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۳۴۶/۳، ۳۳۵، ۳۳۷، ۴۷۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲۹۱/۱؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۲۳۸).
- ۷۰۰ امت مسخ ملکوتی شده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۴۶۱/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۴/۶).
- مسخ بودن برخی از حیوانات مثل سوسمار و حیوانات دارای حیض و ... (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۴۸۲/۲؛ خصیبی، ۱۴۱۹ق: ۱۳۵).
- کلمات حیواناتی که مسخ‌شدگان به صورت آن‌هاست (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵۳/۱، ۳۵۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۳۲/۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۰۱).
- بحث از مسخ ملکوتی بودن یا نبودن جاموس (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۳۸۰/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۲/۳، ۴۰۰).
- مسخ ملکوتی در جنیان به همراه تغییر ظاهر (خصیبی، ۱۴۱۹ق: ۱۹۸).
- تبدیل شدن به سگ یا امور دیگر با تصرف امام معصوم در تناسخ ملکوتی (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۸۱/۲؛ علوی، ۱۴۲۸ق: ۶۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۸۱/۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۴۰؛ طبری آملی صغیر، ۱۴۲۷ق: ۱۵۰؛ ابن عبدالوهاب، بی تا، ۳۹؛ قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۹/۱).
- در برخی از روایات به مسخ برخی از اعضای بدن طاووس اشاره شده است (ابن شعبه الحرانی، ۱۴۰۴ق: ۱۱). این روایات از مسخ دست و صورت طاووس حکایت می‌کند و دلالت واضحی بر مسخ روح آن ندارد و آنچه مسلماً از آن‌ها برداشت می‌شود، تغییر بدن است و بس. اما اگر مراد از مسخ در اینجا تغییر نفس به تبع تغییر صورت و پای طاووس باشد، از مصادیق تناسخ ملکوتی است و گرنه در حالت اول ربطی به مباحث این مقاله ندارد.
- به صورت کلی به مجموعه روایات باب «تناسخ ملکوتی به همراه تغییر ظاهر بدن» یک اشکال وارد است و آن این است که در بسیاری از این روایات ممکن است حقیقت ملکوتی این افراد بسیار بدتر از چیزی باشد که عقوبت دنیایی آن‌ها به آن تعلق گرفته است؛ یعنی مثلاً در واقع ممکن است حقیقتشان زشت‌تر از سوسمار باشد، ولی خداوند به این سوسمار اکتفا کرده باشد. یا مثلاً حقیقت غالب امت سوسمار شده است و برخی بدتر بودند، ولی خداوند کل امت را به شکل سوسمار درآورده است.
- برای تناسخ ملکوتی که صرفاً باطن را تغییر می‌دهد و نه ظاهر بدن مادی را، مجموعه روایاتی قابل ذکر است که بیانگر آثار اعمال انسان‌اند و تجلی عمل اخروی را نشان می‌دهند. همچنین روایاتی که در آن‌ها ائمه باطن این دنیا را به افرادی نشان داده‌اند نیز در این قسمت قابل استفاده‌اند؛ مثلاً در روایتی



تناسخ و اقسام آن با تأکید بر تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا و متون دینی شیعه

امام ظاهر حجاج را به صورت حیواناتی به ابی بصیر نشان داده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۷۱/۱؛ نیز مشابه این روایت در قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۸۲۱/۲). یا در روایاتی آمده است که روزه گرفتن در برخی روزها مثل روز عاشورا، سبب مسخ قلب در زمان لقاء الله (قیامت) خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۷/۴) و در روایتی تکذیب کنندگان تقدیرات الهی هنگام زنده شدن به صورت بوزینه و خوک محشور می شوند (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۲۱۲)، گویی که حقیقتشان بوزینه و خوک بوده است و روز قیامت این حقیقت آشکار می شود. همچنین در روایتی مردم به شش گروه شیر و سگ و گرگ و روباه و خوک و گوسفند تقسیم شده اند و ویژگی های هر یک را بیان شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۳۳۸/۱)، گویی که حقیقت برخی گرگ صفتی است و همین طور حیوانات دیگر. همچنین در روایتی می فرماید که مردم در روز قیامت متناسب با نیت هایشان محشور می شوند (برقی، ۱۳۷۱ق: ۲۶۲/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۰/۵؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق: ۱۴۷) و در نتیجه اگر نیتشان امری پلید باشد، به همان صورت پلید محشور می شوند یا در روایتی صحبت از محشور شدن مردم به ده شکل مختلف در روز قیامت است (شعیری، بی تا: ۱۷۷) که ظاهراً این ها در دنیا به همین صورت بوده اند، ولی آشکار بوده و در قیامت ظاهر شده است.

همچنین مجموعه روایاتی که باطن اعمال را توصیه می کنند، به مبحث ما مربوط اند؛ مثلاً اگر قرآن می فرماید: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ» (حجرات: ۱۲) و نیز: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نساء: ۱۰) و نیز: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵)، در واقع باطن اعمال را به حسب ظاهر توضیح می دهد. حال اگر در آیه یا روایتی باطن عملی «کالانعام» بودن یا «مثلهم کمثل الحمار يحمل اسفارا» یا «مثلهم کمثل الکلب» شمرده شده، بعید به نظر نمی رسد که بتوان این ها را شواهد حقیقت باطنی وجود این فرد دانست، خصوصاً که طبق گزارش ها در مواقعی شهود اهل معرفت نیز دقیقاً به همین شکل بوده است؛ لذا مجموعه آیات و روایات باطن اعمال هم می تواند شاهی بر این نوع تناسخ ملکوتی باشد، البته مشروط به اینکه موارد تجسم اعمال صرفاً ناظر به عمل نباشد، بلکه ناظر به حالت ملکوتی عامل نیز باشد؛ مثلاً اگر صرفاً گفته شود که عامل حالتی دارد که شیطان او را مس می کند، نمایانگر تناسخ ملکوتی نیست، بلکه اگر گفته شود که مثلاً شیطان او را در حالی که مانند حیوانی است، مس می کند، نمایانگر تناسخ ملکوتی خواهد بود.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسين.
۲. _____ (۱۳۷۶)، الامالی، تهران: کتابچی.
۳. _____ (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: جهان.
۴. _____ (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری.
۵. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین، تهران: اسلامیه.
۶. _____ (۱۴۰۶ق)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۷. _____ (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۹. _____ (۱۳۷۱)، المباحثات، قم: بیدار.
۱۰. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغة.
۱۱. _____ (۱۳۸۲) الاضحویه، تصحیح حسن عاصمی، تهران: شمس تبریزی.
۱۲. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۳. ابن شعبه الحرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، غفاری، علی اکبر، قم: جامعه مدرسين.
۱۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: دار بیدار للنشر.
۱۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، اقبال الاعمال، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۶. ابن عبد الوهاب، حسین (بی تا)، عیون المعجزات، قم: مکتبه الداوری.
۱۷. ابن منظور (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر.
۱۸. بایر ناس، جان (۱۳۷۳)، تاریخ ادیان، علی اصغر حکمت، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
۱۹. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تصحیح جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۲۰. حمیری (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم: آل البيت.
۲۱. خصیصی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایه الکبری، بیروت: البلاغ.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق: دار القلم، دار الشامیه.
۲۳. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومه، شرح و تعلیق حسن حسن زاده آملی و مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.

تناسخ و اقسام آن با تأکید بر تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا و متون دینی شیعه

۲۴. سوزنچی، حسین (۱۳۷۹)، «معرفی و تاریخچه نظریه تناسخ»، رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، ش ۴۱: ۳۰-۳۶.

۲۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۶. شعیری، محمد بن محمد (بی‌تا)، جامع الاخبار، نجف: مطبعة حیدریه.

۲۷. شلمغانی (۱۴۰۶ق)، الفقه المنسوب الى الرضا^{علیه السلام}، مشهد: آل البيت.

۲۸. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۲۹. _____ (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۳۰. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: المركز الجامعی للنشر.

۳۱. _____ (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.

۳۲. _____ (۱۹۸۱م)، الاسفار الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.

۳۳. صفار، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تصحیح محسن کوچه‌باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۳۴. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق)، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، نجف: المکتبه الحیدریه.

۳۵. طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۲۷ق)، نوادر المعجزات، تصحیح باسم محمد اسدی، قم: دلیل ما.

۳۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^{علیه السلام}.

۳۷. علوی، محمد بن علی (۱۴۲۸ق)، مناقب علوی، تصحیح حسین موسوی بروجردی، قم: دلیل ما.

۳۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.

۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم: هجرت.

۴۰. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹)، خرائج و جرائع، قم: مؤسسة الامام المهدي^{علیه السلام}.

۴۱. قمی، علی بن ابراهیم منسوب (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، قم: دار الکتاب.

۴۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، ۹ ج، تهران: علمی و فرهنگی.

۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية.

۴۴. محمد بن محمد بن الاشعث (بی‌تا)، الجعفریات، تهران: مکتبه النینوی الحديثه.

۴۵. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۴)، اثبات الوصیه، قم: انصاریان.

۹۰ سال هجری / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / زمستان ۱۴۰۱

۴۶. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم:

المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

۴۷. نعمانی، ابن ابی زینب (۱۳۹۷ق)، الغیبة، تهران: نشر صدوق.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

نحوه اسناد وجود به ماهیت در اندیشه علامه حسن زاده آملی^۱

قاسم بهلول زاده^۲

چکیده

تبخر علامه حسن زاده آملی در حل مناقشات علمی و تجميع نظرات مکاتب علمی در مسیر نیل به حقیقت، می تواند کمک بسزایی در فهم و تفسیر صحیح از اصالت وجود و معنای اعتباریت ماهیت و امتداد آن در عصر حاضر داشته باشد. نوشته حاضر با واکاوی آثار علامه به روشی توصیفی - تحلیلی، علاوه بر تنظیم مقدمات مهم در فهم معنای اعتباریت و اسناد وجود به ماهیت، دو جمع را برای معنای موجود بودن و موجود نبودن ماهیت قابل طرح می داند: در جمع اول، اسناد موجودیت به ماهیت به واسطه در عروض و حکم به نبودن به سبب صحت سلب از آن است؛ در جمع دوم، ماهیت به حسب وجود رابطی یا همان رابطی معدوم و به حسب وجود رابط، یعنی مفاد کان ناقصه، موجود است. در پایان نیز در ضمن دو نکته اساسی، به توضیح وجود مجازی ماهیت یا همان حکم عرفانی آن، از دیدگاه استاد حسن زاده آملی پرداخته شده است.

کلیدواژه ها: اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، وجود مجازی ماهیت، علامه حسن زاده آملی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸

۲. دانش پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (ghasem.bohloulzade@gmail.com)

۱. مقدمات

بی‌تردید بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را می‌توان فصل ممیز حکمت متعالیه از سایر نظام‌های فلسفی دانست (رک. عبودیت، ۱۳۸۸: ۵۹/۱)، اما تفاسیر و شروح مجمل و بعضاً به‌ظاهر متضاد از اعتباریت ماهیت، نه‌تنها موجب نتیجه‌گیری‌ها و برداشت‌های ناصواب از آن گردیده، بلکه مانع درک صحیح آن شده است. با این حال، می‌توان با تمرکز بر اندیشه مفسر جامع‌نگر در حوزه حکمت متعالیه نظیر علامه حسن‌زاده آملی، در این خصوص به جمع‌بندی و دریافت معنایی صحیح از نحوه استناد وجود به ماهیت در عین اعتباریت آن دست یافت. تحقیق پیش‌رو عهده‌دار پاسخگویی به این سؤال و ضرورت است که: نحوه استناد وجود به ماهیت در اندیشه علامه حسن‌زاده آملی چیست؟

پیشینه استناد وجود به ماهیت را می‌توان در آثار ابتدایی فلاسفه اسلامی در استناد وجود به کلی طبیعی یافت، ولی طرح مبهم پرسش از اصالت وجود و ماهیت و پاسخ ندادن فلاسفه آن دوره به این پرسش، چنان‌که باید، و همچنین اختلاف تفاسیر پس از دوره طرح سؤال، ضرورت پژوهشی مستقل در نحوه استناد وجود به ماهیت براساس تفسیر صحیح در حکمت متعالیه را تأیید می‌کند. این پژوهش را می‌توان با بررسی دیدگاه علامه ذوفنون استاد حسن‌زاده آملی، حکیم صدرایی و آگاه به اطراف مسئله، به‌گونه‌ای متمایز از سایر تفاسیر انجام داد؛ چراکه تفسیر ایشان با پیشنهاد جمع بین دو قول مهم در این مسئله، توانسته است علاوه بر جمع بین دو رأی، دلیل صحت هر یک را نیز بیان کند.

۱-۱. مفهوم وجود مشترک معنوی است.

بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود نه‌تنها تقدم رتبی بر این مسئله دارد، بلکه بر مسئله زیادت وجود بر ماهیت نیز تقدم دارد. با توجه به این نکته است که علامه حسن‌زاده جایگاه بحث اصالت وجود یا ماهیت را متفرع بر غیریت وجود از ماهیت و نفی عینیت و جزئیت وجود از ماهیت دانسته، به تأخیر آن از بحث از زیادت وجود بر ماهیت معتقد است (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۴/۲، ۷۸).

از نکات مهمی که در این مقدمه باید به آن توجه داشت یکی بداهت این بحث است که قریب به اولی است (همان: ۷۸) و نکته دیگر آنکه این اشتراک مفهومی حاکی از مناسبت مائی بین موجودات است، ولو اینکه این سنخیت در حد ارتباط سایه و شاخص باشد و الا انتزاع مفهوم واحد بی‌معنی خواهد بود (همان).

در اندیشه علامه حسن‌زاده، همانند آنچه صدرای به آن معتقد است، از وجود حقیقی که کُنه آن در غایت خفاست، نمی‌توان تصویر و مفهومی ذهنی داشت؛ چراکه این مفهوم محدود است و با حقیقت وجود مطابقت ندارد و هرآنچه از آن به ذهن می‌آید، وجهی از وجوه آن است، نه خود آن و الا انقلاب

پیش خواهد آمد (رک. همان: ۶۰). بر این اساس، تعبیر از متن هستی بسیار سخت است و اگر از آن به وجود یاد می‌شود، تعبیر از شیء به اخص اوصاف آن است (رک. همان: ۲۲۵). لذا مفهوم وجود اعتباری عقلی است، نه مقوم موجودات و در این جهت، همانند ماهیت آن‌ها، اعتباری است و عرضی، ولی عرضی به معنی «محمول من صمیمه» و نه «بالضمیمه» (همان: ۱۱۳).

با توضیحی که گذشت روشن می‌شود که حقیقت وجود همیشه در متن واقع و خارج است و هرگز به ذهن نمی‌آید و همین باعث شده در حکمت صدرایی اشتراک حقیقت وجود با موجودات را هرگز نتوان همانند اشتراک مفهوم کلی با افرادش برشمرد (رک. همان: ۹۴).

۲-۱. مراد از ماهیت در بحث حاضر

ماهیت در اینجا همان کلی طبیعی است که با این ویژگی معرفی می‌شود:

هو معروض الكلية الذی هو لا کلی و لا جزئی. و انما يعرضه الكلية المنطقية فی موطن العقل. و يعرضه الجزئية فی موطن الخارج و الخيال و الوهم. فهو نفس الماهية، و الصفة مخصصة لاجراج الماهية، بمعنى ما به الشيء هو هو، لانها تطلق على الوجود الحقيقي ايضاً. و هو لا يقال فی جواب «ما هو؟» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۵/۲).

علامه حسن‌زاده نیز با تذکر این نکته که کلی طبیعی همان ماهیت لاشروط و مقسم ماهیت است به بیان اختلافی که در وجود خارجی آن است اشاره می‌کند و آن را محل اختلاف معرفی می‌کند (همان: ۳۴۴/۲).

ویژگی‌های ماهیت به معنی مذکور را می‌توان از ویژگی‌هایی به دست آورد که فلاسفه و به تبع ایشان علامه حسن‌زاده در ضمن ادله نفی ماهیت از واجب تعالی برای ماهیت برشمرده‌اند:

- افراد داشتن: از ویژگی‌های مهم ماهیت که کلی است و علامه نفی ماهیت از حق تعالی را براساس این خصوصیت چنین بیان می‌کند: «در ماهیت کلیت راه دارد؛ زیرا اشعار به حد دارد و وجود صمدی غیر متناهی خارجی متن واقع است و این سخنان راه ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۷/۲).
- زیادت بر وجود و جوهر یا عرض بودن (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۰۱/۲).
- برخلاف وجود، ماهیت قابل تعقل و اکتنا است (رک. همان و حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۷۲/۴).
- هیچ ماهیتی با خصوصیات ماهیت دیگر قابل جمع نیست. و به همین دلیل ماهیت پنداشتن برای خداوند مردود است؛ چراکه مانع از محیط بودن او بر همه تعینات می‌گردد (رک. حسن‌زاده آملی: ۱۰۲/۲).
- حیثیت ماهیت، حیثیت عدم ابا از وجود و عدم است (همان‌جا).

۳-۱. وجود زاید بر ماهیت است و عین آن نیست.

از مقدمات مهم بحث این است که وجود در موجود محمولی زاید بر ماهیت است و الا در خارج بین

وجود و ماهیت عارضیت و معروضیتی نیست و هر زیادت و عروضی است در تحلیل و تعمّل عقلی رخ می‌دهد (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۸۹/۲، ۱۷۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۳). براساس همین نکته، نباید ترکیب ممکن از وجود و ماهیت را به معنی ترکیب دو موجود مستقل دانست، بلکه موجود همان وجود است حقیقتاً و اتحاد ماهیت با آن را باید نوع دیگر از اتحاد دانست که از آن با تعابیر اتحاد اصل و فرع، ظل و ذی‌ظل، فانی و مَفْنی‌عنه، متحصّل و لامتحصّل، مبهم و معین یاد می‌شود (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۴/۲). علامه برای دفع سوءبرداشت‌ها از این مسئله همواره بر عدم لحاظ عقلی وجود با ماهیت به‌رغم موجود بودن آن تأکید دارد و این زیادت و جدایی را صرفاً ذهنی می‌داند که به حمل شایع نحوی از وجود بوده است (همان: ۹۰).

۱-۴. به حکم عقل نظری اسناد تحقق به ماهیت حقیقی است و هیچ تجوّزی در کار نیست. ماهیت به شرط وجود موجود می‌شود و ماهیت لابلشروط یا همان کلیّ طبیعی که مقسّم است، عین اقسام است و با تحقق یک قسم محقق می‌شود؛ در نتیجه ماهیت به معنی کلیّ طبیعی که محل بحث است نیز محقق است؛ چراکه در خارج شیئی که بر آن عنوان ماهیت صدق کند وجود دارد و منشأ این حکم عقل نیز چیزی جز صحت حمل نیست که می‌توان بر خارج عنوان کلیّ طبیعی را حمل کرد و چنین حملی صحیح است. مثالی که بر تحقق کلیّ طبیعی آورده می‌شود مهر و اثر خاتمی است که در موارد متعددی استفاده می‌شود و در همگی اثر و صورت همان مهر و خاتم است. کلیّ طبیعی نیز این‌گونه است (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۳۶/۱).

۱-۵. با نظر ادقّ برهانی و عرفانی اسناد تحقق به ماهیت غیرحقیقی و مجازی است. برخلاف آنچه در مقدمه پیشین گذشت، می‌توان برابر نظر ادقّ برهانی یا همان نظر عرفانی براساس استدلال زیر اسناد وجود به ماهیت را مجازی و غیرحقیقی دانست: دلیل این امر چیزی جز صحت سلب وجود از ماهیت نیست؛ هرچند این صحت سلب بسیار پنهان بوده، به دقت و تأمل شدید برهانی و ذوق عرفانی نیاز داشته باشد. در هر صورت، چنین سلبی صحیح است و از همین رو نمی‌توان اسناد وجود به ماهیت را در این صورت حقیقی دانست (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۱/۱، ۳۴۶/۲).

۲. جمع‌ها

۲-۱. جمع بین حکم عقل نظری و حکم عرفانی
علامه حسن‌زاده معتقد است که می‌توان بین دو حکم اسناد حقیقی و مجازی وجود به ماهیت به دو صورت جمع کرد. جمع اولی که ایشان پیشنهاد می‌دهد این است که از منظر عقل نظری که ماهیت

موجود است، موجودیت آن به واسطه در عروض است و از منظر نگاه ادقّ برهانی و عرفانی که ماهیت در واقع غیر موجود است، به سبب صحت سلب وجود از آن است (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱/۱۴۱).

در تکمیل این جمع که اسناد وجود به ماهیت را به سبب واسطه در عروض بودن معرفی می‌کند، توضیح واسطه در عروض و نحوه اسناد وجود از این طریق لازم است. واسطه در عروض بودن، منشأ اتصاف و واسطه بودن برای چیزی را گویند که به صورت عرضی و مجازی است؛ مثل وساطت حرکت کشتی که منشأ عروض حرکت برای افراد حاضر در آن است.

در واسطه در عروض، اتصاف ذی‌الواسطه به آن وصف غیر حقیقی است و می‌توان از آن سلب کرد. برخلاف اتصافی که خود واسطه به آن وصف دارد و حقیقی است. به بیانی دیگر اتصاف ذی‌الواسطه به آن وصف از باب وصف به حال متعلقش است. در جمع اول نیز موجودیت ماهیت با وساطت وجود است که حقیقتاً خود این واسطه که وجود است حقیقت دارد، نه آن ماهیت که وجود ذات و حقیقت آن نیست، ولی باید دقت کرد که واسطه در عروض بودن همه‌جا یکسان نیست و در عروض وجود برای ماهیت، مقصود خاصی از آن مراد است.

واسطه در عروض ۳ معنی دارد: الف) در برخی موارد این وساطت ظاهر است، همانند مثالی که گذشت و عدم اتصاف حقیقی افراد کشتی به حرکت کاملاً آشکار است؛ ب) در برخی موارد این وساطت کمی پنهان یا اصطلاحاً خفی است، مثل ابیضیت جسم و ابیضیت بیاض که دو وجود دارند، ولی دارای یک وضع‌اند و از این رو وساطت ابیضیت بیاض برای جسم کمی سخت و مخفی است؛ ج) سومین قسم از واسطه در عروض‌ها اخفی‌اند که وساطت وجود برای ماهیت از این قبیل است، مثل فنای جنس در فصل که فنای غیر متحصّل در امر متحصّل است. فهم صحت سلب از ذی‌الواسطه از این قسم بسیار دشوار است و به دقت بالای برهانی و بلکه ذوق عرفانی شدید نیاز دارد و از همین روست که عقل نظری اسناد وجود به آن را حقیقی و ذوق عرفانی مجازی می‌شمارد (رک. همان: ۱۴۰) و تنظیر محل بحث به فنا و ابهام جنس نیز به دلیل اخفی بودن این فناست؛ زیرا همان‌طور که ملا هادی توضیح داده است، نباید عدم تحصّل جنس را به اعتبار مفهوم آن دانست؛ چراکه مفهوم جنس متعیّن است و ابهامی ندارد که با فصل متعیّن گردد. همچنین نمی‌توان ابهام آن را به اعتبار ماهیت ناقص آن دانست؛ زیرا همان‌طور که جنس بخشی از ماهیت نوع را تشکیل می‌دهد، فصل نیز بخش دیگر آن را تشکیل می‌دهد و این دو با هم نوع را تشکیل می‌دهند. در نتیجه ابهام جنس جز از حیث تحقق و وجود آن نیست؛ زیرا وجود جنس، وجودات، و به تعبیر ملا هادی، اطوار گوناگونی را دربرمی‌گیرد که وجودهای فصول آن‌اند و جنس در آن‌ها فانی است، با این توضیح که وقتی عقل به کمک حس زید را دریافت، همراه او عمرو و بکر و خالد و ... را نیز می‌بیند و همین استعداد دریافت معنای انسان

می‌گردد و وقتی همراه این‌ها فرس و بقر را نیز می‌بیند، معنای حیوان را درمی‌یابد و پس از آن با مشاهده شجر و نباتات معنای جسم نامی را درمی‌یابد و این‌ها حکایت از فنای خارجی جنس در فصول و انحای وجودات دارد (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۳۴۲/۲، ۳۶۲).

علامه با عنایت به حقیقت فوق، معرفت فصل حقیقی را جز از طریق شهود و علم حضوری ممکن نمی‌داند؛ زیرا با توجه به آنچه گذشت، فصل‌های حقیقی همان انحای وجودات‌اند و فصول منطقی علامات و امارات آن‌ها هستند و بر این اساس، نمی‌توان فصل حقیقی را از مقولات و ماهیات دانست، بلکه باید آن را امری وجودی و اخفی برشمرد. همچنین علامه با تأکید مضاعف بر این مطلب، فصل حقیقی که مقوم حقیقت عینی خارجی و علت تحصیل جنس در خارج است را، نه مفهوم و نه مصداقی که صورت محسوس کیفی است و نه انفعال و نه اضافه نمی‌داند، بلکه نفس ملزومیتی می‌داند که برای این اعراض است و این نشان‌دهنده نهایت ظرافت و ذوق لازم در درک مقصود این بزرگان است و به این سادگی نمی‌توان بدون بهره‌مندی از ذائقه عرفانی مدّ نظر ایشان به انکار و مقابله با آن برخاست (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۳۵۳/۲).

از سه معنایی که برای واسطه در عروض بیان شد، معنای اول در بحث اسناد وجود به ماهیت کاربرد ندارد؛ زیرا با معنایی که برای کلی طبیعی گذشت وجود مجازی به این برجستگی را نمی‌توان برای آن در نظر گرفت (هرچند مجاز به معنای خاص عرفانی آن را می‌پذیریم). در معنای دوم نیز فی‌المثل، جسم وجودی مستقل از رنگ دارد، برخلاف ماهیت که بدون وجود هیچ تحقیقی ندارد. در نتیجه این معنی نیز مدّ نظر نیست و باید آن را از قبیل معنای سوم دانست، با این تفاوت که وجود نوع به جنس و فصل و هر دو با هم که نوع باشند، نسبت داده می‌شود، ولی عروض وجود به ماهیت از قبیل ظل و ذی‌ظل است و چنین تعدّد و بینونت فاحشی در آن مشاهده نمی‌شود (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۱/۱-۱۴۲).

۲-۲. جمع بین دو حکم

علامه حسن‌زاده در بیان لبّ کلام صدرالمتألهین در مورد معنای تحقق و معدوم بودن مقولات ثانی نظیر امکان می‌فرماید این امور به حسب وجود رابطی یعنی وجود فی‌نفسه آن‌ها که مفاد کان تامه است معدوم‌اند، ولی به حسب وجود رابط یعنی مفاد کان ناقصه موجودند. در ادامه علامه براساس این جمع، نزاع بین قائلان به وجود این‌ها در خارج و اشراقیون، که این‌ها را فقط اعتبار عقلی می‌دانند، را منتفی می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲۴۵/۲).

در توضیح وجود رابطی و وجود رابط، علامه می‌فرماید بر جمیع ماسوی‌الله عنوان وجود رابط

اطلاق می‌شود که به معنی ربط محض معلول به علت مفیض است و اینکه هیچ استقلال برای وجود رابط نیست و اضافه بین آن دو نه مقولی که اشراقی است و در مقابل آن، وجود رابطی قرار دارد و به این معنی است که معلول در عین وجود مستقل، به علت منتسب است و این انتساب سلب‌نشده است (همان: ۲۳۸).

براساس جمع دوم، می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت موجود است به وجود رابط یا همان وجود ربطی و همانند ربط در قضایا که مستهلک در طرفین قضیه است، ماهیت هم مستهلک و منکد در وجود است و اگر گفته می‌شود ماهیت موجود نیست؛ یعنی وجود مستقل و رابطی ندارد. به عبارت دیگر، ماهیت از آنجا که وجود رابطی ندارد، معدوم محسوب می‌شود و از آنجا که وجود رابط دارد موجود قلمداد می‌شود.

۳. نکاتی در توضیح نظر عرفانی یا حکم به موجود نبودن ماهیت

در اینجا با بهره‌گیری از بیانات علامه حسن‌زاده، برخی از گزاره‌های حکما و عرفا در خصوص موجود نبودن ماهیت را توضیح می‌دهیم.

۳-۱. ماهیات عدمی‌اند.

حکما و عرفا با حکم به عدمی بودن ماهیت اوصاف و تفاسیری طرح کرده‌اند:

- ماهیات منشأ شرورند: اگر در عبارات حکما و عرفا ماهیات منشأ شرور معرفی می‌گردند، اولاً خود ماهیت را نه می‌شود خیر شمرد که مرغوب‌فیه و امری وجودی است و نه می‌شود شر دانست که منفورانه و عدمی است؛ زیرا ماهیت به ذات خود نه شر است، نه خیر و از این روست که به خودی خود نه به ماهیت رغبتی هست و نه از آن تنفری وجود دارد. در ثانی، حکما اگر استناد شرور را به ماهیت می‌دانند، شریّت ماهیت را به معنی نقص و دوری از مرتبه خیر مطلق، که باری تعالی باشد، تفسیر می‌کنند که هر مخلوقی به اندازه خویش چنین معنایی از شریّت و نقصان درجه از درجه خیر مطلق و واجب‌الوجود را داراست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۵/۲، ۶۸). علامه در توضیحی دیگر، منشأ شرور بودن ماهیات را تحلیلی می‌داند که عقل انجام می‌دهد و در بسیاری از احکام، امکان و سایر نقایص موجودات حکم به منشئیت این حیثیت می‌کند. عرفا با توجه به این ویژگی ماهیت از آن با عنوان وقایه و سپر الهی یاد کرده‌اند (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۶۲۸/۳؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۶/۱).

تعبیر و توضیحات دیگر علامه در این خصوص را می‌توان با دقت بیشتری بررسی کرد؛ مثلاً ایشان در شرح فصوص الحکم می‌فرمایند:

وانگهی شرور از اعدام‌اند و به ماهیات که حدود اشیانند و جهت نقص آن‌ها منتسب‌اند. از

این روی، شرور مجعول بالذات نیستند؛ چنان‌که ماهیات مجعول بالذات نیستند؛ زیرا آنچه از قلم صنع الهی صادر شده وجود است و بس. و وجود خیر است و خیر مؤثر است و چون وجودات مخلوق‌اند، ممکن‌اند و حد که همان زمینه انتشای ماهیت از آن‌هاست، برای آن‌ها ضروری است و اعدام از این حدود بر می‌خیزد که جهت نقص آن‌هاست و بازگشت همه شرور به عدم است. در حدیث است که به موسای کلیم فرمود: من اولایم به حسنات از تو و تو سزاوارتری به سیئات از من (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۲).

یا علامه در نتیجه‌گیری از بحث‌های طرح‌شده در باب شر، در کلمه هفتاد و سوم از هزار و یک کلمه می‌فرمایند: «نتیجه بحث‌ها اینکه شرّ مجعول بالذات نیست و چون نسبت پیش آید، سخن از شر به میان آید؛ یعنی حدوث شر بالعرض است و خود معنی عدمی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۸۷/۱).

- ماهیات حدود وجود صمدی و بمایلینا هستند و وعاء تحقیقشان ذهن است: علامه ظرف تحقق ماهیات را اذهان دانسته که از حدود اطوار وجود به دست می‌آید و خود این حدود نیز اعتباراتی از جانب ما و اعدام ذهنی‌اند:

والماهیات اوعیه تحقیقها هی الأذهان لا غیر و انما تنتزع و تعتبر من حدود اطوار الوجود و شئونه و آیاته، و تلك الحدود تعتبر بما يلينا لا بما يليه لأنها بما يليه لا حدود لها لقيامها به كامواج البحر مثلاً تعتبر حدودها بما يلينا لا بما يلي البحر فافهم (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲۲۹/۲).

همین‌طور این عبارت علامه در شرح عبارتی از حرز امام جواد^{علیه السلام} نیز ناظر به این مطلب است: «و فی قوله^{علیه السلام}: «ملاً کل شیء نورک» دقیقه و هی أن ذلک النور لم یترک مکاناً لغيره حتی یوجد شیء مؤلف منه و من غیره، بل کل شیء لیس الا ذلک النور فقط و حدودها اعدام ذهنیه اعتباریه» (همان: ۴۵).

علامه در جایی دیگر ماهیت را اعتباری و مفهوم حاکی از وجود خارجی می‌داند که در اتحاد خارجی آن با وجود، اتحاد متحصل با لامتحصل است: «و انما الأصل فی التحقيق هو الوجود، و الماهیه اعتباریه و مفهوم حاک عنه فی الذهن متحد به فی الخارج اتحاد الا متحصل بالمتحصل» (همان: ۶۵).

- معنای سخن حکمت متعالیه در نفی ماهیت از نفس ناطقه انسانی: ماهیت و حد در استدلال حکما بر مجرد نفس ناطقه را، که از طریق ماهیت نداشتن نفس است، نباید نفی حد به معنی نفاذ و عدم مرتبه دیگر از نفس دانست، بلکه حدی که از نفس ناطقه نفی می‌شود، به معنی حدّ منطقی است؛ نه عدم است و نه وجود، بلکه همان ماهیت من حیث هی است.

علامه برای دفع این توهّم و مغالطه، کلام ملا هادی را می‌آورد:

و اما ماهیت، پس گذشت که آن محدودی است به حدّ جامع و مانع، و این منع یاد از ضیق وجود می‌دهد، و نفس قدسیه انسیه وجودش حد و قوف ندارد؛ چنان‌که جبرئیل^{علیه السلام} به حضرت

ختمی عرض کرد در معراج که: «لو دنوت أنملة لا احترقت» ... و اگر بگویی چگونه نفس ناطقه ماهیت ندارد و حال آنکه وجودی است محدود نسبت به عقل کل چنان‌که عقل کل هم محدود است نسبت به حق که غیرمتناهی در شدت نوریت است، و نیست ماهیت مگر حدّ وجود. گوییم که این مغالطه است از باب اشتراک لفظ حدّ میانه طرف شیء و نفاد و انقطاع شیء چون نقطه برای خط و خط برای سطح و سطح برای جسم تعلیمی و آن برای زمان و میانه حدّ منطقی. پس به این معنی ماهیت است که حدّ منطقی قول شارح ماهیت است و ماهیت مفصله است و محدود ماهیت مجمله، نه حد به معنی اول که عدم است، و شینیت ماهیتی نه وجود است و نه عدم، پس عقل و نفس حدّ به این معنی را دارند و لازم ندارد این معنی حدّ منطقی را (همان: ۱۵۵/۵).

عبارت حاجی سبزواری در این خصوص و توضیح اینکه راسم هر حد منطقی (که همان ماهیت و لاموجوده و لامعدومه است)، حدّ به معنی نفاد و عدم است، ولی عکس آن چنین نیست و در پاسخ به مغالطه مغالطه فوق می‌فرمایند: هذا مغالطة من باب اشتراك لفظ الحد بين نفاد الشيء و فاقدية مرتبة شيء آخر - كما أن السطح يحد بالخط و الخط بالنقطة و الحد هذا عدمی - و بین الحد المنطقی و هو الماهية، و القول الشارح لها و قول المتهوم نقص الوجود و فاقدية وجودا آخر ماهية خطأ، لأن النقص و الفقد عدم، و الماهية لا وجود و لا عدم (همان: ۱۵۱).

- ماهیات عدم مضاف‌اند: در دفع این مغالطه که اگر ماهیات عدمی‌اند، نباید امتیازی میان آن‌ها باشد باید گفت که عدم مطلق «لا میز فیه» است، ولی اعدام مضاف به اعتبار ما یضاف الیهها متمایزه هستند و ماهیات نیز عدمی‌اند نه عدم (رک. همان: ۲۴۷/۲، ۴۰۰). و عدم مضاف با اضافه به وجود حظّی از وجود دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۵: ۵۸۵/۱).

- اتحاد ماهیت با وجود در صورت عدم تحصيل آن معنا دارد: اگر ماهیت مابحذاء داشته باشد، منضم وجود می‌شود نه متحد با آن. علامه با نقل سخنی از ملا هادی به این مسئله چنین اشاره می‌کند: «الماهية لما لم يكن لها ما يحاذيها بذاتها كانت متحدة مع الوجود و لو كان شيء يحاذيها لم تكن متحدة بل منضمة الى الوجود فاتحادها من لا متحصليتها بذاتها» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب: ۷۴/۱).

- ماهیت مانع اثر است و آثارش عدمی است: عدمی بودن ماهیت مانع از تأثیر وجود است و این نکته را علامه در هزار و یک کلمه چنین توضیح می‌دهد:

این‌ها حدّند و وجود را مقید می‌نمایند و در حقیقت، مانع از این‌اند که وجود مطلق همه آثار را داشته باشد، بلکه اثر را مخصوص به یک صفت می‌سازند؛ مثلاً معنای حیوانیت در حیوان، وجود او را مقید می‌کند که آثار لایتناهی بر وی مترتب نباشد و حدود کلیه از اطوار و شئون محدودند، مثل سطح و خط که جسم را محدود می‌نمایند، جز جسم چیز دیگری در خارج

موجود نیست و این سطح و خط آن را محدود نموده‌اند که بزرگی آن غیرمتناهی شده است. در صورتی که ماهیت، که وجود مطلق را مقتید می‌کند و دایره تأثیرات او را منحصر می‌کند، معنایی است عدمی چون همه آثار او عدمی است و نسبت وجود باید به چیزی داد که منشأ اثر باشد نه مانع اثر (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۱: ۳۱۵/۴).

- اعتباریت ماهیت، اعتباریت نفس‌الامریّه است: در امر پایانی نکته اول باید دانست که اعتباریت ماهیت به معنی نفی ماهیت از اعتباریات نفس‌الامریّه نیست. علامه در این باره می‌فرماید: «ان الماهیة من الإعتباریات النفس‌الأمریة الا أنّ اعتباریاتها هی تحقیقها بواسطة الوجود الحقیقی و یترتّب علی تلک الأمر الاعتباری الذی له نفسیة أحكام واقعیة صادقة حقیقیة» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۴/۱).

از همین رو علامه همواره در کنار ردّ توهم نفی کثرات و نیش‌غولی بودن ماهیات، بر مظهر بودن آن‌ها نیز تأکید دارد، ولی باید دانست که مظهر مستقل نیست و نمود وجود است؛ چیزی که علامه نیز بر آن پافشاری می‌کند:

آن توهم عده‌ای که ماهیات را عدم محض و اعتباری نیش‌غولی گرفتند صحیح نیست؛ زیرا ماهیات و اعیان ثابته مظاهر کثرت و صور علمیه و قوالب وجودات‌اند. خواص گوناگون و اسامی مختلف از ماهیات است. مراد از اعتباری بودن آن است که ماهیت و وجود دو اصل جدا نیستند تا از انضمام آن‌ها اشیا به وجود آمده باشند، بلکه ماهیت در خارج عین وجود است و از حدود آن انتزاع می‌شود. پس ماهیات صور کمالات و مظاهر اسما و صفات الهی‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۵۱/۳).

به تعبیری دیگر، می‌توان در اسناد وجود به ماهیت سخن علامه دوانی را پذیرفت که آن را منسوب به وجود می‌داند؛ چیزی که علامه نیز آن را پذیرفته و ضمن پرسش و پاسخی چنین بیان کرده‌اند:

سؤال: اگر اطلاق موجود بر ایشان می‌کنید، در حالی که ایشان موجود نیستند، پس چه چیزی‌اند؟ چگونه اطلاق موجود بر آن‌ها می‌کنید؟ پاسخ: معنای اطلاق موجود بر آن‌ها این نیست که مبدأ اشتقاق موجود، یعنی وجود در این موجودات باشد، بلکه صیغه «موجود» صیغه نسبت است؛ آن‌ها موجودند، یعنی منسوب به وجودند. به عبارتی دیگر، به وجود حق منسوب‌اند. پس همین مقدار انتساب و ارتباط به وجود حق، که وجودی شخصی است، معجز اطلاق موجود بر آن‌ها شده است (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۷: ۳۸۷/۳).

مباحث تکمیلی راجع به نفس‌الامر و اعتباریت نفس‌الامری ماهیت را می‌توان در آثار علامه حسن‌زاده آملی پی گرفت (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۴۳/۱؛ ۲۱۴/۲، ۲۱۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۸۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۲۷).

۲-۳. وجود مساوق حق تعالی است و ماهیات شئون اویند.

آنچه در این نکته به آن تأکید می‌شود مساوقت وجود با حق تعالی و شأن و طور دانستن ماهیت است و



نحوه اسناد وجود به ماهیت در اندیشه علامه حسن‌زاده آملی

تمایز حق و خلق به تمایز احاطی است، نه تقابلی و علامه از نکته چنین تعبیر می‌کند:
 أن الوجود اصل و ما سواه علامة و فیئ له ... و لو لا الوجود لما كان عن الأشياء عين و أثر، و الوجود مساوق للحق (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۸۲/۲) ... و یعبرون عنه بالحق أيضا فالوجود هو الحق. و ان شئت قلت الوجود من حیث هو هو هو الحق سبحانه، و الوجود الخارجی و الأسمائی و الذهنی ظلالة، فالوجود هو عين كل شیء فی الظهور ما هو عين الأشياء فی ذواتها، سبحانه و تعالی بل هو هو و الأشياء اشياء (همان: ۲۲۵).

او مقصود علامه دوانی از ذوق تأله را نیز همین مسئله دانسته است:
 فالحق أن مراد الدوانی من ذوق التأله هو التوحيد الصمدی الذی ذهب الیه العرفاء الشامخون و الحكماء الراسخون منان موجودية الممكنات هو انتساب الماهیات الممكنة بذلك الوجود فی تحقیقها العینی و لیس لها من حیث إنها ماهیات حظ من الوجود. بل الدوانی صرح بذلك الحكم الحکیم و القول الثقیل فلا حاجة الی التفوه بالتأویل فعلیک بنص کلامه الکامل فی أصالة الوجود و انتساب ما سواه سبحانه الیه بالإضافة الإشراقیة (همان: ۱۱۶).

شرح بیشتر این نکته را می‌توان در سایر مکتوبات علامه ملاحظه کرد (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۷۰۴؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۴۶/۱، ۴۹۶/۲، ۵۹۰/۳، ۳۷۴/۴؛ همو، ۱۳۸۶ ب: ۲۱/۱، ۴۰، ۷۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۶۲/۱، ۴۱۴، ۶۴۸/۲، ۶۹۵).

آنچه در این نکته حائز اهمیت است این است که ماهیات به اضافه اشراقی از استواء نسبت خارج می‌شوند (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب: ۷۱/۲) و باید توجه داشت که اضافه اشراقی یک طرف دارد (رک. همان: ۱۴۵/۱، ۵۹۰/۳) و این تجلی از وجود بر غیر نیست؛ چیزی که در اضافه اشراقی باید بسیار به آن دقت داشت و علامه در باره آن چنین استدلال می‌کند:

التجلی هو انتشاء الجلوة من ذات المتجلی، فالتجلی لیس تأثیراً لغيره حتی یقال إن ذلک الغير اما موجود أو معدوم فإن کان عدماً فالعدم لا یتأثر، و إن کان وجوداً فالوجود ذاته متعالیه لقبول تأثیر الغير (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب: ۶۶۳/۱).

همچنین علامه در تعلیقه‌ای بر عبارت صدرالمتألهین در این باره، علت مطلب فوق را در نبود وحدت عددی وجود بیان می‌دارند:

[متن اسفار]: أن الوجود من حیث هو متقرر بنفسه، موجود بذاته، فهو تقرر نفسه و وجود ذاته، فلا یعلق بشیء اصلاً بحسب ذاته، بل بحسب تعیناته العارضة و تطوراته اللاحقة له. [تعلیقه علامه]: قوله: «بل بحسب تعیناته العارضة»: تعیناته أى تقیداته و هی الاعیان الثابتة و الماهیات. و العارضة، ای القائمة بالوجود قیام صدور لا قیام عروض. و فی تعلیقه للحکیم النوری: العارضة أى اللاحقة له لحوق شیء غیر مستقل کلحوق الظل بذی الظل و العکس

بالعکس لا کلحوق شیء بشیء حتی یتحصّل و یتصوّر ثان للوجود بما هو وجود فإن الوجود لیس بواحد بالعدد حتی یتصور له (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب: ۹۰/۱).

با عنایت به حقایقی که طرح شد، می‌توان دریافت که سخنان عرفا در عینیت وجود و ماهیت چیزی جز عینیت در ظهور نیست. علامه این عینیت را چنین تفسیر می‌کند:

وان شئت قلت الوجود من حیث هو هو الحق سبحانه، و الوجود الخارجی و الاسمائی و الذهنی ظلاله، فالوجود هو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الأشياء فی ذواتها، سبحانه و تعالی بل هو هو و الأشياء اشياء (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲/۲۲۵).

در پایان این نکته، باید دقت داشت که مباحث جعل فلسفی را نیز باید از همین منظر نگریست (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲/۱۱۷، ۲۹۴، ۲۲۹، ۲۹۷، ۲۹۵).

۴. نتیجه

عبارات حکما و عرفا در اعتباری دانستن ماهیت و نفی وجود از آن، به معنی معدوم مطلق دانستن ماهیت نیست و تأکید ایشان بر نفی وجود استقلالی ماهیت است و این نگاه توحیدی، جمع بین وحدت و کثرت است که همان توحید است و در این منظر کثرات، نمود و مظاهر وجودند و در مظهریت هیچ استقلال و انفکاک‌ی ندارند (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲/۷۶) و از آنجا که فهم این حقیقت نیازمند ژرف‌اندیشی است، علامه حسن‌زاده آملی به تبع بزرگان این فن برای دستگیری اذهان، امثله‌ای را در بحث به کار گرفته است که عناوین آن‌ها را برای مراجعه و تعمق بیشتر ذکر می‌کنیم:

تمثیل به شیء و فیء (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۲/۲۳۲؛ همو، ۱۳۸۶ ب: ۵۸/۱)؛ تمثیل به نفس (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۳/۵۸۹)؛ تمثیل به امواج و شئون نفس (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۲۸۶، ۴۱۶)؛ تمثیل به بی‌رنگی آب (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۳/۵۹۱)؛ تمثیل به الف و حروف الفبا و مثال به آب و سراب و نمود بودن ماهیت (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱/۴۲۰)؛ تمثیل به واحد و اعداد در شناخت متجلی و تجلی (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱/۵۰۱-۴۹۶).

در انتها لازم به یادآوری است که امثله همان‌طور که می‌توانند مقرب باشند، جهت مبعّدیت نیز در آن‌ها هست و باید فکر را از این خطا مصون داشت (رک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۴/۳۱۵).

منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، دار إحياء الكتب العربية، قاهره.
۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۴)، تعلیقات بر شرح المنظومه حاجی سبزواری، ج ۱-۵، تهران: ناب.
۳. _____ (۱۳۷۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران: رجاء.
۴. _____ (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. _____ (۱۳۷۹)، خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم: بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۳۸۶ الف)، شرح فصوص الحکم داود القیصری، قم: بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۳۸۷)، شرح فارسی الاسفار الاربعه، ج ۳، قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۴۲۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۸۶ ب)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة [تعلیقات]، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

منافع و مضرات رواج فلسفه^۱

نادر شکراللهی^۲

چکیده

«فلسفه» در بحث رواج فلسفه یا نوعی شیوه اندیشیدن است یا محصولات فلسفی است که در کتب به ودیعت نهاده شده است. بحث از جواز یا عدم جواز رواج فلسفه به هر دو معنا در حوزه فعالیت عقل عملی قرار می‌گیرد. بعضی رواج فلسفه را دارای مفاسدی می‌دانند؛ مثل این که به دین‌داری مردم، نظم اجتماعی و شاید آرامش روانی افراد آسیب می‌رساند. در مقابل، برخی به مزایای آن مانند استقلال انسان در تصمیم‌گیری‌ها، کاهش سوءاستفاده از جهل و ساده‌اندیشی مردم و کمتر شدن هزینه‌های تغییرات اجتماعی و استحکام بیشتر عقاید اشاره می‌کنند. در دوره جدید، با گسترش وسایل ارتباطی و اطلاعاتی، پنهان نگاه داشتن محصولات عقلی ممکن نیست و همه مردم از جمله جوانان در معرض افکار و عقاید متفاوتی قرار دارند. تنها راه مصون ماندن از خطرات یا کاستن آسیب‌ها مجهز شدن به فلسفه به هر دو معناست. اگر دیروز می‌توانستیم بین ترویج یا ممنوعیت فلسفه یکی را انتخاب کنیم، امروز تنها یک راه داریم و آن لزوم رواج فلسفه است. با این همه، می‌دانیم که همه مردم توانایی فلسفه‌ورزی ندارند؛ بنابراین اول باید با آموزش، توانایی تأمل فلسفی را افزایش داد و سپس افراد ضعیف را هم در مقابل سیل اطلاعات درست و نادرست رسانه‌های مختلف به روش‌های دیگر مصون ساخت. اهمیت پرداختن به این موضوع از آن جهت است که رواج هر رشته علمی، سرمایه‌های مادی و معنوی فراوانی به خود اختصاص می‌دهد؛ پس برای تصمیم‌گیری درمورد ترویج یا ممنوعیت هر رشته‌ای، ازجمله فلسفه که مخالفان و موافقانی دارد، تأمل در باب منافع و مضرات آن ضروری است. روش این نوشته استنادی و تحلیلی-عقلی است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه‌ورزی، رواج فلسفه، دین‌داری، نظم اجتماعی، روش برهانی، محصولات فلسفی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه خوارزمی (shokrollahi@khu.ac.ir)

۱. مقدمه

آیا رواج فلسفه در جامعه اسلامی به صورت کلی یا در پیشرفت ایران اسلامی عنصر لازمی است یا یک مانع تلقی می شود یا شمشیر دو لبه ای است که می تواند با توجه به شرایط مفید یا مضر باشد. در دهه های گذشته، در برنامه ریزی های آموزش عالی و در حوزه های علمیه و به صورت کلی همه مراکزی که در بخش فرهنگی دستی دارند از جمله نشر کتاب و مجله و ... همیشه چند تلقی در این باب وجود داشته است.

طیف وسیعی از موافقان و مخالفان در مقابل هم صف کشیده اند. از مخالفان اصل فلسفه، حتی فلسفه ای که به فلسفه اسلامی متصف شده است، تا موافقانی که نه تنها با اصل فلسفه برای خواص و در محافل علمی حوزوی و دانشگاهی مشکلی ندارند، بلکه با رواج آن در بین مردم عادی کوچه بازار موافق اند و برای آن برنامه ریزی می کنند و همایش هایی با عنوان فلسفه برای نوجوانان یا کودکان برگزار می کنند و می کوشند فلسفه را وارد فیلم و رمان ها کنند و بین مکاتب مختلف فلسفی از غرب و شرق و اسلامی و مسیحی ... تفکیکی قائل نیستند.

در بین موافقان فلسفه کسانی با درآمیختن معرفت فلسفی با معرفت دینی مخالفت می ورزند و منطق قرآنی را از منطق فلسفه جدا می دانند^۱ و بعضی از موافقان وجود فلسفه در جامعه، گروهی به رواج آن بین عموم مردم نقد دارند و گروهی از رواج آن حتی در مراکز علمی دانشگاهی به صورت گسترده نگران اند.^۲ گروهی فلسفه را دارویی می دانند که اگر بیماری شک و شبهه و سفسطه میدان دار شد، لازم است به میدان آید و به علاج بیماری بپردازد^۳ و اگر چنین بیماری ای وجود نداشت، باید از فلسفه اجتناب کرد و خود را از عوارض منفی آن مصون داشت.^۴ نیز بین این گروه موافق می توان کسانی

۱. در دوره جدید پیروان مکتب تفکیک در این گروه قرار می گیرند.

۲. مرحوم آشتیانی در سال ۱۳۶۸ می نویسد: «وزارت علوم و دانشگاه ها در رشته علوم انسانی خصوصاً فلسفه و عرفان این قسم گشاده بازی نکنند. ... معلم بی سواد دانشجو را از تحصیل متنفر می کند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۶۵). بر این سخن مرحوم آشتیانی باید افزود که با رویکرد انتخاب رشته که انتخاب ها براساس درآمدزا بودن رشته است و در موارد معمول کسانی به سراغ فلسفه می آیند که امکان ورود به رشته های دیگر را نداشته اند و البته استثناها هم کم نیستند و از سوی دیگر فلسفه از پیچیده ترین رشته های معارف بشری است، امید چندانی نمی توان داشت که با رواج بی حساب و کتاب فلسفه در دانشگاه ها این رشته به سرانجام مناسبی برسد.

۳. علامه طباطبایی در جواب آیت الله بروجردی به محدود بودن کلاس های فلسفه در گذشته اشاره کرده و گسترش آن ها در دوره جدید در حوزه های علمیه را به دلیل رواج شک و شبهه ضروری دانسته است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۹ق: ۱۰۳-۱۰۶)؛ گرچه به نظر می رسد که این پاسخ نهایی علامه نباشد. تلقی ایشان و شاگردان برجسته ایشان این است که فهم بسیاری از آیات و روایات بدون مدد گرفتن از فلسفه امکان ندارد.

۴. طبیعی است که مخالفان اصل فلسفه، خود این رشته معرفتی را بیماری و مضر می دانند و اساساً شک و شبهه را محصول وجود و رواج آن می دانند.



را تصور کرد که فلسفه اسلامی را از غیراسلامی تفکیک می‌کنند. این اختلاف‌ها از آغاز ورود فلسفه به جهان اسلام وجود داشت و اکنون در ادامه همان سیریم.^۱ در داوری بین این نظرات در کدام سوی باید ایستاد و رأی به چه نظری باید داد. ما در این نوشته نمی‌توانیم به صورت تفصیلی به گزارش این نظرات پردازیم. در این نوشته که در چند بند ارائه می‌شود، پس از تعریف فلسفه‌ای که مورد نظر ماست، به ارائه نظریات موافق و مخالف اصل فلسفه و رواج آن می‌پردازیم و به روش صرفاً نظری به داوری می‌پردازیم.^۲ اما مسئله آن قدر مهم است که باید از زوایای مختلف و با روش‌های متفاوت به آن پرداخته شود؛ زیرا برنامه‌ریزی در چنین مسائلی که با سرنوشت یک کشور مرتبط است، نیاز به بررسی وسیع و چندجانبه دارد.

۲. مفهوم فلسفه، رواج فلسفه

از کلمه فلسفه در عبارت «رواج فلسفه» دو تلقی می‌توان داشت: اول، مجموعه مطالبی که به عنوان یافته‌های فلسفی در کتب فلسفی عرضه شده‌اند یا بر زبان فیلسوفان جاری می‌شوند؛ دوم، فلسفه‌ورزی، یعنی توجه به روش اندیشیدن، با این توضیح که پاسخ به پرسش‌های انسان در حوزه‌های مختلف هستی‌شناسی، خداشناسی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و ... می‌تواند به روش‌های مختلفی همچون خطابی، جدلی، شعری و برهانی باشد.^۳ انسان‌ها در هر صورت پاسخی برای پرسش خود می‌یابند و بر آن اساس زندگی و عقاید خویش را پایه‌ریزی می‌کنند. گاهی با استناد به سخن بزرگی عقاید خود را شکل می‌دهند، گاهی براساس آنچه بین مردم مشهور و رایج است زندگی می‌کنند و گاهی براساس تکرار و تلقین‌هایی، باورها و اعمال خود را در زمینه‌های مختلف سروسامان می‌دهند. اگر کسی پاسخ

۱. در این نوشته به فلسفه در کشور ایران اسلامی نظر داریم، نه به فلسفه در جهان اسلام و نه به اختلاف‌نظرهایی که در فرهنگ غرب در مورد فلسفه وجود داشته و دارد. در تاریخ تفکر غربی هم گروه‌های مختلف وجود داشتند: بعضی به کلی با فلسفه در جنگ بودند، بعضی با یافته‌های برخی از فلاسفه، از جمله ابن‌رشدی‌های لاتینی، می‌جنگیدند و آن‌ها را تکفیر و اعدام می‌کردند، و بعضی نیز مانند ایمان‌گرایان با ورود فلسفه به مسیر اثبات دین و آموزه‌های دینی مخالف بودند (به عنوان نمونه رک. راب فیشر، ۱۳۸۵).

۲. روش غیرنظری (تجربی) نیز می‌تواند به کار گرفته شود؛ مثلاً اگر کسی بگوید رواج فلسفه می‌تواند موجب تضعیف دین‌داری شود یا می‌تواند موجب اختلاف و تشتت گردد و نظم را بر هم زند، می‌توان به نمونه‌های تاریخی پرداخت و نتایج را بررسی کرد. چنانکه می‌توان به روش کلامی و درون‌دینی به آن پاسخ داد.

۳. به کار بردن عنوان «روش برهانی» در اینجا با کمی تسامح است، از آن جهت که در بعضی از شاخه‌های فلسفه به نظر بعضی از صاحب‌نظران، برهان جایی ندارد؛ برای نمونه از نظر کسانی مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری در شاخه‌های حکمت عملی جای برهان نیست (طباطبایی، بی‌تا: ۱، ۲، ۲۶۹/۳)؛ یعنی از بدیهیات استفاده نمی‌شود و از بعضی از سخنان ابن‌سینا برمی‌آید که برهان جاری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۶۶). استاد جوادی آملی هم در بعضی از آثار خود بر این قول‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ب: ۳۲) و در بعضی از آثار خویش فلسفه سیاسی را اعتباری می‌دانند (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۷۷). بر این اساس تعبیر به روش برهانی برای همه شاخه‌های فلسفه تعبیر دقیقی نیست، اما عنوان جایگزینی هم به نظر نمی‌رسد که بتواند این اختلاف‌نظرها را پوشش دهد.

نیازهای معرفتی خود را براساس پایه‌ای‌ترین گزاره‌ها بیابد و متوجه مبانی و مفروضات استدلال و روش استدلال خود باشد، فلسفه‌ورزی می‌کند و اگر به غیر از این روش طیّ مسیر کند، از دایره فلسفه خارج است؛ هرچند ممکن است عقاید و زندگی خود را براساس آرای یک فیلسوف یا یک مکتب فلسفی بنا نهاده باشد؛ زیرا ممکن است براساس تقلید این کار را انجام دهد نه با اتکا به گزاره‌های پایه و بدیهی یا گزاره‌هایی که منتهی به گزاره‌های پایه یا بدیهی می‌شوند.

به صورت معمول، رواج فلسفه به معنای رواج تفکر فلسفی، مستلزم رواج محصولات فلسفی هم خواهد بود، اما رواج فلسفه به معنای رواج محصولات اندیشه فیلسوفان لزوماً به معنای رواج اندیشیدن فلسفی نخواهد بود.

فلسفه به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود، اما بررسی حکم رواج فلسفه، خواه نظری یا عملی یا اصل فلسفه‌ورزی، به شاخه حکمت عملی مربوط می‌شود که عقل عملی متکفل پاسخ‌گویی به آن است^۱؛ زیرا موضوع حکمت عملی افعال ارادی انسان است (ارسطو، ۱۳۷۸: فصل ۳- فصل ۹؛ فارابی، ۱۳۷۱: ۷۳) و رواج فلسفه یک فعل ارادی است و عقل انسانی به دلیل مفسده یا مصلحتی که در یک فعل نهفته است، حکم به جواز یا عدم جواز صادر می‌کند و از آن نظر که یک فعل ارادی است، می‌توان از جهت فقهی هم به بررسی آن پرداخت. از این جهت است که ابن‌رشد فقیه و فیلسوف اندلسی در ابتدای کتاب معروف خود، فصل‌المقال، به شیوه فقهی به پاسخ آن می‌پردازد (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۸۵).

در این نوشته می‌کوشیم با مدد گرفتن از سخن بزرگان و تحلیل آن‌ها به سنجش فواید و مضرات رواج فلسفه، به هر دو معنای آن، بپردازیم.

۳. رواج فلسفه به معنای فلسفیدن

در تاریخ تفکر، ما با دو نگرش در ترویج اندیشیدن فلسفی یا به عبارت دیگر با اندیشیدن مستقل مبتنی بر پایه‌ای‌ترین گزاره‌ها مواجهیم: اول شیوه سقراطی است که فلسفه‌ورزی را به کوچه و بازار می‌آورد و جوانان را با پرسش‌های خود به فکر وامی‌دارد و تولید و زایش تفکر بنیادین را به آنان آموزش می‌دهد. «مدرسه سقراط میدان آگورا بود که در آن، میان بازاریان، عامه مردم، اعیان و اشراف در گشت‌وگذار بود؛ با یکی گپ می‌زند، از دیگری پرس‌وجو می‌کند و مدام هزار و یک مسئله روزمره زندگی را موضوع تفکر و تأمل قرار می‌دهد» (ژان برن، ۱۳۶۶: ۳۹). شیوه دوم آن بود که در کنج حجره‌ها و در بین

۱. بنا بر آن نظر که عقل عملی را مدرک بدانیم (رک. فارابی، ۱۹۶۱: ۱۲۴)، اما اگر عقل عملی را مدرک ندانیم و درک را منحصر در عقل نظری بدانیم (رک. جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۵)، حکمت عملی هم محصول عقل نظری خواهد بود.

خواص به فلسفه‌ورزی می‌پرداختند و بر بازاری شدن آن شاهد پرده‌نشین غیرت می‌ورزیدند. برخی از فیلسوفان مسلمان گذشته رواج مطالب فلسفی را برای عموم مردم جایز نمی‌دانستند و به نظر می‌رسد که لازمه توصیه آنان این است که استدلال برهانی نباید رایج شود؛ زیرا امکان ندارد فیلسوفی بگوید برهان را به مردم بیاموزید، اما نتیجه برهان‌ورزی را از آنان دریغ کنید؛ زیرا روش برهانی نسبت به نتیجه خود علیت تام دارد که همان محصولات فلسفی است. پس اگر بخواهیم فلسفه در اختیار کسی قرار نگیرد، روش برهانی را از او دریغ می‌کنیم. در نقطه مقابل، امکان دارد کسی بگوید روش برهانی را از مردم دریغ کنید و اجازه ندهید مردم عادی به آن مجهز شوند، اما محصولات فکری فلاسفه را در اختیار آنان بگذارید. به تعبیر دیگر، در اختیار گذاشتن محصول امری است و به پشت پرده تولید آن رفتن امری دیگر است و این دو کاملاً تفکیک‌پذیرند.

در دنیای امروز به پرده‌نشینی هیچ امری توصیه نمی‌شود و تأمل در همه مبانی سکه رایج آن است و این همان روش سقراط یا تفکر فلسفی است. البته این به آن معنا نیست که همه مردم به این نوع از تفکر علاقه‌مندند یا توانایی ورود به این عرصه را دارند.

۳-۱. مخاطرات

وارد دنیای تفکر استقلالی شدن هم لذت‌بخش است و هم رعب‌انگیز؛ لذت‌بخش از این جهت که هر نوع استقلالی شوق‌آور است و رعب‌انگیز از این جهت که شوق پریدن مستقل با انواع مخاطرات همراه است که اگر برای خود شخص هم هراسناک نباشد، می‌تواند برای دیگرانی که در کنار او ایستاده‌اند، نگران‌کننده باشد. این رعب می‌تواند چند دلیل داشته باشد:

- اگر کسی شرایط تفکر استقلالی را فراهم نکرده باشد، همچون پرنده‌ای است که بدون اینکه پرهایش روییده باشد، به شوق پرواز خود را در فضایی رها کند که در آن به جایی تکیه ندارد:

وای آن مرغی که نارویده پر برپرد بر اوج و افتد در خطر

(مولوی، ۱۳۹۸: ۶/۴۱۱۰)

کسانی که می‌گویند هنگامی باید وارد فلسفه شوید که مبانی فکری و عقیدتی خود را محکم کرده باشید، به همین مطلب نظر دارند؛ یعنی وادی فلسفی را وادی پرخطری می‌دانند که لغزندگی در آن زیاد است و تیغی است که اگر به دست ناآزموده افتد، می‌تواند به هلاکت خود او و دیگران منجر شود.

- انتهای اندیشیدن و تفکر مستقل مشخص نیست و نمی‌دانیم که سر از کجا بیرون خواهد آورد و ما را به‌سوی کدام قبله رهنمون خواهد شد. آیا تثبیت وضعیت و باورهای موجود است یا تخریب و تضعیف آن. همین ابهام است که می‌تواند باعث نگرانی و رعب شود. هم افراد و هم جامعه بیشتر به

ثبات و حفظ آنچه دارد گرایش دارد و نه تغییر. این دیگر به ناآزموده‌ها اختصاص ندارد که در بند اول اشاره کردیم و هر کس که وارد فلسفه شود مسیر نهایی‌اش پیدا نیست.^۱

تفاوت این دلیل با دلیل پیشین در این است که آنجا بیم خلط حق و ناحق می‌رفت و به دلیل سختی کار فلسفه‌ورزی، چه بسا افراد در دام انواع مغالطات عمر بگذرانند و بر این گمان باشند که تنها آنان‌اند که شاهد مقصود، یعنی حقیقت، را در آغوش کشیده‌اند، اما اینجا مقصود آن است که حتی هنگامی که به حق برسیم و آن حق مخالف وضع موجود باشد، به برهم ریختن وضعیت موجود منجر می‌شود و تشویش به وجود می‌آورد.

- تفکر ممکن است شخص را به جایی ببرد که نتواند با هم‌کیشان خود همنشینی کند. مردم و جوامع معمولاً از کسانی که خلاف عادت سخن می‌گویند بیزارند. قصه حی بن یقظان از ابن طفیل^۲ قصه همه کسانی است که می‌خواهند مستقل بیندیشند و این قصه در مورد تمام انبیا و فلاسفه دیده می‌شود. قصه رنج‌ها، تبعیدها، زندان‌ها و قتل‌های این بزرگان قصه آشنایی است و می‌دانیم که عاقبت سقراط که به رواج تفکر فلسفی می‌اندیشید خوشایند نبود. عده‌ای او را محکوم به مرگ کردند و در ادعای نامه نوشتند: «سقراط مجرم است به این جنایت که خدایان مورد قبول کشور را قبول ندارد و خدایان نوبی را به میدان آورده است. علاوه بر این، مرتکب جرم افساد جوانان شده است. مجازات مورد تقاضا: اعدام» (ژان برن، ۱۳۶۶: ۴۳).

- اگر هر کس به تفکر خویش پایبند باشد، ممکن است نظم اجتماعی که به صورت معمول براساس هم‌فکری و هم‌سخنی شکل می‌گیرد، آسیب ببیند. همین نکته است که باعث شده بعضی از متفکران دنیای غرب هم، از رواج تفکر استقلالی و نقادانه در بیم باشند و بگویند این باعث از بین رفتن نظم اجتماعی می‌شود (Noddings, 2006: 3). پیش‌تر گفتیم که تفکر ممکن است راه به جایی ببرد که در باورهای موجود تردید ایجاد کند و موجب تشویش شود، اما اینجا سخن این است که رواج تفکر

۱. اینکه بعضی از غربیان نوشته‌اند که فلسفه اسلامی به دلیل اینکه مقید به دین است، نمی‌تواند نتایج غیرمترقبه‌ای داشته باشد، ناشی از ناآشنایی آنان با فلسفه اسلامی است. این سخن غربیان درست است که فلاسفه اسلامی به دین هم باور داشتند و از دین اثر پذیرفتند (Rosenthal, 1962: 4) و در مسیر فلسفی خود به عدم تعارض با دین هم می‌اندیشیدند، اما فلاسفه خلاف ظاهر دینی سخن بسیار گفتند و کوشیدند با توسل به تأویل به دیگران بگویند که خلاف دین سخن نگفته‌اند. تأویل در تاریخ تفکر اسلامی نقش بسیار مهمی بازی کرده و باعث شده اندیشه‌های مختلف حضور داشته باشند و خود را توجیه کنند. با این حال فلاسفه پیوسته در معرض تکفیر و تبعید و قتل بوده‌اند.

۲. این قصه که مهم‌ترین قصه قرون وسطای غرب است، نوشته ابن طفیل، فیلسوف مسلمان اندلسی، است. خلاصه آن این است که مردم حی بن یقظان را که به دریافت حقایق رسیده است نمی‌پذیرند و او در انتها مجبور می‌شود به جزیره تنهایی خود برود و به روش خود زندگی و دین‌داری کند.

منافع و مضرات رواج فلسفه

مساوی است با رسیدن به نتایج متنوع در بین مردم و خود این تنوع می‌تواند به انسجام آسیب بزند. این سخن دقیقاً به این معناست که اگر انسان‌ها بایستند و به‌صورت مستقل بیندیشند، اختلاف در دیدگاه‌ها رخ خواهد داد و به‌صورت معمول جمع کردن افراد با طرز تفکر متفاوت، بلکه متضاد و مخالف، کاری بس صعب است. یا شاید بتوان گفت اگر مردم درمورد بسیاری از کارهایی که در جامعه انجام می‌دهند تأمل کنند، بر بیهودگی آن‌ها واقف می‌شوند و در نتیجه به تغییر این امور می‌اندیشند و این برای نظم اجتماعی به‌صورت معمول مضر است.

- به‌صورت خاص بعضی بر این باورند که رواج اندیشه فلسفی می‌تواند به روحیه تبعّد که لازمه دین‌داری است آسیب برساند و بعضی از معاصران هم علت رایج نشدن فلسفه در بعضی از شاخه‌های فلسفی را همین می‌دانند که فلاسفه اسلامی از این نگران بودند که به دین‌داری مردم آسیب برسد (داوری، ۱۳۷۵: ۳۴).

۲-۳. منافع

- ما انسانیم و به‌طبیعت باید آنچه می‌پذیریم و رد می‌کنیم براساس استدلال باشد و بالاترین استدلال، استدلالی است که تا بررسی پایه‌ای‌ترین گزاره‌ها پیش رود که آن را تفکر فلسفی می‌نامیم.

- در جامعه‌ای که مردم براساس عقل سیر می‌کنند و به‌صرف تلقین‌ها، شایعه‌ها و احساسات تصمیم نمی‌گیرند، برای شیان‌دانی که نادانی مردم محمل اصلی فعالیت‌های آنان است، زمینه هموار نخواهد شد.

- در زمان‌هایی که بازار سفسطه گرم است، مهم‌ترین کار بازاری کردن اندیشه فلسفی است. احتمالاً به همین دلیل بود که سقراط فلسفه را به میان مردم آورد؛ زیرا «عده‌ای از سوفیست‌ها که در نیمه دوم قرن پنجم قبل از میلاد نهضت شکاکیت را به وجود آورده بودند، توانستند که از مردم عادی دل‌ربایی کنند و حق و ناحق را امری نسبی تلقی کنند» (راسل، ۱۳۷۳: ۱۲۷). خاستگاه تدوین منطق مقابله با سوفیست‌هایی مانند پروتاگوراس (۴۹۰-۴۲۰ ق.م) است و فیلسوفان بزرگی همچون سقراط (۳۹۹-۴۶۹ ق.م)، افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) به مبارزه با آنان پرداختند. سفسطه بازاری شده بود، پس باید فلسفه هم به بازار می‌آمد.

- در جامعه‌ای که تفکر روشمند در جریان است و مردم می‌کوشند براساس استدلال انتخاب و رد کنند، هزینه‌های زندگی اجتماعی بسی کمتر از جامعه‌ای است که در آن، امور براساس عواطف و احساسات و تعصبات بی‌پایه در گردش است. این فایده در انتخاب سیاست‌ها و برنامه‌ها هم صادق است. چنان‌که زندگی مبتنی بر استدلال هم چنین مزیتی دارد و در آن شکست‌ها کمترند.

۴. رواج فلسفه به معنای رواج محصولات فلسفی

گفتیم که ممکن است کسی رواج اندیشیدن فلسفی را ممنوع کند، اما در رواج محصولات فلسفی که حاصل اندیشه متفکران است، معضل و مشکلی نبیند و مثلاً بگوید خوب است که مُثُل افلاطونی، حرکت جوهری ملاصدرا، اصالت و تشکیک و وحدت وجود نظام صدرایی ... با زبان ساده در اختیار مردم قرار گیرد، بدون اینکه لازم باشد به پشت پرده این مباحث، که جدال‌های سنگین علمی است، بروند. این گروه ممکن است نه تنها این مباحث در حوزه فلسفه اولی را جایز بدانند، بلکه ترویج مباحث حساس‌تری مانند فلسفه اخلاق و سیاست و دین را هم تجویز کنند.

در این مورد هم بین صاحب‌نظران اختلاف دیده می‌شود. بعضی معتقدند در فیلم‌ها، کلاس‌ها و کتاب‌ها باید به رواج نظرات فیلسوفان پرداخت و عملاً هم فعالیت‌های وسیعی در این مورد در دوره جدید در جریان است. گروه دیگری هم هستند که در نقطه مقابل قرار می‌گیرند و از رواج محصولات فلسفی بیم دارند. به نظر می‌رسد غالب فلاسفه اسلامی در جبهه دوم قرار می‌گیرند. بوعلی‌سینا در انتهای اشارات وصیت می‌کند که این مطالبی را که من در این کتاب به ودیعت نهاده‌ام در اختیار هر کسی قرار ندهید:

ای برادر من در این اشارات حقیقت ناب را برای تو آماده ساختم و لقمه‌های لذیذ حکمت را با سخن دلپذیر غذای جانت کردم. پس آن را از جاهلان و آدم‌های پست و کم‌هوش و کم‌استعداد و کم‌جرئت که میل او با افکار عامه باشد یا از فیلسوفان بی‌دین که مگس‌ان ناتوان این میدان‌اند پاس دار. اگر کسی را یافتی که پاک‌طینت و آدم درستی باشد و زود به طرف وسواس نشتابد و با چشم رضا و خشنودی و صدق به حق نگرَد، هرچه خواست به تدریج و جزء جزء و تکه تکه در اختیار او بگذارد تا آنچه قبلاً گرفته باعث کنج‌کاوای وی در آنچه خواهد گرفت بشود. و او را در عهد و پیمان خدا و ایمان قرار ده تا نتواند عهد خود را بشکند تا مسیر تو را بیماید و به تو تاسی کند. اگر این علم را شایع یا ضایع کنی، خدا میان من و تو حاکم خواهد بود و واگذاری کار به خدا کافی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱۶۱).^۱

البته ابن‌سینا در این عبارت هر دو جنبه را در نظر دارد. هم اینکه مطالب فلسفی اشارات که به نظر بوعلی حقایق برگزیده است، نباید در اختیار جاهلین و غیرزیرکان و ملحدان از فلاسفه قرار گیرد و هم اینکه باید در اختیار کسانی قرار گیرد که پاک‌طینت و سلیم‌النفس‌اند و به وسواس فکری مبتلا نیستند و به حقیقت رضایت می‌دهند.

ابن‌رشد در موارد مختلفی در آثار خویش به فلاسفه توصیه می‌کند که سخنان برهانی را در اختیار

۱. ترجمه متن از کتاب ترجمه و شرح اشارات دکتر حسن ملک‌شاهی است.



همگان نگذارید و عامل این کار را مستحق عقوبت کفر می‌دانست (ابن رشد، ۱۹۹۷: ۱۱۹؛ ۱۹۹۸ الف: ۱۵۱؛ ۱۹۹۸ ب: ۵۵۵). فخر رازی هم در انتهای شرح اشارات می‌گوید که مطالب این کتاب را از نااهلان دریغ دارید که باعث ضعف دینی آنان می‌شود (رازی، ۱۴۰۴ ق: ۱۴۴/۲).

در عبارات این بزرگان دو دلیل دیده می‌شود: یکی خوف از بی‌دین شدن مردم؛ زیرا مردم این مطالب را نمی‌فهمند و به آن ایمان نمی‌آورند و از سوی دیگر باعث ضعف اعتقاد آنان به ظواهر دینی می‌شود؛ چون این سخنان را از نام‌آوران می‌شنوند و آن را مخالف ظواهر دینی می‌بینند. دوم اینکه هراس آن است که چون این مطالب معمولاً خلاف ظواهر دینی‌اند، ممکن است جان این فلاسفه در به خطر بیفتند. بررسی این دو دلیل به بخش بعد موکول می‌شود.

۵. داوری

قبل از ورود در داوری ذکر دو نکته لازم به نظر می‌رسد اول اینکه برای داوری بین نظرات مختلف باید از روش عقلی و تاریخی مدد گرفت. چنان‌که در ابتدا آوردیم این موضوع، یعنی رواج فلسفه، در محدوده عقل عملی و حکمت عملی است و این عقل به صورت معمول بعضی از احکام را جاودانه و فرازمانی می‌داند و در بعضی از موارد با توجه به شرایط زمانی و مکانی به صدور حکم می‌پردازد. هرچند کسانی هم هستند که موضوع حکمت عملی را تنها امور جاودانه می‌دانند (شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۶۲/۱) و بعضی از صاحب‌نظران قضایای حکمت عملی را مربوط به محیط‌های خاص و لذا تغییرپذیر می‌بینند.^۱

نکته دیگری که قبل از ورود به داوری لازم است ذکر شود این است که هرچند این سخن کاملاً درست است که اگر باید فلسفه‌ورزی کنیم، باید فلسفه بورزیم و اگر نباید فلسفه‌ورزی کنیم، باز هم باید فلسفه‌ورزی کنیم. این مطلب از این جهت درست است که در هر صورت ما با واسطه یا بی‌واسطه نیاز داریم که به صورت استدلالی این موضوع را، که در حوزه حکمت عملی قرار دارد، بررسی کنیم، اما این استدلال در این نوشته به کار ما نمی‌آید؛ زیرا سخن این است که آیا ما به رواج فلسفه در جامعه به صورت عام یا جامعه دانشگاهی و حوزوی به صورت یک برنامه گسترده مجازیم یا نه؟ اما این استدلال در این بخش به کار می‌آید که برای صدور حکم رواج فلسفه عده‌ای باید بشینند و به صورت

۱. در اوایل مقاله در حاشیه، از قول علامه طباطبایی و مطهری آوردیم که «آرا و عقاید عملی، قراردادی و اعتباری می‌باشند ... و از نظر دیگر از مشهورات و مقبولات‌اند، نه از یقینیات و چون اعتباری و قراردادی می‌باشند، به هیچ وجه ضروری و دانی و کلی نمی‌باشند، یعنی قابل تغییرند و هم ممکن است عقول در محیط‌ها و زبان‌های مختلف درباره آن‌ها به اختلاف حکم کنند» (مرتضی مطهری، ۱۳۷۴: ۲۳۱).

فلسفی و پایه‌ای بیندیشند و براساس آن برنامه‌ریزی صورت گیرد، نه براساس مصلحت‌های زودگذر بی‌مبنا یا سلايق و ذوق‌های فردی و گروهی. کسانی که می‌نشینند و می‌خواهند درمورد فلسفه و رواج آن بیندیشند، حتماً باید در بعضی از حوزه‌های فرهنگی متخصص باشند. این موضوع در حوزه حکمت عملی است، اما ماهیت میان‌رشته‌ای دارد؛ سیاست‌مداران، روان‌شناسان اجتماعی، متخصصان تاریخ اندیشه، متخصصان آموزش عالی (یعنی کسانی که به ظرفیت و محدودیت‌های آموزش عالی اشراف دارند)، و تخصص‌های دیگر در این زمینه باید وارد شوند و حاصل آن به‌عنوان برنامه ارائه شود تا از مواجهه سلیقه‌ای با این مسئله پرهیز شود و این حکم درمورد هر رشته‌ای حاکم است.

درمورد نظرات مربوط به رواج فلسفه به معنای تفکر استقلالی می‌توان به چند مطلب اشاره کرد:

- هرچند راه‌های شناخت حقیقت منحصر در عقل، به معنای فلسفی، نیست، اما در زندگی اجتماعی استناد به راه‌های دیگر شناخت بدون استمداد از عقل ممکن نیست و همه راه‌های دیگر در حجت خود باید مستند به استدلال عقلی باشند.^۱ به این اعتبار است که نیاز به استدلال برهانی - عقلی در همه جا لازم به نظر می‌رسد.

- ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که ارتباطات فرهنگی بین ملل مختلف بسیار گسترده شده است و در چنین فضایی زبان مشترک استدلال عقلی می‌تواند باشد. در چنین فضایی، صرف استناد به سخن یک بزرگ کارایی لازم را ندارد؛ چنان‌که تکیه بر مسائل عاطفی و احساسی نمی‌تواند رهگشا باشد.

- هرچند هر کسی ظرفیت چنین روش فکری را ندارد و از مردم معمولی روش استدلال عقلی - فلسفی خواستن خارج از توان آنان است و شاید به همین دلیل است که قرآن برای سخن گفتن با مردم سه روش حکمت، وعظ و جدل را مطرح کرده است، اما می‌توان انسان‌ها را با آموزش تدریجی در بهره بردن از این روش مدد رساند. با این حال، باید گفت که در مجموع، بعضی از انسان‌ها از این توان بی‌بهره‌اند و استعداد آن را نخواهند یافت و البته از این سخن نمی‌توان منعی برای رواج فلسفه استنتاج کرد. هر رشته‌ای باید افرادی با شرایط خاص را جذب کند که توان درک مطالب آن را داشته باشند.

پس رواج اندیشه فلسفی به‌صورت عام شدنی نیست، ولی تا آنجا که امکان دارد می‌توان بر دایره توانمندان چنین استدلالی افزود و این باید از همان دوران کودکی و از محیط خانواده و مدرسه و دانشگاه آغاز شود. بحث از چگونگی رواج اندیشیدن فلسفی خارج از مقصود این نوشته است.

- خواندیم که یکی از دلایل مخالفان رواج فلسفه‌روزی، نگرانی از به هم ریختن نظم جامعه بود. این سخن موجه نیست؛ زیرا اگر نظامی براساس منطق درست بنا نهاده نشده باشد، دیر یا زود از هم

۱. بسط بیشتر این ادعا در نوشته دیگری آمده است (رک. شکراللهی، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۴).

می‌باشد و نظمی که بر بنیاد منطقی و استدلالی بنا نهاده شود، نمی‌تواند در مقابل استدلال به هم بریزد و اگر تغییری هم در آن نظم لازم باشد، با حضور افراد هوشمند برهان‌ورز هزینه کمتری خواهد داشت. قصه فلسفه قصه زلف پریشان شاهد مجلس‌آرای دیوان کمال خجندی است که هرچند در ظاهر به تشت می‌انجامد، در بطن آن جمعیت و وحدت و آرامش نهفته است:

زلف آشفته او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد

(کمال خجندی، ۱۳۷۲: ۱۹۵)

- درباره این نکته که در صورت رواج برهان فلسفی بیم بی‌دینی مردم می‌رود، باید گفت اگر دینی براساس عقل بنا نهاده نشود (لااقل در اصول کلی آن دین) التزام به آن درست به نظر نمی‌رسد و ادیان دیگری هم که با عقل سرستیز ندارند، از این نسیم تلقی طوفان نخواهند داشت، بلکه آن را رونق‌گلزار تدین می‌بیند.

- نکته دیگر اینکه یا به حکم اولی یا به حکم ثانوی امروزه ورود فلسفه در دنیای جوانان امری لازم به نظر می‌رسد. اگر کسی اندیشیدن مستقل را حق یا وظیفه انسانی بداند، تکلیف فلسفه‌ورزی برای جوانان مشخص است، اما اگر کسی به صورت معمول ورود مردم و ازجمله جوانان را به وادی اندیشیدن دارای عوارض منفی بداند؛ چراکه به باور او به روحیه تعبد آسیب می‌زند و آفتی برای دین‌داری آنان می‌شود، باید به او گفت در دوره جدید با تبلیغات وسیع و گسترش وسایل ارتباط جمعی، مکاتب مختلف به صحنه آمده‌اند تا برای متاع خود مشتری بیابند و البته این حق هر صاحب اندیشه‌ای است که دنبال پیروانی برای تفکرات خود باشد؛ نکته اینجاست که برهان تنها ابزاری است که می‌تواند معیار انتخاب درست از نادرست باشد.

درمورد نظرات مربوط به رواج فلسفه به معنای محصولات فلسفی هم می‌توان به نکات ذیل اشاره کرد:

- به نظر محققان، فلسفه به معنای آموختن عقاید دیگران نیست و فلسفه‌ای که بتوان فراگرفت وجود ندارد و تنها فلسفیدن را می‌توان آموخت، اما این برای کسانی است که می‌خواهند فلسفه‌ورزی کنند و اندیشیدن فلسفی را بیاموزند. مانند هر تخصص دیگری، گاهی برای کسانی که توان ورود به دنیای پیچیده فلسفه‌ورزی را ندارند، می‌توان حاصل تفکر بزرگان فلسفه را در اختیار آنان گذاشت و نمی‌توان گفت کسانی که توان تولید و نقد و بررسی فلسفی ندارند، لزوماً از فهم سخن دیگران هم عاجزند. پس می‌توان در مرحله‌ای از رواج محصولات فلسفی سخن گفت و البته مانند هر رشته دیگری در این مورد باید از بهترین‌های آن رشته تقلید کرد؛ به همان تفصیلی که در باب تقلید و اجتهاد در کتب فقهی آمده است.

- اگر کسی به این دلیل که فلسفه باعث بی‌دینی مردم می‌شود، رواج آن را مفید نداند، باید به چند

پرسش پاسخ گوید: کدام دین است که با محصولات عقلی در ستیز است؟ این اشکال به ادیانی وارد است که آموزه‌های عقل‌ستیز دارند و ایمان‌گرایی در اینجا کارساز است و نه دینی که تأمل و تعقل در هستی و دلیل و حجت طلب کردن را لازم می‌داند. اینکه بعضی از امور دینی عقل‌گیزند امری درست و قابل دفاع است، اما عقل‌گریزی با عقل‌ستیزی متفاوت است. در مکتب عقلی شیعه، دومی پذیرفته نیست، نه اولی. این مطلب درست است که هرچه تأملات عقلانی وسیع‌تر باشد برداشت‌های جدیدی از متون دینی می‌توان ارائه داد که پیش از این رایج نبوده است و این برداشت‌های جدید می‌تواند باعث نگرانی کسانی شود که با برداشت‌های پیشین انس گرفته‌اند. یک جامعه دین‌دار عقل‌گرا باید آماده این برداشت‌های عمیق‌تر باشد؛ زیرا متون دینی هفت یا هفتاد یا بیشتر بطن دارند و منتظر غواصان ژرف‌کاوی‌اند که به اعماق سیر کنند و جواهر به ارمغان آورند.

- اگر کسی رواج فلسفه را از این جهت نامناسب بداند که باعث رنج فیلسوفان می‌شود، دلیل او قابل دفاع نیست. این وضعیت برای پیامبران هم وجود داشت؛ آنان هم با ترویج پیام جدید به انواعی از رنج‌ها و ابتلائات دچار شده بودند و از سوی دیگر آوردن پیام جدید همیشه با تشکیک در آموزه‌های پیشین همراه است و این احتمال می‌رود که پیام‌های دیگر وانهاده شود و پیام جدید هم به جایی نرسد. اساساً در حوزه‌های نظری-انسانی، نه آنچه مربوط به فناوری است، نوآوری باعث تشش و مخالفت‌هایی می‌شود، آیا می‌توانیم حکم کنیم که هیچ تأمل نوآورانه‌ای جایز نیست؟

- این سخن درست است که رواج هر نوع تفکری برای انسانی که قدرت داوری نداشته باشد، خالی از آفات نیست. این مانند آن می‌ماند که ما هر نوع دارویی را در بازار عرضه کنیم، به این امید که خود مردمی که توان لازم برای تشخیص و داوری ندارند، از بین آن‌ها انتخاب کنند. شاید به همین دلیل است که از نظر فقهی رواج کتب ضاله جایز نیست (هرچند بهره بردن صاحب‌نظران از این کتب نه تنها مفید، بلکه لازم به نظر می‌رسد)، اما امروزه با رواج کتب ضاله از طریق ابزارهای پیشرفته دیگر ممنوعیت عملاً ناممکن است و با هزینه‌ای که در جنگ فرهنگی، کشورها برای مقابله با یکدیگر خرج می‌کنند و دسترسی به ماهواره‌ها و اینترنت و دیگر ابزار ارتباطی، دیگر نمی‌توان از محدودیت سخن گفت. امروز در ذهن و زبان بسیاری از افراد جوامع، سخنانی به صورت گزینشی از فلاسفه شرق و غرب دیده می‌شود که یا در کلاس‌های مختلف، نه لزوماً فلسفی، شنیده‌اند یا در رسانه‌ها به آن‌ها برخورده‌اند. پس دیگر نمی‌توان امیدی به پنهان ماندن اندیشه‌ها داشت، خصوصاً که وقتی اندیشه‌ها به صورت گسترده در اختیار قرار نگیرد، هر کس به همان بخش‌های دلخواهش ملتزم می‌شود و بقیه را وامی‌نهد.



۶. نتیجه

در این نوشته این نکته را تذکر دادیم که در مورد فلسفه همواره در شرق و غرب طرفداران و مخالفانی وجود داشته است و برنامه‌ریزان کشور در دوره‌های مختلف در اینکه به فیلسوفان و فلسفه‌خوانان اجازه فعالیت داده شود یا نه اختلاف نظر داشته‌اند و دارند. در باب رواج فلسفه به هر دو معنا (مستقل اندیشیدن و محصولات فکری فلاسفه) اختلاف نظر وجود دارد، اما امروز با رواج وسایل ارتباط جمعی دیگر نمی‌توان امید داشت که اندیشه‌ها را تنها عده کمی بشنوند. باید همه مردم تا حد توان به قدرت سنجش عقلی برهانی مجهز شوند تا بتوانند در مقابل ورود اندیشه‌های متنوع، به قدرت نسبی داوری دست یابند و این با آشنایی درست با سخنان اندیشه‌وران حاصل می‌شود. علاوه بر این، هرچه تفکر عقلانی رایج می‌شود، بازار سفسطه و خرافه و ساده‌اندیشی کساد می‌شود و هزینه‌های زندگی فردی و جمعی کاهش می‌یابد. تفکر فلسفی نه تنها منافاتی با دین‌داری و نظم اجتماعی ندارد، بلکه مؤید آن است و دینی باید از فلسفه‌ورزی به‌رآسد که اصول آن با عقل و برهان در تعارض باشد. دیگر اینکه تمام مردم توان اندیشه فلسفی ندارند، اما می‌توان با آموزش بر ظرفیت افراد افزود و کم‌کم همه را محرم دانست و در این خوان بیشتر شریک کرد.

در بین مطالبی که گفته شد به برخی از راهکارهای رواج فلسفه اشاره کردیم، اما آن موضوع مستقلی است که پس از قبول اصل نیاز به فلسفه و رواج فلسفه، باید به آن پرداخت. امروزه از شیوه‌هایی برای همگانی کردن تفکر انتقادی^۱ و تفکر فلسفی و رواج یافته‌های فلسفی در دانشگاه‌ها یا در مطبوعات و فیلم‌ها و ... سخن می‌گویند و حتی می‌کوشند به ترویج اندیشه فلسفی برای کودکان بپردازند؛ توضیح و نقد و بررسی این روش‌ها خود مجال دیگری می‌طلبد.

۱. در مقاله دیگری به بعضی از شرایط تفکر اصیل (یا انتقادی یا فلسفی) و شرایط تحقق آن پرداخته‌ام (شکراللهی، ۱۳۸۹).

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری، تهران: اسوه.
۲. ابن‌رشد، ابوالولید محمد (۱۹۹۷م) فصل المقال مع مدخل و مقدمه تحلیلیه، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۳. _____ (۱۹۹۸م الف) الكشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه، مدخل و مقدمة تحليلية محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۴. _____ (۱۹۹۸م ب) تهافت التهافت، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۵. ابن‌سینا (۱۴۰۴ق)، الشفاء، المنطق، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۶. _____ (۱۴۱۳ق)، الاشارات و التنبيهات مع شرح نصیرالدین الطوسی، بیروت: مؤسسة النعمان.
۷. ابن‌طفیل، ابوبکر محمد (۱۳۵۱)، حی بن یقظان؛ زنده بیدار، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۸. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ الف)، حکمت نظری و عملی در نهج‌البلاغه، قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۷۸ ب)، «علوم انسانی و هماهنگی وحی و عقل»، حوزه و دانشگاه، کتاب اول.
۱۱. _____ (۱۳۸۷ ج)، «حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد»، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، دفتر اول نشست‌ها و گفتگوها، به اهتمام شریف لک‌زایی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق)، مهر تابان، مشهد: نور ملکوت قرآن، علامه طباطبایی.
۱۳. داوری، رضا (۱۳۷۹)، مقام فلسفه در ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۰۴ق) شرح علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۱۵. راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز.
۱۶. ژان برن (۱۳۶۶) سقراط، ترجمه سید ابوالقاسم‌پور حسینی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. شکراللهی، نادر (۱۳۸۹)، «شرایط معرفتی و اخلاقی تفکر انتقادی»، همایش حکمت متعالیه، جوان و فلسفه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۸۹) «مقدمه»، درآمدی بر چپستی فلسفه اسلامی، گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۹. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹)، درة التاج، تصحیح سید محمد مشکوة، تهران: حکمت.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ۲، ۳، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، بی‌جا: بی‌نا.

۲۱. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۱)، التنبیه علی سبیل السعادة، حققه و قدم له و علق علیه جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.

۲۲. ——— (۱۹۶۱)، فلسفه ارسطو، تحقیق محسن مهدی، بیروت: لجنة احياء التراث الفلسفی العربی.

۲۳. فیشر، راب (۱۳۸۵)، «رویکردهای فلسفی به دین پژوهی»، ترجمه نادر شکراللهی، نقد و نظر، ش ۴۱-۴۲.

۲۴. کمال خجندی (۱۳۷۲)، دیوان، تصحیح احمد کرمی، تهران: ما.

۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۷، تهران: صدرا.

۲۶. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۹۸)، مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: هرمس.

27. Nodding's, Nel, (2006), *Critical Lessons, What Our Schools Should Teach*, Cambridge university press, New York, First published.

28. Rosenthal, Erwin. I. J, (1962) *Political Thought in medieval Islam, an introductory outline*, Cambridge at the university press.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

بررسی چگونگی ارتقای عقل نظری در تعامل با دین و شهود^۱

محمد ثنائی^۲

چکیده

در حکمت متعالیه، عقل در تعامل با دین و شهود ارتقا می‌یابد؛ هم صعود بر فرازِ شهود حاصل ارتقای عقل است و هم فرود آوردن آن حقایق متعالی در آستان برهان، محصول رشدیافتگی عقل است. چنان‌که هم پیوند قلبی با دین و نفوذ حقیقت معارف آن در جان آدمی، نشان از تعالی عقل دارد و هم سیر امواج آن بحر حکمت از عمق جان تا ساحل بیان فلسفی نیازمند کنشگری عقلی است که این هم نشانی دیگر از بالندگی و حیات عقل است. مهم‌ترین راه‌های ارتقای عقل در پرتو شهود عبارت‌اند از: سازگار شدن عقل با عوالم مجرد در پی استفاده از شهود، اشتداد و صیورورت وجودی عقل به سبب برخورداری از شهود، سریان حب در همه مراتب نفس و تأثیر آن در بهره‌مندی عقل از شهود قلب. همچنین چگونگی ارتقای عقل در تعامل با دین به دو صورت کلی قابل تصور است: تأثیر حقیقت دین در قلب انسان و انعکاس آن در فهم عقلی؛ ارتقای عقل به مدد معارف هستی‌شناسانه متن دینی.

کلیدواژه‌ها: تعامل عقل و دین، تعامل عقل و شهود، عقل، دین، شهود.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۷

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (mohammad.sanaei313@gmail.com)

۱. تبیین مسئله

عقل مرتبه‌ای از مراتب نفس آدمی یا قوه‌ای از قوای وجودی انسان است. از آنجا که انسان موجودی مختار است و قابلیت رشد و تکامل دارد، بی‌تردید عقل او نیز قابلیت رشد و تکامل دارد. ممکن است مؤلفه‌های فراوانی در امکان رشد و سیر تکامل عقل مؤثر باشند، اما آنچه ذهن یک فیلسوف مسلمان را در این زمینه به خود مشغول می‌سازد، این است که چگونه ممکن است عقل، که بر مدار استدلال و برهان حرکت می‌کند، در اثر مواجهه و تعامل با شهود، که از سنخ علم حضوری و الهامات و اشراقات قلبی است، یک نوع حیات و بالندگی پیدا کند؟ همچنین عقل، که دنبال اقناعِ برهانی و فلسفی است، چگونه می‌تواند در تعامل و تقارب با حقیقت آموزه‌های دینی و معارف هستی‌شناسانه دین، که از سنخ وحی الهی است و کمتر در آن برهان و استدلال مصطلح دیده می‌شود، ارتقا یابد و در مقایسه با عقلی که از این هم‌جواری برخوردار نیست، قدرت فهم و درک بیشتری پیدا کند؟ نیز عقل ارتقایافته به مدد دین و شهود، به چه صورتی می‌تواند در اثر برهانی‌سازی آن یافته‌های نورانی، تعالی تازه‌ای بیابد؟ چون عقل فلسفی پس از ارتقا، هنوز رسالتی دیگر دارد و آن، سامان دادن استدلالی و چینش منطقی آن معارف در ساحت بیان فلسفی است.

۲. اهمیت و ضرورت مسئله

مسئله این است که چگونه عقل در تعامل با دین و شهود ارتقا می‌یابد؟ اهمیت این مسئله آنگاه روشن‌تر می‌شود که به کارکرد عقل ارتقایافته در تعامل با دین و شهود توجه کنیم. عقل ارتقایافته هم به حقایق جدیدی دسترسی می‌یابد، هم قدرت بیشتری برای فهم و تعمیق حقایقی که قبلاً می‌فهمید، پیدا می‌کند و هم نحوه استدلال‌آوری‌اش بر حقایق «تازه‌فهم‌شده» یا حقایق «عمیق‌ترفهم‌شده» قوی‌تر خواهد بود. به عبارت دیگر، عقل، اول می‌فهمد، آنگاه بر آن مطلب فهم‌شده استدلال می‌آورد. اگر عقل ارتقا یابد، هم فهم و هم استدلالش نو خواهد بود و جالب این است که در این مسیر هم به حدی قانع نمی‌شود و همیشه تازگی و طراوت در یافته‌های آن پیدا می‌شود.

اکنون چنین عقلی می‌خواهد در فلسفه نقش خود را ایفا کند. اهمیت حل این مسئله در حل مسائل غامض فلسفی و ره‌یافت مسائل حیاتی و نو در فلسفه و حل آن مسائل جدید است که با حقیقت و سرنوشت انسان پیوند دارند. اگر بدانیم و بتوانیم تبیین کنیم که چگونه عقل در این تعامل‌ها ارتقا می‌یابد، راه برای جویندگان حقیقت هموار خواهد شد؛ آنان که می‌خواهند از سرچشمه زلال وحی و شهود جام بگیرند و جان عطشناک خود را سیراب کنند و بر ساحل استدلال، با سعی خویش، صفای تازه‌یافته را سامان بخشند.

۳. پیشینه مسئله

می‌توان گفت مسئله امکان و نیز چگونگی ارتقای عقل در تعامل با وحی و شهود (به‌ویژه در تعامل با شهود) به‌نوعی از یونان باستان مطرح بوده است. شیوه‌ای از تفلسف را که صرفاً بر پایه استدلال‌های عقلی، حقایق و معارف فلسفی به دست می‌آورد و از راه کشف و شهود و علم حضوری، حقایق فراچنگ می‌آورد، شیوه اشراقی گویند. آن‌گونه که علامه حسن‌زاده در حاشیه بر اشارات بوعلی می‌گوید ظاهراً اثولوجیا اثر فلوطین (/ افلوطین) اولین کتاب فلسفی دارای مضامین و روش اشراقی است. از آنجا که این کتاب در سنت فلسفه اسلامی، متعلق به ارسطو دانسته می‌شد، این کتاب نزد ابن‌سینا ارج یافت و بر آن تعلیقاتی نگاشت و این خود، یکی از عوامل گرایش ابن‌سینا به روش اشراقی شد. در فلسفه اسلامی، ابن‌سینا اولین فیلسوفی است که به این روش اهمیت داده و به آن پرداخته است و اوج کار او در این زمینه را می‌توان در نمط‌های پایانی کتاب الاشارات والتنبیهاث دید.

پس از ابن‌سینا، جناب شیخ اشراقی (سهروردی) بسیار به این مسئله اهمیت داد تا جایی که شرط فیلسوف شدن را اهل کشف و شهود بودن می‌دانست. این سیر ادامه یافت تا اینکه ملاصدرا آن را به اوج خود رسانید و توانست از شهد شهود و حلاوت وحی، حیاتی طیبه برگیرد و به عقل فلسفی خویش حیاتی تازه بخشد.

شایان توجه است که این بزرگان در عمل، عقل خویش را با وحی و شهود ارتقا داده‌اند؛ هرچند ممکن است چگونگی ارتقای عقل در تعامل با وحی و شهود مستقلاً در آثارشان دیده نشود.

تا آنجا که نگارنده می‌داند اولین کسی که به موضوع این مقاله به‌صورت مستقل پرداخته و در باب آن تأمل و پژوهش کرده، سید یدالله یزدان‌پناه است. او در دو کتاب تأملاتی بر فلسفه فلسفه و مختصات حکمت متعالیه در این باره مطالب عمیقی نگاشته است. همچنین فیروزجایی در کتاب چیستی فلسفه اسلامی درخصوص تعامل عقل فلسفی با اسلام مباحث ازشمندی مطرح کرده است.

۴. مفاهیم پژوهش

عقل: در یک نگاه کلی، عقل به دو معنا در کلمات حکما یافت می‌شود: عقل به معنای موجود مجرد تام و منظور از عالم عقول همان حقایق (موجودات) مجرد تام است؛ عقل به معنای قوه‌ای از قوای نفس انسانی که اعم از عقل نظری و عقل عملی است. در این نوشتار، معنای دوم مراد است.

شهود: آن‌گونه که از کلمات حکما و عرفا برمی‌آید، انواع شهود عبارت‌اند از شهود حسی، شهود عقلی و شهود قلبی. در نوشته حاضر، مراد از شهود (هر جا که بدون قید بیاید) شهود قلبی است و منظور از شهود قلبی هم هر شهود برتر از ساحت عقل است (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۱۲۳). نیز مراد ما در این سخن، شهود قلبی خود فیلسوف و حکیم است.

دین: برای دین معانی اصطلاحی مختلفی برشمرده‌اند که از میان آن‌ها ما دو معنای اصطلاحی ذیل را در نظر داریم: نوعی سلوک در حیات دنیا که دربردارنده مصلحت دنیایی موافق با کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی نزد خداست. این معنا در تفسیر المیزان علامه طباطبایی (بی‌تا: ۱۳۰/۱) آمده است؛ در بحث‌های فلسفی، معارف هستی‌شناسانه قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام که این معنا در کتاب‌های مختصات حکمت متعالیه و تأملاتی بر فلسفه فلسفه به کار رفته است. در واقع می‌توان گفت دو معنای یادشده، دو کارکرد دین است که هر یک به‌گونه‌ای در تعالی عقل اثرگذارند.

۵. مبانی استفاده از شهود و روش اشراقی در فلسفه

با اینکه گفتیم قصد نداریم مبانی لازم برای بهره‌گیری از شهود و روش اشراقی در فلسفه را بیان کنیم، برای اینکه این مبانی در ذهن خواننده، حاضر باشد و نیز برای اینکه معلوم باشد که این مبانی مسلّم گرفته شده‌اند، فهرست‌وار به آن‌ها اشاره می‌کنیم: توافق و عدم مخالفت عقل (برهان حقیقی) و شهود (کشف مصیب)؛ قوت شهود و قصور عقل در شناخت حقایق بسیار غامض فلسفی؛ قوام یافتن فلسفه با روش عقلی.

برای اینکه محصول شهود در فلسفه به کار آید، باید برهانی شود؛ یعنی باید فرایند تبیین فلسفی و استدلال‌آوری عقلانی برای آن انجام شود؛ زیرا حدّ وسط استدلال فلسفی باید امری باشد که برای همه صاحبان عقل، ادراک‌پذیر باشد (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۴۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۲۳۷).

در این نوشتار ابتدا به کیفیت ارتقای عقل در تعامل با شهود و سپس به کیفیت ارتقای عقل در تعامل با دین می‌پردازیم؛ زیرا فهم درست خواننده از چگونگی ارتقای عقل در پرتو شهود، راه را برای فهم صحیح او از کیفیت ارتقای عقل در پرتو دین هموارتر می‌کند.

۶. کیفیت ارتقای عقل در تعامل با شهود

عقل منوّر اصطلاحی است که اول عارفان به کار بردند و سپس صدرالمآلهین نیز از آن استفاده کرد. این بزرگان معتقدند عقل انسان می‌تواند از قلب او نور بگیرد و منوّر شود. عقلی که به نور قلب و شهود قلبی نورانی شود، ارتقا می‌یابد و می‌تواند ادراکاتی فراچنگ آورد که پیش از نورانی شدن به آن‌ها دسترسی نداشت (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۲۴۸).

در یک تقسیم‌بندی، عقل به عقل شهودی و عقل حصولی تقسیم می‌شود. عقل شهودی همان کارکردی از عقل نظری است که به شهود می‌پردازد؛ یعنی دریافت مستقیم و حضورِ عقل، شهود عقلی است. این کارکرد عقل هم می‌تواند در دلِ شهودهای دیگر، یعنی شهود حسّی و شهود قلبی، باشد و هم می‌تواند مستقل باشد. میان کارکردِ شهودیِ عقل و کارکردِ حصولیِ آن درهم‌تنیدگی وجود

دارد و اساساً کارکرد حصولی عقل (چه در مقام تحلیل و چه در مقام توصیف) چیزی نیست جز گزارش آنچه در شهود عقلی و فهم شهودی رخ داده است. به بیان دیگر، آنچه در فرایند درک عقلی رخ می‌دهد، به این صورت است: شهود علی ← فهم شهودی ← علم حصولی عقلی برآمده از فهم شهودی. عقل شهودی حقایق عقلی متن واقع را شهود می‌کند (مثلاً در دل شهود حسی، علیت چرخش دست نسبت به چرخش کلید را حضوراً درک می‌کند). فهم شهودی، معانی موجود در مشهود را استیفا می‌کند و به دست می‌آورد (البته بدون تجزیه و تحلیل و ترکیب). عقل حصولی همان معانی به دست آمده به وسیله فهم شهودی را از یکدیگر جدا می‌سازد (و احیاناً ترکیب می‌کند) و نیز توصیف می‌کند (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۱۴۶).

راه‌های ارتقای عقل در پرتو دین و شهود در یک دسته‌بندی کلی به دو صورت قابل تصویر است: الف) سلبی (محافظت از لغزش): در این صورت، دین و شهود عقل را از غلطیدن در لغزشگاه وهم و خیال و مغالطه باز می‌دارند. عقل در چنین صورتی سلیم، بی‌مرض و بی‌پیرایه است؛ ب) ایجابی (که خود دو چهره دارد): حرکت دادن و هدایت عقل در مسیر مستقیم و به دور از انحراف: در این صورت، دین و شهود میزان و محور عقل‌اند و عقل را در جاده صحیح حرکت می‌دهند و ضمن حرکت دادن در جاده مستقیم، خطوط قرمزی برای او مشخص می‌کنند. عقل در این حال، منضبط، حق‌مدار، مواظب و متقی است؛ حرکت دادن در افق‌ها و کرانه‌های نوپیدا: در این صورت، دین و شهود چشم عقل را تیز می‌کنند. میدان بینایی او را وسیع می‌کنند، و افق‌هایی نو در پیش دیدگان او می‌گشایند. عقل در چنین صورتی، منور، دوراندیش و تیزبین است. این عقل، همان است که در کلمات عرفا و حکما آن را لطف قریحه، نور فطرت، قریحه صافی، ذهن ثاقب، طبع لطیف، صفای ضمیر، نور بصیرت، فطرت مستأنفه و مانند آن می‌خوانند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۵۲، ۲۶۶).

۷. راه‌های ارتقای عقل در پرتو شهود

۷-۱. کمک به عقل در دورنگه داشتن از شوب وهم و خیال و مغالطه

اصطلاح عقل سلیم که در لسان حکما آمده است، در برابر عقل مشوب به وهم و خیال و مانند آن است. برای دستیابی به نتایج صحیح در فلسفه باید از مقدمات یقینی و صورت‌های منتج استدلال بهره برد. به‌طور کلی، اشتباه در برهان‌آوری یا ناشی از صورت استدلال است یا ناشی از ماده استدلال. اشتباه در ماده استدلال نیز یا ناشی از غلط بودن مواد است یا ناشی از ناکافی بودن مواد. در حالتی که وهم در کار استدلال دخالت کند، انسان ماده غلط را به جای ماده درست تلقی می‌کند و نیز ماده ناکافی را کافی می‌پندارد و جالب این است که در صورت دخالت وهم، حکم وهم را به صورت حکم یقینی تلقی

می‌کند؛ مثلاً عقل ناآشنا با احکام عوامل دیگر، حکم این عالم را به عوالم دیگر سرایت می‌دهد. در اینجا این وهم است که دخالت کرده و حکم غلطی را به نام حکم عقل جا زده است. حال اگر چنین عقلی، تجربه‌ای شهودی از عوالم بالا داشت یا دست‌کم به حکم عقلی اطمینان‌بخش تواتر، به اخبار متواتر مشاهدات قلبی عرفای اعصار و امصار متعدد توجه و اعتنا می‌کرد، چنین اشتباهی مرتکب نمی‌شد.

۷-۲. اثرگذاری شئون و ساحت‌های مختلف نفس انسان بر یکدیگر

از آنجا که «النفس فی وحدتها کل القوی» (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۲۱/۸، ۵۶/۹) و از آنجا که نفس موجود سیال است و حیث‌ها و کارکردها و شئون مختلف دارد، شئون و کارکردها و ساحت‌های مختلف نفس انسان بر یکدیگر اثر می‌گذارند و از هم اثر می‌پذیرند. از نظر حضرت امام علیه السلام نشئات ثلاثه وجود انسان عبارت‌اند از: نشئه آخرت و عالم غیب، نشئه برزخ و عالم مثال و نیز نشئه دنیا و عالم شهادت. نشئه آخرت همان حوزه عقاید انسان، نشئه برزخ همان حوزه ملکات و خُلُقیات انسان و نشئه دنیا همان حوزه اعمال انسان است. همچنین ایشان می‌گویند که هر یک از این مراتب ثلاثه انسانیه طوری به هم مرتبط‌اند که آثار هر یک به دیگری سرایت می‌کند، چه در جانب کمال، چه در جانب نقص؛ یعنی هم عقاید انسان در دو حوزه دیگر (اخلاق و اعمال) اثر می‌گذارد، هم اخلاق او در دو نشئه دیگر (عقاید و اعمال) و هم اعمال او در دو ساحت دیگر (عقاید و اخلاق). دلیل حضرت امام، همان شدت ارتباطی است که بین این مقامات هست، بلکه ایشان تعبیر به «ارتباط» را نیز از ضیق مجال و تنگی قافیه می‌دانند و معتقد است وجود انسان یک حقیقت است که دارای مظاهر و مجالی است (خمینی، ۱۳۹۳: ۳۸۶ به بعد).

بنابراین همه قوای ادراکی و گرایشی و تحریکی نفس انسان و نیز آثار آن‌ها با هم ارتباط و تعامل دارند. بر هم اثر می‌گذارند و از هم اثر می‌پذیرند. بنابراین هم عقل بر قلب اثر می‌گذارد و هم قلب اثرش را در عقل می‌نهد. نکته مهم دیگر این است که چون مراتب تشکیکی در نفس آدمی و در هر یک از قوای ادراکی و گرایشی و تحریکی وجود دارد، بلکه تعبیر به مظاهر و مجالی گویاتر و رساتر است از تعبیر تشکیک، تأثیر قوای فرادستی بر قوای فرودستی، بسیار واضح‌تر و مبین‌تر است.

۷-۳. ورزیدگی عقل در اثر بهره‌گیری از شهود

هر اندازه حس آدمی قوی‌تر باشد، تجربیات بهتری خواهد داشت و هر اندازه حس و تجربه آدمی بیشتر و بهتر باشد، تعقل او نیز در حوزه‌های مرتبط با حس و تجربه بهتر خواهد بود. بنابراین قوت حس و تجربه، عقل را ورزیده‌تر می‌کند (البته نسبت به امور مرتبط با حس و تجربه). ورزیدگی عقلی ناشی از قوت حس و تجربه و بهره‌مندی عقل از حس و تجربه قوی باعث می‌شود عقل در کنش‌گری‌های خود

تیزتر باشد. وقتی تأثیر قوای فرودستی عقل بر عقل، باعث ورزیدگی عقل می‌شود، ممارست و تمرین در تفکر و تعقل و تفلسف، به مراتب اثر بیشتری در ورزیدگی عقل خواهد داشت. به همین میزان و تناسب، آگاه شدن عقل از حقایق عالم بالا که ره‌آورد قلب صاحب کشف است، به مراتب بسیار بالاتری قدرت ورزیدگی و فطانت و زیرکی و لطف قریحه عقل را افزایش می‌دهد. اکنون این عقل حتی پس از بازگشت از همراهی با قلب در سفر به عوامل بالا، همه آن حقایق و معانی و احکام آن عوالم بالا را در نحوه استدلال‌آوری‌ها و تفهم و تفکر در نظر می‌گیرد و با حضور در پله و پله‌های بالاتر به تفلسف می‌پردازد. چنین عقلی اکنون به راحتی بیشتری، مغالطات را متوجه می‌شود و خود در کمند آن گرفتار نمی‌شود، غفلت کمتر به سراغ او می‌آید، زوایا و اضلاع بیشتری را به هنگام تفلسف در نظر می‌گیرد، همه ظرفیت خود را به کار می‌گیرد، خستگی و اشتباه ناشی از آن کمتر عارض او می‌گردد، بیرون از وهم و خیال تفهم می‌کند، اما خود، وهم و خیال را به خدمت می‌گیرد و چشمش همواره به عالم بالاست. این، قدرت تعلق او را بهتر و بیشتر می‌کند.

۷-۴. تناسب یافتن عقل با عوالم مجرده در اثر استفاده از شهود قلب

همه انسان‌ها از رتبه حس و خیال (ادراک حسی و خیالی) برخوردارند و رتبه عقل (ادراک عقلی) را هم بالقوه دارند. خود عقل هم مراتبی دارد؛ هم عقل نظری و هم عقل عملی. حکما براساس قاعده مسانخت (هم‌سنخی) می‌گویند ادراک هر مرتبه‌ای از مراتب هستی و هر حقیقتی از عوالم هستی با آن مرتبه‌ای از نفس انسان صورت می‌گیرد که با آن عالم تناسب داشته باشد. برای درک عالم ماده، به قوه حس محتاجیم. برای درک عالم مثال منفصل، نیازمند مثال متصل (خیال) هستیم و برای درک عالم عقل به قوه عقل وابسته‌ایم. هم عالم عقل (که از عوالم هستی است) مراتب مختلف دارد و هم قوه عقل آدمی دارای مراتب است. از آنجا که عقل آدمی مراتب دارد و همگان به همه مراتب بالای عقل نمی‌رسند (البته به سوءاختیارشان)، بلکه اکثر انسان‌ها فقط در همان مراتب پایین عقل، که درک بعضی از کلیات است، باقی می‌مانند، برای رسیدن به مراتب بالای عقل نیاز به محافظت و صیانت از عقل و فطرت است. هر رتبه و هر سطحی از ادراک‌های انسان با حقایق از عوالم وجود مماثلت دارد. رسیدن به آن حقایق میسر نیست، مگر با داشتن قوای ادراکی متناسب با آن حقایق. پس برای رسیدن به حقایق عوالم بالا، یعنی مراتب اعلای عالم عقول، باید خود را تا آن درجه از ادراک بالا آورد که این ادراک متناسب با آن حقایق باشد. ملاصدرا در کتاب المظاهر الالهیه به نقل از ارسطو می‌گوید علوم الهی مماثل با عقول قدسی‌اند؛ پس برای ادراکشان به مجرد تام و لطف شدید احتیاج است؛ [زیرا عقول قدسی مجرد تام و دارای لطافت شدیدند.] (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۵۳، به نقل از ملاصدرا در المظاهر الالهیه: ۸).

لوح دل چون صاف گشت از شک و ریب می فتد در وی ز حق ارقام غیب

(شیرازی، ۱۳۹۰: ۴)

بنابراین از آنجا که «السَّخِيَّةُ عِلَّةُ الْإِنْضِمَامِ»، برای درک عالم مجردات باید مجرد شد؛ «رو مجرد شو مجرد را بین». اکنون برای رسیدن به چنین مقامی باید قلب را صیقلی کرد. وقتی قلب صیقلی شود و نفس تهذیب گردد و به درجه شهود برسد و حقایق را با شهود قلبی ببیند، اثرش در شهود عقلی و فهم شهودی (فهم شهودی عقلی) و نیز در تیزبینی و ظریف اندیشی عقل حصولی نیز ظاهر می شود. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که در یک معنای لطیف قرآنی و روایی، عقل سلیم و فطرت سلیم و قلب سلیم همه به یک معنا برمی گردند و آن، همان نفس ترکیه شده است. در بعضی از آیات قرآن، خداوند تعقل را به قلب نسبت می دهد (حج: ۴۶) و معلوم می شود که قلب و عقل در یک معنای متعالی به یک حقیقت باز می گردند. همچنین گاه در پاره ای از روایات، عقل نیرویی است که خداوند در قلب آدمی نهاده است (خرمیان، ۱۳۸۷: ۸۵/۱)؛ مانند روایت امام باقر علیه السلام که می فرماید: «قلب آرامشگاه عقل است» (همان جا، به نقل از علل الشرایع: ۹۸/۱: «العقل مَسْكَنَةُ الْقَلْبِ») و روایت امام صادق علیه السلام که می فرماید: «قلب به کمک عقلی می اندیشد که در آن هست» (همان: ۸۷، به نقل از بحار الانوار: ۱۵۹/۳: «إِنَّ الْقَلْبَ يَفْكُرُ بِالْعَقْلِ الَّذِي فِيهِ»).

مراحل ارتقای عقل در اثر شهود قلب از این قرارند: حقایق برتر (حقایق مجردة) برای قوه برتر (قلب) کشف می شود، یعنی قلب حقایق برتر و مجرد را شهود می کند؛ قلب فرمانروای مملکت وجود انسان است و عروج آن در کل مملکت وجودی انسان اثر می گذارد؛ عقل از این نور قلبی بهره مند می شود؛ ارتباط و اتصال وجودی بین عقل و قلب و نیز بین عقل و حقایق مکشوفه قلب برقرار می شود؛ انس با قلب و با آن حقایق مشهوده ایجاد می شود؛ مناسبت و مسانخت و مجانست با حقایق مجردة ایجاد می شود؛ پیوند و بلکه اتحاد بین عقل و آن حقایق حاصل می شود؛ عقل استکمال یافته، آن حقایق عالی را به خوبی ادراک می کند؛ اکنون عقل باید بکوشد تا آنچه را که با شهود عقلی و فهم شهودی منور به کشف قلبی، یافته و درک کرده، به صورت برهان درآورد.

گفتنی است گاهی نحوه برهان آوری نیز به صورت الهامی و تفضلی (همراه با مجاهدت و مسنلت از خدا و اولیای خدا) و به صورت حضوری یا حدس منطقی اعطا می شود که خود این، نحوه دیگری از ارتقای عقل است؛ وگرنه، باید تمرین و ممارست کند تا مشاهداتش را به صورت برهان و در قالب بیان درآورد که البته واداشته شدن به ریاضت عقلی نیز خود گونه ای دیگر از ارتقای عقل محسوب می گردد و این هم به حساب لطف شهود نوشته می شود و از اقلام ورزیده شدن عقل در پرتو استفاده از شهود قلب است.

۵-۷. اشتداد و صیرورت وجودی عقل به سبب اثرپذیری از شهود

می‌دانیم هر آن چیزی که موجب افزایش وجودی شیئی است، کمال آن شیء دانسته می‌شود و هر شیئی که کامل تر باشد، سعه وجودی بیشتری دارد. کمال هر شیء هم متناسب با حقیقت وجودی آن شیء است. حقیقت وجودی نفس انسان، بُعد تجرد و بی‌نهایت‌طلبی اوست. پس هر آنچه مجرد و نیز از حقایق عالم بالا باشد، ارتباط و اتصال وجودی نفس با آن، موجب کمال و سعه وجودی نفس می‌شود. پس ادراک حقایق مجرد و معارف حقیقی باعث افزایش وجودی نفس آدمی می‌گردد. این سعه وجودی نه تنها سعه وجودی حقیقت کلی نفس است، بلکه سعه وجودی همه آن شئون نفس است که با آن حقایق مجرده اتصال می‌یابند. پس اگر عقل آدمی با آن منابع نوری که مشهود قلب واقع شده است، اتصال وجودی یابد و به درک آن‌ها نایل شود، خود، سعه وجودی پیدا کرده است. اکنون این وعاء علم که گسترده‌تر از گذشته شده، بالقوه ظرفیت فهم و پذیرش حقایق دیگری از همان جنس و ظرفیت پُل زدن به شیوه علم حصولی (یعنی برهانی کردن یافته‌های شهودی) تا رسیدن به فهم حصولی آن حقایق مشهوده را دارد. این عقل هم از جهت درک حضوری یافته‌های کشف قلبی، سعه وجودی پیدا کرده و هم در آستانه حصولی‌سازی یافته‌های حضوری است. اگر قدرت تفلسف و برهان‌آوری را نیز به دست آورده باشد و با ریاضت‌های علمی و عقلی، ذهن را آماده چارچوب‌بندی کرده باشد، آن حقایق فراچنگ‌آمده با شهود را با چارچوب‌های برهانی، وارد دستگاه فلسفی خود می‌کند. گاه بعضی از این یافته‌های حضوری و بعضی از این پرداخت‌های برهانی و حصولی آن مشهودات، و ورود آن در دستگاه فلسفی، چنان تغییر و تحولی در ساختار ذهنی فلسفی فیلسوف ایجاد می‌کند که ده‌ها و شاید صدها قاعده، از دل آن بیرون می‌آید؛ مانند مشرب و نهر بزرگی که نهرهای زیادی از آن منشعب می‌شود.

مرتبۀ بالاتر از افزایش وجودی این است که انسان می‌تواند تا حد عقل فعال استکمال یابد؛ یعنی در عقل فعال فانی شود و با آن متحد گردد. کسی که چنین صیرورت وجودی یافته و با مرتبه‌ای از مراتب و عوالم هستی به نحو حق‌الیقینی متحد شده است، گزارشش از واقع، عین واقع و حقیقت است، اما نکته اینجاست که رسیدن به چنین مقامی غالباً تنها با پای چوبین استدلال امکان‌پذیر نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۶۸)، بلکه باید با مرکب راهوار یا حتی شهر تیز پرواز شهود به چنین رفعتی رسید. پس از بازگشت از این سفر پرخیز و برکت، اکنون می‌توان ماشین استدلال را نیز به‌طور اساسی از نو و با نگاهی جدید ساخت؛ به گونه‌ای که بتواند سالک حقیقی را در جاده صحیح حرکت دهد.

۶-۷. سریان حبّ در همه مراتب نفس و تأثیر آن در بهره‌گیری عقل از قلب

نفس انسان موجود مجرد و علم مساوق موجود مجرد است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۸۲/۱۷). هر جا که

علم و شعور هست، حتماً حبّ و عشق نیز وجود دارد؛ گرچه علامه طباطبایی سریان وجود عشق را در همه موجودات (فارغ از حدّ وسط علم و شعور) ثابت می‌کند (طباطبایی، بی‌تا: ۴۱۲/۱)؛ زیرا حب از ادراک کمال برمی‌خیزد و وجود کمال است و هر موجودی که ذی‌شعور است، اولین کمالی که درک می‌کند، وجود خویشستن است؛ پس اولین علم او علم حضوری او به خویشستن است و نیز اولین حبّ او حب ذات (حب به خویشستن) است و طبق نظر بعضی از حکما، همین حب، منشأ حب‌های دیگر او نیز می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۶: ۱۹۱). اکنون می‌گوییم نفس به تمام حقیقت خود، واجد حبّ و عشق است و این حب و عشق در تمام شئون و قوا و مظاهر و تجلیات او هست.

دیگر اینکه حب بر دو نوع است: حب به کمال موجود (و حب به ظهور کمال موجود) که از آن به عشق تعبیر می‌کنند؛ حب به کمال مفقود (و حب به یافتن و رسیدن و کسب کمال مفقود) که از آن به شوق تعبیر می‌کنند (رک. فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۱۵۳/۴). البته گاهی هم عشق را به معنای اعم به کار می‌برند که شامل هر دو نوع حب می‌شود.

از آنجا که در نفس انسان نیز همچون عوالم هستی مراتب و منازل وجود دارد، هر مرتبه مادون نسبت به مرتبه مافوق شوق دارد و هر مرتبه مافوق چون مرتبه مادون را از آثار و تجلیات خود می‌بیند و دوست دارد که خود را در آثار و تجلیاتش ببیند، از این حیث به مرتبه مادون حب دارد. اکنون اگر عقل به همان سلامت خود باقی بماند و به تعبیر حضرت امام علیه السلام در دو کتاب چهل حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل، اگر انسان فطرت مخموره خود را تغییر ندهد، این عشق سیرانی در نفس انسان موجب می‌شود همه مراتب وجودی نفس او همواره میل به بالا داشته باشند. این عشق باعث می‌شود همواره میل و حرکتی از سوی عقل به سوی قلب و جاذبه و مغناطیس و کششی از سوی قلب نسبت به عقل وجود داشته باشد. این شوق و عشق دوطرفه باعث می‌شود عقل همواره خود را محتاج قلب و مکشوفات آن بداند و قلب نیز سخاوتمندانه و از روی عشق به آثار خود مکشوفاتش را قابل عرضه و قابل درک و فهم برای عقل قرار دهد؛ یعنی پیوسته یک حرکت دائمی در مدار قوس صعود و قوس نزول وجود دارد که صعود عقل تا درگاه قلب و نزول آن تا ساحت عقل و حتی مرتبه حس در جریان باشد. لذا اگر نفس آدمی مترقی شود و صدر او منشرح گردد و قلب او به نور الهی روشن شود و حقایقی برای آن مکشوف گردد که شأن اعلای روح آدمی است، عقل نیز خود را به آن محتاج می‌بیند. چون آدمی شیفته درک حقایق است و در این مسیر بی‌نهایت طلب است، در پی قلب روان خواهد شد تا بر کرانه حقایق نابی که نصیب قلب شده بنشیند و از تجلّی قلب برای عقل استفاده کند. اکنون این عقل عاشق، تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا مسیر حرکت به سوی بالا و مراتب والا را، حتی با مرکب استدلال، هموار کند. و این نیز خود نوعی دیگر از ترقی عقل است. پس در اینجا شاهد دو نوع استکمال عقلیم:

۱۳۱ بررسی چگونگی ارتقای عقل نظری در تعامل با دین و شهود

استکمال و ترقی از راه عشق و استکمال و ترقی از راه ریاضت عقلی. محصول و حاصل جمع این دو نحوه ارتقا، شهود عقلی متعالی و برهان کشفی مترقی است.

۸. کیفیت ارتقای عقل در تعامل با دین

در اینجا چگونگی تعالی عقل در پرتو دین را به اعتبار هر کدام از معانی اصطلاحی دین که قبلاً ذکر شد، جداگانه بیان می‌کنیم. مبانی لازم برای ارتقای عقل در پرتو دین فهرست‌وار از این قرارند: معرفتی بودنِ ساحت معارفی دین؛ برترین بودنِ هستی‌شناسی قدسی دینی؛ هم‌افق بودن فلسفه اسلامی با دین به لحاظ ساحت‌ها و مسائل مورد توجه؛ سازگاری عقل و دین (که حد وسط این سازگاری، واقع‌نمایی این دو است)؛ قصور عقل؛ هدایت‌گری و تتمیم عقل توسط دین.

اینجا شریعت هم هدایت‌کننده است و هم میزان. البته معلوم است که گزاره دینی را هم باید تبیین فلسفی کرد و آنگاه در فلسفه آورد. فیلسوف به متن دینی توجه می‌کند؛ زیرا در پی فهم صحیح عقلی و فلسفی مبتنی بر برهان درمورد حقیقت نبی و امام و حقیقت وحی است. او نبی و امام را نفس مستکفی و عقل کل می‌داند و حقیقت وحی را همان علم الهی (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۳۰۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۲۷۹).

ارتقای عقل در تعامل با دین به دو صورت کلی قابل تصور است: تأثیر حقیقت دین در قلب انسان و انعکاس آن در تعالی فهم عقلی؛ ارتقای عقل به مدد معارف هستی‌شناسانه متن دینی (قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام). صورت اول با توجه به معنای اول اصطلاحی آن محقق می‌شود و صورت دوم با توجه به معنای دوم اصطلاحی آن به دست می‌آید.

صورت اول، می‌تواند وجوه گوناگونی داشته باشد که از میان آن‌ها به یکی اشاره می‌کنیم: تأثیر حب و بغض الهی در تعالی فهم عقلی. از آنجا که ایمان، چیزی جز مجموعه‌ای از حب و بغض‌ها حول محور خدا نیست (کلینی، ۱۳۹۵: ۲۵۷/۳) و ایمان موجب سعه وجودی انسان است، تنفس در فضای دینی و داشتن حب و بغض حول محور حضرت دوست (خدا) موجب ارتقای فهم و درک می‌شود؛ زیرا سعه وجودی موجب سعه ادراک می‌شود.

تأثیر حب و بغض الهی در فهم بهتر حقایق را با چندین بیان مختلف می‌توان اثبات کرد. در اینجا فقط به بیان علامه در المیزان اشاره می‌کنیم. ایشان می‌گویند درمورد اخلاق و چرایی و فلسفه آن، سه مسلک عمده (در میان علمای اسلامی) وجود دارد. آنگاه مسلک قرآنی اخلاق را، اخلاق بر مدار حب الهی می‌داند:

هنگامی که ایمان عبد، شدت و زیادت یافت، نفس او جذب تفکر درمورد رب او می‌شود. آنگاه خدا را چنان عبادت می‌کند که گویا خدا را می‌بیند و (البته می‌داند که) خدا او را می‌بیند و از آنجایی که

انسان مفسطور بر حبّ جمیل است (و نیز انسان بی نهایت طلب است)، حبّ او همواره اشتداد می پذیرد و از آنجایی که «حبّ الشیء یوجب حبّ آثاره» و نیز چون رسول (از آثار و آیات الهی (و بلکه بزرگترین آیه الهی است)، در تمامی حرکات و سکانات و نطق و سکوتش از رسول پیروی می کند. این عبد که سلطان حبّ الهی بر قلبش استیلا یافته است، هیچ چیزی را نمی بیند مگر از آن جهت که آن چیز آیه الهی است. خلاصه این که به طور کلی ادراک (علم) و عملش تحوّل پیدا می کند. تحوّل ادراکی اش این است که هیچ شیئی را نمی بیند، مگر اینکه خدا را قبل از آن شیء و همراه آن شیء می بیند و برای هیچ چیزی، هیچ استقلالی نمی بیند [و استقلال را تنها برای خدا می بیند] و تحول عملی اش هم این است که هم و غم او، هم واحدی می شود و تمام هم و همّش پروردگارش و زاد و توشه اش، ذلت عبودیت به درگاه حق و دلیل او برای این همه، حبّ اوست (طباطبایی، بی تا: ۳۷۳/۱).

این ترقی در بُعد عقل نظری (و عقل عملی) فقط از دین و پیوند قلبی با خدا و اولیای خدا برمی آید. و اهل حکمت و عرفان حقیقی هم می گویند به هیچ علم حقیقی و کشف مُصیب نمی توان رسید، مگر از راه ولایت خدا و اولیای خدا. ملاصدرا در رساله سه اصل می گوید: «بدون متابعت انبیا و اولیا علیهم السلام و اقتباس نور معرفت از مشکات ابواب ختم نبوّت و ختم ولایت علیهما و آلهما السلام ذره ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی تابد (شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۲) و این متابعت همراه با محبت و ولایت شدید است که باعث تابیدن نور یقین بر دل انسان سالک می شود. البته تأثیر حب و بغض بر فهم، خود نیازمند مقاله و حتی رساله ای دیگر است.

صورت دوم ارتقای عقل در تعامل با دین نیز وجوه گوناگونی دارد که به چند نمونه اشاره می کنیم:

- متن دینی به مثابه میزان برای عقل: از آنجا که متن دینی (آنچه سنداً معتبر است و در تناقض با روح کلی معارف دینی نیست)، به مثابه میزان برای عقل است و عقل آن را معصوم از خطا می داند (وگرنه خلاف حکمت خداست)، هر جا که فیلسوف بخواهد از جاده صحیح تفکر عقلانی منحرف شود، متن معصوم و مستند کتاب و سنت پیش چشمان اوست و همین میزان و ترازویی که معصوم از خطاست، عقل را از فروغ لطیف در لغزش گاه ها نجات می دهد. فیلسوف تمام سعی و تلاش و همّت وافر خود را برای شناسایی هستی و حقایق و رموز پیچیده آن به کار می گیرد، ولی می داند که خالق هستی و نیز آن ها که خالق هستی، علم خویش را به آن ها داده است، عالم حقیقی به حقیقت عالم اند؛ لذا از آن میزان تخطی نمی کند، به ویژه پس از چندین بار تفلسف و مراجعه به کتاب و سنت عقل او به ارتقایی می رسد که باعث می شود نوع نگاه او به عالم با کسی که خود را از این علم ناب و این میزان معصوم، محروم نگه داشته، تفاوت زیادی داشته باشد.

- واداشتن عقل به استدلال آوری: گاهی فیلسوف در متن دینی حقایقی مشاهده می کند، اما برای

وارد کردن آن‌ها به مباحث فلسفی، باید آن‌ها را تبیین فلسفی کند. برای این منظور، ذهن او به استدلال بر آن مطلب حق واداشته می‌شود و آن‌قدر می‌کوشد و نظام فلسفی و دستگاه فکری خود را به گونه‌ای می‌چیند که نه تنها ناسازگاری با آن معرفت حقیقی دینی نداشته باشد، بلکه برای آن استدلال هم داشته باشد. این کنش عقل و تلاش برای برهان‌آوری بر مطلبی حق و عین واقع، او را ورزیده و مقتدر می‌کند و او را به فیلسوفی با قدرت تبیین و استدلال‌آوری بالا حول محور حق بدل می‌کند و این خود ترقی بزرگی محسوب می‌شود.

- هدایت عقل به سوی حقایق بلند و معارف ناب: حقایق بلند و معارف ناب موجود در متون دینی هستند و معتبر درباره حقایق عوالم هستی، در جاهای دیگر نیست. بی‌شک فیلسوف معتقد به هستی‌شناسی قدسی دینی، بی‌جهت خود را از این حقایق محروم نمی‌کند. این‌ها را دست‌نخورده و خاک‌خورده در لابه‌لای متون دینی باقی نمی‌گذارد، بلکه مدام از آن‌ها استفاده می‌کند و از آنجا که سطح معارف الهی با سطح معارف بشری قابل مقایسه نیست، رجوع مدام به آن معارف در سطح بالا و تفکر و اندیشه‌ورزی فلسفی در آن حوزه‌ها، قطعاً و یقیناً درهائی از انوار علوم حقیقی هستی‌شناسانه الهی به روی او می‌گشاید که بدون بهره‌گیری از دین و متن دینی ممکن نبود. این یکی از کارکردهای ویژه متن دینی است که بسیار موجب ترقی عقل می‌شود. البته همه این‌ها به این بستگی دارد که چه قدر از این ظرفیت و موهبت الهی استفاده کنیم.

۹. نتیجه

یکی از بحث‌های مهم حکمت متعالیه، ارتقای عقل در تعامل با دین و شهود است. انواع شهود عبارت‌اند از: شهود حسی، شهود عقلی و شهود قلبی. منظور از شهود در این مقاله شهود قلبی خود فیلسوف و حکیم است و مراد از دین، سلوک دینی و معارف هستی‌شناسانه قرآن و سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت  است. ارتقای عقل در پرتو شهود، دست‌کم از شش راه امکان‌پذیر است: دور ماندن عقل از شوب و هم و خیال و مغلطه در پرتو استفاده از شهود؛ اثرپذیری شئون و ساحت‌های مختلف نفس انسان از یکدیگر؛ ورزیدگی عقل در اثر بهره‌گیری از شهود؛ تناسب یافتن عقل با عوالم مجرده در اثر برخورداری از شهود؛ اشتداد و صیوررت وجودی عقل به سبب اثرپذیری از شهود؛ سریان حب در همه مراتب نفس و تأثیر آن در بهره‌گیری عقل از شهود قلب.

ارتقای عقل در پرتو دین به دو صورت کلی قابل‌تصور است: تأثیر حقیقت دین در قلب انسان و انعکاس آن در فهم عقلی؛ ارتقای عقل به مدد معارف هستی‌شناسانه متن دینی (قرآن و روایات اهل بیت ). گزاره‌ها و آموزه‌های معارفی کتاب و سنت دست‌کم به سه صورت موجب تعالی و شکوفایی

عقل می‌شوند: متن دینی به‌مثابه میزان برای عقل؛ واداشتن عقل به استدلال‌آوری حول محور حق؛ هدایت عقل به‌سوی حقایق رفیع. اگر بتوانیم با کاوش‌های دیگر ارتقایافتگی عقل در تعامل با دین و شهود را اثبات کنیم، این ارتقایافتگی فقط به یک یا چند رشته علمی منحصر نخواهد بود. همچنین حوزه‌های این اثرگذاری همه حوزه‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه نیز خواهد بود. از این منظر می‌توان تعریفی نو مبتنی بر حکمت متعالیه سیراب‌شده از وحی و شهود برای مدیریت اسلامی و تربیت مدیران تراز انقلاب اسلامی و جامعه برخوردار از عقل متعالی ارائه کرد.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، تنظیم و تدوین حسین شفیعی، قم: اسراء.
۲. خرّمیان، جواد (۱۳۸۷)، قواعد عقلی در قلمرو روایات، قم: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۰)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. _____ (۱۳۹۳)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۹۰)، رساله سه اصل، تحقیق سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا)، المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۸. عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح (۱۳۹۶)، خداشناسی فلسفی، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶)، تعلیق بر نهایة الحکمة علامه طباطبایی، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۰. _____ (۱۳۹۰)، علم النفس فلسفی، تحقیق محمدتقی یوسفی، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۵)، اصول کافی، ترجمه سید علی مرتضوی، قم: سرور.
۱۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، شش مقاله، قم: صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۸۶)، آشنایی با قرآن، قم: صدرا.
۱۵. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۷)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.
۱۶. _____ (۱۳۹۹)، مختصات حکمت متعالیه، قم: آل احمد.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

تنقیح مبانی انسان‌شناختی آموزه کمال در عرفان نظری^۱

سیده عالیہ نقوی^۲
مصطفیٰ فرهودی^۳
وحید سهرابی‌فر^۴

چکیده

غایت آفرینش از منظر عرفان نظری به کمال رسیدن تک‌تک موجودات هستی است و شایسته‌ترین طریق برای تحقق آن را طریق انسان کامل دانسته‌اند. در تبیین این نگاه، پژوهش پیش‌رو به شیوه توصیفی - تحلیلی به تنقیح مبانی انسان‌شناختی ناظر به مسئله «کمال انسان» در عرفان نظری پرداخته و به این نتیجه رسیده است که رویکرد این ساحت براساس این مبانی ویژه، ازجمله دوساحتی بودن وجود انسان، «قلب» حقیقت انسانی و مقام «خداگونگی» انسان، رویکردی خدامحورانه است. ویژگی خاص انسان در عرفان نظری برخورداری از قوه «خداگونگی» است. انسان خداگونه، انسان کامل خداخواه خداآگاه و باریافته به مقام قرب الی الله است. در ادبیات عرفان نظری، تقرب به حق «ولایت» نام دارد و مراد از آن محو انانیت و تعین عبد و رسیدن به مقام فنای فی‌الله است که ملاک و میزان کمال انسانی است. منهج تربیتی عرفان نظری تربیت انسان به انسان است که بر مبنای آن نفوس مستکفی با استعانت از نفوس مکتفی با سیر و سلوک قلبی در مسیر قرب الی الله اعتلا می‌یابند و به میزان کسب کمالات اسمایی و بقا به صفات الهی در کردار و گفتار خویش، پیوندی راسخ میان حیات طیبه و حیات معقول ایجاد کرده، صراط مستقیم عبودیت را پیموده، خداگونه می‌شوند. نیل به «خداگونگی» که خود مفهومی تشکیکی و منشأ اثرات عینی است، غایت آفرینش انسان و کمال وجود اوست.

کلیدواژه‌ها: کمال انسان، قلب، خداگونگی، ولایت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۳

۲. (نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه ادیان و مذاهب (sfn114@gmail.com)

۳. استادیار عرفان و تصوف دانشگاه ادیان و مذاهب (mfarhoudi2@yahoo.com)

۴. استادیار فلسفه دین دانشگاه ادیان و مذاهب (vsohrabifar@gmail.com)

۱. مقدمه

عرفان اسلامی از مهم‌ترین ساحاتی است که جایگاه انسان در آن بسیار اساسی است و پیروان آن در باب کمال انسانی و مباحث نظری و عملی معطوف به آن تفکرورزی و قلم‌فرسایی کرده‌اند. این جریان با استمداد از طیف گسترده‌ای از مبانی شهودی، عقلانی و دینی، اندیشه‌ای بسیار بدیع در باب کمال انسانی ذیل مباحث مربوط به «انسان کامل» و «معرفت‌النفس عرفانی» ارائه کرده و براساس آن امکان تحقق کمال برای انسان را نه تنها امری ممکن، بلکه تحصیل آن را لازمی سلوکی - اخلاقی دانسته است.

در سنت عرفان اسلامی، قوام و شاکله هستی در بین مخلوقات به انسان است و اصطلاح دینی «اشرف مخلوقات» مؤید این ادعاست. البته این محوریت صرفاً جنبه آلی و مرآتی دارد و انسان از این رو که آیین تمام‌نمای حق (خدا) است، دارای جایگاهی انحصاری در هستی شده است؛ به این معنا که در هندسه معرفتی عرفان اسلامی هر موجودی در دایره هستی مظهر اسمی از اسمای حق است، اما از بین تمامی آن‌ها تنها انسان است که برجسته‌تر است و تام‌ترین و کامل‌ترین مظهر او به شمار می‌آید؛ چراکه حق تعالی در هر وجودی از وجودات امکانی به اندازه قابلیت ظهوری همان وجود ظهور کرده، اما در انسان نه به قد و قامت انسان، که به قد و قامت خدایی خویش ظهور کرده است. این قابلیت از حقیقت قلبی انسان ناشی می‌شود که در بدو امر بالقوه و بالاجمال است و برای اینکه آثار وجودی آن بالفعل گردد باید تفصیل یابد. تفصیل حقیقت قلبیه انسان در گرو قدم گذاشتن او در مسیر سلوک و قرب الی الله است. از منظر عرفانی زندگی مطلوب تضمین‌کننده شکوفایی کمالات قلبی انسانی است و هدف فرد در آن تحقق وجودی به معرفت الهی است که تحقیقی تشکیکی و نهایت آن نیل به غایت کمال انسانی است و در ادبیات عرفانی مقام «خداگونگی» نامیده می‌شود. این گفتار درخصوص گزاره‌های عرفانی است که ریشه در مبانی انسان‌شناختی این ساحت معرفتی دارد و نشان‌دهنده ظرفیت بالای تمدن‌سازی معنوی عرفان اسلامی است که با استخراج استلزامات نظری ناشی از تبیین مبانی مذکور قابل بحث است.

مقاله «انسان‌شناسی عرفانی و پایه‌های هستی‌شناختی آن» نوشته محمدرضا اسفندی (انوار معرفت، سال هشتم، شماره دوم، زمستان ۹۷: ۵-۲۴)، پایان‌نامه شهناز قهرمانی با عنوان «مبانی انسان‌شناختی اخلاق عرفانی و بررسی تطبیقی آن با متون دینی» (دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، ۱۳۹۱)، و پایان‌نامه رقیه عیدی با عنوان «موانع وصول به کمال نفس در عرفان اسلامی» (دانشگاه محقق اردبیلی، ۱۳۹۴)، نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به این نوشتارند. کمال انسانی در هندسه معرفتی دانش عرفان نظری و فرایند استنباط و امتداد نظریات آن در ساحات عملی نقشی کلیدی ایفا می‌کند، با این حال از حیث

تنقیح و نظام‌مندسازی اصطلاحی و مفهومی در مبانی، چندان به آن توجه نشده و پژوهشی مستقل درخصوص آن انجام نگرفته است.

مقاله حاضر به بررسی این مبانی پرداخته و تنقیح و نظام‌مندسازی آن‌ها را ارزیابی کرده است. رویکرد نویسنده در این پژوهش آن است که با تبیین مبانی انسان‌شناختی معطوف به مسئله کمال انسان در ساحت نظری عرفان اسلامی، تصویری جامع از ارکان معنا ساز این مقوله ارائه دهد تا با تنقیح این ارکان و مبانی، چیستی کمال انسانی در ساحت عرفان نظری مبتنی بر آن‌ها آشکار گردد و از رهگذر آن، مدل فکری، مسیر و اهداف نیل به کمال انسانی ترسیم گردد.

۲. مبانی نظری انسان‌شناختی عرفان اسلامی

هدف از طرح مبانی نظری، پرداختن به مباحثی است که در شکل‌گیری، فهم، تحلیل و داوری گزاره‌های مبناشناختی عرفان اسلامی درخصوص مسئله کمال انسانی مؤثرند؛ زیرا در حوزه معارف مربوط به انسان، انسان‌شناسی از مهم‌ترین دانش‌ها به شمار می‌رود. این دانش دارای انواع گوناگون علمی، فلسفی، اخلاقی، دینی و عرفانی است. انسان‌شناسی عرفان نظری، که شاخه‌ای از عرفان اسلامی است، با تنظیم اصول ثابت انسانی که بر سبیل علم حضوری و شهود و تمسک به معارف دینی کسب شده، تصویر همه‌جانبه و دقیقی از انسان، امکانات وجودی و توانمندی‌های سلوکی او به دست داده است. مبانی انسان‌شناختی عرفان نظری را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد: دوساحتی بودن وجود انسان، حقیقت انسان و «خداگونگی» انسان.

۲-۱. دوساحتی بودن وجود انسان

براساس تلقی مادی‌گرایانه، وجود انسان و تمامی قوانین حاکم بر آن اموری صرفاً مادی‌اند و ارائه هر گونه تحلیل شناختی از انسان و حالات و رفتار او باید مبتنی بر قوانین حسی و تجربی باشد. در مقابل، الهیون در یک تقسیم‌بندی کلی، وجود انسان را دوساحتی ترسیم کرده‌اند و با نام‌های گوناگونی از آن یاد می‌کنند؛ از جمله ساحات مادی و مجرد یا ملکوتی، جسمانی و روحانی، نشئه ظاهر و نشئه باطنه یا غیبیه و عرفای اسلامی نیز با استناد به آیاتی از قرآن کریم (مؤمنون: ۱۴؛ حجر: ۲۸-۲۹) به تبیین نحوه خلقت انسان پرداخته‌اند و معتقدند وجود انسان دارای دو ساحت مادی و مجرد یا به تعبیری دیگر جسم و روح است. جسم یا ساحت مادی انسان زمان‌مند است و تشکیل‌دهنده مرتبه مادون وجود اوست؛ زیرا با وقوع مرگ متلاشی می‌شود و از بین می‌رود، در حالی که روح یا ساحت مجرد انسان در بُعد زمانی محدود نیست و تشکیل‌دهنده مرتبه اعلای وجود اوست، با وقوع مرگ نه متلاشی می‌شود و نه از بین می‌رود، بلکه حیاتی جاودانه در عالم آخرت

خواهد داشت و البته شناخت این بُعد با ابزار شناخت حسی و تجربی ممکن نیست (رک. خمینی، ۱۳۷۲: ۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۳، ۶۹)

نکته مهم دیگری که درخصوص بحث دوساحتی بودن وجود انسان در عرفان نظری بایستی به آن توجه کرد این است که روح انسانی، از این حیث که از سنخ عقول و مفارقات (عالم امر) است، ذاتاً مجرد است و هیچ گونه تعلقی در جوهرش نمی‌توان مأخوذ و ملحوظ کرد. همین جوهر مجرد در مقام ذات، در مقام فعل نیازمند ارتباط با عالم طبیعت و ماده است. از این رو، عرفان نظری بیان می‌دارد که تعلق روح به بدن تعلق تدبیری است. بدن جسمانی انسان، که از عالم خلق است، محل حوادث جسمانی و مقارن با تغیرات است. از ارتباط تدبیری روح با بدن، حقیقت واسطه‌ای دیگری متولد می‌شود که همانند روح در ذات از سنخ مجردات است و در فعل از جوهر مادی بدن استفاده می‌کند. جهت روحی آن جهت بدنی را تدبیر می‌کند و مطابق آن حالت‌های جدیدی برای روح پدید می‌آید که به اقتضای آن کمال روح از حیث تفصیل و تشخیص آنچه به اجمال دارد، محقق می‌شود. این واسطه «نفس» نامیده می‌شود. نفس حادث به حدوث بدن است (جندی، ۱۳۸۷: ۸۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۹۱، ۹۶؛ نائجی، ۱۳۸۸: ۱/۱۲۷، ۱۶۲).

بنابر آنچه بیان شد، می‌توان گفت حقیقت نفس از سنخ حقایق برزخی (جامعیت بین احکام روح و بدن) است و تجردی عین تعلق به بدن دارد؛ یعنی به اعتبار ذات مجرد است، اما به اعتبار فعل به بدن تعلق دارد؛ چراکه ظهور و فعلیت قوای این حقیقت منوط به تعلق تدبیری آن نسبت به بدن است. تعلق نفس به بدن از این حیث را می‌توان تعلقی جهت به دست آوردن کمالات ثانیه به شمار آورد. لذا نفس به واسطه تصرف در بدن و به‌کارگیری آلات و قوای بدنی، تغیر و انفعال می‌یابد. همین امر باعث استکمال جوهری نفس می‌شود؛ به این صورت که نفسی که در ابتدای ظهور مادی خودش جسمانی و منطبع در ماده است، با اهتمام به علم و عمل بر مقتضای شریعت رفته‌رفته بر اثر استکمالات جوهری به مقام تجرّد عقلانی می‌رسد.

۲-۲. حقیقت انسان

در هندسه معرفتی عرفان نظری مراد از حقیقت انسان «مرتبه قلبی» اوست. قلب در اصطلاح عرفانی لطیفه ربانی و صورتی کمالی است که مرکز پذیرنده تجلیات اسمایی و صفاتی الهی، محل دریافت معرفت‌های ویژه غیرحسی و غیرعقلی و جامع مراتب جسمانی، عقلانی و معنوی (حقایق کونی و الهی) است. توضیح مطلب چنین است که در حضرت انسانی، روح مظهر احکام وجوبی و وحدانی است و جسم مظهر احکام امکانی و کثرت است و قلب جامع و مظهر احکام دو مرتبه روح و جسم

تفیح مبانی انسان‌شناختی آموزه کمال در عرفان نظری (۱۴۱)

است و قابلیت دریافت تمامی تجلیات اسمای الهی را دارد؛ لذا کامل‌ترین مظهر حق دانسته شده است. پیش‌تر بیان شد که از ارتباط تدبیری روح با بدن، حقیقت واسطه‌ای دیگری به نام نفس متولد می‌شود. به بیانی دیگر، به سبب اجتماع و امتزاج بین روح و جسم، یک حقیقت متنزله متعینه به نام نفس متولد می‌شود و اکنون بیان می‌شود؛ از امتزاج بین روح و نفس حقیقتی نو به نام «قلب» در انسان پدید می‌آید که موجب پیدایش هیأت اجتماعی اعتدالی، میان نفس و روح و اوصاف آن‌ها می‌گردد (جندی، ۱۳۸۷: ۸۹؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۱۸)، که به حسب حصول صورت جمعی و برزخی، از عالم طبیعی تا عالم ربوبی امتداد یافته، جامع حقایق کونی و الهی می‌گردد (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶؛ همان، ۱۳۸۷: ۸۹-۹۲؛ کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۱۵). تعاریف عرفان نظری در خصوص حقیقت قلب یا ناظر به موقعیت هستی‌شناختی آن (توجه به حقیقت وجودی قلب) است یا معرفت‌شناسانه (توجه به کارکردهای قلب). در تعاریف هستی‌شناختی قلب، مؤلفه‌هایی چون هیأت اجتماعی اعتدالی برزخی و احدیت جمع بین ظاهر و باطن مأخوذ و ملحوظ می‌گردد و نیز قلب گاهی متناظر با روح، عقل و نفس ناطقه و گاهی با محوریت وجوه تعلقی و تقلبی خویش تعریف می‌شود. قلب در تعاریف معرفت‌شناسانه قوه ادراک شهودی است (قیصری، ۱۳۶۳: ۲۳، ۷۶۳؛ کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۱: ۹۸؛ شیرازی، ۱۴۱۹: ۴۰۵/۴؛ حکیم ترمذی، ۱۹۸۵: ۱؛ گنابادی، ۱۳۸۱: ۷/۷، ۴۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲، ۲۲۳).

البته در ادبیات عرفانی قلب یک معنای خاص نیز دارد که مراد از آن مرتبه‌ای از مراتب باطنی یا اطوار وجودی انسان است که پس از مرتبه نفسیه و قبل از مرتبه روحیه قرار دارد (کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۲۲). اطوار یا لطائف هفت‌گانه باطنی وجود انسان دارای آثار بسیار مهمی از حیث مسائل انسان‌شناسانه عرفان نظری‌اند و در واقع همه، حیثیات وجودی حقیقت قلب به معنای عام آن‌اند که در تطور استکمالی این حقیقت در قوس صعود در قالب اطوار متعدده پدیدار می‌گردند. هر طور و مرتبه نسبت به مقام پیشینی مرتبه کمالی‌تر محسوب می‌شود. با فعلیت یافتن کمالات متناسب با هر طور آن طور نیز به فعلیت می‌رسد و اقتضائات ذاتی‌اش را بر حقیقت قلبیه حاکم می‌کند. این لطائف عبارت‌اند از: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی. در سیر سلوکی قلبی بر هر یک از این اطوار احکام معنوی و سلوکی خاصی مترتب می‌شود؛ از این رو لطائف، قوای سلوکی حقیقت قلبیه نامیده می‌شوند (حکیم ترمذی، ۱۹۸۵: ۳۳).

براساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت قلب در عرفان نظری حقیقتی است که می‌تواند با همه مراتب هستی ارتباط برقرار کند و این قابلیت از حیث جهات ارتباط قوای مختلف و متناسب با آن مراتب، این امکان را برای قلب ایجاد می‌کند که با طی مراتب سلوکی هر یک از قوایش به فعلیت متناسب با خود

رسیده، سپس با مرتبه متناسب با خود در هستی اتصال وجودی یابد و کسب فیض کند (جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۰). مراد از فیض در این خصوص کسب تجلی احدی جمعی از مرتبه تعیین اول است و ظاهر شدن احکام آن در حقیقت قلبی انسان و وساطت چنین انسانی در سریان این تجلی و احکام در سایر مراتب و مظاهر.

۲-۳. خداگونگی انسان

عرفان نظری بیان می‌دارد که انسان کامل‌ترین آینه‌ای است که حق و کمالات اسمایی اش را چنان‌که هست نشان می‌دهد. برای ایضاح این مدعا اهل معرفت از مفاد حدیث مشهور «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۴/۱؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۵۲) استفاده کرده‌اند که مفید اصطلاح مهم «خداگونگی» انسان است. تحلیل مقام «خداگونگی» انسان در عرفان نظری در تبیین مباحث مربوط به جهان‌بینی‌های توحیدی دین اسلام از مبدأشناسی، معادشناسی و راهنماشناسی گرفته تا مباحث مربوط به انسان نقش کلیدی و بنیادین دارد.

بررسی متون تاریخی نشان می‌دهد که «خداگونگی» انسان در اذهان اندیشمندان مسئله‌ای دامن‌دار بوده است؛ هرچند در برخی سنین مانند سنین یونان باستان به صورت غیرواضح و در سنت‌هایی نظیر سنین دینی دارای حضوری عمیق و واضح است. شالوده و شاکله آموزه «خداگونگی» و به قرائت دینی الوهی شدن انسان در هندسه معرفتی عرفان نظری، که در واقع خوانشی اسلامی از مبانی هستی‌شناسانه انسانی است، به اختصار، خلقت خداگونه‌ای است که تکویناً در وجود انسان به ودیعه نهاده شده است و بایستی در طول حیات او شکوفا گردد و به فعلیت تام، یعنی فنای وجودی انسان در مقام الوهیت حق، برسد تا غایت از خلقت او محقق گردد.

درخصوص چیستی مفهوم «خداگونگی» انسان در عرفان نظری با توجه به متن حدیث، بایستی مفهوم صورت و مراد از آن آشکار شود. واژه صورت نزد فلاسفه و عرفا یک معنای اولیه و متفاهم عرفی دارد که به دلیل ناظر بودن به ابعاد و اعراض در شیء، امکان انتساب به ذات حق را ندارد. رجوع به منابع عرفان نظری (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۳؛ فناری، ۲۰۱۰: ۱۰۹-۱۷۹؛ جامی، ۱۳۷۰: ۹۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۸) نشان می‌دهد که مراد از صورت شیء، مظهر و محل بروز آن است و شیء صرف‌نظر از آن قابل ظهور و ادراک نیست. در این اصطلاح، صورت به معنای اصلی خودش بازگردانیده و از لوازم معنایی امکانی پیراسته شده است و قابلیت انتساب آن به حقایق غیبی، بسائط و حتی حق نیز محقق

۱. خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید.

شده است. بر این اساس، صورت الهی تعینی است که حق تعالی با آن ظاهر گشته است. ادبیات عرفان نظری این تعینات را همان اسما و صفات حق و لوازم آن‌ها ترسیم کرده است.

نکته مهم دیگر این است که حکم مظهر و صورت در عرفان نظری حکم مرآت یا آینه‌وارگی است؛ به این معنا که امر ظاهرشده همان حقیقت منطبع در آینه صورت است که باطن و روح آن است. با توجه به بحث جاری، صور الهی (یا به تعبیر عرفانی کلمات وجودیه) آینه وجود (ذات) الهی‌اند و از آنجا که بنابر اطلاق مقسمی وجود حق تنها حقیقت محققه خارجی وجود اوست، پس خود این حقیقت نیز به وجهی مرآت احکام و احوال همین صور است و این وجه همان ظهور او در آینه مخلوقات به واسطه اسما و صفات خودش است. از همین رو، در عرفان نظری گفته می‌شود که اعیان ثابته آینه وجود حق‌اند و وجود حق آینه احکام و آثار اعیان ثابته است (نائیجی، ۱۳۸۸: ۹۴۳/۲).

نظر به این تعبیر از صورت و بیان حکم آن در عرفان نظری، تمام هستی صورت، مظهر و آینه حق است، البته هیچ موجودی به‌طور کامل نمایاننده حق نیست؛ زیرا در برخی غلبه ظهور با وجه باطنی و جمعی حق و در برخی دیگر با ظهور وجه ظاهری و تفصیلی حق است؛ لذا هیچ‌یک از همه جهات، مظهر او نیستند و بلکه به دلیل نداشتن جامعیت بین این وجوه نمی‌توانند مظهر اتم او باشند، مگر انسان، که به دلیل دارا بودن همین جامعیت و اشتغال بر تمامی وجوه حقی و خلقی قابلیت مظهریت کامل حق با تمامی کمالاتش را دارا گشته است و از این رو تنها آینه کامل اوست. بنابراین حکم مظهریت و آینه‌وارگی انسان نسبت به حق، بالذات است و درخصوص سایر موجودات و بالجمله عالم، آن‌ها به تبع انسان و طفیل وجود او مظهر برخی اوصاف و کمالات حق خواهند بود (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۸؛ جندی، ۱۴۲۳: ۱۵۱).

در تبیین نحوه جامعیت حقیقت انسانی یا به معنای دقیق‌تر، قابلیت جامعیت بین همه اسما و صفات الهی، باید گفت مراد از این اصطلاح در عرفان نظری، سعه وجودی انسان است که به سبب نوع خلقت خاصش حائز آن شده و به حسب آن جامع جمیع مراتب و مظاهر حقی و کونی گشته و قابلیت مظهریت اعتدالی برای تمامی اسما و صفات حق را یافته است. حقیقت انسانی در عوالم هستی در دو سیر نزولی و صعودی و در دو معراج ترکیب و تحلیل، پیوسته در حال انباشتگی و انسلاخ از تعینات و قیودات مراتب مختلف است؛ زیرا از قوه و استعدادهای فراوان و پی‌درپی «شدن» برخوردار بوده، امکان سیر در مراتب هستی برایش حاصل است. این قوه و استعدادها و امکان سیر و شدن همان مؤلفه هویت‌ساز وجود انسان و فارق بین وجود او با دیگر مخلوقات در هستی است. سایر موجودات همگی مسیری ثابت و مقامی معلوم در مرتبه‌ای از مراتب هستی دارند که امکان انحراف از آن برایشان میسر نیست و همین ثبات و مقام مشخص، تعیین‌کننده خصایص وجودی آن‌ها و البته محدودکننده آن نیز هست؛ لذا

آن‌ها، برخلاف انسان، سرشتی تحول‌پذیر ندارند. از همین‌رو در عرفان نظری تنها موجود پیوسته در حال انتقال و تحول از وجودی به وجود دیگر و از نشئه‌ای به نشئه دیگر وجود انسان است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۳/۱؛ ۱۷۵/۵؛ ۷۶/۶؛ ۴۲۰/۷). مراد از قوا و استعدادهای کامن در حقیقت انسان در عرفان نظری، همان اسما و صفات الهی است که سرشته در ذات اویند و به واسطه آن‌ها از نسخه‌های جمیع مظاهر در همه مراتب هستی بهره‌ور است. براساس این بهره‌وری همان‌طور که حق به اطلاق مقسمی و تمایز احاطی ذات خویش، در دل هر ذره‌ای حاضر است و جامع همه شئون و مراتب هستی است، مظهر او نیز بایستی چنین جامعیتی داشته باشد و در انعکاس حق، صورت جامعیت او باشد. طبیعتاً برای تحقق چنین مظهري وجود اسمی از اسمای حق لازم است که در حقیقت آن چنین جامعیتی ملحوظ بوده باشد تا مظهر آن هم به تبع حقیقت باطنی و اسم مدبر خود مراتب این جامعیت باشد. در ادبیات عرفانی، این اسم جامع، «اسم جامع الله» و مظهر آن، «حقیقت انسانی» دانسته شده است. از آنجا که حق تعالی به لحاظ تشان نه حق صرف است و نه خلق صرف، بلکه جامع این دوست؛ ضروری است صورت او که جامع بین وحدت و کثرت است، در نهایت اعتدال باشد، یعنی هم محلّ بروز مظاهر اسمای الهی و حق باشد و هم محلّ بروز مظاهر ظلی و خلقی. این مظهر اعتدالی در ادبیات عرفانی حقیقت انسان (کامل) است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۴۸؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۶۶). نظر به این بیان، اصطلاحی با عنوان «حق و خلق بودن انسان» (الانسان هو الحق الخلق) در ادبیات عرفان نظری شکل گرفته که مبین نگاه ویژه این سنت به مقام جامعیت انسان است.

طبق آنچه بیان شد، تبیین این نکته هموار می‌گردد که چرا مفاد حدیث، آفرینش بر صورت الهی را مختص مظهر انسانی دانسته است و درصدد توجه دادن به چه مطلبی است؛ به این صورت که در حدیث مذکور، ابتدا بحث از خلقت مطرح شده است. امر خلقت دو جهت ربوبیت و مربوبیت یا جنبه فاعلیت و قابلیت را در بطن خود دارد. جنبه فاعلیت همان صورت ربانی است که صورت حق دانسته شده و لذا خلقی که بر این صورت است نیز بایستی واجد جهت فاعلی باشد. بنا بر حدیث مذکور، خلقت صورت «آدم»، که کنایه از حقیقت انسانی است، از یک جهت بر وجه ربانی است. در ادبیات عرفان نظری، امر واجد و مفید جهت فاعلی در حق تعالی همان اسمای اویند و این جهت فاعلی همان صورت جامع اعتدالی انسان و مقام الوهیت حق است که معادل مقام جمع‌الجعی در عرفان نظری است (سجادی، ۱۳۷۳: ۶۴۶/۱، ۶۴۹). بنابراین روشن می‌شود که صورت انسانی از جهت ربانی نسبت به ماسوای خود نقش رب را دارد و از جهت اتصاف به وجه قابلی و مربوبی در مقام دریافت از حق است. برای فعلیت یافتن این صورت در انسان مسیر و راه‌هایی ترسیم کرده‌اند که در ادامه به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

۳. راه‌های خداگونگی

عرفان نظری به ارائه تحلیلی ویژه در باب رابطه میان انسان و خدا پرداخته است. این رابطه در ادبیات دینی و عرفانی جایگاه محوری دارد و در قالب سیر «قرب الی الله» و رابطه بنده یا عبد با خداوند متعال ترسیم شده است. در شکل مطلوب این ارتباط باید عبد نسبت به حق تقرب بجوید؛ چراکه اساساً غایت حیات و کمال انسان همین تقرب و نزدیکی او به خداوند به عنوان کمال مطلق است. ابن عربی در ذیل توضیح اصطلاح قرب الی الله بیان داشته است که بحث از قرب هم نسبت به حق مطرح است و هم نسبت به عبد؛ لذا این رابطه دوسویه است، اما از آنجا که حق به تمامی بندگان خود نزدیک بوده و همواره با ایشان است، آنچه در این سیر حائز اهمیت است اکتساب قرب، عنایت و معیت توسط بنده است (ابن عربی، بی‌تا: ۴۵۷/۳). اصطلاح «قرب سلوکی» ناظر به همین بیان در ادبیات عرفانی شکل گرفته است. مفاد این اصطلاح این است که انسان در قوس نزول منتهی‌الیه آخرالعوالم، یعنی عالم ماده، واقع می‌شود و از این رو تمام نشئات و عوالم مافوق ماده نسبت به حق برایش حجاب خواهند بود. بنابراین او بایستی کمر همت بسته، از نشئه عنصری خویش عزم سفر کند و با کنار زدن این حجاب‌ها و واسطه‌ها در انسلاخی معنوی، با اهتمام به انواع مجاهدت‌ها و ریاضت‌ها طریق قرب به حق را پیماید (جامی، ۱۳۸۳: ۴۱). از این نقطه، بحث از قرب سلوکی با مفهومی دیگر در ادبیات عرفان نظری با عنوان «فنا» می‌آمیزد که به معنای استغراق و محو وجودی انسان سالک در توحید و وجود مطلق است.

۴. حقیقت فنا

عرفان نظری براساس مبانی هستی‌شناسانه خود (تحلیل نظام اسما و صفات حق در مرحله خلق و ایجاد) به تفسیر مفهوم «فنا» و مشتقات و لوازم آن پرداخته است. البته نباید تصور کرد که قول فنای در حق، مثبت وجودی در مقابل وجود اوست که در ادامه فانی می‌گردد؛ زیرا چنین قولی، بنابر آموزه وحدت شخصی وجود، تالی فاسد شرک به حق را در پی خواهد داشت.

از منظر عرفانی، حقیقت وجود انسان (و ماسوای حق) چیزی جز شأن حق بودن نیست؛ زیرا برای ماسوی‌الله دو جهت لاهوتی و ناسوتی ملحوظ است: از جهت لاهوتی، هر موجودی از آن رو که جلوه، ظهور و تشأن حق است ازلی است؛ پس حق است، و از جهت ناسوتی هر موجودی حادث و مخلوق است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۰). از این رو حقیقت فنا و کمال انسان چیزی جز انهدام جهت خلقی ناسوتی حادث در آن جهت ربانی لاهوتی ازلی نخواهد بود که به مقتضای آن سالک در سیر فناپی و نیل به مدارج کمالی از آغاز تا انتها به تناسب بهره‌هایش از حق و به فراخور حال و مقامش، در پی تقرب بیشتر به حقیقت توحید است؛ از این رو باید توجه داشت که مراد از فنا انعدام ذات سالک نیست.

سید حیدر آملی توحید وجودی را سه قسم دانسته و هر یک را تعریف کرده است (آملی، ۱۳۶۷: ۳۶۰): توحید ذاتی: ظهور حق به صور تمام مظاهر و مرایا (وجودات امکانی)؛ توحید صفاتی: مشاهده صفت واحد ساری در تمام موصوفات؛ توحید فعلی: مشاهده ظهور فعل واحد صادره از فاعل واحد در تمام مخلوقات و مظاهر.

۵. انواع و مراتب فنا

همان طور که برای توحید سه مرتبه افعالی، صفاتی و ذاتی قائل شده‌اند، برای فنا هم همین تقسیم ثابت و عبارت اخراج مراتب توحید دانسته شده است: در فنای افعالی، متجلی به اثر فعلی حق است؛ لذا شهود سالک در این مرتبه فنای همه افعال ماسوا در افعال حق است؛ در فنای صفاتی، متجلی به اوصاف حق است؛ لذا شهود سالک در این مرتبه فنای همه صفات ماسوا در صفات حق است؛ در فنای ذاتی، متجلی به ذات احدیت حق است؛ لذا شهود سالک در این مرتبه فنای همه ذوات ماسوا در ذات احدیت حق و ارتفاع جمیع تعینات عدمی در وجود حق است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۲۷؛ کاشانی، ۱۳۸۸: ۴۲۷).

عمده ادبیات بیان کننده انواع و مراتب فنا در ساحت عرفان عملی سه اصطلاح محو، طمس و محق است که همان سه مرتبه فنای افعالی، صفاتی و ذاتی در ادبیات عرفان نظری است: محو به معنای شهود فنای جمیع تعینات فعلیه و خلقیه در فعل حق یا همان فیض مقدس است (ابن فارض، ۱۹۶۲: ۵۵، ۶۳، ۹۱؛ کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷؛ خمینی، ۱۳۶۰: ۲۰۶)؛ طمس به معنای شهود فنای جمیع اوصاف کمالی و سجایای اخلاقی خلقی در اوصاف کمالی حق است (ابن فارض، ۱۹۶۲: ۵۵، ۶۱؛ کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۰۶، خمینی، بی تا: ۲۱/۱)؛ محق به معنای شهود فنای جمیع ذوات خلقیه در تجلی احدی حق است (ابن فارض، ۱۹۶۲: ۶۷، ۷۱؛ کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷؛ خمینی، ۱۳۶۰: ۲۰۶).

در اصطلاح عرفا، سیر در مراتب سلوکی فنا برای همه سالکین یکسان نیست و فنا امری تشکیکی است؛ پس سیر و نیل به مرتبه‌ای از مراتب آن ملازم ترقی و صعود از آن مرتبه به مراتب بالاتر نیست و ممکن است برخی سالکان به مرتبه فنای افعالی بار یابند، اما در آن بمانند، برخی به مرتبه فنای صفاتی بار یابند و در آن متوقف گردند و به مرتبه فنای ذاتی ترقی نکنند. در واقع، تمام این سیر و ترقی‌ها به استعداد عین ثابت سالکان و عنایت الهی نسبت به این اعیان بستگی دارد.

درخصوص اینکه در مراتب فنا چگونه سیر قرب الی الحق برای هویت عبد محقق می‌گردد بایستی باب مبحثی جدید در عرفان نظری با عنوان «اسفار اربعه عرفانی» گشوده شود.

۶. اسفار اربعه عرفانی

مراد از اسفار اربعه یا سفرهای چهارگانه عرفانی، همان سیر الی‌الله و قرب به اوست و تثبیت اصل سلوک عرفانی و حرکت باطنی معنوی مبتنی بر آن در متون عرفانی در قالب این اسفار صورت گرفته است. حقیقت سلوک عرفانی سیر و صعود از عالم کثرت به مقتضای گذر از عالم شهادت و ظاهر به قصد نیل به عالم غیب و وحدت است و شامل این مراحل است: سیر «من الخلق الی الحق»، سیر «فی الحق بالحق»، سیر «من الحق الی الخلق بالحق» و سیر «فی الخلق بالحق». در عرفان نظری، دو سیر ابتدایی ناظر به مقام فنا و دو سیر انتهایی ناظر به مقام بقای بعد از فنا هستند.

سفر اول؛ «من الخلق الی الحق» (سفر از خلق به حق): این سفر رجوع از کثرت به وحدت است و از این حیث که مشاهده جمال حق در این سفر به واسطه انکشاف وجه‌الله به ظهور فعلی او در مراتب هستی، و به ارتفاع حجاب‌هایی است که جنبه «یلی الخلق» دارند، می‌توان آن را سفر از خلق به سوی «حق مقید» به ظهور فعلی او نامید (خمینی، ۱۳۷۶: ۲۰۸). قیصری در شرح تائیه ابن‌فارض، سفر اول را با تفصیل بیشتر و در تطبیق با مقامات کلیه حقیقت انسان در عرفان نظری تبیین کرده است که عبارت‌اند از: «مقام نفس»، «مقام قلب» و «مقام روح». مراتب سه‌گانه فنا اعم از افعالی، صفاتی و ذاتی همگی در این سفر محقق می‌شوند؛ از این‌روست که سالک در آن هستی خویش را عین وجود الهی یافته، اغیار و حجاب‌ها از نظرش مستهلک می‌شوند.

سفر دوم؛ «فی الحق بالحق» (سفر از حق به حق): سیر سالک در این سفر، در مرتبه تعین ثانی (از مراتب علمیه حقیقه ذاتیه) در اسما و صفات او شروع می‌شود. ثمره این سیر علم به اسمای حق، خواص و مظاهر آن‌ها یعنی اعیان ثابته، و پرداختن به مستدعیات آن‌ها خواهد بود که در نتیجه آن ذات، صفات و افعال خود و تمامی ماسوا را فانی در حق و افعال و صفات او می‌یابد و شهود می‌کند. این مقام مقام فنا از فنا یا فنای محض و ولایت تامه الهیه نیز نامیده شده است.

سفر سوم؛ «عن الحق الی الخلق بالحق» (سفر از حق به خلق با حق): در این سفر، سالک دوباره از وحدت متوجه کثرت می‌شود و از مقام ذات و انغمار در وحدت تنزل نموده، به کثرت رجوع می‌کند و حقایق، کمالات و احکام اشیا و کیفیت ترقی و بازگشتشان به موطن اصلی، برای او مکشوف می‌گردد. شروع تنزل با سیر در کثرات اسمائی و صفاتی است و سپس در افعال و مظاهر خارجی اسما ادامه می‌یابد؛ از این رو آن را سلوک در مراتب افعال دانسته‌اند. از این حیث که سفر سوم بالحق است و حق در آن مبدأ و خلق منتهی است؛ برخلاف سفر اول که بالحق نیست و خلق در آن مبدأ و حق منتهی است، این دو سفر مقابل یکدیگر و متعکس هم‌اند.

سفر چهارم؛ «من الخلق الی الخلق بالحق» (سفر از خلق به خلق با حق): در این سیر سالک به

وجود حقّانی از مرتبه اعیان ثابت به سوی اعیان خارجی یا همان خلق سفر می‌کند و به مقتضای آن اعیان خارجه، آثار و لوازم آن‌ها را شهود نموده، راه، کیفیت و مانع سیر الی الله هر موجودی به مرتبه اعیان ثابت را، که موطن اصلی آن‌هاست، به علم تفصیلی می‌شناسد و برحسب همین شناخت و علم، به مقام نبوّت تشریعی می‌رسد و دین و شریعت الهی را برای خلق به ارمغان آورده، آن‌ها را به مقام جمع دعوت می‌نماید. این مقام مقام بقای بعد از فنا و در واقع فنا در احدیت و رجوع به خلق است که در آن نه خلق، حجاب حق می‌شود و نه حق، حجاب خلق؛ لذا آن را مقام برزخیت کبرا و مقام انس و طمأنینه و اصل به این مقام را «انسان کامل» نام نهاده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۶۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۰۲، ۲۴۶؛ خمینی، ۱۳۷۲: ۱۶۵، ۴۹۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۷۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

علاوه بر سفر اول و سوم، ملاصدرا سفرهای دوم و چهارم را نیز از وجهی متقابل دانسته است؛ زیرا در عین اینکه هر دو سفر بالحق‌اند، سفر دوم در حق و سفر چهارم در خلق است (شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۳/۱).

۷. مقام ولایت

در ادبیات عرفانی واصل به سفر چهارم، در واقع کسی است که اسفار چهارگانه او تکمیل شده است و «انسان کامل» نامیده می‌شود و به نهایت مرتبه ولایت و کمال انسانی در مقام تعین اول رسیده است. مراد از این بیان نیل به مقام جمع‌الجمعی در تعین اول است، از این حیث که تمامی حقایق به‌صورت بسیط و جمعی در آن وجود دارند (سجادی، ۱۳۷۳: ۶۴۵/۱).

البته بحث از انسان کامل از موضوعات بسیار اساسی در حوزه عرفان اسلامی است و ابعاد آن را عمیقاً بررسی کرده‌اند؛ چراکه انسان کامل یا موحد حقیقی در این هندسه معرفتی، صاحب مقام توحید است و از این رو برای آگاهی از بسیاری از مباحث ناظر به آموزه توحید و شئون آن، از انسان کامل، مقامات، صفات و ویژگی‌های او نظیر جامعیت در اسمای الهی، واسطیت فیض الهی، تخلّق به اخلاق الهی و خلیفه‌اللهی سخن به میان آمده است. اهمیت این بحث تا آنجاست که تنوری «انسان کامل» در بُعد وجودی را می‌توان از مهم‌ترین نظریات مطرح‌شده در دانش عرفان نظری در مکتب ابن‌عربی تلقی نمود.

عرفان نظری با تأسی از نظریات ابن‌عربی، با مبنا قرار دادن وحدت شخصیه و حقه حقیقیه وجود حق، در واقع با رویکردی وجودی و براساس نظام علم‌الاسمایی رابطه حق، انسان کامل و هستی نسبت به هم را تبیین کرده است. از اصلی‌ترین مقامات نشان‌دهنده کیفیت این ارتباط «مقام ولایت» انسان کامل است؛ زیرا حقیقت انسان کامل نزدیک‌ترین و کامل‌ترین تجلی به حق است و بر مبنای آموزه

خلق مدام، واسطه رسیدن فیوضات حق به مظاهر امکانی وجود او بوده، مظهر ولایت او در جمیع ممکنات است.

ولایت عرفانی به معنای فنای وجود و ذات، وصف، فعل، عین و اثر عبد سالک و محور رسم و اسم وی در جهت ربوبیت حقی اوست؛ به نحوی که پس از آن هیچ‌گونه شأن تصرف برایش ملحوظ نباشد و تنها مفعلی و مولی (حق) متولی امر عبد گشته، به بقای حق بقا و حیات یافته، همه امور عبد بالحق گردد (نائجی، ۱۳۸۸: ۸۹/۱). از این رو تمامی جهات معنوی و معرفتی و امکانات و حالات کمالی وجودی تنها در انسان کامل محقق شده و فعلیت می‌یابند. او نمونه کامل حیات روحانی است؛ لذا ازجمله شئون او شأن واسطیت در هدایت و الگوی سلوکی بودن برای دیگر انسان‌های سالک است تا در اعمال و کردار از او تبعیت کنند.

در حقیقت آموزه ولایت در این سنت، روشنگر اخصّ خواص مقامات انسان کامل است و سایر مقامات و صفات او به نوعی برگرفته از همین ویژگی است و در آن ریشه دارد. با تبیین این رابطه در عرفان نظری در واقع کیفیت صدور فیض حق و سریان آن در مظاهر و ارتباط با خلق در قالب عناوینی چون خلافت و نبوت انسان کامل تحلیل شده است. نکته مهم دیگر اینکه بر همین مبنا مقام ولایت ملاک و میزان کمال انسانی در دانش عرفان نظری دانسته شده است.

از حیث انسان‌شناختی، در ساحت عرفان نظری مقام ولایت انسان کامل یا حقیقت انسانی ازلی و ابدی، که در واقع مقام ولایت اسم اعظم در مقام جمع وجود، جنبه ظاهری الوهیت و مبدأ جمیع ولایات است، و مقام خلافت او نیز به تبع همین بیان جنبه ظاهری ولایت و مبدأ تمامی خلافت‌هاست، روح «حقیقت محمدیه» معرفی شده است. حقیقت محمدیه باطن و وجود نوری رسول گرامی اسلام ﷺ و عین ثابت و مظهر اسم جامع الله است؛ از این روست که عام‌ترین تصویر حقیقت محمدیه با نام مطلق «انسان کامل» در هندسه معرفتی عرفانی رواج دارد.

بر این اساس، از منظر عرفان نظری کمال انسان نیل به مرتبه نهایت ولایت و ذوق شهودی اسما و اوصاف الهی و اتحاد وجودی با آنهاست که در اصطلاح فنی‌تر به معنای تحقق و تخلّق به اسما و اوصاف الهی در مقام الوهیت است. کمال هر موجودی متناظر با میزان ظهور حقیقت الوهیت در آن قابل تحلیل است. این بیان به معنای ظهور خداگونگی در میان ظهورات حق است و حقیقت انسان به دلیل جامعیت هویت قلبی خویش کامل‌ترین صورتی است که قابلیت این مظهریت و اثرات عینی ناشی از آن را دارد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۵/۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۲).

۸. نتیجه

در این نوشتار پس از آنکه ارکان هویت‌ساز مبانی انسان‌شناختی مقوله کمال در عرفان نظری تبیین و تنقیح شد، این نتیجه به دست آمد که در ادبیات عرفان نظری سلوک به معنای تقرب به حق است و در طریق سلوکی عرفانی، سالک باید به وسیله حقیقت قلبیه خود با شهود حقایق باطنی و تحقق به آن‌ها، که در واقع تحقق به حقایق اسمایی است، از مراتب دانی هستی و حیات به عوالم برتر عروج کرده، متکامل شود تا به حق تقرب پیدا کند؛ از این رو صراط مستقیم سلوکی تعیین‌کننده مقامات انسانی در مسیر نیل به کمالات وجودی مختص مرتبه انسان در عرفان نظری دانسته شده است. این سیر و صراط با حضور انسان در عالم طبیعت آغاز می‌شود و تا مقام الوهیت که اصل وجود است و کمال هر موجودی متناظر با میزان ظهور این حقیقت در آن است، ادامه می‌یابد؛ به این صورت که وجود سالک در قوس صعود در اثر حرکت باطنی با اهتمام به آموزه‌های دینی و ریاضت مبتنی بر تصفیه باطن از اوصاف امکانی و امور عدمی، که در مقام تنزل در قوس نزول بدان‌ها متصف گشته بود، رها شده و به تبع آن واجد است کمالات جوهری و اشتدادات وجودی می‌شود و سرانجام با فنای در حق، در سیر استکمالی خویش متصف و متخلق به همه کمالات وجودی (حقایق اسمائی) و جامع جمیع آن‌ها (نیل به مقام ولایت) می‌گردد، اما اتصاف، تخلّق و جامعیت اسمائی در اعلا مرتبه آن تنها برای انسان کامل میسر است و او واسطه آفرینش و صدور فیض از حق به خلق است؛ لذا هر انسان سالکی برای طی کردن مراتب کمالی و نیل به مقامات الهی به او محتاج است و هدایت جز به او میسر نخواهد شد.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص‌النصوص فی کتاب فصوص الحکم، تصحیح هانری کربن، تهران: توس.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق) توحید، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا) الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۵. _____ (۱۳۷۶ق) مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. _____ (۱۴۰۰ق) فصوص الحکم، تعلیق ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دار الکتب العربی.
۷. ابن فارض، شرف‌الدین عمر (۱۹۶۲م) تائیه، بیروت: دار صادر.
۸. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تصحیح ویلیام چتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۸۳) أشعة اللمعات، قم: کتاب بوستان.
۱۰. جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲) نفحة الروح و نفحة الفتوح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۱۱. _____ (۱۳۸۷) شرح فصوص الحکم، مصحح سید جلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵) نصوص الحکم بر فصوص الحکم، رجاء، بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. _____ (۱۳۸۰) گنجینه گوهر روان، قم: نشر طوبی.
۱۴. حکیم ترمذی (۱۹۸۵م) بیان الفرق بین الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقیق نقولا هیر، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۱۵. خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا) حاشیه بر اسفار، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. _____ (۱۳۶۰) مصباح الهدایه، ترجمه سید احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
۱۷. _____ (۱۳۷۲) شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. _____ (۱۳۷۵) تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. _____ (۱۳۷۶) مصباح الهدایه الی الخلافة والولایه، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. _____ (۱۳۷۸) سر الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۱. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳) فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کومش.
۲۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹ق) تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۳. _____ (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء تراث.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الإعلمی للمطبوعات.

۲۵. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹) مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. فناری، شمس‌الدین محمد (۲۰۱۰م) مصباح الأنس بین المعقول والمشهود، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۷. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱) إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. قیصری، شرف‌الدین محمود (۱۳۶۳) شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
۲۹. _____ (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
۳۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۳) تأویلات قرآن، تحقیق مصطفی غالب، تهران: ناصرخسرو.
۳۱. _____ (۱۳۷۷) اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
۳۲. _____ (۱۳۸۱) شرح منازل السائرین، قم: بیدار.
۳۳. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۱) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق) کافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۸۱) بیان السعاده فی مقامات العباد، تهران: حقیقت.
۳۶. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱) مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز، محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
۳۷. _____ (۱۳۷۸) مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: کتابفروشی محمودی.
۳۸. نانیهی، محمدحسین (۱۳۸۸) ترجمه و شرح مصباح الانس، قم: آیت اشراق.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

تحلیل ادخال خداشناسی در امور عامه به وسیله تبیین

عرض ذات، از دیدگاه محمدرضا مظفر و مرتضی مطهری^۱

حسین حاجی زاده^۲

حسین حاجی پور^۳

چکیده

پیشینه تقسیم‌بندی علوم به یونان باستان برمی‌گردد. از حکمای یونانی می‌توان از ارسطو نام برد که برخی او را نخستین کسی می‌دانند که توانست علوم را تقسیم و طبقه‌بندی کند. او حکمت را به نظری و عملی، و حکمت نظری را به ریاضیات، طبیعیات، امور عامه، و الهیات تقسیم کرد و حکمت عملی را شامل سه بخش قرار داد: سیاست منزل، سیاست مُدُن، اخلاق. فلاسفه و حکمای مسلمان حکمت نظری را به سه بخش تقسیم نمودند؛ از نظر آنان الهیات علم مستقلی نیست و جزو امور عامه است. توجیه و تبیین این تقسیم‌بندی حکما با توجه به ملاک قرار دادن موضوع در تمایز و تقسیم‌بندی تأمل‌برانگیز است. مهم‌ترین قید در تبیین موضوع «عرض ذاتی» است. در این تحقیق، به روش توصیفی - تحلیلی ضمن بیان نظرات محمدرضا مظفر و مرتضی مطهری در مورد عرض ذاتی، به لوازم این نظر نیز اشاره شده است. نتایج پژوهش از این قرار است که با نگاه محمدرضا مظفر به عرض ذاتی تمام علوم فلسفی خواهند بود، ولی با نگاه مرتضی مطهری چنین اشکالی وارد نخواهد بود و همه گزاره‌های علوم در جای مناسب خود قرار خواهند گرفت.

کلیدواژه‌ها: تقسیمات حکمت، خداشناسی، عرض ذاتی، امور عامه، مرتضی مطهری، محمدرضا مظفر.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۱۵

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه حوزه علمیه (مؤسسه امیرالمؤمنین) (hz@gmail.com)

۳. استادیار گروه معارف، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد یادگار امام) (hajipour110@chmail.ir)

۱. مقدمه

گذشتگان برای علوم تقسیماتی بیان کرده‌اند که یکی از آن‌ها تقسیمات ارسطوست. او حکمت را به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم نمود. حکمت نظری را چهار بخش کرد: ریاضیات، طبیعیات، امور عامه، الهیات و حکمت عملی را سه بخش: سیاست منزل، سیاست مُدُن، علم اخلاق. فلاسفه مسلمان با بخشی از این تقسیم‌بندی موافق نبودند. آن‌ها بر این باور بودند که حکمت نظری باید به سه بخش تقسیم شود؛ زیرا علم خداشناسی (الهیات) را نمی‌توان علم جدا و مستقلاً به شمار آورد. در نظر آن‌ها الهیات جزو امور عامه است؛ زیرا مباحث الهیات از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است. این تفاوت دیدگاه در تقسیم‌بندی حکمت نظری نیازمند تعمق و بررسی است.

نوشته پیش‌رو به این پرسش پاسخ می‌دهد که با توجه به ملاک صحیح تقسیم‌بندی علوم که موضوع است، آیا تقسیم‌بندی حکمای مسلمان با توجه به مناط موضوع پذیرفتنی است یا خیر؟ دیگر اینکه اصلی‌ترین بخش در تبیین موضوع، تبیین عرض ذاتی است و صاحب‌نظران، از جمله سید محمدرضا مظفر و مرتضی مطهری، در توضیح و شرح آن اختلافات زیادی دارند؛ از این رو شاکله مقاله حاضر بر روی نظر این دو اندیشمند بنا شده است و پرسش اصلی این است که دیدگاه شهید مطهری و علامه مظفر در مورد تقسیم‌بندی علوم براساس موضوع چیست؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به مسائل ذیل پردازیم: الف) اثبات فرق تقسیم حکمت نظری از دیدگاه ارسطو و حکمای مسلمان؛ ب) بررسی هدف و ملاک‌های تقسیم‌بندی علوم؛ ج) وابستگی ملاک موضوع به بررسی عرض ذاتی؛ د) تبیین عرض ذاتی از دیدگاه مرحوم مظفر و شهید مطهری.

تحقیق در مورد این تقسیم‌بندی کاملاً تازه به نظر می‌رسد. هرچند تحقیقاتی به صورت اجمالی در مورد هر بخش از عنوان مقاله انجام شده است؛ از جمله: «تقسیم‌بندی علوم از نظر دانشمندان مسلمان» (محقق، رهیافت، بهار ۱۳۷۰)، «سیر تطور الگوهای تمایز علوم در اندیشه متفکران اسلامی» (مصطفوی‌فر، پژوهش‌های فلسفی، ۱۳۹۵)، «تقسیمات حکمت و تمایز علوم» (صالحی، فقیهانه، ۱۳۹۹)، «طبقه‌بندی علوم چیست؟ چرایی و چگونگی» (مصطفوی‌فر، رهیافت، ۱۳۹۳)، «طبقه‌بندی علوم و چالش‌های فرارو» (یعقوب‌نژاد، فلسفه و الهیات، ۱۳۹۰)، «معیار تشخیص مسائل فلسفه اولی و میزان پابندی فیلسوفان اسلامی به آن» (ایمان‌پور، تاریخ فلسفه، ۱۳۹۵)، «ذاتی در منطق و فلسفه» (ملکیان، معارف عقلی، ۱۳۸۷)، «عرض ذاتی به عنوان معیار وحدت و تمایز مسائل علوم» (کاکایی، نشریه دانشگاه علوم انسانی دانشگاه سمنان، ۱۳۸۴).

نوشته پیش‌رو از چند جهت با پژوهش‌های فوق متمایز است: اثبات تاریخی فرق تقسیم‌بندی

ارسطو و حکمای مسلمان؛ بررسی و تبیین این تقسیم‌بندی از دیدگاه حکمای مسلمان؛ تحلیل عرض ذاتی از دیدگاه علامه مظفر و شهید مطهری.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. حکمت

حکمت از ماده «حکم» است که دالّ بر اِتقان، اِحکام، یقین و منع است. برخی حکمت را نوع خاصی از حکم معنا کرده‌اند که به معارف قطعی و حقایق یقینی عقلیه بازمی‌گردد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۶۵/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳۹۵/۲). عده‌ای گفته‌اند حکمت یک حالت درک و تشخیص است که می‌توان با آن حق را شناخت و این درک مانع فساد شده، سبب می‌شود کار متقن و محکم انجام شود و همچنین رسیدن به حق به وسیله علم و عقل است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۶۳/۲).

حکمت در اصطلاح به همه دانش‌های عقلی در مقابل دانش‌های نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، تفسیر، اصول، و ... اطلاق می‌شود و به عبارت دیگر، علومی است که با نیروی عقل قابل دریافت‌اند (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۲۹/۵، ۴۶۹). به این عبارت نیز بیان شده است که حکمت مجموعه قضایای کلی حقیقی (غیرقراردادی) است که دارای محور خاصی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۶۷/۱).

ارسطو در یک تقسیم‌بندی اولیه حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم نمود. حکمت نظری و عملی را با عبارات مختلفی بیان نموده‌اند: حکمت نظری یعنی ادراک آنچه شایسته است دانسته شود؛ یعنی اموری که واقعیتهایی برای آن وجود دارد و حکمت عملی یعنی ادراک آنچه شایسته است عمل شود؛ یعنی حکم کردن به اینکه انجام فعلی شایسته است یا نه (مظفر، ۱۳۷۵: ۱۲۵/۲). آگاه شدن از حقایق اشیا؛ اگر آن اشیا، وجودشان به اختیار و فعل ما نبود، آن را فلسفه نظری و اگر آن موجودات، وجودشان به اختیار ما بود، فلسفه عملی می‌گوییم (ابن‌سینا، ۱۴۱۴ق: ۱۲/۱).

همه این تعاریف را می‌توان تبیین یک واقعیت دانست. در واقع، حکمت نظری را باید نمایشگر واقعیت دانست و ماهیت آن را اخباری محسوب کرد؛ زیرا از واقعیت و نفس الامر خبر می‌دهد، ولی ماهیت حکمت عملی انشایی است (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۱۲/۱۳).

حکمت نظری و حکمت عملی خود به اقسامی تقسیم می‌شوند. حکمت نظری از نگاه ارسطو چهار شاخه است: ریاضیات (فلسفه وسطی)، طبیعیات (فلسفه سفلی)، امور عامه، الهیات (خداشناسی). حکمت عملی نیز سه قسم است: اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدّن (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۳۷/۷؛ شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵/۱). اما از نظر حکمای اسلامی امور عامه و الهیات را نباید دو علم

مستقل به شمار آورد. این دو قسم مجموعاً علم واحدی را تشکیل می‌دهند و البته موضوع واحدی دارند: «موجود بما هو موجود».

۲-۲. الهیات

الهیات به معنای اعم شامل امور عامه و الهیات به معنای اخص (خداشناسی) است. امور عامه معانی و مفاهیمی است که به هیچ نوع خاص و مقوله خاص از موجودات اختصاص ندارد؛ یعنی اتصاف موجودات به آن‌ها نیازمند به این نیست که آن موجود، مقوله خاص یا جنس خاص یا نوع خاصی باشد؛ مانند مباحث وجود و عدم، وجوب و امکان و امتناع، قوه و فعل، حدوث و قدم، وحدت و کثرت، علت و معلول، جوهر و عرض. الهیات به معنای اخص (خداشناسی) مسائل مربوط به خداوند متعال است؛ مانند اثبات وجود خداوند، وحدت، صفات ثبوتیه و سلبيه، عموم و شمول قدرت مشیتش، جبر و تفویض، خیر و شر، صدور کثیر از واحد، عوالم کلی وجود (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۶۷/۵).

۳. ملاک تمایز علوم

میان مسائل علم پیوندهایی وجود دارد. گاهی بین افراد هر خانواده‌ای با خانواده دیگر در عین اینکه از لحاظ خانوادگی متمایزند، رابطه‌ای دیده می‌شود که قرابت و خویشاوندی علمی را با علم دیگر نمایان می‌سازد؛ نظیر رابطه‌ای که بین علم حساب و علم هندسه وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۹/۵؛ ۴۷۰/۶). سؤال اساسی این است که علوم با چه ملاکی از یکدیگر متمایز می‌شوند و ریشه این تمایز چیست؟ برای تمایز علوم ملاک‌های متفاوتی بیان شده است، ولی تمام آن‌ها بر سه مبنا استوارند: روش شناختی، هستی‌شناختی و اخلاقی. مبنای روش شناختی از نظام سلسله براهین، مبنای هستی‌شناختی از سلسله مراتب جهان‌شناسی و مبنای اخلاقی از نظام سلسله مراتب نیازها، نیکی‌ها و اغراض بشری نشئت می‌گیرند. این سه مبنا با سه جنبه اصلی علوم مرتبط‌اند. مبنای هستی‌شناختی با موضوع‌های علوم، روش شناختی با روش‌ها و شیوه‌های شناختن اشیای مورد مطالعه، و مبنای اخلاقی با اهداف و اغراض ارتباط دارد (مصطفوی‌فر، ۱۳۹۳: ۱۰۰).

ملاک‌های ذیل از جمله ملاک‌هایی‌اند که محققان برای تمایز علوم بیان نموده‌اند:

- اسلوب و روش: همه مسائل علوم را نمی‌توان با روش واحدی بررسی کرد. به صورت کلی روش‌ها را می‌توان سه دسته کرد: الف) علوم عقلی که فقط با براهین عقلی و استنتاجات ذهنی قابل بررسی‌اند، مانند منطق و فلسفه الهی، ب) علوم تجربی که با روش‌های تجربی قابل اثبات‌اند، مانند فیزیک، شیمی، ج) علوم نقلی که براساس اسناد و مدارک منقول و تاریخی بررسی می‌شوند، مانند تاریخ، علم رجال، علم فقه (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۷۷/۱).

- غایت و هدف: غایت و هدف یادگیری علم ملاک دیگری است که براساس آن می‌توان علوم را دسته‌بندی کرد. با این ملاک علوم را به عملی و نظری، آلی و اصالی، معرفتی و مهارتی تقسیم می‌کنند (مصطفوی‌فر، ۱۳۹۳: ۱۰۲)، مانند هدف‌های مادی و معنوی، و هدف‌های فردی و اجتماعی. بدیهی است کسی که می‌خواهد راه تکامل معنوی خود را بشناسد، به مسائلی احتیاج دارد که شخص علاقه‌مند به تحصیل ثروت از راه کشاورزی به آن‌ها احتیاج ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۷۸/۱).

- موضوع: ریشه‌های این ملاک را باید در گذشته‌های دور جست و جو کرد و آن را به ارسطو بازگرداند (مصطفوی‌فر، ۱۳۹۵: ۱۲۵). موضوع علم از نظر منطقیان نقش اساسی در تمایز علوم دارد. آن‌ها بعد از بررسی به این نتیجه رسیدند که هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آن چیزی است که مسائل هر علمی را به صورت خانواده به دور خود جمع می‌کند و اوست که منشأ قرابت‌هاست (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۷۰/۶) و با توجه به اینکه هر مسئله‌ای موضوعی دارد، و تعدادی از موضوعات ذیل یک عنوان جامع جمع می‌شوند، می‌توان آن عنوان جامع را محور قرار داد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۷۸/۱).

از میان ملاک‌های یادشده، ملاکی که به نظر می‌رسد به‌نحو کامل و تام می‌تواند تمایز علوم را محقق کند، موضوع است؛ زیرا با رعایت آن، ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم و ترتیب آن‌ها بهتر حفظ می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۸۹/۱). شهید مطهری در اهمیت این مسئله می‌نویسد:

از اینجا نقش مهمی را که موضوعات علوم در علوم دارند، می‌توان دریافت؛ زیرا ... اولاً استقلال و امتیاز یک علم از علم دیگر و ثانیاً اختصاص اصول متعارفه و موضوعه آن علم به آن علم و ثالثاً اختصاص اسلوب تحقیق خاص آن علم به آن علم ناشی از ناحیه موضوع آن علم است. پس موضوع هر علم و فنی نماینده استقلال و تعیین‌کننده روش و اسلوب تحقیق و منشأ اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم به آن علم است (مطهری، ۱۳۹۸: ۴۷۹/۶).

۴. موضوع؛ عرض ذاتی

همان‌طور که بیان شد موضوع بهترین ملاک برای تمایز علوم و جدایی مسائل علوم از یکدیگر است. با توجه به این مطلب لازم است موضوع بررسی شود. فلاسفه موضوع را چنین تعریف می‌کنند که: «موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه»؛ یعنی موضوع هر علمی آن چیزی است که آن علم در اطراف آن بحث می‌کند و هر یک از مسائل آن علم را در نظر بگیرید، خواهید دید بیانی است از احوال و خواص و آثار آن موضوع (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۸/۵).

علوم در یک تقسیم‌بندی به علوم حقیقی و علوم اعتباری تقسیم می‌شوند. علوم حقیقی علوم است که ورای گزاره‌های آن حقایقی وجود دارد و با تغییر زمان و حالات تغییر نمی‌کند و به عبارت دیگر بین موضوعات و محمولات آن رابطه واقعی و نفس‌الامری وجود دارد و به عبارت دقیق‌تر در این

علوم، برهان به معنای صحیح منطقی در آن جاری می‌شود. برخلاف علوم حقیقی، ورای علوم اعتباری حقایقی وجود ندارد و با تغییر زمان تبدل پیدا می‌کند و به اعتبار اعتبارکننده است و برهان در آن جاری نمی‌شود؛ زیرا در آن رابطه واقعی و نفس‌الامری وجود ندارد. با توجه به این تقسیم‌بندی، مراد منطقیون از گزاره‌ای که برای موضوع علم بیان کرده‌اند، موضوع کدام علم است؛ حقیقی یا اعتباری؟ اختلافاتی در اینجا وجود دارد: بعضی در علوم حقیقی و اعتباری جاری می‌دانند و بعضی دیگر تنها در علوم حقیقی و برهانی جاری می‌دانند و ظاهراً نظر نزدیک به واقع همین است (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۷۲/۱؛ مصطفوی‌فر، ۱۳۹۵: ۱۳۲).

در تعریف فلاسفه کلمه‌ای وجود دارد که پیرامون آن نظرات مختلف و بیان‌های گوناگی مطرح شده است: «عوارض الذاتیه». کلمه عرض گاهی به معنای عرض در باب کلیات خمس است و گاهی به معنای محمول است. مراد از عرض در اینجا همان معنای دوم یعنی محمول است. آن کلمه‌ای که اختلافات و تفاسیر زیادی پیرامون آن بیان شده است کلمه «ذاتی» است؛ پس نیازمند آن است که بررسی و تحقیقاتی پیرامون آن صورت بگیرد تا مراد و منظور از آن مشخص شود و در نتیجه به وسیله آن بتوان سؤال اصلی این مقاله را پاسخ داد. در ادامه، اصطلاح «ذاتی» را از دیدگاه دو اندیشمند مسلمان، علامه مظفر و شهید مطهری، بررسی می‌کنیم.

۱-۴. عرض ذاتی از دیدگاه مرحوم مظفر

همان‌طور که بیان شد تعریف علما از موضوع مربوط به علوم حقیقی است. علوم حقیقی به علمی گفته می‌شود که حقیقتی ورای آن وجود دارد و به عبارتی دیگر، رابطه واقعی و نفس‌الامری بین گزاره‌های آن وجود دارد. لذا می‌توان برهان را در آن جاری کرد؛ یعنی به وسیله برهان این رابطه واقعی و نفس‌الامری را کشف نمود. حال تطبیق تعریف موضوع، چنین می‌شود که در علم موضوعی وجود دارد و مسائلی. این مسائل همان احوال و عوارض موضوع است. در این صورت، رابطه واقعی و نفس‌الامری بین موضوع و مسائل وجود دارد که می‌توان به وسیله برهان آن را کشف کرد. به عبارتی دیگر، مسائل علم ذاتی برای موضوع‌اند.

اینک این سؤال به ذهن تبادر می‌کند که چه مسائل و محمولاتی رابطه ذاتی با موضوع دارند؟ برای رسیدن به پاسخ باید دانست که ذاتی بودن به چه معناست؟ همچنین فهم «ذاتی» نیازمند تبیین نظر و نگاه مرحوم مظفر پیرامون «برهان» است که باید به آن پرداخته شود.

مرحوم مظفر تنها راه رسیدن به علوم حقیقی را برهان می‌داند و در تعریف برهان می‌نویسد: «قیاس مؤلف من یقینیات ینتج یقیناً بالذات اضطراراً»؛ یعنی برهان قیاسی است متشکل از مقدمات یقینی که

نتیجه یقینی می‌دهد (مظفر، ۱۳۶۶: ۳/۳۵۱). هر برهانی از دو مقدمه تشکیل شده است. به مقدمه اول صغرا و به مقدمه دوم کبرا گفته می‌شود. هر مقدمه شیئی دارد که حد وسط نامیده می‌شود. این حدّ وسط علت برای ثابت شدن حدّ اکبر برای حدّ اصغر است و به عبارتی دیگر، علت ثبوت محمول کبرا برای موضوع صغراست.

رابطه بین مقدمات و نتیجه، رابطه علی معلولی است؛ لذا گفته می‌شود که برهان نتیجه یقینی و بالذات می‌دهد؛ زیرا تخلف معلول از علت خودش محال است. به گفته مرحوم مظفر، مقدمات برای آنکه برهان یقینی باشند، باید چند ویژگی داشته باشند: ۱. برهانی باشند؛ ۲. نسبت به نتایج اقدم و اسبق باشند؛ ۳. از جهت عقلی نسبت به نتایج مقدم باشند؛ ۴. اعراف باشند؛ ۵. با نتایج مناسبت داشته باشند؛ یعنی محمولات مقدمات ذاتی اولی برای موضوعاتشان باشند: «ان تكون مناسبة للنتائج، و معنی مناسبتها ان تكون محمولاتها ذاتية أولية لموضوعاتها»؛ ۶. ضروری باشند؛ ۷. کلی باشند (مظفر، ۱۳۶۶: ۳/۳۶۴).

محلّ بحث در شرط پنجم، یعنی مناسبت مقدمات با نتایج، است. مرحوم مظفر می‌فرماید محمولات باید ذاتی اولی برای موضوعات خود باشند. سؤال این است که معنای ذاتی و اولی چیست؟ او در بخشی از باب برهان، معانی ذاتی را گرد آورده است: ۱. ذاتی باب کلیات خمس؛ ۲. ذاتی باب حمل و عروض؛ ۳. ذاتی به این معنا که نفس موضوع برای انتزاع محمول کفایت می‌کند؛ ۴. به معنای حمل ذاتی در مقابل حمل شایع صناعی؛ ۵. ذاتی در باب علل که مقابل آن «اتفاقی» است (مظفر، ۱۳۶۶: ۳/۳۶۶). مرحوم مظفر بعد از ذکر این معانی، خود معنای ذاتی در باب برهان را معین می‌کند. به نظر ایشان معنای ذاتی در باب برهان، ذاتی معنای اول و ذاتی معنای دوم است، یعنی ذاتی باب کلیات خمس و ذاتی باب حمل و عروض: «اذا عرفت هذه المعانی للذاتی فاعلم ان مقصودهم من الذاتی فی کتاب البرهان ما یعم المعنی الاول و الثانی و یجمعهما فی البیان ان یقال: الذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حد الموضوع أو الموضوع أو احد مقوماته یؤخذ فی حده» (مظفر، ۱۳۶۶: ۳/۳۶۸). ذاتی آن محمولی است که در حد موضوع اخذ شود یا موضوع یا یکی از مقومات موضوع در حدّ محمول اخذ شود.

نکته‌ای که در تعریف مرحوم مظفر مهم است و باید تبیین شود «اخذ در حد» است. در مورد «حد» در دو باب بحث می‌شود: باب تصورات و باب تصدیقات. در باب تصورات، حد به معنای اخذ جنس و فصل است. توضیح بیشتر آنکه در باب کلیات خمس دو اصطلاح وجود دارد: ذاتی و عرضی. مرحوم مظفر ذاتی در باب کلیات خمس را چنین تعریف می‌کند که چیزی است که قوام و تقوم و برپایی ماهیت به اوست و شامل جنس و فصل می‌شود (مظفر، ۱۳۶۶: ۱/۹۰). در تعریف عرضی نیز

می نویسد محمولی است که داخل ذات ماهیت نیست، مانند ضاحک که جزء ذاتیات ماهیت نیست؛ زیرا ذاتاً ماهیت انسان حیوان و ناطق است (مظفر، ۱۳۶۶: ۹۱/۱). عرضی در یک تقسیم بندی به عرضی لازم و مفارق تقسیم می شود. با توجه به اینکه روند بحث در باب حد در تصدیقات نیازمند تبیین عرضی لازم است، مناسب است به آن اشاره شود: «ما یمتنع انفکاکه عقلاً عن موضوعه، کوصف (الفرد) للثلاثة و (الزوج) للاربعة، و (الحارة) للنار» (مظفر، ۱۳۶۶: ۹۸/۱): جدایی و انفکاک عرضی لازم از موضوعش عقلاً امتناع دارد، مانند زوجیت برای اربعة و حرارت برای آتش.

نتیجه آنکه «اخذ در حد» در باب تصورات به معنای اخذ جنس یا فصل در تعریف یک شیء است، اما «حد» در باب تصدیقات وسیع تر از باب تصورات است. در باب تصدیقات حد شامل حد در باب تصورات می شود و همچنین شامل مجموعه ای از مباحث دیگر (عرضی لازم). توضیح مبحث حد در باب تصدیقات را می توان از زاویه ای دیگر بیان کرد و آن جهت علل اربعة است. بیان شد که حد وسط یکی از اجزای مقدمات است. حد وسط علت ثبوت اکبر (محمول) برای اصغر (موضوع) است. حال این علت به چه معناست و چند قسم دارد؟ برای علت چهار قسم بیان کرده اند: ۱. علت فاعلی (فاعل و مفیض وجود)؛ ۲. علت مادی (شیء برای تحقق خود از جهت قبول صورت به آن نیازمند است)؛ ۳. علت صوری (شیء به وسیله آن بالفعل می شود)؛ ۴. علت غایی (شیء به خاطر آن به وجود می آید) (مظفر، ۱۳۶۶: ۳۶۰/۳).

نام های دیگری نیز برای علل مادی و صوری بیان شده است، از جمله علت های داخلی یا علل قوام. همچنین اسامی دیگری برای علت های فاعلی و غایی بیان شده است، مثل علل وجود یا علل خارجی (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۱).

نکته دیگر کلمه «اولی» است که مرحوم مظفر آن را در شرط پنجم از شروط مقدمات برهان بیان کرده است. او معنای ذاتی را غیر از معنای «اولی» می داند. اولی در نگاه ایشان یعنی واسطه در عروض نداشتن. توضیح بیشتر آنکه وقتی محمولی بر موضوعی حمل می شود، گاهی واسطه ای برای حمل این محمول برای موضوع وجود ندارد؛ مثلاً حمل ابیض بر سطح، بدون واسطه است، در حالی که حمل ابیض بر جسم حمل با واسطه است؛ زیرا در این میان سطح واسطه است (مظفر، ۱۳۶۶: ۳۶۸/۳). این معنا در به دست آوردن معنای ذاتی در نگاه ایشان اثری ندارد، ولی در تبیین نگاه شهید مطهری به آن نیازمندیم.

پس «اخذ در حد» که مرحوم مظفر در معنای ذاتی باب برهان آن را طرح کرد، یعنی اخذ شدن جنس یا فصل یا عرضی لازم یک شیء در شیء دیگر یا اخذ یکی از علل اربعة در حد یک شیء. پس عوارض و مسائل و محمولاتی ذاتی برای موضوع اند که جنس یا فصل یا عرضی لازم برای موضوع خود باشند یا موضوع برای آن ها چنین باشد؛ مثلاً عرض را چنین تعریف می کنند که موجودی است امکانی

اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع. در تعریف عرض «امکان» اخذ شده است؛ پس امکان از مسائل ذاتی برای عرض است.

۲-۴. عرض ذاتی از دیدگاه مرتضی مطهری

شهید مطهری صریح و مستقیم نظر خود را در مورد عرض ذاتی بیان نکرده‌اند، اما از برخی عبارات ایشان می‌توان پی به نظر ایشان برد:

این دانشمندان به جای اینکه بگویند: «موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که آن علم از احوال و خواص و آثار او بحث می‌کند»، به جای «احوال و آثار» کلمه قلمبه «عوارض ذاتیه» را به کار برده‌اند، چرا؟ بی‌جهت؟ نه، بی‌جهت نیست، آن‌ها دیده‌اند که احوال و آثاری که به یک چیز نسبت داده می‌شود بر دو قسم است: گاهی واقعاً مربوط به خود اوست، و گاهی مربوط به خود او نیست، بلکه مربوط به چیزی است که با او یگانگی دارد؛ مثلاً می‌خواهیم در احوال «انسان» بحث کنیم. خواه ناخواه از آن جهت که انسان حیوان هم هست و با حیوان یگانگی دارد، خواص حیوان هم در او جمع است. از این رو کلمه «عرض ذاتی» را به کار برده‌اند و این کلمه را با تعریفی مخصوص مشخص کرده‌اند که این اشتباه از بین برود و به اصطلاح «عوارض غریبه» خارج شود (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۸/۵).

در این عبارت، مطهری عوارض را به دو دسته تقسیم می‌کند: مربوط به خود موضوع؛ مربوط به شئی که با موضوع متحد است. او می‌گوید هدف از ذکر عوارض ذاتی برای خارج کردن عوارض و احوال دسته دوم است؛ یعنی عوارضی که به‌طور مستقیم با موضوع مرتبط نیست. به عبارتی دیگر، یعنی عدم واسطه در عروض. همانند اینکه گفته می‌شود «جری المیزاب» که در این قضیه، جریان پیدا کردن به میزاب نسبت داده شده است؛ در صورتی که جریان واقعی مربوط به آب است، ولی از آن جهت که آب و میزاب اتحاد پیدا کرده‌اند، جریان را به میزاب نسبت داده‌اند. پس عوارض ذاتی در این عبارت یعنی عدم واسطه در عروض.

مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مقدمه‌ای برای مقاله هفتم ذکر می‌کند که پیرامون موضوع علم و تمایز علوم است. او سؤالی را در آنجا مطرح می‌کند که خلاصه آن این است که از طرفی موضوعات علوم با هم مرتبط‌اند، پس باید یک علم بیشتر نداشته باشیم و از طرفی چون موضوعات مختلفی وجود دارد، باید علوم مختلفی داشته باشیم. او در ادامه این پرسش می‌نویسد: «منطقیین و فلاسفه به این سؤال پاسخ داده‌اند. حاصل آنچه در مقام پاسخ به این سؤال بیان شده این است که عوارض و احکامی که به یک شیء نسبت داده می‌شود بر دو قسم است: عوارض اولیه یا عوارض ذاتیه، و عوارض ثانویه یا عوارض غریبه» (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۷۱/۶).

همان‌طور که از نوشته مطهری پیداست، او عوارض اولیه را با عوارض ذاتیه متحد دانسته و مقابل این دو را عوارض غریبه قرار داده است. عوارض اولی را قبلاً توضیح دادیم که همان عدم واسطه در عروض است و دیدیم که نظر مرحوم مظفر این بود که نباید دو کلمه «ذاتی» و «اولی» را متحد دانست، ولی مطهری این دو را یکی می‌داند.

شهید مطهری در ادامه همین مطلب در مقدمه مقاله هفتم، نکته‌ای ذکر می‌کنند که می‌توان از آن یک ملاک دیگر غیر از عدم واسطه در عروض نیز برداشت کرد:

توضیح یک نکته لازم است و آن اینکه نظر به اینکه عوارض ذاتیه هر موضوعی همواره به‌نحوی است که ذهن یا مستقیماً و بلاواسطه رابطه آن را با موضوع درک می‌کند؛ یعنی احتیاج به دخالت حدّ وسط و اقامه برهان ندارد یا اینکه با مداخله حدّ وسط رابطه وی با موضوع روشن می‌شود، قهراً رابطه بین هر موضوعی و عوارض ذاتیه وی باید واقعی و نفس‌الامری باشد (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۷۲/۶).

از این عبارت عدم واسطه در ثبوت برداشت می‌شود. شهید مطهری می‌گوید عوارض ذاتیه یا همان مسائل، گاهی به این شکل است که ذهن بدون واسطه رابطه آن را با موضوع می‌فهمد و ادراک می‌کند و گاهی به این شکل است که نیازمند واسطه‌ای هستیم تا رابطه عوارض ذاتی با موضوع فهم شود. از این مطلب می‌توان فهمید که واسطه در ثبوت هم در اینجا وجود ندارد؛ زیرا وقتی ذهن بدون واسطه این رابطه را می‌فهمد، یعنی خود موضوع علت ثبوت است. بله! گاهی این رابطه برای ذهن ما مخفی می‌شود که نیازمند واسطه در اثبات است، ولی در هر حال واسطه در ثبوت وجود ندارد؛ یعنی خود موضوع کفایت از انتزاع مسائل و عوارض می‌کند.

خلاصه نظر شهید مطهری در مورد عوارض ذاتیه این است که او عوارضی را ذاتیه می‌داند که واسطه در عروض و ثبوت برای موضوع نداشته باشد و همچنین بین ذاتی و اولی فرقی قائل نیست.

۵. تطبیق عرض ذاتی

همان‌طور که در جای خود ذکر شد، ارسطو حکمت نظری را به چهار بخش تقسیم می‌کند، اما فلاسفه مسلمان بر این نظرند که حکمت نظری باید به سه قسم تقسیم شود؛ آن‌ها خداشناسی را جزو امور عامه می‌دانند.

فلاسفه موضوع را «موجود بما هو موجود» می‌دانند؛ یعنی علم کلی در مورد موجودات از آن جهت بحث می‌کند که موجودند و هیچ تعین خاصی در نظر ندارد. در صورتی که علم طبیعیات درباره موجودات از آن جهت که مادی‌اند بحث می‌کند یا علم ریاضی از عدد از آن جهت که «کم» است بحث می‌کند. همان‌طور که پیداست در فلسفه هیچ جهتی را نباید در نظر گرفت تا بتوان آن را داخل در موجود بما هو موجود دانست.

با توجه به این توضیحات، چون علم خداشناسی در مورد موجود بما هو مجرد بحث می‌کند، آیا می‌توان آن را جزو امور عامه دانست و آن را از عوارض موجود بما هو موجود به شمار آورد؟ سؤالی که این نوشتار دنبال پاسخ آن است همین است که چطور می‌توان علم خداشناسی را جزو امور عامه قلمداد کرد؛ در صورتی که الهیات دارای تعین است و در امور عامه هیچ تعینی وجود ندارد؟

در جای خود اثبات کردیم که بهترین روش برای طبقه‌بندی علوم، طبقه‌بندی از طریق موضوع است. حکما موضوع را چنین تعریف می‌کنند: امری که از احوال و عوارض ذاتیه آن در علم بحث می‌شود. حال سؤال اصلی این است که آیا می‌توان علم خداشناسی را با توجه به توضیحاتی که داده شد، از عوارض موجود بما هو موجود به شمار آورد یا خیر؟ عرض ذاتی با توجه به نظر دو نفر از اندیشمندان مسلمان بررسی شد. مرحوم مظفر مسئله اخذ در حد را ملاک عرض ذاتی می‌داند و شهید مطهری عدم واسطه در عروض و عدم واسطه در ثبوت را ملاک عرض ذاتی قلمداد می‌کند. باید بررسی نمود که طبق کدام نظر این علم جزو امور عامه خواهد شد؛ طبق هر دو نظر یا یکی از آن‌ها؟

۱-۵. براساس نظر محمدرضا مظفر

علامه مظفر ذاتی را چنین تعریف کرده است: «الذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حد الموضوع أو الموضوع أو احد مقوماته یؤخذ فی حده» (مظفر، ۱۳۶۶: ۳/۳۶۸). اگر موضوع علم کلی موجود بما هو موجود در نظر گرفته شود، شیئی از عوارض ذاتی این علم به شمار می‌رود که یا در حد موضوع اخذ شود یا موضوع در حد محمول اخذ شود. موضوع احکام واجب تعالی موجود مجرد است؛ زیرا واجب را چنین تعریف می‌کنند که موجود مجردی است که وجودش بالذات (عدم وابستگی به غیر) است. پیداست که موجود در حد او اخذ شده است؛ پس می‌توان آن را جزء عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود به شمار آورد. این نکته را باید متذکر شد که این تعاریف همان‌طور که علامه طباطبائی می‌فرماید تعاریف دوری است؛ زیرا این‌ها از معانی عامه‌اند، و از طرفی دیگر حدّ حقیقی در اینجا مدّ نظر است؛ زیرا اولاً واجب تعالی ماهیت ندارد و ثانیاً او فاعلیت و وجودش بالذات است.

با توجه به نظر محمدرضا مظفر در مورد عرض ذاتی، مشکلی بر سر راه قرار خواهد گرفت و آن این است که طبق بیان او همه علوم یکی خواهند شد؛ زیرا همه علوم قرابت‌هایی با یکدیگر دارند و در این صورت اخذ در حد در همه علوم سلسه‌وار ادامه پیدا می‌کند و همه علوم را باید مندرج در فلسفه دانست (صالحی، ۱۳۹۹: ۱۰۱).

۲-۵. براساس نظر مرتضی مطهری

شهید مطهری عرض ذاتی را عدم واسطه در عروض و ثبوت می‌داند. آیا طبق نظر او می‌توان علم

خداشناسی را جزو احکام موجود بما هو موجود دانست؟ واجب تعالی احکامی دارد که تنها با نگاه موجود بودن بر او بار نمی‌شود، بلکه با واسطه مجرد بار می‌شود. از طرفی دیگر، ما دنبال احکامی بودیم که بدون واسطه عارض موجود شود، پس طبق این توضیح می‌توان گفت شهید مطهری از این جهت عدم واسطه در عروض را شرط در احکام ذاتی می‌داند که احکام واجب تعالی، احکام موجود بما هو موجود به شمار نمی‌آیند، زیرا دارای واسطه‌اند. طبق این بیان، علاوه بر آنکه نمی‌توان احکام واجب تعالی را در امور عامه داخل کرد، این مشکل به وجود می‌آید که بیشتر مباحث و مسائل فلسفه از فلسفه خارج خواهند شد؛ زیرا احکام ماهیات با واسطه «ممکن» است.

شاید بتوان مشکل شهید مطهری را حل کرد و با توجه به نگاه ایشان احکام خداشناسی را داخل در امور عامه کرد. عوارض ذاتی یا احوال موجود را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: دسته اول در شمول وسعه همتای موضوع‌اند؛ یعنی با موضوع فلسفه، که موجود است، مساوی‌اند؛ مثل تشکیک در وجود. دسته دوم اخص از موضوع‌اند و بحث عدم واسطه در عروض و ثبوت در این دسته از محمولات فلسفی مطرح می‌شود؛ مانند وجوب و امکان که وقتی به موجود عارض می‌شوند دو فصل از ابیات فلسفی شکل می‌گیرد: احکام واجب تعالی و احکام ممکنات. بقیه فصول فلسفه نیز عارض بر موضوع آن می‌شوند و فصول این علم را تشکیل می‌دهند.

مواردی که به‌عنوان واسطه (عروض، ثبوت) در نظر گرفته شدند، دیگر واسطه در اثبات‌اند و مشکلی ایجاد نمی‌کنند؛ مثلاً جوهر واسطه‌ای به نام «امکان» لازم دارد تا به موجود که موضوع است برسد و «امکان» واسطه در اثبات است. به عبارت دیگر، موجود امکانی در بیرون تحقق ندارد و حصه ای از وجود ندارد که بخواهد به اقسامی تبدیل شود و یکی از اقسامش به ما هو امکانی جوهر باشد.

به عبارت روشن‌تر، در اینجا عرض تحلیلی است، نه عرض خارجی. وقتی ذهن در بیرون با یک وجودی برخورد می‌کند و آن وجود وارد ذهن می‌شود، ذهن این قابلیت را دارد که از آن موجود خارجی، دوگانگی ایجاد کند، ولی این دوگانگی در خارج نیست؛ در مثال «الممکن موجود»، این حمل موجود بر ممکن را ذهن برای آنکه به شناخت برسد ایجاد کرده است؛ یعنی یک دوگانگی ایجاد کرده تا بتواند چنین حمله‌ای را ایجاد کند، ولی در واقع و در ظرف خارج اتحاد است و یگانگی است.

باید این نکته را هم مدّ نظر قرار داد که این تحلیل از خارج به ذهن منتقل شده است و یک تحلیل عقلی محض نیست. تحلیل از خارج وارد ذهن می‌شود، ولی در ذهن دوگانگی پیدا می‌کند. عرض خارجی همانند مثال «الجسم ابیض» است. در این مثال، در عالم خارج، جسم چیزی است و ابیضیت چیزی دیگر، و دوگانگی خارجی وجود دارد و در خارج هم اتحاد ندارند که یک چیز باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۸۶/۱).

طبق توضیح فوق، این اشکال شهید مطهری که واسطه سبب اخراج احکام خداشناسی از امور عامه و همچنین سبب خارج شدن بیشتر مباحث فلسفی می‌شود، حل می‌شود. خلاصه پاسخ این شد که همه این واسطه‌ها، واسطه در اثبات‌اند، ولی در خارج یکی‌اند که موجود باشد. با این حال، اشکال علامه مظفر باقی است.

۶. نتیجه

ارسطو حکمت نظری را به چهار بخش تقسیم نمود: طبیعیات، ریاضیات، امور عامه، الهیات (خداشناسی)، ولی فلاسفه مسلمان همچون ابن‌سینا و ملاصدرا این تقسیم‌بندی را نپذیرفتند و حکمت نظری را به سه بخش منشعب کردند؛ یعنی خداشناسی را داخل در امور عامه نمودند. ابن‌سینا برای این کار برهانی ارائه نمود، اما از آنجا که به نظر حکمای اسلامی بهترین ملاک تقسیم‌بندی علوم به وسیله موضوع هر علم است، به بررسی این تقسیم‌تثلیشی روی آوردیم تا ببینیم که آیا موجه است یا خیر؟ بررسی تقسیم‌بندی علوم با توجه به موضوع، نیازمند تبیین اصطلاح «عرض ذاتی» است که اختلافات بسیاری پیرامون آن وجود دارد.

تبیین این اصطلاح به این علت لازم است که حکما موضوع را چنین تعریف کرده‌اند: چیزی که از احوال و عوارض ذاتیه آن موضوع در آن علم بحث می‌شود؛ پس باید دانست که چه محمولات و مسائلی عرض ذاتی موضوع به شمار می‌آیند. ما این اصطلاح را از دیدگاه مرحوم مظفر و شهید مطهری بررسی کردیم. مرحوم مظفر در مسئله عرض ذاتی بحث اخذ در حد را مطرح نموده است؛ یعنی محمولی را ذاتی دانسته که یا در حدّ موضوع اخذ شود یا موضوع یا یکی از مقومات آن در حدّ محمول قرار بگیرد. این نظر هرچند می‌تواند تقسیم حکما را توجیه کند، اما با یک مشکل مواجه است و آن این است که طبق این تفسیر از عرض ذاتی، همه علوم از علوم فلسفی به شمار خواهند رفت؛ یعنی این اخذ در همه علوم سلسله‌وار ادامه پیدا می‌کند.

نظر شهید مطهری این است که عدم واسطه در عروض عدم واسطه در ثبوت است. این نظر در نگاه ابتدایی نمی‌تواند تقسیم حکما را توجیه کند و همچنین سبب می‌شود بیشتر مباحث فلسفه از این علم خارج شوند؛ زیرا دارای واسطه خواهند بود، اما با تأمل بیشتر می‌توان این مشکل را حل کرد؛ به این صورت که این واسطه را واسطه در عروض و ثبوت در نظر نگرفت، بلکه آن‌ها را واسطه در اثبات قلمداد کرد که ذهن برای درک به آن‌ها نیازمند است. بنابراین طبق هر دو تفسیر از عرض ذاتی، تقسیم حکما پذیرفتنی است، ولی نظر مرحوم مظفر با مشکلی مواجه است که نمی‌توان آن را حل کرد. اهمیت این بحث به این دلیل است که تبیین درست موضوع که به دنباله «عرض ذاتی» صورت

می‌گیرد، سبب می‌شود اولاً استقلال یک علم از علم دیگر روشن شود، ثانیاً استفاده درست و مناسب از اصول متعارفه و موضوعه یک علم، که مبادی و تکیه‌گاه آن‌اند، مشخص شود، ثالثاً اسلوب تحقیق آن علم معین می‌شود و رابعاً علوم تفکیک می‌شوند و این با هدف آموزشی سازگار است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، الشفاء: المنطق، ابراهیم بیومی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفیؒ.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء.
۳. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۴. صالحی، حسین (۱۳۹۹)، «تقسیمات حکمت و تمایز علوم»، نشریه فقیهانه، ش ۱۵: ۸۰-۱۲۵.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۶. _____ (۱۴۱۹ق)، بداية الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۷. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸)، آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۰. مصطفوی فر، حامد (۱۳۹۳)، «طبقه بندی علوم؛ چیستی، چرایی و چگونگی»، رهیافت، ش ۵۶: ۸۳-۱۰۸.
۱۱. _____ (۱۳۹۵)، «سیر تطور الگوهای تمایز علوم در اندیشه متفکران اسلامی»، پژوهش های فلسفی، ش ۱۸: ۱۲۵-۱۵۲.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
۱۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول فقه، قم: اسماعیلیان.
۱۴. _____ (۱۳۶۶)، المنطق، قم: اسماعیلیان.
۱۵. یزدی، عبدالله بن حسین (۱۴۱۲ق)، الحاشیه علی تهذیب المنطق للفتازانی، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. یعقوب نژاد، محمدهادی (۱۳۹۰)، «طبقه بندی علوم و چالش های فرارو»، فلسفه و الهیات، ش ۴: ۱۳۵-۱۵۴.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

آسیب‌شناسی و بررسی وضعیت متون درسی

دانش منطق در حوزه علمیه قم^۱

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی^۲

چکیده

متون درسی یکی از ارکان مهم آموزش در هر نظام آموزشی‌اند که نقش عمده‌ای در فرایند تعلیم و تعلم دارند و همواره مورد اهتمام برنامه‌ریزان آموزشی بوده‌اند. بررسی وضعیت متون آموزشی و آسیب‌شناسی کتاب‌های درسی در راستای اصلاح، تکمیل، روزآمد و کارآمد کردن آن‌ها یکی از اقدامات لازم و متداول در نظام‌های آموزشی است. در بررسی و آسیب‌شناسی متون درسی دانش منطق در حوزه علمیه قم، با روش توصیفی - انتقادی، آسیب‌های متعددی می‌توان یافت که می‌توان آن‌ها را به دو بخش آسیب‌های عمومی (اهداف، روش، محتوا، شکل و ظاهر متن، ساختار متن و جنبه‌های روان‌شناختی) و آسیب‌های اختصاصی (رکود و ایستایی در مباحث منطقی، بی‌توجهی به منطق جدید، اختلاف در ترتیب مباحث، استفاده از اصطلاحات و واژگان نامأنوس، کاستی کمی و کیفی استفاده از مثال، فقدان تمرین و پرسش‌های تحلیلی) تفکیک کرد. این مقاله با بررسی کتاب‌های درسی منطق در نظام آموزشی حوزه علمیه قم، از نظر ویژگی‌های ساختاری و میزان رعایت اصول علمی در طراحی و تدوین آن‌ها از یک طرف و درک اثرات مستقیم و غیرمستقیم محتوا بر ابعاد متفاوت یادگیری شناختی، عاطفی و مهارتی فراگیران از سوی دیگر، به دنبال سنجش آن‌ها با شاخص‌های آموزشی است تا زمینه را برای بازنویسی آن‌ها متناسب با شرایط و نیازهای جدید فراهم گرداند تا کتاب‌های منطقی حوزه به شرایط مطلوب نزدیک‌تر شوند.

کلیدواژه‌ها: آسیب‌شناسی، متن درسی، منطق، حوزه علمیه قم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۸

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه ملایر (normohamadi126@gmail.com)

۱. مقدمه

یکی از ارکان آموزش در نظام‌های تعلیمی که در ممانعت از هدررفت سرمایه و افزایش بهره‌وری آموزشی و دستیابی به اهداف شناختی و مهارتی و نیز فراهم‌آوری موجبات نشاط علمی در دانش‌پژوهان و فراگیران، نقش اساسی ایفا می‌کند، محتوای آموزشی در قالب و شکل متون و کتاب‌های درسی و منابع آموزشی است. از این رو محتوا و متن آموزشی همواره بخش مهمی از نظام آموزشی بوده و توجه صاحب‌نظران و محققان نظام‌های آموزشی را به خود معطوف ساخته است (حسن مرادی، ۱۳۸۸: ۵). یکی از وظایف مراکز و نهادهای علمی در قبال کتاب‌های درسی و متون آموزشی، بررسی وضعیت آن‌ها و آسیب‌شناسی و اصلاح و روزآمد کردن آن‌هاست. نظام آموزش حوزه علمیه قم نیز از این قاعده مستثنا نیست و دستیابی به اهداف و مقاصد بلند تعیین‌شده در آن، بدون در نظر گرفتن متون درسی مناسب و روزآمد با رعایت روش‌های کارآمد در تدوین و نگارش آن‌ها امکان‌پذیر نیست؛ لذا ضروری است که کتاب‌ها و متون درسی در این نظام آموزشی را نیز از نظر ویژگی‌های ساختاری و میزان رعایت اصول علمی در طراحی و تدوین آن‌ها و درک آثار مستقیم و غیرمستقیم محتوا بر ابعاد متفاوت یادگیری شناختی، عاطفی و مهارتی فراگیران دقیقاً بسنجند و با شاخص‌ها و معیارهای آموزشی بررسی و آسیب‌شناسی کنند و متناسب با شرایط و نیازهای جدید در هر عصر، بازنویسی نمایند و به شرایط مطلوب نزدیک‌تر کنند. یکی از علوم و دانش‌هایی که در نظام آموزشی حوزه علمیه قم (اعم از نظام آموزش رسمی یا آزاد موجود در متن حوزه یا مراکز و مؤسسات آموزشی و پژوهشی وابسته و زیرمجموعه آن) جایگاه ویژه و برجسته‌ای دارد، دانش منطق است که همانند سایر علوم و دانش‌های حوزوی، متون آموزشی و کتاب‌های درسی آن همواره نیازمند بررسی، آسیب‌شناسی، اصلاح و تکمیل‌اند.

در این مقاله دنبال آنیم که وضعیت متون درسی و کتاب‌های آموزشی دانش منطق در حوزه علمیه قم (اعم از کتاب‌هایی که سابقاً تدریس می‌شده‌اند یا در حال حاضر رواج دارند) را بررسی و آسیب‌شناسی کنیم تا مقدمه‌ای برای اصلاح و تکمیل آن‌ها فراهم گردد. برای این امر از دو روش گردآوری داده‌ها بهره خواهیم برد: روش کتابخانه‌ای؛ مصاحبه با طیفی از استادان و خبرگان دانش منطق.

در این باره پژوهش‌هایی نیز انجام شده است؛ مانند «آسیب‌شناسی روش‌های آموزش منطق در حوزه»، مصاحبه با استاد منتظری مقدم، کتاب روش، پیش‌شماره ۱، زمستان ۱۳۸۲؛ آسیب‌شناسی حوزه علمیه نوشته مرتضی رضوی؛ «نگرشی به متون آموزشی حوزه» نوشته علی‌اکبر ذاکری، مجله حوزه، شماره ۳۵، ۱۳۷۵؛ «مهم‌ترین اصول در بازنگری نظام آموزشی» نوشته جعفر سبحانی، پیام حوزه، شماره ۱۳، ۱۳۷۶؛ «بایسته‌های تحصیل و تحقیق در منطق» نوشته عسکری سلیمانی، رهنما پژوهش، شماره ۱۳، پیاپی ۲۷، ۱۳۹۲. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، هیچ یک از این پژوهش‌ها

به‌طور مستقیم به بررسی و آسیب‌شناسی متون درسی منطق در حوزه علمیه قم نپرداخته‌اند و این، پژوهش در این موضوع را ضروری می‌نماید.

ابتدا گزارش و توصیفی از کتاب‌های درسی منطق در حوزه علمیه قم، ارائه خواهیم داد، سپس شاخص‌ها و معیارهای عام متن درسی مطلوب را به‌صورت اجمالی بیان خواهیم کرد و در پایان، به آسیب‌شناسی کتاب‌های درسی منطق خواهیم پرداخت.

۲. کتاب‌ها و متون آموزشی

۲-۱. منطق شفا

الشفا را می‌توان مهم‌ترین و جامع‌ترین کتاب ابن‌سینا دانست که در موضوعات گوناگون منطق، طبیعیات، ریاضیات و الهیات، به زبان عربی نگاشته است. بخش منطق کتاب شفا از جامع‌ترین آثار در منطق است که ابن‌سینا آن را بدون دسترسی به منابع و تنها با تکیه بر حافظه خود، تألیف کرده است. ابن‌سینا مباحث مطرح در منطق شفا را مانند سایر بخش‌های دیگر شفا، در قالب فن، مقاله، فصل و مسائل، تبویب کرده است. فنون نه‌گانه منطق شفا عبارت‌اند از: ایساغوجی (مدخل منطق مشتمل بر معرفی منطق، فایده و موضوع منطق، مباحث الفاظ)، قاطیغوریاس (مقولات و اجناس عالی ماهیات)، باری ارمیناس (مباحث قضایا)، آنالوطیق‌ای اول (صورت، اقسام و اشکال قیاس)، آنالوطیق‌ای دوم (برهان)، طوبیقا (جدل)، سوفسطیقا (سفسطه و مغالطه)، ریطوریکا (خطابه)، بوطیقا (شعر). فن «برهان» از کتاب منطق شفا از دیرباز مورد توجه بزرگان علوم عقلی در فلسفه اسلامی بوده و به‌عنوان متن درسی در حوزه علمیه تدریس می‌شده است.

۲-۲. منطق الاشارات و التنبیهات

الاشارات و التنبیهات یکی از مهم‌ترین و ارزشمندترین تألیفات ابن‌سیناست. این کتاب مشتمل بر دو بخش منطق و فلسفه است. ابوعلی سینا در بخش منطق این کتاب تلاش نموده است از سایر فیلسوفان مشاء پیش از خود فاصله بگیرد و علی‌رغم حفظ و پذیرش اصول و قواعد منطقی برجای‌مانده از ارسطو، مطالب کتاب را با سلیقه و نظر خود در ساختاری جدید تبویب و تنظیم کند. غالب فیلسوفان بعد از ارسطو، به سبب استواری، اتقان و استحکام قواعد منطق ارسطویی، آن‌ها را پذیرفتند و حفظ کردند و با دیده احترام به آن‌ها نگاه کردند، اما این مانع از آن نشد که ابن‌سینا ساختار و باب‌بندی مطالب منطق اشارات را با تحولات و تغییراتی تنظیم ننماید. البته ابن‌خلدون این شیوه از تبویب مطالب منطقی را به منطق‌دانان متأخری مانند فخر رازی نسبت می‌دهد، لکن مشخص است که پیش از

فخر رازی، ابن سینا در بخش منطق الاشارات و التنبيهات این باب‌بندی جدید را ارائه کرده است. برخی از تحولات و تغییرات ابن سینا در این کتاب عبارت‌اند از (فایدنی، ۱۳۸۳: ۶۷):

ابن سینا مطالب منطق را در این کتاب به دو بخش «تصور» و «تصدیق» تقسیم کرده است. به اعتقاد او موضوع منطق «معقولات ثانیه» نیست، بلکه «موصل تصویری و تصدیقی» است؛ زیرا به نظر او کار منطقی عبارت است از اینکه اولاً مبادی قول شارح و چگونگی تألیف آن‌ها به صورت حد یا رسم را بشناسد؛ ثانیاً مبادی حجت و چگونگی ترکیب آن‌ها به صورت قیاس یا خود آن را فراگیرد؛ از این رو ابن سینا اساس تقسیم‌بندی مباحث مربوط به حد و رسم را، که در منطق ارسطویی در کتاب برهان از آن‌ها گفت‌وگو می‌شد، بر باب قضایا مقدم داشته و در نهج دوم پس از بحث از کلیات خمس به تعریف حد و رسم و بیان اقسام آن پرداخته است تا همه مباحث مربوط به تصورات و قواعد کشف مجهول تصویری، یک‌جا و پیش از مباحث تصدیقات قرار گیرند.

ابن سینا در منطق الاشارات و سایر آثار منطقی خود، در ابتدای مباحث منطقی، بحث از الفاظ را آورده و از اقسام دلالت لفظی بحث کرده است؛ زیرا تمام معلومات ذهنی، اعم از تصویری و تصدیقی به وسیله الفاظ از ذهنی به ذهن دیگر انتقال می‌یابند و میان لفظ و معنی ملازمه و رابطه وجود دارد و چه بسا احوال لفظ در احوال معنی اثر کند؛ لذا بر منطق دانان لازم است که در آغاز علم منطق، به مباحث الفاظ نیز توجه کنند. این تغییرات مهم و ضروری ابن سینا در منطق را دانشمندان بعد از او نیز پذیرفته‌اند.

ابن سینا در بحث صناعات خمس منطق اشارات، مانند دو اثر دیگر خود، دانشنامه علانی و نجات، فقط به بحث برهان و مغالطه اکتفا کرده و از خطابه، جدل و شعر بحث نکرده است. به اعتقاد او اولاً هدف از فراگیری منطق، احقاق حق و اثبات واقع است و اعتقاد جازم مطابق با واقع جز از طریق برهان به دست نمی‌آید. ثانیاً منطق دان به دنبال آن است که نه خود در تفکر دچار اشتباه گردد و نه مغالطه دیگران او را به اشتباه اندازد و از طرفی دیگر گرفتارشدگان در دام مغالطات را هم نجات دهد؛ لذا باید لغزشگاه‌های فکر و اسباب مغالطه را بشناسد. بنابراین فقط آموختن صناعت برهان و مغالطه بر طالبان علم لازم و ضروری است تا به کمک آن‌ها حقیقت را چنان‌که هست بشناسد و در دام مغالطه و مغالطه‌گران گرفتار نشود، اما صناعات‌های جدل، خطابه و شعر جزو اهداف تدوین منطق (رسیدن به حقیقت و دوری از خطای در تفکر) نیستند و غالباً برای صلاح مدنیت و فایده عامه مردم بیان می‌شوند؛ لذا بحث از آن‌ها در منطق ضرورتی ندارد و حذف آن‌ها از منطق اشکالی ندارد. البته او در کتاب شفا به همه صناعات خمس (برهان، مغالطه، جدل، خطابه و شعر) پرداخته است. بسیاری از دانشمندان اسلامی روش ابن سینا در غیر کتاب شفا را پسندیده‌اند، اما افرادی مانند خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اساس الاقتباس و منطق تجرید، طبق روش قدما عمل کرده‌اند و مانند منطق شفا، در مورد همه صناعات خمس به تفصیل بحث کرده‌اند.

۲-۳. الرسالة الشمسية و شرح شمسیه

الرسالة الشمسية یکی از درس‌نامه‌های بسیار مهم منطقی است که آن را ابوعمر بن علی شافعی، ملقب به نجم‌الدین و معروف به کاتبی قزوینی (متوفی ۶۷۵ق) از استادان علامه حلی و قطب‌الدین شیرازی و از شاگردان خواجه نصیر طوسی، به سفارش خواجه شمس‌الدین محمد جوینی، معروف به صاحب دیوان، نگاشته است و به همین دلیل نام شمسیه را بر آن نهاده است (ویکی نور). این کتاب در گذشته از کتاب‌های درسی مورد توجه حوزه‌های علمیه شیعی و اهل سنت بوده است و شرح و تعلیقه‌های بسیاری بر آن نوشته شده است، اما امروزه در حوزه‌های درسی، مهجور واقع شده و از دور خارج گردیده است (بوک روم). قطب‌الدین رازی (استاد تفتازانی) بر این کتاب شرحی نوشته است که به شرح شمسیه معروف است و تفتازانی در شرح خود متأثر از شرح او بوده است. علامه حلی نیز شرحی با عنوان القواعد الجلیه فی شرح الرسالة الشمسية بر این کتاب نوشته است که فوائد و نکات و مسائل دشوار آن را به صورت موجز و مختصر بیان کرده است.

کاتبی قزوینی ساختار مطالب کتاب خود را همانند روش ابن‌سینا در بخش منطق‌الاشارات و التنبيهات، دو بخش کرده و آن‌ها را «معرف و حجت» یا «تصور و تصدیق» نام نهاده است. این کتاب دارای یک مقدمه، سه مقاله و یک خاتمه است. هر یک از مقالات کتاب، خود در ضمن چند فصل و خاتمه نیز در ضمن دو مبحث تدوین شده است (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴).

کاتبی در مقدمه کتاب به این نکته تصریح می‌کند که عقلاً متفق‌اند که علوم و به‌ویژه علوم یقینی، والاترین مطالب و ارزشمندترین فضائل و صاحب آن شریف‌ترین اشخاص بشر است و اطلاع بر دقائق آن و احاطه به کنه حقایق آن تنها به وسیله علم «منطق» ممکن است؛ چراکه به وسیله علم منطق است که صحیح آن از ناصواب مشخص می‌شود (همان: مقدمه).

۲-۴. الکبری فی المنطق

این کتاب از تألیفات فارسی علی بن محمد حسینی جرجانی شیرازی، مشهور به میر سید شریف جرجانی است و در عین اختصار، در سی و هفت فصل تقریباً درمورد تمام عناوین علم منطق بحث کرده است. برخی از فصول کتاب، بسیار مختصر است و از چند سطر تجاوز نمی‌کند، لکن برخی از فصول آن دارای تفصیل بیشتری است. الکبری فی المنطق به سبب اختصار و اهمیت، از دیرباز مورد توجه طلاب در حوزه‌های علمیه تشیع بوده و به عنوان اولین کتاب در علم منطق تدریس می‌شده است (حسینی جرجانی، ۱۳۹۸). این کتاب را میر شمس‌الدین محمد (فرزند میر سید شریف) به زبان عربی ترجمه کرده و با عنوان الدرہ فی المنطق به چاپ رسیده است.

شروح و تعلیقات متعددی بر کتاب الکبری فی المنطق نوشته‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: بهجة الطالبین تألیف محمد بن محمود حسینی یزدی؛ فوائد منطقی یا شرح کتاب کبری فی المنطق تألیف عصام‌الدین اسفراینی (۹۴۳ق)؛ منظومه کبری تألیف محمدعلی طبسی اصفهانی که در آن تمام مطالب الکبری فی المنطق به نظم درآمده است؛ هنر فکر کردن تألیف علی حسینی؛ راهنمای اندیشه تألیف علی‌اکبر ارجی؛ مقدمة الحکمه تألیف مهدی ارژنگیان.

لازم به ذکر است که الکبری فی المنطق به همراه مجموعه‌ای از کتاب‌ها و رساله‌ها، در ضمن کتاب جامع المقدمات گردآوری شده و ناشران متعددی آن را به چاپ رسانده‌اند.

۲-۵. حاشیه ملا عبدالله یزدی

الحاشیه علی تهذیب المنطق که به حاشیه ملا عبدالله مشهور است، شرحی به زبان عربی است بر بخش منطق تهذیب المنطق و الکلام اثر سعدالدین مسعود تفتازانی که عبدالله بن شهاب‌الدین یزدی آن را تألیف کرده است (یزدی، ۱۳۸۷: مقدمه). این کتاب در گذشته جزء متون درسی ارزشمند و مهم حوزه‌های شیعی و اکثر حوزه‌های اهل سنت شافعی بود، اما امروزه علی‌رغم اهمیت و معروفیتی که دارد، به دلیل رواج المنطق یا تلخیص آن، از رونق این کتاب کاسته شده است (ویکی فقه).

۲-۶. اللثالی المنتظمه (شرح منظومه سبزواری)

منظومه را ملا هادی سبزواری، به زبان عربی سروده است و دارای دو بخش منطق و فلسفه است. خود ملا هادی به سبب دقت و پیچیدگی اشعار منظومه، به شرح ابیات آن پرداخته است. او بخش منطق را که بالغ بر سیصد و بیست بیت است، اللثالی المنتظمه نامیده است و بخش فلسفه و حکمت را غرر الفرائد. بنابراین اللثالی المنتظمه جلد اول از کتاب پنج‌جلدی شرح منظومه حکیم ملا هادی سبزواری است. این کتاب از زمان خود مؤلف جزو متون درسی طلاب علوم دینی بود و تا سال‌های اخیر نیز تدریس می‌شد، اما امروزه از حوزه درس و تدریس رسمی حوزه‌های علمیه خارج گردیده است (رضانژاد، ۱۳۷۱: ۱۵۵).

۲-۷. المنطق

این کتاب را علامه شیخ محمدرضا المظفر (۱۳۲۲-۱۳۹۲ق)، یکی از علما و فرهیختگان حوزه علمیه نجف اشرف تألیف کرده است. این کتاب بلافاصله پس از تألیف به‌عنوان یک کتاب درسی متقن مورد توجه حوزه‌های علمیه قرار گرفت و ابتدا در حوزه علمیه نجف اشرف و سپس در سایر حوزه‌های علمیه، به‌ویژه حوزه علمیه قم، به‌جای حاشیه ملا عبدالله، جزو کتب درسی حوزوی شد (فناپی، ۱۳۹۲).

۱۶۳/۲). البته امروزه در بسیاری از مراکز حوزوی، تلخیص المنطق که خلاصه المنطق است، جایگزین آن شده است.

از جمله ویژگی‌ها و امتیازات این کتاب می‌توان به این موارد اشاره کرد: متن کتاب در مقایسه با کتاب‌های منطقی دیگری که سابقاً جزء متون درسی حوزه قرار داشتند (مانند حاشیه ملا عبدالله و اللالی المنتظمه) روان‌تر و سلیس‌تر است (همان: ۱۶۴). هدف علامه مظفر از ابتدا تألیف یک کتاب درسی منطقی برای افراد مبتدی بوده و لذا برخی شرایط کتاب درسی را در آن رعایت کرده و در موارد نیاز، توضیحات و تفصیلات لازم و مناسب را ارائه داده است. مؤلف در موارد بسیاری با تکیه بر تجربه طولانی تدریس منطق، مطالب را با شیوه‌ای ابتکاری به گونه‌ای ارائه کرده است که فهم مطلب برای شخص نوآموز به آسان‌ترین وجه فراهم گردد؛ مثلاً برای تفهیم قواعد و مطالب، مثال‌ها و نمونه‌های فراوانی به کار برده است. همچنین به مباحث کم‌فایده و دشوار مانند موجهات نپرداخته است. آشنایی مؤلف با برخی نظام‌های منطقی جدید و آرای بعضی از فیلسوفان غربی معاصر سبب شده است در تألیف کتاب و طرح تمرین‌های آن به برخی از این دیدگاه‌ها نظر داشته باشد. آگاهی و مواجهه علامه مظفر با برخی مباحث و اشکالات منطقی در دوران معاصر، سبب مطرح شدن برخی مباحث جدید و مفید در کتاب گردیده است؛ به گونه‌ای که از این طریق به بعضی از این شبهات و اشکالات پاسخ داده شده است (شیروانی، ۱۳۹۲: مقدمه).

۲-۸. دانش منطق

این کتاب به سفارش دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه، به همت حجت‌الاسلام منتظری مقدم با هدف گام نهادن در جهت بازنگری، اصلاح و روزآمد کردن آموزش منطق در حوزه‌های علوم دینی برای عموم طلابی که در غیر از علوم عقلی اشتغال به تحصیل دارند، به رشته تحریر درآمده است. نویسنده انگیزه‌ها خود از نگارش کتاب را چنین فهرست کرده است: عرضه نظام‌مند دانش منطق در قالب طرحی آموزشی در سه مرحله «آشنایی»، «شناخت» و «تسلط» با پیوندی اندام‌وار به نحوی که ره‌آورد هر دوره ابرام و توسعه آموخته‌های قبلی باشد؛ آموزش منطق با رویکردی کاربردی به منظور افزایش بهره‌وری، کارایی و اثربخشی این دانش؛ بهره‌گیری از دانش و فناوری جدید در تدوین و تألیف متون درسی؛ تنظیم متن درسی مناسب با اهداف آموزشی هر یک از مقاطع تحصیلی (منتظری مقدم، ۱۳۹۷: ۱۳). بخش‌های سه‌گانه کتاب عبارت‌اند از: چستی منطق، منطق تصورات، منطق تصدیقات (همان). در برخی مدارس علمیه، کتاب دانش منطق به جای کتاب المنطق تدریس می‌شود.

۳. آسیب‌شناسی

گام نخست در اقدام به اصلاح، تکمیل یا تغییر و جایگزینی کتاب‌های درسی دانش منطق در حوزه

علمیه قم، آسیب‌شناسی و کشف نقاط ضعف و اشکالات آن‌هاست. بخش عمده‌ای از اشکالات آموزش دانش منطق در حوزه علمیه قم به متون درسی و کتاب‌های آموزشی آن اختصاص دارد؛ چراکه غالب این متونی که در حال تدریس در حوزه علمیه قم است، در واقع متن درسی نیست (معلمی، ۱۳۹۹). زمانی طولانی از عمر کتاب‌های درسی فعلی و رایج حوزه می‌گذرد، اما به‌صورت جدی هیچ‌گونه تغییر، اصلاح، تحوّل یا جایگزینی در آن‌ها پدید نیامده است (فیاضی، ۱۳۹۹؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۹). در تدوین یا تعیین کتاب درسی، صرفاً نباید بر عمیق بودن آن تکیه کرد، بلکه باید توجه داشت که شرایط و ویژگی‌های کتاب درسی با سایر کتاب‌های علمی، تحقیقی، ترویجی و مروری یا عمومی که در جهت تبیین موضوع یا نظریه‌ای علمی نوشته می‌شوند یا مسئله‌ای عمومی و غیرعلمی را بازگو می‌کنند، تفاوت‌های بسیاری دارد. آن نوع کتاب درسی‌ای کارآمد و اثربخش است و می‌تواند اهداف نویسنده را تأمین و پیام‌های او را منتقل گرداند و با انعکاس بازتابی مثبت بر مخاطبان، تحول مناسبی در دیدگاه‌ها و نظرات آن‌ها ایجاد کند که براساس معیارها و شاخص‌های علمی و اثبات‌شده، تا حدّ مقبولی ویژگی‌های یک کتاب و متن درسی خوب را داشته باشد.

پژوهشگران بسیاری به کاوش و بررسی ویژگی‌ها و مشخصات یک کتاب درسی خوب و متن آموزشی مناسب پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد بتوان مجموع آنچه از اقسام معیارها و شاخص‌ها درباره کتاب درسی مطلوب گفته شده را در ساختاری جدید و قالبی نو، با تقسیم‌بندی‌ای جامع و کامل که شامل بخش عمده‌ای از ویژگی‌های یک کتاب درسی باشد، در شش قسم گردآوری و ارائه نمود: ۱. شاخص‌های مربوط به اهداف (رعایت تعادل در تأمین اهداف؛ هماهنگی اهداف متن درسی با هویت دینی و ملی خوانندگان؛ هماهنگی اهداف متن درسی با اهداف بالادستی در نظام آموزشی؛ تناسب اهداف متن درسی با نیازهای محیط اجتماعی)، ۲. شاخص‌های مربوط به روش (استفاده از روش فعال؛ تبیین محل نزاع، مسئله‌شناسی، سؤالاتی که قرار است در هر یک از قسمت‌های متن به آن‌ها پاسخ داده شود، و آثاری که بحث فلسفی مورد نظر در بحث‌های دیگر دارد؛ سیر حرکت در تبیین یک مسئله فلسفی، از آسان به سخت)، ۳. شاخص‌های مربوط به محتوا (قابل اعتماد بودن؛ تخصصی بودن؛ جامعیت نسبی؛ روزآمدی؛ بهره‌مندی از یافته‌های علمی پیشین؛ صلاحیت پدیدآورندگان؛ انسجام)، ۴. شاخص‌های مربوط به شکل ظاهری (روان و بی‌پیرایه بودن نثر؛ یک‌دست بودن واژگان و اصطلاحات؛ آراسته و جذاب بودن ظاهر)، ۵. شاخص‌های مربوط به ساختار (چیدمان گفتارها؛ بایسته‌های بخش ورودی شامل مقدمه، معرفی موضوع، تعیین اهداف آموزشی، انتظارات یادگیری؛ بایسته‌های بخش پایانی شامل فهرست‌ها، چکیده و خلاصه، سؤالات پایانی، پیشنهادها و نکات اضافی، معرفی منابع بیشتر برای مطالعه، بحث و تحقیق پایانی)، ۶. شاخص‌های روان‌شناختی (پرهیز

از عوامل تنش‌زا؛ پرورش تفکر خلاق؛ تقویت روحیه علمی؛ تقویت روحیه مسئله‌یابی؛ تقویت اعتماد به نفس خواننده؛ تقویت عوامل برانگیزاننده توجه) (کارآمد، ۱۳۹۰؛ حسن مرادی، ۱۳۸۸؛ لپیونکا، ۱۳۸۵؛ معلمی، ۱۳۹۹؛ جزایری، ۱۳۹۶).

در ادامه با تکیه بر شاخص‌ها و ویژگی‌های فوق، به آسیب‌شناسی کتاب‌های درسی رایج دانش منطق در حوزه علمیه قم خواهیم پرداخت. برخی از این آسیب‌ها، به کتاب‌های درسی دانش منطق اختصاص ندارند، بلکه از آسیب‌های مشترک غالب کتاب‌های درسی حوزوی، به‌ویژه کتب درسی علوم عقلی‌اند، اما برخی نیز به دانش منطق اختصاص دارند که به‌صورت جداگانه بیان خواهیم کرد.

۳-۱. آسیب‌های اختصاصی

اختلاف در ترتیب مباحث

تبویب و ترتیب مباحث در کتاب‌های درسی منطقی حوزه یکسان نیست و کتاب‌های قدیمی و کتاب‌های جدید تألیف‌شده در دفتر تدوین متون، از این لحاظ بسیار با یکدیگر متفاوت‌اند. کتاب المنطق مظفر در شش باب و یک مدخل تنظیم شده است. در بخش مدخل، دو مسئله کلی بررسی شده: مباحثی درباره منطق؛ علم و اقسام آن. عناوین ابواب شش‌گانه در این کتاب نیز عبارت‌اند از: فی مباحث الالفاظ، فی مباحث الکلی، فی المعرف و تلحق به القسمة، فی القضا یا و احکامها، فی الحجة و هیئة تألیفها، فی الصناعات الخمس. در حالی که کتابی مانند دانش منطق مشتمل بر سه بخش و شش فصل است. سه بخش کتاب عبارت‌اند از: چستی منطق، منطق تصورات، و منطق تصدیقات. بخش چستی منطق فاقد فصل است. بخش منطق تصورات دو فصل دارد: مقدمات روش درست تعریف، روش درست تعریف. بخش منطق تصدیقات نیز چهار فصل دارد: مقدمات روش درست استدلال، روش درست استدلال مباشر، روش درست استدلال غیرمباشر به‌حسب صورت، روش درست استدلال غیرمباشر به‌حسب ماده. همان‌طور که مشاهده می‌شود، نه سرفصل‌ها یکسان‌اند و نه باب‌بندی و ترتیب مباحث. اختلاف در ساختار کلی مباحث، مانع از شکل‌گیری منظومه منظم مباحث در ذهن خواننده و دانش‌پژوه می‌شود و کار فهم و ضبط مباحث منطقی را برای طلبه دشوار می‌سازد.

استفاده از اصطلاحات و واژگان نامأنوس

در کتاب‌های درسی منطقی رایج، به‌ویژه کتاب‌های قدیمی‌تر، در مواردی از برخی واژگان و اصطلاحات استفاده می‌شود که بسیار نامأنوس و دور از ذهن‌اند. کاربرد این اصطلاحات و واژگان سبب می‌شود به‌جای آنکه تمرکز و دقت طلبه معطوف به فهم و درک محتوا و مطلب باشد، متوجه شناخت معنای اصطلاحات شود؛ مثلاً استفاده از واژه «سَمَت منطق» به‌جای «وجه تسمیه منطق».

کاستی کمی و کیفی استفاده از مثال

یکی از اشکالات کتاب‌های درسی منطقی، استفاده شایسته نکردن از مثال برای تفهیم مطالب به خوانندگان است. در کتاب‌های قدیمی منطقی این مشکل بسیار حادث‌تر است. در کتاب المنطق مرحوم مظفر نیز اگرچه از نظر کمی تا حدودی این مشکل برطرف گردیده، اما مثال‌ها مطلوب نیستند و گاه حتی تکراری‌اند.

فقدان تمرین و پرسش‌های تحلیلی

غالب کتاب‌های منطقی، به‌ویژه کتاب‌های درسی منطقی قدیمی، فاقد تمرین یا پرسش‌های تحلیلی و کاربردی‌اند تا طلبه و خواننده منطق بتواند با کاربرست قواعد کلی منطقی و تکرار تطبیق آن‌ها بر موارد خاص، علاوه بر تسلط و دستیابی به ملکه تطبیق قواعد منطقی، یک خودارزیابی عملی از میزان سطح فهم خویش از مباحث منطقی درس و فصل داشته باشد. تمرین‌ها و پرسش‌هایی هم که در برخی کتاب‌های درسی جدید وجود دارند، عمدتاً حافظه‌ای‌اند و با آن‌ها میزان ضبط و حفظ مطالب توسط خواننده ارزیابی می‌شود، نه میزان فهم و توانمندی او در به‌کارگیری قواعد منطقی. نتیجه کم‌توجهی به تمرین و کاربرست قواعد منطقی به‌صورت عملی، جدلی و بحثی شدن روش فکری و ذهن طلاب در سایر علوم و مسائل است. جدلی و بحثی بودن ذهن و روش فکر سبب می‌شود شخص در مسائل اجتماعی نیز واقع‌بینی لازم را نداشته باشد.

بی‌توجهی به منطق جدید

محتوا و روش تمام کتاب‌های درسی منطقی رایج در حوزه علمیه قم، منطق قدیم یا منطق ارسطویی است که مسلمانان از آثار یونانیان اقتباس کرده‌اند و با ایجاد تغییرات، تحولات و نوآوری‌هایی در آن، آن را ارتقا بخشیده و برای خود حفظ کرده‌اند. در حالی که امروزه در دنیا، منطق ریاضی یا منطق جدید پیشتازی می‌کند و گوی سبقت را از منطق قدیم ارسطویی ربوده است. زبان نمادین و توسعه در مسائل و برخی ویژگی‌های منطق جدید، آن را به رقیبی جدی برای منطق قدیم ارسطویی تبدیل کرده است و در بسیاری از مراکز آکادمیک و دانشگاهی جهان، جای منطق ارسطویی را اشغال کرده است (سلیمانی، ۱۳۹۲؛ آتشین‌صدف، ۱۳۹۲: ۴۳). صرف‌نظر از اشکالات و معایبی که در منطق جدید و مبانی آن وجود دارد، آگاهی از این دانش جدید، روزآمد و رایج در دنیا، برای طلاب و دانش‌پژوهان علوم عقلی، که در پی پاسخ به سؤالات نو و حل معضلات علمی روزند، امری لازم و ضروری است و جای آن در متون درسی و کتاب‌های آموزشی علوم عقلی حوزه علمیه خالی است.

رکود و ایستایی در مباحث منطقی

کتاب‌های درسی رایج منطقی در حوزه علمیه قم عمدتاً یا مشائی‌اند یا کاملاً متأثر از منطق مشائی‌اند. خود ملاصدرا کتاب منطقی قابل‌اعتنایی تألیف نکرده است. آثار منطقی افراد صاحب‌تألیفی مانند ملا هادی سبزواری نیز، که از پیروان ملاصدرا و حکمت متعالیه به شمار می‌آیند، تفاوت محتوایی چشمگیری با آرا و آثار منطقی مشائی ندارند. در حالی که ظرفیت‌های خوبی در حکمت متعالیه برای ایجاد تحول در منطق و طرح مباحث جدید در آن وجود دارد که مغفول مانده‌اند. تقسیم حمل به اولی ذاتی و شایع صناعی؛ مسئله فرد بالذات؛ تحویل مفهوم جزئی به جزئی اضافی؛ حیث‌های مختلف حمل (تقییدی، تعلیلی، اطلاقی)، رابط بودن وجودهای معلولی و عدم استقلال وجودی و مفهومی آن‌ها و ... مباحثی‌اند که در بخش فلسفه ملاصدرا مطرح شده‌اند، اما کارکردهای منطقی دارند و می‌توانند در برخی مباحث منطقی مشائی، تحولاتی ایجاد کنند.

۲-۳. آسیب‌های مشترک و عمومی

با توجه به اینکه شاخص‌ها و معیارها درباره ویژگی‌های کتاب درسی مطلوب را شش قسم کردیم، اشکالات کلی و مشترک کتاب‌های درسی را نیز در همین شش قسم بررسی و ارزیابی می‌کنیم. باید توجه داشت که این اشکالات، به غالب یا اکثر کتاب‌های درسی اختصاص دارند، نه همه آن‌ها؛ لذا ممکن است برخی از اشکالات و آسیب‌ها، در بعضی از کتاب‌های درسی یافت نشوند.

اهداف آموزشی

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه از تألیف بسیاری از کتاب‌های درسی منطق در حوزه علمیه قم، سال‌ها و گاه، قرن‌ها می‌گذرد، اهداف نویسندگان آن‌ها با نیازهای محیط اجتماعی امروز طلاب و فراگیران علوم عقلی در حوزه متناسب نیست. طلابی که در حوزه مشغول تحصیل و فراگیری علوم حوزوی‌اند، باید بتوانند پس از اتمام تحصیل، با تکیه بر آموخته‌های خویش، پاسخگوی نیازهای جامعه در ابعاد مختلف باشند. اما آیا اهداف تعیین‌شده در متون درسی فعلی ناظر به نیازهای روز جامعه مخاطبِ طلاب هستند؟ در بسیاری از این کتاب‌ها، چنین اهدافی لحاظ نگردیده‌اند؛ چراکه اساساً در چنین شرایطی و برای چنین ایامی و در راستای رفع چنین نیازهایی از جامعه، نگارش نیافته‌اند. بیشتر کتاب‌های رایج برای مکتب‌خانه‌های جوامع بسته گذشته و دوران خلیفه‌گری یا ملوک‌الطوایفی و پراکندگی جمعیتی تألیف شده‌اند که حوزه علمیه و حوزویان نقش زیادی در مسائل کلان اجتماعی و مواجهه با مکاتب و جریانات فکری جهانی نداشته‌اند. علاوه بر این، امروزه شورای عالی سیاست‌گذاری و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم در بخش‌های مختلف تبلیغی، فرهنگی، علمی،

اجتماعی، سیاسی و ...، سیاست‌ها و اهداف کلانی برای حوزه‌های علمیه و نظام آموزشی آن تدوین کرده است که در حکم اسناد بالادستی برای رشته‌های مختلف علوم حوزوی به شمار می‌آیند. اهداف که در کتاب‌های درسی رایج منطق در حوزه علمیه قم دنبال می‌شوند، تا چه میزان با آن اهداف بالادستی، هماهنگ و منطبق‌اند؟ به نظر می‌رسد هماهنگی و انطباق لازم وجود نداشته باشد و اهداف تعیین‌شده در این کتاب‌های درسی، با نیازهای روز جامعه و اهداف بالادستی تدوین‌شده توسط شورای سیاست‌گذاری حوزه علمیه قم منطبق نیستند؛ در حالی که از شرایط بایسته در اهداف یک کتاب درسی مطلوب و استاندارد، هماهنگی و انطباق آن با اهداف اسناد بالادستی است.

روش آموزشی

روش متداول و غالب در کتاب‌ها و متون درسی منطق، مبتنی بر روش قدیمی انفعالی و عمدتاً کتاب‌محور است، نه فعال و دانش‌پژوه‌محور. نویسنده کتاب به آرا و نظریاتی دست یافته و آن‌ها را به همراه فهرستی از آرا و نظریات دیگر اندیشمندان، در کتاب خود ارائه کرده است. خواننده نیز باید این آرا و نظریات را با ادله آن‌ها بخواند و یاد بگیرد. در غالب این کتاب‌ها از روش فعال که دانش‌پژوه و خواننده را به گفت‌وگو، فعالیت گروهی، کار و ... وامی‌دارد و بخش عمده‌ای از فهم مطالب و دسترسی به محتوا را بر عهده تحقیق و فعالیت فکری خود فراگیر می‌گذارد، خبری نیست. ایجاد انگیزه در مخاطبان برای مشارکت در یادگیری با طرح سؤالات تحلیلی و بحث‌برانگیز، تمرین‌های مؤثر و ... از نکاتی است که جای آن‌ها در کتاب‌های متداول و رایج منطق در حوزه، خالی است. امروزه انواع مختلفی از تمرین‌ها در دسترس‌اند که دانش‌پژوهان و خوانندگان را به حل مشکلات عملی فرضی یا واقعی، با استفاده از آگاهی‌های نظری قبلی وامی‌دارند. می‌توان با قرار دادن یک مجهول یا ابهام در میانه متن یا پایان گفتار یا فصل، خواننده را به تعمق و تفکر واداشت تا فهم بهتر، عمیق‌تر و بیشتری در آموزش نصیب او گردد. تمرین‌ها نقش شایسته‌ای در تعمیق فهم خوانندگان (در صورتی که تمرین، تحلیلی باشد) یا تقویت نگاه انتقادی در مبانی، روش، نظریه، گزاره، پیامد، شخصیت و اثر (در صورتی که تمرین، انتقادی باشد) یا کسب شناخت فراتر از متن (در صورتی که تمرین، تطبیقی و مقایسه‌ای باشد) یا فهم مطالب در زندگی واقعی با تطبیق نظریه بر واقع (در صورتی که تمرین، تبیینی باشد) دارند؛ در حالی که غالب کتاب‌ها و متون آموزشی منطق در حوزه علمیه قم از این روش انتقال مطالب بی‌بهره‌اند.

آسیب دیگر از نظر روش ارائه مطالب، عدم رعایت سیر مناسب حرکت در تبیین و تقریر مطالب و مسائل عقلی است. در بسیاری از متون درسی منطق به جای اینکه سیر حرکت از آسان به سخت باشد و در یک حرکت مطلوب، ابتدا سؤالی درباره مسئله مورد بحث طرح شود و بعد با مثال‌های خیلی روشن، واضح و آسان، بحث درباره مسئله ادامه یابد و آهسته‌آهسته خواننده به سمت مطالب عمیق‌تر و پیچیده‌تر و

دشوارتر هدایت شود، مطالب و مسائل به‌صورت پیچیده و دشوار مطرح می‌شوند (معلمی، ۱۳۹۹).

محتوای آموزشی

به‌رغم اینکه فلسفه وجودی حوزه‌های علمیه و تأسیس آن‌ها، استخراج معارف دین براساس نیازهای روز جامعه اسلامی و پاسخ‌گویی به سؤالات جدید مردم بوده است، یکی از اشکالات مهم کتاب‌های درسی رایج، به‌روز نبودن و عدم تناسب محتوای آن‌ها با نیازهای روز و سؤالات جدید است؛ چراکه بیشتر این کتاب‌ها در گذشته‌ای دور تألیف شده‌اند. این امر علاوه بر اینکه از جامعیت نسبی آن‌ها می‌کاهد، به اعتماد خواننده به آن‌ها آسیب جدی وارد می‌سازد و جذابیت آن‌ها را در نظر دانش‌پژوهان کاهش می‌دهد. دانشگاه‌ها و مراکز علمی معتبر دنیا هر چند سال یک بار تمام روش‌ها و محتوا و مضامین کتاب‌های درسی و آموزشی خود را براساس نیازهای جدید، روزآمد می‌سازند (ذاکری، ۱۳۷۵: ۶۲)، حال چگونه با کتاب درسی‌ای که محتوای آن متعلق به چند قرن پیش است، می‌توان پاسخ‌گوی نیازهای روز جامعه بود؟

استفاده از واژگان و اصطلاحات مبهم و نامأنوس پیش از تعریف و روشن‌سازی معنای آن‌ها یا عدم تفکیک مناسب معانی آن‌ها نیز از اشکالاتی است که سبب شده دانش‌پژوه به‌جای اشتغال به فهم محتوای درس، درگیر فهم معنای اصطلاحات و واژگان شود.

البته باید توجه داشت که نقد محتوای کتاب‌های درسی رایج، ناظر به تمام مطالب و محتوای آن‌ها نیست، بلکه منظور این است که محتوای کتاب‌های قدیمی، پالایش شوند و با حفظ مباحث اساسی و اصالت‌های اسلامی و بهره بردن از دستاوردها و مطالب مفید آن‌ها، این کتاب‌ها روزآمد گردند و متناسب با نیازهای روز جامعه، و لحاظ کردن یافته‌های جدید اندیشمندان، محتوای آن‌ها اصلاح و بازنویسی شود. در این صورت می‌توان با تکیه بر سرمایه‌ها و میراث‌های علمی پیشینیان، با پیشرفت‌های جهانی همگام شد و دانش‌پژوهانی کارآمد، مفید و اثرگذار در جامعه تربیت کرد.

شکل و ظاهر متن آموزشی

نثر و زبان نوشتاری کتاب درسی مطلوب باید روان و بی‌پیرایه و خالی از پیچیدگی باشد و مطالب را بدون ابهام و ایهام، به‌صورت روشن برای مخاطب بیان کند، اما در برخی از کتاب‌های قدیمی و سنتی منطق، گویا موجزگویی و مغلق‌نویسی، یک امتیاز به‌شمار می‌رفته است و نویسندگان در تلاش بوده‌اند مطالب مهم و عمیق عقلی را با کمترین کلمات در کوتاه‌ترین عبارات به مخاطبین و خوانندگان ارائه نمایند و به همین دلیل از توضیح و تفسیر شایسته مطالب و تطویل بایسته مباحث، اجتناب می‌کرده‌اند. چنین روشی شایسته و مناسب کتاب درسی نیست. توان دانش‌پژوه نباید صرف گره‌گشایی از الفاظ و

عبارت‌های متن درس و رمزگشایی از پیچیدگی‌های مفهومی اصطلاحات و واژگان آن گردد، بلکه عمده نیروی او باید صرف فهم محتوا و مطالب درس شود.

ساختار متن آموزشی

ساختار و قالب و شکل باب‌بندی در کتاب‌های درسی منطق یکسان نیست و خواننده در هر کتاب درسی با گونه‌ای از تبویب و چیدمان بخش‌های کتاب مواجه است. این گوناگونی و نایکدستی در تبویب و بخش‌بندی اجزای کتاب، می‌تواند برای خواننده و فراگیر مشکلاتی به همراه داشته باشد و مقداری از فرصت و نیروی او را صرف فهم نوع تبویب و چگونگی ساختار و چیدمان مطالب کتاب گرداند. علاوه بر اینکه در برخی موارد، شیوه مناسبی در تبویب مطالب و مباحث وجود ندارد. یکی دیگر از آسیب‌های برخی کتاب‌های درسی رایج، عدم تنظیم منطقی و نظام‌مند مباحث و مطالب آن‌هاست. در بسیاری از آن‌ها، مطالب ارائه‌شده در یک درس، شوق خواننده را برای فراگیری درس بعدی برنمی‌انگیزاند.

همچنین غالب کتاب‌های درسی رایج، فاقد مقدمه مناسب‌اند. یک کتاب درسی مطلوب باید دارای مقدمه‌ای باشد که در آن مسائلی مانند معرفی کتاب و اهداف یادگیری، گزارش اجمالی محتوا، بیان ساختار کلی کتاب، توضیح نکات لازم برای استادان و خوانندگان طرح شده باشد. چنین مقدمه‌ای در بیشتر کتاب‌های درسی، به‌ویژه کتاب‌های قدیمی، یافت نمی‌شود.

بایسته‌های ورودی هر فصل نیز در اکثر متون درسی رعایت نشده است؛ مثلاً معرفی موضوع و اهداف هر درس و فصل، بیان انتظارات یادگیری و ... در غالب کتاب‌های آموزشی حوزه یافت نمی‌شوند.

بایسته‌های پایانی کتاب درسی مطلوب نیز در غالب متون آموزشی حوزه رعایت نشده است. اکثر این کتاب‌ها فاقد چکیده و خلاصه پایان فصل، سؤالات پایانی، پیشنهادها و نکات اضافی، معرفی منابع بیشتر برای مطالعه و تحقیق، بحث و تحقیق پایانی‌اند.

جنبه‌های روان‌شناختی

غالب کتاب‌های درسی رایج منطق در حوزه علمیه، برای گروه سنی خاص با شرایط روحی و روانی معین، و قدرت ذهنی و توان فهم مشخص نگاشته نشده است، بلکه نویسنده به دنبال ارائه نظرات و دیدگاه‌های خویش به صاحب‌نظران و محققان آن دانش بوده است؛ لذا در نگارش کتاب، میزان فهم و درک خوانندگان در سطوح مختلف سنی را لحاظ نکرده است (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۹؛ ذاکری، ۱۳۷۵: ۶۹). در نتیجه برخی مطالب این کتاب‌ها برای همه مخاطبان قابل فهم نیست. عبارات پیچیده و مطالب و موضوعات

غیرضروری که برای اهل تحقیق مناسب‌اند، فراوان در متون آموزشی حوزه یافت می‌شوند. به‌روز نبودن محتوای کتاب‌های درسی، عدم رعایت سیر منطقی مباحث و نامناسب بودن ساختار کتاب درسی، بی‌توجهی به برخی ویژگی‌های ظاهری در کتاب‌های قدیمی و سنتی منطق، سبب آشفتگی و ناآرامی روانی و به‌هم‌ریختگی ذهنی مخاطبان می‌شوند و به فرایند انتقال محتوا آسیب جدی می‌زنند. کم‌توجهی به پرورش تفکر خلاق نیز یکی دیگر از آسیب‌ها و اشکالات کتاب‌های درسی علوم عقلی حوزه است. متأسفانه در غالب این کتاب‌ها از عواملی مانند طرح سؤالات تفکربرانگیز؛ پیشنهاد فعالیت‌های فراتر از محتوای درس؛ طرح موضوعات بحث‌برانگیز که حل آن‌ها مستلزم به‌کارگیری مهارت‌های جمع‌آوری و پردازش اطلاعات است، خبری نیست. وجود چنین عواملی در کتاب‌های درسی منطق، به تقویت و پرورش تفکر نقاد و خلاق در دانش‌پژوه می‌انجامد.

قدیمی بودن و فقدان نظریات علمی جدید در کتاب‌های درسی نیز از یک سو سبب کاهش جذابیت و ایجاد انگیزه در بخشی از خوانندگان و دانش‌پژوهان شده و شوق و انگیزه فراگیری را از آن‌ها سلب کرده است (سبحانی، ۱۳۷۶: ۵۵) و از سویی دیگر باعث شده برخی افراد علاقه‌مند به متون قدیمی و کهن، با نظریات و آرای قدما چنان خو بگیرند که با نظریات و اندیشه‌های جدید با بی‌مهری برخورد کنند و نوعی هراس و موضع‌گیری منفی نسبت به نوآوری‌های اندیشمندان جدید در آن‌ها ایجاد شود.

۴. نتیجه

با توجه به بررسی‌هایی که صورت گرفت، این نکته به‌خوبی روشن شد که متون درسی و کتاب‌های آموزشی دانش منطق در حوزه علمیه قم آسیب‌های متعدد و عمده‌ای دارند و این سبب پدید آمدن اشکالات اساسی در فرایند آموزش منطق در حوزه گردیده است. این موضوع، بازنگری و اصلاح متون درسی منطق در حوزه علمیه قم را ضروری می‌نماید. پیشنهاد می‌شود برای تدوین متون جدید یا بازنگری در متون درسی منطق، کارگروهی از کارشناسان منطق شکل گیرد که همواره بر کتاب‌های درسی منطق در حوزه نظارت داشته باشند و از طریق ارتباط و تعامل با استادان و خبرگان در این دانش، نظرات ایشان را کسب کرده، همواره در پی به‌روزرسانی و اصلاح و تکمیل یا تدوین متون درسی منطق در حوزه علمیه قم باشند.

منابع

۱. آتشین صدف، محمدرضا (۱۳۹۲)، «منطق جدید چیست؟»، تهران: رهنامه پژوهش، ش ۱۳: ۴۳-۴۹.
۲. جمعی از نویسندگان زیر نظر محمد فنایی (۱۳۹۲)، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: سمت.
۳. حسن مرادی، نرگس (۱۳۸۸)، تحلیل محتوای کتاب درسی، تهران: آبیژ.
۴. حسینی جرجانی، میر سید شریف (۱۳۹۸)، الکبری فی المنطق، نشر دیجیتالی، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
۵. ذاکری، علی اکبر (۱۳۷۵)، «نگرشی به متون آموزشی حوزه»، حوزه، ش ۳۵: ۶۲.
۶. رضانژاد (نوشین)، غلامحسین (۱۳۷۱)، حکیم سبزواری (زندگی، آثار و فلسفه)، تهران: سنایی.
۷. سبحانی، جعفر (۱۳۷۶)، «مهم‌ترین اصول در بازنگری نظام آموزشی»، پیام حوزه، ش ۱۳: ۵۵.
۸. سلیمانی، عسکری (۱۳۹۲)، «بایسته‌های تحصیل و تحقیق در منطق»، تهران: رهنامه پژوهش، ش ۱۳.
۹. شیروانی، علی (۱۳۹۲)، ترجمه منطق (ترجمه و شرح مختصر کتاب المنطق)، محمدرضا مظفر، قم: دارالعلم.
۱۰. فایزینی، اکبر (۱۳۸۳)، «نوآوری‌های منطقی ابن‌سینا و تأثیر آن در منطق ارسطویی»، اندیشه دینی، ش ۱۳: ۸۴-۶۷.
۱۱. کاتبی القزوينی، نجم‌الدین علی (۱۳۸۴)، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، قم: بیدار.
۱۲. کارآمد، حسین (۱۳۹۰)، در جستجوی راهکارهای تدوین متون درسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. لپیونکا، مری آلن (۱۳۸۵)، نحوه نگارش و تهیه کتاب درسی دانشگاهی، ترجمه زیر نظر فریرز مجیدی، تهران: سمت.
۱۴. منتظری مقدم، محمود (۱۳۹۷)، دانش منطق، قم: حوزه علمیه قم.
۱۵. یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین (۱۳۸۷)، حاشیه ملا عبدالله علی التهذیب، تحقیق سید مصطفی حسینی دشتی، قم: دار التفسیر.

مصاحبه‌ها

۱۶. فیاضی (۱۳۹۹)، مصاحبه با استاد آیت‌الله فیاضی توسط محقق در تاریخ ۱۳۹۹/۲/۵.
۱۷. معلمی (۱۳۹۹)، مصاحبه با حجت‌الاسلام والمسلمین معلمی توسط محقق در تاریخ ۱۳۹۹/۳/۷.
۱۸. امینی‌نژاد (۱۳۹۹)، مصاحبه با حجت‌الاسلام والمسلمین امینی‌نژاد توسط محقق در تاریخ ۱۳۹۹/۴/۴.
۱۹. ابوالقاسم‌زاده (۱۳۹۹)، مصاحبه با حجت‌الاسلام والمسلمین ابوالقاسم‌زاده توسط محقق در تاریخ ۱۳۹۹/۵/۸.
۲۰. جزایری (۱۳۹۶)، مصاحبه با حجت‌الاسلام والمسلمین سید حمید جزایری (مدیر تدوین متون حوزه علمیه) منتشر شده در (<http://ijtihadnet.ir>) در تاریخ ۱۳۹۶/۲/۳.



آسیب‌شناسی و بررسی وضعیت متون درسی دانش منطق در حوزه علمیه قم

سایت‌ها

۲۱. بوک روم <https://bookroom.ir/book/18581.28/12/1398>

۲۲. ویکی پدیا <https://fa.wikipedia.org/۱۳۹۹/۱۲/۲۴>

۲۳. ویکی فقه <http://wikifeqh.ir/5/9/1399>

۲۴. ویکی نور <https://wikinoor.ir> 28/12/1399

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

چیستی «معرفت‌شناسی» و تمایز آن از

دانش‌های همگن، با تأکید بر مهم‌ترین ثمره آن^۱

محمد خانی^۲

مهدی احمد خانیگی^۳

چکیده

دانش معرفت‌شناسی به سبب غایتی که در پی آن است، از اهمیت بالایی برخوردار است تا جایی که هیچ دانشی از آن بی‌نیاز نیست؛ زیرا معتبر بودن گزاره‌های دیگر علوم، در گرو مسئله ارزش شناخت و معیار صدق است که مهم‌ترین مسئله «معرفت‌شناسی» است. در این مقاله، تمام ابعاد این دانش از جمله پیشینه، موضوع، روش، مسئله، تعریف و غایت را بیان کرده‌ایم و برای معرفی بیشتر آن، با دیگر علوم مرتبط همچون منطق، فلسفه، روانشناسی ادراک، هستی‌شناسی علم و فلسفه علم مقایسه کرده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که با وجود مشابهت‌هایی که بین این علوم و معرفت‌شناسی وجود دارد، تداخلی بین آن‌ها اتفاق نمی‌افتد. همچنین مشخص شد که ملاک صدق گزاره‌ها، که مهم‌ترین ثمره این دانش است، ارجاع با واسطه یا بی‌واسطه معلومات به علم حضوری است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، حضوری، معیار صدق، ارزش شناخت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۸

۲. (نویسنده مسئول) دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم (m.khanii1369@gmail.com)

۳. استادیار گروه فلسفه موسسه آموزشی پژوهش امام خمینی* (12beigy@gmail.com)

۱. مقدمه

انسان معاصر با پرسش‌های زیادی در حوزه‌های گوناگون مواجه است؛ پیچیده‌ترین و دشوارترین آن‌ها به حوزه شناخت و معرفت تعلق دارد که مجوز آغاز پژوهش در سایر حوزه‌ها، در گرو حل مسائل مربوط به آن است. هنگام تحقیق درمورد یک مسئله، با این پیش‌فرض شروع می‌کنیم که کسب «معرفت معتبر درباره نتیجه تحقیق» امکان‌پذیر است و روش و منابع و ابزارهای کارآمدی برای آن وجود دارد، ولی اگر بخواهیم بحث بنیادی داشته باشیم، پیش از هر چیز باید درباره همین «پیش‌فرض‌ها» سخن بگوییم؛ خیلی از پیش‌فرض‌های یک محقق دقیقاً جزو مسائل اصلی حوزه معرفت است. اگر باید جهان را شناخت، قبل از آن باید «شناختن» را شناخت و بررسی کرد که آیا اساساً قادر به شناختن هستیم یا خیر؟ آیا شناخت صحیح و معتبر و یقینی ممکن است یا خیر؟ اساساً ملاک شناخت معتبر چیست؟ از کجا مطمئن شویم که جهان خارج را آن‌گونه که هست می‌شناسیم؟ پاسخ این دست از سؤالات را باید در دانشی جست‌وجو کرد که اصطلاحاً آن را «معرفت‌شناسی» می‌نامند.^۱ معرفت‌شناسان در ابتدای کتب معرفت‌شناسی قبل از ورود به مسائل آن به‌صورت اجمالی آن را معرفی می‌کنند، ولی لازم است در یک مقاله مستقل به تمام ابعاد آن پرداخته شود تا ضمن معرفی آن، اهمیت و ضرورتش به‌خوبی روشن شود. پس می‌توان گفت مسئله اصلی این مقاله این است که «دانش معرفت‌شناسی» چیست و چه ثمره‌ای دارد؟ ما ضمن اشاره به پیشینه این دانش؛ موضوع، روش و غایت آن را بیان می‌کنیم و پس از نشان دادن مهم‌ترین ثمره آن، به بررسی تمایز و رابطه آن با دانش‌های همگون و مرتبط می‌پردازیم.

۲. پیشینه معرفت‌شناسی

اگرچه معرفت‌شناسی به‌عنوان رشته‌ای مستقل از علوم فلسفی و به‌صورت مدوّن، سابقه طولانی در تاریخ علم ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۶۸)، مهم‌ترین مسئله آن، یعنی ارزش و اعتبار معرفت، از زمان پیدایش فلسفه به‌صورت پراکنده در ضمن دیگر مباحث مورد بحث و گفت‌وگو بوده است؛ از باب نمونه، مسئله «راه‌ها و ابزارهای معرفت بشری»، که یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است، پیش از سقراط نیز مطرح بوده است (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۳۸). عموم فیلسوفان مسلمان در معرفت‌شناسی رویکرد قدما را پذیرفته‌اند و با اتکا به بدیهیات اولیه، وجود معرفت یقینی و مطابق با واقع را امری مسلم تلقی کرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۶: ۴۰). برخلاف شکاکان که پس از مواجهه با چند امر دچار شک و

۱. نام‌های دیگر این دانش عبارت است از «نظریه المعرفة»، «شناخت‌شناسی»، «تئوری شناخت» (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۱۲/۲).

تردید شده‌اند و از اساس کشف واقع خارجی را انکار کرده‌اند.^۱ شک و تردید در اصل توانایی تحصیل معرفت به واقع، محور اصلی مباحث در فلسفه غرب را از «هستی‌شناسی» به «شناخت‌شناسی» تبدیل کرد و زمینه‌های تغییر جهت‌گیری فکری آنان از عین به ذهن پدید آمد (فتحی‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۳). نخستین تحقیقات مستقل درخصوص مسئله شناخت را لایبنیتز و جان لاک انجام دادند و به این ترتیب، دانش معرفت‌شناسی، به‌عنوان شاخه‌ای مجزا از علوم فلسفی شکل گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱/۱۴۷). از میان دانشمندان معاصر علامه طباطبایی پرچم‌دار این مباحث بوده و مستقلاً در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به آن‌ها پرداخته‌اند (معلمی، ۱۳۹۰: ۵۳).

۳. موضوع معرفت‌شناسی

وجود امری که همه مسائل یک علم را حول محور خودش جمع کند و موجب امتیاز و جدایی آن از سایر علوم شود ضروری است؛ به این امر اصطلاحاً «موضوع علم» گفته می‌شود. موضوع هر علمی امری است که در آن علم از ویژگی‌ها و احوال او صحبت می‌شود و قضایای مربوط به او حل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۰/۱). آن چیزی که در دانش معرفت‌شناسی از آن گفت‌وگو می‌شود و درمورد خصوصیات آن بحث می‌شود، خود علم و ادراک است. توضیح اینکه، شناخت انسان چنان‌که به فاعل شناسا و عالم محتاج است، نیازمند شخص یا امری است که شناخته شود و مدرک نسبت به آن علم پیدا کند؛ پس در فرایند آگاهی‌یابی، علاوه بر عالم، معلوم هم ضروری است و بدون آن حقیقت علم و ادراک محقق نمی‌شود. امور مختلفی متعلق علم انسان واقع می‌شوند. به عبارتی، دایره معلومات انسان بسیار گسترده است و از این رو دانش‌ها و رشته‌های گوناگونی شکل گرفته است که هر یک راجع به موضوعی اطلاعاتی به ما می‌دهند. در تمامی این رشته‌ها و دانش‌ها از اموری بحث می‌کنند که واقعیاتی غیر از خود علم و ادراک است، اما در معرفت‌شناسی درباره خود علم بحث و گفت‌وگو می‌شود و جوانب مختلف آن بررسی می‌گردد^۲ (رضایی، شریفی، ۱۳۸۶: ۲۴). پس می‌توان معرفت‌شناسی را چنین تعریف کرد: معرفت‌شناسی دانشی است که از خود علم و ادراک بحث می‌کند.^۳

۴. روش معرفت‌شناسی

روش این دانش، عقلی - تحلیلی است؛ البته روش عقلی اعم از تحلیل‌های عقلی در ناحیه علوم

۱. از جمله عوامل و مناشی شک عبارت‌اند از: خطاهای حس و ناتوانی آن در کشف واقعیات خارجی و ویژگی‌های خارج؛ مشاهده اختلاف دانشمندان در مسائل علمی؛ ارائه استدلال‌های متناقض از سوی علما؛ رشد روزافزون اندیشیدن در فرهنگ و تمدن (معلمی، ۱۳۸۸: ۲۴؛ دادجو، ۱۳۹۵: ۱۶۶).

۲. در ادامه مباحث، مسائل معرفت‌شناسی روشن می‌شود.

۳. این تعریف، تعریف به موضوع است. در ادامه «معرفت‌شناسی» را از جنبه‌های دیگر معرفی می‌کنیم.

حصولی و مطالعه علوم حضوری است. استفاده از مشاهده و تجربه درونی و حضوری در پیشبرد مباحث معرفت‌شناسی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و از طرفی برای روشن شدن منشأ مسائل معرفت‌شناسی و تحولات آن، روش تاریخی - تحلیلی نیز مدنظر است (معلمی، ۱۳۹۰: ۱۸).

۵. غایت معرفت‌شناسی

غایت هر علمی، میزان اهمیت و ضرورت تحصیل آن علم را نشان می‌دهد و علت غایی و انگیزه از تحصیل علم، وصول به غایت و هدف آن علم است که با توجه به هدف، مفید بودن و درجه اهمیت آن را می‌توان تشخیص داد؛ لذا توجه به غایت هر علمی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، خصوصاً اینکه در لسان ادعیه به پرهیز از علم بی‌فایده تأکید شده است: «اللهم اعوذ بک من علم لا ینفع» (قمی، ۱۳۸۹: ۱۵). هدف اصلی از مباحث معرفت‌شناسی ارزش‌گذاری معرفت‌ها و مشخص کردن درجه اعتبار هر یک از آن‌ها به‌نحو کلی^۱ است و مابقی مباحث از جمله تقسیم علوم جزو مباحث مقدماتی است. به عبارتی، دانش معرفت‌شناسی درصدد بیان این است که کدام‌یک از شناخت‌های انسان درست و معتبر است و واقعیت را چنان‌که هست به ما می‌شناسانند و کدام‌یک نادرست و نامعتبر است و تصویری نادرست از واقع بازگو می‌کند (رضایی، ۱۳۸۶: ۲۵). پس می‌توان گفت: هدف اصلی این دانش، نخست ارائه راه‌هایی برای کسب معرفت یقینی و سپس بیان معیاری جهت اثبات مطابق با واقع بودن آن است (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۱۴/۲).

۶. اهمیت و ضرورت معرفت‌شناسی

بعد از بیان غایت، اهمیت و ضرورت معرفت‌شناسی نیز روشن شد. انسان علوم و معارف بسیار زیاد و متنوعی دارد که با آن‌ها می‌خواهد جهان خارج را بشناسد و منزلت آن‌ها همچون آینه‌ای است که نمایانگر خارج است؛ لذا مطابقت و عدم مطابقت معلومات با واقع به اندازه بود و نبود علم اهمیت دارد (مصباح، ۱۳۹۸: ۲۹). کسی که انبوهی از معرفت‌ها دارد که هیچ یک اعتبار و ارزش معرفت‌شناسی ندارند، گویی معرفتی ندارد. در زندگی روزمره، کسی که برای رسیدن به مقصد، نشانی‌های متعدد اما بی‌اعتباری دارد با کسی که برای رسیدن به مقصدش نشانی‌ای ندارد، مساوی است یا شخصی که بیماری سختی دارد و خوردن دارو و مقدار آن در بهبود یا تشدید بیماری‌اش اهمیت بسزایی دارد، اگر نسخه‌های متعددی داشته باشد که معتبر نباشند با کسی که هیچ نسخه‌ای ندارد به لحاظ نتیجه یکی‌اند. پس مشخص کردن درجه اعتبار هر معلومی به‌نحو کلی از ارزش و

۱. مراد از قید «کلی» این است که معرفت‌شناسی با معلومات تک‌تک اشخاص کار ندارد. معرفت‌شناسی می‌گوید مثلاً محسوسات از این درجه اعتبار برخوردارند یا میزان درجه اعتبار بدیهیات اولیه چه مقدار است یا واقع‌نمایی علوم حضوری چگونه و به چه میزان است.

چستی «معرفت‌شناسی» و تمایز آن از دانش‌های همگن، با تأکید بر مهم‌ترین ثمره آن **۱۹۱**

اهمیت بالایی برخوردار است و این برعهده معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی با ارائه گزاره‌های پایه و یقینی سد راه شکاکیت و شک‌گرایی می‌شود و انسان را از ورطه شک‌گرایی خارج می‌کند.

۷. مبادی معرفت‌شناسی

از نکات مطرح در «موضوع معرفت‌شناسی» مشخص شد که هر علمی مجموعه‌ای از مسائل است که حول محور امر مشخص، یعنی موضوع خودش، بحث می‌کند؛ لذا قبل از ورود به حل مسائل هر علمی، به شناخت‌های قبلی مانند شناخت موضوع، پذیرش وجود موضوع و اصولی که بتوان مسائل را اثبات کرد، نیاز داریم. به این گونه مطالب اصطلاحاً «مبادی علوم» گفته می‌شود که دو قسم‌اند: «مبادی تصویری» و «مبادی تصدیقیه» (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۸۷/۱). خود مبادی تصدیقیه به دو نوع «اصول متعارفه» و «اصول موضوعه» تقسیم می‌شوند؛ اصول متعارفه و موضوعه هر دو از این جهت مشترک‌اند که یک یا چند اصلی‌اند که دلایل و براهین آن علم بر روی آن بنا شده است و از این جهت تفاوت دارند که «اصول متعارفه» اصول بدیهی و انکارناشدنی‌اند. برخلاف «اصول موضوعه» که بدیهی نیستند و باید در علمی دیگر به اثبات برسند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۳/۲). معرفت‌شناسی به هیچ مبدأ تصویری و اصل موضوعی مبتنی نیست؛ زیرا برای ورود به مباحث این دانش به هیچ مفهومی غیر از علم، که بدیهی و روشن است، محتاج نیستیم. مسائل این دانش براساس بدیهیات اولیه همچون اصل تناقض تبیین می‌شود و اگرچه در «وجود علم» و «امکان معرفت» تردید کرده‌اند، ولی این تردید با اندک توجهی برطرف شده، وجودش تصدیق می‌شود. نتیجه اینکه معرفت‌شناسی هیچ مبدأ تصدیقی (اصل موضوعی) نیز ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۵۸/۱)؛ هرچند بر چندین گزاره مبتنی است که جزو اصول متعارفه‌اند، مثل «واقعیتی هست»، «انسان واقعیت دارد»، «انسان درباره خود و اصل واقعیت اندیشه می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶۸).

۸. مسئله معرفت‌شناسی

مسائل هر علمی مجموعه قضایایی‌اند که ویژگی‌ها و احوال موضوع را بررسی می‌کنند. در دانش معرفت‌شناسی مسائلی از این دست بررسی می‌شوند: آیا همه شناخت‌های انسان صحیح و مطابق واقع است؟ ویژگی معرفت صحیح چیست و چگونه می‌توان آن را از معرفت نامعتبر تمییز داد؟ رابطه معرفت‌های انسان با یکدیگر چگونه است؟ آیا برخی، برخی دیگر را مدلل می‌کنند، ولی خود از موجه شدن توسط غیر بی‌نیازند؟ ملاک معرفت‌های بدیهی و پایه چیست و چگونه با آن‌ها دیگر معرفت‌ها توجیه می‌شوند؟

۹. تعریف معرفت‌شناسی

از جهات مختلفی می‌توان یک علم را معرفی کرد و تفاوت تعریف‌ها نیز به سبب همین جهات گوناگون است. نمونه‌ای از تعریف‌ها از این قرارند: معرفت‌شناسی دانشی است که معرفت‌های انسان را بررسی می‌کند و مسائلی همچون مطابقت علم با واقع، گستره و سعه نوری عقل در حکاپتگری علم و ... در آن مطرح می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۲۰/۲). معرفت‌شناسی آن شاخه‌ای از فلسفه است که به ارزشیابی معرفت بشری، حدود، مبانی و ابزار، مبادی دور و نزدیک آن و میزان اعتماد به آن و ... می‌پردازد (معلمی، ۱۳۹۰: ۱۵). معرفت‌شناسی دانشی است که درباره مسائلی همچون چیستی معرفت‌های انسان، منابع یا راه‌های دستیابی به آن‌ها، اقسام و ارزشیابی انواع آن‌ها و تعیین معیار صدق و کذبشان بحث می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۹۶: ۳۲).

با توجه به مؤلفه‌های موضوع، غایت، روش و مسئله معرفت‌شناسی، از زاویه‌های مختلفی می‌توان این دانش را تعریف کرد، ولی تعریف جامع این است: معرفت‌شناسی دانشی است که شناخت‌های انسان را به روش عقلی - تحلیلی بررسی می‌کند و علاوه بر انواع شناخت، درستی و نادرستی آن‌ها و معیار صحت آن‌ها را نیز ذکر می‌کند.

۱۰. اقسام معرفت‌شناسی

از تعریف معرفت‌شناسی و موضوع آن معلوم شد که این دانش از خود علم و معرفت بحث می‌کند. با توجه به سعه و ضیق قلمرو مطالعه معرفت، معرفت‌شناسی به دو قسم مطلق و مقید تقسیم می‌شود. در معرفت‌شناسی مطلق و عام، معرفت‌ها و شناخت‌های عام بررسی می‌شوند که مختص حوزه خاصی نیستند و همه شناخت‌ها و معلومات را دربرمی‌گیرند. در معرفت‌شناسی مقید یا مضاف یا خاص، معرفت‌ها و شناخت‌ها مربوط به یک حوزه خاص‌اند، مانند قلمرو دین، علم تجربی، اخلاق^۱، عرفان و ... (ابولقاسم‌زاده، ۱۳۹۷: ۳۴).

۱۱. ثمره معرفت‌شناسی

انسان‌ها با هدف کشف واقع دست به علم‌آموزی می‌زنند و بهره بردن از معلومات در صورتی ممکن است که معتبر باشند. به عبارتی، ثمره علوم در صورتی فعلیت می‌یابد که معتبر باشند و قبل از این گفته شد که غایت و هدف معرفت‌شناسی بیان معیار صدق است؛ یعنی در این دانش روشن می‌شود که چه معلومی مطابق با واقع و صادق است و چه معلومی از چنین ویژگی برخوردار نیست؛ پس ثمره

۱. مثلاً در معرفت‌شناسی اخلاق به مسائلی از این دست می‌پردازند: آیا گزاره‌های اخلاقی صادق داریم؟ چگونه می‌توان گزاره‌های اخلاقی را توجیه و صدقشان را اثبات کرد؟ گزاره‌های اخلاقی ثابت‌اند یا نسبی؟ (ابولقاسم‌زاده، ۱۳۹۷: ۳۴).

معرفت‌شناسی در واقع به ثمر رسیدن علوم دیگر است. حال سؤال این است که چگونه می‌توان معرفت‌های صادق را از کاذب تشخیص داد؟ از این مسئله به اختصار به «معیار صدق» یا «ارزش شناخت» تعبیر می‌کنند. ما پس از ذکر دو مقدمه وارد تبیین مسئله ارزش شناخت می‌شویم.

۱-۱. مقدمه اول: تقسیمات علم

معلومات بشری در یک تقسیم به حضوری و حصولی و خود حصولی به تصور و تصدیق و سپس به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. در علم حضوری، عین حقیقت معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر است، مثل علم ما به حالات درونی خودمان همچون درد و غم و شادی. در علم حصولی، وجود خارجی معلوم از عالم، غایب است و آگاهی عالم از آن، تنها از طریق صورتی است که نمایانگر آن است (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸: ۲۵). به عبارتی، معرفت بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی را حضوری و معرفت با واسطه مفاهیم و صور را حصولی می‌گویند.

علم تصویری ادراکی از یک شیء در ذهن است که هیچ‌گونه حکم و قضاوتی درمورد آن نداشته باشیم، مثل علم ما به تصور «خورشید» یا «راستی». در علم تصدیقی ذهن ما به وجود یا عدم نسبتی میان اشیا حکم می‌کند و حالت قضایی دارد، مثل «خورشید نوردهنده است» و «راستی خوب است». علم بدیهی نیاز به کسب و نظر، یعنی فکر، ندارد و علم نظری، برخلاف بدیهی، محتاج کسب و نظر، یعنی فکر، است. به عبارتی، بدیهی معلومی است که خودبه‌خود معلوم است، اما نظری معلومی است که خودبه‌خود معلوم نیست، بلکه باید به وسیله شیء یا اشیا دیگر معلوم شود (شهید مطهری، ۱۳۸۵: ۳۳).

۱-۲. مقدمه دوم: محمل صدق و کذب

از آنجا که تقابل صدق و کذب (مطابقت و عدم مطابقت) از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه است، در جایی که خطا متصور نیست، صدق و کذب و به تبع معیار صدق (مسئله ارزش شناخت) نیز مطرح نیست. مسئله خطا در جایی مطرح است که اولاً معلوم مدعی کشف واقعیت و حکایتگری از امری باشد، ثانیاً خود واقعیت عینی نزد عالم حاضر نباشد و علم به معلوم از طریق واسطه مفهومی باشد تا در فرض مطابقت و عدم مطابقت صورت علمی با صورت عینی، صحت و کذب معنا پیدا کند؛ پس محمل صدق و کذب (خطا و صواب) در فرض دوگانگی و اثنبیت است و در جایی که دوگانگی و اثنبیت منتفی است، مطابقت و عدم مطابقت و در نتیجه صواب و خطا هم منتفی است. اصطلاحاً به صورت علمی «معلوم بالذات» و به صورت عینی «معلوم بالعرض» اطلاق می‌شود. معلوم بالذات اولاً و بالذات و در وهله اول متعلق علم واقع می‌شود و همین صورت ذهنی و علمی است و انسان به واسطه

آن به خارج و محکی‌اش علم پیدا می‌کند؛ پس مراد از اینکه شیء خارجی معلوم بالعرض است این است که به تبع صورت علمی متعلق علم انسان قرار می‌گیرد. شایان ذکر است که نباید معلوم بالذات و بالعرض را با مقصود بالذات و بالعرض خلط کرد؛ آن چیزی که مقصود اولیه انسان از علم و ادراک است، همان معلوم شدن شیء خارجی است و صورت ذهنی صرفاً واسطه و طریق وصول به شیء خارجی است و در حکم آینه برای نمایاندن آن شیء خارجی است. نتیجه اینکه صورت علمی در عین اینکه معلوم بالذات است، مقصود بالعرض است و شیء خارجی با وجود اینکه معلوم بالعرض است، مقصود بالذات است (فتاوی اشکوری، ۱۳۸۸: ۱۲۶).

۱۱-۳. بررسی ارزش شناخت

۱۱-۳-۱. ارزش شناخت در علوم حضوری و حصولی تصویری

با توجه به آنچه از حقیقت معلومات حضوری گفته شد روشن شد که شاخصه علم حضوری به «حضور خود واقعیت نزد عالم» است و عالم بدون هیچ واسطه مفهومی^۱ به معلوم دسترسی دارد و این یعنی دوگانگی و اثنیت در این علم منتفی است. به بیان منطقی می‌توان گفت: صدق و کذب فرع مطابقت و عدم مطابقت است و مطابقت و عدم مطابقت فرع دوگانگی و اثنیت است؛ پس صدق و کذب فرع دوگانگی و اثنیت است. در علم حضوری دوگانگی و اثنیت منتفی است؛ پس در علم حضوری صدق و کذب منتفی است.

نتیجه اینکه خطا در علم حضوری بی‌معناست^۲ و سلب خطا از علم حضوری، از باب سالبه به انتفاء موضوع است. در نتیجه، علم حضوری از جهت معرفت‌شناسی ارزش و اعتبار کامل دارد. مسئله «ارزش شناخت» اساساً در مورد معلومات تصویری مطرح نیست؛ زیرا تصورات حکایتی از واقع و به تبع قضاوتی در مورد آن ندارند تا مسئله میزان واقع‌نمایی طرح شود؛ لذا تصورات، اعم از بدیهی و نظری، نیز از مسئله ارزش شناخت خارج‌اند.

۱. تقیید واسطه به «مفهومی» از این روست که علوم حضوری تنها واسطه در ادراک و اثبات ندارند، نه اینکه هیچ واسطه‌ای نداشته باشند؛ پس علوم حضوری از آن جهت که واجب بالذات نیستند، واسطه در ثبوت و ایجاد دارند (مصباح، ۱۳۹۸: ۵۰).

۲. اگر خطا بی‌معناست، طبیعتاً صدق هم بی‌معناست؛ پس چگونه گفته می‌شود که علوم حضوری صادق و مطابق با واقع است؟ پاسخ این است که اگر صدق را مطلق عدم کذب معنا کنیم، به نحو سلب و ایجاب، اطلاق صدق به معلومات حضوری بدون اشکال است؛ لذا مراد از صادق بودن علوم حضوری صرفاً این است که خلاف واقع نیست. (فتاوی اشکوری، ۱۳۸۸: ۱۲۷). با وجود این، شبهاتی درباره خطاناپذیری علم حضوری طرح شده و مثال‌های نقضی برای آن ذکر شده است. برای اطلاع از مجموع شبهات و پاسخ به آن‌ها رک. (رضایی، مرتضی، ۱۳۸۶: فصل ششم؛ مصباح، ۱۳۹۸: ۵۷).

۲-۳-۱۱. ارزش شناخت در معلومات نظری

تصدیق نظری معلومی است که محتاج کسب و نظر، یعنی فکر، است و فکر در بخش تصدیقات همان استدلال است؛ پس برای اذعان به یک گزاره نظری باید استدلال اقامه کرد و هر استدلالی متشکل از مقدماتی است که اگر یکی یا هر دو، خود نیز نظری باشند، باید به واسطه استدلال دیگر مدلل شوند تا به گزاره‌ای برسد که محتاج به فکر (استدلال) نباشد و آلا مستلزم تسلسل باطل خواهد بود (الحیدری، ۱۳۸۷: ۴۷۳). پس ملاک تصدیق گزاره‌های نظری، مقدمات پایه و بدیهی است که در فرض صدق آن‌ها گزاره‌های نظری نیز صادق خواهد بود. از این مبنا در توجیه گزاره‌های نظری، به ارجاع نظریات به بدیهی یا مبنای‌گروی تعبیر می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۷۵). بنابراین ارزش واقع‌نمایی گزاره‌های نظری وابسته به ارزش بدیهیات است که در ادامه به «معیار صدق» آن‌ها می‌پردازیم.

۳-۳-۱۱. ارزش شناخت در معلومات بدیهی

معلوم شد که از میان انبوهی از معلومات انسان، معلومات حضوری از ارزش کامل و معتبری برخوردارند و معلومات حصولی تصویری، اعم از بدیهی و نظری، خارج از مسئله ارزش شناخت‌اند و صدق گزاره‌های نظری در گرو صدق گزاره‌های پایه، یعنی بدیهیات، است. اکنون سؤال این است که ملاک صدق خود بدیهیات چیست؟ بدیهیات به چه دلیل صادق و مطابق با واقع‌اند. واضح است که اگر ارزش شناخت گزاره‌های بدیهی مشخص نشود، اعتبار گزاره‌های نظری نیز نامعلوم خواهد ماند؛ لذا نقطه اصلی مسئله ارزش شناخت «تبیین ملاک صدق بدیهیات» است. پاسخ اجمالی سؤال ذکرشده این است که بدیهیات به سبب ارجاع به علم حضوری از اعتبار کاملی برخوردارند؛ چراکه قبلاً گفته شد که علوم حضوری از جهت معرفت‌شناسی کاملاً معتبرند؛ پس احراز صحت و مطابق با واقع بودن بدیهیات به سبب ارجاع به علم حضوری است. در ادامه به تبیین این امر می‌پردازیم و در نهایت با تطبیق یک نمونه از ارجاع نظری به بدیهی، کیفیت ارجاع را نشان می‌دهیم.

- تبیین کیفیت ارجاع بدیهیات به علم حضوری

طبق تعریف بدیهیات روشن شد که تصدیق بدیهی تصدیقی است که وابسته به هیچ تصدیق دیگر نباشد^۱ و از میان بدیهیات معروف، یعنی اولیات، وجدانیات، محسوسات، تجربیات، حدسیات و

۱. تعریف بدیهی عبارت بود از اینکه محتاج کسب و نظر نباشد و کسب و نظر در بخش تصدیقات عبارت است از استدلال؛ پس تعریف دقیق تصدیق بدیهی عبارت است از تصدیقی که بر هیچ تصدیق دیگری مبتنی نباشد. شایان ذکر است که تصدیق بدیهی آنی نیست که مبتنی بر هیچ چیزی نباشد؛ چون هر قضیه حداقل بر تصور موضوع و محمول و نسبت بین این دو مبتنی است و لذا وابستگی به تصور طرفین مانع بدیهی بودن نیست و ملاک بدیهی بودن عدم وابستگی به تصدیق دیگر است.

فطریات، تنها اولیات و وجدانیات از این ویژگی برخوردارند و بقیه اگرچه به حسب ظاهر در اذعان و حکم نیازمند تصدیق دیگری نیستند، در واقع به صورت پنهان مبتنی بر تصدیق دیگری اند. فطریات قضایایی اند که اگرچه بدیهی تلقی شدند، دارای قیاس خفی اند (الحیدری، ۱۳۸۷: ۴۸۶). محسوسات و تجربیات نیز بدون استدلال قابل تصدیق نیستند (حسین زاده، ۱۳۹۶: ۷۲). حدسیات نیز جاری مجرای تجربیات اند (الحیدری، ۱۳۸۷: ۴۸۵). گزاره اولی گزاره‌ای است که صرف تصور درست از دو طرف آن و نسبت میان آن دو، برای تصدیق کافی است (حلی، ۱۳۸۸: ۳۱۰). در وجدانیات نیز علاوه بر تصور موضوع و محمول و نسبت قضیه، تنها به یک علم حضوری مرتبط با قضیه احتیاج است؛ مثلاً در «من هستم» علاوه بر تصور «من» و «بودن» و «رابطه این دو»، به «علم حضوری به خود» نیز نیاز است یا در «من شاد هستم» به بیش از تصور «من» و «مفهوم شادی» و «نسبت این دو» و «علم حضوری به شادی خودم» به هیچ تصدیق دیگری نیاز نیست (مصباح، ۱۳۹۸: ۹۴). اما چگونه این دو تصدیق (اولیات و وجدانیات) به علم حضوری یافت می‌شوند؟ اگر بتوانیم اشراف حضوری بر معلوم را در این دو دسته قضایا نشان دهیم، توانسته‌ایم این دو را به علم حضوری ارجاع بدهیم؛ معنای ارجاع این است که با وجود حصولی بودن و امکان مطابقت و عدم مطابقت با واقع در آن‌ها، از علوم حضوری برمی‌خیزند. از باب مقدمه باید این را بگوییم که معلومات حضوری در علم به خود و حالات درونی مثل درد و غم و شادی و ... منحصر نیست، بلکه علم به «خود صور ذهنی»، یعنی علم به «خود مفاهیم»، نیز از مصادیق علم حضوری است (حسین زاده، ۱۳۹۴: ۲۵۶). توضیح اینکه علم ما به کوه خارجی از طریق مفهوم و صورت ذهنی کوه است، ولی علم به خود مفهوم کوه با واسطه هیچ مفهومی نیست؛^۱ حال می‌گوییم اولیات از جمله قضایایی اند که برای تصدیق آن‌ها به بیش از تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو نیاز نیست، در واقع بدیهیات اولی تصدیق‌هایی اند که از رابطه مفاهیم ذهنی حکایت می‌کنند؛ یعنی علاوه بر علم حضوری بر موضوع و محمول، به رابطه این دو نیز علم حضوری داریم و پس از داشتن این علم حضوری می‌توانیم در قالب یک گزاره از آن گزارش دهیم؛ مثلاً علم حضوری به کل و جزء داریم و با داشتن مفهوم بزرگ‌تر بودن، مستقیماً تصدیق می‌کنیم که کل بزرگتر از جزء است. در وجدانیات هم دقیقاً به همین منوال است، با این تفاوت که در این دسته از بدیهیات علاوه بر اشراف حضوری بر خود مفاهیم و رابطه آن‌ها، به یافتن حضوری از آن چیزی که درصدد گزارش آنیم نیز نیازمندیم که توضیحش گذشت (مصباح، ۱۳۹۸: ۹۳). پس اگرچه درباره تصدیق‌های بدیهی فرض مطابقت و عدم مطابقت قابل طرح است، مطابقت آن‌ها را با علم حضوری می‌یابیم و برای احراز مطابقت به هیچ چیز دیگری محتاج نیستیم.

۱. علاوه بر اینکه این یافتن وجدانی و شهودی است، استدلال عبارت است از اینکه اگر هر مفهومی را با مفهوم دیگر بشناسیم، سلسله بی‌نهایتی از مفاهیم خواهیم داشت و هیچ‌گاه ادراک حاصل نخواهد داشت (فنائی اشکوری: ۷۱).

- برهان صدیقین نمونه‌ای از مبنای‌گرایی

برهان صدیقین یکی از ادله عقلی اثبات وجود واجب‌الوجود است که بر بدیهیات مبتنی است و از آن‌ها استنتاج شده است؛ لذا ذکر آن برای تطبیق نظر مبنای‌گرایی، که موجه گزاره‌های نظری است، مفید است.

مدعا: واجب‌الوجود موجود است (گزاره نظری)

استدلال:

۱. موجودی است (بدیهی)؛

۲. هر موجودی یا ضروری‌الوجود است یا ضروری‌الوجود نیست (بدیهی است؛ زیرا از مصادیق اصل تناقض است)^۱؛

۳. پس هر موجودی که هست یا ضروری‌الوجود است یا ضروری‌الوجود نیست (نتیجه دو مقدمه قبلی که براساس قیاس شکل اول^۲ است)؛

۴. اگر موجودی که هست ضروری‌الوجود است، پس مدعای ما ثابت می‌شود؛

۵. اگر موجودی که هست، ضروری‌الوجود نیست، قطعاً ممکن‌الوجود است (بدیهی است؛ زیرا فرض ممتنع بودن برای شیء موجود، محال است، پس اگر وجود برایش ضرورت نداشته باشد ضرورتاً وجودش امکانی است)؛

۶. هر ممکن‌الوجودی علتی دارد (این گزاره همان اصل علیت است که بدیهی است؛ زیرا ممکن‌الوجود چیزی است که خودبه‌خود موجود نیست و الا واجب‌الوجود می‌شد، پس اینکه ممکن‌الوجود علتی نداشته باشد، به این معناست که در عین حال که خودبه‌خود موجود نیست، خودبه‌خود موجود شود و این تناقض است)؛

۷. علت ممکن‌الوجود یا واجب‌الوجود است یا در سلسله علّی - معلولی به واجب منتهی می‌شود (زیرا در غیر این صورت مستلزم تناقض است، چون منجر به دور یا تسلسل می‌شود که هر دو به جهت تناقض باطل‌اند)؛

۸. واجب‌الوجود موجود است (رضایی، ۱۳۸۶: ۱۹۰-۱۹۳).

۱۲. معرفت‌شناسی و دانش‌های همگون

معرفی یک دانش از دو جنبه اثباتی و سلبی است؛ در جهت اثباتی به مجموعه ویژگی‌های آن علم اشاره می‌شود که نشان از دارایی اوست، مثل موضوع، روش، غایت و ثمره، اما در جهت سلبی سعی می‌شود

۱. قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین را به اختصار اصل تناقض می‌گویند.

۲. شکل اول نیز به علم حضوری ارجاع پیدا می‌کند. برای تفصیل مطلب رک. (مصباح، ۱۳۹۸: ۹۷).

به اموری پرداخته شود که به سبب آن‌ها از سایر علوم تمایز پیدا می‌کند؛ لذا به دلیل نقش پررنگ تفکیک علوم در شناسایی و شناساندن یک علم، در ادامه به مقایسه معرفت‌شناسی با سایر علوم مرتبط می‌پردازیم.^۱

۱-۱۲. هستی‌شناسی علم و معرفت‌شناسی

در هستی‌شناسی علم، که محور بحث همچون معرفت‌شناسی، خود علم است، به مباحثی همچون اصل وجود علم، تقسیم به ذهنی و خارجی، کیفیت ارتباط علم و عالم، بیان حقیقت علم (مجرد یا مادی بودنش) و ... پرداخته می‌شود؛ در حالی که در معرفت‌شناسی از ارزش شناخت و امکان آن و کیفیت ارتباط آن با معلوم و مقدار ارائه آن از واقع و معیار ثبوتی و اثباتی صدق و کذب گزاره‌ها بحث می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۸). به عبارتی، با وجود اینکه یکی از مسائل فلسفه، شناخت و ادراک است، جهت بحث دانش فلسفه و معرفت‌شناسی از «شناخت» متفاوت است؛ موضوع فلسفه «وجود» است و هر آنچه موجود است از جهت وجودش در آن بحث می‌شود؛ از طرفی صورت ذهنی صرف نظر از وجود یا عدم چیزی که از آن حکایت کند (یعنی صرف نظر از محکی خارجی) یکی از موجودات هستی به شمار می‌رود. سخن مرحوم ملاصدرا درباره وجود علم چنین است: «یشبه ان یكون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحدود لا يمكن تحديدها»: گویا علم از جمله حقایقی است که وجودش عین ماهیتش است و تعریف این گونه امور ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۷۸/۳). لذا از این جهت جزو مسائل فلسفی و هستی‌شناسی قرار می‌گیرد و به سؤالاتی از این دست می‌پردازد: این موجود چگونه موجودی است؟ جوهر است یا عرض؟ اگر عرض است جزو کدام دسته از مقولات عرضی است؟ و ... اما اینکه کدام یک از صورت‌های ذهنی، واقع را چنان که هست نشان می‌دهد و کدام یک از انجام این کار ناتوان است، ربطی به هستی‌شناسی ندارد و بر عهده معرفت‌شناسی است (رضایی، ۱۳۸۶: ۴۱).

۲-۱۲. روان‌شناسی ادراک و معرفت‌شناسی

موضوع «روان‌شناسی ادراک» نیز مانند «معرفت‌شناسی» علم و ادراک است، ولی نگاه این دو به علم و ادراک کاملاً متفاوت است؛ این شاخه از روان‌شناسی به فرایند فهمیدن توجه می‌کند و درصدد پاسخ

۱. معرفت‌شناسی را می‌توان با چندین علم مقایسه کرد؛ از جمله فلسفه علم، علم‌شناسی فلسفی، روان‌شناسی معرفت، جامعه‌شناسی معرفت، منطق، فلسفه، علم النفس، عرفان، فلسفه ذهن و علوم شناختی. ما تنها به دانش‌هایی پرداختیم که مشابهت بیشتری با معرفت‌شناسی دارند و تمایز آن‌ها در شناخت خود «معرفت‌شناسی» تأثیر دارد. برای اطلاع تفصیلی از فرق بین علوم ذکر شده و معرفت‌شناسی رک. (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۲۰/۲).

به این دست از سؤالات است: هر یک از حواس پنج‌گانه انسان چه زمانی و با چه شرایطی کار می‌کنند؟ فرایند دقیق هر یک از این‌ها چگونه است؟ ارتباط این حواس با سلسله اعصاب و بخش‌های مختلف مغز چگونه است؟ درک مفاهیم کلی در چه سنی از انسان شروع می‌شود و با چه عواملی تقویت می‌شود؟ به هر حال در این دانش کاری با مطابقت یا عدم مطابقت معلومات با خارج ندارند و ارزش شناخت، یعنی درستی و نادرستی معلومات، از مسائل این دانش نیست. برخلاف معرفت‌شناسی که مسئله اصلی‌اش همین ارزش شناخت است و درصدد تبیین معیاری برای بازشناسی معلومات صادق از کاذب است و اگر سخنی از اقسام علم و کیفیت حصول برخی از علوم زده می‌شود، صرفاً طرح مقدمه است (رضایی، ۱۳۸۶: ۴۳).

۳-۱۲. فلسفه علم و معرفت‌شناسی

از مؤلفه‌های معرف «فلسفه علم» معلوم می‌شود که قرابت ویژه‌ای بین این دو دانش وجود دارد؛ فلسفه علم، از منظری بالاتر به علم نگاه می‌کند و به بررسی اموری همچون مبانی و پیش‌فرض‌های آن، ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی داده‌های آن، روش دستیابی به قوانین علمی، ارزیابی مشکلات فراروی تحقیقات علمی و نحوه برطرف کردن آن‌ها می‌پردازد (حبیبی، ۱۳۹۴: ۴۷). به عبارتی، فلسفه علم در مرتبه‌ای بالاتر از علم قرار دارد و به تحلیل روش‌ها و منطق تبیین علمی می‌پردازد (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۲۲). پس فلسفه علم نیز به مطالعه شناخت‌های انسان می‌پردازد، با این تفاوت که فلسفه علم بیشتر به علوم تجربی اختصاص دارد و از این رو، در آن شناخت‌های تجربی بررسی می‌شوند، برخلاف معرفت‌شناسی که مطلق شناخت را مطالعه می‌کند. می‌توان گفت معرفت‌شناسی علوم تجربی، که همان معرفت‌شناسی مضاف است، بخشی از فلسفه علم است (مصباح، ۱۳۹۸: ۳۷).

۴-۱۲. فلسفه و معرفت‌شناسی

با توجه به نکات طرح‌شده در ذیل «هستی‌شناسی علم و معرفت‌شناسی» روشن شد که نه‌تنها موضوع فلسفه عام است، بلکه جهت بحث در فلسفه با معرفت‌شناسی کاملاً متفاوت است.

۵-۱۲. منطق و معرفت‌شناسی

از میان علوم همگون، منطق شبیه‌ترین دانش به معرفت‌شناسی است؛ زیرا از تعریف آن برمی‌آید که کاملاً با معرفت‌شناسی هم‌سوست: «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»: منطق ابزاری است که رعایت قواعد آن ذهن را از خطا در تفکر حفظ می‌کند (الحیدری، ۱۳۷۸: ۱۵). حفاظت از خطا و مصونیت بخشی معرفت، هدف اصلی منطق است؛ لذا تمیز این دو از یکدیگر از

اهمیت بسزایی برخوردار است. سؤال این است که تفاوت این دو دانش در چیست؟ چه عاملی باعث شده به جای یک دانش دو دانش شکل بگیرد، با اینکه موضوع و هدف هر دو یکی است؟

برخی ها این دو دانش را این گونه تفکیک کرده اند: «معرفت شناسی از امکان معرفت و امکان کشف واقع بحث می کند، ولی منطق پس از پاسخ مثبت معرفت شناس، درصدد این است که راه صحیح کشف واقع را نشان دهد و از کیفیت رسیدن به معرفت سخن می گوید» (ابولحسنی، ۱۳۹۲: ۳۳)، ولی این تمایز صحیح نیست؛ زیرا معرفت شناسی منحصر در مسئله امکان شناخت نیست، بلکه تنها یکی از مسائل آن است. مسئله اصلی معرفت شناسی «ارزش شناخت» است که از این نظر با منطق همسوست. همچنین تفکیک این دو به این بیان که «منطق به علم حصولی اختصاص دارد، ولی معرفت شناسی اعم از حصولی و حضوری است یا اینکه منطق از جهت آموزشی مقدم بر معرفت شناسی است، ولی از جهت معرفتی مؤخر از آن است» صحیح نیست؛ زیرا این نوع فرق گذاری و تمایز بین این دو دانش به لحاظ قلمرو و جایگاه است؛ در حالی که شباهت این دو، در موضوع و غرض است و تمایز اصلی باید از این جهت صورت بگیرد.

پاسخ صحیح این است که زاویه دید هر یک از این دو علم به معرفت و نحوه مصونیت بخشی آن ها متفاوت است. منطق می گوید اگر ماده قیاس و صورتان دارای چنان شرایطی باشند نتیجه استدلال درست خواهد بود، اما تعیین اینکه کدام یک از ماده ها درست و یقین آورند و کدام یک ظن آور و کدام یک اساساً گمان آور هم نیستند، بر عهده معرفت شناسی است. به عبارتی دیگر، منطق از این زاویه به معلومات نگاه می کند که چگونه باید آن ها را سامان داد تا توفیق معلوم کردن مجهول تصویری یا تصدیقی دست دهد، ولی معرفت شناسی از این منظر به معلومات می نگرد که تعیین کند کدام یک از آن ها صحیح و دارای ارزش یقینی اند (رضایی، ۱۳۸۶: ۴۰). با این بیان می توان نتیجه گرفت که بحث ماده از منطق جداست و مقصود بالاصاله و وظیفه اصلی منطق مصونیت بخشی در صورت استدلال است. یکی از معاصران به این نتیجه تصریح کرده است:

تأمین قوانین رسیدن به شکل و صورت صحیح و نحوه چینش، شرایط مقدمات و ... همه بر عهده منطق صوری است، اما قوانین مربوط به ماده و جلوگیری از بروز خطا در ماده تفکرات، از معرفت شناسی به دست می آید» (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۲۷/۲).

معنای این سخن این است که بخشی از منطق خارج از این علم است و جزو مسائل آن محسوب نمی شود؛ این نکته را می توان با دو شاهد تقویت کرد: اول) تصور اینکه منطق موجود هیچ یک از مباحث دیگر علوم مرتبط همچون فلسفه و معرفت شناسی را نداشته باشد اشتباه است؛ زیرا در گذشته

معرفت‌شناسی به صورت مستقل نبوده^۱ و مباحث آن در لابه‌لای کتب منطقی و فلسفی و کلامی مطرح شده است؛ چراکه هر سه علم نیازمند قواعد تأمین ماده صحیح در تفکر بوده‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۲۸/۲)؛ دوم) خود منطقیون بحث از ماده یقینی و ظنی و ... و اقسام یقینیات را مقدمه به شمار می‌آوردند: «قبل الدخول فی بحثها [صناعات خمس] واحدة واحدة نذكر من باب المقدمة انواع القضايا المستعملة فی القیاس و اقسامها»: قبل از ورود به بحث صناعات خمس، از باب مقدمه به بررسی انواع قضایایی می‌پردازیم که در قیاس به کار گرفته می‌شوند (الحیدری، ۱۳۸۷: ۴۷۲).

۱۳. جایگاه

بعد از شناخت کامل «معرفت‌شناسی» و تبیین تفاوت‌های آن با سایر رشته‌های مرتبط، باید جایگاه این دانش را معرفی کنیم. برای معرفی جایگاه هر دانشی از جمله «معرفت‌شناسی»، باید بین دو مقام ثبوت و اثبات فرق گذاشت. ثبوت مقام معرفتی یک دانش است و به این معناست که تعیین می‌کنیم که یک دانش در مقایسه با سایر علوم و رشته‌ها از نظر رتبه و درجه، یعنی تقدم و تأخر علمی، چه جایگاهی دارد، اما در مقام اثبات صرفاً از جنبه آموزشی یک علم مورد توجه قرار می‌گیرد.

معرفت‌شناسی به لحاظ معرفتی و مقام ثبوت، بر همه علوم مقدم است؛ زیرا تا نظریه معرفت حل نشود و ثابت نشود که «شناخت یقینی» و «شناخت مطابق با واقع» ممکن است، هر گونه تلاش علمی میسر نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۷). البته برای ورود به مسائل «معرفت‌شناسی» باید سه اصل را پذیرفت: «واقعیتی هست»؛ «انسان واقعیت دارد»؛ «انسان درباره خود و اصل واقعیت اندیشه می‌کند». بدون قبول این سه گزاره، سؤال اصلی معرفت‌شناسی (آیا اندیشه انسان راه به واقع می‌برد) بی‌معناست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۶۳). پس اگرچه معرفت‌شناسی وابسته به هیچ علمی نیست، مبتنی بر گزاره‌های بدیهی است که از سنخ هستی‌شناسی‌اند.

جایگاه معرفت‌شناسی به لحاظ آموزشی و مقام اثبات نیازمند مقدمات علمی زیادی است؛ لذا مؤخر از برخی علوم عقلی است (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۷)؛ مثلاً قواعد منطق و روش تفکر به عنوان یکی از مهم‌ترین مقدمات، برای توانمند شدن و ورود به مباحث معرفت‌شناسی ضروری است و به همین دلیل در سیر آموزشی، قبل از معرفت‌شناسی باید منطق تعلیم داده شود (ابولحسنی، ۱۳۹۲: ۳۳).

۱. در اولین بحث این مقاله یعنی قسمت پیشینه به این نکته اشاره شد.

۲. توجه به این نکته از این حیث نیز مهم است که برای اصطیاد نکات معرفت‌شناسی از میراث گذشتگان باید سراغ این سه منبع رفت.

۱۳-۱. شبهه اول

نتیجه بیان مذکور دوری بودن رابطه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است؛ زیرا از سویی ورود به هر علمی از جمله هستی‌شناسی بدون حل مسائل معرفت‌شناسی ممکن نیست و از سویی دیگر، طرح مسائل معرفت‌شناسی بدون قبول سه گزاره مذکور، که از سنخ هستی‌شناسی‌اند، مقدور نیست. پاسخ: حل مسائل هستی‌شناسی و تصدیق آن‌ها بدون دانش معرفت‌شناسی ممکن نیست، اما معرفت‌شناسی مبتنی بر مسائل هستی‌شناسی نیست، بلکه مبتنی بر گزاره‌های بدیهی است که از سنخ هستی‌شناسی‌اند. به عبارتی، هستی‌شناسی متوقف بر گزاره‌های نظری معرفت‌شناسی است و معرفت‌شناسی مبتنی بر گزاره‌های بدیهی هستی‌شناسی است.

۱۳-۲. شبهه دوم

پاسخ شبهه اول، خود شبهه دیگری را به دنبال دارد و آن این است که در این صورت هستی‌شناسی متوقف بر معرفت‌شناسی خواهد بود و این یعنی دانش معرفت‌شناسی از مبادی تصدیقیه فلسفه خواهد شد، حال آنکه تأکید فلاسفه بر این است که فلسفه بر هیچ علمی متوقف نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵). پاسخ: نیاز استدلال فلسفی به اصول منطقی و شناخت‌شناسی از قبیل نیاز مسائل علوم به اصول موضوعه نیست، بلکه نیاز ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آن‌هاست؛ پس فلسفه برای حصول علم به علم و مضاعف کردن علم به منطق و معرفت‌شناسی نیازمند است؛ یعنی از جهت حصول تصدیق دیگری، که متعلق به گزاره‌های فلسفی است، محتاج آن‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۵۹/۱).

۱۴. نتیجه

با توجه به غایت معرفت‌شناسی، هیچ اندیشمندی از دانش معرفت‌شناسی بی‌نیاز نیست؛ زیرا ملاک اعتبار گزاره‌ها، که مهم‌ترین مؤلفه هر علمی است، در این دانش بررسی می‌شود و لذا تا مسئله «امکان رسیدن به معرفت یقینی و مطابق با واقع» حل نشود، تمام تلاش‌های علمی بیهوده خواهد بود. در این دانش، از خود علم و معرفت از آن جهت که حکایتگر واقع است به غرض تعیین صدق و کذب آن‌ها، به روش عقلی - تحلیلی بحث می‌شود؛ لذا با دانش‌های دیگری همچون فلسفه، هستی‌شناسی علم، روان‌شناسی ادراک، فلسفه علم و حتی منطق تداخل نمی‌کند. خلاصه مسئله ارزش شناخت که مهم‌ترین ثمره این دانش است این شد که از میان معلومات مختلف انسان، معلومات حضوری از ارزش کامل و معتبری برخوردارند و معلومات حصولی تصوری، اعم از بدیهی و نظری، به جهت اینکه اساساً مدعی کشف واقع نیستند، خارج از مسئله ارزش شناخت‌اند. ارزش گزاره‌های نظری در گرو صدق گزاره‌های پایه، یعنی بدیهیات، است؛ لذا نقطه اصلی



چیستی «معرفت‌شناسی» و تمایز آن از دانش‌های همگن، با تأکید بر مهم‌ترین ثمره آن

مسئله «معیار صدق» تعیین ملاک معتبر بودن و مطابق با واقع بودن بدیهیات است که با ارجاع به علوم حضوری مطابقت و صحت آن‌ها احراز و ثابت شد.

۱۵. پیشنهاد پژوهشی

راه‌حل طرح‌شده در این مقاله با چند سؤال مهم روبه‌روست که نیاز است در پژوهش‌های مستقل دیگری بررسی شود:

- علوم حضوری، که مصحح صدق گزاره‌های بدیهی‌اند، علاوه بر شخصی بودن، امری درونی‌اند؛ چگونه به تحقق مصداقی از گزاره‌های بدیهی در خارج معرفت پیدا کنیم؟
- در علوم حضوری، خطایی که از سنخ خطای علوم حصولی باشد، معنا ندارد، اما خطا در تفسیر و تعبیر ممکن است، چگونه از این خطا جلوگیری می‌شود؟
- سخن دیگران در خصوص «معیار صدق» و «ارزش شناخت» چیست؟
- آیا می‌توان تمام اصول عقاید شیعه را با مبنای مبنای‌گرایی، به علم حضوری ارجاع داد؟
- یک معرفت، در صورت عدم ارجاع، بهره‌ای از اعتبار و درجه‌ای از ارزش را داراست یا به‌صورت کلی از اعتبار ساقط می‌شود؟

منابع

۱. ابوالحسنی صحرارودی، محمدامین (۱۳۹۲) قسبات الیقین؛ نگرشی تحلیلی بر باب برهان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲. الحیدری، السید الرائد (۱۳۸۷)، القدر فی شرح منطق المظفر، ج ۱-۳، قم: ذوی القربی.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تبیین براهین اثبات خدا، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۴. _____ (۱۳۷۴)، شناخت‌شناسی در قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۹۰)، شریعت در آینه معرفت (بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تنویر شریعت)، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۶. حبیبی، رضا (۱۳۹۴)، درآمدی بر فلسفه علم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. حسین‌زاده یزدی، محمد (۱۳۹۶)، جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی، قم: حکمت اسلامی.
۸. _____ (۱۳۹۴)، منابع معرفت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. _____ (۱۳۸۵)، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۸)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، فلسفه‌های مضاف، ۲ ج، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. دادخواه، ابراهیم (۱۳۹۵)، شک‌گرایی و نسبی‌گرایی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. رضایی، مرتضی و احمدحسین شریفی (۱۳۸۶)، درآمدی بر معرفت‌شناسی (دروس استاد غلامرضا فیاضی)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ ج، مقدمه و پاورقی شهید مطهری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. _____ (۱۳۹۰) نه‌ایة الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۷. فتحی‌زاده، مرتضی (۱۳۸۴)، جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: کتاب طه.
۱۸. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۸)، علم حضوری؛ سنگ‌بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. قمی، شیخ عباس (۱۳۸۹)، مفاتیح الجنان، قم: قیام.
۲۰. معلمی، حسن (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۱. _____ (۱۳۸۸)، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی (۱۳۹۸)، معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



چیستی «معرفت‌شناسی» و تمایز آن از دانش‌های همگن، با تأکید بر مهم‌ترین ثمره آن

۲۳. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۸) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۴. _____ (۱۳۹۵) هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، تدوین و نگارش محمد سربخشی، قم: مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، کلیات علوم اسلامی (منطق و کلام)، قم: صدرا.

The Nature of ‘Epistemology’ and its Distinction from Homogenous Sciences with an Emphasis on its Most Important Fruit¹

Mohammad Khani²

Mahdi Ahmad Khanbeigy³

ABSTRACT

The science of epistemology, due to the goal it pursues, is of great importance, because no science is needles of it. This is due to the fact that the validity of propositions in other sciences is dependent on the value of knowing and criterion of verity, which is the most important issue in epistemology. In this article, we have stated all dimensions of this science – including its background, subject, method, problem, definition and ultimate goal – and to introduce it more, we have compared it to other related sciences such as logics, philosophy, psychology of perception, ontology of philosophy, and philosophy of science to conclude that despite similarities between those sciences and epistemology, there is no overlap between them. Besides, it was clarified that the criterion for verity of the propositions, which is the most important fruit of this science, is direct or indirect reference of what is known to the intuitive knowledge.

Keywords

epistemology, intuitive, criterion of verity, value of knowledge.

1. Received: 2022/10/109

Accepted: 2022/12/19

2. (Corresponding Author) Student in Level Four of Islamic Philosophy/ Qom Seminary Center (m.khanii1369@gmail.com)

3. Assistant Professor of the Department of Philosophy, Imam Khomeini Research Institute (12beigy@gmail.com)

Pathology and Investigation of the Textbooks on Logics in Qom Seminary¹

Yahya Nur-Mohammadi Najafabadi²

ABSTRACT

The textbooks constitute one of the important pillars of education in any educational system and play a considerable role in the process of teaching and learning, and have always been considered by education planners. Investigating the situation of educational texts and pathology of textbooks in line with improving, completing, updating and making them efficient is among the essential and common measures taken in the educational systems. In investigation and pathology of textbooks related to logics in Qom seminary center, we may find, through a descriptive-critical method, numerous impairments that can be divided into two types: general impairments (including goals, method, content, form and appearance of the text, structure of the text, and psychological aspects) and specific impairments (including stagnation and stop in logical discussions, inattention to new logic, disagreement on the order of discussions, using unfamiliar words and terminologies, qualitative and quantitative deficiency in using examples, lack of analytical practices and questions). Here, by investigating the textbooks of logic in the educational system of Qom seminary – from the viewpoint of structural features and level of observing scientific principles in designing and compiling them on the one hand, and perceiving the direct and indirect effects of the content on various dimensions of cognitive, emotional and skill learning of the learners – we seek to assess them with educational parameters so that we may prepare the ground for rewriting them in proportion to new conditions and new needs to make the book on logics in seminary centers closer to desired conditions.

Keywords

pathology, textbook, logic, Qom seminary center

1. Received: 2022/09/05

Accepted: 2022/10/30

2. Assistant Professor in Department of Education/ Malayer University (normohamadi126@gmail.com)

Analysis of Inserting Theology into Public Affairs by Explaining Essential Accident in Mohammad Reza Mozaffar and Morteza Motahhari's View¹

Hossein Haji-zada²
Hossein Haji-pour³

ABSTRACT

The background of classification of sciences goes back to ancient Greece. Among the Greek philosophers, we may mention Aristotle whom some consider the first person who could classify sciences. He divided philosophy into theoretical and practical, and classified mathematics, natural sciences, public affairs and theology under the former, while considering the latter as including three sections: management of the house (domestic policy), management of cities (civil policy), and ethics. Muslim philosophers have divided theoretical philosophy into three sections. For them, theology is not an independent science and is among the public affairs. The justification and explanation of this classification, considering the fact that they have specified 'subject' as the criterion, is thought-provoking. The most important provision in explaining the subject is 'essential accident'. In this study, we have used a descriptive-analytical method to state the views offered by Mohammad Reza Mozaffar and Morteza Motahhari regarding the essential accident and refer to the implications of this idea. The results are as follows: according to Mohammad Reza Mozaffar's view of essential accident, all sciences are philosophical, but Morteza Motahhari's view does not have such a drawback, and all propositions of sciences are in their special place.

Keywords

divisions of philosophy, theology, essential accident, public affairs, Morteza Motahhari, Mohammad Reza Mozaffar.

1. Received: 2022/08/03

Accepted: 2022/11/06

2. (Corresponding Author) Student in Level Four of Seminary (Amir al-Mu'minin Institute) (hz@gmail.com)

3. Assistant Professor, Department of Education, Islamic Azad University (Yadgar Imam Unit) (hajipour110@chmail.ir)

Revising the Anthropological Foundations of the Doctrine of Perfection in Theoretical Mysticism¹

Sayyida Aliya Naqavi²

Mustafa Farhudi³

Vahid Sohrabi-far⁴

ABSTRACT

From the viewpoint of theoretical mysticism, the ultimate goal of creation is perfection of all creatures, and the most desirable way for it is known to be through the perfect man. In explaining this view, the present study uses a descriptive-analytical method to revise the anthropological foundations of the 'perfect man' in theoretical mysticism and conclude that the approach of this domain on the basis of these special foundations, including the dichotomy of the man's existence, the man's true 'heart' and his state of 'godlikeness', is a god-centered approach. The man's special characteristic in the theoretical mysticism is enjoying the power of 'godlikeness'. The godlike man is the perfect God-seeking man who knows God and has achieved the status of proximity to God. In the literature of theoretical mysticism, proximity to truth is called *wilāyat*, meaning elimination of the servant's 'self' and I-ness and his achieving the status of annihilation in God as the criterion for human's perfection. The educational way of theoretical mysticism is educating a man through a man, based on which the souls who seek sufficiency get help from the sufficient souls through heartfelt wayfaring to elevate in the path to proximity to God, create a strong link between the godly refined life (*ḥ ayāt ṭ ayyiba*) and reasonable life in proportion to acquiring divine names and keeping on divine attributes in their actions and words, cover the right path of servitude to God, and become godlike. Achieving godlikeness, which is a graded concept and is the origin for objective effects, is the ultimate goal for the man's creation and his existential perfection.

Keywords

human's perfection, heart, godlikeness, *wilāyat*

1. Received: 2022/08/11

Accepted: 2022/11/03

2. (Corresponding Author) PhD Student in Mysticism and Sufism/ University of Religions and Denominations (sfn114@gmail.com)

3. Assistant Professor of Mysticism and Sufism/ University of Religions and Denominations (mfarhudi2@yahoo.com)

4. Assistant Professor of Philosophy of Religion/ University of Religions and Denominations (vsohrabifar@gmail.com)

Investigating How to Promote the Theoretical Intellect in Interaction with Religion and Intuition¹

Mohammad Thanàì²

ABSTRACT

In transcendental philosophy, the intellect is promoted in interaction with religion and intuition. The ascend above intuition is the product of intellect and descend of those transcendental truths to the threshold of argument is the product of the growth of intellect. Both the heartfelt link with religion and infiltration of the truth of its teachings in the man's soul are a sign of elevation of intellect, and the circuit of the waves of the sea of wisdom from the depth of one's soul to the coasts of philosophical expression requires rational activism, which is itself another sign of growth and livelihood of the intellect. The most important ways for promotion of intellect in the light of intuition are as follows: the harmony of intellect with the immaterial world ensuing the use of intuition, the existential becoming and strengthening of the intellect due to enjoying intuition, circulation of love in all orders of the soul and its effect in the intellect's enjoyment of the heart's intuition. Besides, we can imagine in two forms the way the intellect is promoted in interaction with religion: (1) the effect of the religion's truth in the man's heart and its reflection in rational understanding, and (2) promotion of the intellect with assistance from the ontological teachings of the text of religion.

Keywords

interaction of intellect and religion, interaction of intellect and intuition, intellect, religion, intuition.

1. Received: 2022/11/04

Accepted: 2022/12/18

2. Student in Level Four of Islamic Philosophy/ Qom Seminary (mohammad.sanaei313@gmail.com)

Advantages and Disadvantages of Popularization of Philosophy¹

Nader Shokrollahi²

ABSTRACT

In the discussion on popularization of philosophy, the term ‘philosophy’ either refers to a method of thinking or to the philosophical products extant in books. Discussion on permissibility or non-permissibility of popularization of philosophy in both senses is in the sphere of activities of the practical intellect. Some consider corruptions in popularization of philosophy, such as harming people’s piety, social order and even individuals’ mental tranquility. On the contrary, some refer to its advantages such as human’s independence in decision-makings, reduction of misusing people’s ignorance and their naivety, and reducing the costs of social changes as well as reinforcing people’s beliefs. In the new era, with the spread of communication and information devices, hiding rational products is impossible, and all people – including young people – are subject to various thoughts and beliefs. The only way for being immune from risks or reducing harms is being equipped with philosophy in both senses. If we previously could choose between popularizing philosophy and forbidding it, today we have just one way: the necessity of popularizing philosophy. Nevertheless, we know that all people have no capability to philosophize. Thus, first we must increase the ability of philosophical thinking through educating people and, then, immune weak individuals – through other methods – against the flood of right and wrong information of various media. The importance of dealing with this issue is because the promotion of any scientific discipline is along with appropriation of ample material and spiritual assets. Thus, to decide on popularizing or forbidding any discipline, including philosophy with its opponents and proponents, contemplating on its advantages and disadvantages is a necessity. The method of this writing is documentary and analytical-rational.

Keywords

philosophizing, popularization of philosophy, piety, social order, argumentative method, philosophical products.

1. Received: 2022/11/05

Accepted: 2023/01/18

2. Associate Professor in Department of Islamic Knowledge/ Faculty of Literature and Humanities/ Kharazmi University (shokrollahi@khu.ac.ir)

How to Predicate Existence on Quiddity in Allameh Hassan-zada's Thought¹

Qasem Bohlul-zada²

ABSTRACT

Allameh Hassan-zada's skill in resolving scientific disputes and reconciling the views of scientific schools in the way to achieve truth can assist us greatly in understanding and rightly interpreting the principality of existence and the meaning of conventionality of quiddity and its extension in the present time. The present article explores Allameh's works in a descriptive-analytical way, adjust the important preliminaries in understanding the meaning of conventionality and predication of existence on quiddity, and regards two overall meaning for existence and non-existence of nature. First, predicating existence on quiddity is through medium of accidents and judging non-existence due to the rightness of its negation. Second, quiddity is non-existence in terms of relational existence, and is existent in terms of the existence of relation, i.e. the imperfect 'to be' (*kāna nāqış a*). Finally, we have explained the figurative existence of quiddity or its mystical judgment in Allameh Hassan-zada's view.

Keywords

principality of existence, conventionality of quiddity, figurative existence of quiddity, Allameh Hassan-zada Amoli

1. Received: 2022/12/11

Accepted: 2023/01/18

2. Student in Level Four of Islamic Philosophy/ Qom Seminary Center (ghasem.bohloulzade@gmail.com)

Reincarnation and its Various Types with an Emphasis on Celestial Reincarnation in Mulla Sadra's Philosophy and Shia Religious Texts¹

Ahmad Mirzai²

Ghulam-Reza Fayyazi³

ABSTRACT

Philosophical explanation of religious concepts is one of the missions of Islamic philosophy. What was known as reincarnation before Mulla Sadra is just the worldly reincarnation (*tanāsukh mulkī*) in the sense of removal of the soul from one body and its transference into another one. For explaining some of the religious concepts, Mulla Sadra fabricated another term for incarnation: celestial reincarnation (*tanāsukh malakūtī*), expositing many religious discussions and mystical experiences by using it. Here, we have firstly dealt with the special foundations of Mulla Sadra's philosophy that help us in explaining the concept of reincarnation and its various types; then, we have stated his philosophical explanation of celestial reincarnation. Afterwards, we have investigated those Quranic verses that show various types of reincarnation. Finally, we have summarized the discussions related to reincarnation in traditions.

Keywords

reincarnation, types of reincarnation, celestial reincarnation, worldly reincarnation, Mulla Sadra.

1. Received: 2022/07/16

Accepted: 2022/10/12

2. (Corresponding Author) Student in Level Four of Islamic Philosophy/ Qom Seminary Center (ahmadmy1370@chmail.ir)

3. Professor of Philosophy in Imam Khomeini Education and Research Institute (fayyazi@iki.ac.ir)

Explaining the Reasons and Philosophy of Contrasts and Conflicts in the Universe from Master Motahhari's Viewpoint¹

Ali Reza Fazeli²

Ali Hosseini³

Mohammad Edalati Nasab⁴

ABSTRACT

In Master Motahhari's view, contrast is inconsistency and conflict between two beings that are at the same time together; and this contrast is directly related to the material world. The writer, in the present article, is seeking to explain the reason and the mode of contrasts, conflicts, benefits, blessings, wisdoms, and positive effects of the material world from Master Motahhari's view. It pursues this goal in a qualitative form through a descriptive-analytical method by studying his hermeneutic writings. On the one hand, Master Motahhari maintains that the main reason for contrasts and conflicts of the material world is its existential order and its 'having matter' as well as the essential nature of 'potential and possibility for this matter', which moves continuously towards actualization and new perfection. And on the other hand, he considers these contrasts as enjoying blessings, wisdoms and positive effects, including preparing the ground for emergence of human's free will, possibility of knowing things better, unveiling goodness and beauties and making them meaningful, perfecting the souls of divine saints, and hiding felicity inside troubles. Thus, conflicts in the world are seen, in the superficial look, as evil; and in a deeper look, they are otherworldly, good and desirable.

Keywords

universe, contrasts, conflicts, Morteza Motahhari, wisdom.

1. Received: 2022/12/03

Accepted: 2023/01/01

2. (Corresponding Author) Assistant Professor in Yasuj University (fazeli1351@gmail.com)

3. Assistant Professor in Yasuj University (ali_2012003@yahoo.com)

4. MA Graduate in Islamic Philosophy and Theology/ Yasuj University (mohamadedalainasab1907@gmail.com)

The Role of Realizing the ‘Possibility in the Sense of Need’ in the Monotheistic Lifestyle (Individual and Practical Effects)¹

Rouhollah Souri²

Ali Reza Zarafshani³

ABSTRACT

The theory of ‘possibility in the sense of need’ (*imkān faqrī*) is among Mulla Sadra’s innovations. Possibility in the sense of need is the very essential need of the possible beings, according to which no independence is conceivable for the effect, to the extent that the mental image of the truth of the effect is not possible without imagining its cause. Designing such a creative theory has definitely many theoretical and practical consequences that lead to alteration and evolution in upstream issues. The present study investigates the consequences of realizing the possibility in the sense of need in the monotheistic lifestyle. Of course, these consequences are divided into theoretical and practical; and the latter type is divided into individual and social. The present study pursues just the individual practical ones. The view of ‘possibility in the sense of need’ alters discussions such as self-sacrifice, removing arrogance, principality of prayer, giving up loving others and not fearing anyone other than God. In some of them, it resolves doubts and in some others, it creates a new mentality to offer a new image of the issue. For instance, the ‘possibility in the sense of need’ clarifies that praying is the necessary feature of human’s all needy existence, not a tool for accessing sensual passions. A deep belief that all creatures are completely in need of God removes fear of the greatest powers and brings about courage for performing divine obligations.

Keywords

possibility in the sense of need, monotheistic lifestyle, the consequences of possibility in the sense of need.

1. Received: 2022/12/02

Accepted: 2023/01/15

2. Assistant Professor in Department of Philosophy/ Faculty of Literature and Humanities/ Kharazmi University (souri@khu.ac.ir)

3. (Corresponding Author) Student in Level Four of Seminary Center/ Qom (aiizarafshani18@gmail.com)

A Comparative Analysis of the Truth of Fact-itself from the Viewpoint of Philosophers and Mystics¹

Taher Karim-zada²

Salman Lotfi³

Hassan Moallemi⁴

ABSTRACT

One of the important issues in philosophy and mysticism, with considerable ontological and epistemological effects, is explaining the truth of fact-itself (nafs al-amr). This is because the truth of fact-itself is directly related to affirmation and falsification of epistemic propositions and statements. The subject of the present inquiry is a comparative investigation of the views of Islamic philosophers and mystics regarding the truth of fact-itself in a descriptive-analytical method. The related data were gathered through library studies. The inquiry aims at a general expression and stating the common and different points among the views of most philosophers and mystics regarding the fact-itself and presenting a brief analysis on them. The most important findings of the inquiry are as follows: the mystics' interpretations of the fact-itself are focused on the ontological sphere and are proposed for explaining the existential unity of the universe. But the philosophers' interpretations are focused on the epistemological sphere and aim at explaining the verity and falsity of the epistemic propositions. According to this approach, some of the philosophers' interpretations such as 'fact and outside in particular sense', 'active intellect', and 'existence-self', are not the precise and right interpretations of fact-itself. But, some others such as 'general affirmation' or 'absolute container of affirmation of external realities' and 'container of rational affirmation of the facts' are justifiable. It seems that 'thing-itself' (nafs al-shay') is the most precise and most comprehensive interpretation that enjoys the capability to explain the verity and falsity of any epistemic proposition.

Keywords

fact-itself, knowledge, verity and falsity, unity of existence, philosophers, mystics

1. Received: 2022/10/06

Accepted: 2022/12/30

2. (Corresponding Author) Assistant Professor in Department of Islamic Knowledge/ Shahid Madani University/ Azarbaijan (taher.karimzadeh@gmail.com)

3. Graduate from Level Four of Seminary Center/ Qom (hekmat2118@gmail.com)

4. Associate Professor in Department of Philosophy/ Baqir al-Olum University (h.moallemi57@gmail.com)

A Comparative Analysis of Wittgenstein and Farabi's Views on Language and Meaning¹

Isa Mottaqi-zada²

Kourosh Fereidun-pur³

Parnian Hushangi Maher⁴

ABSTRACT

The meaning of the language is the main goal in linguistic inquiries. Wittgenstein had two views on language: first, he considered language as an image of the universe. That is, he considered the words not referable to sensible things as meaningless. Second, he considered the meaning of language as dependent on its function in linguistic games specific to its users. Similarly, Farabi considered language as what is in the man's inner side and believed that the speaker's purpose – which is used for meaning and inserted in the form of words – is the very language. In his view, meanings exist and words are contractual items among nations. This inquiry uses a descriptive-comparative approach to analyze the views of Wittgenstein and Farabi on language and meaning and show their points of difference and similarity. Farabi had two theories on words, which were consistent with Wittgenstein's first and second views. Besides, both thinkers considered language as the main axis of philosophy and maintained that the main function of philosophy is to remove ambiguities from the language. Wittgenstein, however, would initially consider some of the propositions as meaningless, and Farabi considered meaning as existent in the universe. Wittgenstein did not accept grammar as a practical science and considered it as dependent on meaning. Farabi, however, considered grammar as an independent science in line with logics. In his view, any logic requires grammar to state its opinions and achieve the right meaning.

Keywords

language, meaning, Wittgenstein, Farabi

1. Received: 2022/10/05

Accepted: 2022/12/13

2. (Corresponding Author) Professor of Arab Language and Literature/ Tarbiat Modarres University (motaghizadeh@modares.ac.ir)

3. MA Student of Arab Literature/ Tarbiat Modarres University (kwrsh033@gmail.com)

4. MA Student of Arab Literature/ Tarbiat Modarres University (p_maher@modares.ac.ir)



How to Predicate Existence on Quiddity in Allameh Hassan-zada's Thought..... 91

Qasem Bohlul-zada

Advantages and Disadvantages of Popularization of Philosophy 105

Nader Shokrollahi

Investigating How to Promote the Theoretical Intellect in Interaction with Religion and Intuition 121

Mohammad Thanàì

Revising the Anthropological Foundations of the Doctrine of Perfection in Theoretical Mysticism.....137

Sayyida Aliya Naqavi

Mustafa Farhudi

Vahid Sohrabi-far

Analysis of Inserting Theology into Public Affairs by Explaining Essential Accident in Mohammad Reza Mozaffar and Morteza Motahhari's View153

Hossein Haji-zada

Hosain HajiPour

Pathology and Investigation of the Textbooks on Logics in Qom Seminary..... 169

Yahya Nur-Mohammadi Najafabadi

The Nature of 'Epistemology' and its Distinction from Homogenous Sciences with an Emphasis on its Most Important Fruit 187

Mohammad Khani

Mahdi Ahmad Khanbeigy

Table of Contents

Leading Article	7
------------------------------	----------

A Comparative Analysis of Wittgenstein and Farabi's Views on Language and Meaning	9
--	----------

Isa Mottaqi-zada
Kourosh Fereidun-pur
Parnian Hushangi Maher

A Comparative Analysis of the Truth of Fact-itself from the Viewpoint of Philosophers and Mystics	27
--	-----------

Taher Karim-zada
Salman Lotfi
Hassan Moallemi

The Role of Realizing the 'Possibility in the Sense of Need' in the Monotheistic Lifestyle (Individual and Practical Effects).....	43
---	-----------

Rouhollah Souri
Ali Reza Zarafshani

Explaining the Reasons and Philosophy of Contrasts and Conflicts in the Universe from Master Motahhari's Viewpoint	57
---	-----------

Ali Reza Fazeli
Ali Hosseini
Mohammad Edalati Nasab

Reincarnation and its Various Types with an Emphasis on Celestial Reincarnation in Mulla Sadra's Philosophy and Shia religious texts	75
---	-----------

Ahmad Mirzai
Ghulam-Reza Fayyazi



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 8, Issue 2, successive No. 15, fall - winter 2022

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)

The Journal "Breeze of the Wisdom", according the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 585 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 97 (20/6/2018) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-promotional" rank.