

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پژوهشها

- ۳ مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی اهل بیت علیهم‌السلام / غلامحسین زینلی
- ۲۱ تکامل نفس از منظر عقل / مهدی زندیه
- ۵۱ مرگ و بقای نفس (نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا) / محمد اسحاق عارفی
- ۷۳ افکار افلاطونی ابن سینا / جواد رفوی
- ۱۰۱ درآمدی بر معرفت‌شناسی فلوطین / محمد ندایی
- ۱۲۵ اخلاق و نسیبیت / سید مرتضی حسینی شاهرودی
- ۱۵۳ پلورالیسم دینی از مسئله‌نما تا مسئله / زینب برخوردار

ترجمه‌ها

- ۱۷۱ ایمان و عقل [کلام مسیحی] / ولفهارت پانزبرگ / ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده

ترجمه‌های حکمی

- ۱۹۱ ترجمه عربی (موجز المقالات) / میرزا علیزاده
- ۲۰۲ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / سید ایرج رزاقی

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- مقالات متناسب با یک شماره آماده شود و طولانی و دنباله‌دار نباشند.
- مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۶ کلمه) افزون نباشد.
- دو نسخه از مقاله حروف چینی شده در محیط word به همراه دیسکت یا لوح فشرده آن ارسال گردد.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، و حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل سه و حداکثر هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز (نام مؤلف، سال انتشار، شماره صفحه) نوشته شود.
- در مورد منابع غیر فارسی، همانند منابع فارسی عمل شود و معادل لاتین کلمات در پایین صفحه بیاید.
- نقل قولهای مستقیم بیش از چهل واژه به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی‌متر) از راست درج شود.
- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- یادداشتهای توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود.
- در یادداشتهای چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
- در ارجاعات بعدی فارسی از «همان» و در ارجاعات غیر فارسی به تناسب از «Op.cit.» (پیشین) و «Ibid.» (همان) استفاده شود.
- در صورت ترجمه بودن مقاله، اصل مقاله ترجمه شده، معرفی نویسنده، معرفی کتاب یا مجله مأخذ همراه ترجمه ارسال گردد.
- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، تعداد جلد، نوبت چاپ، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/ سال، تاریخ انتشار، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده (آخرین تاریخ و زمان تجدید نظر در پایگاه اینترنتی)، «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 یا کوتاه کردن مقالات آزاد است.
- مقالات رسیده به هیچ وجه عودت داده نمی‌شود.
- آرا و نظرهای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.
- نویسندگان می‌توانند مقاله‌های خود را به نشانی دفتر مجله (مشهد، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا نشانی الکترونیکی (razavi-magazine@imamreza.net) ارسال کنند.

مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی اهل بیت علیهم‌السلام

- غلامحسین زینلی
- محقق و نویسنده

چکیده

خداوند در قرآن، اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را از هر گونه آلودگی منزّه دانسته و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز آنان را همتای کتاب خدا معرفی کرده است. نقش اهل بیت علیهم‌السلام در هدایت و وحدت اسلامی، ضرورت شناخت مصداق اهل بیت علیهم‌السلام را بیشتر روشن می‌کند. اینکه اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام هستند، تردیدی نیست، ولی برخی قائل‌اند که افراد دیگری نیز جزو آنها به شمار می‌آیند.

قرائن درونی و بیرونی آیه تطهیر و همچنین گفتار و رفتار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دلیل بر این است که اهل بیت فقط بر آن پنج نفر و نه فرزند امام حسین تا امام مهدی علیه‌السلام اطلاق می‌شود.

کلید واژگان: اهل بیت، قرآن، حدیث، مصداق، حدیث ثقلین، آیه تطهیر.

ضرورت شناخت اهل بیت علیهم السلام

شاید برخی چنین تصوّر کنند که گفت‌وگو پیرامون «اهل بیت علیهم السلام» و تلاش برای شناختن و شناساندن آنان، مسئله‌ای قدیمی است و در عصر حاضر، اثری بر آن مترتب نیست، در حالی که اگر به کلام خداوند و سنت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مراجعه کنیم و در آن بیندیشیم، به وضوح می‌یابیم که مطالعه و پژوهش پیرامون این مسئله و شناخت مفهوم و مصادیق اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای امت اسلامی، امری کاملاً حیاتی است. خداوند در قرآن کریم، اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را از هرگونه آلودگی، پاک و منزّه دانسته^۱ و محبت و دوستی آنان را به عنوان مزد رسالت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، بر همه مسلمانان فرض دانسته است.^۲

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز که سخن ایشان مؤید به کلام خداوند است،^۳ در حدیث متواتر «ثقلین» با بیان جمله «إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي، كِتَابُ اللَّهِ وَ عَرْتِي أَهْلَ بَيْتِي...» (ترمذی، ۳۲۹/۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۸/۳؛ ابن حنبل، ۱۷/۳؛ طبرانی، ۱۹۰/۵ و ۲۰۵) اهل بیت را همتای کتاب خدا به شمار آورده و استمرار هدایت امت اسلامی را پس از خود، تنها در پرتو تمسک به قرآن و عترت، میسر دانسته است و اعلام داشته که این دو، همیشه با هم‌اند و هیچ‌گاه از یکدیگر، جدا نخواهند شد: «... وَ لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ...» (همان).

آن حضرت، در حدیث «سفینه»، اهل بیت علیهم السلام را به کشتی نوح تشبیه کرده و نجات امت اسلامی را تنها در گرو تمسک به کشتی هدایت آنان، ممکن دانسته است.^۴ آری، تأمل در کلام خداوند و سخنان رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و نقش اهل بیت علیهم السلام

۱. «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»؛ خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزدايد و شما را پاک و پاکیزه گرداند (حزاب / ۳۳).
۲. «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»؛ بگو: «به ازای آن [رسالت] پاداشی از شما نمی‌خواهم، مگر دوستی خویشاوندانم» (شوری / ۲۳).
۳. «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم / ۳ و ۴).
۴. ابوذر غفاری از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده که فرمود: «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فَيْكُمْ مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (حاکم نیشابوری، ۳۴۳/۲؛ هیثمی، ۲۶۵/۹؛ خطیب بغدادی، ۹۱/۱۲؛ ابونعیم، ۳۰۶/۴؛ سیوطی، الدر المنثور، ۴۳۴/۴).

در هدایت و وحدت امت اسلامی، ضرورت شناخت مصادیق اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را بیش از پیش روشن می‌سازد. چنین تأملی، هر فرد مسلمان متعهدی را وامی‌دارد تا به درستی، این اسوه‌های طهارت و پاکی را بشناسد و آنان را الگوی زندگی خویش قرار دهد و در جهان پر حادثه کنونی، بر کشتی نجات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام سوار شده و خود را به ساحل نجات رساند. این، همان حقیقتی است که پیشوای مذهب شافعی نیز در سروده خود به آن اشاره دارد و می‌گوید:

و لَمَّا رَأَيْتَ النَّاسَ قَدْ ذَهَبَ بِهِمْ مَذَاهِبُهُمْ فِي أُبْحُرِ الْغَيِّ وَالْجَهْلِ
رَكِبْتُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ فِي سَفْنِ النِّجَاةِ وَهُمْ أَهْلُ بَيْتِ الْمُصْطَفَى خَاتَمِ الرُّسُلِ
(شافعی، ۳۳۴)

یعنی: هنگامی که دیدم مذاهب گوناگون، مردم را به دریا‌های جهل و گمراهی سوق داده است، با نام خدا بر کشتیهای نجات اهل بیت مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، خاتم پیامبران، سوار شدم.

پس چنان نیست که این مسئله، متعلق به روزگاران گذشته باشد، بلکه همان گونه که تدبیر در قرآن و پیروی از کتاب الهی، مسئله‌ای نو و مورد نیاز است، شناخت و پیروی از همتای قرآن، یعنی اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نیز مسئله‌ای تازه و مورد نیاز است.

مراد از اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام

مقصود از اهل بیت در بحث حاضر، معنای لغوی آن، یعنی همه بستگان و همسر و فرزندان شخص نیست، بلکه مقصود، معنای اصطلاحی آن است که قرآن کریم، در آیه تطهیر، آن را درباره اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به کار برده است (حزاب/ ۳۳).

مصادیق اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام در نظر مفسران

مسلمانان به پیروی از قرآن کریم و سخنان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، عبارت «اهل بیت» را در اهل بیت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ استعمال کرده‌اند. این مسئله به گونه‌ای شهرت یافته که اراده معنای دیگری از آن، نیازمند به قرینه است (قریشی، ۱۳۷/۱)؛ با این وجود، شماری از مفسران اهل سنت در این مسئله تشکیک کرده و ضمن پذیرفتن اهل بیت

پیامبر ﷺ (علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام) به عنوان مصادیق آیه، افراد دیگری را نیز جزء مصادیق اهل بیت دانسته‌اند. اهمّ اقوال آنان چنین است:

۱. گروهی، به جز علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام، همسران پیامبر ﷺ را نیز از اهل بیت دانسته‌اند (ابن عساکر، ۲۰۸/۴-۲۰۹؛ رازی، ۲۰۹/۲۵؛ شوکانی، ۲۰۸/۴؛ قرطبی، ۱۸۳/۱۴).

۲. برخی مصداق اهل بیت را خود پیامبر ﷺ و همسران آن حضرت دانسته‌اند (ابن عساکر، ۲۰۹/۴).

۳. برخی معتقدند منظور از اهل بیت، تنها زنان پیامبرند. این قول را عکرمه به سعید بن جبیر و ابن عباس نسبت داده است (سیوطی، الدرّ المنثور، ۶۰۲/۶؛ شوکانی، ۲۷۸/۴).

۴. برخی معتقدند مصادیق اهل بیت، همه بنی هاشم‌اند؛ یعنی آل علی، آل عقیل، آل جعفر و آل عباس. این قول از زید بن ارقم نقل شده است (طبرانی، ۱۸۲/۵؛ سیوطی، الدرّ المنثور، ۶۰۵/۶؛ شوکانی، ۲۸۰/۴؛ قرطبی، ۱۸۳/۱۴).

۵. عقیده بسیاری از مفسران بر این است که منظور از اهل بیت علیهم السلام، پیامبر اکرم ﷺ، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام است. این قول را برخی از همسران رسول خدا ﷺ، مانند ام سلمه، عایشه و زینب و جمع زیادی از صحابه، مانند سعد ابن ابی وقاص، ابوسعید خدری، واثله بن اسقع، ابن عباس، علی بن ابی طالب، حسن ابن علی، جعفر بن ابی طالب، جابر بن عبدالله، عمر بن ابی سلمه، براء بن عاذب و ثویان، غلام رسول خدا، نقل کرده‌اند (حاکم حسکانی، ۳۰-۲۶/۲، ۳۵-۳۳، ۴۱-۳۸، ۴۳ و ۵۰؛ ابن کثیر، ۴۹۲/۳-۴۹۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۶/۳، ۱۴۷ و ۱۵۰؛ سیوطی، الدرّ المنثور، ۶۰۳/۶-۶۰۵؛ طبری، ۷/۲۲ و ۸؛ ذهبی، ۱۴۷/۳؛ بیهقی، ۶۳/۷؛ طحاوی، ۳۳۲/۱ و ۳۳۴؛ ابن حنبل، ۳۹۱/۱، ۴۵/۶، ۱۷۷/۱۰ و ۱۹۷؛ مسلم، کتاب فضائل صحابه، باب ۴ و کتاب فضائل اهل بیت النبی ﷺ، باب ۹؛ ترمذی، کتاب مناقب، باب ۲۱ و ۳۲؛ جوینی، ۱۵/۲، ۱۸ و ۲۲).

در پاره‌ای از روایات، افزون بر افراد یادشده، در ذیل قول پنجم، از سایر امامان شیعه هم نام برده شده است (موحد ابطحی، ج ۱ و ۲). شیعه امامیه، بر اینکه آیه تطهیر همه امامان را نیز شامل می‌شود، اتفاق نظر دارند (طبرسی، ۳۷۲).

حال باید دید، آیه شریفه، شامل چه کسانی است و چه کسانی از دایره شمول آیه خارج‌اند. برای بررسی این مسئله، از قرائن درونی و برونی آیه مورد نظر، مدد می‌جوییم.

قرائن درونی شمول آیه تطهیر بر اهل بیت علیهم السلام

۱. کسانی که همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را مشمول آیه می‌دانند، به این نکته تمسک کرده‌اند که جملات پیش و پس از آیه تطهیر، همگی درباره همسران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، اما باید توجه داشت که مسئله یادشده نه تنها دلالتی بر شمول آیه نسبت به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ندارد، بلکه خود قرینه روشنی است بر اینکه مخاطب آیه تطهیر، کسانی غیر از همسران پیامبرند؛ چرا که در جملات پیش و پس از آیه، تمامی ضمایر به صورت مؤنث آمده (کنتن، أمتعکن، أَسْرَحکن، تردن، لستن، أتقینن، فی بیوتکن)، در حالی که در آیه تطهیر، جهت خطاب تغییر کرده و ضمایر آن، به صورت مذکر (عنکم، یطهّرکم) آمده است. این امر، به روشنی دلالت دارد بر اینکه مصادیق آیه، کسانی غیر از همسران پیامبرند.

۲. لسان آیه تطهیر، لسان مدح و ستایش است و از مقام بلند اهل بیت علیهم السلام حکایت دارد، در حالی که لسان آیه‌های مربوط به همسران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، لسان پرهیز دادن و ترساندن است؛ از این رو، هرگز نمی‌توان هر دو لسان را مربوط به یک گروه دانست.

۳. مفاد آیه تطهیر، اعطای نوعی مصوئیت از گناه و لغزش، و عصمت دارندگان مقام تطهیر است، در حالی که همسران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به اتفاق مسلمانان، مصون و معصوم از خطا و گناه نبوده‌اند.

۴. منظور از «اراده» در آیه شریفه تطهیر اراده تکوینی است. با توجه به این نکته، می‌توان پرسید: آیا مراد از زدودن پلیدی از اهل بیت علیهم السلام در آیه شریفه، دور ساختن و دفع پلیدی است (یعنی اینکه آنها از آغاز هیچ‌گونه پلیدی نداشته‌اند) یا برداشتن و رفع آن است (یعنی آلودگی بوده، اما خداوند آن را برطرف کرده است).

اگر فرض نخست منظور باشد، در این صورت، تمام زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا دست کم بیشتر آنان، پیش از اسلام در پلیدی (شرک و کفر) بوده‌اند؛ در نتیجه، از حکم آیه خارج‌اند. اگر فرض دوم (برداشتن پلیدی) منظور باشد، چاره‌ای نداریم جز آنکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را از حکم آیه خارج بدانیم؛ زیرا در زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، هیچ‌گونه پلیدی وجود نداشته است، در حالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به طور قطع، در حکم آیه داخل است. پس فرض نخست، ثابت و فرض دوم، منتفی می‌گردد و زنان



پیامبر ﷺ به طور قطع، از حکم آیه خارج می گردند (طبرسی، ۳۷۲).

۵. مقصود از اهل بیت ﷺ در آیه تطهیر، اهل بیت پیامبرند که منحصرأ ساکن یک خانه بوده اند، یعنی فاطمه، امیرالمؤمنین و دو فرزندشان حسن و حسین ﷺ. اینکه به نظر برخی مقصود آیه، همسران رسول خدا ﷺ است، درست نیست؛ چون خانه های همسران آن حضرت، یک خانه نبود، بلکه خانه های آنان، متعدّد بوده که در آن ساکن بوده اند. دلیل این مطلب، سخن خداوند در صدر آیه تطهیر است که می گوید: ﴿وَقَرْنِ فِي بَيْوتِكُنَّ﴾ (حزاب/ ۳۳) که خطاب، متوجّه کسانی است که در خانه های پیامبر ﷺ می زیسته اند.

قرائن برونی شمول آیه تطهیر بر اهل بیت ﷺ

افزون بر قرائن درونی آیه، قرائن برونی دیگری نیز وجود دارد که همسران پیامبر ﷺ را از شمول آیه تطهیر خارج می سازد. این قرائن را در ذیل پی می گیریم:

۱. بی گمان، خداوند در آیه تطهیر، مقام بزرگی را برای اهل بیت ﷺ ثابت کرده و آن را به همه مسلمانان اعلام داشته است. حال، چگونه می توان تصوّر کرد که همسران پیامبر ﷺ به چنین مقام ارجمندی رسیده باشند، اما از وجود چنین فضیلتی برای خود غافل باشند، تا آنجا که هیچ یک از آنان، حتی برای یک بار، چنین فضیلتی را برای خود یادآور نشده و دیگران را نیز بدان توجّه نداده است؟! نه تنها در تاریخ چنین فضیلتی از آنان نقل نشده، بلکه از قول خود آنان نقل شده که گفته اند: آیه تطهیر در حقّ غیر ایشان (یعنی خمسۀ طیّبه) نازل شده است.

۲. محدّثان شیعه و اهل سنت، در شأن نزول آیه تطهیر، روایات متواتری را از پیامبر ﷺ نقل کرده اند. این روایات، پیامبر اکرم ﷺ، علی، فاطمه، حسن و حسین ﷺ را مصادیق اهل بیت ﷺ معرفی می کند.

به نظر می رسد بهترین راه برای تعیین دقیق مصادیق اهل بیت، مراجعه به روایاتی است که از قول خود پیامبر ﷺ، در تفسیر آیه شریفه صادر شده است.

آری، چگونه می توان باور کرد که رسول خدا ﷺ در حدیث ثقلین، سفینه، امان و...، تمسّک به اهل بیت ﷺ را مایه سعادت دنیا و آخرت امت اعلام کند، اما

آنان را معرفی نکند و مصادیق اهل بیت را در هاله‌ای از ابهام باقی گذارد؟! حقیقت آن است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مواضع متعدّد، از جمله در اجتماع باشکوه صحابه، اهل بیت علیهم السلام را معرفی کرده است تا هیچ عذر و بهانه‌ای برای هیچ کس باقی نماند. رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان یگانه کسی که بی هیچ اختلافی، صلاحیت تفسیر قرآن و بیان معانی پنهان آن را داراست^۱ و به تصریح قرآن کریم، هیچ گاه از خود سخنی نمی گوید و گفتارش برخاسته از وحی الهی است،^۲ در تعیین مراد آیه تطهیر و بیان مصادیق آن، دو شیوه مؤثر برگزیده است:

الف) شیوه بیان گفتاری؛

ب) شیوه بیان رفتاری.

الف) مصادیق آیه تطهیر در بیان گفتاری پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طبق روایات فراوانی که از طریق شیعه و اهل سنت رسیده است، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پس از نزول آیه تطهیر، پارچه‌ای به دست مبارک خویش گرفت و علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام را به زیر آن بُرد و سپس فرمود:

«اللهم هؤلاء أهل بيتي وهؤلاء أهلي وعترتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا» (حاکم حسکانی، ۳۴/۲، ۳۸، ۴۳، ۴۴ و ۵۰؛ ابن کثیر، ۴۹۲/۳ و ۴۹۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۶/۳ و ۱۵۰؛ طحطاوی، ۳۳۴/۱؛ طبری، ۷/۲۲ و ۸ ابن حنبل، ۱۷۷/۱۰)؛ پروردگارا! اینان اهل بیت من و اهل و خاندان من‌اند. هرگونه آلودگی را از آنان دور کن و کاملاً پاکشان گردان.

شمار این روایات که نزد شیعه و سنی به «حدیث کساء» شهرت یافته، به دهها عدد بالغ می‌شود و جمع کثیری از صحابه رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را نقل کرده‌اند. ام سلمه همسر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که طبق نقل بیشتر روایات، این جریان در خانه او روی داده، از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تقاضا می‌کند تا اجازه دهند او نیز به جمع اصحاب کسا پیوندد و از این فیض بزرگ بهره‌مند شود، اما رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از پیوستن او به جمع اصحاب کسا مانع شده، با تعابیر محبت آمیزی از او دلجویی می‌کنند؛

۱. «و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم» (نحل / ۴۴).

۲. «و ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى» (تجم / ۳ و ۴).

تعبیری چون: «یرحمک الله، أنت علی مکانک و أنت علی خیر و إلی خیر، و إنک من أزواج النبی...» (همان).

غیر از ام سلمه، همسران دیگر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همچون عایشه (همان) و زینب (جویی، ۱۸/۲) نیز عین ماجرای مذکور را نقل کرده و تصریح کرده‌اند که آیه تطهیر دربارهٔ خسته طیبه نازل شده است.

غیر از همسران رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، شمار زیادی از بزرگان صحابه^۱ نیز تصریح کرده‌اند که آیه تطهیر دربارهٔ خسته طیبه نازل شده است.

ب) مصادیق آیه تطهیر در بیان رفتاری پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

روش دیگری که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای تعیین مراد از آیه تطهیر و بیان مصادیق آن برگزیدند، شیوه‌ای ابتکاری و فراموش نشدنی در مدت زمانی نسبتاً طولانی، در معرفی اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام بود؛ بدین سان که سیده‌دم، هنگامی که برای اقامهٔ نماز صبح از خانه خارج می‌شدند، به در خانهٔ فاطمه عَلِیْهَا السَّلَام می‌رفت و می‌فرمود:

السلام علیکم و رحمة الله و برکاته أهل البيت ﴿إنما یرید الله لیذهب عنکم الرجس أهل البيت و یتطهركم تطهیراً﴾ الصلاة رحمکم الله؛ درود، رحمت و برکات خدا بر شما اهل بیت باد. «خداوند اراده کرد تا هرگونه پلیدی را از شما اهل بیت دور گرداند و کاملاً پاکتان سازد» [وقت] نماز [است، مهیا شوید] رحمت خدا بر شما باد.

مدت این روش رفتاری پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را ابوسعید خدری، چهل روز (حاکم حسکانی، ۴۴/۲، ح ۶۶۵؛ سیوطی، الدر المنثور، ۶/۶۰۶)، انس بن مالک، شش ماه (ابن کثیر، ۳/۴۹۲؛ حاکم حسکانی، ۱۸/۲، ۲۱، ۲۲ و ۲۵)، ابو حمراء، شش و در نقلی هفت یا هشت ماه (سیوطی، الدر المنثور، ۶/۶۰۶ و ۶۰۷؛ ابن کثیر، ۳/۴۹۲)، و ابن عباس، نه ماه (سیوطی، الدر المنثور، ۶/۶۰۶) اعلام داشته‌اند.

به نظر می‌رسد علت اختلاف در مدت زمان مذکور، آن است که هر یک از روایان، تنها مدتی که خود شاهد آن بوده، روایت کرده است؛ بنابراین، ناسازگاری در نقلهای یاد شده مطرح نیست.

۱. اسامی آنان و منابعی که سخنان آنها در آن ثبت شده، بیشتر گذشت.

همان گونه که گذشت، رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از همان آغاز نزول آیه تطهیر با تعیین مصادیق اهل بیت، راه هرگونه تفسیر ناروا را در این باره بستند. این اقدام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ موجب شده است تا جز معدودی که نظرشان وزنی ندارد، کسی در اختصاص این آیه به پنج تن تردید نکند.

اشتمال آیه تطهیر بر سایر امامان شیعه

چنان که پیشتر گذشت، کاربرد واژه «اهل بیت» در روزگار پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در میان امت اسلامی به طور ویژه برای خاندان پاک آن حضرت بود؛ به گونه‌ای که هرگاه این واژه بدون پسوند به کار می‌رفت، همگان از آن، مصادیقی جز خاندان پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نمی‌فهمیدند و عنوان «اهل بیت»، معرف خاندان پاک آن حضرت بوده است (راغب، ۶۴).

بی‌گمان، این مسئله به تبعیت از شخص پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و به سبب تأکید فراوانی بود که آن حضرت درباره افرادی خاص با عنوان «اهل بیت» به کار می‌برد. در واقع، مصادیق «اهل بیت»، همان کسانی بودند که از سوی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با عناوین دیگری همچون، «عترت»، «اصحاب کسا»، «آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» و...، به امت اسلامی معرفی گردیدند.

حال، می‌گوییم، مصادیق اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بیش از افراد یاد شده است و اطلاق واژه «اهل بیت» بر افراد یاد شده، از باب حصر نیست؛ به گونه‌ای که واژه «اهل بیت» به افراد مذکور اختصاص داشته باشد و سایر امامان شیعه را شامل نشود، بلکه جریان حدیث کسا، از قبیل تطبیق آیه تطهیر بر افراد موجود از اهل بیت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بوده است، نه حصر در آنها؛ در غیر این صورت، به عقیده دانشمندان امامیه و جمع کثیری از دانشمندان اهل سنت، همه امامان امامیه جزء اهل بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به شمار می‌آیند. این مطلب از روایاتی که در معرفی اهل بیت نقل شده، به خوبی استفاده می‌شود؛ برای مثال، طبق برخی از روایات، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در شب ازدواج علی و فاطمه عَلَيْهِمَا السَّلَام آیه تطهیر را تلاوت کرد و پس از ازدواج آنان تا چهل روز پیوسته به در خانه آنها می‌آمد و می‌فرمود:

السلام عليكم أهل البيت و رحمة الله و بركاته. الصلاة رحمكم الله، ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً﴾ أنا حرب لمن حاربتم، أنا سلم لمن سالمتم (سيوطی، الدرّ المنثور، ۶/۶: ۶۰۶، هیثمی، ۹/۲۶۷).

همچنین دانشمندان شیعه و اهل سنت پذیرفته‌اند که امام مهدی علیه السلام که در آخرالزمان قیام خواهد کرد و با برچیدن بساط ظلم، حکومتی جهانی بر اساس عدل و داد بنا خواهد کرد، از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. نمونه‌هایی از احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که مفید این معناست، چنین است:

علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که فرمود: «المهدیّ منّا أهل البيت» (ابن ماجه، کتاب الفتن، باب ۳۴؛ ابن حنبل، ۱/۸۴؛ ابوداود، کتاب المهدی؛ حاکم نیشابوری، ۴/۵۵۷).

ابوسعید خدری از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند: «المهدیّ منّی...» (همان).
ام سلمه از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که فرمود: «المهدیّ من عترتی من ولد فاطمة» (سیوطی، الدرّ المنثور، ۶/۵۸؛ ابوداود، کتاب المهدی).

چنان که می‌بینید، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در احادیث یاد شده مهدی علیه السلام را از اهل بیت خود به شمار آورده‌اند، حال آنکه مهدی علیه السلام نه تنها در آن زمان وجود نداشت، بلکه تا زمان تولد وی، حدود دویست و پنجاه سال باقی مانده بود.

همچنین دانشمندان فریقین، روایاتی را از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده‌اند که بر طبق آنها، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تعداد جانشینان خود و خلفای امت اسلامی را دوازده تن معرفی کرده و برای آنان اوصافی برشمرده‌اند که مجموع آن اوصاف، جز بر امامان دوازده‌گانه تشیع، بر کس دیگری تطبیق پذیر نیست. نمونه‌ای از نقلهای روایات مورد نظر چنین است: مسلم در صحیح خود از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که فرمود:

لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش (مسلم، کتاب اماره، باب ۱)؛ همواره دین خدا استوار و پابرجاست تا آنکه قیامت به پا شود یا دوازده نفر خلیفه برای شما وجود داشته باشند که همگی آنان از قریش‌اند.

حدیث فوق را بخاری از سه طریق (صحیح، کتاب احکام، باب ۵۱؛ التاریخ الکبیر، ۳/۱۸۵ و ۴/۱۱۱)، مسلم از هشت طریق (کتاب اماره، باب ۱)، ابوداود از دو طریق (کتاب المهدی)،

ترمذی از دو طریق (کتاب الفتن، باب ۴۶) و احمد بن حنبل از ۳۲ طریق (۱۰۶/۵)، ذیل احادیث جابر بن سمري نقل کرده‌اند.

ویژگیها و اوصاف امامان در حدیث مذکور

اهمّ ویژگیهای امامان در حدیث مذکور بدین قرار است:

۱. عدد آنان دوازده نفر است: «... اثنا عشر خليفة...».

۲. همگی آنان از قریش‌اند: «... کلّهم من قریش».

۳. این دوازده نفر خلفای کلّ امت‌اند، نه بخشی از امت.

در حدیث جابر بن سمري آمده: «يكون لهذه الأمة اثنا عشر خليفة...» (ابن حنبل،

۱۰۶/۵؛ طبرانی، ۱۹۸/۲؛ متقی هندی، ۳۳/۱۲)

در حدیث ابو جحیفه آمده: «لا يزال أمر أمتي صالحاً حتى يمضي اثنا عشر خليفة

كلّهم من قریش» (حاکم نیشابوری، ۶۱۸/۳؛ هیثمی، ۱۹۰/۵؛ بخاری، التاریخ الکبیر، ۴۱۱/۸؛ متقی

هندی، ۳۲/۱۲، ح ۳۳۸۴۹).

در حدیث عبدالله بن مسعود آمده: «إنه سئل كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ قال:

اثنا عشر كعدّة نعباء بنی اسرائیل» (ابن حنبل، ۵۵۵/۲؛ حاکم نیشابوری، ۵۰۱/۴؛ هیثمی، ۳۴۴/۵؛ ابن

حجر عسقلانی، ۲۱۱/۱۳؛ البانی، ۷۱۹/۲-۷۲۰).

مسروق^۱ می‌گوید: ما در کوفه نزد عبدالله بن مسعود نشسته بودیم و او به ما قرآن

می‌آموخت. مردی از او پرسید: ای اباعبدالرحمان! آیا شما [اصحاب پیامبر ﷺ] از آن

حضرت پرسیدید که این امت چند نفر خلیفه خواهند داشت؟ عبدالله در پاسخ گفت:

از هنگامی که به عراق آمده‌ام، تو نخستین کسی هستی که از من چنین پرسشی

می‌کنی. آنگاه افزود: آری، ما از رسول خدا ﷺ این سؤال را پرسیدیم و آن

حضرت در پاسخ فرمود: «دوازده تن خواهند بود به تعداد نقبای بنی اسرائیل» (همان).

چنان که می‌بینید، در همه این روایات سخن از این است که این دوازده نفر، خلفای

«امت»‌اند و واژه «امت»، همه پیروان پیامبر اکرم ﷺ را تا قیامت شامل می‌شود و

به هیچ وجه نمی‌توان واژه «امت» را به مسلمانان قرن اول یا دوم هجری اختصاص

۱. وی از بزرگان تابعان است.

داد.

۴. دوران خلافت اینان بلافاصله پس از پیامبر ﷺ آغاز می‌شود: «یکون من بعدی اثنا عشر امیراً (خلیفه) کلهم من قریش» (ترمذی، کتاب فتن، باب ۴۶؛ طبرانی، ۲/۲۱۴؛ ابن حنبل، ۹۹/۵).

وقتی به گذشته امت اسلامی می‌نگریم، جز امامان اهل بیت پیامبر ﷺ گروهی را نمی‌یابیم که تعداد آنان دوازده نفر، همگی از قریش، خلفای کل امت اسلامی، و آغاز خلافتشان بلافاصله پس از پیامبر ﷺ باشد و جهان هیچ‌گاه از وجود یکی از آنان خالی نباشد.

دانشمندان اهل سنت در توجیه احادیث فوق کوشیده‌اند تا با گزینش جمعی از حاکمان اموی و عباسی و انضمام آنان به خلفای راشدین، دوازده نفر مذکور در روایات فوق را تعیین کرده و آنان را مصداق آن روایات قرار دهند.

قاضی عیاض و ابن حجر می‌گویند: خلفای دوازده گانه رسول خدا ﷺ عبارت‌اند از: ۱. ابوبکر؛ ۲. عمر؛ ۳. عثمان؛ ۴. علی؛ ۵. معاویه؛ ۶. یزید؛ ۷. عبدالملک ابن مروان؛ ۸. ولید بن عبدالملک؛ ۹. سلیمان بن عبدالملک؛ ۱۰. یزید بن عبدالملک؛ ۱۱. هشام بن عبدالملک و ۱۲. ولید بن یزید بن عبدالملک (ابن حجر عسقلانی، ۱۳/۲۱۴).

سیوطی می‌نویسد: هشت تن از خلفای دوازده گانه رسول خدا ﷺ عبارت‌اند از: ۱. ابوبکر؛ ۲. عمر؛ ۳. عثمان؛ ۴. علی؛ ۵. حسن بن علی؛ ۶. معاویه؛ ۷. عبدالله بن زبیر و ۸. عمر بن عبدالعزیز.

وی آنگاه احتمال داده که دو نفر دیگر از خلفای دوازده گانه، المهتدی و الظاهر از حاکمان عباسی باشند؛ چون این دو به عقیده سیوطی، افراد عادل‌ی بوده‌اند! وی سپس می‌افزاید: «و اما دو نفر دیگر باقی مانده‌اند که باید منتظر آنان بمانیم؛ یکی از آن دو، «مهتدی» که از اهل بیت پیامبر ﷺ است» (تاریخ الخلفاء، ۱۰-۱۲).

سیوطی نفر دوم را مسکوت گذاشته و از وی نام نمی‌برد. بدین سان می‌بینیم که دانشمند پرآوازه‌ای مانند سیوطی، تنها توانسته به گمان خود، نام یازده نفر از خلفای دوازده گانه رسول خدا ﷺ را آن هم بر اساس حدس و گمان مشخص کند و از

تعیین نفر دوازدهم عاجز مانده است.

باید گفت: این توجیهاات به دلایلی پذیرفته نیست؛ از جمله:

۱. خلفای راشدین نمی‌توانند مصداق احادیث فوق باشند؛ چون:

اولاً عدد آنها کمتر از دوازده نفر است.

ثانیاً خلفای کلّ امت نیستند؛ زیرا دوران خلافتشان حدود سی سال بیشتر ادامه یافته است.

۲. حاکمان اموی نیز نمی‌توانند مصداق احادیث باشند؛ زیرا:

اولاً عددشان بیشتر از دوازده نفر است.

ثانیاً خلفای کلّ امت نیستند، بلکه دوران حکومت آنان در اوایل قرن دوم هجری

(سال ۱۳۲ق.) پایان یافته است.

ثالثاً تقریباً همه آنان، افرادی فاسق و ستمگر بوده‌اند (ابن حجر هیثمی، الصواعق

المحرقة، ۲۱۹) و زندگی آنان به زندگی پیامبر ﷺ هیچ شباهتی نداشته است تا بتوان

آنان را جانشین پیامبر ﷺ دانست.

رابعاً حکومتشان بلافاصله پس از پیامبر ﷺ نبوده است.

۳. حاکمان عباسی نیز نمی‌توانند مصداق احادیث خلفای اثناعشر باشند؛ زیرا:

اولاً عدد آنان بیش از دوازده نفر است.

ثانیاً خلفای کلّ امت نبوده‌اند، بلکه حکومت آنان در سال ۱۳۲ هـ. آغاز شده و

در اواسط قرن هفتم هجری با سقوط بغداد پایان یافته است.^۱

ثالثاً تقریباً همه آنان افرادی ظالم، ستمگر و بی‌دین بوده‌اند (حنفی قندوزی، ۲/۵۳۵) و

زندگی و عملکرد آنان به زندگی و عملکرد رسول خدا ﷺ هیچ شباهتی نداشته

است.

رابعاً حکومتشان بلافاصله پس از پیامبر ﷺ نبوده است.

افزون بر مباحث گذشته، چنان‌که دیدیم، اکثر کسانی که دانشمندان اهل سنت

آنان را به عنوان مصداق احادیث خلفای اثناعشر برگزیده‌اند، حاکمان اموی‌اند و

۱. بخشی از آنان نیز تا قرن نهم هجری در مصر حکومت داشته‌اند.

اینان کسانی‌اند که پیامبر ﷺ آنان را لعن و نفرین کرده است (شوکانی، ۳/۲۴۰؛ ابن حنبل، ۳/۵۵؛ هبثمی، ۱/۳۰۸ و ۵/۴۳۵؛ قرطبی، ۱۰/۲۸۶).

همچنین حافظان اهل سنت از پیامبر ﷺ احادیث صحیحی را نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد، در هر عصری برای مردم آن عصر، امامی هست و مسلمانان وظیفه دارند، آن امام را بشناسند و بیعت او را بر گردن نهند. عظمت این امام به اندازه‌ای است که هر کس بمیرد و او را نشناسد و در بیعت او قرار نداشته باشد، مرگش، مرگ جاهلی است.

در حدیثی از پیامبر ﷺ آمده است: «من مات و لیس فی عنقه بیعة، مات میتة جاهلیة» (مسلم، کتاب اماره، ح ۵۸؛ بیهقی، ۱۵۶/۸؛ البانی، ۲/۷۱۵؛ ابن حنبل، ۴/۹۶). همچنین از آن حضرت نقل شده که فرمود: «من مات بغير امام، مات میتة جاهلیة» (ابوداود طیالسی، ۲۵۹؛ ابن حنبل، ۳/۴۴۶؛ بخاری، تاریخ الكبير، ۶/۴۴۵) و نیز فرمود: «من مات و لم يعرف امام زمانه، مات میتة جاهلیة» (نفتازانی، ۵/۲۳۹).

احادیث دیگری از پیامبر ﷺ نقل شده که فرمود: «لا يزال هذا الأمر فی قریش ما بقى من الناس اثنان» (مسلم، کتاب اماره، باب ۱؛ بخاری، صحیح، ۴/۲۱۸ و ۹/۷۸) همواره امر خلافت در میان قریش است تا آنگاه که دو نفر انسان در جهان باقی باشند.^۱

احادیث دسته نخست می‌گفت: در هر زمانی امامی وجود دارد که مردم وظیفه دارند او را بشناسند، و در بیعت او قرار داشته باشند. و حدیث دسته دوم می‌گفت: آن امام باید از تبار قریش باشد. بر اساس این، وظیفه امت اسلامی این است که پس از پیامبر اکرم ﷺ تا قیامت، در هر زمانی، در بیعت امامی باشند که از تبار قریش و از دودمان پیامبر اکرم ﷺ باشد. حال آنکه این معنا، به هیچ وجه با توجهات دانشمندان اهل سنت درباره احادیث تعداد خلفای پس از پیامبر ﷺ سازگار نیست؛ چرا که امروز، اهل سنت فاقد چنین خلیفه‌ای می‌باشند، در حالی که باید همواره از وجود چنین امام و خلیفه‌ای برخوردار باشند.

آری، مجموع این احادیث، مؤید دیدگاه دانشمندان شیعه امامیه درباره امامان و

۱. با این مضمون احادیث فراوان دیگری نیز وجود دارد.

خلفای دوازده گانه پیامبر ﷺ است. دانشمندان شیعه معتقدند مصداق احادیث خلفای پیامبر ﷺ، امامانی هستند که همگی آنان از اهل بیت پیامبر ﷺ می باشند و خلافت آنان نیز لزوماً به معنای حکومت ظاهری نیست، بلکه به معنای حقیقی الهی و استحقاقی است که از جانب خدا و به واسطه پیامبر ﷺ به آنان اعطا شده است. نخستین فرد این سلسله، علی بن ابی طالب علیه السلام و آخرین آنان، مهدی موعود علیه السلام است که از عمری غیر متعارف و طولانی برخوردار است، به گونه ای که جهان هیچ گاه از وجود یکی از آنان خالی نبوده و نخواهد بود.

تردیدی نیست که بشارت پیامبر ﷺ به آمدن دوازده خلیفه پس از وی، سخنی عادی نیست، بلکه بشارتی الهی و ابلاغ شده از سوی خداوند است؛ چرا که آن حضرت، هیچ گاه از پیش خود سخن نمی گوید و سخن او چیزی جز وحی الهی نیست (نجم/ ۵)، به ویژه درباره موضوع مهمی مانند جانشینان خود و رهبران امت اسلامی.

حال که بشارت، بشارتی الهی و بشارت دهنده، پیامبر خداست، باید مصداق بشارت نیز الهی باشد و تعیین آنان به اذن خدا و به واسطه پیامبر ﷺ صورت گیرد؛ چرا که با این ویژگیها، معنا ندارد تعیین مصداق بشارت، آن هم درباره چنین مسئله مهمی، به دانشمندان دربار حاکمان اموی و عباسی سپرده شود تا بر اساس ذوق، سلیقه و گرایش های فکری خود، در این باره تصمیم بگیرند و هر کسی، عده ای را به عنوان مصداق این بشارت معرفی کند و حاصل انتخاب آنان، این باشد که عده ای از عناصر شیطانی از بنی امیه و بنی عباس به عنوان جانشینان رسول خدا ﷺ تعیین و معرفی شوند.

افزون بر مباحث گذشته، دانشمندان شیعه و شماری از دانشمندان اهل سنت، احادیثی از رسول خدا ﷺ نقل کرده اند که به صراحت نشان می دهد همه امامان شیعه، جزء اهل بیت پیامبرند. این احادیث، در تفاسیر روایی شیعه، مانند نور الثقلین، تفسیر قمی و... در ذیل آیه تطهیر و آیه اولی الامر (نساء/ ۵۹) و یا در کتابهایی مانند کافی، کفای الاثر، فرائد السمطين، ینابیع الموده و... مضبوط است.

- ابن حنبل، احمد، *مسند احمد*، دار الفکر، بی تا.
- ابن عساکر، تهذیب تاریخ دمشق، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ابن کثیر دمشقی، *تفسیر القرآن العظیم*، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۷ ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، *سنن ابن ماجه*، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ابو داود، سلیمان بن اشعث سجستانی، *سنن ابی داود*، چاپ اول، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ ق - ۱۹۹۰ م.
- ابو داود طبالیسی، *مسند ابی داود الطبالیسی*، بیروت، دار الحدیث، بی تا.
- اصفهانی، ابونعیم، *حلی الاولیاء*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
- البانی، محمد ناصر الدین، *سلسلی الصحیحہ*، ریاض، نشر دار المعارف، بی تا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- همو، *صحیح بخاری*، بیروت، دار الجیل، بی تا.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی، *السنن الکبری*، تحقیق یوسف عبدالرحمان المرعشلی، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۳ ه.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، چاپ رضی، بی تا.
- جوینی، محمد بن ابراهیم، *فرائد السمطین*، بیروت، مؤسسه محمودی للطباعة و النشر، ۱۴۰۰ ق.
- حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزیل*، چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دار الکتب العربی و دار الکتب العلمیه، بی تا.
- حنفی قندوزی، شیخ سلیمان، *ینابیع المودّه*، قم، چاپ رضی، ۱۴۱۳ ق.
- خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
- ذهبی، شمس الدین، *تلخیص المستدرک*، ذیل مستدرک حاکم، دار الکتب العربی، بی تا.
- رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، دار الکتب العلمیه، بی تا.
- سیوطی، جلال الدین، *الدرّ المشهور فی تفسیر المأثور*، چاپ اول، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
- همو، *تاریخ الخلفاء*، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۶ ق.
- شافعی، محمد بن ادیس، *دیوان امام شافعی*، گردآوری محمد عبدالرحیم، دار الفکر، بی تا.
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، *فتح القدر*، بیروت، دار المعرفه للطباعة و النشر، بی تا.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، بی تا، بی جا، بی تا.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۷ ق.
- طحاوی، ابوجعفر، *مشکل الآثار*، چاپ اول، بیروت، دار صادر، ۱۳۳۳ ه.
- عسقلانی، ابن حجر، *فتح الباری*، تحقیق محب الدین خطیب، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- قرطبی، احمد بن محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۶ م.
- قریشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶ ق.
- متقی هندی، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن ترمذی*، چاپ سلفیه.

- محمد بيومي مهران، الامامي و اهل البيت، مصر، دار النهضة العربية، ١٩٩٥ م.
- مسلم بن حجاج قشيري نيشابوري، الجامع الصحيح، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ ق.
- موحد ابطحي، سيد علي، آبي التطهير في احاديث القرينين، قم، ١٤٠٤ ق.
- هيثمي مكى، احمد بن حجر، الصواعق المحرقة، چاپ مصر، بي تا.
- هيثمي، نورالدين على بن ابي بكر، معجم الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤ ق.

تکامل نفس از منظر عقل

- مهدی زندیه^۱
- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی مؤسسه باقرالعلوم علیه السلام

چکیده

تکامل نفس پس از مفارقت از بدن، از موضوعاتی است که می‌توان آن را مورد تأیید آیات قرآنی و روایات مأثور از اهل بیت علیهم السلام دانست، اما این بحث، از نظر عقلی، قدری پیچیده می‌نماید؛ زیرا بر مبنای پذیرفته‌شده نزد اکثر فیلسوفان، حرکت نفس پس از جدایی از بدن، توجیه عقلی ندارد. در این مقاله، کوشش شده تا با ابطال چند مبنای مؤثر در ایجاد این مشکل، راه پذیرش مسئله حرکت و تکامل نفس پس از جدایی از بدن هموار شود. کلید واژگان: نفس حرکت، تکامل نفس، تکامل پس از مرگ، ماده و صورت، هیولای اولی، حرکت جوهری.

طرح مسئله

تکامل نفس پس از مفارقت از بدن، یکی از موضوعاتی است که می‌توان گفت مورد تأیید بسیاری از آیات قرآنی و احادیث مأثور از اهل بیت علیهم السلام است. استاد

حسن‌زاده آملی در این باره می‌گوید: «بدان که قطعاً در شریعت درخشان محمدی، بلکه در دیگر شرایع الهی، حصول تکامل برزخی نفوس ثابت است (هزار و یک نکته، ۳۹۹/۱) ... روایات در تکامل بعد از مرگ به حدّ تواترند؛ بلکه این مطلب از ضروریات دین و اجماع جمیع انبیا و مرسلین است (ممدّ الهمم، ۲۰۹).

آیات و روایات دالّ بر تکامل نفس پس از مرگ بسیار است که دلالت برخی از آنها در حدّ نص و برخی دیگر، در حدّ ظاهر است. آیات و روایات حاکی از شفاعت شفاعت‌گران از برخی مؤمنان گنهکار (طه / ۱۰۹؛ شیخ صدوق، ۱۵۶)، عدم خلود مؤمنان گنهکار در آتش دوزخ (بنیّه / ۶ / اعراف / ۳۶؛ مجلسی، ۳۳۴/۵)، تأثیر اعمال مؤمنان بر احوال نفوس در عالم برزخ (یس / ۱۲؛ طباطبایی، المیزان، ۶۸/۱۷؛ قرطبی، ۷۵/۵)، آگاه شدن نفوس از احوال دیگران و برداشته شدن حجابها برای آنها در برزخ و آخرت (آل عمران / ۱۷۰-۱۹۶؛ طباطبایی، المیزان، ۶۱/۴؛ فیض کاشانی، ۷۲/۴)، غفران و بخشش الهی گنهکاران (آل عمران / ۱۲۹ و ۱۹۵؛ مجلسی، ۶/۶)، ظهور آثار اعمال دنیایی انسانها در آخرت (آل عمران / ۳۰؛ حرّ عاملی، ۸۴۲/۴) و روایات حاکی از تربیت ویژه برخی از نفوس در عالم برزخ (مجلسی، ۲۲۹/۶) و امتحان گروهی از انسانها در عالم برزخ و آخرت (شیخ صدوق، ۲۸۳)، همگی به نوعی تکامل نفوس را در برزخ و آخرت نشان می‌دهد.

البته این مسئله از حیث عقلی، تا اندازه‌ای پیچیده و غامض می‌نماید؛ زیرا با فرض پذیرش مبنای برخی فیلسوفان، مبنی بر اینکه حرکت، بدون اعداد ماده ممکن نیست و از طرف دیگر، نفس پس از جدایی از بدن، به عالمی عاری از ماده و طبیعت وارد می‌شود، حرکت نفس پس از جدایی از بدن عقلاً توجیه پذیر نیست؛ بنابراین، درباره حرکت و تکامل نفس، می‌توان سه دیدگاه را در آثار فلسفی یافت که به شرح آنها می‌پردازیم.

۱. دیدگاه ابن سینا و پیروان او درباره تکامل و حرکت نفس

الف) تکامل و حرکت نفس مقارن تعلق آن به بدن

فیلسوفان تا پیش از پیدایش نظریه حرکت جوهری، عمدتاً بر این مطلب متفق

بودند که اولاً حرکت و تحوّل در اساس هویت یک شیء (یعنی جوهر آن) نامعقول و امکان‌ناپذیر است؛ و ثانیاً از میان صفات و اعراض اشیا نیز تنها چهار صفت است که مشمول تحوّل و حرکت واقع می‌شود (ابن سینا، الشفاء، ۴۳/۱، ۴۵ و ۴۸؛ ارسطو، ۳۷؛ رازی، ۵۹۴؛ مرقی کاشانی، ۱۶۴) و در بقیه صفات و حالات، حرکت متصور نیست. شیخ الرئیس از جمله این فیلسوفان است که حرکت را تنها در چهار مقوله «این»، «متی»، «کیف» و «وضع»، ممکن و در باقی مقولات و از جمله جوهر، نامعقول می‌داند.^۱

از نظر ابن سینا تبدّلاتی که در جواهر اشیا عالم رخ می‌دهد، دو نوع است:

۱. تبدّل یک جوهر به جوهری دیگر که صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شود و این تبدّل، جز به نحو کون و فساد نیست؛ یعنی صورت نخست فاسد می‌شود و صورت دیگر، جای آن را می‌گیرد.

۲. تبدّلات تکاملی. باید گفت، این تبدّلات بدین گونه نیست که یک جوهر در جوهر بودن کامل شود؛ چون جواهر در جوهریت خود ثابت‌اند و اگر تبدّلی وجود دارد، در کمالات عرضی جواهر است (ابن سینا، الشفاء، ۳۲۹ به بعد).

بنابراین، از نظر ابن سینا و اتباع وی، نفس نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ یعنی نفس، ثابت است و در جوهر آن، هیچ حرکت و تکاملی صورت نمی‌پذیرد. البته از نظر ابن سینا در نفس، استکمال وجود دارد، ولی این استکمال، در اعراض است (التعلیقات، ۷۱)؛ برای مثال، نفس از طریق علم به اشیا استکمال می‌یابد؛ اما این استکمال، از قبیل اتّصاف موضوع به عرض است؛ یعنی وقتی انسان به چیزی علم پیدا می‌کند، آن چیز، به نفس انسان عارض می‌شود؛ همچنان که سفیدی عارض بر جسم می‌شود؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که می‌گوییم: فلان چیز سفید شد، درباره علم هم می‌گوییم: زید عالم شد. و به سخن دیگر، اتّصاف نفس به علم از قبیل اتّصاف جسم به سفیدی است؛ با این تفاوت که اتّصاف نفس به علم، یک اتّصاف نفسانی، ولی اتّصاف جسم به سفیدی یک اتّصاف جسمانی است. از نظر ابن سینا، نفس در ذات خویش یک جوهر است و علمها برای نفس، اعراضی است که

۱. حرکت در سه مقوله کیف، کم و این را همه حکیمان پیشین بر آن اتفاق نظر داشته‌اند و شیخ الرئیس، حرکت وضعی را بر آن افزوده است (ر.ک: حسن زاده آملی، گشتی در حرکت، ۲۹۶).

عارض آن می‌شود. با عروض این اعراض بر نفس، هیچ تغییری در جوهر نفس پدید نمی‌آید؛ بنابراین فرق نفس یک کودک با نفس یک دانشمند این است که نفس یک کودک، یک جوهر نفسانی خالی از هر گونه عرض، اما نفس یک دانشمند، آکنده از اعراض است.

بنابراین، در نفس انسانی، تکامل و استکمال وجود دارد؛ زیرا می‌بینیم که کودکی که جاهل است، کم کم عالم و سپس اعلم می‌شود و یا کودکی که عاجز است، قادر می‌شود و این، چیزی جز تکامل نیست. ولی در این حرکت و تکامل، در جوهر نفس تفاوتی حاصل نمی‌شود. نفس انسان جاهل با نفس همان انسان به هنگام عالم شدن تفاوتی ندارد، بلکه تنها تفاوتشان در اوصاف کمالی و اعراض است.

برهان ابن سینا بر تکامل نفس

برهان ابن سینا بر تکامل نفس از دو مقدمه تشکیل شده است که نخست هر دو را ذکر می‌کنیم و سپس به نقد آن می‌نشینیم.

مقدمه نخست: ابن سینا معتقد است نفس روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. از دیدگاه وی، پیدایش نفس انسانی با تجرّد همراه است و پس از مفارقت از بدن هم به صورت مجرد، به حیات جاودانه خود ادامه می‌دهد.

مقدمه دوم: هر مجردی، فاقد قوه و استعداد است؛ زیرا قوه و استعداد از شئون ماده است، و اساساً حکیمان با برهان قوه و فعل، از طریق همین قوه و استعداد، وجود ماده را ثابت می‌کنند.

توضیح اینکه از نظر فیلسوفانی که به هیولی و ماده معتقدند، هر جسمی در آن واحد، دارای دو حیثیت است:

۱. حیثیت فعلیت؛
۲. حیثیت قوه و استعداد شدن.

اثبات این دو حیثیت، چنین است که اگر اجسام این دنیا به موجود دیگری تبدیل پذیر نمی‌بودند و همیشه به همین صورت فعلیشان باقی می‌ماندند، در این صورت، می‌گفتیم که در جسم یک حیثیت بیشتر وجود ندارد و آن حیثیت فعلیت است؛ از

این رو، نمی‌توانستیم در جسم، غیر از صورت جسمیه، چیز دیگری را تشخیص دهیم، ولی می‌دانیم که هر جسمی، غیر از این چیزی که در حال حاضر هست (مثل سه بعدی بودن)، این امکان برایش وجود دارد که چیز دیگری بشود؛ زیرا هر جسمی، دارای کمال اولی و کمالات ثانوی مخصوص به خود است که می‌تواند با از دست دادن این کمالات، کمالات اولیه و ثانویه دیگری را به دست آورد.

بنابراین، وجود دو حیثیت در جسم اثبات می‌شود؛ یکی حیثیت فعلیت و دیگری، حیثیت قوه و استعداد شدن.

این دو حیثیت با هم مغایرند؛ یعنی چنین نیست که جسم از آن حیث که بالفعل، یک صورت جسمیه و جرمانی دارد، از همان حیث نیز قابلیت و استعداد تبدیل به یک شیء دیگر را داشته باشد؛ یعنی مناط فعلیت داشتن صورت جسمیه در یک جسم، غیر از مناط استعداد تبدیل به شیء دیگر است؛ زیرا اولاً حیثیت قوه و استعداد قبول کمالات اولیه و ثانویه با فقدان کمالاتی ملازم است که فعلاً وجود ندارد؛ در صورتی که حیثیت فعلیت با وجدان چیزی ملازم است، نه فقدان آن. ثانیاً استعداد و قوه قبول یک کمال، مصحح این است که این جسم، آن کمال را قبول کند. در صورتی که فعلیت یک چیز بدین سبب که فعلیت دارد، مصحح برای قبول چیزی نیست؛ زیرا یک شیء به دلیل فقدان یک کمال، کمالی را قبول می‌کند، نه به دلیل داشتن آن کمال. در غیر این صورت، باید واجب بالذات، بدین سبب که واجد کمالات است، قابل کمالات نیز باشد و این، بالضروره باطل است. پس حیثیت فعلیت در هر جسمی با حیثیت قوه و استعداد شدن در آن جسم، مغایر است و هر گاه حیثیت قوه غیر از حیثیت فعل باشد، به دو منشأ نیاز است؛ یکی منشأ قوه و دیگری، منشأ فعل که غیر از منشأ قوه باشد؛ زیرا محال است قوه و فعل؛ یعنی وجدان و فقدان، در شیء واحد جمع شود.

بنابراین، هر جسمی مرکب از دو جوهر است؛ یکی ماده و دیگری، صورت که صورت جسمیه، منشأ فعلیت جسم است و ماده یا هیولای اولی، منشأ قوه و استعداد تبدیل جسم به چیزی دیگر (ر.ک: طباطبایی، نهایی الحکمه، ۹۹؛ مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۵/۴).

با توجه به توضیحات فوق، چنانچه شیئی مجرد باشد، قوه و استعداد نخواهد داشت و در این صورت، تغییر، تبدل و حرکتی هم در آن راه نخواهد یافت؛ پس نفس که موجودی مجرد است، ثابت است و حرکت و تغییر را بر نخواهد تافت.^۱

نقد برهان ابن سینا بر تکامل نفس

برهان ابن سینا بر تکامل نفس، از دو نظر مورد نقد است:

نخست اینکه نفس که موجودی است مجرد یا دست کم در سیر تکاملی خود مجرد می شود، مورد قبول حکیمان و فیلسوفان اسلامی است، اما این ادعا که هر مجردی، فاقد قوه و استعداد است، به نحو موجبۀ کلیه مقبول نیست؛ زیرا مجرد بر دو قسم است: یکی واجب و دیگری ممکن. قوه و استعداد و در نتیجه، حرکت و تغییر در واجب الوجود، محال است؛ چون این امور ملازم با فقدان است، در حالی که فقدان، در ممکن راه دارد، نه در واجب. همچنین ادله نقلی فراوانی که معاضد برهان عقلی فوق بر عدم حرکت و تغییر در باری تعالی است، موجود است.

بنابراین، قوه، حرکت و تغییر در مجرد واجب، محال است، اما این استحاله در مجرد ممکن، روشن نیست. تکیه اصلی برهان ابن سینا بر عدم حرکت و تغییر در مجرد، عدم اجتماع حیثیت قوه و حیثیت فعل در یک شیء بود؛ به عبارت دیگر، در این دو حیثیت باید دو منشأ متفاوت موجود باشد؛ در حالی که مجرد، عاری از هیولی و در نتیجه، فاقد حیثیت قوه است.

در مقابل می گوئیم، قوه یک شیء با فعلیت همان شیء جمع نمی شود؛ یعنی نمی شود که جسم، مثلاً در داشتن ابعاد سه گانه، بالفعل و در همان حال نیز بالقوه باشد، ولی اگر جسم در داشتن ابعاد سه گانه، بالفعل و در آنچه ندارد، بالقوه باشد بی اشکال است؛ بنابراین، اگر متعلق قوه و متعلق فعلیت، یک چیز باشد، اجتماع این دو در شیء واحد محال است، اما اگر متعلق فعلیت یک چیز و متعلق قوه، چیزی دیگر باشد، در این صورت، دلیلی نداریم که طبق آن، اجتماع آن دو در شیء

۱. این استدلال بدین صورت در آثار ابن سینا موجود نیست، بلکه ما هر یک از مقدمات آن را از آثار مختلف وی گرد آورده ایم.

واحد، محال باشد؛ به عبارت دیگر، برهان دوم ابن سینا مبتنی بر قول وجود جوهری به نام هیولی و تسلیم شدن در مقابل برهان «قوه و فعل» است. در صورتی که با بیانهای گذشته روشن شد که برهان مذکور، برهان تمامی نیست، بلکه می توان گفت که تعریف هیولی به جوهری که فعلیتش به این است که فعلیتی ندارد، مشتمل بر اجتماع نقیضین است؛ بنابراین، استدلال بر وجود چنین امر پرتناقضی، محال است.

حاصل آنکه می توان گفت، مجردات هم می توانند به ملاک امکان، قوه و استعداد [شاید تعبیر مسامحی باشد] چیزهایی را که فاقد آن اند، داشته باشند، مگر اینکه آن مجرد، واجب الوجود باشد.

حال، ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر حرکت بدون قوه و استعداد، ممکن نیست و از طرف دیگر، وجود جوهری به نام هیولی مردود و باطل است، پس حامل این قوه و استعدادی که در هر حرکتی لازم است، چیست؟

برای پاسخ به این پرسش، توضیح مختصری درباره قوه و استعداد و ماهیت آن لازم است. در میان فیلسوفان اسلامی این بحث مطرح است که قوه یا امکان استعدادی از چه مقوله ای است و یا اساساً تحت مقوله ای مندرج است یا نه؟ بسیاری از فیلسوفان قائل اند که قوه یا امکان استعدادی، عرض است. از نظر اینان، از آنجا که جسم، یعنی همان اتصال جوهری، امری فعلیت دار است، نمی تواند حامل قوه یا استعداد باشد؛ پس باید جوهر دیگری در جسم موجود باشد تا حامل این عرض باشد و آن جوهر، چیزی جز هیولی نیست. ابن سینا و ملاصدرا معتقدند قوه و استعداد عرض است (طباطبایی، نهایی الحکمه، ۱۰۰؛ صدرالدین، الحکمی المتعالیه، ۲/۳).

برخی از فیلسوفان معاصر، قائل اند که قوه و استعداد اساساً عرض و در نتیجه، از معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی نیست، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی است؛ یعنی قوه و استعداد از مفاهیمی است که عقل آنها را از حصول شرایط شیء قبل از تحقق آن انتزاع می کند؛ به عبارت دیگر، قوه و استعداد از امور عینی نیست و ما به ازای عینی ندارد، بلکه برای آنها منشأ انتزاع وجود دارد (مطهری، حرکت و زمان، ۱۷۱/۳؛ همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۹/۴، ۱۶۱، ۱۸۶ و ۱۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۴۱).

باید گفت، حق این است که قوه یا امکان استعدادی، یک کیفیت است و کیفیت، ماهیتی است عرضی؛ بنابراین، قوه یا امکان استعدادی از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی است، نه از مفاهیم فلسفی و معقولات ثانوی؛ زیرا اولاً صفتی است که در خارج ما به ازا دارد و ثانیاً قائم به غیر است؛ به عبارت دیگر، قوه یا امکان، صفتی وجودی است نه انتزاعی.

اینکه قوه یا امکان استعدادی از معقولات ثانوی فلسفی باشد و این استدلال که ممکن است منشأ انتزاع قوه، امری عدمی مانند ارتفاع موانع باشد، قابل تأمل است؛ زیرا اساساً قوه و استعداد حقیقتی موجود در شیء است که در صورت فقدان آن، شیء به فعلیت جدیدی نمی‌رسد. هیچ گاه از صرف نبود موانع، نمی‌توان قوه و امکان استعدادی را انتزاع کرد؛ برای مثال، اگر یک نوزاد انسان را به همراه یک نوزاد حیوان در یک آکادمی بزرگ علمی قرار دهند، با اینکه همه موانع برای دانشمند شدن مرتفع شده باشد، نوزاد حیوان هرگز دانشمند نمی‌شود یا اگر یک دانه نخود مصنوعی را به همراه یک دانه نخود حقیقی زیر خاک قرار دهند و تمامی موانع رشد را از سر راه این دو بردارند، هرگز دانه مصنوعی رشد نخواهد کرد؛ زیرا امری وجودی در نوزاد انسان و دانه حقیقی نخود به نام استعداد وجود دارد که در نوزاد حیوان و دانه مصنوعی نخود موجود نیست و همین امر باعث می‌شود که نوزاد انسان و دانه حقیقی نخود، تحت تربیت و شرایط مخصوص و در صورت مرتفع بودن موانع به کمال مخصوص خود برسند.

با این توضیح روشن می‌شود که قوه و استعداد، امری وجودی است، نه انتزاعی. و چون صفتی قائم به غیر است؛ بنابراین، عرض است، نه جوهر. پس قوه از مفاهیم ماهوی و از معقولات اولی است.

البته در اینجا این پرسش برای تمامی کسانی که قوه را ماهیتی عرضی می‌دانند، مطرح است که اگر قوه، عرض است، پس حامل آن چیست؟ پاسخ فیلسوفانی همچون ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی که به وجود جوهری به نام هیولی اعتقاد دارند، روشن است و آن اینکه حامل قوه یا امکان استعدادی، هیولای اولی است. اما چنان که گذشت، وجود جوهری به نام هیولی با اشکالات متعددی مواجه

است؛ چرا که به نظر می‌رسد قوه، یک کیفیت و از ویژگیهای صورت نوعیه است؛ در نتیجه، صورت نوعیه، حامل آن است.

توضیح اینکه هر شیئی دارای آثار مخصوص به خود است که این آثار، آن را از دیگر اشیا ممتاز می‌سازد؛ برای مثال، سیالیت، از آثاری است که بر آب عارض می‌شود، در حالی که سنگ چنین نیست. یکی از این آثار، قوه و امکان استعدادی است. در نطفه، قوه و امکان انسان شدن وجود دارد، در حالی که این امکان در شیء دیگری موجود نیست. در یک دانه گندم، قوه و امکان خوشه شدن وجود دارد، در حالی که این امکان در نطفه نیست. بی‌گمان اختصاص هر شیء به آثار مخصوص به خود، به واسطهٔ مخصّصی است؛ یعنی باید مخصّصی وجود داشته باشد که به واسطهٔ آن، مثلاً امکان انسان شدن به نطفه اختصاص یافته یا گندم از آن محروم شده است. حال، سؤال این است که مخصّص این آثار چیست؟ آیا جسمیت، موجب این اختصاص است، یا اعراض لاحق و یا یک موجود مفارق؟ در فلسفه ثابت شده است که هیچ‌یک از مواردی که یاد شده، صلاحیت برای مخصّص بودن را ندارد، بلکه تنها جوهری به نام صورت نوعیه، این صلاحیت را داراست؛ بنابراین، امکان استعدادی و قوه که یکی از آثار اشیاست، متقوم به صورت نوعیه است.

دومین نقد برهان ابن سینا این است که همچنان که بیان شد، از نظری، نفس به دلیل تجرّدش حرکت جوهری ندارد و در ناحیهٔ جوهرش، هیچ‌گونه تغییر و تبدلی را برنمی‌تابد، اما در ناحیهٔ اعراض و اوصاف کمالیش، دستخوش تغییر و تبدل می‌شود؛ همچنان که می‌بینیم جاهلی، عالم و سپس اعلم می‌شود و عالمی در اثر سانحه‌ای، جاهل می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۰۶). سخن ما این است که اگر استکمال نفس در ناحیهٔ اعراض و اوصاف کمالی امکان دارد، باید طبق مبنای این فیلسوف مشائی، اعراض نفس، مادّی باشد و در این صورت، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است عرض، مادّی باشد و موضوعش که حامل آن عرض مادّی است، مجرد باشد؟ اگر اعراض نفس مادّی است، جوهر آن هم که موضوع آن اعراض است، باید مادّی باشد؛ و این، خلاف مبانی این فیلسوف بزرگ است.

البته هنگام طرح دیدگاه ملاصدرا و نظریهٔ سنت‌شکنانهٔ او مبنی بر حرکت جوهری،

به نقد این نظریه می‌پردازیم و بیان می‌کنیم که از دیدگاه ملاصدرا، حرکت در جوهر نه تنها جایز، بلکه واجب است و اساساً تا حرکت و جوشش جوهری و درونی نباشد، تحولات و دگرگونیهای بیرونی و عرضی، پدید نخواهد آمد.

ب) تکامل و حرکت نفس پس از مفارقت از بدن

طبق مبانی ابن سینا نفس پس از مفارقت از بدن نیز هیچ‌گونه حرکت و تکاملی نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر، براهین ابن سینا بر ثبات نفس به هنگام تعلقش به بدن، ثبات نفس پس از مفارقت از بدن را نیز ثابت می‌کند، اما با این حال، در کلمات این فیلسوف بزرگ، مواردی یافت می‌شود که مخالف مبانی یادشده است. ابن سینا در یک جا از *تعلیقات* گفته است:

برهانی نداریم که نفوس غیر مستکمل، وقتی مفارقت کردند، برای آنها مکملهایی باشد؛ چنان که برخی معتقدند نفوس کواکب، مکمل آنهایند و آن نفوس مقارن، برای آن نفوس مفارقت مکمل‌اند. همچنین برهانی نداریم بر اینکه نفوس غیر مستکمل، وقتی جدا شدند، بعد از مفارقت، مکملهایی نداشته باشند (ص ۱۰۱).

همو در جای دیگری از آن گفته است:

جسم به ناچار در وجود نفس شرط است، اما در بقای آن، به جسم نیازی نیست و شاید وقتی از آن جدا شد و هنوز کامل نبود، از امور دیگری غیر از آن جسم برای استکمال خود بهره جوید؛ زیرا آن جسم، شرط تکمیل نفس نبوده است، همچنان که شرط وجود آن بوده است (ص ۹۴).

وی در جای دیگری از *تعلیقات*، بدن را تنها برای رسیدن به برخی کمالات لازم می‌داند؛ در غیر این صورت، از نظر او، بدن شرط وجود نفس است، نه شرط رسیدنش به تمامی کمالات (ص ۲۱۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، شیخ به برهان تکامل نفوس بعد از مفارقت از بدن راه نیافته، ولی در عین حال، وجود برهان بر رد آن را نیز نفی می‌کند. لحن کلام او در *اشارات* نیز مانند کلامش در *تعلیقات*، از هرگونه اظهار نظر قاطعی عاری است. شیخ در *اشارات* می‌گوید:

اما نفوس ابله، هنگامی که پرهیزگار باشند، از بدن رها شده و به سعادت شایسته

خود می‌رسند و شاید در آن حال، از کمک و یاری جسمی که موضوع تخیلات آنان است، بی‌نیاز نباشند. همچنین ممتنع نیست که آن جسم، جسمی آسمانی یا چیزی مانند آن باشد و شاید این کمک، سرانجام، باعث آمادگی نفوس آنان گردد تا به همان سعادت‌تی که مخصوص عارفان است، دست یابند (طوسی، ۹۷/۲).

همچنان که ملاحظه شد، ابن سینا در عبارات پیش گفته، با وجودی که بر مبانی خود مبنی بر عدم وجود برهانی بر تکامل نفوس پس از مفارقت از بدن، تأکید می‌ورزد، تکامل نفوس پس از مفارقت از بدن را مردود ندانسته، حتی قول به تکامل را به برخی از فیلسوفان نسبت می‌دهد. وی در *المبدأ و المعاد* (ص ۱۱۴) پا را فراتر نهاده، قول آن فیلسوفی را که به تکامل نفوس پس از مفارقت از بدن قائل است - از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، این فیلسوف، کسی جز فارابی نیست (طوسی، ۹۷/۲) - قولی ممکن قلمداد می‌کند (ر.ک: همان).

ابن سینا صراحتاً در *المبدأ و المعاد و الاشارات و التنبيهات* به تکامل نفوس قائل است؛ در حالی که بر پایه مبانی وی و اذعانش در چندین جای *التعلیقات*، عقل از درک این مسئله عاجز است و برهان را راهی بدان نیست.

شاید حل این تهافت و اضطراب، بدین صورت باشد که اساساً ورود این گونه مباحث به کتابهای فلسفی از طریق وحی و شرایع الهی بوده است؛ یعنی بعد از آنکه شریعت از تکامل نفوس سخن گفته است، عقل در صدد برآمده تا راهی برای اثبات آن بجوید؛ بنابراین، اگر می‌بینیم که ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات*، قول جمعی را که معتقدند نفوس ابلهان پس از مفارقت نفس از بدن، به کمک دیگر اجسام آسمانی یا غیر آسمانی بدون آنکه نفوس آن اجسام واقع شوند، اندک اندک به کمال مطلوب خود می‌رسند، مورد تأیید قرار می‌دهد (طوسی، ۹۷/۲)، بدین دلیل است که از نظر وی، عقل انسانی، توانایی درک تکامل نفوس را ندارد، اما چون نصوص فراوانی از کتاب و سنت از تکامل نفوس حکایت دارد، باید برای این تهافت، چاره‌ای اندیشیده شود؛ بنابراین، راه حل ابن سینا برای این تهافت، تأیید تلویحی نظریه فارابی، یعنی نوعی تعلق نفوس غیر مستکمل به اجرام آسمانی، است.

۲. دیدگاه ملاصدرا درباره تکامل و حرکت نفس

الف) تکامل و حرکت نفس مقارن با تعلق آن به بدن

همچنان که یادآوری شد، فیلسوفان تا قبل از طلوع نظریه حرکت جوهری، عمدتاً بر این مطلب متفق بودند که اولاً حرکت و تحوّل در جوهر اشیا نامعقول و امکان‌ناپذیر است و ثانیاً از میان صفات و اعراض اشیا نیز تنها چهار صفت است که مشمول تحوّل و حرکت واقع می‌شود و در بقیه صفات و حالات، حرکتی متصور نیست (صدرالدین، الحکمی المتعالیه، ۷۸/۳ و ۱۰۱). اکتشاف بزرگ ملاصدرا، برهان عمیق او بر حرکت در جوهر و اثبات بی‌ثباتی در اساس و بنیان همه کائنات مادی بود.

وی بر حرکت جوهری، چندین دلیل اقامه می‌کند (همان، ۸۶، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۸ و ۱۱۳). معروف‌ترین این براهین، «برهان ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات» است. علامه حسن‌زاده آملی در بیان این برهان می‌گوید:

اعراض طبیعی منبعث از متن جوهر طبیعی همان‌گونه که در وجودشان تابع وجود جواهرند، در همه احکام و صفات وجودشان نیز تابع جواهرند و از جمله این احکام، تجرّد و حدوث و تغییر و تبدیل و حرکت آنهاست که تابع تجدّد و حدوث و تغییر و تبدیل ذاتی جواهرند، پس ذات جوهر طبیعی، در حرکت و تجدّد است. استاد علامه طباطبایی (رض) در کتاب شریف نهایی الحکمه در تقریر این دلیل فرمود: «حجّة أخرى: الأعراض من مراتب وجود الجواهر لما تقدّم أنّ وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعاتها فتغیرها و تجدّدها لا یتّم إلا مع تغیر موضوعاتها الجوهریة و تجدّدها، فالحرکات العرضیة دلیل حرکة الجوهر»^۱ (گشتی در حرکت، ۵۰).

ملاصدرا در اغلب تألیفات فلسفی خود، به حرکت جوهری تصریح کرده و مدعی شده که با تدبّر در آیات قرآن کریم و تفکّر در احادیث ائمه اطهار (علیهم‌السلام) به

۱. دلیل دیگر [بر حرکت جوهری]: اعراض از مراتب وجود جواهرند؛ زیرا همچنان که گذشت، وجود فی نفسه اعراض، عین وجود آنها برای موضوعاتشان است؛ بنابراین، تغییر و تجدّد اعراض، بدون تغییر و تجدّد جوهری موضوعاتشان، امکان ندارد. بنابراین، حرکات عرضی، خود دلیلی بر حرکت جوهری است.

این حقیقت رسیده است و معتقد است از برکت مطالعه قرآن کریم، براهین حرکت جوهری به وی الهام شده است:

باری، همه اجسام و جسمانیات مادی، اعم از فلکی و عنصری، نفس یا بدن، ذاتشان متجدد و وجودشان متصرم است و این حقیقت، از تدبّر در آیات قرآن و تفکر در کتاب بزرگ خداوند بر من معلوم گردید؛ مانند آیه ﴿بل هم فی لبس من خلق جدید﴾ (ق/ ۱۵؛ المشاعر، ۱۲۰).

وی مدّعی است که علاوه بر آیات و اخبار، در کلمات فلاسفه قدیم، از جمله فلوطین، زنون و همچنین عارفان اسلامی، نظیر محی الدین عربی، عباراتی هست که بر حرکت جوهری و تجدّد طبایع، تصریح دارد (الحکمی المتعالیه، ۱۱۲/۳).

ب) تکامل و حرکت نفس پس از مفارقت از بدن

بر پایه دیدگاه ملاصدرا نفس انسانی در آغاز شکل گیری تا پایان غایت وجودیش، مقامات، درجات و اطوار وجودی متعددی را طی می کند (العرشیه، ۳۳). طبق این دیدگاه، نفس انسانی در آغاز، وضعیتی مشابه با وضعیت صورت نوعیه منطبق در ماده دارد و همسان با این صور، نیازمند گونه‌ای از ماده است که در سایه تعلق به آن، تشخّص یابد و آن (آن گونه از ماده)، بدن است که در اثر فعالیت‌های گوارشی اجزا و عناصر تشکیل دهنده‌اش، دائماً دستخوش تغییر و تحوّل، و حجم آن در طول زمان، در معرض افزایش و کاهش است و در همه این احوال، وحدت شخصی نفس به حال خود باقی است و از تحولات بدن لطمه‌ای نمی‌بیند (الحکمی المتعالیه، ۳۲۶/۸).

البته با آنکه وحدت شخصی نفس همواره محفوظ است، به موازات استکمال وجودش، ماهیتهای گوناگونی می‌یابد و مراتب وجودی مختلفی را سپری می‌کند.

این مراحل را می‌توان به سه مرحله کلی تقسیم کرد:

۱. مرحله قبل طبیعت یا مرحله قبل از تعلق به بدن.

۲. مرحله طبیعت یا مرحله تعلق به بدن.

۳. مرحله پس از عالم طبیعت یا مرحله پس از مفارقت از بدن.

از نظر ملاصدرا، نفس در مرحله نخست و قبل از تعلق به بدن، در مرتبه علّت

وجودی خود که از سنخ عقول مفارق است، به نحو کامل تر وجود دارد. این مدعا بر یک اصل فلسفی مبتنی است که براساس آن، هر معلولی در مرتبه علّت تامه خود حضور دارد؛ بنابراین، نفس قبل از تعلّق به بدن به وصف وحدت و بساطت و تجرّد در مرتبه عقول، تحقّق دارد. البته در این مرحله هنوز از کثرت و تعدّد نفوس خبری نیست، اما تحقّق نفس به عنوان نفس و جوهر تدبیرکننده بدن، به حصول استعداد خاصی در ماده بدن منوط است. ماده بدن هنگامی که مراحل از رشد را (مانند نطفه، علقه و مضغه بودن) سپری کرد، سرانجام به مرحله ای می رسد که برای قبول صورتی که امور آن را تدبیر کند، استعداد تام می یابد؛ صورتی که با تصرف خود در بدن، هم حافظ شخص آن بدن خاص باشد و هم با حفظ شخص، نوع بدن را حفظ کند. در این مرحله، بدن با زبان حال و استعداد، از موجود مجردی که افاضه کننده صور است، تقاضای افاضه صورتی مدبّر می کند و چون در واهب الصور، بخل و منعی از افاضه نیست، به محض تمامیت استعداد در قابل، افاضه صورت مدبّر از جانب فاعل مفیض ضرورت می یابد (همان، ۳۳۲).

مرحله دوم نفس، یعنی مرحله وجود آن در عالم طبیعت، صورتی است که بتواند به نحو کامل بدن را تدبیر کند و مبدأ افعال ادراکی و تحریکی انسان شود و مزاج معتدلی که در ماده بدنی حاصل آمده، به بهترین شکل نگهداری کند و باید دارای قوه مجرد روحانی باشد؛ زیرا تنها در این حالت است که صدور تعقل و تفکر از انسان امکان می یابد؛ بنابراین، حصول کامل ترین شکل تدبیر بدن در گرو افاضه صورتی است که یا خود مجرد باشد یا دارای مبدأ و حقیقتی مجرد باشد و از آن رو که در ناحیه فاعل قیاض، بخل و منعی نیست، حقیقت نفس به عنوان صورتی مجرد یا صورتی که دارای مبدأ و اصلی مجرد است، به بدن افاضه می گردد (ر.ک: همان، ۳۴۶).

مرحله سوم وجود نفس، پس از استکمال نفس در عالم طبیعت از طریق تصرف در بدن و به کارگیری آلات خاصی آغاز می شود و در پی جدایی از بدن به عنوان جوهری مجرد از ماده باقی می ماند. در این مرحله، نفس بما هی نفس (یعنی از آن جهت که تدبیرکننده بدن است) از بین می رود و وجود تعلّقی نفس در ضمن حرکت استکمالی خود به گونه ای دیگر از وجود تبدیل می شود که بر حسب مرتبه

کمالی خود با عقل مفارق یا مجردات مثالی متحد می‌گردد (همان).

بنابراین، پس از عالم طبیعت، دو نشئه در انتظار نفوس است؛ یکی نشئه مثالی و برزخی که واسطهٔ میان عالم طبیعت و عالم عقول است و دیگری نشئه عقلی. نفوسی که از حیث استکمال، در مراتب پایین یا متوسط قرار دارند، به عالم مثال ملحق می‌شوند و با صور برزخی متحد می‌گردند. روایات دالّ بر این مطلب که برخی انسانها به صورت حیوانات مبعوث می‌شوند، از اتحاد نفوس آنان با صور برزخی حیوانات مزبور حکایت دارد، اما نفوسی که به مراتب عالی کمال نائل می‌گردند، به عالم عقلی راه یافته، با آن متحد می‌شوند (ر.ک: همان، ۳۷۶).

حال، این سؤال مطرح است که آیا در عالم برزخ و عالم عقل نیز برای نفوس، حرکت و تکاملی هست یا نه؟ ملاصدرا در مواضع متعددی از آثارش تصریح می‌کند که نفوسی که مراحل کمال را به نحو کامل طی کرده و به عالم عقل راه یافته‌اند، از حرکت باز می‌ایستند و برای آنها حرکت و تکاملی متصور نیست. وی می‌گوید:

به اتفاق تمامی حکیمان، نفوسی که به عقل بالفعل رسیده‌اند؛ یعنی نفوس کامل در علم، اعم از اینکه کامل در عمل نیز باشند یا نه، از بدن اعم از طبیعی و اخروی، رهایند. خواه نصوصی که به آن استناد می‌کنند، حق باشد یا باطل؛ زیرا چنین نفوسی در سلک عقلی درآمده‌اند که منزّه از جرم و بُعد و حرکت و ماده‌اند (الحکمی المتعالیه، ۶/۹).

همو در جایی از *سفار دیگر* در علت این امر می‌گوید:

زیرا نفس از آن جهت که به جسم تعلق دارد، از جهت تجلّد و دثور، حکم طبیعت را دارد و از جهت عاقل و معقول بودنش، حکم عقل فعّال را دارد و این حکم، پس از تبدیلیش به عقل بالفعل و خروجش از مطلق قوهٔ استعدادی است (۶۶۳ و ۱۰۴ و ۲۴۲).

حال، این سؤال مطرح است که نفوسی که به عقل بالفعل نرسیده، مراحل کمال را به نحو کامل طی نکرده و هنوز به عالم عقلی راه نیافته‌اند، آیا پس از مفارقت از بدن و ترک عالم ماده، به حرکت خود ادامه می‌دهند؟ آیا امکان استعدادی که

مجوّز حرکت و تکامل است، علاوه بر ابدان مادّی عنصری، در ابدان جسمانی مثالی نیز صادق است؟ به عبارت دیگر، آیا ابدان مثالی می‌توانند محمولی برای توجیه حرکت و تکامل نفس پس از مفارقت از بدن عنصری باشند؟

استاد حسن‌زاده آملی می‌گوید:

صاحب اسفار در آخر فصل یازده، باب دهم آن، آرا و اقوالی از اساطین حکمت که از مشکوٰۃ نبوّت مقتبس بودند، چون سقراط و افلاطون، نقل می‌کند که ناظر به تکامل برزخی نفوس اند. با اینکه این مسئله را اهمیت بسزاست و اعظام حکیمان از قدیم‌الدهر بدان قائل و معتقد بودند، هنوز راهی برای اثبات آن به صورت براهین فلسفی و موازین منطقی ارائه ندادند. و غایت قصوای نظرشان در این مطلب مهم، همان نظر فارابی است که نظر دانشمندان قبل از او نیز بوده است... (هزار و یک نکته، ۴۰۷/۱).

نقد دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ تکامل و حرکت نفس

واقعیت این است که سخن فوق، سخن حقیقی است و این سخن ملاصدرا استثنایی بر سخن دیگر فیلسوفان در این باره نیست. همچنین طبق مبانی او نیز حرکت و تکامل به عالم ماده مربوط است و اگرچه نفس به هنگام تعلق به بدن عنصری، از حرکت و تکامل جوهری برخوردار است، پس از مفارقت از بدن و ترک عالم ماده و ورود به عالم مثال و دار آخرت، از حرکت باز می‌ایستد؛ زیرا از نظر وی نیز عالم مثال و دار آخرت، نشئه ماده نیست (آشتیانی، ۱۶۹ و ۳۲۱)؛ چرا که در تعریف عالم مثال گفته است، که عالمی است روحانی و مجرد و موجود از جوهری نوری یا نورانی که از لحاظ جسمیت و تجسّم، یعنی جسم بودن و محسوس و متقدر بودن، به جواهر جسمانی موجود در عالم ماده شبیه است و از حیث تجرّد و دوری از قبول حرکت و خودداری از تغییر و کون و فساد، به عوالم عقلانی موجود از جواهر مجرد و عقول مظهر و ارواح عالیّه و حروف عالیّات شباهت دارد؛ به عبارت واضح‌تر، حقایق برزخی نه جسم مرکب مادّی است و نه جواهر مجرد عقلانی؛ به همین مناسبت، این حقایق، برزخ وحدّ فاصل بین این دو عالم است (همان، ۲۶۷).

بنابراین، وقتی عالم مثال و آخرت، عالمی عاری از ماده باشد، با همان برهان

اقامه شده از سوی ابن سینا، حرکت، تکامل، زوال و فساد هم در آن توجیه پذیر نخواهد بود. ملاصدرا توجیه ابن سینا و فارابی را هم در تکامل نفوس ابله صحیح نمی داند. وی در *الشواهد الربوبیة* با تصریح به این مطلب می گوید:

اینکه بعضی از حکیمان گفته اند: نفوس ابله و ضعیف به عالم افلاک منتقل می شوند و برخی اجرام فلکی، موضوع تخیلات آنها قرار می گیرد، کلام صحیحی نیست؛ اگرچه شیخ الرئیس آن را نیکو شمرده و به کسی نسبت داده است که به گزاف سخن نمی گوید... (صدرالدین، مجموعه رسائل فلسفی، ۳۲۳).

استاد مطهری در بیان دیدگاه ملاصدرا در باب اتحاد ماده و صورت می گوید: اتحاد ماده و صورت در باب نفس که می رسد، اتحاد مجرد و مادی می شود... [از نظر ملاصدرا] مادی و مجرد در طبیعت همیشه با یکدیگر متحدند؛ به طوری که نمی شود مرزی معین کرد... [نفس] با حرکت از مادیت به تجرد می رسد و در حرکت هم، قوه و فعلیت با یکدیگر متحد هستند؛ یعنی حد و مرزی میانشان نیست... (مجموعه آثار، ۲۵۶/۸).

آنگاه در برابر این سؤال که «وقتی انسان می میرد، چه می شود؟»، پاسخ می دهد:

وقتی می میرد، قوه باطل می شود؛ چون مردن مساوی با این است که ماده از حرکت می افتد. ماده که از حرکت افتاد، هر مقداری از تجرد که حاصل شده، همان مقدار، از نفس انسان است... و در او دیگر حرکت نیست... (همان، ۲۵۷).

آنگاه در پاسخ این سؤال که «تکامل برزخی چه می شود؟»، می گوید: تکامل برزخی، اگر هم باشد به این شکل نیست؛ به شکل ماده و حرکت نیست. اگر به شکل ماده و حرکت باشد که همان طبیعت می شود. اصلاً مشخص طبیعت از غیر طبیعت، ماده و حرکت است. ماده ای که اینجا می گوئیم، یعنی چیزی که حرکت را قبول می کند؛ یعنی استعداد حرکت، نه جسم بودن. جسم بودن یعنی این ابعاد را داشتن. به عقیده اینها ابعاد داشتن ملازم با این نیست که ماده و حرکت هم داشته باشد. ممکن است ابعاد جسمانی باشد و حرکت نباشد... و بنابراین، در عالم مثال، ابعاد جسمانی هست، ولی ماده و حرکت نیست (همان).

همچنان که ملاحظه می شود، استاد مطهری نیز تصریح می کند که اولاً حرکت و

تکامل به عالم ماده مربوط است و ثانیاً امکان استعدادی در ابدان جسمانی مثالی صادق نیست.

ملاصدرا نیز در موارد متعددی از آثارش بر این مطلب تصریح می‌کند:

بدان که در مفارق محض (مجردات) امکانی که در خارج وجود داشته باشد (یعنی امکان استعدادی) وجود ندارد؛ زیرا در غیر این صورت، باید برای این امکان، حاملی (ماده) باشد.^۱ امکان امور مفارق محض نیز صرفاً اعتبار ذهن است، آن هم زمانی که ذهن ماهیت کلیه آن را ملاحظه کند و ببیند که نسبت آن با وجود، همان گونه که گذشت، یک نسبت امکانی است^۲ (الحکمی المتعالیه، ۵۶/۳).

حکیم سبزواری نیز که از پیروان حکمت متعالیه است، در *غرر الفرائد* می‌گوید: «دار آخرت، دار صور صرف است و ماده و قوه‌ای در آنجا نیست» (ص ۳۳ حاشیه)). با این حال، ملاصدرا در چندین مورد، سخنانی دارد که با مبانی ناسازگار است؛ از جمله در *الشواهد الربوبیة*، آنجا که درباره عالم دنیا و حدود آن سخن می‌گوید، اظهار می‌دارد:

پیش از این گذشت که نوع انسانها در آغاز [ورود به این دنیا] متفقاوند و در انجام [و به هنگام خروج از این دنیا] مختلف؛ بدین معنا که به هنگام آمدن به دار دنیا، نیکوکار و گنهکار یکسان است، اما به هنگام رفتن از این دنیا، آن که نیکوکار است، به سوی بهشت اعمال یا بهشت صفات رهنمون می‌شود و کسی که گنهکار است، زیر ذلت طبیعت یا ذلت نفس و هوی باقی می‌ماند. در نتیجه، یا به هاویه سقوط می‌کند و یا زیر جهنم طبیعت مخلد می‌ماند: ﴿ما دامت السماوات و الأرض إلا ما شاء الله إن ربک فعال لما یرید﴾^۳ و [این نفوس] به اعمال غیر ارادی نیازمندند تا به صور موافق با طبعشان رسیده، با آنها انس بگیرند (ص ۳۲۲).

همو در *اسفار* می‌گوید:

۱. یعنی امور مفارق باید حادث زمانی باشند. در صورتی که امور مفارق، حادث زمانی نیستند، بلکه مبدع‌اند.
۲. بدین معنا که امکان امور مفارق، امکان ذاتی است و چنین امکانی در خارج وجود ندارد، بلکه یک امر اعتیاری است که ذهن آن را اعتبار و لحاظ می‌کند.
۳. «تا آسمان و زمین باقی است، مگر آنکه مشیت خداوند بخواهد نجاتشان بدهد که البته خدا هر چه بخواهد، می‌کند» (هود/ ۱۰۷).

اما آنها که اهل آتش هستند، در تجدّد احوال و تبدل پوستها و دگرگونی بدنهایشان از شکلی به شکل دیگر شبهه‌ای نیست؛ زیرا خداوند فرموده است: «کَلِمَا نَضَجْتَ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». ^۱ دلیل این مطلب، این است که طبایع اینان از قوای جسمانی مادی است، به همان دلیل پیش گفته مبنی بر اینکه دار جحیم از جنس دار دنیاست... اما برای بهشتیان چنین تبدل و تحوّل و کون و فساد وجود ندارد؛ زیرا نشئه آنها بالاتر از نشئه طبیعت و احکام آن است؛ از این رو، حرکات و افاعیل آنها نوعی دیگر است (۱/۱۸۱؛ ۳/۱۸۵؛ ۹/۳۸۰).

آیا از این سخنان استفاده نمی‌شود که نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن، نوعی حرکت و تکامل غیر ارادی دارند؟ آیا تصریح وی به اینکه دوزخیان از نوعی حرکت و تکامل برخوردارند، با مبانی دیگرش منافات ندارد؟ آیا اگر قرار باشد جنس دار جحیم از جنس دار دنیا باشد و دوزخیان از ابدانی مادی و عنصری برخوردار باشند، آیا آن همه تلاش برای تصویر معاد جسمانی - مثالی به جای معادی جسمانی - عنصری، بیهوده نبوده است؟

در پاسخ به این پرسشها و دهها پرسش دیگر، باید گفت که موضع ملاصدرا در این موارد، موضعی کلامی است، نه فلسفی و سخن وی در این موارد، فیلسوفانه نیست. البته از نظر وی این گونه سخن گفتن نه تنها عیب نیست، بلکه یک شاهکار است؛ زیرا وی فلسفه خود را «حکمت متعالیه» نامید و آن را نقطه تلاقی چهار جریان فکری در اسلام، یعنی فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، عرفان و کلام، خواند (مطهری، مجموعه آثار، ۵/۱۵۲؛ نصر، ۱۴۳).

به هر حال، این پرسش مطرح است که آیا جمع بین روشها در عرض هم ممکن است؟ یعنی چگونه ممکن است در تنظیم یک جهان‌بینی، از چهار روش متفاوت در مبانی، مسائل، ابزار و اهداف، مدد جست؟ اینها پرسشهایی است که این مقال را مجال آن نیست، ولی اجمالاً می‌توان گفت که بانیان و پیروان این فلسفه باید در مباحثی همچون تکامل نفوس و معاد جسمانی، یا از مبانی کلامی خود بگذرند یا به گونه‌ای، مبانی فلسفی خود را تصحیح کنند.

۱. «هرچه پوست تن آنها بسوزد به پوست دیگری تبدل سازیم تا سختی عذاب را بچشد» (ساء/ ۵۶).

۳. دیدگاه علامه طباطبایی درباره تکامل و حرکت نفس

همان گونه که بیان شد، به اعتقاد ملاصدرا نفس در آغاز، جوهری مادی است، سپس در اثر حرکت جوهری به موجودی مادی-مثالی، و آنگاه مادی-مثالی-عقلی، تبدیل می‌شود و نفس در تمامی این مراحل، به دلیل اینکه موجودی مادی است، در جوهر و اعراضش دارای حرکت و تکامل است؛ بنابراین، نفس تا زمانی که در این دنیاست، جوهری است ذاتاً مادی؛ از این رو، حرکت آن در جوهر و اعراض توجیه‌پذیر است.

اما بر اساس آنچه مرحوم علامه در *بدای الحکمه* آورده است، نفس جوهری است ذاتاً مجرد و در مقام فعل، مادی است. وی در تعریف عقل و نفس می‌گوید:

... فالعقل هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً و النفس هی الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً (ص ۷۳)؛ ... عقل جوهری است که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است، اما نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، اما فعلاً، متعلق به آن می‌باشد.

از این سخن نتیجه گرفته می‌شود که به نظر علامه، نفس مادامی که در دنیاست و در مقام فعل به ماده تعلق دارد، در اعراض و جوهرش دارای حرکت و تکامل است؛ به عبارت دیگر، برای اینکه نفس دارای حرکتی باشد، ضرورتی ندارد که ذاتاً جوهری مادی باشد، بلکه صرف تعلق نفس به ماده در دار دنیا، مصحح حرکت و تغییر آن است، اما با قطع شدن تعلقش به بدن و رها کردن دار دنیا، از حرکت باز می‌ایستد؛ زیرا موجودی که مجرد است و هیچ گونه تعلقی به ماده ندارد، نمی‌تواند حرکتی داشته باشد.

مرحوم علامه در *نهایی الحکمه*، هنگام اثبات وجود هیولی، اشکالی را مطرح می‌کند که توضیح را در زیر می‌آوریم:

اگر وجود حیثیت قوه و فعل در یک شیء، مصحح وجود هیولی و صورت در آن است، پس نفس هم باید از ماده و صورت تشکیل شده باشد؛ زیرا طبق دیدگاه بسیاری از فیلسوفان و عارفان (فیاضی، ۳۸۲/۲) از جمله ملاصدرا و اتباع او، نفس انسانی در مرتبه عقلانیش، ماده معقولات است؛ یعنی نفس انسانی هرگاه که معقولی را ادراک

می‌کند با او متحد شده، همان «او» می‌شود؛ به عبارت دیگر، نفس انسان وقتی به چیزی علم می‌یابد و عالم می‌شود، بدین معنا نیست که چیزی بر آن عارض می‌شود، بلکه وجود علمی همان چیز می‌شود. بنابراین، نسبت آن وجود علمی با نفس، نسبت صورت است به ماده، نه نسبت عرض به موضوع؛ یعنی همان طور که هیولی به مرور، صورتهای مختلفی را به خود می‌گیرد، نفس هم قبل از عالم شدن به چیزی، چیزی است و بعد از عالم شدن به آن، چیزی دیگر. عالم شدن یک انسان، مانند انسان شدن یک نطفه است. بنابراین، اگر حیثیت فعل و قوه مصحح وجود ماده و صورت در اشیاست، نفس هم باید مرکب از ماده و صورت باشد، در حالی که چنین نیست.

مرحوم علامه در پاسخ به این اشکال می‌نویسد:

خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل باتحادها بعقل بعد عقل، ليس من باب الحركة المعروفة التي هي كمال أول لما بالقوة من حيث أنه بالقوة وإلا استلزم قوة واستعداداً وتغيراً وزماناً وكل ذلك ينافي التجرد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوة. بل المراد بكون النفس مادة للصور المعقولة، اشتداد وجودها المجرد من غير تغير و زمان باتحادها بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها بإفاضة المرتبة العالية و هي الشرط في إفاضة المرتبة التي هي فوق ما فوقها (نهای حکمه، ۱۰۱).

توضیح عبارت فوق که به گونه‌ای انکار حرکت نفس به معنای مصطلح آن را دربردارد، چنین است:

اینکه نفس آدمی به واسطه اتحادش با هر یک از صور معقوله، از قوه خارج شده، به فعلیت می‌رسد، از باب حرکت به معنای مصطلح نیست که در تعریف آن گفته شده است: «کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است»؛ زیرا حرکت طبق این معنا مستلزم قوه، استعداد، تغییر و زمان است؛ در حالی که این امور با تجرد (فعلیت تام عاری از قوه و استعداد) منافات دارد؛ به عبارت دیگر، حرکت بدین معنا مستلزم این است که اولاً ماده‌ای موجود باشد؛ ثانیاً این ماده، حامل استعداد خاصی باشد؛ و ثالثاً در شرایطی خاص و طی زمانی معین، تغییراتی در این ماده ایجاد شود تا در نهایت و در طی یک حرکت تدریجی، به کمال مطلوب خود برسد.

حال اگر نفس هم دارای هیولی باشد، لازمه‌اش این است که در نفس نیز قوه،

استعداد، تغییر و زمان راه یابد، در حالی که همه این امور با تجرّد منافات دارد. بنابراین، خروج نفس از قوه به فعل به واسطه اتّحادش با هر یک از صور معقوله از باب حرکت به معنای مصطلح آن نیست، بلکه مراد از اینکه نفس، ماده است برای صور معقوله، این است که نفس به واسطه افاضه مرتبه عالی، با مرتبه عقلی مافوق خود متحد گشته، بدین وسیله اشتداد وجودی پیدا می کند و کامل می گردد، بدون اینکه این کامل شدن، طی زمان باشد و یا تغییری که لازمه حرکت‌های معمولی است، در میان باشد. به عبارت دیگر، نفس در ابتدا دارای صورتی نیست، ولی آن موجود مفارق عقلی که به حسب وجود، اشد و اتم و اکمل از نفس است، به طور دفعی صورتی را به آن افاضه می کند و طبق نظریه اتّحاد عاقل و معقول، نفس با آن صورت متحد گشته، بدین وسیله کامل می گردد.

همچنان که ملاحظه می شود، مرحوم علامه در این عبارت تصریح می کند که تجرّد، فعلیت تام عاری از قوه است و نفس را که جوهری ذاتاً مجرد است، دارای حرکتی به معنای مصطلح آن نیست و اساساً موجودی که مجرد از ماده است، تصوّر حرکت برای آن باطل است؛ زیرا از نظر وی نیز حرکت بدون امکان استعدادی و ماده‌ای که حامل آن باشد، امکان پذیر نیست. البته این عدم امکان حرکت بدین معنا نیست که نفس هیچ گاه حرکت نمی کند و همواره ثابت است، بلکه بنا به نظر مرحوم علامه، نفس هنگامی که یک نحوه تعلق و وابستگی به ماده دارد، از حرکت جوهری برخوردار است؛ همچنان که می گوید:

... اما اگر فعل فاعل از جوهرهایی باشد که یک نحوه تعلق و وابستگی به ماده دارند [خواه ذاتاً و فعلاً متعلق به ماده باشد؛ مانند صورتهای عنصری، یا ذاتاً مجرد از ماده باشد و فقط در مقام فعل به ماده تعلق داشته باشد؛ مانند نفوس] چنین جوهرهایی همگی در حال حرکت جوهری می باشند و وجودهایی سیال و تدریجی و گذرا دارند که به وجودهایی ثابت و پایدار منتهی می گردند و بر آن وجودهای ثابت استقرار می یابند (همان، ۱۸۱).

همان گونه که ملاحظه می شود، مرحوم علامه از یک طرف به حرکت جوهری نفس به هنگام تعلق آن به بدن اذعان می کند و از طرف دیگر، هر گونه حرکتی را

برای آن پس از مفارقت از بدن انکار می‌کند.

نقد دیدگاه علامه طباطبایی درباره کمال و حرکت نفس

در عباراتی که از مرحوم علامه نقل شد، اگرچه مطالبی در تأیید نظر ما در اعتقاد وی به متصور نبودن حرکت در مجردات به دلیل بیگانگی آنها از ماده وجود دارد، پذیرش بخشی از عبارات وی مشکل به نظر می‌رسد.^۱

سؤال این است که چطور ممکن است خروج نفس از قوه به فعل به واسطه اتحادش با هر یک از صور معقوله، از باب حرکت به معنای مصطلح نباشد؟ مگر حرکت چیزی جز خروج شیء از قوه به فعل است؟ در حالی که خود علامه در جای دیگری از *نهای الحکمه* تصریح کرده است:

تَبَيَّنَ أَنَّ مَا لَوْ جُودَ قُوَّةٌ فَوْجُودَهُ سَيَّالٌ تَدْرِيحِيٌّ وَ هُنَاكَ حَرَكَةٌ (ص ۲۰۰)؛ روشن شد که هر چه وجودش از قوه و استعداد برخوردار باشد، از وجود سیال و تدریجی و در نتیجه، از حرکت برخوردار است.

ایشان، همچنان که قبلاً یادآور شدیم، در فصل یازدهم از مرحله هشتم، به حرکت جوهر نفس تصریح کرده، می‌گوید:

اما اگر فعل فاعل، از جوهرهایی باشد که یک نحوه تعلق و وابستگی به ماده دارند چنین جوهرهایی همگی در حال حرکت جوهری می‌باشند و وجودهایی سیال و تدریجی و گذرا دارند که به وجودهایی ثابت و پایدار منتهی می‌گردند و بر آن وجودهای ثابت استقرار می‌یابند (همان، ۱۸۱).

در فصل دوازدهم از مرحله یازدهم نیز می‌گوید:

اما نفس در مقام ذات، مجرد و در مقام فعل، مادی است؛ بنابراین، نفس به سبب اینکه ذاتاً مجرد است، بالفعل مدرک خویش است، اما درک غیر خودش بر این متوقف است که بر حسب استعدادهای گوناگونی که کسب می‌کند، به تدریج از قوه به فعل برسد (همان، ۲۶۱).

۱. اینکه نفس آدمی به واسطه اتحادش با هر یک از صور معقوله، از قوه خارج شده، به فعلیت می‌رسد، از باب حرکت مصطلح نیست که در تعریف آن گفته شده است: کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است.

ملاحظه می‌شود که این سخنان به نحو آشکاری با سخنانی که قبلاً از این فیلسوف نقل کردیم، در تضاد است.

آثار ملاصدرا هم آکنده از این سخنان است؛ به طوری که وی حرکت جوهری نفس را از فروع مسئله اتحاد عاقل و معقول به شمار آورده است (ر.ک: الحکمی المتعالیه، ۱۱/۸، ۱۴، ۲۲۳، ۲۴۱-۲۴۷ و ۲۵۷-۲۵۹؛ ۳-۲/۹، ۹۴-۱۰۰، ۱۱۳ و ۱۱۶-۱۱۷). بنابراین، صرف عدم زوال کمال سابق، خروج نفس از قوه به فعل را از حرکت به معنای مصطلح خارج نمی‌کند؛ چرا که هر حرکت اشتدادی چنین است. به هر حال، چاره‌ای نیست از اینکه حرکت نفس را از نوع حرکت به معنای مصطلح بدانیم. در این صورت، مرحوم علامه نیز برای تصحیح حرکت نفس پس از مفارقت از بدن باید از مبانی فلسفی خود، یعنی ضرورت وجود ماده برای هر حرکتی، دست بردارد. از آنجا که غالب فیلسوفان و از جمله مرحوم علامه بر این مبنا پافشاری می‌کنند -همچنان که در همین عبارت نقل شده مشهود بود- باید اصولاً به عدم حرکت و تکامل نفس پس از مفارقت از بدن معتقد باشد. اما خود علامه در پاسخ یکی از شاگردان خویش به حرکت و تکامل نفس پس از مفارقت از بدن تصریح کرده، گفته است:

... وقتی هم [نفس] از این عالم می‌رود، این روح مجرد یکباره ماده را ترک می‌کند و می‌اندازد و می‌رود و ماده بدون تعلق نفس، روی زمین می‌ماند و ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ تحقق پیدا می‌کند و باز همان نفس ناطقه، پس از تجرد از ماده و پس از مردن به واسطه حرکت در جوهر خود، رو به استکمال می‌رود و پس از گذراندن برزخ، به صورت تجرد قیامتی درمی‌آید و لباس قیامتی می‌پوشد و ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَبْعُونَ﴾ متحقق می‌گردد. اینها همه به واسطه حرکت در جوهر است. تا وقتی که انسان ماده محض شد، حرکت در ماده بود و چون نفس ناطقه شد، حرکت جوهریه‌اش در نفس ناطقه است (حسینی تهرانی، ۲۳۹).

همچنان که ملاحظه می‌شود، مرحوم علامه در اینجا صراحتاً تکامل نفوس پس از مرگ را مورد تأیید قرار می‌دهد، در حالی که این سخنان با مبانی او در این باره که قبلاً ذکر شد، ناسازگار است. شاید این تناقض را بتوان چنین توجیه کرد که وی در اینجا از موضع یک فیلسوف که بخواهد تمامی مطالب را از راه عقل و با برهان و

استدلال بیان کند، با این مسئله برخورد نکرده است، بلکه موضع وی، موضعی کلامی است؛ به عبارت دیگر، وی در اینجا از مبانی فلسفی خود دست کشیده، موافق مبانی کلامی خویش سخن گفته است؛ زیرا همچنان که بیان شد، صریح آیات قرآنی و اخبار، مبین و مؤید نوعی تکامل و حرکت نفس در برزخ و عقبی است.

۴. نظریه تحقیق در تکامل نفس^۱

همچنان که گذشت، مطابق مبانی برخی حکیمان، اعم از مشائیان و پیروان حکمت متعالیه، نفس پس از مفارقت از بدن، حرکت تکاملی ندارد. عمده ترین برهان آنها بر این مدعا برهان تجرّد نفس از ماده و راه نداشتن قوه و در نتیجه، حرکت در مجردات بود. با این تفاوت که مشائیان، این برهان را برای نفس از ابتدای حدوثش جاری می دانستند، در حالی که ملاصدرا و پیروان او، این استدلال را برای نفس از هنگامی که نفس مجرد محض می شود، جاری می دانستند؛ یعنی از هنگامی که نفس از بدن جدا می شود و آن را رها می کند.

در ابتدا، با توجه به آنچه پیش از این گذشت، یادآوری نکاتی شایان توجه است:

نخست، به نظر می رسد دیدگاه ابن سینا و همچنین دیدگاه مرحوم علامه درباره تجرّد نفس به صواب نزدیک تر باشد تا دیدگاه ملاصدرا. همان گونه که بیان شد، از نظر ملاصدرا، نفس انسانی تا وقتی در این دنیاست، ذاتاً مادی است و تنها پس از مرگ، مجرد محض می شود، اما از دیدگاه ابن سینا و همچنین علامه طباطبایی، نفس انسانی از همان آغاز، مجرد حادث می شود. البته از نظر ایشان، انسان دارای نفس نباتی نیز هست که مادی است و منشأ تغذیه و رشد و آثاری از این قبیل است. بدین گونه که بدن انسان ماده و صورتی دارد که ماده آن، همان جسم آن و صورت

۱. از میان معاصران، مختار استاد فیاضی (حفظه الله)، همین دیدگاه است. نگارنده در انتخاب این نظریه و ارائه بسیاری از نقض و ابرامهای موجود در این مقاله، از دست نویسه های ایشان، بهره های فراوان برده است.

آن، همان نفس نباتی با آثار مزبور است. آری، نفس نباتی در انسان مادی است و ابن سینا هم صراحتاً به آن اذعان دارد (التعلیقات، ۷۱ و ۱۲۶)، ولی نفس نباتی غیر از نفس انسانی است.

نفس انسانی از همان آغاز حدوثش یک موجود آگاه است و آگاهی از آن نوع که انسان دارد، ملازم با تجرّد است و اساساً یکی از راههای اثبات تجرّد نفس ناطقه، تجرّد علم و آگاهی است؛ بدین معنا که ابتدا تجرّد علم ثابت می‌شود؛ از این رو، تجرّد فاعل علم، یعنی عالم، نیز به اثبات می‌رسد (ر.ک: طباطبایی، نهایی الحکمه، مرحله یازدهم، فصل اوّل؛ همو، بدایی الحکمه، ۸۰). افزون بر این، شیء یا مجرد است یا مادی. حال، چگونه ممکن است یکی شیء، همچنان که ملاصدرا معتقد است، جوهری دو گانه، یعنی مادی- مجرد، باشد؟ چه اینکه هر یک از مجرد و مادی، لوازم خاص خود را دارد و این دو گونه لوازم، با یکدیگر ناسازگار است و جمع بین مادی و مجرد، جمع بین آثار و لوازم متضاد و ناسازگار است و این، خود، محال است.

نکته دوم اینکه همچنان که قبلاً بیان شد، این ادّعا که مجرد، فاقد قوه و استعداد است، مقبول نیست؛ به عبارت دیگر، این ادّعا که قوه و استعداد از شئون ماده است، مردود است؛ زیرا برهانی که فیلسوفان بر آن اقامه می‌کنند، مشتمل بر نوعی مغالطه است. همچنان که ذکر شد، استدلال آنها بر این ادّعا این بود که قوه و استعداد ملازم با فقدان، و فعلیت ملازم با وجدان است و اجتماع فقدان و وجدان در یک شیء واحد، محال است؛ در نتیجه، نباید در شیئی که قوه و استعداد وجود دارد، ماده‌ای هم باشد که حامل آن استعداد باشد و از آنجا که مجردات فاقد هیولی هستند (چون جسم نیستند)، پس قوه و استعداد و در نتیجه، حرکت هم در آنها راه ندارد.

پاسخ این استدلال این است که اجتماع فقدان و وجدان اگرچه در یک شیء واحد و از جهت واحد، محال است، اگر متعلّق این دو متفاوت باشد، چنین اجتماعی محال نیست؛ برای مثال، جسم، هم واجد ابعاد سه گانه و هم فاقد صور نوعیه دیگر است؛ اگرچه در خارج، از دو جزء تشکیل نشده است. البته محال است که جسم، هم واجد ابعاد سه گانه باشد و هم فاقد این ابعاد. اما مورد بحث از مصادیق این فرض خارج است.

افزون بر این، همچنان که گذشت، برهان قوه و فعل در صورت تمام بودنش، زمانی می تواند هیولی و صورت را در اجسام ثابت کند که تغییر و تبدیل در اجسام به نحو کون و فساد باشد؛ به عبارت دیگر، باید در هر تغییر و تبدیلی، دو چیز متفاوت (یعنی متبدل و متبدل منه) موجود باشد و ما ناچار باشیم که با برهان قوه و فعل، یک امر مشترک به نام هیولی درست کنیم تا تغییر یک شیء به شیء دیگر معنا داشته باشد. اما اگر به حرکت جوهری قائل باشیم، در این حالت، در هر حرکتی، یک وجود واحد سیال داریم، نه دو وجود؛ بنابراین، به اثبات جوهری به نام هیولی نیازی نداریم؛ از این رو، برهان حرکت جوهری، برهانی بر نفی جوهری به نام هیولی نیز خواهد بود (ر.ک: مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۸/۴، ۴۲، ۴۳ و ۱۱۳). بنابراین، می توان نتیجه گرفت که این دیدگاه که طبق آن، قوه و استعداد از خواص ماده است و در نتیجه، موجودی که فاقد ماده است، فاقد حرکت و تغییر نیز است، باطل است؛ زیرا ممکن است شیئی مجرد باشد و تغییر و حرکت را نیز بپذیرد. با توجه به مطالب فوق، حق این است که نفس چه در دنیا و چه پس از مفارقت از بدن، در جوهر و اعراضش، به نحو قضیه ممکنه، دارای حرکت است. همچنان که حرکت نفس قبل از مفارقت از بدن، وجدانی است (یعنی هر کس بالوجدان می یابد که زمانی فاقد برخی کمالات بوده و زمانی دیگر، واجد آنها شده است)، پس از مفارقت از بدن نیز با توجه به توضیحاتی که داده شد، غیر ممکن نیست. البته ادله نقلیه فراوانی نیز وجود دارد که حرکت و تکامل نفس در جهان پس از مرگ و آخرت را ثابت می کند؛ در نتیجه، آنچه عقل آن را ممکن می داند، نقل آن را حتمی و ضروری معرفی می کند.

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر نفس، در دنیا و آخرت، جوهری است مجرد و از طرف دیگر، جسم، جوهری بسیط است نه مرکب از ماده و صورت، پس حرکت جوهری نفس در دنیا و همچنین پس از مفارقت از بدن، چگونه است؟

پاسخ این است که بنا بر مبنای اتحاد عاقل و معقول، انسان جز علم و عملش نیست و آن دو با نفس اتحاد وجودی دارند. علم مشخص روح انسانی است و عمل،

تشخیص دهنده بدن اخروی وی (حسن‌زاده آملی، سرح العیون، ۹۲۳).

بر پایه این مبنا نفس با همه مدرکات خود عینیت دارد؛ یعنی نفس با کارها و دانشهای خود یگانگی وجودی دارد (همان، ۴۸۹). نفس انسانی در آغاز حدوش در شدت ضعف است و هرچه نیات، اعمال و داناییهای او سالم‌تر و بیشتر شود، انسانیت او شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا اگرچه نیات، اعمال و داناییها، اعراض نفس است، بنا بر حرکت جوهری و ادله آن، تغییر عرض از تغییر جوهر جدا نیست. بنابراین، نفس در اثر کسب علوم و داشتن نیات و اعمال صالح و بر مبنای حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، قوت می‌گیرد و هرچه این امور زیادتر شود، انسانیت او شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا در تعلیل آن گفته شده است:

علم، طعام و غذای نفس است و این غذا، نفس متغذی و عین ذات او می‌گردد. پس در حقیقت، اصل ذات انسان دانش است؛ به عبارت دیگر، انسان، دانش است و هرچه دانش او بیشتر می‌گردد، به حسب وجود، انسان‌تر می‌شود که در کمالات ثانی دارای درجات و مراتب و معارج است: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (مجادله / ۱۱)؛ اگرچه به حسب کمال اول، همه افراد انسان، انسان‌اند (حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ۴۳۴).

حال، ممکن است این سؤال نیز مطرح شود که هر حرکتی، موضوع می‌خواهد و موضوع حرکت در برزخ و آخرت چیست؟

پاسخ این است که همه موجودات (نه تنها انسان) به شوق فطری خود به روی ملکوت اعلی و حسن و جمال مطلق، در حرکت تکاملی و استکمالی‌اند و موضوع این حرکت، نفس وجود است؛ از این رو، برای تصحیح حرکت، نیازی نیست به ماده و هیولی و امثال آن متوسل شویم.

کتاب شناسی

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، چاپ چهارم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹ ش.
- همو، *الشفاء (الهیات)*، چاپ اول، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
- همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ ش.
- ارسطو، *در باره نفس*، ترجمه، تعلیقات و حواشی علیمراد داودی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، *شرح بر زاد المسافر ملاصدرا*، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، چاپ دوم، تهران، اسلامیة، ۱۳۵۸ ق.
- حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، چاپ اول، بی جا، حکمت، ۱۴۰۴ ق.
- همو، *سرح العیون فی شرح العیون*، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹ ش.
- همو، *گشتی در حرکت*، چاپ اول، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی تا.
- همو، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- همو، *هزار و یک نکته*، چاپ اول، بی جا، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴.
- حسینی تهرانی، محمدحسین، *مهر تابان*، چاپ چهارم، مشهد، علامه طباطبایی، ۱۴۲۱ ق.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرفیه*، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۹ م.
- سبزواری، ملاحادی، *غرر الفرائد*، چاپ سنگی، بی تا.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، *الخصال*، چاپ چهارم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ ق.
- صدرالدین، محمد شیرازی، *الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، حواشی ملاحادی سبزواری، تعلیق، تصحیح و تقدیم سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ اول، بیروت، مؤسسه التاریخ الاسلامی، ۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۶ م.
- همو، *العرشیه*، تصحیح و تعلیق فائق محمد خلیل اللبون فؤاد و کار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق/ ۲۰۰۰ م.
- همو، *المشاعر*، چاپ اول، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۷۸ ش.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، چاپ دوم، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۰ ق.
- همو، *بداوی الحکمه*، چاپ دوم، بیروت، نشر دار المصطفی للطباعة و النشر، ۱۹۸۲ م.
- همو، *نهای الحکمه*، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۶ ق.
- طوسی، نصیرالدین و فخرالدین رازی، *شرحی الاشارات*، چاپ سنگی، کتابخانه آیه الله نجفی، ۱۴۰۳ ق.
- فیاضی، غلامرضا، *تعلیق بر نهای الحکمه*، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۰ ش.
- فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر الصافی*، چاپ اول، مشهد، دار المرتضی للنشر، بی تا.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۸ ش.

- مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد، «عرض‌نامه»، *مصنّفات*، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیمی علی‌نهایی الحکمه*، چاپ اول، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
- مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ هشتم، تهران، صدرا، ۱۳۷۹ ش.
- همو، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، چاپ اول، بی‌جا، حکمت، ۱۴۰۷ ق / ۱۳۶۶ ش.
- همو، *مجموعه آثار*، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ ش.
- نصر، سیدحسین، *صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزن‌چی، چاپ اول، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲ ش.

مرگ و بقای نفس

نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا

- محمد اسحاق عارفی^۱
- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی و پژوهشگر دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

ابن سینا از طریق رابطه‌ی علّی و معلولی و نبود چنین رابطه‌ای بین نفس و بدن، بقای نفس پس از مرگ را به اثبات رسانده است. ملاصدرا از جهات گوناگون، دلیل او را در این باره ابطال نموده است. با این حال، می‌توان گفت، نظریه‌ی ابن سینا فی نفسه تأمل برانگیز است، تمام اشکالات ملاصدرا نیز قابل ملاحظه است. سهروردی رابطه‌ی نفس و بدن را یک امر اضافی و ضعیف‌ترین امر قلمداد کرده، می‌گوید: با مرگ و فساد بدن، تنها رابطه‌ی مزبور از بین می‌رود، اما خود نفس برای همیشه باقی است و هیچ‌گاه نابود نمی‌گردد. بر اساس نظریه‌ی ملاصدرا ذات و حقیقت نفس همان نشئه‌ی طبیعی و مادی آن است که با بدن متحد بوده و با مرگ و نابودی بدن نابود می‌گردد، اما نشئه‌ی تجرّد آن همواره باقی است. نه فساد بدن در فساد این نشئه تأثیر دارد و نه کلمه‌ی نفس بر آن اطلاق می‌شود. کلید واژگان: نفس، بدن، بقای نفس، مرگ، رابطه‌ی علّت و معلول.

طرح مسئله

اهمیت مسئله بقای نفس پس از مرگ تا آنجاست که تأثیر به سزایی در یکی از مهم‌ترین اصول ادیان آسمانی، اصل معاد و مسئله رستاخیز، دارد. این تأثیر به گونه‌ای است که هر یک از دو طرف نفی و اثبات آن، ممکن است اعتقاد به اصل مزبور را دگرگون کند؛ زیرا اگر بقای نفس پس از فنای بدن اثبات نشود یا عدم آن ثابت گردد، مسئله معاد با مشکل جدی مواجه شده و اساساً جایی برای بحث از آن باقی نخواهد ماند. این باور که بدون اثبات بقای نفس پس از مرگ می‌توان معاد را ثابت کرد، تصویری خام، نسنجیده و نامقبول است.

اثبات بقای نفس پس از فنای بدن، زمینه مناسبی را برای تبیین مسئله معاد فراهم کرده، نتیجه درخشانی نیز در پی دارد؛ زیرا اولاً با اثبات این مسئله ثابت می‌گردد که مرگ نقطه فنا و نابودی انسان نیست، بلکه واقعیت و هویت انسان، همان روح و روان اوست که بعد از مرگ نیز باقی می‌ماند. ثانیاً با اثبات این مسئله، وحدت دنیوی و اخروی انسان محفوظ می‌ماند و این همانی انسان در دو نشئه فراهم می‌گردد؛ چون نفس مجردی که فشرده‌ای از صفات انسان و سجایای اخلاقی و روحیات آدمی است، حقیقت و واقعیت او را تشکیل می‌دهد و اعتقاد به بقای آن، سبب می‌گردد که گفته شود انسان اخروی، همان انسان دنیوی است و تفاوتی میان آن دو وجود ندارد.

مسئله بقای نفس پس از مرگ با مسئله «درک حقیقت انسان» و مسئله «کیفیت رابطه نفس و بدن» ارتباط نزدیک دارد، بلکه اساساً بر این دو مبتنی است.

در مسئله نخست باید گفت: کسانی که انسان را در بُعد مادی خلاصه کرده‌اند، چاره‌ای ندارند جز اینکه مرگ را پایان و نهایت «هویت» انسان و بقای او را به عنوان یک موجود آگاه و فعال، دور از واقعیت بدانند؛ بنابراین، طبق این مبنا بحث از بقای نفس هیچ جایگاهی ندارد، اما در مقابل، کسانی که معتقدند انسان غیر از بُعد مادی و بدن عنصری، دارای ساحتی دیگر به نام نفس یا روح است که هویت هر فرد را تشکیل می‌دهد، می‌توانند این مسئله را مطرح کنند که آیا نفس مزبور، بعد از مرگ و فنای بدن همچنان باقی است یا با فساد بدن فاسد خواهد شد؟

درباره مسئله دوم، پرسشهای متعددی مطرح است. پاسخ به این پرسشها موضوع

این جستار را تشکیل می‌دهد. برخی از مهم‌ترین پرسشهای مزبور چنین است:

۱. کیفیت رابطهٔ نفس و بدن چگونه است؟ آیا این ارتباط به گونه‌ای است که با مرگ انسان و نابودی بدن، نفس نیز نابود می‌گردد، یا فساد بدن در فساد نفس تأثیری ندارد؟

۲. اگر نابودی بدن در نابودی نفس تأثیر دارد، آیا این تأثیر به گونه‌ای است که با فساد بدن، تمام مراتب نفس نیز فاسد می‌گردد یا فقط برخی از مراتب فاسد می‌شود؟
در این جستار، پاسخ این پرسشها را بر اساس مبانی سه حکیم الهی؛ ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا، پی می‌گیریم تا معلوم گردد که آیا طبق مبانی هر یک از آنان، پاسخهای مناسب دست‌یافتنی است یا خیر؟

بقای نفس پس از مرگ از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا بر این باور است که نفس انسانی بعد از مرگ باقی می‌ماند و فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌گردد. وی برای اثبات این مدعا دلیلی را ذکر کرده و احتمالات متعدّد آن را یادآور شده است. عصارهٔ استدلال او چنین است که نفس در صورتی به وسیلهٔ مرگ و با فساد بدن نابود می‌گردد که رابطهٔ علی و معلولی بین نفس و بدن برقرار باشد، در حالی که چنین رابطه‌ای بین آنها نیست؛ بنابراین، فساد بدن هیچ گونه تأثیری در فساد نفس ندارد.

توضیح: نفس موجودی حادث است^۱ و با حدوث بدن پدید می‌آید؛ حال کیفیت ارتباط نفس با بدن در حال پیدایش و حدوث از سه صورت خارج نیست:

۱. معیت نفس با بدن؛
۲. تأخر نفس از بدن؛
۳. تقدّم نفس بر بدن.

۱. شایان یادآوری است که هم اصل حادث بودن نفس و هم کیفیت حدوث آن، محل بحث و گفت‌وگوست، ولی اکثر فلاسفهٔ مسلمان، مانند ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و دیگران بر این باورند که نفس با حدوث بدن پدید می‌آید (ر.ک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۰۶-۳۰۸؛ همو، الاشارات و التنبیها، ۳۵۹-۳۵۶/۳؛ سهروردی، ۲۰۱/۲ و ۲۱۸؛ ۲۶/۳ و ۱۳۴؛ بغدادی، ۳۷۶-۳۷۹).

در صورت نخست، دو احتمال وجود دارد: نخست اینکه نفس و بدن با هم معیت ذاتی داشته باشند. این احتمال مردود است؛ زیرا معیت ماهوی و ذاتی تنها در متضایفان متصور است، در حالی که نفس و بدن از مقوله جوهرند و بین آن دو هیچ گاه رابطه تضایف برقرار نیست. احتمال دوم آن است که معیت آن دو یک امر عرضی باشد. در این صورت، هیچ کدام به دیگری نیازمند نیست؛ زیرا هر محتاجی در وجود، متأخر از محتاج الیه است؛ بنابراین، اقتضای معیت مزبور آن است که در صورت نابودی یکی از آن دو، صرفاً رابطه معیت بین آن دو منتفی گردد و به هیچ وجه مستلزم نابودی دیگری نیست؛ پس در فرض صحت این احتمال، فساد بدن مستلزم فساد نفس نخواهد بود.

صورت دوم آن است که بدن بر نفس مقدم باشد و علت آن به شمار رود. از آنجا که علت ممکن است یکی از علل چهارگانه باشد، صورت مزبور در چهار فرض ممکن بررسی می گردد:

فرض نخست آن است که بدن، علت فاعلی نفس باشد. این فرض از دو حال خارج نیست: یکی اینکه بدن از آن حیث که جسم و دارای صورت جسمیه است، علت فاعلی نفس باشد. بطلان این احتمال روشن است؛ زیرا لازمه آن، این است که هر جسمی بما آنه جسم فاعل نفس باشد؛ در حالی که چنین نیست و بسیاری از اجسام به یقین هیچ رابطه‌ای با نفس و ایجاد آن ندارد. حالت دوم آن است که قوه جسمیه و صورت نوعیه منطبع در بدن که غیر از صورت جسمیه آن است، علت نفس باشد. این احتمال نیز مردود است؛ زیرا اولاً صورت مادی منطبع در ماده، مقید به وضع خاص است و چنین چیزی ممکن نیست منشأ صدور مجردی باشد که فاقد وضع و مکان است. ثانیاً صورت مادی منطبع در بدن، به لحاظ وجودی از نفس ضعیف تر است؛ زیرا نفس مجرد، قائم به ذات خود است، در حالی که صورت مزبور، مادی و قائم به غیر است، بدیهی است که موجود ضعیف ممکن نیست علت موجود قوی باشد.

فرض دوم این است که بدن، علت قابلی نفس باشد. بطلان این احتمال نیز ناگفته پیداست؛ زیرا نفس، حدوثاً و بقائاً مجرد است و در ماده منطبع نیست تا به علت قابلی و ماده نیازمند باشد.

فرض سوم و چهارم آن است که بدن علتّ صوری یا غایی نفس باشد. روشن است که اگر چنین رابطه‌ای بین آن دو برقرار باشد، بهتر آن است که نفس را علتّ صوری یا غایی بدن بدانیم؛ زیرا نفس، موجودی مجردّ و اشرف، و بدن، موجودی مادّی و پست به شمار می‌رود. روشن است که هیچ‌گاه موجود اخس و پست نمی‌تواند غایت برای موجود اشرف باشد، بلکه همواره موجود عالی غایت برای موجود سافل است؛ بنابراین، بدن علتّ صوری یا غایی نفس نیز نمی‌تواند باشد؛ پس فرض تقدّم بدن بر نفس از هر لحاظ امکان‌پذیر نیست.

صورت سوم کیفیت ارتباط نفس با بدن از حیث پیدایش و حدوث، این است که نفس بر بدن مقدّم باشد. این تقدّم نیز دو فرض دارد: تقدّم زمانی و تقدّم ذاتی. باید گفت: هیچ یک از این دو فرض نیز امکان‌پذیر نیست. تقدّم زمانی نفس بر بدن ممکن نیست؛ زیرا در جای خودش ثابت شده است که نفس تنها با حدوث بدن می‌تواند حادث شود؛ بنابراین، ممکن نیست نفس بر بدن تقدّم زمانی داشته باشد.^۱

۱. برای اثبات این مدّعا ادلّه مختلفی ذکر شده است. خلاصه یکی از آن ادلّه را می‌توان این‌گونه بیان کرد: نفس ناطقه انسانی اگر قبل از بدن موجود باشد، از دو صورت بیرون نیست، یا به وجود واحد موجود است یا به وجود متعدّد. ولی باید گفت، هیچ کدام از این دو صورت امکان‌پذیر نیست. نفس واحد ممکن نیست؛ زیرا در این صورت با دو فرض روبه‌رو هستیم: نخست آنکه نفس واحد، پس از تعلّق به ابدان متعدّد، به وصف وحدت خود باقی بماند. لازمه این فرض، آن است که همه آدمیان در دانسته‌ها و ندانسته‌های خود یکسان باشند، لکن این امر بالوجدان باطل است. فرض دوم آن است که نفس واحد پس از تعلّق به ابدان متعدّد، متکثر شود. بطلان این فرض نیز روشن است؛ زیرا طبق این فرض، نفس واحد به نفوس متعدّد منقسم می‌گردد، در حالی که انقسام از خواصّ ماده است و شیء مجرد به هیچ‌وجه انقسام‌پذیر و تجزیه‌شدنی نیست.

صورت دوم (یعنی نفس ناطقه قبل از تعلّق به بدن به وجود متعدّد موجود باشد) امکان‌پذیر نیست؛ زیرا در این فرض باید هر فردی از نفوس، از دیگری متمایز باشد و این، خود، به مابه‌الامتیاز منوط است و مابه‌الامتیاز در اینجا معقول نیست؛ چون مابه‌الامتیاز نفوس یا به ماهیت آنهاست، یا به لوازم ماهیت و یا به عوارض مفارق. دو احتمال نخست باطل است؛ چرا که همه نفوس انسانی از نوع واحدند و در تمام ماهیت و لوازم آن مشترک‌اند. احتمال سوم نیز باطل است؛ زیرا حقوق یک عارض در زمانی خاص، نیازمند مخصّص است و مخصّص نیز همان استعداد است که در ماده نهفته است، در حالی که قبل از تعلّق به بدن پای ماده‌ای در کار نیست و نفس نیز به حسب فرض، مجرد است؛ پس وجود نفس قبل از بدن به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، تقدّم زمانی نفس بر بدن امکان‌پذیر نخواهد بود (ر.ک: ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۰۸، ۳۰۶؛ بغدادی، ۳۷۱-۳۷۶؛ رازی، ۳۹۰/۲).

تقدّم ذاتی بدین معنا که نفس، علّت تامّه وجودی بدن باشد، نیز ممکن نیست؛ زیرا لازمه فرض علیّت نفس برای بدن آن است که فساد نفس، علّت فساد بدن باشد و فساد بدن، کاشف از فساد نفس؛ به تعبیر دیگر، لازمه فرض یادشده آن است که فساد بدن از هیچ وجه ممکن نباشد و معلول هیچ امری جز فساد نفس نباشد؛ در حالی که چنین نیست؛ زیرا گاه بدن از راه دیگری مانند به هم ریختن مزاج آن یا جدایی اعضای آن از یکدیگر، فاسد می‌گردد؛ بنابراین، فساد بدن تنها از راه فساد نفس به وقوع نمی‌پیوندد، بلکه از راه دیگری نیز تحقّق پذیر است. این واقعیت، حاکی از آن است که نمی‌توان نفس را علّت بدن دانست؛ پس تقدّم نفس بر بدن در هیچ فرضی ممکن نیست؛ در نتیجه، نفس در اصل هستی با بدن مادی هیچ گونه ارتباطی ندارد، بلکه هستی آن تنها مربوط به مبادی عالی‌ه‌ای است که هیچ‌گاه زوال‌پذیر و ابطال‌شدنی نیست (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۱۶-۲۱۲).

بررسی دیدگاه ابن سینا درباره بقای نفس پس از مرگ

پس از نقل دلیل ابن سینا بر بقای نفس پس از مرگ، باید دید که آیا این دلیل با مشکلی مواجه است یا خیر؟ در این بررسی، به دو مطلب می‌پردازیم: یکی بررسی اشکالات دیگران به کلام شیخ و دیگری، ارزیابی اصل کلام او با قطع نظر از اشکال دیگران.

صدرالمতألّهین از کسانی است که دلیل یادشده را به دقّت تحلیل کرده و از جهات گوناگون، آن را مورد مناقشه قرار داده است. او پنج اشکال به دلیل ابن سینا درباره بقای نفس پس از مرگ مطرح کرده است. حال هر یک از این اشکالات را بررسی می‌کنیم.

نخستین اشکال این است که می‌توان گفت: بدن، علّت مادی نفس است: «نختار أنّ البدن علّه مادّیه للنفس بما هی لها وجود نفسانی» (صدرالدین، الحکمی المتعالیه، ۳۸۳/۸). با تأمل در حقیقت نفس و رابطه آن با بدن، پذیرش این مدّعا آسان خواهد بود؛ زیرا نفس بودن نفس به آن است که در بدن تصرف کند و به تدبیر آن اشتغال یابد و با این تدبیر به کمالاتی نائل آید. این امر از ذاتیات نفس است و چنین نیست که

نفس، ذات و وجود مستقل داشته باشد و تعلقش به بدن بر ذات آن عارض گردد، بلکه ذات نفس و تعلق اضافی آن، هر دو، به وجود واحد موجود می‌شوند؛ بنابراین، به انتفای تعلق و اضافه آن به بدن که به وسیله مرگ پدید می‌آید، ذات و حقیقت نفس نیز منتفی می‌گردد. ایرادی که در دلیل حکما بر فرض علّت مادی بدن برای نفس وارد شده، تجرّد نفس است و اینکه موجود مجرد، فاقد علّت مادی است. باید گفت: این ایراد بی‌اساس است؛ زیرا نفس بما هی نفس مجرد نیست، بلکه در نشئه طبیعت، ذاتاً به ماده تعلق دارد و به لحاظ همین تعلق، می‌توان آن را موجود مادی به شمار آورد (همان).

ملاصدرا در جای دیگر نیز به این تصریح کرده، می‌گوید:

إنّ نفسیه النفس نحو وجودها و هذا النحو من الوجود غیر باق للنفوس بالحقیقه (همان، ۲۲۳/۵)؛ نفسیت نفس به همان وجود تعلقی و مادی آن بوده و بعد از فساد بدن باقی نخواهد ماند.

بر اساس آنچه گفته شد، نفس بما هی نفس پس از فساد بدن منعدم می‌گردد و دلیل یادشده، بقای نفس را پس از فساد بدن اثبات نمی‌کند (همان، ۳۸۴/۸).

پاسخ: به نظر می‌رسد این اشکال از جهات متعدّد قابل مناقشه است؛ زیرا اولاً اینکه بدن علّت مادی نفس است، تمام نیست؛ چرا که ماده علّت مادی برای مجموعه مرکب از ماده و صورت است، نه برای خصوص صورت؛ پس قول به اینکه بدن علّت مادی نفس است، بدین معناست که بدن با صورت دیگری ترکیب شده و یک نوع مرکب به نام نفس به وجود آمده است. حال آنکه مسلماً چنین چیزی پذیرفتنی نیست و ملاصدرا خود نیز چنین مطلبی را قبول ندارد؛ بنابراین، علّت بدن برای نفس که وی در پی اثبات آن است، ثابت نخواهد شد.

ثانیاً اشکال مزبور بنا بر مبنای مشائیان اسلامی از جمله شیخ الرئیس توجیه‌پذیر نیست؛ زیرا از نظر آنان نفس ذاتاً مجرد است و اساساً موجود مادی به شمار نمی‌آید تا به علّت مادی نیازمند باشد و بدن علّت مادی آن به شمار آید.

دومین اشکال ملاصدرا این است که نفس بر بدن تقدّم ذاتی دارد و علّت آن به شمار می‌آید: «إنّ تقدّمها علی البدن ذاتی» (همان، ۳۸۲).

این مدعا هر چند مستلزم آن است که فساد بدن جز با فساد نفس امکان‌پذیر نباشد، این ملازمه پذیرفتنی بوده و هیچ مشکلی را در پی نخواهد داشت؛ زیرا همان‌گونه که بدن بما هو بدن با نبود نفس، تحقق‌پذیر نیست، با وجود نفس قابل انعدام و نیستی نیز نخواهد بود (رک: همان)؛ پس نفس بر بدن تقدّم ذاتی داشته و وجود و عدم آن به وجود نفس وابسته است.

پاسخ: به نظر می‌رسد این اشکال نیز دفاع‌پذیر نباشد؛ زیرا این اشکال با آنچه در اشکال پیشین از سوی ملاصدرا بیان شده، سازگاری ندارد؛ زیرا در آنجا «بدن»، علّت مادیّ نفس در نظر گرفته شده است. از آنجا که بی‌تردید تمام اجزای علّت تامّه، اعم از علّت مادیّ، صوری، فاعلی و غایی، بر معلول خویش تقدّم ذاتی دارد؛ بنابراین، بدن چون علّت برای نفس به شمار آمده است، بی‌گمان تقدّم ذاتی بر نفس دارد. حال با پذیرش اینکه بدن، علّت مادیّ نفس است و بر آن تقدّم ذاتی دارد، چگونه معقول است که نفس نیز تقدّم ذاتی بر بدن داشته باشد؟! آیا معنا دارد که معلولی بر یکی از اجزای علّت خویش تقدّم ذاتی داشته باشد؟! آیا ممکن است نفس همزمان با تقدّم ذاتیش بر بدن، از بدن نیز تأخّر ذاتی داشته باشد؟!!

سومین اشکال ملاصدرا این است که حکما برای اثبات نفس، به این مطلب تمسّک جسته‌اند که وجود بدن مستعد، شرط حدوث نفس است و حدوث، امر زائد بر وجود نیست؛ از این رو، شرط حدوث نیز چیزی غیر از شرط وجود نخواهد بود؛ بنابراین، چون بدن، شرط وجود نفس است و با انتفای شرط مشروط نیز منتفی می‌گردد، پس با انعدام بدن، نفس نیز معدوم گردیده، تحقق خارجی نخواهد داشت. ملاصدرا این اشکال را چنین بیان می‌کند:

ولیس حدوث الوجود صفة زائدة علی الوجود عارضة له حتی یکون شرطها غیر شرط الوجود، بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد، فإذا عدم الشرط عدم المشروط (همان، ۳۸۴).

در پاسخ باید گفت، ظاهراً این اشکال نیز مخدوش است؛ زیرا ممکن است بدن، شرط حدوث نفس باشد و بدون آن، حدوث نفس امکان‌پذیر نباشد، ولی در عین حال، بدن، شرط بقای نفس نباشد و به انتفای آن نفس منتفی نگردد.

توضیح پاسخ مذکور چنین است که مشروط بودن حدوث نفس به وجود بدن، به دو گونه متصور است، لکن هیچ یک از این دو در بقای نفس دخالت ندارد. صورت نخست آنکه بدن شرط اعدادی نفس است و حامل قوه و استعداد آن به شمار رود. در این فرض، هرچند بدن شرط حدوث نفس است و بدون آن حدوث نفس امکان پذیر نیست، در عین حال، مثبت مدعای ملاصدرا در اشکال مزبور نیست؛ زیرا اولاً فرض حاضر، طبق مبنایی که ابن سینا در پیش گرفته است، از اساس باطل است؛ چون از نظر وی نفس موجودی مجرد به شمار آمده و به هیچ عنوان شرط اعدادی و قوه و استعداد در آن فرض ندارد.

ثانیاً بر فرض که بپذیریم، بدن شرط اعدادی نفس است، باز هم ممکن نیست در بقای نفس دخیل باشد؛ زیرا در این فرض، بدن علت اعدادی برای نفس به شمار آمده و بدیهی است که هیچ معلولی در بقای خویش، به علت اعدادی نیاز ندارد. صدر المتألهین نیز خود به این مطلب تصریح کرده، می گوید:

ثُمَّ اعْلَمَنَّ أَنَّ الْعِلَّةَ الْمَعْدَةَ عِلَّةٌ بِالْعَرَضِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ، وَ لَيْسَتْ عَلَيْهَا كَعَلِّيَةِ الْمَوْجِبَةِ حَتَّى يَقْتَضِيَ زَوَالَهَا زَوَالَ الْمَعْلُولِ (همان، ۳۹۸)؛ پس بدان که علت معده، در حقیقت، علت بالعرض است و زوال آن هیچ گونه تأثیری در زوال معلول ندارد.

در نظر ملاصدرا نفس نسبت به بدن، مانند طفل نسبت به رحم مادر است؛ همان گونه که رحم مادر تنها شرط حدوث طفل است و در بقای آن هیچ تأثیری ندارد، بدن نیز فقط شرط حدوث نفس است و در بقای آن هیچ تأثیری ندارد. وی در این باره می گوید:

فَهِيَ بِالْحَقِيقَةِ جِسْمَانِيَّةُ الْحُدُوثِ وَ رُوحَانِيَّةُ الْبَقَاءِ وَ مِثَالُهَا كَمِثَالِ الطِّفْلِ وَ حَاجَتُهُ إِلَى الرَّحِمِ أَوَّلًا، ثُمَّ اسْتِغْنَاةُ أُخِيرًا لِتَبَدُّلِ الْوُجُودِ عَلَيْهِ (همان، ۳۹۳).

صورت دوم آن است که چون نفس ذاتاً مجرد است، بدن علت اعدادی و حامل قوه و استعداد آن به شمار نمی رود، ولی در عین حال، حدوث نفس به تحقق بدن مشروط بوده و بدون آن امکان پذیر نیست؛ زیرا ایجاد نفس از ناحیه فاعل مفیض، تنها برای این است که نفس مزبور در بدن تصرف کرده، تدبیر آن را به عهده گیرد و با این تدبیر و تصرف به کمالات ممکن خوش نایل آید. ابن سینا این فرض را

پذیرفته و حدوث نفس را بر اساس آن توجیه کرده است (ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۲/۲۸۶؛ همو، المبدأ و المعاد، ۹۶)، لکن در این فرض نیز وجود بدن در بقای نفس، هیچ تأثیری ندارد؛ زیرا نفس در اثر تدبیر و تصرف بدن به کمالات خویش می‌رسد و می‌تواند مستقل از بدن، به حیات خویش ادامه دهد؛ در هر صورت، نتیجه آن است که انعدام بدن در بقای نفس هیچ‌گونه تأثیری ندارد.

چهارمین اشکال صدرالمتألهین این است که حکما، از جمله ابن سینا، تصریح کرده‌اند که نفس ذاتاً مجرد است و در وجود خود هیچ نیازی به بدن ندارد. این سخن خالی از اشکال نیست؛ زیرا اگر نفس ذاتاً مجرد باشد، مستلزم آن است که بدن به عنوان یک امر مادی، علت اعدادی حدوث موجود مجرد باشد و این، معقول نیست؛ زیرا وقتی سخن از استعداد و ماده برای حصول یک شیء به میان می‌آید، شیء مزبور باید یکی از احوال و عوارض مادی باشد؛ از این رو، استعداد ماده برای تحقق یک موجود مفارقی که ذاتاً با ماده و مادیات مباین است، بی‌معناست (صدرالدین، الحکمی المتعالیه، ۸/۳۸۴-۳۸۵).

در پاسخ می‌گوییم، با توجه به پاسخ اشکال پیشین، پاسخ این اشکال نیز آشکار گردید؛ زیرا مشروط بودن حدوث نفس به وجود بدن مادی، مستلزم این نیست که بدن، علت اعدادی نفس باشد، تا اینکه گفته شود: تجرد ذاتی نفس با مشروط بودن حدوث آن به وجود بدن، ناسازگار است؛ چون همان‌گونه که گذشت، ابن سینا در عین حال که بدن را شرط حدوث نفس می‌داند، اساساً علت اعدادی بدن را برای حدوث نفس قبول ندارد، بلکه مراد وی از شرط بودن بدن برای حدوث نفس، این است که ایجاد نفس از ناحیه فاعل مفیض تنها برای تصرف نفس در بدن است تا به کمالات خویش نائل آید؛ پس بدون تحقق بدن، حدوث نفس امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، در عین حال که نفس ذاتاً مجرد و منزّه از هرگونه قوه و استعداد است، حدوث آن به وجود بدن مشروط است (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۱۴-۳۱۵).

در پایان، یادآوری می‌شود که اشکال مذکور بنا بر مبنای ملاصدرا وارد نیست؛ زیرا نفس در نزد وی جسمانیة الحدوث است و به عنوان یک صورت مادی و متعلق به ماده حادث می‌گردد؛ بنابراین، اگر بدن مادی شرط حدوث چنین صورتی باشد،

خالی از اشکال است.

پنجمین و آخرین اشکال ملاصدرا این است که بر اساس دلیل مزبور، پیوند نفس و بدن یک پیوند اتفاقی است، در حالی که چنین چیزی پذیرفتنی نیست؛ زیرا همه حکما، از جمله ابن سینا، آشکارا بیان کرده‌اند که نفس، صورت کمالیه بدن است؛ چرا که وی در تعریف نفس گفته است: «هی کمال اول لجسم طبعی آلی ذی حیات بالقوه» (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۲/۲۹۰-۲۹۱). روشن است که رابطه کمال اول شیء با خود شیء نمی‌تواند رابطه اتفاقی باشد، بلکه چیزی جز پیوند لزومی و علاقه ذاتی نیست؛ بنابراین، با انعدام بدن، صورت کمالیه آن (نفس) امکان بقاء ندارد و معدوم می‌گردد (صدرالدین، الحکمی المتعالیه، ۳۸۲/۸).

در پاسخ می‌گوییم، به نظر می‌رسد این اشکال نیز خدشه‌پذیر است؛ زیرا هر چند ابن سینا نفس را به «کمال اول جسم» تعریف کرده است و بدون تردید کمال اول یک شیء با خود شیء پیوند لزومی دارد (بدین معنا که با از بین رفتن شیء، کمال اول آن نیز از بین می‌رود)، می‌توان گفت: فساد بدن هیچ گونه تأثیری در فساد نفس ندارد.

در توضیح پاسخ مزبور می‌گوییم: نفس ناطقه انسانی، دارای دو امر است: یکی حقیقت و ذات آن و دیگری، وصف اضافی و حیثیت تعلق آن به بدن. بی‌گمان، با مرگ و نابودی بدن، وصف اضافی مزبور نابود می‌گردد و احدی آن را انکار نکرده است؛ زیرا صفت اضافی متقوم به دو طرف است و با نابودی یک طرف، بقای آن امکان‌پذیر نخواهد بود، اما محل بحث و گفت‌وگو، بقای حقیقت نفس است؛ بنابراین، می‌توان گفت: آنچه کمال اول جسم و بدن است و پیوند لزومی با بدن دارد، جهت دوم نفس است؛ یعنی وصف اضافی و حیثیت تعلق آن به بدن، نه حقیقت نفس؛ پس فساد بدن مستلزم فساد وصف اضافی است و هیچ گونه تأثیری در فساد و نابودی حقیقت نفس ندارد.

دلیل این مدعا این است که از نظر ابن سینا، تعریف نفس به «کمال اول جسم یا بدن» در واقع تنها تعریف وصف اضافی و حیثیت تعلق آن به بدن است، نه تعریف حقیقت نفس و اساساً نفس نیز نام همین موجود اضافی است که در حاق مفهوم آن، تعلق به جسم و تدبیر بدن لحاظ شده است؛ از این رو، در تعریف نفس از مفهوم

جسم یا بدن استفاده می‌شود؛ زیرا متعلق اضافه در حقیقت آن دخالت دارد و هر اضافه‌ای متقوم به دو طرف است.

برای روشن تر شدن بحث می‌توان از مثال «بنا» بهره جست. اگر بخواهیم بنا را تعریف کنیم، لزوماً باید مفهوم بنا و ساختمان را در تعریف آن به کار گیریم و بگوییم: بنا کسی است که بنا و ساختمان را می‌سازد؛ چون بنا یک مفهوم اضافی است و برای شناسایی آن، شناخت متعلق آن ضرورت دارد، اما همین بنا را اگر از جهت حقیقت و ذات آن (یعنی انسان) تعریف کنیم، نه تنها به استفاده از بنا و ساختمان نیازی ندارد، بلکه أخذ بنا در تعریف او امکان‌پذیر نیست؛ زیرا حقیقت او حیوان ناطق است؛ بنابراین، تعریف نفس به «کمال اول جسم» همانند تعریف بنا به «سازنده بنا و ساختمان» است. همان‌گون که این تعریف برای بنا بیانگر حقیقت آن نیست، تعریف نفس به «کمال اول جسم» نیز نمی‌تواند بیانگر حقیقت نفس باشد.

گواه سخن فوق این است که اگر با تعریف مزبور حقیقت نفس شناخته شود، باید هیچ مشکلی در تعیین مقوله نفس در جوهر بودن یا عرض بودن نباشد؛ زیرا با فرض شناسایی حقیقت و ماهیت یک شیء، شناسایی جنس آن به سهولت انجام می‌پذیرد؛ چرا که ثبوت جنس برای ماهیت نوعیه، بین و آشکار است، چون جنس، ذاتی نوع است و ثبوت ذاتی برای ذات، بی‌نیاز از دلیل است (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۱)، ولی در عین حال، اختلاف در تعیین مقوله نفس و حقیقت آن به صورت آشکاری وجود دارد؛ پس تعریف مزبور برای نفس، تعریف حقیقت آن نیست، بلکه تعریف وصف اضافی و حیثیت تعلق آن به بدن است. با توجه به آنچه گذشت، به این نتیجه می‌رسیم که با مرگ و فساد بدن، تنها نسبت اضافی نفس به بدن و حیثیت تعلق آن به بدن و تدبیر آن از بین می‌رود، اما حقیقت نفس باقی است و فساد بدن تأثیری در آن ندارد.

مطلب دوم درباره این مسئله، این است که تاکنون روشن گردید که با اشکالات صدرالمتألهین، برهان شیخ الرئیس ابطال‌پذیر نیست. حال باید دید که این دلیل با قطع نظر از اشکالات یادشده قابل دفاع است یا خیر؟

به نظر می‌رسد دلیل ابن سینا بر بقای نفس مبتنی بر دیدگاه وی در باب رابطه نفس و

بدن و کیفیت پیوند این دو، در اصل پیدایش و طول حیات مشترک است.^۱ اگر کسی دیدگاه او را در آنجا بپذیرد، چاره‌ای ندارد جز اینکه برهان وی را در باب بقای نفس نیز بپذیرد، اما اگر دیدگاه وی در آنجا ابطال گردد، دلیل او در اینجا نیز دفاع‌پذیر نخواهد بود. ولی از آنجا که دیدگاه ابن سینا دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن با اشکالات متعدّد روبه‌رو بوده است،^۲ دلیل او در اینجا نیز خالی از اشکال نخواهد بود.

بقای نفس پس از مرگ از دیدگاه سهروردی

شیخ اشراق معتقد است بعد از موت، نفس انسانی باقی است و فساد بدن در فساد آن هیچ تأثیری ندارد. وی برای اثبات این مدّعا دلیلی را یادآور شده است که می‌توان آن را در قالب یک قیاس استثنایی، چنین بیان کرد: اگر نفس بعد از مرگ و مفارقت از بدن، فاسد گردد و از بین برود، مستلزم تقوّم و وابستگی جوهر به ضعیف‌ترین اعراض است. در حالی که این لازم، باطل است و بالضروره بطلان ملزوم را در پی دارد؛ بنابراین، بقای نفس بعد از موت و عدم تأثیر فساد بدن در فساد آن، نتیجهٔ قطعی این دلیل خواهد بود. همان‌گونه که می‌بینیم، دلیل یادشده بر دو امر استوار است:

(الف) بطلان لازم؛

(ب) اثبات ملازمه.

بطلان لازم ناگفته پیداست؛ زیرا تقوّم جوهر به عرض به هیچ وجه ممکن نیست، بلکه همواره عرض متقوّم و وابسته به جوهر است.

اثبات ملازمه نیز بعد از اشاره به دو نکته آشکار می‌گردد. نخست اینکه در جای خودش به اثبات رسیده است که نفس جوهری است مستقل از بدن و علّت مفیض آن همواره باقی است؛ بنابراین، با موت انسان تنها حادثه‌ای که پدید می‌آید، از هم

۱. ابن سینا در باب رابطهٔ نفس و بدن معتقد است نفس به صورت موجودی مجرد پدید آمده و در اصل پیدایش به بدن نیاز ندارد، بلکه تعلق آن به بدن تنها برای تصرّف در بدن است تا از این راه به کمالات ممکن خویش نائل آید. وی رابطهٔ نفس و بدن را بعد از حدوث، رابطهٔ تدبیری دانسته و آن را یک امر اضافی و عرضی معرفی کرده است (ر.ک: الاشارات و التنبیها، ۲/۲۸۶ و ۲۵۹-۲۶۰ و ۳۵۶).

۲. نگارنده اشکالات دیدگاه ابن سینا را در باب رابطهٔ نفس و بدن، در مقاله‌ای با عنوان «رابطهٔ نفس و بدن در فلسفه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا» یادآور شده است.

گسیختگی پیوند نفس با بدن است و انقطاع رابطه آن دو.

نکته دوم این است که از یک سو، پیوند نفس با بدن، از سنخ پیوند شوقی و علاقه اضافی است و از ضعیف‌ترین اعراض به شمار می‌آید؛ چون اضافه، یکی از مقولات عرضی است و از دیگر مقولات هشت‌گانه عرضی، ضعیف‌تر می‌باشد. از سوی دیگر، نفس مزبور از مقوله جوهر است و از موجودات جوهری به شمار می‌رود.

با توجه به این دو نکته، به این نتیجه می‌رسیم که با مرگ آدمی، تنها پیوند اضافی که از ضعیف‌ترین اعراض است، نابود می‌گردد و از بین می‌رود؛ بنابراین، اگر با از بین رفتن پیوند مزبور، نفس نیز از بین می‌رود، بدین معناست که نفس در هستی و بقای خویش، به پیوند یادشده مقوم و وابسته است و این، چیزی جز وابستگی جوهر به ضعیف‌ترین عرض نیست و چون معلوم شد که نفس از مقوله جوهر است و پیوند مزبور نیز از ضعیف‌ترین مقولات عرضی است؛ بنابراین، بقای نفس بعد از موت بدن و عدم تأثیر آن در فساد نفس، نتیجه‌ای است که به صورت آشکار از این دلیل به دست می‌آید.

شیخ اشراق در آثار مختلف خود مطلب فوق را متذکر شده است. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود. وی در *المشارع و المطارحات* چنین می‌گوید:

والنفس باقیة بعد البدن و من أقرب ما یحتجّ به: إنّ النفس جوهر غیر منطبع مباینٌ عن البدن، و علته الفیاضة باقیة، و لیس له مع البدن إلا علاقة شوقیة، و العلاقة إضاقیة، و من أضعف الأعراض الإضافة. فإذا بطل البدن یقطع تلك العلاقة، فلو بطلت النفس بطلان الإضافة لكان الجوهر یتقوم وجوده بأضعف الأعراض التي هی الإضافة، و هو محال (مجموعه مصنفات، ۱/۴۹۶).

همو در لوح چهارم از *الواحد عمادی* می‌نگارد:

میان او [نفس] و میان تن نیست الا علاقه شوقی، و آن اضافی است و اضافه ضعیف‌ترین اعراض است؛ زیرا که نقل کند آنچه بر دست راست توست بر دست چپ تو و تو در نفس خود متغیر نشوی. و اگر نفس باطل شدی به بطلان تن، بایستی که ضعیف‌ترین اعراض مقوم وجود جوهری بودی و این محال است. و چون که جوهر مفارق که علت اوست، دائم است و در محل نیست، باید که به بقای او باقی ماند (همان، ۳/۱۶۹).

و در پرتونامه می نویسد:

و چون نفس محل ندارد و جوهر مباین است اجسام را، از بطلان جوهر دیگر مباین، عدم او لازم نیاید. و فی الجمله به میان مرگ و زندگانی فرق کننده قطع علاقه است و علاقه عرضی است اضافی و از بطلان اضافات، بطلان جوهر لازم نیاید؛ پس به بقای علّت دائم ماند و استعداد بدن اگرچه مستدعی نفس است، واجب نگردد به بطلانش بطلان نفس را (همان، ۶۶/۳).

بررسی دیدگاه سهروردی درباره بقای نفس پس از مرگ

در بررسی دیدگاه سهروردی در این باره، نکات زیر شایان یادآوری است:

۱. شیخ اشراق در اصل مدّعا (بقای نفس پس از مرگ) با ابن سینا هماهنگ است، ولی کیفیت استدلال آنان بر این مدّعا مختلف است؛ زیرا ابن سینا از طریق رابطه علّت و معلول و نبود چنین رابطه‌ای بین نفس و بدن، بقای آن را به اثبات رسانده است، در حالی که سهروردی از طریق رابطه شوقی و تأثیر نداشتن زوال این رابطه در زوال نفس، مدّعی خود را ثابت کرده است.

۲. همان گونه که ملاحظه می گردد، دلیل شیخ اشراق در این مسئله، یکی از آثار و پیامدهای دیدگاه وی درباره رابطه نفس و بدن و چگونگی پیوند آن دو می باشد. سهروردی چون در بحث از رابطه نفس و بدن به رابطه شوقی و علاقه اضافی معتقد بوده است، در مسئله مورد بحث، دلیل مزبور را به دست آورده و بقای نفس پس از مرگ را از آن استنتاج کرده است.

۳. صحت و سقم این دلیل شیخ اشراق به پذیرش و عدم پذیرش دیدگاه وی در باب رابطه نفس و بدن بستگی دارد. اگر دیدگاه او در بحث از رابطه نفس و بدن پذیرفته شد، دلیل او در این باب نیز پذیرفته می شود، اما اگر کسی دیدگاه او را در باب رابطه نفس و بدن مردود بداند، چاره‌ای ندارد جز اینکه دلیل او را در اینجا نیز مردود بداند. ولی با توجه به اینکه دیدگاه وی در باب رابطه نفس و بدن خالی از اشکال نیست،^۱ دلیل وی در مسئله مورد بحث نیز مخدوش خواهد بود.

۱. نگارنده اشکالات دیدگاه سهروردی در باب رابطه نفس و بدن را در مقاله «رابطه نفس و بدن در فلسفه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا» یادآور شده است.

بقای نفس پس از مرگ از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین این بحث را بر اساس حکمت متعالیه خویش به صورت مستقل مورد بررسی قرار نداده است. وی هرچند یکی از فصول (الحکمی المتعالیه، ۳۸۰/۸) مباحث نفس را به این عنوان نام گذاری کرده است (إِنَّ النَّفْسَ لَا تَفْسُدُ بِفَسَادِ الْبَدَنِ)، ظاهر این عنوان بیانگر آن است که وی بقای نفس را پس از مرگ به اثبات می‌رساند، اما با رجوع به آن، روشن می‌شود که وی نه تنها در این فصل، بقای نفس را به اثبات نرسانده، بلکه دلیل کسانی را که به بقای نفس معتقدند، مورد مناقشه قرار داده و از جهات گوناگون آن را باطل دانسته است؛ بنابراین، از فصل یادشده نمی‌توان دیدگاه او را در این باب به دست آورد؛ زیرا ابطال دلیل یک مدعا بیانگر ابطال اصل آن مدعا و پذیرش مخالف آن نیست؛ چرا که ممکن است دلیلی که برای اثبات مدعا ذکر شده، باطل باشد، ولی اصل مدعا به وسیله دلیل دیگری پذیرفته شود. بنابراین، برای به دست آوردن دیدگاه ملاصدرا در این باره، چاره‌ای نیست جز رجوع به مباحث دیگر در آثار وی.

همان‌طور که در مقدمه گذشت، یکی از مباحث که ارتباط نزدیک با بحث حاضر دارد و از مبانی این بحث به شمار می‌رود، مسئله رابطه نفس و بدن است. براساس دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن، بقای نفس پس از مرگ به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست؛ زیرا او پیوند اتحادی را یگانه پیوند ممکن بین نفس و بدن دانسته، معتقد است آن دو به وجود واحد موجودند و در خارج هر کدام عین دیگری است (الحکمی المتعالیه، ۲۸۶/۵). وی برای اثبات مدعای خویش هم از دلیل تجربی (همان، ۱۳۴/۸؛ ۱۵۷/۴؛ ۵۶/۹؛ ۵۸ و ۶۱) و هم از برهان عقلی (همان، ۲۸۶/۵ و ۲۹۰؛ ۳۴۵/۸) سود برده است.

طبق این مبنا نه تنها فساد هر یک از نفس و بدن مستلزم فساد دیگری است، بلکه فساد هر کدام مساوی با فساد دیگری نیز است؛ بنابراین، با توجه به مبنای مزبور، صدرالمتألهین منطقاً چاره‌ای ندارد جز اینکه به زوال نفس پس از زوال بدن معتقد باشد.

کلام ملاصدرا در موارد دیگر نیز مؤید سخن فوق است. او دربارهٔ حقیقت نفس بر خلاف ابن سینا معتقد است حقیقت نفس جز عین تعلق آن به بدن، چیز دیگری نیست (همان، ۱۲-۱۱/۸ و ۳۸۳)؛ بنابراین، هنگامی که حقیقت نفس از نظر وی حقیقت تعلقی و اضافی است و با صرف نظر از بدن، وجود مستقلی ندارد، بقای این حقیقت پس از نابودی بدن به هیچ وجه امکان پذیر نیست. بنابراین، روشن می‌شود که وی بقای حقیقت نفس را پس از فساد بدن قبول ندارد.

با توجه به مطلب فوق، پرسشهای زیر مطرح است:

۱. معنای نابودی نفس چیست؟ آیا نابودی آن به معنای نابودی مطلق است که در هیچ مرتبه‌ای از مراتب هستی حضور ندارد یا اینکه نفس مراتب گوناگون دارد و با نابودی بدن تنها یکی از مراتب آن نابود می‌گردد؟

۲. اگر نابودی آن به معنای نابودی مطلق و در تمام مراتب هستی باشد، معاد انسان چگونه توجیه می‌شود و اگر تنها مرتبهٔ طبیعی و حیثیت تعلقی آن از بین می‌رود و مراتب دیگر آن باقی است، چرا صدرالمتألهین به صورت مطلق گفته است: با فساد بدن، ذات و حقیقت نفس فاسد می‌شود؟

در پاسخ پرسش نخست یادآور می‌شویم که ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری معتقد است نفس از نشئات و عوالم وجودی مختلف برخوردار است. از یک سو، وجودی در عالم طبیعت دارد که «عالم خلق» خوانده می‌شود و از سوی دیگر، دارای نشئهٔ تجرّد عقلانی است و در «عالم امر» حضور دارد. بدیهی است که مرتبهٔ تجرّد و عقلی آن به بدن و احوال مادی نیاز ندارد، بلکه تنها نشئهٔ طبیعی آن به ماده و استعداد مادی نیازمند است؛ بنابراین، زوال بدن و انعدام مزاج، به مرتبهٔ عقلی آن ضرری نمی‌رساند، بلکه صرفاً موجب انعدام و فساد مرتبهٔ تعلقی و طبیعی وجود نفس می‌گردد. وی در این باره می‌گوید:

إِنَّ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ مَقَامَاتٍ وَ نَشْآتٍ ذَاتِيَّةٍ، بَعْضُهَا مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ وَ التَّدْبِيرِ... وَ بَعْضُهَا مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ وَ التَّصْوِيرِ... فَإِذَا تَرَقَّتْ وَ تَحَوَّلَتْ وَ بَعَثَتْ مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ إِلَى عَالَمِ الْأَمْرِ يَصِيرُ وَجُودُهُ وَجُوداً مُفَارِقاً عَقْلِيّاً لَا يَحْتَاجُ حَيْثُئِهِ إِلَى الْبَدَنِ وَ أَحْوَالِهِ وَ اسْتِعْدَادِهِ (۳۹۲/۸-۳۹۳).

سخن ملاصدرا دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن نیز بیانگر مطلب یادشده است؛ زیرا وی در آنجا بارها تأکید کرده است که تنها جنبهٔ طبیعی و مادی نفس با بدن ارتباط دارد و با آن متحد است، اما جنبهٔ تجرّدی آن نه تنها با بدن متحد نیست، بلکه هیچ گاه از بدن نیز متأثر نخواهد بود (همان، ۴۶۱/۳؛ ۱۹۰/۵، ۲۸۹ و ۳۹۰؛ ۴۷/۶).

بنابراین، از دیدگاه صدرالمُتألهین، نفس از مراتب مختلف و نشئات گوناگون برخوردار است و با نابودی بدن، تنها نشئهٔ طبیعی و وجود مادی آن نابود می‌گردد، اما نشئهٔ تجرّدی و عقلانی آن باقی می‌ماند.

با بیان یادشده، پاسخ پرسش دوم نیز تا حدی روشن گردید؛ زیرا فساد نفس به معنای نابودی مطلق و در تمام مراتب هستی نیست تا اینکه معاد انسان با مشکل مواجه شود، اما اینکه چرا صدرالمُتألهین در موارد مختلف به صورت مطلق می‌گوید: با نابودی بدن، «ذات نفس» نابود می‌گردد، نه برخی از مراتب آن، بدین سبب است که وی همان‌گونه که گذشت - ذات و حقیقت نفس را تنها مرتبهٔ طبیعی و حیث اضافی و تعلّقی آن به بدن (همان، ۱۱۱/۸-۱۲) می‌داند و به مرتبهٔ تجرّدی آن، نفس اطلاق نمی‌کند.

بررسی دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ بقای نفس پس از مرگ

در دیدگاه ملاصدرا نکات تأمل‌برانگیزی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، ذات و حقیقت نفس، همان نشئهٔ طبیعی و حیثیت اضافهٔ آن به بدن است که با انعدام بدن منعدم می‌گردد.

۲. نفس پس از تجرّد، در عالم دیگر حضور دارد و نابودی بدن، هیچ‌گونه تأثیری در این مرتبه ندارد. این مرتبه، جزء مجردات عقلی به شمار می‌آید، نه ارتباطی با بدن دارد و نه اسم نفس بر آن اطلاق می‌گردد. معاد و رستاخیز انسان نیز از همین طریق توجیه‌پذیر است.

۳. دربارهٔ حقیقت نفس ظاهراً ناسازگاریهایی در کلام ملاصدرا به چشم می‌خورد؛ زیرا او از یک سو، بر اتحاد ذات و حقیقت نفس با نشئهٔ طبیعی و حیثیت تعلّقی آن به بدن تأکید می‌کند و چنین نیست که نفس، ذات و وجود مستقل داشته

باشد و تعلق به بدن بر آن ذات عارض گردد، بلکه ذات نفس و تعلق آن به بدن به وجود واحد موجود می‌شوند.

إِنَّ نَفْسِيَّةَ النَّفْسِ أَى كَوْنَهَا بِحَيْثُ تَتَصَرَّفُ فِي الْبَدَنِ وَ تَسْتَكْمَلُ أَمْرَ ذَاتِيَّ وَ وَجُودَ حَقِيقِيَّ لَهَا... فَنَفْسِيَّةَ النَّفْسِ مَادَامَ وَجُودَهَا هَذَا الْوَجُودَ التَّدْبِيرِيَّ لَيْسَتْ بِأَمْرٍ زَائِدٍ فِي الْوَجُودِ عَلَيَّ وَ جُودِ النَّفْسِ (همان، ۳۸۳).

ملاصدرا در جایی دیگر با اشاره به این مطلب می‌گوید، تعلق نفس به بدن و تصرف آن در بدن، یک امر ذاتی و از مقومات آن به شمار می‌آید:
 إِنَّ اقْتِرَانَ النَّفْسِ بِالْبَدَنِ وَ تَصَرَّفَهَا فِيهِ أَمْرٌ ذَاتِيٌّ لَهَا بِحَسَبِ وَجُودِهَا الشَّخْصِيَّ، فَهَذِهِ الْإِضَافَةُ النَّفْسِيَّةُ لَهَا إِلَى الْبَدَنِ مَقْوَمَةٌ لَهَا (همان، ۱۲).

از طرف دیگر، معتقد است نفس، ذاتاً و بقائاً به بدن و استعداد مادی وابسته نیست، بلکه تنها از جهت تعلق به بدن و تصرف در آن به بدن نیاز دارد؛ بنابراین، انعدام و نابودی بدن هیچ‌گاه به ذات نفس ضرری نمی‌زند: «فزوال استعداد البدن لا يضرها ذاتاً و بقاءاً، بل تعلقاً و تصرفاً» (صدرالدین، المجلد الرابع من الاسفار الاربعه، باب هفتم، فصل ششم، ۸۸، سطر ۳۲؛ همو، الحکمی المتعالیه، ۳۹۳/۸).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، برخی عبارات وی بیانگر این است که نفس ذاتاً به بدن وابسته است و با نابودی نفس نیز نابود می‌گردد؛ اما از برخی دیگر از عبارات او چنین به دست می‌آید که نفس ذاتاً به بدن نیازمند نیست و با زوال بدن هرگز زائل نمی‌گردد.

۴. همان‌سان که در بررسی دیدگاه شیخ رئیس گذشت، صدرالمتألهین کلام شیخ را به دقت، تحلیل و بررسی کرده و مخالفت شدید خود را در این باب با ابن سینا اعلام داشته است. ملاصدرا از جهات متعدد، کلام ابن سینا را باطل دانسته و بقای نفس را به شدت انکار کرده است.

۱. شایان ذکر است که در چاپ دار احیاء التراث العربی کتاب اسفار اربعه، در عبارت فوق واژه «یضرها» آمده است که به نظر می‌رسد این واژه نه با اصل بحث همخوانی دارد و نه با سیاق عبارت؛ از این رو، با تطبیق واژه یادشده با چاپ سنگی این کتاب، روشن شد که واژه مزبور «لا یضرها» ثبت شده است که هم با اصل بحث سازگاری دارد و هم با سیاق عبارت.

به نظر می‌رسد نزاع ملاصدرا با بوعلی در بحث حاضر، یک نزاع لفظی است؛ زیرا مقصود ابن سینا از بقای نفس پس از مرگ و نابودی بدن، بقای ذات نفس به عنوان یک جوهر مجرد عقلانی است و ملاصدرا نیز این امر را قبول داشته و بارها گفته است که مرتبه تجرد عقلانی نفس، نه متأثر از بدن است و نه با زوال بدن زائل می‌گردد. از طرف دیگر، مقصود ملاصدرا از عدم بقای نفس پس از فساد بدن، «نفس بما هی مدبّر للبدن» است؛ یعنی نفس پس از نابودی بدن، به عنوان مدبّر بدن و متصرف در آن، صلاحیت بقا را ندارد و ابن سینا نیز چنین سخنی را هیچ‌گاه انکار نکرده است؛ زیرا نه تنها ابن سینا، بلکه احدی نگفته است که پس از زوال بدن، نفس به عنوان مدبّر بدن عنصری باقی است و اساساً این سخن گفتنی نیست؛ چرا که با نابودی بدن، تدبیر آن موضوع و جایگاه خویش را از دست می‌دهد.

نتیجه

ابن سینا و سهروردی آشکارا بیان کرده‌اند که نفس ناطقه انسانی پس از مرگ باقی است؛ زیرا نفس ناطقه در اصل پیدایش، به عنوان موجودی مجرد پدید آمده و سپس تعلق به بدن بر آن عارض گشته است؛ بنابراین، زوال بدن و نابودی مزاج، هیچ‌گونه تأثیری در زوال و نابودی آن ندارد.

صدرالمتألهین معتقد است که حدوث نفس جسمانی است و در اثر حرکت و استکمال به مرحله تجرد می‌رسد. از نظر وی، ذات و حقیقت نفس، همان حیثیت تعلق به بدن است و دوگانگی بین ذات نفس و تعلق آن به بدن وجود ندارد؛ پس این حقیقت، بعد از نابودی بدن صلاحیت بقا را ندارد، اما مرتبه تجردی آن نه ارتباطی با بدن دارد و نه اسم نفس بر آن اطلاق می‌شود و نه نابودی بدن تأثیری در نابودی آن دارد.

با توجه به آنچه از دیدگاه‌های ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا درباره نفس گفته شد، روشن می‌شود که هر سه حکیم مسلمان، به اینکه نفس ناطقه به عنوان یک موجود مجرد، پس از مرگ باقی است و انعدام بدن هیچ تأثیری در انعدام آن ندارد، اتفاق دارند.

کتاب‌شناسی

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح لنصيرالدين طوسی و الشرح لقطب‌الدين رازی*، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
- همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مکه گیل شعبه تهران، ۱۳۶۳ ش.
- همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، چاپ اول، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- بغدادی، ابوالبرکات، *المعتبر*، چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- رازی، فخرالدين محمد بن عمر، *المباحث المشرقيه*، چاپ دوم، قم، مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- سهروردی، شهاب‌الدين يحيى، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، ج ۱-۲، تصحيح و مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- همو، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، ج ۳، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی، تصحيح، تحشیه و مقدمه سيدحسين نصر، مقدمه و تحليل فرانسوی هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- صدرالدين، محمد شیرازی، *الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- همو، *المجلد الرابع من الاسفار الاربعی فی سفر النفس*، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۸۲؛ نسخه خطی: مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ج ۳-۴ الف ۴۸۲ ص ۱۸۱/۰۷.

افکار افلاطونی ابن سینا

□ جواد رقی

□ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

چکیده

بر خلاف تلقی رایج که ابن سینا را حکیمی مشائی قلمداد می‌کنند، بر جنبه‌های افلاطونی و اشراقی افکار ابن سینا تأکید نموده است. ریشه‌های افلاطونی آرای وی، از میان آثار افلاطون و فلوطین را می‌توان بازبازی کرد.

بارزترین موارد موضع افلاطونی ابن سینا این مباحث است: آفرینش، مبدأ هستی و صفات آن، نفس، عقل، عشق و احوال عاشقان. با بررسی مواضع مذکور، تمایز آنها با آرای ارسطو را نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد. مقاله حاضر، کوششی است برای بازبازی افکار افلاطونی ابن سینا و بررسی آنها با آرای ارسطو.

کلیدواژگان: ابن سینا، افلاطون، آفرینش، عقل فعال، مبدأ هستی، نفس، عقل، عشق.

طرح مسئله

حجة الحق، شیخ الرئيس، ابوعلی سینا، از حکمای بزرگ مکتب مشاء و پیرو فلسفه

ارسطویی است (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ۳۲۷). این سخن، بیانگر اندیشه‌ای رایج در حوزه تفکر اسلامی است که در آن، همواره نام «ابن سینا» قرین یاد حکمت بحثی و فلسفه نظری است. سبب این اندیشه، از یک سو، شباهتها و مطابقتهایی است که در بعضی موارد، بین دیدگاه ابن سینا و ارسطو دیده می‌شود و از سوی دیگر، مخالفت ابن سینا با بعضی افکار افلاطونی و نوافلاطونی، مانند نظریهٔ مُثُل و اتحاد عاقل و معقول است (همان، ۳۲۷).

با این همه، اگرچه مشائی بودن و به عبارت دیگر، ارسطویی بودن ابن سینا حق است، تمام حقیقت نیست و با نگاهی دیگر می‌توان وی را در عداد حکمای افلاطونی به شمار آورد؛ زیرا در موارد فراوانی، ابن سینا از سنت ارسطو عدول کرده و به دیدگاهی افلاطونی متمایل شده است. این حقیقت را خصوصاً در مقایسهٔ مکتب ابن سینا با مکتب ابن رشد، با وضوح بیشتری می‌توان دریافت. اساساً اعتراض ابن رشد بر ابن سینا نیز همین بود که وی از سنت ارسطو روی گردانیده است؛ از این رو، سزاوار تهمت تهافت ابو حامد غزالی است.

افلاطونی بودن و به یک معنا اشراقی بودن ابن سینا در حوزه تفکر غرب، بیشتر از جهان اسلام جلب توجه کرده است و این، بدان سبب بوده است که آنها برخلاف مسلمانان، فلسفهٔ اسلامی را از ابن رشد دریافته بودند. بدیهی است آنجا که ابن رشد مفسر ارسطو و مبین حکمت مشائی باشد، نمی‌توان انتظار داشت، ابن سینایی که خویش را به پیروی از افکار ارسطو مقید نمی‌داند و در بعضی موارد، آرای نوافلاطونیان را نیز پذیرفته است، حکیمی مشائی و مقبول واقع افتد؛ به عبارت دیگر، در حوزه تفکر اسلامی، ابن سینا در مقابل شیخ اشراق قرار دارد؛ از این رو، مشائی قلمداد می‌گردد، اما در جهان غرب رقیب ابن رشد است؛ بنابراین، حکیمی اشراقی و افلاطونی شناخته می‌شود.

این دیدگاه، یعنی افلاطونی بودن ابن سینا، در بین مسلمانان هم طرفدارانی داشته است. مؤلف کتاب *الاتجاه الاشراقی فی فلسفی ابن سینا* در تأیید این دیدگاه تلاش فراوانی کرده است، البته هدف او بررسی آرای اشراقی ابن سیناست که آرای افلاطونی را نیز دربردارد. در *دائری المعارف الاسلامیه* پس از برشمردن بعضی آرای

افلاطونی ابن سینا، علت این رویکرد افلاطونی ابن سینا را چنین بیان می‌کند که آنچه تفکر ابن سینا را جهت داد، آثار فارابی است که آنها نیز به نوبه خود، در اصل، به شروح فلاسفه نوافلاطونی برمی‌گردد (دائری المعارف الاسلامیه، ۲۰۶/۱).

گاهی واژه «افلاطونی» به معنای «اشراقی» به کار می‌رود؛ بدین سبب که معمولاً افلاطون را در مقابل ارسطو، حکیمی اشراقی تلقی می‌شود. در این جستار، مقصود از آرای افلاطونی، اخص از آرای اشراقی ابن سیناست. آرای اشراقی ابن سینا ممکن است ریشه هرمسی، غنوصی یا حتی ارسطویی داشته باشد (ر.ک: بالی)، در حالی که مراد از آرای افلاطونی ابن سینا، دیدگاههایی است که با افکار افلاطون و نوافلاطونیان شباهت یا مطابقت دارد.

در این جستار کوشش می‌شود، افکار افلاطونی ابن سینا جمع‌آوری و بررسی شود.

زمینه‌های تأثیرپذیری ابن سینا از افلاطون

شباهت و همانندی دو متفکر در یک دیدگاه، ضرورتاً به معنای اثرپذیری یکی از دیگری نیست؛ چه بسا هر یک با تأملات فردی به اندیشه واحدی رسیده باشند، اما طبیعت جریانهای فکری چنان بوده است که تأثیر آنها بر یکدیگر متقابل است و شاید نتوان اندیشه‌ای را یافت که در یک فرد از ابتدا آغاز گردد و تا مرحله کمال در همان فرد رشد کند. معمولاً نظامهای فلسفی و دیدگاههای شکل‌دهنده آنها در افکار پیشینیان ریشه دارد. بررسی زمینه‌های تاریخی نقل و انتقال اندیشه‌ها و واریسی روند شکل‌گیری دیدگاهها، ما را به سرچشمه‌های آن تفکر و اشکال بسیط‌تر آن در آرای گذشتگان می‌رساند. با نگاهی به شرایط زمانی و محیط شکل‌گیری نظام فلسفی ابن سینا درمی‌یابیم که زمینه تأثیرپذیری او از افکار افلاطونی بسیار بوده است.

ابن سینا فلسفه را خودآموزی کرد و از کسی متأثر نگردید، اما از راههای دیگر با افکار افلاطونی آشنا گردید. او در جوانی به دربار نوح بن منصور راه یافت و از آن پس تا آخر عمر، ملازم حکمرانانی نظیر علاءالدوله اصفهانی بود. این امر، سبب گردید که همواره از بزرگ‌ترین کتابخانه‌های زمانش بهره‌مند باشد (دهخدا، ذیل واژه

«ابن سینا».

آشنایی ابن سینا با افکار افلاطونی و تأثیرپذیری وی از آنها را می‌توان در سه طریق عمده دانست:

۱. مطالعه ترجمه آثار افلاطونی

مدهتها قبل از ابن سینا، افکار افلاطونی به حوزه تفکر اسلامی رسوخ کرده بود و آثار افلاطونی به کمال، ترجمه شده بود (ر.ک: رفاعی، ۳۸۱/۱؛ التکریتی، ۱۶۳). میزان آشنایی مسلمانان با آثار افلاطون در قرن چهارم هجری، در اثری از فارابی به نام *فلسفی افلاطون و اجزاءها و مراتب اجزاءها* منعکس شده است. فارابی در این کتاب، نه تنها از جمیع مکالمه‌ها، بلکه از نامه‌های افلاطون نیز نام می‌برد و موضوع هر یک را به ایجاز شرح می‌دهد (ماجد فخری، ۱۲۷).

۲. مطالعه آثار فیلسوفان متقدم و متأثر از افکار افلاطون و نوافلاطونیان

نمونه این افراد، ابونصر فارابی است که از طرفی افکار افلاطونی دارد و از طرف دیگر، ابن سینا بر استادی او معترف و در تقریر نظریه فیض با او موافق است.

۳. برخورد با اسماعیلیان

اسماعیلیان در بیشتر مواضع فلسفی و کلامی، به افکار افلاطونی متمایل بودند. ابن سینا گرایشهای اسماعیلی داشته است. وی در شرح حال خود می‌گوید: «و کان ابي ممن أجاب داعی المصریین و يعدّ من الإسماعیلیّة و قد سمع منهم ذکر النفس و العقل علی وجه الذی یقولونه، و یعرفونه هم، و كذلك أخی...» (ابن ابی‌اصیبه، ۱/۲). داعیان اسماعیلی نیز در تلاش بودند تا ابن سینا را به مرام خود در آورند. در چنین محیطی، خواه ناخواه ابن سینا از تأثیر افکار آنان مصون نمانده است.

نکته مهم در باب افکار افلاطونی ابن سینا این است که همخوانی و سازگاری دیدگاههای افلاطون با بسیاری از اعتقادات دینی حکمای مسلمان، نظیر ابن سینا، نقش مهمی در تمایلها و گرایشهای افلاطونی آنان دارد. این همخوانی سبب توفیق یک فیلسوف را در جمع بین دیدگاه فلسفی خویش و اعتقادات دینی فراهم می‌کند. مسلماً ابن سینا، به ویژه در آثار دوران آخر عمرش *نظیر اشارات*، از این عامل برکنار نبوده است.

افکار افلاطونی ابن سینا

اکنون مهم‌ترین و بارزترین موضعی که ابن سینا، دیدگاهی افلاطونی را برگزیده است، بیان می‌کنیم. تبیین موضع افلاطونی ابن سینا در هر مورد، مستلزم بیان سه امر است.

(الف) بیان سرچشمه‌های آن دیدگاه در منابع افلاطونی و نوافلاطونی.

(ب) بررسی دیدگاه ارسطو در آن باره، برای اثبات عدول ابن سینا از دیدگاه او و صحت استناد دیدگاه ابن سینا به موضعی افلاطونی.

(ج) بیان دیدگاه ابن سینا با تأکید بر جنبه‌های افلاطونی آن.

آفرینش عالم

«نظریه فیض» ابن سینا در باب آفرینش، نمونه‌ای روشن از افکار افلاطونی اوست. البته در این دیدگاه، عناصر ارسطویی نیز دیده می‌شود؛ برای مثال، مبدأ نخستین یا محرک نامتحرک ارسطو از آنجا که متعلق شوق عقل مادونی است، علت غایی حرکت افلاک است. نظیر این را در نظریه فیض ابن سینا نیز می‌بینیم، اما در دیدگاه ارسطو، نشانی از آفرینش و خلق یا صدور و فیض به چشم نمی‌خورد و این، ممکن نیست مورد رضایت ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مسلمان باشد. باید دیدگاهی را در پیش گرفت که هم با موازین عقلی و هم با اعتقادات دینی سازگار باشد و ابن سینا این ویژگیها را در «نظریه فیض» یافت.

مُبدع نظریه فیض، فلوطین است. ریشه این نظریه را در برخی از آثار افلاطون، مانند پارمیندس، جمهوری و فایدروسی می‌توان یافت. افلاطون در جمهوری می‌گوید: همچنان که روشنایی از خورشید برمی‌آید، ولی خورشید نیست، حقیقت و موجود نیز عین «خوب» نیستند، ولی از «خوب» برمی‌آیند و علتشان «خوب» است. وجود و موجودیت نیز هستی خود را مدیون خوب‌اند (افلاطون، ۱۱۲۳/۲).

در فایدروس می‌گوید:

هستی راستین که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد، فقط به دیده خرد که از بهران روح است، درمی‌آید و دانشهای راستین گرداگرد آن قرار دارند. چون غذای خدایان و همه ارواحی که همواره می‌کوشند از غذایی در خور خویش برخوردار شوند، دانش ناب و راستین است، آن‌گونه روحها از اینکه بار

دیگر به دیدار حقیقت نائل شده‌اند، وجد و نشاطی بی‌اندازه می‌یابند و از تماشای حقیقت برخوردار می‌گردند (همان، ۱۳۱۶/۳).

«خوب»^۱ که افلاطون آن را به خورشید تشبیه می‌کند و آن را منشأ پیدایش حقیقت و وجود می‌داند، همان چیزی است که در مواضع دیگر، آن را «ایده‌ایده‌ها» یا «خیر مطلق» می‌نامد.^۲

وی همچنین در رسالهٔ پارمیندس از «واحدی» سخن می‌گوید که واحد مانده، در مقابل واحدی که موجود شده و در میان اعداد (عالم) سریان یافته است (همان، ۱۶۷۳). واحدی که واحد مانده، همان «خوب» است که هستی عالم، پرتوی از اوست، اما حقیقت و به عبارت دیگر، دانشهای راستین که متعلق علم فرد واقع می‌شود، همان مثل است که برآمده و پدیدار گشته از «خوب» است (همان، ۱۱۲۴/۲). در مرحلهٔ سوم، روح قرار دارد که بعداً می‌بینیم، مرکب از عقل و نفس است (همان، ۱۲۳۵؛ ر.ک: کاپلستون، ۲۴۱/۱) که در این تمثیل، به دیدار حقیقت نائل می‌گردد. این موجودات، یعنی خوب، مثل و روح، مواد نظریهٔ فیض و اغنیم ثلاثه فلوپینی را فراهم آورده است. فلوپین که خود را مفسر افلاطون می‌داند، با الهام از این موجودات الهی، آفرینش عالم و پیدایش کثرت از وحدت را این گونه طراحی می‌کند: «آنچه برتر از هستی است، «واحد» است... بی‌فاصله پس از او، «عقل» است و در مرتبهٔ سوم، «روح» (نفس) است» (فلوپین، ۶۷۳/۲). هر یک با خصوصیات مختص به خود، از دیگری متمایز است. واحد اولین اقنوم و برتر از وجود است. تنها صفتی که می‌توان به او نسبت داد، «احد» است. همچنین می‌توان او را «خیر مطلق» نامید، به شرط آنکه صفت ذات گرفته نشود. از آنجا که نمی‌توان هیچ صفت دیگری به او نسبت داد، پس آفرینش، «فعل» او نیست، بلکه «فیضان» و «صدور» است، بدون اینکه مستلزم تغییر یا کم شدن در احد باشد (کاپلستون، ۵۳۵/۱؛ ر.ک: فلوپین، ۶۱۵/۱ به بعد).

فلوپین نحوهٔ فیضان را چنین توصیف می‌کند:

۱. در این ترجمه، «خوب» معادل واژهٔ «good» است، ولی آقای پازوکی در ترجمهٔ خدا و فلسفه آن را به «نیک» ترجمه کرده است.

۲. Absolute good.

چون «نخستین»، کامل و پراس و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت: لبریز شد و از این لبریزی، چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر که «شد»، روی در «او» آورد و از «او» آبستن شد و این عقل است...؛ چون روی در او آورد و در او نگریست، در آن واحد هم عقل شد و هم هستی. این عقل که تصویری از واحد است، از واحد تقلید می‌کند؛ یعنی چون پر است، لبریز می‌شود و آنچه از طریق این فیضان پدید می‌آید، تصویری از اوست؛ همان گونه که او، خود، تصویر واحد است. این نیروی اثربخش که از عقل صادر می‌شود، روح است: روح «شد»، در حالی که عقل ساکن و ثابت بود؛ همان گونه که عقل نیز «شد»، در حالی که واحد ساکن و ثابت بود، ولی روح در حال سکون نمی‌آفریند، بلکه تصویر خود را در حالی می‌آفریند که حرکت می‌کند. مادام که به آنچه او را آفریده است، می‌نگرد، از آن آکنده می‌گردد و همین که نزول می‌کند، به عنوان تصویر خود، روح حس‌کننده (نفس حیوانی) و روح نباتی (نفس نباتی) را پدید می‌آورد (فلوطین، ۶۸۲/۲).

دیدگاه فلوطین در باب آفرینش، از سوی حکمای اسلامی مورد اقبال واقع شد. فارابی^۱ و سپس ابن سینا، آن را با تفصیل بیشتری مطرح کردند و با تغییراتی، در تطبیق آن بر اعتقادات کوشیدند.

از نظر ابن سینا، «احد» همان خداوند متعال و مبدأ اول است. خداوند، عقل محض است. در او هیچ گونه کثرتی نیست و بنا بر قاعده الواحد، معلول او نیز باید واحد باشد. از جهتی اول تعالی، تمام و بلکه فوق تمام است؛ یعنی نه تنها کامل است، بلکه تمام هستی و کمالات به او برمی‌گردد (الشفاء (الهیات)، ۳۸۰). اکنون باید دید، ابن سینا چگونه با حفظ این دو اصل مهم (یعنی بساطت خداوند و برگشت همه کمالات و هستی به ظاهر متکثر) آفرینش و خلقت را تبیین می‌کند. او می‌گوید: اولین صادر از مبدأ اول تعالی، عقل است. صدور عقل اول از خداوند، از لوازم جلال و کمال اوست که متعلق عشق اوست. خداوند ذات خویش را که عقل محض و مبدأ کل است، تعقل می‌کند، در حالی که به این کمال و مبدئیت، عالم است و از

۱. بین نظریه فیض فارابی با نظریه ابن سینا تفاوت‌هایی وجود دارد؛ مثلاً صدور کثرت در عقل اول از نظر فارابی صورتی دوگانه، ولی از نظر ابن سینا، صورتی سه‌گانه دارد (ر.ک: فارابی، ۵۴-۵۲).

این تعقل، عقل اول از او فائض و به تعبیر دیگر، منبعث می‌گردد. عقل اول از آن حیث که معلول اول تعالی است، هیچ‌گونه کثرتی در او نیست و بسیط است (همان، ۴۳۳-۴۳۷). از طرف دیگر، عقل اول معلول به ذاته و ممکن‌الوجود است و این منشأ کثرتی در او می‌گردد؛ به عبارت دیگر، عقل اول به لحاظ انتساب به اول تعالی، واجب‌بالغیر است و کثرتی در او نیست، بلکه کثرت از ناحیه امکان وجود اوست. عقل اول آنگاه که ذات خویش را تعقل می‌کند، از حیثی اول تعالی را، از حیثی وجوب‌بالغیر خویش را و از حیثی دیگر، امکان ذاتی خویش را تعقل می‌کند. از تعقل اول، موجودی دیگر به نام «عقل دوم» فائض می‌گردد، از تعقل وجوب‌بالغیر، «صورت فلک اقصی» به وجود می‌آید که همان «نفس فلکی» است و از تعقل امکان، «جرم فلک اقصی» صادر می‌شود و در اینجا از عقل اول، سه موجود دیگر پدید می‌آید؛ «عقل دوم» و «فلک اول» که خود دارای دو جنبه نفس و جرم می‌باشد (همان، ۴۳۷). این فیضان سه‌گانه ادامه می‌یابد تا اینکه به عقل فعال منتهی می‌گردد که واجب‌الصور و مدبّر نفوس بشری است (همان، ۴۳۹).

در پایان این بحث، به تفاوت‌های مهم دیدگاه ابن سینا در باب فیض با نظریه محرک نخستین ارسطو و شباهت‌های دیدگاه ابن سینا و فلوطین اشاره می‌کنیم. به رغم شباهت ظاهری نظریه عقول طولیه ابن سینا با نظریه ارسطو در بعضی موارد، بین این دو دیدگاه، تفاوت‌های معنایی مهمی وجود دارد. از منظر ارسطو، مبدأ نخستین تنها متعلق شوق عقل اول است، ولی هیچ‌گونه رابطه صدور یا فیضانی بین آنها نیست. آنها دو موجود مستقل‌اند؛ با این تفاوت که یکی از دیگری کامل‌تر است. از این رو، بعضی معتقدند اساساً ارسطو، دیدگاهی در باب آفرینش ندارد (رک: راس، ۲۸۰)، بلکه آنچه ابراز داشته، تنها تبیینی از وقوع حرکت و نحوه حرکت موجودات است، نه صدور موجودات و آفرینش عالم. اما فلوطین و ابن سینا در این موضوع، آرای شبيه هم دارند. از نظر هر دو، رابطه مبدأ هستی و عالم، رابطه صدور و فیضان است. مراتب کلی هستی نیز عبارت است از:

۱. احد یا مبدأ اعلی؛

۲. عقل؛

۳. نفس یا واهب‌الصور.

اینکه نفس از نظر فلوطین را هم عرض واهب‌الصور یا عقل فعال (عقل دهم ابن سینا) آورديم، به سبب نکته‌ای است که در خصوصیات این مراتب آورده می‌شود.^۱ از نظر فلوطین، در احد، همه چیز هست، لکن بدون تمییز. عقل حاوی همه موجودات است، لکن در عین تمییز و به وجود جمعی. اما این کائنات در نفس، متمایز و مشخص‌اند و چون به عالم محسوس رسند، جدا و پراکنده می‌شوند (ر.ک: فلوطین، ۶۶۱/۲ به بعد؛ الفاخوری، ۸۶).

ابن سینا نیز معتقد است همه موجودات، به وجود علمی در نزد خدا حاضرند (الشفاء (الهیات)، ۳۸۴) و عقل اول که هم واسطه فیضان دیگر موجودات از مبدأ اعلی و هم واسطه علم مبدأ اعلی بر دیگر موجودات است، در عین بساطت، جامع تمام کمالات مراتب مادون است. نفس در نظر ابن سینا، مبحث بسیار گسترده‌ای است و خود مراتب و انواعی دارد. آنچه در اینجا می‌تواند هم عرض نفس فلوطین قرار گیرد، همان عقل فعال یا واهب‌الصور و به تعبیر دینی، روح القدس است که در آن، هستی به مرحله‌ای می‌رسد که کثرت عرضی در عالم پدید می‌آید. وجود عقل دهم همراه وجود عناصر قابل کون و فساد است (همان، ۴۴۲) و بعد از آن است که به تعبیر فلوطین، کائنات جدا و پراکنده می‌شوند.

نظریه فیض سه رکن دارد:

۱. اندیشیدن مبدأ اعلی در ذات خود؛

۲. کامل و فوق تمام بودن مبدأ اعلی به طوری که هر کمالی نیز بازگشت به او دارد؛

۳. اندیشیدن عقول به ذات خویش و مبدأ اعلی که فیضان وجود مراتب مادون را

موجب می‌گردد.

این سه رکن، در سخنان فلوطین و ابن سینا موجود است، اما در کلام ارسطو تنها

اندیشیدن مبدأ اعلی و ذات خویش دیده می‌شود.

۱. گواه دیگر اتحاد نفس فلوطین با عقل فعال ابن سینا این است که نفس کلی در نظر فلوطین، مبدأ نفوس فردی انسانی است و ابن سینا این نقش را برای عقل فعال قائل است و آن را واهب‌الصور می‌نامد (ر.ک: کاپلستون، ۵۳۹؛ ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۴۳۹).

مبدأ هستی

بهرتر است آنچه در این باره مطرح می‌شود، شباهتهای دیدگاه ابن سینا با دیدگاههای افلاطونی بنامیم، نه تأثیرپذیری وی از آنان؛ زیرا آنچه ابن سینا دربارهٔ صفات مبدأ اعلیٰ قائل شده است، بیش از هر چیز، مرهون اعتقادات دینی اوست. به هر حال، باز هم می‌توان آرای ابن سینا را در این موضوع در زمرهٔ افکار افلاطونی او به شمار آورد.

در ضمن بحث پیشین به دیدگاه ارسطو دربارهٔ خداوند اشاره شد. به رغم اینکه وی مبدأ نخستین یا محرک نامتحرک را «خدا» نامید (راس، ۲۷۷)، هیچ‌گونه صفتی که شایستهٔ یک معبود دینی باشد، برای او قائل نیست جز کمال، آن هم به معنایی خاص. مبدأ نخستین ارسطو، عقلی ازلی و خود اندیش است که از ازل تا ابد تنها به خود می‌اندیشد، حتی جهان را به عنوان چیزی غیر خود نمی‌شناسد (ژیلسون، ۴۲-۴۳).

از نظر ارسطو، خدا نمی‌تواند به چیزهای دیگر علم داشته باشد؛ زیرا علم خدا به ما سوی پیامدهایی دارد، مانند علم به بدیها، انتقال از یک موضوع اندیشه به موضوعی دیگر که ارسطو آنها را منکر است (راس، ۲۷۹). چنین خدایی نه جهان را به وجود آورده، نه می‌تواند از آن محافظت کند. او محبت ما را پاسخ نمی‌دهد و ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم واقعاً او را دوست داشته باشیم. یکی از صفات مقبول خدا در ادیان الهی، معبود بودن است، اما به گفتهٔ کاپلستون، هیچ دلیلی وجود ندارد که ارسطو محرک اول را معبود شمرده باشد (کاپلستون، ۳۶۲). حتی تأثیری که مبدأ نخستین ارسطو در جهان دارد، فعالیت و فعل حقیقی او به شمار نمی‌رود؛ زیرا به گونه‌ای است که کسی ممکن است ناآگاهانه در دیگری داشته باشد، یا به گونه‌ای است که حتی پیکره یا عکس می‌تواند در ستاینده‌اش داشته باشد؛ از این رو، ابن رشد به عنوان مفسر خلف ارسطو، هرگونه فعالیت آفرینشی خدا و هرگونه آزادی ارادهٔ او را منکر است (راس، ۲۷۹). ابن سینا چنین دیدگاهی را دیدگاه طبیعیون در باب فاعل می‌نامد و نظر حکمای الهی را برتر از آن می‌داند و می‌گوید:

مقصود فلاسفه الهی از فاعل آن گونه که طبیعیون پنداشته‌اند، صرف مبدأ حرکت نیست، بلکه مراد آنان مبدأ و مفید وجود است، مانند فعالیت باری نسبت به جهان (الشفاء (الهیات)، ۲۵۷).

در نظام فلسفی ابن سینا صفات خداوند شکلی دینی - نوافلاطونی دارد و با حفظ بساطت، صفات علم، خلقت، اراده، قدرت و... برای خدا اثبات می‌شود. این نظام، افزون بر سازگاری با اعتقادات دینی، شباهت زیادی با صفات خدا از نظر افلاطون دارد. از میان موجودات الهی که افلاطون از آنها سخن می‌گوید، آنکه به اعتقاد بسیاری از محققان، خدای افلاطون است، «ایده‌ایده‌ها»^۱ است (کاپلستون، ۲۲۲؛ ژلیسون، ۳۵) که آن را «خیر مطلق» و «آگاتون» نیز می‌نامد. از تمثیلهای افلاطون درباره‌ی مثال خیر معلوم می‌گردد که وی، صفاتی نظیر خلق، تدبیر و علم را برای مثال خیر ثابت می‌داند. در جمهوری می‌گوید:

مثال خیر، منشأ (صانع) کلّ زیبایی و درستی (خوبی)، آفریننده‌ی نور و پروردگار نور در عالم محسوس و منبع بی‌واسطه‌ی عقل و حقیقت در عالم معقول است (افلاطون، ۱۳۳/۲؛ ژلیسون، ۳۶).

مثال خیر موجد مُثُل است (افلاطون، ۱۱۲۴/۲) و افلاطون نحوه‌ی به وجود آمدن مُثُل را از مثال خیر، به پدید آمدن روشنایی خورشید از خورشید تشبیه می‌کند (همان، ۱۱۲۳ و ۱۱۳۳). در جایی دیگر می‌گوید: «خداوند آفریننده‌ی ایده‌هاست» (همان، ۱۲۵۲؛ ر.ک: بورمان، ۶۸)؛ بنابراین تردیدی در خالق بودن مثال خیر باقی نمی‌ماند. البته این خلق به صورت فیضان وجود است. در اینجا شباهت فراوانی بین افکار افلاطون و ابن سینا به چشم می‌خورد. آفرینش موجودات، همه، مستند به خداوند است و این آفرینش، گاهی بدون واسطه است، مانند ایجاد مُثُل و گاهی با واسطه، مانند موجودات فانی که توسط موجودات عالی‌تر ایجاد شده‌اند. افلاطون از این موجودات عالی‌تر به «خدایان» تعبیر می‌کند. نقش خدایان در نظام فکری افلاطون، همان نقش فرشتگان در اندیشه‌ی ابن سیناست که کاملاً با فرشتگان مدبّر امور جهان^۲ در تفکر دینی منطبق است. از جمله‌ی این موجودات، «دمیورگ»^۳ یا صانع است که

۱. Idea of Good.

۲. «فالمَدبّراتُ أُمُراً» (تازعات / ۵) برای تطبیق عالم عقول بر عالم فرشتگان، ر.ک: ابن سینا، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله‌ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، تصحیح موسی عمید، چاپ دوم، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۱۳.

۳. Demiourge.

«خائوس»^۱ (هاویه) را به شکل «کاسموس»^۲ (جهان) نظم داده و با الگو قرار دادن مُثُل، جهان مادی را به وجود آورده است. همچنین ایجاد نفس کلی نیز منسوب به اوست (ر.ک: افلاطون، ۱۸۳۸/۳). موجود دیگر «زئوس» است که امور جهان را سامان می‌بخشد و بر دیگر خدایان و ارواح فرمان می‌راند. بعید نیست که «دمیورگ» نام فلسفی همان موجودی باشد که در اندیشه دینی افلاطون «زئوس» نامیده می‌شود. به هر حال، این دو، واسطه در فیض‌اند و ایجاد آنها از سوی مثال خیر، بدون واسطه بوده است، آنگاه ایجاد موجودات مادون بر عهده آنها نهاده شده است تا اینکه سلسله آفرینش به خدایانی منتهی گشته که عالم مادی را به وجود آورده‌اند. افلاطون در رساله تیمائوس می‌گوید:

استاد صانع^۳ (دمیورگ) جهان و روح را آفرید، سپس به آفریدن خدایان پرداخت (همان، ۱۸۴۱)... آنگاه آفرینش بقیه موجودات را که سه نوع بودند، بر عهده خدایان گذاشت (همان، ۱۸۵۱).

به نظر وی، در واقع، تمام آفرینش به مثال خیر مستند است؛ زیرا همه چیزهایی که در جهان است، در خدمت آنچه والاترین چیزها و شاه جهان است، قرار دارد و وجود همه آنها برای خاطر اوست و همو علت اصلی همه چیزهای خوب است (همان، ۱۹۵۲)؛ از این رو، نظم و زیبایی این جهان را می‌توان دلیلی بر صفت حکمت و اراده مثال خیر دانست؛ چنان که افلاطون می‌گوید:

خدا که جهان را در نهایت خوبی و زیبایی پدید آورد، لازمه‌اش این است که این جهان، دارای روح و خرد است و بر اثر حکمت و اراده خدا پدید آمده است (همان، ۱۸۴۰).

وی از زبان فیلبس می‌گوید: «کل جهان را عقل و دانشی حیرت‌انگیز منظم ساخته و اداره می‌کند» (همان، ۱۷۵۷).

از نظر افلاطون، خدا مدبّر جهان است. او صفت تدبیر را در موارد گوناگون به

۱. Chaos.

۲. Cosmos.

۳. (Demiourgos) demiurge.

خدا نسبت می‌دهد؛ هر چند این تدبیر به حالت واسطه باشد. ژیلسون می‌گوید: «صفت اصلی خدای افلاطون، این است که امور انسان را تدبیر و تمشیت می‌کند» (ص ۴۰). از آنچه گذشت، روشن می‌شود که افلاطون گاهی به صراحت و گاهی به طور ضمنی، صفات خلق، علم، اراده، تدبیر و قدرت را برای خدا ثابت می‌داند. از نظر ابن سینا نیز تمام این صفات برای مبدأ اعلی ثابت است.

ابن سینا همان گونه که مقتضای بینش دینی اوست، خدا را خالق جهان می‌داند و صریحاً از کلمه «خلق» استفاده می‌کند: «انظر إلى حكمة الصانع بدأ الخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى» (الاشارات و التنبیهات، ۲/۲۸۶). البته خلق در نظر وی، فیضان وجود است و با مدعای متکلمان (یعنی خلق از عدم) متفاوت است. به عقیده ابن سینا عالم به عنوان معلول خدا ممکن نیست از علّت تامّه خود متأخّر باشد؛ به عبارتی، عالم مخلوق است؛ خلقی قدیم و حادث به حدوث ذاتی نه زمانی. بنابراین، در نسبت خلق به خدا باید گفت: «کان الله و خلق»، نه «کان الله ثم خلق» (ر.ک: ابن سینا، الشفاء (الهیات)، مقدمه ابراهیم مدکور). در مقابل، کسانی که معتقدند فعل قدیم معنا ندارد و اگر عالم، فعل خداست، پس باید حادث باشد، ابن سینا مفعول را به قدیم و حادث تقسیم می‌کند. آفریدن مفعول قدیم، «ابداع» و ساختن مفعول حادث، «صنع» نامیده می‌شود. فعل قدیم یا مبدع، فعلی مسبوق به ماده و مدّت نیست؛ نظیر مجردات و خود ماده، اما فعل حادث، مخلوقی است که سابقه عدم زمانی دارد و مسبوق به ماده و مدّت است. مبدأ اعلی نسبت به مبدعات، «مبدع» و نسبت به محدثات، «صانع» نامیده می‌شود (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ۳/۶۷)؛ از این رو، ابن سینا نمط پنجم کتاب اشارات را «فی الصنع و الإبداع» نامیده است. به هر حال، به رغم اینکه از نظر ابن سینا عالم، قدیم زمانی است، تردیدی نیست که او خدا را خالق عالم می‌داند و صفت خلق را درباره مبدأ اعلی به کار می‌برد.

در نظام فلسفی ابن سینا با حفظ بساطت و اجب الوجود، علم خدا حتی به جزئیات نیز به نحوی تبیین می‌شود. وی در این باره می‌گوید: «واجب الوجود همه امور را به نحو کلی تعقل می‌کند و در عین حال، هیچ چیز از علم او مخفی نیست» (الشفاء (الهیات)، ۳۸۵).

در این نظام، اراده و قدرت واجب‌الوجود مغایر با ذات و علم او نیست؛ به عبارتی، قدرت و اراده واجب‌الوجود همان علم اوست. ابن سینا در این باره می‌گوید:

پس اراده واجب‌الوجود نه ذاتاً و نه مفهوماً با علم او مغایرتی ندارد و قبلاً گذشت که علم واجب‌الوجود بعینه همان اراده اوست و همچنین بیان شد که قدرت او عبارت است از عاقل کل بودن ذات او به نحوی خاص... و اراده - آن گونه که ما تحقیق کردیم که طبق آن در فیض وجود به غرضی تعلق نمی‌گیرد - چیزی نیست جز نفس فیض که همان وجود است (همان، ۳۹۴).

البته این سخن درباره عینیت صفات و ذات واجب است، ولی آنچه مربوط به اینجاست، این است که وی در این کلام به صفات علم، قدرت و اراده خدا اشاره می‌کند؛ اگرچه بعضی معتقدند صفات خلق، علم و... در سخنان وی، صوری است و در نظام فلسفی او مجالی برای این صفات وجود ندارد (ر.ک: ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۲۳ (مقدمه))، این صوری بودن، با افلاطونی بودن دیدگاه او منافاتی ندارد و از قرابت آرای او به افکار افلاطون نمی‌کاهد.

دمیورگک و موجودات نظیر او، مضاهای مبادی عالی و عقول طولیه در دیدگاه ابن سیناست. در هر دو دیدگاه، تمام هستی با واسطه یا بدون واسطه به مبدأ اعلی نسبت داده می‌شود.^۱ آنچه ابن سینا از آن به صنع و ابداع تعبیر کرده، در نظریه افلاطون نیز مصداق دارد. موجودات مادی و زمانی مصنوع‌اند و دمیورگک استاد صنعتگر است؛^۲ در حالی که مثل و شاید خود دمیورگک جزء مبدعات مبدأ اعلی باشند.

نفس

از سخنان افلاطون چنین برمی‌آید که وی به دو نوع نفس قائل بوده است؛ یکی

۱. قبلاً سخنی از افلاطون نقل شد که در آن، فاعل و علت اصلی همه چیزهای موجود در جهان را «ایده ایده‌ها» و «مثال خیر» است (ر.ک: افلاطون، ۱۸۴۱)، ابن سینا نیز در این باره می‌گوید: «همه موجودات از او وجود گرفته‌اند» (الشفاء (الهیات)، ۲۷۵) و او فاعل همه است؛ یعنی موجودی است که هر وجودی فائض از اوست» (همان، ۳۸۰).

۲. این موجود در ترجمه انگلیسی، «Creator» نامیده شده است. افلاطون در قوانین از آن به «good-maker» تعبیر می‌کند. آقای لطفی در دوره آثار افلاطون آن را به «استاد سازنده» ترجمه کرده است.

نفس کلی عالم که مافوق جسم بوده و از طرف صانع برای تدبیر حرکات جهان آفریده شده است (افلاطون، ۱۸۴۳/۳) و درباره آن گفته است: «کلّ روح [روح کلی] به کلّ کیهان بی روح فرمان می‌راند» (همان، ۱۳۱۴). از آنجا که افلاطون در جای دیگر تدبیر جهان را به زئوس، خدای آسمان، نسبت می‌دهد (همان، ۱۳۱۵)، بعید نیست که نفس کلی در نظر وی، همان زئوس باشد. نوع دیگر نفس، نفوس جزئی‌اند که مدبّر بدن‌اند (همان، ۱۹۱۷) و نوعی ضعیف‌تر از نفس نیز در حیوان و نبات وجود دارد (همان، ۱۸۹۳ و ۱۹۵۱ به بعد).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت، نفس از نظر افلاطون به دو قسم کلی تقسیم می‌شود؛ نفوس خدایی و فناپذیر و نفوس فانی. نفس انسان در نظر وی، متشکل از سه بخش است؛ جزئی از آن که مدبّر بدن است، فناپذیر و دو جزء دیگر، فناپذیر است (ر.ک: همان، ۱۰۱۵/۲ به بعد).

خصوصیات نفس از نظر افلاطون را می‌توان این گونه نام برد: مدبّر بدن، تجرّد و روحانی بودن، جوهر مستقل بودن، جاودان و ازلی بودن. همه این خصوصیات حتی ازلی بودن نفس در افکار ابن سینا نیز وجود دارد، اما ابتدا لازم است به دیدگاه ارسطو نیز در این باره اشاره شود.

در نظام فلسفی ارسطو، تقسیم دوگانه نفوس به نفوس عالیّه و سفلیّه که در فلسفه افلاطون و نیز ابن سینا دیده می‌شود، وجود ندارد. بعضی معتقدند ارسطو در دوره‌ای پیشتر به مفهوم افلاطونی نفوس ستارگان (نفوس سماوی) معتقد بوده است؛ زیرا در پری سوفیلوس (درباره فلسفه) می‌گوید، خود ستارگان، دارای نفس‌اند و موجب حرکت خویش‌اند، ولی او این مفهوم را رها کرده و به مفهوم عقول افلاک روی آورده است (کاپلستون، ۳۶۰/۱).

از نظر ارسطو، افلاک دارای عقول‌اند و این عقل است که سبب حرکت آنها می‌گردد (ر.ک: ارسطو، ما بعد الطبیعه، ۴۸۴؛ راس، ۱۵۵). گواه اینکه ارسطو نفوس سماوی را قبول ندارد، این است که تعریف وی از نفس تنها نفوس ارضیه را شامل می‌شود.

نفس از نظر ارسطو عبارت است از: «کمال اوّل جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه (آلی) است» (ارسطو، درباره نفس، ۷۸). باید توجه داشت که مراد از جسم در اینجا

ماده نیست، بلکه جسم به معنای جنس است. کمال اول مانند علم برای انسان و یا بریدن برای چاقو، و ذی حیات یا آلی به معنای دارا بودن آلات و قواست که به واسطه آنها افعال حیات (یعنی تغذی، نمو، تولید، ادراک، حرکت ارادی و نطق) صادر می‌شود. روشن است که این تعریف بر اجرام سماوی منطبق نیست؛ زیرا اگرچه از دید وی آنها دارای حیات‌اند، صاحب آلات و قوا نیستند.

حال، با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان دیدگاه ابن سینا را با دیدگاه ارسطو سنجید. دیدگاه ابن سینا درباره نفس، دو اختلاف اساسی با رأی ارسطو دارد. این اختلاف، باعث فاصله‌گیری ابن سینا در جزئیات این بحث از ارسطو شده و وی را به افکار افلاطونی متمایل کرده است. نخست آنکه این تعریف تنها شامل نفوس ارضی می‌گردد؛ از این رو، برای شمول نفوس سماوی باید به جای قید «آلی» قید «ذی ادراک و حركة تتبعان تعقلًا کلیًا» آورد (ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۲۹۱) و از آنجا که در نزد ابن سینا نفوس در تقسیم کلی دو گونه‌اند، نمط سوم/ اشارات را «درباره نفس ارضی و سماوی» نامیده است.

دوم اینکه به رغم توافق ظاهری ابن سینا با ارسطو در تعریف نفوس ارضی، در معنای «کمال» با وی اختلاف نظر دارد. کمال از نظر ارسطو، مساوی با صورت است، در حالی که ابن سینا کمال را اعم از صورت می‌داند؛ یعنی هر صورتی، کمال است، ولی هر کمالی، صورت نیست (الشفاء، کتاب النفس، مقاله اول، فصل اول). این اختلاف در معنای کمال، در اکثر فروع بحث نفس، ابن سینا را از ارسطو جدا ساخته و وی را با افلاطون هم‌رأی کرده است. در زیر به موارد این اختلاف اشاره می‌کنیم.

۱. ثنویت نفس و بدن. ثنویت نفس و بدن، فکری فیثاغوری-افلاطونی است. از نظر افلاطون، نفس آدمی قبل از بدن وجود داشته و از دانش بهره‌مند بوده است (افلاطون، ۵۰۳/۱). آنگاه توسط خیر اعلی در کالبد بدن نهاده شده است. «آن که از همه بهتر است... خرد را در روح و روح را در جسم جایگزین ساخت» (۱۸۳۸/۳). از این سخن و سخنان همانند آن در آثار افلاطون، روشن می‌شود که نفس، جوهری مستقل از بدن است که چند روزی جسد را به استخدام می‌گیرد و سرانجام، جسد را

رها کرده و مستقل به زندگی ابدی خویش ادامه می‌دهد.^۱ دیدگاه ابن سینا نیز از جهت استقلال نفس، شبیه همین است، ولی نفس را جوهری مستقل در مقابل بدن می‌داند و می‌گوید:

نفس انسانی جوهری قائم به ذات و مستقل است که منطبع در ماده نیست، بلکه نفس مجرد است و همانا نیازش به این بدن، به سبب عدم امکان وجودش بدون این بدن و نیز به سبب نیل به بعضی کمالات است (ابن سینا، التعلیقات، ۱۷۶؛ الاشارات و التنبیهات، ۳۰۱/۲ و ۳۷۱).

در این تعریف ابن سینا از نفس نیز این استقلال لحاظ شده است و گفتیم که او کمال را اعم از صورت می‌داند. معنای اعم بودن این است که نفس، یعنی همان کمال که مستقل و فارغ از بدن نیز می‌تواند وجود داشته باشد، در حالی که ارسطو کمال را مساوی صورت می‌داند؛ در نتیجه، از نظر وی نفس هیچ‌گاه نمی‌تواند از بدن جدا باشد؛ زیرا صورت بدون بدن ممکن نیست. بنابراین، در دیدگاه ارسطو، نفس و بدن دو جزء برای جوهر واحدند.

۲. تدبیر بدن. رابطه نفس و بدن از نظر افلاطون، رابطه تدبیر است. این رابطه در تمثیل ارابه بالدار به تصویر کشیده شده است؛ ارابه‌ای که دو اسب آن را به دنبال می‌کشند، به مثابه بدن و جسم است و ارابه‌ران که کنترل اسبها را به عهده دارد، به مثابه نفس. آن دو اسب نیز نماد قوه همّت و اراده و قوه شهویه و غضبیه‌اند که از قوای نفس‌اند (افلاطون، ۱۲۳۵/۳). در نگاه ابن سینا نیز رابطه نفس و بدن، رابطه تدبیر است و نفس جوهری است که در بدن و اجزای بدن تصرف می‌کند (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ۳۰۲/۲)، اما از آنجا که ارسطو معتقد است نفس و بدن همانند ماده و صورت شیء واحدند و به عبارت دیگر، دو جزء برای یک جوهرند، بحث از ارتباط آنها منتفی است؛ چرا که رابطه تدبیر در جایی معنا دارد که دو جوهر متباین فرض شود، اما نسبت نفس و بدن در نظر ارسطو، تباین نیست، بلکه اتحاد است.

۳. تجرد نفس. افلاطون نفس را مجرد دانسته و بر آن استدلال کرده است. دلیل

۱. افلاطون این موضوع را در جاهای متعدد آثارش مطرح می‌کند؛ نظیر: فایدون، فایدروس، تیمائوس....

تجرّد نفس از نظر او، این است که هیچ گونه تغییری در آن صورت نمی‌پذیرد (افلاطون، ۵۱۴/۱). در اندیشه ابن سینا نیز نفس، موجودی مجرد است که تنها در حدوث و استکمال به بدن نیاز دارد (ابن سینا، التعليقات، ۱۷۶) و در موارد متعدّد بر تجرّد نفس استدلال کرده است (رک: ابن سینا، الشفاء، کتاب النفس، مقاله پنجم، فصل دوم و هفتم).^۱ اما نفس از نظر ارسطو، طبق آنچه تعریف وی از نفس بر آن دلالت می‌کند ممکن نیست مجرد باشد؛ زیرا نفس صورت بدن است و صورت بدن با فنای بدن فانی می‌گردد و حال اینکه موجود مجرد ممکن نیست فانی باشد. از نظر ارسطو تنها جزئی از نفس که آن را «عقل منفعل» می‌نامد، می‌تواند مجرد باشد. البته درباره این جزء، ابهامهایی در کلام ارسطو وجود دارد که در مباحث بعدی به آنها اشاره می‌کنیم.

۴. جاودانگی نفس. خلود و جاودانگی نفس از اعتقادات مسلم افلاطون است. او در رساله فایدون که به معنای «جاودانگی» است، بیشتر از هر جای دیگر، این موضوع را مورد تأکید قرار داده است. در رساله‌های دیگر نیز آن را بیان کرده است. در رساله فایدروس می‌گوید:

روح مبدأ هر چیزی است که جنبشش از خود نیست، بلکه از خارج است و ازلی است و چون ازلی است، بالضرورة ابدی است... آنچه جنبشش از خود است، جاویدان و فناپذیر است و آن جهان ذات و ماهیت روح است (رک: افلاطون، ۱۸۳۸/۳).

خلود نفس در فلسفه اسلامی به معاد مشهور است و ابن سینا در اصل جاودانگی نفس با افلاطون هم‌رأی است. البته اختلافهایی بین آنها نیز وجود دارد؛ برای مثال، خلود نفس در نگاه افلاطون به صورت نوعی تناسخ است که ابن سینا آن را باطل می‌داند. ابن سینا در فصل چهارم مقاله پنجم کتاب نفس شفا به بحث درباره خلود نفس می‌پردازد و جاودانگی آن را اثبات می‌کند.

مسئله جاودانگی نفس در نظر ارسطو نظیر مسئله تجرّد نفس است و مانند آنجا باید گفت: نفس بنا بر تعریف ارسطو ممکن نیست جاودانه باشد، بلکه چون صورت بدن است و نمی‌تواند مستقل از بدن باقی بماند، پس با فنای بدن باید فانی شود.

۱. ابن سینا، در کتاب نفس، هفت دلیل بر تجرّد نفس اقامه کرده است.

۵. تقدّم وجود نفس بر بدن. از نظر افلاطون نفس آدمی قبل از تعلق به بدن وجود داشته و از دانش بهره‌مند بوده است (همان، ۵۰۳/۱)، در حالی که ابن سینا در کتابهای فلسفی خود، صراحتاً قدم نفس را باطل دانسته و بر حدوث آن استدلال کرده است (ابن سینا، «کتاب النفس»، الشفاء، مقاله پنجم، فصل سوم؛ التعليقات، ۱۷۶). از نظر ابن سینا نفس روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و نمی‌تواند قبل از بدن وجود داشته باشد و در مرحله‌ای از تکوّن بدن از مبدأ اعلیٰ افاضه می‌شود (رسالة نفس، ۵۶). به رغم صراحت و تأکید ابن سینا بر حدوث نفس، گویا اندیشه قدیم بودن نفوس و سبق وجودی نفس بر بدن در عمق جان ابن سینا ریشه دوانده است؛ به گونه‌ای که بر خلاف دیدگاه فلسفی‌اش، در موارد فراوانی، نفس را موجودی ازلی معرفی می‌کند که به این عالم خاکی آمده و تخته‌بند بدن عنصری گردیده است. او در کتاب اشارات با جملاتی شاعرانه بدن را به آشیانه‌ای تشبیه می‌کند که خدا به حکمت خویش آن را فراهم کرده است تا مرغ نفس در آن آشیانه گیرد. این نگاه افلاطونی به نفس در کتابهای عرفانی - تمثیلی ابن سینا با وضوح بیشتری دیده می‌شود. در رسالۃ الطیر، نفوس انسانی در قالب مرغانی ظاهر می‌شوند که در دام حس اسیر می‌گردند (ص ۱۹-۲۹). ابن سینا در نخستین بیت قصیده عینیه، نفس را موجودی روحانی معرفی می‌کند که از جهانی والا به برهوت تن هبوط کرده است.

هبطت إليك من المحلّ الأرفع
ورقاء ذات تفرّد و تمنع^۱

البته در همه این موارد، می‌توان گفت که ابن سینا به مجاز سخن گفته است خصوصاً اینکه این آثار، عرفانی است. با این حال، حتی این احتمال به روح افلاطونی فکر ابن سینا در این باره خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ چرا که فاصله زیادی بین دیدگاه ابن سینا و ارسطو در این باره وجود دارد.

عقل فعّال

گفته شد از نظر ارسطو، جزئی از نفس که عقل نامیده می‌شود، مجرد و فناپذیر

۱. «به سوی تو از جایگاهی بلند کبوتری گرانقدر و والا فرود آمد» (برای دیدن قصیده، ر.ک: الفاخوری، ۵۰۰).

است. در این کلام ارسطو چند ابهام وجود دارد. نخست آنکه آیا عقل فعّال و عقل منفعل دو موجودند یا اینکه دو جنبه از موجود واحدند (همچنان که تفکیک اسمی این دو، توسط شارحان ارسطو، مانند اسکندر افرویدیسی، انجام گرفته است). ابهام دوم این است که آیا این دو عقل، مجرد و مفارق از ماده‌اند یا نه؟ و ابهام سوم اینکه آیا عقل فعّال موجودی جدای از نفس انسانی است یا جزء نفس انسانی؟

دیدگاه رایج دربارهٔ ابهام نخست، این است که عقل فعّال و عقل منفعل، دو موجود متمایزند. باید توجه داشت که تقسیم عقل به فعّال و منفعل، از سوی خود ارسطو نیست، لکن از سخنان وی چنین برمی‌آید که جزئی از نفس که عقل نام دارد، منفعل است (دربارهٔ نفس، ۲۱۲) و آنگاه موجود دیگری باید باشد که نسبت به معقولات این عقل، سِمَت فاعلیت دارد (همان، ۲۲۵). ارسطو دربارهٔ این موجود دوم می‌گوید: «و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است... و تنها اوست که فناپذیر و ازلی است» (همان، ۲۲۶ و ۲۲۸).

بنابراین، تردیدی نیست که عقل فعّال، مجرد است، اما دربارهٔ عقل منفعل اختلاف است. ارسطو از جهتی می‌گوید: «عقل از آن حیث که همه چیز را می‌اندیشد، باید بالضرورة چنان که آناکساگوراس^۱ گفته، عاری از مخالطت باشد» (همان، ۲۱۳).

از طرف دیگر، دیدیم که وی صفت تجرّد را منحصر به عقل فعّال دانست؛ از این رو، بعضی از این حصر در سخن وی صرف نظر کرده و عقل منفعل را نیز مجرد دانسته‌اند. این گروه در تأیید سخن خویش به این عبارت از وی تمسّک جسته‌اند که گفته است: «موجّه نیست عقل را مخالط با بدن بدانیم» (همان، ۲۱۴)، در حالی که بعضی مفسّران جدید گفته‌اند: مقصود ارسطو این است که عقل با معقولاتی که آنها را می‌شناسد، مخالطت ندارد و چون بالقوه تمام معقولات است نمی‌تواند فعل محض و مجرد باشد (همان، ۲۱۳ و ۲۲۶ (پاورقی)).

ابهام سوم دربارهٔ عقل فعّال است، به این صورت که آیا جزئی از نفس انسانی یا

۱. Anaxagors.

اینکه موجودی جدا و منفک از نفس انسانی است که علوم را به انسان افاضه می‌کند. بعضی شارحان ارسطو، مانند اسکندر افریدوسی^۱ (حدود ۲۲۰ م)، ابن رشد و ذرابلتا^۲ (۱۳۶۰-۱۴۱۷ م) بر آن‌اند که مقصود از عقل فعال خداوند است و خداست که فکر را در نفس ایجاد می‌کند (ر.ک: برن، ۱۳۳)، در حالی که بعضی دیگر معتقدند عقل فعال، همان روح جاودان و خالد در کالبد آدمی است.

هدف از بررسی سخن ارسطو این بود که اگر مقصود وی از عقل فعال و عقل منفعل، موجود واحدی است که جزئی از نفس انسان را تشکیل می‌دهد، می‌توان به او نسبت داد که به خلود نفس قائل بوده است، اما نه به آن معنا که افلاطون و ابن سینا معتقدند، بلکه به معاد نوعی و اینکه همیشه یک نفس کلی در جهان بوده و خواهد بود؛ زیرا از ظاهر سخنان ارسطو فهمیده می‌شود که عقل فعال موجودی واحد است. اگر عقل فعال موجودی غیر از عقل منفعل باشد، از آنجا که ظاهراً ارسطو صفت تجرّد را به عقل فعال منحصر کرد، عقل منفعل نمی‌تواند موجودی مجرد باشد و در این صورت نیز تنها اگر عقل فعال جزء نفس انسان باشد، می‌توان گفت که ارسطو به بقا و جاودانگی نفس قائل است، البته آن هم معاد نوعی، نه معاد فردی.

در اثر این ابهامات و احتمالات در سخنان ارسطو، ژیلسون چنین نتیجه می‌گیرد: درست است که هر یک از افراد بشر، نفسی از آن خود دارد، اما این نفس، دیگر خدایی فناپذیر مانند نفس نزد افلاطون نیست، [بلکه] نفس انسانی [در نزد ارسطو] صورت جسمی بدن مادی و نابودشدنی اوست و محکوم به فزونی انسان است (ص ۴۳).

عشق و عرفان

از دیگر افکار افلاطونی ابن سینا، مباحث مربوط به عشق و عرفان است که در رسائل عرفانی و نظمهای آخر کتاب *اشعار* منعکس شده است. در این مباحث، شباهتهای فراوانی میان افلاطون و ابن سینا وجود دارد. نخست آنکه روش هر دو در وصول به حقیقت، ریاضت عقلی است. شهود و اشراق از نظر افلاطون، نوعی شهود

۱. Alexander Aphrodisien.

۲. Zrabelta.

عقلی است نه شهود قلبی عرفانی. حقیقت در نگاه افلاطون، همان مُثُل و حقیقی‌ترین موجود، مثال خیر است و راه رسیدن به مثل و تماشای مثال خیر، دیالکتیک است که افلاطون آن را عمل جمع و تفریق به معنای ترکیب و تحلیل و گاهی حالت جودت ذهن می‌داند (ر.ک: افلاطون، ۱۱۵۵/۲-۱۱۶۸؛ ۱۸۰۴/۳-۱۸۰۵). برای نیل به حقیقت، لازم است نیروی عقل و اراده بر قوه شهوت و هوس فائق آید. خویشتن‌داری صفتی است که در اثر حکمت و پرورش قوه عاقله حاصل می‌شود. خویشتن‌داری به معنای زهد صوفیانه و پرهیز از لذتها نیست، بلکه همان صفتی است که در سقراط به نحو اعلی وجود داشت. در مکالمه‌های افلاطون، سقراط شراب می‌نوشد، ولی هیچ‌گاه عنان عقل را از دست نمی‌دهد (همان، ۴۲۴/۱). این‌گونه ریاضت عقلی، سبب به وجود آمدن صفت حکمت و وصال به خورشید حقیقت می‌گردد (افلاطون، ۱۰۷۷/۲ به بعد).

ابن سینا نیز در نمط نهم *اشارات* که در مقامات العارفین است، برای رسیدن به کمال حقیقی، ریاضت را توصیه می‌کند، اما این ریاضت، ریاضت شرعی یا متصوفانه نیست، بلکه همان ریاضت عقلی و استفاده از قوه فکر برای وصول به جانب حق است. در نگاه عرفا، دل بالاترین جایگاه را در وصول به حقیقت دارد. در راه سلوک باید قلب و باطن را از کدورتها و آلودگیها پاک کرد تا جمال شاهد قدسی در آن جلوه‌گر شود. معمولاً از منظر عرفا عقل و فکر نه تنها در راه سلوک نقش چندانی ندارد، بلکه در مظان مذمت نیز قرار دارد:

زین قدم وین عقل، رو بیزار شو چشم غیبی جوی و برخوردار شو

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۳۱۳)

در مقابل، ابن سینا شرط وصول به حضرت حق را صاف کردن فکر و عقل از شوائب اوهام و تخیلات معطوف به عالم جسمانی می‌داند. وی آنجا که عارف را معرفی می‌کند، بر جنبه عقلانیّت و فکر عارف تأکید دارد و می‌گوید:

و المتصرف بفکره إلى قدس الجبروت مستدياً لشروق نور الحقّ فی سرّه یخصّ
باسم العارف (الاشارات و التنبیهات، ۳/۳۶۹)؛ عارف کسی است که فکر و عقلش به
کمال متوجّه حضرت حق گردیده و پیوسته در معرض اشراق نور حق بر باطن
اوست.

در جایی دیگر، آنجا که اغراض ریاضت را بیان می‌کند، می‌گوید:

و الثانی تطويع النفس الأمانة المطمئنة لينجذب قوى التخیل و الوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسیّ منصرفه عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلیّ (همان، ۳۸۰)؛
دوم رام کردن نفس اماره مطمئنّه است تا آنکه قوای متخیله و متوهّمه، مشغول افکار متناسب با امر قدسی گردند و از افکار مربوط به امور پست روی گردانند.

از این عبارت، روشن می‌شود که جایگاه رفیع عقل در نزد ابن سینا حتی در سلوک عرفانی، همچنان محفوظ است و بر خلاف عرفا که در صدد تصفیّه باطن و جلای قلب‌اند، بر پیراستن قوّه مفکره و عاقله از توهّمات و تخیلات مربوط به عالم حسّی تأکید دارد. حاصل آنکه راه وصول به حقیقت از نظر ابن سینا حتی در مباحث عرفانی، نوعی دیدگاه فلسفی است و همچون افلاطون بر ریاضت عقلی و تقویت قوّه عاقله اصرار می‌ورزد.

شباهت دیگر افلاطون و ابن سینا در اصل مباحث مربوط به لذّت و سعادت است. از نظر هر دو، لذّت و بهجت واقعی، تماشای کمال مطلق و اتّصال به عالم علوی است. افلاطون این دیدگاه را در جاهای مختلف، مانند تمثیل ارابه‌الدار و نیز تمثیل غار (ر.ک: افلاطون، ۱۱۲۹/۲ و ۱۳۱۵/۳) بیان می‌کند. این لذّت و سعادت که در اثر مشاهده حقیقت حاصل می‌شود، مربوط به بعد از مرگ نیست، بلکه در همین جهان نیز گاهی خرد و عقل به مشاهده حقیقت نائل می‌شود. شاعران، کاهنان و بالاتر از همه، فیلسوفان از جمله کسانی‌اند که بهره‌ای از تماشای حقیقت راستین برده‌اند. افلاطون چنین کسانی را «عاشق» می‌خواند و این عشق را نوعی دیوانگی که بخششی الهی است، قلمداد می‌کند. در این میان، شریف‌ترین نوع دیوانگی را «فلسفه» می‌داند که فیلسوف، حقیقت را که در عالم بالا دیده است، به خاطر می‌آورد (همان، ۱۳۱۲/۳ و ۱۳۱۹).

ابن سینا نیز معتقد است که بالاترین لذّت برای نفس ناطقه، نشاط روحی است که در اثر اتّصال به عالم علوی حاصل می‌آید و با عشق و شوق توأم است. عشق حقیقی چیزی نیست مگر ابتهاج به تصوّر حضرت حق و شوق چیزی نیست مگر رغبت دائم در کمال وصول به این ابتهاج و سرور (الاشارات و التنبیّهات، ۳/۳۵۹-۳۶۲). این لذّت و ابتهاج آنگاه که دوام یابد، سعادت حقیقی حاصل گردد. البته چنین سعادت

منحصر به بعد از مرگ نیست، بلکه در همین دنیا اتفاق می‌افتد. از جمله کسانی که به آن نائل می‌گردد، فیلسوف حقیقی است که جوهر عاقله نفس او در اثر این اتصال، مجلی حق اول به مقدار قابلیت خاص او می‌گردد، آنگاه تمام وجود آن گونه که هست، مجرد از هر گونه آلودگی، در آن متمثل می‌شود (همان، ۳۴۵ و ۳۵۴). این سخنان ابن سینا که در *اشارات* با لحنی عرفانی ابراز شده، در کتاب *نجات* او، طنینی فلسفی دارد، آنجا که می‌گوید:

کمال خاص نفس ناطقه، در حقیقت، آن است که به جهانی عقلی تبدیل شود که در آن، صورت همه هستی و نظام معقول آن و خیری که به آن افزوده می‌شود، نقش بندد؛ از مبدأ نخستین گرفته تا جواهر شریفه، سپس جوهرهای روحانی مطلق... تا اینکه بتواند چیزی را که حس مطلق و خیر مطلق و جمال حق است، مشاهده کند (الهیات نجات، ۲۹۷).

دیدگاه افلاطون و ابن سینا درباره عشق نیز شبیه هم است. افلاطون عشق را به عشق هوسناکانه و عشق حقیقی تقسیم می‌کند؛ هدف عاشق در عشق نخستین، رسیدن به بدن معشوق است، اما در عشق مطلوب، پرورش روح عاشق و توجه عاشق به زیبایی روح معشوق است و چنین عشقی، مقدمه فلسفه و بزرگ‌ترین نعمتی است که خدایان، نصیب آدمیان کرده‌اند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۱۳/۳ به بعد).

باید توجه داشت که این سخنان افلاطون درباره عشق به مبدأ اعلی نیست، بلکه درباره نوعی گرایش و علاقه به زیبایی (اعم از جسمانی و روحی) است که گاهی در انسان پدید می‌آید و مرجع این سخن مشهور صدرالمتألهین است: «المجاز قنطرة الحقیقة» (۱۷۳/۷). این عشق تنها مقدمه‌ای برای عشق حقیقی، یعنی عشق به زیبایی مطلق است که با فلسفه به دست می‌آید.

بی‌تردید، ابن سینا در رساله *عشوق*، به ویژه در فصلی با عنوان «ذکر عشق ظریفان و جوانمردان با صورتهای نیکو»، از سخنان افلاطون متأثر گردیده است. افلاطون در رساله *فایدروس* (عشق و زیبایی) و ابن سینا در رساله مذکور، در صدد تبیین فلسفی عشق و علاقه مردان به جوانان نو رسیده و امرد هستند. هر دو با پیراستن جوانب شهوانی و غیر اخلاقی این گرایش، به توجیه آن می‌پردازند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۲۲/۳؛ ابن

در آثار دیگر ابن سینا نیز آن گاه که بحث عشق مطرح می‌شود، دیدگاه افلاطونی وی دیده می‌شود. در *اشارات*، یکی از اغراض ریاضت را که مقدمهٔ رسیدن به مقامات عارفان است، «تلطیف سر» (یعنی استعداد رسیدن به کمال و تمثیل صور عقلیه در نفس) می‌نامد. سپس راه رسیدن به این هدف را فکر لطیف و عشق عقیف می‌داند.

خواجهٔ طوسی در شرح آن، عشق انسانی را به عشق حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند و سپس با تقسیم عشق مجازی به عشق حیوانی و نفسانی می‌گوید: در عشق نفسانی توجه عاشق به شمایل و اخلاق معشوق است، برخلاف عشق حیوانی که توجه عاشق به صورت معشوق و در پی لذات حیوانی است (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ۳/۳۸۳).

چنان که می‌بینیم، عشق نفسانی در تفسیر کلام ابن سینا کاملاً منطبق بر عشقی است که افلاطون آن را در مقابل عشق هوسناکانه قرار داده است. هر دو چنین عشقی را مقدمهٔ نیل به حقیقت دانسته‌اند. همچنین عشق حقیقی که پیش از این اشاره شد و بوعلی آن را عشق به جمال حق دانست، بر عشق به زیبایی مطلق در سخنان افلاطون منطبق است.

احوال عاشقان

افلاطون در وصف کسانی که خود زیبایی را مشاهده کرده‌اند، می‌گوید: بعضی افراد در معیت خدایان توانسته‌اند، خود زیبایی و زیبای حقیقی را ببینند و بعضی تنها نگاهی کوتاه به آن انداخته‌اند. این افراد آنگاه که بر اثر گرفتاری در این جهان بال و پرشان ریخته، از دیدار زیبای مطلق محروم می‌مانند با دیدن هر زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را به یاد می‌آورند و بسان مرغی شکسته بال‌اند که چشم به آسمان دارند و به آنچه در روی زمین می‌گذرد، بی‌اعتنایند. آنها هرگاه در این جهان نقشی از آنچه در آن عالم است، ببینند، چنان مجذوب و مشتاق می‌گردند که عنان اختیار از دست می‌دهند، ولی به درستی نمی‌دانند که چه حالتی به آنان روی آورده است؛ چون ادراک حسی از دریافتن آن ناتوان است (افلاطون، ۳/۱۳۲۰).

ابن سینا نیز در این باره سخنان مشابهی دارد و می‌گوید: نفوس سالم که بر فطرت نخستینشان باقی‌اند و همنشین امور زمینی آنها را نیالوده،

آنگاه که ذکری روحانی، راجع به احوال مجردات به گوششان می خورد، رخوتی دلدپذیر بر آنان عارض می گردد و نشاطی شدید همراه با لذتی فرح‌فزا به آنان دست می دهد و آنان را به حالتی از بهت و حیرت می برد (همان، ۱۳۱۹).

عاشق افلاطون و عارف ابن سینا، دو غریب‌اند که تقدیر، آنها را مدّتی از معشوق جدا ساخته است و هر دو طالب سعادت اقصی و کمال نهایی اند که همان مشاهده جمال حق است. این دو گاه به سبب اشتغال به عالم قدس و دل‌دادگی به کمال مطلق، حالاتی غیر طبیعی می‌یابند و از نظر عامّه مردم دیوانه قلمداد می‌گردند: چنین روحی علی‌الدوام از راه یادآوری، دیده دل به جایی دوخته که تماشاگه خدای اوست و کسی که از این گونه یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در حریم کمال پیش می‌رود، می‌تواند به راستی و کمال برسد و چون به کوششها و تلاشهای بشری بی‌اعتنا و همواره به امور خدا سرگرم است، عامّه مردم دیوانه‌اش می‌خوانند (همان).

در نگاه ابن سینا، در چنین حالتی، عارف به گونه‌ای در تأمل جبروت غرق می‌گردد که در ظاهر، بسان کسی می‌ماند که عقل را از دست داده و در حالت بهت به سر می‌برد؛ از این رو، تکلیفی بر او نیست (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۳/۳۵۴ و ۳۹۴). به هر حال، سرانجام این افراد، این است که جامه آلوده تن را کنار می‌گذارند و از گرفتاری ماده‌رهایی می‌یابند. آنگاه به سوی عالم قدس و خوشبختی پر می‌کشند و به کمال برین مزین می‌گردند و به لذت علیا نائل می‌شوند (همان، ۳/۳۵۳).

نتیجه

آنچه گذشت، روشن‌ترین مواضع در افلاطونی بودن دیدگاههای ابن سیناست. البته در دیگر دیدگاههای وی در باب معرفت، ماده و صورت نیز جنبه‌هایی از افکار افلاطونی در دیدگاههای ابن سینا وجود دارد. به هر حال، ویژگی‌هایی نظیر توجه به اشراق، اعتقاد به عقول مفارق و صدور آنها در خلقت عالم و کسب معرفت، تأکید بر تهذیب نفس و حقوق سلوک عملی شیخ در حل مشکلات فلسفی که در زندگی‌نامه‌های مربوط به وی آمده است، مجوزی است تا با نگاهی نو، شیخ‌الرئیس ابن سینا را «حکیمی افلاطونی» بنامیم.

- ابن ابی اصبغه، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، بیروت، مطبعة ذهبیه، ۱۲۹۹ ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیہات*، شرح خواجه نصیر طوسی و قطب الدین رازی، چاپ اول، قم، نشر بلاغه، بی تا.
- همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیه، بی تا.
- همو، *الشفاء (الهیات)*، مراجعه و مقدمه ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- همو، *الفن السادس من کتاب الشفاء*، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- همو، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه، ۱۴۱۸ ق.
- همو، *الهیات نجات*، ترجمه سیدیحیی یشربی، چاپ اول، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- همو، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسیبات*، مقدمه، حواشی و تصحیح موسی عمید، چاپ دوم، همدان- تهران، نشر دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- همو، «رساله عشق»، *رسائل ابن سینا*، ترجمه ضیاء الدین دری، چاپ دوم، بی جا، کتابخانه مرکزی، ۱۳۶۶ ش.
- همو، *دو بال خرد: عرفان و فلسفه در رسالی الطیر*، ترجمه شکوفه تقی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- همو، *رساله نفس*، تحقیق موسی عمید، چاپ دوم، همدان- تهران، دانشگاه بوعلی و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- همو، «کتاب النفس»، *الشفاء*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، چاپ چهارم، تهران، نشر حکمت، ۱۳۷۸.
- همو، *ما بعد الطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
- بالی، مرفت عزت، *الاتجاه الاشرافی فی فلسفی ابن سینا*، چاپ اول، بیروت، دار الجمیل، ۱۹۹۴ م.
- برن، ژان، *ارسطو و حکمت مشاء*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.
- بورمان، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- التکریتی، ناجی، *الفلسفی الاخلاقیی الافلاطونیی عند مفکری الاسلام*، چاپ سوم، دار الشئون الثقافه العامه، ۱۹۸۸.
- *دائری المعارف الاسلامیه*، ترجمه به عربی: احمد الشنتناوی، ابراهیم زکی خورشید و عبدالحمید یونس، دار الفکر، بی تا.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۰ ش.
- راس، دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ اول، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- رفاعی، احمد فرید، *عصر المأمون*، چاپ دوم، مصر، ۱۳۴۵.
- رومی، جلال الدین، *مثنوی معنوی*، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

- ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ اول، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعی العقلیه*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجزّ، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ پنجم، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلی و مضادتها*، تعلیق و شرح علی بوملحم، چاپ اول، بیروت، دار المكتبة الهلال، ۱۹۹۵.
- فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- فلوطین، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

در آمدی بر معرفت‌شناسی فلوطین

□ محمدعلی ندایی^۱

□ کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

فلوطین از جمله آخرین فلاسفه بزرگ یونان باستان است که در قرن سوم میلادی ظهور یافت و با بازتیین آرای افلاطون به احیای مکتب افلاطونی پرداخت و خود نیز نظریه جدید به نام «نظریه فیض» را ارائه کرد. فلوطین رویکردی عرفانی و اشراقی داشته و به سه اقنوم احد، عقل و نفس اعتقاد دارد. در عرصه معرفت‌شناسی نیز به نظر می‌رسد نخستین فیلسوفی است که از علم حضوری سخن گفته است؛ دیدگاهی که بعدها در فلسفه اسلامی پخته شده است. در مقاله حاضر، دیدگاههای معرفت‌شناسانه فلوطین بررسی شده است. کلید واژگان: فلوطین، معرفت‌شناسی، ادراک، عقل، فیض.

مقدمه

تحوّلی که در اندیشه و تفکر فلسفی غرب با دکارت^۲ آغاز شد، و با انقلاب

۱. manedaei@yahoo.com

۲. R. Dekart.

کوپرنیکی کانت^۱ به اوج رسید، محور فلسفه را از «وجود» و «هستی‌شناسی» به «شناخت» و «معرفت‌شناسی» دگرگون کرد. از آن پس، روز به روز بر اهمیت مسائل معرفت‌شناسی افزوده شد و به مباحث آن بیشتر توجه گردید؛ به عبارت دیگر، با پدید آمدن دگردیسی پس از رنسانس در فکر و اندیشه غرب، متافیزیک مدرسی و کلاسیک که بر محور و مدار وجود و هستی استوار شده بود، در فضای اومانیستی جدید، جای خود را به فاعل‌شناسی و مباحث معرفت‌شناسی داد؛ بدین ترتیب، وجود و امور عامه، اهمیت خود را از دست داد و به محاق فراموشی نزدیک شد. در این فضا که تبیین مکانیکی و ریاضی‌گونه جهان، رویکرد غالب را تشکیل می‌داد، علت فاعلی و غائی یا مبدأ و معاد کمرنگ شد و چرایی در اشیای معقول واقع گشت.

حاکمیت نگرش‌های علمی بر فلسفه و به تعبیری دیگر، علمی شدن فلسفه، از یک سو، زمینه پیدایی فلسفه‌های مضاف را فراهم ساخت و از سوی دیگر، ذهن و قوای ادراکی انسان، باز تعریف شد و بسترهای پیدایی معرفت‌شناسی را پدید آورد. در چنین وضعیتی، اندیشه‌های افلاطون،^۲ ارسطو^۳ و دیگران با رویکردهای معرفت‌شناسانه مطالعه گردید و هر روز گستره این دانش فزونی یافت. در این میان، مطالعه و بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه فلوطین^۴ - که یکی از مؤثرترین فیلسوفان باستان بر فلسفه اسلامی است، به گونه‌ای که فلسفه نوافلاطونی، پایه و اساس فلسفه اسلامی به‌شمار رفته است - ممکن است پیش‌درآمد و مدخلی بر بررسی اندیشه‌های معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن سینا، فارابی، سهروردی و ملاصدرا، به‌شمار آید.

از آنجا که این جستار، نخستین پژوهشی است که دیدگاه‌های معرفت‌شناختی فلوطین را مورد مطالعه قرار می‌دهد و به نوعی سرآغاز آن به‌شمار می‌رود، تلاش

۱. E. Kant.

۲. Plato.

۳. Aristotle.

۴. Plotinus.

می‌شود با غور و جست‌وجو در آثار فلوطین، آرا و نظریه‌های معرفتی وی استخراج شود و هندسهٔ معرفت‌شناسی او ترسیم گردد.

نظام معرفت‌شناسی فلوطین

اهمیت معرفت

در نظام فکری فلوطین، معرفت از جایگاه والایی برخوردار است. از یک سو، معرفت و نظر، عامل تولید و صدور و فیضان و آفرینش است و هستی موجودات، طفیل نظر است و از سوی دیگر، در قوس صعودی، معرفت و نظر، نردبانی برای تعالی و صعود و نایل آمدن به اتحاد و وحدت به شمار می‌رود؛ چنان که یاسپرس^۱ می‌گوید:

فلسفه به واسطهٔ اندیشیدن تحقق می‌یابد؛ «اندیشیدنی» (آنچه از راه اندیشه دریافتنی است) محیط میانگینی است که در موزه‌هایش به «نیدیشیدنی» برمی‌خوریم. در لحظات یگانه شدن با واحد از آن مرز می‌گذریم و فراتر می‌رویم، ولی برای گذر از مرز، راه اندیشیدن را می‌پیماییم و پس از آن نیز دوباره به اندیشیدن باز می‌گردیم. معنا و فایدهٔ اندیشیدن برای فلوطین تنها همین است؛ از این رو، علاقه‌اش به شناخت اشیای این جهان برای خود آن اشیای نیست، بلکه برای این است که از آنها فراتر رود (ص ۵۶).

فلوطین نیز در رسالهٔ هشتم از انشاد پنجم، معرفت را رهبر آفرینش و جوهر حقیقی معرفتی می‌کند و می‌گوید:

هرچه پدید می‌آید، اعم از محصول طبیعت و محصول صنعت، پدیدآورنده‌اش معرفت است؛ به عبارت دیگر، معرفت در همه‌جا رهبر آفرینش است و اصلاً وجود معرفت سبب می‌شود که وجود هنر و صنعت ممکن گردد.... این معرفت، مجموعه‌ای از نظریات علمی نیست، بلکه واحدی اصلی است.... این معرفت، معرفت اصلی و نخستین است و ناشی از چیزی دیگر نیست، بلکه در خود آرام و ساکن است (فلوطین، ۷۶۳/۲).

۱. K. Jaspers.

وی در ادامه به منشأ و سرچشمه معرفت طبیعت می‌پردازد و پس از طرح چند فرضیه، در قالب پرسش و پاسخ می‌گوید:

اما اگر عقل، معرفت را از خود دارد، پس به ضرورت، خود عقل باید معرفت باشد؛ بنابراین، معرفت حقیقی، جوهر است و جوهر حقیقی، معرفت است و ارزش جوهر از معرفت است و جوهر بدان جهت جوهر است که معرفت است (همان).

نگاهی به هندسه معرفتی فلوطین

بنا به بررسی نگارنده، تاکنون کتابی به زبان فارسی که معرفت‌شناسی فلوطین را مورد توجه قرار داده باشد، تألیف یا ترجمه نشده است. این امر موجب می‌شود تا هر محقق مستقیماً به بررسی و جست‌وجوی نظام معرفت‌شناسی فلوطین از لابه‌لای آثار وی برآید و دیدگاه‌های او را از میان سطور «انثادها» یا *ثولوجیا* استخراج کند. بر اساس این، آنچه در این مبحث می‌آید، حاصل برداشتها و دریافتهای نگارنده از آثار فلوطین است.

فلوطین به امکان معرفت و وقوع آن باور دارد و انواعی نیز برای آن قائل است. علم حضوری را می‌پذیرد و آن را بنیاد معرفت و ادراک می‌شمارد و نظام معرفتی خود را بر آن مبتنی می‌سازد. به بدیهیات یا فطریات و معیارهای نیکی در نفس انسانی معتقد است و نظریه یادآوری را تأیید می‌کند. اقانیم ثلاثه (احد، عقل و نفس) را دارای ادراک می‌داند و بر اتحاد عقل و عاقل و معقول سخت تأکید می‌ورزد. گرچه احد را ورای علم و مرتبه او را فراتر از علم می‌شمارد و همین امر سبب شده که بسیاری از محققان و مورخان فلسفه، انکار علم احد را به او نسبت دهند. با تأمل می‌توان ادعا کرد که وی فقط علم حصولی را از احد نفی کرده است. فلوطین هم به ادراک حسی اعتقاد دارد، هم به وجود نیروی فهم یا جزء متفکر روح و هم به عقل. از نظر او، حیطة ادراک حسی، اشیای خارجی و امور بیرونی و حیطة عقل، امور معقول است. وی محدوده نیروی فهم را تفکیک و تمیز تصاویر حاصل از ادراک حسی و نیز تصاویری که از عقل دریافت می‌کند و شناسایی و دریافتهای تازه و سنجش آنها با معلومات پیشین می‌داند.

الف) معرفت و امکان آن

روشن است که فلوپتین واقع گراست و به امکان ادراک واقع اعتقاد دارد و هندسه فکری و فلسفی خویش را بر آن بنا نهاده است. او عقل و هستی را در یک مرتبه می‌داند و جهان معقولات را هستی راستین می‌شمارد که فارغ از کون و فساد و ثابت و آرام است. او همان گونه که از اقانیم هستی سخن گفته، از اقانیم شناسانده و ماورای آن نیز گفت‌وگو کرده و رساله سوم از انشاد پنجم را بدان اختصاص داده است (همان، ۶۸۷-۷۱۱). او عقل را اقنوم دوم و صادر اول شمرده و فیضان و تولید را نتیجه نظر دانسته است. وی بارها از خودشناسی سخن به میان آورده و شناخت حصولی و حضوری را برای نفس ممکن دانسته است (همان، ۶۹۱).

افزون بر اینها، گفت‌وگو از انواع و ابزار معرفت، نظیر ادراک حسّی، ادراک عقلی و اتحاد عاقل و معقول و... که فرع بر امکان معرفت است، همه و همه، بیانگر مسلم بودن معرفت نزد وی است.

نکته آخر اینکه اعتقاد به وجود ایده‌ها و مثل کلی و فردی، خود، دلیل قاطع دیگری بر امکان تحقق معرفت است که جای هیچ شک و شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد؛ زیرا در درون هر هستی، معرفت نیز مستتر است.

ب) تعریف معرفت از نظر فلوپتین

با توجه به آنچه گفته شد، حال، باید تصویر و تعریف فلوپتین از معرفت و مشخصات آن را به دست آورد.

گرچه فلوپتین در هیچ بخشی از انشادها، تعریف مشخصی از معرفت را ارائه نداده است، می‌توان از لابه‌لای آرا و دیدگاههای وی و از جمع‌بندی آنها، نکاتی را در این باره استخراج کرد.

از مواد مختلف «نه گانه‌ها» چنین استنباط می‌شود که از نظر فلوپتین معرفت عقلانی، معرفت اعلا، ناب و حقیقی است؛ معرفتی که نه متکی بر پندار و تردید است و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته باشد و معرفت او چیزی نیست که از راه تحقیق و استدلال به دست آمده باشد. این معرفت، در حقیقت، دانشی

است که بی‌واسطه حاصل شده است، در حالی که ادراک حسّی، چنین وضعیتی را ندارد. فلوپین در این باره می‌گوید:

دانشی که از طریق ادراک حسّی به دست می‌آوریم، با اینکه به ظاهر حقیقت می‌نماید، این تردید را در ما برمی‌انگیزد که آیا دانشی مربوط به چیزی واقعی است یا تأثیری است که به ما روی آورده و برای داوری در این باره از اندیشه و عقل یاری می‌جوییم (همان، ۷۲۱).

در حالی که نسبت به عقل و ادراک عقلی چنین چیزی مطرح نیست، چنان که می‌گوید:

آیا عقل حقیقی فریب می‌خورد و چیزی را که نیست، موجود می‌پندارد و تصوّرش می‌کند؟ به هیچ روی؛ چه اگر عاری از عقل باشد، چگونه می‌تواند عقل باشد؟ پس عقل همیشه می‌داند، بی‌آنکه هیچ‌گاه فراموش کند و دانشش، نه متکی بر پندار است و نه تردیدآمیز و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته باشد. از این رو، دانش او چیزی نیست که از طریق استدلال یا تحقیق به دست آمده باشد. اگر هم کسی ادّعا کند که پاره‌ای از محتواهای دانش او از طریق استنتاج به دست آمده است، لاقلاً تصدیق خواهد کرد که بعضی از آنها به خودی خود و بی‌واسطه بر او روشن و آشکار است؛ هر چند عقیده‌ی درست این است که تمام دانش او از خود اوست (همان).

چنان که از کلمات فلوپین پیداست، وی معرفت عقلی را برترین، ناب‌ترین و حقیقی‌ترین می‌داند و این خصوصیات را برای این معرفت که معرفت حقیقی است، برمی‌شمارد: «یقینی است. شهودی و بی‌واسطه به دست آمده، نه از طریق ابزار ادراک. درونی است نه بیرونی. دانش او از خود اوست. همیشه و دائمی نزد مدرک حاضر است و فعلیّت دارد. از استدلال و استنتاج برای درک آن استفاده نشده و ویژگی آخر اینکه معلوم و مدرک، امری واقعی و حقیقی است نه تصویر حقیقت، به خلاف مدرک به ادراک حسّی؛ چرا که در آنچه از طریق ادراک حسّی می‌شناسیم، تنها تصویر آن چیز است و ادراک حسّی نمی‌تواند، خود، چیزی را دریابد؛ زیرا حقیقت هر چیز از دسترس ادراک حسّی دور می‌ماند» (همان). علاوه بر اینکه چون معرفت، حصولی است نه شهودی، معیار صدق را در خود

ندارد و عقل باید درستی آن را تأیید کند.

فلوطين در ادامه، با تأکید بر حقیقی بودن دانش و شناسایی عقل می‌گوید:

اگر وجود دانش و شناسایی و هستی حقیقی را بپذیریم، باید همه آنها را متعلق به عقل بدانیم؛ زیرا عقل همیشه می‌داند و به راستی می‌داند و هیچ چیز را از یاد نمی‌برد و نیازی ندارد به اینکه در جست‌وجوی حقیقت به این سو و آن سو برود؛ زیرا حقیقت در خود اوست؛ از این رو، او خود، پایه و بنیان هستی و حقیقت است و از این رو، هستی و حقیقت، دارای زندگی و اندیشیدن است (همان، ۷۲۳-۷۲۴).

فلوطين در این عبارت، تصریح می‌کند که عقل، پایه و بنیان هستی و حقیقت است و حقیقت، جز عقل نیست؛ بنابراین، وقتی عقل چنین نسبتی با حقیقت دارد، هیچ معرفتی، حقیقی‌تر و اصلی‌تر از معرفت و شناسایی عقلی نیست و از آنجا که حقیقت در درون عقل است، برای شناسایی حقیقت، به جست‌وجو و کاربرد ابزار و استدلال نیاز ندارد و علم او به حقیقت شهودی، حضوری و بی‌واسطه است.

درک این مطلب با توجه به آنچه پیشتر درباره جهان معقول و محسوس و وحدت عقل و هستی گفته شد و با عنایت به نظام هستی‌شناسی فلوطين بسی آسان است و هیچ گونه گره و پیچیدگی‌ای ندارد؛ به بیان دیگر، روشنایی عقل به خلاف روشنایی نفس و ادراکات نفسانی ذاتی است.

برای توضیح بیشتر معرفت عقلانی لازم است مراحل و انواع ادراک از دیدگاه فلوطين مورد توجه قرار گیرد. وی در اثناها از سه مرحله ادراک سخن گفته است:

۱. ادراک حسّی که تنها با اشیا بیرونی ارتباط دارد؛

۲. نیروی فهم روح یا جزء متفکر روح؛

۳. عقل و خرد (همان، ۶۸۸).

یاسپرس نیز در این باره می‌گوید:

فلوطين از سه مرحله ادراک حسّی، فهم و خرد (عقل) سخن می‌گوید. ادراک حسّی هنوز با اندیشیدن توأم نیست. فهم از راه جدا کردن و فرق نهادن و تمیز و تشخیص و از طریق دلیل و استنتاج و تفکر مبتنی بر فرضیات به شناسایی می‌رسد. خرد به نحو مستقیم و بدون اندیشیدن مبتنی بر فرضیات در چیزهای جدا جدا و

کثیر، وحدت را می‌بیند و در واحد، کثرت را (ص ۴۲).

فلوطين پس از بيان مراحل سه‌گانه ادراک و کارکرد و محدوده هر یک، با طرح این مسئله که آیا نیروی متفکر روح می‌تواند خود خویش را بشناسد یا نه، به نوعی تفاوت کارکردی و حیطة فهم و خرد را متمایز ساخته، می‌گوید:

آیا این جزء متفکر روح به خود خویش نیز شناسایی می‌یابد؟ نه، بلکه تنها دریافتهایی را که از جهان محسوس و جهان معقول به او می‌رسد، اخذ می‌کند و درباره آنها می‌اندیشد (۶۸۹/۲).

وی در ادامه و در پاسخ به این سؤال که «چرا این منطقه [جزء متفکر روح] را قادر به اندیشیدن درباره خود خویش نمی‌دانیم؟» می‌گوید:

برای اینکه معتقدیم وظیفه او دریافتن و شناختن چیزهای بیرونی است و این، خود، تکلیف سنگینی است؛ زیرا مستلزم سروکار داشتن با چیزهای بی‌شمار است؛ در حالی که عقل، تنها با خود خویش سروکار دارد و تنها درباره چیزهایی تحقیق می‌کند که در خود اوست (همان، ۶۸۹-۶۹۰).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که نسبت نفس ناطقه انسانی با عقل چیست؟ آیا نفس نمی‌تواند از معرفت عقل بهره‌مند شود و فقط باید به همان نیروی فهم روح قناعت ورزد؟ از این رو، فلوطين این سؤال را مطرح می‌کند که «آیا ممکن نیست عقل محض در روح باشد؟» و در پاسخ می‌گوید:

چرا، ولی در آن صورت، آن را نمی‌توان نیروی روح نامید، بلکه عقل است و با جزء متفکر روح فرق دارد و در مقامی برتر از روح است و با این همه، مال ماست... هم مال ماست و هم مال ما نیست. بسته به اینکه به کارش ببریم یا نبریم، حال آنکه نیروی تفکر را همیشه به کار می‌بریم.... به کار بردن او یعنی چه؟ آیا به کار بردن او بدین معناست که ما خود او می‌شویم و سخنی که می‌گوییم سخن اوست؟ نه، بلکه بدین معناست که فرمان او را به کار می‌بندیم (همان، ۶۹۰).

در حقیقت، فلوطين در این بخش، به چگونگی ارتباط و ترتب مراحل ادراک می‌پردازد و جایگاه هر یک را در نظام معرفتی خویش مشخص می‌کند. او تنها جزء متفکر روح را مال نفس می‌داند و ادراک حسّی را همچون یکی در خدمت نفس و

عقل را همچون پادشاهی فرمان‌روا بر نفس توصیف می‌کند. فلوپتین در این باره می‌گوید:

فرمان او [عقل] را به یاری نیروی تفکر که پیش از هر نیروی دیگر به آن آگاه می‌گردد، به کار می‌بندیم. نیروی ادراک حسّی نیز همین گونه است؛ ما از آن برای ادراک سود می‌جوییم، ولی آنکه ادراک می‌کند، ما نیستیم. آیا تفکر نیز همین گونه است؟ نه، تفکرکننده خود ما هستیم و درباره‌ی اندیشه‌هایی که هنگام تفکر پیدا می‌شوند، تفکر می‌کنیم. این خود ماییم، ولی فعالیت‌های عقل از بالا می‌آیند و فعالیت‌های ادراک حسّی از پایین. خود ما جزء اصلی روح هستیم؛ میان دو نیروی پست و عالی؛ یعنی: میان ادراک حسّی و عقل (همان).

غرض از طرح این بحث، علاوه بر ارائه‌ی یک تصویر کلی از هندسه‌ی معرفت‌شناسی فلوپتین، تبیین معرفت‌حقیقی از نظر وی است. حال، این سؤال در اینجا مطرح می‌شود که راه دست‌یابی به معرفت عقلانی و خرد چیست؟ ظاهراً راه صعود به این مرتبه‌ی معرفت، دیالکتیک است. اما سؤال اساسی از چیستی دیالکتیک و کارکرد آن است. فلوپتین در این باره می‌گوید:

دیالکتیک توانایی اندیشیدن منظم درباره‌ی هر چیز و یافتن مفهوم آن است؛ یعنی گفتن اینکه آن خود چیست، چه فرقی با چیزهای دیگر دارد، و چه وجه اشتراکی با آنها [دارد] و جایش کجاست و آیا موجود [است] یا لاوجود و چندگونه موجود حقیقی هست و چندگونه لاوجود که غیر از موجود حقیقی است. دیالکتیک درباره‌ی نیک و غیر نیک نیز سخن می‌گوید، و در اینکه نیک چیست و غیر نیک کدام است و همچنین درباره‌ی ابدی و غیر ابدی و اینکه هر یک از آنها چیست و سخنش درباره‌ی هر یک از آنها بر شناسایی علمی متکی است، نه بر عقیده و پندار (۷۳/۱).

به نظر می‌رسد دیالکتیک در حقیقت، ابزار و وسیله‌ای است در راه نیل به وحدت و حرکتی است سلوکانه و نیز ابزاری است برای درک معرفت ناب و حقیقی؛ چرا که معرفت در نظر فلوپتین، مهم‌ترین راه صعود به نخستین و اتحاد با احد به شمار می‌رود. به هر روی، فلوپتین می‌گوید:

دیالکتیک عالی‌ترین بخش فلسفه است؛ ... زیرا دیالکتیک از نظریه‌ها و قواعد

تهی تشکیل نمی‌یابد، بلکه از طریق روش خاص خود، به خود موجودات می‌رسد و دست یافتنش به موجودات با دست یافتن به نظریه‌هایش در آن واحد صورت می‌گیرد. اگر کسی دروغ گوید، یا سفسطه کند، یا استدلالی نادرست پیش آورد، دیالکتیک زود نادرستی آن را درمی‌یابد...؛ چون حقیقت را می‌شناسد (همان، ۷۴).

نکته مهم این است که این درک و شناخت حقیقت در دانش دیالکتیک، از راه اشکال منطقی و استنتاج نیست، بلکه از راه شهود درونی است. سخن آخر اینکه دیالکتیک که گاهی فلوپین از آن با عنوان «دانایی نظری» و «دانش نظری» یاد می‌کند، ناب‌ترین بخش عقل و اندیشه و پربهترین قابلیت انسانی است که اصول خود را از عقل می‌گیرد. آن‌گاه روح، آنها را به هم می‌پیوندد و با هم مرتبط می‌سازد تا به عقل کامل برسد (همان، ۷۴-۷۵).

بنیاد معرفت‌شناسی فلوپین

پیش از این روشن شد که معرفت عقلانی و دریافت مثل و ایده‌ها، معرفت حقیقی است و ادراک حسی تنها عقیده و پندار را به دست می‌دهد و حاوی حقیقت نیست (همان، ۷۲۳/۲). قوه فاهمه و مدرک نفس نیز از پرتو عقل، روشنایی دارد و از خورشید او نور می‌گیرد. حال، سؤال این است که معرفت عقل بر چه چیزی استوار است و از کجا درمی‌یابد که آنچه می‌شناسد، حقیقت است نه تصویر آن. معیار داوری عقل چیست؟ چگونه می‌داند که این، «نیک» است و آن، «زیبایی» و آن یکی، «عدالت»؟ نسبت عقل، معقول و حقیقت با هم چگونه است؟

فلوپین در پاسخ به این سؤالها، به اتحاد عقل، عاقل و معقول اعتقاد دارد. بر توانایی عقل به شناخت خود تأکید می‌ورزد و شناخت امور معقول (ایده‌ها) را به عنوان چیزهایی خارج از خود - چنان که در ادراک حسی هست - سخت انکار می‌کند؛ زیرا اگر فرض کنیم که موضوعات معقول، بیرون از عقاید باشد و عقل آنها را در مکانشان ببیند، در این صورت، امکان ندارد که عقل، حقیقت آنها را در خود داشته باشد؛ چه اینکه هنگام نگرستن به آنها به ضرورت فریب می‌خورد؛ زیرا آنها حقایق‌اند و عقل، مجبور است در آنها بنگرد، بی آنکه مالک آنها باشد؛ از این

رو، شناسایی‌ای که می‌یابد، تنها تصاویر حقیقت را به خود می‌پذیرد (همان، ۷۲۲-۷۲۳؛ نیز رساله سوم از انثاد پنجم).

فلوطین با اثبات این نظر که امور معقول (ایده‌ها) در درون عقل است، نه بیرون از آن و سپس اثبات توانایی عقل بر شناخت خود بدون واسطه و به گونه علم حضوری و به دنبال آن، اعتقاد و اثبات اتحاد عقل، عاقل و معقول، بنیاد معرفت‌شناسی خود را شکل داده است؛ بنیادی که ظاهراً برای نخستین بار در تاریخ تفکر فلسفی مطرح شد و چنان که اشاره شد، در فلسفه اسلامی بارور گردید.

فلوطین پس از اثبات توانایی عقل بر شناخت خود، به دو نوع شناخت حصولی و حضوری اشاره می‌کند و با اثبات علم حضوری برای نفس، انسان را به شناخت خویش توانا می‌شمارد؛ آنجا که می‌گوید:

شناختن خود بر دو نوع است: یکی این است که آدمی ماهیت نیروی تفکر روح را می‌شناسد. نوع دوم که برتر از نوع نخستین است، این است که آدمی به نیروی عقل، خود را می‌شناسد. از این طریق که خود، عقل می‌شود. در این صورت، آدمی به نیروی عقل خود را همچون آدمی نمی‌اندیشد، بلکه به کلی چیزی دیگر شده و خود را به مقامی برتر کشیده... آیا می‌توان پذیرفت که در این حال، نیروی تفکر هنوز هم نمی‌داند که نیروی تفکر است و به اشیای بیرونی آگاه می‌شود و در هر حکمی که می‌کند، از دستورهایی یاری می‌گیرد که عقل در او نهاده است و نیرویی برتر و بهتر از خود او وجود دارد که او لازم نیست آن را بجوید، بلکه آن را در خود دارد؟... بی‌گمان باید چنین باشد (۶۹۱/۲-۶۹۲).

البته فلوطین متذکر می‌شود که این اندیشیدن به خود خویش درباره روح باید به معنای مجازی و درباره عقل به معنای حقیقی فهمیده شود؛ زیرا روح به خود به عنوان چیزی متعلق به دیگری می‌اندیشد، ولی عقل به خود به عنوان خود خویش می‌اندیشد و ذات و ماهیت خود را می‌شناسد (ر.ک: همان، ۶۹۴). وی در جایی دیگر نیز به این اصل و فرع بودن و ترتب اندیشنده‌ها اشاره کرده، می‌گوید: «یکی (واحد برتر از هستی) اصلاً نمی‌اندیشد، دومی (عقل) اندیشنده اصلی است و سومی (روح) اندیشنده درجه دوم» (همان، ۷۴۳).

محدودیت عقل عملی و تفاوت آن با عقل نظری

باید متذکر شد که گستردگی و توانایی‌ای که فلوطین دربارهٔ عقل بیان می‌کند، مربوط به عقل محض است، اما عقل عملی، چنین جایگاهی ندارد و شناسایی آن محدود است. به عقیدهٔ وی، عقل عملی چون روی در جهان بیرون دارد و در خود ساکن نیست، می‌تواند تا حدّ معینی، شناسایی به امور بیرونی را تحصیل کند و هیچ ضرورتی ندارد که خود خویش را همچون عقل محض بشناسد (همان، ۶۹۵). وی منشأ این تفاوت را نقص و کمال آنان برمی‌شمارد و می‌گوید: «عقل محض نقصی ندارد تا درصدد تکمیل خود برآید [از این رو] به خود باز می‌گردد و نتیجهٔ ضروری این بازگشت به خود، شناختن خود است» (همان).

اختلاف افلاطون و فلوطین در اتحاد عاقل و معقول

به رغم شارح قلمداد شدن فلوطین نسبت به نظریات افلاطون، فلوطین در مواردی با وی اختلاف اساسی دارد؛ برای مثال، افلاطون در مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول و عقل، به تقدّم معقول و موضوع اندیشه بر عقل اعتقاد دارد، اما چنان که گذشت، فلوطین در این باره، با ارسطو همراهی کرده و به اتحاد آنان نظر داده است. امیل بریه^۱ با طرح این بحث، به تبیین نظر فلوطین مبنی بر اینکه معقولات بیرون از عقل نیست، پرداخته و آورده است:

اگر بگوییم که معقول، خارج از عقل است، باید عقل را به صورتی تصوّر کنیم که عاری از فکر بالفعل باشد و بر همان قیاس که محسوسات بر آلات حواس مرتسم می‌شود، معقولات نیز با عقل تلاقی کند و در آن انطباق یابد. چنین عقلی ناقص است، قادر به ادراک ازلی معقولات نیست و از تحصیل یقین دربارهٔ آنچه ادراک می‌کند، قاصر است؛ زیرا از مدرکات خود جز تصویری در آن حاصل نیست، پس ناگزیر باید بر آن بود که عقل اقلنومی، عالم معقول را سراسر در خویش باز می‌یابد، و از همین جا که دربارهٔ خود فکر می‌کند، نه تنها صورت خود را به علم یقین می‌شناسد، بلکه دربارهٔ تمام اموری که این صورت را می‌پذیرند و عقل بر آنها مشتمل می‌شود، یقین می‌کند (۲۵۲/۲-۲۵۳).

ادراک عقلی، «فهم»

پیش از بررسی ادراک عقلی و ادراک حسّی، ماهیت و هویت روح یا همان نفس را از دیدگاه فلوطین به طور خلاصه بررسی می‌کنیم، آنگاه به مسئله ادراک تجزیه و تحلیل می‌پردازیم. می‌توان نظر فلوطین را درباره روح چنین بیان کرد که روح والاترین نمونه و مثال همه چیز است؛ از سویی فروترین نمونه موضوعات معقول و از سویی دیگر، برترین نمونه اشیا جهان محسوس است؛ از این رو، با هر دو جهان [محسوس و معقول] پیوند دارد.... در حالی که میان آن دو قرار دارد، هر دو را درک می‌کند. درباره جهان معقول از این طریق می‌اندیشد که آن را به یاد می‌آورد و با آن ارتباط می‌یابد و بدین جهت می‌شناسد که خود به یک معنا جهان معقول است؛ بنابراین شناسایش به جهان معقول، از این راه پدید نمی‌آید که آن را در خود وارد کند، بلکه بدین جهت آن را می‌شناسد که آن را به یک معنا داراست و در آن می‌نگرد و چون خود او به نحو مبهمی جهان معقول است، هنگام شناختن آن بیدار می‌شود و از مرحله بالقوه بودن به فعلیت می‌رسد (۶۰۹/۱).

فلوطین کمتر از ادراک عقلی روح یا همان فهم سخن گفته، بلکه بیشتر از ادراک حسّی و عقل گفت‌وگو کرده است. از نظر وی، فهم در حد واسط آن دو قرار دارد و به طور مستقیم، نه همچون ادراک حسّی با اشیا خارجی ارتباط دارد و نه با امور معقول همچون عقل. جزء متفکر روح، از یک سو، تصویرهای حاصل از ادراک حسّی را می‌آزماید و به هم می‌پیوندد و یا از هم جدا می‌کند و از سوی دیگر، درباره تصاویری هم که از عقل به او می‌رسد، چگونگی آنها را درمی‌یابد و در برابر آنها همان قابلیت و قدرتی را دارد که در برابر تصاویر حاصل از ادراک حسّی دارد (همان، ۶۸۸).

کارکرد دیگر نیروی فهم آن است که با یاری گرفتن از آگاهی و معلومات خود، دریافتهای تازه را می‌شناسد و آنها را با دریافتهای پیشین خود می‌سنجد. فلوطین این جریان و فرآیند را «یادآوری» نامیده و در چند جا به آن اشاره کرده است (همان).

آیا نیروی فهم و جزء متفکر روح همچون عقل به شناختن خویش توانایی دارد

یا نه؟ فلوطین در ابتدا پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید: «این قوه، تنها دریافتهایی را که از جهان محسوس و معقول به او می‌رسد، اخذ می‌کند و درباره آنها می‌اندیشد» (همان، ۶۸۹)، اما چنان که قبلاً اشاره شد، بالمجاز و با واسطه می‌تواند.

فلوطین در توضیح این مطلب می‌گوید:

این بخش روح باید آگاه شود به اینکه خود او نیز هنگامی که با چیزی برخورد می‌کند، آن را می‌شناسد و هنگامی که چیزی می‌گوید، می‌داند که چه می‌گوید و باید بداند که اگر خود او عین آن چیزی باشد که می‌گوید و بیان می‌کند، خواهد توانست از این طریق، خود را بشناسد. چون همه چیزهایی که روح می‌گوید، از آن بالا (از عقل) می‌آیند؛ یعنی از آنجا که خود او آمده است. پس برای او ممکن است که خود را بشناسند؛ زیرا خردمند است و آنچه از بالا به او می‌رسد، با او خویشی دارد و او می‌تواند آن را با نقش عقل که در خود اوست، منطبق سازد. باید این نقش عقل را همچون تصویری از عقل تلقی کند و با عقل حقیقی - که چنان که دیدیم، عین موضوعات خود و عین حقیقت است - منطبق سازد (همان، ۶۹۴-۶۹۵).

همان گونه که از جملات بالا فهمیده می‌شود، مکانیزم و دلیلی که فلوطین برای توانایی روح بر شناخت خود بیان می‌کند، آن است که جزء متفکر روح، از جنس عقل است و قبلاً در عقل بوده است. از سوی دیگر، مدرکات روح نیز عقلی است و از عقل می‌آید؛ بنابراین، همسانی، تجانس و تشابه مدرک و مدرک و خویشاوندی آنان با یکدیگر، با توجه به اینکه جزء متفکر روح، نقش عقل را در خود دارد، می‌تواند با انطباق آن با عقل حقیقی به اتحاد عاقل و معقول و عقل نائل آید و خود خویش را بشناسد.

چگونگی فرآیند فکر و اندیشه و چرایی عدم انحصار نفس به ادراک حسّی، دو مقوله‌ای است که فلوطین بدانها پرداخته است. وی در توضیح فرآیند فهم می‌گوید: ادراک حسّی، کسی را می‌بیند و این تأثیر را به فکر می‌دهد. فکر چه می‌گوید؟ نخست، هیچ نمی‌گوید و تنها می‌شناسد و شاید از خود می‌پرسد که «این چیست؟» و اگر آن کس را بیشتر هم دیده باشد با یاری گرفتن از یادآوری، پاسخ می‌دهد: «سقراط است». اگر جزئیات شکل و قیافه آن کس را مورد توجه قرار

دهد، تنها آنچه را تصوّر به او داده است، تجزیه و تحلیل می کند، ولی اگر به خود بگوید: «سقراط نیک است»، برای رسیدن به این حکم، از جزئیاتی آغاز می کند که از راه ادراک حسّی شناخته است، ولی حکم کلی را از درون خود درمی آورد؛ زیرا معیار نیکی را در درون خود دارد. معیار نیکی چگونه در روح جای دارد؟ بدین سان که خود روح، نیک است و از طریق عقل که او را روشن می سازد، به ادراک نیکی تواناست (همان، ۶۸۹).

این توضیحات با توجّه به کارکرد فهم که بیشتر گفته شد، به خوبی قابل درک است. همان گونه که اشاره شد، نیروی فهم روح، تصاویر حاصل از ادراک حسّی را درمی یابد. در اینجا نیز همین امر، طی مثالی بیان گردیده، سپس کارکرد یادآوری و در ادامه، حکم و تصدیق فهم به نیک بودن مطرح شده و منشأ و سرچشمه این حکم آمده است. از توضیحات فلوطین در این باره، مشخص می شود که نفس، لوح نانوشته و خالی نیست، بلکه مجموعه‌ای از فطریات و امور کلی را همچون معیار نیکی، در خود دارد و چون بحث کلیات و امور معقول مطرح می شود، پای عقل به میان می آید. از این توضیحات استفاده می شود که نیروی فهم یا جزء متفکر روح، به شدّت به ادراک حسّی و عقل وابسته است؛ به گونه‌ای که بدون آن دو نمی توان هویت مستقلی را برای آن قائل شد. با این حال، این سؤال مطرح می شود که چرا فلوطین، روح را به ادراک حسّی منحصر ندانسته است؟ وی در پاسخ می گوید: «برای اینکه روح باید قادر به اندیشیدن باشد» (همان).

ادراک حسّی

فلوطین معرفت حسّی را معرفت حقیقی، و ادراک حسّی را حاوی حقیقت نمی داند و بارها بر این نکته تأکید کرده است که اصل و حقیقت هیچ چیز به یاری حس، ادراک شدنی نیست، البته نه از این جهت که ابزار ادراک را همچون کانت، ناتوان از درک «بود» و هستی موجودات بینگارد، بلکه از این باب که عالم محسوسات را که متعلّق و مدرک ادراک حسّی است، جهان تصاویر و سایه‌ها می داند و هستی حقیقی را به جهان معقول منحصر می شمارد. بر اساس این، معتقد است آنچه از معرفت حسّی به دست می آید، عقیده و پندار است (همان، ۷۲۳ و ۷۸۱)، نه معرفت؛ از

این رو، اطلاق عقیده و پندار بر دانشهای مربوط به موضوعات محسوس را بهتر از اطلاق دانش بر آنها دانسته است (همان، ۷۸۴). بر این مبنا، ادراک حسّی به طور مستقیم، نمی‌تواند جایگاه چندانی در معرفت انسانی ایفا کند و بیشتر نقش کارگزار را برای نیروی متفکر روح دارد.

اکنون سؤال این است که ادراک حسّی چیست؟ توصیف و تبیین آن از نظر فلوطین چگونه است؟ متعلق و گستره آن کدام است؟ مدرک آن، جسم است یا روح یا هر دو؟ و....

تعریف و توصیف فلوطین از ادراک حسّی، دو جنبه اثباتی و سلبی را شامل می‌شود. فلوطین در بعد سلبی ادّعا به کرات، انفعال، انتقاش و تأثر روح را بر اثر ادراک حسّی نفی کرده و این دیدگاه را مردود دانسته است. در رساله ششم از انشاد چهارم می‌گوید: «ما ادراک حسّی را نقشی نمی‌دانیم که بر روح بسته می‌شود و از این رو، نمی‌پذیریم که حافظه، دوام نقش حاصل از ادراک حسّی بر روح است؛ زیرا منکر چنین نقشی هستیم» (۶۰۷/۱).

فلوطین در ادامه، این عدم انتقاش و تأثر را با بررسی فرایند ادراک بینایی به عنوان روشن‌ترین مصداق ادراک حسّی، تبیین و دلایل مدّعی خویش را بازگو کرده است. وی می‌گوید:

وقتی که چیزی را با حسّ بینایی درک می‌کنیم، به آن می‌نگریم و نیروی بینایی ما روی در آن چیز می‌آورد که در خط مستقیم در برابر ماست. در اثنای این جریان، روح ما به بیرون می‌نگرد؛ زیرا هیچ نقشی در آن همچون نقش مهر در موم، بسته نشده است. اگر روح از طریق چنان نقشی می‌دید، دیگر نیازی نداشت که به بیرون بنگرد؛ زیرا تصویر موضوع را در خود داشت (همان).

همان‌طور که از این عبارات فهمیده می‌شود، فلوطین نخستین دلیل بر عدم انتقاش را نگاه کردن و نظر کردن روح به بیرون از خود، یعنی امور خارجی و اشیای بیرونی در فرآیند ادراک، می‌داند؛ بدین معنا که اگر تصویر در روح نقش بسته بود، نیازی نبود که روح به بیرون بنگرد و در پی چیزی باشد که خود دارد. اینکه مدرک در ادراک حسّی به بیرون از خویش نظر دارد و در جست‌وجوی مدرک در خارج

از خود است، نشانگر آن است که ادراک حسی، انتقال محسوس در مدرک نیست.

وی در ادامه چندین دلیل دیگر نیز اقامه می‌کند و مدعی می‌شود که اگر تصویر محسوس در روح منعکس می‌شد، نفس نمی‌توانست فاصله مدرک را با محسوس دریابد و اندازه و حجم آن را معین کند؛ بدین معنا که ادراک ما از محسوس، ناقص و ناتمام بود؛ چنان که می‌گوید:

بعلاوه می‌دانیم که روح ما فاصله موضوع را از ما معین می‌سازد و در این باره حکمی می‌کند.... اگر نقش موضوع در خود او بود و فاصله‌ای با او نداشت، چگونه ممکن بود آن چیز را دور از خود تلقی کند؟ همچنین چگونه می‌توانست درباره بزرگی موضوع حکمی صادر کند و اندازه آن را معین سازد؟ (همان).

وی سومین دلیل را عدم ادراک واقع برمی‌شمارد و می‌گوید:

مهم‌تر از همه، اگر ما از چیزهایی که می‌بینیم تنها نقشی درمی‌یافتیم، نمی‌توانستیم در خود آن چیزها بنگریم، بلکه تنها بر تصاویر و سایه‌هایی آگاه می‌شدیم و در آن صورت چیزها به کلی، غیر از آن می‌بودند که ما می‌دیدیم (همان، ۶۰۷-۶۰۸).

نکته جالب توجهی که در ذهن تداعی می‌شود، این است که گویی فلوپین به جنگ کانت برخاسته و پدیدارگرایی او را هدف استدلالها و آماج برهانهای خود قرار داده است. از این امر، استنباط می‌شود که شکاکیت از نوع کانتی آن، در عصر فلوپین نیز ظهور و بروز داشته است. البته این استنتاج مبتنی است بر آنکه از سخنان فلوپین، چنین برداشت کنیم که وی نفس را به ادراک «بود» و «واقع» توانا می‌داند و انکار انتقال تصویر محسوس را در روح، به مردود شمردن ادراک پدیدار در ادراک حسی از سوی وی تفسیر و تعبیر کنیم.

به هر روی، فلوپین در ادامه استدلال خود، انتقال را سبب عدم ادراک و ندیدن می‌شمارد و می‌گوید:

بعلاوه، اگر چیزی را روی مردمک چشم قرار دهند، چشم نمی‌تواند آن را ببیند و برای دیدن، لازم است با مرئی فاصله‌ای داشته باشد. این سخن در مورد روح نیز صادق است. [بدین معنا که] اگر نقش موضوع در روح باشد، لاقلاً آنجایی که

نقش بر آن بسته شده است، نمی‌تواند نقش را ببیند...؛ پس برای اینکه دیدن صورت گیرد، نباید موضوع در خود روح باشد، بلکه باید بیرون از آن باشد (همان). (۶۰۸).

فلوطين افزون بر آنچه تاکنون ذکر شد، انفعال را موجب عدم تشخیص محسوسات از یکدیگر می‌داند و اظهار می‌دارد: «روح در صورتی می‌تواند دیدنی را از شنیدنی تمیز دهد که آن دو، نقشهایی بر روح نباشند» (همان). وی در پایان این سلسله استدلالها به انگیزه و دلایل اعتقاد به انفعال روح در اثر ادراک حسّی، اشاره می‌کند و می‌گوید:

ما به گمان اینکه یک نیرو [روح] اگر به سبب انفعال به حرکت درنیاید، نمی‌تواند موضوع خود را بشناسد، در این پندار می‌افزیم که نیروی درک‌کننده روح منفعل می‌گردد؛ حال آنکه قابلیت آن نیرو در این است که بر موضوع چیره شود، نه اینکه انفعال بپذیرد (همان).

فلوطين به دلایل و شواهد دیگری از قبیل ضعف حافظه، تقویت حافظه از راه تمرین و صرف وقت برای یادآوری اشاره می‌کند و در این باره می‌گوید:

اگر دیدن سبب می‌شد که نقش اشیای دیده‌شده در روح بسته شود، کثرت چیزهایی که کسی می‌بیند، سبب ضعف حافظه او نمی‌شد. از این گذشته، لازم نبود برای به یاد آوردن چیزی، زمانی دراز فکر کنیم و همچنین ممکن نبود چیزی را که از یاد برده‌ایم، دوباره به یاد بیاوریم؛ زیرا نقشها همیشه موجودند و هر وقت می‌خواستیم می‌توانستیم در آنها بنگریم. بعلاوه، تمرینی که برای تقویت حافظه می‌کنیم، دلیل است بر اینکه آدمی می‌کوشد تا نیروی روحش تقویت گردد. اگر ادراک حسّی سبب می‌شد که نقش اشیای محسوس در روح بسته شود، پس چرا چیزی را که یک یا دو بار شنیده‌ایم، در یاد نگه نمی‌داریم، ولی اگر آن را چندین بار بشنویم، در یادمان می‌ماند؟ همچنین بسا پیش می‌آید که چیزی را که پیشتر شنیده بودیم، ولی به یاد نداشتیم، پس از گذشتن زمانی به یاد می‌آوریم (همان). (۶۱۰).

این انکار و استنکاری که از سوی فلوطين نسبت به انفعال روح در امر ادراک حسّی مشاهده می‌شود، از دیدگاه او درباره روح (نفس) ناشی می‌شود. وی روح را

یک اقنوم فعال، کنشگر، چیره‌گر، مولد و مفیض می‌شمارد و آن را تمثیلی از احد می‌انگارد، از این رو معتقد است روح همان‌گونه که معقولات را درک می‌کند، محسوسات را هم درمی‌یابد و می‌گوید:

[روح] برای دریافتن اشیای محسوس نیز به همان‌گونه عمل می‌کند [بدین‌گونه] که آنها را در حوزه خود وارد می‌کند و به نیروی خود، آنان را روشن می‌سازد و از این طریق، در برابر چشم خود قرار می‌دهد، در حالی که نیروی حسّیش به آنها توجّه دارد و به اصطلاح، آستن آنهاست... و هرچه آن نیرو بیشتر و قوی‌تر باشد، حضور آن چیز محسوس در برابرش زمانی بیشتر ادامه می‌یابد (همان، ۶۰۹).

وی ادراک حسّی را «نیرو» می‌داند و معتقد است:

نیروی ادراک حسّی روح، لازم نیست متوجّه محسوسات باشد، بلکه باید بکوشد تا به تصاویری که بر اثر ادراک حسّی در موجود زنده پدید می‌آیند، دست بیابد؛ زیرا آن تصاویر، خود، از نوع چیزهای معقول‌اند. ادراک حسّی ظاهری که خاصّ موجود زنده است، تنها تصویر سایه‌واری است از ادراک خاصّ روح و این ادراک اخیر که بر حسب ماهیتش، ادراک حقیقی‌تری است، نظاره صورتهاست، بی‌آنکه سبب انفعالی شود. این صورتها که روح به وسیله آنها به موجود زنده فرمان می‌راند و او را رهبری می‌کند، منشأ تعقل و داوری و اندیشیدن و شهود درونی است (همان، ۴۹-۵۰).

چنان که ملاحظه می‌شود، فلوطین در این جملات، بین ادراک حسّی ظاهر و ادراک حسّی روح، تفاوت و تمایز قائل شده و نظاره صورتها را که توسط ادراک حسّی روح صورت می‌گیرد، منشأ تعقل، داوری، اندیشیدن و شهود دانسته است. آیا این سخنان بدین معناست که وی برای ادراک حسّی، دو مرتبه قائل است یا شقّ دوم آن، همان ادراک عقلی یا فهم است؟ به هر حال، این زمینه، جای بحث و تأمل دارد و ظاهراً شقّ نخست احتمال، صریح‌تر باشد.^۱

بحث بعدی در ادراک حسّی آن است که مدرک کیست؟ فلوطین در این باره

۱. افزون بر آنچه اشاره شد، می‌توان گفت: فلوطین، برای موجود زنده، سطحی از ادراک حسّی قائل است که در آن، ادراک مدرک در موجود زنده منقوش می‌شود و روح و نفس در ادراک حسّی، این تصاویر درونی را ادراک و فرمانهای خود را صادر می‌کنند.

پاسخ می‌دهد:

بگذارید، بگوییم: ادراک‌کننده، آن موجودی است که از ترکیب روح و تن پدید آمده است. ولی ترکیب بدین معنا نیست که روح، خود را به آن موجود یا به تن داده باشد، بلکه روح، نوعی روشنایی به تن با کیفیتی خاص بخشیده و از طریق بخشیدن این روشنایی به تن، موجود زنده را به عنوان موجودی تازه پدید آورده است و ادراک حسی و همه عواطفی که مال موجود زنده دانسته‌ایم، متعلق به آن موجود تازه است (همان، ۴۹).

وی در ادامه، این سؤال را مطرح می‌کند که پس چرا ادراک‌کننده، «ما» هستیم؟ در پاسخ می‌گوید: «برای اینکه ما از موجود زنده با کیفیتی خاص، جدا نیستیم» (همان).

نتیجه

شاید بتوان ادعا کرد که فلوطین برای نخستین بار، نظام هستی‌شناسی فلسفه یونان باستان را با معرفت‌شناسی در هم آمیخت و عقل و هستی را در یک رتبه قرار داد. او جریان فلسفه را که با ظهور سوفیستها حرکت جدی و بالنده خود را آغاز کرده بود، با تأکید بر معرفت‌شناسی و ادغام کردن آنها به همدیگر و نیز قرار دادن علم حضوری به عنوان بنیاد معرفت‌شناسی خویش، متحول ساخت. وی با بهره‌گیری از جریانهای فکری و دیدگاههای اسلاف فلسفی‌اش، به ویژه افلاطون و ارسطو، و ترکیب و تألیف آنها با یکدیگر، قرائت جدیدی از فلسفه را ارائه داد و مکتبی را پدید آورد که هم‌اکنون با نام «نوافلاطونیان» از آن یاد می‌شود.

نظام هستی‌شناسی وی که مثلث احد، عقل و نفس (یا روح) را بر بنیاد مثنای جهان معقول و محسوس استوار می‌سازد،^۱ مسئله محوری و اساسی ربط کثرت به وحدت را که پیشینیان به درستی توان حل آن را نداشتند، با طرح نظریه مهم «فیض» پاسخ گفت و دیدگاه «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت» را که ملاصدرا قرن‌ها بعد آن را به تفصیل مطرح کرد، ارائه داد.

۱. البته با توجه به اینکه در نظر فلوطین احد، ماسوا و ماورای وجود و هستی، و ماده، مادون هستی است، شاید تعبیر ایجاد مثلث بر بنیاد مثنای نادرست باشد.

نظام معرفت‌شناسی وی نیز با ابتدای علم حصولی بر علم حضوری، تأکید بر اتحاد عقل و عاقل و معقول،^۱ محور قرار دادن علم حضوری خودآگاهی (توانایی ادراک و شناخت مدرک خود) در چرخه معرفت، مساوی دانستن عقل و حقیقت، و معرفت حقیقی شمردن معرفت معقول، رنگ و بوی عرفانی و اشراقی پیدا کرد و وصول و اتحاد با احد که غایت الغایات تفکر فلوطین به شمار می‌رود، در این نظام و از طریق شناخت دنبال گردید.

هندسه‌ای که او در نظام معرفتی خود تصویر و تفسیر می‌کند، بدین گونه است که ادراک حسّی را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند و ظاهری را ویژه موجود زنده بما هو موجود می‌شمارد که به وسیله آن، صور محسوسات در موجود زنده منتقل می‌شود و لباس وجود ذهنی بر تن می‌کند، پس از آن، این صور توسط «ما» (روح یا مرکب از جسم و روح) ادراک می‌شود و چون نفس، این نقش محسوسات را در خود دارد، در ادراک آنها منفعل و منتقل نمی‌گردد، بلکه بر آنها چیره شده و آنها را به عنوان مواد و ابزار شناخت مورد استفاده قرار می‌دهد. آنگاه جزء متفکر روح و نیروی فهم و خرد آن، دریافتهایی را که از جهان محسوس و معقول به او می‌رسد، اخذ می‌کند و درباره آنها می‌اندیشد. این نیرو، تصویرهای حاصل از ادراک حسّی را می‌آزماید و به هم می‌پیوندد، یا از هم جدا می‌کند و درباره تصاویری هم که از عقل به او می‌رسد، چگونگی آنها را درمی‌یابد. خلاصه آنکه جزء متفکر روح بر خلاف عقل، وظیفه‌اش شناخت و درک امور بیرونی (اعم از معقول و محسوس) است و حلقه واسط میان عقل و ادراک حسّی به شمار می‌رود و تفاوت آن با ادراک حسّی نیز که وظیفه‌اش ادراک و دریافت امور خارجی است، این است که

۱. بدین دلیل که معنای بیرون بودن از ذات عقل، آن است که معقولات بیش از عقل، هستی یافته‌اند؛ چنان‌که محسوس بیش از ادراک حسّی است، در حالی که عقل، صادر اول و با هستی، در یک رتبه است و عقل و هستی چنان که گفته شد، یکی است. فلوطین به این نکته ظریف اشاره کرده می‌گوید: «عقل روی در موضوعات خود ندارد و در آنها به عنوان چیزهایی که پیشتر از او هستند، نمی‌نگرد، آن چنان‌که ادراک حسّی در محسوسات، بلکه عین موضوعات خویش است؛ زیرا عقل نمی‌تواند تصاویری از موضوعات خود اخذ کند (و این تصاویر از کجا می‌توانند آمد؟). او با موضوعات خویش در یک جاست و عین آنهاست و با آنها (عالم با معلوم) یکی است. بدین سان دانش مربوط به امور معقول هم با موضوعات خود (علم با معلوم) یکی است و عین آنهاست» (فلوطین، ۷۱۸/۲).

اولاً، مدرکات جزء متفکر روح، شامل تصاویر معقول هم می‌شود و ثانیاً، گرچه این مدرکات بالذات متعلّق به خود او نیست و از دو جهان محسوس و معقول می‌آید، هنگام ادراک در درون روح قرار داشته و به تعبیر نگارنده، هستی ذهنی دارند.^۱ عقل نیز امور معقول را می‌شناسد، افزون بر اینکه بر شناخت خود نیز تواناست. این امور معقول، در درون عقل است و عقل مالک و بلکه عین آنهاست و چون عقل بالفعل است و معقول، عین عقل، موضوع اندیشه^۲ فعلی است و فعلیت دارد و جدا از زندگی و هستی نیست؛ بنابراین، اندیشیدن، حقیقی است.^۳

۱. ادراک عقلی به عنوان معرفت حقیقی، بسیار بحث‌برانگیز است، خصوصاً با توجه به اینکه فلوطین از فهم یا ادراک جزء متفکر روح، سخن گفته است به اینکه خود نوعی ادراک عقلی به شمار می‌رود. حداقل این است که ادراک حسی نمی‌باشد. شاید بتوان تفاوت فهم و ادراک عقل را در تفاوت مدرک آنان جست‌وجو کرد؛ بدین معنا که عقل فقط ایده‌ها، مُثُل و معقولات را درک می‌کند، اما فهم یا جزء متفکر روح، تصویر معقولات را. به همین سبب، ادراک عقل، ادراک حقیقی و یقین که متعلّق به روح است، تصویر عقل به شمار آمده است.

۲. از نکات تأمل‌برانگیز در معرفت‌شناسی فلوطین، تأکید او بر فعلیت داشتن معقول یا موضوع اندیشه است. اینکه فعلیت داشتن موضوع اندیشه مورد توجه قرار گرفته و اندیشیدن حقیقی بر آن متفرع شده است، بیانگر آن است که فعلیت، متعلّق ادراک و معرفت یکی از شرایط حقیقی بودن ادراک است. شرطی که ظاهراً پیش از آن مورد توجه قرار نگرفته است. بعلاوه، در جمله‌ای که از فلوطین نقل شده، با عطف تفسیری به جدا نبودن از زندگی و هستی تفسیر شده است: «موضوع اندیشه، فعلی است و فعلیت دارد و جدا از زندگی و هستی نیست؛ بنابراین، اندیشیدن، حقیقی است» (همان، ۶۹۳/۲).

۳. توضیح بیشتر علّت تأکید فلوطین بر اتحاد، آن است که اگر معقولات بیرون از عقل باشد و با آن متحد نباشد چنان‌که در ادراک حسی هست- معرفت و شناخت با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ بدین سبب که معیار داوری و صدق در درون عقل قرار ندارد؛ چون بنا به فرض، معقول بیرون از عقل است و عقل هنگامی می‌تواند داوری کند که معقول و عقل و عاقل متحد و در درون عقل باشد. اگر ایده «زیبایی»، «عدالت» و «نیک» خارج از عقل باشد، وقتی که عقل آنها را ادراک کند، از کجا می‌تواند بفهمد که آنچه شناخته، همان عدالت یا زیبایی است؟ و بر فرض که همان باشد، تصویر ایده‌ها را شناخته است نه خود آنها را. و شناخت تصویر شناخت حقیقت نیست، همان‌طور که ادراک حسی، شناخت تصویر محسوس است، بدین سبب، عقیده و پندار به شمار می‌آید، نه معرفت (همان، ۷۲۳/۲). بعلاوه، لازم می‌آید حقیقت نیز بیرون از عقل باشد. اهمیت اتحاد برای فلوطین تا حدّی است که می‌گوید، اگر معقولات را بیرون از عقل بدانیم، نتیجه‌اش این است که نه تنها شناخت معقولات ممکن نباشد، بلکه حتی وجود آنها منتفی باشد و وجود آنها و حتی وجود عقل زیر سؤال رود و لباس عدم پوشد: «... نتیجه چنان پنداری این خواهد بود که معقولات ناشناختنی باشند و حتی وجود نداشته باشند، و علاوه بر این، خود عقل از میان برخیزد» (همان، ۷۲۳/۲).

کتاب‌شناسی

- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داودی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- یاسپرس، کارل، فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.

اخلاق و نسبیّت

- سید مرتضی حسینی شاهرودی^۱
- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی

چکیده

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق، مسئله مطلق یا نسبی بودن احکام و ارزشهای اخلاقی است. صاحب نظران و آشنایان به اخلاق نظری، در این زمینه با دیدگاههای متفاوتی روبه‌رو بوده و هستند و هر یک فراخور بضاعت علمی و دقت نظری خود، به اثبات یا نفی برخی از آنها پرداخته‌اند. نویسنده که در آثار دیگر خویش به اثبات واقعیت اخلاق و نفی اعتباری و سلیقه‌ای بودن آن و نیز صدق‌پذیری آن پرداخته است، در این جستار با طرح آرا و نظریه‌های فیلسوفان اخلاق و آشنایان به این گونه مباحث، به نفی نسبیّت اخلاقی می‌پردازد و نوعی مطلق‌گرایی اخلاقی را تبیین می‌کند.

کلید واژگان: نسبیّت‌گرایی فرهنگی، نسبیّت‌گرایی ذهنی، مطلق‌گرایی، هنجارین، توصیفی.

طرح مسئله

برخی از پرسشهای اساسی در زمینه اخلاق^۱ وجود دارد که هر یک ممکن است موضوع بحث مستقلی باشد؛ مانند: آیا همه احکام ارزشی، اخلاقی است؟ آیا اخلاق وابسته به دین است؟ آیا اخلاق دینی و اخلاق سکولار همانند است یا اساساً بین آن دو تفاوت وجود دارد؟ آیا اخلاق غیر دینی (سکولار) ممکن است واقعاً مبنایی برای گرایشها و رفتارهای اخلاقی باشد؟ آیا جامعه می تواند برای مدتی طولانی بدون مبنای دینی برای اخلاق، از خود مراقبت کند؟ (تئودور^۲، ۱۹۹۵؛ ۱۹۹۹) چه مبنای دیگری می توان برای نشانه‌ها و نمادهای اخلاقی جست؟ آیا اخلاق امری سلیقه‌ای است؟ چرا دانشمندان، علم اخلاق را امری ذهنی نمی دانند؟ (ر.ک: مجله تحقیق آزاد^۳)

یکی از پرسشهای اساسی مربوط به اخلاق که رابطه بسیار نزدیکی به موضوع این مقاله دارد، چیستی معیار درستی، حقانیت و صدق اخلاق است. نظریه‌های اخلاقی در پی آن اند که با تبیین جنبه‌هایی که رفتار درست (حق) را از رفتار نادرست (ناحق) جدا می سازد، بدین پرسش پاسخ دهند؛ به تعبیر دیگر، در پی آن اند که وجه مشترک همه رفتارهای درست (حق) را بیان کنند و نیز می کوشند ضرورت منطقی و شرایط کافی برای درستی و حق بودن رفتار را نشان دهند.

آن دسته از اطلاعاتی که نظریه‌های اخلاقی در پی تبیین آن است، احکام اخلاقی مورد نظر ما و نیز تجربه ما از زندگی اخلاقی را نیز در بر دارد. ما همگی احکام اخلاقی داریم، به بحثهای اخلاقی می پردازیم و هر لحظه رفتاری اخلاقی انجام می دهیم. هر نظریه رسانی اخلاقی باید با این اطلاعات سازگار باشد. اگر یک نظریه اخلاقی به رفتارهای غیر اخلاقی فرمان دهد، اگر وجود هرگونه مخالفت اخلاقی واقعی را انکار کند یا اگر انکار کند که ممکن است ما گاهی رفتاری غیر اخلاقی داشته باشیم، دلایل خوبی بر نادرستی چنین نظریه‌ای وجود دارد. یک نظریه اخلاقی باید کاربردی باشد و به ما در حل مسائل پیچیده اخلاقی کمک کند.

۱. Morality.

۲. Theodore.

۳. Free Inquiry Magazine.

دیدگاههایی که برای تبیین چنین مسائلی با زاویه نگرش خاصی ارائه شده‌اند، بسیار است که در این نوشتار به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم و از میان آنها به برخی از انواع مطلق‌گرایی و نسبیّت‌گرایی اشاره خواهیم کرد.

مطلق‌گرایی و نسبیّت‌گرایی از جنبه‌های مختلف، تقسیم شده است که به تحلیل و تبیین برخی از آنها می‌پردازیم:

۱. مطلق‌گرایی فرهنگی هنجاری: این دیدگاه، که یک فرهنگ، منبع و سرچشمه خطاناپذیر برای حقایق اخلاقی کلی و فراگیر است؛ بنابراین، اولاً اخلاق، کلی و مطلق است و ثانیاً سرچشمه خطاناپذیر دارد و چیزی برگرفته از آداب و رسوم یا تجارب فردی و جمعی و مانند آن نیست.

۲. نسبیّت‌گرایی فرهنگی توصیفی: طبق این دیدگاه، جوامع مختلف دست‌کم در برخی از قضاوتها با هم توافق ندارند و چیزی که در یک جامعه یا یک فرهنگ، امری اخلاقی است، ممکن است در جامعه و فرهنگی دیگر، اخلاقی نباشد و یا حتی ضد اخلاقی باشد.

۳. نسبیّت‌گرایی متافیزیکی؛^۳ پوچ‌گرایی اخلاقی^۴ یا شکاکیت اخلاقی:^۵ این ادعاست که هیچ‌گونه حقایق اخلاقی وجود ندارد یا هیچ کاری به اخلاقی و ضد اخلاقی توصیف نمی‌شود یا اگر توصیف می‌شود، هر که هر کاری انجام دهد، اخلاقی است (پوچ‌گرایی) یا اینکه انسان هیچ آگاهی اخلاقی یا هیچ عقیده اخلاقی تأییدشده ندارد و بر فرض که اخلاق موجود باشد، انسان توانایی شناخت آن را ندارد (شکاکیت معرفت‌شناختی اخلاقی).

۴. نسبیّت‌گرایی فرهنگی هنجاری: دیدگاهی که طبق آن، انسان باید با هنجارهای اخلاقی فرهنگ خود موافق باشد یا دست‌کم، اخلاقاً مجاز است که

۱. Normative cultural absolutism.

۲. Descriptive cultural relativism.

۳. Metaethical relativism.

۴. Moral nihilism.

۵. Moral skepticism.

۶. Normative cultural relativism.

چنین باشد.

نویسنده در پی آن است که دلایل متأخر مربوط به «مطلق بودن» اخلاق را در برابر «نسبیت» آن بازخوانی کند و به تحلیل پیچیدگیهای آن و نیز به کاستیهای مربوط به نسبیت و برآیندهای اخلاق بپردازد. شایان یادآوری است که بحث دقیقاً متوجه جنبه آکادمیک یا نظری آن نیست، بلکه در عین حال، جنبه‌های کلی و عمومی آن نیز دور از نظر نیست. مسئله اساسی این است که آیا اصول اخلاقی به ویژه آنچه به حقوق انسان ارتباط دارد، ذاتاً مطلق است یا با توجه به پشتوانه‌های فرهنگی، دینی و ملی، امری نسبی است؟

مطلق‌گرایان، ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان را امری مطلق و آن را از بدیهیات می‌شمارند و ریشه آن را کرامت انسانی می‌دانند (ر.ک: دانلی^۱، ۱۹۸۹، ۲۴-۲۵). پیش فرض این نظریه این است که ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان، امری عینی و مستقل از فرهنگ، دین، ایدئولوژی یا نظام ارزش‌گذاری است، ولی در عین حال، بداهت آن را تبیین نکرده‌اند، بلکه هنوز دلایل روشنی بر عینی بودن این حقوق نیز ارائه نداده‌اند. نویسنده این امر را در «اخلاق و واقعیت» (ر.ک: نامه مفید، ش ۳۴) تبیین کرده و آن را به اثبات رسانده است.

تعریف اخلاق

- مهم‌ترین تعاریف اخلاق را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. تعریفهای توصیفی؛^۲
 ۲. تعریفهای هنجاری.^۳
۱. تعریف توصیفی اخلاق: به نوعی رفتار اشاره دارد که کسی یا گروهی آن را انجام دهد؛ به عبارت دیگر، کسی با رفتار خود آن را پذیرفته باشد.
۲. تعریف هنجاری اخلاق: به نوعی رفتار اشاره دارد که در شرایط معینی، همه افراد خردمند آن را انجام می‌دهند.

۱. Donnelly.

۲. Descriptive definitions of morality.

۳. Normative definitions of morality.

تبیین تعاریف اخلاق و برآیند نسبیت

یک جامعه ممکن است دارای اخلاقی باشد که تنها به رفتارهایی ارتباط داشته باشد که با اعمال دیگران ارتباط روشنی ندارد و درعین حال، امری دینی و مبتنی بر دستورات خدا باشد؛ مانند اختصاص اوقاتی به انجام دادن شعائر دینی. از این نگاه، حتی ویژه‌ترین رفتارهای دینی (انجام دادن شعائر) نیز اخلاقی است. جامعه دیگر ممکن است دارای اخلاقی مربوط به رفتارهای غریزی باشد و مدعی باشد که چنین اخلاقی مبتنی بر طبیعت انسان است یا جامعه‌ای ممکن است اخلاق را چیزی لحاظ کند که با رفتارهایی ارتباط دارد که آسیبهای آزاردهنده مردم را به کمترین سطح برساند و مدعی باشد که اخلاقی که با چنین کارهایی ارتباط دارد، بر عقل استوار است. همچنین می‌توان جوامع مختلف را با اخلاقهای فرضی متفاوت تصور کرد. بسیاری از جوامع، اخلاقی دارند که با همه رفتارهای مذکور، ارتباط دارد و بر این ادعایند که هر سه نقش یادشده را دارند، ولی اخلاق به این معنا، قطع نظر از محتوای آن یا باور معتقدان به چنین نقشی درباره اخلاق، تنها جنبه‌های مشترکی است که هر نظام اخلاقی از آن برخوردار است و آن، این است که همه مربوط به جامعه و راهنمای رفتارهایی است که افراد آن جامعه انجام می‌دهند. اخلاق بدین معنا ممکن است بردگی یا کاری را برای رنگین‌پوستان مجاز بداند، اما همان کار را برای دیگران مجاز نداند.

تنها برخی از فیلسوفان، اخلاق را به این معنای کاملاً توصیفی به کار می‌برند. توجه طرفداران نسبیت اخلاق به طور ویژه به این گونه نظامهای اخلاقی متفاوت جلب شده است؛ از این رو، ادعا می‌کنند که این گونه اخلاقها تنها نوعی از اخلاق است، نه همه آن (ر.ک: وسترمارک^۱، ۲۳۵). به نظر آنان، یک اخلاق هنجارین کلی وجود ندارد.

طرفداران نسبیت اخلاقی نه تنها درباره واژه اخلاق دعاوی زبانی دارند، بلکه معتقدند این واژه در معنای توصیفی آن، واقعاً به مدلول خارجی، یعنی رفتار

۱. Westermarck.

اجتماعی، دلالت دارد؛ چه اینکه اگر اخلاق به یک رفتار کلی و همگانی و مورد تأیید همه افراد عاقل دلالت کند، در این صورت، هیچ مدلولی نخواهد داشت.

اگرچه طرفداران نسبیّت اخلاق، کاربرد واژه اخلاق را به منظور اشاره به نوعی رفتار کلی و همگانی می‌پذیرند، ادّعا می‌کنند این تصوّر که چیزی وجود دارد که ممکن است مدلول این واژه قرار گیرد، خطاست. اینان اساساً وجود یک اخلاق کلی و همگانی را که در همه جوامع برای راهنمایی رفتار آنها و قضاوت درباره کارهای دیگران به کار می‌رود، انکار می‌کنند.

جنبه‌های اساسی اخلاقی که بر رفتارهای جوامع مختلف دلالت دارد، عبارت است از: الف) اخلاق آن نوع رفتاری است که جامعه انجام می‌دهد. ب) اخلاق به منظور راهنمایی افراد آن جامعه به کار می‌رود.

اخلاق در این معنای توصیفی بنیادین، راهنمای رفتار برخی از گروههاست نه جامعه؛ زیرا تفاوت میان جوامع انسانی به چنین امری می‌انجامد. آنگاه که راهنمای رفتار یک گروه مذهبی با راهنمای رفتار یک جامعه ناسازگار باشد، روشن نیست که باید بگوییم میان نظامهای اخلاقی، تعارض و ناسازگاری وجود دارد یا اینکه نوع رفتار آن گروه مذهبی با اخلاق تعارض دارد. ممکن است اعضای آن جامعه و نیز اعضای آن گروه مذهبی، با توجه به اصول و عقایدی که پذیرفته‌اند، متفاوت باشند. هر یک از آن دو، تقریباً یا تحقیقاً اخلاقی را که به عنوان راهنما پذیرفته‌اند، اخلاقی درست و حق می‌دانند.

در جوامع کوچک همگن، مردم به گروههایی که به لحاظ عملی در برابر جامعه باشند، تعلق ندارند. در چنین جوامعی تنها یک راهنما برای عمل وجود دارد که همه اعضا آن را پذیرفته‌اند و تنها یک نوع رفتار وجود دارد که جامعه با آن روبه‌روست. برای چنین جوامعی، هیچ ابهامی درباره عملی که اخلاق بر آن دلالت کند، وجود ندارد، ولی مردم در جوامع بزرگ، اغلب به گروههایی تعلق دارند که هر کدام به رفتاری هدایت می‌شوند که با رفتار مورد پذیرش جامعه ناسازگار است و اغلب آن رفتار اجتماعی را نمی‌پذیرند. اگر آنان رفتارهای متعارض گروهی را بپذیرند که بدان تعلق دارند، راهنمای رفتار جامعه خود را درست و حق نمی‌دانند.

این امر، سبب ابهام در معنای توصیفی بنیادین اخلاق می‌شود و با ادّعیای تعارض میان جوامع مختلف کوچک برطرف نمی‌گردد. علاوه بر این، آیا اخلاق تنها هدایتها و دستورات رفتاری مربوط به یک جامعه است یا راهنمای رفتاری گروهها نیز هست؟ اگر اخلاق تنها راهنمای رفتار اجتماعی باشد نه راهنمای رفتار گروهها، ابهام دیگری نیز پدید می‌آید و آن، این است که کدام یک از این دو جنبه اساسی، بیشترین اهمیت را دارد؟

پذیرش اینکه افراد یک جامعه، اغلب اخلاقی بودن رفتار خویش را نمی‌شناسند یا نمی‌پذیرند، مشکلاتی را برای تعریف توصیفی اخلاق به عنوان نشان رفتار یک جامعه و نیز به عنوان راهنمای رفتار اعضای جامعه به وجود می‌آورد.

فردگرایی اخلاقی

با توجه به آنچه گفته شد، نه پذیرش تعریف اخلاق به عنوان نشان رفتار مورد پذیرش افراد جامعه، سودمند است و نه پذیرش تعریف کلی تری از اخلاق به عنوان نشان پذیرش افراد یک گروه؛ زیرا در مورد نخست، در بسیاری از جوامع بزرگ، همه افراد آن، یک نوع رفتار را نمی‌پذیرند و در مورد دوم، همیشه ممکن نیست که اعضای یک گروه، یک نوع رفتار را بپذیرند. برآیند طبیعی این اشکالات، این است که معیار رفتار اخلاقی را پذیرش فرد بدانیم. اگر از سویی، پذیرش مردم اهمیت دارد و از سوی دیگر، ممکن است افراد گروه، یک رفتار را نپذیرند، ضرورت توجه به گروه چیست؟

این ملاحظات به تعریف جدیدی از اخلاق می‌انجامد؛ یعنی: رفتاری که یک فرد، آن را مهم می‌داند و می‌خواهد، همگی آن را بپذیرند. (ر.ک: هایر^۱، ۷۵) پذیرش فرد به جای پذیرش جامعه یا گروه، ملاک اخلاقی بودن است، ولی باید گفت، تنها پذیرش فرد، نشان اخلاقی بودن نیست؛ زیرا در این صورت، همه چیز بدین سبب که مورد پذیرش فرد یا افرادی هست، اخلاقی خواهد بود. پس این پذیرش، مطلق نیست، بلکه مهم بودن آن در نظر و خواست وی به پذیرش آن از سوی همگان،

شرط است.

به نظر برخی، اخلاق آموزه‌ای است که شخص، رفتاری را مهم تلقی می‌کند، ولی نمی‌خواهد که همگان آن را بپذیرند. در این تعریف، «خودخواهی اخلاقی»^۱ (یعنی هر کسی باید علایق شخصی خود را راهنمای اصلی رفتار خویش قرار دهد) اخلاق است. سجویک^۲ (۱۹۶۰، ۶۵؛ ۱۹۸۱، ۷۸) که مبنای فلسفه او «اگوتیسم»^۳ و یکی از اصول «فلسفه ماکیاولی» است، خودخواهی را به عنوان یکی از روشهای علم اخلاق معرفی کرده است.

دیدگاه موافقان و مخالفان اخلاق هنجارین

اخلاق بر اساس هر تفسیری از آن، نشان رفتار است، اما بر اساس تفسیر علم‌الاخلاقی یا تفسیر نسبیّت‌گرایان یا فردگرایان، هیچ محتوایی خاص یا جنبه‌هایی ندارد که آن را از نشانه‌های غیر اخلاقی رفتار، مانند قانون و دین جدا سازد. همان‌گونه که نشان قانونی بودن رفتار تا آنجا که راهنمای عمل است و نشان دینی بودن رفتار ممکن است از نظر محتوا نامحدود باشد، به نظر همه نسبیّت‌گرایان و فردگرایان، اخلاق نیز از حیث نشان اخلاقی بودن، ظرفیتی نامحدود دارد، ولی از نظر کسانی چون هابز^۴ (ر.ک: ۱۹۹۱، ۲۳۵)، کانت^۵ (ر.ک: ۱۹۶۷، ۶۲۵) و میل^۶ (ر.ک: ۱۹۹۸، ۲۱۶) که معتقد بودند اخلاق، نشان رفتاری است که باید همه افراد عاقل برای اداره رفتار همه فاعلهای اخلاقی به کار گیرند، اخلاق ظرفیت محدودی دارد.

اگرچه کانت بر حسب ترجمه آلمانی واژه «اخلاق»، اخلاق را رفتاری می‌داند که بر هیچ کس جز خود فاعل تأثیر ندارد، اعتراف می‌کند که تأثیرگذاری رفتار بر دیگران، امری متداول است. نوشته‌های هابز، بنتام^۷ میل و بسیاری از فیلسوفان

۱. Ethical egoism.

۲. Sidgwick.

۳. Egoism.

۴. Hobbes.

۵. Kant.

۶. Mill.

۷. Bentham.

انگلیسی‌زبان نیز اخلاق را به رفتاری محدود کرده‌اند که مستقیم یا غیر مستقیم بر دیگران تأثیر می‌گذارد.

اگرچه تفاوت‌های مهم دیگری میان این دسته از فیلسوفان که اخلاق را آموزه‌ای همگانی می‌دانند که همه افراد عاقل باید رفتار همه فاعلهای اخلاقی را با آن اداره کنند، وجود دارد، شباهتهای بسیاری نیز وجود دارد.

به هر حال، به نظر همه فیلسوفانی چون کورت بایر^۱ (ر.ک: ۱۹۵۸، ۶۹)، فیلیپا فوت^۲ (ر.ک: ۱۹۷۸، ۱۶۳) و جفری وارناک^۳ (ر.ک: ۱۹۷۱، ۲۱۲) اخلاق از رفتارهایی چون قتل، آزردها، فریب و عهدشکنی پرهیز می‌دهد و به نظر برخی دیگر، به کارهایی مانند کمک به دیگران امر می‌کند، ولی کسی را ملزم نمی‌کند تا بر خلاف قتل، آزردها، فریب و عهدشکنی، برای کمک نکردن به دیگران، دلیل موجهی ارائه کند. اخلاق هیچ دلیلی بر ترک کار خیر نمی‌خواهد، در عوض، خیر بودن را امری پسندیده، ولی غیر واجب می‌داند؛ یعنی خیر بودن امری است که به لحاظ اخلاقی، خوب است، ولی الزامی بر انجام دادن کار خوب وجود ندارد.

بر اساس تعریف اخلاق به عنوان آموزه‌ای همگانی، رشد و تکامل مردمی که با هم زندگی می‌کنند، در صلح، سازش و هماهنگی آنان با هم، پرهیز از آزردها دیگران و کمک به همدیگر است.

به نظر بسیاری از فیلسوفان، بازداشتن از آزردها دیگران، مستقیم یا غیر مستقیم، مطلق نیست؛ اگرچه بر خلاف بسیاری از رفتارها، برای نقض ممنوعیتها به منظور پرهیز از رفتار غیر اخلاقی، دلیل و عذر موجه لازم است. برخی از فیلسوفانی که به فریضه‌شناسی دقیق معتقدند، مانند کانت، بر این باورند که انجام دادن چنین کارهایی، هیچ عذر و دلیلی را بر نمی‌تابد و آنان که معتقدند اصل سودانگاری^۴ مبنایی برای اخلاق فراهم می‌سازد، مانند میل، بر این باورند که نقض قوانین اخلاقی تنها در صورتی که نتایج

۱. K. Baier.

۲. P. Foot.

۳. G. Warnock.

۴. Principle of utility.

مستقیم یا غیر مستقیم آن بهتر باشد، مجاز است. با این حال، کسانی که اخلاق را در معنای هنجارین آن به کار می‌برند، می‌پذیرند که آن دسته از رفتارهایی که مستقیم یا غیر مستقیم، به دیگران زیان می‌رساند، به اخلاق ارتباط دارد.

سنت قانون طبیعی^۱، از گذشته تا حال، چنین است که همه افراد عاقل می‌پذیرند که اخلاق، کدام دسته از کارها را منع می‌کند، لازم می‌داند، تشویق یا توبیخ می‌کند یا مجاز می‌شمارد. این سنت همچنین می‌پذیرد که افراد، انجام دادن کار اخلاقی را تأیید می‌کنند. برخی معتقدند انجام دادن کار غیر اخلاقی، خردناپذیر^۲ است، ولی همه قبول دارند که انجام دادن کار اخلاقی، خردناپذیر نیست. حتی برخی از متفکران دینی مانند آکوئیناس^۳ معتقدند اخلاق برای همه کسانی که رفتارشان موضوع حکم اخلاقی است، شناخته شده است، خواه با وحی مسیحی آشنا باشند و خواه نباشند.

هابز که در این سنت قرار دارد، همه فضیلت‌های اخلاقی متعارف^۴ را می‌پذیرد، ولی شکوه می‌کند که نویسندگان فلسفه اخلاق با آنکه چنین فضیلتها و رذیلت‌هایی را می‌شناسند، نمی‌دانند که خیر آنها در چیست و کاری نمی‌کنند که به عنوان افراد نوع دوست، اهل معاشرت و خیرخواه مورد ستایش قرار گیرند و نفس خویش را در حد اعتدال قرار دهند (ر.ک: هابز، ۱۹۹۱، فصل ۱۵). در واقع، تفاوت میان آن دسته از فیلسوفانی که معتقدند اخلاق همگانی وجود دارد، اساساً در زیربنای اخلاق است، نه در محتوای آن.

نه کانت و نه میل، هیچ کدام، خود را مخترع یا خالق یک اخلاق جدید قلمداد نمی‌کنند. هر دو همانند هابز، خود را تأمین‌کننده دلیل برای اخلاق مورد پذیرش همگان می‌شناسند. میل صریحاً می‌گوید: در یک مستقیم درونی (شهود) همانند آنچه ممکن است «مکتب استقرایی علم اخلاق»^۵ نامیده شود و نه کمتر از آن، بر ضرورت

۱. Natural law tradition.

۲. Irrational.

۳. Aquinas.

۴. Standard moral virtues.

۵. Inductive school of ethics.

قوانین کلی تأکید می‌کند (ر.ک: میل، ۱۹۹۸، فصل ۱). هر دو می‌پذیرند که اخلاقی بودن رفتار فردی، مسئله‌ای نیست که مربوط به ادراک حسّی مستقیم باشد، بلکه امری مربوط به کاربرد قانون در موارد فردی است. همچنین به طور گسترده‌ای، قوانین اخلاقی مشابهی را می‌پذیرند؛ اگرچه دربارهٔ دلیل آنها و منبعی که اعتبار آنها را به دست می‌آورند، با هم تفاوت دارند.

از نظر میل، سودگرایی، با فراهم ساختن زیر بنایی برای اخلاق و توضیح قوانین اخلاقی مورد پذیرش همگان، آن را مدلل می‌سازد. کانت نیز خود را بازیگر همین نقش می‌داند که به شرح و تأیید وجدان اخلاقی می‌پردازد.

برخی از پیامدگرایان^۱ معاصر مدّعی‌اند که اخلاق، انجام دادن کاری را لازم می‌شمارد که به بهترین نتایج کلی بینجامد. برخی دیگر بر این باورند که اخلاق پیروی از قوانینی را لازم می‌داند که اگر همگان از آن پیروی کنند یا آن را بپذیرند، به بهترین نتایج کلی بینجامد. از آنجا که پیامدگرایان مختلف، در آنچه بهترین پیامد به شمار می‌رود، دیدگاه‌های متفاوتی دارند، پیامدگرایی آموزه‌ای برای رفتار ارائه نمی‌کند تا هر کس بداند اخلاق چه نوع رفتاری را منع می‌کند، لازم می‌شمارد، تشویق یا توبیخ می‌کند یا مجاز می‌داند.

همچنین بسیاری از پیامدگرایان معتقدند اخلاق، همگانی است، ولی از آنجا که همهٔ انسانها بر بهترین پیامد توافق ندارند، هنوز اخلاق جنبهٔ اساسی پیدا نکرده است. برخی از آنان، «آموزهٔ رفتاری که به بهترین پیامد کلی می‌انجامد» را اخلاق هنجارین می‌دانند؛ اخلاق این جنبهٔ اساسی را ندارد که هر کسی، موضوع آن باشد یا همهٔ رفتارهای اخلاقی را بشناسد، بلکه فقط کافی است که آموزهٔ راهنمای رفتاری باشد که به بهترین پیامدهای کلی می‌انجامد.

تعریف هنجارین سنتی

به منظور ارائهٔ تعریف هنجارین سنتی از اخلاق، درست این است که اخلاق را

۱. Consequentialists.

نظامی همگانی لحاظ کنیم. مقصود از این نظام، آموزه هدایت به رفتاری است که دو ویژگی زیر را دارد:

۱. نسبت به همه افراد به کار رود؛ همه کسانی که باید رفتارشان هدایت شود و مورد قضاوت آن نظام قرار گیرد. و همه کسانی که می‌دانند چه رفتاری در این نظام، ممنوع، واجب، قابل تشویق، قابل توبیخ و مجاز است.
۲. برای هیچ‌یک از افراد خردناپذیر نیست که به وسیله این نظام، هدایت شوند و مورد داوری قرار گیرند.

بازی‌هایی چون بیسبال، فوتبال، بسکتبال، نمونه‌هایی از نظام همگانی است. اگرچه یک بازی، نظامی همگانی است، تنها درباره کسانی به کار می‌رود که بازی می‌کنند. همچنین است درباره کسی که بدون آگاهی از هدف یا قوانین آن بازی می‌کند، لکن قاعده کلی یک بازی همگانی، این است که کسی که بازی می‌کند، هدف و قوانین مربوط به آن را بداند. اگر کسی مراقب قوانین نباشد، از بازی اخراج می‌گردد. اخلاق، یک نظام همگانی است که هیچ فرد عاقلی نمی‌تواند آن را ترک کند. این، همان نکته‌ای است که کانت به طور مختصر با این سخن که اخلاق مطلق است، بدان دست یافته است. اخلاق صرفاً بدین سبب درباره مردم به کار می‌رود که افرادی عاقل‌اند.

تعریف دیگر هنجارین سنتی که همه جنبه‌های اساسی اخلاق را به عنوان راهنمای عمل همه افراد عاقل دربرداشته باشد، عبارت است از نظام همگانی غیر رسمی که برای همه افراد عاقل به کار می‌رود و رفتارهایی را که دیگران از آن اثر می‌پذیرند، اداره می‌کند و سبب کاهش بدی یا زیان به عنوان هدف آن می‌شود.

این تعریف، همه جنبه‌های اساسی اخلاق را با هم جمع کرده است. نظام همگانی بودن، بیانگر آن جنبه اساسی اخلاق است که همه افرادی که موضوع احکام اخلاقی‌اند، می‌دانند که چه نوع کارهایی ممنوع، واجب و... است. این نکته همچنین تأیید می‌کند که اخلاقی رفتار کردن، غیر عقلانی نیست. کاربرد آن درباره

همه افراد عاقل نشان می‌دهد که هدایت رفتارهایی که مربوط به همه افراد عاقل است، بر عهده اخلاق است.

آیا اخلاق، هنجارین است؟

به نظر برخی (ر.ک: وسترمارک، فصل ۵) هنجارین بودن اخلاق، تردیدپذیر است. اخلاق به طور کلی، بدین سبب علمی هنجاری لحاظ شده است که موضوع آن، تنظیم اصول و قواعد اخلاقی با اعتبار واقعی است. عینیت ارزشهای اخلاقی، به طور ضمنی بر این امر دلالت دارد که بدون هرگونه ارجاع به ذهن انسان، وجود عینی دارد؛ یعنی آنچه خوب یا بد است، به آنچه صرفاً انسان فکر می‌کند خوب یا بد، درست یا خطاست، فروکاسته نمی‌شود. این امر، سبب می‌شود که اخلاق موضوع صدق و کذب باشد. این سخن که یک گزاره به لحاظ عینی، صادق است، غیر از این است که ما آن را صادق می‌دانیم. عینیت احکام اخلاقی مستلزم این است که کسی که چنین حکمی را اظهار داشته است، خطاناپذیر باشد و حتی مستلزم درستی آرای مورد توافق عموم نیست، ولی اگر مجموع رفتاری به لحاظ عینی، حق باشد، باید برای همه افراد عاقل که به درستی درباره آن موضوع قضاوت می‌کنند، حق باشد و نمی‌تواند خطا باشد.

به رغم دفاع شارحان اخلاق هنجاری از عینیت احکام اخلاقی، درباره اصولی که زیربنای نظامهای مختلف است، اختلاف نظر بسیار وجود دارد. این اختلاف به اندازه تاریخ اخلاق قدمت دارد. اگر ارزشهای اخلاقی، عینی باشد، تنها یکی از نظریه‌های موجود ممکن است صادق باشد، نه بیشتر.

معنای نسبیّت

نسبیّت بدین معناست که میان دو یا چند عامل، رابطه‌ای دوسویه و تأثیرگذار بر یکدیگر وجود دارد. به گمان برخی، همه ارزشها به ادراک حسّی بستگی دارد و بدین دلیل که ادراکات حسّی، از نسبیّت برخوردار است، پس همه ارزشها نسبی است. این بدان معناست که همه ارزشها هم جزء عینی دارد و هم جزء ذهنی.

نظریه پرداز نسبیّت، خواه حس گرا باشد، خواه عقل گرا یا چیزی فراتر از آن دو، اولاً هیچ حکم اخلاقی را مطلق نمی داند و ثانیاً ریشه این نسبیّت فراگیر به همان اندازه که می تواند اصالت ادراکات حسّی باشد، می تواند واقعیت عینی اخلاق فردی و اجتماعی انکارناپذیر باشد؛ چنان که تفاوت فرهنگها، آداب و سنن متفاوت بشری ممکن است از این واقعیت عینی پرده بردارد.

نقد و بررسی

۱. می توان این پرسش را مطرح کرد که آیا مدارا یا تساهل نسبت به رفتارهای دیگران، هیچ حدّ و مرزی ندارد و در نتیجه، مطلق است؟ و نیز می توان پرسید که آیا حکم به مدارا یا تساهل، اخلاقی است یا ضدّ اخلاق؟ بر فرض که این حکم اخلاقی و مطلق باشد، پس احکام غیر نسبی اخلاقی وجود دارد و اگر این حکم نسبی باشد، پس باید حکم مطلق نیز وجود داشته باشد تا این حکم را مقید سازد. حال، اگر این حکم، اخلاقی نباشد، پس چیست؟

۲. از اینکه من از رنگ سبز خوشم می آید و شما از رنگ زرد؛ من این رفتار را می پسندم و شما ضد یا مخالف آن را، آیا می توان نتیجه گرفت که اخلاق نسبی است و هیچ حکم اخلاقی مطلق وجود ندارد؟

۳. اگر همه ادراکات انسان به ادراک حسّی بازمی گردد و ادراک حسّی به نوعی با نسبیّت پیوند خورده و با آن ترکیب شده است، این همه گزاره های کلی و مطلق در علوم مختلف، چگونه پدید آمده است؟ به تعبیر دیگر، احکام اخلاقی بخشی از ادراکات انسان است و اگر انسان، راهی برای ادراک امور غیر نسبی داشته باشد و اگر می تواند آن را شناسایی کند، میان احکام اخلاقی و غیر اخلاقی تفاوتی نیست. نویسنده به تفصیل نسبیّت را مورد نقد و بررسی قرار داده است (ر.ک: مجله الهیات و حقوق، ش ۳ و ۷-۸).

از این گذشته، اگر اخلاق امری نسبی باشد، همین نسبیّت اخلاقی نیز چنان که پیداست ممکن است مورد داوری اخلاقی قرار گیرد؛ در نتیجه، از جهتی خود، ارزشی اخلاقی خواهد بود.

با توجه به آنچه گفته شد، آیا می‌توان نظریه نسبیت اخلاقی را پذیرفت؟ شکی نیست که نظریه نسبیت، بد تعبیر شده است و نه تنها از سوی منتقدان آن رد شده، بلکه طرفداران آن نیز به نوعی آن را رد کرده‌اند، لکن در عین حال، بحث‌انگیزترین جنبه نسبیت‌گرایی، آن است که می‌خواهد چنان گسترده باشد که نسبیت‌گرایان، تساهل را بپذیرند (ر.ک: رنتلن،^۱، ۱۹۹۰، ۶۱).

نسبیت فرهنگی اخلاقی

نظریه نسبیت فرهنگی اخلاقی، ریشه در مطالعات مربوط به مردم‌شناسی^۲ دارد و به آغاز قرن بیستم بازمی‌گردد. این نظریه به نوعی، رویکردی به مکتب تکامل‌گرایی فرهنگی^۳ به شمار می‌آید که مفاهیم مربوط به رشد نژادی اروپایی را دربردارد و بر این باور است که تمدن غربی در بهترین مرحله رشد و توسعه خود قرار دارد (همان، ۶۲ و ۶۳). نسبیت‌گرایان در مردم‌شناسی، تکامل‌گرایند و معتقدند اخلاق و بی‌اخلاقی، تعادل و عدم تعادل، از جامعه‌ای تا جامعه‌ای دیگر تفاوت دارد.

در تعیین مبانی کلی و مطلق برای ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان، دلایل مطلق‌گرایان به طور کلی، در مقابل سنت و کاملاً موافق با تجدّد است. مقصود از سنت در اینجا، جامعه‌ای صنعتی و غیر لیبرال و مقصود از تجدّد، جامعه‌ای صنعتی و لیبرال است (ر.ک: دانلی، ۱۹۸۹، ۱۱۲)؛ بنابراین، لیبرالیسم^۴ و صنعت‌گرایی^۵، از نشانه‌های مدرنیته^۶ و پیش‌شرط استقرار رژیم حقوقی مناسب انسان دانسته شده است (ر.ک: همان، ۱۱۴). این دسته‌بندی درباره سنت به عنوان چیزی که نظر به گذشته دارد و مدرنیته به عنوان چیزی که نظر به آینده دارد، پیامدهای جدی بسیاری دارد (ر.ک: رنتلن، ۱۹۹۰، ۹۸). این تفکر، پیش از آنکه به تحکیم نظریه‌های خود پردازد، به نقد

۱. Renteln.

۲. Anthropology.

۳. Cultural evolutionism school.

۴. Liberalism.

۵. Industrialism.

۶. Modernity.

مطلق‌گرایی و دیگر اقسام نسبیت‌گرایی می‌پردازد.

نقد مطلق‌گرایی

قطع نظر از عینی بودن یا نبودن اخلاق و نیز قطع نظر از مطلق بودن آن از دیدگاه فلسفی، به گفته برخی، ریشه اخلاق مطلق‌گرا اساساً در فردگرایی، یعنی در کرامت انسان، قرار دارد که از نتایج تمدن غربی است. این فردگرایی، برابری و عقلانیت انسان را در پی دارد، درحالی که جوامع غیر مدرن شرقی و غربی اساساً دارای سلسله مراتب طبیعی، دینی، خانوادگی یا قومی بوده و هستند. فردگرایی به این معنا، رهایی از شکل‌های سنتی سلطه را که بر سلسله مراتب طبیعی و مانند آن استوار بود، در پی دارد.

بحث درباره ارزش‌های اخلاقی و از جمله حقوق انسان، در قرن هفدهم و هجدهم به طور گسترده‌ای از این فردگرایی و رهایی از شکل‌های سنتی سلطه متأثر بود؛ بنابراین، فردگرایی نشان از نفوذ مدرنیته دارد، ولی در متن استعمار^۱ و پس از آن در بحث پیرامون سنت در برابر مدرنیته، کسب ویژگی‌های برتر مورد توجه قرار گرفت. برای ملاحظه بحث درباره دعاوی مربوط به ویژگی‌های برتر اروپاییان می‌توان به منابع مربوط به آن مراجعه کرد (ر.ک: پیترز^۲، ۱۹۹۵، ۲۱۸). به تعبیر دیگر، اصالت فرد بدون شک، افزون بر نیروی آزادی‌بخش، نیروی سلطه‌گر نیز داشت. در واقع، بحث رایج حقوق مطلق انسان که اساس آن بر اصالت فرد استوار است، هم توان آزادی‌بخشی دارد و هم توان سلطه‌گری. بدون توجه به این دو جنبه مطلق‌گرایی، شانس استقرار نظریه حقوق اصیل انسانی در یک جهان چند صدایی به کلی از میان خواهد رفت. علاوه بر این، باید یادآوری کرد که نقد درونی نظریه مطلق‌گرایی را نمی‌توان از نظر دور داشت (ر.ک: همان، ۲۱۹).

دلایل نسبیت‌گرایی هنجاری

مهم‌ترین دلیل بر نسبیت‌گرایی هنجارین از این قرار است:

۱. Colonialism.
۲. Pieterse.

۱. فرد، شخصیت خود را از راه فرهنگ خود درمی‌یابد؛ بنابراین، احترام به تفاوت‌های فردی، احترام به تفاوت‌های فرهنگی را در پی دارد.
۲. احترام به تفاوت‌های میان فرهنگها با این واقعیت علمی تأیید شده است که هیچ فن و روشی که به لحاظ کیفی بتواند فرهنگها را ارزیابی کند، کشف نشده است.
۳. ارزشها و معیارهای ارزیابی، به فرهنگی بستگی دارد که از آن اقتباس شده‌اند.

نقد و بررسی نسبیّت‌گرایی

چند مشکل اساسی در نسبیّت‌گرایی وجود دارد: نخست به نظر می‌رسد فرهنگها به صورت، کاملاً انحصارگرا لحاظ شده‌اند، در حالی که این گونه نیست، بلکه در رشد و ارتقای یکدیگر تأثیر متقابل داشته‌اند. جامعه هنری، شاهدی بر این امر است. فرهنگهای مختلف نه تنها یکدیگر را نفی نکرده، بلکه تأثیر دوسویه بر یکدیگر داشته است (ر.ک: النعیم، ۱۹۸۷، ۹)؛ بنابراین، بحث درباره فرهنگهای متعدد، امری جدا و گسسته از هم نیست، بلکه سخن درباره اجزای یک فرهنگ با تعامل دوسویه آنهاست.

مشکل دوم ادعای نخبگان جهان سوم است که می‌گویند، ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان، از سابقه فرهنگی و تاریخی آنها جداست. شکی نیست که هر جامعه‌ای، نظامی از حقوق و تکالیف داشته است؛ اگرچه ممکن است واژگان آنها از یکدیگر متفاوت باشد؛ بنابراین، حقوق مطلق است؛ اگرچه فرهنگها نسبی باشد، میان تشابه حقوق و تکالیف و در نتیجه، مطلق‌گرایی و نسبیّت فرهنگی تقابل یا تلازمی وجود ندارد. بسا فرهنگها نسبی باشد، ولی حقوق و تکالیف و در نتیجه، اخلاق، ارزشها و معیارهای آن با همه تفاوت‌های ظاهری، محیطی، عصری و حتی مصداقی، مطلق باشد.

مشکل سومی نیز در این باره وجود دارد؛ اینکه مشکل بتوان باور کرد که جوامع باستان و قرون وسطی، خواه فردگرا باشند یا جمع‌گرا، بر اصل برابری استوار بوده‌اند؛ در نتیجه، تفاوت ذاتی و ماهوی حقوق را نباید از نظر دور داشت. نسبیّت در جایی

متصور است که در شرایط یکسان حقوق، تکالیف و ارزشهای ناهمسان وجود داشته باشد، نه آنکه شرایط از اساس ناهمسان باشد؛ برای نمونه، در هند تکالیف متوجه افراد نبود، بلکه بر اساس طبقات و قبایل تدوین شده بود و این گونه تکالیف، ماهیتاً طبقاتی بود که بر اساس جایگاه اجتماعی آنها لحاظ می‌شد و آن جایگاه هم بر اصل پاکی و ناپاکی^۱ استوار بوده است. تفاوت حقوق و تکالیف و ارزشها و معیارهای اخلاقی طبقات، نشان از نسبت نیست، بلکه نشان از تفاوت‌های عمیق و جالب توجهی است که مبدأ و منشأ آن حقوق و تکالیف و ارزشها شده است. تفاوت میان زمینه‌ها و اهداف کاربرد دو ابزار کاملاً متفاوت به معنی نسبت نیست.

مشکل چهارم این است که افزون بر آنچه گذشت، این انتقاد مطلق‌گرایان مبنی بر اینکه تلقی چنین تکالیفی به معنای معاصر آن به عنوان حقوق انسان، مشکلات بسیاری را در پی دارد، تا اندازه‌ای بجا و درست است (ر.ک: دانلی، ۱۹۸۹، ۹۶).

پیشنهاد جایگزین

آیا می‌توان برای مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی مربوط به حقوق اصیل و اساسی انسان، جایگزینی یافت؟ در میان اصالت فرد برتر و سلطه‌گر و تعدد فرهنگهای پایدار، پرتوی از امید را می‌توان یافت. نخست آنکه باید اصالت فرد یا اصالت مرد و زن را به اصالت انسان اصلاح کرد؛ یعنی باید تفکر فیمینستی و مانند آن درباره ارزشهای اخلاقی و از جمله حقوق انسان را پالود. انتقاد فیمینستها این واقعیت را روشن می‌سازد که حقوق انسان به رغم اطلاق و کلیت آن هنوز به طور گسترده‌ای حقوق مردان است، نه انسان (ر.ک: بینیون^۲، ۱۹۹۵، ۱۷؛ چارلزورث^۳، ۱۹۹۲، ۱۲) و اکنون نیز حقوق زنان است، نه انسان.

راه دوم همان است که «رتلن» (ر.ک: ۱۹۹۰، ۷۱) آن را یافتن «مطلق‌گرایی فرهنگی میانه»^۴ نامیده است؛ یعنی پیوند زدن میان جنبه‌های مشترک فردگرایی و جمع‌گرایی.

۱. Purity and pollution principle.

۲. Binion.

۳. Charlesworth.

۴. Finding cross-cultural universals.

مطلق‌گرایی فرهنگی میانه به نظر وی، «ارزشی است که میان همه فرهنگهای جهان، مشترک است» (ر.ک: همان، ۷۶).

به نظر وی، نسبت فرهنگی بر خلاف نظر نسبت‌گرایان کلاسیک و مطلق‌گرایان، با مطلق‌گرایی ناسازگار نیست. در عین حال، غیر از مطلق‌گرایی فرهنگی میانه، هیچ مطلق‌گرایی اصیلی وجود ندارد (ر.ک: همان، ۷۶ و ۱۴۰).

به نظر نویسنده، از یک سو باید میان جنبه‌های مشترک انسان با جنبه‌های غیر مشترک فرق نهاد و از سوی دیگر باید جنبه‌های ذاتی انسان را از جنبه‌های عصری، محیطی و... جدا ساخت و اخلاق را در دو حوزه جداگانه مطرح کرد. پیداست که مطلق بودن اخلاق و در نتیجه، حقوق و تکالیف انسان در این زمینه مشکلی ندارد، به ویژه اگر این جنبه‌های مشترک، همان جنبه‌های ذاتی، ماهوی و مربوط به حقیقت انسان باشد. جنبه‌های غیر مشترک یا تفاوت‌های فردی، محیطی، عصری، ژنتیکی و... که موضوع احکام اخلاقی است نیز ممکن است دارای احکام مطلق باشد؛ بدین گونه که هر گاه و در هر شرایطی که این گونه ویژگیهای عصری و محیطی و... وجود داشته باشد، چنین حق، تکلیف و ارزشی نیز وجود خواهد داشت. تفصیل آن را در «اخلاق و واقعیت» (ر.ک: نامه مفید، ش ۳۴) آمده است. اگر مقصود از مطلق‌گرایی فرهنگی میانه نیز همین باشد، پذیرفتنی خواهد بود.

ذهن‌گرایی یا نسبت‌گرایی ذهنی

ذهن‌گرایی بر این ادعاست که سبب درستی رفتاری، این است که کسی آن رفتار را پسندد یا معتقد باشد که آن درست است. اگرچه ممکن است به نظر رسد ذهن‌گرایی اخلاقی به طور مناسبی همه انسانها را در اظهار احکام اخلاقی برابر می‌داند، پیامدهای غریبی نیز دارد؛ زیرا اولاً این دیدگاه دلالت می‌کند که هر یک از ما به لحاظ اخلاقی خطاناپذیریم؛ تا آنجا که چیزی را انجام می‌دهیم، می‌پسندیم یا بدان عقیده داریم، هیچ خطایی نداریم، ولی چنین چیزی درست نیست. فرض کنید هیتلر به نابودی نژادهای دیگر معتقد باشد، در این صورت، برای او درست است که همه اقوام و ملل را نابود کند یا استالین عقیده دارد که به قتل رساندن

دشمنانش درست است، در این صورت، او حق دارد که آنها را به قتل برساند. ذهن‌گرایی هر نوع عملی را تأیید می‌کند که کسی با اعتقاد به درستی آن، آن را انجام می‌دهد یا می‌پسندد. هیتلر و استالین تنها در صورتی برخطایند که به کاری غیر از آنچه انجام می‌دهند، معتقد باشند یا آن را نپسندند، در حالی که اعتقاد به درستی کارها، سبب نمی‌شود که آن کار درست باشد.

ثانیاً نه تنها ذهن‌گرایی اخلاقی، معصومیت و خطاناپذیری اخلاقی هر کسی را در پی دارد، بلکه بر این نکته نیز دلالت دارد که مخالفت با افکار و رفتار، تقریباً ناممکن است. فرض کنید که جمشید خیانت را درست و پرویز آن را نادرست می‌داند. ممکن است گمان کنید که جمشید و پرویز با یکدیگر مخالف‌اند، در حالی که این گمان خطاست؛ زیرا بر اساس نسبیّت‌گرایی ذهنی، جمشید عقیده دارد که خیانت درست است و پرویز عقیده دارد که آن نادرست است و این به معنای مخالفت نیست؛ زیرا هیچ‌یک از آن دو با گفته دیگری مخالفت نکرده است. اگر پرویز بخواهد با جمشید مخالفت کند، باید بگوید که جمشید عقیده ندارد که خیانت درست است. باید گفت، به راحتی نمی‌توان دریافت که آیا او در جایگاه پی بردن به عقیده جمشید قرار دارد تا با او مخالفت ورزد یا نه؟ در حالی که هیچ کس بهتر از خود جمشید به اعتقاد و ذهن او آگاهی ندارد.

بنابراین، ذهن‌گرایی اخلاقی از داشتن معیارهای یک نظریه سازوار اخلاقی بی‌بهره است. این نظریه به روشنی رفتارهای غیر اخلاقی را تأیید می‌کند و همه انسانها را خطاناپذیر می‌انگارد و امکان وجود مناقشات اخلاقی را انکار می‌کند. پس از آنجا که این نظریه با احکام اخلاقی مورد توجه همگان و نیز تجربه آنان از زندگی اخلاقی و نیز با احکام اولی عقل در حوزه اخلاق ناسازگار است، ممکن نیست یک نظریه پذیرفتنی باشد.

نسبیّت‌گرایی فرهنگی^۱

چنان که گفته شد، آنگاه که می‌گوییم: رفتاری درست است، نمی‌توانیم آن را تنها

۱. Cultural relativism.

بدین دلیل که مورد پسند است یا به درستی آن اعتقاد داریم، درست بدانیم. پس مقصود از درستی یا حقانیت یک رفتار چیست؟ بسیاری بر این باورند که مقصود ما از اینکه کاری درست است، این است که فرهنگ ما آن را تأیید می‌کند یا آن را درست می‌داند.

عقاید اخلاقی ما فرهنگی را که در آن تربیت شده‌ایم، نشان می‌دهد؛ برای نمونه، اگر کسی در هند رشد کرده و تربیت شده باشد، شاید به لحاظ اخلاقی، دفن همسر مردگان یا آتش زدن آنها را با همسرانشان مجاز بداند و اگر در آمریکا بزرگ شده بود، شاید این رفتار را مجاز نمی‌دانست، لکن در عوض همجنس‌گرایی را درست می‌دانست. از آنجا که انسانها با فرهنگهای مختلف، عقاید اخلاقی متفاوتی دارند، این نتیجه که اخلاق به فرهنگ منوط است، اجتناب‌ناپذیر است.

نقد و بررسی نسبیت‌گرایی فرهنگی

۱. اگرچه نسبیت‌گرایی فرهنگی خطاناپذیری افراد را در پی ندارد، خطاناپذیری فرهنگها را به دنبال دارد؛ زیرا از آنجا که فرهنگها، قوانین اخلاقی را پدید می‌آورد، پس فرهنگها خطاپذیر نیست و اگر فرهنگها به لحاظ اخلاقی، خطاناپذیر باشند، نمی‌توان با فرهنگ کسی مخالفت کرد و در این مخالفت نیز بر حق بود. در این صورت، اصلاح‌گران اجتماعی نمی‌توانند ادعا کنند، رفتاری که به لحاظ اجتماعی مورد تأیید است، خطاست؛ زیرا بر اساس نسبیت‌گرایی فرهنگی، اگر جامعه آن را تأیید کند، باید حق باشد؛ برای نمونه، اگر جامعه، برده‌داری را تأیید کند، در این صورت، برده‌داری حق خواهد بود و هر کسی که غیر از آن را پیشنهاد کند، خطا کرده است. بنابراین، طبق نسبیت‌گرایی فرهنگی، «ویلیام لیوید گریسان»^۱ آنگاه که از لغو برده‌داری حمایت کرد، از دیدگاهی غیر اخلاقی، آن را حمایت کرده و این کار او، برخلاف اخلاق بوده است، در حالی که کسی چنین اعتقادی ندارد. همه بر این عقیده‌اند که برده‌داری خطا بوده است، در حالی که بسیاری از فرهنگها آن را تأیید می‌کرد. پس از آنجا که فرهنگها از این دیدگاه، خطاناپذیر است، یعنی

۱. William Lloyd Garrison.

می‌تواند رفتارهای غیر اخلاقی را تأیید کند، نسبت‌گرایی فرهنگی، نادرست است.

۲. اگرچه نسبت‌گرایی فرهنگی برخلاف ذهن‌گرایی، همه اشکال مباحث اخلاقی را رد نمی‌کند. بدین دلیل که امکان دارد افراد بر خلاف مصوبات جامعه کاری انجام دهند. ممکن است دلایل مشروعی برای مخالفت اخلاقی وجود داشته باشد. ولی از آنجا که بر این اساس هرچه جامعه می‌پسندد، حق است، همه مخالفت‌های اخلاقی باید در چارچوب مصوبات جامعه باشد؛ برای نمونه، کسانی که با اخلاقی بودن سقط جنین^۱ مخالفت می‌کنند، در واقع، با آنچه مورد تأیید جامعه است، مخالفت می‌کنند. ولی آیا چنین چیزی پذیرفتنی است؟ آیا بحث مردم درباره نادرستی سقط جنین، بحث درباره عقاید جامعه (هر جامعه‌ای که باشد) است؟ آیا مناقشات مربوط به سقط جنین با طرح یک نظریه، حل‌شدنی است؟ روشن است که چنین نیست؛ بنابراین، نسبت‌گرایی فرهنگی نیز با احکام اخلاقی و تجربه زندگی اخلاقی انسان، سازگار نیست.

۳. اگرچه نسبت‌گرایی فرهنگی در برخی از زمینه‌ها تبیین نسبتاً خردپذیری برای مخالفت اخلاقی ارائه می‌کند، هنوز یک نظریه بسنده اخلاقی نیست؛ زیرا کاربردی نیست. این نظریه در حل مسائل پیچیده اخلاقی، ما را یاری نمی‌دهد؛ زیرا مشکل اساسی این است که راهی برای تعیین فرهنگ درست وجود ندارد. هر یک از ما به فرهنگ‌های مختلفی تعلق داریم؛ از این رو، راهی برای انتخاب یک فرهنگ درست برای بسیاری از انسانها وجود ندارد. اگر نمی‌توانیم فرهنگ درست خود را تعیین کنیم، پس نمی‌توانیم نسبت‌گرایی فرهنگی را برای پاسخگویی به مشکلات اخلاقی به کار ببریم.

۴. ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر نسبت‌گرایی فرهنگی، اشکالات بسیاری دارد، چرا به این گستردگی مورد پذیرش قرار گرفته است. یک پاسخ این است که بسیاری از مردم بر این باورند که این نظریه، تساهل و مدارا را گسترش می‌دهد. «راث بندیکت»^۲، مردم‌شناس،^۳ ادعا می‌کند که با پذیرش نسبت‌گرایی

۱. Abortion.

۲. R. Benedict.

۳. Anthropologist.

فرهنگی، «به ایمان واقع گرایانه بیشتری دست می‌یابیم و آن را زمینهٔ امید خویش و نیز پایهٔ تساهل و همکاری و الگوهای معتبر زندگی قرار می‌دهیم که هر کسی برای خود می‌سازد» (راث، ۱۹۳۴، ۲۵۷). ولی حمایت آشکار از نسبیّت فرهنگی بدین دلیل که تساهل و مدارا را گسترش می‌دهد، به طور ضمنی بدین معناست که تساهل و مدارا، یک ارزش مطلق است؛ حال آنکه اگر یک ارزش مطلق وجود داشته باشد، نسبیّت فرهنگی نادرست خواهد بود.

۵. بیشترین چیزی که یک نسبیّت‌گرای فرهنگی می‌تواند بگوید، این است که فرهنگ او، تساهل و مدارا را ارزشمند می‌داند، اما دیگر فرهنگها این گونه نیست؛ مثلاً بنیادگرایان، کسانی را که با آنها مخالف باشند، تحمل نمی‌کنند؛ پس از دیدگاه نسبیّت‌گرای فرهنگی، تساهل و مدارا کاملاً مورد تأیید است. در این صورت، هرگونه کوشش برای تأیید نسبیّت‌گرایی فرهنگی با توسّل به تساهل و مدارا با شکست روبه‌رو می‌شود.

۶. دلیل دیگر گستردگی نسبیّت‌گرایی فرهنگی، این است که به نظر می‌رسد تنها نظریهٔ علم‌الاخلاق با شواهد مبتنی بر مردم‌شناسی سازگار است، ولی نابسندگی نسبیّت فرهنگی این نکته را مطرح می‌کند که این نتیجه نادرست است؛ بنابراین، برای روشن شدن نادرستی این نتیجه، باید دلیل مربوط به مردم‌شناسی را به طور دقیق‌تر بررسی کنیم.

دلیل مبتنی بر مردم‌شناسی نسبیّت فرهنگی چنین است: از آنجا که مردم در فرهنگهای مختلف دربارهٔ اخلاقی بودن کارهای مختلف، توافق ندارند، معیارهای کلی و فراگیر اخلاقی وجود ندارد؛ به تعبیر دیگر، این واقعیت که مردم دربارهٔ چنین کارهایی توافق ندارند، به خودی خود، به طور ضمنی دلالت می‌کند که معیارهای کلی و فراگیر اخلاقی وجود ندارد. تنها با دست‌یابی به دیگر فرضیّات است که می‌توان به چنین معیارهایی دست یافت.

با شرح این فرضیه‌ها می‌توانیم دربارهٔ درستی این دلیل مردم‌شناسانه بر نسبیّت فرهنگی بهتر داوری کنیم. یکی از تعابیر این دلیل از این قرار است:

الف) مردم در جوامع مختلف دربارهٔ یک نوع رفتار، قضاوت‌های متفاوت دارند.

ب) اگر مردم در جوامع مختلف دربارهٔ یک نوع رفتار، قضاوت‌های متفاوت دارند، پس باید معیارهای اخلاقی متفاوتی را پذیرفته باشند.

ج) اگر مردم در جوامع مختلف، معیارهای اخلاقی متفاوتی را پذیرفته باشند، پس معیارهای اخلاقی کلی و فراگیر وجود ندارد.

د) پس معیارهای کلی و فراگیر اخلاقی وجود ندارد.

ممکن است این دلیل، علاوه بر شکل، مادهٔ آن نیز مورد تأمل و پرسش دقیقی قرار گیرد. پرسش این است که آیا مقدمات این قیاس، صادق است؟ مقدمهٔ نخست، حتماً صادق است؛ بدین دلیل که پژوهش‌های مربوط به مردم‌شناسی، آن را تأیید می‌کند. آیا مقدمهٔ سوم نیز صادق است؟ این مقدمه می‌گوید، اگر مردم دربارهٔ آنچه سبب درستی یک رفتار می‌شود، توافق نداشته باشند، پس پرسش از سبب درستی یک رفتار، پاسخ درستی ندارد. ولی این نتیجه از مقدمات به دست نمی‌آید، صرفاً از این واقعیت که مردم دربارهٔ معیار درستی یک رفتار، توافق ندارند، نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ یک از طرفین یا اطراف عدم توافق، بر حق نیستند و همه برخطایند. تنها مقدمهٔ سوم نیست که تردیدپذیر است، بلکه مقدمهٔ دوم نیز تردیدپذیر است؛ زیرا قضاوت‌ها تنها به معیارهای اخلاقی وابسته نیست؛ چه اینکه مقدمهٔ دوم می‌گوید، اگر مردم در جوامع مختلف دربارهٔ یک رفتار، قضاوت‌های متفاوت دارند، باید معیارهای اخلاقی متفاوتی را پذیرفته باشند؛ به تعبیر دیگر، این مقدمه که می‌گوید، هرگاه قضاوت‌های متفاوت اخلاقی وجود داشته باشد، معیارهای اخلاقی متفاوتی وجود دارد.

برای به دست آوردن یک قضاوت اخلاقی از یک معیار اخلاقی، باید اطلاعاتی دربارهٔ آن داشته باشیم. بدون این اطلاعات، هیچ قضاوتی ممکن نیست؛ بنابراین، می‌توان قاعدهٔ قضاوت اخلاقی را به شکل زیر بیان کرد:

معیار اخلاقی + اطلاعات مربوط به واقع = قضاوت اخلاقی

از آنجا که معیارهای اخلاقی به تنهایی هیچ قضاوت اخلاقی را در پی ندارد، ضرورتاً درست نیست که با متفاوت بودن قضاوت‌های اخلاقی، معیارهای اخلاقی نیز متفاوت باشد؛ چه اینکه تفاوت میان قضاوت‌های اخلاقی ممکن است به تفاوت

اطلاعات مربوط به واقع منوط باشد، نه معیارها.

برخی از مردم‌شناسان بر این باورند که مسئله از همین قرار است. سلیمان اش^۱ می‌گوید: این اعتقاد امری متعارف است که ارزش‌یابیهای گوناگون دربارهٔ یک رفتار، دلیل خودبسنده‌ای بر وجود اصول گوناگون مربوط به ارزش‌یابی است. مثالهای پیش‌گفته، در این تعبیر، امری نادرست است. در واقع، بررسی دربارهٔ عوامل نسبی، نشان‌دهندهٔ کاربرد اصول ثابت در وضعیتهایی است که جزئیات مربوط به واقع، متفاوت است. دلیل مردم‌شناسانه، دلیلی بر نسبیّت‌گرایی نیست. ما دربارهٔ جزئیات مربوط به جوامعی که شجاعت در آنها خوار شمرده می‌شود و ترسویی افتخار تلقی می‌گردد، جوامعی که گشاده‌دستی، نقص قلمداد می‌گردد و ناسپاسی، فضیلت تصوّر می‌شود، آگاهی نداریم. به نظر می‌رسد رابطهٔ میان ارزش‌گذاری و محتوا، امری ثابت و نامتفاوت است (اش، ۱۹۵۲، ۲۷-۲۷۸).

براساس این گفته، مردم در فرهنگهای مختلف، قضاوتهای اخلاقی متفاوتی دارند، نه به سبب دیدگاههای متفاوت آنان دربارهٔ ماهیت اخلاق، بلکه بدین دلیل که آنان دیدگاههای متفاوتی دربارهٔ واقعیت دارند.

مناقشهٔ مربوط به سقط جنین را در نظر می‌گیریم. طرفداران زندگی انسان،^۲ سقط جنین را نادرست می‌دانند، در حالی که طرفداران اختیار انسان،^۳ آن را درست می‌دانند. آیا این بدین معناست که آنها دربارهٔ ماهیت اخلاق، دیدگاههای متفاوتی دارند؟ پاسخ منفی است؛ زیرا هر دو گروه می‌پذیرند که قتل ناپسند و خطاست. آنچه آنها درباره‌اش اختلاف دارند، ماهیت جنین است؛ یعنی اینکه آیا جنین چیزی است که ممکن است به قتل برسد؟ در واقع، اختلاف آنها دربارهٔ واقعیت جنین است، نه دربارهٔ اخلاقی بودن قتل. پس از آنجا که قضاوتهای اخلاقی هم پیامد معیارهای اخلاقی است و هم نتیجهٔ عقاید و اطلاعات واقعی، تفاوت در قضاوتهای اخلاقی، به طور قطعی تفاوت در معیارهای اخلاقی را نتیجه نمی‌دهد.

۱. Solomon Asch.

۲. Pro-life people.

۳. Pro-choice people.

خاستگاه معیارهای اخلاقی چیست؟ هیچ‌کس نمی‌تواند کاری را تنها با این عقیده که درست است، درست انجام دهد. بسیاری بر این عقیده‌اند که معیارهای اخلاقی توان توجیه خود را دارد؛ برای نمونه، اعلامیه آزادی و استقلال را دارای حقیقت و صدق بدیهی می‌دانیم. حقیقت بدیهی، چیزی است که اگر فهمیده شود، تصدیق می‌شود و به دلیل نیازی ندارد. چیزی که سبب می‌شود، امور بدیهی، بدیهی باشد، بی نیازی آنها از هرگونه دلیل است. این امور، خود را توجیه می‌کند و این، گرایش به بداهت‌گرایی است که باید با دیدگاه‌های همانند آن سنجیده شود.

اعتقاد بر این است که در منطق، گزاره‌های بدیهی مانند گزاره‌های این‌همانی، وجود دارد. آیا اخلاق نیز چنین گزاره‌هایی دارد؟ (ر.ک: وسترمارک، فصل ۵) گزاره «آزار بی‌دلیل دیگران خطاست» را در نظر می‌گیریم. این گزاره نمی‌گوید، آزرده دیگری خطاست و نمی‌گوید، هیچ‌کس بی‌دلیل آزرده نشده است، بلکه می‌گوید، هرگاه کسی بی‌دلیل آزرده شود، خطایی رخ داده است. برای کسی که آزرده و خطا را بفهمد، این گزاره، بدیهی است. بر فرض که کسی این مثال را بدیهی نداند، با توجه به معنای بدیهی، باید مثال دیگری مطرح کند؛ مانند: با هر کس باید به اندازه خودش رفتار کرد؛ تخریب غیر ضروری ارزش، خطاست و... (ر.ک: تئودور، ۱۹۹۵، ۱۵۶؛ ۱۹۹۹، ۱۷۲). با توجه به آنچه گفته شد، نسبت اخلاقی دست‌کم تبیین‌خردپذیری ندارد و ممکن نیست جایگزین یا رقیب مطلق‌گرایی باشد.

کتاب‌شناسی

- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، «اخلاق و واقعیت»، نامه مفید، شماره ۳۴، سال هشتم، اسفند ۱۳۸۱، ص ۲۴-۵.
- همو، «کثرت‌گرایی در بوته نقد، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۳، بهار ۱۳۸۱، ص ۱۹۱-۲۰۴.
- همو، «معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۷ و ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۲۷-۱۷۴.
- An-Na'im, Abdullahi A., *Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism*, Human Rights Quarterly, ۹, ۱۹۸۷.
- Asch, Solomon, *Social Psychology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, ۱۹۵۲.
- Baier, Kurt, *The Moral Point of View*, Ithaca, New York, Cornell University Press, ۱۹۵۸.
- Binion, Gayle, *Human Rights : A Feminist Perspective*, Human Rights Quarterly, ۱۷, ۱۹۹۵.
- Brandt, Richard, *A Theory of the Good and the Right*, New York, Oxford University Press, ۱۹۷۹.
- Charlessworth, Hilary, *The Public/Private Distinction and the Right to Development in International Law*, The Australian Year Book of International Law, ۱۲, ۱۹۹۲.
- Cranston, Maurice, *What Are Human Rights?*, Daedalus, ۱۹۸۳.
- Donnelly, ۱۹۸۹; *International Human Rights and Cultural Relativity*, in Claude R.P. et al eds., *Human Rights in World Community: Issues and Action*, Philadelphia, Pennsylvania Press, ۱۹۹۲.
- ----, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press, ۱۹۸۹.
- Foot, Philippa, *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley, University of California Press, ۱۹۷۸.
- Frankena, William, *Ethics*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, ۱۹۷۳.
- ----, *Thinking about Morality*, Ann Arbor, University of Michigan Press, ۱۹۸۰.
- *Free Inquiry Magazine*, Vol. ۱۸, No. ۴.
- Gert, Bernard, *Morality: Its Nature and Justification*, New York, Oxford University Press, ۱۹۹۸.
- Griffiths, A. Phillips, editor, *Ethics*, New York, Cambridge University Press, ۱۹۹۳.
- Gross, Richard, *Psychology*, ۳rd edition, Hodder & Stoughton, ۱۹۹۶.
- Hare, R. M., *Moral Thinking*, New York, Oxford University Press, ۱۹۸۱.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, New York, Barnes & Noble, ۱۹۶۷.

- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, edited by Roger Crisp, New York, Oxford University Press, ١٩٩٨.
- Moore, G. E., *Ethics*, New York, H. Holt and Company, ١٩١٢.
- ----, *Principia Ethica*, New York, Cambridge University Press, ١٩٩٣.
- Ngugi wa Thiong'o, *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedom*, London, James Currey, ١٩٩٣.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, Vintage Books, ١٩٦٩. trans. Walter Kaufmann.
- Pieterse, Jan Nederveen and Bhikhu Pareek, eds., *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, London, Zed, ١٩٩٥.
- Renteln, Alison D., *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*, London, Sage, ١٩٩٠.
- ----, *The Unanswered Challenge of Relativism and the Consequences for Human Rights*, HumanRights Quarterly, ٧(٣), ١٩٨٥.
- Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, New York, Pelican, ١٩٣٤.
- Sidgwick, Henry, *Methods of Ethics*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., ١٩٨١.
- ----, *Outlines of the History of Ethics*, Boston, Beacon Press, ١٩٦٠.
- Teson, Fernando R., *International Human Rights and Cultural Relativity*, in Claude R.P. et al eds., *Human Rights in World Community: Issues and Action*, Philadelphia, Pennsylvania Press, ١٩٩٢.
- ----, *International Human Rights and Cultural Relativity*, VJIL, ٢٥(٤), ١٩٨٥.
- Theodore Schick, Jr. (& Lewis Vaughn), *Doing Philosophy: An Introduction Through Thought Experiments*, Mayfield, ١٩٩٩.
- ---- (& Lewis Vaughn), *How to Think about Weird Things*, Mayfield, ١٩٩٥.
- Thomson, J. J. and Dworkin, G., editors, *Ethics*, New York, Harper & Row, ١٩٦٨.
- Toulmin, Stephen, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge [Eng.], University Press, ١٩٦٠.
- Tuck, Richard, *Hobbes, Thomas, Leviathan*, edited, New York, Cambridge University Press, ١٩٩١.
- Wallace, G. and Walker, A. D. M., editors, *The Definition of Morality*, London, Methuen, ١٩٧٠.
- Warnock, Geoffrey, *The Object of Morality*, London, Methuen, ١٩٧١.
- Westermarck, Edward, *Ethical Relativity*, Paterson, N.J., Littlefield, Adams, ١٩٦٠.

پلورالیسم دینی از مسئله‌نما تا مسئله

- زینب برخوردار^۱
- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، محقق و نویسنده

چکیده

پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی، موضوع مباحث و چالش‌های فراوانی شده و این مباحث، کمتر مورد ارزیابی روش‌شناختی قرار گرفته است. یکی از مواضع ابهام در این باره، اخذ پاسخ در صورت مسئله است که سبب القاکننده بودن آن می‌شود. جهانی‌شدن، معضل «ما و دیگر ادیان» را بیش از پیش فراروی دینداران و عالمان دین قرار داده است. این معضل، متضمن مسائل فراوانی است که عدم توجه به تمایز هر یک از مسائل، سبب خطای جمع مسائل در مسئله واحد می‌گردد. مسائل یادشده از حیث مبانی، روش و پاسخ هم‌سرنوشت نیست؛ از این رو، محقق می‌تواند در قبال یکی از مسائل این معضل، موضع کثرت‌گرایانه و در قبال دیگری، موضع حصر‌گرایانه اخذ کند و به مسئله‌ای دیگر، پاسخ شمول‌گرایانه دهد.

مقاله حاضر، با تأکید بر تقدّم تشخیص دقیق مسئله بر حلّ آن، در

جست‌وجوی صورتبندی مسئله یا مسائلی است که نظریه پلورالیسم دینی، در واقع، در پی پاسخ به آنهاست.
کلید واژگان: کثرت‌گرایی دینی، جمع مسائل در مسئله واحد، القاکننده، نجات‌بخشی ادیان، تجارب ادیان، حقیقت آموزه‌های ادیان.

طرح مسئله

بحث از پلورالیسم دینی به شکل امروزی آن، اساساً غربی و بستر آن، بستری فرهنگی و معرفتی خاصی است. البته تأکید بر چنین بسترهایی، بدین معنا نیست که دانشمندان یا دینداران در گذشته، به هیچ‌وجه با این مسئله مواجه نبوده‌اند، بلکه در سنت تفکر اسلامی توجه به ادیان دیگر و پیروان آنها مسائل متنوعی را به میان آورده است (ر.ک: منصورى). حتی از نظر برخی متفکران، وضعیت تکثر‌گرایانه دینی در عصر حاضر با گذشته هیچ تفاوتی ندارد، بلکه آنچه در عصر حاضر روی داده، رشد چشمگیر آگاهی در این زمینه است (ریچاردز، ۱۵).

توجه دادن بر بستره‌های غربی در فهم ابعاد مختلف پلورالیسم دینی راهگشاست. امروز این مسئله در غرب، بسیار مورد توجه است، به گونه‌ای که در برخی مراکز و مجامع علمی، ضرورت پذیرش این نظریه در جهان امروز و چگونگی آماده کردن نسل بعدی برای پذیرش پلورالیسم و اتخاذ مواضع آن به مریبان آموزش داده می‌شود (ر.ک: سفاسمینستری،^۱ «دیان متحد»). ولی طرح پلورالیسم دینی در فرهنگ ما کمتر با دغدغه روش‌شناسی همراه بوده است. ترجمه‌گرایی و اقتباس از منابع غربی از جانب گروهی و غفلت از بستره‌های غربی رشد و توسعه این مسائل از سوی گروهی دیگر، دو عامل عمده کاهش دغدغه روش‌شناسی در مباحث پلورالیسم دینی در ایران است؛ به دیگر سخن، در مباحث مربوط به این مشکل یا صرفاً بر اخذ و اقتباس دیدگاهها و آرای دانشمندان مغرب‌زمین بسنده می‌شود، یا به بستره‌های معرفتی ظهور این مسائل بی‌توجهی می‌گردد و به تفکیک صحیح این مسائل پرداخته نمی‌شود (ر.ک: سروش)، حتی گاهی در ترجمه‌های کتابهای غربی، تکثر دینی

۱. Cephasminstry.

۲. United religions.

با تکثرگرایی دینی نیز خلط می‌شود. این، در حالی است که تکثرگرایی دینی یکی از واکنشهایی است که در برابر تکثر دینی می‌توان داشت (ر.ک: ریچاردز)، ولی در اکثر موارد با مسئله‌ای دقیق مواجه نیستیم.

مسئله تحقیق حاضر، روش‌شناسی مطالعه در این زمینه برای حلّ اساسی مسائل مربوط به آن است. در رهیافت روشمند، تشخیص صحیح مسئله، دغدغه اصلی است؛ چرا که «حسن السؤال نصف العلم».

زانکه نیم علم آمد این سؤال هر برونی را نباشد این مجال

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۰۰۸)

مناسب بودن روشها در گرو تشخیص درست مسئله است؛ چه اینکه ابزارهایی که در حلّ مسائل به کار می‌گیریم، با توجه به شناختی که از آن مسائل داریم، گزینش می‌شود. غالباً سه عامل سهل‌انگاری، عافیت‌طلبی و سرعت‌طلبی موجب می‌شود که هر مشکلی، مسئله پنداشته شود و محقق تازه کار قبل از شناخت دقیق مسئله به جست‌وجو از حلّ آن پردازد (فرامرزی قراملکی، ۱۰۲-۱۰۳).

برای دست‌یابی به تشخیص درست مسئله در بحث از پلورالیسم دینی، سؤالهای متعدّدی مطرح می‌شود؛ از جمله: پلورالیسم دینی، «مسئله»^۱ است یا «مسئله‌نما»^۲؟ «مشکل»^۳ است یا «مسئله»؟ (برای اطلاع بیشتر درباره تمایز مشکل و مسئله، ر.ک: همان، ۱۰۵-۱۰۸). اگر پلورالیسم دینی، مشکل است، دقیقاً چه مسائلی را دربرمی‌گیرد؟ آیا این مسائل، به اندازه کافی وضوح و تمایز دارد؟ صورتبندی دقیق آنها چگونه است؟ این مسائل، القاکننده است یا به نحو صحیح مطرح شده است؟

مقاله حاضر، ظاهراً نخستین تأمل معطوف به تشخیص دقیق مسائل مربوط به پلورالیسم دینی است که با تفکیک مشکل از مسئله و نیز تمایز مسئله از مسئله‌نما، بر آن است تا به صورتبندی دقیق مسائل در این معضل نایل آید. پیش از این، برخی از منابع، به ضرورت تمایز مشکل پلورالیسم در مسائل مندرج در آن اشاره کرده‌اند

۱. Problem.

۲. Pseudo-Problem.

۳. Difficulty.

همان، ۱۱۲) و برخی دیگر، به بیان گونه‌های پلورالیسم دینی پرداخته‌اند (لگنهاوزن، ۳۴-۳۸). گونه‌های پلورالیسمی دینی، در واقع، پاسخهای پلورالیستی به مسائل گوناگون است. این جستار، از حیث استقصای کامل و صورتبندی هر یک از مسائل و بیان رخنه‌های روشی در مسائل، متضمن نوآوری است.

استقصای روشن و متمایز مسائل مربوط به این بحث، نشان از آن دارد که هر مسئله‌ای به روش و ابزارهای خاصی نیازمند است و برای رسیدن به پاسخ آن باید از راههای مربوط به آن بهره جست. محقق می‌تواند به مسئله‌ای، پاسخ کثرت‌گرایانه و به مسئله‌ای دیگر، پاسخ حصر‌گرایانه دهد و در مسئله‌ای سوم، موضع شمول‌گرایانه در پیش گیرد. نمونه‌ای از پاسخهای متفاوت محققانی که موضع‌گیریهای متفاوت نسبت به مسائل مختلف مندرج در این مقام داشته‌اند، در مباحث آتی بیان می‌شود.

مسئله‌نما

یکی از شرایط مهم در شناخت دقیق مسئله، تشخیص این امر است که آیا مسئله مورد بحث، «مسئله‌ای درست‌ساخت»^۱ است و یا اساساً با مسئله‌نما روبه‌رو هستیم. تحقیق معطوف به مسئله‌نما، هرچند روشمند نیز باشد، فاقد اثربخشی است. «مسئله‌نما» بودن موضوع تحقیق در مواضع مختلفی بروز می‌کند. دو موضع که آسیب روش‌شناختی بیشتری بر مباحث پلورالیستی دارد، عبارت است از: «مسئله القاکننده» و «جمع مسائل در مسئله واحد».^۲

مسئله القاکننده

مراد از مسئله القاکننده، آن است که محقق به طور ناهوشیار، پاسخ مسئله را به نحوی در مسئله اخذ کند. عدم توجه به اخذ پاسخ مسئله در صورت مسئله، سبب می‌شود که محقق به جای تحلیل ابعاد مسئله و آزمون فرضیه‌های رقیب در حل آن، صرفاً بر یک پاسخ محدود گردد؛ در نتیجه، خط مطالعاتی وی سوی گیری پیدا کند.

۱. Well formed problem.
 ۲. Complex question fallacy.

مطالعات معطوف به پلورالیسم دینی به شکل امروزی آن در جامعه ما، غالباً یک مسئله القاکننده است و به همین دلیل، مسئله‌نماست؛ بنابراین، اثربخشی تحقیقات معطوف به آن بسیار اندک است. در توضیح این مدعا می‌توان گفت که پلورالیسم دینی مانند سایر نظریه‌های رقیب خود مثل حصرگرایی و شمول‌گرایی، پاسخهای مختلف به یک سری مسائل است نه خود مسئله (نصری، ۱۴۰). بنابراین، در این تعبیر (پلورالیسم دینی) در واقع، پاسخ مسئله به جای مسئله اخذ شده است.

جمع مسائل در مسئله واحد

مشکل روشی دیگر، عدم تمایز مشکل و مسئله است. مشکل، بیان مبهم و آکنده از مسائل مختلف و انگاشتن آن مسائل به عنوان مسئله واحد است. گاهی با توجه به تمایز مسئله و پاسخ آن، بیان می‌شود که درباره «مقوله دین» موضعگیریهایی وجود دارد که یکی از آنها پلورالیسم دینی است (لاریجانی، ۱۴۵). غالباً کثرت‌گرایی دینی به عنوان یکی از نگرشها (ر.ک: عباسی) یا پاسخهای ممکن در باب تنوع ادیان لحاظ می‌گردد (استفورد^۱، تنوع ادیان (پلورالیسم)^۲). اگرچه در این تعابیر، پاسخ مسئله اخذ نشده است، نشان از آن دارد که هنوز صورتبندی دقیق مسئله‌ای که کثرت‌گرایی دینی یکی از پاسخهای محتمل آن است، در میان نیست.

هرچند عده‌ای به لزوم یافتن معضل اساسی در مباحث کثرت‌گرایی دینی توجه دارند، در غالب آثارشان، مسائل این مشکل مشخص و معین نشده و صورتبندی هر یک بیان نگردیده است.

در واقع، با یک پرسش مواجه‌ایم: مسئله یا مسائلی که طبیعت‌گرایی، پلورالیسم، شمول‌گرایی و انحصارگرایی دینی پاسخهای آن است، چیست؟
با تأمل در خاستگاه معضل می‌توان به این پرسش پاسخ داد.
فرد دیندار به عنوان عضو یک جامعه دینی معین با جامعه دینی دیگر مواجه می‌شود و با پیروان سایر ادیان تعاملاتی پیدا می‌کند که در اثر این تعاملات، در قبال

۱. Stanford.

۲. Religious Diversity (Pluralism).

سایر ادیان و پیروان آنها با معضلاتی نظری و عملی مواجه می‌شود، به ویژه در عصر جهانی شدن، یعنی متراکم شدن زمان، فروریختن مرزها و تبدیل شهروندان به نت‌وندان، این معضلات دوچندان می‌شود.

توضیح مطلب این است که در گذشته، انسانها بسیاری از مشکلات خویش را با مهاجرت حل می‌کردند. این فاصله‌گیری غالباً سبب بی‌خبری از آداب، رسوم و باورهای همدیگر می‌گردید و این بی‌اطلاعی، به حصرگرایی در باورهایشان منجر می‌شد. تأسیس دولتها و ایجاد مرزهای جغرافیایی بر تعینات ملی و قومی تأکید کرد و گرایشهای فراملی را کاهش داد، اما انقلاب صنعتی و سپس انقلاب فناوری اطلاعات، انسانها را به شدت به همدیگر نزدیک کرد و آنان را از احوال و آرای دیگران آگاه ساخت. فروریختن مرزها، حذف فاصله‌ها و محدودیتهای جغرافیایی حاکم بر روابط اجتماعی و فرهنگی، وقوف بر سنتها و باورهای پیشینیان، و تطوّر تاریخی آنها، همه و همه موجب نزدیکی بیش از پیش انسانها به یکدیگر شد (ناجی میدانی، ۸۰) تا آنجا که شرایطی فعلی به طوفان پروانه‌ای تشبیه شده است؛ بدین معنا که بال‌زدن پروانه‌ای در نقطه‌ای از جهان، موجب طوفان در نقطه‌ای دیگر از جهان می‌شود (نقیب السادات، ۱۳).

این امر، سبب آشنایی پیروان ادیان با همدیگر شد. کسانی که در گذشته به علّت تعصّب و غیرت دینی، درگیر جنگهای مذهبی می‌شدند، دریافته‌اند که در دنیای فعلی به همزیستی مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر مجبورند. آشنایی نزدیک با ادیان مختلف و تعامل مستمر و چند وجهی با پیروانشان، مسائل بسیاری را در برابر پیروان یک دین می‌نهد. این مسائل، زمینه‌های مختلف از معرفت‌شناختی تا رفتاری را شامل می‌شود. گوناگونی باورها، آداب و رسوم، وظایف دینی، تکثر در تجارب دینی، دیندار متعصّب در آیین خود را با مسائل فراوانی روبه‌رو می‌کند. همه این مسائل منشأ واحدی دارد و به صورت مبهمی در هم تنیده و با هم هم‌سرنوشت شده است. این مسائل در هم تنیده را می‌توان معضل «ما و دیگر ادیان» نامید. «ما» در اینجا پیروان دینی خاص نیست، اما نگاه از موضع پیرو یک دین خاص، معضل را بهتر نشان می‌دهد. این تعبیر، بر جنبه کلامی معضل مذکور تأکید می‌کند.

معضل «ما و دیگر ادیان»

پیروان یک دین خاص در مواجهه و تعامل با پیروان سایر ادیان با مسائل مختلفی روبه‌رو می‌شوند. عموماً چنین انگاشته می‌شود که در قبال کثرت ادیان، می‌توان یکی از مواضع کثرت‌گرایی، حصر‌گرایی، شمول‌گرایی، تحویل‌نگری و... را در پیش گرفت. این تلقی، بر عدم تحلیل معضل «کثرت ادیان» مبتنی است؛ زیرا معضل «ما و دیگر ادیان»، متضمن مسائل فراوانی است؛ مسائل متنوعی که لزوماً نه روش یکسان تحقیق دارد و نه ناگزیر پاسخ واحد می‌یابد. منطبق دانان معضلی را که به ظاهر مسئله‌ای واحد و در واقع، یکی از مسائل مختلف است، مغالطه «جمع مسائل در مسئله واحد» می‌نامند. مغالطه خواندن معضل، بدین دلیل است که عدم تحلیل معضل به مسائل آن، سبب رهنی خط مطالعاتی می‌شود.

بنابراین، تشخیص دقیق مسئله اقتضا می‌کند تا در مباحث پلورالیسم دینی، ابتدا معضلی که پاسخ آن پلورالیسم دینی است، به دست آید و آن، معضل «ما و دیگر ادیان» است. در گام دوم، باید این معضل به سائش تحلیل شود و هر یک از آنها به گونه واضح و متمایزی صورتبندی گردد.

مسئله نخست

چگونگی الگوی رفتاری ما با پیروان سایر ادیان، از مسائل مندرج در معضل «ما و دیگر ادیان» است. آیا همان‌طور که با یک همکیش رفتار می‌شود با یک غیر همکیش باید رفتار کرد؟ به عبارت دیگر، ملاک و مبنای حرمت نهادن به انسانها چیست؟ آدمیان از حرمت بدون قید و شرط برخوردارند یا حرمت به شرط آیینی خاص است؟ پیرو یک دین می‌پرسد: نسبت به پیروان ادیان دیگر، چه حقوقی را باید رعایت کرد؟ آیا تمامی حقوق همکیشان را غیر همکیشان نیز دارند؟ به طور کلی، بشر چه حقوقی دارد و چه حقوقی برای دینی خاص، به افراد تعلق می‌گیرد؟ این مسئله (دغدغه احترام نامشروط آدمی) به صورت مدون، از آن کانت است. البته در منابع دینی مسلمانان، هم مسئله و هم پاسخ آن ذکر شده است. پاسخ پلورالیستی به این مسئله، یعنی پاسخ مبتنی بر حرمت بی‌چون و چرای آدمی،

«پلورالیسم دینی هنجاری»^۱ را مطرح می‌کند.

به عقیده برخی از متفکران معاصر، اکثر جنگها و کشتارهای خونین به نام دین صورت گرفته و ادیان نسبت به ملت‌ها بسیار کمتر اخلاقی بوده است (سویینگ^۲، مجله پایان زمان پیشگویی^۳). همین امر، سبب شده تا به عنصر اخلاق به عنوان مؤلفه‌ای مستقل در حل مشکلات بشر امروز نگریسته شود و با تأکید بر نشئت گرفتن بزرگ‌ترین رفتارهای خشونت‌آمیز تروریستی در جهان امروز از تحریکات دینی و مذهبی، به منظور ایجاد سازمانهایی برای تحقق صلح در جهان و آشتی بین ادیان تلاش شود (پن^۴، پیشگامان ادیان متحد؛ مبنایی برای دین جهانی^۵)؛ چه اینکه ادیان، متضمن آموزش الگوهای رفتاری خاصی است و این، به مطالعات نظام‌مند درون‌دینی و برون‌دینی نیاز دارد.

مسئله دوم

هر دینی متضمن فضائل، رذائل و توصیه‌های اخلاقی و به طور کلی، نظام اخلاقی معینی است و اخلاق از مهم‌ترین عناصر گوهری ادیان است. این اخلاقیات با اخلاقیات سایر ادیان چه نسبتی دارد؟ آیا الگوی ارائه شده همه ادیان، یکسان است یا از اساس متفاوت می‌باشد؟ آیا می‌توان اخلاقی واحد را از آنها استخراج کرد یا وابستگی یک نظام اخلاقی به دینی خاص، موجب تفاوت بنیادین آن با اخلاقیات دینی دیگر است؟ اخذ «اخلاق جهانی»^۶ از سنت‌های دینی مختلف تلفیقی است یا التقاطی؟

این مسئله با مسئله پیشین که پلورالیسم دینی هنجاری یکی از پاسخهای آن است، تفاوت دارد. در پلورالیسم دینی هنجاری، مسئله آن است که با غیر همکیشان

۱. Normative religious pluralism.

۲. William Swing.

۳. End Time Prophecy Magazine.

۴. L. Penn.

۵. The United Religion Initiative; Foundation for a World Religion.

۶. Global Ethic.

چه برخورداری باید داشت، حال آنکه در این مسئله، از نظامهای مختلف اخلاقی در ادیان پرسش می‌شود. نظامهای اخلاقی غالباً با ملاک کارآمدی، اثربخشی و سازگاری سنجیده می‌شود. طبیعت‌گرایان و نیز معتقدان به نظریه حسن و قبح عقلی، نظامهای اخلاقی را در ترازوی حقیقت نیز سنجیده‌اند. هنگام روبه‌رو شدن با نظامهای اخلاقی ادیان می‌توان از کارآمدی، اثربخشی، سازگاری و حقیقت آنها پرسید. آیا تنها یکی از آنها از چنین اوصافی برخوردار است و باید آن را برگزید و دیگر نظامهای اخلاقی در سایر ادیان را فرو گذاشت یا نه؟

پاسخ پلورالیستی به این مسئله، نوع دیگری از پلورالیسم را مطرح می‌کند که می‌توان آن را «پلورالیسم دینی اخلاقی»^۱ نامید. اخلاق جهانی نیز امروز، بحثهای زیادی را در محافل بین‌المللی برانگیخته و نهایتاً در سال ۱۹۹۳ م. در پارلمان ادیان جهان^۲ «بیانیه به سوی اخلاق جهانی»^۳ با هدف ارائه اخلاق واحد جهانی صادر شد (سایت اخلاق جهانی).^۴ منشور اخلاق جهانی می‌کوشد با آموزه‌های اصلی ادیان هماهنگ باشد تا بتواند نظام اخلاقی مقبولی را ارائه دهد. چنین انگاشته می‌شود که اخلاق جهانی پارلمان ادیان جهان بر کثرت‌گرایی دینی اخلاقی استوار است، ولی از نظر عدّه‌ای، حضور دین در اخلاق محدود است و به فرادینی بودن اخلاق معتقدند؛ از این رو، از نظر اینان، اخذ اخلاق از ادیان الزامی نیست (بی‌نا، «همگرایی رویکردی در مسئله انتظار از دین در سه اثر»، ۱۹۵). طبق این مبنا این مسئله در معضل «ما و دیگر ادیان» منتفی است.

مسئله سوم

معتقدان به دینی خاص به سبب تمسک به آن دین، خود را اهل نجات^۵ می‌دانند. آیا

۱. Ethical religious pluralism.

۲. Parliament of the World Religions.

۳. Declaration Toward Global Ethic.

۴. <www.GlobalEthic.com>.

۵. هرچند مشکل ما و دیگر ادیان در شکل امروزی آن ریشه در مغرب‌زمین داشته و در این قسم از مسئله، نجات تقریباً مفهومی مسیحی دارد، با توجه به اینکه نجات‌بخشی وجه مشترک همه ادیان است (هیگ، ۱۸) پرداختن به این قسم نیز لازم است.

آیا پیروان ادیان دیگر نیز به نجات می‌رسند؟ آیا نجات در انحصار گروه خاصی است یا تمامی دینداران به آن نائل می‌آیند؟ آیا می‌توان خود را فرقه ناجیه و اهل سعادت ابدی و سایر فرق و مکاتب را غیر ناجیه و اهل جهنم دانست؟ اگرچه مفهوم نجات در این مسئله، تقریباً مفهومی مسیحی است، با توجه به اینکه نجات بخشی وجه مشترک همه ادیان است (هیگ، ۱۸) معضل ما و دیگر ادیان را در نجات بخشی ادیان نیز می‌توان طرح کرد: آیا نجات لزوماً و انحصاراً همان است که دینی خاص مفهوم‌سازی می‌کند؟ آیا تنها دینی خاص می‌تواند نجات‌بخش و رستگاری‌آور باشد؟

سومین نوع کثرت‌گرایی دینی که در پاسخ به این پرسش اخذ می‌شود به «کثرت‌گرایی دینی نجات‌شناختی»^۱ موسوم است. اینکه پیروان همه ادیان را اهل نجات بدانیم، تعریف این شق از پلورالیسم دینی است.

مسئله چهارم

چهارمین مسئله در معضل ما و دیگر ادیان، پرسش از عقلانیت و موجه بودن باورهای پیروان سایر ادیان است. در نظر پیروان هر دینی، باورهایشان موجه و معقول است. آیا باورهای دینی پیروان سایر ادیان نیز چنین است؟ آیا دیگر دینداران را می‌توان خرافه‌پرست و گرفتار اعتقادهای ناموجه انگاشت؟

باید توجه داشت اینکه الگوی معرفتی ما در موجه بودن، الگوی مبناگروی کلاسیک ارسطویی باشد یا الگوی متن‌گروی یا تلفیقی، فعلاً مورد بحث نیست. همچنین به تئوریهای متفاوت موجود درباره عقلانیت نیز التفات نداریم. صرف اینکه به موجه بودن معتقدات سایر ادیان قائل باشیم و بپذیریم که ادیان دیگر نیز برای پیروان خود توجیه‌پذیر است و در نهایت، پیروان ادیان مختلف نسبت به توجیه اعتقادات خود با هم برابرند، موضع کثرت‌گرایانه در قبال این مسئله اخذ کرده‌ایم که آن را «پلورالیسم دینی معرفت‌شناختی»^۲ می‌گویند.

۱. Soteriological religious pluralism.

۲. Epistemological religious pluralism.

مسئله پنجم

آیا حق در همه ادیان به یک اندازه است؟ به عبارت دیگر، آیا مطابق ادعای ادیان دیگر، همه صحیح و حقیقی است؟ آیا آنچه ادیان مختلف بر اساس آن شکل گرفته، به یک اندازه از حقیقت بهره دارد؟

اگرچه این مسئله با مسئله پیشین ارتباط منطقی دارد، نباید تمایز محتوایی آن دو را نادیده گرفت. در مسئله پیشین، از باورهای دینی، ولی در اینجا از متعلق و ما به ازای آنها بحث می‌شود.

«کثرت‌گرایی دینی حقیقت‌شناختی»^۱ آن است که به یکسان بودن حقانیت دینی همه ادیان و حقیقی بودن مطابق ادعای ادیان قائل شویم. تعارض آموزه‌های ادیان مختلف، معضل مهم در این قسم از کثرت‌گرایی است. غالباً به دلیل این تعارضها، متألّهان موضع تحویلی‌نگرانه دارند.

مسئله ششم

آیا برای اطاعت از اوامر الهی الزاماً از دینی خاص باید پیروی کرد یا اینکه اطاعت از اوامری که هر دینی ارائه می‌دهد، برای اطاعت از خداوند معجزی و مکفی است؟

کثرت‌گرایی که به اراده یا اوامر الهی مربوط می‌شود، «کثرت‌گرایی دینی وظیفه‌شناختی»^۲ نام دارد. این نوع کثرت‌گرایی، محوری است برای درک صحیح وظیفه و مسئولیتهای انسان در مقابل کثرت سنتهای دینی جهان (لگنهاوزن، ۳۷). این مسئله را می‌توان از سطح اطاعت‌پذیری دینی به ژرفای ایمان برد. آیا تنها ما مؤمن به خدا هستیم؟ آیا می‌توان پاسخ مثبت ما انسانها به خدا را «ایمان» نامید، بدون آنکه در مقام تعریف آن باشیم؟ آیا تنها پاسخ مثبت به خدا ایمان دینی خاص است؟

مسئله هفتم

تجاریبی که در یک دین خاص برای دینداران حاصل می‌شود، برای آنان معتبر و

۱. Alethic religious pluralism.

۲. Deontic religious pluralism.

معنادار است، اما تجارب دینی^۱ در شرایطی خاص معتبر و یقین آور است. آیا سایر تجارب دینی پیروان ادیان دیگر نیز موثق است؟ آیا هر دینداری می تواند تجربه دینی خود را وجهه همت خود قرار داده و بر مبنای آن اقدام کند؟

در توضیح بیشتر این مطلب می توان گفت که در هر دینی، افراد دیندار تجارب دینی خاصی را به دست می آورند؛ یک مسلمان تجربه های دینی خود را دارد، همین طور یک مسیحی یا یهودی. آیا این تجارب دینی بالکل مغایر است یا تقریباً یکسان؟ اگر مغایر است، آیا یکی از آنها حقیقتاً تجربه دینی است یا همه آنها؟ آیا می توان گفت که یکی خالص تر از بقیه است؟ رابطه تجارب دینی با یکدیگر چیست؟

متدینان تجارب مختلفی دارند. در درون سنت دین واحدی دو گونه متخالف از تجربه بازشناسی می شود: الهامات رحمانی و القائات شیطانی. پیرو یک دین خاص درباره آنچه پیروان سایر ادیان تجارب دینی انگاشته اند، می پرسد: آیا آنها تجربه دینی است یا پندار تجربه دینی؟ آیا آنها از الهامات رحمانی است و یا از القائات شیطانی؟

اعتقاد به معتبر و موثق بودن تمامی تجارب دینی ادیان مختلف، مستلزم پذیرش پلورالیسم دینی تجربه شناختی است. پذیرش این نوع از پلورالیسم که در واقع، تعدادی از سنت های مختلف وجود دارد که گواه بر وجود الهه های شخصی و واقعیت های غیر شخصی گوناگون است، در باور مبتنی بر تجربه دینی، نقش اساسی دارد (هیگ، تفسیر دین^۲، ۲۳۳). اینکه ما کثرت تجارب دینی را همپای کثرت ادیان به رسمیت بشناسیم و آن را ارج نهمیم.

تأملات روش شناختی در مسائل یادشده

مسائل یادشده از لحاظ منطقی و ساختاری کاملاً متمایز است و خلط آنها با یکدیگر به عقیم ماندن تحقیق منجر می شود. گاهی در برخی تحقیقات انجام شده، انواع

۱. Religious experience.

۲. An Interpretation of Religion.

پلورالیسم دینی با هم آمیخته و تمام شقوق آن به یک چشم نگریسته شده است (ر.ک: سروش). بعضاً نیز در مقام پاسخگویی و ردّ مواضع پلورالیستی - هرچند گاهی به تمایز پرسشهای معرفت‌شناسانه با پرسشهای کلامی و اخلاقی اشاره شده - با تفکیک دقیق و روشن این مسائل مواجه نیستیم (ر.ک: خسروپناه، ۱۶۱-۲۱۶).

حتی به نظر می‌رسد در حرکت‌های جهانی صورت گرفته و جنبشهایی که در راستای ایجاد تفاهم، صلح و وحدت میان ادیان انجام شده است نیز آنچه موجب ظهور و بروز این حرکات بوده، پلورالیسم دینی هنجاری است، اما آنچه در منشور و اعلامیه‌های این سازمانها^۱ به چشم می‌خورد تلفیقی از انواع پلورالیسمهای دینی است (پیشگامان ادیان متحد، منشور URI^۲).

از آنجا که این مسائل متمایز است، روشهای مستقلی نیز برای پاسخگویی نیاز است؛ برای مثال، ابزارها و روش حلّ مسائل هنجاری لزوماً همان روش حلّ مسائل حقیقت‌شناختی نیست و بدیهی است که پاسخهای یکسانی را دربردارد؛ بدین معنا که یک ایدئولوژی ممکن است نسبت به برخی از انواع پلورالیسم، موضع منفی و نسبت به برخی دیگر، موضع مثبت داشته باشد و پاسخها همه یا هیچ نیست.

از مواضع ابهام پلورالیسم دینی، اخذ موضع همه یا هیچ است؛ در صورتی که با تفکیک مسائل روشن می‌شود که به علّت گوناگونی روشها با پاسخهای متفاوتی روبه‌رویم. برخی اندیشمندان اسلامی، پلورالیسم دینی هنجاری را می‌پذیرند و درباره پلورالیسم حقیقت‌شناختی یا نجات‌شناختی این موضع را ندارند؛ چنانچه شهید مطهری کفر از روی لجبازی و عناد را با کفر از روی جهالت تمایز می‌نهد و درباره گروه دوم بیان می‌کند که امید بخشش وجود دارد (مجموعه آثار، ۲۷۱/۱-۲۷۵). همچنین بر همزیستی با اهل توحید - هرچند آنها بالفعل از توحید منحرف باشند - صحه می‌گذارد (همو، وحی و نبوت، ۲۳۲).

این مسئله در تحقیقات معطوف به متون دینی و یا دیدگاه مکاتب فکری نیز

۱. پیش‌نویس منشور سازمان پیشگامان ادیان متحد در آغاز سال ۱۹۹۸ م. تهیه و در سال ۲۰۰۰ م. ارائه شد (گلدنر (Gelder)، برقراری صلح بین ادیان).

۲. United Religions Initiative, «URI Charter».

حائز اهمیت است؛ چه اینکه مثلاً پرسش از «موضع مولوی درباره کثرت گرایی دینی» خطای روشی دارد.

نکته مهم دیگر آنکه هر چند این مسائل چه به لحاظ ساختار منطقی، چه به لحاظ روش شناختی و چه به لحاظ گونه‌شناسی و تبارشناسی متفاوت است، کاملاً بی‌ربط به یکدیگر نیست. این ارتباط ممکن است در مفهوم روان‌شناختی کلمه یا به معنای منطقی باشد؛ برای مثال، هیک معتقد است اگر مسیحیان بر این اعتقاد باشند که پیروان ادیان دیگر اهل نجات نیستند، نمی‌توانند برای آنها احترام قائل شوند (لگنهاوزن، ۳۵) یا انحصار گرایی نجات‌شناختی و انحصار گرایی عقیدتی اگر چه از نظر منطقی مستقل است، معمولاً با هم پذیرفته می‌شوند (لاریجانی، ۱۴۶). تفکیک و تشخیص موارد یادشده در حل مسائل معطوف به پلورالیسم دینی نقشی اساسی دارد.

نتیجه

کثرت گرایی دینی تنها یکی از پاسخهای محتمل در حل مشکل «ما و دیگر ادیان» است. پذیرش موضع انحصار گرایانه یا شمول گرایانه، پاسخهای تقریباً یکسانی را در مسائل مطرح شده به دنبال دارد؛ برای مثال، اتخاذ موضع حصر گرایانه، به پاسخ منفی درباره ادیان دیگر در تمامی مسائل یادشده منجر می‌شود و اخذ موضع شمول گرایانه برای هر یک از مسائل، پاسخهای دیگری را به همراه دارد.

ولی شرایطی چون همخوانی پلورالیسم با تساهل و تسامح لیبرالی و جهانی‌شدنی که در آن، سازمانهای جهانی همچون پیشگامان ادیان متحد که به عنوان همتایی معنوی برای سازمان ملل متحد لحاظ می‌شود و پذیرای تمام ادیان تجارب معنوی و سنتهای دینی است (dccsa). علیه پیشگامان ادیان متحد^۱ وجود دارند موجب شده تا بحث پیرامون پلورالیسم دینی نسبت به رقبای خود از اهمیت بیشتری برخوردار شود؛ هر چند قبول لوازم این شرایط حتی از طرف خود مسیحیان نیز به طور کامل پذیرفته نشده و محل نزاع است (ر.ک: پن^۲، پیشگامان ادیان متحد؛ مخالفت واتیکان، حمایت لیبرالها)، اما

۱. The Case Against United Religion Initiative.

۲. The United Religion Initiative; Vatican opposition, Liberal support.

پلورالیسم دینی همچنان مطرح‌ترین راه حلّ معضل «ما و دیگر ادیان» است. چه امروز افرادی چون «هانس کونگ» که خود از کلیسای کاتولیک برخاسته، عقیده دارند آموزه‌ای چون «خارج از کلیسا رستگاری نیست» فاقد کارآیی است. وی الگوی انتقال از کلیسامداری به خدامداری را مطرح می‌کند (ریچاردز، ۱۰۱-۱۰۲). وی یکی از افرادی است که اقدام به نوشتن پیش‌نویس «به سوی اخلاق جهانی»^۱ کرده و در سازمان پیشگامان ادیان متحد شرکت فعال دارد؛ بنابراین، می‌توان گفت که شرایط فعلی جهان اقبال به پلورالیسم دارد.

یک ایدئولوژی و دین خاص ممکن است نسبت به شقوق مختلف پلورالیسم دینی موضعگیریهای متفاوت داشته باشد. در بسیاری از این اقسام، رد یا قبول یکی مستلزم رد یا قبول دیگری نیست.

بنابراین، اعلام موضعگیری اسلام نسبت به پلورالیسم دینی و انواع آن، در گرو شناخت صحیح مسائل آن است و این، ممکن است به مطرح شدن گونه‌های مختلف پلورالیسم و نظریه‌های رقیب آن منجر گردد.

کتاب‌شناسی

- بی‌نا، «همگرایی رویکردی در مسئله انتظار از دین در سه اثر»، نگاه حوزه، شماره ۹۹-۹۸، بهمن ۱۳۸۲.
- خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، چاپ دوم، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمی، ۱۳۸۱.
- ریچاردز، گلین، رویکردهای مختلف به پلورالیسم دینی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، چاپ دوم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- سروش، عبدالکریم، صراط‌های مستقیم، تهران، صراط، ۱۳۷۷.
- عباسی، ولی‌الله، «نقد مبانی معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی جان هیک»، الهیات و حقوق، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۲، ۱۳۸۳.
- فرامرز قراملکی، احد، اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی، قم، حوزه علمی، قم، ۱۳۸۳.
- لاریجانی، مریم، «کثرت‌گرایی دینی»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی فصلنامه دانشگاه قم، شماره اول و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۷۹.
- لکنه‌اوزن، محمد، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
- همو، وحی و نبوت (۳)، تهران، صدرا، بی‌تا.
- منصوری، کثرت‌گرایی دینی نزد متکلمان مسلمان، پایان‌نامه تحصیلات تکمیلی به راهنمایی مجتهد شبستری، تهران، دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، مولی، ۱۳۷۱.
- ناجی میدانی، علی‌اکبر، «جستاری در مفهوم جهانی شدن»، کتاب نقد، شماره ۲۴-۲۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۱.
- نصری، عبدالله، یقین گمشده، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- نقیب‌السادات، سیدرضا، جهانی‌سازی، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۲.
- هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- Cephasministry, "United Religions", <<http://Cephasministry.com/world-symbols-uri-htm>> .
- dccsa, "The Case Against the United Religions Initiative", <<http://www.dccsa.com/greatjoy/illumino.htm>> .
- End Time Prophecy Magazine, "Exclusive Inter View Bishop William Swing Head of the United Religions Organization.", <<http://www.Endtime.Com/۰۳-oldsite/bishop.htm>> .
- Gelder, Sarahvan, "Making Peace Between Religions", <<http://www.URI.org>> .
- Hick, John, An Interpretation of Religion, New Haven, Yale University Press, ۱۹۸۹.
- Parlemant of Religions, "Declaration Toward Global Ethic", <<http://www.globalethic.com>> .
- Penn, Lee, "The United Religions Initiative; Vatican opposition, Liberal support", <<http://www.Fatima-Freehosting.net/Article/Art۱۱/htm>> .

- -----, "The United Religions Initiative; foundation for a World Religions", <<http://www.sco-inc.org>> .
- *Stanford Encyclopedia of philosophy*, "Religious Diversity (Pluralism)", <<http://plato.stanford.edu/entries/religious-pluralism>> .
- United Religions Initiative, "URI charter", <<http://www.uri.org/about-uri.html#charter>> .

ایمان و عقل^۱ [کلام مسیحی]

- ولفهارت پاننبرگ^۲
- مترجم: رحمت‌الله کریم‌زاده^۳

چکیده

ایمان از نگاه پاننبرگ، نشان‌دهندهٔ آینده‌ای است که عقل، از آن نشئت می‌گیرد. ایمان، ناظر به همان آینده است؛ چون این آینده با عقل بیگانه نیست، ممکن نیست در تضاد با عقل باشد، بلکه با شفاف ساختن کامل تأملاتی که عقل از خود دارد، به عقل کمک می‌کند. سرانجام اینکه ایمان، دقیقاً با جهت‌گیری به یک آیندهٔ نهایی آخرت‌گروانه، می‌تواند خود را به

۱. مشخصات کتاب‌شناختی ترجمهٔ حاضر، به شرح زیر است:

Melvilley Y. Stewart (ed.), *Philosophy of Religion*, London, Jones and Bartlett Publishers International, ۱۹۹۶, pp. ۱۷-۳۱.

۲. Wolfhart Pannenberg؛ ولفهارت پاننبرگ استاد کلام روشمند دانشکدهٔ پروتستان در دانشگاه مانچ و مدیر مؤسسهٔ کلام پایه و وحدت‌گرای کلیساست. وی صاحب آثاری چون *عیسی، خدا و انسان؛ اخلاقیات، مسائل اساسی کلام* (دو جلد)؛ *عقاید رسولان در پرتو مسائل امروز؛ کلام و فلسفهٔ علم؛ انسان‌شناسی از منظر کلام* می‌باشد.

۳. karam۲۷.@yahoo.com

مثابه معیار عقلانیّت عقل، تثبیت کند.

این نوشته، متن سخنرانی‌ای است که در ششم جولای ۱۹۶۵ م. در دانشکده الهیات ماربورگ و ششم ژوئن ۱۹۶۶ م. در شهر هامبورگ ایراد گردیده است.

[رابطه ایمان و عقل]

رابطه ایمان و عقل از آغاز شکل‌گیری کلام مسیحی، همواره به عنوان یک معضل مطرح بوده است. کلام، از یک سو، فرآیند اندیشه است و انسان باید امیدوار باشد که این فرآیند، به روشی عقلانی ادامه یابد. از سوی دیگر، «عقل» در فهم متعارف خود به ندرت می‌تواند بدون تعرّض به حریم کبریای ذات خداوند و وحی او - که فراتر از تصوّرات بشری است - آخرین سخن را در باب الهیات داشته باشد. وجود تنش در ساختار رابطه ایمان و عقل در تاریخ، امری اتفاقی نیست. ایمان مسیحی نمی‌تواند آشکارا از هر نوع مشارکتی با اندیشه عقلانی به دور باشد. رساندن پیام مسیحی به همه انسانها براساس وظیفه ابلاغ قاطعانه این پیام، به عنوان حقیقتی که به طور عام الزام‌آور است، متضمن چنین مشارکتی است. با وجود این، ایمان مسیحی نمی‌تواند بدین شیوه به راحتی در چیزی محو شود که از آغاز سنت فلسفی یونانی ما، «عقل» نامیده شده است. تأمل روشن درباره وحدت و مشارکت ایمان و عقل که در کل تفکر مسیحی اتفاق می‌افتد، باید با شفاف ساختن تنشی که در اینجا پدید می‌آید، آغاز گردد. این اهمیت به قوت باقی است، حتی اگر این رابطه باید هدفی واحد و نه صرفاً متباین داشته باشد. حتی کسی که به وحدت فراگیر ایمان و عقل قائل است، به نادیده‌انگاشتن اختلاف همیشگی و به‌روز میان آنها توانایی ندارد؛ چه این اختلاف، در دوگانگی اصول معنوی کلام مسیحی، بلکه به طور کلی، در سنت‌های ما تا آنجا که از یک سو، به یهودیت و مسیحیت و از سوی دیگر، به یونان باستان باز می‌گردد، ریشه دارد.

وحدت تمام عیار ایمان و عقل، از نظر مسیحیان، تنها در «آخرالزمان»^۱ وعده داده شده است (تلخیص آیات ۱۲ به بعد از فصل ۱۳). با وجود این، معادشناسی مسیحیان صرفاً

۱. «آخرالزمان» از نگاه مسیحیان، یعنی زمان نزول و ظهور حضرت عیسی [ع].

بدین معنا نیست که انسان باید به فکر آینده‌ای فوق‌العاده راحت باشد و از زمان حال بیگانه شود. برعکس، برداشت مسیحیان از آخرالزمان، انسان را به زمان حال متوجه می‌سازد؛ همان‌گونه که اکنون نیز با تحقق عهد خداوند به عنوان یک امر قطعی، تجربه می‌شود. بر اساس این، تنش میان موارث یونانی و یهودی متعلق به تاریخ، بارها به عنوان تنش میان ایمان و عقل تعبیر شده است. آیا نباید این تنش را در پرتو وحدت معادشناسانه آنها به گونه‌ای بررسی شود که این امر، اندیشه ما را به حال محدود کند؟ آیا ممکن است مسئله به گونه‌ای باشد که تنش مذکور فقط در فرض وحدت دربرگیرنده ایمان و عقل، یعنی فرض وحدت حقیقت، امکان‌پذیر باشد؟

این دغدغه که چه چیزی در وهله نخست، وحدت مقدماتی ایمان و عقل را فراهم می‌سازد، امروز از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ زیرا برخورد ایمان و عقل در عصر حاضر، به رغم همه اقدامهای انجام داده شده برای سازش آنها، به تضاد شدیدی منجر شده است. سرانجام، این تضاد، در بسیاری از زمینه‌ها با هم درگیر شده و به هم‌نشینی نامناسب تبدیل شده است.

البته پیش از این، تضاد شدید ایمان و عقل، در کلیساهای قدیم و سده‌های میانه وجود داشت. نام ترتولیان،^۱ پیتر دامن^۲ و لوتر^۳ به عنوان مخالفان خاص عقل در تاریخ کلام ثبت شده است؛ با وجود این، هر سه، به رغم دیدگاههای تنیدی که درباره عقل و فلسفه دارند، از آن بهره گرفتند؛ برای مثال، ترتولیان که رابطه آتن با اورشلیم یا آکادمی با کلیسا را زیر سؤال برد و خواهان تصدیق چیزی جز ایمان نبود،^۴ تفکر رواقی را به شیوه‌ای خطرناک از راه تصور خدا و روح به عنوان موجودات دارای جسم خاص، وارد کلام کرد.^۵ پیتر دامن که فلسفه را به عنوان «اختراع شیطان» رد می‌کرد، برای رد انتقادهایی که بر قدرت مطلق خداوند وارد شده بود، هم‌زمان شیوه‌ای فلسفی-دیالکتیکی به کار گرفت و این اصل را که فلسفه باید در خدمت کلام باشد، بنا

۱. Tertullian.

۲. Peter Damian.

۳. Luther.

۴. Tertullian, De Praescriptione haereticorum V [see: ANF ۳, p. ۲۴۶].

۵. Ad Praxean V [see: ANF ۳, pp. ۶۰۱f].

نهاد.^۱ سرانجام، لو تر به طور قطع، توانست عقل را یک «هیولا»،^۲ «منشأ همه بدیها»^۳ و «روسی کور شیطان»^۴ بنامد.^۵ او همواره بر تقابل میان انجیل و کلّ عقل اصرار داشت، اما نه تنها عقل را عالی‌ترین محکمه استیناف در قلمرو طبیعی این دنیا می‌دانست، بلکه مشارکت در حوزه کلام را در خصوص عقلی که منور به نور ایمان و روح القدس شده است، نیز تصدیق می‌کرد. سرانجام، وی در «ورمز»،^۶ نه تنها به کتاب مقدس، بلکه به دلیل روشن عقل به عنوان داوران مدّعی خود، تمسک کرد.^۷ تضادّ نسبی ایمان و عقل که گاهی در کلیساهای قدیم و سده‌های میانه حمایت می‌شد، از تنش میان بینش آزاد عقلانی و الزام به منبعی معتبر، حکایت داشت.

باید توجه داشت که آموزه مسیحی هرگز به طور کامل و بدون تمه، به بینشهای عقلانی، تبدیل‌شدنی نیست، بلکه همواره باید در لوای منبعی معتبر، همچون کتاب مقدس یا آیین آموزشی کلیسا باشد. حال، سؤال این است که جایگاه عقل واقعی کجاست؟ آگوستین^۸ منشأ این شرایط را ارتباط حقایق اصلی ایمان با واقعیتهای تاریخی می‌داند.^۹ پیشینیان، با اطمینان می‌گفتند که هیچ نوع دانشی تاریخی، به

۱. MPL ۱۴۵، ۶۰۳D.

۲. Monester.

۳. The source of all evil.

۴. The blind whore of Devil.

۵. Cf. LW ۴۰، p. ۱۷۵ [= WA ۱۸، p. ۱۶۴، ۱۱. ۲۵f]; A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians (based on the lectures of ۱۵۳۱، published in ۱۵۳۵; London، James Clerke & Co.، ۱۹۵۳)، p. ۲۲۴ [= WA ۴۰/۱، p. ۳۶۵، ۱۱. ۱۸f]. On this matter، see also Bernard Lohse، Ratio und Fides: Eine Untersuchung iiber die ratio in der Theologie Luthers، Göttingen، ۱۹۵۸، pp. ۷۲f; and Paul Althaus، The Theology of Martin Luther، trans. Robert C. Schultz، Philadelphia، Westminster Press، ۱۹۶۰، pp. ۶۴ff.

۶. «Worms»؛ جلسه‌ای که امپراطور چارلز پنجم در ۱۵۲۱ م. برای بحث در باره عقاید لو تر و محکومیت وی تشکیل داد.

۷. Loshe، Ratio und Fides، pp. ۱۱۲f; Cf. pp. ۹۸ff.

۸. S. Augustine.

۹. Augustine، On True Religion ۲۵، ۴۶؛ in Augustine: Earlier Writings، trans. J. H. S.

معنای دقیق کلمه، ممکن نیست؛ زیرا علم همواره با امور کلی سروکار دارد، در حالی که گزارش‌های تاریخی به حوادثی خاص می‌پردازد که تنها یک بار اتفاق می‌افتد. تا جایی که معرفت تاریخی مبتنی بر شهادت شاهد عینی یا دست‌کم، پرسش از شاهد عینی نباشد، معرفت تاریخی به اعتبار و وثاقت سنت ارتباط می‌یابد؛ پس بدین دلیل، ممکن نیست عقل به طور کامل، به حقایق بنیادین ایمان دست یابد، بلکه باید آنها را همواره باور داشت؛^۱ از این رو، از نظر آگوستین، ارجاع پیام مسیحی به مسائل تاریخی و ضرورت اعتقاد مبتنی بر منبع معتبر، به یکدیگر وابسته است. بی‌گمان، این ایمان به پذیرش آنچه آن منبع معتبر می‌گوید منحصر نیست، بلکه ایمان عبارت است از «گام نهادن از شهود به غیب؛ از شهود یا وثاقت اثبات‌پذیر گواهان عینی، همچون کلیسا، به امری رؤیت‌ناپذیر که گواهان عینی خبر می‌دهند».^۲ اما به همان نسبت، گواهان عینی تاریخ مسیح باید قبلاً از انسان رؤیت‌پذیر مسیح به الوهیت رؤیت‌ناپذیر او دست یافته باشند و این، معنای ایمان است.

هنگامی که لوتر با تمسک به آیه یک از فصل دوم عبرانیان، به کرات تأکید می‌کند که ایمان، بر خلاف عقل، یقین به غیب است، بیشترین تأکید را بر همین جنبه از برداشت آگوستین از ایمان دارد. لوتر به همین دلیل، عبارت «آنچه انسان نمی‌بیند» را به معنای «آنچه در آینده است» می‌گیرد، در حالی که عقل عادتاً به

S. Burleigh, *Library of Christian Classics* ۶, Philadelphia, Westminster Press, ۱۹۶۳, p. ۲۴۷.

۱. Augustine, *On True Religion* ۱۰. ۲۰; in Augustine: *Earlier Writings*, p. ۲۳۵.

On this point Cf. Ephraem Henderikx, "Augustins Verhältnis zur Mystik" in *Zum Augustinesprach der Gegenwart*, ed. Carl Andresen, Cologne, ۱۹۶۲, pp. ۲۷۱-۳۴۶, esp. pp. ۳۲۱ff; see also the following additional references in Augustine: *De ۸۳ quaest.*, q. ۴۸ (MPL, Augustine ۶, col. ۵۰); and *On the Usefulness of Belief* ۱۱. ۲۵ (in Augustine: *Earlier Writings*, pp. ۳۱۱f [= MPL, Augustine ۸, col. ۱۲۰BC]).

۲. R. Lorenz, "Gnade und Erkenntnis bei Augustine", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* ۷۶ (۱۹۶۴): ۲۱-۷۸. Augustine judges differently in *On the Trinity* ۱۵, ۲۱ (NPNF, First Series, ۳: ۲۲۱); cf. Lorenz, "Gnade und Erkenntnis bei Augustine", p. ۳۶.

اموری که بالفعل موجود است، می‌پردازد. ایمان دغدغه‌اشیای غیبی را دارد و بر خلاف عقل، آنها را مشهود فرض می‌کند.^۱ معروف است که لوتر، ایمان (یقین به غیب) را در تضاد شدید با اعتقاد مبتنی بر منبع معتبر (شناخت تاریخی) می‌داند. اینجاست که دو بُعد برداشت آگوستین از ایمان، از یکدیگر متمایز می‌شود، اما این امر، به گونه‌ای اتفاق نمی‌افتد که لوتر، نادیده انگاشتن درستی تاریخ را به عنوان امری بی‌ارزش، به راحتی مجاز بداند. بنابراین، او مشخصاً از این تعبیر استفاده می‌کند که انسان «نه تنها» به تاریخ، بلکه به «دست آورد» آن نیز باید توجه کند.^۲

امروز هنگامی که افراد راجع به انتقادات لوتر از «ایمان تاریخی» بحث می‌کنند، عبارت «نه تنها» را ذکر نمی‌کنند. انتقاد وی به هیچ‌وجه برای ذهنی ساختن تجربه دینی در نگاه ویلهلم هرمان^۳ یا حکم دادن به اصالت وجودی بودن ایمان جدای از باور مبتنی بر منبع معتبر، نیست. بر عکس، لوتر می‌گفت: «... بنابراین، اگر پیش آید که انسان باید آن تاریخ را به فراموشی بسپارد، بنیان ایمان فرو می‌ریزد».^۴ از این رو، لوتر به دلیل اصرار بر دست آورد تاریخ، می‌گفت: از نظر من، اهمیت تاریخ کاملاً در اعتقاد بر پایه منبع معتبر نهفته است. به همین دلیل، تقابل ایمان و عقل از نگاه او، همچنان اساس مباحث مربوط به ایمان و عقل است.

با توجه به رابطه ایمان و عقل و اعتبار عقل در عصر حاضر، این وضعیت تغییر کرده است. این پرسش که آیا اعتبار منبع وحی مسیحی، کتاب مقدس، بدون هیچ نقضی از

۱. LW ۲, p. ۲۶۷ [= WA ۴۲, p. ۴۵۲, ۱۱. ۲۲ff: Ratio praesentibus soleat niti, fides absentia complectitur, et ea contra rationem praesentia esse judicat]. On this point, see: Lohse, Ratio und Fides, p. ۱۰۳. On the beginnings of this idea in Luther, see: Lohse, pp. ۳۸ff, and also Reinhard Schwarz, Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther, Berlin, ۱۹۶۲, pp. ۱۵ff, ۵۰ff.

۲. «نه تنها عذاب، بلکه محبت نیز برای ما رنج آور بود».

[“non solum die marter, sed etiam die lieb, quod pro nobis patitur” (WA ۳۷, pp. ۲۲f.) – translation mine – TR.]. On this, see: Gerhard Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (Darmstadt, ۲۱۹۶۲), pp. ۲۳۲f, ۴۱۲ff.

۳. Wilhelm Herrmann.

۴. WA ۲۹, p. ۶۵۷, ۱۱. ۳f. [translation mine- TR.].

سوی عقل پذیرفتنی است یا نه، دیگر مطرح نیست، بلکه پرسش مطرح، این است که آیا اساساً بعد از روشن شدن غیر عقلانی بودن اعتقاد بر پایه منبع معتبر، جایی برای ایمان مسیحی در نزد عقل همچنان وجود دارد یا نه. فیلسوفی همچون هیوم،^۱ برای آشکار ساختن نامعقول بودن ایمان مسیحی، می‌تواند ایمان را به دلیل ویژگی «واقعی یا ظاهری» آن به عنوان اعتقاد مبتنی بر منبع معتبر اعلام کند؛ از این رو، می‌گوید: «مبنای دین کاملاً مقدّس ما، تعبد است، نه عقل و این روش ارزیابی، روشی مطمئن برای نامقبول نشان دادن ایمان است»^۲؛ یعنی از راه بررسی بنیانهای عقلانی آن. اشاره هیوم به غیر عقلانی بودن مسیحیت، در حالی که غیر عقلانی بودن آن را اثبات کرده بود، تمسخر محض به شمار می‌آید؛ زیرا معتقد بود مسیحیت، معجزات را قبول دارد؛ بنابراین، ایمان از نگاه وی، معجزه‌ای مستمر در شخص مؤمن است:

هر کسی که معجزه را از راه تعبد بپذیرد، به وجود معجزه‌ای پایدار در نفس خود آگاه است و این، موجب فرو ریختن تمام ارکان شناخت وی می‌گردد و به او قطعیتی می‌بخشد که چیزی را باور کند که در تضاد کامل با عادت و تجربه است.^۳

علم کلام در برابر این انتقاد جدید از معنادار بودن ایمان مسیحی، نمی‌تواند به ایده منبع معتبر تمسک کند. تفاوت وضعیت جدید با سده‌های میانه، در این است که اعتبار سنت مسیحی (کلیسا و دستوراتش یا کتاب مقدّس) دیگر به ندرت ممکن است منبع معتبر بی‌اشکالی به شمار آید. مادامی که اعتبار کتاب مقدّس حقیقت محتوایش را تضمین کند، کلام تنها می‌تواند بگوید که عقل فقط باید تسلیم آن باشد. اما در حوزه اندیشه معاصر که حتی مسائل تاریخی با دانش جدید نقد تاریخی اثبات می‌شود، نه با توسل به منابع معتبر، تأکید بر حفظ ویژگی قابل اعتماد بودن ایمان در مقابل عقل، بُعدی تازه می‌یابد. اساساً تأکید بر منبعی معتبر که قانع‌کننده نیست، حالت اجبار بیرونی به خود می‌گیرد و پذیرش آن از سوی فرد، تصمیمی

۱. David Hume.

۲. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Chicago, Open Court Pub. Co., ۱۹۱۲, p. ۱۳۷.

۳. *Ibid.*, p. ۱۳۸ (italics in original).

دلخواهانه خواهد بود، در حالی که پذیرش یک منبع معتبر به لحاظ معرفتی، منوط به اعتبار آن است.^۱ اگر منبع معتبر، دیگر واقعاً معقول نباشد و اگر عقل را دربارهٔ مشروعیتش متقاعد نسازد، طبعاً دفاع بیرونی از ادعایش لغو است؛ زیرا در آن صورت، مهم نیست که انسان تا چه حدی می‌تواند بر اعتبار قبلی آن تأکید کند و انسان مؤمن - آن گونه که هیوم صریحاً نشان داده است - به دلیل ایمان روی آورد. چون اگر یک منبع معتبر مفروض نتواند به طور قانع کننده مورد تأیید عقل باشد، پذیرش آن فقط با فدا کردن عقل و اندیشهٔ انسان میسر خواهد بود.

طبق این دلیل، فهم موعظه‌های انجیل حقیقتاً جزو ایمان است. فرمانبری از ایمان بر اساس این موعظه‌ها اگر برخواسته از شناخت و مؤید واقعیت پیام آن نباشد، نوعی خودرستگاری خیالی از سوی انسان خواهد بود. در هر صورت، مسئلهٔ حقیقت پیام مسیحی، محدود شدن به موضوع خودشناختی را مجاز نمی‌داند، بلکه باید در حوزهٔ شناخت جهان نیز پیاده شود؛ زیرا خودشناختی و فهم جهان همواره ملازم یکدیگر است؛ در نتیجه، مسئلهٔ حقیقت پیام مسیحی نه تنها شناخت اخلاقی، بلکه شناخت نظری را نیز دربرمی‌گیرد.

واقعیت این است که در عصر حاضر، به ویژه از زمان کانت^۲ و شلایر ماخر^۳ با قرار دادن عقل نظری در برابر تجربهٔ دینی و اخلاقی، به جای منبعی معتبر که نامفهوم شده بود، برای فائق آمدن بر تضاد مایوس کنندهٔ میان منبع معتبر و عقل اقدام شده است. اعتبار سنت عقیدتی مسیحی فقط تا حدی مقبول بود که ثابت می‌شد بیان تجربهٔ دینی و اخلاقی، مورد تصدیق آن است. با وجود این، تقابل دیرینهٔ عقل و ایمان مبتنی بر منبع معتبر به حیات خود ادامه می‌داد. موضوع گمراه کنندهٔ استقلال تجربهٔ دینی - گاهی به

۱. از این رو، آگوستین می‌گوید: «کسی به چیزی اعتقاد پیدا نمی‌کند مگر اینکه نخست در مورد باور کردن آن بیندیشد».

(NPNF, First Series, ۵: ۴۹۹ [Nullus quipped credit aliquid, nisi prius cogitaveril esse credendum (On the Predestination of the Saints ۲,۵)]. Cf. Lorenz, "Gnade und Erkenntnis bei Augustine", pp. ۲۸, ۳۱.

۲. E. Kant.

۳. Schleiermacher.

صورت احساس و گاهی وجداناً. در برابر عقل نظری قرار داشت، اما تأکید بر این استقلال، بیش از حد مسئله‌ساز است؛ زیرا مفاهیم دینی و اخلاقی همیشه متأثر از دانش نظری است. استقلال در اینجا حداکثر، امری نسبی به شمار می‌آید.

بعلاوه، این ادعا، نزاع انتقادی ایمان و عقل را به حوزه خودشناختی اختصاص می‌دهد. اعتبار کلی حوزه فهم خاص دینی در روان انسان، همان چیزی است که نیازمند اثبات است. اگر قرار است ورای این امر، برای برتری مسیحیت بر سایر ادیان مبنایی وجود داشته باشد، باید اقتضای خاص آموزه مسیحی نسبت به این مشرب اثبات شود. اگر چنین دلایلی در دست نباشد، توسل به تجربه، تنها ممکن است از تجربه فردی کمک بگیرد؛ از این رو، ایمان مسیحی را به پدیده‌ای ذهنی تبدیل کند که مدعی هیچ نوع الزام عامی نیست. مسلم است که تمسک دوباره به تجربه، تنها تبدیل ایمان به خودرستگاری یا - به حسب قضاوت ظاهری - بیان اضطراب (دغدغه فرهنگ) را ممکن می‌سازد. این نوع گرایی دینی فقط بدین دلیل که شناخت انسان در علم اثبات‌گرایانه، این بُعد انسان را نادیده می‌گیرد، در جامعه ما جایگاهی یافته است؛ در نتیجه، مجاللی برای تحقق تمایلات ذهنی باقی می‌گذارد که در هر حال و بدون هیچ نیروی عموماً الزام‌آوری، بر جا می‌ماند.

بنابراین، وظیفه تحلیل عقلانی در عصر جدید درباره حقیقت ایمان، ضرورت بسیار یافته است. تمسک به اعتبار کتاب مقدس و بیانهای مبتنی بر آن، دیگر برای اثبات مشروعیت ایمان کافی نیست. توسل به تجربه دینی - اخلاقی یا تصمیم فردی که از سوی افراد اتخاذ می‌شود، تنها ممکن است به ذهن‌گرایی‌ای منتهی شود که نه تنها برای هم‌نوعان الزامی نمی‌آورد، بلکه بنیان ایمان را نیز ویران می‌سازد؛ زیرا ایمان، کار انسان نیست، بلکه تنها «کار خداوند» در انسان به شمار می‌آید.^۱

۱. در عصر حاضر درباره «فنای خداوند» سخن زیاد گفته شده است. تصور می‌شود که کلام باید خود را با اساس بیداری جدید که دیگر خدا برای آن پیش‌انگاره بدیهی نیست، تطبیق دهد، اما این مسئله، امکان توجیهی درباره بحث از خدا را نفی نمی‌کند. عنوان «فنای خدا» در این بحث، گمراه‌کننده است، اما حقیقت موجود در این عنوان باید در کلام، جدی گرفته شود. هر گزاره کلامی باید خود را در حوزه عقل به اثبات برساند و دیگر جایی برای بحث براساس پیش‌انگاره‌های قطعی ایمان نمی‌تواند وجود داشته باشد.

اگر «کلام»، ضرورت تحلیل‌پذیری عقلانی را برای ایمان مسیحی بپذیرد، بی‌درنگ، اشکال هیوم مطرح می‌شود: آیا عقل امروزی آن قدر تکامل نیافته است که هیچ مجالی برای ایمان مسیحی باقی نگذارد، مگر ذهن‌گرایی فاقد هر گونه قدرت الزام‌آور درون‌ذهنی؟ آیا هر اقدامی برای ارائه تصویری عقلانی از ایمان مسیحی به توافقات بی‌نتیجه محکوم نیست؟

تاریخ جدید کلام، زمینه زیادی را برای چنین گمان خوش‌بینانه‌ای فراهم می‌سازد. اما به جای فهرست کردن توافقاتی کلامی که با عقل جدید و شناخت آن از جهان صورت گرفته است، می‌خواهم این پرسش را مطرح کنم که آیا واقعاً چنین چیزی به نام «عقل» وجود دارد که بتواند از چنان یکپارچگی‌ای برخوردار باشد که کلام در برابر آن، کاملاً از هم فروپاشد؟ آیا واقعاً دلایل قانع‌کننده‌ای وجود دارد که وضعیت نابسامان سخن گفتن به نام «این» عقل را کاملاً به هیوم و طرفداران اثبات‌گرایی وی بسپارد؟ آیا تصدیق نوع خاصی از اثبات‌گرایی تاریخی به عنوان افراط و تفریط درباره عقل تاریخی که بر پایه تشابه فرضی تمام حوادث، منحصر به فرد بودن حوادث از گذشته را ممکن می‌سازد، ضروری است؟ «کلام» همچنان می‌تواند وظیفه بررسی دقیق‌تر این نوع ادعاهای مطلق را که به نام عقل مطرح می‌شود، بر عهده گیرد. تنها از این طریق است که می‌توان مفهومی انتقادی از عقل و شناخت را به دست آورد که برای نخستین بار، ارائه تحلیلی عقلانی از واقعیت پیام مسیحی را امکان‌پذیر می‌سازد؛ در نتیجه، این، خود، پیشاپیش گامی در مسیر چنین تحلیلی خواهد بود.

براساس بررسی دقیق‌تر، «عقل» به هیچ‌وجه ماهیت کاملاً مشخصی نیست. به همین دلیل، حتی رابطه ایمان و عقل به شیوه‌های بسیار متفاوتی ارائه شده که هر یک از این شیوه‌ها براساس آنچه عقل فرض شده، بوده است. طبیعتاً همین امر درباره مفهوم ایمان نیز صادق است. با توجه به ابهام مفهوم عقل فقط سه نوع خاص از آن را مطرح می‌کنیم:

۱. عقل ماتقدم؛

[باید توجه داشت که این پیش‌فرضهای موجود در اعتقادات مسیحیان چون خرد‌پذیر نیست، این توضیح درباره آنها صادق است؛ در غیر این صورت، این سخن در اسلام جا ندارد.]

۲. عقل به اصطلاح دریافت کننده؛

۳. عقل تاریخی.

[اقسام عقل]

۱. عقلی که لوتر از آن سخن رانده است، برداشتی «توماسی-ارسطویی» از عقل است. ویژگی این برداشت در تمایز عقل^۱ و نیروی عقلانی^۲ نهفته است. به گفته توماس، عقل و نیروی عقلانی مانند حرکت و سکون تلازم دارند.^۳ نیروی عقلانی در تأمل آرام حقیقت قرار دارد. از سوی دیگر، عقل در ترتیب قیاس، به منظور رسیدن به حقیقتی که همه حقایق را به یکدیگر پیوند می‌دهد، از تصویری به تصویری دیگر انتقال می‌یابد. نیروی عقلانی، لازم نیست درگیر این چنین روش استدلالی باشد، بلکه آنچه عقل از استدلال به دست می‌آورد، نیروی عقلانی آن را از راه شهود می‌بیند.

به گفته توماس، معرفت انسان همچنان معرفتی کاملاً عقلی نیست. بر خلاف فرشتگان، ما بلاواسطه به مشاهده ماهیات واقعی اشیا قادر نیستیم. این امر، نشان‌دهنده وابستگی نفس انسان به بدن است؛ به گونه‌ای که تمام معرفت آن باید از تأثیرات حسّی نشئت بگیرد، نه از علم حضوری به جوهر اشیا. به همین دلیل، به استدلال قیاسی نیاز داریم، اما روند استدلال بدون نقطه ثابت آغاز، امکان‌پذیر نیست. این نقطه، در این واقعیت نهفته است که دست‌کم، از اصولی کلی برخورداریم که بدیهی است. این «شهودی بودن اصول»، نقطه آغاز فعالیت عقل را در معرفت نظری تعیین می‌کند. عقل «عملی» به شیوه‌ای کاملاً مشابه، داوریهایش را به همین شیوه براساس اصولی انجام می‌دهد که جایگاهشان در این خصوص، وجدان است. نظر به اینکه اصول نظری نیروی عقلانی به وسیله عقل به برداشتهای حسّی ارتباط می‌یابد، اصول عملی عقل عملی نیز از راه وجدان به اعمال فردی ارتباط می‌یابد.^۴ در اینجا از

۱. Reason.

۲. Intellect.

۳. Summa Theologiae, pt. ۱, quest. ۷۹, art. ۸ [in Basic Writings of St. Thomas Aquinas, ed. Anton C. Pegis (New York: Random House, ۱۹۴۵), p.۷۵۹].

۴. [از نگاه آکوئیناس، واژه «وجدان» (conscience) در اینجا بدین معناست که عمل به کار بردن اصول اخلاقی در اعمال خاص را مشخص می‌کند، برخلاف سنتز که محل شناخت اصول اولیه اخلاق

نوعی مفهوم ماقبل تجربی برخورداریم؛ زیرا اصل شناخت به عنوان استفاده از داده‌های تجربه، اصلی است که از قبل در نیروی عقلانی قرار دارد. حال، می‌توان اثبات کرد که این درک پیشینی عقل به آگوستین باز می‌گردد که او در مقابل افلاطون، بیان داشته است؛ همان‌سان که توماس به منظور پرهیز از آمیختگی روح انسان با خدا، در مخالفت با ارسطو بیان کرده است، ولی بحث ما فقط به رابطه میان عقل و ایمان محدود می‌شود.

روشن است که کار عقل که به عنوان کاربرد اصولی مشخص در برداشتهای حسی تلقی می‌شود، ممکن نیست پذیرای چیزی باشد که درخور این اصول نیست. داوریهای تند لوتر در باره عقل باید در پرتو این بینش بررسی شود. محتوای ایمان مسیحی نمی‌تواند از این اصول پیشینی نشئت گرفته باشد؛ بنابراین، محتویات مذکور نسبت به عقل ارسطویی باید امری فراعقلی و فراطبیعی باشد؛ یعنی ورای قلمرو طبیعی عقل قرار گیرد. توماس آکوئیناس، در واقع، ایمان و عقل را بدین شیوه به یکدیگر مربوط ساخته بود. حقایق فراطبیعی ایمان، باید جایگزین اصول طبیعی شناخت و نور ایمان، جایگزین نور طبیعت گردد تا شاید شناخت ایمان به وجود آید.^۱ لوتر جوان نیز به وسیله حقایق فراطبیعی ایمان^۲ نوعی روشنگری نیروی عقلانی را به مفهومی مشابه پذیرفت و بعداً توانست عقل تنویریافته توسط ایمان را تا آن حد تحسین کند که عقل طبیعی را تحقیر کند.^۳ لوتر به عنوان پیرو اُکام^۴ در

است (۱۳-۱۲). Cf. Summa Theologia, pt. ۱, quest. ۷۹, arts. ۱۲-۱۳. از این رو، کاربرد متعارف واژه «وجدان» برای مشخص کردن نوعی داور اخلاقی فطری در انسان به «سنتز» (synthesis) نزدیک‌تر است تا به وجدان، آن گونه که در جمله فوق به کار رفته است. - TR.]

۱. Summa Theologia, pt. ۱, quest. ۱۲, art. ۵ [in Basic Writings of St. Thomas Aquinas, pp. ۹۸f].

۲. در باب ارزیابی نیروی عقلانی در سخنرانیهای لوتر درباره مزامیر داود، ر.ک:

Lohse, Ratio und Fides, pp. ۳۸ff.

ولی لوزه به ارتباط این بحث و تعیین جزیی ارتباط میان نیروی عقلانی و عقل و درک شناخت ایمان به مثابه روشنگری فراطبیعی به وسیله حقایق ایمان نمی‌پردازد.

۳. Ibid., pp. ۹۸ff.

۴. Ockham (Occam).

مقایسه با توماس آکوئیناس، میان ایمان مسیحی و عقل طبیعی تضاد بیشتری قائل بود؛ با وجود این، رابطه معمولی آنها با دیدگاه ارسطویی درباره عقل را نمی‌توان نادیده گرفت.

ارزیابی لوتر از عقل به راحتی درخور تبدیل به فهم کانتی از عقل است. کار عقل از نگاه کانت نیز کاربرد اصولی ماقبل تجربی نسبت به تجربه به شمار می‌آید؛^۱ از این رو، قرار دادن شناخت ایمان در برابر عقل از سوی لوتر، در مقایسه با ایده پیشینی کانتی از عقل همچنان پابرجاست. در هر صورت، باید گفت، طبق ایده لوتر، عقل کانتی باید دارای اصولی جدید باشد که ایمان آن را ایجاد کرده است. بر خلاف این امر، کانت گرایهای کلامی رایج در ابداع عقل گرایانه و فراطبیعت گرایانه، با وجود محدود بودن به عقل عملی و اخلاق، ممکن نیست کاملاً خواست لوتر باشد.

به هر حال، تاریخ رابطه فلسفه و کلام، به روشنی نشان می‌دهد که روشنگری عقل مورد نظر لوتر ممکن نیست از القای اصولی فراطبیعی سرچشمه گرفته باشد. حقایق ایمان که به عنوان اصول فراطبیعی تحمیل می‌شود، همواره از سوی عقلی که خود را از راه اصول دانا مسلم فرض می‌گیرد، به عنوان قیودی که باید کنار گذاشته شود، به شمار می‌آید، نه به عنوان تحقق جوهر عقل (همان چیزی که در تفکر افلاطونی، واقعاً به معنای روشنگری است).

۲. بنابراین، باید پرسید که آیا امکان برداشت دیگری از عقل وجود دارد که رابطه مؤثرتری میان عقل و ایمان ایجاد کند. مفهوم «تلقی» در اندیشه فلسفی که از زمان هامان،^۲ هردر^۳ و جاکوبی^۴ در واژه «عقل» تضمین شده است، در برابر برداشت ماقبل تجربی کانتی از عقل مطرح شده است؛ از این رو، هردر، برای مثال، قائل شد که عقل به هیچ وجه «ماشینی فطری» نیست، بلکه واژه «عقل» از چیزی حکایت دارد

۱. معروف است که کانت، رابطه عقل و نیروی عقلانی را در این باره معکوس کرده است؛ نیروی عقلانی تا به قدرت عقل است قدرت شناخت علی تر تلقی می‌شود.

۲. Hamann.

۳. Herder.

۴. Jacobi.

که درک می شده است.^۱ امروز، اصطلاح رایج «عقل دریافت گر»^۲ به طور خاص، از سوی ویلهلم کامله^۳ در برابر عقل خودکامه نسل جدید که قاطعانه خواهان استیلاي چیزی است که بالفعل موجود باشد، احیا شده است.^۴ مدل عقل دریافت گر در نگاه کامله، بینشی افلاطونی است که صور از پیش موجود موجود واقعی را با اشراقی ناگهانی دریافت می کند. عقل دریافت گر در این مورد، به معنای دریافت چیزی است که در مقابل ویژگی خلاق عقل مدرن قرار دارد. حال، چنین عقل دریافت گری، آن گونه که قبلاً جاکوبی باور داشت، ظاهراً با ایمان مرتبط است. آیا عقل دریافت گر به جای ابطال آن از طریق انتقاد، به معنای دقیق کلمه، کشفی فراطبیعی نیز نخواهد داشت؟ با نگاه دقیق تر به مسئله، روشن می شود که این عقل دریافت گر، در هر صورت، به سمت و سویی سوق داده می شود که کاملاً با ایمان مسیحی متفاوت است. براساس شهود افلاطونی، آنچه عقل دریافت می کند، دقیقاً همان است که ذهن مورد نظر پارمنیدس^۵ دریافت می کند؛ یعنی آنی که همیشه هست. از سوی دیگر، ایمان به امور آینده مربوط است یا متوجه کسی است که چیزی را در آینده تعهد یا تضمین می کند. آینده در فهم یونانی از عقل دریافت گر، آن گونه که گرهارد کروگر^۶ یادآور شده است، هیچ نقشی نداشت؛ زیرا تاریخمندی اندیشه و حقیقت کشف نشده بود.^۷ تاریخمندی حقیقت چیزی نیست که برای نخستین بار در عصر حاضر به وجود آمده باشد، بلکه قبلاً باور اساسی تفکر

۱. Herder, *Ideen zur philosophie der Geschichte der Menschheit*, reissue of 1st ed., Berlin, ۱۹۶۵, vol. ۱, bk. ۴, chap. ۴.

۲. Receiving reason.

۳. Wilhelm Kamlah.

۴. Wilhelm Kamlah, *Der Mensch in der Profanitat: Versuch einer Kritik der Profanen durch vernehmende Vernunft*, Stuttgart, ۱۹۴۹.

۵. Parmenides.

۶. Gerhard Krüger.

۷. Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie: Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt on the Main, ۱۹۵۸, pp.۸۷f.

یهود را تشکیل می‌داد. این مسئله را هانس فون سودن^۱ در خطابه خود به مناسبت ریاست دانشگاه «ماربورگ» در ۱۹۲۷م. یادآور شد.^۲ حقیقت، از نظر یهودیان و یونانیان با تکیه بر استواری و اعتبار مبتنی بر این امر توصیف می‌شد، اما یهودیان در ورای پدیدارهای حسی در پی این واقعیت اعتماد آور که گویا یک واقعیت ثابت جاودانه است، نبودند، بلکه آنچه نزد آنان اعتماد آور بود و حقیقت به شمار می‌آمد، چیزی است که در آینده محقق می‌شود؛^۳ یعنی آنچه، خود، اعتبار خود را اثبات می‌کند. بدیهی است که در این دیدگاه، آینده نهایی از اهمیت خاصی برخوردار است. اساساً برداشت یهودی گرایانه از حقیقت در این زمینه، دست کم، تلویحاً معادشناسانه است. این حقیقت به آینده مربوط است؛ از این رو، با عقل ناظر به چیزی که بالفعل موجود است (مانند عقل مورد نظر پارمیندس)، درک شدنی نیست، بلکه درک آن فقط از راه ایمان میسر است؛ چه اینکه ایمان، یعنی: اعتماد به کسی که اعتبار واقعی خود را در آینده اثبات خواهد کرد.

در تاریخ کلام، عقل دریافت‌گر به معنای یونانی آن (یعنی ادراک آنچه همواره هست)، به کرات از درک حقیقت تاریخی خدای نویدگر که ایمان قائم به آن است، مانع شده است. در مقابل، ایمان که طبق فصل دوم آیه یک عبرانیان به اشیای آینده ناظر است، مسئله تاریخمندی عقل را نیز مجاز می‌شمارد؛ زیرا اگر قرار باشد که موجودی واقعاً جاودان برای نخستین بار در آینده ظاهر شود، قهراً تاریخمندی حقیقت نیز باید بر عقل مؤثر باشد؛ دست کم تا حدی که هر نوع خودشناسی غیر تاریخی عقل و حقیقت از چیزی که عقل ناظر به آن است، محکوم به شکست باشد.^۳ عقل تاریخی به هیچ وجه یک اصل مسلم تاریخی محض نیست، بلکه کشف ویژگی تاریخی عقل، مسیری اصلی را تعیین می‌کند که فهم عقل در آن مسیر، از زمان کانت ژرف‌تر شده است.

۱. Hans Von Soden.

۲. Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit, Marburger akademische Reden ۴۶ (Marburg, ۱۹۲۷).

۳. Ibid., p. ۱۵.

نقطه عزیمت این تحوّل قبلاً در ایده کانت تا آنجا که نیروی خلاق تخیل، هسته واقعاً ضروری دریافت وی را از عقل تشکیل می‌داد، پدید آمده است؛ زیرا جمع‌آوری تنوع تجربه در تصویر واحد، سنتز، دست‌آورد تخیل است. بنا به عقیده کانت، معرفتی که به این روش حاصل می‌شود، «ممکن است در آغاز، واقعاً ناپخته و مبهم و در نتیجه، نیازمند تحلیل باشد. با وجود این، سنتز، چیزی است که عناصر شناخت ما به تنهایی توسط آن، در مفهوم خاص، جمع و متحد می‌گردد».^۱ مطمئناً، کانت در توجه به شدت خلاق بودن فعلیت قوه تخیل که همواره چیز جدیدی را پدید می‌آورد، ناموفق بوده است؛ زیرا قوه تخیل خلاق فقط به استنباط صور یک عقل پیشینی مربوط می‌شود. ولی آیا قوه تخیل خلاق نباید دقیقاً از یک نوع نظام ناشناخته‌ای آغاز شود که در آن، خطور شیء کاملاً متفاوتی به ذهن ممکن باشد؟

این امر، در واقع، اتفاق افتاده است و عملاً از راه کشف ساختار بازتابی اندیشه که از فیخته^۲ تا هگل^۳ به دست آمده بود، محقق شد. هر نوع بینشی، گامی به سوی بینشی جدید است. اندیشه نه تنها موضوع آگاهی خود را می‌شناسد، بلکه شناخت موضوع آگاهی خود را از این جهت که پیوسته به خود می‌اندیشد، نیز می‌شناسد؛ از این رو، هرگز در مواجهه با محدودیتهای شناختش در مقایسه با آنچه این شناخت مدعی شناختن آن است، فرو نمی‌ماند. آنچه در نگاه کانت یک ساختار ثابت دائماً مشخص عقل به شمار می‌آید، به وسیله اصل اندیشه، به روندی مبدل شده است که مدام از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر انتقال می‌یابد. این روند اندیشه، ساختار نظام‌مند علم فیخته درباره شناخت و پدیدارشناسی و منطق هگل را مشخص کرد، اما هگل این روند را همچنان به عنوان تحوّل می‌دانست که از همان آغاز تحت جبر قرار دارد؛ بنابراین، اندیشه در فلسفه وی، خود را از راه مطلق شدن در خیال، فعلیت می‌بخشد. هگل معتقد نبود که رسیدن به هر سنتز جدیدی در نگاه خودش، عملاً

۱. Critique of Pure Reason, trans. J. M. D. Meikeljihn, London, George Bell and Sons, ۱۸۸۴, p. ۶۳.

۲. Fichte.

۳. Hegel.

ویژگی یک دست‌آورد غیر قابل تحویل تخیل را دارد که در ایده کانتی درباره تخیل، به صورت بهتری سنتز را پدید می‌آورد. این تصویر ما از ماهیت روند اندیشه هگلی، ادعای وی را درباره کمال یافتن این روند در خیال باطل می‌کند. آنچه باقی می‌ماند، روندی آزاد از یک حرکت بازتابی اندیشه است که اندیشه در آن، دائماً به دور خود می‌چرخد و با حرکت خاص خود به تضادی برمی‌خورد که به موجب آن، خود را در موضوعش بازمی‌شناسد. این روند از راه هر سنتز جدیدی که همانند تمام موارد قبل به عنوان نتیجه قدرت تخیل خلاق مطرح می‌شود، به مراحل جدید دست می‌یابد. با بطلان مدعای هگلی درباره نتیجه قطعی مسیر بازتاب در قوه خیال، حرکت تاریخی عقل که ما را به فضای باز سوق می‌دهد، روشن می‌شود.

موضوع بحث ویلهلم دلتای،^۱ بررسی زندگی تاریخی عقل بود: «فقط تاریخ تحوّل که از تمامیت ما آغاز می‌شود، می‌تواند مسائلی را که در فلسفه با آن روبه‌رو می‌شویم، پاسخ گوید، نه یک پیشینی منجمد نسبت به قدرت شناختاری ما».^۲ واقعیت این است که دلتای ماهیت بازتابی «عقل تاریخی»^۳ را نادیده گرفته است؛ به همین دلیل، تحلیل وی در مقایسه با هگل تا حدی سطحی به نظر می‌رسد، اما تحقیق وی درباره مقوله «معنا»، گستردگی خاص ذهن تاریخی را روشن کرده است. مقوله معنا در نگاه او، جایگزین قوه خیال مورد نظر هگل است، در حالی که عقل ظاهراً نقطه اوج خود را به قوه خیال می‌رساند، معنای کلی زندگی همیشه فقط به طور موقت قابل دسترس است. به طور کلی، هر تجربه فردی تنها در ارتباط با زندگی معنا می‌یابد. این امر، هم برای هر شخصی به تنهایی صادق است و هم برای عامه مردم یا نژاد بشر. اما یک مجموعه معنادار فقط در بازاندیشی^۴ و در نتیجه، همواره به شیوه‌ای صرفاً موقت تصور می‌شود؛ زیرا تاریخ هرگز تا آن موقع پایان نمی‌پذیرد. دلتای یک وقتی اظهار داشته است:

۱. Wilhelm Dilthey.

۲. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig and Stuttgart, ۱۹۲۷; ۱۹۴۸, ۱: xviii.

۳. *Ibid.*, ۷: ۱۹۱f.

۴. W. Dilthey, *Pattern and Meaning in History*, ed. H. P. Rickman, London, Alleen and Unwin, ۱۹۶۱, p. ۱۰۰ [= *Gesammelte Schriften*, ۷:۷۴].

انسان باید منتظر پایان زندگی باشد و در هنگام مرگ، همه چیز را از نظر بگذراند و رابطه کل و اجزایش را معین کند. انسان باید منتظر پایان تاریخ باشد تا به همه مواد لازم برای تعیین معنای آن دست یابد.^۱

دلثای بدین دلیل که هیچ کس در پایان تاریخ قرار ندارد، به نشانه تسلیم، این نتیجه را از این بینش گرفته است که تمام ادعاهای مربوط به معنا، نسبی است. با وجود این، انسان باید نتیجه عکس بگیرد: هر ادعایی راجع به معنا بر تصویری پیشین از آینده نهایی استوار است که معنای درست هر رویداد معین در پرتو آن، برای نخستین بار به روشی معتبر قابل بیان است. هایدگر^۲ در کتاب *هستی و زمان*^۳، راجع به وجود انسان که ملازم کلیتش است و به موجب آن، خود در انتظار مرگ خود است، بحث کرده است و همین نتیجه را درباره وجود انسان گرفته است. محدود بودن انتظار یک آینده نهایی به انسان فردی امکان ندارد؛ زیرا این فرد باز صرفاً به عنوان عضوی از یک کلی اجتماع و در نهایت، کل نژاد بشری به هدف خود نایل می‌شود. متأسفانه هایدگر به این بُعد پرداخته است. انسان فردی نمی‌تواند با انتظار مرگ خود به کلیت خود دست یابد؛ زیرا زندگی هر انسانی در هنگام مرگ، به صورت جزء باقی است و دقیقاً به همین دلیل نمی‌تواند کلیتش را از مرگ به دست آورد. بنابراین، تصور پیشینی از آینده‌ای نهایی که به تنهایی معنای واقعی تمام وقایع فردی را به دست می‌دهد، از یک سو باید چیزی باشد که از ورای مرگ فرد حکایت کند و از سوی دیگر، کلیت نژاد بشری و در واقع، کل واقعیت را دربرگیرد. تنها از چنین تصور پیشینی از آینده نهایی و در نتیجه، از کلیت همچنان ناتمام واقعیت است که تعیین معنای قطعی واقعه یا موجود فردی در حال یا گذشته از طریق گفتن آنچه محقق است، امکان‌پذیر می‌شود؛ از این رو، هنگامی که کسی نام چیزی را می‌برد و می‌گوید: «این یک گل رز است» یا «این یک سگ است»، همیشه از نظر یک تصور پیشینی ضمنی از آینده نهایی و کلیت واقعی، اظهار نظر

۱. Ibid., p. ۱۰۶ [=Gesammelte Schriften, V:۲۳۳].

۲. Heidegger.

۳. Being and Time.

می‌کند که این اظهار نظر برای نخستین بار توسط آینده‌نهایی شکل می‌گیرد؛ زیرا هر فرد، هدف قطعی خود را تنها در این کل می‌یابد.

تأمل در ماهیت تاریخی عقل، ما را به افق مبحث آخرت سوق داده است. ایمان فقط چیزی نیست که با آینده ارتباط دارد؛ یعنی ایمان به عنوان یک اعتقاد، چیزی را که در آینده و نامشهود است، پیش‌بینی نمی‌کند، بلکه یک تصوّر پیشینی از آینده که لازمه عقل است، در عمومیت تاریخی آن نیز متصور است؛ زیرا از نظر معادشناسی (به لحاظ زمانی) تنها یک کلّ تعیین یافته است که معنای قطعی هر شیء انفرادی را به دست می‌دهد و با بیان ماهیت این شیء یا آن شیء به طور طبیعی، به اشیا یا حوادث نسبت می‌دهیم. به نظر می‌آید ویژگی آفرینش‌گر تخیل خلاق اعتبارش را از همین تصوّر پیشینی کسب می‌کند. برعکس، ساختار معادشناسانه عقل مجال بحث از ایمان در باب آینده معادشناسانه درباره فرد، نژاد بشری و عموماً جهان را فراهم می‌سازد. این بحث را دیگر نمی‌توان به عنوان یک بحث مخالف عقل کنار گذاشت.

مسئله رابطه ایمان و عقل که اخیراً مورد بحث واقع شد، باید نسبت به عقل تاریخی، متفاوت از دیدگاههای ماقبل تجربی عقل در سنتهای ارسطویی یا کانتی ارائه گردد. تقابل ایمان و عقل که در آنجا معنا داشت، ممکن نیست به صورت خودکار به فهم تاریخی از عقل تبدیل شود. کسی نمی‌تواند بگوید، این عقل، بر خلاف ایمان، تنها با امور حسی سروکار دارد. کسی نمی‌تواند بدون قید و شرط بگوید، عقل، بر خلاف ایمان یا وجدان، فقط با نام سروکار دارد. این دو جمله، اجمالی از عقل را نشان می‌دهد، به شرط اینکه هر ایده یا جرعه طبیعی قوه تخیل از چیزی نشئت گیرد که تلویحاً پیش فرض قرار گرفته باشد و به طور کلی، بر چیزی سبقت گرفته باشد که هایدگر هنگام بحث از واژگان زبان که نتیجه «طنین سکوت»^۱ است، به آن می‌پردازد.

با وجود این، نوعی تفاوت میان ایمان و عقل باقی است. ایمان مستقیماً به آن

۱. Peeling of silence.

آینده و کمال مربوط به معادی ناظر است که عقل پیش‌بینی می‌کند؛ گرچه هنگامی از چیستی آن اشیا و نام ماهیت آنها سخن می‌گوید، همزمان به ورای آن توجه دارد. در واقع، عقل محدود به نام‌گذاری اشیا موجود نیست. عقل به عنوان حرکت فکر، به پیش‌انگارهٔ مطلق خود باز می‌گردد. این پیش‌انگاره به عنوان پیش‌بینی آیندهٔ نهایی که لازمهٔ کلیت واقعیت است، به ما نشان داده می‌شود. اما عقل همواره در وهلهٔ نخست، به اشیا موجود مربوط است. به همین دلیل، احتمال دارد پیش‌انگارهٔ ضمنی خاص خود را فراموش کند و خود را بر پایهٔ اشیا موجود که درگیر آن است، بشناسد.

در مقابل، ایمان مسیحی به آن آینده‌ای ناظر است که عقل از آن سرچشمه می‌گیرد. پرداختن به این جهت عقل، ما را از محدودهٔ این نوشتار بیرون می‌برد؛ زیرا بستر این ایمان، خدایی است که با وعده‌اش، آینده‌ای را نشان می‌هد که خود اوست؛ یعنی روزگار حاکمیت خدا. به طور کلی، ایمان به آینده‌ای ناظر است که واقعیت را شکل می‌دهد و به موجب آن، تک‌تک اشیا را به کمال ذاتیشان می‌رساند، اما از آنجا که این آینده با عقل بیگانه نیست، بلکه تقریباً مبدأ آن است که همواره به طور ضمنی از آن نشئت می‌گیرد، ایمان نمی‌تواند در مقابل عقل قرار گیرد.

کار عمدهٔ ایمان این است که از راه به بحث گذاشتن آیندهٔ معادشناسانه و پدیداری پیشین آن در تاریخ رستاخیز مسیح که ایمان از آن سرچشمه می‌گیرد، پیش‌انگارهٔ مطلق خود عقل را به عقل یادآوری می‌کند. ایمان از این راه می‌تواند به عقل در جهت شفاف‌سازی ساختن تأملاتش کمک کند. این مسئله، دلیلی کافی - حتی اگر دلیل دیگری نباشد - برای علم کلام خواهد بود که بحث از آیندهٔ معادشناسانه را به عنوان امری منسوخ رها نکند؛ زیرا عقل بدین وسیله، ارجاع مثبت ایمان به گوهر عقل را کاملاً می‌پذیرد. ایمان می‌تواند دقیقاً با جهت‌گیری به یک آیندهٔ نهایی معادشناسانه، خود را به عنوان معیار عقلانیت عقل تثبیت کند.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

اهل البيت عليهم السلام؛ بين المفهوم والمصداق

- غلام حسين زينلى
- خريج الحوزة العلمية بقم المشرفة

لقد نزه الله تعالى أهل البيت عليهم السلام من أي رجس و دنس، وكذلك اعتبرهم النبي صلى الله عليه وآله نظراء كتاب الله المجيد. وإن دور أهل البيت عليهم السلام في هداية البشرية بصورة عامة، وتوحيد صفوف الأمة الإسلامية بصورة خاصة، يوحى لزوم معرفتهم أكثر فأكثر.

هذا، ولا ريب في أن علياً عليه السلام، وفاطمة عليها السلام، وحسناً عليه السلام، وحسيناً عليه السلام مصاديق أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، بيد أن هناك رؤية أخرى تضم أشخاصاً آخرين إلى هؤلاء الأشخاص المطهرين، إلا أن القرائن الموجودة في آية التطهير وخارجها لا تتجسم والرؤية الثانية بل تأباها وتفندها. وإضافة إلى ذلك فإن سنة النبي صلى الله عليه وآله القولية والفعلية إنما تدل على أن أهل البيت عليهم السلام يطلقون على أربعة عشر مصداقاً فحسب، وهم النبي صلى الله عليه وآله نفسه، والإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وفاطمة الزهراء بضعة الرسول صلى الله عليه وآله، وسبطاه الحسن والحسين عليهم السلام وتسعة المعصومين من ذرية الحسين عليهم السلام ابتداءً من علي بن الحسين عليه السلام وانتهاءً بالمهدي المنتظر عليه السلام.

المفردات الرئيسي: أهل البيت عليهم السلام، القرآن، الحديث، المصداق، حديث الثقلين، آية التطهير.

تطور النفس عند العقل

□ مهدي زنديه
□ عضو هيئة التدريس في مكتب الإعلام الإسلامي، قسم البنات

إنّ تطوّر النفس بعد فراقها الجسد، من المواضيع التي يمكن القول بأنّه ممّا يؤيّد النّصوص الدينيّة من آيات الله البيّنات وروايات المعصومين عليهم السلام، إلاّ أنّه يبدو معقّداً من المنظور العقليّ، إلى حدّ ما وذلك لما تحقّق عند أكثر الفلاسفة من أنّه لا تبريد عقلياً لحركة النفس بعد أن فارقت البدن.

وهذا المقال يسعى وراء آراء الفلاسفة يروم الكاتب إلغائها وذلك عبر نقض عدد من المبادئ المؤثّرة عندهم قد سبّبت هذه العرقلة، وبذلك تمّ الأرضيّة لقبول حركة النفس وتطوّرها في مسيرتها الاستكماليّة بعد فراقها الجسد.

المفردات الرئيسي: النفس، الحركة، تطوّر النفس، تطوّر النفس بعد الموت، الصّورة والمادّة، الهيولى الأولى، الحركة الجوهرية.

الموت وبقاء النفس

مراجعة نقدية عن وجهة نظر ابن سينا، والسهرورديّ، وصدر الدّين الشّيرازيّ (ملاصدرا)
□ محمّد إسحاق عارفي
□ ماجستير وباحث في فرع الفلسفة والكلام

لقد قرّر ابن سينا عدم العلاقة بين النفس والبدن بعد الموت وذلك عبر استخدام العلاقة العيية والمعلوية ومن جرّاء ذلك تمّ تقرير بقاء النفس بعد الموت عنده. ويبد أنّ صدر الدّين الشّيرازيّ رائد مدرسة الحكمة المتعالية نقض دليل الرّؤية السّينوية من جهات شتى. ومع ذلك فإنّه يمكن القول بأنّ المنظور السّينويّ في نفسه يثير التأمّل كما أنّ نقوض صدر المتألّهين الشّيرازيّ ملفتة للانتباه أيضاً.

وأما ما ارتآه الشّيخ شهاب الدّين السهرورديّ عن هذا الموضوع هو أنّ علاقة

النفس والجسد من أضعف الشؤون الإضاقية، ويقول السهروردي: إن الموت سوف يسبب انقطاع العلاقة بين النفس والبدن فحسب، وفساد البدن من بوادر هذا الانقطاع، بينما النفس سوف تبقى مع الأبد فلن تهلك إطلاقاً.

وعلى أساس الرؤية الصّدرائية فإنّ ذات النفس وحقيقتها في هذه الدّنيا هي المرحلة الطّبيعيّة والمادّيّة وهي التي تتحد مع البدن ما دام البدن حيّاً لم يدركه الموت؛ وأمّا طور النفس الثّاني أي جانبها التّجرديّ سوف يبقى دوماً بحيث لا أثر لموت البدن على هذا الطّور كما لا يطلق على حياة النفس في المرحلة الثّانية المجرّدة كلمة «النفس».

المفردات الرئيسيّة: النفس، البدن، بقاء النفس، الموت، العلاقة العليّة والمعلوليّة.

آراء ابن سينا الأفلاطونيّ

□ جواد رقوى
□ طالب في مرحلة الدكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة قم المشرفّة
إنّ الانطباع الدّارج يعتبر ابن سينا حكيماً مشائياً، لكنّه رغم هذا الانطباع أكّد على جوانب التّفكير الأفلاطونيّ والإشراقيّ. ويمكن الحصول على جذور آراء ابن سينا الأفلاطونيّة من طيّات ما صنّفه أفلاطون وفلوطين.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنّ أبرز مصاديق آراء ابن سينا الأفلاطونيّة كما يلي:
الخلق، مبدأ الكون وصفاته، النفس، العقل، العشق وحالات العشق. ومن خلال دراسة آراء ابن سينا ومقارنتها بآراء أفلاطون في المحاور الآتية، يمكن دراسة آراء أرسطو في المواضيع نفسها وبالتالي الحصول على الفرق بين المنظور الأرسطويّ من جانب، والرؤية الأفلاطونيّة والسّنيويّة من جانب آخر. وأخيراً فإنّ هذا المقال محاولة لمراجعة آراء ابن سينا الأفلاطونيّة والمقارنة بينها وبين آراء أرسطو.

المفردات الرئيسيّة: ابن سينا، أفلاطون، الخلق، العقل، العشق، مبدأ الكون، النفس، العقل، العشق.

المدخل إلى علم المعرفي عند فلوطين

- محمّد ندائى
 - خريج قسم الفلسفة والكلام الإسلامى في الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة
- إنّ فلوطين من فلاسفة إغريق الكبار الأخيرين الذي ظهر في القرن الثالث الميلاديّ وقد تمّ على يده إيضاح آراء أفلاطون وبالتالي إحياء المدرسة الأفلاطونيّة.
- وقد أبدى فلوطين نظريّة جديدة تسمّى «نظريّة الفيض»، وكان له اتّجاه عرفانيّ وإشراقيّ ويعتقد أقانيم ثلاثة، هي: الأحد، والعقل، والنفس. وفي حقل علم المعرفة، في ما يبدو أنّ فلوطين أوّل فيلسوف تحدّث عن العلم الحضوريّ؛ وهذه وجهة النظر هي التي تطوّرت في الفلسفة الإسلاميّة في ما بعد وبلغت نضجها اللائق.
- وأخيراً فإنّ الكاتب حاول خلال مقاله هذا دراسة وجهات نظر فلوطين المعرفيّة.
- المفردات الرئيسيّة: فلوطين، علم المعرفة، الإدراك، العقل، الفيض.

الأخلاق والنسبيّة

- الدكتور حسيني الشاهرودي
 - أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام الإسلامى في كليّة الشريعة بجامعة فردوسي
- إنّ إحدى قضايا فلسفة الأخلاق قضية إطلاق الأحكام والقيم الأخلاقيّة ونسبيّتها. وإنّ أصحاب الرأى ومن عندهم إمام تجعل الأخلاق النظريّة يواجهون آراءً متنوّعة في هذا المجال، وتصدّى كلّ منهم لهذه الآراء حسب بضاعتهم العلميّة ودقّتهم النظريّة، فأخذ بعضهم رأياً فيما ردّ عليه بعض آخر، فهذه، فقضية نسبيّة الأخلاق وعدمها لا تزال بين الأخذ والردّ.
- ولقد ردّ الكاتب في دراسته هذه، على نسبيّة الأخلاق وذلك من خلال استعراض رؤى فلاسفة الأخلاق والذين عندهم معرفة بهكذا المباحث.
- هذا، وقد سبق من الكتاب في مكثباته الأخرى في هذا المجال نقض نسبيّة الأخلاق وكونها اعتباريّة، ذوقية، بل قرّر فيها أنّ القضايا الأخلاقيّة تتّصف بأنّها صادقة شأن كلّ قضية إخباريّة صادقة.

المفردات الرئيسي: النسبية الثقافية، النسبية الذهنية، الإطلاقيّة، المعياري، الوصفي.

التعدديّ الدينيّ؛ من شبه المسألي إلى المسألي

□ زينب برخورداري

□ خريجة قسم الفلسفة والكلام الإسلاميّ في كليّة الشريعة بجامعة طهران

إنّ التعدديّة الدينيّة من المواضيع التي طرحت حولها مباحث وتحديات كثيرة، ولكنّ هذه المباحث لم تتعرض للتقييم المنهجيّ إلا قليلاً.

وإنّ هناك نقاطاً مبهمّة في التعدديّة الدينيّة؛ منها إلقاء الضوء على المسألة بحيث يحصل المخاطب على الإجابة المتوخّاة من نفس المسألة دون أن ينتهج الباحث المسار الطبيعيّ للوصول إلى الإجابة المطلوبة. وما يجدر ذكره هو أنّ سبب هذا الأسلوب في حلّ القضايا إنّما ينبع من اعتبار الباحث الإجابة في الموضوع بصورة عفويّة أي إحياء الجواب من نفس المسألة.

هذا وإنّ العولمة قد سبّب مُعضلاً آخر وهو معضل «نحن والأديان الأخرى» لأنّ العولمة جعلت هذه المشكلة أمام الملتمزمين بالمبادئ الدينيّة وعلماء الدين أكثر من ذي قبل؛ هذا من جانب.

ومن جانب آخر فإنّ المعضل هذا، يتضمّن قضايا كثيرة تستدعي الفرق بينها؛ لأنّ عدم الفرق بينها سوف يؤدي إلى خطأ فادح وهو دمج القضايا في قضية واحدة.

و تجدر الإشارة إلى أنّ مصير القضايا المشار إليها ليس واحداً من حيث المبدأ، والمنهج، والإجابة، ولأجل ذلك فإنّه يمكن للباحث أن يتخذ الموقف التعدديّ إزاء كلّ قضية من قضايا المعضل الآنف، كما أنّه يستطيع أن يتخذ حيال مسألة أخرى الموقف الاحتكاريّ وكذلك بإمكانه أن يجيب عن قضية أخرى إجابة شاملة.

وعلماً بأنّ التمييز الدقيق للمسألة مقدّم على حلّها، فإنّ هذا المقال يبحث عن تجميع القضية أو القضايا التي تروم نظريّة التعدديّة الدينيّة الإجابة عنها.

المفردات الرئيسي: التعدديّة الدينيّة، دمج القضايا في قضية واحدة، الموحي، نتجية الأديان، تجارب الأديان، حقائبة تعاليم الأديان.

and challenges that have not yet been fully evaluated or methodically studied.

An ambiguity leading to suggestion appears when the answer is (already) included in the question lead.

Globalization has put the religionists and the religious scholars face to face with the issue of “We and other religions.” This enigma itself is made up of many constituting parts, each of which requires careful attention; otherwise the accumulation of all problems in one, called “Complex-Question Fallacy” will occur.

The problems mentioned above do not share an identical destiny of basis, methodology, and solution; that is why, the researcher may choose to follow “a pluralistic approach” when he deals with a given problem, or “a finite approach” when dealing with other one, or give “a general answer” when he has a different problem on his hand.

After emphasizing the fact that the problem should first be carefully recognized and then solved, the present article attempts to look for a method of formulating the problem or problems that religious pluralism is trying to answer.

Key words: *Religious pluralism; Complex-question fallacy; Suggestive; Salvation in religions; Reality of religious teachings.*

epistemology, he seems to have been the first philosopher who raised the intuitive knowledge, a perspective that came to maturation in Islamic philosophy.

The present article has surveyed Plotinus's epistemological views.

Key words: *Plotinus; epistemology; perception; intellect; emanationism.*

Ethics and Relativity

□ *Dr. Hoseini Shahroudi*

□ *Assistant Professor of Department of Philosophy and Theology, Ferdowsi University*

An issue of great important in the philosophy of ethics concerns whether ethical precepts are absolute or relative. Experts in theoretical ethics have always had different ideas before them, each trying to prove or disprove the matter to the best of their scientific ability.

Having proved, somewhere else, that ethics is a reality and verifiable, but not arbitrary, the writer has, in this article, attempted to survey the ideas of the philosophers of ethics, and has disproved the ethical relativity, explicating absolutism in ethics.

Key words: *cultural relativism; mental relativism; absolutism; normative; descriptive.*

Religious Pluralism; Problem to Pseudo-Problem

□ *Zaynab Barkhordari*

□ *Graduated from Department of Islamic Philosophy and Theology, Tehran University*

Religious pluralism has been the subject matter of many discussions

Ibn-Sina's Platonic Thoughts

- Javad Raghavi
- Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Qum University

Contrary to the current impression that Ibn-Sina is a Peripatetic philosopher, the present article reiterates Ibn-Sina's Platonic and Illuminationist thoughts, the roots of which can be traced back to Plato and Plotinus's works.

Prominent subject matters where Ibn-Sina's Platonic references can be found are: creation, the origin of existence and its attributes, the soul, the intellect, love and lovers' biography.

When surveying these, a distinction can be drawn between Plato's view and those of Aristotle. The present article tries to reflect Ibn-Sina's Platonic thoughts and compare them with Aristotle's.

Key words: *Ibn-Sina; Plato; Creation; Active intellect; the origin of existence; the soul, intellect, love.*

An Introduction to Plotinus's Epistemology

- Muhammad Neda'ii
- M.A. Student of Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences

Among the last great philosophers of ancient Greek, mention is made of Plotinus, who was born in the 3rd century B.C. Having reviewed Plato's ideas, he attempted to revive Platonic school, and offered a new theorem: "Theory of Emanation."

His approach was Gnostic-Illuminationist, and he himself believed in the three essences: Oneness, intellect and soul. In

Death and Survival of Soul

A Critical Study of Ibn-Sina and Suhrawardi's Views

- *By: Muhammad Ishaq Arifi*
- *M.A. Student of Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences*

Ibn-Sina has proved the postmortem survival of the soul by resorting to the cause-effect relation on the one hand, and lack of such a relationship between the soul and the body on the other. Mullah Sadra has, however, disproved Ibn-Sina's view on the above-mentioned issue. It can, nevertheless, be said that Ibn-Sina's view requires careful consideration as do the objections Mulla Sadra has raised.

Having considered the relationship between the body and the soul as an arbitrary issue, the weakest issue, Suhrawardi says, It is merely the cause-effect relation that disappears when death occurs and the body annihilates; the soul, however, continues its everlasting existence.

According to Mulla Sadra's theorem, the essence and true reality of the soul is the very natural and material life it leads while being united with the body, and it perishes when the body dies; the abstract existence of the soul will, however, maintain permanency, this being a life on which corporeal corruption leaves no impression, neither can it be called the soul.

Key words: *the soul; the body; survival of the soul; death, cause-effect relationship.*



The apparent and implied supports derived from Ayat Al-tatheer of the Quran and the words of the Prophet, God's blessing be upon him and his descendents, are proofs that the term Ahl al-Bayt applies only to the above-mentioned five people as well as to the nine descendents of Imam Husayn, (a chain) that ends with Imam Mahdi, God's blessing be on them all.

Key words: *Ahl al-Bayt; the Quran; hadith; example; thaqalayn; Ayat Al-tatheer.*

The Perfection of the Soul As Viewed by Intellect

□ *Mahdi Zandiyyeh*

□ *Teaching Staff of Islamic Propagation Office*

The issue of the perfection of soul after it leaves the body can be considered as a point that is confirmed by the Quran and the Hadiths reported from the Infallible Imams, may God's blessing be on them. However, this issue seems a little complicated when it is viewed intellectually because according to the fundamental that philosophers have accepted, there is no logical explanation for the progression of the soul once it departs the body.

Having refuted some of the bases that have created the above problem, the present article attempts to prepare the ground for the issue of the movement and perfection of the soul to be accepted.

Key words: *the soul; movement; perfection of the soul; postmortem perfection of the soul; matter and form; the primary matter; essential progression.*

Abstracts

Ahl al-Bayt, Meaning and Examples

- *Gholam Husein Zaynali*
- *Graduated from Qum Religious Centre*

In the Quran, God, the Exalted, has considered the Prophet's household, Ahl-al Bayt, as purified from any impurities and has introduced the holy Prophet, God's blessing on him and his descendents, as a peer to His Book.

The role of the Prophet's Ahl al-Bayt (A.S.) in guiding the people and creating unity makes it still necessary to know the examples to whom Ah-al Bayt applies.

There is no doubt that Imam Ali, Fatimah, Imam Hassan and Imam Husayn, peace be upon them, constitute the Prophet's household, but some people hold that there are others who are also counted as Ah-al Bayt.

Table of contents

Researches:

Ahl al-Bayt, Meaning and Examples/ Gholam Husein Zaynali	۳
The Perfection of the Soul As Viewed by Intellect/ Mahdi Zandiyyeh	۲۱
Death and Survival of Soul; A Critical Study of Ibn-Sina and Suhwardi's Views Muhammad Ishaq Arifi	۵۱
Ibn-Sina's Platonic Thoughts/ Javad Raghavi	۷۳
An Introduction to Plotinus's Epistemology/ Muhammad Neda'ii	۱۰۱
Ethics and Relativity/ Hoseini Shahroudi	۱۲۵
Religious Pluralism; Problem to Pfeubo-Problem/ Zaynab Barkhordari	۱۵۳

Translations:

Faith and Reason [Christain Theology]/ Rahmatollah Karimzadah	۱۷۱
---	-----

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Mirza Alizadah	۱۹۱
English Translation/ Sayyed Iraj Razzaghi	۲۰۲

نمایه موضوعات شماره‌های پیشین

(ویژه فلسفه و کلام اسلامی)

مجله شماره ۳

پژوهشها

مبانی مشروعیت حکومتها

حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

مقدمه‌ای بر مسئله الزام سیاسی

شیخ محمد حسنین

نظریه‌های اختیار گرایانه در تبیین و توجیه الزام سیاسی

محمد سلامی

مدنیت بالطبع انسان از چشم انداز فلاسفه

سید محمد مظفری

امامت؛ روش شناختی و چیستی

دکتر احد فرامرز قراملکی

تحلیل و ترجمه

هرمنوتیک، دین، چالش
گفت و گو با دکتر محمدجواد لاریجانی

کثرت گرایی دینی
کیث. ای. یاندل / ترجمه حسن رضایی خاوری

«کثرت گرایی دینی» در بوته نقد
سیدمرتضی حسینی شاهرودی

* * *

مجله شماره ۷ و ۸

گفت و گو

فلسفه دین
گفت و گو با دکتر محمد فنایی اشکوری

پژوهشها

متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین
عبدالحسین خسروپناه

قبضی در «بسط تجربه نبوی»
ولی الله عباسی

معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی
سیدمرتضی حسینی شاهرودی

باز کاوی نظریه نیستی‌انگاری شر

عبدالکریم رضایی

نقد و بررسی نظریه‌های غایت‌گرایانه الزام سیاسی

شیخ محمد حسنین

ترجمه‌ها

لیبرالیسم؛ حقوق و عدالت

رحمت‌الله کریم‌زاده

دورکین؛ بی‌طرفی و ترجیحات

محمد سلامی

* * *

مجله شماره ۱۲

پژوهشها

تحلیل فلسفی و فلسفه تحلیلی

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

نقد مبانی معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی

جان هیک / ولی‌الله عباسی

تجسم اعمال و تبیین عقلانی آن در حکمت متعالیه

رضا کشاورز

ترجمه‌ها

راولز؛ قرارداد و قواعد

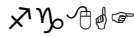
ریموند پلانت / ترجمه محمد شیخ حسنین

- 📖 نوزیک؛ نظریه استحقاق در باب عدالت
ریموند پلانت / ترجمه حسنعلی زیدانلو
- 📖 براهین سنتی متکلمان بر وجود خداوند
ماجد فخری / ترجمه داود حیدری
- 📖 مفاهیم غیر توحیدی واقعیت نهایی
کیت ای. یاندل / ترجمه عمران هاشمی

* * *

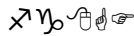
صاحب امتیاز: مکتبہ امام رضا

مدیر مسئول: محمدباقر فرزانه



- * دبیر علمی
رحمت الله کریمزاده
- * امور مشترکین و ارتباطات
علی جانفزا
- * ویراستار
عبدالله غلامی
- * طراح جلد
جواد سعیدی
- * چاپ و صحافی
مؤسسه فرهنگی قدس
- * شمارگان
۲۰۰۰ نسخه

سال پنجم، زمستان ۱۳۸۴، شماره ۱۸
بها: ۵۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه:

آیة الله محمد واعظزاده خراسانی (استاد)، آیة الله محمدهادی معرفت (استاد)
حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی (استادیار)، حجة الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی راد (استادیار)
دکتر علی حسین نجفی ابرندآبادی (استاد)، حجة الاسلام و المسلمین محمدباقر فرزانه
آقای داود حیدری ابهری



تلفن و دورنگار: ۰۵۱۱-۲۲۳۰۷۷۲

نشانی: مشهد مقدس، صندوق پستی ۹۱۷۳۵-۴۶۱

آدرس اینترنت: www.magiran.com/razavi

پیامنگار: razavi_magazine@imamreza.net

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

Specialized Journal of Razavi University of Islamic Sciences

Quarterly Research of Humanities (Theology & Law)

Specialized Issue; Theology & Philosophy

Vol. ۵, No. ۱۸, Winter ۲۰۰۶



Proprietor: Razavi University of Islamic Sciences

Managing Director: M.B. Farzane

Scientific Editor: R. Karimzadah

Cover Page Lay-out: J. Saeedi

Publisher: Cultural Institution of Quds



Editorial Board:

۱. M. Vaezzade khorasani (*Professor*)
۲. M.H. Marifat (*Professor*)
۳. S. Larijani
۴. M.A. Mahdavi rad (*Assistant Professor*)
۵. A.H. Najafi abrand abadi (*Professor*)
۶. M.B. Farzane
۷. D. Heidari abhari



Tel & Fax: ۰۵۱۱-۲۲۳۰۷۷۲

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: ۹۱۷۳۵-۴۶۱

Web Site: www.magiran.com/razavi

E.mail: razavi_magazine@imamreza.net

مجله دانش‌های علوم اسلامی

نحوه اشتراک

- سالنمای (دوره صحافی شده) شماره
 همه شماره‌ها (شامل حقوق، علوم قرآنی، فلسفه)
- فقط ویژه هیات فقط ویژه حقوق
- شروع اشتراک از شماره: به تعداد:
- مبلغ واریزی: شماره فیش:
- نام شعبه مبدأ: کد شعبه:

ارسال وجه اشتراک به صورت پستی قابل قبول است.

مشخصات مشترک

- نام و نام خانوادگی / مؤسسه:
- مدرک و رشته تحصیلی:
- نشانی:
-
-
- تلفن:

نشانی: مشهد، حرم مطهر، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دفتر مجله، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵؛ تلفن و نمابر: ۲۲۳۰۷۷۲-۰۵۱۱

راهنمای	اشتراک یک ساله	تک شماره	تأ شماره ۱۱	سالنامه ۱ (۱۳۸۰)	بقیه سالنامهها	هزینه پست سفارشی
اشتراک	۲۰۰۰۰ ریال	۵۰۰۰ ریال	۳۰۰۰ ریال	۱۵۰۰۰ ریال	۲۵۰۰۰ ریال	۳۰۰۰ ریال

توضیحات

۱. فصلنامه در هر شماره، ویژه یکی از رشته‌های حقوق، علوم قرآنی و فلسفه است.
۲. دانشجویان و طلبه محترم با ارائه کارت تحصیلی از ۲۰٪ تخفیف برخوردار می‌شوند.
۳. واریز مبلغ بیشتر از ۲۰۰۰۰ ریال بلا مانع است و مبلغ وارزیده، بر حساب شما منظور خواهد شد.
۴. دوره حاضر صحیفه شده با پست سفارشی ارسال می‌شود، لذا هزینه پست سفارشی هم باید وارزیده شود.
۵. مبلغ اشتراک بر حساب جاری شماره ۸۱۸۸۸/۹ بانکی ملت شعبه آستان قدس رضوی مشهد (کد ۴۹۴۱/۱) به نام دانشکده علوم اسلامی رضوی وارزیده شود.
۶. اصل فیش فرم اشتراک را بر نشانی ما ارسال کنید و فیش را نزد خود نگه دارید.