



فهرست مطالب

۵	بررسی حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری با تکیه بر واقعیت اخلاق / حسین احمدی
۲۷	سبزواری نکوهی در نقاب سبزواری پژوهی / محمدرضا ارشادی نیا
		بررسی تطبیقی گستره دلالتی براهین جهان‌شناختی و برهان صدیقین / علی افتخاری، محمدرسول ملکی، محمد کیوانفر
۵۱	تبیین کرامت انسان بر پایه انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان / سید عبدالرئوف افضلی
۷۳	بازخوانی انتقادی ماهیت فلسفه اسلامی از دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی / فردین جمشیدی‌مهر، امیر راستین طُرُقَی
۹۵	مقایسه خودگرایی متافیزیکی علامه طباطبائی با نظریات خودگرایانه در اخلاق / حمید حسنی، دنیا حمیدی
۱۱۹	تحلیل اراده الهی در فلسفه اسلامی در تناظر با افعال اختیاری نفس انسانی / ابراهیم رستمی، سید ابوالقاسم حسینی زیدی
۱۴۵	تطبیق شکل‌گیری علم حضوری در آثار فلسفی ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان / معصومه السادات ساری عارفی، علیرضا کهنسال
۱۶۹	بررسی تطبیقی زیبایی و نسبت آن با لذت و خیر در فلسفه فلوطین و ابن‌سینا / محمود صیدی، حسین زمانها
۱۹۵	«وجدان خویشتن» و خطاناپذیری آن از منظر فیلسوفان مسلمان / میثم عزیزیان مصلح، سید مرتضی حسینی شاهرودی
۲۱۵	اعتبارسنجی و تحلیل حدیث «أَبِیْتُ عِنْدَ رَبِّیْ یُطْعِمُنِیْ وَ یَسْقِیْنِیْ» / رامین گل‌مکانی، سید علی دلبری، سید وهاب تقوی
۲۳۷	بازنشانی موضع تشکیک نسبت به موضوع فلسفه / غلامعلی مقدم
۲۵۵	

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این گونه تنظیم می‌شود: «رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور، (نویسنده مسئول). رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه مدیریت نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم Irzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Traditnal Arabic اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (*Italic*) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.

- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیتراژ «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراژها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آنها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.
- رعایت نکات ویرایشی، و رسم الخطی دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم، در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (*Italic*) تنظیم می‌شوند.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (؛) داخل گیومه قرار می‌گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آنها از نرم‌افزارها، به اعراب‌های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب‌گذاری پرهیزید.
- ارجاعات، درون‌متنی به شیوه (American Psychological Association) APA، ویراست هفتم است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (*Italic*) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- ارجاع به کتاب چنین است:
در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص / ج، ص).
مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).
- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.
مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). رحیق مختوم. قم: اسراء.
- ارجاع به مقاله چنین است:
در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق‌پناه، ۱۴۰۲).
- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره (شماره)، صفحه آغاز - پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.
- مثال: ایروانی، جوادی؛ حق‌پناه، رضا. (۱۴۰۲). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۳-۲۵،
<https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.

- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آنها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می‌شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی‌رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.



Examining the Moral Threshold From the Perspective of Shahīd Moṭahharī with Emphasis on the Reality of Ethics

Husayn Ahmadi¹

1. Associate Professor, Department of Philosophy of Ethics, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. h.ahmadi@iki.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: January 10, 2024

Accepted: June 16, 2024

Keywords:

Worship theory, Moral threshold, Moral realism, Shahīd Moṭahharī.



ABSTRACT

The moral threshold is regarded as the limit of true happiness. The aim of this research is to conclude this threshold from the statements of Shahīd Moṭahharī, considering the nature of moral reality through a descriptive-analytical method. He perceives the nature of moral reality as religious and based on conscious worship, which cannot exist without belief in monotheism, that is, the moral threshold. It seems that Shahīd Moṭahharī's expression in proving the nature of moral reality, which embodies religious ethics, requires a corrective and supplementary explanation regarding its foundations and implications. In this way, according to the special characteristics of human beings, the truth of morality should be considered for rational human beings. Based on the pursuit of perfection, humans place nearness (Arabic: قُرْب) to absolute perfection as the object of their reasoning, discovering their need in understanding their relationship with the Absolute Perfection. Consequently, in light of this awareness, they engage in behavior that corresponds to that need, which is the expression of that need and gratitude towards the Giver of it, what Shahīd Moṭahharī refers to as conscious worship.

Cite this article: Ahmadi, H. (2024). Examining the Moral Threshold From the Perspective of Shahīd Moṭahharī with Emphasis on the Reality of Ethics. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 5-26. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5867.1503>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



بررسی حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری با تکیه بر واقعیت اخلاق

حسین احمدی^۱

۱. دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. h.ahmadi@iki.ac.ir

چکیده

حد نصاب اخلاقی به مرز سعادت حقیقی اطلاق می‌شود. هدف این تحقیق استنتاج این حد، از کلام شهید مطهری با توجه به سنخ واقعیت اخلاقی به روش توصیفی - تحلیلی است. وی سنخ واقعیت اخلاقی را دینی و پرستش آگاهانه می‌داند و این پرستش جز با اعتقاد به توحید یعنی حد نصاب اخلاقی امکان ندارد. به نظر می‌رسد بیان شهید مطهری در اثبات سنخ واقعیت اخلاقی که اخلاق دینی است، از جهت مبانی و لوازم آن، به بیان اصلاحی و تکمیلی ذیل نیاز دارد، به این بیان که با توجه به ویژگی خاص انسانی باید سنخ واقعیت اخلاق را برای انسان تعقل دانست. انسان بر اساس کمال‌خواهی، قرب به کمال مطلق را متعلق تعقل خود قرار می‌دهد و در شناخت رابطه خود با کمال مطلق، به نیازمندی خود پی می‌برد و به تبع این شناخت، رفتار متناسب با آن نیاز را که ابراز آن نیازمندی و تشکر از معطی آن است انجام می‌دهد. شهید مطهری به آن، پرستش آگاهانه اطلاق می‌کند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

نظریه پرستش، حد نصاب اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، شهید مطهری.



استناد: احمدی، حسین. (۱۴۰۳). بررسی حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری با تکیه بر واقعیت اخلاق. آموزه‌های فلسفه

اسلامی، ۱۸(۳۲): ۵-۲۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5867.1503>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسنده‌گان.

مقدمه

مرز سعادت حقیقی انسان، با توجه به دیدگاه فلسفه اخلاق تعیین می‌شود. به‌عنوان مثال، اعتقاد به اخلاق دینی یا سکولار در تعیین مرز سعادت حقیقی نقش مهمی دارد و برای تعیین حد نصاب اخلاقی پاسخ به پرسش‌های ذیل ضروری است: آیا سعادت حقیقی انسان با بهشتی شدن مساوق است و شقاوت وی به جهنمی شدن او گره خورده است؟ به چه دلیل بهشت و جهنم مرز سعادت و شقاوت محسوب می‌شود؟ انسان‌هایی هستند که ایمان به خدای یکتا ندارند، اما با رفتار اختیاری خود، خدمات مفیدی برای بشریت ارائه داده یا صفت پسندیده‌ای داشته‌اند که مورد مدح انسان‌ها قرار گرفته و می‌گیرند. آیا این انسان‌ها با افعال اختیاری و صفات پسندیده خود به هدف اخلاق رسیده‌اند؟ دیدگاه شهید مطهری در این موضوع چیست؟ برای تشخیص حد نصاب، توجه به مصداق واقعی هدف نهایی اخلاق و به تبع آن واقعیت اخلاق مفید است.

پیشینه بحث حد نصاب اخلاقی مربوط به اندیشمندان متأخر است و اندیشمندانی چون آیت‌الله مصباح یزدی به تفصیل به آن پرداخته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱). اگرچه بسیاری از اندیشمندان همچون شهید مطهری از تعبیر «حد نصاب اخلاقی» استفاده نکرده‌اند، اما محتوای این بحث از عبارات آنها قابل استفاده است، مانند تعبیر «پرستش آگاهانه» در بیان شهید مطهری که حد نصاب اخلاقی، از آن قابل استنتاج است (نک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۲، ص ۳۲۰-۳۸۸). با توجه به نوپایی عنوان حد نصاب اخلاقی، نگاه‌هایی از اندیشمندان متقدم بر آن نمی‌توان یافت، به‌ویژه حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری که تاکنون بررسی نشده است. برای وصول به محتوای اصلی تحقیق، چند اصل موضوعه و پذیرفته‌شده را یادآوری می‌کنیم.

اول آن که بحث این تحقیق فلسفه اخلاقی محسوب می‌شود و فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد. علم اخلاق نیز برای تأمین زندگی مطلوب یا همان سعادت، ارزش و لزوم صفات و رفتارهای اختیاری را بحث می‌کند. از این رو، ارزش و لزوم صفات و رفتارهای اختیاری انسان و همچنین هدف از انجام آنها مورد بحث این تحقیق قرار می‌گیرند و رفتار غیراختیاری و صفات غیراکتسابی از دایره بحث این تحقیق خارج‌اند.

دوم آن که روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی با ابزار عقل است. پس اگر به آیه یا روایتی اشاره می‌شود، تأیید بیان عقلی است. اگرچه این تحقیق با دیدگاه اخلاقی اسلام متناسب است، اما با توجه به این که روش آن عقلی است، بیشتر اصطلاحات عقلی، و نه دینی، به کار می‌رود. به‌عنوان مثال، هدف اخلاق، کمال نهایی اختیاری انسان دانسته می‌شود و از اصطلاح «قرب الهی» کمتر استفاده شده است.

سوم آن که منظور از کمال نهایی اختیاری انسان هر داراشدنی نیست، بلکه کمال نهایی اختیاری به دارا شدن‌هایی اطلاق می‌شود که بهره وجودی انسان را افزایش دهند و او را در حیطة وجودی‌اش به کمال مطلق نزدیک‌تر نمایند. در برخی کتب فلسفه اخلاق، هدف بودن کمال نهایی اختیاری انسان برای اخلاق و این که مصداق آن قرب به کمال مطلق است، اثبات شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴ و ۱۵۳ و ۲۲۰ و ۲۲۴). از این رو، اندیشمندان کمال را به دو دسته کمال مقدمی و اصیل تقسیم می‌کنند. کمال مقدمی کمالی است که هدف نهایی انسان نیست، بلکه مقدمه‌ای لازم برای کسب کمال اصیل است و حد و مرزی برای آن وجود دارد که اگر از آن تجاوز نماید داراشدنی به حساب می‌آید که انسانیت انسان را تنزل می‌دهد و کمال اخلاقی محسوب نخواهد شد، بلکه می‌تواند مضر به کمال اصیل باشد. کمال اصیل انسانی همان هدف نهایی اخلاق است که انسان برای آن خلق شده و او را از دیگر موجودات ممتاز کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۵).

به عبارت دیگر، هدف اخلاق برای هر موجودی که مختار باشد و در دایره اخلاق قرار گیرد، ویژگی خاص اوست، نه ویژگی مشترک او با موجودات نازل‌تر از خودش. بنابراین، وجود انسان که ویژگی جماد، نبات و حیوان را دارد، تقویت این ویژگی‌ها مقدمه‌ای برای وصول به مرتبه انسانیت است و کمال‌های در مراتب مادون انسانی، اگر برای وصول به کمال اصیل باشند، کمال مقدمی محسوب می‌شوند. هدف نهایی قرار دادن کمال مادون انسانی، هدف کمال اصیل را حاصل نمی‌کند و بالتبع کمال اختیاری انسان که هدف اخلاق است حاصل نمی‌شود، بلکه کمال اختیاری مادون انسانی را حاصل خواهد کرد. از این رو، دستیابی به کمال اختیاری انسانی، هدف اخلاق است.

چهارم آن که ممکن است برخی با تمسک به ادله‌ای مانند فطری بودن اخلاق، به کمال‌زا بودن رفتارهایی که حسن فعلی دارند، معتقد باشند، و برخی نیز با ادله‌ای عقلی و روایی

درصد تبیین فایده دنیوی داشتن اعمال آنها یا تخفیف در عذاب آنها در آخرت باشند. اما ضروری است که بدانیم رفتارهای اختیاری که حد نصاب لازم اخلاق را ندارند به معنای بی‌فایده بودن یا کمال نداشتن آنها نیست، بلکه ممکن است کمالی داشته باشند، اما کمال حقیقی انسانی محسوب نشود، بلکه گاه کمال دنیایی یا کمال موقتی یا کمال اخروی نسبی مثل تخفیف در عذاب آخرت را دارا شوند، اما کمال حقیقی به معنای وقوع در بهشت را که حد نصاب اخلاقی محسوب می‌شود، ندارند. این که حد نصاب هدف اخلاقی از منظر شهید مطهری وصول به بهشت است، نیاز به تبیین دارد و در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد. اما پرسش از جهنمی یا بهشتی بودن اکثر یا اقل انسان‌ها مورد تحقیق این مقاله نیست، بلکه آن در مباحث کلامی و تبیین نظام احسن مطرح می‌شود.

۱. واقعیت اخلاق نزد شهید مطهری

شهید مطهری با دیدگاه غیرواقع‌گرایان در اخلاق مخالف است و اخلاق را واقعی می‌داند. دلیل وی برای رد نظر غیرواقع‌گرایان، جعلی دانستن ارزش توسط آنهاست، درحالی که به نظر وی، ارزش ایجادکردنی و آفریدنی نیست، بلکه مرتبط با کمال انسانی است که به واسطه من علوی با علم حضوری در هر انسانی یافتنی است. لذا واقعیت دارد و مطلق است:

بعضی آمده‌اند گفته‌اند ما به کار خودمان ارزش می‌دهیم. ما خود، ارزش را می‌آفرینیم. مگر ارزش آفریدنی و قراردادی است؟! چیزی که ما می‌توانیم بیافرینیم قراردادها و اعتبارهاست. مگر این یک امر قراردادی است که ما بی‌جهت برای چیزی ارزش بیافرینیم؟! ارزش و منفعت هر دو از یک مقوله‌اند، یعنی از یک جهت یک جور هستند، هر دو با واقعیت انسان ارتباط دارند، یعنی انسان به دنبال خیر و کمال خود می‌رود و چاره‌ای از این ندارد (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۲، ص ۸۳۴).

شهید مطهری با بررسی دیدگاه‌های گوناگونی مانند نظریه زیبایی، اخلاق محبت، اخلاق مارکسیسم، اخلاق اگزیستانسیالیسم و اخلاق راسلی، سنخ واقعیت اخلاقی را پرستش آگاهانه می‌داند (همان، ج ۲۲، ص ۳۲۰-۳۸۸). او معتقد است ارزش از مقوله اعتبار مبتنی بر من علوی است که با کمال انسانی ارتباط دارد. پس اولاً واقعیت اخلاقی از سنخ کمال و در مجموع، بهره وجودی انسانی است. ثانیاً این کمال زمانی حاصل می‌شود که انسان نیازمندی و متعلق

نیاز واقعی خود را بیابد و به سمت آن حرکت کند. از دید شهید مطهری، مفاهیم اخلاقی مبتنی می‌شود بر من علوی که مبین رابطه میان فعل اخلاقی و کمال واقعی غیرمادی است. با توجه به این که رابطه، قائم به طرفین خود است، اگر طرفین واقعی باشند رابطه یادشده نیز واقعی خواهد بود و می‌توان نتیجه گرفت که من علوی واقعی است. به عبارت دیگر، کمال حقیقی انسان، غیرمادی و واقعی است و افعالی که انسان را به آن کمال می‌رسانند واقعی‌اند، پس رابطه علیت میان افعال و کمال حقیقی انسان وجود دارد که برای تحقق این افعال و آن کمال، ارزش و لزوم اخلاقی اعتبار می‌شود. این اعتبار بر اساس واقعیتی است که برای حصول نتیجه و کمال بخشی آن نمی‌توان افعال را سلیقه‌ای یا دستوری یا قراردادی اعتبار کرد (همان، ج ۶، ص ۳۷۱ و ۴۵۶؛ همان، ج ۱۳، ص ۷۰۵ و ۷۴۰؛ همان، ج ۲۱، ص ۲۵۴ و ۲۶۴؛ همان، ج ۲۲، ص ۳۳۲ و ۳۵۶ و ۴۱۳).

شهید مطهری در کتاب فلسفه اخلاق، سنخ واقعیت اخلاق را از مقوله پرستش و غیرمادی می‌داند (همان، ج ۲۲، ص ۵۵۱)، و در برخی نوشته‌های دیگرش مانند بحث جاودانگی اخلاق، واقعیت اخلاق را از سنخ من علوی قلمداد می‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۷۴۰). از این رو، ارتباط منطقی دو بیان فوق با تبیین چیستی من علوی و سنخ واقعیت پرستش ضروری است. ایشان دو جنبه برای انسان به تصویر می‌کشد که عبارت‌اند از من علوی و من سفلی. انسان به مقتضای نیازهای ملکوتی‌اش دارای من علوی است و به مقتضای نیازهای حیوانی‌اش دارای من سفلی. دلیل بر وجود این دو ساحت در انسان و اصیل بودن من علوی، احساس پیروزی است که در زمان غلبه تمایل‌های انسانی بر تمایل‌های حیوانی در معارضه نیازهای انسانی و حیوانی حاصل می‌شود. اگر تمایل‌های حیوانی غلبه کند، انسان احساس شکست می‌کند. احساس پیروزی و شکست در درون انسان رخ می‌دهد و بر شخص بیرونی پیروز نشده یا شکست نخورده است. بنابراین، انسان دوساحتی است و من علوی اصیل است (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷).

باید توجه داشت که مراد شهید مطهری از دوگانگی من علوی و من سفلی، دو من در عرض هم و مستقل از هم نیست، بلکه انسان یک من واحد دارد و در ضمیر خودش احساس می‌کند که همان کسی که کار خوب انجام می‌دهد، همان است که مرتکب کار بد می‌شود. با این حال، من واحد انسان دارای مراتب عالی و دانی است. اگر به جای واژه «من» از کلمه «نیاز» استفاده کنیم، گاهی نیاز کاذب دارد که با توجه به متعلق نیاز، از مصداق من سفلی

محسوب می‌شود و گاهی نیاز واقعی دارد، مانند نیاز به مافوق خود یعنی علتش، که با توجه به متعلق نیاز، من علوی به حساب می‌آید. پس من علوی همان مرحله مخصوص انسانیت انسان است و من سفلی درجه‌ای مشترک با حیوان و مادون آن، که مشخصه حیوانیت انسان است (همان، ج ۲۲، ص ۶۷۵). با توجه به این که من علوی، نیازهای ملکوتی انسان محسوب می‌شود و پرستش نیز نیاز انسان به علت هستی‌بخش است، پس همان ابراز نیاز به علت واقعی و مافوق خود واقعیت اخلاق است که به آن پرستش خطاب می‌شود و گاهی از آن به من علوی تعبیر شده است. اما زمانی این نیاز به علت، اخلاقی محسوب می‌شود که آگاهانه تجلی پیدا کند. لذا شهید مطهری پرستش آگاهانه را واقعیت اخلاق می‌داند (همان، ج ۲۲، ص ۵۵۱).

شهید مطهری تعریف واقعیت اخلاقی یعنی پرستش آگاهانه را مشکل می‌داند، اما معتقد است می‌توان با بیان ویژگی‌های آن، قلمرو و چیستی‌اش را درک کرد. به همین دلیل، ویژگی‌های ذیل را برای پرستش آگاهانه می‌شمارد:

اول. آگاهانه بودن پرستش نشان می‌دهد که رکن واقعیت اخلاق، توجه داشتن است (همان، ج ۲۲، ص ۳۷۸). هر اندازه شناخت بیشتر باشد، توجه به آن بالاتر خواهد بود. لذا به رفتاری که ناآگاهانه و بدون توجه سر بزند، حتی اگر فاعل آن را به هدف مطلوب برساند، رفتار خوب اخلاقی شمرده نمی‌شود. از این رو، نیت که توجه خاص است، از ارکان مهم این دیدگاه به شمار می‌رود، زیرا تا درک و آگاهی به واقعیت اخلاق نباشد، از آن بهره‌برداری لازم نخواهد شد.

دوم. حمد و ستایش در پرستش وجود دارد و در هر پرستشی، حقیقت معبود ستایش می‌شود (همان، ج ۲۲، ص ۳۷۸). درباره ارتباط معنایی حمد و ستایش با مدح و شکر دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۵۶، ذیل واژه «حمد»؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۷۸)، اما آنچه مسلم است میان معانی مدح و شکر، با حمد ارتباطی وجود دارد، به این بیان که منظور از حمد، نوعی مدح و شکرگزاری از نعمی است که مرتبط با پرستنده است و حمد بعد از احسان صورت می‌گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۷۸)، به طوری که پرستنده آن، احسان را درک می‌کند، لذا آنها را کمال می‌شمارد و ستایش می‌کند. افزون بر این، به نظر برخی، حمد مربوط به کمالاتی است که نقص ندارند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۰).

سوم. تقدیس در پرستش وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۲، ص ۳۷۸)، لذا کارهایی که از روی توجه است، اما تقدیس ندارد، پرستش نامیده نمی‌شود، زیرا امکان دارد کاری از روی ظاهرسازی و ریا مورد توجه قرار گیرد که فاعلش اعتقاد قلبی به آن نداشته باشد. در این صورت، کار را مقدس نمی‌شمارد و عمل به‌ظاهر عبادی، پرستش محسوب نمی‌شود. از این رو، مقصود از نیت و توجه، بیان زبانی نیست، بلکه اعتقاد قلبی برای تحقق هدف است و این اعتقاد، انسان را بر این می‌دارد فعلی را اختیار کند که با هدف تناسب داشته باشد و امکان وصول هدف از آن فعل وجود داشته باشد. پس فاعل این اعتقاد را دارد که فعلی که اختیار کرده است او را به هدف والایش می‌رساند. به‌عنوان مثال، انسانی که عفت دارد در عفتش غیرت نیز دارد، زیرا برای عفت خود تقدس قائل است و این عفت چون مصداقی از پرستش قرار گیرد و در راستای خواسته‌های کمال مطلق ایجاد شود، سعادت‌بخش خواهد بود.

چهارم. پرستش در دیدگاه شهید مطهری، حالتی است که «انسان توجهی می‌کند از ناحیه باطن خودش به آن حقیقتی که او را آفریده است. در واقع، سیری است که انسان از خلق به سوی خالق می‌کند. این امر اساساً قطع نظر از فایده و اثری که داشته باشد، خودش یکی از نیازهای روحی بشر است» (همان، ج ۲۱، ص ۱۹۵). اصل نیاز به علت در تمام مخلوقات وجود دارد، اما در انسان ویژگی خاصی دارد که افزون بر نیاز غریزی، امکان توجه اختیاری به این نیاز وجود دارد، به نحوی که احساس آن، قدم برداشتن در راستایش و توجه اختیاری به آن، سبب بروز رفتار و صفاتی سعادت‌بخش و اخلاقی می‌شود. اگر رفتاری که حسن فعلی دارد، از انسانی سر بزند، بی‌آن که توجه اختیاری به آن نیاز نباشد و نیاز به علت در چهره رفتار بروز پیدا نکند، کمال حقیقی حاصل نمی‌شود، زیرا کمال حقیقی، حاصل آن توجه اختیاری است که صفات و رفتار از آن سر می‌زند نه خود صفات و رفتار که اثر ظاهری و این‌دنیایی دارد. البته آثار آن تا آخرت نیز باقی می‌ماند، اما واقعیت اخلاق بر اثر آن توجه اختیاری و متعلق نیت حاصل می‌شود.

به عبارت دیگر، نیاز داشتن معلول به علت هستی‌بخش، جزو ذات هر معلولی است. لذا نیاز داشتن معلول، واقعیت اخلاق نیست، بلکه درک واقعی این نیاز که از آن به آگاهانه بودن تعبیر می‌شود، واقعیت اخلاق است و تعبیر «پرستش» نیز نوعی ابراز نیاز به موجد محسوب می‌شود. آگاهانه بودن این پرستش سبب حصول آن واقعیت اخلاق خواهد شد. از این رو، در

برخی مکاتب اخلاقی به نیت اهمیت داده‌اند، چون آثار حقیقی اخلاق بر روح انسان، از طریق نیت واقعی بروز می‌کند. لکن برای تشخیص سنخ واقعیت اخلاق باید به سه نکته توجه کرد: اولاً معرفت حصولی هدف نهایی و واقعیت اخلاق نیست، آن‌چنان‌که منسوب به سقراط است، بلکه واقعیت اخلاق از سنخ نوعی آگاهی خاص است که آگاهی انسان به حقیقت معلول بودنش محسوب می‌شود و این آگاهی آثاری را در پی دارد. لذا متعلق نیت، در تشخیص واقعیت اخلاق اهمیت دارد. ثانیاً نیاز انسان به علت نیز واقعیت اخلاق نیست، زیرا این نیاز اختیاری نیست، بلکه درک آگاهانه از این نیاز و اعمال متناسب با آن، واقعیت اخلاق قلمداد می‌گردد. ثالثاً انسان فطرتاً و طبیعتاً به علت هستی‌بخش که منعم واقعی است کشش دارد و تا زمانی که این فطرت غبار نگرفته باشد، به سمت آن علت گرایش دارد (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۲، ص ۵۴۲؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۱۱۸). اما ممکن است این گرایش به دلیل وجود اختیار از مسیر اصلی خود منحرف شود. از این رو، آگاهی و شناخت از علت هستی‌بخش ضرورت دارد.

شایان ذکر است حقیقت پرستش به گونه‌ای است که توجه به جسمانیات و... را نفی نمی‌کند، اما به اندازه ضروری به این توجه برای وصول به نیاز حقیقی بسنده می‌کند (همو، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۱، ص ۱۹۷). پس پرستش خارج شدن از محدوده کوچک خودی مثل آمال و آرزوهای کوچک و محدود تلقی می‌شود و التجا به آفریننده و انقطاع از غیر اوست و این التجا سبب نیرو گرفتن و استعانت از علت حقیقی است که در زبان دینی از آن با نام «تقرب الهی» یاد می‌شود (همان، ج ۲۲، ص ۳۷۸ و ۳۷۹).

حالت پرستش را می‌توان در بروز اعمال پسندیده تبیین کرد، به این بیان که کسی که احساس نیاز به علت هستی‌بخش را درک کند، نیاز خود به عفت، شجاعت، حکمت و عدالت را در راستای آن نیاز درک می‌کند و افعال متناسب با عفت را در قلمرو آن نیاز بروز می‌دهد، گاهی با اطاعت از آنچه عقل بشری حکم می‌کند و گاهی با اطاعت از دستورهای علت هستی‌بخش که مصالح بشری را تأمین می‌کند. به عبارت دیگر، یگانه‌پرستی دو جنبه دارد: جنبه ایجابی و سلبی. جنبه ایجابی آن این‌گونه است که فضایل اخلاقی به معنای دقیق کلمه، نه عرفی آن، ذیل یگانه‌پرستی تبیین می‌شود، و جنبه سلبی آن این است که ردائل اخلاقی دفع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۷۳ و ۳۷۵).

جنبه سلبی یگانه پرستی این است که با هواپرستی منافات دارد و هر ظلمی را می توان ذیل هواپرستی قرار داد و این گونه رذائل اخلاقی از انسان رخت برمی بندد. لذا شهید مطهری در تبیین عام بودن پرستش می نویسد:

توحید عملی، اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی، عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه پرستی خدا و نفی هر گونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول پرستی، جاه پرستی و غیره، و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه پرستی حق از طریق نفی طاغوت ها و تبعیض ها و بی عدالتی ها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد به سعادت نائل نمی گردد» (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۱۱۷).

این که چگونه تک تک فضایل اخلاقی اعم از فضایل الهی، فردی، اجتماعی و زیست محیطی از یگانه پرستی استنتاج می شود، به مقاله مستقلی نیاز دارد (برای تحقیقات دیگران در این باره نک: مُحَدَر؛ مصباح، ۱۳۹۸). در هر صورت، با نشانه های فوق می توان بزرگ ترین، شریف ترین، باشکوه ترین و باعظمت ترین حالت انسان را آن حالت پرستش گرانه ای دانست که به خود می گیرد (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۵۴۳) و پرستش، حقیقتی است که شکل دادن و قالب ساختن برای آن حقیقت و آن تجلی فطری است که در ما وجود دارد. به عبارت دیگر، پرستش شکل و قالب و اندامی است که برای ما تعیین کرده و ساخته اند برای یک حقیقت که در ما وجود دارد، حقیقتی که ما چه بفهمیم و چه نفهمیم، چه توجه داشته باشیم و چه توجه نداشته باشیم، در عمق فطرت ما وجود دارد و زمانی که آگاهانه و با توجه صورت گیرد، اخلاقی محسوب می شود (همان، ج ۲، ص ۵۴۲) و با فطری بودن آن منافاتی ندارد.

شهید مطهری به فطرت اخلاقی معتقد است و منظور وی از فطری بودن اخلاق، گرایشی است که انسان به عنوان معلول به علت خود دارد و آن را در رفتار و صفات خود متجلی می کند، همان طور که هر معلولی به علت خود نیاز دارد. اما در انسان ویژگی خاصی هست که با توجه اختیاری به این نیاز، رفتار و صفاتی متناسب با آن نیاز از او سر می زند که موجب کمال انسانی می شود. منظور از فطرت اخلاقی این نیست که توجه به این گرایش در آغاز تولد، امر متعین و مشخصی در نفس انسان بوده است، بلکه انسان با یک نفس قالب بندی شده نسبت به گرایش یاد شده به این دنیا گام می نهد و به تبع آن، گرایش های ارزشی به صورت استعداد در نفس انسان وجود دارند (همان، ج ۲، ص ۳۴۱). گرایش های ارزشی و اخلاقی انسان

به تدریج در زندگی فردی و اجتماعی شکوفا می‌شود و به فعلیت می‌رسد، اما اگر طغیان هوی و هوس‌ها و مطامع و احساس‌های لجاج‌آمیز و تعصب‌آمیز و... بر انسان غالب شود، به تدریج غبار غفلت بر من علوی می‌نشیند و ندای من علوی شنیده نمی‌شود، لذا به آن، احساس نیاز و توجه نخواهد بود (همان، ج ۲۱، ص ۲۶۰ و ۲۶۲؛ همان، ج ۲۳، ص ۷۱۲ و ۷۱۵). به عبارت دیگر، بر اثر غفلت، متعلق اصلی نیاز جای خود را به متعلق کاذب می‌دهد و سبب می‌شود که انسان از کمال حقیقی جا بماند.

۲. تعیین حد نصاب بر اساس واقعیت اخلاق از منظر شهید مطهری

با شناختی که از واقعیت اخلاق حاصل شد، می‌توان بیان‌های ذیل را دال بر حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری دانست:

بیان اول: واقعیت اخلاق از منظر شهید مطهری پرستش آگاهانه است (همان، ج ۲۲، ص ۵۵۱). حد نصاب اخلاقی این واقعیت، اعتقاد به توحید واقعی است که با توجه به نیت و علت غایی در اعمال ظهور پیدا می‌کند و دارای مراتب است. اگر شخصی به خدای واقعی اعتقاد نداشته باشد و او را به عنوان هدف قرب، قصد نکند، پرستش آگاهانه نخواهد داشت. لذا حد نصاب اخلاقی، اعتقاد به توحید واقعی است و هر فعل اختیاری بدون اعتقاد به توحید، حد نصاب اخلاقی را ندارد، هرچند منافع دنیایی آن فعل اختیاری نفی نمی‌شود و ممکن است منافع دنیایی مانند آرامش خاطر یا شهرت یا... را به دنبال داشته باشد. همچنین اعتقاد به معاد نیز همچون اعتقاد به توحید، از حد نصاب وصول به سعادت حقیقی و اخروی دانسته می‌شود، زیرا کسی که معاد را معتقد نیست، عمل خود را برای معاد انجام نداده است تا منافع آن را در آنجا بجوید. شهید مطهری در تبیین عقلی بودن حد نصاب فوق می‌گوید:

قرآن از لحاظ سعادت اخروی، ایمان به غیب و جهان آخرت را شرط می‌داند. عقلاً نیز باید همین‌طور باشد، زیرا رابطه دنیا و آخرت، رابطه زراعت و محصول است. و از طرفی، نیت روح عمل است. معنی ندارد کسی که به خدا معتقد نیست، با عملی قرب به خدا پیدا کند و کسی که جهان آخرت را نمی‌شناسد و در نیتش نیست و هرگز کشتی برای آخرت نکرده و تخمی برای آخرت نپاشیده، در آخرت از آن بهره‌مند شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۲۹).

ممکن است برای کسی که صفات اخلاقی ملکه وجودی او شده است، افزون بر فواید دنیوی، فواید و منافع اخروی مانند تخفیف عذاب را در پی داشته باشد، اما چون اعتقاد به توحید نداشته و پرستش نکرده است، پیامدهای اخروی پرستش را هم به دنبال نخواهد داشت. مثلاً به واسطه جود و سخاوت، جسم مثالی برای او پدید آمده است که او را از عذاب اخروی حفظ می‌کند، اما این که بهشت را به دست نمی‌آورد، به این دلیل است که بهشت اصطلاحی در گروهی اعتقاد به توحید و پرستش حاصل می‌شود، درحالی که وی چنین قصد و نیتی نداشته است. در تأیید نقش نیت می‌توان به آیات و روایاتی که تأثیر حقیقی را منحصرأً برای نیت می‌دانند توجه کرد، مانند روایت «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۸۶).

بیان دوم: شهید مطهری واقعیت اخلاق را از سنخ من علوی می‌داند. انسان به مقتضای نیازهای ملکوتی‌اش، دارای من علوی است و به مقتضای نیازهای حیوانی‌اش دارای من سفلی. ویژگی‌های من علوی عبارت است از: ۱. من علوی مخصوص انسان‌هاست (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۱۳، ص ۷۳۷ و ۷۳۸)؛ ۲. احکام صادرشده من علوی، مشترک‌اند، یعنی اول آن که همه انسان‌ها بدون اختلاف، این احکام را قبول دارند (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۱ و ۷۴۰). دوم آن که این احکام، منافع مشترک انسان‌ها را علاوه بر منفعت فردی، در بر می‌گیرد (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷). از این رو، احکام من علوی به تمام فضایل فردی و اجتماعی می‌پردازد؛ ۳. احکام صادرشده من علوی، ثابت و تغییرناپذیرند و از این رو دائمی‌اند (همان، ج ۱۳، ص ۷۴۰). شهید مطهری احکام اخلاقی متغیر بر حسب شرایط واقعی را احکام مقدماتی می‌داند (همان، ج ۲۱، ص ۲۶۲ و ۲۶۴)؛ ۴. احکام صادرشده از طرف این «من»، کلی‌اند (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۱ و ۷۳۳ و ۷۳۷)؛ ۵. من علوی واقعیت وجودی اصیل است (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷ و ۷۳۹)، یعنی هر کسی این واقعیت را در خود اقوی و اکمل از من سفلی احساس می‌کند و دلیل بر آن، احساس پیروزی است که هر کسی بعد از عمل کردن به احکام من علوی حس می‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷ و ۷۳۹). دلیل اصالت داشتن من علوی، با بیان شهید مطهری، معرفت حضوری داشتن است که هر شخصی آن را با احساس پیروزی می‌یابد. در حقیقت، احساس پیروزی از نتایج درک حضوری واقعیت من علوی در درون اشخاص است که این نتیجه هم با علم حضوری درک می‌شود. البته تبیین فطری نیز از آن دارد که بیان شد (همان، ج ۲۲، ص ۵۴۲؛ ج ۷، ص ۱۱۸)؛ ۶. من علوی واقعی وجودی است، اما مادی و مربوط به طبیعت ماده نیست، بلکه معنوی و

نفسانی است (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۷) و ممکن است اشخاص با عمل نکردن به دانسته‌های خود، از این واقعیت وجودی درونی غافل شوند (همان، ج ۲۱، ص ۲۶۰ و ۲۶۲)؛ ۷. من علوی جنبه ملکوتی و نفخه الهی است که هر انسانی ناآگاهانه این کرامت ذاتی را احساس می‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۷۳۹). با توجه به جنبه ملکوتی و نفخه الهی بودن من علوی، اگر کسی اعتقاد به توحید نداشته باشد، به این نفخه الهی نخواهد رسید و از آن غافل خواهد بود. از این رو، حد نصاب اخلاقی از منظر شهید مطهری اعتقاد به توحید است.

بیان سوم: شهید مطهری در موضوع مورد بحث، به تجسم اعمال پرداخته است (همان، ج ۷، ص ۱۱۸ و ۱۱۹). واقعیت اخلاق به تعبیری، عمل ناشی از نیت است که نیت به آن عمل شاکیله داده است و به آن، تجسم اعمال اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، هر عملی باطنی دارد که در این دنیا با چشم مادی و برای همه قابل رؤیت نیست، اگرچه برخی از اولیای الهی آن را در این دنیا با چشم غیرمادی و همه انسان‌ها در آخرت می‌بینند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۲-۹۳؛ همان، ج ۸، ص ۱۱۶). بحث بر سر تجسد اعمال است که آثار عمل به حساب نمی‌آید، بلکه واقعیت عمل محسوب می‌شود و واقعیت عمل نیز به واسطه نیت شکل می‌گیرد. اگر واقعیت عمل اخلاقی، پرستش قلمداد شد، تجسم این عمل پرستش چیزی جز الهی شدن انسان اخلاقی را در پی نخواهد داشت:

عمل متکبرانه انسان را متکبر می‌کند و عمل حسودانه حسود و عمل شیطنت، شیطان و عمل شهوانی، حیوان و عمل سبعیت، سبع می‌کند. هر چه بیشتر تکرار شود روح سبعیت و بهیمیت و شیطنت در انسان قوی‌تر و نیرومندتر می‌شود، همچنان که عمل انسانی و الهی چهره واقعی انسان را انسان و خدایی می‌نماید... مسئله تجسم اعمال نیز از همین جاست. هر عملی در باطن نفس، شکل دارد و با اراده و همت نفس ظهور می‌کند و همان تجسم عمل است... صورت هر عملی همان‌طور که واقع شده و وارد نفس گردیده، باقی می‌ماند، آن‌گاه یا ملایم با فطرت واقعی نفس است [و] طبعاً مُلَّد و بهجت‌زا و مسرت‌آور است و یا منافی با فطرت نفس است و طبعاً موذی و موحش و مولم است (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۷، ص ۱۱۸ و ۱۱۹).

شهید مطهری در بیان فوق دست کم سه نکته مربوط به بحث این مقاله را بیان کرده است. اولاً ایشان تجسم اعمال را می‌پذیرد. ثانیاً با اشاره به امکان الهی شدن انسان در تجسم اعمال،

معلوم می‌شود از تجسم اعمال، جسم یا مادی شدن را قصد نمی‌کند، بلکه شکل یافتن منظور است که گاهی در عالم مثال به صورت جسم مثالی ظهور می‌یابد و گاهی به شکل مجرد و الهی شدن بروز می‌کند. البته شکل یافتن نیز به معنای چهره مادی پیدا کردن نیست، بلکه آن‌طور که اراده تکوینی خدا برای بشر در نظر گرفته است محقق شود و خداوند کمالات مطلق را به اندازه سعه وجودی انسان، هدف نهایی وی در نظر گرفته است، نه این که کمالات مقدمی هدف نهایی بشر قرار گیرد. ثالثاً شهید مطهری با تبیین فوق که به ملائمت و منافرت داشتن عمل با فطرت واقعی نفس اشاره دارد، به واقع‌گرایی اخلاقی معتقد می‌شود و نوع واقعیت اخلاقی را مشخص می‌کند، به این بیان که فطرت انسانی را حیوانی ندانسته است، بلکه الهی قلمداد کرده، و اگر عمل ملائم با کمال الهی باشد، عمل اخلاقی و اگر ملائم با کمال الهی نباشد با فطرت انسانی سازگار نیست و واقعیت اخلاقی ندارد. لذا شاکله نظریه پرستش آگاهانه جز با اعتقاد به توحید محقق نمی‌شود و حد نصاب اخلاقی اعتقاد به توحید است.

بیان چهارم: شهید مطهری در تبیین حد نصاب اخلاقی، به فطرت اخلاقی انسان توجه می‌دهد. فطرت خداگرایی و خداشناسی اقتضای حد نصابی با عنوان اعتقاد به توحید را دارد. شهید مطهری برای اثبات فطرت به آیه «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» و آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» تمسک می‌کند که خوبی و بدی به انسان الهام و وحی می‌شود. منظور این نیست که این گرایش در آغاز تولد، امر متعین و مشخصی در نفس انسان است، بلکه انسان با یک نفس قالب‌بندی شده نسبت به گرایش‌های اخلاقی به این دنیا گام می‌نهد و گرایش‌های ارزشی به صورت استعداد در نفس انسان وجود دارند (همان، ج ۲۲، ص ۳۴۱). گرایش اخلاقی انسان به تدریج در زندگی فردی و اجتماعی شکوفا می‌شود و به فعلیت می‌رسد، ولی اگر طغیان هوی و هوس‌ها و مطامع و احساس‌های لجاج‌آمیز و تعصب‌آمیز و... بر انسان غالب شود، به تدریج غبار غفلت بر من علوی می‌نشیند و ندای من علوی شنیده نمی‌شود (همان، ج ۲۱، ص ۲۶۰ و ۲۶۲؛ همان، ج ۲۳، ص ۷۱۲ و ۷۱۵). با تبیین فوق، نقش تهذیب نفس در توجه به احکام اخلاقی صادر از من علوی و راه رسیدن به احکام اخلاقی وضوح بیشتری پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، منظور این است که ذات انسان کمال‌گراست و این کمال‌گرایی به سمت برآورده کردن نیازهای روحی اوست. لذا اگر فطرت او با گرایش‌های دنیایی و محیطی

غبارآلود نشده باشد، آنچه را کمال می‌یابد، چیزی است که روحش به آن نیاز دارد، اگرچه گاه به جای توجه به منبع اصلی خطا می‌کند و به جلوه‌های آن منبع تمسک می‌کند. شهید مطهری به فطرت معتقد است، اگرچه آگاهانه نباشد و ذیل پرستش آگاهانه قرار نگیرد (همان، ج ۲۲، ص ۵۴۹). اما زمانی اخلاقی محسوب می‌شود که آگاهانه باشد. لذا اعتقاد به توحید حد نصاب اخلاقی به حساب می‌آید.

از بیان فوق می‌توان نتیجه گرفت که فطرت یعنی خلقت بشر چنین اقتضایی دارد. به عنوان مثال، انسان معلول است و به علت نیاز دارد. از این رو، خلقتش به گونه‌ای است که جز با یاد و توجه به علت هستی بخشش نیازش برطرف نمی‌شود و آرامش دائمی و حقیقی پیدا نمی‌کند و گونه خلقتش را با توجه درونی می‌تواند بیابد. پس اولاً اگر گاهی گفته می‌شود فطرت به معنای «طبیعت انسان این گونه خلق شده است»، طبیعت به معنای ماده نیست، بلکه به معنای سرشت اولیه بشر است. ثانیاً منظور از طبیعت و سرشت، شناخت‌های حصولی اول خلقت انسان درباره چستی و تعیین مصداق خوبی و بدی نیست. ثالثاً منظور شناخت حضوری است و به این معناست که هر کس اقتضای وجودی خود را درک می‌کند یعنی با علم حضوری می‌یابد که خداشناسی و خداگرایی خوب است و با مقتضای خلقت و سرشت انسان سازگاری دارد و کمال او به حساب می‌آید.

با توجه به پنج بیان فوق، حد نصاب اخلاقی اعتقاد به توحید است و اگر خداپرستی نباشد از جهت اخلاقی ارزشی ندارد، چنان‌که قرآن اعمال غیرمؤمنان را بی‌فایده قلمداد می‌کند: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ» (ابراهیم/۱۸). همچنین آگاهی و توجه به این پرستش داشتن، اساس اخلاقی بودن را تشکیل می‌دهد و دیدگاه‌های دیگر نیز اگرچه پرستش محسوب می‌شوند، اما چون آگاهانه نیستند اخلاقی نیستند. لذا آیاتی که درباره «شاکله» بیان شده‌اند، در راستای تبیین تأثیر نیت قلمداد می‌شوند و ناظر به آگاهانه بودن واقعیت اخلاقی به حساب می‌آیند، مانند «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَةً» (اسراء/۸۴).

غیر از آیات فوق، برخی آیات، اسلام را فقط دین مقبول می‌داند. اگر اسلام به معنای عام تسلیم باشد، مصداق تسلیم در برابر خدا، دین اسلام است: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران/۸۵). از آیه فوق و تبیین حد نصاب اخلاقی، به رابطه عمیق دین و اخلاق از واقعیت اخلاق پی برده می‌شود و کمال حد نصابی در اخلاق،

کمالی است که انسان را به بهشت برساند، وگرنه حد نصاب اخلاقی را ندارد، زیرا قیمت انسان به دلیل انسانیتش کمتر از بهشت نیست و قانع شدن به کمتر از آن، توجه به جنبه‌های غیرانسانی انسان است.

شاید اشکال شود که برخی از آیات مطلق‌اند و اعتقاد به توحید، شرط اخلاقی بودن کار لحاظ نشده است، مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (توبه / ۱۲۰). در پاسخ می‌توان چنین بیان کرد که اولاً برای فهم بهتر آیات باید دقت کرد که طبق برخی نقل‌ها مانند «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (عریضی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۶)، نتیجه گرفته می‌شود که «محسن» به هر کسی خطاب نمی‌شود، بلکه کسی که مؤمن است عملش مقبول می‌شود و در زمره احسان‌کنندگان قرار می‌گیرد. ثانیاً اگر فرض کنیم کافر هم امکان دارد نیکوکار باشد، منظور این است که فایده دنیایی داشتن عمل پسندیده کافر از بین نمی‌رود، گو در آخرت بهره‌ای ندارد، یعنی نیت بهره‌برداری ندارد تا به آن برسد. ثالثاً کفار بسیاری از اعمال را چون ایمان ندارند، انجام نمی‌دهند و عدالت الهی اقتضا می‌کند میان کفار و مؤمنانی که اعمال مؤمنانه را انجام می‌دهند فرق بگذارد، و همین نشان‌دهنده برتری مقام مؤمنان است. بنابراین، مادی‌مسلکان و منکران مبدأ و معاد، در آن دنیا نصیبی ندارند، زیرا آن عالم را قصد نکرده‌اند، اما مؤمنان به خدا و قیامت که عملشان صالح و به نیت الهی بوده است، نصیب و بهره دارند. در عین حال، اگر انکار منکران خدا و قیامت مبنی بر وجود و عناد و لجاج نبوده و در عمل هم نیکوکار بوده باشند، می‌توان گفت در آخرت متعم نیستند، اما عذاب هم نمی‌بینند، چون نعیم نتیجه ایمان و عمل است و حجیم نتیجه کفر و عناد. اینان از اولی بی نصیب‌اند و از دومی نیز بری. اینان مستضعف و «مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» می‌باشند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۴۱).

۳. بررسی دیدگاه شهید مطهری

دیدگاه شهید مطهری را می‌توان از دو منظر مبانی و لوازم بررسی کرد. از جهت مبانی، دیدگاه وی تبیینی از اخلاق دینی است که به تبیین عقلانی نیاز دارد. نگارنده با تبیین اخلاق دینی موافق است و در پایان بررسی دیدگاه شهید مطهری، به نقدهای ارائه‌شده به اخلاق دینی پاسخ داده‌ام. اما تبیین عقلانی از این اخلاق حائز اهمیت است و در دیدگاه شهید مطهری این تبیین عقلانی دیده نشد. به عبارت دیگر، اگرچه وی واقعیت اخلاق را پرستش آگاهانه می‌داند، اما

دلیلی برای چگونگی دستیابی به این واقعیت ارائه نکرده است. برای پاسخ به این چگونگی می‌توان به ویژگی خاص انسانی که آگاهی خاص و تعقل است و جنبه روحانی دارد توجه کرد. اگر متعلق تعقل از ارزش بالاتر برخوردار باشد، معرفت علوی به حساب آید و اگر متعلق این تعقل به هدف مادی خود باشد، تعقل سفلی محسوب می‌شود. انسان باید این تعقل را در راستای نیازهای حقیقی انسانی و به نحو احسن به کار بندد تا هدف نهایی زندگی انسانی را که برای آن خلق شده است، تأمین کند. لذا پرستش بر اساس ویژگی اصلی بشر تبیین می‌شود، نوعی برآورده کردن نیاز حقیقی بشر که هدف خلقت انسان را برآورده می‌کند. البته پرستش به معنای عام آن منظور است، یعنی شامل هر گونه عملی که مرضی کمال مطلق است و سبب نزدیکی انسان به کامل مطلق خواهد شد.

به بیان دیگر، شهید مطهری می‌تواند سنخ واقعیت اخلاقی را از طریق شبیه‌ترین رنگ تبیین کند. اگر نوارهایی از رنگ‌های متنوع داشته باشیم و بخواهیم روشن‌ترین رنگ را از میان آنها تشخیص دهیم، ملاک تشخیص درجه رنگ روشن، نزدیک بودن آن به روشن‌ترین رنگ یعنی رنگ سفید خواهد بود. لذا ملاک تشخیص کمال حقیقی انسان، نزدیک بودن او به کمال مطلق است. با این معیار، سنخ کمال حقیقی و معیار تشخیص آن برای انسان مشخص می‌شود (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۲۱).

بیان دیگر در تبیین عقلی مبنای واقعیت اخلاقی، توجه به اقسام کمال انسانی است. کمال‌های انسان دو قسم است: کمال‌های جسمی و کمال‌های روحی. کمال‌های جسمی انسان اولاً ویژگی خاص انسان نیستند، چراکه در نباتات و حیوانات هم وجود دارد. ثانیاً کمال مقدماتی انسان‌اند، چون چنان‌که بیان شد، کمالی را کمال اصیل می‌دانیم که خلقت آن آفریده برای وصول به آن کمال باشد. بنابراین، کمالی که انسان برای آن آفریده شده است، مربوط به فطرت الهی و قوه عاقله است که کمال اصیل او به حساب می‌آید. اما با توجه به متعلق تعقل، ارزش این قوه تعیین می‌شود و با توجه به کمال‌خواهی ذاتی انسان، شناخت و گرایش به کمال مطلق با ارزش‌ترین تعقل به حساب می‌آید و در خداشناسی، خداگرایی و خداپرستی تبیین می‌شود. به بیانی دیگر، کمال انسان در ویژگی خاص انسانی یعنی عقل‌گرایی است، اما با توجه به متعلق تعقل، این ویژگی کمال محسوب می‌شود، یعنی اگر عقل در دو جنبه نظری

(خداشناسی) و عملی (خداگرایی و خداپرستی) به درستی عمل کند، نتیجه که کمال اختیاری انسان است حاصل خواهد شد.

افزون بر بررسی مبنای دیدگاه شهید مطهری که توضیح آن بیان شد، می‌توان لوازم دیدگاه ایشان را نیز با توجه به سه نکته ذیل بازبینی و بررسی کرد:

اولاً واقعیت اخلاق، کمال واقعی است و کمال واقعی یعنی در مجموع، بهره وجودی انسان افزایش یابد و این با مصداق آن، که پرستش است منافاتی ندارد، زیرا پرستش به نداری صرف و عدم محض گفته نمی‌شود که کمال وجودی محسوب نشود، بلکه پرستش که درک و ابراز نیاز به کمال مطلق است، به معنای درک کمالات وجودی است که از ناحیه کامل مطلق به انسان افزوده شده است و انسان تمام این بهره‌های وجودی را از کامل مطلق می‌داند. لذا بهره وجودی دارد و هر اندازه به مراحل و درجات بالاتر اخلاق دست یابد، این واقعیت اخلاقی بیشتر بروز می‌کند، یعنی این کمالات افزوده شده از طرف حق را بیشتر درک می‌کند و لذا بیشتر احساس نیاز به او دارد.

ثانیاً حد نصاب اخلاقی، اعتقاد به توحید دانسته شد. از این رو، کفار دسترسی به این واقعیت اخلاقی یعنی پرستش آگاهانه یا همان کمال اصیل را ندارند. به بیان دقیق‌تر، کفار دو دسته‌اند: یا مستضعف‌اند یا مستضعف نیستند، چون یا امکان دریافت حقایق را داشته‌اند یا این که عناد ورزیده‌اند، که در هر دو صورت، تواضع در مقابل حق را نداشته و لذا مستضعف محسوب نمی‌شوند. این عدم تواضع در مقابل حق باعث حبط عمل می‌شود و عملشان کمال‌زا محسوب نمی‌گردد، همان‌طور که توقف قبولی اعمال بر قبول ولایت است، زیرا اگر انسان به مقام ولایت اعتراف و خضوع نداشته باشد، یعنی تواضع در مقابل حق ندارد، لذا اولاً حق را نمی‌تواند بشناسد و نمی‌تواند صحیح و کامل عمل کند. ثانیاً این بی‌تواضعی، نوعی جحود و عناد در مقابل حق است و جحود و عناد در مقابل حق اجازه کسب کمال نمی‌دهد، همان‌طور که آیات و روایات زیادی درباره حبط عمل وارد شده است.

مبنای عقلی این که کافر غیرمستضعف کمال اصیل را کسب نمی‌کند، این است که: کافر یا می‌تواند تحقیق کند و تلاش لازم را انجام نمی‌دهد، لذا اضطراب از دست دادن حق را دارد و از این رو به کمال اصیل نمی‌رسد، یا این که آن کافر عناد با حق دارد که به دلیل عنادش، تواضع لازم در مقابل حق را ندارد و لذا به آن کمال تواضع در قبال حق نمی‌رسد. پس کفر

مطلقاً یعنی حس عناد و لجاج در برابر حقیقت باشد، خواه در برابر توحید، خواه نبوت و خواه ولایت. اثر آن این است که عمل را محو و نابود می‌کند. اما کافر مستضعف چون نیت وصول به مصداق کمال اصیل را ندارد، به واقعیت آن کمال نمی‌رسد، اما از آنجا که تقصیری ندارد، پس اضطراب از دست دادن حق را ندارد و همچنین چون عناد در مقابل حق ندارد، لذا اگرچه نیت کسب کمال اصیل را نیز ندارد، اما به نتایج سوء جهنمی در آخرت دچار نمی‌شود، بلکه مانند حاتم طائی تخفیف در عذاب را خواهد داشت. اما دلیلی برای دریافت حد نصاب اخلاقی برای او در دسترس نیست، مگر آن که به حکم عدالت الهی متوسل شویم و چنین بیان کنیم که بر اساس آموزه‌های دینی مانند «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/ ۲۸۶)، علت پاداش حق طلبی است، هرچند فرد به حق واقعی نرسیده باشد، و علت عذاب حق ستیزی است، به آن معنا که با عناد یا... از حق اعراض کند. در هر صورت، عمل حاتم طائی کمال اصیل یعنی بهشت را به دنبال نخواهد داشت.

ثالثاً تشخیص و تبیین حد نصاب اخلاقی بر اساس هدف اخلاق و ویژگی خاص انسانی انجام می‌شود. پس نتیجه کمالی داشتن صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری که حد نصاب را ندارند، نفی نمی‌شود، بلکه آنها نیز ممکن است آثار واقعی داشته باشند، اما این آثار چون از ویژگی خاص انسانی به حساب نمی‌آید، در زمره هدف اخلاق برای انسان و ناشی از حد نصاب اخلاقی نخواهد بود. هدف نهایی اخلاق رسیدن به هر واقعیت و دارایی نیست، بلکه مصداق کمال نهایی در اخلاق، قرب کمال مطلق است که کمالات دیگر را نیز در بر دارد.

در مقدمه گفتیم که کمال اصیل هدف نهایی اخلاق است و ارزش ذاتی دارد و مصداق آن قرب به کمال مطلق است و کمال مقدمی، اگر برای رسیدن به هدف نهایی انجام شده باشد ارزش گیری دارد و حد نصاب اخلاق را داراست. اما اگر کمال مقدمی برای رسیدن به هدف نهایی انجام نشده باشد، بلکه هدف نهایی به صورت ناخواسته حاصل شده باشد، ارزش اخلاقی نخواهد داشت، زیرا اخلاقی بودن عمل دو ویژگی اساسی دارد: اولاً از روی اختیار از انسان سر بزند و نتیجه حاصل شده، از طریق اختیار به دست آمده باشد. ثانیاً عمل برای رسیدن به هدف نهایی از انسان سر بزند و هدف نهایی قرب به کمال مطلق باشد. اما اگر به هدف کمالی دیگر سر بزند، اگرچه آن کمال حاصل می‌شود و ممکن است آن کمال برای وصول به هدف نهایی مفید باشد، اما آن کار اخلاقی محسوب نمی‌شود.

اگر شخصی توجهی به قرب به کمال مطلق ندارد تا آن را قصد کند، بلکه به دلیل حب به کمال مطلق، کاری را انجام می‌دهد، اینجا نیز نیت به گونه‌ای است که قرب به کمال مطلق در ضمن آن وجود دارد، اگرچه توجهی به آن نیست، یعنی حب به کمال مطلق قصد عامی است که افزون بر قرب به کمال مطلق، محبت به آن کمال را نیز داراست. لذا اگر شخصی برای این که وظیفه‌اش را درباره فرزندش انجام داده باشد، برای قرب به کمال مطلق، اقامه نماز فرزند خود را مشروط به مالی کند تا وی بر نماز خواندن تشویق شود و آن فرزند برای کسب مال، نماز را اقامه کند تا عادت بر نماز و هدف تربیت حاصل شود و سرانجام نماز را قریناً الی‌الله بر پا دارد، در این مثال، اولاً کار تشویقی پدر، برای او فضیلت اخلاقی محسوب می‌شود و حد نصاب اخلاقی را داراست، زیرا به نیت تقرب، فعلی را که مقرب است به جا آورده است. ثانیاً برای آن فرزند بعد از وصول به هدف تربیت اخلاقی، فضیلت و حد نصاب اخلاقی وجود دارد، یعنی نماز را برای تقرب به کمال مطلق به جا آورده است و فواید اخلاقی آن را بهره‌برداری خواهد کرد. اما برای فرزند هنگام نماز خواندن برای کسب مال، فضیلت اخلاقی به حساب نمی‌آید و حد نصاب اخلاقی موجود نیست، بلکه مالی را که قصد کرده بود، به دست می‌آورد و حتی عادت به نماز خواندن نیز حاصل می‌شود و ممکن است سبب نماز خواندن برای خدا نیز بشود، اما عادت را که قصد کرده بود هدف اخلاق نبود، و نماز خواندن برای خدا را نیز قصد نکرده بود. لذا کار در هر دو هدف اخلاقی محسوب نمی‌شود و کار آن فرزند تا قبل از نماز خواندن برای خدا، فواید اخلاقی را نخواهد داشت، بلکه صرفاً فوایدی که قصد کرده است یا غیراختیاری بوده است، حاصل می‌شود.

رابطه اخلاق و دین در دیدگاه پرستش آگاهانه حائز اهمیت است. در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود. اولاً چگونه نظریه عدلیه، دیدگاه اخلاقی اسلام را عقلانی می‌داند و به حسن و قبح ذاتی معتقد است که نتیجه آن مردود بودن حسن و قبح شرعی است، اما در تبیین این دیدگاه به اخلاق دینی از نوع پرستش آگاهانه می‌رسیم که نتیجه‌اش حسن و قبح شرعی خواهد بود؟ ثانیاً آیا انسان‌های غیرمتدین اخلاقی نیستند یا چگونه انسان‌های غیردینی می‌توانند اخلاقی باشند؟

پاسخ پرسش اول آن است که اولاً عدلیه دیدگاهی از اخلاق دینی را مردود می‌داند که اخلاق را برآمده از اراده تشریعی الهی می‌داند که نوعی امرگرایی و غیرواقع‌گرایی محسوب

می‌شود، اما دیدگاهی از اخلاق دینی که اولاً واقعیت آن را عقل کشف می‌کند و ثانیاً شناخت بسیاری از احکام اخلاقی آن توسط شرع باشد، نزد شیعه مردود نیست، زیرا برخی احکام مانند مستقلات عقلیه را عقل به‌تنهایی درک می‌کند، لکن توان فهم بسیاری از مصالح و مفسدات احکام اخلاقی را ندارد. از این رو با مراجعه به شرع، آن مصالح و مفسدات را درک می‌کند و به احکام اخلاقی پی می‌برد.

پاسخ به پرسش دوم این است که انسان‌های غیرمتدین اگرچه حد نصاب اخلاقی را ندارند، اما کارهایشان می‌تواند ارزش اخلاقی داشته باشد، یعنی راست‌گویی از دروغ‌گویی بهتر است، اگرچه از کافر سر بزند. لذا راست‌گویی ارزش اخلاقی دارد و برای حق‌مداری کافر و زمینه‌سازی او به دین مفید است، اما چون اثر کار او در دنیاست و بقای آن‌چنانی ندارد، در قرآن به خاکستر تشبیه شده است که باد آن را می‌برد (ابراهیم / ۱۸) و همچون سراب است (نور / ۳۹). شایان ذکر است که کار او، در آخرت نیز به‌عنوان تخفیف در عذاب می‌تواند اثر داشته باشد، اما در هر صورت، حد نصاب اخلاقی را ندارد و سبب ورود به بهشت که هدف اخلاق است نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

شهید مطهری سنخ واقعیت اخلاقی را با توجه به ویژگی خاص انسانی، پرستش آگاهانه می‌داند که با خداشناسی، خداگرایی و خداپرستی سازگاری دارد. از این رو، حد نصاب اخلاقی اعتقاد به توحید است، اما این حد نصاب از جهت مبنا و لوازم، نیاز به تبیین عقلانی دارد که بیان شد. با تبیین عقلانی ارائه‌شده رفتار مفید کفار که حد نصاب اخلاقی را ندارند، اگرچه از جهت دنیایی مصلحتی در بر داشته باشند، اما در مقایسه با مصالح دنیوی و اخروی اعتقاد به توحید، چیزی به حساب نمی‌آیند، زیرا مصالح اخروی اعتقاد به توحید هم از جهت شدت و هم از جهت مدت، بالاترین حد ممکن مصالح را در بر دارند، درحالی که مصلحت دنیوی رفتار کفار محدود به زمانی از دنیا و کیفیت دنیوی است.

افزون بر توجه به مصالح اخروی یادشده، می‌توان گفت که شدت مصلحت دنیوی رفتار مفید کفار، در مقایسه با مصالح دنیوی اعتقاد به توحید هیچ محسوب می‌شود، زیرا اعتقاد به توحید، مصالح بی‌شماری همچون آرامش خاطر خدامداری، قدرت تکیه به قدرت لایزال الهی

و لذت خداگرایی را در دنیا در بر دارد که به هیچ آرامش خاطر، قدرت و لذت دنیایی نزدیک نیستند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. دمشق: دار الشامیه.
۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸. عربضی، علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۹. فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. مُحلیر، تقی؛ مصباح، مجتبی. (۱۳۹۸ش). «تحلیل فلسفی مبدئیت توحید برای فضایل اخلاقی و ارائه تعریف و الگویی جدید از فضایل اخلاقی»، معرفت فلسفی، ۱۶(۳)، ۸۵-۱۰۵.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۳ش). دروس فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰ش). به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴ش). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، (تدوین احمدحسین شریفی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ش). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۶. مصباح، مجتبی. (۱۳۸۸ش). بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ الف). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ ب). یادداشت‌ها. تهران: صدرا.



Blaming Sabziwārī Under the Veil of Sabziwārī Studies

Muhammad Riḍā ṬIrshādī-Nīyā¹

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. mr.ershadinia@hsu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: August 07, 2023

Accepted: October 16, 2023

Keywords:

Ḥakīm Sabziwārī,

Philosophical critique,

Extremism (Arabic: غُتُو),

The act of extremism.



ABSTRACT

A In a collection of articles titled “Sabziwārī Studies,” published by Iranian Book and Literature Home with the claim of introducing the opinions and works of Ḥakīm Sabziwārī, an article titled “Ḥakīm Sabziwārī’s Interaction with the Legacy of Extravagant Narrative Tendencies” has been published. In addition to the title, which conveys and implies prejudice and clearly displays its contentious nature toward the domain of great figures in Islamic philosophy, the entire writing is filled with accusations, doubts, audacity, and disrespect toward philosophical and mystical thought, as well as the realm of verified philosophers and mystics, particularly Ḥakīm Sabziwārī. The mentioned writing, under the pretext of critique, has become a means for satisfying and promoting the literalism of those whom its author represents. It is evident that philosophical thought itself is the standard-bearer (flagbearer) of critique, with the structure of its discussions and research being composed of scientific and logical critiques of ideas. Scientific and logical criticism has criteria and is far from disrespect. This analysis, with a critical and analytical perspective, examines the claims of that writing, especially the accusation of extremism (Arabic: غُتُو), and reevaluates the criteria and boundaries of extremism (Arabic: غُتُو).

Cite this article: ṬIrshādī-Nīyā. M.R. (2024). Blaming Sabziwārī Under the Veil of Sabziwārī Studies *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 27-50. <https://doi.org/10.30513/ipd.2023.5422.1460>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



سبزواری نکوهی در نقاب سبزواری پژوهی

محمد رضا ارشادی نیا^۱

۱. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.
mr.ershadinia@hsu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

در مجموعه مقالاتی که با عنوان «سبزواری پژوهی» از سوی خانه کتاب تهران، به ادعای معرفی آرا و آثار حکیم سبزواری به طبع رسید، مقاله‌ای با عنوان «دادوستد حکیم سبزواری با مرده‌ریگ روایی گرایش‌های غالی» منتشر شده است. افزون بر عنوان که القاگر و متضمن پیشنهادی است و به صراحت پنجه‌کشی آن نگاشته را به ساحت بزرگان حکمت اسلامی نشان می‌دهد، سراسر آن نوشتار حاوی اتهامات و شبهات و جسارت و هتاک به اندیشه فلسفی و عرفانی و ساحت حکما و عرفای محقق به‌ویژه حکیم سبزواری است. آن نگاشته به بهانه نقد، مستمسکی برای تشفی جویی و ترویج ظاهرگرایی کسانی قرار گرفته که نگارنده‌اش از آن طیف نمایندگی می‌کند. روشن است که تفکر فلسفی خود پرچمدار نقد افکار است و شاکله مباحث و پژوهش‌ها را نقد علمی و منطقی اندیشه‌ها تشکیل می‌دهد. نقد علمی و منطقی معیارهایی دارد و با هتک حرمت فاصله بسیار دارد. این واکاوی با نگاه نقدی و تحلیلی به بررسی مدعیات آن نگاشته، به‌ویژه اتهام غلو و بازکاوی معیار و مرز غلو پرداخته است.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴

کلیدواژه‌ها:

حکیم سبزواری، نقد فلسفی، غلو، غالی‌گری.



استناد: ارشادی نیا، محمد رضا. (۱۴۰۳). سبزواری نکوهی در نقاب سبزواری پژوهی، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۲۷-۵۰.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2023.5422.1460>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

در دوره معاصر جریان ظاهرگرایی در ستیز با فلسفه و عرفان اسلامی، به گونه‌های مختلف بروز کرده است. یکی از این نمودها انتشار منطق آنان در مقالات و آثار مکتوب با ادعای نقد و انتقاد و بررسی منطقی است، اما در نخستین مواجهه با این نگاشته‌ها آشکار می‌شود که محتوای آنها چیزی بیش از داوری‌های بدون پشتوانه و افتراهای عجیب نیست که برآمده از درک خودآموز از متون فلسفی و عرفانی است، تا آنجا که این روند به جسارت و اهانت به ساحت حکما و عرفای نامدار و در نهایت، به تکفیر صریح آنان ختم می‌گردد.

در مجموعه‌ای که به‌ظاهر و حسب ادعای فراهم‌آورنده، با عنوان «سبزواری‌پژوهی» (برخواه، ۱۳۹۲) برای بزرگداشت حکیم سبزواری تنظیم شده، مقاله‌ای در جهت معکوس، به نکوهش و تنقیص حکیم سبزواری و سپس تعمیم آن به کل حکمت متعالیه و بلکه سراسر مکاتب فلسفی پرداخته و حکیم سبزواری و دیگر حکمای متعالی را غلوگرا شناسانده است. اگرچه حکیم سبزواری در نوک پیکان حمله و آماج تحقیر و تعبیر است، اما صدر و ساقه اندیشه فلسفی هدف است و پیشاپیش حکمت متعالیه در این مسیر گرفتار مذمت، توییح و تهجین مکرر است. واکاوی پرسش‌گرانه مدعاها، اتهام‌ها و معیار ادعایی غلو در آن نگاشته، راه روشن واقع‌گرایی و حق‌بینی را آشکار خواهد ساخت. این حقیقت را نمی‌توان نهمان داشت که درباره مفهوم «غلو»، تعیین مصادیق عینی، معیار دقیق و مرز باریک آن، کمتر مقاله تحقیقی می‌توان یافت که مبتنی بر نظر متألهان بزرگ هستی‌شناس، معرفت‌شناس و دین‌شناس باشد، اگرچه مدعیان حدیث‌شناسی مقالاتی را حاوی برخی نکات با زبان غیرفنی نشر داده‌اند.

۱. ادبیات تحقیرآمیز به جای استدلال

مجادله استهزایی، آهنگ شاخص آن نگاشته در رویارویی با رقیب است. شیوه غیرعلمی و غیرفنی در سطر سطر و جمله جمله آن نمود دارد. به نظر آن نگارنده، تمجیدکنندگان از حکیم سبزواری اگر از «واقع‌بینی و ژرف‌نگری در نظاره زوایای تاریخ و فکر و فرهنگ برخوردار باشند، تعبیراتی همانند حکیم شرق در عهد خود و فیلسوف زمان را درباره وی به زبان

نخواهند آورد» (جهانبخش، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴). او با همه توان می‌کوشد با سیمای صاحب‌نظر و متخصصی متبحر در حکمت متعالیه ظاهر شود و به داوری درباره شخصیت حکیم سبزواری پردازد. مرور برخی از این تعبیرات و در حقیقت تحقیرات، گویای همه‌چیز است.

۱-۱. کودک دبستانی نه مرد شماره یک و نوآور

به نظر او حکیم سبزواری نه تنها «مرد شماره یک یا نوآور در حکمت متعالیه» نیست، بلکه او را فردی اندک‌مایه قلمداد می‌کند (همان). این داوری تابعی است از این پندار وی که مکتب متعالیه «دبستانی» بیش نیست و حکیم، پرورده این دبستان است و از حد آموزگاری این دبستان فراتر نرفته است. از این رو هر جا نامی از حکمت متعالیه آورده، با واژه «دبستان» وصف کرده است تا به خواننده القا کند که حکمای این مکتب و شخصیت‌های تراز اول آن، کودکانی دبستانی بیش نیستند (همان).

معلوم است که کاربرد مکرر واژه «دبستان» برای مکتب متعالیه، خلاف شیوه مواجهه علمی و نقد متکی بر اصول تحقیق و ناشی از پیشداوری و زائیده بغض منتهی به تحقیر و توهین است.

۱-۲. غوطه‌ور در ذهنیات منحط

آن نگارنده مدعاهای خود را برخاسته از دقت در زوایایی می‌داند که هیچ کس از حکمای متعالی، بلکه کل فلاسفه اسلامی، واجد این دقت شایان نبوده‌اند! او ادعاهای خود را با پرسش‌های انکاری و توییخی پیش پای خواننده می‌نهد تا نتیجه بگیرد که آنها «غوطه‌وران در عرفیات و عادات و ذهنیات منحط» هستند! او می‌نویسد:

آیا در این همه استشادات و بهره‌جویی‌ها از کتاب و سنت پایندی ژرف و پایا به روش صحیح فهم‌نسوز نیز وجود دارد؟ و آیا دقت بسنده و شایانی در چون‌وچند انتساب تصورات مورد استناد به استشهاد به ائمه اهل‌البیت (ع) اعمال گردیده است؟ از این آن‌سوتر، آیا حاملان و شارحان و نگره‌پردازان حکمت متعالیه - بل عموم فیلسوفان - در داوری‌ها و اظهارنظرهای خود پیوسته همان خردگرایان آرمانی

مأمول‌اند یا احیاناً غوطه‌وران در عرفیات و عادات و ذهنیات ولو منحنی معمول؟
(همان، ص ۱۸۵).

۱-۳. بی‌بهره از نصاب علوم حقیقی

آن نگارنده درصدد تحقیر حکیم سبزواری، ایشان را به کلی بی‌بهره از نصاب علوم حقیقی به شمار می‌آورد! او می‌نویسد: «با چنین توهماتی بیوسیده است که حاجی سبزواری را بر صدر فکر و فرهنگ روزگار خویش بنشانیم و به این خیال باطل همساز و هنباز گردیم که مرد را نصاب علوم حقیقی حاصل بوده است» (همان، ص ۱۸۶).

۱-۴. میراث‌خوار غالیان

آن نگارنده ادعا می‌کند که «کار و کارنامه حکیم سبزواری در دادوستد با میراث‌های روایی غلوگرایان» خلاصه می‌شود و باید این را «به کلیت سنت فرهنگی صدرایی تعمیم داد»، چراکه به این وسیله می‌توان «نظایر فراوان سستی روش و پریشانی بینش را در آثار مکتوب سنت صدرایی» نشان داد! (همان، ص ۲۱۰).

تأملات:

۱. با این ادبیات موهن که نتیجه بر دلیل متقدم است، و البته دلیلی هم موجود نیست و پیشاپیش و شتابان مطلوبش را اثبات شده انگاشته است، چه نکته علمی وجود دارد که بتوان نگارنده‌اش را در مقصودش کامیاب دید؟
۲. حمل بر صحت این است که مدعی را مُخبر سَر درون خودش بدانیم و به دلیل ناآشنایی با محتوای فلسفه اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه، از این «نظایر فراوان سستی روش و پریشانی بینش» در گفتارش که به دیگران منسوب داشته است، معذور بدانیم.

۲. نفی عقلانیت پیشرو و واقعی از حکما

نگارنده نه تنها به نفی عقلانیت از ساحت حکما پرداخته و آنها را از مسیر تعقل بیرون رانده، بلکه آنان را مانع خردورزی نیز معرفی کرده و نسبت به حکما چنین تعبیر توهین آمیزی را به قلم آورده است: «مشکل اصلی اینجاست که ضرائح پندارین این امامزادگان واجب‌التعظیم فلسفی

درست بر سر مسیر عقلانیت ساخته شده است و راه نقادی و لِمَ و لا نُسَلِّمَ را که لازمه عقلانیت پیشرو است، مسدود گردانیده» (همان، ص ۱۸۶).

اما مدعی هیچ دلیل و شاهی برای این ادعای پر وهن، جز سخنان یکی از مشتهران شعر و سرایش اقامه نکرده است تا برای مخاطب امکان تجربه خردورزی منظور مدعی فراهم آید. استاد متقن مدعی تنها به ادعای کسی است که چون در راستای فلسفه‌ستیزی، وی را با خود همراه دیده است، او را «اندیشگر ژرف‌بین» لقب می‌دهد و به آن می‌بالد. او می‌نویسد:

یکی از اندیشگران ژرف‌بین روزگار ما می‌نویسد پارادایم‌های حکمت متعالیه... که... به وسیله صدرالدین شیرازی شهرت و رسمیت یافته است... با درسی شدن کتاب‌های ملاصدرا و پیروان او، به‌ویژه حکیم سبزواری و شرح منظومه او، زبان حکمت و نگاه فلسفی ما را در دو قرن اخیر شکل داده است و مجال کمترین سعی در راه عقلانیت واقعی را از ما گرفته است (همان).

تأملات:

۱. واضح است این ادعاها که بغض و کینه و عقده‌گشایی از آنها نمایان است، با نقد و بررسی علمی فاصله فراوان دارد. کوبیدن و تقریر با ادعاها و اظهارات بدون پشتوانه و بدون استدلال، آیا نامی جز ستیز به خود می‌گیرد؟

۲. تعبیر موهن «امامزادگان واجب‌التعظیم فلسفی» برای چه مقصودی است؟ جز برای کینه‌توزی؟ همه ملل به شخصیت‌های علمی خویش می‌بالند و آنها را تکریم می‌کنند. سفارش اسلام نیز در تمجید از متفکران و معلمان و حتی از متعلمان، بیش از اندازه است و قابل احصا نیست. چرا این مدعیان نسبت به رقیب چنین می‌اندیشند؟ «امامزاده» یعنی چه؟ لغزسرایب آیا دردی از مدعیان درمان خواهد کرد؟ البته تمجید به جای خود و تنقید به جای خود، ولی توهین و تهجین به بهانه نقد چرا؟ کاش مدعی به دور از بغض و کینه نسبت به فکر فلسفی، در گفتار خود کمی تأمل می‌کرد و جایگاه خود و ادعاهایش را محک می‌زد.

۳. در این راه جز مصادره به مطلوب آیا استدلالی ارائه شده است که مدعیان را به مقصود خیالی نائل سازد؟ انتساب واژگانی همانند «عقلانیت پیشرو، عقلانیت واقعی» به خود از طریق مصادره به مطلوب، برای هر کسی سهل است. اما چه چیزی جز آثار مکتوب می‌تواند این ادعا را به منصفه اثبات بنشانند؟ این مدعیان چرا آثار مطلوب خود را ارائه نمی‌دهند تا معلوم

گردد از محتوای این واژگان چه سهمی دارد؟ چرا مدعی چند اثر از آثار شخصیت‌های مراد خویش را که اندکی از این معیارها در آن موجود باشد، نام نبرده است؟

۴. اصولاً کلی‌گویی که زبان معیار و موجد هنجار نیست. چرا دست‌کم فهرست‌وارهٔ مبانی و اصول عقلانیت مطلوب مدعیان در هیچ کجا نه که مستوفاً بلکه گذرا تقدیم افکار مخاطبان نشان نمی‌شود و فقط مدعا بر مدعا افزوده می‌گردد و بس؟ چرا بسان اینجا، همه‌جا در آثار مکتوب و در بیان و لسانشان، فقط تحذیر بر تحذیر و اخطار بر اخطار میدان‌دار است و بس؟

۵. منظور از «پیشرو» و «واقعی» چیست؟ معیار آن کدام است؟ محتوای این واژگان چرا برای مخاطب، نه موشکافانه که آن نگارنده مدعی آن است، بلکه در خور فهم عوامانه بازگو نمی‌گردد؟

۶. چه کسی می‌تواند انکار کند که سراسر آثار فلسفی، به‌ویژه متون حکمت متعالیه، مملو از «نقادی و لم و لا نسلم» است.

۷. عجیب است مکتب حکمت متعالیه که این‌همه در انظار صاحب‌نظران تالائو داشته و ناموران بیشماری در آن فضا تا درجات عالی تخصص و تمحض در ادوار متوالی پیش رفته‌اند، و آثار مکتوب آنان گواه است، به چشم برخی سبب سلب «مجال کمترین عقلانیت» شده است! آیا جز ناآگاهی از محتوای این آثار به سبب صعوبت درک مطالب ژرف الهیات اسلامی و توحیدی، و نیازمندی به آموختن از استادان ماهر فن، و بسته بودن در به روی خودآموزی، می‌توان عامل دیگری را برشمرد؟

۸. چه کسی مانع خردورزی امثال این مدعیان غرق در تنعم و محاط به برخورداری همه‌جانبه از امکانات آموزشی و غیر آموزشی عمومی شده است؟ راه عقل‌ورزی را چه کسی به روی مدعیان جز خود آنان و عدم توانشان بسته است؟ همیشه راه تعقل برای همه به‌ویژه برای مدعیان باز بوده و هست، این گوی و این میدان! چه کسی مانع مدعیان از زایش مکتب جدید، سخن جدید، آیین جدید و به زعم آن نگارنده، «عقلانیت واقعی» شده است؟ خصوصاً مدعیانی که در طول حیات تحصیلی و اجتماعی‌شان از بهترین امکانات رفاهی و تنعم معیشتی برخوردار بوده‌اند و به ادعای خودشان، با بهترین استادان در مراکز عالی آموزش دیده و در بهترین جوامع علمی نشست و برخاست داشته‌اند. آیا باید امروز سند پیشرفت

معکوس خود را به پای اندیشمندان بزرگی بگذارند که در کمال محرومیت و حصر و تبعید و آزار و اذیت، با نگارش بزرگ‌ترین دایرة‌المعارف عقلانی و تدریس و تعلیم و تربیت حکمای بزرگ، فرهنگ عقلانی تمدن اسلامی را ترسیم کرده‌اند.

۳. عقلانیت‌زدایی

۳-۱. عقلانیت کارآمدِ راهگشا!

مدعی بدون هیچ توضیحی دربارهٔ این دو واژه اختراعی‌اش، این دو را از تأملات و تفکرات فلسفی حکیم سبزواری به دور می‌داند و ادعا می‌کند: «حاجی سبزواری همان فیلسوف ایران در آغاز عصر بحران و حاجت شدید و بی‌امان به عقلانیت کارآمدِ راهگشاست، بی‌آن‌که هیچ نقش مهم و نمایانی در پدید آوردن این عقلانیت داشته بوده باشد» (همان، ص ۲۰۹-۲۱۰).

تأملات:

۱. واژه‌سازی بدون توجه به محتوا و بدون توضیح مقصود، در آن نگاه‌شده فراوان است. از همین مقوله، کاربرد وصف «کارآمد» و «راهگشا» برای واژه «عقلانیت» است. معلوم است که این واژگان کلی است و هر کسی با مصادره به مطلوب می‌تواند تفکر خود را هرچند سطحی به آن متصف سازد.

۲. آن نگاه‌شده با به کار بردن «عصر بحران»، پنداشته مقصودش را بیان کرده، درحالی‌که نه منظور خود از «بحران» را بیان کرده و نه گونه و عوامل آن را برشمرده است تا نقش مثبت و منفی دانشمندان مختلف در آن قابل سنجه باشد. نیز هیچ سندی بر این ادعا ارائه نکرده که جامعه در بحران به سر می‌برده و حکیم هیچ اعتنایی به محیط و اجتماع خود نداشته است. اگر منظور او بحران سیاسی یا اجتماعی باشد، آیا فقط عقلانیت در همان چیزی خلاصه می‌شود که او در ذهن خود مراد کرده است؟! مثلاً آیا عقلانیت فقط در نقش‌آفرینی در روابط سیاسی یا معاشرت اجتماعی عوامانه معنادار است و دارای همان یک مصداق است؟ اما آیا تغییر در فرهنگ خَصِیصین و طبقهٔ متفکر و تأثیرگذار جامعه و ارتقای آنان به سطح عالی ژرف‌اندیشی، هیچ سهمی در عقلانیت ندارد؟

۳. افزون بر این‌که این «عقلانیت کارآمدِ راهگشا» چه مفهومی دارد و مصداق آن کدام است؟ آیا منظور از عقلانیت عقل نظری است یا عقل عملی؟ بدیهی است بدون اصلاح نظر و

فکر و اندیشه، هیچ توفیقی برای پیشرفت در عقلانیت عملی و رفتاری میسر نیست. این اندیشمندان بزرگ و حکمای مبرز بوده‌اند که با آموزش استادان و پرورش اندیشمندان سترگ جامعه با بیان و زبان و با تدریس و تألیف آثار سودمند در راه بسط خردورزی و نهادینه کردن آن در رفتار و خلیقات جامعه مؤثرترین نقش را داشته‌اند. اگر کسی درصدد باشد، بدون تعیین معیار خردمندانه برای خردورزی، به صرف لفاظی به شبهه‌پراکنی بپردازد، آیا می‌تواند با این شگرد نسبتی با عقلانیت بایسته احراز کند؟

۳-۲. عقلانیت در بایست!

مدعی با ارتکاز ذهنی طرد و ستیز با عرفان، درصدد است چنین القا کند صرف اتساع حکمت به عرفان، کافی است تا سند اثبات ادعایش یعنی محکومیت حکیم سبزواری را برملا ساخته باشد. با این اعتماد بدون هیچ کوششی برای اثبات یا ارائه سندی، به ادعای کلان خود چنین می‌بالد:

نه آن حکمت عرفان‌آمیز اشراق‌اندیشانه که سبزواری حامل و آموزگار آن بود با این عقلانیت در بایست نسبتی داشت و نه آن مرد محترم سبزواری‌نشین که اوقاتش را صرف تعلیم و تربیت دل‌باختگان عوالم اشراقی و عرفانی می‌کرد و حتی تئو چند از شاگردانش در زمره مجاذیب محسوب‌اند، از اقتضانات آنچه می‌رفت آگاهی روشنی داشت تا بتواند به پاسخگویی برخیزد و دست یازد. او حتی به اندازه برخی از پیشینیان و هم‌روزگاران‌ش که رساله جهادیه و رساله رد پادری می‌نوشتند، با این عوالم سروکار نداشت (همان، ص ۲۱۰).

تأملات:

۱. این منطقی دیدگاهی است که امثال حکیم سبزواری را به کلی از نقش خردپروری و خردمندپروری دور می‌داند، حال آن‌که با شاگردپروری و تدریس و تربیت استادان بنام نه‌تنها برای ایران که برای جهان اسلام و حتی اقصی نقاط جهان همانند تبت، مدتی طولانی بزرگ‌ترین حوزه علوم عقلی را در سبزواری تشکیل داده و به تکمیل نفوس پرداخته است. اگر تحکیم مبانی نظری و عملی و تصحیح جهان‌بینی استوار بر تأمل و تدبر در متون وحیانی

خردورزی نیست، پس ظاهرگرایان فرقه‌ای باید بسیار فخرآمیز برداشت‌های سطحی خود را به‌عنوان عتیقه‌های گران‌بها عرضه کنند که کرده‌اند!

۲. واژگان «حکمت عرفان‌آمیز اشراق‌اندیشانه» به چه معناست؟ اختراع چنین الفاظی بدون توجه به روش و مبانی حکمت اشراق و بدون توجه به روش و مبانی عرفان نظری، خود دلیل گویا بر انباشت مدعا بر مدعا است. پسوند «آمیز» واژه‌ای کلیدی است که برای اتهام به رقیب در نزد این گونه مدعیان پرمصرف است. منظور آنها از این واژه، التقاط، تحریف حقایق، عدم اصالت و بی‌ارزش بودن است. به نظر آنان، این واژگان خوداثبات است و نیاز به هیچ زحمت اضافی ندارد.

۳. این شبه‌استدلال که چون «نتی چند از شاگردانش در زمره مجاذیب محسوب‌اند»، پس راه و روش حکیم اشتباه است و از عصر و جامعه خود غافل بوده و نتوانسته است نیاز جامعه را تشخیص دهد، نیز در نوع خود از هر چه حکایت نکند، از مشعوف بودن به ادعا اشباع است.

۴. نزد همه خردمندان و فرهیختگان، جاذبه در معنویات امتیاز محسوب می‌شود نه وهن و ضعف.

۵. اگر جاذبه داشتن طبق نظر مدعی، چون سبب گمراهی می‌شود، پس محکوم و نامطلوب باشد، این مجذوب است که به دلیل برداشت اشتباه و در پیش گرفتن تصمیم نادرست باید محکوم شود نه مبدأ جاذبه. جاذبه در معنویات امری مطلوب است و البته هر امر مطلوبی ممکن است مورد سوءاستفاده قرار بگیرد و کارکرد اصلی خود را نه تنها از دست بدهد که به ضد آن تبدیل شود، اما مبدأ جاذبه که مقصر نیست. مگر قرآن کریم حبلی نیست که در کمال جاذبه‌های معنوی، برای نجات و رستگاری نازل گشته و به تمسک به آن امر شده‌است؟ حال کسی ممکن است با این حبل صعود کند و کسی سقوط.

۶. مدعی با خاطر جمع، مقایسه‌ای ادعایی بین حکیم و کسانی که او «برخی از پیشینیان و همروزگاران» نامیده، برقرار ساخته تا رتبه حکیم را متزلزل و ادعای خود را مستدل ساخته باشد. با این بهانه که چون یکی از آنها «رساله جهادیه» نوشته و دیگری رساله «ردیه»، پس آنها آگاه به زمان و متجدد و پیشرفته‌اند و حکیم برعکس ناآگاه، غافل و سر در کار تدریس امور غیرضرور و غیرلازم و بلکه مضر بوده‌است، زیرا نظر مدعی بر عرفان‌گریزی و فلسفه‌ستیزی

متمرکز است و اصولاً در چنین دیدگاهی صدر و ساقهٔ معارف برآمده از عرفان و فلسفهٔ اسلامی باطل و پوچ است.

۷. این مدعی نه اقتضائات روزگار پیشینیان را برشمرده، نه همروزگاران ادعایی را معرفی کرده است! مفروض این که اقتضائات عصر یکی بوده و آنها در همان فضا و عصر حکیم دست به چنین نوشتارهایی زده‌اند، اما مگر نقش دانشمندان هم‌زیست در یک برهه یا در همهٔ اعصار باید یکی باشد؟ بدیهی است که نقش آنها به حسب مهارت و تخصص، برای جامعه متنوع است، چنان که تقسیم مسئولیت و ایفای نقش آنها بیکرهٔ جامعهٔ زنده و پویا را شکل می‌دهد.

۸. افزون بر این، اگر نوشتن رسالهٔ «جهادیه» دربارهٔ جهاد اصغر افتخار است، حکیم در عمل، در حال جهاد اکبر بوده و مجاهد میدان مبارزه با جهالت، کوته‌بینی، سطحی‌نگری و ظاهرگرایی است. تربیت این‌همه نفوس در حکمت عملی و نظری گواه صدق بر مبارزهٔ بی‌امان و جهاد بی‌پایان است.

۹. مدعی پس از این یکی از «همروزگاران» ادعایی برای حکیم سبزواری را «آخوند خراسانی» معرفی می‌کند، اما کتمان می‌کند که آخوند خراسانی از شاگردان حکیم و تربیت‌یافتگان مکتب وی و دم‌خور دم شخصیت‌ساز حکیم بوده است.

۳-۳. عقلانیت عصر تجدد!

مدعی بر ادعای افزایش سهم حکمای صدرایی در خردورزی تجددگرایانه هیچ است، زیرا نقش دیگران امثال شیخ هادی نجم‌آبادی، جمال‌الدین اسدآبادی و آخوند خراسانی تام و تمام است. سپس با ادعای تأمل، بدون نیاز به هیچ کوشش علمی و آموزشی، ابواب دگراندیشی تجددطلبانه را چنین به روی همه گشوده می‌داند!

این که عقلانیت عصر تجدد ما را در نسل‌های مختلف، امثال شیخ هادی نجم‌آبادی، جمال‌الدین اسدآبادی و آخوند خراسانی شکل می‌دهند و بیشینهٔ حکمای رسمی صدرانیان در شکل‌گیری آن نه پیشتاژند نه حتی هنباز، نکتهٔ قابل تأملی است که ژرف‌اندیشی در آن ابواب تازه‌ای از تاریخ عقلانیت اخیر ایرانی را بر می‌گشاید (همان، ص ۲۱۰).

تأملات:

۱. مدعی در روزگاری که آن را «عصر تجدد» می‌خواند، همه عقلانیت را ساخته و پرداخته امثال شیخ هادی نجم‌آبادی، جمال‌الدین اسدآبادی و آخوند خراسانی می‌داند، با کتمان این حقیقت که آخوند خراسانی از آموزش دیدگان حوزه درسی حکیم سبزواری است (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵). بر این اساس، عقلانیتی که از حوزه حکیم سبزواری برآمده است، علیه وی به کار می‌رود.

۲. این کدام عقلانیت در روزگار تجدد است که نه بر استدلال و برهان متکی است نه بر منطق و حکمت و عرفان، نه بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و نه بر سایر شاخه‌های برآمده از خردورزی‌های ممتد در طول تاریخ؟ آیا به هیچ انگاشتن نقش آموزه‌های خردورزانه این فنون در نظر و عمل، و تهی انگاشتن سهم پدیدآورندگان مبرز آن در ترویج عقلانیت و ژرف‌اندیشی، خروج از انصاف در داوری درباره اندیشمندان تأثیرگذار در تمدن اسلامی به حساب نمی‌آید؟

۳. مدعی به مزایای افتخار پیش می‌رود و تفاوت اختراعی نقش اسدآبادی را با حکیم سبزواری، از اختصاصات دیده خردبین خود اعلام می‌کند و با این آهنگ چنین می‌نویسد: «البته دیده‌ای خردبین باید تا به خوبی بنگرد و دریابد که تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟» (همان، ص ۲۱۰). به نظر او، اسدآبادی فیلسوف حقیقی اسلام است و دیگران به ادعا! همه سند و استدلالی که پشتوانه این ادعای پرطمطراق است این سخن است: «نغزبازی روزگار این است که این دو مرد (اسدآبادی و سبزواری)... هر دو فیلسوف‌الاسلام در عصر خود خوانده شده‌اند» (همان).

۴. مدعی هیچ سند تاریخی یا هیچ دلیل منطقی برای اثبات فیلسوف بودن اسدآبادی و نفی فیلسوف بودن از سبزواری ارائه نکرده است تا معلوم گردد مراد او از فلسفه‌ای که به اسدآبادی نسبت می‌دهد، چه مقوله‌ای است؛ فلسفه سیاسی یا اجتماعی یا اخلاقی و...؟ و فیلسوف مدنظر او چگونه فیلسوفی است؛ فیلسوف هستی‌شناس یا معرفت‌شناس و...؟

۵. افزون بر این، اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. اگر اسدآبادی فیلسوف است، آیا دلیل می‌شود که هیچ کس دیگر که بسان او به سیر و سیاحت پرداخته و در جهت منویات او نبوده است، فیلسوف نباشد؟! است.

۶. ترکیب «عقلانیت اخیر ایرانی» به چه معناست؟ ابعاد و مؤلفه‌های آن چیست؟ آیا این عقلانیت تک‌بعدی است یا اضلاع مختلف دارد و شخصیت‌ها و عوامل بسیاری در پدید آوردن آن نقش دارند؟ با همهٔ ابهامات نهفته در ادعا، چگونه می‌توان اجزای تمدن و فرهنگ برآمده از زیر و بم عوامل ادوار مختلف را به گونه‌ای تفکیک کرد که مظاهر نوین و پسین آن، هیچ گونه تأثیرپذیری از مبانی و عناصر پیشین نداشته باشد؟! فکر فلسفی و جریان‌های مختلف فلسفی جزء لاینفک و بلکه مؤثرترین عامل فرهنگ در همهٔ ادوار است و نمی‌توان نقش آنها را در مظاهر پسین انکار کرد و به طرد کلی آنها رأی صائب صادر کرد و فقط به افراد خاص و تفکر خاص مستند کرد و بقیه را تخطئه نمود.

۴. اتهام تسامح و باطن‌گرایی

«التقاط، تسامح و باطن‌گرایی» در برابر ظواهر متون دینی اتهام‌های دیگری است که مدعی به همان روش خوداثباتی به حکیم سبزواری رمی کرده است. مدعی آنها را ناشی از «تمایلات شخصی به حکمت اشراق و دلباختگی به عرفان» اعلام می‌کند و با ضرس قاطع، نتیجهٔ این تمایلات و دلباختگی را با اتهام «دادوستد با مرده‌ریگ روایی گرایش‌های غالی» آبکاری می‌نماید و با پیشرفت شغف آمیز، به این بسنده نمی‌کند، بلکه تعبیر مکمل «اتکا و اعتماد» را به آن می‌افزاید و هنوز ناخرسندانه به دنبال واژه‌سازی است و این قافیه را چنین به انجام می‌رساند که هم «از آن تغذی کرده، هم به توجیه آموزه‌ها و تئوریزه‌سازی مدعیات و انگاره‌های آن اهتمام نموده است»!

به پندار مدعی، «حکیم سبزواری افزون بر ویژگی عام دستگاه فلسفی صدرایی در گشودن باب پاره‌ای التقاط‌ها و تسامحات و باطن‌گرایی‌ها»، گرفتار «تمایلات عمیق شخصی به نظوروزی اشراقی‌مآبانه» است و بیشتر «دلباخته به عرفان و سلوک مصطلح» بوده و این عوامل سبب می‌شود از «متن متین عقل خارج و به بلندپروازی‌های باطن‌گرایانه» دچار آید! (همان، ص ۱۸۶).

تنها مطلبی که مدعی را به این نقطه رسانده است، این احتمال اوست: «شاخص‌ترین نمونهٔ دادوستد او با مرده‌ریگ روایی گرایش‌های غالی به احتمال همانا شرح اوست بر خبر نورانیت» (همان، ص ۱۸۸). او می‌نویسد:

حکیم سبزواری را باید جزئی از یک سنت آسان‌گیر متذوق در برخورد با موارث نقلی دانست؛ سستی که مع‌الاسف پهنای تاریخی و معرفتی معتابیهی از پیشینه فرهنگی ما را فرو پوشانیده و شماری از نامورترین نخبگان فرهنگ و اندیشه را نیز در خود جای داده است (همان، ص ۲۰۶).

تأملات:

۱. مدعی از واژگان «التقاط، تسامح و باطن‌گرایی» که به‌عنوان ستیزافزار به کار می‌برد، هیچ تعریفی ارائه نداده است.
۲. مدعی با چه مبنا و معیاری حکمت متعالیه را صرافیه کرده که «ویژگی عام دستگاه فلسفی صدرایی» را با این واژگان استهزایی نواخته است؟ بدیهی است برای صرافیه هر مکتب فلسفی، در هر حد و اندازه، باید محک منطقی ارائه شود تا ادعا قابل سنجه باشد.
۳. ادبیات مدعی سرتاسر تحقیرآمیز و پر از استخفاف و سبک‌نمایی است. این آهنگ به طور ویژه در کاربرد واژگانی چون «التقاط»، «تسامح»، «باطن‌گرایی» و «متذوق» نمایان است. «التقاط» واژه‌ای است که برای نشان دادن در یوزگی و عدم اصالت فکرِ متهم به آن، به کار رفته است. «تسامح» نیز نوعی وادادگی و عدم واکنش در برابر حریف و استفاده از عناصر متضاد یا بیگانه است و نشانه فقر فکری، آسیب و بیماری اندیشه. «باطن‌گرایی» به معنای منفی و مطرود آن به کار گرفته شده که در نظرگاه این مدعیان هر گونه گذر از ظاهر الفاظ، تأویل و تفسیر به رأی محسوب می‌گردد و به کلی ممنوع است و فقط برداشت‌های سطحی و ظاهری از متون دینی مقبول آنهاست. واژه «متذوق» نیز که در خود تکلف و به خودبندی را گنجانده، به جای «ذوق» به کار رفته است و طعنه و استهزایی بیش نیست تا رقیب را متهم به انحراف و ذوق‌زدگی نابه‌جا بنماید.
۴. کلی‌گویی و استنتاج‌های خوداثبات و مصادره‌ای، فراوان در فراوان در نگاشته مدعی به‌عنوان نقد واگویی شده و در این رهگذر، تعبیر «متن متین عقل» کافی است تا او مطلوب خود را اثبات شده پندارد، اما به جای این کلیات، هیچ تعریفی از عقل و متن و متانت آن، در مدعا حضور ندارد، اگرچه مدعی خود را در مرکز این متن تصور نموده و متانت آن را نیز از اختصاصات ویژه خود به شمار آورده و با این تصور، عرفان نظری و حکمت متعالیه و از جمله حکیم سبزواری را از این متن بیرون پنداشته است!

۵. اتهام «تمایلات شخصی» پیش از آن که اثباتگر باشد، خودویرانگر است. نخست آن که هیچ دلیلی بر روش احراز تمایلات رقیب ارائه نشده است. در وهلهٔ بعد، مستندات که این تمایلات را اثبات نماید کدام است؟ بدیهی است رقیب هم می‌تواند همین اتهام را متوجه مدعی بداند و او را بر اثر جبهه‌گیری در قطب مخالف دارای تمایلات متضاد معرفی نماید.

۶. اگر به اعتراف مدعی آنچه مورد هجومه اوست «شماری از نامورترین نخبگان فرهنگ و اندیشه را نیز در خود جای داده است»، جای آن است که نخست با احتیاط سخن بگویند و شمشیر بر روی «نخبگان» نکشد و سپس به درگاه تعلم وارد شود و توجیه صحیح آن را از همان نخبگان یعنی خبرگان فن فراگیرد.

۵. دادوستد با میراث‌های غالیانه!

این اتهام ناروا بر حکیم سبزواری از آنجا به نظر مدعی بر وی رواست که ناشی از «عدم انس و آشنایی کافی با نقادهای موی‌بینانه و روش‌مند علوم نقلی» (همان، ص ۱۸۷) و «عرفان‌گرایی نشسته در جان او است که به عرفان‌گرایی افراطی» منجر گشته و حکیم را وادار کرده «در مکتوبات خود گرفتار استشهاد و اعتماد به اخبار نامعتبر و استخدام آنها در تأیید یا تبیین آموزه‌ها و میراث‌های غالیانه» بشود (همان).

از دیگر سو، این ویژگی از انگارهٔ «انسان کامل صوفیانهٔ ابن عربی» سرچشمه گرفته است!:

بی‌شک، تصورات خود حاج ملاهادی در باب امامت و ولایت و انسان کامل که در سازگاری با انگاره‌های حاکم بر تفلسف صدرایی و تصوف محیی‌الدینی است، مایهٔ اصلی دادوستد بی‌دغدغهٔ او با چنین خبر غریب و ناستواری است... تصویر حاجی سبزواری از پیامبر اکرم (ص) این است که صفات آن سرور در مرتبه‌ای واقع است که اعلا از آن متصور نیست، مگر صفات واجب‌الوجود (همان، ص ۱۸۹).

تأملات:

۱. این اتهامات و مدعیات مهم‌ترین بخشی است که مدعی اتهامات پیشین را مقدمهٔ اثبات آنها قرار داده است. مبحث غلو همان چیزی است که او را واداشته است تا دست به قلم ببرد و انگاشته‌های ذهنی خود را توشهٔ نفی و طرد حکمت متعالیه و عرفان نظری نماید. در این راستا

کوشیده است تا مقامات الهی-معنوی اولیا و اصفیا را انکار کند و همه را برخاسته از گرایش‌های غالبانه بنمایاند.

۲. در این ادعاها می‌توان تفریط درباره اولیای الهی را مشاهده نمود. انکار مقامات معنوی و تفاضل مقامات امامان معصوم(ع) در ادعاهای این گونه افراد تازه نیست. او این انگاره را با گزارشی دلخواه چنین به استهزا گرفته است: «انسان کامل چون سایه خداست همه کمالات و خیرات و همه مبادی و قوا را داراست و هرچند به تن پاکش در این مکان و زمان به سر می‌برد، اعلا مراتب ملکوت جایگاه اوست و زمانی فراتر از این زمان زمان او» (همان).

۳. منکران خصائل انبیا و اولیای الهی و فضائل اهل بیت عصمت و طهارت(ع)، مناقب آنان را منحصر به مقامات ظاهری و دنیوی می‌پندارند و فضائل آنها را در ارزش‌های مادی دنیوی محصور می‌کنند، به گونه‌ای که با رخت بر بستن آنان مکان و زمان از آنان تهی می‌گردد و هیچ وجود اثرگذاری از آنان باقی نمی‌ماند و لوازم خلاف این پندار، بسان توسل و شفاعت از آن شایستگان و مقربان درگاه الهی، در نظر مکدر آنان شرک و کفر به شمار می‌آید!

۴. مدعی پرداختن به متون روایی را که مفاد آنها درباره «خلقت نورانی» معصومان(ع) است، «مواجهه غیر محتاطانه و تطبیق گشاددستانه آن با مفروضات نظام فلسفی عرفانی صدرایی» می‌پندارد و سپس می‌گوید: «اظهارنظرها درباره مقام روحانیت انبیا و اولیا درست به مانند خود مقام روحانیت مفروض در این نظام اندیشگی، جای چون‌وچرای فراوان دارد» (همان، ص ۱۹۰).

همه این تفریط و کژروی مدعی از کجا ناشی می‌گردد؟ از تصویری ناروا و برداشتی کاملاً اشتباه از تعریف و معیار غلو که مدعی را با جرئت و جسارت تام وادار کرده است چنین به آن، زبان و دهان بی‌الاید. درباره تعریف و معیار غلو سخن خواهیم گفت. اگرچه پژوهش‌های انجام‌شده می‌تواند بطلان نظر مدعی را در این رابطه به سهولت به انجام رساند (نک: پورامینی، ۱۳۸۵؛ خانی مقدم، ۱۳۹۸؛ رحیم‌پور، ۱۳۹۴؛ رضایی، ۱۳۸۹؛ علیزاده نجار، ۱۳۹۲).

۵. ادبیات تمسخرآمیز مدعی در اتهام غلوگرایی، این گونه بیانگر استنتاج‌های بدون پشتوانه اوست: حکیم سبزواری با «برف‌انباری از انبوه مدعیات غالبانه» (جهانبخش، ۱۳۹۲، ص ۱۹۳) دارای «ذهن تاویل‌گر، جاده صاف‌کن» منحرفان است! و سزاست با این تعابیر ناهنجار از

حکیم نامبردار شود: «آنچه در این میان بی‌وقفه در کار است ذهنی است که به تأویل و توجیه خو کرده و اینک جاده‌صاف کنِ اندیشه‌ها و میراث‌هایی شده که با راست‌کیشی شیعی هیچ در نمی‌سازد» (همان، ص ۱۹۲).

۶. مدعی با سیمای آسیب‌شناس! دو عامل دیگر جهت روی‌آوری «مردان نامی و فرهنگ‌آفرین» به «میراث‌های روایی گرایش‌های غالی»، بر سایر ادعاهای خود می‌افزاید: «فقدان تصور تاریخی-کلامی صحیح و روشن از جریان‌های غالی و مفهوم و معنای غلو» (همان، ص ۲۰۶).

او سخن در باب عامل نخست را به سکوت و ابهام می‌گذراند و سپس درباره‌ی عامل دوم برای غلو معیارسازی می‌کند. گویا به اکتشاف بی‌سابقه‌ای دست یافته است که آن «مردان نامی و فرهنگ‌آفرین» به کلی از آن محروم بوده و همگی به راه خطا رفته‌اند.

۶. ممیزی بدون معیار غلو

مدعی با کلی‌گویی و ابهام‌پراکنی چنین به تعریف غلو و ارائه‌ی معیار می‌پردازد:

غلو برگزشتن از مرزهای عقیدتی و زیر پا نهادن کرانه‌های مستفاد از عقل و نقل معتبر است و از همین روی، منحصر به خداانگاری پیشوایان نبوده و نیست. زیاده‌روی و برگزشتن از حدود ثابت شرعی و عقلی غلو است و از بارزترین مصادیق این زیاده‌روی و تجاوز همان خداانگاری پیشوایان یا ادعای نبوت در حق امامان که برخی به‌نادرست غلو را محدود به همین قلمرو انگاشته و از دیگر مصادیق زیانبار آن چشم پوشیده‌اند (همان، ص ۲۰۶).

مدعی در این روند کلی‌سرایبی، این سخن را نیز به بهانه‌ی اطلاع «نگاه متبعمانه به تاریخ»!!

پشتیبان ادعای خود قرار داده است:

نگاهی متبعمانه به تاریخ فرا می‌نماید که بیشترین غالیان شیعه‌نمایی که از مرز خرد و ایمان بر گذشته و به انحراف و غلو درغلتیده بودند، در عین اعتراف به بشر بودن امامان، ایشان را به صفات الهی متصف می‌شمردند و به دیگر سخن، امام را شخصاً و ذاتاً خدا نمی‌دانستند، ولی صفات خداگونه به امامان می‌دادند و یا دست‌کم به پاره‌ای از برتری‌ها در حق امام قائل می‌شدند که برخلاف تصریحات دیانت و عقلانیت بود (همان).

مدعی برای نشان دادن تضلع خود بر فقه‌الحديث و درایة‌الحديث به مفاد روایاتی می‌پردازد که جز او کسی از محدثان، مفسران و شارحان بنام امامیه، این مدعاهای منحصر به فرد او را به زبان نیاورده است. او سپس سندیت این روایات را به سخره می‌گیرد:

مفهوم "نَزَلْنَا عَنْ الرَّبِّيَّةِ وَقَوْلُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ" و نقل‌های هم‌تراز آن که پیوسته از تکیه‌گاه‌های فکری و عقیدتی گرایش‌های غلوگرا بوده است، بارها مورد استناد و استشهاد حاج ملاحادی واقع شده و در بافت اندیشگی برخاسته از تفلسف صدرایی و تصوف محیی‌الدینی پشتوانه خوانشی غلوآلود از مراتب اهل‌بیت (ع) قرار گرفته است (همان، ص ۱۹۰).

تأملات:

۱. کلی‌گویی‌های مدعی در این بخش نیز اعجازی است که قرار است خط غلو را از غیر آن جدا سازد! دو نمونه از این مقوله، یعنی ادعای مبهم و کلی درباره معنا و معیار غلو چنین است: نمونه اول: غلو یعنی «برگذشتن از مرزهای عقیدتی و زیر پا نهادن کرانه‌های مستفاد از عقل و نقل».

اما مرزهای عقیدتی و کرانه‌های مستفاد از عقل و نقل کدام است؟ چه کسانی جز متکلمان و محققان بزرگ امامیه و حکمای الهی که تدقیقات و تحقیقات مدام آنها در فقه اکبر، گواه نظر صائبشان باشد، توانایی ترسیم این حدود و ثغور را دارند؟ این مرزها چنان دقیق است که حتی برخی محدثان و راویان بنام از تعریف و ترسیم آن یا ناتوان بوده یا به حاشیه رفته و بر شبهات افزوده‌اند.

نمونه دوم این کلی‌گویی است: غلو یعنی «برگذشتن از حدود ثابت شرعی و عقلی». بسیار واضح است که این سخنان تعیین‌کننده مصداق خود نیست! تعیین مصداق این کلیات جز از عهده آگاهان و متعمقان یعنی همان «نخبگان و مردان نامی و فرهنگ‌آفرین» بر نمی‌آید، اگرچه آنان با سوءظن مورد اتهام مدعیان قرار گیرند.

۲. ابهام‌پراکنی و اجمال‌سرابی شاکله مدعاهای متراکم مدعی است. معنای این ادعا چیست: «در عین اعتراف به بشر بودن امامان، ایشان را به صفات الهی متصف می‌شمردند»؟ با اندکی واکاوی معلوم می‌گردد مدعی جز بازی با الفاظ، چیزی در فکر و نظرش جولان ندارد.

این «صفات الهی» چیست که با بشر بودن ناسازگار است و به غلو می‌انجامد؟ آیا صفات ذات یا صفات فعل خداوند تبارک و تعالی منظور است؟ از سه صفت اصلی ذات الهی یعنی علم و قدرت و حیات، نه تنها در انبیا و اولیا و امامان معصوم (ع)، بلکه در سایر موجودات به وفور وجود دارد و موجودات بسیاری با امتیاز صفات بالغیر از بالذات، متصف به این صفات الهی‌اند. پس صرف اتصاف به این صفات، چنان‌که در سایر موجودات سبب غلو درباره آنها نمی‌شود، درباره انبیا و امامان (ع) نیز موجب غلو نیست.

اگر هم منظور صفات فعل است، به همین بیان سبب غلو نمی‌گردد. همه افعال تحت حاکمیت اذن و اراده الهی است و هیچ حکیم و عارف مسلمان ذره‌ای به استقلال هیچ مخلوق ممکنه رأی نداده است تا کسی این مطلب را درباره معصومان (ع) توهم کند. بنابراین تنها میزان دچار شدن به غلو، اتصاف موجودات در هر درجه وجودی، کمترین یا شدیدترین، به «استقلال و وجوب ذاتی» است و این همان معیاری بود که روایات پیش گفته، به مقام «ربوبیت» نامبردار نمود.

۳. مدعی بر اساس چه معیاری مفاد روایاتی از قبیل «نَزَلْنَا عَنِ الرَّبِّيَّةِ وَقَوْلُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۵، ص ۲۷۰؛ ج ۳۱، ص ۶۶۰) را که دانشمندان و علمای متبحر امامیه محک و میزان تشخیص غلو قرار داده‌اند، یکسره غلوآمیز قلمداد می‌کند! آن نگارنده گفتارهای شخصیت‌های عظیم امامیه همانند شیخ مفید و شیخ طوسی و علامه مجلسی در تعیین معیار غلو را چگونه ارزیابی می‌کند؟

شیخ مفید می‌گوید: «غلات متظاهر به اسلام، امیرالمؤمنین و امامان از نسل او (ع) را به خدا بودن و پیغمبر بودن منسوب کرده‌اند» (مفید، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۳۱). شیخ طوسی می‌گوید: «به تحقیق که غلات شرورترین خلق خدایند. عظمت خدا را کوچک می‌انگارند و برای بندگان خدا ربوبیت قائل‌اند» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۶۵۰). نیز علامه مجلسی می‌نویسد: «بدان که غلو درباره پیامبر و ائمه (ع) منحصر است در این که کسی قائل به الوهیت آنان یا شریک بودن آنان با خداوند متعال در معبود بودن، آفرینش، رزق و روزی بشود، یا بگوید خداوند در آن بزرگواران حلول کرده است، یا خداوند متعال با آنان متحد شده» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۵، ص ۳۴۷).

از سوی دیگر، زیاده‌روی در نفی غلو، تفریط و تقصیر به شمار می‌آید. علامه مجلسی می‌نویسد: «برخی از علمای کلام و حدیث در غلو راه زیاده‌روی و افراط پیموده‌اند و بی‌جهت سخن گفته‌اند، چراکه آنان از شناخت ائمه (ع) قاصر بودند و از درک احوال غریب و شئون عجیب آن بزرگواران ناتوان بودند. از این رو آنان بیشتر راویان مورد اعتماد را قدح نموده‌اند و در وثاقت آنان که برخی از معجزه‌های غریبی را از ائمه (ع) نقل کرده‌اند، خدشه نموده‌اند» (همان).

۴. از این گفتارهای ژرف، آشکار است که معیار غلو همان چیزی است که آن نگارنده به استهزا گرفته و روایات پشتوانه آن مانند این روایت از امام صادق (ع): «اجعلونا عبیداً مخلوقین وقولوا فینا ما شئتم» (صفر، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۱)، را «از تکیه‌گاه‌های فکری و عقیدتی گرایش‌های غلوگرا» پنداشته است. پژوهش‌های تحقیقی (خانی‌مقدم، ۱۳۹۸، ص ۲۰۶).^۱ نشان می‌دهد این روایت و مضامین مشابه آن دارای سند قابل اعتماد است و محتوای آن متین و مورد اعتنای دانشمندان متبحر امامیه است.

۵. مدعی مفاد این روایات را تخطئه می‌کند و معیار ممیز غلو دانستن آنها را «آشکارا در بافت غالی‌خبر» می‌داند که «واگویه‌گر باورهای انحرافی کهن غلات» است (جهانبخش، ۱۳۹۲، ۱۹۰). چه می‌پندارد که مفاد این گونه روایات فقط «از راه تاسخ و اتحاد و حلول و... یک امتداد ازلی-ابدی به دوران زندگانی و فعالیت» امامان (ع) می‌دهد (همان). همو تویخ‌گرانه می‌گوید که این روایات «به دست حاجی سبزواری از راه کلیت و سعت وجودی مفروض در تئوری‌های عرفانی ابن عربی مآبان موجه‌نمایی می‌شود» (همان).

۶. از تعبیرات محرف و مموه مدعی همانند «امتداد ازلی ابدی دوران زندگانی و فعالیت ائمه» معلوم است که چه می‌جوید. کدام یک از حکما و عرفای محقق قائل شده‌اند حیات دنیوی امامان معصوم (ع) از ازل تا ابد ادامه داشته و دارد؟ حسب جهان‌بینی الهی، مراحل

۱. «تحلیل سندی و دلالتی حدیث «قولوا...» بر اساس روش تحلیل محتوا، بیانگر آن است که: ۱. بر اساس تتبع در منابع فریقین، حدیث مذکور به ۱۴ گونه (با الفاظ متغیر) و تنها در کتب علمای شیعی (کتب حدیثی، تفسیری، فقهی، اخلاقی، مناقبی و کلامی) نقل شده است. ۲. به‌رغم آن که برخی از نقل‌های حدیث مذکور، مرسل است و در سند برخی دیگر از نقل‌های حدیث، افراد مجهول یا غالی وجود دارد، به دلیل وجود افراد موثق در سند نقل‌شده در کتاب الخصال تألیف شیخ صدوق، حدیث مذکور دارای سندی صحیح است» (خانی‌مقدم، ۱۳۹۸، ص ۲۰۶).

زندگانی هر انسانی به سه مرحله دنیا، پیش از دنیا و پس از آن تقسیم می‌گردد که هر کدام خصوصیات وجودی ویژه‌ای دارد (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷) و ازلی و ابدی بودن هرگز به معنای زندگی یکنواخت و تداوم حیات دنیوی و اخروی در پیشینه و پسینه نیست. نه ازلیت به معنای خروج از دایره امکان است نه ابدیت. البته که ازلیت و ابدیت ذاتی ویژه ذات پاک خداوند سبحان است، اما فیض او هرگز منقطع نبوده و نخواهد بود. من او قدیم است و امدادش انقطاع‌پذیر نیست و به شماره در نیاید (نک: خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۳). آیات و روایات درباره دوام فضل الهی بیش از آن است که کسی بتواند خدشه در سند یا دلالت آنها بر زبان آورد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۱). حکمت اسلامی از ابن‌سینا تا صدرالمآلهین درصدد تبیین و توجیه خردپرور این انگاره است و انبان مقابله اشعریان و ظاهرگرایان هم از مجادله‌های بی‌حاصل و باطل لبریز است (ابن‌سینا، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۳۶؛ شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۴۸). مدعی که بنابه مقتضای آیات صریح قرآن کریم باید به ابدیت حیات انسان اعتراف کند، آیا می‌تواند آن را به معنای خروج از حد امکان و ورود به حوزه استغنا از واجب تعبیر کند تا تشکیک درباره وساطت انسان‌های کامل و اولیای الهی در ایصال فیض به رویش باز باشد؟

۷. از این ادبیات استهزاگرایانه مشخص است چقدر مدعی به تنگنای غیظ گرفتار است. تعبیرات موهن «ابن‌عربی‌مآبان» و «واگویه‌گر باورهای انحرافی کهن غلات»، تمام تلاش استدلالی مدعی است که به‌عنوان ارسال مسلم برای انکار مقامات معنوی ائمه اطهار(ع) هزینه کرده است. این که مدعی نمی‌تواند این مقامات را جز بر انگاره‌های باطل «تناسخ، اتحاد و حلول» تصور کند، دلیل موجهی برای اوست که به اتهام به حکمای الهی و عرفای محقق روی آورد و آنها را با نیش این کلمات ناروا استهزا نماید.

۷. مدعی با اعتراف به این که در روایات «عبارات متشابهی» وجود دارد که دارای قابلیت توجیه دوگانه «تفسیر اعتدالی یا تأویل غالبانه» است، ادعا می‌کند غالبان فقط از راه «حلول و اتحاد و تناسخ» به تأویل این متون پرداخته‌اند! و تفسیر اعتدالی فقط در انحصار ادعاهای تفریط‌گرایانه اوست و چون او چنین پنداشته است، حکیم سبزواری به آسیب غلو گرفتار است!

۸. مدعی دلیل حملات خود به حکیم را در این اتهام خلاصه کرده است: «نگاه عرفانی محیی‌الدینی چیره بر ذهن و زبان حکیم سبزواری است و تئوری غالی‌پسند انسان کامل در این

زمینه راهزن» وی گشته و «امثال وی را از بسنده گری به قدر متیقن تفسیر عبارت» باز می‌دارد و به افراط و غلو دچار می‌سازد که مدعی آن را «بیش‌اندیشی نمایان و شایان!» می‌نامد. بدون شک، این مدعیات برخاسته از همان نگاه خوداثباتی، خودمعیاری و عرفان‌ستیزی ناشی می‌گردد، زیرا هیچ استدلالی برای آن هزینه نشده است. چنین نگاهی حاضر نیست از اهل فن پیاموزد و علم آن را به اهلش واگذارد. مدعی با تعبیرات ناموجه، عرفان دینی را ناهنجار و مردود تلقی می‌کند.

۹. مدعی بارها چیزی به نام «تئوری انسان کامل» را عامل غلو قلمداد کرده است. بدون این که برای روشن شدن محل نزاع، ذره‌ای به تعریف آن بپردازد یا پشتوانه‌ها و مستندات طرفداران آن را ارزیابی کند یا به استدلال علیه آن دست یازد. به پندار مدعی، صرف اتساع آن انگاره به ابن عربی کافی است تا ردیه آن را به دنبال آورد!

۱۰. اگر بتوان حکیم سبزواری را با هر میزان و تکلف، با اتهام غالی گری نواخت، اما کسی تاکنون ابن عربی را از غالیان به شمار نیاورده است تا بتوان شخصی را که از نظریات او بهره برده یا نظریه‌پردازی نموده، غالی به شمار آورد. این هنر جز از ابهام‌پراکنی و کلی‌گویی بر نمی‌آید که تنها با واژه «ابن عربی‌مآبی» وصول به غرض را میسر بدانند.

۷. مراتب غلو

مدعی غلو را امری ذومراتب نامیده و برخی مراتب را بی‌اندازه افراطی و برخی را کمتر افراطی قلمداد می‌کند تا بتواند آنچه به مراتب افراط نرسیده، غلو بنامد و غلو را به مراتب مادون هم تعمیم دهد: «در واقع، غلو امری ذومراتب است که اعتقاد به الوهیت پیشوایان و خداانگاری ایشان یک مرتبه به غایت الحادی و بی‌اندازه افراطی آن است» (جهانبخش، ۱۳۹۲، ص ۲۰۷). سپس مدعی بر این ابهام، حکیم را ناآگاه از اطلاعات ویژه به خود پنداشته و آسیب مبتلا به خود را این گونه به حکیم رمی کرده است: «یک مشکل جدی حاجی سبزواری عدم آگاهی او از فراخنای دایره غلو است. گویی که او به مانند بسیاری از آن روزگاریان و حتی این روزگاریان تنها غلو در ذات را غلو می‌شمارد» (همان).

تأملات:

۱. برخلاف این که مدعی حکیم سبزواری را ناآگاه پنداشته، خود از درک معنای امر ذومراتب و مشکک دور مانده است. غلو همان حد افراطی و تجاوز از مرز منطقی و حقیقی شیء است و اندازه و بی‌اندازه ندارد که او برخی مراتب را «بی‌اندازه افراطی» و برخی را کمتر افراطی قلمداد کند، تا بتواند مطلب نرسیده به افراط را غلو بنامد و این اتهام را به حکمای متأله تعمیم دهد. این ضرب‌المثل گویای همین وضعیت است: «آب که از سر گذشت چه یک نی چه صد نی».

۲. غلو در ذات به چه معناست که مدعی درصدد شبهه‌زایی از رهگذر تقسیم غلو به غلو در ذات و غیر ذات برآمده است؟ اگر به این معناست که غلو منتهی به قائل شدن به ذوات متعدد و خدایان متعدد بشود، آشکار است که کمترین مسلمان به آن تفوه نکرده تا چه رسد به «نخبگان و مردان نامی و فرهنگ‌آفرین». اما اگر خارج از این محدوده است، صفات هر انسانی، در هر کم و کیف و در هر اندازه و حدی، چون مؤید به وجود، قدرت و علم و سایر صفات کمالی و جمالی باری می‌باشد، دون الخالق تعالی است و مَهر امکان بر جبهه‌اش می‌درخشد! و بالغیر بودن سراسر وجود او، چه در ذات و چه در صفاتش، نمایان است و هر اندازه حتی دارای این کمالات باشد، باز مهور به این تعبیر ثاقب و صائب است:

سیه‌روی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

نتیجه‌گیری

آنچه مورد واکاوی قرار گرفت این مطلب را آشکار نمود که چنین نگاشته‌هایی با ادعاهای بدون پشتوانه درصدد رمی اتهام غلوگرایی به حکیم سبزواری و تعمیم آن به حکمت متعالیه‌اند. نیز بهانه مبارزه با غلو مجوز هجمه به فرهیختگان و دانشمندان گران‌سنگ است، به گونه‌ای که در ادعاهای بررسی شده تحقیر، تنقیص و توهین و کلی‌گویی و انکار مقامات معنوی ائمه معصوم(ع) را می‌توان مشاهده کرد. نیز معیار گویا، منطقی و مستدلی در متهم پنداشتن حکیم سبزواری به غلوگرایی و دادوستد با غالیان ارائه نشده است. با این حال، سیه‌نمایی مشی علمی و فلسفی و عرفانی حکیم سبزواری و اعظام حکمت متعالیه، نافرجام و حاکی از استنتاج پیش از استدلال و موضع‌گیری پیش از اثبات است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۲ش). الإشارات و التنبهات. تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۵ش). مقدمه و تعلیق بر اصول المعارف فیض کاشانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۶ش). رسائل حکیم سبزواری. تهران: اسوه.
۴. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱ش). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. پورامینی، محمدباقر. (۱۳۸۵ش). «درنگی در مفهوم غلو و غالی». کتاب نقد، ش ۳۹، ص ۲۷۱-۲۹۶.
۶. جهانبخش، جويا. (۱۳۹۲ش). «دادوستد حکیم سبزواری با مرده‌ریگ روایی گرایشهای غالی»، در: سبزواری‌پژوهی، مجموعه مقالاتی در معرفی آرا، احوال و آثار سبزواری (به کوشش انسیه برخواه). تهران: خانه کتاب.
۷. خانی مقدم، مهیار؛ دیاری بیدگلی، محمدتقی. (۱۳۹۸ش). «تحلیل سندی و محتوایی حدیث قولوا فینا ما شئتم... با رویکردی به نفی غلو از ساحت اهل بیت(ع)». مطالعات فهم حدیث، ۵(۲)، ۱۹۳-۲۱۰. DOI: 10.30479/mfh.2019.1674
۸. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۴ش). شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. رحیم‌پور، فروغ‌السادات؛ شهبازی، فرزانه. (۱۳۹۴ش). «بررسی حد و معیار غلو و تقصیر از دیدگاه شیخ مفید و علامه مجلسی». مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، ۴۷(۲)، ۸۳-۱۰۱. DOI: 10.22067/philosophy.v47i2.25525
۱۰. رضایی، محمدجعفر. (۱۳۸۹ش). «تأملی در معنای غلو». هفت آسمان، ۱۲(۴۶)، ۸۹-۱۰۴.
۱۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الأسفار الأربعة. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. صفار، محمد. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷ش). انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
۱۵. علیزاده نجار، مرتضی. (۱۳۹۲ش). «خدا یا ناخدا؛ نگاهی به احادیث "نزلونا عن الربوبیه"». امامت‌پژوهی، ۳(۱۱)، ۳۹-۸۰.
۱۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۲ش). بحار الأنوار (ج ۲۵ و ۳۱). قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۷. مفید، محمد بن محمد عکبری (شیخ مفید). (۱۳۷۲ش). مصنفات الشیخ المفید (تصحیح الاعتقاد، ج ۵). قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.



A Comparative Study of the Extent of Semantic Implications of Cosmological Arguments and the Proof of Ontological Argument (Burhān-i Şiddiqīn)

‘Alī ʿIftikhārī¹, Muḥammad Rasūl Malikī², Mohammad Keivanfar³

1. Ph.D. Student in Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author). a.00eftekhari@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Qom, Iran. maleki@urd.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Qom, Iran.

keivanfar.mohammad@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Review Article

Received: October 22, 2023
Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Comparative Study, Scope of Signification, Cosmological Arguments, Ontological argument (Burhān-i Şiddiqīn).



Undoubtedly, the question of proving the existence and attributes of God has consistently been a central concern for philosophers and theologians. Consequently, numerous arguments, such as the argument of motion (Arabic: حَرَكَة), the argument of creation (Arabic: خُذُوث, romanized: ḥudūth), the cosmological argument, and the argument of the ontological argument (burhān-i şiddiqīn), have been proposed to establish the essence of a necessary being. These arguments can be categorized into two main groups: “cosmological” and “ontological”. They vary in terms of precision and strength (validity) in establishing both God’s essence and His attributes. The comprehensiveness, correctness, and value of any claim or belief depend on the validity and scope of the reasoning provided to support it. Given the variations in the scope of implication and the range of proof offered by each argument, this research undertakes a comparative analysis of the aforementioned arguments and we demonstrate that the argument of the ontological argument (Burhān-i Şiddiqīn), while being among the most significant and comprehensive proofs for God’s existence, possesses a broader scope of signification regarding the demonstration of Divine names and attributes compared to cosmological arguments. Thus, this argument uniquely suffices in proving both the existence of God and all His attributes, eliminating the need for additional arguments

Cite this article: Iftikhārī, ‘A., Malikī, M.R., Keywānfar, M. (2024). A Comparative Study of the Extent of Semantic Implications of Cosmological Arguments and the Proof of Ontological Argument (Burhān-i Şiddiqīn). *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 51-71.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5590.1474>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



بررسی تطبیقی گستره دلالتی براهین جهان‌شناختی و برهان صدیقین

علی افتخاری^۱، محمدرسول ملکی^۲، محمد کیوانفر^۳

۱. دانشجوی دکتری تخصصی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول).
a.00eftekhari@gmail.com

۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. maleki@urd.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. keivanfar.mohammad@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

بی‌تردید مسئله اثبات وجود و صفات خداوند همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان و متکلمان بوده است و ازاین‌رو برهان‌های زیادی همچون برهان حرکت، برهان حدوث، برهان وجوب و امکان، و برهان صدیقین را برای اثبات ذات واجب‌الوجود اقامه نموده‌اند. براهین یادشده را می‌توان به دو دسته جهان‌شناختی و وجودشناختی تقسیم کرد. این برهان‌ها از نظر دقت و قوت، در اثبات ذات و گستردگی در اثبات صفات خداوند درجات متفاوت دارند. از آنجاکه جامعیت و درستی و ارزش یک ادعا یا باور بستگی به میزان اعتبار و محدوده دلالت‌دلیل آن دارد، و با توجه به تفاوت‌های گستره دلالتی یا محدوده قلمرو اثباتی هر یک، ما در این مقاله با بررسی تطبیقی برهان‌های یادشده نشان داده‌ایم که برهان صدیقین در عین این‌که از مهم‌ترین و کامل‌ترین برهان‌های اثبات وجود خداوند است، قلمرو دلالتی آن، نسبت به اثبات اسما و صفات در مقایسه با براهین جهان‌شناختی گسترده‌تر است. به این ترتیب، این برهان یگانه برهانی است که افزون بر اثبات وجود خداوند، در اثبات جمیع صفات او نیز ما را از اقامه برهان دیگر بی‌نیاز می‌کند.

نوع مقاله: علمی ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

بررسی تطبیقی، گستره دلالتی، براهین جهان‌شناختی، برهان صدیقین.



استناد: افتخاری، علی؛ ملکی، محمدرسول؛ کیوانفر، محمد. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی گستره دلالتی براهین جهان‌شناختی و برهان

صدیقین. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۵۱-۷۱. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5590.1474>

© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

تأمل فلسفی دربارهٔ دین و اعتقادات دینی، با خودِ دین همراه و همزاد است، به طوری که مکتب‌های مختلف کلامی نیز در دامان ادیان بزرگ الهی پا به عرصهٔ وجود نهاده‌اند تا دین‌داران را در فهم معارف و عقاید دینی‌شان یاری رسانند و در برابر ملحدان و شکاکان، به سلاح منطق و علم مجهز سازند. حکیمان الهی در گذر تاریخ با الهام از وحی و شریعت، به قصد اثبات حقیقت، برای دفاع و تحکیم باورها و اعتقادات دینی تلاش‌های فکری زیادی نموده‌اند.

با نگاهی به تاریخ اندیشه‌های الهیاتی و فلسفی، آشکار می‌شود که فیلسوفان و متکلمان سهم و نقش مهمی در صیانت از اعتقاداتی چون اعتقاد به وجود خداوند داشته و کوشیده‌اند به این سؤال‌های اساسی که «آیا خدا وجود دارد؟» و «آیا می‌توان وجود خداوند را اثبات کرد؟» در ادوار مختلف، متناسب با فهم و ظرفیت زمانه پاسخ دهند. البته این سؤال‌ها همواره مطرح بوده و در هر زمانی اشتیاق شنیدن جواب آنها وجود داشته است. در روزگاران پیشین، مردم این سؤالات را کرده‌اند و در آینده هم تا دنیا حرکت می‌کند و تا آدمیان می‌اندیشند این مسائل وجود دارند و صاحبان خرد و دین‌داران به دنبال پاسخ‌های این پرسش‌ها خواهند بود.

نتیجهٔ تلاش‌های فکری فیلسوفان و متکلمان اقامهٔ برهان‌های متعددی است که هر یک از راهی، به خداشناسی پرداخته و به دلیلی تمسک نموده‌اند، اما این‌که این ادله آیا می‌توانند به تثبیت نتیجهٔ مورد دلخواه خویش بینجامند، و این‌که ارزش و اعتبار هر کدام و قلمرو دلالتی آنها چگونه است، مستلزم آن است که محدودهٔ دلالتی هر یک از براهین را بررسی تطبیقی نماییم تا به نتیجهٔ مطلوب برسیم، زیرا هدف از تحقیق پیش‌رو آن است که روشن کنیم کدام برهان افزون بر اثبات ذات حق تعالی، اوصاف او را نیز اثبات می‌کند و قلمرو و گسترهٔ دلالتی کدام یک از آنها در اثبات اوصاف، گسترده‌تر و بیشتر است. همچنین یادآور شدیم که براهین اثبات وجود و صفات حق تعالی را می‌توان به دو دستهٔ جهان‌شناختی و وجودشناختی تقسیم کرد. ما نخست گسترهٔ دلالتی برهان‌های جهان‌شناختی را بررسی می‌کنیم و هر یک را در ترازوی اهمیت و جامعیت می‌سنجیم و در جایگاه شایسته و مناسبش قرار می‌دهیم.

۱. اقسام برهان‌های جهان‌شناختی

برهان‌های جهان‌شناختی از راه ویژگی‌ها و واقعیت‌های مشهود جهان مانند نظم، حدوث و حرکت، وجود خداوند را استنتاج و اثبات می‌کنند. مثلاً هنگامی که می‌گوییم: «عالم حادث، متحرک یا ممکن‌الوجود است»، در مقدمه دوم، اصل علت آورده می‌شود مانند «هر حادث، متحرک یا ممکن‌الوجودی نیازمند علت است». نتیجه: «پس عالم نیازمند علت است».

براهین جهان‌شناختی اقسام گوناگونی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از برهان حدوث، برهان حرکت و برهان نظم. این براهین هر کدام برهان‌های مستقل و در عرض هستند و برای هر کدام تقریرهای متعدد و متفاوتی ارائه شده است. وجه مشترک این برهان‌ها پسینی بودن و استناد به یکی از امور واقعی جهان است که در صغرای قیاس آورده می‌شود. به این ترتیب، همه این برهان‌ها پس از تجربه است و به این سبب آنها را «پسینی» می‌گویند.

آشنایان به فلسفه می‌دانند که برهان حدوث خاستگاه و مدافعان شرقی دارد، زیرا کندی و غزالی از نخستین مؤسسان و مدافعان این برهان به شمار می‌آیند (نک: پیترسون، ۱۴۰۱، ص ۱۴۲)، همچنان‌که برهان صدیقین با این نام، نخستین بار در آثار متفکر بزرگ جهان، بوعلی سینا، آمده است (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۶).

در بررسی تطبیقی گستره دلالتی براهین، به دلیل رعایت انسجام بحث، نخست گستره دلالتی برهان‌های جهان‌شناختی را به ترتیب بررسی می‌کنیم.

۱-۱. برهان نظم

۱-۱-۱. گستره دلالتی برهان نظم

برهان‌های جهان‌شناختی هر کدام بر عناصر و اصولی استوارند. برهان نظم متکی به تجربه است و به اموری چون زیبایی، نظم، تدبیر و هدفمندی جهان که همه از افعال و تجلیات الهی‌اند، متوسل می‌شود و کسانی که این برهان را اقامه نموده‌اند مدعی‌اند که نظم، زیبایی و هدفمندی جهان، به یک مدبر حکیم دلالت دارند. این برهان در پیشینه تاریخی خود با تقریرهای متفاوت روبه‌رو بوده است و یک برهان «اَنّی» و پسینی است که گروهی از

اندیشمندان در اثبات وجود خداوند به روش تمثیل یا استقرا به آن استدلال کرده‌اند. برهان نظم به نام‌های برهان «هدفمندی»، «هدفداری»، «طرح و تدبیر»، «غایی» و «طبیعی» نیز نامیده می‌شود. این برهان زمانی منتج به نتیجه است که اموری به‌عنوان مقدمات آن، اثبات گردد.

۱-۱-۱. وجود نظم در عالم

برهان نظم بر اوصاف خاص جهان متکی است و ما از طریق مشاهدات حسی و با کنجکاوی‌های علمی می‌توانیم به نظمی که اجزای جهان را با همدیگر پیوند می‌دهد و به ارتباط و به‌هم‌پیوستگی در جهان پی ببریم. این ارتباط و به‌هم‌پیوستگی در میان بخش ویژه‌ای از جهان و نیز در کل جهان برقرار است و پیوندی ضروری است که بنابر قانون علیت در کل پدیده‌های جهان وجود دارد. به این بیان، وجود نظم در طبیعت و جهان مادی امری قابل اثبات و حتی فی‌الجمله قطعی است. البته باید توجه شود که نظم به معنای ربط وجودی بین دو پدیده یا بیشتر، هرگز از راه حس احراز نمی‌شود. همان‌گونه که اصل علیت را عقل ادراک می‌کند، ادراک ربط بین پدیده‌ها نیز کار عقل است، زیرا حس فقط توالی و تقارن اشیا را درک می‌نماید و ابزار ادراک عقلی به شمار می‌آید.

۱-۱-۲. هر نظمی ناظمی دارد

از آنجا که هیچ استدلالی در هیچ علمی بدون اصل پذیرش اصل علیت پذیرفته نیست، احتمال تصادف در پیدایش پدیده‌های جهان و هماهنگی میان آنها منتفی است. بنابراین، وجود نظم در جهان محرز و یقینی است و اگر خواسته باشیم قیاسی تشکیل دهیم این‌گونه خواهد بود:

الف. نظم در جهان وجود دارد (صغری)؛

ب. هر منظومی ناظمی دارد (کبری)؛

ج. پس جهان ناظم دارد (نتیجه).

۱-۲. تقریر تمثیلی و استقرایی برهان نظم

پیچیدگی مفهوم و تنوع اقسام نظم باعث شده که برای این برهان تقریرها و روایات متفاوتی ارائه گردد که می‌توان آنها را در دو گروه استقرایی و تمثیلی جای داد.

۱-۱-۲-۱. تقریر تمثیلی برهان نظم

برخی اندیشمندان برای اثبات خداوند از راه برهان نظم، از استنتاج تمثیلی میان نظم طبیعی و مصنوعات انسانی بهره برده‌اند. هیوم از جمله آن دانشمندان است که در این باره می‌نویسد:

به اطراف جهان بنگرید، در کل و نیز جزء آن تأمل کنید: جهان را چیزی جز یک ماشین عظیم نخواهید یافت که به شمار بی‌پایانی از ماشین‌های کوچک‌تر تقسیم شده‌اند و باز هم تقسیم‌پذیرند، تا حدی که حواس و قوای انسانی دیگر قادر به پی‌جویی و تبیین آن نیست. این ماشین‌های گوناگون و حتی خردترین اجزای آن با چنان دقتی با یکدیگر هماهنگ شده‌اند که همه کسانی را که درباره آنها می‌اندیشند، به تحسین وامی‌دارند. سازگاری شگفت‌انگیز وسایل نسبت به غایات در سراسر طبیعت دقیقاً به محصولات صنعت، طرح، اندیشه، هوش و خرد انسانی شباهت دارد، هرچند بسی فراتر از آن است. بنابراین، از شباهت میان آثار طبیعی و مصنوعات انسانی با همه قواعد تمثیل به این نتیجه می‌رسیم که علل آنها نیز شبیه هم‌اند و با این برهان پسینی و فقط به وسیله این دلیل، یک‌باره هم وجودی الهی و هم شباهت او با ذهن انسانی را اثبات می‌کنیم (هیوم، ۱۳۹۶، ص ۴۸-۵۲).

وی با بهره‌گیری از تمثیل، سازنده طبیعت را نظیر ذهن و هوش انسانی دانسته است، زیرا همچنان که مصنوعات محصول طراحی مدبرانه‌ای است که وسایل کارآمد را در جهت اهداف عقلایی به کار برده‌اند، جهان طبیعت نیز نظمی نمایان را نمایش می‌دهد، به طوری که رابطه صمیمانه و تنگاتنگ در پدیده‌ها و در کل نظام عالم مشاهده می‌شود. بنابراین، در استدلال تمثیلی برای اثبات علت جهان، وجه شباهت میان جهان مادی و مصنوعات بشری همان «نظم و هدفمندی» است. این شباهت موجود در طرفین تمثیل، تحت عنوان کلی «موجودات دارای نظم» یا «موجودات هدفمند» قرار می‌گیرند. بر این اساس، هر گاه خواسته باشیم حکم اموری مشاهده شده را به امری یا اموری که تجربه و مشاهده نشده‌اند تسری دهیم، باید میان آنها تشابه و تماثل وجود داشته باشد. وقتی ما در صنعت، نظم را مشاهده می‌کنیم، از آن هوشمندی صنعتگر / صنعتگران را استنتاج می‌کنیم. وجه مشابهت مصنوعات بشری و جهان دارای نظم، همان هدفمندی عقلایی و حکیمانه در آنهاست، یعنی هر گونه نشانه تدبیر و

خلاقیت که در ساخت یک ماشین یا ساعت وجود دارد، در پدیده‌های طبیعت نیز وجود دارد، با این تفاوت که در جانب طبیعت، نشانه‌ها و خلاقیت و تدبیر از لحاظ پیچیدگی، ظرافت و دقت به صورت غیر قابل قیاس از نظم و هنری در صنعت بیشتر از ساخته‌های بشر است. با این توضیحات روشن می‌شود که عالم هم ناظم دارد و هم ناظم آن دارای حکمت و تدبیر است.

۱-۲-۲. تقریر استقرایی برهان نظم

مطالعه هر یک از پدیده‌های این عالم، یکی از تجارب شگفت‌انگیزی از وجود نظم و هدف‌داری این جهان را در اختیار ما می‌گذارد. به نظر می‌رسد واضح‌ترین تقریر استقرایی از برهان نظم، در مقاله راسل چارلز آرتیست، زیست‌شناس و گیاه‌شناس، با عنوان «پیام سلول‌ها» مطرح شده که جان کلور مونسما در کتابش این چنین نقل کرده است:

مطالعه سلول زنده یکی از تجارب شگفت‌انگیز است. در سلول گیاهی حرکت وجود دارد. با این که در ظاهر برگ، یک نبات محکم به نظر می‌رسد، در داخل آن، در پوسته سیتوپلاسم اجسام خیلی کوچک وجود دارند که حرکت می‌کنند... وقتی ما سلول‌ها را مطالعه می‌کنیم کارهای مختلف زندگی را انجام می‌دهند. این کارها به قدری دقیق انجام می‌گیرند که کار دقیق‌ترین ساعت پیش آنها ناچیز است. حرکت این ساعت و کار کردن آن دلالت بر فکر و اندیشه صنعتگران ماهر دارد. پس چگونه می‌توان ادعا کرد که یک سلول زنده با آن همه دقت (نظم) تصادفاً به وجود آمده است؟! لذا مجبوریم منطقاً و عقلاً قبول کنیم که یک عقل کل و حکمت عالیه این سلول را از ماده‌ای بی‌شعور به وجود آورده، و آن عقل کل و حکمت عالیه خداوند است... و همچنین تریلیون‌ها سلول دیگر دلیل بر وجود عقل و حکمت عالیه‌ای است که ما آن را خدا می‌نامیم (کلور مونسما، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳-۱۲۶).

استدلال استقرایی روشی از تفکر منطقی یا یک نوع فعالیت ذهنی است که از تبع در تعدادی از جزئیات، قاعده عامه و کلی استنباط می‌شود. در تقریر یادشده، استفاده از این روش به وضوح دیده می‌شود. در برهان نظم به روش استقرا ما با مشاهده نظم در پدیده‌های جهان، آن را در کل جهان به‌عنوان یک کل منظم، تسری و تعمیم می‌دهیم. در استدلال‌های استقرایی با مشاهده و تجربه مکرر، توالی یا همسانی دو یا چند چیز جزئی را می‌توان از وجود

یکی به وجود دیگری استدلال کرد، مثلاً اگر میان «ب» و «ج» رابطه علی باشد، هر گاه و هر کجا مصداق «ب» را مشاهده کنیم، می‌توانیم وجود «ج» را نیز استنتاج نماییم و به عکس، به این ترتیب روشن و مبرهن می‌شود که نظم جهان نیازمند ناظم هوشمند خارجی است و آن ناظم خداست.

۱-۱-۳. محدوده دلالتی برهان نظم

مدافعان برهان نظم این برهان را اثبات‌کننده وجود و صفات خدا می‌دانند. آیا این برهان می‌تواند خدایی را با تمام اوصافی که در خدا باوری ادیان توحیدی و الهی آمده است اثبات کند؟ خدا در دیدگاه توحیدی و ادیان الهی موجودی نامتناهی است که همه اوصاف کمال را بی‌نهایت داراست.

اکنون باید بررسی کنیم که آیا این برهان افزون بر اثبات ذات، اسما و صفات باری تعالی را نیز اثبات می‌کند؟ اگر اثبات می‌کند گستره دلالتی آن، همه صفات را در بر می‌گیرد؟ در برهان نظم، خداوند علت نظم جهان است و از آنجاکه در این برهان هر آنچه را به خدا نسبت می‌دهیم از جهان استنباط می‌کنیم و اگر بخواهیم صفات علت را از طریق صفات معلول استنباط کنیم باید صرفاً و دقیقاً اوصاف علت و معلول را تطابق دهیم، یعنی اگر علت از طریق معلولش شناخته شود چیزی افزون بر صفات معلول را نمی‌تواند برای علت اثبات کرد، بنابراین، فقط آن درجه و مقدار از قدرت و بصیرت و دیگر اوصاف کمال را به ناظم جهان می‌توانیم نسبت دهیم که برای ایجاد نظم و تدبیر عالم لازم و کافی است. بنابر ضرورت، با این تناسب نمی‌توانیم اوصاف نامتناهی را به علت جهان نسبت دهیم. به این ترتیب، گستره دلالتی برهان نظم اولاً در اثبات اوصافی متناهی محدود می‌شود. ثانیاً بسیاری از اوصاف خدا مانند بساطت، وحدت، وجوب و... غیر قابل استنتاج از این برهان‌اند، زیرا خداوند بسیط است، پس از هر گونه تشابه وصفی با هر پدیده‌ای از این جهان منزّه است، درحالی‌که در برهان نظم اوصافی مانند حکمت و تدبیر و نظم که برای عالم ثابت می‌شود، اوصاف زاید بر ذات جهان‌اند. در نتیجه، شمول دایره قدرت و حکمت و علم و دیگر اوصاف خداوند بر اساس برهان نظم، تنها به اندازه افعال مادی محدود می‌شود.

۲-۱. برهان حدوث

۱-۲-۱. گستره دلالتی برهان حدوث

برهان حدوث و قدم در کلام اسلامی یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین برهان‌های اثبات وجود خداست. این برهان در نزد متکلمان امامیه و اشاعره برای قرن‌ها شاید یگانه دلیل یا دست‌کم از برترین دلایل اثبات خداوند به حساب می‌آمد. به همین دلیل، آن را «برهان جهان‌شناختی کلامی» نامیده‌اند (رامین؛ حقی، ۱۳۹۷، ص ۱۰). این برهان متوقف بر اثبات چند مقدمه است:

۱-۲-۱-۱. اثبات حدوث عالم

برهان حدوث را می‌توان این‌چنین تقریر کرد:

الف. پدیده‌های عالم متغیرند.

ب. هر متغیری حادث است.

ج. عالم حادث است.

د. پس هر حادثی لزوماً مُحدثی دارد.

مقدمه اول: چون بدیهی نیست، اثبات آن احتیاج به استدلال دارد. متکلمان برای اثبات حدوث عالم به چند طریق استدلال نموده‌اند.

طریق اول: استدلال از راه تغییرات اعراض چهارگانه (حرکت، سکون، اتصال و افتراق) که بر جسم عارض می‌شوند. این طریق و شیوه برای اثبات حدوث اجسام به «طریقه الاحوال» معروف است. متکلمانی همچون غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) در اثبات حدوث اجسام، از آن بهره گرفته‌اند. این دلیل را می‌توان به شکل زیر ارائه کرد:

صغری: اجسام عالم خالی از حرکت، سکون، اجتماع و افتراق نیستند (این مقدمه نزدیک به بدیهی است)، یعنی ما رویش و ریزش، افزایش و فرسایش را در پدیده‌های عالم با تجربه‌های حسی احساس و ادراک می‌کنیم.

کبری: هر حرکت، سکون، اجتماع و افتراق که در جسم پدید می‌آید، حادث است، زیرا این اعراض با سابقه‌ی عدمی به نحوه‌ی پیاپی بر جسم عارض می‌شوند و با حدوث یکی، دیگری

از بین می‌رود. در نتیجه آنچه خالی از حوادث نیست، حادث است (غزالی، ۱۴۳۳، ص ۹۳؛ باقلانی، ۱۹۷۵، ص ۲۲).

طریق دوم: به حدوث اجسام از طریق اثبات چهار اصل استدلال شده است. این چهار اصل عبارت‌اند از ۱. وجود اعراض؛ ۲. حدوث اعراض؛ ۳. عدم انفکاک اجسام از اعراض حادث؛ ۴. حادث بودن عالم (سمنانی، ۱۴۳۵، ص ۶۰-۶۱). بنابراین، اجسام (عالم) حادث‌اند. طریق سوم: به حدوث جواهر از طریق عدم انفکاک جواهر از اعراض، در قالب پنج اصل، استدلال شده است. این پنج اصل چنین‌اند: ۱. اثبات اعراض؛ ۲. اثبات حدوث اعراض؛ ۳. محال بودن انفکاف جواهر از اعراض؛ ۴. محال بودن تسلسل حوادث؛ ۵. حادث بودن چیزی که غیر قابل انفکاک از حوادث است (جوینی، ۲۰۱۶، ص ۱۷-۱۸). بر اساس این اصول پنج‌گانه، از آنجا که جواهر همواره با اعراض همراه و انفکاک‌ناپذیرند، خود نیز حادث‌اند. به این ترتیب، حدوث جواهر با استناد به حدوث اعراض اثبات می‌شود و به دنبال آن حدوث عالم، چه از نظر متکلمان، عالم متشکل از جواهر و اعراض است.

۱-۲-۱. احتیاج حادث به محدث

متکلمان اشعری پس از اثبات حدوث عالم در خصوص نیازمندی حادث به علت، دو دیدگاه مختلف اتخاذ کرده‌اند. به عقیده برخی از آنان، احتیاج حادث به محدث، امری بدیهی است که نیاز به اثبات و استدلال ندارد (جوینی، ۱۹۶۹، ص ۲۶۲)، همان‌گونه که وجود سازنده برای ساختمان و نویسنده برای نوشته ضروری است.

دیدگاه مذکور از کلام شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) نیز استظهار می‌شود. او از نخستین متکلمان امامی است که در رساله الثبوت فی مقدمات الاصول به برهان حدوث در اثبات وجود خداوند پرداخته است. وی پس از اثبات حدوث عالم، این پرسش را مطرح می‌کند که به چه دلیل باید عالم دارای پدیدآورنده و محدث باشد؟ سپس پاسخ می‌دهد که عقل به‌بدهت حکم می‌کند که هر نوشته نویسنده‌ای و هر ساختمان سازنده‌ای دارد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۲).

از دانشمندان غربی، ویلیام لین کریگ آمریکایی (۱۹۴۹م) در دفاع از علت داشتن هر امر حادث، تصریح می‌کند که قانون علیت مسئله بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و کسی که منکر

وجود علت برای جهان حادث باشد، در واقع، او قانون علیت را زیر سؤال می‌برد و نیازمندی حادث به علت، آن قدر واضح است که هیچ کسی با عقل سلیم، به درستی آن شک نمی‌کند. از نظر او ایجاد جهان بدون علت باورناکردنی است (رامین؛ حقی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۱-۱۲۳).

۱-۲-۲. محدوده دلالت برهان حدوث

با توجه به روایات و تقریرهای این برهان، حتی اگر با توفیق همراه باشد و اشکالات فلاسفه بر آن را پاسخ صحیح بدهیم، تنها بیانگر آن است که جهان حادث است و حدوث آن لزوماً علت دارد، اما این که آن علت واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود، واحد است یا کثیر، و این که چه اوصافی ذاتی دارد، از محدوده و قلمرو دلالتی این برهان خارج است. بنابراین، برهان مذکور هیچ گونه دلالتی بر این اوصاف ندارد. علاوه بر این اشکال، حدوث در این برهان، از ناحیه تغییرات در پدیده‌ها (اعراض) که امری حسی است، اثبات می‌شود. پس حدوث در محدوده تغییر قابل اثبات است. به این ترتیب، احتیاج آفریده شده به آفریدگار در همان محدوده خواهد بود، یعنی عالم در خصوص عوارض جسم، احتیاج به پدیدآورنده دارد. به این جهت، ما از طریق حدوث، آن خدایی را با آن اوصافی که اسلام معرفی می‌کند و مسلمانان به آن ایمان دارند، نمی‌توانیم اثبات کنیم. در نتیجه، دستاورد نهایی برهان حدوث، تنها علت قدیم را برای جهان حادث اثبات می‌کند و در مورد صفات دیگر آن، پاسخ گو نیست. البته به این نکته نیز اشاره باید نمود که با کمک گرفتن از برهان امکان و وجوب، تا حدودی می‌توان نقص برهان حدوث را جبران کرد.

۱-۳-۱. برهان حرکت

۱-۳-۱. گستره دلالتی برهان حرکت

برهان حرکت در صورتی می‌تواند یکی از براهین اثبات خداوند محسوب شود که دو مسئله به‌عنوان مقدمه برهان اثبات گردد:

۱-۳-۱. دوگانگی محرک و متحرک

مسئله تغییر و دوگانگی محرک با متحرک از جمله مسائلی است که بحث درباره حرکت را به الهیات پیوند می‌زند، زیرا برهان حرکت در صورتی می‌تواند یک برهان برای اثبات وجود خداوند تلقی شود که اولاً دوگانگی حرکت‌دهنده و حرکت‌گیرنده اثبات شود. ثانیاً نیازمندی متحرک به محرک ثابت شود.

دانشمندان و فلاسفه اسلامی برای دوگانگی محرک و متحرک دلایل زیادی را مطرح نموده‌اند که برای رعایت اختصار به دو دلیل اکتفا می‌کنیم.

دلیل اول: محرک اعطاکننده و بخشنده کمال است و حرکت نوع از کمال است و متحرک گیرنده کمال است. به این جهت، محرک باید واجد آن کمال باشد تا آن را اعطا کند، چون فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد. بنابراین، مفیض دارای حیثیت وجدان و دارایی است و مستفیض حیثیت فقدان و ناداری دارد، و وجدان و فقدان محال است یکی باشند. از این رو، اگر حیثیت داشتن و نداشتن یا وجود و عدم یکی باشد، موجب تناقض می‌گردد (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۳).

دلیل دوم: حرکت به فاعل و قابل نیاز دارد. قابل حرکت باید متحرک بالقوه باشد، یعنی حرکت در او بالفعل نیست و باید فاعل حرکت که کمال وجودی که با آن، متحرک بالقوه را حرکت می‌دهد، بالفعل واجد حرکت باشد (همان، ص ۳). بدیهی است که قابل و فاعل از حیث بالقوه بودن و بالفعل بودن متغایرنند.

۱-۳-۲. نیازمندی متحرک به محرک غیر خود

برای نیازمندی متحرک به محرک غیر خود، دلایل مختلف و متعددی ذکر شده است:

دلیل اول: اگر ذات جسم علت و عامل حرکت خود باشد و به محرک غیر خود، نیاز نداشته باشد، باید جسم همیشه دارای حرکت باشد و سکون در آن ممتنع باشد. این برهان متشکل از قیاس استثنایی است که از نفی و بطلان تالی انتفا و بطلان مقدم نتیجه می‌دهد. تلازم میان مقدم و تالی این است که: شیء که ذات آن، علت حرکت باشد، چون ذات از شیء منفک نیست یعنی تا وقتی ذات جسم موجود است حرکت موجود است. دلیل بطلان

تالی آن است که: جسم بالضروره گاه متحرک است و گاه ساکن. بنابراین، جسم نمی‌تواند علت حرکت خود باشد و به این ترتیب، باید علت و فاعل حرکت بیرون از ذات جسم باشد. لذا تحقق حرکت نیاز به فاعل بیرونی دارد (همان، ص ۴۱). این برهان بر مبنای علم جدید، مواجهه با اشکال است، هرچند بر مبنای طبیعیات قدیم، اجسام گاهی متحرک و گاهی ساکن‌اند. اما بنابر علم جدید، جسم که متشکل از اتم‌هاست، همواره در حال حرکت است و به این سبب، سکون برای جسم ممتنع است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۱۲۸-۱۲۹).

دلیل دوم: حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است و خروج از قوه به فعل به علت فاعلی نیازمند است، چون فعلیت یک نوع کمال وجودی است که متحرک فاقد آن است. بنابراین، متحرک نمی‌تواند بدون مبدأ فاعلی واجد آن گردد. در نتیجه، هر متحرکی برای رسیدن به فعلیت، به غیر خود محتاج است که آن را علت فاعلی می‌نامند.

پس از اثبات حرکت در اعراض و جواهر و نیازمندی هر متحرکی برای رسیدن به فعلیت، به غیر خود و استحالة تسلسل در علل، برهان حرکت، توجیهی طبیعت‌گرایانه برای اثبات وجود محرک است.

۱-۳-۲. محدوده دلالت برهان حرکت

اکنون می‌خواهیم طبق تقریرهایی که از برهان حرکت ذکر شد، گستره دلالتی یا محدوده دلالت آن را بررسی کنیم.

برهان حرکت توجیهی طبیعت‌گرایانه برای اثبات وجود محرک است. اگر بخواهیم آن را به‌عنوان استدلال معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه، توجیه منطقی و تحلیل فلسفی کنیم، باید به روش استقرا وجود حرکت را از مشهودات به غیر مشهودات استنتاج نماییم. بنابراین، وجود حرکت در پدیده‌هایی که دارای حرکت‌اند، امری تجربی است که آن را مشاهده می‌کنیم و اگر بخواهیم حرکت را از چیزهایی که مشاهده شده‌اند به چیزهایی که مشاهده نشده‌اند، تسری دهیم باید از استقرا کمک بگیریم، درحالی‌که اولاً نتایج حاصل از استقرا در دسترس به نتیجه مطلوب، گاه با تردید همراه است یا به عبارتی، استقرا اگر تام نباشد موجب یقین نمی‌گردد.

ثانیاً آنچه بر برهان حرکت مترتب می‌شود، فقط اثبات مُحَرِّک با وصف غیرمُحرِّک است و مُحَرِّک غیرمُحرِّک می‌تواند جسم باشد، به این شرط که قائل باشیم: حرکت اختصاص به برخی عوارض و اوصاف جسم دارد. به این جهت، اوصافی مانند واجب‌الوجود بودن، دانایی و توانایی... بیش از مقتضای این برهان است، که برای مُحَرِّک اول اساساً قابل اثبات نیست. بنابراین، برای اثبات خدای غیرجسمانی با اوصاف غیرمتناهی نمی‌توانیم به این برهان استنتاج کنیم. در نتیجه، این برهان صرفاً اثبات‌کننده برخی اوصاف مادی برای مُحَرِّک است و دلالتش محدود به آن می‌شود.

آنچه از بررسی براهین جهان‌شناختی به دست می‌آید این است که این براهین اثبات‌کننده وجود خدا با اوصافی که در خدا باوری ادیان توحیدی همچون اسلام آمده است، نیست. به عبارت دیگر، برهان‌های حاصل شده از مبادی جهان‌شناختی، و خدای اثبات شده با این براهین را نمی‌توان نامتناهی شمرد، درحالی که خداوند در دیدگاه توحیدی، موجود نامتناهی است که همه اوصاف کمال را بی‌نهایت داراست و از همه نقص‌ها مبرا است. او واجب‌الوجود و وجود محض و خیر محض است و دارای کمال و علم و قدرت مطلق، و از آنجا که در براهین جهان‌شناختی استنباط کردیم، هر وصفی را که به محرک یا محدث یا ناظم جهان نسبت می‌دهیم، محدود و متناهی است، یعنی جهان تا جایی که ما ادراک می‌کنیم، اوصاف محدود دارد و در نتیجه نمی‌توانیم اثبات کنیم که علتش اوصاف نامحدود دارد. پس بنابر ضرورت تناسب علت با معلول نمی‌توان عدم تناهی اوصاف را به علت جهان نسبت داد، زیرا جهان نامتناهی نیست.

۴-۱. برهان صدیقین

۴-۱-۱. گستره دلالتی برهان صدیقین

برهان صدیقین برهان وجودشناختی است که برای اثبات ذات و صفات خداوند اقامه شده است و خاستگاهش در فلسفه اسلامی است. به گفته علامه طباطبایی، این برهان از معتبرترین و قوی‌ترین برهان‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۸).

امتیاز این برهان آن است که برخلاف برهان‌های جهان‌شناختی، خدا را بدون واسطه‌هایی همچون نظم، حرکت، حدوث، و امکان و بدون استفاده از مقدمات حسی و تجربی، اثبات می‌کند. گفته شده است که نخستین مبتکر این برهان ابونصر فارابی (فارابی) (م. ۳۳۹ق) است (فارابی، ۱۳۹۶، ص ۴؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۳۷)، ولی بی‌تردید، اطلاق عنوان «صدیقین» برای اولین بار بر این برهان در سخنان ابوعلی سینا آمده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۶).

برهان صدیقین افزون بر اثبات ذات، همه اوصاف علیا و اسمای حسناى خداوند را نیز اثبات می‌کند. این برهان روایات و تقریرهای زیادی دارد که ما در میان آنها یکی از تقریرهای ابن‌سینا را برگزیدیم.

۱-۴-۱. ۱-۱-۱. تقریر ابن‌سینا از برهان صدیقین

ابن‌سینا (۳۵۹-۴۱۶ش) در تقریر برهان صدیقین می‌گوید: برای اثبات واجب‌الوجود نیازی نیست افعال او مانند حرکت، حدوث، نظم و... به‌عنوان حد وسط در برهان آورده شود، بلکه با تأمل در خود وجود، بی‌آن‌که نیاز به واسطه باشد، به وجود آن پی می‌بریم، چون موجود به حصر عقلی یا واجب است یا ممکن. اگر موجود واجب باشد فهو المطلوب، و اگر ممکن باشد به دلیل این‌که هر ممکنی در وجود خود محتاج به مرجح و علت است، اگر آن علت خود ممکن باشد او نیز احتیاج به علت دیگری دارد و هکذا، و اگر این سلسله تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد تسلسل محال لازم می‌آید. پس باید سلسله موجودات، به علتی که آن واجب‌الوجود بالذات است منتهی گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶ و ۱۸-۲۸).

ابن‌سینا مدعی است که این برهان افزون بر اثبات ذات خداوند صفات او را نیز اثبات می‌کند. او در این باره توضیح نداده است، اما با دقت و تأمل، می‌توان از سه راه به این نظر رسید.

۱-۴-۱. ۱-۱-۱. راه اول: جامعیت معنای واجب‌الوجود

واجب‌الوجود مانند اسم «الله»، مستجمع جمیع اسما و صفات کمالیه است. «الله» که از آن تعبیر به اسم جلاله می‌شود، دلالت بر ذات (مسمی) دارد که جامع جمیع صفات کمال است. در میان اسمای لفظی خداوند اسم مبارک «الله»، اسم جامع و اعظم است که سائر اسمای

الهی با واسطه یا بی واسطه زیر پوشش این نام مقدس است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۱). از این جهت است که این اسم مبارک موصوف همه اسمای حسنی و اوصاف علیای حضرت حق قرار می‌گیرد.

واجب‌الوجود یا صفت وجوب وجود نیز جامع همه اسماء و اوصاف الهی است، آن‌هم نه به نحو زاید بر ذات تا موجب ترکب شود. بنابراین، واجب‌الوجود در عین بساطت، جامعیت و گستره‌اش بر همه اوصاف محرز و ثابت است و از هر گونه توصیفی که ایجاد محدودیت و ترکب و نقص کند، مبراست، زیرا واجب‌الوجود به‌خودی‌خود و بالذات، به نحو فراگیر بدون این که ترکیب و تکثیر در ذاتش لازم آید، واجد همه اوصاف کمالیه است، چراکه اولاً ذات واجب‌الوجود دلالت بر همه صفات می‌کند. ثانیاً چون ترکیب و تحدید و نقص و احتیاج از خواص ممکن است، واجب‌الوجود از همه این اوصاف مبراست.

اگر در برهانی مانند برهان صدیقین، وجوب وجود به اثبات برسد، همه کمالات و اوصاف بی‌نهایت آن نیز به اثبات می‌رسد و در عین حال، همه نقص‌ها و محدودیت‌ها از ساحت ذات او منتفی می‌شود، زیرا منشأ همه نقص‌ها و محدودیت‌ها، از امکان و ترکب و معلول بودن است. لذا واجب‌الوجود واجب‌الوجود من جمیع الجهات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۷-۴۳). واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه و علت همه موجودات است. با توجه به این خصایص درمی‌یابیم که واجب‌الوجود در رأس هرم هستی است و هیچ وابستگی به غیر ندارد. وجود او را می‌توان با براهین عقلی اثبات کرد، اما شناخت ذات و حقیقت واجب‌تعالی، چون هستی محض است، برای انسان میسر نیست. به این سبب، تنها می‌توان او را از طریق اوصاف شناخت. یکی از خواص واجب‌الوجود آن است که او چون سرچشمه پیدایش همه موجودات و کمالات است، پس واجد تمام کمالات و صفات وجودی است، زیرا اولاً واجب‌الوجود من جمیع الجهات واجب‌الوجود است وگرنه لازم می‌آید که جهت امکانی در او باشد و جهت امکانی با واجب‌الوجود به دلیل استحالة اجتماع نقیضین سازگار نیست. ثانیاً اگر واجب‌الوجود دارای اوصاف کمالیه نباشد، ذات او مرکب از وجدان و فقدان می‌شود و این ترکیب با بسیط بودن خداوند سازگار نیست. پس تمام صفات حق‌تعالی به دلیلی که واجب‌الوجود است، بالضرورة برای او ثابت است، یعنی صفات کمال تماماً در ذات و درون مفهوم واجب‌الوجود مستترند. به عبارت روشن‌تر، وصف وجوب وجود مستجمع جمیع صفات خداوند است. با

این تبیین روشن می‌شود که قلمرو و ساحت برهان صدیقین همه اوصاف ذاتی و افعالی خداوند را در بر می‌گیرد و اثبات می‌شود. در نتیجه این برهان، هم دلالت بر اثبات ذات دارد و هم دلالت بر اثبات جمیع اوصاف، درحالی‌که سایر براهین جهان‌شناختی تنها برخی اوصاف محدود را اثبات می‌کنند. از این رو، دلالت برهان صدیقین بر اوصاف، از همه براهین جهان‌شناختی گسترده‌تر است. افزون بر این طرق، از طریق عینیت ذات و صفات واجب‌الوجود نیز می‌توانیم گستره دلالتی برهان صدیقین را بر جمیع صفات استنتاج کنیم. نظر نهایی ما در این طریق، آن است که برهان صدیقین جمیع صفات را بالتضمن اثبات می‌کند، به این صورت که دلالت آن بر اثبات واجب‌الوجود یا اثبات وصف و جوب وجود بالمطابقت است و چون همه اوصاف خداوند تحت وصف و جوب وجود مندرج و مستتر است، پس دلالتش بر جمیع اوصاف بالتضمن خواهد بود.

۱-۴-۱-۱-۲. راه دوم: بساطت واجب‌الوجود

قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء ولیس بشیء منها» یک قاعده فلسفی است. ملاصدرا این قاعده را از ابتکارات خود می‌داند و می‌گوید: «هذا مطلب شریف لم أجد فی وجه الأرض من له علم بذلک» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۱۶). او می‌گوید: واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است.

به این قاعده در موارد و مسائل مختلف فلسفی استناد شده است، از جمله درباره این که خداوند دارای جمیع صفات کمالیه است و مبرا از جمیع صفات موجب نقص. معنای قاعده این است که خداوند چون حقیقتاً بسیط است، همه چیز است، در عین این که هیچ یک از آنها نیست. این قاعده در ظاهر دارای یک نوع پارادوکس و خود متناقض است. آشنایان با اصطلاحات فلسفی می‌دانند این قاعده می‌تواند از ارکان و اصول اعتقادی شیعه محسوب شود، چون معنای آن این است که خداوند همه چیز است از حیث کمالات وجودی آنها، و هیچ کدام آنها نیست از حیث نقایص آنها. ملاصدرا به صراحت به این معنا اشاره دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰). از این رو، منظور از «بسیط الحقیقة کل الأشياء» آن موجودی است که همه کمالات موجودات را دارد (همان)، یعنی گزاره «واجب‌الوجود کل اشیا است» به این معناست که در عین حالی که همه اوصاف و کمالات وجودی را دارد، از همه نقص‌ها مبرا است (همان).

ج ۲، ص ۳۶۸). به این نکته باید توجه کرد که اگر می‌گوییم خداوند دارای کمالات همه‌چیز است، به معنای عظمت و بزرگی مادی و جسمانی نیست که مانند یک مخزن همه کمالات مادی در آن انباشته شده باشد، بلکه منظور از آن کمالات، عظمت وجودی است و به تعبیر حضرت علی (ع) که فرمود: «لیس بذی کبر امتدت به النهايات فکبرته تجسماً ولا بذی عظیم تناهت به الغایات فَعَظَمْتُهُ تجسیداً بل کبر شأناً وَعَظَمَ سلطاناً»؛ عظمت و بزرگی خداوند عظمت و بزرگی مادی و جسمی نیست که سراسر عالم ماده را پر کرده باشد، بلکه عظمت و بزرگی شأن و مقام و سلطنت وجودی آن است (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵). به این جهت، اگر در برهانی ذات واجب‌الوجود اثبات گردد، تمام صفات کمال آن نیز از طریق معیار قاعده «بسیط الحقیقه...» اثبات می‌شود و تمام اوصاف که موجب نقص است، از آن نفی می‌گردد.

توضیح این که، آنچه باعث محدودیت می‌شود ترکیب است. پس اگر موجودی حقیقتاً بسیط باشد و هیچ‌گونه ترکیب، اعم از ترکیب ماده و صورت، جنس و فصل و حتی ماهیت و وجود، در آن راه نداشته باشد، آن موجود محدود نخواهد بود، لذا ویژگی بسیط‌الحقیقه این است که گستره وجودی آن همه مراتب، هم به لحاظ وجود و هم به لحاظ صفت، کل هستی را در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، وجود بسیط صرف هستی است و صرف هستی تمام هستی است و سایر موجودات مظاهر اویند. بنابراین، همچنان که وجود بسیط در مرتبه ذات خود همه موجودات است، در مرتبه ذات نیز دارای جمیع کمالات و صفات کمالی به نحو بساطت است. این مطلب را می‌توان از سخنان صدرالمتهلین استظهار کرد (شیرازی، ۱۳۴۲، ص ۵۵-۵۶).

واجب‌الوجود حقیقتاً بسیط است، چون بساطت لازمه و جوب وجود است. به این ترتیب، هر وجود بسیطی دارای تمام صفات کمالیه است. از این رو، گستردگی مفهوم واجب‌الوجود لازمه بساطت وجود است. در نتیجه، از طریق برهان صدیقین افزون بر اثبات ذات واجب‌الوجود، تمام صفات جمالیه آن به دلالت التزامی اثبات می‌شود و تمام اوصاف جلالیه آن به همان دلالت نفی می‌گردد.

۱-۴-۱-۱-۳. راه سوم: عینیت ذات واجب‌الوجود با صفات

پیش‌تر اثبات کردیم که واجب‌الوجود مستجمع جمیع اوصاف کمالیه است وگرنه واجب‌الوجود نخواهد بود. همچنین ثابت شد که واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است که هیچ ترکیب و تکثر در آن راه ندارد. بنابراین، لزوماً همه اوصاف واجب‌الوجود باید عین ذات باشد. عینیت یا به لحاظ مصداق است، یا به لحاظ مفهوم ذات و صفات، یا به لحاظ مفهوم خود صفات.

معنای عینیت مصداقی ذات و صفات باری تعالی آن است که تمام صفات خداوند در عالم عین و تحقق (عالم وجود)، هم عین ذات است و هم عین یکدیگرند و هیچ تغایر وجودی بین ذات و صفات، و بین صفات نیست، اوصافی مانند علم، قدرت، حیات و... مستلزم چند صفت مجزای از هم نیستند. وجوب وجود و بساطت من جمیع الجهات ذات باری تعالی اقتضا دارد که هیچ گونه تکثر و ترکیبی در آن نباشد.

مقصود از عینیت مفهومی ذات و صفات، آن است که صفات و ذات در عالم مفهوم، عینیت مفهومی دارند، مانند عینیت اسم و مسمی. واجب‌الوجود ذاتی است که ممکن نیست متکثر باشد، بلکه یگانه ذاتی است که وجود محض، حق محض، خیر محض، علم محض و حیات محض است، بی آن‌که هر یک از این الفاظ بر معنای جداگانه و غیر از دیگری دلالت کند، بلکه مفهوم هر یک از این الفاظ همان ذات یگانه است.

در توضیح عینیت به لحاظ مفهوم خود صفات، باید گفت که اگر علم، حیات، اراده، قدرت و... بدون ملاحظه با ذات خداوند در نظر گرفته شوند، از نظر معنا و مفهوم با هم متفاوت‌اند، ولی اگر با ملاحظه ذات در نظر گرفته شوند، بین آنها مغایرت معنایی وجود ندارد: «فواجب الوجود لیست إرادته مغایرة الذات لعلمه ولا مغایرة المفهوم لعلمه فقد بیّناه أن العلم الذی له بعینه هو الإرادة التي له» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۷؛ همان، ص ۲۱)، و به این جهت، صفات خداوند نیز عینیت مفهومی دارند. علاوه بر این، تمایز بر اثر عوارض و مشخصات و محدودیت‌ها و قیود به وجود می‌آید. اوصافی که هیچ گونه محدودیتی ندارند و مطلق‌اند تمایز مفهومی در آنها راه ندارد. بنابراین، علم مطلق مفهوماً عین قدرت مطلق است و هکذا سایر صفات. ابن‌سینا با اشاره به این مطلب، می‌گوید: «الفاظ به کاررفته در باب صفات خدا نظیر

«واحد»، «موجود»، «ازلی»، «عالم»، و... هر یک به معنای دیگری است (وحدت مفهومی دارند)، زیرا جایز نیست شیء واحدی که فاقد هر گونه جهت کثرت باشد، مفاهیم متغایر داشته باشد» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳).

موضع نهایی ما در باب عینیت این است که برهان صدیقین به دلالت مطابقی، افزون بر اثبات ذات، تمام اوصاف واجب‌الوجود را نیز اثبات می‌کند.

نتیجه‌گیری

برهان صدیقین امتیازاتی دارد:

۱. این برهان کامل‌ترین و استوارترین برهان برای اثبات ذات خداوند است، زیرا در اثبات ذات و صفات نیازی به هیچ واسطه‌ای (غیر) نیست، بلکه با تأمل در حقیقت وجود، واجب‌الوجود ادراک و اثبات می‌شود.
۲. این برهان افزون بر اثبات ذات خداوند، گسترده‌ترین صفات آن را نیز اثبات می‌کند. یعنی برهان صدیقین بدون انضمام به برهان دیگر برای اثبات ذات و شناخت اسمای حسنی و جمیع صفات غلیبای خداوند کافی است. ما این جامعیت و گستردگی را از سه طریق اثبات کردیم. اما سایر براهین جهان‌شناختی در عین حال که هر کدام در اثبات وجود خداوند با اشکالات متعددی مواجه‌اند، در اثبات صفات مابعدالطبیعی الهی نیز ناتوان‌اند و هیچ گونه دلالتی بر آنها ندارند. بنابراین، برهان صدیقین در گستره دلالتی خود در اثبات صفات خداوند، نسبت به براهین جهان‌شناختی، قلمرو گسترده‌تری دارد، به طوری که بدون نیاز به برهان دیگر می‌توان تمام صفات حق تعالی را از آن استنتاج کرد.

فهرست منابع

۱. نهج البلاغه (۱۴۰۷ق). تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ش). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک‌گیل.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵ش). الإشارات و التنبیها، (مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی). قم: نشر البلاغه.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). التعليقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳ق). الإشارات و التنبیها، (شرح خواجه نصیرالدین طوسی). تهران: دفتر نشر کتاب.

۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الإلهيات). قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۷. باقلانی، ابوبکر. (۱۹۷۵م). التمهید، (تصحیح یوسف مکارثی یسوعی). بیروت: المكتبة المشرقیة.
۸. پیترسون، مایکل. (۱۴۰۱ش). عقل و اعتقاد دینی، (ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
۹. جواد آملی، عبدالله. (۱۳۹۷ش). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
۱۰. جوینی، ابوالمعالی عبدالملک. (۱۹۶۹م). الشامل فی أصول الدین، (تحقیق علی سامی نشار). اسکندریه: منشأة المعارف.
۱۱. جوینی، ابوالمعالی عبدالملک. (۲۰۱۶م). الإرشاد إلى قواطع الأدله، (تحقیق محمد یوسف موسی). قاهره: مكتبة الخانجي.
۱۲. رامین، فرح؛ حقی، فائزه. (۱۳۹۷ش). بررسی و نقد برهان جهان‌شناختی کلامی. تهران: نشر هاجر.
۱۳. سمنانی، ابوجعفر محمد. (۱۴۳۵ق). بیان عن أصول الإیمان، (تحقیق احمد حجازی السقل). قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.
۱۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). الحكمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: مكتبة المصطفوی.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). نهاية الحكمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۷. غزالی، محمد، (۱۴۳۳ق). الاقتصاد فی الاعتقاد، (تحقیق انس محمد عدنان شرفاوی). جده: دار المنهاج.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۶۴ش). الفصول المنتزعه، (تحقیق نجار فوزی). تهران: مكتبة الزهراء.
۱۹. فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۹۶ش). السياسة المدنیة. تهران: سروش.
۲۰. کلوور مونسم، جان، (۱۳۹۰ش). اثبات وجود خدا، (ترجمه احمد آرام). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۲۲. مفید، محمد بن محمد عکبری (شیخ مفید). (۱۴۱۳ق). النکت فی مقدمات الأصول. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۳. هیوم، دیوید، (۱۳۹۶ش). گفتگوها در باب دین طبیعی، (ترجمه حمید اسکندری). تهران: نشر علم.



Explaining the Dignity of Humanity Based on the Anthropology of Muslim Philosophers

Sayyid ‘Abd al-Ra’ūf Afḍalī¹

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Mysticism, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. seyyedabdulrauf_afzali@miu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: January 22, 2024
Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Dignity, Islamic Philosophy, Anthropology, Soul, Philosophical secondary intelligible (Arabic: مَعْقُولُ الثَّانِي, romanized: ma ‘qūl al-thānī), Human.



ABSTRACT

There is no doubt that humans are beings of dignity; however, there is disagreement about what dignity is and what its origin is. Some have referred to individuals’ social status as dignity or its origin, while others have mentioned resembling God or possessing reason (intellect). The concept of dignity based on the Islamic philosophical doctrines is a type of secondary intelligible (Arabic: مَعْقُولُ الثَّانِي, romanized: ma ‘qūl al-thānī) and its origin of abstraction is the capacities of the rational (reasonable) soul (Arabic: النَّفْسُ الثَّائِفَةُ). The question is, does the rational soul possess the necessary capacities for the abstraction of dignity, and what are those capacities? We have demonstrated in this paper in an analytical-descriptive manner that the rational soul, from the perspective of Islamic philosophy, possesses extraordinarily complex capacities. In addition to having vegetative and animal capacities, it also possesses other capacities that aid it in the path towards angelic transformation. These capacities have caused Muslim philosophers to describe human beings with dignity and the like in various places of their works. From the perspective of Islamic philosophy, firstly, human beings possess dignity. Furthermore, the source of dignity is the entirety of the capacities of the rational soul. In addition, dignity is an inherent and universal matter. Lastly, dignity is a concept that can be understood in gradation and does not apply equally in all cases. Familiarity with the factors that strengthen human dignity, as well as an understanding of the challenges and obstacles to human dignity, is another outcome of this writing.

Cite this article: Afḍalī., ‘A. (2024). Explaining the Dignity of Humanity Based on the Anthropology of Muslim Philosophers. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 73-93. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5815.1498>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



تبیین کرامت انسان بر پایه انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان

سید عبدالرئوف افضلی^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه و عرفان، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران. seyedabdulrauf_afzali@miu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

تردیدی نیست که انسان موجودی دارای کرامت است، اما درباره این که کرامت چیست و خاستگاه آن کدام است، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از موقعیت اجتماعی افراد به عنوان کرامت یا خاستگاه آن یاد کرده‌اند و کسانی از تشبه به خداوند یا برخورداری از عقل سخن به میان آورده‌اند. بر پایه آموزه‌های فلسفه اسلامی مفهوم کرامت از نوع معقول ثانی فلسفی و منشأ اتزاع آن ظرفیت‌های نفس ناطقه است. سؤال این است که آیا نفس ناطقه ظرفیت‌های لازم برای اتزاع کرامت را داراست و آن ظرفیت‌ها کدام است؟ در این نوشتار به شیوه تحلیلی توصیفی نشان دادیم که نفس ناطقه از چشم‌انداز فلسفه اسلامی دارای ظرفیت‌های فوق‌العاده پیچیده است و علاوه بر داشتن ظرفیت‌های نباتی و حیوانی، ظرفیت‌های دیگری نیز دارد که او را در مسیر فرشته شدن یاری می‌رساند. این ظرفیت‌ها باعث شده است که فیلسوفان مسلمان در جای‌جای آثار خود انسان را به کرامت و مانند آن توصیف کنند. از منظر فلسفه اسلامی اولاً انسان دارای کرامت است. ثانیاً خاستگاه کرامت مجموع ظرفیت‌های نفس ناطقه است. ثالثاً کرامت امری ذاتی و عمومی است. رابعاً کرامت مقول به تشکیک است و در همه موارد به یک میزان صدق نمی‌کند. آشنایی با عواملی که باعث تقویت کرامت انسانی می‌گردد و همچنین آشنایی با چالش‌ها و موانع کرامت انسانی از دیگر نتایج این نوشتار به حساب می‌آید.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

کرامت، فلسفه اسلامی، انسان‌شناسی، نفس، معقول ثانی فلسفی، انسان.



استناد: افضلی، سید عبدالرئوف. (۱۴۰۳). تبیین کرامت انسان بر پایه انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان. آموزه‌های فلسفه اسلامی،

۱۸(۳۲)، ۷۳-۹۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5815.1498>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان

مقدمه

کرامت انسان از مباحث بسیار مهم در دنیای امروز است. اهمیت این مبحث از آنجا به دست می‌آید که در هیچ سند مهم جهانی نیست که این مسئله مورد توجه قرار نگرفته باشد (Malpas, 2007, v). غربی‌ها کرامت انسان را بر مبنای فلسفه و جهان‌بینی خود بیان کرده و سال‌هاست که بر اساس همین مبنا مشی می‌کنند. اما در جهان اسلام، علی‌رغم وفور آثار در این باب، کمتر به مسئله کرامت انسان از منظر فلسفه اسلامی توجه شده است. مقالات و احیاناً کتاب‌هایی که در باب کرامت انسان نگاشته شده است بیشتر از زاویه فقهی-حقوقی (زنجانی؛ توکلی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱؛ حسینی؛ گودرزی معظمی، ۱۴۰۰، ص ۲۰۶؛ فروغی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۱۳) یا تفسیری-کلامی (صادق‌پور، ۱۳۸۶، ص ۵۱؛ شیرین‌کار، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵؛ مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶) به این مسئله پرداخته است. در این میان، معدود آثاری هم که نگاه فلسفی داشته، بیشتر از منظر ملاحظه‌ها و علامه طباطبایی، آن‌هم با قرائت خاصی که در آن عقل بیشتر محوریت دارد، با مسئله روبه‌رو شده است (درتاج، ۱۳۹۵، ص ۵۵۳؛ اسماعیلی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۸۰۹؛ دهکردی، ۱۳۹۱، ص ۹۹). ما در این نوشتار تلاش می‌کنیم به طور گذرا مسئله کرامت انسان را از سه منظر مشاء، اشراق و حکمت متعالیه بررسی کنیم و نشان دهیم که این سه مکتب علی‌رغم تفاوت‌هایی که دارند، نفس ناطقه را با وجوه متفاوتی که دارد خاستگاه انتزاع مفهوم کرامت می‌دانند و بسته به این که این نفس چه زمانی پدید می‌آید، کرامت را نیز متغیر تلقی می‌کنند. قبل از ورود به بحث کرامت در فلسفه اسلامی باید دانست که اصل کرامت چیست و چه دیدگاه‌هایی در این زمینه مطرح است. آشنایی با این دیدگاه‌ها می‌تواند ما را در ارائه و بازسازی نظریه کرامت در فلسفه اسلامی یاری رساند. کرامت به معنایی که امروزه مطرح است تا حدودی جدید است و فیلسوفان مسلمان مستقیماً و بالصراحه به آن نپرداخته‌اند، اما بحث‌هایی در فلسفه اسلامی مطرح است که می‌تواند زمینه‌ای برای طرح نظریه کرامت در فلسفه اسلامی باشد.

۱. چیستی کرامت

کرامت چیست و مقومات آن کدام است؟ «کرامت» در لغت به معنای عزت و شرافت (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۷، ص ۶۰۷) و بزرگی کردن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ص ۵۱۰) است. اما درباره معنای

اصطلاحی کرامت، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. رومیان باستان کرامت را جایگاه و موقعیت اجتماعی معرفی کرده‌اند. از نظر آنها کسانی دارای کرامت است که از لحاظ اجتماعی به جایگاهی رسیده باشند (Lebech, 2004, p.3). برخی مانند سیسرون بر این باورند که کرامت امر اعتباری نیست، بلکه نشانه توانایی‌های ذاتی انسان است. منظور وی از توانایی‌های ذاتی اموری مانند عقل و استعدادها می‌باشد. در حالی که عقل موجب تمایز انسان از دیگر جانداران می‌شود، استعدادها موجب تفاوت بین افراد انسان می‌گردد (Cicero, 1913, p.105). فیلسوفانی مانند توماس آکویناس کرامت را در تشبیه به خداوند جست‌وجو می‌کنند. نفس همین مطلب که انسان شبیه خداست یا از این جهت که به شکل خدا آفریده شده و یا از این رهگذر که شأنت تخاطب پیدا کرده و خداوند با او سخن گفته، می‌رساند که انسان دارای کرامت است (Lebech, 2004, p.5). عده‌ای نیز مانند کانت این دیدگاه را مطرح کرده‌اند که آنچه موجب کرامت انسان می‌شود عقل وی است. از منظر او اگر انسان بر اساس عقل و قانون زرین که برگرفته از عقل است عمل کند به این نتیجه می‌رسد که انسان غایت رفتارهاست و از این رو دارای کرامت است و نمی‌توان با او برخورد ابزاری کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۳۵). بالاخره کسانی هم در دوران جدید پیدا شده‌اند که کرامت را به مثابه یک توهم رد کرده‌اند. در این نگاه، بیشتر کرامت برخی از افراد انسان نسبت به برخی دیگر مطرح است نه کرامت انسان نسبت به دیگر جانداران. از منظر اینان کرامت به دلیل آن‌که امر نسبی است و از جایی به جایی فرق می‌کند و نیز به دلیل آن‌که قابل معاوضه است و می‌توان آن را با کالایی تعویض کرد، و سرانجام به این دلیل که کرامت می‌تواند مورد سوءاستفاده افراد مستبد و خودکامه قرار بگیرد، باید کنار گذاشته شود (Pinker, n.d., p.3). اما این‌که کرامت انسان از دیدگاه فیلسوفان مسلمان چیست و مؤلفه‌های آن کدام است مطلبی است که این مقاله درصدد تبیین و تشریح آن است.

۲. کرامت از منظر فیلسوفان مسلمان

اما کرامت از منظر فیلسوفان چیست؟ آیا آنها کرامت را امر اعتباری می‌دانند یا امر واقعی و حقیقی؟ اگر واقعی می‌دانند، چه نوع واقعییتی برای آن قائل‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها باید مشخص کرد که مفهوم کرامت از چه نوع مفهومی است تا احکام متناسب با آن را برایش در

نظر گرفت. از منظر ابن سینا معقولات یا مفاهیم کلی مورد استفاده در علوم عقلی بر دو دسته‌اند: معقول اول و معقول ثانی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۷).

اگرچه ابن‌سینا نسبت به این نکته تظن داشت که همه معقولات ثانی از یک قماش نیستند و مفاهیمی مانند وجود، علیت و مانند آن با مفاهیمی مانند کلی، جزئی و مانند آن فرق می‌کنند، اما تقسیم معقول ثانی به منطقی و فلسفی از اموری است که ظاهراً بعداً رواج یافت و در آثار ملاصدرا و شارحان او به نیکی نضج پیدا کرد. مفاهیم کلی، یا قابل حمل بر اموری عینی و خارجی است یا قابل حمل بر امور عینی نیست و صرفاً بر امور ذهنی حمل می‌شود، مانند حمل مفهوم «کلی» بر انسان. قسم دوم را معقول ثانی منطقی می‌نامند. قسم اول خود بر دو قسم است: یا نیاز به فعالیت ذهنی دارد یا ندارد و به صورت خودکار انجام می‌شود. دومی را معقول اول و اولی را معقول ثانی فلسفی می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹). برخی از فیلسوفان معاصر تفاوت دیگری را نیز مطرح کرده‌اند. از منظر آنها تفاوت دسته نخست با دسته دوم در این است که در دسته اول (معقول اول) فرد مفهوم در خارج وجود دارد. برای مثال، زید فرد انسان است و در خارج وجود دارد. اما در دسته دوم (معقول ثانی فلسفی) صرفاً مصداق مفهوم مورد نظر در خارج وجود دارد و نه فرد آن. مثلاً آب که رافع تشنگی است در خارج وجود دارد، اما آب فرد مفهوم علت نیست، بلکه مصداق آن به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۶۳).

شاید گمان برده شود که این تقسیم جامع نیست، چرا که مجموعه دیگری از مفاهیم وجود دارد که اصطلاحاً از آنها به‌عنوان مفاهیم ارزشی یاد می‌شود. این مفاهیم که اموری مانند خوب، بد و مانند آن را در بر می‌گیرد ظاهراً جزء هیچ یک از مفاهیم پیش گفته نیست. اما همان‌گونه که برخی از فیلسوفان معاصر به‌درستی بیان کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۵-۱۹۹)، مفاهیم ارزشی و حتی حقوقی نیز به‌نحوی به مفاهیم فلسفی برگشت پیدا می‌کنند.

با توجه به توضیحی که نسبت به انواع مفاهیم ارائه گردید، مفهوم «کرامت» یا «بزرگی» که یک مفهوم ارزشی است از نوع معقول ثانی فلسفی است، نه از نوع معقول ثانی منطقی و نه از نوع معقول اول. معقول اول نیست، زیرا در خارج چیزی به نام کرامت نداریم. معقول ثانی منطقی نیست، زیرا کرامت وصف مفهوم نیست، بلکه وصف موجود خارجی است. بنابراین،

کرامت به دلیل قرار نگرفتن ذیل معقول اول و ثانی منطقی و انحصار مفاهیم در همین سه نوع، از نوع ثانی فلسفی است.

در شکل‌گیری مفاهیم فلسفی آنچه نقش درجه نخست را ایفا می‌کند همان منشأ انتزاع است. منشأ انتزاع همان‌گونه که در اصل شکل‌گیری مفاهیم فلسفی نقش ایفا می‌کند، در قوت و استمرار این مفاهیم نیز می‌تواند دارای نقش باشد. از این رو، فیلسوفان مسلمان مستقیماً به بحث کرامت انسان پرداخته‌اند، بلکه خود انسان را کاویده‌اند. با مطالعه انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان به راحتی می‌توان به دیدگاه این فیلسوفان درباره کرامت یا عدم کرامت او تفتن یافت.

گفتیم از منظر فیلسوفان مفهوم کرامت از نوع معقول ثانی فلسفی است که با توجه به امکانات و ظرفیت‌های انسان از او انتزاع می‌گردد. این نظریه با نظریات پیش‌گفته درباره کرامت انسان تفاوت دارد. در نظریات پیش‌گفته یا کرامت موهوم تلقی می‌شد یا آن را نامی برای جایگاه اجتماعی انسان یا توانایی‌های او می‌دانستند. هیچ یک از این نظریات پذیرفته نیست. نظریه موهوم بودن نادرست است، چراکه اگرچه معقول ثانی اعتباری است، اما موهوم نیست و کاملاً در جای خود مورد توجه و عنایت است. نظریاتی مانند کرامت به‌مثابه جایگاه اجتماعی یا کرامت به‌مثابه توانایی و ظرفیت‌های انسانی نیز پذیرفتنی نیست، چه در این نظریات برخلاف نظریه اول که کرامت را موهوم تلقی کرده بود کرامت در زمره معقول اول قرار گرفته و با او مانند معقول اول رفتار شده است. به سخن دیگر، اگر نظریه موهوم‌انگاری کرامت گرفتار تفریط گردیده، نظریات مقابل آن، گرفتار افراط شده است و به کرامت به‌عنوان مفهوم دارای فرد خارجی نگاه شده است. اما در نظریه کرامت به‌مثابه معقول ثانی فلسفی که نظریه مطرح در این نوشتار است، با نگاه واقعی به کرامت نگریسته شده است و جایگاهی که براننده این مفهوم است به او اعطا گردیده است.

۲-۱. تبیین نظریه کرامت

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، فیلسوفان مسلمان در خصوص کرامت انسان بحث مستوفایی ندارند، ولی با عنایت به این که کرامت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان از نوع معقول ثانی فلسفی است و در معقول ثانی فلسفی آنچه حقیقتاً اهمیت دارد منشأ انتزاع است و درباره منشأ

انتزاع کرامت، فیلسوفان بحث‌های میسوطی را مطرح کرده‌اند، می‌توان گفت که از منظر این فیلسوفان اولاً انسان کرامت دارد، ثانیاً کرامت انسان ذاتی اوست، ثالثاً کرامت همگانی است که اختصاص به فرد و گروه خاصی ندارد، رابعاً کرامت انسان قابل شدت و ضعف است. کف کرامت انسان شاید قابل تعیین باشد، اما سقف آن قابل اندازه‌گیری نیست. در سطور آتی تلاش خواهیم کرد که نظریه کرامت انسان فیلسوفان مسلمان را در قالب چند مؤلفه زیر بیان کنیم.

۲-۲. مؤلفه‌های اصلی نظریه کرامت

نظریه کرامت در فلسفه اسلامی مانند هر نظریه اساسی دیگر دارای عناصر و مؤلفه‌های خاص خود است که عدم پرداختن به آنها فهم این نظریه را با چالش روبه‌رو می‌نماید.

۲-۲-۱. کرامت داشتن انسان

اگر کرامت معقول ثانی فلسفی باشد و اگر معقول ثانی فلسفی همیشه دائرمدار منشأ انتزاع خود باشد و اگر فیلسوفان مسلمان در خصوص منشأ انتزاع این مفهوم، یعنی انسان، به گونه‌ای سخن گفته باشند که بشود از آن کرامت را انتزاع کرد، آن‌گاه می‌توان گفت انسان دارای کرامت است. بنابراین، باید اولاً مشخص کرد که کرامت معقول ثانی فلسفی است، ثانیاً معقول ثانی فلسفی تابع منشأ انتزاع خود است، ثالثاً فیلسوفان درباره منشأ انتزاع این مفهوم یعنی انسان سخن گفته‌اند، و رابعاً سخنان آنها به گونه‌ای است که می‌توان از آنها کرامت را انتزاع کرد، چراکه سخن گفتن صرف درباره انسان کفایت نمی‌کند. ممکن است کسانی درباره انسان سخن گفته باشند، اما چون در سخنان آنها تأمل کنیم، دریابیم که آنها نه تنها انسان را تکریم نکرده، بلکه تحقیرش نیز کرده‌اند. بنابراین، باید سخن گفتن درباره انسان و توصیفات درباره او به گونه‌ای باشد که بتوان از آنها کرامت انسان را استخراج کرد.

در خصوص این که کرامت معقول ثانی فلسفی است و معقول ثانی فلسفی همیشه تابع منشأ انتزاع خود است، در بحث چستی کرامت سخن گفتیم و به همان اندازه اکتفا می‌کنیم. اما در خصوص این که فیلسوفان درباره انسان سخن گفته‌اند و سخنان آنها به گونه‌ای است که می‌توان از آنها کرامت را انتزاع کرد، باید در اینجا توضیحاتی داد. در این که فیلسوفان مسلمان

درباره انسان سخن گفته‌اند جای شکی نیست و مسئله محل اجماع است. علم‌النفس فیلسوفان مسلمان دوره کامل انسان‌شناسی است که با تأمل در آن می‌توان به زوایای مختلف وجود انسان پی برد. اهتمام فیلسوفان مسلمان به مسئله انسان به حدی بوده است که برخی از آنها فلسفه خود را بر اساس حالات و تجارب معنوی انسان دسته‌بندی کرده‌اند. کتاب الأسفار الأربعة ملاصدرا به نحوی حاکی از همین معناست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). اما این که آیا سخنان آنها به گونه‌ای هست که مفید کرامت باشد، باید گفت که پاسخ مثبت است. اگرچه اصل این بحث را باید در مبانی کرامت انسان پی گرفت، ولی در اینجا به تناسب به گزیده‌هایی از این مبحث اشاره خواهیم کرد.

۲-۲-۱-۱. نفس ناطقه

از منظر فیلسوفان مسلمان انسانیت انسان منوط به نفس ناطقه اوست و همین امر است که باعث تمایز او از دیگر جانداران می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۳). به گمان بوعلی، نفس ناطقه فصل مائز انسان است که با وجود آن انسان موجود و با نبود آن انسان محقق نخواهد شد (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۲۱).

اگرچه ابن‌سینا با تأکید بیش از حد بر نفس ناطقه، نقش بدن را در انسانیت انسان نادیده می‌گیرد، چیزی که خود نیز به آن اذعان نموده است (همو، ۱۴۰۰، ص ۵۵)، اما ملاصدرا همانند شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۷۳) برای بدن انسان نیز نقش قائل است و برخلاف ابن‌سینا بدن را نادیده نمی‌گیرد. از نظر صدرا، نفس ناطقه بسیار مهم است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۸۵)، اما در کنار نفس ناطقه بدن نیز حائز اهمیت است، به گونه‌ای که پرداختن به بدن همانند پرداختن به نفس از منظر او یک انحراف است (همان، ص ۳۰۹).

۲-۲-۱-۲. مراحل رشد نفس ناطقه

نفس ناطقه در مرحله ابتدایی عقل بالقوه است و از این رو، این مرحله در همه افراد انسان یافت می‌شود و هیچ فردی از افراد انسان از آن استثنا نیست. اما نخستین مرحله فعلیت‌یابی نفس ناطقه با ادراک بدیهیات میسر می‌گردد. انسان با ادراک بدیهیاتی مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» نخستین مرتبه عقلانیت را که از آن اصطلاحاً به «عقل بالملکه» یاد می‌شود، تجربه

می‌کند. این مرتبه اگرچه نسبت به مراتب بعدی مانند عقل بالفعل و مانند آن در درجه‌ی نازل‌تری قرار دارد، اما نسبت به عقل بالقوه مرتبه‌ی پیشرفته‌تری محسوب می‌گردد. در مرتبه‌ی عقل بالقوه هیچ ادراکی بالفعل وجود ندارد و نوری که محیط پیرامون را روشن کند به چشم نمی‌خورد، اما در مرتبه‌ی عقل بالملکه پیشرفت قابل توجهی مشاهده می‌شود. در این مرتبه، بدیهیات مورد ادراک واقع می‌شود. ادراک اصول بدیهی ممکن است در بدو نظر، مسئله‌ی قابل توجهی نباشد، اما باید اذعان کرد که این اصول سرمایه‌های بسیار ارزشمندی است که بدون آن نمی‌توان گام از گام برداشت و در هیچ شاخه‌ای از علوم وارد شد. انسان با کمک همین اصول بدیهی است که به گزاره‌های نظری راه پیدا می‌کند و راه و رسم زندگی را می‌آموزد. این اصول که به گفته‌ی ابن‌سینا «آراء عالیه» خوانده می‌شود نیاز به یادگیری ندارد. کودک با زیستن در میان افراد خانواده و با تعامل با دیگران خودبه‌خود با این اصول و مفاهیم آشنا می‌شود و سپس در سایه‌ی آنها به کسب علوم نائل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۳).

اگرچه دیدگاه شیخ اشراق در این خصوص شبیه دیدگاه ابن‌سیناست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۸۸)، اما دیدگاه صدرا تا حدودی متفاوت است. از منظر ابن‌سینا جنین نیز دارای نفس ناطقه‌ی بالقوه است و از این منظر هیچ فرقی با کودک که هنوز به مرتبه‌ی ادراک بدیهیات نرسیده ندارد. هر دو از نفس ناطقه به صورت بالقوه بهره‌مندند. اما از منظر ملاصدرا جریان شکل‌گیری انسان اندکی فرق می‌کند. به گمان وی جنین نبات بالفعل و حیوان بالقوه است، اما کودک حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. فرد بالغی که به ادراک کلیات نائل گشته، انسان بالفعل و فرشته یا شیطان بالقوه است (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸). فلسفه‌ی ابن‌سینا که ملاصدرا تعلق نفس ناطقه را به بعد موکول می‌کند، اجتناب از محذوری است که در غیر این صورت پیش می‌آید. اگر بگوییم نفس ناطقه به جنین تعلق پیدا می‌کند، در این صورت باید پذیرفت که تعطیل در وجود راه دارد، چه نفس با تمام توانایی‌هایی که دارد در جنین حادث گشته، درحالی که نفس در این زمان نمی‌تواند کاری انجام دهد. مدت‌ها باید بگذرد و جنین از مادر زاده شود و به مرحله‌ی رشد برسد تا نفس بتواند از قوای خود به‌درستی استفاده کند «ولا معطل فی الوجود إذ کل وجود له أثر خاص ولیس من الحکمة إبقاء النفوس فارغة بلا تدبیر» (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۴). وی اگرچه در موارد بسیار نادری تعلق نفس ناطقه را که محور انسانیت انسان است به اوان چهل‌سالگی موکول کرده است (همان، ج ۸، ص ۱۴۵)، ولی در قاطبه‌ی آثار خود تعلق نفس ناطقه را

در همان زمان بلوغ ظاهری می‌داند و به همین دلیل، از تعبیر «انسان بالفعل» در توصیف انسان در این مقطع استفاده می‌نماید (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷). وی در جای دیگر نیز اذعان می‌کند که انسانیت بالفعل پس از سن بلوغ و ادراک بدیهیات حاصل می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۵). بنابراین، زمان تعلق نفس ناطقه را باید از دیدگاه ملاصدرا همان بلوغ ظاهری دانست و در جایی که وی تعلق این نفس را به بعد از چهل سالگی موقوف می‌کند باید گفت که منظور وی کمال نفس ناطقه است نه اصل وجود آن.

ثمره اختلاف بین ملاصدرا و ابن‌سینا در کجا ظاهر می‌شود؟ اگر ما به نظریه ابن‌سینا عمل کنیم، در این صورت باید گفت که دایره انسانیت گسترش پیدا می‌کند و جنین نیز مشمول حکم انسان است. اما اگر به نظریه ملاصدرا گرایش پیدا کنیم، در این صورت باید بگوییم که دایره انسانیت اندکی تنگ می‌گردد. جنین دیگر، انسان بالقوه نیست، جنین حیوان بالقوه است. حکم انسان، دیگر بر جنین جاری نمی‌شود. اما کودکان و مجانین که هنوز به درک بدیهیات نائل نگشته‌اند، از منظر هر دو فیلسوف انسان بالقوه‌اند و لذا برخی با تکیه بر برخی از گفته‌های ابن‌سینا مجانین و کودکان را اهل نجات می‌دانند (کهریزی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۲۳۸).

۲-۲-۱-۳. ظرفیت‌های نفس ناطقه

دست‌کم سه نوع نفس داریم: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. از آنجاکه نفس انسانی سرآمد دیگر نفس‌هاست و نقطه اوج آنها به شمار می‌آید، می‌توان گفت که نفس انسانی تمامی قوا و کمالات نفس نباتی و نفس حیوانی را دارا می‌باشد، همان‌گونه که نفس حیوانی به دلیل برتری بر نفس نباتی تمام کمالات نفس نباتی را واجد است. به طور اجمال، می‌توان گفت که نفس نباتی دارای سه قوه مهم است: قوه غاذیه، قوه نامیه و قوه مولده. قوه غاذیه به‌نوبه خود به چهار قوه دیگر یعنی قوه جاذبه، قوه ماسکه، قوه هاضمه و قوه دافعه نیاز دارد و باید این قوا به طور کامل فعال باشند تا ما شاهد فعالیت قوه غاذیه باشیم. حیوان که در مرتبه بالاتر از نبات قرار دارد، ضمن داشتن قوای نفس نباتی، قوای دیگری را نیز در اختیار دارد. قوایی که نفس حیوانی افزون بر قوای نفس نباتی در اختیار دارد منوط به قوای ادراکی و تحریکی می‌شود. قوای ادراکی شامل حواس دهگانه ظاهری و باطنی می‌گردد. اما قوای تحریکی شامل قوه غضبیه و قوه شهویه است. نفس انسان علاوه بر در اختیار داشتن تمام

ظرفیت‌های نفس نباتی و نفس حیوانی، ظرفیت‌های دیگری نیز دارد. نفس انسان قوای ادراکی و عملی به نام عقل نظری و عقل عملی را در اختیار دارد. با عقل نظری حق و باطل و کلیات را ادراک می‌کند، اما با عقل عملی بایدها و نبایدها را مورد شناسایی قرار می‌دهد. ابن‌سینا در پاره‌ای موارد، از این ظرفیت‌های استثنایی نفس به‌عنوان قوهٔ ادراکی عالم و قوهٔ تحریکی عامل یاد کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

اگرچه دیدگاه شیخ اشراق در این مجال شبیه دیدگاه ابن‌سیناست و ادبیات وی در اینجا تفاوت چندانی با ادبیات سلف او ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۰۷)، اما ملاصدرا تا حدودی مسیر متفاوتی را پیش گرفته است. وی اگرچه در پاره‌ای موارد همانند دیگر فیلسوفان ظرفیت‌های استثنایی نفس ناطقه را در واجد بودن عقل عملی و عقل نظری می‌داند، اما دیدگاه نهایی او ظاهراً این است که نفس ناطقه هویت واحدی است که به‌تنهایی کار تمام قوا را انجام می‌دهد. نفس ناطقه، هم کار حواس ظاهری را انجام می‌دهد و هم کار حواس باطنی را، هم نقش عقل نظری را ایفا می‌کند و هم نقش عقل عملی را. نفس در مقام لمس، لامسه است و در مقام ذوق، ذائقه و در مقام سمع، سامعه. نفس تمام این امور را بدون آن‌که خدشه‌ای در وحدت آن ایجاد شود، انجام می‌دهد. از این‌روست که وی معتقد است که نفس به‌تنهایی در جایگاه تمام قوا قرار می‌گیرد و نقش آنها را ایفا می‌نماید. بنابراین، باید توجه کرد که صدرا نظریهٔ عقل نظری و عملی را رد نمی‌کند و این ظرفیت را برای نفس محفوظ می‌داند. کاری که او انجام می‌دهد آن است که وی برخلاف دیگر فیلسوفان معتقد است که نفس خود به‌تنهایی این کارها را انجام می‌دهد. به سخن دیگر، بر اساس بیان فیلسوفان پیشین، نفس غیر از قوا است و در کنار آن قرار می‌گیرد. اما بر پایهٔ دیدگاه صدرا نفس خود همان قوا است و نمی‌توان مرزی بین نفس و قوا در نظر گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱).

حال باید پرسید که از توصیفات فیلسوفان دربارهٔ انسان، چه چیزی را می‌توان استفاده کرد؟ آیا توصیفات فلاسفهٔ اسلامی زمینه‌ساز انتزاع مفاهیمی مانند پستی، کوچکی، ناچیزی و بی‌ارزشی است یا برعکس، زمینه‌ساز انتزاع مفاهیمی مانند کرامت، مجد، عظمت و شکوه؟ آیا گزارش‌های فیلسوفان مسلمان به معنای نهادینه‌سازی تحقیر انسان یا عمق بخشیدن به کرامت اوست؟

ممکن است کسانی تحت تأثیر این تفکر که میان هست و باید یا دانش و ارزش شکاف وجود دارد و از یکی نمی‌توان به دیگری پل زد، این مسئله را مطرح کنند که بین توصیفات فلاسفهٔ مسلمان و استنتاج کرامت یا حقارت از آنها هیچ رابطه‌ای منطقی وجود ندارد و در نتیجه، از توصیفات آنها نمی‌توان نتایج ارزشی گرفت.

در پاسخ باید گفت که اولاً ادعای گسست خلاف وجدان است. در جهان واقع، از هست‌ها به باید‌ها پل می‌زنند. ثانیاً در جای خود ثابت شده است که اگر قیاس متشکل از دو مقدمه داشته باشیم و یکی از مقدمات اشرف و دیگری اخس باشد قیاس باطل نیست، بلکه در چنین مواردی قیاس تابع اخس مقدمتین است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹-۱۲۰).

حال که بین هست و باید گسستی وجود ندارد باید دید که توصیفات فیلسوفان مسلمان دربارهٔ انسان زمینه‌ساز چه نوع توصیه‌هایی دربارهٔ انسان است؟ آیا این توصیفات به معنای عمق بخشیدن و مبنا دادن به تحقیر انسان است یا به معنای هویت‌دار کردن انسان و کرامت بخشیدن به او؟ جای هیچ تردیدی نیست که در پاسخ به این پرسش گزینهٔ دوم درست است. عقل سلیم حکم می‌کند که وقتی انسان دارای چنان توانایی‌های شگفت‌انگیز است و وقتی نظیر و مانند او در میان موجودات زمینی یافت نمی‌شود، بنابراین، باید دارای کرامت باشد. نمی‌شود یک موجود این‌همه فضائل و شگفتی‌ها را داشته باشد، اما دارای کرامت نباشد. البته باید به این نکته توجه داشت که مفهوم کرامت همان‌گونه که اشاره رفت، مفهوم فلسفی است و مفاهیم فلسفی پس از غور و تأمل به دست می‌آیند. بنابراین، اول باید خوب اندیشید و جوانب را بررسی کرد و سپس با فراهم بودن شرایط به انتزاع آن پرداخت؛ کاری که در اینجا ما انجام دادیم. ما نخست توانایی‌ها و شگفتی‌های انسان را مورد کنکاش قرار دادیم. پس از آن که مطمئن شدیم که انسان دارای چنان قابلیت‌های حیرت‌انگیز است، گفتیم که انسان دارای کرامت است. با شناختی که ما از توانایی‌های انسان داریم، دناوت، حقارت و لثامت را راهی به سمت او نیست.

از این رو، فیلسوفان مسلمان خود نیز به مسئلهٔ کرامت انسان توجه کرده و درباره‌ای موارد تصریح نموده‌اند که انسان دارای کرامت است. البته اگر آنها تصریح هم نمی‌کردند، ما با توجه به توصیفات آنها دربارهٔ انسان، با قاطعیت می‌گفتیم که انسان دارای کرامت است، چراکه لازمهٔ این قبیل توصیفات چیزی جز کرامت نمی‌تواند باشد. اما فیلسوفان مسلمان گویا

به این دلالت ضمنی اکتفا نکرده و از این رو، در پاره‌ای موارد، تصریح نموده‌اند که انسان دارای شرافت و کرامت است. ابن سینا در برخی از آثار خود تصریح می‌کند که انسان اشرف موجودات جهان است، چه دارای نفس ناطقه است، همان نفس ناطقه‌ای که ما به تفصیل درباره توانایی‌ها و مزایایش سخن گفتیم (نک: ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۳۶).

شیخ اشراق اگرچه دایره برتری انسان را محدود به حیوانات می‌کند، اما در اصل کرامت داشتن انسان با ابن سینا همصدا و هم‌نواست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۹). ملاصدرا نیز به‌نوبه خود مسئله کرامت انسان را از یاد نبرده است. او نیز مانند پیشینیانش بر لازمه نظریات خود در باب انسان تصریح و بیان می‌کند که انسان دارای کرامت است و سبب کرامت او همان نفس ناطقه است؛ جوهری جاویدان و فسادناپذیر (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۲).

۲-۲-۲. ذاتی بودن کرامت انسان

تاکنون نشان دادیم که انسان دارای کرامت است. اکنون باید گفت که کرامت انسان ذاتی انسان است و قابل تفکیک از او نیست. ذاتی در معانی گوناگونی به کار می‌رود:

الف) ذاتی باب ایساغوجی: ذاتی در این باب به معنای ذاتیات یک شیء مانند جنس و فصل است در مقابل عرض عام و عرض خاص. مطابق این معنا نطق از ذاتیات انسان است، اما اموری مانند خنده یا گریه از عرضیات او.

ب) ذاتی باب حمل (ذاتی باب علوم): ذاتی در این باب به معنای عرض ذاتی است در مقابل عرض غریب. محمول در یک قضیه زمانی می‌تواند عرض ذاتی باشد که در تعریف آن موضوع آن قضیه، معروض آن موضوع، جنس موضوع یا معروض جنس موضوع اخذ شده باشد. مثلاً وقتی می‌گویند: «الأنف أفضس»، «الفاعل مرفوع»، «الفعل الماضي مبنی» یا «المفعول المطلق منصوب»، در همه این قضایا ما با محمول‌هایی که عرض ذاتی‌اند مواجه‌ایم، زیرا در تعریف محمول‌های این قضایا موضوع، معروض موضوع، جنس موضوع یا معروض جنس موضوع اخذ می‌گردد. از منظر بوعلی، معیار در تشخیص عرض ذاتی از عرض غریب اخذ محمول در تعریف موضوع یا اخذ موضوع یا یکی از مقومات آن (مانند جنس آن) در تعریف محمول است. اگر محمولی واجد این معیار باشد، طبعاً عرض ذاتی خواهد بود و اما اگر این معیار را نداشت، جزء اعراض غریبه تلقی خواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۲۷).

از نظر مشهور، عرض ذاتی عرضی است که بدون واسطه یا باواسطه امر مساوی عارض موضوع خود شده باشد. ملاصدرا در برخی از آثارش به این تعریف از عرض ذاتی اشاره دارد (شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲).

حاجی سبزواری در تعریف عرض ذاتی خاطر نشان کرده‌اند که عرض ذاتی عرضی است که نسبت آن به موضوعش کذب نباشد. هرگاه بتوان محمولی را به موضوعی نسبت داد و این نسبت حقیقی بود و پای مجازگویی در میان نبود، باید گفت که آن چیز عرض ذاتی آن موضوع است. به سخن دیگر، محمول باید از قبیل وصف به حال شیء باشد (زید عالم) نه از قبیل وصف به حال متعلق شیء (زید أبوه عالم). در این قسم اخیر، وصف حقیقتاً مال خود شیء مورد نظر (زید) نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲).

اما ظاهراً علامه این نوع تفسیر از عرض ذاتی را بر نمی‌تابد. از منظر وی ذاتی بودن در علوم حقیقی مانند فلسفه با ذاتی بودن در علوم اعتباری مانند اخلاق و حقوق متفاوت است. دیدگاه مرحوم سبزواری در مورد علوم اعتباری درست است، چه این قبیل علوم صرف وضع و اعتبار است و پای واقع در آنها در میان نیست، اما در علوم حقیقی مانند فلسفه ذاتی به این معنا به کار نمی‌رود. از نظر او وقتی در فلسفه و منطق از عرض ذاتی سخن به میان می‌آید عرض ذاتی به همان معنایی است که بوعلی در آثار خود مطرح کرده است. به گمان علامه محمولی عرض ذاتی موضوع خود است که موضوع در تعریف آن اخذ شود. اگر محمول خود نیز دارای محمول و محمول نیز همین طور دارای محمول باشد، این قبیل محمولات نیز زمانی می‌توانند عرض ذاتی باشند که امکان اخذ موضوع اولی در تعریف همه آنها وجود داشته باشد (همان، ص ۳۰).

به گمان علامه عرض ذاتی با این تعریف باید مساوی با موضوع باشد و محمول اخص یا اعم نمی‌تواند ذاتی موضوع خود قرار بگیرد. اما اگر محمول اخص خود به تنهایی مساوی با موضوع خود نباشد، اما با مقابل خود بتواند با موضوع برابری کند مشکل حل خواهد شد. محمولی که همراه با مقابل خود مساوی موضوع است در واقع، ذاتی موضوع قرار می‌گیرد (همان). معانی دیگری نیز برای ذاتی ذکر گردیده است که محل حاجت ما نیست (نک: مظفر، ۱۴۲۳، ص ۳۷۸).

حال باید پرسید که ذاتی بودن کرامت برای انسان به چه معناست. به نظر می‌رسد ذاتی بودن کرامت برای انسان به معنای ذاتی باب ایساغوجی نیست، چراکه کرامت اگرچه لازمه‌ی انسان است، اما جزء ذاتیات انسان نیست. ذاتی باب علل نیز اینجا کاربرد ندارد، زیرا این ذاتی در باب قضایای شرطی به کار می‌رود. ذاتی به معنای ذاتی اولی نیز محل حاجت نیست، چه این نوع ذاتی در جایی به کار می‌آید که بین موضوع و محمول به نحوی این‌همانی وجود داشته باشد. ذاتی به معنای محمول بالصمیمه نیز در اینجا محل استفاده نیست، چراکه حمل کرامت بر انسان از نوع محمول بالصمیمه نیست، بلکه نیاز به واسطه دارد. ابتدا باید ظرفیت‌ها و قابلیت‌های مورد نظر در انسان بررسی شود، سپس می‌توان از کرامت سخن گفت. بنابراین، اگر کرامت ذاتی باشد باید از نوع ذاتی باب حمل یا ذاتی باب علوم باشد. در ذاتی باب علوم معیارهای نسبتاً متفاوتی ارائه گردید، مانند این که عرض ذاتی محمولی است که در تعریف موضوع یا موضوع در تعریف آن اخذ شده باشد؛ محمولی است که بدون یا با واسطه امر مساوی عارض موضوع خود شده باشد؛ و بالاخره محمولی که نسبت آن به موضوع کذب نباشد. مطابق هر یک از این معیارها کرامت عرض ذاتی برای انسان است. اگر معیار تعریف را در نظر بگیریم و بگوییم که محمولی عرض ذاتی است که در تعریف موضوع اخذ شده باشد یا موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریف آن اخذ شده باشد، باید بگوییم که کرامت عرض ذاتی انسان است، چراکه در تعریف «کریم» می‌توان انسان یا حداقل جنس انسان (حیوان) یا جنس جنس انسان (جسم) را اخذ کرد. اما اگر بگوییم عرض ذاتی بدون یا با واسطه مساوی عارض می‌شود، باز هم کرامت برای انسان ذاتی است، چراکه کرامت ممکن است بدون واسطه عارض انسان نگردد، اما با واسطه نفس ناطقه عارض می‌گردد که مساوی با انسان است. اما اگر معیار را کذب نبودن نسبت بدانیم، دیگر اشکالی پیش نمی‌آید، چراکه نسبت کرامت به انسان به هیچ وجه دور از ذهن و غریب نیست تا کذبی لازم بیاید.^۱

۱. اما غریبان وقتی از کرامت ذاتی (intrinsic dignity) دم می‌زنند و می‌گویند کرامت ذاتی انسان است، باید دید که منظورشان چیست. اگر منظورشان این باشد که انسان از آن جهت که انسان است کرامت دارد، اشکالی ندارد، زیرا فیلسوفان ما هم معتقدند که انسان به دلیل توانایی‌هایش دارای کرامت است. به سخن دیگر، خاستگاه کرامت انسان نفس ناطقه اوست که در همه‌ی افراد انسان وجود دارد. امور دیگر مانند رنگ، نژاد، جغرافیا، جنسیت و نوع زندگی نقشی در تعیین کرامت انسان ندارد. اما اگر منظور غریبان آن باشد که کرامت انسان علت ندارد، این سخن به دو صورت قابل تحلیل است: اگر منظور این

۲-۲-۳. عمومیت کرامت

گفتیم انسان کرامت دارد و کرامت ذاتی اوست. اکنون باید گفت که کرامتی که ذاتی انسان است طبعاً در همه انسان‌ها وجود دارد. با توجه به مطالب پیشین به نظر می‌رسد که این مطلب چندان نیاز به اثبات نداشته باشد، چراکه وقتی انسان کرامت دارد و کرامت هم ذاتی او است و از او منفک نمی‌شود، طبعاً این نکته اثبات می‌شود که انسان‌ها همگی دارای کرامت‌اند. کرامت همان‌گونه که اشاره شد، دائرمدار انسانیت است و انسانیت انسان دائرمدار نفس ناطقه. از آنجا که نفس ناطقه در همه افراد از زن و مرد، کودک و نوجوان و جوان، دیوانه و عاقل وجود دارد، بنابراین، کرامت نیز همگانی است و در همه افراد وجود دارد. فیلسوفان مسلمان در خصوص عمومیت کرامت تصریحی ندارند. تصریحات آنها صرفاً در مورد نفس ناطقه است که پدیده عام و فراگیر است و چون کرامت ملازم با نفس ناطقه است و از آن انتزاع می‌گردد، کرامت نیز به تبع این توانایی، عمومیت پیدا می‌کند. ابن‌سینا در خصوص نفس ناطقه تصریح می‌کند که این قوه فراگیر است و اختصاص به فرد یا گروه خاصی ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۳).

باشد که کرامت علت مستقل ندارد، این سخن کاملاً منطقی و پذیرفته است، چه فیلسوفان ما هم معتقدند که ذاتی علت مستقل ندارد. وقتی ذات جعل شد ذاتی هم جعل می‌شود، چه ذاتی باب ایساغوجی باشد و چه ذاتی باب علوم. همان علتی که باعث به وجود آمدن خود ذات می‌شود همان علت، ذاتی را نیز به وجود می‌آورد. اما اگر منظور این باشد که کرامت علت ندارد، نه علت مستقل و نه علت ضمنی، این سخن پذیرفته نیست و با نظریات فیلسوفان مسلمان سازگاری ندارد، چه وقتی اصل وجود انسان مُفاض از ناحیه غیر باشد، قطعاً کمالات و اوصاف او نیز همین حال را دارد، منتها به این صورت که واجب‌الوجودی که اصل وجود انسان را به انسان اعطا کرده است، همراه با اصل وجود، کرامت را نیز به او بخشیده است، نه این که اولی اصل وجود را اعطا کرده باشد و سپس اوصاف آن را. ابن‌سینا وقتی می‌گوید: «ما جعل الله المشمشة ممشة بل أوجدها»، ظاهراً همین معنا را، آن‌هم در حوزه ماهیات قصد می‌کند، یعنی ماهیات مأخوذ از وجود و برگرفته از واقعیات موجودند نه آن‌که نیاز به جعل مستقلی داشته باشند. وقتی خود ماهیات نیاز به جعل مستقل ندارند، اوصافی که لازمه ماهیات است نیز نیاز به چنین جعلی ندارد. از دید فلسفه اسلامی، وقتی کل جهان ممکن و از جمله انسان عین نیاز به غیر است، چگونه می‌توان کرامت انسان را که عرض وابسته به انسان است، مستقل و خودکفا دانست که به غیر احتیاجی ندارد؟ بنابراین، ذاتی به معنای معلول بودن و مأخوذ از غیر نبودن، پذیرفتنی نیست.

وی در دیگر آثار خود از جمله در رسائل نه‌گانه (تسع رسائل) نیز به این دقیقه اشاره کرده است. در این رسائل تصریح شده که انسان به لطف قوه نطق از سایر جانداران متمایز می‌گردد و قوه نطق هم چیزی است که در همه انسان‌ها بدون استثنا وجود دارد (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۲۱). ملاصدرا نیز بر این باور است که تمایز انسان از دیگر جانداران به دلیل نفس ناطقه اوست و نفس ناطقه نیز عام و فراگیر است و اختصاص به فرد یا مجموعه‌ای خاص ندارد. وی در تبیین عمومیت نفس تقریباً همان عبارتی را استفاده می‌کند که ابن‌سینا مطرح کرده است. از منظر وی نیز نفس ناطقه که فصل انسان است اختصاص به افراد خاصی ندارد و همگان از آن بهره دارند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۹۷).

۲-۲-۴. تشکیکی بودن کرامت

آیا کرامت انسان سقف ثابتی دارد که در آن تغییر و دگرگونی راه ندارد یا مانند بسیاری از امور دیگر متغیر است؟ به نظر می‌رسد شق اخیر صحیح باشد، چرا که ما در مباحث پیشین ثابت کردیم که کرامت انسان دائرمدار نفس ناطقه انسان است و از آنجا که نفس ناطقه انسان حالت ثابتی ندارد و مدام در حال دگرگونی است، نتیجه می‌شود که کرامت انسان که متوقف بر نفس ناطقه است نیز حالت ثابت و ایستایی نداشته باشد. درست است که کف نفس ناطقه یا حداقل نفس ناطقه در همه انسان‌ها وجود دارد، اما مراتب بالاتر آن به صورت متفاوت در انسان‌ها پدیدار می‌گردد. ابن‌سینا برای نفس ناطقه چهار مرحله را در نظر می‌گیرد که در مرحله نخست آن نفس ناطقه بالقوه است و در مرحله پایانی به فعلیت تام می‌رسد که نامش عقل بالمستفاد است. در مراحل میانی، دو مرحله عقل بالملکه و عقل بالفعل قرار دارد. بنابراین، از منظر ابن‌سینا نخستین مرحله ظهور نفس ناطقه عقل هیولانی است. در این مرحله نفس ناطقه هنوز به فعلیت نرسیده است و هیچ درکی از معقولات ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۳). ملاصدرا معتقد است که در این مرحله نفس صرفاً آمادگی درک معقولات را دارد و فلاسفه با توجه به همین آمادگی، نام عقل هیولانی را بر آن اطلاق کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۲).

مرحله بعدی نفس ناطقه عقل بالملکه است. در این مرحله نفس با بدیهیات آشنایی پیدا می‌کند، بدیهیاتی که خودبه‌خود حاصل می‌شود و انسان برای به دست آوردن آنها تلاشی

نمی‌کند. ابن سینا بدیهیات را که نفس ناطقه با فراگیری آن به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد نام می‌برد. به باور وی اموری مانند بزرگ‌تر بودن کل از جزء یا سنگین بودن اجسام از این قبیل اند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹). ملاصدرا هم معتقد است که این مرحله نخستین مرحله پس از مرحله هیولانی برای نفس ناطقه است «وأنه العقل المنفعل فیصیر أولاً عقلاً بالملکه» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۳).

پس از آن که نفس ناطقه با رسیدن به مرتبه عقل بالملکه با بدیهیات آشنا شد، می‌تواند با استفاده از این سرمایه و رسیدن به معقولات نظری به مرتبه عقل بالفعل یا عقل بالمستفاد راه پیدا کند. عقل بالفعل و بالمستفاد از منظر ابن‌سینا دو تعبیر از یک پدیده است که به اعتباری، آن را عقل بالفعل و به اعتبار دیگر، آن را عقل بالمستفاد می‌نامد. در این صورت می‌توان نفس ناطقه را در سه مرحله خلاصه کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹).

طبیعی است که تفاوت در درجات نفس ناطقه تفاوت در مفهوم کرامت را نیز در پی دارد. اما از آنجاکه دو مرتبه نخست نفس ناطقه با توجه به علائم و نشانه‌هایی که دارد، قطعاً قابل شناسایی است، این دو مرتبه پایه است و کرامت انسان بر اساس آن محک می‌خورد. اما دیگر مراتب به دلیل آن که کشف و شناسایی آنها به راحتی امکان‌پذیر نیست، اگرچه در واقع، باعث اختلاف در کرامت انسان می‌گردد، اما به حسب ظاهر باعث تفاوت بین انسان‌ها نمی‌گردد. از این رو، مزایای مترتب بر کرامت انسان از فردی به فردی فرق نمی‌کند، هرچند که این افراد به لحاظ رسیدن به مراتب کمال در واقع بسیار متفاوت باشند.

۲-۳. عوامل تقویت‌کننده کرامت انسان

از منظر ابن‌سینا، نفس ناطقه اگر واقعاً می‌خواهد در مسیر پیشرفت گام بردارد، باید در دو بُعد تلاش کند: بعد نظری و بعد عملی. در بعد نظری، با فلسفه‌ورزی و ادراک معقولات می‌توان به این مهم دست یازید. در بعد عملی باید تلاش کرد که به «نظریه حد وسط» رسید. مطابق این نظریه که برگرفته از فلسفه اخلاق ارسطو است، انسان سه قوه اساسی دارد: قوه شهویه، قوه غضبیه و قوه عاقله. هر کدام از این سه قوه می‌تواند سه حالت افراط، تفریط و میانه را داشته باشد. حالت میانه قوه شهویه عفت و حالت‌های متوسط قوه غضبیه و عاقله به ترتیب شجاعت و حکمت نام دارد. از منظر بوعلی، هدف ایجاد تسلط و اشراف برای نفس است و این

وضعیت با عمل کردن به نظریه حد وسط به دست می‌آید، چه در این وضعیت، نفس حالت تسلط بر بدن را دارد و مقهور آن نیست. بنابراین، در بعد عملی باید به حالت میانه‌روی رسید و در بعد نظری نیز باید کوشید و به معارف حقیقی دست یازید. وقتی انسان در این دو جبهه فعال باشد به گمان ابن سینا به کمال رسیده است (همان، ص ۲۷۷).

به گمان ملاصدرا نیز باید در بخش نظری از طریق ادراک معقولات به تقویت نفس پرداخت و آن را از مرحله عقل بالملکه به مرحله عقل بالمستفاد رسانید (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۲۸). در بخش عملی نیز باید به تطهیر باطن پرداخت و مکارم اخلاق را در خود تقویت کرد (همان، ص ۷).

سازوکار رهایی از دام رذائل اخلاق پناه بردن به نظریه حد وسط است. انسان با به کار بردن این نظریه در واقع، وضعیت امنی را برای خود ایجاد می‌کند. به گمان صدرا اگر انسان به حد وسط برسد گویا رابطه نفس با بدن به حداقل رسیده است. اگرچه مطلوب آن است که ارتباط نفس با بدن به کلی قطع شود، اما چون این امر در دار دنیا امکان ندارد، باید به حداقل رابطه بین آنها بسنده کرد (همان، ص ۱۲۷).

نتیجه‌گیری

در این مقاله به هدف تبیین کرامت انسان از چشم‌انداز فلسفه اسلامی، نخست چستی کرامت از منظر دیگر فیلسوفان مورد بحث قرار گرفت و سپس همین مفهوم از منظر فلسفه اسلامی بحث گردید. فیلسوفان مسلمان اگرچه به طور مستقل در باب کرامت بحثی را مطرح نکرده‌اند، اما از آنجا که کرامت از منظر آنها معقول ثانی فلسفی است و معقول ثانی فلسفی تابع منشأ انتزاع خود می‌باشد، باید گفت که از چشم‌انداز فلسفه اسلامی، کرامت به تبع منشأ انتزاع خود، مفهومی مشکک است و حداقل آن، که قابل تشخیص و اندازه‌گیری است، در همه انسان‌ها از هر قوم و نژادی و با هر باور و اعتقادی وجود دارد و مراتب بالاتر آن، که چندان قابل اندازه‌گیری نیست، در افراد متفاوت است. برخی در مراتب عالی قرار دارند و برخی دیگر در مراتب دانی. کرامت حداقلی ذاتی انسان است و به همین دلیل در همه افراد به یک نسبت وجود دارد و طبعاً احکام و مزایای مترتب بر آن نیز در صورت عدم مانع، به یک میزان وجود خواهد داشت.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۲۶ق). تنوع رسائل فی الحکمة والطبیعیات. قاهره: دار العرب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ش). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: بیدار.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التعليقات. بیروت: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۷. اسماعیلی، محسن: سیفی، محمدمهدی. (۱۳۹۷ش). «مؤلفه‌های کرامت انسان در اندیشه علامه طباطبائی»، مطالعات حقوق عمومی، ۴۸(۴)، ۸۰۹-۸۲۷. DOI: 10.22059/jplsq.2018.230805.1505
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲ش). ریح مختوم. قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱ش). انتظار بشر از دین. قم: اسراء.
۱۰. حسینی، سید مصطفی؛ گودرزی معظمی، هاجر. (۱۴۰۰ش). «کرامت ذاتی انسان از دیدگاه حقوق بشر در اسلام و در حقوق بین‌الملل». قانون‌یار، ۵(۱۹)، ۲۰۶-۲۲۳.
۱۱. درتاج، فتانه؛ محمدرضایی، محمد. (۱۳۹۵ش). «مبانی کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا». فلسفه دین، ۱۳(۴)، ۵۵۳-۵۷۸. DOI: 10.22059/JPHT.2016.61116
۱۲. زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس، (تصحیح علی هلالی و علی شیری). بیروت: دار الفکر.
۱۳. زنجانی، عباسعلی عمید؛ توکلی، مهدی. (۱۳۸۶ش). «حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام». فصلنامه حقوق، ۳۷(۴)، ۱۶۱-۱۸۹. DOR: 20.1001.1.25885618.1386.37.4.15.1
۱۴. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۵ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). سه رسایل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۰. شیرین کار موحد، محمد؛ قاسم پور، محسن؛ عباسی مقدم، مصطفی. (۱۴۰۰ش). «بررسی تأثیر مبنای کرامت ذاتی انسان در تفسیر آیات جهاد با تأکید بر دیدگاه اندیشمندان سده اخیر». تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۸(۱)، ۱۳۵-۱۶۹. DOI: 10.22051/TQH.2020.31354.2851
۲۱. صادق پور، طیه. (۱۳۸۶ش). «کرامت انسان در قرآن». بینات، ۱۴(۵۳)، ۵۱-۶۷.
۲۲. فروغی نیا، حسین؛ ملک، سحر؛ حسینی، فائزه السادات. (۱۳۹۸ش). «نگرشی به مفهوم کرامت انسانی در پرتو اندیشه‌های فقهی اسلامی». قانون‌یار، ۲(۵)، ۱۱۳-۱۴۰.
۲۳. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه، (ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۴. کهریزی، زهرا؛ منصور، عباسعلی؛ بیگلری، مجتبی. (۱۴۰۰ش). «فرجام نفوس ناقصه از دیدگاه ابن سینا». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۶(۲۹)، ۲۳۷-۲۶۰. DOI: 10.30513/IPD.2021.2163.1194
۲۵. محمدپور دهکردی، سیما. (۱۳۹۱ش). کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا و کانت (مبانی معرفت‌شناختی و وجودشناختی). قم: بوستان کتاب.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹ش). آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۷. مظفر، محمدرضا. (۱۴۲۳ش). المنطق. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۸. مؤدب، سید رضا. (۱۳۸۶ش). «کرامت انسان و مبانی قرآنی آن از نگاه امام». بینات، ۱۴(۵۳)، ۱۳۶-۱۶۱.
۲۹. هروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد. (۱۳۶۳ش). انواریه (ترجمه و شرح حکمة الإشراف سهروردی). تهران: امیرکبیر.
30. Cicero Marcus Tullius. (1913). *De Officiis*, (Translated by Walter Miller). Cambridge: Harvard University Press.
31. Lebech Mette. (2004). *What is Human Dignity?* available at: http://eprints.maynoothuniversity.ie/392/1/Human_Dignity.pdf DOI: <https://doi.org/10.5840/mpp200428>
32. Malpas Jeff & Lickiss, Norelle. (Eds). (2007). *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Dordrecht: Spinger.
33. Pinker Steven (n.d.). *The Stupidity of Dignity*, available at: <http://pinker.wjh.harvard.edu/articles/media/The%20Stupidity%20of%20Dignity.htm>



A Critical Reevaluation of the Nature of Islamic Philosophy From the Perspectives of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī and ‘Āyatu llāh Jawādī Āmulī

Fardīn Jamshīdī-Mīhr,¹ Amīr Rāstīn Toroghī²

- 1. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities and Physical Education, Gonbad-e Kavous University, Gonbad-e Kavous, Iran (Corresponding Author). fjamshidi@gonbad.ac.ir
- 2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. arastin@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: Febuary 23, 2024
Accepted: July 24, 2024

Keywords:
Islamic Philosophy, Divine philosophy, Truth, Ṭabāṭabā’ī (Arabic: طَبَّاطِبَائِي), Jawādī Āmulī (Persian: جوادى آملی).



ABSTRACT

‘Allāma Ṭabāṭabā’ī (Arabic: عَلَمَةُ طَبَّاطِبَائِي) categorizes philosophy into Divine and non-Divine branches, with Divine philosophy further divided into Islamic philosophy and non-Islamic philosophy. The divine nature of philosophy from his perspective is related to the proof of God’s existence. However, the distinguishing feature of the Divine philosophy of Islam compared to others lies in the concept derived from God’s existence. He posits that if Divine philosophy successfully demonstrates the proof of absolute monotheism (or applied and famous and known for all), acknowledging that God’s existence is pure and unbounded by any limitations, even transcending the notion of absoluteness, it will be categorized as philosophy pertaining to Islam; otherwise, it will not qualify as such. In contrast, ‘Āyatu llāh Jawādī Āmulī (Arabic: آيَةُ اللَّهِ جَوَادِي آمَلِي) perceives the Islamic nature of sciences, including philosophy, in a general sense (broader context). Islam, in this general context, means the pursuit and acceptance of truth. Therefore, one cannot issue a ruling (Arabic: فَتْوَى, romanized: fatawā, lit.: a legal or Islamic ruling) about the Islamic nature of a philosophy merely based on the philosopher or philosophical text; instead, each philosophical or scientific issue must be examined individually. If it aligns with truth and reality, it is Islamic; if it contradicts truth, it is not. The central focus of this research is to identify instances of Islamic philosophy among recognized existing philosophies. This research employs a documentary approach for gathering material and processes it through analytical and logical writing, addressing the implications of these two perspectives and exploring them further.

Cite this article: Jamshīdī-Mīhr, F. & Rāstīn Turuqī, A. (2024), A Critical Reevaluation of the Nature of Islamic Philosophy From the Perspectives of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī and ‘Āyatu llāh Jawādī Āmulī. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 95-117. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5888.1505>





بازخوانی انتقادی ماهیت فلسفه اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی

فردین جمشیدی‌مهر^۱، امیر راستین طرُقی^۲

۱. استادیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران (نویسنده مسئول). fjamshidi@gonbad.ac.ir

۲. استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. arastin@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

علامه طباطبایی فلسفه را به الهی و غیرالهی و فلسفه الهی را به فلسفه اسلام و غیر آن تقسیم می‌کند. از دیدگاه ایشان الهی بودن فلسفه به اثبات وجود خداوند است، ولی فصل ممیز فلسفه الهی اسلام از غیر آن، به مفهومی است که از خداوند اثبات می‌شود. به اعتقاد ایشان اگر فلسفه الهی به اثبات توحید اطلاق برسد و بپذیرد که وجود خداوند که صرف است و هیچ حدی آن را محدود نمی‌کند و حتی از قید اطلاق هم مبرا است، فلسفه الهی مربوط اسلام خواهد بود و در غیر این صورت، چنین نیست. اما آیت‌الله جوادی آملی، اسلامی بودن علوم، از جمله فلسفه را به معنای عام آن می‌داند. اسلام به معنای عام یعنی حق جویی و حق‌پذیری. بنابراین، به اعتبار فیلسوف یا کتاب فلسفی نمی‌توان به اسلامی بودن یک فلسفه فتوا داد، بلکه باید هر مسئله فلسفی یا علمی، جداگانه بررسی شود تا اگر حق و مطابق با واقع باشد، اسلامی شمرده شود وگرنه خیر. مسئله اصلی این پژوهش تعیین مصداق برای فلسفه اسلامی از میان فلسفه‌های شناخته‌شده موجود است. این پژوهش که در جمع‌آوری مطالب به شیوه اسنادی و در پردازش به شیوه تحلیلی و منطقی نگارش یافته است، به لوازم این دو دیدگاه و بررسی آنها می‌پردازد.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳

کلیدواژه‌ها:

فلسفه اسلامی، فلسفه الهی، حق، طباطبایی، جوادی آملی.



استناد: جمشیدی‌مهر، فردین؛ راستین طرُقی، امیر. (۱۴۰۳). بازخوانی انتقادی ماهیت فلسفه اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله

جوادی آملی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۹۵-۱۱۷. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5888.1505>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

در میان اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، اگرچه تعاریف مختلفی برای فلسفه ارائه شده است، اما همه این تعاریف مآل واحدی دارند و اختلافشان مانع از اجتماع آنها نمی‌شود، چراکه بسیاری از این تعاریف، به جهات مختلفی از حقیقت فلسفه پرداخته‌اند. بنابراین، تعارض جدی با یکدیگر ندارند. در مجموع، می‌توان ادعا کرد که غالب فیلسوفان مسلمان، فلسفه را به‌عنوان معرفتی عقلانی که به صورت یقینی و برهانی برای کشف حقایق کلی تلاش می‌کند، می‌شناسند و در این مسئله اختلافی ندارند. اصطلاح «فلسفه اسلامی» اصطلاحی است که در عصر کنونی در اندیشه متفکران معاصر رواج یافته و در دوره‌های گذشته از زمان کنندی و فارابی چنین اصطلاحی اساساً مطرح نبوده است. کنکاش در کلمات بزرگان فلسفه اسلامی، نشان می‌دهد که آنها یا فلسفه را به صورت مطلق به کار می‌بردند و یا به قید «اولی». ابن‌سینا در برخی مواضع، از تعبیر «فلسفه الهی» برای مباحث مربوط به الهیات بالمعنی الاخص استفاده کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۱؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۱۷). اصطلاح «فلسفه اسلامی» را برای اولین بار میرداماد ابداع کرد، اما تا قرن‌ها رواجی نیافت. میرداماد در برخی آثار خود مانند افق مبین (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۴۱۰)، شرح کتاب اصول کافی (همو، ۱۴۰۳، ص ۲۸۰) و جذوات و مواقیف از این تعبیر استفاده کرد. نکته قابل توجه در اکثر این مواضع آن است که او این اصطلاح را برای خود و ابن‌سینا به کار می‌برد و از ابن‌سینا به‌عنوان شریک در ریاست فلسفه اسلامی یاد می‌کند. او در جذوات و مواقیف درباره غایت مقام انسانی می‌نویسد:

انسان عارف کامل، بالغ العلم، سایغ العلم، متألّه، متقدّس، تام البلوغ در تألّه و تقدّس که در فطرت اولی به حسب جبلّت عقل هیولانی، صاحب قوّت قدسیه بوده باشد؛ و در فطرت ثانیه بالفعل نصاب اکمل از کمال ممکن عقل مستفاد تحصیل کرده باشد، عالمی خواهد بود عقلی، مضاهی نظام جملی عالم کلّ و نسخه جامعۀ عوالم وجود بأسرها، به حیثیتی که با نسخه اصلش مقابله توان کرد، و معذلک اگر به خواص نبوت و رسالت، و مرتبۀ خاتمیت یا وصایت و وراثت «خاتم النبوة» فائز شود، سلطان عالم ارضی علی‌الاطلاق و خلیفۀ الله فی الارض باشد، و چنان باشد که شریکنا السالف فی رئاسة الفلسفة الاسلامیة در کتاب شفا گفته است: «کاد أن یصیر ربّاً إنسانياً، یکاد أن تحلّ عبادته بعد الله تعالی» (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰ و ۲۱).

بعد از میرداماد، اصطلاح فلسفه اسلامی هرگز به کار برده نشد و بزرگانی چون ملاصدرا و تابعان او آن را تکرار نکردند. اما در دوران معاصر، این اصطلاح روتق یافت. به نظر می‌رسد عبدالرحمن بدوی و استاد مرتضی مطهری کسانی بودند که تقریباً همزمان در دهه ۱۹۵۰ میلادی مصادف با دهه ۱۳۳۰ شمسی آن را به کار بردند و رواج دادند. البته علامه طباطبایی هرگز از این تعبیر استفاده نکرد، جز چند مورد خاص که تعبیر «فلسفه اسلام» یا «فلسفه الهی اسلام» را به کار برد. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، به دلیل شرایط فرهنگی جامعه و تغییراتی که در گرایش‌ها و افکار مردم به صورت عام و نخبگان علمی به صورت خاص رخ داد، میل به رشته‌های مختلف با قید اسلامی، مانند اقتصاد اسلامی و روان‌شناسی اسلامی پیدا شد و از این رو اصطلاح «فلسفه اسلامی» بیش و بیش از سایر رشته‌ها فراگیر شد و ثبات یافت، به طوری که به‌عنوان شاخه‌ای جداگانه در مقابل فلسفه غرب و فلسفه‌های مضاف، در دانشگاه‌ها مورد توجه قرار گرفت. به تدریج این مسئله پیدا شد که تفاوت فلسفه اسلامی و فلسفه‌های دیگر که بارزترین آنها فلسفه غرب نامیده می‌شود، در چیست؟ این پرسش در قبل از انقلاب اسلامی ایران چندان مطرح نبود و اهمیتی نداشت، اما بعد از انقلاب و در دهه هفتاد شمسی مطمح نظر اندیشمندان قرار گرفت و هر کسی به فراخور پیشینه‌های ذهنی‌اش به آن پاسخی داد. در این مقاله تلاش می‌شود دیدگاه دو تن از فیلسوفان معاصر مسلمان، علامه سید محمدحسین طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، به دقت بررسی شود.

۱. پیشینه تحقیق

هیچ پژوهش مستقلی مشابه پژوهش حاضر که به بررسی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته باشد، یافت نشد. اما مقالات مختلفی در باب ماهیت و چیستی فلسفه اسلامی نگاشته شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

– مقاله «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، نوشته حسین غفاری، مجله فلسفه، شماره ۱،

پاییز ۱۳۷۹ش، ص ۷۱-۹۶.

نویسنده در این مقاله از اصالت فلسفه اسلامی در مقابل فلسفه یونانی و نیز در مقابل تعبیر

«فلسفه عربی» دفاع می‌کند.

- مقاله «تبیین نظریه علم دینی حضرت آیت‌الله جوادی آملی»، نوشته مرتضی جوادی آملی، مجله کتاب نقد، سال ۱۶، شماره‌های ۷۰ و ۷۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش، ص ۳۷۱-۴۰۴.

نویسنده این مقاله صرفاً به تقریر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در باب علم دینی می‌پردازد و ملاک‌های فلسفه اسلامی و تمایز آن با سایر فلسفه‌ها مدنظر او نبوده و از هر گونه نقد و بررسی دیدگاه مورد نظر پرهیز کرده است.

- مقاله «چیستی فلسفه اسلامی»، نوشته امیر دیوانی، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، دوره ۲۴، شماره ۹۶، پاییز ۱۳۹۷ش، ص ۱-۱۹. DOI: 10.30471/mssh.2018.1499

نویسنده در این مقاله به دنبال تعریفی جامع و مانع برای فلسفه اسلامی است. وی هشت فرضیه را برای وجه تسمیه فلسفه اسلامی ذکر می‌کند و از میان آنها به فرضیه‌ای که معتقد است محتوای فلسفه اسلامی با محتوای قطعی متون دین‌ناسازگار نیست، گرایش پیدا می‌کند. نویسنده هیچ تقریری از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی ارائه نمی‌کند.

۲. دیدگاه علامه طباطبایی درباره فلسفه اسلامی

علامه طباطبایی فلسفه را امری کاملاً فطری می‌داند و آن را جدای از حقیقت انسان نمی‌شمارد. به اعتقاد او انسان و حتی حیوانات، وجود واقعیت خارجی و فی‌الجمله امکان شناخت آن را باور دارند و هرگز در آن شک نمی‌کنند. اولین کار فلسفه شناختن موجود از غیر آن است. انسان که ممکن است در شناخت موجودات و تشخیص موجود از غیر موجود اشتباه کند، فلسفه او را مدد می‌دهد تا به هدفش برسد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۴). این هدف در زندگی بشر از بدو تولد تا هنگام مرگ خود را نمایان می‌سازد. نوزاد اگر پستان مادر را به دهان می‌گیرد و می‌مکد تا از شیر او سیر شود، اولاً وجود آن را باور کرده است و ثانیاً بعد از چند بار تجربه چیزهای دیگر و مکیدن آنها به امید سیر شدن، ناامید شده است و متوجه می‌شود که فقط با مکیدن پستان مادر به هدف خود می‌رسد. بنابراین، از آن پس، جز پستان مادر را به هوس سیر شدن، نمی‌مکد، یعنی بعد از شناخت موجود و شناخت این که شیری جز در پستان مادر موجود نیست، مطابق با این شناخت عمل می‌کند. همین نوزاد وقتی به مرحله غذاخوری می‌رسد، هر چیزی حتی سنگ و چوب را به هوای جویدن و بلعیدن به دهان می‌گیرد و وقتی

متوجه می‌شود که اینها قابل جویدن و خوردن نیستند، تا آخر عمر برای تغذیه به آنها رو نمی‌آورد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۳). به عبارت دیگر، او درک می‌کند که غذایی در سنگ و چوب و مانند آن یافت نمی‌شود و بعد، مطابق این درک، عمل مناسبی انجام می‌دهد. سراسر زندگی بشر تاکنون، با این همه پیشرفت، در همین مسیر بوده است، یعنی شناخت حقیقت از غیر آن و رفتار مناسب با این شناخت (همان، ج ۱، ص ۱۸۴). پیشرفت‌های علمی بشر و نیز ظهور تکنولوژی‌ها و اختراعات و اکتشافات شگفت، همگی بر اساس شناخت واقعیت از غیر آن بوده و بشر مطابق همین شناخت، عملی را از خود صادر نموده است. فلسفه چیزی جز این نیست:

ملت‌های گذشته نیز در زندگی فردی و اجتماعی خود همواره واقعیت اشیا را جستجو می‌کردند تا اشیا واقعی را از غیر واقعی بشناسند و آنچه را که حق تشخیص دادند بپذیرند، و هر کس دقیقاً زندگی آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد و آنچه را که از آنان در تاریخ ثبت شده مطالعه و بررسی کند، به روشنی این شیوه را در زندگی آنان خواهد یافت. انسان همواره علاقه‌مند است که در تمام شئون زندگی خود از این شیوه پیروی کند و این درست همان چیزی است که ما آن را فلسفه می‌نامیم (همان).

فلسفه عبارت است از بازشناختن حقیقت و واقعیت از خرافات و موهومات. به عبارت دیگر، شناخت موجود از غیر موجود. البته فلسفه گام دیگری فراتر از گام قبلی هم برمی‌دارد و آن این که به خود «بودن»، «هستی» یا «وجود» التفات می‌کند و احکام و ویژگی‌های خاص آن را، یعنی احکامی که مربوط به وجود بما هو وجود است، مانند علت و معلول، امکان و وجوب، قوه و فعل و حدوث و قدم را بررسی می‌نماید (همان، ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۵). این گام دقیقاً همان است که به عنوان موضوع فلسفه بر آن تأکید شده و گفته‌اند موضوع فلسفه، موجود مطلق، یعنی بشرط لا از قیود طبیعی، ریاضی، اخلاقی، منطقی و... است (مقدم، ۱۴۰۱، ص ۷).

با توجه به این توضیحات، معلوم می‌شود فلسفه در فطرت انسان تعبیه شده است و از حقیقت انسانی جدا نیست. وقتی انسان به حقیقت جهان مادی که متعلق ادراکات حسی او قرار می‌گیرد، توجه می‌کند، متوجه می‌شود که جهان مادی هرگز قائم به خود نیست و نیازمند و محتاج است. بنابراین، باید حقیقتی باشد که در نهایت، این نیازمندی‌ها به واسطه آن جبران

شود. به عبارت دیگر، یک موجود مستقل و قائم به ذات ضرورتاً موجود است. چنین موجودی همان واجب‌الوجود است. از اینجا «فلسفه الهی» شکل می‌گیرد (همان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۵). اما از آنجا که حقیقت دین هم چیزی جز این نیست که مردم به ماورای طبیعت منتقل شوند، پس علامه خود دین را هم فلسفه الهی می‌نامد:

دین هدفی جز این ندارد که مردم را در پرتو هوش و استعداد و نیروی استدلال که فطرتاً به آن مجهزند، به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نائل سازد و این درست همان چیزی است که به آن «فلسفه الهی» گفته می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۸۸).

علامه به‌صراحت، هم فلسفه‌ای که به اثبات خداوند نائل می‌شود و هم دینی را که با استدلال، مردم را هدایت می‌کند، فلسفه الهی می‌نامد و صراحتی روشن‌تر از این برای عینیت چنین فلسفه و چنین دینی ممکن نیست. «چگونه ممکن است که میان دین آسمانی و فلسفه الهی که دو روی یک سکه‌اند، جدایی انداخته شود؟!» (همان).

با اثبات وجود خدا نه‌تنها قدم جدیدی در فلسفه برداشته شده است، بلکه کل مسائل فلسفی هم که قبلاً اثبات و تبیین شده بودند، تحت تأثیر قرار می‌گیرند و شکل جدیدی پیدا می‌کنند. گویی آنها کالبدی بدون روح بودند که اکنون با اثبات این مبدأ وجودی، در آنها روح دمیده شده است و به این واسطه، تمام پراکندگی‌هایی که در مسائل قبلی فلسفی وجود داشت، به وحدت نزدیک می‌شود و ابهاماتی که وجود داشت و زوایایی که تاریک مانده بود، واضح و روشن می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۸۵).

تمام مکاتب فلسفی که به اثبات مبدئی برای هستی نائل می‌شوند، مطابق این تحلیل علامه فلسفه الهی‌اند. اما ایشان برای «فلسفه اسلام» یا به تعبیر بهتر، «فلسفه الهی اسلام» فصل ممیزی قائل‌اند و آن تصویری است که در فلسفه الهی اسلام از خداوند ارائه می‌شود و این تصویر به گونه‌ای است که به توحید می‌انجامد، چنان‌که به اعتقاد ایشان همه قضایای علمی و عملی در حقیقت، چیزی جز توحید نیست که به صورت‌های مختلف درمی‌آید و به رنگ‌های قضایای علمی و عملی جلوه‌گر می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۹۲).

تصویری که فلسفه الهی اسلام از وحدت خداوند ارائه می‌دهد، وحدتی اطلاق است، به طوری که از هر قیدی حتی قید اطلاق هم مبرا است:

وجودِ واجبی یک حقیقتِ صرف است، پس نامحدود است و از هر گونه تعین اسمی و وصفی و هر نوع تقیید مفهومی مبرا است، حتی از خود همین حکم هم بری است. بنابراین، این حقیقتِ مقدس دارای اطلاقی است که نسبت به هر تعینی که فرض شود مبرا است و از خود همین حکم هم منزّه است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۲۷).

استدلال علامه طباطبایی بر این مطلب آن است که بداهتاً هر مفهومی غیر از مفهوم دیگر است. بنابراین، حمل مفهوم بر هر مصداقی موجب تحدید آن مصداق می‌شود. بر این اساس، عکس مطلب این می‌شود که مصداقی که ذاتاً نامحدود است، وقوع مفهوم بر آن، متأخر از مرتبه ذات آن مصداق خواهد بود و این تأخر از نوع تأخر «تعین» از «اطلاق» است. بنابراین، چون وجودِ واجبی یک حقیقتِ صرف است، پس نامحدود است و فراتر از هر گونه تعین اسمی و وصفی و هر نوع تقیید مفهومی خواهد بود و حتی از همین قید اطلاق هم رها و آزاد است (همان). این در حالی است که در فلسفه‌های الهی دیگر، خداوند به‌عنوان جزئی از هستی معرفی می‌شود؛ جزئی کامل‌ترین و مبدأ برای تمام هستی (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۴۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳) و میان او و سایر موجودات که معلول اویند، نوعی بینونتِ عُزلی مشاهده می‌شود. بنابراین در فلسفه الهی اسلام، تصویر خدا به‌عنوان جزئی از هستی، جای خود را به خدایی می‌دهد که عین هستی است و احاطه قیومی بر همه چیز دارد و موجودات دیگر چیزی جز شئون و تجلیات او نیستند.

ملاک دیگر علامه برای فلسفه الهی اسلام، آن است که اقتضای فلسفه الهی اسلام و توحید با تقریری که گذشت، آن است که در عمل خود را نشان می‌دهد. ایشان می‌نویسد:

اگر در میان فلسفه الهی اسلام و فلسفه الهی که احیاناً در برخی از ملل متمدن یافت می‌شود مقایسه‌ای به عمل آید، اهمیت این شیوه ارزنده اسلام به‌خوبی روشن می‌شود، زیرا اسلام میان فلسفه الهی و عمل، پیوند ناگسستی ایجاد کرده، ولی در ملل به‌اصطلاح متمدن، رشته فلسفه و عمل از هم گسیخته و قوانین کشوری به کلی از دین و فلسفه جدا شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۳).

علامه فلسفه الهی اسلام را مرحله «کمال فلسفه» می‌داند و می‌نویسد:

ما تردیدی نداریم در این که هر پژوهشگر بانصاف که روش تحقیق را بداند و شیوه ورود و خروج را بشناسد، چون به تحقیق معارف اسلامی بپردازد، بدون درنگ، اعتراف خواهد کرد که اسلام دامنه بحث را در مورد موجودات خارجی آن‌چنان

توسعه داده که هیچ موجودی را در جهان هستی فروگذار نکرده و نقطه ابهامی در ذات و صفات و افعال آنها باقی نگذاشته است که از جمله آنها «انسان» است که تمام شئون آن را بیان کرده و آن را به جهان ماورای طبیعت مربوط ساخته است (همان، ج ۱، ص ۱۹۱).

همان گونه که با اثبات وجود خدا به عنوان موجود کامل و مبدأ هستی، همه مسائل فلسفه که قبلاً اثبات شده بود، رنگ دیگری به خود می گیرد و روحی در کالبد آنها دمیده می شود و از پراکندگی به وحدت می رسند، با اثبات توحید اطلاقی نیز مسائل فلسفه الهی رنگ و معنایی دیگر عمیق تر از قبل می یابد. بنابراین، به باور علامه با هر قدم از تغییر شناخت در مبدأ هستی، کل مسائل فلسفی نیازمند بازنگری جدیدی خواهند بود و این مسائل بدون این که در قبول یا رد آنها تفاوتی حاصل شود، به عمق بیشتری دلالت خواهند کرد. به عبارت دیگر، رابطه استکمال متقابل میان مسائل فلسفه و شناخت حق تعالی وجود دارد.

علامه پس از آن که فلسفه را به فطرت بشر مرتبط دانست و آن را به الهی و غیر الهی و الهی را به الهی اسلام و غیر آن تقسیم کرد، مدعی می شود که حقیقت دین هم از حقیقت فلسفه جدا نیست، زیرا همان طور که در فلسفه سخن از وجود حقیقی و وجود موهوم و تمایز میان آنها بود و بعد از شناخت موجود از غیر آن، بشر رفتار مناسب و عمل مطابق با آن شناخت را پی می گیرد، دین هم سخن از وجود حقیقی و وجود موهوم می کند و عمل مطابق با شناخت درست را توصیه می نماید. این که بتی به عنوان خدا وجود ندارد و شهوت و غضب به عنوان خدا موجود نیستند و خدای واحد قهار موجود است، و در نتیجه، غیر خدا نباید اطاعت شود، سخن دین است. بنابراین، میان دین و فلسفه هیچ تمایزی نیست، زیرا منشأ هر دو فطرت بشر است و هدف هر دو یکسان: شناخت حقیقت و عمل مطابق با آن (همان، ج ۱، ص ۱۸۶ و ۱۸۷). البته علامه تصریح می کند که زبان دین و فلسفه از یکدیگر متمایز است و سر این تمایز آن است که زبان دین مطابق و مناسب با فهم توده مردم است، چنان که رسول خدا (ص) فرمود: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»؛ «ما انبیا مأموریم که با مردم به اندازه فهم و عقل آنها سخن بگوییم» (همان، ج ۱، ص ۱۸۷). علامه حتی دین و فلسفه را در تبیین حقایق متمایز نمی داند، یعنی شیوه دین را کاملاً برهانی و روشن می بیند و می گوید:

دامن پیامبران پاک‌تر از آن است که مردم را وادار کنند که مسائل را بدون دلیل بپذیرند و در راهی کورکورانه گام بسپارند، بلکه برعکس، هنگامی که با مردم سخن می‌گفتند در محدوده استعداد و درک آنها سخن می‌گفتند... قرآن کریم گواه زنده‌گفتار ماست که در تمام دعوت‌های خود، عقول مردم را مخاطب قرار می‌دهد و در تمام مسائل مربوط به مبدأ و معاد و معارف کلی الهی چیزی را جز با دلیل روشن بیان نمی‌کند و چیزی را جز با دلیل روشن رد نمی‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۸۷ و ۱۸۸).

علامه با تمایز میان قاضی حقوقی و قاضی علمی می‌گوید: قاضی علمی با دشواری بیشتری مواجه است، زیرا او در مسائل فلسفی، از یک طرف حواس، او را به جزئیات می‌کشاند و از توجه به کلیات و مجردات منحرف می‌کند و از سوی دیگر، چون مسائل فلسفی منحصراً به وسیله احساس‌های درونی شناخته می‌شوند، هوی و هوس با فراخواندن انسان به پیروی از خود، مانع رسیدن به حق و حقیقت می‌شود. بنابراین، فقط کسانی می‌توانند به این معارف حقیقی برسند که هم پرده‌های ماده را دریده باشند و هم زنجیرهای هوی و هوس را شکسته باشند (همان، ج ۱، ص ۹۴ و ۱۹۵). بنابراین، رسیدن به فلسفه الهی اسلام به معنای واقعی کلمه جز برای افراد نادری ممکن نخواهد بود و با صرف تعقل و اندیشه قابل وصول نیست. علامه طباطبایی علی بن ابی‌طالب (ع) را نمونه کامل و مثل اعلی و آینه تمام‌نمای فلسفه الهی اسلام می‌داند که به همه صفات برجسته انسانی آراسته و از تمام صفات نکوهیده پیراسته و در زندگی جز حق و حقیقت هدفی نداشته است (همان، ج ۱، ص ۱۹۵).

همان‌طور که برای رسیدن به فلسفه الهی اسلام، صرف تعقل و اندیشیدن کفایت نمی‌کند، بلکه تهذیب نفس و تطهیر آن از رذائل و نیز آراستن آن به فضائل ضرورت دارد، وصول به فلسفه الهی اسلام اقتضای اخلاقی دارد که با اخلاق نشئت‌گرفته از فلسفه یا فلسفه الهی کاملاً متفاوت باشد. توضیح آن که علامه میان اخلاق فلسفی و اخلاق الهی و اخلاق الهی اسلام تمایز قائل می‌شود (نک: جمشیدی‌مهر؛ رحمتی، ۱۴۰۲). اخلاق فلسفی در حقیقت، اخلاق سکولار است و صرفاً بر اعتدال میان قوا برای تحقق فضیلت تأکید می‌کند و توجهی به خدا ندارد، به طوری که شخص خدا ناباور نیز با استعمال اعتدالی قوا، به فضیلت متصف می‌شود. اگر کسی صرف نظر از دیدگاهش درباره وجود و عدم خدا و نیز صرف نظر از باورش

در باب صفات الهی از جمله توحید، در قوای شهویه، غضبیه و عاقله، حد اعتدال را رعایت نماید، به فضائل سه گانه یعنی عفت، شجاعت و حکمت متصف می شود و از اتصاف به این صفات، صفت جدیدی در او شکل می گیرد که عدالت خوانده می شود (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۸۹ و ۱۹۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۸). این دیدگاه اخلاقی، که غایت آن امور نیکو و صالح دنیوی است و مبتنی بر آرای محموده، دیدگاهی است برخاسته از فلسفه یونانی که در جهان اسلام نیز باورمندان سرشناسی داشت. چنین مسلکی در قرآن مورد توجه نیست و اساساً به آن دعوت نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۵). در اخلاق الهی که علامه آن را «اخلاق انبیا» می نامد و غایت آن وصول به امور نیکو و صالح اخروی است، خداوند حضور دارد و شخص مؤمن برای تقرب به خداوند از غرور، حسد، کبر، ریا و سایر رذائل اخلاقی پرهیز می کند و بعد از تخلیه خود از رذائل برای تحلیه به فضائل تلاش می کند. در این گونه اخلاقی، اگرچه خدا وجود دارد و لحاظ می شود، اما غیر او هم هستند و دیده می شوند و چون پای غیر به میان می آید، زمینه آلوده شدن به رذائل فراهم است، یعنی ممکن است انسان از غیر بترسد، نسبت به او حسد کند، کینه داشته باشد، در برابر او دچار غرور و نخوت شود و مانند آن. اخلاق الهی به انسان توصیه می کند که از رذائل پرهیزد و از طرق مختلف خود را تطهیر نماید و در مقابل، به اخلاق نیکو بیاراید (همان، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۸). علامه قسم سومی از اخلاق را نام می برد که اگرچه قسمی از اخلاق الهی است، اما فصل ممیزی در آن وجود دارد. ایشان در تفسیر المیزان فصل ممیز را با استناد به آیاتی چون «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (یونس / ۶۵)، «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره / ۱۶۵) و عباراتی نظیر «أَنَّ الْمَلَكَ لِلَّهِ»، «أَنَّ لَهُ مَلِكَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «وَأَنَّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» تبیین می کند (همان، ج ۱، ص ۳۵۹). اما در رساله توحیدیه با تمسک به مسئله وجود رابط و مستقل، توحید اطلاقی را اثبات می کند و آن را مختص به شریعت اسلام می داند و سپس در مقاله ای که ملحق به این رساله است، اخلاق توحیدی را تبیین می نماید. این اخلاق مبتنی بر توحید اطلاقی خداوند است. وقتی شخص موحد فقط خدا را می بیند و باورش این است که غیر از خداوند موجود مستقلی وجود ندارد و هر چه هست، تجلی و تشان اوست، آن گاه برای کسی غیر از خداوند جایگاهی قائل نمی شود و در نتیجه، اساس همه رذائل برداشته می شود و جایی برای رذیلت نمی ماند تا موحد بیم آن یابد که آلوده به آن گردد. در اخلاق توحیدی چون غیری وجود ندارد، ریا، کبر و حسد و مانند آن

بی‌معنا خواهد شد. در این اخلاق چون برای دشمن شأنی قائل نمی‌شود، ردیلتی به نام ترس معنا نخواهد یافت (طباطبایی، ۱۴۱۹، ص ۸ و ۱۸).

بنابراین، همان‌طور که با اثبات خداوند در فلسفه الهی، سایر مسائل دچار تحول می‌شوند و نیز همان‌طور که با اثبات توحید اطلاقی، مسائل سابق، عمق قابل توجهی پیدا می‌کنند، در حیطة اخلاق هم با نیل به توحید اطلاقی، اخلاق انسان عمق دیگری می‌یابد که با اخلاق فلسفی و اخلاق فلسفه الهی تمایز چشمگیر دارد.

از مباحث علامه طباطبایی در باب فلسفه، نکاتی قابل استنباط است:

الف. مهم‌ترین تصور در میان تصورات فلسفی، تصور خداوند است. آنچه فارق فلسفه الهی از فلسفه است، این است که در فلسفه خدا اثبات نمی‌شود یا به تعبیر بهتر، خدا لحاظ نمی‌شود، درحالی که در فلسفه الهی اولاً خدا لحاظ می‌شود و ثانیاً وجود او اثبات می‌شود. از طرف دیگر، فارق میان فلسفه الهی و فلسفه الهی اسلام نیز تصور خداست. اگرچه در هر دو، وجود خدا به‌عنوان حقیقت خارجی، پذیرفته می‌شود، اما خدا در فلسفه الهی، موجود کامل است که منشأ تمام هستی است و خدایی در مقابل او فرض نمی‌شود، اما در فلسفه الهی اسلام، خداوند موجودی است که تمام هستی و هستی تمام است و اساساً وجودی غیر از او قابل تصور نیست و سایر آنچه در فلسفه‌های دیگر، وجود یا موجود می‌خوانند، تجلیات آن وجود یگانه‌اند.

ب. تمام مسائل علمی (علم به معنای عام که ادراکات بشر اتمی را هم در بر می‌گیرد) دائرمدار وجود است. به عبارت دیگر، تمام مسائل علمی از وجود سخن می‌گویند، یعنی در هر مسئله‌ای یا سخن از وجود شیء است یا سخن از وجود شیء لشیء.

ج. علامه با کاربرد «فلسفه اسلام» به جای «فلسفه اسلامی» تأکید بیشتری بر ارتباط میان دین اسلام و فلسفه مدنظر خود دارد، چراکه فلسفه اسلام چنین می‌رساند که فلسفه از دل اسلام برآمده و رشد کرده است، درحالی که فلسفه اسلامی، که با یای نسبت به کار رفته است، دلالت به نسبتی میان فلسفه و اسلام دارد و این نسبت می‌تواند کم باشد یا زیاد، قوی باشد یا ضعیف، و عام باشد یا خاص، یعنی این نسبت می‌تواند صرفاً میان دین اسلام و این فلسفه برقرار باشد یا این فلسفه همین نسبت را با سایر ادیان ابراهیمی نیز داشته باشد.

۳. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره فلسفه اسلامی

آیت‌الله جوادی آملی در معیار الهی و دینی بودن فلسفه با علامه طباطبایی هم‌عقیده است و باور دارد که فلسفه در صورتی الهی است که وجود خدا در آن اثبات و پذیرفته شود. ایشان بر همین مبنا، دینی بودن و اسلامیت را به همه علوم حقیقی سرایت می‌دهد و می‌گوید هیچ علمی نیست مگر این که دینی و اسلامی است. ایشان ابتدا میان اسلام به معنای عام و اسلام به معنای خاص تمایز می‌نهد. اسلام به معنای عام چیزی جز شناخت حق و تبعیت از آن نیست، درحالی که اسلام به معنای خاص همان شریعتی است که پیامبر مکرم اسلام از طرف خداوند به مردم ابلاغ فرمود. اسلام به معنای خاص در مقابل سایر شرایع مانند یهودیت و مسیحیت قرار می‌گیرد، درحالی که اسلام به معنای عام می‌تواند جامع تمام شرایع الهی باشد. به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، آنچه از علم دینی و اسلامی مراد است، اسلام به معنای عام است نه اسلام به معنای خاص که صرفاً مربوط به شریعت محمدی (ص) باشد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴). به عبارت دیگر، علم زمانی اسلامی است که حقیقتی از حقایق هستی را کشف نماید. از طرف دیگر، کشف حقیقت وابسته به شخص یا گروه و مذهب خاصی نیست، بلکه می‌تواند هر کسی با هر دین و مذهبی و در هر زمان و مکانی به کشف حقیقتی از حقایق نائل آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳ و ۱۴۴). نکته مهم در دیدگاه ایشان این است که تا فلسفه، الهی نشود نمی‌توان به اسلامی بودن علوم حکم کرد. به عبارت دیگر، الهی یا الحادی بودن فلسفه، به اسلامی یا غیراسلامی بودن علوم سرایت می‌کند. اگر فلسفه‌ای با پذیرش خدا به عنوان علت همه هستی، الهی شد، می‌تواند حکم کند که موضوع هر علمی، فعلی از افعال خداست. بنابراین، هر علمی که به بررسی این فعل پردازد و وجهی از وجوه آن را کشف نماید، به سبب ارتباط فعل و فاعلی که میان این موضوع و مبدأ هستی برقرار است، اسلامی خواهد بود، اعم از این که دانشمندی که در حال تحقیق است، خدا باور باشد یا نباشد.

مطابق این دیدگاه نمی‌توان به اعتبار فیلسوف مسلمان، فلسفه او را هم اسلامی نامید، چراکه آیت‌الله جوادی آملی میان علم و عالم تمایز می‌نهد و مدعی است که اگرچه عالم می‌تواند سکولار باشد، اما علم، اگر علم باشد، هرگز سکولار نیست، بلکه همیشه دینی و اسلامی است. بنابراین، ممکن است فیلسوفی مسلمان باشد، اما فلسفه‌ای که ارائه می‌کند

اسلامی نباشد، زیرا ملاک اسلامی بودن هر علمی، مطابقت آن با واقع است. بر این اساس، حتی می‌توان پذیرفت که فیلسوفی غیرمسلمان، لاقلاً در بخشی از اندیشه‌های فلسفی‌اش فلسفه اسلامی را ارائه نماید، زیرا به چیزی رسیده است که کاملاً با واقعیت مطابقت دارد. از طرف دیگر، به هیچ کتاب فلسفی نمی‌توان اسلامیت یا عدم آن را نسبت داد، بلکه باید هر مسئله، مجزا بررسی شود و چنانچه مطابق با واقع باشد، اسلامی و در غیر این صورت، غیراسلامی خواهد بود.

۴. مقایسه تطبیقی دو دیدگاه

الف. ملاک علامه طباطبایی برای تشخیص فلسفه اسلام از غیر آن، ناظر به صدق و کذب قضایا و مسائل فلسفه نیست، بلکه عنصر اصلی تمایز، اعتقاد و توجه به خدا یا عدم اعتقاد به اوست. آن‌هم نه اعتقاد به اصل وجود خدا، بلکه اعتقاد به خدا به صورت لابشرط مقسمی و وحدت وجودی او، درحالی که در تقریری که از نظر آیت‌الله جوادی آملی ارائه شد، صدق و کذب قضایا ملاک اصلی است. هر قضیه‌ای که صادق باشد، اسلامی است و قضایای کاذب غیراسلامی‌اند. بر این اساس، چه گفته شود که قضیه‌ای صادق است و چه گفته شود اسلامی است، تفاوتی وجود نخواهد داشت، و همین‌طور در نقطه مقابل.

اگر علامه طباطبایی در بیان خصوصیت فلسفه اسلام نظر به تعریف منطقی و ذکر فصل مائز آن داشته باشد، می‌توان گفت این ملاک اگرچه درباره برخی مسائل مرتبط با خداشناسی و وحدت وجود جاری است، اما برخی مسائل فلسفی که اساساً ارتباطی با اعتقاد به خدا ندارند، گنجاندن آنها در فلسفه مرتبط با اسلام معنا ندارد. بسیاری از مباحث مربوط به ماهیت یا مقولات و انواع مقولات، یا برخی مباحث مربوط به امور عامه ارتباطی با اعتقاد به خدا ندارند. مثلاً ممکن است کسی به تشخیص وجود باور داشته باشد، اما به وحدت وجود با دیده شک بنگرد یا حتی در مسئله اثبات خداوند رأی دیگری بیان کند. بنابراین، اگر به تعبیر علامه، اعتقاد به خدا و توحید اطلاقی او را روحی برای کالبد مسائل فلسفی الهی اسلام بدانیم که به مدد آن، بقیه مسائل از تشتت و پراکندگی به وحدت می‌رسند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵)، و این ویژگی را فصل منطقی فلسفه تلقی کنیم، مطابق آن، فلسفه دارای زوائدی است که باید زدوده شوند و یا حداقل به‌عنوان ضمیمه به فلسفه الهی اسلام ملحق گردند.

ب. نکته مهم این است که وقتی سخن از تعریف «فلسفه اسلامی» به میان می‌آید، غالباً بحث ناظر به کشف مراد کسی است که اولین بار این اصطلاح را جعل کرده است. به عبارت دیگر، چون این اصطلاح از آغاز مرسوم نبود و از جایی شروع و سپس رواج یافت، آرای مختلف و گاه متعارض به کشف مراد وی (جاعل اصطلاح) نظر دارد. با توجه به تتبعی که انجام شد، همان‌طور که قبلاً هم اشاره گردید، اولین کسی که اصطلاح «فلسفه اسلامی» را به کار برد، میرداماد است. در اینجا اشکال مشترکی شکل می‌گیرد که متوجه هر دو دیدگاه مذکور است و آن این که میرداماد با توجه به مشرب‌مثنایی‌اش نه به وحدت وجود قائل بود و نه شاهدهی وجود دارد که اسلام را به معنای عام قصد کرده باشد. بنابراین، توجیهاتی که از این دو دیدگاه ارائه شد، هیچ یک مطابق با مراد ایشان به نظر نمی‌رسد، مگر این که کسی از اساس این مسئله را انکار کند و بگوید که تفسیر «فلسفه اسلامی» اساساً ناظر به کشف مراد میرداماد به‌عنوان کسی که این اصطلاح را جعل کرده است، نمی‌باشد و هر فیلسوفی حق دارد که اولاً وجود و هستی فلسفه اسلامی را بپذیرد و سپس مراد خود را از آن تبیین نماید.

ج. مطابق با معیار علامه طباطبائی، مکاتب فلسفی فیلسوفان قبل از ملاصدرا یعنی مشائیان و اشراقیان، اگرچه به واسطه اثبات خداوند، الهی‌اند، اما چون به وحدت شخصی وجود و توحید اطلاق می‌شود که مستلزم لایشرطیت مقسمی حق تعالی است، نائل نشدند، فلسفه الهی اسلام به شمار نمی‌آیند. بر این اساس، این مکاتب در الهی بودن با فلسفه دکارت یا اسپینوزا یا سایر فیلسوفان خداباور غربی تفاوتی ندارند. اما فلسفه ملاصدرا فی‌الجمله فلسفه الهی اسلام به شمار می‌آید. این در حالی است که بنابر ملاک آیت‌الله جوادی آملی هیچ مکتب و فلسفه‌ای را نمی‌توان اسلامی یا غیراسلامی دانست مگر این که در آن، مسائل یک‌به‌یک بررسی و مذاقه شوند و در صورتی که با برهان، صدق هر مسئله تأیید شود، آن مسئله، نه کل آن مکتب یا تمام آن فلسفه، اسلامی خواهد بود.

د. طبق ملاک علامه، می‌توان کتاب‌های فلسفه الهی اسلام را تشخیص داد و آنها را از غیر متمایز نمود. به‌عنوان مثال، کتاب شفا و اشارات بوعلی، یا حکمة‌الاشراق سهروردی، آغاز و انجام خواجه نصیر، قیسات میرداماد و کتاب تأملی در فلسفه اولی دکارت، همگی فلسفه الهی‌اند و کتاب اسفار، شواهد، مفاتیح‌الغیب ملاصدرا، فلسفه الهی اسلام به شمار می‌آیند، درحالی که مطابق با معیار آیت‌الله جوادی آملی، فلسفه اسلامی در میان افکار و اندیشه‌ها و

کتاب‌های فیلسوفان عالم در ادوار مختلف پراکنده است و نمی‌توان قاطعانه کتاب اشارات ابن‌سینا را اسلامی یا غیراسلامی دانست، همان‌طور که کتاب هستی و زمان هایدگر را نمی‌توان از این جهت قضاوت کرد، بلکه ممکن است مسئله‌ای از مسائل فلسفه اسلامی در کتاب شوپنهاور یا هیوم یافت شود و چه بسا مسئله‌ای غیراسلامی در کتاب شفا از بوعلی وجود داشته باشد و این بسته به آن است که کدام مسئله صادق و حق است.

ه. در ملاک علامه طباطبایی، میان فیلسوف و فلسفه ارتباط وثیقی هست. طبق این دیدگاه، نمی‌شود فیلسوف، الهی نباشد و به خدا بی‌اعتقاد باشد، اما فلسفه‌اش الهی و خدا‌باورانه باشد. ولی طبق ملاک آیت‌الله جوادی آملی میان عالم و علم به صورت عام و میان فیلسوف و فلسفه به صورت خاص تمایز وجود دارد، زیرا از دید ایشان، اسلام یعنی شناخت حق و تبعیت از آن، هیچ علمی، اعم از تجربی، فلسفی و غیر آن، نیست مگر این که اسلامی است، درحالی که عالمان، دانشمندان و فیلسوفان می‌توانند مسلمان یا غیرمسلمان یا حتی کافر و خدا‌نا‌باور باشند. مثلاً اگر دانشمندی قانونی از فیزیک را کشف نماید، اگرچه خود ممکن است به خدا اعتقادی نداشته باشد، ولی علمی که ارائه می‌کند، قطعاً اسلامی است.

و. هر دو دیدگاه در مقابل این اشکال که اگر فلسفه به اسلام مقید شود، پرده‌ای از تقدس می‌یابد و نقد آن مشکل می‌شود و در نتیجه، فلسفه از تعقل یعنی از هویت خود تهی می‌گردد (فناپی اشکوری، ۱۳۹۳، ص ۳۰)، مقاومت، زیرا مطابق با هیچ یک از این دو دیدگاه، فلسفه اسلامی از تعقل و نقد و بررسی مبرا نخواهد شد و در نتیجه، انقلاب هویتی برای فلسفه رخ نخواهد داد. به عبارت دیگر، هیچ یک از این دو دیدگاه لزوماً فلسفه را امری مقدس که امکان نقد و بررسی آن وجود نداشته باشد نمی‌دانند، بلکه همچنان فلسفه به‌عنوان علم و معرفت برهانی که نیازمند به نقد و نظر است، پذیرفته می‌شود.

۵. نقد و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی از طرفی، فلسفه را امری فطری و سرشتین در جبلت انسان دانست و از طرف دیگر، آن را روی دیگر سکه دین معرفی نمود، چنان که میان دین و فلسفه هیچ تمایزی، جز در زبان وجود ندارد. به اعتقاد ایشان همین که انسان به دنبال شناخت حقایق خارجی است، همان فلسفه است. این در حالی است که ایشان در جای دیگر، فلسفه را علمی کلی، برهانی و نافی

شک معرفی می‌کند که از مقدمات یقینی به نتیجه یقینی می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۴) و در همان جا تصریح می‌کند که معرفت فلسفی به امور جزئی تعلق نمی‌گیرد، زیرا اولاً موضوع فلسفه، کلی است و امور جزئی چون متغیر و زائل‌اند، از حیطة تعلق فلسفه خارج‌اند، و ثانیاً جزئیات چون بی‌نهایت‌اند هرگز نمی‌توان در فلسفه به اثبات وجود تک‌تک آنها پرداخت:

اما بحث از جزئیات (به خاطر کثرتی که دارد) خارج از وسع ما است به علاوه اینکه برهان در امور جزئی - از آن جهت که متغیر و زائل‌اند، جاری نمی‌شود. به همین خاطر این نوع از بحث (برهان) تنها به موجود علی وجه کلی تعلق می‌گیرد (همان).

نکته‌ای که در اینجا وجود دارد آن است که منظور ایشان از جزئی، همان‌طور که خود ایشان تصریح می‌کند، در مقابل کلی به معنای ثابت و لایتغیر است، نه جزئی در مقابل کلی به معنای قابل صدق بر کثیرین. بر این اساس، تمام موجودات عالم طبیعت، از آنجا که متغیر و زائل‌اند، جزئی‌اند و در نتیجه، هرگز متعلق معرفت فلسفی قرار نمی‌گیرند. یعنی فلسفه هرگز برای اثبات وجود یک درخت خاص، استدلالی ندارد. بنابراین، این که علامه طباطبایی می‌فرماید انسان در تلاش برای شناخت موجود از غیر موجود است، اگرچه صحیح است، اما اعم از فلسفه می‌باشد. پس آنچه در فطرت انسان تعبیه شده است، عام‌تر از فلسفه است، یعنی گرایشی است که هم فلسفه را در بر می‌گیرد و هم غیر فلسفه را. آنچه در فطرت بشر تعبیه شده است، میل به شناخت حقایق است، اما هر شناخت و حقیقتی فلسفه نیست. شناخت حسی و خیالی یا وهمی که برای شناخت حقایق جزئی به کار می‌روند، فلسفه به حساب نمی‌آیند. از طرف دیگر، علامه دین و فلسفه را به این استدلال که دین هرگز بدون دلیل کسی را به مسیری هدایت نمی‌کند، دو روی یک سکه می‌داند که فقط در زبان با یکدیگر اختلاف دارند. این در حالی است که اگرچه دین مملو از دلیل است، اما دلیل اعم از برهان است و برهان اعم از برهان انی است که از یک ملازم عام به ملازم عام دیگر سلوک می‌شود، که طبق اعتقاد ایشان در فلسفه همین قسم از برهان کارآیی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۶)، درحالی که قرآن، اگرچه مملو از دلیل و استدلال است، اما متناسب با فهم‌های مختلف ادله مختلفی اقامه می‌کند و همه ادله قرآنی لزوماً برهانی که در فلسفه کاربرد دارد، نیستند.

۶. نقد و بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

اگرچه دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره علم دینی در مقام اثبات، بدیع و پذیرفتنی است، اما در مقام ثبوت، قابل تأمل می‌باشد. در مقام اثبات، به عنوان مقدمه ضروری برای تبیین علم دینی و پاسخ به این پرسش که آیا علم دینی وجود دارد یا نه، ابتدا باید فلسفه الهی را پذیرفت. اگر فلسفه الهی نباشد، هرگز نمی‌توان اسلامی بودن علوم حقیقی را اثبات نمود. به عبارت دیگر، ابتدا فلسفه باید وجود خداوند را اثبات کند، سپس اثبات نماید که تمام حقایق هستی، فعل خداست، تا بتواند حکم کند که کشف هر حقیقتی، شناخت فعلی از افعال الهی است و در نتیجه، علم اسلامی اثبات گردد (جوادی آملی (مرتضی)، ۱۳۹۳، ص ۱۱-۱۳). اما در مقام ثبوت، مسئله کاملاً متفاوت است. در این مقام ملاکی که برای اسلامی بودن علوم مطرح شد، برای خود فلسفه هم صادق خواهد بود، بی‌آنکه نیاز باشد در آغاز، فلسفه الهی را اثبات کرد. توضیح آن که، اگر اسلام به معنای عام حق‌جویی و حق‌پذیری باشد، هر علم و معرفتی که به حق و حقیقت نائل شود، مصداق علم و معرفت اسلامی خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر نظام هستی فعل الهی است، تفاوتی نمی‌کند که انسان با چه فلسفه‌ای به هستی بنگرد، همین که حقیقتی از حقایق هستی برای انسان مکشوف شود، معرفتی اسلامی حاصل شده است، چه خود انسان متوجه چه نباشد. بنابراین، ملاک گفته‌شده، درباره فلسفه هم صدق می‌کند، چنان‌که هر فلسفه‌ای، اعم از این که به وجود خدا باور داشته باشد یا نه، اگر در یک مسئله خاص به حقیقت نائل شود، نسبت به این مسئله، معرفت دینی و اسلامی حاصل کرده است، چراکه فعلی از افعال الهی را، هرچند ناقص شناخته است. بنابراین، در مقام ثبوت، شرط الهی بودن فلسفه برای اسلامی بودن علم، شرط مناسبی نیست. بر این اساس، هر علمی، اعم از علوم تجربی، فلسفی و غیره، اگر حقیقتی از حقایق را کشف نماید، چون به ذات، صفات یا فعلی از افعال الهی نائل شده است، اسلامی خواهد بود. شاهد این مطلب آن است که آیت‌الله جوادی آملی عقل را در مقابل دین نمی‌داند، بلکه در مقابل نقل می‌نهد. به اعتقاد ایشان، عقل و نقل دو منبع معرفتی اسلام‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۶) و چون فلسفه با عقل برهانی به کشف حقایق هستی می‌پردازد، هر کجا حقیقتی کلی منکشف شد، فلسفه اسلامی تحقق یافته است.

بر این اساس، اگرچه در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در مقام اثبات، شرط دینی بودن علوم را فلسفه الهی می‌دانند، اما در این مقاله بر مقام ثبوت تأکید می‌شود و در نتیجه، ملاک ایشان برای اسلامی بودن علوم، به فلسفه هم سرایت داده می‌شود و فلسفه اسلامی به فلسفه‌ای تفسیر می‌شود که حقیقتی از حقایق واقع را کشف نماید، «چراکه فلسفه به لحاظ مقام تفسیر هستی، متعهد به کشف واقع است» (خاکی قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴). بنابراین، فلسفه حق ذاتاً دینی و اسلامی است، اعم از این که فیلسوف به شریعت اسلام باور داشته باشد یا نه.

مطابق تفسیری که از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی ارائه شد، باید میان فلسفه و فیلسوف تمایز قائل شد. اگرچه فیلسوف ممکن است مسلمان یا غیرمسلمان، خدا‌باور یا خدا‌ناباور باشد، اما چنین فیلسوفی، هرچند در یک یا چند مسئله محدود، می‌تواند صاحب فلسفه اسلامی به شمار آید. بنابراین، ضرورتاً فلسفه اسلامی تراوش‌های فکری فیلسوفی مسلمان نیست، بلکه فیلسوفی غربی با دین و مذهبی متفاوت می‌تواند به کشف یکی از حقایق نظام هستی برسد، که در این صورت، در این حیطه محدود، به فلسفه اسلامی نائل شده است. نکته قابل توجه در اینجا آن است که نمی‌توان مثلاً به کتاب *بداية‌الحکمه* یا *حکمة‌الإشراق* یا حتی اسفار ملاصدرا اشاره کرد و آن را مصداق کتاب فلسفی اسلامی دانست و در مقابل، آثار کانت و دکارت را غیراسلامی شمرد، بلکه هر یک از این کتاب‌ها مانند سایر کتب فلسفی در شرق و غرب عالم باید به صورت مسائل مختلف مورد بررسی قرار گیرد تا معلوم شود کدام مسئله جزء فلسفه اسلامی است و کدام یک نیست. به عبارت دیگر، باید هر مسئله‌ای در هر کتابی به صورت جداگانه بررسی گردد تا معلوم شود آیا پرده از حقیقتی برمی‌دارد یا خیر. بنابراین، ممکن است در کتاب *نهاية‌الحکمه* برخی مسائل جزء فلسفه اسلامی باشند و برخی چنین نباشند و همین‌طور در باب کتاب تأملی در فلسفه اولی نوشته دکارت.

۶-۱. استدراک از ملاک اسلامی بودن علوم و فلسفه

چنان که گذشت، مطابق دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی هر علمی که حقیقتی از حقایق را کشف کند، علم دینی و اسلامی خواهد بود، اعم از این که عالم آن علم خدا‌باور باشد یا نباشد (خاکی قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۹). بر این اساس، شرط اسلامی بودن یک علم آن است که حقیقتی از حقایق نظام هستی را کشف کند و این کشف یا با علم مفید یقین و یا مفید طمأنینه

عقلانیه قابل تصدیق و تأیید است. اما وهم، خیال و مانند آن نمی‌تواند اسلامی بودنِ یک علم را تضمین کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶).

به نظر می‌رسد باید در این ملاک تجدیدنظر کرد و شرط کشف حقیقت یا مطابقت با واقع برای دینی و اسلامی بودنِ علم را حذف نمود. اگر نظام هستی فعل الهی است، همین که علمی به بررسی ابعاد مختلف آن پردازد، اعم از آن که به واقع و حقیقت نائل شود یا از آن باز بماند، در باب فعل الهی تفحص می‌کند و همین فحوص از فعل الهی، صرف‌نظر از نتیجه، مصحح دینی بودنِ آن علم است، همان‌طور که فقیه که دربارهٔ قول خداوند تحقیق می‌کند، صرفِ پرداختن به قول الهی مصحح آن است که علم او را دینی بنامیم، حتی اگر او به حکم‌الله واقعی نائل نشود. تمام فقهایی که در مسئلهٔ واحد، فتاوایی متعارض و گاه متناقض صادر می‌کنند، با این که قطعاً و بداهتاً برخی از آنها مطابق با حکم‌الله واقعی نیستند، اما علم هیچ یک از دایرهٔ علم دینی و اسلامی خارج نمی‌شود و همچنان فقه را که همهٔ این فقها به آن مشغول‌اند، علم دینی و اسلامی می‌دانند، بی‌آن که اسلامی بودنِ آن را مشروط به رسیدن به حکم واقعی الهی کنند. همین سخن در باب تفسیر و نیز سایر شاخه‌های علمی که در دینی بودنِ آنها شکی وجود ندارد، صادق است. مفسر کتاب خداوند، در باب کلام خدا سخن می‌گوید و در اطراف آن فحوص می‌نماید و می‌کوشد به مراد حقیقی و واقعی خداوند متعال برسد. صرف همین تلاش، که البته منطبق بر اصول مشخصی است، سبب می‌شود که ما علم او را دینی و اسلامی بدانیم، هرچند او هرگز به مراد واقعی خداوند نائل نشود یا ما دیدگاه او را نپذیریم و انکار نماییم. بر این اساس، همین که دانشمندی در هر شاخه‌ای از علوم حقیقی، به تحقیق می‌پردازد و تلاش می‌کند که واقعیت را بشناسد، علم او دینی و اسلامی است، چه به کشف حقیقت بینجامد یا نینجامد. بنابراین، مشروط کردن علوم دانشگاهی برای اسلامی بودن به کشف حقیقت، در حالی که علوم حوزوی از چنین شرطی مبرا باشند، وجهی ندارد. اگر چنین شرطی را چه برای علوم دانشگاهی و چه برای علوم حوزوی انکار کنیم، نتیجه این می‌شود که همهٔ علوم حقیقی دینی‌اند و به تبع آن، باید حکم کرد که همهٔ فلسفه‌هایی که در پی کشف حقیقت‌اند، در هر زمان و هر جغرافیایی، فلسفهٔ اسلامی‌اند، صرف‌نظر از این که فیلسوف چه دینی داشته باشد و نیز صرف‌نظر از این که به حقیقت نائل شود یا خیر.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی فلسفه را ذاتی بشر می‌داند و معتقد است که فلسفه به تدریج از بحث از وجود و عدم اشیا به بررسی خود وجود و صفات و آثار آن پرداخته است. به اعتقاد ایشان، با اثبات خداوند، فلسفه الهی می‌شود و اگر وجود خداوند را وجود جامع که هیچ حدی ندارد و به هیچ قیدی حتی قید اطلاق مقید نیست، بپذیریم، فلسفه الهی اسلام محقق خواهد شد. طبق دیدگاه ایشان، فلسفه‌هایی که در جهان اسلام و غیر اسلام، به وحدت وجود نرسیده‌اند، فلسفه الهی اسلام به شمار نمی‌آیند. این در حالی است که آیت‌الله جوادی آملی در مقام ثبوت، و نه اثبات، ملاک دینی بودن هر علمی حتی فلسفه را مطابقت با واقع می‌داند. بر این اساس، هر گزاره فلسفی مانند سایر علوم، اگر حقیقتی از حقایق نظام هستی را کشف نماید، اسلامی خواهد بود. بنابراین، در آثار فیلسوفان مسلمان باید دقت شود که کدام مسئله در زمره فلسفه اسلامی هست و کدام مسئله فلسفه اسلامی نیست. حتی ممکن است فیلسوفی غربی (غرب به معنای جغرافیایی آن)، که خود از شریعت اسلام دور است، گزاره حقیقی را اثبات نماید که همین گزاره، در تحت عنوان فلسفه اسلامی قرار گیرد، زیرا مراد از اسلام، شریعت اسلام که در مقابل یهودیت و نصرانیت است، نمی‌باشد، بلکه اسلام به معنای عام مراد است و منظور از آن، حق جویی و حق‌پذیری است. البته با توجه به این که مصحح اسلامی بودن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی حق‌جویی است، و با مقایسه‌ای که بین علوم دانشگاهی و حوزوی صورت گرفت، به نظر می‌رسد که قید کشف حقیقت و واقعیت، وجه چندانی نداشته باشد، زیرا همان‌طور که فقه فقیهی که به حکم‌الله واقعی نرسیده است، اسلامی است، فلسفه فیلسوفی هم که به دنبال کشف حقیقت بوده، اما به آن نائل نشده است، اسلامی است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱ش). المباحثات، (تحقیق محسن بیدارفر)، قم: بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۰م). عیون الحکمه، (مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی). بیروت: دار القلم.
۴. جمشیدی مهر، فردین؛ رحمتی، سید مهدی. (۱۴۰۲ش). «اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی از منظر علامه طباطبایی؛ بازخوانی مبانی و آثار تربیتی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، (۱)، ۵۵-۱۷۵-۱۹۰. DOI:10.22067/epk.2023.82190.1241
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ش). «چیستی فلسفه اسلامی»، قیسات، (۳۵)، ۱۰-۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰ش). همتایی قرآن و اهل بیت (ع). قم: اسراء.
۸. خاکی قراملکی، محمدرضا. (۱۳۹۳ش). «ملاحظاتی انتقادی بر مبانی نظری علم دینی از منظر علامه جوادی آملی». کتاب نقد، (۱۶-۷۰-۷۱)، ۱۴۳-۱۸۸.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (تصحیح هانری کربن، نجفقلی حبیبی، سید حسین نصر). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳ش). رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربانیة، (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسه النعمان.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷ش). علی و فلسفه الهی، (گردآوری‌شده هادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۸ق). مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی، (تحقیق صباح ربیعی). قم: نشر باقیات.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. فتاوی اشکوری، محمد. (۱۳۹۳ش). «هستی و چیستی فلسفه اسلامی». (وبگاه‌نوشته)، در رهنامه پژوهش، (بازیابی شده از: <https://B2n.ir/a29240>).
۱۷. مقدم، غلامعلی. (۱۴۰۱ش). «بازنگری در تمایز فلسفه اسلامی و عرفان نظری به‌مثابه علم»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، (۳۰)، ۲۷۷-۲۵۵. DOI: 10.30513/ipd.2022.3231.1269
۱۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۴۰۳ق). التعلیقة علی کتاب الکافی، (تحقیق مهدی رجایی). قم: مطبعة الخيام.

۱۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۸۰ش). جذوات و مواقیت، (تصحیح علی اوجیبی). تهران: میراث مکتوب.
۲۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۸۱-۱۳۸۵). مصنفات میرداماد، (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. جوادی آملی، مرتضی. (۱۳۹۳ش). «تبیین نظریه علم دینی حضرت آیت الله جوادی آملی»، کتاب نقد، ۱۶(۷۰-۷۱)، ۳۷۱-۴۰۴.



A Comparison of the Metaphysical Egoism of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī With Egoistic Theories in Ethics

Ḥamīd Ḥassanī¹, Donyā Ḥamīdī²

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author). Hasaniph@gmail.com
2. Master’s Graduate in Philosophy and Islamic Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. dhamidi3015@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Received: December 20, 2023

Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Psychological egoism, Ethical egoism, Metaphysical egoism, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī (Arabic: علامة طباطبائي).



ABSTRACT

The discussion of egoism versus altruism, or benevolence, is a significant topic in contemporary ethical philosophy. Egoism is categorized into psychological egoism and ethical egoism. From the perspective of psychological egoism, as a descriptive theory, humans perform every action to maximize their personal benefits. In contrast, ethical egoism, as a prescriptive theory, posits that humans ought to act to achieve the greatest personal benefits. ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s works contain phrases that could be interpreted as indicative of both psychological and ethical egoism. In this article, we will examine the claims and arguments of egoists while comparing their perspectives with those of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī (Arabic: علامة طباطبائي). We will demonstrate that, despite certain similarities with psychological and ethical egoism, his views are fundamentally distinct. From his teachings, a different form of egoism can be derived, termed metaphysical egoism. ‘Allāma’s metaphysical egoism presents a defensible theory in response to the main criticisms against ethical egoism, namely the conflict of interests and the logical inconsistency.

Cite this article: Ḥassanī, H.& Ḥamīdī, D. (2024). A Comparison of the Metaphysical Egoism of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī With Egoistic Theories in Ethics. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 119-143. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5734.1491>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



مقایسه خودگرایی متافیزیکی علامه طباطبایی با نظریات خودگرایانه در اخلاق

حمید حسینی^۱، دنیا حمیدی^۲

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول) Hasaniph@gmail.com
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. dhamidi3015@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

بحث خودگرایی در مقابل دیگرگرایی یا نوع‌دوستی از موضوعات مهم در فلسفه اخلاق معاصر است. خودگرایی به خودگرایی روان‌شناختی و خودگرایی اخلاقی تفکیک می‌شود. از نگاه خودگرایی روان‌شناختی به‌عنوان نظریه‌ای توصیفی انسان هر فعلی را برای کسب بیشترین منافع شخصی انجام می‌دهد و در خودگرایی اخلاقی به‌عنوان نظریه‌ای توصیه‌ای انسان باید فعل خود را برای کسب بیشترین منافع شخصی انجام دهد. علامه در آثار خویش عبارت‌هایی دارد که ممکن است از آنها خودگرایی روان‌شناختی و خودگرایی اخلاقی برداشت شود. در این مقاله، ضمن بررسی مدعا و ادله خودگرایان و مقایسه تعبیر علامه را با آنها نشان می‌دهیم که دیدگاه‌های علامه علیرغم شباهت‌هایی که با خودگرایی روان‌شناختی و اخلاقی دارد اما با این دو نظریه متفاوت است و می‌توان از سخنان ایشان نوع دیگری از خودگرایی تحت عنوان خودگرایی متافیزیکی استخراج کرد. خودگرایی متافیزیکی علامه در مقابل مهم‌ترین اشکالات وارد بر خودگرایی اخلاقی، یعنی اشکال تعارض منافع و اشکال ناسازگاری منطقی، نظریه‌ای قابل دفاع است.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

خودگرایی روان‌شناختی، خودگرایی اخلاقی، خودگرایی متافیزیکی، علامه طباطبایی.



استناد: حسینی، حمید؛ حمیدی، دنیا. (۱۴۰۳). مقایسه خودگرایی متافیزیکی علامه طباطبایی با نظریات خودگرایانه در اخلاق.

آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲): ۱۱۹-۱۴۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5734.1491>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

بیان مسئله: یکی از مسائل اصلی در فلسفه اخلاق تعارض میان هنجارهای مربوط به خود و دیگران است. اخلاقیات عمدتاً از ما می‌خواهد که منافع خود را در موقعیت‌های خاصی فدا کنیم و از این رو باید به دنبال دیدگاهی برای دفاع از اولویت‌های ناظر به دیگران باشیم (Farely, 2003, p.223). از جمله نظریاتی که در قرن اخیر در فلسفه اخلاق مورد بحث قرار گرفته خودگرایی است. خودگرایی به دو نوع خودگرایی روان‌شناختی و خودگرایی اخلاقی تقسیم می‌شود. بر اساس خودگرایی روان‌شناختی، وجود و طبیعت انسان به گونه‌ای است که انگیزه حاکم بر تمام اعمال اختیاری او فقط منفعت شخصی و حب ذات است. این نظریه جنبه توصیفی صرف دارد. اما خودگرایی اخلاقی نظریه‌ای توصیه‌ای و هنجاری است و عبارت است از این که انسان چگونه باید باشد و عمل کند. این نظریه از نظریه‌های غایت‌گرایانه است. از این رو ممکن است با فضیلت‌گرایی ارسطو شباهت‌هایی داشته باشد. از این نظریه تفاسیر خودگرایانه نیز ارائه شده است. یکی از مؤیدان و مروجان این نظریه مندویل^۱ است. در دوره معاصر، آین رند^۲ از این نظر دفاع کرده است.

از آنجا که در فلسفه اسلامی، هم مبنای متافیزیکی ارسطو در علت غایی و هم اخلاقیات سعادت‌گرایانه او کم‌وبیش پذیرفته شده است، در آثار برخی فیلسوفان اسلامی تفسیری خودگرایانه از اخلاقیات دیده می‌شود. از جمله این فیلسوفان معاصر، علامه سید محمدحسین طباطبایی است. علامه می‌گوید: «کسی که به فقیری احسان می‌کند تا او را به این وسیله شاد کند، در واقع، از دیدن بدی حال او دچار ناراحتی می‌شود و از این رو می‌خواهد با احسانش ناراحتی خویش از دیدن این صحنه را برطرف کند» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۱۲). همچنین می‌گوید: «طبع بشر چنین است که به چیزی اشتها و میل کند و چیزی را دوست بدارد که نفعش عاید خودش شود نه چیزی که نفعش عاید غیر خودش شود مگر آن که برگشت نفع غیر هم به نفع خودش باشد» (همو، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۵-۱۷۶). علامه در باب فداکاری و از خودگذشتگی می‌گوید: «با نبود اعتقاد به یک زندگی دیگر، هیچ عاقلی از جان خود

1. Mandeville
2. Ayn Rand

نمی‌گذرد تا بعد از او نامش را به نیکی یاد کنند، چون او بعد از مرگ وجود ندارد تا از آن مدح و ثنا و یا هر نفع دیگری که تصور شود برخوردار گردد» (همان، ج ۱۱، ص ۱۳). در ادامه، ابتدا خودگرایی روان‌شناختی را بررسی می‌کنیم و سپس آن را با سخنان علامه که به آرای خودگرایان روان‌شناختی نزدیک است، مقایسه می‌کنیم. سپس خودگرایی اخلاقی را تشریح می‌نماییم و با آرای خودگرایانه و هنجاری علامه می‌سنجیم. در پایان، امکان استنباط نوع سومی از خودگرایی از آرای علامه را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پیشینه و جنبه نوآوری: با بررسی کتب و مقالات انتشار یافته در پایگاه‌های اطلاعاتی می‌توان گفت پژوهش‌های مرتبط با موضوع خودگرایی از دید علامه طباطبایی، اندک‌اند و در این خصوص، نتایج مقاله حاضر کاملاً بی‌سابقه است. نخستین اثری که غیرمستقیم به این مسئله پرداخته کتاب اخلاق و جاودانگی تألیف شهید مطهری است. ایشان در این کتاب دیدگاه‌های علامه در اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی و نیز فردی و شخصی بودن بایدهای ناظر به خود را موجب نسبیّت اخلاق تلقی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۳۲). با این همه، در این کتاب مسئله خودگرایی و محوریت خود در تصمیمات اخلاقی، به طور خاص بررسی نشده و انتقادات ایشان ناظر به جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی گزاره‌های اخلاقی طبق مبحث اعتباریات علامه است.

همچنین، شهید مطهری در کتاب فلسفه اخلاق مبارزه با هر گونه معنا از خودی را محور اخلاق می‌شمارد. ایشان برخلاف علامه که خودخواهی را صرفاً در مقابل خداخواهی تفسیر می‌کند، خودخواهی در مقابل نوع‌دوستی را بررسی نموده و محوریت «خود» را عامل تمام رذایل اخلاقی تلقی کرده است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵-۲۷۶).

یکی از مقالاتی که به طور اختصاصی به مقایسه خودگرایی با سنت اسلامی پرداخته، مقاله «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات» اثر مصطفی عزیزی علویجه (۱۳۸۶) است. اما در این مقاله، به‌رغم اهمیت دیدگاه‌های علامه، به آرای ایشان پرداخته نشده است و از این جهت با پژوهش حاضر تفاوت دارد.

مقاله مرتبط دیگر مقاله «خودگرایی؛ بررسی ساختار و مؤلفه‌های آن در فلسفه صدر» اثر جهانگیر مسعودی و ریحانه شایسته (۱۳۹۵) است. در این مقاله نویسندگان می‌کوشند دیدگاه‌های ملاصدرا را در شکل جدیدی از خودگرایی که از اشکالات وارد بر آن مصون

است، تفسیر کنند. با این همه، مشخص نیست از میان رفتن نفسانیت و خودی در اوج سلوک اخلاقی و عرفانی ملاصدرا را چگونه با خودگرایی جمع می‌کنند. همچنین در این اثر دیدگاه‌های خاص علامه طباطبایی همچون اعتباریات که نقطه اتصال گزاره‌های اخلاقی و پیش‌فرض‌های متافیزیکی‌اند، بررسی نشده‌اند.

در میان پایان‌نامه‌ها، فقط یک پایان‌نامه با عنوان «تحلیل فلسفی امکان دیگرگرایی بر اساس توحید اطلاق از دیدگاه علامه طباطبایی» با پژوهش فهیمه قاسمی پهمدانی و به راهنمایی دکتر حسن مرادی در دانشگاه شاهد در سال ۱۳۹۹ دفاع شده است. در این اثر به‌رغم تلاش برای مقایسه آرای علامه طباطبایی با خودگرایی، کوشش شده است با طرح مفهومی تحت عنوان «خودگرایی متعالیه» بر اساس وحدت وجود، از امکان دیگرگرایی در آرای علامه بحث گردد. با این همه، آنچه خودگرایی متعالیه نامیده شده است، ارتباط چندانی با خودگرایی به معانی رایجش ندارد و مشابه نظرات شهید مطهری در کتاب فلسفه اخلاق، در نفی تمامی معانی محدود از خود است، حال آن‌که شهید مطهری از منتقدان دیدگاه‌های اخلاقی علامه محسوب می‌شود.

۱. خودگرایی روان‌شناختی

تمام اقسام خودگرایی ابتدا باید «نفع شخصی» را توضیح دهند. سه نظریه اصلی در این باب وجود دارد. دیدگاه‌های خواست‌محور نفع شخصی را ارضای خواست‌های شخص می‌دانند. این خواست‌ها اغلب محدود به خواست‌های خود مابند. اما آنچه موجب می‌شود یک خواست ناظر و راجع به خود باشد مورد اختلاف است، هرچند مثال‌های نقض روشنی وجود دارند: خواست لذت خود من مربوط به خود من است، اما خواست شادکامی دیگران چنین نیست. سایر دیدگاه‌های عینی نفع شخصی را با داشتن حالاتی نظیر فضیلت یا دانش که مستقل از مراد بودن ارزشمندند، تفسیر می‌کنند. دیدگاه‌های مرکب از دو دیدگاه فوق، هم برای خواست‌ها و هم برای حالاتی که مستقل از مطلوب بودن ارزشمندند، نقشی قائل می‌شوند. لذت‌گرایی که نفع شخصی را عبارت از لذت می‌داند، بسته به این که لذت توسط خواست‌های فرد مشخص شود یا نه، می‌تواند دیدگاهی خواست‌محور یا عینی باشد (Shaver, 2023).

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در خصوص چیستی نفع شخصی دست کم در بدو امر، مقارن با دیدگاه‌های لذت‌گرایانه است. از دید ایشان انسان در هر عملی که انجام می‌دهد لذتی را در نظر می‌گیرد که یا لذت مادی و بدنی است، مانند غذا و یا لذت فکری است، مانند امنیت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۵).

خودگرایی روان‌شناختی مدعی است که هر فرد صرفاً یک هدف نهایی دارد و آن شادکامی خودش است. این مبنا انجام اعمالی که نمی‌توانند نفع شخصی را بیشتر کنند ممکن می‌داند، اما چنین حکم می‌کند که آن نحوه از رفتاری که خودگرایان روان‌شناختی نفی می‌کنند، نظیر رفتار نوع‌دوستانه یا انگیزش برآمده از وظیفه صرف، مردودند. خودگرایی روان‌شناختی جست‌وجوی چیزهایی غیر از شادکامی خودمان، نظیر کمک به دیگران را ممکن می‌شمارد، و این زمانی است که این چیزها وسیله‌ای برای شادکامی خودمان باشند (Shaver, 2023).

از شواهد مورد استناد بر خودگرایی روان‌شناختی اغلب می‌توان به مشاهده مداوم رفتارهای برآمده از نفع شخصی اشاره کرد. عمل نوع‌دوستانه اغلب به‌عنوان عملی که برآمده از نفع شخصی است معرفی می‌شود. همچنین ما نوعاً به مردم با توسل به نفع شخصی‌شان، مثلاً از طریق مجازات و پاداش، انگیزه می‌دهیم (Ibid). هابز در مقاله‌اش با نام «در باب طبیعت انسان» می‌گوید:

هیچ برهانی بر قدرت انسان قوی‌تر از آن نیست که دریا بد علاوه بر آن که قادر به نیل به امیال خود است، قادر به مساعدت به دیگران در رسیدن به امیالشان نیز هست، و این مفهوم انسان است.

به این ترتیب، «احسان» عبارت است از لذتی که شخص از نمایش قدرت‌های خود حاصل می‌کند. انسانی که احسان می‌کند، به خودش و به دنیا نشان می‌دهد که توانا تر از دیگران است. وی نه تنها قادر به مراقبت از خود است، بلکه قدرت کافی نیز برایش باقی می‌ماند که مراقب آنانی باشد که به اندازه او توانا نیستند. او صرفاً با خودنمایی، برتری‌اش را اظهار می‌کند (Hobbes, 1928, p.34).

۱-۱. استدلال‌هایی بر خودگرایی روان‌شناختی

بسیاری از نظریه‌پردازان (Slote, 1964) معتقدند مهم‌ترین و رایج‌ترین استدلال بر خودگرایی روان‌شناختی را باتلر برای نخستین بار مطرح کرده و گفته است:

از آنجاکه هر میل خاصی به خود انسان تعلق دارد و لذت حاصل از ارضای آن به خود انسان تعلق دارد یا لذت خود انسان است، چنین میل خاصی باید حب ذات خوانده شود. بر این اساس، هیچ مخلوقی نمی‌تواند کاری جز آنچه برآمده از حب ذاتش است انجام دهد (Butler, 1726, p.366).

توضیح این‌که، اگر عمل یک نفر را خودخواهانه و عمل نفر دیگر را غیرخودخواهانه توصیف کنیم، این واقعیت مهم را نادیده گرفته‌ایم که در هر دو مورد، با فرض این‌که عمل داوطلبانه انجام شده باشد، شخص صرفاً کاری را انجام می‌دهد که بیش از هر کار دیگری خواهان انجام آن است (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲-۱۰۳).

اگرچه علامه صریحاً خواست یک فعل را مربوط به خود می‌داند و در المیزان نیز می‌گوید که طبع بشر چنین است که به چیزی میل دارد که نفعش عاید خودش شود نه آنچه نفعش عاید غیر خودش شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۵)، با این همه، صرف مورد خواست بودن یک فعل را صراحتاً دلیلی برای بازگشت نفع فعل به خود نمی‌داند. هرچند به صورت ضمنی این ادعا مورد دفاع قرار گرفته که خواستن یک فعل مساوی با داشتن نفع شخصی در انجام آن فعل است.

منتقدان استدلال اول عموماً بر دو خلط در آن تأکید دارند. خلط نخست این است که اگرچه هر خواستی متعلق به خودمان است، اما چنین نیست که در همه آنها آنچه خواسته می‌شود صرفاً رضایتمندی کسی باشد که واجد آن خواست‌هاست (Broad, 2000, p.65). خلط دوم در این استدلال میان «خواستن برآوردن خواست خود» و «خواستن ارضای خود» است (Williams, 1973, p.261). به نظر می‌رسد این خلط ناشی از اشتراک لفظ در واژه «ارضاء»^۱ است. در کاربرد دوم، این واژه معنای رایج‌تری دارد که مشتمل بر ارضا و برآورده کردن لذت

یا خشنودی خود است. اما در معنای نخست، به مفهوم دیگری از ارضا توجه شده و آن صرفاً به این معناست که شخص به آنچه می‌خواهد برسد (Feinberg, 1999, p.496).

برهان کلی دوم در تأیید خودگرایی روان‌شناختی متوسل به این واقعیت می‌شود که اعمال به‌ظاهر غیرخودخواهانه، در فاعل حس رضایتمندی از خود را ایجاد می‌کنند. عمل غیرخودخواهانه موجب می‌شود افراد احساس خوبی نسبت به خودشان پیدا کنند. این حس حالت خودآگاه خوشایندی است که ما به دنبال آنیم. بنابراین اعمال تنها در یک تحلیل سطحی غیرخودخواهانه به نظر می‌رسند (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵-۱۰۶).

علامه صراحتاً این استدلال را به کار برده است. وی در نه‌ایة الحکمه در بحث از علت غایی می‌گوید غایت فعل «بر حسب نظر بدوی»، گاهی به فاعل، گاهی به ماده و گاهی به غیر آن دو برمی‌گردد، اما «بر حسب نظر دقیق»، «غایت همیشه به خود فاعل برمی‌گردد. پس کسی که به فرد نیازمندی احسان می‌کند تا با آن موجب رفع نیاز او شود، در واقع، از دیدن حال بد آن فرد ناراحت می‌شود و می‌خواهد با احسان به او ناراحتی‌اش را برطرف کند» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳).

۱-۲. استدلال علامه بر این که «غایت فاعل همواره به خودش برمی‌گردد»

استدلال علامه را می‌توان در آثار وی از جمله نه‌ایة الحکمه و اصول فلسفه و روش رئالیسم یافت. ایشان در بحث از علت غایی، هر فاعلی را دارای غایتی می‌داند که به خودش برمی‌گردد. مقدمات این استدلال چنین تقریر می‌شود:

در هر حرکتی دو کمال وجود دارد. کمال اول خود حرکت است و کمال ثانی مقصد حرکت. از آنجاکه حرکت مقتضای ذات شیء نیست، اگر کمال ثانی نباشد، حرکتی هم نخواهد بود. این کمال ثانی شیء همان غایت است.

فاعل‌های حرکت دو دسته‌اند: علمی و غیرعلمی. اگر فاعل علمی باشد، یعنی علم او در فعلش مؤثر باشد، مانند نفوس انسانی، در این صورت، حرکت و غایت حرکت متعلق اراده فاعل است.

فاعل همیشه برای کمال خودش کار انجام می‌دهد. حتی کسی که به انسان درمانده‌ای احسان می‌کند تا او را خوشحال سازد، در واقع، با دیدن احوال بد آن شخص اندوهگین شده و

با احسان خود می‌خواهد آن غم و اندوه را از خودش برطرف کند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷). اگر فاعل به نحوی به ماده تعلق داشته باشد، با فعلیت یافتن غایت که همان ذات فاعل به لحاظ فاعلیتیش است، فاعل کامل‌تر می‌شود (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳).

مقدمه سوم استدلال فوق در راستای اثبات نوعی خودگرایی توصیفی است. این استدلال با این اشکال مواجه شده است که صرف احساس رضایتمندی از کمک به دیگران موجب خودخواه دانستن فرد نیست و چه‌بسا چنین فردی نقطه مقابل خودخواهی است، زیرا لذت بردن فاعل از کمک به دیگران یا رفع ناراحتی‌اش با کمک به دیگران، به معنای اهمیت دیگران برای فاعل است (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶-۱۰۷).

اشکال فوق مبتنی بر این پیش‌فرض است که خودگرایی اخلاقی از «خودخواهی» هم دفاع کند. درحالی‌که علامه برخلاف فیلسوفان موافق و مخالف خودگرایی روان‌شناختی، خودخواهی^۱ را همچون ویژگی‌ای در ارتباط با سایر افراد بشر تعریف نمی‌کند، بلکه مراد وی خودخواهی در برابر خداوند است. از این رو، نمی‌توان با تکیه بر این فرض که علامه همچون خودگرایان روان‌شناختی و مخالفان آنها خودخواهی را تقبیح می‌کند، خودگرایی علامه را رد کرد. از نظر علامه، خودخواهی در مقابل خداخواهی ردیلت اخلاقی است. ایشان در توصیف خودخواهی ابلیس می‌گوید: «انانیت او به نحوی بود که... در حقیقت نسبت به خدای تعالی تکبر ورزید نه به آدم... اگرچه از ظاهر گفتار ابلیس برمی‌آید که می‌خواست است بر آدم تکبر بورزد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۲۳). هرچند علامه تأکید می‌کند که استعانت از خدا به صیغه متکلم مع‌الغیر از این روست که زمانی که خود را تنها بینیم، به خودبینی در برابر خدا نزدیک‌تریم، اما هنگامی که خود را در زمره سایر بندگان بینیم، اثر تعینی و تشخیص خود را از بین برده و از خودخواهی دور می‌شویم (همان، ج ۱، ص ۴۲). نکته نهفته در این عبارت این است که اثر تعینی و تشخیص خود، زمینه‌ساز خودخواهی در مقابل خداست.

۱-۳. انتقادات بر خودگرایی روان‌شناختی

گفته شده که مصونیت خودگرایی روان‌شناختی از ابطال، عمیق‌ترین عیب آن است. ابطال‌ناپذیری موجب می‌شود این نظریه دیگر هیچ چیز معناداری درباره جهان به ما نگوید.

تجربه نشان می‌دهد ما بر اساس انواع بسیاری از انگیزه‌ها همچون طمع، خشم، شهوت، عشق، نفرت عمل می‌کنیم، درحالی‌که خودگرایی روان‌شناختی می‌گوید انگیزه‌ای جز حب ذات وجود ندارد (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲-۱۱۵).

آیا این انتقاد بر نظریه علامه نیز وارد است؟ استدلال علامه استدلالی تجربی نیست و از این رو، اشکال ابطال‌ناپذیری به آن وارد نیست. علامه پس از این‌که هر فعلی را واجد غایتی می‌داند که به خود فاعل برمی‌گردد، در مورد مثال‌های نقضی که برخی متکلمان بر غایت داشتن هر فعلی آورده‌اند، می‌گوید:

مبدأ صدور افعال در افراد بشر در سه سطح وجود دارد. نخست، مبدأ اخیر که همان قوه منتشر در عضلات است، سپس مبدأ شوقی و نهایتاً صورت علمی. در افعالی نظیر عادت، گزاف و قصد ضروری که ظاهراً هدفی در آنها وجود ندارد، در حقیقت غایت وجود دارد، اما غایت فکری نیست، بلکه یک غایت خیالی (تخیل جزئی) است. هیچ مانعی نیست که فاعل در پاره‌ای از موارد فوق یا در همه آن موارد، از صورت خیالی غایت که نزد او حضور دارد غافل بوده و به آن توجه نداشته باشد، چراکه تخیل غایت فعل غیر از علم به تخیل آن و علم به یک شیء غیر از علم به علم است» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۷).

بنابراین، از نظر علامه اثبات می‌شود که در هر فاعل غایتی وجود دارد و این غایت ضرورتاً به خود فاعل برمی‌گردد، هرچند ما از این غایت آگاه نباشیم. اگرچه نتیجه این استدلال با آنچه خودگرایان روان‌شناختی در توصیف افعال می‌گویند مشابه است، اما باید توجه داشت که علامه برای توصیف افعال خودگرایانه از توصیف خودخواهی استفاده نکرده است، چه ایشان خودخواهی را در مقابل خداخواهی معنا می‌کند. از سوی دیگر، این استدلال علامه استدلال متافیزیکی و غیرتجربی است و شامل تمام فاعل‌ها، اعم از علمی و غیرعلمی (طبیعی) می‌گردد. بنابراین ابطال‌ناپذیری عیبی برای آن نیست.

تعبیر علامه در مورد فاعل‌های علمی که غایتشان غایت فکری و آگاهانه است، بیشتر در حوزه هنجاری، یعنی نظریه خودگرایی اخلاقی قرار می‌گیرد. در ادامه، ابتدا خودگرایی اخلاقی و استدلال‌ها و اشکالات آن را تفریر می‌کنیم و سپس به سراغ دیدگاه‌های علامه در این زمینه خواهیم رفت.

۲. خودگرایی اخلاقی

فاسیونه و همکاران، خودگرایی اخلاقی را به عنوان این دیدگاه که اعمال انسان باید منحصرراً بر اساس منافع خودش باشند تعریف کرده‌اند (Facione et al., 1978, p.45). خودگرایی اخلاقی نظریه‌ای هنجارساز است، یعنی نظریه‌ای درباره‌ی این که ما چگونه باید رفتار کنیم. خودگرایی اخلاقی می‌گوید ما هیچ وظیفه‌ی اخلاقی جز انجام آنچه برای خودمان بهترین است نداریم (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰).

خودگرایی اخلاقی به معنای خاص، خود زیرمجموعه‌ی خودگرایی هنجاری است. خودگرایی هنجاری این گونه تعریف می‌شود که فاعل باید خود را بالاتر از ارزش‌های دیگر قرار دهد. در همین راستا، اسپنسر می‌گوید:

اخلاق باید این حقیقت را تصدیق کند که خودگرایی مقدم بر نوع دوستی است. افعالی که برای حفظ خود به طور مداوم لازم‌اند، و نیز بهره‌مندی از منافع حاصل از این افعال، نخستین پیش شرط‌های رفاه عمومی‌اند. اگر هر فرد به نحو احسن به خودش اهمیت ندهد، اهمیتی که به دیگران می‌دهد منجر به مرگ خودش خواهد شد، و اگر فرد بمیرد، دیگرانی باقی نخواهند بود که بتوان به آنها اهمیت داد (Spencer, 1978, VOL. 1, p.187).

علامه طباطبایی نیز تعبیر مشابهی در المیزان دارد:

محرومیت شخص از سعادت شخصی خود، برای حفظ حریم اجتماع امری است که انسان عاقل هرگز اقدام به آن نمی‌کند، مگر وقتی که آن را برای خود کمال بداند. خود محرومیت کمال نیست، چون عدم و محرومیت است و اگر کمال باشد ناچار برای جامعه کمال است نه برای خود شخص، درحالی که افراد انسان‌ها اجتماع را برای خود می‌خواهند نه خود را برای اجتماع. پس اگر محرومیت کمال باشد، باید اجتماع به خاطر فرد محروم شود، نه فرد برای اجتماع، و آن هم تصور ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۳۹).

آخر هیچ عاقلی هیچ چیزی را نمی‌دهد، مگر برای این که چیزی دیگر بگیرد، و اما دادن و نگرفتن و صرف نظر کردن بدون گرفتن، کار عاقلانه‌ای نیست. هیچ عاقلی حاضر نیست بمیرد برای زندگی دیگران، محرومیت بکشد به خاطر بهره‌مندی دیگران (همان، ج ۱، ص ۵۲۰).

نوعی خودگرایی هنجاری نیز در مبحث دوستی در اخلاق نیکوماخوس ارسطو وجود دارد. وی چنین استدلال می‌کند که انسان باید قبل از دوستی با دیگران با خودش دوست باشد (Aristotle, 1984, 1166a 13-14).

بسیاری از طرف‌داران خودگرایی اخلاقی ظاهراً گمان می‌کنند صدق آن بدیهی است و محتاج دلیل نیست (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱). اما هنگامی که براهینی ارائه می‌شوند سه یا چهار مسیر استدلالی بیش از همه مورد استفاده قرار می‌گیرند. بیشتر این براهین در قالب برهان خلف‌اند که در آن نشان داده می‌شود که نوع‌دوستی اثرات مخربی دارد. علاوه بر این، اگر نوع‌دوستی را به‌عنوان گستره‌ای از فلسفه اخلاق در نظر بگیریم که شامل تمام نظریات اخلاقی غیر از خودگرایی است، آن‌گاه می‌توان از برهان خلف سخن گفت. به‌عنوان مثال، گفته‌اند رفتار نوع‌دوستانه موجب نقض غرض می‌شود، چون ما به نیازهای دیگران به‌خوبی واقف نیستیم و در نتیجه، خرابکاری به بار می‌آوریم، یا این که مراقبت از دیگران نوعی تجاوز به زندگی خصوصی سایر افراد است و یا این که احسان به دیگران عملی تحقیرآمیز بوده و عزت نفسشان را می‌گیرد (همان، ص ۱۲۲). از این رو، با توجه به این که اغلب مدافعان خودگرایی اخلاقی به معنای عام، آن را بدیهی تلقی می‌کنند، تقریباً تمام استدلال‌ها نظیر بیان فوق، استدلال خلف‌اند.

علامه طباطبایی در آثارش از جنبه هنجاری خودگرایی هم سخن می‌گوید. ایشان معتقد است نه تنها هر فاعلی طبیعتاً به دنبال غایتی است که به خود او برمی‌گردد، بلکه فاعل‌های علمی دارای قوه عقل باید چنین کنند. ایشان نیز بعضاً عباراتی دارند دال بر این که نوعی خودگرایی هنجاری بدیهی است: «هیچ متفکر بصیر تردید نمی‌کند که انسان (هر چه می‌کند به منظور سعادت خود می‌کند و هرگز) بر محرومیت خود اقدامی نمی‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۷).

می‌توان از عبارت فوق چنین استنباط کرد که این که انسان هر چه می‌کند به منظور سعادت خود است، ناشی از این دریافت بدیهی عقل است که باید چنین کند. با وجود این، همچنان می‌توان از عبارت فوق قرائتی توصیفی داشت، به این صورت که در اینجا علامه راجع به هست‌ها سخن می‌گوید نه باید‌ها و نبایدها. لذا نیاز به شواهد دیگری داریم که نشان دهیم این که انسان هر کاری می‌کند باید به منظور سعادت خودش باشد، امری بدیهی است. علامه

تصریح می‌کند که «هیچ عاقلی هیچ چیزی نمی‌دهد، مگر برای این که چیزی دیگر بگیرد، و اما دادن و نگرفتن و صرف نظر کردن بدون گرفتن، کار عاقلانه‌ای نیست. هیچ عاقلی حاضر نیست بمیرد برای زندگی دیگران، محرومیت بکشد به خاطر بهره‌مندی دیگران» (همان، ج ۱، ص ۵۱۸). ایشان حکم صریح عقل را دال بر این می‌داند که انسان هیچ چیز را ندهد مگر برای این که چیزی دیگر بگیرد. «عقل این طور حکم می‌کند که انسان ساده و بی‌غرض اگر چیزی را اله و معبود گرفته و آن را پرستد برای این است که می‌خواهد به این وسیله معبودش را به دفع ضرر و جلب نفع خود وادار کند» (همان، ج ۶، ص ۱۰۸).

با این همه، ممکن است چنین ادعا شود که سخن علامه در مورد بداهت عقلی همچنان توصیفی است و از این که انسان به حکم بداهت عقلی باید به دنبال منافع خود باشد، سخن نگفته است. در مباحث بعد، مجدداً به این تعابیر علامه برمی‌گردیم و نشان می‌دهیم برداشتی استدلالی نیز از این سخنان می‌توان داشت.

۲-۱. استدلال‌های اصلی خودگرایی اخلاقی

۲-۱-۱. اثبات خودگرایی اخلاقی بر اساس خودگرایی روان‌شناختی

هرچند عبارات بخش قبل را می‌توان در راستای بداهت خودگرایی هنجاری تفسیر کرد، با این همه، مجموع عبارات علامه در المیزان و دیدگاه‌های ایشان در بحث علت غایی و نیز سیر مباحث ایشان در مقاله ادراکات اعتباری (نک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳۸) نشانگر بیانی استدلالی بر خودگرایی هنجاری است، مشابه بیان مدافعان خودگرایی اخلاقی. در استدلال نخست، خودگرایان می‌کوشند با تکیه بر خودگرایی روان‌شناختی، خودگرایی اخلاقی را اثبات کنند: ما همگی به گونه‌ای ساخته شده‌ایم که همواره به دنبال منافع یا شادکامی خود هستیم یا کاری را می‌کنیم که فکر می‌کنیم بالاترین درجه از خیر را برایمان به ارمغان می‌آورد... اگر چنین باشد، باید در نظریه اخلاقی‌مان این را تصدیق کنیم و چنین نتیجه بگیریم که اصل اخلاقی بنیادین ما باید بر اساس حب نفس باشد، البته حب نفس مطلوب. باور به هر چیز غیر از این، به منزله شنا کردن برخلاف جریان واقعیت است.

در اینجا چنین اشکال شده است که منطقاً نمی‌توان از یک مقدمه روان‌شناختی نتیجه‌ای اخلاقی گرفت. با این همه، خودگرا می‌تواند چنین کاری نکرده باشد. او ممکن است صرفاً بگوید که اگر طبیعت انسان چنین باشد، فرض انجام کاری جز آنچه برای ما بیشترین منافع را دارد، فرضی غیرواقع‌گرایانه خواهد بود، چه ما نمی‌توانیم چیزی جز این انجام دهیم مگر به خطا و همچنان که گفته‌اند، «بایستن مستلزم توانستن است» (Frankena, 1973, p. 20).

اگر حد وسط استدلال فوق، یعنی «غیرواقع‌گرایانه بودن نوع‌دوستی»، را با برخی عبارات علامه تطبیق دهیم، ممکن است بیانی کلی در خصوص منشأ صدور فعل بیاییم که با استدلال فوق مشابه باشد. از دید علامه، هر فاعلی ذاتاً به دنبال غایتی است که به خودش باز می‌گردد. در فاعل‌های علمی، صورتی از این غایت در ذهن فاعل وجود دارد. در افعالی نظیر گراف، قصد ضروری و عادت، این غایت در قالب یک صورت خیالی در ذهن فاعل هست؛ صورتی خیالی از کمالی که به خود فاعل باز می‌گردد، هرچند فاعل به آن صورت خیالی توجه نداشته باشد. در این مرحله، فاعل ناخودآگاه به دنبال چیزی است که بیشترین منافع را برای او دارد. زمانی که این صورت علمی از غایت مورد توجه فاعل باشد و راجع به آن بیندیشد، آن‌گاه یک غایت فکری خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۳).

در چنین شرایطی انسان قبل از انجام هر کاری در عقل خود مقدمات آن را طوری می‌چیند که وقتی عمل را انجام دهد مشتمل بر مصالح او باشد، و این عمل فکری وقتی بر طبق اسلوب فطرت آدمی صورت بگیرد، با در نظر داشتن این که «انسان فقط چیزی را که نفع حقیقی در سعادتش داشته باشد» می‌خواهد، قهراً طبق جریانی جاری می‌شود که منتهی به آرامش خاطرش باشد (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۸). بنابراین، از نظر علامه، هرچند غایت فکری مربوط به افعالی است که ما آگاهانه انجام فعلی را انتخاب می‌کنیم، این تأکید ایشان که جریان این انتخاب قهراً منجر به آرامش خاطر می‌شود می‌تواند متناظر با حد وسط «غیرواقع‌گرایانه بودن نوع‌دوستی» تلقی شود، چراکه نوع‌دوستی خلاف یک جریان قهری است و به هم خوردن آرامش خاطر را در پی دارد.

علاوه بر این، غیرواقع‌گرایانه بودن توصیه به نوع‌دوستی با این تعبیر علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز سازگار است که سازمان طبیعت و تکوین متبوع، و سازمان اندیشه و پندار

تابع و طفیلی آن است (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۸۵). بنابراین محاسبات فکری انسان همواره بر پیش فرض‌های پنهان یا آشکار خودگرایانه استوار است.

۲-۱-۲. استدلال دوم خودگرایی اخلاقی

استدلال دوم را آین رند بیان کرده است و معمولاً به این نسخه از خودگرایی هنجاری، خودگرایی عقلانی نیز گفته می‌شود. از نظر وی، نوع دوستی منجر به انکار ارزش فرد می‌شود. نوع دوستی به انسان می‌گوید زندگی تو صرفاً چیزی است که می‌توان آن را فدا کرد. اخلاق نوع دوستی عمل صحیح را با قربانی کردن خود به پای خیر دیگران، و ضد اخلاق را با خودخواهی یکی می‌داند، درحالی که چیزی راجع به معیار خیر نمی‌گوید (Rand, 1964: iii). ریچلز استدلال آین را چنین تقریر می‌کند:

هر انسانی فقط یک بار زندگی می‌کند و اگر قبول کنیم که فرد واجد کمترین ارزش اخلاقی باشد، باید تصدیق کنیم که این زندگی ما از هر چیزی مهم‌تر است. اخلاق نوع دوستی زندگی فرد را به منزله چیزی تلقی می‌کند که انسان باید همواره آماده فدا کردن آن به پای مصلحت دیگران باشد.

پس اخلاق نوع دوستی ارزش فرد انسانی را جدی نمی‌گیرد.

از آنجا که خودگرایی اخلاقی اجازه می‌دهد زندگی خودمان را واجد بیشترین ارزش بدانیم، تنها فلسفه‌ای است که ارزش فرد انسانی را جدی می‌گیرد. در نتیجه، خودگرایی اخلاقی باید مقبول واقع شود (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶).

این برهان به شکل معتدل‌تری در آثار اسپنسر و ارسطو نیز آمده است، اما بیشتر ناظر به این است که فداکاری مورد نظر در اخلاق نوع دوستی مستلزم نقض نوع دوستی است. اسپنسر می‌گوید: «اگر هر فرد به نحو احسن به خودش اهمیت ندهد، اهمیتی که به دیگران می‌دهد منجر به مرگ خودش خواهد شد، و اگر هر فرد بمیرد دیگرانی باقی نخواهند بود که بتوان به آنها اهمیت داد» (Spencer, 1978, vol.1, p.187).

در انتقاد از برهان فوق گفته شده است که در آن، اخلاق نوع دوستی چنان فرض شده است که بر اساس آن، منافع خود انسان هیچ ارزشی ندارد و هر گونه مطالبه‌ای از جانب دیگران مستلزم فدا کردن آن است. اما این تصویر از نوع دوستی منصفانه نیست. معمولاً دوستی

را چنین تعریف می‌کنند که منافع خود انسان و منافع دیگران هر دو مهم‌اند و باید موازنه بین این دو برقرار کرد. بنابراین حتی اگر برهان آیین رند شکل افراطی نوع‌دوستی را ابطال کند نتیجه‌اش پذیرش بی‌چون‌وچرای خودگرایی نیست (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷).

ترسیم افراطی نوع‌دوستی در استدلال رند می‌تواند ناشی از فقدان تعریف مشخص و عملی از حد میانه بین جست‌وجوی منافع خود و دیگران در اخلاق نوع‌دوستی باشد. رند در آثار خویش تأکید می‌کند که نوع‌دوستی چیزی را جمع به معیار خیر نمی‌گوید (Rand, 1964: iii). از این رو، نوع‌دوستی نمی‌تواند به این پرسش اساسی پاسخ دهد که چه نوعی از ارزش‌ها را باید دنبال کنیم و چرا باید چنین کنیم. همچنین، نوع‌دوستی هیچ انگیزه‌ای برای اخلاقی بودن غیر از گناه ناشی از «خودخواهی» به دست نمی‌دهد. زمانی که به نتیجه منطقی نوع‌دوستی پرداخته شود، خواهیم دید این دیدگاه صرفاً به ما نمی‌گوید که جست‌وجوی منافع شخصی مان «خودخواهانه» است، بلکه همچنین «گرفتن جانب اعتقادات [خودمان] نیز خودخواهانه است... [و این که ما] باید اعتقادات خویش را به پای اعتقادات دیگران قربانی کنیم» (Rand, 1957, p.943, & Idem, 1961, p.142).

بنابراین رند در واقع، با انتخاب حد افراطی نوع‌دوستی به این مشکل اشاره می‌کند که نوع‌دوستی هیچ معیاری درباره‌ی این که دقیقاً باید چه کنیم به ما نمی‌گوید، بلکه صرفاً به رعایت بی‌طرفی میان منافع خود و دیگران یا برقراری موازنه میان منافع خود و دیگران اشاره دارد، درحالی که به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که این موازنه دقیقاً در کدام نقطه برقرار می‌شود و چرا باید در آن نقطه خاص و نه نقاط دیگر برقراری موازنه را پذیرفت. به طور خلاصه، نوع‌دوستی دلیلی برای پیروی از این فلسفه اخلاق ارائه نمی‌کند و راه عملی‌ای هم برای رعایت آن به دست نمی‌دهد. به طور کلی، از نظر رند، اخلاق خودخواهانه مستلزم تعهد به عقل است، درحالی که نوع‌دوستی از احساسات ناشی از اوهام و غرایز برمی‌خیزد (Moseley, 2023).

علامه نیز تعبیر مشابهی در خصوص نوع‌دوستی و فلسفه‌های اخلاق غیر خودگرایانه دارد. از نظر ایشان این توهم که نوع‌دوستی و امثال آن بتواند کسی را از تجاوز به حقوق هم‌نوع باز بدارد، توهم و خیالی باطل است، چرا که نوع‌دوستی عواطفی است درونی و انگیزه‌ای است باطنی که جز تعلیم و تربیت چیزی نمی‌تواند آن را حفظ کند و اثرش بیش از اقتضا نیست و به حد سببیت و علیت نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۶). ایشان این را بدیهی تلقی می‌کند

که انسان هر چه می‌کند به منظور سعادت خود می‌کند و هرگز برای محرومیت خود اقدامی نمی‌کند، هرچند که بعد از محرومیت او را مدح و ثنا کنند، و وعده‌هایی که در این باره به او می‌دهند وعده‌هایی است پوچ و فریب‌کارانه که می‌خواهند او را با این گونه وعده‌ها گول بزنند و عقلش را در کوران احساسات و عواطف بدزدند. از نظر ایشان اخلاق خودگرایانه بر اساس منطق تعقل است و اخلاق دیگرگرایانه مبتنی بر منطق احساس (همان).

۲-۱-۳. استدلال سوم بر خودگرایی اخلاقی

در یک جهان خیالی که در آن فقط یک نفر زندگی می‌کند، معقول است که دنباله‌روی از اخلاق عیناً دنباله‌روی از منافع خود باشد، به این معنا که آنچه برای فاعل خوب است، عیناً همان چیزی است که به نفع فاعل است. بنا بر ادعا، ممکن نیست موقعیتی پدید بیاید که در آن فاعل ملزم به دنبال کردن منافع خود نباشد و اخلاقیات دیگری را برگزیند (Kalin, 1975, p.325). بنابراین، اگر نظریه دیگری غیر از خودگرایی اخلاقی به‌ویژه نوع دوستی مبنای عمل اخلاقی باشد، در این صورت، برای افراد خارج از اجتماع هیچ مبنای عمل اخلاقی وجود نخواهد داشت.

علامه نیز در بحث از ادراکات اعتباری پس از بیان سبب و چگونگی پیدایش ادراکات اعتباری، می‌گوید ما به‌عنوان فاعل‌های علمی کارهایمان را با کمک نوعی از ادراکات انجام می‌دهیم که منشأ خارجی ندارند، بلکه زائیده عوامل احساسی‌اند. این عوامل احساسی همان نیازهای وجودی ثانوی یا کمالات ثانیه‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۷).

از نظر علامه، انسان به‌عنوان فاعل علمی، همین که قوای فعاله خود را به کار می‌اندازد، نسبت «باید» یا «وجوب» را میان خود به‌عنوان خواهان و صورت ادراکی به‌عنوان خواسته می‌گذارد. این خواسته‌ها همان نیازهای وجودی‌اند که تا به حد ضرورت (یا تصور ضرورت) نرسند ما اقدام به کاری نمی‌کنیم. این وجوب یا ضرورت نخستین فکر اعتباری است که می‌سازیم تا نیازهای خود را برآورده کنیم (همان، ص ۲۰۳).

پس از اعتبار وجوب، اعتبار حسن و قبح قرار دارد. علامه اعتبار حسن و قبح را زائیده بلافصل اعتبار وجوب عام می‌داند. خوبی و بدی که در یک خاصیت طبیعی است همان ملائمت یا عدم ملائمت با قوه ادراکی است.

چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت «وَجوب» انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد این که به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم، یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را «خوب» می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را (بد) (همان، ص ۲۰۴).

اما آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که علامه حسن و قبح در افعال را دو صفت اعتباری می‌داند که در هر فعلی، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی، معتبرند. به عبارت دیگر، علامه با تقسیم اعتباریات به قبل از اجتماع و بعد از اجتماع، حسن و قبح را صفت فعل به صورت مطلق و جزو اعتباریات قبل از اجتماع می‌داند.

از این رو، اگرچه استدلال فوق برای خودگرایی اخلاقی مورد استناد علامه نیست، اما با این مبنای علامه در یک راستاست. آنچه «خوب» است یعنی برای من خوب است، و آنچه «بد» است یعنی برای من بد است، زیرا خوب و بد از وجوب اعتباری نشئت می‌گیرند و وجوب اعتباری در هر فعلی وجود دارد. آنچه باید انجام شود، از نیازهای وجودی خود ما نشئت می‌گیرد و ملاحظات مربوط به دیگران در تعیین مصداق خوبی و بدی دخالت مستقیمی ندارند.

مهم‌ترین اشکال استدلال فوق این است که توصیه به دنبال کردن بیشترین منافع شخصی برای هر فرد موجب تعارض منافع می‌شود. به نظر منتقدان، تعارض منافع یک مشکل ذاتی برای نظریه خودگرایی اخلاقی است و خودگرایی اخلاقی راه‌حلی نظام‌مند برای برطرف کردن این تعارض ندارد (Baer, 1958, p.189-190). از نظر اینان، راه‌حل خودگرایی پذیرش این اصل است که «قدرت حق می‌آورد». خودگرای اخلاقی می‌تواند پاسخ دهد که عقلاً ممکن است تشخیص دهند که بیشترین منافع آنها از طریق همکاری تأمین می‌شود تا نزاع، زیرا جنگ ذاتاً پرهزینه است (Regis, 1980, p.57).

همچنین، خودگرایی اخلاقی می‌تواند بگوید این ترس‌ها ناشی از سردرگمی برآمده از خلط اخلاق (یعنی منافع خود) با سودجویی است. اگر کسی بخواهد به خاطر سودجویی به دیگری آسیب بزند، درخواهد یافت که دیگران نیز می‌توانند یا مجازند به او آسیب بزنند، یعنی در

نهایت وی به انحاء مختلف می‌تواند ببیند که چگونه آسیب زدن به دیگری به منظور سودجویی هرگز به نفع او نیست (Ibid).

راه حل سوم متضمن وارد کردن حقوق به‌عنوان یک قاعده است. این راه حل می‌گوید چهارچوبی حقوقی وجود دارد که منطقاً می‌تواند از خودگرایی اخلاقی استنتاج گردد. با این همه، دشواری این راه حل برای خودگرایان اخلاقی به لحاظ استدلال‌های عقلانی‌ای است که برای اثبات وجود حقوق به کار می‌رود و نیز ارتباط دادن آن استدلال‌ها با جست‌وجوی بیشترین منافع شخصی (Moseley, 2023).

به نظر می‌رسد علامه بیانی دربارهٔ ارتباط اعتبار حق و عدالت به بیشترین منافع شخصی داشته باشد. ایشان پس از بیان اعتباریات قبل از اجتماع، به اعتبار استخدام می‌رسد. ایشان تصریح می‌کند زمانی که انسان به دنبال تأمین نیازهای وجودی خویش است، از هم‌نوعانش بهره می‌برد. همچنین زمانی که دست کم دو اعتبار استخدام از سوی دو طرف وجود داشته باشد، اعتبار دیگری به نام اعتبار اجتماع شکل خواهد گرفت (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۰۹). این اجتماع ممکن است صرفاً به دلیل احساس انس نسبت به سایر افراد انسان به خاطر حب نفس باشد یا یک اجتماع پیشرفته‌تر باشد که علامه به آن «اجتماع تعاونی» می‌گوید (همان، ص ۲۰۸). به طور خلاصه، علامه معتقد است انسان به طور طبیعی و تکوینی، «از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)» (همان، ص ۲۰۹). به این ترتیب، وی حقوق را از درون جست‌وجوی منافع شخصی استخراج می‌کند. بعد از تشکیل اجتماع، انسان درمی‌یابد که دوام اجتماع و دوام زندگی‌اش منوط به این است که اجتماع به‌نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و این همان عدالت اجتماعی است (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۳). اضطراب انسان را وادار کرده است که زندگی اجتماعی و سپس عدل اجتماعی را بپذیرد، چون می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند (همان). اگرچه علامه هم‌راستا با اشکال‌کننده می‌پذیرد که این مبنای خودگرایانه مستلزم این است که «هر جای دنیا بینیم انسانی قوت گرفت و از سایرین نیرومندتر شد در آنجا حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست شود و قوی‌مراعات آن را در حق ضعیف نکند» و اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیة طبیعت انسان بود، باید عدالت اجتماعی در اجتماعات غالب

می‌بود، درحالی‌که می‌بینیم دائماً نیرومندان خواسته‌های خود را بر ضعفا تحمیل می‌کنند (همان، ص ۱۷۴).

علامه در مورد راه‌حل موارد فوق دو نکته را مطرح می‌کند. نخست در مورد منشأ قوانین مطلوب در جامعه و دیگری در مورد ضمانت اجرای این قوانین. ایشان معتقد است زمانی قوانین کامل خواهد بود که تدوین‌کننده آنها به ابعاد وجودی انسان و سرانجام او آگاهی داشته باشد. از آنجا که خدا به‌عنوان خالق انسان‌ها ایشان را بهتر از خود انسان‌ها می‌شناسد، قوانینی برای آنان تأسیس کرده است: «تشریح دینی و تقنین الهی تشریحی است که اساسش تنها علم است». از این رو، خداوند بعثت انبیا را مقارن با بشارت و تهدید ذکر می‌کند که مشتمل بر احکام و شریعی است که اختلافشان را از بین می‌برد. علامه می‌گوید اخلاق فاضله اگر بخواهد مؤثر واقع شود باید در نفس ثبات و استقرار داشته باشد و ثبات و استقرارش نیازمند ضمانت اجرایی است و صرفاً اعتقاد به وجود خدایی که بین انسان‌ها داوری خواهد کرد و هر کسی را به جزایش خواهد رساند، می‌تواند اجرای این قوانین را تضمین کند (همان، ص ۱۷۵).

ایشان می‌گوید اگر اعتقاد به معاد نباشد هیچ عامل دیگری نمی‌تواند بشر را به صرف نظر از لذت‌های طبیعی وادار کند، چراکه طبیعت بشر به چیزی میل می‌کند که نفعش عاید خودش شود نه چیزی که نفعش عاید غیر شود، مگر آن که برگشت نفع غیر هم به نفع خودش باشد (همان).

۲-۲. اشکال اساسی خودگرایی اخلاقی

یکی از مهم‌ترین انتقادات بر خودگرایی اخلاقی اشکال ناسازگاری است. برایان مدلین معتقد است که نگرش خودگرای اخلاقی با ترکیب تعداد بی‌نهایتی از اظهارات زیر بیان می‌گردد:

ب		الف
می‌خواهم در صدر باشم	و	اهمیتی به تام، دیک، هری و... نمی‌دهم
و		و
می‌خواهم تام در صدر باشد	و	اهمیتی به خودم، دیک، هری و... نمی‌دهم
و		و
می‌خواهم دیک در صدر باشد	و	اهمیت به خودم، تام، هری و... نمی‌دهم

و		و
اهمیتی به خودم، دیک، تام و... نمی‌دهم	و	می‌خواهم هری در صدر باشد
و غیره		و غیره.

از تحلیل فوق چنین برمی‌آید که اصلی که متضمن نگرش فوق باشد، ضرورتاً ناسازگار است (Medlin, 1957, p.112). با وجود این، گلاسگو پیشنهاد می‌دهد که با توجه به این که خودگرایی اخلاقی نظریه‌ای هنجاری است، مربوط به بایدها و نبایدهاست نه خواستن یا نخواستن. از سوی، ستون «ب» لزوماً از خودگرایی اخلاقی نتیجه نمی‌شود، چون اهمیت دادن به بقیه ممکن است متضمن بیشترین سود برای من باشد. پس می‌توان چنین گفت:

ب		الف
ممکن است اهمیتی به تام، دیک، هری و... بدهم یا ندهم.	و	باید آنچه بیشترین منافع را برایم دارد انجام دهم.
و		و
تام ممکن است اهمیتی به من، دیک، هری و... بدهد یا ندهد.	و	تام باید آنچه بیشترین منافع را برایش دارد انجام دهد.
و		و
دیک ممکن است اهمیتی به من، تام، هری و... بدهد یا ندهد.	و	دیک باید آنچه بیشترین منافع را برایش دارد انجام دهد.
و		و
هری ممکن است اهمیتی به من، تام، دیک و... بدهد یا ندهد.	و	هری باید آنچه بیشترین منافع را برایش دارد انجام دهد.
و غیره		و غیره.

به تعبیر دقیق‌تر، لازمه این سخن خودگرای اخلاقی که «هر کس باید به دنبال بیشترین منافع خودش باشد» این است که خودگرای اخلاقی از یک طرف باید پذیرد که همه افراد

مختار، غایت فی نفسه‌اند، اما از طرف دیگر، اساس موضع خودگرا این است که این جمله را انکار کند، به این صورت که بگوید غیر از خود او هیچ فرد مختاری که غایت فی نفسه باشد، وجود ندارد. این ناسازگاری به نظر اجتناب‌ناپذیر است (Glosgow, 1968, p.82-83).

با این همه، یک راه برای اجتناب خودگرایی اخلاقی وجود دارد که با دیدگاه علامه نیز سازگار است و می‌توان آن را به تأسی از گلاسگو خودگرایی متافیزیکی^۱ خواند. طبق این نسخه، خودگرا به یک خدای مشخص باورمند است که بر سرنوشت او قدرت مطلق دارد. وی معتقد است که این خدا قدرت و اراده این را دارد که بسته به این که خودگرا به خواست خدا عمل کرده یا نه، به او حیات ابدی بخشد یا مجازاتش کند. وی معتقد است که اراده خدا بر این است که ما انسان‌ها باید یکدیگر را دوست بداریم. حال، خودگرا با داشتن باورهای فوق، دو گزینه مقابل خویش می‌بیند: سعادت ابدی یا شقاوت ابدی. البته او باید به دنبال سعادت ابدی خودش باشد، صرفاً به این دلیل که اصل اخلاقی مورد اعتقاد او با تعبیر دینی عبارت از این خواهد بود که هر کس باید به دنبال سعادت ابدی خودش باشد. این هدف را می‌توان با عمل به خواست خدا تحقق بخشید.

اکنون بخش مهمی از خواست خدا این است که هر یک از ما باید به مختار بودن سایر افراد احترام بگذاریم، یعنی آنها را غایت فی نفسه بدانیم. از این رو، خودگرایی متافیزیکی برخلاف سایر انواع خودگرایان که ذکر شد، می‌تواند در رفتار نسبت به سایر افراد سازگار باشد: «لازم نیست او احترام به دیگران را انکار کند. با این گونه رفتار با دیگران او در آن واحد آنچه بیشترین منافع را برایش دارد یعنی سعادت ابدی‌اش را نیز به دست می‌آورد» (Ibid).

نتیجه‌گیری

بنابر توضیحات فوق، می‌توان دیدگاه علامه را خودگرایی متافیزیکی خواند، هر چند تفاوت‌هایی وجود دارد. علامه تصریح می‌کند از آنجا که خدا به عنوان خالق تمام موجودات، انسان‌ها را بهتر از هر موجود دیگری می‌شناسد، قوانینی تدوین کرده و از طریق انبیا آنها را در اختیار بشر گذشته است. این قوانین همان اراده تشریحی خدایند و اعلام آنها را با بشارت و انذار انبیا همراه کرده است. علامه تأکید می‌کند که از طرفی، طبیعت انسان‌ها به گونه‌ای است که

صرفاً به چیزی میل دارد که نفعش عاید خودش شود، نه آنچه نفعش عاید غیر خودش شود، مگر آن که برگشت نفع غیر هم به نفع خودش باشد. از طرفی، ایشان می‌گویند انسان عاقل گزینه‌ای جز جست‌وجوی بیشترین منافع خودش را ندارد. ایشان از این رویکرد با عنوان «منطق تعقل» یاد می‌کند. بنابراین، سعادت ابدی شخص امری است که در بردارنده «بیشترین منافع شخص» است و سعادت ابدی در گرو عمل به خواست و اراده تشریحی خداوند است، و خواست خداوند جست‌وجوی منافع و سعادت دنیوی و اخروی در چهارچوب حدودی است که تعیین نموده است، از آن جمله، نفی بندگی و بردگی افراد بشر نسبت به یکدیگر. در نتیجه، اشکال ناسازگاری بر خودگرایی متافیزیکی وارد نخواهد بود.

فهرست منابع

۱. ریچلز، جیمز. (۱۳۸۷ش). درآمدی بر فلسفه اخلاق، (ترجمه آرش اخگری). تهران: حکمت.
 ۲. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲ش). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
 ۳. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۴. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ش). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
 ۵. عزیزی علویجه، مصطفی. (۱۳۸۶ش). «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات». اندیشه نوین دینی، ۳(۹)، ۱۶۰-۱۲۵. DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.9.6.5
 ۶. قاسمی پهمدانی، فهیمه. (۱۳۹۹ش). تحلیل فلسفی امکان دیگرگرایی بر اساس توحید اطلاق از دیدگاه علامه طباطبائی، (استاد راهنما: حسن مرادی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شاهد. دانشکده علوم انسانی. هیات و معارف اسلامی.
 ۷. مسعودی، جهانگیر؛ شایسته، ریحانه. (۱۳۹۵ش). «خودگرایی؛ بررسی ساختار و مؤلفه‌های آن در فلسفه صدرا». پژوهش‌های عقلی نوین، (۱)، ۱۳۹-۱۶۲. DOI: 10.22081/NIR.2016.22756
 ۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
 ۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
10. Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle*. Rev Jonathan Barnes (ed). Princeton: Princeton University Press.
11. Baier, K. (1958). *The moral point of view*. Ithaca: Cornell University Press.
12. Broad, C. D. (2000). *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge.

13. Butler, J. (1729). *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. Reprinted in part in D. D. Raphael. (Edi.). (1991). *British Moralists*. Vol. 1, pp. 325–377. Indianapolis: Hackett Pub Co.
14. Facione, P. & Donald Scherer, D. & Thomas Attig, Th. (1978). *Values and Society*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
15. Farrelly, C. (2003). «A Challenge to Brink's Metaphysical Egoism». *Res Publica* 9, 243–256. DOI: 10.1023/a:1026276023091
16. Feinberg, J. (1999). *Psychological Egoism*. In Joel Feinberg & Russ Shafer-Landau (eds.), *Reason and Responsibility*, (10th ed.). Belmont, CA: Wadsworth.
17. Frankena, W. (1973). *Ethics*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
18. Glasgow, W. D. (1968). «The Contradiction in Ethical Egoism». *Philosophical Studies (An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition)*, 19(6), 81–85.
19. Hobbes, T. (1928). *Elements of Law, Natural and Politic*. Cambridge Eng.: The Oxford University press.
20. Kalin, J. (1975). «Two Kinds of Moral Reasoning: Ethical Egoism as a Moral Theory». *Canadian Journal of Philosophy*, 5(3), 323–356. DOI: 10.1080/00455091.1975.10716116
21. Mandeville, B. (1924). *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue, in The Fable of the Bees or; Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for J. Roberts, near the Oxford Arms in Warwick Lane, 1714, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 vols. Oxford, Clarendon Press.
22. May, J. (2023). «Psychological Egoism» in: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN: 2161-0002. <https://iep.utm.edu/>.
23. Medlin, B. (1957). «Ultimate Principles and Ethical Egoism». *Australasian journal of Philosophy*, 35(2), 111-118. DOI: 10.1080/00048405785200121
24. Moseley, A. (2023). «Egoism». In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN: 2161-0002. <https://iep.utm.edu/>.
25. Rand, A. (1957). *Atlas Shrugged*, New York: Random House.
26. Rand, A. (1961). *For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*, New York: New American Library.

27. Rand, A. (1964). *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, (Rand's main statement of her ethics originally delivered as a lecture, and essays by Rand and Nathaniel Branden published in The Objectivist Newsletter between 1961 and 1964). New York: New American Library.
28. Regis, E. (1980). «What is Ethical Egoism?». *Ethics*, 91(1), 50–62. DOI: 10.1086/292202
29. Shaver, R. (2023). «Egoism». In Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.
30. Slote, M. A. (1964). «An Empirical Basis for Psychological Egoism». *The Journal of Philosophy*, 61(18), 530-537. DOI: 10.2307/2023495
31. Spencer, H. (1978). *The Principles of Ethics* (2 vols). Indianapolis: Liberty Classics.
32. Williams, B. (1973). «Egoism and Altruism.» Ch. 15 in *Problems of the Self: (Philosophical Papers, 1956-1972)*, Cambridge University Press, pp. 250–265.
33. Williams, B. (1973). «Egoism and Altruism» Ch. 15 in Bernard Williams (ed.), *Problems of the Self (Philosophical Papers 1956-1972)*, Cambridge University Press, pp. 250-265. DOI: 10.1017/CBO9780511621253.017



Analysis of the Divine Will in Islamic Philosophy in Correspondence to the Voluntary Actions of the Human Soul

Ibrāhīm Rustamī,¹ Sayyid ' Abū al-Qāsim Ḥusaynī Zaydī²

1. . Assistant Professor, Department of Islamic Studies (Ma' ārif), Faculty of Medicine, Shiraz University of Medical Sciences, Shahroud, Iran. rostamiebrahim67@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (**Corresponding Author**). Hoseini.zeydi@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Review Article

Received: July 03, 2023
Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Human will, Divine will, Voluntary actions, Islamic philosophers.



ABSTRACT

Although the essence of will, as one of the most significant existential perfections of the Almighty (Truth, The), is an established and undeniable fact, there are differences of opinion among Muslim philosophers regarding its nature, how it is attributed, and its characteristics, such as whether it is intrinsic or actual. Some philosophers, by attributing “will” to Divine knowledge, regard it as one of the essential attributes, equating it with the knowledge of the most perfect order (system). In contrast, others, referring to transmitted texts, classify “will” as one of the attributes of the actions of the Almighty. Finally, some believe that the “will” has levels and has both essential and actual levels. In the aḥādīth (Arabic: أَحَادِيث, singular: ḥadīth, meaning traditions and narrations, Arabic: رَوَايَات, romanized: riwayāt), some of the meanings of the “will” have been proven to God and some of its meanings have been denied by the Almighty. The research question is whether a clear and acceptable explanation of the will of the Almighty can be presented by analyzing the voluntary actions of humans, which are among the closest and most significant means of understanding the essence and attributes of God. We have concluded through an analytical approach in response to this question, that some voluntary actions of humans are mediated and indicative of deficiency, and the traditions negating “will” pertain to this type of “will” in relation to God. Conversely, some actions of the soul (self) are unmediated and indicative of perfection. Based on this understanding, we can argue for the intrinsic (essential) will of God as the Divine desire that corresponds to the knowledge of the most perfect order (system), which is the origin of the emanation of the universe. Furthermore, the actual will of God is identical to the objective essence of things, and things, in their very known nature, correspond to the divine intention.

Cite this article: Rustamī, I. & Ḥusaynī Zaydī, A. (2024). Analysis of the Divine Will in Islamic Philosophy in Correspondence to the Voluntary Actions of the Human Soul. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 145-168. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5345.1454>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



تحلیل اراده الهی در فلسفه اسلامی در تناظر با افعال اختیاری نفس انسانی

ابراهیم رستمی^۱، سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۲

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران. rostamiebrahim67@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فقه و اصول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) Hoseini.zeydi@razavi.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

اگرچه حقیقت اراده به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کمالات وجودی حق تعالی امری مسلم و انکارناپذیر است، اما در تبیین چپستی، نحوه انصاف و ویژگی‌هایی چون ذاتی یا فعلی بودن آن، میان حکمای مسلمان اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی از حکما با ارجاع اراده به علم الهی، اراده را از صفات ذاتی و همان علم به نظام احسن تلقی کرده‌اند. در مقابل، عده‌ای دیگر، ناظر به متون نقلی، اراده را از صفات فعل حق تعالی به شمار آورده‌اند. در نهایت، گروهی بر این باورند که اراده دارای مراتب است و هر دو مرتبه ذاتی و فعلی را دارا می‌باشد. در روایات نیز برخی از معانی اراده برای خداوند اثبات و برخی از معانی آن از حق تعالی نفی شده است. سؤال تحقیق این است که آیا می‌توان با تحلیل افعال اختیاری انسان که خود از نزدیک‌ترین و برترین ابواب شناخت ذات و صفات الهی است، تبیین روشن و قابل قبولی از اراده حق تعالی ارائه داد؟ در پاسخ به این سؤال و با روش تحلیلی به این نتیجه رسیده‌ایم که برخی از افعال ارادی انسان، باواسطه و موجب نقص است و روایات نافی اراده، ناظر به نفی این نوع اراده از خداوندند، اما برخی افعال نفس، بدون واسطه و موجب کمال است و بر همین اساس، می‌توان بر اراده ذاتی خداوند به معنای خواستن که متعلق آن، همان علم به نظام احسن که منشأ صدور عالم است، استدلال کرد و اراده فعلی خداوند در مقام فعل عین اشیا است و اشیا در عین معلومیت، مراد حق‌اند.

نوع مقاله: علمی-ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

اراده انسان، اراده خدا، افعال اختیاری، فلاسفه اسلامی.



استناد: رستمی، ابراهیم؛ حسینی زیدی، ابوالقاسم. (۱۴۰۳). تحلیل اراده الهی در فلسفه اسلامی در تناظر با افعال اختیاری نفس

انسانی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۱۴۵-۱۶۸. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5345.1454>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.



مقدمه

منشأ همه تلاش‌های فکری و آرمان‌نهایی همه فلاسفه اسلامی شناخت ذات حق تبارک و تعالی و پی بردن به حقیقت وجودی و صفات اوست. شناخت و معرفت به حصر عقلی، یا حصولی و باواسطه است یا حضوری و بی‌واسطه. از آنجا که عقل آدمی از طریق علم حصولی دسترسی مستقیم به ذات اقدس حق ندارد، سیر علمی و فلسفی در خداشناسی و اتصاف صفات به خداوند متعال از طریق اندیشیدن در افعال خداوند یعنی سایر موجودات و استفاده از مفاهیم حصولی منتزع از آنها امکان‌پذیر است. به تصریح قرآن (فصلت/۴)، یکی از راه‌های شناخت اوصاف و آیات الهی، سیر انفسی است. حضرت علی(ع) که مفسر واقعی قرآن است، می‌فرماید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ؛ هر کس نفسش را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد» (آمدی، ۱۳۶۰، ص ۵۸۸). از این رو، خودشناسی مقدمه معرفت به خدا و خداشناسی است. خداوند متعال مثل ندارد: «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) اما برایش مثل اعلی وجود دارد: «لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (روم / ۲۷). با تمسک به روایت فوق از امیرمؤمنان علی(ع)، می‌توان گفت: یکی از مصادیق مَثَلِ اَعْلَى خداوند، نفس انسانی است. تأمل در حقیقت انسان و پی بردن به ابعاد وجودی او، زمینه و مقدمه خداشناسی است، زیرا انسان یگانه مخلوقی است که مظهر و آینه تمام‌نمای وجود حق است و نسبت به سایر موجودات دارای جامعیت وجودی است، به این نحو که هر چه از کمالات وجودی در سایر اشیا هست، در انسان جمع است. از این رو، معرفت به نفس انسانی، از طرق مهم معرفت به حق تعالی است و با شناخت نفس و افعالش می‌توان تا حدودی به شناخت صفات و افعال خداوند متعال دست یافت.

صفت اراده یکی از چالش‌برانگیزترین و دشوارترین مسائل معارف دینی است که در مباحث خداشناسی بحث و بررسی می‌شود و در این باره از نفس انسان استمداد می‌گردد، چه از یک سو، فلاسفه در تحلیل صفت اراده در انسان، آن را شوق مؤکدی می‌دانند که پس از تصور و تصدیق به فعل، حاصل می‌شود و شوق کیف نفسانی زائد بر ذات است. از سوی دیگر، اراده را کمال دانسته‌اند و خداوند را واجد همه کمالات به نحو اعلی و اتم می‌دانند.

با توجه به این مسائل بین فلاسفه و مکاتب مختلف کلامی، اختلاف نظرها و مناقشات درباره اراده شکل گرفته و در برخی مقالات بررسی شده است، مانند مقاله «حقیقت اراده

الهی از منظر حکمت متعالیه» (عمیق؛ فهیمی، ۱۳۹۱) که بیان می‌کند از نظر صدرالمتألهین و پیروان او، اراده از صفات ذات و فعل است و اراده ذاتی همان علم به نظام احسن است. اما علامه طباطبایی، اراده را صفت فعل می‌داند که به معنای ایجاد و احداث است و از مقام فعل انتزاع می‌شود. او سپس به تقسیمات اراده مانند تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی، اجمالی و تفصیلی می‌پردازد. مقاله دیگر «صدرالمتألهین و اراده حق تعالی» است (شیری، ۱۳۸۵) که در آن به ذاتی و فعلی بودن اراده حق تعالی پرداخته شده است و پس از ذکر آرای و اقوال، بیان می‌گردد که به طور کلی، نظریات درباره اراده به سه دسته تقسیم می‌شوند: اراده صفت ذات است؛ اراده صفت فعل است؛ اراده هم صفت ذات و هم صفت فعل است. صدرالمتألهین به نظریه سوم باور دارد. در ادامه، به پاسخ شبهه اراده الهی و اختیار انسان پرداخته شده است. مقاله دیگر «بازخوانی حقیقت اراده انسان در اندیشه متکلمان و فلاسفه» است (اسماعیلی، ۱۳۹۵) که به تبیین دیدگاه معتزله و اشاعره در مورد اراده انسان پرداخته و بیان داشته است که از نظر فلاسفه، اراده انسان همان شوق اکید است، اما نظر مختار نویسنده مقاله این است که اراده جزء مفاهیم منطقی و ماهوی نیست، بلکه از مفاهیم فلسفی است و برخلاف دیدگاه مشهور فلاسفه، منشأ انتزاع اراده شوق اکید نیست. اما در هیچ کدام از این آثار به مقایسه بین اراده الهی و افعال اختیاری نفس انسانی و تبیین اراده در تناظر با اراده انسان پرداخته نشده است. بنابراین، نوآوری پژوهش حاضر این است که ضمن تبیین دیدگاه فلاسفه اسلامی، به صورت خاص به اثبات، تبیین و تعریف اراده ذاتی و فعلی خداوند متعال در تناظر با تحلیل اراده انسان و افعال نفس انسانی پرداخته و این فرضیه را به اثبات رسانده است که افعال نفس انسانی بر دو قسم‌اند: قسم اول افعالی است که از طریق اسباب جسمانی صادر می‌شود و در آن، اراده کیف نفسانی است و فاعلیت نفس فاعلیت بالقصد است. این نوع اراده در حق تعالی راه ندارد. اما قسم دوم از افعال نفس، افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می‌شوند و فاعلیت نفس در این افعال، بالتجلی است و اراده عین ایجاد است و بر همین اساس، می‌توان بر اراده ذاتی الهی استدلال کرد.

به این منظور، ابتدا به ذکر اقوال برخی متکلمان و حکما در مورد اراده انسان و تحلیل اراده انسان پرداخته شده و در گام دوم، پس از بیان آرای فلاسفه در مورد اراده خداوند، با استمداد از کیفیت افعال اختیاری در نفس انسان، به تحلیل اراده خداوند توجه شده و در نهایت، تبیین

روشن و قابل فهم از دو نوع اراده در نفس انسان و انطباق یکی از آنها بر اراده الهی صورت گرفته است.

۱. آرای برخی فلاسفه اسلامی در وجود و ثبوت اراده حق تعالی

با توجه به تحقیقات صورت گرفته باید بیان کرد که هیچ اندیشمند الهی منکر اصل تحقق اراده برای خداوند نیست. این مسئله در فلسفه اسلامی هم مورد توجه حکمای مسلمان قرار گرفته است. ابن سینا بیان می کند که وجود موجودات در عالم هستی بدون اراده از خداوند متعال صادر نشده است: «ولا أيضاً وجود الموجودات عنه علی نحو خالٍ عن الإرادة» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳). نیز خواجه نصیرالدین طوسی می نویسد: «تخصیص بعض الممکنات بالإيجاد فی وقت یدل علی إرادته تعالی» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۲).

روشن است که بدون صفت اراده، آفرینش سامان پیدا نمی کند، زیرا نسبت همه ممکنات در ایجادشان به علم و قدرت خداوند یکسان است. بنابراین ایجاد بعضی از ممکنات در زمان خاص یا تحقق برخی ممکنات و عدم تحقق دیگر ممکنات، بدون مرجح مستلزم ترجیح بلا مرجح است. لذا اصل آفرینش و صدور نیازمند مخصّص است و این مخصّص نه علم حق تعالی است و نه قدرت او، زیرا نسبت این دو صفت به همه ممکنات یکسان و مساوی است. پس این مخصّص چیز دیگری است و آن اراده حق تبارک و تعالی است.

صدرالمآلهین در مورد وجود اراده در حق تعالی بیان می کند: هیچ یک از اشیا در ذات و در صفات با خداوند مشابَهت ندارد و برای خداوند همانندی نیست. بنابراین در وجود و کمالات وجودی حق تعالی از علم، قدرت و اراده، همانند و مشابَهتی نیست (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۳۵) و ذات خداوند عین اراده و رضا است (همان، ج ۶، ص ۳۵۱) و علم، قدرت و اراده در تمام موجودات حتی سنگ ها و جمادات جاری و ساری است و اراده در اشیا تابع وجود آنهاست (همان، ج ۶، ص ۳۳۶-۳۳۷).

حکیم سبزواری نیز در باب اراده می نویسد: در حق تعالی ارادت عین ذات و عین علم و داعی است و به وجهی ارادت، شوق، میل، ابتهاج، محبت و عشق، همه یکی است، ولی چون اسماء الله تعالی، توقیفی است، بسیاری از اینها به نحو اسمیت بر او اطلاق نمی شود. حکیم

سبزواری در عدم فرق میان عشق و محبت می‌گوید: نیست فرقی در میان حبّ و عشق شام، در معنی نباشد جز دمشق (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶).

او در جای دیگر می‌نویسد:

اراده حق تعالی سه مرتبه دارد: اول، اراده حَقَّة حقیقیه و این، ذات اقدس است، و چنان که گذشت عین محبت ذات به ذات است. دوم، اراده حَقَّة ظَلِیه که مقام ظهور ذات است در مجالی و این اراده زائد بر ذات و فعلی است. و سوم، اراده اضافیه است که مفهومی اضافی بوده و این هم امری زائد بر ذات و اعتباری است (همان، ص ۱۹۹-۲۰۰).

۲. معنای اراده انسان در آثار متکلمان و فلاسفه اسلامی

با این که تحقق اراده در انسان امری بدیهی است، اما فهم چستی و حقیقت آن، پیچیده و تأمل‌برانگیز است. از این رو، متکلمان و فلاسفه در تفسیر و تبیین آن دیدگاه‌های متعددی بیان کرده‌اند. متکلمان اشعری اراده را صفتی تخصیصی دانسته و بیان کرده‌اند که اراده صفت سومی مغایر با علم و قدرت است که این صفت موجب پیدایش یکی از مقدورین می‌گردد: «إنها صفة ثلاثة مغایرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصیص أحد المقدورین بالوقوع» (ایبجی، بی تا، ص ۸۲). اما اغلب متکلمان معتزلی، اراده را همان اعتقاد یا ظن به نفع تفسیر کرده‌اند (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۳۷).

در همین راستا حکمای اسلامی در کنار توجه و تبیین اراده الهی، اراده انسان و مراحل تحقق آن را نیز تحلیل نموده‌اند. شیخ‌الرئیس در مورد اراده انسان می‌نویسد: وقتی انسان چیزی را اراده می‌کند، ابتدا آن شیء را به عنوان کمال نفس تصور می‌نماید که این تصور ممکن است ظنی یا تخیلی یا علمی باشد و بعد از تصور کردن آن، اگر حکم و تصدیق به نیکو بودن آن فعل یا نافع بودن آن کمال نماید، شوقی در او ایجاد می‌شود و وقتی این شوق مؤکد شد و عزم و جزم قوی گردید، عضلات برای انجام آن فعل به حرکت درمی‌آیند (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۶).

اگرچه در این مسئله که آیا اراده همان شوق مؤکد است یا مرتبه‌ای جدا از آن دارد، اختلاف نظر وجود دارد، اما با توجه به این تحلیل ابن‌سینا، می‌توان بیان کرد که مراد او از

اراده، همان شوق مؤکد است که در انسان ایجاد می‌شود، زیرا تصور و تصدیق فعل، از سنخ علم است و تحریک عضلات هم در پی اراده و پس از آن به وجود می‌آید. بنابراین اراده همان شوقی است که پس از تصور و تصدیق فعل، در انسان شکل می‌گیرد.

صدرالمآلهین نیز به توضیح اراده در انسان پرداخته و پس از بیان اصول و مقدماتی نوشته است: اراده و کراهت در حیوان و انسان (از آن جهت که حیوان است) کیفیتی نفسانی مانند دیگر کیفیات نفسانی است که درک و دریافت آن مانند سایر امور وجدانی، همچون لذت و درد، آسان است، زیرا حقیقت آنها نزد هر اراده‌کننده‌ای و کراهت‌داری حاضر است، اما علم به چیستی و ماهیت آن دشوار است. خود علم هم این گونه است، زیرا علم به ائیت و وجود علم، برای هر عالمی حاصل است، اما شناخت ماهیت علم، دشوار و مشکل است، چون علم همانند وجود، ماهیت ندارد، بلکه از حیث هویت، عین وجود است (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۴۳۳).

علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمه در مورد اراده می‌نویسد:

یتبع الشوق الإرادة وهی وإن كانت لا تعبیر عنها یفید تصور حقیقتها لکن یشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن یرید الفعل وهو عاجز عنه ولا یعلم بعجزه فلا یستطیع الفعل وقد أُراده ثم یتبع الإرادة القوّة العاملة المحركة للعضلات وهو الفعل (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۷۷)؛

اراده در پی شوق می‌آید، اگرچه برای آن تعبیر دقیقی نداریم که بیانگر حقیقتش باشد، اما گاه می‌بینیم کسی را که اراده انجام فعلی دارد، اما از انجام آن ناتوان است و عالم به عجز خود هم نیست، ولی نمی‌تواند آن فعل را انجام دهد. گاهی هم می‌بینیم کسی انجام فعلی را اراده می‌نماید و به دنبال آن، قوای حرکتی برای انجامش به حرکت می‌آیند و فعل را انجام می‌دهد.

از اینجاست که درمی‌یابیم که اراده‌ای داریم که بعد از شوق حاصل می‌شود.

علامه در جای دیگر در تحلیل فعل ارادی انسان می‌نویسد: پس از آن که فاعل دانست که فعلی برای او خیر است، نسبت به آن فعل شوق پیدا می‌کند، زیرا خیر همواره محبوب است، و اگر فاعل فاقد آن خیر باشد، به آن اشتیاق می‌یابد و این شوق کیف نفسانی است که قطعاً با علم سابق مغایرت دارد و در پی شوق، اراده خواهد آمد که این اراده قطعاً غیر از علم

پیشین و غیر از شوق است و با تحقق اراده، عضلات به واسطه قوه عامله به حرکت درمی آیند و فعل حادث می شود (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۶۳ و ۲۵۹).

۲-۱. تحلیل و بررسی تعریف‌های ارائه شده از اراده انسان

با تأمل در تعاریف متکلمان و فلاسفه در مورد حقیقت و چیستی اراده انسان، می توان بیان کرد که تعریف اشعری‌ها که اراده را صفت تخصیصی غیر از علم و قدرت می دانند (ایجی، ص ۸۲)، تعریف سلبی است. همچنین تعریف معتزلی‌ها که اراده عین اعتقاد به منفعت و مصلحت است (معتزلی، ۱۳۸۴، ص ۴۳۱) تعریف صحیحی نیست، زیرا گاه علم به منفعت چیزی وجود دارد، اما مورد اراده واقع نمی شود. حکمایی مانند ابن سینا، صدرالمتهلین و علامه طباطبایی مراحل تحقق اراده در انسان را مورد تحلیل قرار داده و اراده را کیف نفسانی دانسته اند و تعریف مشخصی ارائه نشده است. با تأمل در افعال انسان می توان به این نتیجه دست یافت که افعال اختیاری انسان بر دو گونه اند: قسم اول افعالی است که به وسیله اسباب و ادوات جسمانی صادر می شوند، مانند نوشتن (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰). قسم دوم افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می شوند، مانند صورت‌های ذهنی، یعنی نفس به دلیل خلاقیتی که دارد، آن صور یا افعال را می آفریند (همان، ص ۱۱۱).

با تحلیل قسم اول از افعال نفس، مشخص می شود که ابتدا نفس تحت تأثیر عوامل خارجی و محرک‌های طبیعی، تصویری از یک فعل خاص در آن شکل می گیرد و به دنبال آن، تصدیق به فایده‌ای حاصل می شود، به این نحو که این فعل برای آن فاعل خیر است و چون خیر در همه حال محبوب است، به دنبال آن، شوقی در فاعل برای انجام آن فعل پدید می آید و اگر این شوق به واسطه حکم قوه عاقله یا به دلیل منفعت و لذت قوه شهویه یا برای انزجار قوه غضبیه، شدت و اشتداد پیدا کرد، باعث برانگیختگی قوای عضلات می گردد و اگر مانعی در این میان نباشد، فعل انجام می شود (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۹۹ و ۳۰۰). بنابراین پنج مرتبه در سلسله طولی دست به دست هم می دهند تا در مرحله ششم فعل صورت پذیرد:

۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق به خیریت فعل؛ ۳. ایجاد شوق در انجام فعل؛ ۴. اشتداد شوق؛ ۵. برانگیخته شدن عضلات؛ ۶. انجام و تحقق فعل. با این بیان، می توان اراده انسان را این گونه

تعریف کرد: «خواستن یا عزم قطعی که مبتنی بر دریافت‌های فاعل (اعم از تصور و تصدیق) و غلبه یکی از قوای سه‌گانه بر دیگر قوا، برای تحصیل مراد».

در این‌گونه افعال، میان نفس مجرد و فعل واسطه‌هایی وجود دارد که اراده در این قسم از افعال، مبتنی بر یک‌سری فعل و انفعالاتی است که در درون آدمی شکل می‌گیرد و نفس از عوامل خارجی متأثر و منفعل می‌شود و شوق ایجاد می‌گردد و اراده حاصل می‌شود. در این قسم از افعال، اراده زائد بر ذات است. این نوع اراده در حق تعالی راه ندارد و محتوای احادیث و روایات نیز مؤید این مطلب است (همان، ص ۳۰۱).

۳. معنای اراده خداوند در آثار متکلمان و فلاسفه اسلامی

چنان‌که بیان شد، اراده از نظر اشاعره صفت تخصیصی است، یعنی صفتی است که یکی از دو طرف فعل مقدر و امکانی را تخصیص می‌دهد. از نظر اشعری‌ها این تعریف از اراده، در مورد انسان و خداوند متعال به کار می‌رود، با این تفاوت که اراده در انسان امری حادث، متغیر و متکثر است، اما در خداوند متعال، قدیم، ثابت و واحد است. (ایچی، ص ۱۴۹). از نظر معتزله، اراده حق تعالی همان فعل یا امر یا حکم اوست: «إن إرادة الله تعالى هي فعله أو أمره أو حكمه» (معتزلی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳).

برخی متکلمان شیعی مانند شیخ مفید (مفید، ۱۳۷۱، ص ۱۳) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۸)، معنای اراده خداوند را نفس فعل حق تعالی می‌دانند. اما اغلب فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا، شیخ اشراق، صدرالمآلهین، ملاحادی سبزواری، معنای اراده الهی را همان علم به نظام احسن و عین ذات حق تعالی می‌دانند. در ادامه، به تبیین دیدگاه‌های آنها می‌پردازیم.

۱. ابن سینا: وی در کتاب النجاة در مورد اراده حق تعالی می‌نویسد: «فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۶۰۱)، یعنی اراده واجب‌الوجود از نظر ذات و مفهوم، مغایر با علم واجب‌تعالی نیست و بیان کردیم که علم واجب‌تعالی عین اراده اوست.

ابن سینا به واسطه بساطت حق تعالی و نفی هر گونه کثرت از خداوند در مقام عین و خارج، در مقام مفهوم هم قائل به اتحاد مفهومی صفات حق است، به این معنا که مفهوم اراده همان مفهوم علم، قدرت و سایر صفات کمالی است. البته بدیهی است که ابن سینا هرگز

معتقد نیست که اگر مفهوم بما هو مفهوم لحاظ شود، مفهوم علم همان مفهوم اراده یا قدرت و... است، بلکه معتقد است مفهوم با ملاحظه ذات خداوند دربرگیرنده سایر مفاهیم است، یعنی مفهوم علمی که با ملاحظه ذات خداوند از خداوند انتزاع می‌شود. این مفهوم با سایر مفاهیم صفات، اتحاد مفهومی دارد.

او در جای دیگر بیان می‌کند که اراده حق تعالی مانند اراده انسان، قصدی نیست که در ما پدید آمده باشد و امری حادث باشد، بلکه او کل هستی را تعقل می‌کند و علم او به کل هستی از آن جهت که آن را تعیین خارجی می‌دهد، اراده اوست نه چیز دیگر (الهداشتی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴).

۲. شیخ اشراق: سهوردی در تفسیر معنای اراده می‌نویسد: همه موجودات عالم بر اساس علم حق تعالی موجود شده‌اند و خداوند راضی به فیضان همه موجودات است و این همان معنای اراده است (سهوردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۴۱۵).

۳. صدرالمتألهین: ملاصدرا درباره اراده می‌نویسد: عده‌ای گمان می‌کنند که اراده هر صاحب اراده‌ای به معنای واحد است، همان‌طور که در مورد وجود چنین گمانی دارند، درحالی که این فهم صحیح نیست، بلکه اراده در موجودات تابع وجود آنهاست و همان‌طور که حقیقت وجود به سبب شدت و ضعف، غنی و فقیر، وجوب و امکان، متکثر می‌گردد، حکم اراده و محبت نیز مانند حقیقت وجود است، زیرا اراده رفیق وجود است. بنابراین، آنچه اراده، محبت، عشق یا میل نامیده می‌شود، مانند وجود در جمیع موجودات ساری است.

وی پس از بیان این مقدمات در مورد معنای اراده در خداوند می‌گوید: «الإرادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي» (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۵۵)، یعنی اراده و محبت مانند علم، معنای واحدی دارند. اراده در واجب تعالی عین ذات او و عین داعی است. بنابراین، از نظر ملاصدرا، اراده حق تعالی همان علم به نظام احسن است.

۴. ملاهادی سبزواری: حکیم سبزواری اراده را یکی از صفات ذاتی خداوند متعال و همان علم به نظام خیر می‌داند که عین ذات حق تعالی است (سبزواری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۴).

۵. سید محمدحسین طباطبایی: علامه طباطبایی در مورد اراده انسان و این که اراده او کیف نفسانی است، با حکمای اسلامی هم‌نظر است، اما در مورد اراده الهی رأی متفاوتی از

سایر فلاسفه اتخاذ نموده است. وی در حاشیه بر اسفار در مورد معنای اراده می‌نویسد: یکی از کیفیات نفسانی انسان که بین علم جازم و فعل، متحقق می‌شود، اراده است. اراده همان قصد است و قصد همان میل نفسانی به سمت انجام فعل. اراده در انسان منطبق بر صفت علم نیست، زیرا اراده بعد از علم و قبل از انجام فعل تحقق پیدا می‌کند، و تجرید معنای اراده از شوائب نقص و عدم و اتصاف خداوند به این صفت، سبب نمی‌شود که ما اراده را در حق تعالی همان علم او بدانیم، زیرا مفهوم اراده غیر از مفهوم علم است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۶۸).

او در نه‌ایة الحکمه چنان که ذکر شد، در تحلیل فعل اختیاری انسان می‌نویسد: شوق کیف نفسانی است که قطعاً با علم سابق مغایر است و در پی این شوق، اراده می‌آید که این اراده کیف نفسانی است و غیر از علم سابق و غیر از شوق است و با تحقق اراده، فعل متحقق می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۵۹).

علامه طباطبایی در ادامه می‌نویسد: اراده کیف نفسانی است که با علم و شوق مغایر است و در ذات واجب تعالی راه ندارد، زیرا اراده یک ماهیت ممکن است و واجب تعالی از داشتن ماهیت و امکان منزّه است و در جایی که مراد، امری حادث و متغیر باشد، حدوث اراده هم‌زمان با حدوث مراد بوده و قبل از آن موجود نیست و بعد از آن هم باقی نمی‌ماند. در نتیجه، متصف شدن واجب تعالی به اراده، مستلزم تغییر موصوف یعنی ذات واجب است که تغییر ذات واجب تعالی امری محال است (همان). از دید علامه، این که حکما علم واجب تعالی را مصداق اراده دانسته‌اند راهی برای اثبات آن نیست و بیشتر به جعل اصطلاح و نام‌گذاری شبیه است (همان، ج ۲، ص ۲۶۱).

او در نهایت می‌گوید: ما دلیلی بر صدق مفهوم اراده بر علم به نظام احسن نداریم، چه مفهوم اراده نزد ما کیف نفسانی است که مغایر با علم است و اراده مانند سایر صفات فعلی از مقام فعل انتزاع می‌شود، و چگونگی انتزاع آن به دو صورت، ممکن است: یکی از طریق وجود خود فعلی که در خارج تحقق یافته است و دیگری از طریق حضور علت تامه، یعنی با وجود علت تامه که سبب تحقق فعل شده است، می‌توان وصف اراده را انتزاع کرد (همان، ج ۲، ص ۲۶۲).

علت رأی متفاوت علامه در موضوع مورد بحث، روایاتی است که از اراده به عنوان صفت فعل یاد می‌کنند. در ادامه، برخی از این روایات را بررسی می‌کنیم.

الف. «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (ع): أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَمَنِ الْمَخْلُوقِ. قَالَ فَقَالَ: الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الصَّمِيمِ وَمَا يَنْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ، وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَرَوِي وَلَا يَهْمُ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَهِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ، يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفٍ» (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۱۶؛ ابن بابویه، ص ۱۴۷؛ مجلسی، ج ۴، ص ۱۳۷)؛ صفوان بن یحیی گوید: به ابی‌الحسن (ع) گفتم: در مورد اراده خدا و خلق به من خبر ده. حضرت فرمود: اراده در خلق همان ضمیر (آهنگ درون) است و آنچه که عیان می‌شود برای آنها بعد از انجام فعل. اما اراده خداوند همان احداث و پدید آوردن فعل است و لاغیر، زیرا خداوند زمینه‌سنجی (تصور) و توجه و تفکر ندارد و این ویژگی‌ها از صفات خلق است و در خداوند وجود ندارد. پس اراده خدا همان فعل اوست و لاغیر. خداوند متعال بگوید باش، پس می‌باشد، بدون استفاده از لفظی و بدون نطق با زبانی، بدون توجه و تفکری، و این آفرینش او چگونگی و مثلی ندارد، همان‌گونه که خود خداوند متعال مثل و کیفی ندارد.

بنابر این روایت، اراده در انسان امری حادث است و متوقف بر تفکر، و پیدایش فعل هم منوط به انجام فعل و انفعالاتی در درون آدمی است. مراد از ضمیر یعنی همان واسطه‌ها و مؤلفه‌هایی که میان نفس و عمل آدمی در افعال اختیاری مانند نوشتن و... وجود دارد. اما اراده خداوند مثل اراده انسان نیاز به تفکر، توجه، فعل و انفعال جسمانی و نفسانی ندارد، بلکه اراده خدا همان فعل اوست و متوقف بر لفظ، نطق، تفکر و... نیست. همان‌گونه که خدا بی‌مثل و نظیر است، صفات و افعال او هم بی‌مثل و نظیر است. در واقع، این روایت اراده خداوند را متفاوت از اراده انسان دانسته و حق تعالی را از نقایص اراده انسانی منزّه نموده است، اما در مقام نفی اراده ذاتی نیست. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «مریداً لا بهمة»، یعنی خداوند مرید است بدون این که محتاج به عزم و تصمیم قبل از فعل باشد (نهج البلاغه، خطبه ۷۸).

بنابراین، این نوع اراده که مستلزم تأثر و انفعال، نیاز و حاجت است، اساساً در حق تعالی راه ندارد.

ب. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ قَالَ الرُّصَا(ع): الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَيْئاً فَلَيْسَ بِمُؤَحَّدٍ» (ابن بابویه، ص ۳۳۸).

از عبارت «فَلَيْسَ بِمُؤَحَّدٍ» می توان دریافت که این روایت ناظر به نفی تفکرات اشعری مسلکان است که اولاً قائل به زائد بر ذات بودن صفات و ثانیاً معتقد به قدیم بودن این صفات اند، زیرا اگر غیر از ذات خداوند صفتی باشد که این صفت همیشگی و ازلی بوده و مخلوق حق هم نبوده و با خداوند باشد، لازمه اش پذیرفتن یک موجود ازلی دیگر در عرض خداوند متعال است، و این با توحید واجب تعالی منافات دارد. لذا به نظر می رسد این روایت در نفی تفکر قدیم بودن صفات الهی است، زیرا این که فرد در خداشناسی به اشتباه یک صفت فعلی را ذاتی بداند، سبب خروج از توحید و موحد بودن و وارد جرگه مشرکان و اهل الحاد شدن نخواهد بود، بلکه این فرد در خداشناسی دچار اشتباه و نقص شده است. بنابراین، عبارت «فَلَيْسَ بِمُؤَحَّدٍ» ناظر به نفی شریک و قدیم دانستن موجودی در کنار و عرض حق تعالی است و قابل انطباق بر این تفکر است نه در مورد فردی که در خداشناسی دچار ضعف و اشکال است، چه بسیار کسانی که در مورد خداوند قائل به تشبیه و جسمانی بودن او و امثال آن شده اند، اما کسی آنها را غیر موحد نخوانده است.

علامه وجود اراده در ذات حق تعالی به عنوان کمال وجودی را قبول دارد، اما تفسیر و اطلاق حکما را نمی پذیرد، زیرا حکما اراده را با علم، تفسیر کردند، اما ایشان این انطباق را نمی پذیرد و در تعلیقه بر اسفار می نویسد: «نعم، قام البرهان علی أنه واجد لكل کمال وجودی، وهذا لا یوجب تخصیص الإرادة من بينها بالذکر فی ضمن الصفات الذاتیه وبالجملة ما ذکره حق من حیث المعنی، وإنما الکلام فی إطلاق لفظ «الإرادة» و انطباق ما جرد من مفهومها علی صفة العلم والبحث كما ترى أشبه باللفظی» (همان، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۶۹).

همچنین می‌نویسد: «وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ هُوَ وَغَيْرِهِ مِنَ الْحُكَمَاءِ الْإِلَهِيِّينَ مِنْ أَمْرِ الْإِرَادَةِ الذَّاتِيَّةِ وَأَقَامُوا عَلَيْهِ الْبُرْهَانَ فَهُوَ حَقٌّ... وَأَمَّا تَسْمِيَةُ الْعِلْمِ بِالْخَيْرِ وَالْأَصْلَحِ إِرَادَةً أَوْ انْتِطَابِقَ مَفْهُومِ إِرَادَةٍ بَعْدَ التَّجْرِيدِ عَلَى الْعِلْمِ بِالْأَصْلَحِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ الذَّاتِ فَلَا» (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۶۸).

نیز در نهایت حکمه می‌نویسد: «ما ذکره فی معنی القدرة یرجع إلى ما أوردناه فی معناها المتضمن للقيود الثلاثة: المبدئية والعلم والاختيار. فما ذكره فی معنی قدرته تعالی حق، وإنما الشأن كل الشأن فی أخذهم علمه تعالی مصداقاً للإرادة ولا سبیل إلى إثبات ذلك، فهو أشبه بالتسمية». از دید علامه، این که حکما قدرت را چنین می‌شناسانند که «خداوند اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد» و اراده را در تعریف قدرت اخذ کرده‌اند، تعریف حقی است، یعنی ایشان صفت اراده را جزء صفات ذات می‌دانند، اما این که مصداق اراده، علم به نظام احسن باشد، مردود است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۶۱). البته شاید بتوان گفت اگر معنایی غیر از این معنا بتوان برای اراده بیان کرد، علامه منکر وجود چنین اراده‌ای برای حق تعالی نخواهد بود.

پس حقیقت اراده در افعال جسمانی انسان همان کیف نفسانی است که این نوع اراده قابل انطباق بر حضرت حق تبارک و تعالی نیست و علامه اثبات این نوع اراده را برای حق تعالی به شدت منکر است و حتی با تجرید این صفت از نقایص و بازگشت آن به علم حق تعالی هم موافق نیست.

اما با تحلیل اراده انسان در افعال غیرجسمانی می‌توان به صفتی دست یافت که با سلب نقایص و محدودیت‌ها بتوان به خداوند متعال نسبت داد. در ادامه، به تبیین آن می‌پردازیم.

۳-۱. تحلیل و بررسی اراده خداوند با تنظیر به افعال نفسانی

چنان که بیان شد، افعال اختیاری نفس انسانی بر دو گونه‌اند: قسم اول افعالی است که به وسیله اسباب و ادوات جسمانی صادر می‌شوند. در این گونه افعال میان نفس مجرد و فعل، واسطه‌هایی وجود دارد، یعنی نفس تحت تأثیر عوامل خارجی، تصویری در آن شکل می‌گیرد و به دنبال آن، تصدیق به خیریت و بعد از آن، شوقی در فاعل صورت می‌گیرد و سپس این شوق شدت می‌یابد و با تحریک قوا در عضلات، فعل صورت می‌گیرد. اراده در این قسم از افعال، نیازمند فکر، اندیشه و واسطه‌های دیگر است و فاعلیت نفس در این گونه افعال، فاعل بالقصد

است. این نوع اراده چون کیف نفسانی است، در حق تعالی راه ندارد. محتوای برخی از احادیث هم بیانگر این مطلب بود. بر اساس همین قسم از افعال، اراده انسان چنین تعریف شد: «خواستن یا عزم قطعی که مبتنی بر دریافت‌های فاعل (اعم از تصور و تصدیق) و غلبه یکی از قوای سه‌گانه بر دیگر قوا برای تحصیل مراد».

قسم دوم از افعال نفس، افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می‌شوند (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۱)، مانند صورت‌های ذهنی، یعنی نفس به دلیل خلاقیتی که دارد، آن صورت یا افعال را می‌آفریند. بنابراین، نفس با این که این گونه افعال را با علم و اختیار و اراده خلق می‌کند، ولی مبادی این افعال به‌طور تفصیلی آن گونه که در قسم اول بود، در نفس یافت نمی‌شود، زیرا روشن است که نفس برای این که صورتی را در خود بیافریند، به مبادی آن صورت، یعنی تصور آن صورت، تصدیق به فایده‌اش، شوق، عزم و تحریک عضلات، نیازی ندارد، بلکه امکان ندارد که این واسطه‌ها میان نفس و صورت‌هایی که می‌آفریند قرار بگیرند، زیرا بدیهی است که تصور نمی‌تواند مبدأ تصور باشد، بلکه نفس به واسطه خلاقیتی که دارد، آن تصور را می‌آفریند و نفس در خلق این صورت‌ها، به تعبیری فاعل بالعنایه است، یعنی در خلق این صورت‌ها نیازمند به صورت دیگری نیست، زیرا در تعریف فاعل بالعنایه آمده است که نفس صورت علمیه فاعل، منشأ صدور افعال است، یعنی فقط اراده و توجه نفس کافی است که آن صورت تحقق یابد. نفس در این گونه افعال، به تعبیری فاعل بالتجلی است، زیرا مجرد است و هر مجردی فعلیات معلول خودش را در مرتبه ذاتش داراست و از این رو در خلاقیتش نیازی به تصور زائد بر ذات ندارد، بلکه همان واجدیت و کمالات ذاتی نفس، برای خلاقیت و ایجاد صور کافی است. بنابراین، نفس از این جهت که در ایجاد این صور به صورت‌های دیگر نیازمند نیست، به فاعل بالعنایه تشبیه شده است، و از این جهت که این صور از حاق ذات خود ایجاد می‌کند، به فاعل بالتجلی شباهت دارد.

با این بیان مشخص می‌شود که اراده در این قسم افعال، امری انفعالی مانند شوق و محبت نیست، بلکه مبدأ اراده و تصمیم، خود نفس است و این مبدئیت به واسطه آلات جسمانی نبوده و نفس با همان علمی که در مرتبه ذاتش داراست، اراده و قصد را ایجاد می‌کند. پس اراده فعلی از افعال نفس و شأنی از شئون نفس است، یعنی با صرف اراده نفس، صور ایجاد شده و اراده عین ایجاد است. بنابراین، این اراده در مرتبه ذات نفس وجود داشته و این گونه

نیست که شوق مؤکدی باشد که بر اثر عوامل بیرونی ایجاد شده باشد، و چون این نوع اراده، انفعالی نبوده و کیف نفسانی هم نیست، بلکه فعلی از افعال نفس، شأنی از شئون نفس بوده و یکی از کمالات برای نفس است، می‌توان اراده حق تعالی را بر آن تنظیر کرد.

۲-۳. برهان بر اثبات اراده حق تعالی

برهان بر اثبات اراده حق تعالی دارای چند مقدمه است:

مقدمه اول: اراده کمال است.

مقدمه دوم: انسان یکی از تجلیات و مظاهر حق تعالی است و وجود اراده به عنوان شأنی از شئون نفس، فعلی از افعال نفس، امری فطری، بدیهی و وجدانی است.

مقدمه سوم: فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد (فاقد اراده نمی‌تواند معطی اراده باشد).

مقدمه چهارم: هر کمال وجودی که در موجودات هست، در حق تعالی به نحو اتم و اکمل وجود دارد. در تبیین این مقدمه باید گفت که از نظر فلاسفه، کمالات موجودات بر دو قسم‌اند: یک دسته کمالاتی است که بر موجودات، از آن جهت که وجود دارند و موجودند، صدق می‌کند، مانند علم، قدرت و حیات. به این نوع کمالات وجودی می‌گویند (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۶). دسته دیگر کمالاتی است که برای موجودی خاص کمال است نه برای موجود از آن جهت که وجود دارد، مانند سفیدی و شیرینی. مثلاً سفیدی برای دندان کمال است از آن جهت که دندان است نه از آن جهت که موجود است، یا شیرینی برای خرما کمال است از آن جهت که خرماست نه از آن جهت که موجود است. این کمالات را می‌توان به نحوی کمالات ماهوی نامید. بنابراین، وقتی سخن از وجود کمالات برای حق تعالی می‌رود، مقصود کمالات وجودی است نه کمالات ماهوی.

نتیجه: خداوند این کمال را به نحو اتم و اکمل در مرتبه ذات دارد، زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد.

با توجه به آنچه درباره چیستی و حقیقت اراده ذاتی خداوند بیان شد، می‌توان به مطالب

زیر دست یافت:

مطلب اول: اراده کردن و خواستن یک نوع کمال است، و در مورد موجودی که ناقص است مانند ممکنات مادی، به این معناست که در پی تکمیل ذاتش است. اما در مورد موجودی که از هر جهت کامل است، به معنای تکمیل ذات نیست.

مطلب دوم: حق تعالی در مقام ذات برای خودش ظهور دارد و ظهور ذات برای ذات به معنای معلوم بودن ذات برای ذات است و چون ذات سراسر کمال و زیبایی است، اراده حق تعالی عبارت است از خواستن و طلب کردن ذات خود، یعنی ذات مرید خود ذات است و خواستن و طلب کردن خداوند مانند خواستن انسان از روی انفعال، نقص و نیاز و ترجیح خود بر دیگری نیست، بلکه خواستن خداوند و طلبیدن خودش به دلیل وجود کمالاتی است که عین ذاتش است، یعنی حق تعالی به سبب کمالاتی مانند علم و قدرت که عین ذاتش است، خودش مرید ذاتش است، خود طالب خودش است و این طلبیدن ذات سبب حب به ذات می شود. با این بیان، قول کسانی که اراده را به معنای علم به نظام احسن یا حب دانسته اند، اشکال می یابد.

بنابراین، معنای اراده، خواستن و طلب کردن است، و در انسان ها و در افعال جسمانی همان گونه که قبلاً بیان شد، مبتنی بر دریافت های فاعل (اعم از تصور و تصدیق) و غلبه یکی از قوای سه گانه بر دیگر قوا برای تحصیل مراد است. لذا اراده در انسان یعنی خواستن، اما خواستنی برای تکمیل ذات ناقص خود.

در قسم دوم افعال آدمی، اراده به همان معنای خواستن است، و این خواستن عین ایجاد است. در حق تعالی هم اراده به معنای خواستن و طلبیدن است، اما نه برای تکمیل ذات، بلکه به سبب وجود کمالاتی که در ذات وجود دارد، یعنی آدمی از آن جهت که ندارد، می خواهد و طلب می کند، اما خداوند متعال از آن جهت که دارد، می طلبد و می خواهد. ما غیر را می طلبیم، او خود را می طلبد. متعلق اراده الهی در مقام ذات همان علم الهی به نظام احسن است که منشأ صدور عالم بوده و نظام هستی کاملاً منطبق بر آن است. با این بیان، اشتراک لفظی هم به وجود نمی آید که گفته شود: اراده در خداوند یک معنا دارد و در انسان هم معنای دیگر، بلکه در هر دوی آنها به یک معناست، اما جهت و اعتبارش فرق می کند. پس معنای اراده در انسان و خداوند متعال مانند معنای علم، وجود داشتن و سایر صفات کمالی، یکی است، اما به لحاظ مصداق و تحقق خارجی کاملاً متفاوت است. همان گونه که ما

نمی‌توانیم تصویری از حقیقت علم نامتناهی حق یا حیات ذاتی او داشته باشیم، در اینجا هم نمی‌توانیم به حقیقت اراده دست یابیم، بلکه فقط تصدیق به وجود اراده در ذات حق می‌کنیم، اما از فهم حقیقت آن ناتوانیم.

پس به لحاظ روش‌شناسی، هرچند با تحلیل صفات انسان می‌توان تا حدودی به صفات خداوند متعال دست یافت، اما باید توجه کرد که افعال و صفات انسان صرفاً جسمانی نیست و این تصور رهنز است و راه را بر فهم حقایق می‌بندد.

پس از اثبات اراده ذاتی و بیان معنای آن، در تبیین اراده فعلی حق تعالی باید گفت:

۱. فاعلیت حق تعالی فاعلیت بالتجلی است، یعنی حق تعالی علم به فعل خود دارد و فعل به اختیار اوست، و این علم سابق بر فعل است و مقرون به داعی نیست و در عین حال، عین ذاتش است (طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶).

۲. علم حق تعالی فعلی است نه انفعالی، یعنی صرف تعقل برای صدور اشیا کافی است. (فارابی، ۱۳۹۰، ص ۹۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۰).

۳. اضافه اشراقی عبارت است از هیئت حاصله از یک چیز و آنچه از آن صادر می‌شود، یعنی اضافه اشراقی یک طرف دارد و بین اشراق‌کننده و آنچه اشراق می‌شود جدایی و فاصله‌ای نیست (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۱۸۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۵).

۴. بر اساس امکان وجودی و فقری، ثابت گردیده است که معلول عین ربط به علت و شأنی از شئون آن است (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۱ و ۳۰۹).

با توجه به مقدمات فوق، حق تعالی در مقام ذات برای خود ظهور دارد و ظهور ذات برای ذات به معنای معلوم بودن ذات برای ذات است و چون ذات سراسر کمال است، حق تعالی به سبب کمالاتی مانند علم و قدرت که عین ذاتش است، بالذات برای ذاتش مرید است، زیرا حق تعالی به سبب کمالات وجودی‌اش، ذات خودش را می‌طلبد و چون ذات خودش را می‌خواهد، این امر سبب حب ذات به ذات می‌شود و حب ذات به ذات هم، منشأ برای حب ذات به آثار می‌گردد و همان‌طور که ذات، بالذات متعلق اراده واقع می‌شود، همه حقایق وجودی که به نحو بساطت در ذات حق تبارک و تعالی وجود دارند، به تبع ذات، متعلق اراده واقع می‌شوند و چون اراده و علم، عین ذات‌اند، هر چه که متعلق اراده واقع شود، متعلق علم هم واقع می‌شود (خمینی، ۱۳۶۲، ص ۳۵).

حق تعالی با تعقل ذات و بر اساس علم ذاتی خود که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، تجلی نموده و نتیجه این تجلی، تحقق موجودات خارجی است، و چون این تجلی به نحو اضافه اشراقی است و همه موجودات عین ربط به علت اند، وجود اشیا خارجی از مراتب علم و اراده حق تعالی به معنای عالمیت و مریدیت می باشد نه فقط به معنای معلومیت و مرادیت. صدرالمتألهین به نقل از استادش می نویسد:

فالعلم (بمعنى العالمیة) عين ذاته وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث، فكذلك لإرادته سبحانه مراتب وأخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل وإنما هي عين الإرادة، بمعنى مراديتها له ولا بمعنى مريدية اياها. أقول: وههنا سرٌّ عظيم من الأسرار الإلهية، نشير إليه إشارة ما هو أنه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه وإرادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط (شيرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۹۹).

علم به معنای عالمیت عین ذات حق تعالی و قدیم است و به معنای معلومیت عین ممکنات خارجی و حادث است. همچنین اراده او سبحانه و تعالی ذو مراتب است و آخرین مرتبه آن، عین ذوات موجودات خارجی است که بالفعل تقرر یافته است و این اراده به معنای مرادیت آنها برای حق تعالی است نه به معنای مریدیت خود آنها. می گویم: در اینجا سرّ عظیمی از اسرار الهی نهفته است که اشاره ای به آن می کنیم و فقط عارف بصیر به این اسرار می تواند حکم کند که وجود اشیا خارجی از مراتب علم و اراده حق تعالی به معنای عالمیت و مریدیت است نه صرفاً به معنای معلومیت و مرادیت.

بنابراین، اراده حقیقتی ذو مراتب است، یعنی همان گونه که خداوند علم به ذات دارد و این علم عین ذات حق تعالی است، حق تعالی مرید ذات بوده و این اراده، عین ذات است و در مرتبه فعل، همان گونه که عین و وجود خارجی اشیا به معنای عالمیت حق تعالی اند و علم خداوند در مرتبه فعل عین اشیاست، همین اشیا در مرتبه فعل به معنای مریدیت حق تعالی نیز هستند، یعنی عین اشیا همان مریدیت حق تعالی است نه این که بگوییم اشیا صرفاً مراد یا معلوم حق تعالی هستند. پس اراده ذاتی حق تعالی در مقام و مرتبه ذات، عین ذات است و اراده فعلی هم در مقام فعل، عین موجودات خارجی است.

با این بیان، دیدگاه فلاسفه اسلامی همچون ابن سینا، ملاصدرا، حاجی سبزواری و سایر پیروان حکمت متعالیه که اراده را عین ذات حق می‌دانستند، قابل پذیرش است، ولی تفسیر اراده به معنای علم به نظام احسن و بازگشت آن به علم، قابل تأمل و محل اشکال است، زیرا مفهوم اراده غیر از مفهوم علم است و علم عبارت است از حضور شیء لشیء و کاشفیت اشیا برای حق تعالی لزوماً به معنای تحقق خارجی آنها نیست. صفت علم حقیقتاً غیر از صفت اراده و عقلاً مقدم بر اراده است. این سخن که اراده عین ذات و عین علم و سایر صفات ذاتی است کلام حقی است، اما یکسان‌انگاری علم و اراده صحیح به نظر نمی‌رسد.

هرچند در مقام مصداق و خارج، فهم کنه و حقیقت صفات الهی به صورت کامل و تام در ظرف عقل و اندیشه بشری نمی‌گنجد، اما انکار اراده ذاتی به عنوان یک کمال نیز عقلانی نیست و عقل آن را نمی‌پذیرد. بیان اراده صرفاً به عنوان صفت فعل نیز قابل مناقشه و محل اشکال است، زیرا واجب‌الوجود، از تمام جهات واجب‌الوجود است و لازمه فقدان این کمال، ورود واجب‌الوجود به دایره ممکنات و از سوی دیگر، منتهی به موجب بودن خداوند می‌شود، زیرا فلاسفه در تعریف قدرت بیان کرده‌اند که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست ترک کند، یعنی اراده را در معنای قدرت اخذ کرده‌اند. پس اگر ذات را خالی از اراده بدانیم، لازم می‌آید که خداوند فاعل موجب و بالجبر باشد.

۴. مشیت و اراده الهی

از جمله صفاتی که در قرآن کریم و روایات به آن پرداخته شده است، صفت مشیت است. متکلمان و فلاسفه اسلامی مشیت را مانند سایر صفات خداوند مستقلاً مورد بحث قرار نداده و گاهی در ضمن بحث اراده، به آن پرداخته‌اند.

جوهری در الصحاح بیان می‌کند که اراده در لغت از ریشه «رَوَدَ» به معنای طلب و اختیار کردن است و مشیت با اراده مترادف دارد و به معنای خواستن و طلب کردن است (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷۸). اما برخی از اهل لغت بین «مشیت» و «اراده» فرق گذاشته‌اند، به این صورت که مشیت صرفِ خواستن چیزی است، اما اراده به معنای رفتن به سمت چیزی و اقدام کردن (عسکری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۵).

ملاهادی سبزواری در مورد معنای اراده و مشیت می‌گوید: «اراده و مشیت، چه در واجب و چه در ممکن، خواه عقول و خواه نفوس، یک معنا دارد» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۹۷). البته گاهی بین این دو به عبارات مختلف تفاوت‌هایی گذاشته می‌شود، به این صورت که «ارادت، نسبت به وجود مراد است و مشیت، نسبت به شیئی و ماهیت مراد» (همان). اراده و مشیت همانند مسکین و فقیر در قاعده «إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا» داخل اند و به همین دلیل، در برخی مأثورات ائمه معصومان(ع) در مقابل هم ذکر شده‌اند (همان). در اینجا برای فهم بهتر معنای مشیت و اراده، به برخی روایات اشاره می‌شود.

الف. امام رضا(ع) بعد از ذکر مراحل ایجاد شیء در خارج، خطاب به یونس بن عبدالرحمن می‌فرماید: «ای یونس، آیا می‌دانی مشیت چیست؟ یونس گوید: گفتم نمی‌دانم. امام فرمود: مشیت ذکر اول است. سپس فرمود: می‌دانی اراده چیست؟ گفتم نه. امام فرمود: اراده عزم بر چیزی است که مشیت به آن تعلق گرفته است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۵۸).

ب. علی بن ابراهیم هاشمی نقل می‌کند که از ابوالحسن موسی بن جعفر(ع) شنیدم که فرمود: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى. قلتُ: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل؛» هیچ چیز به وجود نمی‌آید مگر این که خداوند بخواهد و اراده کند. در مورد معنای مشیت پرسیدم. امام فرمود: مشیت همان آغاز کردن کار است (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۳۳).

با توجه به روایات، مشخص می‌شود که مشیت و اراده به لحاظ مفهوم با یکدیگر متفاوت‌اند و مشیت و اراده، دو مرتبه از مراتب تحقق یک فعل به شمار می‌آیند، با این تفاوت که علم الهی، مقدم بر مشیت و مشیت مقدم بر اراده است. بر اساس تحلیلی که از اراده الهی صورت گرفت و اراده به معنای «خواستن» تعریف شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که خواستن مراتبی دارد. یک مرتبه، خواستن و قصد اجمالی و اولیه است، که آن همان مشیت است. مرتبه دوم، خواستن و قصد تفصیلی است که متضمن تحقق فعل است. این نوع خواستن همان اراده است. «شاء الله» به معنای ابتداء الفعل و تصمیم بر شروع و انجام فعل است، اما «أراد الله» به معنای اتمام، ثبوت و تحقق فعل.

نتیجه‌گیری

فهم چیستی و حقیقت اراده خداوند از دشوارترین مسائل فلسفی است. یکی از راه‌های خداشناسی تأمل در مخلوقات اوست. لذا فلاسفه با تأمل در صفات انسانی و از جمله، حقیقت نفس، به دنبال شناخت صفات خداوندند. در این مقاله پس از تحلیل و بررسی نفس و افعال اختیاری انسان به این نتایج رسیده‌ایم که افعال اختیاری انسان دو نوع‌اند: یکی افعالی که به وسیله اسباب و ادوات جسمانی صادر می‌شوند، مانند نوشتن. در این نوع افعال، میان نفس و فعل واسطه‌هایی وجود دارد و نفس نیازمند تفکر، توجه و فعل و انفعال جسمانی است و اراده در این قسم از افعال، امری انفعالی است، به این معنا که نفس به واسطه فعل و انفعالاتی که در آن صورت می‌گیرد، اراده در آن پدید می‌آید. فاعلیت نفس در این گونه افعال فاعلیت بالقصد است و این نوع اراده چون کیف نفسانی است، در حق تعالی راه ندارد. مضامین روایات هم منکر وجود چنین اراده‌ای برای خداوند است.

اما قسم دوم از افعال نفس، افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می‌شوند، مانند صورت‌ها و انشانات ذهنی که نفس این افعال را با علم، اختیار و اراده خلق می‌کند، اما مبادی این افعال به صورت تفصیلی یعنی تصور، تصدیق به خیریت و... در نفس یافت نمی‌شود و نفس در خلق این صورت‌ها مبدع است. بنابراین، اراده در این افعال، شأنی از شئونات نفس است و با صرف اراده نفس، صور ایجاد می‌شوند و اراده عین ایجاد فعل و یکی از کمالات نفس محسوب می‌شود. بر همین اساس می‌توان اراده حق تعالی را به آن تنظیر کرد.

فهرست منابع

۱. آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۰ش). غرر الحکم ودرر الکلم، (شرح جمال‌الدین محمد خوانساری. تحقیق جلال‌الدین محدث ارموی). تهران: دانشگاه تهران.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). النجاة، (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰ش). التعليقات، (تحقیق عبدالرحمن بدوی). قم: مکتب الإعلام اسلامی.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ش). المبدأ والمعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. اسماعیلی، محمدعلی. (۱۳۹۵ش). «بازخوانی حقیقت اراده انسان در اندیشه متکلمان و فلاسفه»، کلام اسلامی، ۲۵(۱۰۰)، ۷۵-۹۱.

۶. اله‌بادشتی، علی. (۱۳۸۱ش). اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان. قم: بوستان کتاب.
۷. ایجی، عضدالدین احمد. (بی تا). الموافق، (شرح سید شریف جرجانی). بیروت: عالم الکتب.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۸ش). الصحاح. (تحقیق احمد عبدالغفور عطا). تهران: بی تا.
۹. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۲ش). طلب و اراده، (ترجمه سید احمد فهری). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی رجا.
۱۰. زنونزی، ملا عبدالله. (۱۳۸۱ش). لمعات إلهیه، (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). بی جا: ثریا.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۱ش). أسرار الحكم، (تصحیح م. فرزاد. با مقدمه توشی هیکو ایزوتسو). تهران: مولی.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۸ش). شرح منظومه حکمت، (به اهتمام مهدی محقق). تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (جلد ۲. تصحیح هانری کرین). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (جلد ۴). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شیری، سوسن. (۱۳۸۵ش). «صدرالمآلهین و اراده حق تعالی». خردنامه صدرا، ش ۴۶، ص ۸۱-۸۹.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۸ق). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: طلیعة النور.
۱۷. ابن بابویه، علی بن محمد قمی (شیخ صدوق). (۱۳۹۸ش). التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۷ق). نهاية الحکمه، (جلد ۲. تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری). بی جا: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۷ش). بداية الحکمه، (تحریر عبدالجواد ابراهیمی). قم: شفق.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳ش). ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). بی جا: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۸ش). تمهید الأصول، (تصحیح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی). تهران: بی تا.
۲۲. طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیرالدین) (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد، (تحقیق محمدجواد حسینی جلالی). تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. عسکری، ابوهلال. (۱۴۱۲ق). معجم الفروق اللغویه، (تنظیم بیت‌الله بیات). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۴. عمیق، محسن؛ فهیمی، لیلیا. (۱۳۹۱ش). «حقیقت اراده الهی از منظر حکمت متعالیه». آینه معرفت، ۱۲(۴)، ۱۲۹-۱۵۳.
۲۵. فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۹۰ش). التعليقات، (ترجمه فتحعلی اکبری). بی جا: پرشس.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۵ش). الکافی، (تحقیق علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲ش). الکافی. تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری. تهران: بی‌نا.
۲۸. معتزلی، عبدالجبار. (۱۳۸۴ق). المغنی فی أبواب التوحید والعدل، (تحقیق ح. ش. قنوانی). مصر: وزارت فرهنگ.
۲۹. معتزلی، عبدالجبار. (۱۳۸۴ق). شرح الأصول الخمسه، (تحقیق عبدالکریم عثمان). مصر: مکتبه وهبه.
۳۰. مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۱. مفید، محمد بن محمد (شیخ مفید). (۱۳۷۱ش). أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، (به ضمیمه شرح العقائد صدوق. تصحیح عباسقلی وجدی (واعظ چرندابی)). قم: کتابفروشی داوری.



The Convergence of the Formation of Intuitive Knowledge in Mullā Ṣadrā’s Philosophy and Tafsīr al-Ṣāfi & Tafsīr al-Mīzān

Ma ṣūma al-Sādāt Sārī-Ārifī,¹ Āli-Riḍā Kuhansāl²

1. Ph.D. in Transcendental Wisdom, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. m.arefi1367@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author). kohansal_a@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: October 30, 2023
Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Al-Mīzān (Arabic: الميزان), Al-Ṣāfi (Arabic: الصافي), Mullā Ṣadrā, Certainty (Arabic: اليقين), Intuitive knowledge (Arabic: علم الحضور, lit.: knowledge by presence or presential knowledge).



ABSTRACT

This research, using a descriptive-analytical approach, explains the factors leading to intuitive certainty (Arabic: يقين الحضور, lit.: certainty by vision) from the perspective of Mullā Ṣadrā’s philosophy and the tafsīrs (Arabic: تفسير, romanized: tafāsīr) al-Ṣāfi (Arabic: الصافي) and al-Mīzān (Arabic: الميزان). The aim of this article is to examine the extent to which Ṣadrā’s philosophy aligns with the interpretations of his commentators in the factors leading to intuitive certainty, and the applicability of this perspective in the exegesis of the Qur’an. Ultimately, it is revealed that the tafāsīr (plural form of tafsīr, Arabic: تفسير), in analyzing the factors of intuitive certainty, consider three domains: the relationship of intuitive knowledge (Arabic: علم الحضور, lit.: knowledge by presence or presential knowledge) with the knower and the known, the knower, and the agent of knowledge (Arabic: العلم, romanized: al-ilm). Although they use Ṣadrian principles such as the primacy (principle) of existence (Arabic: أصالة الوجود), gradation (Arabic: تشكك), and substantial motion, this application generally remains at the foundational level. In other words, the tafāsīr content themselves with comprehensive of the relationship of the knower to the known and the moral and behavioral journey of the knower in receiving the investment of intuitive certainty from its origins. They do not address other aspects of the relationship that create certainty in relation to the knower, nor do they delve into the gradation in existence and substantial motion in analyzing (tautologous) the knower, its source, and its relation to the factor of knowledge. Therefore, despite their emphasis on using rational foundations, tafāsīr do not apply these principles in all levels of analyzing intuitive certainty. Thus, the philosophical approach to analyzing intuitive certainty is merely one method among others, without predominance, in these two Mullā Ṣadrā’s commentators’ interpretations.

Cite this article: Sārī-Ārifī, M. & Kuhansāl., ‘A.R. (2024). The Convergence of the Formation of Intuitive Knowledge in the Philosophical Works of Mullā Ṣadrā and the Tafsīr al-Ṣāfi and Tafsīr al-Mīzān. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 169-193. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5608.1478>





تطبیق شکل‌گیری علم حضوری

در آثار فلسفی ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان

معصومه السادات ساری عارفی^۱، علیرضا کهنسال^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. m.arefi1367@gmail.com
۲. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول). kohansal.a@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

این مقاله با رویکرد توصیفی تحلیلی به تبیین عوامل ایجاد یقین حضوری از دیدگاه فلسفه ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان می‌پردازد. هدف این مقاله، بررسی میزان تطابق فلسفه صدرا در عوامل ایجاد یقین حضوری با تفاسیر شارحان او و میزان کاربرد این منظر در تفسیر قرآن است. در نهایت، آشکار می‌شود که تفاسیر در تحلیل عوامل یقین حضوری، از سه حوزه نسبت علم حضوری با عالم و معلوم، عالم و مفیض علم، هرچند از مبانی صدرایی نظیر اصالت وجود، تشکیک و حرکت جوهری بهره برده‌اند، اما این کاربرد عموماً در لایه‌های اولیه باقی مانده است. به عبارتی، تفاسیر به تحلیل نسبت احاطی عالم به معلوم و سیر اخلاقی و رفتاری عالم و دریافت افاضه یقین حضوری از مبادی اکتفا و به دیگر سویه‌های رابطه ایجاد یقین در نسبت با عالم، تعمیق تشکیک در وجود و حرکت جوهری در تحلیل عالم و مصدریتش و نسبت آن با مفیض علم پرداخته‌اند. بنابراین، تفاسیر در عین اهتمام به استفاده از مبانی عقلی، این مبانی را در تمام مراتب تحلیل یقین حضوری به کار نمی‌برند. پس رویکرد فلسفی به تحلیل یقین حضوری، تنها یک روش در کنار سایر روش‌ها و بدون غلبه در تفاسیر این دو شارح صدرایی است.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

المیزان، الصافی، ملاصدرا، یقین، علم حضوری.



استناد: ساری عارفی، معصومه السادات؛ کهنسال، علیرضا. (۱۴۰۳). تطبیق شکل‌گیری علم حضوری در آثار فلسفی ملاصدرا و تفاسیر

الصافی و المیزان. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۸(۳۲): ۱۶۹-۱۹۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5608.1478>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

مبحث علم حضوری از زوایای گوناگون هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، همواره محل طرح نظرات اندیشمندان مسلمان بوده است. در آثار فلسفی ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان نیز علم حضوری تحلیل شده است. همچنین این موضوع در تفاسیر و در مباحثی چون الهام، فطرت، وحی، علم خدا و علم موجودات به خدا، و عوالم هستی بحث گردیده است. در فلسفه اسلامی، کسانی چون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی، به علم حضوری در علم خدا، مصادیق‌شناسی علم حضوری و تعریف علم حضوری توجه کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۳-۹۶؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۴ و ۴۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۵۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵. به نقل از حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ب، ص ۱۳-۲۹). صدرا نیز مصادیق علم حضوری را افزود و شارحان صدرایی، به مباحث هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این علم پرداختند. (علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۳۳۵ و ۳۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸-۲۰؛ فیاض لاهیجی، ۱۲۹۹، ص ۱۲۹. به نقل از خسروپناه، ۱۳۸۲، ج ۱۵، ص ۹۹). این مقاله به تحلیل عوامل ایجاد یقین حضوری می‌پردازد. پیش از این، در مقالاتی نظیر «قیام صدوری ادراک حسی و یقین‌آوری آن» تألیف ابراهیم آرش، «استنباط مدل‌های گوناگون یقین با نظر به امکانات درونی حکمت متعالیه» تألیف عبدالله صلواتی، «نگاهی معرفت‌شناختی به یقین در قرآن» تألیف دکتر مرتضی رضایی، «از کوگیتو تا یقین» تألیف عذراسادات موسوی‌پور، و برخی مقالات دیگر، صرفاً به مبحث یقین و ایجاد آن از دیدگاه ملاصدرا به نحو عام یا یقین در قرآن و سایر آثار تفسیری پرداخته شده است. اما این مقاله به طور خاص عوامل ایجاد یقین حضوری در نظر صدرا را با تفاسیر دو تن از شارحان صدرایی یعنی المیزان و الصافی مقایسه می‌کند. ضرورت این مسئله از آن‌روست که نشان دهد تفاسیر شارحان صدرا تا چه میزان از مبانی و تحلیل‌های صدرایی استفاده کرده‌اند. همچنین میزان توفیق ملاصدرا در ایجاد هماهنگی عقل و وحی، آن‌هم از منظر شارحانش آشکار می‌شود. در پایان نیز باید گفت که دو مفسر در ساخت و روابط علم حضوری در نسبت با عالم، معلوم و مفیض یقین، به نحو عام به مبانی صدرایی پایبند بوده و این مبانی را به صورت مراتب گوناگون در حوزه‌های پیش‌گفته به کار برده‌اند. این رویکرد تأثیر صدرا بر تفاسیر شارحانش را ثابت می‌کند و در عین حال، درجه‌بندی این تأثیر را نمایان می‌سازد.

۱. علم حضوری از منظر ملاصدرا

۱-۱. یقین از منظر ملاصدرا

صدرا یقین را اعتقاد جازم مطابق با واقع می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۹). به عبارت دیگر، یقین دارای سه شرط جزم به حکم، مطابقت با واقع، ثبات و دوام جزم است (همان، ص ۵۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۸۰). او یقینیات را به دو قسم ضروری و اکتسابی تقسیم می‌کند. ضروریات علمی‌اند که علت حکم داخل در قضیه یا لازم بلاواسطه تصور اجزای قضیه است و هرگاه اجزا به طور وضوح تصور گردد، مسلماً یقین به حکم نیز حاصل می‌شود. علوم یقینی اکتسابی نیز علمی‌اند که علت حکم لازم باواسطه و خارج از قضیه است. علوم اکتسابی یقینیات ثانوی‌اند که از اولیات تحصیل گردیده‌اند و پس از آن، مبادی علوم بعدی می‌شوند (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۸۴). از منظر ملاصدرا، علم حضوری هم سبب یقین است، با این تفاوت که در آن برخلاف علم حصولی، مطابقت و عدم مطابقت مطرح نیست، زیرا در علم حضوری، واقع نزد عالم بدون واسطه صورت حاضر است (معلمی، ۱۳۷۷، ص ۸۸). در ادامه، به تعریف علم حضوری و نحوه حصول یقین در علم حضوری از منظر ملاصدرا می‌پردازیم.

۲-۱. نحوه شکل‌گیری علم حضوری از منظر ملاصدرا

از منظر صدرا علم حضوری ویژگی‌هایی دارد که سبب شکل‌گیری یقین می‌شود. اولاً ملاصدرا معتقد است که علم به‌عنوان امری وجودی، بنابر تشکیک، مراتبی می‌یابد که هر کدام قسمی از علم‌اند. اگر وجود علم ضعیف باشد، فقط مفهوم معلوم را و اگر قوی باشد، وجود عینی معلوم را نمایان می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۶، ۲۹۹؛ همان، ج ۶، ص ۱۶۳، ۱۵۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۳ و ۱۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۵۵۳؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۴۴؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

از زاویه دیگر، قوت و ضعف وجود علم در نسبت علم و عین نیز نمایان است، چنان‌که صدرا معتقد است: «علم گاه عین معلوم خارجی و گاه غیر آن است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۵؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). بنابراین، در علم حضوری، علم و معلوم یکی‌اند. در مقابل، در علم حصولی، علم مغایر معلوم است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳). به‌علاوه،

بنابر عینیت علم و معلوم، علم حضوری برخلاف علم حصولی، علمی است که بر انطباق بر معلوم به واسطه صورت حاکی متوقف نیست (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۸۹ و ۱۶۲؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۸۲). پس اولین عنصر ایجاد یقین در علم حضوری، قوت وجودی این علم است که سبب می‌شود عین معلوم خارجی باشد و صورتی به‌عنوان واسطه برای حکم در میان نیست تا شک در علم راه یابد.

البته صدرا شروط دیگری را در ناحیه عالم و معلوم نظیر تجرد و استقلال اضافه می‌کند. او علم حضوری را مجرد حاضر نزد مجردی مستقل می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). این حصول به نحو حضور عین معلوم یا وقوع مجردی با هویت عینی خود برای امری مستقل در وجود به نحو حصول واقعی یا حصول امری با هویت خود برای امری مستقل در وجود به نحو حصول حکمی است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۶ و ۲۹۹؛ همان، ج ۶، ص ۱۶۳ و ۱۵۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۳ و ۱۳۰). از طرف دیگر، علم حضوری به‌عنوان امری وجودی مشکک، وابسته به مراتب وجودی عالم است. به عبارتی، هر قدر سعه وجودی عالم بیشتر باشد علم او نیز یقینی‌تر می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶۷؛ همان، ج ۱، ص ۲۹۰؛ همان، ج ۳، ص ۲۹۸ و ۲۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۴۵۱؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۸۱؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۸۱)، زیرا بنابر مبانی صدرا نظیر اصالت و تشکیک در وجود، نفس نیز امری ذومراتب است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱). در کنار تشکیک در وجود که مراتب متفاوت یقین حضوری را ترسیم می‌کند، نفس قابلیت اشتداد وجودی را نیز دارد. در واقع، این دو مبنا مراتب متکثر علم حضوری و اشتداد آن را نمایانگر می‌کند، زیرا در حرکت اشتدادی در هر آنی، امری زایل و امری کامل‌تر موجود می‌شود (همان، ص ۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۲).

نفس از آن جهت که بر حسب مرتبه نازل خود، متعلق به بدن مادی است و مجرد تام نیست، مشمول حرکت جوهری اشتدادی است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۸۱؛ همو، ج ۱۸، ص ۴۶۴ و ۲۸۹؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴ و ۱۲۵). به مجموع مراحل که نفس در حین تکامل طی می‌کند، «نشئه» گویند. نفس چهار نشئه دارد: در طبیعت، نفس هنوز به تجرد نرسیده و هیچ گونه ادراک و حرکت ارادی ندارد و شامل مراحل عنصری، معدنی و گیاهی می‌شود. نشئه حیوانی شامل تمام مراحل است که نفس در آنها نوعی تجرد مثالی دارد و دارای حس و

خیال است. در این مرحله، نفس دارای ادراک جزئی و حرکت ارادی است. سوم، نشئه انسانی است که در آن انسان دارای نفس ناطقه است. حرکت نفس می‌تواند همچنان ادامه یابد و مراحل دیگری حادث شوند که تجرد عقلی بالاتری دارند، تا جایی که نفس با وصول به غایت نهایی اش که همان عقل مستفاد است و با اتحاد و فنا در آن، به ثبات مطلق برسد و واجد ادراک عقلی خالص شود (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۹؛ ج ۳، ص ۳۳۱؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳ و ۲۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۶۸۵؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۴۸؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۲۶۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۷۷ و ۷۹). پس در مراتب ادراک، نفس ابتدا به مرحله احساس، خیال و بعد، به مرحله عقل راه می‌یابد. در مراتب ادراک عقلی نیز به ترتیب عقل بالملکه، بالفعل و مستفاد می‌شود. نفس قبل از آن که دارای عقل بالملکه شود در حد عقل هیولانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۵۲).

صدرا در این مراتب مترتب عقلانی و در پی اشتداد وجودی نفس، علوم حضوری را در مراتب عالی وجودی نفس تصویر می‌کند. تفصیل مطلب به این نحو است که عقل هیولانی قوه عقلی است که خالی از همه ادراکات است. عقل بالملکه قوه عقلی است که تنها اولیات را می‌شناسد. عقل بالملکه به لحاظ شدت استعداد و سرعت قبول نسبت به انوار عقلی دارای مراتبی است. اگر این عقل در ادراک معانی نظری سرعت انتقال داشته باشد و به محض این که چیزی به او گفته شود، به ادراک حقیقت آن نائل شود، همان قوه قدسیه است (همو، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۳۳۷؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۳۳۵). قوه قدسیه علاوه بر علم حصولی، با علم حضوری عقلیات محض را از جهت وجود آنها ادراک می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۵۰۶ و ۴۷۲).

پس از عقل بالملکه، مرحله‌ای است که علوم غیر اولی نیز برای نفس حاصل می‌شود. این مرحله دو صورت دارد: صورت نخست، معارف نظری نفس، بالفعل حاضر نیست، بلکه به مجرد توجه ذهن حاضر می‌شود. در صورت دوم، معارفی را که نفس تحصیل کرده، بالفعل در نزد آن حاضر است. صورت اول، عقل بالفعل و صورت دوم عقل مستفاد خوانده می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۳۳۷ و ۳۵۷ و ۵۰۱). عقل مستفاد عقل بسیطی است که از عالم اجسام، به نحو کلی، مجرد است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷۴). در عقل بسیط، معقولات،

بالفعل و به وجود واحد جمعی موجودند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۳۳۵؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۲۷).

نبی در این مقام به حقیقت عقل فعال و تمام عقول مجرد بالفعل و مقربین متصل می‌شود و کلام حقیقی تام روحانی را از آنها تلقی می‌کند. او همچنین با قوه مصوره اشباح مثالی و غیبی را که مرتبط با عالم خیال و مثال است، مشاهده می‌کند (همان، ص ۳۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۲۹۴؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۲۶۸ و ۲۶۹).

صدرا در کنار پذیرش سیر جوهری نفس و تحلیل آن در مراتب مختلف، برای تبیین این سیر به عوالم عالی و دستیابی به یقین، شروط اخلاقی و رفتاری را نیز بیان می‌کند. از دید او، نفوسی که خود را از منکرات، آلودگی جسم و کدورات نفسانی پاک کنند، به عوالم عالی نظیر ملکوت سیر می‌کنند و در یقین فرو می‌روند (شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۲۶۷؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۴۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۸ و ۲۶۹؛ ۴۸۵؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۸؛ همو، بی تا، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۲۹۵)، همچنان که انبیا و اولیای الهی به سبب پاکی و طهارت نفس، قرب الهی، رهایی از پوشش‌های مادی قبل از مرگ، فیض الهی را بهتر دریافت می‌کنند و در باطن به عوالم گوناگون نظیر ملکوت و لوح محفوظ، احاطه شهودی می‌یابند و به علم یقینی می‌رسند (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۷؛ همان، ص ۴۴۱؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۲۹۵؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۶).

این شهود عین‌الیقین است که رؤیت امور نظری با بصیرت درونی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۷۵۴؛ معلمی، ۱۳۷۷، ص ۸۶). البته این مرتبه علاوه بر تزکیه نفس، مترتب بر مرتبه علم‌الیقین است که تصدیق به امور نظری با استناد به برهان است، زیرا تطهیر در قوه نظری که ریاضتی علمی است بر قوت نفس در شهود می‌افزاید و او را به عین‌الیقین می‌رساند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۹؛ همان، ج ۳، ص ۵۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۴۷۲؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۷۵۴؛ معلمی، ۱۳۷۷، ص ۸۶). حق‌الیقین نیز تحول نفس، به گونه‌ای است که متحد با مفارق عقلی شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۷۵۴). البته صدرا در مواردی نیز مطرح می‌کند که پس از مرگ و رفع کامل حجاب بدن و دنیا، علم حضوری یا همان بصیرت و رؤیت قلبی محقق می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۴).

در مقام فنا نیز نفس پس از شهودهای مکرر و اعراض از غیر حق، در وجود الهی فانی می‌شود و به حقایق اشیا و یقین به توحید می‌رسد، زیرا در این مقام، فرد با فنا از خود و بقا به حق تعالی، با نور پروردگار همه چیزها را همان‌گونه که در واقعیت، غیرمستقل‌اند، می‌بیند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۰؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۳۰۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۸؛ همو، ۱۴۲۰، ص ۳۱۴). زیرا انسان به نحوه هستی یک شیء نمی‌تواند علم پیدا کند، مگر این‌که متحد به آن شیء یا به چیزی شود که بر آن شیء محیط است (همو، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۳۱ و ۱۲۸؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۸۰؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۷۶؛ عبداللهی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۱۴۷). پس در نهایت، صدرا معتقد است که این سیر جوهری به عالی‌ترین مرحله یقین یعنی اتصال به علت حقیقی اشیا می‌رسد، زیرا همان‌گونه که وجود اشیا از توابع وجود حق است، شهود ایشان نیز از توابع مشهود بودن حق است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۳ و ۳۶۱؛ همان، ج ۳، ص ۳۹۲ و ۳۹۰ و ۳۹۸؛ همان، ج ۶، ص ۱۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۸۸).

در مقام رضا نیز سالک در هر چیزی صورت باقی حق و جمال مطلق را شهود و دیگران را هلاک می‌بیند، چنان‌که صدیقین حقیقت وجود مطلق را ملاحظه می‌نمایند، سپس به نور حق، به اشیا نظر می‌کنند و به این واسطه بر هر چیز به نحو یقینی شهادت می‌دهند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۵). نتیجه نهایی این شهودات مکرر، نزول سکینه روحی و طمأنینه الهی است. (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۸ و ۲۶۹ و ۴۸۵؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۸؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۲۹۵)، همچنان‌که فردی که در مقام رضا است، همه چیز را در نهایت کمال می‌بیند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۵).

صدرا، جدا از اشتداد نفس تا رسیدن یقین، در این سیر جوهری، خلاقیت و نقش فعال نفس در ساخت یقین را مطرح می‌کند که از ارتقای صرف نفس و دریافت یقین از مبدأ فراتر است. از دیدگاه او حقیقت علم قیام صدور به نفس دارد یا از این جهت که نفس مصدر علم است، یعنی صورت ادراکی امری مجرد است که به انشاء نفس، موجود و در مرتبه نازل نفس ناطقه قرار می‌گیرد، یا به این صورت که نفس مظهر افاضه علم از مبدأ است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۸۸ و ۹۰ و ۱۶۴ و ۱۷۳).

صدرا در هر یک از ادراکات حسی، خیالی و عقلی به تشریح نحوه خلاقیت نفس می‌پردازد. او احساس را به افاضه و انشاء صورت مماثل می‌داند که به قدرت الهی از عالم

ملکوت نفسانی صادر می‌شود و در حیطهٔ نفس حس‌کننده یا در عالم مثال است (همان، ص ۱۷۳ و ۳۸۶ و ۳۳۷ و ۳۵۳ و ۲۷۱ و ۳۴۷؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۳۳۵).

صورت‌های خیالی نیز به نفس قیام صدوری دارند (همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۴۵۶) این صور، در عالم نفس انسانی و در مثال متصل به وجود انسان‌اند (همان، ص ۷۶۰). البته این ایجاد در علوم حسی و خیالی به اعداد مظهري است که برای آن وجودهای حسی و خیالی در طبیعت یا عالم خیال است (پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۹). در واقع، ابزارهای مربوط به حواس و خیال در حکم آینه و مظهري برای صور حسی و خیالی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۲۴۶ و ۵۲ و ۳۸۶ و ۳۳۷؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۷۶۰؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۴۴۹؛ شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۹).

در ادراک عقلی نیز صورت‌های عقلی در جای خود مستقرند و نفس در سیر وجودی‌اش بالا می‌آید و با آنها متحد می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۷۱) یا نفس از دور با آنها ارتباط برقرار می‌نماید و آنها را مشاهده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۹۹؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۳). از طرف دیگر، صدرالمآلهین علاوه بر اتحاد نفس با صور علمی عقلی، به اتحاد با صور حسی و خیالی قائل است (شیرازی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۳۰۳؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۶۲ و ۱۷۳ و ۳۸۶ و ۳۳۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۵۳ و ۲۷۱ و ۳۴۷؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۳۳۵). بنابراین، خلاقیت و نقش مؤثر نفس در سیر جوهری اشتدادی در علوم حضوری با اتحاد با صور علمی، درجات یقین را شدت می‌بخشد. نفس همچنان بعد از طرح دو وجود حسی و خیالی، از جهت اتحاد با صور عقلیه‌ای که درک کرده است، با عقل فعال نیز متحد می‌گردد و پس از بالقوه بودن، عقل، عاقل و معقول بالفعل می‌شود. همهٔ معانی به طور صرافت و اطلاق در عقل فعال موجودند و هر نفسی به اندازهٔ استعدادی که دارد، با عقل متحد می‌شود. همین اتحاد عامل دیگر یقینی بودن علم حضوری است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰ و ۱۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۸ و ۳۰۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۸ و ۳۳۹).

البته انسان با وجود رابطی عقل فعال، متحد می‌شود. ارتباط با وجود رابطی نیز گاه ضعیف است و نفس حقایق عقلی را از دور مشاهده می‌کند و مفهوم کلی را می‌یابد. گاه نیز مشاهده

نزدیک است و انسان کلی سعی را به دست می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۷۰؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۵۰۸؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۶).

پس گرچه خلاقیت نفس در شکل‌گیری علم حضوری مؤثر است، اما مشاهده و ارتباط با علت و دریافت فیض، باوری را به یقین مبدل می‌کند (صلواتی، ۱۳۹۸، ج ۵۸، ص ۳۱؛ موسوی‌پور؛ جوادی؛ عباسی، ۱۳۹۸، ج ۱۶، ص ۸۱). به عبارتی، بنابر اصالت، تشکیک در حقیقت وجود و توحید خاصی، علم و صفات کمالی، از شئون وجودند. مبدأ حقایق و کمالات وجودی نیز حقیقت بسیط حق تعالی است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۴۴۹).

۲. علم حضوری در الصافی

۲-۱. یقین در الصافی

فیض کاشانی یقین را در الصافی تعریف نکرده است. او در موردی، آن را علم دانسته است که به نظر می‌رسد یقین عام که مطلق اعتقاد غیرجازم است، مدنظر وی باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۰۵). او منابع ایجاد یقین در انسان را مشاهده با حواس به انضمام نظر، تدبیر در آیات الهی، تفکر، تجزیه، تحلیل، برهان و نقلیات معتبر می‌داند (همان، ج ۲، ص ۴۱ و ۴۷۱؛ همان، ج ۴، ص ۳۴۵ و ۳۴۱ و ۱۶۰؛ همان، ج ۵، ص ۵ و ۸۲ و ۱۲؛ همان، ج ۳، ص ۵۷ و ۴۰، ۱۶۴ و ۱۴۸)، نظیر این که عقول در آیات الهی مانند درختان گوناگون، مرگ و زندگی، اختلاف شب و روز و... تدبیر می‌کنند تا به عظمت، علم و دیگر صفات الهی برسند (همان، ج ۳، ص ۵۸، ۴۰۸؛ همان، ج ۴، ص ۴۸ و ۱۲۷؛ همان، ج ۵، ص ۵ و ۷۰) یا چنان که ابراهیم (ع) می‌خواست یقین و سکون قلب به وحی را با انضمام مشاهده حسی نحوه زنده شدن مردگان، افزایش دهد (همان، ج ۱، ص ۲۹۳؛ همان، ج ۳، ص ۲۳۶؛ همان، ج ۲، ص ۹۸). فیض یکی دیگر از منابع ایجاد یقین را علم حضوری می‌داند.

۲-۲. نحوه شکل‌گیری علم حضوری در الصافی

در الصافی، فیض در قالب عبارات و کلمات گوناگون به علم حضوری می‌پردازد. یکی از کلمات، «احاطه» است که «علمی است که فرد شیء را چنان که حقیقتاً هست، می‌داند»

(همان، ج ۱، ص ۲۸۲). این کلمه مبین دسترسی عالم به وجود معلوم و حالت وجودی عالم نسبت به معلوم است. در هدایت نیز خدا صورت هر چیز را به او عطا می‌کند و به هدف خلقتش راهنمایی تدریجی می‌نماید (همان، ج ۳، ص ۱۲۸ و ۳۰۹ و ۲۳۹ و ۲۶۳؛ همان، ج ۴، ص ۴۰ و ۳۶۳ و ۱۵۴ و ۳۸۸ و ۶۴؛ همان، ج ۵، ص ۳۱۷ و ۲۶۶ و ۲۰۴ و ۱۹۲). از منظر فیض، هدایت یا به علوم افاضی حضوری (همان، ج ۱، ص ۴۰۲ و ۴۹۸ و ۹۶ و ۴۹۸؛ همان، ج ۲، ص ۳۶۸ و ۴۵۲ و ۴۴۱ و ۲۰۹؛ همان، ج ۵، ص ۱۳ و ۲۳۹؛ همان، ص ۴، ۱۹۵ و ۲۳۰ و ۳۸۳ و ۱۴۹؛ همان، ج ۳، ص ۳۲۶) یا به نقش امام در هدایت باطنی نفوس اشاره می‌کند، چنان‌که در ایمان، رشد احاطه قلبی یا وجودی روی می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۱۳۰ و ۱۸۹ و ۴۰۰؛ همان، ج ۳، ص ۱۳۵ و ۲۳۶ و ۲۷۷ و ۱۵۴؛ همان، ج ۱، ص ۹۸ و ۲۳۵؛ همان، ج ۴، ص ۳۶۸) و شعور ویژه نسبت به هستی را در پی می‌آورد (همان، ج ۵، ص ۱۴۱؛ همان، ج ۲، ص ۱۵۶). پس در این کلمه، عالم اتصال شدید وجودی به معلوم به سبب اشتداد وجودی حاصل از علت مفیض می‌یابد. کلمه دیگر «شهادت» است به معنای حضور، علم و مراقبت احوال (همان، ص ۴ و ۶۵؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۷ و ۱۷۷؛ همان، ج ۳، ص ۳۷۵ و ۳۴۳ و ۳۶۷؛ همان، ج ۱، ص ۱۹۲). شهادت به نحو حسی، خیالی، عقلی است و احاطه به احوال درونی (همان، ج ۴، ص ۳۸۷ و ۲۲۶؛ همان، ج ۱، ص ۱۰۲؛ همان، ج ۳، ص ۳۴۳ و ۲۳۹؛ همان، ج ۲، ص ۱۰۲). پس شهادت نیز احاطه عالم به عین معلوم را در بر می‌گیرد.

بر مبنای تحلیل این کلمات، علم حضوری، حضور وجود معلوم نزد عالم بدون واسطه یا اتصال وجودی عالم به معلوم یا شکل‌گیری حقیقت یا عین معلوم نزد عالم است. در این موارد، درک معلوم، بنابر فعلیت خود نفس و عاری از ابزار مادی محقق می‌شود. همچنین می‌توان گفت که این تعاریف، بر مبنای تبیین ویژگی‌های وجودی دو رکن عالم و معلوم است، زیرا حضور وجود معلوم نزد عالم یا شکل بستن حقیقت معلوم نزد عالم یا دسترسی عالم به عین معلوم مبنی بر فعلیت یا احاطه وجودی عالم یا عدم واسطه ابزار حسی و مادی و صور ذهنی بین عالم و معلوم، مبتنی بر فعلیت و اشتداد قلبی یا وجودی عالم است.

بر این اساس، قوت نفس عامل اساسی شکل‌گیری علم حضوری و پذیرش افاضه الهی است که بر پایه درجه احاطه عالم به معلوم، اقسام متعدد علم حضوری شکل می‌گیرد. فیض کاشانی برخی از این اقسام متعدد را یقین‌آفرین می‌داند. برای نمونه، او بر احاطه نفس و شرح صدر عالم که ناشی از طهارت نفس است، تأکید می‌کند. نیز حکمت که به معنای علم متقن

و خطاناپذیر است، پس از علم به غیب و شهادت که مبتنی بر احاطه وجودی عالم به موجودات عوالم مختلف و حضور آنها نزد اوست، محقق می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۵۴؛ همان، ص ۳ و ۱۶۴). در نهایت، برآیند علم احاطی که متعلق آن وجود عینی اشیاست، همان حکمت یا علم محکم و آشکارکننده حقیقت است. بنابراین، علم به معارف حق الهی، کشف حقایق غیبی و پنهان از نظر عادی بدون استعمال ابزار عادی که منطبق بر علم حضوری است، همان حکمت است یا در نهایت، به حکمت ختم می‌شود. اتقان در حکمت نیز نمایانگر عدم تردید است.

در وحی و الهام نیز خدا علوم غیبی را که پوشیده از حواس است، به برگزیدگانش که دارای نفوس مطهر و شرح صدرند، القا می‌کند. پیامبران به صحت شهود خود در وحی، یقین دارند (همان، ج ۵، ص ۲۲۲؛ همان، ج ۳، ص ۳۷ و ۶۰ و ۳۲؛ همان، ج ۱، ص ۹۳؛ همان، ج ۲، ص ۲۵۹؛ همان، ج ۴، ص ۱۸۹). این مورد به موهبی و افاضی بودن یقین بر قابل متناسب نیز اشاره می‌کند. علاوه بر این که شرح صدر همان نزول سکینه یا عامل ایجادگر آرامش است. نزول تدریجی وحی نیز عامل تثبیت قلب است (همان، ج ۳، ص ۳۰۵؛ همان، ج ۴، ص ۱۲؛ همان، ج ۳، ص ۵۵).

یکی دیگر از عواملی که سبب احاطه نفس می‌شود، روح ایمان است. خداوند مؤمن را با روح ایمان هدایت می‌کند، قلب او را توسعه می‌بخشد و نور را درون آن می‌تاباند (همان، ج ۵، ص ۱۴۱ و ۱۵۲؛ همان، ج ۲، ص ۱۵۶؛ همان، ج ۳، ص ۳۸۷). این قلب وسیع و باطن نورانی، مؤمن را در ابعاد مختلف علوم حضوری و حصولی رشد می‌دهد. به همین دلیل، مؤمنان احساسات خود را از حق باز نداشته و آنچه با حواس خود دریافته‌اند، با عقل یا قلب خویش به نحو صحیحی فهم می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۲۸۸ و ۴۴۰ و ۳۱۳؛ همان، ج ۴، ص ۱۳۷ و ۳۶۳ و ۲۶۰؛ همان، ج ۵، ص ۵؛ همان، ج ۲، ص ۳۱۳). به همین دلیل، پدیده‌های هستی برای مؤمنان، آیات محسوب می‌شوند (همان، ص ۲۷۱ و ۴۲۸). علاوه بر این، مؤمنان اهل تذکر و یاد خداوند و همین علم حضوری مستمر، ایشان را در مراتب تشکیکی ایمان از مراتب نازل به عالی که متضمن درک حضوری است، سیر می‌دهد (همان، ص ۱۸۰ و ۸۶ و ۸۵). درجه اول ایمان، تصدیقات همراه با شبهه و شک بنابر اختلاف مراتب است. مراتب وسط، ایمان خالص یعنی تصدیقاتی است که شکی ندارند. بالاترین درجات ایمان تصدیق همراه با شهود و عیان است که یقین به خدا و صفات او را در پی دارد و سبب گرایش کامل قلب به خدا می‌شود (همان، ص ۱۸۰ و ۸۶ و ۸۵). علاوه بر

این که آرامش قلب را نیز در پی دارد (همان، ج ۳، ص ۷۲ و ۳۸۷؛ همان، ج ۲، ص ۲۷۱ و ۳۴۵؛ همان، ج ۵، ص ۴۲). موارد مذکور هم بر ارتقای کمالی نفس و در عین حال، موهبی بودن یقین البته بر قابل مستعد اشاره دارد.

ویژگی و خاصیت عالمی که عالم و معلوم، خصوصاً عالم در آن قرار دارند، نیز در ایجاد یقین مؤثر است. به عبارت دیگر، تغییر عالم سبب شکل‌گیری یقین است. می‌توان این مطلب را نیز به قوت نفس و ویژگی‌هایش برگرداند، به این صورت که تبدل قلوب و ابصار یا وجود نفس که به دلیل تغییر عالم وجودی نفس و اشتداد نفس در ویژگی‌هایش است، سبب می‌شود که رؤیت از طریق ابزار حسی و ذهنی محقق نشود و فرد با چشم بصیرت، امور را دریابد (همان، ج ۲، ص ۱۹۸؛ همان، ج ۵، ص ۳۶۹). بصیرت یا چشم قلب نسبت به معلوم، بدون واسطه ابزار حسی، یکی از اقسام علوم حضوری است که عامل یقین است. به عبارتی، حتی قبل از مرگ نیز به دلیل طهارت نفس این تغییر عالم رخ می‌دهد (همان، ج ۳، ص ۳۰۰). معاینه امور غیبی در دنیا با چشم بصیرت علم‌الیقین است و رؤیت دوزخ و بهشت در قیامت و برزخ با چشم بصیرت عین‌الیقین (همان، ج ۲، ص ۱۹۸؛ همان، ج ۵، ص ۳۶۹). ابراهیم (ع) در همین دنیا ملکوت آسمان‌ها و زمین را شهود کرد و از این طریق به یقین رسید (همان، ج ۲، ص ۱۳۲). مجرمان نیز در قیامت آتش را می‌بینند و یقین می‌کنند که از آن نجات نمی‌یابند (همان، ص ۳ و ۲۴۷؛ همان، ج ۴، ص ۱۵۵ و ۲۹۲).

۳. علم حضوری در المیزان

۳-۱. یقین در المیزان

علامه در المیزان یقین را با توجه به دو عنصر اثباتی و سلبی تعریف می‌کند. از منظر ایشان، یقین علم صددرصدی است که شک و تردیدی در آن رخنه نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۴۴). او منابع متعددی برای ایجاد یقین، از جمله برهان، حس و مشاهده آیات آفاقی و انفسی، ریاضت و عبادت می‌شمارد (همان، ج ۱۲، ص ۲۸۹؛ همان، ج ۱، ص ۶۳۸؛ همان، ج ۱۸، ص ۳۵۱؛ همان، ج ۳، ص ۱۷۹). به علاوه، در کنار این منابع، علم حضوری را نیز یقین‌آفرین می‌داند (همان، ج ۲۰، ص ۶۰۲؛ همان، ج ۴، ص ۱۰۳). از دید علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۹۹ حجر،

شهود مستقیم خود واقعیت موصوف یقین است که میان فاعل شناسا و معلوم، هیچ گونه حجابی حتی حجاب صورت ذهنی حائل نیست (رضایی، ۱۳۹۳، ص ۷۵ و ۷۶).

۳-۲. نحوه شکل‌گیری علم حضوری در المیزان

در المیزان در قالب کلمات گوناگون به علم حضوری پرداخته شده است. علامه طباطبایی حضور و وجود را در مورد علم حضوری به کار برده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۳۵؛ همان، ج ۱۳، ص ۱۵۱؛ همان، ج ۷، ص ۴۰۴). بنابراین، در علم حضوری، وجود معلوم نزد عالم حاضر است (همان، ج ۱۳، ص ۱۵۱) و نیازمند مقدمات و ابزار نیست (همان، ج ۶، ص ۲۵۳؛ همان، ج ۱۲، ص ۴۵۲). یکی دیگر از کلمات، «هدایت» است که به معنای راهنمایی به سوی حق و کمال وجودی است (همان، ج ۴، ص ۴۴۸؛ همان، ج ۱۸، ص ۲۶۵؛ همان، ج ۱۶، ص ۳۴۴). هدایت حقایقی است که از فطرت، وحی، رسل و... القا می‌شود (همان، ج ۱۲، ص ۳۱۳؛ همان، ج ۵، ص ۵۰۴). دریافت‌کننده هدایت، قلب یا نفس دارای شرح صدر و نورانی است. کنار هم آمدن نورانیت و شرح صدر نشان می‌دهد که نورانیت، بنابر اشتداد قلب یا نفس یا همان وجود است. بنابراین، به فعلیت عالم و حضور عین معلوم نزد او اشاره می‌کند (همان، ج ۱۷، ص ۳۸۸؛ همان، ج ۸، ص ۱۳۰ و ۳۰۹؛ همان، ج ۳، ص ۸۵؛ همان، ج ۱۳، ص ۱۳۰). کلمه دیگر، «احاطه» است که به معنای «تسلط بر اجزای یک موجود است» (همان، ج ۱۱، ص ۲۹۵ و ۴۱۹؛ همان، ج ۹، ص ۱۲۷). اگر معنای آن را از خصوصیات مادی مجرد کنیم، احاطه وجودی به اشیا و حضور آن در نزد عالم است (همان، ج ۲، ص ۵۱۱) که به عدم واسطه بین عالم و معلوم اشاره دارد (همان، ج ۷، ص ۴۰۴؛ همان، ج ۴، ص ۲۲۱؛ همان، ج ۱۰، ص ۴۵۲). کلمه «شهادت» نیز «رسیدن به عین یک چیز، به وسیله حس ظاهر یا باطن» است (همان، ج ۲، ص ۳۷۳). همچنین این کلمه به احاطه شاهد بر مشهود به نحو حسی، خیالی، عقلی و یا وجودی اشاره می‌کند (همان، ج ۱۹، ص ۳۸۲). پس شهادت به معنای احاطه وجودی به حضور عین معلوم نزد عالم اشاره دارد (همان، ج ۲، ص ۴۶۷). کلمه «حکمت» نیز «علم به معارف حق الهی و کشف حقایقی است که از حواس ظاهری پنهان است» (همان، ج ۱۴، ص ۲۴). بنابراین، حکمت با احاطه وجودی یا قلبی عالم و رسیدن به عین وجود معلوم بدون واسطه صور و آلات حاصل می‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۸؛ همان، ج ۲۰، ص ۳۸۷؛ همان، ج ۱، ص ۴۱۳؛ همان، ج ۳، ص ۳۸۲؛ همان، ج ۱۷، ص ۳۲۲؛ همان، ج ۱۲، ص ۲۸۹).

بر مبنای تحلیل این کلمات، می‌توان علم حضوری را اتصال وجودی عالم به معلوم یا شکل‌گیری حقیقت معلوم نزد عالم در مقابل صورت آن و حضور عین معلوم نزد عالم دانست. همچنین می‌توان علم حضوری را عدم واسطه آلت و صور ذهنی بین عالم و معلوم مبتنی بر فعلیت و اشتداد قلبی یا وجودی عالم که به حضور خود معلوم برای عالم می‌انجامد، دانست. به علاوه، وجود مبنای تعاریف است. در واقع، علم حضوری همان وجود و حضور است و تعاریف به دست آمده از سایر کلمات به کاررفته در علم حضوری، در ذیل این تعریف قرار می‌گیرد، زیرا بر مبنای تبیین ویژگی‌های وجودی دو رکن عالم و معلوم است. پس علم حضوری در میزان، شهود و رؤیت عین معلوم و حضور آن در پی اتصال وجودی یا احاطه شدید وجودی بدون نیاز به واسطه و ابزار است. با توجه به درجه نسبت عالم و معلوم یا احاطه نفس به معلوم، اقسام متعدد علم حضوری شکل می‌گیرد که علامه برخی از این اقسام متعدد را یقین‌آفرین می‌داند. همچنین نفس به دلیل ویژگی خاصش توانایی دریافت افاضه الهی و درک علم حضوری که یقین از تبعات آن است را دارد (همان، ج ۱۱، ص ۴۱۹؛ همان، ج ۲، ص ۵۱۱؛ همان، ج ۱۵، ص ۵۰۶). از طرف دیگر، احاطه حقیقی به اشیا عامل علم به ظاهر و باطن است (همان، ج ۷، ص ۴۰۴؛ همان، ج ۱۱، ص ۲۹۵؛ همان، ج ۹، ص ۱۲۷) و حاصل این احاطه، یقینی است (همان، ج ۱۵، ص ۵۰۶).

نمونه این مورد، بصیرت یا رؤیت قلبی یا دیده باطنی است که بدون حواس و ابزار مادی حاصل می‌شود و یکی از انواع علوم حضوری است. بصیرت، هم در دنیا و هم در آخرت مطرح می‌شود، به این نحو که مشاهده دوزخ با چشم بصیرت، در دنیا علم‌الیقین است. همچنین دیدن دوزخ در قیامت با چشم ظاهر که همان رؤیت قلبی است، عین‌الیقین است (همان، ج ۲۰، ص ۶۰۲؛ همان، ج ۴، ص ۱۰۳؛ همان، ج ۲، ص ۵۷۵). علامه ایمان و قرب را دو ویژگی نفسانی و عامل دریافت این علوم حضوری می‌داند (همان، ج ۳، ص ۳۸۲؛ همان، ج ۱۰، ص ۲۷۴ و ۲۷۶؛ همان، ج ۱۷، ص ۳۲۲). از منظر علامه، مؤمنان به سبب حالت نفسانی خود یا روح ایمان (همان، ج ۲، ص ۴۴۰؛ همان، ج ۱۹، ص ۳۴۱) حیات طبیعی غیر حیات مشترک بین مؤمن و کافر دارند. این حیات آثاری خاص از جمله، شعور طیب دارد که ملازم با سعادت ابدی انسان است. این شعور طیب نور (همان) و همان سعه قلبی و احاطی یا قوت و شدت وجودی نفس است که علاوه بر یقین معرفتی و غیر قابل تردید به خدا و صفات او، ثبات و اطمینان قلبی یا

آرامش را که از نشانه‌هایش عدم ترس و اندوه است، به دنبال می‌آورد (همان، ج ۲، ص ۴۳۸). علامه ایمان را امری تشکیکی می‌داند که در مرتبه چهارم آن برای فرد مشهود می‌شود که ملک تنها برای خداست و مالکیت موجودات نسبت به خود و اشیای دیگر، به سبب تملیک الهی است. در این صورت، انسان یقین می‌کند که هیچ کس از خود استقلال، تأثیر و سببیت مگر به اذن خدا ندارد. وقتی چنین یقین علمی حاصل شد، نفس یا قلب آرامشی می‌یابد که از هیچ پیشامد ناگواری ناراحت نمی‌شود (همان، ج ۱، ص ۴۵۶). مقربان هم دارای بصیرت و علم‌الیقین‌اند. آنان در قیامت علیین را با ارائه خدای تعالی، با چشم خود به نحو یقینی شهود می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۳۸۷)، زیرا به سبب قرب الهی، از پروردگار خود در حجاب نیستند. میان قلب آنان و پروردگارشان پرده‌ای از محسوسات، موهومات، خواهش نفس، تلبیس شیطان، معصیت و جهل باقی نمانده است و هر چیز برای آنان آیتی است که خدا را نمایانگر می‌کند. بنابراین به یقین می‌رسند (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۸؛ همان، ج ۲، ص ۳۸۷؛ همان، ج ۱، ص ۴۱۳). نور و رفع حجب هر دو نمایانگر شدت وجودی در ایمان و قرب است که در بصیرت حاصل از این دو، یقین و ثبات نفس حاصل می‌شود. علاوه بر تغییر علمی و صفاتی، قلب ایشان به سبب قرب به خدا و عدم حجاب بین ایشان و خدا تغییر گرایشی نیز می‌یابد و از تعلق به غیر خدا پاک می‌شود. این تغییر در گرایش‌های قلب سبب می‌شود که ایشان هر موجود و حادثه‌ای را به سبب این که آیات خدا و تجلیات جمال مطلق اوست، زیبا بینند. به همین دلیل، غرق در نعمت‌های خدا، مسرت و امنیت‌اند که غم و اندوهی با آن نیست. به علاوه، این محبت نوری می‌شود که باید و نباید رفتاری را نیز برای او آشکار می‌سازد و روحی می‌شود که او را به خیرات وامی‌دارد (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۷). همچنین وحی از راه به کارگیری حواس یا عقل به دست نمی‌آید (رضایی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷). در وحی نیز بین خدای تعالی و نفس پاک پیامبر (ص) حجابی نیست و شخص مورد وحی، کسی جز خدا را هم‌کلام خود نمی‌یابد. پس او یقین دارد که این وحی از جانب خدای سبحان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۸۶؛ همان، ج ۱۰، ص ۳۶۳؛ همان، ج ۱۴، ص ۱۹۲؛ همان، ج ۱، ص ۱۳۱).

عامل دیگری که از منظر علامه سبب شکل‌گیری یقین می‌شود ویژگی و خاصیت عالمی است که عالم و معلوم خصوصاً عالم در آن قرار دارند. به عبارت دیگر، تغییر عالم سبب شکل‌گیری یقین است. از دید علامه، عالم آخرت عالم یقین عمومی است (همان، ج ۲،

ص ۳۸۷؛ همان، ج ۱۲، ص ۲۸۹)، زیرا در این عالم، احاطه و شدت وجودی در عالم و معلوم به دلیل رهایی از جسم عنصری روی می‌دهد. یکی از نشانه‌های این قوت وجود این است که حواس، ابزار مادی و مشاهده حسی و دنیایی در این عالم مطرح نمی‌شود، بلکه رؤیت به نحو قلبی است (همان، ج ۳، ص ۴۰؛ همان، ج ۱۴، ص ۳۴۵؛ همان، ج ۶، ص ۵۴۰).

علامه از این قوت وجودی به رفع حجاب از مقابل دیدگان و حواس تعبیر می‌کند که همان رؤیت و بصیرت قلبی است. در واقع، تغییر عالم سبب رفع حجب در نفس می‌شود و در نتیجه، حقایق غیبی به طور کامل برای انسان مشهود می‌شود و تردید از بین می‌رود (همان، ج ۱۱، ص ۱۳؛ همان، ج ۸، ص ۱۵۷؛ همان، ج ۱۴، ص ۵۵۷). انسان به دنبال مشاهده نشانه‌های آخرت و نزدیک شدن به حیات برزخی و نیز در قیامت، تأویل امور و معارف دینی را می‌یابد و به رؤیت قلبی یقین می‌کند که دیگر هیچ گریزگاهی از عذاب ندارد (همان، ج ۲۰، ص ۴۷۷ و ۱۵۳؛ همان، ج ۱۰، ص ۹۵؛ همان، ج ۱۷، ص ۶۱۰ و ۴۷۵؛ همان، ج ۱۰، ص ۹۵). او با بصیرت درمی‌یابد که اسباب اوهامی بودند که آنها را مستقل می‌پنداشت و تدبیر امر در آغاز و فرجام به دست خداست (همان، ج ۷، ص ۳۹۷؛ همان، ج ۱۶، ص ۳۷۹).

به‌علاوه، علامه در برخی عبارات، رؤیت قلب را با مشاهده ملکوت در دنیا پیوند می‌زند و این، عامل دیگر ایجاد یقین است (همان، ج ۱۹، ص ۴۹؛ همان، ج ۱۸، ص ۵۶۲). ملکوت امر یا باطن دنیاست (همان، ج ۱، ص ۴۱۳؛ همان، ج ۸، ص ۳۰۹) که از نظر علامه، همان وجود اشیا از جهت اتساع و قیامی است که به خدای سبحان و ذات او دارند (همان، ج ۷، ص ۲۴۳).

خداوند به واسطه نشان دادن ملکوت آسمان‌ها و زمین تسبیح موجودات را به پیامبر (ص) نشان داد (همان، ج ۱۵، ص ۱۸۷ و ۵۶۳ و ۲۷۶؛ همان، ج ۱۴، ص ۵۰۷؛ همان، ج ۱۹، ص ۵۵ و ۴۸ و ۴۹). امام (ع) نیز با رؤیت قلبی ملکوت به یقین می‌رسد (همان، ج ۱، ص ۴۱۳). ابراهیم (ع) خدا را از طریق مشاهده ملکوت اشیا و از جهت استنادی که اشیا به او دارند، شهود کرد. بنابراین به اسمای حسنی و صفات خداوند و ربوبیت او یقین یافت (همان، ج ۷، ص ۲۴۴ و ۲۲۹؛ همان، ج ۳، ص ۱۰۱؛ همان، ج ۱، ص ۴۱۳؛ همان، ج ۱۹، ص ۵۵). چه بسا بر مبنای نمایاندن همین عوالم، برای انبیا و اولیا عصمت محقق می‌شود که همان برهان الهی و علم مکشوف و یقین مشهود است. این یقین معرفتی در ساحت علم و عمل انسان به حدی تأثیرگذار است که نفس میل به معصیت نمی‌کند و دچار جهل و ضلالت نمی‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۱۷۴؛ همان، ج ۱۴، ص ۳۸۵).

می‌توان حتی تغییر عالم را نیز به قوت و احاطه نفس برگرداند. مؤید این مطلب، روح ایمان در مؤمنان است که حیات تازه‌ای غیر از حیات مشترک حیوانی پدید می‌آورد (همان، ج ۱۹، ص ۳۴۱). این حیات تازه بیانگر تغییر عالم نفس است که بر مبنای تغییر علوم و گرایش‌های نفس یا رشد نفس پدید آمده است. کلمه «حجاب» نیز که رفع آن نمایانگر احاطه نفس است در موارد متعدد از جمله رفع حجاب دنیا و بدن مادی مطرح می‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۱۳؛ همان، ج ۸، ص ۱۵۷؛ همان، ج ۱۴، ص ۵۵۷).

نکته دیگری هم که در مورد ایجاد یقین باید لحاظ کرد، این است که قابلیت نفس و در نهایت، یقین در روندی مستمر شکل می‌گیرد، به این صورت که هر قسم علم حضوری که نمایانگر ربط وجودی عالم و معلوم است، زمینه شکل‌گیری یقین در اقسام بالاتر علم حضوری است و در واقع، رشددهنده قابلیت نفس برای دریافت مراتب بالاتر یقین. برای نمونه، درجات پایین‌تر از رؤیت قلبی ملکوت و عصمت، ذکر یا توجه باطنی به خداست که بر هر چیز شهید و محیط است. ذکر و یاد خدا زمینه شکل‌گیری رؤیت قلبی مؤمنان و مقربان است. این علم حضوری و توجه باطنی، به نحو مستمر آثار علمی و صفات اخلاقی درونی را در پی دارد: اولاً سبب می‌شود که انسان دچار غفلت نشود و برای خود استقلال در مقابل خدا قائل نباشد. از طرف دیگر، از آن‌رو که کمال هر چیزی خالص بودن آن در ذات و آثار است، کمال انسانی در این است که خود را بنده‌ای خالص و مملوک برای خدا بداند و از میان صفات اخلاقی به آن صفتی متصف باشد که سازگار با عبودیت است. در این هنگام، اطمینان و سکون قلب از شهود فقر پدید می‌آید. اطمینان و سکون قلب، با رشد اخلاقی و احاطه وجودی نفس، وصول به عوالم برتر و رؤیت قلبی ملکوتی را پدید می‌آورد که یقین معرفتی حاصل آن است (همان، ج ۱۹، ص ۳۷۴؛ همان، ج ۱۱، ص ۴۸۷).

۴. مقایسه دیدگاه‌های صدرا و تفاسیر

بر اساس نظرات ملاصدرا و نویسندگان تفاسیر الصافی و المیزان و مقایسه آنها می‌توان نقاط اشتراک و اختلاف در رابطه با عوامل ایجاد علم حضوری را به شرح زیر بیان کرد:

صدرا بنابر اصالت و تشکیک وجود، علم را امری وجودی و مشکک می‌داند. علم حضوری به‌عنوان قوی‌ترین مرتبه، عین معلوم و غیر متوقف بر انطباق به واسطه حکایت

صورت است. پس علم حضوری علمی یقینی است. در تفاسیر یادشده نیز علم حضوری بر مبنای تبیین ویژگی‌های وجودی دو رکن عالم و معلوم، خصوصاً عالم، شکل می‌گیرد. به عبارتی، علم حضوری حضور وجود معلوم نزد عالم، مبنی بر فعلیت وجودی یا احاطه وجودی عالم یا عدم واسطه ابزار حسی و مادی و صور ذهنی بین عالم و معلوم است. پس گرچه این تفاسیر عیناً مبانی صدرا را ذکر نمی‌کنند، اما با توجه به کاربرد کلمات، علم حضوری را امر وجودی و مشکک می‌دانند که معلوم در احاطه مستقیم عالم قرار دارد و یقینی است.

از طرف دیگر، بنابر مبانی اصالت، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، نفس نیز وجودی ذومراتب است. علم حضوری به‌عنوان امری وجودی، مشکک و وابسته به مراتب وجودی عالم است. همچنین، بنابر حرکت جوهری اشتدادی، نفس به نحو مداوم کامل می‌شود. پس هر قدر سعه وجودی عالم بیشتر باشد، علم او نیز یقینی‌تر می‌شود. صدرا برای سیر جوهری نفس به عوالم عالی، جدا از سیر تکوینی، شروط اخلاقی و رفتاری نظیر رهایی از منکرات، آلودگی جسم و کدورات نفسانی را نیز بیان می‌کند که عامل تکامل نفس و اتصال به عوالم عالی و یقین می‌شود. به همین دلیل، صدرا در مراتب مترتب عقلانی و در پی اشتداد وجودی نفس، علوم حضوری را در مراتب عالی وجودی نفس، خصوصاً در قوه قدسیه و عقل مستفاد تصویر می‌کند. نفس در این مراتب به سبب تجرد تام، توانایی اتصال و اتحاد با مجردات را دارد که مراتب متفاوتی از یقین را در پی می‌آورد. به علاوه، نفس مراتب متناظر با عوالم وجود دارد که در هر یک نحوی از یقین حاصل می‌آید. در تفاسیر مذکور نیز علم حضوری بر مبنای تبیین ویژگی‌های وجودی، خصوصاً در عالم، شکل می‌گیرد. بر این اساس، قوت نفس عامل اساسی شکل‌گیری علم حضوری و پذیرش افاضه الهی است. بر پایه درجه احاطه عالم به معلوم، اقسام متعدد یقین شکل می‌گیرد. پس در این تفاسیر هم تشکیک در وجود نفس و حرکت جوهری آن پذیرفته شده است. البته این احاطه وجودی صرفاً بر مبنای طهارت، پاکی نفس، ایمان، رشد اخلاقی، صفاتی و رفتاری تبیین می‌شود. در وحی، حکمت، بصیرت و رؤیت قلبی، این یقین ایجاد می‌شود. به‌عنوان نمونه، مؤمنان به سبب حالت نفسانی خود یا روح ایمان، حیات طیبی دارند. این حیات آثاری خاص از جمله شعور طیب دارد که همان نور، سعه قلبی، احاطی یا قوت و شدت وجودی نفس است که علوم

یقینی را نیز در پی می‌آورد. در قرب نیز که حجب گوناگون به تناوب رفع می‌شود، فرد دارای بصیرت و علم‌الیقین می‌شود.

در نظر صدرا، مراتب مترتب یقین با توجه به رشد علمی، اخلاقی و رفتاری نفس، ابتدا با برهان است، در ادامه با بصیرت قلبی و در نهایت، با اتحاد و فنا با حقیقت مجرد. هر مرتبه مقدمه شکل‌گیری مرتبه بعدی است و به نحو مترتب بر قوت نفس می‌افزاید. در تفاسیر مذکور نیز قابلیت نفس و در نهایت، یقین در روند مستمر رشد علمی، اخلاقی و رفتاری به علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌انجامد. پس هر قسم علم حضوری که نمایانگر ربط وجودی عالم، معلوم و درجه آنهاست، زمینه شکل‌گیری یقین در اقسام بالاتر علم حضوری است.

از نظر صدرا، در مقام فنا نفس پس از شهودهای مکرر و اعراض از غیر حق، در وجود الهی فانی و به حقایق اشیا و یقین به توحید می‌رسد، زیرا فرد با فنا از خود و بقا به حق تعالی و فرو رفتن در مشاهده ذات الهی، همه چیزها را با نور پروردگار، همان‌گونه که در واقعیت، غیر مستقل‌اند، می‌بیند. اگرچه در تفاسیر مدنظر عملاً به فنا توجهی نشده است، اما رفع حجب در مراتب گوناگون نفس مؤید فناست. علاوه بر این که شهود ملکوت و اتصال محض اشیا به خدا، یقین حضوری نظیر فنا را در پی می‌آورد.

نتیجه نهایی این شهودهای یقینی مکرر و اتصال به علت حقیقی در نظر صدرا، نزول سکینه روحی و طمأنینه الهی برای فرد است. اما در تفاسیر فیض و علامه، قوت وجودی نفس یا گسترش قلب، سبب دریافت علوم یقینی از حق تعالی و در پی آن، آرامش نفس می‌شود. همچنین ایجاد تدریجی علم حضوری سبب ایجاد ثبات تدریجی نفس می‌گردد. البته گاه قوت و شدت وجودی نفس، همزمان هم عامل علم یقینی است و هم ثبات نفس. این یقین و آرامش قلبی و دیگر آثار علمی و عملی آن، سایر مراتب وجودی نفس و آثار علمی و عملی یقین روانی بالاتری را در پی دارد.

صدرا جدا از تأثیر نفس در شکل‌گیری یقین از طریق سیر جوهری و کسب کمالات، به خلاقیت آن نیز قائل است. از دیدگاه او، حقیقت علم و صورت معلوم قیام صدور به نفس دارند یا از این جهت که نفس مصدر علم و آفریننده آن است یا به این صورت که نفس مظهر افاضه علم از مبدأ است. صدرا در هر یک از ادراکات حضوری حسی، خیالی و عقلی به

تشریح نحوهٔ خلاقیت نفس می‌پردازد، هرچند که این نقش را در هر یک از مراتب ادراک، تحت تأثیر افاضهٔ مبادی عالی و اتحاد با آنها می‌داند. او این خلاقیت را از طریق سیر جوهری نفس در عوالم ادراکی نفس، مظهریت آلات ادراکی و اتحاد با صور ایجابی ترسیم می‌کند. در تفاسیر بررسی شده نیز تأثیر مبانی صدرایی در حوزهٔ نفس، تنها در حد حرکت جوهری به سبب صفات، کمالات رفتاری و اخلاقی است و به مثال بودن باری تعالی و خلاقیت نفس در سیر جوهری و مراتب تشکیکی توجهی نمی‌شود. به عبارتی، به سیر جوهری نفس در نسبت مفیض علم و دریافت افاضهٔ صرف توجه می‌شود و تحلیل کاملی از نقش نفس در دامنهٔ سیر در عوالم و رسیدن به مجردات و دریافت افاضه صورت نمی‌گیرد.

از نظر صدرا، بنابر اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود و توحید خاصی، علم و صفات کمالی، از شئون وجودند. مبدأ حقایق و کمالات وجودی، حقیقت بسیط حق تعالی است. در تفاسیر مدنظر نیز بر قابلیت نفس و ویژگی خاص آن، از طریق اشتداد در صفات، رفتار و ارتقا تا دریافت یقین از مجردات عالی توجه می‌شود، همچنان‌که در وحی و حکمت این چنین است. البته بر افزایش قابلیت نفس و احاطهٔ آن توسط مبادی عالی برای دریافت یقین تکیه می‌شود.

در نظر ملاصدرا، نفس بر مبنای تشکیک در وجود و حرکت جوهری، متناظر با عوالم خارجی، سیر نفسانی در عوالم وجودی حس، خیال و عقل می‌کند. به این ترتیب، متناسب با اشتداد وجودی و دریافت افاضه و رفع حجب به یقین می‌رسد. در نظر فیض و علامه نیز ویژگی و خاصیت عالمی که عالم، معلوم و خصوصاً عالم، در آن قرار دارند، در ایجاد یقین مؤثر است. به عبارت دیگر، تغییر عالم سبب شکل‌گیری یقین است. می‌توان این مطلب را نیز به قوت نفس و ویژگی‌هایش برگرداند. تبدل و دگرگونی قلوب و ابصار یا وجود نفس به دلیل تغییر عالم وجودی نفس و اشتداد آن در ویژگی‌هایش، سبب می‌شود که رؤیت از طریق ابزار حسی و ذهنی محقق نشود و فرد با چشم بصیرت، با علم یقینی امور را دریابد. در تفاسیر این دو مفسر، به ورود نفس به عالم ملکوت و ادراکات حضوری ویژهٔ آن نیز اشاره می‌شود، اما نظیر صدرا، به پیوست مترتب عوالم مختلف نفسانی توجهی نشده است. البته پس از مرگ نیز یقین عمومی برای همگان به سبب شدت وجودی در عالم و معلوم روی می‌دهد.

نتیجه‌گیری

از مقایسه عوامل ایجاد یقین از نظر ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان به دست می‌آید که این دو تفسیر در حوزه مبانی اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری اشتدادی، از ملاصدرا متأثر بوده‌اند. تأثیر مبانی صدرایی در این تفاسیر، در سه حوزه علم و نسبت آن با عالم و معلوم، عالم و مفیض علم در ایجاد یقین قابل تحلیل است.

یقین در حوزه علم در نظر صدرا و تفاسیر مذکور، امر وجودی است که در دو طرف علم و معلوم یا عالم و معلوم وساطت بردار نیست و به همین دلیل یقینی است. در حوزه عالم، فیض و علامه همچون صدرا بر توان ارتقای کمالی نفس در علم، عمل و صفات یا احاطه وجودی نفس و سیر در عوالم و رفع مستمر حجب و به عبارتی، تبدیل عالم وجودی نفس و کسب فیض یقین از مبادی عالی توجه می‌کنند. یقین در دو حوزه علم و نسبت آن با عالم و معلوم یا حوزه عالم دارای مراتب مترتب و مدرج، هم در اندیشه صدرا و هم در تفاسیر یادشده مذکور است. یقین هم در نظر صدرا و هم در نظر فیض و علامه، مبتنی بر همین مبانی، چون بر پایه شدت وجودی عالم و در متن وجود اوست در ساحت مختلف نفس به یقین روانی هم می‌انجامد و حتی خود این دو یقین نقش متعکس علی معلولی در مراتب مترتب وجودی نفس دارند. البته می‌توان به اعتبار مرتبه شدید نفس، انحای یقین را انتزاع کرد. در حوزه مفیض علم نیز در تفاسیر مذکور، همچون نگاه صدرا به نقش فاعلی حق تعالی در ایجاد یقین، البته در کنش به قابلیت صفاتی، اخلاقی و رفتاری نفس توجه شده است. اصل این قابلیت و رشد مستمر آن نیز متأثر از افاضه الهی است.

در عین حال، در تفاسیر یادشده، در این سه حوزه (علم و نسبت آن با عالم و معلوم، عالم و مفیض علم) از جهت تأثیر مبانی صدرایی اختلافاتی نیز موجود است. اگرچه یقین حاصل از علم حضوری در این تفاسیر، امری وجودی است، اما برخلاف صدرا که از نسبت عینی و وجودی بدون واسطه علم و معلوم برمی‌خیزد، بر احاطه وجودی عالم بر معلوم و نهایتاً عدم وساطت بین این دو و ایجاد یقین تکیه می‌شود. در حوزه عالم هم گرچه صدرا خلایقیت نفس، نقش آن در انشای صور علمی در عالم نفس، نقش اعدادی عوامل گوناگون در ایجاد این صور یقینی حضوری، اتحاد عالم و معلوم و اتحاد نفس با مبادی عالی نظیر عقل فعال و فنا را

در ایجاد یقین مطرح می‌کند، اما در تفاسیر مدنظر بر نقش قابل‌ی نفس در نسبت با مفیض یقین تکیه می‌شود. نیز گرچه در این تفاسیر بر ارتقای نفس و سیر به عوالم عالی نظیر ملکوت تأکید می‌گردد، اما عوالم نفسانی متناظر با عوالم وجودی در نظر صدرا، خصوصاً پیش از مرگ، ترسیم نمی‌شود. با این حال، رفع حجب و معاینه ملکوت اشیا نحوی از اتحاد با مبادی عالی را نمایان می‌کند. در حوزه مفیض علم هم صدرا نفس را مصدر یقین یا مظهر افاضه علم از مبدأ می‌داند. البته او نفس را در نسبت با مبادی مجرد، چه در اصل وجود نفس و چه در اصل اشتداد آن، برای سیر جوهری و دریافت یقین می‌داند، درحالی‌که این جزئیات در تفاسیر مذکور رعایت نشده است. لذا این تفاسیر گرچه از مبانی فلسفی صدرا متأثرند، اما این تأثیر در حوزه‌های مختلف مؤثر بر یقین مختلف است. پس اولاً فیض و علامه در ارائه تحلیل از یقین بیشتر بر دو حوزه تحلیل عوامل یقین در علم، عالم و معلوم و بر جنبه افاضی بودن یقین و خارجی بودن ایجاد یقین تکیه دارند، اما صدرا با دادن نقش کلیدی به نفس در نسبت با معلوم و مبدأ یقین، از نقش صدور نفوس و انتقالی آن در عوالم نفسانی متناظر با وجود سخن می‌گوید. ثانیاً این کاربرد میانه مبانی در تفاسیر مدنظر، سبب شده است که در عین حال که بر نقش احاطی نفس در نسبت با معلوم و عدم وساطت بین آنها و ایجاد یقین از این حوزه تکیه شود، اما تحلیل کاملی از نحوه سیر نفس در عوالمی نظیر ملکوت و رفع حجب، در مقایسه با صدرا که هم اتحاد با مبادی عالی، معلوم و عوالم متناظر وجودی را تبیین کرد، نداشته باشند. پس تبیین صدرا از شکل‌گیری یقین با توجه به استعمال کامل مبانی در سه حوزه ایجاد یقین، کامل‌تر است. عدم اجرای کامل مبانی در سه حوزه پیش‌گفته در تفاسیر مذکور، جدا از ناهمخوانی قسمت‌های مختلف تحلیل یقین در آنها، مؤید آن است که تحلیل‌های فلسفی این تفاسیر تنها بخشی از روش‌های تفسیری مفسران را تشکیل می‌دهد که احیاناً تحت تأثیر سایر دیدگاه‌های تفسیری‌شان نیز قرار می‌گیرد.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ش). الشفاء. تهران: ناصر خسرو.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸ش). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. پناهی آزاد، حسن؛ خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹ش). هستی‌شناسی معرفت، تهران: امیرکبیر.

۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵ش). رَحِیقِ مَخْتوم، (ج ۱۷). تحقیق میثم واثقی؛ قاسم جعفرزاده؛ مهدی سلطانی. قم: اسراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم، (ج ۱۸). تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم، (ج ۱۹). تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم، (ج ۲۰). تحقیق میثم واثقی؛ قاسم جعفرزاده؛ مهدی سلطانی. قم: اسراء.
۸. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۵ب). «علم حضوری (پیشینه، حقیقت و ملاک تحقق)». معرفت فلسفی، (۱)۴، ص ۵۲-۱۱.
۹. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۵الف). «حواس باطنی از منظر معرفت‌شناسی». معرفت فلسفی، (۴)۳، ۶۵-۱۰۸.
۱۰. خامنه‌ای، محمد. (۱۳۸۳ش). حکمت متعالیه و ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲ش). «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن»، فصلنامه ذهن، (۱۵)۴، ۹۷-۱۳۷.
۱۲. رضایی، مرتضی. (۱۳۹۳ش). «نگاهی معرفت‌شناختی به یقین در قرآن». قرآن‌شناخت، (۲)۷، ۷۳-۹۴.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). أسرار الآیات و أنوار البینات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش). منطق نوین (مشمول بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه). تهران: نشر آگاه.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ش). المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ق). الشواهد الربویه فی المناهج السلوکیه، (با حاشیه هادی بن مهدی سیزواری. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی).
۱۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الأسفار الأربعة، (با حاشیه سید محمدحسین طباطبائی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحاشیه علی إلهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۲۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب، (با حاشیه علی نوری). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی؛ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت.
۲۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲ش). مجموعه الرسائل التسعة. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۸۳ش). شرح الاشارات و التنبیها، (تحقیق حسن حسن‌زاده آملی). قم: مرکز النشر التابع لمركز الإعلام الإسلامی.
۲۷. عبدالله، صلواتی. (۱۳۹۸ش). «استنباط مدلهای گوناگون یقین با نظر به امکانات درونی حکمت متعالیه»، آینه معرفت، ۱۹(۱)، ۲۱-۳۸.
۲۸. عبداللهی، مهدی. (۱۳۹۳ش). «تحلیل فلسفی فتای فی الله از منظر صدر المتألهین»، اندیشه دینی، ۱۴(۵۳)، ۱۳۹-۱۶۰. DOI: 10.22099/JRT.2015.2869
۲۹. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹ش). خطوط کلی حکمت متعالیه، (برگرفته از کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرایی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۳۰. علوی عاملی، سید احمد. (۱۳۷۶ش). تقویم ایمان. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
۳۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم، (تحقیق محمدحسن آل یاسین). قم: بیدار.
۳۲. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۲۹۹ش). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الإلهام. تهران: بی‌نا.
۳۳. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۷۵ش). أصول معارف. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۴. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی، (تحقیق حسین اعلمی). تهران: انتشارات الصدر.
۳۵. معلمی، حسن. (۱۳۷۷ش). «معرفت‌شناسی از دیدگاه حکمت متعالیه». قیسات، ۳(۱۰)، ۸۶-۹۳.
۳۶. موسوی‌پور، عذراسادات؛ جوادی، محسن؛ عباسی، بابک. (۱۳۹۸ش). «از کوکیتو تا یقین (بررسی مقایسه‌ای یقین در حکمت صدرایی و فلسفه دکارتی با تأکید بر جنبه الهیاتی)»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۸(۱۶)،



A Comparative Study of Beauty and its Relation to Pleasure and Goodness in the Philosophy of Plotinus and Avicenna

Muḥammūd Şeydī,¹ Ḥusayn Zamānīhā²

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahed University, Tehran, Iran (Corresponding Author). m.saidiy@shahed.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shahed University, Tehran, Iran. zamaniha@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received: December 17, 2023
Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Aesthetics, Plotinus, Avicenna (Arabic: ابن سینا, romanized: Ibn Sīnā), Pleasure, Goodness.



The truth and nature of beauty, as a secondary intelligible (Arabic: مَعْقُولُ الثَّانِي, romanized: ma'qūl al-thānī), have become a topic of discussion among philosophers. In the present study, employing an analytical-comparative method, the truth of beauty and its relationship with pleasure and goodness from the perspectives of Plotinus and Avicenna (Arabic: ابن سینا, romanized: Ibn Sīnā) are examined. It is demonstrated that the thoughts of these two philosophers, despite foundational differences in their metaphysical bases, have significant similarities in this specific area. Although Plotinus recognizes a specific role for proportion and symmetry in the beauty of sensible things influenced by the Platonic tradition, he does not consider this to be the cause or the main criterion of beauty. Instead, he seeks the criterion of sensible beauty among its intelligible causes, with the absolute Good or goodness at the forefront, and regards sensible beauty as a shadow of intelligible beauty. Although Avicenna does not believe in the theory of exemplarism (exemplary ideas), he believes that the cause and criterion of beauty is the perfection of a being. According to Ibn Sina, both beauty itself and the power to perceive beauty are rooted in the perfection of existence. Therefore, the Intellects (Arabic: مَعْقُول, romanized: 'Aqūl), which are above the sensible world (the sensible world), possess a higher degree of beauty, and the Necessarily-Existing (Arabic: واجب الوجود, romanized: Wājib al-Wujūd, lit.: Necessary Being), which is absolute perfection, is at the pinnacle of beauty and grandeur, while at the same time possessing the most complete perception of beauty.

Cite this article: Şeydī, M. & Zamānīhā, Ḥ. (2024). A Comparative Study of Beauty and its Relation to Pleasure and Goodness in the Philosophy of Plotinus and Avicenna. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 195-214. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5723.1489>





بررسی تطبیقی زیبایی و نسبت آن با لذت و خیر در فلسفه فلوطین و ابن سینا

محمود صیدی^۱، حسین زمانیه^۲

۱. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران، (نویسنده مسئول). m.saidiy@shahed.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. zamaniha@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

حقیقت و ماهیت زیبایی به‌عنوان معقول تالی، موضوع بحث فیلسوفان واقع شده است. در پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیلی - تطبیقی به بررسی حقیقت زیبایی و نسبت آن با لذت و خیر از دیدگاه فلوطین و ابن سینا پرداخته شده است و نشان داده می‌شود که اندیشه‌های این دو فیلسوف علی‌رغم تفاوت‌های مبنایی در مبانی متافیزیکی، در این زمینه خاص قرابت قابل توجهی دارند. هر دو فیلسوف به تبع مراتب هستی، زیبایی را نیز دارای مراتب می‌دانند. فلوطین هرچند تحت تأثیر سنت افلاطونی، برای تناسب و تقارن در زیبایی امور محسوس نقش خاصی قائل است، اما به هیچ وجه این امر را علت و ملاک اصلی زیبایی در نظر نمی‌گیرد و ملاک زیبایی محسوس را نزد علل معقول آن و در رأس آنها خیر یا نیکویی مطلق می‌جوید و زیبایی محسوس را سایه‌ای از زیبایی معقول می‌داند. ابن سینا نیز هرچند به نظریه مثل باور ندارد، اما معتقد است که علت و ملاک زیبایی کمال یک موجود است. از نظر ابن سینا هم خود زیبایی و هم قدرت درک زیبایی ریشه در کمال موجود دارد. لذا عقول که فوق عالم محسوس‌اند از مرتبه بالاتری از زیبایی برخوردارند و واجب‌الوجود که کمال مطلق است، در اوج زیبایی و شکوه است و در عین حال، واجد کامل‌ترین ادراک از زیبایی.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

زیبایی‌شناسی، فلوطین، ابن سینا، لذت، خیر.



استناد: صیدی، محمود؛ زمانیه، حسین. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی زیبایی و نسبت آن با لذت و خیر در فلسفه فلوطین و ابن سینا.

آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۱۹۵-۲۱۴. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5723.1489>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی



مقدمه

زیبایی‌شناسی یکی از شاخه‌های مهم فلسفه در کنار شناخت‌شناسی، منطق، اخلاق و متافیزیک است. این شاخه از فلسفه که به دنبال آن است تا چستی زیبایی و امر زیبا را به خوبی بشناسد و حقیقت آن را تعیین و تحلیل کند، زیبایی‌شناسی نامیده می‌شود. زیبایی‌شناسی به بنیادی‌ترین پرسش‌ها درباره زیبایی و چستی آن می‌پردازد: به چه چیزی زیبا گفته می‌شود؟ حقیقت زیبایی یا زیبا بودن چیست؟ آیا زیبایی در جهان خارج وجود دارد یا از امور ذهنی است و وجود خارجی ندارد؟ این‌گونه سؤالات از مهم‌ترین سؤالات مطرح‌شده در زیبایی‌شناسی‌اند.

انسان موجودی است که فطرتاً گرایش به زیبایی دارد و از انجام افعال زیبا لذت می‌برد. از این رو، بالذات تمایلی به امور قبیح و زشت ندارد و خواهان انجام افعال ناپسند، زشت و قبیح نیست، هرچند ممکن است در تشخیص موارد زیبا خطا کند یا به دلیل غلبه تمایلات دیگر، برخی امور ناپسند و زشت را انجام دهد یا به آنها تمایل یابد. مباحث فلوطین و ابن‌سینا در مورد زیبایی‌شناسی، از فطرت زیبایی‌شناسانه انسان آغاز و بنیان می‌گیرد. این دو فیلسوف، زیبایی‌شناسی را به حس زیبایی‌شناختی انسان و زیبایی‌های محسوس محدود نکرده‌اند و زیبایی را در تمام مراتب هستی‌ساری و جاری می‌دانند، زیرا زیبایی در نظر آنها مسئله‌ای وجودشناسی است.

هرچند آثار متفکران بزرگی مانند فلوطین و ابن‌سینا بیشتر به مباحث متافیزیکی و وجودی مانند علیت، اثبات وجود خداوند و صفات او، طبیعیات مانند حرکت و زمان، تجرد نفس ناطقه می‌پردازد، ولی در آثار آنان مباحثی درباره زیبایی‌شناسی نیز مطرح شده است. فلوطین در دو رساله از پنجاه‌وچهار رساله خود، در نه‌گانه‌ها^۱ به طور خاص به بحث زیبایی پرداخته است: ۱. رساله ششم از اتناد اول با عنوان «زیبایی» که نظام‌مندترین و کامل‌ترین بحث درباره زیبایی را در بر دارد؛ ۲. رساله هشتم از اتناد پنجم با عنوان «زیبایی معقول» (Gal, 2022, p.1). فلوطین علاوه بر این، در رساله هفتم از اتناد ششم با عنوان «ایده‌های کثیر چگونه پدید آمدند؟» نیز به طور ضمنی به بحث زیبایی می‌پردازد (Ibid, p.11). اما ابن‌سینا کتاب یا رساله

مستقلی در مورد زیبایی ندارد و تمام عبارات او در این زمینه از چند سطر فراتر نمی‌رود (بهرامی، ۱۳۹۹، ص ۳۵-۳۶)، هرچند در آثار وی مباحثی هست که به طور ضمنی به بحث زیبایی دلالت دارند. در این مقاله سعی می‌شود تا با رجوع به آثار این دو فیلسوف برجسته به بررسی تطبیقی زیبایی‌شناسی از دیدگاه آنان بپردازیم.

در نظر فلوطین، نظام هستی‌شناسی و کیفیت صدور آن، مبتنی بر سه اقوم («احد، عقل و نفس») است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۸۱). عقل نخستین موجودی است که از احد صادر می‌گردد و خود احد نیز مافوق ادراک و مجهول است. نفس از عقل صادر می‌شود و تدبیرکننده عالم ماده است (همان). با نظر به تشکیکی بودن نظام فیض فلوطین و مبتنی بودن مسئله زیبایی به وحدت، هر موجودی که در سلسله تشکیکی، وحدت بیشتری داشته باشد، زیاتر است و هر اندازه از وحدت تنزل نماید، از زیبایی‌اش کاسته می‌گردد. در مقابل، نظام متافیزیکی ابن‌سینا مبتنی بر تفاوت و تغایر ذهنی وجود و ماهیت و لذا علیت است، زیرا در نظر او واجب‌الوجود طبق قاعده الواحد، در مرتبه نخستین، عقل اول را ایجاد می‌کند و صادر نخستین علت موجودات بعدی می‌گردد. بنابراین به‌رغم وجود شباهت میان نظریه زیبایی‌شناسی فلوطین و ابن‌سینا، تفاوت‌هایی در نظام فلسفی آنان هست که تأثیرات این تفاوت‌گذاری را در مسئله زیبایی‌شناسی نیز می‌توان یافت که در ادامه خواهد آمد.

پیش از بررسی تفصیلی موضوع مقاله، لازم است مروری بر پژوهش‌های سابق انجام گیرد. در مقاله «مقایسه زیبایی‌شناختی مراتب هستی در فلسفه فلوطین و سهروردی»، به تبیین مراتب مختلف زیبایی و مقایسه تطبیقی آن در فلسفه فلوطین و سهروردی پرداخته شده است (سلطان‌مرادی؛ بوذری‌نژاد، ۱۳۹۴). رویکرد این مقاله تحلیل هستی‌شناسانه زیبایی در فلسفه این دو فیلسوف است و در آن اشاراتی به مسئله زیبایی در حوزه ادراکات و افعال انسانی شده است. شیرازی و موسوی لری (۱۳۹۵) در مقاله «بازتاب آرای فلوطین در زیبایی‌شناسی هنر ایرانی-اسلامی (با تأکید بر کتاب‌آرایی و معماری)» به بررسی تأثیر اندیشه‌های فلوطین بر هنر ایرانی-اسلامی پرداخته‌اند. رویکرد این مقاله بررسی زیبایی‌شناسی در آثار هنری با رویکرد تأثیرپذیری هنرمندان مسلمان از اندیشه‌های فلوطین است.

جعفریان (۱۳۹۸) در مقاله «اصول زیبایی در فلسفه ابن‌سینا» برخی اصول و قواعد متافیزیکی و هستی‌شناسی مرتبط با زیبایی را تحلیل کرده و ارتباط آنها را با هنر بررسی نموده است.

مقالات و پژوهش‌های دیگری نیز انجام گرفته‌اند که از پرداختن تفصیلی به آنها خودداری می‌شود. بیشتر این آثار در پی بررسی زیبایی در ارتباط با هنرند و تاکنون مقاله‌ای که ماهیت زیبایی را از دید فلوطین و ابن‌سینا بررسی تطبیقی کرده باشد، نوشته نشده است. مضافاً این که بررسی زیبایی در دو قلمرو عقل نظری و عملی و نسبت زیبایی با خیر بودن، تاکنون در هیچ مقاله فارسی یا انگلیسی بررسی نشده است.

۱. تعریف زیبایی

پیش از فلوطین، فیلسوفان با گرایش فیثاغورسی که معتقد به نظم ریاضی جهان هستی بودند، زیبایی را به نظم و تناسب اجزا، هماهنگی ریاضی وار و نغمه‌های گوش‌نواز تعریف می‌کردند. در این بین، تعریف زیبایی به تقارن و تناسب، طرف‌داران زیادی در بین فلاسفه یونان باستان داشت. از نظر فلوطین، این تعریف شامل همه مصادیق زیبایی نیست، مثلاً زیبا بودن گلی زیبا را در بر نمی‌گیرد و مانع دخول اشیای متقارن نازیبا در تعریف نمی‌شود (Borchert, 2006, p.45).

تفسیر زیبایی بر اساس تقارن که ریشه در نگاه ریاضی فیثاغورسیان دارد، در آثار افلاطون و ارسطو نیز دیده می‌شود، اما در آثار رواقیان به طور ویژه به آن پرداخته شده و ملاک اصلی زیبایی یاد گردیده است (Smith, 2016, p.19). برای مثال، افلاطون در رساله فیلبوس (بند ۶۴، قسمت ۵، سطر ۷) تقارن را یکی از مؤلفه‌های زیبایی و خیر معرفی می‌کند (Plato, 1997, p.454) و در رساله سوفیست (بند ۲۳۵، قسمت ۵، سطر ۶) به تقارن و داشتن تناسب در رنگ‌ها به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های یک اثر زیبای هنری اشاره دارد (Plato, 1997, p.256).

در رساله ششم از اثناد اول، فلوطین چند دلیل را برای اثبات این مطلب که تقارن و تناسب نمی‌تواند علت یا ملاک اصلی زیبایی در نظر گرفته شود، بیان می‌کند. اهم این دلایل عبارت‌اند از:

اگر تقارن یا تناسب ملاک اصلی زیبایی باشد، در آن صورت نمی‌توان امور بسیط را زیبا دانست، زیرا تقارن یا تناسب در اموری قابل فرض است که دارای اجزا باشند (فلوئین، ۱۳۶۶، ص ۱۱۲).

گاه یک چهره در شرایطی زیبا و همان چهره در شرایط دیگر نازیباست، در صورتی که نسبت اجزای آن چهره به جای خود باقی است. لذا نمی‌توان تناسب را ملاک اصلی زیبایی تلقی کرد (همان).

اگر تقارن و تناسب علت یا معیار اصلی زیبایی باشد، آن‌گاه اموری مثل روش زندگی، قوانین، مطالعات و دانش‌ها چگونه می‌توانند متصف به زیبایی شوند؟ (همان).

فضیلت زیبایی نفس است و نوعی زیبایی است که از همه زیبایی‌های یادشده والاتر است. اما چگونه می‌توان معیار تقارن یا تناسب را برای فضایل به کار برد؟، زیرا در آنها نه کمیت و نه عدد معنا دارد تا به واسطه آن، فضایل را متقارن یا متناسب دانست (همان، ص ۱۱۶-۱۱۵).

در نهایت، زیبایی عقل و امور معقول به چه معنا خواهد بود اگر قرار باشد که تناسب یا تقارن ملاک یا علت اصلی زیبایی در نظر گرفته شود؟ (همان، ص ۱۱۶).

باید توجه داشت که هرچند فلوئین تقارن را علت یا ملاک اصلی زیبایی نمی‌داند، اما به طور کلی، منکر نقش آن به‌ویژه در حوزه زیبایی امور محسوس نمی‌شود. برای مثال، در رساله هفتم از اثناد ششم وقتی او به مقایسه بین زیبایی معقول و محسوس می‌پردازد، به تقارن به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های زیبایی در امور محسوس اشاره می‌کند، اما آن را نه علت یا ملاک اصلی زیبایی بلکه یکی از مؤلفه‌های زیبایی قلمداد می‌کند (Smith, 2016, p.21).

فلوئین در آثارش تعریفی منطقی از زیبایی ارائه نمی‌دهد، بلکه به تبیین حقیقت آن و چگونگی شناخت انسان از آن می‌پردازد، با این بیان که آنچه انسان با نخستین نگاه به آن آگاه می‌گردد و آنچه روح انسان آن را آشنای خود می‌یابد و مطبوعش می‌شناسد و با آن سازگار می‌گردد، زیباست، زیرا حقیقت و ذات روح انسانی به جهان معقول تعلق دارد و روح با دیدن شیء محسوس که ارتباط و سنخیتی با جهان معقول دارد، شادمان می‌گردد و لذا سنخیت میان محسوس و معقول را درمی‌یابد. به این ترتیب، زیبایی اشیای محسوس به سبب بهره‌ای است که از ایده و صورت زیبای حقیقی دارند (بیردزلی و هاسپرس، ۱۳۸۷، ص ۱۶-۱۷). هر چیزی که

نزدیک به ایده و صورت باشد، زیاست و هر چیزی که از ایده و صورت دور باشد یا با آن سنخیت نداشته باشد، زشت است (فلوین، ۱۳۶۶، ص ۱۱۳). نتیجه این که زیبایی جسم محسوس به سبب میزان بهره آن از صور خدایی [= مثل افلاطونی] است (بلخاری قهی، ۱۳۸۴، ص ۴۴۵). مشخص است که مقصود فلوین دوری و نزدیکی وجودی است نه زمانی یا مکانی. اما ابن سینا در تعریف زیبایی می گوید: «جمال کل شیء وبهاؤه هو أن یکون علی ما یجب له» (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۹۷). «بهاء» در لغت به معنای جمال و زیبایی است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۹).

طبق تعریف ابن سینا، جمال و زیبایی هر موجودی به این است که آن موجود تمام کمالات ممکن را داشته باشد. لذا اگر موجودی فاقد کمالی از کمالات ممکن در حق خویش باشد، زیبا نخواهد بود، یا بهتر است گفته شود به همان نسبت فاقد زیبایی خواهد بود. مثلاً انسانی که دارای همه اعضا و جوارح خویش باشد زیاست، ولی اگر فاقد عضوی از اعضای بدنی مثلاً دست یا پا باشد، به همان نسبت بی بهره از زیبایی است.

چنان که مشخص است، قید «علی ما یجب له» در تعریف ابن سینا به معنای دارا بودن همه چیزهایی است که برای آن موجود ضرورت یا وجوب دارند.^۱ به بیان دیگر، دارا بودن کمالات ممکن است. با نظر به این که این تعریف عام است و شامل همه موجودات اعم از مادی و مجرد می گردد و قید «کل شیء» در تعریف نیز مؤید همین مطلب است، تعریف را باید به گونه ای تفسیر نمود که همه موجودات را در بر گیرد و صرفاً اختصاص به مرتبه ای یا موجودی خاص نگردد. از این جهت، موجودات مجرد واجد همه کمالات و بالتبع زیبایی خاص خویش که امکان وقوعی دارد، هستند. واجب الوجود نیز واجد همه زیبایی های ممکن به نحو شدت و نهایت است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۷). ولی در زیبایی موجودات مادی، علاوه بر امکان وقوعی، امکان استعدادی نیز دخیل است، زیرا ممکن است موجودی به حسب امکان وقوعی، امکان اتصاف به زیبایی یا کمالی را داشته باشد، ولی شرایط و استعداد مادی مقتضی

۱. به نظر ابن سینا، جمال و بهاء هر شیء تحقق آن شیء به گونه ذاتی و ضروری است و لذا زیبایی از ذاتیات می باشد (بهرامی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۸).

آن نباشد. مثلاً رویدن گلی زیبا که نیازمند شدید آب باشد، در کویر لوت امکان وقوعی دارد، ولی به دلیل نبود آب، امکان استعدادی رشد گیاه مذکور در آنجا نیست. با نظر به این که هر زیبایی دارای تناسب و ملائمت با ذات آن می‌باشد، زیبایی ارتباط وثیقی با ادراک و خیر بودن آن می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۱) که در ادامه آن را بررسی خواهیم کرد.

به نظر می‌رسد تبیینی که فلوطین و ابن‌سینا در مورد حقیقت زیبایی ارائه می‌دهند، در نتیجه یکی‌اند و صرفاً جهت تحلیل فلسفی آنها متفاوت است، زیرا فلوطین زیبایی یک شیء زیبا را به میزان بهره‌مندی از مثل افلاطونی یا همان ایده می‌داند. لذا زشت بودن یک شیء به میزان دور بودن از ایده یا مثل افلاطونی است. اما ابن‌سینا زیبایی یک شیء زیبا را در حقیقت وجودی و ضرورت هستی آن می‌داند و اشیای محسوس در نظر او معلول موجودات مجرد از جمله عقل فعال‌اند. به این ترتیب، فلوطین زیبایی را از جهت علت و ضرورت‌دهی به معلول در نظر می‌گیرد، ولی ابن‌سینا حقیقت وجودیافته از علت را ملاک زیبایی قرار می‌دهد.^۱ مشخص است که با ضرورت‌دهی علت به معلول، ممکن‌الوجود وجود و ضرورت می‌یابد و زیبایی آن نیز متحقق می‌گردد.

۲. نسبت زیبایی با ادراکات نظری و مراتب آن

زیبایی ارتباط وثیقی با ادراک دارد. به بیان دیگر، موجود زیبا ذات زیبای خویش و اشیا یا موجودات زیبای دیگر را ادراک می‌کند. موجود دیگری هم که می‌خواهد به شیئی زیبا بنگرد، یقیناً باید واجد قوه ادراک باشد تا بتواند زیبایی آن را ادراک نماید. از سوی دیگر، بیان گردید که زیبایی ارتباط زیادی با کمالات وجودی دارد. به تعبیر دقیق‌تر، زیبایی همان کمالات وجودی است. از این جهت، موجود دارای ادراک، زیبا بودن خود یا موجود دیگر را ادراک می‌نماید.

۱. ابن‌سینا با نظریه مثل افلاطونی مخالف است و موجودات مادی را معلول عقل فعال می‌داند، ولی فلوطین قائل به نظریه مثل است. لذا در این مورد تفاوت بنیادین میان نظریات این دو فیلسوف بزرگ هست که ارتباط چندانی به مسئله زیبایی‌شناسی ندارد. آنچه مهم است زیبایی معلول نیز به واسطه ضرورت‌دهی علت به آن می‌باشد.

فلوطين دربارهٔ چگونگی دریافت و ادراک زیبایی توسط روح انسان، چنین توضیح می‌دهد که به روح توانایی خاصی داده شده است که به همراه سایر توانایی‌هایش چیزی را که با ادراک حسی دریافت شده است، با ایده تطبیق می‌دهد و دربارهٔ زیبایی آن حکم می‌کند. همان‌گونه که برای راست بودن یک خط از خط‌کش استفاده می‌شود، روح نیز زیبا بودن اشیا و موجودات را با زیبایی ایده می‌سنجد و ایده را به دلیل زیبای مطلق بودن، ملاک سنجش زیبایی قرار می‌دهد. به بیان دیگر، انسان امور ادراک‌شده توسط ادات حسی را با ایدهٔ درون خود تطبیق می‌دهد و نسبت به زیبایی یا زشتی آن حکم می‌کند (فلوطين، ۱۳۶۶، ص ۱۱۴).^۱

فلوطين زیبایی را دارای مراتب متفاوت محسوس مانند مبصرات، مسموعات و... [خیالی مانند] دانش‌های زیبایی و [زیبایی‌های عقلی] مانند فضیلت و حکمت می‌داند (همان، ص ۱۱۱). با نظر به این که او ایده را معیار زیبایی می‌نهد، مرتبهٔ زیبایی ایده‌ها و موجودات مجرد عقلی دارای زیبایی والاتر است و سپس مراتب خیالی و حسی قرار دارند. فلوطين تصریح می‌کند که بالاترین مرتبهٔ زیبایی، نیک محض یا همان احد است که ایجادکنندهٔ همهٔ مراتب بعدی زیبایی است. در نتیجه، زیبای محض خالق زیبایی نیز هست (O'Brien, 2006, p.55)، و به دلیل این که بالاترین مرتبهٔ زیبایی است، همهٔ موجودات آرزو و تمنای وصول به آن را دارند (فلوطين، ۱۳۶۶، ص ۱۱۸). زیبایی همهٔ موجودات سایه و تصویری از زیبایی مطلق نیک محض و واجب‌الوجود است (فلوطين، ۱۳۶۶، ص ۱۲۰).^۲ به این جهت در نظر فلوطين، هنرمند و عاشق باید به کمک فیلسوف از زیبایی‌های محسوس گذر کنند تا بتوانند زیبایی حقیقی را ادراک نمایند

۱. به نظر، در اینجا عبارات و دیدگاه فلوطين مبهم است. گاهی از عبارات او تطبیق ادراکات حسی با ایده با مثل افلاطونی موجود در عالم مثل استفاده می‌شود و گاهی منظور او از ایده صورت ذهنی انسان است. بنابر فلسفهٔ فلوطين و سایر نظریات او چنین می‌نماید که مقصود او از ایده، مثل افلاطونی موجود در عالم مثال باشد، با این توضیح که هر شیء به میزان تطابقش با مثل افلاطونی خویش زیاست. اما مسئله و اشکال اینجاست که افرادی که به شهود مثل افلاطونی نرسیده‌اند، چگونه ادراکی از زیبایی دارند، با این که بدهتاً می‌دانیم همهٔ انسان‌ها خواه به شهود مثل افلاطونی رسیده باشند یا نه، زیبایی را ادراک می‌کنند.

۲. فلوطين دل‌بستگی به زیبایی‌های محسوس را مانع وصول و ادراک زیبایی مطلق می‌داند: «آن‌که به زیبایی‌های محسوس دل‌بند در وحش در تاریکی فرو می‌رود و در جهان مردگان نابینا می‌ماند و جز سایه‌ها هم‌نشینی نمی‌یابد» (فلوطين، ۱۳۶۶، ص ۱۲۰). این مطلب بسیار مورد تأکید بزرگان حکمت اسلامی به‌ویژه ابن‌سیناست، زیرا مشغول بودن به ادراکات حسی، مانع از وصول به ادراکات عقلانی و سپس مانع شهود واجب‌الوجود و مراتب عالیّه وجود است.

(Gerson, 1999, p.278)، چه انسان بالذات زیبایی دوست است (O'Brien, 2006, p.119). کسی که به زیبایی‌های محسوس دل ببندد، روحش در تاریکی فرو می‌رود و در جهان مردگان نابینا می‌ماند و جز سایه‌ها همنشینی نمی‌یابد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۰). نتیجه این که در نظر فلوطين زیبایی سه مرتبه دارد: زیبایی جسمانی یا زیبایی صور محسوس، زیبایی طبیعت و زیبایی روح (بلخاری قهی، ۱۳۹۹).

مدعایی که در فلسفه فلوطين پراکنده بیان گردیده است، در آثار ابن‌سینا به طور واضح و مشخص، اثبات برهانی می‌یابد که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم.

ادراک در نظر ابن‌سینا به چهار قسم عقلی، وهمی، خیالی و حسی تقسیم می‌گردد. ذیل هر یک از این اقسام، زیبایی‌های متعلق به آن را بررسی می‌کنیم.

الف. زیبایی عقلی: موجودی که دارای بیش‌ترین کمال وجودی است، ادراک زیادی نیز از زیبایی دارد. واجب‌الوجود به دلیل نهایت و شدت وجودی، واجد همه کمالات وجودی از جمله زیبایی است و به دلیل علم و ادراک ذاتی، چنین زیبایی و کمالی را ادراک می‌نماید. در مورد واجب‌الوجود، مدرک، مدرک یا همان شیء زیبا در نهایت شدت وجودی‌اند و در نتیجه، زیبایی ادراک شده نیز نهایت شدت ادراکی را دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۷). ابن‌سینا می‌گوید: «وجمال کل شیء وبهاؤه هو أن یکون علی ما یجب له، فکیف جمال ما یکون علی ما یجب فی الوجود الواجب» (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۰).

به همین سان، واجب‌الوجود زیبایی تمام موجودات دیگر را نیز ادراک می‌کند. بعد از مرتبه واجب‌الوجود نیز طی تشکیک نزولی مراتب مجردات، این مطلب دقیقاً جاری است و هر یک از آنان طبق شدت وجودی، زیبایی خاص خویش و موجودات دیگر را ادراک می‌کند. بنابراین، زیبایی این قسم و ادراک عقلانی آن تشکیکی است (همو، ۱۴۰۰، ص ۳۸۶).

موجودات مادی و متعلق به ماده، برخی واجد علم و ادراک‌اند، برخی فاقد آن. موجودات دسته نخست (واجد علم و ادراک)، نسبت به شدت وجودی و ادراکی خویش زیبایی خود و موجودات دیگر را ادراک می‌نمایند. مثلاً انسان که دارای نفس ناطقه مجرد از ماده است، زیبایی‌های خاص خویش و موجودات دیگر را ادراک می‌نماید (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۸۶)، مانند این که از اتصاف به کمالات زیبایی مانند علم، حلم، وقار و... لذت می‌برد و انسان‌های واجد این زیبایی‌ها را نیز ادراک می‌کند. مشخص است که این قبیل زیبایی‌ها امور عقلانی‌اند که

ارتباطی به سایر ادراکات وهمی، خیالی و حسی ندارند. نتیجه این که قضایای کلی منطقی و فلسفی را که در انسان ادراک می‌کند، همگی زیبایی عقلی‌اند (همو، ۱۴۰۵، ص ۹۶).

مشخص است که زیبایی عقلی بالاترین مرتبه زیبایی است که صرفاً با ادراک عقلانی نیز ادراک می‌گردد. البته این مرتبه دارای مراتب مختلف و متفاوت تشکیکی است: «ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة، برينة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة» (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۰).

ب. زیبایی وهمانی: وهم قوه‌ای است که کلیت امور را نه به نحو صرافت و کلیت محض، بلکه در قالب امور جزئی ادراک می‌نماید (کلی ناظر به جزئی). به بیان دیگر، وهم معانی جزئی را ادراک می‌کند (همو، ۱۴۱۷، ص ۸۳-۸۴). بنابراین وهم صرفاً مختص انسان و قوه‌ای از قوای نفس ناطقه اوست. از این جهت، زیبایی‌های ادراک‌شده نیز صرفاً زیبایی‌هایی‌اند که انسان آنها را به گونه وهمانی ادراک می‌نماید. مثلاً زیبایی‌های نظم، تألیف و انتظام در یک شیء یا نظم ریاضی موسیقی‌ای خاص، همه ادراکات وهمانی‌اند (همو، ۱۴۰۰، ص ۳۸۶). قابل توجه است که به دلیل عدم تفاوت بنیادین و ذاتی میان قوه عقل و وهم از یک سو، و قوه وهم و خیال از سوی دیگر، به دلیل ادراکات معانی جزئی نمی‌توان تفاوت اساسی میان زیبایی‌های عقلانی با وهمانی از یک جهت و زیبایی‌های حسی با وهمانی از سوی دیگر قائل شد، زیرا ادراک جزئی زیبایی‌های عقلانی و ادراک کلی ناظر به جزئی زیبایی‌های خیالی، منجر به ادراک وهمی می‌گردد.

ج. زیبایی خیالی: ادراک زیبایی خیالی مربوط به قوه خیال است. قوه خیال صورت‌هایی غیرجسمانی را ادراک و حفظ می‌نماید. تمام افعال زیبای انسان، نخست صورت آن فعل و زیبا بودن آن تصور شده و سپس انجام شده است (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۴۶)، زیرا در این موارد، فرد با تصور زیبا بودن فعلی، شوق به انجام آن را پیدا می‌کند و نهایتاً آن را انجام می‌دهد (همو، ۱۴۱۷، ص ۲۶۹). فردی که سال‌ها پیش منظره‌ای زیبا از جنگلی را دیده یا فعلی زیبا و نیکی مانند صدقه دادن به یتیمی بینوا یا کمک به فردی ناتوان را انجام داده است و بعد از سال‌ها نیز از یادآوری آن لذت می‌برد، یا کسی که شعرهای زیبا مانند اشعار حافظ را حفظ می‌نماید، همگی زیبایی‌های خیالی ادراک‌شده توسط قوه خیال‌اند.

۵. **زیبایی حسی و محسوس:** تمام زیبایی‌های موجود در عالم ماده و محسوس از این قسم‌اند، مثل گل‌ها، دشت‌ها و پرندگان زیبا. فردی بیمار که از خوردن داروهای زیبا لذت می‌برد نیز چنین است (همو، بی‌تا، ص ۲۳۰). نکتهٔ شایان توجه در این مورد آن است که زیبایی‌های جسمانی و محسوس توسط قوهٔ خیال ادراک می‌شوند، زیرا جسم فاقد قوهٔ ادراک است.

نکتهٔ دیگر در مورد زیبایی‌های محسوس، مقایسه‌ای بودن آنها از دیدگاه ابن‌سیناست، زیرا زیبایی محسوس و جسمانی به دو اعتبار ممکن است متصف به زیبایی یا عدم زیبایی گردد: یا این که در زمانی زیبا و در زمانی دیگر زیبا نباشد (همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۵). مثلاً غذایی خاص برای مردمان قسمتی از جهان لذیذ و زیباست و برای عده‌ای دیگر نازیبا و نامطبوع، یا انجام‌دهنده در برخی ادیان و مذاهب بسیار پسندیده، نیک و زیباست و در برخی دیگر زشت و مذموم.

به طور کلی، زیبایی‌های جسمانی مانند سایر صفات مادی به سه دستهٔ کامل، متوسط و ناقص (قیح) تقسیم می‌شوند (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۵). مثلاً برخی افراد انسانی در صحت کامل‌اند، برخی در این زمینه متوسط‌اند و دچار برخی بیماری‌هایند و عده‌ای نیز در اکثر اوقات بیمار و مریض‌اند. بنابراین در امور جسمانی، زیبایی یا زشتی مطلق وجود ندارد، بلکه نسبت به شرایط زمانی و مکانی تفاوت می‌یابد. مثلاً بوی گلی زیبا برای برخی انسان‌ها بسیار زیبا و دلنشین است، اما برای برخی که مبتلا به بیماری خاصی‌اند، نامطبوع و قبیح.

۳. ادراک زیبایی از جهت عقل عملی

ادراک زیبایی از جهت عقل عملی، جهت انجام افعال و اعمال نیک و تأثیری که انجام آنها در روح آدمی می‌گذارد. اساساً زیبایی‌شناسی در مورد انسان دارای دو بخش ادراک زیبایی از جهت عقل نظری و انجام افعال زیباست. بنابراین ادراکات منجر به انجام افعال زیبا و تأثیر انجام آنها موضوع بررسی این قسمت می‌باشد.

فلوطين زشتی یا زیبایی را از جهت افعال و اعمال یا همان عقل عملی چنین توضیح

می‌دهد:

پس بگذار روحی زشت را تصور کنیم که ظالم و لگام گسیخته و بی آرام و آکنده از تمایلات شهوی و ترس و حسد است و سر در پی چیزهای پست و گذرا دارد و دل به لذات جسمانی بسته و سراپا در بند تن است و از زشتی و فرومایگی لذت می برد (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۱۱۶).

از نظر فلوطین، «سبب زشتی روح آمیختگی و یگانه شدنش با تن و کشش به سوی تن و ماده است». «روح اگر از میل‌ها و هوس‌هایی که به سبب همنشینی تن با آنها آمیخته است، پاک شود و از هیجان و تشویش آزاد گردد، از زشتی رهایی می‌یابد» (همان، ص ۱۱۷). به همین جهت، عدالت، شجاعت و دانایی، به طور کلی همه فضیلت‌ها پاک شدن است. «روحي که به یاری فضیلت‌ها پاک گردد، خود ایده و خرد ناب می‌شود، از تن رهایی می‌یابد و از الوهیت که سرچشمه زیبایی است بهره کامل می‌یابد و به سوی عقل صعود می‌کند» (همان، ص ۱۱۸). خلاصه بحثی که فلوطین در این زمینه مطرح می‌کند این است که ادراکات نظری زیبا منجر به انجام افعال زیبا می‌گردد و انجام افعال زیبا نیز منجر به زیبایی روح و نهایتاً صعود روح به سوی عالم والا می‌شود.

عقل نظری قضایای کلی صرف و محض را که تعلق به ماده و اجسام یا به بیان دیگر، افعال و اعمال انسانی ندارد، ادراک می‌کند، ولی عقل عملی با استفاده از مقدمه‌های ادراک شده توسط عقل نظری و منضم نمودن آن به مقدمه جزئی دیگر، به استنتاج قضایای مربوطه می‌پردازد. مثلاً عقل نظری قضیه «شایسته است که انسان افعال نیک و زیبا انجام دهد» را ادراک می‌کند و قضیه «صدقه دادن زیباست» از آن استنتاج می‌گردد. از مصادیق زیبا بودن صدقه دادن، زیبا بودن بذل و بخشش پول به مستحقان است. از این قضایا چنین نتیجه‌گیری می‌شود که «صدقه دادن پولی که در دستان من است، زیباست». با این استنتاج، تصور صدقه دادن در ذهن انسانی پدیدار می‌گردد، قوه شوقیه نسبت به انجام آن اشتیاق می‌یابد و نهایتاً اعضای بدن انسان، جهت انجام فعل مورد نظر (صدقه دادن) حرکت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۱).

به اعتبار و توضیحی دیگر، در مورد زیبایی‌شناسی از جهت عقل عملی، قضایایی حقیقی و صحیح به نسبت عقل نظری، یعنی افاضه آنها از سوی عقل فعال به عقل نظری، خیر هستند، اما هنگامی که همین قضایا نسبت به انجام افعال انسانی در نظر گرفته می‌شوند، یعنی انسان

می‌خواهد مصادیق و موارد آنها را در عالم خارج و ماده انجام دهد، زیابند (همان، ج ۳، ص ۳۴۰). به این جهت، می‌توان گفت غایت انسان در انجام این گونه افعال اتصاف به زیبایی و زیبا شدن است (همو، ۱۴۱۸، ص ۳۰۳).

در حکمت عملی و اخلاق، افعال به سه دسته شجاعت، عفت و حکمت تقسیم می‌شوند که فضائل اخلاقی منحصر در این مواردند. مقصود از حکمت در این مورد، فعلی است که انسان به گونه‌ای زیبا در امور تدبیری (تدبیر منزل و سیاست مدن) انجام می‌دهد (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۰). بنابراین، زیبایی‌شناسی از جهتی ذیل اخلاق و تدبیر افعال مختلف انسانی قرار می‌گیرد. نتیجه این که انجام افعال زیبا طبق دیدگاه ابن‌سینا، حکیمانه نیز هست.

با توجه به این نکته، ابن‌سینا در بحث سیاست مدن معتقد است که انجام افعالی در شهر یا کشور مجاز و مباح است که زیابند، زیرا منجر به خیرات و مصالح بشری می‌گردد. انجام افعالی که زیبا نیستند مانند دزدی و قمار باید ممنوع و حرام گردد، چراکه رواج این امور منجر به از بین رفتن مصلحت فردی و جمعی اجتماع و لذا نازیبایی و قبیح بودن می‌شود (همو، ۱۴۱۸، ص ۴۹۷). با نظر به این نکته، ابن‌سینا معتقد است که عدل، زیبا و ظلم قبیح است، زیرا مصلحت اجتماع در رعایت عدالت و زیبایی است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ص ۹۶).

در پایان این بحث، باید گفت که فلوطین بحثی اجمالی در مورد ادراکات عملی زیبایی مطرح نمود که ابن‌سینا به بررسی و تحلیل تفصیلی مباحث مربوط به آن پرداخت. به بیان دیگر، مباحث ابن‌سینا در این زمینه تحلیل مفصل‌تری دارد که فلوطین مجعلاً به آن پرداخته است.

۴. نسبت زیبایی با لذت

پیش از این اشاره شد که زیبایی رابطه‌ی وثیقی با ادراک دارد و فاعل شناسا زیبایی را ادراک می‌کند. اکنون مسئله این است که ادراک زیبایی منجر به لذت نیز می‌گردد. فلوطین لذت بردن را در زیبایی نهفته می‌داند و در نظر او ادراک زیبایی منجر به ادراک لذت نیز می‌گردد (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۱۱۱). همان‌طور که از ادراک امور قبیح و ناپسند متألم و ناراحت می‌شود. به‌علاوه، زیبایی در نظر فلوطین با حقیقت روح انسانی سازگار است و روح بالذات از زشتی

گریزان (همان، ص ۱۱۳) و از این رو از ادراک زیبایی لذت می‌برد و نسبت به او خیر می‌باشد (Gal, 2022, p.34).

بیان گردید که فلوپین والاترین مرتبه زیبایی را نیک محض یا همان واجب‌الوجود می‌داند. از این جهت، کسی که به نیک محض واصل می‌گردد، به دلیل وصول به زیبایی مطلق، بالاترین مرتبه لذت و نیک‌بختی را نیز دارد: «کسی که چشم بر چیزی دارد که سرچشمه همه چیزهاست و در خود ساکن و آرام است و می‌دهد بی‌آن‌که بگیرد و دیده از دیدارش بر نمی‌تواند گرفت، از این‌که همانند او شده است لذت می‌برد، چه نیازی به زیبایی دیگر می‌تواند داشت؟» (فلوپین، ۱۳۶۶، ص ۱۱۹). فلوپین همچنین می‌گوید: «(ارواحی که قابلیت عاشق شدن دارند با دیدن زیبایی‌های نامحسوس شادمان‌تر و متحیرتر می‌گردند، همچنان‌که زیبایی خوب‌رویان همه آدمیان را خوش می‌آید، ولی لذتی که عاشقان راستین از آن می‌برند، لذتی دیگر است)» (همان، ص ۱۱۵).

از دید ابن‌سینا، فاعلی که زیبایی را ادراک می‌کند، از ادراک خود نیز لذت می‌برد. به بیان دیگر، هر اندازه ادراک شدیدتر باشد، لذت ادراک زیبایی شدیدتر است و نوع ادراک زیبایی منجر به همان‌گونه لذت می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۹۶). مثلاً ادراک زیبایی عقلی منجر به لذت عقلانی می‌شود. همین‌گونه است سایر انواع ادراک. به بیان دیگر، هرگونه زیبایی محبوب فاعل شناسا و ملائم با ذات آن است. لذا ادراک زیبایی سبب ایجاد لذت نیز می‌گردد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۱). در واقع، از نظر ابن‌سینا، زیبایی، ملائمت چیزی با طبع انسان و خیر وحدت دارند و یکی‌اند (بهرامی، ۱۳۹۹، ص ۴۱). ابن‌سینا می‌گوید: «انسان زیبایی را به جهت ذات و حقیقت خودش یعنی فی‌نفسه انتخاب می‌کند و زیبایی بالذات پسندیده و لذت‌آور است نه به جهت شیء دیگر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۸۴). اگر زیبایی ادراک نگردد، لذتی نیز در فرد ایجاد نمی‌شود. مثلاً نابینایی که توانایی دیدن جنگلی زیبا را ندارد، از جهت حس باصراً خویش، ادراک زیبایی و در نتیجه، لذت نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰)، یا فردی ناشنوا به دلیل فقدان حس شنوایی، لذتی از آهنگ‌های موزون و زیبا نمی‌برد (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۴).

ابن‌سینا دربارهٔ افعال انسانی که منجر به لذت و زیبایی می‌گردد، معتقد است که زیبایی والاتر و مهم‌تر از لذت است (همو، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۳)، زیرا با تصور انجام فعلی در قوای مدرکه،

شوق انجام آن و نهایتاً تصمیم و عزم به انجامش، انسان لذت یافتن و وصول به لذت را در نظر نمی‌گیرد، بلکه غایت مهم‌تری چون زیبایی را در نظر دارد، هرچند ممکن است این زیبایی با لذت تعارض یابد (همان، ج ۵، ص ۶۹). مثلاً انجام فعلی غیراخلاقی مانند تصرف مال یتیم، گرچه ممکن است لذتی آئی، حسی یا جسمانی داشته باشد، ولی زیبا نیست و از این رو انسان خردمند آن را انجام نمی‌دهد. لذا همیشه انجام افعال لذیذ ممدوح نیست، بلکه ممکن است قبیح باشد. در مقابل، ممکن است انجام افعال زیبا ممدوح باشد، هرچند لذت نداشته باشد و منجر به ایذا و آزار فاعل آن گردد. مثلاً جهاد مجاهدان فی سبیل‌الله هرچند مشقت جسمانی زیادی دارد و آنان مرگ را به زندگی ترجیح داده‌اند، ولی به دلیل غایت الهی زیبا، ممدوح و پسندیده است (همان، ج ۴، ص ۵۶).

با نظر به نکات گفته‌شده، مشخص است که ریشه‌ها و مبانی ارتباط لذت با زیبایی‌شناسی یا لذت بردن از شیء زیبا، نخست در آثار فلوطین مطرح بوده و سپس ابن‌سینا به بررسی و تحلیل مفصل‌تر و بیشتر آنها پرداخته است. از این جهت، گونه‌ای از تطابق نسبتاً زیاد میان نظریات این دو فیلسوف در این زمینه برقرار است.

۵. نسبت زیبایی با خیر بودن موجودات

از نظر فلوطین، وجود خیر در عالم بدیهی است. غایت انسان و موجودات زنده دیگر در انجام افعالشان، وصول به خیر می‌باشد: «خیر یا نیک آن چیزی است [که] همه چیز وابسته به آن است، علت همه موجودات است و همه آنها به او نیازمندند، بدون این که نیک وابسته یا نیازمند موجودی باشد» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۴۸). از دید او، خیر محض زیبایی نخستین و ازلی است که همه موجودات خواهان وصول و ادراک آن‌اند (Gal, 2022, p.177). زیبایی همه موجودات نیز مظاهر و تجلیات زیبایی خیر و نیک محض است (Ibid, p.178). زیبایی نیز در عالم به گونه‌ای بدیهی است و همه انسان‌ها با نظر به اشیاء ادراکی از زیبایی دارند. لذا غایت افعال آنها وصول به خیر و زیبایی و گریز از شر و زشتی است. هیچ موجودی طالب زشتی بما هو زشتی نیست. فقط ممکن است مصداقاً چیزی را زیبا پندارد که در حقیقت زشت است.

در نظر فلوطین، زیبایی اشیا ناشی از وجود صفت وحدت در آنهاست. فعلیت بخشیدن صورت به ماده که همان زیبا گردیدن ماده نیز هست، ناشی از وجود صفت وحدت در ماده است. مثلاً رویدن گلی زیبا از دانه‌ای که به تدریج به فعلیت می‌رسد و صورت گل به خود می‌گیرد. بنابراین هر چیز که بهره بیشتری از وحدت داشته باشد، زیباتر نیز هست (سلطان‌مرادی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵). در مقابل، هر چیز که به ماده و کثرت نزدیک‌تر گردد، نازیبایی یا زشتی‌اش فزونی می‌یابد (فلوطین، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸). با نظر به اتحاد مصداقی خیر، وجود و وحدت، زیبایی اشیا همان‌گونه که ناشی از صفت وحدت است، از خیر بودن و شر نبودن آنان نیز نتیجه‌گیری می‌شود.

از دید ابن‌سینا، وجود مساوق خیریت است و لذا خیر و وجود مصداق واحدی دارند، ولی دارای مفاهیم متفاوت. از این جهت، وجود بالفعل خیر نیز می‌باشد. ولی شرور در موجودات مادی تحقق دارد و در موجودات بالفعل محض نیست (ابن‌سینا، ۱۴۱۸، ص ۱۹۰). می‌توان گفت زیبایی نیز مانند خیر، مساوق با وجود است و زیبایی با وجود و خیر مساوق بوده و صرفاً تفاوت مفهومی دارند. از این جهت است که ابن‌سینا واجب‌الوجود را زیبایی و خیر مطلق می‌داند (همان، ص ۴۶۶) و مشخص است که صفات واجب‌الوجود تفاوت مفهومی و اتحاد مصداقی دارند. نتیجه این که طبق مبانی ابن‌سینا وجود، خیر و زیبایی مساوق هم‌اند.

شر در فلسفه ابن‌سینا به دو معنا به کار می‌رود: امری عدمی مانند مریضی، بیماری، سیل و... نقصان کمال و فاقد صفت یا ویژگی خاصی بودن. شروری که نقصان کمال‌اند، مانند ندانستن ریاضیات یا نبود زیبایی حد اعلی. در این موارد یعنی نبود زیبایی به بالاترین درجه، به دلیل انجام ندادن یا عدم تعلق قدرت فاعل است، زیرا موجود مادی قابلیت اتصاف به زیبایی خاص را ندارد. این‌گونه موارد نبود خیرات اضافه و مازاد است (همان، ص ۴۵۹).

خیر مطلوب بالذات می‌باشد و تمام افعال موجودات جهت وصول به خیرات و دوری از شرور انجام می‌گیرد، زیرا غایت هیچ موجودی شر یا شرور نیست. ابن‌سینا همین مطلب را در مورد زیبایی نیز می‌گوید.^۱ این که همه خیرات و زیبایی‌ها مطلوب و محبوب بالذات‌اند و

۱. ابن‌سینا می‌گوید: «الجمیل هو المختار لأجل نفسه وهو المحمود اللذیذ لا لشیء آخر بل لأجل خیریه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۸۴).

موجودات بالذات از امور قبیح‌گريزان‌اند: «کُلّ جمال وملائمة وخير مدرک فهو معشوق و محبوب» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۷)، بنابراین، وصول و اتصاف به زیبایی یکی از غایات اساسی تمام موجودات و افعال انسانی است.

مطلوب و غایت بودن زیبایی را به دو گونه می‌توان تحلیل نمود: گاهی زیبایی مطلوب و غایت بالذات است، مثلاً زیبایی مطلق واجب‌الوجود غایت بالذات موجودات است و هدف حکیم نیز وصول به آن (همو، ۲۰۰۷، ص ۱۳۱) تا این که با اکتساب علوم عقلانی به گونهٔ مفهومی، آن زیبایی و خیر مطلق را صحیحاً ادراک نماید. گاهی نیز زیبایی غایت و هدف بالذات نیست، بلکه بالعرض است، مثلاً غایت و هدف ورزشکار سلامتی بدن است، ولی لازمهٔ سلامتی زیبایی نیز هست، زیرا با ورزش، بدن انسان تناسب می‌یابد و زیبا می‌گردد. زیبایی در این موارد غایتی است که عارض غایت اصلی شده و لازمهٔ آن است (همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۸).
ملاحظه می‌شود که بالاترین مرتبهٔ خیر و زیبایی از دیدگاه ابن‌سینا و فلوطین خداوند است که همهٔ موجودات درصدد وصول به آن‌اند و از شر و زشتی می‌گریزند.

نتیجه‌گیری

زیبایی‌شناسی یکی از مهم‌ترین شاخه‌های فلسفه است که در نظر فلوطین و ابن‌سینا بحث هستی‌شناسانه و وجودشناسی است، زیرا زیبایی با حقیقت وجود مرتبط است و وجود دارای تشکیک، و به میزان شدت وجودی دارای زیبایی نیز هست. هر موجودی به میزان حقیقت وجودی‌اش دارای زیبایی است. با نظر به این نکته، زیبایی در تمام مراتب هستی جریان دارد و انسان با ادراک و تصور صورت زیبایی به انجام عمل زیبا نیز می‌پردازد. با توجه به وجودی بودن زیبایی، ادراک آن لذت‌بخش می‌باشد و به همین دلیل، موجود زیبا به جهت مساوق بودن خیر و وجود، خیر نیز هست. علی‌رغم شباهت‌های بسیار میان نظریهٔ فلوطین و ابن‌سینا در این زمینه، تفاوت‌هایی نیز در نظریات آنان هست، به‌ویژه این که نظام متافیزیکی فلوطین مبتنی بر نظریهٔ فیض است، ولی هستی‌شناسی سینوی بر تفاوت وجود و ماهیت و لذا مسئلهٔ علیت، بنیان دارد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱ش). المباحثات، (تحقیق محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل، (تصحیح محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۳. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷ق). النفس من کتاب الشفاء، (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: مکتب الإعلام اسلامی.
۴. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷م). رسالة فی النفس وبقائها ومعادها، (تحقیق فؤاد الأهواني). بیروت: دار بیلیون.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ش). المبدأ و المعاد، (تصحیح عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵ش). الإشارات و التنبیها. قم: دفتر نشر کتاب.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). النجاة، (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۲ش). الأضحویة فی المعاد، (تحقیق حسن عاصی). تهران: شمس تبریزی.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). طبیعیات شفاء، (تحقیق سعید زائد). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). منطق شفاء، (تحقیق سعید زائد). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۸ق). الإلهیات من کتاب الشفاء، (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: مکتب الإعلام اسلامی.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۵م). رسالة فی ما تقرر عنده من الحكومة. بیروت: دار بیلیون.
۱۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۲۶ق). تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات. قاهره: دار العرب.
۱۴. بلخاری قهی، حسن. (۱۳۸۴ش). مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۱۵. بلخاری قهی، حسن. (۱۳۹۹ش). ابن سینا، اتولوجیا و زیبایی، (بخش اول و دوم). [وبگاه‌نوشته]. وبگاه دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی. بازبایی شده از: <<https://www.cgie.org.ir/fa/news/262106>> <<https://www.cgie.org.ir/fa/news/262112>>
۱۶. بهرامی، مهدی. (۱۳۹۸ش). «کمال در زیبایی‌شناسی ابن سینا و نقد رویکردهای رایج». هستی و شناخت، ۶(۱)، ۲۰۹-۲۳۱. DOI: 10.22096/ek.2020.118523.1188
۱۷. بهرامی، مهدی. (۱۳۹۹ش). «تبیین مفهوم زیبایی در اندیشه ابن سینا با تکیه بر لذت‌شناسی». حکمت سینوی، ۲۴(۶۴)، ۲۹-۴۶. DOI: 10.30497/AP.2020.239008.1479

۱۸. بیردزلی، مونروسی؛ هاسپرس، جان. (۱۳۸۷ش). تاریخ و مسائل زیبایی‌شناسی، (ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی). تهران: هرمس.
۱۹. جعفریان، محمدحانی. (۱۳۹۸ش). «اصول زیبایی در فلسفه ابن‌سینا». حکمت اسلامی، ۶(۳)، ۱۰۱-۱۱۸.
۲۰. سلطان‌مرادی، محمدعلی؛ بوذری‌نژاد، یحیی. (۱۳۹۴ش). «مقایسه زیبایی‌شناختی مراتب هستی در فلسفه فلوطین و سهروردی». حکمت اسلامی، ۷(۴)، ۱۱۳-۱۳۸. DOI: 20.1001.1.23832916.1394.7.4.6.4
۲۱. شیرازی، ماه‌منیر؛ موسوی لر، اشرف‌السادات. (۱۳۹۵ش). «بازتاب آراء فلوطین در زیبایی‌شناسی هنر ایرانی-اسلامی (با تأکید بر کتاب‌آرایشی و معماری)». نگره، ۱۱(۳۸)، ۲۲-۳۴. DOI: 10.22070/NEGAREH.2016.357
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۲۳. فلوطین. (۱۳۶۶ش). دوره آثار فلوطین، (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: خوارزمی.
۲۴. یاسپرس، کارل. (۱۳۶۳ش). فلوطین، (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: خوارزمی.
25. Borchert, Donald. M. (Ed.). (2006). *Encyclopedia of Philosophy*, (2nd ed., vol.1). Thomson Gale: United States of America.
26. Gal Ota. (2022). *Plotinus on Beauty, Beauty as Illuminated Unity in Multiplicity*. Leiden - Boston: Brill.
27. Gerson, Lloyd.P. (Ed.). (1999). *Cambridge Companions to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.
28. O'Brien, Denis. (2006). *Plotinus*. London & New York: Routledge.
29. Plato. (1997). *Plato Complete Works*, (Ed. Cooper J.M. and Hutchinson, D.S.). Indiana Polis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
30. Smith, Andrew. (2016). *Plotinus, Ennead 1-6*, (Translation with an Introduction and Commentary). Las Vegas: Parmenides Publishing.



The “Conscience of the Self” and Its Infallibility From the Perspectives of Muslim Philosophers

Maytham ‘Azīzīyān Muşliḥ,¹ Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrouḍī²

1. Ph.D. in Transcendental Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
me.azizianmosleh@alumni.um.ac.ir.

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. shahrudi@um.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: May 09, 2023

Accepted: June 16, 2024

Keywords:

Intuitive knowledge (Arabic: *علم الحضور*, lit.: knowledge by presence or presential knowledge), Direct knowledge, Epistemic knowledge, Infallibility, Self-awareness, Referring to intuitive knowledge.



ABSTRACT

One of the examples of the intuitive knowledge (Arabic: *علم الحضور*, lit.: knowledge by presence or presential knowledge) is “self-consciousness”. There are two important epistemological questions regarding this concept: First, do we have a consciousness of a reality called “self”? Second, is this consciousness infallible, accurately reflecting the reality of “self” as it is, or could “consciousness of self” be at odds with the “objective self”? There are two basic innovative points in response to these two issues that are considered in this article. First, Muslim philosophers recognize a hierarchy for the knowledge of the “self,” in which the most basic and fundamental aspect of consciousness regarding the “self” is the “perception of the self.” This approach plays an important role in countering the deniers of the “conscious self.” Second, from this perspective, the only way to discuss the most fundamental level of knowing the “self” (the understanding of the self) is to describe one’s consciousness with the aid of descriptive reason. Within the framework of these two points, it can be said that, first, there is a consciousness of the “perceiving self,” and second, the Muslim philosopher, as a deep foundational thinker, regards this consciousness as a “reality.” Due to the unity of consciousness and reality, he concludes that the “epistemic awareness of the self” cannot deviate from the “objective self.” Moreover, considering the “epistemic awareness of the self” and the “objective self” as one is not merely a matter of convention, but rather relies on the content of “consciousness of self” (the understanding of the self).

Cite this article: ‘Azīzīyān Muşliḥ, M & Ḥusaynī Shāhrouḍī, M. (2024). The “Conscience of the Self” and Its Infallibility From the Perspectives of Muslim Philosophers. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 215-236. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5217.1443>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



«وجدان خویشتن» و خطاناپذیری آن از منظر فیلسوفان مسلمان

میثم عزیزیان مصلح^۱، سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد،

مشهد، ایران، (نویسنده مسئول). me.azizianmosleh@alumni.um.ac.ir

۲. استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. shahrudi@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

«خودآگاهی» یکی از مصادیق علم حضوری است. دو پرسش مهم معرفت‌شناختی در مورد این مصداق وجود دارد: اول این که آیا ما واقعیتی به نام «من» را وجدان می‌کنیم؟ دوم این که آیا این وجدان، خطاناپذیر است و واقعیت «من» را آن گونه که هست نشان می‌دهد یا ممکن است «وجدان من» مغایر «من عینی» باشد. دو نکته نوآورانه اساسی در پاسخ به این دو مسئله وجود دارد که در مقاله پیش‌رو مدنظر قرار گرفته است. اول این که فیلسوفان مسلمان برای شناخت «من» سلسله مراتب قائل‌اند، به طوری که در این سلسله، ابتدایی‌ترین و بنیادی‌ترین چیزی که درباره «من» وجدان می‌شود، همانا «درک‌کنندگی خویشتن» است. این رویکرد نقش مهمی در پاسخ به منکران وجدان «من خودآگاه» دارد. دوم این که از نگاه ایشان، یگانه‌روش بحث درباره بنیادی‌ترین سطح شناخت «من» (درک‌کنندگی من) همانا توصیف وجدان خویشتن به کمک عقل توصیفی است. در چهارچوب این دو نکته می‌توان گفت که اولاً وجدان «من درک‌کننده» وجود دارد و ثانیاً فیلسوف مسلمان به‌عنوان یک مبنای عمیق، این وجدان را به‌مثابه یک «واقعیت» در نظر می‌گیرد و به سبب یگانگی وجدان و واقعیت، حکم به امتناع تخلف «معرفت وجدانی به من» از «واقعیت من» می‌کند. ضمناً یگانه دانستن «معرفت وجدانی به من» و «واقعیت من» ناشی از یک اعتبار صرف نیست، بلکه متکی به محتوای «وجدان من» (درک‌کنندگی من) است.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

علم حضوری، معرفت بی‌واسطه، معرفت وجدانی، خطاناپذیری، خودآگاهی، مراجعه به علم حضوری.



استناد: عزیزیان مصلح، میثم؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی، (۱۴۰۳). «وجدان خویشتن» و خطاناپذیری آن از منظر فیلسوفان مسلمان،

آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۲۱۵-۲۳۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5217.1443>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

علم در نظام معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود و ایشان درباره هر دو قسم معرفت به بحث پرداخته‌اند، برخلاف معرفت‌شناسان غربی که عموماً پیرامون معرفت گزاره‌ای بحث می‌کنند و کمتر درباره معرفت مستقیم به واقعیت بحث کرده‌اند (پی. پویمن، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۷۷). پذیرش این نوع معرفت مستلزم طرح مباحث جدیدی در دانش معرفت‌شناسی است، از جمله ماهیت علم حضوری، ارزش معرفتی آن، مصادیق آن، رابطه آن با انواع مفاهیم و معرفت‌های گزاره‌ای و مباحثی دیگر. مسئله این مقاله «معرفت وجدانی به من خودآگاه» و «خطاناپذیری» آن است که با بهره‌گیری از آرای برخی فیلسوفان مسلمان بررسی خواهد شد. چالشی که در این باره وجود دارد، اولاً مدعای کسانی است که وجود معرفت وجدانی پایه‌ای به نام «خودآگاهی» را انکار می‌کنند و ثانیاً در خطاناپذیری این نوع معرفت تشکیک می‌کنند.

روش بحث ما «مراجعه به علم حضوری» است. توضیح این که به دو روش می‌توان درباره مصادیق علم حضوری بحث کرد: یکی روش مراجعه به علم حضوری، و دیگری روش برهانی. ما در مقاله پیش‌رو از روش اول استفاده می‌کنیم، زیرا هدف از طرح مسئله «مصادیق علم حضوری» و از جمله «علم حضوری به خود» در رهیافت معرفت‌شناسی، دستیابی به معرفت‌های پایه‌ای (بی‌نیاز از توجیه) است و دستیابی به این نوع معرفت‌ها روش متناسب با خود را می‌طلبد. روش مناسب برای دستیابی به چنین معرفت‌هایی، به کارگیری روش مراجعه به علم حضوری است نه روش برهانی، زیرا مصادیقی که از این طریق به دست می‌آیند، واجد ویژگی «پایه‌بودگی» اند، برخلاف شناخت‌هایی که از طریق برهان عقلی به دست می‌آیند که فاقد این ویژگی اند. لذا در این رهیافت معرفت‌شناختی پیرامون علم حضوری به خود، از روش مراجعه به علم حضوری استفاده می‌شود. در این روش صرفاً یافته‌های «بی‌واسطه» ما واجد اعتبارند (بنابر دلیلی که در بخش دوم مقاله بیان خواهد شد) و هر نوع استنتاج عقلی از این یافته‌ها کنار گذاشته می‌شود. ممکن است اشکال شود که این فرایند (به کارگیری این روش برای اثبات خطاناپذیری علم حضوری به خود) مستلزم دور است. در این باره در بخش «روش مراجعه به علم حضوری» توضیح خواهیم داد.

با لحاظ روش مذکور، مسائل اصلی مقاله پیش‌رو این‌گونه بازخوانی می‌شوند که آیا همانند معرفت‌های حسی و وجدانی همچون معرفت حسی به آبی، سبز، گرمی، سردی و معرفت وجدانی به غم، شادی، محبت و امثال آن، معرفت وجدانی‌ای به نام «خودآگاهی» نیز وجود دارد؟ اگر چنین معرفت وجدانی وجود دارد، آیا با اتکا به آن و عدم به‌کارگیری استنتاج عقلی، می‌توان به خطاناپذیری آن پی برد؟

۱. پیشینه تحقیق

به لحاظ پیشینه تحقیق، آثاری پیرامون خودآگاهی از منظر حکمت متعالیه نگاشته شده است، اما روش آنها برهانی است، نه مراجعه به علم حضوری، و یا با نظر به این اشکال و پرسش نبوده است که آیا خودآگاهی در مقابل دیگرآگاهی، ادراک متشخصی هست یا خیر (رضازاده، ۱۳۹۶، ص ۱). علاوه بر مورد قبل، امکان علم حضوری به من، در مقاله «آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا» بررسی شده است، باز هم با این تفاوت که روش آن برهانی است، نه مراجعه به علم حضوری (برای این مقاله نک: نجم‌آبادی، عیسی؛ دهباشی، مهدی، ۱۳۹۸، ۱۳۵-۱۵۰). از سوی دیگر، آثار مختلفی در زمینه خطاناپذیری علم حضوری به نفس نگاشته شده است (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۸۳-۸۴؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴-۱۹۶). اما روش این تحقیقات روش مراجعه به علم حضوری نبوده است. متفاوت‌تر از آثار مذکور، علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، نحوه پیدایش انواع ادراکات حسی و خیالی و عقلی را به روشی تجربی (مراجعه به علم حضوری) توضیح می‌دهد، اما جز اشاره‌ای مختصر به «من» و نقش آن در انتزاع مفهوم «جوهر»، مطلب دیگری درباره «من خودآگاه» ندارد که با موضوع این مقاله مرتبط باشد. در نهایت، در میان آثار فارسی‌زبان اثری نیافتیم که به منظور توصیف معرفت وجدانی به خود و خطاناپذیری آن، با روش مراجعه به علم حضوری بحث کند.

تتها اثری که به لحاظ موضوع و نیز به لحاظ روشی با اثر کنونی شباهت دارد، پژوهش استیس درباره چگونگی شکل‌گیری انواع معرفت است. وی در این اثر با ابتدایی‌ترین تجارب بشری مانند درک حسی شیرینی و سفیدی آغاز می‌کند و تلاش می‌کند نحوه شکل‌گیری معرفت‌های دیگر همچون خرمای شیرین، برف سفید، تأثیر شیرینی بر ذائقه و در نهایت دانش فلسفی و غیره را به روش تجربی (مراجعه به وجدان) توضیح دهد. از منظر استیس، وجدان

واقعیتی به نام «من خودآگاه» امکان‌پذیر نیست. در مقاله پیش‌رو خلاف این مدعا را مطرح کردیم، یعنی بر این نگاه هستیم که واجد معرفت وجدانی به نام «خودآگاهی» هستیم و می‌توان موجودیت این وجدان را به کمک عقل توصیفی (نه عقل استدلالی و برهانی) توصیف و اثبات کرد و در قدم بعدی، خطاناپذیری آن (عینی بودن این معرفت) را نشان داد.

۲. تعریف معرفت وجدانی متعارف

علم حضوری از حیث امکان دسترسی افراد به آن، به متعارف و غیرمتعارف تقسیم می‌شود. برخی علوم حضوری به گونه‌ای‌اند که همه می‌توانند تجربه‌ای از آن داشته باشند، بدون این‌که ریاضتی دیده باشند، مانند معرفت به نفس (شیرازی، بی‌تا، ص ۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۴)؛ حالات نفسانی (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹-۱۳۰) و صور ذهنی (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ همو، بی‌تا، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۶۳). اما بعضی از علوم حضوری به گونه‌ای‌اند که به طور عادی برای انسان‌ها حاصل نمی‌شود، بلکه از طریق ریاضت و انجام افعال خاصی حاصل می‌شوند، مانند معرفت‌های عرفانی. وجه معرفت‌شناختی این تقسیم تمییز حوزه معرفت‌شناسی متعارف از معرفت‌شناسی عرفان است. حوزه معرفت‌شناسی متعارف درباره منابعی همچون حس، عقل و امثال آن که در دسترس همگان هست بحث می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳).

معرفت‌های حواس باطنی و حواس ظاهری (به اعتبار محسوس بالذات بودن آنها)، از مصادیق علم حضوری متعارف‌اند. به منظور تعریف «داده‌های به‌دست‌آمده از طریق حواس باطنی و ظاهری» به یک دسته‌بندی در آثار منطق‌دانان مسلمان اشاره می‌کنیم. منطق‌دانان مسلمان قضایای به‌دست‌آمده از طریق حواس ظاهری را «حسیات» و قضایای به‌دست‌آمده از طریق حواس باطنی را «وجدانیات» می‌نامند و ضمناً هر دوی این موارد را ذیل عنوان «مشاهدات» قرار می‌دهند (تفتازانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۱۰). با توجه به این دسته‌بندی که در ساحت قضایا است، در این مقاله مقصود ما از «معرفت حسی» یافته‌هایی همچون رنگ آبی، صدای آب، سردی، گرمی، شیرینی و امثال آن است که از طریق حواس ظاهری به دست می‌آید و مقصود از «معرفت وجدانی» یافته‌هایی است که با حواس ظاهری به دست نمی‌آید، مانند غم، شادی، محبت، ترس و خودآگاهی. واژه «مشاهده» نیز شامل هر دو نوع داده فوق می‌شود. از سویی، مقصود از «حسیات» و «وجدانیات» به ترتیب «گزاره‌های مبتنی بر معرفت حسی»

و «گزاره‌های مبتنی بر معرفت وجدانی» است. علم حضوری‌ای که در این مقاله مدنظر است، «معرفت وجدانی متعارف به من درک‌کننده» است.

۳. روش «مراجعه به علم حضوری»

اجمالاً سه مسئله دربارهٔ این روش وجود دارد: ۱. تعریف روش «مراجعه به علم حضوری»: ۲. ضرورت به کارگیری این روش در بحث حاضر؛ ۳. پاسخ به اشکالات مربوط به به کارگیری این روش برای دستیابی به معرفت‌های پایه.

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، دو روش برای بحث دربارهٔ مصادیق علم حضوری وجود دارد: روش مراجعه به علم حضوری و روش برهانی. در روش مراجعه به علم حضوری، مستقیماً و بی‌واسطه به معلوم علم پیدا می‌کنیم، مانند معرفت حضوری به غم، شادی، محبت و امثال آن، برخلاف روش برهانی که از طریق مفاهیم و گزاره‌های عقلی، به مصادیق علم حضوری پی می‌بریم، مانند اثبات علم حضوری معلول به علت خویش. از سوی دیگر، در روش مراجعه به علم حضوری، متعلق معرفت، وجودی واجد تشخیص است، درحالی که در روش عقلی، به واسطهٔ تصورات کلی به معلوم پی برده می‌شود، لذا متعلق این نحوهٔ ادراک (مفاهیم) واجد «کلیت» است (شیرازی، بی‌تا، ص ۸۳ و ۱۰۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). صدرالمতألہین در رسائل، در پاسخ به پرسش کسانی که این دو روش شناخت نفس را مطرح می‌کنند و اشکالی به حکما وارد می‌کنند، روش مراجعه به علم حضوری را برمی‌گزیند. از نگاه وی، حکما «علم حضوری به ذات خود» را اصل و مبنای استنتاجات پیرامون «من» قرار می‌دهند (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶-۱۲۷).

دلیل به کارگیری روش مراجعه به علم حضوری این است که روش مذکور به سبب ویژگی «بی‌واسطگی در توجیه»، این امکان را به ما می‌دهد تا به معرفت‌های پایه (صرف‌نظر از خطاناپذیری یا خطاپذیری آن‌ها) دست پیدا کنیم، برخلاف روش برهانی که نتایج آن، فاقد ویژگی «پایه‌بودگی» یا «بی‌واسطگی در توجیه» اند. لذا در رهیافت معرفت‌شناختی پیرامون علم حضوری به خود (به‌مثابهٔ یک معرفت پایه‌ای) ضروری است که از روش مراجعه به علم حضوری استفاده شود.

ممکن است اشکال شود که چگونه می‌توان از روش مراجعه به علم حضوری برای احراز «وجود» و «اعتبار» یکی از مصادیق علم حضوری استفاده کرد؟ این مستلزم دور یا تقدم شیء بر نفس (پذیرش اعتبار علم حضوری، پیش از احراز اعتبار آن) است. اما مقصود ما این نیست که ابتدا روش مراجعه به علم حضوری و اعتبار آن فرض گرفته شود و سپس با اتکا به آن، ارزش معرفتی یکی از مصادیق علم حضوری (علم حضوری به خود) احراز شود، بلکه در قدم اول، مقصود ما از تأکید بر روش مراجعه به علم حضوری نقد دیدگاه کسانی است که ضمن بررسی‌های معرفت‌شناختی خویش درباره خطاناپذیری مصادیق علم حضوری، گاه از روش استنتاج عقلی بهره می‌برند، درحالی‌که اعتبار این استنتاج‌ها در نظام مبنایگرایی تجربی متکی به علم حضوری خطاناپذیر است. بنابراین به کارگیری استنتاج عقلی برای احراز اعتبار علم حضوری یا دفع اشکالات مربوط به آن، مستلزم دور خواهد بود. از این منظر، در قدم اول بر این موضوع تأکید کردیم که روش این تحقیق چه چیزی نمی‌تواند باشد و به طور خاص گفتیم که روش این تحقیق نباید روش برهانی باشد. اما در قدم دوم، به جنبه ایجابی این روش می‌پردازیم و آن را توصیف خواهیم کرد و به اعتبار آن پی خواهیم برد. این قدم ضمن بررسی خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» (بخش دوم مقاله) برداشته خواهد شد، به این معنا که در بخش دوم مقاله، اگر از منظری درجه دوم به فرایند اثبات خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» نظر کنیم، به روشی پی خواهیم برد که آن را روش «مراجعه به علم حضوری» می‌نامیم. در این روش صرفاً یافته‌های «بی‌واسطه» ما واجد اعتبارند (بنابر دلیلی که در همان بخش بیان خواهد شد) و هر نوع استنتاجی از این یافته‌ها کنار گذاشته می‌شود. بر این اساس، روش مراجعه به علم حضوری، پیش از اثبات خطاناپذیری علم حضوری به خود، تصدیق نشده است، بلکه این روش از لوازم فرایندی است که برای اثبات خطاناپذیری علم حضوری به خود انجام دادیم. به طور خلاصه، در ابتدا تأکید می‌کنیم که در این بررسی نباید از روش برهانی استفاده کرد، اما بعد از اثبات خطاناپذیری علم حضوری به خود، وقتی از منظری درجه دوم به فرایند این اثبات می‌نگریم، به روشی به نام روش «مراجعه به علم حضوری» پی می‌بریم.

اشکال دیگری که به این روش وارد شده این است که از طریق روش مراجعه به علم حضوری نمی‌توان مدلول خویش را به مخاطب معرفی کرد، زیرا مدلول شخص صرفاً در اختیار خودش قرار دارد (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸-۱۱۹). گویی غیرهمگانی بودن این روش،

مستلزم از دست رفتن طریقت آن در کسب معرفت شده است. پاسخ این است که اولاً قوام علم به کاشفیت است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱) و نه همگانی بودن آن. بنابراین حتی بر فرض پذیرش غیرهمگانی بودن این روش، ادعای فقدان ارزش معرفتی معرفت‌های وجدانی قابل قبول نیست. ثانیاً عدم اطمینان به این که مخاطب مدلول حقیقی گزاره‌های وجدانی ما را درک کرده است یا خیر، اختصاصی به گزاره‌های وجدانی ندارد، بلکه شامل گزاره‌های حاکی از معرفت‌های حسی نیز می‌شود، ولی هیچ‌گاه این موضوع دلیلی بر نفی اعتبار گزاره‌های مبتنی بر معرفت‌های حسی نبوده است. اما دلیل این که این اشکال، در صورت وارد بودن، اختصاص به گزاره‌های وجدانی نخواهد داشت و شامل گزاره‌های مبتنی بر معرفت‌های حسی نیز می‌شود این است که اولاً تحقق معرفت حسی متوقف بر نیل به محسوس بالذات است (همان، ص ۱۰۹)؛ ثانیاً محسوس بالذات مصداق علم حضوری است؛ ثالثاً علوم حضوری نیز صرفاً در اختیار خود شخص قرار دارند و دیگران به آن دسترسی ندارند. نتیجه این که، در معرفت حسی نیز معلوم حقیقی صرفاً در اختیار شخص قرار دارد و دیگران فاقد دسترسی به معلوم وی‌اند. پس معرفت‌های حسی هم این چنین خواهند بود و اشکال مذکور اختصاصی به معرفت‌های وجدانی ندارد.

۴. تقریر محل نزاع

فلاسفة مسلمان علم به نفس را مصداق علم حضوری برشمرده‌اند (شیرازی، بی تا، ص ۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۲). در مقابل، برخی اصل وجود چنین وجدانی (خودآگاهی) را انکار می‌کنند و معتقدند جز معرفت‌های حسی و وجدانی (غیر از معرفت وجدانی به من) چیزی به مدرک داده نمی‌شود (استیس، ۱۳۸۷، ص ۶۷؛ کاپلستون، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۳۱۹). ضمناً آنچه اینجا با عنوان «من» یا «خود» از آن یاد می‌کنیم، واقعیتی است که عین درک خویشتن است، صرف نظر از این که واحد است یا کثیر، جوهر است یا عرض، مجرد است یا مادی و قس علی هذا. به تعبیر ملاصدرا: «فائی لست أری عند مطالعة ذاتی إلا وجوداً بدرک نفسه علی وجه الجزئیة» (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۷). این در حالی است که متفکرانی همچون هیوم، هنگام بحث از «من»، آن را به مثابه یک جوهر مجرد واحد در نظر می‌گیرند و درباره آن بحث می‌کنند.

مسئله دیگر، در باب خطاناپذیری این معرفت وجدانی است. مسئله این است که مشاهدات، از جمله معرفت وجدانی به خود، صرفاً درباره محتوای خود به مدرک خبر می دهند نه در باب چیزی فراتر از خود، درحالی که وقتی با اتکا به «مشاهده» درباره «واقعیت اشیا» قضاوت می شود، گویی دست به استنتاج زده و از محتوای این مشاهده فراتر رفته و درباره چیزی سخن گفته ایم که از دسترس ما خارج است (اسعدی، ۱۳۹۶، ص ۱۶-۱۷). لذا در مسئله محل بحث، این پرسش به وجود می آید که آیا «معرفت وجدانی به خود»، به تنهایی (بدون استنتاج و صرفاً بر مبنای توصیف امر وجدان شده) می تواند درباره «واقعیت من» گزارشی بدهد یا دستیابی به واقعیت من از طریق «معرفت وجدانی به خود» لزوماً نیازمند فعالیت های استنتاجی ذهن است؟ اگر این امر امکان پذیر است، چه تبیینی برای آن وجود دارد؟

بنابراین، دو مسئله پیرامون این مصداق علم حضوری قابل طرح است: یکی احراز وجود این مصداق علم حضوری، و دیگری خطاناپذیری آن.

۵. مسائل تحقیق

۵-۱. مسئله اول: احراز وجود معرفت وجدانی به «من خود آگاه»

در این مقدمه به توصیف محتوای معرفت وجدانی به «من»، که موضوع گزاره «من خویشتن را می یابم» است، می پردازیم. هدف از این توصیف آن است که روشن شود وقتی فیلسوفان مسلمان درباره معرفت وجدانی به من سخن می گویند، مرادشان از «من» چیست و به عبارتی معتقدند چه چیزی به نحو وجدانی در حال یافته شدن است. لازم به ذکر است که شناخت «من» مراتب مختلفی از وجدانی تا استنتاجی دارد. در واقع، شناخت ما پیرامون «من» از مراتب ساده وجدانی تا مراتب پیچیده تر استنتاجی ادامه دارد. شناختی که در این مبحث با اتکا به روش مراجعه به علم حضوری حاصل می شود، لزوماً شناخت «من» با تمام ویژگی هایی که فیلسوفان به کمک استنتاج، به آن رسیده اند نیست، بلکه شناخت «من» با برخی ویژگی هایی است که در وجدان متعارف داده می شود؛ به عبارتی، تصویری از یک «معرفت وجدانی پایه ای» درباره «من» نه چیزی بیش از آن.

پیرامون توصیف «من» از نگاه فیلسوفان مسلمان سه مطلب قابل ذکر است. اولاً ایشان برای توصیف «معرفت وجدانی به من» بر روی ویژگی «خودآگاهی» متمرکز می‌شوند نه جوهریت «من» و امثال آن. ثانیاً ما به اجمال دو گونه آگاهی در خود می‌یابیم: خودآگاهی و دیگرآگاهی. خودآگاهی تفاوت اساسی با دیگرآگاهی دارد. در خودآگاهی، متعلق آگاهی همان «آگاه بودن» من است، برخلاف دیگرآگاهی (مانند معرفت به محسوسات ظاهری) که متعلق آگاهی همان آگاه بودن من نیست. ثالثاً «معرفت وجدانی به من» از نظر این فیلسوفان معادل دیگرآگاهی نیست، برخلاف نظر کسانی که «معرفت وجدانی به من» را به دیگرآگاهی فرو می‌کاهند.

مورد اول: هنگامی که به دنبال «معرفت وجدانی به من» هستیم، به دنبال چه نحو معرفت یا وجودی هستیم؟ برخی که به حکما اشکال گرفته‌اند، به دنبال موجودی «مجرد» و «جوهری» هستند (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶)، اما فیلسوفانی چون شیخ اشراق و ملاصدرا، هنگام بحث درباره وجود خویش بر روی ویژگی «آگاهی» و «ظهور» تمرکز می‌کنند. ایشان به هنگام توصیف «من»، این مفاهیم (آگاهی و جوهریت و امثال آن) را از یکدیگر تفکیک می‌کنند. برای مثال، از نظر ملاصدرا، مفهوم «جوهریت» من مغایر با «عدم غیبت» من از خودش است. بنابراین، شک در جوهریت من مستلزم شک در خودآگاهی نیست. چه بسا کسی خودش را نزد خودش حاضر بیابد و در همان حال، هیچ التفاتی به جوهریت خویش نداشته باشد و بعد از مرحله درک من خودآگاه، به طلب برهان برای اثبات جوهریت «من» برآید (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸). او در جای دیگر می‌گوید «من در ذات خودم چیزی جز وجود و ادراک نمی‌یابم».^۱ بنابراین، «خودآگاهی» یک شناخت پایه‌ای درباره «من» است و ویژگی‌هایی همچون «جوهریت / عرضیت» من یا «تجرد / مادیت» من در مرحله شناخت استنتاجی و با اتکا به این معرفت وجدانی پایه‌ای به دست می‌آید (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷). شیخ اشراق نیز همانند ملاصدرا بر روی ویژگی «مدرکیت من» متمرکز می‌شود. به گفته وی، «من» از خودش غایب نیست و آنچه هنگام آگاهی به من، از من غایب است، داخل در این

۱. البته او در ادامه، ادراک را نیز به وجود باز می‌گرداند (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۶۸). اما به هر صورت، «ادراک»

در وجدان متعارف مشاهده می‌شود.

حقیقت خودآگاه نیست. برای مثال، اعضای بدن داخل این حقیقت خودآگاه نیستند و در آن حضور ندارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۲). البته در این مرحله، قضاوتی درباره واقعیت «من خودآگاه» نداریم و آن را به مبحث «خطاناپذیری معرفت وجدانی به من» واگذار می‌کنیم. اکنون صرفاً درباره وجدان «خود» بحث می‌کنیم. از سخن شیخ اشراق نیز فقط این استفاده را می‌کنیم که وی هنگام تفحص پیرامون خویشتن بر روی کدام ویژگی متمرکز شده است.

مورد دوم: از نظر شیخ اشراق، در پی تفحص و جست‌وجو، چنین می‌یابیم که آنچه من را من کرده است چیزی نیست جز شیئی که مدرک خودش است (همان) و یا چیزی که نفس «ظهور» است (همان، ص ۱۱۴). لذا از منظر فیلسوفان مسلمان، «من» همان علم به خویشتن است (عسگری؛ بوجاری، ۱۳۹۸، ص ۸۹). این ویژگی «معرفت وجدانی به من»، در مقایسه آن با معرفت‌های حسی بهتر درک خواهد شد. توضیح این‌که عنوان «خود» در خودآگاهی، چیزی مغایر با «آگاه‌شدگی» و «مدرکیت» من نیست، بلکه همان «آگاه‌شدگی من» است. به تعبیر دیگر، «خود» مفهومی کلی است که برای اشاره به معرفت وجدانی شخصی «مدرکیت» جعل شده است، اما در معرفت‌های حسی، مانند درک رنگ آبی یا درک سردی و گرمی، چیزی مغایر «معرفت حسی» وجود دارد (مانند «آبی بودن») که معرفت حسی به آن تعلق می‌گیرد. بنابراین، معرفت حسی آبی یا سردی و گرمی مشابه معرفت وجدانی «خودآگاهی» نیست، زیرا متعلق یکی خود معرفت است و متعلق دیگری چیزی غیر از معرفت است. به گفته ملاصدرا، در موارد اخیر، «ظهور» و آگاهی، نفس «شیء» نیست، بلکه چیزی زائد بر شیء است (شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۷).

مورد سوم: هویت «من» از نظر این فیلسوفان، همان دیگرآگاهی نیست. این برخلاف نظر کسانی است که هویت «من» را چیزی جز فعالیت «من» در توجه و خواستن و امثال آن نمی‌دانند. از نظر ایشان «من» همان موجود «دیگرآگاه» است (استیس، ۱۳۸۷، ص ۶۷). فیلسوفان مسلمان، «من» را موجودی «خودآگاه» می‌دانند. مقصود ایشان از «خودآگاهی» این نیست که «خود» را در حالتی می‌یابیم که هیچ‌گیری (معرفت حسی و تخیلی و...) در صفحه ادراک «من» وجود ندارد، بلکه مقصود این است که در همان حالی که صفحه وجود «من» خالی از سایر معرفت‌ها نیست، می‌توان به معرفت وجدانی «خودآگاهی» نیز دست

یافت، به گونه‌ای که متعلق این معرفت، خالی از معرفت‌های حسی و وجدانی و همچنین بدن فیزیکی باشد. به گفته ملاصدرا، هنگامی که به خویش‌نظر می‌کنم وجود صرفی می‌بینم که بدن و هیچ یک از اعضای بدن داخل آن نیست (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۵۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۲۶). همچنین هیچ یک از مفاهیم کلی نیز در این ادراک وجود ندارد، بلکه همه این امور در این مقام غایب از «من» اند، برخلاف خود «من» که برای خودش غایب نیست (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۵۵). کاربرد تعبیر «غیبت» در بیان ملاصدرا نشان می‌دهد که وی نمی‌خواهد بگوید صفحه نفس از معرفت‌های حسی و وجدانی و غیر آن خالی می‌گردد، بلکه می‌خواهد بگوید که ضمن وجود این معرفت‌ها، من از آنها غافل می‌شوم و متمرکز بر خویش‌نظر می‌شوم. این شبیه به زمانی است که مدرک بر روی صدای موسیقی متمرکز می‌شود و در این معرفت حسی خویش اصوات را می‌یابد، اما این به آن معنا نیست که قوه باصره، چشایی و لامسه وی در آن لحظه از هر نوع معرفت حسی خالی است و یا او فاقد هر گونه احساس شادی یا غم و امثال آن در درون خویش است، بلکه به آن معناست که ضمن وجود تمام این داده‌ها، می‌توان بر روی صوت تمرکز کرد و محتوای آن را به عنوان معرفت حسی مجزایی درک کرد.

۵-۱-۱. بررسی و نقد (نهی ثنویت ذات عاقل و معقول)

ممکن است اشکال شود که چنان‌که در فعل اکل، باید ما کولی وجود داشته باشد که غیر از آکل است، در فرایند علم به خود نیز باید واقعیتی مجزا از علم وجود داشته باشد تا علم به آن چیز معنادار باشد.

اگر تفکیک مذکور به این معنا باشد که در واقعیت عینی، واقعیت «خودآگاهی» مشتمل بر دو واقعیت است: یکی «خود» که اساساً امری غیرادراکی است و دیگری، «آگاهی به خود» که از سنخ آگاهی است، این سخن پذیرفتنی نیست، زیرا همان‌طور که توضیح خواهیم داد، مستلزم این خواهد بود که بتوانیم این وجدان (وجدان من) را در ذات خود، یک امر غیرادراکی فرض کنیم، درحالی‌که چنین چیزی شدنی نیست. در واقع، ملاک قرار دادن «دیگرآگاهی» که ذات عاقل و ذات معقول در آن ثنویت دارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸) و سپس انکار «خودآگاهی» که چنین ثنویتی در آن دیده نمی‌شود (همان) منطقی و پذیرفتنی نیست.

اما اگر تفکیک علم و معلوم به این معنا باشد که در تحلیل ذهنی، واقعیت «خودآگاهی» به علم و معلوم تحلیل می‌شود، این سخن پذیرفتنی است، چنان‌که از نظر فیلسوفان مسلمان، انتزاع سه مفهوم عالم و علم و معلوم از «خودآگاهی» به معنای وجود سه واقعیت مجزا نیست، بلکه تحقق سه معنی به یک وجود است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۵۱). به گفته ابن‌سینا: «إذا أدركت ذاتي وأعلم أنني أنا المدرک كان المدرک والمدرک شيئاً واحداً» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۹).

۵-۱-۲. جمع‌بندی مسئله اول

اگر معرفت وجدانی به خود، با مشخصاتی که پیش‌تر ذکر کردیم، برای مدرک حاصل شود، گزاره «خویشتن را می‌یابم» موجه خواهد بود، اما هنوز تا پذیرش گزاره «من واقعیتی خودآگاه است» فاصله داریم. این گزاره بعد از بررسی خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» قابل تصدیق خواهد بود.

شایان ذکر است که اگر «معرفت وجدانی به خود» برای دیگران حاصل نشود، آن‌گاه اعتبار گزاره مذکور برای کسی که واجد «معرفت وجدانی به خود» است از بین نخواهد رفت، حتی اگر امکان چالش با دیگری در این باره وجود نداشته باشد، زیرا چنان‌که گفته شد، این امر اختصاصی به «معرفت وجدانی به خود» ندارد و در معرفت‌های حسی نیز وضع به همین منوال است و همان‌طور که عدم امکان چالش پیرامون معرفت‌های حسی، مستلزم سلب ارزش معرفت‌های حسی نیست، به همین صورت، عدم امکان چالش پیرامون «معرفت وجدانی به خود» نیز مستلزم سلب ارزش معرفتی این معرفت نخواهد بود.

از سوی دیگر، به گفته لاندسمان، همچنان‌که درک حسی رنگ دلیل بر وجود عینی رنگ نیست، همین‌طور نیافتن «من» دکارتی توسط هیوم دلیل قطعی برای این‌پندار نیست که «من» وجود ندارد (لاندسمان، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹). البته مدعای لاندسمان صرفاً در جنبه سلبی‌اش صادق است نه در جنبه ایجابی‌اش، زیرا همان‌طور که تبیین خواهد شد، معرفت وجدانی به خود مساوی واقعیت داشتن «من» است.

۵-۲. مسئله دوم: احراز خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود»

۵-۲-۱. طرح اشکال

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، مسئله از این قرار است که معرفت‌های وجدانی صرفاً درباره محتوای خود (معلوم بالذات) به مدرک خبر می‌دهند نه در باب چیزی فراتر از محتوای این معرفت‌ها، یعنی نه در باب معلوم بالعرض. مفهوم «فراتر از محتوا»ی ادراکی، در اینجا می‌تواند معادل عنوان «مستقل از فرض فارض» گرفته شود که فیلسوفان مسلمان در تعریف واقعیت، به آن اشاره کرده‌اند. از نظر ایشان واقعیت، آن اثر و وجودی است که به فرض «من» یا دیگری بستگی ندارد، بلکه مستقل از فرض «من» و دیگران هم وجود دارد (صدر، ۱۳۸۷، ص ۲۱۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۱۴). بر اساس تعریف مذکور از واقعیت، مسئله این است که وقتی با اتکا به «مشاهده»ها درباره واقعیت اشیا قضاوت می‌شود، گویی از محتوای این مشاهده‌ها فراتر رفته و به واقعیت یا همان امر مستقل از مشاهده پل زده و درباره چیزی سخن گفته‌ایم که از دسترس ما خارج است، درحالی‌که با استفاده از مشاهده صرف نمی‌توان چنین پلی به واقع (که مستقل از ادراک ماست) زد. این اشکال از سوی یکی از نویسندگان (با کمی تصرف) به این نحو مطرح شده است که گاهی از معرفت وجدانی این‌گونه گزارش داده می‌شود که «من چیزی را یافتم» (گزارشی در قالب صیغه اول شخص مفرد)، اما گاهی از آنچه به وجدان آمده است پلی به آنچه در واقعیت هست زده می‌شود و چنین خبر داده می‌شود که «چنین چیزی واقعیت دارد». گزاره اول مبتنی بر معرفت وجدانی است، اما لزوماً بیانگر واقعیت نیست. از سویی، گزاره دوم درباره واقعیت شیء است، اما مبتنی بر معرفت وجدانی نیست و از گزاره اول استنتاج شده است و لذا امکان خطا در آن وجود دارد (اسعدی، ۱۳۹۶، ص ۱۵). به تعبیر دیگری که منطبق با محل بحث (معرفت وجدانی به خود) است، گزاره «خویشتن را می‌یابیم» مبتنی بر معرفت وجدانی است، اما لزوماً کاشف از واقعیت «من» نیست، زیرا صرفاً درباره وجدان شخصی «من» گزارش می‌دهد، نه واقعیتی که مستقل از وجدان شخصی «من» نیز وجود دارد. از سویی دیگر، گزاره «من واقعیتی خودآگاه است»، هرچند درباره واقعیتی مستقل از وجدان شخصی «من» سخن می‌گوید، اما مبتنی بر معرفت وجدانی به «من» درک‌کننده نیست، بلکه خبر از چیزی می‌دهد که فراتر از آن است. به طور خلاصه، هنگامی

که گزاره‌ها به واقعیت مستقل از ما دلالت می‌کنند، مبتنی بر معرفت وجدانی نیستند و زمانی که مبتنی بر معرفت وجدانی اند، لزوماً به واقعیت مستقل از ما دلالت نمی‌کنند.

۵-۲-۲. پاسخ به اشکال (یگانگی «وجدان من» و «من عینی»)

اساس این اشکال بر پیش فرض نادرست آن بنا شده است و آن عبارت است از تمایز قائل شدن بین متعلق دو مفهوم «معرفت وجدانی به خود» و «واقعیت من». ایده اصلی نگارندگان در رد این پیش فرض، این است که تمایز قائل شدن بین متعلق این دو مفهوم یک خطای ادراکی است که به دلیل عدم توجه به مراحل صعودشناختی پیرامون «من» شکل گرفته است. لذا اگر این مراحل تشریح گردد، روشن خواهد شد که این دو مفهوم در مرتبه معرفت‌های وجدانی پایه‌ای، مصداق واحدی دارند و لذا امکان تخلف «معرفت وجدانی به خود» از «واقعیت من» وجود ندارد. ابتدا پیرامون مدل صعود معرفتی فیلسوفان مسلمان (مبناگرایی تجربی) توضیحی خواهیم داد و سپس نشان خواهیم داد که توجه به این مدل معرفتی چه تأثیری در رد آن پیش فرض و حل اشکال مذکور دارد.

طبق مدلی که فیلسوفان مسلمان پیرامون نحوه صعود معرفتی ما، به آن قائل‌اند، فرایند معرفتی ما از معرفت‌های حسی و وجدانی شروع می‌شود و سپس با صعود استنتاجی، از این معرفت‌ها به مراتب بعدی دانش نائل می‌شویم. این مدل معرفتی، به طور کلی «مبناگرایی تجربی» نامیده می‌شود. مبناگرایی تجربی نیز به نوبه خود به «مبناگرایی تجربی عمیق»^۱ و «مبناگرایی تجربی سطحی»^۲ تقسیم می‌شود. طبق دیدگاه مبناگرایان عمیق، شناخت‌های پایه‌ای ما را مشاهده‌های ما، اعم از معرفت‌های حسی و وجدانی تشکیل می‌دهند، نه علم ما به جهان فیزیکی، بلکه علم ما به جهان فیزیکی در مرحله توجه استنتاجی به دست می‌آید (اوریت و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸ و ۱۹۹). موضع فیلسوفان مسلمان مبناگرایی عمیق است.

پیش از توضیح این که پذیرش مدل مبناگرایی تجربی عمیق چه نقشی در تبیین خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» دارد، لازم است توضیحی درباره محل اختلاف این دو نوع مبناگرایی داده شود. محل اختلاف این دو نوع مبناگرایی در «توجه» است نه در

1. Deep empirical fundamentalism

2. Shallow empirical fundamentalism

«علم» (همان، ص ۱۹۹). اولی در قلمرو مباحث انواع توجیه (مبناگرایی و غیره) مطرح می‌شود و دومی در قلمرو نظریه‌های شناخت جهان خارج.^۱ توضیح این که گاهی مقصود از «وساطت» در تعبیر «علم باواسطه به جهان فیزیکی»، وساطت در علم است، یعنی معلوم بالذات (معرفت حسی) واسطه درک معلوم بالعرض (جهان فیزیکی) می‌گردد. اما گاهی مقصود از «وساطت»، وساطت در استنتاج است، یعنی تصدیقی که بدون استنتاج از «مشاهده الف» به دست می‌آید. گزاره «الف را می‌یابم» است. نه گزاره «الف به‌مثابه یک واقعیت فیزیکی وجود دارد». البته در مصادیق متعارف علم حضوری، «بی‌واسطگی در توجیه» مستلزم «بی‌واسطگی در علم» است، زیرا یک مبناگرایی عمیق، بدون آن که واقعیتی را ورای مشاهده‌اش اثبات (استنتاج) کند، می‌تواند نفس مشاهده‌اش را به‌عنوان «واقعیت» تلقی کند. به این اعتبار است که «مشاهده» و «مشهود» یا «علم» و «معلوم» نزد وی واحد خواهد بود و به عبارتی، «بی‌واسطگی در توجیه» مستلزم «بی‌واسطگی در علم» خواهد بود.

اما به پرسش اصلی بازگردیم. توجه به این مدل صعود معرفتی چه نقشی در حل اشکال این قسمت دارد؟ دانستیم که مبناگرایی عمیق، قبل از آن که دست به استنتاج عقلی از مشاهده‌اش بزند و «واقعیتی» ورای مشاهده‌اش در نظر بگیرد، با معرفت‌های وجدانی و حسی‌اش به‌مثابه یک «واقعیت» و «نفس الامر» مواجه می‌شود. نتیجه چنین نگاهی به معرفت‌های حسی و وجدانی این خواهد بود که این معرفت‌ها هم مصداق «معرفت» خواهند بود و هم مصداق «نفس الامر» و «معلوم» (شیرازی، بی‌تا، ص ۷۷؛ دشتکی، ۱۳۸۲، ص ۹۴). لازمه چنین نگاهی، امتناع تخلف «معرفت» از «نفس الامر» و به تعبیری، خطاناپذیری این «معرفت» هاست. برای مثال، در مرتبه شناخت‌های پایه‌ای و اولیه پیرامون «من»، معرفت وجدانی‌ای به نام «خودآگاهی» وجود دارد که این معرفت از طریق مراجعه به علم حضوری به دست آمده است. این معرفت وجدانی، قبل از آن که هر نوع استنتاجی پیرامون آن شکل بگیرد، همچنان که مصداق «معرفت» است، مصداق «واقعیت» و «نفس الامر» نیز هست. بر این اساس، در اولین مرحله شناخت «من»، هیچ دوگانگی‌ای بین متعلق مفهوم «معرفت وجدانی به خود» و «واقعیت

۱. مانند نظریه واقع‌گروی مستقیم، بازنامه‌ی و غیره (بی. پویمن، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲).

من» وجود ندارد و در نتیجه، معرفت مذکور خطاناپذیر خواهد بود. این حقیقت، با واژه «أنا» یا «من» نام گذاری می شود (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۷).

ممکن است اشکال شود که یکی گرفتن «واقعیت من» و «معرفت وجدانی به خود» یک اعتبار صرف است و نمی تواند دلیل قاطعی برای وصول به «من عینی» باشد. نکته اساسی و بسیار مهم در حل اشکال مذکور و موارد مشابه آن این است که هر شناخت استنتاجی پیرامون «واقعیت من» بر پایه آن شناخت اولیه شکل می گیرد (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶)، به گونه ای که شناخت های استنتاجی سازگار با این شناخت اولیه باشند. توضیح بیشتر این که با توجه به خطاناپذیری معرفت های حسی و وجدانی (به معنایی که ذکر شد)، این معرفت ها نباید در مراحل استنتاجی شناخت نادیده گرفته شوند، بلکه باید نقش «پایه بودگی» را نسبت به شناخت های استنتاجی ایفا کنند. در محل بحث ما، «معرفت وجدانی به خود» که در مرحله معرفت های پایه ای به دست آمده است، نباید در استنتاج های پیرامون «من» نادیده گرفته شود، بلکه هر آنچه پیرامون شناخت «من» به نحو استنتاجی بیان می شود، از جمله این که «من» واجد واقعیتی و رای «معرفت وجدانی به من» است، باید با «من» به این معنای پایه ای (شخص خودآگاه) سازگار باشد. لذا در فرایند صعود معرفتی، این معرفت وجدانی مبنای شناخت های استنتاجی درباره «من» قرار می گیرد و در شرایط ناسازگاری بین این معرفت وجدانی و شناخت های استنتاجی پیرامون «من»، آنچه باید تصحیح و اصلاح شود، شناخت های استنتاجی است نه این معرفت وجدانی. برای نمونه، شیخ اشراق به همین شیوه به این اشکال پاسخ داده است. وی با اتکا به همین معرفت وجدانی است که استنتاجی تنبیهی اقامه می کند تا اثبات کند که «من» شیئی و رای درک کنندگی نیست. به گفته او، اگر «من» ذاتی و رای مدرکیت باشم، در این صورت آن ذات مفروض (ذات مفروض من) مجهول خواهد بود، درحالی که «من» حقیقتی خودآگاه هستم و مجهول نیستم. پس چیزی و رای مدرکیت من و به عنوان ذات من وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۳).

پیداست که وی پی به موجود «درک کننده» و «خودآگاه» ای به نام «من» برده است و این معرفت وجدانی برای وی نقش پایه ای دارد. لذا فرض «ذات و رای درک کنندگی» را در مرحله شناخت استنتاجی پیرامون «من» رد می کند، چرا که این فرض مستلزم نفی آن معرفت وجدانی پایه ای است.

برای درک بهتر این استنتاج، توجه به این اشکال و پاسخ راهگشاست. اشکال این است که چه مانعی دارد برای این معرفت وجدانی نیز همانند معرفت‌های حسی «نفس الامر»ی در نظر بگیریم که مستقل از معرفت مذکور است؟ پاسخ این است که فرض چنین نفس الامری برای معرفت حسی، مستلزم نفی معرفت حسی پایه‌ای نیست، اما فرض نفس الامر مذکور برای «معرفت وجدانی به خود» مستلزم نفی «معرفت وجدانی به خود» است، زیرا همان‌طور که در توصیف ویژگی‌های «من خودآگاه» گفته شد، «من» نفس آگاهی است. حال اگر برای این موجودی که نفس آگاهی است، «ذاتی» فرض شود که جدا از این آگاهی است، مستلزم آن است که «من» به‌عنوان یک وجدانی که محتوای آن «خودآگاه» ای است، خودآگاه نباشد. اما همین فرض برای معرفت حسی به رنگ آبی مانعی ندارد، زیرا «آبی بودن» نفس آگاهی نیست که اگر مستقل از معرفت من موجود شود، مستلزم تناقضی باشد. پس می‌بینیم که چگونه هر استنتاجی بعد از معرفت‌های حسی و وجدانی، از جمله فرض ذاتی و رای درک‌کنندگی برای من، لزوماً باید سازگار با معرفت‌های وجدانی و حسی پایه‌ای باشند.

۵-۲-۳. بررسی و نقد (صعود «معرفتی» در بسط شناخت «من»)

ممکن است چنین تصور شود که در بررسی فوق، مراحل زمانی شکل‌گیری درک انسان از خویشتن را تشریح کردیم و سپس بر اساس این تصور از تبیین مذکور، این‌گونه اشکال شود که توصیف مراحل زمانی شکل‌گیری شناخت «من» نمی‌تواند مبنای قضاوت‌های معرفتی پیرامون «من» باشد. به عبارتی، تقدم زمانی «معرفت وجدانی به خود» به شناخت‌های استنتاجی، مصحح پایه قرار دادن معرفت اولی برای معرفت دومی نیست. پاسخ این است که فرایند مذکور فرایندی روان‌شناختی نیست، بلکه فرایندی معرفتی است. در فرایند روان‌شناختی در باب ترتیب زمانی تکون ادراکات بحث می‌شود، اما در فرایند معرفتی، درباره ترتیب و نحوه ابتناء معرفت‌ها بر یکدیگر بحث می‌شود. طبعاً تشریح فرایند روان‌شناختی شکل‌گیری انواع شناخت درباره «من»، راه‌حلی برای اثبات خطاناپذیری علم حضوری به «من» نیست، اما تشریح فرایند معرفتی شکل‌گیری انواع شناخت درباره «من»، در پاسخ به اشکال فوق نقش دارد. توضیح این که «خودآگاهی» یک معرفت وجدانی است که همچون سایر معرفت‌های وجدانی، عنوانی (در اینجا عنوان «من») بر آن اطلاق می‌شود. قبل از ورود به ساحت شناخت

استنتاجی پیرامون «من»، این معرفت وجدانی یک «واقعیت» و البته تنها واقعیت در دسترس پیرامون شیئی به نام «من» است. لذا به سبب عینیت معرفت و واقعیت در این مورد، این معرفت یک معرفت خطاناپذیر و معتبر پیرامون شیئی به نام «من» خواهد بود. بعد از این مرحله و در مرتبه شناخت استنتاجی پیرامون «من»، فرضی شکل می‌گیرد مبنی بر این که چه‌بسا این معرفت وجدانی واجد شیئیتی و رای خودش باشد. طبعاً در مراتب ابتناء معارف بر یکدیگر، این فرض اثبات‌نشده درباره «من»، متأخر از آن معرفت وجدانی خطاناپذیر و معتبر درباره «من» است. لذا با نظر به تأخر معرفتی^۱ این فرض از آن «معرفت وجدانی»، اولاً آنچه نیاز به اثبات دارد فرض مذکور است نه آن معرفت وجدانی، و ثانیاً هر نحوه کمال یا شیئیت جدیدی که برای شیئی به نام «من» اثبات می‌شود، نمی‌تواند و نباید معارض با این معرفت وجدانی پایه‌ای درباره «من» باشد. نمونه دیگری از رعایت این فرایند در آراء شیخ اشراق، این است که از نظر وی نمی‌توان جزئی برای این امر درک‌کننده (به نام «من») در نظر گرفت، به گونه‌ای که این جزء خارج از «من خودآگاه» باشد، زیرا در این صورت، آن جزء خارج از خودآگاهی «من» (مجهول) خواهد بود و در این صورت نمی‌تواند جزء «من»، که یک امر خودآگاه است، باشد (همان، ص ۱۱۲). همان‌طور که پیداست، وی این استدلال تبیهی را در مراحل شناخت استنتاجی درباره «من»، به اتکا همان معرفت وجدانی پایه‌ای اقامه می‌کند، به طوری که اگر این معرفت وجدانی، نامعتبر و خطاپذیر و تصحیح پذیر تلقی شود، این استدلال هم عقیم خواهد بود. شیخ اشراق این معرفت وجدانی را پایه شناخت‌های استنتاجی قرار می‌دهد نه آن که استنتاج‌ها را عامل تصحیح این معرفت وجدانی قرار دهد.

۵-۲-۴. جمع‌بندی مسئله دوم

ذیل جمع‌بندی مسئله اول به گزاره «خویشتن را می‌یابم» رسیدیم، اما در آن مرحله تا پذیرش گزاره «من واقعیتی خودآگاه است» فاصله داشتیم. گزاره اخیر از طریق تبیین خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» موجه گردید. نقطه شروع اثبات خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» این اشکال بود که گزاره «خویشتن را می‌یابیم» مبتنی بر معرفت وجدانی است، اما

۱. تأخر معرفتی یعنی قبول دومی منوط و وابسته به قبول اولی یا سازگاری با آن است.

لزوماً کاشف از «واقعیت من» نیست، زیرا صرفاً دربارهٔ وجدان شخصی «من» گزارش می‌دهد نه دربارهٔ واقعیتی که مستقل از وجدان شخصی «من» نیز وجود دارد. از سویی دیگر، هرچند گزارهٔ «من واقعیتی خودآگاه است» دربارهٔ واقعیتی مستقل از وجدان شخصی «من» سخن می‌گوید، اما مبتنی بر معرفت وجدانی به «من» درک‌کننده نیست، بلکه خبر از چیزی می‌دهد که فراتر از آن است. پس «معرفت وجدانی به من» به‌تنهایی نمایانگر «واقعیت من» نیست. در پاسخ گفتیم که اساس این اشکال بر پیش‌فرض نادرست آن بنا شده است و آن عبارت است از تمایز قائل شدن بین متعلق دو مفهوم «معرفت وجدانی به خود» و «واقعیت من». ایدهٔ اصلی ما در رد این پیش‌فرض نیز طرح ایدهٔ «صعود معرفتی در شناخت من» بود. طبق آنچه گفته شد، در مدل «صعود معرفتی»، به هیچ وجه نمی‌توان واقعیتی ورای «معرفت وجدانی به خود» «واقعیت من» تمایز قائل شد و در نهایت، حکم به امکان تخلف «معرفت وجدانی به خود» از «واقعیت من» کرد.

نتیجه‌گیری

«معرفت وجدانی به خود» یکی از مصادیق علم حضوری است که در این مقاله پیرامون «وجدان» و «خطاناپذیری» آن از منظر فیلسوفان مسلمان بحث کردیم. ذیل مسئلهٔ اول (وجدان خود) توصیفی از «من» با محوریت ویژگی «خودآگاهی» ارائه شد. گزارهٔ موجهی که تا اینجا پیرامون «من» به دست می‌آید، عبارت است از این گزاره که «خویشتن را می‌یابم». ضمناً فقدان این معرفت وجدانی برای دیگری و یا امتناع چالش با دیگری پیرامون این معرفت وجدانی، دلیلی بر نفی اعتبار این معرفت وجدانی برای من نیست.

چالش خطاناپذیری «معرفت وجدانی به خود» دومین مسئله است. مسئله این است که با اتکا به «معرفت وجدانی به خود» صرفاً گزارهٔ «خویشتن را می‌یابم» موجه خواهد شد نه گزارهٔ «من واقعیتی خودآگاه است». گفتیم پیش‌فرض اساسی این اشکال عبارت است از تمایز نهادن بین «معرفت وجدانی به من» و «من عینی» و ایدهٔ اصلی نگارندگان در رد آن عبارت است از «مدل صعود معرفتی در شناخت من». طبق این مدل، «مبناگرای عمیق» قبل از آن که دست به استنتاج عقلی دربارهٔ مشاهده‌اش بزند و «واقعیتی» ورای مشاهده‌اش را در نظر

بگیرد، با «وجدان من» به مثابه یک «واقعیت» و «نفس الامر» مواجه می‌شود. نتیجه چنین نگاهی به «وجدان من» این خواهد بود که این معرفت وجدانی، همچنان که مصداق «وجدان من» است، مصداق «نفس الامر» نیز خواهد بود و این یعنی عدم تخلف علم از معلوم و به تعبیر آخر، یعنی خطاناپذیری «وجدان من» در کشف «من عینی». ضمناً به این اشکال پاسخ دادیم که یکی دانستن «معرفت وجدانی به من» و «من عینی»، یک اعتبار صرف نیست، زیرا فرض خلاف این، مستلزم نادیده گرفتن محتوای «معرفت وجدانی به من» (درک کنندگی من) به مثابه بنیادی‌ترین معرفت درباره «من» است. در واقع، در این مدل معرفتی، هر استنتاجی درباره «من»، از جمله فرض دوگانگی «وجدان من» و «من عینی»، باید با محتوای بنیادی‌ترین شناخت درباره «من»، یعنی «درک کننده بودن من» سازگار باشد که البته این فرض چنین نیست.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التعليقات. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲. استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۷ش). وجود و نظریه شناخت. ترجمه عزیزالله افشار. تهران: حکمت.
۳. اسعدی، حجت؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۶ش). «خطاپذیری علم حضوری و مکاشفات عرفانی». پژوهش‌های عقلی نوین، ۲(۴)، ۹-۲۹. DOI: 10.22081/nir.2018.49696.1024
۴. اوریت، نیکلاس؛ فیشر، الیک. (۱۳۸۹ش). نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید، (ترجمه و نقد حسن عبدی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۵. پی. پویمن، لوئیس. (۱۳۸۷ش). معرفت‌شناسی، (ترجمه و تحقیق رضا محمدزاده). تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۶. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۱۲ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
۷. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۶ش). «خطاناپذیری شهود نقض‌ها و پاسخ‌ها». معرفت فلسفی، ۴(۳)، ۱۶۷-۲۰۶.
۸. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۶ش). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۹. دشتکی، منصور بن محمد. (۱۳۸۲ش). إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور. تهران: میراث مکتوب.
۱۰. رضازاده، رضا؛ امامی، طیه. (۱۳۹۶ش). «سنخ‌شناسی خودآگاهی در فلسفه صدرایی». آینه معرفت، ۱۷(۱)، ۱-۱۶.

۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹ش). شرح المنظومه، (تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.
۱۲. سربخشی، محمد. (۱۳۹۴). «نگاهی به شبهات خطاناپذیری علم حضوری و پاسخ به آن‌ها». معرفت فلسفی، ۱۳(۲)، ۷۵-۱۰۰.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۴. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۳ش). رسالة فی العلوم الطبیعیه (الشجرة الإلهیه). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). المبدأ و المعاد. بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۲ش). حکمة الإشراف، (تعلیقه ملاصدرا). تهران: صدرا.
۱۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ش). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین. تهران: حکمت.
۱۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح‌الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. صدر، رضا. (۱۳۸۷ش). صحائف من الفلسفه، (تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری). قم: بوستان کتاب.
۲۱. عسگری، احمد؛ بوجاری، حمیدرضا. (۱۳۹۸ش). «تأملی در معنا، مدلول و مبانی نظریه اشتداد علم حضوری نفس به ذاتش در حکمت متعالیه». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۴(۲۵)، ۸۵-۱۰۲.
۲۲. فیومرتون، ریچارد. (۱۳۹۰). معرفت‌شناسی، (ترجمه جلال بی‌کانی). تهران: حکمت.
۲۳. کاپلستون، فردریک چالرز. (۱۳۹۸ش). تاریخ فلسفه غرب، (ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. لاندسمان، چالرز. (۱۳۹۰ش). درآمدی بر معرفت‌شناسی، (ترجمه مهدی مطهری). قم: نشر معارف.
۲۵. نجم‌آبادی، عیسی؛ دهباشی، مهدی. (۱۳۹۸ش). «آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا». فصلنامه اندیشه دینی، ۱۹(۷۱)، ۱۳۵-۱۵۰. DOI: 10.22099/jrt.2019.32823.2065



Validation and Analysis of the Ḥadīth “I Spend the Night With My Lord, and He Feeds and Drinks Me” (Arabic: **أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي**), Romanized: “**Abītu ‘inda Rabbī yuṭ‘imunī wa yasqīnī**”)

Rāmīn Gulmakānī,¹ Sayyid ‘Alī Dilbarī,² Sayyid Wahhāb Taqavī³

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran, (Corresponding Author), golmakani@razavi.ac.ir.

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. delbari@razavi.ac.ir

3. M.A. Student in Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. taqavi@yahoo.com.

Article Info

Article type:

Review Article

Received: August 02, 2023

Accepted: June 16, 2024

Keywords:

Abītu ‘inda Rabbī (Arabic:

أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي, romanized:

“Abītu ‘inda Rabbī, lit.: I

spend with my Lord),

Yuṭ‘imunī (Arabic: يُطْعِمُنِي,

lit.: He feeds me), yasqīnī

(Arabic: يَسْقِينِي, lit.: He

drinks me), Being near

(Arabic: عِنْدِيَّة, romanized:

‘indīyya) to the Lord,

Spiritual sustenance,

Spirituality of the soul.



ABSTRACT

Among the aḥādīth (Arabic: أَحَادِيث, singular: ḥadīth, meaning traditions and narrations, Arabic: رَوَايَات, romanized: riwayāt), there are those attributed to the Prophet ṣallā llāhu ‘alayhī wa- ‘ālīhī wa-sallam and Ahl al-Bayt (Arabic: أَهْلُ الْبَيْتِ) ‘alayhim al-ṣalātu wal-salām that address doctrinal, philosophical, and mystical themes. These narrations have been cited in various forms across jurisprudential, narrative, exegetical, mystical, philosophical, theological, and ethical works. Among these is the narration “I spend the night with my Lord, and He feeds and drinks me” (Arabic: أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي, romanized: “Abītu ‘inda Rabbī yuṭ‘imunī wa yasqīnī”). The research question is: What is meant by the status of “being near” (Arabic: عِنْدِيَّة, romanized: ‘indīyya) and passing and spending the night with the Lord (Arabic: بَيْتِيَّة, romanized: Baytūta), and the relation (object) of “eating and drinking” in the ḥadīth? This article employs a descriptive-analytical method to examine the authenticity, implications, and content of the mentioned ḥadīth. It clarifies that, based on rational and traditional evidence from credible narrations, this ḥadīth is rooted in rational principles and legal foundations, and is aligned with logical and consistent usages without the need for interpretation or hesitation. Although various opinions based on differing juridical interpretations have emerged, it can be concluded, in accordance with the principle of the spirit of meaning and the stipulation (position) of words to general meanings, that the ḥadīth conveys a profound mystical and philosophical understanding: that food and drink possess different material and spiritual levels. Whenever a person frees from worldly attachments and attains the Divine nearness (nearness to God) and “being near” (Arabic: عِنْدِيَّة, romanized: ‘indīyya) to the Lord, their food and drink at that level become light and knowledge, rendering them independent of worldly sustenance.

Cite this article: Gulmakānī, R., Dilbarī, ‘A., Taqavī, W. (2024). Validation and Analysis of the Ḥadīth “I Spend the Night With My Lord, and He Feeds and Drinks Me” (Arabic: **أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي**, Romanized: “**Abītu ‘inda Rabbī yuṭ‘imunī wa yasqīnī**”). *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 237-254.

<https://doi.org/10.30513/jpd.2024.5408.1459>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



اعتبارسنجی و تحلیل حدیث «أبیئ عند ربی یطعمنی ویسقینی»

رامین گلمکانی^۱، سید علی دلبری^۲، سید وهاب تقوی^۳

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول). golmakani@razavi.ac.ir

۲. دانشیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. delbari@razavi.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. taqavi@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

در میان روایات، احادیثی منسوب به پیامبر اکرم و اهل بیت(ع) با مضامین اعتقادی، فلسفی، عرفانی بیان شده که با الفاظ مختلف در کتب فقهی، روایی، تفسیری، عرفانی، فلسفی، کلامی و اخلاقی مورد استناد قرار گرفته است. از جمله این احادیث، روایت «أبیئ عند ربی یطعمنی ویسقینی» است. سؤال تحقیق این است که منظور از مقام «عندیت» و بیتوته نزد ربّ و متعلق خوردن و آشامیدن در حدیث چیست؟ این مقاله به روش توصیفی تحلیلی، ضمن بررسی سندی و دلالتی و تحلیل محتوایی حدیث مذکور، روشن می‌سازد که این حدیث با توجه به قرائن و شواهد عقلی و نقلی از روایات معتبر، مبتنی بر اصول عقلی و حکمی و بنای عقلا است، بی آن که نیاز به تأویل یا توقف باشد. اگرچه با برداشت‌های متفاوت فقهی و غیره، اقوال مختلفی مطرح شده است، اما بر اساس قاعده روح معنا و وضع الفاظ بر معانی عام، می‌توان نتیجه گرفت که حدیث مذکور با مضمون بلندش، بر این معنای حکمی و عرفانی دلالت دارد که طعام و شراب دارای مراتب مختلف مادی و معنوی است و هرگاه انسان در مسیر سیر و سلوک از تعلقات دنیوی رهایی یابد و به مقام قرب الهی و عندیت ربّ برسد، طعام و شرابش در آن مقام نور و معرفت است و از طعام و شراب دنیوی بی‌نیاز خواهد بود.

نوع مقاله: علمی ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

ابیت عند ربی، یطعمنی، یسقینی، عندیت نزد رب، رزق معنوی، تجرد نفس.



استناد: گلمکانی، رامین؛ دلبری، سید علی؛ تقوی، سید وهاب. (۱۴۰۳). اعتبارسنجی و تحلیل حدیث «أبیئ عند ربی یطعمنی ویسقینی»،

آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۲۳۷-۲۵۴. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5408.1459>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

از دیرباز این سؤال برای بشر مطرح بوده که آیا انسان خلاصه در همین جسم است یا دارای بعدی دیگر به نام روح نیز هست، و اگر روح یا نفس، مجرد است رزق آن کدام است و قوام آن به چیست؟ این سخن پیامبر اکرم(ص) که فرمود: «أبیئ عند ربی یطعمنی ویسقینی» پاسخی است به سؤال مذکور که انسان در این بدن جسمانی خلاصه نمی‌شود، بلکه دارای نفس و روحی مجرد است، که اگر در مسیر سیر الی‌الله به مقام عنایت برسد، علاوه بر طعام و شرابی مادی، به عنایت الهی، به مقامی دست می‌یابد که در نزد حق تعالی طعام و شراب معنوی نوش کند.

این حدیث در کتب تفسیری، فلسفی، کلامی، عرفانی و حتی فقهی و روایی، مستند علمای فریقین قرار گرفته و مورد قبول اکثریت واقع شده است. با توجه به قرائن و شواهد عقلی و نقلی خواهیم دید که این روایت از جنبه دلالتی در جرگه روایات معتبر قرار دارد. لذا با توجه به این که در مورد این حدیث تاکنون کتاب یا مقاله مستقلی ارائه نشده، مگر اشاره اجمالی در حد ذکر شاهد که در کتب مختلف آمده است، از این رو، در این مقاله برآنیم به روش توصیفی و تحلیلی، این حدیث را از لحاظ سندی و دلالتی مورد کنکاش قرار دهیم و با توجه به اختلاف برداشت‌ها و اقوال مطرح شده، وجه جمعی صحیح و عقلانی، و تفسیری روشن از آن ارائه کنیم.

۱. گزارش متن حدیث

در روایت منقول از پیامبر اکرم(ص) چنین بیان شده است: «بیتوته کردم نزد پروردگارم درحالی که مرا اطعام و سیراب می‌کند». اگرچه این حدیث با نقل‌های مختلف و اندک تفاوتی در مهم‌ترین کتب روایی شیعه^۱ و اهل سنت بیان شده و در کتب تفسیری، فلسفی، عرفانی و کلامی آمده است، اما در برخی از آنها با واژه «أبیئ» و در بعضی دیگر «أظلل» آمده است، همچنان که در

۱. ابن شهر آشوب (۱۳۷۳)، ج ۴، ص ۱۳۷ در روایتی مشابه، سخن پیامبر(ص) را از حضرت سجاده(ع) نقل می‌کند: «ابراهیم بن آدم هفتح الموصلی، قال کل واحد منهما: کنت أسیح فی البادية مع القافلة، فعرضت لی حاجة. فتحت عن القافلة وإذا أنا بصبی یمشی، فقلت: سبحان الله! بادية بیداء وصبی یمشی! فدنوت منه، فسلمت علیه فرد علی السلام، فقلت له: إلی أين؟ قال: أريد بیت ربی. فقلت: حبیبی! إنک صغیر، لیس علیک فرض ولا سئاً فقال: یا شیخ، ما رأیت من هو أصغر منی سئاً مات؟! فقلت: أين الزاد والزاحلة؟ فقال: زادی تقوای، وراحلتی رجلائی، وقصدی مولای. فقلت: ما أرى معک شیئاً من الطعام! فقال: یا شیخ، هل تستحسن أن یدعوک إنسان إلی دعوة، فتحمل من بیتک الطعام؟! قلت: لا. قال: الذی دعانی إلی بیته، هو یطعمنی ویسقینی».

روایات اهل سنت لفظ «عند ربی» دیده نمی‌شود. اینک چند نمونه از مهم‌ترین آنها در مجامع روایی شیعه و اهل سنت بیان می‌شود:

۱. «نهی رسول الله (ص) عن الوصال فی الصَّیام وکان یواصِلُ . فقیل له فی ذلك، فقال (ع): إني لستُ كأحدکم، إني أَظَلُّ عند ربِّي فیطعمنی ویسقینی» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۷۲).

۲. «وإن کان آدمُ أوَّلُ الأنبياءِ فنبوَّةُ محمدٍ أقدمُ منه، "قَوْلُهُ كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ مَنْحُولٌ فِي طَيْبَتِهِ"، وإن عَجَزَتِ الملائكةُ عن آدم؛ فأعطى القرآنَ الذى عَجَزَ عنه الأولون والآخرون، وإن قيل لآدمٍ "فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ" (بقره / ۳۷)، فقال له "لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ" (فتح / ۲)، وإن دخل آدمُ فى الجنة، فقد عَرَجَ به إلى "قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" (نجم / ۹). إدريس (ع) قوله "وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا" (مریم / ۵۷) أى السماء، وللتبى (ص) "وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ" (شرح / ۴) وناجى إدريسُ رَبَّهُ، وناجى اللهُ محمدًا "فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى" (نجم / ۱۰) وأطعم إدريسُ بعد وفاته، وقد أطعمه اللهُ فى حال حياته "قَوْلُهُ إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ إِنِّي آيْتُ عِنْدَ رَبِّي وَيَطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي" (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۴).

۳. «فلما نهى النبى (ص) أمته عن الوصال قيل له: إنك تواصل، فقال (ع): إني لستُ كأحدكم إني أَظَلُّ عند ربِّي يطعمنی ویسقینی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۳۹۰).

۴. «قال صلى الله عليه وآله وسلم: تمام عینای ولاینام قلبی، وقال: إني لست كهیاتکم إني أظل يطعمنی ربی ویسقینی، فبواطنهم منزهة عن الآفات مطهرة من النقائص والاعتلالات» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۲۴).

۵. «حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَعَثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ جَمِيعًا عَنْ عَبْدِ قَالَ إِسْحَاقُ: أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: نَهَاكَمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ رَحْمَةً لَهُمْ، فَقَالُوا: إِنَّكَ تُوَاصِلُ؟! قَالَ: إني لستُ كهياتكم؛ إني يطعمنی ربِّي ویسقینی» (نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۷۶).

۶. «أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ نَمِرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي سَعِيدٌ وَأَبُو سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ فِي الصَّيَامِ. قَالَ نَاسٌ فَإِنَّكَ تُوَاصِلُ؟ قَالَ: إني آيْتُ يَطْعَمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي» (نسائي، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۴۲).

۷. «حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ فِي الصَّوْمِ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ: إِنَّكَ تُوَاصِلُ، يَا رَسُولَ اللَّهِ؟! قَالَ: وَأَيْكُمْ مثلي؟ إني آيْتُ يَطْعَمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي، فَلَمَّا أَبَوَا

أَنْ يَنْتَهُوا عَنِ الْوِصَالِ، وَاصَلَّ بِهِمْ يَوْمًا ثُمَّ يَوْمًا، ثُمَّ رَأَوْا الْهَلَالَ، فَقَالَ: لَوْ تَأَخَّرَ لِرِدْثِكُمْ، كَالْتَّكْيَلِ لَهُمْ، حِينَ أَبَوْا أَنْ يَنْتَهُوا» (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۳۳؛ ج ۱۰، ص ۲۹۸؛ ج ۱۱، ص ۷۷-۷۸).

۸. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ حُمَيْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي مُوسَى قَالَ: أَرَسَلَنِي مُدْرِكُ، أَوْ ابْنُ مُدْرِكٍ إِلَى عَائِشَةَ أَسْأَلَهَا عَنْ أَشْيَاءَ، فَسَأَلْتُهَا عَنِ الْوِصَالِ؟ فَقَالَتْ: لَمَّا كَانَ يَوْمَ أُحُدٍ وَاصَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ، فَسَقَّ عَلَيْهِمْ فَلَمَّا رَأَوْا الْهَلَالَ أَحْبَبُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «لَوْ زَادَ لِرِدْثُ»، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّكَ تَفْعَلُ ذَاكَ، أَوْ شَيْئًا نَحْوَهُ، قَالَ: إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ، إِنِّي أَبِيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي...» (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۴۱، ص ۴۲۰).

۲. بررسی سند حدیث

با توجه به دو روش متأخران (وثوق سندی) و قدما (وثوق صدور) در بررسی احادیث، از آنجا که حدیث مذکور در جوامع حدیثی شیعی، بدون ذکر سند بیان شده است، به ناچار ملاک و معیار در بررسی اعتبار آن به روش وثاقت صدور انجام می‌گیرد که از تجمیع قرائن و شیوه عقلا در روند زندگی روزمره استفاده می‌شود. لذا به قرائن و نشانه‌هایی که به اعتبار و وثاقت حدیث دلالت دارند اشاره می‌کنیم:

۱. بسیاری از علما نقل روایت را در من لایحضره الفقیه دلیل و قرینه اعتبار روایت دانسته‌اند، زیرا شیخ صدوق در مقدمه این کتاب شهادت به صحت روایاتش داده و نوشته است: «در این کتاب هدفم این بود که آن دسته از روایاتی را بیاورم که به آن فتوا می‌دهم، به صحت صدورش از معصومین (ع)، به هر دلیل، وثوق و قطع دارم و به آن حکم می‌کنم» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳).

۲. یکی از منابع نقل‌کننده این حدیث، کتاب مناقب آل ابی طالب نوشته عالم بزرگ، ابن شهر آشوب است. در اعتبار این کتاب همین بس که صاحب بحار الانوار و وسائل الشیعه از آن نقل حدیث کرده و از نویسنده‌اش به بزرگی و تخصص داشتن همچون وثاقت و محدث و عارف به رجال یاد کرده‌اند که دلالت بر اعتبار این منبع و وثاقت مؤلف و راوی آن دارد. شیخ حر عاملی در کتاب أمل الآمل در وصف او می‌نویسد: «الشیخ رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب المازندرانی السروی کان عالماً فاضلاً ثقةً محدثاً محققاً عارفاً بالرجال والأخبار أديباً شاعراً جامعاً للمحاسن» (حر عاملی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۵).

۳. مضمون حدیث با روح قرآن و سنت هماهنگ است، و ضعف سندی، با براهین عقلی و قرآن و احادیث هم‌خانواده‌اش تقویت می‌شود. در ادامه به ذکر شواهد خواهیم پرداخت. به هر حال، ادعای وثوق درباره این روایت دور از ذهن نیست، چنان‌که برخی درباره اخبار معارفی بر این عقیده‌اند که ضعف سندی مانع از پذیرش محتوای عقلی و عمیق آنها نیست، و یقین به صدور را قطعی می‌دانند (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۱).

۳. بررسی دلالت حدیث

اگرچه اکثر فقها با تحفظ بر معنای ظاهری حدیث، گفته‌اند روزه وصال بر پیامبر اکرم (ص) مباح است و بر امت ایشان حرام،^۱ لذا آن حضرت شب را بدون طعام و شراب، و روز را روزه گرفتند، و زمانی که امت را از روزه وصال نهی فرمودند، از پیامبر (ص) پرسیدند: پس چرا شما روزه وصال می‌گیرید؟ در جواب فرمود: «إني لست كأحدكم، إني أظل يا أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني (من مثل شما نیستم. به‌راستی من نزد پروردگارم بیتوته می‌کنم، او مرا اطعام می‌کند و سیراب می‌کند)، اما به‌رغم معنای ظاهری حدیث، نسبت به ذیل حدیث که فرمود «إني أظل يا أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني» همه فقها، متکلمان، مفسران، حکما و عرفا بر اساس وضع الفاظ بر معانی عام یا قاعده روح معنا، به معنای باطنی و طعام و شراب معنوی ارجاع داده‌اند، یعنی طعام و شراب دارای مراتب مختلف مادی و معنوی است و آن حضرت که در مسیر سیر الی‌الله به مقام عنایت رسیده است، علاوه بر طعام و شراب مادی، به عنایت الهی در نزد حق تعالی طعام و شراب معنوی نوش می‌کند. در ادامه به تحلیل دیدگاه‌ها درباره تعابیر «إني لست كأحدكم»، «أبيت عند ربي»، «يطعمني» و «يسقيني» خواهیم پرداخت.

۳-۱. مفهوم «إني لست كأحدكم»

پیامبر اکرم (ص) در عین حال که در بعد انسانی و ظاهر احکام با دیگران مشترک است، چنان‌که فرمود: «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحَىٰ إِلَيَّ» (فصلت / ۶)؛ من بشری هستم مانند شما که در بین شما معاشرت می‌کنم، آن‌طور که خود شما با یکدیگر معاشرت می‌کنید و با شما سخن می‌گوییم، آن‌طور که خود شما با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنید، پس من از جنس دیگری مخالف جنس شما

۱. «صوم الوصال، و هو حرام بلا خلاف، للمستفیضة من الأخبار»، (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۵۱۱).

از قبیل فرشته نیستم تا بین من و شما حایل و حجابی باشد، و یا سختم به گوش شما نرسد و یا کلامم به دل‌های شما وارد نشود. تنها تفاوت من با شما این است که به من وحی می‌شود و آنچه من به شما می‌گویم و شما را به آن دعوت می‌نمایم، وحیی است که به من می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۶۱) و این وجه تمایز حضرت، ناظر به حقیقت و باطن ایشان است؛ چنان‌که فرمود: «فی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر / ۵۵) که اضافه کلمه «مقعد» بر کلمه «صدق» از این باب است که میان مجلس و صدق عمل و ایمانشان رابطه‌ای هست، یعنی صدقی خالصانه و نیامیخته با کذب، حضوری نیامیخته با غیبت، قربی که بعدی با آن نیست، نعمتی که نعمت با آن نیست، سروری که غمی با آن نیست، بقایی که فئایی با آن نیست و جایگاهی که همه قرب و نعمت و سرور و بقاست، قرب مالکی مقتدر (همان، ج ۱۹، ص ۸۹). لذا فرمود: «لست كأحدکم»؛ من مثل هیچ کدام از شما نیستم. در بخش شواهد آیات و روایات به ویژگی‌های بیشتری از آن حضرت در زمینه باطنی و ملکوتی آن حضرت اشاره خواهد شد.

۳-۲. مفهوم «أبیئ یا أَظْلُّ عند ربی»

«أبیئ» از مصدر «بیتوته» به معنای داخل شدن در شب است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۳۸) و «أَظْلُّ» از مصدر «اظلال» به معنای وارد شدن در روز است (همان، ص ۱۴۸). این که در برخی نقل‌ها فرمود: «أبیئ عند ربی» و در برخی فرمود: «أَظْلُّ عند ربی» و با توجه به وضع الفاظ بر معانی عام یا قاعده روح معنا، اشاره به آن است که روح آن حضرت در هر آن از روز و شب، در محضر الهی بوده است. در ادامه به اقوال مختلف اشاره خواهد شد.

۳-۲-۱. اقوال درباره عبارت «أبیئ عند ربی»

الف. «بیتوته» نزد رب به معنای قرب الی‌الله. ملاصدرا در باب ادله نقلی بر تجرد نفس می‌نویسد: «قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: ... لِي مَعَ اللهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ»، و قوله: «أبیئ عند ربی يطعمنی ویسقینی»؛ این اخبار و امثال آنها دلالت دارد بر شرافت نفس ناطقه انسانی و قرب آن به باری تعالی، البته به شرط آن که به کمال فعلیت دست یابد». (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۶).

ب. بیتوته نزد رب به معنای خلع روح و پیوستن به عالم اعلیٰ. شیخ اشراق می‌نویسد: «نفس امر حق است و نور اوست، و همه مقید است به اضافت به ربوبیت، و این همین نفس است که پیغامبر بدو اشارت کرد که «آییت عند ربی یطعمنی ویسقینی»، یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد و طرب و به عالم اعلیٰ پیوندم، طعام و شراب من از علوم حقیقی و انوار الهی باشد، آن است که رفیق اعلیٰ طلب می‌کرد و امیرالمؤمنین علی(ع) گفت چون در خبیر را بر کند: «والله ما قلعتہ إلا بقوة ملکوتیة و نفس من نور ربها مصیئة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۸).

ج. بیتوته نزد رب به معنای مقام عنایت و رسیدن به تجرد تام. حکیم سبزواری به استناد آیات و روایات منقول از حضرتش می‌نویسد: «أنا التذیر العریان» و معلوم است که «تعریه از جسم» و لواحق آن، مراد است، بلکه از ماهیت، به حسب مقام «أَوْ أَدْنَى» (نجم/ ۹) و «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِیْنَ» (انبیاء/ ۱۰۷) و مثل قولش «آییت عند ربی یطعمنی ویسقینی» اشارت است به مقام عنایت، چنان که همه انبیاء و اولیاء مشمول آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ» (انعام/ ۵۹) هستند و معلوم است که عنایت «هو» تجرد تام می‌خواهد و الا عنایت نزد طبیعت خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۴۸).

د. بیتوته نزد رب به معنای حضور معنوی در پیشگاه حق تعالی. استاد حسن‌زاده آملی می‌نویسد: «از جناب وصی علیه‌السلام راجع به عارف بالله پرسیدند. حضرت فرمودند: عارف در زمین نیست، در آسمان و بهشت و جهنم نیست. یکی از حضار عرض کرد: پس عارف بالله در کجاست؟ آن حضرت این آیه را تلاوت فرمود: «فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُّقْتَدِرٍ». (قمر/ ۵۵) او در پیشگاه خدای خویش است، روی زمین است و در عین حال، در پیشگاه خداست.

هرگز میان حاضر و غایب شنیده‌ای *** من در میان جمع و دلم جای دیگرست

با مردم هست و با مردم نیست» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۶۶).

هـ. بیتوته نزد رب به معنای مفارقت از جهات خلقی و اتصال به آستان الهی. استاد آشتیانی بر آن است که ارتباط ذاتی بین انسان و حق کامل من جمیع الجهات، علت اعراض روح و باطن سالک است که در مقام صعود به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، اعراض از این مرتبه و مقام نموده و به مناسبت ضعف حکم مناسبتی که از عروج و استکمال حاصل می‌شود، آن مرتبه را ترک کند و به مرتبه اعلیٰ صعود نماید، چون سالک در مقام صعود، احکام ارتباط بین او و حق، غالب بر احکام ارتباط سالک با کثرات است، لذا ترک مراتب نازلۀ ناشی از غلبۀ ارتباط حکم جمعی احدی حق است، تا آن که حقیقت کلی انسان به حضرت الهیه متصل گردد، و از جهات خلقی و امکانی فارغ

می‌آید و از آن مقام شامخ بلاواسطه کسب فیض نماید که: «أُیْتُ عند ربِّی یطعمنی ویسقینی». اعراض از کثرات و عروج به حق و صعود به ذروهٔ اعلائی وجود، سالک را از غیر حق در جمیع شئون مستغنی می‌سازد، لذا فرمود: «الصوم لی وأنا أجزی به» (آشتیانی، ۱۳۷۰ش، ص ۶۷۶).

و. بیتوته نزد رب به معنای رسیدن به مقام «أو أدنی». قیصری بر اساس مبانی عرفانی در تبیین دو قوس نزول و صعود می‌نویسد: «حقیقت محمدیه (فیض الهی) در مقام قوس نزول بعد از تجلی و ظهور در عوالم هستی به ترتیب از صور عقول و نفوس و حقایق برزخی و مثالی و ظهور در عالم شهادت، و تنزل از مقام غیب و استقرار در رحم مادی، از آن جهت که صعود بر طبق نزول است، و رجوع به بدایات که همان حقیقت نهایات باشد، جهت پیوند به اصل خود که غایت خلقت و کمال استجلاء بر آن مترتب می‌شود، ... بعد از طی درجات معدنی و نباتی و حیوانی و کسب وجود عقلانی و عبور از منازل و بوادی، به کسب وجود حقانی نائل آید، و بعد از نیل به مقام اعلائی از تمکین و خلاصی از اقسام تلوین و عبور از مرتبه و مقام واحدیت و فناء در احدیت و تحقق به مقام مظهریت اسم الله ذاتی، و مشاهدهٔ خواص و آثار کلیهٔ اسماء الهیه و اعیان ثابته در مقام مظهریت تجلی ذاتی و احاطه به عوالم وجودی، رجوع به کثرت می‌نماید. این حقیقت کلیه در مقام «أو أدنی» و مرتبهٔ مظهریت تجلی ذاتی و مقام ظهور سرّ تام و تمام «فأحببت أن أعرف» به حکم «أُیْتُ عند ربِّی، یطعمنی ویسقینی» و «لی مع الله وقت لا یسعه ملک مقرب ولا نبی مرسل» از نحوهٔ ظهور مفاتیح غیب و احکام اسماء مستأثرهٔ التی لا یعرفها إلا هو و کیفیت ظهور و تجلی اسماء کلیه و امهات اسماء در مرتبهٔ واحدیت، مطلع و به اسرار وجود واقف و به نحوهٔ سریان آن مفاتیح به صور استعدادات عالم می‌شود» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶).

۳-۲-۲. تفاوت «عند» در «عِنْدَ رَبِّهِمْ یَرْزُقُونَ» با «أُیْتُ عند ربِّی یطعمنی ویسقینی»

صاحب تفسیر مجمع نقل می‌کند که «عِنْدَ رَبِّهِمْ» دو وجه دارد: یکی آن که هیچ کس جز خداوند قدرت نفع و ضرر به شهدا را ندارد، و البته مراد از این عندیت، نزدیکی در مسافت نیست، زیرا قرب مسافت از صفات اجسام است که نسبت به خداوند ممتنع و محال است. دوم آن که شهدا نزد خداوند زنده‌اند، از آن جهت که خداوند به حیات آنها علم دارد، درحالی که مردم از این حیات بی‌خبرند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۶۳). اما ملاصدرا بین «عند ربهم» با «عند ربی» فرق گذاشته و نوشته است: «فرق است بین کسی که نزد خداوند رزق دارد و کسی که خداوند او را

اطعام می‌کند و شراب می‌نوشاند، چنان‌که فرق است بین کسی که نزد پروردگارش زنده است و کسی که حیاتش به حق تعالی است» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۹۷).

۳-۲-۳. جمع‌بندی اقوال مختلف در معنای «بیتوته نزد رب»

از جمع معانی فوق چنین به دست می‌آید که مراد از «بیتوته» در اینجا بیتوته‌ای نیست که آن حضرت نزد یکی از زوجاتشان داشتند، بلکه حقیقت بیتوته است (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۱۸) که به اعتبار وضع الفاظ بر معانی عام یا قاعده روح معنا، یعنی روح آن حضرت در هر آن از روز و شب، در محضر الهی از چشمه معرفت حق تعالی بهره‌مند بوده است، چنان‌که این معنا در قالب شش قول مذکور در معنای بیتوته (قرب الی الله، خلع روح و پیوستن به عالم اعلی، مقام عنایت و رسیدن به تجرد تام، حضور معنوی در پیشگاه حق تعالی، مفارقت از جهات خلقی و اتصال به آستان الهی، رسیدن به مقام «أو أدنی»)) برخی ناظر به طریق و مسیر، برخی اشاره به مفارقت روح از بدن، برخی دلالت بر میزان قابلیت نفس و برخی ناظر به غایت عروج نفس‌اند، زیرا پیامبر اکرم (ص) در عین حال که در بُعد انسانی و ظاهر احکام با دیگران مشترک است (أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحَىٰ إِلَيَّ) (فصلت/۶)، اما در حقیقت و باطن، جایگاه آن حضرت مقام «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر/۵۵) است، و همان‌طور که درباره شهدا می‌فرماید: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ» (آل عمران/۱۶۹)، چنانچه کسی در مسیر سیر و سلوک به موت اختیاری، از تعلقات دنیایی رهایی یابد به مقام عنایتی دست خواهد یافت که رزقش را مستقیم از پروردگارش دریافت خواهد کرد. لذا فرمود: «أبیت عند ربی یطعمنی ویسقینی»، چنان‌که عین‌القضات همدانی می‌نویسد: «عیسی (ع)... خبر چنین داد که «لا یدخل ملکوت السموات من لم یولد مرتین»، گفت: به ملکوت نرسد هر که دو بار نزاید، یعنی هر که از عالم شکم مادر به در آید این جهان را بیند، و هر که از خود به در آید آن جهان را بیند. «أبدانهم فی الدنیا و قلوبهم فی الآخرة» این معنی باشد. آیینۀ «یَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فرقان/۶) کتاب وقت او شود، «من عرف نفسه» او را روی نماید، «فقد عرف ربّه» نقد وقت او شود، از «یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ» (ابراهیم/۴۸) گذشته بود و به «غَیْرَ الْأَرْضِ» رسیده، «رأی قلبی ربی» بیند، «أبیت عند ربی یطعمنی ویسقینی» بچشد، «فأوحی إلی عبده ما أوحی» بشنود» (همدانی، ۱۳۴۱، ص ۱۲).

۳-۳. مفهوم «یطعمنی و یسقینی»

لفظ «یطعمنی» از ماده «طعام» اسم جامعی است برای آنچه خورده می شود، که در باب افعال، «اطعام» به معنای خوراندن غذا است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۵). واژه «یسقینی» از ماده «سقی» به معنای نزدیک شدن آب و شیر است (همان، ج ۵، ص ۱۸۹). اما بر اساس وضع الفاظ بر معانی عام یا قاعده روح معنا، برداشت‌های دیگری نیز متصور است که در ضمن اقوال ذیل اشاره می شود.

۳-۳-۱. اقوال در عبارت «یطعمنی و یسقینی»

در ماهیت این نوع از غذا و شراب که پیامبر(ص) فرمود: «خداوند مرا اطعام و سیراب می کند»، بین علما اختلاف هست. برخی می گویند: مراد از آن دو همان غذا و شراب حسی است، یعنی هر شب برای آن حضرت غذا و شراب بهشتی می آورند. برخی دیگر گفته اند: مراد قوت روحانی است که از سوی خدا به جای غذا و شراب جسمانی افاضه می شود. اما اهل تحقیق عقیده دارند که مراد از این غذا غذای روحی است که حاصل شهود و لذت ذکر و فیضان معارف الهی است، به طوری که آن حضرت از غذای جسمانی بی نیاز می شد، همچنان که انسان بر اثر عشق مجازی و شادی صوری، نسبت به آب و غذا احساس بی نیازی می کند. پس در عشق و نشاط حقیقی و معنوی به طریق اولی چنین بی نیازی به پیامبر(ص) دست می داده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۰۵). در ادامه به برخی اقوال در معنای طعام و شراب در پیشگاه الهی اشاره می کنیم:

الف. اطعام و سقی معنوی. در حدیث دیگری آمده است که پیامبر(ص) فرمود: بیمارانتان را که میل به غذا ندارند به اکراه و ادار به خوردن نکنید، زیرا خداوند آنها را اطعام می کند و می نوشاند (دمشقی، بی تا، ج ۶، ص ۵۸).

ب. تسبیح و تهلیل و تحمید، به معنای گشایشی الهی برای عده‌ای خاص از انسان‌ها که غذا نمی خورند، اما غذای آنها ذکر تسبیح و تهلیل و تحمید حق تعالی است. پیامبر اکرم(ص) فرمود: «إِنِّي أَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي» که به معنای همان آیه‌ای است که در آن، ابراهیم(ع) سیری و سیرابی اش را از خدا می داند: «وَالَّذِي هُوَ يَطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي» (شعراء/ ۷۹) (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۷۱).

ج. وقوف و اطلاع بر اسرار وجود. قیصری بر اساس مبانی عرفانی بر این عقیده است که «حقیقت کلیه محمدیه در مقام «أو ادنی» و مرتبه مظهریت تجلی ذاتی و مقام ظهور سرّ تام و تمام «فأحببت أن أعرف» به حکم «أیبت عند ربی، یطعمنی ویسقینی» و «لی مع الله وقت لایسعه ملک مقرب ولا نبی مرسل» از نحوه ظهور مفاتیح غیب و احکام اسماء مستأثره التي لا یعرفها إلا هو و کیفیت ظهور و تجلی اسماء کلیه و امهات اسماء در مرتبه واحدیت، مّطلع و به اسرار وجود واقف و به نحوه سریان آن مفاتیح به صور استعدادات عالم می‌شود» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶).

د. معرفت و محبت و نورانیت به انوار عالم غیب. علامه مجلسی با اقتباس از فخر رازی می‌نویسد: مراد از این طعام و شراب عبارت از معرفت و نورانیت به انوار عالم غیب است، چنان‌که انسان بر اثر شادی برای حضور نزد شاه یا دست یافتن به منصبی یا رسیدن به معشوق آب و غذا را فراموش می‌کند، و به طور کلی، سعادت‌های نفسانی بر ضد سعادت‌های جسمانی است. همه اینها این گمان را تقویت می‌کند که نفس انسانی مستقل از بدن است. لذا با مرگ بدن، نفس زنده است و نخواهد مرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۰۸؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۲۸). ملاصدرا نیز همین مضمون را با اختلاف جزئی در برخی الفاظ تکرار می‌کند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۲۰).

هـ. وحی الهی. علامه مجلسی نقل کرده است: با وحی خود مرا سیراب و تغذیه می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۳۹۰).

و. طعام علم است و شراب محبت. ملاصدرا می‌نویسد: «طعام آن چیزی است که غذائیت دارد، در عین حال اعم است از جسمانی و روحانی، چنان‌که پیامبر اکرم (ص) فرمود: من نزد پروردگرم بیتوته می‌کنم و او مرا آب و غذا می‌خوراند. روشن است که چنین خوراکی از جنس غذاها و شراب‌های جسمانی حیوانات نیست، بلکه طعام علم و شراب محبت است، زیرا نفس انسانی بما هو جوهر عاقل، خورد و خوراکش چیزی جز علم و معرفت نیست (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۵۷).

۳-۳-۲. جمع‌بندی معنای آب و غذا در عبارت «یطعمنی و یسقینی»

چنان‌که ملاحظه شد، اقوال فوق به اتفاق بر اساس وضع الفاظ بر معانی عام یا قاعده روح معنا به تفسیر پرداخته‌اند. لذا به تعبیر لطیف مرحوم فیض کاشانی باید گفت: غذا و خوراک در هر نشئه‌ای از جنس همان چیزی است که با آن نشئه تناسب دارد، و حق تعالی به اسم ربّ، رزق و

روزی هر موجودی را به او می‌رساند، که بهترین غذاها و گواراترین آنها غذایی است که بدون واسطه به گملمین از اهل حق می‌دهد، چنان‌که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «آیة عند ربی فیطعمنی ویسقینی» (کاشانی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۴۷، پانویس). بنابراین از میان شش برداشت فوق (اطعام و سقی معنوی، تسبیح و تهلیل و تحمید، وقوف و اطلاع بر اسرار وجود، معرفت و محبت و نورانیت به انوار عالم غیب، وحی الهی، و طعام علم و شراب محبت) چنین به دست می‌آید که همه عالمان دینی از فقیه تا مفسر و متکلم و حکیم و عارف، طعام و سقی مذکور در روایت را معنوی دانسته‌اند، اگرچه در تعیین مصداق این آب و خوراک معنوی دیدگاه‌های مختلفی بیان کرده‌اند.

۴. معنای مختار حدیث

پیامبر اکرم (ص) با توجه به مرتبه باطنی و قرب به حضرت حق به مقام عندیستی دست یافته است که رزق دریافتی آن حضرت متناسب با همان مقام، اطعام و سقی معنوی است نه آب و غذای مادی. لذا فرمود: «آیة عند ربی یطعمنی ویسقینی»، یعنی برخلاف شما انسان‌های عادی که مظاهر جزئی و محدود حقیقت وجودید، من مثل شما نیستم، بلکه به عنوان انسان کامل و کون جامع و مظهر جمیع اسما و صفات حق تعالی، از جهات نقص و ضعف رهیده و به مدد این جامعیت و ارتباط باطنی مشمول رزق خاص معنوی شده‌ام.

۴-۱. شواهدی از آیات در تأیید معنای مختار حدیث

در تأیید معنای یادشده، از آیات شواهدی ارائه می‌گردد:

۱. «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (فصلت / ۶)، یعنی اگرچه از جنبه جسمانی و صورت انسانی مانند شمایم و مثل شما زندگی می‌کنم، اما ویژگی دیگری در من هست که در شما نیست و آن دریافت وحی است.

۲. «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ» (شعراء / ۷۸-۸۱)؛ «همان خدایی که مرا بیافرید و به راه راست هدایت می‌فرماید، همان خدایی که مرا غذا می‌دهد و سیراب می‌گرداند، و چون بیمار شوم مرا شفا می‌دهد، و همان خدایی که مرا از حیات چندروزه دنیا می‌میراند و سپس به حیات ابدی آخرت زنده می‌گرداند». تعبیر «هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ» دلالت دارد که ذکر یک‌یک عناوین خلق، هدایت، اطعام، إسقا،

بیماری، شفا، مرگ و زندگی، اگرچه از باب نمونه است، اما هر یک به‌تنهایی در اثبات ربوبیت خدای تعالی و تدبیر امر آدمی کافی است و نفس آدمی قائم به خداوندی است که اجابت‌کننده دعای اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۸۴). پس هر گونه رزق مادی و معنوی، از ناحیه خداوندی است که خلق و تدبیر عالم در دست اوست.

۳. «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران / ۱۶۹)، و نیز آیات بسیاری که بر شرافت و تجرد نفس دلالت دارند، و این که این نفس مجرد، در حد ذاتش عاری از عالم ماده و لوازم آن است، پس می‌تواند متعم به عنایت خاص الهی گردد و از رزق معنوی برخوردار شود؛ مانند این سخن خداوند که درباره آدم (ع) و اولادش فرمود: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹)؛ «و از روح خود در او دمیدم»، و نیز در حق عیسی (ع) فرمود: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْجَمٍ وَرُوحٌ مِنْهُ» (نساء / ۱۷۱)؛ «و کلمه اوست که به مریم القا کرد و روحی از سوی اوست»، و آیات دیگری مانند «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر / ۱۰)؛ «کلمه نیکوی توحید و روح پاک آسمانی به سوی خدا بالا رود و عمل نیک خالص آن را بالا برد»؛ «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ» (قمر / ۵۵)؛ «در منزلگاه صدق و حقیقت نزد خداوند عزت و سلطنت جاودانی متعم اند»؛ «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء / ۷۰)؛ «به‌یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم»؛ «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین / ۴)؛ «ما انسان را در نیکوترین صورت در مراتب وجود بیافریدیم»؛ «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر / ۲۷-۲۸)؛ «ای نفس قدسی، مطمئن و دل‌آرام به حضور پروردگارت باز آی که تو خشنود به او و او راضی از توست».

۴-۲. شواهدی از روایات در تأیید معنای مختار حدیث

در تأیید معنای یادشده، از روایات شواهدی ارائه می‌گردد:

۱. امام کاظم (ع) فرمود: «قیلوا، فَإِنَّ اللَّهَ يَطْعَمُ الصَّائِمَ فِي مَنَامِهِ وَيَسْقِيهِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص ۵۴۲)؛ هنگام ظهر خواب قیلوله کنید، زیرا خداوند روزه‌دار را در خوابش غذا می‌خوراند و سیراب می‌کند.

۲. شیخ صدوق از ابن‌ابی عمیر و او از معصوم نقل می‌کند: «الَّتَقَىٰ مَلَكًا فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ... أَيْنَ تُرِيدُ؟ قَالَ: بَعَثَنِي رَبِّي إِلَىٰ فَلَانٍ الْعَابِدِ فَإِنَّهُ قَدْ طَبِحَ قَدْرًا وَهُوَ صَائِمٌ فَأَرْسَلَنِي رَبِّي

أَكْفُوْهُا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴، ص ۲۳۱)؛ دو فرشته یکدیگر را ملاقات کردند. یکی از آن دو به دیگری گفت: کجا را اراده کردی؟ جواب داد که پروردگرم مرا به سوی فلان عابد مبعوث کرد، چراکه او در حالی که روزه دار است دیگری را بار گذاشت. پس پروردگرم مرا فرستاد تا او را کفایت کنم.

۳. پیامبر (ص) فرمود: «لَا تُكْرِهُوا مَرْضَاكُمْ عَلَى الطَّعَامِ فَإِنَّ اللَّهَ يَطْعِمُهُمْ وَيَسْقِيهِمْ» (همان، ج ۵۹، ص ۱۴۲)؛ وادار نکنید بیمارانتان را بر غذا خوردن، زیرا خدا آنها را اطعام می کند و سیراب می سازد.

۴. پیامبر (ص) فرمود: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُهُ مَلِكٌ مُّقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُّرْسَلٌ وَلَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ» (همان، ج ۱۸، ص ۳۶۰)؛ مرا با خدا وقت و زمانی هست که در آن وقت نه فرشته ای مقرب و نه پیامبری مرسل و نه عبد مؤمنی که قلبش را به ایمان آزموده است، تاب و ظرفیت آن را دارد.

۵. پیامبر (ص) فرمود: «إِنِّي لَسْتُ أَنْسَى وَلَكِنْ أَنْسَى لَيْسَتَنِّي بِي» (همان، ج ۶۴، ص ۲۵۳)؛ من از جهت مرتبه و مقام به حدی رسیده ام که از سنخ انسان نیستم، لکن در هیئت انسانی مانده ام تا دیگران به روش و سنت من عمل کنند.

۶. امام صادق (ع) فرمود: «لَنَا فِي لَيْلِي الْجُمُعَةِ لَشَأْنٌ مِنَ الشَّأْنِ... يُؤَدَّنُ لِأَرْوَاحِ الْأَنْبِيَاءِ الْمَوْتَى وَأَرْوَاحِ الْأَوْصِيَاءِ الْمَوْتَى وَرُوحِ الْوَصِيِّ الَّذِي بَيْنَ ظَهْرَانَيْكُمْ يَعْرِجُ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ حَتَّى تُوَفِّيَ عَرْشَ رَبِّهَا فَتَطُوفُ بِهَا أَسْبُوعاً وَتُصَلِّيَ عِنْدَ كُلِّ قَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ تَرُدُّ إِلَى الْأَبْدَانِ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا فَتَصْبِحُ الْأَنْبِيَاءَ وَالْأَوْصِيَاءَ قَدْ مَلِنُوا وَأَعْطُوا سُرُوراً وَيُصْبِحُ الْوَصِيُّ الَّذِي بَيْنَ ظَهْرَانَيْكُمْ وَقَدْ زِيدَ فِي عِلْمِهِ مِثْلَ جَمِّ الْعَفِيرِ» (همان، ج ۱۷، ص ۱۵۲)؛ برای ما در شب های جمعه شأن بزرگی است... به ارواح انبیا و اوصیای گذشته و روح وصی که در میان شماسات اجازه داده می شود که به آسمان بالا روند تا به عرش الهی برسند، در آنجا هفت بار عرش را طواف کنند و در هر رکنی از ارکان آن، دو رکعت نماز گزارند، سپس به ابدان خود در حالی برگردند که از شادی سرشارند، و وصی که در بین شماسات به علمش به مقدار زیادی افزوده شده است.

۷. پیامبر (ص) فرمود: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» (همان، ج ۶۱، ص ۲۳۵)؛ هر کس مرا ببیند خدا را دیده است؛ زیرا او خلیفه الهی و متصف به صفات خداوندی است که بی اذن و اجازه او هیچ کس نصیبی ندارد.

نتیجه‌گیری

از مجموع روایت و شواهد آیات و روایاتی که بیان شد چنین به دست می‌آید:

۱. با توجه به قاعده مورد قبول عرف و عقلا که الفاظ برای معنای عام وضع شده‌اند، کلام معصوم علاوه بر معنای ظاهر، دارای معنای باطن و بطون مختلفی است.
۲. روح و نفس ناطقه انسان، مجرد و از عالم امر است، و با توجه به سنخیتش با حق تعالی این ظرفیت را دارد که در مرتبه خلقی به صفات الهی متصف شود و خلیفه الهی در زمین قرار گیرد.
۳. برخی نفوس این قابلیت را دارند که بر اثر تربیت نفس و رهایی از تعلقات عالم ماده به درجه‌ای از قرب برسند، به طوری که احکام بین آنها و حق، بر احکام بین آنها و عالم ماده غالب شود و دیگر نیازی به طعام و شراب دنیوی و ظاهری نداشته باشند. لذا طعام و شرابشان در مقام عنایت جز طعام و شراب مناسب با آن درجه که نور و معرفت است، چیز دیگر نیست.

پس این حدیث از حیث سندی و دلالتی مبتنی بر اصول عقلی و حکمی و بنای عرف عقلا و اصولیان است، بدون آن که نیاز به تأویل یا توقف باشد.

سپاسگزاری

این مقاله بخشی از طرح کلان پژوهشی و میان‌رشته‌ای است با عنوان «اعتبارسنجی احادیث موجود در کتب فلسفی و عرفانی» که در دانشگاه علوم اسلامی رضوی در حال انجام است. در همین جا از ریاست محترم دانشگاه و معاونت محترم پژوهشی سپاسگزاری می‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۱ق). مسند احمد. بیروت: مؤسسة الرساله.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۳ق). مناقب آل ابی طالب (ع)، قم: علامه.
۴. اهری، عبدالقادر بن حمزه. (۱۳۵۸ش). الأقطاب القطیبة. تهران: انجمن فلسفه ایران.
۵. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰ش). شرح مقدمه قیصری. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. قاهره: وزارة الاوقاف، لجنة إحياء كتب السنة.
۷. تهنائی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۹۶م). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسة آل البيت (ع).

۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (بی تا). أمل الآمل. بغداد: مكتبة الاندلس.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷ش). شرح الأسفار الأربعة. قم: بوستان كتاب.
۱۱. خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۱ش). تقریرات فلسفه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. دفتر تبلیغات اسلامی (۱۳۷۸ش). فقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۳. دمشق، ابن کثیر. (بی تا). البداية والنهاية. بیروت: دار الفکر.
۱۴. رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰ق). تفسیر مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. رضائزاد، غلام حسین. (۱۳۸۷ش). مشاهد الألوھية، قم: آیت اشراق.
۱۶. زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۱۷. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳ش). أسرار الحكم فی المفتاح والمختتم. قم: مطبوعات دینی.
۱۸. سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۲ش). رسالة فی اعتقاد الحكماء، (در مجموعه مصنفات شیخ اشراق). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵ش). مجموعه مصنفات رسائل شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
۲۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مكتبة المصطفوی.
۲۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۲۸. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۳۷۵ش). أصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع).
۳۰. قرآن کریم
۳۱. قیصری، داود. (۱۳۸۱ش). رسائل. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۲. قیصری، داوود. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. گلکانی، رامین؛ دلبری، علی. (۱۴۰۱ش). «بررسی سندی و دلالی حدیث قلب المؤمن بین الإصبعین من أصابع الرحمن». حدیث پژوهی، ۱۴(۲۷)، ۵۳-۷۰. DOI: 10.22052/hadith.2022.242012.0
۳۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۳۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، (تحقیق و تصحیح هاشم رسولی محلاتی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۳۷. زراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعه. قم: مؤسسه آل‌البت(ع).
۳۸. نسائی، احمد بن علی، (۱۴۱۱ق). السنن الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). صحیح مسلم. قاهره: دار الحدیث.
۴۰. همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱ش). تمهیدات. تهران: دانشگاه تهران.



Recognizing the Position of the Existence Gradation on the Subject of Philosophy

Ghulām ‘Alī Muqaddam¹

1. Assistant professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. dr.moghadam@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: September 19, 2022
Accepted: October 16, 2023

Keywords:
Existence gradation,
Position of the
existence gradation,
Unity and diversity,
Arrangement of
philosophical issues.



ABSTRACT

*The issues and questions of knowledge (Arabic: **العلم**, romanized: *al-‘ilm*) discuss the accidents (Arabic: **عَوَارِض**) and rulings (*ahkām*, Arabic: **أحكام** “rulings”, plural of *hukm* “**حُكْم**”) of the subject specific to that knowledge. Among the strengths of knowledge and the presentation of scientific issues in educational texts are the preservation of the subject, the maintenance of discussions within the scope of accidents, and the determination of the appropriate position of each issue in the technical order of the topics. The issue of the existence gradation (Arabic: **تشكك الوجود**) in the common didactic texts of philosophy is usually discussed at the beginning of the discussions of the book and among the precepts of existence, and its expression, arguments, and problems are discussed in this position. The question is whether it is possible to propose a more appropriate position for the discussion of the existence gradation. Given the nature and content of skepticism, it appears more beneficial to include the topics of the existence gradation under the issue of unity and diversity. This approach would help establish a proper connection with the subject of philosophy through unity and diversity, which are among the properties and accidents of existence. Additionally, it would secure an appropriate place for the existence gradation within philosophical issues and organize its topics related to unity and diversity in a more logical manner. In this article, we analytically demonstrated that the topics of the existence gradation will achieve better logical order and philosophical articulation (expression) when included within the discussions of unity and diversity.*

Cite this article: Muqaddam. Gh. ‘A. (2024). Recognizing the Position of the Existence Gradation on the Subject of Philosophy. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 255-278.
<https://doi.org/10.30513/jpd.2023.4813.1407>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



بازنشانی موضع تشکیک نسبت به موضوع فلسفه

غلامعلی مقدم^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. dr.moghadam@razavi.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

مسائل علم از عوارض و احکام موضوع مختص به همان علم بحث می‌کند. تحفظ بر موضوع، حفظ بحث در حیطه عوارض و تعیین جایگاه مناسب هر مسئله در ترتیب صناعی مباحث، از نقاط قوت علم و طرح مسائل علمی در متون آموزشی است. در متون تعلیمی رایج فلسفه، مسئله تشکیک وجود معمولاً در آغاز مباحث کتاب و در عداد احکام مصداقی وجود، مورد بحث قرار می‌گیرد و تقریر، ادله و اشکالات آن در همین موضع بحث می‌شود. سؤال این است که آیا می‌توان موضع و جایگاه مناسب‌تری برای بحث تشکیک وجود پیشنهاد کرد؟ با توجه به ماهیت و محتوای تشکیک، به نظر می‌رسد بهتر است مباحث تشکیک را در ذیل مسئله وحدت و کثرت تعبیه نمود تا از رهگذر وحدت و کثرت که از احکام و عوارض وجود است، هم پیوند مناسب با موضوع فلسفه را پیدا کند، هم جایگاه شایسته در مسائل فلسفه را به دست آورد و هم مباحث آن مرتبط با مباحث وحدت و کثرت به صورت منطقی‌تری ساماندهی شوند. در این مقاله به روش تحلیلی نشان دادیم که مباحث تشکیک وجود در ضمن مباحث وحدت و کثرت، ترتیب منطقی و تقریر فلسفی بهتری پیدا خواهند کرد.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴

کلیدواژه‌ها:

تشکیک وجود، جایگاه تشکیک، وحدت و کثرت، چینش مسائل فلسفه.



استناد: مقدم، غلامعلی، (۱۴۰۳). بازنشانی موضع تشکیک نسبت به موضوع فلسفه، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۲۵۵-۲۷۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2023.4813.1407>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

۱. تاریخچه و بیان محل نزاع

فلسفه از احکام و عوارض ذاتی موجود بما هو موجود بحث می کند، موضوع آن وجود است و محمولات آن پیوندی اولیه با این موضوع دارند. این پیوند مستقیم با موضوع، موجب انسجام مسائل، تعیین جایگاه و حفظ ترتیب منطقی میان آنها می شود. با توجه به اهمیت ترتیب منطقی و انسجام موضوعات و مسائل، شایسته است جایگاه مسائل با توجه به موضوع و مبانی، بحث و مناقشه شوند.

اگرچه تشکیک با اصطلاحات کنونی سابقه چندانی ندارد، اما مایه های اولیه آن در قالب درجه دار بودن برخی مفاهیم، ماهیات و حقایق را می توان در اولین دوره های تاریخ تفکر فلسفه مشاهده کرد. در شرق باستان وجود نشانه هایی از تفکر مبتنی بر تشکیک نقل شده است (سیزوری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۰۴؛ حایری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۵). در یونان باستان اشاره های مبهم از این بحث در آثار افلاطون موجود است. طبق نظریه مثل، اطلاق لفظ هستی بر اشیا درجه دار است. این اطلاق در اشیای مادی حقیقی نیست، بلکه مادیات تنها از «مثال» وجود بهره مند و وجود واقعی نمی باشند (کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰۶). بنابراین، حمل وجود بر اجسام و مثل به تساوی و یکسان انجام نمی شود.

ارسطو با صراحت بیشتر، از تشکیک سخن گفته است. تعابیر ناظر به تشکیک با این مضمون که موجود به حسب مفهوم واحد و مشترک است، اما به گونه های بسیار نامیده می شود، در آثار او مشاهده می گردد: «بدین سان واژه وجود در معناهای بسیار به کار می رود... برخی چیزها موجود نامیده می شوند، چون جوهرند و برخی چون عرض اند» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۹۰). البته او مانند افلاطون، نامی برای این نوع مفاهیم وضع نکرده و تنها با تمثیل و به عنوان مشترک های معنوی غیرمتواپی از آنها نام می برد: «اطلاق لفظ موجود به افراد مختلف، مشابه آن است که هر چیز تندرست، منسوب به تندرستی است» (همان، ص ۸۹؛ رحمانی، ۱۳۸۱، ص ۷۳)، درحالی که تندرستی مراتب مختلف دارد.

شاید تعبیر تشکیک را نخستین بار مفسران ارسطو و افلاطون مانند افرودیسی به کار برده باشند (ولفسون، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۴۶۸) و بعد از آن این تعبیر در متون فلسفی استفاده شده است. ابن سینا اگرچه بیشتر به نفی تشکیک از ماهیت و اثبات تشکیک عام تکیه دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۷)، اما تصریح یا اشاره به تشکیک خاص وجود نیز در آثار او گزارش شده است (همو، ۱۳۷۱، ص ۴۱).

پس از ابن سینا، تفتازانی، بهمنیار، ابن رشد، فخر رازی، بغدادی، خواجه نصیر، علامه حلی و دیگران از این تعبیر تبعیت کرده‌اند (سوزنجی، ۱۳۸۴، ص ۹۸)، و به تدریج نوعی تصور از تشکیک به وجود آمده است، چنان‌که سهروردی حکمت نوری خود را بر تشکیک انوار مبتنی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶؛ همان، ج ۱، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۱). در دوره اخیر، تشکیک در متن وجود در حکمت متعالیه و پیروان آن معنایی روشن و متمایز پیدا کرد و به تدریج به‌عنوان مسئله‌ای فلسفی، عنوان جدا و جایگاه مستقلی را در ترتیب مسائل فلسفه به خود اختصاص داد (سزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۷۹) و تشکیک وجود در فلسفه و تشکیک مظاهر در عرفان نظری مطرح گردید (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷۴).

در این سیر، تشکیک، معانی متفاوت پیدا کرده است؛ گاه در ماهیت، گاه در مفهوم از جهت حیثیت صدق، گاه در مصداق و متن وجود، و زمانی در مظاهر و تعینات مطرح شده است. به تبع جایگاه بحث تشکیک نیز در چینش مباحث در هر کدام از این مکاتب و نگرش‌ها تا حدودی تفاوت هست.

۲. پیشینه پژوهش

نگارنده به اثری مستقل که موضع تشکیک در چینش مباحث همه یا برخی از این مکاتب را بحث کرده باشد، برخورد نکرد، الا این‌که جایگاه تشکیک گاه به نحو عام در مدخل‌ها (فنا، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۳۵۰) یا برخی مقالات (عابدی، ۱۳۷۹، ص ۳۴) یا مباحث مرتبط با تعیین موضوع فلسفه و عوارض آن، مورد تذکر و توجه قرار گرفته است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴). گاه نیز به خاستگاه فلسفی تشکیک اشاره می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۹۹).

تشکیک وجود در وضعیت فعلی و به‌ویژه در متون محوری آموزش فلسفه مانند آثار ملاصدرا، حکیم سزواری و علامه طباطبایی، جدای از مسئله وحدت و کثرت و همراه با

برخی دیگر از مسائل مانند اصالت وجود به عنوان احکام مصداقی وجود، در فصول آغازین کتب فلسفی بحث می‌شود.

۳. پرسش و شیوه پژوهش

مسئله تحقیق این است که آیا می‌توان تشکیک وجود را در ذیل وحدت و کثرت تعبیه نمود؟ چرا و چگونه باید این کار را انجام داد؟ در این مقاله ضمن نقد و بررسی موضع تشکیک در متون عمده آموزش فلسفه، با تأکید بر ساختار منطقی مباحث و توجه به محتوای تشکیک، دخول آن ذیل وحدت و کثرت را راجح دانسته و نشان داده‌ایم که با توجه به سیر منطقی و صناعی بحث، تشکیک یکی از دیدگاه‌های تبیین نحوه وحدت و کثرت و متأخر از آن است و بهتر است در ادامه مباحث آن، تبیین و تقریر شود.

برای این منظور، بعد از تبیین اجمالی تشکیک به عنوان مبدأ تصویری بحث، موضع رایج تشکیک در کتب مشهور آموزشی یعنی آثار صدرا، حکیم سبزواری، علامه طباطبایی و نحوه چینش مطالب و ورود و خروج آنها را نقد و بررسی می‌کنیم، آنگاه به تقریر برگزیده در تعیین جایگاه تشکیک و ترجیح پیوند ثانوی آن با موضوع فلسفه از رهگذر وحدت و کثرت می‌پردازیم و مؤیدات و قرائن این ترجیح را ذکر می‌نماییم و در پایان، به نتیجه‌گیری و جمع‌بندی خواهیم پرداخت.

۴. تبیین اجمالی تشکیک وجود

تشکیک اصطلاحات و معانی متفاوت دارد. تشکیک و تواطی گاهی در مباحث ماهوی و مفهومی یا درباره کیفیت صدق مفهوم بر مصداق مطرح است. در حمل مفهوم بر مصداق، به مفاهیمی که از جهت صدق بر افراد یکسان‌اند و میان مصداق آنها از این جهت تفاوتی نیست، مفاهیم متواطی و به مفاهیمی که از جهت صدق بر مصداق خود، متفاوت‌اند، مفاهیم مشکک می‌گفتند. این معنا که گاه سرچشمه تشکیک وجود هم قلمداد می‌شود، معمولاً در مباحث منطقی با مسامحه و بدون تمایز میان مصداق، مفهوم و ماهیت، یا تشکیک عام... مطرح می‌شود و با تشکیک در وجود که موضوع بحث فعلی است، متفاوت است. «متواطی

ماهیتی است که افراد آن از حیث صدق ماهیت نامبرده مساوی باشند، ... و مشکک ماهیتی است که افراد آن از حیث صدق کلی نامبرده متفاوت باشند» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳۷).

تشکیک وجود فلسفی، تشکیک مصداق وجود است. بر مبنای اصالت وجود، و پذیرش کثرت، واقعیت همان وجود است و نحوه کثرت با وجود تبیین و تأمین می‌شود. حال اگر در حقیقت و مصداق وجود در عین کثرت، جامعی تحقق داشته باشد که همه افراد و مصادیق را در بر گیرد، تشکیک مصداقی وجود حاصل می‌شود. در تشکیک مصداقی، حقیقت وجود یک حقیقت واحد عینی مشترک میان همه مصادیق است، یعنی در عین حال که واحد است، مشتمل بر درجات و مراتب مختلف است و مصادیق، در واقع، همین مراتب و درجات وجودند. کثرات، اشتراک مصداقی در وجود دارند، در عین حال اختلافشان در درجه و شدت و ضعف وجود است، پس در تشکیک جهت اشتراک و اختلاف به یک امر یعنی حقیقت وجود برمی‌گردد. کثرات در وجود با هم وحدت و در درجه وجود با هم اختلاف دارند. کثرت در این حقیقت عین وحدت و وحدت عین کثرت است. این کثرت ظاهری به آن حقیقت واحد برمی‌گردد و آن حقیقت واحد در این مراتب کثیر ظهور می‌کند. تمایز بین این مراتب و کثرات هم به نفس خود همین حقیقت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، بخش ۱، ج ۳، ص ۵۴۳؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰). این تشکیک مصداقی یا وحدت تشکیکی حقیقت وجود است که محل بحث مقاله است و باید به تفاوت آن با دیگر معانی و اصطلاحات تشکیک توجه کرد.

۴-۱. موضع رایج تشکیک وجود در کتب فلسفی

چنان‌که گفتیم تشکیک، معانی و اصطلاحات مختلف و مبتنی بر مبانی و اصول متفاوت دارد و طبیعی است که متناسب با همان مبانی، جایگاه خاصی نیز در چینش مباحث علمی داشته باشد، تا جایی که برخی از این معانی و استعمالات را می‌توان در زمره مباحث لفظی و صنایع ادبی به شمار آورد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۷). لکن تشکیک وجود به معنایی که ذکر شد، قبل از حکمت متعالیه، در آثاری مانند آثار ابن‌سینا عنوان خاص ندارد و محتوای آن به صورت اشاره یا تصریح در ضمن مباحث فلسفی مطرح شده و برداشت از آنها محل اختلاف است. اما بعد از طرح و تنقیح به‌عنوان بحث مستقل، معمولاً در مباحث ابتدایی به‌عنوان یکی از

احکام مصداقی وجود، در ضمن امور عامه و گاه تحت عنوان احکام وجود و عدم مطرح می‌شود. آثار ملاصدرا، مرحوم سبزواری و علامه طباطبایی در چند قرن اخیر از متون اصلی آموزش فلسفه و متضمن بحث تشکیک وجود بوده‌اند. در ادامه به نحوه طرح تشکیک در این متون می‌پردازیم.

۴-۱-۱. ملاصدرا

ملاصدرا اگرچه در آثار مختلف خود به تشکیک پرداخته، اما همواره بحث تفصیلی از تشکیک را به مباحث اسفار ارجاع می‌دهد. در شواهد نیز به حسب ویژگی این کتاب، گزارشی اجمالی از نحوه اختلاف در وجود ارائه کرده (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۰)، اما تفصیل آن را به اسفار ارجاع داده است: «و اما تفصیل مباحث تشکیک را به نحو کامل در اسفار مطرح نموده‌ایم» (همان، ص ۱۳۵). همچنین در شرح هدایة اثیریہ گفته است: «تحقیق مباحث تشکیک را به گونه‌ای که متضمن بر دفع اشکالات باشد، باید از اسفار اربعه طلب کرد» (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۳۵۹). ملاصدرا در کتاب تفسیر القرآن الکریم نیز به اشاره اکتفا می‌کند و می‌گوید: «تحقیق این مباحث نیاز به مجال گسترده‌تری دارد و جز متبحران در حکمت نظری و عملی به آن آگاهی ندارند» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۵۳).

بنابراین اثر محوری و جامع او در این باره اسفار است، در این کتاب، در مرحله سوم از سفر اول و در ضمن مباحث جعل، شدت و ضعف وجود را مطرح و تشکیک را به صورت مفصل‌تری مورد بحث قرار داده است. از آنجا که تشکیک نحوه خاصی از تمایز است، ملاصدرا طرح مسئله تشکیک را با بیان اقسام تمایز آغاز می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۷). او بعد از بیان اقسام سه‌گانه تمایز ماهوی، به تمایز تشکیکی در ماهیت و نور که دیدگاه شیخ اشراق است، اشاره کرده و اختلاف نظر میان مشایین و اشراقیین درباره تشکیک در ماهیت را خاطر نشان نموده است. آن‌گاه برخی ادله مشایین بر ابطال تشکیک را نقد کرده و بحث را در چند مقام پی گرفته است. برداشت از موضع‌گیری ملاصدرا درباره تشکیک وجود و ماهیت، در اینجا مورد اختلاف و از محل بحث ما خارج است. او از تشکیک ماهیت اشراقی در مقابل تشکیک مفهومی مشایبی دفاع نموده است و اشکالات را وارد و پاسخ مشایین را کافی نمی‌داند. البته او در آثار دیگرش تشکیک را به وجود اختصاص داده و از ماهیت ذاتی نفی

کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۱). این مواجهه دوگانه موجب شده است تا دیگران نیز به تحلیل و توجیه برخورد او اقدام کنند (هاشمی، ۱۳۹۷، ص ۳۹). سخن ما در چینه‌ی مباحث تشکیک و انتقال آن از این موضع به ذیل مباحث وحدت و کثرت است و این دوگانگی صدرا در تعبیر، تفاوتی در محل بحث نخواهد داشت، زیرا موضع نهایی صدرا تا حدودی روشن است. بر اساس مبانی رایج حکمت متعالیه، ما موضع نهایی صدرا را تشکیک در وجود تلقی نموده‌ایم و بررسی مقاله نیز بر همین اساس استوار است.

نقد و بررسی: شاید این نحوه از شروع بحث که بعدها مرحوم حاجی و علامه طباطبایی از آن تبعیت کردند، خود قرینه‌ای بر تأخر تشکیک از مسئله کثرت وجود و مرجوحیت جایگاه تشکیک در این موضع باشد. طرح اقسام تمایز و انحاء کثرت و انتقال به کثرت و وحدت تشکیکی در ماهیت یا وجود، منوط به گذر از بحث وحدت و کثرت و پذیرش و مفروض انگاشتن اصل کثرت است. تمایز مشروط به تحقق کثرت است و تا زمانی که اصل کثرت در متن وجود اثبات نشده باشد، سخن گفتن از اقسام تمایز میان ماهیات یا موجودات موضوع ندارد. تا در مرتبه قبل از تشکیک وجود و در نزاع میان وحدت و کثرت، وحدت هستی ابطال نشده و تحقق کثرت در متن واقع اثبات نگردیده باشد، نمی‌توان از وجود تمایز و چگونگی کثرت و تمایز و تبیین آن به نحو تباین یا تشکیک سخن گفت. پس به نظر می‌رسد منطقی‌تر آن است که ابتدا وحدت و کثرت که از عوارض ذاتی موجود به حساب می‌آیند، مطرح شود و اصل کثرت اثبات گردد، آنگاه اقسام کثرت و تمایز مورد بحث قرار گیرد و تشکیک به عنوان نحوه خاصی از وحدت و کثرت و تمایز ادعا و اثبات شود، چنان‌که معمولاً تشکیک وجود در تقابل با تباین وجود تقریر می‌شود، و تشکیک و تباین هر دو مشروط به پذیرش کثرت در وجود و تبیین نوع کثرت و وحدت است.

دیگر این که نگرش ابتدایی در مسئله تمایز ناظر به تمایزهای ماهوی است و مقدمه قرار دادن آن برای تشکیک وجود از مناسبت و سنخیت لازم برخوردار نیست. اقسام تمایز مشهور بر اساس ذاتیات ماهیت شکل گرفته و با نگاهی ماهوی، به تمایز به تمام ذات، تمایز به بعض ذات و تمایز به امور خارج از ذات، تقسیم شده است. مراد از ذات و ذاتیات در این تقسیم همان ماهیت و اجزای ماهوی است، و مراد از تمام ذات، یعنی تمام ذاتیات که جنس و فصل ماهیات است، و مراد از بعض ذات، یعنی بعضی از ذاتیات است و مراد از امور خارج از ذات

اعراض ماهوی خارج از ذاتیات ماهیت است، و حتی شیخ اشراق که مبدع تمایز تشکیکی است، آن را در حوزه ماهیت مطرح نموده و پذیرفته است. حکمت متعالیه، پیروان و شارحان آن که مبنای تشکیک وجود در آنها مسلم است، بحث تشکیک وجود را در ادامه اقسام تمایز ماهوی مطرح نموده‌اند و از این طریق، به تمایز تشکیکی وجود منتقل می‌شوند. لذا به نظر می‌رسد ضابطه واحد در معیار تشکیک و وحدت سنخی بحث را مراعات نکرده و دو نوع تشکیک متفاوت را بر هم عطف نموده‌اند، درحالی که با عبور از اصالت وجود، کثرت ماهوی کثرتی اعتباری و ظاهری و منتزع از درجه وجود است و به کثرت‌های وجودی ارجاع می‌شود. دیگر اشکالات احتمالی این تقریر در بیان تقریر مرحوم سبزواری و علامه خواهد آمد.

۴-۱-۲. ملاحضاتی سبزواری

در منظومه مرحوم ملاحضاتی سبزواری که از متون رایج آموزش فلسفه است، مبحث تشکیک وجود در احکام عامه و ضمن مباحث وجود و عدم در فریده اول مقصد اول، با عنوان «تکثر وجود به ماهیات است و وجود است که مقول به تشکیک است» مطرح شده است: «بکثرة الموضوع قد تکثرا / وکونه مشککاً قد ظهرا» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۷۸). مرحوم سبزواری در آغاز بحث به کثرت ماهوی و وجودی، اشاره می‌کند و می‌فرماید کثرتی که در ماهیت مشاهده می‌شود، کثرتی ظاهری و برخاسته از وحدت تشکیکی حقیقت واحده وجود است. این کثرت به وحدت مصداقی حقیقت وجود خللی وارد نمی‌کند. آن‌گاه او با طرح اقسام تمایز، به تشکیک ماهوی شیخ اشراق پرداخته و به‌صراحت تشکیک در ماهیت و مفهوم را نفی نموده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۸۱). چنان‌که پیداست، آن اختلاف برداشت که در نظر ملاصدرا درباره تشکیک وجود بود، در نظر مرحوم سبزواری دیده نمی‌شود. ایشان به‌صراحت اصالت و وحدت تشکیکی وجود را پذیرفته و به بطلان تشکیک در ماهیت رأی داده است، که خود قرینه‌ای بر توجیه رأی نهایی صدرا در این موضع نیز به شمار می‌آید.

نقد و بررسی: شیوه بحث مرحوم سبزواری از جهتی مشابه ملاصدراست و اشکالات پیشگفته، نسبت به این تقریر نیز قابل طرح است، چنان‌که می‌توان اشکالات احتمالی که در ضمن مقاله ذکر شد، نسبت به نوع این تقریرها نیز وارد دانست. تقریر حاجی نشان می‌دهد که مسئله تشکیک در دو مرحله متأخر از مسئله اصالت وجود و وحدت و کثرت قرار دارد و بهتر

است بعد از آنها و در ذیل وحدت و کثرت مورد بحث قرار گیرد. در تشکیک وجود سبزواری، تشکیک صفت وجود قرار گرفته و کثرت ماهیت به درستی امری ظاهری و غیرحقیقی تلقی گردیده و به وحدت تشکیکی وجود ارجاع شده است. بر فرض اصالت ماهیت یا معلوم نبودن نتیجه بحث اصالت وجود و ماهیت، چنین ادعایی ممکن نیست. در گام اول و با اثبات اصالت وجود، روشن می‌شود که ماهیت امری اعتباری است و در تحقق کثرت در واقعیت نقشی ندارد. به واقع، کثرت ماهوی مانند دیگر صفات ظاهری به حقیقت وجود برمی‌گردد. معنای اصالت وجود واقعیت داشتن، تحقق بالذات داشتن و منشأ اثر بودن است، چنان که مراد از اعتباری، عدم عینیت و خارجیت، عدم تحقق بالذات و عدم منشئیت استقلالی است. بنابراین تا وقتی اصالت وجود اثبات نشده باشد، وجود از خود واقعیتی ندارد و واقعیت خارجی به‌عنوان مصداق و مابه‌ازاء آن به رسمیت شناخته نشده است. پس کثرت وجودی کثرتی عینی، حقیقی، اصیل و متحقق بالذات نیست تا بتوانیم ادعا کنیم که کثرت در وجود اصل است و کثرت ماهیات به تبع کثرت وجود رخ داده است. با فرض اعتباریت ماهیت است که ماهیت اعتباری تلقی شده و دارای مابه‌ازاء حقیقی در خارج نیست، بهره‌ای از واقعیت و عینیت و خارجیت و تحقق بالذات ندارد، بلکه اعتبار و انتزاع از امر اصیل است یا اگر هم بهره‌ای از تحقق داشته باشد، تحقق او ثانوی و بالعرض و به واسطه امر اصیل است، چنان که اگر کثرتی داشته باشد کثرت او ظاهری، به واسطه امر اصیل و برخاسته از درجات تشکیکی حقیقت اصیل است. بنابراین اولین گام برای طرح مسئله تشکیک، مسئله اصالت وجود و ماهیت است، چنان که در کلام مرحوم سبزواری نیز مفروض انگاشته شده است.

به همین ترتیب، در گام بعدی و بعد از اصالت وجود، باید اصل تحقق کثرت در وجود، پذیرفته شود و بعد از آن، سؤال از نحوه تكثر وجود مطرح گردد. پس گام و پیش فرض دوم در طرح تشکیک مانند تمایز، پذیرش کثرت در وجود است. تا کثرت در متن وجود پذیرفته نشده باشد، نوبت به توضیح نحوه کثرت و دفاع از تشکیک یا تباین نمی‌رسد. ممکن است کسی نگاه وجودی به واقعیت داشته باشد و وجود را هم به اصطلاح فلسفی اصیل بداند، اما کثرت در خود حقیقت وجود را نپذیرد، بلکه حقیقت اصیل وجود را عاری از هر گونه کثرت تلقی کند. بنابراین قبل از طرح مسئله وحدت و کثرت و تعیین تکلیف در وحدت و کثرت، نوبت به کثرت تباینی مشاء یا کثرت تشکیکی متعالیه نمی‌رسد، چون کثرت واقعیتی ندارد. تشکیک

فرع کثرت است و مطابق قاعده فرعی، تا کثرتی ثابت نباشد وصف تشکیکی بودن موضوع محصل و محقق ندارد.

پس مادامی که از دو این بحث عبور نکرده‌ایم، نوبت به بحث درباره تعیین و تبیین نحوه کثرت در خود وجود نمی‌رسد. بعد از فرض و تحقق کثرت در وجود، مسائل مربوط به تبیین کثرت مطرح می‌گردد و این سؤال پرسیده می‌شود که این کثرت به نحو تباین است یا برخاسته از درجات وجود واحد؟ در اینجا و در گام سوم است که وحدت تشکیکی در مقابل تباین و در تبیین کثرت جایگاه پیدا می‌کند، درحالی که در گام اول نزاع با اصالت ماهوی و در تعیین مصداق واقعیت بود و هنوز وجود به مثابه واقعیت اثبات نشده بود و در گام دوم نزاع با عارف و در اثبات اصل کثرت در متن وجود بود. بنابراین در ترتیب صناعی بحث، مسئله اصالت وجود و وحدت و کثرت بر تشکیک مقدم است و طرح تشکیک در عرض آنها به عنوان مسئله‌ای مستقل محل تأمل است. با اثبات اصالت وجود، رد مسئله اصالت وجود و ماهیت و اثبات کثرت در مسئله وحدت و کثرت، نوبت به تبیین تشکیکی نحوه کثرت در وجود می‌رسد. پس وحدت و کثرت مانند اصالت وجود، قبل از تشکیک و در میانه بحث از اصالت و تشکیک قرار می‌گیرد.

بنابراین به نظر می‌رسد همه مسائل متفرع بر تشکیک، از فروع مسئله وحدت و کثرت و تبیین نحوه وحدت و کثرت وجودند. محمولی که به تنهایی یا با مقابل خود می‌تواند فراگیر تمام هستی باشد، از عوارض موجود بما هو موجود تلقی شود و با موضوع فلسفه، مسئله‌ای فلسفی را شکل دهد، وحدت و کثرت است، تبیین فرع بر اثبات است و مادامی که یکی از این دو عارض یا هر دو برای تمام یا بخشی از وجود به دلیل یا ادعای بدهت و وجدان، اثبات و ابطال نشده باشند، از جهت سیر منطقی بحث، نوبت به این سؤال نمی‌رسد که کثرت در وجود چگونه است و ماهیات چه نقشی در تحقق این کثرت دارند؟

پس مسئله تشکیک مبتنی و برخاسته از وحدت و کثرت است. تشکیک بعد از پذیرش وحدت و کثرت و در پاسخ به این سؤال که این وحدت و کثرت در هستی چگونه است، مطرح می‌شود و به همین جهت موجه است که مباحث تشکیک در رساله وحدت و کثرت عنوان و استیفا گردد: «و رسالتنا الفارسیة، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، کافله للاستیفاء عن التشکیک علی الوجهین فراجع إلیها» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۷۹).

همچنین آغاز بحث با مشاهده دو نحوه از کثرت و مقدمه قرار دادن آن برای تشکیک و تبیین نحوه کثرت، آن گونه که در تقریر تشکیک رایج است، دقیق به نظر نمی‌رسد. کثرت در حقیقت وجود بدیهی نیست و ما هنوز بحث نظری آن را به سرانجام نرسانده‌ایم تا بتوانیم به‌عنوان مبدأ از آن آغاز کنیم. آنچه بدیهی است کثرت مشهود و محسوس در پدیدار است، اما کثرت و وحدت در وجود مسئله‌ای نظری است، لذا عارف در عرفان نظری با نفی کثرت از حقیقت وجود به کمک استدلال، کثرت پدیدار را در همین حد پدیده بودن و پندار بودن و غیرحقیقی و غیر موجود بودن می‌پذیرد، و در مقابل، فیلسوف با تمسک به برهان، اصل کثرت را در حقیقت و متن وجود اثبات می‌کند. در این مقام هر دو نیاز به برهان و استدلال دارند. ادعای بدهاوت و وجدانی بودن کثرت در وجود پذیرفته نیست و نمی‌توان آن را مبدأ بحث و مقدمه تشکیک و تبیین کثرت قرار داد. منکر کثرت وجود، منکر امر بدیهی نیست، زیرا اساساً درک کثرت در حقیقت وجود بدیهی نیست. لذا از این جهت نیز تقدم وحدت و کثرت و اثبات و ابطال آنها مقدم بر تشکیک، ترجیح پیدا می‌کند. هم نزاع فیلسوف با عامی در اصالت وجود و ماهیت و هم نزاع عارف با فیلسوف در اصل کثرت، نزاعی فلسفی و حقیقی است و باید به ترتیب در مسئله اصالت وجود و مسئله وحدت و کثرت به آن پرداخته شود. در افق بحث نظری، تمسک به درک وجدانی کثرت بدون بحث فلسفی یا تمسک به شهود عرفانی وحدت بدون عرفان نظری، به یک اندازه غیرمنطقی است.

در ترتیب مباحث، بعد از اصالت وجود و پذیرش وحدت و کثرت، نوبت به تبیین کثرت می‌رسد و بر فرض تمامیت ادله تشکیک، تشکیک در وجود اثبات می‌شود. آنگاه می‌توان گفت که این کثرت بدیهی مشهود و پدیدار یا صور و ماهیات اعتباری و انعکاسی، به همان حقیقت واحده عینی وجود قابل ارجاع است و برخاسته از مراتب آن حقیقت واحده است. به تعبیر حاجی، این کثرت به وحدت آن حقیقت اصیل صدمه نمی‌زند و با وحدت وجود، قابل جمع است. وحدت در وجود در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است و چنین اوصافی در توضیح تشکیک ذکر می‌شود. در بحث فلسفی تشکیک، بدهاوت کثرت پدیدار با حکم نظری کثرت وجود، با هم جمع می‌شوند و می‌توان گفت: «وجود دو کثرت دارد، یکی از ناحیه ماهیات و دیگری کثرت ذاتی. کثرت اول عرضی است و ناشی از ناحیه ماهیات است و

دومی ذاتی است، لکن وحدت وجود با این کثرت مخدوش نمی‌شود، زیرا وجود مقول به تشکیک است» (آملی، محمدتقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۶).

اگر ادعای بدهت در یکی از این مقاطع پذیرفته باشد، در بقیه آنها هم قابل پذیرش است. می‌توان درباره اصالت ماهیت، تباین یا تشکیک وجود، تشکیک ظهور و دیگر مسائل هم ادعای بدهت کرد، لکن چنین ادعای بدهتی بیشتر در افق خطابه و اقناع قابل قبول است و برای اثبات علمی کافی نیست. لذا نمی‌توان گفت: «آخوند ملاصدرا که به مراتب جامع‌تر و محقق‌تر از شیخ اشراق است اعتقاد دارد که در ایران قبل از اسلام حکمای بزرگی وجود داشته‌اند و کلمات عالیّه آنها حاکی از عظمت و شموخ مقام روحانیت آنهاست، مسئله تشکیک خاصی در وجود را به فلهویون استناد می‌دهد و همچنین قول به ارباب انواع را، اما این مسئله مهم از مسائل روشن و واضح و تا حدی بدیهی در کتاب و سنت است» (سزواری، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷).

۴-۱-۳. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز در نهاییه و بدایه که در سال‌های اخیر به‌عنوان متن آموزشی فلسفه مورد استفاده قرار می‌گیرند، به همان مشی رایج بعد از صدرا عمل نموده و تشکیک را به‌عنوان مسئله‌ای جدا در آغاز کتاب و همراه با برخی دیگر احکام مفهومی و مصداقی وجود مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۷؛ همو، ۱۴۱۶، ص ۱۴).

علامه معتقد است که ملاصدرا نیز فلسفه خود را با اصالت وجود و تشکیک آغاز کرده است و بسیاری از مسائل حکمت متعالیه بر همین دو بنیان اساسی مبتنی است: «صدرالمتألهین فلسفه خود را با مسئله اصالت وجود و پس از آن با تشکیک وجود افتتاح کرده و بعد از آن، در هر مسئله‌ای از مسائل این فن، از همین دو نظریه مدد برهانی گرفته است و پایه مسئله را روی آن استوار می‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶). گاه نیز اصالت وحدت و تشکیک را در عرض هم، منشأ تحولات فلسفی در حکمت متعالیه می‌داند: «این سه نظریه اساسی (اصالت و وحدت و تشکیک حقیقت وجود) تصور جهان هستی را با هر چه در آن است، به کلی عوض کرده است» (همان، ج ۲، ص ۱۸). این نظر علامه را نیز می‌توان قرینه‌ای بر دیدگاه نهایی صدرا در تشکیک وجود دانست.

نقد و بررسی: علامه طباطبایی مانند حکیم سبزواری طرح تشکیک را از درک وجدانی کثرت وجودی و ماهوی آغاز کرده است و آن‌گاه درباره کثرت وجودی این سؤال را مطرح نموده که آیا این کثرت وجودی به یک جهت وحدت در وجود بر می‌گردد یا نه، یعنی وجود یک حقیقت مصداقی جامع و شامل دارد که در عین حال که واحد است همه این کثرات را در بر می‌گیرد؟ پاسخ مثبت به این سؤال همان نظریه تشکیک است که علامه آن را در مقابل دیدگاه تباین قرار داده است. گویا اگر وجود مشکک نباشد، این کثرات جامع حقیقی ندارد و هر یک با دیگری مابین است.

در بررسی تقریر صدرا و حکیم سبزواری درباره شیوه آغاز کردن بحث تشکیک گفتیم که پذیرش کثرت و ابطال وحدت، پیش‌فرض نظری بحث تشکیک است و باید قبل از تشکیک در مسئله وحدت و کثرت، بررسی و تعیین تکلیف شود. قبل از اثبات وحدت یا کثرت در وجود که موضوع فلسفه است، تمسک ابتدایی به کثرت در وجود و مقدمه قرار دادن آن برای سؤال از تشکیک ترتیب دقیق ندارد. همچنین گفتیم که ادعای بداهت و فطرت حسی، تنها در حوزه کثرت مشهود و پدیدار، آن‌هم در همین مرتبه حسی که نوعی اقتناع و اطمینان عرفی به همراه دارد، قابل قبول است، لکن در خود حقیقت وجود ادعای چنین بداهتی دشوار است، ضمن این‌که اگر چنین بداهتی هم مورد ادعا باشد، مانند بداهت فطری اصالت ماهیت و بداهت حسی کثرت ماهیت، در افق بحث معقول فلسفی قابل اعتنا نیست.

در مسئله تشکیک، ما از اثبات نظری اصالت و کثرت وجود به شیوه فلسفی فارغ شدیم، وجود را اصیل دانسته و ماهیت و کثرت ماهوی را نوعی کثرت ظاهری و اعتباری و به واسطه وجود تلقی می‌کنیم. اینجاست که می‌توانیم درباره اتصاف وجود به کثرات ماهوی بگوییم این کثرت ماهوی ظهور درجات و مراتب وجود است و برخلاف آن برداشت عرفی اولیه: «تحقق کثرت در خارج، بالذات مربوط به وجود است و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود» (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۴۳).

پس اکنون و قبل از اثبات نظری نمی‌توان گفت: «بدون شک هویت‌های عینی خارجی، متصف به کثرت می‌شود» (حقانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۳)، زیرا این کثرت در وجود و تقسیم به بالقوه و بالفعل ممکن است مانند کثرات‌های صوری و ماهوی و مفهومی، امری ظاهری و محصول ادراک و قضاوت اولیه ذهن ما باشد. صرف این‌که وجود برای ما به نحو بالفعل و

بالقوه آشکار شده است، برهان بر این نیست که وجود در متن واقع چنین باشد. در این مقام و با توجه به نظریه رقیب در ادعای وحدت، کثرت وجودی مانند کثرت ماهوی امری نظری و به تبع، مشکوک است و باید با استدلال‌هایی مانند اختلاف آثار و تکرر صور نوعیه اثبات شود. علامه در تعلیقه اسفار نیز ضمن تعریض به صدرا در بیان سیر منطقی بحث، از نفی سفسطه و پذیرش واقعیت، به بحث درباره وجود و احکام و عوارض آن منتقل شده و تشکیک را از عوارض وجود به شمار آورده‌اند: «روشن‌تر این است که گفته شود: ما بعد از این که با اثبات مطلق واقعیت و وجود که سفسطایی آن را نفی می‌کند، از سفسطه رها شدیم، شک نداریم که موجودات کثیری تحقق دارند که به آنها اذعان داریم، همچنان که شک نداریم که گاه خطا می‌کنیم و آنچه موجود نیست موجود می‌پنداریم. پس ضرورت اولیه اقتضا می‌کند که وجود را از غیر وجود جدا کنیم تا علم و بحث خود را بر این مبتنی کنیم و این کار با بحث از احکام عام یا مختص به برخی انواع مطلق وجود میسر می‌شود، مثل این که وجود اصیل است و وجود حقیقت مشکک است و وجود گاهی ممکن و گاه واجب است و ممکن گاه جوهر و گاه عرض است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴).

چنان که گفتیم به نظر می‌رسد در این بین، دو مرتبه دیگر از بحث باقی مانده است و تا آنها به سرانجام نرسد نوبت به تشکیک و ارتباط آن با موضوع فلسفه نخواهد رسید. اول این که معلوم شود این واقعیت مورد پذیرش چیست؟ زیرا واقعیت حداقل مأخذ انتزاع دو سنخ مفهوم متفاوت است و بحث اصالت وجود و ماهیت از همین مباحث میانی درباره تعیین مصداق واقعیت و در مسیر رسیدن به مابہ‌ازاء آن نشئت گرفته است. دوم این که بعد از اثبات وجود به‌عنوان امر مساوی واقعیت، باید کثرت پذیرفته یا اثبات شود. بعد از پذیرش کثرت است که نوبت به تبیین کثرت بر اساس مبانی اتخاذشده در هر کدام از مراحل بحث می‌رسد.

بدون گذر از این دو مرحله، در مقطع اول بحث با اصالت ماهوی و در مقطع دوم بحث با عارف در تبیین مبنا همچنان باقی است. پس با پذیرش واقعیت نه می‌توان وجود را به‌عنوان امر مساوی با واقعیت پذیرفت و نه می‌توان کثرت مشهود را به حقیقت وجود نسبت داد. همه اینها باید به ترتیب منطقی مورد بحث و استدلال قرار گیرد. بعد از طی این مراحل و رسیدن به نحوه توجیه کثرت، تشکیک وجود که مبتنی بر اصالت وجود است، به‌عنوان یکی از انحاء تبیین کثرت قابل طرح است و از طریق وحدت و کثرت با موضوع فلسفه ارتباط برقرار می‌کند،

همان گونه که جوهر و عرض به گفته علامه از فروعات واجب و ممکن است و از آن طریق با موضوع فلسفه ارتباط دارد: «و لازمه این مطلب آن است که همه محمولات مسائل که اعراض ذاتی موضوع‌اند، همه از سنخ احکام موضوع و موجود مطلق باشند و مباحث در حقیقت به تقسیمات موجود مطلق و خواص اقسام وجودی آن برگردد و لازمه اش این است که فلسفه از اقسام اولیه موجود مطلق مانند واجب و ممکن و واحد و کثیر بحث کند. وجود گاهی ممکن و گاه واجب است و ممکن گاه جوهر و گاه عرض است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴).

تشکیک خواه از مسائل مطلق و خواه از مسائل تقسیمی فلسفه باشد، بدون وساطت وحدت و کثرت و مقدم بر آن مطرح نمی‌شود و جایگاه و پیوند تشکیک با موضوع فلسفه به‌خوبی روشن نمی‌شود. اگر تشکیک، آن گونه که از سیاق بحث پیداست، از مسائل مطلق و مساوی وجود باشد، یعنی قبل از این که کثرت در وجود پذیرفته و وحدت آن ابطال گردد، با اثبات تشکیک همزمان نحوه‌ای از کثرت و وحدت یعنی کثرت آمیخته با وحدت یا وحدت تشکیکی برای مطلق وجود اثبات شود، به این معناست که حقیقت وجود بما هو وجود مساوی مشکک خواهد بود. اما به نظر می‌رسد با این فرض باز هم حقیقت تشکیک مبتنی بر کثرت و در ترتیب متأخر از کثرت است، زیرا اگر رابطه تشکیک با کثرت را در نظر بگیریم، می‌بینیم که تشکیک به‌عنوان دلیل اثبات کثرت به کار رفته و نوع خاصی از کثرت را در وجود اثبات کرده است. لذا ترتیب طبیعی اقتضا می‌کند که وحدت و کثرت که مدعاست، قبل از تشکیک به‌عنوان دلیل مطرح شده باشد.

چنان که اگر از مسائل تقسیمی وجود باشد، این سؤال مطرح می‌شود که مشکک بودن در نسبت با کدام محمول لحاظ شده و چگونه با مقابل خود تمام وجود را فرا گرفته است؟ آیا می‌توان نوعی توافقی مصداقی برای وجود لحاظ کرد تا با تشکیک مصداقی به‌عنوان دو محمول متقابل بر وجود حمل شوند و آیا چنین توافقی در حقیقت وجود یا برخی انواع وجود تصور دارد، و اساساً نسبت این توافقی مصداقی با وحدت وجود چگونه است؟ بنابراین در ترتیب صناعی چینی مباحث به نظر می‌رسد بهتر است تشکیک در ادامه مسئله وحدت و کثرت مطرح شود.

بحث تبیین تشکیکی کثرت با ضمیمه اصالت وجود، به اصل کثرت در وجود منعقد می‌شود و به واسطه تبیین کثرت وجود که از عوارض وجود است، این جایگاه بحث را به خود

اختصاص داده است. کثرت در نگاه فلسفی، خواه ماهوی باشد و خواه غیر ماهوی، راجع به وجود است، و نظریه وحدت تشکیکی وجود برای توجیه نحوه کثرت در وجود مطرح شده و از آن متأخر است. بر فرض قبول اصالت وجود به تنهایی، بدون پذیرش کثرت نوبت به تبیین تشکیکی آن نمی‌رسد. در واقع، قضیه «وجود کثیر است» یا «برخی وجود کثیر است» مقدمه طرح بحث تشکیک فلسفی است. تا وحدت و کثرت به عنوان عوارض وجود و محمولات فلسفی برای وجود مطرح و مورد بررسی قرار نگیرد، طرح تشکیک فلسفی جایگاه منطقی پیدا نخواهد کرد.

آنچه در تقریر صدرا و مرحوم سبزواری و علامه طباطبایی ذکر شد، معمولاً در دیگر متون آموزشی متأخر هم تبعیت شده است. پایبندی به انسجام مسائل فلسفه اقتضا می‌کند که وجود موضوع قرار گرفته و عوارض آن محمول مسائل واقع شوند. به تبع فقدان این خصیصه، طرح بحث تشکیک انسجام لازم را ندارد و به صورت‌های متفاوت تقریر می‌شود، چنان‌که گاه با طرح سؤالاتی از تمایز یا کثرت جایگزین شده است: مسئله تشکیک «پاسخ به این سؤال که آیا واقعیت عینی همانند مفاهیم ذهنی متکثر است یا برخلاف مفاهیم ذهنی واحد می‌باشد؟» (ربانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۰۶) یا در مواجهه با واقعیت مطلق و تأثیر اختلاف مبانی در آن تقریر شده است: «بدون شک، این مسئله بر مبنای نظریه اصالت وجود و اصالت ماهیت، دو چهره کاملاً متفاوت پیدا می‌کند، زیرا واقعیتی که از وحدت یا کثرت آن بحث می‌شود، بر مبنای اصالت وجود، وجود است و بر مبنای اصالت ماهیت، ماهیت می‌باشد» (همان)، درحالی‌که با گذر از اصالت وجود، تکلیف واقعیت تعیین شده است. پذیرش اصالت وجود و تأیید ادله آن به این معناست که واقعیت همان وجود است. راه ماهیت در این مرحله از وجود جدا شده است، اکنون اصالت وجودی باید وحدت و کثرت را به عنوان عوارض ذاتی وجود مطرح کند و این سؤال را پیش نهد که آیا این وجود اصیل واحد است یا کثیر، و اگر کثیر است، نحوه کثرت آن چگونه است؟

گاه نیز تشکیک با شمارش دیدگاه‌های مختلف در وحدت وجود و موجود تقریر می‌شود که در ضمن بحث تشکیک لزومی ندارد. از آنجاکه تشکیک از ابتدا در جایگاه طبیعی‌اش قرار نگرفته است و از طرفی، پیوند تشکیک با وحدت و کثرت قابل چشم‌پوشی نیست، برخی

از مباحث وحدت و کثرت وجود و موجود، که آنها هم از متعلقات بحث اصلی وحدت و کثرت است، در طرح تشکیک وارد شده است.

چنان‌که گاه تشکیک متصل به اصالت وجود، و با تذکر به اختلاف طرفداران اصالت وجود در تشکیک و تباین تقریر شده است (شریعی، بی‌تا، ص ۴۱)، اما بدون سؤال از وحدت یا کثرت حقیقت وجود، چگونه ذهن به نوعی وحدت تشکیکی که معجونی از وحدت و کثرت در وجود است، منتقل شده است؟ آیا صرف‌نظر از تمایز و اختلاف و اشتراک که عبارت دیگری از نحوه کثرت در وجودند، نوبت به تشکیک و تباین می‌رسد؟ چگونه مسئله وجود یا مشکک است یا متباین مسئله‌ای فلسفی و از عوارض اولیه وجود قرار گرفته و در این موضع به بحث گذاشته شده و تمایز تشکیکی یا تباینی بدون نظر به غیریت و کثرت بر وجود عارض شده است؟ چگونه تباین و تشکیک با هم یا به‌تنهایی فراگیر موضوع فلسفه یعنی مطلق وجود می‌شوند؟ این فقدان یکنواختی، آمیختگی در شیوه، تعدد مبدأ آغاز، تقدم و تأخر مقدمات، جابه‌جایی در ترتیب و اختلاف در تقریر، مؤیدی بر عدم رعایت ترتیب صناعی در بحث است.

۵. تبیین موضع تشکیک

با توجه به مطالب پیشگفته، در تقریر موضع تشکیک می‌توان گفت فلسفه با پذیرش واقعیت آغاز می‌شود و در ابتدا همین واقعیت موضوع فلسفه قرار گرفته‌اند و احکام کلی آن مسائل این علم را شکل می‌دهند. در این مرحله همه مسائل فلسفه در مواجهه با خود واقعیت قابل تبیین است، چنان‌که مسئله اصالت وجود در مواجهه با خود واقعیت شکل می‌گیرد، به این نحو که در مواجهه ابتدایی با واقعیات پیرامونی، از هر کدام از این اشیا، در عین حال که هر یک فقط یک حقیقت واحدند، دو مفهوم متفاوت یعنی وجود و ماهیت انتزاع می‌شود. حال این سؤال مطرح می‌شود که این واقعیت واحد خارجی مصداق کدام یک از آن دو مفهوم است؟ در این مرحله باید تعیین کنیم که کدام یک از این دو حقیقتاً و بالذات در خارج تحقق پیدا کرده و اصیل است و تحقق کدام یک بالتبع و بالعرض و اعتباری است. این مسئله اصالت وجود و ماهیت است که در بستر تأمل فلسفی در مواجهه با واقعیت شکل می‌گیرد.

پس ما در پرتو پذیرش واقعیت، به مسئله اصالت وجود و ماهیت می‌رسیم و اصالت وجود را اثبات می‌کنیم. با پذیرش و اثبات اصالت وجود معلوم می‌شود که واقعیت مصداق وجود است. از اینجا به بعد، وجود را که مساوی با واقعیت است، موضوع فلسفه قرار می‌دهیم و درباره احکام کلی و عوارض ذاتی آن بحث می‌کنیم. از این مرحله به بعد و به شیوه پیشنهادی، مسائل فلسفه از احکام و عوارض ذاتی موضوع فلسفه، یعنی وجود بحث می‌کند. فلسفه نه احکام کلی وجود را فرو می‌نهد و نه با ورود به جزئیات، به موضوعات سایر علوم ورود می‌نماید، هم قادر است وجود را برای محمولات مسائل خود حفظ نماید و هم می‌تواند ذاتی بودن احکام و عوارض مطرح‌شده برای موضوع را تبیین کند. به این منوال اگر محمولاتی خارج از این معیار و با تعدی فلسفه به جزئیات و موضوعات سایر علوم مطرح شوند، به تدریج کنار گذاشته می‌شوند و در مقابل، برخی عوارض ذاتی که قابلیت طرح در فلسفه به‌عنوان عارض وجود دارند، به مباحث فلسفی افزوده می‌گردند.

این غربالگری در مسائل موجود فلسفه اگر به‌دقت انجام شود، موجب تنقیح و پیراستگی مسائل، حفظ حدود بحث فلسفی و جلوگیری از تعدی به مسائل استطرادی می‌شود و فلسفه را از اتهام ورود به مسائل سایر علوم تبرئه خواهد نمود. همچنین جایگاه و موضع عوارض باقی‌مانده به‌خوبی تعیین شده و غیر از چند مسئله ابتدایی که قبل از تکون موضوع فلسفه به اصل واقعیت می‌پردازد، بقیه مسائل تا حد امکان بر محور موضوع فلسفه استقرار خواهد یافت. پس قبل از اثبات اصالت وجود، نزاع بر سر تعیین واقعیت است و مسائل شکل‌گرفته پیرامون این نزاع، همه مسائل ابتدایی فلسفه است. اما با پذیرش اصالت وجود، موضوع فلسفه وجود و مسائل فلسفه از احکام موجود بما هو موجود بحث می‌کند و به همین جهت، محمولات فلسفه نیز گاه به‌تنهایی و گاه با مقابل خود فراگیر تمام وجودند. یکی از این عوارض، وحدت است که با مقابل خود یعنی کثرت بر وجود حمل شده و فراگیر تمام موضوع است. از این رو وحدت و کثرت از مسائل تقسیمی فلسفه است و مسائل پیرامون آن مسائل فلسفی است.

در وحدت و کثرت، مسئله این است که آیا وجود واحد است یا کثیر؟ در اینجا اگر کسی کثرت در واقعیت و وجود را نپذیرد، مثلاً حقیقت وجود را امر واحد شخصی تلقی کند و کثرت را موهوم و خیالی و غیرواقعی بیندارد، کثرت در متن وجود را نپذیرفته است و نیازی به

تبیین نحوه کثرت در خود وجود ندارد، اگرچه ممکن است کثرت را به شیوه‌ای دیگر و به کمک مظاهر و تعینات وجود توضیح دهد.

اما اگر کثرت را بپذیریم و به حکم اصالت وجود واقعیت را مساوی وجود بدانیم، باید نحوه تحقق کثرت در خود وجود را توضیح دهیم. اگر وجود کثیر است کثرت آن به چه نحو است؟ آیا میان این کثرات وجه جامعی وجود دارد؟ اگر جامعی دارند، جامع میان این کثرات چیست؟ آیا صرفاً جامعی مفهومی است یا میان آنها در حقیقت و مصداق نیز جامعی وجود دارد؟ آیا کثرات وجودی، جدا و متباین از هم تحقق دارند؟ یعنی واقعیت و عالم خارج مساوی با موجودات متباین و جداگانه‌ای است که جز اشتراک در برخی مفاهیم، جهت وحدت و جامع واقعی میان آنها وجود ندارد یا در خود حقیقت وجود میان این کثرات یک جامع حقیقی و مصداقی تحقق دارد؟ اگر چنین جامع حقیقی میان وجودات هست، مابه‌الامتیاز آنها از هم چگونه است؟

در اینجا اگر گفتیم هیچ جامع حقیقی و مصداقی میان اشیا وجود ندارد و کثرت میان موجودات برخاسته از تباین آنها به تمام ذات است، تنها اشتراکی که در موجودات متباین به تمام ذات متصور است، همان اشتراک مفهومی است. این دیدگاه همان دیدگاه تباین موجودات است که به آن «تشکیک عام» هم می‌گویند و به حکمای مشاء نسبت داده شده است.

اما اگر گفتیم کثرتی که در وجود مشاهده می‌کنیم، در حقیقت و مصداق هم یک جهت وحدت و جامعی دارد، حقیقت وجود یک حقیقت واحد عینی خواهد بود که میان مصداقی مشترک است، و در عین حال که واحد است، مشتمل بر درجات و مراتب مختلف است و مصداقی مختلف در واقع مراتب و درجات مختلف وجودند. این کثرات‌ها اشتراکشان در وجود است و اختلافشان در درجه وجودی و شدت و ضعف وجود، و این همان تمایز تشکیکی در وجود یا وحدت تشکیکی وجود است.

بنابراین در ترتیب منطقی، بحث از تبیین نحوه کثرت آغاز و دو دیدگاه مهم یعنی تباین و تشکیک مطرح می‌شوند، آن‌گاه حکما در داوری بین تباین و تشکیک، تباین را نفی نموده، جانب تشکیک را ترجیح داده و بر اثبات آن دلیل اقامه کرده‌اند. این برخورد نشان می‌دهد که آنها کثرت در حقیقت وجود را پذیرفته و از وحدت مطلق عبور کرده‌اند، درحالی‌که اصل

کثرت چنان که گفتیم، بدیهی نیست و نیازمند بحث فلسفی، مقدم بر بحث تشکیک است. بنابراین به نظر، بهتر است که مسئله تشکیک وجود، تبیین و تقریر، اقامه ادله و پاسخ به اشکالات آن نیز در این جایگاه از بحث واقع شود.

وحدت و کثرت نه تنها بر تشکیک، که بر بسیاری محمولات فلسفی دیگر مقدم است. یکی از کهن ترین مسائل تاریخ مکتوب فلسفه که حسب مشهور از یونان باستان آغاز می شود، مسئله وحدت و کثرت است. در آنجا برخی مانند هراکلیتوس و دموکریتوس اصل را بر کثرت گذاشته و منکر وحدت بودند (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۹). در مقابل، برخی دیگر مانند پارمنیدس و زنون طرفدار وحدت محض و نافی هر گونه کثرت و حرکت بودند (همان، ج ۶، ص ۲۱۴).

در دوران معاصر نیز برخی مانند شهید مطهری به اهمیت مسئله وحدت و کثرت و نظریه بودن آن در تحقیق وحدت و کثرت اشاره کرده است: «پس در مسئله تحقیق در وحدت و کثرت واقعیت عینی، یگانه نظریه ای که قابل قبول است، هم نظام خارجی عینی موجودات را می تواند توجیه کند و هم نظام ذهنی مفاهیم و ماهیات را، هم با عقل سازگار است و هم با حس، همانا نظریه تشکیک وجود است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۵۱۸). «دو تای آنها فوق العاده با اهمیت است و از نظر دخالتی که آن دو مسئله در سرنوشت فلسفه دارند، هیچ مسئله ای به پایه آنها نمی رسد. آن دو عبارت بود از اصالت وجود و تشکیک وجود» (همان، ج ۶، ص ۵۱۹).

نتیجه گیری

مسئله تشکیک وجود معمولاً در آغاز مباحث کتب آموزشی و در عداد احکام مصداقی وجود مورد بحث قرار می گیرد. در این مقاله ضمن نقد و بررسی موضع تشکیک در متون مهم آموزشی و با توجه به ساختار و محتوای مباحث تشکیک، ترجیح داده ایم که تشکیک، به ویژه در مقام آموزش، در ذیل مسئله وحدت و کثرت تعبیه شود تا از رهگذر وحدت و کثرت که از احکام و عوارض وجود است، هم پیوند مناسب با موضوع فلسفه پیدا کند، هم جایگاه طبیعی در مسائل فلسفه را به دست آورد و هم مباحث آن مرتبط با مباحث وحدت و کثرت به صورت منطقی تری ساماندهی شوند.

در این تقریر راجح از موضع تشکیک، فلسفه با اصل واقعیت آغاز می‌شود. در ابتدا همین واقعیت موضوع فلسفه قرار گرفته و برخی مسائل فلسفه در مواجهه با خود واقعیت شکل می‌گیرند، سپس در پرتو پذیرش واقعیت، به مسئله اصالت وجود و ماهیت رسیده و اصالت وجود را اثبات می‌کنیم. با پذیرش و اثبات اصالت وجود، وجود را که مساوی با واقعیت است، موضوع فلسفه قرار داده و درباره احکام کلی و عوارض ذاتی آن بحث می‌کنیم. یکی از این عوارض، وحدت و کثرت است که از مسائل تقسیمی فلسفه به شمار می‌آید. در این مرحله از بحث، ابتدا اصل وحدت و کثرت در وجود نفی یا اثبات می‌شود. اگر کثرت در وجود را بپذیریم، باید نحوه تحقق کثرت در آن را توضیح دهیم. نحوه تبیین کثرت و وحدت با تبیین یا تشکیک وجود انجام می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد تشکیک به مثابه نظریه‌ای در تبیین نحوه وحدت و کثرت، متأخر از بحث وحدت و کثرت و متفرع بر آن است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱ش). المباحثات، (تصحیح محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). التعليقات. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵ش). الشفاء (المنطق و الجدل)، (به کوشش احمد فؤاد اهوانی). قاهره: بی‌نا.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات)، (تحقیق سعید زائد). قم: انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. ارسطو. (۱۳۶۶ش). متافیزیک، (ترجمه شرف‌الدین خراسانی). تهران: گفتار.
۶. آملی، محمدتقی. (بی‌تا). درر الفوائد. قم: اسماعیلیان.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). ریح مختوم، (تحقیق حمید پارسانیا). قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). فلسفه صدرای، (تحقیق محمدکاظم بادپا). قم: اسراء.
۹. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱ش). هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. حقانی، حسین. (۱۳۷۸ش). شرح نه‌ایة الحکمه. تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء (س).
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۱ش). ایضاح الحکمه (ترجمه و شرح بدایة الحکمه). قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.

۱۲. رحمانی، غلامرضا. (۱۳۸۱ش). هستی‌شناسی تطبیقی ارسطو. قم: بوستان کتاب.
۱۳. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹ش). شرح المنظومه، (تعلیقہ حسن حسن زاده آملی). تهران: ناب.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۶ش). رسائل حکیم سبزواری. تهران: اسوه.
۱۵. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳ش). أسرار الحكم فی المفتاح والمختتم. قم: مطبوعات دینی.
۱۶. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۴ش). تاریخچه نظریه تشکیک. مجله رهنمون، شماره ۱۱، ص ۹۳-۱۱۸.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (تصحیح هانری کرین). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله. (بی‌تا). حکمت برین (ترجمه و شرح تطبیقی بادیة الحکمه). قم: بوستان کتاب.
۱۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
۲۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۲۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. صمدی آملی، داوود (۱۳۸۶ش). شرح نهاية الحکمه. قم: قائم آل محمد (عج).
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲ش). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ش). بررسی های اسلامی. قم: بوستان کتاب.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۶ق). بادیة الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۷. عابدی، احمد. (۱۳۷۹ش). «تشکیک در فلسفه اسلامی». پژوهش های فلسفی کلامی، ۲(۵-۶)، ۳۴-۴۷.
DOI: 10.22091/pfk.2000.450
۲۸. فنا، فاطمه. (۱۳۸۲ش). «تشکیک». در: دانشنامه جهان اسلام (زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۷، ص ۳۵۰-۳۵۲). تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
۲۹. قیصری، محمد داوود. (۱۳۸۱ش). رسائل قیصری، (تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۳۰. کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸ش). تاریخ فلسفه، (ترجمه سید جلال‌الدین مجتوی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. گاتری، دبلیو. سی. (۱۳۷۶ش). تاریخ فلسفه یونان، (ترجمه مهدی قوام‌صفری). تهران: فکر روز.
۳۲. مصباح، محمدتقی. (۱۳۹۳ش). تعلیقہ علی نهاية الحکمه. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۳۴. ولفسون، هری. (۱۳۵۳ش). اصطلاح مُشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون، (ترجمه فریدون بدره‌ای)، در: منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی. تحقیق مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۳۵. هاشمی عطار، خدیجه؛ انواری، سعید. (۱۳۹۷ش). «بررسی ناسازگاری آراء ملاصدرا در مبحث تشکیک در ماهیات». حکمت معاصر، ۹(۲)، ۲۰۱-۲۲۳. DOI: 10.30465/cw.2018.3415



نشریه علمی

آموزه‌های فلسفه اسلامی

نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی «حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم اسلامی رضوی با انجمن حکمت و فلسفه ایران است»

بهار - تابستان ۱۴۰۲، شماره ۳۲



جانشین سردبیر

غلامعلی مقدم

کارشناس مسئول

هادی ثانی

کارشناس اجرایی

محمدرضا شیخ حافظ

مترجم انگلیسی چکیده مقالات

محمدحسین گلپاری

نحوه انتشار

به صورت الکترونیکی در وبگاه

<https://ipd.razavi.ac.ir>

ارتباط با نشریه

[ipd.razavi.ac.ir/contact us](http://ipd.razavi.ac.ir/contact-us)

نشانی پستی

مشهد، ص. پ: ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه

razaviunmag@gmail.com

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم رضوی
مدیر مسئول: رحمت الله کریم زاده سرچشمه

سردبیر: رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر حمیدرضا آیت اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

دکتر غلامرضا اعوانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

حجة الاسلام دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

حجة الاسلام دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر علی حقی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

حجة الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

دکتر علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

حجة الاسلام سید محمد موسوی بایگی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / دکتر فریدین جمشیدی مهر / حجة الاسلام سید

علی حسینی شریف / حجة الاسلام دکتر محمدتقی رجائی / دکتر احمد شه گلی /

دکتر محمود صیدی / حجة الاسلام دکتر محمداسحاق عارفی شیرداغی /

حجة الاسلام دکتر رحمت الله کریم زاده / حجة الاسلام دکتر محمد مهدی کمالی /

دکتر علیرضا کهنسال / حجة الاسلام رامین گلکانی / حجة الاسلام دکتر

غلامعلی مقدم / حجة الاسلام سید محمد موسوی بایگی / حجة الاسلام دکتر

مهدی یعقوبی رافی



تأییدیه علمی

نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی بنابر مجوز کمیسیون بررسی نشریات کشور

(وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۱۱/۱۸ و به شماره

۳/۲۲۵۲۲۹ از بهار و تابستان ۱۳۹۰ دارای درجه «علمی» (ب) گردیده است.

ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می باشد.

آرای نویسندگان مقالات لزوماً فیدگاه نشریه نیست.

نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ بلامانع است.

این نشریه در وبگاه‌های داخلی و خارجی زیر نمایه می شود:

sid.ir : noomags.ir : magiran.com

civilica.com : isc.gov.ir : doaj.org : miar.ub.edu : base-search.net



The Scientific Research Journal of Islamic Philosophical Doctrines



The journal of *Islamic Philosophical Doctrines* is the result of a collaboration between Razavi University of Islamic Sciences and the Iranian Philosophical Society.

Islamic Philosophical Doctrines

No. 32
Spring & Summer 2023



Publisher

Razavi University of Islamic Sciences

Director - in - Charge

Dr. R. Karimzadeh Sarcheshmeh

Editor - in - Chief

Dr. R. Akbarian

Deputy Editor

Gh.A. Moqadam

Expert in Charge

H. Sani

Expert executive

M.R. Sheikh-hafez

Translator of English Abstracts

M.H. Gulyari

Editorial Board:

Gh.R. Aavani (*Prof. at Razavi University of Islamic Sciences*)

R. Akbarian (*Prof. at Tarbiat Modares University*)

H.R. Ayatollahi (*Prof. at Allameh Tabatabai University*)

Gh.H. Ebrahimi Dinani (*Prof. at Razavi University of Islamic Sciences*)

A. Haghgi (*Associate Professor at Ferdowsi University of Mashhad*)

S.M. Hosseini Shahrudi (*Prof. at Ferdowsi University of Mashhad*)

A. Khosrow Panah (*Prof. at Research Institute for Islamic Culture and Thought*)

A. Kohansal (*Associate Professor at Ferdowsi University of Mashhad*)

M. Mousavi Baygi (*Associate Professor at Razavi University of Islamic Sciences*)

This Journal is indexed in the following national and international databases:

- ❖ SID.ir
- ❖ Noormags.ir
- ❖ ISC.gov.ir
- ❖ Civilica.com
- ❖ DOAJ.org
- ❖ MIAR.ub.edu
- ❖ BASE-search.net

Contact Us

Web Site: <https://ipd.razavi.ac.ir>

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Email: razaviunmag@gmail.com