

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام کاظم علیه السلام:

لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلٌ وَدَلِيلُ الْعَاقِلِ التَّفَكُّرُ

برای هر چیز راهنمایی است و راهنمای عاقل، اندیشه است

تحف العقول، ص ۳۸۶

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی

سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

علی ارشد ریاحی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

عین الله خادمی

استاد گروه الهیات دانشگاه شهید رجایی

حسن رضضانی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن سعیدی

استاد گروه عرفان دانشگاه شهید بهشتی

عسکری سلیمانی امیری

استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

روح الله سوری

استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

علی شیروانی هرندی

دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

یار علی کردفیروزجایی

استاد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه دانشگاه فردوسی

سیددالله یزدان پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسکری کاشی

ویراستار: سیدمغیث مسترحمی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: سیدمغیث مسترحمی

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه (مرکز

آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وبسایت: www.nasim-e-kherad.ismc.ir

قیمت: ۷۰.۰۰۰ تومان

رایانامه: nasimekherad@chmail.ir

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی زیر نمایه می‌گردد:

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

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

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

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

۵. پایگاه اطلاعات نشریات کشور: (www.magiran.com)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و در مصوبه ۵۶۹ جلسه ۱۲۹ مورخ

۱۴۰۲/۳/۲۳ کمیسیون نشریات علمی حوزه، درجه «علمی - پژوهشی» رتبه (ب) دریافت نمود.

راهنمای نویسندگان

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده/ نویسندگان باشد و در سامانه مجله به آدرس زیر بارگذاری شود:
(nasim-e-kherad.ismc.ir).
- هرگونه ارتباط با مجله تنها از راه‌های اعلام شده در بخش «تماس با ما» مقدور است. همچنین صدور گواهی پذیرش برای نویسنده(گان) و گواهی داوری برای داوران، تنها به گونه خودکار در سامانه انجام می‌پذیرد. لطفاً از تماس با سردبیر و... پرهیز کنید.
- نویسندگان محترم برای ثبت مقاله، نخست باید در سامانه نام نویسی کنند. در این مرحله درج دقیق نام نویسنده(گان) و وابستگی سازمانی آنها برابر الگوی ذیل، ضروری است:
 - اعضای هیات علمی: رتبه علمی (استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیک دانشگاهی.
 - طلاب حوزه علمیه: مقطع علمی (دانش‌پژوه یا دانش‌آموخته)، (سطح ۴ یا سطح ۳)، رشته...، شهر، کشور، پست الکترونیک.
 - دانشجویان: مقطع علمی (دانشجو یا دانش‌آموخته)، (دکتری یا ارشد) رشته...، گروه، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیک دانشگاهی.
- نویسندگان گرامی از ارسال همزمان دو مقاله پرهیز کنند؛ زیرا تا سرنوشت یک مقاله به طور کامل روشن نشود، مقاله بعدی از دستورکار خارج می‌شود.
- مقاله نباید در نشریه دیگری منتشر شده باشد و تا پایان داوری نیز نباید به مجله دیگری فرستاده شود.
- برابر قوانین ابلاغی، نویسنده مقاله پژوهشی باید دارای مدرک سطح چهار حوزه یا دکتری تخصصی (PH.D) باشد. در غیر این صورت می‌تواند با مشارکت شخصی با شرایط یادشده، مقاله را منتشر نماید.
- هزینه‌های داوری، ویراستاری و صفحه‌آرایی ۷۵۰/۰۰۰ تومان است که نویسندگان گرامی آن را به شماره کارت (6063731236629144) به نام «مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه» واریز کرده و تصویر فیش واریزی را به رایانامه 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.
- اگر مقاله مستخرج از پایان‌نامه است باید اطلاعات اثر وابسته ذکر گردد؛ (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه یا حوزه محل تحصیل).
- رعایت اصول اخلاقی مجله در همه مراحل تدوین، ارائه و نشر مقاله ضروری 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 مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
- مقاله باید شامل ۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه باشد.
- اگر موضوع پژوهش شما در مقالات گذشته مجله «نسیم خرد» پیشینه‌ای دارد، حتماً در متن به آن اشاره نموده و در بخش منابع آن را ذکر نمایید.
- نویسنده (گان) محترم، بایستی فرم‌های «تعهدنامه اصالت اثر»، «مشخصات نویسندگان» و «تعارض منافع» را از بخش «راهنمای نویسندگان» دانلود کرده و پس از تکمیل، امضاء کنند. سپس در بخش مربوطه بارگذاری نمایند. (یادآوری: درج اطلاعات در فرم‌های یادشده، تنها در میان آکولاد []، ممکن است).

۲. اجزای مقاله

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

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

- ابتدای هر بند، به جز اولین بند زیر هر عنوان، با نیم سانتی‌متر تورفتگی شروع شود.
- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر، جدا از متن اصلی و در یک بند مستقل، با یک سانتی‌متر

تورفتگی از چپ و قلم ۱۲ تنظیم شوند.

- عنوان بخش‌های اصلی و زیربخش‌های مقاله شماره‌گذاری و سیاه (بولد) شوند و قبل از آن‌ها یک سطر سفید باشد.

- آیات، روایات و نقل قول‌های غیرفارسی در پانویس ترجمه شوند.

۴. شیوه ارجاع

۴-۱. درون متن

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

نکته: اگر در متن به دو یا چند اثر از یک نویسنده ارجاع داده‌اید که همه در یک سال چاپ شده‌اند، 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 (یا نام معروف) نویسنده، نام نویسنده، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب (ایرانیکی)، 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 فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصرخسرو.

- 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 (ایرانیکی 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»، *انسان‌پژوهی دینی*، ش ۴۰: ۱۹۸-۲۰۰.

یادآوری: ۱. در بخش منابع اگر نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می‌شود. ۲. اگر از نویسنده چند اثر ذکر شده است، در موارد بعدی به جای نام نویسنده از هشت کاراکتر خط تیره «_____» استفاده می‌شود. ۳. نخست منابع فارسی و عربی می‌آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و... ذکر می‌شود. ۴. نیازی به جدا کردن کتب و مقالات نیست و همگی در یک ردیف درج می‌گردند.

فهرست مطالب

- ۹.....سرمقاله.....
روح الله سوری
- ۱۱.....بررسی ثبات شخصیت در حکمت متعالیه.....
محمد عباسی؛ حسن معلمی
- ۲۵.....مقایسه دیدگاه صدرالدین قونوی و صدرالدین شیرازی در باب صفات حق.....
حسین عشاقی
- ۳۷.....ماهیت ایمان در هندسه فکری و معرفتی استاد مطهری.....
محسن حاکمی؛ انشاءالله رحمتی
- ۶۱.....واکاوی پاسخ علامه طباطبایی از پرسش چگونگی انتزاع مفهوم وجود.....
سیدرضا اسحاق نیا
- ۷۵.....تبیین اصل فلسفی «اشتغال نفس به بدن» و دلالت‌های آن.....
احمد شه‌گلی
- ۹۱.....تعامل وراثت با تربیت‌پذیری انسان بر پایه مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه.....
حامد کمیجانی؛ علی همت بناری؛ محمد مهدی گرجیان
- ۱۱۱.....تحلیل و بررسی تفسیر میرداماد از روایات «معرفة الله بالله».....
سجاد ضیائی
- ۱۲۷.....سازگاری نسبیّت‌گروی توصیفی با واقع‌گرایی فرا اخلاقی.....
رمضان مهدوی آزاد بنی
- ۱۴۳.....نحوه وجود ذهنی معقول‌های ثانی فلسفی در دیدگاه صدرالمتألهین.....
مسلم احمدی

- ۱۶۱.....تفسیر المیزان و با تأکید بر خطبه اول نهج البلاغه
قاسم بهلولزاده؛ ابوالحسن غفاری
- ۱۷۷ ملاکات حجیت معرفت شناختی تجربه دینی با تأکید بر دیدگاه ابن عربی
سیدشهاب‌الدین حسینی
- ۱۹۳ نقد ادله قائلین به کیفیت تدبیر جسمانی ملائکه مدبر امر
علی اصغر رضایی

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

سر مقاله

روح‌الله سوری^۱

مهم‌ترین مسئله پیرامون آگاهی، مادی یا فرامادی (مجرد) بودن آن است؛ به این معنا که آیا علم و آگاهی، تنها همین کنش‌های مغزی (پرتاب نورون‌های عصبی) است یا افزون بر این، ساحتی فرامادی نیز دارد؟ این مسئله آن‌گاه جذاب‌تر خواهد شد که بدانیم بیش‌ترین دلیل‌هایی که بر تجرد نفس انسان اقامه می‌شوند، مبتنی بر تجرد علم و آگاهی هستند. فیلسوفان مسلمان مانند پورسینا، سهروردی و صدرالمتالهین، آگاهی را مجرد می‌دانند. در نتیجه به تجرد نفس و گونه‌هایی از دوگانه‌انگاری نفس و بدن، گویایند. ارسطو، افلاطون و فلوطین نیز چنین نظری دارند.

اکنون پرسش مهمی پیش روی همه آنهاست که چگونه نفس مجرد با بدن مادی ارتباط دارد و نفس و بدن که دو حقیقت متغایرند، از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند؟ این پرسش پرچالش، برخی اندیشمندان را به انکار تجرد نفس و فروکاست آن به فعالیت‌های مغز، کشانیده است. ایشان، این نفس فروکاهیده و مادی را «روان» می‌نامند و آن را به حالت‌ها و کیفیت‌های عارض بر مغز و اعصاب، تفسیر می‌کنند. در اینجا دو دیدگاه مهم در میان است: ۱. دوگانه‌انگاری: که نفس و بدن را دو حقیقت متغایر (مجرد و مادی) می‌داند که یکی با دیگری می‌پیوندد و انسان را تحقق می‌بخشد. ۲. یگانه‌انگاری: که حقیقت

^۱ استادیار فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. رایانامه: souri@khu.ac.ir

انسان را به کارکردهای مغزی فرو می‌کاهد و به این‌همانی ذهن و بدن قائل است. در واقع، دیدگاه دوم، رویکردی انتقادی در برابر دیدگاه نخست است؛ زیرا دوگانه‌انگاری سینیوی- دکارتی، تلقی افراط‌گروانه‌ای از تجرد نفس دارد که ارتباط با بدن مادی فیزیکی را ناروا می‌سازد. گرچه پورسینا با آموزه «روح بخاری» و دکارت با انگاره «غده صنوبری» کوشیدند فاصله بسیار زیاد «تجرد عقلی» و «تجسم مادی» را پُر کنند، اما این حلقه‌های میانی، تنها چالش را یک گام به پس راندند و آن را برطرف نکردند. تا جایی که بیشتر فیلسوفان و دانشمندان غربی به کلی همه شکل‌های دوگانه‌انگاری را نفی کردند و به گونه‌ای یگانه‌انگاری روی آوردند. ناگفته نماند که برخی متکلمان مسلمان نیز نفس و آگاهی را مادی می‌انگارند. گرچه تبیین و دلیل آنها بر مادیت آگاهی، با همتایان غربی خود متفاوت است، اما در پایان هر دو به یک نتیجه می‌رسند؛ بنابراین چالش مادیت آگاهی (و نفس)، نه تنها در فلسفه ذهن معاصر، بلکه در بخشی از سنت اسلامی نیز دیده می‌شود.

اما ملاصدرا با طرح مبانی‌ای چون «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری اشتدادی» و... موفق شد نفس را به‌مثابه حقیقتی تشکیکی که از فرش مادیت تا عرش تجرد و فراتر از آن امتداد دهد و بدن را به‌منزله یکی از مراحل مادی نفس در نظر گیرد. اکنون که مراحل مادی و مجرد نفس، مقاطع حقیقت یکپارچه نفس‌اند، دیگر ارتباط آنها شگفت‌آور نیست. البته تنها اگر تشکیک، حرکت جوهری و دیگر مبانی صدرایی، به‌نیکی ادراک شوند.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

بررسی ثبات شخصیت در حکمت متعالیه^۱

محمد عباسی^۲؛ حسن معلمی^۳

چکیده

ثبات شخصیت و وحدت عددی هر شخص در طول زندگی، امری قطعی و مشهود به علم حضوری است. در حکمت متعالیه، نفس انسان به عنوان معیار این‌همانی مذکور معرفی شده است و از آنجا که بدن دائماً در حال تغییر و سوخت‌وساز است، برای توجیه ثبات شخصیت، ناکارآمد تلقی شده است؛ این در حالی است که اولاً حکمت متعالیه به حرکت جوهری نفس قائل بوده و در ثانی نفس، امری غیرقابل رؤیت است و این دو مسئله می‌تواند از منظر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، مسئله ثبات شخصیت را با چالش مواجه کند. مطابق با تحلیل‌های این مقاله، تنها زمانی می‌توان حرکت را مانع از ثبات شخصیت دانست که به نحو فنا و حدوث باشد؛ اما در حکمت متعالیه، حرکت نفس به نحو غیر امتدادی تصویر شده که باعث می‌شود همواره شخص سابق در مقطع بعدی از حرکت وجود داشته باشد و تنها حدودش تغییر کرده باشد. همچنین با توجه به آنکه بدن، مرتبه نازل نفس است و با عنایت به استحاله تناسخ ملکوی در زندگی مادی، بدن به خاطر پیوندی که با نفس دارد، می‌تواند نشانه‌ای برای آگاهی به این‌همانی سایر اشخاص به حساب آید. بنابراین ثبات شخصیت در حکمت متعالیه، نظریه‌ای مقبول و به دور از اشکالات است.

کلیدواژگان: ثبات شخصیت، این‌همان شخصی، هویت، ملاصدرا، حکمت متعالیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷

۲. (نویسنده مسنول) دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم. رایانامه: abasi.1371.1@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم. رایانامه: h.moallemi57@gmail.com

مقدمه

هر انسانی در طول زندگی خود، به علم حضوری و وجدانی می‌یابد که شخصیت و هویت او از یک نحوه ثبات و وحدت عددی برخوردار است. در این که چه عاملی باعث می‌شود انسان چنین فهمی را از حقیقت خود داشته باشد، نظریات مختلفی بیان شده است. یکی از این نظریات آن است که «نفس» ملاک این همانی شخصی است و ثبات هویت هر فردی، در گرو ثبات نفسی است که از اول تا آخر عمر همراه اوست و پس از مرگ و مفارقت نفس از بدن، به دلیل بقاء نفس، این همانی شخصی در برزخ و قیامت نیز باقی خواهد بود. این رویکرد در مقابل نظریات دیگری است که یا بدن مادی را ملاک این همانی شخصی می‌دانند، یا با مادی خواندن ذهن و امور ذهنی، معیار ثبات هویت هر فرد را با استمرار حافظه و امور ذهنی توجیه می‌کنند. از اصلی‌ترین ادله‌ای که برای رویکرد نفس‌محور بیان شده است، استناد به تغییرات بدنی است. توضیح مطلب آنکه از طرفی، هر کسی ثبات هویت خویش را به علم حضوری درک می‌کند. این ادراک امری واقعی است، چرا که انسان در علم حضوری، با خود واقعیت مواجه است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۳)، لذا هر کسی به علم حضوری، به این همانی شخصی و ثبات خود در طول زمان واقف می‌شود. از طرف دیگر، در علوم تجربی ثابت شده که بدن انسان، همواره در حال تغییر و تبدیل است؛ سپس با توجه به آنکه متغیر غیر از ثابت است، چنین نتیجه گرفته شده که ثبات خویش نمی‌تواند مستند به بدن متغیر باشد؛ بلکه در انسان، نفس مجرد و غیر مادی‌ای وجود دارد که این همانی مذکور، قائم به آن نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۲/۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۲/۶؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۱۴۵/۶).

با این وجود می‌دانیم که یکی از اصول مهم در علم النفس صدرایی، قول به «حرکت جوهری نفس» است. ملاصدرا برخلاف حکمای قبل از خود، بر وقوع حرکت در ذات نفس تأکید دارد و نمی‌پذیرد که ذات نفس ثابت باشد و تنها برخی کمالات عرضی آن تغییر کند. او تذکر می‌دهد که لازمه انکار حرکت در ذات نفس، آن است که نفس صبی و حکیم در ذات یکی باشند و تفاوت آنها تنها در امور عرضی باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۲۷-۳۲۸). او با تکیه بر حرکت اشتدادی نفس، مراتب مختلفی را در سیر صعودی نفس در نظر می‌گیرد که در نهایت، به تجرد عقلی نفس منتهی می‌شود (همان: ۳۷۰/۸).

در نگاه اول، قبول حرکت جوهری نفس، معیار نفسانی در توجیه این همانی را با چالش روبرو می‌کند. زیرا وقتی اثبات شود نفس نیز دارای حرکت و دگرگونی است، دیگر تفاوتی بین نفس و بدن

باقی نمی ماند و همان طور که نمی توان بدن مادی را ملاک ثبات شخصیت دانست، نفس انسانی را نیز به دلیل حرکت جوهری و ذاتی آن، نباید ملاک ثبات شخصیت دانست؛ به بیان دیگر، اگر نفس علی رغم وقوع حرکت در آن، می تواند ملاک این همانی شخصی قرار گیرد، چرا این همانی شخصی نتواند مستند به بدن مادی یا به مجموع بدن مادی و نفس متحرک گردد؟ این مسئله ایجاب می کند که ما مسئله این همانی شخصی را با توجه به اصول مورد پذیرش در علم النفس صدرایی، مورد بازاندیشی قرار دهیم و ببینیم نفس متحرک و بدن متغیر چگونه در مسئله این همانی شخصی دخالت دارند.

هرچند مسئله این همانی شخصی، یکی از مسائل فلسفه تحلیلی به شمار می رود، ولی به خاطر ارتباط تنگاتنگی که با علم النفس فلسفی دارد، می تواند یکی از مسائل فلسفه اسلامی نیز به حساب آید. در همین راستا، تا به امروز کارهای خوبی در این باره انجام پذیرفته است. دکتر حسن معلمی در مقاله تحلیل و نقد موانع این همانی نفس بر اساس مبانی حکمت متعالیه نشان داده است حکمت صدرایی، این توانایی را دارد که در چارچوب اصول و مبانی خود، به توجیه ثبات هویت علی رغم وقوع حرکت جوهری در نفس بپردازد. همچنین رساله هایی با عنوان حقیقت هویت شخصی بر اساس فیزیکیالیسم و نقد و بررسی آن با تکیه بر آراء علامه طباطبایی از آقای سیداسدالله اصغری و بررسی مسئله این همانی شخصی بر اساس مبانی ملاصدرا از خانم سکینه باشی، از دیگر پیشینه های تحقیق به حساب می آیند. در این آثار، تمرکز بحث صرفاً معطوف بر چگونگی سازگاری ثبات شخصیت با تکیه بر نفس متحرک شده است؛ اما در مقاله حاضر، علاوه بر تبیین سازگاری ثبات شخصیت با نفس متحرک انسانی، بر نقش بدن در ثبات و این همانی شخصی نیز تأکید شده است. به همین منظور، مباحث این مقاله، از دو منظر هستی شناختی و معرفت شناختی سامان یافته است.

ثبات شخصیت از منظر هستی شناختی

در این بخش، فارغ از این بحث که ما چگونه به این همانی خود یا دیگران آگاه می شویم، باید بررسی کنیم که از منظر هستی شناختی، چگونه می توان ثبات شخصیت را مستند به نفسی دانست که خودش در حال حرکت و سیلان جوهری است. جالب آنجاست که اندیشمندان حکمت متعالیه، ضمن پذیرش تغییرات بدنی و وقوع حرکت جوهری نفسانی، اما همچنان بر ثبات و این همانی شخصی تأکید نموده اند؛ گویا در نظر آنها، این دو مطلب با یکدیگر ناسازگاری ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۲/۸). به تعبیر علامه طباطبایی، درست است که بدن با تغییرات مختلفی مواجه می شود، اما روح انسان، همان روح قبلی است؛ «لکن الروح هی الروح» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲/۱). ملاصدرا در این

باره می‌گوید: وقتی کودک تبدیل به مردی بزرگ می‌شود، همان جوهر نفسانی کودک در مرد محقق است و به همین خاطر، درست است که گفته شود این مرد، همان کودک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸/۳۲۷). برای هماهنگ ساختن این دو اصل مهم در علم النفس صدرایی؛ یعنی «حرکت جوهری نفس» و «ثبات شخصیت»، لازم است در ابتدا توضیحی در مورد دو قسم از اقسام حرکت ارائه نماییم.

حرکت امتدادی و غیر امتدادی

حرکت علاوه بر جوهری و عرضی، به دو قسم امتدادی و غیر امتدادی نیز تقسیم می‌شود.

الف) حرکت امتدادی: حرکتی است که در آن، شخص در هر مقطع مفروض، غیر از شخص در مقطع سابق و لاحق باشد؛ به این معنا که علی‌رغم داشتن یک مرتبه از وجود، ولی حدود و شخصیت سابق، با حدود و شخصیت لاحق یکی نیست. حرکت امتدادی نیز بر سه قسم اشتدادی، تضعفی و متشابه منقسم می‌گردد:

۱) حرکت اشتدادی، حرکتی است که در آن، متحرک اشتداد وجودی می‌یابد، بدون آنکه فرد مفروض در مقطع قبلی، با فرد مفروض در مقطع بعدی یکسان باشد؛ مثل آنجا که بدن حرکت کمی می‌کند و قد انسان بلند می‌شود، در حالی که می‌دانیم در اثر رشد و سوخت‌وساز، سلول‌های بدن به تدریج تغییر کرده‌اند.

۲) حرکت تضعفی، حرکتی است که در آن، جوهر یا عرض متحرک با ضعف همراه شده است، در این صورت نیز فرد قوی و ضعیف غیر از هم هستند؛ مثل آنجا که درختی بخشکد و به مرور زمان به خاک تبدیل شود (صدرالدین شیرازی، شواهد: ۹۸).

۳) حرکت متشابه، حرکتی است که در اثر آن، جوهر یا عرض متحرک، با شدت یا ضعفی مواجه نشده باشد؛ مثل آنکه چوب تبدیل به خاکستر شود، یا آنکه شخص حرکت آینی کند و از این جدیدی برخوردار گردد. روشن است که در هیچ یک از این‌های بعدی، شخص آینی قبلی وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۸).

ب) حرکت غیر امتدادی: در این حرکت، شخص وجود سابق در وجود لاحق همچنان باقی است، اما حدودش فرق می‌کند؛ پس گویا در مقاطع فرضی حرکت، همواره یک چیز به صورت مشترک باقی است که البته دچار نوعی زیاده و نقصان هم شده است؛ لذا در مورد آن می‌توان گفت: حرکتی که در آن، شخص موجود در مقطع سابق حرکت، در مقطع لاحق حرکت نیز موجود است. حرکت غیر

امتدادی به دو قسم توسعی و تضییقی تقسیم می‌شود. توسعی مانند آنکه شخصی خود را به عنوان «من» می‌شناسد، پس از آنکه «من» جاهل بود، حالا «من» عالم گردد؛ یعنی همان شخص، خودش را عالم می‌یابد. یا آنکه شخص عالم که خودش را به عنوان «من» می‌یابد، علمش را از دست بدهد و به این خاطر، حدّ او ضیق شود و جاهل گردد (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۵۴-۲۵۶).

بنابراین از آنجا که حرکت همواره با تغییر تدریجی همراه است، پس هم در حرکت امتدادی و هم در حرکت غیر امتدادی، شاهد تغییر تدریجی هستیم؛ اما نکته آنجاست که گاهی آنچه تغییر کرده، کاملاً متفاوت با شخص قبلی خودش است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان پذیرفت همان شخص و مقطع قبلی از حرکت در شخص و مقطع بعدی از حرکت باقی باشد. در این صورت، حرکت امتدادی خواهد بود. اما در برخی موارد، هر چند شاهد نوعی تغییر در شخص قبلی و بعدی حرکت هستیم، ولی همچنان امر ثابتی در حد سابق و لاحق وجود دارد که تنها حدّ آن تغییر کرده است که حرکت غیر امتدادی نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۳۱/۳-۳۳۲). بنابراین، در حرکت امتدادی، شاهد ایجاد و اعدام تدریجی نسبت به وجود شیء هستیم، ولی در حرکت غیر امتدادی، اعدام نیست؛ بلکه همواره یا ایجاد تدریجی حدود شیء است و یا اعدام تدریجی حدود.

تقریر این همانی شخصی بر اساس نفس متحرک

همان طور که گذشت، یکی از اقسام حرکت، حرکت امتدادی است. در این قسم از حرکت، شخص در هر مقطع مفروض، غیر از شخص و مقطع سابق و لاحق است؛ به عنوان مثال، نوک مدادی که پاک‌کنی را به پشت آن چسبانده‌ایم، روی کاغذ حرکت می‌دهیم. با حرکت مداد، همواره نقطه‌ای روی کاغذ پدید می‌آید. همین که نقطه‌ای روی کاغذ پدید آمد، پاک‌کن آن را پاک می‌کند و با حرکت مداد، نقطه جدیدی ایجاد می‌شود؛ پس آنچه روی کاغذ ایجاد می‌شود، نقطه‌ای در حال سیلان است که حدود تدریجی آن، ملازم است با فناء نقطه قبلی؛ لذا ما همیشه با شخصی حادث از آن نقطه مواجهیم که غیر از شخص سابق است که فانی شده است (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۳/۱۱، ۶۴). پر واضح است که چنین تغییری نمی‌تواند معیار برای حفظ این‌همانی شخصی باشد و اساساً حرکت به این معنا که در واقع همان ایجاد و اعدام تدریجی است، درباره نفس محال است؛ زیرا با اثبات تجرد و بقای نفس، دیگر نمی‌توان از اعدام آن سخن به میان آورد، بلکه آنچه در حرکت نفس اتفاق می‌افتد، همانا اشتداد، تکامل و به فعلیت رسیدن استعدادهای نفس است (معلمی، ۱۳۹۲: ۱۸۸-۱۸۹).

ملاصدرا با الهام از کلمات بوعلی، بین تغییری که به نحو تفاسد باشد یا به نحو استکمال، فرق

می‌گذارد و بدین‌سان، کلید حل مشکل را به دست می‌آورد. او حرکت جوهری نفس را به نحو غیر امتدادی تصور می‌کند؛ یعنی حرکتی که در آن، شخص وجود سابق در وجود لاحق همچنان باقی است و تنها حدودش فرق کرده است؛ به تعبیر دیگر، حرکت جوهری نفس را ایجاد الوجود و اعدام الوجود معنا می‌کند که مطابق با آن، همواره یک چیز که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم به صورت مشترک باقی است و بدون آنکه چیزی از آن کم شود، یا شخص «من» زائل شود، نقائص آنکه اموری عدمی هستند، زائل می‌شود، لذا حرکت در نفس یعنی: تغییر در حدود یک حقیقت واحد و باقی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۴۵/۸)؛ پس وقتی نفس کودک در اثر حرکت جوهری، به نفس مرد تبدیل می‌شود، نفس او به هیچ عنوان فاسد نمی‌شود، بلکه صرفاً تکامل می‌یابد؛ یعنی کمالاتی را که می‌توانست واجد شود را به تدریج به دست می‌آورد و از سعه وجودی بیشتری برخوردار می‌گردد. عبارت ملاصدرا در این باره چنین است:

«إن كون الشيء من الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق السلوك إلى الرجولية مثلاً فإذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهری ولا أيضاً أمر عرضي إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر و الثاني بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثاني و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته و لكن من جهة حامل ماهيته و إذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى بعد و لكن كان من جزء جوهره و هو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورة المائية و يحصل لها صورة الهوائية و القسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني و القسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» (همان: ۳/۳۲۷).

شاید این مطلب را بتوان به آیت الله جوادی آملی نیز نسبت داد. ایشان در باب حرکت جوهری نفس، خود نفس را مصون از حرکت می‌داند و معتقد است آن تغییری که اتفاق می‌افتد، در واقع متوجه اوصاف نفس است و اساساً حرکت جوهری نفس، به معنای تغییر در ذات نفس نیست؛ به همین خاطر، نفس در اثر حرکت، دچار اعدام و ایجاد نخواهد شد. ایشان پس از بیان این نکته که نفس موجودی است که در مقام ذات، مجرد و در مقام فعل، ادراک و تحریک مادی است، به سه نکته اشاره می‌نماید:

«اول. [موجوداتی مانند نفس] چون در مقام ذات مجردند ثابت بوده و مصون از حرکت جوهری خواهند بود. دوم. چون در مقام وصف و فعل مادی‌اند، یعنی جسم وابسته و متحرک‌اند، از هر جهت محکوم به حرکت جوهری‌اند. سوم. موجودی که صدر آن مجرد و ذیل آن مادی، صدر آن ثابت و ذیل

آن متحرک، و ذات آن ثابت و وصف و فعل آن متحول، وحدت حقیقی آن محقق است و هیچ تردیدی در وحدت شخصی چنین موجودی به نام انسان نیست که قله وجودی آن مجرد و ثابت، و دامنه آن متعلق به ماده و متحرک به حرکت جوهری است» (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۳۷/۲۰۰).

این مطلب با توجه به خارج محمول بودن اوصاف وجود و مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول در حکمت متعالیه، تبیین دقیق‌تری می‌یابد. مطابق با اصول حکمت متعالیه، چنین نیست که در علم حصولی، انسان واجد صورتی شود که از خارج حکایت کند، بلکه این خود نفس است که سعه وجودی پیدا می‌کند و در اثر اشتداد وجودی از خارج حکایت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۸۹ و ۲۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۲۷). این همان فرمایش حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام است که فرمود «هر ظرفی با آنچه در آن قرار داده شود، تنگ می‌شود، مگر ظرف علم که با علم توسعه می‌یابد»^۱ (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۵۰۵).

بنابراین، نفس آن حقیقتی است که خودش سعه و ضیق پیدا می‌کند و در اثر سعه وجودی، همان نفس قبلی، کمالاتی که می‌توانسته واجد شود را به دست می‌آورد و یا در اثر حرکت تضعیفی، همان شخص از نفس، کمالات به دست آورده را از دست می‌دهد و ضیق وجودی پیدا می‌کند. مطابق با این بیان، می‌توان این‌همانی شخصی را به نفسی که دارای حرکت جوهری است، نسبت داد، بدون آنکه وحدت عددی و ثبات شخصیت دچار خدشه شود.

ثبات شخصیت از منظر معرفت‌شناختی

بحث دیگری که درباره ثبات شخصیت قابل طرح است، بررسی معرفت‌شناسانه این‌همانی شخصی است؛ به این معنا که ما چگونه می‌توانیم به این‌همانی خود و دیگران علم پیدا کنیم؟ آیا در علم به این‌همانی شخصی، بدن دارای نقش است یا خیر؟ این بخش می‌تواند پاسخی برای این اشکال باشد که اگر نفس معیار این‌همانی شخصی باشد، با توجه به آنکه نفس، مادی و قابل دیدن نیست، پس هیچ وقت نباید به اشخاص علم پیدا شود؛ زیرا ما همیشه با بدن خود و دیگران مواجه می‌شویم و اساساً روح، حقیقتی نامرئی است و اگر این‌همانی اشخاص وابسته به روح و نفس آنها بود، ما هیچ‌گاه نباید شخصی را از دیگری بازمی‌شناختیم. برای پاسخ به این سؤال، خوب است زندگی دنیوی و اخروی را از یکدیگر تفکیک کنیم؛ لذا بحث را در دو مقام پی می‌گیریم.

۱. «كُلُّ وَعَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وَعَاءَ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ».

در زندگی دنیوی

در زندگی دنیوی، ما برای آنکه خودمان را بشناسیم، به هیچ عنوان نیازی به بدن نداریم، لذا همان طور که در برهان هوای طلق ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۲۳۳) و سایر ادله بیان شده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۵۶)، ما بدون بدن و بدون استفاده از اندام‌های بدنی مانند گوش و چشم و بینی، خودمان را می‌یابیم. چنین شناختی که هر شخص نسبت به خودش دارد، علمی «حضوری» است؛ یعنی علمی که خود معلوم نزد عالم حاضر است، نه آنکه صورت و تصویری از آن نزد عالم حاضر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۳).

دلیل حضوری بودن علم هر یک از ما به خودش؛ یعنی علم به آن حقیقتی که با «من» از آن تعبیر می‌کند، آنست که آنچه ما از خود درک می‌کنیم، یک امر متشخص و شخصی است، در حالی که اگر صورتی مفهومی از خود داشتیم، باید علم هر یک از ما به خودش، علمی کلی می‌شد؛ چرا که مفهوم، همیشه کلی است. بنابراین، در ادراک خود، همواره وجود معلوم نزد عالم حاضر است و چنین علمی حضوری می‌شود (همان: ۲۳۶)؛ لذا در علم هر شخص به خود و به این‌همانی شخصی‌اش، بدن مادی هیچ‌گونه دخالتی ندارد.

اما شناخت هر شخصی نسبت به اشخاص دیگر در زندگی دنیا، علمی حصولی است که با توجه به تفاوت‌های ظاهری و بدنی افراد محقق می‌شود. همچنان که قرآن کریم، تفاوت‌های ظاهری انسان‌ها را عاملی برای شناخت آنها از یکدیگر معرفی کرده است (حجرات: ۱۳)؛ در این مورد نیز، ملاک این‌همانی اشخاص، همان نفس مجرد است؛ اما از آنجا که نفس، امری مجرد و غیر قابل رؤیت است، لذا در زندگی دنیوی، بدن برای شناخت اشخاص از یکدیگر دخالت دارد. برای درک بهتر دخالت بدن در علم ما به این‌همانی اشخاص دیگر، توجه به دو مقدمه ضروری است:

الف) بدن، وجودی مادی و مرتبط با نفس است و الا به محض قطع ارتباط بدن با نفس، دیگر ما با یک جسد مواجه خواهیم بود و نه بدن؛ پس قوام بدن به ارتباط با نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸/۳۹۲-۳۹۱ و ۳۸۲).

ب) هر بدنی، تنها با یک نفس در ارتباط است و مرتبه‌ی نازله همان نفس است؛ لذا این طور نیست که روح انسان پرواز کند و با بدن‌های مختلفی در ارتباط باشد. دلیل این مطلب، استحاله تناسخ است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵/۱۸۹-۱۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۹/۲-۲۵).

تناسخ عبارت است از اینکه نفس پس از آنکه بعضی از کمالات را کسب کرد، از بدن مفارقت

کرده و به بدن دیگری تعلق گیرد. برای درک بهتر ادله استحالۀ تناسخ، لازم است بررسی شود که «بدن دومی» که نفس می‌خواهد از طریق تناسخ به آن تعلق گیرد، آیا دارای نفس است، یا فاقد نفس؟

۱- اگر بدن دوم واجد نفس باشد، تعلق نفس به آن از طریق تناسخ، موجب می‌شود که همزمان یک بدن، دو نفس داشته باشد و چنین امری محال است؛ زیرا در این صورت، امر کثیر واحد و امر واحد کثیر می‌شود.

۲. اگر بدن دوم فاقد نفس باشد، تعلق نفس به آن از طریق تناسخ، موجب رجوع فعلیت به قوه می‌شود؛ یعنی چیزی که از قوه به فعلیت در آمده بوده، دوباره از فعلیت به قوه بازگردد؛ مثل آنکه انسان از مرتبۀ پیری به مرتبۀ کودکی بازگردد، در حالی که بازگشت فعلیت به قوه محال است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۹/۲-۳).

شاید کسی اشکال کند که رجوع فعل به قوه، امری محقق است؛ همان گونه که بعضی انسان‌ها مسخ شدند و به میمون و خوک درآمدند. پاسخ آنست که آنچه محال است، تناسخ «ملکی» است، اما تناسخ «ملکوتی»؛ یعنی تمثّل نفس انسان به صورت‌هایی مناسب با نیات، ملکات و افعال آنها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۴۸)، استحالۀ ای ندارد که در مرتبۀ اول مربوط به تحولات روحی است و به مرتبۀ مثالی نفس اختصاص دارد؛ هر چند در برخی موارد، بدن ملکی نیز دگرگون می‌شود و تغییرات باطنی به ظاهر نیز سرایت می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۴۳۴-۴۳۶). در داستان مسخ، آنچه واقع شده، تناسخ ملکوتی بوده است؛ یعنی با توجه به جسمانیة الحدوث بودن نفس و اینکه با انجام و تکرار افعال، ملکاتی هم‌سرخ با آنها در باطن و نفس انسان نقش می‌بندد، در مواردی که مسخ اتفاق افتاده، در واقع مسخ‌شدگان به صورت واقعی ملکات اکتسابی خود متصور شده‌اند؛ بنابراین این طور نیست که مثلاً انسان بودن انسان باطل و به جای آن میمون یا خوک پدید آمده باشد، بلکه صورتی روی صورت انسانی آمده و همان انسان، در عین حال که انسان است، تبدیل به انسان-میمون یا انسان-خوک شده است؛ لذا مسخ، غیر از تناسخ ملکی است و نقضی برای آن به حساب نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۰۸-۲۰۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۹/۴-۵).

ج) نتیجه: بدن به خاطر ارتباط وثیقی که با نفس دارد، علامت و اماره‌ای است که به واسطه آن می‌توان به وجود نفس که ملاک این‌همانی در اشخاص است، پی برد و از این طریق، به استمرار هویت و شخصیت افرادی که تنها با بدن و جنبه مادی آن‌ها مواجه هستیم، حکم کرد. به این صورت که وقتی امروز شخصی را می‌بینیم، می‌دانیم این بدن، چیزی است که با روح و نفس خاصی در ارتباط است.

همچنین می‌دانیم این بدن با همان نفسی که دیروز با آن متحد بوده، امروز نیز متحد است؛ زیرا این طور نیست که بدن بتواند نفوس اشخاص مختلف را قبول کند، لذا وقتی با بدن مادی همان شخص مواجه می‌شویم، به این اعتبار که این بدن، با نفس دیروز و امروز او متحد است، می‌توانیم به این همانی شخصی وی در طول زندگی‌اش پی ببریم.

در زندگی اخروی

با توجه به رها شدن نفس از بدن در زندگی پس از مرگ، روشن است که از منظر حکمت متعالیه در این نشئه، اساساً بدن عنصری و مادی‌ای وجود ندارد تا از دخالت آن در شناخت این همانی شخصی خود و دیگران سخن به میان آید. در باب علم به این همانی شخصی خود در حیات پس از مرگ، دوباره متذکر می‌شویم که این علم، حضوری است و در آن، هیچ نیازی به بدن نیست؛ لذا هر کسی این همانی خودش را درک خواهد کرد و می‌داند او همان شخصی است که در دنیا اعمالی را انجام داده و حالا این خودش است که به سرای دیگر آورده شده است.

در رابطه با علم به این همانی شخصی دیگران نیز یک راه آنست که به بدن مثالی هر فرد در آن نشئه توجه دهیم؛ بدنی که متناسب با رفتار و نیت و ملکات انسان‌ها به وجود آمده است. توضیح کامل این مطلب نیازمند ورود به مباحث انسان‌شناسی صدرایی است. مطابق با اصول حکمت متعالیه، انسان نوع متوسط است و متناسب با اعمال و رفتار خویش، «فصل» خود را می‌سازد و در نهایت، انسان‌ها به چهار نوع «ملکی»، «شیطانی»، «بهیمی» و «سبعی» درمی‌آیند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳۷؛ همو، ۱۳۴۱: ۲۴۰) و متناسب با کمالات یا رذائل اکتسابی، بدن‌های مثالی انسان‌ها انشاء می‌شود. اتفاقی که پس از مرگ می‌افتد آنست که همراهی نفس با چنین بدنی در آن موقع ظهور می‌یابد (همو، ۱۳۶۸: ۱۸/۹).

اما شاید برای اثبات علم به این همانی اشخاص دیگر، راه کوتاه‌تری هم وجود داشته باشد که در ضمن مقدمات زیر قابل تبیین است:

الف) علم عبارت است از حضور مجرد نزد مجرد (همان: ۴۹۰/۳). بنابراین نفس مجرد انسانی، این قابلیت را دارد که به نفوس مجرد انسان‌های دیگر، عالم شود؛ چرا که «حضور مجرد»، چیزی غیر از «وجود مجرد» نیست؛ لذا شرایط و مقتضی برای علم نفس به حقایق مجرد و انسان‌های دیگر فراهم است؛ (اثبات مقتضی).

ب) با آنکه نفس انسان مجرد است، اما اشتغال نفس به تدبیر بدن، مانع از حصول ادراکات برای

۲۱ بررسی ثبات شخصیت در حکمت متعالیه

نفس می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۶۱). به همین خاطر است که غالب انسان‌ها، تنها در حالت خواب که اشتغالات بدنی کم می‌شود، رؤیا می‌بینند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۷۲)؛ (وجود مانع).
ج) در زندگی پس از مرگ، بدن که مانعی برای درک و حضور بسیاری از مجردات بوده، از میان برداشته می‌شود؛ (رفع مانع).

بنابراین در زندگی پس از مرگ، مقتضی برای علم به نفوس دیگر فراهم و مانع نیز مفقود است. به همین خاطر می‌توان ادعا کرد که در آن نشئه، نفوس نسبت به یکدیگر عالم هستند. همچنین باید در نظر گرفت که هر نشئه‌ای، احکام و ویژگی‌های خود را دارد، لذا نباید احکام و شرایطی که برای حصول علم به این‌همانی اشخاص دیگر در زندگی دنیوی وجود دارد را به سرای دیگر تسری داد. این نظریه که در واقع تحلیلی از معاد است، با هیچ محذور و مشکل عقلی‌ای مواجه نیست؛ تنها اختلافی که از نظر برخی محققین وجود دارد، درباره تطابق این نظریه با آموزه‌های قرآنی است؛ به بیان دیگر، تصویری که ملاصدرا از جهان برزخ و قیامت ارائه می‌دهد، از لحاظ منطقی امکان تحقق دارد و معقول است، اما در مقابل، این نظریه مطرح شده که معاد، می‌تواند تبیین‌های معقول دیگری نیز داشته باشد و بحث‌هایی صورت گرفته که کدام تبیین از معاد، مورد پذیرش آیات و روایات است (زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۳۹-۱۴۱/۲). هر چند این مسئله ارزش پیگیری بالایی دارد، اما در غرض اصلی ما که توجه به این‌همانی شخصی با تکیه بر قرائت حکمت متعالیه از نفس است، تأثیری ندارد.

نتیجه‌گیری

ثبات شخصیت، از امور وجدانی و مشهود هر انسانی است؛ به این معنا که هر شخصی در طول زندگی خود، درک می‌کند که از یک وحدت عددی برخوردار است. حکمت متعالیه، نفس را معیار این‌همانی شخصی معرفی می‌کند و از آنجا که بدن، حقیقتی متغیر و متحول است، لذا نمی‌پذیرد که ملاک و معیار ثبات شخصیت، در گرو بدن مادی و متغیر باشد. این در حالی است که نفس انسانی نیز مطابق با اصول علم النفس صدرایی، دارای حرکت جوهری است، بنابراین لازم است بین این‌همانی شخصی و وابستگی آن به نفس متحرک و سیلانی، به درستی جمع کرد. همچنین نفس، امری مجرد و غیر قابل دیدن است، پس از منظر معرفت‌شناختی باید در باب کیفیت آگاهی به این‌همانی اشخاص که نظامات حقوقی و الهیاتی مبتنی بر آن است، تأمل شود. در خصوص مسئله اول، باید دقت داشت که حرکت نفس، یک حرکت غیر امتدادی است، به این معنا که ذات نفس در اجزاء و مقاطع فرضی حرکت، یکسان است و تنها چیزی که عوض می‌شود، حدود آن است. تنها زمانی حرکت نفس، برای این‌همانی

شخصی، مانع به حساب می‌آید که تغییرات آن به نحو حدوث و فنا باشد. درباره آگاهی به این‌همانی خود و سایر اشخاص نیز باید به این نکته ملتفت بود که در معرفت به این‌همانی خود - که در واقع عبارت است از حضور نفس برای خودش - هیچ مانعی برای درک این‌همانی وجود ندارد و در مورد آگاهی به این‌همانی اشخاص دیگر در زندگی دنیا، باید از نقش بدن و استحاله تناسخ ملکی سخن به میان آورد. این مسئله در مورد آگاهی به این‌همانی اشخاص در زندگی پس از مرگ، وابسته به مبنای ما در باب مثالی یا عنصری بودن معاد است. مطابق با نظر ملاصدرا، چون آن عالم مجرد است و همه انسان‌ها با نفوس مجرد خود در آن عالم هستند، پس مقتضی برای آگاهی به خود و دیگران فراهم است و چون بدن مادی که مانع است، وجود ندارد؛ لذا این‌همانی اشخاص به درستی قابل درک است.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲)، *الاشارات والتنبيهات*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰)، *رحیق مختوم*، ۳۷، قم: اسراء.
۳. زنوزی، علی بن عبد الله (۱۳۷۸)، *مصنفات حکیم زنوزی (رسالة سبيل الرشاد في إثبات المعاد)*، ۲، تهران: اطلاعات.
۴. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)*، ۵، تهران: ناب.
۵. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). *نهج البلاغة (للصبيحي صالح)*، قم: هجرت.
۶. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۱)، *عرشیه*، اصفهان - ایران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۷. _____، (۱۶۰)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، محشی: هادی بن مهدی سبزواری. مصحح جلال الدین آشتیانی، تهران - ایران، مرکز نشر دانشگاهی.
۸. _____، (۱۳۶۸). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، جلد ۳ / ۸ / ۹، ایران: مكتبة المصطفوي.
۹. _____، (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. _____، (بی تا)، *المبدأ والمعاد (ملاصدرا)*، (بی جا).
۱۱. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغیب*، مصحح: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰). *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۱ و ۱۶، چاپ دوم، لبنان - بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. _____، (۱۴۱۶)، *نهاية الحكمة*، جماعة المدرسين (مؤسسة النشر الإسلامي)، قم.
۱۴. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین: محمد تقی یوسفی، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۶ / ۱۱، تهران: صدرا.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. معلمی، حسن (۱۳۹۸)، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، چاپ سوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

مقایسه دیدگاه صدرالدین قونوی و صدرالدین شیرازی در باب صفات حق^۱

حسین عشاقی^۲

چکیده

دیدگاه صدرالدین قونوی در عرفان و صدرالدین شیرازی در حکمت متعالیه، گرچه در برخی مسائل نزدیک به هم هستند، اما در بسیاری از جهات نیز متفاوت، بلکه متقابل اند؛ از جمله مسائل مهمی که اختلاف دو دیدگاه صدرالدین شیرازی و صدرالدین قونوی را روشن می‌سازد، مبحث صفات خداوند در مرتبه ذات حق است؛ این دو دیدگاه تفاوت‌های بنیادین دارند؛ زیرا در دیدگاه قونوی، صفات با معانی متفاوت با معنای ذات حق، به مرتبه ذات حق راه ندارند؛ حال آنکه در دیدگاه حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی، این صفات با اینکه اختلاف مفهومی دارند، اما مصداقاً عین ذات حق اند؛ همچنین صفات در نظر قونوی، موجود مجازی و با دو رتبه تأخر از مرتبه ذات، موجود بالعرض اند، اما در نظر صدرالمتألهین، موجود بالذات و حقیقی‌اند و بدون تأخر از مرتبه ذات، تحقق دارند و تفاوت‌های دیگری که در مقاله حاضر مشاهده می‌کنید؛ در پایان، رجحان دید عرفانی بر دید فلسفی بیان می‌گردد. **کلیدواژگان:** قونوی و صدرالمتألهین؛ صفات خداوند؛ عرفان و فلسفه؛ مرتبه صفات؛ تأخر صفات.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۵

۲. دانشیار گروه فلسفه، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. رایانامه: oshshaq@yahoo.com

مقدمه

در مورد صفات حق، آراء و نظرات گوناگونی وجود دارد؛ زیرا در این باب بین صاحب‌نظران سؤالاتی مطرح بوده است؛ آیا اصلاً ذات حق، صفات متفاوت‌المعنای با معنای ذات حق دارد یا نه؟ اگر دارد، مرتبه تحقق این صفات، همان مرتبه ذات حق است یا متأخر از آن؟ و اگر متأخر از ذات حق‌اند، با چند مرتبه متأخرند؟ و آیا آن صفات متأخر، موجود حقیقی‌اند یا مجازی؟ در مورد هر یک از پرسش‌ها، پاسخ‌هایی مطرح شده است.

در بین آراء ارائه‌شده، صدر المتألهین معتقد است که خداوند به صفات متفاوت‌المعنی با معنای ذات و متفاوت‌المعنی نسبت به هم متصف می‌باشد و مواردی از این صفات (که از آن با عنوان صفات ذاتی یاد می‌شود) در مرتبه ذات حق، به عین وجود خداوند که موجود حقیقی است، موجودند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م: ۱۴۵/۶)؛ بنابراین ذات حق، اولاً دارای صفات ذاتی متفاوت‌المعنی است؛ ثانیاً این صفات در مرتبه ذات حق و در دو مقام ذاتی احدیت و واحدیت قرار دارند (همان، ۲۸۴)، نه متأخر از ذات؛ ثالثاً ذات حق چون موجود حقیقی است و صفات ذاتی به عین وجود ذات موجودند، پس این صفات نیز موجود حقیقی‌اند (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۵۴) و نه موجود مجازی و بالعرض. در بین نظریه‌های مطرح‌شده، قونوی معتقد است که ذات حق که از هر تعیین و تقیدی منزه است، به هیچ صفت متفاوت‌المعنای با ذات (که همه حقایقی متعین‌اند) متصف نیست (قونوی، بی‌تا: ۶)؛ ولی در خارج از حریم ذات حق، صفات متفاوت‌المعنی در مقام واحدیت که با دو رتبه از ذات حق، متأخر است (فناری، ۱۳۷۴: ۹۳)، به منصفه ظهور رسیده و به موجودیت بالعرض و مجازی موجود خواهند بود؛ زیرا جز وجود اطلاقی حق، همه ماسوا، عدم متوهم‌الوجودند (همان، ۱۴). مقاله حاضر درباره این دو دیدگاه توضیح داده و با مقایسه بین نظر این دو صاحب‌نظر، تفاوت‌های بین آن دو را روشن می‌سازد و نهایتاً در ترجیح نظر قونوی بر نظر صدر المتألهین، نکاتی را ارائه می‌کند.

پیشینه

بر اساس جستجوی انجام‌شده در زمینه صفات خداوند در خصوص مقایسه بین نظر صدر المتألهین و قونوی، مقاله‌ای به نگارش درنیامده؛ گرچه در بین دو مکتب عرفانی و حکمت متعالیه، مباحث مقایسه‌ای مطرح شده و نیز در کتب فلسفی و عرفانی در مورد دیدگاه این دو عالم به صورت جداگانه



مقایسه دیدگاه صدرالدین قونوی و صدرالدین شیرازی در باب صفات حق

مباحثی موجود است، اما مقایسه‌ای بین نظرات این دو شخصیت صورت نگرفته است؛ همچنین در مورد نقاط مثبت و منفی دو دیدگاه سخنی یافت نشد.

توضیح دیدگاه قونوی و صدرالمتألهین درباره صفات خدا و مقایسه آن دو

دیدگاه عموم فلاسفه و از جمله صدرالمتألهین این است که صفات ذاتی خداوند در عین اختلاف مفهومی با همدیگر و با مفهوم «ذات حق»، همه متحد الوجودند؛ یعنی همه به عین وجود «ذات حق» موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۴)، نه به وجودی مغایر با وجود ذات حق، آنگونه که اشاعره به آن معتقدند (میر سید شریف، ۱۳۲۵ق: ۸/ ۴۴)؛ از استدلال‌هایی که صدرالمتألهین بر این دعوا اقامه کرده اینست که اگر صفات کمالی خداوند زائد بر ذاتش باشد، لازم می‌آید که کمالش به امر زاندی باشد؛ نتیجه این می‌شود که ذاتش ناقص و به بیگانه استکمال یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۷۲).

اما از نظر صدرالدین قونوی هیچ صفتی از صفات متعینه (که متفاوت المعنی با معنای «ذات حق» اند)، به مرتبه ذات حق راه ندارد؛ بلکه مرتبه «ذات حق»، مقام «لا اسم و لا رسم له» است؛ او این ادعا را در بسیاری از کتب خود مطرح کرده و در مواردی نیز این ادعا را میرهن ساخته است؛ از جمله او در کتاب نصوصش که از مهم‌ترین آثار اوست، در همان نص اول، این ادعا را با قوت طرح کرده و به استدلال آن نیز پرداخته است؛ عبارت او در نص اول این است:

«اعلم أن الحق من حيث إطلاقه الذاتی لا یصح أن یحکم علیه بحکم أو یعرف بوصف أو یضاف الیه نسبةً من وحدة أو وجوب وجود أو مبدئية أو اقتضاء ایجاد أو صدور أثر أو تعلق علم منه بنفسه أو غیره لأن کل ذلك یقضى بالتعین و التقید» (قونوی، بی‌تا: ۶)؛

بر اساس این متن، ذات اطلاق حق، جایز نیست که محکوم به حکمی شود؛ یا به وصفی شناخته شود؛ یا نسبتی از قبیل «وحدت» یا «وجوب وجود» یا «مبدئیت» یا «اقتضاء ایجاد» یا «اقتضاء صدور اثر» و یا «علم به خودش یا به غیر خودش» به او نسبت داده شود؛ زیرا همه این امور، به تعین و تقید او منجر می‌شوند؛ حال آنکه ذات اطلاق حق، از هر گونه تقید و تعین رها است.

تفاوت‌های دو دیدگاه

بین دیدگاه صدرالمتألهین و قونوی از جنبه‌هایی، تفاوت وجود دارد؛ این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱. در دیدگاه قونوی اسناد «موجودیت» به این صفات، اسناد بالعرض و الی غیر ما هو له است؛ زیرا موجودیت حقیقی در نظر قونوی، منحصر در حقیقت لاشروطی «وجود» است که همان «ذات

«حق» است و هر موجودِ ماورای ذات حق را، عدمِ متوهم‌الوجود می‌داند «لیس بعد وجود الحق الا العدم المتوهم» (قونوی، بی‌تا: ۱۴)؛ بنابراین اسماء و صفات، بخاطر تعین و تقیدی که دارند، به حریم ذات حق راه نداشته و بنابراین موجود حقیقی هم نیستند؛ بلکه ذات حق در قالب حقایق آنها ظهور می‌کند (قونوی، ۱۳۷۴: ۲۷)؛ لذا آنها حداکثر یک موجود بالعرض و مجازی یا به تعبیری «عدم متوهم‌الوجود» اند (قونوی، بی‌تا: ۱۴) که موجودیت بر آنها با اسناد بالعرض قابل حمل است؛ حال آن که در دیدگاه عموم فلاسفه و از جمله صدرالمتألهین، اسناد موجودیت به صفات، اسناد بالذات و الی ما هو له است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱۴۵/۶)؛ زیرا فلاسفه و از جمله صدرالمتألهین، اتحاد صفات با ذات حق را اتحاد حقیقی می‌دانند که بالتبع، وجود صفات هم مثل وجود خداوند، وجود حقیقی خواهد بود و باید اسناد موجودیت به آنها، مثل اسناد موجودیت به ذات حق، حقیقی باشد^۱.

۲. در دیدگاه قونوی این صفات، متأخر از مرتبه «ذات حق» و خارج از ذات او منعقد می‌گردند؛ زیرا آنها از ظهورات حق بوده و موجود بالعرض اند و هر موجود بالعرضی در مرتبه متأخر از موجود بالذات است؛ (چون هر موجود بالعرضی، وابسته به موجود بالذات است و تا حقیقتی نباشد، مجازی منعقد نمی‌شود)؛ پس در دیدگاه قونوی، مرتبه انعقاد صفات متعینه حق، متأخر از مرتبه «ذات حق» است که این مرتبه، همان مرتبه واحدیت است که با دو رتبه، از «ذات حق» تأخر دارد (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۴۱)؛ اما در دیدگاه صدرالمتألهین، صفات متعینه حق در مرتبه خود «ذات حق» هستند و به عین مرتبه «ذات حق» متحقق‌اند و وضع «ذات حق»، وضع وجود همه این صفات متعینه حق است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۴)؛ لذا این گونه صفات را، صفات ذاتی حق می‌داند.

۳. در دیدگاه قونوی، مرتبه «ذات حق» از همه أنحاء کثرت وجودی مبرا و منزله است؛ زیرا هیچ وجود دیگری (حتی به نحو اتحاد با وجود «ذات حق»)، به مرتبه «ذات حق» راه ندارد (قونوی، بی‌تا: ۶ - قونوی، ۱۳۷۴: ۲۲)؛ و هر چه ماورای ذات حق است، جز عدم نیست (قونوی، بی‌تا: ۱۴)؛ اما در دیدگاه صدرالمتألهین، مرتبه «ذات حق» به ملاحظه اسماء و صفات او، به چند نحوه کثرت وجودی متصف است؛ زیرا:

اولاً صدرالمتألهین بر خلاف عرفا که مقام احدیت و واحدیت را خارج از حریم ذات حق می‌دانند، مرتبه «ذات حق» را در درونش واجد دو مرتبه متفاوت احدیت و واحدیت قرار می‌دهد که این خود،

۱. حقیقی بودن وجود صفات نظر مشهور صدرا است گرچه او در جایی به مجازیت وجود آنها نیز گرایش یافته که فعلاً مورد بحث ما نیست.

پذیرش یک نحوه کثرت در «ذات حق» است؛ او در مورد تبیین ثبوت این دو مرتبه احدیت و واحدیت در مرتبه «ذات حق» می‌گوید:

«ان ذاته من حيث وجوده و هويته مما يفنى الصفات و التعينات و المفهومات حتى مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهوية فلا إشارة إليه و لا اسم و لا رسم لأن هذه الأمور كلها طبائع كلية و الذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها و يقال لها مرتبة الأحدية و غيب الغيوب؛ و باعتبار هذه المدلولات التي هي أيضا بوجه عين الذات و يقال لها مرتبة الإلهية و الواحدية فجاءت الكثرة كم شئت؛ إذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة و هي عن الإرادة في تكثر الصفات و بتكثرها يتكثر الأسماء» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱ م: ۶/۲۸۴).

به استناد متن، صدرالمتألهين «ذات حق» را در درونش واجد دو مقام متفاوت احدیت و واحدیت می‌داند و این دو مقام، نزد صدرالمتألهين متفاوت‌اند؛ زیرا او معتقد است در مرتبه احدیت، هر گونه تعیین صفات و اسماء و سایر عناوین، همه در این مرتبه فانی می‌گردند، ولی در مرتبه واحدیت، به لحاظ مدلولات متفاوت این اسماء و صفات، کثرات زیادی پدید می‌آیند «فجاءت الكثرة كم شئت»؛ پس بر اساس نظر ایشان، «ذات حق» بخاطر داشتن دو مقام متفاوت احدیت و واحدیت در درون خود، گرفتار یک دوگانگی مرتبه‌ای می‌شود و علاوه بر این کثرت دوگانه متحقق در مقام «ذات حق»، صدرالمتألهين مقام واحدیت را که در درون ذات حق قرار می‌دهد، واجد کثرات بی‌نهایت می‌داند؛ زیرا معتقد است که در مرتبه واحدیت، صفات از «ذات حق» متمایزند؛ همچنین صفات از همدیگر تمایز داشته و متعلقات آنها نیز متفاوتند؛ پس بر اساس متن مذکور، «ذات حق» در نظر صدرالمتألهين، واجد بی‌نهایت کثرات وجودی است و این چیزی است که به هیچ وجه در دیدگاه صدرالدین قونوی نیست. او در باره ذات حق می‌گوید: «لا كثرة فيه و لا تركيب و لا صفة و لا نعت و لا اسم و لا رسم و لا نسبة و لا حكم، بل وجود بحت» (قونوی، ۱۳۷۴: ۲۲).

اشکال: ممکن است گفته شود که در دیدگاه صدرالمتألهين، بر اساس قاعده «بسيط الحقيقة»، همه این کثرات وجودی از یک نحوه اتحاد وجودی برخوردارند؛ پس همه این کثرات، به یک وجود موجودند؛ بنابراین بین نظر صدرالمتألهين و قونوی تفاوتی نیست.

پاسخ اینست که اتحاد وجودی این کثرات، نافی ثبوت کثرات حقیقی نیست؛ زیرا وقتی اتحاد وجودی، حقیقی بود، طرفین اتحاد هم موجود حقیقی‌اند؛ چون تا «الف» و «ب» حقیقتاً موجود نباشند، اتحاد وجودی بین آن دو معنی نمی‌دهد؛ پس همه این کثرات در مرتبه «ذات حق» موجودند؛ البته وجود آنها متحد با «ذات حق» است نه به وجودی زائد؛ در حقیقت، وجودات، متکثرند؛ منتهی

در عین کثرت، متحد الوجود هم هستند؛ علاوه بر این که طبق همین عبارت نقل شده فوق‌الذکر، در نظر صدرالمتألهین اجمالاً تمایزهایی بین این کثرات وجودی نیز هست؛ مثل تمایز مقام احدیت و مقام واحدیت و تمایز صفات از «ذات حق» و تمایز صفات همدیگر؛ (إذ فی هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة و هي عن الإرادة فيتكثر الصفات و بتكثرها يتكثر الأسماء) (همان)؛ پس حتی اگر اتحادی هم باشد، این اتحادی است همراه با تمایزات وجودی؛ حال آنکه در دیدگاه قونوی، مرتبه «ذات حق» واجد هیچ گونه کثرت وجودی نیست و هیچ وجود دیگری، حتی به نحو متحد با ذات، در آنجا موجود نیست و این یک تفاوت اساسی است بین دو دیدگاه قونوی و صدرالمتألهین؛ چون بین موجود بودن وجود دیگری در مرتبه «ذات حق»، و موجود بودن موجود دیگری در مرتبه «ذات حق» با اتحاد بین آن دو فرق است.

شرط ذاتی بودن صفات، در دیدگاه قونوی

نکته حائز اهمیت اینست که طبق نظر قونوی، «مقام ذات، مقام لا اسم و لا رسم له است»؛ بنابراین چیزی که در این عبارت نفی می‌شود، اسماء و صفات متعینه است؛ یعنی اسماء و صفاتی از مرتبه «ذات حق» سلب می‌شوند که نسبت به «ذات حق»، دارای معانی متفاوت باشند؛ زیرا هر معنای متفاوت با معنای «ذات حق»، به خصوصیت خاصی متعین است و مصداق حقیقی و بالذات هر معنای متعینی نیز، متعین و محدود است؛ حال آنکه «ذات حق» که همان حقیقت لابشرطی «وجود» است، از هر گونه تعین و محدودیت، منزّه و مبرا است؛ بنابراین نمی‌توان «ذات حق» را که از هر تعین و محدودیتی رها و آزاد است، مصداق حقیقی و بالذات معانی معینه قرار داد (قونوی، بی‌تا: ۶)؛ پس آنچه در قاعده «مقام ذات، مقام لا اسم و لا رسم له است» سلب می‌شود، اسماء و صفات متفاوت المعنی با معنای ذات حق است؛ ولی اگر اسم یا صفت، از هر گونه تعینی رها شود، به گونه‌ای که هیچ فرقی، از جمله فرقی مفهومی با «ذات حق» نداشته باشد (مگر در تعبیر لفظی)، چنین اسم و صفتی در نظر قونوی، از صفات ذاتی «ذات حق» است و بدون هیچ کثرتی، به عین وجود «ذات حق» موجود است؛ در حقیقت، چنین اسم و صفتی، اسم و صفت نیست؛ بلکه وقتی مثلاً گفته می‌شود «ذات حق» عالم است، این عالم، با «ذات حق» جز در تعبیر هیچ فرقی ندارد و جمله «ذات حق» عالم است به معنای «ذات حق»، «ذات حق» است می‌باشد؛ در این صورت، همه اسماء و صفات این چنینی، هم معنی خواهند بود؛ زیرا همه آنها به معنای «ذات حق» هستند؛ بنابراین بین خودشان هم هیچ تفاوتی، حتی تفاوت مفهومی ندارند؛ چون همه آنها، همان معنای «ذات حق» را دارند، نه معنای متفاوتی با آن.

صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب در مورد اسماء و صفات ذاتی با تفسیر فوق چنین می‌گوید:

«اسمه عین صفته و صفته عین ذاته، إذا اعتبرت فيه؛ فکماله نفس وجوده الذاتی الثابت له من نفسه لا من سواه؛ و حیاته و قدرته عین علمه؛ و علمه بالأشياء أزلًا عین علمه بنفسه؛ بمعنی أنه عَلِمَ نفسه بنفسه و عَلِمَ الأشياء بنفس علمه بنفسه، تتحد فيه المختلفات...» (قونوی، ۱۳۷۴: ۲۲).

وی ابتدا می‌گوید: «فکماله نفس وجوده الذاتی الثابت له من نفسه لا من سواه»؛ معیار کمال خداوند، خود وجود ذاتی اوست که به ملاک خودش برای او ثبوت دارد و هیچ بیگانه‌ای، از جمله صدق مفاهیم مغایر با ذات او، در آن نقش و دخالتی ندارند. پس از آن قونوی نتیجه می‌گیرد که در این صورت، حیات و قدرت و علم او، عین هم‌اند؛ همچنین علم او به اشیاء، همان علم او به خودش می‌باشد؛ یعنی حتی اختلاف متعلقات نیز، موجب تعدد علوم او نمی‌شود؛ و نیز در مرتبه ذات او، همه اختلافات زائل شده و یکی می‌شوند «تتحد فيه المختلفات»؛ بنابراین در نظر قونوی، اگر ذاتی بودن صفت اعتبار شد، مفاهیم متخالف این صفات هم یکی شده و عین مفهوم ذات حق می‌شوند.

اشکال: ممکن است گفته شود منظور قونوی، همان اتحاد وجودی این صفات با وجود «ذات حق» است؛ در این صورت، نظر او همان نظر صدرالمتألهین است که صفات را در وجود، یگانه می‌داند، اما مفاهیم را متعدد و متغایر قرار می‌دهد.

پاسخ اینست که اولاً، دخالت صدق مفهوم بیگانه در ثبوت علم خداوند مثلاً، با مفاد جمله «فکماله نفس وجوده الذاتی» منافات دارد؛ زیرا اگر صدق مفهوم علم متفاوت المعنی، در کمال علمی خداوند دخالتی داشته باشد، لازمه‌اش اینست که علم او به معیار نفس وجود او نباشد؛ بلکه بیگانه‌ای در آن دخیل باشد و این با ذاتی بودن صفت، سازگاری ندارد.

ثانیاً، برای هر صفتی از صفات ذاتیه متعینه حق، تعریف خاصی وجود دارد و داشتن تعریف خاص، لازمه‌اش اینست که برای هر یک از آن صفات متعینه، حقیقت و ماهیتی خاص باشد و ثبوت این ماهیات متفاوت، نافی اتحاد صفات و ذات به حسب وجود است؛ زیرا اگر هر یک از صفات ذاتیه حق، ماهیت متفاوتی داشته باشد، هم مغایر با ماهیت «ذات حق» و هم مغایر با ماهیات سایر صفات ذاتیه خواهد بود، بنابراین لازم می‌آید که وجود هر صفتی، مغایر با وجود «ذات حق» و نیز مغایر با وجود سایر صفات باشد؛ چون تمایز ماهیات، ملازم با تمایز وجودات است؛ یا بهتر است بگوییم که تمایز ماهیات، برخاسته از تمایز وجودات است؛ زیرا ماهیت، حد وجود و منتزع از وجود و یا عین وجود است (مثل ماهیت «ذات حق» و وجودش)؛ پس در هر صورت، این اختلاف وجودات است که

منشأ اختلاف ماهیات می‌شود؛ بر این اساس، تا وجودی با وجود دیگر متغیر نباشد، ماهیات مختلف نخواهند بود تا اینکه تعریف خاصی شکل بگیرد؛ بنابراین تمایز و تعدد ماهیات، برخاسته از تمایز و تعدد وجودات و وابسته به تغایر هستی‌ها است؛ ازین‌رو، اگر طبق فرض، ماهیات صفات (به دلیل تغایر تعاریفشان) متغیر باشند، وجودهای آنها نیز متغیر و متعددند و ادعای یکی بودن وجود صفات، در عین تغایر تعاریفات و مفاهیم آنها، جمع‌متنافیین است؛ بنابراین، در صورتی صفات، ذاتی شده و به عین وجود حق متحقق می‌شوند که همه اختلافات مفهومی نیز زائل شده و یکی شوند؛ بدین سبب است که قونوی می‌گوید: «تتحد فیہ المختلفات».

رجحان نظر قونوی در قبال نظر صدرالمتألهین

تأمل و دقت در دو دیدگاه قونوی و صدرالمتألهین نشان می‌دهد که نظر فلسفی مشهور صدرالمتألهین، واجد اشکالاتی است که پذیرفتنی نیست و به ناچار باید دید عرفانی قونوی را سزاوار به قبول دانست؛ این اشکالات عبارتند از:

اولاً، صدرالمتألهین دو مرتبه «احدیت» و «واحدیت» (الهیّت) را مربوط به خود ذات می‌داند؛ حال آن که از نظر عرفا، از جمله قونوی، مرتبه «احدیت» و «واحدیت» هر دو از ظهورات حق، و در مرتبه مادون ذات حق هستند (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۴۱)؛ در اینجا باید گفت که نظر عرفا درست و نظر صدرالمتألهین ناپسند است؛ زیرا هر گونه تعدد در مرتبه «ذات حق»، به شرک ذاتی منجر می‌شود؛ چون در نظریه صدرالمتألهین، «ذات حق» دارای دو مرتبه متفاوت «احدیت» و «واحدیت» است؛ پس این دو مرتبه مربوط به نشأت خلقی و امکانی نیستند؛ بنابراین باید هر دو مرتبه را واجب الوجود بالذات قرار دهیم و این، به تکرر واجب الوجود بالذات منتهی می‌شود؛ برخلاف دیدگاه عرفا که دو مقام «احدیت» و «واحدیت» را از تجلیات و ظهورات حق می‌دانند و تعددشان به تعدد ذات حق منجر نمی‌شود.

ثانیاً، قرار دادن دو مرتبه متفاوت «احدیت» و «واحدیت» در مقام ذات حق، با ترکیب ذات حق از این دو مرتبه، ملازم است؛ ولی هر گونه ترکیبی در مقام ذات حق، باطل و ناپذیرفتنی است. ثالثاً، بر اساس نظر صدرالمتألهین، اتحاد صفات با همدیگر و نیز اتحاد صفات با «ذات حق» در مرتبه «واحدیت»، یک اتحاد وجودی است؛ ولی اتحاد وجودی بین «ذات حق» و صفات متعینه و نیز بین صفات متفاوت المعنی با همدیگر، دارای اشکالاتی است، از جمله:

۱. وجود هر صفت (با تعریفی متفاوت با «ذات حق») در مقام مقایسه با وجود خداوند از دو حال



بیرون نیست؛ یا هیچ تغایری بین وجود این صفات و وجود «ذات حق» نیست و یا به گونه‌ای وجود صفات با وجود «ذات حق» مغایرت دارد؛ صورت اول محال و باطل است؛ زیرا این فرض، مستلزم ترجیح بلا مرجح است؛ چون با اینکه طبق فرض، بین وجود صفت و «ذات حق» هیچ فرق واقعی نیست، اما با این حال، هر یک از این کمالات، صفت است و «ذات حق» موصوف آن و نه عکس آن؛ هر یک از این اوصاف به وجود حق موجودند و نه عکس آن؛ روشن است این در فرض نفی هر تغایری، ترجیح بلا مرجح، و باطل و محال است.

صورت دوم لازمه‌اش تعدد واجب الوجود بالذات است؛ زیرا طبق فرض، بین وجود صفت و وجود «ذات حق»، اجمالاً مغایرتی برقرار است که موجب می‌شود هر یک از این کمالات، صفت باشد و «ذات حق» موصوف آن و نه عکس آن؛ همچنین سبب می‌شود که هر یک از این اوصاف به وجود حق موجود باشند و نه عکس آن؛ از سوی دیگر، این اوصاف در مرتبه ذات واجب الوجودی قرار دارند و نه خارج از ذات او که هنوز ممکن‌شکل نگرفته است؛ بنابراین وجودات متغایر این اوصاف با ذات، در مرتبه ذات واجبی، وجودات واجبی خواهند بود که در این صورت، به تعدد واجب بالذات منجر خواهد شد.

۲. شکی نیست که مفاهیم این صفات متعددند؛ بنابراین حد اقل در هر صفتی، مفهومی بکار رفته که در دیگر صفات بکار نرفته است؛ زیرا اگر مفهومی عهده‌دار معنای صفتی باشد که در معنای صفت دیگری نیز بکار رفته است و بالعکس، لازمه‌اش آنست که هر چه در دیگری بکار رفته، در صفت اولی نیز بکار رفته باشد؛ بنابراین آن دو صفت، اختلاف مفهومی ندارند و این خلاف فرضِ تخالف مفاهیم صفات اوست؛ پس در هر صفتی، مفهومی بکار رفته که در دیگری بکار نرفته است؛ در این صورت، در مصداق حقیقی هر صفت معین، لازم است که مطابق معنای اختصاصی آن صفت، تحقق داشته باشد؛ ولی در عین حال، در مصداق حقیقی صفت دیگر لازم نیست که مطابق آن معنای اختصاصی مربوط به صفت قبلی، تحقق داشته باشد؛ در این صورت اگر ذات کاملاً یگانه و بسیط حق را مصداق این دو صفت قرار دهیم، تناقض لازم می‌آید؛ زیرا ذات کاملاً یگانه و بسیط حق، به لحاظ اینکه مصداق مفهوم قدرت است، مثلاً لازم است معنای اختصاصی مأخوذ در قدرت را داشته باشد؛ اما به لحاظ اینکه مصداق مفهوم علم است، مثلاً لازم نیست معنای اختصاصی مأخوذ در قدرت را داشته باشد؛ پس معنای اختصاصی مأخوذ در قدرت، هم لازم الثبوت در «ذات حق» است و هم لازم الثبوت در «ذات حق» نیست و این تناقض محال و ناپذیرفتنی است.

نتیجه‌گیری

بین دیدگاه صدرالمتألهین و قانونی در مورد صفات متعینه خداوند، اختلافات قابل توجهی هست؛ از جمله اینکه این صفات در نظر صدرالمتألهین در مرتبه «ذات حق» و متحد با وجود او و با موجودیت حقیقی موجودند؛ اما در نظر قانونی، این صفات، خارج از «ذات حق» و متأخر از آن و با موجودیت مجازی موجودند. دیدگاه صدرالمتألهین در مورد صفات ذاتی متعینه، با اشکالاتی مواجه است، از جمله لزوم تعدد واجب و ترکیب واجب، حال آنکه این اشکالات در نظر قانونی نیست.

منابع

۱. جندی، مؤید الدین؛ (بی تا)، شرح فصوص الحکم، بی جا، (مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، نرم افزار عرفان).
۲. صدرالمتألهین، (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳. _____، (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت، دار احیاء التراث.
۴. _____، (۱۳۶۳)، المشاعر؛ تهران، کتابخانه ظهوری.
۵. قونوی، صدرالدین؛ (بی تا)، رسالة النصوص، بی جا، (مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، نرم افزار عرفان).
۶. _____، (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب؛ تهران، انتشارات مولی.
۷. _____، (۱۳۷۱) الفکوک؛ تهران، انتشارات مولی.
۸. میرسید شریف؛ (۱۳۲۵ ق)، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.
۹. فناری، محمد بن حمزه؛ (۱۳۷۴)، مصباح الأانس؛ تهران انتشارات مولی.



زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

ماهیت ایمان در هندسه فکری و معرفتی استاد مطهری^۱

محسن حاکمی^۲؛ انشاءالله رحمتی^۳

چکیده

بحث از ایمان در اعصار مختلف و نزد آدمیان، کاشفیتِ درون‌گرایانه به نحو نقلی از حقیقت را دارد که از گذشته تاکنون، مورد توجه دین‌داران، اندیشمندان و دانشمندان بوده است. مسئله ایمان از این جهت مهم است که نخست در جوامع مقید دین‌مدار، سبب تقسیم جامعه به «با ایمان و بی‌ایمان» می‌گردد و دوم با شناخت ماهیت آن، سعادت و نجات یا شقاوت و نگون‌بختی بشر، تصویر می‌گردد که اگر این تصویر صحیح نباشد، حیات مادی و اخروی آدمیان با مخاطراتی در عقیده و عمل مواجه خواهد شد. مسئله اصلی این پژوهش، استخراج نظرات استاد مرتضی مطهری در باب ایمان است. برای این مهم، با رجوع به آثار مکتوب و دست اول از استاد مطهری، نظرات ایشان در مسئله ایمان، استخراج، دسته‌بندی و نتیجه‌گیری گردیده است. در آثار ایشان به صورت گسترده، به مقوله ایمان پرداخته شده است و ایشان ایمان را لفظاً از ریشه «امن»، به معنای اطمینان و عدم ترس در قلب دانسته و ماهیت آن را علاوه بر کارکرد اجتماعی، مایه آرامش در زندگی می‌داند که پشتوانه تمام فضایل است؛ لذا ماهیت ایمان از دیدگاه شهید مطهری، امری فردی و اجتماعی است. از نظر او، متعلق ایمان در غیب خلاصه می‌گردد؛ همچنین زیستن‌گاه ایمان را فطرت بشر قلمداد نموده است. وی خصوصیات و آثار عینی قابل توجهی برای ایمان در نظر دارد. در نهایت، ایمان طرح‌شده در اندیشه مطهری، حوزه‌های درون و برون افراد و حوزه‌های منقول و معقول وحی را نیز در بر می‌گیرد.

کلیدواژگان: ماهیت ایمان، هندسه معرفتی، مرتضی مطهری، ایمان‌گروی، ایمان عقلانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۳

۲. نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران مرکزی)؛ Mh.nhakemi@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه، ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران مرکزی)؛ N.Rahmati.1388@iau.ac.ir

مقدمه

انسان‌ها در فرهنگ‌ها و سنن دینی مختلف، از دیرباز به ایمان و نحوه کاشفیت آن از حقیقت التفات داشته‌اند، به گونه‌ای که حجم انبوهی از آثار مذهبی و ادبی بشر، به تبیین دیدگاه‌های مختلف در این زمینه پرداخته است.

پلاچر معتقد است ایمان آوردن کار خود ما نیست (placher, 1996: 186) و در واقع ایمان‌ورزی خاصیت وحی و مطالبه آن از مخاطبان خویش است؛ به همین دلیل در جوامع معتقد، با گروه‌های متمایز اجتماعی با ایمان و بی‌ایمان، مواجه هستیم؛ لذا ایمان یکی از کلیدواژگان مهم در حوزه دین‌ورزی است.

از منظر کلامی، مهم‌ترین مرزبندی اعتقادی بر اساس ایمان و کفر است و از جهت اخلاقی نیز ستون اصلی ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی در کتب مقدسی چون قرآن، ایمان است؛ یعنی هر عمل ارزشمند، از ایمان سرچشمه می‌گیرد و هر کردار ناشایست، در کفر و حق‌پوشی ریشه دارد (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۱۱۵)؛ بنابراین نظریه‌های متعددی در تفسیر و توجیه ایمان ارائه شده است. در اندیشه اسلامی، اندیشمندان مختلف از مناظر مختلف به تعریف ایمان پرداخته‌اند که به دسته‌بندی هشتمانه زیر قابل تقسیم‌اند: ۱- معرفت و شناخت عقلانی (شیخ مفید، ابن‌سینا و ابن‌رشد)؛ ۲- تصدیق قلبی (اشعریان: ابوالحسن اشعری، فخر رازی، سعدالدین تفتازانی، غزالی)؛ ۳- اعتقاد و باور قلبی (متکلمان شیعی: سید مرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیر طوسی)؛ ۴- اطاعت عملی (معتزله، خوارج). ۵- تصدیق و اقرار (اهل سنت: ابوحنیفه، ابومنصور ماتریدی؛ شیعه: خواجه نصیر طوسی). ۶- اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی (محدثان اهل سنت، ابن‌تیمیه، محدثان شیعه). ۷- شناخت و باور و عرفان (صدرالمتالهین) و ۸- اعتقاد راسخ و تسلیم (علامه طباطبایی) (صادق‌زاده قمصری، ۱۳۹۳: ۱۹-۲۰) و در یک دسته‌بندی کلی‌تر از تعریف ایمان، به چهار دسته‌بندی از جمله: ایمان شهادت‌گرایانه، ایمان عمل‌گرایانه، ایمان تجربت‌گرایانه (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸، ۶۵) و ایمان معرفت‌اندیشانه (سروش، ۱۳۸۷: ۴۱۸) برمی‌خوریم.

در الهیات مسیحی نیز نظریه‌های ایمان، گزاره‌ای چون توماس آکویناس، مارتین لوتر، اسوین برن، بلز پاسکال و ویلیام جیمز ماهیت ایمان را از جنس معرفت و علم و متعلق آن را حقایق و حیانی نازل شده در قالب الفاظ و گزاره‌ها می‌دانند. بر اساس رویکرد غیر گزاره‌ای، ماهیت ایمان از جنس احساس و دل‌بستگی و متعلق آن درک حضور بی‌واسطه خداوند است؛ در حالی که نظریه‌های غیر گزاره‌ای چون

پل تیلیخ، جان هیک و ویتگنشتاین، ایمان را از سنخ دیدن، ادراک و تجربه کردن می‌دانند. طبق این دیدگاه، وحی از مقوله حادثه است نه گفتار؛ بنابراین، ایمان هم از سنخ دیدن آن حادثه‌هاست نه قبول آن گفتار (رک: جوادی، ۱۳۹۵: ۱۹-۵۴)؛ بنا بر این نظریه، ایمان، حالت دل‌بستگی نهایی آدمی و غایت قصوای اوست (جان هیک، ۱۳۹۰: ۱۳۰).

در حوزه مطالعاتی ایمان، می‌توان استراتژی‌های مختلفی را بکار گرفت. از جمله آن استراتژی‌های مطالعاتی، مراجعه به آثار متفکران جهان اسلام و مطالعه منظومه فکری آنان در خصوص ایمان است. بی‌شک، ایمان اسلامی را بدون تبیین اندیشمندان مسلمان نمی‌توان مطالعه نمود. به همین منظور، ما در این پژوهش، اندیشه‌های استاد مطهری که از دانشمندان مؤثر در اندیشه‌های دینی معاصر در جهان اسلام است و عده‌ای وی را از پیش‌تازان کلام جدید در جامعه می‌دانند (قراملکی، ۱۳۸۶: ۷۰)، مورد بررسی قرار می‌دهیم. ایشان با بیان قوی و قلم روان و قوت علمی، معارفی را در اختیار دانش‌پژوهان و حقیقت‌یابان قرار داده است که به همین منظور، اندیشه ایشان در حوزه ایمان تأثیرگذار بوده و حدود و ثغور این مفهوم والا را بیش از پیش روشن می‌کند.

ایشان در آثار متعددی به بحث ایمان می‌پردازد و کرسی بحث مهمی را برای ایمان می‌گشاید. در آغاز بحث از ایمان، بیان چیستی و مفهوم ایمان از این جهت ضروری است که اولین مسئله علمی، تبیین مفهومی هر موضوع است. بنابراین شناخت ماهیت ایمان از این جهت اهمیت دارد که مربوط به حوزه سعادت یا شقاوت آدمیان می‌گردد؛ زیرا تحلیل ایمان، برآمده از وحی بوده و در صورت تبیین نادرست، سعادت و نجات بشر به مخاطره می‌افتد. همچنین بحث از ایمان و ماهیت آن، بحث دراز دامنی در میان اندیشمندان مسلمان است و تأثیری مهم بر نظام کلامی آنها داشته است (ن ک: شهرستانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۹).

معناشناسی ایمان در هندسه معرفت دینی مطهری

معنای لغوی ایمان

در کتب لغت و واژه‌شناسی آورده‌اند که، واژه ایمان از ریشه (أمن) گرفته شده است که فعل ثلاثی مجرد آن «أَمِنَ، يَأْمَنُ وَأَمْنًا» به معنای آرامش و اطمینان قلب و نبود ترس است. فعل ثلاثی مزید آن «آمَنَ، يُؤْمِنُ وِإِيمَانًا» است که اگر متعدی به «باء و لام» باشد، به اتفاق اهل لغت، به معنای تصدیق کردن است و به همین معناست آیه «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا»؛ اما اگر متعدی به ذات خود باشد، به معنای

اطمینان پیدا کردن است که در برابر ترسیدن و هراسان کردن است و در این صورت، با ثلاثی مجرد هم‌معناست (رک: ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۸: ۳۸۹، ذیل واژه آمن؛ همچنین: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۳). در اصطلاح، ایمان در مقابل با کفر گرفته شده است (سبحانی، ۱۴۱۶ق: ۸-۹). استاد مطهری نیز با کاربری ایمان به معنای آرامش، با بیان مقابل آن؛ چنین می‌گوید: شک، ناآرامی است؛ اما هر آرامشی بر این ناآرامی ترجیح ندارد. حیوان شک نمی‌کند، ولی آیا به مرحله ایمان و ایقان رسیده است؟ (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۱، ۳۷).

ایشان با قرار دادن ایمان در مقابل شک، آن را تحت معنایی برگرفته از آمن و آرامش و ایقان در نظر می‌گیرد که یکی از ممیزات انسان از حیوان می‌باشد؛ البته در نظر وی، ایمان بعد از شک و پرسش، بهتر از آرامش حیوانی و فاقد هرگونه پرسش است. مطهری با اشاره به آیات ۹۹ و ۱۰۰ سوره مبارکه نحل^۱، ایمان را به معنای اعتماد و اتکاء نیز می‌داند (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۱، ۹۵). اهالی فلسفه و علوم عقلی در نخستین مواجهه با مفاهیم، آنها را در قالب شرح ال‌اسم یا تعریف لفظی بررسی می‌کنند. مطهری نیز در لباس یک اندیشمند ممحض در علوم عقلی، ایمان را به لحاظ لغوی چنین تعریف می‌کند:

ایمان از «امن» مشتق است. اَمِنَ يَأْمَنُ أَمْنًا و أَمِنًا و أَمَانًا و أَمْنَةً به معنی اطمأن است. «امنه» به معنی «أَمْنَةً» است که به معنی «جعلهُ في الامن» است و به این معنی است که کلمه «مؤمن» اسم خداست و اما «امن به» که مورد بحث ماست یعنی «صَدَقَهُ وَوَقَّ بِه» (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۱، ۵۰۳). طبق نظر ایشان از این فقره، وجه مناسبت استعمال ایمان در مورد عقیده روشن می‌شود زیرا: به وسیله اعتقاد به خدا یا پیغمبر یا معاد مثلاً صاحب امن یعنی طمأنینه نفس (راغب امن را طمأنینه النفس تفسیر می‌کند، می‌گوید: الأَمْنُ طمأنينة النفس و زوال الخوف) می‌گردد (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۱، ۵۰۳).

پس در مجموع از نظر او، واژه ایمان جامع معانی امن و امنیت و آرامش و طمأنینه نفس و وثوق و اعتماد است. مطهری تأکید دارد که استعمال کلمه ایمان در مورد هر علم و عقیده و یقینی صحیح نیست، بلکه در موردی درست است که تولید امنیت و طمأنینه نماید و نگرانی و اضطراب و هراسی را سلب کند (همان).

۱. إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ

معنای اصطلاحی ایمان

استاد مطهری درباره ایمان، مبسوطاً سخن گفته و قلم زده‌اند. همین امر یکی از صعوبت‌های غور در اندیشه وی در مورد ایمان است که تحلیل نظر ایشان را با مشکل مواجه می‌نماید. به هر حال، در یک نگاه فلسفی به هر مفهومی از جمله ایمان که مستلزم پرسش از ماهیت و چیستی این مفهوم است، نیاز به شناخت مقدمات این مفهوم و همچنین ذاتیات و عوارض آن داریم که از منظر دانش منطقی، بسیار حائز اهمیت است. ایشان در مواضع متعددی، نسبت به تعریف ایمان اقدام کرده، اما بجای تعریف منطقی، به تبیین، تحلیل، بیان ویژگی‌ها، فوائد و آثار ایمان می‌پردازد که در حکم تمهید برای تعریف یا توصیف است، نه تعریف؛ چرا که تعریف منطقی، مستلزم بیان جنس و فصل یا عرضیات است؛ بنابراین تعریف ایشان با تعریف منطقی، هیچ تناسبی ندارد؛ لهذا، بررسی آثار و اندیشه ایشان درباره ایمان و تشخیص اینکه کدام یک از این سخنان، تعریف، توصیف، تحلیل یا تبیین است، کار مشکلی است؛ بعنوان نمونه، ایشان در کتاب «انسان و ایمان»، ایمان را عامل پیوند دوستانه بین انسان و هستی می‌داند که منجر به هماهنگی بین انسان و آرمان‌های کلی جهان می‌شود (رک: مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲، ۴۱-۴۲)؛ در حالی که این سخن، تعریف منطقی از ایمان نیست، بلکه بیان وصفی و تبیین آثار آن است. مثلاً این تعریف ایشان که «ایمان مذهبی در انسان نیروی مقاومت می‌آفریند و تلخی‌ها را شیرین می‌گرداند» (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲، ۴۸) مربوط به حوزه کارکرد اجتماعی و فردی ایمان می‌شود. تعریف دیگر ایشان در کتاب «انسان در قرآن» آمده که ایمان را سرمایه خودآگاهی فرد معرفی می‌کند (رک: مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲، ۳۰۳)، حال آنکه این سخن نیز در تعریف ایمان نگنجیده و مربوط به حوزه ارزش‌شناسی ایمان است. علاوه بر آن، استاد مطهری به نقل از تولستوی که می‌گوید: ایمان آن چیزی است که آدمی با آن زندگی می‌کند (Tolstoy, 1984: 70)، وی ایمان را سرمایه زندگی می‌داند (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۳، ۴۰۰)؛ ضمن اینکه در کتاب «بیست گفتار»: (همو، ج ۲۳: ۷۶۰)، ایشان در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» چنین می‌گوید که: اعتقاد و ایمان به خدا از مفیدترین و لازم‌ترین معتقدات بشر در زندگی است که آرامش روح و پشتوانه فضایل است (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۶: ۹۱۱).

ایشان در موضع دیگری در کتاب «انسان و ایمان»، ایمان را انسان‌ساز معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲: ۳۳) و... که همه این موارد و موارد دیگر، تعریف به کارکرد و آثار و فواید ایمان است و نشان از سختی پژوهش در این فقره از اندیشه او دارد؛ بنابراین در تفکر ایشان، با انبوهی از گزاره‌ها در باب ایمان مواجه هستیم که نه جنس و فصل ایمان را بیان می‌کند، نه از عوارض ذاتی و بیرونی آن

سخنی به میان می‌آورد و نه اساساً به تعریفی مستقل از ایمان پرداخته شده است؛ هرچند کتابی با این نام در آثار ایشان موجود است، اما صرفاً شامل توصیفات از ایمان در کنار مباحث دیگر است؛ البته همین توصیفات می‌تواند نمایانگر انگاره ذهنی و تعریف ایشان از حقیقت و ماهیت ایمان باشد.

از طرفی دیگر، ایشان معتقد است که ایمان، اعتقاد خشک و خالی نیست، اعتقادی است که مقرون به نوعی شور و هیجان و احساسات است. وی معتقد است که از ایمان، مفهوم ضمنی علاقه و حب و عشق و گرایش که لازمه‌اش تفانی و تفادی در راه عقیده است، استفاده می‌شود. او ایمان را تنها اعتقاد مقرون به حب و گرایش نمی‌داند، بلکه جنبه دیگر نیز برای آن قائل است و آن ایده‌آل بودن، مقدس و برتر بودن مورد ایمان از خود شخص و حیات شخصی اوست، به اصطلاح، نوعی تقدس و تعالی در مفهوم آن به کار رفته است؛ یعنی مورد ایمان، نوعی برتری و احترام مافوق شخص و حیات شخصی او دارد، به طوری که تفانی و تفادی در راه آن تجویز می‌شود، بلکه مستحسن شمرده می‌شود (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۱، ۵۰۲-۵۰۴)؛ با این وجود، برای جمع‌بندی نظر ایشان در باب معنای اصطلاحی ایمان، لازم است که به برخی از تعاریف ایشان نگاهی تفصیلی و تحلیلی داشته باشیم:

الف) ایمان از امور قلبی، اعتقادی و مربوط به عشق است: در واقع ایشان در برخی از آثار خود، از جمله در «عدل الهی»، ایمان را مربوط به دل و تسلیم شدن قلب (رک: مطهری، ۱۳۹۷: ج ۱، ۲۹۱) و در «مجموعه یادداشت‌ها» ایمان را نوعی اعتقاد و عشق می‌داند (رک: مطهری، ۱۳۹۷: ج ۱۱، ۴۱۶) که حد اعلای آن را یقین فکری نمی‌داند، بلکه اعلای آن، عین الیقین و یقین قلبی است (رک: مطهری، ۱۳۹۷: ج ۳، ۱۰۲)^۱؛ همچنین در جای دیگر، اوج ایمان را، یقین به وجود خدا می‌داند (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۳، ۱۰۱)؛ البته این مهم که ایمان مربوط به دخول آن به قلب و دل است را نیز قرآن کریم در آیه ۱۴ سوره مبارکه حجرات متذکر می‌گردد؛ بنابراین ایشان با نگاهی به این آیه شریفه چنین می‌اندیشد که ایمان، حقیقتی در ارتباط با دل است نه جسم که ارتباطی به آثار آن در پیشانی ندارد؛ حتی مربوط به متذکر بودن انسان به خدا نمی‌باشد، بلکه ریشه در حالات قلبی و اعتقادی و فکری دارد (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۳، ۱۳۸). وی تمام حقیقت ایمان را طبق آیات ۱-۳ سوره بقره، وابسته به عبارت «الذین یؤمنون بالغیب» می‌داند که حقیقت نهایی ایمان است که یعنی حقیقت ایمان، حقیقتی مخفی و پنهان است (همو: ۱۳۹). بنابراین همانطور که اشارت رفت، ایشان در کتاب «آزادی معنوی» با تأکید بر آیه

۱. کتاب کلیات علوم اسلامی - فصل کلام



۱۴ سوره حجرات معتقد است: "ایمان مربوط به دل، قلب و اعتقاد است و این، نصّ قرآن مجید است" (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲۳، ۶۴۰)

ب) ایمان از امور گرایشی است: مطهری در کتاب «جهاد» معتقد است:

مسئله ایمان... خودش به طبع خودش زوربردار نیست. فرضاً ما بخواهیم با زور، ایمان به وجود بیاوریم خود ایمان با زور درست‌شدنی نیست. ایمان یعنی اعتقاد و گرایش. ایمان یعنی مجذوب شدن به یک فکر و پذیرفتن یک فکر (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲۰، ۲۴۷).

وی در کتاب «انسان کامل»، ایمان را صرفاً شناخت نمی‌داند؛ بلکه آن را شناخت همراه با گرایش می‌داند (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲۳، ۱۸۷). در کتاب «جهاد» معتقد است، این گرایش دارای دورکن عقل و احساس است که هیچیک از اینها در قلمرو امور اجباری نبوده و تابع منطق - سخن معقول - است؛ بنابراین نمی‌توان ایمان به چیزی را با زور بوجود آورد (نک: مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲۰، ۲۴۷-۲۴۸). وی گرایشی بودن ایمان را، در نصّ وحی از طریق رد کردن معنای مقابل آن، یعنی اجبار کردن، مبتنی بر آیه «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره: ۲) می‌داند؛ و معتقد است ماهیت اسلام - ایمان - چنین است که باید درک شود و در دل‌ها نفوذ کند (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲۰، ۲۴۸).

ج) ایمان یعنی تسلیم بودن با قلب: مطهری در کتاب «عدل الهی» درباره تسلیم حقیقت بودن معتقد است: "اساسی‌ترین شرط سلامت قلب، تسلیم بودن در مقابل حقیقت است" (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۹۰).

او تسلیم را در سه ساحت جستجو می‌کند، در ساحات ۱- تن؛ ۲- عقل و ۳- دل. از نظر وی: حقیقت ایمان تسلیم قلب است، تسلیم زبان یا تسلیم فکر و عقل اگر با تسلیم قلب توأم نباشد ایمان نیست. "تسلیم قلب مساوی است با تسلیم سراسر وجود انسان و نفی هرگونه جحود و عناد" (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۹۱)؛ بنابراین او معتقد است که ممکن است کسی با عقل تسلیم گردد، اما با دل و قلب تسلیم نگردد، در واقع روحش تسلیم نشود (همو: ۲۹۲). البته ایشان در جایی علاوه بر تقسیمات سه‌گانه فوق برای تسلیم بودن، تسلیم اراده را نام برده و آن را حقیقت ایمان می‌داند: "نوع دیگر تسلیم، تسلیم اراده و جوهره انسانیت است. حقیقت ایمان، این تسلیم است" (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۸: ۳۸).

با توجه به تأکیدات استاد مطهری مبنی بر اینکه حقیقت ایمان به تسلیم قلب است، می‌توان این سخن ایشان را اینگونه تفسیر نمود که از آنجایی که قلب نیز مرکز اراده و شور و احساسات و عواطف است، محل تجلی ایمان واقع می‌گردد تا به محض تسلیم شدن در برابر ایمان، به مقتضای آن عمل نماید.

د) ایمان یعنی اعتقاد با قلب و اقرار زبانی و عمل جوارحی: اندیشمندان اسلامی در آثار خود ایمان را تصدیق به دل و زبان می‌دانند که تصدیق صرف، کافی نیست؛ چنانچه جناب خواجه نصیرالدین در «تجرید الاعتقاد» چنین می‌گوید: «الایمان التصدیق بالقلب و اللسان و لا یکفی الاول لقوله تعالی «و أستیقنتها أنفسهم» و لا الثانی لقوله «قل لم تؤمنوا»... (حلی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۴۸)؛ پس صرف اعتقاد، ایمان نیست، مگر آنکه به لوازم آن معتقد شده و آثار آن را بپذیریم، چون ایمان همان علم به چیزی است، اما علمی توأم با سکون و اطمینان و این چنین سکون و اطمینان ممکن نیست از التزام به لوازمش منفک باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴). بنابراین در اندیشه مطهری، ایمان فراتر از تصدیق قلبی و اقرار زبانی است و مؤمن نسبت به ایمانش باید دارای الزام درونی و التزام بیرونی باشد. طبق دیدگاه وی در کتاب «فلسفه تاریخ»، ایمان در مرحله اول، یک نوع گرایش فکری و قلبی و از جنس اعتقادات است که دارای دو ویژگی می‌باشد: اقرارپذیری و عمل‌کنندگی (رک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۵: ۹۸۳)؛ لذا در نهایت مطهری معتقد است: "ایمان، اخص از اسلام است و با گفتن شهادتین - محقق نمی‌شود و -، گفته نمی‌شود که این شخص مؤمن است" (همان).

البته آنچه در کلام مطهری خودنمایی می‌کند، عدم فرق قائل شدن بین مقام تحقق شیء و تعریف آن است؛ چه اینکه التزامات بیرونی مانند اقرار زبانی و عمل جوارح، مجرای تحقق بخشی به ایمان و نحوه تجلی بروز و ظهور خارجی آن است.

ه) ایمان دارای دو بُعد معرفت‌شناسانه و عاطفی-احساساتی می‌باشد: چنانچه قبلاً گذشت ایشان معتقد است ایمان یعنی اعتقادات و گرایشات (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۰: ۳۴۷). از نظر وی، اعتقاد و گرایش، سبب مجذوب شدن به یک فکر و پذیرش آن می‌شود که این مجذوبیت دارای دو جنبه علمی و احساساتی است. وظیفه پشتیبانی از جنبه علمی بر عهده فکر و عقل انسان است و دل عهده‌دار حمایت از جنبه احساسی-عاطفی آن است. بنابراین ایمان، تحمیلی نیست (مطهری، ۱۳۹۳: ۷۷). ایشان، ایمان را یک نوع از معرفت و شناخت نسبت به جهان می‌داند که به دنباله آن، گرایش و سپس شناخت ایجاد می‌گردد. از نظر مطهری، قرآن، ایمان را یک امر معنوی می‌داند که در واقع نوعی بینش و شناخت خاص است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۵: ۹۱۸). وی ایمان را آگاهی مبتنی بر گرایشی می‌داند که مقرون به تسلیم و خضوع در پیشگاه حق است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۲: ۶۲۸). همچنین وی ایمان را از گرایش‌های والای معنوی و فوق حیوانی انسان می‌داند که مبتنی بر فکر و اعتقادات است و یکی از تمایزات انسان با حیوان را در جنبه ایمانیت انسان می‌بیند: "تفاوت عمده و اساسی انسان با جانداران

دیگر که ملاک «انسانیت» اوست و انسانیت وابسته به آن است، علم و ایمان است» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۴).

او «علم» در بیان فوق را، امتیاز اساسی میان انسان و حیوان می‌داند که به آگاهی و شناخت انسان بازگشت دارد و تفاوت میان حیوان لابشرط و حیوان بشرط لا را از این دست و کیفی و ماهوی می‌داند (رک: همان).

و) ایمان یعنی شعور و اتصال به مبدأ: مطهری معتقد است که ایمان نوعی شعور است که منجر به اتصال می‌گردد:

شک نیست که ایمان شعور به اتصال موجود است ولی خود صرف آگاهی از اتصال نیست، بلکه برقراری نوعی ارتباط متقابل است میان انسان و کاینات و خالق کاینات (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۸۵).

بنابراین ایشان در این موضع ایمان را اینگونه تعریف می‌کنند:

ایمان صرف آگاهی و شعور به اتصال موجود- ولی از نوع اتصال اجزاء حیّ یک واحد حیّ- نیست، ایمان نوعی ارتباط متقابل است بین انسان و کاینات و خالق کاینات... به تعبیر بهتر ایمان دو رکن دارد: احساس یا شعور و دیگر گرایش و تمایل و حرکت. جزء اول ایمان احساس و شعور است به اتصال تکوینی از نوع اتصال اجزاء یک موجود زنده، و جزء دوم که فرع بر اول است برقراری اتصال است از طرف خود با هستی و وجود. اولی اتصال تکوینی است و دومی اتصال تشریحی یا مترتب بر تشریح- است- (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۸۵).

بنابراین وی ایمان را شعور به اتصال تکوینی با کون و مبدأ کون می‌داند، هم قائل به اینست که ایمان، برقراری ارتباط توأم با عمل است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۲۰۶). این تعریف ایمان، یک مؤلفه دیگر ایمان را نیز مطرح می‌کند و آن بُعد آگاهانه و شعوری بودن ایمان است که در یک تعامل شناختی، از رهگذر اتصال به مبدأ تکوین و تشریح بدست می‌آید و در واقع می‌توان گفت که مؤمن طبق این تعریف کسی است که به اتصال خود به مبدأ کون و هستی، آگاه و مشعر استمبداً. نتیجه دیگر این سخن استاد مطهری اینست که ایمان مستلزم آگاهی و شعور است و بدون آگاهی و شعور یا عبارت دیگر، بدون عقل، ایمان (یعنی اتصال به مبدأ هستی) دست‌نیافتنی است؛ پس مبتنی بر این تعاریف، ایشان قائل به جنبه‌های معرفتی و احساسی-عاطفی (گرایشی) ایمان می‌باشند و دو رکن ایمان در این تعریف، یکی عقل و فکر (جنبه معرفت‌شناسانه ایمان) و دیگری احساسات و عواطف (از امورات قلب/دل) می‌باشد.

بطور خلاصه می‌توان ایمان را از دیدگاه مطهری با یک دسته‌بندی اینطور بیان نمود:

۱. ایمان یعنی شناخت: وی در کتاب «فلسفه اخلاق» ایمان را به معنای شناخت معرفی می‌کند. او شناخت را جزء و رکنی از ایمان می‌داند که اگر نباشد، ایمان متزلزل خواهد بود؛ لذا ایمان مبتنی بر آگاهی است، لکن همراه با گرایش و مقرون به تسلیم و خضوع در برابر حق است (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۲: ۶۲۸-۶۲۹).
۲. ایمان یعنی تسلیم: ایشان در کتاب «عدل الهی» ایمان را به معنای تسلیم قلب می‌داند. از نظر وی، اگر خضوع زبان و اندیشه به همراه تسلیم قلب نباشند، ایمان نیست و اساسی‌ترین شرط سلامت قلب، خضوع قلب در برابر حقیقت می‌باشد. بنابراین ایشان روح طاغی را فاقد ایمان قلمداد می‌کند (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۹۲).
۳. ایمان یعنی عمل: مطهری در کتاب «احیای تفکر اسلامی» ایمان را طبق احادیث شیعی، به اعتقاد با قلب، اقرار به زبان و عمل با جوارح معرفی می‌کند. بنابراین از نظر وی، کسی که عمل ندارد، فاقد ایمان می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۵: ۴۳۶).
۴. غیب، متعلق ایمان: از نظر مطهری در کتاب «آزادی معنوی» از آنجا که ایمان مربوط به قلب است، واقعیتی مربوط به روح تلقی می‌گردد. وی معتقد است غیب، متعلق ایمان است که در دایره فراگیری غیب؛ خدا و ملائکه و معاد و صفات الهی و وحی و... قرار دارند (رک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۱۴۱).

خاستگاه ایمان

درباره خاستگاه ایمان، نظرات مختلفی بیان شده است. برخی دانشمندان جدید، منشأ ایمان‌گروی را ترس از مرگ، ترس از بیماری، ترس از گرسنگی، ترس از جانور وحشی، برگرفته از ضعف‌های انسانی (اینشتاین، ۲۰۱۹: ۱؛ و همچنین مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۳۹۵) یا زیستن‌گاه ایمان به خدا را قوانین ثابت طبیعت و نهایتاً خرافات می‌دانند (هیوم، ۱۳۹۶: ۶۳). اما مطهری بعنوان یک اندیشمند دینی، یکی از زیستن‌گاه‌های ایمان را وحی الهی معرفی می‌نماید که از طریق بعثت، پاسخگوی درخواست‌های بشر است؛ عبارت دیگر وحی، الهی است؛ اما بستری برای پذیرش در سرشت بشر دارد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۶۰۳). ایشان درباره زیستن‌گاه ایمان در وجود آدمی، عبارات مختلفی را بیان می‌دارند. درباره خاستگاه ایمان در کتاب «آزادی معنوی» در ضمن بحث از ایمان به معاد، می‌گویند: «آیا) معادی وجود دارد؟ یا (چگونه) ایمان داشته باشیم که امام زمانی وجود دارد؟...» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۱۴۴). در واقع وی با این عبارات در جستجوی منشأ و زیستن‌گاه ایمان و پذیرش این امور پس از آن



است. بعد از طرح این پرسش‌ها، بلافاصله پاسخ می‌دهند: "ایمان به غیب؛ انسان (باید) یک ایمانی هم به رابطه میان خودش با غیب داشته باشد" (همان). مطهری توضیح می‌دهد که این ایمان به غیب، انسان را مستعد پذیرش امدادهای غیبی می‌کند که در نهایت منجر به ایمان‌گرایی می‌گردد (نک: همو: ۱۴۳). بنابراین مدد‌های غیبی، از رهگذر ایمان به غیب، یکی از زیستن‌گاه‌های ایمان در انسان است که می‌توان آن را دارای ارتباط با بحث لطف مقرب دانست که از الطاف خفیه الهی به مؤمنان است.

ایشان در جایی دیگر درباره منشأ ایمان با اشاره به دو کتاب «انسان موجود ناشناخته» و «نیایش» اثر آلکسیس کارل^۱، منشأ ایمان را وجدان و روح خداگرای بشر معرفی می‌کند، که این وجدان و روح، حالات معنوی و ایمانی را در انسان ایجاد می‌کند (رک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۳۹۴) و با اشاره و تأیید نظریات برخی دانشمندان جدید، ایمان را جزء لاینفک وجود آدمی دانسته و زیستن‌گاه آن را فطرت و طبیعت آدمی معرفی می‌نماید (همو: ۳۹۵). ایشان در کتاب «انسان و ایمان» آورده است که: گرایش به سوی حقایق و واقعیاتی مقدس و قابل پرستش، در سرشت فرد بشر هست. انسان کانون یک سلسله تمایلات و استعداد‌های غیر مادی بالقوه است که آماده پرورش است. تمایلات انسان منحصر به تمایلات مادی نیست (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۴۲)

ایشان با بیان این مطلب، به خاستگاه ایمان که همان فطرت بشر است، تصریح دارد؛ بعبارت دیگر، فطرت بشر را منشأ ایمان معرفی می‌کند. وی در این خصوص به آیه (روم: ۲۳۰) اشاره دارد که ایمان‌گرایی را فطری بشر معرفی می‌نماید؛ نهایتاً اینکه تشبیه الفاظ در سخنان استاد مطهری در باب فطرت از باب اختلاف تعابیر است و در مجموع، نظریه ایشان در باب خاستگاه ایمان، فطرت آدمی می‌باشد که با تعابیر مختلف وجدان، روح خداگرا، رابطه میان خودش (انسان) و غیب، طبیعت آدمی، وحی الهی - که مورد تقاضای سرشت آدم است، یعنی وحی الهی نیز به فطرت بازگشت دارد - و نهایتاً فطرت آدمی، مطرح کرده است.

متعلقات و لوازم ایمان

استاد مطهری در کتاب آشنایی با قرآن، حقیقت را متعلق ایمان می‌داند که البته از نظر وی این حقیقت، دایره گسترده‌ای را شامل می‌شود:

۱. Alexis Carrel (۱۸۷۳-۱۹۴۴ میلادی) زیست‌شناس فرانسوی برنده جایزه نوبل فیزیولوژی و پزشکی در سال ۱۹۱۲

۲. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

یکی از هدف‌های پیغمبران... وادار کردن مردم به عمل و ایمان صحیح به مردم دادن است... آشنا و دانا کردن به حقیقت و مصدق و تصدیق‌کننده به حقیقت کردن (است) که مردم حقیقت را دریافت کنند و به حقیقت تسلیم بوده و تصدیق داشته باشند؛ این همان ایمان است (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲۸: ۲۵۷).

لکن نظام هستی چیزی نیست که فقط با قوای حسی ادراک شود و می‌بایست مورد تصدیق قرار گیرد. به همین جهت، مطهری در بخشی از آثار خود، غیب را متعلقِ ایمان می‌داند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۱۴۰). ایشان تمام متعلقات ایمان که در قرآن بیان شده است را در غیب خلاصه می‌داند: "تمام چیزهایی را که انسان باید به آنها ایمان داشته باشد، قرآن با کلمه «غیب» بیان کرده است" (همو: ۱۴۱)؛ لذا وی معتقد است که حواس و واقعیت‌هایی وجود دارد که خارج از محدوده حواس ماست و انسان این حقایق را از راه غیب می‌پذیرد (همان).

نگاه وی به غیب برآمده از تعریف او از غیب است: "غیب عبارت است از اینکه انسان اقرار و اعتراف داشته باشد که در عالم هستی، حقایق و واقعیت‌هایی هست که با حواس نمی‌توانم آنها را درک کنم" (همو: ۱۴۰) که باید با حواس فرامادی، ادراک و تصدیق شوند. وی در کتاب «جهان‌بینی توحیدی» غیب را به معنای نهان (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۳۷) و در مقابل شهادت می‌داند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۴: ۲۵) و در موضعی دیگر، غیب را به معنای ملکوت جهان معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۳۸۲). مطهری معتقد است که ایمان به غیب مراحل دارد و راه‌هایی وجود دارد تا انسان جلوی انکار غیب را بگیرد:

الف) مرحله اول: انسان از مرحله نفی به مرحله شک وارد شود (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۳: ۶۴۴).
 ب) مرحله دوم: طلب از خداوند در قالب دعا که ما (انسان) را مدد غیبی نماید و در بزنگاه به قلب انسان، الهام کند (همو: ۶۴۶). وی با تقسیم مددهای غیبی در دو مقیاس بشری و فردی، وحی را نیز امدادی غیبی در مقیاس اجتماع بشری می‌داند (نک: همو: ۶۴۷). پس از این دو مرحله، ایشان غیب و شهادت را به دو قسم مطلق و نسبی تقسیم می‌کند و غیب مطرح شده در اسلام را، غیب مطلق می‌داند در مقابل غیب نسبی (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۸: ۳۰۵). از نظر ایشان، جهت لزوم ایمان به غیب، رابطه عملی میان غیب و شهادت است و این مددهای غیبی‌اند که در شرایط خاص از انسان دستگیری می‌کنند؛ به همین دلیل، از نظر وی «ایمان به غیب شامل دو جهت است: ایمان به وجود غیب نامحدود و مافوق مکان و زمان؛ و دیگر ایمان به مددهای غیبی» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۹: ۴۱۵؛ و ج ۲: ۱۳۷)؛ لذا از منظر مطهری، تفاوت مؤمن و غیر مؤمن به این امر بازگشت دارد که مؤمنین فقط به

مبصرات ایمان ندارند، بلکه به غیر مبصرات نیز ایمان دارند. او غیب را منطقه ایمان می‌داند که چنین نیست که عقل به آن راه نداشته باشد، بلکه با استدلال به آن دسترسی خواهد داشت که نقش پیامبران در این میان، ارشاد عقل است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۷: ۱۷۵).

مطهری برای ایمان مصادیقی را برمی‌شمارد از جمله: ۱. ایمان به مبدأ: ایمان به ذات یگانه... ایمان به همه حقایق را در بر دارد، چون تمام حقایق منبعث از ذات اوست (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۲: ۹۵، و ج ۴: ۵۲۹) یا ایمان به توحید (همو، ج ۲۶: ۶۱۰) یا ایمان به الله (همو، ج ۲۸: ۷۶۳). ۲. ملائک، روح الامین، روح القدس یا جبرئیل: ایمان به ملائک، یک نوع ایمانی است که باید داشت (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۴: ۳۴۹). ۳. مدد‌های غیبی (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۹: ۴۱۵؛ و ج ۲: ۱۳۷). ۴. وحی: که یکی از امدادهای غیبی است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۳: ۶۴۷). ۵. الهام (همو: ۶۴۶). ۶. انبیاء و ۷. خاتم الانبیاء (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۹: ۴۹۱). ۸. شرایع سابق و ۹. شریعت ختمیه (همو: ۴۹۲). ۱۰. ایمان به معاد: معاد مستقلاً موضوع ایمان و اعتقادات و از ضروریات اسلام است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۴: ۵۲۹). ۱۱. ایمان به ولایت و امامت: یعنی ایمان به نبوت رسول اکرم ﷺ و امامت امام علی علیه السلام (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۶: ۶۱۰). ۱۲. ایمان به کتب: که در آیه «أَمَّنْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ کُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵) احتمال بیشتر این است که (مقصود) کتب علوی باشد نه کتب نازل بر انبیاء (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۵: ۹۸۵). مطهری در کتاب «آزادی معنوی» معتقد است انسان به میزان اعتقاد و ایمان به خدا، به عدالت و اخلاق پایبند است. لذا وی ۱۳. عدالت و ۱۴. اخلاق‌مداری را از امور مقدسی می‌داند که می‌بایست به آنها ایمان داشت. بنابراین مطهری، ایمان به خود عدالت و ایمان به خود اخلاق را از لوازم و متعلقات ایمان به خدا می‌داند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۳: ۵۱۷). ۱۵. همچنین ایشان یکی از متعلقات و لوازم تعالیم انبیاء را ایمان به انسانیت می‌دانند: «ایمان به انسانیت مستلزم شناخت عظمت انسانیت است، و دیگر تسلیم و خضوع و تقدیس در برابر این عظمت» (همو، ج ۱: ۴۰۸ - یادداشت‌های استاد-). بنابراین ایمان به عدالت، ایمان به اخلاق و ایمان به انسانیت نیز از لوازم و متعلقات ایمان در اندیشه مطهری می‌باشند.

خصوصیات ایمان

آنچه از اوصاف، خصوصیات، ویژگی‌ها و عوارض ایمان در اندیشه مرتضی مطهری استخراج می‌گردد از قرار زیر است:

الف) ایمان، سرمایه خودآگاهی: ایشان علم را سرمایه جهان، آگاهی و ایمان را سرمایه خودآگاهی

می‌دانند. البته غرض و هدف علم نیز، خودآگاهی است، اما در واقع علم النفس چنین تکلیفی را بر عهده دارد. در نگاه مطهری، خودآگاهی‌های علمی مرده و بی‌جان است و برخلاف ایمان نیروهای مرده آدمی را زنده و بیدار نمی‌کند، اما خودآگاهی ایمانی سراسر وجود انسان را مشتعل می‌کند (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۳۰۳) و بقول تولستوی^۱ «ایمان آن چیزی است که آدمی با آن زندگی می‌کند»^۲ (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۴۸۶؛ همچنین نک: Tolstoy, 1984: 70).

(ب) ایمان، عنصر غفلت‌زدا: پس از آنکه ایمان فرد را به مرحله خودآگاهی می‌رساند، بلافاصله غفلت‌ها را از وی می‌زداید. مطهری این ویژگی را کار ویژه فلسفه‌ها و دانش‌ها نمی‌داند و برعکس، این را کار ویژه ایمان می‌داند و عدم نسیان و غافل نبودن را سرلوحه تعلیمات مذهب معرفی می‌کند (همان: ۳۰۴).

(ج) ایمان، حقیقتی نورانی: نور لطیف‌ترین موجود جهان مادی است و سرچشمه همه برکات و مواهب مادی است؛ اما نوری که روشنایی قلب است، نور ایمان است: «آیا آنکه مرده بود و ما زنده‌اش کردیم و برای او نوری قرار دادیم که با آن نور در میان مردم راه می‌رود [مانند کسی است که در تاریکی‌ها فرورفته و راه خروجی از آن ندارد؟]» (انعام: ۱۲۲). مطهری، این نور را نور ایمان می‌داند که از قبیل نور محسوس نیست. نور ایمان دارای حقیقتی غیرجسمانی است که باطن انسان را آگاهی می‌بخشد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۶: ۴۵۹-۴۶۰). از آنجایی که یکی از حقیقت ایمان، اعتقاد به خداست، ایشان با استناد به آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)، معرفه الله را نور اعظمی که هدایتگر است، معرفی می‌نماید (همان: ۴۶۲-۴۶۳).

(د) ایمان، حقیقتی ذومراتب: از آنجایی که مردم از نظر ایمان مختلف‌اند، هر چه ایمان‌شان قوی‌تر باشد، اجتناب‌شان از گناه بیشتر است. اگر درجه ایمان در حدّ شهود و عیان برسد... احتمال اختیار گناه به صفر می‌رسد... که چنین حالتی را عصمت از گناه می‌نامیم (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۶۱). بنابراین ایشان، ایمان را دارای مراتب گوناگون می‌دانند که هر شخصی مناسب رتبه ایمانی خود از ایمان بهره‌مند است.

۱. Lev Tolstoi

۲. عبارت کامل تولستوی چنین است: ایمان، آگاهی از مفهوم زندگی انسانی، یعنی همان شناختی است که سبب می‌شود انسان خود به زندگی خویش خاتمه نبخشد و به این زندگی ادامه دهد. ایمان نیروی زندگی است. انسان برای تداوم زندگی به ایمان نیاز دارد. اگر ایمان نداشته باشیم که باید برای هدفی زیست، دیگر ادامه زندگی نخواهیم داد. جان کلام، بدون ایمان نمی‌توان زندگی کرد.

ه) عدم اشتراط یقین در ایمان: حال که مشخص گردید ایمان ذومراتب است، پس یقین مقوم ایمان نیست اما حدّ اعلای آن است. ایشان پس از ردّ نظر معتزله که معتقدند حدّ اعلای ایمان، اعتقاد فکری و ذهنی است و پس از ردّ نظر اشاعره که معتقدند اشتراط یقین به رؤیت است؛ بر مبنای آموزه‌های شیعی، با تقسیم یقین به علم الیقین و عین الیقین؛ حدّ اعلای ایمان را عین الیقین یعنی رؤیت خداوند، بوسیله دل و قلب می‌دانند نه با مبصره. ایشان نظر معتزله را نهایتاً در حدّ علم الیقین می‌داند که اعتقاد ذهنی است (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۱۰۲-۱۰۳).

و) ایمان، حقیقتی روحانی و از سنخ روح: مطهری در کتاب «آشنایی با قرآن» ضمن بحثی درباره «روح» با اشاره به آیات «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) و «وَإِذْ هُمْ بِرُوحِ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲) معتقد است که مؤمن دارای یک حقیقت روحانی دیگری به نام روح الایمان است و از آن به نوعی حیات برتر یا روح القدس نیز یاد می‌کند. وی معتقد است: «هر انسانی به آن حیات نوعی انسان زنده است، ولی آن کسی که با ایمان است، یک حیاتی دارد که غیر مؤمن آن حیات را ندارد.» و اگر شخصی فاقد این روح القدس یا روح الایمان باشد، در واقع میّت محسوب می‌گردد (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۸: ۲۹۸).

ز) ایمان، منشأ امید و تحول‌آفرین: از نظر ایشان، ایمان، قانونی است که بشر را بسوی کمال سوق می‌دهد و در عین حال سرچشمه معنوی دارد (همو: ج ۲۱: ۴۶۶). بخاطر همین خاصیت، ایمان، امیدآفرین، آرمان‌ساز و ایده‌آل نوع بشر است. وی معتقد است به این ایده‌آل راه دسترسی نیست، مگر اینکه از یک ایمان قوی باید برخوردار بود (همو: ج ۲۷: ۳۸۰). بنابراین اگر جوامع صالح، هدف واحدی داشته باشند؛ با قدرت ایمان نیروی عظیم اجتماعی‌ای پدید می‌آورند که تحول افراد و جوامع را در پی خواهد داشت؛ فلذا ایمان از پراکندگی نیروها-ی فردی و جمعی - ممانعت می‌کند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۸: ۶۰۲-۶۰۳).

ح) ایمان، حبّ آفرین و بغض‌ساز: ایشان با نقل دو روایت نبوی ﷺ: «هل الايمان الا الحبّ و البغض» و «روزی پیامبر ﷺ به اصحابش فرمود: آی عَزَى الْإِيْمَانِ أَوْثَقُ ... صحابه در پاسخ ارکان خمسّه دین و موارد دیگر را نام بردند، اما ایشان فرمود: خیر. صحابه گفتند: خودتان بفرمایید ای پیامبر! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ... لَكُنْ أَوْثَقُ عَزَى الْإِيْمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضُ فِي اللَّهِ...»؛ معتقد است که حبّ فی الله و بغض فی الله، در اسلام، مقامی عالی دارد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۹: ۷۹)؛ از این سخن برداشت می‌شود که ایمان، هم مهرآفرین است میان مؤمنان؛ هم بغض‌آفرین است بین مؤمنان و

غیرآنها؛ بنابراین ایمان به درونیات جهت می‌دهد و در ادامه امیدآفرینی و ساخت آرمان، موجب انقلاب درون می‌گردد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۳۲).

ط) ایمان، متعلق قضای الهی: کفر و ایمان، قرین یکدیگرند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۶: ۵۰۳، همچنین نک: ج ۲۵: ۱۳۳) است. با توجه به اینکه هر دو به دست قدرت حق‌اند (همو، ج ۳: ۱۰۹) و قضای الهی به امور (اشیاء) مختلف تعلق گرفته است (همو، ج ۸: ۵۵۳) و از سویی نظام هستی مشتمل بر علیّت، و اراده و آزادی انسان است (همو: ج ۲: ۲۹۱) بنابراین قضای الهی به کفر و ایمان تعلق می‌گیرد.

ی) ایمان، حقیقتی آزادی بخش: به اعتقاد مطهری، ویژگی انسان تضاد درونی است و این بخاطر وجود دو جنبه آسمانی و زمینی (عقل و نفس) در انسان می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۴: ۴۲۴). از نظر وی در قرآن، این نبرد جنبه آسمانی و زمینی انسان، با نبرد هایبل و قابیل آغاز می‌گردد و همیشه ادامه داشته است. اما انسان در پرتو ایمان رشد و پرورش یافته و آزاد می‌شود (همان: ۴۲۵). وی با تقسیم ایدئولوژی‌ها به دو نوع: گروهی و انسانی، معتقد است؛ ایدئولوژی اسلامی مبتنی بر فطرت باعث رهایی و آزادی انسان‌ها با اتکا بر شعور و شناخت می‌گردد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۵۸). از خصوصیات این آزادی نیز اینست که انسان را از تعلق به اشياء (مادیات) رهایی می‌بخشد (همان: ۱۰۹) که نهایتاً منجر به رهایی و آزادی از حکومت و اطاعت غیر خدا می‌گردد (همان: ۱۳۴).

ک) ایمان، حقیقتی موخر از شک: ایصال به یقین از رهگذر شک است و راه وصول به ایمان، پرسش است. بر همین اساس، مطهری معتقد است، همانگونه که اضطراب مقدمه آرامش است، شک معبر خوب و لازم و مقدمه یقین است. وی معنای دعوت اسلام به تفکر را بطور ضمنی، فهماندن این مهم می‌داند که حالت اولیه بشر شک و پرسش است تا به سرمنزل ایقان و اطمینان برسد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۳۷). وی همچنین، شک را پایه تحقیق در عقاید کهنه می‌داند که اگر در این عقیده کهنه شک و پرسش صورت نگیرد، تأمل درست نیز صورت پذیرفته است (همو، ج ۱۹: ۶۱). لذا وی شک را مقتضای طبیعت کاوشگر، بحاث و فحاص بشر می‌داند که نوعی کمال محسوب می‌شود (همو، ج ۶: ۷۵). بنابراین اهل ایمان، از مرحله شک عبور کرده‌اند و به مرحله یقین و ایمان، رسیده‌اند.

ل) ایمان، هدفی اصیل: مطهری نظراتی را در باب اصالت ایمان طرح و دو مورد اول را رد می‌کند: ۱. نظر طرفداران ماتریالیسم تاریخی (طرفداران اصالت ماده)، ۲. نظر طرفداران اصالت روح و ذهن (ایده‌نالیسم) و ۳. نظریه اسلام. مطهری معتقد است نظریه اسلام، از لحاظ معنوی به سود همه و از

لحاظ مادی به سود مستضعفین است. وی با اشاره به آیاتی چند از قرآن کریم مانند: آل عمران: ۱۳۹، مائده: ۹، العصر: ۱-۳، اعراف: ۱۲۸، انبیاء: ۱۰۵، بقره: ۲۸۵ و فتح: ۲۹؛ قائل به اصالت ایمان است (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۲: ۳۱۸). وی در کتاب «انسان کامل» معتقد است که معرفت جزئی از ایمان است. سپس این پرسش را طرح می‌کند که: آیا ایمان و معرفت اصالت دارد یا مقدمه عمل است؟ وی معتقد است که اصول فکری و ایمان اسلامی (ایمان به توحید، نبوت، معاد، ملائکه و...)، زیربنای اعتقادی است، اما در عین حال که زیر بنا هستند، اصالت هم دارد و هدف محسوب می‌شوند و ایمان اسلامی را بعنوان مثال، برخلاف کمونیست می‌داند که ایمان به اصول ماتریالیستی، در آن اصالت ندارد و صرفاً از این رهگذر به دنبال اثبات ایدئولوژی کمونیست می‌باشند (همو، ج ۲۳: ۱۸۹-۱۹۲). لذا ایشان نظریه اسلام که همان نظریه ایمان و عمل صالح است را حد وسط دو فکر ایده‌نالیستی و ماتریالیستی می‌داند (رک: مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۱: ۳۲۶) که بین ایمان و عمل ارتباط متقابل برقرار است.

م) ایمان، حقیقتی قرین با عمل: ایشان با اشاره به آیه (التین: ۶) می‌گویند: "اگر ایمان، منهای عمل باشد، یک رکن سعادت وجود دارد، ولی رکن دیگر آن موجود نیست و اگر عمل را بگیریم و ایمان را رها کنیم، باز هم درست نیست. خیمه سعادت روی یک پایه نمی‌ایستد" (همان: ۱۹۱). بنابراین در تفکر ایشان، ایمان اصیل و هدف مؤمن است، اما منجر به عمل نیز می‌گردد؛ لذا ایمان و عمل قرین یکدیگرند.

ن) ایمان، حقیقتی مرکب از تسلیم و کفر: ایشان در مواضع متعددی با اشاره به آیات «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (صافات: ۳۵) و «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ» (بقره: ۲۵۶) متذکر است که هر تسلیمی متضمن عصیان و هر ایمانی مشتمل بر کفری (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۶: ۵۰۳) است. بنابراین هر تسلیم و انقیاد (همو، ج ۲۵: ۱۳۳) فصل و وصل، آزادی و بندگی، عصیان و تسلیم (همو، ج ۱: ۵۷) و کفر و ایمان و هر ایجاب و اثبات که مستلزم نفی و سلب است (همو، ج ۱۶: ۵۰۳)؛ همراه یکدیگرند و نهایتاً ایمان مرکب از کفر (به غیر خدا و طاغوت) و تسلیم است (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۵: ۱۳۳).

س) ایمان، حقیقتی که زوربردار نیست: طبق آرای مطهری، ایمان یعنی اعتقاد و گرایش که از طریق مجذوب شدن به یک فکر و پذیرفتن آن، واقع می‌گردد؛ بنابراین، ایمان با زور (اجبار و جبر) به دست نمی‌آید (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۰: ۲۴۷)؛ بنابراین از آنجا که جایگاه ایمان، قلب و دل است، ایمان از امور اختیاری است. ایشان معتقد است که انجذاب، دو رکن علمی و احساسی دارد که به ترتیب،

علم تابع منطق و احساس تابع گرایش دل است (همان: ۲۴۸)؛ لذا برخلاف آزادی که به زور قابل اعطا به دیگران است، از طریق جلوگیری از متجاوز؛ اما ایمان اینگونه نیست.

ع) ایمان، حقیقتی متغیر: ایشان در کتاب «علل گرایش به مادی‌گری» معتقد است که محیط اخلاقی و اجتماعی سالم یا ناسالم بر روی اعتقادات و افکار تأثیر می‌گذارد؛ برای این منظور، ایشان روایتی را نقل می‌کند که: «لا یدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو صورة كلب». ایشان معتقد است که، می‌تواند کسی اعتقادات الهی داشته باشد، اما عمل وی جلوه‌گاه اعتقادات او نباشد و همچنین کسی که دارای اعتقادات مادی است، اما عمل وی، مادی نباشد و زندگی منزهی داشته باشد؛ اما ایشان معتقد است که انسان نمی‌تواند، یک عمر را با وجود تضاد درونی و بیرونی بگذراند و نهایتاً یک جنبه بر او غلبه می‌کند که یا موجب اشتداد ایمان یا موجب از میان رفتن ایمان می‌گردد (نک: مطهری، ۱۳۸۶: ۱۷۱-۱۷۴).

ف) ایمان حقیقتی دارای ارزشمندی ذاتی: ایشان معتقد است از زمانی که اندیشه‌های غربی رواج یافته، برخی ایمان و عمل را به ذهنیت و عینیت تبدیل کرده‌اند که اشتباه است و این حرف را منبعث از یک فکر مادی می‌دانند. وی می‌گوید:

اما آن کسی که قائل به این است که انسان یک واقعیت و یک حقیقت مرکب از روح و بدن است و اساس واقعیت انسان را روح انسان تشکیل می‌دهد... نمی‌تواند و نباید این سخن را بگوید (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۸: ۲۵۷-۲۵۹).

ص) ایمان، شرط عدم زیان انسان: از نظر ایشان: "انسان در کار و داد و ستد خودش همیشه در خسران و زیان و کاهش است، مگر اینکه ایمان داشته باشد" (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۸: ۷۵۱).

ث) ایمان، رکن انسانیت (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۸: ۷۶۲).

خ) ایمان، رکن سعادت (همان: ۷۶۳).

ذ) همراهی ایمان و عمل در امور و شؤون مختلف: مطهری در مواضع متعددی به انحاء گوناگون ایمان و عمل را کنار یکدیگر می‌داند: ۱. ایمان و عمل قرین‌اند (نک: مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۲: ۹۴). ۲. ایمان و عمل در یکدیگر تأثیر دارند (همان: ۸۰۰). ۳. تعدادشان در قرآن مساوی است (همو، ج ۲۳: ۶۸۸). ۴. قرآن تکیه بر هر دو دارد (همو، ج ۲۴: ۱۶۰). ۵. پیروزی ایدئولوژی وابسته به این دو است (همان: ۱۶۲). ۶. فتح در پرتو ایمان و عمل است (همو، ج ۲۷: ۲۶۰). ۷. تأثیر ایمان و عمل در ساخت هویت (همان: ۴۸۶). ۸. بهشت، نتیجه ایمان و عمل است (همان: ۷۵۶). ۹. ایمان و عمل توأم با سختی است (همو، ج ۲۸: ۶۳۱). ۱۰. ایمان و عمل لازمه معرفت‌اند (همان: ۸۱۱). ۱۱. ایمان

و عمل موجب خوشبختی است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۹۰). ۱۲. ایمان و عمل عامل شرح صدر می‌باشد (همو، ۱۳۹۱، ج ۶: ۳۴). ۱۳. هر دو مفید حال انسان است (همان: ۶۱). ۱۴. هر دو عامل شور و حرارت روح و قلب‌اند (همان: ۶۸). ۱۵. ایمان و عمل، موجب مودت هستند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۳: ۸۳) و ۱۶. ایمان و عمل، مقوی دین و روحانیت آن (همو، ج ۱۵: ۴۳۱) می‌باشند.

آثار عینی ایمان

با توجه به رویکرد دینی استاد مطهری و نگاه تأییدگرایانه ایشان در خصوص ایمان‌ورزی دینی، ایشان ایمان را «سرمایه‌ی پر ارزش زندگی» و «ملک معنوی» بشر می‌دانند و ایمان را آن چیزی می‌دانند که بشر با آن زیست می‌کند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۴۳)؛ بنابراین ایشان در کتاب «انسان و ایمان» آثاری را بر ایمان مترتب می‌دانند که نقش مؤثری بر زندگی دارد و در سه دسته کلی تقسیم می‌کند:

الف) آثار مربوط به بهجت و بسط درونی:

بهجت و انبساط: مطهری یکی از آثار ایمان را خوش‌بینی برآمده از بهجت و انبساط می‌داند. این خوش‌بینی به جهان و هستی، به این نحو است که هستی را هدف‌دار، با محوریت خیرمندی و کمالیت می‌داند که موجبات سعادت بشر را تضمین می‌کند (همو: ۴۴).

روشن‌دلی: «انسان همین‌که به حکم ایمان مذهبی جهان را به نور حق و حقیقت روشن دید، همین روشن‌بینی، فضای روح او را روشن می‌کند و در حکم چراغی می‌گردد که در درونش روشن شده باشد، بر خلاف یک فرد بی‌ایمان که جهان در نظرش پوچ است» (همان) و {ایمان روشن‌دلانه} به آدمی نیرو می‌بخشد و بر قدرن مقاومت انسان می‌افزاید (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۲: ۴۱۲).

امیدواری به نتیجه خوب: «از نظر منطق مادی، جهان نسبت به مردمی که در راه صحیح و یا راه باطل... می‌روند بی‌طرف است، نتیجه کارشان به «مقدار تلاش» است؛ ولی در منطق فرد با ایمان، جهان نسبت به تلاش این دو دسته بی‌طرف و بی‌تفاوت نیست، ... و دستگاه آفرینش حامی مردمی است که در راه حق و حقیقت و درستی و عدالت و خیرخواهی تلاش می‌کنند» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۴۵).

آرامش خاطر: «ایمان مذهبی به حکم اینکه به انسان که یک طرف معامله است، نسبت به جهان که طرف دیگر معامله است، اعتماد و اطمینان می‌بخشد، دلهره و نگرانی نسبت به رفتار جهان را در برابر انسان زایل می‌سازد و به جای آن به او آرامش خاطر می‌دهد» (همان).

برخورداری از لذات معنوی: از نظر ایشان انسان دو دسته لذت دارد: ۱. لذات مادی که با حواس ظاهری ادراک می‌گردد؛ ۲. لذات معنوی که دیرپا و قوی است. مطهری از قسم دوم بعنوان آنچه در

زبان دین از آن به «طعم ایمان» و «حلاوت ایمان» می‌دانند، یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۴۷).
 ب) آثار مربوط به نقش ایمان در بهبود روابط اجتماعی: از آنجایی که مطهری مانند دیگر اندیشمندان، انسان را مدنی بالطبع می‌داند، وی را ملزم به حضور در اجتماع و شرکت در جوامع می‌داند. از طرفی نیز وی، قائل به زندگی سالم انسان در اجتماع است، بنابراین معتقد است:

در زندگی سالم اجتماعی، افراد قوانین و حدود و حقوق یکدیگر را محترم می‌شمارند، عدالت را امری مقدّس به حساب می‌آورند، به یکدیگر مهر می‌ورزند، هر یک برای دیگری آن را دوست بدارد که برای خود دوست می‌دارد و آن را نپسندد که برای خویش نمی‌پسندد، به یکدیگر اعتماد و اطمینان دارند، ضامن اعتماد متقابل آنها کیفیات روحی آنها می‌باشد، هر فردی خود را متعهد و مسئول اجتماع خویش می‌شمارد، در سرّی‌ترین نهان‌خانه‌ها همان تقوا و عفاف از آنها بروز می‌کند که در ملاً عام، در نهایت بی‌طمعی به یکدیگر نیکی می‌کنند، در مقابل ظلم و ستم پیا می‌خیزند و به ستمگر و فسادگر مجال ستمگری و افساد نمی‌دهند، ارزش‌های اخلاقی را محترم می‌شمارند، با یکدیگر مانند اعضای یک پیکر متحد و متفق هستند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۴۶-۴۷).

در واقع اگر ایمان در جامعه ساری باشد، افراد جامعه به یکدیگر اعتماد می‌کنند و خیرشان به یکدیگر می‌رسد و به همدیگر شرّی نمی‌رسانند (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۳۶۹). همه این زندگی سالم اجتماعی از نظر مطهری از آثار ایمان است و با ایمان به دست می‌آید و احساسات مذهبی این امور را تنظیم می‌کند.

ج) فروکاهش رنج‌ها و ناراحتی‌ها: مطهری معتقد است:

افراد مذهبی به هر نسبت که ایمان قوی و محکم داشته باشند از این بیماری‌های روانی مصون‌ترند. از این رو یکی از عوارض زندگی عصر ما که در اثر ضعف ایمان‌های مذهبی پدید آمده است افزایش بیماری‌ها و بیماری‌های روانی و عصبی است (همو: ۴۹).

ایشان در بخشی دیگر از آثار خود، بدون هیچ دسته‌بندی خاصی به آثار ایمان پرداخته‌اند که به اختصار ذکر می‌گردد:

۱. نجات از پوچ‌پنداری: از آثار ایمان در نظر ایشان، نجات‌بخشی مؤمنان از پوچی و پوچ‌پنداری است که به ما معنای زندگی و اندیشه و هستی می‌بخشد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۵۳۷)
۲. رعایت تقوا و عفت‌های نهانی: از آثار دیگر ایمان، عفت‌های درونی مانند عدالت، حفظ حقوق، نیکوکاری‌ها، گذشت‌ها، شجاعت‌ها و فداکاری‌هاست که در میان اهل ایمان می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۴۱۳).

۳. ایمان موهبتی بزرگ و سرمایه عظیم و باارزش زندگی انسان است که خوشی و رضایت از زندگی و سلامت جسم و جان، از نتایج آن است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۳: ۷۶۱)
۴. ایمان پشتوانه اخلاق است؛ چرا که زیربنای همه اصول اخلاقی و منطق همه آنها و سرسلسله همه معنویات ایمان است (همان: ۷۶۲).
۵. باروری راستی، ثابت قدمی، تزلزل‌ناپذیری و ثبات از دیگر آثار ایمان است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۳: ۷۶۳).
۶. از آثار دیگر ایمان اینست که انسان ارزش واقعی خویش را پیدا می‌کند که منجر به سعادت انسان می‌گردد (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۶: ۴۸۰).
۷. یکی دیگر از آثار ایمان اینست که مصائب و رنج‌ها، انسان را از پای در نمی‌آورد: «انسان در صورت داشتن ایمان، آرامش خاطر دارد و مصائب، او را از پا در نمی‌آورد» (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۲۹: ۳۶۹)؛ به این معنا که شخصی که ایمان دارد، در مقابل رنج‌ها طاقت بیشتری دارد؛ زیرا با توجه به ایمان، یک محل اتکائی برای خود قائل است.
۸. شیرین کردن زندگی و سبک کردن سنگینی کارها؛ زیرا تلقی انسان را از جهان تغییر می‌دهد. (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۷۱).
۹. مطبوع کردن دوران پیری و کهولت سن: استاد مطهری اینجا به داستانی از امام رضا علیه السلام اشاره دارند که مأمون برای حضرت علیه السلام خادمی می‌فرستد و ایشان، خادم را پس می‌فرستند و اشعاری درباره اینکه پیری روزهای آخر، چراغ حیات تلقی نمی‌شود، می‌سرایند (همان).
۱۰. زایل کردن وحشت از نیستی که اثر وحشت از مرگ است؛ بر اثر ایمان از بین می‌رود (همان: ۴۷۲).
۱۱. ایمان پشتوانه عدالت است (همان).
۱۲. ایمان میدان زندگی را برای انسان وسیع می‌کند و کانونی از لذت درونی به انسان می‌بخشد (همان: ۴۷۳).
۱۳. ایمان تقویت‌کننده عقل است: "در تزاخم و تعارض مطبوع و مصلحت که طبع طرفدار مطبوع و عقل طرفدار مصلحت است، بهترین مؤید و تقویت‌کننده عقل است" (همان).
۱۴. ایجاد احساس مسئولیت و تعهدآوری در مقابل جامعه (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۷۴).
۱۵. ایمان خود یک قدرت است برای بشر در مقابل قدرت اقتصادی و نظامی (همان)؛ از این

جهت که قدرتی است در برابر نفس و قدرت است در برابر تهدیدات و یک قدرت اجتماعی است (همان: ۴۷۵).

۱۶. ایمان انسان را به ازلیت، ابدیت و اتصال با هستی پیوند می‌دهد و از نظر اعتقاد به خلود و نفی و طرد فنا و نیستی منجر می‌گردد (همان: ۴۷۷).

۱۷. ایمان، شأن یک اقلیت پخته است: در واقع ایمان برای اهلش که قلیل‌اند، پختگی می‌آورد و اهل ایمان خام نیستند (رک: مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۹۱).

۱۸. ایمان سبب می‌گردد که انسان از خودپرستی خارج شود و شخصیت افراد را بسط می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۱۲۲).

۱۹. از آثار دیگر ایمان، رام کردن طبیعت نفسانی آدمی است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۱۲۲).

۲۰. خوش‌سیمایی: بر اثر ایمان، سیما و وجنات و حرکات و ظاهر به گونه‌ای {نوری} خود را نشان می‌دهد که با تصنع و ریاکاری بدست نمی‌آید (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۹: ۱۴۱).

تحلیل استاد مطهری از آثار ایمان، همانطور که مشاهده گردید مبتنی بر اصالت ذاتی ایمان برای کمال انسان است که آثار درونی و بیرونی بسیاری دارد و مصباحی ست که در مرحله اجراء، به کمک عقل عملی که نوعی مفتاحیت برای آن قائل است، می‌آید. البته این نکته حائز اهمیت است که ایشان این آثار را برای ایمان داشتن، قبول دارند؛ اما نفس ایمان را برای انسان، کمال و خیر و سعادت می‌دانند و معتقدند که انسان باید ایمان پیدا کند تا به کمال و سعادت برسد؛ بنابراین ایشان ایمان را هدف می‌دانند نه وسیله.

نتیجه‌گیری

نگاه استاد مطهری به ایمان، برآمده از وحی و خوانش نقلی-عقلی در این باب، معطوف به کارکرد فردی و اجتماعی ایمان است؛ از همین روی، او ایمان را آرامش‌بخش زندگی فردی و اجتماعی می‌داند که آثار روانی مثبتی دارد و ایشان از آن به بهجت و نشاط درون یاد می‌کند؛ بنابراین ایمان از منظر ایشان روشن‌کننده دل و امیدوارساز به آینده است. همه این موارد از نظر استاد مطهری برآمده از خصوصیات و ویژگی‌های ایمان دینی است. در نهایت ایشان ایمان را صرف آگاهی و شعور به اتصال موجود نمی‌داند و ایمان را نوعی ارتباط متقابل بین انسان و کائنات و خالق کائنات می‌داند که دو رکن دارد: احساس یا شعور و دیگر گرایش و تمایل و حرکت. بنابر آنچه از نظرات استاد مطهری در این پژوهش در باب ایمان استخراج گردید، مشخص می‌گردد که ایشان ماهیت ایمان را حقیقتی درونی می‌داند که

ماهیت ایمان در هندسه فکری و معرفتی استاد مطهری **۵۹**

دارای چهار عنصر شناخت، تسلیم، عمل و غیب است. استاد، ایمان را از امور قلبی و اعتقادی، و گرایشی، همراه با تسلیم قلب، با معیت اقرار زبانی و عمل جوارحی که دارای ابعاد معرفتی و احساسی - عاطفی است، دانسته و متعلق آن را بطور خلاصه، غیب، معرفی می‌نماید.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، دوره ۶ جلدی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. انصاری مصری (ابن منظور)، محمد بن مکرم بن احمد (۱۳۷۵ق). لسان العرب، دوره ۱۵ جلدی، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، الطبع الثانی.
۳. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۹۴). مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، تهران: نشر فروزان روز، مترجم: فریدون بدره ای، چاپ سوم.
۴. اینشتاین، آلبرت (۲۰۱۹م). نامه خدا، ترجمه حسن بلوری.
۵. جان هیک (۱۳۹۰). فلسفه دین، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، مترجم بهزاد سالکی، چاپ چهارم.
۶. جوادی، محسن (۱۳۹۵). نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، تهران: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: موسسه انتشارات دارالعلم، چاپ دوم.
۸. سبحانی، جعفر (۱۴۱۶ق). الایمان و الکفر فی الكتاب و السنه، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷). آئین در آئینه، تهران: صراط، چاپ سوم.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۴). توضیح الملل: ترجمه الملل و النحل، تصحیح و مقدمه سید محمد رضا جلالی نائینی، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، تهران: اقبال، چاپ پنجم.
۱۱. صادق زاده قمصری، فاطمه (۱۳۹۳). ایمان و شناخت عقلانی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، دوره ۲۰ جلدی، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۳. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۸). ایمان و آزادی، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). علل گرایش به مادی‌گری، تهران: صدرا، چاپ بیست و نهم.
۱۵. _____ (۱۳۹۱). یادداشت‌های استاد مطهری، دوره ۱۵ جلدی، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۹۳). جهاد، تهران: انتشارات صدرا، چاپ بیست و سوم.
۱۷. _____ (۱۳۹۷). مجموعه آثار، دوره ۳۰ جلدی، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفدهم.
۱۸. هیوم، دیوید (۱۳۹۶). تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی، چاپ پنجم.
19. Tolstoy, Leo (1984). "A Confession", translator: Bogdan Baran, Publisher: Binker North.
20. Placher, William (1996). "The Domestication of Transcendence" . Kentucky: John Knox Press.

زیخرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

واکاوی پاسخ علامه طباطبایی از پرسش چگونگی انتزاع مفهوم وجود^۱

سیدرضا اسحاق‌نیا^۲

چکیده

از آنجا که حقیقت وجود خارجی هرگز به ذهن نمی‌آید و از سوی دیگر راه معرفت به حقیقت وجود در علم حصولی، منحصر به مفهوم وجود می‌باشد، این پرسش پیش می‌آید که چگونه ذهن موفق به مفهوم‌گیری از حقیقت وجود گشته است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در صدد واکاوی و بیان تفصیلی ابعاد، جوانب و ریشه‌های پرسش مذکور و پاسخ علامه طباطبایی از آن و نیز تجزیه و تحلیل پاسخ مزبور است. بر اساس پاسخ ایشان، ذهن در نخستین مواجهه با چیزی مانند سیاهی، قضیه «این سیاهی، این سیاهی است» را تشکیل می‌دهد و از واقعیت مستقل، حکم و اسناد میان موضوع و محمول که خود پدیده‌ای ذهنی و فعل ذهن می‌باشد و نیز واقعیتی دوجانبه؛ یعنی از جهتی ذهنی و از جهتی نمایانگر خارج است را مفهوم‌گیری می‌کند و با یک صورت ادراکی؛ یعنی مفهوم «است»، از آن حکایت می‌نماید و به واسطه وی، راهی به خارج از ذهن می‌یابد؛ سپس به نسبت و رابطه میان موضوع و محمول، با نظر استقلالی نگریسته و مفهومی مستقل برای آن تهیه می‌نماید که نخست به صورت مقید و مضاف؛ یعنی وجود محمول برای موضوع است و سپس بدون اضافه به موضوع و به صورت مطلق از آن، مورد تصور ذهن قرار می‌گیرد.

کلیدواژگان: مفهوم وجود، حقیقت وجود، ماهیت، وجود ذهنی، حکم و اسناد، انتزاع مفهوم وجود.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳

۲. استادیار گروه دایرةالمعارف‌های قرآنی، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. رایانامه: r.eshaqnia@isca.ac.ir

مقدمه

موجودات امکانی آمیخته‌ای از وجود و ماهیت‌اند و از آنجا که ماهیت، گاه در ذهن و گاه در خارج وجود می‌یابد، شناخت ماهیات اشیاء به لحاظ فلسفی و عقلی مشکلی ندارد، ولی هیچ‌گاه وجودات اشیاء از خارج به ذهن انتقال نمی‌یابند و بر پایهٔ براهین عقلی، راه انتقال آن‌ها از خارج به ذهن مسدود است؛ از طرفی تردیدی نیست که ما از طریق مفهوم عام و بدیهی وجود که شامل همهٔ وجودات اشیاء می‌شود و بر همهٔ آن‌ها حمل می‌گردد، به وجودات اشیاء معرفت پیدا می‌کنیم و از این‌رو، این پرسش اساسی پیش می‌آید که مفهوم وجود از کجا در ذهن پیدا شده و چگونه ذهن از حقیقت وجودات اشیاء در خارج، مفهوم‌گیری نموده و به واسطهٔ این مفهوم بدیهی عام و شامل، با آنها آشنا شده است؟ علامه عالی‌مقام طباطبایی در جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم، ذیل مقالهٔ پنجم، در ضمن بحث از پیدایش کثرت در ادراکات، بدون تصریح و اشاره به اصل پرسش یادشده، به آن پاسخ داده‌اند، چنان‌که در نهایت الحکمة، در مبحث تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری نیز به پاسخ مورد نظر اشاره کرده‌اند. نگارنده در این نوشتار، پاسخ ایشان را دستمایهٔ پژوهش خود قرار داده و در صدد است با طرح محورهای جانبی دخیل در پرسش و پاسخ مذکور، به واکاوی ابعاد و جوانب و ریشه‌های این پرسش و پاسخ اقدام نماید و تنها به ذکر اختصاری اصل پرسش و پاسخ، بسنده نکند؛ زیرا بر اهل فن پوشیده نیست که این مسئله می‌تواند از مباحث دشوار عقلی و مسائل پیچیدهٔ فلسفی محسوب گردد، به گونه‌ای که هضم آن به آسانی امکان‌پذیر نیست و همین امر، اهمیت و ضرورت این پژوهش را هرچه بیشتر آشکار می‌کند، چنان‌که بررسی ریشه‌های پرسش و پاسخ و نیز تجزیه و تحلیل پاسخ، امتیاز این پژوهش در این مسئله را نمایان می‌سازد.

محورهای جانبی و اصلی بحث

در این پژوهش، ضرورتاً به برخی مباحث فلسفی و احیاناً منطقی که دخیل در بحث می‌باشند و بستر لازم برای نگاه همه‌جانبه به پرسش و پاسخ را فراهم می‌کنند، اشاره شده است، از این رو نخست در بندهایی، به مرور مباحث جانبی و سپس با توجه به آن‌ها در محور اصلی بحث، طی دو بند نهایی، به توضیح و تحلیل پاسخ می‌پردازیم:

۱. مفهوم و حقیقت وجود

مفهوم ذهنی وجود و هستی، از مفاهیم اولیه و عامی است که در اولین رویارویی با اشیاء و موجودات عالم، از آنها انتزاع شده و بر ایشان حمل می‌گردد، لذا مفهومی بدیهی است که در میان تصورات

بدیهی و روشن، تصویری بدیهی‌تر از آن نیست، به گونه‌ای که در دایره تصورات، کوچۀ بن‌بست محسوب می‌شود؛ بدین معنا که از باب مثال، تصور مفهوم انسان با تصور حیوان که در تعریف انسان اخذ می‌گردد، شناخته می‌شود و تصور حیوان با تصور جسم نامی و جسم نامی با تصور جسم مطلق و جسم مطلق با تصور جوهر و نهایتاً تصور جوهر با مفهوم وجود مورد شناسایی قرار می‌گیرند که به ترتیب هر کدام در تعریف تصور قبلی، مأخوذ و از آن اعم است؛ اما مفهومی عام‌تر از مفهوم وجود نیست تا برای تبیین تصور وجود در تعریف آن به کار گرفته شود؛ زیرا هرچه مفهوم عام‌تر و گسترده‌تر گردد، برای ذهن شناخته‌شده‌تر می‌شود و می‌تواند موجب شناساندن مفهوم اخص از خود گردد. مفاهیمی مانند کون، امر و شیء نیز چنانچه برای تبیین مفهوم وجود استخدام شوند، مرادف با وجود خواهند بود و از این رو تعریف وجود به آنها، تعریف لفظی و نه حقیقی خواهد بود. مفهوم وجود در مقابل مفهوم عدم نیستی بوده و نقیض آن است، چنان‌که مفهوم عدم نیز، نقیض مفهوم وجود است؛ زیرا تناقض طرفینی است. همچنین مفهوم ماهیت و چیستی، در حکم نقیض وجود و به منزله نقیض وجود می‌باشد؛ چون هر چند ماهیت، عدم نیست، و لیکن اعتباری و عدمی است که توضیح آن در بند بعدی خواهد آمد. در لغت پارسی از مفاهیم وجود، عدم و ماهیت، به ترتیب با تعبیر بود، نبود و نمود یاد می‌گردد (آملی، بی‌تا: ۲۷)؛ اما حقیقت و واقعیت و مصداق خارجی وجود، دارای ویژگی‌هایی است: نخست این که حقیقت و واقعیتی بسیط، یکپارچه و بدون جزء است.^۱ ویژگی دیگر حقیقت وجود، نوریت آن است که خودبه‌خود ظاهر است و ظاهرکننده ماهیات می‌باشد. ویژگی سوم این است که حیثیت ذات حقیقت وجود، اباء و امتناع از عدم و منشأ اثر بودن آن می‌باشد، چنان‌که حیثیت ذات عدم و نیز ماهیت به حکم تناقض آنها با وجود، به ترتیب اباء از عدم و عدم اباء از وجود و عدم است، البته هر کدام از عدم و ماهیت، ذاتی به جز مفهوم اعتباری و ذهنی ندارند و فاقد هرگونه حقیقتی متحصّل در خارج می‌باشند؛ ناگفته نماند، به چگونگی تحصیل مفهوم برای ماهیت و عدم نیز، به ترتیب در ضمن محورهای پنجم و هفتم، اشاره خواهد شد و بالأخره ویژگی دیگر حقیقت وجود، این است که مفهوم عام بدیهی و اعتباری وجود، عنوان برای حقیقت وجود و حاکی از آن است (سبزواری، قسمت فلسفه، ۱۳۶۶: ۸-۹).

۲. نحوه تحقق ماهیت در خارج

ذهن ما از هر پدیده‌ممکنی که در خارج با آن مواجه می‌شویم، دو مفهوم قابل حمل بر آن پدیده

۱. لا شیء ضده و لا ما مثله و لیس جزء و کذا لا جزء له؛ اذ قلب المقسم مقوما او القوام من نقیض لزما

ممکن انتزاع می‌کند: الف، مفهوم وجود یا موجود. ب، مفهوم ماهیت. مثلاً به هر فرد انسان که در خارج او را می‌بینیم، می‌توانیم هم موجود بگوییم و هم انسان. اکنون با توجه به وحدت حاکم بر هر پدیده ممکن از یک سو و عدم امکان جمع میان دو حیثیت وجود و ماهیت در او، به دلیل تناقض میان حیثیت اباء از عدم و حیثیت عدم اباء از عدم، ناچار پدیده مذکور یا باید مصداق و حقیقت برای مفهوم وجود باشد و یا مصداق و حقیقت برای مفهوم ماهیت و در هر صورت، دیگری باید صرفاً اعتباری و ذهنی باشد و اصطلاحاً اصالت و واقعیت خارجی یا باید از آن وجود و یا از آن ماهیت باشد. بر اساس ادله محکم اصالت وجود، واقعیت خارجی که از آن به حقیقت نیز تعبیر می‌شود، به وجود تعلق دارد نه ماهیت و ماهیت صرفاً اعتباری و ذهنی است، و لیکن اعتباری نفس‌الامری است؛ بدین معنا که ماهیت از محدودیت وجود ممکن در خارج، انتزاع می‌گردد و در اصطلاح خارج، ظرف نفس ماهیت است نه ظرف خود او، بنابر این تحقق ماهیت ممکن در خارج، به تحقق وجود ممکن است و وجود ممکن، واسطه در عروض تحقق خارجی برای ماهیت ممکن است، البته این وساطت در میان اقسام سه‌گانه واسطه در عروض، از قبیل وساطت فصل در عروض تحقق بر جنس می‌باشد که در آن واسطه و ذوالواسطه به یک وجود و با یک وضع موجودند، نه این که مانند وساطت بیاض برای اتصاف جسم به ابیض باشد که هر کدام از بیاض و جسم به وجودی منحاز و مستقل از یکدیگر موجودند، ولی دارای دو وضع می‌باشند؛ به این معنا که هر کدام قابل اشاره حسیه جداگانه‌اند و نه این که مانند وساطت سفینه در عروض حرکت بر جالس آن باشد که هر کدام از سفینه و جالس، دارای وجودی مخصوص به خود و نیز قابل اشاره حسیه جدا می‌باشند؛ بر این اساس، وجود و ماهیت در خارج با یکدیگر متحدند و در ذهن با یکدیگر تغایر دارند و وجود در ذهن بر ماهیت عارض می‌گردد، مثل این که می‌گوییم: انسان موجود است و این به جهت انس ذهن به ماهیات است و گرنه این قضیه از باب عکس الحمل می‌باشد و در خارج برعکس است و این ماهیت است که بر وجود ممکن عارض می‌شود و وجود ممکن آن را پیدا می‌کند. گفتنی است اتحاد وجود و ماهیت از قبیل اتحاد متحصل و لامتحصل است و ماهیت از فرط عدم تحصل، با وجود متحد می‌شود؛ زیرا اتحاد حقیقی میان دو متحصل، ممکن نیست و بر این اساس، تحصل از آن وجود می‌باشد، ولی تحصل وجود، حصول ماهیت نیز محسوب می‌گردد؛ چون حکم یکی از دو متحد به دیگری سرایت می‌کند (سبزواری، قسمت منطق، ۱۳۶۶: ۲۱-۲۲).

۳. وجود ذهنی

ادله وجود ذهنی، وجودی غیر از وجود خارجی را برای اشیاء، در ذهن اثبات می‌کنند^۱ و یکی از تقسیمات وجود؛ یعنی تقسیم وجود به خارجی و ذهنی را برای وجود رقم می‌زنند. نکته مهم در این باب اینست که بر پایه ادله یادشده، اشیاء با همان ماهیاتی که در خارج وجود یافته‌اند، در ذهن وجود نیز می‌یابند، بنابراین، قول سوفسطی به پنداری بودن ماهیات و یا قول به این که اشباح ماهیات خارجی، در ذهن موجود می‌گردند، نادرست است؛ بلکه این خود ماهیت شیء است که گاه به وجود خارجی و گاه به وجود ذهنی موجود می‌شود، با این تفاوت که در وجود خارجی، آثار متوقع از شیء بر شیء مترتب می‌گردد، برخلاف وجود ذهنی که در آن، آثار متوقع از شیء بر شیء بار نمی‌شود، هرچند که شیء در وجود ذهنی نیز، آثار مخصوص به خود را دارد؛ زیرا خود وجود ذهنی، از مراتب حقیقت و واقعیت وجود است و تقسیم وجود به خارجی و ذهنی مانند سایر تقسیمات وجود، از مقایسه دو مرتبه از حقیقت وجود با یکدیگر نشأت می‌گیرد و از همین جا، تفاوت وجود ذهنی با علم آشکار می‌گردد که بر اساس آن، اطلاق وجود ذهنی بر صورت ذهنیه در قیاس با خارج است، ولی اطلاق علم بر آن، با نظر به خود صورت ذهنی می‌باشد (آیه الله حسن زاده آملی، ۱۴۱۶: ۱۲۲). از جمله ویژگی‌های حقیقت وجود، آن گونه که در محور نخست گذشت، منشأ بودن برای آثار است، از این رو مثلاً آتش در وجود خارجی خود، اثر حرارت و احراق بر آن بار می‌شود، ولی در وجود ذهنی چنین اثری بر آتش بار نمی‌شود، هرچند اثری مانند اشغال ذهن را در پی دارد، بدین معنا که وجود ذهنی آتش، رافع عدم تصور آتش است، البته افزون بر این اثر کلی، آثار دیگری نیز برای وجود ذهنی به طور خاص قابل تصور است، مانند این که تصور صحنه شاد، موجب فرح و شادی انسان و متقابلاً تصور صحنه غم‌انگیز، باعث غمگین شدن وی می‌گردد، به گونه‌ای که گاه اشک او را جاری می‌سازد.

۴. ناممکن بودن انقلاب خارج به ذهن

همان گونه که مفهوم وجود در غایت وضوح و روشنی است، از نظر علم حصولی، حقیقت وجود در نهایت خفا و پوشیدگی است^۲؛ به این معنا که هرگز قابل تصور و حصول در ذهن نیست؛ زیرا اولاً اگر حقیقت وجود فرضاً در ذهن حاصل شود، از دو حال بیرون نیست، یا آثار بر او مترتب می‌گردد و یا نه،

۱. للشیء غیر الکنون فی الأعیان کون بنفسه لدی الأذهان

۲. مفهومه من اعرف الأشیاء و کنهه فی غایه الخفاء

در صورت نخست، به ذهن نیامده است، چون وجود ذهنی اثر ندارد و در صورت دوم، آنچه به ذهن آمده است، حقیقت وجود و وجود خارجی نیست، چون وجود خارجی بدون اثر نمی‌شود، بلکه عین منشأ اثر بودن است. ثانیاً راه و رسم وجود ذهنی اینست که هر چیزی که ذهن اکتناه به آن پیدا می‌کند و با کنهش به ذهن می‌آید، لازم است ماهیتش در دو مرتبه خارج و ذهن محفوظ باشد و تنها وجودش از خارجی به ذهنی تبدیل و تغییر یابد، در حالی که حقیقت وجود، ماهیت ندارد و ماهیتی که با آن موجود است، عین خودش می‌باشد و وجودی افزون بر خود ندارد تا آن وجود افزون، از او زایل شود و به جای آن لباس وجود ذهنی را بپوشد (سبزواری، قسمت فلسفه، ۱۳۶۶: ۹-۱۰). لازم به ذکر است ماهیتی که از وجود نفی می‌گردد، ماهیت به معنی خاص است که قسیم و در حکم نقیض وجود می‌باشد و ماهیتی که در استدلال فوق برای وجود بیان شد، ماهیت به معنای عام آن است که به «ما به الشیء هو هو = آن چیزی که شیء با او آن شیء است» تفسیر می‌گردد. این ماهیت، شامل وجود و نیز ماهیت به معنای خاص آن می‌شود؛ زیرا آن چیزی که موجود ممکن با آن، موجود ممکن است، آمیخته‌ای از وجود و ماهیت به معنی خاص است و موجود ممکن، زوج ترکیبی از وجود و ماهیت است، هرچند این ترکیب، اعتباری و ذهنی است، ولی چنان‌که پیشتر گفته شد، وجود، واسطه در عروض تحقق خارجی نیز، بر ماهیت می‌باشد.

۵. چگونگی رصد ماهیت در ذهن

بر مبنای اصالت وجود در تحقق و نیز جعل، ماهیت در هیچ موطن و مرتبه‌ای بدون وجود تحقق نخواهد یافت و بر این اساس، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ماهیت در ذهن به تنهایی رصد می‌گردد و وجود به عنوان محمول و عارض بر وی حمل می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش، باید گفت: گرچه به مجرد تصور ماهیت، ماهیت وجود ذهنی می‌یابد، ولی خداوند این قدرت را به ذهن بخشیده تا با تحلیل و تعمّل عقلی، تصور خود را از باب عدم اعتبار و لحاظ، نادیده بگیرد و لحاظ خود را لحاظ نکند، گو این که در عین تخلیه ماهیت از وجود، ماهیت مزین به وجود بوده و در عین تجرید و تعریه ماهیت از وجود، ماهیت مخلوط با وجود است. البته باید توجه داشت که در این خصوص، ذهن هرگز عدم تصور ماهیت را اعتبار نمی‌کند؛ زیرا اعتبار عدم تصور ماهیت، مساوی با انعدام ماهیت در ذهن است. با همین نگاه و تحلیل و عمل نسبت به ماهیت است که امکان، لازمه ماهیت در ذهن می‌شود؛ چون ذهن، صفحه ماهیت را خالی از وجود و عدم می‌یابد و معنی امکان را که لاجرم وجود و عدم است، از ماهیت انتزاع می‌کند و آنگاه با تعبیر اثباتی «تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم» از امکان

ماهیت، یاد می‌کند؛ بدین ترتیب، ذهن توانایی رصد ماهیت بدون وجود را دارد تا این که ماهیت را موضوع و معروض برای وجود در ذهن قرار دهد، ولی رصد ماهیت در خارج بدون وجود، اصلاً امکان ندارد؛ چون ذهن انسان قدرت چنین تصرفی در خارج را ندارد (سبزواری، قسمت فلسفه، ۱۳۶۶: ۱۸). بر این اساس، سخن معتزله دربارهٔ ثبوتات ازلیه که بر پایهٔ آن، ماهیات ممکنات در ازل در حالی که معدوم بوده، ولی منفی -ممتنع- نبوده، بلکه ثابت بوده‌اند، نارواست؛ چنانکه قول ایشان به احوال نیز که آن‌ها را واسطهٔ میان موجود و معدوم می‌دانند، مردود است؛ زیرا از یک سو، ثبوت، مرادف با وجود و نفی نیز با عدم هم‌معناست و از سوی دیگر، به بدهت عقلی، واسطهٔ میان وجود و عدم، منتفی است؛ چرا که مستلزم ارتفاع نقیضین می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶).

۶. اجزاء قضیهٔ حملیه

قضیهٔ حملیه دارای سه جزء است: محکوم‌علیه، محکوم‌به و نسبت میان آن دو که به ترتیب موضوع، محمول و نسبت حکمیه نامیده می‌شوند و از هر کدام از آن‌ها در قضیه با لفظی تعبیر می‌شود، چنان‌که از موضوع مثلاً به زید و از محمول به ایستاده، تعبیر و لفظی که بر نسبت حکمیه دلالت می‌کند، از باب نامگذاری دال به اسم مدلول، رابطه نامیده می‌شود؛ زیرا این نسبت حکمیه است که رابطه می‌باشد و محمول را به موضوع ارتباط و پیوند می‌دهد. اینک با توجه به این که نسبت حکمیه معنای حرفی و اداتی و غیر مستقل و وابسته به موضوع و محمول می‌باشد و چنانچه به آن نگاه استقلالی شود، اجزای قضیه به صورت تصاعد هندسی و نه عددی افزایش می‌یابد و نامتناهی می‌گردند، لفظی که به عنوان رابطه در قضیهٔ حملیه گزینش می‌شود، باید از قبیل ادوات و حروف باشد که بر معانی وابسته و غیر مستقل دلالت می‌نمایند، از این رو در زبان فارسی واژهٔ «است» نمایندهٔ رابطه در قضیهٔ حملیه است و بدین ترتیب، با تشکیل قضیه‌ای مانند «زید ایستاده است»، اجزای قضیه کامل می‌گردد (رازی، بی‌تا: ۶۸-۶۹). در اینجا لازم است به نقل قول صدرالمتألهین (ره)، از قدمای فلاسفه در ارتباط با قضایای سالبه اشاره کنیم که بر اساس آن، قضایای سالبه، همان قضایای موجه‌اند و کار سلب، قطع نسبت ایجابی است و ذهن جز این هیچ فعلیتی در قضیهٔ سالبه انجام نمی‌دهد، بنابراین، در قضیهٔ سالبه، نسبت و ربط وجود ندارد، بلکه سلب نسبت و قطع ربط هست و همان نسبتی که در قضیهٔ موجه میان محمول و موضوع بوده است، در قضیهٔ سالبه قطع می‌گردد. این نظریه در برابر دیدگاه متأخران است که در قضیهٔ سالبه نیز به وجود نسبت سلبی، باور دارند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۵-۳۶۶).

۷. کیفیت مفهوم‌گیری از وجود در دیدگاه علامه

بر اساس آنچه در اصول فلسفه و روش رئالیسم آمده است، هنگامی که نخستین بار مثلاً سیاهی را دیدیم و قضیه «این سیاهی، این سیاهی است» را تشکیل دادیم و نسبت خارجی «است» پیدا شد، در این کار و کوشش ذهنی، مفهوم سیاهی را که ادراک می‌کنیم، خود ماهیت و خود واقعیت خارجی است، با این تفاوت که واقعیت خارجی، آثاری مستقل از ذهن و ادراک دارد، ولی این ماهیت فاقد آن آثار می‌باشد و از این رو می‌توان گفت که ما به کنه سیاهی نائل می‌شویم؛ یعنی سیاهی در ذات خود هرچه هست، همانی است که نزد ماست؛ برخلاف آنچه سوفسطی یا قائلین به اشباح در وجود ذهنی می‌گویند؛ زیرا آنان می‌گویند: سیاهی‌ای که نزد ماست، همان سیاهی است که هست و میان این دو سخن، فرق بسیار است و اما مفهوم «است»، مفهوم حکم بوده و حکم، فعل خارجی نفس است که با واقعیت خارجی خود در ذهن، میان دو مفهوم ذهنی مثلاً موجود می‌باشد و چون نسبت میان موضوع و محمول است، وجودش همان وجود آنهاست. حکم و نسبت از یک سو، از واقعیت خارج، حکایت می‌کند؛ یعنی در مقایسه با خارج، بی‌اثر است و از یک سو، خودش در ذهن، یک واقعیت مستقلی دارد که می‌توان خودش را «محکی‌عنه» قرار داد و از این جهت، ذهن به آسانی می‌تواند از این پدیده که فعل خودش می‌باشد، مفهوم‌گیری نموده و از او با یک صورت ادراکی حکایت نماید و با این حال نمی‌توان او را در صف ماهیات و مفاهیم حقیقی قرار داد؛ زیرا آنچه برای او واقعیت بشمار می‌رود، ذهنی و حکم و فعل ذهنی است، نه خارجی و دارای آثار خارجی و از این رو، از مفاهیم غیرحقیقی و اعتباری است. حال پس از ادراک سیاهی، چنانچه سفیدی را ادراک کنیم، سیاهی را در آنجا نخواهیم یافت و نسبتی را که میان سیاهی و خود سیاهی در قضیه نخست بود، میان سفیدی و سیاهی نمی‌بینیم و از این رو، نسبتی را که ذهن میان سیاهی و خود سیاهی درست می‌کرد، میان سفیدی و سیاهی درست نمی‌کند و همین نبود نسبت میان آنها را نسبتی مغایر با نسبت میان سیاهی و خود سیاهی می‌اندیشد و در این حال، یک نسبت پنداری به نام «نیست» در برابر نسبت خارجی «است»، پیدا می‌شود و چون با اندیشه اولی ساخته شده، اضطراراً به اولی نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود «نیست»، یعنی «نه است». مفهوم «نیست» نیز مانند «است» ماهیت نیست، بنابراین مفاهیم سیاهی و سفیدی، ماهیت‌اند و از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند؛ یعنی خود همان خارجند، با این تفاوت که منشأ آثار نیستند، ولی مفهوم «است»، ماهیت نیست؛ زیرا از یک امر ذهنی حکایت می‌کند که با واقعیت خودش با امور ذهنی متحد است و آن، واقعیت حکم است که یک واقعیت دوجانبه است و به واسطه وی ما می‌توانیم

یک نوع راهی به خارج از ذهن پیدا کنیم؛ بدین نحو که واقعیت حکم، گرچه ماهیت و حاکی از خارج نیست، ولی یک نوع وصف حکایت برای آن اثبات می‌نماییم و اعتبار کاشفیت و خارج‌نمایی به آن می‌دهیم و از همین جهت آن را اعتباری می‌نامیم. اینک ذهن می‌تواند نسبتی را که به عنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود، با نظر استقلالی به آن نگرسته و در مورد هر نسبت، مفهومی استقلالی تهیه نماید و مفاهیم وجود و عدم را ابتدا با حال اضافه؛ یعنی وجود محمول برای موضوع و پس از آن بدون اضافه و مطلق، به صورت وجود و عدم تصور نماید (طباطبایی، بی‌تا: ۴۲-۶۲).

۸. تجزیه و تحلیل نگارنده در باره دیدگاه علامه

در این قسمت طی نکاتی، به تجزیه و تحلیل سخن علامه می‌پردازیم:

الف: دلالت مفهوم «است» بر وجود خارجی ماهیت

فعل ذهن در جزء سوم قضیه، از آن جهت که حکم و نسبت است با وجود دو طرف قضیه که همان ماهیات خارجی‌اند و لیکن به صورت بی‌اثر، یکی می‌باشد؛ یعنی نسبت با همان ماهیت خارجی که کسوت وجود ذهنی پوشیده، یکی است و چون وجود ذهنی ماهیت، بالطبع بر وجود خارجی ماهیت دلالت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۲۲)؛ بنابراین، مفهوم «است»ی که ذهن از نسبت می‌گیرد، بر وجود خارجی ماهیت دلالت خواهد کرد.

ب: تصرف ذهن در نسبت از جهت وجود مستقل آن در ذهن

حکم و نسبت از آن جهت که وجودش با طرفین قضیه که ماهیات‌اند، یکی است، جنبه دلالت و حکایت از ماهیت خارجی به واسطه وجود ماهیت در ذهن را دارد و از این جهت، تحت تصرف ذهن برای مفهوم‌گیری از آن واقع نمی‌شود؛ زیرا از این جهت با خارج ارتباط پیدا می‌کند و محیط، خارج از حیطه اختیار و قدرت ذهن، بیرون و تصرف در آن غیرممکن می‌باشد، ولی جهت دیگر نسبت، وجود مستقلی است که در ذهن دارد و از اجزاء سه‌گانه قضیه به حساب می‌آید و از این جهت، ذهن می‌تواند در آن تصرف کند و از آن مفهوم «است» را برداشت نماید و این معنای دوجانبه بودن نسبت، در کلام علامه است.

ج: غیرحقیقی بودن مفهوم نسبت، از جهت واقعیت وجودی خود

هرچند نسبت، واقعی دوجانبه است، ولی آنچه واقعیت خود اوست، جنبه حکم و فعل ذهن بودن اوست؛ زیرا جنبه دیگر آن که یکی بودن وجودش با وجود طرفین می‌باشد، حاکی بودن از ماهیت در

خارج است و از این رو مفهوم «است»ی که ذهن از نسبت می‌گیرد، با نظر به جنبه واقعیت خود نسبت، از ماهیات نیست، بلکه از مفاهیم غیرحقیقی محسوب می‌شود و از این رو، چنان‌که در نهایت الحکمة آمده است: مصداق بودن حقیقت وجود برای مفهوم وجود، مانند مصداق بودن افراد ماهیت برای ماهیت نیست؛ زیرا ماهیت ذهنی برای افراد و ماهیات خارجی، ذاتی بوده بلکه عین ذات آنهاست (طباطبایی، ۱۳۶: ۲۵۷).

د: اعتباری بودن مفهوم نسبت از جهت حاکی بودن آن از وجود ماهیت در خارج

با اینکه مفهوم «است» از مفاهیم غیرحقیقی می‌باشد، به جهت دلالت آن بر وجود ماهیت خارجی که در نکته نخست تحلیل گذشت، جنبه حکایت از وجود خارجی ماهیت پیدا می‌کند و از همین روی، مفهوم اعتباری به حساب می‌آید؛ یعنی وسیله لحاظ خارج می‌باشد. طبق نظر علامه در نهایت الحکمة، نه تنها مفهوم وجود که مشترک معنوی میان واجب و ممکن است، اعتباری است، بلکه مفاهیم مشترک صفات، مانند علم و قدرت نیز اعتباری‌اند، وگرنه با توجه به عینیت صفات با ذات، مستلزم ماهیت داشتن واجب خواهد بود، در حالی که ماهیت واجب، ایت اوست (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵۸).

ه: علم حضوری منشأ علم حصولی به حقیقت وجود

گرچه نتیجه سخن علامه، بیان کیفیت پیدایش علم حصولی از راه مفهوم وجود به حقیقت وجود خارجی است، ولی این علم حصولی برخاسته از علم حضوری است؛ زیرا وجود حکم و نسبت برای ذهن معلوم حضوری می‌باشد، چنان‌که خود علامه (طباطبایی، بی تا: ۵۳) و آیت الله مصباح نیز در تبیین سخن ایشان، به این که حکم و نسبت، معلوم حضوری است، تصریح کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۹۴).

و: تنظیم مفهوم‌سازی ذهن برای عدم به تمایز اعدام از یکدیگر در وهم

علامه در نهایت الحکمة، نسبت پنداری و اضطراری «نیست» از سوی ذهن و مفهوم‌سازی ذهن برای عدم را، به متمایز نبودن اعدام از جهت عدم و در عین حال تمایز اعدام از یکدیگر، به واسطه اضافه و نسبت آنها به وجودات، تنظیم نموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵۸)؛ توضیح تنظیم ایشان این است که اعدام به اعتبار اضافه و اسنادشان به وجودات، در وهم ارتسام می‌یابند؛ بدین نحو که با تصور وجودات مختلف و متمایز از یکدیگر و نسبت دادن مفهوم عدم به آنها، اعدامی که با یکدیگر در احکام متمایز

واکاوی پاسخ علامه طباطبایی از پرسش چگونگی انتزاع مفهوم وجود **۷۱**

می‌باشند، نزد وهم حاصل می‌گردند و اما با قطع نظر از اضافه آن‌ها به وجودات، هیچ عدمی از عدم دیگر تمایز ندارد^۱ وگرنه در هر چیزی، اعدام غیرمتناهی هست و باید تحصیلات غیرمتناهی در هر چیزی باشد؛ زیرا تمیز، مقتضی تحصیل است (سبزواری، قسمت فلسفه، ۱۳۶۶: ۴۷).

ز: مفهوم‌سازی ذهن برای حقیقت وجود

علی‌رغم وابسته بودن وجود نسبت به وجود طرفین، ذهن در محدوده حکمرانی و فعالیت و کار و کوشش خود می‌تواند نسبت را از قضیه بیرون بکشد و به آن نظر استقلالی کند و ابتدا با اضافه و مقید بودن آن به ماهیت و سپس به صورت مطلق و با قطع انتساب وی به ماهیت، آن را در نظر بگیرد و به این ترتیب برای وجود، مفهوم بسازد، چنان‌که در مورد مفهوم‌سازی ذهن برای عدم نیز، سلب حمل را که در برابر حمل است با نگاه استقلالی به آن، نخست به صورت مقید؛ یعنی سلب محمول از موضوع و سپس به صورت سلب مطلق، در نظر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵۸).

ح: تقریر کوتاه استاد فقید انصاری شیرازی از بیان علامه

در پایان این نوشتار، به تقریر خلاصه شفاهی استاد فقیدمان مرحوم آیت الله انصاری شیرازی (ره) از این سخن استادشان مرحوم علامه طباطبایی، اشاره می‌کنم تا ضمناً یاد و خاطره آن نازنین را گرامی و شاید ذره‌ای از حق حیاتی که بر حقیر داشتند را پاس داشته باشم. تقریر مذکور اینست که وجود، هنگامی که ضعیف می‌گردد و به مرتبه وجود رابط میان موضوع و محمول می‌رسد، ذهن از آن، مفهوم «است» را انتزاع می‌کند و سپس آن را تعمیم و توسعه می‌دهد و به این طریق، مفهوم وجود را از حقیقت وجود انتزاع می‌نماید.^۲ ایشان به تناسب، سخن دیگری را نیز از علامه نقل می‌فرمودند و آن این که مفهوم لطیفی از «الله» به ذهن می‌آید که به سرعت از دیواره ذهن عبور می‌کند. نقل سخن اخیر، بدان جهت است که بنا بر مسلک عرفانی درباره ذات حق تعالی، مبنی بر این که ذات خداوند، صرف وجود می‌باشد، می‌توان این سخن را با موضوع پژوهش حاضر پیوند زد و در راستای آن قابل تفسیر دانست.

نتیجه‌گیری

بر اساس برهان عقلی، هیچگاه خارج منقلب و تبدیل به ذهن نمی‌شود و به تعبیر دیگر، حقیقت وجود

۱. لا میز فی الأعدام من حیث العدم و هو لها اذا بوهم ترسم

۲. تقریر مذکور را در کتاب «پای تخت یار»، ص ۹۳، آورده‌ام.

خارجی به ذهن نمی‌آید. از سوی دیگر، راه علم حصولی به حقیقت وجود، منحصر به مفهوم ذهنی وجود است که عنوان حاکی از حقیقت وجود و آئینه آن است و حقیقت وجود، مصداق مفهوم وجود است؛ از این رو، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که مفهوم وجود، از کجا و چگونه در ذهن پیدا شده است؟ علامه در اصول فلسفه، به تفصیل و در نهایت الحکمة به اختصار، از پرسش مذکور پاسخ داده‌اند. بر اساس پاسخ ایشان، در قضیه‌ای که در پی دیدن موجودات تشکیل می‌گردد، ذهن از وجود نسبت میان موضوع و محمول، مفهوم «است» را که وابسته به طرفین قضیه است، انتزاع می‌کند؛ سپس مفهوم «است» را مورد نظر استقلالی خود قرار می‌دهد و مفهومی مستقل برای وجود، ابتدا با اضافه و اسناد به موجودات و ماهیاتی که اطراف قضیه واقع می‌شوند، تهیه می‌نماید و آنگاه با حذف و اسقاط قید و اضافه یادشده، برای وجود به طور مطلق، مفهوم می‌سازد. ایضاً جوانب و ابعاد و ریشه‌های پرسش و پاسخ و نیز تجزیه و تحلیل آن، نیازمند بیان محورهایی از مباحث فلسفی است، مانند بیان مفهوم عام و بدیهی وجود و نیز حقیقت خارجی وجود که مصداق مفهوم وجود می‌باشد؛ نحوه تحقق ماهیت در خارج و اینکه وجود، واسطه در عروض تحقق بر ماهیت است، وجود ذهنی و اینکه برای اشیاء به جز وجود خارجی، وجودی در ذهن هست و همچنین اشیاء و ماهیات با کنهشان در ذهن وجود می‌یابند، چگونگی رصد ماهیت در ذهن و اینکه ذهن از این اقتدار برخوردار است تا ماهیت را تصور نماید و علی‌رغم اینکه با تصور، ماهیت در ذهن وجود می‌یابد، ولی ذهن تصور خود و وجود ماهیت در ذهن را نادیده و خود ماهیت را نشانه بگیرد و نهایتاً این مطلب که اجزای سه‌گانه قضیه حملیه عبارتند از موضوع و محمول و نسبت حکمیه، به قضیه موجب اختصاص دارد و گرنه در قضیه سالبه نسبت میان موضوع و محمول سلب می‌گردد، نه اینکه میان آن‌ها نسبت سلبی برقرار شود.



منابع

۱. آملی، محمدتقی، *درر الفوائد*، طهران، مرکز نشر کتاب.
۲. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۷). *شرح الاشارات و التنبیها*، حیدری.
۳. اسحاق نیا تربتی، سید رضا، (۱۴۰۳)، *پای تخت یار*، قم، انتشارات مطالعات حکمی.
۴. حسن زاده آملی، حسن، (۱۴۱۶ق)، *شرح المنظومة (الجزء الثاني)*، قم، مطبعة باقری.
۵. رازی، قطب الدین محمود (بی تا)، *شرح الشمسية*. کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۶. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۶)، *شرح المنظومة: (چاپ پنجم)*، قم، مؤسسة انتشارات دار العلم.
۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۰۴ق؛ ۱۳۶۲ش)، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
۹. _____ (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری)*، انتشارات صدرا.
۱۰. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*. تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۹)، *آموزش فلسفه*.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

تبیین اصل فلسفی «اشتغال نفس به بدن» و دلالت‌های آن^۱

احمد شهگلی^۲

چکیده

یکی از موضوعاتی که حکما در ضمن مباحث نفس مطرح می‌کنند، بحث «اشتغال نفس به بدن» است. تعلق نفس به بدن و تدبیر بدن مادی توسط نفس در حیات دنیا، «اشتغال نفس به بدن» است. نفس برای تدبیر بدن، کسب کمالات و ارتباط با عالم مادی، به بدن تعلق دارد. از دیدگاه فیلسوفان، این اشتغال، آثاری نظیر: ایجاد حجاب، عدم ادراک آلام و لذات، عدم درک فضائح و قبائح نفسانی، عدم ادراک قوای خود و کاهش قدرت نفس در انسان ایجاد کرده است. اشتغال نفس و بدن با یکدیگر، رابطه‌ای متعکس دارند. هرچه بیشتر به امور روحی پرداخته شود، نفس قوی‌تر و هر چه به امور بدنی بیشتر توجه شود، نفس ضعیف‌تر می‌شود. در این موضوع مقدار اشتغال نفس به بدن، رعایت تعادل در اشتغال به بدن، توجه به نوع اشتغال، اهمیت دارد. اشتغال نفس به بدن، در مواردی اختیاری و در مواردی غیراختیاری است. در اشتغال اختیاری، فرد با انجام افعال اختیاری می‌تواند میزان اشتغال و کیفیت اشتغال را جهت‌دهی کند؛ از این جهت، مسئله عوامل کاهش اشتغال نفس به بدن، مطرح می‌شود. هدف از این پژوهش، تبیین و تحلیل اصل فلسفی «اشتغال نفس به بدن» و بیان دلالت‌های انسان‌شناختی آن است. روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و در استنتاج، توصیف و تحلیل عقلی است. این موضوع دارای آثار تربیتی است. مدیریت جهت‌مند میزان اشتغال نفس به بدن و شئون بدنی، در مقاومت‌سازی شخصیت مؤثر است. کاهش اشتغال نفس به بدن و کاهش التذاذات جسمی، آثار مختلفی در روح انسان نظیر: تقویت اراده، خودکنترلی و قدرت کنترل امیال، مهارت قدرت تمرکز دارد.

کلیدواژگان: بدن، اشتغال نفس به بدن، علم النفس.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۳

۲. دانشیار گروه فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران. رایانامه: shahgoli@irip.ac.ir

مقدمه

«نفس» از آغاز، جزء اصلی‌ترین مباحث فلسفه بوده است. بر اساس جهان‌بینی حکما، شرف موضوع به متعلق و معلوم آن است. هرچه معلوم شریف‌تر باشد، علم نیز ارجمندتر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۹۴). «نفس آدمی»، اشرف مخلوقات است. علم به نفس نیز در همین رتبه قرار دارد. بر همین اساس، فیلسوفان «علم النفس» را بعد از معرفت رب، اشرف اجزاء حکمت می‌دانند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۳ / ۵). یکی از موضوعاتی که حکما در ضمن مباحث نفس به آن پرداخته‌اند، بحث «اشتغال نفس به بدن» است. این بحث عنوان مستقلی در مباحث علم النفس ندارد و در پژوهش‌ها نیز مقاله یا اثر خاصی در این زمینه نوشته نشده است. جایگاه طرح این مسئله، در ضمن مباحث مربوط به علم النفس است. در اینجا، بحث «اشتغال نفس به بدن» به عنوان یک اصل فلسفی، چیستی، اقسام، چرایی و عوامل آن بیان می‌شود. به جهت اهمیت این بحث در مباحث تربیتی و انسان‌شناختی، دلالت‌های مهم این موضوع بیان می‌شود.

۱. چیستی اشتغال نفس به بدن

تعلق نفس به بدن و تدبیر بدن مادی و تصرف در بدن توسط نفس در حیات دنیا، «اشتغال نفس به بدن» است. از آن‌جا که نفس مبدأ همه فعالیت‌های بدنی است، لذا انجام این فعالیت‌ها، سبب ایجاد نوعی مشغولیت برای نفس می‌شود. در بحث شناسایی نفس، تعریف نفس در نسبت با بدن بیان می‌شود. از همین طریق، مسئله اشتغال نفس به بدن با تعریف نفس پیوند دارد. نفس، یا ذاتاً به بدن اشتغال دارد (دیدگاه صدرایی) یا اشتغال آن به بدن عارضی است (دیدگاه مشهور). در تعریف مشهور نفس «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۷۲). از آن‌جا که این تعریف عام است، لذا با افزودن قیود دیگری از جهت اختیار، استنباط و ادراک کلی اختصاص به نوع انسان پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱ / ۴). این تعریف بیانگر اضافه نفس به بدن و تعلق آن به جسم انسانی است. در تعریف دیگری، نفس به جوهر ذاتاً مجرد و متعلق به ماده در مقام فعل، تعریف شده است (همان: ۴۳ / ۲). این تعریف نیز ناظر به تعلق نفس به بدن در مقام «فعل» است. نفس در مقام فعل از بدن کمک می‌گیرد و منشأ فعالیت‌های ارادی است. در تعریف دیگری، ابن سینا نفس را قوه‌ای می‌داند که مبدأ صدور افعال مختلف ارادی می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳). در هر یک از این تعاریف، اولاً: نفس به بدن تعلق



تبیین اصل فلسفی «اشتغال نفس به بدن» و دلالت‌های آن

دارد؛ ثانیاً منشأ افعال بدنی است. بر این اساس، هرگونه تعلق نفس به بدن و فعالیت بدنی، نوعی اشتغال نفس به بدن است. بر اساس نظر حکما، بدن از اجسام عنصری تشکیل شده است و اجسام عنصری در اخس مراتب و ابعد مراتب از حق تعالی است، لذا به این اعتبار، جنبه اخس و دانی انسان است (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۴۴۳). در این رویکرد، بدن به مثابه عائق و مانعی برای شکل‌گیری صور مبادی عالی در انسان می‌شود. ملاصدرا معتقد است نفس به قدر تعلق به بدن، فاقد حیات و به قدر تجرد آن، دارای حیات و ادراک است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶/۹). بر اساس برخی از نظریات، ارتباط نفس با بدن سبب پیدایش موانعی شده است که انسان نمی‌تواند به کمال شایسته نایل شود.

۲. اقسام اشتغال نفس به بدن

اشتغال نفس به بدن، اقسام مختلفی دارد. این اقسام استقرائی است و به حسب تفاوت معیار، به صورت دیگری تقسیم می‌شود. در اینجا به حسب تبیین انحاء اشتغالات نفس به بدن به طور کلی (اعم از اختیاری و غیراختیاری)، دسته‌بندی زیر مطرح می‌شود:

۱. اشتغال نفس به بدن در اصل تعلق؛

۲. اشتغال نفس به بدن در افعال اختیاری؛

۳. اشتغال نفس به بدن در افعال غیر اختیاری؛

۴. اشتغال نفس به بدن در ادراکات حسی؛

۵. اشتغال نفس به بدن در لذات و آلام بدنی.

در همه این موارد، نفس به نوعی به بدن اشتغال دارد، اما نحوه اشتغال در هر یک متفاوت است. این تفاوت از اختیاری بودن تا غیر اختیاری بودن و از تفاوت در نوع فعل و به طور طبیعی، تفاوت در نوع اثر حاصل از تفاوت نوع فعل را در بر می‌گیرد. صرف تعلق نفس به بدن، نوعی اشتغال به همراه دارد. با قطع تعلق (مرگ)، اشتغال نفس به بدن دنیوی از بین می‌رود. نفس مبدأ افعال اختیاری و غیر اختیاری بدن است. مبادی افعال اختیاری از نفس شروع می‌شود و با عمل عینی از طریق بدن محقق می‌شود. افعال غیراختیاری (مانند: ضربان قلب، گردش خون و...) به واسطه تعلق نفس به بدن انجام می‌شود، اگر تعلق قطع شود، این افعال نیز تعطیل می‌شود. در ادراکات حسی نیز ابزار و آلات حسی به واسطه بدن انجام می‌شود. حواس به طور مستقیم در ادراک، نقش ایفا می‌کند و سبب مشغولیت نفس را فراهم می‌آورد. بر همین اساس است که در وضعیتی که حواس ظاهری تعطیل است، مثل خواب، نفس به حواس باطنی رجوع می‌کند. همچنین در لذات و آلام که بدن نقش مستقیم دارد، سبب مشغولیت نفس به بدن می‌شود.

از یک منظر، اشتغال نفس به بدن دوگونه است: اشتغال اضطراری و اشتغال اختیاری. در اشتغال اضطراری، نفس اشتغال ضروری به بدن دارد؛ مانند انجام ضربان قلب و گردش خون. در اشتغال اختیاری، فرد با انجام افعال اختیاری مثل خوردن و آشامیدن، نفس را به تدبیر فعالیت‌های بدنی مشغول می‌کند؛ در این حالت، شخص می‌تواند با کاهش یا افزایش خوردن یا آشامیدن، از اشتغال نفس به بدن بکاهد. همچنین فرد با تقلیل بکارگیری حواس، می‌تواند اشتغال نفس به بدن را کمتر کند.

۳. چرایی اشتغال نفس به بدن

برای بیان چرایی اشتغال نفس به بدن، بر اساس مبانی حکما، می‌توان تبیین‌های مختلفی بیان کرد که عمد می‌توان آن‌ها عبارتند از:

الف) **کسب کمالات:** نفس در ابتدای حدوث، نسبت به کمالات بالقوه است. بدن ابزار تحصیل کمالات و حصول ملکات است. حکما بر همین اساس، علت تعلق نفس به بدن را اکتساب کمالات و ملکات می‌دانند. ملاصدرا پس از ذکر اقسام گوناگون تعلق، یک نوع تعلق نفس به بدن را، تعلق به جهت کسب کمال می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۲۷). جهت این موضوع این است که نفس در آغاز حدوث، از کمالات و صفات نفسانی خالی است و برای فعلیت بخشیدن آنها، به بدن و فعالیت‌های بدنی نیاز دارد. بدن ابزار به فعلیت رساندن استعدادها و احوال بالقوه نفس است. از دیدگاه سهروردی، علت تعلق نفس به بدن، فقر ذاتی نفس و توجه به ما فوق است. از آن‌جا که نفس نسبت به یکسری کمالات، بالقوه است؛ برای وصول به این کمالات، به بدن نیاز دارد (سهروردی، ۱۳۵۵: ۸۰/۱). «بدن» در ابتدا ابزار «نفس» است، اما در انتهای کار و پس از رسیدن به مقصد، وبال انسان است. همان‌گونه که انسان به علت ضعف بدن، از عصا و به جهت ضعف چشم، از عینک استفاده می‌کند، اما اگر در راه رفتن قوی و در دیدن قوت چشم داشته باشد، از عصا و عینک بی‌نیاز می‌شود.^۱

ب) **تدبیر بدن:** یکی از تعاریف مشهور نفس، تعریف نفس به جوهر ذاتاً مجرد و در مقام فعل مادی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۴۳). نفس هر چند در ذات خود مجرد است، اما در مقام فعل، اجمالاً به ماده نیاز دارد و برخی از افعال خود را با بدن انجام می‌دهد. بدین ترتیب بدن، جسم فاقد

۱. ملاصدرا می‌گوید: «فإن البدن و الحواس و إن احتیج إليها في ابتداء الأمر لیحصل بواسطتها الخیالات الصحیحة حتی تستنبط النفس من الخیالات المعانی المجردة و تنفطن بها و تتنبه إلى عالمها و مبدئها و معادها إذ لا یمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف إلا بواسطه الحواس و لهذا قیل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عاتقة في الانتهاء كالشبكة للصيد و الدابة المركوبة للوصول إلى المقصد ثم عند الوصول یصیر عین ما كان شرطاً - و معینا شاغلا و وبالاً» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۱۲۶).

حیات و آثار حیاتی است که فعالیت‌های آن از نفس ناشی می‌شود؛ بنابراین، نفس مدبر همه فعالیت‌های بدنی - اعم از اختیاری و غیر اختیاری - است؛ بر همین اساس، حکما تعلق نفس را به بدن، «تعلق تدبیری» نیز نامیده‌اند.

ج) **ارتباط با عالم مادی:** نفس برای ارتباط با عالم مادی نمی‌تواند به طور مستقیم با این عالم ارتباط برقرار کند، از این رو از طریق بدن که از جنس و سنخ این عالم است، با عالم مادی ارتباط برقرار می‌کند؛ از این رو بدن، واسطه ارتباط نفس با عالم مادی است.

۴. آثار اشتغال نفس به بدن

از نظر حکما، اشتغال نفس به بدن، آثاری اعم از منفی و مثبت ایجاد می‌کند؛ برخی از این موارد عبارتند از:

۱. **ایجاد حجاب:** از منظر حکمای الهی بدن، «حجاب نفس» است. مراد از این اصطلاح اینست که بدن سبب اسارت نفس می‌شود. این حجاب سبب ظلمت، تیرگی و محدودیت نفس می‌شود. نفس دو نوع حجاب دارد: حجاب داخلی و حجاب خارجی. حجاب داخلی، حجاب بالقوه بودن نفس نسبت به کمالات و مادی بودن نفس در آغاز حدوث و حلول آن با بدن است. نفس پس از تمایز و تجرد از بدن و گذار از عقل بالقوه به عقل بالفعل، از این حجاب رها می‌شود. حجاب دیگر، بدن و حواس بدنی است که با مرگ از بین می‌رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۲۶-۱۲۵). مادامی که نفس، وابسته به بدن و در زندان طبیعت گرفتار است، برای او مقام عقل بالفعل حاصل نمی‌شود و شخص عارف، به جهت وجود عایق و مانع در دنیا، لذت کامل برای او حاصل نمی‌شود. بر اساس این رویکرد، بدن در سیر الی الله وبال آدمی است و لحظه‌هایی از این وبال، زمان جشن و سرور است. این طرز تفکر، نه تنها عرفا، بلکه برخی از محدثین و علمای اخلاق نیز به آن باور داشتند (نراقی، ۱۳۷۸: ۷۳۵).

۲. **عدم درک آلام و لذات روحانی:** تا وقتی که انسان در دار دنیا قرار دارد، نفس، لذات و آلام روحانی را به طور خالص درک نمی‌کند. اشتغال نفس به بدن، حالت تخدیری برای بدن ایجاد می‌کند که به جهت آن، روح مشغول امور بدنی می‌شود و از درک لذات و آلام نفسانی منصرف می‌شود. وقتی روح از این اشتغال آزاد می‌شود، درک آلام و لذات او برای انسان به صورت کامل حاصل می‌شود. انسانی که درد شدیدی در بدن دارد، چنانچه توجه او به یک پدیده خیلی ترسناک متوجه شود، احساس درد نمی‌کند. بر اساس دیدگاه فلسفی، روح انسان در دار دنیا، چون به بدن اشتغال دارد، نمی‌تواند به درون خود توجه کامل داشته باشد و به همین جهت، نمی‌تواند لذات روحانی و رنج‌های روحی را کامل درک کند (مظهری، ۱۳۵۸: ۲۷/ ۷۳-۶۹۲-۶۹۳). در مسئله

عدم ادراک و آلام عقلی نیز چنین است. لذت و آلام عقلی در برابر لذات حسی عمیق‌تر و بادوام‌تر است، با این حال، اشتغال نفوس به ابدان سبب عدم درک آلام و لذات عقلی شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵/۱۲۳).

۳. **عدم درک فضائح و قبائح نفسانی:** یکی از آثار اشتغال نفس به بدن، عدم درک فضائح و قبائح نفسانی است. این خصلت نیز به جهت تعلق شدید نفس به بدن است. اگر نفس بتواند در حال تعلق به بدن، این امور را درک کند، باید از زشتی‌های نفسانی رنج ببرد، در حالی که احساس درد نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۱۳۶).

۴. **عدم درک انوار قدسی:** یکی دیگر از آثار اشتغال نفس به بدن، محروم شدن از مشاهده عقول مجرد و ادراک ناقص صور نوری عقلی است. اشتغال نفس به بدن، مانع مجاورت با مقربین و مشاهده انوار قدسی می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳-۲). از دیدگاه ملاصدرا، زمانی که انسان به مرتبه عقل بالفعل برسد، از استعمال بدن بی‌نیاز می‌شود؛ اما از آنجا که هنوز به بدن و قوای بدنی متصل است، لذا نمی‌تواند به طور کامل به عقل فعال متصل شود (همان: ۹/۱۲۶).

۵. **ضعف ادراک خیالی:** تعلق نفس به بدن باعث ضعف ادراکات خیالی می‌شود. این تعلق چون در برخی از زمان‌ها، نظیر زمان خواب، کمتر است، ادراکات خیالی قوی‌تر است. برخی افراد که بر روی صور خیالی تمرکز شدید دارند، ادراک خیالی آنها همانند ادراک حسی می‌شود. نفس این افراد، صورتی از قوه خیال در حس مشترک قرار می‌دهد و گویا که آن صورت، وجود خارجی دارد و لذا وجود آن را همانند وجود عینی درک می‌کند. در افرادی که نفوس قوی دارند، با افراد خیالی و افراد دچار ترس شدید و برخی از بیماری‌ها، زمینه عینی شدن صور خیالی در آنها بیشتر است. هر چه تعلق به بدن و شئون مادی بیشتر باشد، تأثیر، وضوح و شفافیت ادراکات خیالی ضعیف‌تر است. ادراک خیالی در انسان، قوی‌تر و بادوام‌تر از ادراک حسی است؛ اما نفس به بدن طبیعی و مشغولیت‌های طبیعی خود سرگرم است و به همین دلیل، حواس ظاهری، قوی‌تر از ادراک خیالی عمل می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۳۳۶-۳۳۷).

۶. **کاهش قدرت نفس:** نفس انسان علاوه بر تدبیر بدن، قدرت بر انشاء اجرام بزرگ با ارقام زیاد و به حرکت در آوردن اجرام سنگین را دارد. چنانکه برخی از مرتاضان، توانایی‌های خارق‌العاده‌ای دارند، اما اشتغال نفس به بدن سبب شده، نفس، همت و تلاش خود را صرف تدبیر بدن کند و نتواند چنانکه باید، قدرت خود را محقق سازد (حسن زاده، ۱۳۶۶: ۱۱۶).

۷. **ادراک خود و اشتغال نفس به بدن:** اگر چه انسان به وجود خود علم حضوری دارد، اما این یک درک بسیط اولیه از خود است و اکثر انسان‌ها به دلیل شدت اشتغال به امور خارجی و غوطه‌ور شدن در دنیا، ادراک ضعیفی از خود دارند، به همین جهت، از برخی از آثار خود اطلاعی ندارند.

این وضعیت، وضعیت نفوس نوع انسان‌هاست که نفوس غیر کامله به شمار می‌روند و به جهت تعلق شدید به بدن، وجودی ضعیف دارند؛ ادراک آن‌ها به خود نیز در غایت خفاء و ضعف است، اما نفوس نوری و کامل، به علت شدت وجودی، بر قوای خود غلبه دارند و از ذات، صفات و آثار نفس خود آگاهی کامل دارند؛ بر این اساس، نفس به جهت اشتغال به بدن، نمی‌تواند خود را به طور قوی درک کند. تصور وی از خود، تصویری جزئی و در قالب امور حسی و خیالی است به همین جهت انسان‌های ناقص حقیقت خود را در قالب بدن می‌بینند.^۱

۵. عوامل تقلیل اشتغال نفس به بدن

همچنانکه تعلق نفس به بدن در اختیار انسان نیست، قطع تعلق نفس از بدن نیز اختیاری نیست. در مسئله اشتغال نفس به بدن نیز چنین است؛ به این معنا که نفس انسان به اراده خود به بدن اشتغال ندارد و به اراده خود قطع اشتغال از بدن نمی‌کند. این حکم در مورد اصل اشتغال نفس به بدن است که تابع اصل تعلق است. تا زمانی که نفس به بدن تعلق دارد، به نوعی به آن اشتغال دارد. بنابراین اصل اشتغال نفس به بدن، غیر اختیاری است و نفوس انسانی تا زمانی که در دار دنیا هستند، به نوعی مشغول به بدن هستند. این حد از اشتغال برای نوع انسان‌ها ضروری است؛ اما انسان بر اساس انجام برخی از فعالیت‌های ارادی، می‌تواند اشتغال نفس به بدن را بیشتر یا کمتر کند؛ مثلاً اشتغال کثیر به اکل و شرب که یک فعل ارادی است، قابل کم یا زیاد شدن است؛ بر این اساس می‌توان گفت که عواملی هستند که می‌توانند اشتغال نفس به بدن را کاهش دهند؛ برخی از این عوامل عبارتند از:

۱. **کاهش شهوات و لذات بدنی:** یکی از مهم‌ترین عوامل ارادی که سبب کاهش اشتغال نفس به بدن می‌شود، کم کردن و کاستن از لذات حسی و شهوات بدنی است. کاهش شهوات و لذات بدنی، میزان اشتغال نفس به بدن را کاهش می‌دهد. هر چه نفس به امور شهوانی و لذات بدنی کمتر بپردازد، جنبه روحانی انسان قوی‌تر می‌شود. از نظر حکما، شهوت، غضب و خوف، انفعال‌های جسمی و شاغل عقلی هستند که عملکرد عقل را تحت شعاع قرار می‌دهند «الانفعال الجسدانی كالشهوة، و الغضب، و الخوف، و الخور أبلغ شاغل للعقل» (العامری، ۱۳۷۵: ۴۲۶).

۲. **کاهش شواغل حسی و دنیوی:** حواس، روزنه انسان برای ارتباط با عالم مادی است. بکارگیری

۱. ملاصدرا می‌نویسد: «أكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادية و شواغلها نسوا أنفسهم .. و ذلك لأنهم لا يشعرون بدواتهم مع هذه العلاقة الشديدة إلا مخلوطا بالشعور بأبدانهم لأن اتصال النفس بالبدن و ارتباطها به كاتصال النور بالظل و الشعلة بالدخان و الشخص بالعكس إذا قابلته مرآة لأننا لا نعقل شينا و نحن بدنيون إلا و التعلق منا يشوب بالتخيل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۵/۹).

مستمر حواس در امور مادی، سبب اشتغال بیشتر نفس به بدن می‌شود. کاهش این شاغل حسی، سبب افزایش قدرت و قوت نفس می‌شود. همچنین کاهش اشتغال به امور دنیوی، سبب قوت نفس می‌شود. کسی که اشتغال آن به امور دنیا کم باشد، صفا و نورانی‌تی بر قلب وی حاصل می‌شود که به سبب آن، نفس انسان قوی می‌شود (نراقی، ۱۳۶۹: ۷۸).

۳. خواب: خواب یکی از اسباب غیر ارادی کاهش اشتغال نفس به بدن است. در هنگام خواب، اشتغال نفس به بدن کم می‌شود و نفس از حواس ظاهری به حواس باطنی مشغول می‌شود، لذا نفس می‌تواند به عالم خود رجوع کند و امکان تحصیل رؤیای صادقه و اتصال به صور مثالی در این هنگام فراهم می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۴۴۰).

۴. بیماری‌ها و حوادث: بعضی از بیماری‌ها و حوادث، سبب کاهش اشتغال نفس به بدن و رجوع نفس به عالم خود و مشاهده برخی از حقایق می‌شوند؛ مانند تب شدید و یا لحظه تصادف (البته در برخی از مواقع و در خصوص عده‌ای از افراد). اینها نمونه‌ای از عوامل غیرارادی کاهش اشتغال نفس به بدن هستند.

۵. حرکت جوهری انسان: بر اساس دیدگاه ملاصدرا، حرکت انسان مشمول حرکت جوهری اشتدادی می‌شود. مطابق حرکت جوهری انسان، از ابتدای حدوث همواره در حال ادبار و اعراض از طبیعت، کم شدن تدریجی سایه نفس بر بدن و رو نهادن به جایگاه اصلی خود است. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، به طور طبیعی در ایام پیری، اشتغال نفس به بدن کمتر و توجه به عالم تجرد بیشتر می‌شود و به موازات آن، از تدبیر بدن و قوای آن منصرف می‌گردد و از آن‌جا که قوام مزاج بدن در گرو توجه و تدبیر نفس است، در اثر کاهش توجه نفس، اختلالاتی در مزاج و در قوای نفسانی و اعضای بدن حاصل می‌شود، این روند تا آنجا ادامه می‌یابد که نفس از عالم ماده کاملاً بهره‌مند شده و به دنبال آن، توجه از بدن بطور کامل قطع می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۵۱-۱۵۲). این سیر به عالم تجرد تا بدانجا ادامه می‌یابد که سرانجام آخرین رشته تعلق خود را از بدن قطع می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۸۹، شریف، ۱۳۶۳: ۲۰۷).

۶. مرگ و قطع اشتغال نفس از بدن: مرگ دو قسم است: الف) ارادی؛ ب) اضطراری. موت ارادی یا خلع بدن، مرگی است که در اثر تصفیه و تزکیه باطن و ریشه‌کن کردن هوای نفس به وجود می‌آید. منشأ موت ارادی، ریاضت‌های علمی و عملی است که بر اساس آن، برخی از حقایق بر سالک منکشف می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۵: ۷۷۷). «مرگ اضطراری» مرگی است که به اجبار و اضطرار تعلق نفس به بدن قطع می‌شود (خواه منشأ این اضطرار نفس یا بدن باشد)؛ ملاک در تمایز این نوع مرگ از مرگ ارادی، قطع تعلق اجباری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۵۵). در هر یک از این دو، مرگ سبب قطع تعلق نفس از بدن می‌شود و حجاب بدن مرتفع

می‌گردد. در موت ارادی، از آنجا که قوت نفس شدید است، لذا قطع تعلق از بدن، آثار شدیدتری در بهره‌مندی از فیوضات عالم بالا دارد. با مرگ، مانع بدنی، شواغل و لذات بدنی مترفع می‌شوند؛ در این حالت، امکان مشاهده صور عقلی به صورت قریب و واضح فراهم می‌شود.^۱ بر اساس دیدگاه فلاسفه اسلامی، نفس انسان مادامی که در دنیا هست، نمی‌تواند لذات و بهجت‌های معنوی را در حدی که هست، درک کند؛ چون همه توجه او به بدن است، گویی یک حالت تخدیری در او ایجاد می‌شود؛ بر همین اساس، باید به طور کلی از بدن آزاد شود تا لذت و بهجت معنوی را در حد خود درک کند و این وضعیت با مرگ محقق می‌شود (مطهری، ۱۳۵۸: ۲۷/۷۳).

۶. سایر احکام عقلی مربوط به اشتغال

۱. اصل اینکه نفس به بدن تعلق دارد، یکسری محدودیت‌ها برای نوع نفوس بشری ایجاد می‌کند. در این مورد، حکم افراد بستگی به مرتبه و درجه آن‌ها، متفاوت است. حجاب بودن بدن، امری تشکیکی است. میزان حجاب بودن بدن برای برخی انسان‌ها بیشتر و برای برخی دیگر کمتر است. علت تفاوت حکم نیز به قوت و ضعف نفوس برمی‌گردد. در نفوس قوی و کامل، بدن نقش کمتری دارد. به عنوان مثال، نفوس پیامبران و اولیاء خاصه الهی، در مرتبه‌ای قرار دارد که اشتغال نفس به بدن، حجاب کشف حقایق نیست، برخی از این نفوس به درجه‌ای از کمال رسیده‌اند که تعلق یا عدم تعلق نفس به بدن، هیچ تفاوتی در کشف حقایق ندارد. در مراتب پایین‌تر، بدن به تناسب مرتبه فرد، می‌تواند حجاب واقع شود. بنابراین حجاب بودن بدن، امری تشکیکی است. ملاصدرا نیز با اینکه اشتغال نفس به بدن را سبب غفلت از هویت ذاتی انسان‌ها می‌داند، اما انبیاء و اولیاء کامل الهی (علیهم السلام) را خارج از این حکم می‌داند. در این شرایط، در حقیقت نفس انسان کامل به درجه‌ای رسیده که حکم آن متفاوت از نفوس عادی است، نه اینکه استثنا در احکام تکوینی نفوس وجود داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۲۸).
۲. در فلسفه ملاصدرا، از آنجا که نفس در ابتدای وجود، جسمانیة الحدوث است، لذا موجودی ضعیف است و پس از رسیدن به کمال، به بدن نیاز ندارد؛ در این مرحله، بدن وبال نفس و مانع کمال آن است، مانند کسی که با رسیدن به مقصد، از مرکب خود بی‌نیاز می‌شود؛ بنابراین در ابتدا، وجود بدن لازم و در انتهای کمال، وجود آن وبال است.
۳. پیش‌فرض مسئله اشتغال نفس به بدن، «تجرد نفس» است، بر اساس نظریه‌ای که نفس را

۱. «إذا انقطعت العلاقة بين النفس و البدن و زال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة- و الشعور بها حضورا و العلم عینا و الإدراک رؤیة عقلیة فکان الالتذاذ بحیاتنا العقلیة أتم و أفضل من کل خیر و سعادة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۱۲۵).

جسمانیة الحدوث می‌داند، نفس مادی یا نفس در مرتبه مادیت، اشتغال به بدن ندارد، بلکه حال در بدن است. در این حالت، بحث اشتغال مطرح نمی‌شود. رابطه نفس به بدن در حالت مادیت نفس، رابطه ماده و صورت است که رابطه آن دو حال، محل است، بنابراین اشغال نفس به بدن بر اساس نظریه حدوث روحانی و بر اساس نظریه حدوث جسمانی ملاصدرا، در مرتبه مجرد مادی-مثالی مطرح می‌شود.

۴. نفس انسان به گونه‌ای است که وقتی به جنبه‌ای توجه می‌کند، از جنبه دیگر باز می‌ماند. اشتغال نفس به بدن نیز یکی از این اشتغالات است که او را از یکسری امور باز می‌دارد. بدن در این موارد به مثابه مرکبی است که نفس به تدبیر آن می‌پردازد. این پرداختن سبب مشغول شدن نفس می‌شود. بر اساس رابطه‌ای که بین نفس و بدن وجود دارد، می‌توان رابطه آن‌ها را رابطه متعکس دانست. هر چه انسان به امور روحی بیشتر بپردازد، روح قوی‌تر و بدن و قوای بدنی نیز در برابر نفس فرمان‌پذیرتر می‌شوند و برعکس آن نیز صحیح است. هر چه به بدن و امور بدنی بیشتر پرداخته شود، روح و قوای روحی ضعیف‌تر می‌شوند؛ به بیان دیگر، اگر نفس به بدن مشغول شود، از خود باز می‌ماند و اگر به صورت شدید به خود مشغول شود، از امور بدنی باز می‌ماند.

۷. دلالت‌های انسان‌شناختی اشتغال نفس به بدن

موضوع اشتغال نفس به بدن دارای ابعاد تربیتی است. کاربست این موضوع در مسائل تربیتی، راهی برای کاربردی کردن مسائل فلسفی و مطالعات میان‌رشته‌ای است. برخی از دلالت‌ها در بحث اشتغال نفس به بدن عبارتند از:

۱. **اصل تربیتی «اشتغال نفس به بدن»:** مسئله اشتغال نفس به بدن، می‌تواند موضوعی برای تبیین مسائل تربیتی باشد. کلیت این اصل ناظر به این موضوع است که اشتغال نفس به بدن در فعالیت‌های ارادی، مربوط به ساحت جسمانی، نظیر خوردن و خوابیدن، رابطه‌ای متقابل از جهت ضعف و قوت دارد. هر چه به امور روحی بیشتر التفات شود، نفس قوی‌تر و هر چه به امور بدنی بیشتر پرداخته شود، نفس ضعیف‌تر می‌شود. در این موضوع، مقدار اشتغال نفس به بدن، رعایت تعادل در اشتغال به بدن، توجه به نوع اشتغال اهمیت دارد. برخی اشتغالات رشددهنده و برخی نیز تضعیف‌کننده نفس است. افراط در اشتغال به امور بدنی، موجب سستی و ضعف جوهره شخصیت فرد می‌شود. افراط در عدم اشتغال نیز به همین صورت آسیب به همراه دارد. از طرفی تقلیل اشتغال باید در چارچوب خاصی باشد. صرف تقلیل شواعل کفایت نمی‌کند. چنانکه برخی از افراد با وجود کم بودن شواعل، همچنان در وهم و خیالات هستند و رشد قابل توجهی ندارند.

۲. **اصل اشتغال و مقاوم‌سازی شخصیت:** بر اساس این رویکرد، مدیریت جهت‌مند میزان اشتغال نفس به بدن و شئونات بدنی، در مقاوم‌سازی شخصیت مؤثر است. کاهش اشتغال نفس به بدن و کاهش التذاذات جسمی (خوردن، خوابیدن و...) آثار مختلفی در روح انسان نظیر: تقویت اراده، خودکنترلی و قدرت کنترل امیال، مهارت قدرت تمرکز دارد و در نهایت سبب مقاوم شدن جوهره شخصیت انسان می‌شود. کاهش التذاذات جسمی، نفس را در مبارزه با خواهش‌ها و تمناهای نفسانی توانا می‌کند. این موضوع سبب قوی شدن نفس می‌شود. قوت و استحکام نفس، انسان را در مواجهه با بسیاری از آسیب‌های روانی، توانا می‌سازد. برخی از آسیب‌های تربیتی و روانی انسان ناشی از سوء تدبیر اشتغال نفس به بدن است. اشتغال حداکثری نفس نسبت به بدن، منشأ سوء کنش‌های انسانی و ناهنجاری‌های روانی در افراد می‌شود. نتیجه این وضعیت، سستی اراده، ضعف نفس و آثار ناشی از این حالت می‌شود. امری که در دنیای مدرن، بیش از گذشته است. بر این اساس، یکی از نکات مهم رشد و تربیت انسان، کاهش التذاذات جسمی بر اساس برنامه و هدف است.

۳. **اصل اشتغال و مسئله تعلیم:** کاهش اشتغال نفس به بدن، در کسب علم و معرفت تأثیرگذار است. وقتی که اشتغال نفس به بدن کمتر است، زمینه تعالی تفکر و اندیشه در انسان بیشتر می‌شود. همچنین در این وضعیت، زمینه دریافت‌های شهودی بیشتر است. در وضعیتی که اشتغال نفس به امور بدنی خصوصاً پرخوری بیشتر باشد، زمینه تفکر و یادگیری در انسان کمتر می‌شود. بر همین اساس امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند: زیرکی و پرخوری با هم جمع نمی‌شوند «لَا تَجْتَمِعُ الْفِطْنَةُ وَالْبُطْنَةُ» (آمدی، ۱۳۷۳: ۱۰۵۲۸). در وضعیت اشتغال کثیر نفس به امور بدنی، خصوصاً اشتغال کثیر به اکل و شرب، مجال تفکر در انسان کمتر است. در این زمان، توجه نفس به شئونات بدن برای جذب، دفع و هضم غذا مصروف می‌شود، در نتیجه، به طور جدی نمی‌تواند به فعالیت‌های فکری پردازد (مانند حکیمی که به رفتگری شهری پردازد، اگر چه این کار برای او ممکن است، اما موجب تضییع وی می‌شود). در حالت کم‌خوری، توجه نفس به بدن کمتر می‌شود؛ در نتیجه، زمینه تفکر و کسب معرفت فراهم می‌شود.

۴. **اصل اشتغال و انصراف قوا و ابعاد انسانی:** ساحات و ابعاد انسان از جنبه‌های مختلف قابل تقسیم است. برخی از آن‌ها عبارتند از: الف) ساحات روحی و جسمی؛ ب) عقل نظری، عقل عملی؛ ج) قوای ادراکی (قوة عاقله، قوة خیال، قوای حسی)؛ د) قوای تحریکی (قوة شوقیه و غضبیه). در هر یک از این وضعیت‌های دوگانه، وضع چنین است، اشتغال انسان به یک جنبه، سبب غفلت از جنبه دیگر می‌شود. علت آن، اینست که در نوع انسان‌ها، به جهت محدودیت وجودی و تراحم قوا و ساحات انسانی، اشتغال به یک جنبه، انصراف از جنبه دیگر را به دنبال

دارد. وقتی نفس به امور روحی می‌پردازد، از اشتغال به امور جسمی منصرف می‌شود، همان‌گونه که تمایل به قوه شهوانی، سبب اعراضِ نفس از قوه غضبیه می‌شود. ابن‌سینا در بیانی مختصر در این زمینه می‌نویسد: اشتغال نفس به افعال حرکتی، سبب ضعف افعال ادراکی می‌شود و برعکس آن صحیح است.^۱ این حکیم بزرگ در بیانی دیگر، درباره‌ی خاصیت انصراف ذهنی انسان از یک موضوع و توجه به موضوع دیگر می‌گوید: معمولاً چنین است که اشتغال به عقل عملی، سبب انصراف از عقل نظری می‌شود و اشتغال به عقل نظری، سبب انصراف از عقل عملی می‌شود و معمولاً جمع بین این دو دشوار است.^۲ بنابراین اشتغال به جنبه حیوانی، سبب انصراف از جنبه معنوی می‌شود. به بیان استاد مطهری، افراط در شکم‌بارگی، گذشته از سایر مفاسد، توجه روح و فکر را به خود و انسان را متوجه پایین می‌کند و او را از توجه به بالا منصرف می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۵: ۳/۳۹۷). بدین ترتیب، در مسائل مربوط به تعلیم و تربیت و روان‌شناسی، با عنایت به این خصوصیت در انسان، لازم است مسائل تربیتی ملاحظه شود. التفات زیاد انسان به جنبه‌ای خاص و قوه معرفتی خاص، سبب اعراض او از جنبه‌های دیگر می‌شود؛ لذا بر اساس اصل تعادل در قوا و ساحات، لازم است بین آن‌ها تعادل ایجاد شود.

۵. **اصل اشتغال و تعین بدن:** یکی از نتایج تربیتی اصل اشتغال نفس به بدن، توجه به وضعیت بدن در کیفیت اشتغال است. وضعیت بدنی، نحوه اشتغال نفس به بدن را تغییر می‌دهد. انسان از جهات مزاجی، جنسیت بدن، قوت و ضعف بدنی، وضعیت سنی بدن از کودکی تا پیری، نقص عضوی و غیره، در وضعیت‌های مختلفی قرار دارد. هر یک از این وضعیت‌ها برای نحوه تدبیر نفس، شرایط خاصی ایجاد می‌کند. افعالی نظیر دیدن و اندیشیدن مربوط به روح است که با ابزار و آلات بدنی انجام می‌شوند. اقتضانات رفتاری اشخاص سالمند، به جهت وضعیت بدنی آن با اقتضانات رفتار بدنی شخص جوان متفاوت است و این تفاوت، نه صرفاً به جهت وضعیت روح، بلکه سهم عمده آن مربوط به وضعیت بدنی است. انسان کهنسال، به جهت فرسودگی و ناتوانی بدن، به طور طبیعی از اراده برخی از امور منصرف می‌شود و چه بسا اراده بر کاری داشته باشد، ولی وضعیت بدنی او اجازه ندهد؛ در مقابل، شخص جوان به جهت وضعیت بدنی وی، اقتضای برخی از اعمال را دارد؛ بنابراین بدن و وضعیت بدنی می‌تواند اقتضانات عملی خاصی را به دنبال بیاورد. بدین ترتیب همواره لازم است که بدن و تدبیر و نقش آن در مسائل تربیتی، به طور جدی مورد توجه قرار گیرد. بدن به مثابه مرکب، هر چه

۱. «إذا انصبت إلى استكمال الأفعال الحركية ضعفت الأفعال الإدراكية، وبالعكس» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵/۲۳۷).

۲. ابن‌سینا می‌گوید: «ان النفس لها فعلان، فعل بالقياس إلى البدن و هو السياسة و فعل لها بالقياس إلى مبادئها و هو التعلل و هما متعاندان متمانعان فانها اذا اشتغلت باحدهما، انصرفت عن الآخر و يصعب عليها الجمع بين الامرین» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰/۹۴).



تبیین اصل فلسفی «اشتغال نفس به بدن» و دلالت‌های آن

مناسب‌تر باشد، فعالیت‌های انسان نیز چابک‌تر و سریع‌تر می‌شود؛ همان‌گونه که مرکب ناتوان، وسیله مناسبی برای رسیدن به مقصد نیست.

۶. **سبک زندگی مدرن و اشتغال حداکثری نفس به بدن:** در دنیای مدرن، ابعاد و شئون دنیایی زیاد شده است. انسان مادی در این بستر، خواه و ناخواه اشتغال حداکثری نسبت به امور دنیا پیدا می‌کند. امروزه عواملی چون تغییر سبک زندگی، رشد علم و تکنولوژی ارتباطات و اطلاعات، توسعه فضاهای خیالی و مجازی و التفات به کثرت به توسعه و رشد افراطی خیال، انحراف از طریق اعتدال و اختلال در کارکردهای الهی آن انجامیده است. جهان جدید در نوع افراد، بستر رشد و تقویت افراطی قوای حسی و خیالی را فراهم می‌کند. این زمینه‌سازی موجب خروج و تعدی خیال، از جایگاه و کارکرد طبیعی و فطری خود شده و در مسیر تکامل نهایی و اهداف غایی خلقت اختلال ایجاد می‌کند (مقدم، ۹۸/۱۴۰۰).

انس با امور دنیوی، انسان را متوجه عالم ماده می‌کند. تداوم مستمر این حالت سبب انغمار در نشئه دنیا و رجوع به احکام و لوازم آن می‌شود. از آنجا که دنیا دار غرور و تجافی و تکاثر و غفلت است، همه این احکام به انیس دنیا سرایت می‌کند. رابطه معنویت با امور مادی، رابطه دو امر متقابل است. هرچه به مادیات بیشتر توجه شود، امور معنوی کم‌رنگ‌تر می‌شود و هر چه به معنویات بیشتر پرداخته شود، اهتمام به امور مادی کمتر می‌شود. اشتغال به بدن و شهوات حیوانی، سبب تباهی بُعد فطری و الهی انسان می‌شود. هر چه روح قوی‌تر و متعالی‌تر باشد، اشتغالات مادی او کمتر شده و کمالات او نیز زیادتر می‌گردد؛ از طرف دیگر، هر چه انسان به امور متفرقه و اشتغالات جسمی تعلق بیشتری داشته باشد، تجرد و کمالات او کمتر است. اشتغالات انسان در جهان جدید، اشتغالات حداکثری است. انسان در جامعه مدرن، در اسارت کثرت اطلاعات، رسانه‌ها، تبلیغات، سیستم‌ها و نظامات و کثرت قوانین و مقررات گرفتار شده است. این کثرات، اسباب اشتغال حداکثری انسان را فراهم آورده است.

نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب ذکر شده می‌توان گفت:

۱. تعلق نفس به بدن و تدبیر بدن مادی توسط نفس در حیات دنیا، اشتغال نفس به بدن است. از آنجا که شئون بدنی مادی گسترده است، میزان پرداختن به این امور نیز متفاوت است. نفس برای کسب کمالات، تدبیر جسم انسانی و ارتباط با عالم ماده، به بدن نیاز دارد. از نظر فلسفه، اشتغال نفس به بدن، سبب امور زیر می‌شود: ۱. ایجاد حجاب؛ ۲. عدم ادراک آلام و لذات؛ ۳. عدم درک فضائح و قبائح نفسانی؛ ۴. عدم ادراک قوی خود؛ ۵. عدم ادراک انوار قدسی؛



۶. از دست دادن مشاهده صور باطنی؛ ۷. کاهش قدرت نفس.

۲. عوامل تقلیل اشتغال نفس به بدن عبارتند از: ۱. کاهش شهوات و لذات بدنی؛ ۲. کاهش شواعل حسی و دنیوی؛ ۳. خواب؛ ۴. بیماری‌ها و حوادث؛ ۵. حرکت جوهری نفس.

۳. اصل تعلق نفس به بدن، یکسری محدودیت‌ها برای نفوس ایجاد می‌کند. این حکم به لحاظ نفوس متعارف بشری است، اما نفوس پیامبران و اولیاء خاصه الهی، در مرتبه‌ای قرار دارد که اشتغال به بدن، حجاب کشف حقایق نیست. در بحث اشتغال نفس به بدن، نوعی رویکرد منفی وجود دارد که بیشتر بر جنبه‌های سلبی آن تمرکز شده و از موقعیت‌های سازنده آن غفلت شده است. در کنار نقش منفی اشتغال به بدن، لازم است به موضوع نقش بدن در تکامل انسان نیز توجه شود. این بدن مرکبی است که اگر در مسیر صحیح قرار گیرد، انسان را تا مرتبه کمال شایسته می‌رساند.

مسئله اشتغال نفس به بدن دارای دلالت‌های تربیتی است. این مسئله می‌تواند موضوعی برای تبیین مسائل تربیتی و طرح مطالعات میان‌رشته‌ای باشد. بر اساس این رویکرد، مدیریت جهت‌مند، میزان اشتغال نفس به بدن و شئون بدنی، در مقاوم‌سازی شخصیت مؤثر است. کاهش اشتغال نفس به بدن و کاهش التذاذات جسمی، آثار مختلفی در روح انسان نظیر: تقویت اراده، تقویت اعتماد به نفس، خودکنترلی و قدرت کنترل امیال، مهارت قدرت تمرکز دارد. اشتغالات انسان در جهان جدید و انس اشتغالات حداکثری است. انسان در جامعه مدرن، در اسارت انواع کثرات و مظاهر حسی گرفتار شده است. این امور اسباب اشتغال حداکثری انسان را امور مادی فراهم آورده است که آسیب‌های روحی و روانی مختلفی به دنبال دارد.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ ۱، قم: بوستان کتاب.
۲. _____، (۱۳۷۹)، *النجاة*، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. _____، (۱۴۰۰)، *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
۴. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱)، *شرح بر زاد المسافر*، چ ۳، قم: بوستان کتاب.
۵. _____، (۱۳۷۵)، *شرح مقدمه قیصری*، قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. آمدی، عبدالواحد (۱۳۷۳)، *شرح غرر الحکم و درر الکلم*، تهران: دانشگاه تهران.
۷. بحرانی، ابن میثم (۱۴۱۷)، *ترجمه شرح نهج البلاغه*، چ ۱، مشهد: بی‌نام.
۸. حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴)، *تحف العقول عن آل الرسول*، چ ۲، قم: جامعه مدرسین.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶ ش)، *اتحاد عاقل به معقول*، چ ۲، تهران: حکمت.
۱۰. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹-۱۳۶۹)، *شرح المنظومة*، چ ۱، تهران: ناب.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۱۲. شریف، محمد نظام‌الدین احمد (۱۳۶۳)، *انواریه (ترجمه و شرح حکمة‌الإشراق سهروردی)*، مقدمه از حسین ضیائی، تهران: امیرکبیر.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱)، *اسفار*، ج ۱-۹، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۴. _____، (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه اردکانی، احمد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۱۶. _____، (۱۴۲۰)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران: حکمت.
۱۷. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴)، *بصائر الدرجات*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۱۸. العامری، ابو الحسن (۱۳۷۵)، *رسائل*، چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. فارابی، ابو نصر (۱۳۷۴)، *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت: لبنان.
۲۰. کندی، یعقوب بن اسحاق (بی‌تا)، *رسائل الکندی الفلسفیه*، بیروت: دار الفکر العربی.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (بی‌تا)، *بحار الانوار*، ۱۱۰ جلد، تهران: اسلامیة تهران.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷)، *شرح اسفار اربعه*، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، مجموعه آثار: نظری به نظام اقتصادی اسلام، ج ۲۷، تهران: صدرا.
۲۴. _____، (۱۳۸۵)، مجموعه آثار: (نبرد حق و باطل، فطرت، توحید)، ج ۳، تهران: صدرا.
۲۵. مقدم، غلامعلی (۱۴۰۰)، قوه خیال و تضعیف کارکرد آن در انعکاس معانی باطنی و گذار به ملکوت در عصر جدید، انسان پژوهی دینی، دوره ۱۸، ش ۴۵، ۹۷ تا ۱۱۴.
۲۶. مازندرانی، ملامحمد صالح (۱۳۸۸)، شرح اصول کافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۷. نراقی، ملامهدی (۱۳۶۹)، أنیس الموحلین، ج ۲، تهران: الزهراء.
۲۸. _____، (۱۳۷۸)، معراج السعادة، چ ۶، قم: مؤسسه دار هجرت.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

تعامل وراثت با تربیت‌پذیری انسان بر پایه مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه^۱

حامد کمیجانی؛^۲ علی همت بناری؛^۳ محمدمهدی گرجیان؛^۴

چکیده

حقیقت پویا و سیال آدمی در نظام حکمت صدرایی، موجب پیدایش مبانی جدیدی در حوزه تربیت‌پذیری انسان می‌شود که عبارتند از: تدریجی بودن تربیت، تحول‌پذیری ذات انسان در تربیت، غایت بودن تشکیل فصل ملک و ایمان الهی در تربیت، لزوم توجه به تعامل میان نفس و بدن، صحت جسمانی و خواسته‌های طبیعی و حیوانی در طول فرآیند تربیت. این مبانی، هم از امکان تربیت و پرورش آدمی در تمام ابعاد وجودی حکایت می‌کنند و هم بیان‌گر محدوده وسیع تربیت‌پذیری انسان و کارکرد آن در ارتباط با خصوصیات وراثتی می‌باشند؛ زیرا هر چند حکمت متعالیه با علم ژنتیک در اصل انتقال صفات والدین، هم‌داستان می‌باشد، ولی با توجه به تفسیر صدر از اختیار و بر پایه دو مبانی امکان تحول ذاتی انسان و تشکیل فصل اخیر او در بستر تربیت اخلاقی، اولاً خنثی‌سازی این صفات موروثی، ممکن خواهد بود؛ ثانیاً شاکله وجودی او را می‌توان بر اساس خصوصیات اخلاقی نیکو شکل داد و بر پایه اصل تفاعل میان نفس و بدن، ساختار ژنتیکی متربی را دچار تغییر نمود و خصوصیات مذکور را به نسل‌های بعد منتقل کرد. مقاله پیش رو، با پیش فرض قرار دادن انسان‌شناسی صدرایی و اتخاذ رویکردی تحلیلی توصیفی، به بررسی مبانی تربیت‌پذیری انسان و نقش آنها در تبیین تعامل وراثت و تربیت‌پذیری انسان پرداخته است.

کلیدواژگان: وجود سیال نفس، امکان تحول ذاتی، تربیت‌پذیری، انتقال صفات والدین، خنثی‌سازی خصوصیات وراثتی، ایجاد سرشت ثانوی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱

۲. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم. رایانامه: hamedkomigani1369@Gmail.com

۳. استادیار گروه علوم تربیتی، دانشکده فقه و حقوق، دانشگاه المصطفی. رایانامه: ah.banari@gmail.com

۴. استاد گروه فلسفه، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم. رایانامه: mm.gorjian@yahoo.com

مقدمه

تربیت‌پذیر بودن انسان، هرچند به ظاهر بدیهی می‌نماید، اما از دیرباز با چالش‌های فراوانی روبرو بوده است. صرف نظر از برخی نظریه‌ها پیرامون امکان‌ناپذیر بودن تربیت انسان و وجود شواهدی بر درستی آن‌ها، مهم‌ترین چالش فراروی تربیت‌پذیر بودن انسان، وراثتی بودن صفات اخلاقی اوست. اگر بپذیریم صفات اخلاقی هم‌چون صفات جسمانی از طریق وراثت از یک نسل به نسل دیگر، بدون دخالت ارادهٔ افراد، منتقل می‌شوند، هر انسانی دارای خلق و خویی است که به واسطهٔ وجود آن که خود هیچ نقشی در پیدایش آن نداشته است، رفتارهای معینی از او سر می‌زند. در اینجاست که شبههٔ امکان‌ناپذیر بودن تربیت انسانی در ساحت اخلاق رخ می‌نماید؛ زیرا در تربیت اخلاقی، مربی در صدد شکوفا نمودن خلق نیکو در جان متربی و زدودن اخلاق ناپسند از او می‌باشد که این امر، مستلزم دخالت ارادهٔ انسانی در ظهور صفات اخلاقی یا اضمحلال آنها می‌باشد. به منظور پاسخ به این شبهه، روش‌های مختلفی را می‌توان به کار بست که یکی از آنها، تأمل در انسان‌شناسی مبتنی بر خردورزی متعالی در حکمت صدرایی می‌باشد؛ چرا که با نظر به مبانی موجود در این نوع انسان‌شناسی، اصول جدیدی در ارتباط با تربیت‌پذیر بودن آدمی استنباط می‌گردد که بر اساس آنها می‌توان خوانشی بدیع از چگونگی تعامل خصوصیات وراثتی با تربیت‌پذیری اخلاقی انسان ارائه نمود. خوانشی که بیان‌گر ممکن بودن تربیت انسان در فرآیند تربیت اخلاقی و امکان اضمحلال خصوصیات وراثتی نامطلوب از یک سو و رشد و بالندگی خصوصیات وراثتی مطلوب از سوی دیگر و آمادگی آدمی برای نیل به فرجامی نیکو با کار بست ارادهٔ آزاد خویش، می‌باشد. اکنون مسئله‌ای که پژوهش پیش رو قصد پردازش آن را دارد، بررسی چگونگی تعامل خصوصیات وراثتی با تربیت‌پذیری اخلاقی با نظر به انسان‌شناسی صدرایی می‌باشد.

پرداختن به مسئلهٔ مذکور، امری ضروری قلمداد می‌گردد؛ زیرا:

الف. توجه به امتداد مباحث انسان‌شناسی فلسفی در ساحت علم تربیت، موجب می‌گردد که در این علم بر اساس مبانی واقع‌بینانه گام برداشته شود و مبانی جدیدی استنتاج گردد که ناظر به واقعیت وجود انسانی است.

ب. از آنجا که انسان‌شناسی صدرایی از تربیت‌پذیر بودن انسان پرده برمی‌دارد و مبانی نوینی را در حوزهٔ تربیت‌پذیری آدمی ارائه می‌کند، می‌توان بر اساس آن، جبر ژنتیکی در حوزهٔ اخلاق را باطل نمود و اثبات کرد که انسان قادر است در جهت عکس خصوصیات وراثتی گام بردارد و همچنین این بستر

برای او فراهم است که موجب پیدایش ویژگی‌های اخلاقی جدیدی در نهاد جاننش شود و آنها را در بستر وراثت، به نسل‌های بعد منتقل نماید.

با توجه به مطالب مذکور، در این مقاله سه هدف عمده دنبال می‌شود که عبارتند از:

الف. امتداد مباحث انسان‌شناسی صدرایی در ساحت مباحث تربیتی.

ب. استنباط مبانی تربیت‌پذیری اخلاقی از انسان‌شناسی صدرایی.

ج. قرائتی بدیع از چگونگی تعامل خصوصیات وراثتی با تربیت‌پذیری اخلاقی.

هرچند در خصوص تربیت‌پذیر بودن انسان و بررسی جبر ژنتیکی در حوزه اخلاق و رفتار، تحقیقات متعددی با توجه به متون دینی صورت گرفته و نظریات مختلفی از جانب اندیشمندان در این خصوص ابراز شده است، لکن بررسی چگونگی تعامل خصوصیات وراثتی با تربیت‌پذیری اخلاقی بر پایه مبانی انسان‌شناسی صدرایی، تاکنون مورد توجه پژوهش‌گران واقع نگشته است؛ لذا وجه نوآوری مقاله حاضر در نوع رویکردی است که در آن به کار رفته است. در پژوهش پیش رو، نگرش صدرایی به انسان، پیش‌فرض قرار داده شده و بر اساس آن، به تربیت‌پذیر بودن انسان و نحوه تعامل آن با خصوصیات وراثتی پرداخته شده است.

۱. بازخوانی مبانی و اصول تربیت‌پذیری انسان بر پایه انسان‌شناسی صدرایی

انسان به عنوان یکی از مهم‌ترین حقایق عالم وجود، همواره محل توجه اندیشمندان بوده است و این امر سبب شده که از جهات مختلف، به ویژگی‌ها و خصائص وجودی او پرداخته شود. یکی از مسائل مطرح در باب موضوع مذکور، این پرسش است که آیا انسان موجودی تربیت‌پذیر است یا خیر؟ به باور صدرالمتألهین، انسان حقیقت سیال و ناپایدار دارد که به تدریج تمام قوا و کمالات وجودی‌اش شکوفا می‌شوند (ملاصدرا، ۱۴۲۴: ۲۳۵). بر طبق این سخن، آدمی منفصل از مراحل قبل از حدوث نفس، مانند مرحله عنصریت، جمادیت، معدنیت و نباتیت نیست، بلکه میوه و محصول اشتداد وجودی همین مراحل سابق محسوب می‌شود (همو، ۱۹۸۱/۸: ۳۳۰)؛ اشتداد وجودی‌ای که به تدریج موجب رفع توجه نفس از بدن و رجوع آن به عالم آخرت و بهره‌مندی از تجرد مثالی و سرانجام تجرد عقلی محض می‌شود (همان: ۲۴۵)؛ لذا نحوه وجود سیال نفس، صراط وجودی‌ای است که انسان آن را در این نشئه طی می‌کند و سپس وارد نشئات آخرتی می‌شود. نیل انسان به سعادت اخروی، با نحوه گام برداشتن او در این صراط تکوینی و افعال مرتبط است، نیات و ملکاتی که بر اساس آنها، گوهر خویش را سامان می‌بخشد (همو، ۱۳۵۵: ۱۴۶). در اینجا است که نقش مهم تربیت اخلاقی،

خود را نشان می‌دهد؛ زیرا با توجه به این نوع نگرش به وجود آدمی و نقش نیت، اخلاق و فعل انسان در ساخته و پرداخته شدن هویتش، می‌توان ادعاه نمود که تربیت اخلاقی در صدد تحول تدریجی حقیقت پویا و سیال انسان بر اساس ایجاد خصلت‌های پسندیده‌ای است که فصل اخیر او قلمداد می‌شوند. با توجه به انسان‌شناسی صدرایی و با به دست آوردن شناختی صحیح و منطبق بر واقع از آدمی، می‌توان مبانی جدیدی را در حوزه تربیت‌پذیری انسان و محدوده آن، استنباط کرد که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

الف. امکان تحول ذاتی انسان در بستر تربیت اخلاقی:

صدرالمتألهین در باب وجود سیال نفس می‌گوید: «إن النفس الانسانی ترتقی من صورة إلى صورة و من کمال إلى کمال» (همو، ۳/۱۹۸۱: ۴۶۱)؛ یعنی بر اثر حرکت جوهری اشتدادی، صورت عنصری به صورت معدنی، آنگاه به نفسی نباتی و سپس به نفسی مجرد تبدیل می‌شود؛ چنان که بر اثر همین حرکت، جسم عنصری به جسم معدنی و بعد از آن به جسم نباتی و آن نیز به جسم حیوانی و سرانجام به بدنی انسانی تبدیل می‌شود. با تحقق صورت و بدن انسانی نیز باز هم چنان این سیر تحول و دگرگونی ذاتی ادامه دارد و نفس بر اساس صفات نفسانی‌ای که کسب می‌نماید، در حال ساختن خویشتن و ایجاد یک تحول و دگرگونی ذاتی می‌باشد (همو، ۲/۱۳۸۱: ۵۵۲). لذا انسان پیوسته در حال سیر و تحول بوده و بر اساس افعال، احوال و ملکاتش در بستر حرکت جوهری نفس، در حال شکل‌دهی به باطن خویش می‌باشد. حرکت در هر مقام، اقتضایی دارد. در مباحث تربیتی، برخورداری از هویتی سیال، اقتضا می‌کند که مربی به باطن و ذاتِ مرتبی توجه داشته و بدانند که غرض، ساختن جان مرتبی است. این امر سبب می‌گردد که از قشری‌گرایی و پرداختن به پاره‌ای از امور ظاهری پرهیز نماید؛ زیرا حرکت جوهری نفس به آن معناست که انسان با انجام افعال ظاهری و صفات و ملکاتی که به تدریج توسط این افعال در جانش رسوخ پیدا می‌کنند، حقیقت خود را ساخته و با همان حقیقت در عرصه دیگر محشور می‌شود.

ب. تدریجی بودن و پیوسته بودن فرآیند تربیت اخلاقی

بر مبنای تحول‌پذیری ذات انسان به سبب افعال، احوال و ملکاتش، هدف علم تربیت نیز، ساختن بنیاد و ذات آدمی در بستر وجود سیالش می‌باشد. با توجه به این مبنای، دو مبنای فرعی دیگر در ارتباط با تربیت استخراج می‌شود که عبارتند از:

۱. تربیت، فرآیندی تدریجی است؛ زیرا تربیت در متن وجود سیال آدمی نقش ایفاء می‌کند و می‌خواهد وجودی را که به تدریج در حال حرکت از قوه به سوی فعلیت می‌باشد، گام به گام به سوی فعلیت مطلوب خویش سیر بدهد.

۲. تربیت، فرآیندی به هم پیوسته است؛ زیرا از آن‌جا که روند هویت‌سازی انسان در فرآیند تربیت به صورت تدریجی و در بستر حرکت جوهری صورت می‌پذیرد، در ابتدای امر، باید استعداد فضایل اخلاقی را در نهاد انسان ایجاد و فزونی بخشید و سپس به واسطه شیوه‌های مناسب تربیتی، استعداد مذکور را تدریجاً به فعلیت رساند؛ بنابراین در فرآیند تربیت لازم است که اهداف خرد و کلان تعریف شوند. اهداف به هم پیوسته‌ای که در طول هم بوده و هریک بستر ساز فعلیت یافتن دیگری می‌شوند.

ج. تشکیل فصل حقیقی و شاکله گوهر آدمی در فرآیند تربیت اخلاقی

با توجه به نقش نیات، اخلاق، افعال و رفتار در شکل‌گیری شاکله وجود سیال آدمی، افراد انسانی واجد مرتبه وجودی یکسانی نیستند و به تبع اختلاف در درجات وجودی، ماهیتشان نیز متفاوت خواهد بود؛ لذا انسان، به اصطلاح منطقی، نوع الانواع نیست؛ البته نوع الانواع بودن انسان مربوط به این عالم و جنس بودن او مربوط به نشئه آخرت می‌باشد؛ زیرا در آن موطن، نوع مندرج تحت ماهیت جنسی انسانی ظهور می‌یابد (همو، ۱۳۸۵: ۲۹۲)؛ لذا از منظر حکمت متعالیه، نفس انسانی در بستر وجود سیالش و بر پایه نیات، افعال، احوال و ملکاتی که تحصیل می‌کند، انواع صور مختلف را می‌پذیرد که بالاترین آنها، صورت انسان الهی است (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۶).

بر اساس مطالب مذکور، مبنای دیگری برای فرآیند تربیت استخراج می‌شود که بر اساس آن، محتوای تربیت باید به گونه‌ای باشد که جامعه عمل پوشاندن به آن از سوی متربی، موجب گردد که فصل ملک و الهی که لازمه آن التفات باطن انسان نسبت به پروردگارش می‌باشد، در او به فعلیت برسد و از زمره اهل ایمان محسوب گردد؛ لذا امام صادق علیه السلام در پاسخ به مردی که از افضل اعمال سؤال کرده بود، فرمودند: «الایمان بالله الذی لا إله إلا هو، أعلى الاعمال درجة و أشرفها منزلة و أسناها حظاً» (مجلسی، ۶۹/۱۴۰۳: ۱۶)؛ زیرا ایمان در واقع موجب حرکت انسان در صراط انسانیت می‌شود و باطن و آخرت او را آباد می‌گرداند.

بنابراین با توجه به نگرش حکمت متعالیه به انسان و مبانی جدیدی که بر اساس آن استنباط می‌گردد، اصل تربیت‌پذیری آدمی و قابلیت او برای نیل به سعادت اخروی و به بارنشستن ایمان الهی در نهاد جاننش اثبات می‌شود.

۲. بررسی انتقال صفات اخلاقی والدین به فرزند و امکان خنثی‌سازی آنها بر پایه مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

تربیت‌پذیر بودن انسان، هر چند به ظاهر بدیهی می‌نماید، اما این که آدمی تا چه میزان قابل تربیت در ساحت اخلاق است و چه ارتباط متقابلی میان تربیت‌پذیری او و خصوصیات وراثتی برقرار است، یکی از مهم‌ترین مسائل در حوزه تربیت محسوب می‌شود که معرکه آراء واقع شده است. در این راستا در این گفتار قصد داریم به تحلیل تعامل تربیت و وراثت پرداخته و به دو پرسش ذیل بر اساس انسان‌شناسی صدرایی، پاسخ دهیم:

۱. آیا وراثت می‌تواند موجب انتقال صفات اخلاقی شود و بدین‌سان امر تربیت را تحت تأثیر خویش قرار دهد؟
۲. تربیت چه کارکردی در قبال این صفات دارد؟ آیا می‌توان در بستر تربیت، به خنثی‌سازی خصوصیات وراثتی اقدام نمود؟

تأثیر وراثت در انتقال صفات اخلاقی

از دیر باز مسئله میزان دخالت و تأثیر وراثت در انتقال صفات اخلاقی، مورد گفتگوی مردم و اندیشمندان بوده است. بیشتر مردم به علت وجود شباهت‌های زیاد ظاهری میان پدر و مادر و فرزندان‌شان و تداوم وجود آنها در نسل‌های بعدی که رابطه نسبی با هم دارند، بر این باور بودند که فرزند، صفات و رفتار خود را از گذشتگان به ارث می‌برد. در میان اندیشمندان غربی سه دیدگاه متفاوت در ارتباط با تأثیر و عدم تأثیر وراثت در انتقال صفات اخلاقی وجود دارد:

۱. **نظریه کلاسیک:** محققانی هم‌چون اگوست کنت و جان هربرت اسپنسر، بر این باورند که وراثت تمام جنبه‌ها و ساحت‌های ساختمان وجودی انسان را اعم از جسمانی، عقلانی و اخلاقی می‌سازد؛ لذا وراثت موجب انتقال صفات اخلاقی والدین به فرزند و شکل‌گیری هویت او در تمام ابعاد خلقی و خلقی می‌شود (حجتی، ۱۳۷۰: ۱۲۴).

۲. **نظریه جدید:** از نظر برخی روانشناسان رفتارگرا و پیروان مکتب آگزیستانسیالیسم و افرادی هم‌چون روسو، استوارت میل، جان لاک و سارتر، آنچه که در شکل‌گیری ساختار اخلاقی انسان نقش مهم را ایفا می‌کند، محیط است. آنها معتقدند که بسیاری از خصوصیات عقلانی و اخلاقی که وجود ایشان به وراثت اسناد داده می‌شود، تنها نتیجه محیطی است که کودک در سال‌های اولیه زندگی خود با آن می‌زیسته است. از این‌رو نمی‌توان نقشی برای وراثت در انتقال صفات اخلاقی و شکل‌گیری

شخصیت انسان قائل شد (هاشمی، ۱/۱۳۷۲: ۱۶۷-۱۶۸).

۳. نظریه اعتدال: برخی از اندیشمندان با پذیرش نقش محیط و وراثت، به تأثیر هم‌زمان آنها در شکل‌گیری ویژگی‌های اخلاقی انسان باور دارند. وود ورث بر این باور است که اثر وراثت و محیط در حیات، رشد و رفتار انسان، شبیه تأثیر طول و عرض در شکل‌گیری مساحت مستطیل است. همان‌گونه که مساحت مستطیل نتیجه اندازه طول و عرض آن است، ساختار اخلاقی انسان نیز با دخالت دو عنصر وراثت و محیط شکل می‌گیرد؛ از این‌رو هر چند در بستر وراثت، خصوصیات اخلاقی والدین به فرزندان انتقال می‌یابد، ولی این به میزانی نیست که موجب سامان یافتن هویت او در تمام ابعاد خلقی و خلقی گردد (همان: ۳۹-۴۱).

بنابراین با پیدایش نظریه اعتدال در مقابل دو نظریه پیش از خود، اصل تأثیر وراثت در انتقال صفات اخلاقی مورد قبول واقع گردید. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که یافته‌های علم ژنتیک در ارتباط با انتقال ویژگی‌های اخلاقی در بستر وراثت، چه می‌گوید؟

تأثیر وراثت در انتقال خصوصیات اخلاقی بر پایه یافته‌های علم ژنتیک

سخنان فوق به ادبیاتی دیگر در کشفیات دانش ژنتیک پزشکی مبرهن و مقبول است. گرگور مندل، کشیش اهل اتریش و پایه‌گذار علم ژنتیک، قوانین وراثت و انتقال صفات از والدین به فرزندان را در سه اصل اساسی هم‌شکلی، تفکیک و جور شدن مستقل به جامعه علمی عرضه نمود (پیتردی، ۱۳۹۶: ۱۳). بعد از آن در سال‌های ۱۹۰۲ تا ۱۹۶۰ میلادی توسط دانشمندان ژنتیک و زیست‌شناسان مولکولی، این دانش گسترش و به عنوان ماده ژنتیک و اساس وراثت معرفی شد (همان). زیست‌شناسان عاملی را که باعث خصوصیات یک جاندار از نسلی به نسل دیگر می‌شود، ماده ژنتیک یا DNA می‌نامند. مقصود از ماده ژنتیک، همان مزاج طبیعی انسان است که تکون و شکل‌گیری اولیه جنین بر اساس آن صورت می‌پذیرد و پایه وراثت محسوب می‌شود (هروی، ۱۳۸۷: ۳۴۷). در ماده ژنتیک، اطلاعات و دستورالعمل‌های زیادی نهفته است که بسیاری از ویژگی‌ها و صفات جاندار به آنها بستگی دارد. مولکول DNA پلیمر پیچیده و بلندی است که از یک باز نیتروژنی، یک مولکول قند و یک مولکول فسفات ساخته شده است و در اصطلاح آن را «دئوکسی ریبونوکلیک اسید» می‌نامند. این پلیمر که در مرکز هسته سلول و در اجزایی به نام کروموزوم قرار دارد، از چهار نوع نوکلئوتید ساخته شده است که عبارتند از: آدنین، تیمین، سیتوزین و گوانین (پیتردی، ۱۳۹۶: ۲۴). حال هنگامی که لقاح در لوله فالوپ با تلاقی گامت‌های نر و ماده اتفاق می‌افتد، هسته یک اسپرم که ۲۳ جفت کروموزوم را حمل

می‌کند، از غشای سلولی یک اووسیت (تخمک) نفوذ کرده و سلول تخم شکل می‌گیرد. این سلول در چرخه پنج مرحله‌ای خود که شامل مرحله رشد $GapG^1$ ، مرحله سنتز Sgntesis مرحله رشد $GapG^2$ ، مرحله میتوز Mitosis و مرحله سیتوکینز Cytokines است، تقسیم شده و سپس چهار سلول به وجود می‌آید و زمانی که تعداد دو برابر شدن‌ها و تکثیر سلولی حدود پنجاه بار انجام شد، موجودی به وجود می‌آید که دارای بیش از دو بیست نوع سلول منحصر به فرد بوده و تعداد کل سلول‌های آن حدود ۱۰۰۰۰۰ تریلیون می‌باشد. به طور میانگین، این فرآیند فوق‌العاده، بعد از عبور از چرخه سلولی، ۳۸ هفته به طول می‌انجامد. زیگوت در طول این مدت در سه مرحله پیش‌رویانی، رویانی و جنینی در یک محیط مطلوب مادری با تقسیمات سلولی رشد می‌کند (همان). فرآیند تقسیم و رشد هسته‌های سلولی در مکانیزم چرخه خود، در تمام مرحله پیش‌رویانی تا جنینی با همانندسازی، رونویسی، ترجمه و اصل مرکزی صورت می‌گیرد و به این شکل، اطلاعات ژنتیکی و صفات و خصوصیات خلقی و خلقی مندمج و مندرج در ژن‌های والدین از جدول وجودی آنان به بافت جنین منتقل می‌شود (همان: ۱۴۶).

تأثیر وراثت در انتقال خصوصیات اخلاقی بر پایه مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

تأمل در مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه نشان می‌دهد که نگرش صدرایی در باب انسان با یافته‌های علم ژنتیک هم‌داستان می‌باشد و اصل انتقال صفات اخلاقی از والدین به فرزند، امری معقول در این نظام فکری است.

حدوث جسمانی نفس در بستر حرکت جوهری اشتدادی، ایجاب می‌کند که نطفه انسان را، کارخانه آدم‌سازی خداوند بنامیم (حسن زاده آملی، ۲/۱۳۸۱: ۴۸۴). با استقرار نطفه در کعبه رحم، با رطوبت یا همان منی مادر تلاقی و سپس امتزاج پیدا می‌کند، آن‌گاه طی شش احاله به واسطه قوه مصوره فعاله در منی مرد و قوه متصرفه منفعله در منی زن، فعل و انفعالات خلقی و خلقی در یک جریان هدفمند و منظم تحت تدبیر قوه مدبره عالم در یازده مرحله صیوررت و رشد صورت می‌گیرد و از آن‌جا که منی مرد و زن حامل قوای عاقله و منعقد می‌باشند، شاکله وجودی جنین بر اساس شاخص شخصیتی پدر و مادر به عنوان الگوی وراثتی منعقد و تشکیل می‌شود. بنابراین صیوررت انسان از نطفه تا مرحله کامل جنینی در نشئه رحم، بر ممشا و الگوی وراثتی واقع در ماده منی پدر و رطوبت مادر که نشأت گرفته از مزاج طبیعی ایشان است، صورت می‌گیرد (هروی، ۱۳۸۷: ۳۴۷). در ادامه، حرکت جوهری اشتدادی، موجب تکامل تدریجی جسم جنین و صورت طبیعی موجود در آن و پیدایش بدن و نفس مجرد حیوانی می‌شود؛ از این‌رو بدن و نفس مجرد، محصول تکامل تکوینی جسم

جنین و صورت طبیعی آن هستند، جسم و صورتی که خود ره‌آورد اشتداد وجودی صورت امتزاج‌یافته منی مرد و زن می‌باشند؛ به تعبیر دیگر، همان منی پدر و مادر با خصوصیات ژنتیکی خاص به خود است که به سبب سیلان و اشتداد وجودی به محصولی تکامل‌یافته به نام بدن و نفس مجرد تبدیل شده است (ملاصدرا، چاپ سنگی: ۴۷)؛ به همین دلیل، قیصری در شرح خود بر فص عیسوی از فصوص الحکم می‌گوید: «إِنَّ الْوَلَدَ إِنَّمَا يَتَكَوَّنُ بِحَسَبِ مَا غَلَبَ الْوَالِدِينَ مِنَ الصِّفَاتِ وَالْهَيْئَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْأَعْرَاضِ الْجِسْمَانِيَّةِ» (قیصری، ۲/۱۳۷۵: ۲۱۹).

انسان در حالی پا به عرصه عالم طبیعت می‌گذارد که حامل صفات خلقی و خلقی والدین خویش می‌باشد. کیفیات نفسانی و مزاجی و احوال ظاهر و باطن والدین در کیفیت مزاجی و حصول استعداد نطفه انسانی، به شدت دخیل هستند و اشخاص، مطابق همان کیفیات، دارای احوال مختلف می‌شوند، هم‌چنان که دارای اشکال گوناگون هستند؛ لذا «نفخت فيه من روحی» (حجر: ۲۹) از مسیر و جدول خلقت والدین به جنین تعلق گرفته است؛ یعنی هر یک از پدر و مادر نیز در حقیقت نفع روح شرکت دارند. لذا هم‌چنان که در حکمت متعالیه، انسان محصول و میوه تکامل وجودی و بنیادین نطفه پدر و مادر خویش محسوب می‌شود و از این بستر صفات خلقی و خلقی آنها را به ارث می‌برد، در علم پزشکی امروز نیز، با تحلیلی که از روند تکامل سلولی ارائه می‌شود، این مسئله با ادبیات دیگر مطرح است. البته تکامل موجود در حکمت صدرایی، حقیقتی است مربوط به متن واقع و ساحت وجود نطفه پدر و مادر که نمود و اثر آن، روند تکامل سلولی و طبیعی‌ای است که علم پزشکی بدان می‌پردازد؛ از این رو می‌توان گفت که تکامل و اشتداد وجودی، اصل و ریشه است و تکامل سلولی و طبیعی در بستر این اصل و به عنوان اثر آن در عالم طبیعت، به وقوع می‌پیوندد.

کارکرد تربیت در ارتباط با خصوصیات وراثتی

یکی از حوزه‌های پژوهش در علم ژنتیک، ژنتیک رفتاری است که به مطالعه وراثت خصوصیات رفتاری و شکل‌گیری رفتار بر اساس ژنوم می‌پردازد.

عوامل مختلفی در شکل‌دهی شخصیت و خصوصیات رفتاری انسان تأثیر دارند که از جمله آنها ساختار ژنتیک افراد است. بنابراین، قدر مسلم اینست که وراثت، یکی از عوامل مهم در تربیت است؛ چنان که تحقیقات پیرسون نشان می‌دهد که خصوصیات فیزیکی و روانی مانند خلق و خوی، وجدان، کم‌رویی، توانایی والدین و حتی قیافه، سرپنجه و فراخنای سینه در انسان به میزان زیادی از والدین به ارث می‌رسد. این مسئله به قدری مسلم است که حتی یونگ نیز به وراثت فرهنگی باور دارد که به

معنای انتقال ارثی خصوصیات اکتسابی می‌باشد و یا برخی حتی معتقدند که ایمان مذهبی نیز منشأ ژنتیکی دارد. البته ایمان مذهبی را به ژن خاصی مرتبط نمی‌دانند، اما احتمال این که به مجموعه‌ای از ژن‌ها مرتبط باشد را قوی می‌دانند؛ چنان که دین هامر در کتاب ژن خدا چنین ادعایی را مطرح می‌کند و در این زمینه تحقیقاتی را نیز انجام داده است. اکنون پرسش این است که آیا وجود عامل وراثت، تربیت‌پذیر بودن انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ آیا در بستر تربیت، می‌توان خصوصیات وراثتی نامطلوب را خنثی نمود؟ به منظور ارائه پاسخ مناسب به این سؤالات، لازم است کارکرد تربیت در صفات موروثی مورد دقت و نظر قرار گیرد.

اقوال در خصوص کارکرد تربیت در ارتباط با صفات موروثی

۱. محدودیت در اثرگذاری: طرفداران این دیدگاه بر این باورند که کارکرد تربیت، تنها به آن دسته از صفات اخلاقی منحصر می‌شود که از دائرة وراثت خارج هستند. بر این اساس، هرچند وراثتی بودن صفات اخلاقی، مسلم فرض شده است، اما این بدان معنا نیست که تمام صفات اخلاقی را در بر می‌گیرد؛ لذا کارکرد تربیت، تنها محدود به آن صفاتی می‌شود که خارج از دایرة وراثت قرار دارند.

۲. کنترل کارکرد صفات: پیروان این دیدگاه معتقدند که تربیت، تنها در کنترل عملکرد صفات وراثتی در افراد دارای آن صفت نقش دارد و بر اساس چنین نگرشی، هر چند انتقال صفات اخلاقی به افراد، خارج از کنترل آنهاست، اما آنها می‌توانند با اراده خود، کارکرد این صفات را کنترل کنند. راسل در توصیف این نوع نگرش می‌نویسد:

«فکر قدیم این بود که فضیلت اساساً مبتنی بر اراده است و فرض می‌شد که وجود ما آکنده از تمایلات ناپسند است که آن را با یک قوه مجرد که اراده باشد، نظارت می‌کنیم. به حسب ظاهر، ریشه‌کن کردن این تمایلات ناپسند محال به نظر می‌آمد و آن چه که در این مورد می‌توانستیم انجام دهیم، فقط نظارت بر آنها بود» (راسل، ۱۳۳۹: ۲۵).

۳. کنترل انتقال صفات: بر اساس این دیدگاه، نقش تربیت، کنترل انتقال صفات وراثتی به نسل‌های بعد است، چه وراثت در برگیرنده تمام صفات اخلاقی باشد و چه برخی از صفات را شامل شود. تربیت می‌تواند در کنترل انتقال صفات مؤثر باشد. همان‌گونه که با فراهم کردن زمینه جهش‌های ژنتیکی یا تغییر ساختار ژنتیکی یک موجود، می‌توان مانع از پیدایش برخی صفات جسمانی و انتقال آن به نسل‌های بعدی شد، با تربیت نیز می‌توان از ظهور یک صفت اخلاقی جلوگیری کرد، یا زمینه بروز آن را فراهم نمود؛ به عبارت دیگر، از آن‌جا که انتقال یک خصوصیت از راه وراثت، الزاماً به معنای



تعامل وراثت با تربیت‌پذیری انسان بر پایه مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه

فعالیت یافتن آن ویژگی نیست، بنابراین کارکرد تربیت عبارت است از ایجاد زمینه برای غالب شدن یک صفت یا جلوگیری از غالب شدن آن (نظری توکل، ۱۳۹۱: ۱۷۴-۱۷۵). با توجه به این نظریه، وراثت یا به طور کلی در صفات اخلاقی جاری نیست و یا دست‌کم به مفهومی که در ارتباط با صفات جسمانی به کار می‌رود، در مورد صفات اخلاقی استعمال نمی‌شود.

نقد و بررسی دو قول اول بر پایه مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

نقد قول اول:

با توجه به دو مبنای تحول‌پذیری انسان و تشکیل فصل‌خیز و گوهر وجود آدمی در فرآیند تربیت که از انسان‌شناسی صدرایی استنباط می‌شود، نمی‌توان دایره تربیت‌پذیری او را محدود به خصوصیات غیر وراثتی و غیر ژنتیکی کرد؛ بلکه تمام خصلت‌های انسانی، چه از طریق وراثت به او منتقل شده باشند و یا خیر، در بستر فرآیند تربیت، قابل تحول و دگرگونی می‌باشند.

نقد قول دوم:

محدود نمودن تربیت‌پذیری انسان به امکان کنترل صفات وراثتی، در صورتی صحیح است که معتقد باشیم که اولاً آدمی وجود ثابت و غیر پویایی دارد که تنها توسط خصلت‌های ژنتیکی او سامان یافته است و ثانیاً انسان قادر نیست در بستر افعال اختیاری در جهت تطور ذاتی خویش گام بردارد؛ این در حالی است که با نظر به انسان‌شناسی متعالی عرضه‌شده در حکمت صدرایی، انسان وجودی سیال و نهادی ناآرام دارد که بر پایه مبانی تحول‌پذیری ذات در بستر تربیت، قادر است که اثر خصلت‌های وراثتی را در نفسش کم‌رنگ نموده و شاکله وجودی خویش را بر پایه مدرکات و ملکات نفسانی جدیدی که با گوهر جاننش متحد گشته‌اند، تشکیل دهد.

بنابراین در میان اقوال سه‌گانه مذکور، تنها قول سوم با مبانی انسان‌شناسی حکمت صدرایی هم‌داستان است که این مطلب در ادامه روشن خواهد شد.

کارکرد تربیت در ارتباط با صفات موروثی بر پایه مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

هر چند بر اساس یافته‌های علم ژنتیک، ژنوم انسانی حاوی خصوصیات خلقی و خلقی می‌باشد، اما این بدان معنا نیست که انسان فاقد قوه تحول و دگرگونی اخلاقی می‌باشد، بلکه با توجه به نگرش حکمت متعالیه در ارتباط با نحوه وجود آدمی و دو مبنای تحول‌پذیری ذات انسان و تشکیل فصل‌خیز در فرآیند تربیت، بستر برای خنثی‌سازی خصوصیات وراثتی نامطلوب، مهیا است. پرسشی که

اکنون مطرح می‌شود آن است که چگونه این مهم (یعنی خنثی‌سازی خصوصیات وراثتی نامطلوب) بر پایهٔ انسان‌شناسی صدرایی و با توجه به دو مبنای مذکور صورت می‌پذیرد؟ در ادامه به این سؤال در قالب سه عبارت مستقل پاسخ می‌دهیم.

الف. با توجه به جسمانی بودن حدوث نفس انسانی (ملاصدرا، ۸/۱۹۸۱: ۳۳۳-۳۳۴) و اتحاد نفس و بدن (همان: ۱۱)، ساحت طبیعی و ساختار ژنتیکی انسان، از مراتب حقیقت آدمی محسوب می‌شود. این امر موجب یک نحو پیوستگی و تأثیر و تأثر متقابل میان مراتب انسان می‌گردد. به گونه‌ای که صدور افعال اختیاری و ارادی در جهت مخالف اقتضاء و طلب این ژن‌ها موجب می‌شود که به تدریج و در بستر وجود سیال آدمی، ساختار ژنتیکی موجود در مرتبهٔ طبیعت، دچار تغییر و تحول گردد که نتیجه و ثمرهٔ آن، تحول در خصوصیات اخلاقی وراثتی و خنثی‌سازی ایشان می‌باشد؛ از این‌رو دانسته می‌شود که انسان می‌تواند در بستر صدور افعال ارادی و اختیاری، در مقابل خصوصیات وراثتی و ژنتیکی خویش ایستاده و به مرور نقش آنها را از صفحهٔ جانش کم‌رنگ کند. البته بر پایهٔ دو مبنای تدریجی بودن تربیت و لزوم توجه به اقتضانات طبیعی و جسمانی در این فرآیند، نباید در امر تربیت و خنثی کردن خصوصیات وراثتی شتاب‌زده عمل کرد، بلکه لازم است به ساختار ژنتیکی و وراثتی و اقتضانات خلقی و خُلُق‌ی آن، توجه نمود؛ هم‌چنان که باید به شرایط محیطی و خانوادگی نیز اهتمام داشت. بر این اساس، نباید در ابتدای امر، در پی سرکوب خصوصیات وراثتی و ژنتیکی بود و اعمالی که در تضاد با آنهاست را تجویز کرد، بلکه در گام‌های نخست تربیتی، باید به تدریج در صدد مخالفت با این خصلت‌ها بود و پس از مدتی که اثر آنها در نهاد انسان کم‌رنگ شد، باید به سراغ افعالی رفت که با اوصاف وراثتی هم‌داستان نیستند؛ پس از گذر از این مرحله، مربی به تدریج افعال و اعمال نیک اخلاقی را که در تضاد با اوصاف مذکور می‌باشند، تجویز می‌نماید. در این ساحت است که به سبب افعال نیک اخلاقی و در بستر وجود سیال و پویای انسانی، رفته‌رفته ملکات اخلاقی‌ای در نفس آدمی شکل می‌گیرند که بر اساس اتحاد نفس با مدرکات و ملکاتش، سامان‌بخش هویت و ذات او قلمداد می‌شوند و موجب به بار نشستن عنصر ایمان و قرب نسبت به خداوند در نهاد جان انسان می‌گردند.

ب. با توجه به نگرش صدرالمتألهین در باب انسان، تربیت انسان باید پیش از تولد او آغاز گردد که در این صورت می‌توان به طور کلی از ظهور و بروز صفات اخلاقی والدین جلوگیری به عمل آورد. مرحوم فلسفی در بحثی با عنوان «معنای تعیین سرنوشت کودک قبل از تولد»، صفات موروثی را بر دو گونه دانسته است:

۱. صفاتی که به صورت سرنوشت و قدر حتمی است و تا پایان عمر همراه کودک خواهد بود و به اصطلاح، شرایطِ رحم، علت تامه آنها می‌باشد؛ بسیاری از صفات جسمانی هم‌چون رنگ پوست و چشم و برخی از صفات روانی هم‌چون دیوانگی از این قبیل است.

۲. آن دسته از صفات موروثی و ژنتیکی که از پدر و مادر به عنوان زمینه مساعد به فرزند منتقل می‌شوند و احتمال بروز صفتی را در کودک بیشتر یا کمتر می‌کنند و به اصطلاح شرایطِ رحم، علت معده آنهاست؛ مانند شجاعت، ترس و سایر صفات اخلاقی که هر کدام زمینه مساعدی برای خوبی و بدی در فرزند ایجاد می‌کنند، ولی تعیین‌کننده قطعی سرنوشت انسان نیستند و می‌توان به سبب تربیت، این زمینه را تغییر داد. عادت‌های تربیتی به اندازه‌ای نیرومند هستند که می‌توانند بر سرشت‌های موروثی غلبه کنند و طبیعت جدید را در انسان پدید آورند (فلسفی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۳۶). این سخن بدان معناست که تربیت انسان در واقع از هنگام انعقاد نطفه او آغاز می‌شود و می‌توان در بستر تربیتِ مختص به دوران جنینی و پیش از تولد، شرایط محیطی را به گونه‌ای فراهم نمود که در بستر آن، ساختار ژنتیکی جنین دچار تغییر و تحول شود و در نتیجه، از بروز و ظهور صفات اخلاقی پدر و مادر، پس از تولد، جلوگیری به عمل آورد. جسمانی بودن حدوث نفس انسان در بستر حرکت جوهری اشتدادی و ارتباط ذاتی میان نفس و بدن در حکمت صدرایی، مهر تأییدی است بر این اصل تربیتی که باید تربیت آدمی را پیش از تولد او آغاز نمود. در قسمتی از روایت مفصلی که زراره از امام باقر علیه السلام درباره آغاز و مراحل جنینی آفرینش انسان نقل کرده، آمده است که: «ثم یوحی الله الی الملکین اکتبا علیه قضائی و قدری و نافذ امری و اشتر طاللی البداء فیما تکتبان» (کلینی، ۱۳۶۷/۶: ۱۴). با توجه به پیدایش انسان در بستر اشتداد وجودی و تکوینی نطفه والدین که دارای ساختار ژنتیکی خاص است و هم‌چنین با توجه به تعلق ذاتی نفس به بدن و اتحاد آن دو با یکدیگر و یگانگی نفس با مرتبه طبیعت، هیچ‌گونه تردیدی در تأثیر خلق و خوی والدین در اخلاق و منش فرزندان از طریق وراثت و ژنتیک نیست؛ از این‌رو صفات خلقی و خلقی فرزند و به دنبال آن‌ها، سرنوشت او به نحو غیر محتوم از همان دوران جنینی مشخص است، ولی باید توجه داشت که این تأثیر در تمام صفات، به صورت علت تامه نیست، بلکه تنها در حد مقتضی و علت ناقصه می‌باشد که با نوع تربیت قابل تغییر است؛ از این‌رو در ادامه حدیث، امام باقر علیه السلام اصل تغییر‌پذیری صفات وراثتی را با کلمه «بداء» بیان نمودند. بنابراین آنچه فرشتگان می‌نویسند، سرنوشت قطعی نیست، بلکه سرنوشت مشروط می‌باشد و شرط آن این است که انسان صاحب سرنوشت، در سایه عوامل دیگری، سرنوشت یادشده را به سرنوشت دیگری تبدیل نسازد.

مقصود از «بداء» در روایت، تبدیل و تغییر در مقدرات از طریق اعمال نیک یا بد می‌باشد. بنابراین روشن می‌شود که قانون وراثت، هیچ‌گونه منافاتی با اصل تربیت‌پذیری انسان ندارد. وراثت فرد را به استعداد و تمایلات خاصی مجهز می‌سازد که در روند طبیعی و به صورت تدریجی در انسان به ظهور و شکوفایی می‌رسند. تربیت، عاملی است که می‌تواند به این استعدادها و تمایلات، مجال رشد، شکوفایی و یگانگی با نفس بدهد و هم‌چنین قادر است که جلوی رشد و شدت‌یافتن آنها را بگیرد.

ج. بهره‌مندی انسان از وجودی سیال و پویا در نظام حکمت صدرایی، مستلزم امکان تحول ذاتی او در بستر تربیت اخلاقی می‌باشد، چنان‌چه می‌توان در ساحت پویایی وجود انسان، شاکله وجودی او و فصل‌خیرش را بر پایه ایمان الهی سامان داد؛ لذا با وجود انتقال خصوصیات ژنتیکی از طریق وراثت، نحوه وجود او، این امکان را فراهم نموده است تا بتوان به تدریج و در بستر افعال اختیاری، اثر این خصوصیات را در صفحه جان‌کمرنگ نمود و ساختار وجود آدمی را با توجه به اتحاد نفس با ملکات اخلاقی‌اش، بر پایه ملکات نیکوی اخلاقی و ایمان الهی ساخته و پرداخته کرد. البته چون مقصود از تربیت، به فعلیت رساندن افعال، ملکاتی است که استعداد آنها بیشتر در جان متربی وجود داشته باشد، لذا ضروری است که نهال جان او توسط تربیتی صحیح، جهت‌دهی گردد تا مستعد برای نیل به مراتب روحانی و قرب نسبت به حق متعال شود. به تعبیر دیگر، برای ملکاتی مهیا گردد که از نظر تربیتی، نیکو قلمداد می‌گردد.

بنابراین بر پایه مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه، می‌توان در بستر تربیت اخلاقی، صفات وراثتی و ژنتیکی نامطلوب را خنثی نمود. این امر پیش از تولد انسان به نحوی است که به طور کلی، مانع از ظهور صفات مذکور شده و پس از تولد او، از شکوفایی بیشتر و رسوخ آنها در نفس ممانعت به عمل آورده می‌شود. در ادامه، به منظور تأیید تحلیل مذکور، از متون دینی که در حکمت متعالیه به عنوان روش عام، محل توجه ملاحظه می‌باشد، استفاده می‌کنیم تا نشان دهیم که در فرهنگ اسلامی نیز چنین نگرشی در ارتباط با رابطه تربیت و وراثت وجود دارد.

۳. امکان ایجاد سرشت ثانوی در نهاد انسان و انتقال آن به نسل‌های آینده به سبب وراثت بر پایه مبانی

انسان‌شناسی صدرایی

با تثبیت اصل امکان خنثی‌سازی خصوصیات وراثتی نامطلوب در بستر تربیت اخلاقی، روشن می‌شود که تربیت‌پذیری انسان، عرض عریضی دارد که حتی شامل ویژگی‌های ژنتیکی او نیز می‌گردد. پرسشی

تعامل وراثت با تربیت‌پذیری انسان بر پایه مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه **۱۰۵**

که اکنون رخ می‌نماید آن است که آیا تربیت‌پذیری انسان به گونه‌ای هست که بتوان خصوصیات اخلاقی مطلوب را بیش از پیش در او شکوفا نمود و نهاد جاننش را بر اساس آنها سامان داد و در قالب وراثت، این خصوصیات را به نسل‌های بعد انتقال داد؟ به تعبیر دیگر، آیا کارکرد تربیت در ارتباط با خصوصیات وراثتی، تنها شامل خنثی کردن اوصاف و خصائل ژنتیکی نامطلوب می‌باشد و یا آنکه ایجاد خصوصیات اخلاقی مطلوب و تغییر ساختار ژنتیکی فرد را نیز در بر می‌گیرد؟

ایجاد سرشت ثانوی در نهاد انسان بر پایه مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

ملاصدرا بر مبنای دو اصل اصالت وجود و حرکت جوهری، برای آدمی نوعی وجودشناسی رقم می‌زند که تمام مراحل زندگی فردی و اجتماعی او را در بر می‌گیرد. به اعتقاد او، هرکس خواهان حکمت است، باید برای ساختن هویت فردی و اجتماعی خود تلاش کرده و در مسیر این کوشش، همواره به خلقی نو دست یابد و خویشتن خویش را با اراده‌ای که در راستای اراده‌ی الهی است، سامان داده و فطرت ثانوی را در نفس خود ایجاد نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۷۳)؛ لذا انسان دارای وجود سیال و پویایی است که از طریق آن می‌تواند در خود تصرف کرده و خویشتن خویش را به لحاظ وجودی بازآفرینی کند.

از منظر ملاصدرا، در ساحت تربیت اخلاقی، هرگز نباید در صدد انباشتن اطلاعاتی نامنسجم و اصلاح خصوصیات اخلاقی بدون در نظر گرفتن قدرت وجودی انسان و از آن مهم‌تر قدرت خالقیت او بود؛ بلکه لازم است به این مبنای انسان‌شناسانه توجه کرد. آدمی می‌تواند در بستر تربیت، فطرت و سرشتی ثانوی در نهاد جاننش ایجاد کند. این توانایی او در حدی است که از طریق آن می‌تواند خود را تا بالاترین مراتب وجودی و در نهایت قرب الهی سوق دهد؛ لذا در نظام تربیتی مبتنی بر انسان‌شناسی صدرایی، باید شرایطی را برای انسان فراهم ساخت تا نگرش او را نسبت به خودش، جهان، انسان‌ها، زندگی و اهداف آن و خداوند، هر لحظه متعالی و نوگرداند و در نتیجه آدمی در هر مرحله در خود احساس تحول نماید و به تعبیر صدرالمتألهین، از فطرت ثانوی برخوردار گردد. در چنین مکتب تربیتی است که انسان هر روزش بهتر از دیروز بوده و دو روزش یکسان نیست. به اعتقاد ملاصدرا، انسان ثمره خلقت و بدیع‌ترین مخلوق عالم امکان است که می‌تواند به مقام خلافت الهی و عالی‌ترین درجات قرب نسبت به خداوند سبحان دست یابد. از منظر حکمت متعالیه، انسان در مقام صرف انسان و در شخصیتی ساکن و از پیش تعیین‌شده به سر نمی‌برد؛ بلکه در وجود او، معجونی از معرفت، اختیار، اراده و انتخاب وجود دارد که آدمی را به غایتش واصل می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۴-۷).

صدرالمتألهین معتقد است که تربیت اخلاقی و دینی آدمی، یکی از ارکان سعادت او است. او بیان می‌کند که انسان، هم صورتی از عالم شهادت دارد و هم حائز روحی از عالم غیب ملکوتی است، به همین جهت می‌تواند در بستر وجود سیال و پویای خویش و به واسطه تربیت از عالم شهادت به عالم غیب که ملکوت است، برود و به سر متابعت از عالم ملکوت به عالم جبروت سیر کند و سرانجام از انوار جمال و جلال الهی بهره‌مند گردد. حال اگر این مهم تحقق یابد، کاشف از شکوفایی فطرت ثانوی در ضمیر انسان است.

با توجه به مطالب مذکور، می‌توان اذعان نمود که تربیت انسان موجب به بار نشستن سرشتی نوین در نهاد جان او می‌گردد و بر اساس مبنای تحول‌پذیری ذات انسان در فرآیند تربیت، آدمی این قابلیت را دارد که شاکله وجودی خویش را تغییر دهد؛ لذا باید در گام نخست، به این ظرفیت وجودی خویش آگاه گشته و خود را درست بشناسد و در گام بعدی، به تربیت خویش بپردازد؛ از این‌رو یکی از اساسی‌ترین و مبنایی‌ترین معرفت‌ها، معرفت نفس است. از منظر صدرا، کسی که حقیقت وجودی خویش را نشناسد و از آن غافل باشد و به تبع بر نیروها و توانمندی‌های خویش واقف نباشد و نداند که در درون خویش از چه گوهری و با چه قابلیت سرشاری برخوردار است، نمی‌تواند از نیروها و قوای درونی خویش بهره برده و استفاده شایسته کند و کسی که نتواند از تمام مراتب وجودی خویش در راه کسب کمالات استفاده لازم را ببرد، هرگز به خیر کثیر (که همان قرب الهی است) دست نخواهد یافت. بنابراین بر پایه مبنای انسان‌شناسی حکمت متعالیه، این امکان برای مریی فراهم است تا با به کارگیری روش‌های تربیتی مناسب، خصوصیات مطلوب را به تدریج شکوفا گردانده و به نقطه‌ای از بالندگی برساند که ذات انسان بر اساس آنها سامان پیدا کند؛ زیرا هر میزان که تحت نظام تربیتی بر طبق این خصوصیات رفتار شود، به تدریج هویت وجودی انسان و فصل اخیر وی بر طبق آنها شکل می‌گیرد.

تغییر ساختار ژنتیکی انسان در پی ایجاد سرشت ثانوی در نهاد وجودش

اتحاد نفس با بدن و قوا در حکمت صدرایی موجب می‌گردد که میان آن دو تأثیر و تأثر متقابلی شکل بگیرد که از آن، به عنوان تفاعل میان نفس و بدن یاد می‌شود، تفاعلی که موجب تأثیر احوال هر کدام بر دیگری می‌شود؛ از این‌رو چنانچه انسان در بستر حرکت جوهری اشتدادی و در مرتبه نفس نطقی، از سرشت ثانوی بهره‌مند گردد، همو در مرتبه طبیعی از این حالت جدید خویش، متأثر گشته و ساختار ژنتیکی او دچار تغییر می‌گردد.

امروزه از ایجاد تغییر در ژنتیک، به عنوان مهندسی ژنتیک تعبیر می‌شود که یک شاخه از بیوتکنولوژی است که شامل دستکاری محتوای ژنتیکی موجود زنده برای تغییر ویژگی‌های آن یا به وجود آمدن صفات جدید می‌شود. اصلاح ژنتیکی به دوروش صورت می‌پذیرد:

الف. ویرایش ژنوم سوماتیک: در این روش، ژن‌ها را در سلول‌های پیکری انسان بیمار تغییر می‌دهند، تا یک بیماری درمان گردد.

ب. ویرایش ساختار ژنتیکی: این روش موجب تغییر ژن‌ها در تخمک‌ها و اسپرم می‌شود. این تغییرات بر تمام سلول‌های فرد اثر می‌گذارد و تمام نسل‌های بعدی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. همچنین یکی از مسائلی که در علم ژنتیک مطرح است و مورد توجه دانشمندان این رشته واقع گشته، عبارت است از ژن‌درمانی و جهش کروموزومی که می‌تواند اماره صادقی باشد بر امکان تغییرپذیری مزاج بدنی و ماده ژنتیکی موجود در طبیعت بدنی.

جهش ژنتیکی، همان تغییرات کمی و کیفی در ساختار کروموزوم و مولکول DNA است که قابل توارث در ماده ژنتیکی هستند و در عین حال می‌توانند عوامل پیش‌برنده تکامل باشند (پیتردی، ۱۳۹۶: ۳۵). عواملی که موجب جهش ژنتیکی و تغییر ساختار ژن‌ها می‌شوند، بر دو گونه هستند:

۱. عوامل محیطی: مقصود از محیط، تمام عوامل درونی و بیرونی وراثی است که با تأثیر بر روی ساختار ژن، باعث می‌شود که نسبت به عامل محرک محیطی پاسخ موقت یا دائم بدهد.
 ۲. عوامل رفتاری: افعال انسانی چنانچه بر خلاف اقتضای ژن‌ها باشد، می‌تواند به تدریج سبب تغییر در ساختار آنها گردد. بر اساس مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه، علت این امر برمی‌گردد به اصل تفاعل میان نفس و بدن و تأثیراتی که نفس از این رهگذر در مرتبه مادون خویش ایجاد می‌کند.
- وراثت تغییرات اپی‌ژنتیکی ایجادشده نیز بر دو گونه است:

الف. وراثت میتوزی که باعث حفظ و استمرار تغییرات اپی‌ژنتیکی ایجادشده تا پایان زندگی موجود زنده می‌شود و به آن در اصطلاح، حافظه سلولی گفته می‌شود. در این حالت، اپی‌ژنتیکی ایجادشده، به نسل بعد منتقل نمی‌شود.

ب. وراثت میوزی که در این حالت تغییرات اپی‌ژنتیکی ایجادشده، به نسل بعد منتقل می‌شود (امیدی، ۱۳۸۹: ۱۲).

بنابراین حکمت متعالیه و بیوتکنولوژی در تغییرپذیری ساختار ژنتیکی هم‌داستان هستند؛ البته هر یک با توجه به مبانی دانشی خویش، این مسئله را تحلیل و بررسی می‌کنند. حکمت متعالیه، تحول در

ویرایش ژنتیکی را در بستر اتحاد نفس و بدن و تفاعل میان آن دو تبیین می‌کند که در اینجا دیگر سخن از دخالت عامل خارجی مطرح نیست و این خود انسان است که به سبب سرشت جدیدش، موجب چنین تغییری در مرتبه طبیعت خویش می‌شود، ولی مهندسی ژنتیک عبارت است از دخالت عامل خارجی در ویرایش جدید ژن‌ها.

نتیجه‌گیری

۱. بر پایه انسان‌شناسی حکمت متعالیه، آدمی دارای یک حقیقت پویا و سیال است که آمادگی پذیرش و اتحاد با صفات نیک اخلاقی را در نهاد جان خویش دارد. با توجه به اینکه نهال وجود انسان بر اساس ملکات نیک یا ناپسند اخلاقی سامان می‌یابد، ضروری است که در بستر تربیت اخلاقی قرار گرفته و حرکت جوهری خویش را به سمت یگانگی با ملکات نیک اخلاقی سمت و سو بدهد؛ لذا انسان موجودی تربیت‌پذیر در تمام ابعاد وجودی خویش است.

۲. نگرش صدرایی در باب انسان با یافته‌های علم ژنتیک هم‌داستان می‌باشد و اصل انتقال صفات اخلاقی از والدین به فرزند، امری معقول در این نظام فکری است. حدوث جسمانی نفس در بستر حرکت جوهری اشتدادی ایجاب می‌کند که نطفه انسان را کارخانه آدم‌سازی خداوند بنامیم. به تعبیر دیگر، همان منی پدر و مادر با خصوصیات ژنتیکی خاص به خود است که به سبب سیلان و اشتداد وجودی، به محصولی تکامل یافته به نام بدن و نفس مجرد تبدیل شده است.

۳. پس از اثبات اصل انتقال صفات والدین به فرزندان، این پرسش مطرح می‌شود که آیا امکان خنثی‌سازی خصوصیات وراثتی در بستر تربیت اخلاقی وجود دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا تربیت‌پذیری انسان شامل اوصاف اخلاقی ژنتیکی نیز می‌شود؟ با توجه به انسان‌شناسی صدرایی و مبانی تحول‌پذیری ذات انسان که مبتنی بر این نوع نگرش به آدمی است، امکان خنثی‌سازی خصوصیات وراثتی در بستر تربیت اخلاقی وجود دارد، زیرا اولاً با توجه به جسمانی بودن حدوث نفس انسان و اتحاد میان نفس و بدن، ساحت طبیعی و ساختار ژنتیکی انسان، از مراتب حقیقت آدمی محسوب می‌شود. این امر موجب یک نحو پیوستگی و تأثیر و تأثر متقابل میان مراتب انسان می‌گردد، به گونه‌ای که صدور افعال اختیاری و ارادی در جهت مخالف اقتضا و طلب این ژن‌ها موجب می‌شود که به تدریج و در بستر وجود سیال آدمی، ساختار ژنتیکی موجود در مرتبه طبیعت دچار تغییر و تحول گردد که نتیجه و ثمره آن، تحول در خصوصیات اخلاقی وراثتی و خنثی‌سازی ایشان می‌باشد. ثانیاً با توجه به جسمانی بودن حدوث نفس انسانی، تربیت آدمی باید پیش از تولد او آغاز گردد که در این صورت،

می‌توان به طور کلی از ظهور و بروز صفات اخلاقی والدین جلوگیری به عمل آورد؛ زیرا در مراحل ابتدایی، این دسته از صفات به نحو استعداد و اقتضا موجودند و به تدریج و در بستر وجود سیال انسان شکوفا می‌شوند. ثالثاً با توجه به مبنای امکان تحول ذاتی انسان در فرآیند تربیت و مقصد بودن تحصیل ایمان و قرب نسبت به خداوند در این فرآیند، این بستر فراهم است تا در ساحت پویایی وجود انسان، شاکله وجودی او و فصل اخیرش را بر پایه ایمان الهی سر و سامان داد.

۴. بر پایه دو مبنای تحول‌پذیری ذات انسان در فرآیند تربیت اخلاقی و غایت بودن حصول ایمان الهی در نهاد جان‌متربی، می‌توان در بستر تربیت در نهاد آدمی سرشت ثانوی ایجاد کرد و موجب نیل او به سعادت پایانی و قرب نسبت به حق متعال گردید. همچنین بر اساس مبنای تفاعل میان نفس و بدن در حکمت متعالیه، تحقق سرشت ثانوی در انسان، ملازم است با تغییر در ساختار ژنتیکی فرد که در علم امروز از آن به عنوان مهندسی ژنتیک یاد می‌شود. بنابراین تربیت‌پذیری انسان، هم شامل خنثی‌سازی خصوصیات وراثتی می‌شود و هم ساحت ایجاد خصوصیات وراثتی جدید را فراهم می‌آورد.

منابع

قرآن کریم.

۱. امید، محمد (۱۳۸۹)، *اثر محیط بر ژنومها، کنگره ژنتیک ایران، بخش مقالات عمومی، تهران*.
۲. پیتردی، ترن پنی (۱۳۹۶)، *اصول ژنتیک پزشکی، ترجمه محمد خلیج کندی، اندیشه رفیع، تهران*.
۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه، بوستان کتاب، قم*.
۴. حجتی، محمد باقر (۱۳۷۰)، *اسلام و تعلیم و تربیت، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، قم*.
۵. راسل، برتراند (۱۳۳۹)، *در تربیت، ترجمه عباس شوقی، اتحاد، تهران*.
۶. صدرالدین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۵)، *اسرار الآیات، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران*.
۷. _____ (بی تا)، *تعلیق بر حکمت الاشراق، چاپ سنگی*.
۸. _____ (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم، بیدار، قم*.
۹. _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، دار احیاء التراث العربیة، بیروت*.
۱۰. _____ (۱۴۲۴)، *العرشیه، موسسه التاریخ العربی، بیروت*.
۱۱. _____ (۱۳۸۱)، *المبدء والمعاد، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران*.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیة، بنیاد حکمت صدرا، تهران*.
۱۳. فلسفی، محمد تقی (۱۳۶۳)، *کودک از منظر وراثت و تربیت، معارف اسلامی، تهران*.
۱۴. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران*.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، *الکافی، چاپ سوم، دارالکتب الاسلامیه، قم*.
۱۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار، الوفاء، بیروت*.
۱۷. نظری توکلی، رضا (۱۳۹۱) *فصلنامه اخلاق زیستی، شماره ششم، تهران*.
۱۸. هاشمی، مجتبی (۱۳۷۲)، *تربیت و شخصیت انسانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم*.
۱۹. هروی، محمد بن یوسف (۱۳۸۷)، *بحر الجواهر، جلال الدین، قم*.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

تحلیل و بررسی تفسیر میرداماد از روایات «معرفة الله بالله»^۱

سجاد ضیائی^۲

چکیده

میرداماد، در شرح روایت «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ...»، دو تفسیر ذکر کرده است؛ حاصل تفسیر اول این است که اگر معرفت خدا با وساطت ممکنات و استشهاد به ماسوی الله حاصل شود، «معرفة الله بالله» نیست؛ اما اگر معرفتی حاصل از توجه به طبیعت وجود باشد و از طبیعت وجود، وصول به معرفت حق تعالی محقق گردد، در این صورت «معرفة الله بالله» حاصل شده است. او در تفسیر دوم، این نوع معرفت را به شناخت خدا به واسطهٔ جمیع صفات کمالی که عین ذات حق هستند و زائد بر ذات نیستند، توضیح می‌دهد؛ اما این دو تفسیر، علاوه بر ناسازگاری با مبنای اصالت ماهیت ایشان، با محتوا و سیاق این روایت و روایات دیگری که با این مضمون ذکر شده است نیز هم‌خوانی ندارد. این نوشتار در صدد است تا با روش توصیفی-تحلیلی به تحلیل و بررسی دیدگاه ایشان در این زمینه بپردازد. آنچه پرداختن به این مسأله را مهم می‌کند اینست که اولاً دیدگاه ایشان با این تفصیل در جای دیگری ذکر نشده و ثانیاً این بررسی، جایگاه فلسفه را در تبیین و تفسیر متون دینی روشن‌تر می‌کند.

کلیدواژگان: شناخت خدا، معرفة الله بالله، میرداماد، وجود، صفات ذات.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه، قم، ایران. رایانامه: sajjadziaei66@gmail.com

مقدمه

بدون تردید یکی از دغدغه‌های همگانی و همیشگی بشر، اثبات وجود خدا و سپس اوصاف اوست. برای شناخت خداوند، راه‌های متعددی وجود دارد که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. خداشناسی فطری که به نحو غیراکتسابی و نیمه‌آگاهانه در درون هر انسانی هست.^۱ ۲. خداشناسی نقلی که بر اساس داده‌های نقلی صورت می‌گیرد.^۳ ۳. خداشناسی شهودی که مخصوص عده خاصی از انسان‌های کمال‌یافته است.^۴ ۴. خداشناسی عقلانی که از طریق استدلال عقلی حاصل می‌شود. البته خداشناسی نقلی و همچنین خداشناسی عقلانی به نحو حصولی هستند، اما خداشناسی فطری و شهودی بر اساس علم حضوری است؛ با این تفاوت که خداشناسی شهودی، اکتسابی و آگاهانه است. این راه‌ها، هم در اصل وجود خدا و هم در اوصاف خدا قابل طرح است. چنانچه متون دینی، ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش روی محققین قرار داده‌اند؛ برای نمونه کافی شریف از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند: اَعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ...^۳ کلینی با وجود اینکه صرفاً

۱. خداشناسی فطری دو نوع است؛ خداشناسی فطری حصولی و خداشناسی فطری حضوری. اولی شناختی است بدیهی یا نزدیک به بدیهی که انسان با همان عقل خدادادی خود، به آسانی پی به وجود خدا می‌برد و برای تصدیق وجود او نیازی به تلاش ندارد. اما دومی شناختی است که انسان به مقتضای آفرینش خود، ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد؛ یعنی چنان آفریده شده است که در اعماق قلبش، یک رابطه وجودی با خدا دارد و هنگامی که به عمق دل خود توجه کند، چنین رابطه‌ای را خواهد یافت (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۴). در اینجا، نوع دوم از خداشناسی فطری مقصود است.

۲. مقصود از خداشناسی نقلی این است که ببینیم خود خداوند چگونه خویش را معرفی می‌کند و یا پیشوایان دین در باره او چه فرموده‌اند. البته روشن است که این مختصر درصدد ارزش‌گذاری هیچ یک از این راه‌ها نیست.

۳. برخی از روایاتی که دلالت بر «معرفة الله بالله» دارند عبارتند از:

۱) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: اَعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَ أَوْلِي الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵)

۲) سَبَّلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: بِمَ عَرَفْتَ رَبِّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسُهُ. قِيلَ: وَ كَيْفَ عَرَفْتَ نَفْسَهُ؟ قَالَ لَا يُشْبِهُهُ صُورَةٌ وَ لَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يَقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يَقَالُ لَهُ أَمَامَ دَاخِلٍ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٌ مِنْ شَيْءٍ - سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ. (همانجا)

۳) عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِنِّي نَاطَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَلٌ وَ أَعَزُّ وَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرِفُونَ بِاللَّهِ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ. (همان، ص ۸۶)

۴) کلینی روایت دیگری در باب حدوث الاسماء نقل کرده است که مرتبط با همین موضوع است. البته روایت مفصل است و تنها فرازی از آن که مناسب موضوع است در اینجا نقل می‌شود: عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: ... مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ

سعی در نقل روایت دارد نه توضیح و شرح؛ اما به خاطر اهمیت این روایت، ذیل آن شرحی مختصر نگاشته است. میرداماد در تعلیقه بر اصول کافی، بعد از آنکه تفسیر کلینی را نقل می‌کند، خود نیز دو تفسیر ارائه می‌دهد که به لحاظ محتوایی با بیان کلینی خیلی متفاوت است. این پژوهش درصدد است تا دیدگاه ایشان را تحلیل و بررسی کند. لازم به ذکر است؛ هرچند در شرح روایت فوق، شروع بسیاری شکل گرفته و پژوهش‌های مفیدی نیز نگاشته شده است، اما در بررسی نگارنده، پژوهشی مستقل با عنوان این مقاله یافت نشد.

۱. دیدگاه میرداماد

میرداماد (۹۷۰-۱۰۴۱) در تعلیقه بر کافی، ذیل روایت «اعرفوا الله بالله»، تفسیر کلینی و همچنین صدوق را مطرح کرده و سپس دو بیان برای توضیح این روایت ارائه می‌دهد؛ از این جهت شایسته است قبل از بیان دیدگاه میرداماد، به صورت مختصر به تفسیر کلینی و صدوق اشاره شود:

کلینی در حقیقت معرفت خدا را صرفاً با تنزیه او از صفات مخلوقات امکان‌پذیر می‌داند؛ توضیح اینکه: از طرفی خداوند تمام ارواح و ابدان مادی را آفریده و همه مخلوق او هستند و مخلوق همان گونه که از جهت هستی، دون خالق خود است، بُرد معرفتی او نیز به خالق نمی‌رسد؛ زیرا خالق نامحدود است و او محدود. از طرف دیگر، خالق هیچ شباهتی به مخلوق ندارد و هیچ جسم و روحی شبیه او نیست؛ بنابراین اگر مخلوق بخواهد خالق خویش را بشناسد، این امر تنها از راه تنزیه او از صفات امکانی میسر می‌شود؛ یعنی خدا نه شبیه ارواح است و نه شبیه ابدان، از این جهت حکم هیچ کدام را نمی‌پذیرد؛ پس اگر شباهت به ارواح و ابدان از خداوند متعال نفی شود، «معرفة الله بالله»

عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهٖ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِلَّا مَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَاللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ. (همان، ص ۱۱۳)

۵) ابن شعبه حرانی در تحف العقول روایتی طولانی و پرمحتوی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که در آن امام علیه السلام به توصیف محبان آل‌الله و مراتب و جایگاه آنان در نزد خداوند پرداخته‌اند که در اینجا تنها به بخش مرتبط با موضوع اشاره می‌شود:

... قِيلَ لَهُ فَكَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ قَالَ صلى الله عليه وآله بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ قِيلَ وَ كَيْفَ تَعْرِفُ عَيْنَ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ قَالَ صلى الله عليه وآله تَعْرِفُهُ وَ تَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهٖ وَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِكَ وَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهٖ كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفَ قَالَ أَنَا يُوسُفَ وَ هَذَا أَحْيَى (يوسف/ ۹۰) فَعَرَفُوهُ بِهٖ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بِغَيْرِهِ وَ لَا أَتَّبِعُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوْهَمِ الْقُلُوبِ أَمَا تَرَى اللَّهُ يَقُولُ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُتَّبِعُوا شَجَرَهَا (نمل/ ۶۰) يَقُولُ لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَنْصَبُوا إِمَامًا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِكُمْ تَسْمُونَهُ مُحِقًّا بِهَوَى أَنْفُسِكُمْ وَ إِزَادَتَكُمْ... (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹)

برای ملاحظه روایاتی دیگر، بنگرید؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹) و (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۳) و (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳) ۱. ایشان همین دو بیان را در قبسات نیز ذکر کرده است. (ر. ک؛ میرداماد، ۱۳۷۴، صفحه: ۳۳۱)

حاصل می‌شود و اگر به بدن یا روح و یا حتی نور تشبیه شود، خدا به خدا شناخته نشده است.^۱ اما صدوق از این روایت برداشتی توصیفی دارد نه توصیه‌ای. در نگاه او تمام انحاء معرفه‌الله، معرفه‌الله‌بالله خواهد بود. تفسیر صدوق بر اساس نظام طولی عالم است؛ بدین معنی که هر نوع شناختی از خدا که برای هر شخصی حاصل شود، در نظام طولی عالم به خود خدای متعال برمی‌گردد؛ پس «معرفه‌الله‌بالله» یک راه خاص برای شناخت خدا نیست، بلکه هر راهی که برای شناخت خدا وجود داشته باشد، خواه حضوری و خواه حصولی، «معرفه‌الله‌بالله» است. شناخت انسان نسبت به خداوند از هر راهی که باشد، باز هم از جانب خود خداست و مخلوقات از آن جهت که مخلوق هستند، خودشان امکان ایجاد معرفت برای خود را ندارند؛ زیرا مخلوق بما هو مخلوق، هیچ اثر و خاصیتی ندارد، جز آنکه مستند به خالق اوست. این خداست که خود را از طریق وحی یا عقل و یا شهود معرفی کرده و می‌شناساند. شناخت خدا از سه راه امکان‌پذیر است: ۱. استدلال و براهین عقلی؛ ۲. معرفی انبیاء و اولیاء الهی؛ ۳. براهین انفسی و یا علم حضوری. هر سه طریق در نهایت به خود حق تعالی برمی‌گردد؛ زیرا اگر شناخت عقلی باشد، واهب عقل خداست و اگر از طریق انبیاء و اولیاء باشد نیز همگی فرستاده‌های او هستند. اگر هم خدا به واسطه براهین انفسی و یا علم حضوری شناخته شود، باز هم محدث و الهام‌گر این معرفت، خود حق است؛ بنابراین با هر واسطه‌ای شناخت حق حاصل شود، در نهایت به خود خدا منتهی می‌شود. ایشان برای تأیید بیان خودش به روایت دیگری استشهد می‌کند که در این روایت امام صادق علیه السلام می‌فرماید: لولا الله ما عرفناه و لولا نحن ما عرف الله. یعنی حجج الهی نیز اگر معرفت‌بخشی هم دارند، باز به خداوند برمی‌گردد.^۲

میرداماد مستقیماً نقدی را متوجه تفسیر کلینی و صدوق نمی‌کند، اما می‌توان تفاسیرش را متضمن نقدهایی بر بیان آنها نیز دانست که در ادامه این بحث روشن خواهد شد. حال نوبت به بیان دیدگاه ایشان می‌رسد:

۱. وَ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ يَعْني أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْخَاصَ وَ الْأَنْوَارَ وَ الْجَوَاهِرَ وَ الْأَعْيَانَ فَالْأَعْيَانُ الْأَبْدَانُ وَ الْجَوَاهِرُ الْأَرْوَاحُ وَ هُوَ جَلٌّ وَ عَزٌّ لَا يُشْبِهُ جِسْماً وَ لَا رُوحاً وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ الدَّرَاكِ أَمْرٌ وَ لَا سَبَبٌ هُوَ الْمُتَمَرِّدُ بِخَلْقِ الْأَرْوَاحِ وَ الْأَجْسَامِ فَإِذَا نَفَى عَنْهُ الشُّبُهَاتِ شَبَهَ الْأَبْدَانَ وَ شَبَهَ الْأَرْوَاحَ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ بِاللَّهِ وَ إِذَا شَبَّهَهُ بِالرُّوحِ أَوْ الْبَدَنِ أَوْ الثُّورِ فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ بِاللَّهِ. (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵)

۲. «القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال عرفنا الله بالله لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عز و جل واهبها و إن عرفناه عز و جل بأنبيائه و رسله و حججه عليهم السلام فهو عز و جل باعتهم و مرسلهم و متخذهم حججا و إن عرفناه بأنفسنا فهو عز و جل محدثها فبه عرفناه» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۹۰)

۱-۱. تفسیر اول

«قلت: و لمعناه سبيل آخر يستبين لي و يعينه سائر الاخبار، و هو أنه من عرف الله عزوجل لا بالاستشهاد من الخلق عليه، بل انما بالنظر في طباع الوجود بما هو هو، ثم عرف رسله و أولي الامر من أوليائه بأن ارسال الرسول و نصب من يأمر بالعدل و المعروف من بعده واجب في حكمة الله و رحمته، فقد عرف الله بالله و الرسول بالرسالة و أولي الامر بالامر بالمعروف و الاحسان.» (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۳)

توضیح اینکه اگر معرفت خدا با وساطت ممکنات و استشهاد به ماسوی الله حاصل شود، این معرفت «معرفة الله بالله» نیست؛ اما اگر معرفتی حاصل از توجه به طبیعت وجود باشد؛ یعنی از طبیعت وجود، وصول به معرفت حق تعالی محقق گردد، در این صورت «معرفة الله بالله» حاصل شده است. برای روشن شدن این تفسیر، ابتدا لازم است به سه نکته توجه شود:

۱-۱-۱. میرداماد اولین کسی است که بحث اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت را به طور رسمی مطرح کرده و سپس صراحتاً قائل به اصالت ماهیت شده است (مظهری، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۶۰). او به تبع شیخ اشراق، جعل را جعل بسیط می‌داند نه جعل مرکب و همچنین ماهیات را مجعول به جعل بسیط می‌داند. ماهیت در نگاه میرداماد، تنها حقیقت اشیاء است و وجود صرفاً مفهومی اعتباری است که از ماهیت متقرر انتزاع می‌شود و هیچ بهره‌ای از تحقق ندارد؛ از این جهت ملاک احتیاج ممکن به واجب را هم همین فقر ذاتی ماهوی آنها می‌داند، نه وجودی که صرفاً یک مفهوم انتزاعی است. «ان وجود الشيء في ائ ظرف و وعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحوق امر ما به و انضمامه اليه.» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۷). هستی ماهیت در هر ظرفی، همان وقوعش در آن ظرف است و وجود صرفاً یک مفهوم مصدری است نه اینکه امری زائد بر ماهیت بوده و ملحق و یا منضم به آن باشد. لازم به ذکر است که هر چند دیدگاه رسمی و صریح ایشان، همان پذیرش اصالت ماهیت است و عملاً فلسفه خود را بر این اساس پایه‌گذاری کرده است، اما با این وجود در متن‌های متعددی هم تعبیری دارد که با این دیدگاه همخوانی ندارد، بلکه از نگاه اصالت وجودی برمی‌آید (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۸)؛ لکن به نظر می‌رسد این متن‌ها ناظر به وجود خداوند است نه مطلق وجود. این مطلب در نکته دوم روشن‌تر می‌شود.

۱-۱-۲. در حقیقت بیان میرداماد در بحث اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت، خیلی قرابت به دیدگاه

محقق دوانی دارد؛ یعنی ایشان هم واجب تعالی را وجود محض و ذات بی‌نهایت می‌داند نه ماهیت؛

«فالقَيُّوم الواجب بالذات، إذ تقدّس عن ماهية وراء الوجود، فهو النور الحقّ المحض و الوجود الصّرف البحت، الذي لا يشوبه شيء، من خصوص و عموم و تحيُّث و إرسال أصلا، و هو كلّ الوجود و كلّ الوجود.» (همان)

اما در باب ممکنات که می‌رسد، حقیقت آنها را ماهیت می‌داند و تحقق بالذات را به ماهیات می‌دهد؛ از این جهت است که در نظر او، وجه تحقق ماهیات مقرر انتساب آنها به واجب تعالی و ارتباط صدور با اوست؛ یعنی ماهیات به برکت جعل جاعل است که موجود می‌شوند؛

«فإذن، کلّ ذی ماهیّة مجعول، و الجاعل لا ماهیّة له، و هو الأول الحقّ. و الثوانی و هی قاطبة ما سواها لها ماهیات هی بأنفسها أفراد مفهوم ما بالقوّة، و فی حیّ ذواتها بما هی هی جائزة التقرّر و الوجود، و لیس تعرض لها الفعلیّة إلاّ من تلقائه.» (همانجا)

۳-۱-۱. میرداماد، اثبات ذات حق و همچنین توحید را، به حسب مراتب مؤمنین، به سه مرتبه تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۸۰، ص ۴۱):

۱-۱-۳-۱. خداشناسی و توحید عوام از اصحاب قوت نظری؛ اینان در آفاق و انفس تدبر کرده و به طریق «إن»، استدلال از معلول به علت و انتقال از مخلوق به خالق برای آنها حاصل می‌شود. حاصل این خداشناسی، «لا إله إلاّ الله» و «لا معبود إلاّ الله» و «لا صانع إلاّ الله» و «لا حول و لا قوّة إلاّ بالله» است و این همان توحید عوام است.

۲-۱-۳-۲. خداشناسی و توحید خواص اصحاب بصیرت و غور؛ اینان با دقت نظر در باطلة الذات بودن ذوات جوهری و اینات هالکه و لیسیت ذاتی هر ذره‌ای از ذرات عالم امکان، به طریق لمی، به مبدع حقایق و جاعل ماهیات و بلکه به موجود حق و حقّ مطلق می‌رسند. حاصل این مرتبه از خداشناسی، «لا موجود إلاّ الله» و «لا حقّ إلاّ الله» و «لا هو إلاّ الله» و «لا ذات و لا هویة إلاّ بالله» می‌شود که همان توحید خواص است.

قرآن کریم در حقّ این دو طایفه می‌گوید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.» (فصلت/ ۵۳)

۳-۱-۳-۳. خداشناسی و توحید خواصّ الخواصّ؛ اینان صدیقین ارباب تحقیق، یعنی بالغ نظران وادی عرفان و ثابت قدمان کوی یقین هستند که از طریق اوثق البراهین، به اثبات واجب بالذات می‌رسند. ایشان به تمامه نظر خویش را از ذوات مجعوله و هویات مصنوعه برگردانده و با دقت نظر در طبیعت مطلق تقرّر و وجود، اثبات موجود واجب بالذات می‌کنند. حاصل این مرتبه از خداشناسی، «لا موجود إلاّ هو» و «لا حقّ إلاّ هو» و «لا حقیقه إلاّ هو» و «لا هو إلاّ هو» است که همان توحید خواصّ الخواصّ است. قرآن کریم، طریقه این طایفه را که به تعبیر جناب میرداماد، کبریت احمر عالم تعقل‌اند، این چنین معرفی می‌کند: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (همان).

حال «معرفة الله بالله»، همان معرفت صدیقین است که از توجه به طبیعت و حقیقت وجود و بدون استشهاد به خلق و ماهیات، اثبات ذات موجود واجب بالذات می‌کند. آنگاه از دل این ذات، صفات کمالیه و علو کبریایی او و سپس مراتب مبدعات و مکونات و معجولات و معلولات او را، به ترتیب تنزل، تا پایین‌ترین مرتبه بیان می‌کند؛ به گونه‌ای که بحث از هر ذات، دنباله بحث از ذات حقّ او و سخن از هر وجود نیز تتمه سخن از وجود حقیقی اوست؛ به آن اعتبار که معلولات، شئون و اعتبارات ذات علّت، و معجولات، نعوت و عوارض ذات جاعل می‌باشند؛ بنابراین صدیقین ذات حقّ را شاهد هر ذاتی و وجود مطلق را دلیل هر وجودی می‌سازند (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

میرداماد در پایان به بیان نکته‌ای در السن سالکین الی الله می‌پردازد که خود شرحی مختصر است بر آنچه که گذشت. او می‌گوید:

«و از این جاست که السن سالکین الی الله، و السنة السائرین فی الله را در مسالک و مقامات خود، تنطق بر اطوار مختلفه است: فریقی گویند: «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله بعده.» و طایفه‌ای: «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله فيه.» و فرقه‌ای: «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله معه.» و رهطی: «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله قبله.» (همان، ص ۴۳)

این گروه آخر کسانی هستند که قبل از این که مخلوقات را ببینند، حق تعالی را رؤیت کرده و از جانب او به خلق نظر می‌کنند؛ یعنی از وحدت به کثرت می‌رسند و این همان «معرفة الله بالله» است. میرداماد چندین حدیث دیگر در کافی را با همین توضیح، تفسیر می‌کند که از آن جمله، حدیث یازدهم از باب نوادر از «کتاب فضل العلم» است. در این حدیث، امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «وجدت علم الناس كله في أربع: أولها أن تعرف ربك و الثاني أن تعرف ما صنع بك و الثالث أن تعرف ما أراد منك و الرابع أن تعرف ما يخرجك من دينك» (همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۰). او ذیل این روایت می‌گوید: اول معرفت و اساس معرفت، معرفت به خدای سبحان است و حق این معرفت این است که با نظر در طبیعت وجود بما هو وجود، معرفت به حق تعالی حاصل شود و سپس از دل آن، معرفت به مربوبین، علی الترتیب النازل منه طولاً و عرضاً، به طریق لِم حاصل شود. این همان طریقه صدیقین است؛ یعنی کسانی که بالحق استشهاد بر خلق می‌کنند نه اینکه خلق را دلیل بر وجود حق بگیرند. آنگاه پس از این معرفت، معرفت به وجوب شرایع و سنن و شارعین و سائین و سپس معرفت به حلال و حرام و آنچه که موجب تقرب به حق و آنچه که موجب بعد از حق و خروج از دین حق می‌شود، حاصل می‌گردد. (همانجا)

با توجه به آنچه ذکر شد، حتی معرفت به بنیانگذاران شریعت و سنت، یعنی انبیاء و اولیاء الهی نیز

از دل این طریقه برمی‌آید؛ لذا ایشان دو فقره دیگر این روایت را نیز اینگونه معنی می‌کند که: ارسال رسل و نصب امامان هدایت بر اساس حکمت و رحمت الهی واجب است. توضیح اینکه معرفت به ضرورت وجود رسول و اولی الامر نیز به دو روش قابل حصول است؛ یکی از طریق نیاز خلق به هدایت و دیگری از طریق اقتضای صفات کمالیه الهی. راه اول معرفت رسول و امام با وساطت خلق است و راه دوم که در آن ارسال رسل و نصب امام، مقتضای رحمت و حکمت الهی و در قالب ربوبیت تشریحی است، با وساطت غیر نیست، بلکه از بالا به پایین است. بنابراین شناخت رسول و امام، به همان جنبه رسالت و امامتی است که از جانب خدای سبحان صورت گرفته است؛ یعنی همان طور که شناخت خدا به صورت لمی حاصل شد، شناخت رسول و اولی الامر نیز از طریق لمی حاصل می‌شود و لازمه ظهور اوصاف الهی است. (همان، ص ۲۰۳)

۲-۱. تفسیر دوم

«و من سبیل آخر ثالث: من عرف الله سبحانه من جميع جهاته الكمالية بنفس ذاته الحققة الاحدية لا بمفهوم آخر و حیثیه أخرى وراء مرتبة نفس ذاته فقد عرف الله بالله، و من عرفه من حيث الصفات و الكمالات بمفهومات و اعتبارات زائدة على نفس حیثیه ذاته الاحدية كما عرف الرسول بالرسالة و أولی الامر بالامر بالمعروف و العدل و الاحسان فلم يعرف الله بالله، اذ كل مفهوم و هو وراء ذات الله سبحانه فهو مخلوق مصنوع.» (همان، ص ۲۰۴)

توضیح اینکه ذات خداوند به لحاظ اینکه وجود محض و صرف است و کله الوجود و بلکه کل الوجود است، ذاتی نامتناهی و بی‌کران است. ذات نامتناهی، مستجمع جمیع صفات کمالیه وجودیه است و هیچ جهت امکانی در او راه ندارد. حتی فقدان یک صفت کمالی در او، مساوی با ترکیب او از فقدان و وجدان و یا حتی ترکیب از وجود و ماهیت خواهد بود و این خود مساوی با محدودیت این ذات است و محدودیت نیز مساوی با امکان است که با واجب الوجود بالذات بودن حق سازگار نیست. نکته مهم در این زمینه این است که صفات الهی عین ذات الهی است و هیچ گونه کثرتی بین ذات و صفات الهی نیست. صفات خدا نه چنان است که اموری خارج از ذات و زائد بر ذات الهی باشند که صرفاً ذات را به هم بریزند، چنانکه برخی از متکلمین قائل بر این نظر هستند^۱ و نه چنین است که

۱. برای مطالعه در این زمینه، ر.ک؛ شیخ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۰۹ و عزالدین عبدالرحمن بن احمد ایجی (بی‌تا)، المواقف فی علم الکلام، ص ۲۷۹ و جرجانی (بی‌تا)، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۴.

اموری داخل ذات الهی باشند که ایجاد ترکیب در ذات کنند و ذات را از بساطت دور کنند، همان طور که برخی دیگر از متکلمین چنین دیدگاهی دارند. بلکه صفات، همان جهات متعدد در ذات حقه احدیه هستند که به هیچ وجه صرافت و بساطت ذات را از بین نمی‌برند و این همان معنای عینیت ذات با صفات است که متون دینی روی آن تأکید بسیار دارد.

حال اگر خدای سبحان، به جمیع صفات کمالیه، آن هم بنفس ذات حقه احدیه و بدون استفاده از مفاهیم و حیثیات خارج از ذات و اعتبارات زائد بر ذات حقه احدیه، شناخته شود، این همان «معرفة الله بالله» است. اما اگر خدای تعالی از حیث صفات و کمالات، به واسطه مفاهیم متغایره و حیثیات متکثره و اعتبارات زائده بر ذات، شناخته شود، در این صورت اساساً معرفتی نسبت حق متعال صورت نگرفته است و صرفاً اموری موهوم و مصنوع، متعلق این معرفت قرار گرفته است. در این بیان، معرفت به رسول و اولی الامر، از قسم دوم است؛ یعنی رسالت و امر به معروف و نهی از منکر و عدل و احسان، همگی مفهومات و اعتبارات زائده و بیرون از ذات رسول و امام هستند؛ از این جهت معرفت به خداوند با معرفت به رسول و امام تفاوت دارد و اینها به لحاظ طریق شناسایی، در مقابل هم هستند.

۲. بررسی دیدگاه میرداماد

همان طور که گذشت، جناب میرداماد دو بیان برای تفسیر «اعرفوا الله بالله» ارائه داد. به نظر می‌رسد هر دو تفسیر ایشان نسبت به تفسیر کلینی و صدوق مزیت دارد؛ زیرا دیدگاه کلینی نظیر دیدگاه الهیات سلبی است که بر اساس آن، تمام گزاره‌های ایجابی در مورد خداوند بی‌معنی می‌شود و لازمه‌اش تعطیل عقول از معرفت الهی است. اما گرچه دیدگاه صدوق این اشکال را ندارد، اما بر اساس آن، همه شناخت‌هایی که انسان نسبت به خدا دارد، معرفة الله بالله است که هم با ظاهر روایت ناسازگار است و هم با سایر روایات هم‌خانواده با آن -مانند حدیث عبدالاعلی-^۱ این در حالیست که تفسیرهای میرداماد، اولاً به نحو ایجابی است نه سلبی. ثانیاً به نحو توصییه‌ای است نه توصیفی. ثالثاً هرچند ایشان قائل به اصالت ماهیت است، ولی هر دو تفسیر او به نحو وجودی است. رابعاً مطابق سیاق روایت، معرفة الله بالله را طریقی مستقل و همچنین برتر از سایر راه‌های خداشناسی معرفی می‌کند. از این جهت، هر یک از این دو باید به صورت جداگانه مورد بررسی و دقت قرار گیرد.

۱. برای مطالعه بیشتر در دیدگاه کلینی و صدوق و نقدهای وارده بر آنها، مراجعه شود به؛ ضیائی، سجاد و رضاپور، محمد، «تفسیر روایات معرفة الله بالله کلینی، صدوق و مجلسی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی نسیم خرد، سال نهم، شماره دوم، ص ۵۱.

۲-۱. بررسی بیان اول میرداماد

۲-۱-۱. ملاحظه اول؛

حقیقتاً پس از ملاصدرا، دفاع از اصالت ماهیت دیگر هیچ وجهی ندارد و ایشان با اقتدار علمی خود چنان اصالت ماهیت را کنار زده و اصالت وجود را تثبیت کرده است که پس از او عملاً در اکثریت قریب به اتفاق کتب فلسفی، بحث اصالت ماهیت تنها برای رد و نقض ذکر می‌شود. از این جهت و نیز به دلیل اینکه پرداختن به ادله اثبات اصالت وجود و ابطال اصالت ماهیت، موجب طولانی شدن این مختصر است، در این نوشتار از ذکر این ادله خودداری می‌شود.

۲-۱-۲. ملاحظه دوم؛

اساساً طریقه صدیقین و شناخت خدا بر اساس وجود و سپس شناخت صفات کمالیه و در نهایت شناخت افعال الهی، تنها بر اساس اصالت وجود متصور است؛ زیرا صرفاً در این نگاه است که وحدت بر عالم حاکم است. در نگاه ماهوی که ماهیات مثار کثرت و افتراق هستند و تنها ذات ماهوی خویش را نشان می‌دهند، وحدت بی معنی خواهد بود و از این جهت این طریقه نیز معنی نخواهد داشت.

۲-۱-۳. ملاحظه سوم؛

دو احتمال در این بیان جناب میرداماد وجود دارد؛

۳-۱-۳-۱. احتمال اول اینکه مقصود ایشان از طریقه معرفت صدیقین، همان معرفت حصولی عقلی باشد که با توجه به حقیقت وجود، ذات واجب و بعد از آن صفات حق و سپس افعال حق را به صورت عقلی اثبات می‌کند. در این صورت، اولاً این تفسیر با کلمه «إعرافوا» سازگار نیست؛ زیرا معرفت با علم و اثبات متفاوت است (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۶۲۱) این تفاوت در دو جهت بیان شده است؛ یکی اینکه علم مربوط به کلیات است، اما معرفت مخصوص امور جزئی و شخصی؛ بنابراین از جهت متعلق با هم متفاوت هستند. دیگر اینکه در معرفت، سابقه فراموشی مأخوذ است و قبل از آن غفلت است، ولی در علم چنین نیست؛ علم بدون سابقه قبلی برای انسان حاصل می‌شود و قبل از آن جهل است. از این جهت «عالم‌بالله» یعنی کسی که به براهین فلسفی علم به حق پیدا می‌کند، اما «عارف‌بالله» کسی است که به مشاهده حضوریه حق را بشناسد. حال آنچه در مقصود این روایت است معرفت است نه علم.

ثانیاً دلیلی برای اینکه این معرفت به نحو مفهومی و حصولی است، وجود ندارد؛ بلکه برخی روایات تصریح بر حضوری و شهودی بودن این معرفت دارند؛ مانند فرمایش مولی‌الموحدین

تحلیل و بررسی تفسیر میرداماد از روایات «معرفة الله بالله»

امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «دیدگان با مشاهده او را نمی‌بینند، ولی قلب‌ها با حقائق ایمان او را می‌بینند.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۷).

ثالثاً این دیگر «معرفة الله بالله» نیست، بلکه «معرفة الله بالعقل والاستدلال» است؛ زیرا در این نوع از معرفت هم هنوز مفهوم واسطه است؛ مگر به این اعتبار که این معرفت، ترجمه عقلانی از «معرفة الله بالله» باشد که به نحو شهودی برای شخص صدیق حاصل شده است، در این صورت به آن نیز «معرفة الله بالله» گفته می‌شود، لکن به نحو مجاز. البته ممکن است در برخی کاربردهای قرآنی و روایی، علم برای جزئیات یا معرفت برای شناخت بدون سابقه نسیان به کار رفته باشد، اما با توجه به اینکه اصل وجود خداوند متعال امری بدیهی و بلکه جزء علوم حضوری ما محسوب می‌شود، معلوم می‌شود که در اینجا مقصود از معرفت، همان شناخت شخصی مسبوق به نسیان است.

۲-۱-۳-۲. احتمال دوم اینست که مقصود ایشان از معرفت صدیقین، معرفت شهودی و حضوری آنان باشد، کما اینکه شواهد متعددی در کلام ایشان وجود دارد که این معنی را تأیید می‌کند؛ از جمله اینکه در پایان بحثی که در جذوات و مواقیت از او نقل شد، ایشان بحث رؤیت و انواع آن را بیان می‌کند که قبلاً توضیح آن گذشت؛ در این صورت، علاوه بر اینکه این بیان با مبنای ایشان در اصالت ماهیت ناسازگار است، در توضیح چگونگی این معرفت شهودی نیز قدری مجمل است؛ یعنی نحوه آن توضیح داده نشده است؛ آیا این معرفت، از طریق معرفت نفس حاصل می‌شود یا از طریق فناء فی الله است و یا اینکه از طریق اشراقات انوار الهی به قلوب مؤمنین تحقق می‌یابد؟

۲-۲. بررسی بیان دوم ایشان

در این بیان نیز ملاحظاتی وجود دارد که در ذیل بیان می‌شود؛

۲-۲-۱. این بیان، ظهور در علم حصولی دارد. با توجه به نکاتی که در نفی علم حصولی ضمن بررسی احتمال اول از بیان اول گذشت، تفسیر دوم نیز با وجود دقتی که دارد، از اعتبار می‌افتد.

۲-۲-۲. این تفسیر با سیاق روایت سازگار نیست؛ زیرا ظاهر این روایت این است که هر سه فراز در یک سطح از معنی قرار دارند، در حالی که با توجه به این تفسیر باید بگوییم فراز دوم و سوم با فراز اول متفاوت است و بلکه در مقابل هم هستند.

۱. برای مطالعه بیشتر در این مورد بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۹۵. و همان، ج ۱۲، ص ۲۵-۲۷. و همان، ج ۱۵، ص ۹۵. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴ و {حواشی علامه} (و من هنا يظهر للمتأمل أن اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان و البراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقة).

۲-۲-۳. تفسیر یک روایت بدون توجه به روایات دیگری که هم‌افق با آن روایت است، امکان‌پذیر نیست. برای تبیین یک حدیث باید روایات را به صورت دسته‌ای مورد مطالعه قرار داد تا بتوان به تمام ابعاد آن توجه پیدا کرد؛ زیرا اهل‌بیت علیهم‌السلام هر یک از این بیانات را در شرایط متفاوتی و حتی با توجه به سطح و ظرفیت مخاطبین خود بیان فرموده‌اند و اینها در کنار هم که قرار می‌گیرند، مقصود روشن‌تر می‌شود. کار بزرگ و مهم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان که معروف به تفسیر قرآن به قرآن است، باید در روایات و خصوصاً روایات عقیدتی و معرفتی نیز انجام شود؛ یعنی شرح روایات هم باید با توجه به روایات دیگر صورت پذیرد. همان‌گونه که تفسیر قرآن به قرآن، استوارترین شیوه در تفسیر کتاب خداست، تفسیر احادیث به وسیله احادیث هم‌سیاق و هم‌خانواده آنها نیز استوارترین و حکیمانه‌ترین شیوه برای فهم سنت اهل‌بیت علیهم‌السلام است.^۱ همچنین همان کار فقهی و اصولی گسترده‌ای که در روایات فقهی صورت می‌گیرد، در روایات معارفی نیز باید انجام شود. احادیث «معرفة الله بالله» نیز از این نکته مستثنی نیستند و برای رمزگشایی از آنها، باید روایات دیگر نیز ملاحظه شود. حال وقتی به روایات دیگر مراجعه می‌شود، معنای وسیعی از این عنوان در منظر انسان باز می‌شود که متفاوت است با آنچه که جناب میرداماد مطرح می‌کند. برای مثال، در روایت سوم از همین باب، منصور بن حازم می‌گوید: خدمت امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: من با عده‌ای بحث کردم و به آنها گفتم: به راستی خدای جل جلاله والاتر و عزیزتر و گرامی‌تر از آن است که به خلق خود شناخته شود، بلکه بندگان به او شناخته می‌شوند. حضرت فرمود: رَحِمَكَ اللَّهُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶).

در این روایت شریف، علاوه بر اینکه شناخت خدا به واسطه غیر نفی می‌شود، شناخت مخلوقات در پرتو شناخت خدا مطرح می‌شود. بخش دوم این کلام، مقصود از بخش اول را نیز روشن می‌کند؛ زیرا می‌فرماید: مخلوقات به واسطه او شناخته می‌شوند، پس معلوم است بحث بر سر کیفیت معرفت پیدا کردن نسبت به حق است و نباید خلق، واسطه در شناخت حق باشد. این مطلب با مراجعه به حدیث عبدالاعلی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶) و همچنین حدیث سدیر (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹) که قبلاً ذکر شد روشن‌تر می‌شود؛ مثلاً در فرازی از روایت عبدالاعلی، امام علیه‌السلام می‌فرماید: «... فَكَيْفَ يُوحِّدُهُ مَنْ رَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفْهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ...»؛ چگونه قائل به یگانگی خداست کسی که می‌گوید: او را با وساطت غیر شناخته است؟ خدا را تنها کسی شناخته است که او را به خدا و بدون واسطه امری دیگر شناخته

۱. خود مرحوم علامه این کار را به احسن وجه در المیزان، حاشیه بحار و کتب دیگرش انجام داده است.

باشد و الا خدا را نشناخته و موجودی دیگر را شناخته است. این روایت در کتاب التوحید، ذیل باب صفات الذات و صفات الافعال نیز نقل شده است؛ اما در نقل صدوق روایت ادامه دارد و در جمله‌ای از آن می‌فرماید: «... لَا يُدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئاً إِلَّا بِاللَّهِ وَ لَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۱۴۳)؛ هیچ آفریده‌ای چیزی را درک نمی‌کند مگر به سبب خدا، و به شناخت خدا نتوان رسید مگر با خدا. حقیقت اینست که این بیانات، ما را به تفسیری برتر از معرفة الله بالله نزدیک می‌کند و آن هم تفسیری است که علامه طباطبایی در المیزان و برخی دیگر از کتبش به آن پرداخته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، میرداماد «معرفة الله بالله» را به دو بیان تفسیر می‌کند که در بیان اول، بر اساس طریقه صدیقین و در بیان دوم، بر اساس صفات کمالیه الهی پیش می‌رود. اما با وجود دقتی که در تفاسیر ایشان هست، ملاحظاتی در بیانات ایشان وجود دارد که مانع از پذیرش این دو تفسیر است. هرچند هدف از این مقاله، تحلیل و بررسی دیدگاه جناب میرداماد است^۱ نه بیان دیدگاه مختار، اما با توجه به ادله عقلی و همچنین روایات هم‌خانواده‌ی ذیل این موضوع که به برخی از آنها اشاره شد، به نظر می‌رسد برای توضیح معرفة الله بالله، توجه به چند نکته لازم است که در جای خود باید توضیح داده شود؛

۱. معرفة الله بالله، طریقی مستقل و در مقابل سایر راه‌های خداشناسی است.
۲. این طریق، برتر از سایر راه‌های خداشناسی است.
۳. این معرفت، بدون وساطت خلق حاصل می‌شود.
۴. معرفة الله بالله، معرفتی جزئی و شخصی است. اساساً علم حصولی در هر مرتبه‌ای که باشد، به صورت کلی است و شناخت شخصی و جزئی برای انسان حاصل نمی‌کند و این با «اعرفو» ناسازگار است.
۵. این طریق، ناظر بر علم حضوری است.
۶. راه‌های دیگر خداشناسی، صرفاً تشبیهات و رفع غفلی هستند برای التفات به این معرفت حضوری.

۱. برای ملاحظه برخی تفاسیر دیگر، بنگرید؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵) و (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵) و (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۶) و (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۴ و همان، ص ۶۴) و (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۳۸) و (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳) و (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۷). من لا یحضره الفقیه. مترجم؛ علی اکبر غفاری. چاپ اول. تهران. نشر صدوق.
۲. _____، (۱۳۹۸ق). التوحید. چاپ اول. قم. جامعه مدرسین.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم. جامعه مدرسین.
۴. افشارپور، مجتبی (۱۳۹۶). برهان معرفت نفس بر اثبات وجود خدا در الهیات صدرایی. چاپ اول قم. مجمع عالی حکمت.
۵. امین عاملی، سید محسن (۱۴۲۱ق). اعیان الشیعة. بیروت. انتشارات دار التعارف.
۶. امینی نژاد، علی (۱۳۹۴). حکمت عرفانی. چاپ سوم. قم. مؤسسه امام خمینی (ره).
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). توحید در قرآن. چاپ چهارم. قم. مرکز نشر اسراء.
۸. خرمیان، جواد (۱۳۸۷). قواعد عقلی در قلمرو روایات. چاپ اول. قم. انتشارات سهروردی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم. انتشارات بیدار.
۱۰. _____، (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. قم. مکتبة المصطفوی.
۱۱. _____، (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. چاپ اول. تهران. بنیاد حکمت صدرایی.
۱۲. _____، (۱۳۸۵). شرح الاصول الکافی. چاپ اول. تهران. بنیاد حکمت صدرایی.
۱۳. ضیایی، سجاد (۱۴۰۲). تفسیر روایات معرفة الله بالله در نگاه کلینی، صدوق و مجلسی. دوفصلنامه نسیم خرد. سال نهم. شماره دوم. ص ۵۱.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق). الوافی. چاپ اول اصفهان. کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. چاپ چهارم. تهران. دار الکتب الاسلامیة.
۱۷. کمره‌ای، محمدباقر (۱۳۸۵). ترجمه و شرح اصول کافی. چاپ هفتم. تهران. انتشارات اسوه.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران. دار الکتب الاسلامیة.
۱۹. _____، (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. چاپ دوم. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). معارف قرآن. چاپ دوم. قم. مؤسسه امام خمینی (ره).

۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ یازدهم. تهران. انتشارات صدرا.
۲۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الا مالی*. چاپ اول. قم. کنگره شیخ مفید.
۲۳. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). *چهل حدیث*. چاپ بیست و نه. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره».
۲۴. میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴). *التبسیات*. تهران. دانشگاه تهران.
۲۵. _____، (۱۳۸۰). *جدوات و مواقیب*. تهران. مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۲۶. _____، (۱۳۸۱). *التقدیسات (مصنفات میرداماد)*. تهران. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۷. _____، (۱۴۰۳ق). *التعلیقة علی اصول الکافی*. قم. انتشارات خیام.



زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

سازگاری نسبت‌گروی توصیفی با واقع‌گرایی فرا اخلاقی^۱

رمضان مهدوی آزاد بنی^۲

چکیده

نظریه‌های مختلفی، نظریه عینیت احکام اخلاقی را مورد چالش قرار می‌دهد و یکی از این نظریه‌ها، نظریه شکاکیت اخلاقی است. مدافعان این نظریه با تکیه بر قرائن و دلایل مختلف، تلاش می‌کنند تا شکاکیت اخلاقی را توجیه نمایند. از عمده‌ترین دلایل شکاکان اخلاقی، تمسک به نسبت‌گروی توصیفی است. مطابق این نظریه، فرهنگ جوامع مختلف شامل عناصر متفاوت از جمله احکام اخلاقی متفاوتی است. هدف پژوهش حاضر، بررسی این مسئله است که آیا نسبت‌گروی توصیفی، به شکاکیت اخلاقی منجر می‌شود؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی تلاش نموده تا نشان دهد که استدلال مبتنی بر نسبت‌گروی توصیفی در استنباط شکاکیت اخلاقی و نفی عینیت احکام اخلاقی، صرف نظر از نقص و ضعف منطقی آن، قادر نیست تصویر واقعی از فرهنگ جوامع مختلف بشری ترسیم نماید. برای این هدف، نخست، استدلال شکاکان اخلاقی به صورت شرطی رفع تالی بیان و سپس از طریق نقد در مقدمه دوم استدلال، پاسخ این نظریه بیان خواهد شد. با نظر به بررسی دقیق درباره تفاوت‌های فرهنگی، نتیجه پژوهش نشان داد که شکاکیت اخلاقی نمی‌تواند بر نسبت‌گروی توصیفی مبتنی گردد و واقع‌گرایی اخلاقی و نسبت‌گروی توصیفی با یکدیگر سازگار و قابل جمع هستند. پیامد مهلک شکاکیت اخلاقی بر زندگی بشر، ضرورت بررسی آن را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

کلیدواژگان: نسبت‌گروی توصیفی، فرهنگ، واقع‌گرایی اخلاقی، شکاکیت اخلاقی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران؛ r.mahdavi@umz.ac.ir

مقدمه

اهمیت پژوهش‌های اخلاقی بر کسی پوشیده نیست. از آغاز شروع فلسفه، فیلسوفان درباره اخلاق، دل‌مشغولی در خور توجه‌ای داشتند و چنین توجهی به مسائل اخلاقی در قالب فلسفه اخلاق در درون معاصر مورد تأکید قرار می‌گیرد. فلسفه اخلاق، بخشی از پژوهش‌های فلسفی است که به دنبال فهم ماهیت احکام اخلاقی است (Norman, 1983, 1). بحث‌های فلسفی فیلسوفان در فلسفه اخلاق شامل فرا اخلاق، اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی می‌شود. هر یک از این حوزه‌ها به نوبه خود، عهده‌دار بحث پیرامون مسائل مختلف درباره اخلاق است (آقابابایی، ۱۹۹۸، ص ۹). در حوزه فرا اخلاق، بحث محوری درباره دو دسته از مسائل است: الف) مسائل مابعدالطبیعی؛ ب) مسائل روان‌شناختی. بحث‌های فرا اخلاقی فلسفه اخلاق در بخش مابعدالطبیعی، به دنبال بیان این مسئله است که آیا ارزش‌های اخلاقی، مستقل از انسان وجود دارند؟ بحث درباره مسائلی مانند عینیت احکام اخلاقی و معرفت‌شناسی احکام اخلاقی در این حوزه قرار دارند که شامل مباحثی مانند شکاکیت اخلاقی می‌شود. مسائل روان‌شناختی فرا اخلاق، ناظر به لایه‌های زیرین و بنیادین احکام اخلاقی است و عهده‌دار بیان عوامل انگیزه‌بخش و محرک در التزام به اخلاق است.

بحث درباره عینیت احکام اخلاقی، اگرچه ریشه‌ای طولانی در فلسفه دارد، اما با ظهور تکنولوژی ارتباطات، برخی منتقدان، با تکیه بر اطلاعات به دست آمده از زندگی انسان‌ها در جوامع مختلف و با فرهنگ‌های متفاوت، با طرح نظریه شکاکیت اخلاقی، بر ضد واقع‌گرایی اخلاقی، تردیدهایی مطرح نمودند. به عبارت دیگر، با گسترش آگاهی‌ها درباره فرهنگ انسان‌های متعلق به جوامع دیگر، مسئله‌ای که به ذهن متبادر می‌شود این است که آیا تفاوت‌های فرهنگی درباره احکام اخلاقی جوامع مختلف، می‌تواند دلیلی بر شکاکیت اخلاقی و نفی امکان معرفت اخلاقی باشد؟ هدف پژوهش حاضر، بررسی مسئله یادشده است؛ لذا سعی بر آن شده که با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی، نشان داده شود که هر گونه استدلال در استنتاج شکاکیت اخلاقی از تفاوت‌های فرهنگی حاصل از گسترش ارتباطات میان انسان‌های جوامع مختلف موفقیت‌آمیز نیست. در این رابطه، پرسش محوری این است که آیا نسبت‌های بدست آمده در مورد فرهنگ جوامع مختلف که شامل احکام اخلاقی نیز می‌گردد، چه پیامی از نظر معرفت‌شناسی اخلاقی دارد؟ به عبارت دیگر، مسئله مورد پژوهش در تحقیق حاضر، به چالش کشیدن یکی از مبانی شکاکیت اخلاقی، یعنی نسبت‌گروی اخلاقی است. یکی از شیوه‌های عمده در دفاع از شکاکیت اخلاقی، تمسک به نسبت‌گروی توصیفی در اخلاق است. تلاش نگارنده

در پژوهش حاضر، نمایانند چالش محوری نسبت‌گروی توصیفی است. در زمینه مسئله یادشده در دوره‌های اخیر، آثار متعددی را می‌توان معرفی نمود. در کتاب "نقد و بررسی مکاتب اخلاقی"، مکاتب مختلف از جمله واقع‌گرایی اخلاقی، مورد بحث و دفاع قرار گرفته و نویسنده بیان می‌دارد که نفی واقع‌گرایی اخلاقی، سبب می‌شود که نتوان در حوزه اخلاق، به ارزیابی و داوری مبادرت نمود (مصباح، ۱۳۸۴، ۳۳). مقاله "بررسی نقادانه خداباوری شکاکانه و بن‌بست شکاکیت اخلاقی آن"، بن‌بست اخلاقی ناشی از مسئله شر و شک حاصل از آن را بر خداشناسی، مورد کاوش قرار می‌دهد (کشفی، ۱۳۹۸، ۱). همچنین در مقاله "نقدی بر ذهنیت ارزش‌های اخلاقی با تأکید بر نظریه مکی"، نویسنده، دیدگاه مکی را مبنی بر نسبت‌گرایی ارزش‌های اخلاقی مورد مطالعه قرار می‌دهد (مهدوی آزادبنی، ۱۳۸۴، ۱۴۱)؛ در این رابطه، پژوهش حاضر استدلال خواهد نمود که نسبت فرهنگی - تفاوت‌های فرهنگی مشاهده‌شده در سایه ارتباطات - خدمتی به شکاکیت اخلاقی نمی‌کند و نمی‌توان با تکیه بر نسبت‌گروی توصیفی، استدلالی خالی از اشکال بر ضد واقع‌گرایی فرا اخلاقی ارائه نمود. در تمایز با سایر پژوهش‌های انجام‌شده، پژوهش حاضر در نقد شکاکیت اخلاقی به عنوان دیدگاهی که به نسبت فرهنگی تمسک می‌نماید و نیز در دفاع از واقع‌گرایی فرا اخلاقی، تلاش می‌کند از تفاوت‌های فرهنگی، تقریری ارائه نماید که بتوان میان نسبت‌های فرهنگی با واقع‌گرایی اخلاقی، سازگاری برقرار نمود. با نظر به اهمیت نقش اخلاق در زندگی انسان در همه دوره‌ها و در دوره کنونی که دنیا را به صورت دهکده جهانی تبدیل نموده است و با نظر به پیامدهایی که شکاکیت اخلاقی می‌تواند به دنبال داشته باشد، ضرورت نقد و بررسی آن، امری آشکار است.

شکاکیت اخلاقی و واقع‌گرایی اخلاقی

از آنجا که نظریه شکاکیت اخلاقی، نظریه‌ای است که فرضیه‌های مهمی را در حوزه فلسفه اخلاق به چالش می‌کشد، جا دارد مهم‌ترین نظریه رقیب، یعنی واقع‌گرایی اخلاقی در این رابطه مورد بررسی قرار گیرد. شکاکیت اخلاقی به عنوان یکی از دیدگاه‌های انتقادی در فلسفه اخلاق، تلاش می‌کند تا واقع‌گرایی اخلاقی و عینیت ارزش‌های اخلاقی را مورد انکار قرار دهد. از نظر برخی، مهم‌ترین چالش بر ضد واقع‌گرایی اخلاقی، شکاکیت اخلاقی است (brink, 1984, 111). واقع‌گرایی به طور کلی، در هر حوزه‌ای، اعم از اخلاق و یا حوزه‌های دیگر، بر دو ایده تأکید می‌نماید: نخست اینکه: واقعیاتی وجود دارند؛ دوم اینکه: واقعیات مذکور، مستقل از ذهن و فاعل دانایی وجود دارند (همان، ۱۷۱). نکته قابل تأمل این است که شکاکیت اخلاقی، یک دیدگاه معرفت‌شناختی است و منطقیاً با نظریه واقع‌گرایی

اخلاقی ناسازگار نیست؛ بلکه قابل جمع است. در نتیجه، برای اینکه کسی به عنوان مدافع نظریه شکاکیت اخلاقی باشد، نیاز نیست منطقاً وجود عینی ارزش‌های اخلاقی، یعنی واقع‌گرایی اخلاقی را نفی نماید (mackie, 2003 561)؛ اما با وجود این، اغلب، شکاکیت اخلاقی در خدمت نفی وجود عینی ارزش‌های اخلاقی بوده است. در هر حال، قبل از بررسی مسئله مورد پژوهش در تحقیق حاضر، لازم است برخی از مهم‌ترین تعاریف درباره واقع‌گرایی معرفتی که نظریه شکاکیت اخلاقی آن را به چالش می‌کشد، مورد توجه قرار گیرد. در این رابطه، قبل از هر چیز باید یادآور شد که واقع‌گرایی اخلاقی، عینی‌گرایی اخلاقی و شناخت‌گرایی اخلاقی به سادگی از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. علی‌رغم اینکه از واقع‌گرایی اخلاقی در قالب تعابیر مختلف می‌توان تعریف ارائه داد، اما تعریف زیر را می‌توان در درک و فهم واضح و روشن از آن مورد توجه قرار داد: واقع‌گرایی اخلاقی دیدگاهی است که بر اساس آن، وجود واقعیاتی که بواسطه آنها، افعال بشری درست یا خطا و خوب یا بد می‌شوند، پذیرفته می‌شود (dancy, 1998, 534). در واقع‌گرایی اخلاقی به عنوان یک نظریه، سه جزء مهم است: نخست اینکه واقعیات اخلاقی وجود دارند؛ دوم اینکه این واقعیات، مستقل از باورها یا اندیشه‌های ما هستند؛ سوم اینکه اگر چه وجود واقعیات اخلاقی به طور مستقل، تأیید می‌شود، اما امکان خطا درباره آنها وجود دارد. در این رابطه باید توجه داشت که مهم نیست چه اندازه ما در کاوش‌های اخلاقی خود دقیق یا صادق هستیم؛ در هر حال امکان خطا درباره آنها منتفی نیست.

بعد از بیان تعریف واقع‌گرایی اخلاقی، می‌توان شکاکیت اخلاقی را نیز تعریف نمود. قبل از هر چیز باید در نظر داشت که شکاکیت، یا عام است و یا خاص. در شکاکیت عام، امکان دسترسی به هر نوع معرفتی، اعم از اخلاقی یا غیره مورد انکار قرار می‌گیرد؛ اما شکاکیت خاص، تنها امکان دستیابی معرفت در حوزه خاصی را نفی کرده و امکان معرفت به طور جزئی را می‌پذیرد. شکاکیت اخلاقی یکی از انواع این نوع شکاکیت است؛ یعنی در حالی که امکان معرفت را به طور عام نفی نمی‌نماید و می‌پذیرد که در برخی حوزه‌ها می‌توان معرفت کسب نمود، با وجود این، در حوزه اخلاق بر ناتوانی در کسب معرفت تأکید می‌نماید. گرچه می‌توان از این نظریه تعاریف متعدد ارائه داد، با وجود این، تعریف زیر می‌تواند در نقد و بررسی آن راهگشا باشد:

شکاکیت اخلاقی دیدگاهی است که بیان می‌کند درباره ارزش‌های اخلاقی و درباره خوب و بد یا فاقد معرفت هستیم و یا اینکه در صورت امکان دسترسی معرفت درباره آنها چنان ناچیز هستند که در عمل راهگشا نیستند (nelson, 1998, 542).

البته شکاکیت اخلاقی می‌تواند تقریرهای متفاوتی بیابد. شکاکیت اخلاقی در شکل رادیکال، منکر وجود هر نوع معرفت اخلاقی است، چرا که اساساً وجود هر حقیقت قابل شناختی در اخلاق را نفی می‌نماید؛ اما در عوض، در تقریر دیگر شکاکیت اخلاقی، ممکن است وجود حقایق اخلاقی را منتفی نداند، بلکه بر ناتوانی انسان برای توجیه احکام اخلاقی تأکید نماید.

شکاکیت اخلاقی و عناصر اصلی تشکیل‌دهنده این نظریه بیان شد. قبل از بیان شواهد تجربی در دفاع از شکاکیت اخلاقی، برای روشن‌گری بیشتر، لازم به یادآوری است که نظریه شکاکیت اخلاقی از نظریه نسبت‌گروی اخلاقی که معمولاً در کنار یکدیگر، سنت فلسفی درباره ارزش‌های اخلاقی را به چالش می‌کشد، تمایز می‌یابد. نسبت‌گروی اخلاقی به اقتضای بحثی که در بخش بعد درباره شواهد تجربی در دفاع از شکاکیت اخلاقی مطرح خواهد شد، مورد تحلیل قرار خواهد گرفت و در این قسمت تنها به تعریف کلی از آن اکتفا می‌شود. این نظریه، دیدگاهی است که وجود ارزش‌های اخلاقی از فرهنگی به فرهنگی دیگر را متفاوت در نظر می‌گیرد (Taliaferro, 1998, 191). نکته‌ای که در مورد تعریف نسبت‌گروی اخلاقی باید در نظر داشت این است که این نظریه نیز به صورت عام و خاص قابل تعریف است؛ در نتیجه، تقریرهای مختلفی می‌تواند داشته باشد (آقابابایی، ۱۳۹۸، ۶۹).

نسبت‌گروی توصیفی و شکاکیت اخلاقی

شکاکیت اخلاقی نظریه‌ای است که در کنار نسبت‌گرایی اخلاقی بر ضد واقع‌گرایی اخلاقی و عینیت احکام اخلاقی است. مشخصه محوری در نظریه شکاکیت اخلاقی این است که درباره احکام اخلاقی حکمی صادر نمی‌نماید و تعلیق حکم می‌کند (Taliaferro, 1998, 191). مدافعان نظریه شکاکیت اخلاقی در تبیین و دفاع از نظریه خود، ممکن است به دلایل مختلفی تمسک نمایند (Rachels, 2003, 594)؛ یکی از عمده‌ترین استدلال‌های مدافعان، نظریه شکاکیت اخلاقی مبتنی بر تفاوت‌های فرهنگی است. یکی از قرینه‌های عمده‌ای که در این موضع‌گیری ارائه می‌شود، تمسک به نسبت‌هایی است که در حوزه اخلاق در فرهنگ و جوامع مختلف مشاهده می‌شود. شکاکیت اخلاقی در این زمینه، وجه معرفت‌شناختی دارد و از طریق مشاهده نسبت‌گروی توصیفی که جنبه وجودشناختی دارد، از شکاکیت اخلاقی که از صدور حکم اخلاقی اجتناب می‌کند، تمایز می‌یابد؛ در حالی که در نسبت‌گروی اخلاقی، حکم اخلاقی صادر می‌شود؛ با این تفاوت که احکام اخلاقی از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است؛ توضیح اینکه گروهی از اخلاق‌پژوهان با تکیه بر برخی مستندات مبتنی بر تفاوت‌های فرهنگی در جوامع مختلف، از جمله در حوزه احکام اخلاقی، به نفع نظریه شکاکیت

اخلاقی استدلال می‌نمایند و از تفاوت‌های ارزشی موجود میان جوامع و فرهنگ‌های مختلف در مکان و زمان متفاوت، شکاکیت اخلاقی را استنباط می‌نمایند.

مطابق نسبیت فرهنگی، اصول و رسوم فرهنگی جوامع، از جمله ارزش‌های اخلاقی آنها متفاوت است. این بدان معناست که اصل محوری شکاکیت اخلاقی، نسبیت‌گروی توصیفی است. نسبیت‌گروی توصیفی بیان می‌کند که مشاهدات ما درباره فرهنگ جوامع مختلف، حکایت از تنوع و تفاوت‌های وسیعی در حوزه‌های مختلف، از جمله درباره فرهنگ جوامع مختلف است. این تلقی درباره فرهنگ جوامع ممکن است تا آن اندازه زیاده‌روی نماید که وجود هر گونه شباهت میان فرهنگ‌ها از نظر احکام اخلاقی را نفی نماید (Wong, 1998, 539). گرچه در این رابطه، حاصل پژوهش برخی انسان‌شناسان، تأکید بر مشترکات ذاتی میان فرهنگ جوامع مختلف است (Taliaferro, 1998, 195) و (Singer, 1991, 544) اما نزد شکاکان اخلاقی، تفاوت‌ها و نسبیت‌ها چنان وسیع و گسترده هستند که نتیجه آن چیزی جز شکاکیت اخلاقی نیست.

مطابق نسبیت‌گروی توصیفی، تفاوت‌های وسیعی میان جوامع و افراد در زمان‌های مختلف درباره ارزش‌های اخلاقی وجود دارد. شکاکیت اخلاقی تلاش می‌کند تا با تکیه بر تفاوت‌های فرهنگی، یعنی آنچه که در حال رخ دادن است و یا اتفاق افتاده، یک نظریه فرا اخلاقی را استنباط نماید. شکاکیت اخلاقی یک نظریه فرا اخلاقی است که مطابق آن، معرفت اخلاقی ممکن نیست و احکام اخلاقی نشان‌دهنده واقعیات عینی نمی‌باشند.

با این توصیف، اکنون می‌توان استدلال مبتنی بر نسبیت‌گروی توصیفی که مدافعان شکاکیت اخلاقی، آن را بیان می‌نمایند، تقریر نمود. به عبارت دیگر، با تکیه بر نسبیت‌گروی توصیفی، یک استدلال شرطی رفع تالی در دفاع از شکاکیت اخلاقی و نفی وجود حقیقت عینی در اخلاق شکل می‌گیرد:

الف) اگر احکام اخلاقی بیانگر حقیقت عینی می‌بودند، در این صورت در فرهنگ‌های مختلف باید شاهد کدهای اخلاقی مشترکی بود.

در فرهنگ‌های مختلف شاهد کدهای اخلاقی متفاوت هستیم (نسبیت‌گروی توصیفی).

نتیجه: احکام اخلاقی بیانگر حقیقت عینی نیستند.

آنچه در این استدلال مورد تمسک قرار می‌گیرد اینست که اگر احکام اخلاقی بیان‌کننده واقعیات عینی می‌بودند، نباید شاهد اختلاف در فرهنگ‌های مختلف درباره ارزش‌های اخلاقی می‌بودیم. در

این استدلال، وجود کدهای اخلاقی متفاوت در فرهنگ‌های مختلف، قرینه‌ای دال بر نفی حقیقت عینی در اخلاق است (Rachels, 2002, 369) و با فرض نفی حقیقت عینی در اخلاق، امکان معرفت نیز منتفی می‌گردد.

برای اینکه بتوان این استدلال را در بخش بعدی پژوهش حاضر به دقت مورد بررسی قرار داد، لازم است به نمونه‌هایی از تفاوت‌های فرهنگی-اخلاقی اشاره شود. از آنجایی که در دنیای امروز برای اکثر افراد، آگاهی از تفاوت‌های فرهنگی و اخلاقی امر دشواری نیست، اما با این وجود، برخی از این نمونه‌ها که نقل می‌گردد، مربوط به انسان‌هایی است که در دوران گذشته می‌زیسته و برای بررسی بیشتر استدلال مبتنی بر نسبت‌گروی توصیفی، به وسیله شکاکان اخلاقی مورد تمسک قرار می‌گرفته است. به عنوان مثال، هرودوت در کتاب تاریخ خود بیان می‌کند که داریوش، پادشاه ایران باستان، در سفرهای خود به تفاوت‌های فرهنگی و اخلاقی پی برده است. گفته می‌شود که روزی او از دو گروه از افراد متعلق به دو فرهنگ متفاوت که در دربار او حضور داشتند درخواستی را به طور جداگانه از هر یک مطرح نموده است. اول از افرادی که متعلق به قبیله کاتالیان در هند بودند خواست که والدین میت خود را بجای خوردن، بسوزانند. داریوش وعده داد بود در عوض هر چه آنها بخواهند به آنها خواهد داد. پاسخ افراد قبیله کاتالیان این بود که آنها به هیچ قیمتی راضی به دست کشیدن از اکل میت نخواهند بود. نوبت دیگر داریوش از افرادی که یونانی بودند خواسته بود که بدن والدین میت خود را بجای اینکه بسوزانند، بخورند. داریوش به آنها نیز وعده داده بود در عوض، هر چه که بخواهند به آنها خواهد داد؛ پاسخ یونانی‌های حاضر در دربار داریوش این بود که آنها نیز هرگز راضی به اکل میت نخواهند شد (نقل از Rachels, 2002, 370). با تکیه بر این ماجرای تاریخی، می‌توان این دو گزاره را شکل داد:

۱. قبایل کاتالیان هند، اکل میت را درست می‌دانستند و سوزندن آنها را نادرست.

۲. گروهی از یونانی‌های باستان، سوزاندن میت را درست می‌دانستند و اکل میت را نادرست.

همچنین به این نمونه توجه نمایید: تا قبل از قرن بیستم، از زندگی اسکیموها، معلومات چندانی در اختیار همگان نبود و آنها نیز از وجود دیگران اطلاعات چندانی نداشتند؛ اما بعد از قرن بیستم، درباره زندگی آنها چیزهای زیادی می‌دانیم؛ به عنوان نمونه اینکه نزد اسکیموها، قتل نوزاد هنگام تولد، به خصوص نوزاد دختر، عملی نادرست محسوب نمی‌شد.

۳. اسکیموها قتل نوزاد را عملی درست می‌دانستند.

۴. مطابق قوانین اخلاقی، قتل نوزاد خطاست.

اگر چه این قبیل تفاوت‌ها در جوامع مختلف فراوان است، به خصوص با فحوص و نظر به تاریخ فرهنگ قدما، اما نشان دادن برخی موارد نسبت‌گرویی توصیفی که در استدلال مبتنی بر تفاوت‌های فرهنگی شکاکان اخلاقی مورد استفاده قرار می‌گیرد، در حد اختصار کفایت می‌نماید.

شکاکیت اخلاقی تلاش می‌کند تا از تفاوت‌های فرهنگی، یک نظریه اخلاقی بسازد و با قطعیت آن را بپذیرد و آن چیزی نیست جز نسبت توصیفی. مطابق نسبت‌گرویی توصیفی، فرهنگ جوامع مختلف، منعکس‌کننده کدهای اخلاقی متفاوتی هستند و با تکیه بر نسبت‌گرویی اخلاقی مبتنی بر تفاوت‌های فرهنگی، می‌توان استدلال مذکور (الف) را به صورت زیر نیز تقریر نمود:

(ب) اکل میت نزد یونانی‌ها خطاست، در حالی که نزد قبیله کاتالان هند درست است.

نتیجه: اکل میت به طور عینی، نه درست است و نه خطا.

مطابق تقریر ذکرشده در بالا، مشخص شد که چگونه مدافعان شکاکیت اخلاقی، از طریق نسبت‌گرویی توصیفی، تلاش می‌کنند واقع‌گرایی اخلاقی را نفی نمایند. در واقع از طریق آنچه مربوط به تفاوت‌های فرهنگی جوامع مختلف می‌شود، شکاکیت اخلاقی را نتیجه بگیرند.

سازگاری نسبت توصیفی با واقع‌گرایی اخلاقی

در استدلال به نفع شکاکیت اخلاقی، تلاش می‌شود تا از تفاوت‌های فرهنگی در حوزه اخلاق، شکاکیت اخلاقی و نفی وجود عینی ارزش‌های اخلاقی استنباط شود. به عبارت دیگر، منطقی بکار رفته در استدلال مذکور این است که:

(ج) به این دلیل که چنین است در نتیجه باید چنان باشد.

بخش اول منطقی یادشده، ناظر به توصیف شرایط فرهنگی جوامع مختلف است و از آنچه در اطراف ما در حال حاضر در حال رخ دادن است، یا به وسیله دیگران در فرهنگ‌های دیگر در گذشته رخ داده است، گزارش می‌نماید؛ صرف نظر از اینکه آیا چنین منطقی درباره آنچه مشاهده می‌شود، می‌تواند نتیجه عام و قطعی ارائه نماید یا نه! پرسش محوری درباره این استدلال این است که آیا بخش نخست استدلال، یعنی مقدم در استدلال شرطی، درست است و تصویر درستی از فرهنگ جوامع مختلفی ترسیم می‌نماید؟ به تعبیر دیگر، آیا نسبت‌گرویی توصیفی که تالی استدلال تقریرشده در الف است، مقدمه درستی است؟ پاسخ این پرسش قطعاً منفی است؛ در ادامه خواهد آمد که به دلایلی که ذکر خواهد شد، سازگاری تفاوت‌های فرهنگی با واقع‌گرایی اخلاقی، امری کاملاً محتمل است و تا زمانی که چنین احتمالی منتفی نباشد، نمی‌توان از نسبت‌گرویی توصیفی، به نفی واقع‌گرایی اخلاقی و

شکاکیت اخلاقی منتهی شد. پذیرش نسبت‌گروی توصیفی با واقع‌گرایی فرا اخلاقی به طور همزمان سازگار است و این سازگاری، نتیجه بررسی‌های دقیق است که از یک طرف نشان می‌دهد نسبت‌های مورد تمسک در نسبت‌گروی توصیفی یا خارج از قلمرو اخلاق است و یا در شیوه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند و از طرف دیگر، اساساً فرهنگ جوامع مختلف آن گونه که نسبت‌گروی توصیفی بیان می‌کند، متفاوت نیست؛ بلکه با تکیه بر مطالعات انسان‌شناسان می‌توان نشان داد که فرهنگ جوامع مختلف در کنار تفاوت‌های ظاهری، مشترکات مهمی را منعکس می‌نماید.

نسبت‌های خارج از قلمرو اخلاق

چنانکه بیان گردید، مهم‌ترین قرینه دال بر نسبت‌گروی توصیفی، مشاهدات تجربی است. مشاهدات با گسترش ارتباطات، حکایت از تفاوت‌های مهمی درباره خوب و بد در جوامع مختلف می‌نماید؛ اما مسئله مهمی که در این رابطه می‌توان مطرح نمود این است که این تفاوت‌ها تا چه اندازه وسیع و عمیق یا سطحی هستند؟ آنچه قابل انکار نیست، اصل وجود تفاوت‌هاست، ولی به راستی تفاوت‌ها تا چه اندازه هستند؟ اغراق درباره تفاوت‌ها با تکیه بر مشاهدات سطحی و ظاهری کار آسانی است، اما تأملات دقیق و کافی آشکار می‌سازد که شکاف و تفاوت‌های فرهنگی آنقدر هم به خلاف آنچه در آغاز امر و در ظاهر به نظر می‌آید، عمیق نیست؛ چرا که بسیاری از این تفاوت‌ها اساساً ارتباطی به باور یا اصول اخلاقی مردم یک جامعه ندارد؛ بلکه ناظر به امور و باورهایی خارج از حوزه ارزش و اخلاق است. گزاره سوم را در نظر بگیرید که در بالا بدان اشاره شد:

۳. اسکیموها قتل نوزاد را عملی درست می‌دانستند.

۴. مطابق قوانین اخلاقی، قتل نوزاد خطاست.

آیا مشاهده قتل نوزاد نزد اسکیموها و محافظت از نوزاد در فرهنگی دیگر، واقعاً نسبت عمیقی را آشکار می‌سازد؟ به عبارت دیگر، آیا میان گزاره‌های ۳ و ۴ ناسازگاری غیر قابل سازشی وجود دارد به نحوی که بتوان از آن شکاکیت اخلاقی را بر ضد واقع‌گرایی اخلاقی استنباط نمود؟ نکته‌ای که اینجا به وسیله شکاکان و منکران واقع‌گرایی اخلاقی مورد غفلت قرار می‌گیرد اینست که آیا امکان اشتراک باورهای دیگری در ورای این دو عمل ظاهراً متفاوت وجود ندارد؟ مطالعات انسان‌شناسان آشکار می‌سازد که آن باوری که سبب می‌شود تا اسکیموها نوزادان زیادی را هنگام تولد از بین ببرند اینست که ناتوانی در محافظت از نوزادان بدلیل شرایط جغرافیایی سخت است و برای پرهیز از رنج نوزادان، آنها را از بین می‌برند. چنین باوری در ورای عمل آنها وجود دارد. لازم به ذکر است این باورها خود می‌توانند

مورد سنجش قرار گیرند و درست یا خطا باشند؛ اما مهم اینست که این تفاوت، تفاوت‌های اخلاقی نیست، بلکه در خارج از حوزه اخلاق قرار دارد.

به عبارت دیگر، گزاره ۳ و ۴ را باید بدین صورت در نظر گرفت:

۳. اسکیموها قتل نوزد را عملی درست می‌دانستند (اسکیموها برای پرهیز از رنج بدلیل شرایط سخت جغرافیایی نوزادان را از بین می‌برند و بدین طریق از نوزادان محافظت می‌نمایند).

۴. مطابق سنت اخلاقی، قتل نوزاد خطاست (والدین در بسیاری از جوامع، هنگام تولد از نوزاد خود در برابر خطرات محافظت می‌نمایند).

با توجه به دو گزاره مذکور می‌توان گفت که هر دو گروه، با انگیزه محافظت از نوزاد خود، شیوه‌ها و روش‌های مختلفی را در پیش می‌گیرند، اسکیموها از سر وظیفه‌شناسی، قتل نوزاد را تجویز می‌نمایند، دقیقاً مطابق همان وظیفه‌شناسی، فردی که در فرهنگ دیگر است، قتل نوزاد را جایز نمی‌داند. در نتیجه محافظت از نوزاد در هر دو فرهنگ، یک اصل اخلاقی مشترک است و تفاوت، ناظر به باوری خارج از قلمرو اخلاق است. همین نوع تفاوت را می‌توان در مورد یک بحث مهم از مباحث فلسفه اخلاق کاربردی، یعنی سقط جنین نشان داد که در زندگی انسان‌های معاصر، مسئله‌ای مبتلا به نیز است (Cohen, 2005)؛ در این رابطه شاهد دو دستگی‌های زیادی در جوامع مختلف هستیم، به نحوی که گروهی سقط جنین را مجاز می‌دانند (Lee, 2005, p13) و گروه دیگری آن را خطا در نظر می‌گیرند (Olivia, 2005, p28). بررسی دلایل موافقان و مخالفان سقط جنین آشکار می‌سازد که بخش زیادی از این تفاوت و اختلاف نظر، اساساً ناظر به باورهای اخلاقی نیست، بلکه ناظر به باورهایی خارج از حوزه اخلاق است.

نمونه دیگری که بررسی دقیق آن مشخص می‌نماید که تفاوت ظاهری کشف شده میان دو فرهنگ درباره اخلاق نمی‌تواند تهدیدی بر ضد واقع‌گرایی فرا اخلاقی باشد و بر ناسازگاری میان نسیت‌گروی توصیفی با واقع‌گرایی اخلاقی دلالت نمی‌نماید تا بدین طریق بتوان شکاکیت اخلاقی را استنباط نمود، به شرح ذیل قابل بررسی است:

۵. مردم برخی جوامع (به عنوان نمونه در فرانسه) برای تکریم یکدیگر کلاه از سر برمی‌دارند.

۶. مردم برخی جوامع (به عنوان نمونه در فرهنگ مسلمانان) برای تکریم یکدیگر مصافحه می‌نمایند.

آنچه که از مشاهده سطحی و ظاهری گزاره‌های ۵ و ۶ آشکار می‌شود، تفاوت میان آن دو است و

در واقع نشان‌دهنده نسبت‌گروی توصیفی است. آیا می‌توان با تکیه بر این دو گزاره، واقع‌گرایی اخلاقی را تهدید و به نفع شکاکیت اخلاقی موضع‌گیری نمود؟ برای پاسخ به این پرسش، لازم است نخست مشخص نماییم که میان ۵ و ۶، ناسازگاری غیر قابل حلی وجود دارد؟^۱ پژوهش حاضر به دنبال بیان این نکته است که نشان دادن ناسازگاری میان ۵ و ۶، به مراتب دشوارتر (نامحتمل‌تر) از نشان دادن سازش میان این دو گزاره است؛ چرا که باورهایی که در ورای آنها قرار دارند، مربوط به اموری خارج از قلمرو اخلاق هستند. باوری که در ورای گزاره ۵ قرار دارد، می‌تواند این باشد که به واسطه شرایط اقلیمی و ضرورت پوشش متناسب با سرما و پوشیدن دست‌کش و کلاه در اکثر فصول سال، مردمان چنین فرهنگی، با برداشتن کلاه از سر، یکدیگر را تکریم می‌نمایند و در عوض، مردمان فرهنگ دیگری (مسلمانان)، به دلیل انگیزه و باورهای دینی، برای تکریم یکدیگر، مصافحه می‌نمایند. در اینجا دو باور وجود دارد، باوری که مربوط به حوزه دین و باوری که مربوط به شرایط اقلیمی است؛ ضمن اینکه در خارج از حوزه اخلاق قرار می‌گیرند، با یکدیگر ناسازگار هم نیستند؛ همچنین یادآور می‌شود که این باورها، خود می‌توانند موضوع بررسی و سنجش قرار گیرند؛ در نتیجه، ممکن است درست یا خطا باشند؛ اما در بحث حاضر که در پی نشان دادن شکست هرگونه استدلالی است که شکاکیت اخلاقی و نفی واقع‌گرایی اخلاقی را با تکیه بر نسبت‌گروی توصیفی استنباط می‌نماید، چنین توجیه و احتمالی، منطقی به نظر می‌رسد. چه بسا به دلیل این گونه احتمالات و توجیهاات درباره تفاوت‌های ظاهری فرهنگ‌های مختلف است که برخی از محققان، سخن گفتن درباره اختلاف بنیادی و عمیق میان فرهنگ‌ها را سخنی غیر واقعی و غیر منطقی می‌دانند و در مقابل، از مشترکات ذاتی و بنیادین میان فرهنگ‌ها سخن می‌گویند (Linton, 1954, p145). تأکید مدافعان واقع‌گرایی اخلاقی اینست که بررسی فرهنگ‌ها نشان از رگه‌های عمیق مشترک در حوزه اخلاق است. از نظر این گروه از محققان، مشاهده و بررسی عمیق فرهنگ‌های مختلف، هیچگاه حاکی از این نیست که فضایل محوری در یک دین، در زمره رذایل محوری در دین دیگر قرار دارد (همان، Singer, 1991, p 544). تلاش‌ها در این زمینه چنانچه بیان گردید، تأکید بر نمایاندن مشترکات و اتحاد اخلاقی از طریق حل اختلاف‌های فرهنگی و ارجاع آنها به حوزه‌هایی خارج از قلمرو اخلاق است (Taliaferro, 1998, p 195). با این توضیحات، گرچه تصور و احتمال وجود باورهایی ورای باورهای اخلاقی که بر چگونگی اجرای

۱. البته همچنان نباید این نکته را از نظر دور داشت که این پژوهش، صرف نظر از نقد منطقی قابل طرح به اصل استدلال در تالی استدلال بیان شده موضوع پژوهش را مورد بررسی قرار می‌دهد و اصل صحت نسبت‌گروی توصیفی را به چالش می‌کشد.

باورهای اخلاقی تأثیرگذار هستند، امری آسان به نظر می‌آید؛ اما برای روشننگری بیشتر، می‌توان از شرایط بوجود آمده در دوران کووید ۱۹، کمک مؤثری گرفت. در این دوران، کیفیت تعامل افراد نسبت به دوران غیر کرونایی به اندازه زیادی تغییر کرد. در این دوره، افراد برای تکریم متقابل، از تماس فیزیکی پرهیز می‌کردند، به نحوی که همانند دوران غیر کرونایی، مصافحه یا بوسیدن همدیگر کنار گذاشته شده بود.

۷. در عصر غیر کرونایی (جامعه مسلمانان به عنوان نمونه) برای تکریم یکدیگر مصافحه می‌کردند.

۸. در عصر کرونایی (در جامعه کرونا زده) افراد جامعه مسلمانان از مصافحه پرهیز می‌کنند. آیا گزاره‌های ۷ و ۸ با یکدیگر ناسازگارند؟ در صورت ناسازگاری، آیا امکان سازش به واسطه وجود گزاره دیگری خارج از قلمرو اخلاق وجود دارد که بتوان بین آنها سازش برقرار نمود؟ به نحوی که نسبت و واقعیت عینی مورد نظر، به طور همزمان مورد پذیرش باشند؟ در این مورد نیز حاصل بررسی عمیق، نشان از سازش میان ۷ و ۸ است. برای یک ناظر بی‌خبر از شرایط کرونایی، چه بسا تغییر در اصول اخلاقی مردم رخ داده است؛ اما بررسی دقیق نشان می‌دهد که کنار گذاشتن مصافحه و یا بوسیدن افراد نزدیک به یکدیگر، ناشی از یک باور دیگری که خارج از قلمرو اخلاق قرار دارد، است. وجود ویروسی خطرناک و کشنده به نام کووید ۱۹ که به آسانی قابل سرایت به دیگران بود، به عنوان باوری در حوزه بهداشت، سبب تغییر در کیفیت تعهدات اخلاقی ما شد. آیا چنین تغییراتی بر تفاوت و تغییر عمیق اخلاقی میان افراد بشر دلالت دارد؟ آیا چنین نسبیتهایی، تهدیدی بر ضد واقع‌گرایی اخلاقی است و می‌توان از آن شکاکیت اخلاقی و نفی عینیت احکام اخلاقی را استنباط نمود؟ پاسخ قطعاً منفی خواهد بود؛ اگر بررسی دقیقی انجام شود و گزاره‌های ۷ و ۸ را با ملاحظه باورهایی که در ورای آنها قرار دارند، به صورت زیر در نظر بگیریم:

۷. در عصر غیر کرونایی (جامعه مسلمانان به عنوان نمونه) برای تکریم یکدیگر مصافحه می‌کردند (به دلیل فقدان محدودیت بهداشتی-پزشکی امکان مصافحه برای نشان دادن تکریم متقابل ممکن است).

۸. در عصر کرونایی (در جامعه کرونایزده) افراد جامعه مسلمان، از مصافحه پرهیز می‌کنند (در دوران کرونایی، به دلیل محدودیت بهداشتی-پزشکی، افراد جامعه از تماس فیزیکی، از جمله مصافحه پرهیز می‌کنند)

منفی بودن پاسخ به این دلیل است که نخست اینکه: این نسبیت و تغییر، خارج از قلمرو اخلاق قرار دارد و دوم اینکه: در کنار این نسبیت‌های قابل توجیه و خارج از قلمرو اخلاق، فرهنگ و رفتار افراد بشری، مشترکات عمیقی را نیز نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین چالش‌ها بر ضد واقع‌گرایی اخلاقی و عینیت احکام اخلاقی، نظریه شکاکیت اخلاقی است. در پژوهش حاضر بیان شد که صرف نظر از اینکه منطق مدافعان شکاکیت اخلاقی در استنباط شکاکیت اخلاقی بر ضد واقع‌گرایی اخلاقی با بن‌بست‌های جدی می‌تواند روبرو باشد، اما مسئله محوری، بحث درباره صحت یا بطلان نسبیت‌گروی توصیفی است. تحلیل‌های ارائه‌شده در این پژوهش نشان داد که نسبیت‌گروی توصیفی، تهدیدی بر ضد واقع‌گرایی فرا اخلاقی نیست و دلایل ارائه‌شده، نخست بر امکان توجیه و سازش میان تفاوت‌های مورد تمسک است؛ چرا که تفاوت‌های فرهنگی به اموری خارج از حوزه اخلاق برمی‌گردد و دوم اینکه، بررسی عمیق در فرهنگ جوامع مختلف، بیش از آنکه نشان از تفاوت و تنازعات عمیق اخلاقی باشد، منعکس‌کننده مشترکات و اتحاد اخلاقی بنیادین و عمیقی میان فرهنگ جوامع مختلف است. روشنگری درباره بطلان تالی استدلال شرطی ارائه‌شده در پژوهش حاضر، با کمک گزاره‌های ۱ تا ۸ انجام شد و استدلال به نفع شکاکیت اخلاقی و بر ضد واقع‌گرایی فرا اخلاقی با نظر به گزاره‌های ۱ تا ۸ فاقد اعتبار گردید.

منابع

۱. آقابابایی، سید حسن و رمضان مهدوی آزادبنی، (۱۳۹۸)، چاپ اول، دانشگاه نوشیروانی بابل، بابل.
۲. سحابی، یدالله، (۱۳۷۵)، *خلقت انسان*، چاپ سیزدهم، شرکت سهامی انتشار.
۳. کشفی، عبدالرسول و امیرعباس علیزمانی، (۱۳۹۸)، *بررسی نقادانه خدا باوری شکاکانه برگمن و بن بست شکاکیت اخلاقی آن*، مجله جستارهای فلسفه دین، شماره اول بهار و تابستان، صص ۱-۲۳.
۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۵. مهدوی آزادبنی، رمضان، (۱۳۸۴)، *تقدی بر ذهنیت ارزش‌های اخلاقی با تأکید بر نظریه مکی*، *اندیشه نوین دینی*، سال اول، شماره ۳، صص ۱۴۱-۱۵۷.
6. Cahn, Steven, 2003, *The Philosophy in 21 st Century*, Oxford University Press.
7. Cohen, I. Andrew and Christopher Heath Wellman, 2005, *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Blackwell Publishing.
8. Dancy, Jonathan, 1998, *Moral Realism*, in *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, by Edward Craig, London and New York, pp 534-539.
9. Hume, David, 1739, *A Treatise of Human Nature*, Oxford Clarendon Press.
10. Lee, Patrick and Robert P. George (2005) *The Wrong of Abortion*, in *Contemporary Debates in Applied Ethics*, ed by Andrew A Cohen and Chrstopher Heath Wellman, Chapter one, Blackwell Publishing.
11. Linton, Ralph, 1954, *Method and Perspective in Anthropology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
12. Mackie, J.L, 2003, in *philosophy in 21 the century*, ed by Steven M. Cahn, Oxford University Press, pp 561-568.
13. Mahdavi Azadboni, Ramezan, 2021, *A Critic to Darwinian Theory on Resources Scarcity on the Basis of Quranic Verses*, in *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, pp 18- 25
14. Nelson, Mark. T, *Moral Scepticism*, 1998, in *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, by Edward Craig, London and New York, pp 542-548
15. Olivia Little, Margaret, *The Moral Permissibility of Abortion*, in *Contemporary Debates in Applied Ethics*, ed by Andrew A Cohen and Chrstopher Heath Wellman, Chapter two, Blackwell Publishing.

16. Plato,
17. Provine, William, 1988, Evolution and the Foundation of Ethics; MBL, Science3,
18. Rachels, James, 2003, The Challenge of Cultural Relativism, in Philosophy in 21st Century, by Steven. M. Cahn, Oxford University Press, p 594
19. Singer, Peter, 1991, A Companion to Ethics, Oxford: Basil Blackwell.
20. Snare, Francis, 1984, The Empirical Bases o Moral Scepticism, American Philosophical Quarterly, Vol:21, July, pp 215-224
21. Taliaferro, 1998,
22. Vol:8, No:9
23. Wong, David, 1998, Moral Relativism, in Rutledge Encyclopedia of Philosophy, by Edward Craig, London and New York. pp 539-542.

سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳



زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

نحوه وجود ذهنی معقول‌های ثانی فلسفی در دیدگاه صدرالمتألهین^۱

مسلم احمدی^۲

چکیده

صدرالمتألهین برای معقول‌های ثانی فلسفی، وجود خارجی قائل است و معتقد است مابه‌ازای این مفاهیم موجود در ذهن، در خارج نیز محقق هستند. به اعتقاد وی، نحوه وجود ذهنی مفاهیم فلسفی متفاوت از مفاهیم ماهوی است. مفاهیم فلسفی برخلاف مفاهیم ماهوی، منعکس‌کننده تمام ذات و ذاتیات حقیقت خارجی خود نیستند و از این روی وجود ذهنی ندارند. این مفاهیم مشابه مفاهیم انتزاعی ذهنی مثل انسانیت هستند که حاکی از حقیقت خارجی خود بوده و از نفس ذات آن حقایق انتزاع شده‌اند. حکایت این مفاهیم عرضی ذاتی است که از ذات محکی خود انتزاع شده، هرچند تمام ذات و ذاتیات آن به ذهن منتقل نشده و مقوم آنها نیستند و صرفاً حیثی از حیثیات محکی به ذهن منتقل شده است. این مقاله با روش تحلیلی و انتقادی، به تحلیل و بررسی دیدگاه او پرداخته و سه نقد بر سخنان وی وارد کرده است: ۱. تحلیل ملاصدرا از نحوه وجود ذهنی مفاهیم فلسفی در تعارض با تعریف وی از علم حصولی است که منحصر در ماهیات می‌داند. ۲. حکایت مفاهیم فلسفی از محکی خود، به نحو وجه الشیء و معرفت ضعیف به این مفاهیم، اذعان بر علم حصولی به آنها است. ۳. ادله وجود ذهنی، عام بوده و شامل مفاهیم فلسفی می‌شود. برای رفع این تعارضات می‌توان گفت که اولاً مفاهیم فلسفی، وجود ذهنی دارند و ثانیاً باید بین علم حصولی اکتناهی و غیر اکتناهی تفکیک قائل شد؛ به این صورت که علم حصولی اکتناهی در ماهیات محقق است و علم حصولی غیر اکتناهی در مفاهیم فلسفی.

کلیدواژگان: وجود ذهنی، معقول‌های ثانی فلسفی، صدرالمتألهین، علم حصولی، حمل اولی و شایع.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹

۲. استادیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: ahmadi.s@ut.ac.ir

مقدمه

بستر تاریخی مبحث وجود ذهنی در فضای مفاهیم ماهوی شکل گرفته است. هر چند در آثار حکمای پیشین می‌توان ادله‌ای یافت که در آنها برای اثبات وجود ذهنی، از مفاهیم فلسفی نیز استفاده شده، اما آنچه بین حکما مشهور بوده، وجود ذهنی مفاهیم ماهوی است. به مرور با بسط مبحث وجود ذهنی و دقت نظر برخی فیلسوفان، این مسئله مطرح شد که این ادله منحصر در مفاهیم ماهوی نیست و اتفاقاً برای اثبات وجود ذهنی، از مفاهیم فلسفی نیز استفاده شده است. تا قبل از ملاصدرا، توجه چندانی به این مسئله نشده است. ملاصدرا، هم در مورد تحقق خارجی معقول‌های ثانی فلسفی نظر متفاوتی ارائه کرده و هم در مورد نحوه وجود ذهنی این مفاهیم تحلیلی متفاوت مطرح نموده است. حال سؤال اینست که وجود ذهنی که برای مفاهیم فلسفی مطرح شده، چه تفاوتی با وجود ذهنی مفاهیم ماهوی دارد؟ در مفاهیم ماهوی باید علاوه بر تقرر نفسانی و تحصیل ماهیت در ذهن، عینیت وجود خارجی و ذهنی نیز برقرار باشد؛ آیا چنین چیزی در مفاهیم فلسفی امکان‌پذیر است؟ آیا ملاصدرا به وجود ذهنی مفاهیم فلسفی قائل است؟ مبانی فلسفی او اجازه بسط وجود ذهنی از مفاهیم ماهوی به مفاهیم فلسفی را نیز می‌دهد یا نه؟ تحلیل او از نحوه وجود ذهنی مفاهیم فلسفی چگونه است؟ ما در این نوشتار درصدد پاسخ به این سؤالات هستیم تا ببینیم دیدگاه ملاصدرا در این باره چیست.

در آثار فیلسوفان به نحوه تحقق معقول‌های ثانی فلسفی پرداخته شده و حتی در ادله اثبات وجود ذهنی نیز به این مفاهیم تمسک کرده‌اند، اما اکثر قریب به اتفاق ایشان، وجود ذهنی برای این مفاهیم قائل نیستند. عموماً آنها را از مفاهیم انتزاعی و موجود در ذهن می‌دانند نه اینکه وجود ذهنی داشته باشند. پیش از صدرالمتألهین، فیلسوفانی مانند ابن سینا، برای مفاهیم ماهوی، وجود ذهنی قائل‌اند، اما در اثبات وجود ذهنی از مفاهیم فلسفی چون عدم و حرکت نیز استفاده کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶ ه.ش: ۱۴۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق: ۱۴۶)، یا شخصی چون خواجه نصیر از قضایای حقیقی در ادله خود به کار برده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ ه.ق: ۲۸). اکثر فیلسوفان مانند علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۳ ه.ق: ۴۹)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۱: ۲۰/۲)، زنوزی (زنوزی، ۱۳۸۱: ۵۲) و ملاحادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۶۴/۲ - ۱۶۸) برای مفاهیم فلسفی مابه‌ازای خارجی قائل نیستند و تنها آنها را وصف اشیای خارجی می‌دانند که وجود ذهنی نیز ندارند. صدرالمتألهین هم در تحقق خارجی مفاهیم فلسفی، نظری متفاوت ارائه کرده است و هم تحلیل خاصی از وجود ذهنی این مفاهیم ارائه می‌دهد که توضیح آن ذکر خواهد شد.

توجه به این نکته نیز اهمیت دارد که وجود ذهنی مفاهیم فلسفی می‌تواند به مبانی فلسفی ما قوت بخشیده و در تحلیل بسیاری از مسائل، به‌مانند مسائل اجتماعی و فرهنگی راهگشا و کارا باشد. نحوه تقرر مفاهیمی چون فرهنگ و عینیت آن برای تبیین حقیقت فرهنگ و نقش آن در مسائل اجتماعی از مهم‌ترین مسائل در شناخت و تحلیل درست از فرهنگ و مسائل اجتماعی پیرامون آن است که وجود ذهنی مفاهیم فلسفی، بسیار می‌تواند در این زمینه کمک‌کار پژوهش در این زمینه‌ها باشد.^۱

در این نوشتار، ابتدا مفاهیم ماهوی و فلسفی و نحوه تحقق آنها از دیدگاه صدرالمتألهین تبیین می‌شود و در ادامه به نحوه وجود ذهنی مفاهیم فلسفی از دیدگاه وی می‌پردازیم. در آخر با بررسی و نقد آثار ملاصدرا، نظر نهایی در مورد نحوه وجود ذهنی این مفاهیم تبیین می‌شود.

معقول‌های اولی و ثانی فلسفی

فیلسوفان مسلمان، مفاهیم کلی را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی. با تتبع در آثار ایشان مشاهده می‌شود که به تفصیل شاخص‌ها و ملاک‌هایی از سوی فیلسوفان مسلمان جهت تشخیص این مفاهیم از یکدیگر ارائه شده است. صدرالمتألهین ناظر بر این آراء، مفاهیم کلی را به مفاهیم و معقول‌های اولی و ثانوی تقسیم می‌کند. مفاهیم و معقول‌های اولی توسط حواس به ذهن منتقل می‌شوند و مسبوق به مفاهیم دیگری نیستند و به عبارت دیگر، ماهیات اشیاء هستند؛ مانند مفهوم انسان که ناظر بر ماهیت انسان خارجی است و از راه تجرید و تعمیم برای عقل حاصل شده است؛ اما مفاهیم و معقول‌های ثانوی، ثانویت در تعقل دارند و مبتنی بر معقول‌های اولی هستند که به دو دسته معقول‌های ثانی منطقی و معقول‌های ثانی فلسفی تقسیم می‌شوند؛ در دسته اول، حاکی و محکی هر دو در ذهن موجودند و ظرف وجود و تحققشان در ذهن است و مابه‌ازای خارجی ندارند، مانند مفاهیم کلی و جزئی؛ در دسته دوم، حاکی آنها در ذهن، ولی محکی آنها در خارج است؛ نه مانند معقول‌های اولی هستند که از راه حواس ظاهری وارد ذهن شده باشند و نه مانند معقول‌های منطقی که ظرف صدق و تحققشان در ذهن باشد. مفاهیمی چون وجود و علت و معلول چنین ویژگی‌هایی دارند. به بیان دیگر، در مفاهیم و معقول‌های اولی، عروض و اتصاف هر دو خارجی هستند؛ مثلاً مفهوم سفیدی در خارج به جسم عارض می‌شود و در خارج نیز جسم بدان متصف

۱. استاد یزدان‌پناه در کتاب چستی و نحوه وجود فرهنگ در واقع از این مسئله سود جسته است. این مقاله متأثر و منعکس‌کننده نظرات ایشان در بحث وجود ذهنی نیز هست و نگاه متفاوت و دقیقی به وجود ذهنی مفاهیم فلسفی دارد.

می‌شود، نه اینکه ظرف عروض و اتصاف در ذهن باشد برخلاف مفاهیم و معقول‌های منطقی که ظرف عروض و اتصاف هر دو در ذهن است، مانند عروض کلیت بر انسان که در ذهن صورت می‌گیرد و اتصاف نیز ذهنی است. اما در مفاهیم و معقول‌های ثانی فلسفی، عروض در ذهن است، اما اتصاف خارجی است؛ مانند وجود یا وجوب که در خارج عین مصداق خود هستند و این ذهن است که آنها را از هم جدا کرده و بر یکدیگر حمل می‌کند. مثلاً حق تعالی در متن واقع متصف به وجوب هست و وجوب حق تعالی عین وجود اوست و این در ذهن است که وجوب عارض بر وجود او می‌شود. البته ملاصدرا در نظر نهایی خود، حتی عروض را هم خارجی می‌داند و اعتقاد دارد که معقول‌های ثانی فلسفی مابه‌ازای مستقل از مصداق خود ندارند و عین مصداق خود و منشأ انتزاع خود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱. م: ۱ / ۳۳۲ - ۳۳۹). البته بر اساس اصل بنیادین اصالت وجود که ملاصدرا مطرح کرده است، آنچه متن خارج را پر کرده، وجود است و مفاهیم ماهوی و فلسفی به این معنا در خارج محقق نیستند و متن واقع را پر نکرده‌اند؛ اما از این جهت که هر دوی این مفاهیم بر هویات خارجی صدق می‌کنند، در خارج موجود هستند.

نحوه تحقق معقول‌های ثانی فلسفی

به طور کلی در خصوص نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در بین فلاسفه اسلامی دو دیدگاه وجود دارد: ۱. دیدگاهی که معتقد به زیادت خارجی اوصاف فلسفی بر موضوعشان است و مفاهیم فلسفی در خارج به وجودی منحاز از موضوع خود موجود هستند. در این دیدگاه، برخی همچون ابن سینا و پیروانش معتقدند که مفاهیم فلسفی در خارج به عین مصداق خود موجود نبوده و مغایر با وجود معروض خود هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق: ۱۸۶؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۳۴۰-۳۴۵ و ۲ / ۷۱). البته بیانات مطرح شده در فلسفه مشاء روشن نیست و از این روی ملاصدرا در تبیین نظریه مشاء می‌گوید: مراد ایشان از تحقق مفاهیم فلسفی در خارج این است که منشأ انتزاع این مفاهیم در خارج است نه تحقق خود معانی فلسفی در خارج (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱. م: ۱ / ۱۴۰). برخی نیز چون ملاصدرا، هرچند در برخی بیانات خود با نظریه فیلسوفان پیش از خود همراهی کرده و منشأ انتزاع را در خارج می‌داند، اما دیدگاه خودش این است که مفاهیم فلسفی، عین مصداق خود و منشأ انتزاع خود هستند. ۲. دیدگاهی که معتقد است مفاهیم فلسفی در خارج موجود نیستند. در این دیدگاه، برخی چون شیخ اشراق و پیروانش، هیچ گونه خارجییتی برای این مفاهیم قائل نیستند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۳۵۵) اما برخی منشأ پیدایش این مفاهیم را هویت خارجی می‌دانند (قوشچی، بی تا: ۵۳ و ۵۶).

شیخ اشراق صریحاً بیان کرده که مفاهیم فلسفی بسان مفاهیم منطقی جزو اعتبارات عقل هستند و به هیچ عنوان در خارج هویتی که مصداق این مفاهیم باشند، یافت نمی‌شود و فقط در ذهن موجود هستند. این باور، ریشه در مبنای اصالت ماهوی شیخ اشراق دارد که معتقد است اصالت با ماهیت است و معانی ماهوی است که در خارج موجودند و چون تباین این مفاهیم و معانی ذاتی است، پس باید تحقق خارجی آنها نیز همچون ذهن، متباین و زائد بر یکدیگر باشد. از تحقق مفاهیم فلسفی چون امکان، وجود و وجوب تکرر نوع آنها لازم می‌آید که تکرر نوع نشان‌دهنده اعتباری بودن آنها است و اتحاد مصداقی مفاهیم متباین محال است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۴۶ و ۳۶۴). پس از شیخ اشراق و تا پیش از ملاصدرا، هرچند اکثر فلاسفه مسلمان همچون دوانی و میرداماد متأثر از شیخ اشراق بودند، اما در آثار فلسفی خویش تلاش کردند تا پای مفاهیم فلسفی را به خارج باز کنند و ریشه این مفاهیم را در خارج بدانند تا دیگر همچون مفاهیم منطقی با مفاهیم فلسفی رفتار نشود. ایشان بر این باور بودند که مفاهیم فلسفی مابه‌ازای خارجی ندارند، بلکه عروض ذهنی و اتصاف خارجی دارند؛ مانند عروض مفهوم امکان بر ماهیت انسان که این تنها در ذهن اتفاق می‌افتد و عروض آن ذهنی است و در خارج صرفاً انسان متصف به مفهوم امکان است و ما چیزی در خارج که مابه‌ازای مفهوم امکان قرار بگیرد، نداریم.

اما صدرالمتألهین طبق نظر نهایی خویش قائل است که مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم ماهوی، هم در ذهن موجودند و هم در خارج (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱. م: ۱/ ۳۳۴-۳۳۵). او می‌گوید اتصاف، نسبتی بین دو شیء در ظرف اتصاف است که به حسب وجود با هم مغایر هستند، از این روی نمی‌توان به وجود یکی از دو طرف در ظرف اتصاف حکم کرد، بدون اینکه طرف دیگر موجود نباشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱. م: ۱/ ۳۳۶). علامه طباطبایی در تعلیقه خود به نحو روشن‌تری توضیح می‌دهد که وقتی بین موضوع و محمول ربطی برقرار می‌شود و عقل حکم تصدیقی بر آن دارد، این ربط تابع طرفین موضوع و محمول است. دو طرف رابط باید در ظرف تحقق وجود رابط محقق باشند. اگر یک طرف رابط که موضوع است در خارج موجود باشد، طرف دیگر آن که محمول است نیز در خارج باید موجود باشد وگرنه چگونه امکان دارد وجود رابط بین موجود ذهنی و موجود عینی ارتباط ایجاد کند؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱. م: ۱/ ۳۳۷). در واقع ملاصدرا معتقد است ربط بین موضوع و محمول، همان اتصاف و نسبت بین آن دو است و اتصاف تابع طرفین خود است و اگر موضوع در خارج موجود است، پس محمول نیز باید در خارج موجود باشد. وقتی انسان در خارج متصف به

امکان می‌شود و می‌گوییم انسان ممکن الوجود است، عروض امکان بر انسان نیز در خارج است. البته ملاصدرا نحوه وجود مفاهیم فلسفی را هویتی زائد و مغایر با هویت موضوعشان نمی‌داند و آن را ذاتی موضوع می‌داند؛ ذاتی باب برهان. ملاصدرا تصریح می‌کند که تمام مفاهیم فلسفی، ماب‌ه‌ازایش در خارج هست. مثلاً حقیقت فعلیت و وحدت در خارج داریم و به اینها عنوان مرئی داده است که این معانی مصدری مرئی حقایق خارجی هستند: هذه المعانی المصدرية مرئی لملاحظة الحقائق الخارجية^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/۱۱۹).

توجه شود که نحوه وجود ذهنی مفاهیم فلسفی از دیدگاه ملاصدرا بر روی دو مبنا استوار است:

۱. همه معقول‌های ثانی فلسفی در خارج محقق هستند و مصداق بالذات دارند. این باور در واقع خلاف نظر پیشینیان و بستر تاریخی وجود ذهنی است. حقیقت وحدتی که در خارج موجود است، بذاته مفهوم وحدت از آن انتزاع می‌شود و یا حقیقت وجودی که در خارج محقق است، مفهوم وجود از همان حیث تحقق آن انتزاع می‌شود و سایر مفاهیم فلسفی دیگر نیز چنین هستند. در واقع وحدت از وجود بما هو وجود انتزاع نشده و از حیث خاص وجود اخذ شده است که همان حقیقت وحدت است. ۲. همه معقول‌های ثانی فلسفی مرئی حقایق فلسفی خود هستند و مرآتیت دارند. با این بیان، مفاهیم فلسفی نیز همچون مفاهیم ماهوی، مرئی حقایق خارجی خود هستند و اینگونه ملاصدرا تحلیل مفهوم -مصداقی خود را نیز در اینجا گسترش می‌دهد. در واقع این خلاف بستر تاریخی مسئله وجود ذهنی است که مبحث وجود ذهنی با مفاهیم ماهوی گره خورده است و ملاصدرا با این بیانات آن را توسعه داده و تحلیل مفهوم -مصداقی را به مفاهیم فلسفی نیز تسری داده است.

نحوه وجود ذهنی معقول‌های ثانی فلسفی

وجود ذهنی مصطلح بر دو پایه استوار است: اولاً از خارج صورتی در ذهن محقق می‌شود و شیء خارجی تقرر نفسانی داشته و در ذهن موجود است؛ ثانیاً این صورت ذهنی مطابقت با خارج دارد و انحفاظ ذات و ذاتیات شیء خارجی در ذهن نیز مراعات شده است؛ از این روی، فیلسوفان در مفاهیم ماهوی قائل بر وجود ذهنی هستند، چرا که این دو شرط در این مفاهیم امکان تحقق دارد. حال سؤال اینست که در مفاهیم فلسفی چطور؟ آیا می‌توان گفت این مفاهیم وجود ذهنی دارند؟ صدرالمتألهین علاوه بر اینکه وجود ذهنی مفاهیم ماهوی را تبیین کرده، به نحوه وجود ذهنی مفاهیم فلسفی نیز

۱. این معانی مصدری آینه ای برای مشاهده حقایق خارجی خود هستند.

پرداخته است. ما درصدد این هستیم که ببینیم تحلیل وی درباره نحوه وجود ذهنی مفاهیم فلسفی چیست؟ آیا اصلاً به وجود ذهنی این مفاهیم قائل است؟ آیا وجود ذهنی این مفاهیم تفاوتی با وجود ذهنی مفاهیم ماهوی دارد یا نه؟

ملاصدرا ابتدا نحوه وجود ذهنی معقول‌های ثانی فلسفی را در باب مفهوم وجود بیان کرده است، اما در ادامه، در عبارات مختلف نحوه وجود ذهنی را به کل مفاهیم فلسفی تعمیم می‌دهد. او می‌گوید مفهوم وجود از حقیقت وجود حکایت می‌کند و رابطه مفهوم-مصادقی بین آنها برقرار است، اما مفهوم وجود منعکس‌کننده تمام ذات و ذاتیات حقیقت وجود نیست، برخلاف ماهیت که تمام حقیقت عینی اش در ذهن هم موجود است. چه اینکه ذات و نهاد حقیقت وجود، خارجیت و عینیت است و لازمه وجود ذهنی آن، انقلاب در ذات خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۷). در ماهیات، ذات و ذاتیات شیء به وجود ذهنی موجود است و مفهوم انسان، حاکی از تمام ذات و ذاتیات، وجود عینی انسان است، اما در مفهوم وجود اینگونه نیست. در واقع صدرالمتألهین می‌گوید: سنخ ماهیت به گونه‌ای است که می‌تواند مفهوم باشد، اما سنخ وجود چنین خاصیتی ندارد. ماهیت من حیث هی هی، نه مقید به وجود است و نه عدم؛ لذا سنخ ماهیت به گونه‌ای است که هم می‌تواند در خارج موجود باشد و هم به صورت مفهومی در ذهن موجود شود. ماهیت موجود در خارج، تمام ذات و ذاتیاتش هم در ذهن موجود است، اما مفهوم وجود اینگونه نیست؛ چرا که سنخ وجود "در خارج بودن" است و عینیت خارجی دارد. ملاصدرا مفهوم وجود را عنوان ذهنی می‌داند برای مصداق وجود که حکایت از حقیقت خارجی وجود می‌کند؛ لذا می‌گوید: در مفاهیم ماهوی می‌شود به کنه آنها دست یافت، چرا که ذات و ذاتیات آنها در وجود ذهنی موجود است، اما در مفهوم وجود، وجهی از وجوه حقیقت وجود یا عنوانی از عناوین حقیقت وجود یا حیثیتی از حیثیات حقیقت وجود منعکس می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴/ ۲۴۴-۲۴۵). وی در مسائل قدسیه می‌گوید:

وقتی حقیقت وجود "در خارج بودن" است، هر چیزی که حقیقتش "در خارج بودن" باشد دیگر محال است که به ذهن منتقل شود و وجود ذهنی پیدا کند چرا که لازمه اش انقلاب در ذات خواهد بود. پس محال است که وجود، تحقق ذهنی داشته باشد. هر چیزی هم که از مفهوم وجود در نفس ما مرتسم می‌شود و ما کلیت و عمومیت را بر آن عارض می‌کنیم، در واقع حقیقت وجود نیست که در نفس ما مرتسم شده، بلکه وجهی از وجوه حقیقت وجود و عنوانی از عناوین آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ ه.ش: ۱۹۴).

صدرالمتألهین به صراحت بیان می‌کند که عین حقیقت وجود متصور به حد و رسم نمی‌شود. مفهوم وجود مطابقت عینی با حقیقت وجود ندارد و انتقال از حد عین به حد ذهن در غیر وجود (ماهیت) جاری است و به حقیقت وجود، جز به مشاهده و علم حضوری نمی‌توان دست یافت. حقیقت وجود، امر بسیطی است که جنس و فصل ندارد و به حد و برهان نمی‌توان به آن اشاره کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ ه.ق: ۱/۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ه.ش: ۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲ ه.ش: ۲/۲۵۱). همچنین ملاصدرا وقتی درباره واجب تعالی بحث می‌کند، وجود حق تعالی را وجود بحتی می‌داند که هیچگاه به ذهن نمی‌آید، لذا کلیت و اشتراک پیدا نمی‌کند. بعد در ادامه توضیحات خود، به مفهوم وجود و تشخیص و سایر معقول‌های ثانی فلسفی اشاره می‌کند و می‌گوید که حقیقت این مفاهیم نیز وجود ذهنی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۶/۸۵؛ صدرالدین شیرازی، بی تا (الف): ۱۱۷).

حال سؤال اینست که اگر حقیقت مفاهیم فلسفی از حد عین به حد ذهن منتقل نمی‌شوند، هیچگونه وجود ذهنی ندارند؟ مراد از مفاهیم فلسفی که عنوانی برای حکایت از حقیقت خارجی آنهاست، چیست؟ صدرالمتألهین در توضیح اینکه مفهوم وجود چیست می‌گوید که مفهوم وجود، مشابه مفاهیم انتزاعی ذهنی مثل انسانیت و حیوانیت است. مفاهیمی چون انسانیت یا حیوانیت، حاکی از حقیقت خارجی انسان و حیوان هستند که از نفس ذات آنها اخذ و انتزاع شده‌اند، بدون اینکه حیثیت دیگری از آنها مورد نظر باشد: فلیس عموم ما انشیح من الوجود فی الذهن بالقیاس الی الوجودات الخاصة عموم معنا جنسی، بل عموم امر عرضی انتزاعی کالشیئیة للأشیاء الخاصة^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ ه.ش: ۱۹۴). محکی عنه مفهوم وجود، حقیقت خارجی وجود است که حقیقتی واحد و بسیط است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۱/۲۵۵ و ۶/۶۰ و ۸۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ ه.ش: ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، بی تا (ب): ۳۶). در واقع می‌خواهد این را بگوید که مفهوم انسانیت، غیر از حقیقت خارجی انسان است و این مفهوم اشاره به حقیقت ذات ماهوی انسان می‌کند. صدرالمتألهین با این بیان، مطابقت ذهن و عین را نیز حفظ کرده و قائل بر یک نوع عینیت مفهوم با مصداق است. برای بیان مراد خویش چنین تعبیر می‌کند: فصدق هذا المفهوم علی الوجود الخاص یشبه صدق الذاتیات^۲

۱. عمومیت مفهوم وجود در ذهن در قیاس با وجودهای خاص، عمومیت به معنای جنسی نیست بلکه عمومیت آن مثل عرضی

انتزاعی است به مانند شیئیت برای اشیاء خاص.

۲. صدق مفهوم وجود بر یک وجود خاص مشابه صدق بر ذاتیات است.

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۶/ ۹۲) در مفاهیم ماهوی مثلاً مفهوم انسان از ذات و ذاتیات حقیقت خارجی انسان حکایت می‌کند و تمام حقیقت آن به لحاظ مفهومی در ذهن نیز موجود است، اما در مفاهیم فلسفی، مثل وجود، دیگر تعبیر به ذات و ذاتیات نکرده است؛ چرا که اعتقاد دارد نمی‌توان حقیقت وجود را به ذهن آورد و به تبع آن، وجود ذهنی ندارد؛ اما از سوی دیگر، چون مفهوم وجود دقیقاً از همان وجود خارجی حکایت می‌کند، تعبیر به "یشبه صدق الذاتیات" کرده که با این بیان، هم حکایت مفهوم وجود از حقیقت وجود را تبیین کند و هم اینکه بین مفاهیم ماهوی و فلسفی تفاوت قائل شود؛ همانطور که در وجود ذهنی، مفاهیم ماهوی انحفاظ ذاتیات مطرح است و اصلاً یکی از پایه‌های مبحث وجود ذهنی همین است، هرچند در مفاهیم فلسفی این شرط برقرار نیست، اما مشابه آن برقرار است. با این بیان در واقع می‌خواهد یک نوع هوهویت و عینیت مفهوم وجود با حقیقت وجود برقرار کند، هرچند که حقیقت وجود، وجود ذهنی ندارد. خصیصه اصلی وجود "بودن در خارج" است که مفهوم وجود حاکی از همین حیثیت است.

به عقیده ملاصدرا، مبرر عینیت مفهوم وجود با حقیقت وجود، مسئله علم است. خاصیت ذاتی علم انکشاف است و این خاصیت در اینجا نیز موجود است. از این روی، عینیت میان مفهوم وجود و حقیقت وجود برقرار است. بنابراین تعبیر وجه من وجوهی که ملاصدرا دارد به این معنا نیست که صرفاً وجهی از او در ذهن منعکس می‌شود، بلکه مفهوم وجود حیث تحقیق حقیقت وجود را منعکس کرده است و حاکی از اوست نه اینکه این مفهوم منعکس‌کننده حیثیات دیگری چون وحدت یا امکان نیز باشد. بنابراین ملاصدرا رابطه عینیت مفهوم و مصداق را حتی در بحث معقول ثانی فلسفی هم مطرح کرده است. مفهوم وجود دقیقاً مطابقت با حقیقت وجود دارد و صدق آن هم صدق بالذات است؛ فقط عین حقیقت وجود به ذهن منتقل نمی‌شود، چون سنخ حقیقت وجود خارجی است. تعبیری که ملاصدرا دارد، تعبیر به عرضی ذاتی است؛ ذاتی است به این معنا که این مفهوم وجود دقیقاً از خود حقیقت وجود و حیث تحقیقش انتزاع شده است و دیگر مفهوم وجود به حیثیت وحدت یا حیثیات دیگر اشاره‌ای ندارد؛ عرضی است به این معنا که حکایت این مفهوم وجود از حقیقت وجود عرضی است و این مفهوم وجود، ذات حقیقت وجود که "در خارج بودن" است را ندارد، لذا مقوم آن نیست و حقیقت وجود مثل مفاهیم ماهوی به ذهن منتقل نشده است. در واقع مراد وی از اصطلاح عرضی اینست که ذاتی باب ایساغوجی نیست، ولی در عین حال، ذاتی باب برهان است و از ضمیمه‌اش گرفته نشده است و از ذات وجود و از صمیم وجود انتزاع شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲ ه.ش: ۲/ ۲۵۱).

مشابه همین مطالب در مصداق حمل مفهوم وجود و مبدأ انتزاع آن درباره واجب تعالی را مطرح کرده و تعبیر به "نفس ذاته بذاته" می‌کند بدون لحاظ هیچ نوع حیثیتی از حیثیات: فمصداق حمل مفهوم الموجود العام و مبدأ انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة أخرى و اعتبار امر آخر غیر ذاته^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱.م: ۸۶/۱، ۱۳۰ و ۱۳۳).

بنابراین ملاصدرا هرچند به وجود ذهنی مفاهیم فلسفی قائل نیست، اما تفسیر خاص خود را از حکایت این مفاهیم از حقایق خارجی خود دارد. بعد از اینکه ملاصدرا نحوه وجود ذهنی مفاهیم فلسفی را درباره مفهوم وجود بحث می‌کند، این مبحث را در سایر مفاهیم فلسفی نیز جاری می‌داند: بدان که بسیاری از مفاهیم مانند وجود و وجوب و وحدت و عرضیت و لزوم و سایر مفاهیم فلسفی حقایق عینی و خارجی دارند به این معنی که این حقایق مصداق بالذات آن مفاهیم هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲.ه.ش: ۲/۲۷۰).

همچنین در کتاب اسفار اشاره می‌کند که حقیقت وجود و تشخیص و سایر مفاهیم فلسفی متصور در ذهن نیستند و همچون ماهیات مقوم افراد خود نیستند، اما عناوینی ذهنی برای حقایق خارجی هستند و از آنها حکایت می‌کنند: دانستی که مفهوم وجود و موجود و همچنین مفهوم تشخیص و متشخص و جزئی حقیقی و هویت و امثال آنها همچون اجناس و انواع دارای افرادی که مقوم ذات آنها باشند، نیستند؛ همانا عناوینی ذهنی هستند که از آحاد و افراد خود حکایت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱.م: ۶/۸۵).

مثال دیگری که بیان می‌کند تا علاوه بر مفهوم وجود، وجود ذهنی را بر سایر مفاهیم فلسفی نیز تعمیم دهد، مثال به حرکت است: مفهوم حرکت نیز همچون سایر مفاهیم اعتباری، عنوانی برای حقیقت خارجی حرکت است که این معنای مصدری از آن ذات خارجی انتزاع شده است؛ حرکت تدریجی از قوه به فعل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱.م: ۷/۲۸۴).

درباره وجوب وجود نیز می‌گوید:

نسبت وجوب وجود به حقیقت خارجی خود همچون معانی مصدری ذاتی نسبت به ماهیات خود هستند، مانند نسبت انسانیت به انسان ... دانستی که واجب تعالی حد ندارد، چرا که نه جنس و فصلی دارد و نه ماهیت به معانی کلی آن، ولکن أخص خواص واجب تعالی همان وجوب وجود اوست که

۱. مصداق حمل موجود عام و مبدأ انتزاع این معنای کلی برای واجب بالذات تنها خود ذات حق تعالی است بدون توجه به جهت و امر دیگری غیر از ذات حق تعالی.

اگر امکان این بود که واجب تعالی دارای ماهیتی باشد ماهیت او همان وجوب وجود او می‌شد (صدرالدین شیرازی، بی تا (ب): ۳۶).

در این عبارت، علاوه بر اشاره به وجوب وجود، تعبیر به اخص خواصه دارد. اخص خواص حقیقت واجب تعالی، وجوب وجود است؛ یعنی از میان تمام صفات حق تعالی، وجوب وجود است که منعکس‌کننده حقیقت اوست و اگر حق تعالی امکان این را داشت که دارای ماهیت شود، ماهیت وی همان وجوب وجود می‌شد.

البته باید توجه کرد که مفهوم وجود با سایر معقولات ثانیه فلسفی یک تفاوت دارد و آن اینکه: مفهوم وجود به متن وجود اشاره دارد و سایر مفاهیم به حیثیات آن متن اشاره دارند. مثلاً مفهوم وحدت از حیث وجود بما هو وجود اخذ نشده است، بلکه به حیثیت وحدت آن وجود خارجی اشاره دارد. یا مفهوم علیت به حیثیت تأثیر اشاره دارد که این حیث را از خارج اخذ کرده و حیثیتی از حیثیات همان وجود خارجی است.

مسئله حمل اولی و شایع درباره معقول‌های ثانی فلسفی

صدرالمتألهین در تحلیل به حمل اولی و شایع در مسئله وجود ذهنی، بحث را منحصر به ماهیت نکرده است. نمونه‌های مختلفی از مفاهیم فلسفی در آثار او بیان شده است؛ مثلاً اجتماع نقیضین، اجتماع نقیضین هست به حمل اولی و اجتماع نقیضین نیست به حمل شایع؛ یا عدم، عدم هست به حمل اولی و عدم، عدم نیست به حمل شایع. حتی در آثار خود، مثال‌های معقول ثانی منطقی را نیز مطرح کرده است، مثل جزئی، جزئی است به حمل اولی و جزئی، جزئی نیست به حمل شایع. در واقع آنچه صدرالمتألهین درباره حمل اولی و شایع بیان کرده است، عمومیت دارد و منحصر در ماهیات نیست؛ چرا که مبنای بحث وی در حمل اولی و شایع، تحلیل به مفهوم و مصداق است. درباره وجود و مفاهیم فلسفی نیز همین شیوه را طی کرده است. صدرالمتألهین در جواب غیاث الدین منصور، به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید: آنچه غیاث الدین مطرح کرده، مغالطه‌آمیز است و سوء تعبیر او را خلط بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع متعارف می‌داند و می‌گوید هر مفهومی به حمل اولی بر خود حمل می‌شود و اگر به مفهوم وجود هم به حمل اولی نگاه کنید، وجود هست و معنای تحقق در آن خوابیده، اما به حمل شایع، این مفهوم وجود، وجود نیست و حقیقت وجود در او محقق نشده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸۸/۶). در واقع به لحاظ مرآتیت و از این حیث، مفهوم وجود دقیقاً از همان وجود خارجی حکایت می‌کند و به حمل اولی بر آن صادق است، اما به لحاظ

حمل شایع، این مفهوم مطابقت با حقیقت وجود خارجی ندارد، چرا که انتقال از حد عین به حد ذهن در غیر وجود جاری است و در وجود و مفاهیم فلسفی محال است.

بررسی و نقد

ملاصدرا علم حصولی را اینچنین تعریف می‌کند: علم حصولی به یک شیء عبارت است از حصول صورت آن شیء و انتقال آن از حد عین به حد ذهن و این تنها در ماهیت متصور است و در وجود امکان ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲ ه.ش: ۲/۲۴۴). وی علم حصولی را فقط در ماهیات جاری می‌داند و حصول صورت چیزی از حد عین به حد ذهن در صورتی است که تمام ذات و ذاتیات شیء به ذهن بیاید و این فقط در ماهیات جاری است: و أمّا الَّذی هو نفس الوجود العینی و الهویة العینیة فلا يتصور فيه ذلك^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲ ه.ش: ۲/۲۴۴). او ماهیت را امر مبهمی می‌داند که تأبیه از مفهوم شدن ندارد، اما وجود اینگونه نیست و به همین جهت هم بیان می‌کند که هیچ کسی علم حصولی به حقیقت واجب تعالی نمی‌تواند داشته باشد:

حقیقت واجب تعالی برای هیچکس به علم حصولی صوری معلوم واقع نمی‌شود. در این مسئله نیز هیچ اختلافی بین حکما و عرفا وجود ندارد و برهان هم برای آن اقامه شده است. چگونه این امکان دارد در حالی که حقیقت واجب تعالی چیزی جز وجود عینی خاص نیست و وجود عینی خاص تعددبردار نیست به خلاف ماهیت که امر مبهمی است و از اینکه به انحاء مختلف وجود درآید، ابایی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۱۱۳/۱).

در واقع انحفاظ ذاتیات که یکی از دو رکن اساسی در مسئله وجود ذهنی است، وقتی معنا دار است که تمام ذات و ذاتیات شیء به ذهن منتقل شود: علم حصولی و ارتسامی، حصول صورت ماهیت چیزی در ذهن است، پس به ناچار باید ماهیت خارجی، به همان صورت در ذهن هم حفظ شود، هرچند تعدد وجودی پیدا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ ه.ش: ۱۰۲). مشابه همین عبارات در کلام ملاصدرا زیاد مطرح شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ ه.ش: ۱۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ ه.ق: ۳۸۴ و ۳۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ ه.ش: ۲۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ه.ش: ۱۰۹-۱۰۸). حال سؤال اینست که چگونه این سخنان با نحوه وجودی که برای معقول‌های ثانی فلسفی ذکر کرده، قابل جمع است؟ از طرفی، علم ارتسامی و حصولی را به ماهیات گره زده و در وجود و

۱. اما آن چیزی که وجود عینی و هویت عینی است علم حصولی در آن متصور نیست.

مفاهیم دیگری از سنخ وجود، چون وجوب و امکان و ... علم حصولی امکان‌پذیر نیست و از طرف دیگر، طبق توضیحات مطرح شده، علم حصولی به مفاهیم فلسفی امکان‌پذیر است. آیا طبق توضیحات وی، معنای حکایت مفاهیم فلسفی از حقایق خارجی خود و عینیت این مفاهیم با مصادیقشان، علم حصولی نیست؟ طبیعتاً وجود ذهنی در فضای علم حصولی مطرح می‌شود و اگر این سخنان ملاصدرا را بپذیریم که مفاهیم فلسفی، وجود ذهنی ندارند، در واقع هیچ نوع علم حصولی نمی‌توان به این مفاهیم داشت. در واقع طبق این مطالب باید گفت که به مفاهیم فلسفی، تنها می‌توان علم حضوری پیدا کرد. اگر ملاصدرا می‌گفت که به مانند علم حصولی به ماهیات، علم حصولی به مفاهیم فلسفی ندارد، قابل توجیه بود، ولی مطلق گفته است و برای غیر از ماهیات علم حصولی قائل نیست.

از سوی دیگر، خود ملاصدرا طبق مبانی که در این مسئله مطرح کرد، علم به معقول‌های ثانی فلسفی به نحو وجه الشیء امکان‌پذیر است و در واقع، طبق سخنان خود ملاصدرا باید گفت که می‌توان علم حصولی به مفاهیم فلسفی داشت، اما به نحو وجه الشیء، نه ذات الشیء که در ماهیت جاری است. مضاف بر اینکه عبارتی از ایشان هست که معرفت ضعیف را درباره معقول‌های ثانی فلسفی ذکر کرده است: فالعلم بها إما أن یکون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال علیها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۵۳) اشاره به معرفت حصولی و ضعیف در این عبارت نشان می‌دهد خود او نیز توجهاتی بر این مسئله داشته، هر چند بستر تاریخی و مبانی مطروحه کار را برای ایشان دشوار کرده است؛ لذا این مسئله در تحلیل‌های ملاصدرا روشن نیست و ظاهر عبارات وی غیر قابل جمع است.

نقد سومی که می‌توان گفت اینکه فیلسوفان و از جمله ملاصدرا از معقول‌های ثانی فلسفی در اثبات وجود ذهنی بهره گرفته‌اند و صرفاً به مفاهیم ماهوی استناد نکرده‌اند. ابن سینا در اثبات وجود ذهنی به عدم و معدوماتی نظیر اشکال هندسی یا براهین خلفی که در هندسه کاربرد دارند، اشاره می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۳ه.ق: ۲/۳۰۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۱ه.ش: ۱۸۴)، همچنین مثال به حرکت می‌زند و آن را صورتی عند النفس می‌داند که اثر خارجی حرکت را ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ه.ق: ۱۴۶). یا خواجه نصیر در اثبات وجود ذهنی به قضایای حقیقیه اشاره می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸) و به

۱. علم به اینها یا به مشاهده و علم حضوری است یا استدلال به آثار و لوازمشان پس نمی‌شود شناختی به آنها پیدا کرد مگر شناختی ضعیف.

تبع آن ملاصدرا، یکی از ادله اثبات وجود ذهنی خود را قضایای حقیقی ذکر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۲۶۹). هویت قضایای حقیقیه به گونه‌ای است که همه افراد تحت خود را دربر می‌گیرد و صرفاً به افراد موجود اکتفا نمی‌کند. از این روی ملاصدرا همه قضایای فلسفی را قضایای حقیقی می‌داند و لازمه آن اینست که ادله وجود ذهنی، تحمل پذیرش مفاهیم فلسفی را نیز داشته باشد:

گزاره‌ای که در آن مفاهیمی چون وجود، وحدت، علت، معلول، واجب یا ممکن بر ماهیتی حکم می‌شود صرفاً شامل گزاره خارجی نیست گرچه محمول در خارج محقق باشد مثل انسان موجود است و گزاره ذهنی صرف هم نیست اگرچه محمول در ذهن محقق باشد مثل انسان معقول است؛ بلکه قضیه حقیقیه است که مفاد حکم آن اتحاد بین معنای موضوع و معنای محمول در وجود است و آن هم متفرع بر تحصیل معنای موضوع و ماهیتش من حیث هی در ظرف تحلیل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴/۱۸۹).

بنابراین قضایای حقیقی یکی از مواردی است که به عنوان ادله وجود ذهنی به کار رفته است. از سوی دیگر، قضایای حقیقیه قضایایی است که شامل مفاهیم فلسفی نیز می‌شود. پس ادله وجود ذهنی، شامل مفاهیم فلسفی نیز هست و به تبع آن، چنین مفاهیمی وجود ذهنی دارند.

همچنین اشاره دارد بر اینکه برای اثبات وجود ذهنی، طرق مختلفی ذکر شده و یکی از آنها، استدلال به معدوماتی چون شریک الباری و اجتماع نقیضین است:

ما نه فقط اموری که در خارج موجود نیستند و معدوم‌اند را تصور می‌کنیم بلکه حتی امور ممتنعی چون شریک الباری و اجتماع النقیضین و جوهر فرد را نیز تصور می‌کنیم به طوری که در ذهن آنها را از دیگر معدومات تمیز می‌دهیم. در حالی که تمیز معدوم صرف محال است مگر اینکه به گونه‌ای موجود باشد و چون در خارج امکان چنین فرضی وجود ندارد پس در ذهن موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۲۶۸).

در واقع باید گفت که ملاصدرا با تمسک به این موارد اذعان کرده که مسئله وجود ذهنی صرفاً به مفاهیم ماهوی محدود نمی‌شود. لازمه تصور مفاهیمی چون شریک الباری، اجتماع نقیضین و سایر معدومات، وجود ذهنی آنها است. از یک سو این معدومات موجود در ذهن هستند و از سوی دیگر بر اساس حیث کاشفیت علم، مطابقت مفهوم-مصدق برقرار است و به بیان ملاصدرا، تمام چیزی که ادله وجود ذهنی اثبات می‌کنند، همین مطابقت مفهوم با مصداق خارجی است. نیازی به مطابقت از همه جهات نیست و چیزی بیش از این را اثبات نمی‌کنند و همه این موارد در معقول‌های ثانی فلسفی نیز موجود است. در واقع این نوع استدلال‌ها نشان می‌دهد که برخلاف برداشت رایج فیلسوفان در

مسئله وجود ذهنی و اثبات آن، از ابتدا صرفاً مفاهیم ماهوی مطرح نبوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۱۲). مشابه همین عبارات را در جای دیگر کتاب اسفار مطرح کرده که در اشکال ششم از اشکالات وارد بر وجود ذهنی، به معدومات اشاره دارد و پاسخ آن را نیز ذکر می‌کند. در پاسخی که ملاصدرا بیان می‌کند، تفاوتی بین معدومات و سایر مفاهیم فلسفی قائل می‌شود. همانطور که بیان شد، ملاصدرا در مفاهیم فلسفی (غیر از معدومات) قائل بود که مابه‌ازای خارجی دارند، اما در معدومات، مابه‌ازای آنها بسان سایر مفاهیم فلسفی نیست و عقل مابه‌ازای معدومات را فرض و تقدیر می‌گیرد: فالعقل یقدرُ أن يتصور مفهوماً و يجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۱۲). ملاصدرا می‌گوید: حقائق مفاهیم فلسفی چون معدومات و ممتنعات، مجهولة التصور هستند و صورتی ندارند. در واقع یک طبیعت مستحیله‌ای را فرض می‌گیریم و اینگونه مفاهیم از آن مصداق فرضی و تقدیری حکایت می‌کند. البته فرض و تقدیری که واقعیت نفس الامری دارد: أما العدم و أمثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفه يجعل بعض المفهومات صورة و عنواناً لأمور باطلة و يجعلها وسيلة لتعرف أحكامها^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۱۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۴۷). بنابراین نظر صدرا اینست که فقط در عدم و مفاهیم باطلة الذات است که عقل انسان مصداقی را می‌سازد تا بر آن صدق کند. در واقع ملاصدرا قائل است که حتی در ممتنعات و معدومات نیز برابر ایستایی وجود دارد و رابطه مفهوم-مصداقی برقرار است. بنابراین وقتی اینگونه اشکالات در وجود ذهنی مطرح است، اگر وجود ذهنی فقط در مفاهیم ماهوی مطرح می‌بود، می‌شد چنین گفت که این اشکال درباره معقول‌های ثانی فلسفی است و معقول‌های ثانی فلسفی از مبحث وجود ذهنی خارج است.

در مجموع می‌توان چنین گفت که وجود ذهنی به مفاهیم فلسفی امکان‌پذیر است، اما باید مبحث وجود ذهنی را گسترده‌تر کرد. بستر تاریخی بحث وجود ذهنی در یک فضای ماهوی شکل گرفت که عمدتاً از ابن سینا نضج پیدا کرد و سایر فیلسوفان را نیز به این سمت کشاند. هرچند در استدلال‌های خویش ادله را عام گرفته و از مفاهیم فلسفی نیز استفاده کرده‌اند. باید بین علم حصولی اکتناهی و غیر اکتناهی تمایز قائل شد؛ علم حصولی اکتناهی به ماهیات و علم حصولی غیر اکتناهی به مفاهیم

۱. پس عقل قادر است مفهومی را تصور کند و این مفهوم را عنوانی به حسب فرض برای طبیعت باطل الذات مجهول قرار دهد.

۲. اما عدم و امثال آن هیچ صورتی در عقل ندارند بلکه عقل با قوه متصرفه برخی مفاهیم را صورت و عنوانی برای امور باطل الذات قرار می‌دهد و آن را وسیله‌ای برای شناخت احکام آن قرار می‌دهد.


فلسفی. اگر مراد از علم حصولی به واجب تعالی و مفاهیم فلسفی، علم حصولی اکتناهی است، قابل پذیرش است که چنین علمی نمی‌توان داشت و از ظاهر کلمات خود ملاصدرا نیز می‌توان چنین برداشتی کرد، هر چند به صراحت علم حصولی را به ماهیات اختصاص داده است و بستر تاریخی مسئله وجود ذهنی و مبانی فلسفی خود ملاصدرا، راهی برای بیان این مطلب قرار نداده است؛ پس می‌توان گفت مجموع سخنان وی ما را به این سمت سوق می‌دهد که چنین تفکیکی قائل شویم، هر چند او نیز اشاراتی به معرفت ضعیف درباره معقول‌های ثانی فلسفی کرده است.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین برای معقول‌های ثانی فلسفی، تحقق خارجی قائل است که مابه‌ازای مستقل از مصداق خود ندارند و عین مصداق خود و منشأ انتزاع خود هستند. این مفاهیم مانند مفاهیم ماهوی، هم در ذهن و هم در عین موجود هستند؛ اما از نگاه وی، وجود ذهنی فقط در مفاهیم ماهوی جاری است و برای مفاهیم فلسفی، وجود ذهنی قائل نیست. نحوه وجود ذهنی مفاهیم فلسفی را مانند مفاهیم ماهوی، منعکس‌کننده تمام ذات و ذاتیات محکی خود نمی‌داند، بلکه صرفاً عناوینی هستند که حاکی از حقایق خارجی خود بوده و منعکس‌کننده وجهی از وجوه حقیقت خارجی خود هستند. این یعنی می‌توان به مفاهیم فلسفی علم حصولی داشت و وجود ذهنی نیز در فضای علم حصولی مطرح می‌شود، در حالی که وی علم حصولی را منحصر در ماهیات می‌داند. حکایت مفاهیم فلسفی از محکی خود به نحو وجه الشیء و معرفت ضعیف به این مفاهیم که در کلام وی منعکس است، اذعان بر علم حصولی به مفاهیم فلسفی است. علاوه بر اینکه ملاصدرا در اثبات وجود ذهنی از معقول‌های ثانی فلسفی نیز بهره برده است. بنابراین ظاهر عبارات ایشان قابل جمع نیست، اما می‌توان چنین گفت که اولاً می‌توان به مفاهیم فلسفی وجود ذهنی داشت و ثانیاً تمییز بین علم حصولی اکتناهی و غیر اکتناهی این تعارضات را رفع می‌کند؛ علم حصولی اکتناهی به ماهیات و علم حصولی غیر اکتناهی به مفاهیم فلسفی. هر چند این باور خلاف بستر تاریخی مسئله وجود ذهنی و مبانی فلسفی خود ملاصدرا است، اما به نظر می‌رسد رأی خود ملاصدرا نیز همین باشد، هر چند به صراحت بیانی در این زمینه ندارد؛ چرا که اولاً مفاهیم فلسفی را حاکی از وجهی از وجوه حقیقت خارجی خود می‌داند و ثانیاً ادله وجود ذهنی را عام دانسته و شامل مفاهیم فلسفی نیز می‌شود؛ بنابراین هم می‌توان گفت که مفاهیم فلسفی وجود ذهنی دارند و هم حاکی از تمام حقیقت و حیثی از حیثیات محکی خود هستند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، محقق عبد الرحمن بدوی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.
۲. بهمنیار (۱۳۷۵)، *التحصیل*، مصحح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۳. زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان (۱۳۸۱)، *لمعات الهیه*، مصحح جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. سبزواری، هادی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومة*، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، محقق مسعود طالبی، تهران: ناب.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع و المطارحات)*، مصحح حسین نصر و نجفقلی حبیبی و هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی‌تا «الف»)، *الرسائل (رسالة فی اتصاف الماهیة بالوجود)*، قم: مکتبه المصطفوی.
۷. — (بی‌تا «ب»)، *التعلیقات لصدرا المتألهین علی الشفاء*، قم: بیدار.
۸. — (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. — (۱۴۱۷ق)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۱۰. — (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. — (۱۳۸۷)، *سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - اجوبة المسائل*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۲. — (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۱۳. — (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. — (۱۳۹۲)، *حکمة الإشراف (تعلیقه ملاصدرا)*، مصحح حسین ضیایی و نجف قلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۶۰  سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

۱۵. علامه حلی (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم.

۱۶. قوشچی، علاءالدین (بی تا)، *شرح تجرید العقائد*، قم: بیدار.

۱۷. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱)، *مصنفات میرداماد*، گردآورنده عبد الله نورانی، تهران: انجمن آثار و

مفاخر فرهنگی.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

بررسی نظریه «قدم عالم» بر اساس تفسیر المیزان و با تأکید بر خطبه اول نهج البلاغه^۱

قاسم بهلولزاده؛^۲ ابوالحسن غفاری^۳

چکیده

دیدگاه فلسفی قدیم بودن عالم ماده در عین پذیرش حدوث آن توسط فلاسفه اسلامی، همواره با نقدهایی مواجه بوده که از جمله آنها، اشکال به تعارض این نظر با برخی ظواهر متون دینی می‌باشد. نوشتار پیش رو با هدف رد چنین شبهه‌ای و توجه دقیق‌تر به گزاره‌های دینی آفرینش عالم ماده، با روشی تحلیلی توصیفی به بررسی فرازهای برجسته خطبه اول نهج البلاغه در خلقت دنیا، بر اساس تفسیر علامه طباطبایی از آیات خلقت پرداخته و در نهایت به همسویی ظاهر فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام و فهم فلسفی از تفسیر نحوه آفرینش دنیا منتج می‌گردد. ظاهر عبارات نهج البلاغه در این بحث، نشان از پذیرش فضا و جو پیش از فتح و شکافتن آنها دارد و این فرمایش حضرت، با قدیم بودن آن و عدم خلقت عالم ماده از نیستی و عدم، سازگار بوده و در اینجا تفسیر علامه از خلقت به معنی تجمیع و تفریق ماده قدیم دنیا به اشکال و صور گوناگون و نفی خلقت و آفرینش از عدم و نیستی، می‌تواند بهترین توضیح برای حدوث و آفرینش عالم ماده در عین قبول ازلیت آن باشد و از تفاسیر بعضاً ملحدانه علم روز و یا نظرات غیر منطبق بر برهان عقلی سایر رشته‌ها نیز اجتناب می‌شود.

کلیدواژگان: حادث، قدیم، عالم ماده، جو، نهج البلاغه، تفسیر المیزان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۱

۲. نویسنده مسئول (دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم. رایانامه: ghasem.bohloulzade@gmail.com)

۳. دانشیار گروه معرفت‌شناسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. رایانامه: Dr.ghafari.ah@gmail.com

مقدمه

بی‌تردید ذات حقیقت‌جو و پرسشگر آدمی، در تلاش برای کشف حقیقت و ابتدا و انتهای موجودات پیرامون خود است؛ لذا در همین راستا، همواره با سؤالی بزرگ‌تر و پیچیده‌تر مواجه بوده است و آن اینک: "آغاز و انجام جهان ماده چگونه است؟"؛ "آیا همواره بوده است و یا آغازی دارد؟ و آیا همواره هست و یا انجामी خواهد داشت؟" پرسشی بنیادی که اساس بسیاری از تحقیقات علوم تجربی و انسانی، در گرو پاسخی است که به آن داده می‌شود و این پاسخ‌ها از اصول و مبانی بنیادین هر حرکت علمی، به حساب می‌آیند، به گونه‌ای که هر پاسخ، می‌تواند موجب پیدایش مکتبی گردد و در شاکله زیرشاخه‌های علوم، نقش ایفا کرده و بالتبع نتایج و تفاسیر آنها را به نفع خود رقم بزند و افکار و اعتقاد بسیاری را با خود همراه سازد و بخش معظم ساحت علمی و عملی آنها را تحت پوشش قرار دهد. در این میان، پاسخ فلسفه اسلامی، ازلیت و ابدیت عالم ماده است، جوابی که با اشکال ناهمخوانی با متون دینی نظیر بیان نهج‌البلاغه در کیفیت آفرینش مواجه است و همین امر موجب تردید برخی محققین متدین در پذیرفتن نظر فلاسفه گردیده و احياناً برخی نادانسته، حکم به تعارض دین و عقل کرده‌اند، غافل از اینکه در واقع، عقل و دین از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرند و ابداً چنین تعارضی نیست و حکمایی نظیر علامه طباطبایی با برخورداری از اصول عقلی و معرفتی، خلقت را کاملاً عقلی و غیر منافی با نقل، معنا و تفسیر کرده‌اند؛ از این رو، تحقیق حاضر عهده‌دار پاسخگویی به این سؤال است که: سازگاری گزاره‌های آفرینش عالم ماده در خطبه اول نهج‌البلاغه، با قدم آن بر اساس تفسیر علامه طباطبایی از خلقت جهان مادی چیست؟

امروزه باور به پیدایش اصل عالم ماده از حدود چهارده میلیارد سال پیش، نه تنها با اشکالات جدی عقلی و معرفتی مواجه می‌باشد، بلکه برخی با طرح این فرضیه در قالب مدل علمی، سعی در قبولاندن آن به عنوان اصلی قطعی دارند که به تبع آن، القای نتایج الحادی، نظیر خودکفایی عالم طبیعت را نیز در دستور کار خویش دارند.^۱ مع الاسف، برخی از اندیشمندان مسلمان^۲ نیز با تلقی به قبول کردن چنین فرضیه‌ای، آیات و روایات را نیز در تأیید آن به کار می‌برند و حال آن که چنین برداشت قطعی از یک گزاره غیر قطعی تجربی که مخالف براهین عقلی هم است را نمی‌توان سازگار با متون دینی دانست

۱. بدیهی است که مراد از رد فرضیه مهبانگ، اختصاص به پذیرش آن به عنوان نقطه آغاز اصل عالم ماده است و آلا امکان انفجارهایی نظیر مهبانگ در درون عالم ماده بدون تفسیر آغازین داشتن از آن پذیرفتنی است.

۲. هینت و نجوم اسلامی ج ۲، ص ۲۹۵، خدا در نهج‌البلاغه، ص ۳۶، دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۱۰ ص ۲۱۷.

بررسی نظریه «قدم عالم» بر اساس تفسیر المیزان و با تأکید بر خطبه اول نهج البلاغه **۱۶۳**

و از این رو، تحلیل گزاره‌های مرتبط در خطبه اول نهج البلاغه (به عنوان یک نمونه برجسته نقلی) بر اساس تفسیری صحیح و عقلی از خلقت (نظیر تفسیر المیزان) در شناخت آغاز آفرینش، ضرورت پیدا می‌کند.

قدمت پرسش و تحقیق از چگونگی خلقت، به قدمت آفرینش فطرت انسان برمی‌گردد؛ سؤالی که قرآن کریم این گونه به آن پاسخ می‌دهد: **قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ** (عنکبوت: ۲۹، آیه ۲۰).

سابقه بررسی و تطبیق نتایج فلسفی پاسخ به این پرسش با متون دینی، از دیرباز تا کنون مورد توجه حکمای اسلامی بوده است که از جمله آنها می‌توان به آثار فلاسفه حکمت متعالیه اشاره کرد (رک: ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۲ و ج ۲، ص ۵۲۴، و رک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۸۸، و رک: ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۶۶ و رک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۲۰ و ج ۶، ص ۳۰ و ص ۱۵۸، رک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۹۹ و رک: سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۷، و رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۳-۴۴). آنچه که این مقاله با روش تحلیلی و توصیفی درصدد آن می‌باشد، صرف تطبیق ضمنی برهان عقلی بر کلام نقلی نیست؛ بلکه بر این مدعا است که می‌توان ظاهر نقل را بدون هیچ تأویلی، مطابق معنای عقلی از خلق دانست. بدین منظور، نظر علامه طباطبایی در تفسیر آیات خلقت و تبیین مبانی فلسفی دیدگاه ایشان، نقش محوری را در تأیید این ادعا خواهد داشت.

تفسیر علامه طباطبایی از معنای خلقت

استنباط و استنتاج علامه طباطبایی از مجموع آیات خلقت عالم ماده، راجع به معنا و تفسیر خلقت، چیزی جز اجتماع و افتراق اجزاء ماده قدیم متشابه و متراکم نیست. ایشان دیدگاه خویش در این باره را در تفسیر المیزان چنین تبیین می‌فرمایند:

آنچه از آیات^۲ به دست آمد یکی این بود که خلقت آسمان و زمین به این شکل و وضعی که ما

۱. بگو: «در زمین بگردید و بنگرید چگونه آفرینش را آغاز کرده است.»

۲. آیاتی نظیر: **أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ** - آیا کسانی که کافرند ندانستند که آسمان‌ها و زمین پیوسته بود و ما از هم بازشان کردیم و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم پس چرا ایمان نمی‌آورند؟ (سوره انبیاء: ۲۱، آیه ۳۰) و آیات: **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا** - سپس قصد خلق آسمان کرد در حالی که آسمان دود بود و آن گاه به هر دو فرمود: چه بخواهید و چه نخواهید باید تحت فرمان درآید گفتند با میل و رغبت تحت فرمانیم. پس آسمان‌ها را هفت عدد قرار داد آنهم در دو روز، و امر هر آسمانی را در آن وحی کرد. (سوره فصلت: ۴۱، آیه ۱۱-۱۲).

می‌بینیم ناگهانی نبوده و به این شکل از عدم بحث ظاهر نشده بلکه از چیز دیگری خلق شده که آن چیز قبلا وجود داشته و آن، ماده‌ای متشابه متراکم بوده که خدای تعالی این ماده متراکم را جزء جزء کرد و اجزاء آن را از یکدیگر جدا ساخت، از قسمتی از آن در دو برهه از زمان زمین را ساخت، و سپس به آسمان که آن موقع دود بود پرداخته، آن را نیز جزء جزء کرد، و در دو برهه از زمان به صورت هفت آسمان در آورد. دیگر اینکه آنچه ما از موجودات زنده می‌بینیم از آب آفریده شده‌اند، پس ماده آب، ماده حیات هر جنبنده است. پس اینکه فرمود: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ"، منظور از آفریدن آن، جمع کردن اجزاء، و سپس جدا ساختن از مواد دیگری متشابه با هم و متراکم در هم است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۵۰-۱۵۱).

این تفسیر علامه طباطبایی از خلقت:

الف: با اتکاء به خود آیات خلقت، خلقت را تفسیر می‌کند و این تفسیر با ظاهر آیات آفرینش به گونه‌ای همخوانی دارد که در تأیید آن، نیازی به هیچ تأویل یا برداشت خلاف ظاهری نیست.

ب: در این تفسیر، نفی هرگونه حدوث انفجارگونه جهان مادی و مسبوقیت آن به عدم مطلق می‌شود و اینکه جهان ماده، ازلی بوده و ظرف خلقت و آفرینش موجودات مادی می‌باشد و خلقت نیز جز تراکم و اجتماع اجزاء آن به دست حق تعالی نمی‌باشد.

ج: این نگاه علامه ریشه در مبانی فلسفی نظریه قدم عالم ماده دارد که وی و سایر حکماء در آثار فلسفی خویش از آنها بحث کرده‌اند و نتیجه آن اصول، قدیم بودن عالم ماده در عین پذیرش حدوث زمانی آن در مبنای زمان و حرکت جوهری است.

د: دیدگاه رقیب این تفسیر، فرض آغازمندی و انجاممندی زمانی؛ انفجاری؛ تاریخ‌دار و یکباره، برای عالم ماده، که به معنی جدا و مباین دیدن آن از واجب تعالی است که پذیرش آن به تعبیر بزرگانی چون حاجی سبزواری، دردی است بی‌درمان^۱ و با اشکالات لاینحلی مواجه بوده که موجب نقض اصول فلسفی قدم عالم می‌شود؛ از این روی، برای تبیین و تنبیه به آن اصول، ابتدا به برخی از اشکالات اشاره و در ادامه، در خصوص کلیات مبانی، مطالبی را یادآور خواهیم شد:

۱. هذا كله عند من لم يقل بانقطاع الفيض و يجعل الحدوث و التجدد في ناحية المستفيض فهو في مندوحة و أما من يقول بالانقطاع ففي داء عياء لم ينجع فيه دواء كما لا يخفى. (شرح المنظومه، ج ۳ ص ۶۸۱) مرحوم ملا هادی در پایان جواب‌هایی که به اشکال ربط حادث و قدیم گفته شده است می‌فرماید همگی در صورتی مقبول است که مثل حکماء قائل به انقطاع فیض از حق نشده و حدوث را در مستفیض قائل گردیم و چنین شخصی راه فرار از اشکال‌ها را دارد اما کسی [مثل متکلم] که چنین قائل نیست با درد خسته‌کننده و بی‌درمانی روبرو است.

اشکالات (تذکر مبانی در ضمن بیان اشکالات به نظر مقابل)

اشکال اول: پذیرش تجدد در اراده الهی

از لوازم پذیرفتن فرض شروع زمان مند عالم ماده (که مرتبه‌ای از وجود است)، اقرار به تجدد اراده الهی و حدوث آن در علم و قدرت خداوند است و همینطور پذیرش پایان و سرانجامی که معدوم‌کننده عالم ماده است، زوال علم الهی را در پی خواهد داشت که همگی مستلزم راهیابی نقص در ذات الهی خواهد بود و در نتیجه، نقص در ذات واجب تعالی را پیش می‌آورد؛ زیرا صفت اراده الهی، رجوع به ذات داشته (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۲۸۷-۳۰۰) و نمی‌شود فعل و کار خدا را به گونه‌ای جدای از هم تصور کنیم که یا بعداً پدید می‌آید و یا پدیده‌ای در نظر بگیریم که معدوم و نابود خواهد شد (رک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۶)، چرا که در چنین فرض محالی، در اراده او، تجدد^۱ و بر علم و قدرت او، فزونی و حدوث جدید راه داده‌ایم و با فرض نابودی آن فعل، زوال علم الهی را در پی خواهد داشت که این تجدد و زوال، باید به ذات الهی راه یابد و این امری ناممکن بوده و با ذات صرف و بسیط حق تعالی نمی‌سازد. به تعبیر علامه (ره)، نظام جاری خلقت، رقیقه علم است، علمی که به هیچ وجه، ضعف و کاستی در آن راه نمی‌یابد:

«نظام جاری خلقت، استوارترین و متقن‌ترین نظام است، چه این نظام جلوه و رقیقه علم ذاتی واجب تعالی است که ضعف و نارسایی را هرگز بدان راهی نیست.» (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۳۰۹).

اشکال دوم: تخلف معلول از علت تامه

اشکال دوم فرض آغازمندی مباین و عزلی اینست که در این فرض، باید معلول با بودن علت تامه تحقق که حق تعالی است، از آن تخلف کرده نبوده باشد و حال آنکه چنین امری محال است و از سوی دیگر، اگر هم بخواهد نباشد، باز نیازمند علت است و آن: عدم تحقق علت تامه، یعنی واجب تعالی است که این هم مردود می‌باشد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۸۵-۸۶).

اشکال سوم: عدم سنخیت بین علت و معلول

در فرض پذیرش حدوث زمانی، میان علت و معلول (عالم ماده) که مرتبه نازله وجود علت (حق تعالی) است، سنخیتی در قدیم بودن نخواهد بود و حال آنکه معلول اشراق، ظهور و نمایشگر علت

۱. این اراده چرا قبلاً صورت نگرفت؟ آیا بر غیری متوقف است؟ او که غیر ندارد؟

خویش می‌باشد و هیچ جلوه و ظهوری از خود ندارد و هرچه هست، ظهور اوست؛ در نتیجه، حدوث معلول غیر قدیم، غیر مسانخ با علت بوده و محال است (رک: همان، ص ۸۷ و رک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۴-۱۹۵).

اشکال چهارم: عدم تمامیت واجب الوجود از جمیع جهات

با پذیرش نظر رقیب، واجب الوجود بالذات، نسبت به اظهار کمال در ادنی مرتبه خود که عالم ماده باشد، ممکن خواهد بود نه واجب و یا به تعبیری، رب بلا مظهر می‌شود^۱، حال آنکه واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۴۶-۴۷) و به تعبیر علامه (ره): هر موجود مادی و مجرد، آینه‌دار کمالی از کمالات واجب تعالی است:

«هیچ موجود ممکن، مادی باشد یا مجرد، عالی باشد یا سافل، نیست مگر آنکه از همه جهات وجودی‌اش آیه و نشانه واجب تعالی است که هر یک متناسب با کمال وجودی خود از کمال واجب متعال حکایت دارد.» (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۳۱۵).

بنابراین نبود هر یک، باعث ایجاد نقص به ساحت حق تعالی در عدم ارائه و اظهار آن کمال وجودی می‌شود.

اشکال پنجم: تخلل عدم در سلسله تشکیکی

وقتی از مقومات ذاتی وجود، تشکیک و کثرت طولی داشتن است، چطور عالم ماده که مرتبه‌ای از این کثرت طولی می‌باشد را می‌توان با آغازمندی و یا انجام‌مند دانستن به نیستی و نابودی، از وجود واحد بسیط مشکک، منقطع و معدوم فرض کرد و حال آنکه در کثرت طولی وجود، تخلل عدم و انعدام، مرتبه‌ای از وجود محال است؟! (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۷-۲۰)

اشکال ششم: تعارض با قاعده الواحد

ششمین اشکال در نحوه تبیین اشتباه از آغاز و انجام عالم ماده اینست که قدیم نبودن عالم ماده به معنی جدایی آن از سایر عوالم خواهد بود و این با قاعده الواحد که همه "ما صدر الله" را یکی می‌داند، در تنافی است.

۱. الرب لا یظهر إلا بمریوبه و مظهره. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ج ۲ ص ۱۳۲۹).

۲. من عرف نفسه بأن روحه لا یكون بلا بدن مناسب لكل واحد من عوالمه، فقد عرف أن ربه لا یكون بلا مظاهر، فإن النفس مظهر حقیقة الحقائق (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۴).

بررسی نظریه «قدم عالم» بر اساس تفسیر المیزان و با تأکید بر خطبه اول نهج البلاغه **۱۶۷**

عوامل در عین کثرت، وحدت تشکیکی داشته و هر یک سایه و ظلّ اشرف از خود بوده که جدا کردن آنها از یکدیگر معنی ندارد؛ به طوری که تمایز بین مرتبه‌ای از وجود با مرتبه دیگر، به ذات بسیط آن است که ما به الاشتراک، عین ما به الامتیاز است؛ به تعبیری، حتی کثرت آنها را عقل از تحلیل وحدت تشکیکی وجود، به دست آورده و در سه عالم حصر می‌کند؛ بنابراین عقلاً نمی‌توان نقصان و یا زیادتی در آن راه داد و قدیم نبودن عالم ماده، به معنای رخنه عدم در آن می‌باشد که محال است (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۶۵-۱۶۷).

نظریه قدم و مبانی دیگر

۱. معنای حدوث زمانی در مبانی حرکت جوهری

عالم ماده، پایین‌ترین مرتبه هستی و وجود واحد، ذاتاً سیّال در حرکت است که بی‌نهایت قسمت‌پذیری دارد و هر قطعه‌ای از آن، به قبل و بعد تقسیم می‌شود که هر حد، فعلیت قبل و قوه برای بعدی است و چون مقدار حرکت از قوه به فعلیت، زمان فلسفی را می‌سازد، پس هر قطعه، قطعه‌ای از زمان فلسفی و فعلیتی است مسبوق به عدم زمانی (یعنی در قطعه قبلش، قوه این فعلیت بود نه خودش)؛ بنابراین، هر قطعه، نسبت به قطعه قبل از خود، فعلیت یافته و حادث زمانی خواهد بود و خودش نیز قوه قطعه بعدی می‌باشد و چون مجموع این قطعات و اجزاء که عالم ماده را تشکیل می‌دهد، چیزی جز خود اجزاء نمی‌باشد، حکم قطعات، حکم مجموع بوده و بر این مبنا، اگر عالم ماده را حادث زمانی می‌گوییم، به این معناست، نه اینکه شروع زمانی داشتن آن، به معنای زمان عام و رایج باشد (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۳۲۳-۳۲۵).

۲. فضا و زمانی بیرون از عالم ماده متصور نیست

برخلاف نظر رایج و غلط، در نگاه صحیح، زمان عام نمی‌تواند ملاک تقدّم و تأخّر واقعی باشد، بلکه زمان هر چیزی مختص به او بوده و تقدّم و تأخّرش را از وجود سیّال می‌گیرد و منشأ انتزاع آن، سیلان ذاتی وجود سیّال می‌باشد و ما بازاء خارجی ندارد (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۲۱۴-۲۱۶).

همینطور اعتقاد به فضای خلاء و تهی که لازمه آن عدم اعتقاد به کم متصل قار خارجی است نیز مردود می‌باشد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۷۸ و طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۲)؛ بنابراین زمان و فضایی بیرون از عالم ماده وجود ندارد، ولی متأسفانه در اثر عادت که انسان به واسطه انس دائمی خود به

حوادث زمانی و مکانی پیدا کرده، در فرض آغازمندی، به اشتباه فضایی خالی از موجودات و زمانی دارای امتداد غیرمتناهی فرض کرده، سپس پدیده جهان مادی را به مانند نوزادی در مهد مکان گذاشته و به دست دایه زمان که از قبل آماده بود، سپرده و منتظر تربیت و تکمیلش گشته است و از زمان واقعی که بر اساس دیدگاه حرکت جوهری، ساخته حرکت عالم است، تنها متوجه یک حرکت (نسبتاً) عمومی می‌باشد و آن حرکت شبانه‌روزی است و الفاظ زمانی ما از قبیل: گذشته، آینده، اکنون، همیشه، گاهی و نظایر آنها، مثل حالاتی هستند که با وضع حاضر از زمان عمومی خودمان دیده یا اندیشیده‌ایم (رک: طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۳۰۶-۳۰۷).

۳. عدم نهایت عالم ماده در عرض مادیت و ختم به تجرد در طول و مراتب برتر

عالم ماده در عرض و مرتبه خویش بی‌نهایت بوده و در طول هم، نهایت و انجام این عالم یکپارچه حرکت، به سوی تجرد می‌باشد، یعنی مرتبه شدیدتر وجود، که عالم مثال می‌باشد و آن تجرد از ماده دارد، هرچند عوارض ماده همراه اوست، ولی نقطه انتهایی و توقف حرکت جوهری می‌باشد، چرا که دیگر قوه‌ای برای تبدیل به فعلیت نمی‌ماند (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۷۷-۱۷۸).

۴. دوام فیض الهی

استمرار و عدم انقطاع اعطاء الهی یا همان دوام فیض الهی، یکی از اصولی است که در این بحث، مورد تأکید می‌باشد و دلیل آن، قدرت واجب تعالی و همان مبدئیت او برای ایجاد و علیتش نسبت به سایر موجودات می‌باشد که این قدرت، عین ذات متعالی اوست و مستلزم آنست که فیض واجب تعالی، همیشگی و رحمتش پیوسته باشد و هرگز عطای او، از بالاترین مرتبه موجودات تا ادنی مرتبه آنها قطع نگردد. جریان و دوام فیض الهی در عالم ماده، با تغییرات پیوسته و مداوم این مرتبه، هیچ تعارضی ندارد و در دیدگاه علامه (ره)، با اینکه اینجا با انقراض نوع یا انواعی و یا پدیدار شدن موجودی جدید با نابودی شکل و صورت موجودی دیگر، به طور علی‌الدوام و همیشگی، مواجه هستیم، ولی هیچ‌گاه فیض الهی قطع نمی‌شود و فقط اشکال مادی‌اند که در عین ازلی و ابدی بودن اصل عالم ماده، تغییر می‌پذیرند و این همان دوام فیض الهی تا مرتبه مادی می‌باشد. روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام هم که دلالت می‌کنند بر این که خداوند باری تعالی خلق همیشگی داشته و عالمی را در پی عالمی دیگر خلق کرده و همیشه بر همین منوال بوده است، در تأیید این نظر می‌باشد (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۳۲۶ و رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۰۵).

بررسی نظریه «قدم عالم» بر اساس تفسیر المیزان و با تأکید بر خطبه اول نهج البلاغه **۱۶۹**

بنابراین، اصل عالم ماده به دوام فیض الهی، ازلی و ابدی است، ولی آنچه از صور نوعیه همچون ستون‌هایی علی البدل که دائماً این ماده را به صور مختلف نمایش می‌دهند، حدوث دائمی دارند و همگی در ظرف عالم قدیم رخ می‌دهد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۷۴-۷۵).

گزاره‌های خطبه اول نهج البلاغه در خصوص نحوه خلقت عالم ماده

خطبه اول نهج البلاغه به جهت برخورداری از سیر معرفتی ممتاز، حائز جایگاهی ویژه نسبت به سایر مآثورات توحیدی گشته است. سیری که با الهیات اخص شروع شده و در اثنا، به نحوه کیفیت خلق عالم و آدم پرداخته است.

یکی از برجسته‌ترین نکات این خطبه پس از معرفی توحید و نحوه خلقت کلی آدم را می‌توان در گزاره‌های خلق جزئی عالم ماده دانست که امیرالمؤمنین علیه السلام در قالب عبارات زیر بیان فرموده‌اند:

ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَّ الْأَجْوَاءَ وَ شَقَّ الْأَرْجَاءَ وَ سَكَّنَاكَ الْهَوَاءَ فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلَاظِمًا تَبَاؤُهُ مُتْرَاكِمًا زَخَاؤُهُ حَمَلُهُ عَلَى مَثْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ وَ الرَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ فَأَمْرَهَا بِرَدِّهِ وَ سَلَطَهَا عَلَى شِدِّهِ وَ قَرَنَهَا إِلَى حَدِّهِ الْهَوَاءَ مِنْ تَحْتِهَا فَتَيْقُ وَ الْمَاءَ مِنْ فَوْقِهَا دَفَيْقُ.^۱

این چند فراز و ادامه آنها به کیفیت انشاء و خلق مادی در جهان ماده می‌پردازد که تعبیر آغازین آن، یعنی «ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتَقَّ الْأَجْوَاءَ وَ شَقَّ الْأَرْجَاءَ وَ سَكَّنَاكَ الْهَوَاءَ» به طور ویژه محل بحث مکتوب حاضر است.

ابتدا به مفهوم‌شناسی واژه‌ها می‌پردازیم:

«فَتَقَّ»: به معنی شکافتن هر چیز متصل می‌باشد. کتاب العین، فتق را شکافتن هر چیز متصل معنی کرده است^۲ (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۳۰).

«الْأَجْوَاءَ»: جمع جو را گویند و جو فضای واسع است (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱ ص ۱۳۳) و جو، ما بین السماء و الأرض مراد می‌باشد (رک: ازدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۸ و رک: ابن اثیر جزیری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۱۸ و رک: ابن منظور ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۵۷ و رک: فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱۵ و رک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۱).

۱. سپس خداوند سبحان فضاها را شکافت، و اطراف آن را باز کرد، و هوای به آسمان خورده را آفرید و در آن آبی روان ساخت، آبی که امواج متلاطم آن شکننده و یکی بر دیگری می‌نشست، آب را بر بادی طوفانی و شکننده نهاد، و باد را به بازگرداندن آن فرمان داد، و به نگهداری آب مسلط ساخت، و حد و مرز آن را به خوبی تعیین فرمود و هوا زیر تند باد و آب بر بالای آن در حرکت بود.

۲. انفتاح رتق کل شیء متصل مستو و هو رتق فإذا انفصل فهو فتق.

"الْأَرْجَاءُ": جمع رجاء، ناحیه هر چیزی را گویند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۷۴).
"سَكَايِكَ الْهَوَاءُ" آن هوایی که به نواحی آسمان می‌خورد و السُّكَاك: هوایی که به نواحی آسمان برخورد می‌کند^۱ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۸۷). نکته قابل توجه این که هوا غیر از آسمان است و سکاکنک را نباید به معنی مطلق هوا دانست بلکه هوای خاصی مراد می‌باشد.
حال پس از آشنایی با مفاهیم، نکاتی بیان می‌گردد که نشان از سازگاری ظاهر و معنای این گزاره‌ها با معنای حکمت متعالیه از خلقت که در تبیین تفسیر علامه از آن گذشت، دارد:

نکته اول

این انشاء را هر لحظه و همیشگی باید دید که با حرکت جوهری و سیلان ذاتی این عالم است و چنانچه در حکمت مبرهن گشته، معلول، حدوداً و بقاءً به علتش نیاز دارد و انشاء و ایجاد، خلق دائمی است؛ از این رو فرمایش حضرت را نباید زمانی و مکانی و با پیش فرض خلقتی آغازین تفسیر کرد، بلکه این حکایت هر لحظه عالم ماده است و وقتی عالم ماده عین تجدد است، نباید دنبال نقطه آغازین گشت.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا

(مولوی، ۱۳۷۲، دفتر اول، ص ۵۴)

بنابراین "ثم"ها را نباید به تراخی زمانی و مکانی معنی کرد که مثلاً خدا اول حدود اشیاء را تعیین کرد، بعد سراغ سایر مراحل رفت؛ بلکه تراخی اینجا وجودی و مراتب وجودی آن موجودات بیان می‌شود و فی الواقع، همین الآن آب و باد و... این مراتب را دارند.

نکته دوم

همانطور که گذشت، خلاء، امری موهوم است. پس تعبیر "اجواء" نمی‌تواند اشاره به خلاء و فضای توخالی معدوم از همه چیز داشته باشد؛ بلکه با توجه به فرازهای بعدی، باید جو را به معنی هوای مطلق گرفت. از ظاهر کلمات حضرت هم گویا هوا بر همه تقدم دارد؛ زیرا حضرت می‌فرماید: آب روی هوا و روی آب باد است: "الهواء من تحتها فتیق"، "و سكاكك الهواء" از متن و قعر هوا فتق کرده و آب را آفرید، پس هوا قبل از آب بوده است؛ زیرا از سکاکنک هوا، جریان آب شروع شد و هوا بود که آب روی آن افتاد. پس قطعاً هوا قبل از آب بوده است و هوا از آن حیثی که اشیاء در آن جا می‌گیرند، مکان و

۱. الهواء الذي يلاقي أعنان السماء.

فضای آنها می‌شود و شق الارحاء هم به معنی شکاف آن است.

با توجه به آنچه از سیاق برمی‌آید، در اینجا مراد از هوا را باید هوای مطلق دانست که اعم از اکسیژن و هوای تنفسی است تا گازها و سایر موارد مشابه را شامل شود و یا می‌توان به تعبیر متون دینی، کلمه دخان را بکار برد که هر آنچه شبیه به اینهاست را شامل شود.

شکافتن فضا نیز در این تفسیر، عینی و حقیقی است، همانطور که وقتی می‌گوییم "جسم فضا را اشغال می‌کند" یعنی مولکول‌هایش کنار می‌رود و این جسم جا می‌گیرد. هوا هم از این جهت که این شیء در آن قرار می‌گیرد، فضا است و شکافتن آن معنی دارد.

نکته سوم

در تکمیل آنچه در نکته سابق گذشت باید گفت: ظاهر تعبیر نهج البلاغه، پذیرش هوا و فضای مطلق، پیش از خلقت است و این ظاهر شاید با برخی از فرضیات امروزی راجع به آغاز عالم ماده متفاوت باشد، ولی این امر خدشه‌ای به این مسئله نمی‌زند؛ چرا که آن فرضیات، علاوه بر غیر قطعی بودنشان در علم روز، نهایتاً برای درصد ناچیزی از مقدار مرئی عالم ماده مطرح می‌باشند، نه کل آن و حال آن که در مقابل چنین فرض‌هایی، از اصول برهانی و عقلی که برخی را در تقریر نظر علامه از نظر گذرانیم، نمی‌توان صرف نظر کرد و این ظاهر، بیشترین سازگاری را با آن مبانی داشته و علامه به زیبایی این مطابقت نقل و عقل را در تفسیر آیات خلقت معنی کرده است.

نکته چهارم

از آنچه بیان گردید نباید بطور مطلق منکر انفجار در مجموعه نظام هستی شد، بلکه باید گفت هر خروج از قوه به فعل، نوعی انفجار است و به معنی خروج تفصیل از اندماج می‌باشد و هیچ حکیمی هم منکر آن نیست؛ بلکه مسئله اختلافی (که از نظر ما غیر قابل پذیرش است) در این می‌باشد که انفجار، نقطه آغاز قلمداد شود (مهبانگ).

در بیان نهج البلاغه و قرآن، فضا و هوای مطلق ازلی و قدیم پذیرفته شده است و آفرینش موجودات در متن این فضا و به صورت اجتماع و افتراق اجزاء می‌باشد، برخلاف فرضیه مهبانگ که همه چیز بعد از انفجار پدید می‌آید و سرگذشت عالم به حدود ۱۲-۱۴ میلیارد سال پیش برمی‌گردد^۱، زمانی که ادعا

1. https://map.gsfc.nasa.gov/universe/bb_theory.html.

می شود بی نهایت کوچک و فوق العاده چگال و آکنده بوده است (رک: هاوکینگ، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

نکته پنجم

از اصول سابق الذکر به دست آمد که عالم ماده، ازلی و ابدی است و ماده برای تحقق خارجی نمی تواند بدون صورت باشد و لزوماً باید با صورتی مایی همراه باشد، ولی اینکه صورت اول چه بود را نمی توان با برهان بدست آورد و محل بحث نیست؛ بلکه اصل اینست که مرتبه ای از وجود هست که نام آن عالم ماده نهاده شده و ذاتی آن تحوّل و تجدّد و انبساط است. این انبساط که ما بالقوه آن است، انقباضی هم دارد که برای جهت صورت و فعلیت آن است و این همراهی انبساط و انقباض با یکدیگر، همیشگی و دائمی است.

نکته ششم

آسمان و فضای مد نظر در این بحث، محدود به آسمان کره خاکی نمی شود و بیان حضرت راجع به آسمان، مطلق است که شامل کل عالم ماده می شود. برخلاف سماء نسبی که در آن، اجرام سماوی هر یک نسبت به دیگری متقابلاً آسمان یکدیگر به حساب می آیند. مثلاً اگر کره ماه و سایر کرات و اجرام پیرامونی زمین، آسمان زمین را تشکیل می دهند، در مقابل، زمین نیز به نسبت آنها، آسمان آنها محسوب می شود؛ بنابراین مراد از فضا، جو و هوا در اینجا سماء مطلق می باشد نه نسبی؛ هر چند در سایر متون دینی، مراد از واژه "سماء" می تواند متفاوت باشد و تعیین این امر نیاز به دقت و بررسی دارد. از باب نمونه، اتساع آسمان در آیه چهل و هفتم سوره ذاریات «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» را نمی توان در سماء نفسی معنی کرد، چرا که سماء مطلق و نفسی، بی نهایت بوده و گسترش آن بی معنی است؛ از این رو این آیه شریفه باید در سماء نسبی معنی گردد.

نکته هفتم

ممکن است راجع به فرازهای بعدی خطبه، یعنی: «تَرَدُّ أَوْلَهُ إِلَى آخِرِهِ وَ سَاجِيَهُ إِلَى مَائِرِهِ حَتَّى عَبَّ عُبَابُهُ وَ رَمَى بِالزَّبَدِ رَكَامَهُ فَرَفَعَهُ فِي هَوَاءٍ مُنْفَتِحٍ وَ جَوٍّ مُنْفَهَقٍ فَسَوَى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ»^۱ دو سؤال مهم پیش آید

۱. از اول آن [آب] بر می داشت و به آخرش می ریخت، و آب های ساکن را به امواج سرکش بر گرداند. تا آنجا که آب ها روی هم قرار گرفتند، و چون قله های بلند کوه ها بالا آمدند. امواج تند کف های بر آمده از آب ها را در هوای باز، و فضای گسترده بالا برد، که از آن هفت آسمان را پدید آورد. (دشتی، ۱۳۸۶، ص ۲۱).

که لازم است پاسخ داده شود:

منظور از کف چیست؟

بالا تر از آسمان دنیا، مجردند و چطور در این فرازها چنین بیان شده است که همه هفت آسمان از امر مادی ساخته می‌شوند؟

کف را باید مادی گرفت، چرا که این فرازهای خطبه نیز در بیان خلقت مادی بوده و وارد بیان نحوه خلق ملائکه نگردیده است؛ از این روی با توجه به آنچه بیان شد، کف هم کنایه از تراکم و تکاثف بیشتر هوا بوده و کف، نه آب است نه خاک، بلکه هوا اگر غلیظ شود، کف می‌دهد و اگر لطیف‌تر باشد، هوا می‌دهد.

حال در پاسخ به پرسش دوم باید توجه داشت، هر چند گفته می‌شود از کف مادی هفت آسمان پدید می‌آید، ولی این سیر کلام حضرت در کیفیت خلقت، در واقع شرح قوس صعود خلقت می‌باشد و همانطور که در خلقت انسان، از خلق کاملاً جسمانی قوس صعود شروع می‌شود و در چهار ماهگی روح به آن دمیده می‌شود و این مرحله پس از مرتبه جسمانی اوست، در قوس صعود عالم نیز، مرتبه ملکوتی آن، پس از مرتبه مادی بوده و این تبیین از آن‌روست و همانطور که در قوس نزول، این عالم در رتبه پس از عالم مثال و رقیقه آن می‌باشد، در قوس صعود نیز به آن باز می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در واقع حضرت فرآیند خلقت را از شیء لطیف به غلیظ و سپس به اغلظ را بیان می‌فرمایند و این تحوّل و تغییر ذاتی این عالم است و همیشه هست و ممکن است همین زمین تکاثف‌یافته از اجزاء فضا، روزی متلاشی شود. اگر هم قرآن کریم آغاز خلقت را از دخان (فصلت، ۱۱) و انجام را هم به دخان ختم می‌کند (دخان، ۱۰)، یعنی همیشه فرآیند خلقت از اوج لطافت به اوج ثقلیت و از اوج ثقلیت به اوج لطافت می‌رسد که حاکی از حرکت و سیلان ذاتی و وجود ازلی و ابدی آن دارد.

قبلت فضا و هوا هم قبلت تطوری است؛ به این معنی که صور موجوده بر ماده، تحوّل و تغییر دارند، ولی این به معنی آن نیست که ماده‌ای که اصل است و اینها روی آن می‌آیند، نبوده و بعداً به وجود آمده است؛ بلکه اصل مجموعه نظام مادی عالم، ازلی و ابدی است؛ اما اولین طورش بعد از عالم مثال بسیار بسیار لطیف است و در حرکت طولی این عالم به آن می‌رسیم. لطافتی که باز جسمانی و مادی است. این حالت لطیف، لایتناهی و ازلی و ابدی بوده و همیشه هست و خود همین در حرکت

و تغییرات ذاتی، تطوراتی برداشته و به صورت تشکیکی تغلیظ شده و رو به تکاثف می‌برد و موجودات دیگر را پدید می‌آورد.

بنابراین مادهٔ این عالم ثابت است و اشکال آن به ظاهر فناپذیرند که آن هم فنا نیست و حرکت جوهری است و کلّ عالم ماده به تعبیر علامه طباطبایی، حقیقت واحد است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۳۰) مثل کاروان واحدی که هنگام گذر از مقابل روزه‌ای، جدا جدا دیده می‌شوند، کل صور عالم نیز صورت واحدی است که علی التتاقب می‌آیند و دوام فیض را علی البدل اظهار می‌دارند که در طول به حرکت جوهری طولی اشتداد پیدا می‌کنند تا به فعلیّتی که هیچ قوه‌ای با آن نیست، می‌رسند که همان، دارالبقاء و معاد آنها باشد.

در نگاه عمیق فلسفی، محدودیت‌های بین عوالم عدمی‌اند. عدم عوارض ماده و هیولی، عالم مثال می‌شود، عدم عوارض عالم مثال، عالم عقل می‌شود. در عین این که مثال بر ماده محیط است و عقل بر مثال و ماده احاطه دارد.

این محدودیت‌ها در طول عوالم است نه در عرض؛ یعنی این طور نیست که بشود با موشکی برویم و به مرز عالم ماده برسیم و بعد عالم مثال شروع شود. بنابراین عالم ماده در عرض نامتناهی است، ولی در طول متناهی است و حد دارد.

در خصوص عالم ماده نیز حکمت متعالیه حرکت در اعراض را به تبع جوهر می‌داند، در نتیجه این حرکت از جوهر است و چون جوهر ازلی و ابدی است، کلّ عالم ماده، قدیم می‌شود. ماده نیز همیشه با صورّه مایی همراه است که عین الحركة و التجدد است و اگر حرکت ذاتی آن شد، ابتداء و انتهای نخواهد داشت؛ مثل روغن که چربی، ذاتی آن است و ابتداء و انتهای ندارد؛ اما اینکه آن صورّه ما چیست را نمی‌دانیم و روایت تبیین می‌کند.

از همه آنچه که گذشت، می‌توان نتیجه گرفت ظاهر کلام امیر المؤمنین علیه السلام در تبیین نحوهٔ آفرینش موجودات دنیایی، نه تنها هیچ مغایرتی با براهین عقلی نداشته، بلکه در نهایت سازگاری با تبیین فلسفی حکمت متعالیه از آفرینش مادی است.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، چاپ چهارم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، چاپ سوم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت.
 ۳. ازدی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۷)، *کتاب الماء*، چاپ اول، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل - دانشگاه علوم پزشکی ایران، تهران.
 ۴. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۶)، *شرح فصوص الحکم داود القیصری*، چاپ دوم، انتشارات بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم.
 ۵. _____، (۱۴۰۲ق)، *نهاية الحكمة*، چاپ دوازدهم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
 ۶. _____، (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه*، چاپ دوم، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم.
 ۷. دشتی، محمد، (۱۳۸۶) *ترجمه نهج البلاغه*، چاپ نهم، انتشارات قدس، قم.
 ۸. زمانی قمشه‌ای، علی، *هیئت و نجوم اسلامی*، ج ۲، نوبت چاپ ندارد، نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم ۱۳۸۷.
 ۹. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
 ۱۰. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴)، *المحیط فی اللغة*، چاپ اول، عالم الکتاب، بیروت.
 ۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، بیدار، قم.
 ۱۲. _____، (۱۳۷۸)، *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية*، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران.
 ۱۳. _____، (۱۴۱۷ق)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية* (مقدمه عربی)، چاپ اول، مؤسسه التاريخ العربي، بیروت.

۱۴. _____ (۱۹۸۱م) *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۵. _____ (۱۳۶۰)، *أسرار الآيات و أنوار البینات*، چاپ اول، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، تهران.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، چاپ اول، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، *بداية الحكمة*، چاپ دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۸. _____ (۱۳۷۱)، *الميزان في تفسير القرآن (۲۰ جلد)*، چاپ دوم، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۱۹. _____ (۱۳۹۳)، *الرسائل التوحيدية*، چاپ پنجم، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم.
۲۰. _____ (۱۳۹۴)، *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ چهارم، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، نشر مرتضوی، تهران.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹)، *کتاب العین*، چاپ دوم، نشر هجرت، قم.
۲۳. فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير*، چاپ دوم، موسسه دار الهجرة، قم.
۲۴. گرامی، محمد علی، (۱۳۸۶)، *خدا در نهج البلاغه*، چاپ اول، بنیاد بین المللی نهج البلاغه، قم.
۲۵. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲)، *دائرة المعارف قرآن کریم*، چاپ اول، بوستان کتاب، قم.
۲۶. مولانا جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۲)، *مثنوی معنوی*، شماره چاپ ندارد، نشر اقبال، تهران.
۲۷. هاوکینگ، استیون ویلیام، (۱۳۸۴)، *تاریخچه زمان: از انفجار بزرگ تا سیاه چاله ها*، مترجم: محمدرضا محجوب، چاپ نهم، شرکت سهامی انتشار، تهران.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

ملاکات حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی با تأکید بر دیدگاه ابن عربی^۱

سیدشهاب‌الدین حسینی^۲

چکیده

این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی، ملاک‌های حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی را با تأکید بر اندیشه ابن عربی مورد بررسی قرار می‌دهد. ابتدا به تصویری اجمالی از تجربه دینی پرداخته و سپس به این نکته توجه می‌شود که با چه ملاک و میزانی می‌توان بر تجربیات دینی صحه گذاشت؟ آیا تجربه دینی می‌تواند خدا و حتی حقیقتی مانند "تجرد روح-من" را اثبات کند و استدلال یا شاهد و دلیلی بر وجود خداوند و روح مجرد باشد، به طوری که انسان بتواند اعتقاد خود به خدا و تجرد روح را بر آن استوار کند و اساس دینداری متدینان قرار گیرد؟ تجربه‌ها در رتبه واحدی نیستند، بلکه به سه قسم درجه‌بندی می‌شود؛ تجربه دینی عامه مؤمنان، تجربه عرفانی عارفان و تجربه معصومان. در حجیت معرفتی تجربه معصومان و تفسیر و تعبیرشان هیچ خطایی نیست، بلکه برترین نوع و بالاترین درجه معرفت است؛ اما در تجربه دینی متدینان و عارفان، عروض خطا ممکن است و چون تجربه‌های غیر معصوم، مصون از خطا نیست، برای داوری صحت و سقم مکاشفات و مدعیات تجربه‌گرایان و عارفان، معیارهایی لازم است که متقن و مطمئن باشد. در نگاه ابن عربی، مؤسس و بنیانگذار عرفان نظری، با توجه به آثار و تألیفاتش، به ویژه فتوحات و فصوص الحکم و برخی از نوشته‌های دیگر، گزارش تجارب به دو صورت از طریق معصوم و از طریق غیر معصوم میسر است که هر کدام با شرایطی، حجیت و اعتبار دارند. نگارنده در صدد است این مسئله را مورد بررسی و زوایای بحث را مورد کاوش قرار دهد.

کلیدواژگان: حجیت معرفت‌شناختی، تجربه دینی، تجربه عرفانی، ارزش و اعتبار، ابن عربی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶

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

مقدمه

بحث تجربه دینی در غرب نخستین بار توسط شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) فیلسوف آلمانی در اواخر قرن هجدهم مطرح گردید. علت اصلی که شلایر ماخر را بر آن داشت تا چنین دیدگاهی را مطرح نماید، این بود که الهیات طبیعی که توماس آکویناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) از آن حمایت می‌کرد، با مخالفت‌هایی مواجه شد، به ویژه شبهات و پرسش‌هایی که توسط دیوید هیوم عنوان شد، هیوم با الهیات طبیعی مخالفت کرد و برهان نظم را مورد تردید جدی قرار داد و انکار نمود؛ از این رو شلایر ماخر گفت که اساس دین، تجربه است و البته تجربه معنای وسیع‌تری پیدا کرد و به مشاهده اعمال و رخدادهای معرفت‌زا گفته شد؛ اما از نظر فیلسوفان اسلامی، با هدف دفاع از دین و باورهای دینی، مسئله تجربه دینی مطرح شد که در حقیقت هدف از آن، دفاع عقلانی از دین بوده است. بنابر این تجربه دینی یعنی اگر متعلق تجربه، حضور خدا یا امر مفارق یا امر مطلق یا حقیقت معنوی دیگر باشد، تجربه‌ای دینی است؛ مثلاً در هنگام عبادت و نیایش، حضور خدا به مؤمنی دست بدهد یا مسلمانی، یکی از ائمه را در رؤیا ببیند. البته بین تجربه دینی و عرفانی تفاوت‌هایی وجود دارد، تفاوت عمده تجربه دینی در غرب و عالم اسلام نیز با یکدیگر تفاوت دارد. خاستگاه تجربه دینی در غرب، ناامید شدن دفاع عقلانی از دین بود، ولی در اسلام چنین نیست، بلکه در حقیقت هدف، دفاع عقلانی از دین بوده است.

تجربه دینی عام ممکن است برای هر مؤمنی اتفاق افتد، لکن تجربه عرفانی، ویژه عارفان و اهل معرفت است که وحدت و یگانگی متعالی را شهود می‌کند. با توجه به قوای متعدد باطنی و نفسانی که هر کدام می‌توانند بر دیگری تأثیر بگذارند و سبب انحراف قوا در ادراکشان شوند، اهل عرفان برای صدق و کذب مکاشفات و مشاهدات، معیارهایی را ذکر کرده‌اند که رعایت آن معیار و ملاک، می‌تواند تجربه‌گر و عارف را یاری رساند تا در دام قوای باطنی مانند وهم و قوای بیرونی مانند شیطان نیفتد.

درباره ملاک صدق و کذب مکاشفات و تجربیات دینی و عرفانی، مقالاتی نگاشته شده است که مکاشفات صوری عارفان را به دو دسته "گاهی مطابق با واقع و گاهی غیر مطابق با واقع" تقسیم نموده‌اند که هر دو می‌توانند در مقام بررسی، مورد تحلیل و صحت و سقم قرار گیرند (نتاج، ۱۳۹۴)؛ همچنین برخی از مهم‌ترین ملاک‌هایی که در آثار عرفا برای تمییز مکاشفات صحیح از سقیم آورده شده را معرفی و بررسی کرده‌اند (شیروانی، ۱۳۸۹) و برخی شهود عرفانی و ارزش معرفت‌شناختی آن را بررسی کرده‌اند که بیشتر حجیت شهود عرفانی را از دیدگاه آیات و روایات مورد توجه قرار داده‌اند (جوادی، معظمی، ۱۳۸۶). وجه اهمیت تحقیق حاضر در این است که مدعیات تجربه‌گرایان و

مکاشفان با چه محک و معیاری سنجیده شود؟ آیا هر ادعا و هر کشف و شهودی، حجیت و ارزش معرفتی دارد؟ خصوصاً در دنیای جدید و با ظهور عرفان‌های نوظهور، چه ملاک و میزانی را برای حجیت باید مورد لحاظ قرار داد؟

مفهوم‌شناسی تجربه دینی

واژه تجربه، معانی متعددی دارد و از واژه‌هایی است که از نظر معنا، تحول عمده‌ای داشته است و در علوم گوناگون کاربرد دارد، اما در اینجا مراد ما از تجربه با پسوند دینی اینست که هرگاه موضوع تجربه، خدای متعال یا مظاهر او باشد و به گونه‌ای در ارتباط با خداوند باشد، یا خدای متعال به عنوان حقیقتی غایی در آن ظهور داشته باشد و یا به طور کلی در محدوده دینی صورت گیرد، تجربه دینی خواهد بود (ر. ک، بیات و همکاران، ۱۳۸۱: ۱۸۸)؛ پس دو شرط برای دینی بودن تجربه وجود دارد؛ نخست آنکه در چهارچوب دین باشد و شرط دیگر آنکه فاعل تجربه، در تبیین حالاتش، از تعبیر دینی استفاده کند (ر. ک، همان). تجربه در اینجا معادل علم حضوری و ادراک باطنی در ادبیات عرفانی است و تجربه دینی یعنی ادراک باطنی و علم حضوری مکاشف یا تجربه‌گر. البته تجربه دینی، انواع و اقسامی دارد؛ مثلاً تجربه عموم متدینان یا تجربه شهودی که مشروط به سیر و سلوک است و با انجام نوافل و طهارت نفسانی حاصل می‌شود و تجارب دینی که مختص رسولان و پیام‌آوران الهی است که مورد توجه قرار گرفته و در یک شرایط ویژه و شگفت، تجربه‌ای دارند فراتر از تجربه‌های متعارف که در ادبیات قرآنی و دینی به آن "وحی" یا در فلسفه دین به آن تجربه وحیانی یا تجربه نبوی می‌گویند.

به هر تقدیر، تجربه در اینجا به معنای ادراک حسی و تجربه‌های منطقی نیست، بلکه نوعی رهیافت روحی، درونی و نیز وضعیت روانی و گونه‌ای درگیری مستقیم و آگاهی درونی از یک وضعیت است.

تفاوت تجربه دینی و تجربه عرفانی

یکی از مباحث مهم، مسئله تفاوت تجربه دینی و یا عینیت آن با تجربه عرفانی است؛ به عبارت دیگر، آیا تجربه دینی همان تجربه عرفانی است یا اینکه باید به تفاوت بین آن دو قائل بود؟ شکی نیست که تجربه عرفانی توأم با کشف و شهود است و کشف و شهود مربوط به عالم خیال است؛ اما مکاشفه و خیال آنقدر وسیع است که حتی شامل رؤیاهایی که افراد معمولی می‌بینند نیز می‌شود، لذا نمی‌توان کسی را به صرف دارا بودن کشف و شهود، عارف خواند. چنانچه استیس مشهودات و مسموعات باطنی را پدیدارهای عرفانی نمی‌شمرد (استیس، ۱۳۷۵: ۳۸) و وجد و جذبه و تواجد صرف را نیز

تجربه عرفانی به حساب نمی‌آورد (همان: ۴۲). تفاوت تجربه دینی و تجربه عرفانی در متعلق آن است، یعنی در غرب، خود تجربه دینی مهم تلقی شده، نه متعلق آن که خدا باشد، ولی در مکاشفه و شهود عرفانی، به خصوص در عرفان اسلامی، متعلق تجربه، یعنی خدا و کشف خدا مهم است.

از این نکته نباید غفلت کرد که تجربه دینی و مکاشفات با عالم خیال ارتباط وثیقی دارد و خیال در نگاه محی الدین ابن عربی چهار معنی دارد که عبارتند از:

۱. خیال متصل یا عالم خیال متصل که یکی از قوای نفس است؛ یعنی ما عالم حس داریم و عالم خیال و عالم عقل که عالم خیال واسطه بین عالم عقل و عالم حس است و به آن قوه متخیله نیز می‌گویند.

۲. خیال منفصل که در واقع واسطه بین عالم طبیعت و عالم عقل است.

۳. نفس آدمی که بین روح و جسم قرار دارد.

۴. خیال ماسوی الله، یعنی کل عالم مراد است که بزرگان گفتند: "العالم کله خیال فی خیال".

به تعبیر برخی از نویسندگان، خیال چیزی است که بین وجود محض و عدم صرف قرار دارد و نه موجود است و نه معدوم و یا هم موجود است و هم معدوم؛ نه خداست و نه غیر خدا (هو لا هو) (ر. ک: کاکایی، ۱۳۹۹: ۳۵۰). صاحبان تجربه دینی با عالم خیال سروکار دارند و از طرفی با قلب که محل کشف و شهود است، ارتباط دارند؛ حقایق معنوی را در قالب حسی شهود می‌کنند و صورت‌های نفسانی را نه به صورت مجرد محض و نه به صورت مادی صرف می‌بینند. همه اینها در سه معنای اول خیال‌اند که غیر عارف با عارف سهیم‌اند، ولی در مکاشفه عارفانه و تجربه عرفانی، تجربه و شهود خیال به معنای چهارم است؛ بدین معنا که رؤیت و فهم پارادوکس "هو لا هو" که تجربه شهود وحدت همه امور با خدا (وحدت آفاقی) و یا تجربه وصال و یگانگی شخص صاحب تجربه با خدا (وحدت انفسی) است (همان: ۳۵۱)؛ به تعبیری می‌توان گفت که تجربه دینی اعم و تجربه عرفانی اخص است. در سایر اقسام تجربه دینی، مکاشفه شخص صاحب تجربه، همواره در قالب صورت است و لو متعلق کشف امور معنوی و مجرد از صورت باشد؛ مثلاً علم، به صورت شیر تجلی می‌کند یا جبرئیل به صورت دهیبه کلیبی و به صورت بشر؛ یعنی فرد مکاشف، امری را که تجلی کرده با یکی از قوای خیالی، یعنی از طریق حواس پنج‌گانه، لیکن در عالم خیال یا مثال ادراک می‌کند؛ یعنی تجربه‌گر امر غیر مادی را می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، می‌چشد، یا لمس می‌کند. در اینجا بین مدرک و مدرک تفاوت است، چه در کشف صوری و چه در کشف معنوی؛ اما در تجربه عرفانی، بین تجربه‌گر و متعلق آن

تفاوتی نیست و این تجربه مستلزم فنای عارف است؛ در فناست که عارف وحدت را تجربه می‌کند، با چشم یار، یار را می‌بیند؛ یعنی در عین تجربه فنا (معدوم بودن) خود، وجود محض (خدا) را ادراک می‌کند؛ یعنی موجود بودن در عین معدوم بودن را تجربه می‌کند و این همان پارادوکس (هو لا هو) است که فقط عارف آن را ادراک می‌کند. لازمه این امر، خروج از طور عقل است. در سایر تجارب دینی، مشاهدات شخص صاحب تجربه، مثلاً دیدن یا شنیدن، امری معنوی است که لازمه‌اش خروج از طور عقل نیست، ولی ادراک و تجربه عرفانی یاد شده، خروج از طور عقل را لازم می‌آورد. تفاوت بین تجربه دینی به معنای اعم و تجربه عرفانی، مشابه تفاوتی است که قیصری بین کشف صوری و کشف معنوی قائل است که کشف صوری از طریق حواس پنج‌گانه در عالم مثال صورت می‌گیرد و کشف معنوی را کشفی می‌داند که مجرد از صورت است و از تجلیات اسم علیم می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۶۳: ۳۳-۳۴)؛ بنابراین باید توجه کرد که بین تجربه دینی و تجربه عرفانی تفاوت وجود دارد که هر تجربه دینی، تجربه عرفانی نیست و گاهی تجربه دینی زمینه‌ساز تحقق تجربه دینی دیگر و یا تجربه عرفانی می‌شود، مثلاً توبه و حال توبه، فرد را به مرتبه‌ای قوی‌تر از ایمان رهنمون می‌شود، بلکه برخی از تجربه‌های دینی در صورت رسوخ در جان آدمی و با شرایطی می‌تواند در نهایت به تجربه عرفانی وحدت ختم گردد. به عبارتی، دین فقط تجربه دینی نیست، بلکه مجموعه "ما انزل الله" است و همه شئون انسان را شامل می‌شود. بحران‌هایی که براهین وجود خدا در غرب با آن مواجه شدند، در الاهیات اسلامی رخ نداد، در الاهیات اسلامی، عمده ادله خداشناسی، برهان‌های محض و غیر وابسته به تجربه دینی هستند؛ اما گاهی برهان‌هایی از راه فطرت یا عشق جلیلی به خدا در حکمت اسلامی طرح شده است که با تقریرهایی از برهان تجربه دینی نوعی قرابت دارند.

حجیت تجربه دینی

بحث مهمی که وجود دارد این است که آیا تجربه دینی با چه میزان و ملاکی قابل اعتماد است؟ همواره از مؤمنان و عارفان، تجربیات دینی و عرفانی نقل می‌شود، چگونه این تجربیات حجیت و ارزش دارد و چگونه قابل اعتماد است؟

از نگاه دینی، تجربه‌های معنوی یک قسم و در یک درجه نیستند. می‌توان تجربه‌ها را در سه قسم و درجه دسته‌بندی کرد: تجربه دینی عموم مؤمنان و متدینان، تجربه‌های عرفانی عارفان و تجربه‌های معصومین علیهم‌السلام. در تجربه غیر معصومین، یعنی مؤمنان و عارفان، ممکن است توهم و لغزش رخ دهد، همانگونه که در تفسیر و تعبیر غیر معصومین نیز خطا راه دارد. اما در تجربه معصومین علیهم‌السلام هیچ نوع

بطلانی راه ندارد؛ هم تجربه معصوم و هم تعبیر و تفسیر او مصون از خطاست؛ از این رو، در اعتبار معرفتی تجربه معصومین تردیدی نیست، بلکه بالاترین درجه ارزش معرفتی از آن کلام معصوم است و چون تجربه غیر معصوم اعم از تجربه دینی مؤمنان و تجربه عارفان مصون از خطا نیست، حجیت و ارزش آن باید با ملاک‌هایی همانند عقل و شرع و کشف برتر سنجیده شود. نکته دیگر اینکه از دیدگاه اکثر عارفان اسلامی، تجربه عرفانی، سنخی از تجارب دینی است، به گونه‌ای که عرفا راه طریقت و وصول به حقیقت را در متن شریعت دانسته و به منزله هسته و گوهر دین می‌دانند (نسفی، ۱۳۶۲: ۴ و ۳؛ آملی، ۱۳۶۲: ۸، ۹)، از این رو حالات عرفانی حقیقی را در برابر ظهورات نفس و بروز نیروهای نهفته درونی یا القانات نفسانی و شیطانی که متضمن کمال نفس نیست، منوط به گذر از شاهره شریعت می‌دانند. تجربیات عرفانی و مقامات اهل معرفت، در نتیجه تعمیق فضیلت‌های مهم در دین است، مانند مقام رضا، توکل و صبر که از مقامات عرفانی و ارکان اساسی اخلاق دینی است. پس تجربه عرفانی از نظر عارفان مسلمان عبارت است از آن دسته از تجارب دینی به صورت حال یا مقام یا معرفتی بلا واسطه، در عین حال رازآلود با همه ویژگی‌های تجربه دینی، مانند مواجهه با امر متعالی یا تجلیات آن، احساس قداست و تعهدآوری و احساس عینیت و تحول در زندگی فرد که در نهایت به تجربه فنا و بقا می‌انجامد. از دید عارفان، مهم‌ترین فلسفه عبادات در مرحله شریعت، زمینه‌سازی تحقق تجربه‌های دینی در طریقت که در صورت رسوخ و با شرایطی می‌تواند به تجربه عرفانی در مرحله حقیقت ختم شود. عارفان طبق آیاتی چون "و اعبد ربک حتی یأتیک البقین" (حجر/۹۹) و احادیثی چون "الصلوة معراج المؤمن"، عبادات را به مثابه دعوتی به مشارکت در تجربه عرفانی پیامبر (معراج) تلقی کرده‌اند. پس ملاک‌هایی که برای حجیت تجارب عرفانی گفته شده است، برای حجیت تجربه دینی نیز جریان دارد. البته در تجارب دینی، اگر پای وهم و هواهای نفسانی در میان باشد و شیطان عرصه را برای تمثالات خود مناسب ببیند، موهومات را حقیقت می‌نماید، از این رو از دیر باز عارفان برای تمییز مکاشفات شیطانی از رحمانی و تجربیات خویش پس از مفارقت از چنین مکاشفات در مقام تحلیل ذهنی به ارزیابی آن می‌پرداختند. بحث از معیار و ملاک اعتبار و حجیت مکاشفات، نقش منطق را نسبت به علوم عقلی ایفا می‌کند، بدین رو عرفان نظری برای این است که مشاهدات عارفان را مستدل گرداند (ابن ترکه، ۱۴۲۴: ۲). در اینجا لازم است تجربه‌گر و مکاشف، ملاک حجیت مکاشفات و تجارب دینی را برای مخاطبان خود تبیین و از درستی مشاهدات خود مطمئن شود و آن را توضیح دهد.

حجیت تجربه دینی برای تجربه‌گر

اینکه مکاشفات و تجارب عرفانی، چگونه برای تجربه‌گر حجیت و اعتبار دارد و چگونه می‌تواند به مشاهدات و مکاشفات خود یقین کند، معلوم و واضح است؛ چون در مکاشفه، فرد در مرحله عین الیقین، حقیقت را به دیده قلب در قالب مکاشفه و مشاهده می‌بیند، به تعبیر سهروردی، "المکاشفة ظهور الشیء للقلب باستیلاء ذکره من غیر بقاء الریب" که شک و ریب در آن باقی نماند (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۲۶/۴) تجربه‌گر به معلوم خود یقین دارد و اعتقاد به چنان گزاره‌های عرفانی، از حجیت برخوردار بوده و حجت است، چون شهود و تجربه به نحو علم حضوری برای تجربه‌گر حاصل می‌شود و در علم حضوری، عین معلوم را شهود می‌کند، از این رو در علم حضوری، واسطه‌ای نیست تا خطایی رخ نماید؛ پس برای مشاهده و تجربه‌گر حجت است. البته گاه ممکن است که شیاطین و جنیان بر قوای آدمی سلطه یابند و انسان تصور کند که به معرفتی دست یافته و دچار مشکلات روانی گردد (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۶۲۱/۲) اما تضاد و اختلاف در ذات کشف نیست. به تعبیر ملاصدرا، مشاهدات عرفانی و مکاشفات باطنی در معرفت‌شناسی با مباحث نظری و حفظ قواعد، بحثی میسر نیست و کفایت نمی‌کند، بلکه از افاضات ربانی است که با ریاضت و انقطاع از اغراض دنیوی و شهوات باطل و دوری از توهمات بیهوده و آرزوهای دروغین حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، ادراکات بی‌واسطه و حضوری از راه ذوق برای عارف و مکاشف حاصل می‌شود (شیرازی، بی تا: ۱۰۹/۹) و چون بی‌واسطه صورت‌اند، خطا در آن راه ندارد، بله در بیان آن ممکن است خطا رخ نماید.

حجیت تجربه دینی دیگران

پیرامون حجیت تجارب عرفانی دیگران باید به این نکته توجه کرد که تجربه‌های عرفانی که شیوع دارد، شبیه ادراکات حسی که به صورت متواتر تجربه می‌شوند و توافق و توطی بر کذب در آن موارد محال است، برای دیگران اعتبار دارد؛ چرا که به تعبیر زیبای شیخ اشراق، گزارش رؤیت یقینی - عینی عارفی که زندگی او پشتوانه صداقت اوست، کم‌تر از گزارش یک منجم به جامعه علمی و دیگر مردمان نیست (سهروردی، ۱۹۷۷: ۱۵۶)؛ یعنی وقتی منجم از رصد عینی خود گزارش می‌دهد، مردم می‌پذیرند و چون و چرا نمی‌کنند؛ اینجا نیز شهود و تجربه یک تجربه‌گر حجیت دارد، پس در این جهت بحثی نیست؛ بحث آنجایی رخ می‌نماید که اختلاف در خود علم حضوری و شهودات و تجربیات تجربه‌گر به وجود می‌آید یا اختلاف در شهودات و گاه تناقض در دو قول از دو عارف بروز و ظهور پیدا می‌کند، آنجا چه باید کرد؟ معیار و ملاک صدق و راستی آزمایی این شهودات و تجارب عرفانی چیست؟ معیار

درست برای بازشناسی حقیقت از خطا و سره از ناسره کدام است؟ صدق مکاشفات، شرایط خاصی دارد، گاه ممکن است عارفی توهمات و ذهنیات خود را شهود بداند، چرا که برخی از مکاشفات، شیطانی است، به همین خاطر نمی‌توان تمام مشاهدات را درست پنداشت؛ به تعبیر برخی از اندیشمندان، به ملاک و میزانی برای محک صحت و سقم شهودات عرفانی نیازمندیم، پس حتی اگر کشف و شهود حقیقی هم رخ دهد و یک حقیقت قابل شهود و دریافت هم باشد، به معنی بدیهی بودن آن نیست و باز نیاز به دلیل، استدلال و ملاک دارد (ر.ک جعفری، ۱۳۸۸: ۱۵۵، ۱۵۴).

به هر تقدیر، در گزارشات عارفان باید تأمل کرد؛ به ویژه در موارد آمیخته با تفسیر و تعبیر، باید سنجه و ملاک‌های صدق لحاظ گردد تا خیالات و القانات شیطانی از مکاشفه عرفانی تمییز و تشخیص داده شود.

معیارهای حجیت و اعتبار مکاشفات برای دیگران

یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی، راستی‌آزمایی و تشخیص مکاشفات صحیح از غیر صحیح است، به خصوص در دوران ما که دو دیدگاه افراطی وجود دارد؛ عده‌ای مکاشفاتی را به عرفا و اهل معرفت نسبت می‌دهند که جز خرافات نیست و گروهی نیز هر گونه مکاشفات را به دیده انکار نگریسته و باطل می‌شمرند. این دیدگاه از آسیب‌های فرهنگی است که جامعه را تهدید می‌کند. ابن عربی در رساله کم‌نظیر "النصایح" یا همان رساله "ما لایعول علیه" به آسیب‌شناسی حالات و تجربه‌های عرفانی پرداخته و مواردی را بر اساس تجربه خاص خود، برای فهم اصالت تجربه‌های عرفانی و عدم آن یادآور شده است که جالب توجه به نظر می‌رسد (ابن عربی، ۱۳۶۷). یکی از شارحان ابن عربی، داود ابن محمود قیصری نیز می‌نویسد:

چنین نیست که معارف و مکاشفات عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه باشند، بلکه در بسیاری از موارد، آنچه مکاشفه و شهود حقیقت به نظر می‌رسد، در واقع ساخته خیال و جزو القانات شیطانی است که نه تنها حقیقت را آشکار نمی‌کند، بلکه سبب گمراهی می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۹).

چنانچه ابن ترکه نیز بیان می‌کند که یافته‌های اهل عرفان به میزانی نیاز دارد (ابن ترکه، ۱۴۲۴: ۵۸۹)؛ به تعبیر محی الدین ابن عربی، واردات و خواطر چهار گونه‌اند: رحمانی، ملکی، جنی و شیطانی؛ قسم پنجمی هم ندارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۵)؛ ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۲۸۱). کشف‌های فاسد که مکاشفه شیطانی‌اند، نیاز به ملاک دارند تا بفهمیم که چرا این مکاشفه، رحمانی نیست و در زمره مکاشفات شیطانی است؛ پس پرسش اصلی این است که فارق مکاشفات شیطانی و رحمانی کدام

است؟ البته بعد از بازگشت مکاشف و تجربه‌گر به حالت عادی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا حالت کشف، کشف حقیقی است یا نه؟ در صورت حقیقی بودن، با چه معیار و ملاکی برای دیگران حجیت و اعتبار دارد؟ در ادامه، معیارهای صدق و کذب مکاشفات را برمی‌شماریم.

عدم مخالفت با عقل

یکی از معیارها برای تشخیص صدق و صحت تجربیات و شهودات عرفانی اینست که با عقل تنافی و تعارض نداشته باشد. به تعبیر محی‌الدین ابن عربی، عقل در معارف کشفی، حجت و میزان است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۷/۳) قوا و مراتب ادراکی انسان هر کدام محدوده ویژه‌ای دارد، به طوری که هر حسی توان دریافت محسوسات حوزه حس دیگر را ندارد، هر کدام از حواس حیطة خاصی دارد، تنها عقل آدمی است که در تمامی مراحل و مراتب ادراکی، چه مراتب مادون عقل، مانند حس و خیال و چه مراتب مافوق عقل مانند ادراک قلبی و روحی حاضر است؛ به تعبیر برخی از بزرگان، در کتاب عیون مسائل نفس چنین آمده است:

از آنجا که وهم رئیس همه قوای حیوان است، لذا همه ادراکات حیوان وهمانی خواهد بود: دیدنش دیدنی وهمی، و لمس او ادراکی وهمی، و خیال او وهمانی، و همین طور سایر ادراکات، وهمی است، و اما انسان نیز از آن جا که عقل رئیس همه قوای اوست، تمام ادراکاتش عقلی خواهد بود، دیدنش عقلی، لمسش ادراکی عقلانی، و خیال او عقلی، و به همین منوال بقیه ادراکاتش عقلی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۷۳) پس نفس قوایی دارد و عقل رئیس قوای نفس است از این رو انسان بهترین معرفت را می‌تواند داشته باشد و سایر قوای نفس به عقل کمک می‌نمایند.

در عرفان نظری، چه مکاشفات صوری و چه مکاشفات معنوی با قوه عقلانی انسان قابل درک‌اند یا عقل آن را انکار نمی‌کند و حکم به محال بودن آنها نمی‌دهد، پس مکاشفات ذاتاً خطایی ندارند؛ در مقام بیان و تفسیر و گزارش که عموماً با مفاهیم حصولی تبیین می‌شود، خطاپذیر و به معیار عقل نیازمند می‌شود. به تعبیر جامی که می‌گوید "العارف صاحب معرفتین، معرفة یقتضیها العقل... و معرفة تلقاها العارف و قبلها من قبل الشارع"، عارف حقیقی صاحب دو معرفت است، معرفت عقل و معرفت شرایع (جامی، ۱۳۷۰: ۱۳۲).

در این معیار گفته شده که عقل یکی از ملاک‌های صدق تجربه عرفانی و مکاشفات است؛ یعنی معیار صدق تجربه عرفانی اینست که لازم نیست قابلیت اثبات عقلی داشته باشد، بلکه کافی است ضد عقل نباشد؛ به تعبیر دیگر، گزاره‌ها گاه خردپذیرند و گاه خردستیز و گاه نیز خردگریزند. در اینجا مراد

اینست که تجربه عرفانی تجربه‌گر و شهود شهودکننده، لازم نیست خردپذیر باشد، بلکه همین‌که خردستیز نباشد، کافی است و توصیه‌ی برخی از عرفا به سالکان در خصوص یادگیری و فهم علوم عقلی مانند فلسفه و عرفان نظری، توجه به همین نکته بوده است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۷-۱۱) به تعبیر دیگر، تجربه‌ی تجربه‌گر نباید مخالف عقل باشد، نه اینکه لزوماً با عقل موافقت داشته باشد.

البته محی‌الدین ابن عربی در فتوحات در باب حجیت تجارب عرفانی بیان می‌دارد که علوم اسرار به دو صورت امکان دارد، اگر از طریق معصوم مانند پیامبر ﷺ باشد، در این صورت صدق آن ضروری و محرز است؛ زیرا گزارش معصوم، حجت و از اعتبار برخوردار است و اما اگر غیر معصوم، مانند اینکه عارفی تجربه‌ای را نقل کند، در این صورت صدق آن محتمل است و ما مخیریم آن را بپذیریم؛ اگر خبرش حق بود و شخص عادل بود، تصدیق می‌کنیم؛ اگر در نظر ما عادل نبود، ولی خبرش حق بود، می‌پذیریم؛ اگر محتوای خبر، حقانیتش مشکوک بود، جای توقف است؛ انکار وجهی ندارد (ابن عربی، بی تا، ۱: ۳۱).

اجماع و تواتر

یکی از معیارهای صدق، اتفاق و اجماع است؛ یعنی تجاربی که احتمال کذب در مورد آن نمی‌رود، معتبر است، چنانچه در تجربه‌ی حسی، اگر بر گزاره‌ای اتفاق باشد و به تواتر نقل شده باشد، تلقی به قبول کرده و می‌پذیریم. در تجربه‌های عرفانی نیز، اگر تجربه‌ای متواتر باشد و احتمال توافق بر کذب منتفی باشد، قابل قبول است؛ شیخ اشراق در این زمینه مثالی دارد که جالب است، او می‌گوید: برای اثبات "مثل معلقه" به مشاهدات مکرر جمعی از مردم دربند و میانه استناد می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲/ ۲۳۱)؛ البته برخی بر این معیار، یعنی "تواتر" و "حجیت اتفاق آراء" اشکال کرده‌اند که با توجه به تأثیرات داروهای روان‌گردان مانند پیوتل یا سانتونین بر آدمی، بسیاری از مصرف‌کنندگان، صور و اشیاء غیرواقعی را رؤیت کرده‌اند، پس نمی‌توان اتفاق آراء را در این گونه تجارب کافی دانست و لو شاهد بر کذب نباشد، ولی احتمال کذب وجود دارد (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۷۰) پس این معیار و ملاک صحیح نیست، چون این اتفاق شاید خطا باشد.

پاسخ آن اینست که راه اثبات این گونه تجارب، تغییر شرایط و حذف عوامل دخیل یا محتمل در تجربه است؛ در نتیجه، اتفاق آراء در مورد مصرف مواد روان‌گردان عملاً بی‌معناست؛ علاوه بر آن، تفاوت‌های اساسی بین تجارب عرفانی و تخیلات حاصل از داروهای روان‌گردان و توهم‌زا وجود دارد. چون در روش عرفانی، بنا بر نفی خواطر و خیالات است و عرفا خواطر و خیالات را رهنز مسیر سلوک

سالک می‌دانند، اما در مصرف روان‌گردان، عموماً شخص تخیلی و توهمی می‌شود؛ به تعبیری، طریق عرفان پیرایشی است نه آرایشی و آلایشی؛ خصوصاً در مورد مصرف موادی خاص. تجارب عرفانی، مایه آرامش و موجد فضیلت و اطمینان است، اما استفاده از مواد روان‌گردان سبب خسران و پشیمانی است؛ به علاوه، در موارد فراوان تجارب عرفانی، مطابقت با واقع بودن آن، قابل تجربه و آزمون است، مانند رؤیاهای صادقه که با فرض تکرار صدق آن در خارج، جای تردید باقی نمی‌ماند (همان: ۷۲). بین تجارب عارفان و سالکان طریق الی‌الله و کسی که در اثر مواد مخدر یا مواد روان‌گردان، تخیلاتی بر او عارض می‌شود، تفاوت بسیاری است. حتی ابن عربی در عدم اعتماد به چنین تجاربی می‌گوید: "الوارد عند انحراف المزاج لا یعول علیه و ان کان صحیحاً فإن الصحه فیہ امر عرضی نادر" (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۴) از جمله شرایط صحت تجربیات عرفانی نزد عارفان، صحت مزاج و سلامت نفس و عقل و روان فرد است؛ لذا گاه هنگام ضعف مزاج و انحراف آن، مثلاً در حالت تب، شخص دچار هذیان‌گویی می‌شود و چه بسا به مانند آنچه گاه در مرض برسام و صرع یا حتی تحت تأثیر داروهای روان‌گردان واقع می‌گردد، شخص دچار توهم دیداری یا شنیداری شود که ابن عربی نیز به مانند دیگر عرفا، سالک را از راست پنداشتن چنین تجربیاتی برحذر داشته است (همان: ۷۲) پس باید گفت معیار تواتر و اتفاق آراء، همان طوری که در تجارب حسی با عمومیت و اتفاق آراء محک زده می‌شود، در تجارب دینی و عرفانی نیز مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

عدم مخالفت با شریعت و کشف تام معصوم

شریعت که همان کتاب و سنت است، برگرفته از عالی‌ترین مرتبه کشف، یعنی وحی است و همان طور که می‌دانیم، وحی حجیت و اعتبار دارد، پس شریعت نیز حجیت و اعتبار دارد، اما این نکته باید روشن شود که آیا مطابقت تجارب و شهودات با شریعت و کشف تام معصوم مراد است یا مطابقت لازم نیست، بلکه کافی است که مخالفت با شریعت و روایت صریح و معتبر قطعی نداشته باشد؟ در واقع چند مطلب را باید مورد امعان نظر قرار داد:

۱. آیا مطابقت تجربه تجربه‌گر با کشف معصوم لازم است یا اینکه کشف غیر معصوم با کشف

معصوم ناسازگار نباشد؟

۲. بر فرض ضرورت مطابقت، آیا مطابقت با ظاهر کلام معصوم لازم است یا با باطن و تأویل کلام

معصوم؟ به عبارت دیگر، تطابق به چه شکلی باید باشد؟ با سطح ظاهری کشف تام هماهنگ باشد یا

با سطح باطنی آن؟ چون عارفان مدعی‌اند که این ما هستیم که کلام معصوم را تأویل نمی‌کنیم؛ یعنی

وقتی قرآن می‌گوید "و اسئل القرية" (یوسف/۸۲)، ما می‌گوییم قریه شعور و ادراک دارد و لذا "و اسئل القرية" یعنی واقعاً از قریه سؤال کن، اما برخلاف ما عارفان، این اهل ظاهرند که تقدیر گرفته و می‌گویند: مراد از قریه، اهل قریه است. تأویل این نکته قابل توجه است که کشف و شهود، ذو مراتب و مشکک است. بالاترین مرتبه کشف که مختص پیامبران و امامان معصوم است، مصون از هرگونه خطا و لغزشی است و از این رو، میزان برای صدق و درستی کشف‌های دیگر خواهد بود. این مرتبه از کشف که کشف معصوم است، مانند گزاره‌های بدیهی در میان دیگر گزاره‌ها است و مصداق اکمل آن، همان وحی نبوی است که معیار و ترازویی برای سنجش دیگر مکاشفات عارفان است؛ به طوری که اگر مکاشف در کشف خود، شهودی داشته باشد که با معارف نبوی و وحیانی و با شریعت محمدی سازگار نباشد، باید به آن کشف و شهود توجه نکند و آن را بی‌اعتبار تلقی نماید. ابن عربی در این باره می‌گوید:

"و اذا خالف الكشف الذى لنا كشف الأنبياء كان الرجوع الى كشف الأنبياء عليهم السلام و علمنا ان صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرؤيا فان كشفه صحيح و اخبر عما رأى و يقع الخطأ فى التعبير لا فى نفس ما رأى (ابن عربی، بی تا: ۷/۳).

اگر کشفی که برای عارف اتفاق می‌افتد با کشف پیامبران مخالف باشد، باید کشف نبوی را ملاک قرار دهیم و کشف نبوی اصل و اساس خواهد بود، و می‌فهمیم صاحب کشف نقصان و خللی در کارش بوده است، به گونه‌ای که علاوه بر تأویل و تفسیر در کشف خود، مطالبی را بر آن افزوده و فقط به بیان کشف اکتفا نکرده است، دقیقاً مثل کسی که خوابی را دیده و در بیان خواب خویش نیز صادق است، ولی در تعبیر خواب خود دچار خطا شده نه در اصل بیان خواب. باز محی الدین ابن عربی در بیان دیگری آورده است که:

«فكل من قال من اهل الكشف أنه مأمور بأمر الهی فی حرکاته و سکناته مخالف لأمر شرعی محمدی تکلیفی فقد التبس علیه الأمر و ان كان صادقاً فیما قال انه سمع (ابن عربی، بی تا: ۱/۱۷۹) هر کس از اهل کشف بگوید که در رفتار و کردار خود امری الهی را دریافت کرده است که با فرمان شریعت محمدی و نبوی مخالف است، در این ادعای خود بر خطا رفته است و لو در گفته خود که آن امر را شنیده است صادق باشد.

بنابراین وحی نبوی و سنت امامان معصوم ملاک و میزانی برای سنجش کشف حق از باطل است، البته باید توجه کرد که محصول وحی که همان احادیث و سخنان معصومین علیهم‌السلام است را به لحاظ سند و دلالت باید مورد کاوش قرار داد؛ زیرا هر حدیثی حجت و یقین‌آور نیست و هر دلالتی اعتبار ندارد، از

این رو فهم دلالت حدیث و سند و صدور و جهت صدور حدیث نیز باید مورد توجه قرار داده شود. بنابراین یکی از ملاک‌ها و معیارهای قبول تجربه عرفانی و شهودی اینست که مخالفت با شریعت نداشته باشد. مخالفت چه با معارف و اصول اعتقادی و نظری و چه با دستورات و شرایع عملی دینی ممنوع است. محی‌الدین ابن عربی در رساله ما لایعول علیه که معیارهای صدق را نقل می‌کند در آنجا نکته دقیق‌تری را گفته است:

"کل علم حقیقة لا حکم للشریعة فیها بالرد فهو صحیح، و الا فلا یعول علیه" (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲) علوم و دانش حاصل از حقیقت که شریعت آن را مردود ندانسته، صحیح است، ولی اگر با شریعت مخالف باشد، بدان اعتباری نیست؛ در هر مرحله و مرتبه‌ای از مراتب عرفانی و هر حالی از حالات سالک که ملازم و مقارن با خلاف شریعت شد، نشان‌دهنده کجی و انحراف در مسیر اوست و نباید به آن اعتنا کرد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲)

در اینجا به عنوان ملاک سلبی برای دستاوردهای سالک می‌گوید: که اگر با اصول و ضروریات شریعت در تضاد نبود، می‌تواند صحیح باشد و گرنه بدان اعتمادی نیست. به نظر می‌رسد این نکته مهمی است؛ زیرا اگر از عارفان مسلمان، تجارب و شهوداتی گزارش شود که با روایت معتبر قطعی مخالف باشد، نباید به آن توجه کرد و از اعتبار ساقط است و چنین تجربه‌ای منشأ نفسانی و شیطانی دارد و قابل اعتماد نیست.

شیخ و استاد

به تعبیر قیصری، یکی از بهترین شارحان فصوص‌الحکم محی‌الدین ابن عربی در بیان لزوم استاد و پیروی از سالک به مقصد رسیده می‌گوید:

"كما ان النوم ینقسم بأضغاث أحلام و غیرها کذلک ما یری فی الیقظة ینقسم الی امور حقیقیة محضة واقعة فی نفس الامر و الی امور خیالیة صرفة لا حقیقة لها شیطانیة و قد یخالطه الشیطان بیسیر من الامور الحقیقیة لیضل الرأی، لذلك یتحتاج السالک الی مرشد یرشده و ینجیه من المهالک (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۰) همان گونه که رؤیایا به رؤیایا اضغاث احلام و رؤیایا صادق تقسیم می‌شوند، در طی منازل سلوک و شهود سالک آنچه در بیداری می‌بیند نیز، اقسامی دارد و گاه رهنمان شیطانی در مسیر سلوک سالک قرار می‌گیرند و حقایق عرفانی با امور خیالی و اوهام مخلوط می‌گردد، لذا سالک به مرشد و استادی نیاز دارد تا او را به حقیقت رهنمون باشد و از آفات برهاند.

ابن عربی نیز گفته است: "کل مجاهدة لاتکون علی ید شیخ لایعول علیها و کذلک کل ریاضة، (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۹)؛ هر مجاهده و ریاضتی که بدون دستور یا نظارت استاد باشد، بی اعتبار است."

وی همواره بر اهمیت نقش استادِ راه‌رفته که توان راهبر شدن را داشته باشد، تأکید داشته و عارفان و سالکان را بر داشتن چنین استادی، سفارش و توصیه می‌نماید. البته در عرفان نظری به معیارهای دیگری مانند تواتر، مطابقت با واقع، علم و حکمت، اشاره شده است که در جای خود باید مورد توجه قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد این نکته آشکار گردید که اگر شرایط و زمینه‌های تجارب دینی و عرفانی فراهم باشد و موانع سلوک و شهود نیز مرتفع گردد، تجارب دینی و عرفانی برای شخص تجربه‌گر و برای دیگران حجیت دارد، چون تجربه دینی و عرفانی برای تجربه‌گر از مقوله علم حضوری است و در علم حضوری خطایی نیست و برای دیگران نیز با ملاک‌هایی حجیت دارد، اما با چه ملاک و معیاری تجارب عرفانی و دینی به ویژه در هنگام شک و تردید، صادق است. آیا هر کشف و تجربه‌ای که ادعا شود، حجیت دارد یا برای حجیت و ارزش تجارب دینی و عرفانی معیار صدق لازم است؟ نگارنده با توجه به دیدگاه ابن عربی و عارفان دیگر، دلایل و شواهدی را آورده که گویای این مهم است که هر تجربه‌ای که گزارشگر آن را گزارش می‌کند، اعتبار نداشته و صادق نیست؛ چه بسا شهود و مکاشفات، الهام شیطانی یا نفسانی و گاه توهم و خیالات مدعی باشد؛ زیرا همان‌گونه که الهامات رحمانی داریم، الهامات شیطانی نیز متصور است. اینجاست که معیار صدق را باید مورد توجه قرار داد، چنانچه عارفان بزرگی همانند محیی الدین ابن عربی، معیارهای صدق را به تفصیل یادآور شده‌اند که عبارتند از: عدم مخالفت با عقل، عدم مخالفت با کشف تام معصوم و روایات معتبر قطعی و نیز اجماع و اتفاق با آراء و تواتر که این سه ملاک برای صدق و درستی تجارب و شهودات دینی لازم است و غفلت از آن، مشکل را دوچندان می‌کند، اما پابندی به آن، باعث می‌شود هر کسی ادعای عرفانی نکند.

منابع

۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۲)، *اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۶۳)، *شرح فصوص الحکم*، با شرح محمود قیصری، قم، انتشارات بیدار.
۳. _____، (۱۴۰۵)، *الفتوحات المکیة*، قاهره، دار الصادر.
۴. _____، (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
۵. _____، (۱۳۶۷)، *مالا یعول علیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶. _____، (۱۳۹۳)، *مالا یعول علیه*، ترجمه و شرح سعید رحیمیان، تهران، نشر نگاه معاصر.
۷. ابن ترکه، صائن الدین، (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح استاد آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه
۸. استیس، والتر (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۹. بیات، عبدالرسول و همکاران، (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه‌ها در آمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر*، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۱۰. جامی، نورالدین، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، محقق و مصحح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۱. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸)، *عرفان اسلامی*، تهران، موسسه نشر و تدوین آثار علامه جعفری.
۱۲. جوادی، محسن و معظمی علیرضا (۱۳۸۶)، *شناخت عرفانی و ارزش معرفت شناختی آن*، اندیشه دینی، ش ۱۱۶/۲۵-۹۱
۱۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، *عیون مسائل النفس*، تهران، امیر کبیر.
۱۴. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸)، *مبانی عرفان نظری*، تهران، انتشارات سمت.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین، (۱۹۷۷)، *حکمة الاشراف*، تصحیح هانری کربن، تهران انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. _____، (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، ج ۱ و ۲، تهران پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی.

۱۷. _____، (۱۳۹۷)، مجموعه مصنفات شیخ اشراقی، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۱۸. شیروانی، علی، (۱۳۸۹)، "راه‌های راستی‌آزمایی در مکاشفات عرفانی"، حکمت اسراء، ش ۵
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تقدیم و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۰. قیصری، محمود ابن داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. کاکایی، قاسم، (۱۳۹۹)، *هستی و عشق و نیستی*، تهران، نشر هرمس.
۲۲. نتاج، ابراهیم (۱۳۹۴)، *معیار عقل در ارزیابی مکاشفات صوری*، آیین حکمت، ش ۲۵: ۲۰۳-۱۷۳.
۲۳. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۶۶)، *انسان کامل تصحیح ماریژان موله*، تهران، کتابخانه طهوری.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره دوم / پیاپی ۱۹ / پاییز - زمستان ۱۴۰۳

نقد ادله قائلین به کیفیت تدبیر جسمانی ملائکه مدبر امر^۱

علی اصغر رضایی^۲

چکیده

پژوهش حاضر، که رویکردی تحلیلی دارد جهت تحصیل معرفت برهانی نسبت به ملائکه‌ای که تدبیر عالم را بر عهده داشته و واسطه فیض الهی در علم، رزق، حیات و ممات هستند. نقش آفرینی ملائکه در امور عالم از منظر «محدث-متکلمان» جسمانی و فیزیکی بوده؛ لکن از منظر «فیلسوف-متکلمان» عقلانی، روحانی و مجرد می‌باشد. ملائکه مدبر امر که یکی از اقسام ملائکه هستند، نقش وساطت در خلق و سریان فیض دائمی و مطلق حق در نظام عالم هستی را ایفا می‌کنند و تدبیرشان نیز همانند اصل ذاتشان، مجرد و متافیزیکی است. در این پژوهش، پس از نقل دیدگاه و ادله محدث متکلمان در باب چگونگی تدبیر ملائکه مدبر امر و نقد آن، نشان داده می‌شود که دیدگاه قائلان به تدبیر تجردی، متافیزیکی و غیر جسمانی ملائکه مدبر از استحکام لازم برخوردار بوده و دیدگاه مقابل قابل دفاع نمی‌باشد. پژوهش پیش رو، از نوع تحقیقات کلامی فلسفی بوده و در سلک پروژه‌های موضوع پژوهی بنیادی جای می‌گیرد. روش انجام تحقیق، توصیفی تحلیلی و شیوه گردآوری اطلاعات به نحو کتابخانه‌ای و اسنادی می‌باشد.

کلیدواژگان: تدبیر، ملائکه، مدبرات امر، عوالم هستی، نقد، ادله، متکلمان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

۲. دانش‌آموخته سطح چهار کلام اسلامی، حوزه علمیه؛ مدرس دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران؛
abdollahabdollahi64@yahoo.com

مقدمه

یکی از مباحث مهم نزد متفکرین اسلامی، مسئله ملائکه، حقیقت، نقش و نوع تدبیر آنهاست. ملائکه چه نقشی در تدبیر عوالم هستی دارند؟ تدبیرشان به چه نحو است؟ بر فرض پذیرش ملائکه مدبر، آیا همه متکلمان در خصوص نحوه تدبیر عالم، بر یک عقیده و نظر هستند؟ اگر اختلاف نظری هست، ریشه اختلاف یا اختلاف‌ها چیست؟ کدام نظر با ادله عقلی و نقلی سازگارتر است؟ بر اساس تحقیقات صورت گرفته در نظام معارف توحیدی، تدبیرگران امور مادی و معنوی، مجاری فیض الهی در تمام مراتب هستی بوده و حقایقی ماورای بشری هستند. حقایقی که از آنها به فرشتگان تدبیرگر و خلانف کامل الهی تعبیر می‌شود؛ لکن قطعیت و ثبوت این ذوات مطهره، گره‌ای از اختلافات در چگونگی کیفیت تدبیر آنها باز ننموده است و چاره‌ای جز این نیست که برای فهم دقیق این مطلب، باید به براهین عقلی و حجج صامته الاهی (قرآن و روایات) تمسک جست. در این پژوهش در صدد تبیین و تحلیل انتقادی دو دیدگاه «محدث-متکلمان» و «فیلسوف-متکلمان» در باب نحوه تدبیر آنها هستیم.

متکلمان امامیه در خصوص اقسام ملائکه اختلاف کرده‌اند؛ به نظر عده‌ای از متکلمان، ملائکه در دو قسم «مقرب» و «مدبر» خلاصه می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۶/۲۰۴) و عده‌ای دیگر، «ملائکه مهمین» را هم بر این دو قسم افزوده‌اند (خمینی، ۱۳۷۶: ۴۱۴. همان: ۱۳۸۶: ۱۵. طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۹۲).

وجه مشترک هر دو نظریه، مدبریت و ایفای نقش ملائکه در امور عالم است، اما در نحوه تدبیر ملائکه اختلاف نموده‌اند که منشأ این اختلاف، برخاسته از اختلاف نظر ایشان در اصل حقیقت ملائکه است. گروهی، ملائکه را غیر مجرد و از نوع جسم لطیف می‌دانند. گروه دیگر، قائل به مجرد ملائکه‌اند. آن دسته از متکلمانی که قائل به مجرد ملائکه هستند، تمثیل در ملائکه را پذیرفته، ولی تشکل ملائکه را قبول ندارند و معتقدند شخصی که ملک برای او متمثل می‌شود، در حقیقت فقط در ظرف ادراک آن شخص، این چنین پدیدار می‌گردد، اما بنا بر نظر متکلمان نقل‌گرا که قائل به تشکل ملائکه هستند، اگر فرشته‌ای به صورت انسانی متصور شود، هم در ظرف ادراک آن شخص اینگونه است و هم در واقعیت و خارج.

پذیرش تشکل در ملائکه موجب شده این دسته از متکلمان، اعتقادشان بر این باشد که تدبیر عالم توسط ملائکه با جسم و ظاهر مادی صورت می‌گیرد. مستند ایشان، ظاهر آیات و روایاتی است که از

بال و دست و پا، فرود و نزول و صعود برای ملائکه حکایت دارند، لذا خصوصیات ماده و جسم را برای ملائکه اثبات می‌کنند؛ برخلاف دسته دوم از متکلمان که خصوصیات ماده و جسم از قبیل دست و پا و تشکل و صورت ظاهری، امدادهای فیزیکی، حرکت مادی، و... را نمی‌پذیرند و اعتقادشان بر این است که تدبیرشان بر سنخ تجردی است.

از منظر متکلمان، برای ملائکه کارکردهای متفاوتی در تدبیر عالم بیان شده است که مهم‌ترین آن در امور انسان: یاری مؤمنان در موقعیت‌های خاص، استغفار برای اهل زمین، ثبت اعمال انسان و حفاظت از انسان و در امور غیر انسانی: شاهد بر مسئله نزول و دریافت وحی، ملائکه بهشت و خزانه‌داران آن، ملائکه جهنم و خزانه‌داران آن، ملائکه رزق معنوی، ملائکه مفیض روح، ملائکه مفیض علم و عقل، ملائکه حامل عرش، وساطت بین خداوند و جهان مشهود می‌باشد.

از آنجا که محدث-متکلمان رویکرد نقلی بیشتری دارند و از ادله عقلی و تأویلات کمتر استفاده می‌کنند، با استفاده از قرآن، ملائکه را موجوداتی مخلوق و متصف به اطاعت‌پذیری می‌دانند، شاهد بودن ملائکه^۲ را به تصویر کشیده و آنان را رسولان الهی توصیف می‌نمایند^۳ که تدابیر و ساماندهی جهان را بر عهده داشته، همچنین دست و پا و بال آنان را ابزار افعال آنها می‌شمارند.^۴

کارهای پژوهشی ارزشمندی از سوی شماری از علما و محققان مسلمان و غیر مسلمان در زمینه‌های مرتبط با موضوع ملائکه صورت گرفته است. علامه مجلسی در بخش «السماء و العالم بحارالانوار» آراء خویش درباره حقیقت، جنس و اقسام ملائکه را ابراز داشته؛ وی در کتاب «مرآة العقول» نیز مطالبی را به رشته تحریر درآورده است که گویای این مطلب است که در مورد جسمانیت ملائکه اندکی درنگ نموده و تأملی خاص داشته است. ابن میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه به طور مفصل آراء اندیشمندان مختلف را بیان کرده؛ جناب سیدعلی خان کبیر در شرح صحیفه سجادیه، ذیل دعای سوم به طور مستوفی به این مهم پرداخته و دیدگاه‌های مختلف را بازگو نموده؛ همچنین شیخ مفید، جناب خواجه و لاهیجی و دیگر بزرگان در آثار خود به بیان مطالب ارزشمندی پیرامون این موضوع پرداخته‌اند.

۱. نحل(۱۶). ۴۹

۲. آل عمران(۳). ۱۸؛ نساء(۴). ۱۶۶

۳. حج(۲۲). ۷۵

۴. فاطر(۳۵). ۱

علامه طباطبائی نیز در آثار تفسیری و حکمی خود از جمله: تعلیقه بحار الانوار، مرحله یازدهم نه‌ایة الحکمة و مهم‌تر از همه، کتاب شریف المیزان، پیرامون ملائکه مطالب ارزنده‌ای را بیان فرموده‌اند. وی به مانند خواجه، نگاه فلسفی عرفانی داشته، ملائکه را مجرد دانسته و بر عقول منطبق می‌کند. آیت الله صلواتی هم کتابی با عنوان «نقش ملائکه در سازماندهی و حرکت جهان» تألیف نموده‌اند که به معنای لغوی و اصطلاحی، اقسام و ویژگی‌های ملائکه از منظر آیات و روایات پرداخته است. در مقالات می‌توان به معنانشناسی و هستی‌شناسی ملائکه در فلسفه صدرایی مروه دولت‌آبادی (۱۳۹۶: ۷۳-۸۹) که به تعریف و حقیقت و چیستی ملائکه پرداخته، ملائکه الله از دیدگاه ملاصدرا سیدصدرالدین طاهری (۱۳۹۱: ۸۹-۱۰۸) که صرفاً به حقیقت و چیستی ملائکه پرداخته، نقش و جایگاه ملائکه تدبیرگر در عهدین سیدحسام الدین حسینی (۱۳۹۳: ۱۳۶-۱۱۵)، چگونگی نقش آفرینی ملائکه در تدبیر امور انسان از منظر قرآن کریم نوشته بتول موحدی (۱۳۹۵: ۲۶-۷)، بررسی دیدگاه‌های برخی از متکلمان درباره حقیقت ملائکه عطیه سادات مؤمنی، کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (بهار ۱۳۹۶)، چگونگی نقش آفرینی ملائکه در تدبیر امور انسان از منظر قرآن کریم (با تأکید بر آرای تفسیری علامه طباطبائی)، عالم مثال و توجیه فلسفی صفات جسمانی ملائکه از دید فیض کاشانی، اشاره نمود.

امتیاز این پژوهش

- از جمله وجوه تمایز پژوهش حاضر در مقایسه با آثار ارزشمندی که ذکر شد، می‌توان به موارد زیر از لحاظ کمی و کیفی اشاره کرد:
۱. نگاه جامع به ابعاد مختلف موضوع از نظر متکلمان عقل‌گرا و نقل‌گرای امامیه با تکیه بر آیات و روایات و ادله عقلی.
 ۲. تبیین آراء متکلمان و اندیشمندان بزرگ امامیه همچون ابن میثم بحرانی، علامه مجلسی، جناب خواجه، علامه حلی، طبرسی، لاهیجی و دیگران.
 ۳. مقایسه و بیان اجتهادی متمایز در استنباط و تحلیل این موضوع، از منظر «محدث-متکلمان» و «فیلسوف-متکلمان» و در نهایت ارائه نظر صواب.
 ۴. قابل فهم کردن کارکرد موضوع ملائکه مدبر و ایفای نقش آنها در زندگی بشری و تطبیق آنان بر چهار ملک شاخص جبرائیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل که هر کدام وظیفه مهم و خاصی مثل افاضه علم و رزق و غیره را بر عهده دارند.

۵. بیان دقیق کارکرد ملائکه از حیث تجرد و عدم تجرد که در آثار گذشتگان مغفول بود.

۳. ادله و دیدگاه محدث-متکلمان (متکلمان نقل‌گرا) در مورد کیفیت تدبیر ملائکه

همانگونه که معلوم و مبرهن است، تمام علمای شیعه اعم از محدثین، فقها، متکلمین و... قائل به این هستند که فرشتگان علاوه بر اینکه دارای اقسام و اصناف مختلفی می‌باشند، اداره امور عالم را نیز بر عهده داشته، تصرف و تدبیر در تمامی مراتب هستی را آنگونه که باری تعالی بر عهده آنها نهاده است، به نحو احسن انجام می‌دهند.

فرشتگان الهی که دارای قوای غیر متناهی و مأموران الهی هستند، بر حسب عوالم طولی که گاه به دو یا سه یا چهار عالم «جبروت، ملکوت، ناسوت و لاهوت» و گاه بیشتر ظهور و تجلی می‌یابند، به مراتب عالی و دانی و اطوار بی‌شمار منقسم می‌شوند.

دسته سوم از سه قسم ملائکه الله، فرشتگان تدبیرگر هستند که به کار تدبیر عالم مشغول می‌باشند؛ یعنی حاملان عرش و کرسی بوده، کارگزاران آسمان‌ها، خورشید، ماه، ستارگان، شب و روز، جو، ابرها، باران‌ها، رعد و برق، صاعقه‌ها، شهاب‌ها، باده‌ها، زمین، عناصر، دریاها، کوه‌ها، دره‌ها، گیاه‌ها، حیوان، انسان و اعمال، زمان‌ها، مکان‌ها، زندگی، روزی، مرگ، برزخ، حشر، بهشت، آتش و غیره هستند تا آنجا که از برخی روایات استفاده می‌شود، آنان حتی در امور جزئی عالم مؤثر بوده و وساطت جزئی‌ترین امور را بر عهده دارند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۹۱).

محدث متکلمان که معروف‌ترین ایشان سید مرتضی و علامه مجلسی می‌باشند، برای فرشتگان، ویژگی‌هایی ادعا کرده‌اند. ملائکه را دارای اجسامی لطیف، دارای دو، سه یا چهار بال، نورانی، قدرتمند بر صعود و نزول می‌دانند.

همچنین قائل‌اند که آنها دارای قدرت تشکل بوده و قابل رؤیت برای انبیاء و اولیاء هستند و ادله‌ای چون، اجماع مسلمین و کثرت ظهور ادله نقلی را عنوان می‌دارند. بنابر نظر ایشان، موجوداتی چون: ملائکه، جن، روح، نفس، افلاک، عرش و کرسی و وقایعی چون معراج، معاد و در یک کلمه همه موجودات غیر از خداوند، جسمانی (جسم لطیف) هستند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۷) و کیفیت تدبیرشان نیز بنابر وزان وجودیشان جسمانی است (مرتضی، ۱۹۹۸: ۲/ ۶۹-۷۰. صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۱۳۷۱/۷، قمی، ۱۳۶۳: ۳۶۹-۳۷۴. مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۶/ ۲۱۰. مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۸/ ۱۷۳. طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۲۷۶).

۳-۱. ظاهر آیات و روایات

از آنجا که برخی محدث متکلمان به طور مستوفی به نقش و چگونگی تدبیر ملائکه مطالبی را ارائه نکرده‌اند و برخی دیگر مطالب ارزنده‌ای مطرح نموده و البته بیشتر مطالبشان ناظر به حقیقت و چیستی ملائکه می‌باشد و از این مطلب به نحوه تدبیر و ایفای نقش ملائکه پرداخته‌اند، ما نیز ادله مذکور را اولاً و بالذات برای حقیقت ملائکه بیان نموده، سپس به نوع تدبیر آنها اشاره می‌نماییم؛ زیرا ارتباط ناگسستی بین حقیقت یک شیء و نحوه عملکرد و چگونگی تدبیر او وجود دارد چرا که به طور طبیعی و عقلی نمی‌شود موجودی صرفاً مادی، عملکردی صرفاً داشته باشد.

بیان شد که متکلمان نقل‌گرا نظرشان بر اینست که فرشتگان دارای اجسامی مادی و البته لطیف بوده (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴/۳۵۴) و این مساله را از بدیهیات و ضروریات دین برشمرده، مخالف و منکر آن را کافر می‌پندارد (همان: ۵۶/۲۰۳)، بر همین اساس براهینی را در خصوص تدبیر جسمانی آنها مطرح نموده‌اند که البته از جسمانیت لطیف یا مطلق آن، نتیجه مزبور را به تدبیر جسمانی سریان داده‌اند. دو استدلال از متکلمان نقل‌گرا در اثبات جسمانیت ملائکه و تدبیر فیزیکی آنها بیان و مورد تحلیل قرار می‌گیرد:

اول) اختصاص تجرد به خداوند.

دوم) ظهورات اخبار.

آنچه که از منظومه فکری محدث متکلمان مخصوصاً علامه مجلسی، به دست می‌آید این است که موجوداتی چون: ملائکه (همان: ۱۳۷۸/۴۶-۴۷)، جن (همان، ۱۴۰۳: ۴/۲۹۲). همان، ۱۴۰۴: ۴/۲۹۲)، روح (همان، ۱۴۰۳: ۵۸/۳۶)، نفس (همان، ۱۴۰۴: ۱/۲۹؛)، افلاک (همان، ۱۴۰۳: ۵۶/۱۵۲)، عرش و کرسی (همان، ۵۵/۳۷) و وقایعی چون معراج (همان، ۱۳۷۸/۱۶۵)، معاد (همان/۷۷-۷۸) و در یک کلمه همه موجودات غیر از خداوند، دارای جسم (جسم کثیف یا جسم لطیف) هستند و تمامی کارکرد و کیفیت عملکرد آنها غیر مجرد است (آشتیانی: ۱۳۷۸/۱۴۸-۱۴۶).

ایشان این بیان را هم به اخبار استناد می‌کند و هم با دلیل عقلی و تقسیم ثنائی به این نتیجه می‌رسید، آنجا که در مرآة العقول می‌فرماید: ظاهر نمی‌شود از جمیع اخبار، وجود مجردی غیر از خدای تبارک و تعالی (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱/۲۷)، یعنی اخبار ظهور در این امر ندارد چه رسد به نص.

به عبارت دیگر، موجود یا جسم دارد و یا جسم ندارد و افراد این دو قسم با هم متباین و قسیم یکدیگرند و وقتی خدا غیر از جسم بود، به عبارت دیگر مجرد بود، پس هر آنچه غیر از خدا هست

دارای جسم می‌باشد (ملکی میانجی: ۱۳۷۸/۱۳۸)، پس ملائکه که غیر از باری تعالی هستند، کیفیت تدبیرشان نیز در تمامی عوالم، چه در مافوق افلاک چه در خود افلاک و چه تحت افلاک، چه در امور خاصه انسانی و چه غیر انسانی غیر مجرد خواهد بود.

۲-۳. ملازمه تجرد و قدم و بطلان تدبیر تجردی ما سوی الله

علامه مجلسی با تکیه بر اجماع و نصوص متواتره، قدیم بودن را مختص ذات الهی دانسته و ما سوی الله را حادث می‌پندارد. از آنجا که لازمه قدیم بودن شیء، تجرد است و این حقیقت قدیمی که خالق عالم و مدبر عالم است بنا بر حیث تجردی خود، تدبیر ما سوی الله را بر عهده دارد و چنانچه موجودی غیر از خداوند سبحان مجرد باشد، قدیم خواهد بود که مستلزم وساطت مجرد مدبری غیر از خدای تبارک و تعالی خواهد بود که هم تدبیر خلقت را بر عهده دارد و هم تدبیر تمامی امور بعد از خلقت را متکفل است و حال آنکه مجرد قدیمی غیر از خداوند متعال وجود خارجی ندارد، در نتیجه، تدبیر ملائکه و سنخ وجودی ایشان مادی خواهد بود.

مطلب فوق منتج به این است که موجود مجردی غیر از خداوند وجود ندارد تا تدبیر تجردی عوالم هستی را بر عهده داشته باشد، پس تدبیر ملائکه مادی می‌باشد.

وی به طور صریح می‌گوید:

«پس چاره‌ای نیست جز اینکه اعتقاد پیدا کنی به این که عالم (ما سوی الله) حادث است و هر کسی که قائل به قدم عالم و قدم عقول شود، کافر است^۱» (مجلسی: ۱۳۷۸/۵۵)؛ و در جای دیگر ادعای اجماع می‌کند^۲ (همان، ۱۴۰۳: ۵۴/۲۳۷ و ۱: ۱۰۱).

با دقت در استدلال فوق، اینگونه دریافت می‌شود که تجرد با قدم هم‌دوش و ملازم بوده و این تلازم، امری قطعی تلقی شده و در نتیجه، آنچه که حادث است، مجرد نیست و هر مجردی قدیم است. به عبارت دیگر، این قدیم است که مجرد است و لا غیر.

وقتی ما سوی الله حادث شد، پس جسمانی است نه مجرد که در این صورت ملائکه، تدبیرشان نیز به تبع وجودشان، مادی خواهد بود.

۱. ثم لابد ان تعتقد ان العالم حادث (ای جمیع ما سوی الله)... فالقول بقدم العالم و بالعقول القديمة و الهیولی القديمة - كما يقول الحكماء - كفر.

۲. إنّ الذی ثبت باجماع أهل الملل و النصوص المتواترة هو أنّ جمیع ما سوی الحق تعالی أزمنة وجوده فی جانب الأزل متناهية و فی وجوده ابتداء.

۳-۳. سنخیت تدبیر جسمانی ملائکه با عوالم مادی

محدث-متکلمان حقیقت عرش، مادون و مافوق آن از جمله کرسی، بیت المعمور، ساکن فرماندهی عالم را جسم پنداشته و قائل به لطافت جسمانی آنان بوده و ملائکه را که عامل و حاملان آن هستند، ساکن آن برمی‌شمارند (همان، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۴۸)؛ این مطلب خود می‌تواند دلیلی بر جسمانیت و لطافت ملائکه و تدبیر جسمانی آنها محسوب شود؛ به این عبارت که مسکن روحانی، ظرف حیات موجود روحانی است و وجودات جسمانی در مساکن جسمانی استقرار دارند؛ بنابر اصل مسلم سنخیت ظرف و مظروف، ساکنان عرش و کرسی جسمانی، ملائکه‌ای جسمانی هستند که متفرع بر این مطلب، تدبیر عرش و کرسی نیز تدبیر جسمانی، مادی و فیزیکی می‌باشد.

مطلب علامه مجلسی در قالب استدلال:

عرش و کرسی ظرف، و مظروف آن ملائکه هستند.

هر ظرفی با مظروف خود سنخیت دارد.

پس عرش و کرسی و ملائکه با هم سنخیت دارند.

و چون عرش و کرسی جسمانی هستند، پس ملائکه هم جسمانی هستند.

استدلال بعدی:

ملائکه، مدبر عرش و کرسی هستند.

از آنجا که بین مدبر و مدبّر باید سنخیت باشد، پس بین تدبیر ملائکه و عرش باید سنخیت تدبیری باشد.

عرش و کرسی جسمانی هستند، لذا تدبیرشان نیز باید جسمانی باشد؛ پس تدبیر ملائکه، جسمانی است.

۳-۴. کثرت آیات و روایات در اثبات خصوصیات تدبیر و کارکرد جسمانی ملائکه

جناب مجلسی همه ملائکه را، دارای دو سه یا چهار بال دانسته که قدرت بر صعود و هبوط دارند. قدرت تشکل به اشکال مختلفه را از ویژگی‌های آنان برمی‌شمارد.

«انهم [الملائکه] أجسام لطيفة نورانية أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع. وأكثر قادرون على التشكل بالأشكال المختلفة و...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۶ / ۲۰۲).

از تعبیر مرحوم مجلسی پیرامون ملائکه این‌گونه برمی‌آید که ایشان بر این باور هستند که مطلب مزبور، همان تعریفی است که قرآن کریم و معصومین علیهم‌السلام بیان فرموده‌اند - بر این اساس که در ظهورات



نقد ادلة قائلین به کیفیت تدبیر جسمانی ملائکه مدبر امر

متعددی از آیات و روایات، وصف «بال داشتن» (همان/ ۱۷۷)، «به صورت‌های مختلف درآمدن و قدرت بر تبدل صور» (همان، ۱۳/ ۱۴۰)، «حرکت و صعود و هیوط» (همان: ۶۹/ ۱۱) و «دیده شدن توسط انبیاء و اولیاء» (همو) برای ملائکه ذکر شده است که همه اینها دلالت بر تدبیر جسمانی، مادی و فیزیکی ملائکه می‌نماید- و همه این موارد یا برخی از آنها، از خواص جسم (اعم از لطیف یا کثیف) هستند؛ پس فرشتگان موجوداتی هستند که مدبریت عالم را بر اساس ماده و جسم بر عهده دارند. علامه مجلسی در فقره آخر، با طعنه زدن به برخی از «فیلسوف-متکلمان» و حکما، تأویل ظواهر آیات و روایات مذکور را به احکام امور مجرده، صحیح ندانسته و آن را وهم و خروج از مسیر هدایت می‌داند.

برای تأیید مطلب بالا، اشاره‌ای به چگونگی امداد فرشتگان به پیامبر و مؤمنین نموده و نگاه برخی مفسران نقل می‌گردد.

برخی می‌گویند اینکه ملائکه در جنگ بدر از آسمان به زمین فرود آمدند، اما نبرد نکردند، سخن درستی نیست؛ زیرا در وعده الهی به امداد، صرف فرود آمدن فرشتگان موجب تحقق امداد نمی‌شود، بلکه از باب "من التزم بشيء التزم بلوازمه" در امداد، باید نصرت و یاری صورت بگیرد (رازی، ۱۳۷۷: ۳۵۰/۸).

فخر رازی می‌نویسد: دیدگاه اول: یعنی نبرد و قتال با کفار و دیدگاه دوم: یعنی تقویت و افزایش نیروی باطنی مؤمنان توسط ملائکه و القای وحشت و ترس در وجود کافران و مشرکان، با هم منافاتی ندارد و قابل جمع است. به این نحو که منظور از مدد رساندن، همان تجلی و ظهور ملائکه در نصرت و یاری لشکریان اسلام می‌باشد (همو).

۳-۵. مدبریت ملائکه بر اساس تشکل‌شان

انهم [الملائکه] أجسام لطيفة نورانية أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع. و أكثر قادرين على التشكل بالأشكال المختلفة (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۳/۵۶).

بنابر مبنای متکلمان نقل‌گرا، ملائکه‌ای که واسطه در وحی و القانات مختلف در قلوب انبیا و اولیای الهی هستند، کیفیت تدبیر نزول کتب آسمانی را بر عهده دارند (که البته از مهم‌ترین وظایف آنان است)، همچنین گاهی اوقات تدبیرشان بر وزان وجودی افراد در جهت اعطای حقایق و اعتلای وجودی اشخاص، در قالب تشکل بوده، به اشکال مختلفی می‌باشند و از صورتی به صورت‌های دیگر در می‌آیند و قادر بر تغییر و تشکل به اشکال مختلفی هستند که لازم‌هاش اینست که مدبریت‌شان در

امتداد و قالب طول و عمق و عرض تحقق پیدا نماید و هر شیء که دارای چنین ویژگی باشد، در قالب جسمانیت، مجری امور بوده، تدابیر را بر عهده داشته و محسوس خلایق می باشد؛ لذا نمی توان تدبیر ملائکه را تجردی لحاظ کرد.

وقتی ملائکه در قالب تشکل واسطه وحی شدند و یا طعامی را برای نبی یا رسول یا ولی آوردند و یا به شکل دحیه کلبی درآمدند و یا در قالب سربازان عمامه به سر شدند که تمامی این موارد از مصادیق تدبیر امور می باشد، فیزیکی و جسمانی بوده و در چارچوب مدیریت جسمانی آنها گنجانیده می شود. سید مرتضی در ذیل آیه شریفه ۳۵ سوره بقره، قائل به اطاعت محض ملائکه و دوام بر ذکر آنان بوده و اولویت استخلاف انسان بر ملائکه را ممتنع نمی داند، هر چند استخلاف ملائکه را نیز پذیرفته است؛ لکن تمام این ویژگی ها که شعبه ای از تدبیر ملائکه است و از آنجا که ملائکه به مثابه انسان، جسمانی هستند، پس اعمال و رفتار و تدبیر آنان نیز جسمانی خواهد بود (مرتضی، ۱۹۹۸، ۲: ۶۹).

با توجه به عبارت «استخلاف ملائکه»، این مطلب حاصل می شود که خدای تبارک و تعالی، فاعلیت تام خود، اعم از تدبیر و... را به ملائکه واگذار نموده است، هر چند این فاعلیت طولی و با اذن الهی می باشد، تمامی فیوضات مادی و معنوی که از طرف خدای سبحان به عالم مادون افزوده می شود، به واسطه و تدبیر خاص ملائکه است، لکن مطلب مهم اینست که از فرمایشات ایشان، این مهم استظهار می شود که وی قائل به تدبیر و واسطه گری جسمانی ملائکه است، چرا که صراحتاً فرشتگان را به مثابه انسان می داند و همان کارکرد مادی انسان را برای ملائکه قائل است؛ کارکردهایی همچون قابل رؤیت ظاهری بودن، اکل و شرب مادی داشتن؛ ایشان همچنین تدبیر و استخلاف آنها را نیز مادی می پندارد.

۴. نقد و چالش های این دیدگاه

۴-۱. منافات ظواهر با ادله عقلی

نقد فرمایش علامه مجلسی از چند جهت مورد بررسی است: تناقض آشکار، انحصارگرایی تجرد در حق خدای سبحان بدون دلیل متقن، نادیده گرفتن نظام علّی معلولی و فاعلیت طولی ما سوی الله، خلط بین مفهوم و مصداق، اصل تجلی و وساطت، عدم تأویل آیات و روایات.

مرحوم مجلسی که اصل تجرد و تدبیر تجردی را مختص خداوند متعال می داند، پس از انکار عقول مجرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱: ۲۷) - که واسطه فیض خدای منان می باشند و در نظام علّی معلولی، مدبر

عالم هستند- و نفی انطباق آنها بر ملائکه (همان، ۵۵: ۲۲)، با تمسک به برخی روایات، عقول را برای ارواح اهل بیت علیهم السلام ثابت می‌کند (همان، ۱: ۱۰۳) که این امر تناقضی آشکار و تخلف از مبنای ایشان به شمار می‌رود.

این ادعا از سوی جناب مجلسی، لازمه‌اش پذیرش اصل امکان‌مندی تجرد ما سوی الله و به تبع آن، تدبیر تجردی ما سوی الله توسط خود ایشان می‌باشد؛ چرا که ایشان اصل تجرد و تدبیر تجردی را برای ملائکه ثابت ندانسته، ولی برای ارواح معصومین علیهم السلام ثابت می‌داند.

لکن بر مبنای «فیلسوف-متکلمان» باید گفت: خواصی که محدث متکلمان برای ذوات مقدسه معصومین علیهم السلام ذکر نموده‌اند از قبیل: تقدم در خلقت و وساطت در فیض (همو)، از ویژگی‌های وجودات مجرده می‌باشد، همچنانکه خود تجرد و کارکرد تجردی نیز از سنخ احکام وجود به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۳۲: ۱۲۲/۲)؛ اگرچه از نگاه محدث متکلمان، این موارد از صفات مادیات، ماهیات و موجودات جسمانی تلقی می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴/۱، تعلیقه ۱).

از طرفی در نظام علی و طولی، بر اساس مبنای تشکیک حکمت متعالیه، مقام احدیت فوق عرش و فوق تجرد بوده و جایگاه لاهوتی وی، تثبیت فوق عرش و تجرد او را به دنبال دارد که هیچ منافاتی با مجرد بودن ملائکه در مادون ملکوت ندارد، یگانگی باری تعالی را زیر سؤال نبرده و اثبات شریک نمی‌کند؛ چرا که مراتب مادون، ظهور آن حقیقت برتر است و تجلی او محسوب می‌شود (طباطبایی: ۱۳۸۸/۱۵۸، طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۲۷۳. حسینی تهرانی: ۱۳۹۵/۲۰. طوسی: ۱۴۰۷/۳۵. سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۹/۲) که همین تجلی ذات اقدس الهی در مراتب پایین‌تر که به وساطت ملائکه مدبر صورت می‌پذیرد، هیچ تنافی با تدبیر خدای باری تعالی ندارد؛ چرا که تدبیر خدای متعال در نظام طولی و تشکیکی و به اذن او بر دوش ملائکه گذارده شده است و تمامی فیوضات از طریق ملائکه الهی به مخلوقات و مادون، نازل می‌گردد و ملائکه در این نوع از تدبیر تجردی، علاوه بر مسانخت با باری تعالی، بهترین نقش را ایفا نموده و هیچگونه استقلال‌ی نداشته و صرفاً یک موجود واسط و میانی هستند.

نقد ظهور اخبار

جناب مجلسی در رویارویی با آیات و روایات، با عباراتی چند سویه برخورد کرده است که هم قابلیت برداشت احکام مادیات را داراست و هم احکام تجرد را؛ و چون وی ظهور الفاظ را حجت دانسته، از طرفی ظهور تدبیر جسمانی نزد ایشان از ظهور تجردی فرشتگان بیشتر بوده، حکم به تدبیر جسمانی ملائکه نموده است.

از آنجا که این ادعا، ناشی از مبنای وی در فضای استنباط در امور متشابه می‌باشد و حال آنکه در آیات و روایات مزبور که قابلیت برداشت دو معنای مختلف را داشته باشند، در علم اصول با عنوان متشابهات، شامل مجملات و ظواهر متون و در مقابل محکّمات معرفی می‌گردند (صدر، ۱۴۱۷: ۹/۳۴۰).

لذا در اینگونه موارد باید متمسک به دامان تأویل و ادله عقلی شد؛ چرا که اساساً این راهبرد، عبارت را از فضای تشابه، تزلزل و ظهور خارج نموده و در سلک محکّمات قرار می‌دهد. از منظر علامه طباطبایی که خود یک مفسر فیلسوف است و در برخی موارد دست به تأویل زده، اموری که در فهم اشخاص متفاوت بود و آنچه را که آنان متشابه می‌دانند، علامه آنها را محکم تلقی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳/۶۴)؛ هر چند ایشان محکّمات عقلی را هم‌تراز محکّمات نقلی دانسته و برای آن اعتبار والایی قائل است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۰۴، تعلیقه ۱).

جمع‌بندی

۱. در هیچ آیه یا روایتی به انحصار مطلق تجرد در ذات الهی اشاره نگردیده است (ابن بابویه، ۱۳۹۰، ۳۴).

۲. با اثبات نظام تشکیکی و طولی فیض (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۶/۱۵۸؛ شجاعی: ۱۳۸۳/۱۸.

ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۱: ۵/۵۶۸) و فاعلیت ملائکه در طول فاعلیت باری تعالی (که تجلی و ظهور حقیقت نامتناهی ذات اقدس الهی بوده) که مقتضای روایاتی از سلک حدیث «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ» (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۶. مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۹۰) و حکم قطعی عقل می‌باشد که یکی از خلأهای بسیار مهم دیدگاه مرحوم مجلسی به شمار رفته و نیز با اثبات لزوم سنخیت در ربط میان علت و معلول (سبزواری: ۱۳۶۰/۵۳۴). مراتبی از تجرد و تدبیر تجردی برای ما سوی الله و ملائکه به اثبات می‌رسد که این امر در سلک محکّمات معارف الهی جای می‌گیرد؛ از این رو لزوم استظهار از سوی علامه مجلسی، بر انحصار تدبیر تجردی در خداوند متعال و انتفاء آن از ما سوی الله، مخصوصاً ملائکه مدبر امر که اساساً برگرفته از برخی ادله نقلی می‌باشد، منتفی است.

۲-۴. تفکیک قدم زمانی از سایر قدم‌ها

اشکالاتی که متوجه دلیل دوم محدث-متکلمان می‌شود عبارتند از:

الف) استعمال قدیم زمانی به ذات باری تعالی و عدم تفکیک میان "قید زمانی و فرا زمانی" در مقوله قدم و حدوث، محل اشکال بوده و مطلب صائبی نیست؛ آنچه در خور اختصاص به باری تعالی است، قدم در ساحت وجود (و در قالب قدم ذاتی، بلکه بالحق و بلکه قدم دهری در عالم لاهوت)

(سبزواری: ۱۳۶۰/۶۴۷. همان، ۱۳۷۹: ۲/۲۹۱. طباطبایی، ۱۴۳۲: ۲/۱۴۵) بوده و زمان که خود، تجلی مع الواسطه خداوند است (طباطبایی، ۱۴۳۲: ۲/۱۱۵)، قابلیت توصیف و تقدیر آن ذات اقدس را در مقام اعلائی نظام هستی ندارد (صدوق: ۱۳۹۰/۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶/۲۸۳)؛ بر همین اساس (مبنای تفکیک اقسام قدم)، ثبوت قدم زمانی، برای خداوند متعال منتفی است؛ لذا اثبات وجود مجردات قدیم، زمانی که وجودات ربطی قائم به حق، بلکه جلوه و تجلی حق هستند، خدشه‌ای به توحید حق تعالی وارد نمی‌کند.

بنابراین حدوث ملائکه، مجرد از سنخ حدوث ذاتی است که در عالم جبروت ساکن بوده و فرا زمانی هستند و به اختلاف درجات وجودی، دارای تقدم و تأخر در این مراتب می‌باشند و لحظه‌ای از تدبیر تجردی خود غافل نبوده و نیستند (آشتیانی: ۱۳۷۸/۱۳۶-۱۳۵).

ب) انتفاء حجیت اجماع

برخی از «محدث-متکلمان» برای استنباط معارف و اعتقادات از اجماع استفاده نموده‌اند؛ حال آنکه که اساساً فرآیند استنباط در دو حوزه فقه اصغر و فقه اکبر متمایز بوده و قابل تفکیک است. فقه اصغر متکفل طرح بایدها و نبایدهای افعال مکلفین بوده و فقه اکبر طرح هست‌ها و نیست‌های حوزه بینشی را بسترساز است؛ این تفاوت که منشأش، تمایز در موضوع، غایت و روش است (طباطبایی: ۱۳۸۷/۲۲۴؛ خراسانی، ۱۴۳۰: ۱/۲۲-۲۱) سبب جدایی دانش فقه و علم عقائد در گونه‌های استنباط گردیده است که در امتداد این تمایز، روش اعتبارسنجی حجیت نیز در مباحث کلامی از مسائل فقهی متمایز شده است.

با مراجعه به مبنا و آراء برخی علمای علم اصول و متکلمان عقل‌گرا در باب استنباط معارف، اینگونه تلقی می‌شود که اجماع هیچ جایگاهی در علم عقائد و کلام نداشته و حجیت آن در معارف منتفی است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱۳) و از آن بالاتر در خصوص تقلید در معارف دینی، علمای اسلام بر عدم جواز چنین امری اتفاق نظر داشته و لزوم کسب اعتقاد تحقیقی را واجب می‌دانند (فلاح‌زاده: ۱۳۹۵/۱۵).

ج. نقد ثبوت تواتر نصوص

روایات متواتری که توسط متکلمان نقل‌گرا در مورد بطلان قدم ما سوی الله و در نتیجه عدم تدبیر تجردی آنان مطرح شده، هیچگونه تنصیصی در مدعایشان مبنی بر حدوث زمانی ما سوی الله یافت نشده و در مقام استظهار باقی می‌ماند؛ چرا که از جمله شواهد مثبتة تنصیص، عدم احتمال معنای

مخالف مدلول مطابقی لفظ می‌باشد (محمدی، ۱۳۸۷: ۶/۱۹۲) و حال آنکه در مطلب مزبور، احتمال خلاف، آن هم در قالب یک استنباط قوی و جمع دقیق میان محکّمات عقل و نقل که توسط علامه طباطبایی و دیگران بیان گردیده، وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱۳).

آنچه که از مطالب فوق مستفاد است اینست که ادعای متکلمان نقل‌گرا صرفاً در قالب یک استظهار باقی مانده و توان اثبات ادعای آنان را نداشته و اعتباری به وزان محکّمات عقلیه و نقلیه مخالفش را ندارد.

د. عدم وجود اجماع و عدم حجیت آن

استدلال فوق بر پایه معتبر شمردن اجماع در استنباط مسئله جسمانیت ملائکه بنا گردیده و از آنجا به تدبیر جسمانی و فیزیکی تسری پیدا کرده است؛ چرا که علامه مجلسی در مورد رتق و فتق امور و کیفیت تدبیر امور توسط ملائکه به همین بال و دست ظاهری و نحوه تشکل جسمانی ملائکه در نزول وحی و اِرزاق مادی و معنوی استناد نموده و قائل به اجماع است.

در این مجال، ادعای اجماع از دو جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف) وجود اجماع بر این مطلب؛

ب) حجیت اجماع در این مورد؛

اما وجود اجماع: آنچه از تعریف اجماع معهود است «اتفاق المجتهدین من هذه الأمة أمة الإسلام علی أمر دینی فی عصر من الأعصار» (قمی: ۱۳۷۸/۳۴۶) می‌باشد. در مسئله مذکور، چنانکه خود مجلسی هم اقرار نمود، معظم حکما با جسمانی بودن ملائکه و تدبیر جسمانی آن مخالف‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۶/۲۰۲) و همین مطلب، تحقق اجماع را ناممکن می‌سازد؛ مگر اینکه جناب مجلسی، فلاسفه را از دائرة مجتهدین اسلامی خارج کرده و با مجتهد ندانستن و یا اخراج آنها از حوزه اسلام، حق اظهار نظر را از ایشان سلب نماید که هر دو فرض، بالبداهه مردود است. افزون بر اینکه برخی اندیشمندان -از جمله علامه طباطبایی- نیز وجود اجماع ادعایی را قاطعانه نفی می‌نمایند.

و اما حجیت اجماع در نقد استدلال پیشین مورد خدشه قرار گرفت که در امور اعتقادی اجماع جایگاهی ندارد.

و اینکه بعضی ادعا کرده‌اند بر اینکه مسلمین بر این مطلب اجماع دارند، علاوه بر اینکه چنین اجماعی در کار نیست، هیچ دلیلی بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱۳).



نقد ادله قائلین به کیفیت تدبیر جسمانی ملائکه مدبر امر

جمع‌بندی مطلب اینست که با توجه به مطالبی که گفته شد، اجماع و حجیت آن منتفی است.

۳-۴. عدم تنافی تعلق تدبیری با تجرد ملائکه

اولاً ادعای جسمانی بودن عرش نیازمند دلیل متقن می‌باشد و چنین دلیلی وجود ندارد، لذا اقامه چنین ادعایی بدون دلیل، فاقد حجیت بوده و از اعتبار ساقط است.

ثانیاً دلیل جسمانیت عرش از منظر علامه مجلسی، در نخستین دلیل از ادله اثبات مطلق جسمانیت برای ملائکه مورد تحلیل و نقد قرار گرفت و به آن پاسخ داده شد؛ لذا نمی‌تواند قابل استناد باشد.

ثالثاً منافاتی بین تجرد ملائکه و تدبیر آنها وجود ندارد؛ چرا که ملائکه فقط عالم طبیعت را تدبیر نمی‌کنند، بلکه مدبریت تمام عوالم بر عهده آنها می‌باشد و از طرفی، چون ملائکه دارای مراتب و شئون مختلف هستند و برخی نسبت به برخی دیگر رقیق‌ترند و نسبت به مافوق، مادون هستند، مأمور تدبیر عالم طبیعت می‌باشند؛ از طرفی اگر تدبیر ملائکه مجرد نسبت به عالم طبیعت مورد اشکال باشد، به طریق اولی، تدبیر عالم توسط باری تعالی محل اشکال خواهد بود؛ لذا در جواب گوئیم: تدبیر عوالم بر اساس نظام طولی و تشکیکی در بستر علت و معلول محقق است.

رابعاً تسلط و قدرت در دو مرتبه ملکوت و عالم ناسوت و ماده با یکدیگر تفاوت ماهوی نداشته و متباین نیستند، بلکه از مقوله مشککه می‌باشد و تفاوت میان عالم ماده و عالم ملکوت از جهت مراتب شدت و ضعف است؛ به عبارت دیگر، مابه‌الامتياز، همان مابه‌الاشتراک است؛ به این نحو که در عالم ناسوت و ماده، در حقیقت با انبساط نیرو و قوت و نفوذ روح این امر تحقق پیدا می‌کند نه با ماده و حس.

۴-۴. عدم دلیل قطعی و متقن برای اثبات معنای ظاهری بال داشتن در باب ملائکه

بر اساس مطالب قبلی پیرامون وصف ملائکه به «بال داشتن»، «به صورت‌های مختلف درآمدن و قدرت بر تبدل صور»، «دیده شدن توسط انبیاء» و «حرکت و صعود و هیوط» مورد تصریح روایات و غیرقابل انکار می‌باشد؛ آنچه محل بحث است این مطلب مهم می‌باشد که آیا دلیل نقلی محکمی بر اتصاف ملائکه به وصف «تدبیر جسمانی» وجود دارد؟

به عبارت دیگر، آیا اول اوصاف جسمانی ثابت شد، سپس تدبیر جسمانی ملائکه، یا اول تدبیر جسمانی ملائکه ثابت شد، سپس حمل این ویژگی‌ها بر مادیت و جسمانیت؟

آن مبنایی که از مطالب ایشان می‌توان استخراج کرد، اینست که برخی از «محدث-متکلمان» در

وهله اول، جسمانیت ملائکه را اثبات می‌کنند، سپس ویژگی‌ها و اوصاف ملائکه و نحوه تدبیر آنها را حمل بر معنای ظاهری، مادی، جسمانی و فیزیکی می‌کنند؛ آنجا که می‌گویند: تجرد و تدبیر تجردی، مختص ذات باری تعالی است و ماسوی‌الله مجرد نیستند و توانایی تدبیر تجردی را ندارند.

لکن بر اساس تتبع در مجامع روایی شیعه، از جمله آثار روایی خود علامه مجلسی -بحار الانوار و مرآة العقول- هیچ‌گاه فرشتگان به جسم لطیف وصف نشده‌اند تا متفرع بر آن تدبیر جسمانی ملائکه نتیجه گرفته شود (آشتیانی: ۱۳۷۸/۱۲۹)؛ پس اعتبار تعریف آن جناب از این جهت مردود است.

توضیح مطلب

بال فرشتگان بر مجموعه‌ای از ویژگی‌های آنان دلالت دارد؛ اما چرا خدای متعال برای تبیین ویژگی‌های فرشتگان از لفظ بال استفاده می‌کند؟ همچنین چرا در مورد تعداد بال‌های فرشتگان به شمارش و عدد می‌پردازد؟

در آیه شریفه، کلمه «مثنی» به معنای دوتا دوتا و کلمه «ثلاث» به معنای سه‌تا سه‌تا و کلمه «رباع» به معنای چهارتا چهارتا است و دلالت دارند بر اینکه خداوند به برخی از فرشتگان دو بال، به برخی سه بال و به برخی چهار بال داده است و جمله «یَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» اشاره به این دارد که برخی از فرشتگان، بیش از چهار بال دارند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۷)؛ اما چرا خدای متعال، تعداد بال فرشتگان را ذکر می‌کند؟ در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

برای تأیید مطلب فوق، در وهله اول به مادی یا مجرد بودن بال فرشتگان از منظر برخی علما اشاره شده، سپس به معانی مختلف آن پرداخته می‌شود:

دیدگاه علامه

بال فرشتگان نظیر بال پرندگان نیست؛ چنانکه واژه‌های عرش، کرسی، لوح، قلم و امثال آن در قرآن، نظیر کرسی، لوح و قلم انسان‌ها نیستند (همان). مسلم است که فرشتگان موجوداتی مجرد و منزله از داشتن اعضا و بال و پرند؛ بنابراین منظور از بال، اموری ملکوتی است که قدرت تدبیر تجردی آنها را بالا برده و اشاره به وسعت و گستره تدبیر آنان دارد.

دیدگاه امام خمینی علیه السلام

ایشان می‌فرماید:

اینگونه نیست که بال و پر در جمیع اقسام ملائکه یافت شود، بلکه برخی از ملائکه مادون هستند

که دارای چنین ویژگی هستند و حال آنکه فرشتگان مُهیمین تا فرشتگان ملکوت اعلی از چنین ویژگی‌ها و اجزای مقداری مبرا هستند. فرشتگان عالم مثال و برزخ ممکن است دارای اجزا باشند، چرا که این فرشتگان از عوالم تقدرات برزخیه و تمثالات مثالیه بوده و هر یک دارای مقداری خاص می‌باشد. آیه شریفه «و الصافات صفا» و آیه شریفه «أولی أجنحة مثنی و ثلاث و رباع» راجع به این صنف از ملائکه است (روح الله خمینی: ۴۱۵/۱۳۷۶).

امام علیه السلام در این سخن درباره فرشتگان عالم مثال و برزخ سخن می‌گوید. این دسته از فرشتگان جزو پایین‌ترین رده‌های فرشتگان‌اند؛ اما مسلم است که این فرشتگان نیز مادی نیستند. این دسته از فرشتگان از تجرد کامل برخوردار نیستند؛ اما ایشان نیز از ماده و جسم مادی منزه‌اند و جسم ایشان از مواد نوری است؛ بنابراین بال‌های آنان نیز نه از جنس مادی، بلکه ماورای مادی است. از نگاه فلسفی، معرفتی در عالم برزخ ماده وجود ندارد، هرچند برخی خواص ماده (طول و عمق و عرض) که همان مقدار است، وجود دارد که امام نیز در تعابیرشان بدان اشاره کردند.

دیدگاه شهید مطهری علیه السلام

به تعبیر شهید مطهری علیه السلام، تصور عامه این است که میان خداوند و پیامبرانش فرسنگ‌ها فاصله است و موجودی که برای نقل و انتقال سریع پیام‌ها میان آنان باید به صورت مرتب جابه‌جا شود، باید سرعت فوق‌العاده‌ای داشته باشد و این سرعت با بالی که به ملائک مرغ‌گونه داده می‌شود، فراهم می‌گردد. ایشان می‌فرماید:

یک نظری عوام الناس دارند و آن اینست که تا می‌گویند «وحی»، این جور به فکرشان می‌رسد که خداوند در آسمان است، بالای آسمان هفتم مثلاً، در نقطه خیلی خیلی دور و پیغمبر روی زمین است؛ بنابراین، فاصله زیادی میان خدا و پیغمبر وجود دارد، خدا که می‌خواهد دستورهایش را به پیغمبرش برساند، نیاز دارد به یک موجودی که بتواند این فاصله را طی کند و آن موجود قهراً باید پر و بال داشته باشد تا این فاصله را طی کند و او، همان است که به اسم «فرشته» نامیده می‌شود.

عکس فرشته‌ها را هم که می‌کشند، می‌بینیم یک انسان است؛ سر دارد، چشم دارد، لب دارد، بینی دارد، گردن دارد، دست دارد، پا دارد، کمر دارد و همه چیز دارد به اضافه، دو تا بال نظیر بال کبوتر، فقط لباس ندارد (مطهری، ۲۰/۱۳۸۲). این نگاه، نظر عوامانه و مادی‌انگارانه است که در مورد ملائکه ارائه می‌شود و حال آنکه اینگونه نیست.

برخی دیدگاه‌ها درباره معنای بال

کنایه از قدرت و کارایی

در برخی روایات وارد شده است که جبرئیل دارای ششصد بال است، به طوری که بین آسمان و زمین را پر کرده است؛ یا حضرت اسرافیل دوازده بال دارد که از مغرب تا مشرق گسترانده شده و عرش بر شانه او قرار گرفته و تدبیر آن بر عهده اوست؛ همه اینها کنایه از میزان قدرت و کارایی آنها در انجام امور خلقت است که در حقیقت قدرت تدبیر آنان را بیشتر کرده و سعه وجودی خاصی به آنان می‌بخشد (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۲۰۶. مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۹/۲۵۹). در این صورت هر قدر تعداد بال یک فرشته بیشتر باشد، قدرت و کارایی آن بیشتر است.

بال به معنای میزان تأثیر در ملکوت آسمان و زمین

ابن عربی می‌فرماید منظور از بال، میزان تأثیر (که همان تدبیر تجردی منظور است) در ملکوت آسمان و زمین است، فرشتگان رسولانی‌اند که به سوی انبیا ارسال می‌شوند؛ یعنی بر ایشان وحی می‌کنند و به سوی دیگر انسان‌ها فرستاده می‌شوند؛ یعنی به ایشان الهام می‌کنند و به سوی دیگر اشیا فرستاده می‌شوند؛ یعنی در امور ایشان تصرف می‌کنند. بر هرگونه وحی و الهام و تأثیری که فرشتگان اعمال می‌کنند بال اطلاق می‌شود. فرشتگان به تعداد تأثیراتشان بال دارند؛ مثلاً اینکه جبرئیل ششصد بال دارد، بر میزان نفوذ و تأثیر جبرئیل اشاره دارد آیه شریفه «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» به کثرت این بال‌ها اشاره می‌کند و اینکه خداوند در برخی فرشتگان تأثیرات بیشتری قرار داده است و یا اینکه اگر بخواهد بر تأثیرات فرشتگان می‌افزاید (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲/۱۶۶).

بال نشانه سرعت فرشتگان در انجام اوامر الهی

بال برای راحتی نزول و عروج و سرعت بیشتر در انجام اوامر الهی می‌باشد؛ بنابراین هر چه تعداد بال‌های یک فرشته بیشتر باشد، مرتبه او بالاتر، صعود و نزول را آسان‌تر و اوامر را سریع‌تر انجام می‌دهد (سبزواری نجفی: ۴۳۹/۱۴۱۹).

بال نشانه تفاوت مراتب فرشتگان

بال‌های متعدد فرشتگان، کنایه از برتری قدرت برخی از فرشتگان بر برخی دیگر است و اینکه برخی آمر و برخی مأمورند و هر چه مقام آنان به ساحت کبریایی نزدیک‌تر باشد و هر قدر آنان ظهور و جلوه



نقد ادلة قائلین به کیفیت تدبیر جسمانی ملائکه مدبر امر

بیشتری از قدرت پروردگار باشند، تعداد بال‌های آنان بیشتر است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۳/۲۶۲).

بال نشانه تفاوت عوالم فرشتگان

تعداد بال‌ها نشانگر عوالمی است که فرشتگان در آن سیر و امور آن را اصلاح می‌کنند، عبارت «مُثْنِي وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعٍ» دلالت دارد که بال‌های فرشتگان، سه نوع است و هر نوع، مناسب یکی از عوالم ملک و ملکوت و جبروت است (گنابادی، ۱۳۹۶: ۳/۲۷۴).

از مجموع آیات، روایات و تعارضات ظاهرگرایی به این نتیجه می‌توان دست یافت که باید بال ملائک را مظاهر و اسباب تجلی برخی صفات و مشیت‌های الهی مانند قدرت، رحمت، عنایت و لطف پروردگار دانست.

۵. مدیریت ملائکه بر اساس تمثیل نه بر اساس تشکل

مراد از ظهور فرشتگان در صورت‌های مختلف و بالملازمه دیده شدن توسط انبیاء و هر کس که خدا بخواهد به سه وجه قابل تفریر است:

۱. تشکل به معنای پذیرش و تغییر در صورت جسمانی در عالم خارج؛

۲. تمثیل به معنای انشاء صورت جسمانی در دستگاه ادراکی مخاطب: مثال متصل؛

۳. تمثیل به معنای انشاء صورت مثالی در عالم مثال منفصل؛

با دقت در معانی فوق دریافت می‌شود که وجه اول با تدبیر جسمانی ملائکه تناسب دارد و دو وجه دیگر مشعر به تدبیر تجردی آنان است.

علامه مجلسی قول اول را پذیرفته و باقی اقوال را مردود برشمرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۲۸۶). افزون بر اشکال مبنایی‌ای که بر تشکل وارد است، مستلزم انقلاب در ماهیت بوده و نمی‌تواند قید احترازی و مخرجه برای غیر ملائکه از تعریف مرحوم مجلسی باشد؛ چرا که بر فرض پذیرش این مطلب، به گفته خود مرحوم مجلسی، تشکل برای افرادی غیر از ملائکه، همچون اهل بیت علیهم‌السلام، مال و ولد و عمل و ... نیز رخ می‌دهد (همان، ۶: ۲۲۷؛ همان، ۱۴۰۴، ۱۳: ۲۸۶) و اگر تشکل در اهل بیت علیهم‌السلام را بپذیریم، با مبنای خود ایشان سازگاری ندارد؛ زیرا از طرفی قائل به تشکل جسمانی است، از طرفی عقول مجرد را برای اهل بیت علیهم‌السلام ثابت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱: ۱۰۳).

اما بیان ایراد مبنایی تمثیل فرشتگان، اگر در عالم مثال متصل رخ دهد، آن را در سلک معلومات درآورده و بر اساس نظام حکمت متعالیه - که ممشای «فیلسوف - متکلمان» مخصوصاً حکمت متعالیه

نیز بر همین است - علم، از مقولات ماهوی به حساب نیامده و در سنخ وجود جای دارد (طباطبایی، ۱۴۳۲، ۲: ۱۵۸). با توجه به ایرادات مزبور، پذیرش قول مرحوم مجلسی امکان‌پذیر نمی‌باشد. آن دسته از «فیلسوف-متکلمان» که قائل به نقش‌آفرینی تجردی ملائکه هستند، تمثیل در ملائکه را پذیرفته و تمثیل را از بالاترین مراتب تدبیر تجردی ملائکه می‌دانند، ولی تشکل ملائکه را قبول نداشته و معتقدند شخصی که ملک برای او متمثل می‌شود، در حقیقت فقط در ظرف ادراک آن شخص، این چنین پدیدار می‌گردد؛ اما بنا بر نظر برخی «محدث-متکلمان» که قائل به تشکل ملائکه هستند، اگر فرشته‌ای به صورت انسانی متصور شود، هم در ظرف ادراک آن شخص اینگونه است و هم در واقعیت و خارج. پذیرش تشکل در ملائکه موجب شده این دسته از متکلمان اعتقادشان بر این باشد که تدبیر عالم توسط ملائکه با جسم و ظاهر مادی صورت می‌گیرد. گروه اخیر، گاهی به ظاهر آیات و روایاتی استناد می‌کنند که از بال و دست و پا و فرود و نزول و صعود برای ملائکه حکایت دارند؛ لذا خصوصیات ماده و جسم را دارند، بر خلاف دسته دوم از متکلمان که خصوصیات ماده و جسم، از قبیل دست و پا و تشکل و صورت ظاهری، امدادهای فیزیکی، حرکت مادی، و ... را نمی‌پذیرند و اعتقادشان بر اینست که چون ملائکه مجردند، تدبیرشان نیز بر همان سنخ تجردی است. تفسیر آیات در دستگاه فلسفی عقلی، فرآیند دیگری را به دنبال دارد. مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید:

با دقت در تمامی آیات و جمع‌بندی آنها این نتیجه حاصل می‌شود که ملائکه مادی و جسمانی نبوده و بیان شکل و هیئت ملائکه در احادیث، از باب تمثیل و تجلی خاص و تنزل آن فرشته و ترفع آن شخص می‌باشد و بیان اوصاف و ویژگی‌های ملائکه در لسان ائمه معصومین علیهم‌السلام از باب تفهیم و مفاهمه به بقیه است و تجسم ظاهری ملک برای امامان و انبیایی که ملائکه را به قلب رؤیت کرده‌اند، به همان نحوی که برایشان ظهور و بروز داشته، به نقل و لسان مبارک معصومین علیهم‌السلام است و حال آنکه ملائکه به اشکال مادی تبلور ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳/۱۷).

ایشان نظرشان بر این است ملکی که به صورت انسان برای شخصی پدیدار می‌شود، این یک نوع متمثل شدن است نه تشکل و تجسم.

پس معنای تمثیل ملک به صورت انسان، یعنی تجلی او در ظرف ادراکی شخص قابل، در حالی که بیرون از ظرف ادراک او، واقعیت دیگری به نام صورت ملکی و حقیقت نوری و تجردی یک موجود متعالی می‌باشد که در عالم ناسوت تنزل کرده است؛ برخلاف تشکل که لازمه‌اش یکسان بودن و هم‌سنگ بودن متجلی در ذهن مدرک و عالم خارج است و این محال است (همو).

نتیجه‌گیری

در نگاهی کلان نسبت به دیدگاه‌های مطرح، باید دانست که مبنای اختلاف در مسئله مذکور، بازگشت به این مسئله است که وجود یا عدم وجود موجودات مجرد، مورد اختلاف میان علما بوده و در تفاسیر آیات و روایات نیز خود را نمایان ساخته است. فرشتگان به عنوان یکی از مصادیق مطرح در ذیل عنوان مجردات که از طرف متکلمان و فلاسفه اسلامی مطرح گردیده است، منطبق با عقول مفارق یا نفوس فلکی بوده و دارای تأییدات مختلف از جانب آیات، روایات و عقل می‌باشند.

با این نگرش، تجرد، مخصوص و انحصار در ذات احدیت ندارد، چرا که به طور تشکیکی، تجرد در تمام مراتب هستی ظهور و بروز داشته و سریان آن، همه‌گیر است.

تدبیر تجردی ملائکه، هم با قدم زمانی سازش دارد و هم با حدوث ذاتی. ادله نقلی، دلالت تنبیهی بر تدبیر جسمانی ملائکه نداشته و خارج از اشکال نبوده و ظهوراتی که «محدث-متکلمان» در این موضوع ادعا نموده‌اند، اولاً مخالف درونی دارد، ثانیاً با محکومات عقلی سازگار نمی‌باشد. از طرفی، با انتفاء اعتبار اجماع در باب معارف دینی که مورد ادعای برخی «محدث-متکلمان» بود، بر فرض حصول چنین اجماعی، بنای استنباط معرفتی بر آن، فاقد حجیت بوده و از اعتبار ساقط است.

همچنین عناصر ادعایی که «محدث-متکلمان» در تعریف و سنخ تدبیر ملائکه از جمله بال، قدرت بر تشکل و قابل رؤیت بودن به کار گرفته‌اند، هر چند مطابق ظواهر آیات و روایات هستند، لکن دریافت مادی از آنها و صرف نظر از تأویل در این مقولات و صرف نظر از استعانت ادله عقلی، منجر به تردیدهای مادی‌انگارانه در مسیر تلقیات معرفتی می‌گردد.

اما از منظر «فیلسوف-متکلمان»، ملائکه موجودات مجرد و معصومی هستند که منطبق بر عقول بوده و قادرند در مثال منفصل و متصل، ظرف ادراک مخاطب تجلی و تمثل یابند. ایشان بر این عقیده‌اند که نظام تدبیری عالم و به تبع آن، مدبرات امر، در چهار سوی نامتناهی ازل و ابد، وحدت و کثرت، منتشر و ساری می‌باشند و تمامی هستی را بر اساس تجرد، متافیزیک و غیرمادی اداره می‌نمایند. ایشان اصل اصالت، تشکیک، وحدت و ... را از اصلی‌ترین مبانی خود دانسته و بهترین رهگذر برای عبور از ظواهر می‌دانند. در ارتباط با ویژگی‌های وجودشناختی فرشتگان مدبر، حاصل کلام آن است که ایشان وجوداتی خارجی، واسطه فیض الهی (به عنوان معالیل انسان کامل)، جواهر مجرد به تجرد عقلی، دارای ارتباط طولی و کثرت تشکیکی و امتداد تا ناحیه عالم ماده و قدیم زمانی و

حادث به حدوث ذاتی و طبق تقریری: بالحق و بالدهر هستند که با برهان و ادله عقلیه به اثبات رسیده و مطابق نظر «فیلسوف-متکلمان» بوده و «محدث-متکلمان» با آنها (به جز وجود خارجی و جوهریت) ابراز مخالفت نموده‌اند.

همانطور که گفتیم، ادله «محدث-متکلمان» تمام نمی‌باشد؛ چرا که روش‌شان در استنباط معارف، شیوه اخباری با صبغه اعتدالی آن بوده و طریقه «فیلسوف-متکلمان»، روش فقهای حکیم است و بر مبنای حکمت متعالی و عقل غیرمشوب با براهین قاطع، حکم می‌نمایند؛ اما بالعکس ادله «فیلسوف-متکلمان» حکیمانه بوده و جوابشان در قبال «محدث-متکلمان» پذیرفته است و اشکالاتشان وارد می‌باشد. در عرصه روش‌شناسی، در مواجهه با کتاب و سنت، برخی «محدث-متکلمان» نیل به بطون معارف را در اختیار معصومین علیهم‌السلام تلقی کرده و در دستیابی به آن مراتب، حکم به توقف می‌دهند که منجر به تعطیلی عقول می‌شود.

همچنین در ساحت روشی، برخی «محدث-متکلمان» قلمرو حجیت عقل را تا اثبات امامت نافذ دانسته و در ادامه، عقل را به خاطر کثرت خط‌پذیری در تلقیات، کنار می‌نهند و اجماع را هم در تکالیف و هم در معارف حجیت می‌دانند، به خلاف «فیلسوف-متکلمان» که در کنار آیات و روایات برای عقل حجیت ذاتی قائل شدند و جدایی‌ناپذیری آنها را از یکدیگر اصل مسلم می‌دانند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۲. _____، (۱۳۹۰ش)، التوحيد (شيخ صدوق)، مترجم محمد قنبری، قم، وانک.
۳. ابن سینا، (۱۳۷۵ش)، الاشارات والتنبيهات، قم، البلاغه.
۴. ابن عربی، محمد بن علی، (۱۴۲۲ق) تفسیر القرآن الکریم (مشهور به تفسیر ابن عربی)، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۵. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۸ش)، نقدی بر تهافت الفلاسفه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. تمیمی واحدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، محقق: سید مهدی رجائی، قم، دارالکتاب الاسلامی.
۷. حسینی تهرانی، محمد حسین، (۱۳۹۵ش)، انوار الملکوت، مشهد، مکتب وحی
۸. حسینی همدانی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان، تهران، لطفی.
۹. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۳۰ق)، کفایة الاصول، محشی: عباسعلی زارعی، سبزوار، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. خمینی، روح الله، (۱۳۷۶ش)، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. رازی، فخرالدین، (۱۳۷۷ش)، التفسیر الکبیر، قم، دارالاسلام
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۱ش)، ایضاح الحکمة، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۳. سبزوار، نجفی، محمد، (۱۴۱۹ق)، ارشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن، بیروت، دارالتعاریف للمطبوعات.
۱۴. سبزوار، هادی، (۱۳۶۰ش)، التعليقات على الشواهد الربوبية، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد المركز الجامعی للنشر.
۱۵. _____، (۱۳۷۹ش)، شرح المنظومة، مصحح: حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
۱۶. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۲ش)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصححان هانری کربن سید حسین نصر؛ نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۷. شجاعی، محمد، (۱۳۸۳ش)، ملانکه، ویراستار محمدرضا کاشفی، قم، وثوق.
۱۸. صدر، محمداقبر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، مقرر حسن عبد الساتر، بیروت، الدار الاسلامیه.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الاثریة، مصحح: محمد مصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
۲۰. — (بی تا)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۲۱. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، محقق: محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۸ش)، رسائل توحیدی، مترجم: محقق علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.
۲۳. — (۱۴۳۲ق)، نهاییه الحکمة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۴. — (۱۳۹۳ق)، المیزان، بیروت، اعلمی.
۲۵. — (۱۳۸۷ش)، برهان، قم، بوستان کتاب.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۲۷. طوسی، (۱۴۱۴ق)، الامالی، قم، دارالثقافه.
۲۸. طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۷۵ش)، شرح الاشارات و التنبیها، قم، البلاغه.
۲۹. — (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، محقق: حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۰. فلاحزاده، محمد حسین، (۱۳۹۵ش)، آموزش فقه، قم، اسوه.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب
۳۲. کرجی، علی، (۱۳۸۸ش)، اصطلاحات فلسفی و تفاوت آنها با یکدیگر، قم، بوستان کتاب.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه
۳۴. گنابادی، سلطان محمد، (۱۳۹۶ش)، تفسیر بیان السعاده، ترجمه: سید محمود طاهری، تهران، آیت اشراق.
۳۵. مجلسی، محمداقبر، (۱۳۷۸ش)، العقائد، محقق: حسین درگاهی، تهران، الهدی.
۳۶. — (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله، محقق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.



نقد ادلة قائلین به کیفیت تدبیر جسمانی ملائکه مدبر امر

۳۷. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، محقق: جمعی از محققان، بیروت، احیاء التراث العربی.
۳۸. محمد، صدرالمتهین (۱۳۶۶ش)، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش خواجوی، قم، بیدار.
۳۹. محمدی، علی، (۱۳۸۷ش)، شرح رسائل، قم، دار الفکر.
۴۰. مرتضی، علی بن حسین، (۱۹۹۸م)، امالی المرتضی، قاهره، دارالفکر العربی.
۴۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲ش)، نبوت، قم، موسسه انتشارات صدرا.
۴۲. مکارم شیرازی و دیگران، (۱۳۷۵ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. ملکی میانجی، علی، (۱۳۷۸ش)، نقد مقاله عقل و دین، گردآوردگان: مهدی مهریزی، هادی ربانی، تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، (۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

A Critique of the Arguments of Those Who Believe in the Mode of the Physical Governance of the Angels Administrating the Divine Decree ¹

aliasghar rezaei ²

ABSTRACT

This study, titled "*A Critique of the Arguments of Those Who Believe in the Mode of the Physical Governance of the Angels Administrating the Divine Decree*," adopts an analytical approach to achieve demonstrative knowledge regarding the angels entrusted with the governance of the cosmos, who act as intermediaries of Divine grace in matters of knowledge, sustenance, life, and death. According to traditionist theologians' perspective, angels' role in cosmic affairs is physical and corporeal. However, from the viewpoint of philosopher-theologians, their function is intellectual, spiritual, and incorporeal. The angels of the governance of Divine decree, a specific category of angels, mediate the creation and the constant and absolute flow of Divine grace within the system of existence. Their governance, akin to their essence, is incorporeal and metaphysical. This study critiques the views and arguments of traditionist theologians concerning the nature of the governance of the angels. It demonstrates that the perspective advocating for their incorporeal and metaphysical governance is well-founded, while the opposing view lacks defensibility. The present study is a philosophical-theological investigation and falls within the realm of fundamental research projects. Its method is descriptive-analytical, and the data is collected through library and documentary resources.

Keywords

governance, angels, The administrators of Divine decree, realms of existence, critique, arguments, theologians.

1. Received: 2024/07/21 Accepted: 2024/09/22

2. A student of the fourth level of Islamic theology, seminary; Lecturer at Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. abdollahabdollahi64@yahoo.com

Criteria for the Epistemic Validity of Religious Experience with Emphasis on Ibn Arabi's Viewpoint¹

seyyed shahab aldin hosseni ²

ABSTRACT

This study employs a descriptive-analytical method to examine the criteria for the epistemic validity of religious experience, focusing on Ibn Arabi's thought. Initially, it provides a brief overview of religious experience and then addresses the criteria and measures by which religious experiences can be validated. It explores whether religious experience can prove the existence of God and even a truth such as the "immateriality of the soul-self," and whether it can serve as evidence or proof of God's existence and the immaterial soul, thereby forming the basis of believers' faith and religiosity. Religious experiences are not of a single rank but are categorized into three types: the religious experience of ordinary believers, the mystical experience of mystics, and the experience of the infallible. The epistemic validity of the experiences and interpretations of the infallible is free from error and represents the highest form and degree of knowledge. However, there may be errors in the religious experiences of believers and mystics. Since the non-infallible experiences are not immune to error, reliable and assured criteria are necessary to judge the accuracy and validity of the revelations and claims of experiencers and mystics. For Ibn Arabi, the founder of theoretical mysticism, as reflected in his works, especially the "*Futuhat*" and "*Fusus al-Hikam*," and other writings, reports of experiences can be validated through two means: via the infallible and the non-infallible, each with its conditions for validity. The author aims to investigate this issue and explore the various aspects of the discussion.

Keywords

epistemic knowledge, religious experience, mystical experience, value and validity, Ibn Arabi.

1. Received: 2024/08/25 Accepted: 2024/09/27

2. Assistant Professor, Department of Education, Faculty of Literature and Humanities, Khwarazmi University, Tehran, Iran. hosaini.qom@khu.ac.ir

The Theory of the Primordial Existence of the Universe Based on the Tafsir al-Mizan and with an Emphasis on the First Sermon of Nahj al-Balagha ¹

ghasem Bohloulzadeh ²

Abolhasan Ghafari ³

ABSTRACT

The philosophical view on the primordial existence of matter, while accepting its contingency by Islamic philosophers, has always faced criticisms, including the inconsistency of this view with certain apparent aspects of religious texts. This study aims to refute such doubts and provide a more precise understanding of the religious propositions regarding the creation of the material world. It employs an analytical and descriptive approach to examine prominent passages from the first sermon of *Nahj al-Balagha* on the creation of the world, based on Ayatollah Tabataba'i's *Tafsir al-Mizan*. Ultimately, it seeks to reconcile the appearance of Imam Ali's statements with the philosophical understanding of the creation of the world. The appearance of expressions in *Nahj al-Balagha* indicates the acceptance of the pre-existence of space and atmosphere before their separation. Imam Ali's statement, on the antiquity and non-creation of the material world from nothingness, is consistent and, in this context, Ayatollah Tabataba'i's interpretation of creation as the combination and separation of eternal matter into various forms and the negation of creation from non-existence can provide the best explanation for the contingency and creation of the material world while accepting its eternal existence. This approach avoids atheistic interpretations of contemporary science or opinions that are incompatible with the intellectual proof of other disciplines.

Keywords

contingent, primordial, world of matter, atmosphere, Nahj al-Balagha, Tafsir al-Mizan.

1. Received: 2024/02/09 Accepted: 2024/05/31

2. Islamic Philosophy, Specialized Center for Islamic Philosophy of Education, Seminary, Qom, Iran. ghasem.bohloulzade@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Epistemology, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Tehran. Dr.ghafari.ah@gmail.com

The Mode of Mental Existence of the Philosophical Secondary Intelligibles Based on Şadr al-Muta'allihīn's View ¹

moslem ahmadi ²

ABSTRACT

Şadr al-Muta'allihīn (Mullā Şadrā) attributes external existence to the philosophical secondary intelligibles, asserting that these concepts, which exist in mind, also have corresponding referents in the external world. According to him, the mode of mental existence of philosophical concepts differs from that of essential concepts. Unlike essential concepts, philosophical concepts do not reflect the entirety of the essence and essential properties of their external referents and, therefore, do not possess mental existence in the same sense. These concepts are similar to abstract mental notions, such as "humanity," which signify their external reality and are abstracted directly from the essence of that reality. These accidental concepts signify an essence that is abstracted from the external essence. However, all the essences and essentials are not transferred to the mind and are not constituents of them. Only a mode of the modes has transferred to the mind. This study, through an analytical and critical method, examines and critiques Şadr al-Muta'allihīn's perspective, presenting three objections: 1. Şadrā's analysis of the mode of mental existence of philosophical concepts conflicts with his definition of conceptual knowledge (*'ilm huşūlī*), which he restricts to essences. 2. When philosophical concepts signify their external existence in the form of a *de re* (*wajh al-shay'*) and provide a weak knowledge of these concepts, it constitutes an acknowledgment of conceptual knowledge (*'ilm huşūlī*) of these concepts. 3. The arguments for mental existence are general and apply to philosophical concepts. To resolve these conflicts, it can be argued, first, that philosophical concepts indeed have mental existence. Second, a distinction must be made between exhaustive and non-exhaustive conceptual knowledge, for exhaustive conceptual knowledge applies to essences, while non-exhaustive conceptual knowledge pertains to philosophical concepts.

Keywords

mental existence, philosophical secondary intelligibles, Şadr al-Muta'allihīn, conceptual knowledge, primary and common predication.

1. Received: 2024/07/23 Accepted: 2024/10/20

2. Assistant Professor, Department of Education, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. ahmadi.s@ut.ac.ir

The Conformity of Descriptive Relativism with Meta-Ethical Realism ¹

Ramezan Mahdavi Azadboni ²

ABSTRACT

Various theories challenge the objectivity of moral judgments, one of which is the theory of moral skepticism. The advocates of this theory rely on various evidence and arguments to justify moral skepticism. Among the primary arguments of moral skeptics is their appeal to descriptive relativism. According to this theory, the cultures of different societies comprise diverse elements, including differing moral judgments. This study examines whether descriptive relativism necessarily leads to moral skepticism. Using a descriptive-analytical method and a critical approach, the study seeks to demonstrate that the argument based on descriptive relativism, apart from its logical flaws and weaknesses, fails to represent human societies' cultural realities accurately. To achieve this, the argument of moral skeptics was first presented in the form of *modus tollens* condition, and then a critique of the second premise was used to counter the theory. A detailed investigation of cultural differences revealed that moral skepticism cannot be grounded in descriptive relativism. However, moral realism and descriptive relativism are conformable and can coexist. The devastating consequences of moral skepticism for human life make its examination unavoidable.

Keywords

descriptive relativism, culture, moral realism, moral skepticism.

1. Received: 2024/09/14 Accepted: 2024/10/28

2. Associate Professor of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Babolsar, Iran. r.mahdavi@umz.ac.ir

The Analysis and Examination of Mīr Dāmād’s Interpretation of the Narrations on “Ma‘rifat Allāh bi-Allāh” (Knowing Allah through Allah) ¹

sajjad Zeyae ²

ABSTRACT

Mīr Dāmād, in his commentary on the narration “*i‘rifū Allāha bi-Allāh...*” (*Know Allah through Allah*), presents two interpretations. According to the first interpretation, if Allah’s knowledge is acquired through intermediaries—by referring to contingent beings (*mumkināt*) and testifying through what is other than Allah (*mā siwā Allāh*)—it does not constitute *Ma‘rifat Allāh bi-Allāh*. However, if knowledge arises from attentiveness to the nature of existence and one attains Divine knowledge through this nature, then *ma‘rifat Allāh bi-Allāh* is realized. In his second interpretation, he explains this form of knowledge as recognizing Allah through all the attributes of perfection (*ṣifāt kamālī*), which are identical to the Divine Essence and not extrinsic to it. Nevertheless, these two interpretations are not only inconsistent with Mīr Dāmād’s philosophical principle of the primacy of quiddity (*iṣālat al-māhiyya*), but they also fail to align with the content and context of this narration as well as other related reports. This study analyzes and examines Mīr Dāmād’s perspective using a descriptive-analytical method. The significance of addressing this issue lies in two key points: first, his detailed interpretation has not been explicitly mentioned elsewhere, and second, this study further clarifies the role of philosophy in interpreting and explicating religious texts.

Keywords

Divine knowledge, Ma‘rifat Allāh bi-Allāh, Mīr Dāmād (Mīr Muhammad Baqir Astarabadi), existence (*wujūd*), the Attributes of the Essence (*ṣifāt dhātiyya*).

1. Received: 2024/05/12 Accepted: 2024/07/27

2. The educated level of four seminaries, Qom, Iran. sajjadziaei66@gmail.com

Interaction between Heredity and Human Educability Based on the Anthropological Foundations of Transcendent Philosophy ¹

Hamed Komijani ²

Ali hammat banari ³

Mohammad Madi Gorjian ⁴

ABSTRACT

The dynamic and fluid nature of human reality in the framework of Sadrian philosophy leads to the emergence of new foundations in human educability. These include the gradual nature of education, the transformative essence of human nature through education, the goal of forming angelic attributes and Divine faith in education, the necessity of considering the interaction between soul and body, and the importance of physical health and natural and animal desires throughout the educational process. These foundations not only indicate the possibility of educating and nurturing humans in all dimensions of existence but also reflect the broad scope of human educability and its function concerning hereditary traits: Although Transcendent Philosophy aligns with genetics in the principle of transferring parental traits, based on Sadra's interpretation of free will and the two principles of the potential for intrinsic transformation of humans and the formation of their ultimate state through ethical education, it is possible to neutralize these hereditary traits. Furthermore, the existential structure of an individual can be shaped according to good ethical characteristics, and the genetic structure of the educated can be altered based on the principle of interaction between soul and body. Additionally, these characteristics can be transferred to future generations. Assuming Sadrian anthropology and adopting a descriptive-analytical approach, this study examines the foundations of human educability and their role in explaining the interaction between heredity and human educability.

Keywords

fluid existence, educability, gradual nature of education, potential for intrinsic transformability, the transformation of parental traits, neutralization of hereditary characteristics, creation of secondary nature.

1. Received: 2024/06/18 Accepted: 2024/08/11

2. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Bagheral Uloom University, Qom, Iran. hamedkomigani1369@Gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Faculty of Jurisprudence and Law, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. ah.banari@gmail.com

4. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Ethics, Bagheral Uloom University, Qom, Iran. mm.gorjian@yahoo.com

Explaining the Philosophical Principle of the Soul's Preoccupation (Ishtīghāl) with the Body and Its Implications¹

ahmad shahgoli²

ABSTRACT

One of the topics discussed by philosophers in the realm of the soul is the concept of the *soul's preoccupation (ishtīghāl) with the body*. The attachment of the soul to the body and the governance of the material body by the soul during earthly life is termed *the soul's preoccupation with the body*. The soul is attached to the body to manage it, acquire perfections, and interact with the material world. According to philosophers, this *preoccupation (ishtīghāl)* results in effects such as creating a veil, not perceiving pains and pleasures, not recognizing moral vices and virtues, not perceiving its own powers, and diminishing the soul's strength in humans. The preoccupation of the soul and the body are inversely related; the more attention is paid to spiritual matters, the stronger the soul becomes, and the more attention is given to bodily matters, the weaker the soul becomes. In this context, the degree of *the soul's preoccupation with the body*, maintaining balance in preoccupation, and the type of preoccupation are important. *The soul's preoccupation with the body* can be voluntary or involuntary. In voluntary preoccupation, an individual can direct the amount and quality of preoccupation through voluntary actions. Therefore, the issue of factors that reduce *the soul's preoccupation with the body* arises. This study aims to explain and analyze the philosophical principle of *the soul's preoccupation with the body* and to elucidate its anthropological implications. The method of data collection is library-based, and the inference method is descriptive and rational analysis. This topic has educational implications. Directed management of *the soul's preoccupation with the body* and its physical aspects is effective in strengthening personality. Reducing *the soul's preoccupation with the body* and decreasing physical pleasures have various effects on the human spirit, such as strengthening willpower, self-control, the ability to control desires, and improving concentration skills.

Keywords

soul, body, soul's preoccupation (ishtīghāl) with the body, psychology.

1. Received: 2024/07/09 Accepted: 2024/11/03

2. Associate Professor of the Department of Philosophy, Iranian Institute of Hikmat and Philosophy, Tehran, Iran. shahgoli@irip.ac.ir

Examining Allameh Tabataba'i's Answer to the Question of How the Concept of Existence is Abstracted ¹

Reza EshaghNeya ²

ABSTRACT

Since the reality of external existence never comes to the mind, and the only way to know it in acquired knowledge is through the concept of existence, here is a question as to how the mind can conceptualize this reality. Using a descriptive-analytical method, this study explores the dimensions, aspects, and roots of this question, and Allameh Tabatabai's answer, and analyzes his answer. According to the answer, the mind, in its first encounter with something like blackness, forms the proposition "This blackness is blackness," and from the independent reality of the judgment and attribution between the subject and the predicate—which is a mental phenomenon and a mental act and also a dual reality; in other words, it is both mental and indicative of the external —abstracts the concept in a perceptive form. It means that the mind represents the concept of "to be," and finds a path to the external reality. Subsequently, it looks at the relation and connection between the subject and predicate independently and forms an independent concept for it, which first appears as limited and added, i.e., the existence of the predicate for the subject, and then, without adding to the subject, it is conceived in an absolute form.

Keywords

the concept of existence, the reality of existence, essence, subjective existence, judgment and attribution, abstraction of the concept of existence.

1. Received: 2024/09/09 Accepted: 2024/11/03

2. Assistant Professor of Department of Quranic Encyclopaedias, Research Institute of Quranic Culture and Education, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran. r.eshagnia@isca.ac.ir

The Nature of Faith in the Intellectual and Epistemological Framework of Shahid Morteza Motahhara¹

Mohsen Hakemi²

Enshaallah Rahmati³

ABSTRACT

The discussion on faith across various eras and among humanity reveals an inward, revelatory understanding of truth that has garnered attention from religious individuals, thinkers, and scholars from the past to the present. The significance of faith lies first in dividing societies, particularly those with a religious foundation, into “faithful” and “faithless” groups. Second, understanding its nature enables depicting human salvation, happiness, or misery and misfortune. If this depiction is flawed, man's material and spiritual lives face risks in belief and practice. The central question of this study is to analyze and extract Morteza Motahhari's views on the concept of faith. By examining Motahhari's primary and original works, his perspectives on faith have been identified, categorized, and concluded. In his writings, Motahhari addresses the topic of faith extensively. He linguistically derives the term "faith" from the root *a-m-n*, interpreting it as assurance and the absence of fear in the heart. He views the essence of faith as a means of social functionality and a source of tranquility in life, serving as the foundation for all virtues. Therefore, in his view, the nature of faith is both individual and social. Motahhari considers the object of faith to be fundamentally tied to the unseen and regards its locus as the innate nature (*fitrah*) of humans. He attributes significant tangible characteristics and effects to faith. Ultimately, the conceptualization of faith in Motahhari's thought encompasses individuals' internal and external domains and divine revelation's narrated and rational aspects.

Keywords

nature of faith, epistemological framework, Morteza Motahhari, fideism, rational faith.

1. Received: 2024/05/25 Accepted: 2024/10/04

2. PhD candidate in Philosophy and Islamic Theology, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Azad University, Tehran, Iran. Mh.nhakemi@gmail.com

3. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Azad University, Tehran, Iran. N.Rahmati.1388@iau.ac.ir

A Comparison of the Perspectives of Sadr al-Din al-Qunawi and Sadr al-Din Shirazi on Allah's Attributes¹

Hosain Oshaghi²

ABSTRACT

The perspectives of Sadr al-Din al-Qunawi on mysticism and Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra) on transcendent theosophy (*al-Hekmat al-Muta'aliyah*) are closely aligned on certain issues. However, in many respects, they differ or are even incompatible. One of the key issues that highlights the divergence between the perspectives of Sadr al-Din Shirazi and Sadr al-Din al-Qunawi is the discussion of Allah's attributes. These two perspectives differ fundamentally: according to Sadr al-Din al-Qunawi, Allah's attributes do not reside at the level of Allah's essence, whereas Sadr al-Din Shirazi posits that although these attributes have conceptual distinctions, their existence is identical to Allah's. Furthermore, according to al-Qunawi, the attributes, in terms of existence, are virtual entities and, in terms of existential rank, are formed at two levels beyond Allah's essence. However, according to Mulla Sadra (Sadr al-Muta'allihin), they are real entities and exist without any delay from the level of Allah's essence. Ultimately, the superiority of the mystical perspective over the philosophical perspective is demonstrated.

Keywords

Sadr al-Din al-Qunawi, Mulla Sadra (Sadr al-Muta'allihin), Allah's Attributes, Philosophy and Mysticism.

1. Received: 2024/07/04 Accepted: 2024/08/26

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Research Institute of Wisdom and Religious Studies, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. oshshaq@yahoo.com

An Examination of the Stability of Individuality in Transcendent Theosophy¹

Mohammad Abbasi²
hasan moallemi³

ABSTRACT

The article contends that personal identity and numerical unity throughout one's life are certain and directly observable. In the philosophy of Transcendent Wisdom, the human soul is the criterion for this identity. Due to the body's constant changes and metabolic processes, it is deemed ineffective in explaining personal stability. Despite this, Transcendent Wisdom acknowledges the essential motion of the soul and its invisibility, which can challenge the concept of personal stability both ontologically and epistemologically. The article's analysis suggests that motion only disrupts personal stability if it entails annihilation and recreation. However, in Transcendent Wisdom, the soul's motion is depicted as non-spatial, ensuring the previous self persists in subsequent moments, with only its boundaries changing. Additionally, considering the body as a lower level of the soul and the impossibility of material reincarnation, the body, due to its connection with the soul, can serve as an indicator of the identity of other individuals. Therefore, the stability of personal identity in Transcendent Wisdom is a credible and defensible theory.

Keywords

Personal-Identity, Mulla-Sadra, Soul, Substantial-Motion, Individuality, Transcendent-Wisdom.

1. Received: 2024/02/26 Accepted: 2024/07/07

2. PhD student in Islamic Philosophy, Faculty of Philosophy and Ethics, Bagheral Uloom University, Qom, Iran. abasi.1371.1@gmail.com

3. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Ethics, Bagheral Uloom University, Qom, Iran. h.moallemi57@gmail.com

- The Analysis and Examination of Mir Damad’s Interpretation of the Narrations on “Ma’rifat Allāh bi-Allāh” (Knowing Allah through Allah)111**
sajjad Zeyae
- The Conformity of Descriptive Relativism with Meta-Ethical Realism127**
Ramezan Mahdavi Azadboni
- The Mode of Mental Existence of the Philosophical Secondary Intelligibles Based on Ṣadr al-Muta’allihīn’s View.....143**
moslem ahmadi
- The Theory of the Primordial Existence of the Universe Based on the Tafsir al-Mizan and with an Emphasis on the First Sermon of Nahj al-Balagha161**
ghasem Bohloulzadeh - Abolhasan Ghafari
- Criteria for the Epistemic Validity of Religious Experience with Emphasis on Ibn Arabi’s Viewpoint.....177**
syed shahab aldin hosseni
- A Critique of the Arguments of Those Who Believe in the Mode of the Physical Governance of the Angels Administrating the Divine Decree193**
aliasghar rezaei

Table of Contents

Leading Article	9
An Examination of the Stability of Individuality in Transcendent Theosophy	11
Mohammad Abbasi - hasan moallemi	
A Comparison of the Perspectives of Sadr al-Din al-Qunawi and Sadr al-Din Shirazi on Allah’s Attributes	25
Hosain Oshaghi	
The Nature of Faith in the Intellectual and Epistemological Framework of Shahid Morteza Motahhara	37
Mohsen Hakemi - Enshaallah Rahmati	
Examining Allameh Tabataba’i’s Answer to the Question of How the Concept of Existence is Abstracted	61
Reza EshaghNeya	
Explaining the Philosophical Principle of the Soul's Preoccupation (Ishtīghāl) with the Body and Its Implications	75
ahmad shahgoli	
Interaction between Heredity and Human Educability Based on the Anthropological Foundations of Transcendent Philosophy	91
Hamed Komijani - Ali hammat banari - Mohammad Madi Gorjian	



Nasim-e-kherad

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 10, Issue 2, successive No. 19, fall - winter 2025

Authors:

Ali Arshad Riahi

Professor of philosophy department of Isfahan University

Einollah khademi

Professor of theology department of Shahid Rajaei University

Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture

Hasan Saeidi

Professor of the Department of Religions and Mysticism of Shahid Beheshti University

Askari Soleimani Amiri

Professor of Philosophy Department of Imam Khomeini Research Institute

Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in Kharazmi University

Ali Shirvani

Associate Professor of Philosophy and Theology, Hoza Research Institute and University

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Professor of Philosophy in Baqer al-Uloom University

Jahangir Masoudi

Professor of Philosophy Department of Ferdowsi University

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: **Seyyed Moghith Mostarhami**

Cover Design and Typography: **Seyyed Moghith Mostarhami**

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**

Islamic world science monitoring and citation institue (www.isc.ac)

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 "nasim-e-kherad", according the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 573 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 129 (13/6/2023) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-research" rank.