



دو فصلنامه علمی-پژوهشی

جستارهایی
در
فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۰۵ پاییز و زمستان ۱۳۹۹





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی

سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مهدی دهباشی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

دکتر محمد ذبیحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس قم

دکتر عبدالعزیز ساشادینا

استاد دانشگاه جرج میسون آمریکا

دکتر بختیار شعبانی ورکی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر احد فرامرز فراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز

دکتر علی رضا کهنسال

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

۱- نسخه حروفچینی شده بر روی نرم افزار Word از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

۲- مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴- این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵- مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنهاست.

۶- زبان غالب نشریه فارسی است.

مدیر اجرایی: حسین ذکاوتی زاده

مترجم چکیده به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقی

کارشناس: حبیب اله غفوریان نصرتی

ویراستار: دکتر رسول حسین پور تنکابنی

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد،

دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی ۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

<http://jphilosophy.um.ac.ir>

این نشریه در مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد دریافت می‌شود.
- ۲- پس از دریافت مقاله اعلام وصول انجام خواهد شد.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

راهنمای تدوین مقالات

این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های فلسفه و کلام باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهشگران و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه فرمایند:

۱- هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲- زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳- حجم مقاله نباید بیشتر از ۲۵ صفحه مجله باشد (حداقل ۶۰۰۰ و حداکثر ۸۷۰۰ کلمه).

۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۴ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.

۶- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله آزاد است.

۷- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج

شود.

۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقاله های مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

۹-۱- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.

۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منع یا کد متداول آن است؛

۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل دو کمان به صورت لاتین درج شود.

۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام

مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.

۹-۴- یادداشت های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می رسد، با

ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می شود.

۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان (منطبق با مستند

مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله ها، کتاب ها و گزارش ها و سایر مراجع به شرح زیر است:

۱۰-۱- مقاله ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف

ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰-۲- کتاب ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت

چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.

۱۰-۳- گزارش ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱- تاریخ های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشد بدون هیچ نشانه ای ذکر شوند. در

غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.

۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود. مثال: (کوثر: ۲).

۱۴- پرانتز ()، و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود.

در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می شود.

۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:)، نسبت به ماقبل خود بدون

فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن ها نشانه هایی نظیر پرانتز و گیومه باشد.

۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با

«نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.

۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـَ، ـو، ـه) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضاف‌الیه، بعبارةٔ آخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مآخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامهٔ من) الزامی است و در بقیهٔ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین/ معین؛ علی/ علی؛ بنا/ بنا؛ عُرْضه/عَرْضه؛ حَرْف/ حِرْف.

۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.

۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.

۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر علیرضا آزاد (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر اعظم ایرجی نیا (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر حوران اکبرزاده (استادیار دانشگاه علامه طباطبایی)
۵. دکتر شهرام پازوکی (استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)
۶. دکتر اعظم السادات پیش بین (استادیار دانشگاه فرهنگیان)
۷. دکتر فردین جمشیدی مهر (استادیار دانشگاه گنبد کاووس)
۸. دکتر مهدی حسن زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر رسول حسین پور تنکابنی (محقق و پژوهشگر)
۱۰. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر مجتبی درایتی (پژوهشگر و محقق فلسفه غرب)
۱۲. دکتر سید حسین سید موسوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر محمد سوری (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۴. دکتر محمد سهیلی (محقق و پژوهشگر)
۱۵. دکتر ریحانه شایسته (محقق و پژوهشگر)
۱۶. دکتر محمدجواد شمس (دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۱۷. دکتر سید مجید ظهیری (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۸. دکتر محمدجواد عنایتی راد (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر وحیده فخار نوغانی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر مصطفی فقیه اسفندیاری (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۲۱. دکتر اسدالله فلاحی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)
۲۲. دکتر جهانگیر مسعودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۳. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۴. دکتر عبدالحمید واسطی (استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
۲۵. دکتر سیدمحمد موسوی بایگی (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۲۶. دکتر محمد علی وطن دوست (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست

- ۹ بررسی نگرش درون‌متنی به دین در الهیات معاصر
دکتر صفدر الهی راد
- ۳۱ رهیافتی تاریخی در واکاوی مفهوم بداء در متون شیعی
محمدجواد پُردل محسن آباد (نویسندهٔ مسئول)
دکتر محسن الویری
- ۵۳ تحلیل مقایسه‌ای - انتقادی جایگاه «وساطت روحی» در زیست معنوی مدرن و شهود در عرفان اسلامی...
رضا جلیلی (نویسندهٔ مسئول)
دکتر وحید سهرابی فر
دکتر رحمان بوالحسنی
- ۷۵ عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعدهٔ بسیط الحقیقه.....
اعظم مردیها
دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (نویسندهٔ مسئول)
دکتر علیرضا کهنسال
- ۹۵ وحدت وجود؛ خدای نامتناهی و لوازم الهیاتی آن در منظومه فکری علامه جوادی آملی.....
امین دهقانی
- ۱۲۱ بازشناسی مؤلف رساله الاصل الاصل و معرفی آثار و آراء وی
دکتر سیدحسین سیدموسوی (نویسندهٔ مسئول)
دکتر وحیده فخار نوغانی
- ۱۴۳ تکوین صدرایی و فرگشت نوداروینیستی بررسی تطبیقی پیدایش انسان در دو نظریه.....
دکتر یحیی صباغچی (نویسندهٔ مسئول)
علی اصغر احمدی
- ۱۶۷ از سوپزکتیویسم کانت تا پرسپکتیویسم نیچه.....
فاطمه عابدی (نویسندهٔ مسئول)
دکتر جهانگیر مسعودی
- ۱۸۱ بررسی صفت عارفانهٔ ذکر بر پایهٔ مراتب سه‌گانهٔ سیر و سلوک (تفرقه، فنا، بقا)
مجید فرحانی زاده (نویسندهٔ مسئول)
دکتر عباس محمدیان
- ۱۹۷ بررسی و تحلیل ادله و اشکالات «قاعدهٔ الواحد»
حسین کریمی
- ۲۱۵ چپستی صراط و چرایی وحدت آن در خوانش فلسفی کلامی علامه طباطبایی.....
دکتر سجاد میرزائی (نویسندهٔ مسئول)
دکتر سعید امیدیان دهنو
- ۲۳۷ تأثیر گفتمان‌های ارسطو، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا در نابرابری‌های جنسیتی
مهرانگیز نعمتی



سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۹ - ۲۹	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲
HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۴	تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۳
DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2022.67916.1004	نوع مقاله: پژوهشی

بررسی نگرش درون‌متنی به دین در الهیات معاصر

دکتر صفدر الهی راد

استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

Email: elahi@iki.ac.ir

چکیده

مکاتب الهیاتی نوین تلاش می‌کنند با ارائه شیوه‌ای متمایز از رویکردهای گذشته، بر دغدغه‌های الهیاتی جریان پست‌مدرن چیره گردند. برخی از این دغدغه‌های الهیاتی تحت تأثیر چالش‌های مربوط به کثرت‌گرایی و تنوع عمیق در الهیات و همچنین تعارضات میان علم و دین پدید آمده‌اند. پژوهش حاضر به تبیین و بررسی یکی از نگرش‌های نوین فلسفه دینی به الهیات و فهم دین، یعنی نگرش درون‌متنی می‌پردازد. رویکرد درون‌متنی که از نیمهٔ قرن بیستم و تحت تأثیر اندیشه‌های ویتگنشتاین متأخر و همچنین الهیات روایی شکل گرفته است، بر این اعتقاد است که نباید در معرفت دینی به عوامل بیرونی و امور خارج از متون دینی تکیه کرد؛ بلکه باید خود متن را بر اساس زبان و قواعد درونی آن فهمید، زیرا هر گونه مداخلهٔ مقولات خارجی موجب انحراف از حقیقت دین و ایمان می‌گردد. نگرش درونی‌متنی با نگاهی غیرواقع‌گرایانه، حتی بر این باور است که نباید برای دین و متون دینی متعلق واقعی در نظر گرفت و آنها را در نسبت با واقعیات خارجی فهمید. به واقع ایمان و فهم دینی چیزی جز حضور مستقیم در معیشت متن نیست. این نگرش علاوه بر آنکه نمی‌تواند چالش تعارض علم و دین را حل کند، از جهت رویکرد ایمان‌گرایانه و همچنین نگرش کارکردی و غیرواقع‌گرایانه به دین دچار اشکالات اساسی است.

کلیدواژه‌ها: الهیات، درون‌متنی، الهیات روایی، زبان دین، ایمان‌گرایی، واقع‌گرایی.



The Intra-textual Attitude Towards Religion in Contemporary Theology

Dr. Safdar Elahi Rad

Assistant Professor, Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Abstract

New theological schools try to overcome the theological concerns of the postmodern approach by presenting methods that are different from those of former approaches. Some of these theological concerns have arisen under the influence of the challenges of pluralism and profound diversity in theology, as well as the conflicts between science and religion. The present study explains and examines one of the new approaches of religious philosophy to theology and understanding of religion, namely the intra-textual approach. The intra-textual approach, developed in the mid-twentieth century under the influence of late Wittgenstein's ideas as well as narrative theology, holds that religious knowledge should not rely on external factors and matters outside the religious texts. Rather, the text itself must be understood in terms of language and its internal rules because any intervention of external factors causes deviation from the truth of religion and faith. The intra-textual approach, with a non-realistic attitude, even believes that we should not consider real referents for religion and religious texts and should not understand them in association with external realities. That is, religious faith and understanding are nothing but a direct presence in touch with the text. This approach is not able to solve the conflict between science and religion, and suffers from fundamental challenges due to its fideistic attitude and also its functional and unrealistic attitude towards religion.

Keywords: intra-textual theology, narrative theology, language of religion, fideism, realism

مقدمه

مسئله «عقل و ایمان» و «زبان دین» از مباحث بنیادین و مهمی است که در فلسفه دین و الهیات مدرن مطرح می‌شود. فیلسوفان دین و متکلمان در طول تاریخ توجه خاصی به این مسئله داشته و همواره به تبیین و بررسی دیدگاه‌های مطرح‌شده در این زمینه می‌پرداختند. اینکه چه نگرشی به زبان دین داشته باشیم؛ نگرش واقع‌گرایانه یا نمادین و اینکه چه ملاکی برای توجیه ایمان و دین‌داری صحیح است؛ ملاک عقل‌گرایانه یا نص‌گرایانه یا تجربه‌گرایانه، از چالش‌های اساسی در مباحثات معرفت‌شناسی دینی به حساب می‌آید.

مهم‌ترین دیدگاه‌ها در باب ماهیت دین و آموزه‌های آن را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد: دیدگاه سنتی معرفتی - گزاره‌های^۱ دیدگاه مدرن تجربی - بیانی^۲، و دیدگاه پسامدرن^۳ زبانی فرهنگی^۴. رویکرد معرفتی - گزاره‌های بیشتر بر ابعاد معرفتی دین تأکید می‌کند. بر اساس این نظریه که مربوط به ارتدوکسهای سنتی^۵ است و قرابت خاصی نیز به رویکرد فلسفه تحلیلی^۶ مدرن انگلیسی - امریکایی نسبت به دین دارد، نقش آموزه‌های دینی همان گزاره‌های حاوی اطلاعات یا ادعاهای حقیقی مربوط به واقعیت‌های عینی است.

«ادیان همانند فلسفه هستند که به صورت عینی از امور حقیقی و ناظر به واقع سخن می‌گویند. از این منظر، اگر آموزه‌ای درست باشد، همواره درست است و اگر آموزه‌ای غلط باشد، همواره غلط است. بنابراین تنها زمانی می‌توان به توافق رسید که یکی از طرفین با هر دو طرف، مواضع خود را رها کند» (Lindbeck, ۱۶, ۱۹۸۴)

در رویکرد تجربی - بیانی، آموزه‌ها نمادهایی^۷ از احساس و نگرش‌های درونی یا گرایش‌های وجودی هستند که نه حاوی اطلاعاتی هستند و نه استدلالی می‌باشند. این دیدگاه مورد قبول الهیات لیبرال^۸ است که تحت تأثیر تحولاتی که در اروپای قاره‌های رخ داد، با شلایر ماخر^۹ آغاز شده است. (Ibid) در واقع این نگرش که ابتکار مهم الهیاتی قرن ۱۹ قلمداد می‌شود، برای توجیه کثرت‌گرایی دینی و تحولات گسترده در عرصه دین و الهیات پا به عرصه گذاشت. شلایر ماخر با ارجاع ثبات دین به تجربه‌های مشترک همه انسان‌ها، تغییرات و اختلافات معرفتی و آموزه‌ای را بر تفاسیر و گزاره‌های حاکی از آن تجربه‌ها مبتنی کرد. رویکرد تجربه‌گرایی که از طرف الاهی‌دانان لیبرال مورد توجه قرار گرفته است، با این اصول خود را از دیگر رویکردها

1. Cognitive - propositional.

2. Experiential - expressive.

3. Postmodern.

4. Cultural - linguistic.

5. Traditional orthodoxies

6. Analytic philosophy

7. Symbols

8. Liberal theologies

9. Schleiermacher

متمایز می‌کند:

ادیان مختلف، بیانات یا عینیت‌بخشی‌های^۱ متفاوتی از تجربه محوری مشترک هستند و این تجربه است که هویت ادیان را تعیین می‌کند.

تجربه آگاهانه، ممکن است در یک سطحی از اندیشه خودآگاه ناشناخته باشد.

این تجربه در همه انسان‌ها حضور دارد.

در بیشتر ادیان، تجربه منشأ و معیار است؛ یعنی با رجوع به تجربه است که کفایت و عدم کفایت ادیان

مورد قضاوت قرار می‌گیرد.

تجربه دینی بنیادین همان نعمت عشق الاهی^۲ یا حالت پویای عاشقی بدون محدودیت است.

(Lindbeck, ۱۹۸۴, ۳۱; Lonergan, ۱۹۷۲, ۱۰۱-۱۲۴)

این پنج اصل از شش اصلی را که لانرگان^۳ برای بیان دیدگاه خود درباره دین مطرح کرده است، ویژگی‌های

اساسی رویکرد تجربی - بیانی را تشکیل می‌دهند. رویکرد زبانی - فرهنگی نیز به دنبال تبیینی از ماهیت

دین و آموزه‌ها است که بر اساس آن بتوان تلفیق ثبات^۴ و تغییرپذیری^۵ در مسائل مربوط به ایمان را آسانتر

درک نمود. (Ibid, ۱۷). این رویکرد می‌خواهد معیاری کلی را برای ماهیت آموزه‌ها تعریف کند که علیرغم

تغییرات و دگرگونی‌ها، به وحدت آموزه‌ها خدشهای وارد نشود. (الهی راد، ۱۳۸۹، ۹-۱۰).

با توجه به نکات فوق، رسالت تبیین چگونگی کشف معنای دین بر عهده الهیات می‌باشد. چگونه

می‌توان معنای نهفته در گزاره‌های دینی را به دست آورد؟ آیا عوامل خارج از متن در تعیین معنای متن نقشی

دارند؟ معیار معقولیت نظام دینی چیست؟ ایمان دینی چگونه باید شکل بگیرد؟ نگرش درون‌متنی در بستر

رویکرد زبانی - فرهنگی و تحت تأثیر الهیات روایی، در مقابل رویکردهای رایج «برون‌متنی» به دنبال ارائه

پاسخی در خور به پرسش‌های فوق است. تبیین این نگرش الهیاتی و بررسی آن، رسالت پژوهش حاضر

است.

معنای الهیات^۶

نویسندگان غربی تعریف‌های متفاوتی برای الهیات ارائه کرده‌اند. علت این تعریف‌های متنوع را می‌توان

به‌خاطر تحول و تغییرات اساسی در نگرش‌های الهیاتی مسیحی تلقی کرد. در این بخش به برخی از این

1. Objectifications.

2. God's gift of love.

3. Bernard Lonergan.

4. Invariable.

5. Variable.

6. Theology

تعریف‌ها اشاره می‌کنیم. الهیات تلاش روشمندی است برای فهم و تفسیر حقیقت وحی. (O'Collins, S.J, ۱۹۹۱, ۲۴۰) مک‌گراث با توجه به جایگاه الهیات در مسیحیت درباره واژه و مفهوم آن معتقد است که واژه Theology (الهیات) را می‌توان ترکیبی از دو واژه یونانی theos (به معنای خدا) و logos (به معنای کلمه) دانست. ازینرو «الهیات» به معنای سخن‌گفتن درباره خداست؛ و از این جهت بسیار شبیه واژه biology به معنای سخن‌گفتن درباره زندگی است. اگر تنها یک خدا هست و آن خدا از قضا «خدای مسیحیان» است، در این صورت ماهیت و قلمرو الهیات نسبتاً خوب تعریف شده است. به سخنی دیگر، الهیات عبارتست از تأمل درباره خدایی که مسیحیان او را می‌پرستند و ستایش می‌کنند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ۲۶۷). وی در ادامه سیر تحول معنایی الهیات را بیان می‌کند.

بر این اساس الهیات نخست به معنای «آموزه خدا» بود، اما این اصطلاح در قرن دوازدهم و سیزدهم معنای ظریف و تازه‌ای پیدا کرد و این هنگامی بود که دانشگاه پاریس رو به رشد نهاد. لازم بود که برای مطالعه نظام‌مند ایمان مسیحی در سطحی دانشگاهی اصطلاحی یافت میشد. واژه لاتینی «theologia» تحت تأثیر نویسندگان پاریس مانند پیتر آبلار^۱ و ژیلبر دلا پوره^۲ به معنای «رشته آموزشهای مقدس»^۳ به کار رفت که شامل تمام آموزه‌های مسیحی؛ نه صرف آموزه خدا میشد. از آغاز جنبش روشنگری، تا حدی در واکنش به دگرگونی‌های مربوط به جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، توجه انسان از هر چیزی فراتر از مدار تحقیق بشری مانند خدا، به مطالعه پدیده بشری دین معطوف شده است. همزمان با این تحول، معنای الهیات نیز دستخوش تحول شد. همه ادیان به یک خدا ایمان ندارند. اگر زمانی الهیات بحث درباره خدا تلقی می‌شد، امروزه عبارتست از تحلیل باورهای دینی؛ حتی اگر این باورها هیچ اشاره‌ای به خدا یا خدایان نداشته باشند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ۲۶۸-۲۶۹).

الهیات مسیحی از آغاز شکل‌گیری مسیحیت دوره‌های مختلفی را گذرانده است. حوادث مختلف در طول تاریخ، موجب پیدایش دیدگاه‌های مختلفی در الهیات مسیحی شده است؛ بنابراین نمی‌توان در مسیحیت از ساختار الهیاتی واحدی سخن گفت. الهیات سنتی^۴، مدرن^۵ و پست‌مدرن^۶ را می‌توان رویکردهای کلی تلقی کرد که همه الهیات‌های دیگر ذیل این عناوین گنجانده شوند. الهیات لیبرال^۷

1. Peter Abeland

2. Gilbert de la Porree

3. The discipline of sacred learning

4. Traditional theology

5. Modern theology

6. Postmodern theology

7. Liberal theology

رهائی‌بخش،^۱ جدلی،^۲ پست لیبرال،^۳ نظام‌مند،^۴ تاریخی،^۵ صلیب،^۶ فلسفی،^۷ عرفانی،^۸ روایی،^۹ طبیعی،^{۱۰} و ... انواع مختلف الهیات مسیحی هستند که در طول تاریخ مسیحیت و در اثر وقایع مؤثر در یکی از دوره‌های سنتی، مدرن و پسامدرن پدید آمده‌اند. پژوهش حاضر که بر محور تبیین و بررسی شیوه درون‌متنی^{۱۱} شکل گرفته است، متأثر از «الهیات روایی» کارل بارت^{۱۲} است. بر این اساس، به بیان خلاصه‌ای از ماهیت الهیات روایی می‌پردازیم.

الهیات روایی^{۱۳}

الهیات روایی تحوّلی بزرگ در عرصه الهیات است که در پایان دوران مدرنیته و اوائل پست‌مدرنیسم پدید آمده است. با توجه به تأثیرپذیری الهیات درون‌متنی از الهیات روایی، در این بخش به بیان مختصری از معنا و سیر تاریخی آن خواهیم پرداخت. الهیات روایی در امریکا در دهه هفتاد گسترش یافت. به اعتقاد الاهی‌دانان روایی، خود روایت و متن قابل جایگزینی با هیچ امر دیگری نیست. ایشان زبان روایت را زبان اساسی می‌دانند که نمی‌توان آن را کنار زد. بنابراین، اگر شکل‌گیری الهیات نظام‌مند بر پایه روایت مجاز باشد، در این صورت این الهیات است که باید بر مبنای روایت پایه‌گذاری شود و روایت بر آن داوری کند نه برعکس (استیور، ۱۳۸۴، ۲۴۳). به تعبیر دیگر الهیات باید با برگشت به روایت شکل بگیرد، نه آنکه خود روایت متأثر از الهیات باشد.

اساس الهیات روایی این ملاحظه است که کتاب مقدس، به همان اندازه که در مسائل اعتقادی یا الهیاتی اظهار نظر می‌کند، داستان‌هایی درباره خدا بازگو می‌کند. برای نمونه، درباره عهد عتیق می‌توان گفت که این کتاب تحت تأثیر نقل و بازگویی این داستان است که خدا چگونه بنیاسرائیل را در رفتن از مصر به سرزمین موعود رهبری کرد و اینکه این جریان چه پیامدهایی را برای قوم خدا داشت. به همین سان، عهد جدید نیز تحت تأثیر عمل‌رهای بخش خدا در تاریخ است که کانون آن در این زمان زندگی، مرگ و رستاخیز

1. Liberation theology

2. Polemical theology

3. Postliberal theology

4. Systematic theology

5. Historical theology

6. Theology of cross

7. Philosophical theology

8. Mystical theology

9. Narrative theology

10. Natural theology

11. Intratextual

12. Karl Barth.

13. Narrative Theology.

عیسی مسیح است. ویژگی اساسی الهیات روایی در همان توجه خاصی است که این الهیات به روایت‌ها یا داستان‌های مرتبط با الهیات مسیحی دارد. این امر در جهت‌یابی جدید الهیات و به‌ویژه در شکل‌دادن مجدد به پیوند غالباً مغفول میان الهیات نظام‌مند و مطالعه کتاب مقدس بسیار قابل توجه است (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ۳۲۲-۳۲۳).

برخی الهیات روایی را منسوب به دو مرکز می‌دانند: یکی دانشگاه ییل^۱ و دیگری مربوط به دانشگاه شیکاگو.^۲ مکتب به اصطلاح ییل، تمایل داشتند که بر کتاب مقدس متمرکز شوند، در حالی که مکتب شیکاگو بر روایت‌های مبتنی بر مبانی فلسفی و فرهنگی تأکید داشتند. جریان شیکاگو با محوریت شخصیت‌هایی همانند دیوید تریسی، لنگدن گیلکی^۳ و پُل ریکور،^۴ گسترده‌ترین دعاوی و شاید متعارف‌ترین رویکرد به روایت را ارائه می‌کنند. به نظر آنها، با وجود اهمیت روایت‌های کتاب مقدس، اما همواره این روایت‌ها بر دیدگاه فلسفی گسترده‌تری مبتنی‌اند.

دانشگاه ییل، با محوریت اصلی هانسفرای^۵ و سپس شخصیت‌هایی همانند جُرج لیندبک، پُل هُلمر،^۶ بروارد چیلز،^۷ دیوید کلسی،^۸ و حتّی رونالد ثیمان،^۹ کاملاً متفاوت از مکتب شیکاگو است. صاحبان این جریان، بیشتر روایت‌های کتاب مقدس، به‌خودین خود^{۱۰} را محور و اساس قرار می‌دهند. ریشه‌های فلسفی این نوع تفکر عمدتاً در اندیشه‌های ویتگنشتاین متأخر ریشه دارد. بر خلاف شیکاگو، بنای متفکران ییل بر آن است که تأکید و اهمیت خود بر روایت را نه در ساختارهای کلی انسان‌شناختی، بلکه در کتاب مقدس بیان کنند (استیور، ۱۳۸۴، ۲۴۴-۲۵۱). کارل بارت از مهم‌ترین الاهی‌دانان قرن بیستم است که در برابر رویکرد افراطی روشنگری و فلسفی قرن نوزدهم به الهیات قیام کرد (مک کواری، ۱۳۸۲، ۱۸). بسیاری معتقدند که بارت بانفوذترین متفکر مسیحی قرن بیستم است. بارت که حتی در زمان حیات، بسیاری او را یکی از آبای کلیسا در عصر جدید میدانستند، به دلیل آثار حجیم و اندیشه‌های بکرش در الهیات، اغلب هم‌ردیف با افرادی چون آگوستینوس، آکویناس، لوتر، کالون و شلایر ماخر قلمداد شده است (گرنز، ۱۳۸۶، ۸۰). بارت آغازگر اصلی پارادایم پست‌مدرن الهیات شد. بارت در آن بحران پیچیده (مدرنیته) فهمید که به

1. Yale University.

2. Chicago University.

3. Langdon Gilkey.

4. Paul Ricoeur.

5. Hans frei.

6. Paul Holmer.

7. Bervard Childs.

8. David Kelsey.

9. Ronald Thiemann.

10. Per se.

هیچ وجه مسیحیت را نمی‌توان به پدیده‌ای تاریخی و زمانمند و نیز به تجربهای درونی و تا حد زیادی از نوع اخلاقی فروکاست. به اعتقاد بارت، باید از انسان‌مداری به خدامداری روی آورد؛ باید از تفسیر تاریخی - روانشناختی الهیات، به کلمه تصدیق‌شده خود خداوند در کتاب مقدس یعنی به وحی، ملکوت و فعل خداوند روی آورد (کونگ، ۱۳۸۶، ۲۵۷). از این رو بارت را می‌توان از پیشگامان الهیات درون‌متنی یا الهیات روایی به حساب آورد.

تبیین الهیات درون‌متنی^۱

به اعتقاد بارت، دل‌سپردن به فلسفه دنیوی و به کارگرفتن آن در ایمان مسیحی، ممکن است به تحریف آموزه‌های مسیحی منجر شود. همچنین ممکن است عقاید کاملاً بیگانه با مسیحیت در الهیات مسیحی نفوذ کنند و بدتر از اینها سازگار ساختن ایمان مسیحی با سبک فلسفی غالب روزگار است. بارت الاهی‌دانی است که همواره از فیلسوفان و الاهی‌دانانی که اجازه می‌دادند مفاهیم فلسفی بر تعالیم‌شان تأثیر بگذارد انتقاد می‌کرد (مک کواری، ۱۳۸۲، ۱۷-۱۸). بر این اساس از منظر وی وجود الهیات طبیعی در گذشته و حال بر مبنای خطای بنیادی است. به همین دلیل او معتقد بود که معرفت معتبر از خدا، جهان و بشر را فقط بر اساس کلمه خدا یعنی تجلی خدا در مسیح؛ آن‌گونه که در کتاب مقدس گواهی می‌شود و بر اساس ایمان به آن کلمه بنا شده است می‌توان در نظر گرفت (پیلین، ۱۳۸۸، ۲۶۶). البته باید توجه داشت که این گرایش از نظر فلسفی مرهون ویتگنشتاین است (McGrath, ۲۰۰۲, ۲).

یکی از دغدغه‌های الهیات درون‌متنی این است که باید هشدار پوئس و دعوت او را به گوش مسیحیان قرن بیستم برساند؛ زیرا که مسیحیان قرن بیستم غرّه افکار و اندیشه‌های خویش شده‌اند و همه چیز را با معیار و محک عقل خویش می‌سنجند، در حالی که تنها معیار، عیسی مسیح و کتاب مقدس است. از این رو بارت بر این باور بود که الهیات‌های بشری تاکنون بشر را از هدف اساسی مسیحیت دور ساخته‌اند؛ زیرا، چنانکه فوئر باخ نیز بیان می‌کند، اینگونه الهیات‌ها در واقع نوعی انسان‌شناسی هستند تا خداشناسی. آموزه‌های مسیحی نه تنها نیازی به تأیید معارف بشری ندارند، بلکه معارف بشری باید خود را با آنها وفق دهند؛ چون تنها عیسی مسیح و کتاب مقدس معیار هستند (بیات، ۱۳۸۴، ۵۲-۵۳). بارت به تفسیر نامه پوئس به رومیان اقدام کرد، به‌خاطر نقد ایده‌آلیسم فلسفی، رمانتیک‌گرایی و جامعه‌گرایی دینی (Torrance, ۱۹۸۷, ۶۹).

بارت با توجه به اعتقادش مبنی بر لزوم حفظ دین از انحراف به گرایش‌ها و تفاسیر بشری، با هر گونه تقلیل‌گرایی^۲ در حوزه دین و معرفت مخالفت شدید می‌کرد. او در واقع به طیف گسترده‌ای از فیلسوفان و الاهی‌دانانی مانند کانت، شلایر ماخر، اتو و ... نظر داشت که دین را به اخلاق، تجربه دینی، امر قدسی ...

1. Intratextual.

2. Reductionism.

تقلیل داده بودند و بر این باور بود که دین، دین است و نه چیز دیگر. به نظر بارت، الاهی‌دانان لیبرال از هیچ یک از صور تقلیل‌گرایی در امان نمانده بودند؛ چراکه خود دین را به تجربه دینی و باطنی تفسیر می‌کردند و از آموزه‌های مسیحی نیز تفاسیری ارائه می‌کردند که بیش از آنکه بازتاب مضامین آموزه‌های مسیحی باشد، ترجمان دینی دیدگاه‌های فلسفی آنها بود (بیات، ۱۳۸۴، ۵۵).

بر همین اساس، بارت خدا را موجودی «به کلی دیگر»^۱ توصیف می‌کرد که هیچ بشری نمی‌تواند تبیین کاملاً صحیحی از آن به دست دهد. از نظر او خدا را نه با عقل نظری می‌توان شناخت و نه از دریچه تنگ تجربه باطنی آدمی می‌توان دید؛ زیرا خدا چنان متعالی است که عقل و تجربه درونی آدمی از شناخت او عاجزند، و از این رو بارت نه تنها الهیات لیبرال را به نقد کشید، چراکه این دیدگاه الهیاتی خدا را در احساسات و عواطف آدمی جستجو می‌کند، بلکه به الهیات کاتولیک هم اعتراض داشت (بیات، ۱۳۸۴، ۵۵). به نظر او آئین کاتولیک، خدا و انسان را به دلیل مفهومی که از هستی دارد در سطح واحدی قرار می‌دهد. بارت می‌گفت که وی مجبور بوده به خاطر یک خدای به کلی دیگر، یعنی به خاطر خدا از آن رو که خداست علیه این نگرش اعتراض کند (کونگ، ۱۳۸۶، ۲۴۶).

الهیات درون‌متنی با تفکیک دو شیوه درون‌متنی و برون‌متنی، معتقد است که برای تعیین معنای گزاره‌های دینی نباید از خود متن فراتر رفت و عوامل بیرونی را در شکل‌گیری ساختار معنایی متن دخالت داد. شیوه برون‌متنی مبتنی بر رویکردهای گزاره‌ای و تجربی است که با دخالت دادن عوامل خارجی، موجب انحراف متن از معنای حقیقی می‌شوند. شیوه برون‌متنی، معنای دین را خارج از متن یا نظام معناشناختی و بر اساس واقعیت‌های عینی که اشاره می‌کند یا بر اساس تجربه‌های نمادین تعیین می‌کند؛ در حالی که در رویکرد زبانی-فرهنگی، معنا امری درونی است. معنا از کاربردهای یک زبان خاص تشکیل شده و قابل تمییز دادن از زبان نیست. بنابراین شیوه مناسب برای تعیین معانی، به عنوان مثال «خدا»، بررسی چگونگی کاربرد آن در یک دین است و از همین راه است که واقعیت و تجربه شکل می‌گیرد. مراد از توصیف الهیاتی در رویکرد زبانی-فرهنگی که درون‌معناشناختی یا درون‌متنی است، همین می‌باشد (Lindbeck, ۱۹۸۴, ۱۱۳).

بر اساس نگرش درون‌متنی، مهم‌ترین راه برای کشف معنای متن، توجه به کاربردهای خاص متن است که با توجه به دیگر اجزای درونی هر دینی به دست می‌آید. به عبارت دیگر، گزاره‌های هر دینی را باید با توجه به اجزای به هم پیوسته آن و کاربردهای متصور در آن بافت فهمید. بنابراین از منظر رویکرد درون‌متنی، دو مؤلفه اساسی برای فهم معنای دین ضروری است: یکی توجه به کاربرد گزاره‌ها برای پیروان آن دین و دیگری توجه به معنای کاربردی آن در بافت به هم پیوسته اجزای هر دین خاص.

البته بر اساس یک معنای توسعه‌یافته، شیوه درون‌متنی نه تنها ویژگی توصیف‌های مربوط به دین، بلکه

1. Wholly other.

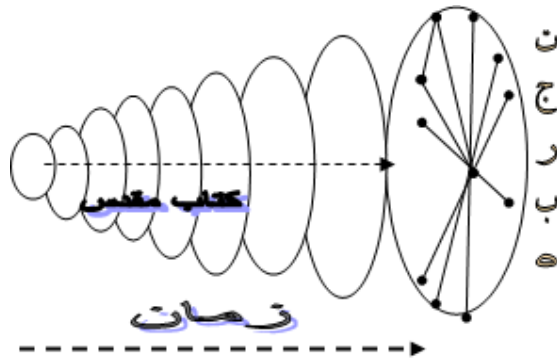
ویژگی شکل‌های دیگر رفتارهای بشری همانند نجاری و ریاضی و همچنین زبانها و فرهنگها نیز هست. برای مثال، قابل درک بودن مفاهیمی مانند «چکشها» و «آژها» در اجزای نجاری و همچنین معنادار بودن مفاهیمی مانند «اعداد ترتیبی»، «ارقام»، «علائم»، «نشانه‌های ضربدر» در میان مفاهیم ریاضی و همچنین همه «کلمات» و «جملات»، به واسطه تناسب آنها با نظام‌های مرتبط و معنادار خویش است، نه با اشاره به عوامل خارج از یک نظام خاص (Ibid, ۱۱۴). همچنین، شیوه درون‌متنی ویژگی‌ای برای معنادار کردن همه فرهنگ‌ها نیز هست. فرهنگ (که شامل دین و فرهنگ دینی نیز می‌شود)، بافتی است که حوادث، رفتارها، نهادها و جریان‌های اجتماعی می‌توانند به نحو قابل فهمی در آن توصیف شوند. آنچه را یک الاهی‌دان باید توضیح دهد، شمار زیادی از ساختارهای مفهومی هم‌بافت است (Ibid, ۱۱۵).

لیندبک برای نشان دادن اهمیت روش درون‌متنی، با مقایسه اجمالی میان ادیان دارای متون و ادیان بدون متون، ادیان بدون متون را ادیان دارای فرهنگ شفاهی قلمداد می‌کند که هیچ مرجع عینی را برای استناد کارشناسان دینی در بر ندارد. با توجه به اینکه ادیان و فرهنگ‌های سنتی بدون متون رسمی، تحت فشار دگرگونی‌های تاریخی، اجتماعی و زبان‌شناختی به آسانی منحل می‌شوند، می‌توان گفت که متون شرعی شرط ابقای یک دین هستند، همچنان‌که شرط امکان توصیف الهیاتی هنجاری نیز می‌باشند (Ibid, ۱۱۶). لیندبک با طرح این سؤال که «چگونه باید متن را بر حسب معانی درونی آن تفسیر کنیم؟» و با مشکل‌ساز خواندن شیوه‌های تفسیری الهیات کلاسیک می‌گوید: برای کسانی که در عرصه متون موثق پا نهادند، هیچ جهانی واقعی‌تر از جهانی نیست که این متون به وجود می‌آورند. دین یک چارچوب تفسیری را فراهم می‌کند که در همان چارچوب، مؤمنان به دنبال زندگی و درک واقعیت هستند. این امر کاملاً جدای از تئوری‌های رسمی به وقوع می‌پیوندد (Ibid, ۱۱۷). مفاهیمی مانند «وجود»، «حقیقت»، «خوبی» و «زیبایی» به واسطه دین معرفی شده در کتاب مقدس تعریف می‌شوند و نمونه‌هایی از این واقعیات و مفاهیم که برآمده از کتاب مقدس نیستند، باید به شکل واقعیات‌های کتاب مقدسی تغییر شکل پیدا کنند. الهیات درون‌متنی به جای آنکه کتاب مقدس را به مقوله‌های خارج از کتاب مقدس منتقل کند، واقعیت را درون چارچوب کتاب مقدس بازتوصیف می‌کند. این متن است که جهان را جذب می‌کند و فرا می‌گیرد، نه آنکه جهان، متن را جذب کند (Ibid, ۱۱۸).

مورفی در تبیین نگرش درون‌متنی بر این باور است که نقش کتاب مقدس در طرح «الهیات درون‌متنی» بسیار برای محافظه‌کاران جذاب است. هانس فرای، گرایش مدرن به ترجمه کتاب مقدس بر مبنای مقولات قابل فهم و وابسته به خوانندگان را مورد نقد قرار داد. بسیاری از محافظه‌کاران با این ادعا موافقت می‌کنند که این راهبرد (مدرن) غالباً به تقلیل دادن مفاهیم کتاب مقدس به امور مورد قبول معیارهای مدرن منجر می‌شود. دیدگاه درون‌متنی مسیر تفسیر مدرن را با شکست مواجه می‌کند. بر اساس شیوه تازه وی، در واقع این جهان

معاصر است که باید در سایهٔ مقولات کتاب مقدس تفسیر شود، نه آنکه کتاب مقدس را بر مبنای مفاهیم جهان معاصر منحرف کنیم. روایات کتاب مقدس جهانی را می‌آفریند که در قالب آن مؤمنان زندگی می‌کنند و واقعیت را درک می‌کنند. این دیدگاه از برخی جهات برگشتی است به شیوه‌های سنتی تفسیر، مبتنی بر این پیشفرض که کتاب مقدس قلمرو معنایی خودش را می‌آفریند (Murphy, ۱۹۹۷, ۱۱۹-۱۲۰).

مورفی در ادامه، با توجه به دیدگاه الهیاتی السیدر مکینتایر^۱ در تأیید نگرش درون‌متنی می‌گوید: مکتوبات جدید مکینتایر، به ویژه اثر «کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟»^۲ مکمل و پشتوانهٔ ارزشمندی را در مورد نقش کتاب مقدس در مسیحیت فراهم می‌کند؛ در حالیکه دغدغهٔ نگرش درون‌متنی دربارهٔ جایگاه کتابهای مقدس در ادیان می‌باشد، ولی دغدغهٔ مکینتایر در مورد هر سنتی در سطح وسیعی است. او مدعی است که آغاز همهٔ سنت‌ها به وسیلهٔ نوعی مرجع است که غالباً این مرجع متون می‌باشند. در حقیقت، یک سنت می‌تواند بحثی پاینده تلقی شود راجع به اینکه چگونه باید بهتر تفسیر شوند و چگونه مجموعه‌ای از متون تشکیل‌دهنده رابه کار بگیرند (Murphy, ۱۹۹۷, ۱۲۰). شکل ذیل را مورفی در تبیین دیدگاه درون‌متنی مکینتایر ترسیم می‌کند (Ibid, ۱۲۱).



مطابق با این تصویر، متون دینی همانند کتاب مقدس مسیحیان، مرجع پیدایش تجربه‌های انسان است. در الهیات لیبرال، تجربه‌های درونی انسان‌ها منبع وجودشناختی دین محسوب می‌شوند. ولی در الهیات پسالیبرال، امر برعکس بوده و دین (نصوص دینی) موجب شکل‌گیری تجربه و اندیشه می‌شود. این تبیین در باب دین، به نقش کاربردی گزاره‌های الهیاتی برمی‌گردد که از منظر الهیات درون‌متنی، یکی از کاربردهای آن ایجاد تجربه‌ها و اندیشه‌های بشری است و در واقع ماهیت گزاره‌های دینی را همین نقش کاربردی آن قلمداد می‌کنند. یکی از اهداف این مدل الهیاتی در پابندی به شیوهٔ درون‌متنی، جلوگیری از دخالت امور

1. Alsider Macintyre.

2. Whose Justice? Which rationality.

خارج از دین در متن دین است. بنابراین طرفداران الهیات درون‌متنی بر این خطر تأکید می‌کنند که مواد بیرون از کتاب مقدس که در جهان کتاب مقدس قرار داده شده‌اند، خودشان چارچوب اصلی تفسیر واقع شوند (Lindbeck, ۱۹۸۴, ۱۱۸)

با توجه به تبیینی که از الهیات درون‌متنی ارائه شد، برای فهم خدا و دین نباید به عوامل خارج از کتاب مقدس رجوع کنیم؛ بلکه تنها متن کتاب مقدس است که می‌تواند بهترین و خالص‌ترین معرفت را در اختیار خداپسندان قرار دهد؛ همچنان‌که هانس کونگ متذکر شده، بارت منشأ نگرش‌های الهیاتی پست‌مدرن بوده و الهی‌دانان پست‌لیبرال عمیقاً تحت تأثیر وی بوده‌اند. رویکردهای پست‌مدرن با توجه به اعتراض‌های عمیق و مؤثر بارت علیه تقلیل‌گرایی دینی، توجه دوباره به کتاب مقدس را عمیقاً مورد تأکید قرار می‌دهند.

نقش عوامل ادبی^۱ در شیوه^۲ درون‌متنی

شیوه^۲ درون‌متنی شدیداً بر عوامل ادبی مبتنی است؛ یعنی عوامل ادبی در شکل‌گیری معنای متن نقش مهمی را ایفا می‌کنند. در تعیین معنای متن نباید عوامل بیرون از متن را در شکل‌گیری معنا دخالت داد، بلکه تنها باید به مفاد درونی خود متن پایبند بوده تا از هر گونه انحرافی پرهیز گردد. معنا نباید رمزگونه^۲ باشد، یعنی نباید چیزی بیشتر، کمتر و در برابر متن باشد و نه چیزی که متن بر اساس جنبه‌های متافیزیکی، تاریخی یا تجربی خارجی خود دلالت می‌کند؛ بلکه معنا باید همان چیزی باشد که متن بر حسب زبان مشترک می‌گوید (Ibid, ۱۲۰).

الهیات درون‌متنی در موضعی غیرواقع‌گرایانه تأکید می‌کند که نباید معنای متن را به دلالت‌های بیرون از متن سرایت داد. بر همین اساس، حتی نباید حکایت‌گری متن از واقع را در تعیین معنای متن در نظر گرفت، زیرا مرتبط کردن متن با عوامل عینی و واقعی نوعی به حاشیه‌راندن متن بوده و ما را از رسالت اصلی متن دور می‌کند. البته ایشان اصرار ندارند که بگویند لزوماً متن محکمی خارجی ندارد؛ بلکه واقع‌نما بودن متون را امری محتمل دانسته و در عین حال معتقدند که حکایت‌گری از واقع عینی اهمیت اولیه برای تعیین معنا ندارد. مهم آن است که ساختار درونی متن با توجه به عوامل ادبی درونی و تأثیر آن برای مؤمنان تعیین گردد. یک متن شرعی نباید یک روایت واقع‌گرایانه‌ای باشد که تبدیل به تاریخ شده است. برای مثال اگر ویژگی ادبی داستان عیسی به کار بستن شرایطی برای توصیف شخصیت وی باشد، پس این شخصیت عیسی (یعنی کاربردی که این شخصیت می‌تواند برای مؤمنان داشته باشد) است که بیان شده، نه معنای تاریخی، وجودی، یا حالت‌های متافیزیکی او. دلالت‌های این داستان بر تعیین حالت‌های متافیزیکی، معنای وجودی یا دوره تاریخی عیسی، ممکن است دارای مراتب مختلفی از اهمیت الهیاتی باشد، ولی این معناها تعیین‌کننده

1. Literary.

2. Esoteric.

نیستند. بنابر رویکرد درون‌متنی، خدا‌باور مدعی نیست که از عیسایی که از تاریخ احیا شده (همچنان‌که گزاره‌گراها چنین می‌گویند)، یا از یک تجربه کیشی از خدا (همچنان‌که تجربه‌گراها معتقدند) پیروی کرده؛ بلکه مدعی است از عیسایی پیروی کرده که در روایت بیان شده است. تلاش یک بررسی درون‌متنی برای استنباط چارچوب تفسیری از ساختار ادبی خود متن است. این نوع از رویکرد ادبی نه تنها برای داستان عیسی، بلکه در تمام کتاب مقدس جاری است (Ibid, ۱۲۰).

استنتاج رویکرد درون‌متنی این است که با این شیوه، به‌رغم پابندی به متن و روایت‌های دینی موجود، می‌توان تفسیرها و توصیف‌های الهیاتی متفاوتی را قابل جمع و پذیرش دانست. زیرا در این رویکرد، مفاد عینی گزاره‌ها محور اصلی نیستند؛ بلکه مهم این است که این گزاره‌ها چه ثمره و کاربردی دارند. بر اساس این دیدگاه، به آسانی می‌توان پی برد که چگونه توصیف‌های الهیاتی یک دین می‌تواند اساساً متفاوت باشند، حتی زمانی که ملاک رسمی وفاداری به دین به همان شکل باقی بماند. تمرکز اساسی بر وجود خدا به خودی خود نیست، زیرا این چیزی نیست که متن راجع به آن گفته باشد؛ بلکه تمرکز بر این است که در پرتو شخصیت خدا به عنوان یک عامل، همان‌طور که در روایات مربوط به اسرائیل و عیسی بیان شده، چگونه باید زندگی را سپری و واقعیت را تفسیر کرد. معرفتی شخصیت خداوند در هر موردی به لحاظ منطقی مبتنی بر واقعی بودن تاریخ نیست (Ibid, ۱۲۱-۱۲۲).

با تبیین فوق روشن می‌شود که نگرش درون‌متنی عمیقاً تحت تأثیر اندیشه‌های ویتگنشتاین متأخر شکل گرفته است. مک‌گراث اساساً بر این تأثیرپذیری تصریح می‌کند و این نگرش را از نظر فلسفی مرهون ویتگنشتاین می‌داند (McGrath, ۲۰۰۲, ۲). از منظر وی، معنای زبان و یک واژه به کاربرد آن در ساختار خاص خودش بستگی دارد؛ یعنی هر واژه‌ای در بافت کاربردی خودش معنا پیدا می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ۲۹ و هریس، ۱۳۸۱، ۴۵). به عبارت دیگر، یادگیری یک زبان یادگیری بازی است که ویتگنشتاین آن را «بازی زبانی» می‌خواند. یعنی واژه‌ها مانند مهره‌های شطرنج‌اند و معنای یک مهره همان نقشی است که در بازی دارد (هادسون، ۱۳۷۸، ۹۷). بر همین اساس، وی در حوزه دین چنین نتیجه می‌گیرد که با توجه به فقدان مفاهیم و معیارهای مشترک و عدم امکان داوری درباره هر بازی زبانی از بیرون آن، به هیچ وجه نمی‌توان از خارج دین درباره آن داوری کرد. تنها راه فهم و شناخت زبان دین حضور در معیشت دینی است (استیور، ۱۳۸۴، ۲۳-۲۴).

بنابراین الهیات درون‌متنی نقش کاربردی الهیات را مورد توجه قرار می‌دهد. یعنی یک طرح الهیاتی تا حدی کاربردپذیر تلقی می‌شود که بر حسب یک سناریویی که به لحاظ آینده‌نگری و تجربی قابل دفاع باشد، کاربردی ظاهر شود. یعنی در کاربردی بودن الهیات همین امر کافی است که بتواند در آینده نتایج سودمندی را ارائه کند. برای ساختن چنین سناریویی، تفاوت اساسی بین لیبرال‌ها و پست‌لیبرال‌ها در شیوه‌های است

که آنها تصورات خود را از آینده و حال بیان می‌کنند. لیبرال‌ها با تجربه آغاز می‌کنند، با شناختی از حال و سپس پادشاهی خدا را بر اساس همان تجربه تطبیق می‌دهند. درحالی‌که پست لیبرال‌ها اصولاً برعکس عمل می‌کنند (Lindbeck, ۱۹۸۴, ۱۲۴). آموزه‌ای که نتواند کاربرد مناسبی را برای آینده تعریف کند، یک آموزه بی‌معنا تلقی خواهد شد. این دیدگاه عمیقاً تحت تأثیر نگرش‌هایی است که معنا را به کاربرد اختصاص می‌دهند.

معیار معقولیت^۱ در الهیات درون‌متنی

با توجه به تبیین فوق، می‌توان به تحلیل این پرسش‌ها پرداخت که: این شیوه چه معیاری را برای معقولیت دین در نظر می‌گیرد؟ بر چه اساسی می‌توان آموزه‌های دینی را معقول دانست؟ آیا الهیات‌های درون‌متنی به فهم‌پذیرتر شدن ادیان کمک می‌کنند؟

فهم‌پذیری از مهارت می‌آید، نه نظریه. پس گزاره‌ای معقول است که در تحقق کاربردهای لازم خود موفقیت لازم را کسب کند. در این رویکرد، معقولیت یک دین عمدتاً به کارکرد و توانایی آن برای فراهم نمودن یک تفسیر قابل فهم از حالات و واقعیت‌هایی است که پیروان آن دین با آن مواجه می‌باشند. بنابراین تأیید یا ردّ گزاره‌ها از طریق مجموعه‌ای از موفقیت‌ها یا شکست‌ها در ایجاد معنایی سازوار به لحاظ کاربردی و شناختی از داده‌های مربوط است و این فرایند در صورت باقی ماندن دین تا پایان تاریخ ادامه دارد (Ibid, ۱۳۱).

برخی از دیدگاه‌های الهیاتی پیشامدرن دربارهٔ رابطه عقل و ایمان با رویکرد درون‌متنی سازگار است. برای مثال، عقلی که در ساختار آکویناس وجود دارد، از باب الهیات بنیادین یا طبیعی از نوع مدرن نیست. حتی وقتی که آکویناس به سبک دفاعی عمل می‌کند، همانند اثبات وجود خدا، ادلهٔ وی «برهان‌های محتمل» برای حمایت از ایمان است، نه آنکه این ادلهٔ اموری بنیادین و مستقل در دفاع از ایمان دینی باشد. آکویناس را می‌توان در زمره کسانی قرار داد که معتقدند وحی بر تمام ابعاد عمل الهیاتی حاکم است، ولی وحی مانع از به کارگیری ثانوی ملاحظات فلسفی و تجربی در تبیین و دفاع از ایمان نیست. یعنی پس از آنکه ایمان را از طریق خود «وحی» تثبیت کردیم، می‌توان در مرحلهٔ دوم و بعد از تحقق ایمان، شواهد عقلی را نیز برای تأیید و دفاع از آن ایمان برآمده از وحی اقامه کنیم؛ گرچه این شواهد عقلی به نحو مستقل نمی‌توانند ایمان دینی را به مخاطره بیندازند (Ibid, ۱۳۱).

لیندبک با تشبیه رویکرد خود به دیدگاه آکویناس بر این باور است که یک رویکرد پست لیبرال نیز مانع از یک حالت دفاعی خاص نیست. همچنان‌که خود آکویناس بیان کرد، اقامه استدلال برای حمایت از ایمان قبل از ایمان‌آوردن کار شایسته‌ای نیست؛ بلکه صرفاً بعد از ایمان‌آوردن مناسب است. منطقی ایمان‌آوردن، از آنجا که همانند یادگیری یک زبان است، جای کمی برای برهان دارد، ولی هرگاه انسان سخن گفتن دربارهٔ زبان

1. Intelligibility.

ایمان را یاد گرفت، اقامه استدلال ممکن می‌شود. (Ibid).

وی در پاسخ به این پرسش‌ها که «اگر ملاک ایمان، متون دینی هستند، نه تأملات عقلانی، چگونه باید فهم‌پذیری و حقیقی بودن پیام‌های دینی را برای کسانی که متون سنتی را درک نکرده‌اند ارائه کرد؟» و «چگونه انسان انجیل را در یک جهان مسیحی نشده پند می‌دهد؟» می‌گوید: شیوه پست لیبرال در پرداختن به این مشکل این است که به جای بازتوصیف ایمان در مفهوم‌های جدید، باید به دنبال تعلیم زبان و کاربردهای دین برای پیروان بالقوه باشیم. این روش، روش اولیه انتقال ایمان و تغییر کیش‌های موفق برای بیشتر ادیان در طول قرن‌ها بوده است. (Ibid, ۱۳۲). یعنی باید غیر مؤمنان را با کارکردهای دین آشنا کرد. این شیوه قدم اولیه برای جذب آنها است. برای مثال، بی‌دین‌هایی که به گرایش کاتولیک تغییر کیش دادند، اینگونه نبوده که اول ایمان را درک کنند سپس مسیحی شوند؛ بلکه فرایند ایمان آنها برعکس بود. آنها اول جذب جامعه مسیحی و شکل زندگی آنها شدند. آنها تنها بعد از آنکه مهارت در زبان بیگانه مسیحی و شکل زندگی آن را کسب کردند، به نحو قابل فهم و مسئولیت‌پذیری برای اظهار ایمان، به تعمیم تن دادند. (Ibid, ۱۳۲). بنابراین، در شیوه ایشان، یادگیری مهارت ایمان در یک نظام دینی برای معقولیت کافی است. البته این نگرش، ایشان را در زمره ایمان‌گرایان جدی قرار می‌دهد که معتقدند برای ورود به ایمان استدلال و بررسی‌های نظری ضرورتی ندارد.

بررسی و نقد

چنانکه بیان شد، بر اساس الهیات درون‌متنی برای توصیف الهیاتی نباید از متن فراتر رفته و مقولات خارج از متن را بر متن تحمیل کرد، بلکه باید به خود متن مراجعه کرده و ببینیم که متن چه پیامی برای مخاطبین خود دارد. این نگرش لیندبک مبتنی بر نگرش معناشناختی اوست که معنا را وابسته به کاربردهای یک زبان خاص می‌داند که بر اساس آن برای توصیف الهیاتی باید به کاربردهای متون الهیاتی توجه کرد، نه به مفاهیم و مقوله‌های خارج از متن؛ باید دید که یک متن چه کاربردی برای مومنان به آن متن دارد. خود روایت‌های کتاب مقدس جهانی را می‌آفریند که بر اساس آن، انسان حقیقت و زندگی خود را شکل می‌دهد. حتی وقتی که به یک متن مراجعه می‌کنیم، نباید یک نگاه تاریخی، واقع‌گرایانه یا متافیزیکی به آن داشته باشیم، بلکه صرفاً باید به خود گزاره توجه کنیم که چه معنا و کاربردی برای ما دارد.

با توجه به نگرش فوق‌اساساً توصیف‌های مختلف ممکن است و این توصیف‌های متفاوت هیچ مشکلی را برای الهیات به وجود نمی‌آورد، زیرا وظیفه مؤمن آن است که ببیند متن چه پیامی برای او دارد. توصیف متفاوت اساساً حاکی از تفاوت متافیزیکی نیست، زیرا خود روایت‌های موجود به دنبال بیان واقعیت‌های عینی نیستند؛ بلکه صرفاً در صدد تعلیم چگونه زندگی کردن و چگونه اندیشیدن هستند. در نتیجه همه متون، هم شکل واحدی دارند و هم کاربرد دارند و معیار وفاداری به متن هم برای همه رجوع به خود متن است و همین اندازه برای بُعد ثبات الهیاتی کفایت می‌کند. از سوی دیگر، معرفت دینی می‌تواند متمایز باشد و این

تمایز هیچ خدش‌های به ثبات و وحدت ادیان وارد نمی‌کند. با این رویکرد، اعتبار کتاب مقدس باقی است، حتی اگر با علم و نگرش‌های عقلانی در تعارض باشد. بر این اساس، باید صرفاً به کتاب مقدس ایمان آورد و پس از ایمان آوردن می‌توان با مهارتی که به وسیله ایمان در انسان ایجاد شد، معنای آن را نیز درک کرد و حتی برای آن استدلال اقامه کرد. در ادامه به نقد و بررسی نگرش درون‌متنی به دین و ایمان دینی خواهیم پرداخت.

الف) ایمان‌گرایی مبنای نگرش درون‌متنی

الهیات درون‌متنی لازمه وفاداری به دین را در این میدانند که نباید فراتر از متن رفته و باید با ایمان کامل به متن، از هرگونه تفسیر خارج از متن پرهیز کنیم. در فهم متن نیازی نیست که عقل یا تجربه را به کار گیریم، بلکه تنها باید به آن ایمان بیاوریم. خود ایمان به کتاب مقدس مهارتی را در انسان ایجاد می‌کند که این مهارت زمینه را برای فهم متن نیز فراهم می‌کند؛ بنابراین درک کتاب مقدس مربوط به مرحله بعد از ایمان است که انسان معنای متن را در خود درونی کرده است. منطق ایمان آوردن، از آنجا که همانند یادگیری یک زبان است، جای کمی برای برهان دارد، ولی هرگاه انسان سخن‌گفتن درباره زبان ایمان را یاد گرفت، اقامه استدلال ممکن می‌شود. ولی ایمان‌گرایی نمی‌تواند مبنای ایمان دینی واقع شود. در اینجا به برخی از اشکالات این نگرش می‌پردازیم.

یکم: کسانی که هیچ دینی ندارند، همانند کافران، چگونه و به چه دلیلی باید به متون مقدس ایمان بیاورند؟ انسان‌های بیدین اگر نتوانند نخست درکی از متون دینی داشته باشند، نه انگیزه‌های برای ایمان آوردن دارند و نه دلیلی برای آن.

دوم: فرض را بر این می‌گیریم که انسان دلایل کافی برای اصل ایمان آوردن در اختیار دارد، ولی باید به کدام دین ایمان بیاورد؟ هر یک از ادیان انسان‌ها را دعوت به ایمان به دین خود می‌کنند. اگر انسان نتواند نخست هیچ فهمی از محتویات ادیان داشته باشد، به کدام دین باید ایمان بیاورد؟ به کتاب مقدس مسیحیان یا به قرآن کریم مسلمانان؟ چاره‌های نیست جز اینکه انسان با فهم اولیه متون مختلف به مقایسه آنها پرداخته و دینی را که مطابق با معیارهای او است برگزیند. البته برخی از پایه‌گذاران الهیات درون‌متنی چنین مشکلی را برای ایمان‌گرایی پیش‌بینی کرده بودند و بر همین اساس در قبال این اشکال چنین پاسخ دادند که شیوه این الهیات در پرداختن به این مشکل این است که به جای بازتوصیف ایمان در مفهوم‌های جدید، به دنبال تعلیم زبان و کاربردهای دین برای پیروان بالقوه است. این روش، روش اولیه انتقال ایمان و تغییرکیش‌های موفق برای بیشتر ادیان در طول قرن‌ها بوده است (Ibid, ۱۳۲). ولی این پاسخ نمی‌تواند مشکل فوق را برطرف کند؛ زیرا ایمان آوردن به واسطه شناخت کاربردهای یک نظام دینی، با ایمان‌گرایی سازگار نیست. ایمان‌گرا معتقد است که برای تحقق ایمان نباید به مقولات شناختی توجه کرد؛ بلکه اساساً قبل از ایمان هیچ فهمی نمی‌تواند به وجود آید و فهم و شناخت پس از شکل‌گیری ایمان امکان‌پذیر است. آیا ایمان آوردن به واسطه

شناخت زبان و کاربردهای یکی نظام دینی، نوعی شناخت از بیرون نسبت به آن نظام دینی نیست؟
سوم: یادگیری زبان ایمان نیازی به ایمان آوردن ندارد. انسان می‌تواند با مطالعه عمیق و جامع یک دین، زبان آن دین را فراگرفته و با منطق فهم آن دین آشنا شود، حتی اگر هیچ ایمانی به آن دین نداشته باشد؛ همچنان‌که برای یادگیری زبان فرانسه نیازی نیست که انسان زبان خودش را کاملاً فرانسوی کند؛ بلکه یک آلمانی می‌تواند زبان مادری خودش را حفظ کرده و با تلاشهای خود زبان فرانسوی را نیز یاد بگیرد. بنابراین برای بازگشایی راه فهم دین، نیازی نیست که نخست به آن دین ایمان بیاوریم.

ب) فهم متن در رابطه با مقولات خارج از آن

بر اساس نگرش درون‌متنی، نباید برای فهم متن از خود متن فراتر رفته و چیزی بیشتر یا کمتر از متن را به متن نسبت دهیم، بلکه باید ببینیم که خود متن چه پیامی برای ما دارد. در یک سطح می‌توان با ایشان موافق بود و آن اینکه در تفسیر متن نباید نظریه‌ها، انتظارات و برداشتهای شخصی خود را بر متن تحمیل کنیم که در فرهنگ اسلامی از آن به «تفسیر به رأی» یاد می‌کنیم. طبیعتاً انسان‌ها پیش‌فرض‌ها و علائق خاص و شخصی دارند، ولی وفاداری به متن مقتضی آن است که این عوامل را در فهم متون دینی دخالت ندهیم. باید ببینیم خود متن چه پیامی برای ما دارد. نگرش ضد هرمنوتیکی الهیات درون‌متنی در مقابل افراطهای هرمنوتیک فلسفی قابل تقدیر است. جدای از این نقطه اشتراک، رویکرد درون‌متنی از اشکالات اساسی‌ای برخوردار است.

نخست آنکه هدف اصلی متون مقدّس هدایت انسان‌ها برای رسیدن به معرفت و خیر و کمالهای متعالی است. لازمه این هدف آن است که متون مقدس با زبانی ارائه شود که قابل فهم برای مخاطبین باشد و زبانی قابل فهم است که مطابق با زبان عرفی انسان‌ها باشد. بنابراین این پیشفرض که مقولات انسان‌ها به صورت کلی، متفاوت با مقولات متون دینی است، قابل پذیرش نیست و با اهداف ادیان ناسازگار است. در نتیجه می‌توان گفت که ممکن است برخی از عبارتهای متون مقدس مبهم یا متشابه باشند، ولی عمده آنها روشن و قابل فهم هستند. قرائت اجمالی متون مقدس به آسانی ما را به این نکته رهنمون می‌کند.

دوم آنکه برخی از مفاهیم متون مقدس به گونهای هستند که بدون مفاهیم خارج از آن قابل فهم نیستند؛ یعنی کلمات این متون نمی‌توانند به تنهایی و بدون شناخت از جهان و واقعیت‌های آن قابل فهم باشند. به عنوان مثال، مسیحیان بر اساس کتاب مقدس معتقدند که عیسی مسیح با دادن جان خود، همه انسان‌ها را نجات می‌دهد. فعل نجاتبخشی عیسی مبتنی بر مقولات متفاوتی است، از جمله مفهوم ایثار و تحلیل این مفهوم و کارایی‌های آن. بدون درک صحیحی از مفهوم ایثار، چگونه می‌توان نجاتبخشی عیسی را فهمید؟ همچنین درک معنای تجسد مبتنی بر درک مفاهیمی فلسفی مانند مجرد و مادی است. بنابراین بخشی از فهم متون مبتنی بر مفاهیم و مقولات خارج از متن است.

سوم اینکه اگر تنها معیار ایمان امری درون‌متنی باشد، چگونه می‌توان صحت یا عدم صحت این متون را مورد ارزیابی قرار داد؟ اگر عقل هیچ جایگاهی در فهم متون دینی نداشته باشد، از چه طریقی و با چه معیارهایی می‌توان حجیت این متون و برداشت‌های خود را از آنها مورد بررسی قرار داد؟ اگر ایمان به آنها را کافی بدانیم، مشکلات ایمان‌گرایی پیش می‌آید که در صفحات گذشته بیان شد.

ج) تعارض‌های دین با علم و عقل در الهیات درون‌متنی

الهیات درون‌متنی محور اصلی را روایت‌های کتاب مقدس میداند و معتقد است که در معرفت دینی نباید هیچ توجهی به خارج از متن داشته باشیم. ایمان به کتاب مقدس مقتضی آن است که حریم آن را حفظ کرده و تنها به معرفت‌های به دست آمده از این متون اکتفا کنیم. بر اساس این نگرش، کتاب مقدس می‌تواند در نظر اول توصیف‌کننده عوامل الوهی و بشری باشد، حتی زمانی که تاریخ یا علم آن مورد چالش قرار بگیرد. بنابراین ایشان در موارد تعارض دین با یافته‌های علمی یا عقلی هیچ مشکلی بر سر راه معرفت دینی نمی‌بینند، زیرا اساساً در این رویکرد به ایمان، نباید به هیچ معرفتی خارج از متن توجه کرد.

اشکال اساسی به نگرش درون‌متنی آن است که به جای حل مسئله تعارض علم یا عقل با دین، صورت-مسئله را پاک کرده است و هیچ پاسخی به این مشکل نمیدهد. مسئله اصلی همین است که دینداران چگونه باید به متونی ایمان آورند که با واقعیت‌های خارجی در تعارض هستند؟ ایمان کامل به متون مقدس دین‌داران را قانع نمی‌کند. آنان نه تنها دغدغه دینی دارند، بلکه دغدغه واقعی بودن متعلق دین را نیز دارند. دین‌داران در جهانی زندگی می‌کنند که ناظر به واقع بودن گزاره‌های دینی برایشان مهم است و نگاه آنها به متون مقدس نیز به مثابه سخنان صحیحی است که با توجه به حقایق خارجی برای هدایت انسان‌ها پدید آمده‌اند. ایمان به محوریت‌ترین شخصیت عهد جدید، عیسی مسیح، مبتنی بر آن است که هیچ دلیل یا شاهد عینی و مستدلی در مقابل اعتقاد به وجود تاریخی او نباشد. بنابراین وجود تعارض‌های صریح دین با علم و عقل، مانع از تحقق کاربردهایی است که آنها را معنای حقیقی گزاره‌های دینی تلقی می‌کنند.

شخص با ایمان صرفاً يك ایمان متعصبانه به دین و آموزه‌های آن ندارد؛ بلکه معتقد است اعتقاد او متعلق‌هایی دارد که در خارج مسلماً تحقق دارند. ایمان عمیق زمانی رخ می‌دهد که انسان برای آن توجیه معقولی داشته باشد و حکایت‌گری گزاره‌های دینی و معرفت‌بخش بودن آنها، شرط اساسی برای توجیه معقول است.

آموزه‌های دینی وقتی ناظر به واقع نبوده و صرفاً برای متعهد کردن انسان‌ها بدون داشتن منبع وجودشناختی باشند، اساساً کاربرد خود را از دست می‌دهند. خداپاوران چگونه می‌توانند خود را در برابر امور غیرواقع‌گرایانه متعهد کنند؟ هنگامی که کتاب مقدس نجات‌بخشی عیسی مسیح را بیان می‌کند، ایمان به این نجات‌بخشی بدون اطمینان به درستی وجودشناختی این عبارت امکان ندارد. مسیحیان زمانی به مسیح ایمان می‌آورند که

نجات‌بخشی مسیح، یک معرفت اصیل مطابق با واقع تلقی شود.

این مسئله نه تنها یک نگرش عقلانی به آموزه‌ها است (یعنی عقلاً خود را مسئول نمی‌بینند)، بلکه از جنبه روان‌شناختی نیز انگیزه برای تعهد و سرسپردگی به دین از بین می‌رود. بسیاری از انسان‌ها به دلیل ترس از جهنم یا شوق به بهشت، از گناه و ظلم دوری کرده و اعمال پسندیده را انجام می‌دهند. آنها معتقدند که در قیامت، واقعاً بهشت و جهنمی که آموزه‌های دینی بیان می‌کنند وجود دارد و تنها با همین باور، زندگی سالم و مطابق با دستورات دینی را انتخاب می‌کنند؛ نه با ایمان صرف به این آموزه‌ها و سرسپردگی مطلق به آنها. نتیجه آنکه مهارت در دینی شدن و شکل‌گیری زندگی دینی انسان‌ها زمانی می‌تواند با ابزار دین محقق شود که انسان‌ها به حقیقت خارجی مدلول این آموزه‌ها باور داشته باشند و اعتقاد به گزاره‌های دینی، بدون رویکرد واقع‌گرایانه، برای تحقق این اهداف سودی نخواهد داشت.

واقع‌گرایان غربی نیز به همین نکته توجه می‌کنند. واقع‌گرایان استدلال می‌کنند که بخش بزرگی از روایت دینی (یا شیوه‌های دینی زندگی) مشروط و منوط به عقایدی واقع‌گرایانه درباره نحوه وجود موجودات است. آیا اگر اعمالی مانند نیایش، پرستش، زیارت و اعمال خیرخواهانه که با اخلاص دینی صریح انجام می‌شود بر عقایدی واقع‌گو درباره خدا یا امر قدسی مبتنی نباشند، می‌توانند هم‌چنان مفاد و معنای مفروض خود را داشته باشند؟ تفسیرهای نواقع‌گرایان از نیایش، استفاده از متون مقدس و دیگر اعمال دینی، پایه معقولیت و صحت این اعمال را سست می‌کند. اگر صدق عینی این باور را نپذیرفته باشیم که ممکن است واقعیتی الهی موجود باشد که می‌تواند به ما کمک کند، چرا از خداوند کمک بطلبیم؟ (تالیا فرّو، ۱۳۸۲، ۹۳).

نتیجه‌گیری

نگرش درون‌متنی به دین در نیمه قرن بیستم و تحت تأثیر اندیشه‌های ویتگنشتاین متأخر و همچنین الهیات روایی شکل گرفته است. این نگرش الهیاتی تلاش کرده است تا تبیینی از زبان معرفت دینی ارائه کند که در آن از هر گونه مداخله عوامل بیرونی بر دین و متون دینی و همچنین مرتبط کردن این متون با مقولات خارجی اجتناب گردد. به اعتقاد ایشان، حضور عوامل بیرونی در فهم و باور دینی موجب انحراف از معنای حقیقی دین می‌شود؛ از این رو می‌بایست دین را در بستر زبان درونی همان دین فهمید؛ چرا که قواعد بازی در هر حوزه‌ای منحصر به همان عرصه است و نباید با قواعد هر بازی‌ای در مورد سایر بازی‌ها قضاوت کرد. بنابراین نگرش درون‌متنی بر این اعتقاد است که تنها می‌توان با حضور در معیشت دینی به فهم دین پرداخت. با توجه به مبنای فوق، نباید معنای متن را به دلالت‌های بیرون از متن سرایت داد؛ بر همین اساس، حتی نباید حکایت‌گری متن از واقع را در تعیین معنای متن در نظر گرفت؛ زیرا مرتبط کردن متن با عوامل عینی و واقعی نوعی به حاشیه‌راندن متن بوده و ما را از رسالت اصلی متن دور می‌کند. از این رو، می‌توان نگرش درون‌متنی را جزء مکاتب غیرواقع‌گرای دینی قلمداد کرد. در شیوه درون‌متنی، برای معقولیت دین، صرف

یادگیری مهارت ایمان در یک نظام دینی کافی است. روشن است که این نگرش، ایشان را در زمره ایمان‌گرایان جدی قرار می‌دهد که معتقدند برای ورود به ایمان، استدلال و بررسی‌های نظری ضرورتی ندارد؛ بلکه خود ایمان منشأ معرفت و معقولیت دینی می‌گردد.

با توجه به اشکالات اساسی‌ای که به نگرش ایمان‌گرایی وجود دارد، نگرش درون‌متنی به الهیات نمی‌تواند معیار معقولی را برای توجیه ایمان دینی ارائه کند. گرچه این رویکرد به الهیات در جهت نفی دخالت پیش‌فرض‌های منحرف‌کننده متن از حقیقت معنایی خویش قابل تقدیر است، اما بیگانه جلوه دادن متن نسبت به مقولات خارج از آن و تأکید بر عدم فهم متن از مسیر آموزه‌ها و مبانی خارج از متن خود، بزرگترین انحراف در مسیر فهم به حساب می‌آید. اساساً برخی از مقولات دینی را تنها با کمک مقولات خارج دینی می‌توان درک کرد. همچنین ارزیابی نظام‌های دینی و درستی یا نادرستی آنها را به کمک آن مقولات می‌توان به سرانجام رساند. نادیده‌انگاری تعارضات علم و دین، به بهانه ضرورت تمرکز بر قواعد درون‌متنی از دیگر اشکالات این نگرش به حساب می‌آید. همچنین غیرواقع‌گرایی برآمده از انفضال میان دلالت‌های متنی و حقایق خارجی، نه تنها کمکی به رشد ایمان نمی‌کند، بلکه ایمان را به حقیقتی ساختگی تبدیل می‌کند که خود ضربه مهلکی به مؤمنان خواهد بود.

منابع

- استیور، دان آر، فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- الهی راد، صفدر، «بررسی نگرش «زبانی - فرهنگی به دین در الاهیات پُست‌لیبرال»، معرفت کلامی، شماره ۱، سال اول، ۱۳۸۹.
- بیات، مرتضی، «الاهیات بارت»، انجمن معارف اسلامی، ش ۲، ۱۳۸۴.
- پیلین، دیوید ای، الهیات طبیعی، ترجمه احمدرضا مفتاح، در مجموعه مقالات: دفتر نخست: الهیات جدید مسیحی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
- تالیا فزو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
- گرنز، استنلی جیمز و راجر اولسون، الاهیات مسیحی در قرن بیستم، ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان، تهران: کتاب روشن، ۱۳۸۶.
- کونگ، هانس، متفکران بزرگ مسیحی، گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
- مک کواری، جان، الاهیات اگزستانسیالیستی، ترجمه مهدی دشت‌بزرگی، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
- مک‌گراث، آلستر، الاهیات مسیحی، ت بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهش‌های فلسفی، ت فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- هادسون، ویلیام دانالد، لودویگ ویتگنشتاین، ربط فلسفه او به باور دینی، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: گروس، ۱۳۷۸.

هریس، روی، زبان، سوسور و ویتگنشتاین، ترجمه اسماعیل فقیه، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.

Lindbeck, George A, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, Westminster, 1984.

Loneragan, Bernard, *Method in Theology*, New York: Herder & Herder, 1972.

McGrath, Alister E, *A Scientific Theology, v2(Reality)*, T&T Clark Ltd, 2002.

Murphy, Nancey, *Anglo- American Postmodernity*, Oxford, 1997.

O'Collins, S.J, Gerald and Farrugia, S.J, Edward G, *A Concise Dictionary of Theology*, New York, Mahwah, Paulist Press, 1991.

Torrance, James B, (karl barth), *The Encyclopedia of Religion, v2*, New York: Macmillan, 1987.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۳۱ - ۵۲
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۶/۲۸
DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2021.69972.1025	نوع مقاله: پژوهشی

رہیافتی تاریخی در واکاوی مفهوم بدهاء در متون شیعی

محمدجواد پُردلِ محسن آباد (نویسندهٔ مسئول)

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم

Email: mohammadjavadpordel@gmail.com

دکتر محسن الویری

دانشیار تاریخ و تمدن ملل مسلمان دانشگاه باقرالعلوم

چکیده

بدهاء از کاربردی ترین آموزه های معرفتی در علوم مختلف است. از این رو دستیابی به تعریف جامع از آموزهٔ بدهاء ضرورتی اجتناب ناپذیر است؛ چراکه بررسی آثار اندیشمندان این حوزه، حکایت از ارائهٔ تعریف های متفاوتی از این آموزهٔ شیعی تا به امروز دارد که حتی برخی، آن را خوانش دیگری از آموزهٔ نسخ قلمداد کرده اند. جهت نیل به تعریف درست از این آموزه، پژوهش پیش رو بر آن است که از مسیر معنای لغوی و بیان عامل جدایی معنای اصطلاحی از معنای لغوی بدهاء، با روش توصیفی - تحلیلی به حضور و تطوّر تاریخی این آموزه در تألیفات شیعه پرداخته و با تکیه بر رویکرد جدید در تعریف این آموزه در دو سدهٔ اخیر، مؤلفه هایی که از میان تعریف ها بیشتر مورد تکرار قرار گرفته است را استخراج کرده و تعریف جامعی از بدهاء ارائه دهد و در نهایت با پیراستن قیدهایی از تعریف پیشینان، به تکمیل تعریف بدهاء بپردازد. تعریف جامع بدهاء در دو محور (مقام ثبوت و مقام اثبات) که محور دوم آن از دو سطح (بدهاء در سطح شخصی و بدهاء در سطح عمومی) می باشد، در این پژوهش ارائه می گردد. جدا نمودن بین عنوان بدهاء با سایر معانی معرفتی هم عرض آن (نسخ، قضا و قدر) و همچنین افزودن قید "مخالفت واقعه با اخبار مخبر صادق" و تأکید بر قید "ظهر منه" از دقت هایی است که موجب برطرف شدن نقایص تعریف پیشینان از این آموزه شده است.

کلیدواژه‌ها: بدهاء، تألیفات شیعه، نسخ، قضا و قدر.



A Historical Approach to the Analysis of the Concept of Badā' in Shia Texts

Mohammad Javad Pordel Mohsen Abad (Corresponding Author)

PhD student in Islamic history, Baqir al-Olum University

Dr. Mohsen Alviri

Associate Professor of History and Civilization of Muslim Nations, Baqir al-Olum University

Abstract

Badā' (alteration in the Divine will) is one of the most practical teachings in various Islamic sciences. Therefore, achieving a comprehensive definition of the doctrine of badā' is an inevitable necessity, because the study of the works of thinkers in this field suggests that different definitions of this Shī'ī teaching have been presented to date so that some have even taken it as another reading of the doctrine of abrogation (naskh). In order to achieve a correct definition of this doctrine, the present research intends to study the presence and historical evolution of this doctrine in Shia writings by means of the descriptive-analytical method and through the distinction between the idiomatic and literal meaning of badā'. Relying on a new approach in defining this doctrine in the last two centuries, it tries to find the components that are more frequently repeated among the definitions and provide a comprehensive definition of badā' and also, by removing some of the conditions in the predecessors' definitions, attempts to improve the definition. In this article, the comprehensive definition of badā' is presented in two positions (ontic/epistemic), the second of which has two levels (badā' at the personal level, badā' at the general level). The distinction between the concept of badā' and other similar concepts (abrogation, Divine decree and predestination), the inclusion of the condition "opposition of the event to the news of the honest informant", and the emphasis on the condition "become clear from it" are some of the considerations that eliminate the defects in the predecessors' definition.

Keywords: badā', abrogation, Divine decree and predestination, Shia writings

مقدمه

آموزه بدهاء از مهمترین معارف اسلامی است که توسط انمه اطهار علیهم السلام مطرح شده و از سوی ایشان با هدف شناخت و تفکر پیرامون مسائل آن، مورد توصیه قرار گرفته است. همچنین این آموزه از کاربردی ترین آموزه‌ها است که علاوه بر حوزه کلام (به عنوان اصلی ترین حوزه مطالعاتی) در بحثهای فقهی- اصولی، فلسفی، روانشناسی، تاریخی و ... حضور دارد. نیل به این اهداف و مباحث، جز از طریق تعریف و مشخص نمودن نوع برداشت از واژه "بدهاء" امکانپذیر نیست. از آنجا که احادیث شیعه هر کدام به سطح ها و بخش های متفاوتی از این آموزه اشاره نموده اند، جهت دستیابی به تعریف این آموزه، ضروری است که آثار اندیشمندانی که در این عرصه تألیفاتی داشته‌اند، مورد تطّوع قرار گیرد.

مشکلۀ این آموزه در سیر تطّور تاریخی خود، تعاریف متفاوت اندیشمندان شیعه از این آموزه می‌باشد؛ چنانکه برخی بدهاء را همسان نسخ دانسته اند و تفاوت این دو را اعتباری می‌دانند و برخی دیگر تفاوت بدهاء و نسخ را در تفاوت حوزه این دو دانسته و حوزه نسخ را امور تشریعی و حوزه بدهاء را امور تکوینی معرفی کرده‌اند. برخی نیز معتقدند که نسخ و بدهاء از دو گونه متفاوتند. این نوشتار می‌کوشد با بیان علت فاصله گرفتن این واژه از معنای لغوی خود و از مسیر تطّور تاریخی این آموزه در متون شیعه، معنای مصطلح بدهاء را از میان ۱۸۰ اثر اندیشمندان شیعه که نگاشته های آنها در قالب کتاب در دسترس می‌باشد، استخراج کرده و در رویکرد جدید تعریف این آموزه در سده های اخیر؛ با جمع آوری و تکیه بر مؤلفه های پر تکرار تعریف این آموزه در آثار، تعریفی از آن به همراه نکاتی در تکمیل و نقد تعاریف گذشته ارائه دهد.

علی رغم اهمیت این موضوع، آثار علمی کمی به طور مستقل در این حوزه نگاشته شده است، از این رو موضوع بدهاء از مباحثی است که پژوهشگران علوم مختلف را به پژوهش پیرامون مسائل و کارکردهای خود دعوت می‌کند. از میان آثار، چهار اثر ذیل در قالب پایان نامه و مقاله به صورت تطابقی به موضوع پژوهش حاضر پرداخته اند، ولی در بررسی تعاریف گذشتگان تشیع جامعی را نداشته و دلیلی بر انتخاب آثاری که به تعریف این آموزه پرداخته اند ارائه ننموده اند، و یا اینکه از جهت علم خاصی تعریف اندیشمندان آن رشته را پیرامون بدهاء انتخاب نموده اند. در نتیجه این امر سبب شده که تعریف ایشان از آموزه بدهاء با نقایصی مواجهه گردد. موارد از این قرار است:

پایان‌نامه «سیر تطّور معرفتی مسئله بدهاء نزد متکلمان شیعه و تحلیل آن همراه با پاسخ به شبهات»،

رمضان پای برجای، ۱۳۹۵.

مقاله «اصل بدهاء، کاوشی پیرامون حقیقت بدهاء و دلایل آن»، حبیب الله طاهری، ۱۳۷۸.

مقاله «بدهاء، نسخ، تفاوت آنها با یکدیگر»، نگارش سید محمد موسوی بجنوردی، ۱۳۸۶.

مقاله «آموزه بدهاء در اندیشه امامیه از آغاز غیبت تا پایان مدرسه بغداد»، سید جمال‌الدین موسوی،

امید می‌رود تا با تعریف جامعی از بداء که با تکیه بر آثار گذشتگان در این پژوهش ارائه می‌شود، راه تحقیق برای تمام محققانی که از رشته‌های علمی گوناگون در این زمینه پژوهش می‌کنند، هموارتر گردد.

واژه شناسی

الف) بداء

واژه «بداء» (با الف ممدوده) بر وزن (سَمَاء)، از ریشهٔ بَدَّ (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲۱۲/۱) مهموز اللام و یا بَدَو (ازهری، بی‌تا، ۱۴/۱۴۳) ناقص واوی، مصدر (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱/۲۴۵) یا اسم مصدر (خفاجی، بی‌تا، ۹۶) مشتق از «بدا، بیدو، بدوا» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸/۸۴) که در لغت در پنج معنا به کار گرفته شده:

انجام کاری قبل از دیگری (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸/۸۴)

تغییر در قصد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲۱۲/۱)

آشکار شدن از خفا (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱۱۳)

ظهور (طریحی، ۱۳۷۵، ۱/۴۶)

استصواب (درست دانستن چیزی بعد از آنکه نمی‌دانسته) (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۴/۶۵)

همهٔ این معانی بازگشت به یک معنا (ظهور) و (آشکار شدن) (طریحی، ۱۳۷۵، ۱/۴۶) می‌کند. شاهد این مدعی، نظر شیخ طوسی (۴۶۰ ه.ق) (طوسی، بی‌تا، ۲/۴۹۶) است که حقیقت بداء را از حیث لغت، ظهور و آشکار شدن می‌داند و برای فرمایش خود به قول اهل عرف استشهاد کرده که می‌گویند: «بداء لنا سور المدینه» (دیوار شهر بر ما آشکار شد) و «بداء لنا وجه الرأی» (دلیل این نظر برای ما روشن شد) که در این دو جمله کلمه «بداء» به معنای آشکار شدن به کار رفته است.

ب) تبار نوع معنای بداء

اصطلاح بداء در پی استعمال آن در مورد خداوند در ترکیب بداء لله پدیدار گشت. در نظر مشهور اندیشمندان مسلمان، استعمال واژه بداء در معنای حقیقی در این ترکیب (آشکار شدن برای خداوند) سبب نسبت دادن جهل به خداوند گشته و از مصادیق سخن کفرآمیز به حساب می‌آید (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱/۱۷۲) و اشعری قمی، ۱۳۶۰، ۲۱۱) لذا کاربست این واژه نزد ایشان استعمالی مجازی به معنای إظهار عن الله (آشکار کردن از جانب خداوند) دارد،^۱ که با استناد به آیاتی نظیر ۱۲ و ۶۶ سوره انفال این سبک استعمال را در مورد خداوند در معارف اسلامی، رایج می‌دانند. (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۷)

در کنار نظر مشهور، سید مرتضی (۴۳۶ ه.ق) (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱/۱۱۷)، شیخ طوسی (۴۶۰

۱ افرادی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، علوی عاملی، ملاخلیل قزوینی، فیض کاشانی و... قائل به معنای مجازی بداء در ترکیب هستند.

هـ.ق) (طوسی، بی تا: ۲/ ۴۹۶)، ابن شهر آشوب (۵۸۸هـ.ق) (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲/ ۹۴)، محمد ابراهیم کرباسی (۱۲۶۱هـ.ق) (کرباسی، بی تا: ۵۲۴)، فانی اصفهانی (۱۴۰۹هـ.ق) (فانی اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۹)، بر این باور بودند که برای معنای بدهاء در ترکیب (بدا لله) محملی در جهت استعمال حقیقی آن وجود دارد. علامه فانی اصفهانی در این خصوص می نویسد که معنای لغوی بدهاء فقط حاکی از «ظهور» و «آشکار شدن» می باشد و دیگر دلالت بر سبب ظهور رأی جدید - که آیا سببش جهل بوده یا پشیمانی از رأی سابق و یا چیز دیگر - ندارد. در نتیجه برای افاده معانی دیگر نیاز به قرینه در جمله می باشد. سپس ایشان به اینکه احتمال قرینه بودن «لام جاره» در کلمه «الله» وجود دارد؛ اینگونه پاسخ می دهند که خاصیت لام جاره این است که بین کلمات ارتباطی می دهد که معنای «نفع» از آن فهمیده می شود. بنابراین می توان اینگونه معنا نمود که بدا لله ظهور چیزی است که مربوط به خداوند است، نه آنکه ظهور چیزی برای خداوند باشد (فانی اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۷).

میزان حضور بحث معرفتی بدهاء در تألیفات موجود شیعه

پرداختن به انگاره بدهاء توسط ائمه اطهار علیهم السلام و نقل متواتر،^۱ مستفیض و یا کثرت^۲ روایات آن، سبب گشت تا نزد مشهور علمای شیعه اعتقاد به بدهاء از ضروریات معتقدات اسلامی بوده باشد. این امر موجب شد تا بحث از معنای مصطلح بدهاء با اهتمام ویژه ای از سوی ایشان - با وجود گرایش های مختلف اخباری، اصولی، فلسفی، تفکیکی، عرفانی و با رویکردهای متفاوت - در مصنفات کلامی، حدیثی، تفسیری، اصولی، فلسفی، علوم قرآنی، ملل و نحل، کتابشناسی، تاریخی و عرفانی؛ از زمان اولین رساله های آن توسط اصحاب ائمه اطهار علیهم السلام^۳ تاکنون به آن پرداخته شود.

۱. علمای ذیل اخبار بدهاء را متواتر می دانند:

مجدوب تبریزی (قرن ۱۱) ر.ک: (مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۲/ ۳۷۵)

سید هاشم بحرانی (قرن ۱۲) ر.ک: (بحرانی، ۱۴۱۳: ۵۲۲/۷)

آخوند خراسانی (قرن ۱۴) ر.ک: (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۳۹)

خونی (قرن ۱۴) ر.ک: (خونی، ۱۴۱۹: ۳۲۳/۲)

سید محمد باقر صدر (قرن ۱۴) ر.ک: (صدر، ۱۴۱۷: ۴۴۷/۷)

آل شیخ راضی (قرن ۱۴) ر.ک: (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶: ۴/ ۲۶۹)

حسینی فیروزآبادی (قرن ۱۵) ر.ک: (حسینی فیروز آبادی، ۱۴۰۰: ۲/ ۳۳۶)

میرزا جواد تبریزی (قرن ۱۵) ر.ک: (تبریزی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۲۰)

فاضل لنکرانی (قرن ۱۵) ر.ک: (فاضل، ۱۳۸۵: ۳/ ۵۱۹)

۲. تعداد ۱۰ تن از علمای این اخبار را مستفیضه و متکثره می دانند افرادی مانند:

ملاصدرا (قرن ۱۱) (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۹۱)

محمد باقر مجلسی (قرن ۱۲) (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲/ ۱۳۱)

سید نعمت الله جزائری (قرن ۱۲) (جزائری، ۱۴۲۹: ۲/ ۱۶۵)

۳. رساله هایی با عنوان البدهاء از یونس بن عبد الرحمن (۲۰۸هـ.ق) محمد بن ابی عمیر زیاد بن عبیسی ابو احمد الازدی (م ۲۱۷هـ.ق) یعقوب بن یزید بن حماد الانباری السلمی (م ۲۷۹هـ.ق) نوشته شده است. ر.ک (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۶ و ۳۲۶ و ۴۵۰).

آثار ۱۸۰ اندیشمند شیعه که به طور مستقیم و یا غیر مستقیم پیرامون بداء تألیفاتی داشته‌اند و کتاب‌های ایشان اکنون موجود و در دسترس می‌باشد، در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته که مطابق آن به غیر از قرن دهم هجری قمری که اندیشمندی در این حوزه قلم نزده، در بقیه سده‌ها این آموزه مورد توجه علمای شیعه بوده است؛ به نحوی که به ترتیب سیر نزولی ذیل می‌باشد:

قرن پانزدهم با ۱۰۳ اندیشمند (۱۰۳٪)

قرن چهاردهم با ۳۹ اندیشمند (۲۲٪)

قرن یازدهم با ۱۳ اندیشمند (۷٪)

قرن سیزدهم با ۹ اندیشمند (۵٪)

قرن پنجم با ۵ اندیشمند (۳٪)

قرن دوازدهم با ۴ اندیشمند (۲٪)

قرن سوم و نهم هر کدام با ۲ اندیشمند (۲٪)

قرن ششم و هفتم هر کدام با ۱ اندیشمند (۱٪)

سده ۵ هجری قمری را می‌توان اولین جهش‌های علمی اما مقطعی در حوزه این آموزه دانست که از سوی مکتب بغداد برداشته شده و شاهد حضور علمایی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، ابوصلاح حلبی، علامه کراچکی و شیخ طوسی بود که به این موضوع پرداخته‌اند. شرایط سیاسی و استقرار دولت آلبویه در بغداد که فضای فعالیت علمی را برای علمای شیعه هموار نمود، قدرت شیخ مفید در مناظرات کلامی و شاگردی سید مرتضی و شیخ طوسی و مرحوم کراچکی نزد ایشان، طرح این بحث در کتاب اعتقادی شیخ صدوق که مورد نقد شیخ مفید در کتاب خود قرار گرفت را می‌توان عوامل رشد در توجه به انگاره بداء در این سده نسبت به قبل و پس از آن دانست.

سده ۱۱ هجری قمری را می‌باید سرآغاز توجه مستمر اندیشمندان شیعه در مصنفات خود به این آموزه تا زمان کنونی دانست. عواملی همچون استقرار حکومت صفویّه و رسمیت تشیع در ممالک ایشان، حضور علماء شیعه در عرصه حکومت، رویکرد شرح‌نگاری کتاب‌های حدیثی به ویژه "الکافی" مرحوم کلینی، حضور نحل‌های علمی در این عصر و... در این توجه نقش مهمی داشته‌اند. اما در قرن ۱۲ هجری قمری، توجه علماء به بحث پیرامون این آموزه به طور مقطعی رو به کاهش نهاد که می‌توان ریشه در تحولات سیاسی اواخر حکومت صفوی و اشباع علمی قرن ۱۱ نسبت به بحث‌های علمی باشد. با این وجود، تنها علمای اخباری که در این عصر حضور داشتند، به تعریف و شرح انگاره بداء پرداختند.

سده ۱۳ قمری تا عصر حاضر، این بحث به طور کامل رو به رشد فزاینده نهاد؛ به نحوی که در قرن معاصر با تألیف کتاب‌هایی از سوی ۱۰۳ اندیشمند شیعه، بیشترین توجه به جنبه‌های مختلف علمی این آموزه شده

است که به طور کلی مدیون عواملی همچون: وجود حکومت‌های شیعی، حضور علما در مناسبات سیاسی، توجه به شرح و تعلیقه و تقریر کتاب‌های حدیثی و فلسفی و اصولی، رشد صنعت چاپ و سهولت در نشر و نگهداری کتاب، رشد علم و تولد شاخه‌ها و رشته‌های جدید علمی و رشد ارتباطات و... می‌باشد.

معنای مصطلح بداء در تألیفات شیعه

با توجه به آثار موجود و در دسترس، نخستین کتابی که بخش مستقلی در خصوص انگاره بداء آورده است و موجب شد تا در سده‌های بعدی مورد توجه شارحان و حاشیه‌نویسان نیز قرار گیرد، کتاب الکافی تألیف مرحوم کلینی (۳۲۵هـ.ق) از مکتب قم است. جناب کلینی با رویکرد نقلی به این آموزه، ۱۶ حدیث درباره انگاره بداء آورده (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۴۹) ولی تعریف مستقلی در خصوص آن ارائه نکرده است.

در همین سده (چهارم) نخستین تعریف از معنای مصطلح بداء، توسط شیخ صدوق (۳۸۱هـ.ق) از مکتب قم مطرح گردید. ایشان با توجه به احادیث و روایات، بداء را به نقض یک واقعه یا حکم که در خارج محقق شده، توسط واقعه یا حکم دیگر (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳۵ و ۱۴۱۴: ۴۰ و ۱۳۹۵: ۱/ ۸۹) تعریف نموده که حاکی از اعم بودن جریان بداء در تشریحات و تکوینات می‌باشد. ایشان علت این تغییر را تناسب واقعه دوم با مصالح بندگان دانسته است (صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳۵).

قرن چهارم با رویکرد نقل‌گرای اندیشمندان شیعه همان امتداد جریان نص‌گرایی در کلام شیعه از زمان حضور امامان علیهم السلام به ویژه در دوره امام رضا علیه السلام به بعد می‌باشد و در عصر غیبت نیز این شیوه تا زمان شیخ مفید بر تفکر شیعه حاکم بوده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷۰). در این رویکرد کلامی، افراد سعی بر آن داشته تا در استنباط، تعریف، تبیین و پاسخ به مسائل اعتقادی؛ بیشتر از آیات و روایات به جای دلیل و برهان عقلی استفاده نمایند، (مارتین مکدرموت، ۱۳۶۳: ۴۸۵) و در تصنیف آن را مقدم می‌دانستند (صدر، ۱۳۹۵: ۸۱). تأثیر جریان تاریخی نقل‌گرایی در تعریف و تبیین مسئله بداء سبب تشابه تعریف آن با محوریت روایات شده و در ادوار بعدی تاریخ، با تکرار نص‌گرایی از سوی برخی اندیشمندان شیعه به ویژه شارحان کتاب‌های روایی و اخباریون، سبب تقریب در همسانی تعریف بداء گردید.

در سده پنجم نظرات شیخ صدوق توسط شیخ مفید (۴۱۳هـ.ق) از مکتب بغداد در کتاب تصحیح اعتقادات الامامیه مورد واکاوی قرار گرفت که از جمله آن مسئله بداء بود. ایشان بداء را تحقق امر خارجی از سوی خداوند، خلاف محاسبه و ظن مردم معرفی نمود (مفید، ۱۴۱۳: ۶۶) و علت تحقق بداء را به خطا رفتن زعم و گمان مردم دانست. در این معنا برخلاف تعریف گذشته، دو امر الهی با یکدیگر در خارج مخالفت نمودند؛ بلکه صرف به خطا رفتن محاسبه و گمان مردم سبب این ظهور برای آنها گردید. با این وجود ایشان منشأ پیدایش محاسبه و گمان مردم را، موردی معرفی نکرده است که از جمله آن می‌تواند اخبار

ملائکه و پیامبران علیهم السلام باشد که در روایات مورد اشاره قرار گرفته است. (مفید، ۱۴۱۳: ۶۷) از سوی دیگر ایشان در کتاب «اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات» آنچه را که شیخ صدوق نسبت به نسخ از مصادیق بداء می‌دانسته را هم‌سنگ و مترادف با آن قرار داده (مفید، ۱۴۱۳: ۸۰) که با توجه به تعریف ایشان از بداء، دایره نسخ نزد ایشان توسعه یافته و شامل شرعیات و تکوینیات می‌گردد.

در همین سده (پنجم) شاگردان شیخ مفید تعریف‌های متفاوتی از بداء را بیان نمودند. سید مرتضی (۴۳۶ه.ق) احادیثی که در این باب از سوی ائمه اطهار علیهم السلام وارد شده را اخبار آحاد دانسته که اعتقادی را ثابت نمی‌کند و از این روی منکر اعتقادی برای بداء شده است (سید مرتضی ۱۴۰۵: ۱، ۱۱۷)، ایشان با حمل این لفظ در معنای نسخ شرایع، آن را خوانش دیگری از معنای حقیقی نسخ (به معنای اخص) دانسته است. ابوالصلاح حلبی (۴۴۷ه.ق) بداء را در معنایی جامع از نسخ دانسته که با تغییر مصلحت یا مفسده به علت سپری شدن مدّت و یا انقضای آن پدید می‌آید. (حلبی، ۱۴۰۴: ۱۶۴) توسعه معنای نسخ نزد شیخ مفید و شیخ طوسی (۴۶۰ه.ق) باعث تشابه دو دیدگاه از این جهت شد؛ ولی تفصیل آنها در جایگاه و علت شکل‌گیری بداء با هم متفاوت است.

شیخ طوسی دو علم برای خداوند در رابطه با بندگان مطرح می‌کند که به هر دو آگاه است؛ لیکن یکی مطلق و دیگری مشروط است. از این روی، رخداد بداء در رابطه با عملکرد انسان (علم مشروط) در عالم ثبوت - در لوح محو و اثبات - رقم می‌خورد. (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۲۸/۱-۴۳۰) محمد کراچکی (۴۴۹ه.ق) بداء را در مقابل نسخ قرار داد که شباهت آنها در وقوع هر دو در امور تشریحی می‌باشد؛ ولی بداء را نقض امر اول به وسیله امر دوم در زمان تحقق فعل و قبل از انجام آن دانسته است. (کراچکی، ۱۴۱۰: ۲۲۶/۱) ایشان با آوردن مثالی بداء را از امور امتحانیّه از سوی مولا نسبت به عبد دانسته است.

این قرن با حضور نمایندگانی همچون: شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی شاهد حضور عقل‌گرایان هم بوده است. رویکرد عقل‌گرایی که در مقابل نص‌گرایی می‌باشد، در کنار توجه به معارف و حیانی، بر نقش قوه عقل نیز در کسب معرفت تأکید دارد و سعی بر آن دارد تا گزاره‌های کلامی را با استدلال‌های عقلانی تعریف و تبیین کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۲۶) از این رو در تبیین و تعریف آموزه بداء، می‌توان سویه‌هایی از تأثیر عقل‌گرایی در بین شیخ مفید و شاگردان ایشان همچون نگاه انتقادی به روایات و تبیین عقلی آن پیدا کرد که در سده بعدی توسط همفکران ایشان مانند خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ه.ق) تکرار شده است. سده ششم و هفتم هر کدام با یک نماینده، مسئله بداء را در مصنّفات خود مورد توجه قرار داده‌اند. معنایی که ابن شهر آشوب (۵۸۸ه.ق) از بداء دارد مشابه تعریف کراچکی؛ اما در حوزه تکوینیات بوده (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۹۴/۲) و خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ه.ق) مانند سید مرتضی اعتقاد به بداء را حاصل اخبار آحاد می‌داند که فقط در یک روایت ذکر شده است. ولی مخالف ایشان آن را حمل بر معنای دیگر

نمی‌کند. (طوسی، ۱۴۰۵: النص/۴۲۱)

با حضور خواجه نصیرالدین طوسی در این قرن، نگاه به مسائل اعتقادی و عقلی از منظر کلامی به سوی فلسفی تحول یافت که در آن به تحصیل معارف حقیقی و اثبات احکام یقینی برای آنچه که موجود است، از راه دلیل و برهان عقلی که به بدیهیات منتهی شود، نگرسته شد. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۱) از این رو دقت در اسباب ایجاد علم، انواع علم الهی و صور علم و همچنین پیوند آن با حسن و قبح عقلی و سایر مباحث، از عوامل تأثیرگذار بر تعریف و تبیین بدهاء در بین خردگرایان فلسفی سده‌های بعدی همچون علامه حلی، ابن ابی‌جمهور احسائی، میرداماد، ملاصدرا و... شده است.

سده هشتم هجری علامه حلی (۷۲۶هـ.ق) از مکتب حلّه، تعریفی مشابه تعریف مرحوم کراچکی ارائه نمود؛ با این تفاوت که صدور امر دوم را همزمان با امر اول دانست که محال می‌باشد (حلی، ۱۹۸۲: ۴۰۱) لذا مخالفت ایشان برخلاف منکران این آموزه، از جهت محال بودن (تناقض) در این آموزه است.

سده نهم هجری یوسف بن احمد ثلاثی (۸۳۲هـ.ق) همانند علامه حلی منکر این آموزه گردید (ثلاثی، ۱۴۲۳: ۷/۱) ولی جناب فاضل مقداد (۸۷۶هـ.ق) از مکتب نجف، با تعریف بدهاء به همان مفاد آیه (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) (الرحمن ۲۹/۵)، آن را مورد اعتقاد همه مسلمانان دانست؛ به صورتی که فردی از ایشان نمی‌تواند منکر آن شود. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۵۰۱) این نحوه تعریف بدهاء پس از گذشت ۳ قرن، نشانگر بازگشت به فضای نقل در تعریف این انگاره می‌باشد که زمینه‌ای نیز برای تعریف نقلی آن توسط اخباریون در سده‌های بعدی بود.

سده دهم هجری که حضور علمایی همچون کفعمی (۹۰۵هـ.ق) محقق کرکی (۹۴۰هـ.ق) شهید ثانی (۹۶۶هـ.ق) مقدس اردبیلی (۹۹۳هـ.ق) و... را در خود داشت- با توجه به تصنیفات موجود- اهتمامی در تعریف بدهاء از سوی ایشان دیده نشده است.

سده یازدهم هجری که شاهد شکل‌گیری نحله‌های مختلف علمی است، عمده مصنفات در این حوزه، توجه به شرح، تقریر و تعلیقه بر کتاب‌ها و منابع و جمع‌آوری نظرات پیشینان بود. معنای مصطلح بدهاء در حلقه اول اخباریون، توسط امین استرآبادی (۱۰۳۶هـ.ق) در شرح خود بر کتاب الکافی، بر پایه تعریف شیخ مفید قرار گرفت؛ با این تفاوت که قید مخالفت واقعه با محاسبه و گمان مردم را معتبر یا لازم ندانست، و از طرفی به آگاهی انبیاء و امامان علیهم السلام از امر اول و اخبار آن به مردم، تصریح کرد. (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۱۲۵)

حضور میرداماد (۱۰۴۱هـ.ق) و شاگردان ایشان در نحله فلسفه مکتب اصفهان، توجه متفاوتی به معنای بدهاء را در این عصر به همراه داشت. میرداماد رساله‌ای با عنوان نبراس الضیاء با موضوع بدهاء نگاشت و در آن به نقد نظر فخر رازی در کتاب «المحصّل» و بیان پاسخ‌های خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب «نقد

المحصّل» پرداخت. ایشان در مسئله بدها پاسخ خواجه نصیرالدین را نپذیرفت و جایگاه بدها را در امور تکوینی، افاضات تکوینیّه، معلومات کوئیّه و زمانیه دانست که همان جایگاه نسخ در امور تشریحی را دارد. از این رو در تفاوت نسخ و بدها، نسخ را بدها تشریحی، و بدها را نسخ تکوینی معرفی نمود (میرداماد، ۱۳۷۴: النص/۵۵) که مورد تأیید شاگردش سید احمد علوی عاملی (۱۰۶۰هـ.ق) در حاشیه بر کتاب الکافی قرار گرفت. (علوی، ۱۴۲۷: ۳۳۸)

صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا (۱۰۴۵هـ.ق) شاگرد دیگر میرداماد در شرحی بر کتاب الکافی، علاوه بر آنکه اخبار این باب را متظافره متکاثره دانسته، تعریف استاد خود شیخ صدوق و هر آن کس که قائل به ترادف و یا مشابهت نسخ و بدها بود را رد کرده و ضمن آن تعریفی همانند امین استرآبادی و شیخ مفید ارائه داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۹۱) که مورد پذیرش فیاض لاهیجی (۱۰۷۲هـ.ق) شاگرد وی و شاگرد دیگر میرداماد در کتاب گوهر مراد (اولین نگارش به زبان فارسی در این حوزه) قرار گرفت. (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۰۹)

ملاصالح مازندرانی (۱۰۸۱هـ.ق) شاگرد مجلسی اول از مکتب اصفهان، بدها را همان معنای نزد شیخ مفید در کتاب تصحیح اعتقادات الامامیه معرفی کرده است. (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۴/ ۳۱۶) همچنین لغت‌شناس مشهور مرحوم طریحی (۱۰۸۷هـ.ق) نیز تعریف خود را از بدها، مطابق تعریف شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات (مفید، ۱۴۱۳: ۸۰) مبنی بر هم‌سنگ بودن نسخ و بدها، ذکر کرده است. (طریحی، ۱۴۱۶: ۴/ ۱)

سید احمد علوی عاملی (علوی، ۱۴۲۷: ۳۳۸)، شریف شیرازی (۱۰۸۱هـ.ق) (شریف شیرازی، ۱۴۳۰: ۶۱۶) و ملاخلیل قزوینی (۱۰۸۹هـ.ق) (قزوینی، ۱۴۲۹: ۲/ ۴۰۸) در شرح خویش بر الکافی باور بدها را بر پایه معنایی مرکب از نظر شیخ مفید و میرداماد تعریف کرده‌اند؛ ولی آن را در اثر عدم تقید امور عالم نفس الامر (ثبوت) به زمان و تقیید آن به زمان در عالم خارج (اثبات) دانسته‌اند که بر اثر تطبیق عالم ثبوت بر اثبات، فعل جدید مخالفت با فعل دیگر نکرده و فقط زمان تحقق‌ها جابه‌جا می‌شود. از این روی برای مردم بدها رخ می‌دهد. در این میان شریف شیرازی با صادق دانستن بدها نسبت به مخالفت واقع با گمان برخی از مردم، تعریف خود را متمایز کرده است. (شریف شیرازی، ۱۴۳۰: ۶۱۶)

در همین عصر مرحوم ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۹۰) بدها را در عدم ثبت در لوح محفوظ و یا مخالفت لوح محو و اثبات با لوح محفوظ می‌داند که سبب آن نیز عدم تناهی (عدم تفصیل) امور قبل از تحقق آنها در خارج می‌باشد. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/ ۵۰۷) مطابق این تعریف بدها در عالم نفس الامر (ثبوت) دائماً در حال رخ دادن است و به علت عدم اطلاع ملائکه و پیامبران علیهم السلام از امر دوم (قضای

حتمی) موجب مخالفت خبر آنها با واقع می‌شود.^۱ این معنا از بدهاء به بیان دیگری مورد تأیید مجذوب تبریزی (۱۰۹۳) در حاشیه خود بر کتاب الکافی قرار گرفته است. رفیع‌الدین محمد جیلانی شاگرد شیخ بهائی و فیض کاشانی نیز در شرح خود بر الکافی، خارج شدن امور از اسباب عادی خود به علت مصلحت وجودی توسط خداوند را بدهاء دانسته است؛ که گاهی برای بندگان آشکار می‌شود. (جیلانی، ۱۴۲۹: ۴۵۷/۱) بدرالدین عاملی شاگرد دیگر شیخ بهائی در حاشیه خود بر کتاب الکافی، بدهاء را مطابق با تعریف فاضل مقداد (قرن ۹) تعریف کرده است.

سده دوازدهم هجری رویکرد به این باور دینی به طور کامل - با اندکی تسامح - توسط علمای اخباری صورت گرفت؛ ولی نگرش جدیدی در تعریف را با خود به همراه نداشت. تعریف سیدهاشم بحرانی (۱۱۰۷هـ.ق) و سید نعمت‌الله جزائری (۱۱۱۲هـ.ق) همانند تعریف امین استرآبادی و تعریف محمدباقر مجلسی (۱۱۱۰)، همانند تعریف فاضل مقداد و معنای بدهاء نزد محمد قمی مشهدی (۱۱۲۵هـ.ق) نیز مطابق معنای ابوالصلاح حلبی بود.

در سده سیزدهم هجری با دفاع وحید بهبهانی (۱۲۰۵هـ.ق) از اصول، عصر احیاء دوباره اصول شناخته شد که همانند گذشته، رابطه بدهاء با بحث اصولی نسخ، موجب پرداختن به این آموزه توسط اصولیون در این عصر و سده‌های آینده شد. لیکن تعریف و نگرش جدیدی را به همراه خود نداشته است. تعریف بدهاء در نظر وحید بهبهانی (۱۲۰۵هـ.ق) (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۱۷۹)، موسوی قزوینی (۱۲۹۷هـ.ق) (موسوی قزوینی، ۱۲۹۹: ۸۷/۱) و احمد نراقی (۱۲۴۵هـ.ق) (نراقی، بی‌تا: ۲/۴۶۲) مشابه تعریف شیخ مفید است. تعریف بدهاء نزد سید عبدالله شبر (۱۲۲۰هـ.ق) (شبر، ۱۴۲۴: ۱/۱۱۲) در رویکرد کلامی خود نیز همان تعریف شیخ طوسی و تعریف آن نزد میرزای قمی (۱۲۳۱هـ.ق) (میرزای قمی، بی‌تا: ۳/۲۱۴) در اصول خود همانند جناب میرداماد در جهت مشابهت بدهاء با نسخ است و تعریف سید حسین بروجردی (بروجردی، ۱۴۱۶: ۱۳۳/۴)، همانند تعریف فاضل مقداد از این آموزه می‌باشد.

این عصر شاهد استقرار نحلّه شیخیّه در ایران بوده که در دو گروه شیخیّه آذربایجان و شیخه کرمان فعالیت می‌کردند. محمدباقر حائری اسکوئی (۱۲۵۵هـ.ق) (حائری اسکوئی، ۱۴۲۴: ۳۶) رئیس شیخیّه آذربایجان و محمدکریم خان کرمانی (۱۲۸۸هـ.ق) (کرمانی، بی‌تا: ۱/۷۰) رئیس شیخیّه کرمان، بدهاء را مشابه مرحوم استرآبادی و فیض کاشانی تعریف کردند.

سده چهاردهم (با ۳۹ اندیشمند) و سده پانزدهم هجری قمری (تاکنون با ۱۰۳ اندیشمند)، در این حوزه آثار زیادی را در غالب کتاب پدید آورده و به تعریف بدهاء پرداخته است. تعاریف این دو قرن (به جزء یک مورد) بازنویسی و یا ترکیبی از تعریف‌های پیش از خود است که تغییر نگرشی به این آموزه نداشته است. از

این روی به ذکر تعریف بدهاء توسط آل شیخ راضی (۱۴۰۰ه.ق) که تنها رویکرد متفاوت در این دو قرن بوده اکتفا می‌شود. ایشان بدهاء را به آشکار شدن چیزی توسط خداوند که در ابتداء پیامبر و یا ولی خود را امر به عدم اظهار آن نموده تعریف کرده است. تفاوت این تعریف با تعریف جناب استرآبادی و صدرالدین شیرازی و فیض کاشانی در نهی خداوند از اخبار چیزی که واقع می‌شود است؛ در حالی که مطابق بقیه تعاریف، پیامبران و امامان علیهم السلام به آنچه واقع می‌شود علم ندارند. همچنین در قرن حاضر علاوه بر مشابهت نحوه تعریف بدهاء با سده چهاردهم، رویکرد شماری از آثار در بحث تعریف بدهاء، اکتفاء به معنای مجازی آن می‌باشد.

تطوّر تدریجی معنای بدهاء حاکی از تغییر معنای این آموزه در بازه زمانی سده چهارم تا دوازده هجری است که قرن پنجم و قرن یازدهم بیشترین تحوّل نگرشی در تعریف‌ها را با خود داشته است. حضور بزرگان نحله‌ها و گروه‌های مختلف در عین عدم تعصب علمی در تعریف بدهاء، موجب اشباع در تعریف این آموزه از منظرهای گوناگون شده است؛ به نحوی که از سده سیزدهم تا عصر حاضر، تعریف جدید و قابل توجه (جز یک مورد) وجود نداشته است.

معنای مصطلح بدهاء مطابق رویکرد جدید

رویکرد جدید به تعریف انگاره بدهاء در دو قرن اخیر در عین کثرت آثار اندیشمندان، بازنویسی و یا انضمام تعریف‌های سابق به یکدیگر و مشارکت مؤلفه‌های گوناگون در تعریف بدهاء بوده است. بخش گسترده توجه به تعریف پیشینیان در همه عصرها که مورد قبول پسینیان قرار گرفته است (به ترتیب میزان تکرار و مؤلفه آنها) به شرح ذیل می‌باشد:

امین استرآبادی (۳۸ بار) شامل: ظهور تقدیر و اراده خداوند در قالب امر دوم، مخفی بودن آن برای مردم، آگاهی ملائکه و انبیاء علیهم السلام و اخبار آنها از امر اول. شیخ مفید (۳۱ بار): ظهور امری از جانب خداوند، مخفی بودن و مخالفت آن با محاسبه و گمان مردم، ترادف بدهاء با نسخ.

شیخ طوسی (۲۳ بار): تأثیر گفتار و عملکرد بنده در تقدم و تأخر امور و سرنوشت خود و عالم، مشروط یا مطلق بودن تحقق امور.

فاضل مقداد (۲۳ بار): تجدید اراده و مشیت و قدرت برای خداوند به طور مستمر، تأخیر و تقدیم امور و یا محو و اثبات آنها مطابق با مشیت خداوند (مفاد آیات قرآن).

فیض کاشانی (۲۱ بار): ظهور امری از جانب خداوند که در لوح محفوظ ثبت شده، تخلف لوح محو و اثبات با لوح محفوظ، نقش‌گیری پیوسته امور با عوامل آنها در لوح محو و اثبات، حکومت علم یا اراده خداوند بر علم و یا اراده دیگرش.

میرداماد (۱۴ بار): بداء در تکوینات مانند نسخ است در تشریحات.

معنای پیشنهادی مصطلح بداء در این نوشتار با توجه به رویکرد جدید و در ترکیب مؤلفه های فوق با یکدیگر و اعمال ملاحظاتی در اضافه کردن و حذف برخی موارد تعریف است که نتیجه آن، تعریف بداء طی دو مرحله که در مرحله دوم از دو سطح برخوردار می باشد، مطابق ذیل است:

مرحله یکم: بداء در عالم ثبوت (نفس الامر) به این معناست که خداوند عالم به تمام وقایع و اتفاقات بوده و قدرت محو، اثبات و تغییر در امور تکوینی را داراست. از این رو موارد مشروط (غیر محتمم) که در رابطه با عملکرد مخلوق (دعا، صلح رحم و...) است را در لوح محو و اثبات ثبت کرده و آنچه از این موارد محو، اثبات و یا تغییر میباید و سرانجام با تحققش آشکار می شود را علم دارد. مرحله دوم: بداء در عالم اثبات (خارج):

بداء در سطح شخصی: اطلاع ملائکه، اولیای الهی از لوح محو و اثبات به هر طریقی (چه آگاهی خود ایشان و چه اخبار از آن توسط خداوند) نسبت به اثبات، محو و تغییر در امور تکوینی و سپس ظهور مخالفت آنچه محقق می شود با آگاهی اولیّه.

بداء در سطح عمومی: مخالفت واقعه خارجی با محاسبه غالب مردم و یا مخالفت آن با اخبار منبع صادق نسبت به اثبات، محو و تغییر در امور تکوینی است؛ به نحوی که نتوان علت دیگری جز تغییر در مشیت الهی و آشکار شدن تغییر از سوی خداوند برای آن پیدا نمود.

توجه به تعریف هایی که از معنای بداء شده است نشان دهنده توزیع این دو مرحله در بین تعریف ها می باشد؛ به نحوی که برخی بداء را به مرحله اول معنا نموده اند و بحثی از تحقق بداء در مرحله دوم ننموده اند؛^۱ و برخی بالعکس تعریف کرده اند. بررسی ها حکایت از آن دارد که از بین این دو گروه، استقبال اندیشمندان متأخر و معاصر از گروه دوم و همچنین رخداد بداء در سطح عمومی بیشتر است.

نکات تکمیلی در تعریف بداء

این نکات در دو بخش می باشد :

یکم: بیان تفاوت بداء با معانی نزدیک به آن (ایجاد مانعیت).

دوم: مشارکت دادن و تأمل در برخی از قیده های تعریف (ایجاد جامعیت).

یکم: بیان تفاوت بداء با معانی نزدیک به آن

در تعریف هایی که از آموزه بداء شده، برخی از معانی بداء مترادف با «نسخ» و «قضا و قدر» می باشد. بیان تفاوت ذیل میان بداء با این آموزه ها، نشانگر قسم جداگانه ای از حضور این آموزه در کنار آنها در معارف

۱. همچنین در بین آثار، جناب آقای موسوی بحرانی محرقی در کتاب بحث حول بداء متذکر این دو نحو تعریف مختلف در میان اندیشمندان شده اند. جهت اطلاع بیشتر: (موسوی بحرانی، ۱۹۸۷: ۱۸)

اسلامی می‌باشد.

الف) تفاوت بدهاء با نسخ

معنای مصطلح نسخ، تغییر حکم شرعی (منسوخ) به وسیله حکم جدید (ناسخ) از سوی خداوند بعد از عمل کردن به منسوخ می‌باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹/ ۲۳۸ و خوئی، ۱۴۲۲، ۴/ ۴۷۶) که قرآن کریم ضمن تصریح به آن (سوره بقره ۲/ ۱۰۶)، مصادیقی همچون تغییر قبله مسلمانان از بیت المقدس به سوی کعبه (سوره بقره ۲/ ۱۴۴) را برای تحقق نسخ ذکر کرده است. مطابق تعریف‌های بدهاء، علمایی همچون شیخ مفید (در کتاب اوائل المقالات) (مفید، ۱۴۱۳: ۸۰) و سید مرتضی، نسخ را مترادف با بدهاء دانستند که مورد انتقاد از سوی سایرین قرار گرفته است. صدر المتألهین دو ایراد در این رابطه مطرح می‌کند:

در نسخ به مقتضای حکم منسوخ و ناسخ دو زمان وجود دارد.

وحدت فعل در نسخ، وحدت نوعی مبهمی است که تکثر و تجدد یا استمرار در آن راه دارد، در حالی که وحدت فعل در بدهاء، وحدت عددی شخصی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۴/۴)

عصار نیز در تفاوت آموزه نسخ با بدهاء می‌نویسد که تحقق نسخ، مشروط به عمل مکلف به مدلول منسوخ است؛ لذا به علت اتمام زمان منسوخ، دیگر اقتضایی در منسوخ برای عمل وجود ندارد؛ بدین معنا که دیگر نماز به سوی بیت المقدس پس از اتمام زمان حکم ملاکی ندارد یا دیگر صدقه به خاطر سؤال از نبی صلی الله علیه و آله حکمی ندارد. ولی در بدهاء علاوه بر آنکه شرط عمل وجود نداشته، اساساً اقتضای آن تام و توجه به طرف مقصد خاص، دارای مصلحت است و بدهاء در آن به این صورت است که از آن مقصد، به مقصد دیگر محوّل و منصرف شود. به عبارت دیگر جهت حکمت تغییر یافته نه آنکه اصل حکمت و مصلحت فانی شده باشد. (عصار، ۱۳۵۰: ۶۲ - ۶۳)

با فرق ماهوی دو آموزه نسخ و بدهاء، دیدگاههای شیخ صدوق و شیخ طوسی - بر مبنای اعم بودن بدهاء از نسخ و قرار گرفتن نسخ به عنوان مصداق بدهاء - نیز مورد پذیرش نبوده و همچنین مشابهت بدهاء در تکوینیات با نسخ در شریعات که از سوی محقق داماد مطرح شد، صحیح نمی‌باشد. (عصار، ۱۳۵۰: ۶۲ - ۶۳) از این روی، مشابهت نسخ با آموزه بدهاء تنها ریشه در نمایش قدرت مطلقه الهی (سوره بقره ۲/ ۱۰۶) در ایجاد تغییرات دارد که مطابق با مصلحت نوع بشر رقم می‌خورد.

ب) تفاوت بدهاء با قضا و قدر

کاربست واژگانی (بدهاء/له) در احادیث نبوی منابع اهل سنت^۱ در جهت برونرفت از استحاله حمل معنای لغوی آن بر خداوند، موجب تفسیر آن به معنای قضای الهی بوده است (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۵۰۲/۶ و ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۱/ ۵۵-۵۷) که از برخی تعاریف اندیشمندان شیعه این حمل بدهاء بر قضا الهی نیز احساس

۱. عن ابی هریره عن رسول الله: إن ثلاثة فی بیتی اسرائیل آبرص و أقرع و أعمی بدأ لیله أن یتبلیهم. ر.ک: (بخاری، ۱۴۲۲: ۴/ ۱۷۱ ح ۴)

می‌شود.^۱ همسان‌پنداری واژه بدهاء و قضای الهی با بیان نقدهایی از سوی برخی علماى امامیه رو به‌رو گردید. صدرالمতألّهین در این خصوص بر آن است که قضای الهی به همه امور تعلّق گرفته است؛ حال آنکه بدهاء در همه جا رخ نداده و فقط در اموری که اراده جدیدی متمایز از اراده گذشته واقع شود بدهاء می‌باشد. در نتیجه کاربست این لغت نزد عرب زمانی است که برای فرد خلاف آنچه را که محاسبه می‌کرده آشکار گردد. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۴/۴)

در تقسیم قضای الهی به امور محتوم و غیر محتوم، جایگاه بدهاء در ارتباط با قضای الهی در امور غیر محتوم مانند: میزان عمر (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۹)، وعیدهای الهی (حر عاملی، ۱۴۱۸: ۲۲۶/۱)، زمان رخداد جریانی (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴/۱۱۳) رقم می‌خورد، زیرا جایگاه مقدرات غیر حتمی، لوح محو و اثبات است که بازگشت آن به علم فعلی خداوند می‌باشد، پس قابل تغییر است (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۹۰/۱). در امور محتوم مانند: وعده‌های الهی (سوره روم ۶/۳۰)، خیر از انتخاب شخص به عنوان پیامبر و امام (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۹)، اصل رخداد قیامت (سوره آل عمران ۹/۳) و ظهور (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۲/۲۵۱) که جایگاه آن لوح محفوظ می‌باشد، مطابق با آیات و روایات، بدهاء جایگاهی ندارد. رسالت بدهاء نزد امامیه با توجه به اسبابی مانند دعاء، صلّه رحم، احسان و... (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۲/۴) در جهت تغییر قضای غیر محتوم الهی به قضای دیگر و ایفای نقش انسان در سرنوشت خود می‌باشد.

ج) مؤیدات تفاوت بدهاء با نسخ و قضاء الهی

در کنار دلایل مطرح شده، مؤید تفاوت بدهاء با دیگر آموزه‌های اسلامی (به ویژه نسخ و قضا) موارد ذیل را می‌توان برشمرد:

بیان موضوعات و مسائل بدهاء به گونه متفاوت از نسخ و قضا و قدر.

تأکید بر این لفظ و کلمات همسان آن مانند: محو و اثبات، صرف، یُقدّم ما یشاء و یؤخّر ما یشاء و... در روایات.

عدم ذکر مشابهت بدهاء با نسخ، قضا و قدر در روایات، با اینکه این دو جریان در زمان حضور ائمه علیهم السلام نیز مطرح بوده‌اند.

توصیه ویژه بر به کار بردن «ان شاء الله» در پیشبینی وقایع کارها، در حالی که این الفاظ در نسخ و قضا جایگاه ندارد.

انکار این آموزه توسط برخی اندیشمندان در عین باور به نسخ، قضا و قدر.^۲

۱. اندیشمندانی مانند: آصف شیرازی، احمد نراقی، سید عبدالاعلی موسوی سبزواری و...

۲. افرادی مانند: علامه حلی، یوسف بن احمد ثلانی، مدرسی طباطبائی و...

دوم: مشارکت دادن و تأمل در برخی از قیدهای تعریف

بنای تعریف در این مقاله به ترکیب مؤلفه‌هایی که مورد توجه بیشتر اندیشمندان می‌باشد قرار گرفته است؛ ولی این تعریف در جهت جامعیت و مانعیت که میزان در بررسی یک تعریف قرار می‌گیرد (مظفر، بی‌تا: ۱۱۶/۱) نیاز به اضافه کردن کلمات و تأمل در برخی دیگر از کلمات دارد. به کارگیری کلمات (مخالفت و واقعه با اخبار منبع صادق) در تعریف و تأملی در قید (ظهر منه) که در تعریف شیخ مفید و سایرین آمده و در تعریف این پژوهش از آن استفاده شده، با توضیحات ذیل ضروری است.

الف) مخالفت واقعه با اخبار منبع صادق

بداء (در مرحله اثبات) تنها به مخالفت واقعه خارجی با محاسبه غالب مردم گفته نمی‌شود، بلکه مطابق گزارش‌های پیرامون بداء، در صورت اخبار منبع صادق - شامل خبر وحی، خبر انسان معصوم، خبر انسان مورد اطمینان - از آینده که مخالف آن واقعه خارجی رخ نماید را هم شامل می‌شود. در ذیل به برخی از این گزارش‌ها اشاره می‌شود:

کلینی به سند خود از پدر زکریا بن محمد که او از عمرو و نقل می‌کند که امام باقر علیه السلام در حکایت مهمانان حضرت لوط علیه السلام فرمودند که: حضرت لوط از ملائکه درخواست کرد که وعده عذاب را در همان شب محقق کنند و علت آن را نیز ترس از تحقق بداء از جانب خداوند دانست که با پاسخ ملائکه مواجهه گردید: «موعد آنها صبح است؛ آیا صبح نزدیک نیست؟ (هود ۸۱/۱۱؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۵/۵۴۵).

صدوق در امالی خود از ابی بصیر نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام در حکایت زمانه حضرت عیسی علیه السلام فرمودند: زنی را به منزل شوهر می‌بردند، حضرت فرمود: امشب عیسی دارند و فردا عروس خواهد مرد! چون فردا شد زن نمرد که موجب تعجب همگان گردید. به حضرت عیسی علیه السلام خبر دادند. حضرت به خانه زن رفت و پس از تحقیق و پرسش مشخص شد که شب گذشته عروس صدقه‌ای داده و بلا از وی دفع شده، سپس حضرت فرش محل عروس را بلند کرد و زیر آن مار افعی دیده شد. (صدوق، ۱۳۷۶: ۵۰۰)

وجود این احادیث و روایات دیگر (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴/۹۴) سبب شده تا برخی از اندیشمندان، این قید را در تعریف بداء استفاده نمایند: محمدامین استرآبادی، صدرالمتألهین، فیض کاشانی، محمدباقر مجلسی، محمدحسین آل کاشف الغطاء، ضیاء عراقی.

منبع صادق برای خبر دادن از آینده، باید نزد مردم به نحوی ارتباط با خالق داشته باشد تا در صورت مخالفت واقعه با اخبار وی، این تغییر مستند به مشیت الهی شده و فرد دروغگو خوانده نشود. احادیث امامیه نحوه رخداد بداء در اخبار منبع صادق را اینگونه بیان می‌کنند که برای خداوند متعال در ارتباط با ملائکه و انبیاء و ائمه دو نوع علم است: یک نوع علمی که خداوند ایشان را از آن علم آگاه می‌کند (علم عام) و یک

نوع علم دیگر که فقط نزد خداوند می‌باشد (علم خاص) (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۰۹) و در مواردی با درخواست خود ایشان (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۶۴۰) از آن با خبر می‌شوند. (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۱۲) این منظور توسط متکلمین اینگونه توضیح داده شده که مُخْبِر به امری که در لوح محو و اثبات یا علم قدر مشاهده می‌کند خبر می‌گوید. وقتی آنچه در لوح محفوظ مرقوم شده محقق می‌شود ایشان با مخالفت واقعه با لوح محو و اثبات پی به قضای محتوم آن امر می‌برند. (خاتمی، ۱۳۷۰/ ۷۶)

حضور قید مخالفت واقعه خارجی با اخبار منبع صادق در کنار این مخالفت با محاسبه اغلب مردم در تعریف (سطح عمومی در مرحله دوم) دو منشاء برای پیدایش بداء را بیان می‌کند. از این رو در جریان بداء در مورد اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام که برخی این بداء را در اندیشه مردم و برای مردم دانسته‌اند و برخی آن را برای حضرت در جهت زمان مرگ اسماعیل (اشعری قمی: ۱۳۶۰، ۲۲۰)، مشخص می‌شود که دو بداء در این جریان رخ نموده است. (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۱)

(ب) تأملی در قید (ظهر منه)

معنای (آشکار شدن از جانب خداوند) که شیخ مفید و سایرین با کلمه ظهر منه (مفید، ۱۴۱۳: ۶۵) یا (اظهار عن الله) (اشعری قمی: ۱۳۶۰، ۲۱۱) در تعریف خود آورده‌اند به سبب حفظ معنای مجازی بداء در ترکیب (بداء لله) می‌باشد؛ لیکن آشکار شدن تغییرات از سوی خداوند زمانی رخ می‌دهد که این تلقی از سوی انسان باشد؛ تا همسو با هدف بداء مردم سبب دیگری جز اراده و خواست خداوند برای آن سراغ نداشته و این تغییرات را مستند به خواست خداوند بدانند.

این گفتار به این معنا نیست که انسان در سرنوشت خود نقشی نداشته باشد؛ بلکه خواست و مشیت الهی در سیر نظام اسباب و مسببات در جایگاه فعال نسبت به عملکرد فرد و جامعه در سرنوشت خود داشته که مقتضی انتخابگری انسانها در سرنوشت خود می‌باشد. به بیان دیگر درک انسان از پیامدهای اختیار و عملکرد خود و جامعه یا دریافت عوامل دیگر، سبب می‌شود تا پیشبینی از اتفاقات پیشروی خود داشته باشد. در نتیجه برای رهایی از آنها و ایجاد تغییر (بداء) در این سیر طبیعی، به آموزه‌های بداء مانند دعا، استغفار و... روی بیاورد که موجب می‌شود تا از یک سنت الهی که برداشت انسان از عملکرد خود است، به سنت دیگر الهی که تغییر سرنوشت در پی دعا و پشیمانی باشد برسد. از این رو بداء رسالت خود را در مبارزه با جبر به علت انتخابگری انسان و مقابله با تفویض به علت تغییر در مشیت‌های الهی دارد. (مولایی نیا همدانی، ۱۳۷۸: متن ۱۵۳) نمونه تاریخی_ قرآنی سنت الهی بداء، توجه قوم حضرت یونس علیه السلام به نشانه‌های عذاب الهی در پی گناه و فساد ایشان و برداشته شدن عذاب توسط خداوند و رخداد بداء به علت قبول پشیمانی و توبه آنها بوده است. (یونس ۹۸/۱۰)

نتیجه گیری

پژوهش در حوزه‌های مختلف آموزه‌ بداء در گرو تعریف جامع این انگاره از نگاه تمامی رویکردهای علمی به این آموزه است. پیشنهاد این مقاله برای دستیابی به تعریف جامع، بررسی آثار اندیشمندانی بود که با گرایش‌های مختلف علمی، به تعریف این آموزه در کتاب‌های خود پرداخته‌اند. بررسی ۱۸۰ اثر قابل دستیابی که در قالب کتاب و به طور مستقل این آموزه را معرفی کرده‌اند، گواه از تفاوت‌هایی در تعریف‌ها داشت که می‌توانست متأثر از فضای تاریخی در تصنیف این آثار باشد. از این‌رو بررسی تاریخی حضور این آموزه در سده‌های مختلف و یافت تکرار نامنظم تعریف بداء، باعث شد که این مقاله در رهیافتی تازه و با الهام از رویکرد جدید، از مسیر استخراج مؤلفه‌های مهم و پرتکرار از میان تعریف‌ها، تعریف جامعی از بداء طی دو مرحله که مرحله دوم آن از دو سطح برخوردار است ارائه دهد. تکمیل تعریف بداء تا رساندن آن به تعریفی که جامع و مانع باشد، لازم به زدودن برخی از پندارها مبنی بر مشابهت آموزه بداء با نسخ، قضا و قدر و همچنین اضافه نمودن برخی از قیده‌ها همچون اخبار منبع صادق و تلقی تحقق بداء توسط خداوند (ظهر منه) در تعریف بود.

منابع

قرآن کریم

- ابن اثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکرّم المعروف، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طنّاحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م.
- ابن الاثیر الجزری، علی بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، بیروت، المكتبة العلمیة، ۱۳۹۹ق.
- عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۹.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار البیدار للنشر، ۱۳۶۹.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم المقاییس اللغة، محقق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، محقق جمال‌الدین میردامادی، بیروت دارالفکر، ۱۴۱۴.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- استرآبادی، محمدامین، الحاشیه علی اصول الکافی، تحقیق مولی خلیل قزوینی و علی فاضلی، قم، دار الحدیث، ۱۴۳۰.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۰۹.
- آل‌شیخ راضی، محمد طاهر، بداية الوصول فی شرح کفایة الاصول، قم، دارالهدی، ۱۴۲۶.

- جوادی آملی، عبدالله، دین‌شناسی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
- بحرانی، سیدهاشم، مدینه معجز الأئمة الاثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳.
- بخاری، محمد بن مسلم، صحیح بخاری، محقق ظهیر بن ناصر، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲.
- برنجکار، رضا؛ غلامی، اصغر، «تحلیل و تبیین مسئله بدهاء از دیدگاه فیض کاشانی»، کلام اسلامی، دوره ۲۵، شماره ۹۸، ۱۳۹۷.
- بروجردی، سیدحسین، تفسیر الصراط المستقیم، غلامرضا مولانا بروجردی، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶.
- بهیانی، وحید، الفوائد الحائریه، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵.
- پای‌برجای، رمضان، «سیر تطوّر معرفتی مسئله بدهاء نزد متکلمان شیعه و تحلیل آن همراه با پاسخ به شبهات»، رساله دکتری، دانشگاه معارف اسلامی، گروه مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام، ۱۳۹۵.
- تبریزی، میرزاجواد، درس فی مسائل علم الأصول، قم، دار الصدیقه الشهیده سلام الله علیها، ۱۳۸۷.
- ثلاثی، یوسف بن احمد، تفسیر الثمرات الیانه و الاحکام الواضحه القاطعه، صعده، مکتبه التراث الاسلامیه، ۱۴۲۳.
- جزایری، نعمت‌الله بن عبدالله، انوار النعمانیه، بیروت، دارالقاری، ۱۴۲۹.
- جیلانی، رفیع‌الدین محمد، الذریعة إلى حافظ الشریعة، محمد حسین درایتی، قم، دارالحديث، ۱۴۲۹.
- حائری اسکوتی، میرزا محمدباقر، الرساله البدائیة، تحقیق شیخ عبدالمنعم العمران، بیروت مؤسسه المصطفی «ص» لاحیاء التراث، ۱۴۲۴ - ۲۰۰۲.
- حر عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی اصول الأئمة (تکملة الوسائل)، محقق محمد بن محمد قائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸.
- حسینی زبید، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق علی هلالی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضی، عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول، قم، کتابفروشی فیروزآبادی، ۱۴۰۰.
- حلبی، ابوالصلاح، تقریب المعارف، قم، انتشارات الهادی، ۱۴۰۴.
- حلی، حسن بن یوسف، نهج الحق و كشف الصدق، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۲.
- خاتمی، احمد، فرهنگ علم کلام، تهران، نشر صبا، ۱۳۷۰.
- خفاجی، احمد بن محمد، شفاء الغلیل فی ما فی کلام العرب من الدخیل، تصحیح محمد کشاش، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
- خوئی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الأصول، علی هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۱۹.

_____، محاضرات فی الاصول الفقه، تقریرات محمد اسحاق فیاض، قم، مؤسسه احیاء، بی‌تا.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲.
- سبحانی، جعفر، النسخ و البدهاء فی الكتاب و السنة و رساله حول حجیة احادیث و أقوال العترة الطاهرة، بیروت،

دارالهادی، ۱۴۱۸.

سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵.

شبر، سید عبدالله، حق الیقین فی معرفة اصول الدین، قم، انوارالهدی، ۱۴۲۴.

شریف شیرازی (آصف شیرازی)، محمد هادی، الكشف الوافی فی شرح أصول الکافی، علی فاضلی، قم، دارالحديث، ۱۴۳۰.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، قم، شریف رضی، ۱۳۶۴.

شیرازی، صدرالدین محمد، شرح الاصول الکافی، تصحیح محمد خواجهوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ق.

صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، حسن عبدالساتر، بیروت، دارالاسلامیه، ۱۴۱۷.

_____، المعالم الجديده للاصول، تهران، مکتبه النجاح، ۱۳۹۵.

صدوق، محمد بن علی، امالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.

_____، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، انتشارات الاسلامیه، ۱۳۹۵.

_____، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفيد، ۱۴۱۴ق.

_____، التوحيد، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.

صفر، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی الفضائل آل محمد صلی الله علیهم، محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.

طاهری، حبیب الله، «اصل بدها، کاوشی پیرامون حقیقت بدها و دلالت آن»، رشد آموزش معارف اسلامی، تابستان ۱۳۷۸- شماره ۶۳۸.

طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، محقق احمد حسینی اشکوری، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۷۵.

طوسی، محمد بن حسن، العدة فی أصول الفقه، قم، نشر علائقیندیان، بی تا.

طوسی، محمد بن حسن، الغیبه، به کوشش عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق.

طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵.

عصار، محمدکاظم، رسائل وحدت وجود و بدها، حاشیه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه، ۱۳۵۰.

علوی، احمد بن زین العابدین، الحاشیه علی اصول الکافی، حسین اشکوری، قم، دار الحديث ۱۴۲۷.

فاضل مقداد، ابوعبدالله، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، به کوشش قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲.

فانی اصفهانی، سید علی، بدها از نظر شیعه، مقرر: سید محمدباقر بنی سعید لنگرودی، قم، انتشارات امام علی بن ابیطالب، ۱۳۹۴.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹.

- فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، ضیاء الدین حسینی اصفهانی، اصفهان، کتابخانه امیر المومنین، ۱۴۰۶.
- قزوینی، خلیل، الشافی فی شرح الکافی، محمد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹.
- کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، عبدالله نعمه، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰.
- کرباسی، محمد ابراهیم، اشارات الاصول، بی جا، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، انتشارات الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح: زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی الاصول و الروضه، ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲.
- مجدوب تبریزی، محمد، الهدایا لشیعة أئمة الهدی، محمد حسین درایتی و غلامحسین قیصریه، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹.
- مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴.
- کرمانی، محمد کریمخان، ارشاد العوام، بی تا، کتابخانه دیجیتالی سایت کتاب الابرار، قابل دسترسی در <http://www.alabrar.info> شهریور ۱۳۹۸.
- مسعودی، علی بن حسین، اثبات الوصیه للامام علی ابن ابی طالب علیه السلام، قم، انصاریان، ۱۳۸۴.
- مکدموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، مترجم: احمد آرام، تهران، انتشارات تهران، ۱۳۷۲.
- مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۸.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، تحقیق رحمة الله رحمتی اراکی، قم، نشر الاسلامی وابسته به جامعه المدرسین، بی تا.
- مفید، محمد بن نعمان، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- _____، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- مدرسی طباطبائی، حسین، مکتب در فرایند تکامل، مترجم هشام یزدان پناه، تهران، انتشارات کبیر، ۱۳۸۶.
- موحدی لنکرانی، فاضل، تعلیقه کفایة الاصول، قم، نوح، ۱۳۸۵.
- موسوی، سید جمال الدین، «آموزه بدهاء در اندیشه امامیه از آغاز غیبت تا پایان مدرسه بغداد»، تحقیقات کلامی، پاییز ۱۳۹۲ سال اول، شماره ۲.
- موسوی بجنوردی، سید محمد، «بدهاء، نسخ، تفاوت آنها با یکدیگر»، الهیات، زمستان ۱۳۸۶ شماره ۱.
- موسوی بحرانی محرقی، سید عبدالله، بحث حول البدهاء، بی جا، موسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۷.
- موسوی قزوینی، علی، الحاشیة علی قوانین الاصول، مطبعة حاجی ابراهیم تبریزی، ۱۲۹۹.
- مولایی نیا همدانی، عزت الله، نسخ در قرآن، تهران، رایزن، ۱۳۷۸.
- میرداماد، محمدباقر، نبراس الضیاء، قم - تهران، هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴.
- میرزای قمی، ابالقاسم بن محمد حسن، القوانين المحکمة فی الاصول (طبع جدید)، رضا حسین صبح،

احیاءالکتب الاسلامیه، قم بی تا.

نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین بقم المشرفه، ۱۳۶۵.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۵۳ - ۷۴
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰
DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2021.44017.0	تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۳۱
	نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل مقایسه‌ای - انتقادی جایگاه «وساطت روحی» در زیست معنوی مدرن و شهود در عرفان اسلامی

رضا جلیلی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: rezajalili@chmail.ir

دکتر وحید سهرابی فر

عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

دکتر رحمان بوالحسنی

عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

چکیده

«معنویت‌گرایی مدرن» پس از پایان جنگ جهانی به مدد انسان مدرن خسته از علم گرانی ماتریالیستی آمد تا با تغییر «زیست معنوی» به او آرامش و امید در زندگی مادی اعطا کند و دست کوتاه شده و ناتوان او را به دامن عالم فوق طبیعیات گره زند. در این میان، جنبش «عصر جدید» از شاخه‌های معنویت‌گرایی، با ارائه سازوکار «وساطت روحی» و بهره‌گیری از پیشینه تاریخی پیشامسیحی اروپا و آمریکای شمالی، مدعی داشتن طریقت باطنی و ارتباط با عالم ماوراء و تبیین آن گردید. مقاله عهده‌دار تبیین نسبت «شهود عرفانی و وساطت روحی (Channeling)» است. در واقع پرسش اصلی این است که آیا وساطت روحی همان شهود عرفانی است؟ این انگاره که «وساطت روحی بدیل و جایگزین شهود عارفان در دنیای مدرن است» با مبانی عرفان اسلامی سازگار است؟ پس از تعریف، بیان پیشینه و انواع وساطت روحی به مقایسه و تحلیل انتقادی آن از منظر شهود عرفان اسلامی پرداخته‌ایم. به دلیل تمایز در غایت‌شناسی، سنجه‌شناسی و جنبه‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه، انگاره این همانی وساطت روحی با شهود، صحیح ارزیابی نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: معنویت‌گرایی جدید، باطن‌گرایی غربی، عصر جدید، وساطت روحی، کشف و شهود.



Comparative-Critical Analysis of the Role of “Channeling” in Modern Spiritual Life and the Intuition in Islamic Mysti- cism

Reza Jalili (Corresponding Author)

PhD student, University of Religions and Denominations, Qom

Email: rezajalili@chmail.ir

Dr. Baqer Talebi Darabi

University of Religions and Denominations, Qom

Dr. Rahman Bolhassani

University of Religions and Denominations, Qom

Abstract

After the end of World War, “modern spiritualism” came to the aid of modern man, tired of materialist scientism, to give him peace and hope in his material life, and to reconnect his hands to transnatural world, by changing his “spiritual life”. Meanwhile, the “New Age” movement from the branches of spiritualism, by presenting the mechanism of “channeling” and taking advantage of the pre-Christian historical background of Europe and North America, claimed to have an esoteric discipline and connection with the transnatural world and the ability to explain it. This article is dedicated to explaining the relationship between “mystical intuition” and “channeling”. In fact, the main question is: Is channeling the same as mystical intuition? Is the view that “channeling is an alternative to the intuition of mystics in the modern world” compatible with the principles of Islamic mysticism? After defining, stating the background and types of channeling, we will critically analyze it and compare it with intuition from the perspective of Islamic mysticism. Due to the differences of the notions in teleology, criteriology, and their different epistemological and ontological aspects, the idea that channeling is the same as intuition cannot be evaluated as correct.

Keywords: modern spiritualism, Western esotericism, the New Age, channeling, intuition

مقدمه

در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی ضمن توجه به پیشینه پیدایش وساطت روحی به مقایسه و نقد این سؤال که آیا «وساطت روحی» همان «شهود عرفانی» است؟ پرداخته شده است. این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که ممکن است برخی تصور نمایند میان وساطت روحی و شهود عرفانی (و حتی وحی الهی) تفاوت وجود ندارد؛ و انسان مدرن غربی می‌تواند وساطت روحی را بدیل و جایگزین مقولاتی همچون شهود عرفانی قرار دهد و بدون تکیه به معنویت ادیان رسمی، به تبیین هستی و ارتباط با عالم فوق طبیعیات دست یابد. برای پی بردن به اهمیت پرسش اصلی مقاله به بیان معنویت‌گرایی و ویژگی‌های آن پرداخته‌ایم، زیرا برخی از دینداران با شنیدن «بازگشت انسان به معنویت‌گرایی» تصور می‌کنند که منظور بازگشت انسان معاصر به ادیان الهی است. در حالی که معنویت‌گرایی یک قلمرو موضوعی نوپدید است و جنبه‌ای از دین تلقی نمی‌شود. پس الزاماً انسان معنویت‌گرا، در جستجوی خدا و معنابخشی به زندگی خود با مفهوم خدا نیست. بنابراین تصحیح این پندار نیازمند معرفی اجمالی معنویت‌گرایی و ویژگی‌های آن می‌باشد. البته از تعریف معنویت به دلیل حساسیت و مشکلات آن (رستگار، ۱۳۸۹، ۵۶-۶۳) و نبود تعریف واحد اجتناب گردید و سعی شد با ارائه ویژه‌گی‌های آن، خواننده معنویت را با مفاهیم دیگر اشتباه نگیرد. معنویت نوین با دین و عرفان هر چند در جنبه‌هایی مشترک‌اند، اما نسبت تساوی ندارند و بسا فرد معنویت‌گرا دیندار نباشد. در ابتدای امر توجه به همین نکته تمایز وساطت روحی و شهود را مشخص خواهد نمود.

به هر حال ایضاح مفهومی واژه معنویت‌گرایی و تفکیک آن از دین و عرفان، ضروری است تا وقتی سخن از گرایش انسان معاصر به معنویت‌گرایی به میان می‌آید، ذهن دین‌مداران جامعه ایرانی به سمت جنبه‌های باطنی دین، عرفان اسلامی و ارتباط با خداوند معطوف نگردد؛ هم‌چنان‌که داعیه‌داران آن نیز معنویت‌گرایی و معنویت نوین را به معنی بازگشت انسان سرگشته به دین یا عرفان معهود نمی‌دانند؛ بلکه از آن تعریف جدید و متفاوت ارائه می‌دهند (ر.ک: اکهارت تول، ۱۳۹۴: ۵۵؛ ملکیان، بی‌تا، بی‌جا: ۱۰۷).

تحقیق درباره وساطت روحی و مباحث مربوط به آن در ایران در ابتدای راه است و تقریباً موضوعی ناشناخته است. تنها می‌توان از ترجمه مقاله «وساطت روحی» نوشته معنویت‌پژوه معاصر، ووتر هنگراف (۱۳۹۰) یاد کرد. این مقاله رویکرد توصیفی دارد و عاری از هرگونه تحلیل انتقادی است. جهت پاسخ به پرسش اصلی، ابتدا لازم است به سؤالات فرعی دیگری همانند: تعریف وساطت روحی و بیان تاریخچه و انواع آن، تعریف شهود، انواع آن و مراتب باطنی انسان پرداخته شود تا تمایز و تشابه این دو مقوله آشکارتر گردد. سپس به مقایسه و نقد اشاره شود.

۱. چیستی «معنویت‌گرایی جدید» و زمینه پیدایش وساطت روحی

پیش از پرداختن به پرسش اصلی تحقیق، ضروری است زمینه پیدایش وساطت روحی و شالوده فکری آن

یعنی معنویت‌گرایی جدید و ویژگی‌های محوری آن را مرور کنیم. پدیده «معنویت‌گرایی جدید» (New Spirituality) به عنوان سبک زندگی معنوی، انسان معاصر غربی را از دهه شصت قرن بیستم به خود مشغول کرده است. این پدیده با آن‌که دارای ریشه تاریخی فکری عمیق و طولانی در فرهنگ غربی (اروپا، آمریکا و کانادا) می‌باشد (Stuckrad, ۲۰۰۶, ۶۰۶)، اما بعد از جنگ جهانی دوم و در اثر روی‌گردانی انسان از تقلیل‌گرایی مادی و دین مسیحیت و یهودیت ظهور و بروز کرد و در زیست معنوی انسان مدرن جایگاه ویژه‌ای یافت. البته باید توجه کرد که واژه معنویت‌گرایی نباید رهن شود و چنین تصور شود که معنویت‌گرایی در این گفتمان به معنای توجه به ابعاد معنوی و باطنی دین است؛ بلکه انسان مدرن با یک تحول اعتقادی و ایمانی به نقد دو پدیده «دین و علم» روش جدیدی را در زندگی خود پیش‌روی نهاد؛ مسیری میانه که از تعارض علم و دین می‌گذرد. این راه جدید با نفی دین و علم آغاز شد و تمایل انسان به طریقت باطنی غربی (Esotericism) را به منصفه ظهور نشانده (Ibid). به دیگر سخن، معنویت‌گرایی در غرب دینداری جدید (New religiousness) نیست؛ بلکه گفتمان سومی در مقابل گفتمان دینی و علمی است. شاید بتوان از آن به «الهیات سوم» تعبیر کرد. در واقع این معنویت‌گرایی را باید انعکاس فریاد خستگی انسان مدرن از «دین و علم‌گرایی» و آسیب‌های روحی- روانی دو جنگ جهانی دانست (محمدی: ۱۳۹۰).

انسان برای رهایی از تعارض این دو گفتمان (رستگار، ۱۳۸۹: ۱۳۴) شعار «نه این و نه آن» سر داد. به واقع نه ترجیح یکی بر دیگری و نه انکار هر دو، بلکه راه سوم یعنی معنویت بدون الهیات انتخاب شد. در حقیقت انسان معنویت‌گرای مدرن در زیست معنوی خود به جهان ماورا باور دارد؛ اما در ارائه تفسیر خود از هستی، مقید به دین یا علم نیست؛ بلکه با گزینش و التقاط از «این و آن»، به تبیین هستی و دریافت حقائق از عالم ماورا خواهد پرداخت.

مهم‌ترین ویژگی‌های معنویت‌گرایی نوپدید غرب را می‌توان این‌گونه بیان کرد: اعتقاد به «خدای غیر متشخص و نانسان‌وار [برعکس ادیان ابراهیمی] (ملکیان، بی‌جا: ۱۰۷) «اینجا و اکنونی بودن» (ر.ک: تول: ۱۳۹۶) (نفی ضمنی زندگی جهان آخرت)،^۱

۱ طبق دیدگاه دکتر ملکیان، معنویت‌گرایی منکر زندگی پس از مرگ نیست، بلکه سعادت آجل را اولیه، و رویه دیگر سعادت عاجل می‌داند. همه چیز را به همین جا [این دنیا] منتقل می‌کند و از این رو آزمون‌پذیر است و تعبدی نیست. و در واقع به هیچ منبعی ایمان و تعبد ندارد؛ یکسره خواهان حصول تجربه شهودی و بی‌واسطه عالم واقع است. (بی‌تا، ص ۱۰۷). اما برداشت کلی اینگونه است که معاد نفی می‌شود.

«نقی هرگونه مرجعیت بیرونی (Authority) و باور به حجیت درون انسان»، «کُل نگری» (Holistic)، التقاط و گزینش، تقدم تجربه شخصی (طالبی دارابی: ۱۳۹۲). به دلیل اهمیت و جایگاه «التقاط» در معنویت‌گرایی از آن به «معنویت سلف سرویسی یا منویی» (la carte یا Smorgasbord) یاد می‌کنند (ر.ک: تلی، ۱۳۹۴: ۱۷). مقصود آن‌که در این پدیده هر کسی آزاد است بر اساس سلیقه و طبع خویش، ظرف معنوی خود را پر کند. این التقاط، گزینش عناصر مختلف از نظام‌های اعتقادی دینی (جنبه‌های باطنی و معنوی ادیان) و غیر دینی و معنوی جهان بر اساس اقتضانات درونی فرد و نیازی که خود افاده آن‌را تشخیص می‌دهد شکل می‌گیرد (طالبی: ۱۳۹۲).

۲. پیوند معنویت‌گرایی و روان‌شناسی

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم معنویت‌گرایی، بهره‌گیری از دستاوردی‌های علم روان‌شناسی و فراروان‌شناسی است (رستگار، ۱۳۸۹: ۹۵). بر همین اساس معنویت‌گرایی بر ترکیب «mind, body, spirit» تاکید دارد؛ یعنی ترکیب ذهن، جسم و روح که مهم‌ترین آموزه این سبک زندگی معنوی در حوزه انسان‌شناسی است. انسان فقط روح نیست،^۱ یا ذهن یا جسم نیست، بلکه انسان دارای هویتی واحد و ترکیبی یک‌نواخت و یک‌دست از سه چیز است و باید این سه را درک کرد و پرورش داد. بنابراین انسان یک کُل با سه ساحت است؛ پس منشأ هر گونه محدودیتی باید از «خود» (Self) او و درونیات انسان باشد.

بر همین اساس در زندگی معنوی غربی به انسان استقلال و خودمختاری (autonomy) داده شد و سنخ روانی هر انسانی اقتضای خاص خود را دارد و نباید برای همگان نسخه واحد تجویز کرد. ممکن است روح فردی با نماز جماعت، دیگری با کلیسا رفتن و فردی با یوگا به آرامش دست یابد. (همان). از دیدگاه چارلز تیلور باید میان دین (Religion) و معنویت (Spirituality) تمکیک قایل شد. اساس دین تعبد، و پایه معنویت‌گرایی بر عقلانیت و توجه به آناتومی و اتونومی فرد است. وی معتقد است که جهان غرب شاهد چرخش بزرگ ذهنی است؛ چرخش زندگی انسان غربی که بر پایه انتظارات بیرونی بنا شده به زندگی، بر اساس اقتضانات درون است. وی علت رواج گرایش به معنویت نوین را «آنفسی شدن» (Subjectivization) و تغییر زیست معنوی انسان مدرن می‌نامد (Taylor: ۲۰۰۶, ۲۲۵ به نقل از طالبی، ۱۳۹۲).

از دیگر ویژگی‌های مهم معنویت‌گرایی اهمیت «فردگرایی و دریافت‌های فردی (individualistic) و تأکید بر انجام اختیاری و داوطلبانه (voluntary) اعمال است؛ به همین جهت زمان‌مندی مشخص و معینی در تمرینات معنویت‌گرایی وجود ندارد. ثمره التقاط و گزینش از عناصر فرهنگی مختلف و بهره‌گیری

۱. مرجعیت اینجا به معنای منبع یا منشاء موجه انگاشتن باورها، عزم پابندی به ساختارها و ارزش‌ها. به عبارت دیگر: نقی حجیت مطلق متون مقدس، نقی حجیت شخصیت‌های دینی مقدس. یعنی پیامبران، روحانیون، امامان، اوتارها.

۲. بعضی از پژوهشگران ایرانی نیز معتقدند: عرفا از قدیم الایام بر هویت یکپارچه انسان اتفاق نظر داشتند و آنها را جدا نمی‌دانستند: «دکتر مصطفی ملکیان، ۱۲ آموزه مشترک عرفان: تاریخ انتشار ۹۷۰۷۱۲، سایت <http://iqna.ir/fa/news/3752646>

از دستاوردهای روان‌شناختی، کاهش درد و رنج، نیل به آرامش، شادی و امید؛ بزرگ‌ترین هدف و برترین نقطه عزیمت انسان معنوی‌گرا معرفی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۰۷).

۳. معنویت‌گرایی در ایران و اهمیت موضوع

بررسی و ارزیابی «معنویت‌گرایی نوین» در ایران معاصر، موضوع اصلی این تحقیق نیست؛ اما شایسته است به اجمال متذکر شویم که اندیشه و کتاب‌های این پدیده نوظهور در دو دهه گذشته تحت عناوین مختلف همچون: روان‌شناسی جدید، روان‌شناسی موفقیت، عرفان، آثار معنوی، انتشار گسترده یافته و در بین نسل جدید به عنوان آموزه‌های عرفانی ترویج می‌شود. حال آن‌که مترجمان و مبلغان، این نوع معنویت‌گرایی را بدون توجه به مبانی و اصول آن (عمداً یا سهواً) هم‌ردیف و هم‌سنگ آموزه‌های دینی و عرفان اسلامی قلمداد می‌کنند و خوانندگان نیز با این پندار که این آثار همان آموزه‌های عرفانی است، آن‌ها را با اشتیاق زیاد می‌پذیرند. البته ترجمه‌ها با معادل‌سازی و وام‌گیری از مفاهیم واژگانی جامعه دینی، ضمن عبور از ممیزی نشر از جامعه دینی حساسیت‌زادی می‌نمایند و این آموزه‌ها را به خوانندگان خود عرضه می‌کنند. برای نمونه می‌توان از آثار اکهارت تول (Eckhart Tolle) نام برد. مترجمان ایرانی ضمن ارائه ترجمه‌های متعدد از برخی آثارش، از او به عنوان معلم و آموزگار «معنویت و معرفت باطنی» یاد می‌کنند (همو، ۱۳۹۴: ۱۶).

۴. «عصر جدید» و «وساطت روحی»

جنبش «عصر جدید» یکی از جریان‌های فکری جدید در حوزه معنویت‌گرایی مدرن است. این جنبش شکل جدیدی از باطن‌گرایی غربی (Esotericism) است که از دهه هفتاد (۱۹۷۰) در کشورهای غربی با خاستگاهی پیشامسیحی رواج یافته است (Stuckrad, ۲۰۰۶, ۶۰۷) و به عنوان یک خرده‌فرهنگ و بدیل ادیان سنتی از سال ۱۹۸۰م در رسانه‌های آمریکا به کار رفته است (همتی: ۱۳۸۹). مراقبه، ذهن‌شوئی، تناسخ

۱. اکهارت توله (تولی) زادهی آلمان (۱۹۴۸) و ساکن کانادا است. در شمار صد معلم برتر معنوی (Spiritual Teacher) جهان است. او پس از انتشار دو کتاب پر فروش نیروی حال (The Power of Now) و زمین نو (A New Earth) به شهرت رسید. کتاب اول او به بیش از سی زبان دنیا و در ایران با شانزده ترجمه حضور دارد. وی بعد از یک دوره افسردگی شدید دچار تحول روحی شد. و شروع به نوشتن دگرگونی خود و چگونگی فایق آمدن بر خود (Self) نمود. خود را پیرو دین یا مکتب خاصی نمی‌داند اما از افکار و اندیشه‌های شرقی و غربی متأثر است (برهمن اساس الیهانان مسیحی آثار او را بیان کننده عرفان قدیمی مسیحیت دانسته و بعضی دیگر نیز با او مخالفت کرده‌اند). بر اساس یک مقاله در سال ۲۰۰۹ در نیویورک تایمز: «تولی» با هیچ مذهبی شناخته نمی‌شود، بلکه از تعالیم ذن بودیسم، تصوف، هندوئیسم و کتاب مقدس استفاده می‌کند. در مقدمه کتاب «سکوت سخن می‌گوید Stillness Speaks» می‌نویسد: «یک معلم معنوی واقعی چیزی برای یاد دادن در معنای متعارف کلمه ندارد، هیچ چیزی برای دادن یا افزودن به شما مانند اطلاعات جدید، باورها یا قوانین ندارد. تنها کارکرد این معلم این است که به شما کمک کند که آنچه که شما را از حقیقت جدا می‌کند حذف کنید... کلمات بیش از علامت‌ها نیستند». در کتاب «نیروی حال» نیز تعالیم معنوی را ماهیت همه ادیان معرفی می‌کند. (ص ۶) و تصریح می‌کند: من همان غریبه ام چیزی ندارم به تو بدهم، اما به تو می‌گویم نگاهی به درون بینداز». بنابراین می‌توان گفت: «دعوت به درون» یا همان «نیروی حال» و زندگی در لحظه و اکنون، خلاصه تعالیم اوست که در کتاب «تمرین حال» آورده است. (در بخش منابع و مراجع به آثار او اشاره شده است). برخی از نقدهای که بر معنویت‌گرایی اکهارت تول می‌توان ابراز کرد: تعالی‌زدایی از واژگان دینی، خداپذیری به جای خدامحوری و توحید، عدم توجه به جایگاه و ارزش ایمان و تقوا، بی‌تفاوتی نسبت به ظلم ستمی و مجاهدت؛ و خلاصه آن‌که «آن‌چه را که اکهارت، نام «معنویت» بر آن می‌نهد، «خلاصی ذهن [خاموشی ذهن]» از تنش‌ها، درد و رنج‌ها است، نه «پیوند روح با خالق خویش» و نباید سلطه انسان بر ذهن و درون خود را به با «سیر آنفسی» عرفانی برابر دانست.

روح و ارتباط با ارواح از طریق واسطه‌ها، اعتقاد به آگاهی جدید انسان با پایان برج حوت و ورود انسان به عصر برج دلو (Age of Aquarian)^۱، باور به منجی‌گرایی درونی^۲ از آموزه‌های اصلی این جنبش است.

یکی از مباحث اصلی و مطرح در عصر جدید بحث «وساطت روحی» است. در این قسمت به بررسی نسبت و ارتباط وساطت روحی با «کشف و شهود» عرفان اسلامی می‌پردازیم. همانطور که اشاره شد، در جنبش عصر جدید، جهان ماورا حقیقتی انکارناپذیر و غیر مادی است؛ بنابراین می‌توان با آن ارتباط برقرار کرد. یکی از روش‌های ارتباط گرفتن با جهان نامرئی، ماورا، و غیب (invisible) است که در ادیان مختلف با عنوان «وحی» و «کشف و شهود» عرفانی از آن یاد می‌شود. اما در عصر جدید با استمداد از وساطت روحی، انسان می‌تواند با انکار مطلق انگاری علمی و دینی (ادیان نهادینه غرب: مسیحیت و یهودیت) و بدون تقید به هر کدام از این دو گفتمان، با عالم فوق طبیعات ارتباط داشته باشد.

۵. بیان یک همانندی

قبل از پرداختن به موضوع اصلی، دو نمونه از آثاری که بر اساس گفته صاحبان آنها مطالب مهمی از عالم ماوراء را دریافت نموده‌اند اشاره می‌شود. ابن عربی در مقدمه کتاب «فصوص الحکم می‌نویسد: آنچه را که در این کتاب نگاشته است همان چیزی است که پیامبر اسلام در عالم رؤیا به من داده و مرا به نگارش آن امر کرد و مأمور نمود که آن را به اهلش ارائه کنم (همو: ج ۱: ۴۷). همچنین در عالم رؤیا و بیداری، به هِلِن شاکمن (Helen Schucman) روان‌شناس، کشف و شهودهایی دست داد. او «صدای درونی» گویایی را می‌شنید. در اکتبر ۱۹۶۵ آن صدا شروع به گفتن کرد و به او گفت: «این درسی است در معجزات. لطفاً یادداشت بردار». خانم شوکمن با اکراه اطاعت کرد، آن صدا نیز املاء را آغاز کرد. با گذشت هشت سال کتابی با نام «سیری در معجزات» (A Course in Miracles در ۱۱۸۸ صفحه پدید آمد. ایشان در طول هشت سال آن صدا را می‌شنید و املا می‌کرد (هنگراف: ۱۳۹۰) این کتاب یکی از منابع مهم معنویت‌گراهای جنبش عصر جدید است که حاصل وساطت روحی است که در دوران‌های مختلف انجام شده و به نوعی متن مقدس عصر جدید به شمار می‌آید.

۱. جنبش «عصر جدید» معتقد است بین خالق و مخلوق فرقی وجود ندارد، انسان خود خدای خودش است؛ و این همان «آگاهی جدید» است که در عصر برج دلو برای او تجلی نموده است. انسان در حال کوچ کردن از برج حوت به سمت برج دلو است، برج حوت برج سنت و پیروی از ادیان سنتی است، اکنون زمان خروج از برج حوت فرا رسیده و انسان باید به سمت برج دلو حرکت نماید. [برج حوت و دلو از ماه‌های رومی است]. این آگاهی جدید در قالب سنت و دین رسمی دیگر معنا پیدا نمی‌کند. پس انسان برای گذر از برج حوت به برج دلو نیازمند آگاهی جدید است، آگاهی جدید نیازمند منابع جدید است، و منابع جدید نیازمند واسطه‌های (channeling-جدید است، انسان باید یاد بگیرد که channel کند. در آگاهی جدید انسان بی channel انسان ضعیفی است لذا miracle ها یا همان معجزات باید در زندگی تک تک آدم‌ها محقق بشود.

۲. از منظر این جنبش: اگر سخن گفتن از موعودگرایی تاریخی و شخصی مانند ظهور حضرت حجت(عج) در برج حوت معنا و مفهوم داشت. در برج دلو موعودگرایی غیر تاریخی موضوعیت دارد و هرگونه اعتقاد به موعود یعنی «تحقق مدینه فاضله در درون خود انسان» می‌باشد. بنابراین انسان مدرن نباید منتظر کسی باشد که آرمان‌های او را در بیرون محقق نماید بلکه هر فردی با تحقق بخشیدن صفات آرمانی در خود «مهدی و موعود بودن» را در درون خود محقق می‌کند و دیگر به نیازی به منجی بیرونی ندارد. بدیهی است این برداشت از منجی و موعود در تضاد آشکار با باورهای شیعیان است.

از نگاه نگارنده، با اندکی دقت در بیان هر دو نویسنده، ابن عربی و شاکمن، شباهت‌های بسیاری در نحو تألیف پدیدآمدن این دو کتاب می‌تواند یافت. جایگاه والا و مهم فصوص‌الحکم بر پژوهشگران عرفان اسلامی آشکار است. ابن عربی به پدر عرفان نظری مشهور است. تدوین کتاب سیری در معجزات نیز همانند فصوص‌الحکم با کشف و شهود آغاز می‌گردد و آن را در زمره متون الهام‌شده قرار می‌دهد. شاید بتوان آن را متن مقدس جنبش عصر جدید تعبیر کرد؛ زیرا متن به گونه ضمنی نویسنده‌اش را عیسی مسیح معرفی می‌کند. کتاب سیری در معجزات یکی از منابع مربوط به وساطت روحی است (همان).

۶. پیشینه و زمینه‌های تاریخی وساطت روحی

ارتباط با ارواح یکی از قدیمی‌ترین مسائلی است که در میان بشر، در گذشته و امروز مورد بحث بوده است، و این همان است که گاهی از آن در کتاب‌های مربوطه تعبیر به احضار ارواح می‌شود. یونان باستان، چینی‌ها، سرخ‌پوستان، مصریان و هندیان، سابقه پرداختن به این مسئله دارند؛ شمن‌ها در میان جوامع ابتدایی به وسیله ارتباط با ارواح، بیماری و مشکلات افراد را تشخیص می‌دادند و درمان می‌کردند (الیاده، ۱۳۸۷: ۳۸). در اروپا و آمریکای شمالی نیز روح‌گرایی و ارتباط با ارواح دارای سابقه طولانی و امری متداول و رایج بوده است؛ سال ۱۸۴۸م سرآغاز روح‌گرایی جدید در آمریکا است (میسن، ۱۳۷۶: ۲۰۳) و به عنوان جوان‌ترین رشته از علوم معروف خفیه^۱ و غیبی به شمار می‌رود. نوع فرانسوی آن نیز از سال ۱۸۲۸م با رویکردی جدید ذیل مفهوم باطنی‌گرایی از زمان رنسانس شروع شد و در بحبوه انتقادات مذهبی از دیانت کلیسا، جایگزینی برای جریان مذهبی غالب مسیحیت گردید. جریان‌های باطنی‌گرایی تا دهه ۱۹۵۰ توسط مسیحیت ارتدوکس سرکوب می‌شد (Stuckrad, ۲۰۰۶, ۶۰۶). انجام پژوهش‌های علمی باعث گردید به مرور زمان باطن‌گرایی به عنوان یک دانش مستقل و یک مقوله پنهانی مستور توصیف شود. اصل این مقوله مانند وحی، که خود از حقائق باطنی است، همسان و هم‌ارزش دانسته شد؛ با این تفاوت که باطن‌گرایی برای همه‌کس قابل دسترس می‌باشد. (همانجا). وساطت روحی با بهره‌گیری از پیشینه تاریخی و سنن قدیمی باطنی‌گرایی غربی شکل جدیدی از غیب‌باوری و اعتقاد به عالم ماورا را برای انسان مدرن غربی عرضه می‌کند.

۷. چیستی وساطت روحی

اصطلاح وساطت روحی یعنی اعتقاد به واسطه‌ها و پیام‌رسان‌های روانی (mediums Psychic) که می‌توانند، در شرایط معین، به‌سان واسطه^۲ (Channel) انتقال اطلاعات از منابعی غیر از «خود» شان عمل

۱. Occult Sciences. علوم خفیه یا غریبه عبارتند از: کیمیا، لیمیا، سیمیا، همیا، و ریمیا.

۲. واسطه‌ها یا همان مدیوم‌ها یکی از موضوعات مورد پژوهش در دوران معاصر در حیطه‌ی فراروان‌شناسی است. آنان کسانی هستند که ادعا می‌کنند قادرند با ارواح رابطه برقرار کنند و پیام‌های آنان را به زندگان برسانند. واسطه‌ها به واسطه‌های ذهنی (خلسه‌ای) و واسطه‌های فیزیکی تقسیم می‌شوند. (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۳۱۲-۳۱۳).

کنند. این منابع معمولاً «موجودات» مجردی هستند که در سطوح بالاتر هستی حیات دارند. (طالبی دارابی: ۱۳۸۹) به عبارت ساده‌تر، وساطت روحی یعنی اعتقاد به واسطه‌های روانی که در شرایط خاصی فرد را تصاحب کرده و یا با کسی و یا چیزی ارتباط برقرار می‌کنند. به برقراری ارتباط با دیگران و کاری که نسبت به آن صورت می‌گیرد یا همراهی که دارد وساطت روحی می‌گویند. در وساطت روحی انسان مدرن با یک مفهوم سطح بالاتر از هستی مادی سر و کار دارد و به جهان ماوراء و فوق طبیعی باور دارد. در هر وساطت روحی، وجود مولفه‌های شش‌گانه ضروری است:

۱. «منبع» (source)، ۲. واسطه (channel) ۳. پیام (message) ۴. فرایند (process) فرایند یا نمایشی که پیام را هنرمندانه و هدفمند به دیگران انتقال می‌یابد. ۵. شرایط (conditions). ۶. پیامدها و نتیجه‌ها (consequences) و (نتیجه‌ها) (هنگراف: ۱۳۹۰).

این مؤلفه‌ها نیز در بحث کشف و شهود و حتی وحی الهی در سطحی بالاتر وجود دارد. برای تقریب ذهن به مطلب می‌گوییم: واسطه‌ای به اسم پیامبر از منبعی به نام جبرئیل در یک فرایند وساطت و در یک شرایط معینی، چیزی یا پیامی را دریافت می‌کند که در فرهنگ اسلامی به آن وحی و قرآن می‌گویند. شایان ذکر است وقتی در جهان سکولار و دوران پست مدرن مفهوم Channeling مطرح می‌شود، به معنی آن است که انسان‌ها با گذر از نگرش صرفاً مادی به جهان، ارتباط با غیب را شروع کرده‌اند. وساطت روحی نشان می‌دهد در باور انسان معنویت‌گرای غربی در ورای این جهان، جهان دیگری است که می‌توان از آن تبیین معنوی و غیر طبیعی عرضه کرد. البته درک آنها از جهان ماوراء غیر از درک پیروان ادیان سنتی است. همین امر تشابه و تمایز کشف و شهود عرفان اسلامی با وساطت روحی است.

الف) انواع وساطت روحی

پژوهشگران «مدیوم»‌های مختلف و متعددی را بر شمرده‌اند. آنها هر کسی را که به نحوی تحت تأثیر فکر یا فعل ارواح قرار گیرد را مدیوم می‌نامند (کاردک، ۱۳۶۶: ۱۴۵) و آن را یک موهبت انحصاری ندانسته بلکه معتقدند: هر کسی که از لحاظ ساختمان جسمانی دارای حساسیتی مخصوص باشد، می‌تواند مدیوم قرار گیرد. عمده‌ترین استعدادها مدیومی را می‌توان فهرست‌وار ذکر کرد: مدیوم‌های آثار فیزیکی، مدیوم‌های حساس، شنوا، گوینا، بینا، سمنامبول (خواب_ بیدار) شفافبخش، کتابت مستقیم، نویسنده، مدیوم‌های اختصاصی، ضربه‌نوازی... (ر.ک: همو: ۱۳۵-۱۷۷). البته هر یک از این مدیوم‌ها تقسیم‌بندی و زیرمجموعه‌های متنوعی نیز دارد.

در بسیاری موارد شیوهٔ رخدادهای وساطت روحی یک حالت خلسه‌گونه (Ecstasy) لازم است. در این حالت آن موجود مجرد، جسم شخص واسطه (medium) را تصاحب می‌کند تا به وسیلهٔ اندام‌های گفتاری یا با کتابت غیر ارادی، پیام خود را ابلاغ کند (همانجا). در برخی از خلسه‌ها شخص واسطه فاقد هر گونه

علم آگاهانه نسبت به وقایع پیرامونی خود هست. در بعضی از موارد رخداد وساطت روحی، شخص واسطه از حالت طبیعی خارج نمی‌شود و وساطت روحی به صورت ارادی رخ می‌دهد. نوع دیگر وساطت روحی مانند احضار روح و یا کتابت بی‌اختیار یا تسخیر جن است (automatism). ذهن بدون هیچ‌گونه اختیاری، در لحظاتی چیزهایی برایش کشف می‌شود، یا بی‌اختیار دستش شروع به نوشتن می‌کند.

در یک تقسیم‌بندی، وساطت روحی به خودجوش و غیراختیاری و وساطت قاصدانه و اختیاری هم تقسیم شده است. در وساطت خودجوش (Passive): واسطه، بی‌اختیار و به طور هر از گاهی در معرض آمد و شد وحی ملفوظ است. (مانند قضیه خانم شوکمن) یعنی اراده و اختیار او در روی‌دادن وساطت روحی تأثیر ندارد. در اینجا گیرنده پیام همانند انبیای الهی در نزول وحی، منفعلانه عمل می‌کند. بیشتر وحی‌هایی که در عصر جدید جایگاه محوری دارند را واسطه‌های طبیعی تولید کرده‌اند. در بیشتر این موارد فرایند وساطت روحی به طور خودجوش آغاز و مایه شگفتی خود واسطه شده است.

وساطت قاصدانه (active) این است که واسطه‌ها بر این پدیده تسلط دارند و معمولاً با اراده و خواست خود، با استفاده یا بدون بهره‌گیری از فنون خاص، می‌توانند به دریافت یا ترک دریافت مبادرت کنند. اثرگذارترین متن‌های به دست آمده از وساطت روحی، پیام‌هایی هستند که واسطه‌ها کاملاً ارادی تولید شده‌اند، نه طبیعی. این نوع از وساطت روحی از منظر معتقدان عصر جدید، در نهاد بشر موجود است. از این رو با انتشار کتاب خودت انجام بده (Do it yourself) ترویج می‌شود. مطابق کتاب‌های خودت انجامش بده، وساطت روحی قاصدانه را می‌توان از صفر یعنی بدون هر گونه تجربه وساطت روحی خودجوش قبلی نیز آموخت.

در وساطت روحی قرین شنیدن سروش پیام غیبی، وساطت با شنیدن صداهایی همراه است. واسطه صداهایی را می‌شنود که دیگران نمی‌شنوند. وساطت روحی گاه با دیدن نهانی موجود الوهی که با فرد ارتباط برقرار می‌کند همراه است و گاهی این رؤیت نهان وجود ندارد.

اما وساطت روحی باز را کلیمو برای جا دادن وساطت روحی در میان مفاهیم سنتی شهود، بصیرت و خیال مطرح کرد. وساطت باز یعنی دریافت اطلاعات از منابعی غیر قابل شناسایی، یا به عبارتی فونونی برای رسیدن به توانایی‌های شهود متعارف که فقط می‌تواند در وساطت روحی قاصدانه مفید باشد. از این توضیحات می‌توان نتیجه گرفت که وساطت روحی خلسه‌ای و اتوماتیسم‌ها بسیار شبیه هم هستند. همچنین این هر دو پدیده مشابهت روشنی نیز با تسخیر روح دارند. (طالبی: ۱۳۸۹) نکته‌ای که خوب است در اینجا بدان توجه شود این است که تعبیر واسطه آنجایی به کار می‌رود که وساطت روحی باز و اختیاری باشد. یعنی طرف خودش تبدیل به واسطه شود. اما تعبیر (channel) آنجایی است که طرف هیچ اراده‌ای ندارد و در تصاحب قرار می‌گیرد.

انواع گوناگون وساطت روحی با وجود تفاوت و تمایزها با یکدیگر قابل جمع هستند. لذا بین این‌ها یک تغییر و تحول وجود دارد. مثلاً وساطت روحی کسی که خودجوش است، این طور نیست که تا آخر عمر خودجوش باقی بماند. ممکن است در ادامه به وساطت کنش‌گرانه (فعالانه و قاصدانه) تحول یابد (مانند وساطت روحی خانم رابرت و خانم نایت). (همان)

ب) متعلق وساطت روحی

ادگار کیسی از مشهورترین واسطه‌های قرن بیستم است. وی هنگامی که توسط یک هیپنوتیزم‌گر به حالت خلسه می‌رود، احساس می‌کند که می‌تواند بیماری خود (خروسک) را تشخیص و درمان نماید. پس از انتشار این خبر، مردم برای شفایابی مریضان خود به او مراجعه کردند. او می‌توانست از فاصله دور بیماری را تشخیص دهد یا در حالت خلسه به توصیف زندگی‌های گذشته بپردازد و یا درباره وقایع آینده پیشگویی نماید (هنگراف: ۱۳۹۰). با تمرکز در این نمونه، می‌توان شفادهی و پیشگویی و اخبار از گذشته را متعلق مشاهدات و اعمال این واسطه معروف دانست.

اواپی پراکوس یک دختر یهودی است که اولین نشانه توانایی وی برای واسطه‌گری روحی در «کتابت غیر اختیاری» ظاهر شد. سانایا رومن یک واسطه خلسه معروف برای موجودی ماورایی به نام اورین (Orin) است. اصولاً پیام‌های او درباره شفابخشی، دگرگونی شخصی، و رشد درونی است. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود آنچه بیشتر از همه مورد شهود واسطه‌های روحی شده، امور دنیایی و برخی امور عاطفی مانند کتابت خانم شوکمن است. موضوعاتی همچون «شفادهی و پیشگویی و اخبار از گذشته، کتابت غیر اختیاری و دگرگونی شخصی» در گزارش‌های واسطه‌های روحی خودنمایی بیشتری دارند.

ج) معیار سنجش وساطت روحی

از ویژگی‌ها و مولفه‌های اصلی معنویت‌گرایی مدرن نفی حجیت بیرونی و تکیه بر تقدم تجربه شخصی است. انسان معاصر غربی بعد از روی‌گردانی از علم‌گرایی افراطی و رهایی از سلطه ادیان سنتی نهادینه‌شده غرب، غیر از یافته‌های درونی خویش هیچ معیار و ملاکی را به رسمیت نمی‌شناسد. درک انسان از هستی، مرجعیت (Authority) معنویت‌گراها می‌باشد؛ مرجعیتی که صرفاً مبتنی بر دریافت‌های خود انسان است. خود انسان موجه‌ساز دریافت‌ها و یافته‌های انسان است نه کتاب و سنت یا علم. در معنویت‌گرایی بر مواجهه تک‌تک افراد با حقیقت بدون نیاز به واسطه‌های بیرونی همانند پیامبران تأکید شده است. از این منظر، وقتی هر انسانی می‌تواند در میانه عوالم هستی سیر کند، برای دریافت حقیقت و اعتبار نهادن به آن، نیازی به سرسپردگی به دستورات انبیاء و متون مقدس دینی ندارد. توجه به درون و تجربه شخصی معیار سنجش در این گفتمان است. بنابراین باید همه فعالیت‌های معنوی در راستای توجه به تجربه درونی و عاطفی فرد از هستی استوار باشد. برخی از طرفداران جنبش عصر جدید ادعا کرده‌اند که همواره موجودات فرازمینی

از درون با آنها سخن می‌گویند. بر همین اساس تعبد و تقلید دینی و تبعیت از الگوهای فکری خاص نفی می‌شود و کتب مقدس منبعی نامطمئن معرفی می‌گردد (هنگراف: ۱۳۹۰).

۸. چیستی کشف و شهود

یکی از بحث‌های مهم جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عرفان اسلامی، تبیین ماهیت و چیستی کشف و شهود یا مکاشفه و مشاهده است. همان‌گونه که علوم مختلف روش‌های گوناگون دارند؛ روش ریاضی و فلسفه عقلی، روش شیمی و پزشکی، تجربی و برخی نیز نقلی است. اما روش عرفان کشفی و شهودی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۹) در حقیقت مکاشفات عارفان، انعکاس حقایقی است که روح سالک آن را درک نموده، سپس در قالب تصاویر و اصوات ارائه می‌دهد. در اهمیت این بحث همین بس که بدانیم عارفان در تعریف عارف از قید شهود بهره جسته‌اند. فاطمه نیشابوری (درگذشته ۳۲۳) از عارفان قرن سوم، در تعریف عارف می‌گوید: کسی که برای خدا از سر مشاهده عمل کند او عارف است (سلمی، ۱۴۲۴: ۲۹۹). البته در لفظ عارف و مشاهده نوعی تأکید بر جنبه معرفتی نهفته است.

واژه‌شناسان در معنی لغوی کشف اتفاق نظر دارند. ابن‌منظور (۱۴۰۵: ۲۹۷/۵) راغب اصفهانی (۱۹۹۲: ۷۱۲) و حتی قیصری (۱۳۸۷: ۹۵) آن را به معنی پرده برداشتن از چیزی معنا کرده‌اند. در قرآن نیز به معنی برداشتن پرده از روی واقعیت (انعام: ۴۱) آمده است. اما در اصطلاح به معنی اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی که در حجاب است می‌باشد؛ (قیصری، ۱۳۸۷: ۹۵) یعنی عارف در مراحل سیر و سلوک خود می‌تواند اسماء الهیه، اعیان ثابتة و عوالم جبروت و ملکوت را به نحو حق‌البیینی و عین‌البیینی شهود نماید. قیصری کشف را به دو نوع صوری و معنوی تقسیم می‌کند و برای هر یک انواعی را بر می‌شمارد. (همان: ۱۳۸).

در کشف صوری سالک با کمک حواس پنج‌گانه‌ی باطنی، حقایق را در خیال متصل یا منفصل می‌یابد. از آن‌جا که سالک حقایق را همراه با صورت شهود می‌کند، به آن کشف صوری اطلاق می‌گردد. در این نوع کشف، آثار اسم‌العلیم ظهور می‌کند و تمام مکاشفات صوری اثر اسم‌علیم خداوند است. (همان: ۹۶). البته کشف صوری دارای محدودیت است و نهایت درجه آن شهود جنبه خلقی اعیان ثابتة به صورت صور حسی و شنوایی است. برای سالکان مبتدی که هنوز از عالم خیال متصل بیرون نرفته و در مرتبه نفس قرار دارند، احتمال خطا وجود دارد. بنابراین محدودیت و احتمال خطا و دخالت نفسانیات از ویژگی‌های کشف صوری است.

سالک از طریق مکاشفه صوری با حواس پنج‌گانه باطنی در عالم مثال (خیال متصل و منفصل) و با

۱. سلمی درباره او می‌نویسد «کانت من قدماء نساء خراسان. و کانت من العارفات الکبار. أثنی علیها أبو یزید البسامی. و سألتها ذو النون عن مسائل.» من عمل لله علی المشاهدة فهو عارف، و من عمل علی مشاهدة الله إياه فهو المخلص «(طبقات الصوفیة؛ ص ۴۰۱)

جلیلی و دیگران؛ تحلیل مقایسه‌ای - انتقادی جایگاه «وساطت روحی» در زیست معنوی مدرن و شهود در عرفان اسلامی/ ۶۵

صُوری شبیه صُور حسی بر آن چه از ادراکِ حواس ظاهری غایب است اطلاع یقینی می‌یابد. سالک در کشف صوری حقایق متین و خلقی که دارای صورت‌اند را شهود می‌کند؛ به همین جهت کشف صوری محدودیت و نهایت دارد. موارد زیر انواع کشف صوری را بیان می‌کند:

کشف دیداری: مشاهده و دیدن صور مثالی و حقایق برزخی و موجودات نوری در مراتب مختلف، چه در خواب، چه رؤیا و چه در بیداری؛ همانند مشاهده بهشت و جهنم که برای اعلان تمثیل می‌یابد. یا شهود جبریل در صورت دحیه کلبی.

کشف شنیداری: سالک با کمک حواس باطنی قلب، حقایق را در قالب اصوات و مسموعات می‌یابد. مانند شنیدن صدای جبریل توسط پیامبر در زمان نزول وحی.

کشف بویایی: با تجلی انوار الاهی در قلب و مشاعر سالک، وی از شم بالاتر و برتری برخوردار می‌شود و می‌تواند رایحه‌ها و نفحات الاهی را استشاق و استشمام کند. مثل استشمام بو و رایحه‌های بهشتی و جهنمی، یا استشمام بوی اویس از جانب یمن توسط پیامبر.

کشف چشایی (ذوقی): سالک با چشیدن طعام‌ها و شراب‌های ملکوتی بر معانی غیبی اطلاع می‌یابد. پیامبر «ص» فرمود: «خواب دیدم که شیر می‌نوشم، تا جایی که زیادی آن از ناخن‌هایم خارج شد». از شیر به علم تأویل شده است.

کشف بساوابی (لمسی): سالک با برخورداری از لامسه برتر، آنچه را که قبلاً لمس نمی‌کرد، لمس می‌کند.

کشف‌های مذکور می‌توانند با هم جمع شوند و گاه به تنهایی حاصل گردند. در یک تقسیم‌بندی قیصری کشف صوری را به مکاشفه دنیوی و اخروی تقسیم نموده است. آنچه برای سالک مورد کشف واقع می‌شود حوادث دنیایی و وقایع مربوط به این جهان است، اهل فن اصطلاحاً به آن رهبانیت اطلاق می‌کنند. اما اگر مورد کشف مشتمل بر امور اخروی (شهود بهشت و جهنم) باشد، استدرج است (قیصری، ۱۳۸۷: ۹۶) اهل سلوک به هیچ‌یک از این دو مورد توجه ندارند و همت‌های خود را صرف این امور نمی‌کنند. فناء فی الله و بقاء بالله آنها را از گرایش به این امور باز می‌دارد. (همان‌جا)

اما اگر حقایق عینی و معانی غیبی^۱ با تجلی دو اسم «العلیم و الحکیم» مشهود سالک گردد کشف معنوی نامیده می‌شود (همان: ۱۰۰). در کشف معنوی حقایق مجرد از صورت و در قالب ظهور معانی عینی حاصل می‌شوند (رحیمیان، ۱۳۸۸، ۵۳) که اقسام گوناگونی دارد.

کشف حدسی (عقلی): در این مرتبه که پایین‌ترین مرتبه کشف معنوی است، قوه مفکره انسان بر اثر تجلی انوار ربوبی بدون به کار بردن مقدمات عقلی و استدلالی، به یک سلسله حقایق و معانی غیبی نایل

۱. منظور از حقایق عینی (اسما الهی) و معانی غیبی (اعیان ثابتة و حقایق اعیان خلقی، ارواح و فرشتگان) می‌باشد.

می‌شود (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۰۰، شجاعی، ۱۳۸۰: ۱۵۳) البته نباید حدس عرفانی را با حدس منطقی یکسان انگاشت. در اینجا حقایق از عالم بالا برای سالک مشهود می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱/۱۳۳) در واقع حدس بارقه‌ای است که از قوه عاقله ظاهر می‌شود. کشف حدسی در «مرتبه نفس» حاصل می‌شود. کسی که از نفس اماره حیوانی بالاتر رود فتح قریب برای او رخ می‌دهد.

کشف نور قدسی (نقلی): در این نوع، حقایق در قوه عاقله انسان ظهور می‌کند. قوه عاقله نوری روحانی و مجرد است که از عالم بالا در وجود انسان ساطع می‌شود. نفس ابتدا حقایق را به صورت حدس، سپس در سطح بالاتر از آن به صورت نور قدسی دریافت می‌کند. نقش قوه عاقله و مفکره یکی است (ارائه استدلال برهانی) با این تمایز که قوه مفکره احتمال خطا دارد، ولی قوه عاقله احتمال خطا ندارد؛ زیرا شیطان در آن دخالت ندارد؛ اما قالب انسانی و تعیین خلقی او حقیقت را متعین می‌کند.

کشف الهامی: کشف الهامی در مرتبه قلب در دو سطح حاصل می‌شود. در این سطح که به آن الهام گویند، وجه خلقی قلب آدمی، فقط ظاهر حقایق و معانی غیبی را درک می‌کند نه باطن آنها را. در واقع عارف حق را در بیرون از خود می‌یابد. اما اگر عارف در سطحی بالاتر با وجه حقی قلب حقیقت و عین ثابت را در درون خود شهود کند، به آن مشاهده قلبیه گویند. در مشاهده قلبیه حقیقت به گونه‌ای با وجود عارف اتحاد پیدا می‌کند.

کشف روحی: این مرحله از کشف معنوی در مرتبه روح پیش می‌آید. سالک کامل، حقایق را آن‌چنان که هست مستقیماً از خداوند علیم به اندازه وجودی خود دریافت می‌کند. واسطه خلقی در میان نیست حتی فرشتگان مقرب (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۰۱). سالک ظهور فعلی و آثار صفات خداوند را در هستی می‌یابد و در اثر دریافت مستقیم حقایق از خداوند، توسعه وجودی برای او حاصل می‌گردد.

کشف سرّی: این مرتبه در مقام سرّ برای انسان با عنایات خاصه الهی پیش می‌آید. وجود سالک در این موطن، اگر از مراتب تعلقات کونیه خارج شود، حقیقت خود را عین ربط و اضافه و نسبت عرفانی نسبت به حق تعالی شهود می‌نماید و مظهر تجلیات حق و اسماء ظاهر یکی بعد از دیگری می‌گردد، و در مقام تجلی، جمیع اسماء ظاهر را با خصوصیات ممتاز می‌بیند و به مقام مظهریت اسم ظاهر متحقق می‌شود. او رؤیت وحدت وجود می‌کند در عین کثرت موجود. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۷۳-۵۷۷)

کشف خفی: در مرتبه خفی، تمام اسماء ذاتی در وجود سالک تماماً نازل می‌شوند که همان الله وصفی است. این‌جا مقام نبوت و مرتبه ولایت و خلافت حق است. (همان: ۵۷۸)

کشف آخفی: برخی این مقام را مقام شهود الله ذاتی دانسته‌اند و برخی نیز آن را مقام فنا و بقا باله گفته‌اند. (حسن‌زاده، ۱۳۸۶، ج: ۱: ۱۳۶) عالی‌ترین مقامات کشف در این مرتبه حاصل می‌گردد.

۹. لطایف هفت‌گانه وجود آدمی

در انسان‌شناسی عرفان اسلامی، انسان به عنوان جانشین خداوند، از جایگاه و ارزش بالایی برخوردار است. او از آن حیث که آینه جامع و مظهر تمام اسما و صفات الهی است، کون جامع و از حیث جمع تمام مراتب هستی در خود و داشتن همه ویژگی‌ها و نشانات در قوس صعود و نزول به کون صغیر مشهور است. دیدگاه عرفانی معتقد است که انسان دارای ساحات و بطون گوناگون است (نیری، ۱۳۸۱: ۱۶۷-۱۷۶).

نظریه پردازان بزرگ عرفان از مراتب و لطایف هفت‌گانه انسان سخن به میان آورده‌اند. همان‌گونه که در قرآن از وجود هفت آسمان خبر داده شده و در روایات نیز قرآن ذوبطون (هفت‌گانه) معرفی شده (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۴۲)، انسان نیز به عنوان کون جامع دارای مراتب هفت‌گانه در درون خود می‌باشد. به واقع معادل هفت آسمان و هر آنچه در عالم کبیر موجود است در انسان وجود دارد. این دیدگاه به تطابق کونین یا نسختین معروف است.

ممکن است این سؤال مطرح شود که چه نسبتی میان کشف و شهود و وساطت روحی برقرار است؟ و چرا در اینجا طرح گردید؟ در جواب باید گفت: از منظر عرفان اسلامی هر کدام از انواع کشف‌ها، در یکی از ساحات‌ها و لایه‌های وجودی آدمی رخ می‌دهد؛ بنابراین شناخت این ساحات‌ها در بازشناسی انواع کشف و شهود و آشکار شدن تمایز وساطت روحی با این مقوله عرفانی ضروری است.

۱۰. انواع ساحات‌های وجودی انسان

مرتبه نفس: آن جهتی از حقیقت آدمی است که به بدن تعلق گرفته و حیات فردی و این جهانی افراد را شکل می‌دهد. مرتبه نفسیه خود دارای مراتبی است: اماره، لوامه، مُلهمه، مطمئنه، راضیه، مرضیه و کامله. مرتبه نفسانی، منطقه سفلی حقیقت انسانی است.

مرتبه عقل: ادراک کلیات (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۵۲) در حوزه نظر و عمل، به واسطه عقل انجام می‌گردد. شخص بر اساس عقلانیت و تفکر رفتار می‌کند. تقید و توجه به خود از ویژگی‌های عقل است. نهایت کمال عقل این است که می‌فهمد از خود چیزی ندارد و فقر خود را می‌یابد. مقتضای این لطیفه الهی، خروج از مرتع بهائم و دخول در جمعیت انبیاء و اولیاء است. عقل در این مرتبه، نفس را تسخیر کرده است. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۷۸) گفتنی است که عقل دارای مراتب و انواعی است: معاش، انسانی، الهی.

مرتبه قلب: منظور همان نفس ناطقه آدمی در اصطلاح حکما است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۳). حقیقت انسانی از جهت سرعت دگرگونی و تحول و تغیر در حالات متنوع انسانی، قلب نام دارد. تمام شادی و غم، قبض و بسط از ناحیه قلب می‌باشد (فضلی، ۱۳۹۰: ۶۴). در واقع جامعیت انسان به قلب اوست؛ زیرا جامع جنبه حقانی و خلقی است. به همین دلیل منبع نزول حقایق در کشف صوری قلب می‌باشد (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۰۹). همه انواع کشف صوری با کمک ابزار و حواس مخصوص قلب مستقیماً در قلب نازل می‌شود. پس

در ماهیت قلب دو ویژگی نهفته است: اداراک حضوری و شهود تفصیلی حقایق و دیگر تقلب و دگرگونی. ویژگی اول لطیفه قلبی در بحث ما اهمیت بسیاری دارد؛ شهود تفصیلی حقایق که مستقیم به حقایق موجود در ماورای طبیعت تعلق می‌گیرد؛ شهودی که به صور ارواح متجسد و انوار روحانی تعلق صوری، و به صور تجلیات الهی، معانی غیبی و حقایق عینی، تعلق معنوی می‌گیرد (فضلی: ۱۳۹۴). البته چنانچه کشف معنوی در این مرتبه حاصل شود با دخالت تعین خلقی خواهد بود.

مرتبه روح: برزخ میان خود و فراخود آدمی است که در اصطلاح حکما عقل مجرد نام دارد. روح موجود مجردی است با لطافت روحانی و هدیه‌ای الهی که محل الهامات و محبت. (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۵۲) روح با بدن متغایر است و فقط تعلق تدبیری به آن دارد (همانند ناظر کلی، بدن را تدبیر می‌کند؛ برعکس نفس که تدبیر او جزئی است). از منظر اهل سلوک روح و بدن رابطه احاطی و سریانی دارند. شروع توحید افعالی در این مرتبه است.

سیر: حقیقت انسانی از جهت ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با خداوند سیر نامیده می‌شود. (فضلی، ۱۳۹۰: ۶۵) در این مرتبه سالک برای خود و موجودات دیگر فاعلیت و تأثیری قایل نیست. تکمیل توحید افعالی در این مرتبه است.

خفی: در این مرتبه سالک توحید صفاتی و بنا بر نظری (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۵۲)، فناء فی الله و تجلی ذات حق را شهود می‌کند.

اخفی: این مرتبه مخصوص انسان کامل است؛ کسانی که به مقام فنا فی الله و بقا بالله واصل شده‌اند. اثر این مرتبه آن است که ذات خدا بدون پیرایه اسماء و صفات و کثرات، به اندازه سعه وجودی سالک در او ظاهر می‌شود. گفتنی است که به مراتب سه‌گانه نخست، اصطلاحاً خود آدمی یا ضمیر ناخودآگاه اطلاق می‌گردد. و به مراتب سه‌گانه آخر فراخود آدمی و ضمیر خودآگاه می‌گویند. همچنین به مرتبه روح، برزخ میان خود و فراخود و ضمیر نیمه‌خودآگاه هم گفته شده است.

۱۱. متعلق کشف

سالک در کشف صوری، می‌تواند از مغیبات دنیوی مانند: اخبار از آمن مسافر از سفر، کسب مال حقایق آخروی و روحانی (عقول، فرشتگان و ارواح) اطلاع یابد و عالی‌ترین درجه آن، شهود اعیان ثابتة در مرتبه علمیه است. این امور متعلق کشف او قرار می‌گیرند (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۱۲). کشف معنوی نیز در تمام مراتب هستی حاصل می‌شود و سالک متناسب با سعه وجودی و طهارت باطنی حقایق عینی و معانی غیبی را شهود می‌کند.

۱۲. معیار سنجش کشف و شهود در عرفان اسلامی

میزان و معیار سنجش در وساطت روحی تجربی درونی و شخصی معرفی شد. اما به نظر می‌رسد همین موضوع، یکی از تمایزات اساسی مکاشفات عرفان اسلامی و وساطت روحی عصر جدید است. صاحب‌نظران عرفان در صورتی برای مشاهدات سالک ارزش معرفت‌شناختی قایل‌اند که آنها مخالف با میزان عام و خاص نباشد. مهم‌ترین دلیل برای داشتن معیار و میزان شهود عرفانی، بازشناسی القاءات و خواطر شیطانی و رحمانی از همدیگر و تشخیص حق و باطل است. به همین منظور معیار و موازین خاصی از جانب عارفان عرضه شده است:

اول: کشف پیامبران و اولیا معصوم به عنوان نخستین و مهم‌ترین معیار صدق تجربه‌های عرفانی سالکان معرفی شده است.

دوم: در عرفان اسلامی وجود استاد کامل واصل برای دست‌گیری و راهنمایی سالکان طریق و بازشناسی مکاشفات و القاءات صحیح از فاسد ضروری است. استاد حقیقی بر تمام ساحات روحی و قلبی سالک احاطه داشته و از تمام افکار و نیت آشکار و پنهان وی اطلاع دارد؛ از این رو در مواقع خطر نفوذ خواطر و القاءات شیطانی سالک را دستگیری می‌کند. اما این در حالی است که وجود استاد راه‌یافته در وساطت روحی (به دلیل نفی حجیت مرجعیت بیرونی) پذیرفته شده نیست.

اما پرسشی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که وساطت روحی در کدام سطح از سطوح لایه‌های وجودی (اطوار سبعة) اتفاق می‌افتد؟ در حال حاضر پاسخ به این سؤال به دلیل کمبود منابع فارسی درباره وساطت روحی آسان نیست؛ ولی می‌توان با بررسی منابع موجود (هنگراف: ۱۳۹۰) استنباط نمود که وساطت روحی (با فرض قبول تحقق آن)، در مرتبه نفسیه رخ می‌دهد؛ و از آنجا که در جنبش عصر جدید نگرش خاصی درباره خدا وجود دارد، نمی‌توان تصور نمود که یک معنویت‌گرا به شهود اعیان ثابت یا مقام فنا فی الله همانند یک عارف مسلمان راه یافته باشد.

۱۳. تحلیل و بررسی

پس از بررسی تعاریف و موارد هر دو مقوله کشف و شهود و وساطت روحی، ضروری است که به سؤال اصلی این نوشتار بپردازیم. چه نسبتی میان این دو مقوله برقرار است؟ آیا وساطت روحی همان کشف و شهود است؟ در اینجا به برخی از تمایزها و تشابه‌های موجود میان این دو موضوع اشاره می‌کنیم تا وصول به پاسخ نیز آسان گردد.

همانندی‌ها

مهم‌ترین تشابه وساطت روحی با کشف شهود، در نوع کارکرد آنهاست. در واقع این دو مقوله ابزار مناسبی در برابر مادی‌گرایان و مخالفان عرفان و فوق‌طبیعیات است. دانشمندان فراروان‌شناسی در صددند با ضوابط و

قوانین علوم تجربی، با تمسک به مسئله واسطه‌ها، حکم ایجابی یا سلبی در باب وجود حقیقتی با نام روح در حیطه علم را ارائه نمایند (البته از منظر عالمان مسلمان، مسئله روح و جاودانگی آن و اثبات وجود مجردات، خارج از حیطه قوانین و ضوابط علوم تجربی است). (اکبری، ۱۳۹۰: ۳۳۴)

وساطت روحی به عنوان یک راه شناخت در جنبش عصر جدید، یکی از چالشی‌ترین باورها و اعمالی است که انجام می‌پذیرد. این پدیده هم از منظر دین‌داران دچار چالش است و هم از نظر ماده‌گرایان. ماده‌گرایان معتقدند که این‌ها همه خرافات و هذیان ناشی از ذهن پریشان واسطه‌هاست. دینداران مسیحی نیز در نقد آن بر این باورند که پیام‌های وساطت روحی، چیزی فراتر از پیام مسیح را به ما نمی‌رساند. بنابراین واسطه، در بستر فکر مسیحی به کشف و شهود رسیده و در واقع حقانیت دین مسیح را بیان می‌کند. البته اعتراض تقلیل‌گرایان ماتریالیستی قابل درک است. عصر جدید مبنای بنیادین تقلیل‌گرایی علم را با تمسک به آموزه‌های فرهنگ غرب زیر سؤال می‌برد و همین امر می‌تواند بزرگترین کارکرد و دستاورد وساطت روحی باشد. همچنین سنت دینی دونالیستی یهودی-مسیحی و نهادینه غرب را با چالش روبه‌رو می‌کند و در مقابل، درک بیرونی (transcendental) از خدا را به درک درونی و حلولی از خدا تبدیل می‌کند.

هر دو مقوله برای کسانی که دست‌شان از مشاهده عوالم هستی کوتاه است و به انکار وجود جهان ماوراطبیعت می‌پردازند اثبات می‌کند که چنین جهانی وجود دارد. منکر کشف و شهود می‌تواند با راهنمایی و دست‌گیری واصلان وادی عرفان- با رعایت تمام شرایط- عوالم مافوق را مشاهده نماید. همچنین منکر وساطت روحی با مراجعه به کتاب‌های راهنمای خودت انجام بده و با انجام مراقبه‌ها همانند پی‌یراکوس، به یک واسطه تبدیل شود و آنچه را که انکار می‌نمود مشاهده کند.

از دیگر وجوه همانندی این است که هر دو مقوله شهود و وساطت، اختیاری و خودخوش یا فعالانه و منفعلانه است. کشف صوری و وساطت روحی، هر دو هم در خواب و هم در بیداری محقق می‌شود. وساطت روحی یکی از مبانی انسان‌شناختی عصر جدید است. وساطت روحی یک توانایی طبیعی است که در درون هر انسانی وجود دارد و می‌تواند آن را خود فعال کند؛ یعنی ارتباط با فوق طبیعیات و دریافت پیام، یک توانایی طبیعی و استعداد ذاتی است که در هر کس به ودیعه گذاشته شده است و انسان می‌تواند آن را فعال کند. در عرفان اسلامی مشاهده حقایق عوالم گوناگون هستی، همگانی است و هر انسانی با عنایت به استعداد و مراتب وجودی انسانی می‌تواند به شهود عرفانی دست یابد.

تمایزها

یکی از تفاوت‌ها و تهافت‌های اصلی وساطت روحی و مکاشفه عرفانی به متعلق شهود سالک و واسطه است. با عنایت به مطالب پیش‌گفته آشکار شد که متعلق کشف صوری امور دنیایی و غیر دنیایی است. اگر مورد شهود سالک امور دنیایی باشد به آن رهبانیت و اگر امور غیر دنیایی (اخروی) باشد به آن استدارج گفته

می‌شود (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۱۲). اهل‌الله برای هیچ یک از این امور اهمیت و ارزش قابل نیستند. به نظر می‌رسد که متعلق وساطت روحی از نوع امور دنیایی و مسامحتاً امور غیر معنوی باشد، و تشابه و نسبتی با کشف صوری داشته باشد. اما مشاهده این امور در عرفان اسلامی از ارزش و قیمت برخوردار نیست؛ غایت عارف مسلمان وصول به مقامات بالاتر همچون مقام فنا فی‌الله است. (مشابهت در متعلق شهود، تمایز در غایت شهود).

جایگاه کشف معنوی و برخی از مراتب کشف صوری در عرفان اسلامی مشخص است؛ اما وجود چنین کشفی (یا چیزی شبیه کشف معنوی) در وساطت روحی نامعلوم است. وجود رهبر مقتدر یا همان قطب یا شیخ یا پیامبران، در عرفان اسلامی اهمیت بسیاری دارد و سلوک بدون استاد و شیخ بی‌معناست. اما در معنویت‌گرایی با عنایت به این‌که اتکا بر تجربه شخصی و درونی تک‌تک افراد می‌شود وجود استاد و شیخ دست‌گیر بی‌معناست. از سویی دیگر، وجود میزان و سنجه‌های خاص هم در عرفان مطرح است. باید هر کشف و شهودی را به قرآن، و کشف تام محمدی «ص» عرضه داشت. پس اگر موافق با قرآن بود، پذیرفت وگرنه به دیوار کوبیده می‌شود. اما در وساطت روحی معیار و میزان بیرونی، حجیت ندارد.

با بررسی منابع وساطت روحی درمی‌یابیم که شفابخشی بیماران، احضار ارواح، تسخیر روح، کتابت غیر ارادی، آگاهی از برخی امور از نتایج و پیامدهای وساطت روحی است. از آنجا که تمامی مکاشفات دارای مراتب و درجات است؛ این امور در عرفان اسلامی در ابتدای سلوک سالک حاصل می‌شود. اما برای رفع حجب ظلمانی و نورانی با راهنمایی پیر طریقت برای وصول به اهداف بالاتر به آنها توجه نمی‌گردد.

تمایز مهم دیگر است که مکاشفات عرفانی به حوزه دین (اسلام) تعلق دارند، و دارای رهاوردهای معنوی و معرفتی است. هدف سالک الی‌الله در زندگی عرفانی وصول به مقام توحید و عبودیت (سمناتی، ۱۳۹۶: ۱۴۰) است. اما این موضوع در معنویت‌گرایی عصر جدید از جایگاهی برخوردار نیست. آنچه اهمیت دارد نیل به تجربه شهودی و بی‌واسطه عالم است؛ معتقدات، مناسک و شعایر نیز صرفاً در همین راستا اهمیت می‌یابند (ملکیان، بی‌تا: ۱۰۸). ریشه و پایه عرفانی اسلامی و به تبع آن کشف و شهود سالکان در قرآن و سنت محمدی «ص» و اهل بیت ایشان قرار دارد. اما پژوهشگران پیشینه و زمینه وساطت روحی را علوم غریبه، احضار ارواح، جن‌گیری، فلسفه هرمسی و اندیشه‌های نوافلاطونی می‌دانند (Stuckrad, ۲۰۰۶, ۶۰۶). یکی دیگر از تمایزات عرفان با زیست معنوی غربی، اهمیت و جایگاه ریاضت و مجاهده با نفس است. تربیت نفس اماره، نفی خواطر نفسانی و خیالات، رهایی از افسردگی و اضطراب‌ها؛ با انجام ریاضت‌های مشروع و دینی [همانند انجام عبادات دینی، چله‌نشینی، اذکار و اوراد] امکان‌پذیر است (رمضانی، ۱۳۸۸: ۲۵). عارف با کار بست این ریاضت‌ها به دریافت حقائق عالم نائل می‌شود. در وساطت روحی ریاضت مشروع از مبانی به شمار نمی‌رود.

نتیجه‌گیری

کشف و شهود و وساطت روحی ابزار مناسبی برای اثبات عوالم فراماده و تبیین عالم ماوراء طبیعت هستند؛ اما این به معنی یکسان‌انگاری هر دو مقوله نیست، بلکه تفاوت و تمایزهای زیادی میان‌شان برقرار است. کشف و شهود را نمی‌توان از مقوله‌های همانند وساطت روحی یا قدرت ذهنی و روحی خارق‌العاده مرتاضان هندی یا تله پاتی دانست؛ بلکه معرفتی از سنخ علم حضوری و وجدانی بوده، و از جنس حضور و قرب می‌باشد. انجام کارهای خارق‌العاده یا ادراکات و مشاهدات غیرمتعارف مثل وساطت روحی، میان حق و باطل مشترک است و دلیلی بر حقانیت صاحبان آن یا مقامات سلوکی و عرفانی مدعیان نیست. البته تحقق این امور واقعیت دارد و ما منکر آنها نیستیم؛ اما میان شهود عرفانی و وساطت روحی تمایز بسیار است. بنابراین نسبت و رابطه‌ای میان شهود معنوی (وساطت روحی) و شهود عرفانی برقرار نیست. معیار صدق و کذب، و تأیید کتاب و سنت تمایز مهم این دو مقوله است.

در پایان می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که ارتباط با ماورا و عالم غیب، حقیقتی با سطوح و لایه‌های متنوع و متکثر است؛ همانند یک طیف که قله آن، وحی الهی است، دامنه میانی آن کشف و شهود، و دامنه پایین‌تر وساطت روحی و غیره هستند. قله قابل قیاس با دامنه‌های پایین‌تر نیست. دامنه میانی هم عین مراتب پایین‌تر نیست. مهم‌ترین تفاوت و تمایز شهود عرفانی و وساطت روحی، تمایز در غایت‌شناسی و شیوه‌های سلوک است. باور عمیق به خدای مشخص و وصول به او هدف هر سالک دین‌دار است. خدانشناسی عصر جدید حلولی (immanently) است و هدف از انجام وساطت روحی، کسب تجربه شهودی و احساس آرامش می‌باشد؛ نه توحید و عبودیت. در سبک زندگی عرفانی، کسب طُمانینه و ابتهاج در ضمن سیر و سلوک، به عنوان دستاورد میانی و نه هدف نهایی برای سالک حاصل می‌شود و توحید و عبودیت غایت نهایی و هدف برتر محسوب می‌گردد.

بنابراین این نوع زندگی معنوی با حیات عرفانی نسبتی ندارد و نمی‌توان آن را در جامعه اسلامی به عنوان یک سبک و شیوه عرفانی توصیه نمود.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر، ۱۴۰۸.
 الیاده، میرچاده، شمنسیسم: فنون کهن خلسه، ترجمه: محمد کاظم مهاجری، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۷.
 اکبری، رضا، جاودانگی، چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
 تول (تلی)، اکهارت، مُلکی دیگر، مَلکوتی دیگر، ترجمه: سیامک عاقلی، تهران، نشر نامک، ۱۳۹۴.
 تول، اکهارت، سکون سخن می‌گوید، ترجمه: فرناز فرود، تهران، کلک آزادگان، ۱۳۹۴.
 _____، جهانی‌نو (آگاهی معنوی از آهنگ زندگی)، ترجمه: هنگامه آذرمی، تهران: کلک آزادگان، ۱۳۸۵.

_____، نیروی حال (رهنمویی برای روشن‌بینی معنوی)، ترجمه: هنگامه آذرمی، تهران: کلک آزادگان،

۱۳۹۶.

قیصری، محمد، مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکمه، ترجمه: سیدحسین سیدموسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.

آشتیانی، سیدجلال، شرح مقدمه قیصری، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۰.

ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶.

براناک، سارابان، فراوانی مطلق، ترجمه: فاطمه معتمدی، تهران: روزنه، ۱۳۹۵.

شجاعی، محمد، مقالات، تهران: سروش، ۱۳۸۰.

حسن‌زاده آملی، حسن، شرح فصوص الحکم داود القیصری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

جوادی آملی، عبدالله، تحریر تهمید القواعد، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.

هنگراف، ووتر، «وساطت روحی»، ترجمه باقر طالبی دارابی، مجله هفت آسمان، ش ۴۹، ۱۳۹۰، (صص ۱۱۵-۱۴۴).

کاردک، آلان، مدیوم‌ها (یا ارتباط با ارواح)، مترجم: حسن سعد، تهران، موسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۶۶.

کمپل، کولین، «تودیس» (عصر جدید) برای عصر جدید»، ترجمه باقر طالبی دارابی، مجله هفت آسمان، ش ۳۸، ۱۳۸۷، (صص ۱۸۷-۲۱۰).

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات القرآن، مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه، ۱۹۹۲.

السلمی، ابو عبد الرحمن محمد، طبقات الصوفیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴.

سمنانی، علاء الدوله، تبیین المقامات و تعیین الدرجات، تصحیح: اکبر راشدی‌نیا، تهران، نشر سخن، ۱۳۹۶.

رحیمیان، سعید، مبانی نظری عرفان، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۸.

روحانی‌نژاد، حسین، ولایت در عرفان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.

رستگار، عباس علی، معنویت در سازمان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

طنطاوی جوهری، عالم ارواح، مترجم: حبیب اله آموزگار، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۴۹.

عبید، رئوف، انسان روح است نه جسد، مترجم: امیر هوشنگ دانائی، تهران، نغمه، ۱۳۸۵.

فضلی، علی، علم سلوک، ج ۲، قم: نشر معارف، ۱۳۹۰.

نیریزی، ام‌بیگم سلمه، جامع الکلیات، تحقیق: مهدی افتخار، قم، کتابسرای اشراق، ۱۳۸۱.

فضلی، علی، «تبیین انسان شناختی حقیقت قلبیه و لطیفه قلبیه از نگاه عرفان اسلامی»، پژوهشنامه حکمت اسراء، بهار شماره ۲۳، ۱۳۹۴ (۱۱۷-۱۴۰).

طالبی دارابی، باقر، «معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان»، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۶۲، ۱۳۹۲، (۲۱۳-۲۵۲).

همتی، همایون، «اندیشه‌های فرقه‌های عصر جدید»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۸۴، ۱۳۸۹ (۵۶-۶۰).

محمدی، عبدالله، «نقد نظریه تباین دین و معنویت»، معرفت کلامی، شماره ۳، ۱۳۹۰ (۱۱۵-۱۳۶).

المظفر، محمد رضا، المنطق، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۹.

ملکیان، مصطفی، سنت و سکولاریسم، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۸.

ملکیان، مصطفی، «بررسی وضعیت فکر دینی در دنیای معاصر»، بی تا.

(<http://bidgoli1371.blogfa.com/category/18>)

گروه نویسندگان، روح و دانش جدید (مقاله ارواح و مدیوم‌ها، اثر میسن، هربرت مالوی)، مترجم: محمدرضا غفاری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.

Taylor, Charles, A Secular Age, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

Kocku Von Stuckrad, (Ed) Esotericism in THE BRILL DICTIONARY OF RELIGION, Leiden Brill, 2006.

Helen Schucman , William Thetford and Kenneth Wapnick, (Eds), A Course in Miracles, New York, the foundation for Inner Pease, 2007.

<https://article.tebyan.net/256090>

https://en.wikipedia.org/wiki/Eckhart_Tolle



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۷۵ - ۹۴
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۰۷	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۷/۰۳/۰۶
DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2021.43333.0	تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۰۱
	نوع مقاله: پژوهشی

عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه

اعظم مردیها

دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (نویسنده مسئول)

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahrudi@um.ac.ir

دکتر علیرضا کهنسال

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

ملاصدرا در مباحث توحید با ارائه برهانی مبتنی بر قاعده بسیط الحقیقه، حق تعالی را متصف به بساطت حقیقی می‌کند. این برهان ظاهراً در امتداد برهان نفی ترکیب از ذات و در عرض سایر براهین توحید است، اما در واقع هدف از آن ارائه نظام توحیدی متمایز از همه مکاتب فلسفی از نظر نسبت وحدت و کثرت در مرتبه ذات و نیز دون ذات حق است. هدف از این مقاله، تبیین معیت ذات واحد حق با کثرت خلقی و نحوه جمع آن با تعالی او بر مبنای این قاعده است. به این منظور، جایگاه برهان بسیط الحقیقه در براهین توحید تبیین می‌شود؛ زیرا مقدمه ضروری تبیین توحید است. بررسی بساطت حق یا اتصال کثرت نامتناهی با وحدت در مرتبه ذات و نیز توحید صفاتی در فلسفه ملاصدرا که تتمیم معنای بساطت است، از موضوعات این پژوهش است و در نهایت، نحوه معیت ویژه مترتب بر بساطت حق ارائه می‌شود. این معیت می‌تواند شائبه کثرت ذاتی و نیز نقض تعالی او را داشته باشد. حاصل پژوهش این است که ملاصدرا بر مبنای بساطت حقیقی یا کل الاشیاء بودن حق تعالی، قرابتی بین حق و خلق برقرار می‌کند که مستلزم تعالی او نیز است.

کلیدواژه‌ها: قاعده بسیط الحقیقه، وحدت و کثرت، وحدت شخصی وجود، معیت قیومی، بینونت وصفی، جمع

تنزیه و تشبیه.



Identity and Difference of Unity and Multiplicity in Şadrā's Monotheistic Order According to the Rule of Simple Truth

Azam Mardiha

PhD in Islamic philosophy, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi (Corresponding Author)

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Email: shahrudi@um.ac.ir

Dr. Alirez Kohansal

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

In his discussion of God's oneness, Mullā Şadrā, by presenting an argument based on the rule of Simple Truth (baṣīṭ al-ḥaqīqa), attributes the true simplicity to God. This argument seems to be in line with the argument of negating the combination of Essence and besides other arguments for God's oneness, but in fact its purpose is to present a monotheistic system distinct from all philosophical schools in terms of the relation between the unity and multiplicity at the level of Essence and levels lower than Essence. The purpose of this article is to explain the co-existence of God's unity with the multiplicity of creatures and to explain how it can be reconciled with His transcendence based on this rule. For this purpose, the position of the argument of Simple Truth in the arguments of God's unity is explained because it is one of the necessary premises of the explanation of God's oneness. The study of the simplicity of God or the reconciliation of infinite multiplicity with unity at the level of Essence and also the unity of the Divine attributes in Mullā Şadrā's philosophy, which completes the meaning of simplicity, is among the issues discussed in this research. Finally, the special co-existence resulted by the simplicity of God is explained. This co-existence can seemingly lead to multiplicity in Essence as well as the violation of His transcendence. However, the result of the research is that Şadrā, on the basis of true simplicity of God or the fact that He is the totality of all things, establishes such a relationship between God and creatures that does entail His transcendence.

Keywords: the rule of Simple Truth (baṣīṭ al-ḥaqīqa), unity and multiplicity, individual unity of existence, self-Subsisting co-existence, difference of attribute, difference of complete separation, reconciliation between tanzīh (transcendence) and tashbīh (anthropomorphism)

مقدمه

مسئله وحدت و کثرت از اهم مسائل فلسفه است که همواره در حوزه هستی‌شناسی به عناوین مختلف بررسی می‌شود. در فلسفه اسلامی این مسئله غالباً با عنوان نحوه ربط واحد به کثیر مطرح شده است. دلیل این امر صبغه توحیدی داشتن این مکاتب است. نظریاتی که در فلسفه اسلامی راجع به توحید یا حقیقت وجود مطرح شده است، غالباً متضمن دیدگاهی در خصوص رابطه واحد و کثیر است. اهم این نظریات عبارت‌اند از: «تباین بالذات موجودات» که به حکمای مشاء نسبت داده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۳۴۴/۱؛ تعلیقه سبزواری؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۱۱/۲)؛ «وحدت وجود و کثرت موجود» به این معنا که وجود، حقیقتی بسیط، واحد و فاقد انواع و افراد است. موجودات، ماهیات ممکن هستند که صرفاً به وجود انتساب دارند و اطلاق وجود بر آن‌ها از نظر این انتساب است (صدرالدین شیرازی، ب، ۱۳۸۲: ۱۷۳؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۰-۲۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۱۴/۲)؛ «وحدت وجود و موجود» که به عرفا نسبت داده می‌شود. در این نظریه، واجب تعالی تنها مصداق وجود بوده و کثرت اعتباری یا وهمی لحاظ می‌شود (همو، الف، ۱۳۸۸: ۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۸). در تمامی این نظریات یا از کثرت غفلت شده است یا ارتباط موجهی بین واحد و کثیر نیست. دیدگاه ملاصدرا با عنوان «وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن دو» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۷۱/۱، تعلیقه سبزواری؛ سبزواری، الف، ۱۳۸۸: ۲۸) نسبت به همه متمایز است.

ملاصدرا نافی کثرت نیست، بلکه قائل به حقیقی بودن آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۳۱۸/۲). تفاوت مشرب وی با نظریه دوم این است که در عین قائل بودن به کثرت وجود و موجود، در همان کثرت، اثبات وحدت می‌کند (نک: همان، ۷۱/۱، تعلیقه سبزواری). در واقع محور نظام هستی‌شناختی ملاصدرا، وحدت و غلبه آن سبب شرافت موجود است (همان، ۸۵/۲؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۸۲)، اما بین وحدت و کثرت قرابت برقرار می‌کند. اهمیت و بدیع بودن دیدگاه وی درباره نسبت این دو به اندازه‌ای است که در توصیف آن به تعبیری مشابه توصیف نظریات خاص خود مانند اتحاد عاقل و معقول متمسک شده است: «کیفیت تقابل بین واحد و کثیر از علوم ربانی است که عقول اهل نظر در آن سرگردان است و شناخت آن به راسخان در علم اختصاص دارد» (همو، ۱۴۱۹: ۱۲۲/۲؛ نک: همان، ۳۱۳/۳-۳۱۲).

ملاصدرا این دیدگاه را در دو نظریه وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی آن مطرح می‌کند. در نظریه تشکیک، وجود، امر واحدی است که شامل تمام مراتب از غنا تا فقر می‌شود. حقیقت واحد ذو مراتب، نه اختصاص به تمامیت و فوق تمام و نه به غیر آن دارد (همان، ۴۳۲/۱-۴۳۱؛ سبزواری، الف، ۱۳۸۸: ۳۲). مسئله این است که این مراتب، ولو در طول وجود حق تعالی، متصف به وجود حقیقی بوده و مستلزم فرض ثانی از سنخ او است. در حکمت متعالیه، هر نظریه‌ای در توحید که مستلزم اثبات وجودی مغایر با وجود حق برای ممکنات باشد، از کمال توحید دور است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۳۳۰/۱).

ملاصدرا به منظور نفی بینونت وجودی بین واحد و کثیر، وجود را به ذات حق تعالی اختصاص داده و کثرت را در تجلیات متعدد او به عنوان اموری غیرمستقل از حقیقت وجود، توجیه می‌کند. به تعبیر خود وی، تشکیک از مراتب وجود به مراتب تعینات حق تعالی تسری داده می‌شود (همان، ۷۱). تأویل کثرت به ظهور و تجلی، مستلزم رفع هر نوع بُعد وجودی به معنای وجود استقلالی است.

ملاصدرا این نظریه را به طور مبسوط از طریق تحلیل مفهوم علیت تبیین می‌کند (نک: همان، ۳۰۱/۲-۲۹۹)، اما مبنای آن و نیز مبنای دیدگاه ویژه ملاصدرا در خصوص مفهوم علیت، بساطت حقیقی حق است. هدف نگارنده، ارائه نسبت وجودی وحدت و کثرت از طریق تحلیل بساطت حقیقی حق تعالی است. حاصل این پژوهش این است که در نظام توحیدی مبتنی بر قاعده بسیط الحقیقه، کثرت نفی نمی‌شود، اما حقیقی بودن آن نیز مستلزم تشمت و بینونت وجودی در هیچ مرتبه‌ای از هستی نیست. ملاصدرا با این طرح، رابطه ذات با صفات، صفات با همدیگر و نیز ذات با فعل را به نحوی تبیین می‌کند که حاصل آن، قرابت حق و خلق است. در عین حال همین قرابت مستلزم تعالی او نیز است.

۱. نقش ویژه قاعده بسیط الحقیقه در مباحث توحید

ملاصدرا در اکثر مباحثی که به این قاعده پرداخته است، از بیان اهمیت آن در بین مباحث فلسفی فروگذار نکرده است (نک: همان، ۱۴۷/۶ و ۲۳۹؛ همان، ۴۰/۳؛ همان، ۱۳۵/۱). گاهی آن را حاصل تعلیم الهی دانسته و درک آن را مشروط به صفای قلبی شدید می‌کند (همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۶۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۹۸/۲؛ نک: همان، ۶۲/۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۸). امتیاز و شرافت توحید مبتنی بر قاعده، آن اندازه است که بسیط الحقیقه بودن حق تعالی به عنوان اولین اصل در معارف ربوبی و مسائل معتبر در علم توحید معرفی شده است (همو، ب، ۱۳۶۱: ۸۸/۴). از نظر ملاصدرا، درک نکردن این قاعده منجر به نقصان معرفت توحیدی؛ یعنی تشبیه محض یا تنزیه محض می‌شود (همو، ۱۳۸۶: ۳۵). حکیم نوری با بیان علیت بساطت حق تعالی برای نظریه وحدت شخصی وجود، جایگاه مطلب اول را با تعبیر اصل اصول معارف الهی و امهات حقایق ایمانی توصیف می‌کند (همو، ج، ۱۳۶۶: ۴۵۸/۱، تعلیقه). سبزواری نیز در مقام مقایسه این دو نظریه (همو، ۱۴۱۹: ۱۲۱/۸، تعلیقه؛ سبزواری، الف، ۱۳۸۸: ۳۹) وصول به درک نظریه اول را به اقلیتی اختصاص داده است. فقدان چنین توصیفاتی در سایر مباحث توحیدی ملاصدرا، حاکی از ممتاز بودن مفاد این قاعده است.

ملاصدرا ادراک این قاعده را به خود اختصاص می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۴۰/۳؛ همو، ج، ۱۳۶۶: ۶۲/۱). شارحان معتقدند که دلیل این امر براهینی است که برای اثبات بساطت حقیقی حق تعالی ارائه کرده است.

ملاصدرا در مباحث الهیات بمعنی الأخص، به شیوه حکمای سابق پنج نوع ترکیب را از ذات واجب الوجود سلب می‌کند. چهار قسم اول عبارت‌اند از: ترکیب از اجزاء مقداری، ماده و صورت خارجی، ماده و صورت

ذهنی، و جنس و فصل. آخرین قسم، ترکیب از وجود و ماهیت است (نک: همو، ۱۴۱۹: ۴۷/۶ و ۱۰۴-۱۰۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۲-۴۱). نفی ترکیب از وجود و ماهیت، حق تعالی را از عقول مفارق متمایز می‌کند. عقول، فاقد چهار نوع اول ترکیب هستند، اما به دلیل معلول بودن، محدودیت وجودی داشته و واجد ماهیت هستند.

برهان اختصاصی ملاصدرا دو مقدمه دارد که یکی از آن‌ها حاصل نفی ترکیب‌های پنج‌گانه است: مقدمه اول، بساطت واجب‌الوجود به معنای فقدان هر نوع ترکیبی؛ مقدمه دوم، یک کبرای کلی که هر موجود بسیطی تمام اشیاء وجودی است. خلاصه برهان این است که اگر حقیقتی از حقایق از واجب‌الوجود سلب شود، مستلزم ترکیب از آن شیء و عدم آن شیء است. این ترکیب خلاف صغرای قیاس، یعنی بساطت واجب‌الوجود است (نک: همو، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۶-۱۱۰؛ همان، ۳۷۲/۲-۳۶۸؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۷۰-۱۶۹). ملاصدرا معتقد است، این برهان سنخ دیگری از ترکیب؛ یعنی ترکیب از وجود و عدم را نفی می‌کند.

سبزواری این ترکیب را بدترین نوع ترکیب می‌داند که سایر ترکیب‌ها از جمله ترکیب از وجود و ماهیت به آن برمی‌گردد (همو، ۱۴۱۹: ۱۱۱/۶، تعلیقه). ظاهراً اینکه برخی از شارحان ممتاز بودن این قاعده را در فلسفه ملاصدرا به نفی این نوع از ترکیب نسبت داده‌اند (نک: جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۲۸۲/۶)، به دلیل این برهان و تعلیقه سبزواری است. ملاصدرا در موارد دیگری نیز از طریق برهان مشابه؛ یعنی با نفی ترکیب، به اثبات بسیط الحقیقه بودن حق تعالی پرداخته است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۴-۹۳؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۲۱-۴۱۵)، به نقل از ملاصدرا؛ اما تأکید بر این براهین به عنوان دلیل جایگاه ویژه قاعده بسیط الحقیقه در فلسفه ملاصدرا، صحیح به نظر نمی‌رسد. در این خصوص توجه به چند نکته لازم است: اولاً، بسیط الحقیقه بودن حق تعالی از طریق براهینی که مبتنی بر نفی ترکیب نباشد، اثبات شدنی است. به عنوان نمونه، در جلد ششم اسفار برهان دیگری بر کل‌الاشیاء بودن حق تعالی ارائه کرده است که مبتنی بر علیت وجود مطلق برای وجود مقید است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۱۱۶/۶). مبنای برهان، اولویت امر مطلق نسبت به کمالی است که از او ناشی می‌شود. بنابراین هر آنچه در هستی وجود دارد، حق تعالی نسبت به وجدان آن اولی است.

ثانیاً، ملاصدرا در جلد دوم اسفار، بعد از مطرح کردن نظریه وحدت شخصی وجود و عالی‌ترین مباحث توحیدی خود (نک: همان، ۳۶۷/۲-۲۸۶)، بسیط الحقیقه بودن حق تعالی را مطرح می‌کند (همان، ۳۷۲-۳۶۸). این مطلب حاکی از این است که این قاعده نقشی ویژه در نظام توحیدی ملاصدرا دارد. به علاوه، تعلیقه سبزواری بر عنوان این مبحث (همان، ۳۶۸) که در ضمن مباحث بعدی بررسی خواهد شد، مؤید این نظریه است که منظور ملاصدرا از طرح بساطت حق تعالی، صرفاً نفی ترکیب از ساحت ذات نیست. حاصل بررسی این است که ملاصدرا با اتصاف حق تعالی به بساطت حقیقی، نظریه‌ای در توحید ارائه

می‌کند که فوق انحاء رایج آن است. سایر براهین توحید، نفی شریک ذاتی، نفی تعدد إله یا نفی ماهیت از واجب‌الوجود می‌کند. ملاصدرا درصددِ نفی شریک از وجود حقیقی است (نک: همو، ۱۳۸۵: ۳۸-۳۷؛ همو، ج، ۱۳۶۶: ۶۳/۱؛ سبزواری، الف، ۱۳۸۸: ۲۸ و ۳۲-۳۱). ارجحیت آن از این نظر است که نفی تعدد در حقیقت وجود، مستلزم سایر مراتب توحید نیز است. ملاصدرا ادراک آن را برای اکثریت حکما، حتی متأخرانی که به ادراک توحید افعالی نائل شده‌اند، غیرممکن می‌داند (صدرالدین شیرازی، الف، ۱۳۸۲: ۱۷۶). این مطلب شاهدی بر نظر ویژه و متمایز ملاصدرا به برهان بسیط‌الحقیقه و توحید مترتب بر آن است. در پایان این بخش، نکته‌ای راجع به مفاد برهان انیت محض بودن حق تعالی (فاقد ماهیت بودن) لازم است. این برهان نیز مستلزم عدم تناهی وجود او است، اما برای توحید مدنظر ملاصدرا کفایت نمی‌کند؛ اولاً، اثبات اطلاق وجودی حق به نحوی که سلب استقلال از غیر او کند، مقصود این برهان نیست؛ ثانیاً، قاعده بسیط‌الحقیقه متضمن دیدگاهی ویژه درباره نسبت وحدت و کثرت در موجود متصف به بساطت است که از طریق نفی ماهیت به دست نمی‌آید.

۲. مبانی توحید مترتب بر مفاد قاعده بسیط‌الحقیقه

توحید مذکور صرفاً بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا ارائه‌شده است. مبنای نظام فلسفی وی و در نتیجه خاستگاه این نظریه، اصالت وجود (همو، ۱۴۱۹: ۳۸/۱) و مساوقت وجود با وحدت (همان، ۸۲/۲؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۸۱) است. مساوقت وحدت با وجود به معنای عینیت ذاتی و حقیقی آن دو، مستلزم عینیت وحدت و کثرت در امر واحد است؛ توضیح اینکه، ملاصدرا از سویی وجود را به دلیل اصالت، مرجع تمام تشخیصات و تمیزات می‌داند؛ به این معنا که وجود ذاتاً و نه به واسطه امور عارضی مشخص است (همو، ۱۴۱۹: ۴۶-۴۴ و ۵۳؛ همان، ۱۸۵/۹؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۳۸ و ۲۲۵). به بیان دیگر، سعه وجود سبب کثرت است. از سوی دیگر، وجود با وحدت مساوق است. بنابراین، خود وجود سبب وحدت کثرات و جمع متفرقات است. تعبیر رایج این است که مابه‌الامتياز اشیا، عین مابه‌الإشتراک آن‌ها است و بالعکس.

نظریه مبنایی دیگر در فلسفه ملاصدرا، مساوقت وجود با بساطت (همو، ۱۴۱۹: ۵۰/۱) است. معنای رایج بساطت، فقدان ترکیب‌های چهارگانه است. ظاهراً ذاتی بودن کثرت برای وجود، با این معنا از بساطت سازگار نیست. معنای ویژه ملاصدرا از بساطت، شمول وجودی است. این معنا در برهان قاعده بسیط‌الحقیقه و با عنوان فقدان ترکیب از وجود و عدم بیان شده است. مساوقت وجود با بساطت به این معنا (شمول وجودی)، نه فقط با انطوای کثرت در وجود در تضاد نیست، بلکه مستلزم آن است. تلازم آن از این رو است که هرچه اشتغال وجود بر کثرت بیشتر باشد، سلب‌های آن کمتر و در نتیجه از ترکیب عاری است.

لازمه این مبانی این است که کمال بساطت اشتغال بر همه کثرات است، به صورتی که کثرتی فوق آن نباشد (همان، ۳۶۸/۲، تعلیقه سبزواری). با توجه به عینیت حقیقت واحد وجود (مابه‌الإشتراک) با کثرت

(مابه‌الامتیاز)، فزونی کثرت سبب فزونی وحدت است. بنابراین، در فلسفه ملاصدرا کثرت در تنافی با وحدت حقیقت وجود نیست، بلکه مؤکد آن است (همان، ۷۲/۱، تعلیقه سبزواری؛ سبزواری، ب، ۱۳۸۸: ۴۲۸). تعبیر به کثرت نورانی (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۷۲/۱) درباره کثرت حقایق، به دلیل چنین نسبتی با وحدت است.

نکته ویژه‌ای در ضمن این دیدگاه وجود دارد. حقایق وجودی متکثر، دارای تخالف، تضاد و امثال آن هستند. عینیت کثرت با حقیقت واحد وجود، مستلزم جمع یا عینیت حقایق متخالف و متضاد با امر واحد است. در حکمت متعالیه، وحدت حقیقت وجود، منافاتی با چنین کثرتی ندارد، بلکه از جهات امتیاز آن وحدت است (نک: همو، الف، ۱۳۸۲: ۱۷۶). این امر صرفاً بر مبنای اصالت وجود ممکن است؛ زیرا این قابلیت در ماهیت به دلیل ضیق و مثار اختلاف بودن وجود ندارد.

ملاصدرا بر اساس این مبانی قاعده‌ای کلی ارائه می‌کند: هرچه وجود کامل‌تر و قوی‌تر باشد، منشأ صفات کمالیه بیشتر و آثار و افعال بیشتر است. کثرت صفات و آثار نیز مستلزم وحدت و بساطت بیشتر است (همو، ۱۴۱۹: ۱۴۸/۶؛ همان، ۶۱/۹). بنابراین، اتصاف حق تعالی به بسیط‌الحقیقه، به معنای اتصاف به کمال وحدت و بساطت است و مستلزم انطوای تمام صفات کمالیه در مرتبه ذات و نیز شمول وجودی راجع به همه کثرات در مرتبه دون ذات است.

نکته‌ای درباره اولین معنای بساطت (نفی تراکیب چهارگانه) لازم به ذکر است. بیان شد که ظاهراً این معنا با عینیت حقیقت واحد وجود با کثرت سازگار نیست. در واقع، بساطت حقیقی حق به معنای شمول بر کل کثرات، با این معنا از بساطت نیز توافق دارد. ملاصدرا نحوه حضور کثرت در مرتبه ذات و نیز ارتباط ذات با کثرت در مرتبه فعل را به صورتی تبیین کرده است که نافی تمام اقسام ترکیب است. این مطلب در ضمن مباحث بعدی ارائه خواهد شد.

۲. معنای بسیط‌الحقیقه بودن حق تعالی

ملاصدرا با این وصف دو مطلب در خصوص کثرت در مرتبه ذات بیان می‌کند: اولاً، کل الاشیا بودن حق تعالی به معنای وجود اصل و حقیقت همه اشیا در مرتبه ذات؛ ثانیاً، اتصاف کثرت موجود در آن مرتبه به تمامیت و کمال. این دو مطلب متضمن بدیع‌ترین دیدگاه موجود در فلسفه اسلامی درباره ارتباط وجودی ذات حق با کثرت خلقی است.

مطلب اول از طریق برهان ارائه شده در مبحث مربوطه به دست می‌آید. بر اساس کبرای کلی این برهان (هر بسیط‌الحقیقه‌ای تمام اشیا وجودی است)، بالاترین قسم ترکیب؛ یعنی ترکیب از وجود و عدم از ذات حق تعالی سلب می‌شود (همان، ۱۱۴/۶-۱۱۱؛ همان، ۳۷۱/۲-۳۶۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۴). سلب این ترکیب به معنای این است که نمی‌توان هیچ شیئی را از آن مرتبه سلب کرد.

البته مبنای این برهان و در واقع دلیل اهمیت و استفاده ملاصدرا از قاعده بسیط‌الحقیقه در نظام توحیدی خود، نظریه ویژه دیگری است. ملاصدرا معتقد است که تمام موجودات، حقیقتی در ساحت ذات دارند: «هیچ شیئی وجود ندارد مگر اینکه صورتی مشابه آن در ذات الهی موجود است و اگر آن صورت نبود، این ظاهر نمی‌شد.» (همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۶۵؛ نک: همان، ۲۵۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۵؛ همو، ب، ۱۳۶۱: ۱۶۶/۴). وجود مراتب متعدد طولی در هستی و مطابقت عوالم، نظریه‌ای رایج در حکمت اسلامی است، اما از دو نظر دیدگاه ملاصدرا در این خصوص تاحدی خاص و متمایز است: اولاً، ملاصدرا قائل به وجود ذومراتب برای همه اشیا است: «فی تعدد النشآت لکل شیء» (همو، ب، ۱۳۸۲: ۲۵۲؛ نک: همان، ۱۵۰؛ همو، ب، ۱۳۶۱: ۴۱۶/۴). تعدد نشآت به این معنا است که حقیقت واحد، انحاء متعدد از ظهور، اعم از مادی و مجرد یا ممکن و واجب دارد، چنان‌که اصل وجود همین گونه است (همو، ۱۴۱۹: ۱۲۴/۶؛ ثانیاً، در نظام هستی‌شناختی مبتنی بر مفاد قاعده بسیط‌الحقیقه، مراتب طولی اشیا تا مرتبه ذات امتداد می‌یابد. چیزی در عالم ماده خلق نشده است، مگر اینکه نظیری برای آن در عالم معنا وجود دارد و تمام آنچه در عالم معنا خلق شده است نظیری در عوالم بالاتر و درنهایت در مرتبه ذات حق تعالی دارد (همو، ۱۳۶۳: ۸۸-۸۷؛ همو، ب، ۱۳۶۱: ۱۶۶/۴؛ نک: همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۶۵). از نظر ملاصدرا، حتی اشیا جسمانی کثیف، دارای نفس، عقل و اسمی الهی در عوالم بالاتر هستند (نک: همو، ب، ۱۳۸۲: ۲۵۴-۲۵۲؛ همو، ۱۴۱۹: ۳۱۶/۷؛ همان، ۱۲۶/۸). در نتیجه، منظور وی از این مطلب که عالم، صورت اسماء الهی است (نک: همان، ۲۳۵/۹)؛ تنزل حقیقت اسماء در عوالم مادون است.

راجع به وجه امتیاز دوم نظریه ملاصدرا، نکته‌ای لازم به ذکر است. تمام حکمای مسلمان قائل به مبذئت واجب تعالی برای همه اشیا هستند. تفاوت دیدگاه ملاصدرا این است که حق تعالی را کل الوجود (همان، ۱۱۰/۶) می‌داند و به تصریح خودش، این وصف غیر از منشأیت برای اشیا است (نک: همان، ۲۷۷). حکیم نوری نیز با بیان مفاد قاعده به این نحو که «فهو الكل فی وحدته، لا أن الكل منه» (همو، ۱۳۸۵: ۲۶۲، تعلیقه) به این نکته توجه داده است. علت این تفاوت این است که در حکمت متعالیه، وجود با همه کمالاتش تساوق دارد و این تساوق، مستلزم وجدان هر کمالی است.

مطلب دوم؛ یعنی اتصاف کثرت در مرتبه ذات به تمامیت، به دلیل این‌گونه تعبیر است: «فواجب الوجود لكونه بسیط‌الحقیقه فهو تمام کل الأشياء علی وجه اعلی و اشرف» (همو، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۶؛ نک: همو، ۱۳۸۵: ۵۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۷۰). در عبارت تمام کل الأشياء، تعبیر تمام به معنای اعلی و اشرف است. نمونه دیگر، این عبارت است: «أن الحق له الوجود کله، وله الكمال الأتم و جمال الأرفع» (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۵). وی در این مباحث متذکر می‌شود که شمول بسیط حقیقی در خصوص موجودات در مرتبه ذات، به معنای حضور اشیا در آن مرتبه با نقائص موجود در مراتب دانی نیست (اصفهانی، ۱۳۹۱: ۹، به نقل از ملاصدرا؛

نک: ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۶؛ همان، ۳۷۲/۲؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۷۰). منظور از تعبیر بسیار شایع اعلیٰ و اشرف در این خصوص، سلب نقائص امکانی از کثرت در آن مرتبه است.

راجع به تمامیت اصل اشیا در مرتبه ذات چند نکته مهم وجود دارد: اولاً، تمامیت آن مرتبه به معنای جامعیت وجودی و از نظر وجدان کمالات تمام مراتب مادون خود است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲۲۴/۷، تعلیقه سبزواری). تعبیر وجود جمعی (همان، ۱۲۴/۶ و ۲۸۵) در خصوص وجود اشیا در این مرتبه، به همین علت است؛ ثانیاً، در امور عامه فلسفه گفته می شود که هویت هر نوع، به فصل اخیر آن است. تمام فصول و اجناس مادون، شرایط حصول نوع را فراهم کرده و منطوقی در فصل اخیر هستند. بنابراین، فصل اخیر شیء، حد حقیقی آن است. ملاصدرا مرتبه تمام شیء را به منزله فصل اخیر آن می داند که مقوم همه معانی مادون آن است (همان، ۱۱۶/۷؛ نک: همو، ۱۳۶۳: ۳۹۵). علت آن، جامعیت وجودی آن مرتبه است. به همین دلیل، مرتبه تمام شیء نسبت به خود آن شیء اولی و احق است (همو، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۶؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۷۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۴). اولویت به این معنا است که صدق مرتبه تمام هر شیئی، از صدق آن شیء بر خودش اولی است (همو، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۶؛ نک: همان، ۱۱۳/۷). اتصاف حق تعالی به محقق الحقائق، مشیی الأشیاء و مذوت الذوات (همو، ب، ۱۳۸۲: ۲۴۵؛ همو، ب، ۱۳۶۱: ۱۴۷/۴) به این معنا و به علت وجدان حقیقت همه اشیا است. اقرب بودن او به اشیا، نسبت به خودشان (همو، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۱؛ همان، ۱۴۲/۶ تا ۱۴۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۸) از این رو است؛ زیرا حد حقیقی شیء، هویت شیء است، بنابراین حق تعالی هویت همه اشیا است؛ ثالثاً، کل الکیمال بودن آن مرتبه، مستلزم احاطه وجودی نسبت به مراتب مادون است. احاطه وجودی به معنای عدم انفکاک وجودی است. به همین علت راجع به تنزل اشیا از اصل خود، تعبیر ظلال (همو، ب، ۱۳۸۲: ۲۴۴؛ همو، ج، ۱۳۶۶: ۲۱۶/۱؛ نک: همو، ۱۴۱۹: ۲۹۲/۲) به کار رفته است؛ زیرا شیء و ظل او، انفکاک وجودی ندارد.

در نظام هستی شناختی ملاصدرا، تنزل به معنای تجافی (خلو یک مرتبه) نیست. حقایق اشیا در عین حضور در مقام الوهی خود، در مراتب مادون ظهور می کنند. به همین علت، تنزل صور عقلی، مثالی و مادی در مراتب دون ذات، تنزل همان حقیقت محسوب می شود (نک: همو، ۱۴۱۹: ۱۲۷/۸-۱۲۶؛ همان، ۱۲۷، تعلیقه سبزواری؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۵۱۶، تعلیقه سبزواری). در مقابل، علو مراتب عقلانی و الوهی شیء، در حقیقت علو مرتبه مادی آن است (همو، ۱۴۱۹: ۲۷۶/۶، تعلیقه سبزواری). قول به ماهیت واحد داشتن همه نشئات، از طبیعت تا عقل و بالاتر از آن (همو، ج، ۱۳۶۶: ۲۱۶/۱؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۶۳۱، تعلیقه سبزواری) به همین معنا است.

نتیجه حاصل از نکات مذکور این است که کثرت در مرتبه ذات، نه فقط امری منفصل از کثرت در مرتبه دون ذات نیست، بلکه مبنای قرب ذات بسیط حق به کثرت خلقی است.

۴. ارتباط ذات و صفات در بسیط حقیقی

از نظر ملاصدرا اسماء الهی، اصل اشیا در مرتبه ذات حق تعالی هستند که قبل از تحقق در خارج به وجود آن‌ها موجود بوده‌اند (همو، ۱۴۱۹: ۱۴۶/۶؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۶۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۳۰ و ۳۳۲). به همین دلیل، کثرت اشیا در مرتبه دون ذات و نیز قرابت آن‌ها، ناشی از کثرت اسما و صفات و ارتباط آن‌ها است (همو، الف، ۱۳۶۱: ۴۳۴/۵). بنابراین، ارائه دیدگاه ملاصدرا درباره اسماء الهی، به‌عنوان مصداق کثرت در مرتبه ذات ضرورت دارد. این مطلب با طرح سه موضوع ارائه می‌شود:

۴.۱. تغایر معنایی صفات

حقیقی بودن کثرت خلقی و منشأیت صفات حق تعالی برای آن‌ها، مستلزم تغایر معنایی صفات است. ملاصدرا با وجود اعتقاد به عینیت ذات و صفات، بر تغایر معنایی آن‌ها تأکید کرده و نفی آن را معادل انکار صفات می‌داند (همو، ۱۳۶۳: ۲۵۴؛ نک: همو، ۱۴۱۹: ۳۴۹/۳). انکار صفات از این‌رو است که در صورت مفهوم واحد داشتن، اطلاق آن‌ها بر حق تعالی بی‌معنا است.

ملاصدرا برای کثرت اسما، نهایی قائل نیست (نک: همان، ۱۴۵/۶)؛ زیرا معنای هر اسم بر کمالی از کمالات وجودی دلالت می‌کند. این مطلب مستلزم این است که حق تعالی متصف به هر کمال تصورشدنی، ولو متضاد و متخالف با همدیگر باشد. این امر نه فقط نامعقول نیست، بلکه در فلسفه ملاصدرا توصیف حق تعالی به صفات متضاد و متقابل، کمال معرفت او است (همو، ۱۳۶۴: ۳۱۷/۲). در مبحث مربوط به مبانی توحید ملاصدرا بیان شد که اجتماع معانی متغایر و متخالف، لازمه بساطت وجود به‌معنای اشمال بر حقایق متکثر است. به همین سبب سبزواری این سخن عرفا را که «عرفت الله بجمعه بین الأضداد» از لوازم بسیط‌الحقیقه بودن حق تعالی می‌داند (همو، ۱۴۱۹: ۳۶۸/۲، تعلیقه). مصداق حقایق متضاد در مرتبه ذات، صفات الهی می‌باشد.

۴.۲. تحقق صفات به وجود واحد حق تعالی

در فلسفه ملاصدرا، اختلاف معنایی صفات، مخلّ بساطت ذات حق تعالی نیست؛ زیرا همه صفات به وجود واحد تحقق دارند (همان، ۱۲۰/۶؛ همان، ۱۳۰/۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۳۲). تحقق به وجود واحد به این معنا است که صفات نه فقط تمایز وجودی از همدیگر ندارند، بلکه وجود و تشخیص علی حده بر ذات حق تعالی نیز ندارند. به بیان دیگر، صفات حق تعالی قائم به ذات او نیست (همانند قیام عرض به جوهر)، بلکه وجودش به عینه وجود صفات است (نک: همو، ۱۴۱۹: ۱۴۵/۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۱).

ملاصدرا این رابطه را به رابطه وجود و ماهیت در ذوی الماهیات توصیف می‌کند. بنابر اصالت وجود، وجود، بالذات موجود است و ماهیت، فاقد تحقق فی‌نفسه است، بلکه از نظر وجود موجود است. صفات حق نیز وجود فی‌نفسه ندارند و از نظر وجود حق موجودند (همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۶۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۶۳-۴۶۴).

۴۶۱، به نقل از ملاصدرا).

عینیت وجودی صفات با همدیگر و با ذات حق تعالی، مبتنی بر نفی ترکیب‌های چهارگانه از بسیط حقیقی است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۱۲۱/۸؛ نوری، ۱۳۵۷: ۱۵). البته ملاصدرا علاوه بر ترکیب‌های چهارگانه، تعدد جهات را نیز در مرتبه ذات جایز نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۱۲۱/۶). حق تعالی از جهت واحد، مصداق تمام صفات کمالیه است، به‌صورتی که حمل این اوصاف بر او مستلزم تعدد جهت، چه در تحلیل عقلی و چه در خارج نیست (همان، ۳۴۹/۳). بیان روشن‌تر این است که علم حق تعالی عیناً قدرت او، قدرتش عیناً علم او و اراده‌اش هر دوی آن صفات است (همو، ۱۳۷۷: ۷۹). به‌دلیل چنین عینیتی، سبزواری معتقد است می‌توان واجب‌الوجود را حقیقتاً هریک از صفات، به‌نحو مستقل و قائم‌بالذات لحاظ کرد (همو، ب، ۱۳۸۲: ۴۹۵؛ تعلیقه؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۲۵/۶، تعلیقه). این تعبیر که «علم کله، قدره کله، حیاة کله، سمع و بصر کله» (همو، ۱۴۱۹: ۱۲۱/۶؛ همو، ۱۳۷۷: ۷۹؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۴۹۵، تعلیقه سبزواری) به این معنا است.

۴. ۳. بسیط‌الحقیقه و در نتیجه کل‌الاسماء بودن اسماء حق

ملاصدرا لازمه بسیط‌الحقیقه بودن حق تعالی را، کل‌الصفات بودن همه صفات می‌داند (همو، ب، ۱۳۸۲: ۲۴۴). این مطلب به‌دلیل عینیت وجود واجب تعالی و صفات او و نیز عینیت صفات با همدیگر است. بنابراین، تمام اوصاف الهی مشتمل بر حقیقت اوصاف دیگر و در نتیجه بسیط‌الحقیقه است. نظر ملاصدرا مبنی بر مثل، ندّ، ضدّ، ماهیت و در نتیجه حدّ و برهان‌نداشتن صفات (همو، ۱۳۸۵: ۴۰-۳۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۹۷/۲) بر مبنای بساطت حقیقی آن‌ها است. به همین علت ملاصدرا معتقد است، اختلاف اسماء، حقیقی نیست، بلکه ظاهری و مفهومی است (همو، ۱۴۱۹: ۲۳۵/۹؛ نک: همان، ۳۶۴/۲). این مطلب منافاتی با تغایر معنایی صفات ندارد. در واقع کثرت نامتناهی اسماء، ناشی از کثرت معانی صفات است. عدم اختلاف آن‌ها به‌لحاظ حقیقت به این معنا است که در هر اسمی می‌توان حقیقت همه صفات را دید، اما هر اسمی ظهور یکی از آن معانی است.

نتیجه مترتب بر قرابت اسماء این است که مظهر هر اسمی، مظهر سایر اسماء نیز هست (همان، ۱۴۷/۶، تعلیقه سبزواری)؛ یعنی هریک از موجودات امکانی، مرآت همه اسماء الهی هستند. این مطلب به‌علت ارتباط وجودی بین اسماء (حقیقت اشیا) و کثرت خلقی (ظهور اسماء در مرتبه دون ذات) است. بیان شد که بین مراتب یک شیء، اتصال وجودی و وحدانی برقرار است. ملاصدرا اختلاف ظاهری اشیا در مظهریت همه اسماء و صفات الهی را، ناشی از جلا و خفاء اشیا می‌داند (همو، ۱۳۷۷: ۸۶).

۱. ملاصدرا این تعبیر را در مواردی به فارابی (صدرالدین شیرازی: ۱۴۱۹: ۱۲۱/۶) و در مواردی به بهمنیار (همو، ۱۳۷۷: ۷۹) نسبت می‌دهد. سبزواری آن را از قول معصوم (ع) نقل کرده است (همو، ب، ۱۳۸۲: ۴۹۵، تعلیقه).

لازم به ذکر است که این نظریه صرفاً از طریق مبانی ملاصدرا قابل توجیه و تبیین است. در مبانی توحید مترتب بر مفاد قاعده بیان شد: لازمه جمع بین وحدت حقیقت وجود و عینیت آن با تشخصات و تعینات متکثر، اجتماع امور متخالف و متضاد در حقیقت واحد است. بیان عکس آن به این صورت است که حقیقت واحد و بسیط وجود، سبب اشتراک و تصالح همه امور است. با توجه به این مبانی، سبزواری معتقد است که درک عدم تغایر و تخالف اسما برای کسی ممکن است که به مقام شهود جهت وحدت صفات؛ یعنی وجود آن‌ها که عیناً وجود حق تعالی است، نائل شود. در این مقام، مظاهر متقابل اسما نیز در نظر او به وحدت می‌رسند (همو، ۱۴۱۹: ۱۴۹/۶، تعلیقه).

حاصل مطالب این سه بخش این است که ملاصدرا به اقتضای بساطت حقیقی ذات حق تعالی، چه به معنای نفی ترکیب و چه به معنای کل‌الکمال بودن، بین وحدت و کثرت در مرتبه ذات، نهایت عینیت را برقرار می‌کند. این عینیت، مستلزم قرابت وجودی مظاهر آن‌ها در مرتبه دون ذات است، علی‌رغم اینکه به حسب ظاهر اختلاف و تضاد دارند.

۵. نسبت بسیط‌الحقیقه با کثرت در مرتبه مادون ذات

بیان شد که از نظر ملاصدرا، بساطت حقیقی حق به معنای کل‌الوجود بودن، مغایر با منشیت است. منشیت به معنای علتِ صدور بودن، مستلزم انفکاک وجودی معلول از علت و در نتیجه استقلال وجودی معلول است. به همین دلیل، ملاصدرا تقدم حق تعالی بر اشیا را تقدم علی نمی‌داند؛ زیرا معنای علیت در بین حکما تأثیر علت فاعلی در شیء مغایر است (نک: همان، ۲۵۸/۳-۲۵۷). ملاصدرا با مبنای قراردادن قاعده بسیط‌الحقیقه در نظام توحیدی خود، در صدد نفی استقلال وجودی از اشیا و در نتیجه نفی شریک از وجود حقیقی است. از نظر وی بساطت و وحدت حقیقی حق تعالی، مستلزم این سنخ از توحید است (همو، ۱۳۸۵: ۳۹؛ همو، ۱۳۷۷: ۷۸؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۹۷/۲).

از طرف دیگر، ملاصدرا کثرت خلقی را حقیقی می‌داند. جمع بین حقیقی بودن کثرات خلقی و توحید فوق، قائل بودن به شمول وجودی حق تعالی نسبت به تمام کثرات در همه مراتب هستی از اشرف تا اخس است. نفی مکافی در وجودند و شبهه لازمه اعتقاد به چنین شمولی است (همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۶۱؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۳۶/۱؛ همو، ج، ۱۳۶۶: ۶۳/۱). با توجه به اینکه ترکیب و ترکب نافی بساطت است، این جامعیت باید به صورتی باشد که سبب انثلام بساطت حقیقی نباشد.

طریق ویژه ملاصدرا در تبیین این نظریه، علیت حق تعالی است. در فلسفه وی، ماهیت علت به دلیل اتصاف به بساطت، کاملاً بدیع است.

بیان شد که از نظر ملاصدرا، بساطت حقیقی نه فقط نافی ترکیب، بلکه نافی تعدد حیثیت از نظر اتصاف به صفات نیز است. بنابراین، در بسیط حقیقی بین ذات و علیت تعدد حیثیت وجود ندارد، بلکه این دو حقیقتاً

و اعتباراً واحد هستند. به بیان دیگر، علیت امری زائد بر ذات و هویت علت نیست. بنابراین در جاعل تام و بسیط، فاعلیت شیء به همان چیزی است که هویت و جوهریت ذات او به آن است. در مقابل معلولیت معلول نیز منحا از هویت او نیست. در نتیجه علت به ذات و حقیقت خود علت و معلول به ذات و حقیقت خود معلول است. در نتیجه، ذات معلول مابین با ذات علت مفاض خود نیست، به صورتی که بتوان به معلول قطع نظر از موجد آن اشاره عقلی کرد (نک: همو، ۱۴۱۹: ۲/۲۹۹؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۷۲-۱۷۱؛ همو، ج، ۱۳۶۶: ۱/۶۴-۶۳).

نکته دیگر اینکه بنابر اصالت وجود، متعلق، جاعلیت و مجعولیت وجود است (نک: همو، ۱۴۱۹: ۲/۲۹۰-۲۸۹؛ همان، ۱/۴۱۵-۴۱۴؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۸۹). بنابراین، جاعل به نفس وجودش، جاعل و مجعول به نفس وجودش، مجعول است. مجعول بودن به نفس وجود که تمام هویت شیء است، مستلزم این است که معلول، هویتی جز ربط و تعلق به علت نداشته باشد. به موجب تاهمی سلسله علل به وجود واحد بسیط، نتیجه این خواهد بود که برای همه موجودات، حقیقت یا اصل واحدی است که به ذاته وجود و علت موجد است و تمام اشیا، جز ربط و فقر محض نسبت به او نخواهند بود.

از این نظریه به وحدت شخصی حقیقت وجود تعبیر می شود، به این معنا که وجود و موجود منحصر به حقیقت واحد شخصی بوده و شریک و ثانی در موجودیت حقیقی ندارد. کثرت خلقی، ظهور ذات و تجلی صفات اوست (همو، ۱۴۱۹: ۲/۲۹۲؛ نک: ۱۳۸۶: ۲۶).^۱

نفی شریک و ثانی در موجودیت حقیقی به این معنا است که ماسوای او وجود مستقل ندارد. اطلاق تجلی، تشان، تطور، حیثیت یا نعت (همو، ۱۴۱۹: ۲/۲۹۱، ۳۰۰ و ۳۰۱؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۷۲؛ همو، ج، ۱۳۶۶: ۱/۶۴) بر کثرت خلقی به منظور بیان عدم مابینت و استقلال وجودی کثرات است. این توحید، منافاتی با حقیقی بودن کثرت ندارد. در واقع، لازمه توحید صدرایی، نفی شریک، ثانی اند و مثل «به طور مطلق» نیست، بلکه نفی تمام این امور به نحو مابین و مستقل است (نک: همان، ۱/۴۵۷، تعلیقه نوری). افزون بر آن، عدم مابینت وجودی اشیا، مستلزم عدم کثرت و ترکیب در حقیقت وجود است.

بنابراین، مهم ترین لازمه بساطت حقیقی ذات حق، یعنی وحدت شخصی آن، مستلزم شمول نسبت به تمام مراتب هستی است. از این احاطه و شمول، به معیت قیومی تعبیر می شود (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳؛ همو، ب، ۱۳۶۶: ۷/۱۲۰). معیت قیومی حق، مستلزم جمع بین وحدت و کثرت در مرتبه فعل است.

در پایان این بخش، بیان نکته ای تکمیلی درباره نسبت وحدت و کثرت در مرتبه ذات و فعل لازم به نظر می رسد: در نظام توحیدی ملاصدرا، معیت حق تعالی با اشیا، بدون کثرت و تجزی است. تعبیر رایج این است

۱. به دلیل ابتدای این نظریه بر علیت مترتب بر بساطت حقیقی حق تعالی، ملاصدرا در مجلد دوم اسفار که به طور اختصاصی به ارانه و اثبات آن پرداخته، صرفاً از طریق تحلیل مفهوم علیت آن را تبیین می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۲/۳۰۱-۲۹۹).

که تجلی حق تعالی واحد بوده و تکثر در مجالی آن است (همو، ۱۴۱۹: ۳۵۷/۲ و ۳۴۱-۳۴۰). به دلیل عینیت صفات الهی با ذات، عدم تکثر در وجود به صفات او نیز تسری می‌کند. بنابراین، حق تعالی با همه صفات، خود با همه اشیا معیت دارد (همان، ۳۷۳/۶). سبزواری بر مبنای معیت حق با همه اشیا به وحدت همه مظاهر حق حکم می‌کند (همان، ۱۳۲/۸، تعلیقه). استدلال وی به معیت حق با اشیا، با وصف «هی الكلّ بلا تکثر» است. منظور وی این است که معیت و حضور حق تعالی با اشیا، مستلزم تکثر و تجزی او در ذات یا صفات نیست.

ملاصدرا بر اساس این اصل معتقد است که همه اشیا بر وحدت حق تعالی، یعنی وجود بسیطی که عین اسما و صفات کمالیه نامتناهی است، دلالت دارند (همان، ۱۲۱؛ همان، ۱۳۹/۶). علت چنین دلالتی این است که ظهورات شیء، مابینت وجودی با او ندارند. از نظر او موحد حقیقی کسی است که حق تعالی را بدون تکثر در ذات و تجلی، در همه مظاهرش مشاهده می‌کند (همان، ۳۶۶/۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۶۸). لازم به ذکر است که نتیجه دیدگاه ملاصدرا راجع به نسبت اسما با همدیگر این بود که «مظهر هر یک از اسما، مظهر سایر اسما نیز هست.»

۶. بساطت حقیقی حقه و جمع عینیت و بینونت حق و خلق

بساطت حقیقی حق تعالی و معیت مترتب بر آن، مستلزم طرح مسئله تعالی او است. ملاصدرا در غالب مباحثی که به نحوی قرب وجودی حق و خلق را بیان کرده، متذکر تعالی او نیز می‌شود (نک: همو، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۸). وی در آغاز یکی از رسائل خود، حق تعالی را این گونه مدح می‌کند: «فأنت مع الأشياء بلا مقارنة وإقبال، وبأن عنها من غیر مباعده و انفصال» (همو، ۱۳۸۹: ۱۵۷).^۱

جمع بین این دو، به تفکیک در دو ساحت ذات و ساحت فعل بررسی می‌شود:

۶. ۱. معیت و تعالی بساطت الحقیقة از جهت ذات

ملاصدرا تمام انواع معیت موجود در عالم طبیعت را از حق تعالی نفی می‌کند. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: معیت موصوف و صفت، جوهر و عرض، جوهر با جوهر، حال و محل، معیت مقوم ماهیت مانند جنس و فصل با ماهیت... (نک: همو، ۱۴۱۹: ۳۰۷/۲؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۷۱-۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۶۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳؛ همو، ب، ۱۳۶۶: ۱۲۰/۷ و ۱۴۵؛ همان، ۱۷۱/۶ و ۱۷۳). در تمام این موارد رابطه دو شیء، یا به نحو حلول و اتحاد یا مستلزم معیت در مرتبه است.

مثال رایج در آثار ملاصدرا در خصوص نحوه معیت حق و خلق، رابطه شیء و ظل است (همو، ۱۴۱۹: ۲۳۹/۶، تعلیقه سبزواری؛ نک: همان، ۲۹۲/۲). این تمثیل از این‌رو است که ظل شیء، خود شیء نیست،

۱. این تعبیر متخذ از سخنی از امیرمؤمنان (ع) است که «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (شریف الرضی، نهج البلاغه، خطبه اول، ص ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۰/۷۴).

اما غیریت او نیز به نحوی نیست که مستلزم شراکت با او در شئییت باشد. تأکید بر فنای ظل در شیء (همان، ۲۳۹/۶، تعلیقۀ سبزواری؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۹۶/۲، تعلیقۀ نوری) به منظور نفی این غیریت است. تعبیر دیگری در کلام شارحان ملاصدرا در توصیف چنین رابطه‌ای وجود دارد: «لا هو و لا غیره» (همو، ۱۴۱۹: ۲۲۱/۶، تعلیقۀ سبزواری؛ همو، الف، ۱۳۶۶: ۳۳۹/۶، تعلیقۀ نوری). این تعبیر وصف هر موجود غیرمستقل است که نه می‌توان او را منفصل از شئیی که قائم به آن است لحاظ کرد و نه عیناً خود اوست. در آثار ملاصدرا، به منظور توضیح نحوه این رابطه به تعبیری از معصوم (ع) تمسک شده است. به عنوان نمونه «خارج من الأشياء لا كشيء من شيء خارج» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۸۵ و ۳۰۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۴۳-۳۴۲؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۲۱۴/۱)، این تعبیر به وضوح نافی انفصال اشیا از حق تعالی به نحو انفصال شیء از شیء است (نک: صدرالدین شیرازی، ج، ۱۳۶۶: ۴۵۷/۱، تعلیقۀ نوری).

از چنین رابطه‌ای به بینونت وصفی تعبیر می‌شود (همو، ۱۴۱۹: ۱۲۲/۱، تعلیقۀ سبزواری؛ همان، ۲۴۰/۶، تعلیقۀ سبزواری؛ نوری، ۱۳۵۷: ۱۳). در مقابل آن، بینونت عزلی به معنای انفصال وجودی است. این تعبیر از روایتی از امیرمؤمنان (ع) اخذ شده است که «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۰۱/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۴)، نفی بینونت عزلی بین حق و خلق به معنای نفی ثانی، ضد و ند و به طور کلی هر موجود مستقلی در طول یا عرض حق تعالی است.

در فلسفه ملاصدرا چنین بینونتی اعلی از بینونت عزلی است. دلیل آن غنای من جمیع الجهات بسیط حقیقی و فقر محض بودن غیر او است. از نظر شارحان، بینونت بین غناء صرف و فقر صرف اتم انحاء بینونت است؛ زیرا غنا، عدم فقر است و بالعکس. این بینونت از مصادیق تناقض است که اتم اقسام تباین می‌باشد (نوری، ۱۳۵۷: ۱۴). بنابراین تمایز بین بسیط حقیقی و ظلال او، فوق تمام تمایزات است.

ملاک بینونت حق تعالی؛ یعنی وجدان اصل همه اشیا و در نتیجه عدم استقلال وجودی و وصفی آن‌ها، سبب قرب او به اشیا است. در ضمن مفاد قاعده بیان شد که اصل اشیا به آن‌ها اقرب و اولی است. بنابراین، بسیط حقیقی از همان جهت که بعید یا عالی است، از همان جهت قریب یا دانی است.

۲. ۶. معیت و تعالی بسیط‌الحقیقه از جهت فعل

عدم تکثر و تجزیه بسیط حقیقی در ذات، صفات و افعال، مستلزم این است که شمول و احاطه وجودی او، به افعال اشیا نیز تسری یابد. ملاصدرا معتقد است: تمام افعال در هستی، در عین انتساب به مبادی مباشر خود، به حق تعالی نیز انتساب می‌یابند (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳۷۳/۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۷۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۲). انتساب فعل به هر دو طرف نیز حقیقی است؛ به عنوان نمونه، فعل زید حقیقتاً فعل اوست نه مجازاً، چنان‌که

۱. این روایت از امیرمؤمنان (ع) است: «هو فی الأشياء علی غیر ممازجّه، خارج منها علی غیر مابینه، ... داخل فی الأشياء لا كشيء فی شيء داخل، و خارج من الأشياء لا كشيء من شيء خارج».

درحقیقت فعل حق نیز است.

این مطلب مستلزم اجتماع دو فاعل متباین بر فعل واحد نیست. حقیقی بودن کثرت، مستلزم این است که تمام ماسوای حق، فاعل حقیقی افعال خود باشند. تجلی و عین الربط بودن نیز مستلزم این است که افعال و آثار آن‌ها عیناً به حق تعالی انتساب یابد. نمونه این مطلب در آیه کریمه‌ای به‌خوبی مشهود است. در جایی که می‌فرماید: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷). در بخش دوم آیه، حق تعالی عمل رمی (پرتاب کردن) را در عین اینکه به پیامبر اکرم (ص) نسبت می‌دهد، از او سلب می‌کند. از نظر ملاصدرا سلب فعل و اثبات آن، از جهت واحد است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳۷۷/۶؛ همو، ب، ۱۳۸۲: ۱۷۰)، به‌دلیل اینکه انفکاک وجودی بین حق و خلق نیست.

در عین حال، به‌دلیل اولی و احق بودن بسیط حقیقی، نسبت فعل به حق تعالی اولی و احق است. به همین علت فعل رمی را در نهایت به خود نسبت می‌دهد.

نکته لازم به ذکر این است که معیت حق با افعال موجودات، همانند معیت او با وجود آن‌ها در عین تنزه و تعالی است. بیان شد که ظهور اسما یا اصل اشیا در دون ذات، بدون تجافی از مقام خود است. در خصوص ظهور و تأثیر فعل حق در کثراتِ خلقی نیز به همین نحو است: «او با غایت عظمت و علوش به مرتبه اشیا تنزل کرده و افعال آن‌ها را انجام می‌دهد، همان‌گونه که در عین غایت تجرد و تنزهش زمین و آسمان از او خالی نیست» (همو، ۱۴۱۹: ۳۷۴/۶؛ نک: همو، ۱۳۷۵: ۲۷۵). ملاصدرا بهترین نمونه برای این مطلب را نفس انسان می‌داند (همو، ۱۴۱۹: ۲۲۱/۸؛ همان، ۳۷۷/۶). وی فاعلیت نفس را به‌معنای استخدام قوا نمی‌داند، بلکه به این معنا است که نفس، عین تمام قوای خود بوده و افعال قوا درحقیقت به او انتساب دارد (همان، ۲۲۴-۲۲۳). تمام افعال صادر از انسان، در عین اینکه از قوای او مانند باصره و سامعه صادر می‌شود، فعل نفس نیز است. در عین حال غالباً به تنزه نفس و عدم تجافی او از مقام شامخ خود تذکر می‌دهد.

از این نظریه، به تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه تعبیر شده است (همو، ۱۳۶۳: ۷۱۸، تعلیقه نوری؛ نک: همو، ۱۳۸۶: ۸۱). این تعبیر، متناظر با علو در عین دنو و دنو در عین علو (همو، ۱۴۱۹: ۱۱۴/۱) است. تعبیر عین در این دو اصطلاح به این معنا است که صرفاً جمع بین تشبیه و تنزیه (یا جمع علو و دنو) مقصود اصلی نیست، بلکه باید خود تنزیه مستلزم تشبیه باشد و بالعکس. کمال تنزیه، حصول تام همه اشیا برای حق تعالی است. بیان شد که چنین حصولی، سبب احاطه به اشیا و قرب نسبت به آن‌ها است. از چنین قربی به تشبیه تعبیر می‌شود. بنابراین (همانند علو و دنو) باید گفت: تشبیه حق تعالی از نظر تنزیه او است و بالعکس.

بساطت حقیقی وجود به‌معنای سعه و احاطه، امر واحدی نسبت به حقیقت همه کثرات، علاوه بر رفع تقابل واحد و کثیر، مستلزم رفع تمام انحاء تقابل مانند علو و دنو، تنزیه و تشبیه، بطون و ظهور، اولیت و

آخریت و امثال آن است. با توجه به نفی تعدد جهات در بسیط حقیقی، حاصل این است که حق تعالی، اول اشیا است، اولیتی که عین آخریت اوست. باطن اشیا است، باطنی که عین ظاهر اوست. ملاصدرا غایت قصوای ایمان را شهود این حقیقت می داند (همو، ج، ۱۳۶۶: ۲۵۶/۱). این مقام، متناظر با این سخن معصوم (ع) است که «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله فیهِ، قبله، بعده، أو معه».

نتیجه گیری

نظام توحیدی ملاصدرا به منظور ارائه رابطه و همانندی وجودی ویژه بین وحدت و کثرت در همه مراتب هستی تدوین شده است. در حکمت متعالیه، از نظر این دو مقوله، دو اصل مبنایی وجود دارد: حقیقی بودن هر دو؛ نفی تقابل میان آن‌ها. در مورد اول، ملاصدرا معتقد است که حقیقت واحد وجود، هم در مرتبه ذات و هم ماسوای آن، با کثرت نامتناهی ممزوج است، بدون اینکه با وحدت و بساطت آن در تنافی باشد. در مورد دوم، وی نافی تقابل واحد و کثیر است؛ به این معنا که امور متکثر، در هر دو مرتبه ذات و صفات، برخلاف تغایر و تضادهای ظاهری، هویت و حقیقت مشترک دارند.

ملاصدرا در تبیین این نظریه، افزون بر مبانی خاص خود؛ یعنی مساوقت وجود با وحدت و بساطت، از قاعده مشهور «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» استفاده می کند. این قاعده اختصاص به فلسفه ملاصدرا ندارد، اما مبنای گرفتن آن برای یک نظام توحیدی، کاملاً بدیع و ویژه او است.

در این قاعده دو نکته وجود دارد که در ظاهر متناقض هستند، اما برای منظور ملاصدرا مفید واقع می شوند: سلب ترکیب؛ کل الاشیاء بودن. تمام حکمای مسلمان (از جمله ملاصدرا) قائل به بساطت ذات حق تعالی، به معنای معرای از ترکیب (تراکیب چهارگانه و ترکیب از وجود و ماهیت) هستند. ملاصدرا بر اساس مفاد قاعده، حق تعالی را متصف به بساطت حقیقی می کند. ظاهر امر این است که وی سنخ دیگری از ترکیب به نام ترکیب از وجود و عدم را نفی می کند، اما در واقع کل الاشیاء بودن بسیط حقیقی، منظور اصلی است. وی در صدد تبیین اطلاق وجودی حق تعالی است که لازمه آن رفع بینونت وجودی حق و خلق، در عین تعالی آن می باشد. سلب ترکیب، مقدمه ای است که وی را در اثبات این اطلاق وجودی یاری می کند.

رفع بینونت حق و خلق، مبتنی بر قرابتی است که بین وحدت و کثرت در مرتبه ذات، به عنوان منشأ کثرت خلقی برقرار می شود. ملاصدرا با اتصاف حق تعالی به بساطت حقیقی (کل الاشیاء بودن)، وجدان صفات کمالیه نامتناهی در عین کثیر معنایی را به او نسبت می دهد. نفی ترکیب از ذات، مستلزم عینیت وجودی این اوصاف با ذات واحد و بسیط حق تعالی، علی رغم تغایر معنایی است. نتیجه آن، بسیط الحقیقه یا کل الصفات بودن هر یک از صفات است. در نتیجه، بعد وجودی بین واحد و کثیر و نیز کثرت متغایر المعنی در آن مرتبه مرتفع می شود. دو نتیجه از این مطلب حاصل می شود که مترتب بر یکدیگر هستند:

اولاً، صفات الهی منشأ کثرت در مرتبه دون ذات هستند. بساطت آن‌ها مستلزم این است که واجد همه

کمالات مراتبِ مادون خود، به نحو اعلیٰ و اشرف باشند. بنابراین حق تعالی، کل الحقائق و به تعبیر دقیق، محقق الحقائق است.

ثانیاً، کل الحقائق بودن حق تعالی مستلزم رفع استقلال وجودی از ماسوای او است، به صورتی که اشیا هویتی جز ربط و تعلق به حق تعالی ندارد. این نسبت، مثبت نظریه وحدت شخصی حقیقت وجود است. به موجب این نظریه، نسبت حق و خلق، در حکم وجود واحدی است که دارای تجلیات و اطوار متعدد است. بنابراین، معیتی متمایز از همه انحاء معیت، بین حق و خلق برقرار می شود که از آن به معیت قیومی تعبیر می شود. چنین معیتی، مستلزم کل الوجود بودن حق تعالی نسبت به اشرف مراتب هستی تا اخس مراتب آن بدون حدوث ترکیب است.

معیت قیومی، به علاوه عدم تکثر و تجزی بسیط حقیقی در ذات و صفات، مستلزم حضور حق با همه اسما و صفات خود، در همه اشیا است؛ در نتیجه تمام کثرات خلقی برخلاف ظاهری، دارای هویتی یکسان هستند که حق تعالی یا اسما او باشد.

چنین اولویت و احاطه ذاتی و صفاتی برای حق تعالی نسبت به اشیا، در مقابل عدم استقلال وجودی اشیا، ذاتاً، صفتاً و فعلاً، مستلزم نهایت بینونت بین آنها است. لازمه آن این است که امر واحدی (کل الوجود یا کل الحقائق بودن) ملاک قرب و بعد حق و خلق است. بنابراین، عینیتی در عین بینونت یا علوی در عین دنو، برقرار است.

بسیط الحقیقه بودن حق تعالی مبنای تبیینی جامع از نسبت وحدت و کثرت در هر دو ساحت ذات (ساحت حضور کثرت در وحدت) و فعل (ساحت حضور وحدت در کثرت) است. در نتیجه، کامل ترین تصویر از توحید وجودی را ارائه می کند.

منابع

قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.

_____، التوحید، به تصحیح سید هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

اصفهان، ملا اسماعیل، شرح الحکمة العرشیه (همراه با رساله الحکمة العرشیه ملاصدرا)، به تحقیق محمد مسعود خداوردی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.

جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، چ ۱، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.

_____، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه (بخش دوم از جلد ششم)، چ ۱، تهران: الزهراء (س)، ۱۳۶۸.

سبزواری، هادی بن مهدی، اسرار الحکم (الف)، به تصحیح سید ابراهیم میانجی، چ ۴، تهران: انتشارات اسلامی،

- _____، رسائل (ب)، به تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، تهران: اسوه، ۱۳۸۸.
- _____، شرح المنظومه (غرفرائد)، به تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب، ۱۳۷۹.
- شریف الرضی، نهج البلاغه، محقق و مصحح صالح صبحی، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، التعليقات على الإلهيات الشفاء (الف)، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (ب)، به تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- _____، المبدأ و المعاد، چ ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، ایفاظ النائمین، به تصحیح محمد خوانساری، چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.
- _____، تفسیر القرآن الکریم؛ تفسیر سورة بقره، به تصحیح محمد خواجوی، چ ۱، قم: بیدار، ۱۳۶۴.
- _____، تفسیر القرآن الکریم (الف)؛ تفسیر سورة يس، به تصحیح محمد خواجوی، چ ۱، قم: بیدار، ۱۳۶۱.
- _____، تفسیر القرآن الکریم (ب)؛ تفسیر آية الكرسي و آية نور، به تصحیح محمد خواجوی، چ ۱، قم: بیدار، ۱۳۶۱.
- _____، تفسیر القرآن الکریم (الف)؛ تفسیر سورة سجده و حدید، به تصحیح محمد خواجوی، چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، تفسیر القرآن الکریم (ب)؛ تفسیر سورة واقعه، جمعه، طارق، اعلى، زلزال، به انضمام تعليقات حکیم نوری، چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، تفسیر القرآن الکریم (ج)؛ تفسیر سورة حمد، به تصحیح محمد خواجوی، چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، تفسیر القرآن الکریم؛ تفسیر سورة بقره، به تصحیح محمد خواجوی، چ ۱، قم: بیدار، ۱۳۶۴.
- _____، مجموعه رسائل فلسفی (الف)، به تصحیح گروه مصححین، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.
- _____، مجموعه رسائل فلسفی (ب)؛ شامل رساله اتحاد عاقل و معقول، خلق الأعمال، به تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، مفاتیح الغیب، به انضمام تعليقات ملاعلی نوری، به تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

_____، المظاهر الإلهية، به تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

_____، اسرار الآیات، به تحقیق سیدمحمد موسوی، چ ۱، تهران: حکمت، ۱۳۸۵.
_____، الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چ ۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.

طبرسی، احمدبن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، به تحقیق و تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.

کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
لاهیجی، ملامحمدجعفر، شرح رسالة المشاعر ملاصدرا، به تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

مجلسی، محمدباقربن محمدتقی، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
نوری، ملاعلی، رساله بسیط الحقیقه و وحدت وجود (به ضمیمه رساله تحفه اثر ملانظرعلی گیلانی)، به تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۹۵ - ۱۲۰
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۸	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴
DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2022.73797.1083	نوع مقاله: پژوهشی

وحدت وجود؛

خدای نامتناهی و لوازم الهیاتی آن در منظومه فکری علامه جوادی آملی

امین دهقانی

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد و طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم

Email: dehghani.amin.67@gmail.com

چکیده

یکی از مهم ترین و مبنایی ترین مسائل حکمی که تأثیرات و لوازم مهمی نیز در پی دارد، مسئله وحدت شخصی وجود است؛ که با آن حکمت به افق عرفان وارد شده و بدین ترتیب همه مسائل و مباحث فلسفی کیفیتی نوین می یابند. در این مقاله بر اساس دیدگاه حکیم متاله آیت الله جوادی آملی (جامع فلسفه، عرفان و تفسیر) بر اساس نامتناهی بودن واجب تعالی به اثبات وحدت شخصی وجود و نیز نقد یک تلقی از حقیقت نامتناهی (که با غیر وحدت شخصی هماهنگی دارد) پرداخته، و سپس به لوازم تأثیرات و تحولات مهمی که امتداد آن محسوب می شود می پردازیم؛ لوازم و تحولاتی مانند: «تحول تشکیک در وجود به تشکیک در ظهورات وجود»، «ارجاع علیت به تشان»، «آیت بودن اشیاء برای خداوند»، «تحول در قاعده الواحد»، «افزایش اقسام حمل»، «تحول در قاعده بسیط الحقیقه»، «امتناع شهود ذات و صفات ذاتی»، «نسبت یکسان خداوند به همه چیز»، «محال بودن حلول و اتحاد واجب تعالی»، «تحول در مستقل و رابط»، «محال بودن تغییر در خداوند»، «از سنخ تجلی شدن اضافه اشراقی»، «بازگشت حدوث و قدم به ظهور و خفا» و دیگر موارد. از این رو این اثر را می توان منبعی راهبردی برای تبیین مسایل مهم فلسفی و مسایل مهم عرفانی و نیز تنقیح مرز بین این دو و ضرورت اولی به دومی نیز به شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: وحدت شخصی وجود، وحدت وجود، عرفان، جوادی آملی، آیت الله جوادی آملی، حکمت

متعالیه، هستی شناسی



The Unity of Existence; The Infinity of God and Its Theological Consequences in the Intellectual System of Allama Javadi Amoli

Amin Dehghani

PhD Student, Ferdowsi University of Mashhad

Email: dehghani.amin.67@gmail.com

Abstract

One of the most important and fundamental philosophical issues with important consequences and implications is the individual unity of existence; Through it, philosophy enters the horizon of mysticism and thus all philosophical issues and discussions find a new taste. In this article, based on the view of Ayatollah Javadi Amoli (fully qualified in philosophy, mysticism and exegesis), we prove the individual unity of existence and also criticize a conception of infinite truth (which is consistent with gradation of existence) by referring to the infinity of the Almighty. Then we will discuss the consequences and implications of this understanding of the infinity of God, some of which are: “transformation of gradation of existence into gradation of manifestations of existence”, “transformation of causality into manifestation of existence”, “the doctrine that things are signs of God”, “alteration in “rule of one” (qā’ida al-wāḥid)”, “increase in the types of predication”, “alteration in the rule that states: the Simple Reality is everything”, “impossibility of witnessing the essence and essential attributes of God”, “God’s equal relation to everything”, “impossibility of God’s incarnation in and unity with the existents”, “alteration in the division of existence into independent and sheer dependent”, “impossibility of change in God”, “the fact that the illuminative relation is a kind of manifestation”, “transformation of temporality and eternity into appearance and hiddenness”, etc. Hence, this work can be considered as a strategic source for explaining important philosophical and mystical issues, as well as refining the border between the two and turning the former into the latter.

Keywords: unity of existence, individual unity of existence, God, Ayatollah Javadi Amoli, Transcendent philosophy, ontology

مقدمه

صدرالمتألهین در بسیاری از مباحث فلسفی دارای نوآوری است؛ مباحث اصالت وجود، امکان فقری، حرکت جوهری، جسمانی بودن نفس در حدوث و روحانی بودن آن در بقاء، از جمله نوآوری‌های صدرالمتألهین در فلسفه است. او با دقت‌های فلسفی خود، فصل‌های مختلفی از فلسفه را متمیم و تکمیل می‌کند و نقائص هر فصل را مرتفع می‌گرداند. به باور آیت‌الله جوادی آملی، گرچه با هر کدام از این نوآوری‌ها، مطلبی از مطالب فلسفه کامل می‌شود، ولی هیچ یک از آن‌ها مکمل و متمم تمام فلسفه نیست. اما آنچه در پایان مباحث علیت در اسفار آورده می‌شود با متمیم فلسفه، حکمت به افق عرفان وارد می‌شود و بدین ترتیب همه مسائل و مباحث فلسفی کیفیتی نوین می‌یابند.

حکیم سبزواری در تعلیقه خود آن را آجلّ مسائل این مرحله و بلکه همه مراحل کتاب اسفار می‌خواند، به این معنا که هیچ مطلبی در کتاب اسفار به جلالت و اهمیّت این مطلب نیست و با این فصل، مطالب کتاب نصاب کمال خود را پیدا کرده و با ورود به صحنه عرفان رسالت خود را به پایان رسانده و به انجام خود می‌رسد و همراهی برهان و عرفان و به دنبال آن هم‌خوانی این دو با قرآن و آیات بیّنه و آشکار آن ظاهر می‌شود (جوادی آملی، رحیق مختوم، ۴۲۶/۹). بنابراین مسئله وحدت شخصی یکی از مهم‌ترین و مبنایی‌ترین مسائل حکمی است و تأثیرات و لوازم مهمی را نیز در پی دارد.

ما در این مقاله بر اساس دیدگاه فقیه و حکیم متأله آیت‌الله جوادی آملی به اثبات وحدت شخصی وجود بر اساس نامتناهی بودن واجب‌تعالی و نقد یک تلقی از حقیقت نامتناهی (که با غیر وحدت شخصی هماهنگی دارد) پرداخته و سپس در بخش دوم به لوازم، تحولات و تأثیرات مهمی که امتداد آن در مباحث الهیاتی محسوب می‌شود می‌پردازیم. علت محور قرار داده شدن نامتناهی بودن واجب‌تعالی برای اثبات وحدت شخصی در این مقاله و متفرع کردن لوازم الهیاتی بر آن، تأکیدات فراوان آیت‌الله جوادی آملی بر توجه به حقیقت نامتناهی و هستی نامحدود بودن واجب‌تعالی است، به گونه‌ای که: الف) ایشان برای اثبات وحدت شخصی در بستر عرفان (نه فلسفه) از ضمیمه کردن نامتناهی بودن واقعیت مطلق به برهان صدیقین و تحول آن به عرفان صدیقین بهره می‌برند؛ ب) کافی ندانستن دلیل ارجاع علیت به تشان برای اثبات وحدت شخصی در بستر فلسفه. البته ایشان بر این باور است که ارجاع علیت به تشان گرچه مستقلاً وحدت شخصی وجود را نتیجه نمی‌دهد؛ ولی پس از اثبات وحدت شخصی وجود، از طریق تأمل در بساطت و نامتناهی بودن وجود واجب، در توجه کثرت تأثیر مهم و تعیین کننده‌ای دارد (جوادی آملی، عقلا نیت شهود، ۲۶۳/۱)؛ ج) تأکید بر هستی نامتناهی بودن حق و سپس متفرع کردن لوازم بر آن در کثیری از عبارات وی که در این مقاله می‌توان مشاهده کرد؛ د) نامتناهی بودن حق‌تعالی مورد قبول بسیاری از مخالفان وحدت شخصی است که صرفاً به تشکیک خاصی وجود و یا غیر آن قایلند. در این مقاله با استفاده از آراء و نگرش

آیت‌الله جوادی آملی به نامتناهی بودن وجود واجب، با به چالش کشاندن برداشت آنان از حقیقت نامتناهی، به تحکیم و اثبات وحدت شخصی نیز پرداخته می‌شود.

اول) اثبات وحدت شخصی وجود به واسطه نامتناهی بودن واجب تعالی

این بخش در دو موضع تبیین و تشریح می‌شود: یک) اقامه برهان و اثبات وحدت شخصی به واسطه عدم تناهی واجب تعالی؛ دو) نقد یک برداشت و تلقی از حقیقت نامتناهی.

۱. برهان نامتناهی بودن واجب تعالی بر اثبات وحدت شخصی وجود

یکی از مهم‌ترین امکانات فلسفه در بیان مدعای عرفان درباره انحصار وجود در حق تعالی، تحلیل دقیق این نکته است که «خداوند موجود نامتناهی علی الاطلاق است». اگر عدم تناهی خداوند سبحان به لحاظ وجودی به دقت فهمیده شود، نتایج و استلزامات عقلی بسیار مهمی در پی خواهد داشت. اگر خداوند وجودی نامتناهی است، پس هیچ چیز دیگری را در برابر او نمی‌توان موجود شمرد. فرض هر وجود دیگری - چه واجب و چه ممکن - در برابر وجود نامتناهی مستلزم این است که آن وجود نامتناهی، نامتناهی نباشد (جوادی آملی، تحریر ایقاز النائمین، ۱/۲۱۵).

منازل و مراحل اثبات وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه به این ترتیب است: ۱. اثبات اصل واقعیت (نفی سفسطه)؛ ۲. اثبات اصالت وجود؛ ۳. ابطال تباین وجودات و اثبات تشکیک وجود؛ ۴. اثبات واجب تعالی بر اساس امکان فقری ممکنات؛ ۵. اثبات بساطت و نامتناهی بودن واجب. پس از اثبات واجب بر مبنای اصالت وجود و تشکیک در وجود، هم عینیت صفات واجب با ذات او اثبات می‌گردد و هم با استفاده از بساطت و نفی ترکیب واجب، می‌توان بر نامحدود بودن او استدلال کرد: واجب بسیط الحقیقه است؛ هر بسیط الحقیقه‌ای - طبق یک مقدمه مطوی - نامتناهی است، پس واجب نامتناهی است (ر.ک: جوادی آملی، عقلانیت شهود، ۱/۲۵۷-۲۶۱). از آنجا که محور این مقاله اثبات وحدت شخصی از طریق نامتناهی بودن واجب تعالی است، از این رو به تفصیل به واکاوی آن می‌پردازیم.

واجب نامتناهی است؛ و هر نامتناهی جا برای غیر نمی‌گذارد، پس واجب تعالی جا برای غیر نمی‌گذارد و واحد شخصی است. پس وحدت شخصی وجود را به وساطت عدم تناهی واجب می‌توان اثبات کرد. در این برهان ابتدا وجود واجب و نامتناهی بودن آن اثبات می‌شود، سپس از این کبرای کلی استفاده می‌شود که غیر متناهی جا برای غیر خود باقی نمی‌گذارد.

تبیین صغرای استدلال

صغرای استدلال این است که واجب تعالی غیرمتناهی است. غیر متناهی بودن ذات الهی فراتر از غیرمتناهی مدئی، عدئی و شدئی است. الف) غیرمتناهی مدئی به این معنا است که مدّت شیء، مستمرّ و بدون انقطاع باشد. ب) غیرمتناهی عدئی ناظر به نامحدود بودن کمیت شیء می‌باشد. اگر کمیت شیء متصل باشد، مقدار

آن نامحدود است و اگر منفصل باشد شمار آن نامتناهی است. درباره غیرمتناهی عدّی اگر اعداد آن بالفعل مجتمع نباشند، می‌توان به جواز آن حکم کرد. ج) غیرمتناهی شدّی نیز نظر به نامتناهی بودن شدّت فعلیت و یا حرکت شیء دارد. اگر شدّت مربوط به حرکت باشد، نامتناهی بودن شدّت آن به این معناست که حرکت چندان سریع باشد که در زمان قرار نگیرد و البته تحقق حرکتی که در زمان نباشد، مستحیل است.

هر غیرمتناهی بر فرض آن که وجود داشته باشد از همان جهت که غیرمتناهی است تعدّد بر نمی‌دارد؛ این نکته را می‌توان با چند مثال، بیشتر توضیح داد: (۱) اگر یک کم متصل غیر فارالذات مانند زمان، غیرمتناهی باشد، چون زمان تابع حرکت است، آن کمیت در ابتدا یک حرکت غیرمتناهی است و در امتداد آن حرکت و زمان مربوط به آن، حرکت و زمان دیگری نمی‌شود فرض کرد و اگر حرکت یا زمان دیگری باشد، مربوط به شیء دیگری است و در امتداد حرکت قبلی نیست. (۲) خطی نامتناهی را فرض کنید. اگر چنین خطی در کار باشد، هیچ خط دیگری در طول این خط نامتناهی قابل فرض نیست؛ زیرا فرض هر خط دیگر در امتداد خط مفروض، هر اندازه هم باشد، مستلزم این است که آن خط نامتناهی مفروض نتواند نامتناهی باشد. البته می‌توان خط دیگری، چه متناهی و چه نامتناهی، موازی با آن فرض کرد. (۳) سطحی نامتناهی فرض کنید. اگر چنین سطحی در کار باشد، هیچ سطح دیگری در دو جهتی که این سطح نامتناهی گسترش یافته، فرض شدنی نیست؛ زیرا فرض هر سطح دیگری در این دو جهت، با هر اندازه مفروض، مستلزم این است که سطح نامتناهی، نتواند نامتناهی باشد. (۴) در کنار حجم نامتناهی نیز هیچ حجم دیگری فرض پذیر نمی‌باشد. (۵) جسم نامتناهی نیز اگر وجود داشته باشد در هیچ یک از جهات سه‌گانه تکثر و تعدد بر نمی‌دارد و اگر خللی در آن فرض شود و جسم دیگری در آن خلل واقع شود، در آن صورت جسم مورد نظر از لحاظ عمق یا ارتفاع غیرمتناهی نمی‌باشد و اگر جسم نامتناهی فاقد خلل باشد، تداخل جسم دیگر در آن قابل تصور نیست.

بنابراین عدم تناهی در هر جهتی که تصور شود، در آن جهت به هیچ فرض دیگری امکان نمی‌دهد. نامحدود بودن واجب‌تعالی مقید به یک جهتی خاص نیست، بلکه نامحدود بودن آن در اصل وجود است. گرچه حقیقت وجود با علم حضوری ادراک می‌شود، اما برهان حصولی بر بساطت آن گواهی می‌دهد. وجود؛ مانند زمان، خط، سطح و حجم نیست تا به جزء و کلّ تقسیم گردد. وجود به ماده و صورت، جنس و فصل، موضوع و عرض نیز تقسیم نمی‌شود. حقیقت وجود در هر مرحله‌ای که حضور و ظهور داشته باشد، بسیط است و آنچه که تقسیم می‌پذیرد، موجودی است که به تبع وجود، آثار خود را ظاهر می‌کند و واجب تعالی که وجود آن عین ذات اوست، به هیچ حدّی محدود نمی‌شود و به همین دلیل از ترکیب وجود و عدم نیز منزّه است و صفاتش جدای از ذات او نمی‌باشد و بسان ذات او، نامتناهی و نامحدود است. نامتناهی بودن ذات و صفات ذاتی واجب‌تعالی این نتیجه را به دنبال می‌آورد که ذات و صفات نامتناهی او در هر مرتبه و نشئه‌ای که فرض شود، حضور دارد و این حضور و احاطه به گونه‌ای است که تکبیر و تحمید او را نیز به

تسبیح و تنزیه باز می‌گرداند؛ چراکه اگر تکبیر به معنای تسبیح نباشد و ناظر به بزرگتر بودن خداوند از همه اشیاء باشد، تحدید خداوند لازم می‌آید. بنابراین معنای تکبیر، بزرگتر بودن خداوند از آن است که به وصف درآید و شاید سرّ آن که تسبیحات اربعه را علی‌رغم اشتغال بر تکبیر و تحمید و تهلیل، تسبیحات خوانده‌اند، همین امر باشد.

تبیین کبرای استدلال

کبرای استدلال این است که هیچ غیرمتناهی مجال برای غیری که از سنخ خود باشد باقی نمی‌گذارد و چون ذات واجب‌تعالی عین وجود است، عدم‌تناهی واجب به معنای عدم‌تناهی وجود و هستی اوست و نامتناهی بودن هستی واجب مانع از حضور وجودی دیگر است. جنس و فصل، ماده و صورت و یا وجودات محدود جوهری و عرضی از آن جهت در عرض یکدیگر قرار گرفته و یا با یکدیگر متحد می‌گردد که هر کدام آن‌ها محدودند. اگر وجودی نامتناهی باشد، همه نشانات ذهنی و عینی را فرا می‌گیرد (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۵۸۴/۹-۵۸۷؛ همو، تحریر ایقظالنائمین، ۲۱۵/۱-۲۱۶). مناسب است برای تدقیق و تعمیق مباحث وحدت شخصی، مباحث مربوط انحای تحقق یا اقسام حیثیات: حیثیت اطلاقی، حیثیت تعلیلی و به ویژه حیثیت تمییدی-نقادی، شأنی و اندماجی-، مورد مطالعه کامل قرار گیرد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۶۷-۱۹۶؛ امینی نژاد، ۱۵۴-۱۷۱). حاصل آنکه:

«گسترده‌گی و حضور موجود نامتناهی به گونه‌ای است که اول، آخر، ظاهر و باطن همه امور را فرا می‌گیرد، به گونه‌ای که هیچ مرحله‌ای از مراحل فهم، مفهوم، فهمنده و مانند آن در عرض و یا در طول آن قرار نمی‌گیرد تا آن که چنین موجود محدودی در قبال آن وجود نامحدود به عنوان وجودی ضعیف، رابط و یا ظلی معرفی شود» (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۵۸۷/۹).

۲. نقد یک تلقی و برداشت از حقیقت نامتناهی

راجع به حقیقت نامتناهی یک تلقی و برداشت وجود دارد مبنی بر این که: کمالات سایر مراتب که همگی مخلوق واجب‌تعالی هستند شعاعی از کمالات اویند، در نتیجه وجود آنها تراجمی با کمالات نامتناهی واجب‌الوجود ندارد. وقتی یکی در طول دیگری باشد مزاحمتی با یکدیگر نخواهند داشت. بنابراین وجود مخلوقات، منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد. اگر موجودات عین تعلق و ربط و وابستگی به خداوند باشند و شعاع و جلوه‌ای از آن بشمار روند منافاتی با نامتناهی بودن واجب ندارد (مصباح یزدی، ۴۳۴/۲-۴۳۵). اما آیت‌الله جوادی آملی این تلقی و برداشت از نامتناهی بودن واجب را برنمی‌تابد. دیدگاه و پاسخ وی به این برداشت را حداقل در مواضع زیر می‌توان عنوان داشت:

تبیین و تحلیل براهین وحدت شخصی، به‌ویژه با تأکید بر نامتناهی بودن واجب‌تعالی.

تأکید بر تعمق در این نکته که اگر معنای عدم تناهی وجود واجب به طور دقیق بررسی شود، وحدت

شخصی وجود از آن استنباط می‌گردد، زیرا غیرمتناهی حقیقی هرگز از سنخ خود و در حریم خود مجالی به فرد دیگر خواه متناهی و خواه غیرمتناهی نمی‌دهد (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۵۹۲/۹). براساس تشکیک وجود، هر موجودی گرچه عین ربط محض به خدایی است که مستقل صرف است؛ لیکن واقعاً سهمی از هستی دارد؛ گرچه ضعیف باشد و مادامی که هستی‌های محدود رخت برنهند، چهره وحدت واقعی ظاهر نمی‌شود (همو، عین النصاح، ۴۱/۱). موجود نامتناهی مجالی برای موجود و مصداقی دیگر از سنخ خود باقی نمی‌گذارد (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۳۵۶؛ همان، ۳۵۸) نامتناهی از سنخ خود جا برای غیر باقی نمی‌گذارد (همان، ۳۵۶). تعینات هستی وجوداتی مقید نیستند که عین ربط و تعلق باشند، بلکه ظهور و آیتی هستند. از همین رو تا هنگامی که هستی در یک تقسیم حقیقی به دو قسم مستقل و رابط تقسیم شود، معلوم است که نامتناهی بودن هستی مستقل مورد غفلت قرار گرفته است (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۵۸۸/۹). این قبیل روایات، از نامحدود بودن و نامتناهی بودن خداوند سبحان خیر می‌دهند. اگر معنای عدم تناهی وجود واجب به طور دقیق بررسی شود، وحدت شخصی وجود از آن استنباط می‌شود، زیرا غیرمتناهی حقیقی هرگز از سنخ خود و در حریم خود مجالی به فرد دیگر خواه متناهی و خواه غیرمتناهی نمی‌دهد (ر.ک: همان، ۵۹۲/۹) نامحدود بودن واجب تعالی مقید به یک جهتی خاص نیست، بلکه نامحدود بودن آن در اصل وجود است (همان، ۵۸۶) هیچ غیر متناهی‌ای مجال برای دیگری که از سنخ خود باشد باقی نمی‌گذارد و چون ذات واجب تعالی عین وجود است، عدم تناهی واجب به معنای عدم تناهی وجود و هستی اوست و نامتناهی بودن هستی واجب مانع از حضور وجودی دیگر است (همان، ۵۸۷؛ جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۵۸/۷). نامتناهی به دلیل گستردگی خود، جایی را برای غیر که در عرض یا در طول آن باشد باقی نمی‌گذارد (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۵۴۳/۳-۵۴۴). به عبارت دیگر: با اثبات نامتناهی و نامحدود بودن وجود واجب و غنای ذاتی و عدم تناهی آن و هستی مطلق بودن آن، فرض وجود دیگری که در عرض و یا در طول آن قرار گیرد، خطا و ناصواب و باطل است، و با حصر وجود در علت حقیقی، برای معالیل چیزی جز ظهور و آیت و نشانه بودن برای آن واجب باقی نمی‌ماند (همان، ۴۹۳/۱؛ همان، ۵۶۵/۵؛ همان، ۴۵۶/۹).

استناد به روایت امام رضا «ع» در تمثیل به آینه. از این روایت مفصل امام هشتم در تمثیل به آینه (آینه عرفانی نه عرفی) می‌توان به کیفیت کثرت جهان امکان از یک سو و آیت و نشان بودن آنها برای خدای سبحان از سوی دیگر و کیفیت هستی ممکنات در برابر هستی نامتناهی خدای سبحان پی‌برد (برای تفصیل این تمثیل، ر.ک: جوادی آملی، تحریر ایقاظ النامین، ۲۱۶/۱-۲۲۲؛ همو، تحریر رساله الولایه، ۸۱/۲-۸۳؛ همو، ریحیق مختوم، ۵۴۴/۳-۵۴۵؛ همان، ۶۴۰/۱۶-۶۴۱) و از این تمثیل برای نحوه جمع بین وحدت شخصی و کثرت می‌توان به خوبی بهره برد (ر.ک: جوادی آملی، عقلانیت شهود، ۳۸۶/۱-۳۹۸). صورت مرآتی، نه در عرض شاخص است و نه در طول آن، بلکه چیزی جز آیت، نمود و ظهور شاخص نخواهد بود؛

همان‌طور که امام رضا علیه‌السلام نسبت خلق و خالق را نسبت صورت آئینه و شاخص که صاحب صورت است تعریف فرموده‌اند (ر.ک: همو، تسنیم، ۳۴۹/۲۵-۳۵۰). صورت مرآئیه نه در عرض صاحب صورت است و نه در طول آن؛ چراکه صورت آئینه در اصل هستی از سنخ صاحب صورت نیست بلکه نمایش و نمود اوست (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۹۴؛ همو، سیره رسول اکرم در قرآن، ۳۷/۱؛ همو، شمیم ولایت، ۱۰۶).

تبیین وحدت شخصی وجود با استفاده از آیات، روایات و ادعیه. به عنوان نمونه آیت‌الله جوادی آملی در مقام تفسیر آیات و تبیین و تحلیل توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی، بدون پیش فرض قرار دادن وحدت شخصی، بر اساس نص آیات قرآن، وحدت شخصی را استخراج و اثبات می‌کند (برای مطالعه یکی از مهم‌ترین مواضعی که ایشان با استنباط از آیات، وحدت شخصی را اثبات می‌کنند، ر.ک: توحید در قرآن، بخش دوم: مراتب توحید) و اتخاذ مبنای مظهریت بر اساس ادله عقلی، نقلی و روایی (ر.ک: همان) و تبیین و تحلیل آیت بودن موجودات (در بخش بعدی به آن پرداخته خواهد شد) و موارد فراوان دیگر در تفسیر معارف که با غواصی در آثار وی حاصل می‌شود. از این رو، اساساً ایشان، عرفان را در ارائه معارف، توانا تر از فلسفه و کلام می‌داند (جوادی آملی، عین نضاخ، ۸۱/۱).

دوم) لوازم الهیاتی نامتناهی بودن وجود واجب تعالی

با اثبات نامتناهی بودن وجود واجب، علاوه بر اثبات وحدت شخصی، برخی از نظرات فلسفی نیز دچار تحول می‌شوند و برخی از لوازم الهیاتی مهم حاصل می‌گردد.

۱. تحول «تشکیک در وجود» به «تشکیک در ظهورات وجود»

از لوازم اثبات نامتناهی بودن وجود واجب و اثبات وحدت شخصی این است که تشکیک در وجود، رقیق‌تر شده و به تشکیک در مظاهر وجود تبدیل می‌شود (جوادی آملی، عقلانیت شهود، ۲۶۷/۱). با سلب هر گونه حدّ از وجود واجب تعالی و با ادراک حقیقت نامتناهی او، اساساً مجالی برای موجودی دیگر که در دیگر مراتب و در سلسله او قرار بگیرد باقی نمی‌ماند و از این رو آنچه قبل از تأمل نهائی به عنوان مراتب هستی مشاهده می‌شد، همگی به مظاهر آن حقیقت واحد بازگشت می‌کند؛ یعنی تشکیک، در ظهور وجود خواهد بود نه در خود وجود (همو، ریحی مختم، ۳۶۳/۱). خداوند سبحان چون نامتناهی است ذات و اسماء و صفات ذاتی او به مصداق کریمه «هو الأول والاخر والظاهر والباطن» در همه اول‌ها و آخرها و در همه ظاهرها و باطن‌ها حضور دارد و تمام عالم چیزی جز نمود و آیت و ظهور او نیست و بنابراین، تشکیک در وجود به تشکیک در ظهور و خفاء اسماء و صفات الهی باز می‌گردد (همان، ۳۸۸/۹). اساساً قائلان به توحید چند دسته‌اند:

قول به کثرت وجود و موجود، که فقط یکی از آن امور متکثره واجب‌الوجود بوده و بقیه ممکن (اکثر مردم

موحد)؛

قول به وحدت وجود و موجود، به این معنا که کثرت نتیجه پندار ذهن است (برخی از صوفیه)؛
قول به وحدت وجود و کثرت موجود به این نحو که واجب واحد و ممکن کثیر است (منسوب به ذوق
متألهان)؛

قول به وحدت وجود و موجود در عین کثرتی که دارند و این دیدگاه صدرالمتألهین و عارفان شامخ است.
قول اخیر را با دو تمثیل می‌توان تقریر کرد:

یک: تمثیل نور که با وحدت تشکیکی مناسب است؛

دو: تمثیل آیینی که با وحدت شخصی مناسب است، زیرا صدق حقیقت بر مرئی و مرایا به یک نحو
نیست.

البته وحدت تشکیکی واسطه عبور به وحدت شخصی است، زیرا در وحدت شخصی از آنچه در وحدت
تشکیکی است چیزی کاسته نمی‌شود، جز آنکه با رقیق تر شدن کثرت آنچه از حقیقت هست به صاحب آن
که همان وحدت است ارجاع داده می‌شود تا آنجا که برای کثرت چیزی جز مجاز نمی‌ماند؛ یعنی تشکیک
در ظهور خواهد بود نه در وجود و این مرحله انتقالی را می‌توان از سیره فلسفی صدرالمتألهین استنباط کرد،
هر چند عناصر محوری حکمت متعالیه بر تشکیک وجود است نه وحدت شخصی آن (جوادی آملی، عین
نضاح، ۳۲۲/۱-۳۲۳).

آیت‌الله جوادی آملی علاوه بر استفاده از برهان نامتناهی، با استفاده از نقل و حیانی و جمع بین آیات و
نیز استفاده از روایات و ادعیه، مبنای مظهریت را اتخاذ می‌کند و به اثبات توحید عرفانی در مباحث مربوط
به توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی می‌پردازد (ر.ک: جوادی آملی، توحید در قرآن، ۱۹۹-۵۰۹).
حاصل آنکه:

«با اقامه برهان بر عدم تناهی حقیقت هستی و وحدت آن، استناد تشکیک به ظهورات و شئون هستی
اثبات می‌گردد» (همو، ریحیق مختوم، ۴۹۴/۱). «بر اساس وحدت شخصی وجود تنها مصداقی که برای
مفهوم وجود است همانا واجب است که مستقل می‌باشد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست؛ خواه نفسی،
خواه رابطی و خواه رابط؛ زیرا تشکیک به ظهور در مظاهر وجود بازمی‌گردد نه به خود وجود» (همو، عین
نضاح، ۷۳/۱؛ همو، سرچشمه اندیشه، ۷۴/۵).

۲. ارجاع علیت به تشان

یکی دیگر از لوازم مهم اثبات عدم تناهی وجود واجب و اثبات وحدت شخصی، بازگشت علیت به تشان
است. در تبدیل علیت به تشان، علیت باطل نمی‌شود و رخت برنمی‌بندد؛ بلکه دقیق‌تر و رقیق‌تر می‌شود
(جوادی آملی، عقلا نیت شهود، ۲۶۷/۱). پذیرش مظهریت که عصاره و خلاصه آن بازگشت علیت در نظام
هستی به تشان است، مستلزم نفی نظام علت و معلول از جهان ممکنات و فروپاشی نظام علیت در جهان

کیهانی نیست؛ چراکه معتقدان به مظهریتِ ممکن برای واجب، تصریح دارند که رابطه علیت را در سنجش مخلوقات با یکدیگر هم قبول دارند، ولی حقیقت علیت ممکنات را همان تشآن و مظهریت می‌دانند؛ یعنی اشیا در عین حال که رابطه علی و معلولی آنها محفوظ است و قائم به یکدیگرند، همه قائم به خدا و از شئون فاعلیت او هستند (ر.ک: همو، توحید در قرآن، ۴۵۹-۴۶۱).

بر اساس نظریه وحدت تشکیکی فلسفی، همه حلقات سلسله علی بی‌هیچ مجاز وجود دارند، از این‌رو اولاً تأثیر علی بین حلقه‌های گوناگون سلسله به صورت طولی توزیع شده است، و ثانیاً هر حلقه نوعی تأثیر بی‌بدیل و جانشین دارد. همچنین حق تعالی به تناسب شمار علت‌های میانی، از هر معلول در سلسله علی دور یا به آن نزدیک است. اما در عرفان، حق تعالی در همه این نظام سبب و مسببی حضور دارد و این حضور در هیچ حلقه‌ای از حلقات این سلسله نمی‌تواند کنار گذاشته شود. این نگاه عرفانی به سببیت خداوند در متون دینی اعم از قرآن و روایات ریشه دارد. در متون دینی هم سخن از نزدیکی خداوند اختصاصاً به هر موجود است، و هم سخن از این است که امور در نظام سبب و مسببی جریان پیدا می‌کند. سببیت خاص خداوند نسبت به هر یک از اشیا به دلیل احاطه و انبساط ظهور او بر هر چیزی است. بنابراین عرفان هرگز اصل علیت را انکار نمی‌کند، بلکه به بینش دقیق‌تری در باب اصل علیت رسیده است (ر.ک: جوادی آملی، تحریر ایقاظ النانمین، ۱/۵۲۷-۵۳۲. برای توضیحات مبسوط، ر.ک: همو، توحید در قرآن، ۴۳۹-۴۶۱؛ همو، تسنیم، ۱/۱۹۸-۲۰۴).

عصاره بیان نهایی این است که انسان و هر موجود دیگری، درجه‌ای از درجات فاعلیت خدای سبحان است و هیچ شأن و جایگاه دیگری برای او نیست؛ زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند فاعلیت نامحدود خدا را محدود کند. بنابراین هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی خود، شأن و مقامی از شئون و مقامات خدا را در مرتبه فعل، نه در مقام ذات، نمایش می‌دهد و علیت در نظام هستی به تشآن برمی‌گردد. دقت در علیت نفس انسان نسبت به کارهای وی، وسیله مناسبی است برای فهم بهتر چگونگی بازگشت علیت بین موجودات به تشآن (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۵۴) با اعتراف به این که هیچ تمثیلی برای خدای سبحان، از جمله تمثیل به نفس خالی از نقص نیست (ر.ک: همان، ۴۵۵). حاصل آنکه:

۱. علیت نامحدود مجالی برای علیت چیز دیگر قرار نمی‌دهد.
۲. کثرت موجودات را نمی‌توان سراب پنداشت چنان که نمی‌توان آن‌ها را موجود حقیقی و مستقل تلقی کرد.

۳. بهترین راه برای توجیه کثرت ارجاع آن به شئون فاعلیت خدای سبحان است (همان، ۴۵۶).
گذر از تشکیک در وجود و وصول به تشکیک در مظاهر وجود، رابطه علت و معلول را از مدار نسبت تشکیکی علت و معلول می‌رهاند و بالغ کرده به مدار رابطه ظهور، تجلی و تشآن، با ظاهر، متجلی و ذی‌شأن

می‌رساند (جوادی آملی، عقلانیت شهود، ۲۶۷/۱).

۳. آیت، نشان، نمود و مظهر بودن موجودات و اشیاء برای خداوند

حقیقت ذات اقدس الهی نامتناهی است و چون نامتناهی است، وجود غیر، محال است و چون وجود غیر محال است، کلّ جهان می‌شود آیت او (جوادی آملی، سروش هدایت، ۱۳۱/۷) و اساساً وجود نامحدود و نامتناهی، مجالی برای توهم وجودات مقید و غیر باقی نمی‌گذارد. نسبت وجود مطلق با تعینات و امور مقید، به تعبیر قرآن کریم نسبت حقیقت واحد با آیات و نشانه‌های اوست (همو، رحیق مختوم، ۵۸۸/۹). مراد از مظهریت هم آن است که همه موجودات جهان، به تمام هستی خود، آیت و نشانه خداوند هستند و هستی و همه کمالات خود را از او دریافت می‌کنند و در حدوث و بقا محتاج خدایند (همو، علی «ع» مظهر اسمای حسناى الهی، ۴۳-۴۴).

در عرفان هرگز اصل کثرت نفی نشده و نمی‌شود، بلکه کثرت از «بود» به «نمود» تنزل می‌کند، چنان‌که در عرفان «بود» از کثرت به وحدت ترقی می‌کند (جوادی آملی، عین نضاح، ۵۹/۱-۶۰. صدرالمتالهین در فصل ۲۷ و ۳۰ مباحث پایانی علت و معلول در جلد دوم اسفار را به صورت کامل، به اثبات کثرات و نحوه تحقق آن‌ها می‌پرداخته است. ر.ک: جوادی آملی، رحیق مختوم، ۵/۱۰-۳۹ و همان، ۱۳۱-۱۸۲). از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، در بین دیدگاه‌ها در مورد وحدت و کثرت وجود، نظریه «وحدت شخصی وجود» با ظواهر شرعی سازگارتر است، چراکه ظواهر قرآن کریم بر آیت و نشانه بودن تمام آنچه غیر خداوند است دلالت دارد (ذاریات/۲۰-۲۱؛ فصلت/۳۷؛ اسراء/۱۲؛ جاثیه/۴). هر آنچه غیر خداوند است و عنوان «شیء» بر آن اطلاق می‌گردد، هرچه در آسمان و زمین است و خود آسمان و زمین و شب و روز و هر آنچه در آن‌هاست، آیات خداوند سبحان هستند و آیت بودن، وصف و عرض مفارق آن‌ها هم نیست، حتی مانند زوجیت برای چهار یعنی وصف لازم نیز نیست، چراکه وصف لازم، متأخر از مرتبه ذات ملزوم است و در مرتبه ذات نیست. آیت خدا بودن عین ذات و گوهر اشیاست؛ اشیاء به تمام ذات خود آیت حق‌اند. وقتی که ماسوای خداوند سبحان در ذات و وصف خود نشانه و آیت او باشند، در ذات خود هیچ چیزی نخواهند داشت، چراکه اگر در ذات خود چیزی داشته باشند، از همان جهت آیت و نشانه خداوند نخواهند بود. بنابراین وقتی که غیر خدا عین آیت برای خداست، حقیقت آن جز «نمود» نخواهد بود و از «بود» سهمی برای آن نیست. آیت بودن اشیاء نسبت به خداوند نظیر آیات و نشانه‌های اعتباری نیست که در ظرف اعتبار باشد، بلکه تکوینی است (جوادی آملی، عین نضاح، ۳۷۹/۳؛ همو، رحیق مختوم، ۴۵۴/۹-۴۵۵؛ همو، تحریر رساله الولایه، ۹۰/۱ و نیز ر.ک: همو، تسنیم، ۲۳۷/۸-۲۴۱؛ بحث وحدت صمدی حق در آیات الهی، عین نضاح، ۳۸۳/۳-۳۸۴؛ بحث توحید ذاتی در قرآن، توحید در قرآن، ۲۲۱-۲۲۳).

«در تعلیمات قرآنی هر شیئی در هویت و وجود خود آیت و نشانه خداوند است و چون وجود و هویت

هر شیئی امری بسیط است، از این رو هر شیئی به تمام حقیقت خود خداوند را نشان داده و او را اظهار می‌نماید؛ زیرا ماهیت جز حکایت و نمود وجود که همان بود است چیز دیگری نخواهد بود» (جوادی آملی، معرفت شناسی در قرآن، ۳۴۷).

بنابراین در قبال هستی صرف و مطلق و نامتناهی خداوند سبحان هستی‌های دیگر (محدود یا نامحدود) فرض صحیح ندارند. همان‌طور که وجود دو نامحدود از یک سنخ فرض صحیح ندارد، وجود یک نامحدود و یک محدود از همان سنخ نیز فرض صحیح ندارد، زیرا یک امر نامحدود هیچ خلأی باقی نمی‌گذارد تا شیئی محدود دیگری از همان سنخ در آن خلأ جای بگیرد؛ پس سراسر عالم چیزی جز آیات الهی نخواهد بود (جوادی آملی، تحریر رساله الولایه، ۸۹/۱-۹۰؛ همو، تسنیم، ۵۰۷/۴۵).

۴. تحول در «قاعده الواحد» و عناصر آن

یکی دیگر از لوازم نامتناهی بودن واجب تعالی، تحول در «قاعده الواحد» و به تبعیت از آن، تحول در عناصر محوری این قاعده است؛ به این صورت که «الواحد لایصدر منه إلاً الواحد» به «الواحد لایظهر منه إلاً الواحد». «صدر» که دارای معنای ایجاد و علیت است به «ظهور، تجلی و تشأن» و «صادر اول» به «ظاهر اول و حقیقت انسان کامل» محوّل می‌گردد. در محور عرفان که وجود، واحد شخصی و عین و جوب است و غیر از واجب هیچ چیزی سهمی از وجود نداشته بلکه فقط سهمی از ظهور وجود دارد نه خود وجود، واجب، مبدأ صدور و منشأ ایجاد چیزی نخواهد بود، بلکه تنها منشأ ظهور آیات خود خواهد بود. و آن شیء واحد، فیض مُنبسط و وجود عام و گسترده است که عقل، مثال، طبیعت، همگی جزء شئون و مراحل و مراتب همین واحد ظاهر شده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ۴۴۹/۸).

عناصر محوری قاعده مزبور نیز دچار تحول می‌شوند و صدور که از عناصر اصلی آن است معنای خاص خود را از ایجاد، علیت و مانند آن به امثال تجلی، تشأن، ظهور و مانند آن می‌دهد. قهراً معنای قاعده «الواحد» در این دو رشته عقلی و شهودی متفاوت بوده و در نتیجه «صادر اول» در فرهنگ حکیم با «ظاهر اول» در مشهد عارف فرق می‌کند (جوادی آملی، عین نضاح، ۷۵/۱). بنابراین در فلسفه از وجود واحد، معلول وجودی واحد صادر می‌گردد ولی در عرفان از مبدأ وجودی واحد، مظهر واحد جلوه می‌کند. به سخنی دیگر در عرفان، ظهور است نه صدور (همو، رَحِیقِ مَخْتوم، ۶۵/۷). اختلاف عارفان و حکیمان در اصل و فرع قاعده نیست بلکه در تطبیق قاعده است؛ حکیم، قاعده را به صورت «الواحد لا یصدر منه إلاً الواحد» ولی عارف به صورت «الواحد لایظهر منه إلاً الواحد» بیان می‌کند. نتیجه قاعده در نزد اهل عرفان ظهور ظاهر واحد از خداوند است که آن ظاهر دارای وحدت ظلی است و از تجزیه و تحلیل آن ظاهر واحد، عوالم سه گانه: عقل، مثال و طبیعت پدید می‌آید (همان، ۴۳۴/۸).

«با ترفیق علیت و بازگشت آن به تشأن و ظهور، قاعده «الواحد لایصدر منه إلاً الواحد» به صورت قاعده

«الواحد لا یظهر منه إلا الواحد» درمی‌آید و آن واحدی که از خداوند احد ظاهر می‌شود، همان امر واحد الهی است که همه ظهورات کثیر را فرامی‌گیرد. در این فرض کثرت تشکیکی در وجود نیز به کثرت تشکیکی در مظاهر بازمی‌گردد» (همان، ۴۲۸/۸).

حال صادر یا ظاهر نخست چیست؟ صادر نخست نه یکی از موجودات خاص بلکه فیض منبسط است. البته تلقی حکمت متعالیه با تلقی عرفان نظری در خصوص فیض منبسط اندکی متفاوت است (ر.ک: جوادی آملی، تحریر ایقاظ النائمین، ۱/۱۵۳-۱۶۰). البته علت حقیقی سلسله مخلوقات، فقط همان واجب‌تعالی است و غیر از واجب، هیچ سهمی در صدور اشیاء ندارد، مگر به عنوان مجرای فیض (ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۷/۲۰۴؛ جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۳/۲۳۶). فیض منبسط، وجود گسترده‌ای است که از وجود واحد حق‌تعالی صادر شده است که همه حقایق و اسماء در آن هستند و شامل تمام مراتب موجودهای تام، مستکفی و ناقص است (جوادی آملی، تحریر ایقاظ النائمین، ۱/۱۵۸؛ همو، ادب فنای مقربان، ۷/۱۷۳؛ همو، ریحیق مختوم، ۸/۴۲۹) و دارای وحدت حقیقی و گستره اطلاقی است که وحدتش ظلّ وحدت حقّه حقیقی خداوند است (همو، عین النضاح، ۳/۱۹۰). نخستین فیض و صادر که از خدای سبحان نشأت گرفته، وجود و نور حضرت ختمی نبوت «ص» و ائمه دین علیهم‌السلام هستند که بسیط و مایه پدیداری دیگر موجودات است و در مقام تفصیل همه عوالم را واجد است (جوادی آملی، معاد در قرآن، ۱/۳۹؛ همو، سیره رسول اکرم در قرآن، ۱/۱۸۶؛ همو، ریحیق مختوم، ۱۸/۴۱۹؛ همو، ادب فنای مقربان، ۷/۱۷۳). زیرا اولین حقّ فعلی، همان حقیقت انسان کامل است (همو، سرچشمه اندیشه، ۲/۲۳۷؛ همو، تسنیم، ۴/۱۰۱) و انسان کامل و مقام انسان کامل، صادر اول، بلکه ظاهر اول است (همو، ادب فنای مقربان، ۲/۱۵۰).

«بدین ترتیب قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» که از فروع مسئله علیّت است، همراه با تحلیل نهایی معلول شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد؛ یعنی همان‌گونه که علیّت به تشان باز می‌گردد، این قاعده نیز به وجه واحد بازمی‌گردد... [از این رو] می‌توان آن را در عرفان نظری به این صورت بیان کرد که «الواحد لا یظهر منه إلا واحد» و نیز «الواحد لا یظهر إلا فی واحد» (جوادی آملی، عین نضاح، ۳/۳۶۷؛ همو، هدایت در قرآن، ۳۱۲).

۵. افزایش اقسام حمل (حمل ظاهر و مظهر)

به اعتقاد آیت الله جوادی آملی، حمل پنج قسم است که فقط دو قسم آن (حمل اولی و حمل شایع) در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها معروف است. قسم سوم آن (حمل حقیقت و رقیقت) نیز تا حدودی در حکمت متعالیه معروف است، اما حمل «ظلّ و ذی ظلّ» و حمل «مرآة و شاخص» اصلاً مطرح نیست و عرفان هم بدون این دو قسم حل نمی‌شود (جوادی آملی، سروش هدایت، ۸/۱۰۶؛ همو، ریحیق مختوم، ۱۷/۲۴۰؛ همان،

۲۹۲/۱۸). اگر شخصی در برابر آئینه قرار بگیرد، کسی که صورت او را می بیند می گوید: او را دیدم، و در این گفتار تسامحی نیست. این گونه حمل ها (حمل صورت مرآتی بر شخص و حمل شخص بر صورت مرآتی) از قبیل حمل اولی یا شایع نیست، چنان که از سنخ حمل حقیق و رقیق نخواهد بود (همو، عین نضاخ، ۳۳۶/۱-۳۳۷). از این رو آیت الله جوادی آملی از روایت امام رضا «ع» در تمثیل به آینه (آینه عرفانی نه عرفی) فراوان استفاده می کند (ر.ک: قسمت دوم از بخش اول این مقاله). با این حال ایشان در مواضع دیگر، در مقابل اقسام سه گانه حمل های اول، صرفاً از حمل چهارمی به نام حمل ظاهر و مظهر یاد می کند و به تشریح آن می پردازد.

به باور ایشان شکل گیری حکمت متعالیه و پیوند مسائل فلسفی با حقایق عرفانی از جمله حرکت های فلسفی ای است که تحولات مناسب خود را در ابعاد منطقی به دنبال می آورد. در عرفان نظری که از اسماء و صفات ذاتی و فعلی واجب تعالی بحث می شود، از حمل اولی ذاتی نمی توان استفاده کرد، چراکه قضایایی که درباره واجب بحث می کنند، ناظر به هستی و واقعیت خارجی می باشند، در حالی که حمل اولی ذاتی در مدار مفهوم است. اما حمل شایع صناعی که در مدار هستی و وجود است و کاربرد هستی شناختی آن فراوان است، نسبت به بعضی از قضایای عرفان نظری مفید است؛ زیرا اسماء حسناى الهی به حمل شایع بر ذات واجب تعالی حمل می شوند، مانند «هو العلیم» یا «هو القدیر» و یا «هو الحی القیوم». اما بخش دیگری از مباحث عرفان نظری حتی در محدوده حمل شایع صناعی نیز شکل نمی گیرد و قضایایی که به بیان رابطه خالق و مخلوقات می پردازد، از این قبیل است؛ زیرا هنگامی که فعلی و اسمی از اسماء فعلی بر واجب حمل می شود، حمل از نوع اولی ذاتی و یا شایع صناعی نیست؛ در حمل شایع صناعی، اتحاد در وجود است؛ در حالی که بر مبنای عرفانی، وجود، منحصر در واجب بوده و غیر او از وجود بهره ای ندارند.

حکمت متعالیه برای حل برخی از مشکلات خود، حمل حقیقت و رقیقت را مطرح می کند، ولی این نوع از حمل نیز توان حل مشکل فلسفه را هنگامی که بر افق عرفان گام می گذارد ندارد؛ این حمل با آنکه در محدوده حکمت متعالیه و در قلمرو تشکیک وجود مفید است، در قلمرو عرفان نظری که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است کارساز نیست و عرفان نظری در حمل اسماء فعلی بر ذات واجب و همچنین در حمل فیوضات الهی بر یکدیگر گرفتار مشکل است (جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶۴/۱۰-۶۶؛ همو، عین نضاخ، ۷۸/۱).

«در حمل حقیقت و رقیقت وجود ناقص و کامل به وساطت تشکیک، بر یکدیگر حمل می شوند و حال آنکه بر مبنای وحدت شخصی وجود، عناصر عالم و افعال الهی مظاهر وجود حقیقی هستند و خود هرگز دارای وجود حقیقی نمی باشند. قضیه ای که موضوع آن، موجود و محمول آن، ظهور وجود نه خود آن و یا آنکه موضوع و محمول هر دو ظهور وجود باشند نه خود آن، در محدوده اقسام یاد شده قضایا نمی گنجد. عرفان

نظری ناگزیر باید به تناسب هستی‌شناسی ویژه خود به مباحث منطقی وارد شود و اقسام جدیدی از حمل را تبیین نماید و این امر هیچ مانع عقلی نیز ندارد، زیرا اقسام یادشده حاصل حصر عقلی نیستند و افزودن بر آنها ممکن می‌باشد» (همو، ریحیق مختوم، ۶۷/۱۰).

بنابراین، می‌توان قسم چهارمی بر اقسام سه‌گانه دیگر افزود تا با آن حتم و ویژه، مسائل عرفان نظری تأمین گردد. زیرا بر اساس وحدت شخصی، تنها موضوعی که از وجود برخوردار است، ذات واجب‌تعالی است و هیچ محمولی از اسمای فعلی واجب (نه ذاتی) از وجود سهمی ندارد؛ چه اینکه اگر اسم یا وصف فعلی بر اسم یا وصف فعلی دیگر حمل شود، هیچکدام از موضوع و محمول بهره‌ای از وجود ندارند تا آنکه آن وجود واحد مَجْمَع دو عنوان موضوع و محمول باشد.

مُصَحَّح حمل، اتحاد موضوع و محمول است و این اتحاد گاهی در مدار مفهوم و ماهیت است و زمانی در محور وجود، و اگر شئی سوم بود که نه مفهوم یا ماهیت بود و نه وجود، اتحاد در آن حوزه هم به نوبه خود مُصَحَّح حَمَل خواهد بود. در مورد قسم چهارم حمل نیز اگر دو اسم یا دو وصف فعلی واجب (نه ذاتی) بر یکدیگر حمل شوند، قلمرو اتحاد آنها نمود است نه بود، یعنی هر دو در نمود واجب‌تعالی بودن متحدند و اگر اسم یا وصف فعلی (نه ذاتی) بر ذات واجب‌تعالی که هستی محض است و وجود در غیر او اصلاً یافت نمی‌شود مورد حمل قرار گیرد، مُجَوِّز حمل، اتحاد ظاهر و مظهر است، زیرا ظاهر همان مظهر است از جهتی و غیر او است از جهت یا جهاتی دیگر، و تغایر فی الجملة موضوع محمول نه تنها آسیبی به صحت حَمَل نمی‌رساند بلکه مفید هم خواهد بود (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۶۸/۱۰؛ ر.ک: همان، ۳۸۹/۹).

بنابراین بر اساس وحدت شخصی وجود، یکی از مبانی مهم منطقی که متخذ از فلسفه است، گرفتار دگرگونی می‌شود و در نتیجه حمل از مدار وجود به ظهور آن منتقل می‌گردد و حمل ممکن بر ممکن و حمل ممکن بر واجب و مانند آن در مقام ظهور است و قاعده بسیط الحقیقه نیز صورت نوینی پیدا می‌کند (همان، ۱۰۴/۱۰).

۶. تحول در قاعده بسیط الحقیقه

در فلسفه رایج، قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها»، این‌گونه معنا می‌شود که بسیط الحقیقه واجد سنخ تمام اشیاء فراوانی است که وجود دارند، اما پس از تأمل در غیرمتناهی بودن وجود واجب، همان‌گونه که مسیر و حقیقت فلسفه دگرگون می‌گردد، معنای قاعده مزبور به این صورت درمی‌آید که بسیط الحقیقه واجد همه وجود است؛ نه آن که هر چه دیگران با تشبث دارند، او به تنهایی دارد. احاطه و شمول بسیط الحقیقه، همه اشیاء را در بر می‌گیرد، بدون آن که هیچ حد و قیدی را بپذیرد و به همین دلیل فراگیری او نسبت به اشیاء به آمیختگی نیست و صمدیت او به گونه‌ای است که خلایق را باقی نمی‌گذارد (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۵۸۷/۹-۵۸۸). بنابراین معنای نوینی که این قاعده می‌یابد چنین است: هستی مطلق

عین اشیاء است ولی هیچ یک از آنها نیست و عینیت او با اشیاء در وجود نیست، بلکه در مقام ظهور است و عینیت در ظهور به لحاظ هر دو جهت ایجاب و سلب اشیاء نمی‌باشد، خداوند سبحان نه در ذات بلکه در ظهور، عین اشیاء است و عینیت او نیز در ذات اشیاء نیست تا آنکه جهت سلبی اشیاء ظهور او را مقید گرداند. حق تعالی از جهت ذات خویش که همان وجود محض نامحدود است، در معرض حمل هیچ شیئی نیست و هیچ حملی به لحاظ ذات الهی واقع نمی‌گردد و اشیاء نیز با خصوصیات به لحاظ ذات خود و با حفظ خصوصیات سلبی خود بر او حمل نمی‌شوند، خداوند سبحان به لحاظ ظهور، در قضیه قرار می‌گیرد و اشیاء نیز از جهت مظهر بودن با ظاهر خود اتحاد می‌یابند. به لحاظ ظهور، خداوند سبحان عین همه اشیاء است و این در حالی است که ظهور او هیچ یک از اشیاء نیست و قید هیچ شیئی ظهور او را محدود و مقید نمی‌کند (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۱۰۵/۱-۱۰۶؛ همو، عین نضاح، ۵۹/۱). نتیجه آنکه:

«بسیط الحقیقه در نزد عارف به صورت «فهو عین الأشیاء ولیس بشیء منها» در می‌آید و مدار حمل در قاعده بسیط الحقیقه، از وجود به ظهور باز می‌گردد. خدای سبحان در مقام ظهور عین همه اشیاء است و اشیاء در ظهور عین او هستند و ذات هیچ یک از اشیاء عین ذات واجب نیست و ذات واجب نیز عین ذات هیچ یک از آنها نمی‌باشد» (ر.ک: همو، ریحیق مختوم، ۱۰۶/۱-۱۰۷).

۷. امتناع شناخت و شهود ذات و اکتناه صفات ذاتی خداوند

یکی دیگر از لوازم مهم نامتناهی بودن واجب تعالی مربوط به مباحث معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است و آن امتناع شهود عرفانی ذات و اوصاف ذاتی حق تعالی است. رمز امتناع شهود عرفانی خدا اجمالاً این است که حق تعالی اولاً بسیط است و ثانیاً نامتناهی است؛ بنابراین برای غیرخودش مجهول مطلق است، چراکه نه جزء دارد تا کسی بتواند با او همانند اقیانوس بیکران رفتار نموده و به اندازه تشنگی خود از آن بچشد و نه اکتناه‌پذیر است. برای شهود عارفان نیز توجیهی است که آنها خداوند را بعد از تجلی در مریای هستی به اندازه خود مشاهده حضوری می‌نمایند (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۵/۱۶؛ همو، ادب فنای مقربان، ۴۴۹/۶-۴۵۳).

ذات اقدس الهی منزله از آن است که حکیم کُنه وی را بفهمد یا عارف او را اکتناه کند. بلکه سخن از مرحله فیض گسترده و منبسط و «لابشروط مقام ظهور» است نه لابلشروط مقسمی و کنه ذات واجب تعالی (جوادی آملی، سیره رسول اکرم در قرآن، ۲۷۰/۱؛ همو، تسنیم، ۴۳۷/۴۷). حضور فیض خاص خدا در همه اشیاء بدون امتزاج سبب شده است تا اهل معرفت به این حقیقت پی‌برند که کنه ذات هیچ حقیقتی برای غیر از خداوند قابل اکتناه نیست. عجز از اکتناه نسبت به حقیقت اشیاء به دلیل ناتوانی ادراک کنه ذات خداوند سبحان است. ذات احدیت برتر از آن است که مخلوقی از مخلوقات از عهده آن برآید، چه این که به خاتم انبیاء (ص) منسوب است که فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک»؛ تو را آنچنان که شایسته است نشناختیم.

و آنچه که اهل معرفت درباره دیدار حق برای کسی که به مقام فنا نائل می‌شود گفته‌اند منافی با این تقدیس نیست (ر.ک: همو، ریحیق مختوم، ۲۵۲/۵؛ همو، عین نضاح، ۳۸/۱-۴۰؛ همو، تسنیم، ۴۷۶/۲۶-۴۸۱). بارها گذشت منظور از شهود خداوند همان شهود وجه الله است؛ بنابراین انسان پیشتر و بالاتر از مشاهده هر صفحه از صحیفه نفس و آفاق، وجه خدا را می‌بیند و سپس هر یک از آنها را به واسطه شناخت خدا می‌شناسد. مشاهده هیچ چیز خالی از شهود وجه خدا نیست: «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» (بقره/۱۱۵). (همو، تحریر رساله الولایه، ۴۷۵/۱-۴۷۶؛ همو، همان، ۳۲/۲):

«مهم‌ترین عامل محرومیت ما از شناخت ذات اقدس الهی دو چیز است: یکی بساطت او و دیگری عدم تناهی او. ما اگر طبق رهنمودهای عقلی، قلبی و نقلی خود کتاب و سنت درست ارزیابی کنیم، متوجه می‌شویم که ما در فلسفه سه فصل داریم که دو فصل آن منطقه ممنوعه است؛ یعنی ذات اقدس الهی «بالکل» منطقه ممنوعه است، صفات ذات که عین ذات است، «بالکل» منطقه ممنوعه است؛ زیرا هم بسطاند و هم نامتناهی. اما فصل سوم که ظهورات حق، تجلیات حق، افعال حق، مآثر حق و آثار حق است، با این‌ها ارتباط داریم؛ منتها این‌ها عین تعلق به الله هستند» (جوادی آملی، سروش هدایت، ۱۲۸/۹-۱۳۳).

از این‌رو معرفت ذات خداوند و اکتناه صفات ذاتی وی دارای حریم ممنوع است و هیچ حکیم برهانی یا عارف شهودی را به آن بازگاه رفیع بار نیست، ولی راه برای معرفت صفات فعل خدا باز است؛ چراکه عالم مظهر خدا و فعل اوست. از این‌رو، تدبیر در آیات الهی و تلاش برای کسب معرفت، مورد سفارش خدای سبحان است و در قرآن کریم توصیه شده است. انسان سالک خود می‌تواند مظهر وصفی از اوصاف فعلی خداوند شود (همو، توحید در قرآن، ۲۹۳).

۸. نسبت یکسان خداوند به همه چیز (تساوی معلوم و مقذور بودن اشیاء برای خداوند)

یکی دیگر از لوازم نامتناهی بودن خداوند سبحان، نسبت یکسان او به اشیاء و تساوی معلوم و مقذور بودن اشیاء برای خداوند است. البته در عین نزدیکی و دوری خود موجودات نسبت به خداوند، چراکه اشیاء از لحاظ درجه وجودی در ارتباط با خدای سبحان یکسان نیستند و قابلیت آن‌ها متفاوت است. بر اساس نظریه وحدت تشکیکی فلسفی، همه حلقات سلسله علی بی هیچ مجاز وجود دارند، از این‌رو اولاً تأثیر علی بین حلقه‌های گوناگون سلسله به صورت طولی توزیع شده است، و ثانیاً هر حلقه نوعی تأثیر بی‌بدیل و جانشین دارد. همچنین حق تعالی به تناسب شمار علت‌های میانی، از هر معلول در سلسله علی دور یا به آن نزدیک است. اما در عرفان، حق تعالی در همه این نظام سبب و مسببی حضور دارد و این حضور در هیچ حلقه‌ای از حلقات این سلسله نمی‌تواند کنار گذاشته شود.

این نگاه عرفانی به سببیت خداوند در متون دینی اعم از قرآن و روایات ریشه دارد. در متون دینی هم سخن از نزدیکی خداوند اختصاصاً به هر موجود است، و هم سخن از این است که امور در نظام سبب و

مسببی جریان پیدا می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، تحریر ایقاظ النامین، ۵۲۷/۱-۵۳۲). خدا چون نامحدود و نامتناهی است جایی برای دیگران نمی‌گذارد، تا اینکه بگوییم خداوند سبحان سر سلسله موجودات است و در وسط این سلسله یا آخر آن نیست؛ بلکه همهٔ آحاد سلسله هستی، فیض او هستند و فیض او (نه ذات وی) بی‌کمترین آمیختگی، داخل در آن‌هاست و بی‌اندک جدایی، خارج از آن‌هاست (همو، تسنیم، ۲۷۷/۳۰). از این رو آیت الله جوادی آملی، عرفان را در ارائهٔ معارف، توانا تر از فلسفه و کلام می‌داند (همو، عین نضاح، ۸۱/۱). خداوند موجودی است یگانه (بی‌شریک) و یکتا (بسیط و بی‌جزء) و نامتناهی، بنابراین به ظاهر و باطن هر شخص و درون و بیرون هر شیء، محیط کامل است.

«تساوی معلوم بودن اشیا نسبت به خدا و همسان بودن احاطهٔ علمی وی نسبت به اشیا، به استناد بساطت و عدم تاهی خداست، زیرا حقیقت نامحدود و بسیط هیچ تفاوتی نداشته و هیچ تمایزی را نمی‌پذیرد؛ البته اشیا از لحاظ درجه و جودی در ارتباط با خدای سبحان یکسان نیستند» (جوادی آملی، تسنیم، ۴۱۳/۲۴). حقیقتی که نامتناهی است در همه حال به وزانی واحد حضور دارد (همو، رحیق مختوم، ۳۲/۱۵) اما در عین نزدیکی یکسان خداوند به اشیا، خود اشیا نسبت به خداوند نزدیک یا دورند (برای توضیحات، ر.ک: همو، رحیق مختوم، ۶۱۳/۱۶-۶۱۴) خداوند که به قول مطلق، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید/۳) است، در آغاز و پایان و درون و بیرون هر چیزی ظهور و حضور دارد. همه چیز اعم از درون و بیرون اشیا و بالا و پایین همه چیز را می‌داند (سبا/۲ و حدید/۴) و به هر چیزی آگاه است (انعام/۱۰۱). حتی چنین نیست که ظاهر را بهتر از باطن بداند، چون نسبت موجود نامتناهی به ظاهر و باطن، مانند آغاز و انجام، یکسان است (همو، تسنیم، ۵۶۰/۲۶؛ همان، ۱۵۱/۲).

نسبت خداوند سبحان به همه چیز یکسان است، زیرا وجود او نامتناهی است و در نامتناهی، اختلاف نسبت از جهت قرب و بُعد فرض ندارد. از سوی دیگر، قدرت او نیز که عین ذات اوست نامحدود است، بنابراین همهٔ اشیا سبک و سنگین و کوچک و بزرگ را می‌تواند یکسان بیافریند و یکسان بپروراند؛ چه مجموعهٔ نظام هستی و چه پَرِ کاهی. از این رو قرآن کریم هم تغییر سایهٔ شاخص را برای خدا آسان دانسته (فرقان/۴۵-۴۶) و هم امر عظیم قیامت را برای خدا سهل شمرده است (ق/۴۴). اگر تفاوتی میان اشیا هست از ناحیه فاعل (خداوند) نیست، بلکه به جهت تفاوت قابل‌ها و اشیاست که برخی مانند ارواح انبیاء و اولیاء بدون واسطه و برخی مانند مجردات عالی که مقرب و سابق‌اند، زودتر فیض را از خداوند می‌گیرند و موجودات مادی که در پس حُجُب ظلمانی هستند، دیرتر و با وسایط، فیض را دریافت می‌کنند (همو، تسنیم، ۱۴۹/۱۲-۱۵۰؛ همان، ۴۰۲/۹).

بهترین راه برای اثبات قرب مطلق خداوند به ذات، صفت، فعل و اثر هر چیزی همانا حقیقت نامحدود بودن آن هستی محض است. اگر چنین موجودی، به هر موجودی اقرب از هر موجود دیگر، حتی از خود

آن موجود نباشد مستلزم تناهی موجود نامتناهی خواهد بود» (جوادی آملی، تسنیم، ۴۰۳/۹). برای توضیح بیشتر راجع به نزدیکی یکسان خداوند به اشیاء در عین دور یا نزدیک بودن آن‌ها نسبت به خداوند ر.ک: همو، ریحیق مختوم، ۶۱۳/۱۶-۶۱۴).

۹. محال بودن حلول و اتحاد واجب تعالی با ماسوی و با انسان

الف) امتناع حلول و اتحاد خداوند با ماسوی

در مقاله «بررسی و نقد برداشت‌های نادرست از وحدت شخصی وجود بر اساس آراء و اندیشه‌های علامه جوادی آملی» به طور مبسوط به نقد چندین برداشت ناصواب از حقیقت وحدت وجود و از جمله به نقد حلول و اتحاد به عنوان تلقی‌هایی غلط از آن پرداخته‌ایم. اما در اینجا به صورت بسیار اجمالی به آن می‌پردازیم. ذات و صفات ذاتی خدا نامحدود است و برای این حقیقت مطلق و بی‌کران، مرز و حدی نیست. نامحدود بودن ذات الهی لوازمی دارد از جمله اینکه خدا با هر چیزی هست؛ خدای نامحدود و بی‌کران با هر چیزی وجود دارد ولی در آن حلول نمی‌کند؛ چراکه نامحدود، بر هر محدودی محیط می‌باشد و با او خواهد بود و قیّم آن است ولی با آن ممزوج و مخلوط و قرین نیست و در آن حلول نمی‌کند و با آن متحد نمی‌گردد (جوادی آملی، حکمت علوی، ۵۵-۵۶). اساساً لازمه اطلاق ذاتی حق تعالی این است که با هر چیزی موجود باشد ولی نه در آن حلول کند و نه با آن متحد شود (همو، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، ۹۱؛ ر.ک: همو، ریحیق مختوم، ۴۹۹/۹-۵۰۰).

ب. امتناع حلول و اتحاد خداوند با انسان

چون خداوند هستی محض و بی‌کران است، در قبال خدا هیچ موجودی سهمی از استقلال نداشته و کمال هر انسانی در نزدیک شدن به خدا و تبعیت از دستورات اوست. اگر انسانی تابع دستورات خدا بود، بدون اینکه خدا در او حلول کند یا با او متحد بشود او را مظهر و نشانه خود قرار می‌دهد (جوادی آملی، آفاق اندیشه، ۲۴۷). تجلّی خداوند سبحان برای چیزی مستلزم حلول، اتحاد، تجسّم و مانند آن نیست، بلکه فیضی از جانب خداست که بهره‌عبد صالح می‌شود و از آنجا که اهل کتاب نتوانستند امر عادی و مادی را از امر عقلی جدا سازند، وقتی می‌دیدند طبق عادت هر پسری پدری دارد ولی عیسی «ع» پدر نداشت، گفتند او پسر خداست (همو، تسنیم، ۴۹۴/۳۳). انسان، روحی الهی دارد که در او با نفخ ملکوتی دمیده شده و این روح منفوخ، صبغه تجلّی دارد و نه لَوْنِ تجافی؛ خصوصیت ظهور دارد و نه نحوست حلول؛ سَمَتِ آیت بودن دارد و نه غیر آن (همو، تفسیر انسان به انسان، ۶۳-۶۴). اعتقاد به ذات نامتناهی و غیر محدود و منزّه از مثل در ذات و صفات و افعال هرگز جایی برای این عقاید باقی نمی‌گذارد که به حلول الوهیت در مسیح تن در دهند (همو، توحید در قرآن، ۲۷۴؛ همو، سیره رسول اکرم در قرآن، ۱۱۲/۱).

۱۰. تحول در تقسیم «مستقل و رابط» و متحول شدن «وجود رابط»

یکی دیگر از لوازم نامتناهی بودن خداوند، تحول در تقسیم وجود به مستقل و رابط و تبدیل آن به «واجب و شأن» یا «بود و نمود» یا «نامتناهی و آیات» است و همین طور تحول «وجود رابط فلسفی» به «وجود رابط عرفانی» است. مسئله علیت و معلولیت در نخستین گام با تقسیم موجود و وجود به علت و معلول همراه است و پس از اثبات اصالت وجود و امکان فقری، به صورت تقسیم وجود به رابط و مستقل درمی آید. ولی بر مبنای وحدت شخصی وجود که معلول، مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است، مقسمی که وجود علت و معلول را فرا می گیرد، شیء است که به واجب و شأن (اطوار و حیثیات) آن تقسیم می شود (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۵۰۰/۹؛ همان، ۴۰/۷؛ همو، تحریرایقظ النائمین، ۶۲/۱-۶۳). ابتکار ملاحظه در بحث علت و معلول، ارجاع علیت به شأن است که معلول در این نوآوری از وجود رابط بودن هم تنزل کرده و از «بود» به «نمود» درمی آید (ر.ک: همو، سرچشمه اندیشه، ۴۸۱/۳). نفی وجودات مقید که حاصل ثبوت وجود مطلق است، موجب می شود تا اسناد وجود به غیر واجب اسنادی مجازی باشد؛ تعینات هستی وجوداتی مقید نیستند که عین ربط و تعلق باشند، بلکه ظهور و آیات هستند.

«از همین رو تا هنگامی که هستی در یک تقسیم حقیقی به دو قسم مستقل و رابط تقسیم شود، معلوم است که نامتناهی بودن هستی مستقل مورد غفلت قرار گرفته است؛ زیرا وجود نامحدود، مجالی برای توهم وجودات مقید یا فرصتی برای گمان حلول و مانند آن باقی نمی گذارد. نسبت وجود مطلق با تعینات و امور مقید، به تعبیر قرآن کریم نسبت حقیقت واحد با آیات و نشانه های اوست» (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۵۸۸/۹).

همین طور می توان امتداد دیگری را تصور نمود. راهی که در حکمت متعالیه برای اثبات واجب پیمودنی است راه امکان فقری است که همان بیان رابط و مستقل است؛ به این صورت که وجود رابط بدون وجود مستقل یافت نمی شود. از این برهان در عرفان نظری با عنوان مقید و مطلق (بر فرض تمامیتش) یاد شده است. اما ارجاع برهان مقید و مطلق به برهان رابط و مستقل آن را به صورت یک برهان فلسفی درمی آورد، از این رو قادر به اثبات مدعای عرفان نظری نیست، زیرا برهان فلسفی از طریق امکان فقری موجودهای رابط، به اثبات وجود واجب می رسد که بشرطاً از موجودهای مقید است، حال آنکه در عرفان نظری سخن از واجبی است که لابشرط مقسمی است و غیر آن وجود ندارد، گرچه ظهور دارد. عرفان تحمل پذیرش این تقسیم را نداشته و نسبت وجود را به ممکنات نسبتی حقیقی نمی داند (ر.ک: همو، عین نضاخ، ۳۰۹/۳-۳۱۰).

«در نتیجه نه تنها بحث از امکان ماهوی حکمت مشاء و اشراق در میان نیست، بلکه از امکان فقری حکمت متعالی هم سخنی به میان نمی آید، چون امکان فقری عین وجود رابط است و چیزی که هیچ سهمی از وجود ندارد حتی به نحو ربط محض به مستقل صرف، دارای امکان فقری فلسفی نیست، بلکه امکان

فقری عرفان به معنای نمود محض و آیت صرف است که هیچ حظّی از بود و وجود ندارد... از اینجا مطلب دیگری روشن می‌گردد و آن اینکه در عرفان رهاورد جدیدی جلوه می‌کند، زیرا همان‌طور که معنای امکان از ماهوی به فقری تطور یافت، از فقری حکمت متعالیه به فقری عرفان متحول شد» (جوادی آملی، عین نضاح، ۷۶/۱-۷۸).

۱۱. محال بودن تغییر و تحول در خداوند

خدای سبحان چون نامتناهی و کمال محض است، بیرون از ذات اقدسش کمالی نیست که آن را نداشته باشد و بخواهد از راه آفرینش به آن برسد. هر چه به عنوان کمال فرض شود، اولاً ذات اقدس الهی آن را داراست؛ ثانیاً آن کمال عین ذات اوست؛ ثالثاً آن کمال نامتناهی است، پس ذات او عین کمال نامحدود است که هیچ تحوّلی در آن راه ندارد. آن گاه خود کمال مطلق و نامحدود کار می‌کند و به خلاف موجودی که از جهتی ناقص است و برای رسیدن به کمال و رفع نقص خود کاری را انجام می‌دهد، کمال مطلق بدان سبب کاری انجام می‌دهد که کمال مطلق است.

خدای سبحان «بِأَوْلَیَّتِهِ آخِر» است و «بِآخِرِیَّتِهِ اَوَّل» است و هیچ تحولی درباره واجب تعالی نیست؛ به خلاف موجود هدفمندی که هدف او غیر از اوست (ر.ک: جوادی آملی، تسنیم، ۴۳/۴۸۰-۴۸۲؛ برای توضیحات بیشتر، ر.ک: همو، رحیق مختوم، ۱۶/۶۴۱-۶۴۲. راجع به نفی ملاک تقدم معیت در خلق، ر.ک: همان، ۶۴۲؛ راجع به ذاتی بودن اولیت حق تعالی و اولیتش در عین آخریت، ر.ک: همان، ۶۴۲-۶۴۵؛ راجع به علم خداوند به جزئیات و معلومات متغیر، ر.ک: همان، ۱۹/۲۵۰).

«دخول در متغیرات حتماً متغیر است، و واجب هرگز تغییر ندارد. این دو مقدمه در قالب قیاس شکل دوم این نتیجه را می‌دهد که ذات واجب تعالی داخل در اشیاء نیست و به همین دلیل اگر ذات، نامتناهی باشد، وجود اشیاء دیگر را با دخول خدا در آنها نمی‌توان حل کرد. نامتناهی، غیر را بر نمی‌تابد و بر فرض که غیری باشد، اگر دخول در آنها داشته باشد، ذات حتماً باید متغیر باشد؛ و واجب تعالی که ذات نامتناهی است، به حسب ذات خود در معرض تغییر و تبدل نخواهد بود» (جوادی آملی، عقلا نیت شهود، ۱/۲۸۲-۲۸۳. و ر.ک: همو، رحیق مختوم، ۱۵/۳۲-۳۳).

۱۲. از سنخ تجلی شدن اضافه اشراقی

تحول دیگری که با پذیرش نامتناهی بودن واجب تعالی رخ می‌نماید، در بحث اضافه اشراقی و تحول آن از سنخ وجود به «سنخ تجلی حقیقت وجود» است. اضافه اشراقی در مقابل اضافه مقولی است. اضافه مقولی از سنخ ماهیت بوده و در حد خود مقوله‌ای از مقولات معهود فلسفی یا منطقی است، چراکه برخی از صاحب نظران از مقولات ده‌گانه در منطق بحث نموده‌اند (الجوهرا لالنضید) و غالب صاحب‌بصران نیز از آن در فلسفه سخن گفته‌اند و صبغه وجودی داشتن آن، موجب فلسفی بودن بحث خواهد بود. اضافه اشراقی

از سنخ ماهیت نمی‌باشد؛ بلکه یا از قبیل وجود است که در فلسفه مطرح است، و یا از سنخ تجلی حقیقت وجود می‌باشد نه خود آن، که در عرفان مطرح است (جوادی آملی، عقلانیت شهود، ۲۴۱/۱).

«گاهی در تبیین پیدایش کثرت از واژه قران اشراقی که معادل اضافه اشراقی در فن حکمت است (نه خود اضافه اشراقی که همراه با تشکیک وجود است) کمک گرفته می‌شود که با وحدت شخصی هماهنگ است و کاملاً از اضافه اشراقی که با تشکیک وجود هم آواست جدا می‌باشد» (همو، عین نضاخ، ۳۶۸/۲).

روشن است که مسئله تجلی با مباحث پیشین (به ویژه بحث تشکیک در ظهور) ارتباط وثیق دارد (برای بررسی تفصیلی مسئله تجلی، ر.ک: همو، تحریر ایفاظ النائمین، ۵۰۱/۱-۶۰۱).

۱۳. بازگشت حدوث و قدم به ظهور و خفا

بحث از تقدم خداوند سبحان بر موجودهای امکانی و سخن از معیت او با آن‌ها وقتی صبغه فلسفی پیدا می‌کند و زیر مجموع مسائل تقسیمی فلسفه قرار می‌گیرد که هم خداوند موجود باشد و هم جهان، زیرا عنصر محوری مبحث تقدم و تأخر و معیت ارزیابی حالت دو موجود با یکدیگر است. وقتی ثابت شد که خدا هستی نامتناهی است و موجود دیگری در برابر حقیقت نامحدود و نامتناهی فرض درست ندارد و طرح اصل مبحث سبق و لحوق و معیت روا نخواهد بود. هر گونه تحولی در کیفیت هستی جهان رخ دهد، نحوه تقدم خدا بر آن و کیفیت معیت وی با جهان متحول می‌گردد (جوادی آملی، ریحق مختوم، ۶۳۵-۶۳۶). چیزی در جهان آفرینش معدوم نمی‌گردد، بلکه همه اینها ظهور و خفا دارند نه وجود و عدم. بهترین تعبیر از تحولات گوناگون اشیاء همان سرّ و جهر و ظهور و خفاست نه وجود و عدم (همو، سیره رسول اکرم در قرآن، ۲۶۱/۱). حقیقت وجود، عدم‌ناپذیر است؛ چراکه اگر وجود قبول عدم کند انقلاب یا اجتماع نقیضین لازم می‌آید (همو، عقلانیت شهود، ۲۴۰/۱). به نظر اگر این مقدمه را به نامتناهی بودن واجب‌تعالی ضمیمه کنیم، موجب دگرگونی مسئله حدوث و قدم در سرتاسر هستی به ظهور و خفا بشود.

«نفی انعدام موجود یعنی چیزی که موجود بود هرگز معدوم نمی‌شود و لازمه آن نیز این خواهد بود که هیچ معدومی موجود نشود؛ بلکه وجود و عدم به ظهور و خفا برمی‌گردند، و بر این اساس جریان حدوث و قدم نیز حیثیت اصلی خود را به ظهور و خفا خواهند سپرد، نه به سبق عدم یا عدم سبق آن» (همان، ۲۴۲/۱).

(برای مطالعه چهار حالت متصور برای حدوث و قدم ذات عالم و تبیین رابطه خزائن الهی و جهان فانی، ر.ک: جوادی آملی، ریحق مختوم، ۳۲۶/۱۴-۳۲۹؛ همان، ۶۴۲/۱۶-۶۴۵؛ همو، سرچشمه اندیشه،

(۴۰۱/۳)

۱۴. موارد دیگر

موارد دیگری نیز وجود دارد که اگر بر مبنای نامتناهی بودن واجب‌تعالی و وحدت شخصی و مظهریت ماسوی، تقریر گردند، دچار تحول می‌گردند، از جمله:

الف) یکی از این موارد «معیت قیومیه» است؛ اولاً اضافه واجب به ممکنات و افاضه او اضافه اشراقی است (جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ۲/۲۶۲) و رابطه معلول نیز به نحو امکان فقری و اضافه اشراقی است (همان، ۹/۱۹۱) بنابراین معیت قیومیه حق تعالی به اضافه اشراقیه است (همان، ۱۶/۱۸۱). ثانیاً قیومیت کامل که از آغاز تا انجام اشیاء را در برمی‌گیرد حقیقتاً و منحصرأً از آن خداست و نامتناهی است (همو، توحید در قرآن، ۲۹۳) و خداوند قیوم مطلق و منحصر به فرد است (همو، تسنیم، ۱۲/۱۱۱؛ همو، عقلا نیت شهود، ۱۳۹/۱-۱۴۰) و به خاطر نامتناهی بودن حق تعالی و تعبیر «هو الحی القیوم» و افاده انحصار قیومیت در خداوند (به واسطه الف و لام آن)، دیگران هیچ بهره‌ای از حیات و قیومیت واقعی و حقیقی ندارند (همو، توحید در قرآن، ۳۱۷). ثالثاً در مباحث پیشین که وجود رابط از امکان فقری فلسفی به امکان فقری عرفانی محوّل شد و اضافه اشراقی نیز سنخ تجلی پیدا کرد، روشن می‌شود که معیت قیومیه خداوند نیز معنای لطیف‌تر و دقیق‌تری پیدا می‌کند.

ب) یکی دیگر از لوازم نامتناهی بودن واجب تعالی «شناخت اشیاء به نور الهی» است. آیت الله جوادی آملی با اتخاذ و محور قرار دادن عدم تناهی خداوند، چنین بیان می‌دارد که ما خداوند را بهتر از هر چیز می‌شناسیم و شناخت ما به سایر اشیاء و موجودات به وسیله نور الهی است. انسان ابتدا خدا را می‌شناسد، سپس سایر اشیاء را می‌فهمد، گرچه از این موضوع غافل باشد (ر.ک: جوادی آملی، حکمت علوی، ۵۹-۶۲؛ همو، شمیم ولایت، ۵۷۳-۵۷۵) بر این مسئله که «در ادراک هر چیز ابتدا حق تعالی ادراک می‌شود» بر اساس وجود مستقل و رابط به تفصیل برهان اقامه شده است (ر.ک: همو، تحریر ایقاظ النائمین، ۲/۶۳۰-۶۳۷). بنابراین با توجه به دگرگونی‌هایی که در مباحث وجود مستقل و رابط و امکان فقری و مباحث پیشین رخ داد، این تبیین و تحلیل نیز رویکرد عرفانی به خود خواهد گرفت.

ج) با الحاق حکمت به عرفان، دو نوع دیگر از تقدم و تأخر معنا پیدا می‌کند؛ اول، تقدم بین مراتب وجود به تقدم بین شوون و تجلیات و آیات و اسماء فعلیه او بازمی‌گردد. دوم، تقدم بین حق و آیات او نیز به عنوان نوعی دیگر مطرح می‌شود. این نوع از تقدم، تقدم ذی شأن بر شأن است (جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ۱۶/۴۹۶).

نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب گفته شده نتایج زیر حاصل می‌شود:

الف) بر اساس نامتناهی بودن واجب تعالی که به واسطه برخی مقدمات به دست می‌آید (مقدماتی مانند: اثبات واقعیت، اصالت وجود، ابطال تباین وجودات و اثبات واجب و بساطت آن) و نیز با استفاده از این کبری که نامتناهی جایی برای غیر نمی‌گذارد، این نتیجه حاصل می‌شود: واجب تعالی جا برای غیر نمی‌گذارد و این یعنی همان وحدت شخصی وجود.

ب) برداشت اینکه نامتناهی بودن خداوند و واجب تعالی با پذیرش وجوداتی در طول آن منافاتی ندارد، یک تصور ناکامل از حقیقت نامتناهی است، زیرا: اولاً براهین وحدت شخصی؛ ثانیاً تأمل در این امر وجود نامتناهی مجالی برای وجود دیگر از سنخ خود (ولو ضعیف و رابط) باقی نمی‌گذارد؛ ثالثاً تمثیل تفصیلی به آینه در روایات؛ رابعاً نقل و حیانی (آیات، روایات و ادعیه).

ج) با پذیرش نامحدود بودن واجب تعالی، تحولات و لوازمی حاصل می‌گردد مانند:

۱. تشکیک در وجود به تشکیک در مظاهر وجود تبدیل می‌شود. و به عبارتی: تشکیک در وجود به تشکیک در ظهور و خفاء اسماء و صفات الهی باز می‌گردد و استناد تشکیک به ظهورات و شئون هستی اثبات می‌گردد.

۲. ارجاع علیت به تشآن. البته در تبدیل علیت به تشآن، علیت باطل نمی‌شود و رخت بر نمی‌بندد؛ بلکه دقیق‌تر و رقیق‌تر می‌شود. یعنی اشیاء در عین حال که رابطه علی و معلولی آنها محفوظ است، همه قائم به خدا و از شئون فاعلیت او هستند. بنابراین هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی خود، شأن و مقامی از شئون و مقامات خدا را در مرتبه فعل، نه در مقام ذات، نمایش می‌دهد.

۳. آیت بودن کل جهان برای خداوند. با توجه به حقیقت معنای آیت بودن، روشن می‌شود که حقیقت آن جز «نمود» نخواهد بود. این مطابق با تعلیمات قرآنی است، زیرا: در تعلیمات قرآنی هر شیئی در هویت و وجود خود آیت و نشانه خداوند است و چون وجود و هویت هر شیئی امری بسیط است، از این رو هر شیء به تمام حقیقت خود خداوند را نشان داده و او را اظهار می‌نماید؛ زیرا ماهیت جز حکایت و نمود وجود که همان بود است چیز دیگری نخواهد بود.

۴. تحول در قاعده الواحد: «الواحد لایصدر منه إلا الواحد» به «الواحد لایظهر منه إلا الواحد»، «صدر» که دارای معنای ایجاد و علیت است به «ظهور، تجلی و تشآن» و «صادر اول» به «ظاهر اول و حقیقت انسان کامل»، محول می‌گردد.

۵. افزایش حمل ظاهر و مظهر بر اقسام حمل.

۶. تحول در قاعده بسیط الحقیقه.

۷-۹. امتناع شناخت و شهود ذات و اکتنا صفات ذاتی خداوند. محال بودن حلول، اتحاد و دخول واجب تعالی با ماسوی و با انسان. محال بودن تغییر و تحول در خداوند.

۱۰. نسبت یکسان خداوند به اشیاء و تساوی معلوم و مقدور بودن اشیاء برای خداوند است، در عین نزدیکی و دوری خود موجودات نسبت به خداوند.

۱۱-۱۴. تحول در تقسیم وجود به مستقل و رابط و تبدیل آن به «واجب و شأن» یا «بود و نمود» یا «نامتناهی و آیات» و همین‌طور تحول «وجود رابط فلسفی» به «وجود رابط عرفانی»؛ از سنخ تجلی شدن

اضافه اشراقی؛ بازگشت حدوث و قدم به ظهور و خفا؛ و مواردی دیگر مانند: تحول در حقیقت معیت قیومیه، شناخت اشیاء به نور الهی و افزایش اقسام تقدم و تاخر.

منابع

قرآن کریم

امینی نژاد، علی، حکمت عرفانی، تحریری از درس های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان پناه، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.

جوادی آملی، عبدالله، آفاق اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۹۱.

_____، ادب فنای مقربان، ج ۱، ۲، ۶، ۷، قم، اسراء، ۱۴۰۰.

_____، تحریر ایقاظ النائمین، ج ۱-۲، قم، اسراء، ۱۳۹۷.

_____، تحریر رساله الولایه، ج ۱-۲، قم، اسراء، ۱۳۹۵.

_____، تسنیم (تفسیر ترتیبی)، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۸، ۹، ۱۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۰، ۳۳، ۴۳، ۴۵، و ۴۷، قم، اسراء، ۱۳۹۸.

_____، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۵.

_____، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸.

_____، حکمت علوی، قم، اسراء، ۱۳۸۷.

_____، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم، اسراء، ۱۳۸۶.

_____، ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه)، ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸ و ۱۹، قم، اسراء، ۱۳۹۶.

_____، سرچشمه اندیشه، ج ۱، ۲، ۳ و ۵، قم، اسراء، ۱۳۹۳.

_____، سروش هدایت، ج ۷، ۸ و ۹، قم، اسراء، ۱۴۰۰.

_____، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ج ۱، قم، اسراء، ۱۳۸۵.

_____، شمیم ولایت، قم، اسراء، ۱۳۸۶.

_____، عقلا نیت شهود (تحریر فصوص الحکم)، ج ۱، قم، اسراء، ۱۳۹۹.

_____، علی (ع) مظهر اسمای حسناى الهی، قم، اسراء، ۱۳۸۷.

_____، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ج ۱-۳، قم، اسراء، ۱۳۹۰.

_____، معاد در قرآن، ج ۱، قم، اسراء، ۱۳۸۵.

_____، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸.

_____، هدایت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی،

۱۴۱۰ ق.

- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.



بازشناسی مؤلف رساله الاصل الاصل و معرفی آثار و آراء وی

دکتر سیدحسین سیدموسوی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shmosavi@um.ac.ir

دکتر وحیده فخار نوغانی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

رساله‌ای کوچک درباره اصل و فروعات گوناگون قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد در قرن یازدهم هجری قمری تألیف شده است که از جهات گوناگون مانند نام مولف و عنوان دقیق آن مورد سؤال است. این رساله در سال ۱۳۸۶ تصحیح و چاپ شده است، اما با بررسی نسخه‌های خطی و تحلیل محتوایی متن آن و مقایسه با اثر دیگر مولف می‌توان به طور قاطع ادعا کرد که نویسنده آن پزشک دربار شاه عباس دوم محمدسعید طیب فرزند محمد باقر معروف به حکیم کوچک می‌باشد. نویسنده دارای آثاری در پزشکی، شعر و مثنوی و حکمت و فلسفه است اما متأسفانه بخشی از آثارش به نام دیگران چاپ شده است مانند «دیوان شعر» و «کلید بهشت» که به قاضی سعید قمی و «الاصل الاصل» که به ملا رجعلی تبریزی منسوب شده است. تنها اثری که به نام وی چاپ شده است مثنوی «خورشید و مهپاره» است. تاکنون سه رساله پزشکی از او در موضوعات اسهال، تشریح استخوانهای سر و فک بالا و تب شناسایی شده است. برخی از آراء وی عبارتند از اشتراک لفظی وجود، الهیات سلبی، عدم امکان شناخت ذات خداوند، عدم حرکت در جوهر، دفعی بودن حرکت، غایب‌نشدن نبودن افعال الهی، ابطال وجود ذهنی، اصالت ماهیت، عدم حدوث جسمانی نفس و ابطال تجدد امثال است.

کلیدواژه‌ها: محم سعید حکیم، قاعده الواحد، الاصل الاصل، حکیم کوچک



Reidentifying the Author of the Treatise al-Aṣl al-aṣīl and Introducing His Works and Opinions

Dr. Sayyed Hossain Sayyed Mosavi (Corresponding Author)

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: shmosavi@um.ac.ir

Dr. Vahideh Fakhar Noghani

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

A small treatise on “the rule of one” (qā’ida al-wāḥid)- which denotes that from one, only one thing can emerge- and its various accompaniments was written in the eleventh century AH. It is questioned in various aspects such as its exact title and the name of its author. This treatise was corrected and published in 1386 SH. However, by examining the manuscripts and through content analysis of its text and its comparison with another work of the author, it can be conclusively claimed that the author is a physician at the court of Shah Abbas II, Muḥammad Sa’īd Ṭabīb, son of Muḥammad Bāqir known as Ḥakīm Kūchak. The author has works in medicine, poetry, and philosophy, but unfortunately some of his works have been published in the name of others, like Dīvān-e she’r and Kelīd-e behesht which are attributed to Qāḍī Sa’īd Qumī and al-Aṣl al-aṣīl which is attributed to Mullā Rajab Alī Tabrīzī. The only published work in his name is Mathnawī Khorshīd wa Maḥpāreh. So far, three of his medical treatises on diarrhea, dissection of the bones of the head and jaw, and fever have been identified. Some of his views are as follows: homonymy of existence, apophatic theology, impossibility of knowing God’s Essence, refuting motion in substance, suddenness of motion, negating purpose from Divine acts, refuting mental existence, the ontological priority of essence, negating physical origination of the soul, and refuting renewal of archetypes.

Keywords: Muḥammad Sa’īd Ḥakīm, the rule of one (qā’ida al-wāḥid), al-Aṣl al-aṣīl, Ḥakīm Kūchak

مقدمه

نسخه‌های خطی هر ملتی، از بنیان‌های فرهنگی و علمی آن به حساب می‌آید که شناسایی و شناساندن آن‌ها باعث غرور ملی و خودباوری و در نتیجه ارتقای پیشینه فرهنگی و علمی هر ملتی است که او را ریشه‌دار معرفی می‌کند تا نسل جدید با مباحث نسبت به گذشته خود، آینده را بهتر از گذشته پایه‌ریزی کند. یکی از مشکلات نسخ خطی، شناسایی مؤلفان آن‌ها است. متأسفانه گاهی بیوگرافی‌شناسان در شناسایی مؤلفان، خطایی مرتکب شده و منشأ خطاهای بعدی شده‌اند.

یکی از مؤلفانی که آثارش به نام دیگران معرفی شده است، محمدسعید حکیم قمی است. وی از پزشکان دربار شاه‌عباس دوم است که علاوه بر پزشکی در شعر و حکمت نیز دستی داشته و از وی آثاری به یادگار مانده است. از جمله آثاری که از وی به نام رجبعلی تبریزی چاپ شده است رساله الاصل الاصل است. این رساله درباره اصل و فروع گوناگون قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» است.

در این مقاله در پی شناسایی مؤلف الاصل الاصل و معرفی محتوای آن و شناسایی نواقص نسخه چاپ‌شده هستیم.

۱. حکیم محمدسعید

محمدسعید حکیم قمی، معروف به حکیم کوچک، برادر کوچک محمدحسین حکیم، فرزند محمدباقر حکیم است. این دو برادر، از پزشکان ویژه دربار شاه‌عباس دوم صفوی بودند و چون محمدسعید کوچکتر از برادرش بود، به او حکیم کوچک می‌گفتند.

دقیق‌ترین اطلاعات را افندی^۱ نویسنده ریاض العلماء و حیاض الفضلاء که هم‌عصر محمدسعید حکیم بوده است در ذیل شرح حال رجبعلی تبریزی ارائه می‌دهد. وی می‌گوید: حکیم محمدحسین و برادرش حکیم محمدسعید قمی از شاگردان رجبعلی تبریزی بودند که محمدحسین در زمان شاه‌عباس دوم صفوی رئیس پزشکان و در رأس آنان قرار داشت و نزد سلطان نهایت بزرگی را داشت به طوری که همنشین و ندیم او شد. وقتی شاه‌عباس از دنیا رفت، از کارش برکنار و به سکونت در قم مأمور شد. سپس به اصفهان فراخوانده شد و بعد از گذشت چند سال از اوایل سلطنت سلطان زمان ما شاه سلیمان، پزشک حرم سرای سلطان شد. وی بر همین کار بود تا اینکه در اصفهان درگذشت. از تألیفات وی تفسیر قرآن به فارسی است که نزدیک ۴۰ هزار بیت است. وی مثل اساتیدش بسیار به تصوف و فلسفه تمایل داشت.

حکیم محمدسعید همچون برادرش، نزد شاه‌عباس دوم بزرگ بود، اما وضعیت او نیز همچون برادرش به سکونت در قم منجر شد و تا زمان مرگ در آنجا مقیم بود. وی ابتدای تحصیل در قم نزد مولا عبدالرزاق

لاهیجی، دروس حکمی می‌خواند. سپس در اصفهان نزد رجبعلی تبریزی، شاگردی کرد. او در مقابل برادرش که از او بزرگتر بود به حکیم کوچک معروف و شاعر منش و نیکوگفتار بود. او نیز همچون برادرش میل شدید به تصوف و حکمت داشت و معتقد به اشتراک لفظی وجود بود (افندی، ۱۴۳۱: ۲/۲۸۵).

۲. آثار

آثار وی را باید در سه حوزه حکمت و پزشکی و ادبیات تقسیم‌بندی کرد:

۲.۱. حکمت

۱. اسرار الصنایع^۱، دلایل انتساب اسرار الصنایع

الف. در ابتدای رساله، خود را چنین معرفی می‌کند: «فیقول الفقیر الحقیر المشتاق الی لقاء ربه القدیم محمدسعید الحکیم» (نسخه خطی آستان قدس رضوی، ش ۳۱۶).

ب. در ابتدای نسخه خوانسار چنین آمده است: «هذه الرسالة مسماة بأسرار الصنایع تألیف فیلسوف الأکرم الأفخم» میرزا محمدسعید، آدم الله آیام إفضاله. (نسخه خطی کتابخانه آیت الله فاضل خوانساری، ش ۲۴۵/۸) این جمله حاکی از آن است که مؤلف در زمان استنساخ این رساله زنده بوده است.

ج. در نسخه شماره ۷۰۰۲۸۵، ص ۹۸ مجلس شورای اسلامی که متن آن ارتباطی به اسرار الصنایع ندارد، در پایان صفحه دوم و پایان متن چنین آمده است: من رساله اسرار الصنایع تألیف الحکیم الالهی میرزا محمدسعید قدس سره العزیز، هرچند مطالب نقل شده از رساله اسرار الصنایع نیست.

صاحب طبقات اعلام الشیعة یکی از آثار قاضی سعید قمی را اسرار الصنایع دانسته است که در صناعات پنجگانه منطقی است و می‌گوید: در این اثر از کتاب الصنایعیه میرفندرسکی^۲ کمک گرفته است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۳۰: ۳۱۱/۹). این در حالی است که کتاب میرفندرسکی در خصوص حرفه و شغل است و هیچ ارتباطی با صنایع پنجگانه منطقی ندارد، وانگهی هیچ اثری در اسرار الصنایع که حکایت از اقتباس از کتاب میرفندرسکی باشد، وجود ندارد.

۲. الاصل الاصل

۳. کلید بهشت؛^۳ در پایان این رساله، کاتب چنین نوشته است: کلید بهشت من مصنفات جالینوس الزمانی میرزا محمدسعید سلمه الله تعالی عن الآفات. تاریخ کتابت نسخه، ذی الحجه الحرام سنه ۱۰۸۵ است. این نسخه هم‌اکنون جزء نسخه‌های اهدایی سیدمحمد مشکوة به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۷۴ است. مشکوة بر اساس این نسخه و نسخه‌های دیگر، کلید بهشت را به نام قاضی سعید قمی چاپ

۱. این رساله توسط نویسندگان مقاله تصحیح شده است و به‌زودی از سوی انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد به چاپ می‌رسد.

۲. رساله صنایعیه اثر میرقاسم میرفندرسکی در آذر ماه ۱۳۱۷ با تصحیح و مقدمه و حواشی علی‌اکبر شهبانی در مشهد از سوی انتشارات فرهنگ خراسان به چاپ رسیده است. محتوای آن طرح، حرفه‌های مختلف از جمله حرفه نبوت است.

۳. مشخصات نشر در منابع آمده است.

کرده است و نیز افندی به آن اشاره کرد (افندی، ۱۴۳۱: ۲/۲۸۵). علاوه بر این، به طور معمول قاضی سعید در ابتدای آثار خود، نامش را می آورد، ولی در این رساله چنین نیست. در ابتدای نسخه ۳۷۴ مالک آن نام محمد سعید را آورده است و نیز در نسخه خطی ۳۱۵۲ مجلس، رساله کلید بهشت را از حکیم محمدسعید دانسته و در فهرست مجموعه نیز همین را مطرح کرده است.

اگر قاضی سعید متولد ۱۰۴۹ باشد که دلایل متعدد بر صحت آن وجود دارد، پس در زمان کتابت، قاضی سعید باید ۳۶ سال داشته باشد و در همین مدت آن قدر در پزشکی تبحر یافته است که او را جالینوس (حکیم و پزشک معروف یونان باستان) خطاب کرده باشند. افزون بر آن هیچ اثر پزشکی از قاضی سعید گزارش نشده است.

۴. رساله فلسفی (کتابخانه ملک، رساله سوم نسخه خطی شماره ۴۶۳۹).

۵. رساله فارسی در تحقیق اشتراک لفظی در اسما و صفات الهی (افندی، ۱۴۳۱: ۲/۲۸۵؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳: ۷۸/۱۱).

۶. حاشیه ناتمام بر اشارات ابن سینا (افندی، ۱۴۳۱: ۲/۲۸۵)؛ آخرین رساله از مجموعه رسایل شماره ۸۷۴۲ نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران).

۲. ۲. طب و پزشکی

رساله تب‌های کثیرالوقوع (درایتی، ۱۳۹۰، ۶/۸۴۶-۸۴۵)؛ رساله در اسهال (همان، ۳/۵۷۹-۵۷۸)؛^۲ تشریح عظام الرأس و الفك الاعلی (نسخه خطی ۸۷۴۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران). برگ‌های ۱۳۲ تا ۱۴۳ در این رساله، مؤلف خود را چنین معرفی می‌کند: فبقول اقل عبید الملک الحسیب محمدسعیدبن محمد باقر؛ نسخه معجون سعیدی (نسخه خطی ۲۴۴۴ ص ۲۵۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران).

۲. ۳. شعر و ادبیات

۱. مثنوی خورشید و مهپاره یا گل رعنا. این کتاب چاپ شده است.^۳
۲. دیوان اشعار که به نام قاضی سعید قمی چاپ شده است^۴ (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳: ۱۷۹/۹). شیخ آقابزرگ طهرانی در ذیل دیوان سعید قمی می‌نویسد: او میرزا محمدسعید فرزند حکیم محمدباقر پزشک ماهر است. او و برادرش میرزا محمدحسین دو پزشک ویژه دربار شاه‌عباس دوم (۱۰۷۸-۱۰۵۲) بوده‌اند. میرزا محمدسعید، در علوم نظری نیز مهارت داشته است. وی از سمت خود عزل و در قلعه الموت حبس شده است. سپس به قم تبعید شده و تا زمان تألیف نصرآبادی (۱۰۸۳) ساکن بوده و در همان جا از دنیا

۱. به‌عنوان نمونه اولین رساله از مجموعه رسایل شماره ۸۷۴۲ نسخ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۲. به‌عنوان نمونه دومین رساله از مجموعه ۱۰۷۲ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

۳. مشخصات نشر در منابع آمده است.

۴. مشخصات نشر در منابع آمده است.

رفته است. وی متقدم بر قاضی سعید قمی فرزند محمد مفید است که در سال ۱۰۹۹ قاضی قم بوده است (همان، ۴۵۱/۹).

۳. شعر: قفل حرفی است خدا داد (برگ ۱۲۴ نسخه ۸۸۸۰ کتابخانه مجلس).

۴. مثنوی بتخانه سومنات (آقابرگ طهرانی ۱۴۰۳: ۸۹/۱۹) یا مثنوی سومنات.

۲. ۴. متفرقه

۱. نامه‌نگاری با عبدالرزاق لاهیجی قمی به صورت شعر. این نامه‌ها در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است: نسخه شماره ۸۸۸۰ برگ‌های ۱۶۰ تا ۱۶۲ و نسخه ۸۹۴۲ رساله ۲۹، برگ‌های ۱۸۵ تا ۱۸۷، نیز حاشیه صفحه ۳۸۵ به بعد موجود است. آقای نجفقلی حبیبی، این نامه را در مقدمه شرح الاربعین (قاضی سعید قمی ۱۳۷۹: صص ۳۰-۲۸) چاپ کرده است و نامه را به قاضی سعید قمی نسبت داده است.

۲. نامه به فیض کاشانی و درخواست راهنمایی در سیر وسلوک. مکاتبه میرزا محمدسعید قمی با فیض کاشانی ابتدا بر اساس نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ش ۴۶۰۲، صص ۳۵۹-۳۵۶) توسط مدرسی طباطبائی در مجله وحید^۱ به نام قاضی سعید قمی چاپ شده است. ایشان کلمه طیب را طیب برداشت کرده است. در این مکاتبات که توسط برادرزاده فیض کاشانی گردآوری شده است، چنین آمده است: «کتب الفاضل الطیب السدید میرزا محمدسعید الی العارف الربانی العم الأملعی^۲ طاب ثراهما فی شهور ۱۰۵۵..... فأجاب عمی بالکتاب السابق ذکره.» همین اشتباه توسط مصحح شرح الاربعین تکرار شده است. با توجه به اینکه قاضی سعید قمی متولد ۱۰۴۹ است، آقای نجفقلی حبیبی در ذیل تاریخ ۱۰۵۵ نوشته است: این تاریخ قطعاً اشتباه است، چون قاضی در این تاریخ حداکثر هفت ساله بوده است. احتمالاً این خطا ناشی از اشتباه ناسخ است (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹: ۱۹). روشن است که با اصلاح شاعر و گوینده اشعار از قاضی سعید به میرزا محمدسعید مشکل حل می‌شود. در فیض نامه (ناجی نصرآبادی، ۱۳۸۷: ۵۹۹-۵۹۰) نیز هرچند از نسخه مجله وحید گرفته شده است؛ به جای کلمه الطیب، الادیب نقش بسته است.

علاوه بر این در کلیات علامه ملا محمد محسن فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۸۱: ۷۹/۳-۷۴)، مستقیم از نسخه خطی کتابخانه دانشگاه تهران به چاپ رسیده است. متن نامه فیض کاشانی توسط سید محمد حسین حسینی طهرانی با اعراب‌گذاری متن و روایات در نور مجرد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۵: ۳۶۹/۱-۳۵۵) همراه شرح عبارات آمده است.

متأسفانه نویسنده^۳ روضات الجنات آنچه را که افندی درباره محمدسعید حکیم آورده است، ذیل

۱. شماره ۵، شهریور ۱۳۵۲ از صفحات ۶۶۷-۶۷۸.

۲. یعنی حدید اللسان و القلب.

۳. خوانساری متوفای ۱۳۱۳.

محمدسعید قاضی نقل کرده و تمام ویژگی‌های وی را به قاضی سعید نسبت داده است. این ابتدا و منشأ اشتباهی است که بعدها تکرار شده است (خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۰/۴). البته آثار دیگری نیز وجود دارد که بایستی پس از تحقیق و بررسی آن‌ها را مطرح کرد از جمله دو رساله چاپ شده عین الحکمه و التعلیقات که به نام قوام‌الدین رازی تهرانی به چاپ رسیده است،^۱ درحالی که ممکن است وی فقط کاتب بوده باشد. آثار دیگری نیز وجود دارد که نیازمند تحقیق و رؤیت آن‌ها هستیم؛ مثل تبصره الشعراء^۲ (رساله در علم قافیه). آقازرگ در کتاب‌های سیدمحمدعلی سبزواری آن را دیده است (آقازرگ طهرانی، ۱۴۰۳: ۳/۳۱۸) و میزان الاشعار، آقازرگ معتقد است احتمالاً نویسنده این رساله، همان نویسنده تبصره الشعراء است (همان: ۳۰۶/۲۳). یکی از دلایل منتسب شدن آثار وی به دیگران عدم خود اظهاری نویسنده در ابتدا یا انتهای کتاب و اثر است، چنان‌که ملاحظه شد تنها در دو اثر خود نام خویش را آورده است.

۳. پیشینه

مصححان کتاب خورشید و مهپاره (مثنوی عاشقانه) در مقدمه این کتاب به تفصیل درباره محمدسعید حکیم و زندگی نامه وی سخن گفته‌اند و نویسنده سعیدیه نیز در اینکه محمدسعید حکیم غیر از قاضی سعید قمی است، مطالبی مبسوط آورده است. از این رو ما تنها به نکاتی می‌پردازیم که از دید این دو محقق به دور مانده یا نسبت به گفتار ایشان اضافاتی دارد.

سیدمحمد علی رضاتی در کتاب دومین دو گفتار، یک گفتار آن را به قاضی سعید قمی و محمدسعید حکیم اختصاص داده است. این اثر تحت عنوان سعیدیه، تحقیق در احوال و آثار دو دانشمند قم در قرن یازدهم، محمدسعید قاضی و محمدسعید حکیم نیز چاپ شده است.

در این مقاله، نویسنده به زندگی محمدسعید قاضی و محمدسعید حکیم پرداخته و معتقد است بخشی از آثار محمدسعید حکیم به نام قاضی سعید قمی طرح و چاپ شده است. وی می‌گوید: اشتباه بین این دو از عجائب اشتباهات است، هر چند در طول تاریخ چنین خطاهایی رخ داده است. وی علت این اشتباه را کتاب ریاض العلماء معرفی می‌کند. ایشان معتقد است کلید بهشت، اسرار الصنایع، اشعار فارسی، دیوان اشعار و تعلیقات اثولوجیا و الاصول الاصلیه، از میرزا محمدسعید حکیم است (روضاتی، ۱۳۹۳: ۱۰).

قاضی سعید متولد ۱۰۴۹ و تا سال ۱۱۰۷ زنده بوده است. تألیفات وی عبارت‌اند از: شرح کتاب التوحید در سه جلد که از جلد چهارم خبری نیست؛ کتاب الاربعین شرح احادیث الانمه الطاهرین و کتاب الاربعینات لکشف انوار القدسیات. همین و دیگر هیچ. (همان، ۱۵).

نام پدر قاضی سعید مفید است، اما نام پدر محمدسعید، محمدباقر حکیم است. از قاضی سعید نیز

۱. مشخصات نشر در منابع آمده است.

۲. نیز عین الحکمه و تعلیقات که به نام قوام‌الدین محمد رازی تهرانی چاپ شده است.

برادری نقل نشده است، ولی محمدسعید حکیم برادر بزرگتری به عنوان محمدحسین حکیم داشته است که او نیز پزشک دربار بوده است.

نام فرزند قاضی سعید صدرالدین است که اصول کافی در قم تدریس می‌کرده و در پایان عمر قاضی آذربایجان شده است، ولی ظاهراً نام پسر محمدسعید حکیم ابوطالب قمی است. روضاتی معتقد است تمامی مجموعه رسایل شماره ۸۷۴۲ نسخه‌های خطی دانشگاه تهران شامل ۶ رساله از محمدسعید حکیم است (همان، ۴۱).

۴. نام اثر

برای این رساله سه نام تاکنون ثبت شده است.

الاصِل الاصلی: این نام، شایع‌ترین نام برای این رساله است؛ هرچند نویسنده این نام را برای اصل اول مطرح کرده و از آن در متن رساله، چند مرتبه یاد کرده است، وی در ابتدای رساله می‌نویسد: «و بعد فإِنَّا أَرَدْنَا فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ أَوَّلًا ذِكْرَ الْأَصْلِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْحِكْمَاءِ وَ هُوَ إِنَّ «الوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ» وَ ذَكَرَ بَعْضُ الْفُرُوعِ الْمُتَفَرِّعَةِ عَلَيْهِ وَ هِيَ أَيْضًا أُصُولٌ لِفُرُوعٍ آخَرَ وَ بَيَّانٌ أَنَّ أَكْثَرَ الْمَسَائِلِ الْحِكْمِيَّةِ يُمْكِنُ أَنْ يَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْضَ الْأُصُولِ وَ الْأَرَاءِ الْحَقَّةِ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا أَرْسُوطُو طَالِسِ وَ سَائِرِ الْقَدَمَاءِ عَلَى غَايَةِ الْإِبْجَازِ وَ الْإِخْتِصَارِ وَ سَمَّيْنَا الْأَصْلَ الْأَوَّلَ أَصْلًا أَصِيلاً لِيَحْصَلَ التَّمْيِيزُ بَيْنَهُ وَ بَيْنِ سَائِرِ الْأُصُولِ عِنْدَ الذِّكْرِ جَعَلْتَهَا تَذَكُّرَةً لِنَفْسِي وَ لِمَنْ أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَنْتَفِعَ بِهَا وَ اللَّهُ الْمَعِينُ وَ بِهِ أَسْتَعِينُ».

اصول آصفیه: در دو چاپی که تاکنون از این رساله شده است، در کنار نام الاصل الاصلی، اصول آصفیه نیز آمده است و ادعا شده نویسنده این اثر را به وزیر شاه عباس تقدیم کرده است بی‌آنکه مدرکی ارائه شود. بنابراین، این نام نمی‌تواند به عنوان نام رساله انتخاب شود.

جامع الاصول: در کتابخانه آستان قدس رضوی دو رساله خطی در دو مجموعه وجود دارد که جامع الاصول نام‌گذاری شده است. نسخه‌های شماره ۴۳۹ و ۱۱۳۵۸. کاتب نسخه دوم رساله را چنین آغاز می‌کند: «اشرع بالرساله الموسومه بجامع الاصول تأليف الحكيم الفاضل الكامل مقرب الخاقاني ميرزا محمدسعيد الطيب ره» (رضی الله عنه).

۵. مؤلفان الاصل الاصلی

نویسنده فنخا در جلد ۴ ص ۱۰۴ کتاب الاصل الاصلی را در اصول فقه و از تألیفات قاضی سعید قمی دانسته است؛ هرچند در توضیح آن آورده است که ممکن است همان رساله الاصول الآصفیه رجبعلی تبریزی باشد. این نسخه به شماره ۲۱۲۴۵ در کتابخانه آستان قدس رضوی است. آغاز: بسمله اصل الاصلی میرزاه محمدسعید... (درایتی، ۱۳۹۰، ۱/۱۰۶۲).

همو نیز در فهرست‌واره دستنوشته‌های ایران جلد اول، ص ۱۰۷۲ با عنوان الاصول الاصفیه الواحد لایصدر عنه الا الواحد را از عرفی طالقانی، محمد نعیم‌بن محمد تقی (قرن ۱۲ ق) آورده است. در جلد ۴، ص ۱۴۰ فنخا انتساب رساله را به شمسای گیلانی نیز آورده و در مجموع ۲۳ نسخه معرفی کرده است که در کتابخانه‌های مختلف موجود است. با افزودن نسخه ۸۶۰۰۹ مجلس و نسخه ۷۰۰۷ دانشگاه تهران، نسخه‌ها بیش از این می‌شود.

۶. چاپ رساله

این رساله ابتدا توسط علامه سیدجلال‌الدین آشتیانی در جلد اول منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از صفحه ۲۵۸ تا ۲۸۳ همراه نقد دیدگاه‌های مؤلف و به نام ملارجبعلی تبریزی چاپ شده است. علامه آشتیانی در پاورقی ص ۲۷۷ به پیروی از عبدالحسین حائری در فهرست کتب خطی مجلس نام رساله را اصول اصفیه نامیده و معتقد است: الاصل الاصلی تنها نام یک قاعده فلسفی از قواعد و فروع مذکور در این رساله است. آنچه علامه آشتیانی اقدام به چاپ آن کرده تمام رساله نیست، بلکه منتخباتی از آن است. چنانچه از مقدمه علامه آشتیانی استفاده می‌شود، این رساله در اسفند ۱۳۵۰ هجری شمسی به چاپ رسیده است. اما چاپ دوم آنکه به تصحیح حسن اکبری بیرق و عزیز جوان پورهروری در سال ۱۳۸۶ هجری شمسی به چاپ رسیده است، رساله به طور کامل چاپ شده است و بخشی از حواشی نویسنده بر آن نیز آمده است. این رساله با نام الاصل الاصلی یا اصول اصفیه توسط انجمن آثار و مفاخر فرهنگی در تهران طبع شده است.

۷. دلایل انتساب به محمدسعید حکیم

از جمله دلایل انتساب اصول الاصفیه به محمدسعید حکیم عبارت‌اند از: الف. رجبعلی تبریزی در سال ۱۰۸۰ از دنیا رفته است،^۱ در حالی که تاریخ کتاب نسخه خطی دانشگاه تهران (۸۷۴۲) سال ۱۰۸۵ است و در حواشی آن توضیحات فراوانی با تعبیر «منه مدظله العالی» از مصنف رساله وجود دارد. این امر حکایت از زنده‌بودن مؤلف در این تاریخ دارد.

ب. در بحث وضع لغات، نویسنده حاشیه‌ای به این صورت نوشته است: «و لنا فی هذا الباب - ای فی بیان وضع الألفاظ واللغات - رساله طویله جلیل المنفعة کثیر الفائدة موسومة بأسرار الصنایع. فمن أراد الانتفاع بفوائدها فعليه الرجوع اليها، ان شاء الله تعالى. منه، مد ظله العالی» (مجموعه نسخ خطی شماره

۱. فوت آخوند مولانا رجبعلی زاهد عقیف صائن النفس علی الطبع در هزار و هشتاد هجری (حسینی خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۵۳۰)، صاحب تذکره روز روشن، سال فوت رجبعلی را ۱۰۸۰ اعلام کرده (صبا، ۱۳۴۳: ۸۶۳) و این دو بیت را آورده است:
واحد که به کوی دوست منزل دارد غم نیست اگر غم تو در دل دارد
پیوسته به تعمیر بدن مشغول است بی چاره همیشه دست در گل دارد
نصرآبادی می‌نویسد: شاهعباس بر اثر ارادت که به او داشته خانه‌ای در شمس‌آباد که بیرون از اصفهان است برای او خریداری کرد و سال ۱۰۷۰ هجری درگذشت (نصرآبادی، ۱۳۱۷: ۱۵۴).

۸۷۴۲ برگ ۱۲۰ دانشگاه تهران و مجموعه رسائل خطی شماره ۳۹۴۵۲ آستان قدس رضوی). روضاتی نیز همین حاشیه را در نسخه دیگری دیده است (روضاتی، ۱۳۹۳: ۴۲):

ج. رجبعلی تبریزی نمی‌توانسته به عربی بنویسد؛ از این رو شاگردانش آن را به عربی ترجمه می‌کردند (افندی، ۱۴۳۱: ۲۸۴/۲)؛ مثل ترجمه اثبات الواجب (اشتراک لفظ وجود) توسط قاضی سعید قمی به نام البرهان القاطع و النور الساطع.

د. در کتابخانه آستان قدس رضوی دو رساله خطی در دو مجموعه وجود دارد که جامع الاصول نام‌گذاری شده است. نسخه شماره ۴۳۹ رساله دوم که نام نویسنده را محمدسعید طیب و با توضیح شناخته نشده، ثبت شده است و اصل نسخه در کتابخانه آیت‌الله جلیلی کرمانشاه نگهداری می‌شود. این نسخه با توجه به حواشی آن باید در زمان حیات مؤلف کتابت شده باشد؛ چراکه در پایان حواشی آن جمله «منه مدظله العالی» آمده است. این نسخه، یازده حاشیه دارد.

ه. کاتب نسخه دوم رساله چهارم از مجموعه شماره ۱۱۳۵۸ رساله را چنین آغاز می‌کند: «اشرح بالرساله الموسومه بجامع الاصول تألیف الحکیم الفاضل الکامل مقرب الخاقانی میرزا محمدسعید الطیب ره» (رضی‌الله‌عنه)، سپس به کتابت رساله می‌پردازد. محمدصالح حائری در حاشیه آغاز رساله نوشته است: در روضات است مولا محمدسعید، ملقب به حکیم کوچک، تلمیذ محقق لاهیجی صاحب کلید بهشت و حاشیه شرح اشارات و غیرها که معظم‌له نزد شاه‌عباس ثانی بوده است. باید تحقیق شود که محمدسعید طیب کیست؟ ایشان همچنین در حکمت بوعلی‌سینا در خصوص توحید فعل واجب راجع به مفعولات فراوان می‌نویسد: «رساله از مقرب الخاقان محمدسعید طیب نزد ما موجود است که در تأیید این قاعده و فروع مهمه‌ای که مترتب بر آن است تألیف نموده و...» (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۳۸۷/۲ و ۳۸۸). و رساله اصل اصیل (نسخه خطی ۲۱۲۴۵ آستان قدس رضوی)؛ در این رساله نام نویسنده میرزا محمدسعید آمده است.

ح. در متن هیچ‌یک از نسخه‌ها، نامی از مؤلف نیامده است.

۸. مشترکات دو رساله الاصل الاصل و کلید بهشت

باتوجه به اینکه نویسنده کلید بهشت، محمدسعید حکیم است، از بررسی و مقایسه محتوای هر دو رساله مشترکاتی به دست می‌آید که تأییدی بر ادعای ماست. بخشی از این مشترکات عبارت‌اند از:

۱. طرح قاعده الواحد لایمکن ان یصدر منه الا الواحد: این قاعده در الاصل الاصل به‌عنوان اولین قاعده مهم مطرح شده که فروعات فراوانی دارد (۲۵). در کلید بهشت نیز اولین فصل در بیان مسائل ضروری که باید در ابتدا مطرح شود، آمده است (۴۴). مقایسه مثال آنکه در هر دو یکی است، قرابت هر دو را ایجاب می‌کند.

۲. اثبات هیولی: سومین فصل از کلید بهشت به این بحث اختصاص دارد (۵۰) و در الاصل الاصل به عنوان یکی از فروع قاعده الواحد مطرح شده است (۳۸ و ۴۵).
۳. اصل دوم الاصل الاصل به تقسیم موجودات به ممکن و واجب اختصاص دارد (۵۱). فصل پنجم کلید بهشت نیز درباره تقسیم الموجود به ممکن و واجب است (۵۴).
۴. فرع دوم اصل پنجم الاصل الاصل به تابعی بودن وجود و از لوازم ماهیت بودن آن اختصاص یافته است (۶۴). همین مسئله را که همان اصالت ماهیت است، در کلید بهشت در فصل چهارم (۵۲ و ۵۳) آورده است.
۶. فرع دوم اصل ششم به نفی ترکیب ذهنی از واجب الوجود اختصاص یافته است (۷۳). همین موضوع در فصل سوم قسم دوم کلید بهشت مطرح شده است (۶۷). فی نفی التركيب عنه تعالی شأنه.
۷. یکی از فروع اصل اول (قاعده الواحد) به عدم غایت در افعال الهی و عقول و نفوس فاعلی اختصاص دارد (۳۱). در کلید بهشت فصل ششم از قسم دوم را به احادیثی که در باب ابداع اشیاء بدون علت و غرض، اختصاص یافته است (۷۶).
۸. فصول سیزده، چهارده و پانزده و شانزده کلید بهشت به ترتیب به این مباحث اختصاص دارد: فی النفس الانسانیة و تجردها (۱۰۲)، فی بیان کیفیت علم النفس (۱۰۷)، فی وجوب فناء البدن و بقاء النفس بعد (۱۱۴) و فی حال النفس بعد فناء و هذا البناء الجسمانی (۱۱۵). وی در الاصل الاصل ذیل عنوان تکمیل در ذیل اصل هشتم به بحث از تجرد نفس (۸۲)، کیفیت علم النفس بالموجودات (۸۵)، بقاء نفس بعد از خراب بدن (۹۳) و بیان حال نفوس بعد فساد هذا الهيكل الجسمانی (۹۵). به عنوان مثال، وی در خصوص کیفیت وضعیت نفوس در قیامت، انسان‌ها را به ساده، سعید و شقی تقسیم می‌کند و این تقسیم در هر دو رساله قابل رؤیت است.
۹. استفاده مؤلف در هر دو رساله از اتولوجیای ارسطو.
۱۰. افندی هیچ اثری از رجبعلی تبریزی ثبت نکرده است.

۹. آراء فلسفی محمدسعید حکیم

وی در عصر ملاصدرا می‌زیسته است و از نظر زمان و مکان نسبت به وی قرابت داشته است؛ اما در آرای حکمی و فلسفی با وی مخالف است. وی شاگرد رجبعلی تبریزی بوده و به طور طبیعی متأثر از اندیشه‌های وی است. علاوه بر این باتوجه به اینکه محمدسعید در پزشکی و طبابت آن هم طیب درباره بودن و همزمان داشتن طبع شعر و سرودن غزل‌ها و مثنوی‌های مختلف مشول بوده، او را از دقت و تجزیه و تحلیل مسائل فلسفی باز می‌داشته است. از این رو استدلال‌های وی در مسائل حکمی و فلسفی از استحکام ویژه‌ای برخوردار نیست. اینک به برخی از آراء وی می‌پردازیم:

اشتراک لفظی وجود: وی باتوجه به اختلاف ذاتی واجب با ممکنات معتقد است هرگز نمی‌توان موجودی را که بر ممکنات حمل می‌کنیم، عیناً همان را بر واجب‌الوجود حمل کنیم؛ چراکه وجود ممکنات معلول است، درحالی‌که وجوب واجب علت همه موجودات می‌باشد. همچنین از نظر وی لفظ موجود به معنای مفعولی است، یعنی چیزی که به آن وجود بخشیده شده و معلول غیر است. پرواضح است که این امر با واجب‌بودن حق تعالی سازگاری ندارد. وی بر همین اساس معتقد است در هیچ ویژگی، خداوند با ممکنات اشتراک ندارد (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۵۶).

الهیات سلبی: از نظر وی صفاتی که برای خداوند مطرح می‌کنیم، همچون لفظ وجود تنها یک اشتراک لفظی بین صفات او و صفات ممکنات وجود دارد و چون نمی‌توان ذات حق و وجودش را شناخت (همان، ۷۵)، در نهایت به‌عنوان مثال می‌توان گفت وقتی می‌گوییم خداوند عالم است؛ یعنی جاهل نیست. ما از صفت عالم‌بودن حق تعالی غیر از این، درک دیگری نداریم؛ چراکه صفات حق عین ذاتش است و چون ذاتش معلوم هیچ‌کس نمی‌شود، پس صفاتش نیز برای کسی شناختنی نیست. بدین ترتیب خداوند قادر است؛ یعنی عاجز و ناتوان نیست و بر همین قیاس صفات دیگر همچون سمیع، بصیر، متکلم و... را باید تفسیر کرد. عدم امکان شناخت ذات خداوند: از آنجاکه خداوند، موجود مطلق و علت همه موجودات، ازلی و ابدی، غیرمحتاج و غنی و صفاتش ذاتی است و اکتسابی نیست، بنابراین هرگز با موجودات ممکن مقایسه‌شدنی نیست، در نتیجه امکان شناخت او نیز از سوی ممکنات وجود ندارد. فقط می‌دانیم که هست و از طریق وجود ممکنات وجود او را ثابت می‌کنیم اما حقیقت ذاتش شناختنی نیست. چنان‌که اشاره شد نمی‌توان لفظ موجود را بر وی اطلاق کرد (همان، ۶۶).

عدم حرکت در جوهر: وی در محال‌بودن حرکت در جوهر، ایراد موضوع حرکت را مطرح می‌کند و می‌گوید: اگر فرض کنیم که شیئی در ذات و جوهر خود حرکت می‌کند و از مبدأ معینی به سوی مقصد خاصی در حرکت است؛ چراکه در هر حرکتی حداقل باید این دو وجود داشته باشد (مبدأ حرکت و مقصد آن)، در صورتی‌که متحرک در مقصد همان باشد که در مبدأ بوده است، پس حرکتی اتفاق نیفتاده و اگر متحرک در مقصد تغییر کرده باشد، پس همان متحرک اولی نیست، بنابراین در هر دو حال حرکت در ذات و جوهر شیئی اتفاق نیفتاده است. در واقع شخص متحرک در حرکت جوهری ثابت نیست و وقتی موضوع تغییر کرد، حرکت در ذات بی‌معناست (واحد تبریزی، ۱۳۸۶: ۴۸).

دفعی‌بودن حرکت: از نظر وی حرکت، وجود تدریجی ندارد، بلکه حرکت همان تدریج است. علاوه بر این حرکت در شیئی تدریجی‌الوجود نیز نیست. وی درباره عدم تدریجی‌بودن وجود حرکت می‌گوید: اگر چنین باشد لازم است حرکت همان مقصد حرکت باشد نه حرکت، چراکه ما الیه الحركه همان است که وجودش در متحرک به صورت تدریج ایجاد می‌شود و این تدریج همان حرکت است. حال اگر فرض کنیم که

حرکت تدریجی الوجود است لازم است حرکت عین ما الیه الحركه باشد؛ چراکه بین حرکت و ما الیه الحركه و ما منه الحركه و موارد دیگر متفاوت است. به تعبیر دیگر اگر حرکت تدریجی باشد لازم است برای حرکت، حرکت دیگری وجود داشته باشد که در این صورت تسلسل به وجود می‌آید. بنابراین حرکت دفعی الوجود است (همان، ۴۷).

غایتمند نبودن افعال خداوند: بر اساس اینکه خداوند ذاتاً بی‌نیاز مطلق است و هیچ کمالی وجود ندارد که در وی نباشد و از سوی دیگر هدف در جایی مطرح می‌شود که فاعل کاری را برای رسیدن به مقصد ویژه‌ای انجام دهد، به طوری که در ابتدای انجام فعل آن مقصد برای فاعل وجود ندارد و پس از انجام آن به هدف می‌رسد، این معنا از هدفمندی افعال با بی‌نیازی مطلق حق تعالی سازگار نیست. حال اگر کسی بگوید برای مخلوقات خداوند هدفی را تعیین می‌کند، این کار با توجه به بی‌نیازی حق، توجیه‌شدنی نیست. وی در الاصل الاصل علاوه بر خداوند، همه عقول و نفوس فاعله را به آن می‌افزاید و معتقد است هیچ‌یک از این‌ها در افعال‌شان هدفی ندارند. وی در این خصوص حدیثی را مطرح می‌کند که: ان الله تعالی ابتدع الاشياء لالعله^۱.

وی معتقد است: «تحقیق حقیق در حق واجب الوجود تعالی شأنه آن است که افعال او در غایت خوبی و تمامی است و در فعل او لم روا نیست، نه از برای آنکه چون آن فعل نیک است و نیک، کردنی است می‌کند، بلکه از برای اینکه چون خود شریف و کامل الذات است افعالش نیز همچین است و همچنین می‌باید، چه از نیک به جز نیکي روا نیست و نیک البته نیکي می‌کند» (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۸۰). وی سپس مثال پزشک و طبیب را می‌آورد که اگر سؤال کنند که چرا پزشک طبابت می‌کند گویند چون پزشک و طبیب است، بنابراین معقول نیست که از وی سؤال شود چرا پزشک، پزشکی می‌کند؟ خداوند نیز همین‌گونه است. ابطال وجود ذهنی: وی بر این اساس که باید بین معلوم خارجی و آنچه در علم عالم وجود دارد، مطابقت باشد، معتقد است اشیا وجودی ذهنی ندارند. روشن است که اعتقاد وی پذیرفته نیست و امکان عالم‌شدن انسان را به جهان خارج تفسیر نمی‌کند. از نظر وی ماهیت خارجی در ذهن عالم نمی‌تواند حاضر شود. وی در این خصوص مثال می‌زند که آیا امکان دارد کوه دماوند در ذهن انسان بگنجد؟ (همان، ۶۰).

اصالت ماهیت: وی وجود را از لوازم ماهیت و تابع آن می‌داند و معتقد است از بین وجود و ماهیت اشیا، آنچه اصالت دارد ماهیت است، نه وجود. روشن است که با اعتقاد به اصالت ماهیت امکان، وجود ذهنی اشیا منتفی می‌شود (همان، ۵۳ و ۵۵).

عدم حدوث جسمانی بودن نفس: با توجه به مجرد بودن نفس، امکان ندارد در ابتدا موجود جسمانی باشد

۱. عین این تعبیر در نرم افزار جامع الاحادیث نسخه ۳/۵ و جامع التفسیر نسخه ۳ یافت نشد. قاضی سعید، ۱۳۶۲: ۷۶؛ نزدیک به این حدیث: ابن بابویه، ۱۳۸۵:

۲. ص ۴۰۵؛ کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۲۵۶.

و سپس در طی مراحل حرکت جوهری به مراتبی از تجرد دست یابد. بدیهی است که اگر معتقد به عدم حرکت در جوهر بوده و اصالت را از آن ماهیت بدانند، چاره‌ای جز این نیست که نفس را از ابتدا تا انتها مجرد و روحانی فرض کند (همان، ۸۲).

مجردبودن هیولی (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۸۷ و ۹۳).

کیفیت علم نفس به موجودات: وی پس از ابطال وجود ذهنی درصدد بیان کیفیت علم نفس به اشیا است و معتقد است نفس به اعیان موجودات عالم است، نه به صورت‌های آن‌ها؛ چراکه وجود ذهنی ابطال شد. از آنجاکه یا وجود ذهنی یا عینی است و احتمال دیگری وجود ندارد و چون وجود ذهنی امکان‌پذیر نیست، پس فقط وجود عینی موجودات باقی می‌ماند. بنابراین همه اشیا به ذاتشان معلوم نفس هستند که البته برخی با ابزار و برخی بدون ابزار.

اموری که نفس به واسطه ابزار راجع به آن‌ها آگاهی دارد عبارت‌اند از: امور جزئی محسوس مثل حرارت، پروت، نورها، رنگ‌ها، صداها و... از اموری که محسوس به حواس است. نفس از طریق این‌ها به مبادی و مفارقت با نظر و اکتساب، عالم می‌شود.

اما اموری که نفس بدون ابزار نسبت به آن‌ها آگاهی می‌یابد، عبارت‌اند از: طبایع کلی این موجودات و حقایق آن‌ها و نفس ذاتشان. این امور برای نفس از طریق علم نفس به ذاتش میسر می‌شود. پس نفس، حقایق اشیا و موجودات را در آئینه ذات خویش ملاحظه می‌کند؛ چراکه حقیقت نفس، جامع همه موجودات علوی و سلفی است، اعم از اینکه مجرد باشند یا مادی. وی سپس برای تأیید این نظر به شعر منسوب به علی (ع) اشاره می‌کند که می‌فرماید: آیا گمان کرده‌ای که جرم کوچکی هستی، درحالی‌که عالم اکبر در تو جای گرفته است (همان، ۱۰۷ و ۱۱۰ به بعد).

أَتَزْعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ (واحد تبریزی، ۱۳۸۶: ۸۵).^۱

غیر معقول بودن عینیت ذات و صفات در خداوند: وی در ذیل فصلی با عنوان «فی بیان صفاته الثبوتیه و ما يتعلّق بهذا المطلب» دیدگاه‌های مختلف را درباره رابطه صفات حق و ذات او مطرح می‌کند و آن‌ها را نمی‌پذیرد. ابتدا دیدگاه اشاعره را می‌آورد که معتقدند صفات حق، زائد بر ذات او است، وی این قول را بسیار شنیع و قبیح می‌داند و معتقد است این اعتقاد دو محذور دارد یکی ترکیب ذات حق از ذات و صفات گوناگون و دیگری نیازمندی خداوند در صفاتش به غیر خود (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲: ۷۰-۶۹).

۱۳. ابطال تجدد امثال عرفا (واحد تبریزی، ۱۳۸۶: ۴۴): در دیوان^۲ وی نیز می‌توان این مضامین و

اعتقادات را یافت:

۱. قد نقل عن امیرالمؤمنین (ع) أنه قال: وانت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضمهر وتزعم أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۹۲/۱).

۲. وی در شعر، سه تخلص دارد: حکیم، تنها، سعید.

الف. اهمیت شریعت پیامبر اسلام (ص): شریعت پیامبر اسلام (ص) میزان سنجش عرفان است، علاوه بر اینکه فلسفه مشاء و فلسفه اشراق در مقابل این شریعت بسیار سبک و ناچیز است. بنابراین عرفان باید شریعت مدار باشد و بر محور دین حرکت کند تا از خطاها مصونیت یابد. نیز فلسفه در مقابل دین مبین اسلام اهمیت چندانی ندارد، چه مشاء باشد و چه اشراق.

سبک آید به چشمت علم مشایی و اشراقی اگر میزان کنی در راه عرفان شرع احمد را (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۳: ۶۴).

ب. یکی بودن عقل و وحی: وی در قصیده‌ای که به جدایی از عالم ماده سفارش می‌کند، به بحث عقل و وحی اشاره کرده و این دو را یکی می‌داند. همچنین برای رسیدن به حق راه‌های مختلف را نپذیرفته و آن را منحصر در یک راه معرفی می‌کند؛ آن هم شریعت اسلام:

راه خدای یکی است اگر طالب حقی	و آن عقل مرتضی علی و شرع مصطفی است
فرخنده عقل آنکه جز از شرع دم نزد	زینده شرع آنکه جز از عقل برنخواست
شرعی که عقل را ادب آموز دانش است	شرع رسول ماست که سلطان انبیاست
اجساد را ز تربیت شرع او شرف	ارواح را ز روشنی دین او بهاست (همان، ۲۳۷)

سپس به توصیف شریعت محمدی (ص) پرداخته و به توصیف پیامبر می‌پردازد که جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل نگشت، بلکه او با معراج خویش آن‌قدر بالا رفت تا توانست وحی را دریافت کند.

حاشا ز حکمتی که نفهمید این سخن	جهل است علم آنکه به تصدیق برنخواست
گوینده جبرئیل به سویش نزول کرد	آن حرف در برابر عقل ضعیف ماست
جبریل را نزول نبود آن عروج بود	مانند این عروج که آن را سوی خداست
در خلوتی که زمزمه اش «لی مع الله» ^۱ است	گر جبرئیل وحی پذیرد از او رواست

هر ذره را عروج ز شرعش میسر است ای بی‌خبر عبور خودش ممتنع چراست؟ (همان، ۲۳۷)

۱۰. اسرار الصنایع

چنان‌که اشاره شد یکی از آثار وی اسرار الصنایع است. وی در این رساله فارسی به مباحث مختلف در نوزده فصل پرداخته است، هر چند رساله درباره صناعات پنجگانه است:

در فصل اول به توضیح حروف و صوت می‌پردازد و ضمن سیر تحول ایجاد حروف و اصوات از علت اختلاف زبان‌ها، تحلیلی ارائه می‌دهد.

۱. اشاره به حدیث: لی مع الله وقت لایسعی فیہ نبی مرسل و لا ملک مقرّب (شیخ بهایی، ۱۳۸۴: ۲۷۴).

فصل دوم در توضیح علت وقوع ترکیبات و تألیفات لفظی در حروف و ماهیت الفاظ با توجه به اندک بودن حروف است. انسان برای رسیدن به احتیاجات ضروری و غیر ضروری خویش، تلاش می‌کند این حروف را با یکدیگر ترکیب و تألیف کرده و کلمات و الفاظ گوناگون را به دست آورد. ابتدا بشر الفاظ را برای امور محسوس به کار برد و سپس از آن‌ها برای امور غیر محسوس و معنوی استفاده کرد. از نظر وی عقلای قوم که مرجع دیگران هستند در ایجاد الفاظ و جملات نقش مهمی ایفا می‌کنند. از آنجاکه انسان به‌طور طبیعی مدنی است، نیازمند رئیسی است که امورات او را سرپرستی کند. چنین شخصی واضح زبان قوم خود است. ابتدا برای محسوسات، سپس افعال انسان و بعد از آن برای ملکات و عادات و صنایع مشترک و... الفاظ وضع شده‌اند.

فصل سوم درباره آخرین مراتب مکالمات و محاورات و آغاز شروع آن‌ها در استعاره‌ها و صنایع است. پس از وضع لغات و الفاظ برای امور محسوس، اندک‌اندک برای معانی مشترک بین موجودات محسوس، الفاظی مانند ذاتی، عرضی، جنس، فصل و نوع وضع شده است. از این طریق خطابه و سپس شعر پدیدار شد. بنابراین اولین صنعت از صنایع پنج‌گانه خطابه است.

چهارمین فصل از نظر حکیم محمدسعید، غایت و هدف اصلی صنایع‌های پنج‌گانه جملات برهانی است و این جملات از رشد سایر جملات به وجود می‌آید. برهان از نظر شرافت، مقدم بر تمامی صنایع است؛ اما از نظر وجود خارجی متأخر از بقیه است. از آنجاکه فطرت انسان بر تزیین و تحسین در امور و حسن تألیف و نظام ترکیب و وزن الفاظ، نهاده شده است، صنعت شعر پدید آمده است.

فصل پنجم در کیفیت ایجاد صنعت کتابت و نوشتار است. با توجه به افزایش خطبه‌ها و شعرها که در خود حوادثی را جای می‌دهند و محدودیت حافظه بشر، اندک‌اندک نیاز به ضبط و حفظ خطبه‌ها و اشعار به وجود آمد. حفظ خطبه‌ها از چند جهت ضرورت یافت: ۱. به خاطر مضامین بلند و منافی که در مصالح مردم دارند؛ ۲. حفظ آن‌ها به حسب اغراض مدینه ضروری است. اولی مثل خطبه‌ها و دومی مثل نامه‌هایی که باید به افراد یا فرمانروایان یا نگهبانان مرزها نوشته می‌شد؛ چراکه حفظ دستورات برای افراد غیرممکن می‌نمود، از این رو لازم بود کتابت به وجود آید. بدین ترتیب به‌ازای هر مقصدی، حروف و شکلی اختراع شد تا هر یک نماینده حرف یا کلمه‌ای باشد. روشن است که کتابت و حروف به مرور زمان تکامل یافت و به صورت‌های زیبایی به نگارش درآمد.

فصل ششم در بیان کیفیت ایجاد صنعت اهل لغت و آنچه به آن مربوط است. حفظ الفاظ مفرد و مرکب، انسان‌ها را بر آن داشت تا کتاب‌های لغت را پدید آورند و به‌واسطه کثرت استعمال و مداخله اقوام گوناگون، آن‌ها را از گزند تغییر و تحول در امان دارند.

فصل هفتم در بیان کیفیت ایجاد صنعت جلد و صنعت سفسطه است. با گسترش علوم، بازار قیل و قال

گرم شده و جدل و غلبه بر یکدیگر فزونی یافت. به همین شکل، مناظرات و مشاجرات فراوان برای اثبات مورد ادعا شکل گرفت و آرای مخالف و دیدگاه‌های گوناگون پیدا شد. به‌طور طبیعی هرکسی تلاش کرد تا ادعای خویش را اثبات کند و اعتقاد طرف مقابل را باطل کند. بنابراین تلاش شد قوانین مختلف جدل ایجاد شود تا هرکس بتواند طرف دیگر را مغلوب کند و در نتیجه صنعت جدل ایجاد شد، اما از آنجاکه در جدل ممکن است مقدمه باطلی را حق نشان دهند و به‌جای استفاده از تعابیر برهانی از خطابه و شعر استفاده کنند، اندک‌اندک صنعت سفسطه به وجود آمد.

فصل هشتم در بیان ظهور صنعت برهان است. پس از گذر از صنعت جدل و سفسطه، انسان در پی تصحیح اعتقادات خویش از طریق این صنایع برآمد، اما متوجه شد هیچ‌یک از صنایع‌های چهارگانه خطابه، شعر، جدل و سفسطه نمی‌تواند اعتقادات وی را تصحیح کند؛ از این‌رو تلاش کرد نفس الامر اعتقادات را دریابد، پس مشتاق تحصيل جملات و اقوال یقینی شد و در طلب آن نهایت تلاش را کرد تا اینکه به‌واسطه جودت افکار و اندیشه‌های سالم، آراء صحیح و با عنایت ایزدی به مبادی اقوال برهانی راه یافت و شروط آن را پیدا کرد و تفاوت اقوال برهانی و غیربرهانی را کشف کرد. حکیم محمدسعید معتقد است صنایع‌های پنج‌گانه در زمان افلاطون و ارسطو تدوین یافت.

فصل نهم درباره ظهور نبوت و هدایت انسان است. پس از تکمیل صنعت‌های پنج‌گانه، حالت منتظره‌ای که بخواهد انسان آن را کامل کند، باقی نماند؛ یعنی بالاتر از حکمت حق (برهان) که مرتبه یقین است، مقامی نماند تا انسان در جستجوی آن باشد. بنابراین مقامی که شرافت بالاتر از این حکمت و تمامی مراتب و منازل است، مرتبه نبوت می‌باشد. لکن رسیدن به این مقصد با سعی و تلاش قوای بشری امکان‌پذیر نیست. حصول این معنا، موهبتی است یزدانی که با مشیت قادر حکیم و عنایت صانع قدیم میسر می‌شود. حکیم محمدسعید بر اساس اتحاد با عقل فعال به تبیین وحی می‌پردازد؛ اما در ادامه به این نکته مهم اشاره ظریفی دارد که پدیده وحی در واقع امری عیانی و کشفی است و در بیان و گفتار چندان تبیین‌شدنی نیست.

در فصل دهم حکیم محمدسعید، وجوب تقدم زمانی پیدایش حکمت بر نبوت را بررسی می‌کند. از نظر او، وصول به مقام نبوت که عالی‌ترین مرتبه کمال بشری است، تنها پس از وصول به مقام حکمت که همان کمال عقل نظری و عملی است، ممکن است و تحقق نبوت بدون وصول به این مقام غیر ممکن است.

نکته جالب توجه دیگری که در این فصل بدان اشاره می‌شود این است که نبوت کاذب نیز زمانی در جامعه ظهور می‌یابد که پیش از آن افراد در مرتبه سفسطه که نقطه مقابل حکمت است به همین مرتبه کمال رسیده باشند؛ زیرا فرد متنبی تا خود بهره کاملی از سفسطه نداشته باشد، نمی‌تواند به پیروان خود حکمت کاذب را آموزش دهد.

در فصل یازدهم حکیم محمدسعید به ضرورت وجود انبیا و نیز رابطه میان نبوت و سلطنت و به تعبیر دیگر

دین و سیاست می‌پردازد. از نظر حکیم محمدسعید این ضرورت به سبب دفع شروری است که برخاسته از ناحیه تراحمات موجود در عالم ماده است؛ چراکه صدور هر نوع شر و فساد در اصل و بالذات از ناحیه خدای متعال به سبب خیر محض بودن او محال است. این شرور بالعرض تنها به واسطه معاونت و یاری دو موهبت نبوت و سلطنت برطرف می‌شود و نظام امور مردم با یاری دین و سیاست به نظم می‌گراید، به گونه‌ای که صدور اوامر و دستورات از جانب نبوت و اجرای آن در جامعه انسانی به واسطه نبوت است. نکته جالب توجه این است که هیچ کدام از نبوت و سلطنت بی‌نیاز از یکدیگر نیستند. سلطنت و حکومت، قدرت اجرایی فرمان‌ها و اوامری است که از ناحیه نبی صادر می‌شود. تنها نبی است که به دلیل آگاهی از باطن امور و شناخت خیر و شر به حسب نفس الامر، قدرت وضع چنین قانونی را دارد و حتی فیلسوف در عالی‌ترین درجه حکمت از چنین قدرتی بی‌بهره است.

فصل دوازدهم درباره زبان دین و ابعاد کیفیت تعلیم انبیاء الهی با توجه به سطح ادراکی مخاطبان است. به نظر حکیم محمدسعید از یک سو لازمه شأن نبوت، تکلیف عموم مردم به ایمان و عمل به امور غیبی است که از ناحیه خدای متعال نازل شده است و از سوی دیگر از آنجا که مخاطبان پیامبران، عموم انسان‌ها هستند و نه صرفاً حکما و اهل حکمت؛ بنابراین پیامبر ناگزیر است تا اولاً با مردم به اندازه سطح فهم و درک آنان سخن بگوید چنان‌که حدیث شریف «نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ نُكَلِّمُ عَلَى قَدْرِ عُقُولِ النَّاسِ»،^۱ مؤید این امر است. حکیم محمدسعید با استناد به حدیثی از امیر مؤمنان امام علی (ع) که می‌فرماید: «مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ»،^۲ مخاطبان انبیاء الهی را از نظر امثال و فرمانبرداری نسبت به فرمان‌های الهی به سه مرتبه‌ی اعلی، اوسط و ادنی تقسیم می‌کند. مرتبه‌ی اعلی که انبیا و اوصیا و حکما هستند به محض علم به حسن و قبح عملی، آن را بدون هیچ چشم‌داشتی اطاعت می‌کنند؛ در حالی که دو مرتبه‌ی دیگر یعنی مرتبه‌ی اوسط که شامل زهاد و عباد است به طمع بهشت، پذیرای فرمان‌های الهی هستند و مرتبه‌ی ادنی به واسطه ترس از جهنم بر فرمان‌های الهی گردن می‌نهند.

فصل چهاردهم درباره دو صنعت کلام و فقه و جایگاه آن‌ها است. از دیدگاه حکیم محمدسعید، دانش کلام و فقه از جمله دانش‌هایی است که پس از ظهور شرایع و ادیان به وجود می‌آیند، هر چند که این دانش‌ها از دو صناعت نبوت و حکمت درجه پایین‌تری دارند و نمی‌توانند انسان را به کمال بالاتری برسانند؛ چراکه بالاتر از صناعت نبوت، دانش دیگری که بشر بتواند بدان دست یابد وجود ندارد. در حقیقت متکلمان و فقها، حافظ شریعت در دو بُعد اعتقادی و فقهی هستند و نقش آن‌ها جلوگیری از ورود تحریفات در حوزه دین است. فصل شانزدهم درباره بررسی تقدم و رتبه وجودی برخی از صناعات یادشده در مقایسه با یکدیگر است.

۱- قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا كَلَّمْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْعِبَادَ بِكَيْفِهِ عَقْلِهِ فَطَرْتُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَوْرَثْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱۵، ص ۶۰۸).

۲- وَ هُوَ الَّذِي عَدَّ اللَّهُ حَقَّ عِبَادَتِهِ حَيْثُ قَالَ: مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا سُوقًا إِلَى جَنَّتِكَ وَ لَكِنْ رَأَيْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ (علامه حلی، ۱۹۸۲: ص ۲۴۸).

به همین منظور ضمن تعریف اقسام پنج‌گانه تقدم بالزمان، بالطبع، بالرتبه، بالشرف و بالعلیه؛ به مقایسه صناعات خطابه، حکمت، نبوت، فقه و کلام می‌پردازد. به نظر حکیم محمدسعید از نظر تقدم زمانی و وجود خارجی، صنعت خطابه مقدم بر سایر صنایع است، درحالی‌که صنعت نبوت و حکمت به لحاظ شرافت نسبت به سایر صنایع برترند. صناعات فقه و کلام از لحاظ شرافت دورترین مرتبه را نسبت به حق دارند؛ زیرا مدار و محور این دو صنعت اخیر بر ظاهر دین است. تقدم فلسفه و حکمت بر دین همانند تقدم صنعتگر بر اسباب و ادوات صنعت است، چنان‌که تقدم زمانی جدل و سفسطه بر حکمت و فلسفه همانند مواد غذایی موردنیاز درخت نسبت به شکوفه یا محصول درخت است.

در فصل هجدهم مؤلف تلاش می‌کند تا عدم تضاد واقعی میان دین و حکمت یا فلسفه را نشان دهد. به همین منظور ضمن بیان نیاز دین به فلسفه، تلاش می‌کند تا به بررسی و جوهی بپردازد که میان دین و فلسفه، تضاد و عدم سازش وجود دارد. به نظر وی نبوت از آن‌رو به حکمت نیازمند است که در مباحث حکمت نظری، باورهای دینی برای کسانی که در پذیرش دین اکتفا به تقلید نکرده و طالب دلیل هستند، مستدل می‌شود.

حکیم محمدسعید با بیان این مطلب درصدد است تا دلیل نزاع میان متکلمان مسلمان و فیلسوفان را ناشی از عدم اطلاع از منشأ مشترک دین و حکمت معرفی کند. به نظر او در میان ایرانیان، گمان بر این است که خاستگاه فلسفه از یونان است و به همین دلیل آن را با دین اسلام در تضاد می‌بینند. این امر بدان سبب است که هم دین و هم حکمت در میان ایرانیان، از اقلیمی دیگر به ایشان رسیده است، درحالی‌که دین پیامبر اسلام (ص) که به امامان پس از ایشان رسیده است برخاسته از حکمتی است که در باطن وجود ایشان است. اما اکثر مردم به‌ویژه کسانی که جنبه فقاقت و کلام در آن‌ها غالب است، منشأ و خاستگاه حکمت را چیزی جدای از دین می‌دانند.

نکته مهم دیگری که او در این فصل اشاره می‌کند تبیین دلیل نهی از فلسفه و حکمت از سوی واضعان شریعت یعنی پیامبران است. به نظر وی این نهی ممکن است بدان سبب باشد که حکمت رایج در زمان یک پیامبر، در واقع از نوع سفسطه و جدل باشد، درحالی‌که مردم گمان می‌کنند حکمت حق است. به تعبیر دیگر تأکید و ترغیب برخی از پیامبران مانند حضرت ادریس (ع) به فراگیری حکمت، حاکی از این است که اگر حکمت مطابق با حق باشد، نه تنها منافاتی با دین ندارد، بلکه مؤید آن است.

در آخرین فصل این کتاب نویسنده به رابطه میان دین و سیاست و قلمرو دین در حوزه سیاست پرداخته است. او با نظر کسانی که دین را برای نظم جامعه کافی ندانسته و سیاست عرفی را لازم و ضروری می‌دانند، مخالفت می‌کند و بر این نظر است که میان قوانین الهی و سیاست برآمده از عرف تفاوت زیادی است؛ زیرا کسی که علم به نظام کلی عالم نداشته باشد، از عهده وضع قوانین صحیح متناسب با این عالم بر نمی‌آید.

حکیم محمدسعید در پاسخ به اشکال کسانی که وجود فساد و وقوع هرج و مرج در جوامع دینی را دلیلی بر عدم کفایت قوانین شریعت برای اداره نظام جامعه می‌دانند، می‌گوید: درحقیقت، نقصان به سبب اهمال در رعایت دستورات و قوانین دینی است و نه ناتمامی و نقصان در قوانین. توجه نکردن به رعایت دقیق دستورات دینی سبب می‌شود تا رفته رفته میل به فساد و هرج و مرج در مردم ایجاد شود و از آنجا که اهتمام جدی برای مقابله و برخورد با این فساد و هرج و مرج بر اساس قوانین شرعی وجود ندارد، گمان می‌شود که شریعت برای مقابله با بی‌نظمی برنامه‌ای ندارد و نیاز به قوانین انسانی برای مقابله با جرم و فساد است.

سیاست بدون پشتوانه دینی به منزله بدن بدون روح است و از همین رو سیاست باید تابع شریعت باشد. این تبعیت به دلیل این است که میان سیاست و شریعت از چهار جهت مبدأ، مقصد، فعل و انفعال تفاوت است.

نتیجه‌گیری

۱. نام رساله، الاصل الاصلی است نه اصول آصفیه و نه جامع الاصول.
۲. مؤلف آن، حکیم محمدسعید قمی است که در شعر تنها، حکیم و سعید تخلص داشته است، نه ملارجعلی تبریزی.
۳. حکیم محمدسعید قمی آثاری در پزشکی، حکمت و شعر دارد.
۵. حکیم محمدسعید قمی از جمله مؤلفان دوران صفویه است که تاکنون به طور مشروح شناسایی نشده است و بسیاری از آثارش به نام دیگران معرفی و چاپ شده است.
۶. تمامی تحقیقاتی که تاکنون بر اساس اصل الاصلی و کلید بهشت توسط محققان و دانشجویان انجام شده باید به محمدسعید حکیم نسبت داده شود.
۷. وی دیدگاه‌های بدیعی در رساله اسرار الصنایع دارد.
۸. بخشی از اعتقادات وی عبارت‌اند از: اشتراک لفظی وجود، الهیات سلبی، عدم امکان شناخت ذات خداوند، عدم حرکت در جوهر، دفعی بودن حرکت، غایت‌مند نبودن افعال خداوند، ابطال وجود ذهنی، اصالت ماهیت، عدم حدوث جسمانی بودن نفس، مجرد بودن هیولی، غیر معقول بودن عینیت ذات و صفات در خداوند، ابطال تجدد امثال عرفا.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ج ۱، قم: کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵.
- افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، به تحقیق احمد حسینی اشکوری، بیروت: مؤسسه التاريخ العربي، ۱۴۳۱ق.

- آشتیانی، جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ق.
- آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، طبقات أعلام الشیعة، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۳۰ق.
- حائری مازندرانی، محمدصالح، حکمت بوعلی سینا، به تصحیح حسن فضائلی، تهران: علمی، ۱۳۶۲.
- حسینی خاتون آبادی، عبدالحسین، وقایع السنین و الاعوامه، تهران: کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۵۲.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، نورمجرد، مشهد: علامه طباطبائی، ۱۳۹۵.
- خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین، روضات الجنات في أحوال العلماء و السادات، به تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم: دهاقانی (اسماعیلیان)، ۱۳۹۰ق.
- درایتی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، چ ۱، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۰.
- درایتی، مصطفی، فهرست‌واره دست‌نوشته‌های ایران، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹.
- رازی تهرانی، قوام‌الدین محمد، عین الحکمة و التعلیقات، به تصحیح علی اوجبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- روضاتی، محمدعلی، دومین دو گفتار، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیة اصفهان، ۱۳۹۳.
- شیخ بهایی، محمدبن حسین، منهاج النجاح في ترجمة مفتاح الفلاح، ترجمه علی بن طیفور بسطامی، به تحقیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چ ۶، تهران: حکمت، ۱۳۸۴.
- صبا، مولوی محمد مظفر حسین، تذکره روز روشن، به تصحیح محمدحسین رکن‌زاده آدمیت، تهران: کتابخانه رازی، ۱۳۴۳.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، شرح اصول الکافی، به تحقیق و تصحیح محمدخواجهی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- طیب قمی، میرزاهامد سعید، خورشید و مهپاره، به تصحیح حسن ذوالفقاری و جلیل اصغریان رضایی، تهران: چشمه، ۱۳۸۸.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، نهج الحق و كشف الصدق، چ ۱، بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۹۸۲م.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، دیوان فیض کاشانی در مجموعه کلیات علامه ملا محمد محسن فیض کاشانی، قم: اسوه، ۱۳۸۱.
- قاضی سعید قمی، محمد سعید، کلید بهشت، به تصحیح و تعلیق سید محمد مشکوة، تهران: الزهراء، ۱۳۶۲.
- قاضی سعید قمی، محمد سعید، دیوان اشعار قاضی سعید قمی، به تصحیح امیربانو کریمی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- قاضی سعید قمی، محمد سعید، شرح الاربعین، به تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- قاضی سعید قمی، محمد سعید، «نامه به فیض کاشانی و درخواست راهنمایی در سیر و سلوک؛ مکاتبات میرزاهامد سعید

قمی با فیض کاشانی»، به تصحیح مدرسی طباطبائی، مجله وحید، شماره ۵، شهریور ۱۳۵۲ از صفحات ۶۶۷-۶۷۸.

کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، به تحقیق و تصحیح دارالحدیث، ج ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.

میرفندرسکی، میرقاسم، رساله صناعیه، به تصحیح و مقدمه و حواشی علی اکبر شهابی، مشهد: انتشارات فرهنگ

خراسان، ۱۳۱۷.

ناجی نصرآبادی، محسن، فیض نامه، به اهتمام ابوالقاسم نصیبی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.

نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره‌های ۳۱۶؛ ۱۱۳۵۸؛ ۲۱۲۴۵؛ ۳۹۴۵۲.

نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره‌های ۷۰۰۲۸۵؛ ۸۸۸۰؛ ۸۶۰۰۹؛ ۳۱۵۲؛ ۱۰۷۲؛ ۸۹۴۲.

نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره‌های ۸۷۴۲؛ ۳۷۴؛ ۲۴۴۴؛ ۴۶۰۲؛ ۷۰۰۷.

نسخه خطی کتابخانه ملک، شماره ۴۶۳۹.

نسخه خطی کتابخانه آیه الله فاضل خوانساری، شماره نسخه: ۲۴۵/۸

نصرآبادی، میرزاعلمحمد طاهر، تذکره نصرآبادی، تهران: چاپخانه ارمان، ۱۳۱۷.

واحد تبریزی، رجبعلی، اصول آصفیه، به تصحیح حسن اکبری بیرق و عزیز جوان‌پور هروی، تهران: انجمن آثار و

مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷.



سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۴۳ - ۱۶۵	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۱/۲۷
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2022.73875.1085

تکوین صدرایی و فرگشت نوداروینیستی بررسی تطبیقی پیدایش انسان در دو نظریه

دکتر یحیی صباغچی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه صنعتی شریف

Email: sabbaghchi@sharif.ir

علی اصغر احمدی

دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم

چکیده

یکی از مصادیق چالشی تقابل سنت و مدرنیته، نظریه تکامل انواع داروین است. عموماً افراد سنتی در نقد نظریه تکامل، اشکالات لامارک و داروین را از منظر زیست‌شناسان بیان می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که نظریه تکامل غلط است. در فضای فلسفی - کلامی ایران، نوداروینیسم مورد غفلت قرار گرفته است. نقد نظریه تکامل با غفلت عمدی از نوداروینیسم، محقق را دچار مغالطه حمله به مترسک می‌کند. این مقاله برای رفع این کاستی نوشته شده است. جهت تحدید موضوع با قابلیت ارائه در مقاله، نوداروینیسم با دیدگاه‌های ملاصدرا مقایسه شده است. در این مقاله، پس از بیان سیر تاریخی مختصر درباره تفکر تکاملی در خلقت انسان، دیدگاه صدرایی درباره تکوین انسان مطرح شده و تطبیقات دو دیدگاه در بخش‌های مختلفی از مقاله صورت پذیرفته است. پژوهش حاضر بعد از تبیین موازین ملاصدرا و نوداروینیسم درباره پیدایش انسان به این نتیجه اصلی رسید که این دو تفکر در موارد مادی (طبیعیات) با هم تطابق دارند؛ ولی در موارد ماوراءالطبیعه با هم تفاوت دارند، اگرچه این تفاوت به تضاد نمی‌رسد. روش پژوهش این مقاله، کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: تکامل، نوداروینیسم، تبدل انواع، ملاصدرا، داروین.



Sadrian Genesis and Neo-Darwinist Evolution A Comparative Study of the Human Genesis in the Two Theories

Dr. Yahya Sabbaghchi (Corresponding Author)

Assistant Professor, Sharif University of Technology

Email: sabbaghchi@sharif.ir

Ali Asghar Ahmadi

PhD student, University of Religions and Denominations, Qom

Abstract

One of the challenging instances of the confrontation between tradition and modernity is Darwin's theory of evolution. Traditional critics of the theory of evolution generally point to Lamarck and Darwin's drawbacks from the perspective of biologists and conclude that the theory of evolution is wrong. In the philosophical-theological circles of Iran, Neo-Darwinism has been neglected. Criticism of the theory of evolution by deliberately neglecting Neo-Darwinism deceives the researcher into the fallacy of attacking the straw man. This article is written to eliminate this shortcoming. To narrow the scope of the research topic, Neo-Darwinism has been compared with Mullā Ṣadrā's views. In this article, after a brief historical account of the evolutionary approaches to human creation, Ṣadrā's view on the human generation is presented and the two opinions are compared in different parts of the article. By explaining the criteria of Mullā Ṣadrā and Neo-Darwinists about the origin of man, the present study came to this main conclusion that these two ideas are compatible in material (natural) aspects but are different in trans-material aspects. This difference, however, does not lead to the contradiction between the two views. The paper uses the descriptive-analytical library research method.

Keywords: Evolution, Neo-Darwinism, transformation of species, Mullā Ṣadrā, Darwin

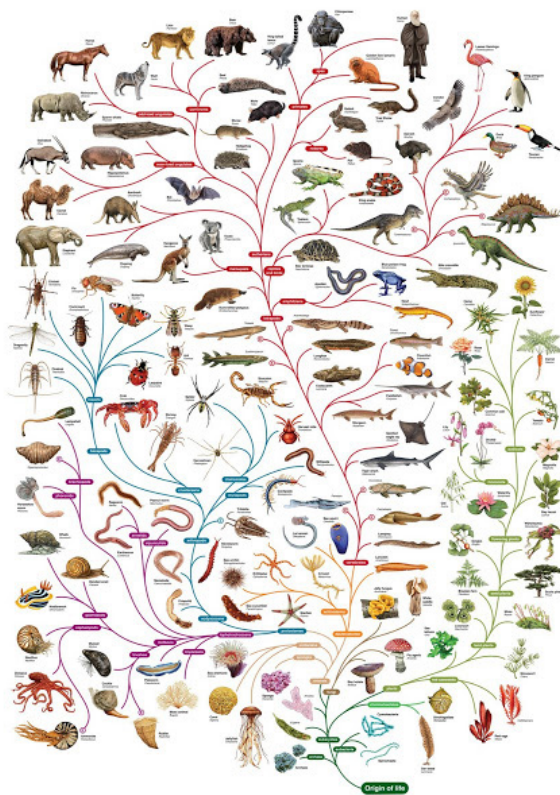
مقدمه

نظریه تکامل داروین دهه‌ها است که بررسی و نقد می‌شود و ارتباط و تطبیق آن با یافته‌های برخی شاخه‌های دیگر دانش نیز مورد توجه بوده است؛ همچنان‌که مواجهه دین با این نظریه تاکنون به بررسی‌ها و مقالات متعددی منجر شده است. برای کسانی که با حکمت صدرایی آشنایی دارند، سازگاری یا عدم سازگاری دیدگاه‌های ملاصدرا با نگاه تکاملی، می‌تواند یک مسئله مهم محسوب شود. ملاصدرا در طبیعت خود و نیز در مباحث نفس، به مسائلی مرتبط با تکوین و تکوّن انسان می‌پردازد که بررسی و مقایسه آنها با دیدگاه تکاملی داروین، موضوع این مقاله را شکل می‌دهد. در سال‌های اخیر، تکامل داروینی در سه مقاله پژوهشی با دیدگاه‌های ملاصدرا مقایسه شده است. این مقالات با عناوین «ملاصدرا و نظریه تکامل» محمد نصر اصفهانی، «نقد و بررسی انسان‌شناسی داروین بر اساس حکمت متعالیه» و «امکان تبدیل انواع داروینی از منظر فلسفه صدرایی» توسط فرانک بهمنی و همکارانش منتشر شده است. وجه نوآوری مقاله حاضر، مقابله منظر ملاصدرا با نئوداروینیسم است؛ زیرا نئوداروینیسم انتخاب جهش را شانس نمی‌داند و به نوعی نظم در تکامل (هر چند بی‌جهت) باور دارد که در مقاله درباره آن بیشتر صحبت خواهد شد. این پژوهش در صدد سنجش قابلیت حکمت ملاصدرا در مواجهه با علم جدید در موضوع پیدایش انسان است و در آن تلاش می‌شود تا دیدگاه‌های ملاصدرا با آخرین نظریه‌های طرفداران تکامل (نئوداروینیست‌ها) مقایسه شود. برای رسیدن به این هدف، از تطبیق «تکامل» زیست‌شناسی با معنای «تکوین» و «تکون» در فلسفه آغاز می‌کنیم و سپس به تطبیق «نوع» از نگاه نئوداروینیست‌ها و فیلسوفان می‌پردازیم. از این راه موارد مشابهت و مفارقت این دو مفهوم را به دست می‌آوریم. در پایان برای نمونه، به بررسی حدوث جسمانی نفس در تفکر صدرایی پرداخته می‌شود. حدوث جسمانی نفس همان تحولاتی است که در سیر از جماد به انسان وجود دارد و در فلسفه از آن بحث شده است. به علت گستره زیاد موضوعات تکامل، در این مقاله فقط مراتب پیدایش انسان در دو دیدگاه فوق بررسی می‌شود.

۱. تاریخچه فرگشت

فرگشت یا تکامل (Evolution) دیدگاهی با شواهد فراوان است؛ ولی همچنان مقاومت علیه آن زیاد است (DeSalle & Yudell, ۲۰۲۰, ۱۲۱). این نظریه بیان می‌کند که تنوع در گونه‌های جانداران امروزی، حاصل تغییرات زنجیره‌ای و جزئی یا کلی (بعد از انباشت تغییرات جزئی) در موجودات ساده اولیه است. به عبارت دیگر بعد از شکل‌گیری اولیه زمین و تثبیت نسبی شرایط آن، موجودات جاندار ساده‌ای به وجود آمدند. سپس با گذشت زمان این موجودات زنده و ساده به جانداران پیچیده‌تر و بزرگتری تبدیل شدند. این روند ادامه پیدا کرد تا به تنوع گونه‌های کنونی رسید. پس فرگشت در صدد بیان نحوه شکل‌گیری تنوع انواع کنونی از حالت اولیه کره زمین است.

مرتب کردن حیات بر حسب شباهت و خویشاوندی به کارل لینه در قرن هجدهم باز می‌گردد. لینه سوئدی بر لامارک فرانسوی تقدم زمانی داشت و شاید نزدیکی مکانی به او، بر طبقه‌بندی لامارک تاثیر گذاشته باشد. تقسیم‌بندی لینه گیاه‌شناس غیر تکاملی بود؛ ولی در آینده تکامل نقش به‌سزایی داشت. لینه آن طبقه‌بندی را «دستگاه طبیعی» نامید و در طبقه‌بندی حیات توسط لینه؛ سلسله، شاخه، رده، راسته، خانواده، جنس، و گونه دیده می‌شد. داروین با نگاهی تکاملی، گونه‌ها را به هم ربط داد. در قرن بیستم فیلوژنتیک^۱ روش‌های جدیدی را برای ساخت درخت تکامل ارائه کرد. بعد از آن زیست‌شناسان به جای ریخت‌شناسی ارگانیس‌ها، از بررسی بیوشیمی استفاده کردند و سرانجام بررسی ژنتیکی را در تعیین درخت حیات محور قرار دادند (DeSalle & Yudell, ۲۰۲۰, ۱۶۶). یک نمونه از درخت حیات را در شکل زیر می‌بینید:



شکل «۱»: نمونه‌ای از درخت حیات

۱ فیلوژنتیک یا تبارزایش به انگلیسی Phylogenetics شاخه‌ای در علم زیست‌شناسی است که به بررسی ارتباط تکاملی گروه‌های مختلف جانداران نظیر گونه‌ها یا جمعیت‌ها می‌پردازد، که از داده‌های توالی‌یابی مولکولی و ماتریس‌های داده‌های ریخت‌شناسی به‌دست می‌آید.

در قرن نوزدهم تکامل در زیست‌شناسی به وسیله لامارک شکلی تخصصی گرفت (Cartwright, ۲۰۰۰, ۳۲). قبل از لامارک باید در فلسفه و کشاورزی کهن، دنبال تاریخ تکامل بود نه در زیست‌شناسی. چنانچه دوسال و یودل نیز به این قضیه این‌گونه اشاره می‌کنند که با زایش علم ژنتیک و کشف ژن توسط گرگور مندل در اواسط قرن نوزدهم، وراثت دیگر فقط در حوزه کار کشاورزان و فیلسوفان نبود (DeSalle & Yudell, ۲۰۲۰, ۱). در بخش‌های بعدی این مسئله روشن‌تر خواهد شد.

هر چند تکامل به صورت تخصصی در زیست‌شناسی مطرح شد ولی بعدها گستره آن فراتر از زیست‌شناسی رفت. برای نمونه نقد و بررسی تکامل و تطبیق آن با کتب مقدس ادیان، از زمان چاپ اولین کتاب داروین و تطبیق آن با سفر تکوین کتاب مقدس مطرح بوده است. در علوم دیگر نیز گستره تکامل را می‌توان دید. از جمله مجموعه مقالاتی با رویکرد بررسی تاثیر نظریه تکامل زیست‌شناسی بر علوم دیگر مانند فلسفه، اخلاق و ... منتشر شده است (Brinkworth, ۲۰۱۲, ۸۵-۱۶۳).

۲. ریشه‌های تکامل در فلسفه

در تمدن‌های کهن، می‌توان رگه‌هایی از استفاده از وراثت را یافت. با توجه به اینکه وراثت بنیان تکامل زیستی است، ریشه‌های نازک تکامل را می‌توان در اندیشه «متفکران قدیمی» دوران باستان یافت. برای نمونه دوسال و یودل می‌نویسند:

در سراسر جهان، کشاورزان دوران‌های قدیم، شیوه‌های پرورش پیچیده‌ای را ابداع کرده بودند که تا حدودی بر پایه شناخت ابتدایی از وراثت بود. مثلاً می‌دانیم که آشوری‌ها و بابلی‌های عهد باستان به طور مصنوعی درختان خرما را با گرده تلقیح می‌کردند و حیوانات زیادی از جمله گوسفند، شتر و اسب در دوران باستان اهلی شدند. اهلی کردن و پرورش گیاهان و حیوانات نشانه آن است که متفکران قدیمی می‌دانستند که خصایص از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند. (DeSalle & Yudell, ۲۰۲۰, ۱۶۶).

تمدن آشوری که در متن بالا به آن اشاره شد، تقریباً ۱۳ قرن پیش از یونان باستان وجود داشته، یعنی تقریباً در ۱۸۰۰ سال قبل از میلاد (رید، ۱۳۸۶، ۱۲۹). طبق اسنادی از تمدن بابل، دو سلسله «لارسا» و «ایسین» (از بابل) تقریباً میان ۱۹۶۹ و ۱۷۳۲ قبل از میلاد می‌زیسته‌اند (گریمال، ۱۳۸۴، ۶۷). آشوری‌ها و بابلی‌ها قبل از یونان باستان بودند. پس مجموعه‌ای بردن لفظ فلسفه برای آن‌ها - که قبل از تمدن یونان بودند - از جهتی بی‌معناست. اما مفهوم فلسفه (تفکر و استدلال و...) را در «متفکران» هر تمدنی می‌توان دید. پس نظر این «متفکران قدیمی» را از جهتی نمی‌توان ذیل فلسفه مصطلح آورد؛ چون لفظ «فلسفه» از ابداعات فلاسفه یونان است، اما از جهتی هم می‌توان ذیل فلسفه آورد چراکه مرتبط با عقلانیت و تفکر و استنتاج است.

بعد از بابل و آشور، اگر بخواهیم در یونان باستان تفکری تکاملی را پیدا کنیم؛ باید عنوان «حرکت» و «کون و فساد» را پی بگیریم. چون تکامل مفهومی است تدریجی که متضمن قسمی از حرکت در نوع است. اگر فیلسوفی به هیچ قسم از حرکت در عالم باور نداشته باشد، به ناچار تکامل انواع را هم نمی پذیرد و طرفدار ثبات انواع است. از این روی باور به تکامل ریشه در پذیرش یا عدم پذیرش حرکت به طور اعم دارد. فیلسوفان یونان در این زمینه در دو دسته گنجانده می شوند:

فیلسوفانی مانند هراکلیتوس که معتقد به حرکت و کون و فساد بودند. او می گفت: «نمی توان در یک رودخانه دو بار پا گذاشت، چرا که هنگامی که برای بار دوم در آن پا می گذاری، دیگر نه آن رودخانه، رودخانه قبلی است و نه تو آن آدم قبلی هستی.

افلاطون و ارسطو هم عبارت بالا را از هراکلیتوس نقل می کنند و این عبارت را نشان دهنده هسته اعتقاد او به بی ثباتی عالم می دانند. البته این بدان معنا نیست که طبیعت را معدوم و هیچ می دانستند (Copleston, 1993, vol. 1, 39). در نظر آناکسیمندر اعداد به یکدیگر تجاوز و دست درازی می کنند و به وحدت عالم خدشه وارد می کنند. ولی از نظر هراکلیتوس، کشمکش اعداد برای وجود «واحد» و وحدت واحد، اساسی و ضروری است (Copleston, 1993, vol. 1, 39). هراکلیتوس می گوید:

«جنگ در همه چیز وجود دارد. ستیزه عدل است و تمام اشیاء به سبب ستیزه به وجود می آیند و از بین می روند» (Copleston, 1993, vol. 1, 40).

او معتقد است وقتی می گوئیم حرکت بین اعداد در جهان ثابت است، به این معنا نیست که این «شدن» دائمی در جهان به سمت بهتر شدن و کمال است (Cartwright, 2000, 33). در مقام تطبیق، این مطلب هراکلیتوس مانند ادعای داروین در نداشتن جهت و بی هدفی تکامل است. هراکلیتوس از جهتی وحدت و از جهتی دیگر کثرت عالم را ادعا می کرد (Copleston, 1993, vol. 1, 45). او نزاع دو ضد (مانند مرگ و تولد) را سبب دوام عالم می خواند. این بیان او مشابهتی با تنازع بقا در تکامل داروین دارد، همچنان که ناپایداری عالم در فلسفه اش را می توان مرتبط با حرکت که از مبانی تفکر تکاملی است دانست.

فیلسوفانی مانند پارمنیدس که معتقد به سکون و ثبات بودند. پارمنیدس تغییر و تبدیل و حرکت را غیر واقعی می دانست و معتقد به ثبات بود و عالم را بدون شروع و پایان می دانست. او می گفت که حرکت به مکان احتیاج دارد و مکان یا وجود است یا عدم. اگر وجود است پس هر حرکتی وجود در وجود است؛ یعنی سکون، و اگر عدم است که دیگر وجود ندارد تا حرکتی صورت بگیرد (Copleston, 1993, vol. 1, 48-51).

زنون نیز معتقد به سکون بود. مشهورترین احتجاجات زنون نیز در زمینه اثبات سکون و نفی وجود حرکت است. از جمله استدلال های او این بود که اگر بخواهید از نقطه الف به نقطه ب بروید، بین این دو نقطه

بی‌نهایت نقطه وجود دارد و شما باید بی‌نهایت نقطه را در زمان محدودی طی کنید. این تحدید بی‌نهایت و محال است! چیزی که بدیهی است رسیدن متحرک به نقطه ب است که نقیض نتیجه استدلال (تالی) است و اجتماع نقیضین نیز محال. او در استدلالی دیگر می‌گوید: فرض کنید تیری را پرتاب می‌کنید. این تیر طبق نظر فیثاغورثیان، مکان مشخصی را همواره اشغال می‌کند. اشغال جای مشخص در فضا همان ثابت بودن است. پس پارمندیس با برهان خلف تناقض ایجاد کرد؛ یعنی تحرک و ثبات را در موضوع واحد و در زمان واحد پدید آورد. این تناقض باعث می‌شود تا تالی باطل و مقدم هم مثل آن باطل شود (Copleston, ۱۹۹۳, vol. ۱, ۵۶-۵۷). در میان فیلسوفان مسلمان هم رگه‌هایی از اندیشه کمال‌یافتن تدریجی خلقت وجود دارد که نمونه‌ای از این اندیشه در رساله هفتم از جسمانیات دیده می‌شود:^۱

«آخر المعادن متصل بأول النبات، و آخر النبات متصل بأول الحيوان، و آخر الحيوان متصل بأول عالم الإنسان» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۳، ۱۲۹)

در منظر اخوان الصفا، خلقت و تکوین نبات بر حیوان مقدم است؛ زیرا حصول کمال به گذر زمان نیاز دارد. حیوانات آبی هم قبل از حیوانات بیابانی به وجود آمده‌اند، و پس از حیوانات تام‌الخلقه نیز انسان به وجود آمد. (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ۵۷۸) ملاصدرا در حاشیه بر حکمة الاشراف ذیل عبارت «فالطبقة العالیة نازلها یقرب من الطبقة السافلة» می‌گوید:

«طبق قاعدة امکان اشرف، خلل و فرج و عدمی بین مراتب وجود نیست و در تمام مراتب، موجودی وجود دارد» (سهروردی، ۱۳۹۲، ۱۹۴).

این نگاه هم بر عالم مادی شامل است و هم بر وراء ماده. اما تطبیق آن بر عالم ماده، شباهتی با نگاه داروینیستی به عالم ماده دارد. با اینکه ملاصدرا دو‌یست سال قبل از لامارک و داروین بوده است، ولی به نظر می‌رسد قبل از پیدایش نظریه تکامل زیست‌شناسی، گمانه‌زنی‌هایی فلسفی در این رابطه وجود داشته که ملاصدرا نیز به آن پرداخته است. این تأییدی است بر امکان تطبیق بین دیدگاه‌های طرفداران تکامل انواع و دیدگاه‌های ملاصدرا. در ادامه این مقاله، این تطبیق ارائه خواهد شد.

۳. تعریف «تکوین» و «تکوّن» فلسفی و «تکامل» زیستی

اصطلاحات فلسفی مرتبط با بحث شکل‌گیری موجودات عبارتند از «تکوین» و «تکوّن»، همچنان‌که اصطلاح «تکامل» در زیست‌شناسی به همین بحث می‌پردازد. به اختصار می‌توان گفت، «تکوّن» از منظر فلسفی به معنی «شدن» است، از لاجسم به جسم، یا از نداشتن جوهر به داشتن جوهر (جبر و دیگران، ۱۹۹۶، ۲۱۸). «تکوین» نیز به معنی توالی حدوث‌هایی است که مسبوق به ماده و استعدادند (ملاصدرا،

۱ رسائل اخوان صفا عموماً بدون نام نویسنده و در قرن چهار قمری نوشته شده‌اند.

۱۳۶۰، ۱۷۹). در حالی که «عالم تکوین» از نظر فلسفی به معنی «عالم وجود» است و به طور مطلق و گاهی «عالم جسمانی» را به طور اخص اراده می‌کنند (حسن‌زاده آملی و فارابی، ۱۳۷۵، ۳۲۷؛ اما در تعابیری تفصیلی و دقیق‌تر، «تکوین» در فلسفه را می‌توان در مقابل «ابداع» تعریف نمود. حکیمان آفرینش عالم به وسیله خداوند را «ابداع» می‌نامند و آن را در مقابل «تکوین» و «احداث» قرار می‌دهند و می‌گویند: ابداع، آفرینشی است بی‌نیاز از ماده و مدت و یا هر گونه شرطی اما «تکون» در فلسفه عبارتست از تغییر شیء از قوه به فعلیت: «التکون هو من معدوم لا من موجود» (ابن‌رشد، ۱۹۹۳، ۷۸). تکون برای امور غیر مادی معنادار است ولی در بسیاری موارد این دقت و تفکیک رعایت نشده و تکون در امور مادی به کار رفته است.^۱ پس تفاوت تکوین و تکون از نظر فلسفی این است که تکوین در عالم ماده ایجاد می‌شود و مسبوق به ماده و مدت است؛ ولی تکون در عالم فراماده ایجاد می‌شود و مسبوق ماده و مدت نیست.

۴. «نوع» فلسفی و «گونه» زیستی

تکوین یا فرگشت یا تکامل از نگاه زیست‌شناسی نظریه‌ای در زیست‌شناسی است که ادعا می‌کند انواع مختلف گیاهان، حیوانات و بقیه جانداران روی زمین، اصلشان در نوع موجود قبلی‌شان است و به خاطر تغییرات در نسل‌های متوالی متنوع شده‌اند. نظریه تکامل یکی از سنگ‌بناهای دیدگاه زیست‌شناسانه مدرن است (Ayala, n.d)، یا به بیان دیگر، تکامل عبارتست از دگرگونی در یک یا چند ویژگی ژنوتیپی موروثی که طی زمان در جمعیت‌های افراد رخ می‌دهد (Futuyma, ۲۰۰۵، ۵۴۷).

بر اساس قول مشهور در فلسفه (و به تعبیر دقیق‌تر در منطق) «نوع» عبارتست از کلی مقول بر کثیرین متفق‌الحقیقه در جواب ما هو^۲ (صلیبا، ۱۳۶۶، ۶۵)؛

نزدیک‌ترین مفهوم به «نوع» فلسفی در زیست‌شناسی، «گونه» است. «گونه» عبارتست از مجموع افرادی که اگر بین دو عضو آن لقاحی صورت گیرد، فرزند حاصل از این لقاح نیز بتواند تولید مثل کند (Cartwright, ۲۰۰۰، ۱۵۸; Charlesworth & Charlesworth, ۲۰۱۷، ۱۴; Dawkins, ۲۰۰۶، ۲۳۷)؛

یکی از وظایف نظریه تکامل، تبیین تنوع موجودات زنده در چارچوب سازمان‌بندی سلسله مراتبی شباهت‌های بین آنهاست (Charlesworth & Charlesworth, ۲۰۱۷، ۶۱). در شکل ذیل طبقه‌بندی منظم جانداران نشان داده شده است. لینه جانداران را به ۵ طبقه از نظر آرایه‌شناسی تقسیم کرد؛ ولی امروزه

۱ مثلاً عنوان فصل دوم مرآت الاکون «در بیان اسباب تکون ابر و باران» است که از کلمه تکوین در جای اشتباهی استفاده شده است و اصطلاح دقیق‌تر برای تغییر تکاملی در ابر و باران «تکوین» است نه «تکون». چون ابر و باران مادی هستند.

۲ همه چیزهایی که به وسیله «ما هو» از آن سؤال می‌شود بدین قرار است: ۱- واحد شخصی (یعنی جزئی حقیقی)، ۲- واحد کلی، ۳- کثیر عددی، ۴- کثیر ماهیتی. پاسخ سؤال اول و سوم، نوع، و پاسخ چهارم، جنس، و پاسخ سؤال دوم، حد تام (یعنی مجموع جنس و فصل) است. پس وابسته به اینکه از چه جهتی به ما هو جواب می‌دهیم ممکن است نوع یا کلی را مد نظر قرار دهیم.

به ۸ طبقه زیر تقسیم می‌کنند. هر طبقه چند(ین) زیر طبقه دارد. از دید فلسفی طبقات بالاتر برای طبقات پایین‌تر («جنس») محسوب می‌شوند.



شکل «۲»: طبقه‌بندی نظام‌مند جانداران

در طبقه‌بندی جانداران، ملاک‌های مختلفی وجود دارد. انتظار می‌رود که یک معیار طبقه‌بندی موارد زیر را رعایت کند:

یک سیستم طبقه‌بندی باید اطلاعات مفید بیشتری را به ما بدهد (فنتیسم).

ناهمسانی‌های (Disparity) موجودات زنده را نشان بدهد (طبقه‌بندی آرایه‌شناسان تکاملی).

الگوی شاخه‌ها را، آن طور که در درخت تکاملی ترسیم شده، وصف کند (کلادیسیم).

فنتیسم^۱ (الف)، کلادیسیم^۲ (ج) و طبقه‌بندی آرایه‌شناسان تکاملی^۳ (ب) سه مکتب با اهداف مجزا

۱ در زیست‌شناسی، فنتیک (Phenetics) به عنوان تاکسیمتری نیز شناخته می‌شود. فنتیک تلاشی برای طبقه‌بندی موجودات بر اساس شباهت کلی، معمولاً در مورفولوژی یا سایر صفات قابل مشاهده، صرف نظر از فیلوژنی یا رابطه تکاملی آنها است (Allaby).

۲ قبل از هر نوع نظریه پردازی درباره تکامل، دسته‌بندی جانداران بر مبنای گونه‌زایی وجود داشت. این دسته‌بندی‌های سنتی با هر کشفی تغییراتی می‌کرد. کلادیسیم از کلمه klados یونانی به معنای انشعاب گرفته شده است. کلادیسیم نوعی دسته‌بندی نسبتاً جدید است که جانداران را بر اساس انشعاب در شجره دودمانی دسته‌بندی می‌کند. به طوری که در سطح میکروسکوپی از ریخت‌شناسی و در سطح میکروسکوپی در نشانه‌هایی که در سلول دیده می‌شود، بیشتر استفاده می‌کند (Cartwright, ۱۹۵۸: ۲۰۱۲-۱۶۲).

۳ «ناهمسانی» اندازه‌ای است از دامنه یا در نظر گرفتن ریخت‌شناسی در یک نمونه معین از موجودات زنده، بر خلاف تنوع (Diversity)، که بر اساس تعداد (و گاهی رتبه‌بندی) گونه‌ها بیان می‌شود. در حال حاضر هیچ تعریف مورد توافقی در مورد «ناهمسانی» (Disparity) وجود ندارد. پس نمی‌توان انتظار داشت که

برای طبقه‌بندی جانداران هستند. اما هیچ کدامشان روش طبقه‌بندی کاملی نیستند. جایگاه جانداران در این طبقه‌بندی‌ها فرق می‌کند؛ ولی توان تولید مثل فرزند (رعایت یکسان بودن گونه) در هر گونه همچنان رعایت شده است.

در این بخش نوع فلسفی و گونه زیست‌شناسی معرفی شد. از نظر عملی (نه نظری) نوع فلسفی (در طبیعت) و گونه زیست‌شناسی تقریباً یکی هستند. نوع فلسفی بسیار گسترده‌تر از گونه زیست‌شناسی است، چون نوع فلسفی برای جمادات و فراماده هم کاربرد دارد. اما با توجه به موضوع این مقاله که طبیعت است، نوع فلسفی در مورد جانداران و گونه زیست‌شناسی تقریباً یک معنا را می‌رساند.

۵. «تکامل» زیست‌شناسی

«تکامل» در زیست‌شناسی را می‌توان به دو نحو بیان کرد. هر کدام شیوه تغییر گونه‌ها (تکامل) را به شکلی بیان می‌کنند:

به یکی از شکل‌های ممکن یک ژن مشخص که در محل معینی از کروموزوم قرار دارد، آلل (Allele) گفته می‌شود (Bruce & others, ۲۰۱۵, ۱۰) و به تغییر تکرار آلل در طول زمان، تکامل می‌گویند (Bruce & others, ۲۰۱۵, ۱۴). به بیان مسووتر، سلول‌های تمام موجودات زنده (نباتات، حیوانات و انسان‌ها) همه از الفبای ژنومیک یکسان A T C G تشکیل شده است. تمام گونه‌های کره زمین (نوع‌های ذی‌حیات در طبیعت فیلسوفان متقدم) توسط ژنومشان به همدیگر مربوط هستند و ادعای داروین را تقویت می‌کنند که تمام موجودات زنده، یک نیای مشترک قدیمی دارند. تغییر در رمز ژنتیک که در اثر جهش‌ها^۱ و بازآرایی وسیع کروموزوم‌ها و نسخه‌برداری از تمام ژنوم‌ها پیش می‌آید، بخشی از تکامل بوده و باعث پیدایش گونه‌ها هستند (DeSalle & Yudell, ۲۰۲۰, ۱۶۱). با وجود سازوکارهای غلط‌گیری که موجب اصلاح خطاهای احتمالی در پرورس رونویسی DNA در زمان تقسیم سلولی می‌شود، اشتباهاتی رخ می‌دهد که خاستگاه جهش ژنتیکی هستند (Charlesworth & Charlesworth, ۲۰۱۷, ۳۵).

با توجه به یافته‌های معاصر حداقل^۲ (Bruce & others, ۲۰۱۵, ۳) سه و نیم میلیارد سال پیش، حیات در زمین به شکل سلول آغاز شد. ژنوم این ارگانیسم، اجازه زنده ماندن و تولید مثل را به او داده بود. فهم شیوه‌های تغییر و پیدایش گونه‌ها، نوآوری اصلی تکامل داروین بود. او طی بیست سال پژوهش فهمید که گونه‌ها ثابت نمی‌مانند. سازوکار این تغییر، انتخاب طبیعی بود. هر فردی سازگاری بیشتری با محیطش داشت زنده می‌ماند (DeSalle & Yudell, ۲۰۲۰, ۱۶۴).

درباره نحوه این اندازه‌گیری توافقی وجود داشته باشد (Wills, ۲۰۱۶).

۱ جهش یعنی تغییر در ردیف DNA یک ارگانیسم که ممکن است به طور اتفاقی یا در اثر عوامل خارجی مثل رادیواکتیو و سم‌های محیطی ایجاد شود.
۲ تاریخچه هر سلولی در آن است و با ردگیری کربنی می‌توان از آن کشف رمز کرد. ولی این در حالی است که تنها روش ثبت تاریخ به همین صورت کشف شده باشد. و الا باید تاریخ دورتری را برای ایجاد حیات بر روی زمین در نظر گرفت.

۶. نئوداروینیسم

اولین استعمال لفظ نئوداروینیسم را به اسپنسر نسبت می‌دهند. آگوستا و بروکز ارتقاء اصل «انتخاب طبیعی» داروین به «انتخاب اصلح» اسپنسر را شروع نئوداروینیسم می‌دانند (Agosta & Brooks, ۲۰۲۰, vol. ۲, ۴۰). اسپنسر معتقد بود نئوداروینیسم از ترکیب داروینیسم و لامارکیسم ایجاد خواهد شد (Agosta & Brooks, ۲۰۲۰, vol. ۲, ۴۱). البته این تصور محقق نشد. لامارک و داروین اعتقاد داشتند صفات اکتسابی توسط وراثت منتقل می‌شوند (شانزو و ریکور، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸). ولی مثال‌های نقض زیادی برای این اصل موضوعه پیدا شده است. برای حل مشکلاتی این‌چنینی، نئوداروینیسم شکل گرفت که نقش ژن را در تکامل و وراثت تبیین کرد. نئوداروینیسم بعد از شناخت ژن‌ها، وراثت را این‌گونه توضیح می‌دهد که تولید مثل جنسی (در مقابل تولید مثل غیرجنسی) و جهش ژنتیکی و ترکیب مجدد ژنتیک، سبب ایجاد تفاوت‌های ژنتیک داخل گونه‌ها می‌شود. تغییرات ایجاد شده اگر در جهت سازگاری و هماهنگی بیشتر با محیط باشد، موجود زنده جهش یافته و می‌تواند بیشتر عمر کند و بیشتر تولید مثل کند، و این تجمع جهش‌ها بعد از مدتی در یک جمعیت ثابت می‌شود و یک گونه جدید می‌سازد (DeSalle & Yudell, ۲۰۲۰, ۱۶۴-۱۶۵). در واقع با کشف ژن و نحوه ارث بردن، تکامل مبنایی علمی پیدا کرده بود (Ruse, ۲۰۱۷, ۲۲۲). رویز لفظ نئوداروینیسم را بریتانیایی می‌داند و معنای آمریکایی آن را نظریه مصنوعی تکامل عنوان می‌کند (Ruse, ۲۰۱۷, ۲۲۳; Ruse, ۲۰۱۹, ۱۴۰). نباید از لفظ نئوداروینیسم این‌طور برداشت شود که تحولی در رویکرد و نتیجه‌گیری‌های داروینیسم ایجاد شده است. بلکه فقط فهم چگونگی این تغییرات در گونه‌ها علمی‌تر و راحت‌تر شده است (Jackson, ۲۰۲۰, ۲۱۳).

تفاوت عملی داروینیسم و نئوداروینیسم را اندیشمندان معاصر داوکنیز بیان می‌کند. او بر این باور است که در نئوداروینیسم، انتخاب‌های طبیعی تک‌مرحله‌ای و کاملاً شانسی نیست، بلکه عنصر اصلی، انتخاب انباشتی‌ای است که در ذات خود غیرتصادفی است (Dawkins, ۲۰۰۶, ۴۹). انتخاب انباشتی یعنی اگر برای تغییری بیست تغییر کوچک لازم است، چنان‌چه در نسل اول فقط سه تغییر کوچک درست انجام شود و بقیه تغییرات کوچک اشتباه باشند، آن سه تغییر کوچک در نسل بعدی می‌ماند و تعداد تغییرات کوچکی که باید ایجاد شود هفده مورد می‌شود. اگر در نسل بعد فقط چهار تغییر کوچک درست انجام شود از بیست تغییر کوچک هفت تغییر در نسل دوم می‌ماند و سیزده تغییر کوچک دیگر باقی می‌ماند. بدین گونه بعد از چند نسل، آن تغییر بزرگ و تقریباً نامحتمل در انتخاب تک‌مرحله‌ای اتفاق می‌افتد. او به ال‌ک مثال می‌زند و می‌گوید: همانطور که به صورت تصادفی هر شیء ریزی از ال‌ک خارج نمی‌شود و باید حتماً کوچک‌تر از حفره‌های ال‌ک باشد تا عبور کند، در طبیعت هم هر جهشی قابل قبول نیست و باید شرایطی داشته باشد تا در نسل‌های بعدی باقی بماند. در واقع کل جهش‌ها تصادفی است، ولی جهش‌های انباشتی تصادفی نیستند. او

سعی می‌کند به این سؤال پاسخ دهد که چطور ممکن است بدون هدف (علت فاعلی و غایی)، جهش‌های کوچک هم‌راستا به وجود بیاید؟ که توضیحاتش مغشوش است.

۷. چگونگی آفرینش

در باره خلقت انواع، به طور کلی دو نظریه مطرح است:

کثرت انواع با تکامل ایجاد شده که معروف به Reformism یا تحول انواع است.

کثرت انواع بدون تکامل ایجاد شده که معروف به Fixism یا ثبات انواع است.

الف) تحول انواع (نظر تکاملی)

داروین به تدریج تکامل بدون جهش معتقد بود و آن را در مجادله‌ای با زمین‌شناس سر چارلز لیل بیان نمود (شانزو و ریکور، ۱۳۸۷: ۳۱۷). تا قبل از کشف ژن و اهمیت آن در وراثت، همواره این نقد به داروینیسم وارد بود که با توجه به تغییرات خیلی کوچک طی چند صد سال، برای ایجاد این همه تنوع از تک‌سلولی اولیه، زمان خیلی بیشتری به نسبت چند میلیارد سال نیاز است. به علاوه اینکه تکامل هدف و جهت ندارد (Cartwright, ۲۰۱۲, ۳۳) و اغلب جهش‌ها مخرب‌اند (Charlesworth, ۲۰۱۷: ۶۷). این تغییرات ممکن است چندان ارتباطی با مسیر طی شده کنونی نداشته باشند. اما بعد از کشف ژن و جهش در ژن‌ها در نئوداروینیسم، تکامل داروینی تکامل پیدا کرد. همان‌طور که در بالا ذکر شد، امروزه نئوداروینیست‌ها انباشت جهش‌های کوچک طی چند نسل را عامل ایجاد تغییرات بزرگ و نامحتمل می‌دانند. نئوداروینیست‌ها علت‌های مختلفی (مانند عوامل محیطی، تغذیه و...) را برای جهش‌های ژنتیکی برشمرده‌اند. با وجود سازوکارهای غلط‌گیری در زمان رونویسی از DNA هنگام تقسیم سلولی، اشتباهاتی رخ می‌دهد که منشأ جهش‌ها هستند (Charlesworth & Charlesworth, ۲۰۱۷, ۳۵).

ب) ثبات انواع

افلاطون با اعتقاد به مُثُل، انواع را ثابت می‌داند و هر رب‌النوع را متولی نوع خود می‌شمارد. هر گاه تعداد زیادی از افراد نام مشترکی داشته باشند، دارای یک مثال یا صورت مطابق هم خواهند بود. مُثُل، عینی یا کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی و جدا از اشیاء محسوس موجودند. مثلاً نفس پیش از اتحاد با بدن در قلمروی متعالی نزد مُثُل وجود داشته و هستی‌های معقول و قائم بالذات مُثُل را که تعداد کثیری از ذوات «منفصل» را تشکیل می‌دهد، مشاهده می‌کرده است. افلاطون در تیمائوس می‌گوید: مُثُل جدا از خدا وجود دارند و خدا از آن‌ها الگوبرداری می‌کند. این ذوات همیشه ثابت هستند (Copleston, ۱۹۹۳, vol. ۱, ۱۶۳-۱۷۱).

قانلان ثبات انواع از دانشمندان، عموماً در بین زمین‌شناسان هستند. برخلاف مشهور، برخی زمین‌شناسان می‌گویند که هر چه اطلاعات زمین‌شناسی بیشتر می‌شود، شواهد مؤید تکامل کمتر می‌شود. داروین ادعا

کرده بود که باید حلقه‌های واسط بین گونه‌ها بسیار زیاد باشد (Dembski & Wells, ۲۰۰۸, ۶۱). در زمان داروین قدیمی‌ترین فسیل مربوط به دوره کامبرایی^۱ بود. فسیل‌هایی که از دوره کامبرایی کشف شدند، مطابق پیش‌بینی داروین نبودند؛ یعنی به جای اینکه چند گونه ابتدایی و محدود در دوره کامبرایی وجود داشته باشد، بسیاری از گونه‌های تقریباً کامل کنونی در دوره کامبرایی وجود داشتند (Wells, ۲۰۰۲, ۳۵). از زمان داروین تاکنون فسیل‌های پیش از کامبرایی هم کشف شده؛ ولی برخلاف پیش‌بینی داروین، شکاف بین گونه‌ها را نشان می‌دهد نه پیوستگی را؛ البته به جز چند مورد معدود (Dembski & Wells, ۲۰۰۸, ۶۲). بسیاری از دیرینه‌شناسان بر این باورند که گروه‌های اصلی موجودات زنده در ابتدای دوره کامبرایی به صورت منقطع ظاهر گشته‌اند. شواهد فسیلی در این مقطع بسیار قابل توجه است. این دوره را دوره انفجار کامبرایی یا انفجار بزرگ زیست‌شناسی خوانده‌اند (Wells, ۲۰۰۲, ۳۷).

۸. تکوین و تبدل انواع در دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا هم به پیروی از افلاطون، هر «نوع» را دارای یک مثال می‌داند:

فالحق أن كل نوع حسی له جوهر مجرد نوری قائم بنفسه مدبر للنوع حافظ له معتن به و هو کلی ذلك النوع بمعنى تساوی نسبته إلى جميع أشخاص النوع فی دوام فیضه علیها و اعتنائها بها؛ فكأنه هو الحقیقة للكل والأصل و هی الفروع (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۶۹).

وی در مشهد سوم الشواهد الربوبیه می‌گوید صدور اشیاء از خدای تعالی دو نحو است:

ابداع: صدور وجود از واجب بدون اینکه جهت قابلیت در این صدور دخالت داشته باشد.

تکوین: صدوری که متوقف بر صلاحیت قابل است.

سپس اضافه می‌کند که در عنایت و حکمت الهی در صدور جهان، هر دو نحو از صدور جای دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۷۹). ابداع در عالم غیر مادی است و تکوین در عالم مادی. ملاصدرا در مشهد سوم به بسط نظر خود در مورد تکوین انسان در عالم ماده می‌پردازد که خلاصه آن در اینجا بیان می‌شود. در شاهد اول، اشراق چهارم می‌گوید: مزاج نباتات از مزاج جمادات به اعتدال نزدیک‌تر است و به همین علت خداوند صورت نوعیه نبات را به آن می‌دهد. او به تلویح می‌گوید: اعتدال نبات استحقاق گرفتن صورت نوعیه نبات را ندارد ولی خدا آن را افزوده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۸۳-۱۸۴). ملاحی سبزواری در تعلیقه این مطلب، مقایسه شبر به ذراع را مقایسه ممکن به واجب و نقص به کمال می‌داند:

«هر کس به اندازه شبر (وجوب) به خداوند نزدیک شود، خدا به اندازه ذراع به او نزدیک می‌شود»

(سبزواری، ۱۳۶۰، ۶۴۳).

۱ Cambrian نام دوره‌ای از زمین‌شناسی است. تقریباً ۵۴۲ میلیون سال پیش شروع شده تا حدود ۴۸۸ میلیون سال پیش ادامه داشته است.

بعد از اینکه صورت نوعیه نبات، به ترکیب جسمانی قابل دریافت این صورت نباتی داده شد، قوه غاذیه (تغذیه) برای آن تعبیه می‌شود که چهار خادم دارد:

قوه جاذبه برای جذب مواد.

قوه هاضمه برای تغییر در مواد و آماده‌سازی برای استفاده غاذیه.

قوه ماسکه برای نگهداری مواد؛ تا زمان مصرف آن برسد.

قوه دافعه برای دفع مواد مضر و غیر قابل استفاده.

صدرالمتالهین در اشراق پنجم (تکون حیوان) می‌گوید:

«وقتی عناصر، ترکیبی اتم از ترکیب نبات یافتند، یعنی به اعتدال نزدیک‌تر شدند، از واهب‌الصور کمالی

شریف‌تر را قبول می‌کنند که به آن نفس حیوانی می‌گویند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۸۷-۱۸۸).

اما نفس چیست؟ به علت سختی تعریف نفس که اعم از بُعد مادی و غیرمادی آن باشد، ملاصدرا فقط از جنبه ارضی نفس را این‌گونه تعریف کرده است: «النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة». نفس اولین کمالی است که جسم طبیعی آلی دارا بوده که بالقوه دارای حیات است. بعد از این تعریف ملاصدرا جنس و فصل این تعریف را مشخص می‌کند. سپس ادامه می‌دهد که در مورد نفس حیوانات زمینی، حکیمان بر این باورند که «من شأنه أن یحس و یحرک» (ادراک و حرکت از شئون نفس حیوانی است) (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۸۸). به وسیله مدرکات خیال یا وهم، شُعب «قوة باعثة» فعال می‌شوند که عبارتند از:

«قوة شهوانی» که موجب جذب مواد ضروری یا مفید برای لذت بردن است.

«قوة غضبیه» که موجب دفع و فرار از امور زیان‌رسان و خطرناک است.

بعد از تکون نبات و حیوان، در اشراق هشتم (تکون انسان و نیروهای نفس او)، ملاصدرا به بحث «حرکت از حیوان به انسان» می‌پردازد. وقتی عناصر تصفیه شوند و ترکیب آنها به نزدیک‌ترین حالتش به اعتدال برسد و در قوس صعودی راه بیشتری نسبت به نبات و حیوان به سمت کمال طی کند، از جانب واهب‌الصور به نفس نیروی ناطقه‌ای افاضه می‌شود که قوای نباتی و حیوانی را در اختیار خود می‌گیرد. وقتی ترکیب عناصر قریب به اعتدال باشد، از تأثیر الهی چیزی را قبول می‌کند که جرم سماوی و عرش رحمانی از قوه رحمانی پذیرفته است. این امر، مدرک کلیات و جزئیات و متصرف در معانی و صور است. این نفس کمال‌یافته، امور کلی را درک می‌کند و اعمال فکری را انجام می‌دهد. این نفس به اعتبار این که قابل است، از مافوق دریافت می‌کند. از نظر ملاصدرا تدریج در همه «طبیعت» وجود دارد. حتی مجموعه‌هایی که به ظاهر از هم متمایزند، حد واسطی دارند. مثلاً در عناصر، آب وقتی حرارت می‌بیند لطافتش زیاد و زیادتر می‌شود تا به اولین درجات کثافت هوا می‌رسد. صدرا ادامه می‌دهد که این واسط فقط در عناصر نیست، بلکه

در مرکبات هم هست. مثلاً مرجان بین جماد و نبات است، وقواق^۱ و نخل بین نبات و حیوان، و میمون میان حیوان و انسان قرار گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۸۷).

ملاصدرا البته قائل به این نیست که نوع عوض می‌شود. وی در المبدأ و المعاد در جواب سؤالی این مطلب را می‌گوید که برای هر نوعی از حیوان و نبات، فرشته‌ای هادی و عقلی مُلهم به خصوصیات افعال وجود دارد که همان رب النوع و مقوم ماهیت است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۳۵۲). پس نباید حرکتی را که ملاصدرا در انواع می‌داند، به سادگی تکامل انواع زیست‌شناسی دانست.

ملاصدرا در اشراق ششم از شاهد دوم، مشهد سوم می‌گوید که نفس انسان وقتی که کمال یابد و از قوه به فعلیت در بیاید، حدوث جسمانی و بقای روحانی دارد^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۲۲۱). به بیان ساده‌تر، چیزی که مدبر جسم انسان است و ایجادکننده اختلاف بین انسان زنده و مرده، از قبل وجود ندارد؛ بلکه وقتی جنین انسان به حدی از اعتدال می‌رسد، این ممیز ایجاد می‌شود و مدبر جنین (و بعدها انسان) می‌شود. این مطلب ظاهراً شبیه نظر زیست‌شناسان است که می‌گویند از ماده بی‌جان، جاندار به وجود آمده است. چون در زیست‌شناسی نیز برای جاندار اولیه تقریباً همین تبیین وجود دارد. یعنی مواد بی‌جان در اثر تغییر ترکیبات به حالتی رسیدند که جاندار شدند. نه در فلسفه و نه در زیست‌شناسی جزئیات این شرایط تبیین نشده است، بلکه به صورت کلی ایجاد جاندار از بی‌جان را ادعا کرده‌اند.

نکته قابل توجه در مسئله ثبات یا تبدل انواع از منظر ملاصدرا آن است که او تبدل نوع محصل و بالفعل به نوعی دیگر را ممکن نمی‌داند، اما تبدل نوع متوسطی را که استعداد نوعی بالاتر و کاملتر را دارد جایز می‌شمارد. از منظر ملاصدرا، سگ یا میمون که نوع بالفعل و محصل در دنیای عینی محسوب می‌شوند، به نوع انسان قابل تبدیل نیستند، چرا که سگ یا میمون استعداد انسان شدن را ندارند. حتی در حرکت جوهری که دائماً در یک نوع جاری است، سخن از تبدل نوع نیست و حرکت طولی و اشتدادی در درون همان نوع اتفاق می‌افتد.

«إن الجوهر الذی وقع فیہ الحركة الاشتدادیة نوعه باق فی وسط الاشتداد، لکن قد تغیر وجوده و تبدلت صورته الخارجیة بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشد أو أضعف، ولیس یمنع تبدل أنحاء الوجود انحفاظ الماهیة والمعنی المشترك فیہ الذاتی» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۹۸).

اما وقتی صحبت از رویش گیاهان از دل خاک است، ملاصدرا می‌پذیرد که آب و خاک به جهت استعداد خود می‌توانند این تبدل به نوع نباتی را طی کنند. به همین ترتیب، در مورد جنین انسان معتقد است که ابتدا پذیرای نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و سپس نفس انسانی است. اما تفاوت یک نبات بالفعل با جنینی که

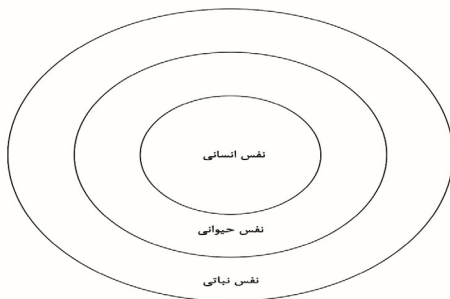
۱ نوعی درخت که یا حقیقی است یا افسانه‌ای.

۲ وی استدلال خود را هم بیان می‌کند که به علت شهرت، از بیان آن در این مقاله صرف نظر می‌شود.

در مرتبه نباتی است، آن است که نبات بالفعل، استعداد نوع بالاتر را ندارد؛ ولی جنین همچنان مستعد تکامل است و بنابراین نفس حیوانی را و سپس نفس انسانی را هم می‌پذیرد و تبدیل می‌یابد. او در جایی می‌گوید:

«جنین تا وقتی در رحم است، نبات بالفعل و حیوان بالقوه است. وقتی به دنیا آمد بالفعل حیوان است و بالقوه انسان. وقتی به بلوغ جسمی رسید، بالفعل انسان است و بالقوه ملک یا شیطان یا غیر این دو. وقتی به بلوغ عقلی رسید، نفسش قدسی می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۲۲۹).

وقتی ملاصدرا می‌گوید به نطفه نفس نباتی داده می‌شود، به نفسی نباتی و کلی معتقد است که قابل صدق بر تمام نباتات است و حاکی از یک مرتبه است، نه اینکه مثلاً نفس سرو یا نفس شمعدانی یا ... به آن نطفه داده شود. نطفه بعد از مدتی نفس حیوانی را دریافت می‌کند. نفس حیوانی نیز کلی است و حاکی از یک مرتبه که نفس حیوان مشخصی را اراده نمی‌کند. در نهایت، جنین قابل نفس انسانی می‌شود (شکل ۳).



شکل «۳»: رابطه نفوس کلی با یکدیگر

۹. غایت مراتب تکاملی

به صورت مشابهی، مراتب تکاملی فعلی را بعضاً در جنین‌شناسی ردگیری می‌کنند (Dawkins, ۲۰۰۶، ۷۹) که با نظر ملاصدرا و برخی دیگر از فیلسوفان همخوانی دارد. البته با توجه به تفاوت تعریف انسان در زیست‌شناسی و فلسفه، نهایت کمال تکاملی انسان در این دو حوزه متفاوت تعریف می‌شود. اگر انسان را فقط مادی در نظر بگیریم، انسان کامل و کمال انسان در صحت بدن و برتری در تنازع بقا خلاصه می‌شود. اما در نگاه صدرایی، توجه به هر دو بُعد مادی و غیرمادی انسان مطرح است و ملاصدرا در همین راستا کسب کمالات نفس را باعث رشد انسان می‌داند. اگر انسان از نفسانیات حیوانی اش خارج شد و مراحل تکامل روحانی را طی کرد، به مقام شامخ انسانی رسیده است. از نظر صدرالمتألهین، انسان وقتی از حد حیوانیت به مرتبه انسانیت می‌رسد که از حس و خیال و وهم فراتر رود و قوه عاقله خود را بالفعل نماید و صاحب درک عقلی شود؛ درکی که از جنس عالم دیگر است و وابستگی به جسمانیت در آن راه ندارد. البته عقل را هم دارای

مراتبی می‌داند. در عین حال، ملاصدرا اعتقاد دارد که بسیاری از صاحبان عقل از حیوانیت بالاتر نمی‌روند و به مقام انسانیت نمی‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۲۰۳). در مقابل، زیست‌شناس هر چیزی را که حاصل لقاح از یک نر و ماده هوموساپینس (انسان هوشمند) باشد، انسان می‌داند. از نظر نئوداروینیست‌ها، انسان بودن چندین مشخصه دارد که برخی از آنها عبارتند از:

حاصل لقاحش با یک هوموساپینس دیگر، هوموساپینسی شود که بتواند تولید مثل کند (Cartwright, ۲۰۰۰, ۱۵۸). البته این در صورتی است که بپذیریم هوموساپینس و نئاندرتال‌ها نمی‌توانستند با هم رابطه جنسی مولد داشته باشند (Cartwright, ۲۰۰۰, ۱۵۸).

DNA انسان کنونی نسبت به نزدیک‌ترین گونه (شامپانزه) ۱/۶ درصد تفاوت دارد و باقی آن کاملاً با شامپانزه یکی است (Cartwright, ۲۰۰۰, ۱۶۶).

مغز انسان کنونی خیلی بزرگتر از شامپانزه‌هاست (Cartwright, ۲۰۰۰, ۱۶۷; Ruse, ۲۰۱۹, p. ۱۷۸-۱۷۹).

برخلاف آدم‌نمایان، نوزاد انسان ۱۲ ماه زودتر به دنیا می‌آید. اگر شبیه نخست‌های دیگر بودیم، دوره کامل حاملگی ۲۱ ماه طول می‌کشید. این تفاوت به علت تغییر در اندازه لگن مادر است. بعد از اینکه انسان روی دو پا راه رفت، لگنش کوچکتر شد (Cartwright, ۲۰۰۰, ۱۶۹).

مشخصه‌های دیگر انسان از نظر نئوداروینیست‌ها مورد مناقشه است، مانند انتقال معنا به کمک زبان (Cartwright, ۲۰۰۰, ۲۴۸). البته تعدادی از این نشانه‌ها ریخت‌شناسانه است و معرف نحوه پیدایش نیست. از بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و نئوداروینیسم روشن می‌شود، تعریفی که ملاصدرا (با لحاظ طبیعیات و ماوراءالطبیعه انسان) از انسان بیان می‌کند، با تعریفی که نئوداروینیسم از انسان می‌دهد یکسان نیست.

۱۰. تحلیل و ارزیابی

دیدگاه‌های ملاصدرا در مورد پیدایش حیات (فارغ از بحث تکون موجودات در عوالم غیر مادی) در مواردی، مشابه دیدگاه‌های جدید زیست‌شناسان تکاملی و از جهاتی مغایر با آنهاست. ملاصدرا از طرفی می‌گوید که در ابتدا به نطفه نفس کلی نباتی داده می‌شود، سپس نفس کلی حیوانی و سپس نفس انسانی، و از طرف دیگر معتقد به ارباب انواع و استحاله خروج از نوع است. البته او نوع غیرطبیعی انسان را پذیرنده تمام انواع می‌داند که در ادامه بیشتر توضیح داده خواهد شد.

در جدول ۱-۱ نظر تکامل‌گرایان در مورد پیدایش حیات و تکامل انواع با نظر طبیعیاتی ملاصدرا آورده شده است. مراحل تغییرات عالم مادی برای رسیدن ماده بی‌جان اولیه به انسان از منظر ملاصدرا (و برخی فیلسوفان دیگر) و تکامل‌گرایان یکی است؛ هر چند که ملاصدرا بیش از ۲۰۰ سال زودتر این مباحث را

مطرح کرده است. قرار نیست از این مقدمات نتیجه گرفته شود که هر چه ملاصدرا بگوید درست است یا این تشابه بین دیدگاه‌های ملاصدرا و تکامل‌گرایان نشان می‌دهد که حکمت متعالیه و علم مدرن با هم تعارضی ندارند؛ بلکه مقاله از این مقدمات این نتیجه را می‌گیرد که پیروان نظام فکری ملاصدرا، به مانند تکامل‌گرایان قائل به مراتب تکامل مادی (ترتیب زمانی شکل‌گیری موجودات) هستند و از این جهت، این دو رویکرد با یکدیگر سازگار هستند. در زیر چند مورد تطبیق انجام می‌شود:

حیات از نظر نوداروینیسم و طبیعیات ملاصدرا مشابه است. یک نوداروینیست برخی شاخصه‌ها مانند تنفس و تغذیه و... را نشانه حیات می‌داند؛ هر چند درباره چرایی آن نظری ندارد که قابل آزمایش باشد. ملاصدرا هم این شاخصه‌ها را برای زنده بودن موجودی مادی ضروری می‌داند. او هم نظر قابل آزمایشی برای چرایی حیات ندارد و آن را با نفس توضیح می‌دهد.

پیدایش حیات اولیه روی زمین از نظر هر دو تفکر کاملاً یکسان است. نوداروینیست می‌گوید شرایطی روی زمین ایجاد شد که ترکیبی از مواد بی‌جان، جاندار شدند. ملاصدرا هم همین حرف را با ادبیات فلسفی می‌زند. او می‌گوید تعادل مزاج جمادی باعث حدوث نفس می‌شود. هر دو تفکر در نهایت ابهام، فقط می‌دانند که از ترکیبی از مواد در شرایط خاص، حیات ایجاد می‌شود.

همان‌طور که گفته شد، یکی از راه‌های اثبات تکامل جنین‌شناسی است. از این منظر چون ملاصدرا سه مرحله نبات و حیوان و انسان را برای جنین برمی‌شمارد، می‌توان این تطبیق را بین طبیعیات ملاصدرا و نوداروینیست‌ها ایجاد کرد. یعنی تکامل از نبات به حیوان و سپس به انسان.

تفاوت / تشابه	طبیعیات ملاصدرا	زیست‌شناسی تکاملی
متشابه‌اند.	حیات - نفس	حیات
متشابه‌اند.	حدوث جسمانی نفس	پیدایش حیات از مواد بی‌جان
متشابه‌اند.	جماد متعادل قابل نفس نباتی	تکامل بی‌جان به تک‌سلولی و بعد نباتات
متشابه‌اند.	نبات متعادل قابل نفس حیوانی	تکامل از نباتات به جانوران
متشابه‌اند.	حیوان متعادل قابل نفس انسانی	تکامل از جانور به انسان ^۱

جدول ۱-۱: تشابه نظر ملاصدرا در بُعد مادی با تکامل‌گرایان

۱ در زیست‌شناسی انسان هم جزو دیگر جانوران است. یعنی تفکیکی در این مرحله در زیست‌شناسی وجود ندارد. این مقاله صرفاً برای تطبیق این مرحله را در زیست‌شناسی اعتبار کرده است.

در جدول ۱-۲ تقابل بین دیدگاه‌های ماوراءالطبیعه ملاصدرا با تکامل‌گرایان آورده شده است. به علت تقلیل‌گرایی علم در عالم مدرنیته و احاطه رویکرد تقلیل‌گرایانه بر زیست‌شناسی تکاملی، این قسمت از تقابل دیدگاه‌ها، ممکن است به تضاد بین آرای دو دیدگاه تفسیر شود. این نوع تفاسیر دقیق نیست. در واقع ملاصدرا مانند اغلب فیلسوفان، از منظر ماوراءالطبیعه نظر داده است؛ ولی زیست‌شناسی تکاملی دربارهٔ ماوراءالطبیعه سکوت کرده است. به بیان دیگر سکوت زیست‌شناسی در ماوراءالطبیعه با دیدگاه‌های ملاصدرا در ماوراءالطبیعه ناسازگار نیستند و نمی‌شود تفسیر به تضاد کرد. در صورتی می‌توان تفسیر به تضاد کرد که زیست‌شناسی بتواند عدم ماوراءالطبیعه را اثبات کند. هیچ علم تجربی عدم ماوراءالطبیعه را نمی‌تواند اثبات کند. علم تجربی فقط می‌تواند اثبات علل مادی را انجام دهد و اثبات شیئی نفی فراتر از آن را نمی‌کند. از جهت دیگر متضادان باید غایت‌الخلاف داشته باشند. یعنی نظریهٔ الف با ضد الف متضاد است نه با نظریهٔ بینابین آن دو. پس چرایی حیات از نظر دو تفکر مورد بحث در این مقاله متضاد نیستند؛ هر چند یکسان هم نیستند. تفاوت‌های بین دو دیدگاه با لحاظ ماوراءالطبیعه به قرار زیر است:

حیات از منظر یک نئوداروینیست مادی حاصل اتفاقات طبیعی است. یعنی برای زنده شدن/بودن، نیازی به کمک از بیرون از ماده نیست؛ ولی از نظر ملاصدرا علت زنده شدن/بودن، حدوث نفس است. نفس بُعدی مادی و بُعدی مجرد دارد و علت حیات بُعد مجرد نفس است. چون بر طبق یک اصل فلسفی «هر مجردی عاقل و ذی‌حیات است». پس با لحاظ ماوراءالطبیعه، حیات از نگاه دو تفکر متفاوت است، اما متضاد نیست.

در نگاه ملاصدرا، از منظر ماوراءالطبیعه هر نوعی یک رب‌النوع دارد که مدبر افراد نوع خود است. در این دیدگاه امکان تحول و تغییر رب‌النوع برای فردی از آن نوع وجود ندارد؛ ولی نئوداروینیسم به این ارباب انواع باور ندارد و تحول از نوعی به نوع دیگر را ممکن و حتی ضروری می‌داند. پس با لحاظ ماوراءالطبیعه و نیز با لحاظ عالم عین طبیعی، نظر دو دیدگاه ملاصدرا و نئوداروینیسم با یکدیگر متفاوت است. در مورد اینکه آیا متضاد هم هستند یا نه، باید گفت که نظر ملاصدرا با نقطه‌باوران افراطی متضاد (غایت‌الخلاف) است ولی با غیرنقطه‌باوران افراطی متضاد (غایت‌الخلاف) نیست. در هر صورت نظر ملاصدرا با نئوداروینیست‌ها در این زمینه متفاوت است.

تفاوت / تشابه	ماوراءالطبیعه ملاصدرا	زیست‌شناسی تکاملی
متفاوت‌تند.	نفس - حیات	حیات
متفاوت‌تند.	ثبات ارباب انواع	پیدایش حیات از مواد بی‌جان
متفاوت‌تند.	ثبات ارباب انواع و عدم ارتقا در انواع	تکامل بی‌جان به تک سلولی و بعد نباتات
متفاوت‌تند.	ثبات ارباب انواع و عدم ارتقا در انواع	تکامل از نباتات به جانوران
متفاوت‌تند.	ثبات ارباب انواع و عدم ارتقا در انواع	تکامل از جانور به انسان

جدول ۱-۲: تفاوت نظر ملاصدرا در بعد ماوراءالطبیعه با تکامل‌گرایان

در جدول ۱-۳ مقایسه نظر ملاصدرا درباره تعریف انسان و ثبات نوع طبیعی انسان با زیست‌شناسان تکاملی آورده شده است. مسلماً تعریف انسان در زیست‌شناسی مدرن، با تعریف آن در منظر ملاصدرا فرق دارد. زیست‌شناسی انسان را فقط دارای بُعد مادی در نظر می‌گیرد، ولی ملاصدرا برای انسان دو بُعد مادی و فرامادی برمی‌شمارد. ملاصدرا انسان را از جهت مادی دارای نوع واحد در نظر می‌گیرد. او می‌گوید انسان طبیعی نوع واحد حقیقی است، زیرا مقوم ماهیت انسان طبیعی ناطقیت برای جنس حیوانیت است. از این جهت انسان‌ها از نظر طبیعی یا مادی فرقی با یکدیگر ندارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۹). اما از جهت فرامادی، نفس انسانی قابل انواع مختلف است. نفس انسانی می‌تواند بر اساس افعالی که انجام می‌دهد، قوه را بالفعل کند. این قوه می‌تواند شیطانی، ملکی، سبعی، بهیمی یا غیر آن باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۰). در واقع ملاصدرا فطرت اولیه انسان‌ها را یک نوع می‌داند؛ ولی فطرت ثانویه را مختلف می‌شمارد. فطرت ثانویه بر اساس اعمال و رفتار و عادات انسان شکل می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۰). برخی شارحان ملاصدرا طبق این نظر، انسان را نوع متوسط - نه نوع اخیر - می‌دانند (گرگین و ناجی اصفهانی، ۱۳۹۱). برخلاف نئوداروینیست‌ها که انسان را آخرین گونه در سیر تکاملی جانداران فعلی می‌دانند.

به هر روی در این مقاله به علت اینکه فقط بُعد مادی قابل تطبیق است از جزئیات تعریف نوع انسان در بُعد فرامادی از نظر ملاصدرا صرف نظر می‌کنیم. به علت اینکه نظر زیست‌شناسان نئوداروینیسمی درباره چپستی گونه، طیفی بین نقطه‌باوری و عدم نقطه‌باوری است، تعریف مشخصی از گونه در نئوداروینیسم وجود ندارد؛ ولی مفهوم «عدم ثبات در گونه‌ها» مورد اتفاق نظرشان است و از این جهت نظرشان با نظر ملاصدرا متفاوت است. منظور از نظر ملاصدرا، نظر وی درباره بُعد مادی انسان است.

تفاوت / تشابه	نظر نهایی ملاصدرا	زیست‌شناسی تکاملی
متفاوتند.	تعریف انسان: مدرک کلیات و قابل نفس قدسی- نوع متوسط	تعریف انسان (هموساپینس): گونه‌ای باهوش از جانوران- گونه‌ی اخیر
متفاوتند.	ثبات در نوع طبیعی انسان و عدم ثبات در نوع غیرطبیعی انسان به عللی که ذکر شد	عدم ثبات در انواع

جدول ۱-۳: تقابل تعریف انسان و ثبات انواع در دو نظرگاه مقاله

نتیجه‌گیری

در این مقاله دیدگاه‌های ملاصدرا دربارهٔ مراتب پیدایش انسان با دیدگاه‌های نئوداروینیست‌ها مقایسه شد. تکون ماوراءالطبیعه در نگاه ملاصدرا مربوط به عالم ماده نیست، چون تکون مسبوق به ماده و مدت نیست؛ بلکه تکوین مسبوق به ماده و مدت است. پس تکوین مادی هم‌اورد خوبی برای مقایسه با نظریهٔ تکامل‌گرایان است. به عبارت دیگر امکان تطبیق این دو تفکر در این بستر وجود دارد. هر چند که هم در تعریف «نئوداروینیسم» و هم در تعریف «گونه» در زیست‌شناسی، نظر زیست‌شناسان تفاوت‌های فاحشی با هم دارد، ولی در این مقاله سعی شد در تعریف نئوداروینیسم، نظر مشهور ملاک قرار بگیرد و در تعریف گونه، طیف گستردهٔ زیست‌شناسان لحاظ شود. تکوین مادی (ترتیب زمانی شکل‌گیری موجودات) در نظریهٔ ملاصدرا، مشابه نظریهٔ نئوداروینیست‌ها است؛ ولی به علت تقلیل‌گرایی زیست‌شناسی مدرن، نمی‌توان نظریهٔ ملاصدرا برای مراتب پیدایش انسان را عیناً مطابق نظریهٔ نئوداروینیست‌ها قلمداد کرد. به عبارت دیگر در صورت تقلیل جهان‌بینی ملاصدرا به طبیعیات، نظر ملاصدرا و نئوداروینیست‌ها مشابهت‌های غیرقابل اغماض دارند؛ ولی اگر تمام جهان‌بینی ملاصدرا را در نظر بگیریم، تفاوت‌ها جلوه می‌کنند. در مجموع نظر ملاصدرا و نئوداروینیست‌ها دربارهٔ پیدایش انسان در بُعد مادی سازگار است.

منابع

- ابن‌رشد، تهافت‌التهافت، تهران، دارالفکر، ۱۹۹۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تصحیح نجف‌قلی حبیبی و سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- اخوان‌الصفاء، رسائل اخوان‌الصفاء، تهران، الدارالاسلامیه، ۱۴۱۲.

جبر، فرید؛ دغیم، سمیح؛ العجم، رفیق؛ و جهامی، جبرار، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶.

حسن‌زاده آملی، حسن، نصوص الحكم بر فصوص الحكم، منسوب به فارابی، تهران، مركز نشر فرهنگي رجاء، ۱۳۷۵. رید، جولین، بین النهرین، مترجم: آذر بصیر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶.

سبزواری، ملا هادی، التعليقات على الشواهد الربوبية، تهران، المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰.

سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

_____، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

سهروردی، یحیی بن حبش، حکمة الاشراق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۲.

شانزو، ژان پیر؛ ریکور، پل، طبیعت و قاعده، مترجمان: عبدالرحمن نجل رحیم و بابک احمدی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷.

شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، لبنان، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

_____، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

_____، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تهران، المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰.

صلیبا، جمیل، فرهنگ‌نامه فلسفی، مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.

غفاری، سیدمحمد خالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.

گرگین، باقر؛ ناجی اصفهانی، حامد، «نوع متوسط بودن ماهیت انسان از منظر ملاصدرا»، جاویدان خرد، ۱۳۹۱، ش ۲۲، صص ۱۱۳-۱۳۴.

گریمال، پی‌یر. اساطیر جهان (۱)، مترجم: مانی صالحی علامه، تهران، مهاجر، ۱۳۸۴.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.

Agosta, Salvatore J.; & Brooks, Daniel R, The Major Metaphors of Evolution (Darwinism Then and Now), Switzerland, Springer, 2020.

Ayala, Francisco Jose, Evolution. In ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, Retrieved from, n.d. <https://www.britannica.com/science/evolution-scientific-theory>

Brinkworth, Martin, Evolution 2.0 (Implications of Darwinism in Philosophy and the Social and Natural Sciences), (F. Weinert, ed.). Berlin, Springer, 2012.

Bruce, Albert & others, Molecular biology of the cell, New York, Garland Spence, 2015.

Cartwright, John, Evolution and Human Behavior- Darwinian perspectives on human nature, Great Britain, Palgrave, 2000.

Charlesworth, Brian & Charlesworth, Deborah, Evolution: A very short introduction, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Copleston, Frederick, *History of Philosophy*, Doubleday, 1993.

Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, N.P., Penguin Press, 2006.

Dembski, W. A. & Wells, J, *The design Of Life*, N.P, The Foundation for Thought and Ethics, 2008.

DeSalle, Robert & Yudell, Michael, *Welcome to the genome: a user's guide to the genetic past, present, and future*, India, John Wiley & Sons, 2020.

Futuyma, D.J, *Evolution*. Oxford, Sinauer Associates, 2005.

Jackson, Roger R, "Asian Religious Responses to Darwinism". (C. M. Brown, ed.) (Vol. 33). Switzerland, Springer, 2020.

Ruse, Michael, *Darwinism as Religion: What Literature Tells Us About Evolution*.Oxford, Oxford University Press, 2017.

Ruse, Michael, *The Problem of War: Darwinism, Christianity, and their Battle to Understand Human Conflict*. Oxford, Oxford University Press, 2019.

Wells, J, *Icons of Evolution: Science or myth?*, N.P., Regnery Publishing Inc, 2002.



از سوژکتیویسم کانت تا پرسپکتیویسم نیچه

فاطمه عابدی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: abedi135@gmail.com

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در این مقاله سعی بر آن است تا ابتدا با طرح و فهم مدرنیسم و نگاه سوژکتیویسم در کانت (به عنوان نماینده مدرنیته) در بحث شناخت و سپس گذار آن به پسامدرنیسم و طرح دیدگاه منظرگرایی در نیچه (به عنوان یکی از مؤسسان پست مدرنیسم) به این نکته مهم و حائز اهمیت اشاره نماییم که هر دو دیدگاه به لحاظ استفاده از نقش فاعل شناسا در عمل شناخت و دریافت حقیقت در مسیری همسو با یکدیگر قرار دارند. هر چند عمل فاعل شناسا در ایده آلیسم عقل‌گرای کانتی (که بر مبنای یکسان‌سازی عقل نزد همه انسان‌ها استوار است و این خود ایده‌ای ارسطویی است) به نظریه شناخت مطلق؛ هم در نقد عقل نظری و هم در نقد عقل عملی منجر می‌شود، اما در نیچه، از دل همان فاعل شناسا و با نگرش منظرگرایی، به نسبت و پلورالیسم خواهیم رسید. این بدین معنا است که در فلسفه نیچه، منظر و خاستگاه اندیشه در هر سوژه، سازنده شناخت‌های متکثر این سوژه‌ها است و مهم‌ترین مصالح تشکیل‌دهنده این منظرها، اراده قدرت است که قانون طبیعی و وجودی هر موجود، از جمله فاعل شناسای انسانی است.

کلیدواژه‌ها: کانت، نیچه، سوژکتیویسم، ایده آلیسم، پلورالیسم، پرسپکتیویسم.



From Kant's Subjectivism to Nietzsche's Perspectivism

Fatemeh Abedi (Corresponding Author)

M.A. in philosophy, Ferdowsi University of Mashhad

Email: abedi135@gmail.com

Dr. Jahangir Masoodi

Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

In this paper, through discussing and understanding the modernism and subjectivism of Kant (as a representative of modernity) in epistemology and its transition to post-modernism on one hand, and the perspectivism of Nietzsche (as one of the founders of postmodernism) on the other, we try to call attention to this important point that both views are on the same path in terms of using the role of the cognitive subject in the practice of knowing and receiving the truth. Although the practice of cognitive subject in Kant's rationalist idealism (which is based on the Aristotelian view that all people can enjoy the same reason) leads to the theory of absolute cognition in both the critique of theoretical reason and the critique of practical reason, in Nietzsche, however, we arrive at relativism and pluralism. and pluralism from the heart of the same cognitive agent with a landscape perspective. It means that in Nietzsche's philosophy, the perspective and origin of thought in every subject constitutes multiple cognitions of them and the most important constituent material of these perspectives is the will to power, which is the natural and existential law of every being, including the human cognitive subject.

Keywords: Kant, Nietzsche, Subjectivism, Perspectivism

مقدمه

فلسفه کانت نقطه اوج تفکر فلسفی جدید (مدرن) است، فلسفه‌ای که پایه‌گذاران آن بیکن و دکارت بودند. مدرنیسم نقطه مقابل فلسفه سنتی است، فلسفه‌ای که در آن طی قرن‌ها مبحث وجود و شناخت احوال «وجود به ما هو موجود» عام‌ترین نوع دانش به شمار می‌رفت. بر اساس این دیدگاه سنتی، محتوای فلسفه، آگاهی و فراگیری است که قائم به رابطه میان عالم و معلوم است. انسان، عالم است و عالم وجود، معلوم و سنخیتی که ضرورتاً باید میان این دو برقرار باشد. انسان با قوه عاقله خود به شناسایی جهان می‌پردازد و لذا جهان باید واجد وجهی مجرد و حیثیتی عقلانی باشد تا بتواند متعلق شناخت آدمی واقع شود. در فرایند این شناخت حیثیت عقلانی بشر (عاقل) با حیثیت عقلانی عالم (معقول) متحد و یگانه می‌شود و بنابراین شناخت حقیقت صورت می‌گیرد.

طرح گزاره «من می‌اندیشم پس هستم» از سوی دکارت، تمایزی بود میان فلسفه قبل و بعد از وی که با حذف حیثیت عقلانی عالم و امتداد صرف خواندن جهان جسمانی، بنیان دو پایه‌ای بودن فلسفه را متزلزل کرد. بر این اساس نسبت میان انسان و جهان و دوسویه بودن شناخت تغییر کرد و همه بار و اعتبار شناخت، به سمت انسان معطوف شد و سوژه یا فاعل شناساگر بنیان نهاده شد. بر اساس این دیدگاه، شناخت نمی‌توانست از خارج از ذهن انسان حاصل شود؛ بلکه بر مبنای جوهر اندیشنده (کوگیتو) و در متن آن ایجاد می‌شود. نکته حائز اهمیت این است که در این مبنا هم، فلسفه همان علم‌الوجود بود؛ با این تفاوت که این بار شناخت و آگاهی و علم، پایگاهی در بیرون و در خود عالم نداشت بلکه از درون عالم (فاعل شناسا) می‌جوشید. تقابل این دیدگاه با تفکر فلسفی سنتی در درازمدت منجر به ایجاد دو گرایش عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی شد که خود این دو نیز در طی مسیر تحولشان باز به تقابل با یکدیگر رسیده و شکافی عمیق میانشان برقرار شد که منجر به جزمیت عقلانی لایب نیتسی و شکاکیت هیومی شد؛ و این همه آغازی بود برای ظهور فلسفه نقادی در کانت. در این میان و با آغاز دوران مدرنیته، آن وجهی که بیش از هر چیز خودنمایی می‌کند، نگاه سوپژکتیویستی در فلسفه اومانستی غرب بود.

۱. مدرنیته: اهداف و ویژگی‌ها

این که دوره تاریخی مدرنیته از کی شروع می‌شود و به کدام دوره اختصاص دارد، جای بحث و اختلاف نظر است. شاید عام‌ترین و کلی‌ترین معنای مدرنیته به فاصله میان رنسانس و انقلاب فرانسه و آغاز صنعتی شدن جوامع اروپایی و تولید سرمایه‌داری برمی‌گردد. مدرنیته را می‌توان نوآوری و یا امروزی (امروزی شدن) معنا کرد و یا می‌توان آن را رویکردی فلسفی در جهت گسست از سنت‌ها دانست (احمدی، ۱۳۹۱، ۴۳) و البته رویکردی که نقد و نقادی را در دل خود می‌پروراند. در گوهر مدرنیته، دگرگونی و از خود فراتر رفتن نهفته است و به گفته میشل فوکو کنشی انتقادی - اخلاقی در جهت دگرسان شدن و دگرگون شدن (Foucault).

۱۹۹۷، ۳۱۱). اما فارغ از اینکه این گسست از سنت‌ها، در چه حدی و با چه نسبتی و چگونه رخ می‌دهد و در پس این دگرگونی‌ها چه چیز از سنت‌ها در آنچه امروزی شدن نام گرفت باقی می‌ماند، آنچه مهم بود و هست، بیان مشترکی از ویژگی‌های دوران مدرن نزد همه مدافعان و منتقدان آن است.

مدرنیته روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی، اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی و فلسفی بود. در کنار این، مدرنیته رشد اندیشه علمی و خردباوری، همراه با نشانه‌هایی از رشد جامعه مدنی و رشد اقتصادی و البته رشد دیدگاه فلسفه نقادانه دانسته می‌شود. هر چند با گذشت زمان، مدرنیته گرایش اثباتی‌اش را از دست داد و تمایل به سوی نگاه سلبی در آن شدت گرفت؛ یعنی باور به ضرورت و کارکرد همه جانبه اندیشه انتقادی در ویران‌سازی رادیکال هر آنچه در گوهر خود به سنت‌های کهنه وابسته بود. در این دوران، هر گونه نیروی معنوی بیرون از ساحت خرد آدمی ابتدا بی‌اعتبار شد؛ سپس مورد انکار قرار گرفت. مسیر حرکت، انتقاد مداوم مدرنیته از سنت و از خودش، مدام تازه شدن و خود را نفی کردن و به قلمروهای تازه‌گی گام نهادن بود (احمدی، ۱۳۹۱، ۱۰).

مدرنیته در راستای گسست تام از باورهای فرجام‌شناسانه (باور به پایان تاریخ، جامعه آرمانی و آرمانشهر) و در پرتو حکومت خرد و ایده خردباوری به آرمان جامعه بخردانه‌ای می‌اندیشید که در آن، باور به عقل و پیشرفت عقل انسانی و تبدیل طبیعت به قوانین طبیعت، علم، تکنولوژی و آموزش، دارای اهمیت ویژه‌ای بود. اصل مدرنیته را هگل چنین توصیف می‌کند: «در تلاش برای سلطه بر طبیعت (روح عینی) خود را می‌شناسیم (خودآگاهی روح ذهنی)» (احمدی، ۱۳۹۱، ۱۱) و این به معنای اعتبار بخشی به فاعل شناسا و یکی شدن ابژه و سوژه است. به عبارتی «عقل» که برای پیشینیان، اصل پیروزمند آفرینش بود؛ در دوران مدرن و به ویژه برای کانت، فاتح قطعی تاریخ انسان محسوب می‌شد. بر مبنای همین ایده خرد بود که ایده‌های آزادی، عدالت و حقیقت شکل گرفت. هایدگر، کانت را برانگیزاننده مدرنیته فلسفی می‌داند که کوشید تا محدودیت وجود انسانی را در محدودیت امکان‌شناسایی او جست‌وجو کند (احمدی، ۱۳۹۱، ۲۰). نیچه فلسفه کانت را «علم محدودیت‌های خرد» معرفی می‌کند (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۲۷۴). کانت، خود روزگارش را عصر انتقاد می‌خواند: «دوران ما دوران واقعی سنجش (انتقاد) است که همه چیز باید تابع آن باشد» (Kant, ۱۹۳۳, AXI).

حکم اصلی کانت این است که بدون داوری دقیق نباید هیچ چیزی را پذیرفت و پیش از ارزیابی حدود شناخت، ارزشی را نمی‌توان مسلم انگاشت. همه اینها از مسیر شناختی است که توسط عقل انسان انجام می‌شود. در واقع این نگرش چیزی جز نگاه سوبژکتیو به شناخت نیست. برای کانت، نقاد داوری کردن از بیرون و توجه به متن، یا کنش یا ایده‌ای همچون ابژه نبود؛ بلکه نقادی کنشی بود از درون ذهن. «خرد» است که خود را داوری می‌کند و می‌سنجد. «خرد ناب» برای کانت هم سنجش انجام می‌دهد و هم خود

را می‌سنجد و فاعل این سنجش، خود خرد است. در واقع خردورزی نقادانه در کانت تعمقی است درباره شرایط یا امکان تحقق دانش، شناخت مرزهای دانایی و «اینکه فهم و خرد مستقل از هر گونه تجربه، چه چیزی را می‌تواند بشناسد» (Kant, ۱۹۳۳, AXVIII).

۲. سوپژکتیویسم کانتی

کانت در سنجش خرد ناب این پرسش را پی می‌گیرد که چرا ذهن ما جهان بیرون را منظم و به‌سامان درمی‌یابد؟ چرا ما همواره جهان را دنیایی متشکل از چیزهایی منظم می‌شناسیم؟ نظر کانت این بود که نیروی ادراک ما نه واقعیت (نومن)، بلکه وجه اصلی و به‌سامانی را می‌آفریند (فنومن)^۱ که آن به چشم ما می‌آید و دانسته می‌شود. همه چیز چنان شکل می‌گیرد که بتوانیم از راه دانش پیشینی و با نیروی فاهمه خود آن را بشناسیم. از آنجا که تلاش کانت در بحث شناخت این بود تا نشان دهد قلمرو تجربه، تنها عرصه شناخت معتبر و مقید به سوژه است، می‌توان چنین برداشت کرد که مهم‌ترین مسئله در فلسفه کانت بحث اعتباربخشی به ذهن یا فاعل شناسا در امر شناسایی و تعامل و تعادل میان ذهن و عین است. در واقع کانت وظیفه و جهت فلسفه خود را از وجود به طرف موجود (فاعل شناسا) برگرداند؛ هر چند اصل وجود را هم انکار نکرد. کانت این چرخش را نوعی تفاوت و تقابل در «منظر» با دوره کلاسیک دانست و آن را یک انقلاب به حساب آورد. از آنجا که پیشتر رابطه ذهن و عین (سوژه و ابژه) از طرف عین به سمت ذهن بود (بدین معنا که این ذهن شناسا بود که باید خود را بر طبق اصل انطباق با عین منطبق کند تا عمل شناسایی رخ دهد)، کانت این رابطه را با استفاده از وضع فاعل شناسا به گونه‌ای دیگر مطرح کرد (امید، ۱۳۸۸، ۸۶). در بحث تحلیل و تعیین سهم فاعل شناسا در امر شناسایی، کانت چنین می‌گوید:

«تاکنون فرض می‌شد که سراسر شناخت ما باید خود را با اشیاء و متعلقات هماهنگ سازد... اکنون باید کوشید و دید که آیا مسائل متفاوت یک بدین راه بهتر حل نمی‌شود که چنین فرض کنیم که اشیاء باید خود را با شناخت ما سازگار کنند» (Kant, ۱۹۳۳, BXVI).

کانت در این سخن در صدد محوریت دادن تام به ذهن و فاعل شناسا است. در واقع برای کانت شرط ضروری شناخت در انقلاب کپرنیکی این است که فاعل شناسا (شناسنده)، ابژه شناخت خود را به عنوان شرط ضروری شناخت ایجاد نماید، آن را بسازد و یا شکل دهد. از سویی وی در تمهیدات به این نکته اشاره دارد که: «اشیاء با فاهمه من مطابق نمی‌شوند، بلکه فاهمه من است که باید با آنها مطابق شود. بنابراین اشیاء باید پیشتر بر من عرضه گردد تا بتوانم تعینات {اشیاء} را از آنها دریافت کنم» (Kant, ۱۹۸۹, ۴۲). ظاهر این عبارت توجه به عین و متعلق شناسایی را می‌رساند؛ اما در واقع کانت قصد آن دارد در مقابل نظریه رایج

1. noumenon

2. Phenomenon

معرفت‌شناسی که تا آن زمان بر عین تأکید داشت، با طرح جایگاه ذهن و فاعل شناسا در امر شناسایی، به تعامل و برقراری رابطه‌ای دو سویه میان ذهن و عین برسد. در واقع او معتقد به «همخوانی و سازگاری میان شناخت و متعلق آن» بود. بنابراین او در انقلاب کپرنیکی خود با تأکید بر سرمایه‌ها و ظرفیت‌های ذهن و فاعل شناسا «در کنار» و «در هماهنگی» با عین، قصد پررنگ کردن نقش فاعل شناسا در معرفت را داشت؛ نه نادیده گرفتن کامل سهم عین.

بر طبق آن چه گفته شد، معرفت‌شناسی کلاسیک با قرار دادن عین و ظرفیت‌های آن به عنوان نقطه آغاز فلسفه و با استخدام مقولات متافیزیکی مانند ایده، صورت، وحدت، کثرت و ... در صدد ایجاد این هماهنگی بر اساس «اصل تطابق» بود. اما کانت در فلسفه خود، ذهن و ظرفیت‌های آن را نقطه آغاز قرار داد. مقولات متافیزیکی در معنایی جدید و در قالب فاعل شناسا مورد استفاده قرار گرفتند تا هماهنگی ذهن و عین بر اساس «اصل سازگاری» برقرار شود. یعنی این رابطه یک بار از بیرون به درون و یک بار از درون به بیرون است.

۳. پسامدرنیته و نقدهای آن به مدرنیته

با گذشت زمان، مدرنیته از درون و بیرون منتقدانی پیدا کرد. اما این نقدها در حکم دشمنی و ضدیت با تمام دستاوردهای نوی روزگار نبود. نقد به مدرنیته را به زبان مارتین هایدگر می‌توان گفت که شهامت پرسش از روزگار است (احمدی، ۱۳۹۱، ۴پ). در واقع نوعی متفاوت از خودآگاهی، از درون تفکر مدرن در برابر بحران‌های مدرنیته سر بلند کرد. تفکر پسامدرن در حقیقت نقد خردباوری مدرن و نقد خرد علمی، علم‌گرایی و خردابزاری بود؛ با در نظر گرفتن محدودیت‌های مدرنیته، کاستی‌ها، ناکامی‌های خردورزی و تکیه صرف بر خرد انسانی. ناقدان مدرنیته معتقد بودند که انسان در تلاش بیشتر برای تسلط بر طبیعت، علی‌رغم ادعاهایش در اعتباربخشی به سوژه، خود را فراموش کرد و کمتر شناخت و در نتیجه عنصر شناسنده یا سوژه مدام بی‌اعتبارتر شد. بدین لحاظ پست مدرنیسم می‌کوشد تا نگاه تازه‌ای به مدرنیته داشته باشد و در یک نگاه انتقادی به ترمیم اصول مدرنیته از قبیل اصل سوژکتیویسم و راسیونالیسم بپردازد.

به جرأت می‌توان گفت که نقادی فلسفی از مدرنیته، در سایه اندیشه انتقادی نیچه پیش رفته است. وی از جمله متفکران آغازگر دوران پست مدرنیته به شمار می‌رود. رویکرد انتقادی به مدرنیته در بحث توان و ناتوانی‌های خرد آدمی با نیچه، راه سنجش و نقادی تازه‌تری پیدا کرد. نیچه به گونه‌ای رادیکال، از بنیان خردباوری پرسید و آن را منکر شد. بدین ترتیب سخن از پایان مدرنیته و آغاز روزگار پسامدرن مطرح شد. نیچه در یادداشت‌هایی که بعدها با نام «اراده قدرت» چاپ شد، به بحران فرهنگ اروپایی و بی‌ارزش شدن ارزش‌ها و وارونگی آنها اشاره کرد و بحث پوچ‌گرایی را مطرح نمود.

در «چنین گفت زرتشت» (۱۸۸۵)، نیچه اعلام کرد که زمان آری گفتن به پایان رسیده و می‌توان «نه»

گفتن را آغاز کرد. سپس در «فراسوی نیک و بد» (۱۸۸۶) به نقادی مدرنیته از همه جنبه‌های آن پرداخت و نقد مدرنیته را در حکم نه گویی مطلق خواند. در «تبارشناسی اخلاق» (۱۸۸۷) نیز به نقد همه آنچه ارزش‌های اخلاقی دنیای مدرن و پیش از آن نامیده می‌شد پرداخت. به نظر نیچه سلطنت عقل، خود از عقلانی خواندن چیزهای نابخردانه نتیجه می‌شود و در همین حال همه آن چیزها را نیز توجیه می‌کند. این نگرش خردباور به تدریج عقلانیت را به باور به خردابزاری تقلیل داد؛ خردی که در خدمت برآوردن نیازها و خواست‌ها قرار گرفت و سرانجام به بنیان جامعه مصرفی تبدیل شد (احمدی، ۱۳۹۱، ۱۹). در «غروب بت‌ها» قطعه «چگونه جهان راستین سرانجام بدل به افسانه شد؟ سرگذشت یک اشتباه» را شرح می‌دهد: نخست افلاطون بود که جهان محسوس را از دست فرو نهاد تا دنیای ایده‌ها را بپذیرد و قلمرو فلسفه را به آسمان کشاند و این نخستین جلوه خواست حقیقت در جهان غرب بود؛ به عبارتی، خواست تأویل جهان در قالب بیان انسانی و طرح ادعای «من حقیقت هستم». در واقع انسان در جایگاهی قرار گرفت که حقیقت را خواهد یافت. سپس در جهان مسیحی «جهان ایده‌ها» به خداوند یعنی موجود درک ناشدنی مبدل شد و سرانجام کانت نشان داد که ما نمی‌توانیم جهان را چنان که هست به گونه‌ای کامل بشناسیم، بلکه خرد و دانایی انسان تنها به جهان پدیداری به دنیا، آن‌سان که با قاعده‌های خود به نظم آمده است دسترسی دارد. پس هرچه فراتر از خرد جای دارد، بدون هیچ نیازی به اثبات خردورزانه، صرفاً تقدیس می‌شود. بدین سان جهان راستین، ناشناختنی باقی ماند (نیچه، ۱۳۸۷، ۵۷-۵۲).

نیچه چنین بیان می‌کند که سرانجام، خدایی که نخست فرض شده بود، ابتدا رها شد و سپس به دست خود انسان کشته شد و سپس با کشته شدن خدا، کشته‌اش او نیز کشته شد. با کنار گذاشتن جهان راستین، دنیا آن‌سان که به چشم ما می‌آمد هم از کف رفت و جهان ارزش‌ها (مدرنیته) با ارزش‌گذاری علمی و اقتدار خرد، به قدرت مرتبط شد. این بار خواست قدرت در دنیای مدرن به شکلی پیچیده جلوه‌گر شد. البته نه به این معنای ساده که دانش قدرت می‌آورد و یا قدرت دانش را اجیر می‌کند، بلکه خواست شکل بخشیدن به چیزی: «در ما قدرتی هست به نظام بخشیدن، ساده کردن، ناراست نمایاندن، مصنوعی ساختن و تمایز نهادن» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۲۸۰).

در نتیجه «دانش (شناخت) همچون ابزاری است برای قدرت، پرواضح است که با هر افزایش قدرتی، افزایش می‌یابد» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۲۶۶-۲۶۷)؛ «به سودای انسانی کردن دنیا، یعنی تبدیل ما به ارباب جهان» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۳۲۹). او از این نوع اربابی گله‌مند است:

«شکل‌گیری ارزش‌ها و تغییرات آنها به افزایش قدرت آنانی که ارزش‌ها را مقرر می‌دارند مربوط است (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۱۴)؛ زیرا تمام هدف این است که بر مبنای معیارهای جامعه و گله، همه چیز به عنوان وسیله‌ای باشد در خدمت هدف‌های جامعه و گله» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۱۶۱)

حس تحقیر نیچه در مورد مدرنیته و ایده‌های آن در واقع بیزاری او از چیزهای متوسط است. همگانی‌ترین نشانه دوران جدید این است که انسان تا حد غیرقابل تصویری شأن خویش را در نگاه خود از دست داده است (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۱۶). در «دانش شاد» اشاره دارد به این که هر چه آگاهی انسان بیشتر شود، امکان اشتباه بیشتر است. راه بازگشت به نظر نیچه، آن چنان که در «قطعه ۱۸ زایش تراژدی» بیان می‌کند، بازگشت به زندگی است، به خواست قدرت، به قدرت اسطوره‌ای. به سخنی دیگر، رسیدن به شادی دیونیزوسی، سرمستی و رهایی از نظام قانونمند و قانون‌ساز مدرنیسم (Nietzsche, ۱۹۵۶, ۱۸).

نیچه در خواست قدرت، به آینده می‌نگرد، به ابرانسانی که در آینده جای دارد، نیروی آفریننده و کنش‌گر که امکان ظهور جدیدی خواهد یافت:

«اندیشگرانی تازه، فیلسوفان آینده، کسانی که ارزش‌های والا خواهند آفرید، ارزش‌های هنوز ناشناخته. هرچه می‌گذرد بر من بیشتر چنین می‌نماید که فیلسوف در مقام انسانی که ناگزیر از فردا و پس فرداست، خود را همواره با امروز خویش در ستیز یافته است و می‌باید بیابد. دشمن او همواره آرمان امروز بوده است» (نیچه، ۱۳۶۲، ۲۱۲).

او از «تباهی انسان» در دنیای مدرن گله‌مند است:

«امروزه، یعنی به روزگاری که در اروپا تنها حیوان گلّه‌ای را بزرگ می‌دارند و اوست که بزرگداشت‌ها را بخش می‌کند، به روزگاری که برابری حق به آسانی به برابری در ناحق بدل تواند شد- یعنی به جنگی همه‌گیر با هر آنچه نادر است و غریب و ممتاز، به جنگی با انسان والایتر، با روان والایتر، با وظیفه والایتر، با مسئولیت والایتر، با آفرینندگی قدرتمندانه و چیره‌دستانه- در چنین روزگاری والا بودن و برای خویش زیستن و توانایی جز دیگران بودن و تک ایستادن و زندگی خویش را به عهده گرفتن، بخشی از مفهوم عظمت است» (نیچه، ۱۳۶۲، ۲۱۲).

بهرتر است بگویم نیچه، مدرنیته را نه از آن روی که سالاری انسان و برتری خرد انسانی را می‌خواهد سرزنش می‌کند؛ بلکه از آن روی آن را مورد عتاب قرار می‌دهد که خرد و خودآگاهی در واقع راهی نابخردانه را طی کرده و به پوچ‌گرایی رسیده است. به خاطر ارزش قائل شدن مدرنیته برای چیزهایی که به درستی ارزش‌گذاری نشده‌اند. او به ویژه در «تبارشناسی اخلاق» نشان می‌دهد که ما عقاید، عادت‌ها، وقایع‌های عملی و اصول اخلاقی را پیش از آن که دلیل آنها را پیگیری کنیم می‌پذیریم. پس همه چیز به عادت‌های ثانویه ما تبدیل می‌شود بی‌آنکه بر ما روشن باشد. در این صورت دیگر چه جای خودآگاهی، خودشناسی و خوداندیشی که ادعاهای اصلی مدرنیته بودند؟ نیچه این ادعای مدرنیته را نمی‌پذیرد و در «تبارشناسی اخلاق» نشان می‌دهد که ارزش‌های اخلاقی با «پندار هویت سوژه» یکی شده است:

«ما خود برای خود ناشناخته‌ایم، ما اهل شناخت- و به دلایلی درست، ما هرگز پی خود نگشته ایم- پس

چگونه تواند بود که روزی خود را بیایم؟» (نیچه، ۱۳۹۰، ۱۳)

نیچه علت این سردرگمی را در این می‌داند که تلاش ما برای شناخت خود و جهان بر اساس ارزش‌هایی است که نسبتی با ما و جهان ندارد:

«ناگزیر ما با خود غریبه‌ایم خودمان را درک نمی‌کنیم، ناچاریم درباره خودمان اشتباه کنیم» (نیچه، ۱۳۶۲، ۱۱۵).

به نظر او تلاش برای کشف آگاهی از خود (و نفس) ناگزیر خودی درونی می‌آفریند به نام سوژه دنیای مدرن. از این روی است که فلسفه برای نیچه (برخلاف کانت) قلمرو تعین علمی نیست؛ گستره‌ای که در آن سلسله‌ای از حقایق علمی با مجموعه‌ای از ارزش‌ها همراه شوند. او نمی‌پذیرد که دانسته‌های فلسفی را بتوان «بنیان قطعی و درست چیزی» خواند. این گونه است که در نظر نیچه این انکار «خوداندیشی فلسفه» و تأکید بر ضرورت «فلسفه فردا»؛ در واقع نقد آراء فلسفی پیشینیان نبود، بلکه نقد خرد فلسفی بود، نقد به ادعاهای فلسفه. نیچه معتقد به راهی که فرهنگ اروپایی طی می‌کرد نبود. او بحران اروپا را می‌دید و مسیر آن را منتهی به پوچی می‌دانست:

«همه ارزش‌هایی که از رهگذر آن تاکنون کوشیده‌ایم دنیا را برای خود معتبر سازیم، ناکارایی خود را به اثبات رساندند و بنابراین دنیا را از ارزش انداختند. همگی از جنبه روان‌شناختی، نتیجه منظرهای معینی از سودمندی هستند که هدف آنها حفظ و تقویت صورت‌های انسانی سلطه می‌باشد... آنچه در این جا می‌یابیم، همچنان ساده‌دلی اغراق‌آمیز بشر است، که خود را معنا و معیار ارزش اشیاء تلقی می‌کند» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۱۴).

تصوری که نیچه از هدفی نهایی در سر داشت؛ هدفی که فلسفه را یک‌سره پشت سر می‌نهد و خواست قدرت بیان آن بود، ابرانسان یا انسان والا بود، انسانی که به تعبیر هایدگر از پل زمان می‌گذرد و به آن سو می‌رود. نگارنده معتقد است که نیچه از این که می‌دید علی‌رغم تمام تلاش‌های انجام گرفته در دوران مدرن برای بالا بردن ارج و مقام انسان، جایگاه انسان در مقام نیرویی آفریننده و ارزش‌گذار پایین آمده، رنج می‌برد و این در واقع همان نگاه سوژکتیویستی به انسان است که به نظر او دچار تزلزل شده بود و ره به سوی پوچ‌گرایی می‌پیمو:

«تلاش‌هایی که برای گذر از پوچی صورت می‌دهیم بی‌آنکه ارزش‌های قدیمی خویش را دوباره ارزش‌گذاری کنیم، نقیض خود را به بار می‌آورد و مسئله را حادتر می‌کند» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۱۹).

نگرانی نیچه را می‌شود از تعریفی که به کرات از انسان می‌کند دریافت: «انسان مدرن یعنی حیوان بیمار»، حیوانی که سلامت را در کمال ایده‌ها می‌جست و با اعلام «مرگ خدا»، قلمرو ایده‌های افلاطونی، یعنی گستره سازنده فرجام‌ها و نیکی‌ها را نیز از میان رفته دید. نیچه نگران انسانی است که باید در مرکز ثقل

قرار می‌گرفت و آفریننده و ارزش‌گذار می‌بود؛ اما اکنون این‌گونه نبود. به تعبیری می‌توان ایده انسان والا در نیچه را رونوشتی از ایده فیلسوف_ پادشاه در افلاطون در نظر گرفت. از نظر نیچه وجود برتر، آرمانی است که تضمین‌کننده و تحکیم‌کننده معنای زندگی انسانی است. انسان اگر از خود فراتر رود (ابرانسان) و خواست خود را آن‌سان که هست بشناسد، دنیای دیگری آغاز می‌شود.

۴. منظرگرایی در نیچه

نیچه و مارکس جزو بی‌پروترین فیلسوفان منتقدی بودند که تقریباً تمام فیلسوفان پیش از خود را در معرض انتقاد قرار دادند. مارکس در بند یازدهم از مجموعه یازده‌گانه خود بر این باور است که فلاسفه تاکنون به صور گوناگون به «تفسیر عالم» پرداختند اما از این پس باید به «تغییر عالم» پرداخت (Marx, ۱۹۶۹, ۱۵). نیچه همین وجه را به تمام تاریخ، متافیزیک، و اخلاق و دین وارد کرد. البته نقد نیچه به تفسیر عالم معنایی متفاوت داشت. نزد نیچه تفسیر یعنی توهم؛ تفسیر، تفسیر است نه حقیقت، زیرا ما در بند پرسپکتیو هستیم. نیچه مدعی است که:

«تا آنجا که واژه «شناخت» معنایی دارد، جهان شناخت‌پذیر است. اما از سوی دیگر تفسیر‌پذیر است. در پشت آن نه یک معنا، که معنای بی‌شماری دارد؛ «منظرگرایی». این نیازهای ماست که جهان را تفسیر می‌کند، کشش‌های ما و «له» و «علیه»‌های آنها... هر کششی چشم‌انداز خویش را دارد که در طلب آن است که کشش‌های دیگر را وادار کند که آن را همچون هنجار بپذیرند» (Nietzsche, ۱۹۶۸, ۲۶۷).

به نظر نیچه فلسفه تاکنون محصور در «نظر» بوده و اساساً چیزی به نام «شناخت و معرفت محض» از بدو امر تا انتها به یک دروغ، یک حقه، صورتک یا نقاب ختم می‌شود. نتیجه این ادعاها، دروغی بوده است که باعث شده وجودی حقیقی، مطلق و ازلی، سوی پرسپکتیو محدود ما طراحی شود. پروژه‌ای افلاطونی که در سراسر تاریخ متافیزیک غرب آنچه را که اصلاً نیست (حقیقت مطلق)، به جای آنچه هست قرار داده و این همان نیست‌انگاری است. این حقیقت مطلق در طول تاریخ مرتباً تغییر کرده؛ گاهی به صورت خیر مطلق افلاطونی، گاه به صورت قادر متعال، گاه به شکل جوهر اسپینوزایی یا دکارتی، روح مطلق هگلی و یا نومن کانتی. نیچه همه را دروغ می‌داند، زیرا به نظر وی ما نمی‌توانیم جهان را جز از منظر و پرسپکتیو محدود خود ببینیم، نهایتاً بتوانیم جهان را از ظن خود تفسیر کنیم. نیچه کانت را به این دلیل متهم می‌کند که او سرانجام حدود و مرزهای دقیق حس و فاهمه انسانی را عاجز از شناخت ایده کلی خدا، نفس و جهان و به طور کلی نومن و شیء فی نفسه دانست. ولی باز در عقل عملی خدا را از در پشتی وارد کرد و شناخت را کنار زد تا برای ایمان جا باز کند (جمادی، ۱۳۸۳، ۱۵). علت این همه انتقاد از طرف نیچه این است که او معتقد است

علی‌رغم محدودیت نگاه انسانی که مصدر بی‌نهایت تفسیر است، چرا این فلاسفه بناهایی به نام حقیقت مطلق و نامشروط احداث می‌کنند و مدعی «نظر برای نظر» و «شناخت و معرفت محض» فارغ از انگیزه‌ها، باورها و سائقه‌ها هستند؟

نیچه به استناد پرسپکتیو، ادعای فلاسفه از افلاطون تا کانت در شناخت حقیقت مطلق، ازلی و ابدی و قائم به خویش را رد می‌کند و به دنبال انگیزه‌شناسی آنها و ردیابی غایت‌های آنان می‌گردد. به نظر او این انگیزه بیش از هر چیز پوشاندن عجز و ضعف از اراده قدرت، در وجه مثبت و آری گوی آن است. در نتیجه این فلسفه‌ها صورت قلب شده اراده قدرت (در وجه منفی) برای مسلط ساختن کهتران و ضعیفان بر مهتران و انسان‌های مستثناء بوده است. این نگاه، همان وجه «نه» گو و بت‌شکنی نیچه، در بحث اندیشه نقدانه‌اش است. وجه مثبت و «آری» گوی فلسفه وی: «اراده قدرت»، «بازگشت جاودانه همان» و «ابراسان» و «صبرورت» است.

نیچه با اعتقاد به منظرگرایی بر این عقیده است که معنای یک چیز (پدیده‌ای انسانی، زیست‌شناختی یا حتی فیزیکی) را هرگز نمی‌یابیم؛ مگر آنکه بدانیم چه نیرویی یا چه خواستی آنرا تصاحب می‌کند و از آن بهره می‌برد؛ یا آن را به تصرف و به بیان می‌آورد. یک چیز (پدیده) نه نمود است و نه حتی یک پدیدارشدگی؛ بلکه یک نشانه و علامت است که معنای آن، در خواست و نیرویی که آن را طلب می‌کند نهفته است. بدین ترتیب نیچه ثنویت متافیزیکی نمود و ذات، یا رابطه علمی علت و معلولی را با همبستگی «پدیده و معنا» جایگزین می‌کند. هر نیرویی، تصاحب‌مقداری از واقعیت، استیلا بر آن، یا بهره‌کشی از آن است. حتی ادراک هم در جنبه‌های متفاوتش بیان نیروهایی است که طبیعت را تصاحب می‌کنند. پس معنای یک پدیده و یا حتی تاریخ آن پدیده، عبارتست از توالی خواست‌هایی که آن پدیده را به تصرف درمی‌آورند و یا بر سر تصرف آن با یکدیگر می‌ستیزند. بنابراین معنای ابژه یا پدیده‌ای واحد، بسته به نیروهایی که آن را به تصاحب درمی‌آورند متفاوت و متغیر خواهد بود. پس همواره کثرتی از معناها وجود دارد، یک منظومه معنایی، هم‌تافتی از توالی‌ها و هم‌زیستی‌ها که تابع تأویل و هنر تأویل است، و هر انقیاد و استیلاء، تأویلی جدید است:

«آنچه هست و به گونه‌ای در میان آمده است، هر بار به دست قدرتی برتر، برای خواستی تازه، از آن برداشتی تازه می‌شود و از نو با آن خواسته، سازگار و برای هدف‌های تازه بازسازی و جهت‌دهی می‌شود؛ زیرا هر رویدادی در جهان ارگانیک، همانا چیره‌گشتن است و سروری یافتن؛ و هر چیره‌گشتن و سروری یافتنی، برداشتی تازه و آراستنی تازه می‌طلبد که در پرتو آن معنا و هدف تاکنونی، ناگزیر رنگ می‌بازد و یا یکسره محو باید گردد» (نیچه، ۱۳۹۰، ۹۷).

فلسفه نیچه در همین کثرت‌گرایی اساسی فهمیده می‌شود که شیوه‌ای فلسفی از اندیشیدن است. از این رو است که نیچه نه به رویدادهای بزرگ و پرهیاهو، بلکه به کثرت بی‌سروصدای معناهای هر رویداد باور

دارد. (نیچه، ۱۳۸۶، بخش دوم، رویدادهای بزرگ) از نظر او هیچ رویداد، پدیده، کلمه و نیز اندیشه‌ای نیست که معنایش متکثر نباشد. یک پدیده بر حسب نیرویی که آن را به تصرف درمی‌آورد، گاه این و گاه آن و گاه چیز پیچیده‌تری است. همین ایده کثرت‌گرا (که یک چیز معنای کثیر دارد و چیزهای کثیر وجود دارند) سبب شده تا سنجش پدیده‌ها و معناها هر یک از آنها، برآورد نیروهایی که هر لحظه جنبه‌های یک چیز و نسبت آن را با چیزهای دیگر تعریف می‌کند، به بزرگترین هنر فلسفه یعنی تأویل وابسته شود. تأویل و ارزیابی، در واقع همان سنجیدن است؛ بدین معنی که در اینجا انگاره ذات شاید ناپدید نشود، اما هر بار معنایی جدید می‌یابد. لکن همه معناها به یک اندازه ارزش ندارند بلکه به تعداد نیروهایی که می‌تواند آن پدیده را تصرف کند معنا وجود دارد. بنابراین خود پدیده، خشی نیست؛ بلکه با نیرویی که آن را بالفعل به تصرف درمی‌آورد و به آن معنا می‌بخشد، قرابتی کم و بیش دارد (دلوز، ۱۳۹۱، ۳۰). برای مثال، نیچه در «فراسو در بحث ماهیت دین» مدعی است که دین معنای واحدی ندارد، بلکه به نوبت در خدمت نیروهای متکثری درمی‌آید. نیچه می‌پرسد: چه نیرویی است که برای دین شانس «عمل کردن به گونه‌ای خودفرمان و مستقل» را فراهم می‌آورد؟ (نیچه، ۱۳۶۲، ۶۲) این که کدام نیرو با آن پدیده قرابت بیشتری دارد و کدام یک بر دیگری مستولی است و تعیین میزان استیلا، به هنر تأویل، ارزیابی و سنجیدن برمی‌گردد. هنری که استفاده از آن از ارکان مهم در نگرش «منظرگرایی» است، هنر ظریف اما دقیق فلسفه یعنی تأویل کثرت‌گرا است، و نیچه کار این تأویل را به تبارشناس می‌سپارد که هنرش ارزیابی دوپهلویی‌ها است (دلوز، ۱۳۹۱، ۱۲۵).

نتیجه‌گیری

اگر پروژه عصر روشنگری (مدرنیته) را امکان جست‌وجوی حقیقت از طریق روش فرض کنیم، پس مدرنیته به علم و انحاء معرفت، به‌سان یک روش نگاه می‌کند که هدایت این پروژه به دست فاعل شناسا یا همان سوژه است. کانت عمل سوژه (فاعل شناسا) را کامل و مطلق تلقی کرد و از آن به ایده مطلق رسید. اما از آنجا که مدرنیته ما را به نقد مداوم فرامی‌خواند، در نتیجه در بنیان خود، گرفتار تناقض است و بنابراین ما را به سوی نسبیتی دائمی هدایت می‌کند. به همین جهت نیچه میزان عمل فاعل شناسا را مطلق در نظر نمی‌گیرد و آن را تحت سلطه عناصر تأثیرگذار دیگری همچون باورها و تفسیرها می‌داند. او همه چیز را به طور مطلق و کامل به دست ساختارهای وجودی و معرفتی یکسان در فاعل شناسا نمی‌سپارد. بنابراین می‌توان گفت که هر دو فیلسوف از مجرا و شبکه مشترکی (ذهن فهم‌کننده و فاعل شناسا) برای کسب معرفت پیش می‌روند؛ اما برون‌داد حاصل از این شبکه مشترک، به دو گونه متفاوت ظاهر می‌شود: سوپرتکتیویسم کانتی و عمل مطلق ذهن از یک طرف و منظرگرایی نیچه‌ای و عمل متکثر ذهن از طرف دیگر. کانت دانش به دست آمده از این راه را قطعی و متقن تلقی کرد؛ اما در نگاه نیچه و منتقدان مدرنیته، جامعه به سوی از هم‌گسیختگی و باز شکل‌گیری مداوم، پیکار، تضاد، ابهام و دلهره پیش می‌رود. در معماری پسامدرن هیچ قاعده‌ای وجود

ندارد که عمل کردن به آن اجباری باشد. پس در همه جوانب تنوع و تکثر حاکم است.

در این ادعای پست مدرنیته، بر مبنای «منظرگرایی» برای هر پدیده، معناهای بی‌شماری می‌توان در نظر گرفت، و همواره راهی تازه به سوی معنایی تازه گشوده می‌شود. این در واقع همان ادعای ویتگنشتاین بود که معتقد بود هر متن پهنه‌بازی‌های زبانی بی‌شماری است. معنا در این بازی‌ها نقش سازنده‌ای ندارد، بلکه قاعده و نتیجه‌ی هر بازی است. یک بازی از طرف مؤلف، یکی از طرف مخاطب اول و ... پس در هیچ‌کدام از این بازی‌ها، متن به معنا نمی‌رسد، زیرا هر بازی قاعده‌ای دارد و معنایی، پس نباید آن را به راستی معنا پنداشت. آنچه ما آن را معنا می‌پنداریم، در واقع همه مفاهیمی هستند که در پیکر نشانه‌های زبان‌شناسانه بیان شده‌اند. از آنجا که مرز دنیای ما را زبان تعیین می‌کند و از طرفی ما فقط با مفاهیم و زبان بازی می‌کنیم و معناها را می‌سازیم، در نتیجه نباید آنها را جدی بگیریم و ادعای شناخت کنیم. این یکی از بحران‌های بزرگی است که دنیای پست‌مدرن و کاربرد نگرش منظرگرایی برای انسان به ارمغان آورد، یعنی بحران معنا. در اینجا نیز باز به یک تناقض آشکار می‌رسیم و آن این که این ادعا که معنایی نهایی وجود ندارد خود چه معنایی دارد؟ آیا در این حالت می‌توان به یک حکم قطعی رسید یا نه؟ زمانی بر طبق ادعای فلسفه تجربی و تحلیلی، کار فاعل شناسا آگاه شدن از ابژه (علم انسان به جهان خارج) بود. سپس بر اساس ادعای ایده‌آلیسم و خردباوری انتقادی، هدف سوژه رسیدن به خودآگاهی بود. از کانت تا فروید نیز موضوع بحث، آگاه شدن از ناآگاهی و تعیین مرزهای ناآگاهی، یعنی تعیین حد دانایی بود. اما اکنون در پست مدرن و با این ادعا، به مرحله‌ی انکار دانایی رسیده‌ایم. بی‌معنایی همه‌ی آنچه در پس سر نهاده‌ایم (نظر نیچه چنین است).

با توجه به هدف این نوشتار، روشن است که از آغاز بحران اندیشه در دکارت، یعنی آنجا که سعی شد با بیان این فکر که «می‌اندیشم پس هستم»، هستی از دانایی استخراج و استنتاج شود، تا به امروز که به بحران بی‌معنایی رسیده‌ایم، رد پای سوژه یا فاعل شناسا مشهود است؛ حال چه به صورت نشان دادن خطاهای کهن و گسست از آنها در خودآگاهی استوار بر خردباوری مدرنیسم، و چه به شکل گسست از گذشته با ابتناء بر منظرگرایی و تکثر معنا در پست مدرنیسم.

منابع

- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۱.
- امید، مسعود، «انقلاب کپرنیکی کانت»، کتاب ماه فلسفه، شماره اسفندماه، ۱۳۸۸، ص ۸۶-۹۰.
- جمادی، سیاوش، «نیچه به روایت یاسپرس»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره مردادماه، ۱۳۸۳، ص ۷-۲۷.
- دلوز، ژیل، نیچه و فلسفه، ترجمه عادل مشایخی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱.
- کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه م.ش. ادیب سلطانی، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- نیچه، فردریش، فراسوی نیک و بد، ترجمه آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۶۲.

-----، چنین گفت زرتشت، ترجمه آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۶.

-----، غروب بت‌ها، ترجمه آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۷.

-----، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۹۰.

Foucault, M, "What Is Enlightenment", in The essential works of Michel Foucault (1954-1984) Ed. RABINOW, P., & FAUBION, J. D. pp.303-320, New York, New Press, 1997.

Kant, I., Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, London: macmilian, 1993.

-----, Prolegomena, new York, 1989.

Marx k./Engels F., "Selected Works", Moscow, Volume One, p.13-15, 1969.

Nietzsche, F., The Birth of Tragedy, Trans by whiteside, s. harmondsworth: penguin book, 1956.

-----, The Will to Power, Trans. W. Kaufmann, New York, 1968.



سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۸۱ - ۱۹۶	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۵	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۲۳
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2022.67139.0

بررسی صفت عارفانه ذکر

بر پایه مراتب سه گانه سیر و سلوک (تفرقه، فنا، بقا)

مجید فرحانی زاده (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری

Email: farhanizadeh.majid@gmail.com

دکتر عباس محمدیان

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری

چکیده

این پژوهش به تحلیل صفت عارفانه ذکر در برخی از مهم ترین آثار برجسته عرفانی تا قرن هفتم هجری می پردازد. بنیان این پژوهش بر اساس تحلیل ذکر از منظر مراتب سیر و سلوک عرفانی است. این بررسی که با روشی توصیفی-تحلیلی نگارش یافته، نشان می دهد که صفت ذکر در سخن برخی از عارفان، در هر یک از مراتب سه گانه سلوک، رویکرد متفاوتی داشته و دچار تحوّل و تبدل محتوایی شده است. چنان که در مرتبه نخست سلوک که مقام فرق است، ویژگی ایجابی و کوشش مدارانه دارد. در این ساحت سالک سعی در اتّصاف به ذکر و لوازم آن دارد. در مرتبه دوم که مقام فنا است، جذبۀ الهی سالک را از وجود مجازی و همه صفاتش فانی می سازد، از این رو ذکر در عارف، خصوصیتی سلبی و تنزیهی یافته، کوشش او زایل و اتّصافش به ذکر ترک می شود. اما در مرتبه سوم یعنی مقام بقا، عارف مظهر اسما و صفات الهی می گردد، بر این اساس ذکر در عارف پس از سلب، مجدداً به شکل ایجابی، اما تحوّل یافته نمود می یابد. نتیجه این بررسی نشان می دهد که با وجود این که سخنان بیشتر عارفان از ذکر، با ویژگی های مرتبه فرق مطابقت دارد؛ اما سخنان عده ای از آنان از ذکر؛ علاوه بر مرتبه فرق، بر خصوصیات و احکام مرتبه فنا و نیز مرتبه بقا هم پوشانی دارد. کلیدواژه ها: ذکر، تحوّل و تبدل صفت، فرق، فنا، بقا.



The Analysis of the Mystical Attribute of Dhikr (Invocation) Based on the Three Levels of Spiritual Wayfaring (Severance, Annihilation, and Persistence)

Majid Farhanizadeh (Corresponding Author)

PhD of Persian Language and Literature, Hakim Sabzevari University

Email: farhanizadeh.majid@gmail.com

Dr. Abbas Mohammadian

Associate Professor, Hakim Sabzevari University

Abstract

This study analyzes the mystical attribute of invocation (dhikr) in some of the most important mystical works up to the seventh century AH. The ground of this research is based on the analysis of dhikr from the perspective of steps of mystical journey. This study, written in a descriptive-analytical way, shows that the attribute dhikr in the words of some mystics, in each of the three levels of wayfaring, has been treated with a different approach and has undergone a change in content. In the first stage of the spiritual journey, which is the status of severance, dhikr has a positive and active nature so that in this step, the wayfarer tries to be attributed to dhikr and its implications. In the second step which is the status of annihilation, however, the Divine attraction annihilates the seeker's virtual existence and all his attributes. Therefore, dhikr in the mystic finds a negative and purifying characteristic, his effort is lost and he is no more attributed to dhikr. But in the third stage, that is, the level of persistence, the mystic becomes the manifestation of the Divine names and attributes, so that dhikr again appears in the mystic in a positive but transformed state. The result of this study shows that although the statements of most mystics about dhikr are consistent with the characteristics of severance step, the words of some of them conform with the characteristics of all the three levels of severance, annihilation, and persistence

Keywords: dhikr (invocation), transformation of the characteristic, severance, annihilation, persistence

مقدمه

این پژوهش به تحلیل صفت عارفانه ذکر از منظر مراتب سیر و سلوک عرفانی در مهم‌ترین آثار منشور و منظوم عرفانی ادب فارسی تا قرن هفتم هجری می‌پردازد. با دقت در منابع معتبر صوفیه می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه شمار زیادی از عارفان به فراخور مقام و درک خود، به توصیف صفت ذکر در جهت سیر الی‌الله و نیل به قرب حق پرداخته‌اند و ویژگی‌های آن را از جنبه‌های گوناگون برشمرده‌اند؛ اما بررسی ژرف‌تر در این زمینه نشان می‌دهد که شمار معدودی از این عارفان در توصیف صفات یادشده، به لایه‌های ژرف‌تری از معانی معرفتی که گویای مراتب والای توحید است دست‌یافته‌اند که به‌طور صریح و گاه ضمنی با همهٔ ساحت‌های سیر و سلوک عارفانه در پیوند است. از این‌رو صفت ذکر در مختصات فکری این دسته از عارفان، از منظر مراتب سیر و سلوک عرفانی، قابلیت تفسیر و تحلیل می‌یابد. با این وصف، صفت ذکر از منظر برخی از عارفان، در هر یک از مراتب سه‌گانه سیر و سلوک، نمودی ویژه و احکامی متفاوت دارد. چنان‌که در ساحت نخست که از آن تعبیر به سیر الی‌الله، مقام فرق و کثرت می‌شود، ویژگی‌هایی ایجابی، کوشش‌مدارانه و رعایت‌شونده دارند. در این ساحت، کمال اّتصاف به ذکر، وابسته به کوشش و اهتمام سالک است؛ یعنی کوشش سالک صرف اّتصاف به صفت ذکر و مداومت به آن می‌گردد.

اما در ساحت دوم که از آن تعبیر به فنای فی‌الله، مقام فنای در عشق و مقام وحدت می‌شود، کشش و جذبۀ الهی، وجود سالک را فراگرفته، او را از همهٔ صفاتش فانی می‌سازد، لذا اختیار و کوشش و تدبیر سالک از او زایل می‌گردد. بنابراین در این مرتبه، صفت ذکر نیز مانند دیگر صفات، در عارف خصوصیتی سلبی و تنزیهی یافته، اّتصاف به آن از او زدوده می‌شود. همچنین در ساحت سوم که تعبیر به مرتبۀ بقای بالله می‌شود؛ صفت ذکر در عارف پس از تنزیه و سلب، مجدداً به شکل ایجابی، اما تبدیل و تحول‌یافته ظهور می‌یابد. در این مرتبه عارف مظهر تجلیات الهی و متّصف به صفات ربّانی می‌شود. بنابراین ذکر در این ساحت، صفتی الهی تلقی شده و تجلی آن در آینهٔ وجود عارف انعکاس می‌یابد.

ضرورت این گونه پژوهش‌ها از آن‌روی است که زمینه‌ساز شناخت درست‌تر از هندسهٔ فکری برخی از عارفان در باب صفات عرفانی است. اهمیت این پژوهش از آن جهت است که لایه‌های پنهان و ژرف معانی و مفاهیم انتزاعی موجود در برخی از آثار را به صورت روشن قابل تبیین می‌گرداند و دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی را که در راه شناخت صفت ذکر وجود دارد تا اندازه‌ای مرتفع می‌سازد. گفتنی است که پژوهش‌های مستقلی در مورد صفت ذکر انجام شده که مهم‌ترین آن‌ها بدین شرح است:

طاهره خوشحال دستجردی و مرضیه کاظمی (۱۳۸۹: ۱۵-۴۰) در مقاله «تحلیل جایگاه ذکر در قرآن و بازتاب آن در عرفان اسلامی» به انعکاس مفهوم قرآنی ذکر و اهمیّتش در منابع عرفانی پرداخته‌اند. خیرالله محمودی (۱۳۹۰: ۲۰۷-۲۲۹) نیز در «ذکر وجودی و ذکر شهودی»، ضمن تبیین انواع ذکر در نزد اهل‌الله،

ووجه تمایز آن‌ها را از یکدیگر مورد کنکاش قرار داده است. همچنین صوفیا زارع بازقلعه و صغری زارع (۱۳۹۵: ۶۴-۴۴) در «ذکر عرفانی در گذر زمان» سیر مفهوم‌شناسی عرفانی ذکر و ویژگی‌های آن را در طول قرون متمادی پس از اسلام مورد کاوش قرار داده‌اند. نیز احسان ریسی (۱۳۹۷: ۷۴-۹۳) در مقاله «جایگاه و نحوه تعامل فکر و ذکر در سنت اول عرفانی» به توصیف ارتباط و تعامل میان فکر و ذکر در آرای برخی عارفان و نیز تحلیل اختلاف و تشتت دیدگاه‌های آنان پرداخته‌است.

نوبودن این پژوهش از آن‌روی است که صفت ذکر را برای نخستین بار در مراتب سه‌گانه تفرقه، فنا و بقا بررسی کرده، شاخصه‌های این صفت را در هر مرتبه از مراتب سه‌گانه برمی‌شمرد. همچنین برای نخستین بار به معرفت ذکر در مرتبه بقای بالله، از منظر روزبهان بقلی، ابن عربی و مولوی پرداخته می‌شود.

۱. ریشه لغوی و اصطلاحی ذکر

ذکر در لغت به معنای «یادکردن، تذکار، گفتن، بیان‌کردن، بر زبان‌راندن، مقابل صمت» (دهخدا، ۱۱۵۰۸/۸) است و بر دو گونه است: نخست زبانی و دوم قلبی. همچنین هر یک از این یادآوری‌ها هم دو گونه است: نخست یاد و ذکری که پس از نسیان و فراموشی است؛ دوم ذکری که بعد از فراموشی نیست، بلکه برای ادامه حفظ‌کردن و به خاطر سپردن است (راغب اصفهانی، ۳۲۸). در نزد سالکان خروج از میدان غفلت و ورود به فضای مشاهده به سبب غلبه خوف یا کثرت محبت است و گفته‌اند ذکر بساط عارفان و نصاب مجبان و شراب عاشقان است (گوهرین، ۳۰۳/۵). همچنین ذکر نزد عارفان «به معنای استیلائی مذکور بر دل است و یا ذکر یعنی توجه به محبوب و غفلت از ماسوا» (سجادی، ۴۰۲).

۱.۱. ذکر در آیات

در قرآن آیات فراوانی است که تأکید بر اتصاف و مداومت بر ذکر خداوند دارد؛ از جمله آیاتی که اهل ایمان را توصیه به کثرت ذکر خداوند می‌کند، چنان‌که می‌فرماید: «ادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَ سَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ» (آل عمران: ۴۱)، پروردگارت را بسیار یاد کن، و شبان‌گاه و بامدادان [او را] تسبیح گوی، و نیز: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (احزاب: ۴۱)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را یاد کنید، یادی بسیار. برخی آیات به چگونگی حالات ذاکر اشاره دارد، مانند: «وَ ادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ» (اعراف: ۲۰۵)، و در دل خویش پروردگارت را بامدادان و شام‌گاهان با تضرع و ترس، بی‌صدای بلند، یاد کن. همچنین برخی از آیات به برکات و ثمرات ذکر حق که ذاکر را در برمی‌گیرد اشاره دارد، نظیر: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸)، همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد که یکی از برکاتی که نصیب ذاکر حق می‌شود، آرامش و طمأنینه دل است. همچنین از برکات دیگر دوام ذکر حق، نجات و رستگاری و آمرزش بنده است؛ چنان‌که آیات: «وَ ادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (انفال: ۴۵)،

خدا را بسیار یاد کنید، باشد که رستگار شوید؛ نیز: «وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (حزاب: ۳۵) و مردان و زنان پاکدامن، و مردان و زنانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند، خدا برای [همه] آنان آمرزشی و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است، به این مسئله اشاره دارد. همچنین گاه پادش خداوند بر ذاکران حق، ذکر الهی است، چنان‌که می‌فرماید: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره: ۱۵۲) پس مرا یاد کنید، [تا] شما را یاد کنم.

۲. ۱. ذکر در روایات

روایات فراوانی از پیامبر مکرم اسلام (ص) وجود دارد که اشاره به اهمیت ذکر و وجوه گوناگون آن دارد، از جمله حدیث قدسی: «أَنَا جَلِيسٌ مَنْ جَالَسَنِي، أَنَا ذَاكِرٌ مَنْ ذَكَّرَنِي» (تهرانی، ۳۵/۲)، که خداوند را همنشین ذاکر توصیف می‌کند. همچنین روایت‌های فراوانی از رسول خدا (ص) نقل شده که ایشان توصیه بر کثرت ذکر به یاران خویش داشته‌اند؛ چنان‌که می‌فرمایند: پیشی گرفتند مفردان. اصحاب گفتند: یا رسول‌الله آنان کدامند؟ فرمود: آن کسانی از مردان و زنان‌اند که خداوند را بسیار یاد می‌کنند (کلابادی، ۱۰۴). و نیز «هر که خواهد که در روضه‌های بهشت تماشا کند، ذکر حق تعالی بسیار باید که کند» (غزالی، ۲۵۶/۱). همچنین ایشان (ص) ذکر الهی را از هر عملی بالاتر و مهم‌تر می‌دانند، چنان‌که می‌فرمایند: شما را آگاه نسازم به بهترین اعمال‌تان و رفیع‌ترین آن در درجات شما، و پاک‌ترین آن نزد پروردگارتان و چیزی که شما را بهتر از انفاق سیم و زر، و نیز بهتر از رویارویی و جهاد با دشمنان باشد؟ گفتند: بله. رسول‌الله پاسخ داد: آن ذکر فراوان خداوند است (کلینی، ۴۹۹/۲). و نیز: تا هنگامی که کسی بر روی زمین باشد که بگوید: اللَّهُ اللَّهُ، قیامت برپا نمی‌شود (ابن ابی‌المحید، ۲۱۶/۱).

۲. بحث

۲. ۱. مرتبه تفرقه یا کثرت

ذکر یکی از ضروری‌ترین صفات پسندیده عرفانی است که بنده به واسطه آن، مسیر سیر و سلوک را پیموده، به عالم وحدت و وصال حق نایل می‌شود. گفتنی است که اوصاف سالک به صفت ذکر از نخستین مرتبه سیر و سلوک یعنی مرتبه تفرقه و فرق یا کثرت آغاز می‌شود. البته صفت ذکر در سالک؛ در این مرتبه که پوشش از کثرت به وحدت و از خلق به حق است، اکتسابی می‌باشد، یعنی سالک با کوشش در یادکرد و ذکر الهی، به وصف ذاکر منتسب می‌شود و با مداومت و رعایت این صفت به تعالی روحی و معنوی دست می‌یابد. آنچه از شواهد عرفانی پیداست، کیفیت صفت ذکر در مرتبه فرق، به گونه ذکر زبانی است. سپس با مداومت و مراقبه سالک در ذکر، به گونه ذکر خفی و قلبی اعتلا می‌یابد و در ادامه مراقبه سالک، این صفت در او ملکه می‌گردد.^۱

۱. بنابراین «سالک ذاکر قبل از آن‌که به مقام مشاهده برسد، باید با تداوم و مجاهده در ذکر، مراحل طی کند تا به مقام ذکر شهودی یا مشاهده برسد» (محمودی، ۲۱۴).

به‌طور کلی در آثار عرفانی مورد نظر، به وجوه گوناگونی از اهمیت ذکر الهی و لزوم ذاکرگشتن بنده اشاره دارد؛ چنان‌که ابوسلیمان دارانی می‌گوید: در بهشت صحراهاست، چون ذاکر به ذکر اشتغال یابد، فرشتگان در آن جا درخت‌ها می‌کارند، چه بسا بعضی از فرشتگان توقف می‌کنند، پس به آن‌ها گویند چرا باز ایستادید؟ آنان پاسخ می‌دهند: کسی که برای او می‌کاشتیم از ذکر باز ایستاد (قشیری، ۳۳۵).

برخی از عارفان از تجربه‌شان نسبت به لذت و انس با ذکر الهی سخن گفته‌اند و ذکر را غذای عارف توصیف کرده‌اند؛ چنان‌که ذوالنون مصری گوید: «ذکر خدای عزوجل غذای جان من است، و ثنای او شراب جان من» (عطار، ۱۹۰۵م، ۱۲۸/۱). نیز ابوسعید خراز معتقد است که گرسنگی غذای زاهدان و ذکر غذای عارفان است (سلمی، ۲۲۳). جنید بغدادی صفای دل را به فراخور خلوص ذکر و پاکی از آلودگی‌ها توصیف کرده است: «صفاء القلوب علی حسب صفاء الذکر و خلوصه من الشوائب» (مزیدی، ۲۲۶).

ابونصر سراج یادکرد حق را دو گونه می‌داند: گونه‌ای تهلیل و تسبیح و تلاوت قرآن است، گونه دیگر آگاه‌ساختن دل از شرایط ذکر بر یگانگی خداوند و اسما و صفاتش و گستردگی نیکی‌هایش و جاری‌ساختن تقدیرش بر همه مخلوقاتش (سراج، ۲۱۹). عبدالرحمان سلمی صفت ذکر را کامل‌تر از فکر می‌داند. به باور او ذکر صفت حق است؛ در حالی که فکر صفت خلق است. بنابراین، آن‌چه که حق بدان وصف شده، کامل‌تر است نسبت به آن‌چه که اختصاص به خلق دارد (قشیری، ۳۳۴؛ میبیدی، ۳۹۶/۲ و ۳۹۷). ابوسعید ابوالخیر ذکر را فراموشی هرچه غیر خداست توصیف کرده است، چنان‌که می‌گوید: «الذکر نسیان ماسواه» (منور، ۲۸۵). خواجه عبدالله انصاری ذکر را رهاشدن از غفلت و نسیان توصیف می‌کند و آن را سه درجه می‌داند که دو درجه از آن متناسب با مرتبه فرق است. درجه نخست ذکر و یاد ظاهر به زبان از ثنا و دعا بوده و درجه دوم ذکر خفی بر دل است (انصاری، ۱۳۶۲، ۵۲؛ همو، ۱۴۱۷ق، ۸۶).

غزالی ذکر را چهار درجه می‌داند که سه درجه از آن در گرو کوشش سالک و در پیوند با مقام تفرقه است: نخست آن‌که بر زبان بوده، دل از آن غافل است و اثرش ضعیف است، اما خالی از اثر نیست. دوم آن‌که در دل است، اما در دل جای‌گیر و چیره نیست و دل را به تکلف و سختی بر آن باید داشت. سوم آن است که ذکر در دل قرار گرفته و غلبه یافته است، چنان‌که به تکلف آن را به کاری دیگر باید برد (غزالی، ۲۵۴/۱). سنایی تحقق ذکر حق را در سالک ضروری می‌داند؛ چنان‌که اگر سالک در تمام امور زندگی‌اش لحظه‌ای از ذکر و یاد حق غافل شود، بر او واجب است که توبه کند:

جز یاد تو دل به هر چه بستم توبه بی‌ذکر تو هر جای نشستم توبه

(سنایی، ۱۳۸۸، ۱۱۶۸)

روزبهان بقلی ذکر را ثمره محبت دانسته، آن را به دو گونه زبانی و قلبی بخش می‌کند، چنان‌که می‌گوید ذکر زبان برای عموم مردم و ذکر دل برای خواص است و آن نخستین نتیجه از فواید و نتایج محبت است و هنگامی رخ می‌دهد که دل به رؤیت صفات حق بینا شده، سرش را به محبت برانگیزاند، و به انس آرامش یابد و از آن آرامش برای او حاصل آید (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ۱۵۰).

شهاب‌الدین سهرودی نیز در توصیف خصوصیات ذکر لا اله الا الله و لزوم مداومت آن معتقد است که این ذکر دارای خواص فراوانی در جذب جمعیت و ترک تفرقه دارد. بنابراین چون سالک مدتی بر تکرار این ذکر مداومت داشته باشد، حجاب‌ها کنار می‌رود و سلطان ذکر در حرم دل بی‌زحمت زبان می‌نشیند. به این ترتیب ذکر دل بسیار برتر از ذکر زبان است (سهرودی، ۱/۲۳۶). عطار نیشابوری بر این باور است که هر دمی که سالک غافل از ذکر و یاد حق باشد، به منزله از دست‌دادن چشم بوده، تدارک و جبران آن غیر ممکن است:

عزیزا هر دمی کز دل برآری که آن در ذکر حق حاضر نداری
چو چشمی دان که می‌دربازی آن را تدارک کی توان کرد این زیان را؟
مده از دست چیزی را که از عزّ نیاید نیز با دست تو هرگز
(عطار، ۱۳۸۸، ۲۷۴)

همچنین عطار، جهت تمکّن یافتن و جای‌گیر شدن ذکر حق بر دل، سالک را توصیه بر کوشش جهت زدودن غبار غیر بر آینه دلش، می‌نماید:

دیگر به فکر آینه دل چنان بکن کز غیر ذکر حق نشینند برو غبار
(عطار، ۱۳۸۴، ۷۸۳)

به عقیده ابن‌عربی ذکر، صفتی الهی است و در حق و در خلق به صورت نفسی (فردی) و جمعی می‌باشد، و با این‌که یک نعت و وصف الهی است، اما به‌عنوان پاداش و جزای ذکر بنده می‌باشد، چنان‌که خداوند می‌فرماید: «فَأَذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره: ۱۵۲) یعنی یادکرد خداوند، نتیجه و پاداش یادکرد بنده می‌باشد. همچنین خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید: «اگر بنده‌ام مرا در نفس خویش یاد کند، من هم او را در ضمیر خود یاد می‌کنم، و اگر مرا در جمع یاد کند، او را در جمعی که از جمع آنان بهترند یاد می‌کنم». بنابراین، نتیجه ذکر، منتج به ذکر و نتیجه حال ذکر، منتج به حال ذکر می‌گردد. اما مقصود از ذکر، صرفاً اکتفا به یادکرد اسم او نیست، بلکه مقصود از ذکر حق، به‌واسطه یادکردن اسم او، از آن جهت که مدح و ستایش مسمای آن اسم است می‌باشد. چنان‌که برخی از عارفان، ذکر لفظ «الله» و لفظ «هو» را بر سایر اذکار برتر می‌شمرند، زیرا قصدشان فقط دلالت بر عین کلمه نیست؛ بلکه دانسته‌اند مسمای به این اسم یا به این ضمیر، کسی است که دارای وجودی تام و کامل است و اکوان و موجودات او را مقید نمی‌سازند. بنابراین،

احضار این اسم، فواید و برکاتی را در نفس ذاکر به آن پدید می‌آورد، زیرا آن ذکر غیر مقید است (ابن عربی، بی تا، ۲/۲۲۸؛ همو، ۱۳۸۴، ۷/۴۳۱ و ۴۳۲).

نجم‌الدین رازی ذکر را به دو گونه تقلیدی و تحقیقی تقسیم کرده است. به عقیده او آنچه از راه دهان به گوش رسد، ذکر تقلیدی است و چندان کارگر نیست، اما ذکر تحقیقی آن است که به تصرف تلقین صاحب ولایت در زمین مستعد دل مرید افتد و ذکر که صاحب ولایت تلقین می‌کند، ثمره درخت ولایت اوست (نجم‌الدین رازی، ۲۷۵). فخرالدین عراقی نیز بر این باور است که سالک باید صحن دل را از صفات نفس پاک کرده، با ذکر و شکر الهی قصر و ایوان دل را بنا کند:

بروب از صحن میدانش صفات نفس بدفرمان برآور قصر و ایوانش به ذکر و شکر یزدانی

(عراقی، ۹۹)

همچنین او معتقد است که جاودانگی انسان در گرو یادکرد حق و نیز بی‌التفاتیت نسبت به اغیار است؛ از این رو اگر سالک در بیان ذکر الهی، غیر حق را فراموش نکند، حقیقتاً ذاکر نبوده، صفت ذکر در او تحقق نمی‌یابد. همچنین سالک هنگامی لذت ذکر دوست را درمی‌یابد که از توجه به خویش و سود و زیانش دوری گزیده، همت خویش را در هنگام ذکر در توجه به حق صرف کند.

بگذر، ای غافل، ز یاد این و آن یاد حق کن، تا بمانی جاودان
تا فراموشت نگردد غیر حق در حقیقت نیستی ذاکر، بدان
چون فراموشت شد آنچه دون اوست ذاکری، گرچه بجنابانی زبان
خود نیابی چاشنی ذکر دوست تا کنی یاد خود و سود و زیان
این چنین دولت نخواهی تو مگر برکنی دل را ز یاد این و آن

(عراقی، ۲۵۲)

مولوی دوری از حق را چون چاهی عمیق می‌داند که محب در آن قرار داشته و ذکر حق را به منزله ریسمانی تصویر کرده که محب با چنگ زدن به آن یوسف‌وار از چاه دوری و بیگانگی بیرون می‌آید:

همچو چهیست هجر او چون رسنیست ذکر او در تک چاه یوسفی دست زنان در آن رسن

(مولوی، ۱۳۸۴، ۶۹۲)

مولوی ضمن توصیف معنویت ذکر، دوام آن را برای سالک ضروری می‌داند؛ از این رو توصیه بر دوام ذکر

تهلیل در سراسر روز دارد:

از ذکر بسی نور فزاید مه را در راه حقیقت آورد گمراه را

هر صبح و نماز شام ورد خود ساز این گفتن لا اله الا الله را

(همو، ۱۳۸۴، ۱۳۱۲)

جز فکر تو در سرم همه عین خطاست جز ذکر تو بر زبان ضلالت و عبث
(همو، ۱۳۵۲)

مولوی معتقد است سالک در هنگام ذکر باید سعی در توجه به حق کند و بی‌التفات به اغیار باشد، و در این راه صبور باشد؛ تا این‌که رفته‌رفته نور ذکر در او اثر کرده، او را از وسوسه و خواطر پاک سازد. او با تشبیه معقول به محسوس ذکر به آب، و نیز یاد غیر حق به زنبور، این نکته عرفانی را به شیوه هنری به مخاطب گوشزد می‌کند.

آب ذکر حق و زنبور این زمان	هست یاد آن فلانه و آن فلان
دم بخور در آب ذکر و صبر کن	تا رهی از فکر و وسواس کهن
بعد از آن تو طبع آن آب صفا	خود بگیری جملگی سر تا به پا
آن چنانک از آب آن زنبور شر	می‌گریزد از تو هم گیرد حذر
بعد از آن خواهی تودور از آب باش	که به سرهم طبع آبی خواجه‌تاش

(همو، ۱۳۷۳، ۵۰۹)

۲.۲. مرتبه فنا فی الله، وحدت، عشق

مرتبه فنا فی الله یا ساحت وحدت و جمع، دومین مرتبه از مراتب سیر و سلوک عرفانی است. در این مرتبه سالک به مدد جذبۀ الهی از غیر حق فانی می‌گردد؛ تا جایی که حتی از وجود مجازی و اوصاف بشری خویش نیز فانی و پاک می‌شود. در واقع سالک در این ساحت از شدت التفات به حق، از غیر حق و نیز از خویش غایب شده، بی‌خویش در مشاهده حق ذوب می‌گردد؛ از این‌رو در این مرتبه همه کوشش و تدبیر سالک از او زدوده می‌شود. بنابراین صفت ذکر در این مرتبه، با ویژگی سلبی و تنزیهی در عارف نمود می‌یابد. نیز سعی و همت عارف بر توجه به ذکر و مداومت در آن، از او زایل می‌شود. با این وصف، صفت ذکر در این مرتبه به ترک ذکر در سالک تعبیر می‌شود.

با ملاحظه در آثار عرفانی می‌توان اذعان کرد که شمار زیادی از عارفان به رویکرد ترک ذکر در مرتبه فنا فی الله اشاره داشته‌اند، چنان‌که ابوالحسن نوری، ذکر در این مرتبه را فنا فی الله ذکر در مذکور توصیف کرده است (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ۱۵۰). همچنین جنید بغدادی حقیقت ذکر را فنا فی الله ذکر از ذکر به سبب مذکور می‌داند (مزیدی، ۲۲۶؛ میبیدی، ۶۸۴/۵؛ بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م، ۴۱۹/۲). شبلی صفت ذکر در این مرتبه را تعبیر به نسیان از ذکر و نسیان از غیر حق کرده است؛ چنان‌که به نظر او حقیقت ذکر: «نسیان الذکر یعنی نسیان ذکرک لله تعالی و نسیان کل شیء سوی الله عزوجل» (سراج، ۲۲۰) می‌باشد.

غزالی چیرگی مذکور (حق متعال) بر دل بنده را والاترین درجه ذکر می‌داند و آن را در گروه فنا فی سالک

از خویش و حتی از ذکر توصیف می‌کند؛ چنان‌که معتقد است چهارمین مرتبه ذکر آن است که مذکور بر دل چیره گردد، نه ذکر. این مرتبه نتیجه محبت شدید است که آن را عشق می‌نامند. از این‌رو عاشق گرم‌رو پیوسته دل در گرو معشوق دارد، تا جایی که از شدت دل‌مشغولی به معشوق، نام خویش را فراموش می‌کند. بنابراین، هنگامی که در این حال مستغرق گردد جز معشوق، خویش و هر چه هست را فراموش می‌کند و به نخستین راه تصوف می‌رسد. چنین حالی در نزد صوفیان فنا و نیستی نام دارد (غزالی، ۱/۲۵۴ و ۲۵۵).

همچنین میباید در توصیف ذکر حقیقی، حصول آن را در گرو قطع مرتبه تفرقه و ورود به ساحت جمع می‌داند. به واقع ذکر حقیقی آن است که زبان، همه دل شود و دل همه سر گردد و سر عین مشاهده شود، اصول تفرقه منقطع گردد، کمال جمعیت در عالم معیت از این مقام پدید آمد» (میلیدی، ۶۸۴/۵). به اعتقاد سنایی، هر چند ذکر و یادکرد حق، راهنما و راه‌گشای سالک در مسیر مجاهده به سوی حق است، اما در مجلس وصال و مشاهده حق راه ندارد:

ذکر در مجلس مشاهده نیست ذکر جز در ره مجاهده نیست

رسد آن‌جا که یاد باد بود رهبرت اول ار چه یاد بود

(سنایی، ۱۳۸۳، ۹۵)

به عقیده سنایی فواید ذکر به فراخور غیبت سالک از حق برایش حاصل می‌شود، نه برای کسانی که به

قرب و وحدت حق رسیدند و به مشاهده جمال و جلال الهی می‌نگرند:

فاخته غایبست گوید کو تو اگر حاضری چه گوئی هو

حاضران را ز هیبت است منال گر ترا حصه غیبت است بنال

(همو، ۱۳۸۳، ۹۶)

روزبهان بقلی نیز بر آن است که عارف با فنا در مذکور از صفت ذکر و ذاکر نیز فانی می‌گردد؛ چنان‌که به نظر او هنگامی که عارف از صفات نفس فانی شود، به آشکارگشتن نور لوایح و لوازم، اوصاف فطرت طبیعی او زایل می‌شود، سپس دلش در مذکور فانی می‌شود. همچنین وصف ذکر و ذاکر نیز از او به سبب کشف صفات مذکور فنا می‌یابند (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ۲۰۸). ابن عربی معتقد است که در نزد عارفان، ذکر همراه با مشاهده ذکر نیست، پس ناگزیر ذاکر محجوب خواهد ماند. هر چند خداوند همنشین ذاکر است، اما از آن سوی حجاب ذکر و هر چه که آن سوی حجاب است، مطلوب ذاکر می‌باشد، زیرا برای او راحتی و آرامشی نیست. بنابراین هنگامی که حجاب برداشته شود، مشاهده به وقوع می‌پیوندد و ذکر به واسطه تجلی مذکور، از بنده زایل می‌شود.^۱ (ابن عربی، بی‌تا، ۲/۲۴۵؛ همو، ۱۳۸۴، ۷/۴۹۸).

۱. هرگاه هدف مورد خواست کسی در پشت یک حجاب باشد، او نمی‌تواند آسایشی داشته باشد. هنگامی که حجاب برداشته شد، مشاهده حاصل می‌شود و ذکر در تجلی مذکور محو می‌شود» (چیتیک، ۱۲۸).

نجم‌الدین رازی در بیان رویکرد ذکر در مرتبه فنا، تعبیر اهتتار را برده است. اهتتار آن است که به غلبات ذکر، هستی ذاکر در نور ذکر مضمحل شود، و ذکر، ذاکر را مفرد گرداند، و عوایق و علایق وجود از او بردارد، و او را از دنیای جسمانیات به آخرت روحانیات سبک‌بار درآورد. چنان‌که فرمود «سیروا سَبَقَ الْمُفْرَدُونَ» (نجم‌الدین رازی، ۲۳۷ و ۲۷۴). در نگرش فخرالدین عراقی هم مشاهده مذکور در گرو فراغت سالک از خود و یاد خود است. او بر آن است که اگر جمال مذکور بر جان عاشق جلوه کند، سالک از مجاهده در ادای ذکر اسما و صفات محبوب عبور می‌کند:

چون ز خود وز یاد خود فارغ شوی شاهد مذکور گردی بی‌گمان
بگذری از ذکر اسماء و صفات چون شود مذکور، جانت را عیان
(عراقی، ۲۵۳)

آن‌چه از شواهد شعر مولوی برمی‌آید آن است که ذکر معشوق پرده و حجاب رؤیت معشوق می‌باشد. به این ترتیب عاشق در مقام وصال و مشاهده مذکور، از ذکر او رها می‌شود:

ای ذکر تو مانع تماشای تو دوست برق رخ تو نقاب سیمای تو دوست
(مولوی، ۱۳۸۴، ۱۳۲۸)
در عشق ز سه روزه و از چله گذشتیم مذکور چو پیش آمد از اذکار رهیديم
(همان، ۵۶۸)

سایه یار به که ذکر خدای این چنین گفته است صدر کبار
(همو، ۴۵۷)

بنابراین اتّصاف عاشق به ذکر و مداومت در آن در مقام تفرقه، او را به مرور به سوی عالم وحدت و وادی فنا سوق می‌دهد، اما عارف عاشق، در مقام فنای فی‌الله از خویش و همه صفاتش از جمله صفت ذکر فانی می‌گردد؛ در نتیجه پس از فنای در مذکور، بدون داعی و دعا نزد حضرت معشوق مدعو می‌گردد.

ای روح اندر جستجو سر کن قدم چون آب جو ای عقل بهر آن بقا دایم برو راه فنا
چندان بکن تو ذکر حق کز خود فراموش شود تا نزد حق مدعو شود بی‌ریب داعی و دعا
(همو، ۱۲۷۶ و ۱۲۷۷)

۳.۲. مرتبه بقای بالله

محب در مرتبه بقای بالله، متّصف به ذکر به گونه‌ای تبدل‌یافته و دیگرگون می‌شود. شایان ذکر است که محب در مرتبه تفرقه به سبب اتّصاف به ذکر، کوشش در توجّه به حق و یاد او و نیز نفی یاد اغیار دارد، در حالی که

محب در مرتبه فنا، به سبب فانی شدن در مذکور، از همه اوصافش از جمله صفت ذکر نیز فانی می‌گردد؛ لذا زبانش به سبب مشاهده حق از ذکر خاموش می‌گردد. اما محب در مرتبه بقای بالله یا فرق ثانی، همه اسما و صفات و افعال عالم را حقیقتاً وصف الهی مشاهده کرده، خویش را مظهر و آینه اسما و صفات حق می‌یابد. بنابراین او در این مرتبه، مظهر اسما و صفات الهی می‌گردد. از آنجا که یکی از صفات الهی صفت ذکر است، لذا عارف مظهر صفت ذکر الهی می‌گردد. بنابراین در این ساحت، اطلاق وصف ذاکر بر عارف مجازی و عاریتی بوده و اوصافش بر حق تعالی حقیقی است.

با توجه به آثار عرفانی مورد نظر، می‌توان دریافت که شمار معدودی از عارفان به توصیفی از صفت ذکر پرداخته‌اند که با مرتبه بقای بالله در پیوند است، چنان‌که ابوالحسن حصری در این باره می‌گوید «در میان شما کس هست که گوید: الله! الله او را از گفتن الله فنا کند، تا الله گوید الله» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۹۲). در واقع سخن حصری دلالت بر ذاکریت حق در آینه وجود عارف دارد و این معرفت پس از فانی شدن عارف در او محقق می‌شود.

خواجه عبدالله انصاری در بیان سومین و برترین درجه ذکر که از آن به ذکر حقیقی تعبیر می‌کند، آن را مشاهده ذکر حق در بنده می‌داند: «الدرجة الثالثة الذكر الحقيقي وهو شهود ذكر الحق إياك» (انصاری، ۱۴۱۷ق، ۸۶)، درجه سوم: ذکر حقیقی است و آن شهود ذکر حق است ترا» (همو، ۱۳۶۲، ۵۲). در واقع این توصیف از صفت ذکر در بنده هنگامی رخ می‌دهد که بنده از همه صفات خویش فانی گشته و مظهر اسما و صفات الهی از جمله صفت ذکر الهی شده باشد. در این صورت ذاکر حقیقی را خداوند و خویش را محل ادای ذکر الهی می‌بیند و این ویژگی در پیوند با مرتبه بقای بالله یا فرق ثانی در عارف تحقق می‌یابد. همچنین عبارت دیگری از خواجه عبدالله که به نظر می‌آید با مرتبه بقا در پیوند باشد، سخنش در تفسیر آیه «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ» (کهف: ۲۴) است. او در تفسیر آیه یادشده می‌گوید: «نسیت في ذكر الحق إياك كل ذكر»^۱ (انصاری، ۱۴۱۷ق، ۸۶؛ همو، ۱۳۶۲، ۵۳). به این ترتیب می‌توان دریافت که بنده پس از نسیان از هستی مجازی و نسیان از اغیار، مظهر ذاکریت حق و محل ذکر الهی گشته، لذا حق تعالی به زبان او خویش را ذکر می‌گوید. این لطیفه معرفتی هنگامی رخ می‌دهد که بنده از شهود ذکر خویش خلاص گشته باشد، چنان‌که می‌گوید: «التخلص من شهود ذكرك، و معرفة افتراء الذاکر في بقاءه مع ذكرك»^۲ (انصاری، ۱۴۱۷ق، ۸۶).

غزالی در بیان صفت ذکر در مرتبه بقا معتقد است که عارف متّصف بدان، هر چه هست از ذکر حق

۱. سخن کامل خواجه عبدالله انصاری در تفسیر آیه ۲۴ سوره کهف: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ» عبارت است از: «إذا نسیت غیره و نسیت نفسک في ذكرك، ثم نسیت ذكرك في ذكرك، ثم نسیت في ذكر الحق إياك كل ذكر» (انصاری، ۱۴۱۷ق، ۸۶؛ همو، ۱۳۶۲، ۵۳).

۲. شمس الدین تبادکانی در کتاب تسنیم المقربین، که شرح فارسی منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری است درباره صفت ذکر بنده در مرتبه بقای بالله، معتقد است ذکر حقیقی هنگامی است که: «دریابی این را که تو مظهر ذاکریت حق تعالی گشته‌ای، حق تعالی تو را به این ذکر یاد کرده است (تبادکانی، ۲۷۹).

نیست گشت و همچنین از ذاکریت هم نیست گشت و خود را فراموش کرد. چون با او هیچ چیز جز حق تعالی نماند، حق هست او گردید. بنابراین چون عارف بدین درجه رسد، صورت ملکوت و ارواح فرشتگان و انبیا بر او آشکار می‌شود و آنچه خواص حضرت الهیت است، هویدا می‌گردد (غزالی، ۲۵۵/۱).

میبدی نیز در تفسیر آیه ۲۴ سوره کهف: «وَأَذْكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ» به گونه‌ای مفهوم ذکر را توصیف می‌کند که متناسب با مرتبه بقای بالله باشد؛ چنان‌که می‌گوید: «أى اذا نسيت الذكر يكون المذكور صفتك» (میبدی، ۵/ ۶۸۴). بالاین وصف می‌توان گفت هرگاه بنده خویش را در ساحت فنا فراموش کند، صفت ذکر که وابسته به وجودش است، نیز فراموش می‌گردد، از این‌رو مذکور به زبان ذاکر ذکر خویش می‌کند. معرفت این لطیفه عرفانی در عارف، از ویژگی‌های ساحت بقاست.

روزبهان بقلی در عرائس البیان ذیل آیه «وَأَذْكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ» (کهف: ۲۴) صفت ذکر در عارف را میان دو مرتبه فنا و بقا تفسیر می‌کند و معتقد است که عارف به صفت ذکر باید از فنا به بقا برسد؛ چنان‌که می‌گوید: پروردگارت را ذکر کن، هنگامی که در مشاهده مذکور فرو رفتی، تا این‌که از غوطه فَنای در وحدانیت خلاص شوی و به بقای حق و مشاهده ابدیت بقا یابی. پس اگر عارف در این مرتبه پروردگارش را ذکر نکند و از مشاهده مذکور به ذکرش باز نگردد، در وادی فنا باقی می‌ماند و حقایق وجودش را در نمی‌یابد. بنابراین مست فانی شده از حق به آن‌چه که هوشیار به تمکین رسیده الهی دست می‌یابد نمی‌رسد (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م، ۴۱۸/۲).

همچنین به عقیده او معرفت عارف در مرتبه بقا، ادراک «اتّصاف ذکر و ذاکر به مذکور قدیم» باشد؛ چنان‌که می‌گوید «چون از ذکر، ذاکر در مذکور فنا شد، حق به زبان ذاکر، ذکر خود گوید» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۹۲). به این ترتیب به نظر می‌آید معرفت این‌که حق به زبان عارف، ذاکر خویش گردد، از جمله حقایقی است که عارف پس از رسیدن به مرتبه بقای بالله نصیص می‌گردد.

ابن عربی در بیان درجه‌اعلای صفت ذکر در بنده که مرتبط با مرتبه بقای بالله است، آن را با مفهوم آرامش پیوند زده است. چنان‌که معتقد است عارف در این مقام آرامش نمی‌یابد؛ مگر وقتی که مشاهده کند ذاکر خدا است نه عالم کون و این مشاهده هنگامی رخ می‌دهد که حق تعالی زبان بنده شده باشد، هم‌چنان که گوش و چشم و دستش شده است.^۱ در این صورت است که آرامش می‌یابد، زیرا بنده کسی را که نمی‌دانست چگونه ذکرش را به جای آورد دیده است که او ذاکر حقیقی است. بنابراین چون او پروردگار خویش را به زبان بنده‌اش ذاکر است، از این‌رو بنده در آن هنگام آرامش می‌یابد، زیرا غیر حق کسی را که ذاکر حق باشد، نمی‌بیند (ابن عربی، بی‌تا، ۲۴۵/۲؛ همو، ۷، ۱۳۸۴، ۴۹۸).

۱. این سخن اشاره به حدیث قدسی مشهور به حدیث قرب نوافل دارد: «إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَالِفِ حَتَّىٰ أَحْبِبُّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يُنطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يُطَبِّخُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ...» (کلینی، ۳۵۲/۲).

مولانا نیز در توصیف ذکر بنده پس از وصول به حق، به ویژگی‌هایی از آن که با مرتبه بقا تناسب دارد اشاره می‌کند، چنان‌که در نگرش او هنگامی که جان عارف به حق متصل می‌گردد نسبت دوگانگی میان نشان زایل گشته، ذکرشان مبدل به یک ذکر می‌شود.

چون که با حق متصل گردید جان ذکر آن این است و ذکر اینست آن
 خالی از خود بود و پر از عشق دوست پس ز کوزه آن تلابد که در اوست
 (مولوی، ۱۳۷۳، ۹۶۷)

در واقع هنگامی که عاشق از خویش تهی و از عشق دوست سرشار می‌گردد، رنگ معشوق می‌گیرد، لذا معشوق از زبان عاشق خویش را ستایش و ذکر می‌گوید. بدین ترتیب عاشق آینه تجلی ذکر معشوق می‌باشد و این امر در گرو اتحاد ظاهر و مظهر قابل درک می‌گردد که از ویژگی‌های ساحت بقاست.

نتیجه‌گیری

با دقت در این پژوهش می‌توان به این نتیجه رسید که ذکر در هر یک از مراتب سه‌گانه سیر و سلوک عرفانی، نمودی منحصر به فرد و احکامی متفاوت با دیگر مراتب دارد. چنان‌که عموم عارفان به خصوصیات ایجابی، کوشش مدارانه ذکر و لوازم آن که در پیوند با مرتبه تفرقه است توجه داشته‌اند و از اهتمام سالک جهت ائتلاف به ذکر و توجه و مداوت در آن در راستای اعتلای معنوی و نیل به قرب الهی سخن رانده‌اند. علاوه بر این شمار معدودی از عارفان چون: ابوالحسن نوری، جنید، شبلی، غزالی، میبدی، سنایی، روزبهان بقلی، ابن عربی، نجم‌الدین رازی، عراقی، مولوی؛ علاوه بر توجه به احکام مرتبه تفرقه با کثرت، به ویژگی‌های سلبی و تنزیهی ذکر که در پیوند با مرتبه فنای فی‌الله یا مقام وحدت است نیز توجه داشته‌اند. از ویژگی‌هایی که اقتضای این مرتبه را دارد عبارت از ترک ذکر و زوال مجاهده و کوشش می‌باشد. آنچه از سخن آنان برمی‌آید، در مرتبه فنای فی‌الله، کشش و جذبۀ الهی وجود سالک را فراگرفته و او را از همه صفاتش فانی می‌سازد. این وصف گواه بر فنای اوصاف بشری از جمله صفت ذکر در بنده به عنایت الهی است که اقتضای مرتبه فنا و وحدت را دارد.

همچنین دسته سوم از عارفان، چون خواجه عبدالله انصاری، غزالی، میبدی، روزبهان بقلی، ابن عربی، مولوی؛ بر ویژگی‌های ایجابی، تبدل و تحویل یافته ذکر که در پیوند با مرتبه بقای بالله یا مقام وحدت در کثرت است نیز عنایت داشته‌اند. از ویژگی‌هایی که اقتضای این مرتبه را دارد، مشاهده ذکر به عنوان صفت حق تعالی و نیز ظهور این صفت در بنده است.

آنچه از سخن آنان برمی‌آید، در مرتبه بقای بالله، عارف خویش را مجلای ظهور حق تعالی و مظهر و

۱. این امر موافق طریقه مولوی اختصاص به یک فرد یا افراد معین ندارد، بلکه نسبت به همه خاصان و برگزیدگان حق و هرکس که به مقام فنای فی‌الله و بقای بالله رسیده باشد، تعمیم دارد و چنین انسان کاملی را «ولی وقت» و «ولی امر» می‌خوانند (همایی، ۱۸۸ و ۱۸۹).

محلّ ظهور ذکری الهی می‌بیند. بنابراین رؤیت صفت ذکر به عنوان نعتی الهی و همچنین ظهورش در بنده، اقتضای مرتبه بقای بالله و فرق ثانی را دارد. با این وصف، بررسی صفت ذکر از منظر مراتب سه‌گانه سیر و سلوک، سیر تحوّل و تبدل محتوایی ذکر و احکام ویژه آن را در هر مرتبه از مراتب توحید نمودار می‌سازد. همچنین تحلیل صفت ذکر از منظر بادشده، تفسیری جامع و منسجم از شناخت مفاهیم عرفانی ارائه داده و ژرفای معرفتی برخی از عارفان را در باب موضوع مورد بحث ملموس‌تر ساخته است؛ از این‌رو نگارندگان، این سیر و حرکت صفت در ساحت‌ها و مراتب سلوک را تعبیر به "تبدل و تحوّل صفت" کرده‌اند. همچنین به نظر می‌رسد که تحلیل تبدل و تحوّل صفت عارفانه از منظر مراتب سه‌گانه سیر و سلوک (تفرقه، فنا، بقا)، منحصر به صفت ذکر نیست و دربرگیرنده بیشتر صفات عارفانه می‌باشد. از این‌رو با این نگرش و با استفاده از این الگو می‌توان به تحلیل تغییر و تحول برخی دیگر از صفات عارفانه پرداخت.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۶.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه لابن ابی‌الحدید، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱۱، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، ج ۲، بیروت، دارالصادر، چاپ اول، بی‌تا.
- _____، فتوحات مکیه، ج ۷، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ج ۲، ۱۳۸۴.
- انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، تصحیح عبدالحی حبیبی قندهاری، به کوشش حسین آهی، چاپ اول، تهران: فروغی، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- _____، منازل السائرین، تصحیح علی شیروانی، تهران، دارالعلم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- بقلی شیرازی، روزبهان، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، تصحیح احمد فرید المزیدی، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۲۰۰۸م.
- _____، مشرب الارواح، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- _____، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، تهران، طهوری، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
- تبادکانی، شمس‌الدین محمد، تسنیم‌المقربین، تهران، کتابخانه موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- تهرانی، سیدمحمدحسین، معادشناسی، ج ۲، مشهد، ملکوت نور قرآن، چاپ یازدهم، ۱۴۲۳ق.
- چیتیک، ویلیام، درآمدی در تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، ج ۸، تهران، دانشگاه تهران و روزنه، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- رازی، نجم‌الدین، مرصادالعباد، تصحیح امین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۶.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی یا داود، بیروت، دارالقلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

سجّادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی، تهران، طهوری، چاپ هشتم، ۱۳۸۶.

سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن، مطبعة بریل، ۱۹۱۴م.

سنایی، ابوالمجد مجدود، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۸۳.

_____، دیوان سنایی غزنوی، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران، سنایی، چاپ هفتم، ۱۳۸۸. سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص، عوارف‌المعارف، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبة، قاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.

عراقی، فخرالدین، کلیات عراقی، تصحیح نفیسی، تهران، سنائی، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.

عطار نیشابوری، فریدالدین، دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴.

_____، الهی‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.

_____، تذکرة الأولیاء، تصحیح رینولد نیکلسون، مطبعة لیدن، چاپ اول، ۱۹۰۵م.

غزالی، ابوحامد محمد، کیمیای سعادت، تصحیح رضا خدیو جم، ج ۲، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۳.

قشیری، ابوالقاسم، رساله‌القشیری، تصحیح عبد الحلیم محمود و محمود بن شریف، قم، بیداد، چاپ چهارم، ۱۳۷۴. کلابادی، ابوبکر، التعرّف لمذهب‌التصوّف، تهران، اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۱.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۲، تهران، دارالکتب‌الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

گوهرین، سیدصادق، شرح اصطلاحات تصوّف، ج ۵، تهران، زوار، چاپ اول، ۱۳۸۰.

مزیدی، احمد فرید، الإمام‌الجنید، بیروت، دارالکتب‌العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.

محمودی، خیرالله، «ذکر وجودی و ذکر شهودی»، شعرپژوهی، دانشگاه شیراز، دوره سوم، شماره اول، ۱۳۹۰، صص ۲۰۷-۲۲۹.

منّور، محمدبن، اسرار التوحید فی مقامات‌الشیخ‌ابی‌سعید، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، تهران، آگاه، چاپ پنجم، ۱۳۶۷.

مولوی، جلال‌الدین محمد، دیوان کبیر شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، طلایه، چاپ اول، ۱۳۸۴.

_____، مثنوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۳.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف‌الأسرار و عدة‌الأبرار، تصحیح علی‌اصغر حکمت، ج ۲ و ۵، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.

همایی، جلال‌الدین، تفسیر مثنوی مولوی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۸۴.



بررسی و تحلیل ادله و اشکالات «قاعده الواحد»

حسین کریمی

مدرس سطح چهار فلسفه، فقه و اصول؛ سطح عالی حوزه علمیه قم

Email: Hossainkarimi10@gmail.com

چکیده

هر چند قاعده الواحد مورد انکار بیشتر فیلسوفان واقع نشده، اما به جهت دلیل اثباتش، محدوده مفادش و پاسخ از اشکالات وارد شده توسط مخالفان، مورد بررسی و دقت نظر حکیمان قرار گرفته است. عده‌ای این قاعده را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال دانسته‌اند؛ ولی در عین حال استدلال‌هایی نیز برای اثباتش اقامه کرده‌اند. ادله ذکر شده را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول ادله‌ای هستند که با تکیه بر عدم صدق دو مفهوم بر علت، در صدد اثبات این قاعده برآمدند و دسته دوم ادله‌ای هستند که با توجه به لزوم سنخیت میان علت و معلول، به اثبات این قاعده می‌پردازند. در مقابل، مخالفان اشکالات متعددی را برای ابطال این قاعده مطرح کرده‌اند. بر این اساس در این نوشتار، ابتدا به تبیین صحیح ادله قاعده الواحد و نقد و بررسی آن‌ها و سپس به بیان اشکالات و پاسخ از آن‌ها پرداخته شده است. در نتیجه نیز این قاعده توسط برهانی که مبتنی بر اصل سنخیت (به تفسیر صحیح) است ثابت می‌شود. مطابق با این برهان، مراد از واحد در ناحیه علت، واحد من جمیع الوجوه می‌باشد؛ اعم از واحد شخصی و نوعی، و مراد از واحد در ناحیه معلول، واحد وجودی می‌باشد نه واحد من جمیع الوجوه. با توجه به این دو نکته یعنی مسئله سنخیت و اینکه وحدت در ناحیه معلول وحدت من جمیع الوجوه نیست، اغلب اشکالات دفع می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علت واحد، سنخیت، صادر اول، اصالت وجود، قاعده الواحد.



A Review and Analysis of the Arguments and Criticisms of the “Rule of One” (Qā’ida Al-Wāḥid)

Hossein Karimi

Teacher of the advanced fourth level of philosophy, jurisprudence and principles of jurisprudence, Qom Seminary

Email: Hossainkarimi10@gmail.com

Abstract

Although the “rule of one” (qā’ida al-wāḥid) has not been denied by most philosophers, it has been studied and carefully considered by the scholars in terms of its arguments, its scope and the answer to the objections made by the opponents. Some have considered this rule self-evident and needless to argue, but at the same time they have put forward arguments to prove it. The proposed arguments can be divided into two categories: the first category are the arguments that try to prove this rule by relying on the invalidity of applying two concepts to the cause and the second category are the arguments that prove it with regard to the necessity of cognation between cause and effect. Opponents, on the other hand, have raised a number of objections to disprove the principle. Therefore, in this article, first, we will explain and analyze the arguments for the rule, and then deal with some of the criticisms and try to answer to them. As a result, this rule can be proved by the argument which is based on the principle of cognation (in the correct interpretation). According to this argument, the one on the side of cause is the “one in its all aspects” including individual and specific one, and the one on the side of effect refers to the existential one, not the “one in its all aspects”. Thanks to these two, namely the cognation and the fact that the one on the side of effect is not the “one in its all aspects”, most criticisms are rejected.

Keywords: the single cause, cognation, the first emanation, existential priority of being, rule of one (qā’ida al-wāḥid)

مقدمه

قاعده‌الواحد یکی از قواعد مشهور در فلسفه است که از دیرباز مورد نقد و بررسی واقع شده است. این قاعده از زمان حکیمان یونان در مباحث فلسفی و عارفانی مطرح بوده است، عده‌ای این قاعده را بدیهی شمرده و غنی از استدلال دانسته‌اند؛ اما در آثار حکیمان ادله متعددی برای آن می‌توان یافت. در مقابل برخی از متفکران نیز این قاعده را منکر شده و ادله آن را مورد نقد قرار داده و اشکالات متعددی مطرح کرده‌اند. ارتباط تنگاتنگ این قاعده و مباحث مرتبط با سنخیت میان علت و معلول، موجب طرح مسائل اساسی و مهم در رابطه با مباحث علیت شده است. تأثیر مهم این قاعده را می‌توان در بیان نظام خلقت از مبدأ اول بیشتر مشاهده کرد؛ چراکه مصداق الواحد نزد عموم حکیمان، خداوند متعال است و با قبول این قاعده باید تنها یک معلول از واجب صادر شود. البته عارفان و فیلسوفان با توجه به اختلاف در مبانی‌شان، اختلاف‌هایی در تفسیر این قاعده و بیان صادر اول دارند؛ اما با انکار این قاعده دیگر نیازی به چنین تبیینی برای نظام خلقت نیست.

۱. قاعده‌الواحد

دو قاعده در فلسفه به نام قاعده الواحد نامیده شده است: ۱. الواحد لایصدر الا عن الواحد؛ یعنی یک معلول نمی‌تواند دارای دو علت تامه باشد. در مفاد این قاعده میان حکیمان اختلافی نیست و همگی قائل بر این هستند که یک معلول نمی‌تواند از دو علت تامه صادر شود، اعم از اینکه این دو علت با هم باشند یا متبادل باشند.^۱ ۲. الواحد لایصدر عنه الا الواحد؛ یعنی از یک علت تنها یک معلول امکان دارد صادر شود. محل بحث ما در این نوشتار قاعده دوم است. آنچه از مطالعه آثار حکیمان و عارفان به دست می‌آید این است که قاعده الواحد از زمان حکیمان یونان در مباحث فلسفی و عرفانی مطرح بوده و از آن در مسائل مختلف استفاده می‌شده است. برخی از حکیمان مانند خواجه طوسی، میرداماد و... این قاعده را بدیهی و غنی از استدلال دانسته‌اند؛ به نحوی که تنبیه به آن برای تصدیقش کفایت می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۴، ۷۰؛ طوسی، ۱۳۸۶، ۳، ۶۸۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳۳۴؛ قاضی، ۱۳۸۱، ۹۲؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ۲۳۲) اما در متون فلسفی براهین متعددی برای اثبات این قاعده یافت می‌شود. فیلسوفان و عارفانی مانند فارابی، ابن رشد، ابن سینا و ابن عربی و... از این قاعده نام برده، استدلال برای اثبات آن اقامه کرده و در مباحث مختلف از آن بهره برده‌اند. (فارابی، بی تا، ۷؛ فلوطین، ۱۴۱۳ ه.ق، ۱۳۴؛ ابن رشد، ۱۹۹۴ م، ۱۶۳؛ محی‌الدین بن عربی، ۱۹۴۶ م، ۲، ۱۷۸) بعضی همانند ابن رشد و آیت‌الله مصباح یزدی، این قاعده را مختص به علت فاعلی (ابن

۱. «فمن المستحيل استناده إلى علتين مستقلتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلًا ابتدائياً أو تعاقبياً وجه الاستحالة في الكل أنهما إما أن يكون لخصوصية كل منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين أمراً واحداً ولو بالعموم.» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۸، ۲/ ۲۱۰) علامه طباطبایی: «أن المعلول الواحد لا يفعل فيه علل كثيرة- سواء كان على سبيل الاجتماع في عرض واحد- لأنه يؤدي إلى التناقض في ذات الواحد- المؤدى إلى الكثرة- أو كان على سبيل التوارد- بقيام علة عليه بعد علة- للزوم ما تقدم من المحذور» (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۱۶۶)

رشد، ۱۹۹۴ م، ص: ۱۶۴؛ مصباح، ۲، ۱۳۶۶، ۹۵؛ فیاضی، ۳، ۱۳۸۶، ۶۳۹) و بعضی دیگر همانند شیخ اشراق و ملاصدرا مختص به واحد من جمیع الجهات دانسته‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱، ۱۳۸۲، ۶۴۶؛ مصباح، ۱۳۶۶، ۲، ۹۴؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ ه.ق، ۱، ۲۰۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ۴، ۶۴، ۱، ۳۴۸)

البته با تتبع در آثار عارفان پی می‌بریم که ایشان تفسیری متفاوت از این قاعده ارائه می‌کنند که با مبانی عرفانی سازگار می‌باشد. در عبارات حکیمان و عارفان به تفاوت‌های مفاد قاعده الواحد از دیدگاه فیلسوفان و عارفان اشاره شده است. عمده این تفاوت‌ها به دو مبنای مهم در میان ایشان برمی‌گردد، اولی نحوه صدور مخلوقات از واجب تعالی است که در نزد فیلسوفان به صورت ایجاد وجود (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۳۰۱) و نزد عارفان به صورت تجلی است. (ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ۱۵۸) دومی مراد از اولین مخلوق است که واحد است. نزد فیلسوفان اولین مخلوق، عقل اول (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۳۰۹) و نزد عارفان نفس رحمانی می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ۹؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ۷۸؛ استادی، ۱۴۱۵ ه.ق، ۲۷۶)

این اختلاف در تفسیر این قاعده که ناشی از مبانی فلسفی و عرفانی است در عبارات فیلسوفان و عارفان مشهود است. (امینی نژاد، ۱۳۹۴، ۳۰۸-۳۱۳) مفاد این قاعده با بررسی ادله روشن می‌شود. در نتیجه ابتدا باید دید چه دلیلی برای اثبات این قاعده قابل پذیرش است. از آنجا که برخی از حکیمان برای اثبات قاعده الواحد از مسئله لزوم سنخیت میان علت و معلول استفاده کرده‌اند، لازم است نخست مسئله سنخیت را اجمالاً بررسی کنیم و سپس وارد بیان ادله شویم.

۳. سنخیت

یکی از مسائلی که در فلسفه مورد قبول حکیمان می‌باشد، سنخیت میان علت و معلول است. از آنجا که از این مبنی در استدلال بر قاعده الواحد استفاده شده، ابتدا باید تفاسیر مختلف از سنخیت را مطرح کرده و ادله آن را بررسی کنیم سپس به بحث از ادله قاعده الواحد پردازیم.

تفسیر اول: تناسب میان علت و معلول

مطابق با این تفسیر، می‌باید میان علت و معلول نوعی تناسب باشد تا معلول از آن علت صادر شود؛ یعنی علت باید به نحوی باشد که از آن علت این معلول صادر شود. به عبارت دیگر خصوصیتی در علت هست که موجب می‌شود علت بتواند معلول خاص را ایجاد کند. اینکه این خصوصیت چیست و باید چگونه آن را بیان کرد، مطلبی است که نیاز به دقت دارد. در مباحث علت و معلول این مسئله روشن شده است که علیت صفت وجود است، نه ماهیت. وجود علت است که به معلول وجود می‌دهد؛ و وجود معلول است که با ایجاد علت محقق می‌شود. هر چند توابع وجود هم به تحقق وجود موجود می‌شوند؛ اما آنچه اولاً و بالذات ایجاد می‌کند و ایجاد را قبول می‌کند، وجود است. اگر علیت صفت وجود شد، آن خصوصیتی که موجب می‌شود یک وجود بتواند علت وجود دیگر باشد، باید در وجود باشد، یعنی خصوصیت و صفتی از صفات

وجود باشد. به عبارت دیگر باید خصوصیتی کمالی باشد تا علیت بتواند بر آن متفرع شود؛ زیرا وجود است که علت است، پس وجود است که باید تناسب با معلولش داشته باشد.

با این بیان روشن می‌شود که صفاتی که از دارایی‌های وجود حکایت می‌کنند، می‌توانند بیانگر این خصوصیت باشند؛ ولی صفاتی که از محدودیت‌ها و ندراری‌های یک وجود حکایت می‌کنند نمی‌توانند بیانگر این خصوصیت باشند. درباره ماهیت باید بگوییم که اگر ماهیت را چیزی بدانیم که از دارایی‌های وجود حکایت می‌کند، هر چند لازمه‌اش بیان ندراری‌ها باشد، در این صورت می‌تواند بیانگر خصوصیت لازم در سنخیت باشد. پس نتیجه می‌گیریم که سنخیت میان علت و معلول به معنای وجود ویژگی خاصی در علت است که موجب می‌شود معلول خاص از او صادر شود و این ویژگی باید از نوع کمالی باشد تا علیت بر آن متفرع شود. برای این تفسیر چندین استدلال را می‌توان در کلمات حکیمان یافت.

استدلال یکم:

اگر علت واجد خصوصیت خاصی نباشد که سبب ایجاد معلول شود، مستلزم آن است که هر چیزی بتواند از هر چیز دیگر صادر شود؛ زیرا ضابطه‌ای وجود ندارد تا اینکه علتی خاص، سبب ایجاد معلول خاص باشد.

لیکن تالی باطل است، یعنی صدور هر معلولی از هر علتی بدهی البطلان است. در نتیجه علت باید دارای خصوصیت خاص باشد که موجب ایجاد معلول خاص می‌شود:

«من الواجب أن يكون بين العلة و معلولها سنخية ذاتية ليست بين الواحد منهما و غير الآخر و إلا جاز كون كل شئ علة لكل شئ و كل شئ معلولا لكل شئ، ففي العلة جهة مسانحة لمعلولها هي المخصصة لصدوره عنها». (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ۱۶۶)

استدلال دوم:

هر معلولی مرکب از دو جهت است: جهت مشابهت با فاعل و جهت مابینت با آن؛ زیرا اگر معلول مرکب از دو جهت مشابهت و مابینت با فاعل نباشد، مستلزم آن خواهد بود که به صورت کامل و از هر جهت، مشابه یا مابین با فاعل باشد.

لیکن تالی باطل است، زیرا مابینت و مشابهت کامل معلول با فاعل محال است. مشابهت کامل محال است، زیرا اگر معلول از هر جهت مشابه فاعل باشد، همان فاعل خواهد بود. اگر معلول همان فاعل باشد، معلول و صادر شده از آن نخواهد بود، چراکه این امر مستلزم علیت شئی برای خود اوست که محال است. لیکن تالی (اینکه معلول، صادر شده از سوی علت فاعلی نباشد) باطل است. زیرا خلف در معلول بودن اوست. اما اینکه مابینت کامل معلول با فاعل محال است، بدین جهت است که اگر معلول از هر جهت مابین با فاعل باشد، معدوم خواهد بود، نه موجود؛ زیرا از یکسو علت فاعلی موجود است و از سوی دیگر مابینت

کامل معلول با علت فاعلی به معنای آن است که معلول معدوم باشد، چراکه اگر معلول موجود باشد در اصل وجود مشابه با علت فاعلی خواهد بود و چنین چیزی با مابینت کامل او با علت فاعلی منافات دارد. اگر معلول معدوم باشد نمی‌تواند صادر شده از علت فاعلی باشد؛ زیرا عدم نقیض وجود است و نقیض یک شیء هیچ‌گاه از آن صادر نمی‌شود. لیکن تالی باطل است و خلف در معلول بودن اوست. نتیجه آنکه هر معلولی مرکب از دو جهت است: جهت مشابهت با فاعل که همان سنخیت معلول با علت است و جهت مابینت با فاعل. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۱، ۴۲۰)

نقد استدلال دوم:

مدعای سنخیت در تفسیر اول بیش از چیزی است که این استدلال ثابت می‌کند. این استدلال ثابت می‌کند که می‌باید مشابهتی میان علت و معلول باشد و متباین از جمیع جهات نباشند و این امر با صرف موجود بودن علت و معلول تحقق می‌یابد. در حالی که اصل سنخیت میان علت و معلول چیزی بیش از این را بیان می‌کند. علاوه بر موجود بودن، باید خصوصیتی در علت باشد که معلول خاص از آن صادر شود و این استدلال لزوم چنین خصوصیتی را برای علت ثابت نمی‌کند. اما با توجه به استدلال اول که استدلال صحیحی است و مطالب مذکور در بیان تفسیر اول لزوم سنخیت میان علت و معلول به تفسیر مذکور ثابت می‌شود.

تفسیر دوم این است که علت دارای کمالات معلول به نحو اعلی و اشرف است. آیت‌الله مصباح یزدی این مطلب را با دو بیان ثابت می‌داند:

الف) تجربه درونی و بیرونی: ما با تجربه درک می‌کنیم که معلول از علتی صادر می‌شود که کمالات آن معلول را در حد بالاتری دارا باشد.

ب) علت معطی کمالات معلول است: معطی شیء فاقد شیء نمی‌شود، پس علت فاقد کمالات معلول نمی‌شود. (مصباح، ۱۳۶۶، ۹۱/۲)

عبارت اعطاء در بیان تأثیر علت بر معلول عبارتی رهن است. اگر اعطاء به معنای عطا کردن چیزی از جانب خود به دیگری باشد به نحوی که چیزی از یکی کسر شده و به دیگری اضافه شود، قطعاً مستلزم این است که معطی، فاقد شیء عطا شده نباشد. اما در میان علت و معلول این نحو از اعطاء نیست و مراد استدلال‌کنندگان نیز این نوع اعطاء نیست، زیرا با تأثیر علت در معلول چیزی از علت کسر نمی‌شود؛ همان‌طور که علامه طباطبایی ایجاد علت را چیزی شبیه به اعطاء تعبیر کرده‌اند نه خود اعطاء.

«فللمرجح أو بعض أجزائه بالنسبة إليه شأن شبيه بالإعطاء». (طباطبایی، ۱۴۱۶/۱۷۱)

ولی اگر مراد از اعطاء همان ایجاد علت است به نحوی که از علت چیزی کسر نشود، صرف ایجاد دلیل نیست بر اینکه علت باید از همان سنخ کمال که در معلول هست دارا باشد. آنچه مسلم است این است که

علت باید به‌گونه‌ای باشد که بتواند آن معلول را ایجاد کند ولی اینکه خودش هم باید دارای همان کمالات باشد، با این بیان ثابت نمی‌شود. برخی به نحو دیگری در این استدلال مناقشه نموده‌اند. با توجه به اینکه کمالات وجود بر دو قسم‌اند: ۱. کمالی که برای مطلق وجود ثابت است، یعنی کمالی که برای موجودات از آن جهت که موجودند کمال است. به بیان دیگر قسم اول کمالی است که برای خود وجود، کمال است، نه برای وجودی خاص. ۲. کمالی که مختص به موجود خاصی است، یعنی کمالی که برای موجودات خاص به دلیل خصوصیتی که دارند کمال است، نه به آن دلیل که موجودند. این قسم از کمال بر دو دسته است: الف) کمالی که فقط برای وجود نامحدود کمال است، نه برای غیر او، بلکه اساساً تحقق آن برای وجود محدود محال است، مانند وجوب وجود و استقلال ذاتی. ب) کمالی که فقط برای وجود محدود از آن جهت که محدود است کمال است و تحقق آن برای موجود نامحدود محال می‌باشد، مانند شیرینی عسل که برای عسل کمال است نه هر موجودی. بلکه تحقق آن برای موجود نامحدود محال است. (نویان، ۱۳۹۶، ۳/ ۱۹۲)

درباره این مناقشه به نظر می‌رسد:

طبق اصالت وجود، آنچه اولاً و بالذات حقیقت دارد وجود است و بقیه حقائق به حقیقت وجود محقق هستند.

کمال حقیقی عبارت است از دارایی، در مقابل نقص که ناداری است. پس کمال، وجودی است و نقص، عدمی.

هر موجود خاص خصوصیتی دارد که به همان نحوه وجود آن موجود هستند. این خصوصیات بیانگر مقدار دارایی‌های یا همان کمالات موجود خاص می‌باشند.

طبق توضیحات گذشته، خصوصیتی که در علت موجب می‌شود معلول خاصی از او صادر شود، باید خصوصیت وجودی برای علت باشد؛ یعنی خصوصیتی که در علت موجب تحقق معلول خاص می‌شود، خصوصیت کمالی می‌باشد که نحوه وجود علت است.

خصوصیت و نحوه وجود معلول هم چیزی جز وجود معلول نیست؛ یعنی کمالاتی که معلول دارد همان وجود معلول هستند و نحوه وجودش نشانگر مقدار دارایی‌های معلول است. پس کمال معلول همان وجود و دارایی‌های اوست.

ایجاد یعنی وجود دادن، پس علت کاری جز وجود دادن انجام نمی‌دهد. هر چند وجودی که می‌دهد قطعاً دارای خصوصیتی است، ولی آن خصوصیات نحوه این وجود هستند و چیزی در عرض وجود نیستند. پس با ایجاد معلول، آن خصوصیات هم به وجود معلول موجود می‌شوند.

هر آنچه که دارایی برای معلول است از جانب علت است؛ زیرا فرض بر این است که معلول است و از جانب خود چیزی ندارد.

وجود علت اقوی از وجود معلول است؛ و اقوی بودن در وجود همان کامل تر بودن است. پس علت کمال معلول را به نحو اعلی و اشرف دارا است؛ به عبارت دیگر تقسیم اولیه کمال به کمال مطلق وجود و کمال وجود خاص تقسیم صحیحی است؛ یعنی کمال بر دو قسم است: ۱- مشترک بین تمام موجودات به دلیل موجود بودنشان. ۲- مختص به هر وجودی به خاطر بهره وجودی خاص هر موجود خاص. اما تقسیم دوم، کمال وجود خاص بر دو قسم کمال مختص وجود نامحدود و کمال مختص وجود محدود است. اگر این سخن بدین معنی باشد که هر موجود خاصی به اندازه بهره وجودی خاص خویش کمال دارد، سخن صحیحی است؛ ولی اگر بدین معنی باشد که کمال مختص موجود محدود چیزی است جز وجود که در آن دخیل می‌باشد، سخن صحیحی به نظر نمی‌رسد، زیرا در کمال بودن چیزی، جز وجود تأثیر ندارد. اگر شیرینی عسل کمال برای عسل است به خاطر بهره وجودی‌ای است که دارد؛ نه به خاطر نداری‌ها و محدودیت‌هایش. محدودیت نمی‌تواند موجب کمال باشد. پس کمال، همان وجود شیء است و مقدار کمال به مقدار بهره وجودی شیء وابسته است. وجود شیء هر چه ضعیف‌تر باشد، کمالات آن هم کمتر و ضعیف‌تر است؛ ولی عنوان کمال فقط بر بهره وجودی آن صادق است. اینجاست که تأثیر مسئله اصالت وجود در این بحث نمایان می‌شود. اگر واقعاً اصالت در تحقق خارجی به وجود داده شود و هر آنچه که موجود باشد به وجود موجود باشد، دیگر چیزی در خارج نمی‌تواند بهره‌ای از موجود بودن داشته باشد، مگر اینکه وجود آن را موجود کرده باشد.

۳. ادلة قاعدة الواحد

الف) استدلال اول

این استدلال با تکیه بر تلازم میان صدق مفاهیم متعدد بر علت و ترکیب علت است. این استدلال با تقریرات شبیه و نزدیک به هم از سوی سه فیلسوف بزرگ یعنی ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا بیان شده که به ترتیب ارائه می‌شود.

ابن سینا

اگر یک چیز علت برای دو چیز باشد، دو مفهوم علت وجود اول و علت وجود دوم بر او صادق است. از آنجا که این دو مفهوم غیر از هم هستند پس دو حقیقت هستند.

این دو حقیقت یا از مقومات علت هستند یا از اعراض و اگر از اعراض باشند یا از اعراض لازم هستند و یا از اعراض مفارق.

اگر از اعراض باشند، چون معلول ملزومشان هستند به کثرت حقیقت در ناحیه مقومات ملزوم برمی‌گردد. پس صدور دو معلول از یک علت موجب دو حقیقت بودن یک علت است.

فرض بر این است که علت واحد است و علت واحد نمی‌تواند دو حقیقت باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۱۰۸؛

با توجه به استدلال مذکور روشن می‌شود که مراد از علت واحد، حقیقتی است که از هیچ حیثی مرکب نباشد؛ یعنی به نحوی نباشد که بتوان آن را متصف به دو حقیقت کرد. البته باید توجه داشت که این استدلال در مقام اثبات اصل قاعده است؛ اما اینکه این قاعده بر کدام موجود تطبیق می‌شود یا اصلاً چنین موجودی هست یا نه، بحثی دیگر است.

شیخ اشراق

ایشان برهانی شبیه به برهان ابن‌سینا بر اثبات قاعده الواحد اقامه کرده‌اند. در برهان ایشان نیز بساطت علت از هر جهت در نظر گرفته شده است و در تلاش برآمده تا استحاله صدور معلول از علت بسیط من جمیع الجهات را اثبات کنند.

«الواحد من جمیع الوجوه لا یقتضی إلاّ واحدا، لانه لو اقتضی شینین فأحدهما غیر الآخر، فاقضاء أحدهما لیس اقتضاء الآخر بعینه، فجهة الاقتضاء مختلفه فیه، فیلزم فیه جهتان مختلفتان لیختلف اقتضاؤهما، فیتربک ذاته و قد فرض واحدا من جمیع الوجوه.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۶۴/۴، ۲۲۶)

صدرالمثلهین

ایشان به بیان دلیلی که تقریباً همان دلیل ابن‌سینا می‌باشد پرداخته‌اند و برای واضح شدن بیشتر این دلیل، توضیحاتی را به آن ضمیمه کرده‌اند. نکته جدیدی که می‌توان در توضیحات ایشان یافت عبارت است از اینکه ایشان تصریح کردند که مراد از علت واحد، علتی است که هیچ‌گونه ترکیبی - چه ترکیب خارجی و چه ترکیب عقلی - در آن وجود ندارد. حتی ترکیب ذات و علت و هر آنچه که هیچ‌گونه ترکیبی را نتواند تحمل کند، قطعاً نخواهد توانست علت برای دو معلول باشد؛ زیرا علیت برای دو معلول مستلزم مرکب بودن علت از دو حقیقت علت وجود اول و علت وجود دوم است و این دو، دو حقیقت و غیر از هم هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ ه. ق، ۲۹۵؛ ۱۳۶۸، ۲/۲۰۴) با توجه به این استدلال به چند نکته باید توجه کرد:

در این بیانات صدق دو مفهوم علیت -ا- و علیت -ب- ملازم با ترکیب دانسته شده است.

موضوع قاعده، علت بسیط و واحد من جمیع الوجوه فرض شده است.

مراد از واحد که در طرف معلول گفته شده است، واحد من جمیع الوجوه نیست؛ یعنی لازم نیست معلول هم واحد من جمیع الوجوه باشد، بلکه معلول باید وجود واحد باشد؛ هر چند اگر به جهاتی هم مرکب باشد، زیرا معلول به معلول بودنش به لحاظ وجودی ضعیف‌تر از علت یعنی محدودتر از علت است. پس اگر علت واحد من جمیع الوجوه نامحدود باشد، معلول به معلولیتش محدود است و همین برای مرکب بودنش

۱ جناب شهرزوری و قطب الدین شیرازی به توضیح همین برهان پرداخته و هر یک با بیانی آن را شرح داده‌اند. (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳۳۴؛ قطب الدین شیرازی،

کفایت می‌کند.

مفاد این استدلال اثبات ضرورت معلول واحد برای علت واحد به وحدت شخصی است نه وحدت

نوعی.

پس با توجه به توضیحات ارائه شده، می‌توان استدلال اول قاعده الواحد را این‌گونه بیان کرد

اگر علت واحد من جمیع الوجوه باشد، تنها یک مفهوم بر آن صدق می‌کند؛ زیرا صدق مفاهیم متعدد

حاکی از تحقق حقائق متعدد حتی به وجود واحد است.

تحقق حقائق متعدد حتی به یک وجود با بساطت من جمیع الجهات منافات دارد.

صدور دو معلول از علت واحد مستلزم صدق دو مفهوم بر علت است.

پس صدور دو معلول از یک علت مستلزم نحوی از ترکیب و عدم بساطت من جمیع الجهات علت

است. در نتیجه علتی که من جمیع الجهات بسیط باشد نمی‌تواند دو معلول داشته باشد.

نقد استدلال اول

در این استدلال، مقدمه اول می‌تواند مورد نقد و بررسی واقع شود. اینکه صدق هر نوع مفاهیم متعدد مستلزم

تحقق حقائق متعدد حتی به یک وجود در خارج می‌باشد، قابل قبول نیست. اگر مفاهیم بیانگر صفات ذاتی

برای موصوفشان باشند، این مطلب قابل قبول است؛ اما در مورد صفات فعل این مطلب صحیح به نظر

نمی‌آید. دلیلی نیست بر اینکه صدق صفات متعدد فعلی مستلزم تعدد حقائق خارجی باشد؛ زیرا صفات فعل

برخوایسته از مقام فعل هستند و مستلزم تعدد فعل می‌باشند؛ نه تعدد حقائق ذاتی موصوف. در نتیجه از کثرت

صدق صفات فعل نمی‌توان ترکیب در ناحیه موصوف را نتیجه گرفت. البته ناگفته نماند که در این استدلال به

سنخیت میان علت و معلول اشاره نشده است، اما اگر ادعا شود مراد استدلال‌کنندگان در این استدلال همان

سنخیت است (که خلاف ظاهر است ولی محتمل است) در بررسی استدلال دوم بدان خواهیم پرداخت.

استدلال دوم

این استدلال با تکیه به لزوم سنخیت میان علت و معلول در صدد اثبات قاعده الواحد است. دو تقریر مهم

برای این استدلال از سوی محقق اصفهانی و آیت‌الله مصباح یزدی ارائه شده است. محقق اصفهانی بر این

باور است که میان علت و معلول باید ویژگی خاصی باشد که موجب مختص شدن معلول خاص بر علت

خاص شود. این ویژگی باید عین ذات علت باشد، زیرا علیتش بالذات است. اگر دو معلول از یک علت

صادر شود، هر یک مستدعی ویژگی خاص خودشان در علت می‌شوند. بودن دو ویژگی در علت موجب

ترکب ذاتی علت است و با بساطت و وحدت مفروض سازگار نیست. (استادی، ۱۴۱۵، ۲۷۶) به عبارت

دیگر اگر قبول کردیم که علت باید به نحوی باشد و دارای خصوصیتی باشد که از آن معلول خاص صادر شود

(سنخیت) و فرض بر این باشد که علت من جمیع الوجوه بسیط و واحد است، از چنین علتی تنها یک معلول

می‌تواند صادر شود؛ زیرا صدور دو معلول به معنای سنخیت علت با دو معلول است. سنخیت علت با دو معلول به معنای وجود دو خصوصیت در علت است که متناسب با دو معلول خاص باشد و این خلاف فرض وحدت من جمیع الوجوه علت است.

این استدلال صحیح است و مبتنی بر لزوم سنخیت میان علت معلول؛ البته سنخیت به تفسیر اول که به‌عنوان تفسیر صحیح انتخاب شد. البته هر چند دو استدلالی که بیان شد مطابق با ظاهر متون حکیمان می‌باشد، ولی به نظر می‌آید که مراد کسانی که به‌صورت اول به استدلال برای اثبات این قاعده پرداخته‌اند نیز، بیان مطرح شده در استدلال دوم باشد و در واقع دو استدلال نیست. به عبارت دیگر مراد از تغایر علیت الف و علیت ب، تغایر دو خصوصیت در علت است که هر یک موجب صدور یک معلول از علت می‌شود نه صرفاً تغایر دو مفهوم.

اما استاد مصباح یزدی معتقدند که استدلال ایشان مطابق با تفسیرشان از سنخیت میان علت و معلول است و به تلازم میان قاعده سنخیت و قاعده الواحد قائل شده‌اند. طبق قاعده سنخیت بین علت و معلول، باید علت آنچه را که به معلول می‌دهد به‌صورت کامل‌تری داشته باشد. اکنون اگر فرض کنیم که علتی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد، طبعاً معلولی از او صادر می‌شود که مرتبه نازل‌تری از همان کمال را دارا باشد؛ نه کمال دیگری را و اگر فرض کنیم دو معلول مختلف از او صادر شوند که هر کدام دارای سنخ خاصی از کمال باشند، بر اساس قاعده یادشده باید علت هم دارای دو سنخ از کمال باشد؛ در صورتی که فرض این بود که تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی است (مصباح، ۱۳۶۶، ۹۴/۲)

طبق آنچه قبلاً بیان شد، سنخیت به این معنی نیست؛ ولی به ضمیمه مطالب مذکور این مطلب را هم می‌توان اثبات کرد و مطلب صحیحی است. پس با استفاده از این بیان هم می‌توان قاعده الواحد را ثابت کرد. نکته دیگر اینکه طبق دو استدلال اخیر که به مسئله سنخیت توجه بیشتری داشتند، مفاد قاعده الواحد علاوه بر علت واحد شخصی شامل علت واحد به وحدت نوعی نیز می‌شود. (همان، ۹۵/۲) نکته مهم در خاتمه بحث از ادله این است که حکیمان با بیان این ادله به اثبات قاعده الواحد پرداخته و این قاعده را در حق واجب‌تعالی جاری می‌دانند؛ یعنی واجب را مصداق واحد من جمیع الوجوه می‌دانند که هیچ‌گونه کثرتی در او حتی کثرت عقلی قابل تصور نیست. اینکه آیا واجب‌تعالی صغری برای این قاعده می‌تواند باشد یا نه بحثی است و اینکه این قاعده با این بیان صحیح است یا نه بحثی دیگر و می‌توان میان این دو تمکیک قائل شد. یعنی کسی قاعده را بپذیرد ولی تطبیق این قاعده بر واجب‌تعالی را نپذیرد؛ همان‌طور که برخی چون واجب‌تعالی را واجد چندین نوع کمالات وجودی می‌دانند و به نحوی کثرت عقلی تحلیلی در واجب قائل‌اند، قاعده الواحد را در حق واجب جاری نمی‌دانند، ولی اصل قاعده را قبول دارند. (همانجا)

۴. اشکالات مطرح شده بر قاعده و پاسخ آن‌ها

اشکال اول

صدق مفهوم علت الف و علت ب نمی‌تواند مانع از علیت علت واحد بر دو معلول شود، زیرا: اگر مراد از تغایر حقیقت علیت الف و علیت ب تغایر مفهومی باشد، خللی در وحدت علت ایجاد نمی‌کند، زیرا علیت امر اعتباری است و حقیقتی ندارد که عارض بر واحد حقیقی خارجی شود. اما اگر مراد تغایر خارجی در علت باشد، می‌گوییم صدق دو عنوان بر یک چیز موجب تغایر خارجی نیست و با وحدت خارجی منافات ندارد. پاسخ آن است که مراد از تغایر علیت الف و علیت ب، تغایر دو خصوصیت در علت است که هر یک موجب صدور یک معلول از علت می‌شود؛ و وجود دو خصوصیت خارجی در علت منافای با فرض وحدت علت است. (لاهیجی، ۱۴۲۵، ۱/۲۰۷)

اشکال دوم

اگر قاعده الواحد صحیح باشد، باید معلول صادر شده از علت واحد، واحد باشد، لکن هر معلولی که از علت صادر می‌شود مرکب است، یعنی واحد نیست، زیرا: هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است. پس قاعده الواحد صحیح نیست. پاسخ این است که علیت تنها در وجود است، وجود علت است که وجود معلول را ایجاد می‌کند. سنخیت علت و معلول هم در وجود است، پس وجود علت دارای خصوصیتی است که موجب ایجاد معلول خاص می‌شود. مفاد قاعده الواحد این است که علتی که تنها دارای یک خصوصیت است، یک معلول از آن می‌تواند صادر شود. معلول هم وجود است. پس فقط یک وجود از آن صادر می‌شود نه ماهیت. طبق اصالت وجود، آنچه تحقق دارد وجود است و ماهیت به وجود تحقق دارد. پس ماهیت از علت صادر نشده است تا منافای با قاعده الواحد باشد.

«إن كل ما يصدر عن العلة فله ماهية و وجود ضرورة كونه أمرا موجودا و كل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعدد و أجيب بأننا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعدد بحسب الخارج لما تحقق من أن زیادته علیها فی التصور فقط و لو سلّم فلا نسلم إن كلاً منهما معلول، بل المعلول أما علی رأی المشائین فهو الوجود أو اتصاف الماهية به و أما علی رأی الرواقیین فهو الماهية لا غیر.» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ ه.ق، ۲۹۹)

در مورد جواب مذکور به اشکال، به نظر می‌رسد باید گفت که ماهیت ولو اینکه به وجود موجود می‌شود و اصالت با وجود است، معنایی است که با معلول همراه است و همین موجب می‌شود معلول واحد من جمیع الوجوه نباشد. اشکال مستشکل در واقع در اینجاست که اگر مفاد قاعده الواحد این است که از علت واحد، معلول واحد صادر می‌شود، معلول نیز مانند علت باید واحد من جمیع الوجوه باشد. در حالی که مرکب از وجود و ماهیت است، پس واحد من جمیع الوجوه نیست و جواب مذکور این اشکال را دفع

نمی‌کند. در جواب این اشکال باید گفت که طبق ادله گذشته و توضیحات سابق، مفاد قاعده الواحد این نیست که معلول باید واحد من جمیع الوجوه باشد، بلکه مفاد قاعده این است که از علت واحد من جمیع الوجوه، معلول واحد یعنی یک معلول که یک وجود دارد صادر می‌شود؛ هر چند که به جهات دیگر مرکب باشد. پس ترکیب از وجود و ماهیت مشکلی ایجاد نمی‌کند.

اشکال سوم

اگر قاعده الواحد صحیح باشد از معلول هم در مرتبه بعدی باید یک معلول صادر شود، زیرا قاعده الواحد در آن هم جاری است و این سلسله همین‌طور ادامه پیدا می‌کند. پس هیچ‌گاه یک نوع نمی‌تواند افراد کثیر داشته باشد. پاسخ این است که معلول علت واحد، می‌تواند علت برای کثیر باشد؛ زیرا از جهت اعتبارات مختلف می‌تواند کثیر باشد و همین موجب اختلاف احوال علت می‌شود. (همانجا) به عبارت دیگر همان جوابی که در اشکال قبلی بیان شد، اینجا هم بیان می‌شود یعنی معلول لازم نیست واحد من جمیع الجهات باشد.

اشکال چهارم

لازمه قاعده الواحد تعطیل خداوند از ایجاد معلول کثیر است. تعطیل، نقص است و خدا منزله از نقص است. پس خداوند علت معلول کثیر است. (آملی، ۱۴۲۲ ه.ق، ۵/۲۱۴) پاسخ آن است که اولاً صحت و سقم قاعده الواحد یک بحث است و اینکه آیا بر واجب تعالی تطبیق می‌شود یا نه بحثی دیگر است و از قبول قاعده الواحد، تطبیق بر واجب تعالی لازم نمی‌آید و از انکار تطبیق بر واجب تعالی انکار قاعده الواحد لازم نمی‌آید. ثانیاً زمانی می‌توان گفت عدم ایجاد معلول کثیر موجب تعطیل خداوند و نقص است که ایجاد معلول کثیر ممکن باشد و از واجب تعالی صادر نشود. اما اگر با برهان ثابت شد که این امر ممکن نیست، یعنی امری محال محقق نشده است و روشن است که محقق نشدن محال نه تنها موجب تعطیل و نقص نیست بلکه ضروری است. ثالثاً ظاهراً مستدل تصور کرده است که ایجاد معلول واحد مستلزم محدودیت در فاعلیت واجب تعالی است و با فاعلیت ازلی واجب تعالی منافات دارد و از این رو تعطیل و نقص لازم می‌آید، در حالی که ایجاد معلول واحد با فاعلیت دائمی و ازلی منافات ندارد، زیرا معلول حدوثاً و بقاءً محتاج به علت است. پس واجب تعالی از ازل فاعل معلول واحد است و هیچ‌گاه از فاعلیت تعطیل نمی‌شود.

اشکال پنجم

آقا حسین خوانساری بعد از اینکه احتمالات مختلف در مورد صدق دو مفهوم علیت الف و علیت ب در علت واحد را مطرح می‌کنند و یک به یک پاسخ می‌دهند، در نهایت این تفسیر و احتمال درباره آن دو مفهوم را بیان می‌کنند که مراد، خصوصیت و سنخیت میان علت و معلول باشد؛ یعنی اگر از علت واحد، دو معلول صادر شود؛ باید علت واحد با دو معلول هم‌سنخ باشد. از دیدگاه ایشان این بیان نیز ناتمام است، زیرا: اصل اینکه علت باید با معلول صادر از خودش هم‌سنخ باشد صحیح است. اما اینکه اگر علت یک خصوصیت

داشت، تنها یک معلول از آن می‌تواند صادر شود صحیح نیست؛ بلکه علت دارای یک خصوصیت می‌تواند علت برای چند چیز باشد و این خصوصیت موجب صدور همه آن‌ها باشد؛ یعنی سنخیت مشترک فرض شود. اگر هم قبول کنیم که از هر خصوصیتی تنها یک معلول می‌تواند صادر شود، می‌گوییم علتی نیست، مگر اینکه می‌توان برایش جهات اعتباری متعددی در نظر گرفت. (خوانساری، ۱۳۸۸، ۳۰۵/۲)

پاسخ اشکال این است که طبق مفادی که از قاعده الواحد بیان شد، علتی که تنها دارای یک خصوصیت باشد، تنها می‌تواند علت یک معلول باشد. معلول کثیر مستلزم خصوصیات کثیر در علت است؛ زیرا: کثرت در معلول ملازم با تغایر وجودی معلولین است و از آنجا که معلولیت در وجود است، خصوصیت معلول که موجب صدورش از علت خاص می‌شود، در وجود معلول می‌باشد. پس تغایر وجودی ملازم با تغایر خصوصیت‌های موجود در دو معلول است. در نتیجه اگر چیزی بخواهد علت دو معلول شود، باید مسانخ با هر دو معلول باشد، یعنی خصوصیت‌هایی که لازم برای سنخیت با هر دو معلول است را دارا باشد. بنابراین علت باید به نحوی مرکب باشد و این با فرض واحد من جمیع الوجوه بودن علت سازگار نیست.

اشکال ششم

در آثار صدرالمতألهین بیانی دیده می‌شود که به‌ظاهر با مفاد قاعده الواحد در تعارض است. از طرفی ایشان صریحاً از قاعده الواحد دفاع کرده و بر آن برهان اقامه می‌کند و از طرفی میان قوت، کمال، بساطت و کثرت آثار، ادعای تلازم کردند به نحوی که هر مقدار بساطت و قوت و کمال یک چیز شدیدتر شود، آثار صادر از آن نیز اکثر می‌شود. این مطلب را در عبارات متعددی از ایشان می‌توان یافت. نکته دیگر اینکه همان‌طور که قاعده الواحد را در حق واجب تعالی جاری می‌دانند، تلازم بساطت و کثرت افعال را نیز در حق واجب جاری می‌دانند.

«وکلما کان الوجود اقوی وأکمل، کانت الآثار المترتبة علیه أكثر.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۱/۱)

۲۶۳؛ ۶/۳؛ ۱۴۸/۶؛ ۶۱/۹؛ ۱۳۷۸، ۳۴)

با توجه به مبانی صدرالمتألهین در بحث مخلوق اول و مبانی عارفان در بحث نفس رحمانی می‌توان بدین گونه وجه جمعی برای این دو بیان یافت که: اولاً ایشان نیز در نهایت تفسیر عارفان از این قاعده را پذیرفته است و به‌جای علیت، قائل به تجلی صادر اول شده‌اند. ثانیاً صادر اول همان نفس رحمانی است که مجمع تمام کمالات ممکنات است، به عبارت دیگر فعلی که از واجب تعالی صادر شده است واحد است، ولی این واحد کثرات را در خود جای داده است. به نظر می‌آید با توجه به این مبانی می‌توان میان بیانات صدرالمتألهین را جمع کرد و تناقض مذکور را جواب داد. البته این بیان برای حل اشکال تناقض در بیانات ایشان است، وگرنه اینکه اصل مبانی عارفان صحیح است یا نه؟ نیاز به بحث جداگانه‌ای دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ۴۱) نفس رحمانی حقیقتی گسترده است که از تعین اول آغاز می‌شود و تا عالم ماده ادامه

می‌یابد. حق تعالی آن هنگام که قصد جلوه‌گری می‌کند، به حکم وحدت اطلاقی خویش و راه نیافتن هر گونه کثرتی به ذات مقدس وی، جلوه‌ای واحد دارد، نه جلوه‌های گوناگون. همان یک جلوه است که در مراحل مختلف به صورت‌های مختلف درمی‌آید و مراتب و مراحل گوناگون را تشکیل می‌دهد. نخست به صورت تعیین اول سپس تعیین ثانی و همین‌طور تا عالم ماده. پس تنها یک تجلی و یک نفس است که با ویژگی سریان و امتداد می‌تواند کثرات را در خود هضم کند. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ۵۳۹-۵۴۶؛ قونوی، ۲۰۱۰، ۲۰)

نتیجه‌گیری

الواحد لا یصدر عنه الا الواحد؛ یعنی از یک علت تنها یک معلول امکان دارد صادر شود. دو نوع استدلال برای اثبات این قاعده ارائه شده است. اول ادله‌ای که با تکیه بر عدم صدق دو مفهوم بر علت، در صدد اثبات این قاعده برآمدند. مفاد این ادله لزوم صدور معلول واحد از علت واحد به وحدت شخصی من جمیع الوجوه است. این ادله با توضیحاتی که ارائه شد به نظر ناتمام می‌آیند. دوم ادله‌ای که با توجه به لزوم سنخیت میان علت و معلول، در صدد اثبات این قاعده برآمدند. با توجه به توضیحات داده شده در رابطه با اصالت وجود و تأثیر آن در بحث علیت و سنخیت، روشن شد که مفاد صحیح اصل سنخیت چیست و با این مبنی می‌توان قاعده الواحد را ثابت کرد. مفاد این ادله، لزوم صدور معلول واحد از علت واحد اعم از وحدت شخصی یا نوعی می‌باشد.

با توجه به دو نکته، اشکالات مطرح شده توسط مخالفان دفع می‌شود. نکته اول اینکه توجه به مسئله سنخیت بین علت و معلول، مستلزم اثبات صدور معلول واحد از علت واحد است؛ در نتیجه برخی از اشکالات که به دلیل عدم تصور صحیح از مسئله سنخیت و لوازم آن می‌باشند، با توجه به این نکته دفع می‌شوند. نکته دوم اینکه مطابق با برهان مثبت قاعده الواحد که مبتنی بر مسئله سنخیت است، علت باید واحد من جمیع الوجوه باشد؛ اما معلول می‌تواند دارای جهت کثرت و ترکیب باش. واحد بودن معلول یعنی معلول به وجود واحد موجود باشد نه اینکه من جمیع الوجوه واحد باشد. از این روی برخی دیگر از اشکالات که مبتنی بر واحد من جمیع الوجوه بودن معلول علت واحد می‌باشد، دفع می‌شود.

منابع

- آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۲۲ ه.ق.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، مقدمه تمهید القواعد، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ه.ش
- ابن سینا، حسین بن عبد الله، الإشارات و التنبیها، بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی)، قم - ایران، ۱۳۸۱ ه.ش.
- ، الإلهیات من کتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن‌زاده آملی)، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات، قم - ایران، ۱۳۷۶ ه.ش.

-----، المبدأ و المعاد، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، تهران -

ایران، ۱۳۶۳ ه.ش.

ابن ترکه اصفهانی، صائِن الدین، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش

عالی، ۱۳۶۰ ه.ش

ابن رشد، محمد بن احمد، رساله ما بعد الطبيعة، دار الفكر اللبناني، بیروت - لبنان، ۱۹۹۴ م.

استادی، رضا، الرسائل الاربعة عشرة، رساله فی المعاد الجسمانی (محمدحسین اصفهانی) موسسه نشر اسلامی،

قم، ۱۴۱۵ ه.ق

امینی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، موسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۴ ه.ش، چاپ چهارم

خمینی، روح الله، تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران - ایران،

۱۳۸۱ ه.ش.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الإشارات و التنبیها (طوسی)، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات

اسلامی حوزه علمیه قم)، قم - ایران، ۱۳۸۶ ه.ش.

خوانساری، حسین بن محمد، الحاشیة علی شروح الإشارات (آقا جمال)، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات

اسلامی حوزه علمیه قم)، قم - ایران، ۱۳۸۸ ه.ش.

سهروردی، یحیی بن حبش، الألواح العمدیة (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران - ایران، ۱۳۷۲ ه.ش.

-----، حکمة الإشراف (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران - ایران، ۱۳۷۲ ه.ش.

شهرزوری، محمد بن محمود، رساله فی العلوم الإلهیة و الأسرار الربانیة (الشجرة الإلهیة)، مؤسسه پژوهشی حکمت

و فلسفه ایران، تهران - ایران، ۱۳۸۳ ه.ش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد ۱ و ۲، مکتبه المصطفوی،

قم - ایران، ۱۳۶۸ ه.ش.

-----، ایقاظ النائمین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی

حکمت و فلسفه ایران، تهران - ایران، ۱۳۶۱ ه.ش.

-----، شرح الهدایة الاثیریة، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت - لبنان، ۱۴۲۲ ه.ق.

-----، رساله فی الحدوث (حدوث العالم)، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران -

ایران، ۱۳۷۸ ه.ش.

-----، المشاعر، طهوری، تهران - ایران، ۱۳۶۳ ه.ش.

-----، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا (ملاصدرا)، بنیاد حکمت

اسلامی صدر، تهران - ایران، ۱۳۸۲ ه.ش.

صدر الدین القونوی، مفتاح الغیب (مصباح الأنس)، دار الکتب العلمیه - بیروت، چاپ: اول، ۲۰۱۰.
طباطبایی، محمدحسین، نهایة الحکمة، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم. مؤسسه النشر الإسلامی، قم -
ایران، ۱۴۱۶ه.ق.

-----، نهایة الحکمة (تعلیقہ فیاضی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات،
قم - ایران، ۱۳۸۶ه.ش.

فارابی، محمد بن محمد، مجموعه رسائل، بی نا

فلوطين، أثولوجيا، بيدار، قم - ایران، ۱۴۱۳ه.ق.

قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید، مقدمة الأربعینیات لكشف أنوار القدسیات (الأربعینیات لكشف أنوار
القدسیات)، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران - ایران، ۱۳۸۱ه.ش.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، قم - ایران،
۱۴۲۵ه.ق.

محبی الدین بن عربی، فصوص الحکم، ۱ جلد، دار إحياء الكتب العربیة - قاهره، چاپ: اول، ۱۹۴۶م.

مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی. معاونت فرهنگی، تهران - ایران، ۱۳۶۶ه.ش.

میرداماد، محمدباقر بن محمد، القبسات، دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ، تهران - ایران، ۱۳۷۴ه.ش.

نویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، انتشارات حکمت
اسلامی، مرکز چاپ و نشر اسراء، قم، بهار ۱۳۹۶، چاپ اول.

یزدان پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.



چیستی صراط و چرایی وحدت آن در خوانش فلسفی کلامی علامه طباطبایی

دکتر سجاد میرزائی (نویسنده مسئول)

استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شهاب دانش قم

Email: s.mirzaei@shdu.ac.ir

دکتر سعید امیدیان دهنو

استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی قم

چکیده

«وحدت صراط» خواه با رویکرد درون دینی و خواه با رویکرد برون دینی، از لوازم خالص بودن دین اسلام است. هر گونه تفسیر یا تلقی که به تعدد صراط منجر شود، منطقاً با خلوص دین و امکان تمایز حق و باطل در تعارض بوده و به خلف منتهی می شود. تحقیق حاضر، کاوشی است که با رویکرد اثباتی درباره «وحدت صراط» از منظر علامه طباطبایی انجام شده است. بعد از طرح مسئله، ابتدا تعریف صراط تکوینی، تشریحی و جزاء از دیدگاه علامه ارائه و سپس ادله علامه بر وحدت صراط تشریح می شود. نتیجه اینکه ایشان با دو دلیل فلسفی: ۱. بسط الحقیقه کل الوجود (خداشناسی)؛ ۲. وحدت علل فاعلیه و غائییه؛ و سه دلیل کلامی: ۱. تطابق تشریح و تکوین (جهان شناسی)؛ ۲. وحدت حقیقت نوعی انسان (انسان شناسی)؛ ۳. استلزام عقلی وحدت ربّ متعال با وحدت صراط؛ وحدت صراط در هر سه حوزه تکوین، تشریح و جزاء را اثبات نموده و به تبع، تعدد صراط را از منظر عقل و دین مردود شمرده است. کلیدواژه‌ها: صراط، تعدد، وحدت، علامه طباطبایی.



The Nature of *Şirāṭ* (path) and the Reason for its Oneness in Allama Tabataba'i's Philosophical-Theological Reading

Dr. Sajjad Mirzaei (Corresponding Author)

Faculty member, Shahab Danesh University, Qom

Email: s.mirzaei@shdu.ac.ir

Dr. Saeed Omidian Dehno

Faculty member, Qom University of Technology

Abstract

The “unity of *Şirāṭ* (path)”, whether being viewed through an intra-religious approach or an extra-religious one, is one of the requirements for the purity of Islam. Any interpretation or explanation that leads to the multiplicity of paths is logically in conflict with the purity of religion and the possibility of distinguishing right from wrong, and leads to absurdity. The present paper is a study with an affirmative approach to the “unity of the path” from the perspective of Allama Tabataba'i. After stating the problem, first the definition of the ontological, legislative and penal path from Allama's point of view is presented and then his arguments on the unity of the path are explained. The result is that, with two philosophical reasons and three theological arguments, he has proved the unity of the path in its all three realms of creation, legislation and punishment, and consequently, has rejected the multiplicity of the path from the perspective of reason and religion. Philosophical reasons are: 1. the Simple Reality is everything (theology); 2. unity of efficient causes and final causes; and theological reasons are: 1. conformity of legislation and creation (cosmology); 2. the unity of the specific truth of human being (anthropology); 3. the rational implication between the oneness of the Almighty Lord with the unity of the path.

Keywords: *Şirāṭ* (path), multiplicity, unity, Allama Tabataba'i

مقدمه

برخی از روشنفکران دینی معاصر در سایه تلاش برای موجه ساختن پلورالیسم دینی، صراط‌های مستقیم متعدد و متکثر را نیز برای هدایت‌یافتگی متصور و برای نجات‌بخشی بشر کافی و موجه دانسته‌اند. (سروش، ۱۶-۲) مبحث صراط زیرمجموعه‌ای از بحث هدایت الهی است که دارای مبدأ (منه)، مقصد (الیه)، وسیله (به) و طریق (فیه/ صراط) و نتیجه (حتی/ نجات) است. دقت در اطراف و ابعاد آن، ربط عمیق میان حقیقت صراط با ابعاد دیگر را روشن نموده و این موضوع را منکشف می‌کند که بدون فهمی جامع‌الاطراف نمی‌توان در خصوص آن داوری کرد. موضوعات و مسائلی که درباره صراط و خصوصیات آن مطرح است در واقع تابعی از تشریح اصل صراط است. پرداختن به خصوصیات و مسائل پیرامونی صراط بدون تعریف واضح و روشن از خود صراط، به‌مانند پرداختن به بحث با موضوعی مبهم خواهد بود که نتایج ابهام‌آفرین مانند تعدد صراط، پیامد طبیعی آن به‌شمار خواهد رفت. پیوند «صراط» به عنوان یک حقیقت دینی با برخی از مفاهیم دینی دیگر مانند حق، هدایت، نجات، امام، قرآن، اسلام و ... به مثابه پیوند شبکه‌ای در مفاهیم دینی یا شبکه مفهومی حقایق دینی است که خطای در تفسیر هر کدام و عدم تبیین نسبت آنان با یکدیگر، خطایی راهبردی در معارف دین قلمداد و القاء‌کننده نوعی ناسازواری درونی معارف اسلامی با یکدیگر خواهد بود، و این اهمیت بحث را دوچندان می‌کند.

نوآوری مقاله حاضر در این است که تلاشی استقلال‌ی و ایجابی جهت تعریف صراط و استخراج دلایل وحدت آن از آثار علامه طباطبایی است و نقد پلورالیسم دینی هدف اصلی آن نیست؛ گرچه به صورت تبعی آن را متزلزل خواهد کرد، زیرا نقدی که بر نظریه صراط‌های مستقیم وارد است، این است که تعریفی واضح از صراط ارائه نکرده و گرفتار غبار معنایی که نوعی مغالطه است بوده و در نتیجه نتوانسته به وحدت آن رأی دهد. آثاری که در نقد و رد نظریه تعدد صراط منتشر گردیده عموماً به صورت نقلی و در قالب نقد، مقدمات آن نظریه بوده و به تلاش‌های مستقل و اثباتی حکیمان، متکلمان و مفسران در تبیین حقیقت و خصوصیات صراط توجه نشده است. گفتنی است که روش تحقیق این نوشتار به صورت کتابخانه‌ای بوده است. با مطالعه و فیش‌برداری از کتب و آثار علامه در موضوع صراط و سپس چینش منظم و سازماندهی منطقی آن، تحقیق حاضر رقم خورده است.

معنای لغوی صراط

صراط راه مستقیم است، وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا (انعام: ۱۵۳)، صراط «صراط» هم خوانده می‌شود (راغب، ۴۸۳) که به معنای راه آسان است (همان، ۴۰۷). «اهدنا الصراط المستقیم» بَشِّرْنَا عَلَى الْمِنْهَاجِ الواضح است (ابن منظور، ۳۱۳/۷).

چستی صراط از منظر علامه

بررسی آثار علامه درباره صراط این نتیجه را در پی دارد که ایشان در تبیین حقیقت صراط از چهار نوع نگرش هستی‌شناسانه به عالم بهره برده است. دو نگرش اول دارای صبغه فلسفی و دو نگرش دیگر دارای صبغه کلامی است. در نتیجه چهار تعریف برای صراط می‌توان بیان کرد. ابتدا دو تعریف فلسفی و سپس دو تعریف کلامی را بیان می‌کنیم. تعریف اول فلسفی محصول نگاه علامه به هستی با تحلیل نظام علیّت و تعریف دوم محصول نگاه علامه به هستی با تحلیل نظام حرکت در عالم است که به ترتیب بیان می‌شود.

الف) تعریف فلسفی

علی و معلولی

اصل علیّت و معلولیت در پهنه وجود و تمایز اقسام و تبیین احکام پیرامونی هر کدام از نظر علامه پیش فرض اثبات شده است (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۰۰-۲۴۶) و ما در این جا از زاویه موضوع بحث و برای مفهوم شدن معنای صراط، فقط نگاهی به حاکمیت اصل علیّت در دو مقیاس کلان و خرد هستی خواهیم داشت. از نظر علامه قانون علیّت در مقام کلان، بین دو عنوان کلی خالق و مخلوق برقرار است، اما در مقیاس کوچک، علیّت بین تنها مخلوقات و اشیاء است.

قانون علیّت در مقیاس کلان: از نظر علامه نظام وجود با نظر داشت دو علت فاعلیه (آفرینندگی) و غائیة (هدف آفرینش)، نظامی رفت و برگشتی است، یعنی نسبت میان وجود واجب (خالق یا علت وجودی) و وجود ممکن (مخلوق یا معلول)، نسبت صدوری و رجوعی است و می‌توان آن را عنوان دائرةالوجود داد که دارای دو قوس است؛ اول قوس نزول (صدور کثرات از وحدت) و دوم قوس صعود (رجوع کثرات به وحدت). (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱/۱۳ و ۵/۳۴۸-۳۴۷) در قوس نزول، علت فاعلی و خلق همه اشیاء خداوند متعال است، (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۲۶) و در قوس صعود علت غایی و معاد اشیاء نیز خداوند متعال است. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۲/۲۷۳؛ و طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۲۹-۲۳۱؛ و همو، المیزان، ۱/۳۵۳) این اصل شامل انسان نیز می‌شود. با این بیان که انسان با خلق شدن و استقرار در عالم طبیعت قوس نزول را طی می‌کند و بعد از آن با شروع فعل طبیعی و نفسانی سیر در قوس صعودی او شروع می‌گردد و این به معنای آغاز سیر انسان به سوی کمال و علت غایی خود است. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۸/۳۹۵؛ طباطبایی، شیعه در اسلام، ۵/۱۴۵-۱۴۶) علامه در همین جا باب صراط فلسفی را گشوده و می‌فرماید: این مسیر بازگشت «صراط وجود» یا همان راه رسیدن شیء، به علت غائی خود است (طباطبایی، المیزان، ۱/۴۱۴ و ۲/۳۰۲) که یک تعریف فلسفی از صراط است.

قانون علیّت در مقیاس کوچک (بین مخلوقات): اما قانون علیّت در بین اشیاء و موجودات هستی در قوس صدور با شرایطی همراه است، به این معنا که اشیاء از ساحت اطلاق و موجودیت مطلق، برای هست

شدن باید به مرحله تعین و تشخص، تنزل پیدا کنند که لازمه آن محدودیت و اندازه‌گیری اشیاء است. معنای تقدیر و تحدید یک شیء، متقوم به تعیین همه روابط و مناسبات آن شیء با دیگر موجودات است. تعیین نسبت‌ها بین موجودات، همان تعیین نوع تأثیر و تأثرات، فعل و انفعالات و حاکمیت دادن به قانون علیت، میان آن‌ها است و گرنه منجر به هرج و گرافه می‌شد. (طباطبایی، المیزان، ۱/۷۷-۷۸) اینکه علامه در آثار خود «صراط» را به «قانون و سنت الهی» در عالم معنا می‌کند که دارای دو خصوصیت لایتغیر و عدم تضاد اجزاء و ابعاض با همدیگر دارد، (همان، ۱/۳۳ و ۳/۳۶۵) همان‌گونه که قوانین فیزیک و نوامیس طبیعت و برخی علوم تجربی چنین‌اند، (همان، ۱۰/۲۰۰) محصول چنین نگرش فلسفی و مکانیکی به عالم و پدیده‌های آن است. بنابراین به لحاظ سیر تکوینی هیچ موجودی از صراط مستقیم بیرون نیست؛ زیرا کار خدای سبحان در خلقت موجودات با مقدرات و تنظیمات کاملاً محاسبه شده، حکیمانه، هماهنگ و سازوار در کل هستی است. این یعنی کار خدا بر متن صراط مستقیم است (جوادی آملی، تسنیم، ۱/۴۸۸) و این ضابطه بودن اشیاء، همان صراط اشیاء است.

منوط به حرکت (رابطه نقص و کمال)

بدون شک تمام عالم تحت سیطره قانون حرکت است (طباطبایی، المیزان، ۱/۷۶) به دلیل اینکه رابطه ممکنات با واجب الوجود رابطه فقر و ربط محض است (همان: ۱۳۱/۳) و رابطه آن‌ها با عوالم بالاتر، رابطه نقص و کمال. در این اصل غیر از خدای متعال که کمال مطلق و ثابت است، همه هستی متحرک است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۲۰۶-۲۱۲)

هر حرکتی دارای مبدأ (محرک غیر متحرک) و مقصد است (همو، المیزان، ۱/۲۱۷) مفهوم حرکتی که در تبیین صراط مورد نظر است، امور خیالی، ذهنی (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۵۶) و انتزاعی مانند هندسه، ریاضیات و محاسبات عددی نیست (همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۱/۵۴) بلکه گونه‌ای از وجود است که شیء به تدریج از قوه به فعلیت درمی‌آید. (همو، نه‌ایة الحکمة، ۲۵۴). انسان این حرکت را به دو صورت دارد؛ ۱- غیر ارادی و تکوینی که عام بوده و اختصاص به انسان ندارد؛ ۲- ارادی نفسانی، که موضوع کیفیات نفسانی، حالات، اخلاق، علوم، معارف و ... است که مختص انسان است. (صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة، ۹/۲۸۴) علامه این دو حرکت را دو نوع عبادت می‌داند الف) عبادت تکوینی (خضوع ذاتی اشیاء در برابر قانون عام الهی)؛ ب) عبادت تکلیفی، که تبعیت انسان از اوامر و نواهی تشریحی است. (همان و طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۸۱) حرکت نوع اول، قانون تکوینی یا صراط‌الوجود است (تعریف آن در نظام علیت گذشت) و حرکت نوع دوم که در کیفیات نفس انسانی (حالات، اخلاقیات، علم و معرفت) رخ می‌دهد تشریحی خواهد بود. در اینجا متحرک، نفس انسان بوده و مسیر و مسافتی که حرکت در آن اتفاق می‌افتد صراط است. این حرکت با نیت و انگیزه (قرب الهی یا غیر آن) ارادی صورت گرفته

صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۲۸۵/۹) و منتهای آن کمال نفس خواهد بود (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۵۷).

ب) تعاریف کلامی صراط

تعاریف کلامی محصول دو نگرش کلامی به مسائل دینی است. تعریف اول محصول نگرش نظام مولویّت و عبودیت و تعریف دوم محصول نگرش نظام ربوبی عالم است که با همین ترتیب دو تعریف صراط ارائه می‌گردد.

نظام مولویّت و عبودیت

علامه از جمع آیاتی که به مسئله عبودیت پرداخته‌اند یک اصل با عنوان: «الناس عبید و مولا هم الحق» استنباط نموده است (طباطبایی، المیزان، ۱۵۸/۱ و ۱۷۵/۲ و ۳۳۹/۶) این اصل دو طرف دارد الف) الحق (خداوند)، ب) عباد (مردم) (همو، مهر تابان، ۱۸۲/۲). خدای تعالی مالك على الاطلاق بندگان است؛ یعنی در این مالکیت دو نوع انحصار هست، یکی انحصار مالکیت در خداوند و دوم انحصار مملوکیّت در عبد. نتیجه این انحصار دوطرفه، اثبات مولویّت تام برای خدا و عبودیت محض برای بندگان است. (همو، المیزان، ۲۴/۱-۲۶ و همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن، ۱/ ۴۴-۴۶) لازمة عقلی چنین نسبتی پذیرش اوامر و نواهی خداوند (مولی) از جانب عبد است تا رابطه عبد و مولی اصلاح گردد. (همو، المیزان، ۱۷۵/۲). به همین دلیل سعادت و کرامت دائر مدار عبودیت است (همان، ۲۵۸/۱) علامه از این طریق تعبیر به صراط عبودیت می‌کند (همان، ۱۳/۱ و ۱۸۱/۲) که ابتدا باید از جانب عبد شروع گردد: «العبودية مفتاح الولاية»؛ اولین قدم اخذ ولی از جانب عبد است (تولی) (همان، ۱۵/۶). در مرحله بعد حق تعالی متولی امور عبدش می‌گردد (همان، ۳۰۴/۱) و او را به صراط عبودیت (همان، ۱۳/۱ و ۱۸۱/۲) و صراط محمد و آل محمد علیهم السلام که متولی امر تربیت هستند، هدایت می‌کند. (همان، ۳۶۴/۱۴ و همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن، ۱۶۱/۱ و همو، الرسائل التوحیدية، ۲۱۲) نتیجه اینکه صراط مستقیم تشریحی عبارتست از: الف) ایجاد رابطه و اصلاح آن بین عبد و مولی؛ ب) سامان‌دهی رابطه عبودیت بر مدار و محوریت دین اسلام. (همو، المیزان، ۵۱/۱)

نظام ربوبی

علامه توحید ربوبی و جریان ربوبیت الهی در عالم امکان را مبنای مستحکمی برای ضرورت وجودی صراط قرار داده است. (همان، ۳۹۴/۱۹) از منظر علامه عالم وجود منقسم است به عالم امر و عالم خلق (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۰/۷ و ۳۸ و ۲۰/۱ و طباطبایی، الرسائل التوحیدية، ۱۶۴ و همو، توحید علمی و عینی، ۱۷-۲۰). عالم خلق نیز خود منقسم می‌شود به عالم تکوین و عالم تشریح. (همو، المیزان، ۲۵/۱۸) مبدأ همه این عوالم ایجاداً و بقاءً خداوند است و این به معنای حکومت و جریان ربوبیت او بر همه

عوامل است (همان، ۵۹/۱۲). اثبات و پذیرش توحید ربوبی خدای متعال در عالم تشریح، یک لازمه برای ربّ و یک لازمه برای مربوب (در اینجا مختص انسان منظور می‌گردد)، به استلزام عقلی‌ای دارد عبارتست از: آن چه برای رب از باب شئون ربوبیت لازم است هدایت انسان‌ها به صراط مستقیم و رساندن به سعادت و غایت خلقتشان است (همان، ۲۶۹/۷ و ۴۰/۱۵)

آن چه برای مربوب (انسان) لازم است، اداء و وفاء به حق ربوبیت است و آن ایمان به غیب و عمل به هدایت رب است (همان، ۴۴۰/۲ و ۳۲۲/۱۴) که از طریق وحی (ارسال رسل و انزال کتب) صورت می‌گیرد (همان، ۳۰۲/۱۲) که این هدایت به دو صورت ظهور دارد: ۱. دین؛ (همان، ۳۵۳/۱-۳۵۴ و جوادی آملی، تسنیم، ۴۸۸/۱)؛ ۲. رسول و امام؛ (طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، ۲۱۲ و همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۶۱، ۶۶/۱ و ۱۴۴/۵ و ۱۹۸/۴-۱۹۹ و ۲۶۰/۲ و همو، المیزان، ۳۱/۱ و ۲۴۶/۵ و ۶/۱۲ و ۱۱/۱۲ و ۷۴/۱۴). التزام عملی به هدایت ربّ متعال و وفاء به حق ربوبی صراط مستقیم تشریحی است.

صراط در روز جزاء

علامه در تفسیر المیزان بعد از ذکر روایتی از امام صادق (ع) در بیان صراط که می‌فرماید: «هی الطریق الی معرفة الله، و هما صراطان صراط فی الدنیا و صراط فی الآخرة، فأما الصراط فی الدنیا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه فی الدنیا و اقتدی بهداه- مر علی الصراط الذی هو جسر جهنم فی الآخرة، و من لم يعرفه فی الدنیا زلت قدمه فی الآخرة- فتردی فی نار جهنم». و روایتی از امام سجاد (ع) که فرمودند: «نحن الصراط المستقیم...» بر این باور است که روایاتی از این دست از قبیل جری و تطبیق است و امام به عنوان مصداق برای معنای صراط می‌باشد. (طباطبایی، المیزان، ۴۱/۱) همچنین در تفسیر البیان بعد از ذکر روایاتی که درباره پل صراط و اینکه ائمه خود صراط هستند، می‌گوید: چنین بیاناتی قضایایی حقیقی است نه مجازی) طباطبایی، البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۶۴/۱) و بیان قرآن و احادیث را در خصوص وقایع معاد، مقایسه‌ای بین وقایع قیامت با نظام جاری دنیوی می‌داند. (همو، المیزان، ۱۲۷/۸)

آنچه از آثار علامه درباره صراط قابل استنباط است این است که صراط جزا منطبق با صراط عمل در دنیا است؛ بنابراین سیر در عبادت، معرفت و امام (ع)، سیر حقیقی در صراط حقیقی است که اگر کسی در دنیا با آن مخالفت بورزد، در صراط جزا قدم او دچار لغزش می‌گردد. (همو، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۶۶/۱) ایشان با وجود اینکه برخی از مفسران آیه «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (مریم/۷۱) را حمل بر پل صراط در آخرت نموده‌اند، قائل‌اند که دلالتی از ظاهر آیه بر این مطلب وجود ندارد و تنها بر مسئله ورود به جهنم دلالت دارد و این هم فقط بر شأنیت ورود انسان به جهنم دلالت دارد و تنها به قرینه روایات می‌توان آیه را حمل بر معنای صراط نمود. (طباطبایی، المیزان، ۹۱/۱۴-۹۴) البته اگر کسی بگوید صراط اخروی تجسد صراط دنیوی است گزاف نگفته است (سبحانی، الإلهیات، ۲۶۹/۴-۲۷۲).

در راستای این تفسیر فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام راه گشا است که: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ فَذَلِكَ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ مَنْ عَمِلَ فِي الدُّنْيَا عَمَلًا صَالِحًا فَإِنَّهُ يَسْلُكُ عَلَى الصِّرَاطِ إِلَى الْجَنَّةِ» (مجلسی، بحار الأنوار، ۶۱/۱۰).

از اینجا به دست می آید که میان تعاریف چهارگانه صراط دنیایی با یکدیگر و نیز با تعریف صراط جزایی هیچ گونه تناقض، تضاد و تنافی وجود ندارد؛ بلکه از جهاتی مکمل و مبین همدیگر هستند. در هر چهار تبیین صراط دنیا، مسیر بین مبدأ متعال و معاد را صراط می نامیم. به واقع اگر سیر در مدار عقل و وحی باشد صراط مستقیم است و گرنه غیر مستقیم و یا صراط ضالین و یا مغضوب علیهم خواهد بود که ظهور و نمود صراط (دنیوی) در نشئه قیامت را همان صراط جزایی (آخروی) می نامیم. حال پس از توضیح اجمالی صراط، به ادلة وحدت آن از منظر علامه می پردازیم

اثبات واحدیت «صراط مستقیم»

قاعده «بسیط الحقیقه کل الوجود»

از نظر عقل، هر نوع کمال وجودی که در موجودات یافت می شود حتما باید اصل آن کمال به صورت اعلی و اکمل در علت پدیدآورنده آن موجود باشد. زیرا تمام شئون و جهات وجودی یک معلول، مستند به علل به وجودآورنده آن و در نهایت به علت العلل است. پس همه خیرات به نحو کامل (با سلب نقائص و اعدام لازمه معلولیت) در علت العلل موجود است.

با توجه به این مقدمه، خداوند متعال علت برای همه علت ها بوده و مبدئی است که همه حقایق و ماهیات را با فیض خود به وجود می آورد. پس عقل حکم می کند به این که واجب است که ذات واجب متعال در عین بسیط بودن و احدیت، واجد همه اشیا در عوالم بالا (عقل) هم باشد. براهین عقلی دال بر این مطلب است که وجود بسیط حقیقی باید کل اشیا باشد. پس هر کس وجود بسیط حقیقی را تعقل نماید، در واقع همه اشیا را تعقل نموده است. با نظرداشت این حقیقت که واجب الوجود، هم عقل لذاته است و هم عاقل؛ پس عاقل لذاته بذاته هم هست. عقل لذاته اش عقل هر آن چه غیر خود اوست می باشد و بر وجود موجودات تقدم دارد. نتیجه اینکه علم واجب تعالی به جمیع اشیا قبل از وجود اشیا در مرتبه ذات حاصل است. فرقی نمی کند به صورت صور عقلیه قائم به ذاتش باشد یا صور خارجه منفصل از ذات. این همان علم کمالی است که به یک جهت تفصیلی است و از جهت دیگر اجمالی.

توجیه مسئله این است که همه معلومات با کثرت و تفصیلشان به حسب معنا به وجود واحد بسیط موجودند. دلیل این سخن تعریف، تقسیم و مراتب علم الهی در نزد حکیمان است؛ چرا که علم به معلوم عین ذات واجب تعالی است. حال اگر آن علم قبل از تحقق معلوم در خارج لحاظ شود، علم ذاتی و اگر همزمان یا بعد از تحقق معلوم در خارج لحاظ گردد علم فعلی خواهد بود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۹/۱۹)

پس علم واجب تعالی سبب تحصیل ممکنات و مقدم بر آن‌ها است؛ نه اینکه تابع حصول و تحقق آن‌ها در خارج باشد (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱۳۶/۲) بدیهی است که علم الهی از یک جهت و مرتبه‌ای "قضاء" الهی نامیده می‌شود که مؤثر در وجود یا ایجاد اشیاء است و در مرتبه‌ای "قَدَر" نامیده می‌شود که حدود و اندازه اشیاء به آن نسبت داده می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۳۳۵/۲ و ۳۳۹؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۶۶/۵) به همین دلیل علامه می‌فرماید که لازم است که همه علوم به علم اعمی منتهی شود که از اعم اشیاء بحث می‌کند و آن علم الهی است و دیگر علوم تحت این علم قرار می‌گیرند (طباطبایی، برهان، ۱۳۸) در چنین مقام و مجلای ازلی است که کلّ به گونه‌ای که کثرت در آن نباشد منجلی و منکشف می‌گردد. به همین جهت واجب متعال کل اشیاء است در عین وحدت. (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۳۳/۱-۳۴؛ همو، توحید علمی و عینی، ۲۶۱؛ سبحانی، الإلهیات، ۳۱۷-۳۱۸) (برای تفصیل و نظریات علامه رجوع نمایید به: صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱۳۵/۱-۱۳۶ و ۲۷۳/۲ و ۳۶۸ و ۳۰۷/۳ و ۱۰۶/۱-۱۱۴ و طباطبایی، نهاية الحکمه، ۲۷۶)

استلزام قاعده بسیط الحقیقه با وحدت صراط در تکوین و تشریح

قاعده بسیط الحقیقه کل الوجود با بیانی که در ذیل می‌آید مستلزم وحدت صراط در دو حوزه تکوین و تشریح خواهد بود.

صراط مستقیم تکوینی

ثمره تحلیل قاعده بسیط الحقیقه این است که برای تحقق و عینیت یافتن موجودات در خارج، قائل به سلسله مراتب شویم. به این صورت که عوالم را منقسم به چهار عالم اله، عقل، مثال و طبیعت بدانیم (طباطبایی، الرسائل التوحیدیّه، ۶۲ و ۱۰۴؛ جوادی، اسرار الصلوة، ۳ و همو، دین شناسی، ۱۴۸). هر موجودی که در عالم طبیعت است، نوع دیگری از وجود را در سه عالم مثال، عقل و اله دارد. یعنی هر وجودی که در مرتبه عالی قرار دارد، برای وجودی که در مرتبه پایین و دانی قرار دارد سرّ و غیب به‌شمار می‌رود. به این ترتیب جهات وجودیه همه اشیاء قائم به عالم اله است. بنابراین الله تعالی، اولاً قوام‌بخش همه وجودات به صورت مطلق است و ثانیاً تمام صفات کمالی و جمالی را در خود دارا بوده و در عین حال محدود به هیچ یک از اشیاء ممکن نخواهد بود. پس حمل در قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء» حمل رقیقه بر حقیقه است، یعنی «مع کلّ شیء لابمقارنه، و غیر کلّ شیء لا بمزایله». (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۳۳/۱) معنای حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه بین وجود ضعیف (معلول) و قوی (علت) تنظیم می‌گردد ولی در عرفان بین نمود (وجود ضعیف و رقیق) و بود (قوی و حقیق) است. در هر دو، الله متعال عالم و اراده‌کننده همه مراحل وجودی و تحولات تکوینی (کان تامه) و تغیرات و عوارض (کان ناقصه) همه موجودات هستی به صورت حضوری و مطلق خواهد بود. نتیجه اینکه هستی به لحاظ تکوین، بدون تخلف

مطابق با تنها یک اراده، یک علم و یک حکمت رقم می‌خورد (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۱۰/۶ و ۱۳۵/۲ و طباطبایی، توحید علمی و عینی، ۲۶۰ و جوادی آملی، عین نضّاح، ۲۷/۱ و همو، توحید در قرآن، ۲۲۰-۲۱۹). بنابراین واحدیت در بسیط‌الوجود مستلزم واحدیت در صراط تکوینی همه‌اشیاء خواهد بود.

صراط مستقیم تشریحی

همان‌گونه که در عالم تکوین تحقق ترتیبی موجودات در دو قوس نزول و صعود در عوالم دیگر (غیر از عالم اله) نیاز به رابط (علل واسطه میان علت‌العلل و موجودات) دارد، در عالم تشریح نیز نیاز به رابط دارد. به دلیل وجود ارتباط بین عالم تکوین و تشریح و این که تشریحات تابع تکوینیات است (طباطبایی، المیزان، ۶۷/۱۶)، باید رابط در هر دو مشترک باشد. به همین دلیل رابط در تکوین (واسطه خلقت) و تشریح (واسطه هدایت) عقل انسان کامل است. فهم این مسئله در بحث نبوت و کیفیت تلقی وحی یا دین (به عنوان صراط تشریحی) نقش مؤثری دارد (جوادی آملی، دین شناسی، ۱۴۷-۱۴۸). به مقتضای اصل تطابق عوالم (عبودیت، تطابق عوالم، ۵۵-۸۸)، انسان کامل که همان وجود مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، جامع قرآن تکوینی یعنی ظرف تمام کلمات وجودیه آفاقی و انفسی در تمام مراتب هستی بوده است که توانسته قابل جوامع‌الکلم یعنی قرآن تدوینی (شریعت اسلام) شود (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۳/۶).

اگر از او تعبیر به باب‌الله می‌شود به این جهت است که غایت خلقت و وصول الی الله جز با وفود و دستیابی به ساحت انسان کامل حاصل نمی‌شود (همان، ۳۶۸/۶-۳۶۵). پس همه ذرات عوالم فیض‌یافته از آن حقیقت است. تجلی جزئی آن حقیقت در انبیاء و تجلی کامل و تام آن در خود شریعت اسلام است. شریعت محمدی صلی الله علیه و آله، جامع جمیع شرایع و نیازمندی‌های نظام نوع بشر (بلکه همه اشیاء حتی بقاع و بهایم) می‌باشد (طباطبایی، مرزبان وحی و خرد، ۴۸۷). هر کس مجبور است صراط مستقیم تکوینی را طی کند؛ چه در نزول و چه در صعود، ولی در صراط تشریحی ارادی باید متصف به صفات انسان کامل شود و اتصاف به صفات او جز با تبعیت از شریعت حقّه میسر نیست. چنانکه در روایات آمده است: «فأنا صنائع ربنا والخلق بعد صنائع لنا». (مجلسی، بحار الأنوار، ۵۸/۳۳) و نیز «بکم فتح الله و بکم یختم» (همان، ۱۵۳/۹۸) (طباطبایی، مرزبان وحی و خرد، ۴۸۷). اساساً علت موجبه وجود بشر انسان کامل بوده است (طباطبایی، المیزان، ۴۷/۸) و هستی غیر او مطلوب در مقام فعل نبوده و نیست و یگانه صراط مستقیم تکامل وجودی، مسیر خلیفه خدا و انسان کامل است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۹۲/۳). چنین صراطی ممکن است متدرج و تشکیکی باشد؛ ولی متعدد نخواهد بود. نتیجه اینکه وحدت از لوازم عقلی و منطقی صراط است.

وحدت علت فاعلی (مبدأ) و علت غایی (معاد)

طرح بحث صراط تابعی از بحث حرکت عام (حرکت جوهری) در عالم امکان است. یعنی تمام موجودات ممکن از جمله انسان دارای مبدأ (منه)، مسیر (به) و غایت (الیه) است و اگر از منظر فلسفی ثابت شود که مبدأ و غایت نوع انسان واحد است، آن گاه ثابت خواهد شد که صراط آن نیز واحد است. در اندیشه علامه، هر موجودی متقوم به چهار علت فاعلی، مادی، صوری و غایی است (طباطبایی، *بداية الحكمة*، ۸۶ و ۹۵) و علت غایی (الیه) از حیث رتبه بر همه علل حتی بر علت فاعلی (منه) نیز متقدم است؛ زیرا تا علت غایی و هدف فعل وجود نداشته باشد، فاعل حکیم اقدام و اراده‌ای در فعل بدون غایت و هدف نخواهد داشت. این یعنی غایت به منزله طرحی است که فاعل قبل از ایجاد، آن را در تصور خویش باید داشته باشد. پس علت غایی تأمین‌کننده فاعلیت فاعل است. وقتی علت غائی بر فاعلیت فاعل (نه بر ذات او) مقدم شود، حتماً بر سایر علل نیز مقدم خواهد بود. بنابراین علت غایی در فاعلیت منشأ اثر است و در حقیقت علت غایی علت فاعلی بوده و تغایر علت فاعلی با علت غایی تنها در اعتبار است؛ اعتبار نخست در وجود علمی غایت (تصور) و اعتبار دوم وجود عینی (تحقق) آن. پس غایت و هدف در وجود علمی مقدم بر علت فاعلی است؛ ولی در وجود عینی و مقام تحقق مؤخر از علت فاعلی است.

وجود غایت به صورت یک امر کلی، اصلی پیشینی در آرای فلسفی علامه است و از منظر ایشان هیچ فعلی را نمی‌توان یافت که خالی از غایت باشد؛ زیرا داشتن غایت در فعل، مقتضای فاعلیت فاعل بالاصاله و لافسه است. (طباطبایی، *نهاية الحكمة*، ۲۳۵-۲۳۱) وحدت مبدأ و غایت انسان در آیاتی نظیر «أَنَا لِلَّهِ وَ أَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶) روشن گردیده است؛ اما کیفیت سیر از مبدأ تا معاد در آیاتی نظیر «إِلَى اللَّهِ الْمَصِير» (آل عمران/۲۸) (طباطبایی، *الميزان*، ۲۹/۱-۳۷) و «أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمَ وَ بئسَ الْمَصِيرُ هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (آل عمران/۱۶۳) روشن گردیده است؛ یعنی در واقع همان صیوروت ماهوی و دگرگونی وجودی انسان (حرکت جوهری) که به صورت اختیاری با دو عامل علم و عمل به سوی سعادت یا شقاوت (همان، ۵۸/۳-۶۷ و ۳۱۹/۸) رقم می‌خورد صراط است و انسان به سبب حرکت در متن صراط مستقیم که نوعی ظهور تدریجی درجات غایی انسان است وجودش اشتداد می‌یابد. به سخنی دیگر غایت، رجعتی است که در متن وجود انسان در بستر جهان‌بینی توحیدی رقم می‌خورد و برون‌داد آن در حوزه اخلاق (عمل) اتفاق می‌افتد. دیدگاهی که هر نوع وجود و تأثیر استقلالی را از غیر حق تعالی سلب کرده و بشر را در آستانه خلوص نیت قرار می‌دهد که در مرتبه وجودی خود به صورت طاعت و عمل اختیاری انجام داده و تمامی رذایل را رفع نموده تا به مراتب و درجات کمالی صفات الهی دست یازد. (همان، ۳۵۸/۱-۳۶۱)

از این بیان مستفاد است که ضمیر در الیه به ذات احدیت که فعلیت یافته تام و تمام کمالات است و

فاقد هر گونه حرکتی است، نیست؛ بلکه سیر کردن و اکتساب تدریجی مراتب کمالی صفات الهی است که از آن تعبیر به قرب الی الله می‌شود. این صعود و تعالی يك امر تشریفاتی، قراردادی و اعتباری نیست، بلکه اشتداد و قوت و کمال یافتن وجود است. معنای تقرّب به خداوند همان طیّ مراتب و مراحل هستی است (همان، ۳۷۳/۱-۳۸۰ و ۶۴/۳-۶۸؛ مطهری، مجموعه آثار، ۲۹۲/۳). از این بیان برمی‌آید که بین فاعل و غایت تلازم، بلکه ضرورت وجود دارد. وجود فاعل ضرورتاً متوقف بر وجود غایت است. نتایجی که از این اصل فلسفی قابل استنتاج است عبارتند از:

همان‌گونه که دو علت فاعلی مستقل برای یک شیء ممکن نیست، دو علت غایی مستقل نیز نسبت به شیء واحد مستحيل است؛ پس تجاذب دو علت غایی مستقل در حکم توارد دو علت فاعلی مستقل است (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۱۷/۲).

طبق قاعده علت و معلول، معلول از علت خود تخلف نمی‌کند. ربط علت غایی با معلول خود در تحقق غایت است، به این معنا که نظم عقلی غایت با معلول در این است که هر موجود غیر واجب با هدف خلقت و فلسفه وجودی خود، ربط تکاملی مخصوص خود را داشته و همان مسیر را طی نماید؛ وگرنه هر چیزی به سمتی گرایش خواهد داشت و پایان معاد هر موجودی هر چیز دیگری خواهد بود و این ناهماهنگی غایی نظیر ناهماهنگی فاعلی موجب هرج و مرج خواهد شد. (جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۴۵۴/۳).

اقتضای صراط طبق آن چه در تعریف صراط گذشت، رساندن هر موجود به غایت خویش است. این حقیقت در علت فاعلی عالم هم صدق می‌کند. اینکه در قرآن آمده است که خداوند بر صراط مستقیم است، بدین معناست که برای تمام مخلوقات خود غایاتی متناسب با وجودشان قرار داده است و همه به سوی غایت خود توجیه شده‌اند تا خلقت باطل نباشد (طباطبایی، المیزان، ۳۰۲/۱۲ و ۳۴/۴) و این سنتی تبدیل نشدنی است (همان، ۳۳/۱) و انسان نیز مشمول این قاعده است (همان، ۱۳۲/۴). همان گونه که علیت عمومی یک اصل فلسفی است به وزان و مطابق آن قانون هدایت عامه یک قانون کلامی است که به صورت قانون ربوبیت به صورت هدایت تکوینی و تشریحی، ارائه «طریق و ایصال الی المطلوب» انجام می‌گیرد (همان، ۳۹۵/۱۹).

بنابراین همه علل به علت العلل و علت بالذات برمی‌گردد (هو الاول) و همه غایات نیز به غایت الغایات و غایت بالذات (هو الآخر) بازگشت می‌کند. وقتی علت فاعلی و غایی را در افعال الهی یکی دانستیم و جهان بینی من الله و الی الله را پذیرفتیم، در واقع پذیرفته‌ایم که یگانگی آفریننده (وحدت مبدأ) مستلزم یگانگی صراط (وحدت معاد) است (همان، ۲۳۸/۴)؛ چنان‌که در منطق قرآن نیز انتهای انسان‌ها به ابتدای آن‌ها تشبیه شده است: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف/۲۹). یکی از وجوه تشبیه در یگانگی مبدأ (مصدر) و منتها (مرجع) است، در نتیجه اعتقاد به یگانگی خالق با اعتقاد به تعدد صراط قابل جمع نیست.

تطابق تکوین با تشریح

تبیین ربط منطقی میان تکوین و تشریح می‌تواند گره‌گشای بسیاری از شبهات و معضلات علمی باشد. پاسخ به این سؤال که آیا تکوین و تشریح دو حوزه مستقل و بی‌ربطاند (مانند حلقهٔ وین) یا در هم تأثیر و تأثر دارند (مانند دیدگاه علامه) در بحث صراط دارای اثر خواهد بود. در اینجا به اختصار دیدگاه علامه و نتیجه کلامی مرتبط با بحث صراط را بیان می‌کنیم.

طرح علامه در تبیین رابطهٔ تکوین و تشریح

علامه به پشتیبانی جهان‌بینی توحیدی، نظامی را طراحی می‌کند که قابلیت شرح از حیث‌های مختلف و ابعاد متفاوت را دارد. ما در اینجا متناسب با موضوع صراط، نگاه غایت‌مندانه به هستی را محور ارتباط تکوین و تشریح قرار می‌دهیم. نوع ربط‌دهی تکوین با تشریح در واپسین تحلیل، به نوع ربط‌دهی شتون ربوبیت (خلقت و تدبیر) با شأن انسان بازمی‌گردد؛ زیرا فلسفهٔ تشریح و قانون‌گذاری الهی، متناسب با هدف آفرینش انسان و فلسفهٔ وجودی او و دلیلی برای هدایت و حکمت‌سازی (یک معنای حکمت هدفمندی است) آفریننده برای مخلوق خویش است. رابطهٔ الوهیت و ربوبیت با انسان رابطهٔ تشریفاتی و قراردادی نیست، بلکه رابطهٔ حقیقی و وجودی است که از جهت خالق مستلزم و منجر به تدبیر امور انسان می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۳۲۲/۱۴). و از جهت انسان مسئولیت و مأموریت پرستش و تسلیم خالق بودن را به دنبال دارد.

با قبول این نوع ارتباط، هر پاسخی که به سؤال آفرینندهٔ جهان و انسان کیست؟ می‌دهیم؛ همان پاسخ را به سؤال مدبر آن دو کیست؟ باید داد. زیرا خلق و تدبیر، متلازم عقلی یکدیگرند و الوهیت (جهت خلق) با ربوبیت (جهت تدبیر) یکی هستند. (همان، ۵۹/۱۲ و ۲۱۰ و ۲۱۸ و همان، ۲۷۸/۱۴ و همان، ۷۸/۱۷ و ۲۳۷ و همان، ۱۲۷/۱۸ و صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۱۸/۸) بنابراین فقط یک تدبیر با عنوان ولایت ربوبی در هر دو نظام تکوین و تشریح جریان دارد؛ زیرا کسی یا چیزی که آگاهی از خلقت و غایت مخلوقات را ندارد، حق تدبیر تکوینی و تشریحی را نیز ندارد (طباطبایی، المیزان، ۱۲۷/۱۸ و ۴۵/۱۹).

تحقق ولایت ربوبی در جهان تکوین با قرار دادن غایت و هدف برای آن‌چه که خلق کرده است و توجه دادن و قرار دادن اشیاء در مسیر غایات خود صورت می‌گیرد، تا خلقت بیهوده نباشد. همین جعل و هدایت تکوینی بر مدار غایت الهی، صراط مستقیم خدا در تکوین است (همان، ۳۰۲/۱۲). یعنی همهٔ اشیاء دارای خصوصیات و حدود وجودی خودند که از آن تعدی نمی‌کنند و دارای صراط وجودی خویش‌اند که طی می‌کنند و تخطی ندارند (همان، ۸۵/۱۹). به همین جهت است که می‌توانیم بگوئیم قوانین طبیعی (دست‌کم بخشی از آن‌ها) گزاره‌هایی هستند که توضیح می‌دهند تحت شرایط معین، چه چیزی رخ خواهد داد و یا احتمالاً رخ نخواهد داد. اعیان عالم به اقتضای طبایع و تمایلات ذاتی خویش به نحوی خاص وارد فعل و

انفعالات می‌شوند و قوانین از این طبایع و تمایلات ذاتی اعیان حکایت می‌کنند. تسلیم و پیروی تکوینیات از ذاتیات خود که مجعول خالق است، اسلام در دایره تکوین است، و پیروی انسان‌ها از غایت الهی خویش اسلام در حوزه تشریح است. نتیجه اینکه تشریح (بایدها و نبایدها) منطبق با تکوین (هست و نیست‌ها) بوده و اساس تشریح اسلام نیز بر همین اصل است: «أن الدین عند الله الإسلام» (آل عمران/۱۹) (طباطبایی، المیزان، ۲۹۹/۸) تا تمام شئون اختیاری انسان توسط عمل به دین خدا منطبق با تکوین گردد (همو، مرزبان وحی و خرد، ۶۹۵).

ثبات قوانین تکوینی علت ثبات قوانین تشریحی

انسان از نظر شئون غیر ارادی خود مثل قد، رنگ، ضربان قلب و ... مشمول قواعد طبیعی تکوینی است و این متعلق به دایره عبودیت نمی‌شود. ولی در شئون ارادی و اختیاری با نظر داشت قدرت تعقل، مشمول قواعد تشریحی می‌گردد (همو، المیزان، ۲۵/۱) همان‌گونه که تکوین دارای قوانین ثابت مانند قانون عام علت و معلول است، عالم تشریح نیز دارای چنین نظامی است و اگر مشیت خدا بر این منوال نباشد، تمام مصالح شرع و فلسفه احکام باطل می‌شد و در نهایت به فساد نظام تکوین منجر می‌شد؛ زیرا تکوین زیربنای تشریح است. بنابراین می‌توان گفت که به مقدار تخلف و فساد در حوزه شرع، فساد در حوزه تکوین (مانند محیط زیست، اصول اجتماعی، نظام سلامت و ...) نیز اتفاق می‌افتد؛ (همان، ۳۱۲/۷) زیرا تشریح زمینه به فعلیت رساندن بالقوه‌های سعادت تکوینی است (همان، ۳۲/۴). به همین جهت مدعی هستیم که ثبات گزاره‌های دین و شریعت ابدی است؛ یعنی تمام احکام حوزه تشریح متناظر به تکوین طبیعی و بنیه وجودی انسان و مترابط با احتیاجات طبیعی و مترتب بر آن هستند و این هر دو نامتغیر هستند تا زمانی که انسان به هویت انسانی موجود است. در نتیجه می‌توان گفت که اساساً ثبات طبیعت تکوینی و فطری انسان، مناط ثبات احکام شرع است (همو، مقالات تأسیسیه فی الفکر الإسلامی، ۵۱۰). باورمندی به چنین بینشی، تأثیراتی بزرگ در اهداف، مبادی، فرضیه‌ها و انگیزه‌های عالمان تجربی خواهد شد (خسروپناه، ۴۰۳-۳۹۰). یکی از ثمرات این بینش این است که حق تشریح فقط برای موجودی که تکوین هستی و خلقت انسان از اوست مشروع و معقول است (طباطبایی، المیزان، ۳۲/۴). در نتیجه بینش توحیدی که اعتقاد به وحدت اله (خلق) و رب (تدبیر) دارد، بیشتر از یک صراط را در دستگاه معرفتی و معادلات عقلی خویش نمی‌تواند بپذیرد (همان، ۲۱۰/۱۲ و ۳۴۶/۱۷).

وحدت نوع انسانی

علامه علاوه بر تبیین هدایت و صراط در مقیاس فردی، به تبیین آن در مقیاس نوعی نیز پرداخته و تنظیم حکیمانه روابط نوعی و اجتماعی را معلول و مستلزم تنظیم رابطه انسان‌ها با خدا می‌داند (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۴۱۰/۶ حاشیه). حال سؤال این است: آیا می‌توان برای تنظیم روابط اجتماعی و

هدایت‌گری جمعی نوع انسان، قواعد ثابت و مشترک (دین یا صراط واحد) برای همه انسان‌ها به صورت برابر در نظر گرفت؟ جواب بسته به این است که آیا نوع انسان را ثابت بدانیم یا متحول؛ یا اینکه آن‌ها را دارای گوهر واحد انسانی بدانیم یا خیر؟

الف) ثبات فطرت انسان

اگر فطرت را به خلقت معنا کنیم، با قبول ثبات نوع بشر باید مشترکات فطری میان آن‌ها را نیز بپذیریم که دو خصوصیت مهم آن ثبات و وحدت است؛ یعنی بپذیریم که اولاً نوع انسان دارای فطرت الهی تبدیل‌ناشدنی و تغییرناپذیر است و ثانیاً این فطرت واحد است. خداوند فطرت را تغییر نمی‌دهد، چون آن را به شکل احسن آفریده است و غیر خداوند نیز قدرت تغییر نظام آفرینش را ندارد. بنابراین تمام جوامع بشری، دارای حقیقتی یگانه‌اند. حس و تجربه و استقرا نیز به کمک عقل، وحدت نوعی و حقیقتی بشر را تأیید می‌کنند (طباطبایی، المیزان، ۸۵/۵ و ۳۱۲ و جوادی آملی، صورت و سیرت انسان، ۸۹).

ب) تلازم وحدت نوعی و ثبات فطری انسان‌ها با وحدت صراط

وقتی انسان دارای نوع واحد و فطرت ثابت باشد، حق ندارد برای خود هر ریبی را به هر گونه و به هر میزان که خواست انتخاب کند؛ زیرا نظام تدبیر جاری واحد است و این وحدت نظام نشان وحدت رب است. بنابراین همان‌گونه که وجهی برای وجود ارباب متفرق و متعدد نیست، نیز وجهی برای انسان‌ها در انتخاب ارباب مختلف نخواهد بود. همچنین وجهی بر اینکه بعضی انسان‌ها بر بعضی دیگر حق ربوبیت و فرمانروایی یا حق فرمانبری داشته باشند نیست. نتیجه اینکه بر نوع واحد انسانی واجب است رب واحد و ولی حق را برای خود انتخاب کند (طباطبایی، المیزان، ۳۲۲/۱۴ و ۱۸۱/۱۸) تا روابط اجتماعی و انسانی آن‌ها بر مبنای مشترک و همگانی فطرت و تکوین صورت گیرد. (همان، ۲۷۴/۲-۲۷۳) یعنی روابط آنان با یکدیگر به لحاظ مبدأ فاعلی بر پایه خداپروری و به لحاظ مبدأ قابل بر پایه برابری باشد. (جوادی آملی، تسنیم، ۱۰۱/۱۷)

نیل به چنین مقصودی منحصر است در دین حق که خود نیز یگانه و ثابت است. رابطه فطرت و طبیعت انسانی با کل هستی را دین تنظیم می‌کند. طبیعت نوع انسان و فطرت الهی او غایتی دارند که با واسطه عمل تحصیل می‌شوند و دین آن را بیان می‌کند. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۴۱۰/۶ حاشیه علامه طباطبایی) ثبات نوع انسان و قوانین تکوین دلیل ثبات ابدی شریعت است (طباطبایی، مقالات تأسیسیه فی الفکر الإسلامی، ۵۱۰) گرچه علامه در اصول فلسفه، حُسن و قُبْح حَسّی را نسبی دانسته‌اند، ولی در تفسیر، حسن و قبح عقلی (مدار احکام) را دایم، ثابت و مطلق دانسته و ثبات و دوام عدل و ظلم را به ثبات نوع انسان دانسته‌اند. (جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ۶۷) حسنه و سیئه نیز از عناوین اضافی و نسبی است که از مقایسه پدیده‌ها و رخدادها با کمال نوع انسان یا سعادت افراد این نوع به دست می‌آید. (جوادی آملی، توحید

در قرآن، (۴۱۲) در نتیجه دستوره‌های اجتماعی و اقتصادی دینی دال بر این است که روابط انسان‌ها با یکدیگر بر اساس امری تکوینی است نه اعتباری. (طباطبایی، المیزان، ۲۲۶/۴ و جوادی آملی، تسنیم، ۸۷/۱۷)

از این مطالب به دست می‌آید که اگر همه انسانها در گوهر هستی یکسان باشند همان‌گونه که قرآن بیان می‌دارد و عقل همه اندیشمندان به آن حکم می‌کند؛ اولاً: راه برای تحصیل کمالات بزرگان و نوابغ بشری برای همه انسان‌ها باز خواهد بود و ثانیاً: نظریه‌های ناصوابی چون «پلورالیزم دینی» و «صراط‌های مستقیم»، باطل خواهد شد؛ زیرا برای حقیقت واحد، کمال‌های گوناگون و متباین، فرض صحیح ندارد، یعنی عقائد مختلف و متباین، اخلاق مختلف و متباین، فقه و حقوق با گزاره‌های مختلف و احکام متفاوت و متباین برای تکمیل نوع واحد، ناموجه خواهد بود؛ بلکه حقیقت واحد، صراط واحد و امام واحد برای همگان مطرح است، راه‌های فرعی متعدّد که از آنها به سیل جزئی یاد می‌شود نیز ایرادی نخواهد داشت. (طباطبایی، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، ۵۵/۱ و جوادی آملی، صورت و سیرت انسان، ۸۹-۹۱). اما توحید ربوبی و لوازم آن از اصول پیشینی علامه در تبیین مسائل کلامی است که به ارائه آن می‌پردازیم.

استلزام عقلی میان توحید ربوبی با وحدت صراط

الف) معنای ربّ

ربّ در اصل تربیت است؛ یعنی ایجاد و انشاء چیزی لحظه به لحظه تا حدّ تمام. (راغب، ۳۶۶) در اسم «ربّ» پنج معنای «تربیت»، «اصلاح»، «حاکمیت»، «مالکیت» و «صاحبیت» ذکر شده که همه اینها مصادیق و صورتی هستند برای معنایی اصیل و واحد که واجد هر پنج معناست و آن «مَنْ فَوْضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الشَّيْءِ الْمَرْبِيِّ مِنْ حَيْثُ الْإِصْلَاحِ وَالتَّدْبِيرِ وَالتَّرْبِيَةِ» است. (سبحانی، الأسماء الثلاث، ۱۶ و ۱۷) واژه‌شناسان نیز زمینه‌سازی جهت اقرار به ربوبیت را از شئون هدایت الهی می‌دانند. (ابن منظور، ۳۵۴/۱۵)

ب) نسبت توحید ذات و خالقیت با توحید ربوبیت

علامه دعوی عقیدتی میان مشرکان و موحدان را در خصوص توحید ذاتی و خالقیت نمی‌داند؛ بلکه در وحدت اله به معنای ربّ و تدبیرکننده عالم دانسته و ذیل آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۲۲) در تقریر برهان برای اثبات توحید ربوبی (مسئله نزاعی) از برهان توحید ذات (مسئله اتفاقی) بهره برده است و میان دو نوع توحید تلازم عقلی برقرار کرده است. یعنی شرک در ربوبیت منتج به شرک در ذات و بالعکس خواهد شد. با این بیان که نظام جاری نظامی واحد و یک‌دست و هماهنگ در اهداف خود است و اگر بیش از یک اله در هستی بود، نظام موجود فاسد می‌شد؛ زیرا تباین ذاتی منجر به تباین در تدبیر و ربوبیت می‌شود. (طباطبایی، المیزان، ۲۶۷/۱۴)

ربوبیت (چه در تکوین و چه در تشریح) نوعی تصرف است و از نظر عقل، اعتقاد به آن نیاز به مشروعیت دارد. منشأ مشروعیت ربّ از مالکیت است و منشأ مالکیت (حقیقی و مطلق) خداوند از خالقیت اوست

همان، ۷۹/۱ و ۲۵۱-۲۵۲). این قاعده مستلزم توحید در طریق و صراط نیز هست، زیرا دلانلی که واحدیت ربّ تکوین را اثبات می‌نمایند، واحدیت ربّ تشریح را نیز اثبات می‌کنند (سبحانی، الإلهیات، ۸۵/۲ و طباطبایی، المیزان، ۱۵۲/۲۰)؛ به این بیان که شأن شاعریت و مالکیت تشریحی از مالکیت مطلق تکوین نشأت می‌گیرد که این شأن منحصرأ در خالق متعال است.

ج) طریقه اعمال ربوبیت در تشریح

از نگاه حکیمان، ربوبیت خدای متعال نسبت به انسان در حوزه تشریح، ارائة الطریق (بیان صراط) است که از آن با تعبیری که صرفاً به لحاظ مفهومی مغایر هستند یاد می‌شود، ولی جمع معنایی آن تعبیر صراط است. یعنی صراط واحد (احدیة الجمعیه) است؛ گرچه تعبیر مختلف است، مانند: کتاب‌الله، اسلام، دینی که غیر آن مقبول نیست، ولایت‌الله، انسان کامل، پیامبر و ائمه علیهم‌السلام. (صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۰/۱ و طباطبایی، المیزان، ۲۵۴/۵، ۲۴۶ و ۱۲۰/۸ و ۳۷۸/۷) توجه جدی به کاوش و تحقیقات برخی از پژوهشگران کلامی معاصر در تبیین «نسبت حقیقت وجود عینی دین با فطرت» و همچنین «نسبت وجود گزاره‌های دینی با فطرت»، ما را به این نکته دقیق و لطیف متفطن می‌سازد که حتی می‌توان در عین حالی که قائل به تقسیم صراط به تشریحی (دین) و تکوینی (وجود انسان) بود، تفاوت و تغایر تقسیم‌ها (دین/ فطرت انسان) با یکدیگر را نیز اعتباری یا مفهومی دانست و در مقام ثبوت و واقع، قائل به انطباق بلکه رابطه این‌همانی میان آن دو شد. یعنی علاوه بر اینکه صراط تکوینی را مانند صراط تشریحی، از مصادیق هدایت «به» به‌شمار آوریم، آن دو را حقیقتی واحد که دارای دو جلوه و ظهور است بدانیم. (حسنى كرقند و دیگران، انتظار بشر از دین و انتظار دین از بشر دو ظهور حقیقت واحد، ۶۹-۸۸) در نتیجه همه آن‌ها از مصادیق صراط می‌شوند؛ زیرا صراط مهیم بر همه طرق است (همان، ۲۴۶/۵).

د) فلسفه وجودی صراط

رسالت صراط مستقیم (دین) هدایت و سیر دادن انسان بر محوریت توحید و مدارج الی‌الله است، همان‌گونه که پیغمبر «ص» فرمود: قولوا لا إله الاّ الله تفلحوا. (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۰۲/۱۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۰) این صراط به دو صورت است؛ الف) تکوینی (غیر ارادی) که انحراف و تخلف از آن ممکن نیست. ب) تشریحی (ارادی) که چون در این حرکت دین طریقت دارد، صراط دینی نیز نامیده شده است «و إنك لتهدي إلى صراط مستقیم * صراط الله...» (شوری/۵۲-۵۳) که به لحاظ ارادی بودن تخلف و انحراف از آن ممکن است؛ اما به دلیل انطباقش با تکوین نمی‌تواند متغیّر و متعدّد باشد. (طباطبایی، المیزان، ۳۷۸/۷)

ه) خصوصیات صراط ربوبی

تعریفی که از طرح ربوبی عالم برای صراط استنتاج می‌شود، دارای سه ویژگی حائز اهمیت است که در بحث اثبات وحدت صراط نتیجه قابل توجهی دارد.

۱. صراط از سنخ حق است: حق در لغت به معنای ثابت است (ابن منظور، ۴۹/۱۰) و از منظر علامه، حق چیزی است که خداوند آن را حق (محقق) نموده است، فرقی نمی‌کند که این تحقق بخشی در (آفرینش) تکوین باشد یا در (هدایت) تشریح (طباطبایی، المیزان، ۲۲۶/۱-۲۲۵) که هر دو از شئون ربّ متعال است. بنابر تعریفی که از صراط از منظر علامه ارائه شد، صراط همان تشریح الهی است؛ که حق با دو خصوصیت همراه است:

ثابت است؛ زیرا صراط و مصادیق آن مانند قرآن حکایتگر حقایق ثابت و لایتغیر است (همان، ۷۲/۱). واحد است؛ زیرا حق واقعی یکپارچه است که دارای رکن واحد و طرحی هماهنگ و متسالم است که هر جزئی مؤید تمام اجزاء دیگرش است. با ابتناء بر این بیان هر آن چه که مشتت، متناقض و متعدد دارای اختلاف باشد، حق نیست (همان، ۷۳/۱): «الصراط المستقیم هو الطريق الواضح الذی لا یختلف و لا یتخلف فی حکمه و هو ایصاله سالکیه إلى الغایة المقصودة، و هذه صفة الحق فإن الحق واحد لا یختلف أجزاءه بالتناقض و التدافع و لا یتخلف فی مطلوبه الذی یهدی إليه فالحق صراط مستقیم» (همان، ۴۸/۱۵).

۲. صراط مبدأ و منتهای واحد دارد: صراط هم به خداوند نسبت داده می‌شود «صراط ربّک...» (انعام/۱۲۶)، «صراط الله...» (شوری/۵۳) و هم به روندگان: «صراط الذین أنعمت علیهم» (فاتحه/۷)، «أصحاب الصّراط السّویّ» (طه/۱۳۵). نسبت دادن صراط به خداوند از آن جهت است که هم مبدأ و نازل‌کننده آن خداوند است و هم منتهای آن خداست؛ زیرا عمل به آن انسان را به لقای خدا می‌رساند.

اما نسبت دادن آن به انسان، به جهت رابطه وجودی و پیوند عینی‌ای است که میان صراط و رونده آن وجود دارد. (طباطبایی، المیزان، ۳۷۸/۷؛ جوادی آملی، تسنیم، ۴۹۴/۱) همان‌گونه که دین بدون عمل مؤمنانه متدینان وجود خارجی و تحقق عینی نمی‌یابد، صراط نیز تا هدایت یافته و رونده‌ای بر متن صراط نباشد؛ نه صراط محقق می‌شود و نه وصول به ربّ. با این بیان حقیقت صراط با عامل و رونده آن نوعی وحدت پیدا می‌کند و به میزان عمل به صراط به لقای الهی نزدیک می‌شود. این یعنی صراط حقیقتی متدرّج و تشکیکی است، ولی متعدد نیست. قرآن نیز صراط را فقط به صیغه مفرد ذکر کرده و تشبیه و جمع ندارد ولی سبیل و سُبُل که راه‌های فرعی منتهی به صراط هستند استعمال جمع نیز دارد.

۳. ساختار حرکت در صراط: هم‌افق کردن مطالب علامه ما را به این نتیجه می‌رساند که ساختار حرکت انسان در صراط از سه عنصر «علم»، «عمل» و «ولایت» تشکیل شده است. عنصر علم به این دلیل است که حرکت در صراط، حرکتی دینی و ارادی است و انسان برای اقدام طبق اراده نیاز به علم و معرفت دارد (طباطبایی، المیزان، ۱۱۹/۶) و اساساً مزیت اهل صراط مستقیم بر دیگران در علم است نه در عمل (همان، ۳۷/۱)؛ زیرا عمل و تمامی آثارش از فروع علم است (همان، ۲۳/۱۷). اینکه برخی در شرح روایت «أدقّ من الشّعر و أحدّ من السّیف» (کلینی، ۳۱۲/۸) صراط مستقیم را دارای دو جنبه علمی و عملی می‌دانند خالی

از وجه نیست؛ در واقع دو لبه برای صراط بیان کرده اند: "ادقیّت" صراط در جنبه علم و "احدّیت" صراط در جنبه عمل. عنصر عمل مراقبت هم نیاز دارد، زیرا اولاً بدون عمل، اساساً سیورورت نفسانی و «شدن» در متن صراط محقق نمی‌شود؛ ثانیاً عمل صالح زمینه‌ساز رشد علم و رشد علم سبب بهبودی کیفیت عمل است (طباطبایی، المیزان، ۶۶/۳). به بیان دیگر، علم و عمل هر دو امری وجودی‌اند که تلبس به آن دو، سعه وجودی انسان را در پی دارد.

مطلب قابل ذکر در اینجا این است که با لحاظ این واقعیت که حقیقت علم و عمل از حقایقی هستند که دارای مراتب و مدارج‌اند، بالطبع به این نتیجه نیز بار می‌یابیم که انسان‌ها در میزان و مقدار تلبس به علم و عمل نیز یکسان نیستند؛ زیرا بسته به شرایط، اراده و ... قابلیت آگاهی و عمل پیدا می‌کنند، (همان، ۶۱/۳) در نتیجه سعه وجودی آن‌ها یکسان نخواهد بود. پس وجود انسان نیز مشکک و متدرج بوده و در نهایت صراط نیز مشکک و متدرج است. ثالثاً صراط همان کلیات دین است (همان، ۷/ ۳۷۸-۳۸۱) و آیاتی که درباره غرض خداوند از تشریح آن آمده است، قوانین اجتماعی دین را مقدمه تکالیف عبادی و تکالیف عبادی را مقدمه معرفت خداوند متعال دانسته است. یعنی اصلاح مقدمات، توسعه معرفت را در پی دارد و بالعکس کمترین تحریف یا فساد در احکام اجتماعی موجب فساد در عبودیت و فساد عبودیت منجر به اخلال امر معرفت خواهد شد. تجربه نیز ثابت کرده است که پدیده گسترش فساد در شئون دین (صراط) چنین روندی را داشته است. ابتدا فتنه از اجتماعیات شروع و سپس به عبادیات سرایت کرده و سرانجام سبب زایل شدن معارف و علوم شده است (همان، ۵۹/۳).

اما عنصر ولایت به این دلیل است که عمل انسان خارج از حیطه ولایت نیست (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا) (نساء/۱۱۵) اشیاء زمانی نعمت خواهند بود که موافق با غرض الهی خلقت بوده و مشتمل بر روح عبودیت باشند. پس هر نوع تصرف در اشیاء باید تحت ولایت خداوند باشد تا صبغة عبودیت بگیرد. به همین دلیل علامه در آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/۳) دین را مجموع معارف نعمت را ولایت پیامبر و ائمه علیهم السلام که همان ولایت‌الله متعال است تفسیر کرده است تا جمیع معارف نوعی تدبیر الهی شئون عبد به وسیله دین یا صراط باشد. (همان، ۱۸۱/۵). با توجه به فرمول سیر و رابطه علم حقیقی با عمل به آن به همراه ولایت‌پذیری حق در طی صراط، فرض تعدد صراط منتهی می‌شود؛ زیرا حق یکی بیش نیست.

نتیجه‌گیری

تحلیل و بررسی صراط با دو رویکرد فلسفی و کلامی آن را جامع‌تر کرده و سازواری نتایج دو رویکرد به عنوان دو امر متکامل نه متقابل، هماهنگی عقل و وحی را روشن می‌نماید. برخی از متکلمان و مفسران

در حوزه تبیین و تفسیر صراط از یکی دو روش تعریف مفهومی یا تعریف مصداقی بهره برده‌اند. علامه از جمله عالمانی است که میان تعاریف مفهومی و مصداقی جمع نموده‌اند که دو ثمر مهم در پی داشت: اولاً همان‌گونه که در مصادیق قائل‌اند به اینکه افراد متعین با خصوصیات علم و عصمت که در اهل بیت محمد و آل محمد علیهم السلام متبلور است، تنها مصداق اتم صراط هستند؛ در حوزه مفهوم نیز آن را یگانه راه نجات دانسته‌اند که قابل تکثر و تعدد نیست. ثانیاً با توجه به اینکه قرآن دارای شبکه مفهومی از اصطلاحات است که در دو محور هم‌نشینی و جانشینی با هم مرتبط بوده و توان تبدیل شدن به میدان‌های معناساختی متشکل از چندین اصطلاح با یک کانون معنایی را دارد؛ کشف شد که صراط یکی از آن واژگان است که ارتباط شبکه‌ای با حقایق دیگر قرآنی داشته که تلقی صواب از آن سبب فهم واقع‌نگرانه سایر مفاهیم مرتبط مانند: دین، هدایت، نجات، نبی، امام، ولایت، حق و ... می‌گردد و بالعکس تفسیری که صراط را متعدد بنمایاند، مرزهای تمییز حق و باطل را فرو ریخته و فهم نظام‌مند حقایق دینی را مبهم ساخته و گاهی با فلسفه تشریح دین ناهمخوان می‌افتد. مجموع تعاریف و دلایلی که برای اثبات واحدیت صراط از آثار علامه استخراج شد را می‌توان مبتنی بر «فطرت»، «عقل» و «وحی» دانست که در سه طیف دلایل فطری، عقلی و وحیانی قابل تبیین است. تبیینی که دارای سازگاری درونی و بیرونی با نظام اعتقادی توحیدی است. با توجه به مبانی و دلایل علامه، وحدت صراط موجه و نظریه تعدد صراط نادرست است.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- جوادی آملی، عبد الله، اسرار الصلوة، قم، نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
- ، دین شناسی، قم، اسراء، تصحیح مصطفی پور، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.
- ، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، قم، اسراء، تحقیق پارسانیا، ۱۳۸۷.
- ، ریح مختوم، تحقیق پارسانیا، جلد دوم، قم، اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- ، سرچشمه اندیشه، تحقیق رحیمیان، جلد ۳، قم، اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.
- ، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- ، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم، اسراء، تحقیق علی اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
- ، صورت و سیرت انسان، قم، اسراء، تحقیق غلامعلی امین دین، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- ، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، چاپ ششم، ۱۳۸۹.
- چالمرز، آلن اف، چیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، نشر سمت، چاپ نهم، ۱۳۸۷.
- حسینی کرقد، ایرجی‌نیا و خادم زاده، «انتظار بشر از دین و انتظار دین از بشر و ظهور حقیقت واحده»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۲۴، ۱۹ صفحه (۶۹-۸۸)، ۱۳۹۸.

- خسرو پناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، دفتر نشر معارف، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، نرم افزار جامع التفاسیر مرکز نور، ۱۴۱۲ق.
- سبحانی، جعفر، الأسماء الثلاث، قم، مجموعه آثار مؤلف، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور، بی تا.
-
- الإلهیات (۴ جلدی)، قم، مجموعه آثار مؤلف، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور، بی تا.
- سروش، عبدالکریم، «صراط‌های مستقیم»، مجله کیان، سال ۷، شماره ۳۶، تهران، (۱۵ صفحه، ۲-۱۶)، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، با حاشیه علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بی تا.
-
- تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
-
- بدایه الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، تصحیح عباس علی زارعی، ۱۴۲۲ق.
-
- نهایه الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، تصحیح عباس علی زارعی، ۱۴۲۰ق.
-
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، نشر صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
-
- مجموعه رسائل، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.
-
- مرزبان وحی و خرد، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۱.
-
- شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
-
- تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن، تصحیح اصغر ارادتی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول، بی تا.
-
- الرسائل التوحیدیه، بیروت، مؤسسه النعمان، بی تا.
-
- توحید علمی و عینی، مشهد، علامه طباطبایی، چاپ دوم، بی تا.
-
- مقالات تأسیسیه فی الفکر الاسلامی، بیروت، مؤسسه ام‌القری، چاپ دوم، بی تا.
-
- برهان، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- عبودیت، عبدالرسول، «تطابق عوالم»، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳، ۳۴ صفحه (۵۵-۸۸)، ۱۳۸۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- گیلیس، دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاندراری، تهران، نشر سمت، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری نور.
- مجلسی، علامه محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.



سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۲۳۷ - ۲۵۶	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۳	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۷/۰۸	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۳
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2021.44096.0	

تأثیر گفتمان‌های ارسطو، خواجه نصیرالدین طوسی، و ملاصدرا در نابرابری‌های جنسیتی

مهرانگیز نعمتی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mehrsa1397n@gmail.com

چکیده

تأثیر زبان و گفتمان در ایجاد نابرابری‌های جنسیتی موضوعی قابل توجه و کنکاش است که لازم است بیش از پیش بدان پرداخته شود. در این میان نقش اندیشمندان قطعاً تأثیرگذارتر و بسا حساس‌تر است؛ چرا که عملاً فرهنگ، آداب و رسوم و قوانین با الهام از همین اندیشه‌ها شکل می‌گیرد، گسترش می‌یابد و پایدار می‌شود. پس لازم است با بررسی مداوم اندیشه‌ها و قرار دادن آنها در بوته‌ی نقد به پالایش آنها همت گماشت. روش‌های تحلیل انتقادی گفتمان در این راستا ابزارهایی مؤثر و کارگشایند که در به‌دست آوردن تحلیلی علمی از این متون پژوهشگر را یاری می‌کنند. این مقاله در نظر دارد با نقد و تحلیل اندیشه‌های ارسطو، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا در مورد زنان، به بیان این نکته بپردازد که زبان ما و نوع گفتمانی که به‌کار می‌بریم در ایجاد تغییرات در جهان و شکل‌یابی هویت افراد تأثیرگذار است؛ گفتمانی که در سخنان برخی از فیلسوفان ظهور یافته و پایه‌گذار بسیاری از نابرابری‌های جنسیتی موجود در جهان شده است.

کلیدواژه‌ها: زبان، نابرابری جنسیتی، گفتمان، ارسطو، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا.



The Impact of the Discourses of Aristotle, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, and Mullā Ṣadrā on Gender Inequalities

Mehrangiz Nemati

M.A. in Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad

Email: mehrsa1397n@gmail.com

Abstract

The influence of language and discourse in creating gender inequalities is a significant issue that needs to be considered all the more. Here, the role of thinkers is certainly more influential and perhaps more sensitive. Because in practice, culture, customs and laws are formed, expanded and sustained by inspiring from their ideas. Therefore, it is necessary to refine the ideas by constantly examining them and exposing them to criticism. In this regard, critical discourse analysis methods are effective and practical tools that can help the researcher to obtain a scientific analysis of these texts. By critiquing and analyzing the ideas of Aristotle, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, and Mullā Ṣadrā about women, this article intends to state that our language and the kind of discourse we use are effective in changing the world and shaping the identity of individuals, a discourse that has emerged in the words of some philosophers and has led to many of the gender inequalities in the world.

Keywords: Language, Gender Inequality, Discourse, Aristotle, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Mullā Ṣadrā

مقدمه

این پژوهش درصدد بیان این مطلب است که زبان بر نابرابری‌های جنسیتی تأثیرگذار است و به خصوص به نقش نظرات فیلسوفانی اشاره خواهد شد که اندیشه و ردپای نظریه‌های آنها در حوزه‌ی فرهنگ و اخلاق هویداست. در این مقاله به‌طور خاص به نظریه‌های ارسطو، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا در مورد زنان اشاره خواهد شد. همچنین با استفاده از نظریه‌های تحلیل گفتمان نورمن فرکلاف،^۱ نظریه‌های ارنستو لاکلا^۲ و شنتال موف^۳ به تحلیل گفتمان‌های موجود در این متون پرداخته خواهد شد تا بررسی شود که گفتمان تحت تأثیر جنسیت چه سازوکاری را پی می‌گیرد و چگونه باعث نابرابری‌های جنسیتی می‌شود.

روش تحلیل گفتمان یکی از زیرشاخه‌های زبان‌شناسی محسوب می‌شود و نورمن فرکلاف یکی از منسجم‌ترین، جامع‌ترین و پرطرفدارترین نظریه‌ها در تحلیل انتقادی گفتمان است. ارنستو لاکلا و شنتال موف نیز با به‌کارگیری نظریه‌های سوسور،^۴ دریدا،^۵ بارت،^۶ لکان،^۷ گرامشی،^۸ و آلتوسر،^۹ نظریه‌ی کارآمدی را شکل دادند که انسجام فوق‌العاده‌ای دارد. مطلب قابل ذکر این است که هر دو نظریه به اصل سازنده‌گرایی اجتماعی پایبندند؛ اصلی که معتقد است شیوه‌ی گفتار ما نقشی فعال در ایجاد و تغییر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و نیز هویت و روابط اجتماعی مان دارند و این همان نکته قابل توجهی است که این پژوهش درصدد بیان آن است. ذکر مفصل مبانی این نظریه‌ها در این مقاله‌ی مختصر امکان‌پذیر نیست؛ به همین دلیل به‌طور خلاصه مبانی اصلی این نظریه‌ها بیان خواهد شد. نظریه فرکلاف و دیگر نظریه‌های تحلیل گفتمان انتقادی بر چند ویژگی مبتنی است، یکی این‌که فرایندها و ساختار اجتماعی و فرهنگی تا حدودی خصلت زبانی - گفتمانی دارند. کردار گفتمانی^{۱۰} که متون را آن‌ها تولید (خلق) و مصرف (دریافت و تفسیر) می‌کنند - نوعی عمل اجتماعی مهم به‌شمار می‌آیند که به ساختن جهان اجتماعی که حاوی هویت‌های اجتماعی و روابط اجتماعی نیز هست کمک می‌کنند. بخشی از بازتولید اجتماعی و فرهنگی و تغییر از طریق اعمال گفتمانی در زندگی روزمره (فرایند تولید و مصرف متن) محقق می‌شوند. دیگر این‌که گفتمان هم‌سازنده است و هم ساخته شده، گفتمان صرفاً به شکل‌گیری و تغییر شکل ساختارهای اجتماعی کمک

1. N. Fairclough

2. E. Laclau

3. C. Mouffe

4. F. D. Saussure

5. J. Derrida

6. R. Barthes

7. J. Lacan

8. A. Gramsci

9. L. P. Althusser

10. Discursive practices

نمی‌کند؛ بلکه آن‌ها را بازتاب هم می‌دهد. همچنین گفتمان کارکردی ایدئولوژیک دارد.^۱

ادعای تحلیل انتقادی گفتمان این است که کردارهای گفتمانی در خلق و بازتولید روابط نابرابر قدرت میان گروه‌های اجتماعی مثلاً میان طبقات اجتماعی، زنان و مردان، اقلیت‌های بومی و اکثریت نقش دارد. این تأثیرات به مثابه تأثیرات ایدئولوژیک پنداشته می‌شود. توجه این رویکردهای تحلیل گفتمان انتقادی به نقد روشنگر^۲ و آگاهی زبانی انتقادی^۳ برای دستیابی به این منظور است که نقش کردار گفتمانی در حفظ و بقاء مناسبات قدرت نابرابر را آشکار کند؛ تا از این طریق نتیجه این تحلیل‌ها را برای تغییرات رادیکال به خدمت بگیرد. مطلبی که فرکلاف آن را تحت عنوان حمایت از گروه‌های اجتماعی ستم‌دیده می‌نامد (یورگنسن، ۱۳۸۹، ۱۱۵-۱۱۰). در هر تحلیلی دو بُعد از گفتمان از اهمیت محوری برخوردارند: رخداد ارتباطی^۴ و نظم گفتمانی.^۵

به طور خلاصه تحلیل رخدادهای ارتباطی شامل موارد زیر است: تحلیل گفتمان و ژانرهایی که در تولید و مصرف متن مفصل‌بندی شده‌اند (سطح کردار گفتمانی^۱)؛ تحلیل ساختار زبانی (سطح متن)؛ ملاحظات مربوط به این که کردار گفتمانی نظم موجود را بازتولید و یا به عکس، ساختاربندی مجدد می‌کند و ملاحظات مربوط به پیامدهایی که این امر برای عمل اجتماعی گسترده‌تر به همراه دارد (سطح عمل اجتماعی). نظم گفتمانی نیز عبارت است از ترکیب‌بندی تمامی گونه‌های گفتمانی^۶ به کار گرفته‌شده در یک نهاد یا میدان اجتماعی. گونه‌های گفتمانی نیز خود متشکل از گفتمان‌ها و ژانرها هستند (همان، ۱۲۳-۱۱۹). فرکلاف می‌گوید: من تحلیل متن را شامل دو گونه تحلیل می‌دانم که مکمل یکدیگرند؛ تحلیل زبان‌شناختی و تحلیل بینامتنی. تحلیل زبان‌شناختی نشان می‌دهد که چگونه متون از نظام‌های زبانی (در معنای وسیع کلمه) به نحو گزینش‌گرایانه بهره می‌گیرند، حال آن‌که تحلیل بینامتنی^۷ نشان می‌دهد که متون چگونه از نظم‌های گفتمان به نحوی گزینش‌گرایانه استفاده می‌کنند. یعنی ترکیب خاصی از روش‌های قراردادی‌شده (نظیر ژانرهای ادبی،

۱. چند نمونه که نشان می‌دهد زبان در سطوح مختلف حامل ایدئولوژی است، ۱- ایدئولوژی در سطوح مختلف سبک و کلام (نظام‌های آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی) نمود می‌یابد. ساختارها و رخدادهای کلامی اساساً ماهیت گفتمانی و ایدئولوژیک دارند و به طور غیر مستقیم ساختارهای سیاسی و اقتصادی، مناسبات بازار، روابط جنسی، مناسبات دولت و نهادهای اجتماعی مانند آموزش و پرورش و... را در خود جای می‌دهند (فرکلاف، ۱۳۸۷، ۹۶). ۲- کوچک کردن و به حاشیه راندن رقیب با کمک استعاره‌ها و تشبیه‌های زننده در زبان ایدئولوژی مرسوم است (وون دایک، تیوس ادریانوس، مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی، گروه مترجمان. پیروز ایزدی و [دیگران]، ۴۴۹). ۳- ایدئولوژی‌ها در متن به دو صورت صریح و ضمنی بازتاب می‌یابند. متن‌هایی که در آنها ایدئولوژی با صراحت و شفافیت بازتاب یافته از نوع متن‌های گفتمانی‌اند که به طور مستقیم، نشانه‌ها و محتوای ایدئولوژیک را بیان می‌کنند. این متن‌ها متعلق به یک جامعه گفتمانی یا جامعه تفسیری خاص هستند.

2. explanatory critique

3. critical language awareness

4. the communicative event

5. discursive order

6. discursive practice

7. discourse types

8. intertextual analysis

هنری، گفتمان‌ها، روایت‌ها و غیره) که در شرایط خاص اجتماعی در دسترس تولیدکنندگان و مفسران متون قرار دارد (۱۳۸۷، ۱۲۲).

با تحلیل دقیق ویژگی‌های زبانی یک متن از طریق به‌کارگیری ابزارهایی خاص می‌توان نشان داد که گفتمان‌ها چگونه به طریق متنی فعال می‌شوند و به یک تفسیر خاص می‌رسند و آن را تقویت و تحکیم می‌کنند. فرکلاف ابزارهای متعددی را برای تحلیل متن پیشنهاد می‌کند. برخی ابزارهای زبان‌شناختی عبارتند از: ۱) کنترل تعامل - رابطه میان گویندگان، از جمله این مسئله که چه کسی موضوع گفتگو را تعیین می‌کند؛ ۲) ویژگی‌ها^۱ - هویت‌ها چگونه به وسیله زبان و جنبه‌هایی از بدن برساخته می‌شوند؛ ۳) استعاره‌ها؛ ۴) طرز بیان؛ ۵)^۲ گرامر.

تمامی این‌ها شناختی از نحوه مواجهه متن با وقایع و روابط اجتماعی و در نتیجه نحوه برساختن روایت‌های خاص از واقعیت، هویت‌های اجتماعی و روابط اجتماعی عرضه می‌کنند. پس از تحلیل متن به مثابه کردار گفتمانی نوبت به آن می‌رسد که توجه خود را معطوف عمل اجتماعی نماییم. برای این کار باید به بررسی رابطه میان کردار گفتمانی و نظم گفتمانی‌اش پردازیم. این‌که این کردار گفتمانی به چه نوع شبکه‌ای از گفتمان تعلق دارد؟ گفتمان‌ها به چه شکل میان متن‌ها توزیع شده‌اند؟ مطلب دیگر این‌که هدف فعالان عرصه تحلیل گفتمان از این کار ترسیم شکل ساختارها و روابط فرهنگی و اجتماعی است که تا حدودی غیرگفتمانی‌اند و بستر گسترده‌تری را تشکیل می‌دهند که کردار گفتمانی در آن قرار دارد. در تحلیل رابطه میان عمل گفتمانی و عمل اجتماعی گسترده‌تر است که مطالعه به نتیجه‌گیری پایانی خود می‌رسد. در این جاست که به پرسش‌های مربوط به تغییر و پیامدهای ایدئولوژیک پاسخ داده می‌شود. سؤالاتی از قبیل این‌که آیا کردار گفتمانی مورد بررسی نظم گفتمانی را بازتولید و به این ترتیب به حفظ وضع موجود عمل اجتماعی کمک می‌کند؟ پیامدهای ایدئولوژیکی، سیاسی و اجتماعی کردار گفتمانی مورد بررسی کدام‌اند؟ آیا کردارگفتمانی روابط نابرابر قدرت در جامعه را پنهان و تقویت می‌کند، یا با بازنمایی واقعیت و روابط اجتماعی به صورت نو، مناسبات قدرت را به چالش می‌کشد (پورگنسن، ۱۵۰-۱۴۳).

اما نظریه گفتمان لاکلا و موف بر آن است تا از همه امور اجتماعی برداشتی گفتمانی ارائه دهد. در واقع در این نظریه امور اجتماعی به مثابه ساخت‌های گفتمانی قابل فهم‌اند (سلطانی، ۱۳۸۴، ۷۰). بر اساس این نظریه کل حوزه اجتماعی، شبکه‌ای از فرایندها به شمار می‌آیند که معنا درون آن خلق می‌شود. لاکلا و موف نظریه خود در مورد معنا را با توجه به این نظریه ساختارگرایی ساختند که زبان را می‌توان در قالب استعاره تور ماهیگیری نشان داد. تمامی نشانه‌های زبانی را می‌توان گره‌هایی که بر این تور زده شده است تلقی کرد،

1. Ethos

2. Wording

آنها معنایشان را از تفاوتشان با یکدیگر اخذ می‌کنند، یعنی از قرار گرفتن در جایگاه خاصی در این شبکه. هر نشانه رابطه ثابتی با سایر نشانه‌ها دارد، درست همان‌طور که وقتی تور ماهیگیری را می‌کشیم [گره‌ها همان ترتیب و نسبت سابق را حفظ می‌کنند]. تحلیل گفتمان دقیقاً از این طریق قصد دارد نشان دهد که از طریق کدام فرایند تلاش می‌کنیم تا معنای نشانه‌ها را تثبیت کنیم و کدام فرایند موجب می‌شود که برخی از موارد تثبیت معنا به چنان امر معمولی بدل شوند که آنها را پدیده‌ای طبیعی به شمار آوریم. مفاهیم نظری این مدل از تحلیل گفتمان عبارتند از: مفصل‌بندی، گفتمان، بُعد و عنصر.

مفصل‌بندی^۱ عبارت است از هر گونه عملی که رابطه‌ای را میان مؤلفه‌ها تثبیت می‌کند؛ به نحوی که هویتشان در نتیجه عمل مفصل‌بندی دستخوش تغییر شود. آن کلیت ساختاریافته ناشی از عمل مفصل‌بندی را گفتمان نام می‌نهند. مواضع مبتنی بر تفاوت^۲ را تا زمانی که در قالب یک گفتمان مفصل‌بندی شده باشد بُعد^۳ می‌نامند و در مقابل، هر تفاوتی را که به شکل گفتمانی مفصل‌بندی نشده باشد را عنصر^۴ گویند. در واقع عنصرها نشانه‌هایی‌اند که معنایشان هنوز تثبیت نشده است؛ یعنی نشانه‌هایی که بالقوه معانی متعددی دارند (برای مثال چند معنایی^۵‌اند).

تمامی نشانه‌های یک گفتمان بُعد هستند. آنها همانند تورهای ماهیگیری‌اند و معنایشان بر اساس "مواضع مبتنی بر تفاوتشان" تثبیت شده است. برای مثال در گفتمان پزشکی "بدن"، "بیماری" و "معالجه" به شکل خاصی بازنمایی شده‌اند. کلیه پژوهش‌های پزشکی تلاشی هستند برای تقسیم‌بندی بدن، بیماری و معالجه به اجزاء مختلف و توصیف روابط میان این اجزاء. بدین ترتیب گفتمان پزشکی شبکه‌ای از معنای به هم مرتبط را حول قلمرو بدن و بیماری به وجود می‌آورد. به این معنا می‌توانیم از یک گفتمان صحبت کنیم. یک گفتمان از طریق تثبیت نسبی معنا حول گره‌گاه‌های خاصی شکل می‌گیرد. گره‌گاه^۶ نشانه ممتازی است که سایر نشانه‌ها حول آن منظم می‌شوند و سایر نشانه‌ها معنایشان را از رابطه‌شان با گره‌گاه اخذ می‌کنند. برای مثال در گفتمان پزشکی "بدن" گره‌گاهی است که معانی بسیار دیگری حول آن شکل می‌گیرند؛ نشانه‌هایی از قبیل "علائم بیماری" و "جمع‌جمه" معنای خود را از داشتن رابطه‌ای خاص با بیماری به دست می‌آورند.

هرگز نمی‌توان گفتمان را چنان کامل تثبیت کرد که به دلیل تکثر معنایی در میان گفتمان تضعیف نشود یا تغییر نکند. گره‌گاه‌ها که پیش‌تر از آن آورده شد به خودی خود محتوایی ندارند مگر آن که وارد یک گفتمان خاص شود. در حقیقت، نظریه گفتمان آن عنصرهایی را که به روی انتصاب معانی گوناگون بازند دال‌های

-
1. Articulation
 2. Different positions
 3. Moment
 4. Element
 5. Polysemic
 6. Nodal points

سیال^۱ می‌نامد. دال‌های سیال نشانه‌هایی‌اند که گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند به روش خودشان به آنها معنا ببخشند. مفصل‌بندی‌های خاص از طریق تثبیت کردن معنا به شیوه‌ای خاص گفتمان‌های موجود را بازتولید کرده یا به چالش می‌کشند. به این ترتیب می‌توان گفت گفتمان نوعی تثبیت کردن معناست در شبکه‌ای از روابط (یورگنسن، ۶۱-۵۴).

در نظریه گفتمان لاکلا و موف تمامی پدیده‌های اجتماعی تابع همان اصلی‌اند که زبان تابع آنهاست. درست همان‌طور که نشانه‌ها در زبان بر اساس رابطه‌شان تعریف می‌شوند و در نتیجه معنایشان را از تفاوت با یکدیگر کسب می‌کنند، کنش‌های اجتماعی نیز معنایشان را از رابطه‌شان با دیگر کنش‌ها به دست می‌آورند، اما همواره این خطر وجود دارد که این نشانه‌های زبانی در یک مفصل‌بندی جدید بلغزند. ما نیز همواره تلاش می‌کنیم تا معنای سایر اعمال را تثبیت کنیم؛ تلاشی که هرگز قرین توفیق کامل نیست. بدین ترتیب تمام کردارهای اجتماعی را می‌توان مفصل‌بندی به شمار آورد (Laclau and Mouff، ۱۹۸۵: ۱۱۳). مفاهیم مهمی که لاکلا و موف از آنها به منزله ابزارهای تحلیل تجربی استفاده می‌کنند عبارتند از: گره‌گاه‌ها، دال‌های اصلی و افسانه‌ها که می‌توان مجموعه آنها را دال‌های کلیدی در سازماندهی گفتمان نامید؛ مفهوم زنجیرهای هم‌ارزی^۲ که به معنا بخشیدن به دال‌های کلیدی اشاره دارد؛ مفاهیم مربوط به هویت و مفاهیم مربوط به تحلیل کشمکش‌ها مانند دال‌های سیال و غیره (یورگنسن، ۹۳). اصطلاح سوژه نیز در این نظریه دارای اهمیت است که در متن بیشتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

واژه‌شناسی

الف) گفتمان^۳

گفتمان فضایی است که افراد در دل آنها قادر به ادراک و شناخت جهان پیرامون خود می‌شوند (سلطانی، ۱۰۴). گفتمان‌ها شیوه‌های گفتن، اندیشیدن و یا وانمود کردن یک سوژه و یا یک موضوع خاص‌اند و دانش معنابخش را در مورد سوژه خلق می‌کنند. این دانش بر رفتار اجتماعی تأثیر گذاشته و از این نظر دارای تأثیر و پیامدهای واقعی است. گفتمان‌ها همیشه در چارچوب روابط قدرت عمل کرده و بخشی از گردش قدرت‌اند. مسئله درستی و نادرستی گفتمان در مقایسه با تأثیرگذاری علمی آن، از اهمیت کمتری برخوردار است. اگر گفتان مؤثر بود یعنی روابط قدرت را سازماندهی و تنظیم کرد به آن رژیم حقیقت می‌گویند. فوکو اعتقاد دارد روابط قدرت و دانش، بدن‌ها را محاصره می‌کنند و با تبدیل آنها به موضوعات دانش، آنها را مطیع و منقاد می‌سازند (دریغوس، ۱۳۷۶ مقدمه مترجم، ۲۴).

1. Floating signifiers

2. Chains of equivalence

3. Discourse

صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک-گفتمانی بنا به میزان سلطه‌شان مرتب شده‌اند. معمولاً می‌توان در نهاد‌های اجتماعی یک صورت‌بندی ایدئولوژیک-گفتمانی "مسلط" و یک یا چند صورت‌بندی ایدئولوژیک-گفتمانی "تحت سلطه" تشخیص داد. هنگامی که سلطه‌ی یک صورت‌بندی ایدئولوژیک-گفتمانی در زمینه تمام مقاصد و اهدافش با چالش روبه‌رو نشود (یعنی وقتی که چالش‌های مختلف تهدیدی به حساب نیایند) هنجارهای صورت‌بندی ایدئولوژیک-گفتمانی به اوج طبیعی‌شدگی و ابهام می‌رسند و امکان دارند به عنوان هنجارهای آن نهاد در نظر گرفته شوند. طبیعی‌شدگی، بازنمودهای ایدئولوژیک خاص را به صورت عقل سلیم درمی‌آورد و بدین وسیله آنها را غیر شفاف می‌کند، یعنی دیگر به‌عنوان ایدئولوژی به آنها نگاه نمی‌شود (فرکلاف، ۱۳۸۷، ۵۰-۴۸). همان‌طور که آلتوسر خاطر نشان می‌کند، ایدئولوژی با پنهان‌کردن ماهیت ایدئولوژیک خود عمل می‌کند و به امری طبیعی، خودکار - و در اصطلاح گرامشی به "عقل سلیم" تبدیل می‌شود (همان، ۱۱۲). در واقع هم معانی و واژگان و هم پیش‌فرض‌ها، اشاره‌های ضمنی، استعاره‌ها و انسجام که همگی جنبه‌هایی از معنا هستند، ممکن است دارای بار ایدئولوژیک شوند (همان، ۹۸).

اساس این دو نظریه بر اصل سازنده‌گرایی اجتماعی است که معتقد است شیوه‌گفتار ما نقشی فعال در خلق و تغییر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و هویت و روابط اجتماعی‌مان دارد و این‌که دانش ما درباری جهان حقیقی عینی نیست و محصول گفتمان است. همچنین انسان‌ها موجوداتی تاریخ‌مندند و شیوه فهم آنها مشروط به شرایط بیرونی و تاریخی است (سلطانی، ۱۰۵). به همین دلیل فرکلاف دو هدف اصلی‌اش را چنین بیان می‌کند: کمک به تصحیح این کم‌توجهی گسترده نسبت به اهمیت زبان در تولید، حفظ و تغییر روابط اجتماعی قدرت و نیز کمک به افزایش هشیاری نسبت به این‌که چگونه زبان در حاکم شدن بعضی بر بعضی دیگر نقش دارد؛ زیرا که هشیاری اولین قدم به سوی رهایی است (Fairclough, ۱۹۸۹, p).

در واقع، رویکردهای مختلف تحلیل انتقادی گفتمان بر این عقیده‌اند که باید از توصیف زبانی فراتر رفت تا بتوان به تبیین دست یافت و نشان داد که نابرابری‌های اجتماعی در زبان خلق و در زبان منعکس شده‌اند و بتوان به کمک این رویکردها، این نابرابری‌های اجتماعی را کشف، بررسی و تحلیل نموده و سپس شرایط آن را تغییر داد.

زبان در برساختن واقعیت نقش دارد. این بدان معنا نیست که واقعیتی وجود ندارد. معانی و بازنمایی‌ها اموری واقعی‌اند. پدیده‌های فیزیکی نیز وجود دارند، اما صرفاً از طریق گفتمان معنا پیدا می‌کنند. بدین ترتیب، زبان صرفاً مجرای نیست که اطلاعات مربوط به وضعیت روحی و رفتار یا واقعیت‌های مربوط به جهان خارج را از طریق آن با یکدیگر در میان بگذاریم؛ به عکس زبان "دستگاهی" است که خلق می‌کند و در نتیجه جهان اجتماعی را می‌سازد. در عین حال هویت‌های اجتماعی و روابط اجتماعی را نیز به وجود

می‌آورد. بدین معنا که تغییر گفتمان وسیله‌ای است برای تغییر جهان. کشمکش در سطح گفتمان موجب تغییر و نیز بازتولید واقعیت اجتماعی می‌شود (یورگنسن، ۳۰). پس ما عمده‌تاً محصول شیوه سخن‌گویی خویش هستیم. بدین معنا که زبان نه تنها واقعیت اجتماعی را منعکس می‌کند بلکه جهان‌بینی و خودیابی ما را نیز رقم می‌زند. در زمینه تأثیر زبان بر جهان‌بینی کافی است به یاد آوریم که هر گاه لفظ قاضی را می‌شنویم، آن را با جنس مذکر تداعی می‌کنیم ولی جنس مؤنث را از لفظ پرستار جدا نمی‌دانیم. بنابراین شناخت نقش زبان در ایجاد و استمرار روابط اجتماعی و از جمله روابط جنسیتی، منوط به بررفتن از خود زبان و ورود به فرایندهای اجتماعی پیچیده‌تری است که زبان در قالب آنها به ایفای نقش می‌پردازد.

برای شناخت نسبت زبان با جنسیت، ابتدا باید میان جنسیت و جنس تمایز نهاد. جنس به تمایزات و کارکردهای زیستی کالبد‌های مرد و زن ناظر است؛ اما جنسیت علی‌رغم این خصائص فیزیولوژیک، سازه‌ای اجتماعی - فرهنگی است که نقش و پایگاه زن و مرد بودن را تعیین می‌کند. چون مردانگی و زنانگی آموزشی و انتقال‌پذیر است؛ لذا این ویژگی‌ها بر حسب زمان و مکان یعنی از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر یا از نسلی به نسل دیگر تمایز می‌جوید. پس نه تنها رفتار اجتماعی مردان و زنان بر حسب اهداف و منافع گروهی و اجتماعی از وضعیتی به وضعیت دیگر فرق می‌کند؛ بلکه آنها به نحو فعال همین خصائص جنسیتی را بازتولید می‌نمایند (محمودی اصل، ۱۳۸۸، ۱۷-۱۵).

تا پیش از این فرض می‌شد که هویت‌های زنانه و مردانه از دوران کودکی تثبیت می‌گردد و زبان نیز بر این مبنا برای بیان خواسته‌های جنس - جنسیتی به کار می‌آید. با وجود این طرح تعامل هویت و وضعیت اجتماعی، زبان را به عنوان عملی اجتماعی معرفی کرد و ریشه‌ی نگاه متمایز به زنان و مردان را در قالب زبان پی گرفت. این بدین معنا بود که زبان اینک نه نظامی بسته با قواعدی درونی؛ بلکه موجودیتی پویا و متأثر از عوامل اجتماعی بیرونی با کاربردی متغیر از سوی گویندگان و نویسندگان واقعی می‌نمود (همان، ۱۲).

ب) سوژه^۱

رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی و همچنین نظریه لاکلا و موف، نگرش سنتی به فرد به عنوان یک سوژه مختار را نمی‌پذیرند. انسان آزاد خود مختار و صاحب اراده‌ای که در عصر روشنگری در فلسفه‌های عقل‌گرای دکارت و نگرش فردگرایانه‌ی لاک به دنیا آمده بود، بعدها توسط گرامشی، مارکس، لکان و آلتوسر به تدریج محو شد. سوژه کنونی نه تنها خودمختاری‌اش را از دست داده است، بلکه متفکران پسا ساختارگرایی کنونی معتقدند که جنبه‌های اجتماعی و حتی فردی شخصیتش نیز بر ساخته تأثیرات ایدئولوژیک و روابط قدرت است. (سلطانی، ۸۷). فهم لاکلا و موف از هویت و سوژه را می‌توان چنین بیان کرد: سوژه، همواره "تکه تکه"^۲ است و هیچگاه "خودش" را بازمی‌یابد. او هویت خود را از طریق "بازنمایی" در یک گفتمان و انتساب

1. The subject

2. fragmented

به یک موقعیت گفتمانی درمی‌یابد. سوژه ساخت ناقصی است که همواره تلاش می‌کند به یک کل تبدیل شود. نظریه سوژه با نوزادی آغاز می‌شود که از محدودیت‌هایش بی‌اطلاع است. به تدریج از مادر فاصله می‌گیرد. وقتی وارد اجتماع می‌شود هویت‌های متفاوتی از طریق گفتمان به او عطا می‌شود. او این هویت‌های خارجی را درونی می‌کند و با تصویری که از نوزادی در حافظه دارد تطبیق می‌دهد؛ ولی درمی‌یابد که این دو با هم سازگار نیستند. در واقع او نیرویی است که همواره در میان گفتمان‌ها به دنبال خودش است (پورگنسن، ۸۱). "سوژه" نه یک سوژه خودمختار، بلکه [سوژه‌ای است] که تعارض و تناقضی میان خود و هویت‌هایی که از سوی گفتمان‌ها به او تحمیل می‌شود احساس می‌کند. وجود این غیر بیرونی یا همان موقعیت‌های سوژه ضروری است، زیرا که همین مرجع هویت‌یابی اوست (سلطانی، ۱۱۰).

سوژه از نظامی نمادین نشأت می‌گیرد که واقع را در زبان و قانون پدری تجربه می‌کند؛ ولی از نشانه‌های خیالی نیز بی‌بهره نمی‌ماند. نماد و نشانه، وجه جنس - جنسیتی می‌گیرند و در حالی که در حوزه نماد "من، دیگری است" (Lacan, ۱۹۷۷, ۲۳)، اما در قلمرو نشانه، مبین سرک‌کشیدن ضمیر ناخودآگاه در ضمیر خودآگاه است. از این لحاظ بدان روی زن وجود ندارد که در نظم نمادین فقط مرد را نمایندگاری می‌کند (محمدی اصل، ۱۳۹۴، ۲۰۹). از جنبه اجتماعی، تأکید لکان بر عدم وجود دالّ زن یا دالّ برای زن بی‌تردید به این واقعیت ربط دارد که جایگاه زن در فرهنگ ما یا خود به خود از جانب مردی که زن او را به منزله‌ی شریک خود برمی‌گزیند تعریف می‌شود؛ یا تعریف آن با دشواری فراوان روبروست. به عبارت دیگر جستجوی شیوه‌ی دیگری که زن از آن طریق خودش را تعریف کند طولانی و آکنده از موانع است (بروس، ۱۳۹۷، ۲۳۳). به نظر فوکو نیز سوژه‌ها در گفتمان خلق می‌شوند. او می‌گوید که گفتمان بسط با شکوه تجلیات سوژه‌ای نیست که می‌اندیشد، می‌داند و سخن می‌گوید؛ به تعبیری سوژه مرکززدایی شده است (Foucault, ۱۹۷۲, ۵۵).

ج) دالّ سیال^۲ (دالّ ارشد)

در این نظریه اصطلاح دالّ سیار یا "دالّ ارشد"ی نیز وجود دارد که می‌توان آن را معادل نقطه‌ی مرکزی هویت‌یابی دانست. مثلاً "مرد" نمونه‌ای از یک دالّ برتر است و گفتمان‌های مختلف محتواهای متفاوتی به این دالّ می‌بخشند. این کار به کمک به هم پیوند دادن دال‌ها در زنجیره‌های هم‌ارزی صورت می‌گیرد که هویت را بر اساس نسبتش با دیگران ایجاد می‌کند. ساخت گفتمانی "مرد" نشان می‌دهد که "مرد" با چه چیزهایی هم‌ارز و برابر است و با چه چیزهایی تفاوت دارد. برای مثال یکی از گفتمان‌های شایع، "مرد" را هم‌ارز با "قدرت" و "عقل" (و بسیاری چیزهای دیگر) می‌داند و آن را در مقابل زن (منفعل و صبر و تحمل)

1. decentred

2. Floating signifier

قرار می‌دهد. به این ترتیب گفتمان مورد نظر دستورالعمل‌های رفتاری در اختیار کسانی که مرد یا زن شناخته می‌شوند می‌گذارد و آنها نیز برای این که مرد یا زن (واقعی) به‌شمار بیایند از این دستورالعمل رفتاری پیروی می‌کنند (یورگنسن، ۸۲).

این گفتمان‌ها با تشکیل زنجیره‌های هم‌ارزی^۱ که در تقابل با زنجیره‌های دیگر قرار می‌گیرند، هویت را به‌طور "رابطه‌ای" شکل می‌دهند. هویت‌ها همانند گفتمان‌ها تغییر پذیرند. سوژه خردشده^۲ و بی‌مرکز^۳ و همواره در حالت بیش‌تعیین‌شدگی^۴ است؛ زیرا گفتمان‌ها همیشه محتمل و مشروطند و ثبات ندارند (سلطانی، ۹۱-۹۰). هویت جمعی نیز دقیقاً همانند هویت سوژه حاصل می‌شود. در این‌جا غیریت‌سازی اجتماعی نیز اهمیت می‌یابد. هر گفتمانی ضرورتاً در کردارهای نهادهای اجتماعی و توسط سوژه نمایان شده است. به نظر می‌رسد مرز میان هویت گفتمان‌ها، نهادها و سوژه‌ها نامشخص باشد.

ذهنیت سوژه‌ها در موقعیت‌های سوژگی گفتمان‌ها تحت تأثیر گفتمان به گونه‌ای عمل می‌کند که در راستای دو قطب "ما" و "آنها" سامان می‌گیرد و قطب مثبت متن همواره به "ما" برمی‌گردد و قطب منفی متن به "آنها". این دوگانگی به صورت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی در کردار و رفتار سوژه نمایان می‌شود. بنابراین هویت‌یابی به واسطه‌ی غیریت‌سازی و غیریت‌ها به کمک برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی شکل می‌گیرند. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت است و دارای دو چهره^۵ نرم‌افزاری و سخت‌افزاری است که بیانگر نرم‌افزارها و سخت‌افزارهای قدرت‌اند. برجسته‌سازی‌ها و حاشیه‌رانی‌های نرم‌افزاری در قالب زبان و برجسته‌سازی‌ها و حاشیه‌رانی‌های سخت‌افزاری به صورت‌های مختلفی چون توقیف، حبس و مانند آنها نمود پیدا می‌کند (همان، ۱۱۴-۱۱۲).

در کتاب سیاست ارسطو که دربردارنده نظرات او در مورد زنان است، به‌طور مشخص گفتمانی ملاحظه می‌شود که سعی در به حاشیه راندن زنان و برتر دانستن گفتمان مردسالار دارد. او در کتاب خود، انسان‌ها را به دو دسته آزاد و بنده تقسیم می‌کند که خدایگان حق دارند بر بندگان فرمانروایی کنند، او بندگان را جزئی از دارایی خدایگان می‌شمارد و وظایف آنها را منحصر در این می‌داند که خواسته‌های خدایگان را برآورده کنند. در این تقسیم‌بندی، او زنان را جزو بندگان محسوب کرده است و ادعا می‌کند که این بنده بودن به‌طور طبیعی به او داده شده است. از نظر او در اجتماعی که پس از ازدواج زن و مرد درست می‌شود نیز همان معیارهای فرمانروا و فرمانبر بودن حاکم است؛ چون مرد نیروی هوش بیشتری دارد و طبعاً باید فرمانروا باشد و زن هم

1. Chain of equivalent.
2. Changeable
3. Shattered
4. Centerless
5. Over determined

فقط با کار بدنی می‌تواند به دیگران سودی برساند و طبعاً بنده است (ارسطو، ۱۳۲۷، ۲).

ارسطو با ذکر تفاوت میان روان و تن، روان را دارای ارزش بالاتری می‌داند؛ چرا که روان فرمان می‌دهد و تن از آن فرمانبری می‌کند. با ذکر این مثال او می‌خواهد بگوید طبیعت و مصلحت هر دو حکم می‌کنند که چنین باشد. او سپس در ادامه این مطلب، رابطه زن با مرد را رابطه زیردست با زبردست و فرمانبر با فرمانروا می‌داند که از نظر او، آن هم به حکم طبیعت و مصلحت است. نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیرد این است که "همه آدمزادگان با یکدیگر به همان اندازه فرق دارند که تن با روان فرق دارد یا انسان با حیوان. سپس می‌گوید:

«چنین است حال همه کسانی که وظیفه‌ای جز کار بدنی ندارند و جز از کار بدنی، سودی بهتر به مردمان نرسانند. این گونه افراد طبعاً بنده‌اند؛ و صلاح ایشان همچون دیگر چیزهای فرمان‌پذیری که برشمرديم فرمان بردن است» (همان، ۱۲-۱۱).

در این متن، "دال ارشد"، "مرد" است. ساخت گفتمانی مرد در گفتمان‌های ارسطو، هم‌ارز با آزاد، فرمانروا، عقل، و روان است و آن را در مقابل ساخت گفتمانی زن قرار می‌دهد که هم‌ارز با بنده، فرمانبردار و دارای عقل ضعیف و تن فرض کرده است. همین ساخت گفتمانی در اخلاق ناصری تکرار می‌شود، در نظرات خواجه نصیرالدین طوسی (۶۵۳-۵۷۹) که یک ارسطویی مسلک است، با وجود فاصله زمانی نزدیک به هزار سال، همین دیدگاه نمایان می‌شود؛ یعنی زن و مرد را با همین ویژگی‌ها در مقابل یکدیگر می‌بینیم. او در کتاب اخلاق ناصری مقام و شخصیت زن را فقط در پرورش فرزندان و اطاعت از همسر می‌داند. در این کتاب که ردپای دیدگاه یونانی و به خصوص ارسطویی کاملاً نمودار است، با تفکیک حقوق پدران و مادران نسبت به فرزندان و ذکر دلایل آن، حقوق پدران را در مسائل روحانی و جسمانی و حقوق مادران را در تأمین مایحتاج دنیوی ذکر کرده است. وی معتقد است که زن بیشتر در خلق جسمانی - مادی فرزند دخالت دارد؛ اما پدر در دو بُعد جسمی و روحی او تأثیرگذار است (طوسی، ۱۳۷۳، ۲۳۸-۲۳۷).

جدای از برتری اخلاقی مرد بر زن در اندیشه‌ی خواجه نصیر، نگاه ولایی مرد بر زن در تفکر او چنان نقشی دارد که این امکان را به مرد می‌دهد که زن را از حضور در اجتماع باز دارد؛ تا به حدی که او را از نظر افکندن بر اجانب و شنیدن حکایت مردان باز دارد، چرا که در این صورت مفسد عظیمی ایجاد می‌شود. در واقع از نظر خواجه نصیر، زن، جز بودن در چارچوب خانه و پرورش فرزندان وظیفه‌ی ذاتی دیگری ندارد. حضور او در اجتماع باعث فساد می‌شود. او برای نقش اجتماعی زن در جامعه ارزشی قائل نشده و نقش او را در وظایف مادری و همسری خلاصه می‌کند که این معلول نگاه جنسیتی او به زن و برتر دانستن مرد در استعدادها و امکانات شخصیتی، ادراکی، جسمانی و روحی روانی اوست.

خواجه نصیر بزرگترین مشکل زنان را ناتوانی در تصمیم‌گیری می‌داند و آن را ناشی از ضعف عقل آنان

می‌داند. به همین دلیل به مردان یادآوری می‌کند که زنی را اختیار کنند که فساد از او برنخیزد. او به مردان تأکید می‌کند تا زنان را چنان به کارهای خانه مشغول دارند که فرصت انجام امور دیگر را نداشته باشند؛ زیرا به گفته خواجه اگر زن از کارهای منزل و تربیت فرزندان فراغت یابد، به سراغ اموری خواهد رفت که به خانواده آسیب می‌رساند. توصیه جلدی او در مورد اداره کردن زنان آن است که از مشورت کردن با آنان در مورد مصالح کلی باید اجتناب شود و همه اسرار مال و ثروت مرد به او منتقل نشود و از محبت بیش از حد به آنان خودداری شود. او حکمت این نوع برخورد با زنان را معلول نقصان تمیز زنان و ضعف رأی آنان می‌داند.

ابزارهایی که خواجه نصیر در تدبیر منزل پیشنهاد می‌کند عبارتند از: ترغیب و ترهیب (ترساندن)، وعده و وعید و زجر (راندن)، تکلیف و رفق (نرمی)، مناقشت (سخنگیری)، و لطف و عنف (خشونت). در رفتار با همسر نیز پیشنهاد می‌کند از سیاست "هیبت"، "کرامت" و "شغل خاطر" استفاده کند. "هیبت" از نظر او آن است که مرد خودش را به گونه‌ای در چشم زن "مهیب" دارد تا او در پیروی از اوامر و نواهی او اهمال جایز نشمرد. حتی کرامت طبق تعریف او آن است که زن را با چیزهایی که موجب محبت است بزرگ دارد تا زن نیز برای پرهیز از زوال آن نعمت‌ها در امور خانه و فرمانبرداری مرد نهایت تلاش را مجموعه‌ای بدهد. "شغل خاطر" نیز در نظر او آن است که زن را همواره به امور خانه مشغول کند؛ زیرا به گمان مؤلف، اگر زن از انجام کارهای خانه فارغ شود به کارهای غیر ضروری مشغول خواهد شد (طوسی، ۲۱۹-۲۱۸).

به این ترتیب گفتمان‌های مورد اشاره با ایجاد زنجیره هم‌ارزی که به واسطه آن افراد خود را شناسایی می‌کنند شیوه‌های رفتار کردن را برای آنها فراهم می‌آورد. یعنی به مردان می‌آموزد که به عنوان یک مرد چه رفتاری باید داشته باشند و زنان نیز به تبع آن خود را با چنین ویژگی‌هایی می‌شناسند که به آنان نسبت داده می‌شود. ارسطو در یک گفتمان برجسته‌سازی سعی دارد به صورت‌های گوناگون مرد را آزاد بخواند و بگوید زن بنده و مطیع اوست و می‌تواند با او همانند دارایی خود رفتار کند. در مقابل، در گفتمان حاشیه‌ران ارسطو، ارزش و اهمیت زن کمتر و پایین‌تر از مرد است؛ زیرا زن را به تن تشبیه می‌کند و می‌گوید باید از روان (مرد) فرمانبرداری کند. این گفتمان با تشکیل "زنجیره‌های هم‌ارزی" که به مرد نسبت داده است در تقابلی با زنجیره‌ای قرار می‌گیرد که در واقع هویت زن را به‌طور "رابطه‌ای" شکل می‌دهد. همان هویتی که ارسطو با به‌کار بردن کلمات "طبیعت" و "مصلحت" کوشش می‌کند طی آن خاطر نشان کند که رابطه زن و مرد رابطه زیردست و زبردست و فرمانروا و فرمانبردار است.

گفتمان حاشیه‌ران ارسطو در این جمله به اوج خود می‌رسد که وظیفه بندگان را همانند کار حیواناتی می‌داند که فقط برای سود رساندن به انسان‌ها آفریده شده‌اند. او می‌گوید: کاری که از بنده برمی‌آید با موردی که از دام برمی‌خیزد چندان متفاوت نیست؛ زیرا هر دو دارنده‌ی خویش را در برآوردن نیازهای روزانه خود یاری می‌کنند (ارسطو، ۱۰). در ادامه، انتقال سنت‌های فکری تبعیض‌آمیز فیلسوفان، مشابه این دیدگاه را در

سخنان ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹) می‌بینیم.

او در کتاب اسفار در تفسیر کلمه‌ی "دابه" پس از آنکه انواع حیوانات گوناگون را نام می‌برد و دلیل منفعت داشتن هر یک را ذکر می‌کند، با دیدی تبعیض‌آمیز، زنان را نیز جزو این گروه ذکر می‌کند که تنها برای بهره‌بردن مردان آفریده شده‌اند (ملاصدرا، بی‌تا، ۷، ۱۳۶). هر چند که برخی سعی کرده‌اند او را از داشتن چنین دیدگاهی مبرا بدانند، اما شاهد بر این نظر او، شرح تفسیرگونه‌ای است که شاگردش ملاهادی سبزواری بر این بخش از سخنان ملاصدرا نگاشته است. او در این مورد می‌نویسد: در قرار دادن آنان (زنان) در سلک حیوانات اشاره لطفی است به این‌که زنان به دلیل نقصان عقلشان و ناتوانی در ادراک جزئیات و تمایزشان به زیور و زینت‌های دنیا، نزدیک است که به حیوانات بی‌زبان ملحق باشند (همان). اما واقعیت این است که این سخن تداوم همان گفتمان حاشیه‌ران، تبعیض‌آمیز و مردسالاری است که در طول قرن‌ها بر فرهنگ ما سایه افکنده است.^۱

۲. تحلیل مطلب با استفاده از نظرات تحلیل گفتمان

زن به‌عنوان "سوژه" لکان وقتی وارد اجتماع می‌شود و هویت‌های متفاوتی از طریق گفتمان به او عطا می‌شود، بنا به گفته لکان همواره در میان گفتمان‌های مختلف "در پی یافتن خودش" است. او هویت خود را از طریق "بازنمایی" در یک گفتمان و انتساب به یک موقعیت گفتمانی درمی‌یابد. دالّ برتری که در نظرات ارسطو و ملاصدرا و خواجه نصیر خود را با واژه‌های "فرمانبردار" و "ولی" نشان می‌دهد، هویت او را نیز تعیین می‌کند. در واقع مفصل‌بندی این گفتمان به شکلی صورت می‌گیرد که او نقطه مقابل فرمانبردار و ولی می‌شود و این ساخت گفتمانی زنجیره‌وار به قوانین مدنی نیز راه پیدا می‌کنند و طبق تفاسیر و تعبیر مقلدان‌های که از این نظریه‌ها صورت می‌گیرد برتری عقلی مرد نسبت به زن مفروض گرفته می‌شود.

این نظریه‌ها به مرور زمان به جزء لاینفک فرهنگ تبدیل می‌شود و عامل بسیاری از ظلم‌ها و تبعیض‌هایی می‌گردد که در حق زنان صورت می‌گیرد. در موضوع این متون، حاشیه‌رانی‌ها و برجسته‌سازی‌ها بیشتر خود را در قالب جملات و کلماتی نشان می‌دهند که جنبه ارزش‌گذاری دارند و مرد را بر زن برتری می‌دهند؛ مانند نظر ارسطو که می‌گوید: طبیعت خواسته است تا بدن‌های آزادگان و بردگان را از یکدیگر متفاوت سازد.

۱۱. برخی می‌گویند شخصیت‌های مطرح در این مقاله خود تحت تأثیر شرایط حاکم بر زمانه خود بوده‌اند و بنابراین شاید نقدی بر آنان وارد نباشد. اما باید توجه داشت که بیان کردن این مطلب به هیچ عنوان از وجه مختار و صاحب اراده بودن این شخصیت‌ها نمی‌کاهد؛ زیرا اساساً گفته می‌شود کار فیلسوف گره‌گشایی (یا حداقل پرداختن و کنکاش) از مسائلی است که انسان به نوعی به آن دچار است، مانند بی‌عدالتی و نابرابری. اینکه شخصیت‌های مورد نظر در حوزه تبعیضات جنسی نه تنها گره‌گشایی نکرده‌اند بلکه بر شدت این امر افزوده‌اند، مطلب مورد ادعای این مقاله است. در نمونه‌ای قابل توجه، می‌توان عصر حافظ را ذکر کرد که مملو از ریا و سالوس و فریب است. حافظ نیز می‌توانست شعرهایش را به همان سمت و سو هدایت کند؛ اما همین مقاومت او در برابر نادرستی‌ها و حتی عکس‌العمل‌هاست که او را از بسیاری از هم‌عصرانش متمایز می‌کند. به طور کلی وظیفه بزرگان فرهنگی هر قومی تشخیص سره از ناسره و رواج دادن فرهنگ درست در جامعه و مقاومت در برابر فرهنگ نادرست است. اگر بنا باشد آنان در مقابل فرهنگ غلط کرنش کنند و حتی زنجیره انتقال آن فرهنگ باشند، پس با مردم عادی که نمی‌توانند مسائل را تحلیل کنند چه تفاوتی خواهند داشت؟ و اساساً کار فرهنگ‌سازی به کجا خواهد کشید؟

بدن‌های بردگان را برای برگذاری وظایف پست زندگی نیرومند ساخته است اما بدن‌های آزادگان را اگر چه برای این گونه پیشه‌ها ناتوان ساخته، [در عوض] شایسته‌ی زندگی اجتماعی آفریده است (ارسطو، ۱۲). در عبارات خواجه نصیر نیز این دیدگاه حاشیه‌رانی و برجسته‌سازی نمود دارد، از جمله وقتی زن را فقط در بعد جسمانی و مادی فرزند دخیل می‌داند؛ اما مرد را هم در بعد جسمی و هم روحی. نیز وقتی می‌گوید: اگر زن از کارهای خانه و تربیت فرزندان فراغت پیدا کند، به سراغ کارهایی می‌رود که به خانه و خانواده آسیب می‌رساند، نشانه آن است که زن در نظر او موجود به حاشیه‌رانده شده‌ای است که نباید در اجتماع حضور پیدا کند؛ چون باعث فساد می‌شود. [البته یک سؤال اساسی اینجا مطرح می‌شود که چه دلیلی است که اگر مرد در اجتماع حضور یابد باعث فساد نمی‌شود و تنها زن عنصر فساد معرفی می‌شود؟ این استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌ها بر چه مبنایی است؟].

در مورد روند حاشیه‌سازی و برجسته‌سازی، رسانه‌های عمومی به‌طور عام، فتوای فقها و قوانین مصوّب پیرامون حقوق زن از مهم‌ترین عرصه‌های نزاع گفتمان‌ها برای تثبیت معنا هستند. چون در این مقاله صرف تأثیر گفتمان فیلسوفان در نابرابری جنسیتی مورد نظر است، فرصتی برای پرداختن به اشکالات منطقی ارسطو در اینجا نیست (از جهت قید "طبیعی بودن" که برای برده بودن زن بیان کرده، نحوه‌ی استدلال کردن و نحوه نتیجه‌گیری‌هایش در مورد رابطه تن و روح و تشبیه کردن آن به زن و مرد و سایر اشکالات).

یکی از مواردی که در تحلیل متن از نظر فرکلاف مدنظر است، کنترل تعامل - رابطه‌ای میان گویندگان است؛ از جمله این مسئله که چه کسی موضوع گفت‌وگو را تعیین می‌کند. در هر سه گفتمان مورد نظر در این جا یک "مرد" موضوع گفتمان را تعیین می‌کند و این در حالی است که موضوع بحث در مورد زنان است. با توجه به غیبت زن در این گفتگو مشاهده می‌شود که نوعی قضاوت یک جانبه در حال انجام است. از یک سو هیچ اشاره‌ای به حق زن نمی‌شود و از سوی دیگر هویتی که از زن نشان داده می‌شود موجودی است که تنها برای برآوردن نیازهای دیگران آفریده شده است؛ چه هنگامی که ارسطو او را در ردیف بردگان قرار می‌دهد و چه زمانی که از دید ملاصدرا و خواجه نصیرالدین برای برطرف کردن نیازهای مردان نگاه می‌شود. گویی زن از خود هویت مجزا و ثابتی ندارد و طفیلی وجود مرد است. به عنوان مثال در کتاب اخلاق ناصری مخاطبان کتاب صرفاً مردان‌اند. اگر با نگاهی موشکافانه بنگریم آشکار می‌شود که مؤلف، مخاطب خویش را مرد دانسته و موضوع سخن نیز صرفاً انسان مذکر است. در سراسر کتاب منظور از "انسان" چیزی جز "مرد" نیست تا بدان حد که در کلام او هر جا سخن از اجتماعات انسانی است، زنان در نظر گرفته نشده‌اند و اگر از شهرنشینان، بادیه‌نشینان، صحرانشینان، اصحاب مدینه فاضله یا دیگر گروه‌های انسانی صحبت می‌شود، منظور مردان آن جماعت است.

در جایی هم که نامی از زنان برده می‌شود، شیوه کاربرد زنان به روشنی حکایت از آن دارد که نقش

حاشیه‌ای، درجه دومی و حتی ابزاری آنان کمتر از آن است که جزو جماعت انسانی به‌شمار آیند. خواننده ژرف حتی با این نکته شگفت‌انگیز نیز مواجه می‌شود که در سراسر کتاب منظور از "اولاد" و "فرزند" تنها فرزند پسر است. از این رو اگر مؤلف فصلی را به سیاست و تدبیر اولاد اختصاص داده، تنها به تربیت پسران مربوط است و تنها در یک بند شش سطر به تربیت دختران اشاره کرده است؛ که یکی از موارد مورد اشاره‌ی او در تربیت دختران این است که باید آنها را از خواندن و نوشتن منع کرد (رجب‌زاده، ۱۳۷۶، ۴۸).

در نظریه فرکلاف در تحلیل متن در مبحث مربوط به گرامر، دو عنصر تعدی^۱ و تقید^۲ وجود دارد که تحلیل تقید بر میزان علاقه‌مندی یا وابستگی گوینده به جمله‌اش متمرکز است. میزان تقید انتخاب‌شده پیامدهایی برای برساختن گفتمانی روابط اجتماعی، دانش و نظام‌های معنایی به همراه دارد. یکی از انواع تقید، حقیقت است که گوینده خود را به طور کامل به گفته‌اش متعهد و مقید می‌سازد (یورگنسن، ۱۴۵). عبارت ارسطو که می‌گوید "زنان به طور طبیعی برده آفریده شده‌اند" نوعی ادعای معرفتی را در قالب حقیقت مطرح کرده است؛ در حالی که قید "طبیعی بودن" که از طرف او مطرح شده است بسیار محل گفتگو است و او حتی در آثارش برای آن دلیلی ارائه نکرده است. در واقع، تا زمانی که شرایط برابری برای زن و مرد در جامعه وجود ندارد، کسی نمی‌تواند ادعا کند که اختلاف زنان با مردان طبیعی است، زمانی تفاوت برای دو جنسیت طبیعی است که آنها به طور آزاد از امکانات و فرصت‌ها در جهت پرورش و رشد فکری و توانایی‌های خود برخوردار باشند (میشل، ۱۳۷۲، ۳۰۵). همچنین جمله‌ی خواجه نصیرالدین که می‌گوید: «زنان فقط در بعد جسمانی فرزند دخالت دارند» نیز نوعی ادعایی معرفتی در همین سطح محسوب می‌شود.

مطلب دیگری نیز در تحلیل از جنبه گرامر متن برای تحقیق قابل توجه است و آن تحلیل تعدی است. در این تحلیل کانون توجه‌مان بر نحوه پیوند (یا عدم پیوند) میان رخدادها و فرایندها با سوژه و ابژه‌هاست و به خصوص پیامدهای ایدئولوژیکی که شکل‌های مختلف تعدی به همراه دارد (یورگنسن، ۱۴۴). فرکلاف در مورد این که چه سطوحی از زبان و گفتمان ممکن است دارای بار ایدئولوژیک شوند می‌گوید: هم معانی واژگانی و هم پیش‌فرض‌ها، اشاره‌های ضمنی، استعاره‌ها و انسجام که همگی جنبه‌هایی از معنا هستند، در این امر مهم هستند (فرکلاف، ۹۸). طبق این سخن و با توجه به واژگان به‌کار رفته در این سه متن، واژگان برده، فرمانبر، مطیع، منفعل و موجود خدمتگزار (اشاره‌ای ضمنی به سخن ملاصدرا در متن) همگی بار ایدئولوژیک دارند.

پیش‌فرض‌های این سه متن این بوده است که زن موجودی دست و پا بسته است و اراده‌ی آزادی از خویش ندارد. پیامدهای ایدئولوژیکی این پیش‌فرض‌ها به صورت اعمال اجتماعی در جامعه ظهور و بروز پیدا

1. Transivity
2. Modality

می‌کند، هم‌چنان‌که تاکنون نیز این پیامدها پابرجاست؛ از جمله: دورماندن زنان از حوزه فرهنگ، دانش و تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی، افزایش نابرابری‌ها و تبعیضات جنسی در امر آموزش، در کسب مشاغل مختلف، ایجاد قوانین سخت و نابرابرانه برای زنان در مقابل مردان و غیره.^۱ این در واقع همان تبعیض پنهان است که به دختران فقط یک الگوی هویت‌یابی ارائه می‌شود که همان تشکیل خانواده است؛ اما پسران از حق انتخاب گسترده‌تری برخوردار می‌شوند. رفتارهای والدینی که [خواه ناخواه تحت تأثیر فرهنگ تبعیض‌آمیز قرار می‌گیرند] به پسرها می‌فهماند که آنان جنس مسلط و برترند و به دختران نشان می‌دهد که به جنس ضعیف و فرودست تعلق دارند (میشل، ۱۳۷۶، ۳۰).

فرکلاف می‌گوید که گفتمان‌های مختلف از انواع مختلف تقید استفاده می‌کنند (Fairclough, ۱۹۹۲: ۱۶۰ff). برای مثال رسانه‌های جمعی تفسیرهای خود را به گونه‌ای مطرح می‌کنند که گویی امر واقع‌اند. بخشی از توفیق آنها در این امر ناشی از به‌کارگیری تقیدهای مطلق و بی‌قید و شرط و بخشی نیز مرهون استفاده از تقیدهای عینی به جای تقیدهای ذهنی است (برای مثال، گفتن "این کار خطرناکی است" به جای گفتن "به نظر ما، این کار خطرناکی است"). استفاده رسانه‌ها از تقیدهای مطلق و عینی هم نشانگر اقتدار آنها و هم تقویت‌کننده اقتدارشان است (یورگنسن، ۱۴۶). این مطلب در مورد مسائل مربوط به زنان به صورت مشخص و عینی قابل مشاهده است. هنگامی که نظری حول موضوع زنان داده می‌شود به جای این‌که گفته شود، این نظر یک مرجع خاص یا مشخص است و حکمی کلی نیست به صورت مطلق بیان می‌شود. همین شیوه‌ی بیان، باعث می‌شود به صورت امری واقع به نظر برسد. در تحلیل به مثابه عمل اجتماعی نیز که به بررسی رابطه عمل گفتمانی و نظم گفتمانی می‌پردازد، کاملاً مشهود است که گفتمان به شبکه‌ای از گفتمان‌های تبعیض‌آمیز و مردسالار تعلق دارد که در آن به شکل ناعادلانه‌ای یک‌جانبه، یک‌سونگر است و اساساً نمی‌توان در آن جز تک‌صدایی مردانه، گفتمان دیگری مشاهده کرد و در نهایت این‌که در حیطه عمل گفتمانی، این گفتمان‌ها روابط نابرابر قدرت در جامعه را پنهان و تقویت می‌کنند و هیچ‌گونه بازنمایی از واقعیت و روابط اجتماعی به صورت نو ندارند و مناسبات قدرت را به چالش نمی‌کشند؛ چرا که همه آنان یک‌سویه قضاوت کرده و فقط از زبان مردان و در گفتمانی مردسالار به ارائه نظر پرداخته‌اند و مفاهیم را آن گونه جلوه داده‌اند که به قول گرامشی به صورت عقل سلیم درآمده است. به واقع قضاوت‌هایی که مرد را چنان معرفی می‌کند که گویی در برابر زن و فرزندان همیشه نقش رئیس و شخص برتر را دارد. این نوع

۱۱. لازم به ذکر است که گرچه تلاش‌هایی برای ایجاد گفتمان‌های جدید و بهبود وضعیت زنان هم در سنت مسیحیت و هم اسلام صورت گرفته است، اما به دلیل پویا نبودن این گفتمان‌ها و مقطعی بودن ادامه پیدا نکرده است. در واقع وقتی از گفتمان سخن به میان می‌آید منظور فرایند دو طرفه‌ای است که گوینده و شنونده‌ای دارد. اما گفتمان‌های موجود در تاریخ و فرهنگ و قوانین ما، همیشه از زبان مردان و از زاویه دید آنان بوده است و فرصتی به طرف غایب گفتمان که همان زنان باشند داده نشده است. در نتیجه تلاش‌های همان گروه اندک برای ایجاد گفتمان جدید نیز به نتیجه‌ای نرسیده است.

قضاوت‌ها کلیشه‌ای است و مبتنی بر تبعیض جنسی، زیرا در بسیاری از خانواده‌ها زن و مرد به طور مشترک در امور خانوادگی تصمیم‌گیری می‌کنند. تأثیر این کلیشه‌های جنسیتی در دختران بیشتر است، چون آنان در این کلیشه‌ها به صورت جنس ضعیف مطرح می‌شوند و نه انسان‌هایی برخوردار از حقوق کامل. در نتیجه از پیشرفت در جامعه باز می‌مانند و نمی‌توانند تمام توانایی‌های (معنوی، عاطفی و ارادی) انسانی خود را شکوفا کنند.

پیش از جمع‌بندی مطلب ذکر نکاتی ضروری است؛ اول این‌که تفاوت‌های بارز طبیعی همچون قدرت جسمی برای مردان و قدرت عاطفی برای زنان، به جای آن‌که به‌عنوان "خصیصه" مورد توجه قرار بگیرند در طول تاریخ و عرض جغرافیا جلوه‌های امتیاز به خود گرفته و برتری اجتماعی برای مردان را فراهم کرده‌اند؛ برتری‌ای که به صورت عادات اجتماعی و آداب و رسوم درآمده است و فرهنگ تبعیض جنسی از آن‌جا تولد می‌یابد (هاشمی، ۱۳۷۶، ۳۱). دیگر آن‌که هم‌چنان‌که مازلو^۱ روان‌شناس بزرگ سده اخیر می‌گوید، چنان‌چه انسان را در شرایط و امکانات حداقلی نگاه دارند و نیازهای اولیه او را برآورده نکنند، هرگز به خودباوری و خودشکوفایی نخواهد رسید (شولتز، ۱۳۸۸، ۱۷). او می‌گوید: تعدادی نیازهای ذاتی هستند که رفتار هر فرد را فعال کرده و هدایت می‌کنند. این نیازها غریزی هستند؛ یعنی ما مجهز به آنها به دنیا می‌آییم. اما رفتارهایی که ما برای ارضای نیازها به‌کار می‌بریم، نه ذاتی بلکه اکتسابی هستند و بنابراین در معرض تفاوت‌های فراوانی از یک شخص به شخص دیگرند. از ویژگی‌های این نیازهای همگانی، قرار گرفتن آنها در یک ترتیب سلسله مراتب اهمیت است. نیازهای فیزیولوژیکی، نیاز به ایمنی، تعلق و دوست داشتن، نیاز به احترام و خودشکوفایی، که به ترتیب از پایین هرم به بالای هرم در ردیف یکدیگر قرار می‌گیرند. در سلسله مراتب نیازهای مزلو نیازهایی که در پله‌های پایین نردبان انگیزشی هستند، می‌باید قبل از آنها بی که در پله‌های بالای نردبان هستند ارضاء شوند. در واقع نیازهای مراتب بالاتر ظاهر نمی‌شوند، تا زمانی که نیازهای پله‌های پایین‌تر حداقل تا حدودی ارضاء شوند. به‌عنوان مثال شخصی که گرسنه است و به خاطر ایمنی خود در وحشت است، نیازی برای تعلق داشتن و عشق احساس نخواهد کرد. [فرد] وقتی احساس امنیت کند به احساس نیاز به تعلق داشتن و عشق خواهد رسید و وقتی این نیازها برآورده شوند اشتیاق به احترام پیدا می‌کند و هنگامی که به آن رسید مشتاق خودشکوفایی خواهد شد (همان، ۲۶-۲۵).

با توجه به منطق هرم مازلو، زنان در نظام‌های مردسالارانه در پایین‌ترین سطح هرم نگه داشته شده‌اند تا به‌طور طبیعی نتوانند فکر و توان خود را برای خودشکوفایی خویش مجموعه‌ای گیرند (عظیمی نژادان، ۱۳۸۳، ۱۸-۱۷). به گفته جان استوارت میل، تاریخ گذشته که امروز خیلی بهتر فهمیده می‌شود به روشنی آشکار می‌کند که طبیعت انسان‌ها نه تنها واقعیت‌های ثابت و بی‌تغییری نبوده، بلکه حساسیت فوق‌العاده

1. Abraham (Harold) Maslow, 1908-1970.

زیادی هم در مقابل عوامل خارجی از خود بروز می‌دهند. عکس‌العمل‌های آن طبیعت در مقابل حتی عوامل یگانه هم یک نوع و یکنواخت نبوده و تغییرات و تنوعات بسیاری را در برمی‌گیرد (میل، ۱۳۷۷، ۴۰)

نتیجه‌گیری

از آن‌جا که زبان، ابزاری است که ما از طریق آن به فهمی از همه پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی دست می‌یابیم و خارج از حوزه زبان و گفتمان هیچ چیزی قابل فهم نیست، و طبق آن‌چه رویکرد انتقادی گفتمان "فراتر رفتن از توصیف زبانی" و "نشان دادن نابرابری‌های اجتماعی" نام می‌نهد، باید به تحلیل متون و نظرات فیلسوفان، علما و مفسران پرداخت تا بتوان نابرابری‌های اجتماعی در زبان را کشف کرد و برای آن چاره‌ای اندیشید. این مطلب به دلیل این‌که گفتمان کارکرد ایدئولوژیک دارد اهمیت بیشتری می‌یابد. طبق آن‌چه تحلیل انتقادی گفتمان بیان می‌کند، گفتمان شکلی از کردار اجتماعی است که هم جهان را می‌سازد و هم به واسطه کردارهای اجتماعی دیگر ساخته می‌شود و در تشکیل و بازتشکیل ساختارهای اجتماعی سهم است و منعکس‌کننده آنها نیز هست؛ لذا بیش از پیش باید بدان پرداخت.

بررسی ساختار این متون نشان می‌دهد که نظریه‌های فیلسوفان^۱ (ارسطو و خواجه نصیرالدین و ملاصدرا) می‌تواند در ایجاد و گسترش نابرابری‌های جنسیتی تأثیرگذار باشد. چنان‌چه مشاهده شد، خواجه نصیرالدین طوسی به‌عنوان یک فیلسوف ارسطویی نظرات ارسطو را در آثار خویش انعکاس داده و آن را به‌عنوان کتاب اخلاق در اختیار ما قرار داده است. این گفتمان حاشیه‌ران هم‌چون زنجیره‌ای در گفتمان ملاصدرا نیز ظهور پیدا می‌کند و با تفکراتی که بیانگر نگرشی مردسالارانه است در یک متن فلسفی آشکار می‌شود. این موارد به فیلسوفان دیگر نیز قابل تسری است؛ از روسو گرفته تا فیلسوفان دیگری که به نظر می‌رسد به جنبه‌ی تأثیرگذار زبان که می‌تواند - مستقیم یا غیر مستقیم - بر نابرابری‌های جنسیتی تأثیر بگذارد چندان توجهی نداشته‌اند؛ چرا که در عالم واقع، نظرات و اندیشه‌های افراد مشهور و تأثیرگذار است که خود را در قالب تعاریف، قوانین و فرهنگ نشان می‌دهد. زبان در این نابرابری‌های جنسیتی و به حاشیه‌راندن و برجسته کردن افراد یا گروه‌ها به‌عنوان ابزار انتقال مفاهیم و فرهنگ و در یک کلام رسانه است و در نتیجه زبان تنها برای برقراری ارتباط، ادای منظور و مقصود نیست، بلکه تحت تأثیر عوامل و هنجارهای اجتماعی خارج از آن به ابزاری قدرتمند تبدیل شده است که در حفظ، پایداری، انتقال، بازتولید، و شکل‌دهی گفتمان جنسیتی نقش عمده‌ای دارد.

۱۱. ذکر این نکته لازم است که گرچه هر سه فیلسوف طبق مبانی انسان‌شناسی خود انسان را حیوان ناطق خوانده‌اند و بارزترین ویژگی موجود ناطق قوه اختیار و انتخاب است؛ اما هر سه، گفتمانی به کار برده‌اند که کاملاً با این دیدگاه ناسازگار است؛ چون برده، منفعل و ذاتاً خدمتگزار ویژگی موجودی است که هیچگونه اختیاری از خود ندارد. و اینگونه است که گفتمان این سه فیلسوف مبانی انسان‌شناختی آنان را با چالش جدی روبرو کرده است.

منابع

- ارسطو، سیاست، مترجم حمید عنایت، تهران، ۱۳۲۷.
- بروس، فینک، سوژه‌ی لاکانی بین زبان و ژوئیسانس، ترجمه محمد علی جعفری، تهران، ققنوس، ۱۳۹۷.
- دریفوس، هربرت و پل رابینو، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، مترجم حسین بشرویه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- رجب‌زاده، شهرام، «احول ضعفای عقول»، زنان، سال ششم، شماره ۳۶، ۱۳۷۸.
- سلطانی، علی‌اصغر، زبان، گفتمان، قدرت، تهران، نشرنی، ۱۳۸۴.
- شولتز، دوان، نظریه‌های شخصیت، مترجمیحی سید محمدی، ویرایش، ۱۳۸۸.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة، الجزء الثاني من السفر الثالث، المطبعة العلمية، بقم، بی تا.
- طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳.
- عظیمی‌نژادان، شبنم، زن، معمار جامعه‌ی مردسالار، تهران، اختران، ۱۳۸۳.
- فرکلاف، نورمن، تحلیل انتقادی گفتمان، مترجمان، فاطمه شایسته‌پیران، شعبان‌علی بهرام پور و دیگران، ویراستاران محمد نبوی و مهران مهاجر، دفتر مطالعات و توسعه‌ی رسانه‌ها، تهران، ۱۳۸۷.
- محمدی اصل، عباس، جنسیت و زبان شناسی اجتماعی، تهران، گل آذین، ۱۳۸۸.
- _____، جنسیت و آگاهی تاریخی، تهران، گل آذین، ۱۳۹۳.
- میشل، آندره، پیکار با تبعیض جنسی، ترجمه محمدجعفر پوینده، نگاه، تهران، ۱۳۷۶.
- _____، جنش اجتماعی زنان، ترجمه هما زنجانی‌زاده، مشهد، نیکا، ۱۳۷۲.
- میل، جان استوارت، کنیزک کردن زنان، مترجم خسرو ریگی، بانو، ۱۳۷۷.
- هاشمی، محمد، «مهم‌ترین مسائل زنان ایران چیست؟» (میزگرد با حضور دکتر محمد هاشمی و دیگران)، زنان، سال ششم شماره ۳۳، ۱۳۷۶.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.
- Fairclough, Norman, Language and Power, London: Longman, 1989.
- _____, Discourse and Social Change, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Foucault, M., The Archaeology of Knowledge, London: Routledge, 1972.
- Lacan, J. Ecrits: A Selection. London: Tavistock, 1977.
- Laclau, E. and Mouff, C. Hegemony and Social Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso, 1985.

Table of Contents

The Intra-textual Attitude Towards Religion in Contemporary Theology.....	10
Dr. Safdar Elahi Rad	
A Historical Approach to the Analysis of the Concept of Badā' in Shia Texts.....	32
Mohammad Javad Pordel Mohsen Abad(Corresponding Author)	
Dr. Mohsen Alviri	
Comparative-Critical Analysis of the Role of “Channeling” in Modern Spiritual Life and the Intuition in Islamic Mysticism	54
Reza Jalili(Corresponding Author)	
Dr. Baqer Talebi Darabi	
Dr. Rahman Bolhassani	
Identity and Difference of Unity and Multiplicity in Şadra’s Monotheistic Order According to the Rule of Simple Truth.....	76
Azam Mardiha	
Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi(Corresponding Author)	
Dr. Alireaz Kohansal	
The Unity of Existence; The Infinity of God and Its Theological Consequences in the Intellectual System of Allama Javadi Amoli	96
Amin Deghani	
Reidentifying the Author of the Treatise al-Aşl al-aşil and Introducing His Works and Opinions	122
Dr. Sayyed Hossain Sayyed Mosavi(Corresponding Author)	
Dr. Vahideh Fakhar Noghani	
Sadrian Genesis and Neo-Darwinist Evolution A Comparative Study of the Human Genesis in the Two Theories	144
Dr. Yahya Sabbaghchi(Corresponding Author)	
Ali Asghar Ahmadi	
From Kant’s Subjectivism to Nietzsche’s Perspectivism.....	168
Fatemeh Abedi(Corresponding Author)	
Dr. Jahangir Masoodi	
The Analysis of the Mystical Attribute of Dhikr (Invocation) Based on the Three Levels of Spiritual Wayfaring (Severance, Annihilation, and Persistence)	182
Majid Farhanizadeh(Corresponding Author)	
Dr. Abbas Mohammadian	
A Review and Analysis of the Arguments and Criticisms of the “Rule of One” (Qā’ida Al-Wāḥid)	198
Hossein Karimi	
The Nature of Şirāṭ (path) and the Reason for its Oneness in Allama Tabataba’i’s Philosophical-Theological Reading	216
Dr. Sajjad Mirzaei(Corresponding Author)	
Dr. Saeed Omidian Dehno	
The Impact of the Discourses of Aristotle, Naşir al-Dīn al-Ṭūsī, and Mullā Şadrā on Gender Inequalities.....	238
Mehrangiz Nemati	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 105 Autumn & Winter 2020-2021

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief

Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī

Editorial Board

Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrudī,

Professor Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Mahdī Dihbāshī, Professor Department of
Philosophy, Isfahan University

Dr. Muhammad Dhabīhī,

Associate professor Department of Philosophy, Tarbiat
Modares University of Qum

Dr. Abdulaziz Sachedina, Professor

IIIT Chair in Islamic Studies, George Mason University

Dr. Bakhtyār Sha‘bānī Varakī, Professor

Department of Educational Sciences, Ferdowsi Univer-
sity of Mashhad

Dr. Ahad Farāmarz Qarāmalikī, Professor Deo
partment of Islamic Philosophy, Tehran University

Dr. Qāsim Kākā’ī, Professor

Department of Theology, Shiraz University

Dr. Ali Reza Kohansal, Associate professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University
of Mashhad

Dr. Jahangir Masoudi, Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University
of Mashhad

Executive Director

Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts

Dr. Amir Raṣṭin Toroghī

ISSN-Print: 2008-9112

ISSN-Online: 2538-4171

:Address

**Faculty of Theology and Islamic Studies Fer-
dowsi University of Mashhad Campus**

Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Essays in Philosophy and Kalam

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

The Research Journal
of the faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 105 Autumn & Winter 2020-2021