

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پروژه‌ها

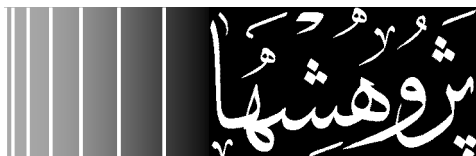
- روابط مفهومی علم و ایمان در آثار ملاصدرا/ جان ایزدی و محمد مهدی مشکاتی ۳
نسبت نجات و حقانیت از نظر ملاصدرا و جان هیک
- سید مرتضی حسینی شاهرودی و علی زنگویی و علی اشرف امامی و عباس جوارشکیان ۲۷
وجوه اشتراک و شباهت در دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ملاصدرا و هوسرل
- علی حقی و سید محمد امین مداین شیشوان ۴۷
- صفت قیومیت خداوند و نتایج آن در آینه حکمت متعالیه صدر المتألهین / مهدی زمانی ۶۵
- منزلت عرفان و قرآن در مقایسه با عقل در اندیشه ابن سینا / شمس‌الله سراج و حسن رهبر ۸۳
- پدیده‌های فراطبیعی در نگرگاه فیلسوفان مسلمان / سید محمد موسوی بایگی و رسول حسین پور ۱۰۱
صورت‌بندی‌های مسئله شر در آثار فیلسوفان مسلمان با تکیه بر آرای فارابی، ابن سینا، سهروردی و
- ملاصدرا / عبدالله نصری و مجتبی اعتمادی نیا ۱۱۷

ترجمه‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ۱۴۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ۱۵۴

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۲-۱، ۳-۱، ... و ۱-۲، ۲-۲، ... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آیینۀ تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی‌متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/ سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی < www.razavi.ac.ir > انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا رایانامه‌های < razaviunmag@gmail.com > و < razaviunmag@yahoo.com > امکان‌پذیر است.



روابط مفهومی علم و ایمان در آثار ملاصدرا*

- جنان ایزدی^۱
- محمدمهدی مشکاتی^۲

چکیده

در بررسی معناشناختی آثار ملاصدرا، مفهوم ایمان با شبکه‌ای گسترده از مفاهیم مرتبط است. مهم‌ترین این مفاهیم علم است. ملاصدرا علم را به اقسام شرعی و عقلی، دراستی و وراثتی، و مکاشفه‌ای و معامله‌ای تقسیم می‌کند. علم حقیقی از نظر وی، علم شرعی و عقلی، وراثتی و مکاشفه‌ای است. این علم در اکثر نوشته‌های ملاصدرا معادل ایمان دانسته شده است. او دلایلی نقلی، عقلی و لغوی بر این مدعا اقامه می‌کند. با این حال، علم در عبارات وی گاهی شرط ایمان و گاهی شرط آن است. گاه ایمان شرط علم است و گاه علم و ایمان دو مقوله کاملاً متباین‌اند. معرفت از نظر برخی مغایر علم است اما ملاصدرا آن را مرادف علم می‌داند. بدین ترتیب مفاهیم کفر و جهل در آثار وی در مقابل ایمان به کار می‌روند. کفر گاه معادل جهل و گاه شدیدترین

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (dr.izadi2010@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه اصفهان (mahdimeshkati@yahoo.com).

مرتبه آن است. این شبکه مفهومی را می‌توان با توجه به دیدگاه ملاصدرا درباره نقش قوه عاقله در ایمان تبیین کرد. قوت عاقله علت ایمان، علم و معرفت است و ضعف عاقله علت جهل و کفر. در بینش او سایر قوای انسان مانند واهمه نیز در ایمان و کفر نقش دارند.

واژگان کلیدی: معناشناسی، روابط مفهومی، علم، معرفت، ایمان، شرک، جهل، ملاصدرا.

مقدمه

یکی از رویکردهای شناسایی و تعیین حدود مفهومی «ایمان» بررسی معناشناختی آن است. این بررسی می‌تواند در قرآن کریم، آثار فیلسوفان، عارفان یا عالمان صاحب‌نظر صورت گیرد. در این جستار منظور از معناشناسی که در تعریف و تحدیدش اختلاف فراوان است، همان است که ایزوتسو توصیف می‌کند:

[معناشناسی] تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان است به منظور آنکه سرانجام جهان‌بینی قومی شناخته شود که آن زبان را نه تنها برای سخن گفتن و اندیشیدن بلکه مهم‌تر از آن به عنوان وسیله‌ای برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی که آنان را احاطه کرده است، به کار می‌بردند (۱۳۶۱: ۴).

تحقیقی درباره «تحلیل مفهومی ایمان در آثار ملاصدرا» نشان داده است که «ایمان» در آثار وی با شبکه مفهومی گسترده‌ای در ارتباط است. الگوی روشی ملاصدرا در این مسئله را «تلفیقی» دانسته‌اند (ر.ک: ایزدی و دیگران، ۱۳۸۸: ش ۱/۲۹-۴۴). عنصر محوری و اصلی در این شبکه «علم» است. ملاصدرا در مشهورترین جملاتش درباره ایمان، آن را عین علم می‌داند (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱/۱۲۹ و ۲۵۲). چنین عباراتی باعث شده است عده‌ای گمان کنند که تنها عنصر ایمان، علم و معرفت است (برای نمونه ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۴: ش ۱/۵-۱۹)، حال آنکه شبکه‌ای گسترده از مفاهیم، علم و ایمان را احاطه کرده و تعریف ایمان را دشوار ساخته است.

با این حال، با پذیرش یا عدم پذیرش شبکه مفهومی حول ایمان، این سؤال همچنان مطرح است که «علم» و «ایمان» در آثار ملاصدرا چگونه ارتباطی دارند؟ ملاصدرا چه رابطه یا روابطی بین این دو مفهوم برقرار می‌کند؟ آیا او از مفاهیم مترادف یا مقابل علم و ایمان نیز برای ترسیم این رابطه کمک می‌گیرد؟ مفاهیم

مترادف و مقابل علم و ایمان، خود چه روابطی دارند؟

با طرح این سؤال‌ها، در پی تعریف ایمان بر اساس علم یا تعریف علم بر اساس ایمان نیستیم. چنین تعاریفی ابزار ترسیم روابط مفهومی برای شناساندن هر چه بیشتر دو مفهوم علم و ایمان خواهند بود. گرچه در پژوهش‌هایی فراوان رابطه علم و ایمان بررسی شده است، تا کنون مطالعه مدونی با رویکرد معناشناسانه در این باره در زمینه آثار ملاصدرا نیافته‌ایم.

در این جستار، ابتدا به بررسی «چیستی علم» در عبارات ملاصدرا می‌پردازیم و تلاش می‌کنیم با بیان تقسیمات متعدد علم به رفع ابهام از معانی و کاربردهای مختلف آن در آثار ملاصدرا بپردازیم. آنگاه روابط مفهومی علم و ایمان به تفصیل بررسی می‌شوند. مفهوم معرفت، تفاوت آن با علم، و کاربرد علم و معرفت در بحث ایمان بخش دیگری از جستار را تشکیل می‌دهد. کفر و جهل نیز که مهم‌ترین مفاهیم مقابل ایمان و علم‌اند، بررسی می‌شوند. نتیجه این جستار ترسیم روابط مفهومی و تبیین اختلاف عبارات ملاصدرا در این زمینه خواهد بود.

چیستی علم

ملاصدرا در تعریف علم گاه با سایر منطق‌دانان و فیلسوفان اسلامی هم‌داستان است و علم را صور حقایق اشیا می‌داند که نزد جوهر عقل حاضر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۳) و گاه نظر مستقل و ابتکاری خود را مطرح می‌کند و علم را نحوه وجود می‌داند (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۷۸: ۲۷۳-۲۹۰). یکی از راه‌هایی که ملاصدرا برای ایضاح بیشتر علم از دیدگاه خویش به کار می‌برد، بیان اقسام علم است.

علم در نخستین تقسیمی که وی طرح می‌کند، دو قسم است: علم شرعی و علم عقلی. از نظر او اکثر علوم شرعی عقلی‌اند و اکثر علوم عقلی شرعی. علوم شرعی به دو دسته علم اصول و علم فروع تقسیم می‌شوند. علم اصول عبارت است از علم به توحید، رسالت، کتب الهی، نبوت، امامت و معاد. مؤمن حقیقی کسی است که این اصول را به صورت عرفانی و یقینی و کشفی یا به صورت برهانی بداند. علم فروع علم به فتاوا و احکام و قضایا و حکومتات و مناکحات و غیره است (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نگاه ملاصدرا علم حقیقی هم شرعی و هم عقلی است. این علم به فروع تعلق نمی‌گیرد بلکه به اصول دین متعلق است.

علم دراست و علم وراثت یکی دیگر از تقسیم‌بندی‌های علم در آثار ملاصدراست که در مبحث ایمان مطرح می‌شود. تفاوت علم دراست و وراثت در تفاوت در حصول مراتب ادراک است. از دید ملاصدرا تحقق علم وراثت به عکس علم دراست است. انبیا که از علم وراثت برخوردارند، ابتدا تعقل می‌کنند و بعد آن را تخیل می‌کنند و سپس مرتبه ادراک حسی به آنچه تعقل کرده‌اند برایشان حاصل می‌شود. اما علمای اهل نظر و حکما اول اشیا را با حس ادراک می‌کنند، بعد از آن با خیال صورتی از آن را انتزاع می‌کنند و سپس صورتی عقلی را با تعقل ادراک می‌کنند. طریق اولیا راهی میان طریق انبیا و حکماست. ملاصدرا پس از توضیحی مفصل درباره طریق انبیا، حکما و اولیا می‌گوید که طریق غیر ایشان به جایی نمی‌رسد که اطلاق علم بدان توان نمود و همچنین از ایمان به آخرت و اثبات نشئه ثانیه در روز قیامت و احوال آن نصیبی ندارند (همو، ۱۳۷۷: ۱۱۳/۱). بدین ترتیب از میان علم دراست و وراثت، ملاصدرا علم وراثت را علمی حقیقی می‌داند.

ملاصدرا در تقسیمی دیگر علم را به مکاشفه‌ای و معامله‌ای دسته‌بندی می‌کند. او تصریح دارد که ایمان به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. علوم معامله: تحصیل حسن خلق؛

۲. علوم مکاشفه: علم به خدا و ملائکه و کتب و رسل و اولیای الهی و جهان

آخرت (همو، ۱۳۶۶: ۱۷۵/۳-۱۷۶).

ملاصدرا در بحث از علوم ربانی در *مفاتیح الغیب*، علم لدنی را که سالکان و عارفان بدان اعتماد دارند، قوی‌تر و محکم‌تر از سایر علوم می‌داند و متذکر می‌شود که عالمان ظاهری و منتسبان به علم، این نوع علم را انکار می‌کنند (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۲). در این تقسیم نیز به نظر می‌رسد علوم مکاشفه، علوم ربانی یا علوم لدنی، علوم حقیقی دانسته شده‌اند. در مجموع، علم حقیقی از نگاه ملاصدرا علم شرعی و عقلی متعلق به اصول دین است. این علم علمی وراثتی، مکاشفه‌ای، ربانی و لدنی است. توجه به مفهوم‌سازی فوق در آثار ملاصدرا، روابط متفاوت و متعدد بین علم و ایمان

و مفاهیم مرادف و مقابل آن‌ها را تبیین می‌کند.

روابط مفهومی ایمان و علم

در دسته‌بندی تعاریف ایمان (ر.ک: ایزدی و دیگران، ۱۳۸۸)، یکی از آرا دربارهٔ تعریف ایمان «معادل دانستن ایمان و معرفت» است. این رأی را به مرجئه نسبت داده‌اند (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۱۳۰). آنان با انتقادات فراوانی مواجه شده‌اند (برای نمونه ر.ک: ملطی، ۱۹۴۹: ۱۴۳). هرچند این رأی را به دلایل متعدد به ملاصدرا نمی‌توان نسبت داد (ر.ک: ایزدی و دیگران: ۱۳۸۸)، رابطهٔ وثیق علم و ایمان در نظر ملاصدرا انکارشدنی نیست. در زمینهٔ آرای ملاصدرا با توجه به بحث حاضر می‌توان پرسید که آیا ملاصدرا علم و معرفت را در شبکهٔ مفهومی ایمان وارد می‌نماید؟ وی چگونه ارتباط علم و ایمان را به تصویر می‌کشد؟ همان‌گونه که بیان کردیم ایمان در آثار ملاصدرا با مفاهیم فراوانی پیوند دارد. با این حال، رابطهٔ ایمان و علم در آثار وی از نظر بسامد در بالاترین رتبهٔ ارتباطات مفهومی ایمان قرار دارد. تعابیر ملاصدرا در زمینهٔ روابط مفهومی علم و ایمان را می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی کرد. دستهٔ نخست تعابیری است که ملاصدرا در آن‌ها ایمان را با استفاده از مفهوم علم تعریف و توصیف می‌کند و مصداق را مشخص می‌سازد. دستهٔ دوم تعابیری است که برعکس دستهٔ اول، در آن‌ها علم را با استفاده از مفهوم ایمان تعریف و توصیف می‌کند. در دستهٔ سوم، تصریحاتی از ملاصدرا را جای داده‌ایم که رابطهٔ بین علم و ایمان را نفی می‌کنند.

تعریف ایمان بر حسب علم

ملاصدرا در دستهٔ اول روابط مفهومی علم و ایمان تعابیری متفاوت دارد. او گاهی ایمان را معادل علم دانسته است، گاهی ضربی از علم و گاه مرتبه‌ای از علم. در بین این سه رابطهٔ مفهومی، رابطهٔ نخست در آثار وی پررنگ‌تر است. او در جملات فراوانی از معادل بودن و ترادف مفهومی علم و ایمان سخن گفته است. ملاصدرا تصریح می‌کند که «ایمان فقط علم و تصدیق است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۵۲/۱).

از نظر او ایمان و علم از یک جنس اند. «ایمان عبارت است از علم به خدا و ملائکه و کتب و رسولان او و روز قیامت» (همان: ۱۲۹/۱). او این مطلب را به زبانی دیگر باز می‌گوید. ایمان تنها برای نفوس علامه که با برهان یقینی و آیات الهی به علم رسیده‌اند، دست‌یافتنی است. این ایمان همان حکمت و علم است.

و راههای طریقتم را از من دریافت کنید که این راه‌ها عبارت‌اند از: ایمان به خدا و قیامت، ایمانی حقیقی که برای نفوس علامه با براهین یقینی و آیات الهی حاصل است... و این همان حکمتی است که بر اهلیش به منت اعطا شده... و همان علم به خدا از جهت ذاتش... و علم به خدا از جهت علم به آفاق و انفس است... پس علوم الهی همان ایمان به خدا و صفات اوست (همو، ۱۳۶۱: ۳).

در دو شاهد اخیر ایمان مرادف با علم به امور خاصی است. متعلق علمی که معادل ایمان است، اعتقادات دینی یعنی خداوند، ملائکه، کتب، رسل و روز قیامت‌اند. اما ملاصدرا در جای دیگر متعلق علم را کلی و مطلق می‌داند. از نظر او شکی نیست که علم به حق تعالی و صفات و افعال و کتب و رسل و روز قیامت همان ایمان است، اما اظهار می‌کند که شاید بتوان ایمان را معادل مطلق علوم حقه دانست بدون آنکه متعلقات آن را محدود کرد (همو، ۱۳۶۶: ۱۷۹/۶).

ملاصدرا در تقسیم ایمان هر دو قسم را از جنس علم می‌داند. ایمان از نظر او به علوم مکاشفه و علوم معامله تقسیم می‌شود. علوم مکاشفه علم به خدا و ملائکه و کتب و رسل و اولیای او و عالم معاد است و علوم معامله تحصیل حسن خلق است (همان: ۱۷۶/۳).

او مؤمن حقیقی را با مفهوم علم تعریف می‌کند. مؤمن حقیقی در این دیدگاه، عالم عرفانی و یقینی و کشفی یا برهانی است که به اصول اعتقادات قرآنی علم داشته باشد (همو، ۱۳۶۳، ۱۴۳). در جای دیگر در تفسیر آیه ۲۸۵ سوره بقره با تصریح بیشتر مؤمنان را حکما، عرفا و علمایی ربانی می‌داند که به مرتبه علم و عرفان رسیده‌اند. حقایق ایمان از نگاه وی فراتر از علم به خدا و صفات او و اصول دین‌اند و اموری چون کیفیت صنع و ابداع، کیفیت آفرینش ملائکه و کیفیت افاضه علوم و معارف بر الواح محفوظ عقلیه و انزال کتب آسمانی بر قلوب انبیا و خواص امت

آنان نیز جزء حقایق ایمان تلقی شده‌اند (همو، ۱۳۶۶: ۴۰۵/۷).

ملاصدرا اظهار می‌کند که علم به حقیقت جهنم و بهشت و ایمان به وجود آن‌ها از معارفی است که سالک باید آن‌ها را بداند (همان: ۲۵۶/۵). در این تعبیر، او علم و ایمان را از جنس معرفت دانسته است. ملاصدرا تصریحات دیگری نیز بر معادل بودن ایمان و علم دارد. او در این عبارت به تعیین مصداق ایمان حقیقی می‌پردازد: ایمان حقیقی صرف قول شهادتین نیست، بلکه ایمان حقیقی عبارت است از اعتقاداتی خاص و یقینی و علوم حقه برهانی یا کشفی (همان: ۷۴/۳).

ایمان حقیقی، اعتقاد یقینی و علم برهانی یا کشفی است و به دیگر سخن ایمان معادل علم است. ملاصدرا در جایی دیگر ایمان به خدا و رسول را تعلم حقیقی کتاب و حکمت دانسته است، زیرا اگر این تعلم مجازی باشد، ایمان مجازی خواهد بود و مؤمن مجازی، ایمان حقیقی ندارد (همان: ۱۸۸/۷).

ملاصدرا در جلد اول تفسیرش در مفصل‌ترین موضع بحث از ایمان شش دلیل بر معادل بودن علم و ایمان اقامه می‌کند. از آنجا که شناخت دلیل به شناخت مدعا کمک می‌کند، به بررسی این دلایل می‌پردازیم.

دلیل نخست: در قرآن خدای تعالی ایمان را به قلب اضافه می‌کند و نسبت می‌دهد، برای نمونه در وصف مؤمنان می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (مجادله/ ۲۲) و در وصف منافقان می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ (مائده/ ۴۱) ﴿وَلَا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات/ ۱۴) و همچنین آیه ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (نحل/ ۱۰۶). روایت پیامبر ﷺ «الإيمان سرّ و... الإسلام علانية» نیز شاهد دیگری بر این ادعاست.

دلیل دوم: واژه‌های ایمان و عمل صالح بارها در قرآن در کنار هم آمده‌اند. اگر عمل صالح داخل در ایمان بود، تکرار لغو بود.

دلیل سوم: در موارد زیادی در قرآن اهل ایمان قرین معصیت ذکر می‌شوند، برای نمونه آیات شریفه ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (انعام/ ۸۲) و ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَاصْلُوهَا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى﴾ (حجرات/ ۹).

دلیل چهارم: خداوند در قرآن می‌فرماید که دین اجباری نیست: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره/ ۲۵۶). این آیه دلالت می‌کند که دین از امور اعتقادی است که تحصیل

آن با جبر و زور ممکن نیست. از این قبیل است روایت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که «لیس الدین بالتمنی». بنابراین دین امری اختیاری است. اگر دین از باب اعمال بدنی مانند روزه و نماز بود ممکن بود که در شخص دیگر با اجبار و در خود فرد با تمنی حاصل شود اما چنین نیست.

دلیل پنجم: علم و تصدیق یقینی قابل زوال و تغییر نیستند پس معلوم می‌شود که اصل در ایمان همان علم و تصدیق است.

دلیل ششم: ایمان در اصل واژه به معنای تصدیق و اذعان است. اگر معنای ایمان در عرف شرع چیزی غیر از این معنا باشد، لازم می‌آید که قرآن عربی نباشد و این با وصف قرآن به عربی بودن منافات دارد. همچنین اگر واژه ایمان منقول از معنا و مسمای اصلی خود بود، انگیزه‌های فراوانی برای شناخت آن مسمی وجود داشت که به حد اشتهار و تواتر می‌رسید، حال آنکه چنین نیست. بنابراین ایمان بر معنای اصلی و موضوع له باقی است (همان: ۲۵۲/۱-۲۵۴).

ملاصدرا از این دلایل نتیجه می‌گیرد:

ایمان در عرف شرع همان تصدیق است به همه آنچه ضرورتاً از دین پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهمیده می‌شود (همان: ۲۵۴/۱).

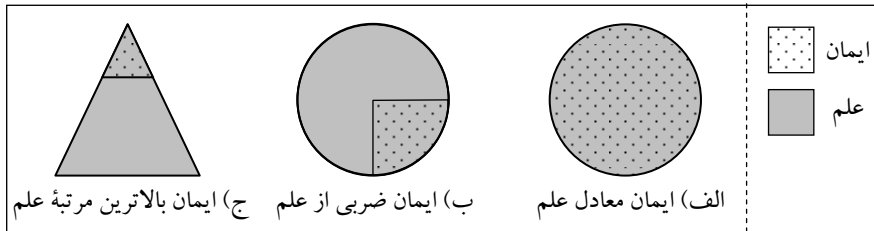
در شواهدی که ذکر شد مفهوم ایمان مساوی و معادل علم به کار رفته بود. اما ملاصدرا گاهی ایمان را ضربی از علم، مرتبه‌ای از علم و یا عامل علم می‌شمارد، برای نمونه می‌گوید:

رأس سعادت‌های جاودان ایمان حقیقی است، زیرا نوعی از علم یقینی به امور الهی و احوال مبدأ و معاد است (همان: ۵۵/۵).

در تفسیر آیه ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (بقره/ ۲۵۷) نیز ایمان، نوعی علم دانسته شده است:

آیه صراحت دارد که خدای تعالی کسی است که انسان را از مرتبه کفر - که نوعی جهل است - خارج نمود و به مرتبه ایمان - که نوعی علم است - داخل نمود (همان: ۲۴۱/۴).

در عبارات دیگر ایمان مرتبه‌ای از علم به مبدأ و معاد شمرده شده است (برای نمونه رک: همان: ۲۷/۵). گاهی در تعابیر ملاصدرا ایمان عامل علم است. مؤمن از نظر ملاصدرا کسی است که به او چنان هوش و زیرکی اعطا شده که ارتقا به علم و عرفان را برایش ممکن می‌سازد (همان: ۱۴۱/۶).



نمودار ۱: تعریف ایمان بر حسب علم

تعریف علم بر حسب ایمان

علم مفهومی است که ملاصدرا در مباحث فراوانی، از جنبه‌های مختلف به آن پرداخته است. یکی از ابعاد بحث از علم که به موضوع ما مرتبط است، تعریف، تحدید و توضیح علم است. تعریف علم بر اساس ایمان در آثار ملاصدرا با تعابیر و محتواهای مختلفی صورت گرفته است. تعبیر نخست معادل دانستن علم و ایمان است. تعبیر دیگر این است که علم بخشی از ایمان است. در تعبیر سوم علم عامل، شرط یا لازمه ایمان است.

اولین ارتباط بین علم و ایمان ارتباط تبادلی و معادل بودن است. ملاصدرا در بحث از ضرورت اکتساب علم و حکمت حقه که رأس سعادات و رئیس حسنات است، چنین علمی را عین ایمان معرفی می‌کند.

منظور از [علم و حکمت حقه] علم به خدا و صفات و افعال و ملک و ملکوت اوست، و علم به روز قیامت و منازل و مقامات آن که عبارت‌اند از: بعث و حشر و کتاب و میزان و حساب و بهشت و جهنم، و این [علم] همان ایمان حقیقی است (همو، ۱۳۵۸: ۲).

همچنین آنجا که از افضل علوم و معارف سخن می‌گوید به مفهوم ایمان

می‌رسد:

و شکی نیست که افضل معارف معرفت حق تعالی و صفات و افعال و کتب و رسل او و روز قیامت است که این [معرفت] همان است که مراد از ایمان است... و شاید ایمان کنایه از مطلق علوم حقه باشد (همو، ۱۳۶۶: ۱۷۹/۶).

در بحث از علم به معاد نیز بر چنین ترادفی تأکید می‌کند:
اما علم به معاد عبارت است از ایمان به قیامت و قبر و بعث و حشر و حساب و میزان و گشودن نامه اعمال و کتب و این غایت علوم کشفی است (همو، ۱۳۰۲: ۲۸۴).

علوم الهی که از دیدگاه ملاصدرا عین ایمان است از صنف مجادلات کلامی و تقلیدات عامیانه و فلسفه بحثی و تخیلات صوفیانه نیست. این علوم در نتیجه تدبر در آیات الهی و انقطاع از علوم دنیوی است (همو، ۱۳۶۱: ۳). ملاصدرا کسی را که بزرگی و عظمت امر آخرت و دوام نعمت و عذاب آن را نمی‌داند، کافر و بی‌ایمان می‌خواند (همو، ۱۳۶۶: ۲۲۷/۳). در موضع دیگر درباره علم از صاحب *احیاء العلوم* چنین نقل می‌کند:

اما علم - که سرآغاز این خیرات است - و منظورم از آن ایمان و یقین است... (همان: ۱۳۸/۳).

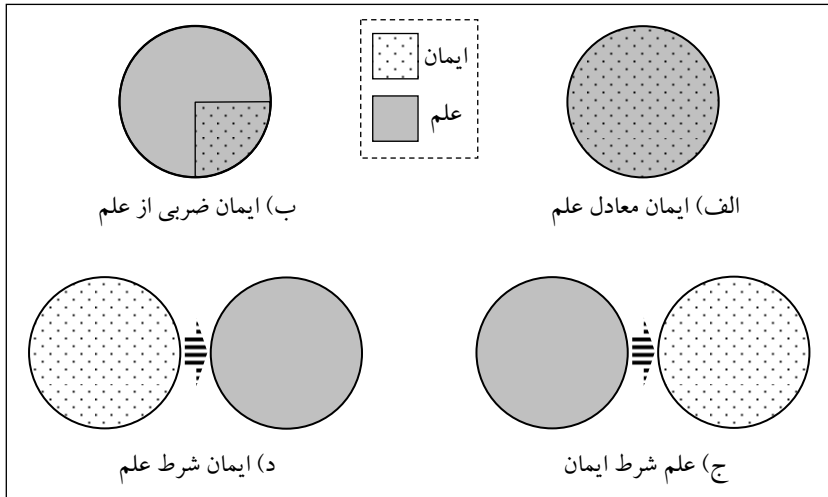
دومین ارتباط بین علم و ایمان در جملات ملاصدرا این است که علم بخشی از ایمان خوانده شده است: «در ایمان معاد مندرج است علم نفس» (همو، ۱۳۷۷: ۷/۱). تعبیر دیگری از این ارتباط آن است که علم، اصل در ایمان دانسته شده است بدین معنا که علم بخشی از ایمان است که این بخش اصل است و بخش‌های دیگر فرع. برای نمونه ملاصدرا درباره علم به الهیات می‌نویسد:

علم به الهیات همان اصل در ایمان به خدا و رسول اوست و آن همان معرفت آزاد و رهایی است که قیدی ندارد و متعلق به غیر نیست، سایر علوم نسبت به آن بنده و خدمتگزارند و تنها به خاطر آن‌هاست که مطلوب‌اند (همو، ۱۳۶۶: ۲۴۹/۱).

در جای دیگر تصریح دارد که اصل ایمان معرفت قلبی است (همان: ۲۵۲/۱).
در رابطه سوم بین علم و ایمان علم عامل، شرط یا لازمه ایمان است:
... کسی که راغب است درجات آسمان ایمان را با قدم علم و عرفان، و عمل به مقتضای احکام الهی بی‌ماید (همان: ۲/۶).

در عبارت فوق، وسیله یا شرط یا عامل عروج به درجات آسمان، ایمان، گام‌های علم و عرفان و عمل‌اند. ملاصدرا در جملاتی خطابی، علم و معرفت را شرط ایمان و از لوازم آن دانسته است:

ای خودپسند و ای زیرک غافل، آیا به مقتضای ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ﴾ (بقره/ ۲۸۵) و مؤدای ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ عَلَيْهِ وَرُسُلُهُ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (نساء/ ۱۳۶) شرط هر مؤمنی هست که این معارف را که عبارت است از معرفت ربوبیت و علم توحید و علم مفارقات و ملائکه و علم وحی و رسالت و علم کتب الهیه و شریعت و معرفت روز قیامت و سرّ معاد نفوس و اجساد، و همچنین دانستن احوال برازخ و عذاب گور و بعث من فی القبور و تحصیل ما فی الصدور و نشر صحائف و کتب اعمال در روز نشور و میزان و حساب و جنت و نعیم و کوثر و تسنیم و آتش و حمیم و زقوم بداند، یا شرط نیست اگر چنانچه دانستن این اصول و ارکان از شرایط مؤمن و لوازم ایمان هست، بیا برگو تو ازین معارف کدام را می‌دانی و می‌شناسی (همو، ۱۳۷۷: ۱۱۰/۱).



نمودار ۲: تعریف علم بر حسب ایمان

فقدان رابطه بین علم و ایمان

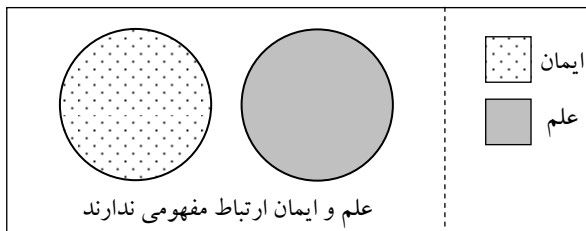
یکی دیگر از روابطی که بین مفاهیم علم و ایمان در آثار ملاصدرا دیده می‌شود، تباین مفهومی و نفی رابطه است. مثال بارز این ارتباط را در بررسی مفهوم «ایمان به

غیب» می‌توان دید:

این امور را تنبه و تذکر دادم تا مشتاق شوی که از اهل ذوق و محبت بدان شوی و اگر نبودی از اهل علم بدان شوی و اگر نبودی از اهل ایمان بدان شوی ایمان به غیب (همان: ۲۷۶/۷).

از نظر ملاصدرا، اگر ذوق و محبت ایجاد نشد، علم به دست نمی‌آید و اگر علم هم دست‌یافتنی نبود ایمان از نوع ایمان به غیب برای انسان تحقق‌پذیر است: و این مباحث علمی پوشیده و سری لطیف دارند که مبتدیان در علوم حکمی قرآنی بدان راهی ندارند مگر تسلیم و ایمان به غیب مانند ایمان نابینا به رنگ‌ها (همو، ۱۳۶۳: ۶۲۴).

مبتدیان علوم حکمی به این علم غامض و سرّ لطیف نمی‌توانند ره یابند مگر با تسلیم و ایمان به غیب مانند ایمان کور به رنگ‌ها. بدین ترتیب ایمان به غیب، ایمانی است بدون علم به متعلّق ایمان.



نمودار ۳: فقدان رابطه مفهومی میان علم و ایمان

علم و معرفت

معمولاً مفاهیم علم و معرفت را از جهاتی متمایز می‌دانند. خواجه طوسی در شرح *الاشارات و التنبیها*، چند نمونه از این تفاوت‌ها را فهرست‌وار بیان می‌کند. نخست آنکه از نظر منطقدانان فکر موصل به تصور «معرفت» و فکر موصل به تصدیق «علم» خوانده می‌شود. دوم آنکه علم به کلی تعلق می‌گیرد و معرفت به جزئی. سوم آنکه ادراک مسبوق به عدم یا ادراک مسبوق به علم قبلی را (به صورتی که میان علم پیشین و علم بعدی فاصله بیندازد) معرفت می‌خوانند و اگر چنین نباشد ادراک را

علم می‌خوانند و بدین اعتبار است که خدا را عارف نمی‌خوانند، بلکه عالم می‌خوانند. تفاوت چهارم آن است که اگر متعلق ادراک بسیط باشد آن را معرفت می‌خوانند و اگر متعلق ادراک مرکب باشد آن را علم می‌خوانند و به این اعتبار می‌توان گفت: «عرفت الله» و نمی‌توان گفت: «علمته». به دلیل همین تفاوت اخیر است که تصور را به دلیل بساطتش «تعریف» می‌کنند و واژه «معرفت» را برایش به کار می‌برند اما برای تصدیق به دلیل مرکب بودنش، واژه «علم» را به کار می‌برند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲۵).

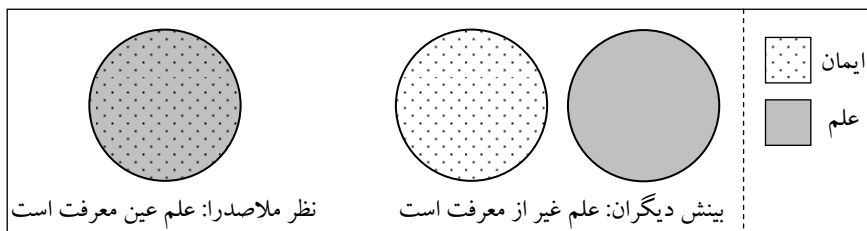
ایزوتسو تفاوت دوم را به بیانی دیگر توضیح می‌دهد. معمولاً نوع عرفانی شناخت را در عربی «معرفت» می‌خوانند در حالی که نوع تحلیلی شناخت را «علم» می‌دانند (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۱۵۵). شناخت شیء می‌تواند در دو سطح متفاوت به دست آید: ۱. سطح کلیات که نوع ماهوی شناخت را پدید می‌آورد؛ ۲. سطح جزئیات و اشیای عینی متشخص که نوع وجودی شناخت را پدیدار می‌سازد. در سطح نخست، شناخت ماهیتی تحلیلی دارد، مثلاً به جای «شناخت مستقیم» شخص الف، چیزی درباره‌ی او می‌شناسیم اما او را به طور شخصی و خصوصی و از طریق یگانگی با او نمی‌شناسیم. شناخت در سطح نخست، دقت و تفصیل دارد اما بی‌عمق است. عمق حقیقی شناخت را تنها در سطح دوم شناخت اشیا می‌توان به دست آورد. در این سطح شناخت از شیء، شناختی شخصی است که از ارتباط نزدیک شخصی ما با او به دست آمده است. والاترین آرمان این سنخ شناخت، شناخت عاشق حقیقی است که معشوق خود را به نزدیک‌ترین وجه می‌شناسد. به همین دلیل عرفا مایل‌اند که از زبان عشق در توصیف تجربه‌ی خود استفاده کنند، زیرا عرفا در پی شناخت خدا در سطح دوم هستند. هنگامی تمایز این دو نوع شناخت روشن می‌شود که متعلق شناخت خدا باشد. در سطح دوم، خدای یگانه (الله الأحد) را می‌شناسیم و این امر تنها به واسطه‌ی وحدت شخصی با خدای یگانه ممکن است. در سطح نخست، یگانگی خداوند (وحدانیه‌ی الله) را می‌شناسیم (همان: ۱۵۴-۱۵۵). در تأیید کلام ایزوتسو می‌توان به تعریف خواجه عبدالله انصاری از معرفت اشاره کرد:

معرفت عبارت است از احاطه به عین شیء آن‌چنان که هست (۱۴۱۷: ۱۳۳/۱).

او شناخت حقیقت یک چیز را بدون واسطه گری صورت ذهنی، معرفت می‌نامد. در واقع، معرفت عبارت است از اتحاد فاعل شناسا با خود شیء مدرک، به گونه‌ای که این دو یک چیز شوند یا به گونه‌ای که ذات مدرک در خود فاعل شناسا باشد. معرفت، ادراک حقیقت یک چیز است آن گونه که متن واقع را پر کرده است (همان: ۵۶۵). در برخی فرقه‌های کلامی، علم و معرفت به شکل ضمنی یا تصریحی از یکدیگر تفکیک شده‌اند، برای نمونه ابوحنیفه و مکتبش که بعداً به صورت ماتریدی گری ظاهر شد و موضعی ذهن گرایانه یا عقل گرایانه در برابر مفهوم ایمان برگرفت، علم را از معرفت جدا ساخت (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۱۵۷).

روابط مفهومی علم، معرفت و ایمان

مفاهیم معرفت و علم در آثار ملاصدرا در کاربردهای فراوان معادل یکدیگر و معادل با ایمان‌اند. در عبارات وی، ایمان عین معرفت به خدا و کتب و رسل او و روز جزاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۲۳۴/۶) و اصل در ایمان اعتقاد قلبی است (همان: ۲۵۲/۱). خداوند در قرآن، اهل معرفت و ایمان را با «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» خطاب می‌کند و این دو مفهوم معادل یکدیگر به کار رفته‌اند (همان: ۴۰/۲).



نمودار ۴: آرای مختلف درباره رابطه علم و معرفت

ملاصدرا در بحث از مراتب ایمان می‌گوید: کمترین مرتبه ایمان آن است که برای هر کس با فطرت نخستین حاصل است و این مرتبه ایمان، برای مخاطب قرار گرفتن بشر از سوی خداوند و تکلیف یافتن و قیام حجت بر او کافی است. پس امر تکلیفی به عبادت که متوجه کفار است مشروط به معرفت نخستین و مقدم بر آن است، همان طور که شرط نماز، طهارت مقدم بر آن است و شرط ادای دین، تلاش

مدیون است. مقدمه واجب، واجب است. پس طهارت و تلاش برای ادای دین که مقدمه واجب است، بر مکلف و مدیون وجوب می‌یابد. به همین ترتیب صحیح است که عبادت بر کافر واجب باشد در حالی که شرط انجام عبادت، ایمان است (همو، ۱۳۶۶: ۴۷/۲). در این بحث، مرحله نخستین ایمان، شرط ورود تکلیف و مخاطب قرار گرفتن بشر است که همان معرفت نخستین است. می‌توان نتیجه گرفت که مفاهیم معرفت و ایمان در بحث فوق معادل هم به کار رفته‌اند.

در جمله زیر مفاهیم یقین، معرفت، ایمان و علم معادل یکدیگرند. زمانی که یقین او محکم شد - منظورم معرفتی است که ایمان نامیده می‌شود - و علم پیدا کرد که شهوت، دشمنی راهزن برای راه خداست پایه دین او محکم می‌شود (همان: ۲۸۶/۳).

بالاترین مرتبه علوم، معرفت خداوند و ایمان به اوست. به تعبیر ملاصدرا بالاترین علوم، علوم مکاشفه است که همان معرفت خدای سبحان و ایمان به او و صفات و افعال اوست و این همان غایت نهایی است که مطلوب لذاته است و برترین سعادت به وسیله آن به دست می‌آید. این علوم عین سعادت‌اند ولی قلب در دنیا آن را درک نمی‌کند و در آخرت به چنین درکی می‌رسد. این علوم همان معرفت رهایی است که قیدی ندارد و دیگر علوم آن را مقید نمی‌کنند (همان: ۹۳/۵).

از سوی دیگر «کمترین مرتبه در معرفت مبدأ عبارت است از علم به آفاق و ایمان به قدرت باری و وجوب پرستش او و فرمان‌برداری از اوامر و نواهی او...» (همان: ۲۷۱/۵). در عبارتی دیگر، کمترین مرتبه معرفت ایمان است:

پایین‌ترین مرتبه معرفت مبدأ، ایمان به قادر و عالم بودن خدا در صفاتش و حکیم بودن او در افعالش است و اینکه حکم او قطعی و قضای او جاری و امرش حتمی است و کلام او پیروی می‌شود (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۹).

ملاصدرا در تفسیر آیات ۱۳ تا ۱۷ سوره حدید درباره نوری که منافقان در قیامت از مؤمنان درخواست می‌کنند می‌گوید:

این نور همان ایمان و معرفت است. در این عبارت ایمان و معرفت دو مفهوم برای توصیف یک حقیقت‌اند که همان نور است (همو، ۱۳۶۶: ۲۰۰/۶).

او در تفسیر آیه ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَهُمْ هُمْ أَنَّهُمْ أُجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ* وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (حدید/ ۱۹) می گوید که احتمال بیشتر آن است که منظور از ایمان، مرتبه کاملی از معرفت باشد (همان: ۲۲۹/۶).

در تفسیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (حدید/ ۲۸) می گوید که معنای آیه چنین است:

ای کسانی که از اهل ایمان شمرده شده‌اید، به وسیله از دیاد حسنات و کم کردن سیئات تقوای الهی پیشه کنید و به رسولش ایمان آورید، یعنی تحصیل کنید و کسب کنید برای جان‌هایتان ملکه معرفت خدا را و کیفیت ارسال رسول و نازل کردن کتاب بر او و افاضه حقایق علمی بر رسول به وسیله ملک وحی به اذن خدا و تصدیق به رسالت او و اینکه از غیب مطلع است و هر آنچه می آورد حق است (همان: ۳۰۶/۶).

ملاصدرا در این تفسیر، ایمان را تحصیل ملکه معرفت می داند چنان که در بحث از کمالات انسانی نیز می گوید که منظور از کمالات انسانی حصول انوار ایمان است و انوار ایمان همان اشراق نور معرفت به خدا و افعال و کتب و رسل او و روز قیامت است (همو، ۱۳۵۴: ۳۷۱).

از نظر ملاصدرا دعوت الهی و نزول کتاب آسمانی شش هدف مهم دارند که سه هدف اصلی و عمده‌اند و سه هدف دیگر از ملحقات و متممات سه هدف نخست. این اصول سه گانه عبارت‌اند از: ۱. معرفت حق تعالی و صفات و آثار او؛ ۲. معرفت صراط مستقیم و درجات صعود الی الله و کیفیت سلوک؛ ۳. معرفت معاد و بازگشت به سوی خدا و احوال و اصلاحان به او و منزلگاه رحمت و کرامت او که همان علم معاد و ایمان به روز قیامت است (همو، المظاهر الالهیه، ۱۳۷۸: ۱۳). ملاصدرا پس از توضیح سه هدف ملحق و متمم می گوید:

و ما در این رساله بعضی از مسائل حکمت الهی را که مطابق با اقسام سه گانه اصلی‌اند می آوریم. [این مسائل] در حقیقت ارکان ایمان و اصول عرفان‌اند (همان: ۱۵).

او در بحث از ایمان در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/ ۶۲) پس از بحث

دربارهٔ اختلاف نظرها دربارهٔ معنای ایمان در ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و ﴿مَنْ آمَنَ﴾ می‌گوید:

و نظر صحیح‌تر آن است که معنای ایمان در مورد نخست [الَّذِينَ آمَنُوا] ایمان ظاهری معروف بین امت باشد و معنای ایمان در مورد دوم [مَنْ آمَنَ] همان ایمان حقیقی باشد که عبارت است از عرفان و حدانیت خدا و صفات الهی و افعال محکم او و شناخت روز قیامت و حقیقت رجوع اشیا به سوی خدا و حشر انسان در جهان دیگر که همهٔ این امور را به یقین و تحقیق بشناسد (همو، ۱۳۶۶: ۴۵۳/۳).

در این عبارت ایمان حقیقی عبارت است از عرفان و شناخت خدا و روز قیامت. ایمان و معرفت در جملهٔ زیر هم معادل به کار رفته‌اند:

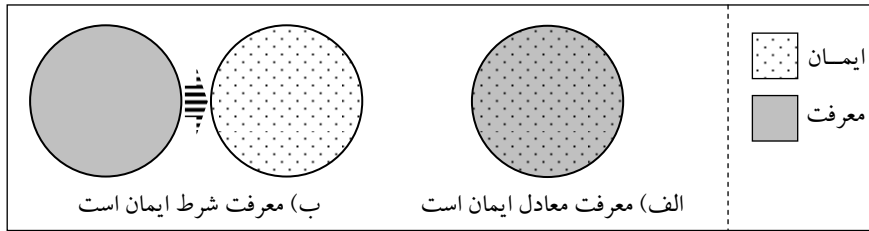
بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دل است (همو، ۱۳۷۷: ۱۴/۱).

معرفت در جایی دیگر شرط و لازمهٔ ایمان خوانده شده است:

آیا به مقتضای ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ...﴾ شرط هر مؤمنی هست که این معارف را که عبارت است از معرفت ربوبیه و علم توحید و علم مفارقات و... بداند، یا شرط نیست اگر چنانچه دانستن این اصول و ارکان از شرایط مؤمن و لوازم ایمان هست، بیا برگو تو ازین معارف کدام را می‌دانی و می‌شناسی (همان: ۱۱۰/۱).

ملاصدرا در بحثی با عنوان «قاعده‌ای در تحقیق ایمان به خدا و روز قیامت» می‌گوید: «ایمان با معرفت امور و تصدیق آن‌ها حاصل می‌شود» (همو، ۱۳۵۸: ۲۷). معرفت آغاز و پایان سلوک الی الله است. معرفت از نظر علمی و ایمانی آغاز این راه است و از نظر شهود پایان راه. اشتیاق به خدا تنها پس از معرفت به او ممکن است. علاوه بر آنکه هدف سلوک و حرکت تنها معرفت است. معرفت خود مبدأ و نهایت و فاعل و غایت است. معرفت از نظر علمی و ایمانی اول است و از نظر شهودی و عینی آخر (همو، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

ملاصدرا ایمان را با معرفت و عمل تعریف می‌کند. از نظر او ایمان حرکت و سیورورت نفس است به گونه‌ای که «به خدا و ملائکه و کتاب‌ها و رسولان او ایمان بیاورد و به مقتضای آن معرفت، عمل کند و بر اساس آن سلوک کند و نفس را از هوی نهی کند و خدا را چنان پرستد که گویی او را می‌بیند» (همو، ۱۳۶۶: ۲۲/۵).



نمودار ۵: روابط مفهومی ایمان و معرفت

روابط مفهومی مفاهیم مقابل ایمان و علم

یکی دیگر از ابعاد بررسی ارتباط مفاهیم علم و ایمان، بررسی محتوای مفهومی و ارتباط مفاهیم مقابل آن در آثار ملاصدراست. دو مفهوم عمده کفر و جهل از میان مفاهیمی که می‌توانند مقابل ایمان و علم دانسته شوند برای رسیدن به مقصود راهگشاست.

کفر

ملاصدرا تصریح دارد که کفر صفتی عدمی است و عبارت است از عدم ایمان به خدا و رسولش به دلیل ناتوانی نفس از درجه این کمال و انحطاط نفس از اکتساب این نور. این امر موجب خلود در آتش جهنم می‌شود و عذابی سخت‌تر از عذاب اهل شرک و ظلم خواهد داشت (همان: ۱۶۹/۳).

ملاصدرا در توضیح معنای لغوی و اصطلاحی کفر در شریعت اظهار می‌دارد که کفر در لغت «اخفای حق منعم» است و این واژه، منقول لغوی از کفر به معنای ستر و پوشاندن است. به همین دلیل به «زارع» و به «شب» کافر می‌گویند و به پوشش میوه کافور. او درباره متعلق کفر می‌نویسد:

در عرف شریعت انکار آنچه بالضرورة از دین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فهمیده می‌شود کفر است

(همان: ۳۱۱/۱).

وی توضیح مفهومی و مصداقی سه قسم «ضروری دین» را که انکارش موجب کفر است تحت عنوان «تحقیق کفر بر اساس قواعد استدلالی کلامی» چنین بیان می‌کند:

قسم اول یعنی اموری که ضرورتاً دانسته می‌شود که پیامبر آن‌ها را آورده است. هر کس همه آن امور را تصدیق کند مؤمن است و هر کس او را در همه این امور تصدیق نکند، چه همه را انکار کند و چه بعضی را، کافر است، زیرا کفر عدم تصدیق پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است در اموری که ضرورتاً دانسته می‌شود او از جانب خدا آورده است، مانند کسی که وجود صانع را انکار کند یا عالم، قادر، مختار بودن یا منزّه از نقص و آفات بودن او را انکار کند یا درستی نبوت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا صحت قرآن یا امور شرعی را که از دین پیامبر فهمیده می‌شوند مانند وجوب نماز، زکات، حرمت زنا و شراب انکار کند. چنین فردی کافر است چون ضروری دین را انکار کرده است.

قسم دوم مواردی است که با دلیل دانسته می‌شود که از دین است مانند عینیت صفات خدا با ذات او یا زائد بودن آن‌ها بر ذاتش، و اینکه آیا خداوند جائز الرؤیه است یا نه، و اینکه کلام خدا حادث است یا قدیم، و اینکه خدا خالق افعال بشری است یا نه. در این قسم اموری جای می‌گیرند که نقل متواتر برای یکی از طرفین مسائل وارد نشده است لذا انکار یا اقرار بدان در ماهیت ایمان وارد نیست و موجب کفر نمی‌شود. دلیل ملاصدرا بر این ادعا این است که اگر چنین اموری جزء ماهیت ایمان بودند، واجب بود که پیامبر به ایمان احدی حکم نکند مگر پس از آنکه بدانند فرد در این گونه مسائل حق را می‌داند یا نه. اگر چنین بود، قول پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در این مسئله بین همه افراد امت مشهور می‌شد و منقول متواتر می‌گشت. ولی چنین نیست و نفی تالی موجب نفی مقدم است. بنابراین معرفت به این امور نباید از اجزای ایمان باشد و انکار این امور موجب کفر. قسم سوم امور دینی است که خبر واحد بر آن دلالت می‌کند. از نظر ملاصدرا این قسم آشکارتر از قسم دوم است، چه منقول به خبر واحد جزء ماهیت ایمان نیست (همان).

ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که کفر به انکار باطنی یا عدم تصدیق قلبی باز می‌گردد. پس کفر مانند ایمان از اعمال قلب است، و ایمان و کفر مانند علم و جهل به تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکه، متقابل‌اند. بنابراین پوشیدن لباس اهل سایر ادیان و زنا بستن و غیره، از آن جهت کفر نامیده می‌شوند که دلالت بر تکذیب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دارند، زیرا هر کس به خدا ایمان آورد و رسول را تصدیق کند در ظاهر نیز نافرمانی

نمی‌کند نه از آن جهت که این امور ظاهری کفرند همان طور که زیستن به روش مسلمانان دلالت بر ایمان می‌کند اما خود ایمان نیست (همان).

ملاصدرا درباره مفهوم کفر از دیدگاه عرفا نیز توضیح مفصلی دارد. حقیقت کفر نزد عرفا عبارت است از در پرده قرار گرفتن نور ایمان، زیرا ایمان حقیقی نوری است که از جانب خدا بر قلب افاضه شده است و با آن، احوال مبدأ و اسرار معاد آشکار می‌شود. این ایمان پوسته‌ای دارد که ایمان متکلمان است و پوسته‌اش پوسته‌ای دیگر دارد که ایمان عوام است. کفر که مقابل ایمان است ستر و محجوب بودن از این نور است. کفر بر دو قسم است، زیرا این محجوب بودن گاهی با امری وجودی همراه است، مانند جحود حق و انکار او از روی دشمنی و عناد به دلیل جهل مرکبی که در نفس راسخ شده است، گاهی محجوب بودن امری عدمی است که عبارت است از عدم ایمان به دلیل جهت بسیطی که به تقابل عدم و ملکه در مقابل علم قرار دارد (همان: ۳۱۲).

از دید ملاصدرا کفر درجات متفاوتی دارد. در ازای هر مرتبه از ایمان مرتبه‌ای از کفر قرار می‌گیرد. وی اظهار می‌کند که کفر قالب، کفر نفس، کفر قلب و کفر روح از مراتب کفرند. از نظر او نخستین درجات کفر، کفر قالب است. هر کس منکر ضروریات دین شود به کفر قالب مبتلاست. دوم کفر نفس است. این مرتبه از کفر مخصوص کسی است که هنوز در عالم ملک است و به عالم ملکوت گذر نکرده است.

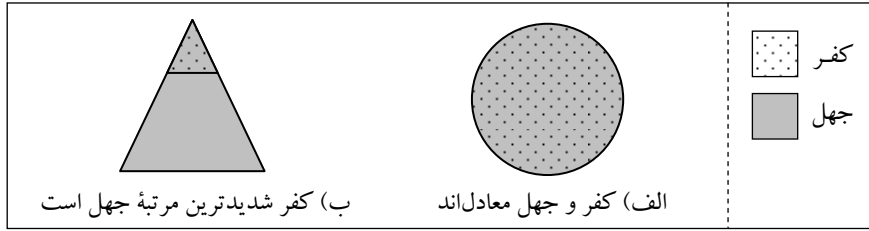
کفر قلب که مرتبه سوم کفر است، زمانی است که آینه قلب عارف منجلی گردد و از چشم قلبش کدورات زدوده شود و چشم قلبش قوی گردد و نور حق در آن واقع شود و جمال احدی در آن متجلی گردد. در این حالت اگر تجلی بر او غالب شود چه بسا فرد معتقد می‌شود که خود عین حق است و به بقای انانیت در حق مبادرت می‌کند و می‌گوید: «لیس فی جبتی سوی الله»، «أنا الحق» یا «سبحانی». مگر آنکه به تأیید الهی دریابد که صورت الهی در آینه ذات او وجود ندارد بلکه بر او متجلی شده است و در آن مکان نگزیده است بلکه برایش ظهور پیدا کرده است. اگر حق ساکن وجود او شده باشد نمی‌توان تصور کرد که صورتی واحد برای

آینه‌های متعدد در حال واحد وجود داشته باشد بلکه زمانی که در آینه‌ای ساکن شود باید از دیگری خارج شود و چنین امری درباره‌ی خداوند محال است. خداوند برای گروهی از عارفان در یک زمان تجلی می‌کند هر چند در برخی آینه‌ها ظهور صحیح‌تر و کشف محکم‌تر صورت می‌گیرد و در برخی آینه‌ها خفی‌تر و مایل‌تر به کثری است و این به دلیل تفاوت آینه‌ها در صاف و صیقلی بودن است.

کفر روح، شرکی خفی است، زیرا از هر شرکی مخفی‌تر است و منبع هر شرک و کفر و مبدأ هر شر و آفتی است. این مرتبه همان امکان است که همه‌ی ماهیات در همه‌ی موجودات معلول بدان متصف‌اند و از این جهت گفته‌اند: «کلّ ممکن زوج ترکیبی». موجود ممکن وقتی به خودش از آن حیث که خودش است نظر می‌افکند عقل حکم می‌کند که ارتباط و نسبتی با واجب تعالی ندارد و از این جهت عدم و بطلان بر او جایز است، زیرا این موجود مجعول نیست. زمانی که به وجودی که از جانب حق بدان افاضه شده است، به وجوب و حقیقت آن حکم می‌کنیم، پس همه‌ی ماسوی باطل‌الذات‌اند و حقیقتشان بالغیر است. این ظلمت و تاریکی در تمام عالم وجود دارد اما در مبدعات با نمایش پرتو حق و اشراق خورشید احدیت مضمحل و نابود شده است (همو، ۱۳۶۳: ۱۷۴-۱۷۵).

جهل

ملاصدرا تعریف جداگانه‌ای از جهل بیان نمی‌کند. از عبارات او می‌توان نتیجه گرفت که او کفر و جهل را از یک جنس می‌داند، برای نمونه، او اظهار می‌کند که بزرگ‌ترین کبیره آن است که فرد باب معرفت الهی را مسدود کند. پس از آن کبیره‌ای است که باب حیات را بر نفوس ببندد و پس از آن کبیره‌ای است که باب معیشت و زندگی را بر افراد مسدود کند. بنابراین در بین گناهان بالاتر از کفر وجود ندارد همان‌طور که فضیلتی بالاتر از ایمان نیست، زیرا جهل حجاب بین خدا و بنده است. نتیجه‌ی جهل به حقایق ایمان - یعنی کفر - احساس امنیت از مکر الهی و نومی‌دی از رحمت اوست (همو، ۱۳۶۰: ۳۷۴). از اینجا می‌توان دریافت که کفر از نگاه ملاصدرا بالاترین مرتبه‌ی جهل است.



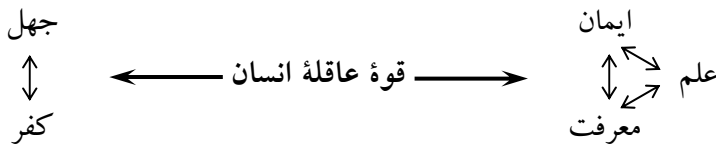
نمودار ۶: روابط مفهومی کفر و جهل

او تصریح دارد که جهل از جنس کفر است و جهل به معارف الهی و انکار آن‌ها با وجود استعداد و قوه یادگیری و امکان فراگیری، رأس نگون بختی‌ها و شقاوت‌هاست و ماده هر مرض و نفاق نفسانی است. او در این زمینه به این آیات استناد می‌کند:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمِعَتْهُمْ لَمْ يَأْمُرْهُمْ وَأَنْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾ * لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْحَاسِرُونَ ﴿ (نحل / ۱۰۸-۱۰۹)؛ ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَمُخْشِرَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَسَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا﴾ * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى ﴿ (طه / ۱۲۴-۱۲۶)؛ ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (مجادله / ۱۹؛ هومو، ۱۳۵۸: ۴).

نتیجه گیری

مفاهیم ایمان، علم و معرفت و مفاهیم مقابل آن‌ها، جهل و کفر، در اندیشه ملاصدرا روابط خاصی دارند. علم و ایمان در اندیشه او همیشه معادل نیستند و روابط متعددی می‌یابند. جهل و کفر نیز همیشه معادل نیستند. اما در موارد فراوان، علم و معرفت همان ایمان است و جهل همان کفر. این روابط مفهومی متعدد را علاوه بر آنچه بیان کردیم و در نمودارهای ۱ تا ۶ نشان دادیم می‌توان بر اساس مفاهیم معرفتی مرتبط با مفهوم ایمان در نمودار ۷ مدل‌سازی کرد.



نمودار ۷: مدل روابط مفاهیم معادل و مقابل علم و ایمان از دیدگاه ملاصدرا

در این مدل ایمان در نگاه صدرایی با قوه عاقله بشری و قوت و ضعف این قوه تبیین پذیر است. قوت قوه عاقله در انسان به پرورش و تقویت ایمان، علم و معرفت می‌انجامد که خود روابط متعددی با هم دارند. ضعف قوه عاقله نیز به اموری چون جهل و کفر منتهی می‌شود که روابط مفهومی آن بیان شد. نقش قوه عاقله و ارتباط آن با مفاهیم مورد بحث، بر اساس آثار ملاصدرا توجیه می‌شود. او در بحث از جنود عقل و جهل به قوای عاقله و واهمه و کارکرد آن‌ها در ایمان می‌پردازد (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۹). سؤالی که در پایان این جستار می‌توان طرح کرد این است که ملاصدرا رابطه ایمان با سایر قوای انسان را چگونه ترسیم می‌کند؟ پاسخ به این مسئله نیازمند تحقیق جداگانه‌ای است که جستار حاضر مبنا و روش آن را روشن کرده است.

کتاب‌شناسی

۱. انصاری، خواجه عبدالله، *منازل السائرین*، قم، دار العلم، ۱۴۱۷ ق.
۲. ایزدی، جنان، احد فرامرز قراملکی، زهرا مصطفوی و احمد بهشتی، «الگوی روشی ملاصدرا در تحلیل مفهومی ایمان»، *فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسی‌های)*، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، شماره ۱، ۱۳۸۸ ش.
۳. ایزوتسو، توشی هیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، بهمن، ۱۳۶۱ ش.
۴. همو، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۶. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۸ ش.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة*، با حواشی ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، *المبدأ و المعاد*، تهران، فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۹. همو، *المشاعر*، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تصحیح و تحقیق محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجه‌جوی، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. همو، *رسالة سه اصل*، تهران، روزبه، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. همو، *کسر الاصنام الجاهلیة*، مقدمه و تصحیح محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. همو، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، ۱۳۰۲ ق.
۱۵. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. فیاضی، غلامرضا، «حقیقت ایمان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»، *پژوهش‌های دینی*، سال اول، شماره ۱، ۱۳۸۴ ش.
۱۷. ملطی، احمد بن عبدالرحمن، *التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع*، ویرایش عزة العطار الحسینی، قاهره، ۱۹۴۹ م.

نسبت نجات و حقانیت

از نظر ملاصدرا و جان هیک *

- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- علی زنگویی^۲
- علی اشرف امامی^۳
- عباس جوارشکیان^۴

چکیده

جان هیک،^۵ پژوهشگر انگلیسی در حوزه فلسفه دین، نخستین نظریه پرداز است که عقیده انحصار گرایی را باطل دانست و معتقد به تکرر در حقانیت و نجات همه ادیان شد. از طرف دیگر، صدرالدین شیرازی گرچه در زمره کثرت گرایان نیست، بر این باور است که اکثر مردم اهل نجات اند و تنها منکران معاند و جاهلان مقصر - که شمار اندکی از مردم را در بر میگیرند- رستگار میشوند. در این جستار ربط و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (m-shahrudi@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (نویسنده مسئول) (zangooei1347@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (imami@ferdowsi.um.ac.ir).

۴. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (javareshkian@ferdowsi.um.ac.ir).

5. John Hick (1922-2012).

نسبت حقانیت در نجات را از دیدگاه این دو دانشمند بررسی می‌کنیم.
واژگان کلیدی: ملاصدرا، جان هیک، نجات، کثرت‌گرایی، حقانیت.

مقدمه

آیا پلورالیسم نجات‌شناختی و پلورالیسم حقیقت‌شناختی به هم گره خورده‌اند و پذیرش کثرت‌گرایی نجات‌شناختی به کثرت‌گرایی حقیقت‌شناختی می‌انجامد؟ یا اینکه این دو مقوله جدا از هم‌اند و می‌توان در عین باور به پلورالیسم نجات، معتقد به حصر‌گرایی در ادیان نیز بود؟ آیا ملاصدرا معتقد به پلورالیسم نجات است یا حصر‌گرایی؟ در فرض اول، آیا وی حقیقت‌ادیان را هم متکثر می‌داند؟ اگر متکثر نمی‌داند چگونه بین کثرت‌گرایی نجات و حصر‌گرایی حقانیت‌ادیان جمع می‌کند؟ پرسش دیگر این است که جان هیک برای نسبیّت‌گرایی حاصل از کثرت‌گرایی در حقانیت چه پاسخی دارد؟ معمولاً دو واژه «صدق» و «حق» مترادف هم انگاشته می‌شوند، در حالی که بین این دو تفاوت وجود دارد. برخی خبر مطابق (به کسر) را صادق و مطابق (به فتح) را حق می‌دانند (آملی، بی‌تا: ۱۸۱). اگرچه برای گزاره «زید مرد» چهار وجود متصور است: ۱- کتبی، ۲- لفظی، ۳- ذهنی، ۴- خارجی، در اینجا دو وجود بالاصاله (ذهنی و خارجی) بیشتر وجود ندارد؛ زیرا وجود لفظی و کتبی همان وجود ذهنی است که برای ارتباط و مفاهمه با دیگران به صورت کتبی و لفظی درآمده است. بنابراین صدق و کذب، صفت «وجود ذهنی» از جهت مطابقت و عدم مطابقت با «وجود خارجی» است و حق، صفت وجود خارجی است.

این سخن، مطابق نظر ملاصدراست. از دید وی گزاره و قضیه به اعتبار نسبتش با امر واقع در خارج «صادق» است و به اعتبار نسبت امر واقع با آن «حق» است:
فیقال: هذا قول حقّ وهذا اعتقاد حقّ والحقّ بهذا المعنی یلازم الصادق فی المدلول
لکن یقال: صادق، باعتبار نسبته إلى الأمر الواقع ویقال: حقّ، باعتبار نسبة الأمر إليه
(صدرالدین شیرازی، الحاشیة علی الالهیات، بی‌تا: ۲۸).

پاره‌ای از فیلسوفان غربی نیز میان حق و صدق تفاوت نهاده‌اند. آنان حقیقت را وصف شیء حقیقی و صدق را وصف گوینده حق دانسته‌اند (فولکیه، ۱۳۹۱: ۳۳۸-۳۳۹). فارابی حق را به معنای مطابقت گفتار با واقع، موجود محقق بالفعل و موجود غیر

باطل گرفته است (سبزواری، شرح المنظومه، بی تا: ۹۸-۱۰۰).

ابن سینا نیز این سه معنا را برای صدق ذکر کرده است (۱۴۰۴: ۴۸).

صدق در علوم ادبی به دو معنا به کار رفته است: ۱. مطابقت خبر با اعتقاد مخبر؛ ۲. مطابقت خبر با واقع (تفتازانی، بی تا: ۳۱-۳۵). توضیح مطلب آنکه اگر گوینده‌ای به گزاره خود اعتقاد داشته باشد، خیرش صدق دارد اما صدق اخلاقی یا مخبری. ولی همین گزاره صرف نظر از مطابقت یا عدم مطابقت با اعتقاد گوینده اگر مطابق با واقع باشد صدق منطقی و خبری دارد.

«نجات» در لغت به معنای رستگاری، نجات، رهایی و آزادی آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۳۴۱). دیگر لغت‌شناسان نیز عموماً نجات را به معنای آزاد شدن و رهایی دانسته‌اند (رک: ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳۰۴/۱۵؛ فیومی، بی تا: ۲۹۸/۲). مسئله نجات عبارت است از میل فطری آدمی به رهایی از آنچه مطلوبش نیست ولی گرفتار آن است؛ مانند سختی‌ها، تلخ‌کامی‌ها و رنج‌های او، یا بیم آن دارد که در آینده گرفتار آن شود؛ مثل عذاب‌های اخروی. می‌توان گفت که «نجات» مهم‌ترین هدف ادیان است.

تأمل در دیدگاه برخی اندیشمندان

پس از ذکر این مقدمه تأمل در دیدگاه برخی فیلسوفان مسلمان، زمینه مناسبی را برای تبیین دیدگاه ملاصدرا فراهم می‌کند.

شهید مطهری

وی بر این باور است که عارفان و فیلسوفان مسلمان به حصرگرایی در نجات باور ندارند (۱۳۷۴: ۲۴۲/۳).

امام خمینی

ایشان نیز پیروان هر دینی را به دو گروه تقسیم می‌کند:

الف) توده مردم: وی توده مردم غیر مسلمان را جاهل قاصر و اهل نجات می‌داند، زیرا به درستی دین خود و باطل بودن دیگر ادیان یقین دارند همان‌گونه که توده مردم مسلمان نیز همین‌گونه‌اند. شخص قاطع در پیروی از قطع و یقین خود هیچ گناه و

معصیتی مرتکب نشده و معذور است و عقوبت وی در پیروی از قطعش جایز نیست. (ب) دانشمندان: عالمان و دانشمندان دیگر ادیان نیز به واسطه تلقین‌هایی که از آغاز کودکی به آن‌ها شده است و پرورش دینی خاصی که یافته‌اند به درستی مذهب خود و بطلان ادیان دیگر قطع و یقین پیدا کرده‌اند، به گونه‌ای که همواره تلاش می‌کنند عقاید مخالف با باورشان را رد کنند.

در نتیجه، دانشمند یهودی و مسیحی همچون عالمان مسلمان، حقانیت دین خود و بطلان دیگر ادیان را ضروری و بدیهی می‌دانند. این گروه همانند گروه سابق به خاطر یقین و قطعی که به مذهب خود دارند، بی‌تقصیر و اهل نجات‌اند. آری پاره‌ای از ایشان که درستی مذهب مخالف را دریافته باشند یا احتمال آن را بدهند و از روی عناد و تعصب به ادله ادیان دیگر توجه نکنند، مقصرند و اهل نجات نیستند (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۳۳-۱۳۴).

ابن سینا

او نیز معتقد است که اکثر مردم اهل نجات‌اند و تنها عده بسیار اندکی اهل شقاوت‌اند. از دیدگاه وی موجودات از نظر خیر یا شر بودن در پنج گروه دسته‌بندی می‌شوند:

- ۱- موجوداتی که خیر محض‌اند.
- ۲- موجوداتی که خیر و شر دارند، ولی خیرشان بیشتر است.
- ۳- موجوداتی که شر محض‌اند و هیچ خیری از آنان صادر نمی‌شود.
- ۴- موجوداتی که شرشان بیشتر از خیرشان است.
- ۵- موجوداتی که خیر و شرشان یکسان است.

از این پنج قسم تنها نوع اول و دوم می‌توانند از خدا صادر شوند، زیرا قسم اول، جوهر عقلی‌اند که چون فعلیت محض‌اند، شری بر آن‌ها مترتب نیست. قسم دوم، چون موجوداتی مادی‌اند برای رسیدن به هدف دچار تصادم می‌شوند و در نتیجه، دچار شر قلیل می‌شوند، ولی خیر آن‌ها غلبه دارد. از طرف دیگر، عدم خلقت آن‌ها هم شر کثیر است که صدور آن از خداوند محال است.

ابن سینا برای توضیح شر قلیل، شهوت و غضب را مثال می‌زند که در عین حال که

وسيله‌ای برای حفظ فرد و نسل است، چنانچه از آن استفاده صحیح نشود، ممکن است که باعث تباهی و نابودی انسان گردد. بنابراین چون تعداد کمی مبتلا به غلبه قوه غضب و شهوت می‌شوند و این غلبه نیز همیشگی نیست، شر آن اندک و خیرش بسیار است. ابن‌سینا در پاسخ به این اشکال که آنچه ما در عالم واقع می‌بینیم، خلاف آن چیزی است که گفته شد، یعنی اکثریت مردم از شهوت و غضب پیروی می‌کنند پس شرور این قوا قلیل نیست، در ضمن مثالی ساده به خوبی توضیح می‌دهد که بر خلاف آنچه ما تصور می‌کنیم اکثر مردم اهل نجات‌اند. وی بر این باور است که انسان‌ها از نظر جسمی سه گونه‌اند:

۱- زیبایی و سلامتی آن‌ها در اوج کمال است.

۲- از نظر زیبایی و سلامتی متوسط‌اند.

۳- هیچ بهره‌ای از زیبایی و سلامتی ندارند و همیشه زشت و ناسالم‌اند.

با اندکی دقت روشن می‌شود که سعادت‌مندان ظاهری و جسمی (گروه اول و دوم)

نسبت به گروه سوم که همواره در رنج و درد هستند، اکثریت را تشکیل می‌دهند.

از سویی دیگر، آدمیان از نظر روحی و باطنی نیز سه گروه می‌شوند:

۱- آن‌هایی که از نظر عقل و دینداری و اخلاق در حد کمال‌اند و بالاترین

سعادت اخروی را می‌یابند.

۲- از نظر عقل، دینداری و اخلاق متوسط‌اند. اینان نیز اهل نجات‌اند گرچه به

گروه اول نمی‌رسند.

۳- افرادی که از عقل، اعتقادات صحیح و اخلاق بی‌بهره‌اند. اینان از نجات و

سعادت نیز بهره‌ای ندارند ولی شمارشان نسبت به مجموع گروه اول و دوم بسیار

اندک است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۲۵). ابن‌سینا عده‌ای اندک از آدمیان را اهل شقاوت و

هلاکت و بیشتر مردم را اهل نجات و سعادت می‌داند.

ملاهادی سبزواری

حکیم سبزواری نیز کلام ابن‌سینا را تأیید می‌کند و حتی روایات مخالف نجات

حداکثری را متعارض می‌داند. از دید وی آیات شریفه‌ای مانند «قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِ الشُّكُورِ»

منافاتی با نجات اکثریت ندارد، زیرا منظور از شکور (صیغهٔ مبالغه) بالاترین درجهٔ شکر است که ویژهٔ بندگان خاص و اولیای الهی است که تعداد آنان بسیار اندک است، اما برای «نجات» شاکر بودن هم کافی است. این آیه تعداد شاکران را اندک نمی‌داند، بلکه بسیار شاکران را اندک می‌داند (سبزواری، *حاشیة الاسفار الاربعه*، بی‌تا: ۷۸/۷). اندیشمندان و فیلسوفان دیگری همچون علامه طباطبایی، شهید مطهری، علامه جعفری و جوادی آملی نیز همین رأی را دارند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵۱/۵؛ مطهری، ۱۳۷۴: ۳۴/۱؛ جعفری، ۱۳۶۴: ۷۷).

بر پایهٔ آنچه گذشت، عالمان و اندیشمندان مسلمان گرچه حقانیت کامل را تنها برای یک دین باور دارند، به نجات بیشتر انسان‌ها معتقدند. اکنون جایگاه حقیقت و نجات را در نظر ملاصدرا بررسی می‌کنیم.

ملاصدرا و کثرت‌گرایی

ملاصدرا پس از نقل کلام ابن سینا سخن دیگری را از او بازگو می‌کند که تصریح در پلورالیسم نجات دارد. وی می‌گوید:

به خطا گمان نبری که سعادت در آخرت تنها یک گونه است، بلکه تنها یک گونه از نادانی و رذیلت باعث هلاکت ابدی می‌شود و یک قسم از رذیلت آدمی را دچار عذاب می‌کند و آن هم در کمترین تعداد افراد انسان یافت می‌شود. هرگز به کسانی که نجات را ویژهٔ تعدادی اندک می‌بینند گوش فرانده، بلکه رحمت خداوند را فراگیر بدان (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، بی‌تا: ۷۸/۷).

ملاصدرا در توضیح دیدگاه ابن سینا می‌گوید:

گرچه دیدگاه شیخ با ظواهر بعضی از روایات و آیات ناسازگار است، تأمل در اصول اعتقادی و قوانین عقلی باعث می‌شود که آدمی یقین کند بیشتر مردم باید اهل سلامت و نجات باشند. علاوه بر این، طبق دلیل محکم عقلی هر نوع طبیعتی که خدا آفریده است، باید به گونه‌ای باشد که همه یا دست کم بیشتر افراد آن به کمال ویژهٔ خود برسند (همان: ۸۰/۷).

ملاصدرا هم به برهان لمّی و هم از طریق اصول ایمانی و قواعد عقلی، اکثری

بودن نجات را اثبات می‌کند. به عبارت دیگر، هم عقلاً و هم شرعاً نجات را اکثری می‌داند (همان).

نسبت حقیقت به نجات در نظر ملاصدرا

از نظر ملاصدرا اکثر مردم اهل نجات‌اند، اما نه به این دلیل که همهٔ ادیان حق‌اند، چه ملاصدرا تنها اسلام را حق می‌داند، زیرا تنها دین الهی است که تحریف نشده است. او می‌نویسد:

الشریعة لكونها أمراً ربائياً ووحياً إلهياً جاء من عند الله ونزلت به ملائکته ورسله فأحرى بها أن يكون ذا حقيقة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷۵).

راز کثرت‌گرایی ملاصدرا را باید در چند امر جست تا ربط و نسبت نجات و حقیقت از نظر او روشن شود.

۱. فطرت

فطرت در لغت: «فطرت» و مشتقات آن در لغت به معنای شکافتن، آفریدن و ابداع است. در قرآن نیز مشتقات فطرت به همین معنا به کار رفته و به معنای نوعی خاص از آفرینش انسان (سرشت آدمی) است. در کتب لغت در معنای فطرت آمده است: فطرت، سجیه و سرشتی است که خدا انسان را بر آن آفریده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۸۶/۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۸/۳).

طبرسی در معنای کلمهٔ «فطر» گفته است:

فطر عبارت است از فرو ریختن از امر خداوند همان گونه که برگ از درخت فرومی‌ریزد و عبارت «فطر الله الخلق» کنایه از این است که خلق از جانب خداوند پدید آمده است (۱۳۷۲: ۱۶۹/۳).

فطرت در اصطلاح

الف) اصطلاح عام که شامل هرگونه گرایش اصیل و ذاتی حیوانی و انسانی است؛
ب) اصطلاح خاص که صرفاً شامل گرایش‌های انسانی است؛
ج) اصطلاح اخص که منحصرأ به معنای گرایش به خداوند و دین است. با این

وصف، اگر معنای عام‌تری برای فطرت جستجو کنیم که همه این موارد را شامل شود می‌توان گفت که فطرت همان «خلق و خوی» و سرشت را گویند که در نهاد بشر به ودیعه نهاده شده است، خواه این سرشت گرایش به سوی خوبی‌ها و معنویات داشته باشد یا گرایش به سوی خواهش‌های نفسانی و تمایلات حیوانی. در آیه‌ای که فطرت به معنای خلقت اولیه آمده است می‌خوانیم: ﴿قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾.

ملاصدرا بر این باور است که خداوند در درون هر آدمی پیامبری به نام فطرت نهاده است که همواره آدمی را به راه خیر می‌خواند و از بدی می‌رانند. مردمی که به فریاد این پیامبر درونی که گاهی نام «وجدان» را بر آن می‌گذارند، گوش فرا دهند و گفته‌های آن را به کار بندند، نجات خواهند یافت. البته این فطرت و پیامبر درونی به شدت آسیب‌پذیر است و در صورتی که پیامبران بیرونی به سراغ او نیایند بر اثر کردار و پندار فاسد، آلوده می‌شود و دیگر کارایی آغازین را ندارد اما در صورتی که آلوده نشود و بر صفای خود بماند، ایمان به خدا و معاد و عمل صالح را به دست می‌آورد و رستگار می‌شود (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن، بی‌تا: ۴۴۶/۱).

ملاصدرا در ذیل آیه شریفه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره / ۶۲) سخنانی دارد که قبل از بررسی آن ذکر نکاتی ضروری به نظر می‌رسد.

نکته اول: این آیه یکی از عمده‌ترین دلایل طرف‌داران کثرت‌گرایی است، زیرا در نگاه سطحی نوعی پلورالیسم را نشان می‌دهد. بنابراین یکی از مواردی که هندسه نجات‌شناسی ملاصدرا بر اساس آن تبیین پذیر است، تفسیر همین آیه است.

نکته دوم: بر خلاف بسیاری از آیات قرآن که ملاصدرا به تفسیر آن‌ها نپرداخته این آیه را نسبتاً مفصل تفسیر کرده است.

ملاصدرا بعد از توضیح مفردات آیه سخنی دارد که به علت اهمیت آن و برداشتی که از آن صورت می‌پذیرد نقل می‌کنیم:

ومن هاهنا يعلم أن المقصود الأصلي من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب هو الإيمان بالمبدأ والمعاد مع العمل الصالح، حتى لو فرض أحد لم يكن يرى نبياً من الأنبياء ولم يصل إليه خبره أو كان في أزمان الفترات وهو مع هذا عالم بالله واليوم الآخر، عامل بالعمل

اگر فرض شود که فردی بدون درک پیامبران بتواند به این اصول و ارکان اعتقادی باور یابد، اهل نجات است. وی این مقدار از اعتقاد و عمل صالح را برای هر انسانی فطری می‌داند، چنان که در جای دیگر به آن تصریح کرده است:

لأنّ القلوب والأرواح بحسب أصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها (همو، الاسفار الاربعه، بی تا: ۲۴/۷).

کسانی که این مقدار اعتقاد و عمل صالح را نداشته باشند در حقیقت فطرت خود را از دست داده‌اند و نمی‌توانند اهل نجات باشند. «همه پیامبران بزرگ خدا نیز برای حفظ و پرورش این دین درونی آمده‌اند. پیامبران نیامده‌اند تا بر لوح سفید روح و ذهن آدمی چیزی به نام دین بنگارند، بلکه آنان از طرف خدا آمده‌اند تا نهالی را که خدا به نام دین در درون آدمی کاشته پرورش دهند و از گزند حوادث نگه دارند» (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۰۲/۳).

۲. محدودیت نجات موجب انقطاع فیض می‌شود

در مقابل آیاتی که کافران را وعده عذاب داده است، آیاتی وجود دارد که دلالت بر وعده عفو الهی و نجات برای تمامی مجرمان می‌کند که شامل گناهکاران از مؤمنان و کفار ملحد می‌شود. در اینجا به بعضی از این آیات اشاره می‌شود: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (زمر/ ۵۳). در این آیه شریفه که مخاطبان آن تمامی انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافرند (با توجه به ماقبل و مابعد آیه) خداوند به همه انسان‌ها وعده عفو داده و آمرزش الهی را شامل همه گناهان دانسته و از ناامیدی به درگاه ربوبی نهی فرموده است. ملاصدرا در الاسفار الاربعه و الشواهد الربوبیه سخن ابن عربی را در این باره نقل می‌کند:

غضب خدا بر رحمتش پیشی گرفته است و شامل همه چیز می‌شود حتی جهنم و جهنمیان، زیرا او ارحم الراحمین است. اگر خداوند اختیار رحمت خود را به برخی از بندگان عارف خود دهد صفت عذاب را از عالم محو می‌کنند. خدا این صفت را به بندگانش داده است و معطی شیء هرگز فاقد آن نیست. او ارحم الراحمین

است و بخشنده‌تر از هر بخشنده‌ای (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، بی‌تا: ۳۵۳/۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۱۹).

ملاصدرا با تأیید سخن محیی‌الدین می‌گوید: «رحمت خدا همه چیز را در بر می‌گیرد». وی به این آیه شریفه استدلال می‌کند: ﴿عَدَائِي أُصِيبُ بِهِ مِنْ أَسَاءٍ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (اعراف/ ۱۵۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۱۴).

بنابراین جود و بخشش بی‌پایان یکی از صفات خداوند است و چون صفات عین ذات‌اند جزء ذات خداوند است. پس جود و بخشش، ذاتی خداوند سبحان است و همه چیز حتی جهنم و اهل آن را در بر می‌گیرد. از این رو، یکی از دلایل اعتقاد ملاصدرا به نجات حداکثری باور به عمومیت تخصیص‌ناپذیر جود، بخشش و رحمت الهی است. با توجه به اینکه محدودیت نجات باعث انقطاع فیض می‌شود، او اکثر انسان‌ها را اهل نجات می‌داند (همان: ۳۲۰؛ همو، *الاسفار الاربعه*، بی‌تا: ۳۴۹/۹).

۳. حسن خلف وعید

عمل نکردن به وعده پاداش، عملی قبیح و با حکمت و خیرخواهی و عدالت الهی در تضاد است. اما عمل کردن بر خلاف وعید علاوه بر اینکه عقلاً هیچ قبیحی ندارد جهاتی از حسن نیز دارد، زیرا نه تنها با هیچ یک از صفات خداوند در تضاد نیست، بلکه صفت رحمت و جود خداوند نیز مقتضی آن است. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

این مسئله (یعنی وجوب داخل شدن اهل ثواب به بهشت) مبتنی بر قاعده عقلی مسلم است و آن این است که وفای به عهد واجب است، ولی وفای به وعید و تهدید واجب نیست، چون وعده، حقی را برای موعود له نسبت به آنچه وعده داده است، اثبات می‌کند و وفا نکردن به آن در حقیقت، تزییع حق غیر و از مصادیق ظلم است، به خلاف وعید که حقی را برای وعیدکننده جعل می‌کند و صاحب حق واجب نیست که حق خود را استیفا کند. برای او جایز و بلکه نیکو و پسندیده است که از حق خود صرف‌نظر کند و از عقوبت آن چشم‌پوشد. خدای سبحان که به بندگان مطیع خود وعده بهشت داده، باید ایشان را به بهشت ببرد تا حقی را که خودش برای آنان جعل کرده ایفا کرده باشد و اما وعیدی که به گنهکاران داده، واجب نیست حتماً عملی کند، چون حقی بوده که برای خودش جعل کرده است. همچنان که می‌تواند حق خود را استیفا نماید، همان‌گونه هم می‌تواند از آن صرف‌نظر کند (۱۳۶۰: ۳۵۹/۱۱).

ملاصدرا نیز در این باره می‌گوید:

صرف نظر کردن از وعید نیکوست و اصرار بر تحقق وعید قبیح. از این رو، عمل نکردن خداوند به وعید قبیح نیست. گاهی مولا به عبد خود می‌گوید: فلان عمل را فردا انجام بده، گرچه مولا می‌داند که فردا عیدش را از انجام آن عمل بازمی‌دارد. این امر به منظور آن است که عبد انقیاد و اطاعت خود را از مولا نشان دهد. بنابراین گاهی حکمت اخبار مولا تحقق مخبر عنه است و این درباره وعده است. اما گاهی حکم اخبار، خود خبر است نه تحقق مخبر عنه و این درباره وعید است... اگر کسی بگوید این گونه اخبار کذب است و کذب قبیح است، در پاسخ می‌گوییم: نمی‌پذیریم که هر کذبی قبیح است، بلکه قبیح آن کذب ضار است، اما کذب نافع در واقع کذب نیست، همان طور که آیات متشابه قرآن از ظواهرشان منصرف‌اند، ولی کسی نمی‌گوید که آن‌ها کذب‌اند. به علاوه، همه آیاتی که در باب وعید کفار است، مشروط به عدم توبه و عدم عفو الهی است گرچه این دو شرط یادشده در قرآن تصریح نشده است (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، بی‌تا: ۳۴۷).

۴. حکمت

ملاصدرا اکثر انسان‌ها را اهل نجات می‌داند، زیرا بر این باور است که خداوند هر نوعی را که آفریده است به گونه‌ای آفریده که همه یا اکثر افراد آن اهل نجات‌اند (همو، الاسفار الاربعه، بی‌تا: ۷۸/۷). به دیگر سخن، خداوند حکیم است و حکیم کاری که نقص داشته باشد انجام نمی‌دهد همان طور که کار لغو و بیهوده نیز انجام نمی‌دهد. پس حکمتش اقتضا می‌کند که بیشتر انسان‌ها در آخرت اهل نجات باشند، زیرا مقصود از خلقت انسان جایگاه او در آخرت است چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوُ وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (انعام/ ۳۲). دنیا جایگاهی موقت و بی‌ارزش است بنابراین آیا ممکن است که اکثر مهم‌ترین نوع آفریدگان که تمام زمین و آسمان و همه گونه‌های دیگر جانداران برای او آفریده شده‌اند، به کمالی که برای آن آفریده شده‌اند نرسند؟ آیا این با حکمت خداوند سازگاری دارد که بیشتر افراد این آفریده متعالی علاوه بر رنجی که در دنیا می‌برند در آخرت نیز در عذاب الیم باشند؟

۵. یقین

حجیت یقین: یکی از مسائلی که در فقه و کلام اسلامی به صورت اجماع پذیرفته شده است مسئله حجیت یقین است. دلایلی عقلی و منطقی این نظر را تأیید می‌کند، زیرا آدمی اگر به چیزی یقین کرد برای او حجت می‌شود و راه دیگری برای مقابله با آن ندارد. وقتی یقین داشته باشیم راهی را که می‌پیماییم ما را به مقصد می‌رساند تا وقتی خلاف آن ثابت نشده باشد به همان راه ادامه می‌دهیم و منطقاً نیز باید همین کار را کرد. در صورتی باید درباره راه پرس و جو کرد که در درستی راه شک داشته باشیم. ملاصدرا در این باره حدیثی را از پیامبر نقل می‌کند:

ولذلك روى فى الحديث: ولتمتقال حبة من خردل من يقين أفضل عند الله من أمثال الجبال عبادة (همو، ۱۳۷۴: ۱۹۵).

۶. گوهر دین

ملاصدرا در تفسیر آیه ۶۲ از سوره بقره، هدف از بعثت پیامبران و فرو فرستادن کتاب‌ها را ایمان به مبدأ، معاد و عمل صالح می‌داند به گونه‌ای که اگر کسی پیامبری از پیامبران را ندیده باشد و حتی خبری از آنان نشنیده باشد یا در زمان فترت باشد ولی مؤمن به خدا و معاد باشد و عمل صالح انجام دهد، سعادت‌مند و نجات یافته است:

ومن هاهنا يعلم أن المقصود الأصلي من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب هو الإيمان بالمبدأ والمعاد مع العمل الصالح، حتى لو فرض أحد لم يكن يرى نبياً من الأنبياء ولم يصل إليه خبره أو كان فى أزمئة الفترات وهو مع هذا عالم بالله واليوم الآخر، عامل بالعمل الصالح لكان من السعداء الناجين (همو، تفسیر القرآن، بی تا: ۴۵۴/۳).

از این عبارات برمی‌آید که دارنده گوهر دین، اهل نجات است. البته مسئله‌ای که در اینجا بی جواب می‌ماند این است که کسانی که در زمان فترت می‌زیند و نه پیامبری را دیده و نه خبر آن را شنیده‌اند چگونه ایمان می‌آورند؟ در پاسخ باید گفت که ایمان آن‌ها باید فطری باشد. با بررسی آثار ملاصدرا روشن می‌شود که او دین فطری را برای آدمی باور دارد:

لأن القلوب والأرواح بحسب أصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها (همو، الاسفار الاربعه، بی تا: ۲۴/۷).

ملاصدرا بر خلاف جان هیگ و فیلسوفان جدید که گوهر دین را تجربه دینی می‌دانند ایمان و عمل صالح و انجام دستورات دین را قلب پنده و گوهر دین می‌دانند که با وجود آن، دین زنده است و غایت دین‌داری یعنی «نجات و رستگاری» به وسیله آن حاصل می‌شود. بنابراین کسی که ایمان و عمل صالح ندارد گرچه از نظر شناسنامه و حتی ادای بعضی از مراسم و آیین‌ها مسلمان باشد، اهل نجات نیست. لذا بسیاری از آنچه را ما اصل و اساس دین می‌دانیم در حقیقت گوهر دین به حساب نمی‌آید.

۷. نداشتن عناد و لجاج

اگرچه انحصارگرایی دینی از نظر ملاصدرا عقیده‌ای ناصواب و خطاست، وی بر این باور است که هلاک و شقاوت بشر منحصر در یک چیز، یعنی عناد و لجاج است. به دیگر سخن، کسی اهل نجات است که عناد و لجاجت در برابر حق نداشته باشد، یعنی اگر حقانیت دینی را درک کرد آن را بپذیرد و هرگز به علت تعصب یا مخالفت با دین، به خاطر خواسته‌ها و هواهای درونی آن را انکار نکند (همو، ۱۳۷۴: ۶).

۸. تشکیک در نجات

ملاصدرا نجات را امری تشکیکی می‌داند. وی علاوه بر اینکه نسبت میان کفر و ایمان را تناقض نمی‌داند تا آدمیان یا اهل نجات باشند یا هلاکت، بلکه نسبت میان این دو را تضاد یا عدم و ملکه می‌داند که هر دو قابل رفع اند (ر.ک: همو، تفسیر القرآن، بی تا: ۳۰۹/۴). بنا بر نظریه تشکیک، این گونه نیست که همه اهل نجات در یک سطح باشند، بلکه درجات نجات و هلاکت و شقاوت به تعداد افراد بشر متفاوت است، زیرا ایمان و عمل صالح و کفر و گناه آدمیان به تعداد آحاد مردم متفاوت است. در نتیجه، اگر گفته می‌شود: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق» به این معناست که هر انسان موحدی به وسیله آیه‌ای از آیات تکوینی - خواه انفسی و خواه آفاقی - به خدا می‌رسد و همه راه‌ها به او پایان می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۵۳).

درجات و درکات آدمیان به مقدار ایمان و عمل صالح و کفر و اعمال سیئه متفاوت است. این حدیث ناظر به تکثر در نجات است نه پلورالیسم در صدق و حقانیت. از سوی دیگر، نجات مخصوص کافران و منافقان نیست، بلکه صالحان و

حتی قدیسان و اولیای الهی را هم در بر می‌گیرد، زیرا نجات دو گونه است: الف) از موقعیت بد به خوب؛ ب) از موقعیت خوب به خوب‌تر.

در نگاهی دقیق‌تر نجات سه مرتبه دارد: ۱. خلاصی از رنج بیشتر و رسیدن به رنج کمتر یعنی کمتر شدن عذاب کسانی که دچار عذاب شدیدند؛ ۲. صرف خلاصی از رنج بدون رسیدن به لذت. چنین کسانی از عذاب آزاد می‌شوند ولی به بهشت وارد نمی‌شوند؛ ۳. رهایی از لذت کمتر و رسیدن به لذت بیشتر. چنین کسانی از درجات پایین به درجات بالا می‌رسند. با این تحلیل، روشن می‌شود کسی که بر اثر ایمان فطری، اعمال صالح اندکی دارد، با شخصی که تمام عمرش را در حال جهاد و مبارزه و طاعت و عبادت بوده است، مساوی نیست.

نسبت نجات و حقانیت از نظر جان هیک

جان هیک نجات را به حقانیت گره می‌زند و همه ادیان را نجات‌بخش می‌داند، به شرط اینکه انسان‌ها در آن سنت دینی از «خودمحوری» به «حقیقت‌محوری و خدامحوری» متحول شوند (هیک، ۱۳۷۸: ۶۴-۶۵).

جان هیک همه ادیان را به یک اندازه نجات‌بخش می‌داند، نه به سبب اینکه همه آن‌ها به یک اندازه آدمی را به حقیقت می‌رسانند، بلکه بدین سبب که هیچ کدام انسان را به واقع نمی‌رسانند. دین واقعی و حقیقی در دسترس بشر نیست، بنابراین از این جهت همه ادیان با هم مساوی‌اند و هیچ دینی بر دین دیگر برتری ندارد. بر اساس تمثیل فیل و خانه تاریک که روشن‌ترین بیان جان هیک درباره نظریه پلورالیستی اوست، به همان اندازه که ناودان (تیبین انسان نابینایی که خرطوم فیل را لمس کرده) فیل نیست، ستون (تیبین نابینایی که پای حیوان را لمس کرده) هم فیل نیست. به نظر می‌رسد که جان هیک برای بشریت نه تنها چراغی روشن نکرده است، بلکه آدمی را کور کرده تا هیچ امیدی برای دیدن حقیقت نداشته باشد. در مهندسی نجات‌شناسی جان هیک همه ادیان حق‌اند چون هیچ دینی حق نیست. در حقیقت نجات‌شناسی جان هیک نجات‌شناسی نفی حقیقت است. دلایلی که سبب کنار گذاشتن حقیقت در نظریه پلورالیستی جان هیک شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. انقلاب معرفتی کپرنیکی کانت

یکی از علل رنگ باختن حقیقت در نظر جان هیگ، سایه انداختن انقلاب کپرنیکی کانت بر همه اندیشه‌های دینی و متافیزیکی بود. وی که با تفکیک نومن از فنومن بر این باور شد که به جای اینکه ذهن ما با واقعیت تطابق پیدا کند و ما واقعیت ثابت را درک کنیم، بخشی از واقعیت (فنومن) بر اساس مقولات با ذهن ما تطابق می‌یابد. وی با ایجاد شکاف عمیق میان معرفت و واقعیت معتقد شد که معرفت - یعنی آنچه از واقعیت که ما می‌توانیم بر اساس ذهن محدود ساز خویش درک کنیم - با واقعیتی که ما به آن دسترسی نداریم، بسیار متفاوت است. در نظر وی خدا و متافیزیک جزء نومن و واقعیت است و از تیررس عقل آدمی بیرون است و معرفت به آن ممکن نیست (ر.ک: فروغی، ۱۳۷۹: ۲۶۴/۲).

نظریه کانت باعث شد همان‌گونه که کانت دسترسی آدمی به عالم واقع را محال می‌دانست، هیگ نیز دسترسی آدمی به دین واقعی را غیر ممکن بداند. «ادیان موجود نیز آن چیزی است که بر اثر تجربه دینی برای ذهن بسیار محدود آدمی از حقیقت نامحدود دین پدیدار می‌شود و با حقیقت دین که بر ما پدیدار نمی‌شود بسیار متفاوت است» (هیگ، ۱۳۸۱: ۲۸۶).

همان‌گونه که گذشت، جان هیگ این مطلب را با تمثیل فیل و نابینایان توضیح می‌دهد. بر اساس این تمثیل فیل را بر نابینایان عرضه کردند و از آنان خواستند که درک خود را از آن بیان کنند. هر کدام به فراخور موضعی که از فیل لمس کرده بود درکی از فیل داشت. آن کس که خرطوم فیل را لمس کرده بود، فیل را ماری بزرگ می‌دانست، دیگری که پای او را لمس کرده بود فیل را درخت می‌انگاشت و سومی که پشت او را لمس کرده بود آن را شیشه تخت می‌شمرد. از دید هیگ، همه آن‌ها درست می‌گفتند، اما هر کدام به اندازه ظرفیت محدود ادراک خود، بهره‌ای از واقعیت یافته بودند. به اعتقاد هیگ بهره تجربه دینی بسیار محدود ما از دین نامحدود نیز چیزی بیشتر از این نیست (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۹: ۳۰۷).

بنابراین هیگ، بر خلاف ملاصدرا که یک دین را حق کامل و واقعی می‌داند، هیچ دینی را حق کامل نمی‌داند و به برتری دینی بر دین دیگر قائل نیست، زیرا

تجربه دینی محدود ما بیشتر از این را فراچنگ نمی آورد، به سان دریا که هر کس به اندازه ظرف خود از آن می تواند بردارد. این ظرف آب دریا نیست ولی سهم آن فرد از دریاست. همین طور در نظر جان هیک آنچه در نتیجه تجربه دینی به دست می آید، سهم آدمی از دین است و هر کس به اندازه ظرفش سهمی از دین دارد. سهم هیچ کس از دیگری برتر و حق تر نیست و هیچ کس نمی تواند بر دیگری خرده بگیرد که آنچه من برداشته ام حق است و آنچه دیگران دارند ناحق.

۲. تجربه دینی

یکی دیگر از عللی که جایگاه حقیقت را در نزد جان هیک بسیار دور از دسترس می کند، مسئله تجربه دینی است. شلایرماخر بحث تجربه دینی را مطرح کرد و هیک از آن تأثیر فراوان گرفت. تردیدی نیست که در هر دینی مجموعه ای از آموزه ها وجود دارد که پیروان باید به آنها ایمان بیاورند. نیز سلسله ای از توصیه ها وجود دارد که پیروان هر دین ضرورتاً باید به آنها عمل کنند. از سوی دیگر، باور به آموزه ها و عمل به توصیه های دین، احساسات و حالاتی را در آدمی به وجود می آورد که به آن «تجربه دینی» می گویند.

شلایرماخر در پاسخ این پرسش که کدام یک از این سه (باورها، توصیه ها، تجربه دینی) گوهر و ذات دین و غایت دین داری و سبب نجات و رستگاری است و کدام بخش حاشیه و عرضی دین است بخش سوم یعنی تجربه دینی را گوهر و ذات دین شمرد و به تبع، رستگاری و نجات آدمی را هم در گرو همان دانست. در نتیجه این انتخاب، شلایرماخر عقاید، آموزه ها و توصیه ها را که قابل مطابقت با واقع است، کنار گذاشت و چیزی را گوهر و ذات دین دانست که اصولاً مطابقت با واقع درباره آن بی معناست (گیسلر، ۱۳۷۵: ۹۲/۱)، زیرا مطابقت در جایی معنا دارد که ماورای لفظ واقعیتی یافت شود تا لفظ با آن واقعیت مطابقت کند.

باورهای دینی گزاره هایی خبری اند که مطابقتی خارج از ذهن دارند که یا مطابق آن هستند و صادق اند یا مطابق آن نیستند و کاذب. توصیه های دینی نیز چون بر اساس باورهای دینی اند، با یک واسطه دارای ما بازای خارجی اند ولی تجربه های دینی ما بازای

خارجی ندارند تا با آن سنجیده شوند. تجربه‌های دینی به هیچ وجه قابل توصیف به صدق و کذب نیستند. بنابراین مسئله گوه‌ر دانستن تجربه دینی باعث می‌شود حقیقت کاملاً بی‌معنا باشد و هیچ جایگاهی در نجات‌شناسی هیک نداشته باشد.

آنچه باعث شد شلایرماخر به جای باورها و توصیه‌ها تجربه دینی را گوه‌ر دین بداند، موقعیت تاریخی و اجتماعی وی بود، چه وی در زمانی می‌زیست که به علت تعارض علم و دین، تبلیغات فراوانی علیه دین شده بود. از سوی دیگر، فلسفه نقادی کانت سخن گفتن از متافیزیک و هرگونه باور غیر مادی و غیر تجربی از جمله برهان‌های اثبات وجود خدا را دور از تیررس عقل آدمی اعلام کرده بود و این باعث شده بود تا فضایی به وجود آید که کسی جرئت نمی‌کرد از عقاید دینی و اخلاقیات و احکام دین دفاع کند. بالاترین دفاعی که از دین می‌شد این بود که سخن گفتن از دین با عقل ناسازگار نیست و می‌توان هم عاقل بود و هم دین‌دار (پراودفوت، ۱۳۷۹: ۱۴۶).

شلایرماخر کوشید با مطرح کردن تجربه دینی از مسیحیت در برابر حملات هیوم، کانت و دیگر نظریه‌پردازان علمی دفاع کند. به تبع او دانشمندانی چون رودولف اتو، استیس و پل تیلیش، نیز تجربه دینی را در آن روزگار «تجربه‌زده»، گوه‌ر دین به شمار آوردند تا از ضربه سهمناکی که کانت بر اعتقادات دینی وارد ساخته بود، بکاهند (برای تفصیل ر.ک: همان: ۱۱۱-۱۵۰).

جان هیک مانند متکلمان نام‌برده نقطه ثقل نظریه خود را بر «تجارب دینی» نهاد و آن را گوه‌ر دین و مایه نجات آدمی شمرد، بدون اینکه دلیلی برای نظریه خود داشته باشد. تجربه دینی مفهومی است که به هیچ وجه قابل اندازه‌گیری و ارزش‌سنجی نیست، زیرا حد و مرز مشخصی ندارد. باور به آموزه‌ها و عمل به توصیه‌های دین، احساسات و حالاتی در آدمی پدید می‌آورد که به آن «تجربه دینی» می‌گویند و این احساسات و حالات تنها برای صاحب تجربه درک‌شدنی است و دیگران نمی‌توانند آن را درک کنند تا چه رسد به ارزش‌سنجی و اندازه‌گیری.

مفهوم تجربه دینی حتی در نزد متکلمان مبتکر این نظریه نیز متفاوت است به گونه‌ای که شلایرماخر آن را «احساس وابستگی مطلق»، اتو «تجارب مینوی»، استیس «تجارب عرفانی»، پل تیلیش «وابستگی نهایی» و جان هیک «تجارب

تحول بخش از خودمحوری به حقیقت محوری» می‌داند (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۴۷-۱۴۸). این نظریه از آنجا به اشکال برمی‌خورد که اگر هر کدام از تعابیر فوق را گوهر دین بدانیم تجارب دیگر حاشیه و غیر نجات بخش می‌شود. اگر گوهر و ذاتی دین را به قول شلایرماخر احساس و وابستگی مطلق بدانیم، تجارب تحول بخش از خودمحوری به حق محوری گوهر دین نخواهد بود و در صورتی که گوهر دین را به قول استیس تجارب عرفانی بدانیم تجارب مینوی اتو دیگر نجات بخش نیست. تهافت میان «تحول از خودمحوری به خدامحوری» و «گوهر دین دانستن تجربه دینی» از دیگر مسائلی است که باعث شده جایگاه حقیقت در نزد هیک بسیار مغشوش شود. هیک معیار ارزیابی ادیان را تحول از خودمحوری به خدامحوری می‌داند و این معیار را در همه ادیان چه سنت‌های بزرگ دینی و چه ادیان و نحله‌های کوچک و خرد دست‌یافتنی می‌داند (همان: ۸۸-۸۹).

تحول از خودمحوری به خدامحوری در جایی مقدور است که گوهر دین باورها و توصیه‌های دین باشد تا متدین خواسته‌های نفسانی را رها کند و به توصیه‌های اخلاقی و فقهی خداوند عمل نماید اما از نظر هیک گوهر دین تجربه دینی است و توصیه‌ها و احکام جایگاهی در دین ندارند، حال چگونه شخص می‌تواند با عمل به آن‌ها از خودمحوری به خدامحوری تحول یابد؟!

تئوری پیوستگی

تئوری پیوستگی یکی دیگر از عللی است که حقانیت را در نظریه پلورالیستی هیک غایب گردانده است. هیک بر خلاف ملاصدرا که بر مبنای تئوری مطابقت^۱ از حقیقت سخن می‌گوید، نظریه خود را بر اساس تئوری پیوستگی^۲ نسق می‌دهد. تئوری پیوستگی تنها میان مجموعه‌ای از گزاره‌ها سازش می‌دهد و به سازگاری و مطابقت آن با واقعیت کاری ندارد. تئوری مطابقت رویکردی به صدق گزاره‌ها دارد نه از آن جهت که با گزاره‌های دیگر چه نسبتی دارد، بلکه از این باب که نسبت آن

1. Correspondence theory.
2. Coherence theory.

گزاره با جهان خارج چگونه است، یعنی مطابقت آن با اعیان خارجی و واقع سنجیده می‌شود. هیک دغدغه مطابقت با حقیقت و واقعیت را ندارد. او با انتخاب تئوری پیوستگی سعی می‌کند از اشکال مهمی که بر نظریه‌اش وارد است خلاصی یابد و آن عبارت است از اینکه: هیک نجات را به حقیقت گره زده و آنگاه در هر دو کثرت‌گرا شده است. آیا این باعث تکثر در حقیقت و نسبیّت حقیقت نمی‌شود؟ هیک در رویارویی با این اشکال مهم، تئوری صدق را تئوری پیوستگی درونی می‌داند تا اصولاً واقعیت و حقیقت بیرونی برای او بی‌اهمیت شود ولی اشکالی که به او وارد است این است که او نمی‌تواند تئوری مذکور را انتخاب کند، زیرا وی گوهر دین را باورها و توصیه‌ها نمی‌داند تا بحث از صدق مطرح شود و سخن از انتخاب تئوری‌های صدق به میان آید. او گوهر دین را تجربه دینی می‌داند و تجربه دینی گزاره نیست که نیازمند صدق باشد تا بحث شود که کدام تئوری صدق را برمی‌گزیند، بلکه تجربه دینی از نوع علم حضوری است و در علم حضوری چون خود معلوم در نزد عالم حضور دارد نه مفهوم و لفظ آن، نوبت به صدق لفظ و مفهوم از واقعیت نمی‌رسد.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در عین حال که اسلام را دین کامل و حق می‌داند و پلورالیسم در حقانیت و صدق را به هیچ وجه قبول ندارد، بر این باور است که نجات حداکثری است و اکثر آدمیان اهل نجات‌اند. آنچه باعث شده ملاصدرا با توجه به حصرگرا بودن در صدق ادیان، اکثر انسان‌ها را اهل نجات بداند، باور وی به امور ذیل است: ۱- فطرت توحیدی؛ ۲- تنها اهل عناد و تقصیر هلاک می‌شوند؛ ۳- تشکیک در نجات؛ ۴- تلازم میان محدودیت نجات و امساک جود؛ ۵- غلبه رحمت بر غضب؛ ۶- حسن خُلف و عید. در مقابل، جان هیک همه ادیان را به یک اندازه نجات‌بخش می‌داند نه به این دلیل که همه آن‌ها به یک اندازه آدمی را به حقیقت می‌رسانند، بلکه بدین خاطر که هیچ کدام انسان را به واقع نمی‌رسانند. هیک برای بشریت نه تنها چراغی روشن نکرده است، بلکه آدمی را کور کرده تا هیچ امیدی برای دیدن حقیقت نداشته باشد. در مهندسی نجات‌شناسی جان هیک هیچ دینی حق نیست چون همه ادیان حق‌اند.

کتاب شناسی

۱. آملی، محمد تقی، *درر الفوائد*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳ ش.
۳. همو، *الالهیات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۵. الیاده، میرچا، *دین پژوهی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۶. پرودفت، دین، *تجربه دینی*، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم، طه، ۱۳۷۹ ش.
۷. تفتازانی، سعدالدین، *کتاب المطول*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۸. جعفری، محمد تقی، *بررسی و نقد افکار راسل*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، «گزاره سوم»، *کتاب نقد*، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۹ ش.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، *حاشیه الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۲. همو، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، بی تا.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، چاپ ششم، تهران، انجمن اسلامی فلسفه و حکمت ایران، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. همو، *الحاشیه علی الالهیات*، دارالفنون، بی تا.
۱۵. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۶. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۷. همو، *تفسیر القرآن*، قم، بیدار، بی تا.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. فروغی، محمد، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. فولکیه، پل، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ ش.
۲۳. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، تصحیح محمد محی الدین عبدالحمید، بی تا.
۲۴. گیسلر، نورمن، *فلسفه دین*، ترجمه حمید آیت اللهی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. موسوی خمینی، سیدروح الله، *المکاسب المحرمه*، تحقیق مجتبی تهرانی، قم، بی تا.
۲۷. هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاووس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۲۸. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی، ۱۳۸۱ ش.

وجوه اشتراک و شباهت در

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ملاصدرا و هوسرل*

□ علی حقی^۱

□ سیدمحمدامین مداین شیشوان^۲

چکیده

هوسرل و ملاصدرا دو فیلسوفی هستند که با وجود تفاوت در نظام فکری به مسئلهٔ تیقن و ماهیت آن پرداخته‌اند. هوسرل با طرح فروکاهش‌ها^۳ و اپوخه^۴ و ملاصدرا با طرح مسئلهٔ «اتحاد عقل و عاقل و معقول» راه رسیدن به یقین و کیفیت یقین را شرح داده‌اند. در این نوشتار به وجه اشتراک میان این دو فیلسوف از این جنبهٔ معرفت‌شناختی پرداخته شده است. ملاصدرا با طرح دیدگاه «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، پراهمیت جلوه دادن فاعل انسانی در مسئلهٔ شناخت، مجرد دانستن علم و نفس و عدم غیبت مجردات از یکدیگر، معنای ویژه‌ای از یقین را ارائه داده که تا پیش از او مطرح نشده است. البته در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (haghi@ferdowsi.um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی (نویسندهٔ مسئول) (sma.madayan@yahoo.com).

3. Reduce.

4. Epoche.

این معنای یقین نباید جایگاه علم حضوری و ابتدای علم حصولی بر علم حضوری را فراموش کرد. همین معنای یقین در آثار هوسرل نیز مشاهده می‌شود. وی آگاهی را ساحت سه‌جانبه فعل آگاهی، آگو و متعلق آگاهی می‌داند که با عقل، عاقل و معقول همخوانی دارد و این سه امر در اندیشه هوسرل در اتصاف با یکدیگر قرار می‌گیرند. هوسرل چونان صدرالمتألهین نقش فاعل شناسا را به عنوان نقطه مرکزی می‌پذیرد و از آن به عنوان «آگوی استعلایی» یاد می‌کند.

واژگان کلیدی: علم حضوری، بدیهیات، اتحاد عقل و عاقل و معقول، پدیدارشناسی، فاعل و متعلق شناسا، هوسرل.

مقدمه

فیلسوفان همواره به عنوان اندیشورانی که پایه‌ای‌ترین مسائل بشری را در دستور کار خود قرار داده‌اند، روش حقیقت‌پژوهی خود را روشی قیاسی برگزیده‌اند. روش قیاسی در مقابل روش استقرایی است که در علوم تجربی استفاده می‌شود. چنان‌که مشهود است، یقین در روش استقرایی معنایی ندارد و ملاک شناسایی درستی نسبی در این روش، بازدهی تجربی است. اگر بپذیریم که منطق صوری هدایت به یقین را در روش قیاسی، در «صورت» آن به عهده می‌گیرد، در این روش دستیابی به یقین از لحاظ «ماده» قضیه یک بحث معرفت‌شناختی است؛ از این روی هم بحث شکل فلسفی می‌گیرد و هم با هستی‌شناسی پیوند می‌یابد.

ملاصدرا و هوسرل دو فیلسوفی هستند که به بحث دستیابی به تیقن در نظام‌های فکری خویش و نیز پیوند معرفت با هستی به تفلسف پرداخته‌اند. گرچه هوسرل با دید ایده‌آلیستی و ملاصدرا چون سایر فیلسوفان مسلمان با دید واقع‌گرایانه به این مسئله نگریده‌اند، هر دو به یک شکل برای پاسخ‌یابی به یقین در فلسفه و علوم عقلی راه حل ارائه نموده‌اند.

نوشتار پیش رو بررسی تطبیقی راه حل دو فیلسوف یادشده را مورد توجه قرار می‌دهد.

تعریف و تبیین علم حضوری

نخستین تقسیمی که می‌توان برای علم در نظر گرفت این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است و صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۷۱). بدیهی است که تقسیم فوق مبنی بر نفی و اثبات است و حالت سوم وجود ندارد (همان). برای علم حصولی می‌توان علم به وجود اشیای خارجی را در نظر گرفت و بهترین نمونه برای علم حضوری نیز حضور خود معلوم نزد عالم و یا علم انسان به نفس خویش است. با توجه به تعریف و مثال مذکور ویژگی‌هایی را برای علم حضوری می‌توان در نظر گرفت:

۱. علم حضوری برای عالم بی‌واسطه حاضر بوده و معلوم ذاتاً برای عالم منکشف است، حال آنکه در علم حصولی، معلوم به واسطه صور ذهنی برای عالم منکشف است و در هر دو صورت، علم انکشاف معلوم برای عالم است.
۲. علم حضوری خطاپذیر نیست؛ زیرا میان عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد تا اینکه خطایی به وجود آید. اما در علم حصولی واسطه ادراکی یعنی صورت وجود دارد و جای این سؤال است که «آیا این صورت، شیء درک‌شده را به طور دقیق نشان می‌دهد و با آن مطابق است یا خیر؟» (همان: ۱۷۵).
۳. علم حضوری دارای شدت و ضعف است. گاهی علم حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد و گاهی نیز به صورت ضعیف و کم‌رنگ حاصل شده و به صورت نیمه‌آگاهانه درمی‌آید. هر اندازه نفس از نظر مرتبه وجودی ضعیف‌تر باشد، علوم حضوری وی ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است و هر اندازه مرتبه وجودی او کامل‌تر شود علوم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر خواهد بود (همان: ۱۷۷). این امر بر خلاف علم حصولی است که همواره در همه اذهان، یکسان واقع می‌شود؛ زیرا وقوع آن صرف ایجاد صورت ذهنی است.

بازگشت علم حصولی به علم حضوری

چنان که گذشت در علم حصولی دو امر وجود دارد: نخست صورت حاصله از شیء و دوم خود شیء. امر اول را معلوم بالذات و امر دوم را معروف بالعرض می‌گویند که صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند و از آن رو مجاز است که معلوم نامیده می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: ۱۵۲). از این روی ملاصدرا حقیقت علم را حضور می‌داند که خود از سنخ وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۱۶۳/۳). علامه طباطبایی با توجه به این مطلب و اینکه همه معقولات و عاقل‌ها مجردند و معلومات با وجود خارجی خود برای نفس عالم آشکار می‌شوند، نتیجه می‌گیرد که در حقیقت، علم حضوری است^۱ (طباطبایی، بی‌تا: ۱۵۳).

به باور برخی در علوم حصولی (که به وسیله صورت ذهنی با خارج ارتباط برقرار می‌کند) شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیات برای ذهن، اتصال وجودی واقعیات با واقعیت نفس است. از سوی دیگر اتصال وجودی یک واقعیت با واقعیت نفس موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری دریابد. در واقع نفس معروف بالذات را درک کرده که نزد وی حاضر است و به آن علم دارد و علم نفس به واقعیت خارجی، به اعتبار ارتباط این صورت با واقعیت خارجی است، و گرنه واقعیت خارجی یا معلوم بالعرض، علم اعتباری و مشروط به شمار می‌آید. مطابق این دیدگاه مبنای تمام علم‌های حصولی، یعنی تمام اطلاعات ذهنی به خارج، علم حضوری است (همان: ۱۹۰، پاورقی).

با توجه به مطالب گفته‌شده و دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر بازگشت علم حصولی به حضوری، نه تنها علوم و شناخته‌های ما به بدیهیات و آن هم بدیهیات اولیه برمی‌گردند، بلکه تمام علوم متداول نیز به علم حضوری بازمی‌گردند، از این روی منشأ خطای معرفتی انسان یا ضعف و غفلت فاعل شناساست و یا بر اثر تأویل و تفسیر علوم حضوری. در قسمت بعد خواهیم دید که نه تنها علوم برای انسان حضور دارند بلکه با وجود نفس متحدند.

۱. إن العقول المجردة عن المادة لا علم حصوليًا عندها، لانقطاعها عن المادة ذاتًا وفعالًا.

اتحاد عقل و عاقل و معقول

بنا به نظر ملاصدرا علم از سنخ وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۲۴۴/۳)، از این رو اگر ما وجود را اصیل و بسیط بدانیم در وجود جزء و ترکیب راه نخواهد داشت. بنابراین رابطه شخص عالم با معلوم از سنخ اضافه وجود و یا به عبارت بهتر اشتداد وجود خواهد بود. این مسئله را اکنون به صورت مفروض می‌پذیریم تا دلیل ملاصدرا را در این رابطه ذکر نماییم.

تبیین قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول

دلیل ملاصدرا در این مسئله بر سه مقدمه مبتنی است و وی از قاعده تضایف استفاده کرده است:

۱. صورت‌های فعلیه که ذات و فعلیت اشیا را تأمین می‌کنند بر دو دسته‌اند: نخست آن‌هایی که به ماده و عوارض آن قائم هستند که معقول بالذات نیستند و اگر معقول در نظر گرفته شوند معقول بالعرض خواهند بود. دوم معقولاتی که از ماده و عوارض مادی به دورند و معقول بالذات هستند.

۲. وجود معقول همیشه برای عاقل است؛ یعنی وجود فی‌نفسه معقول چیزی جز وجود صورت برای عاقل نیست.

۳. صورت معقولی که از عوارض مادی به دور باشد همیشه معقول بالفعل است؛ خواه خارج از ذات عاقل باشد یا نباشد، زیرا حیثیت ذاتی آن حیثیت معقولیت است و جز معقول بودن عنوان دیگری بر آن صادق نیست.

نتیجه‌ای که از این مقدمات گرفته می‌شود این است که هر موجود معقول بالفعل که در مقام ذات با قطع نظر از هر غیر معقول است، عاقل بالفعل خویش نیز هست و به این ترتیب قاعده اتحاد عاقل و معقول صورت تحقق می‌پذیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۴۱۷/۲). البته پیروان حکمت متعالیه و حتی خود ملاصدرا در مبحث وجود ذهنی، اتحاد علم و معلوم را اثبات کرده‌اند. به گفته برخی از آن‌ها علم و معلوم در ذهن یک چیز هستند؛ مثلاً وقتی انسانی را تصور می‌کنیم و صورتی از او در ذهن پدید می‌آید، این صورت علم ماست چرا که ادراک ماست و آنچه بالذات بر ما

مکشوف است همان صورت است، در حالی که شخص خارجی به گونه مستقیم معلوم و متصور ما نیست (مطهری، ۱۳۶۰: ۶۰/۱).

این قاعده که ملاصدرا در آثار خود آن را فیضانی از خزانه انوار علم الهی می‌داند، در واقع از مهم‌ترین ابتکارات ملاصدرا به شمار می‌آید و بر این نکته اصرار دارد که سه مفهوم علم، عالم و معلوم یا عقل، عاقل و معقول با وجود سه گانگی در مفهوم، مصداق یک وجودند. در واقع یک وجود از سه منظر در سه مفهوم تفهیم شده است.

طرف‌داران این قاعده در عین اینکه نفس را حقیقتی دارای مراتب می‌دانند به تعدد و تشدد بین نفس، قوای نفسانی و صور ادراک شده قائل نیستند؛ یعنی در عین اینکه یک نوع کثرت تشکیکی برای حقیقت نفس قائل‌اند، مدعی هستند که نخست جوهر ذات نفس با قوای نفسانی تباینی ندارد و دوم اینکه نسبت هر قوه به صورت ادراکی مانند نسبت ماده به صورت است و نفس به آن صورت استکمال می‌یابد. در تشبیهی می‌توان نفس را در مرتبه عقل هیولانی به منزله نطفه‌ای فرض کرد که مرحله به مرحله متکامل می‌شود، با این تفاوت که نفس یک حقیقت تشکیکی و دارای مراتب است (همان: ۸۷/۲). اگر این قاعده را در مورد مبنای گرای صدراپی در نظر بگیریم این نتایج قابل استنتاج هستند:

۱. عین و ذهن از دو سنخ متفاوت و متباین از هم نیستند، بلکه هر دو از سنخ وجودند.

۲. صورت معلوم نه تنها نزد عالم حضور دارد و برای او بدیهی قلمداد می‌شود، بلکه صورت معلوم در شأنی از شئون عالم بوده و از آن جدا نیست.

۳. عالم یا فاعل شناسا، به عنوان یکی از زاویه‌های مثلث معرفت به شمار نمی‌آید، بلکه علم و معلوم در ذات وی جمع هستند و اصل اساسی معرفت در عالم قرار می‌گیرد. چنان که در سطرهای بعدی خواهد آمد عالم در جریان معرفت نه نقشی منفعل بلکه نقشی فعال دارد. از این روی در نزد ملاصدرا آنچه در ذات عالم حضور نداشته و غایب باشد علم نیست؛ چرا که علم همان حضور و وحدت داشتن صور ادراکی نزد عالم است.

جایگاه فاعل شناسا در اتحاد عقل و عاقل و معقول

ملاصدرا به عنوان فیلسوفی مبنی‌گرا حتی از اتحاد وجودی علم، عالم و معلوم تجاوز می‌کند و خود فاعل شناسا را به عنوان ایجادکننده صور معرفی می‌کند و اینجاست که وی به فیلسوفان ایده‌آلیست نزدیک‌تر می‌شود. به باور وی خداوند متعال انسان را به گونه‌ای آفریده که به تولید صور موجودات مادی و مجرد تواناست و این صور برای او حصول یافته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۲۶۴/۱). علم حصولی یا علم نفس انسان به چیزی جز خود، صرف انعکاس صور اشیا بر نفس نیست و نفس در فرایند دانستن، تنها نقش منفعل را ندارد بلکه برعکس انسان که خود عالم صغیر است و تمامی مراتب وجود را داراست عمل وی به اشیا و اعیان، زائیده نظر و تأمل در صور آنها در آینه وجود او و همانند علم الهی است؛ با این تفاوت که علم انسانی وجود ذهنی را پدید می‌آورد (شریف، ۱۳۶۵: ۲۹۰/۱).

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود که از نظر ملاصدرا نه تنها حقایق از ذات نفس انسان محبوب نیست بلکه ذات و نفس انسانی کاشف حقیقت و ایجادکننده صور است. پس اگر نفس انسان در جریان معرفت دچار اشتباه شود به خاطر وجود موانع عارضی است که سد راه انسان در جریان کشف حقیقت است. وی در *الشواهد الربوبیه* وجود این موانع را در جسمانیة الحدوث بودن و ابتلای وی به ماده و عوارض و نواقص مادی این عالم دانسته است. این موانع به اختصار عبارتند از:

۱. نقصان جوهر نفس و بالقوه بودن آن؛
۲. غبار شهوات و معاصی؛
۳. عدول و انحراف از عالم حقایق و توجه به جانب مصالح مادی؛
۴. حجاب واقع شدن آرای باطله میان نفس انسانی و صور علمیه؛
۵. جهل به طریق وصول؛ یعنی عدم انتقال از صورتی به صورت دیگر یا جهل به اصول معارف و کیفیت و تألیف آنها در جهت رسیدن به مطلوب (صدرالدین شیرازی،

پدیدارشناسی هوسرل و دست‌یابی به علم یقینی

علم یقینی و مبنای گرای هوسرل

هوسرل که خود زمانی روان‌شناسی گرا بود، پس از انتقاد فرگه از روان‌شناسی گرای به پدیدارشناسی روی آورد. در روان‌شناسی گرای مبنای منطق و استدلال‌ات عقلی به حالات روان‌شناسی فکر و تحولات فیزیکی ذهن تحویل می‌شود. به گفته برخی منطق رسته خاصی از روان‌شناسی است و مغز همان طور منطق را تراوش می‌کند که جگر صفرا را (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۶۳).

هوسرل پس از روی آوردن به پدیدارشناسی به دنبال علمی کاملاً یقینی و غیر قابل شک بود. چنین علمی، علم ایده‌آلی بود که به نظر هوسرل فلسفه باید به آن مقام برسد و تا کنون هیچ کدام از نظام‌های فلسفی به آن نرسیده‌اند، پس علمی به نام فلسفه وجود ندارد:

من نمی‌گویم فلسفه علمی است ناقص، می‌گویم که آن هنوز علم نیست و مانند یک علم شروع نشده است (ورنو، ۱۳۸۷: ۲۷).

برای دست‌یابی به چنین علمی باید هرگونه پیش‌داوری را کنار گذاشت و مستقیم به خود اشیا رجوع کرد تا آنکه به علم رسید. غایت و کمال مطلوب علم همان تملک حقایق مطلق است. غرض از علم شناخت حقایقی است که همیشه و برای همه معتبر باشد، اما آنچه که حقیقت را معلوم می‌دارد همان بداهت است (همان: ۲۸).

پس هوسرل نقطه آغازین تفکر خود را با تأکید به دست‌یابی حقیقت با ویژگی بداهت انتخاب می‌کند تا آنکه به علم حقیقی برسد. بنابراین ما هوسرل را از این منظر شاید بتوانیم مبنای بدانیم؛ زیرا وی دست‌یابی به سایر شعب علوم را بر پایه بداهت تصور می‌کند.

علم متیقن هوسرل و تأملات دکارتی

اما بداهت چیست؟ بداهت عبارت است از تجربه کردن یک موجود که در آن،

نگاه روح ما شیئی را به دست می‌آورد (هوسرل، ۱۳۸۴: ۴۵). به عبارت دیگر «بدهت عبارت است از تجربه یا شهودی که در آن عین اشیا برای ذهن عیان و ظاهر می‌شود» (ورنو، ۱۳۸۷: ۲۸). پس اشیا خارجی هیچ‌گاه آن‌گونه که هستند با تضمینی کاملاً یقینی در ذهن شناسنده ما حاضر نمی‌شوند بلکه آنچه ظاهر می‌شود پدیدارهای اشیا است که در ذهن و برابر درک شهودی ما حاضر گشته و بدیهی می‌باشند. بدهت انواع مختلفی دارد؛ بعضی از آن‌ها قطعی هستند چرا که امکان شک در آن‌ها کاملاً منطقی نیست. اما مطلوب همه، علم به اموری است که در آن‌ها شک مطلقاً ناممکن می‌باشد. بنابراین اگر فلسفه باید علم باشد، باید بر بدهت متیقن و ضروری مبتنی باشد (همان). پس اگر هوسرل را مبنایگر بدانیم باید این سخن را در نظر بگیریم که بدهت هوسرل بدهتی آمیخته با تیقن و ویژگی ضرورت است. به گفته وی بدهت یقینی دارای این ویژگی بارز است که پیشاپیش، هرگونه شک قابل تصور را به مثابه شک بی‌محتوا منتفی می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۵۰).

به باور هوسرل، دکارت تنها فیلسوفی است که با اِعمال «شک دستوری» خویش ریشه‌گرایی را در فلسفه بنیان می‌نهد و حوزه‌ای را در فلسفه تخصیص می‌دهد. به عبارت دیگر حوزه وجدانیات و آگاهی‌ها را در تمایز از حوزه اعیان واقعی - که به علوم اختصاص دارد - به دست می‌آورد (همان: ۱۴).

با این وجود نقد اساسی‌ای که هوسرل بر دکارت وارد می‌کند این است که اولاً وی معنای گزاره «من می‌اندیشم پس هستم» را به صورت ژرف واکاوی نکرده و ثانیاً با شتاب‌زدگی به سراغ کشف جهان رفته است. اما هوسرل جهان را به عنوان پدیدار نگاه می‌کند و با «فروکاهش» و «اپوخه» آن را به حالت بدهت یقینی تبدیل می‌کند و آنگاه ارتباط جهان و ذهن شناسا را در ارتباط با یکدیگر می‌بیند و سرانجام به فاعل شناسا تحت عنوان اگوی استعلایی^۱، نقش برجسته‌ای در جریان معرفت و اندیشه محول می‌کند. چنان که ملاصدرا برای نفس انسانی شناسنده نقش ویژه‌ای قائل بود.

1. Transcendental ego.

پدیدار بودن جهان و کاهش پدیدارشناسی

در فلسفه هوسرل پدیدار، شناختی است که حاصل لقاء در حد واقع و ذهن است، بنابراین هر پدیداری هم ظاهر است و هم باطن. می‌توانیم بگوییم: پدیدار در عین اینکه امری دیدنی و ظاهری است با حقیقت و محجوب در ارتباط است (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۲۰۱). این سخن بدین معناست که جهان واقعی آن گونه که هست بنا بر تجربه روزمرگی ما هرگز به ذهن نمی‌آید و خطاهای حسی و قضاوت‌های نادرست همواره بر این مهم تأکید می‌کنند. هوسرل به عنوان فیلسوف آغازگر و خواستار فلسفه‌ای یقینی - چنانچه در ادامه خواهد آمد - وجود جهان را در پرانتز قرار می‌دهد و آنچه را که در شأن بررسی علم یقینی همچون پدیدارشناسی می‌داند آن چیزی است که به آن‌ها پدیدار می‌گوید. پدیدار چیزی است که در برابر ذهن شناسا آشکار می‌شود و چنان که اشاره شد حد لقاء واقع و ذهن است.

در اینجا دوگانگی‌های فاعل و متعلق شناسا، عالم و معلوم و ظاهر و باطن از میان برداشته می‌شود و در این مقام هوسرل به امری اشاره می‌کند که همه فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا با تعبیر «علم حضوری» به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. از آنجا که جهان و آنچه در آن است در نزد هوسرل در آگاهی تقوّم می‌یابد، هوسرل پدیدارشناسی خود را پدیدارشناسی مقوّم^۱ نامیده است:

پدیدارشناسی عبارت است از مطالعه کیفیت و تقوّم تکوّن جهان در آگاهی. باید توجه کرد که جهان بدون انسان معنا ندارد (همان: ۲۰۲).

حال اینکه پدیدارها واجد چه عناصری هستند و از چه ملاحظاتی دور بوده‌اند که شایسته علم یقینی شده‌اند، باید به سراغ شناخت اپوخه رفت. اپوخه عبارت است از اینکه روش پدیدارشناسی، برخی از عناصر داده‌شده را در پرانتز می‌گذارد و در برابر آن‌ها بی‌علاقه می‌شود (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۱۱۰). آنچه داخل پرانتز می‌رود نخست اقوال تاریخی است که همه باورهای فیلسوفان در طول تاریخ کنار گذاشته می‌شود و پدیدارشناس به آن‌ها بی‌علاقه است. دوم وجود جزئی اشیاست تا فردیت و هستی

1. Constitutive Phenomenology.

افراد فراموش شود و ماهیت آن‌ها بررسی شود (همان). بنابراین ما نه با وجود جهان بلکه با ماهیت جهان سروکار داریم که در پدیدارشناسی مقوم مورد اهمیت قرار می‌گیرد. از این روی این تأویل فروکاهشی ابتدا درباره جهان اعمال می‌شود؛ چه بر حسب آن موجود بودن جهان از بداهت متیقن برخوردار نیست، زیرا موجود بودن و تجارب آن را به صورت رؤیاهای منظم می‌توان تصور کرد. موجود بودن جهان که بر بداهت تجربی مبتنی است، امری خودبه‌خود محقق نیست (ورنو، ۱۳۸۷: ۳۰). پس تجربه موجودیت جهان، بداهت فاقد ویژگی یقینی بودن است. در واقع پدیدارشناسی مانند علم، اساس متیقنی می‌یابد؛ زیرا در آن با پدیدارهای مطلق منظور نظر است. منظور از مطلق، موجودی است که بی‌واسطه و بدون هرگونه شکی داده و شناخته شده باشد. باری، فقط پدیدار است که چنین وضعی را دارد؛ زیرا تمام هستی آن همان عیان یا پدیدار شدن است (همان: ۳۲). از آنجا که وجود علم حضوری، همان بودن در ذهن فاعل شناساست، پس بی‌شک مصداق علم حضوری فیلسوفان مسلمان و پدیدارشناسی هوسرل یکی است و حیطة پدیدارشناسی چونان حیطة علم حضوری، وجدان و آگاهی‌های انسانی است (همان).

ابژه‌های آگاهی

در سوژه یا آگاهی فقط با فرآیند اندیشه روبه‌رو نیستیم بلکه چیزی اضافه بر آن یعنی ابژه متعلق آگاهی نیز ظاهر می‌شود، از این روی پدیدارشناسی به ابژه صرفاً در چارچوب سوژه می‌اندیشد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۸۱). اگر با زبان فلسفه اسلامی بخواهیم توضیح دهیم، با دو امر مواجه هستیم: از یک سو با متعلقات شهودی و داده‌های علم حضوری و از سویی دیگر فعل شهودکننده که مشهودات با آن تقدم می‌یابند. در واقع مشهودات، ابژه‌های آگاهی ما هستند. هوسرل ابژه‌های آگاهی را نوئما^۱ و عمل آگاهی آن را نوئسیس^۲ می‌نامد. ابژه آگاهی از فعل فاعل شناسا نه یکی است و نه کاملاً از هم جدا، بلکه در داخل نوئسیس و ذهن شناسا جای دارد و چنان که در

1. Noema.

2. Noesis.

ادامه خواهد آمد او را در معنابخشی و تقویم جهان یاری می‌رساند. همان‌گونه در دیدگاه ملاصدرا بررسی شد وجود نفس انسانی با کسب علم بیشتر اشتداد می‌یابد. مطلب نزدیک به پدیدارشناسی هوسرل در این زمینه آن است که هر چه ابژه‌های آگاهی بیشتری در ذهن فاعل شناسا باشد در قلمرو تقویم جهان آزادی بیشتر خواهد داشت و قوام آن به عنوان مقوم جهان اشتداد بیشتری خواهد یافت. هوسرل و شاگردان وی همواره تأکید داشته‌اند که انسان بیش از آنی که هست می‌تواند باشد. حال جای این بحث است که نقش اگوی استعلایی و التفات آن‌ها در پدیدار شدن پدیدارها چیست؟

حیثیت التفاتی^۱ و اگوی استعلایی

انسان در زندگی روزانه خود تجربه برخورد با اشیای گوناگونی را دارد ولی هر تجربه‌ای به حیطة آگاهی وارد نمی‌شود. در میان تجربه‌های درونی، آن‌هایی به آگاهی وارد می‌شوند که دارای خصلت التفاتی باشند (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). حیثیت التفاتی این است که آگاهی بدون مورد آگاهی نمی‌تواند آگاهی باشد و با التفات شخصی مدرک به سوی چیزی است که آن چیز معنا می‌یابد و وارد آگاهی وی می‌شود (دارتینگ، ۱۳۷۶: ۱۹۷).

اگر مفاهیم پدیدارشناسی را در کنار هم تفسیر کنیم درک بهتری از آن‌ها خواهیم داشت. حیثیت التفاتی در واقع تفسیر دیگری از ارتباط فعل آگاهی و فاعل آگاهی است و چیزی جدا از فاعل نیست. ابژه آگاهی نیز از فعل آگاهی جدا نیست چرا که در غیر این صورت ابژه آگاهی نخواهد بود. پس ابژه آگاهی شئون آگوی استعلایی یا فاعل شناسای انسانی است.

ما در جهان بیرون و از احوالات درون می‌توانیم هزاران تجربه متفاوت داشته باشیم، اما در این میان آن‌هایی داخل حیطة آگاهی ما می‌شوند که ما به آن‌ها توجه داشته باشیم. بدون این توجه هیچ‌یک از تجربیات ما رنگ آگاهی نخواهند یافت و دیگر ابژه آگاهی نخواهند بود. پس ابژه آگاهی شأنی از آگاهی داشتن یا فعل

1. Intention.

آگاهی ماست و این همانی است که هوسرل آن را حیثیت التفاتی می‌نامد و بر این باور است که همیشه آگاهی ما «آگاهی - از» چیزی است و حرف رابط از همواره‌ترین واژه آگاهی است و از آنجا که فعل آگاهی نیز شأنی از فاعل شناسای آگاهی یا آگوی استعلایی است پس ابژه آگاهی ما شأنی از آگوی استعلایی است. جهان همه معنا و اعتبار وجودی خود را از چنین وجدانیاتی کسب می‌کند؛ جهانی که معنا و اعتبار وجودی خود را در من و از من کسب می‌نماید (هوسرل، ۱۳۸۴: ۵۷).

بنابراین گزارف نخواهد بود اگر بگوییم که ابژه آگاهی، معلوم حضوری یا معقول بالذات ما و نوئیس و فعل آگاهی، علم یا تعلق ماست. باید توجه داشت که فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا علم و تعلق را در حالت مصدری به کار برده‌اند و فاعل آگاهی، آگوی استعلایی مشخص، عالم و یا عاقل، معلوم حضوری یا معقول بالذات به شمار می‌آیند. بنابراین اتحاد عقل، عاقل و معقول در هوسرل در ارتباط نوئیس و نوئما با نگرش التفاتی مشاهده می‌شود. کلی‌ترین ساخت آگاهی محض شاکله آگوی «می‌اندیشم» و متعلق اندیشه است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۱۴). تنها نکته‌ای که باقی می‌ماند پرسش از این است که «فاعل شناسای آگاهی چیست که با التفات او ابژه‌های آگاهی موجودیت می‌یابند؟».

آگوی استعلایی

چنان که اشاره شد آگوی استعلایی همچون مسئله نفس در حکمت متعالیه در محوریت قرار گرفته و احکام ویژه خود را دارد. حال باید تعریف آگو، رابطه آن با زیسته‌ها و نیز احکام ویژه آن را به طور اجمال از نظر بگذرانیم. آگوی استعلایی همان «من اندیشنده» در جمله معروف دکارت «من می‌اندیشم پس هستم» را تشکیل می‌دهد. دکارت در تأمل اول از تأملات خود همه چیز را مورد شک قرار می‌دهد و تنها چیزی که به حیطه شکاکیت در نیامده وجود شک‌کننده او بوده است. هوسرل بر این باور است که من شک‌کننده یا اندیشنده، همان آگوی استعلایی است که هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را در معرض شک قرار دهد. حتی تأملات تجربه‌گرایان از امر مذکور ناتوان است و ملاحظه تجربه‌گرایانه نیز نشان می‌دهد که همانند هیوم

قادر به نفی قطعی «من» نیست؛ زیرا آن که در خود ژرف می‌نگرد چه کسی است؟ آیا همین درون‌گری وجود چنین فاعلی را اثبات نمی‌کند (همان: ۲۱۳).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که تفاوت آگوی استعلایی با آگوی تجربی چیست تا زمینه تعریف آگوی استعلایی فراهم گردد. همان‌گونه که اشاره شد از نظر هوسرل پدیدارشناس با وصف زنده پدیدارها کار دارد. این پدیدارها در واقع با تعلیق حکم وجودی یا اپوخه کردن جهان به دست آمده است. به دیگر سخن «با عدم صدور حکم به اینکه آیا جهان واقعی و درون آن، خارج از پدیدار بودنش برای من وجود خارجی و واقعی دارد یا خیر»، به صورت یک پدیدار در می‌آید. هوسرل اپوخه کردن را به همین مسئله تفسیر می‌کند که جهان و آنچه در آن است را داخل پرانتز می‌گذارد و درباره وجود یا عدم وجود آن سکوت یا تعلیق حکم می‌کند و در نتیجه جهان به عنوان متعلقات شناسا به حالت پدیدار برای شناسنده با وصف زنده و تجربه درونی درآمده و در ارتباط فاعل شناسای انسانی معنا می‌یابد. هوسرل در کتاب تأملات دکارتی پس از اشاره به داخل پرانتز بردن جهان می‌گوید:

آیا نباید خود پدیده‌شناس - فاعل شناس - را نیز به عنوان انسانی با مختصات طبیعی بین‌الهلالتین قرار دهیم و آگوی طبیعی را به آگوی محض تبدیل کنیم. در فوق آگویی که علاقه‌مند به جهان است، آگوی محض یا آگوی پدیده‌شناختی، در این مرحله به عنوان ناظر بی‌علاقه - ناظر فراتر از احکام جهان تجربی و استعلایافته - مستقر می‌شود (۱۳۸۴: ۱۶).

باری، آگوی استعلایی در تضایف با جهان پدیداری، پس از اعمال اپوخه به دست می‌آید. همان‌گونه که جهان تجربی و من تجربی دو مقوله جدا از هم بودند که یکی داخل در دیگری بود، آگوی استعلایی و جهان پدیداری کاملاً به هم وابسته‌اند. آگوی استعلایی در واقع هویتی آگاهانه و آگاهی التفاتی به جهان دارد و از سوی دیگر جهان پدیداری، پدیدار برای آگوی استعلایی است. ویژگی یادشده ما را به پدیدارشناسی مقوم نائل می‌کند که وجه شبهات پدیدارشناسی هوسرل را با دیدگاه اتحاد عاقل و معقول روشن‌تر می‌سازد؛ چرا که در این دیدگاه، معقول،

معقول برای عاقل است و در تضایف با عاقل قرار دارد، چنان که مهم‌ترین دلیل ملاصدرا برای دیدگاه اتحاد عاقل و معقول همان برهان تضایف است. پدیدارشناسی مقوم، به مطالعه کیفیت تقوم جهان در آگاهی می‌پردازد. جهان از زمانی قوام می‌یابد که انسان به عنوان فاعل ادراک به جهان معنا می‌دهد (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۲۰۲).

با توجه به آنچه گفته شد من استعلایی همان «من می‌اندیشم» دکارتی است که قطعیت وجود جهان را نادیده می‌گیرد و همه چیز را به آگاهی خود تحویل می‌برد، پس همین اندازه روشن است که «منی» وجود دارد که امتناع می‌کند و این من، «من محض» نامیده می‌شود (لیوتار، ۱۳۸۴: ۲۸). اگر امتناع کردن از وجود جهان و نیز تبدیل آن به پدیدار و نیز بار انسانی دادن به آن‌ها را معنا بخشیدن لحاظ کنیم، آگوی استعلایی چنین تعریف می‌شود:

مراد از من استعلایی (آگوی استعلایی)، نخستین زمینه هر ارتباط آگاهانه انسان و جهان است که در هر یک از پدیدارها حاضر است ولی هیچ یک از آن‌ها نیست. نقش این «من»، معنادار ساختن و التفات قصدیت داشتن به سوی جهان است. آگوی استعلایی از هر پدیداری که تا به حال بوده تجاوز کرده و معنادهنده پدیدارهای تازه است (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۲۰۰).

از آنجا که آگو و پدیدارها رابطه‌ای دوسویه دارند و پدیدارها هویت آگو را تقویم می‌بخشند و آگو در پدیدارها و معانی محدود محصور نمی‌شود (همان)، پس ما می‌توانیم آگوی استعلایی و ویژگی استعلایی بودنش را با اشتداد و حرکت جوهری نفس انسان با دید متناظرانه بنگریم:

آگو را نمی‌توان جدا از زیسته‌هایش تصور کرد. بنابراین میان من محض و ادراکات آن نه نوعی شکاف بلکه نوعی قطبیت مشاهده می‌شود و دو قطب در عین تمایز وابسته‌اند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۲۴-۲۲۵).

با توجه به مطالب بندهای پایانی روشن می‌گردد که متعلقات شناسا یا آگاهی (بنا بر اصطلاح پدیدارشناسی: زیست‌های آگاهی)، با وجود آگوی استعلایی یگانه شده و در آگاهی وی حلول می‌نماید. این مطلب با «اتحاد عاقل و معقول» در

حکمت متعالیه مطابقت دارد. شاید بتوان گفت که بارزترین ویژگی این زیست‌ها بی‌واسطه بودن آنهاست. هوسرل ادراک این زیست‌ها را «وصف زنده» می‌نامد: تجربه یا وصف زنده عبارت است از تجربه مستقیم و بی‌واسطه که انسان پس از طرد نگرش طبیعی به دست می‌آورد. تجربه زنده به طور مستقیم و نه از ورای مفاهیم، امور را شهود می‌کند و انسان به طور مستقیم با پدیدار به معنای پدیدارشناختی لقاء پیدا می‌کند (دارتینگ، ۱۳۷۶: ۱۹۶).

از گفته‌های شارحان هوسرل پیداست که وصف «تجربه زنده» برای پدیدارها همان «علم حضوری» در نزد فیلسوفان مسلمان به ویژه ملاصدراست.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت هوسرل نیز همچون ملاصدرا با آمیختن معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی در صدد جستن امر یقینی است. هوسرل با تأکید بر نقش آگوی استعلایی به عنوان فاعل شناسا و معلومات به عنوان زیست‌های ذهنی آگو، زیست‌ها را عین ربط به آگوی استعلایی می‌داند. بنابراین همه متعلقات شناسا در حالت مساوی نسبت به آگو قرار دارند. در نظام فکری ملاصدرا نیز وضع بر این منوال بوده و شباهت بسیار زیادی با اندیشه هوسرل دارد؛ زیرا معلوم یا معقول از سنخ وجود بوده و فاعل شناسا یا نفس انسانی نیز از سنخ وجود است، بنابراین تباینی با یکدیگر ندارند و معلوم عین ربط به نفس در نظر گرفته می‌شود و ازدیاد معلومات، اشتداد وجودی نفس را به همراه خواهد داشت. بنابراین نفس از سنخ معلوم خود است و اگر وجود موانعی که قبلاً ذکر شد در میان نباشد نفس هیچ ابایی از شناسایی حقیقت و دست یافتن به معقول نخواهد داشت. از این رو دیدگاه ملاصدرا در کنار دیدگاه هوسرل قرار می‌گیرد؛ زیرا نزد ملاصدرا همه معارف و معلومات در صورت نبود مانع، حقیقت یقینی و با نفس متحد بوده و در حالت مساوی نسبت به یکدیگر و در نزد فاعل شناسا یا نفس قرار می‌گیرند. هوسرل و ملاصدرا با وجود دارا بودن دو نظام فکری متفاوت در برابر مسئله تیقن دیدگاه مشترک دارند. هر دو فیلسوف با اهمیت دادن به ادراکات ذهنی و درونی و ارجاع ادراکات حسی و تجربی بر

ادراکات درونی و نیز فراتر رفتن بر آن و پیوند زدن ذهن با هستی، به اتحاد عالم درون با عالم بیرون رسیده‌اند. عالم درون نزد آن دو صرف ادراکات نیست، بلکه کل هستی فاعل شناساست و در اندیشه هوسرل هر بدیهی‌ای یقینی نیست بلکه ما بداهت کافی و ناکافی داریم و هوسرل به دنبال دانشی با بداهت کافی است.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲. بوخسکی، ا.م.، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۳. دارتیک، اندره، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت، ۱۳۷۶ ش.
۴. رشیدیان، عبدالکریم، *هوسرل در متن آثارش*، تهران، نی، ۱۳۸۴ ش.
۵. شریف، م.م.، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ ش.
۶. صدر، سیدمحمدباقر، *فلسفه ما*، ترجمه و شرح سیدمحسن مرعشی شوشتری، تهران، کتابخانه ناصر خسرو، ۱۳۵۱ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۹ م.
۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ افست، بی تا.
۱۰. همو، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۱۱. لیوتار، ژان فرانسوا، *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، *شرح منظومه*، تهران، حکمت، ۱۳۶۰ ش.
۱۴. ورنو، روزه و ژان وال، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. هوسرل، ادmond، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، ۱۳۸۴ ش.

صفت قیومیت خداوند و نتایج آن در آینه حکمت متعالیه صدر المتألهین*

□ مهدی زمانی^۱

چکیده

صفات و اسمای الهی، بخش مهمی از مسائل خداشناسی را تشکیل می‌دهند. صدر المتألهین نیز بر اساس مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خویش در حکمت متعالیه به این مباحث اهمیت داده است. او در آثار خویش برای اسم «قیوم» جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفته و ضمن بحث از معنا و نوع این اسم، به نحوه ارتباط آن با ذات خداوند و دیگر اسم‌های الهی پرداخته است. قیومیت مبدأ صفات اضافی معرفی می‌شود و به همراه حیات، تفصیل اسم اعظم الهی است. ملاصدرا با بررسی موشکافانه در این اسم، بر اساس اصول حکمت خویش به دریافت نتایج بزرگی از آن نایل می‌گردد. تبیین نسبت موجودات با خداوند در پر تو اضافه قیومیه، معیت قیومیه حق با اشیا، احاطه قیومیه خداوند بر همه موجودات، توحید افعالی، تدبیر قیومی و بسیاری از معارف ربوبی، از نتایج صفت قیومیت است که ملاصدرا در تنظیم اجزای نظام حکمت ویژه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی ارائه شده در دانشگاه پیام نور می‌باشد.

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور (zamani108@gmail.com).

خویش از آن‌ها بهره‌ها برده است.

واژگان کلیدی: قیومیت، صفات الهی، حکمت متعالیه، صدرالمتألهین.

طرح مسئله

حکمت متعالیه صدرایی در هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی، خداشناسی و دیگر مباحث فلسفی، مشربی خاص را پیش نهاده است، هرچند در آن از برخی بنیادهای کلامی، مشایی، اشراقی و عرفانی مکتب‌های پیش از خود بهره برده، ویژگی‌های خاصی دارد که می‌تواند آن را از همه آن‌ها متمایز گرداند. توجه ویژه ملاصدرا به متون اسلامی؛ اعم از آیات و روایات و همچنین عناصر الهام و کشف در تدوین حکمت متعالیه بسیار اساسی است. مبحث خداشناسی سرآغاز مسائل مطرح در حکمت متعالیه است و ملاصدرا همانند دیگر متکلمان، فیلسوفان و عارفان، در مباحث مربوط به وجود خدا و صفات او و نیز مناسبات میان او و سایر اشیا، به تفصیل به بحث پرداخته است. در این میان، او برای صفت قیومیت خداوند جایگاهی والا و نقشی کلیدی در نظر گرفته و در آثار خویش به تفصیل از آن یاد نموده و نتایج بسیاری از حکمت خویش را بر آن مبتنی ساخته است.

صفت قیومیت در سه آیه زیر درباره خداوند به کار رفته که در هر سه مورد همراه صفت حیات است:

﴿وَعَنْتَ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ (طه / ۱۱۲).

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (بقره / ۲۵۵).

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران / ۲).

در این جستار می‌کوشیم تا با بازخوانی آثار ملاصدرا، به تنظیم و تشریح دیدگاه وی درباره معنای قیومیت، نحوه اثبات آن و جایگاه آن در میان صفات خداوند پردازیم و توجه ویژه‌ی وی به این صفت را توضیح دهیم.

معنای قیومیت

«قیوم» از ریشه «قوم» بر وزن «فیعول» است. راغب اصفهانی در *المفردات فی غریب القرآن* آن را «القائم الحافظ لكلّ شیء والمعطی له ما به قوامه» معنا کرده است (۱۴۱۲):

۶۹۱). بدین سان، قیوم موجودی است که به ذات خود پابرجاست و دیگر موجودات را حفظ نموده و مایه‌های قوام آن‌ها را بدان‌ها می‌بخشد و در معنای آن افزون بر ایجاد اشیا، حفظ و دوام بخشیدن و تدبیر و هدایت آن‌ها نیز نهفته است و می‌توان آن را یادآور آیه **﴿الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾** (طه/ ۵۰) دانست.

ملاصدرا در رساله فی سریان الوجود قیوم را به «قائم به ذات و مقیم غیر» تعریف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۱۴۲). او در شرح اصول کافی ضمن بیان همین تعریف به حضور معنای دوام در لفظ قیوم اشاره کرده و آن را از تقدم و قبلیت خدا نسبت به اشیا نتیجه می‌گیرد (همو، شرح اصول کافی، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۱) و در تفسیر خود بر قرآن نیز همین نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد:

ولهذا يوصف الباري بأنه قائم وقيوم، لأنه يجب دوام وجوده للأشياء وإدامته للأرزاق (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۲۷۱/۱).

ملاصدرا در جایی دیگر به بحثی نسبتاً مفصل درباره معنای قیوم می‌پردازد و ضمن اشاره به سخن راغب به نقل این اشکال می‌پردازد که اگر قیوم، به معنای حافظ و پابرجا نگه‌دارنده اشیا باشد، باید بگوییم که صیغه مبالغه، معنای کلمه را از لازم به متعدی تغییر داده است، در حالی که مبالغه از اسباب متعدی کردن لفظ لازم به شمار نمی‌آید. او پس از نقل پاسخ دیگران به این اشکال، به تحلیلی فلسفی روی می‌آورد تا مسئله را از بحثی لغوی به استنتاجی- عقلی تبدیل نماید. او می‌گوید:

هنگامی که کمالات چیزی در معنا یا صفتی، شدت و قوت می‌گیرد، کمالات از خود شیء لبریز شده و به دیگر اشیا افاضه می‌شود. البته این بدان معنا نیست که صیغه مبالغه نیز همانند حروف جر یا باب افعال و تفعیل از اسباب متعدی شدن لفظ باشد، بلکه قوت یافتن کمالات چیزی موجب می‌گردد که آن معنا به غیر خود سرایت کند. بنابراین مبالغه در معنای قیام به حکم عقل و نه وضع لفظ، مقتضی قوام بخشیدن غیر و حفظ و ادامه است^۱ (همان: ۸۳/۴).

۱. الأصل أن دلالة القيوم على الحافظ المديم لكل شيء دلالة عقلية لا وضعية وكثيراً ما يذكر في اللغة المعاني الالتزامية التي صارت لكثرة الاستعمال بمنزلة المعنى المطابق.

نحوه اثبات صفت قیومیت

ملاصدرا در برخی از نوشته‌های خود، برای اثبات قیومیت خداوند به برهان عقلی متوسل می‌شود. او در *مفاتیح الغیب* اثبات قیومیت را به معنای اثبات دوام فیض می‌داند و این از طریق تبیین رابطه علی میان خداوند و موجودات امکان‌پذیر است. بدین سان کسانی که علیت و ضرورت علی و معلولی را انکار کنند راهی برای اثبات صانع و قیومیت او نخواهند داشت (همو، ۱۳۶۳: ۲۳۶).

ملاصدرا در تفسیر قرآن برای اثبات «حیّ قیوم» از برهان‌های حرکت، علیت و معرفت نفس استفاده می‌کند (همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۶: ۸۳/۴). او در جایی دیگر نیز از دلیل عقلی برای اثبات کمالات و صفات خداوند؛ از جمله قیومیت بهره برده (همو، ۱۳۷۵: ۴۳۹)، اما از میان براهین اثبات ذات قیوم خداوند، به برهان صدیقین توجه بیشتری نشان داده است. به باور وی با این برهان، همراه با اثبات واجب، وحدت و قیومیت او نیز به سادگی اثبات می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۲۵/۶). اما ملاصدرا در برخی از آثار خویش، برهان حاکم بر قیومیت و وحدت خداوند را نه برهان عقلی، بلکه نوعی برهان می‌داند که از جانب خداوند و به تأیید او برای عقل حاصل گشته و عقل در برابر آن راهی جز پذیرش، ایمان و انقیاد ندارد.^۱ او در *الشواهد الربوبیه* با تأکید بر همین نکته می‌گوید:

این برهان وارد بر قلب و نور تابیده از جانب خداوند است که وحدت و قیومیت الهی را ثابت می‌کند، نه عقل و وهم (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۵۲).

وجوب بالذات و قیومیت

اساسی‌ترین مفهومی که فیلسوفان بر پایه اصل علیت برای مبدأ جهان به کار می‌برند مفهوم واجب‌الوجود است، اما این مفهوم را با کدام یک از تعییرات دینی درباره خداوند می‌توان مطابق دانست؟ بی‌شک یکی از گزینه‌های قوی در پاسخ به این پرسش تعبیر «قیوم» است. وجوب وجود خداوند، ذاتی و ازلی (ضرورت ازلیه) است

۱. فالحاکم بوحدته و قیومیته التي هي عين ذاته ليس هو العقل، بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تأييده وإنما العقل له الطاعة والتسليم والإيمان والإيقان والانقياد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۲/۲).

و همان گونه که اشاره کردیم، قیوم موجودی قائم به ذات است؛ یعنی به ذات خویش موجود است و وجود او دوام دارد. از طرف دیگر در معنای قیوم، اضافه به غیر و حفظ بقای موجودات وابسته، لحاظ می شود و این نیز با نیاز ذاتی و دائمی ممکن به واجب، قابل تطبیق است. بر همین اساس ملاصدرا در بسیاری از نوشته های خویش تعبیر قیوم را با واجب بالذات همراه می کند (همو، ۱۹۸۱: ۳۲/۵، ۱۶۵ و ۱۷۹) و بر ضرورت ذاتی مطلق و ازلی او تأکید می ورزد:

وصف ضرورت ازلیه اختصاص به خداوند قیوم دارد و شریک و همانندی برای او نمی توان لحاظ کرد (همان: ۲۷۸/۱).

ملاصدرا بر اساس مبانی خویش، وجوب ذاتی خداوند را تعبیری از غنای ذاتی او می داند و معنای «امکان ذاتی» موجودات نیز نیاز ذاتی آن ها به واجب قیوم است، نه «امکان ماهوی» که مشایبان بر آن تأکید ورزیده اند (همو، ۱۳۷۸: ۲۹). ملاصدرا در تعریف «ضرورت مطلقه ازلیه» از تعبیر قیوم استفاده می کند. به باور وی در گزاره «ضرورت مطلقه ازلیه» بر ضرورت نسبت محمول به ذات موضوع، بدون هیچ شرط زائد حکم می شود و برای آن «الله قیوم بالضروره» را نمونه می آورد (همو، ۱۳۷۵: ۲۱۰). بدین سان قیوم بودن خداوند به معنای واجب الوجودی است که سلب محمول از آن به نفس ذاتش ممتنع است و برای ثبوت آن اقتضا و علیتی از جانب ذات نیاز نیست.

جایگاه قیوم در میان صفات خداوند

صدر المتألهین در برخی آثار خویش چنین می گوید که از معنای قیومیت، اثبات همه صفات کمالیه و سلب تمام نقایص امکانی نتیجه می شود؛ زیرا در این تعبیر به قوام ذاتی و موجودیت ازلی خداوند توجه شده است. در مقابل، اشیا عین نیاز، تعلق، وابستگی و نقص هستند و همه این امور در امکان ذاتی آن ها ریشه دارد.^۲ اگر به سه آیه ای که واژه

۱. واجب یمتنع انتفاء المعلول عنه بنفس ذاته من غیر اقتضاء و علیة من الذات لثبوتها و هو القیوم تعالی و الضرورة هناك ذاتية أزلیة مطلقه (همان: ۱۵۷/۱).

۲. ومعنی القیومیة المستفاد منه جمیع الصفات الکمالیة والبرائة عن جمیع النقائص الإمکانیة فیان معنی القیوم هو الذی یقوم بنفسه و یجب بذاته و یقوم به غیره (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۲۰/۴).

قیوم در آن‌ها به کار رفته توجه نماییم، خواهیم دید که در هر سه آیه این واژه در کنار «حی» قرار گرفته است. صدر المتألهین در *المظاهر الالهیه* از همین نکته نتیجه می‌گیرد که «حی قیوم» بر همه صفات کمالیه مشتمل است؛ زیرا بر وجوب وجود خداوند دلالت دارد که سرچشمه همه صفات است (همو، *المظاهر الالهیه*، ۱۳۸۷: ۴۱). بدین سان در تعبیر «الحی القیوم»، ذات خداوند و جلال و عظمت او مورد تأکید قرار گرفته است.^۱

وی در کتاب یادشده ضمن تأکید بر عدم زیادت صفات باری بر ذات او می‌گوید: صفات حقیقی خداوند تغایر و تعدد ندارند و تفاوت میان آن‌ها تنها بر اساس نام‌گذاری است. او در این مورد هم به سخن رییس مشایبان در کتاب *التعلیقات* استشهاد می‌کند که در آن صفات خداوند را عین یکدیگر می‌شمارد و هم سخن «ابوطالب مکی» را یادآور می‌شود که می‌گوید: «مشیته - تعالی - قدرته». افزون بر این، ملاصدرا مرجع صفات اضافیه را معنا و صفت یگانه قیومیت ایجابی خداوند می‌داند که هر چند اسامی آن‌ها بسیار است، همه به یک نسبت برمی‌گردد.^۲ به دیگر سخن همان گونه که ملاصدرا در *المبدأ و المعاد* نیز تأکید می‌کند، خداوند به ذات قیوم خود سرچشمه نسبت‌ها و اضافات است (همو، ۱۳۵۴: ۳۲).

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* توضیح دقیق‌تری درباره جایگاه صفت قیوم می‌دهد. او با تفکیک میان صفات حقیقیه و اضافیه، وجود احدی خداوند را در عین بساطت، با وجود صفات حقیقی یکی می‌داند و اضافه قیومیه خداوند را مصحح کاربرد همه صفات اضافی مانند «رازقیت و مبدئیت» می‌شناسد (همو، ۱۳۶۳: ۳۲۵) و نحوه پیوند او با اشیا و نسبت میان او و ماسوای او را توصیف می‌کند.

بنا بر آنچه گذشت، قیوم، سرمنشأ صفات فعل خداوند است. ملاصدرا قسمت نخست «آیه الكرسي» یعنی «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» را شامل سه قسمت: «اللَّهُ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ» و «الْقَيُّومُ» می‌داند که به ترتیب، بیان‌کننده ذات، صفات و افعال خداوند

۱. وقوله الحی القیوم اشاره إلى نعت الذات وجلالتها وعظمتها (همان: ۲۰/۴).

۲. وكذلك صفاته الإضافة لا يتكرر معناها ولا يختلف مقتضاه. كذا الصفات السلبية؛ فإن إضافة إلى الأشياء وإن تعددت أساميتها واختلفت، لكنها كلها ترجع إلى معنى واحد إضافة واحدة هي قیومته الإيجابية للأشياء (همو، *المظاهر الالهیه*، ۱۳۸۷: ۳۹).

هستند (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۵۸/۴). او در جایی دیگر اسم «قیوم» را سرچشمهٔ ایجاد اشیا و تجلی و فیض معرفی می‌کند و همراه بودن این اسم را با اسم «حی»، اشاره به رفع توهم ایجاد جبری و غیرارادی اشیا می‌داند؛ زیرا حیات بر علم و اراده دلالت می‌کند (همان: ۸۸/۴). از این روی قیومیت و خالقیت خداوند فرآیندی جبری نیست بلکه همراه با حکمت، اراده و قدرت است (همان: ۲۸/۶).

حی و قیوم را می‌توان خلاصهٔ همهٔ صفات الهی دانست. حی و قیوم به ترتیب به صفات حقیقی و اضافی اشاره دارند و به نوعی مکمل یکدیگرند. به همین سبب برخی، مجموع دو کلمه را یک اسم از اسامی خداوند دانسته و گفته‌اند که «حی قیوم» همانند «بعلبک»، اسمی ترکیبی است (همان: ۸۸/۴، ۳۹۵).

آنچه در عالم ظاهر می‌شود تجلی صفات و اسمای الهی است؛ بنابراین هر کدام از موجودات این عالم با اسمی از اسمای الهی تناسب بیشتری دارند. «قیوم» با جوهر، «قدوس» با انواع مجرد و «مصور» با صورت‌های جوهری تناسب دارند. این تناسب را در مورد «الأول والآخر» با مقولهٔ متی، «الرافع الخافض» با مقولهٔ این، «المُبدع» با مقولهٔ فعل و «قابل التوب» با مقولهٔ انفعال و دیگر اسمای الهی نیز می‌توان تأیید نمود (همان: ۳۹۶/۴).

اسم اعظم

یکی از مباحثی که محل دیدگاه‌های مختلف در کلام، عرفان و حکمت اسلامی است، مسئلهٔ اسم اعظم خداوند و معین بودن یا نبودن آن است. صدرالمُتألهین حداقل در سه اثر خود دربارهٔ نسبت اسم «الحی القیوم» با اسم اعظم سخن رانده است:

۱. در تفسیر القرآن الکریم، ضمن بحث از مدلول لفظ جلالهٔ «الله»، به اختلافات اندیشمندان دربارهٔ اسم اعظم اشاره می‌کند. برخی می‌گویند: اسم اعظم اسمی معلوم و مشخص نیست و دیگران آن را اسمی معین می‌دانند. دستهٔ دوم در اینکه اسم اعظم چیست، وحدت نظر ندارند. عده‌ای «ذوالجلال والاکرام» را اسم اعظم دانسته‌اند. ملاصدرا می‌گوید: این باور درست نیست؛ زیرا «جلال» یکی از صفات سلویه و «اکرام» جزء صفات اضافیه است، بنابراین نمی‌توانند اسم اعظم باشند. در مقابل، برخی «الحی القیوم» را اسم اعظم دانسته‌اند. ملاصدرا می‌گوید: برخی این دیدگاه را

نپذیرفته‌اند؛ زیرا اگر «حی» به معنای «دراک فعال» باشد، معنای عظمت در آن نیست و قیوم نیز به معنای قائم به ذات و مقوم غیر است و اولی به معنای استغنا و صفتی سلبی است و دومی نیز از صفات اضافی به شمار می‌آید، بنابراین ویژگی خاصی برای اسم اعظم بودن ندارد (همان: ۳۷/۴-۳۸). ملاصدرا پس از بحث از دیدگاه‌های دیگران، اعتقاد کسانی را ترجیح می‌دهد که معتقدند اسم اعظم، «الله» است؛ زیرا این اسم همه صفات جمال و جلال را در بر دارد. اما اسم «الحی القیوم» نیز به نحو تفصیلی بر مدلول اسم «الله» دلالت دارد و می‌توان آن را تفصیل اسم «الله» دانست. دلیل ملاصدرا این است که «حی» سرچشمه همه صفات حقیقی و «قیوم» مبدأ همه صفات اضافی است. بنابراین «الحی القیوم» جامع همه صفات الهی و نایب اسم «الله» است (همان: ۳۹/۴).

۲. صدرالمآلهین در اسرار الآیات بر این باور است که اسم اعظم باید جامع اسمای الهی باشد و مظهر آن نیز باید همه حقایق را در بر گیرد. وی در آنجا علاوه بر اسم «الله»، «الحی القیوم» را نیز شایسته چنین مقامی می‌داند. تنها تفاوت میان این دو این است که «الله» بر حسب وضع علمی و «الحی القیوم» بر حسب وضع لقبی چنین دلالتی دارند؛ زیرا «حی قیوم» به نحو تضمن یا التزام، جامع همه اسمای الهی است. اسم «حی» سرچشمه همه صفات ذاتی مانند قدرت، علم و اراده است و اسم «قیوم» همه اسمای فعلیه مانند خالق و رازق را در بر دارد (همو، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۴۴-۴۵).

۳. ملاصدرا در المظاهر الالهیه همان عبارات اسرار الآیات را تکرار می‌کند؛ با این تفاوت که در اینجا با صراحت بیشتری اسم «حی قیوم» را اسم اعظم می‌نامد: فهذان الاسمان هما الاسم الأعظم لمن تجلی له، فمن ذكرهما بلسان العیان - لا بلسان البیان - فقد ذكر الله باسمه الأعظم الذي إذا دعی به أجاب و إذا سئل به أعطی (همو، المظاهر الالهیه، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۲).

او در همین کتاب دین خود را در این مسئله به ابن عربی اظهار می‌کند. ابن عربی در الفتوحات المکیه برای اسم اعظم مدلولی به جز «عین الجمع» نمی‌بیند و «الحی القیوم» را در آن مندرج می‌داند.^۱

۱. الاسم الأعظم الذي لا مدلول له سوى عين الجمع وفيه الحی القیوم (ابن عربی، بی تا: ۱۲۰/۲).

نور قیومی

در حکمت اشراق که بر پایه ترتیب انوار انتظام یافته، نورالانوار در رأس هرم واقعیت قرار دارد. سهروردی نورالانوار را به نام‌های مختلف مانند نور مقدس، نور محیط، نور اعظم و نور قهار یاد می‌کند. یکی از نام‌های مهم نورالانوار «نور قیوم» است که بر جایگاه رفیع صفت قیومیت در دیدگاه این حکیم دلالت دارد (۱۳۷۵:

۱۲۱/۲). سهروردی در *هیاکل النور قیوم* را چنین تعریف می‌کند:

معنی قیوم آن است که او ظاهر بود ذات خود را و او نور جمله انوار بود که ایشان مجرد باشند از اجسام و علایق اجسام (همو، ۱۳۷۵: ۹۴/۳).

روشن است که بر طبق حکمت اشراق، واقعیت مساوی با نور است و قیوم به ذات خود روشن است و روشنی نورهای دیگر به روشنی او وابسته است. ملاصدرا نیز در مواضع بسیاری از آثار خویش از «نور قیومی» سخن می‌گوید:

۱. *در الشواهد الربوبیه*، واجب‌الوجود را اصل موجودات و ماسوای او را فروع او می‌نامد و او را چنین تعریف می‌کند:

وهو النور القیومی وما سواه إشراقاته والماهیات أطلاله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. فلیدعن أنه قائم بذاته والوجودات ذوات الماهیات شئونه واعتباراته ووجهه حیثیاته (۱۳۶۰: ۳۶).

۲. *در الاسفار الاربعه*، واجب‌الوجود را «نور قیومی طامس» می‌نامد (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۳/۱). این واژگان برگرفته از *حکمة الاشراق* سهروردی است. او در جای دیگری نیز از «شعاع طامس قیومی» نام می‌برد که ملائکه مهیمن در آن مستغرق‌اند (همان: ۲۷۷/۹).

۳. ملاصدرا در *رساله فی القضاء و القدر* می‌گوید:

تجلیات الهیه در سنت اشراقی اضواء و اشعه قیومیه و نزد پاره‌ای از متصوفه کلمات وجودیه نامیده می‌شود (همو، ۱۳۰۲: ۱۹۰).

او در *المظاهر الالهیه* این «اضواء قیومیه» را وسایط افعال خداوند به شمار می‌آورد که برتر از خلق و پایین‌تر از خالق هستند (همو، *المظاهر الالهیه*، ۱۳۸۷: ۵۹).

۴. کاربرد ویژه نور قیومی درباره واجب‌الوجود «نور احدیت قیومیه» است (همو،

۱۹۸۱: ۲۰۲/۵). او در *المبدأ و المعاد* نیز با بهره‌گیری از واژگان *حکمة الاشراق*، وحدت انوار قاهره را به وحدت قیومی واجب‌الوجود باز می‌گرداند.^۱

اضافه قیومیه

در حکمت مشاء به پیروی از ارسطو، اجناس در ده طبقه کلی قرار می‌گیرند که به نام «مقولات عشر» معروف‌اند. مقولات، دسته‌بندی مفاهیم هستند، اما بر اساس دیدگاه واقع‌گرایانه اندیشمندان مشایی، باید آن را نوعی طبقه‌بندی اشیای واقعی نیز قلمداد کرد. این مقولات به استقرا، شامل جوهر و نه مقوله عرضی می‌شوند که «اضافه» یا «نسبت» یکی از آن‌هاست. مقوله اضافه یا «اضافه قیومیه» بر نسبت میان دو شیء یا دو مفهوم دلالت دارد و می‌تواند یک طرفه یا دو طرفه باشد؛ مانند نسبت برادر بودن، پدر بودن، کوچک‌تر بودن، مساوی بودن و یا موازی بودن. در این مقوله، اضافه و نسبت میان دو شیء است که به نوعی از یکدیگر مستقل هستند. اما نسبت اشیا و موجودات با خداوند چه نوع نسبتی است؟ به یقین در این مورد یک طرفه نسبت، از استقلال برخوردار نیست بلکه عین ربط، تعلق و وابستگی به طرف دیگر است و بدون آن هیچ واقعیتی ندارد. بدین‌سان در این مورد، نوع خاصی از اضافه یا نسبت برقرار است که با مقوله اضافه متفاوت است. در حکمت اشراقی این نوع از نسبت به «اضافه اشراقیه» معروف شده است؛ زیرا اشراق و پرتو نور نسبت به مبدأ آن عین ربط، تعلق و وابستگی است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۹/۱).

ملاصدرا بر اساس مبانی هستی‌شناختی حکمت خویش، علاوه بر «اضافه اشراقیه» از تعبیر «اضافه قیومیه» نیز استفاده می‌کند تا رابطه میان حق و خلق و نیز نسبت میان ذات و صفات خداوند را تبیین نماید. در *المبدأ و المعاد*، ضمن بحث از علم حق تعالی به اشیا و تبیین آن بر اساس اضافه قیومیه، آن را با اضافه اشراقیه در حکمت اشراق یکی می‌داند.^۲ او در *شرح الهدایة الاثیریة* نیز به همین مطلب تصریح

۱. فکذلک وحدات الأنوار القاهرة العقلية ظلال لوحده القیومیة لأن العقول الفعالة لیست إلا شؤونه الإلهیة وتجلّياته القیومیة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۵۷).
 ۲. واذ قد علمت أن الواجب تعالی يعلم ذاته بذاته وذوات مجعولاته العینیة بذواتها بما مر ذکره وأن الإضافة القیومیة إلى الأشياء هی بعینها الإضافة النوریة الشهودیة كما یقتضیه ذوق الاشراق (همان: ۱۲۱).

نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۴۹). وی در الحاشیه علی الهیات الشفاء، هر چیزی را دارای وجهه و نظری الهی می‌داند و آن را به رابطه وجودی و نسبت قیومی بازمی‌گرداند.^۱ او در جایی دیگر از همین اثر، وجود واجب را عین مبدئیت و صانعت عالم دانسته و آن را با قیومیت او نسبت به اشیا یکی می‌داند و در ادامه، اضافه قیومیه را چنین تعریف می‌کند:

والقیومیة ضرب من الإضافة إلى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات إلا بالإضافة (همو، بی تا: ۴۰).

بدین سان ماهیات ممکن از جهت ارتباط با جاعل حقیقی یعنی خداوند، چیزی جز شعاع‌ها و پرتوهای وجود قیوم نیستند.^۲ همچنین او در المسائل القدسیه، ضمن بحث از نحوه حضور صور علمی ممکنات برای حق تعالی می‌گوید:

شیخ‌الرئیس و دیگر حکیمان راسخ، به نسبت قیومیه میان صور علمیه حق با ذات او باور داشته‌اند، از این رو فرقی نیست که بگوییم این صور «در حق» یا «از حق» حاصل می‌شوند.^۳

ملاصدرا در رساله فی الحدوث، بازگشت نسبت ذات احدی خداوند به همه اشیا را نسبت یگانه قیومیه می‌داند.^۴ در المبدأ و المعاد، ضمن نفی صفات حقیقی زائد بر ذات خداوند، همه مناسبات میان خدا و عالم را به «اضافه قیومیه ایجابیه» نسبت می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که مناسباتی که بعضی از صوفیان میان خداوند و اشیا اثبات می‌کنند، توهماتی گمراه کننده است (همو، ۱۳۵۴: ۶۵). در مفاتیح الغیب، همه افعال خداوند را به اضافه قیومیه برمی‌گرداند و آن را مصحح همه اضافات و نسبت‌های دیگر معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۱). او در الشواهد الربوبیه نیز مصحح همه اضافات

۱. وبالجملة ما من شيء إلا ويمكن فيه نظر إلهي من حيث له رابطة وجودية ونسبة قیومیة (همو، بی تا: ۱۵).
 ۲. وقد علمت أن الماهيات يرتبط بالجاعل الحق لأجل وجوداتها التي هي في الحقيقة أشعة وإشراقات للوجود القیوم (همان: ۲۰۵).
 ۳. وقد حقق الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء الراسخين: أن حصول صور الممكنات للبارئ سبحانه ونسبتها إليه ليس إلا قیومیته لها ويتحد في تلك النسبة معنى كونه عنه وفيه (همو، المسائل القدسیه، ۱۳۸۷: ۲۱۹).
 ۴. والبارئ أحدی الذات، نسبة ذاته إلى الكل نسبة واحدة قیومیة (همو، ۱۳۷۸: ۲۰۰).

فعلیه مانند عالم بودن، قادر بودن، اراده داشتن و رازق بودن را اضافه قیومیه می‌داند (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۴۲) و در *تفسیر القرآن الکریم* نیز بارها به اضافه قیومیه اشاره کرده است. او اضافه قیومیه را نه منحصر به صورت‌های علمی حق تعالی بلکه شامل تمام ماسوای او می‌داند (همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۶: ۷۴/۴ و ۳۹۱).

احاطه قیومیه

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، واجب‌الوجود باید همه کمالات وجودی را دارا باشد، بدین سان هیچ کمال و وجودی را بیرون از او نمی‌توان تصور نمود؛ زیرا در غیر این صورت محدود و ناقص خواهد بود. بر این اساس، هر چند خداوند به دلیل اینکه نامتناهی است باید از هر امر متناهی و محدود فراتر و برتر باشد، درست به همین دلیل باید بر این گونه امور احاطه و شمول داشته باشد؛ زیرا هر چند اگر خداوند را با امری محدود مساوی بدانیم او را محدود ساخته‌ایم، اگر امور محدود را بیرون از دایره وجود او در نظر آوریم باز هم او را متناهی فرض نموده‌ایم. بنابراین اگرچه شأن وجود او را برتر از زمان، مکان و دیگر محدودیت‌ها معرفی می‌کنیم (تنزیه)، احاطه و حضور او در هر مکان و زمان را نیز باید مورد تأکید قرار دهیم (تشبیه). ملاصدرا بر اساس مبانی خود در «اصالت وجود» و «وحدت تشکیکی وجود» بر احاطه خداوند بر همه چیز تأکید می‌کند و با بهره‌گیری از متون قرآن و روایات این احاطه را «احاطه قیومیه» می‌نامد.

وی در تفسیر آیاتی از سوره حدید، بر این امر تأکید می‌ورزد که آفریننده آسمان‌ها و زمین، از هیچ زمان و مکانی غایب نیست و بر هر جا و هر زمان احاطه قیومیه دارد.^۱ زمان و مکان، نسبت به اشیا محدود است. بودن شیء در یک مکان و زمان به منزله نبود آن در مکان‌ها و زمان‌های دیگر است، اما نسبت خداوند با اشیا نمی‌تواند چنین باشد. او کمال نامحدود است، بنابراین نسبت به همه موجودات احاطه قیومیه دارد.^۲

۱. ولا یفوت لده مکان عن مکان، بل جمیع الأزمنة والزمانیات، لإحاطته القیومیة فی حکم آن واحد فی الحضور لده (همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۶: ۳۱۴/۶).

۲. ولكن الباری جلّ جلاله لکونه محیطاً بجمیع الموجودات إحاطة قیومیة، فنسبة معیته تعالی إلى الثابت والمتغیر والمجرد والمکان واحدة (همو، *شرح اصول الکافی*، ۱۳۶۶: ۸۴/۳).

ملاصدرا در رساله فی القضاء و القدر ضمن بیان محل قضا و قدر و ارجاع آن‌ها به مراتب علم خداوند، تأکید می‌کند که نسبت حوادث مادی به خداوند فراتر از زمان و مکان است. او در تبیین قضا و قدر، موجودات عالم را به مثابه کلمات خداوند منظور کرده، به گونه‌ای که لازم نیست پی‌درپی و کلمه به کلمه به آن نظر کند و با نظر به هر کلمه یا حرف، از قبل و بعد آن بی‌خبر باشد، بلکه نسبت احاطه قیومیة اشراقیه به همه حروف و کلمات، نسبت یگانه غیر زمانی است: ﴿وَمَا نُقْطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (انعام / ۵۹). وی مقصود از کتاب مبین را در این آیه، دفتر وجود دانسته است (همو، ۱۳۰۲: ۱۵۳).

ملاصدرا در تفسیر حروف مقطعه «الم» در آغاز سوره سجده، ضمن اشاره به برخی از اسرار این حروف، حرف «م» را دارای دو معنای اثبات و نفی می‌داند: الف) نفی: به مای نافیه اشاره دارد و هر وجودی غیر از او را نفی می‌کند؛ ب) اثبات: به اسم قیوم اشاره دارد که با اثبات آن همه اغیار محو می‌شوند (بی‌تا: ۱۵/۶).

در دایرة شهود معبود یکی است

یعنی که در این دایره موجود یکی است

در مشهد دیده بصیرت نوری

در عین دویی شاهد و مشهود یکی است

(نوری، ۱۳۶۳: ۷۱۸)

او همچنین احاطه قیومیة خداوند را شامل همه مراتب وجودات می‌داند، بدین سان معتقد است که همه موجودات به «صعق ذاتی» و «محو کلی»، به واحد حی قیوم باز می‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۳۶۸)؛ زیرا همه جواهر، اعم از مادی و عقلی، مظهر ذات الهی از حیث قیومیت اویند (۱۹۸۱: ۳۱۳/۲).

معیت قیومیه

از میان نتایج تفسیر ملاصدرا از قیومیت خداوند، بیش از همه، معیت قیومیة خدا با اشیا مورد تأکید واقع شده است. ملاصدرا در مواضع متعددی از آثار خویش و در

تبیین بسیاری از مسائل از این نکته بهره برده است:

۱. نسبت ذات واجب به ممکنات، نسبت «خلاقهٔ قیومیه» است و این نسبت نمی‌تواند از ماهیات متأخر باشد. بنابراین خداوند با اشیا معیت قیومیه دارد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۱). نمی‌توان وجود خداوند را قبل یا بعد از اشیا تصور نمود و اگر می‌گوییم: «خداوند با اشیاست»، معنای آن معیت قیومیه است که فراتر از زمان، حرکت، تغییر و حدوث است (همان: ۱۴۶/۳).

۲. خداوند بنا بر صفت قیومیّهٔ خود، مایه و اساس قوام اشیاست، بنابراین نمی‌تواند از آن‌ها جدا باشد. ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* ضمن اشاره به این نکته تلاش می‌کند تا آیتانی از قرآن را بر این معنا حمل نماید: ﴿فَلَقَّصْنَاهُمْ عَلَيْهِمْ بَعْلَهُمْ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ (اعراف/ ۷)؛ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبأ/ ۳)؛ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْمًا كُنْتُمْ﴾ (حدید/ ۴). او از طریق معیت قیومیه، نحوهٔ علم خدا به اشیا و عدم غیبت او از آن‌ها را نیز تبیین می‌نماید (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۶).

۳. هر چند ملاصدرا تلاش می‌کند تا معیت قیومیّهٔ خداوند با اشیا را از طریق عقل اثبات نماید، درک عمیق آن را محتاج قریحه و لطف الهی می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۷۶). او در *مفاتیح الغیب* به رابطهٔ خاص میان نفس و صورت‌های علمی آن اشاره می‌کند؛ رابطه‌ای که به گونه‌ای شبیه به «معیت قیومیه» است و برای فهم آن مفید به نظر می‌رسد. نفس، صورت‌های علمی خود را ایجاد می‌کند، نه آنکه به منزلهٔ اعراض، آن‌ها را بپذیرد. از دیدگاه ملاصدرا خدا گوهر نفس را در ذات، صفات و افعال خود همچون مثال خویش ابداع نموده است. نفس در داخل خویش عالم جسمانی ویژه‌ای دارد و داخل یا خارج از آن نیست، بلکه با همهٔ اجزای آن معیت دارد و این شبیه به معیت خداوند با همهٔ ذرات آسمان‌ها و زمین است. این معیت مانند همراه بودن مکانی جسمی با جسم دیگر یا نسبت میان حال و محل نیست، بلکه معیت قیومی وجودی است که درک آن شاید تنها برای افراد فاضل و کامل میسر باشد و بیشتر مردمان از تصور آن ناتوان هستند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

۴. ملاصدرا آیهٔ ﴿مَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ (واقعہ/ ۸۵) را تصریح به معیت قیومیّهٔ خداوند با اشیا و نزدیکی معنوی او با آن‌ها می‌داند. این معیت از طریق

داخل شدن در اشیاء، تماس با آنها یا عارض شدن در محل نیست، همچنین این معیت مانند با هم بودن جنس و فصل در نوع یا ماده و صورت در جسم نیست، بلکه چون قوام و هستی هر چیزی از خداوند قیوم است، همو غایت آن است (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۱۲۰/۷).

۵. ملاصدرا در الشواهد الربوبیه و الاسفار الاربعه، ضمن بحث از اینکه وجود منحصر به خداوند بوده و هر چیزی غیر از وجه او باطل است، به زدودن این گمان باطل همت می‌گمارد که این عبارات به معنای حلول و اتحاد یا امثال آن نیست. حلول و اتحاد مستلزم پذیرش دوگانگی در وجود است؛ زیرا در فرض حلول، موجودی در محلی حلول می‌کند و در فرض اتحاد نیز دو موجود به یک موجود تبدیل می‌شوند، اما معیت قیومی خداوند جایی برای اثبات دو موجود باقی نمی‌نهد و همه چیز را شئون واحد قیوم معرفی می‌کند. بدین سان ملاصدرا ادعای اتحاد با خداوند را به کم‌خردان از متصوفه نسبت می‌دهد (همو، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۵؛ همو، الاسفار الاربعه، ۱۹۸۱: ۳۰۰/۲).

۶. از دیگر نتایجی که ملاصدرا از معیت قیومی حق با اشیاء استنباط می‌کند، تبیین معنای «اول» و «آخر» بودن خداوند است. چون خداوند خالق همه اشیاء است، بنابراین زمان و دهر را نیز او آفریده، بدین سان وجود خداوند بر زمان مقدم است و این تقدم، ذاتی است؛ زیرا تقدم زمان بر ذات خود محال است. پس خداوند از هر نوع حرکت، تغییر و زمان فراتر است. بنابراین «اول» و «آخر» بودن خداوند عین همدیگر و نسبت او به ازل و ابد یکسان است.^۱

توحید افعالی

یکی از نتایج بزرگی که ملاصدرا از صفت قیومیت خداوند استنتاج می‌کند توحید افعالی خداوند است. وی در تفسیر آیه الکرسی به ترتیب تعبیرات «اللَّهُ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» را اشاره به توحید ذات، توحید صفات و توحید افعال می‌داند. او

۱. فهو تعالى أول بما هو آخر وآخر بما هو أول ونسبته إلى الأزال والأباد نسبة واحدة قیومیة غیر زمانیه (همان: ۲۶۸/۳).

در بیان دلالت «قیوم» بر توحید افعالی می‌گوید: قیوم صیغه مبالغه است و بر کمال استقلال در ایجاد و قوام بخشیدن به اشیا اشاره دارد، پس هیچ فاعل مستقلی، نه تام و نه ناقص، جز او وجود ندارد (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۵۷/۴). در رساله فی الحدوث ضمن اشاره به آیات «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْمَخْلُوقُونَ» (واقعه / ۵۸-۵۹) می‌گوید: مراد این است که آنچه را فاعل می‌نامید، تنها علت مباشر حرکات و محرک مواد هستند و فاعل حقیقی خداوند قیوم است (همو، ۱۳۷۸: ۴۰).

او در مفاتیح الغیب نیز ویژگی قیومیت خداوند را سلطنت و حاکمیت او بر همه اشیا معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۵۴۰).

امکان شناخت وجود قیوم

اوصافی که برای قیوم ذکر شد به این نتیجه ختم می‌شود که تسلط بر او محال است: «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ» (طه / ۱۱۱؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۴۲۱/۴). ملاصدرا در مواضعی نیز با عنایت به همین آیه و اشاره به اینکه قیوم فوق لایتناهی و غیر قابل درک است، آدمی را از شناخت او ناتوان می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۷۰/۱ و ۴۰۱/۳). هرچند احاطه علمی به قیوم ممکن نیست، خداوند با این اسم بر بنده تجلی می‌کند. هنگام تجلی اسم «قیوم»، عبودیت جلالی او را کشف می‌کند؛ زیرا همه چیز و از جمله خویش را در او فانی می‌بیند و در مقابل، هنگام تجلی اسم «حی»، صفات جمالی را کشف می‌کند (همو، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۴۴). بر همین اساس ملاصدرا در مواضع دیگر نیز از «کشف جلال و وجه خداوند قیوم» سخن می‌گوید (همو، المظاهر الالهیه، ۱۳۸۷: ۱۲۴).

نتایج دیگر صفت قیومیت

ملاصدرا با توجه به جایگاه ویژه صفت قیومیت و به خصوص همراه بودن آن با صفت حیات می‌گوید که همه یا بیشتر معارف ربوبی را می‌توان از این دو صفت منشعب دانست (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۸۸/۴-۹۶). پاره‌ای از این نتایج را می‌توان چنین فهرست کرد:

۱. واجب‌الوجود بسیط، فاقد اجزا و یگانه است؛
۲. واجب‌الوجود در چیزی حلول نمی‌کند و مانند عرض در موضوع یا صورت در ماده قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین انتقال و انفعال درباره آن معنا ندارد؛
۳. واجب‌الوجود باید نسبت به همه اشیا عالم باشد؛
۴. با علم به ذات خود، به نظام احسن و اکمل آگاه باشد؛
۵. ماسوای خداوند عین حدوث و فقر و نیاز است؛
۶. واجب‌الوجود؛ حکیم، جواد و غنی است؛
۷. خداوند؛ مالک (صاحب) و ملک (پادشاه) است؛
۸. واجب‌الوجود از همه نقایص مبرا است.

نتیجه‌گیری

مفهوم قیومیت می‌تواند به عنوان نقطه عطف و پیوست میان متون دینی و اندیشه حکمی درباره تصور خدا و مناسبات میان او و اشیا منظور گردد. اندیشه حکمی، به‌ویژه حکمت متعالیه درباره خداوند مبتنی بر وجود و وجوب آن است و نزدیک‌ترین تعبیر دینی به مفهوم واجب‌الوجود را می‌توان در قیومیت سراغ گرفت. واجب‌الوجود به عنوان وجود قائم به ذاتی که اصل هستی و دوام موجودات دیگر را تضمین می‌کند، بیشترین تناسب را با قیوم (قائم به ذات و مقوم غیر) دارد. تأکید بر قیومیت خداوند و توجه به نتایج درخشان آن در حکمت متعالیه موجب گردیده تا دیدگاه این مکتب درباره مسائل اساسی مربوط به ذات، صفات و افعال الهی نسبت به مکاتب دیگر پیوند بیشتری با متون دینی داشته باشد و راه را برای فهم عمیق‌تر آموزه‌های وحیانی هموارتر سازد. به نظر می‌رسد پس از این نیز توجه بیشتر دین‌پژوهان و تأکید آنان بر صفت قیومیت بتواند در رفع اتهام تفاوت و تعارض میان تصور دین‌داران و حکیمان در مسائل خداشناسی به عنوان شاه‌کلیدی به کار آید.

کتاب شناسی

۱. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دارالعلم - الدارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۵. همو، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.
۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۹. همو، المسائل القدسیه، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. همو، رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. همو، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۴. همو، شرح الهدایه الاثیری، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. همو، مجموعه الرسائل التسعه، تهران، بی نا، ۱۳۰۲ ق.
۱۶. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. همو، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. نوری، ملا علی، التعليقات علی مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

منزلت عرفان و قرآن در مقایسه با عقل در اندیشه ابن سینا*

- شمس‌الله سراج^۱
- حسن رهبر^۲

چکیده

این جستار پژوهشی است دربارهٔ صحت و سقم مدعای مشهور در باب اینکه نظام معرفتی ابن سینا صرفاً عقلانی محض است. نگارندگان با بررسی آثار ابن سینا مدعی اند که بر خلاف آنچه در جامعه علمی، ابن سینا را فیلسوفی صرفاً عقل‌گرا و برهان‌محور می‌دانند، او صرفاً به لحاظ روش‌شناسی تکیه بر عقل و برهان را روش حقیقی فلسفه می‌داند اما از حیث معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی، نه تنها عرفان و شریعت را رد نمی‌کند، بلکه برای آن جایگاهی مهم قائل است. بنابراین مدعای مشهور تنها از جنبهٔ روش‌شناختی آن تأیید می‌گردد اما از حیث جنبه‌های معرفتی و ارزش‌شناختی، به هیچ وجه پذیرفتنی نیست، چه ابن سینا بر مباحث عملی و عرفانی و نیز شرع مقدس و آموزه‌های وحیانی تأکید می‌کند. همچنین این باور که ابن سینا در اواخر عمر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. استادیار دانشگاه ایلام (sh.safarlaki@mail.ilam.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی (نویسندهٔ مسئول) (hassan_rahbar@yahoo.com).

به سوی عرفان و حکمت عملی گرایش یافته است، با مباحث عملی و عرفانی طرح شده در نخستین کتاب‌هایش، متعارض می‌نماید. واژگان کلیدی: قرآن، عقل، ابن‌سینا، عرفان، نظام معرفتی، ارزش‌شناختی.

مقدمه

همواره در پژوهش‌های فلسفه اسلامی، مکتب مشاء در برابر مکتب اشراق و حکمت متعالیه قرار گرفته و ابن‌سینا، رئیس این مکتب، فیلسوفی کاملاً عقل‌گرا و برهان‌محور به شمار آمده که تنها در اواخر عمر در کتاب *الاشارات و التنبیهات* برخی مبانی عرفانی را مطرح ساخته است، هرچند در پی‌ریزی فلسفه‌ای با مبانی عرفانی و دینی، آن‌سان که شیخ اشراق و ملاصدرا توفیق آن را یافتند، ناکام ماند. نویسندگان جستار حاضر بر آنند تا با تکیه بر آثار ابن‌سینا، صادق یا کاذب بودن این ادعا را اثبات کنند. لذا علاوه بر جایگاه عقل، به عنوان مبنای علوم فلسفی، از منزلت عرفان و قرآن در اندیشه بوعلی سخن خواهیم گفت. برای تبیین جایگاه هر یک از این امور، می‌توان آن‌ها را از سه جنبه «معرفت‌شناختی»، «ارزش‌شناختی» و «روش‌شناختی» بررسی کرد:

شایان ذکر است که مقصود از واژه‌های «برهان» و «قرآن»، به ترتیب «عقل یا استدلال مبتنی بر تعقل» و «آموزه‌های دینی و وحیانی» است. مقصود از عرفان نیز معنایی است که از حکمت عملی و یا اشراق و شهود دریافت می‌گردد. سؤال اصلی جستار حاضر را این گونه مطرح می‌کنیم:

آیا نظام فکری ابن‌سینا مبتنی بر عقلانیت صرف است؟ به عبارت دیگر، سخن مشهور در باب اینکه نظام معرفتی ابن‌سینا تنها بر عقل و برهان تکیه دارد و عرفان و شریعت جایگاهی در این نظام ندارند، پذیرفتنی است؟

جایگاه معرفت‌شناختی عقل، دین و عرفان

یکی از روش‌های تشخیص جایگاه و منزلت عقل، دین و عرفان در نظام سینوی، تبیین معرفت‌شناختی این موضوعات سه‌گانه است؛ چرا که معرفت‌شناسی از مقوله‌های مهم فلسفی است که به عقیده برخی مقدم بر همه مباحث فلسفی و حتی

هستی‌شناسی است. دربارهٔ مباحث معرفت‌شناسی نیز مسائل گوناگونی به بحث گذاشته می‌شود که بررسی منابع معرفت‌یگی از آن‌هاست. به همین جهت، ابتدا موضوعات سه‌گانه را از این منظر بررسی می‌کنیم.

ادراک عقلی، منبع معرفت

عقل در اندیشهٔ ابن‌سینا یکی از منابع معرفت است. او سه نوع ادراک حسّی، خیالی و عقلی را برای انسان قائل است. ادراک حسّی مستقیماً با شیء محسوس ارتباط دارد، سپس در ادراک خیالی، شیء محسوس از ماده، تجرّد می‌یابد اما همچنان عوارض ماده را به همراه دارد و نهایتاً هم از ماده و هم از عوارض آن تجرید می‌یابد که ادراک عقلی نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۷۵). به عقیدهٔ ابن‌سینا، ادراک فعلی نفس است و نفس ابتدا صور محسوسات را به کمک حواس ادراک می‌کند و به واسطهٔ این ادراک، صور معقول را درمی‌یابد. وی ادراک صور معقول را بدون وساطت صور محسوس رد می‌کند و معتقد است که نفس انسان به دلیل ضعف، قادر به دستیابی به صور معقول بدون واسطهٔ صور محسوس نیست. او به مطابقت صور معقول با صورت‌های محسوس آن معتقد است و می‌گوید که اگر این مطابقت وجود نداشته باشد دیگر این صور معقول، صور آن امور محسوس نخواهند بود (همو، ۱۴۰۴: ۲۳). بدین ترتیب ابن‌سینا بر مبانی ارسطویی معرفت‌شناسی صحه می‌گذارد، چرا که سخن مشهور فلسفهٔ اسکولاستیک که «هیچ چیز در عقل نیست که نخست در حس نبوده باشد» به آثار ارسطو برمی‌گردد. همچنین نظریهٔ مطابقت نیز ریشه در آثار ارسطو دارد و وی نخستین بار در *متافیزیک*، کتاب چهارم (گاما)، مطابقت را شرط صدق معرفت دانست.^۱ وی در باب چستی صدق و کذب می‌گوید:^۲

ما باید تعریف کنیم که صدق و کذب چیست، زیرا گفتن اینکه «موجود» نیست یا

۱. البته شواهدی را در آثار افلاطون می‌توان یافت که وی نیز این نظریه را داشته است (ر.ک: محمدزاده، ۱۳۸۲: ش ۴۱ و ۴۲/۵۸-۱۰۸).

۲. ترجمهٔ دیگر عبارت ارسطو به این نحو است: «نخست باید معلوم کنیم که صدق چیست و کذب چیست. کذب این است که دربارهٔ آنچه هست، بگوییم نیست، یا دربارهٔ آنچه نیست، بگوییم هست. صدق این است که دربارهٔ آنچه هست، بگوییم هست و دربارهٔ آنچه نیست بگوییم نیست» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۵۵، به نقل از: شمس، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

«ناموجود» هست، کذب است. اما اینکه «موجود» هست و «ناموجود» نیست، صدق است. چنان که کسی که بگوید چیزی هست یا نیست، یا راست می‌گوید یا دروغ. اما نه درباره «موجود» گفته می‌شود که نیست و نه درباره «ناموجود» گفته می‌شود که هست (۱۳۸۵: ۱۱۹).

طبق این نظر، ارسطو صدق و کذب را به نحوه وجود داشتن یا وجود نداشتن اشیا متّصف می‌کند. بنابراین از نظر وی هر آنچه در عالم واقع موجود باشد، صادق است و هر آنچه در عالم واقع موجود نباشد، کاذب است. پس چیستی و ملاک صدق هر گزاره‌ای مطابقت با عالم خارج از ذهن، یعنی عالم واقعیت است. ابن سینا نیز بر این سخن تأکید می‌ورزد. به عقیده او نیز ملاک صدق، مطابقت است. البته او در کنار صدق از مفهوم حق نیز سخن می‌گوید و معتقد است که منظور از حق، یعنی بودن در عالم خارج. به عقیده وی، حق نیز مانند صدق، از مطابقت حاصل می‌شود با این تفاوت که منظور از حق، مطابقت واقع با قول است و منظور از صدق، مطابقت قول است با واقع. به عبارت دیگر، تفاوت در اعتبار و نحوه نگاه میان قول و واقع است:

أما الحقّ فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقاً ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول أو العقد الذي يدلّ على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقاً فنقول: هذا قول حقّ وهذا اعتقاد حقّ... أما الحقّ من قبل المطابقة فهو كالصادق إلا أنّه صادق فيما احسب باعتبار نسبتته إلى الأمر وحقّ باعتبار نسبة الأمر إليه (۱۴۰۴: ۴۹).

اگرچه شیخ الرئیس صور حسی را پایه ادراک عقلی و مقدمه آن می‌داند، معتقد است که ادراک عقلی به هیچ وجه قابل مقایسه با ادراک حسی نیست. او دو تفاوت اساسی را برای ادراک حسی و عقل برمی‌شمرد (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۱۰۶).

۱- عقل چیزها را به خودی خود و چنان که هستند درک می‌کند اما حسّ هیچ چیز را به خودی خود و چنان که هست نمی‌تواند ادراک کند. چنان که هرگاه سفیدی را ببیند، شکل و درازا و پهنا را نیز با آن می‌بیند و نمی‌تواند خود سفیدی را به تنهایی ادراک کند.

۲- عقل همه چیز را مجرد و چنان که هست می‌بیند اما حسّ اعراض تغییرپذیر را

ادراک می‌کند.

به همین جهت، ابن سینا معتقد است که ادراک عقلی بالاترین درجه ادراک است. عقل انسان این نوع ادراک را با پیوند با عقل فعال کسب می‌کند. شیخ الرئیس این درجه از عقل را عقل مستفاد می‌نامد (همو، ۱۴۰۴: ۸۳). بنابراین عقل در اندیشه شیخ الرئیس جایگاهی والا دارد و یکی از منابع معرفت و بالاترین نوع ادراک به شمار می‌آید.

قرآن و عرفان به مثابه منبع معرفت

چنان که گذشت، عقل یکی از منابعی است که انسان از طریق آن، معرفت کسب می‌کند. اکنون مسئله این است که آیا دین به معنای عام و قرآن به معنای خاص، و نیز عرفان می‌توانند همچون عقل برای انسان معرفت به ارمغان آورند؟ به عبارت دیگر، آیا این دو می‌توانند منبع معرفت محسوب گردند؟

پاسخ ابن سینا به این سؤال کاملاً مثبت است. استدلالی که نگارندگان در باب منبع بودن دین و قرآن بر آن تکیه دارند، از این قرار است:

۱- قرآن و دین، همان وحی است؛

۲- وحی، نوعی گواهی است؛

۳- گواهی یکی از منابع معرفت است؛

۴- پس قرآن و دین یکی از منابع معرفت است.

توضیح اینکه معرفت‌شناسی معاصر از پنج منبع معرفت یاد می‌کند که عبارتند از: ادراک حسی،^۱ عقل،^۲ درون‌نگری،^۳ گواهی^۴ و حافظه^۵ (Audi, 1998: 127-137). بنابراین گواهی که می‌تواند کتبی یا لفظی باشد، یکی از منابع معرفت است که انسان بسیاری از معارف و دانایی‌های خود را از این طریق به دست می‌آورد. اما

1. Perception.
2. Reason.
3. Introspection.
4. Testimony.
5. Memory.

اینکه چه دلیلی بر این مسئله وجود دارد که ابن سینا دین و قرآن را منبع معرفت می‌شمارد و یا دست کم برخی از معارف را از این طریق دست‌یافتنی می‌داند، چندان مشکل به نظر نمی‌رسد؛ چرا که وی خود اعتراف می‌کند که دین و قرآن یکی از راه‌های کسب معرفت اوست. وی در مقاله نهم از الهیات الشفاء (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳) که بخشی از آن را به مسئله معاد اختصاص داده است و نیز در دیگر کتب همچون النجاة (همو، ۱۳۷۹: ۶۸۲)، اعتراف می‌کند که مسئله معاد جسمانی را به لحاظ فلسفی نمی‌تواند با عقل و استدلال اثبات کند و تنها راهی که برای اثبات آن پیش روی دارد، تکیه بر خبر انبیا و شرع مقدس است. به همین جهت، می‌توان گفت که ابن سینا دست کم در مسئله معاد جسمانی، منبع معرفت خود را دین و قرآن می‌داند که با تکیه بر آن از مظان اتهام انکار معاد جسمانی می‌گریزد.

همچنین ابن سینا عرفان را یکی دیگر از منابع معرفت می‌داند. وی در نمط نهم الاشارات و التنبیها، فصلی را به عرفان و مراتب و درجات آن اختصاص داده است و در آنجا اعتراف می‌کند که عرفا زمانی که از قید و بند بدن و شواغل دنیایی رها می‌شوند، به امور خفیه‌ای در عالم بالا دست می‌یابند:

إنَّ للعارفين مقامات و درجات یخصون بها وهم فی حیاتهم الدنیا دون غیرهم فکأنهم وهم فی جلايب من أبدانهم قد نضوها و تجردوا عنها إلی عالم القدس ولهم أمور خفیه فیهم و أمور ظاهرة عنهم (۱۳۷۵: ۱۴۳).

با این حال، این منبع معرفت برای همه حاصل نمی‌شود، بلکه به افراد خاصی اختصاص دارد که در سایه طاعت الهی و تهذیب از شواغل دنیایی، می‌توانند به آن نائل گردند و به اموری آگاهی یابند که هر کسی توانایی ادراک آن را ندارد. این به برکت ارتباط با عالم مجرد از ماده است.

ارزش معرفت‌شناختی و اقماعی عقل، دین و عرفان

اکنون که ابن سینا به منبع بودن هر یک از عقل و دین و عرفان اذعان دارد، سؤال این است که ارزش معرفت‌شناختی معلومات حاصل از آن‌ها در چه حدی است؟ به عبارت دیگر، آیا معارفی که انسان از این طرق سه‌گانه به دست می‌آورد یقینی است

یا خیر؟

ابن سینا معرفت عقلی را معرفت صحیح و یقینی می‌داند و در میان صناعات خمس، برهان را که استدلالی عقلی است، یقینی می‌شمارد:
يجب أن يسلك في كلِّ بحثٍ ومعرفةٍ حقيقةً الصحيح وحقيقةً الدليل الصحيح الذي هو البرهان... (۱۳۲۶: ۱۱۶).

وی در تعریف برهان نیز به یقینی بودن نتایج آن اذعان دارد، چرا که مقدمات آن را نیز از جمله یقینات می‌داند:
البرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج اليقيني واليقينيات... (۱۳۷۹: ۱۲۶).

بنابراین در اندیشه بوعلی، معارف حاصل از برهان که قیاسی مبتنی بر استدلال عقلی است، و به تبع آن معرفتی که خود عقل کسب می‌کند، برای انسان یقین معرفت‌شناختی به دست می‌دهند.

شیخ الرئیس معرفت حاصل از دین و گزاره‌های دینی را نیز امری خلاف عقل نمی‌پندارد و معتقد است که حتی اموری را که عقل از اثبات آن‌ها عاجز است و دین بر آن صحنه گذاشته است، نه تنها خلاف عقل نیست بلکه دین در اینجا متمم عقل است و معرفت حاصل از آن یقینی است. وی در باب مسئله معاد به روشنی تصریح می‌کند که اگرچه معاد جسمانی را عقلاً نمی‌توان اثبات کرد، به واسطه شریعت خداوند که نه تنها مخالف عقل نیست بلکه متمم آن است، می‌توان آن را اثبات نمود و نسبت به آن یقین کرد. به عقیده وی، هر آنچه عقل از اثبات آن عاجز است، فقط با تکیه بر دین می‌توان اثبات نمود و گرنه راهی برای اثبات آن وجود ندارد و آنچه همچون عقل برای انسان یقین حاصل می‌کند صرفاً دین و آموزه‌های وحیانی است:

أما الشقاوة... الجسمانيّة تصحّ بالنبوة التي صحّت بالعقل ووجبت بالدليل وهي متممة بالعقل فإنّ كلّ ما لا يتوصّل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنّما يكون معه جوازه فقط فإنّ النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً وقد صحّ عنده صدقها ويتمّ عنده صدقها... (۱۳۲۶: ۱۱۵-۱۱۶).

از سوی دیگر چنان که گذشت، دین و گزاره‌های وحیانی به مثابه گواهی، یکی از منابع معرفت است. اکنون اگر این گواهی از سوی کسی باشد که خالق جهان و مدبر آن است، قطعاً انسان به صدق و درستی آن یقین حاصل خواهد کرد. بنابراین وحی خداوند که در قالب دین عرضه شده است، یقینی و تردیدناپذیر خواهد بود. شیخ رئیس معرفت حاصل از تجربه عرفانی را نیز یقینی می‌داند. وی تجربه عرفانی و الهامی را که عرفا از جانب حق تعالی کسب می‌کنند، شبیه وحی الهی به پیامبران می‌داند:

... إن الأبرار الأتقياء كيف لهم إلهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات... (همان: ۱۱۴).

بنابراین از نظر وی الهام و اشراق خداوند به عرفا و اهل سیر و سلوک همچون وحی الهی تردیدناپذیر و یقینی است. علاوه بر این، عرفان در واقع راه یافتن به امور قدسی و مجرد است و طبیعتاً معارفی که انسان‌های مهذب از این عالم می‌یابند یقینی خواهد بود:

العبادة... عند العارف رياضة ما لهماه أو قوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلى الحق لا يناعه فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرّة كلما شاء السرّ أطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم... (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۳).

با وجود این، قلمرو و محدوده معرفتی عقل، دین و عرفان تا چه حد است؟ به عبارت دیگر، آیا هر یک از این منابع معرفت، قادر به کسب همه معارف و حقایق عالم هستند یا خیر؟

محدوده و قلمرو معرفت عقلانی، عرفانی و وحیانی

ابن سینا صراحتاً اعتراف می‌کند که اساساً انسان قادر نیست حقیقت هیچ چیز را چنان که هست ادراک کند و تنها آنچه انسان از امور پیرامون خود درمی‌یابد فقط خواص و لوازم و اعراض اشیاست. بنابراین انسان نمی‌تواند حقیقت حق تعالی، عقل، نفس، فلک، هوا، زمین... و نیز حتی حقیقت اعراض را چنان که هستند، ادراک کند:

الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا
الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا
العقل ولا النفس ولا الفلك... ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض (۱۴۰۴: ۳۴).

یکی از دلایل وی بر این سخن استفاده از حس است که مبدئی معرفتی به شمار
می‌رود. به عقیده ابن سینا، چون انسان معارف خود را از راه حس می‌یابد و پایه
معارف او از حس نشئت می‌گیرد و حس خطاپذیر است، او نمی‌تواند به حقیقت اشیا
علم پیدا کند. بنابراین انسان با عقل خود تنها می‌تواند بین امور متشابه و متباین تمیز
دهد و به لوازم و خواص اشیا علم یابد. این معرفت در واقع معرفتی مجمل و غیر
حقیقی است:

الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء ألبتة لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس ثم يميز
بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وأفعاله
وتأثيراته وخواصه فيندرج من ذلك إلى معرفة مجملة غير محققة... (همان: ۸۲).

بنابراین شیخ الرئیس قلمرو عقل انسان را محدود می‌شمارد و معتقد است که نه تنها
نمی‌تواند همه حقایق را کسب کند بلکه هیچ یک از حقایق عالم برای انسان چنان
که هست، دریافته نیست. وی درباره قلمرو معرفت دینی و عرفانی صراحتاً سخنی
نگفته است، اما بر اساس آنچه در باب قلمرو عقل انسان و دست نیافتن وی به حقایق
سخن گفته می‌توان چنین استنباط کرد که دین همه حقایق عالم را تبیین نکرده و
صرفاً اصول رستگاری انسان را بیان کرده است. بنابراین دین قلمرو معرفتی
محدودی دارد و بسیاری از حقایق عالم را که در حوزه‌های مختلف علمی هستند
بیان نکرده است. ضرورتی نیز برای این امر وجود نداشته است چرا که دین در واقع
برنامه زندگی برای رستگاری انسان است. درباره عرفان نیز باید به این نکته اشاره
کرد که آنچه عرفا به آن علم می‌یابند، برای سایر انسان‌ها ادراک‌شدنی نیست. در
حقیقت تجربه عرفانی از جمله منابع خاص معرفت است که برای همه عمومیت
ندارد. بنابراین عرفان قلمرو معرفتی بیشتری نسبت به سایر منابع معرفت دارد اما
نمی‌توان گفت که انسان قادر به درک همه حقایق عالم است.

جایگاه ارزش‌شناختی عقل، دین و عرفان

یکی دیگر از روش‌های درک جایگاه عقل، دین و عرفان در اندیشه ابن‌سینا، بررسی این موضوعات از حیث ارزش‌شناسی و به عبارتی از جهت نقش آن‌ها در سعادت انسان است. در ادامه به این امر می‌پردازیم.

تأثیر عقل و عرفان (حکمت نظری و عملی) بر سعادت انسان

ابن‌سینا حکمت را صنعتی نظری معرفی می‌کند برای تحصیل آنچه موجود است و آنچه واجب است که انسان آن را کسب کند تا عالمی عقلی شبیه عالم عینی موجود گردد و بدین وسیله برای هدف نهایی خویش که سعادت در عالم آخرت است، خود را مهیا سازد:

الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصیل ما عليه الوجود كَلَّه في نفسه وما عليه الواجب ممَّا ينبغي أن يكسبه فعلة لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالمًا معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعدُّ للسعادة القصوى بالآخرة (۱۰۵:۱۳۲۶).

بنابراین ابن‌سینا هدف نهایی حکمت را رسیدن به سعادت اخروی می‌داند. او حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و معتقد است که غایت حکمت نظری رسیدن به حق و حقیقت و غایت حکمت عملی نیل به خیر و سعادت است:

غاية النظر هو الحقّ وغاية العمل هو الخیر (همان).

بوعلی در دیگر آثار خود نیز شرط وجود حکمت نظری و حکمت عملی را برای رسیدن به سعادت بررسی کرده است. چنان که در کتاب *المبدأ و المعاد* که از جمله کتاب‌هایی است که در ابتدای اندیشه‌ورزی خود نگاشته است، فصلی را به این موضوع اختصاص داده است (همو، ۱۰۹:۱۳۶۳). وی در این فصل وظیفه نفس انسان را که حقیقت او را تشکیل می‌دهد، صرفاً ادراک معقولات و سیر در حکمت نظری نمی‌داند، بلکه معتقد است که انسان وظیفه دیگری نیز دارد و آن اموری است که با مشارکت ابزار بدن برای اموری که سعادت بخش است، باید انجام دهد.

شیخ الرئیس کمال انسان و نفس او را از حیث ذات مجردش، صیوروت به عالم عقلی می‌داند و سعادت انسان و نفسش را از حیث ارتباطی که نفس با بدن دارد،

تسلط و چیرگی نفس بر بدن معرفی می‌کند و معتقد است که سعادت نفس و حقیقت انسان، از جنبه ارتباطی که نفس با بدن دارد، تسلط بر بدن به عنوان ابزار عمل است:

فسعادة النفس فی کمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالمًا عقليًا وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية (همان: ۱۱۰).

بنابراین وی عقل (حکمت نظری) و عمل (حکمت عملی) را دو شرط اساسی و توأمان برای رسیدن انسان به سعادت می‌داند و معتقد است که انسان در کنار ادراک معقولات که جنبه عقلانی زندگی او را تشکیل می‌دهد، باید بر جنبه عملی که جنبه عرفانی حیات اوست، تأکید کند.

بوعلی در جنبه عملی و عرفانی انسان، از سه طالب عمل نام می‌برد:

۱- زاهد: کسی که از متاع دنیا و نعمت‌های پاکیزه آن اعراض می‌کند.

۲- عابد: کسی که بر افعال عبادی همچون نماز و روزه و امثال آن مواظبت کامل دارد.

۳- عارف: کسی که فکرش را کاملاً به عالم قدس و جبروت متمرکز می‌کند تا از اشراق نور خداوند مستفیض گردد (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۳).

از نظر ابن سینا برخی از اینان می‌توانند ویژگی برخی دیگر را نیز داشته باشند، به گونه‌ای که کسی می‌تواند هم عابد باشد و هم زاهد (همان). ابن سینا هدف از زهد و عبادت را از دید عارف و غیر عارف متفاوت می‌داند؛ زهد در غیر عارف در واقع معامله‌ای است برای کسی که متاع دنیا را با آخرت عوض می‌کند، اما نزد عارف به معنای پرهیز از هر چیزی است که دل او را از حق تعالی غافل می‌سازد. عبادت نزد غیر عارف معامله‌ای است برای کسی که خواهان پاداش آخرت است. اما نزد عارف، ریاضتی برای تقویت همت و قوای نفسانی است تا به وسیله آن، زمانی که حق تعالی بر او تجلی پیدا می‌کند، قوای نفسانی‌اش با او به منازعه برنخیزند و او هرگاه اراده کند به عوالم غیب اطلاع یابد و به نور حق آگاه شود (همان).

به نظر می‌رسد ابن سینا با سخن از زهد و عبادت در کنار مقام عارف، زهد و عبادت را از جمله مقدمات مهم سلوک عرفانی می‌داند اما این دو مقام، به دلیل

تفاوت در اغراضی که انسان از انجام آن‌ها دارد، با مقام عارف متمایز می‌گردند. ابن‌سینا از ده مرحله عرفانی سخن به میان می‌آورد که توضیح این مراحل می‌تواند ما را در تبیین دیدگاه‌های عرفانی وی بیشتر یاری کند.

مراحل ده‌گانه عرفان از دیدگاه بوعلی

شیخ‌الرئیس پس از تعریف مقام زهد، عبادت و عرفان و تفاوت قائل شدن بین این مفاهیم در میان انسان‌های عارف و غیر آن، به تبیین مراحل سیر و سلوک عرفانی می‌پردازد و از ده مرحله نام می‌برد:

۱- اراده: این مرحله اولین مرحله سیر و سلوک عارف و مبدأ حرکت اوست که منشأ آن یقین برهانی یا اعتقاد ایمانی است. عارف در این مرحله ضمیر خود را به سوی عالم قدس حرکت می‌دهد تا به حق تعالی برسد.

۲- ریاضت: مرید در مسیر عرفانی خود محتاج ریاضت است. ابن‌سینا بر مسئله ریاضت تأکید می‌کند و ریاضت را یکی از اموری می‌داند که عرفا را یاری خواهد کرد. وی برای مسئله ریاضت، سه غایت مهم و اصلی قائل است:

الف) زدودن و پاک کردن هر چه غیر حق تعالی در مسیر سلوک؛

ب) مطیع ساختن نفس اماره در برابر نفس مطمئنه؛

ج) تلطیف امور سرّی برای آگاهی و تنبیه نسبت به آن.

۳- وقت: اولین درجه اتصال به پروردگار است. گاه عارف با اراده و ریاضت به نقطه‌ای می‌رسد که نور حق بر او می‌تابد. این برق‌ها اوقات نام دارند.

۴- اتصال مداوم: بدون قطع شدن نور الهی که حق را در هر چیز مشاهده می‌کند:

ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلمًا لمح شيئاً عاج منه إلى جانب القدس يتذكر من أمره أمراً فغشيه غاش فيكاد يري الحق في كل شيء.

۵- خوف و تلبیس: نور حق به قدری بر سالک چیرگی می‌یابد که آرامش را از

وی می‌گیرد به طوری که همنشین او نیز به حالت خوف و بی‌قراری‌اش پی می‌برد:

ولعله إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتبّه جليسه

لاستيفازه عن قراره.

۶- سکینه: با ریاضت، به مرحله‌ای می‌رسد که وقت، که بر اثر بارقه‌های غیر مستمر بر سالک حاصل می‌شد، شکل دائمی به خود می‌گیرد و برای او سکینه می‌شود به صورتی که برای او همیشه و دائمی خواهد شد.

۷- تغلغل (طمأنینه): بعد از مرحله سکینه، مرحله طمأنینه است که عارف در آن به مرحله حاضر غایب می‌رسد؛ یعنی همشین او فکر می‌کند که وی در کنار اوست اما در واقع غایب از اوست.

۸- مشیت: در این مرحله معارفی که قبلاً گهگاه برای عارف حاصل می‌شد، اکنون هرگاه اراده کند و بخواهد حاصل خواهد شد:

ولعله إلى هذا الحد إنما يتيسر له هذه المعرفة أحياناً ثم يتدرج إلى أن يكون له متي شاء.

۹- خروج از مشیت: عارف از مرحله مشیت عبور می‌کند در حالی که اطرافیانش از حال او بی‌خبرند و او حق را در همه چیز مشاهده می‌کند.

۱۰- تردد: در این مرحله عارف از خود غایب می‌شود و حق را می‌بیند و چون به خود می‌نگرد و حق را در خود که آینه حق گشته است، می‌بیند، مردد می‌شود.

سرانجام پس از طی این مراحل، عارف یکپارچه آینه حق می‌گردد و فانی فی الله می‌شود و در همه چیز فقط او را می‌بیند (برای این مراحل ر.ک: همان: ۱۴۵-۱۴۷).

جایگاه دین در سعادت انسان

پس از تبیین جایگاه عقل و عرفان و به تعبیری حکمت نظری و عملی در سعادت انسان، اکنون سؤال این است که: آیا در نظام فلسفی ابن‌سینا برای دین و شرع مقدس نیز درجه و مقامی در سعادت انسان در نظر گرفته شده است یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا نظام ابن‌سینا که به عقل‌گرایی مشهور گشته است، دین را در سعادت انسان مهم می‌داند؟

پاسخ شیخ الرئیس به این سؤال مثبت است. او دین و شریعت را یکی از عوامل سعادت انسان می‌داند و آن را همپایه عقل در سعادت می‌شمارد. به عقیده وی انسان با عمل به خیر، به سعادت نائل می‌گردد و خیر، در پرتو دین و عقل به دست می‌آید.

جالب توجه است که بوعلی این سعادت را بالاتر از هر سعادت و لذت دیگری می‌داند و آن را اکمل سعادات مکتسب برای انسان قلمداد می‌کند. وی در کتاب *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات* به این موضوع پرداخته است:

الروح التقیة التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذي يوجه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة وأنها أجل من الذي صح بالشرع ولم يخالفه العقل (همو، ۱۳۲۶: ۱۱۵).

چنان که گفته شد، ابن سینا سعادت از طریق دین را همپایه سعادت در پرتو عقل می‌داند. اما نگارندگان معتقدند که او در برخی موارد، دین را تأثیرگذارتر از عقل به لحاظ ارزش‌شناسی قلمداد می‌کند. دلیل این مدعا سخنی است که وی در بحث معاد جسمانی مطرح می‌کند، چرا که او اثبات معاد جسمانی را به لحاظ عقلی امکان‌پذیر نمی‌داند و معتقد است که نظام فلسفی او از عهده این کار بر نمی‌آید اما برای اثبات این امر بزرگ و تأثیرگذار در سعادت انسان، از دین و آموزه‌های قرآنی استفاده می‌کند و معتقد است تنها چیزی که بر اساس آن می‌توان معاد جسمانی را اثبات کرد، تکیه بر شریعتی است که خداوند به دست انبیای الهی در اختیار انسان قرار داده است:

... أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل من إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث (ر.ک: همو، ۱۴۰۴: ۴۲۳؛ همو، ۱۳۲۶: ۱۱۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۸۲).

بنابراین با این سخن، مقام و منزلت دین و جایگاه ارزش‌شناختی آن در نظام فلسفی شیخ الرئیس کاملاً روشن می‌گردد و می‌توان نتیجه گرفت که او برای دین و آموزه‌های وحیانی و قرآنی، مقام و منزلت ویژه‌ای قائل است چنان که برخی از مباحث فکری‌اش را جز از طریق دین اثبات‌پذیر نمی‌داند.

جایگاه روش‌شناختی عرفان، برهان و قرآن

سؤالی که در این قسمت از جستار مطرح می‌گردد این است که روش ابن‌سینا در نظام فلسفی‌اش چیست؟ آیا شیخ الرئیس در فلسفه‌ورزی خویش از عرفان و قرآن نیز بهره می‌برد؟

اگرچه در مباحث پیشین از جایگاه مهم عرفان و قرآن در مباحث معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی ابن‌سینا سخن گفتیم، حقیقت این است که او روش فلسفی خود را برهانی و عقلی بنا نهاده و از مباحث عرفانی و وحیانی بهره نبرده است. او برهان را دارای مقدمات یقینی می‌داند که به نتایج یقینی می‌انجامد:

البرهان قیاس مؤلف من یقینیات لإنتاج الیقینیات والیقینیات (همو، ۱۳۷۹: ۱۲۶).

روش برهانی و استدلالی ابن‌سینا همه حوزه‌های فلسفه وی را در بر دارد. لذا می‌بینیم که در اثبات واجب الوجود و حتی در مباحثی که کمترین اهمیت را به لحاظ فلسفی برای عامه مردم دارد از این روش بهره می‌برد و خود را مقید به اقامه برهان و استدلال می‌داند. او در اثبات خداوند به عنوان مبدأ عالم، برهان می‌آورد:

إن لنا سیلاً إلى إثبات المبدأ الأول لا من طریق الاستدلال من الأمور المحسوسة بل من طریق مقدمات کلیة عقلیة توجب للوجود مبدأ واجب الوجود... (همو، ۱۴۰۴: ۲۱).

از سوی دیگر، بوعلی حتی در مباحث فیزیولوژیکی که شاید آن‌ها را چندان فلسفی تلقی نکنیم، تکیه بر استدلال و مباحث علمی دارد چنان که در باب اینکه چرا انسان از جمله حیوانات راست‌قامت است، می‌گوید که این مسئله به این جهت است که نوع مردم از جمله حیوانات بارد و رطب دماغ است و این ویژگی مخصوص تفکر است و تفکر نیازمند ثبات است و ثبات بستگی به برودت و رطوبت دارد. همچنین چون دیگر قوای نفسانی مانند تصور، تعقل و توهّم از دماغ صادر می‌شوند و دماغ باید اعتدال مزاج داشته باشد، لذا مردم راست‌قامت آفریده شده‌اند تا حرارت به آسانی به دماغ برسد و مزاج آن را معتدل سازد چون گرما و حرارت به سمت بالا حرکت دارد... (همو، ۱۳۳۲: ۹-۱۰).

اشکال و پاسخ

سؤالی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که ابن‌سینا در بحث معاد، آن را به روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند اما فقط معاد روحانی را با برهان و استدلال اثبات‌شدنی می‌داند ولی در باب معاد جسمانی از شریعت مقدس و خبر انبیا استفاده می‌کند و از این طریق آن را قابل اثبات می‌داند. بنابراین مشخص می‌شود که او نیز

در فلسفه خود صرفاً با ابزار برهان و استدلال به سراغ مسائل نرفته و از ابزار دین نیز بهره جسته است.

این اشکال چنین پاسخ داده می‌شود که ابن‌سینا اثبات معاد جسمانی را اساساً خارج از روش فلسفی می‌داند و معتقد است که به لحاظ فلسفی اثبات‌شدنی نیست. به عبارت دیگر، بوعلی معتقد است که نظام فلسفی‌اش قادر به اثبات معاد جسمانی با روش فلسفی نیست و از آنجا که مسلمان است و شریعت مقدس که به واسطه انبیای الهی برای سعادت انسان آمده است آن را تأیید کرده است، آن را می‌پذیرد.

آیا نظر مشهور در باب اینکه نظام ابن‌سینا صرفاً عقلانی است تأیید می‌گردد؟

اکنون به سؤالی که در مقدمه این جستار مطرح کردیم باز می‌گردیم. چنان که گذشت، در جامعه علمی فلسفه و در میان علاقه‌مندان این حوزه، نظام ابن‌سینا که آن را نظام مشائی می‌نامند، نظامی صرفاً عقلی به شمار رفته است. به همین جهت، عده‌ای آن را مباحثی خشک و کسالت‌بار می‌دانند و در مقابل، برخی نیز از آن دفاع می‌کنند و این روش را روش واقعی و حقیقی فلسفه می‌دانند. به راستی آیا نظر مشهور در باب نظام صرفاً عقلانی و خشک شیخ‌الرئیس پذیرفتنی است؟

پاسخ نگارندگان به این سؤال هم مثبت است و هم منفی. مثبت از این نظر که چنان که در بخش روش‌شناسی نیز گذشت، ابن‌سینا در فلسفه خود تکیه بر عقل و استدلال دارد و تنها برهان را روش حقیقی فلسفه می‌نامد. لذا باید نظر مشهور را تأیید کرد و بر این نکته انگشت نهاد که روش حقیقی فلسفه تکیه بر عقل و به تبع آن تکیه بر برهان است.

از سویی، پاسخ به این سؤال منفی است، به این دلیل که تبیین دیدگاه‌های بوعلی در مباحث معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی بیانگر این است که عرفان و قرآن، در نزد وی جایگاهی مهم دارد. حتی برخی معتقدند که وی در اواخر عمر به روش عرفا و سیر و سلوک تمایل یافته چنان که سه نمط آخر کتاب *الاشارات* را به این مباحث

اختصاص داده و به ابن سینای اشراقی مبدل گردیده است.

اما عقیده نگارندگان خلاف این مطلب است، چه شیخ الرئیس از ابتدا به مباحث عملی و اشراقی و عرفانی، توجه داشته است. دلیل این مدعا مطالبی است که در دیگر کتب او که بسیار پیشتر از *الاشارات* نگاشته شده، ذکر گردیده است؛ برای نمونه او در کتاب *المبدأ و المعاد* اساساً سعادت انسان را در گرو عقل نظری و عملی، به صورت توأمان می‌داند و عمل را جدا از نظر تلقی نمی‌کند. عنوان یکی از فصول این کتاب چنین است:

فصل فی الدلالة علی السعادة الأخریة الحقیقیة و أنها کیف تتم بالعقل النظری
والعملی معاً.

بوعلی در این فصل، وظیفه نفس انسان را که حقیقت اوست، صرفاً ادراک معقولات و سیر در حکمت نظری نمی‌داند و معتقد است که او وظیفه دیگری نیز دارد و آن پرداختن به امور سعادت بخش با مشارکت ابزار بدن است. از سوی دیگر، همچنان که گذشت، دین در منظومه فکری سینوی، هم به لحاظ معرفت شناختی و هم از حیث ارزش شناختی جایگاهی والا دارد.

نتیجه گیری

این اعتقاد که نظام معرفتی ابن سینا صرفاً بر پایه استدلال‌های خشک عقلی است، معتبر نیست. اگرچه وی روش حقیقی فلسفه را تکیه بر برهان و استدلال می‌داند، همواره از حیث معرفت شناختی و ارزش شناختی، به عرفان و دین اهمیت می‌شایان می‌دهد. همچنین بر خلاف این ادعا که ابن سینا در اواخر عمر گام در مسیر عرفان و حکمت عملی گذارده است، باید گفت که وی از همان ابتدا به مباحث عملی و عرفانی توجه داشته است و نوشته‌های آغازین او شاهدی بر این مدعاست. از سوی دیگر، بوعلی آموزه‌های دینی و قرآنی را آموزه‌هایی می‌داند که از حیث معرفت شناسی و ارزش شناسی اهمیت دارند و هیچگاه اندیشه او فارغ از دین و گزاره‌های وحیانی نبوده است.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
 ۲. همو، *الشفاء (الالهيات)*، تصحيح سعيد زائد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ ق.
 ۳. همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوراني، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي، ۱۳۶۳ ش.
 ۴. همو، *النجاة من العرق في بحر الضلالات*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
 ۵. همو، *الهييات دانشنامه علائي*، مقدمه، تصحيح و حاشية محمد معين، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش.
 ۶. همو، *تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات*، قاهره، دار العرب، ۱۳۲۶ ق.
 ۷. همو، *قراضة طبيعيات*، تهران، انجمن آثار ملي، ۱۳۳۱ ش.
 ۸. ارسطو، *متافيزيك (ما بعد الطبيعه)*، ترجمه شرف الدين خراساني، چاپ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش. و ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
 ۹. شمس، منصور، *آشنایی با معرفت شناسی*، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷ ش.
 ۱۰. محمدرزاده، رضا، «نظریه معرفت»، *اندیشه حوزة*، شماره های ۴۱ و ۴۲، ۱۳۸۲ ش.
11. Audi, Robert, *Epistemology; A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London & New York, Routledge, 1998.

پدیده‌های فراطبیعی

در نگرگاه فیلسوفان مسلمان*

- سیدمحمد موسوی بایگی^۱
- رسول حسین پور^۲

چکیده

انسان موجودی است که علاوه بر دارا بودن ویژگی‌های جسمانی از ویژگی‌های روحانی که برخاسته از نفس مجرد اوست نیز برخوردار است. یکی از پیامدهای مرتبه تجردی انسان ظهور پدیده‌های فراطبیعی است. چگونه ممکن است که انسان از وقایع آینده باخبر می‌گردد و کارهایی انجام می‌دهد که ابزار و زمینه پیدایش آن فراتر از ماده و قوانین آن است. اگرچه فیلسوفان مسلمان همچون ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا و برخی از پیروان آنها در تحلیل چنین پدیده‌هایی دیدگاه‌های یکسان و همانندی ارائه نموده و جملگی صدور این آثار را تنها از نفس مجرد امکان‌پذیر دانسته‌اند، برخی چون ملاصدرا با مبانی ویژه خود از جمله «تجرد قوه خیال» شاخص مناسبی برای پیدایش این پدیده‌ها مشخص کرده‌اند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mmusawy@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (hoseinpour8@gmail.com).

واژگان کلیدی: نفس مجرد، تجرد برزخی، قوه خیال، رؤیا، واردات غیبی، خوارق عادات، معجزه و کرامات.

مقدمه

در تاریخ زندگانی بشر به پدیده‌هایی برمی‌خوریم که گرچه ظرف پیدایش آن‌ها در عالم ماده است، سبب و ابزار پیدایش آن‌ها با فراماده مرتبط است. برخی از این مسائل قابل تجربه برای همگان و برخی دیگر از دسترس تجربه افراد عادی به دور است و تنها کسانی می‌توانند به ظهور آن‌ها موفق گردند که آگاهی‌های لازم و کافی دارند. پدیده رؤیا از مسائلی است که همه انسان‌ها با آن آشنايند و گاهی به وسیله آن می‌توانند از برخی وقایع آینده اطلاع یابند. معجزه و خوارق عادات نیز از دیگر پدیده‌هایی هستند که دست کم برخی از افراد بشر می‌توانند آن‌ها را از خود صادر گردانند. حال باید دانست که چه ویژگی‌ای در انسان وجود دارد که خاستگاه پیدایش چنین پدیده‌هایی می‌گردد. به دیگر سخن آیا انسان با بدن مادی خود می‌تواند قابلیت ظهور این گونه مسائل را داشته باشد یا اینکه عاملی به نام نفس که موجودی فرامادی است سبب بروز چنین پدیده‌هایی می‌گردد.

فیلسوفان مسلمان در چگونگی پیدایش این پدیده‌ها اصل و مبنای مشترکی را که همان نفس مجرد است پذیرفته‌اند، اما به باور برخی چون ملاصدرا این عنصر متحرک دارای مراتب وجودی چندگانه‌ای می‌باشد. وی با ارائه مبانی ویژه‌ای چون «تشکیک در مراتب هستی» و نیز «تجرد برزخی» اثبات نمود که نفس حقیقتی پویاست که از مرتبه حس به مرتبه عقلی سفر می‌نماید. در این پژوهش برآنیم تا ثابت کنیم که پدیده‌هایی چون رؤیا، معجزه و خوارق عادات مجردند و چون این مسائل با قوه خیال انسانی ارتباطی تنگاتنگ دارند، لازم است که به جهت هم‌سنخی میان آفریننده و پیامدهای آن، این قوه نیز مجرد باشد. دیدگاه‌های حکیمان مسلمان پیرامون این آثار تا حدود زیادی یکسان است و تفاوت آن‌ها تنها در تجرد و عدم تجرد قوه خیال است، از این روی ضروری می‌نماید که پیش از پرداختن به بررسی و تحلیل پدیده‌های فراطبیعی اندکی پیرامون چیستی و اهمیت قوه خیال در نگاه فیلسوفان مکاتب سه‌گانه مشاء، اشراق و متعالمیه بپردازیم.

جایگاه قوه خیال از ابن سینا تا ملاصدرا

اگرچه ابن سینا از کسانی است که تمامی قوای انسانی به غیر از قوه عاقله را مادی می‌شمارد، با وجود این می‌توان دیدگاه او را در باب قوه خیال به دو قسم مشهور و غیر مشهور تقسیم کرد. وی در مشهورترین دیدگاه خود قوه خیال را قوه‌ای مادی معرفی کرده و بر اثبات آن براهینی با عنوان‌های «تصور مربع دو جناحی»، «تفاوت مقداری صور خیالی» و «عدم تصور رنگ‌ها در یک مکان» ارائه نموده که شالوده استدلال‌های وی مسئله حلول و انطباع صور در قوه خیال است (۱۹۶۶، ۱۶۷-۱۷۲).

آنچه در اندیشه مشایبان موجب گردید تا به چنین دیدگاهی روی آورند ارتباط جدایی‌ناپذیر صورت از ماده است. آن‌ها صورت را همواره نیازمند ماده دانسته، بر این باور بودند که صورت جسمیه از آن جهت که صورت است تبدل‌پذیر نیست و چنین نیست که برخی از آن‌ها متکی به ماده و برخی مستقل باشند؛ چرا که در طبیعت واحد نمی‌توان اختلافی را یافت که از ناحیه ماهیت ایجاد شده باشد و حتی بیش از این، چنین ویژگی‌ای را در وجود آن نیز نمی‌توان مشاهده نمود. ابن سینا خود در اثبات اینکه صورت جسمیه همواره همراه ماده و حقیقتی واحد است سه احتمال را مطرح می‌نماید: ۱- تحقق صورت در ماده؛ ۲- تحقق صورت خارج از ماده؛ ۳- برخی از آن در ماده و برخی نیز خارج از آن تحقق دارد. او فرض سوم را محال می‌داند، زیرا بنا بر این فرض حقیقتی واحد در میان نخواهد بود و از آنجا که این حقیقت نمی‌تواند بی‌نیاز از ماده باشد، فرض دوم نیز باطل است؛ در نتیجه تمامی آن نیازمند به ماده خواهد بود (۱۳۶۴: ۳۴۹-۳۵۰ و ۵۰۱-۵۰۲).^۱

اما در دیدگاه غیر مشهور گویا ابن سینا به این مسئله آگاه بود که اگر قوه خیال مادی باشد برایندهای خردناپذیری را به همراه خواهد داشت. از این روی در برخی آثار خود به تجرد آن نیز اشاره‌ای نموده است. به باور او اگر شناسنده صور، جسم یا جسمانی باشد باید به سبب حرارت‌های غریزی همواره در مسیر فروکش و فزایش باشد و در این صورت پس از مدت زمانی از بین رفته و یا جای آن صور

۱. در انتهای پژوهش نقدهای این دیدگاه را بیان خواهیم داشت.

جدیدی پدیدار خواهند شد، در حالی که عدم دگرگونی صور گویای آن است که شناسنده این صور نیز جسمانی نیست. بنابراین به سبب هم‌سنخی میان شناسنده و صور خیالی، قوه پذیرش این صور، حافظه و ذاکره نیز جسمانی نخواهند بود، بلکه در نفس مجرد قرار خواهند داشت.

وی در استدلالی از راه همسانی صور خیالی با صور عقلی به مجرد صور خیالی حکم می‌نماید. در این استدلال فرایند یادآوری صور معقول فراموش شده برای نفس از طریق پیوند با عقل فعال با یادآوری صور خیالی از راه اتصال به نفوس فلکی یکسان دانسته شده و در نتیجه به مجرد صور خیالی حکم شده است. اما در این مسئله اشکالی متوجه دیدگاه ابن‌سیناست و آن اینکه چگونه این صور در نفس ارتسام می‌یابند که به سبب مبانی وی تبیین‌ناپذیر است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۲۸/۸-۲۲۹؛ سبزواری، بی‌تا: ۲۹۱).

به باور برخی، استدلال‌های ابن‌سینا بر مادی بودن خیال، حکیمان پس از او را تحت تأثیر قرار داد و افرادی چون سهروردی و پیروان وی نیز به نفی مجرد خیال روی آوردند (اُشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۰۲). سهروردی گرچه همچون ابن‌سینا بر مادیت خیال استدلالی ارائه نکرده، اما همانند او تمامی قوا غیر از قوه عاقله را مادی دانسته و مشاهده صور خیالی را در عالم مثال منفصل امکان‌پذیر دانسته است. به باور وی خیال جایگاه حضور صور خیالی نیست؛ چرا که اگر چنین می‌بود صور خیالی همواره در پیشگاه انسان حاضر بودند و ما نیز همواره آن‌ها را ادراک می‌کردیم، در حالی که گاهی اوقات از فرآیند تخیل غافلیم (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۱۱/۲-۲۱۵).^۱

با ظهور حکمت متعالیه و پذیرش مجرد خیال، از یک سو دیدگاه‌های گذشتگان از جانب ملاصدرا و برخی پیروان وی مورد نقدهای فراوانی قرار گرفت و از سویی دیگر موضوعات مرتبط با این مسئله از جمله پدیده‌های فراطبیعی به گونه‌ای روشن و صحیح تبیین گردیدند. آنچه در اندیشه صدرایی موجب گردید تا طرح این دیدگاه را آسان و پایه‌های آن را تثبیت گرداند برخی از اصول خاص وی از جمله

۱. نقد گفتار سهروردی را نیز در پایان پژوهش ارائه خواهیم نمود.

«تشکیک در وجود و حرکت جوهری» بود.

الف) تشکیک وجود

بر اساس این مبنا وجود، حقیقتی واحد و دارای مراتب و افراد گوناگونی است که با یکدیگر در سنخ حقیقتِ اصیل خود مشترک اما دارای مراتب شدید و ضعیفی هستند که پیشی و پستی، ذاتی آن‌ها به شمار می‌آید. در این میان آنچه سبب امتیاز مراتب وجودی است همان چیزی است که موجب اشتراک آن‌هاست؛ چرا که اگر چنین نباشد تمامی وجودها با یکدیگر متباین بوده و دیگر هیچ‌گونه پیوستگی‌ای میان آن‌ها وجود نخواهد داشت (زنوزی، ۱۳۷۶: ۵۶؛ حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۰). با توجه به این مبنا مراتب هستی از عالم عقل به خیال و ماده تنزل می‌یابد و موجودی چون انسان در قوس صعود و بازگشت به مبدأ نخستین، با گذر از مرتبه ماده به مرتبه خیال و مثال متصل راه یافته و در صورت دارا بودن استعداد وجودی پس از این مرحله به مرتبه عقلی انتقال می‌یابد. برخی علت این مسئله را وجود ملازمه و هماهنگی میان قوس صعود با قوس نزول دانسته‌اند تا آنجا که می‌توان با اثبات وجود یکی وجود دیگری را نیز ثابت نمود (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۲۰).

ب) حرکت جوهری

یکی دیگر از اصولی که در تبیین تجرد مثالی از اهمیت والایی برخوردار است اصل حرکت جوهری است که زیربنای دیدگاه ملاصدرا را در تکامل نفس تشکیل می‌دهد. به باور وی اگر نفس دارای حرکت جوهری نباشد، لازم است که همواره در مرتبه‌ای ثابت بماند و با جسم نامی حساس اتحاد وجودی داشته و جسمانی باشد، اما از نظر ملاصدرا نفس دارای حدوثی جسمانی است که با حرکت جوهری به بقای روحانی دست می‌یابد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۴۵/۸).

با توجه به این مبانی، مثال متصل در قوس صعود شکل می‌گیرد و از آنجا که نفس نسبت به صور حسی و خیالی سیمتِ خلاقیت و فاعلیت دارد، این صور معلول نفس بوده و در خیال متصل جای خواهند داشت، در نتیجه هر آنچه انسان از خود در دنیا و آخرت می‌یابد در واقع صورت ادراکی متحد با یکی از مراتب خویش را

مشاهده نموده است (همان: ۴/۹-۵). بر اساس دیدگاه ملاصدرا قوه خیال جوهری است متکی به خود که در بدن و یا جهتی از جهات عالم ماده واقع نشده بلکه در عالمی بین عالم ماده و عقل، یعنی مثال قرار گرفته است.^۱

رؤیا

چیستی خواب

خواب را دو گونه اعتبار می‌کنند: ۱. خواب در برابر بیداری که پدیده و فرایندی مادی و این جهانی است؛ ۲. خواب به معنای مشاهده و خواب دیدن که در اصطلاح به آن «رؤیا» می‌گویند. پیش از پرداختن به بررسی معنای دوم، نخست اشاره‌ای به چیستی خواب به معنای اول می‌نماییم. به باور فیلسوفان خواب فرایندی است که در آن حواس ظاهری از کار باز مانده و نفس مشغول برخی از امور داخلی بدن همچون هضم غذا گشته و از پرداختن به دیگر امور باز می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۵/۳). همچنین در هنگام خواب ارتباط آن قسمت از روح بخاری که در مغز جای دارد از اعصاب منقطع گشته و به مبدأ خود یعنی مغز باز می‌گردد. این بازگشت هیچ‌گاه به گونه کامل نیست بلکه مقداری از روح بخاری در اعصاب باقی می‌ماند و منشأ حرکاتی می‌گردد که در حال خواب صورت می‌پذیرد؛ چرا که روح بخاری دماغی که در اعصاب جریان دارد مبدأ حس و حرکت است و هنگامی که به مغز برمی‌گردد نفس تنها از حس و حرکت ارادی باز می‌ماند و حرکاتی چون تنفس، تپش قلب و یا اعمال دستگاه گوارش و گردش خون در حال خواب ادامه می‌یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۵۹۱-۵۹۲؛ سبزواری، بی‌تا: ۳۲۳).

خواب؛ بستر ارتباط با فراماده

انسان در خواب پدیده‌هایی را می‌بیند که برخی از آن‌ها را پیشتر در عالم ماده

۱. وی در اثبات تجرد قوه خیال براهینی نیز ارائه می‌نماید که شالوده آن‌ها بر تفاوت حضور صور برای نفس و حصول آن‌ها در ماده جسمانی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۷۵-۴۸۵؛ ۱۱۶/۸-۲۲۹؛ ۱۹۱/۹).

مشاهده کرده است و برخی دیگر را نیز که هنوز به وقوع نپیوسته‌اند ادراک می‌نماید. این ارتباط با فراماده چرا و چگونه صورت می‌پذیرد؟ چه عاملی در انسان وجود دارد که سبب گشته تا حقایقی برای او هویدا گردد و چه مرتبه‌ای در هستی تحقق دارد که حقایق در آن پنهان بوده و نفس به دلیل سنخیتی که با آن مرتبه دارد آن‌ها را دریافت می‌نماید؟

بر اساس مراتب سه گانه هستی، عالم ماده مسبوق به عالم پیش از خود یعنی مثال و عالم مثال نیز مسبوق به عالم عقل است. تمامی پدیده‌های مادی چه آن‌هایی که در گذشته بوده‌اند و اکنون وجودی ندارند و چه موجوداتی که هم‌اکنون هستند و نیز آن‌هایی که در آینده پدید می‌آیند، در جواهر روحانی و مثالی به یک وجود تحقق دارند و در دهر که در آن، زمان و دگرگونی وجود ندارد جمع‌اند. نفس نیز چون در هنگام خواب از تدبیر بدن آزاد می‌شود، به این جواهر پیوند خورده و به میزان درون‌داشت و شدت وجودی خود تصاویری را دریافت می‌نماید (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۱۳-۱۱۴؛ سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۵۱/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۶۰۰). در واقع در هنگام خواب که توجه نفس از مرتبه حس کم می‌گردد به فراماده روی آورده و از آنجا صورتی کلی در او پدیدار می‌گردد که اثر آن به قوه خیال می‌رسد و این قوه نیز صورت جزئی مناسب با صورت کلی را در حس مشترک ترسیم می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۷/۳؛ سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۷۸/۳).

به باور فیلسوفان دریافت چنین صوری برای نفس از ناحیه موجودات مثالی، مانند فراگیری شاگرد از استاد نیست؛ زیرا از آنجا که نفس در ذات خود مجرد است میان او و مجردات فاصله‌ای نیست، از این روی هر چه در یکی وجود دارد در دیگری نیز بازتاب می‌یابد. ارتباط میان مجردات مثالی و عقلی همچون آینه‌های روبه‌روی هم است؛ همان‌گونه که هر صورتی که در یکی از آینه‌ها می‌افتد در دیگری نیز انعکاس می‌یابد، صور موجود در مجردات نیز می‌توانند در قلمرو نفس مجرد انعکاس یابند (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۵۱/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۵۹۲؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹۶۴/۲).

هنگامی که انسان به خواب می‌رود نفس به عالم خویش متوجه می‌گردد بدون

آنکه بدن مادی و قوای نفس از حرکت باز ماند؛ زیرا انسان در هنگام خواب لذت و درد را احساس می‌کند و یا حتی مطلبی علمی را ادراک می‌نماید و این نشانه استقلال نفس از بدن است و از این روست که برخی خواب دیدن را دلیل بر تجرد نفس دانسته‌اند؛ زیرا پدیده‌هایی چون لذت، درد و ادراک بدون نیاز به بدن مادی صورت می‌پذیرند و نیز حقایق گذشته و آینده از فراماده برای انسان پدیدار می‌گردند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۴۵: ۱۶۵).

واردات غیبی در بیداری

نفس انسان در بیداری نمی‌تواند با مجردات ارتباط برقرار نماید و تنها افرادی که از توجه به بدن مادی روی گردان شده‌اند این توانایی را دارند که به فراماده اتصال یابند. این ارتباط با دو شرط امکان‌پذیر است:

۱- نفس از درون‌داشت و توانایی فطری و یا اکتسابی برخوردار باشد، به گونه‌ای که وقتی در حالتی قرار دارد از حالات دیگر خویش غافل نماند و بتواند به همه امور موجود در قلمرو خود احاطه داشته باشد؛ برای نمونه اگر زمانی در حالت خشم قرار گرفت به شهوات خود نیز آگاه باشد و یا در یک زمان بنویسد، بشنود و سخن بگوید.

۲- قوه متخیله از قوتی برخوردار باشد که بتواند حس مشترک را در قلمرو خود در آورد و آن را از صوری که از بیرون بر او وارد می‌شوند رهایی بخشد؛ چرا که اگر بر این کار قادر نباشد حس مشترک در اختیار حواسی قرار می‌گیرد که صور خارجی را بر او وارد می‌گردانند (سیزواری، بی‌تا: ۳۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۵۹۶ و ۶۰۲).

واردات غیبی با توجه به چگونگی پیدایش می‌توانند گوناگون باشند؛ برای نمونه گاهی به صورت اثری در یاد و خاطره انسان می‌نشینند و برخی اوقات به سبب اشراق در خیال و نقش بستن در حس مشترک پدید می‌آیند. همچنین این واردات

۱. ملاصدرا شرط دیگری را نیز در این مسئله قائل شده که آن را ویژه کاهنان، دیوانگان و برخی از بیماران روانی دانسته است و آن را به عنوان نقصی برای آنان قلمداد می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۵۹۷).

به لحاظ شدت و ضعف نیز متفاوت‌اند؛ گاهی به صورت مشاهده صورت و حجاب است، پاره‌ای اوقات با مشاهده مثالی تحقق می‌یابد، گاه شنیدن ندای سروشی الهی و گاهی نیز با شنیده شدن صدایی موزون است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۸/۳؛ سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۷۸/۳).

برخی از اندیشمندان بر این باورند که از طریق مقایسه خواب با بیداری می‌توان چگونگی پیدایش واردات غیبی را تفسیر نمود. خواب گونه‌ای از پیش‌بینی و پیش‌گویی است که برای شخص خوابیده محقق می‌گردد و همین حال برای برخی از نفوس قوی در عالم بیداری پدید می‌آید؛ چرا که اگر نفس مانند حالت خواب از محسوسات روی گردان باشد به راحتی می‌تواند از آینده خبر دهد. علت این مسئله آن است که موجوداتی چون نفوس انسانی که پایین‌تر از عقول قرار دارند معلول آن‌ها به شمار می‌آیند و نفسی که به عقل فعال یا به مراتب پایین‌تر می‌پیوندد، می‌تواند به صورت موجود در عقل دست یابد؛ چون در آنجا عقل، عاقل و معقول متحد می‌گردند (قائینی، ۱۳۶۴: ۱۲-۱۳).

خلاقیت نفس و پدیده‌های غیرطبیعی

به باور برخی چون ملاصدرا نفس انسان با خلاقیتی که دارد می‌تواند صور گوناگونی را در ذهن پدید آورد و حتی با فراهم بودن بستری مناسب این صور را به خارج انتقال داده و تحقق عینی بخشد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۷۵/۱). خلاقیت فلسفی که همان آفرینش بدون ماده است (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۲۶۹) زمینه تبیین عقلانی پدیده‌های غیرطبیعی را فراهم می‌گرداند؛ زیرا نفس از عالم ملکوت یا همان عالم امر و ابداع است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۶۴-۲۶۵؛ استرآبادی، ۱۳۵۸: ۲۷۶-۲۷۷) و دست کم می‌تواند در ذات خود صوری را بیافریند و برخی از نفوس نیز که از توانایی لازم برخوردارند می‌توانند آن‌ها را تحقق خارجی بخشند و یا در افراد تأثیراتی گذارند که برای اشخاص دیگر به طور طبیعی امکان‌پذیر نباشد؛ برای نمونه بیماری را شفا دهند یا کسی را بیمار گردانند؛ شخصی را به خواب ببرند یا با سحر و شعبده عمل غیر واقعی را واقعی جلوه دهند.

الف) خوارق عادات

آثاری که به گونه غیر طبیعی از نفس صادر می‌گردند یا بدون وساطت ماده و امور مادی صورت می‌پذیرند و یا با کمک و دخالت ماده محقق می‌گردند و نیز این فرایند یا با دخل و تصرف در خیال انسان‌ها انجام می‌شود؛ مانند سحر و یا بدون آن و به سبب پیامدهای خارجی صورت می‌پذیرد؛ مانند شفای انسان بیمار. اگر شخصی از راه‌های گوناگون جن و روح را به تسخیر خود درآورد می‌تواند از اخبار گذشته و آینده نیز مطلع گردد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۲۱).

ابن سینا در تحلیلی، علت پدیده‌های غیر طبیعی را یا به سبب نفوس قوی می‌داند که از آن‌ها معجزه و سحر صادر می‌شود یا به خاطر ویژگی اجسام و برخی عناصر قلمداد می‌کند؛ همچون شعبده و آهن‌ریا و یا از جانب سنگ‌های آسمانی می‌شمارد که از ناحیه آن‌ها حوادثی البته با همراهی موجود مستعد زمینی به وقوع می‌پیوندد (۱۳۷۵: ۴۱۷/۳-۴۱۸). به باور وی چنین اموری را از آن روی خارق عادت می‌گویند که علل و اسباب آن‌ها برای بیشتر مردم پوشیده است، در حالی که این امور نیز علت ویژه خود را دارا هستند. وی این علت را در دو چیز دانسته است: یکی آنکه ممکن است چنین اموری به سبب مزاج اصلی، توانایی نفس و یا به دیگر سخن عین تشخص یک انسان باشد و دوم آنکه می‌تواند از راه اکتسابی و یا غیر اکتسابی و به چیزی غیر از تشخص انسان پدید آید (همان: ۴۱۳-۴۱۶). وی در تبیین صدور خوارق عادات می‌گوید: ارتباط نفس ناطقه با بدن ارتباطی حلولی نیست بلکه نفس موجودی متکی به خود و کار او تدبیر بدن است. باورها، توهمات و تصورات انسان جملگی مجموعه نفسانی او را تشکیل می‌دهند و پیامدهای آن‌ها می‌تواند در بدن شخص و یا افراد دیگر نیز پدیدار گردد؛ برای نمونه ممکن است شخصی در خود مرضی را توهم کند و این مرض با گذر زمان در وی محقق گردد و چه بسا این عمل را نسبت به فرد دیگری انجام دهد. با اینکه نفس و بدن هم‌سنخ نیستند اما تصورات انسان در بدن او تأثیر گذارند و از این روی می‌توانند در بدن افراد دیگر نیز اثر گذار باشند. گاهی اوقات ممکن است نفس انسان به اندازه‌ای قوی باشد که جهان به منزله بدن و ابزار او به شمار آیند. انسان با ملکات و قوای ویژه‌ای که دارد

در نفوس دیگران نیز تأثیر می‌گذارد، اراده را از کسی برگرفته و یا خشم انسانی را فرو می‌نشاند. البته ممکن است که چنین پدیده‌هایی گاه بر اثر مزاج اصلی افراد باشد به گونه‌ای که موجب تشخیص او گردد و گاهی نیز بر اثر عروض این حالات بر شخص صورت پذیرد و در بیشتر اوقات نیز نیازمند تمرین و تلاش بسیار است (همان: ۴۱۴-۴۱۶).

ب) معجزه و کرامت

معجزه اسم فاعل مصدر اعجاز و به معنای ناتوان کننده از آوردن آن است و یا به دیگر سخن کاری است که مردم عادی به گونه طبیعی از ایجاد همانند آن ناتوان هستند (صلیبا: ۱۳۶۶: ۵۹۸؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۴۶۰). فیلسوفان معجزه را به دو معنا به کار می‌برند:

۱- پدیدار شدن آنچه با ساختار طبیعی عالم ماده ناسازگار است که البته در نزد برخی از آن‌ها معجزه نامیده نمی‌شود، مگر آنکه فعل فاعل مختاری باشد که قصد او انجام کاری است که انسان قادر نیست مانند آن را انجام دهد.

۲- چیزی که تابع هیچ قانون شناخته شده یا ناشناخته نیست.

معجزه به معنای نخست بسیار و به معنای دوم آن کم است.^۱

کرامت نیز ظهور پدیده‌ای غیر عادی از جانب شخصی است که ادعای پیامبری ندارد؛ مانند آنچه از سوی عارفان و سالکان الهی پدیدار می‌گردد (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۵۶۹/۳). برای پیدایش معجزه شخص پیامبر باید دارای سه ویژگی باشد: ۱. علم او اشراقی، الهامی و از جانب پروردگار باشد؛ ۲. چشم او سروش الهی را ببیند و گوشش صدای آن را بشنود؛ ۳. نفس او قدرتی داشته باشد که بتواند در طبیعت تصرف کرده، صورتی را از آن بگیرد یا به آن بیخشد.

در ویژگی نخست لازم است که شخص پیامبر دارای قوه حدس باشد که در آن گذر از معلوم به مجهول به گونه‌ای است که نفس متوجه آن نمی‌گردد. ویژگی دوم

۱. به باور متکلمان معجزه پدیده‌ای خارق عادت، همراه با قصد ادعای پیامبری و معارضه‌ناپذیر است که پروردگار آن را گواهی بر اثبات درستی رسالت پیامبران قرار داده است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۹۹).

تنها در صورتی امکان‌پذیر است که زمانی که حس مشترک به صور حواس ظاهری می‌پردازد قوه متخیله آن را از این پردازش باز دارد و در اختیار خود در آورد و از ارتسام صور حسی در آن جلوگیری نماید. در این صورت نفس می‌تواند در خواب و بیداری صورت‌هایی را ببیند و یا صداهایی را بشنود و به عوالم بالا راه یابد. شرط سوم هم این است که قوه عماله که جزء عملی نفس است، از قوتی برخوردار باشد که بتواند در طبیعت تصرف و خلع و لبس نماید.

پیامبر می‌تواند این امور را انجام دهد، چرا که تمام عالم برای نفس او همچون بدن است. همان‌گونه که انسان‌های معمولی به واسطه نفس در بدن خود تأثیر می‌گذارند، نفس پیامبر نیز نسبت به عالم این‌گونه است که عالم برای وی به سان جسم است. چنین نفوسی می‌تواند عصا را از دها و مرده را زنده گردانند. توانایی قوه عماله اساس ویژگی‌های دیگر است و کسی که آن را دارا باشد آن دو را نیز خواهد داشت، چرا که به عقل فعال اتصال دارد (سبزواری، بی‌تا: ۳۳۰-۳۳۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۶۷-۴۶۸). سهروردی در این باره معتقد است همان‌گونه که در هنگام پیدایش صورتی در نفس اثری از آن در بدن بروز می‌نماید ممکن است که نفس انسانی تا آن اندازه به کمال برسد که بتواند در عالم تأثیر بگذارد؛ مانند اینکه از دعای وی اثراتی در عالم پدید آید و به واسطه نفس او از موجودات عالم پدیده‌های غیر طبیعی سرزند. به گفته وی نفوس پیامبران به سبب پیوند با ملکوت این قدرت را دارند که صورتی را از ماده گرفته، صورت دیگری جایگزین آن گردانند (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۴۸/۳-۴۴۹).

تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها

همان‌گونه که روشن گردید، دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان پیرامون پدیده‌های فراطبیعی تا حدود زیادی نزدیک به هم است، اما آنچه در این میان می‌تواند سبب

۱. گفتنی است که دیدگاه سهروردی پیرامون امکان اطلاع بر امور غیبی و نیز کرامات، بر پایه حرکات افلاک است؛ چرا که پدیده‌های عالم از این حرکات به وجود می‌آیند و نفوس آنان از گذشته و آینده آگاه است (۱۳۵۵: ۱۷۶/۳-۱۷۷).

جدایی قسمتی از گفتار آنان از یکدیگر گردد، اختلاف در تجرد و عدم تجرد قوای نفس است. یکی از اقسام قوای مدرکة حیوانی، قوای مدرکة باطنی است که صور و معانی را ادراک می‌نمایند و از نظر ملاصدرا^۱ عبارتند از: حس مشترک، خیال یا مصوره، متصرفه که چنانچه در قلمرو جنبه حیوانی باشد «متخیله» و اگر در تحت جنبه انسانی قرار گیرد «متفکره» نام دارد. قوای دیگر نیز واهمه، حافظه، ذاکره و مسترجعه می‌باشند. آن گونه که در جای خود ثابت شده مشایبان و اشراقیان تمامی قوای انسانی به جز قوه عاقله را مادی می‌انگارند و یکی از این موارد نیز حس مشترک است که به باور ابن‌سینا در گودی آغازین و پیشگاه مغز جای دارد و نیز قوه متخیله یا مفکره که در گودی میانی قرار گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۲۱-۲۲). سهروردی نیز همچون ابن‌سینا به چنین دیدگاهی روی آورده است (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۹/۳-۳۰). اما ملاصدرا حواس باطنی از جمله حس مشترک را قوه‌ای مجرد می‌داند و مغز را تنها زمینه‌ساز پیدایش استعداد آن قلمداد می‌کند.^۲ روشن است که مادی انگاشتن قوا با چنین آثاری که از نفس مجرد پدید می‌آیند و این قوا در پیدایش آن‌ها نقش به‌سزایی دارند ناسازگار است؛ زیرا موجود مادی نمی‌تواند در پیدایش پدیده‌های مجرد کارساز باشد، بلکه تنها به عنوان ابزار و زمینه‌ساز پیدایش چنین اموری به شمار می‌آید. صوری که نفس آن‌ها را دریافت می‌نماید در خود نفس پدید نمی‌آیند، چرا که نفس مرکز دریافت صور کلی است و صور جزئی را نمی‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۰۸/۸) و این قوه متخیله است که به دلیل پیروی از نفس، اثر صور کلی در آن منطبع می‌گردد.

در آغاز پژوهش گفته شد که ابن‌سینا و سهروردی قوه خیال را مادی دانسته و بر آن استدلال‌هایی ارائه نموده‌اند که دیدگاه‌های آنان از نقدهای افرادی چون ملاصدرا و برخی از پیروان حکمت متعالیه در امان نماند. ملاصدرا در اشکالی که

۱. در این قسمت پیرامون گوناگونی قوا و مسائل مربوط به آن میان حکیمان اختلاف است که ارتباط چندانی با بحث تجرد و عدم تجرد قوا ندارد، از این روی برای نمونه تنها دیدگاه ملاصدرا را مطرح می‌نماییم.

۲. ملاصدرا «روح بخاری» را مرکز حصول استعداد حس مشترک معرفی می‌نماید (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۰۵/۸ و ۲۲۶).

بر استدلال «مربع دوجناحی» ابن سینا ارائه کرده، دیدگاه انطباع وی را مورد انتقاد قرار داده است. به باور وی چنانچه برخی از صور ادراکی انسان بزرگ‌تر از محل ادراک باشند، لازم است که ادراک ناتمام بماند؛ زیرا مقدار زائد، محلی برای حلول در آن نداشته و از آنجا که نحوه وجود صور عرضی به گونه‌ای است که به محل خود متکی هستند، قسمتی از صورت ادراکی بدون محل مانده و ادراک ناتمام خواهد ماند (همان). همچنین وی اختلاف صور خیالی را که اتحاد نوعی با یکدیگر دارند، نه از ناحیه پدیده خارجی می‌داند و نه از ناحیه قوه خیال؛ بلکه اختلاف صور در اندازه‌ها را به سبب خود صور که با انشا و ایجاد قوه خیال محقق می‌گردند دانسته است (همان: ۲۸۳/۸).

ملاصدرا ضمن باور به دوگانگی اشباح و صور خیالی با یکدیگر، در نقدی بر واپسین استدلال ابن سینا بر آن است که مغایرت صورت‌ها خواهان آن نیست که نفس جوهری مادی باشد و یا قوه خیال صورت‌های خیالی را ادراک نماید و نیز امتیاز و اختلاف صورت‌ها در اشاره خیالی موجب آن نمی‌شود که صورت‌های مقداری مثالی دارای جهات حسی باشند تا با تصور اشباح مثالی ناسازگاری داشته باشند. بنابراین هر چند صورت‌های خیالی دارای وضع و جهت هستند، این اعراض از سنخ خود آن‌ها یعنی مثالی و خیالی می‌باشند، از این روی لازم نمی‌آید که این صور در جهتی از جهات عالم ماده واقع شده باشند و چون صورت‌های خیالی مادی نیستند محل آن‌ها نیز مادی نخواهد بود (همان: ۲۸۳/۸-۲۸۴).

همچنین برخی از معاصران، دیدگاه سهروردی را بر مادی بودن قوه خیال، نادیده انگاشتن هم‌سنخی میان مدرک و مدرک و دارای تناقضاتی دانسته‌اند؛ زیرا قوه مادی نمی‌تواند صور مجرد را ادراک نماید. علاوه بر این، اتصال نفس به مثال منفصل چه هنگام رفت و چه بازگشت به جایگاه خود باید استکمال و تحول نفس را در پی داشته باشد و ممکن نیست که نفس بی‌هیچ سنخیتی با مثال منفصل ارتباط برقرار نماید و یا پس از اتصال به آن عالم بدون پیدایش تغییری به مرتبه خود بازگردد (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۲۷۰-۲۷۱).

نتیجه گیری

پدیده‌های فراطبیعی مسائلی هستند که در بیشتر جوامع بشری پذیرفته شده و در طول تاریخ همگان کم و بیش با آن سروکار داشته‌اند. اگر چنین پدیده‌هایی از جنبهٔ مادیت انسان پدیدار می‌گشت آن‌گاه که انسان ارادهٔ صدور می‌نمود این امور می‌توانستند از وی صادر گردند، در حالی که ثابت شد زمانی که توجه انسان به نفس خویش افزون می‌گردد و نیز نفس به عوالم فرامادی متصل می‌گردد، چنین اموری از وی پدیدار می‌گردند و این گویای هم‌سنخی نفس با موجودات برزخی و ثابت‌کنندهٔ تجرد نفس انسان است. گرچه فیلسوفان مسلمان خاستگاه پیدایش پدیده‌های فرامادی را یک چیز دانسته‌اند، افرادی چون ابن سینا و سهروردی به سبب مادی انگاشتن قوهٔ خیال نتوانسته‌اند همخوانی لازم میان این قوه با برایندهای مرتبط با آن را که به باور خود نیز مجردند، مراعات نمایند. ملاصدرا تنها فیلسوفی است که با پذیرش تجرد قوهٔ خیال توانست بنیانی استوار در اثبات و تحلیل چنین مسائلی بنا نماید.

کتاب شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۳. همو، رساله النفس، مقدمه، حاشیه و تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
۴. همو، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۵. همو، طبیعیات الشفاء، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، دار النهضة العربیه، ۱۹۶۶ م.
۶. استرآبادی، محمدتقی، شرح فصوص الحکمه، منسوب به فارابی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۵۸ ش.
۷. الهی قمشهای، محی‌الدین مهدی، حکمت الهی عام و خاص، تهران، اسلامی، ۱۳۴۵ ش.
۸. حائری یزدی، مهدی، التعليقات لجامع حکمتین علی تحفة الحکیم آیه الله شیخ محمدحسین الاصفهانی، مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۹. زوزی، حسین بن عبدالله، بدائع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، قم، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، مقدمه صدوقی سها، تصحیح و ویرایش کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. همو، شرح المنظومه، چاپ افست مصطفوی (سنگی)، بی تا.
۱۲. همو، شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت: قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ ش.
۱۳. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. همو، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵ ش.
۱۶. شیرازی، سیدرضی، درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم، مصطفوی، بی تا.
۱۸. همو، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، ترجمة منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، رسائل سبعة: البرهان، المغالطة، التركيب، التحليل، الاعتباریات، المنامات و النبوات، القوة و الفعل، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۲ ش.
۲۱. قاینی، کافی بن محتشم، رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی، تصحیح محمدباقر حجتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.

صورت‌بندی‌های مسئله شر در آثار فیلسوفان مسلمان

با تکیه بر آرای فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا*

□ عبدالله نصری^۱

□ مجتبی اعتمادی‌نیا^۲

چکیده

تنوع شیوه‌های مواجهه با مسئله شر که گاهی در پرتو مفهوم عنایت الهی و گاهی نیز به طور خاص مبتنی بر خیریت محض خداوند، عدالت و رحمت الهی صورت‌بندی می‌شود، از ویژگی‌های خاص ملاصدرا در این باب به‌شمار می‌رود که در فیلسوفان پیش از او کمتر می‌توان یافت.

مسئله شر در آثار فیلسوفان مسلمان به ویژه پس از سهروردی عمدتاً در راستای دفع شبهات ناظر به توحید ذات باری و به طور خاص مقابله با شبهه ثنویه مطرح شده است. این وضعیت باعث شده است تا طرح این مسئله، عمدتاً مبتنی بر خیریت محض مبدأ اولی صورت‌بندی شود، اگرچه قدرت و علم مطلق الهی نیز در این موارد مفروض انگاشته شده است. طرح مسئله شر در آثار فیلسوفان مورد نظر در مقایسه با نظریه‌های امروزمین مسئله شر، هیچ‌گاه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. استاد دانشگاه علامه طباطبایی (abdollahnasri@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی (نویسنده مسئول) (etemadinia@gmail.com).

واجد صورت‌بندی منطقی دقیق، شفاف و مجزا نبوده است. این وضعیت به نوبه خود ناشی از پیش فرض‌های فلسفی - الهیاتی فیلسوفان مسلمان در باب نظام احسن و دغدغه‌های عقیدتی - فرهنگی آنان به ویژه در مواجهه با شبههٔ ثنویه بوده است. اما با وجود این نقصان در صورت‌بندی‌های مسئلهٔ شر نزد فیلسوفان مسلمان، امروزه می‌توان با بهره‌گیری از صورت‌بندی‌های دقیق‌تر این مسئله در مباحث جاری حوزهٔ فلسفهٔ دین، علاوه بر کمک به روزآمدی مباحث فلسفهٔ اسلامی، از پاسخ‌های فیلسوفان مسلمان در جهت ارائهٔ یک نظریهٔ عدل الهی منسجم بهره جست.

واژگان کلیدی: مسئلهٔ شر، عنایت الهی، نظام احسن، خیریت محض، شبههٔ ثنویه.

مقدمه

مسئلهٔ شر یکی از پرسابقه‌ترین چالش‌های فکری بشر است که برخی پیشینهٔ آن را به دوره‌های نخست شکل‌گیری آیین هندو مرتبط می‌دانند. این مسئله که تقریباً در همهٔ ادیان، محل تأمل واقع شده، دشواری‌های زیادی پیش روی برخی از آموزه‌های دینی در باب وجود خدایی با ویژگی‌های مطلق و متعالی می‌نهد. دشواری‌ها و تهدیدهای ناشی از این مسئله برای ایمان دینی به حدی است که گاهی برخی الهی‌دانان آن را به مثابهٔ «پناهگاه الحاد» تلقی نموده‌اند (در این باره ر.ک: Küng, 1976: 432).

در باب شیوهٔ طرح مسئلهٔ شر، وضعیت یکسانی را در سنت‌های فکری و ایمانی گذشته نمی‌توان یافت اما در عین حال، وجوه مشترکی این تقریرها را با تقریرهای منقحی که در دوران معاصر (به ویژه پس از قرن ۱۸) از این مسئله ارائه شده، پیوند می‌دهد. امروزه مسئلهٔ شر موضوعی است که همهٔ فیلسوفان ملحد و مؤمن، گریزی از اتخاذ موضع در قبال آن ندارند.

پیش از بحث دربارهٔ شیوهٔ طرح این مسئله در سنت فلسفی اسلام، ابتدا به اصلی‌ترین تقریرها از طرح این مسئله در دوران معاصر اشاره می‌کنیم تا در انتها تلقی شایسته‌تری از دقت‌های فلسفی و دغدغه‌های فرهنگ‌بار^۱ آنان به دست آوریم.

در تقریرهای امروزین از مسئلهٔ شر، نخست ضمن تقسیم‌شور در دو ردهٔ کلی

1. Cultur-laden.

شروع طبیعی^۱ و اخلاقی^۲، ذیل دو عنوان «مسئله منطقی شر»^۳ و «مسئله قرینه‌ای شر»^۴ به طرح مسئله پرداخته می‌شود. «مسئله منطقی شر» معطوف به اثبات ناسازگاری میان باور به وجود خدای عالم مطلق^۵، قادر مطلق^۶ و خیر محض^۷ با وجود شرور در عالم است تا از این طریق یا به نفی وجود خداوند یا خدشه در اطلاق صفات مذکور توفیق یابد.

در «مسئله قرینه‌ای شر» بدون تأکید بر وجود ناسازگاری، از وجود شرور در عالم به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خداوند سود جسته می‌شود. در این جستار ضمن اثبات نابسندگی دفاعیه‌های دینی در باب مسئله شر، باورهای دینی در مقایسه با اندیشه‌های الحادی امری نامعقول^۸ تلقی می‌شود و گاهی نیز وجود خداوند در عین وجود شرور گراف در عالم، ناممکن تلقی می‌شود (ر.ک: Peterson & VanArragon, 2004: 3-13).

نکته مهم آنکه با وجود تقریرهای جدید از مسئله شر که وجود شرور را در برابر وجود خدایی با سه ویژگی قدرت مطلق، علم مطلق و خیر محض مطرح می‌کند، تقریرهای سنتی غربی از مسئله شر در ادوار گذشته^۹ عمدتاً در پی برجسته‌سازی تعارض میان خیریت محض خداوند و وجود شرور در عالم بوده و در عین حال که به

-
1. Natural.
 2. Ethical.
 3. Logical problem of evil.
 4. Evidential problem of evil.
 5. All-knowing.
 6. All-powerful.
 7. All-good.
 8. Implausible.
 9. یکی از کهن‌ترین تقریرها از مسئله شر که تنها قدرت مطلق و خیریت محض خداوند را مطرح نظر قرار می‌دهد و اشاره‌ای به علم مطلق او نمی‌کند، تقریری است که لاکتانتیوس (Lactantius) از مدافعه‌گران مسیحی آن را به اپیکور نسبت می‌دهد. اگرچه در صحت این انتساب تردیدهای جدی وجود دارد، تقریر ساده‌ای از آن را می‌توان در قالب گزاره‌های زیر صورت‌بندی نمود:
 ۱. اگر خدای قادر مطلق و خیر محض وجود دارد، پس شر وجود ندارد.
 ۲. شر در جهان وجود دارد.
 ۳. بنابراین خدای قادر مطلق و خیر محض وجود ندارد.
 دیوید هیوم در گفتگوهایی در باب دین طبیعی، تقریر دقیق‌تری از طرح مسئله منسوب به اپیکور ارائه نموده است (در این باره ر.ک: Larrimore, 2001: xix, xxi).

قدرت مطلق خداوند در این میان نظر داشته‌اند، علم مطلق را مفروض می‌انگاشته‌اند (در این باره ر.ک: هیک، ۱۳۸۱: ۹۸؛ xix: 2001: Larrimore). در کنار تقریرهای ذکرشده، تقریرهای دیگری از مسئله شر در سنت غربی مبتنی بر صفت عدالت، حکمت، رحمت و یا صداقت نیز عرضه شده که از مقبولیت کمتری برخوردار است.

اکنون این نوشتار که به بررسی چگونگی طرح مسئله شر در آثار فحول فیلسوفان مسلمان شامل فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا می‌پردازد، می‌کوشد تا از رهگذر آثار هر یک، نحوه مواجهه آنان با مسئله شر و صورت‌بندی‌های احتمالی آن‌ها را از این مسئله احصا نماید و از این طریق، به نقش اقتضانات فرهنگی و عقیدتی و شرایط اجتماعی در فرایند طرح مسائل فلسفی التفات یابد. در این باره، نخست با بررسی نحوه طرح مسئله شر در آثار هر یک از فیلسوفان مذکور، به خطوط مشترک و افتراقات آنان در این باره خواهیم پرداخت و آنگاه تحلیلی از نحوه مواجهه و دقت‌های نظری آن‌ها در رویارویی با این مسئله به دست خواهیم داد.

یادآوری این نکته ضروری است که به مقتضای موضوع، کیفیت توجه به مسئله شر از سوی فیلسوفان مسلمان و ادله ناظر به آن در این نوشتار محل نقد و بررسی واقع نمی‌شود و تنها به نحوه صورت‌بندی مسئله از سوی آنان و بررسی‌های مقایسه‌ای و ارزیابانه در این باره بسنده خواهد شد.

۱. فارابی

طرح تلویحی مسئله، مبتنی بر خیریت محض مبدأ اولی

فارابی نخستین فیلسوف مسلمان است که در مقایسه با پیشینیان خود، به نحو نسبتاً جدی مسئله شر را مد نظر قرار داده و درباره کیفیت وقوع شر، چیستی و اقسام آن مباحثی را هرچند مختصر در آثار خود سامان داده است. اما با وجود این، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، صورت‌بندی صریح، منقح و کاملی از مسئله شر در آثار او نمی‌توان یافت و تنها برخی صورت‌بندی‌های نامصرح را می‌توان از خلال مباحث او درباره شر استنباط نمود که در همه آن‌ها، طرح مسئله شر را مبتنی بر خیریت محض

مبدأ اولی مد نظر قرار داده است.

فارابی بر آن است که آنچه در دار وجود جریان دارد کاملاً خیر است و به ویژه در آنچه پیدایش آن خارج از ارادهٔ انسان است، اصولاً شری راه ندارد. شر از نگاه او، یا تیره‌بختی (شقاء) مقابل با سعادت است و یا تیره‌بختی شیئی است که این ویژگی شأن آن به شمار می‌رود. در مقابل این دو نوع از شر، دو نوع سعادت متناظر با آن (سعادت محض و آنچه مؤدی به سعادت می‌گردد) وجود دارد که در مجموع، همهٔ اقسام، ارادی هستند. بر این اساس، از آنجا که خیر در عالم «سبب اول» است، پس همهٔ لوازم انشایافته از آن نیز خیر به شمار می‌رود و بنابراین شری در عالم وجود ندارد و کل نظام بر اساس عدل و شایستگی بنا نهاده شده است (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۰-۸۱). به این ترتیب، فارابی «خیریت محض» خداوند را منافی وقوع شر در عالم می‌انگارد و در واکنش به شبهه‌ای که این امر را به عنوان نوعی ناسازگاری تلقی می‌کند، منکر وقوع شرور تکوینی در عالم است.

به عقیدهٔ فارابی هر لذت و آلمی که بر اساس شایستگی و لیاقت نصیب کسی شود، خیر است. آنچه از وجود نیز متناسب با شایستگی نصیب شیئی می‌شود، برای او خیر به شمار می‌رود اما آنچه از وجود و لاوجود (عدم) بی‌شایستگی نصیب شیئی شود شر است. شایستگی‌ها در عالم ممکنات یا از حیث ماده است و یا از حیث صورت. میزان شایستگی‌ها نیز یا به نحو اکثری است و یا به نحو اقلی و یا به صورت تساوی که در هر سه حالت، بی‌آنکه شری در میان باشد، خیر متناسب نصیب آن‌ها می‌شود (همان: ۸۱). نکتهٔ مهم آنکه فارابی در این موضع، بی‌آنکه متعرض نظریهٔ عدمی بودن شرور شود، ضمن انکار وقوع شرور تکوینی، خیر و شر ارادی را به طور خاص ناشی از انسان می‌داند^۱ و به این ترتیب، با نظر به خیریت محض مبدأ اولی،

۱. نباید از نظر دور داشت که در مورد انسان نیز آنچه از سوی خداوند در وجود او به ودیعت نهاده شده، شر انگاشته نمی‌شود، مگر آنکه آدمی به نحو ارادی و با سوء استفاده از اختیار خود آن‌ها را در مسیری ناشایست قرار دهد. فارابی در پاسخ به نظر کسانی که عوارض نفسانی و یا قوهٔ شهویه و غضبیه را شر می‌انگارند، استدلال می‌کند که این عوارض و قوا فی نفسه نه شرنده و نه خیر، بلکه هنگامی که به رنج و یا سعادت مؤدی شوند، به خیر و شر متصف می‌گردند و در حالت عادی نسبت به خیر و شر وضعیت یکسانی دارند (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۲).

مسئله شر را منحل تلقی می‌کند.

البته فارابی در *السیاسة المدنیة* بر خلاف آنچه در *فصول متزعه* نسبت به آن تصریح نموده، قائل به وجود نوعی شر طبیعی است که آن را ناشی از اجسام سماوی می‌داند. به عقیده او هر آنچه به وجهی از سعادت ممانعت به عمل آورد، شر علی‌الاطلاق است که گاهی بالطبع واقع می‌شود و گاهی مستند به اراده بشری است. اما قسمی که به نحو طبیعی واقع می‌شود، از سوی اجرام سماوی اعطا می‌شود، لکن نه به خاطر معاونت و یا معاندت عقل فعال در اغراضش، بلکه نشئت گرفتن این گونه شرور از اجسام سماوی، ناشی از قابلیت‌ها و اقتضائات ماده است. اجرام سماوی در این میان، صرفاً آنچه را که طبایع مادی مقتضی آن‌اند به آنان اعطا می‌کنند. البته این اعطا و اقتضائات گاهی هم‌افق با غرض عقل فعال است و گاهی معارض با آن.^۱

۲. ابن سینا

توجه به مسئله شر در آثار ابن سینا در مقایسه با فارابی از رشد کمی و کیفی زیادی برخوردار است؛ به نحوی که فیلسوفان پس از وی به ویژه سهروردی همگی در طرح مسئله شر الگوهای سینوی را مطمح نظر قرار داده و بر اساس آن به صورت‌بندی مسئله شر پرداخته‌اند. مهم‌ترین صورت‌بندی‌های مسئله شر در آثار ابن سینا، این مسئله را مبتنی بر عنایت الهی و نیز قدرت، حکمت و غیریت محض خداوند طرح و بررسی می‌کند.

۱. وکلّ ما ینفع فی أن تبلغ به السعادة وتنال به فهو أيضاً خیر لا لأجل ذاته لکن لأجل نفعه فی السعادة. وکلّ ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشرّ علی الإطلاق. ... والشرّ الذی یعوق عن السعادة قد یكون شیئاً ممّا یوجد بالطبع وقد یكون یرادة. وما هو منه بالطبع فإنما تعطیه الأجسام السماویة ولکن لا عن قصد منها لمعاونة العقل الفعّال علی غرضه ولا قصداً لمعاندته. فإنّه لیس النافع فی غرض العقل الفعّال ممّا أعطته الأجسام السماویة هو عن قصد منها لمعاونة العقل الفعّال علی ذلك، ولا العائق له عن غرضه من الطبیعیات هو عن قصد من الأجسام السماویة لمضادة العقل الفعّال فی ذلك، لکن فی جوهر الأجسام السماویة أن تعطی کلّ ما فی طبائع المادّة أن تقبله، غیر محتفظة فی ذلك لا بما نفع فی غرض العقل الفعّال ولا بما ضرّ. فذلك لا یمتنع أن یكون فی جملة ما یحصل عن الأجسام السماویة أحياناً الملائم فی غرض العقل الفعّال وأحياناً المضادّ (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۹).

۱- طرح مسئله، مبتنی بر عنایت الهی

التفات به مسئله شر و بحث در جزئیات و لوازم آن، در آثار ابن سینا از برجستگی خاصی برخوردار است؛ به نحوی که دقت نظرهای او در این باره همه فیلسوفان پس از وی را متأثر ساخته است. شیخ الرئيس در *الهیات الشفاء والنجاة*، موضوع شر را ذیل عنوان «فی العناية وکیفیة دخول الشر فی القضاء الإلهی» مطرح کرده است. چنان که خود این عنوان نشان می‌دهد، رفع تعارض میان وجود شر و مبدئیت خیر مطلق، دغدغه اصلی ابن سینا در طرح مسئله است.

مهم‌ترین گزاره‌هایی که ابن سینا در *الهیات الشفاء* مبتنی بر خیریت محض خداوند در پی تبیین و اثبات آن‌هاست عبارت‌اند از:

۱. شر امری عدمی است که به شر بالذات و بالعرض تقسیم می‌شود.^۱
۲. همه اسباب شر صرفاً تحت فلک قمر موجودیت دارند.^۲
۳. وصول به خیر و شکل‌گیری انواع شریف در اشیا، ضرورتاً موقوف بر شر قلیل در آن‌هاست.^۳
۴. در نظام احسن، ترک شر قلیل بالعرض، علاوه بر آنکه به امتناع خیر کثیر و نظام احسن منجر خواهد شد، خود شرّی کثیر است.^۴
۵. خیر، مقتضی و متعلق بالذات اراده خداوند است و شر، مقتضی و متعلق بالعرض اراده اوست.

۶. اگرچه مجموع شروری نظیر امراض در عالم، «کثیر» است اما «اکثری» نیست و غلبه همچنان با خیرات است. البته شروری که نقصانی در قبالات کمالات ثانویه (نظیر جهل به هندسه و عدم برخورداری از صورت زیبا) به شمار می‌روند، اکثری

۱. فالشرّ بالذات هو العدم ولا کلّ عدم، بل عدم مقتضی طباع الشیء من الکمالات الثابتة لنوعه وطبیعته، والشرّ بالعرض هو المعدوم، أو الحابس للکمال عن مستحقّ (ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، ۱۴۰۴: ۴۱۶).

۲. جمیع سبب الشرّ إنّما یوجد فیما تحت فلک القمر (همو، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۴۱۷).

۳. فالشرّ فی أشخاص الموجودات قلیل ومع ذلك فإنّ وجود الشرّ فی الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخیر، فإنّ هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضادّ وتتفعل عن الغالب، لم یمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشریف (همان: ۴۱۷-۴۱۸).

۴. فإفضاءة الخیر لا توجب أن یترك الخیر الغالب لشرّ یندر، فیکون ترکه شرّاً من ذلك الشرّ (همان).

هستند، اما شرور کثیر شامل آن‌ها نمی‌شود. چه آنکه مراد از شرور کثیر، شروری است که به کمالات اولیه آسیب می‌رساند.^۱

۷. شروری که نقصانی برای کمالات ثانویه به شمار می‌آید، اگرچه اکثری است، این شرور نه از فعل فاعل بلکه از عدم فعل فاعل که آن هم ناشی از فقدان قابلیت و استعداد یا عدم اقبال برای دریافت کمال است، نشئت می‌گیرد. این گونه شرور، عدم خیرات از باب فضل و زیادت است و نه فقدان کامل خیر (ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، ۱۴۰۴: ۴۱۷-۴۲۲).^۲

با توجه به این عبارات، برای ابن‌سینا نیز همانند فارابی، مسئله شر در پرتو خیریت محض خداوند موضوعیت می‌یابد. اما در این میان نباید از نظر دور داشت که قدرت مطلق و علم مطلق خداوند نیز در مفهوم «عنایت» مستتر است. مفهوم عنایت از منظر ابن‌سینا شامل علم ذاتی مبدأ اول به وجود نظام خیر، علیت ذاتی آن در باب امکان انتشای خیر و کمال از جانب او و رضایت او در تحقق این وضعیت است که در نهایت، منجر به شکل‌گیری بهترین نظام ممکن می‌شود:

أَنَّ العنایة هی کون الأوّل عالمًا لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر، وعلّة لذاته للخیر و الکمال بحسب الإمكان، وراضیًا به علی النحو المذكور، فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی الإمكان، فیفیض عنه ما یعقله نظامًا وخیرًا علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضًا علی أتمّ تأدیة إلی النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنی العنایة (همان: ۴۱۵).

شیخ الرئیس در نمط هفتم *الاشارات* نیز پس از طرح موضوع عنایت الهی و لزوم نظام احسن، در پی توضیح علت و چگونگی راهیابی شر در قضا و قدر الهی است. او در نهایت پس از پذیرش وجود شر، آن را «مقصود بالعرض» خداوند می‌داند که به نحو عَرَضی در قَدَر الهی داخل شده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۳۳۳-۳۳۵). وی در ادامه و در تبیین نظام احسن اظهار می‌دارد که به رغم وجود جهل و طاعت شهوت و غضب در میان انسان‌ها، اغلب آن‌ها اهل نجات و سعادت‌اند. با این توضیح که سعادت

۱. الشّر کثیر ولیس بأکثری و فرقی بین الکثیر والأکثری، فإنّ هاهنا أمورًا کثیرة هی کثیرة ولیست بأکثریة (همو، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۴۲۲).

۲. ابن‌سینا در *النجاة* این فضل و زیادت را در «ماده» می‌داند (۱۳۷۹: ۶۸۱).

اخروی تنها موقوف بر استكمال در علم نیست (گرچه آن یکی از انواع اشرف سعادت است) و انواع و سطوح مختلفی از سعادت وجود دارد که اهل جهل و خطا نیز قابلیت وصول به آن را دارند (همان: ۳۳۵-۳۳۶). ابن‌سینا بر آن است که افاضه‌خیر کثیر بر موجودات، ناگزیر و ضرورتاً شرقلیل را نیز با خود به همراه می‌آورد و اجتناب از این شر به معنای اجتناب از جعل موجودات با شرایط فعلی آنهاست و این با جود الهی سازگار نیست (همان: ۳۳۷).

چنان که ملاحظه می‌شود، در این گونه موارد، طرح مسئله‌شر مبتنی بر مفهوم عنایت الهی و تعارض ظاهری آن با وجود برخی نقایص و شرور سامان می‌یابد و در عین حال، فقدان صورت‌بندی دقیقی از مسئله همچنان احساس می‌شود.

۲- طرح مسئله، مبتنی بر قدرت، حکمت و خیریت محض خداوند

ابن‌سینا در *التعلیقات*، صراحتاً در پرتو سه صفت قدرت، حکمت و خیر، وقوع شرور و نقایص را مد نظر قرار می‌دهد و بروز هرگونه نقص و خلل را در جهانی که از خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و حکیم محض نشئت یافته، منتفی می‌داند. وی بر آن است که آفت‌ها و بلاهای طبیعی، لازم و ضروری عالم مادی بوده و از عدم قابلیت و عجز ماده از پذیرش نظام کامل نشئت می‌گیرد (ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۴۰۴: ۶۲).

۳. سهروردی

در آثار سهروردی نیز طرح مسئله‌صریح و منقحی در باب شرور وجود ندارد جز آنکه در بسیاری از موارد با التفات به آموزه‌های سینوی در این باب،^۱ نگاه‌هایی

۱. تأثیرپذیری سهروردی از ابن‌سینا در باب موضوع شر، به وضوح در *پرتونامه* به چشم می‌خورد. برای نمونه عبارات سهروردی در اثبات حداقلی بودن شر در عالم و چرایی و کیفیت عقوبت گناهکاران، تقریباً عین عبارات شیخ‌الرئیس در *نمط هفتم الاشارات* است (در این باره ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۳۳۳-۳۳۶). سهروردی در *اللمحات* نیز با تکرار سخنان ابن‌سینا در *الاشارات* و همانند او ضمن تقسیم انسان‌ها به سه گروه «متنعم»، «متوسط» و «نازل»، اظهار می‌کند که گروه میانی در کنار گروه نخست، اکثریت انسان‌ها را تشکیل می‌دهد و بر این اساس، به غلبه کامل خیر و سعادت بر شر و شقاوت حکم می‌راند (۱۳۸۸: ۲۳۴/۴-۲۳۵). سهروردی در *التلویحات* نیز برای چندمین بار سخنان ابن‌سینا را در موضوع شر، بی‌آنکه نامی از او به میان آورد، تکرار می‌کند (همان: ۷۸/۱-۷۹).

نسبتاً تازه مبتنی بر نظام اشراقی ارائه شده است. اما با وجود این، سهروردی در پرداختن به مسئله شر، این مسئله را عمدتاً در آثار خود مبتنی بر مبدئیت نورالانوار فاقد جهات ظلمانیه، خیریت محض ذات الوهی و نیز خیریت محض و کمال مطلق خداوند به نحو تلویحی صورت‌بندی نموده است.

۱- طرح تلویحی مسئله مبتنی بر مبدئیت نورالانوار فاقد جهات ظلمانیه

سهروردی در *حکمة الاشراق* در فصلی با عنوان «فی الشرّ والشقاوة»، کیفیت و چرایی وجود شر را در عالم توضیح می‌دهد. او نیز همانند اغلب فیلسوفان پیش از خود، شر را ضرورتاً لازمه عالم ماهیات می‌داند. به عقیده او، شر و شقاوت ناشی از فقر انوار قاهره و مدبره در عالم ظلمت و حرکت است. بر این اساس، وقوع شر ناشی از نقص قابلی شمرده می‌شود که شایسته انتساب به نورالانوار نیست. سهروردی نیز همانند اسلاف خود، بر وجود نظام احسن، ممتنع‌السلب بودن فقر و ظلمت از ماهیات و حداقلی بودن شر در این عالم تأکید می‌رود.^۱

او اگرچه در این موضع، موضوع شر را صریحاً بر اساس طرح مسئله‌ای خاص مطرح نمی‌کند، از مجموع عبارات او می‌توان دریافت که در پی رفع تعارض میان وقوع شر و مبدئیت نورالانوار فاقد جهات ظلمانیه است.

۲- طرح تلویحی مسئله، مبتنی بر خیریت محض خداوند

سهروردی در *الالواح العمادیه* نیز در پی بیان قاعده‌ای در باب شر، ضمن تأکید بر عدمی بودن شر، عدم بما هو عدم را بالعرض به فاعل منتسب می‌داند و بر این اساس، شر را بی‌نیاز از فاعل مستقل می‌داند تا به این ترتیب، عقیده «ملاحده مجوس» را در باب تعارض شرور با خیریت محض خداوند و لزوم باور به ثنویت ابطال نماید (۱۳۸۸: ۷۸/۴).

۱. الشقاوة والشرّ إنّما لزمّا فی عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمتا من جهة الفقر فی الأنوار القاهرة والمدبرة، والشرّ لزم بالوسائط ونور الأنوار يستحيل علیه هیئات وجهات ظلمانیة، فلا یصدر منه شرّ، والفقر والظلمات لوازم ضروریة للمعلولات کسائر لوازم الماهیة الممتنعة السلب ولا یتصور الوجود إلا کما هو علیه، والشرّ فی هذا العالم أقلّ من الخیر بكثير (همان: ۲۳۵/۲).

وی در کلمة التصوف نیز در بیان گمراهی ثنویه و توضیح اینکه خیرات همواره بیشتر از شرور است، موضوع شر را محل بحث و بررسی قرار می‌دهد. او در این اثر یادآور می‌شود که جهت امکانی خلق اول، مجوسان را به گمراهی انداخت تا مبدأ مستقلی برای شرور در نظر گیرند، حال آنکه شر، عدمی و فاقد ذات است و از جهات امکانیه نشئت می‌گیرد (همان: ۱۲۸/۴).

پردازش موضوع شر مبتنی بر خیریت محض نورالانوار در المشارع و المطارحات با تفصیل بیشتر و شیوه‌ای نسبتاً متفاوت دنبال می‌شود. سهروردی در مشرع ششم این اثر، تضاد را لازمه عالم کون و فساد برمی‌شمرد. به عقیده او، حصول انواع عنصری جز از طریق تفاعل که تضاد لازمه آن است، محقق نمی‌شود. بر این اساس، چنان که تضاد وجود نداشته باشد، دوام فیض متجدد مستمر در عالم عنصری صورت نخواهد یافت. اما می‌دانیم که این تضادها گاهی شر برانگیزند، لکن هنگامی که با دقت به این شرور عارضی نظر می‌کنیم، درمی‌یابیم که شرور به نسبت اشخاص شرند، حال آنکه در نظام کلی و احسن، وجود آنها مشتمل بر خیر است و از این رو، تعارضی با خیریت محض مبدأ اولی ندارد (همان: ۴۶۶/۱-۴۶۷).

۳- طرح مسئله، مبتنی بر خیریت محض و کمال مطلق خداوند

در پرتوانامه نیز موضوع شر بار دیگر مطرح می‌شود. سهروردی در این اثر ضمن اشاره مجدد به مباحث مطرح شده در کلمة الاشراق، به صراحت بر عدمی بودن شر پای می‌فشرد و طرحی از مسئله شر را مبتنی بر خیریت محض و کمال مطلق خداوند مطرح می‌کند:

و شر چیزی نیست موجود، بلکه یا عدم چیزی است یا عدم کمال چیزی... و چون واجب الوجود خیر محض است و ذات او کامل‌ترین موجودات و معقولات است، پس از او خیر محض موجود شود و اگر در وجود چیزی واقع باشد که در او شری باشد، خیرش بیش از شر بود و این قسم به واسطه قسم پیشین موجود شود و خیر محض، عالم اشرف است و آن عالم عقل است و مثل آن. و اما مانند آب و آتش، ظاهر است که نفع ایشان بیشتر از ضررشان است و نفع آتش را لازم افتد که گاه گاه جامه درویشی را بسوزاند. و خیر بسیار را از بهر شر کوچک بجا رها

کردن، شری بسیار باشد. و شر غالب در وجود نیست. اگر کسی گوید که این قسم را چرا چنان نیافریدند که شر در او نباشد؟ این سؤال او فاسد باشد، و یا همچنان بود که کسی گوید آب را چرا غیر آب نکردند و آتش را غیر آتش. و اگر همه خیر محض بودی، قسم اول شدی و قسم دوم نبود. و وجود عالم ممکن نباشد کامل تر از آنکه حاصل است (همان: ۳/۶۱-۶۰).

۴. ملاصدرا

طرح موضوع شر در آثار صدرالمآلهین از جامعیت، دقت و نکته‌سنجی‌های بیشتری برخوردار است. او که تقریباً در همه آثار مهم خود به این مسئله توجه نموده، در عین بهره‌مندی از میراث فلسفی گذشتگان، ابعاد تازه‌تری را در این باره گشوده است. اقسام طرح مسئله شر در آثار ملاصدرا عمدتاً با رشد قابل توجه کمی و کیفی نسبت به گذشتگان، مبتنی بر حکمت، خیریت ذاتی، حکمت و خیرخواهی، عدالت، عنایت و رحمت واسعة خداوند صورت‌بندی شده است.

۱- طرح مسئله، مبتنی بر حکمت خداوند

ملاصدرا در جلد اول شرح اصول الکافی نخست نظر حکما دال بر عدمی بودن شر را به دیده قبول می‌نگرد و ضمن انکار شر محض بودن موجودات خارجی، اعدام را شرور بالذات می‌داند و مبادی آنها را که عبارت است از اضداد وجودی، شرور بالعرض قلمداد می‌کند. او پس از این، به وجودی بودن شرور ادراکی نظیر درد و رنج اشاره می‌کند و آنها را «ادراک منافی» (ادراک ناقض خیر و لذت) تلقی می‌کند و آنگاه می‌پرسد که چگونه می‌توان چنین ادراکی را که صفتی وجودی است، عدمی تلقی نمود؟

صدرا در پاسخ به این پرسش عقیده دارد که عدم، گاهی مطلق است؛ به این معنا که نه بنفسه و نه به واسطه صورتش تحقق دارد که در این حالت تنها به نحو سالبه (و نه موجب محصله و یا سابقه المحمول) می‌توان از آن اخبار نمود و گاهی عدم، بنفسه برای شیء حاصل است اما صورتی ندارد مانند عدم علم و بصر برای دیوار و گاهی نیز عدم با صورتش برای شیء تحقق دارد که در این حالت، یا به

عدم ذات آن شیء می‌انجامد و یا به عدم کمالی از کمالات ثانویه آن. بر این اساس، در باب شرور ادراکی مانند قطع عضو و یا سوختگی، نفس زوال اتصال و یا فقدان اعتدالی که ادراکی رنج‌آور را رقم زده است، شر بالذات است و ماهیتی عدمی دارد اما در عین حال، ادراک این امر عدمی (که ممکن است توسط حواسی غیر از لامسه نظیر باصره و یا حس لامسه عضوی دیگر ادراک شود) که همان رنج و عذاب است هم شری بالذات (و بلکه مضاعف) است و هم امری وجودی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۱۳/۱-۴۱۵). بر این اساس، صدرا در عین پذیرش صدور شرور وجودی از خداوند، آن‌ها را لازم و در عین حال کم‌تعداد و زودگذر می‌داند.^۱ به این ترتیب، صدرا در این اثر، بی‌آنکه به تقریر صریحی از مسئله شر پردازد، در عین پذیرش شرور وجودی، تلویحاً آن را مقتضای حکمت الهی تلقی می‌کند و آن را چالشی در برابر اطلاق صفات الهی نظیر خیر، علم و قدرت نمی‌انگارد.

۲- طرح مسئله، مبتنی بر خیریت ذاتی خداوند

در جلد دوم *الاسفار الاربعه*، طرح مسئله شر بر اساس تنافی میان خیریت ذاتی خداوند و تحقق شرور و آفات طبیعی صورت‌بندی می‌شود و در نهایت، نقایص و ذمائم به محدودیت‌های ماهیات و خصوصیات قوایل و استعدادها بازگردانده می‌شود که در نزول حقیقت وجود، موجب بروز تصادم میان آن‌ها و وقوع شرور گردیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۲/۲-۳۵۳).

بر اساس این طرح مسئله (که علم و قدرت خداوند نیز در آن مفروض انگاشته شده است) و پاسخی که ملاصدرا برای آن ارائه می‌کند، شرور بی‌آنکه به خیریت محض خداوند خدشه‌ای وارد آورند، ناشی از جهات ماهوی ممکنات دانسته می‌شوند و به این ترتیب، شبهه ثنویت و تعارض ظاهری میان برخی آیات قرآن مرتفع می‌گردد.^۲ (همان: ۳۵۴/۲-۳۵۵).

۱. واما شرور وجودیة فهی قليلة العدد والبقاء وهی مع ذلك لازمة للخیرات الکثیرة ونافعة فی حصول خیرات کثیرة کما ینظر بالتصّحّ والتدبّر فیها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۱۵/۱).

۲. دو آیه‌ای که صدرا در پی رفع تعارض میان آن‌هاست عبارت‌اند از: «فَلْکُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء / ۷۸) و «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء / ۷۹).

۳- طرح مسئله، مبتنی بر حکمت و خیرخواهی خداوند

ملاصدرا در اشراق نهم از مشهد دوم کتاب *الشواهد الربوبیه*، هر ظلمتی را در عالم وجود، ناشی از هیولی می‌داند که ریشه همه شرور به شمار می‌رود و ناظر به امری عدمی است. او در این بخش بی‌آنکه صراحتاً طرح مسئله‌ای در باب شر را صورت‌بندی کرده باشد، نخست اثبات می‌کند که وجود، همواره در همه موجودات (از طبیعت تا عالم مجردات) نور است و ظلمات و تاریکی‌ها صرفاً ناظر به اعدام و امکانات اند و سپس به این ترتیب، تلویحاً یادآور می‌شود که مقصود بالذات در قضا و قدر الهی خیر و نورانیت وجود است و شرور از اقتضائات ماهیت و حیثیت عدمی ممکنات نشئت می‌گیرد و این امر با حکمت و خیرخواهی خداوند منافات ندارد (همو، ۱۳۷۵: ۲۳۰-۲۳۲). نکته مهم آنکه صدرا در این بخش تأکید می‌کند که در همه موجودات عالم طبیعت که به تعبیر نادرست حکمای اشراقی، عالم ظلمت و غواسق لقب یافته، نوری که ناظر به جنبه وجودی آن‌هاست مستتر است و اگر تلطیفی برای این موجودات به ظاهر ظلمانی و تاریک حاصل آید، نورانیت آن‌ها به ظهور خواهد رسید (همان: ۲۳۱).

در *مفاتیح الغیب* نیز به نحوی دیگر، مسئله شرور در ارتباط با حکمت و خیریت محض خداوند مطرح می‌شود؛ به این ترتیب که اگر خداوند حکیم علی‌الاطلاق است، با علم کامل خود به نظام خیر آگاه است و از آنجا که خداوند وجود بالفعل است، آن نظام خیر را که به واسطه علم مطلقش بدان آگاهی یافته، به بهترین نحو به فعلیت می‌رساند، اما در عین حال ما در جهان خود با بسیاری از شرور، آفات، بلاها، احوال استحقاقی و امور به ظاهر اتفاقی مواجهیم که کیفیت صدور آن‌ها از خداوند خیر محض و حکیم مطلق می‌تواند محل پرسش واقع شود، زیرا از مصدری که خیر محض به شمار می‌آید، توقع صدور حقیقتی متضاد و یا متناقض با ماهیت اصلی‌اش نمی‌رود.^۱

۱. اِنَّا نَرَى فِي عَالَمِنَا هَذَا مِنَ الشَّرِّ وَالْآفَاتِ وَالنُّوبِ وَالْعَاهَاتِ وَالْأَحْوَالِ الْاِسْتِحْقَاقِيَّةِ وَالْأُمُورِ الْاِتِّفَاقِيَّةِ فَلَا بَدَّ لِهَذِهِ الْأُمُورِ مِنْ مَبْدَأٍ فَاعِلٍ وَفَاعِلِ الْخَيْرِ الْمَحْضِ وَالْحِكْمَةِ الشَّرِيفَةِ لَا يَفْعَلُ الشَّرَّ إِذْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَصْدَرًا لِمَصْدَرٍ لُضْدَهُ فَإِنَّ الْفَاعِلَ الْوَاحِدَ لَا يَكُونُ لِأَمْرَيْنِ مَتَمَاثِلِينَ فَكَيْفَ لِفَاعِلَيْنِ مُتَضَادِّينِ أَوْ مُتَنَاقِضِينَ (همو، ۱۳۶۳: ۲۷۵-۲۷۶).

در چنین وضعیتی اگر این شرور را منتسب به فاعلی خاص ندانیم، با این سؤال مواجه خواهیم شد که چگونه چیزی بدون علت و موجد در عالم راه یافته است؟ در رویارویی با این سؤال یا باید موضع دهریون یا طبیعت‌گرایان را اتخاذ نماییم و همه چیز را مستقلاً به دهر و یا طبیعت نسبت دهیم و یا آنکه فاعلی برای این شرور در نظر بگیریم. در حالت اخیر نیز یکی از دو وضعیت زیر قابل تصور است که هر یک با دشواری‌های خاص خود دست به گریبان است:

۱. شرور، مستقلاً ناشی از فاعلی شریر نظیر انسان و یا همان شیطان انس است (موضع قدریه).

۲. شرور ناشی از شیطان جن و یا حقیقتی ظلمانی است (موضع ثنویه).
صدرا بر آن است که نخستین طراح این شبهه قوی و فراگیر در میان مذاهب و ملل، ابلیس است که با نظر به ماهیت وجودی خود، آن را در برابر خداوند ارائه نمود.^۱

۴- طرح مسئله، مبتنی بر عدالت خداوند

صدرا در فصل ششم از مقاله دوم کسر اصنام الجاهلیه ذیل دو عنوان «تلویح عرشی» و «وهم و ایزاله»، نخست ضمن اشاره به اینکه مطلوب بالاصالة حق اول، صرفاً جمال و زیبایی است و عقوبت و شکنجه (نکال) امری تبعی است، به پرسشی ناظر به رابطه میان تفاوت‌ها و تفاضلهای نشئت گرفته از قضا و قدر با عدل الهی اشاره می‌کند و به این ترتیب، نوعی از طرح مسئله شر را با محوریت عدالت خداوند صورت‌بندی می‌کند.^۲ هرچند صدرا این طرح مسئله را ناشی از قصور معرفت و نادانی قلمداد می‌کند و بی‌آنکه پاسخی به آن بدهد، صرفاً به تحقیر و سرزنش و تجهیل طراح

۱. فهذه شبهة قویة صدرت من ابلیس عظیم الکید والتلیس وأوردها علی الله فی خلق نفسه التی منبع الآفة والجهل وألقاها علی الملائكة فی خلق آدم حیث قال الله عز وجل ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (همان: ۲۷۶).

۲. در این طرح مسئله صرفاً از رابطه میان تفاوت‌ها و تفاضلهای با عدل الهی سخن به میان آمده و اشاره‌ای به موضوع شر نشده است، اما چنان که برخی از اندیشمندان یادآور شده‌اند، تفاوت‌ها و تفاضلهای را می‌توان قسمی از شرور قلمداد کرد و از رابطه آن با عدالت خداوند پرسش نمود (در این باره ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰: ۱/۱۲۵-۱۲۸).

مسئله می‌پردازد، می‌توان آن را تقریری تازه از مسئله شر تلقی نمود که از رابطه میان تفاوت‌ها و تفاضل‌ها (به عنوان قسمی از شرور) با عدل الهی که بر اساس مبانی باید در قضا و قدر خداوند سر بیان داشته باشد، پرسش می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ۹۰-۹۳).

صدرا در جلد هفتم *الاسفار الاربعه* نیز در کنار طرح مسئله اصلی در باب شر، گاهی نیز با تأکید بر عدالت خداوند و منافات آن با برخی از مصادیق شرور، به شبهات وارد شده پاسخ می‌گوید. برای نمونه وی یاد آور می‌شود که به اعتقاد برخی، وقوع شرور اخلاقی یا همان گناهان و رذایل نشئت گرفته از انسان، مستند به قضا و قدر الهی و امری ناگزیر است و از آنجا که خداوند، عادل و منبع جود و احسان است، نباید آدمیان را به واسطه شرور اخلاقی که اضطراراً از آن‌ها صادر شده، مجازات نماید. حال آنکه متون دینی به صراحت از عذاب و عقوبت وعده داده شده از سوی خداوند درباره گناهکاران سخن می‌گوید و این ظاهراً با عدل الهی منافات دارد (همو، ۱۹۸۱: ۸۱/۷-۸۲).

علاوه بر این، گاهی نیز به ناسازگاری میان خیریت محض خداوند و خلود در آتش (به عنوان یکی از اقسام شرور اخروی) اشاره می‌شود.^۱ صدرا ضمن آنکه این موضوع را «اشکالی قوی» لقب می‌دهد، آن را وارد می‌داند و با بهره‌گیری از قاعده «القسر لا یکون دائمیاً ولا اکثریاً» و با نظر به خیریت محض خداوند، عذاب ابدی و خلود را ناممکن تلقی می‌کند.

۵- طرح مسئله، مبتنی بر عنایت و رحمت واسعة خداوند

صدرا در موقف هشتم از جلد هفتم *الاسفار الاربعه* به تفصیل به موضوع شر و رابطه آن با عنایت و رحمت واسعة الهی می‌پردازد. در این باره، با اقتباس از ابن سینا، ابتدا مؤلفه‌های اصلی مفهوم «عنایت» که عبارت‌اند از علم، علیت و رضای مطلق الهی نسبت به آفرینش نظام احسن تشریح می‌شود؛ به این معنا که حق اول در عین حال که ذاتاً به وجود نظام اتم و خیر اعظم آگاه است و به لحاظ وجودی می‌تواند علت

۱. أن الله تعالى لما ثبت أنه خير محض - جواد کریم غنی عن طاعة المطيعین ومعصية المجرمین فما السبب فی تعذيب الکفار- يوم الآخرة فی النار أبد الأبدین كما قال تعالى: «أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» وغير ذلك من النصوص الدالة علی خلودهم فی العذاب (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۸/۷).

چنین نظامی واقع شود، تمایل و رضایت نسبت به پیدایش آن نیز دارد. در این میان، نباید از نظر دور داشت که معانی سه‌گانه مستتر در مفهوم عنایت (علم، علیت و رضا) عین ذات الوهی است که در نهایت، «مشیت ازلی» را رقم می‌زند (همان: ۵۶/۷-۵۷). به این ترتیب، با فرض تحقق عنایت الهی که فارغ از همه نقایص و شرور است، وجود آفات و شرور در نظام هستی می‌تواند محل پرسش و اشکال واقع شود. صدرا پس از آنکه با استناد به ماهیت عدمی، نسیت و اقتضای عرضی برخی شرور، به این مسئله پاسخ می‌گوید، آن را رافع شبهه عظیم مجوس و خشکاننده ریشه اعتراض ابلیس تلقی می‌کند^۱ (همان: ۸۵/۷).

با کمی دقت می‌توان دریافت که نحوه طرح مسئله صدرا در این موضع (همانند آنچه ابن‌سینا در *الهیات الشفاء* نسبت به آن تصریح نموده) شباهت بسیاری با طرح مسئله سه مؤلفه‌ای که ویژه سده‌های اخیر تلقی می‌شود، دارد. سه مؤلفه‌ای که ابن‌سینا و به تبع او صدرا در مفهوم عنایت مد نظر قرار می‌دهد، با علم مطلق، قدرت مطلق و خیریت محض خداوند متناظر است؛ به این ترتیب که مفهوم علم مطلق به نظام احسن، صراحتاً در عبارات صدرا وارد شده است. قدرت مطلق را نیز می‌توان متناظر با مفهوم علیت دانست؛ زیرا علیت خداوند نسبت به وجود نظام احسن، ناشی از قدرت مطلق اوست. مفهوم رضا را نیز با اندکی تسامح می‌توان ناشی از خیریت محض خداوند تلقی نمود. بر این اساس، با تحلیل طرح مسئله صدرا در باب شر می‌توان با افزودن برخی مقدمات، به طرح مسئله سه مؤلفه‌ای متداول در مباحث فلسفی معاصر دست یافت.

بررسی مقایسه‌ای

دقت نظرهای فلسفی در طرح مسئله شر در میان فیلسوفان محل بحث، نسبتاً سیری رو به رشد داشته است جز آنکه در مورد سهروردی نکته قابل توجهی در پیشبرد مباحث و کشف افق‌های تازه دیده نمی‌شود. نخستین پرداخت‌های فلسفی به

۱. صدرا بر آن است که پاسخ خداوند به شبهه ابلیس بر سبیل الزام بیان شده است، زیرا او استعداد درک روش برهانی و دریافت پاسخ استدلالی را نداشته است (همان: ۸۵/۷-۸۶).

موضوع شر که با فارابی آغاز شد، در طرح تلویحی مسئله شر، صرفاً به رفع ناسازگاری میان خیریت محض خداوند و آنچه به ظاهر شر انگاشته می‌شود، معطوف است. اگرچه انکار فارابی در برخی آثارش در باب عدم وقوع شرور تکوینی و انحصار شرور در قسم ارادی یا همان شرور اخلاقی، در فیلسوفان پس از وی پیگیری نشد، الثقات او به خیریت محض مبدأ اولی در موضوع شر تقریباً در تمام فیلسوفان پس از وی مؤثر افتاد؛ به نحوی که هر یک از آنان در پرداختن به مسئله شر، عمدتاً در پی رفع ناسازگاری ظاهری میان وقوع شرور با خیریت محض ذات باری (که گاهی ذیل عنوان عنایت الهی به آن پرداخته‌اند) بوده‌اند.

دقت نظرهای ابن‌سینا در موضوع شر همراه با بررسی وضعیت‌های مختلف در این باره و تأکید بر نظریه عدمی بودن شر، از ویژگی‌های برجسته وی در سیر توجه به مسئله شر در سنت فلسفی مسلمانان به شمار می‌رود. ابن‌سینا ظاهراً نخستین کسی است که موضوع شر را در پرتو مفهوم «عنایت الهی» مطرح کرده است. این مفهوم که ناظر به علم مبدأ اولی به همه موجودات و وجوب پدید آوردن نظام احسن است و در نهایت، موجب فیضان خیر در سراسر وجود می‌گردد، از سوی اغلب فیلسوفان پس از وی در موضوع شر مورد استفاده قرار گرفت. ابن‌سینا در مقایسه با فارابی مسئله شر را با وضوح بیشتری مطمح نظر قرار داده و در عین حال که همانند فارابی استنکافی از پذیرش شرور تکوینی در آثار او به چشم نمی‌خورد، در طرح مسئله شر نیز در برخی آثار خود، نسبت به تقریر سه مؤلفه‌ای (علم مطلق، قدرت مطلق و حکمت محض) تصریح نموده است، اگرچه در اغلب آثار او مسئله شر تنها در پرتو مفهوم عنایت الهی و تأکید بر خیریت محض خداوند صورت‌بندی می‌شود.

چنان‌که اشاره شد، بررسی موضوع شر و طرح مسئله ناظر به آن در آثار سهروردی نکته تازه‌ای با خود به همراه ندارد و در اغلب موارد، مطالب وی چیزی جز تکرار مضمونی و بعضاً لفظی سخنان ابن‌سینا نیست. نکته مهم در باب طرح مسئله شر در آثار سهروردی آن است که در بیشتر موارد، این طرح مسئله معطوف به پاسخ‌گویی به ثنویت‌گرایی برخی از مجوسان و یا به تعبیر خود او «ملاحده مجوس» است. این رویه در فیلسوفان پس از وی به ویژه در ملاصدرا همچنان مورد توجه است.

در آثار صدرالمألهین بحث از موضوع شر و طرح مسئله ناظر به آن، همانند برخی دیگر از موضوعات فلسفی، عمق و گستردگی بیشتری می‌یابد. صدرا که در اغلب آثار مهم خود به این موضوع پرداخته، گاهی هم‌افق با فیلسوفان پیش از خود به ویژه ابن‌سینا در این باب سخن گفته و گاهی نیز مثلاً با پذیرش وجودی بودن شرور ادراکی، رویکرد خاص خود را در مواجهه با این مسئله در پیش گرفته است. تنوع شیوه‌های مواجهه با مسئله شر که گاهی در پرتو مفهوم عنایت الهی و گاهی نیز به طور خاص مبتنی بر خیریت محض خداوند، عدالت و رحمت الهی صورت‌بندی می‌شود، از ویژگی‌های خاص صدرا در این باب به شمار می‌رود که در فیلسوفان پیش از او کمتر می‌توان یافت. علاوه بر این، در آثار صدرا تعبیه جزئیات لازم منطقی در طراحی مسئله‌ای در باب شر، بیش از دیگران محل توجه واقع شده، هرچند صورت‌بندی مسئله در آثار وی نیز هنوز از صراحت لازم و دقت و شفافیتی که در برخی تقریرهای معاصر با آن مواجهیم، بی‌بهره است. تحلیل این وضعیت که کم و بیش در آثار همه فیلسوفان محل بحث به چشم می‌خورد، موضوعی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

ارزیابی طرح مسئله شر در آثار فیلسوفان مسلمان

اکنون متعاقب اطلاع از نحوه پردازش مسئله شر در آثار برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان، می‌توان تحلیلی از وضعیت حاکم بر این آثار در باب مسئله شر به ویژه طرح مسئله ناظر به آن ارائه نمود. مهم‌ترین نکاتی که در این باب باید آن‌ها را مدنظر قرار داد عبارت‌اند از:

الف) چنان که برخی از صاحب‌نظران نیز در این باره تظن یافته‌اند (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۴۸/۱)، مسئله شر در آثار فیلسوفان مسلمان به ویژه پس از سهروردی عمدتاً در راستای دفع شبهات ناظر به توحید ذات باری و به طور خاص مقابله با شبهه ثنویه مطرح شده است. طرح مسئله در پرتو مفهوم عنایت الهی نیز در بسیاری از موارد تصریحاً و یا تلویحاً در پی دفع این شبهه بوده است. این وضعیت باعث شده است تا طرح مسئله شر عمدتاً مبتنی بر خیریت محض مبدأ اولی صورت‌بندی شود، اگرچه

قدرت و علم مطلق الهی نیز در این موارد مفروض انگاشته شده است.

ب) علاوه بر مواردی که طرح مسئله شر معطوف به پاسخ‌گویی به شبهه ثنویان بوده است، پرسش در باب نحوه سازگاری شرور و نقایص با حکمت، عدالت و کمال الهی نیز در برخی موارد، موجب طرح مسئله‌هایی هرچند تلویحی و ناقص در آثار فیلسوفان محل بحث شده است.

ج) طرح مسئله شر در آثار فیلسوفان محل بحث، هیچ‌گاه واجد صورت‌بندی منطقی دقیق، شفاف و مجزا نبوده است. این وضعیت اگرچه در آثار ملاصدرا نسبت به دیگران اندکی متفاوت است، همچنان خلأ صورت‌بندی دقیق از این مسئله نظیر آنچه امروزه با آن مواجهیم، به وضوح احساس می‌شود. یکی از عمده‌ترین دلایل بروز این وضعیت را باید در فقدان معارضانی دانست که می‌توانستند مبتنی بر مبانی فلسفی و نازک‌اندیشی‌های منطقی، آموزه‌های دینی فیلسوفان در این باره و مدعیات آنان در باب وجود نظام احسن را به چالش فرا خوانند. فیلسوفان، متکلمان و عارفان مسلمان همواره مفهوم نظام احسن را به عنوان یکی از اصول تفکر خود مد نظر قرار داده‌اند و فیلسوفان در این میان، آن را مبتنی بر مفهوم عنایت الهی همواره به دیده قبول نگریسته و در حدی از وضوح و اتقان تلقی نموده‌اند که التفات چندانی به نقدها و چالش‌های احتمالی پیش روی این نظریه نیافته‌اند (در این باره رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۱/۷).

در آثار فیلسوفان پاسخ به مسئله شر و رفع ناسازگاری آن با مفهوم عدالت الهی، عمدتاً مبتنی بر باور به وجود نظام احسن سامان یافته است. این مفهوم نیز به نوبه خود موقوف بر باور به خداوندی است که از علم و قدرت مطلق و خیر محض بهره می‌برد. بدیهی است که پاسخ به مسئله شر در باب کسی که این مقدمات را به دیده قبول نمی‌نگرد، شرایطی خاص می‌طلبد که فیلسوفان مسلمان ظاهراً از آن رو که با معارضانی از این سنخ مواجهه جدی نداشته‌اند، به رعایت این شرایط خاص اهتمام نورزیده‌اند. از این رو، فقدان چنین معارضانی باعث شده است تا بیشتر طرح مسئله‌ها با توجه به اقتضات فرهنگی - عقیدتی رایج، در اغلب موارد معطوف به پاسخ‌گویی به شبهه ثنویت و اثبات وحدت صانع گردد و یا به تبیین کیفیت راه‌یابی شرور و

نقایص در هستی اختصاص یابد. پاسخ به این مسائل (به ویژه تبیین کیفیت راه‌یابی شرور و نقایص در عالم) که مبتنی بر باور به وجود نظام احسن سامان یافته، مانع از آن بوده است تا دغدغه‌های فلسفی برون‌دینی در این باره که در عین انکار نظام احسن، تهدیدی پیش روی وجود خداوند و یا سازگاری اجزای آموزه‌های نظام دینی به شمار می‌آیند، موضوعیت داشته باشد. به عبارت دیگر، دغدغه‌ها و تعلقات کلامی فیلسوفان، در عین عدم مواجهه جدی با الحاد مبتنی بر مبانی فلسفی - منطقی باعث شده است تا ما در سنت فلسفی مسلمانان با صورت‌بندی دقیقی از مسئله شر که منعکس‌کننده دغدغه‌های فلسفی برون‌دینی در این باره است، مواجهه نیایم. گفتنی است در مواردی نیز که شبهات برون‌دینی مبتنی بر برخی مبانی فلسفی - منطقی محل توجه پاره‌ای فیلسوفان مسلمان واقع شده، نوع برخورد آنان که از سر تحقیر و تحجیل به طراحان شبهه می‌نگریستند، باعث شده است تا این شبهات پاسخی شایسته و دقیق نیابد. نمونه‌هایی از این وضعیت را به طور خاص درباره ملاصدرا می‌توان سراغ گرفت (در این باره ر.ک: همو، ۱۳۸۱: ۹۱-۹۳).

د) در مقایسه طرح مسئله‌های موجود در آثار فیلسوفان محل بحث با دو تقریر رایج در مباحث امروزی فلسفه دین باید گفت: طرح مسئله‌های موجود در سنت فلسفی مسلمانان، در عین حال که دقیقاً ناظر به هیچ یک از تقریرهای امروزی نیست، قرابت بیشتری با «مسئله منطقی شر» دارد؛ با این توضیح که دغدغه فیلسوفان مسلمان به جای آنکه معطوف به رفع ناسازگاری میان شرور و وجود خداوند باشد، عمدتاً ناظر به اثبات خیریت محض خداوند ذیل مفهوم عنایت الهی و رفع ناسازگاری ظاهری آن با وجود نقایص و شرور بوده است.

ه) فقدان صورت‌بندی دقیق و مجزا در باب مسئله شر باعث شده است تا فیلسوفان مسلمان در عین التفات به تمایز شرور اخلاقی، طبیعی و حتی متافیزیکی،^۱

۱. هنگامی که این سینا وصول به خیر و شکل‌گیری انواع شریف را ضرورتاً موقوف بر شر قلیل در همه اشیا می‌داند (الشفاء (الالهیات)، ۱۴۰۴: ۴۱۷-۴۱۸)، گویی بی‌آنکه از اصطلاح شر متافیزیکی بهره برده باشد، به مفهوم مد نظر لایب‌نیتس اشاره نموده است. اصطلاح «شر متافیزیکی» که از ابداعات لایب‌نیتس به شمار می‌رود، عبارت است از نقصانی که فی‌نفسه مقتضی موجودات متناهی است و در پیدایش نظام احسن، بالعرض مقصود خداوند واقع شده است (ر.ک: Leibniz, 2010: 135-136).

راه حل‌های خود را در باب مسئله شر به نحو مجزا، متناسب با هر یک از این اقسام تنسیق نمایند و به پاسخ‌گویی کلی در این باره اکتفا نکنند؛ به نحوی که گاهی برخی از این پاسخ‌ها در باب اقسامی از شرور موضوعیت ندارد.

و اگرچه طرح مسئله فیلسوفان محل بحث، از دقت و وضوحی که امروزه از یک طرح مسئله شر انتظار می‌رود، برخوردار نیست، پاسخ‌هایی که آنان بر اساس دغدغه‌های خاص و طرح مسئله‌های ناقص خود ارائه نموده‌اند، امروزه همچنان می‌تواند در زمره اقسام نظریه عدل الهی^۱ و راه حل‌های ناظر به مسئله شر، محل اعتنا و بررسی واقع شود.

نتیجه‌گیری

نحوه تأثیرگذاری اقتضائات فرهنگی، اجتماعی و عقیدتی در شکل‌دهی و صورت‌بندی دغدغه‌های فیلسوفان، یکی از اصلی‌ترین حوزه‌های پژوهشی در جامعه‌شناسی فلسفه^۲ به شمار می‌رود. نتایج پژوهش در این حوزه نشان می‌دهد که چگونه تفکر فلسفی در بستر دل‌مشغولی‌های فرهنگی، اجتماعی و عقیدتی فیلسوفان صورت‌بندی می‌شود و به کشف سرزمین‌هایی ناشناخته در حوزه اندیشه می‌انجامد. این وضعیت را به روشنی می‌توان در نحوه طرح مسئله شر در آثار فیلسوفان مسلمان که موضوع اصلی این نوشتار به شمار می‌آید، ملاحظه نمود.

فیلسوفان مسلمان در عین پذیرش علم مطلق، قدرت مطلق، خیریت محض و حکمت خداوند و باور به وجود نظام احسن، دغدغه‌های خود را در باب مسئله شر عمدتاً در قلمروی مطرح می‌کردند که پیش از آن، باور به وجود صانع کل در قلمروی دیگر طی براهینی که به زعم فیلسوفان، وافی به مقصود شمرده می‌شد، اثبات شده بود. التفات به مسئله شر در چنین قلمروی اقتضائاتی با خود به همراه دارد نظیر آنچه در آثار فحول فیلسوفان مسلمان به چشم می‌خورد. اما امروزه که براهین اثبات وجود خدا با چالش‌هایی به مراتب عمیق‌تر از گذشته دست به گریبان است و

1. Theodicy.
2. Sociology of philosophy.

از منظر برخی فیلسوفان، هیچ یک از این براهین وافی به مقصود شمرده نمی‌شود، التفات به مسئله شر و طرح مسئله ناظر به آن، اقتضائات دیگری با خود به همراه دارد که تبلور آن را در انواع طرح مسئله شر و پاسخ‌های ناظر به آن در دوران معاصر می‌توان پی گرفت.

اما با وجود برخی نقصان‌ها در اقسام طرح مسئله در سنت فلسفی مسلمانان، امروزه می‌توان با الهام از اقسام پیشرفته‌تر طرح مسئله، ضمن روزآمد نمودن وضعیت فلسفه اسلامی در این زمینه، از پاسخ‌هایی که فیلسوفان مسلمان در مواجهه با مسئله شر ارائه نموده‌اند، در تبیین یک نظریه عدل الهی منسجم و مستحکم بهره جست.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲. همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش پڑوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۸. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۹. همو، *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. فارابی، ابونصر، *فصول متنزعه*، تحقیق و تصحیح و تعلیق فوزی نجار، چاپ دوم، تهران، مکتبه الزهراء علیها السلام، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. همو، *کتاب السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۱۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ دوم، تهران، صدرا، ۱۳۷۰ ش.
۱۴. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران، هدی، ۱۳۸۱ ش.
15. Küng, Hans, *On Being a Christian*, Translated by E. Quinn, Doubleday, 1976.
16. Larrimore, Mark Joseph, *The Problem of Evil: A Reader*, Wiley-Blackwell, 2001.
17. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Translated by E.M. Huggard, Edited by Austin M. Farrer, New York, Cosimo Classics, 2010.
18. Peterson, Michael L. & Raymond J. VanArragon (eds), *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, Blackwell, 2004.

موجز المقالات

العلاقات المفهومية للعلم والإيمان في آثار ملا صدرا

- جنان الإيزدي (أستاذ مساعد بقسم الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة إصفهان)
- محمّد مهدي المشكاتي (أستاذ مساعد بقسم الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة إصفهان)

عند الدراسة المعنائية (الدراسة المتعلقة بعلم دلالة الألفاظ) لآثار ملا صدرا، نرى أنّ مفهوم الإيمان علاقة موسّعة بعدد هائل من المفاهيم. والعلم من أهمّ هذه المفاهيم. يقسم ملا صدرا العلم إلى أقسام هي: العلم الشرعيّ والعلم العقليّ؛ العلم التعليميّ والعلم الوراثةيّ؛ العلم الانكشافيّ والعلم المعامليّ. ومن وجهة نظره ليس العلم الحقيقيّ إلا العلم الشرعيّ والعقليّ والوراثةيّ والانكشافيّ. وعند ملاحظة آثار ومسطورات ملا صدرا نرى أنّ في كثير من هذه الموارد هذا النحو من العلم، هو الذي يساوق الإيمان ويقوم صدر المتألّهين أدلّة نقلية وعقلية ولغوية على هذا المدعى. ولكن نحن نجد أنّ هذا القسم من العلم شرط للعلم مرّة وشطر له أخرى. ومعنى ذلك أنّه بعض الأحيان الإيمان شرط للعلم وفي حين آخر العلم والإيمان مقولتان مغايرتان تمامًا. مع أنّ البعض يرى المعرفة مغايرة للعلم ولكن يرتأي ملا صدرا أنّهما مترادفان للعلم وعليه نشاهد أنّ مفاهيم الكفر والجهل في مؤلفاته تعتبر مفاهيم مقابلة للإيمان. فالكفر مرّة ضدّ الجهل وأخرى أحد مراتبه الشديدة. وبإمكاننا

أن نبين ونفسر هذه الشبكة المفهومية مركزة على وجهة نظر ملا صدرا حول دور القوة العاقلة في الإيمان؛ فكلما كانت القوة العاقلة قوية، كانت درجة الإيمان والعلم والحركة شديدة، وفي المقابل، ضعف هذه القوة دليل على الجهل والكفر وأخيراً مركزاً على رؤية ملا صدرا فإن لقوى الإنسان الأخرى ومن جملتها القوة الواهمة دور هام في الإيمان أيضاً. المفردات الرئيسية: المعرفة المعنائية (علم دلالة الألفاظ)، العلاقات المفهومية، العلم، المعرفة، الإيمان، الشرك، الجهل، ملا صدرا.

علاقة النجاة والحقانية من منظار ملا صدرا وجون هيك

- السيد مرتضى الحسيني الشاهرودي (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- علي زنگوئي (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع المعارف الإسلامية)
- علي الأشرف الإمامي (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)
- عباس جوارشكيان (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)

يشار إلى «جون هيك» (فيلسوف الدين الإنجليزي) بأنه كان أول باحث أبطل رؤية الحصرية أي القول بكون الحق والواقع عند دين واحد فحسب، فاعتقد التعددية وذهب إلى أن الحق والنجاة لجميع الأديان. من جانب آخر، مع أننا لا نعدّ صدر الدين الشيرازي من القائلين بالتعددية، لكنّه يرى أن كثيراً من الناس وغالبيتهم الساحقة ناجون، إلا المنكرين المعاندين والجاهلين المقصّرين الذين عددهم ضئيل للغاية. اتّجهت هذه الدراسة معالجة ومناقشة علاقة الحقانية بالنجاة من وجهة نظر هذين الفيلسوفين الشهيرين. المفردات الرئيسية: ملا صدرا، جون هيك، التعددية، الحقانية.

لمحة سريعة إلى نقاط الاشتراك والتشابه

لوجهة نظر ملا صدرا وهوسرل في صعيد علم المعرفة

- علي الحقيّ (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- السيد محمد أمين المدائن الشيشوان (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية)

بما أن الفلسفة علم يتكفل دراسة المسائل الأساسية، تحتاج إلى الاتّصاف بصفة اليقين

والتيقن، وإلا لا تستطيع الفلسفة كعلم أساس أن تناقش وتبين المسائل الهامة الأساسية في حقلها المتعلقة بشأنها. فهو سرل وملا صدرا من الفلاسفة الذين بالرغم من وجود التباين في نظامهما الفكري، قد ناقشا مسألة اليقين والتيقن. فنحن نرى هو سرل أنه شرح وبيّن طريق الوصول إلى اليقين وقد تمّت هذه عبر أطروحة التنزيل أو التضعيف^١ و«إبوخة»^٢ أي الذات الواعي والعالم. وأمّا ملا صدرا فقد سلك ذلك عبر أطروحة اتّحاد العقل والعامل والمعقول. ونحن في دراستنا هذه نرمي إلى الإيعاز إلى نقطة الاشتراك بين هذين الفيلسوفين. أمّا ملا صدرا قد عرض معنى خاصاً من اليقين لم يتفوّه به أحد قبله وقد تمّ ذلك من خلال طرح نظرية العقل والعامل والمعقول وبذل الاعتناء والأهميّة الكبيرة للفاعل الإنسانيّ في مسألة المعرفة وكذلك اعتبار العلم والنفس من المجرّدات وعدم غيبة المجرّدات بعضها عن الآخر. وبطبيعة الحال علينا أن لا ننسى أن هذا المعنى من اليقين قد حصل بسبب المكانة العظمى للعلم الحضوريّ وكذلك ابتناء العلم الحضوريّ على العلم الحضوريّ كما نشاهد هذا المعنى من اليقين عند هو سرل. فهو يرتأي أن العلم والمعرفة ذو ساحات ثلاث؛ عمل المعرفة، الذات (أنا) ومتعلّق المعرفة. هذه الرؤية تتناظر مع نظرية اتّحاد العقل والعامل والمعقول. وهذه الأمور الثلاثة عند هو سرل تقع في اتّصاف بعضها مع الآخر. فهو سرل كما صدرا يسلم دور الفاعل الواعي والعالم كنقطة محوريّة أساسية يسمّيها «الذات الاستعلائيّة». المفردات الرئيسة: العلم الحضوريّ، البديهيّات، اتّحاد العقل والعامل والمعقول، علم معرفة الظاهرات (فينومينولوجيا)، الفاعل ومتعلّق العالم.

نظرة إلى صفة القيومية لله تعالى ونتائجها من منظور الحكمة المتعالية لملا صدرا

□ مهدي الزماني

□ أستاذ مشارك بجامعة پیام نور

لا ريب أن صفات الله وأسماءه تعالى تتضمّن الحصة الخاصّة من المسائل المتعلّقة

1. Reduce.

2. Epoche.

بالإلهيات كما اعتنى صدر الدين الشيرازي بها بانياً على مبادئه في معرفة الوجود وعلم المعرفة في الحكمة المتعالية. فنحن نرى صدر الدين الشيرازي أنه يعتبر لاسم القيوم منزلة خاصة وسامية وضمن البحث عن معناه وأقسامه يدرس كيفية صلة هذا الاسم بالأسماء الأخرى لله سبحانه وتعالى. فهو يرى أن صفة القيوم منشأً للصفات الإضافية ويلاحظ هذه الصفة إلى جانب صفة الحياة كتفصيل للاسم الأعظم الإلهي. ففي المادة الحالية يشاهد القارئ الكريم كيف يخوض صدر الدين الشيرازي في الكلام عن جوانب هذا الاسم وكشف القناع عن زواياه الخفية، كما يشاهد كيف ينال ملاصدرا مستخدماً مبادئ الحكمة المتعالية إلى الآثار والنتائج العظيمة والهائلة لهذا الاسم. فهذا هو صدر الدين الشيرازي الذي يستفيد من ثمرات صفة القيومية في ترسيم مبادئ الحكمة المتعالية وذلك في مسائل شتى؛ منها: تبين علاقة الكائنات بالله تعالى في ضوء إضافة صفة القيومية، معية صفة القيومية للأشياء وإحاطة الله القيومية على كافة الموجودات، التوحيد الإلهي والتدبير القيومي وكثير من المسائل اللاتقة بالربّ والربوبية.

المفردات الرئيسية: القيومية، الصفات الإلهية، الحكمة المتعالية، صدر المتألهين الشيرازي.

مكانة العرفان والقرآن مقارنة بالعقل في فكرة ابن سينا

□ شمس الله سراج (أستاذ مساعد بجامعة إيلام)

□ حسن رهبر (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

استهدفت الدراسة الراهنة مناقشة صحة مدعى المشهور من أن النظام الفكري لابن سينا عقلاني فحسب. يدعى باحث هذه المادة بعد المراجعة إلى مؤلفات ابن سينا ومناقشتها أنه خلافاً للمعتقد الذي هو المشهور في الأوساط العلمية الذي ينظر إلى هذا الفيلسوف كفيلسوف تابع للعقل والبرهان فحسب، الحقيقة أن ابن سينا وفقاً لمنهجه الفلسفي يركّز على العقل والبرهان كمنهج حقيقي في مجال الفلسفة، لكنه بانياً على علم المعرفة لم ولن ينكر العرفان والشريعة، بل يعتبر لهما دوراً ومكانة مرموقة. فهو لا يزال ينظر إليهما ويؤكد عليهما تأكيداً بليغاً. فبالتالي، كلام المشهور

في حقّ ابن سينا في صعيد نظامه وإطاره الفلسفيّ العقلانيّ صحيح دون أدنى ريب، ولكنّ من منطلق آخر، أي من زاوية علم المعرفة، هذه الرؤية غير وجهة. فمن هذا الجانب من المقطوع أنّ ابن سينا ركّز على المباحث العقليّة والعرفانيّة والشرعيّة وتعاليم الوحي. كما لا نسلّم رؤية بعض الباحثين من أنّه سلك طريق العرفان والحكمة العمليّة في الفترات الأخيرة من حياته، بل ندّعي أنّ ابن سينا قد سلك سبيل المباحث العمليّة والعرفانيّة من بدء حياته العلميّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ مسطوراته ومكتوباته المكشّفة السابقة على زمان تأليف كتاب *الإشارات والتنبيهات*، أُصدق شاهد على هذا الادّعاء. الدراسة الراهنة هديّة - لو كانت لها قيمة - إلى روح ابن سينا العالية.

المفردات الرئيسة: ابن سينا، العرفان، العقل، المنهج الفلسفيّ، الحكمة المتعالية.

الظواهر ما بعد الطبيعيّة عند فلاسفة المسلمين

- السيّد محمّد الموسوي (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- رسول حسين پور (ماجستير بفرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ)

لا نرتاب في أنّ الإنسان هو الموجود الذي يتمتّع من المميّزات المادّيّة وكذلك من المميّزات الروحانيّة الناجمة عن نفسه المجرّدة. فأحد حصائل مرتبته الوجوديّة هو ظهور الظواهر ما بعد الطبيعيّة. فمن الغريب لهذا الإنسان أنّه كيف يطّلع على حوادث المستقبل ويعمل أعمالاً أسباب وآليات تحقّقها أسمى درجة من المادّة والقوانين المادّيّة. وبالرغم من أنّ الفلاسفة المسلمين كابن سينا وسهرورديّ وملا صدرا وعدد من أتباعهم ذكروا وجهات نظر سويّة ومثيلة في تحليل هذه الظواهر ورأوا أنّه من الممكن صدور هذه الأمور من النفس الناطقة، إلا أنّ بعضهم كملا صدرا مستخدماً المبادئ الخاصّة بنظامه الفلسفيّ، ومن جعلتها تجرّد قوّة الخيال، ذكروا ضابطاً لانتفا وقويماً لظهور هذه الظواهر.

المفردات الرئيسة: النفس المجرّدة، التجرّد البرزخيّ، قوّة الخيال، الرؤيا،

الواردات الغيبيّة، خوارق العادة، المعجزة والكرامة.

دراسة وتقييم صور ترسيم مسألة الشرّ في آثار الفلاسفة المسلمين، مركّزة على رؤى الفارابيّ وابن سينا والسهرورديّ وملا صدرا

□ عبد الله النصري (أستاذ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)

□ مجتبي اعتمادى نيا (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة المقارنة)

من المعلوم أنّه قد طرحت مسألة الشرّ في آثار الفلاسفة المسلمين لإزاحة الشكوك والشبهات الناظرة إلى توحيد الذات الإلهيّيّ وخاصّة لتفنيد شبهة الثنويّة. وهذه الحالة سبّبت ترسيم أطر طرح هذه المسألة مبنيّة على الخيريّة المحضّة للمبدأ الأوّل، مع أنّ القدرة والعلم الإلهيّيّ مطلقان ومفروضان في هذه الموارد. كما تجدر الإشارة إلى أنّه حينما نقارن أسلوب طرح مسألة الشرّ في آثار الفلاسفة المسلمين المذكورين مع أسلوب طرحها في العصر الراهن وبشكل متطورّ، نرى بوضوح أنّ أسلوب الفلاسفة لم يكن ذا إطار ومنهج منطقيّ دقيق واضح وعلى حدة. ولا يخالف اثنان في أنّ هذه الحالة بدورها ناجمة عن المفروضات الفلسفيّة والإلهيّيّة للفلاسفة المسلمين حول النظام الأحسن وكذلك عن همومهم الاعتقاديّة والثقافيّة وخاصّة عند مواجهتهم لشبهة الثنويّة. أمّا بالرغم من وجود هذا الجانب السلبيّ في أسلوب طرح مسألة الشرّ عند فلاسفة المسلمين لكنّ اليوم بإمكاننا ضمن الاستغلال من الأساليب الدقيقة لطرح هذه المسألة في المسائل الجارية في حقل فلسفة الدين، إضافة إلى المساهمة والمساعدة في عرض مباحث الفلسفة الإسلاميّة في ثوب قشيب ومنهج حديث، أن نستفيد من الأجوبة المفروضة. من ناحية الفلاسفة المسلمين على غرض الحصول على نظريّة منسجمة وقويمة من العدل الإلهيّيّ.

المفردات الرئيسيّة: مسألة الشرّ، العناية الإلهيّة، النظام الأحسن، الخيريّة المحضّة،

شبهة الثنويّة.

Investigating and Evaluating the Formulations of the Problem of Evil in the Works of Muslim Philosophers Based on the Ideas of al-Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra

□ *Abdollah Nasri (Professor of Allameh Tabatabai University)*

□ *Mojtaba Itemadi Niya (A PhD student in Comparative Philosophy)*

The problem of evil has been discussed in the works of Muslim philosophers mainly in order to repel the doubts concerning the unity of the Divine essence and in particular against the doubt of dualism. This situation has led to this question so that it be formulated largely based upon pure goodness of the first origin, even though the omnipotence and omniscience of God are assumed in these cases. The question of evil in the works of the mentioned philosophers in comparison to its today's questions has had no logical, rigorous, clear and distinct formulizing. This situation, in turn, has been derived from theological, philosophical presuppositions of the Muslim philosophers about the best world-order and their cultural ideological concerns, especially against the doubt of dualism. Despite this shortcoming in the formulations of the problem of evil by Muslim philosophers, today we can use the more precise formulations of this problem in the current discussions of philosophy of religion in order to contribute to the updating of Islamic philosophy as well as using from the answers of Islamic philosophers to offer a coherent theory of divine justice.

Key words: *The problem of evil, Divine grace, The best world-order, Pure goodness, Doubt of dualism.*

mystic discussions from the beginning and his writings that have been written much earlier from Isharat are the evidences of this claim.

Key words: *Quran, Reason, Ibn Sina, Gnosticism, Epistemic system, Cognitive value.*

Supernatural Phenomena in View of the Muslim Philosophers

- *Seyyed Muhammad Musavi (Assistant professor of Razavi University)*
- *Rasul Hosseinpour (An M.A of Islamic Philosophy and Theology)*

Man is a being that has spiritual characteristics which are derived from his immaterial soul as well as having physical ones. One of the consequences of human abstractive degree of human being is the emerging of supernatural phenomena. How is it possible that people are aware of future events and do things that the tools and the field of their emergence are beyond the matter and its laws? Although the Muslim philosopher: Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra and some of their followers have presented similar views in the analysis of such phenomena and all of them think that the issuance these effects are possible only from immaterial soul, Mulla Sadra based on his own principles, including “abstraction of imagination faculty” has determined a proper criterion for production of these phenomena.

Key words: *Abstract soul, Intermediate world incorporeity, Faculty of imagination, Dream, Import occult, Marvels, Miracles and extraordinary acts.*

philosophy.

Key words: *Sovereignty, Divine attributes, Transcendent philosophy, Mulla Sadra.*

The Status of the Cognition and the Qur'an in Comparison with the Reason in the Thought of Ibn Sina

- *Shamsollah Seraj (Assistant professor of the University of Ilam)*
- *Hasan Rahbar (A PhD student of Islamic Philosophy)*

This paper is a research on accuracy and inaccuracy of the claim of the dominant that whether the epistemic system of Avicenna is merely intellectual. Considering the works of Ibn Sina, the writer claims that, contrary to what the scientific community regards Ibn Sina as a merely intellectual and demonstrative philosopher, he relies on intellect and proof simply as a real method, but in terms of epistemology and cognitive value, not only he does not disapprove the Sharia and mysticism but regards an important place for it and always refers to it and shows its importance from these two aspects. Therefore, the speaking of the dominant on the purely rational philosophical system of Sheikh Al-raisi can be confirmed only from the aspect of methodology but from the aspect of epistemology and cognitive value we cannot confirm at all that he does not emphasize on the practical and gnostic discussions and also on Sharia and revealed teachings. Again, contrary to what some believe that Ibn Sina, late in life, goes in to the path of mysticism and practical wisdom, the writer claims that he has paid attention to the practical

corresponds the act of consciousness, ego, and object of consciousness to the intellect, intelligent and intelligible. Husserl like Mulla Sadra accepts the role of knowing agent as the focal point and refers to it as “transcendent ego”.

Key words: *Immediate knowledge, Axioms, The union of intellect, intelligent and intelligible, Phenomenology, Knowing agent and its object.*

The Sovereignty of God and Its Results in Transcendent Philosophy of Mulla Sadra

□ *Mahdi Zamani*

□ *Associate professor of Payam Noor University*

Divine Names and His Attributes are an important part of theology. Mulla Sadra also emphasize on these discussions based on his ontological and epistemological foundations in transcendent philosophy. He has considered a special place for the name Sovereignty in his works. Discussing the meaning of this Name and its form, he has dealt with its relation to essence of God and other Divine Names. Sovereignty is introduced as the origin of the relative attributes and with life is the detail of the Greatest Name of God. Contemplating on this name based on his transcendent foundation, Mulla Sadra achieves great results. Explaining the relation of the existents to God in the light of Sovereignty, eternal co-existence of the Truth with things, sovereign encompass over all things, unity of divine acts, divine designing, and many divine teachings are the results of sovereign attribute that Mulla Sadra has used them in adjusting the components of the system of his especial

although Sadr al-Din Shirazi are not among pluralists, he thinks that the most of the people will be saved and just stubborn deniers and blamed ignorant, that are a few, won't be saved. In this study, the relevance and relationship of the truth and salvation from the view of these two intellectuals have been explained and considered.

Key words: *Mulla Sadra, John Hick, Salvation, Pluralism, Truth.*

The Similarities and Likenesses of the Epistemological Views of Mulla Sadra & Husserl

□ *Ali Haqqi (Associate professor of Ferdowsi University)*

□ *S.M.A. Madayn Shishwan (A PhD student of Islamic Philosophy)*

Husserl and Mulla Sadra are two philosophers who, despite their ideological differences, have dealt with the problem of certainty and its nature. Propounding “reductions” and “epoche” by Husserl and the question of “union of intellect, intelligent and intelligible” by Mulla Sadra, they have described the way to achieve certainty and its quality. In this paper, we have dealt with the similarities of these two philosophers epistemologically. Propounding the theory of the union of intellect, intelligent and intelligible and also showing the importance of human agency in understanding; regarding knowledge and soul as non-corporal things and all of the non-corporals are present for each other; Mulla Sadra has offered a special meaning from certainty that has no precedent. Of course, it should not be forgotten the place of intuitive knowledge and dependence of conceptual knowledge on it in this meaning of certainty. This meaning of certainty can be seen in Husserl, too. He

sometimes that the knowledge is regarded as a condition of faith and sometimes as its part. Sometimes faith is the condition of the knowledge and sometimes they are quite opposite of each other. Some believe that the cognition different from the knowledge, but Mulla Sadra regards it as equivalent of the knowledge. Thus, the concepts of disbelief and ignorance are used in his works as opposite of the faith. The infidelity is sometimes equivalent of ignorance and sometimes is its toughest degree. This conceptual network can be explained according to the view of Mulla Sadra about the role of intellectual faculty in faith. The strengths of intellectuality is the cause of the faith, knowledge and cognition, and the weakness of intellectuality is the cause of ignorance and unbelief. In his view, other human faculties such as faculty of estimation have also some role in faith and unbelief.

Key words: *Semantics, Conceptual relationships, Knowledge, Cognition, Faith, Polytheism, Ignorance, Mulla Sadra.*

Relationship of the Salvation and Truth in View of Mulla Sadra and John Hick

- *S.M. Hosseini Shahrudi (Associate professor of Ferdowsi University)*
- *Ali Zangoori (A PhD student of Islamic Studies)*
- *Ali Ashraf Imami (Assistant professor of Ferdowsi University)*
- *Abbas Javareshkiyan (Assistant professor of Ferdowsi University)*

John Hick (English philosopher of religion) is the first theorist who invalidated the theory of exclusivism and believes in pluralism of truth and salvation in all religions. On the other hand,

Abstracts

Conceptual Relations between Science and Faith in the Works of Mulla Sadra

- *Janan Izadi (Assistant professor of the University of Isfahan)*
- *Muhammad Mahdi Meshkati (Assistant professor of the University of Isfahan)*

Semantic studding in Mulla Sadra's works, the concept of faith has a vast network relation to other concepts. One of the most important concepts is knowledge. Mulla has divided the knowledge to legal and rational, adventitious and hereditary, and apocalyptic and the transactional forms. In his view, the real knowledge is the legal rational, hereditary and apocalyptic knowledge. This knowledge has been considered equivalent of faith in many positions in Mulla Sadra works. He has advanced traditional, rational and literal evidences for this claim. However, in his statement we can see

Table of contents

Researches:

Conceptual Relations between Science and Faith in the Works of Mulla Sadra Janan Izadi & Muhammad Mahdi Meshkati	3
Relationship of the Salvation and Truth in View of Mulla Sadra and John Hick S.M. Hosseini Shahrudi & Ali Zangooi & Ali Ashraf Imami & Abbas Javareshkiyan	27
The Similarities and Likenesses of the Epistemological Views of Mulla Sadra & Husserl/ Ali Haqqi & S.M.A. Madayn Shishwan	47
The Sovereignty of God and Its Results in Transcendent Philosophy of Mulla Sadra Mahdi Zamani	65
The Status of the Cognition and the Qur'an in Comparison with the Reason in the Thought of Ibn Sina/ Shamsollah Seraj & Hasan Rahbar	83
Supernatural Phenomena in View of the Muslim Philosophers Seyyed Muhammad Musavi & Rasul Hosseinpour	101
Investigating and Evaluating the Formulations of the Problem of Evil in the Works of Muslim Philosophers Based on the Ideas of al-Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra/ Abdollah Nasri & Mojtaba Itemadi Niya	117

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	141
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	154