



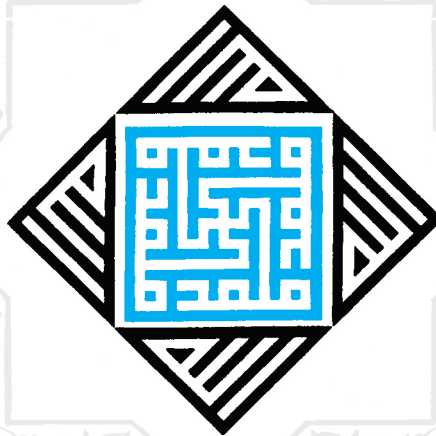
دو فصلنامه علمی

جستارهایی
در
فلسفه و کلام

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۱۵ پاییز و زمستان ۱۴۰۴





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: 79046

شاپای الکترونیکی: 4171-2538

شماره 115 - پاییز و زمستان 1404 خورشیدی

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 قراملکی

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

1 - نسخه حروفچینی شده مقاله بر روی نرم افزار word از طریق سامانه مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

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

3 - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا 10 سطر ضمیمه باشد.

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

5 - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرات نویسندگان آن ها است.

6 - زبان غالب نشریه فارسی است.

7 - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: دکتر امیر راستین طرقي، دکتر حجت اسعدی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

کارشناس: مسعود سلیمانی فر

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی
مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کد پستی

9177948955

تلفن: 051 38803873

نشانی اینترنتی:

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

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

راهنمای نویسندگان نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام

«نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام» دو فصلنامه علمی مربوط به فلسفه و کلام اسلامی است که مقالات نوآورانه با موضوعات فلسفی - کلامی - عرفانی - منطقی و دین پژوهی را به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در این نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را رعایت فرمایند:

1. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
2. زبان نشریه فارسی است.
3. حداکثر شمار واژگان مقاله 8500 است. این واژگان صرفاً شامل متن اصلی مقاله است. در موارد نادر و به تشخیص تحریریه، مقاله‌های خارج از این تعداد، ارزیابی خواهد شد.
4. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. شمار واژگان چکیده 100-200 واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین 4-6 کلیدواژه است.
5. نام کامل نویسنده (نویسندگان)، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع و موقعیت سازمانی به دو زبان فارسی و انگلیسی درج شود، ترتیب نویسندگان و نویسنده مسئول تعیین شود و همراه با نشانی پستی، شماره‌تلفن و نشانی الکترونیکی ثبت و ارسال شود.
6. نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

7. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»¹ برای مقالات فارسی و از سامانه iThenticate برای مشابه‌یابی چکیده مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشار یافته پیشین حداکثر 15 درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.
8. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی²، استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.
9. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانویس و منابع پایانی تنظیم شود.

شیوه نگارش

رعایت «دستور خط فارسی»³، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»⁴ و افزونه «ویراستیار» و یا سامانه برخط «ویراست لایو»⁵ استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر در چاپ و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.

نکات مهم مربوط به شیوه نگارش به شرح زیر است:

¹ <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

² <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

³ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

⁴ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

⁵ <http://www.virastlive.com/>

1. علائم نگارشی و فاصله‌گذاری نشانه‌ها

1.1. نشانه‌های . ، : ... ! ؟ با قبل بی فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.

1.2. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه « » () با درون بی فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.

1.3. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد(ص).

1.4. شماره ارجاع پاورقی (عدد تُک) بعد از نشانه‌ها (. ،) می‌آید نه پیش از آن‌ها.

1.5. در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی، گذاردن تنوین (کَ، مَ، و...) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارة اخرى)، مدّ روی الف (نظیر آب، مآخذ) و یای کوتاه روی‌های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است، مگر آنکه موجب ابهام شود: معین/معین؛ علی/علی؛ بنا/بنا؛ عَرْضه/عَرَضه؛ حَرَف/حِرَف.

1.6. پیشنندهایی نظیر «می» و «نمی»، مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به صورت نیم فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.

1.7. استفاده از گیومه غیرفارسی نظیر «» و "" ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت «» است).

1.8. برای ایجاد نیم فاصله باید منحصرأ از کلیدهای `ctrl+shift+2` استفاده کرد، البته اگر از صفحه کلید استاندارد استفاده می‌شود، می‌توان با `shift+sppac` آن را درج کرد.

2. لایه‌بندی

2. 1. مقاله از چند جزء اصلی تشکیل شده که شامل چکیده، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع است.

2. 2. بدنه اصلی حاوی تعدادی عناوین اصلی است و لازم است حتی المقدور از فزونی تیتراها خودداری شود و اگر ناگزیر، تقسیمات فرعی وجود دارد، بایستی از صورت تیترا درآمده و عنوان بولد شود و پیوسته بدان دو نقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به طور مثال اگر ادله‌ای مثل آیات و روایات و... ذکر می‌شود در ادامه آن دلیل دو نقطه گذاشته و در ادامه توضیح بیان شود؛ مثل: 1. آیات: ...

2. 3. چکیده، مقدمه، نتیجه‌گیری و منابع شماره گذاری نشود.

2. 4. عناوین و تیتراهای بدنه اصلی با اعداد و در حالت ناگزیری از عناوین فرعی، با اعداد متوالی نشانه‌گذاری شود.

2. 5. برای شماره‌گذاری در لایه تیتراها فقط از نقطه استفاده شود. به طور مثال: 1.

2. 3.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانوش-منابع»

در شیوه «پانوش-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانوش درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

1. اجزای اصلی در ساختار پانوش

- a. قسمت‌های پانوش با ویرگول جدا شود؛
- b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

e. شماره صفحه ارجاعی درج شود.

2. اجزای اصلی در ساختار منابع

a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛

b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛

c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛

d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

3. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانویست‌های هر صفحه نباید از نو آغاز شود.

4. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.

5. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.

6. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی هستند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.

7. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.

8. برای مقاله‌های منتشرشده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

نمونه‌های ارجاع:

توجه: اجزای اصلی پانویست با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

✓ پانویست: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، 160.

✓ منابع: جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، 1372.

مقاله:

✓ پانوش: مردیها، «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه»، 82.
✓ منابع: مردیها، اعظم. «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه». جستارهایی در فلسفه و کلام 52، ش. 105 (پاییز و زمستان 1399): 75-94.

مدخل:

✓ پانوش: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».
✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:
آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، 1373.

فصلی از کتاب:

Hilbert, "On the *infinite*", in *Philosophy of Mathematics*. **Footnote:**
Hilbert, David. "On the *infinite*". In *Philosophy of Bibliography: Mathematics*, edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam, 125-181.
Published online by Cambridge University Press, 2012.

فهرست مندرجات عنوان صفحه

11	تبیین بقاء و فناء موجودات بر اساس مبانی حکمت متعالیه کوکب دارایی-سیدمرتضی حسینی شاهرودی-عباس جوارشکیان
35	بازخوانی مفهوم انسان کامل بر اساس واکاوی وجوه عدالت در مراتب وجودی او در حکمت صدرایی امیر راستین طرقي-فردین جمشیدی مهر
59	پایه‌های فلسفی نظریه فطرت منصورایمانپور
77	بررسی دیدگاه متکلمان مسلمان درباره چشم‌زخم اسماعیل اثباتی
99	تحلیل انتقادی روش‌شناسی دین‌پژوهی روشنفکران معاصر ایران (با تکیه بر مصطفی ملکیان) سید وحید کاشانی
123	نقد و بررسی آرای محقق خفری در مسأله قدرت الهی و لوازم فلسفی آن محمد رضا فرهمندکیا - علی محمد ساجدی
141	عیارسنجی مقاله «ارزیابی نگره هم ترازوی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول» علی ارشد ریاحی
161	تقدم معرفت رب بر معرفت نفس در حکمت متعالیه حجت اسعدی
187	تحلیلی بر هستی‌شناسی روح جمعی در پرتو مدیریت جمع القوی با نگاه به مسئله عاملیت و ساختار مبتنی بر فلسفه صدرایی آرمین منصوری

- 209 تحلیل معنای زندگی و رابطه آن با رستگاری از نگاه علامه جعفری
محمد خزاعی - وحیده فخار نوغانی - سید حسین سیدموسوی
- 239 نفس، جوهر مجرد یا مغز متجسد حاضر در گسست؟
(مطالعه موردی در آرای جان آر سرل و ملاصدرا درباره نفس)
منیره حدادی - مجید ضیائی قهنویه
- 263 قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات
و کاربرد آن در تفسیر آیات معاد براساس المیزان
محمد رضا نقیه - مصطفی شریفیان



An Explanation of the Permanence and Annihilation of Beings Based on the Principles of Transcendent Theosophy

Dr. Kawkab Darabi, PhD in Transcendent Theosophy, Graduated from Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi (corresponding author), Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

Dr. Abbas Javareshkian, Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Abstract

Mullā Ṣadrā, in accordance with his distinctive philosophical methodology, presents varying accounts of the notions of *fanā'* (annihilation) and *baqā'* (permanence) in different parts of his works. He considers the Divine Names and Attributes as permanent through the permanence of God Himself, whereas the intellects and the intelligible realm (*'ālam al-'aql*) are described at times as enduring through divine preservation (*bāqī bi ibqā' al-ḥaqq*), and more frequently as enduring through divine permanence (*bāqī bi baqā' al-ḥaqq*). According to Mullā Ṣadrā, the human souls after departing from the material world sustain by means of divine preservation and attain true permanence (*baqā' bi'l-ḥaqq*) once they realize an authentically divine mode of being. Like other philosophers, he repeatedly characterizes the natural world as transient (*fānī*), given its features of temporality, change, and motion. However, drawing upon the collective insights of the transcendent philosophers and the mystics—and based on such metaphysical principles as the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*), the simplicity of existence (*basāṭat al-wujūd*), and the interpretation of causality in terms of divine manifestation (*tajallī*)—it can be concluded that all beings and every level of existence endure through the divine permanence of the Almighty. In this perspective, the notion of annihilation is ultimately meaningless, and even permanence through preservation loses its significance, for every existent subsists directly through the eternal reality of God.

Keywords: Annihilation; Permanence; Divine preservation of Beings; Mullā Ṣadrā.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 32 - 9	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1398/10/23	تاریخ بازنگری: 0000/00/00
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1399/06/03 DOI: 10.22067/epk.2021.44126.0

تبیین بقاء و فناء موجودات بر اساس مبانی حکمت متعالیه

کوکب دارابی

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (نویسنده مسئول)
استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد
shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

دکتر عباس جوارشکیان

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

ملاصدرا با توجه به روش‌شناسی فلسفی ویژه خود، در جاهای مختلف سخنان متفاوتی درباره فنا و بقای موجودات بیان کرده است. ایشان اسماء و صفات خداوند را باقی به بقای الهی می‌داند اما عقول و جهان عقل را گاهی باقی به ابقای خدای متعال، و در اکثر موارد باقی به بقای خدای متعال معرفی می‌کند. ملاصدرا بر این باور است که نفوس بعد از خروج از عالم طبیعت باقی به ابقا و پس از تحقق آن‌ها به وجود حقانی باقی به بقا می‌باشند. جهان طبیعت را مانند سایر فیلسوفان، به جهت ویژگی‌هایی مانند حدود، تغییر و حرکت مکرراً فانی نامیده است. اما آن‌چه را از مجموع گفته‌های فیلسوفان حکمت متعالیه و عرفا و بر اساس مبانی آنان مانند اصالت وجود، بساطت وجود و تفسیر علیت به تجلی می‌توان به دست آورد این است که همه موجودات عالم هستی و تمام مراتب عوالم هستی باقی به بقای خدای متعال هستند نه تنها فنا معنا ندارد بلکه باقی به ابقا نیز بی‌معنا می‌باشد.

واژگان کلیدی:

تفسیر و شرح فنا و بقاء

فنا در لغت به معنای نیستی و عدم می‌باشد که ضد و یا نقیض آن بقاء است.¹ واژه‌شناسان گاهی فنا را به معنای اضمحلال و هلاک² و گاهی به معنای انقطاع دانسته‌اند.³ معنای اصطلاحی فنا در فلسفه، اعدام وجود است، منظور فلاسفه قبل ملاصدرا از فنا، عدم مطلق است⁴ اما در حکمت متعالیه معنای اصطلاحی فنا عدم مطلق نیست، زیرا وجود نقیض عدم است⁵ و در هیچ مرتبه‌ای متصف به آن نمی‌شود. ملاصدرا در مبدأ و معاد عدم را به دو دسته عدم قبل وجود و عدم بعد وجود تقسیم می‌کند و عدم دوم را فنای در توحید می‌داند.⁶

فنا در اصطلاح عرفان به معنی «رفع تعین» است. عرفا رفع تعین را گاهی در مورد سالک و گاهی در مورد تمام ماسوی الله به کار برده‌اند. یکی از تعاریف ساده که هر دو قسم را در برگیرد، تعریف لاهیجی در شرح گلشن راز می‌باشد: «فنا و وصول عبارت از رفع تعین است».⁷ رفع تعین از سالک همان مستغرق شدن بنده در حق می‌باشد بدین صورت که جنبه‌ی خلقی بنده در ربوبیت حق مضمحل و فانی گردد و فقط وجود حقانی او باقی بماند.⁸ صدرا مانند عرفا از فنا به عنوان آخرین منزل نام برده است.⁹ در واقع سالک یا موجود فانی، خود را از تعینات رها می‌کند و به وجودی فراتر و خالی از تعینات سه‌گانه افعالی، صفاتی و ذاتی راه می‌یابد.¹⁰ گفته شد که فنا و رفع تعین به وجود سالک محدود نمی‌شود. رفع تعین بیرون از قلمرو سالک، همان استهلاک تکوینی و غیراختیاری تمام تعینات خارجی و از جمله انسان‌های غیرسالک در حق است که فنای کلی عالم یا انتقال از طبیعت به تجرد و برپایی قیامت می‌باشد. در فنا، وجودی مقید محو و نابود می‌شود و وجودی مطلق به ظهور می‌رسد. همان‌طور که وجود واحد و مطلق در تعینات و تجلیات تنزل یافته و از وحدت به کثرت رسیده، با کامل شدن قوس نزول، دوباره صعود می‌کند، زیرا هر فرعی به اصل خود و هر ناقصی به کمال خود میل رجوع دارد. فنا و رفع تعینات در هر دو حوزه‌ی سلوک انسانی یا

1. الزبیدی، تاج العروس، 58/20؛ ابن منظور، لسان العرب، 164/15.

2. طریخی، مجمع البحرین، 332/1.

3. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، 453/4.

4. فارابی، السیاسیه المدنیه، 133؛ 142-144.

5. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 315.

6. همان، 434.

7. لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، 36، 126.

8. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 57.

9. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، 450؛ ابن عربی، فتوحات مکیه، 466/2؛ عین القضاة، تمهیدات، 25-26.

10. علامه طباطبائی، رساله الولایه، 34.

استهلاک تکوینی، گرایش کثرت به وحدت و تقید به اطلاق است.¹

قیصری در رابطه فنا و بقا می‌گوید: فنا از بین رفتن تعینات خلقی و بقا اتصاف به تعینات و صفات الهی است. از نظر وی، فنا معنایی متعارض با فعل خلق نیست، بلکه چهره‌ی دیگر بقا است² از نظر ملاصدرا، فنا امری نسبی است و کاملاً با بقا به هم پیوسته‌اند. فنا رها کردن مرتبه‌ی ناقص است که ملازم با بقا در مرتبه‌ی کامل می‌باشد.³ در این فرآیند غیر حق فانی می‌شود و تجلی حق باقی می‌ماند. آنچه که فانی در حق است، باقی می‌ماند. فنا در بحث حاضر، رفع تعین از ماسوی الله است و طبق نظر ملاصدرا در جلد نهم اسفار کل عالم هستی سالک الی الله هستند.⁴ فلاسفه در آثار خود علاوه بر فنا و بقاء از ابقاء نیز سخن گفته‌اند، منظور ایشان از ابقاء زمانی است که انفکاک معلول از علت ممکن باشد ولی تحقق نیافته باشد.⁵

اقسام فنا و بقاء

1. فنای عوارض و تعلقات: عوارض و تقیداتی در سیر نزول بر وجود سالک عارض شده است، فنای آن‌ها از طریق سیر و سلوک، و به وسیله‌ی منازل و احوالی چون توبه، محاسبه، مراقبه و مجاهدت و إخلاص و تقوا و ورع و زهد و توابع آن متحقق می‌شود.⁶
2. فنای افعالی: این نوع فنا زمانی رخ می‌دهد که سالک همه‌ی افعال را از خدا ببیند و به او انتساب دهد.⁷ سید حیدر آملی فنای فعلی و توحید فعلی را این‌گونه تعریف کرده: «توحید فعلی سریان وحدت در افعال و جدا ساختن فعل حق از غیر حق است، به معنای اثبات اطلاقی فاعلیت برای خدای متعال و نفی آن از غیر او».⁸
3. فنای صفاتی: فنای صفاتی تبدیل شدن صفات خلق به صفات الاهی است یعنی سالک با ارتقای وجودی، صفات و کمالات هستی را واحد و فانی در حق شهود می‌کند که «فنای صفاتی» خوانده می‌شود.⁹ در این مرتبه، سالک غیر از خداوند هیچ شخصی را دارای صفت نمی‌بیند و خود و تمام اشیاء را

1. علی‌پور، «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه «فنا» در عرفان اسلامی»، 6.

2. قیصری، شرح فصوص الحکم، 126.

3. سهروردی، حکمة الاشراق (حواشی صدر)، 397/4.

4. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 611.

5. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 28.

6. فرغانی، مشارق الدراری، 262-263.

7. حیدری، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدین الشیرازی، 112/2.

8. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، 153.

9. حیدری، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدین الشیرازی، 112/2.

مظهر و مجلای صفات الهی می‌شناسد و صفات او را در خود ظاهر می‌بیند.¹ سید حیدر آملی: «توحید صفاتی مشاهده صفتی واحد است که در همه موصوفات ساری است.² خواجه نصیر طوسی در این‌باره می‌گوید: عارف چون از خودش ببرد و متصل به حق گردد تمامی قدرت‌ها را مستغرق در قدرت او می‌بیند که به جمیع مقدورات در عالم تعلق گرفته است و تمامی علوم را مستغرق در علم او می‌بیند که هیچ چیز از موجودات از آن پنهان نیست و تمام خواسته‌ها را مستغرق در خواست او می‌بیند که هیچ‌یک از ممکنات از آن ابا و امتناع ندارند³

4. فنای ذاتی: به نظر برخی این مرتبه از فنا نهایت سیر سالک است و آن زمانی است که حجاب نوری اسمایی و صفاتی نیز برطرف گردد و به تجلیات ذاتی غیبی نایل شوند و در این مشاهده احاطه‌ی قیومی حق و فنای ذاتی خود را مشاهده می‌کنند و آشکارا وجود خود و جمیع موجودات را ظل حق ببینند⁴) به عبارت دیگر، با اشتداد توحید و رفع آثار کثرت، وحدت غلبه می‌یابد و همه‌ی ذوات مستهلک و مضمحل در ذاتی یگانه می‌شوند و وحدت ذاتی حق تعالی آشکار می‌گردد و بدین ترتیب «فنا‌ی ذاتی» پدیدار می‌شود. این فنا ناشی از تجلیات ذاتی است. تجلیات ذاتی منجر به فنا‌ی ذاتی و استهلاک وجود مجازی موجودات در وجود حقیقی حق می‌شود. بنابراین توحید ذاتی عبارت است از ظهور حق تعالی به صور تمام موجودات ممکن که از آن‌ها به مظاهر و مرایا تعبیر می‌شود. موحد حقیقی در توحید ذاتی کسی است که تنها یک ذات را منزله از جمیع اعتبارات مشاهده کند. قیصری با اشاره به نقش تمهیدساز فنا‌ی صفاتی و اسمائی برای فنا‌ی ذاتی آورده: «کشف حقائق اسمائی و تجلیات صفاتی جان‌ها را برای تجلیات ذاتی آماده می‌سازد و تجلیات ذاتی تمام ماسوا و اغیار را محو و منکد می‌کند و کوه انانیت و قلّه‌ی تعلقات را معدوم می‌سازد».⁵

5. فنا‌ی از فنا‌ی ذات: فنا از شهود فنا‌یی که حاصل شده است⁶ که برای بقای بعد از فنا گفته می‌شود.

فنا‌ی وجودی یا فنا‌ی علمی؟

گاهی گفته می‌شود غایت انسان اتصال و اتحاد با خدا⁷ و یا فنا‌ی در اوست⁸ که این نظر بیش‌تر سخنی

1. لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، 87.

2. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، 153.

3. ابن سینا، شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات)، 389/3.

4. حیدری، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدین الشیرازی، 112/2.

5. قیصری، شرح فصوص الحکم، 374.

6. ملاصدرا، الرسائل، 231.

7. ملاصدرا، شرح الهدایة الایرۃ لآثیر الدین الایهری، 246-245.

8. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، 68/3.

عرفی است، زیرا جدایی و بینونت انسان از خدا قابل تصور و امکان‌پذیر نیست تا اتحاد، اتصال و مانند آن معنایی داشته باشد،^۱ زیرا لازمه این امر اولاً این است که خدای متعال مرکب باشد در حالی که از خداوند انواع ترکیب‌ها نفی می‌شود.^۲ دوماً لازمه‌اش این است که خدای متعال محدود باشد. زیرا جزء جدا شده باید جایی باشد که خدا نباشد، زیرا در غیر این صورت دیگر جدایی معنایی ندارد در حالی که خداوند در شدت و قوت، غیرمتناهی است.^۳ سوم این که خدایی که مبدأ المبادی^۴ و غایت الغایات^۵ است و در نتیجه افعالش از مراتب وجودش و تجلی صفات او در مجالی و ظهور اسمای او در مظاهر است.^۶ وقتی چیزی از او جدا شود، یعنی خدای متعال که واجد بود اینک فاقد است. این امری که خدا فاقد آن شده یا وجودی است یا عدمی، امر عدمی را نمی‌شود جدا کرد.^۷ اگر امر وجودی باشد، لازم می‌آید که خدای متعال بعد از جدایی، ناقص شده باشد، درحالی که چنین فرضی قابل تصور نیست.^۸

قرب به خدای متعال به این معنا نیست که خلق از خدا دور هستند و قرار است نزدیک شوند یا وقتی گفته می‌شود متصف به صفات خدا شوند بدان معنا نیست که صفات خدا در مخلوقات نیست، بلکه به معنای این است که صفات در آن‌ها هست، فقط باید حجاب‌ها کنار بروند و صفات ظاهر و آشکار شوند.^۹ ملاصدرا در تفسیر آیه دهم از سوره واقعه نیز تبیین نزدیکی به تبیین عرفانی از قوس نزول و قوس صعود ارائه می‌دهد و پس از اشاره به روند مقید شدن اطلاق در هر مرحله از نزول تاکید می‌کند که «قرب الهی» به معنای زدودن قیودی است که در طول هبوط از وحدت و اطلاق، انسان را احاطه و محدود کرده است.^{۱۰} بنابراین نظر رایج که موجودات سیر و حرکت می‌کنند تا به صفات الهی متصف شوند، سخن نادرستی است و نظر غیر رایج و سخنان اهل معرفت، مبنی بر این که موجودات به جایی می‌رسند که فانی می‌شوند و چیزی از آنها باقی نمی‌ماند،^{۱۱} نادرستی‌اش از نظریه رایج کم‌تر نیست. نظر دقیق بلکه ادق این است که انسان‌ها به جایی نمی‌روند که هیچ چیزی نباشند، به عبارت دیگر

۱. ملاصدرا، شرح الهدایة الایریة/لأثیرالدین الأیهری، ۲۴۵-۲۴۶.

۲. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ۴۲۰.

۳. ملاصدرا، کتاب المشاعر، ۴۶.

۴. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۹۲/۳.

۵. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۳۵۰.

۶. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۳۳۵-۳۳۶.

۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۷۳/۲.

۸. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۱؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۷۳/۲.

۹. ملاصدرا، اسرار الآیات، ۱۹۱.

۱۰. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۲۴/۷.

۱۱. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۴۰۸/۱.

محال است که انسان‌ها به جایی بروند که هیچ چیزی نباشند، بلکه به درکی می‌رسند که قطع نظر از انتسابشان به خدای متعال هیچ چیز نبودند، نیستند و نخواهند بود.¹ این کمالات در موجودات هست و آخرین کمال این است که این‌ها را ادراک کنند، فقر خود و غنای خدای متعال را بدانند یا بیابند. ادراک یا به علم حصولی است و یا به علم حضوری.²

علم غایت بالذات،³ مطلوب بالذات، غایت الغایات و غایت القصوی است.⁴ نهایت موجود ممکن این است که به شهود و علم به خدای متعال برسد، منتهی این شهود یا علمی است و یا وجودی. شهود علمی سه قسم است: یا فنای علمی حاصل از علم حصولی است و یا فنای علمی حاصل از علم حضوری با درجات مختلف و یا فنایی است که سبب استهلاك وجودی می‌شود، به گونه‌ای که هرکاری که می‌خواهد انجام دهد، ببیند که او نیست که می‌خواهد انجام دهد، دیگری است که انجام می‌دهد، به تعبیری شهود وجودی نیز از اقسام شهود علمی می‌باشد.⁵

معنای آیه «کل من علیها فان»⁶ به معنی نابود شدن در آینده نیست بلکه تمام ماسوی الله عین فنا و بطلان هستند منتهی خودشان نمی‌دانند.⁷ مانند عکسی هستند که حکایت از صاحب عکس می‌کنند، مانند شعاعی هستند که وصل به خورشید هستند، مانند موجی هستند که وصل به دریا هستند، منتهی نمی‌دانند.⁸ «کل شیء هالک»⁹ یعنی تمام هویت و ذات و حقیقت موجودات در گذشته، حال و آینده عین هلاکت است و هستی‌شان عین تعلق و عین ارتباط است.¹⁰ فهم عین ارتباط بودن به علم حصولی یک درجه از علم و به علم حضوری یک درجه دیگر از علم، به علم بالمعاینه درجه دیگر، به علم مکاشفه درجه دیگر همین‌طور مراتب دیگر علم می‌باشد.¹¹ نهایت کمال موجودات علم و شهود است.¹²

انسان در نهایت سیر کمال خود، غیر خدا کسی را نمی‌بیند ولی این‌گونه نیست که بقیه فانی شوند یا

1. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، 68/3.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، 669/2.

3. مطهری، درس‌های الهیات شفا، 130/1.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 231/9.

5. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 397/4.

6. الرحمن: 26.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2، 349؛ همو، ایقاظ النائمین، 30.

8. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 352/2.

9. قصص: 88.

10. ملاصدرا، 1368، 2/349؛ همو، ایقاظ النائمین، 30.

11. ملاصدرا، شرح الهدایة الالهیة/لأنیرالدین الأنهری، 244.

12. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 231/9.

چنان در باطن خدا روند که اثر و نشانی از آن‌ها باقی نماند. آیات خدای متعال حق^۱ و فعل او حکیمانه است بنابراین این‌گونه نیست یک‌بار عالم و کثرات را به وجود آورده باشد و بار دیگر این‌ها را چنان ببرد که هیچ چیزی باقی نماند. هم‌چنان که اگر موجودات به جایی برسند که ببینند غیر از خدای متعال کسی نیست، اکنون هم اگر دقت شود غیر از خدای متعال هیچ کس نیست.^۲ هم‌چنان که در مورد قیامت می‌فرماید: «لَمَّا مَلَكَ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۳ همین الان نیز «لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۴ است به گونه‌ای که غیر خدا هیچ کس نیست. تفاوت در این است که این‌جا بر خلاف عالم قیامت خلق خدا نمی‌دانند، نمی‌بینند و نمی‌یابند. خلق به فهم و معرفتی می‌رسند که تمام حقیقت را به قدر امکان عیان و آشکار کرده باشد، یعنی بدانند هستی‌شان عین ارتباط و استناد است.^۵

گفته شد علم غایت الغایات است و انتهای سیر آدمی است.^۶ مرتبه‌ی فنای آدمی، بقای آدمی، بقای بعد فنای آدمی، تمام این‌ها علم است. اگر کسی فانی می‌شود، فنای علمی است نه فنای وجودی^۷ فنای وجودی سوء ادب نسبت به خدای متعال است، زیرا فنای عینی و وجودی یعنی فعلی از افعال خدای متعال معدوم می‌شود و حال آن‌که به زبان فلسفی این فعل از مراتب وجود خدای متعال است^۸ و محال است مرتبه‌ای از مراتب وجود خدای متعال معدوم شود. به زبان عرفانی این فعل وجهی از وجوه خدای متعال است و محال است وجهی از وجوه خدای متعال معدوم شود.^۹ ملاصدرا در آثارش از فنای کونی نیز نام می‌برد، فنای کونی یعنی تعینات وجود طبیعی موجودات از بین برود اما این بدان معنا نیست که تعینات وجود نفسانی و وجود عقلی و مراتب دیگر وجودی نیز از بین برود زیرا این امر امکان‌پذیر نیست.^{۱۰} ملاصدرا گاهی می‌گوید وجود ضعیف و سافل در وجود قوی و عالی مضمحل می‌گردد^{۱۱} مقصود ایشان در این موارد موجوداتی هستند که حشر و معاد استقلالی ندارند مانند حیوانات و مخصوصاً نباتات که حشر

1. آل عمران، 108.

2. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 675.

3. غافر: 16.

4. حدید: 5.

5. ملاصدرا، 1368، 2/ 323؛ همو، ایقاظ النائمین، 56.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 9/ 231.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 323.

8. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 335-336.

9. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 339.

10. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/ 397.

11. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 6/ ۱۲۶.

تبعی دارند یعنی به باطن موجود کامل تر از خودشان منتقل می شوند که نشانی از آن ها نماند.¹ در سیر صعود خلق در هر مرحله ای به درجه ای از علم حضوری و شهودی می رسند و فنای خودشان را در آن مرتبه می بینند، به جایی می رسد که فنای خودشان را ادراک می کنند.² تفاوت سالک و غیرسالک در سرعت و بطیء است.³ هرچند از دیدگاه صدرا غیر سالک در میان ماسوی الله وجود ندارد در عبارات ملاصدرا مکرر دیده می شود که همه در حال سلوک به سوی حق تعالی هستند و این معنا و محتوای الیه الرجعی، الیه المنتهی است که برای همه محقق می شود و هر شیء به اصل خودش برمی گردد.⁴ این رجعت و انتها همان توحید ثانوی و فنای فی التوحید است.

کل عالم هستی یک تجلی بیش تر نیست، منتهی یک تجلی ازلی و ابدی است و پیوسته در این یک تجلی، موجودات آشکار می شوند. اگر فنا به معنای عینی محقق شود دو نظر مطرح می شود⁵ بعضی گفته اند اصل ذات و تعین از بین می رود، زیرا اعراض که چیزی نیستند.⁶ اما اکثریت قریب به اتفاق در تفسیر آیات «کل من علیها فان» و «کل شیء هالک» گفته اند هلاکت بالفعل، ازلی و ابدی است، و مقصود استهلاك ذاتی آن در آینده نمی باشد زیرا در این صورت یعنی استعداد و قابلیت هلاکت دارند و طلب هلاکت می کنند، در حالی که این مطلب با مبانی حکمت متعالیه سازگار نیست، زیرا طبق مبانی ملاصدرا خلق فانی و هالک هستند و لازم نیست فانی و هالک شوند، بلکه فقط باید فنا و هلاکتشان عیان و آشکار شود.⁷ و بقا موجودات با استناد به بقای خدای متعال نیز به همین صورت است و نیازی به استبقاء ندارند.⁸

مبانی بحث حاضر

در آثار ملاصدرا گاه دیده می شود جهان عقل را باقی به ابقای خدای متعال⁹ و گاه باقی به بقای خدای متعال معرفی کرده است¹⁰ جهان طبیعت را مکرراً فانی دانسته اند¹¹ ولی از طرف دیگر بر اساس مبانی او

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، 635/2.

2. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 192/4.

3. احسانی، شرح العرشیه، 462/1.

4. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 611.

5. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 636.

6. حسینی طهرانی، مهربان، ۲۶۵ : ۲۶۶؛ همو، روح مجرد، ۳۵۲.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 2/339-342، 350.

8. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 194.

9. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 194؛ همو، اسرارالآیات، 98.

10. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 9/246؛ همان، 3/104؛ همو، الرسائل، 346.

11. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 212/4.

مانند اصالت وجود، بساطت وجود و تفسیر ایشان از علیت نباید هیچ موجودی فانی باشد. آنچه از مجموع گفته‌های فیلسوفان و عرفا می‌توان به دست آورد این است که همه موجودات و تمام مراتب عوالم هستی باقی به بقای خدای متعال هستند. در ذیل به توضیح مبانی بحث و ارتباط آن‌ها با بقا و فنا موجودات می‌پردازیم.

۱. تفسیر نو از علیت: در این تفسیر کثرت بر اساس پیدایی حدودی خاص در وجود مطلق که از آن به ظهور و تجلی تعبیر می‌شود، پدید می‌آید. ماسوی الله بدون استثنا شؤن، ظهورات و تجلیات خدای متعال هستند،^۱ عوالم هستی تجلیات اسما و صفات خدای متعال هستند، اسما و صفات هم تجلیات ذات خدای متعال هستند. یکی تجلی اسماء است و یکی تجلی ذات (همان). تمام ماسوا الله هر چه که غیر خداوند باشد، عین فقر و عین نیازمندی است.^۲ بنابراین فاعلیت خدای متعال نسبت به تمام تجلیات از جمله عالم عقل، عالم مثال، عالم طبیعت و هر موجود دیگر فاعلیت قریب است زیرا هیچ کدام از این‌ها به خاطر فقر، بطلان و هلاکت ذاتی و قطع نظر از انتساب به خدای متعال چیزی نیستند و طبعاً فاصله‌ای هم میان خدای متعال و غیر ایجاد نمی‌کنند بنابراین هیچ موجودی نمی‌تواند مانع این قرابت فاعلی خدای متعال و تبدیل آن به فاعل بعید بشود.^۳ وقتی که موجودات عالم هستی، تجلیات اسماء و صفات خدای متعال و تعینات ذات احدی بودند انفکاک آن‌ها از ذات خدای متعال بدون استثنا ممکن نیست بنابراین باقی به بقای خدای متعال می‌شود^۴ باقی به ابقا حیثیت استقلال می‌طلبد و باید انفکاک آن امر ممکن باشد ولی تحقق نیافته باشد.^۵ باقی به ابقا با تفسیر ملاصدرا از علیت در تعارض است و امکان ذاتی ندارد چون باقی به ابقا یعنی انفکاک و تباین علت و معلول که خلاف تفسیر نهایی صدرا از علیت است^۶ همه مراتب هستی عین تعلق به خدای متعال هستند و نسبت آن‌ها به ذات خدای متعال حتی نسبت‌شان به اسماء و صفات^۷ و حتی نسبت اسماء و صفات خدای متعال به ذات خدای متعال همانند نسبت ماهیت است به وجود^۸ چگونه ماهیت امری اعتباری است که قطع نظر از وجود هیچ چیزی نیست اما در عین حال هیچ وجود متعینی بدون ماهیت نیست. تمام موجودات عالم هستی نسبت به خدای متعال همین نسبت را

۱. ملاصدرا، المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، ۱۸.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ۱۰۸/۱.

۳. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۹۵.

۴. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، ۲۱۲/۴.

۵. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، ۲۸.

۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، ۳۵۶-۳۶۲/۲.

۷. احسانی، شرح العرشیه، ۱۷۲/۱.

۸. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۲۱۴/۳.

دارند یعنی امور اعتباری و هلاکت‌ها و بطلان‌های ذاتی هستند که بدون استناد به خدای متعال هیچ چیزی نیستند اما با استناد به خدای متعال هم وجود دارند و هم کمالات وجود را دارند¹

اگر مقصود از فانی این است که ذاتشان عین فقر و عین نیاز است به گونه‌ای که قطع نظر از خدای متعال هیچ چیز نیستند، تمام موجودات همین‌گونه هستند و صرفاً موجودات جهان طبیعت این‌گونه نمی‌باشند.² جهان طبیعت، عالم مثال، عالم عقل و تمام تجلیات دیگر فی نفسه فانی هستند و بدون استناد به ذات اقدس خدای متعال استعداد بقا یا ابقا ندارند.³

با توجه به نکاتی که گفته شد از دو جهت میان موجودات عالم هستی تفاوتی نخواهد بود؛ یک این که هیچ کدام از موجودات واسطه بین حق و خلق نیستند و سمت علیت ندارند زیرا هیچ کدام از موجودات با خدای متعال غیریت ندارد بلکه همه عین تعلق هستند. استناد علت به آن‌ها یا تسمیه آن‌ها به علت، استناد و تسمیه مجازی است. بنابراین هیچ موجودی جز خدای متعال علت نیست، تمام موجودات عالم هستی معدّ، مجرا یا مجلی هستند⁴ تمام موجودات در استنادشان به خدای متعال برابر هستند یعنی استناد جهان طبیعت به خدای متعال و عوالم مثال، عقل و عالم اسماء و صفات یکسان است و تفاوتی با هم ندارند.⁵

2. وحدت وجود: در حکمت متعالیه و عرفان همواره بحث از فنا را با بحث توحید ارتباط داده‌اند⁶ در جهان‌شناسی عرفانی و حکمت متعالیه، موجودات مصداق وجود نیستند، بلکه جلوه‌های وجودند و استقلالی از خود ندارند⁷ البته تفسیر ایشان از توحید و فنا متفاوت است تا جایی که ابن عربی اعتقاد به فنا را با شرک برابر می‌داند. از نظر او آن‌چه افراد از روی جهل، ماسوی الله می‌خوانند و برای خود نیز وجودی سواى حق در نظر می‌گیرند، پنداری باطل است و این پندار در نهایت سلوک و با اعتقاد به وحدت وجود از بین خواهد رفت. در این فرآیند جهل او فانی می‌شود نه خود او. به عقیده ابن عربی، نباید تصور کرد که در فنا ترک صفات می‌شود، زیرا صفاتی در کار نبوده است که بخواهیم آن را ترک کنیم. حق عین آن صفاتی است که به خلق نسبت داده می‌شود. تمایز بندگان خاص از غیر خاص، در علم به این مطلب است. به عقیده ابن عربی، همه آن‌چه به عبد نسبت داده می‌شود، بازگشتشان به فنا و عدم است و آن‌چه به حق نسبت

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 342.

2. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 115، 194.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 342.

4. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 34.

5. احسانی، شرح العرشیه، 1/ 462.

6. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 675.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 342.

داده می‌شود، بازگشتش به بقا و وجود است^۱

به طور خلاصه همان‌طور که ابن عربی گفته: «بیش‌تر عارفان معرفت به خداوند تعالی را به فنای وجودی در او و فنای در فنا ارتباط داده‌اند. این سخن، اشتباهی محض و سهوی آشکار است. معرفت به خداوند نیازی به فنای وجود و فنای فنا ندارد. زیرا لاشیء را وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد، فنایی نخواهد داشت، فنا بعد از اثبات وجود است. پس اگر خود را بدون وجود و فنا شناختی، خدای را می‌شناسی وگرنه او را نخواهی شناخت. اگر معرفت به خداوند را با فنای در وجودی یا فنای در فنا مرتبط بدانی، به ورطه‌ی شرک در خواهی افتاد، زیرا در این ارتباط، وجودی برای غیر او و در مقابل او ثابت کرده‌ای و این شرکی آشکار است. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: «آن که خود را شناخت، پروردگارش را شناخته است» و نفرمودند: آن کس که خود را فانی کرد، پروردگارش را شناخته است. اثبات وجود برای غیر خدا با فنای آن غیر در خدا منافات دارد و چیزی که موجودیتش قابل قبول نیست، فنایش نیز قابل قبول نخواهد بود.

در آیاتی از قرآن می‌فرماید: «کل من علیها فان و یقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام»^۲ و «ما عندکم ینفد ما عندالله باق»^۳ و «کل شیء هالک إلا وجهه»^۴ تأویل این آیات بر اساس وحدت وجود این است که هر یک از کائنات و از جمله انسان دارای دو جهت هستند: یک جهت غیر خدایی که از این جهت فانی می‌شوند و دیگر جهت خدایی که باقی می‌مانند^۵ ملاصدرا هم‌نوا با عارفان؛ فانی فی الله را قائم به اسماء و صفات الهی می‌داند و معتقد است در هنگام فنا، موجودات از حیثیت تعینتی و امکانی تهی شده و تنها جنبه‌ی حقانی آن‌ها می‌ماند^۶ و دیگر نشانی از وجود فی نفسه او باقی نمانده است^۷

۳. بساطت وجود: خدای متعال با افعال خود نه عینیت دارد و نه غیریت و گفته شد ماسوای او وجه او هستند نه عین او هستند تا حقیقتاً یک باشند و نه غیر او هستند که حقیقتاً دو باشند. بین هر علت و معلول خاص، یک نحو مناسبت ذاتی وجود دارد که همین مناسبت، سبب ظهور و تجلی علت به صورت معلول و یا به لسان اهل برهان به همین مناسبت ذاتی، معلول خاص از علت خاص صادر می‌شود و علت خاص در معلول مخصوص و مشخص، اثر می‌گذارد و اگر این مناسبت و سنخیت نباشد، صدور کل شیء عن کل

۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، ۵۱۸/۲.

۲. الرحمن: ۲۵-۲۶.

۳. نحل: ۹۶.

۴. قصص: ۸۸.

۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۴۲/۲.

۶. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۳۴۵.

۷. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۶۷۵.

شیء لازم می‌آید¹ و از بدیهیات یا قریب به بدیهیات است که تباین از جمیع جهات و تنافر از همه‌ی حیثیات بین دو موجود اصولاً محال است و بر فرض وقوع دو متباین جدا از یکدیگر، بین این دو هیچ ارتباطی محقق نمی‌شود، تا چه رسد به علیت و معلولیت. بینونت عزلی، ناقض معنای خلاقیت و منافی علیت و معلولیت است² با توجه به مطالب گفته شده و مخصوصاً آن قسمت که همه موجودات وجه خدای متعال هستند بنابراین همانند خدای متعال هم متصف به اولیت هستند و هم متصف به آخریت هستند، هم متصف به پیشین بودن و هم متصف به پسین بودند، هم ازلی اند و هم ابدی اند، در ازل آزال و در ابد آباد چیزی غیر از آنها نیست. وجه خدای متعال که همان فعل و جلوه اوست³ به صفات خدای متعال به صورت بالتبع متصف می‌شوند. ماسوی الله عالم، قدیم، علیم، بصیر، سمیع هستند و تمام حقایق و کمالات وجودی در آنها به نحو تام و تمام ولی بالتبع جمع است. وجه و فعل خدای متعال غیر او نمی‌باشد زیرا چیزی جز خدای متعال و وجه او در عالم نیست، تمام کمالات همان‌گونه که در خدای متعال هست، در وجه او هم هست و تفاوت در اصالت و تبعیت و در استقلال و وابستگی است⁴ بنابراین آنچه را که در ادعیه و اوراد گفته شده که «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» (زیارت رجیبه) گزاره عام و مطلق است و هیچ‌گونه قیدی و هیچ‌گونه شرطی متوجه آن نیست یعنی همچنان که خدای متعال حق محض است، تمام افعال خدای متعال یا جوهرات و جلوات خدای متعال حق محض هستند ولی حقانیت و حقیقت یکی به اصالت است دیگری به تبعیت، برای یکی ذاتی اوست برای دیگری وابسته به آن اولی است. باید توجه داشت که حق اول در عین این که به صور معالیل امکانی، تجلی و ظهور می‌کند، از لوازم امکانی منزّه است⁵

اولین نکته این که «لا فرق بینک و بینهم الا عبادک» در کل عالم هستی صادق، جاری و ساری است. تفاوت میان انبیاء و اولیا علیهم السلام و درجات فروتر در این است که برای برخی این لا فرق بینک و عدم فرق میان آنها و خدای متعال عیان، آشکار، ظاهر و مکشوف است و برای برخی باطن و محجوب. حتی بر اساس نظریه فیلسوفان و حکیمان متأله که گفتند فعل از مراتب وجود فاعل است⁶ با توجه به این که مراتب حق تعالی، مراتب حقیقت واحد و احد است بنابراین تمام کمالات باید در همین مراتب باشد اما اگر کسی

1. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، 426.

2. همان، 427.

3. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 335.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 260/1.

5. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، 427.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 330/2.

تصور کند واجب تعالی مراتب گوناگون و متفاوت دارد و این گونه است که برخی کمالی را دارند و برخی کمالی را ندارند این قطعاً و یقیناً ترکیب خدای متعال را ناخواسته اعلام کرده است^۱ و حال آنکه ترکیب نه فقط در خدای متعال^۲ که در هیچ وجودی و هیچ موجودی و هیچ ظهوری از ظهورات وجود امکان پذیر نخواهد بود، زیرا ترکیب شی یا با وجود است یا با عدم که هر دو محال است^۳ بنابراین فعل خدای متعال یا وجه خدای متعال ازلی و ابدی است اما ازلیت و ابدیت برای آنها به سبب استناد آنها به حق تعالی است نه منتسب به ذات آنها، زیرا مستقلاً هیچ حکمی ندارند حتی عنوان موجود، ظاهر و هیچ وصفی برای آنها مستقلاً اطلاق نمی شود ولی با استناد به خدای متعال همه احکام را دارند^۴ به تعبیر دیگر از حیثیت ذاتشان، مقصود از حیثیت ذاتی یعنی حیثیت عدم توجه به استنادشان، عین هلاکت و بطلان هستند نه فقط قدیم، ازلی و ابدی نیستند، حادث هم نیستند، حدوث هم حکمی از احکام موجود است و حکمی از احکام امر متحقق هست. تمام عالم هستی و مراتب وجود جز ذات حق تعالی قطع نظر از استناد و ارتباط و تعلق شان به ذات خدای متعال، عین هلاکت هستند^۵

موجودات عالم طبیعت حدوث زمانی^۶ و اصل جهان طبیعت حدوث ذاتی دارد^۷ غیر جهان طبیعت از افعال خدای متعال حدوث ذاتی دارند اگر حدوث وصف این هاست به خاطر تعین طبیعی یا تعین غیری آنهاست^۸ اما از جهت حضورشان نزد خدای متعال همچنان که باقی هستند، ثابت هم هستند، همچنان که ابدی اند، ازلی هم هستند. «ما عندکم ینفد و ما عندالله باق»^۹ هر چیزی از حیث وجودش نزد خدای متعال باقی است و به خاطر باقی بودنش هم ازلی و هم ابدی خواهد بود. مقصود از این آیه که هر چه نزد خدای متعال باقی است و هر چیزی نظر شماست فانی است این نیست که موجودات را دو قسم کنیم یک دسته نزد ماست یک دسته نزد خدای متعال. تمام عالم هستی محضر، حضور و حاضر نزد خدای متعال است، از حیث این حضور هم همه بدون استثنا باقی هستند، تمام موجودات قطع نظر از حضورشان نزد خدای متعال و قطع نظر از استنادشان به خدای متعال حاضر نزد خدای متعال نیستند.

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۸۸؛ همو، شرح اصول الکافی، ۱۱۶/۴.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱/ ۵۱؛ همو، شرح الهدایة الالهیة/لأثیرالدین الایهری، ۳۶۰.

۳. ملاصدرا، المظاهر الالهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، ۲۳.

۴. ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۱/ ۱۰۸.

۵. همان.

۶. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۹۰.

۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱۶۱/۳.

۸. همان، ۲۴۶؛ همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ۱۰۲۶.

۹. نحل: ۹۶.

به حکم انتم الفقراء الى الله، کل من علیها فان، کل شیء هالک الا وجهه: غیر او ذاتا و وجودا هالک، دائر، آفل است و دوام و بقا ندارد اما از حیث انتسابش به خدای متعال باقی، کامل و دائم است. یک چیز است از حیثیتی حکمی دارد و از حیثیت دیگر حکمی دیگر. این دو حیثیت هر دو حقیقی نیستند چنانکه هر دو اعتباری هم نیستند. از حیثیت انتساب به خدای متعال حیثیت حقیقی است بنابراین تمام احکام حقیقی را دارد اما از حیثیت عدم انتسابش به خدای متعال چیزی نیست که حکمی داشته باشد حتی زمانی که گفته می‌شود فانی است یعنی چیزی نیست که خود ایجابی داشته باشد بنابراین در جمله سلبی گفته می‌شود¹

بنابراین؛ اولاً هستی و وجود هیچ مخلوقی از خودش نیست، پس ذاتاً همه فانی هستند و نه باقی، و فقط اوست که هستی محض، کمال محض و باقی است - ثانیاً هر چه که روی و جهت الهی داشته باشد، هر چه که وصل به باقی شود، خودش نیز باقی (قائم به غیر) خواهد بود و هر چه روی به فانی داشته باشد و جهت هلاکت را سمت و سو و هدف نماید، حتماً "هالک" است؛ نه این که به عدم می‌رود²

علل فنا و بقاء (دلایل نظریه رایج و نقد آن‌ها)

فیلسوفان و حتی ملاصدرا و عرفا عالم طبیعت را مکرر فانی دانسته‌اند و بر ادعای خود دلایلی بیان کرده‌اند: یک جهت این است که عالم طبیعت و هرچه جوهر جسمانی است، ماده، حرکت و تغییر دارد³ و موجودات جهان طبیعت پیوسته در حال تغییر و از بین رفتن هستند و وقتی تک تک موجودات جهان این-گونه هستند که شکل جدید می‌گیرند و بعد فانی می‌شوند، بنابراین کل جهان طبیعت هم این‌گونه است و قابلیت و استعداد ابقا را ندارند یعنی قابلیت بقا ندارند تا ابقا به آنها تعلق بگیرد، به همین خاطر می‌گفتند جهان طبیعت هم نقطه آغاز ندارد و هم نقطه پایان⁴ جهت دیگر که از رسوبات کلامی است که گفته‌اند خلق از عدم، ممکن است و جهان طبیعت را حادث می‌دانستند و آن را ازلی نمی‌دانستند. بر فرض هم که ازلی باشد، ابدی نیست و از بین می‌رود⁵ به تعبیر دیگر مجموعه‌ای از مباحث فلسفی و عرفانی هست که در آن‌ها رسوبات دیدگاه‌های نادرست کلامی از جمله اصالت ماهیت یا خلق و حدوث و مانند آن به جا مانده است. گرچه نظریه آفرینش تغییر کرده است اما آثار و مصادیق نظریات سابق بر جای خود باقی است.

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، 108/1.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/342.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 3/104؛ همو، عرشیه، 230.

4. همان.

5. ملاصدرا، اسرارالآیات، 71.

جهات مفروض دیگری را نیز می‌توان اضافه کرد: عدم بقای عالم طبیعت به خاطر عدم تعلق اراده، عنایت، حکمت و سنت الهی خدای متعال به بقای آن‌ها^۱ و همچنین به خاطر نقص در قابلیت این موجودات عالم طبیعت که نمی‌توانند دوام پیدا کنند این در حالی که صدرا برای همه موجودات حرکت ذاتی و توجه غریزی به مسبب الاسباب قائل است^۲

اما در مورد نقطه آغاز برخی فیلسوفان پیشین گفته‌اند که این نقطه آغاز نمی‌تواند زمانی باشد، زیرا زمان از نتایج خود عالم طبیعت است. در واقع نظریه رایج در گذشته این بوده است که خداوند را در مرتبه‌ای از مراتب یا زمانی از زمان‌ها تنها تصور می‌کردند خدا بود و هیچ چیز نبود، نمی‌گفتند که خدا بود و هیچ چیز نبود و الان هم خدا هست و هیچ چیز نیست می‌گفتند قبلاً آنه وحده بعدها عقل، مثال و طبیعت را آفرید. برای آن‌ها مطرح نبوده است چگونه می‌شود خدا علیت تام داشته باشد و معلول (مثل عقول و مثال) هم جز بر فاعلیت خدا متوقف نباشد ولی ایجاد نکرده باشد؟ چگونه می‌شود خدایی که تام، احد، صمد و فرد است و هیچ‌گونه تأثیرپذیری از غیر ندارد چیزی را نیافریده باشد؟ در واقع بعدها چه اتفاقی برای او افتاده و چه تغییری در او ایجاد شده است؟ در عین اینکه اکثریت قبول داشتند که خدا تأثیرپذیر نیست و اگر هم هست بعد از فعل تأثیرپذیر می‌باشد زیرا قبل از فعل که هیچ کس و هیچ چیز نیست که خدا تأثیر بپذیرد. چگونه می‌شود خدایی که تأثیر ناپذیر است، تأثیر بپذیرد و تصمیم بگیرد بیافریند این تغییر و تأثیر در اراده از کجا پدید آمده است؟^۳ در حالی که به حکم تلازم بین فاعل تام الفاعلیه و فعل او، علت بدون معلول و معلول بدون علت ممکن نیست^۴ بنابراین ازلیت اشیا محال نیست البته ازلیت افراد طبیعی محال است.^۵ گاهی در مورد عالم عقل گفته‌اند حتماً نقطه پایان دارد اما گاهی هم گفته است جهان عقل باقی به ابقای خدای متعال است و در اکثر موارد گفته است عقول باقی به بقای خدای متعال می‌باشد. این که عالم طبیعت فی ذاته فانی هست به این خاطر است که ذات و ماهیتش ممکن است و نسبتش به وجود و عدم برابر است بنابراین ذاتاً فانی هست اما چرا امکان بقا ندارد؟ و طبق مبانی حکمت متعالیه نحوه بقا عالم عقول به چه نحو است؟

مصادیق فنا و بقاء: (اسماء و صفات، اعیان، عقول، نفوس، طبیعت)

۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۴۱۲.

۲. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۱۹۱.

۳. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۷۱.

۴. ملاصدرا، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ۷۱۱/۲.

۵. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۷۱.

اسماء و صفات: از نظر ملاصدرا همه عالم و ماسوی الله از جمله صفات و اسماء خداوند تجلیات ذات خداوند هستند و تجلیات هم‌چنان که در حدوث نیاز به علت دارد در بقا نیز نیاز به علت دارد¹ بنابراین اسماء و صفات خداوند نیز مانند جمیع ذوات امکانی دیگر، نزد ذات احدیت مستهلک هستند² و بقائشان به بقای الهی می‌باشد. به گفته ابن عربی بقا وصف وجود از جهت جوهرش است و فنا، وصف عرض از جهت ذاتش بلکه وصف تمام مقولات به جز جوهر است³ این در حالی است که از دیدگاه صدرا جوهر مظهر ذات خداوند و اعراض، مظاهر صفات خداوند هستند⁴

اعیان ثابته: اعیان ثابته به تبع اسما و صفات حق، دارای ثبوت علمی و ظهور ظلی هستند، در واقع اعیان صورت اسمای الهیه و در علم الهی ثابت‌اند⁵ ابن عربی می‌گوید: «بقا حال ثابت عبد است که زائل نمی‌شود، زیرا عدم عین ثابت عبد محال است. هم‌چنان که اتصاف عینش به عین وجود محال است، وجود وصف عبد می‌شود (تنها) بعد از این که نبود. این نکته را گفتیم چون فقط حق تعالی وجود است و لازم نیست که صفت عین موصوف باشد، بلکه این عینیت، محال است. عین عبد در عبودیتش ثابت است و حکمش در آن دائمی است»⁶ صدرا در مورد اعیان ثابته نیز چنین می‌گوید: «فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول إن الماهیات والأعیان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفصيل الوجودات لاحقا⁷ و می‌توان گفت اعیان ثابته مصداق این آیه‌ی کریمه هستند. «آنچه نزد شما، از بین رونده است و آنچه نزد خداست، باقی است»⁸.

عقول: از نظر ملاصدرا عقول جزء افراد عالم (زیرا هر آن‌چه بر آن عالم اطلاق شود حادث زمانی است)، و ماسوی الله نیست و عنوان غیر و سوی بر آن‌ها دلالت نمی‌کند⁹ بلکه آن‌ها صور موجود در قضای الهی و حاضر در عالم ربوبیت می‌باشند که ذات خودشان را نمی‌بینند و از ذات خود فانی گشته‌اند.¹⁰ عقول زمان و حیثیت عدمی ندارند بلکه وجود ثابت نزد خداوند دارند که دائر و زائل نمی‌شوند، زیرا محال

1. ملاصدرا، شرح و تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفا، 1006/2.

2. ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة/لأثیرالدین الأنهری، 246.

3. ابن عربی، فتوحات مکیه، 516/2.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 313/2.

5. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، 426.

6. ابن عربی، فتوحات مکیه، 516/2.

7. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 219.

8. نحل: 96.

9. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/ 211.

10. ملاصدرا، عرشیه، 232.

است شیئی از اشیاء در علم خدا تغییر کند یا از آن زائل گردد^۱ از نظر صدرا عقول مفارقه همان ملائکه مهیمه هستند^۲ که اشعه و لوازم حق هستند و وجود مباین با خدا ندارند^۳ بلکه تفاوتشان با خدا در تمام و نقص و شدت و ضعف است^۴ بنابراین سرمدیت‌شان غیر سرمدیت خدا نیست^۵ از نظر ملاصدرا اگر بتوانیم برای صور الهیه، ماهیتی غیر انیات و هویت وجودی‌شان ثابت کنیم، بقائشان به ابقای الهی خواهد بود و اگر وجود محض باشند که عین تعلق به وجود تام هستند، باقی به بقای خداوند خواهند بود.^۶

نفوس: از نظر ملاصدرا نفس از حیث تجرد و وجود عقلی ازلاً و ابداً باقی است اما از حیث جسمانی که امری زمان‌مند، متجدد، سیال و غیر مستقر بالذات است، فانی می‌باشد. ملاصدرا در اسرارالآیات به دو نوع قیامت قائل می‌شود: قیامت عقول و قیامت نفوس. ایشان قیامت نفوس را که همان رها کردن وجود طبیعی و متحقق شدن به وجود اخروی است، باقی به ابقا می‌داند و بعد از این که انانیت وجود اخروی را نیز با تحقق وجود حقانی رها کرد، باقی به بقا می‌داند.^۷ باقی به ابقا قابل تغییر، از بین رونده است و قراری برای آن نیست.^۸

طبیعت: ملاصدرا گاهی می‌گوید: هر آن‌چه که عنوان عالم بر آن صدق کند حادث زمانی است و برای آن‌ها بقایی نیست.^۹ در این تعبیر صدرا، عالم منحصر در جهان طبیعت می‌شود و اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان، طبیعت (به جمیع جواهر حسی، ارضی و سماوی) را به خاطر داشتن ویژگی‌هایی مانند جسم، ماده، حرکت، تغییر و زمان، فانی و دائر می‌دانند (همان). فلاسفه پیشین فنای عالم طبیعت را به عین ذات بودن فنا مطرح نکردند زیرا اگر به این مطلب پرداخته بودند آنگاه باید می‌گفتند اگر فناء عین ذات عالم طبیعت است باید عین ذات عوالم بالاتر از عالم طبیعت هم باشد. تعبیر دیگر اگر عالم طبیعت که ذاتش یعنی ماهیتش یک امر ممکن است باقی باشد باید عوالم دیگر هم که ذاتشان ممکن است باقی باشند و اگر فانیست آنها هم فانی باشند به همین خاطر میان این دو تفاوت گذاشتند.

نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 104/3.
۲. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/397.
۳. همان، 211.
۴. ملاصدرا، الرسائل، 347.
۵. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/211.
۶. ملاصدرا، الرسائل، 347؛ همو، رساله فی الحدوث، 194.
۷. ملاصدرا، اسرارالآیات، 98.
۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 104/3.
۹. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/212.

بر اساس نظر رایج موجودات عالم هستی غیر از خدای متعال سه دسته شدند: ۱. باقی به بقای خدای متعال مانند اسماء، صفات و اعیان ثابته ۲. باقی به ابقای خدای متعال به گونه ای که اگر یک لحظه لطف خدا نبود فانی بودند چون ممکن هستند یعنی ذاتاً و فی نفسه فانی بودند اگرچه از جانب خدای متعال از ازل بوده و تا ابد هم ادامه خواهد داشت. ۳. جهان طبیعت و مشابه آن فانی هستند؛ و این به خاطر وجود امکانی، حدوث زمانی و ویژگی‌هایی مانند مادیت، سیالیت، تغییر و تبدل است. در حالی که بر اساس نظر مختار و استدلال تجلی اسماء و صفات، اعیان، عقول، نفوس، طبیعت همگی عین فقر هستند، نه چیزی که فقر بر آن‌ها عارض باشد تا معنایش این باشد که ذاتاً غنی هستند ولی فقر بر آن‌ها عارض شده باشد.¹

«کل شیء هالک» شامل همه موجودات از جمله عالم طبیعت، مثال و عقل می شود تنها چیزی که از کل شیء هالک استثناء است، ذات خدای متعال و وجه خدای متعال از حیث استنادش. اسماء و صفات، عقول، نفوس، درجات فروتر مانند جهان طبیعت کل شیء و هالک هستند اما با استناد به خدای متعال وجه خدای متعال هستند و از این جهت فانی و هالک نیستند بلکه مستثنی منه هستند، بدون استناد به خدای متعال، همه عالم هستی و همه مراتب وجود، هیچ، عین نقص، بطلان و هلاکت هستند ولی با استناد به خدای متعال همه باقی به بقای خدای متعال هستند. بر این اساس کل شیء هالک، کل شیء هالک من الازل الی الابد است نه این که بعد قرار است هلاک شوند. بلکه تمام موجودات قطع نظر از استنادشان به خدای متعال یعنی فی ذاته عین هلاکت هستند، یعنی خودشان هیچ چیزی نیستند، اما با استنادشان به خدای متعال (اصلاً موجود فقیر بدون استناد معنا ندارد) از ازل تا ابد باقی هستند. پس اولاً امکان ندارد موجودی، مستند به خدای متعال نباشد ثانیاً ممکن نیست موجودی که باقی به ابقای خدای متعال است، بقایش را از دست بدهد. رابطه بین حق و خلق رابطه اعتباری نیست بلکه رابطه حقیقت و رقیقت است. وقتی این گونه شد، انفکاکشان ممکن نیست و اتصالشان هم ممکن نیست.

منابع

قرآن کریم.

مفاتیح الجنان.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات). شرح نصیر الدین طوسی، قم: دفتر نشر الکتاب، 1403.

ابن عربی، محیی الدین. فتوحات مکیه. بیروت: دار صادر، بی تا.

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 2/ 286.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، بی تا.
- ابوالحسن، احمد بن فارس بن زکریا. معجم مقاییس اللغة. تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر، 1989.
- احسانی، احمد بن زین الدین. شرح العرشیه. بیروت - لبنان: مؤسسة البلاغ، 1384.
- آشتیانی، سیدجلال الدین. شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- آملی، سید حیدر. جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: علمی و فرهنگی، 1368.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین. مهتابان. بی جا: باقرالعلوم، 1402ق.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین. روح مجرد. تهران: حکمت، 1414.
- حیدری، کمال. کتاب المعاد، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدین شیرازی. بیروت - لبنان: مؤسسة الهدی للطباعة و النشر، 1392.
- سهروردی، یحیی بن حیش. حکمة الاشراق. شرح قطب الدین شیرازی، به تصحیح نجفقلی حبیبی، حاشیه نویس صدرالدین شیرازی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1392.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح اصول الکافی. به تصحیح محمد خواجهی، حاشیه علی بن جمشید نوری، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، 1366.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، 1375.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المظاهر الالهية فی أسرار العلوم الکمالية. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح بر زاد المسافر. شرح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم، 1381.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة. قم: مكتبة المصطفوی، 1368.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث، 1981م.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الرسائل. قم: مكتبة المصطفوی، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ایقاظ النائمین. به تصحیح محسن مؤیدی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. رساله فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. حاشیه علی بن جمشید نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1363.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. کتاب المشاعر. ترجمه بدیع الملك میرزا عماد الدوله، تهران: کتابخانه طهوری، 1363.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. به تصحیح محمد خواجهی، قم: بیدار، 1366.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، 1382.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح الهدایة الاثریة/لأثیرالدین الأبهری/، به تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. عرشیه. ایران: بی تا، 1341.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت، 1375.
- صدرالدین شیرازی، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم. اسرار الآیات. به تصحیح محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1360.
- طباطبایی، محمدحسین. رساله الولایه. قم: موسسه اهل البیت، 1360.
- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. به تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، 1375.
- علی پور، حسن. «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه «فنا» در عرفان اسلامی». فصل نامه علمی و پژوهشی آیین حکمت، سال ششم، ش 20 (1393): 95-120.
- عین القضات همدانی، ابوالعالی عبدالله ابن محمد. تمهیدات. به کوشش عفیف عسیران، تهران: منوچهری، 1386.
- فارابی، ابونصر محمد. السیاسیه المدنیة. تهران: الزهراء، 1366.
- فرغانی، سعیدالدین. مشارق الدراری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1379.
- قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. بی جا: علمی و فرهنگی، 1375.
- مرتضی الزبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس. به تصحیح علی شیری، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- مطهری، مرتضی. درس های الهیات شفا. تهران: حکمت، 1369.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Mafātīḥ al-Jinān.

Abu al-Ḥusayn, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughā*. researched by ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1989/1368.

Aḥsāʾī, Aḥmad ibn Zayn al-Dīn. *Sharḥ al-ʿArshiyya*. Beirut: Mūʾassisa al-Balāgh, 2005/1384.

ʿAlīpūr, Ḥasan. "Siyr Tārikhī va Takāmuli Andishih "Fanā" dar ʿIrfān Islāmī". *Āyīn Hikmat*. Yr. 6, no. 20 (2015/1393): 95-120.

Āmulī, Sayyid Ḥydar. *Jāmiʿ al-Asrār va Manbaʿ al-Anvār*. Tehran: ʿIlmī va Farhangī, 1989/1368.

Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Sharḥ Muqaddamah Qaysarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, s.d.

ʿAyn al-Quzāt Hamadānī. Abū al-Maʿānī ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. *Tamhīdāt*. researched by ʿAfif ʿUsayrān, Tehran: Manūchihri, 2008/1386.

Fārābī, Abū Naṣr *al-Siyāsa al-Madaniyya*. Tehran: al-Zahrā, 1988/1366.

Faraghānī, Saʿīd al-Dīn. *Mashāriq al-Darārī*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, 2001/1379.

Ḥaydarī, Kamāl. *Kitāb al-Maʿād. Sharḥ al-Asfār al-Arbaʿa li-Ṣadr al-Dīn Shīrāzī*, al- Beirut: Mūʾassisa al-Hudā li-l-Ṭabāʿa va al-Nashr, 2014/1392.

Ḥusaynī Tihirānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Mihr Tābān*. S.I. Bāqir al-ʿUlum, 2023/1402.

Ḥusaynī Tihirānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Rūḥ Muḥarad*. Tehran: Hikmat, 1994/1414.

Ibn ʿArabī. Muḥyī al-Dīn. *Futūḥāt Makkīyah*. Beirut: Dār Ṣādir, s.d.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir, s.d.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbihāt li-l-Ṭūsī (Maʿa al-Muḥākamāt)*. Sharḥ Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Qum: Daftar Nashr al-Kitāb, 1983/1403.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-Arūs*. Ed. ʿAlī Shīrī, Chāp-i Awwal, Beirut: Dār al-Fikr. S.d.

Muṭaharī, Murtaẓā. *Dars-hā-yi Ilāhiyāt al-Shifāʾ*. Tehran: Hikmat, 1991/1369.

Qaysarī, Dāwud. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. S.I.: ʿIlmī va Farhangī, 1997/1375.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Kitāb al-Mashāʾir*. Translated by Badiʿ al-Mulk Mirzā ʿImād al-Dawla, Tehran: Kitābkhanah-yi Tahūrī, 1985/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Mutaʿāliya fi al-Asfār al-ʿAqliya al-Arbaʿa*. Beirut: Dār Ihyaʾ al-Turāth, 1981/1401.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafawī, 1990/1368.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Al-Rasā’il*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafawī, s.d.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Risālah fi Hudūth*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 1999/1378.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya fi al-Manāhij al-Sulūkiya*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Beirut: Mū‘assisa al-Tārikh al-‘Arabī, 1997/1375.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *‘Arshiyya*. Tehran: s.n. 1962/1341.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *‘Iqāz al-Nā‘imīn*. Ed. Muḥsin Mu‘ayidī, Tehran: Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, Anjuman Islāmī Hikmat va Falsafah Irān, s.d.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Muḥashshī ‘Alī ibn Jamshīd Nūrī, Muqaddamah va ed. Muḥammad Khwājavi. Tehran: Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, Anjuman Islāmī Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1985/1363.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū‘ah-yi Rasā’il Falsafī Şadr al-Muta‘allihīn*. Tehran: Hikmat, 1997/1375.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya* (li-Ithīr al-Dīn al-Abharī). Ed. Muḥammad Muṣṭafā Fūlādkār, Beirut: Mū‘assisa al-Tārikh al-‘Arabī, s.d.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ bar Zād al-Musāfir*. Sharḥ Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Büstān-i Kitāb Qum, 2003/1381.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. ed. Muḥammad Khwājavi. Muḥashshī ‘Alī ibn Jamshīd Nūrī, Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish ‘Ālī, Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1988/1366.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ va Ta’līqah Şadr al-Muta‘allihīn bar al-Ilāhiyāt al-Shifā’*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 2004/1382.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Ed. Muḥammad Khwājavi, Qum: Bidār, 1988/1366.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Dīn Muḥammad. *al-Mazāhir al-Ilāhīyah fī Asrār al-ʿUlūm al-Kamālīyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 1999/1378.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Mutaʿallihīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt*, ed. Muḥammad Khvājavi, Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1982/1360.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *al-Hikma al-Ishrāq*. Sharḥ Maḥmūd ibn Masʿūd Quṭb al-Dīn Shīrāzī, ed. Najaf Qulī Ḥabībī, Muḥashshī Muḥammad ibn Ibrāhīm Şadr al-Dīn Shīrāzī, Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 2014/1392.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Risālah al-Wilāyah*. Qum: Mūʾassisah Ahl al-Biyyt, 1982/1360.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn. *Majmaʿ al-Baḥrayn*. Ed. Aḥmad Ḥusaynī Ashkivari, Tehran: Murtaẓavī. Chāp-i Sivum, 1997/1375.



A Reinterpretation of the Concept of the Perfect Human through an Analysis of the Aspects of Justice in His Ontological Grades according to Šadrian Philosophy

Dr. Amir Rastin Toroghi (corresponding author), Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: arastin@um.ac.ir

Dr. Fardin Jamshidi Mehr, Assistant Professor, Department of Theology (Philosophy), Faculty of Humanities and Physical Education, Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran

Abstract

In order to attain perfection, the human being must come to know the Perfect Human (*insān kāmil*)—the consummate exemplar of the human species. Within mystical and philosophical schools concerned with understanding the nature of man, numerous attributes have been proposed to describe this perfect being, each revealing some aspect of his ultimate reality. This study seeks to examine the view of Transcendent Theosophy—which regards itself as a demonstrative form of mysticism—on this subject, through library-based research and methods of textual interpretation, philosophical reasoning, and analytical reflection. The investigation focuses on the concept of justice, since justice is a universal, well-known, and comprehensive notion, and in Šadrian thought, it enjoys several levels and kinds as a graded (*mushakkik*) reality. Accordingly, this research identifies various dimensions of justice within Mullā Šadrā's system, such as natural justice, ethical and jurisprudential justice, manifestational (*zuhūri*) justice, and contemplative (*shuhūdi*) justice. By tracing these aspects and gradations, the study offers a renewed image of justice as embodied in the Perfect Human, thereby contributing to a more profound and precise understanding of his essential reality.

Keywords: Justice; Perfect Human; Mullā Šadrā; Moderation; Equilibrium.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 56 - 33	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/10/15	تاریخ بازنگری: 1403/12/08
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.91503.1402

بازخوانی مفهوم انسان کامل بر اساس واکاوی وجوه عدالت در مراتب وجودی او در حکمت صدرایی

دکتر امیر راستین طرقي (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

arastin@um.ac.ir

دکتر فردین جمشیدی مهر

استادیار گروه الهیات (فلسفه)، دانشکده علوم انسانی و تربیت بدنی دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران

چکیده

انسان برای نیل به کمال نیازمند شناخت انسان کامل و الگوی کمال یافته نوع خود است. در مکاتب عرفانی و فلسفی که دغدغه شناخت انسان را دارند، ویژگی‌های گوناگونی برای انسان کامل بیان شده است تا از رهگذر این اوصاف، حقیقت او آشکار شود. در این نوشتار برآنیم تا با بررسی منابع کتابخانه‌ای و روش تفسیر متن و استدلال و تحلیل فلسفی، دیدگاه حکمت متعالیه را -که خود را عرفان مدلل می‌داند- در این خصوص مورد کاوش قرار دهیم. در این کاوش، از مفهوم «عدالت» بهره می‌گیریم چرا که عدالت، مفهومی عام، شناخته شده و جامع است و در اندیشه صدرایی، به مثابه حقیقتی مشکک، مراتب و اقسام گوناگونی دارد. به این منظور، در این پژوهش وجهی از عدالت همچون عدالت طبیعی، عدالت اخلاقی و فقهی، عدالت ظهوری و عدالت شهردی در حکمت صدرایی احصاء شده است که می‌تواند تصویر نوی از عدالت در انسان کامل را به تصویر کشد و از این طریق، در بازخوانی حقیقت انسان کامل و شناخت دقیق تر آن راهگشا باشد.

واژگان کلیدی: عدالت، انسان کامل، ملاصدرا، اعتدال، استواء.

مقدمه

در کتب عرفانی و حکمی و اخلاقی، در باب انسان کامل و مشخصات و ویژگی‌های آن سخن فراوان گفته شده است. انسان به عنوان موجودی پیچیده، حیثیات و جهات وجودی گوناگونی دارد، و طبیعتاً انسان کامل نیز، به جهت کمالش، واجد تمام این حیثیات گوناگون بوده و بحث از اوصاف او نباید بحثی یک‌جانبه و تک بعدی باشد، بلکه باید به گونه‌ای جامع مطرح شود. یکی از شیوه‌های دست‌یابی به تصویری جامع از یک حقیقت، یافتن وجهی جامع در آنست که با سعه خود بتواند تمام یا اکثر وجوه و مراتب و مصادیق آن حقیقت را تحت پوشش قرار دهد. ادعای این پژوهش آن است که آن حیثیت کلیدی و جامع از حقیقت انسان کامل که می‌تواند تصویر جامعی از آن به دست دهد، عدالت است. حقیقت عدالت، دارای مشخصاتی است که این مهم را میسر می‌سازد: 1. خود از جامعیت و ذو وجوه بودن برخوردار است و این قابلیت را دارد که در عرصه‌های گوناگون و مراتب مختلف وجود و حیات انسان تحقق یابد؛ در نتیجه می‌تواند ما را در فهمی جامع از معنای انسان کامل یاری کند. 2. عدالت، معنایی آشنا برای اکثر انسان‌هاست که تصوراً و تصدیقاً قریب به بدیهی است، و طبق معیارهای منطقی، استمداد از مفاهیم و معانی روشن‌تر در تعریف و شناسایی یک حقیقت، نسبت به مفاهیم اخفی ترجیح دارد. 3. عدالت معنایی شوق‌آفرین و انگیزه‌بخش است و برای هدف اصلی از شناخت انسان کامل یعنی کوشش برای سلوک به آن مقام منبع، بسیار راهگشاست. عدالت مطلوب و دلخواه همگان است و هیچ‌کس نمی‌پسندد که وجهی از وجوه اندیشه و عمل و زندگی او متصف به ظلم و بی‌عدالتی شود. به همین دلیل، اگر حقیقت انسان کامل برای سایر انسان‌ها از دریچه معنایی دلپسند و مطلوب بیان شود، شور و انگیزه بیشتری در آن‌ها برای حرکت به سوی کمال ایجاد می‌شود، و این با غرض و غایت از معرفت انسان کامل همسو است. پس «جامعیت معنایی»، «معروفیت برای مخاطب»، و «هماهنگی با غایت معرفت انسان کامل»، از خصوصیت‌هایی است که همگی در عدالت جمع شده است. در نظر نویسندگان، حکمت متعالیه صدرایی با برخورداری از مبانی حکمی مستحکم، و همچنین رویکردی جامع که در نگرش به مسائل هستی دارد، حاوی ظرفیت مناسبی است که می‌توان بر اساس آن، وجوه و مراتب عدالت را در یک شبکه مفهومی منسجم به تصویر کشید و آن را تبیین نمود. در این پژوهش نشان داده می‌شود که مکتب وجودی صدرایی می‌تواند به کمک مبانی ویژه خود، ابعاد گوناگونی را برای مفهوم جامع عدالت پیروراند و با نگاهی دقیق، حیثیات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عدالت را تبیین نماید و از رهگذر اثبات حیثیات گوناگون عدالت در انسان کامل، توصیفی جامع و تعریفی دقیق برای حقیقت و اوصاف انسان کامل ارائه نماید. بنابراین، مسئله اصلی مقاله عبارتست از واکاوی مفهوم محوری عدالت در آینه وجود انسان کامل بر

اساس آراء حکمت متعالیه به ویژه مؤسس آن یعنی جناب صدرالمآلهین. در این خوانش صدرایی از انسان کامل، با توجه به حضور و نفوذ مفاهیمی چون عدالت و اعتدال در ابعاد وجودی گوناگون انسان کامل، می‌توان دم از تساوی و یا تساوی زد و انسان کامل را مساوی و یا مساوی با انسان عادل دانست، و حکم کرد که بهره انسان از عدل و اعتدال بهره او از کمال را نشان می‌دهد.

لازم به ذکر است در حیطه مسئله نوشتار کنونی، پژوهش قابل ذکر صورت نگرفته است و وجوه عدالت و اعتدال در انسان کامل از منظر حکمت متعالیه مورد تحقیق قرار نگرفته است. امامی جمعه و گنجور در مقاله‌ای صرفاً نشان می‌دهند که از نظر ملاصدرا-همسو با فارابی-رئیس مدینه فاضله (در درجه اول، پیامبر و یا امام و در درجه بعد، غیر ایشان) باید اهل عدل و عدالت باشد،^۱ اما بحث تفصیلی در خصوص ابعاد عدالت در انسان کامل بر اساس مبانی و آراء حکمت متعالیه ارائه نمی‌دهند؛ منادی و باقریان نیز در مقاله خود تنها به اعتدال در مزاج از منظر عرفانی پرداخته‌اند و در قالب عبارات محدودی، نظر ملاصدرا را نیز بیان کرده‌اند.^۲

در این نوشتار، ابتدا به بیان چند نکته مقدماتی می‌پردازیم و سپس ابعاد گوناگون عدالت در سیمای انسان کامل را از منظر حکمت صدرایی مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

الف. مفهوم عدالت از منظر حکمت متعالیه

در میان اندیشمندان مسلمان، دو تعریف کلی از عدالت رایج شده است که می‌توان آن‌ها را به گونه‌ای به یکدیگر برگرداند. تعریف اول عبارت است از «وضع کل شیء فی موضعه»^۳ قرار دادن هر چیز در موضع و جایگاه شایسته خود و دیگری «إعطاء كل ذي حق حقه»^۴ حق هر صاحب حقی را ادا کردن. از آن‌جا که موضع هر حقی، جز در نزد صاحب آن نیست، از این‌رو می‌توان گفت که این دو تعریف تفاوت حقیقی با یکدیگر ندارند و به یکدیگر بر می‌گردند. ملاصدرا نیز هر دو تعریف را به نوعی پذیرفته و تأیید کرده است؛ او خدا را عادل می‌داند به این دلیل که هر موجودی را در جایگاه خویش قرار داده است^۵ و حکمت و رحمت خدا را عادلانه معرفی می‌کند به این دلیل که حق هر موجودی را ادا کرده و به هر مستعدی آنچه را شایسته آن است افاضه کرده است.^۶ بنابراین، از نظر ملاصدرا، عدالت امری واحد است و معنایی یگانه

۱. امامی جمعه و گنجور، «عدالت پژوهی در حکمت متعالیه (بررسی جایگاه، ابعاد و لوازم وجود شناختی عدالت از منظر ملاصدرا)»، 76-80.

۲. منادی و باقریان، «اعتدال مزاج در انسان کامل از منظر عرفان اسلامی»، 5-18.

۳. سمیع دغیم، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، 441؛ سبحانی، المحاضرات فی الإلهیات، 356.

۴. توسلی، مبانی نظری عدالت اجتماعی، 159/1-175.

۵. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، 3/285-286.

۶. ملاصدرا، مجموعه الرسائل التسعة، 251.

دارد که این معنا در عرصه‌ها و مراتب و شئون گوناگون تکوین، نفس و اجتماع قابل تحقق است. در باب وجودی یا عدمی بودن عدالت نزد ملاصدرا می‌توان گفت که او در عالم تکوین، «عدالت» را امری وجودی بلکه آن را عین «وجود» معرفی می‌کند.¹ اما در نظام اخلاقی، عدالت را همراه با اموری عدمی می‌داند، چرا که - همان‌گونه که در ادامه روشن خواهد شد - عدالت اخلاقی به معنای حکم‌رانی قوای عالی نفس بر قوای دانی آن و استعمال قوای دانی به نحوی است که خالی از افراط و تفریط باشد. پس در واقع عدالت اخلاقی، به معنای «سلب و نفی افراط و تفریط» در استعمال قوا است که همان حد وسط و نقطه میانی است.² در نتیجه، ملاصدرا اگر چه عدالت را در مقام مفهوم و تعریف، اعطای حق، به هر صاحب حقی معرفی می‌کند اما تحقق این معنا، در عرصه‌های مختلف، با ویژگی‌های خاص خود همراه است؛ گاهی اعطای حق، متوقف بر بازداشتن قوای مختلف از افراط و تفریط است و گاهی اعطای حق، اعطای اصل وجود شیء در جایگاه و رتبه وجودی مناسب خود است.

ب. وجود استعداد خلافت الهی و انسان کامل شدن در هر انسانی

در حکمت متعالیه، هر انسانی مستعد خلافت الهی و کمال‌یابی و نیل به مقام انسان کامل است. افراد نوع انسان همگی این شایستگی و استعداد را دارند تا خلیفه خدا بر روی زمین باشند و همان انسانی باشند که جهان‌گیر است.³ اهمیت این مسئله در این است که زمینه‌الگوگرفتن از انسان کامل بالفعل را در سایر افراد فراهم می‌سازد و اینکه آنان نیز باید با اقتدا به او، در مسیر کمال - که مطابق با این نوشتار، عدل مطلق است - گام بردارند. خداوند به انسان این قابلیت را عطا فرموده که از طریق حرکت جوهری، از پایین‌ترین درجه هستی یعنی جماد شروع کند و به درجه برتر و بالاتری از عقول دست پیدا کند⁴ و انسان‌های عادی موظفند برای نیل به این کمال، به انسان‌های کامل همچون انبیاء (علیهم‌السلام) اقتدا کنند.⁵ پس انسان برای کمال خود، نیاز دارد تا انسان کامل و اوصاف وجودی او را شناسایی کرده و از طریق الگوبرداری، در مسیر او قدم بردارد.

ج. تشکیکی بودن حقیقت عدالت

حقایق وجودی در نظام حکمت صدرایی، همچون خود هستی، تشکیکی هستند. عدالت نیز از این

1. ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، 205.

2. ملاصدرا، الحاشیة علی‌الهیات الشفاء، 2-3.

3. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 301/2-302.

4. همان، 309-313.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 503/3؛ نیز ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، 456.

امر مستثنی نیست و مراتب و درجات گوناگونی دارد. از منظر مرحوم امام خمینی (ره)، عدالت اخلاقی همان حد وسط بین افراط و تفریط است که از امّات فضایل اخلاقی به شمار می‌رود؛ اما عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه را شامل می‌شود، زیرا عدل مطلق، مستقیم به همه معنی است.^۱ آیت الله جوادی آملی با اشاره به سه قسم از اقسام عدالت، یعنی عدالت فقهی، عدالت حکمی و اخلاقی، و عدالت عرفانی، میان آن‌ها نوعی تشکیک طولی را اثبات می‌کند. به این صورت که عدالت فقهی، عدالتی است که در اثر التزام به واجبات و ملحقات آن و ترک محرمات و ملحقات آن حاصل می‌شود و کاری با سایر صفات و ملکات انسان ندارد. این مرتبه از عدالت، احکام فقهی خود را دارد، مانند اینکه اقتدا به او جایز، شهادت او در محکمه قضا مسموع است و می‌تواند شاهد بر ایقاع طلاق باشد. این مرتبه، مرتبه نازله عدالت است که از آن به حداقل تکلیف یاد می‌شود. اما در عدالت حکمی و اخلاقی، عادل علاوه بر التزام به واجبات و ترک محرمات، ملکات خود را نیز تعدیل می‌کند و آن‌ها را در هسته مرکزی عدل قرار می‌دهد و قوه فاعله و قوه شهودیه و قوه غضبیه را در هسته مرکزی و حالت اعتدال‌شان نگه می‌دارد، یعنی حالت حکمت، عفت و سخاوت و شجاعت را حفظ می‌کند؛ به عبارت دیگر، هم قوای ادراکی و هم قوای تحریکی او به اعتدال می‌رسد؛ اما چنین فردی از حیث عرفانی هنوز عادل نیست؛ در نظر عارف عادل کسی است که مظهر همه اسمای حسنای الهی باشد و در هر وقت به اسمی از اسمای حسنای الهی که مناسب همان وقت است، ظهور کرده آن را در جای خود اجرا کند. بنابراین، در بینش عارفانه عدالت وصف کسی است که مظهریتش نسبت به همه اسمای حسنی هم‌تا و همسان باشد و خود در هسته مرکزی آن قرار گیرد و اختلاف موضعی آن‌ها را برطرف کند.^۲ پس مراتب عدالت متعدّد است، مرتبه نازله‌ای از آن به نام «عدالت صغری» در فقه مطرح است و مرتبه متوسط آن «عدالت وسطی» در فلسفه ذکر شده است و «عدالت کبری» مرتبه والای عدالت است که در عرفان مطرح می‌شود و طبق آن، انسان عادل به جایی می‌رسد که مظهر تام اسماء حسنی و در هسته مرکزی عدل قرار می‌گیرد و مظهریتش نسبت به همه اسماء هم‌تا و همسان است؛^۳ از همین جا می‌توان به نکته بعد راه یافت.

د. عدالت مطلق انسان کامل

انسان کامل، چون کامل است، بهره‌اش از عدالت که یک کمال انسانی است نیز از دیگران بیشتر است. بنابراین، انسان کامل عدالت مطلق دارد، یعنی تمام اقسام عدالت را داراست، بلکه مطلق عدالت به

۱. خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۴۷.

۲. جوادی آملی، حماسه و عرفان، ۹۵-۹۷.

۳. جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ۱۹۵.

نحوه اصالی از آن اوست و بهره‌سایرین از عدالت، بهره‌ای تبعی است و بر اساس میزان تبعیت و قربت و سنخیت با او تعریف می‌شود. طریق سیر انسان کامل از نقطه نقص عبودیت تا کمال ربوبیت، عدالت است که خط مستقیم و سیر معتدل است و در آیات و روایات از آن به عنوان صراط مستقیم یاد شده است. این سیر اعتدالی و صراط مستقیم از موباریک‌تر و از شمشیر تیزتر است، و یکی بیش نیست، چرا که دارای حد اعتدال و سطیّت حقیقیّه است. در مقام تمثیل، همان‌گونه که از رسول خدا نقل شده است، ایشان خط مستقیمی در وسط کشیدند و خط‌های دیگر در اطراف آن، و فرمودند که این خط وسط، خط من است. از اینجا است که اعتدال حقیقی، جز برای انسان کامل که از بدایت تا نهایت سیر هیچ منحرف و معوج نشده است، برای کسی دیگر مقدر و میسر نیست، و سیر دیگران، بالتبع است، نه بالاصالة. و چون خط مستقیم واصل بین دو نقطه، بیش از یکی نیست، از این جهت، سیر بر طریق عدالت و اعتدال، بیش از یکی نیست؛ ولی رذایل و بی‌راهه‌ها و راه‌های غیرمستقیم، انواع بسیار بلکه غیرمتناهی دارد.¹

با توجه به این مقدمات، هر انسانی مستعد پیمودن راه کمال یعنی راه عدالت است؛ کمالات تشکیکی هستند و در اثر حرکات جوهری و ذاتی برای انسان به تدریج قابل حصول هستند، مراتب و درجات عالی کمال از آن انسان کامل است و او الگو و غایت سایر پویندگان کمال است؛ انسان کامل، در عدالت نیز کامل است و حد اعلای آن را در همه شئون و وجوهش داراست؛ پس طی این طریق یعنی راه کمال منجر به کمال در عدالت خواهد شد. حال چرا از میان همه کمالاتی که در انسان کامل است بر کمال عدالت و اعتدال تأکید می‌شود؟ به دلایلی چند؛ نخست آنکه عدالت مفهوم فطری و آشنا برای انسان‌هاست به این معنا که در سرشت همه انسان‌ها درکی نسبت به عدالت و کششی نسبت به تحقق آن وجود دارد؛ پس یکی از اوصاف محوری در انسان کامل که می‌تواند سبب الگو واقع شدن او و جذب افراد به سمت او و پیمودن راه او گردد، عدالت است. دوم جامعیتی است که در خود مفهوم عدالت نهفته است و حیثیات اخلاقی، عرفانی، وجودی، و اعتقادی آنکه در علوم مختلفی همچون فلسفه، کلام، عرفان، اخلاق به کار می‌رود نشانه‌ای از این جامعیت است، به گونه‌ای که یکی از ممیزات اعتقادی شیعه، عدالت و میانه‌روی در اعتقادات است. سوم، تأکیدی است که اهل معرفت بر تحقق عدالت در انسان کامل دارند و در این پژوهش بر آنیم تا وجوه ظهور این حقیقت در سیمای انسان کامل را از منظر حکمت صدرایی احصاء و تبیین نماییم.

در این نوشتار، ابتدا «عدالت طبیعی» بیان می‌شود، سپس «عدالت اخلاقی»، «عدالت ظهوری» و در

پایان، «عدالت شهودی» یا معرفتی و ابعاد آن مورد واکاوی قرار می‌گیرد. گرچه این ابعاد از عدالت در انسان کامل، استقرانی است، اما با توجه به جامعیت آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه، می‌توان ادعا کرد که ابعاد اصلی شناخته شده عدالت در آن فروگذار نشده است و عدالت بر اساس مراتب وجودی سه‌گانه انسان در حکمت متعالیه تنظیم و بازخوانی شده است. بر اساس این تنظیم نوآورانه، عدالت طبیعی ناظر به مرتبه «طبع» است، و عدالت اخلاقی و معرفتی ناظر به ترتیب، مربوط به مراتب «نفس» و «عقل» هستند، و عدالت ظهوری می‌تواند تمام مراتب وجودی انسان کامل را در برگیرد. از منظر دیگر، عدالت معرفتی-که به اعتدال معرفتی نظر دارد- در مقابل سه وجه دیگر از عدالت قرار می‌گیرد که ناظر به جلوه‌های اعتدال وجودی و هستی‌شناختی انسان کامل هستند. از جنبه دیگر، عدالت طبیعی و اخلاقی مطابق با رأی حکمت متعالیه، مختص به نشئه دنیا هستند و فراتر از موطن دنیا کمال محسوب نمی‌شوند، درحالی‌که عدالت ظهوری و شهودی اختصاصی به نشئه خاصی نداشته و شامل موطن دنیا و آخرت می‌شوند. از حیث رتبه و درجه نیز تاحدی چنینش بیان اقسام عدالت به صورت صعودی و از رتبه نازل به عالی است، یعنی عدالت طبیعی در پایین‌ترین رتبه و سپس عدالت اخلاقی و بعد از آن دو قسم عدالت ظهوری و شهودی قرار دارد که در واقع، چنانکه بعداً بیان خواهد شد، دو روی یک سکه هستند و یکی حیثیت وجودی دارد و دیگری جنبه معرفتی.

لازم به ذکر است آنچه پیشتر در سخن آیت الله جوادی آملی با عنوان عدالت فقهی مطرح شد و مستلزم ملازمت شخص عادل نسبت به احکام شریعت است و به نوعی زیرمجموعه عدالت اخلاقی در تقسیم فوق به شمار می‌رود، به دلیل وضوح انتسابش به انسان کامل که صاحب شریعت است، مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؛ در خصوص عدالت اخلاقی نیز صرفاً به نکات ویژه آن در حکمت صدرایی توجه می‌شود، نه اصل اثباتش برای انسان کامل.

1. عدالت طبیعی

یکی از وجوه عدالت در انسان کامل، عدالت طبیعی است و اعتدال در بدن و قوای جسمانی. در ابتدا تذکر این نکته شایسته است که از آنجا که در عدالت طبیعی، حد وسط و نقطه میانه مهم است، تفاوتی میان عدالت و اعتدال باقی نمی‌ماند، و در اینجا اگر از اعتدال سخن به میان می‌آید، در حقیقت منظور همان عدالت است. مهم‌ترین جلوه عدالت طبیعی و جسمانی، در اعتدال مزاج است. حکما در بین موجودات زمینی و حیوانات، انسان را واجد معتدل‌ترین مزاج می‌دانند^۱ و بر این باورند که هر چه مزاج

۱. ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ۵۱۳-۵۱۴.

معتدل‌تر باشد، نفس لطیف‌تر و شریف‌تری از جانب واهب الصور افاضه شود، و نفس انسانی به مزاجی معتدل‌تر از مزاج نفوس حیوانی و نباتی تعلق می‌گیرد.¹ مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه به‌ویژه جسمانیة الحدوث بودن نفس و اتحاد نفس و بدن، مؤید و مؤکد این باور است،² زیرا بر اساس این مبانی، سنخیت و تأثیر و تأثر میان نفس و بدن به مراتب بیشتر از سایر دیدگاه‌هاست. نقش اعتدال مزاج منحصر در حدوث و پیدایش نفس انسانی نبوده و بلکه در بقاء و کمال آن نیز مؤثر است. ملاصدرا اعتدال مزاج را یکی از شروط اساسی برای پذیرش حکمت معرفی می‌کند،³ که از نظر حکما از کمالات انحصاری نفس انسانی به شمار می‌رود. علامه حسن‌زاده آملی از شارحان صدرایی معاصر اختلاف امزجه را در واردات و القاءات و منامات دارای تأثیری تام تمام می‌داند؛⁴ همچنین در باب تأثیر مزاج در تلقی معارف و کسب کمال علمی و معنوی گفته شده است که: «هر کس مزاج درونی و جسمانی‌اش معتدل‌تر باشد، در تمثلات خود و گرفتن حقایق علوم و معارف موفق‌تر است؛ لذا چون مزاج حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم دارای معتدل‌ترین مزاج بود، به کامل‌ترین وجه توانست تمام حقایق عالم را به انزال دفعی بگیرد».⁵ ملاصدرا حضرت ختمی مرتب(ص) را واجد معتدل‌ترین مزاج می‌داند و آن را عدل قویم می‌نامد و این ویژگی را در انجام خوارق عادات و معجزات مؤثر می‌شمارد، زیرا این اعتدال جوهر نفس را هم‌سنخ با موجودات عالی و مسلط بر جهان طبیعت می‌کند و از طریق آن‌ها سبب تأثیرگذاری بر جهان طبیعت می‌شود.⁶ وی در خصوص ولایت و ریاست ظاهری که از شئون انسان کامل است نیز به اعتدال مزاج توجه دارد و آن را از شرایط رئیس اول مدینه فاضله برمی‌شمرد، چرا که معتقد است کمال برتر و کامل‌تر بر مزاج تام‌تر افاضه می‌شود.⁷

پیوستگی و اتحاد میان بدن و نفس، این امکان را به حکیم متعالیه می‌دهد تا پیوند مستقیمی میان تفاوت در استعدادهای بدنی و جسمانی به‌ویژه تفاوت در مزاج و اختلاف در استعدادهای معنوی و کمالات وجودی برقرار سازد؛ در این نظام فکری، دوری و نزدیکی مزاج فرد از اعتدال در صفا و کدورت و قوت و ضعف و در نتیجه در درجات دوری و نزدیکی نسبت به خداوند مؤثر است؛ چرا که بهترین کمالات

1. ابن‌سینا، النجاة، 318-319.

2. حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، 59/1.

3. سهروردی، حکمة الاشراق، 6/2، تعلیقه ملاصدرا.

4. حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، 296/5، نیز حسن‌زاده آملی، هزار و یک نکته، 723.

5. حسن‌زاده آملی، شرح دروس معرفت نفس، 64.

6. ملاصدرا، الرسائل، 274-275.

7. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، 420.

از آن تام‌ترین استعدادها می‌شود؛ و پست‌ترین کمالات به ناقص‌ترین استعدادها می‌رسد.¹ ملاصدرا اشارات دینی را نیز همسو با این نظر می‌داند و به نمونه‌هایی اشاره می‌کند.² تشکیک و ذومراتب بودن مزاج منحصر به مراتب نوعی از نبات تا حیوان و انسان نیست، بلکه در میان خود انسان‌ها نیز این اختلاف تشکیکی در اعتدال مزاج و مرتبه آن وجود دارد.³ حکیم سبزواری تأکید می‌کند که در مسئله قضا و قدر و اختلاف انسان‌ها با یکدیگر، پاسخ ملاصدرا که اختلاف بین انسان‌ها را به اختلاف حرکات مواد و ابدان با مزاج‌های گوناگون برمی‌گرداند، بر اساس مبانی حکمت متعالیه همچون جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی صورت پذیرفته است. ماده پاکیزه با مزاجی معتدل مستدعی کمالات بیشتر (مثلاً عقل کامل‌تر) است و مواد دیگر با امزجه متفاوت، بهره‌های متفاوتی از دریافت کمال دارند.⁴

نقش اعتدال مزاج در تگون نفوس جزئی گوناگون، مورد توجه و تأکید عرفا نیز هست؛⁵ در نظر ابن‌عربی، تفاضل و تفاوت نفوس یا به حقیقت نفخه الهی برمی‌گردد و یا به کیفیت «تسویه»⁶ که مربوط به اعتدال مزاجی است، و از آنجا که نفخ الهی و افاضه حق تعالی یکسان و واحد است، پس تفاوت به قابلیت قابل یعنی تفاوت در مزاج برمی‌گردد.⁷ همچون حکمت متعالیه، نزد عارفان نیز نقش مزاج محدود و منحصر به حدوث نفس نشده و در مسیر کمال نیز مؤثر است، چنانکه از نظر ابن‌عربی، با اینکه راه حق یکی بیش نیست، اما وجوه مختلفی به خود می‌گیرد که انحاء گوناگون سیر و سلوک معلول عواملی از ناحیه خود قابل هستند، از جمله این عوامل، اختلاف مزاج است که سبب اختلاف در نحوه سیر و سلوک می‌شود.⁸

قابلیت انعکاس وحدت حقیقیه و وساطت فیض، از طریق معتدل بودن مزاج و وجود انسان کامل است؛ زیرا ذات واحد، جز با تجلی وحدانی ظاهر نمی‌شود و لذا در عالم ترکیب و کثرت، ظهور وحدت جز از طریق اعتدال مزاج و کسر و انکسار در اجزای مرکب میسر نخواهد بود؛ در واقع، این عدالت و جمعیت اثر همان وحدانیت در تجلی است. پس ضروری است که انسانی که می‌خواهد مظهر و تجلی

1. ملاصدرا، الرسائل، 180.

2. آیاتی همچون «وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَلَقَ لَهُ يَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا». اعراف: 58 و «هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ». آل‌عمران:

6، و روایاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَرَادَ خَلْقَ آدَمَ أَمَرَ أَنْ يُؤْخَذَ قَبْضَةٌ مِنْ كُلِّ أَرْضٍ فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدَرِ طِينَتِهَا الْأَحْمَرُ وَ الْأَبْيَضُ وَ الْأَسْوَدُ وَ السَّهْلُ وَ الْحَزْنُ وَ الطَّيِّبُ وَ الْخَبِيثُ». ملاصدرا، اسرار الآيات، 225.

3. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 329.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 651 (تعلیق سبزواری).

5. ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، 568/2.

6. ملاصدرا «تسویه» در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». حجر: 29. را تعبیر قرآنی تعدیل مزاج می‌داند. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 514.

7. همان، 554/3.

8. ابن‌عربی، مجموعة الرسائل ابن‌عربی، 2/2.

وحدت باشد، دارای مزاج عنصری معتدل باشد.¹ با حصول وحدت و اعتدال مزاجی، انسان مستعد و شایسته آن می‌گردد که با تمام اعضا و اجزایش - که متناسب با وحدت حقیقی است - مظهر احکام و جویی و صور حقیقی و وحدانی شود.² پس طبیعی است که انسان کامل که کامل‌ترین مظهر و آیت و جلوه الهی است، از نظر عرفا، دارای عالی‌ترین و معتدل‌ترین مزاج باشد.³

پس مطابق با مبانی حکمت متعالیه و نیز مبانی عرفانی، انسان کامل عدالت تکوینی و جسمانی داشته و بلکه واجد معتدل‌ترین مزاج است؛ مواردی چند از ادله عرفانی بر عادل بودن مزاج انسان کامل به طور خلاصه عبارت است از: 1. معتدل‌ترین مزاج بیشترین تناسب را با وحدت عالم قدس دارد، 2. ظهور بیشترین معانی و اسرار الهی در متعادل‌ترین مزاج‌ها امکان‌پذیر است، 3. اعتدال در نشئه طبیعت، بازتاب اعتدال موجود در عالم امر (اعتدال در میان اسماء و صفات در صقع ربوبی) است؛ زیرا در صقع ربوبی نیز به مظهر حکم عادل نیاز است تا با عدالت میان اعیان ثابته حکم کند و صاحب این مظهر حکم عادل، حقیقت محمدی است⁴ که از آن خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله و سلم بالأصاله و دیگران، بالوراثه است، 4. توانایی‌های نفس انسان در اثر انحراف مزاج، زایل می‌گردد و در نتیجه، پیش‌نیازهای بندگی و عبودیت را - مانند توجه و مراقبه و إعراض از غیر خدا - از دست می‌دهد،⁵ پس به برهان انی، معلوم می‌شود که انسان کامل هیچ کاستی و انحرافی در مزاجش ندارد.⁶

نکته پایانی در باب عدالت جسمانی آنکه گرچه شرایط تکوینی جسم و بدن، به‌ویژه در ابتدای تکون و حدوث، در اختیار خود انسان نبوده و از دایره اراده و تصمیم او بیرون است،⁷ اما طبق مبانی حکمت صدرایی، نفس به دلیل رتبه برتر و شدت وجودی بیشتری که نسبت به بدن دارد، می‌تواند کمبودهای جسمانی را مرتفع سازد و بدن را با خود همراه کند؛ اساساً در نگاه ملاصدرا، برخلاف نگاه رایج که بدن را حامل نفس می‌داند، این نفس است که حامل بدن و مقوم و نگاهدار آن است: «والبدن محمول والنفس حاملة له؛ لا أنَّ البدن حامل لها».⁸ عرفا از جمله قیصری نیز بر این باورند که اعتدال مزاج جسمانی نتیجه

1. قونوی، شرح الأربعین حديثاً، 135؛ نیز فرغانی، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، 264/2؛ کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، 693.

2. ابن‌ترکه، تمهید القواعد، 370.

3. وجود الانسان الكامل الأعدل مزاجاً بالنسبة إلى أشخاص نوعه (کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، 693؛ نیز ابن‌ترکه، تمهید القواعد، 339) (پاورقی آشتیانی).

4. قیصری، شرح فصوص الحکم، 145.

5. جیلی، الاسفار عن رساله الأنوار فیما يتجلى لأهل الذکر من الأنوار، 102.

6. برای تفصیل بیشتر در خصوص عدالت در مزاج، رک: منادی و باقریان، «اعتدال مزاج در انسان کامل از منظر عرفان اسلامی»، 15-16.

7. ملاصدرا، الرسائل، 275.

8. ملاصدرا، المظاهر الالهية، 135.

اعتدال مزاج روحانی و متأثر از آن است و مزاج جسمانی در حقیقت، مظهري برای اعتدال مزاج روحانی است یعنی صورت وحدانی معنوی حاصل از فعل و انفعالات قوای روحانی در عالم غیب.^۱ بنابراین، راه اصلاح و معتدل ساختن مزاج جسمانی بسته نیست و گرچه شرایط مزاج در هنگام حدوث از اختیار انسان متولد شده خارج است (بدون انکار امکان نقش آفرینی سایر انسان‌ها به‌ویژه والدین)، اما در بقاء و اصلاحش امکان دخالت و تأثیرگذاری خود فرد وجود دارد.

۲. عدالت اخلاقی

در حکمت متعالیه، در بادی امر ما با یک تعارض ظاهری مواجه هستیم: از یک‌سو انسان کامل واجد عدالت اخلاقی است، بلکه بالاترین درجه آن را دارد و بر اساس مبانی ویژه آن همچون حرکت جوهری اشتدادی نفس و اتحاد نفس با قوا و ملکاتش، انسان کامل عین عدالت است و عدالت، عین وجود او و فصل مقوم اوست؛^۲ از سوی دیگر، در برخی سخنان ملاصدرا، عدالت اخلاقی از چنان فضیلتی برخوردار نبوده و بلکه اساساً برخی شئون آن از گستره کمال حقیقی خارج دانسته شده و به‌عنوان امری عدمی و سلبی معرفی شده است.^۳

کلید حل این دوگانگی ظاهری، همان تشکیکی و ذومراتب بودن عدالت است که در مقدمات گذشت؛ عدالت مراتب گوناگونی دارد و برخی از این مراتب، شایسته قوای خاص یا شئون خاص و یا مراتب وجودی خاص انسان است و طبیعتاً این درجات از عدالت برای مراتب و شئون و قوای بالاتر و برتر، کمال محسوب نشده و چه بسا نقص و وبال شمرده شود. ملاصدرا، صعود در قوس صعودی به جانب خداوند را منحصر در سیر توحیدی انسان کامل می‌داند و او را همان صراط مستقیم الهی معرفی می‌کند که مستلزم کمال هر دو قوه نظری و عملی از حیث عدالت است، عدالت در قوه نظری با اصابت نور یقین در مسیر سلوک و مشاهده حق توسط دیدگان دقیق سالک حاصل می‌شود، عدالت در قوه عملی انسان، معلول تعدیل قوای نفسانی اوست.^۴ پر واضح است که از منظر فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا، جنبه علم و معرفت و شهود بر جنبه عمل ترجیح و برتری دارد و لذا عدالت در ناحیه قوای عملی، پایان کار و کمال نهایی نبوده و کمالی میانی به شمار می‌رود.^۵ برای همین است که به تصریح صدرالمآلهین، غایت و فایده عدالت عملی اخلاقی، صرفاً رهایی از جهنم است، و جنبه سلبی دارد، نه ایجابی و کمالی، چنانکه خود پیمودن راه

۱. قیصری، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، ۱۳۷.

۲. جوادی آملی، صورت و سیرت انسان در قرآن، ۱۵۹-۱۶۳، جوادی آملی، قرآن حکیم (از منظر امام رضا(ع)، ۳۴-۳۵.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲۸۵/۹.

۴. همان: ۲۸۴-۲۸۵.

۵. همانجا، تعلیقه حکیم سبزواری.

مستقیم نیز طریقت دارد، نه آنکه غایت و مقصود بالذات باشد؛ کمال حقیقی و مقصود اصلی همانا معرفت حق تعالی و صفات و افعال الهی است.¹ بر این اساس، حکیم حکمت متعالیه، این مرتبه از عدالت را -که عبارت است از تسلط نفس بر قوای خود و بر بدن و قوای بدنی- مختص عالم دنیا می‌داند و بر این باور است که انسان مادام تعلق به بدن و حضور در نشئه دنیا و یا اجتماع انسانی بدان نیازمند است ولی در مراتب بعدی، کمال محسوب نمی‌شود،² همچنین برای انسان‌های متوسط و میانه راه، کمال است، اما برای اولیا الهی و انسان کامل، نه. لذا کمال نهایی بودن عدالت، اولاً مختص حکمت عملی است و ثانیاً از ابتکارات حکمت متعالیه نبوده و ملاصدرا نیز صراحتاً آن را به پیشینیانی چون ابن سینا ارجاع می‌دهد.³ توضیح آنکه نفس به دلیل مشارکت با بدن در دنیا، ممکن است مغلوب بدن گردد و یا غالب و مستولی بر آن؛ حالت اول به دلیل غرابت با ذات مجرد و نورانی نفس، ناپسند است و مایه شقاوت اوست، و حالت دوم به دلیل سنخیت با ذات مجرد و غیرمادی نفس، پسندیده است و مایه کمال و سعادت آن. پس عدالت که در موطن اشتراک و اختلاط نفس با بدن -یعنی دنیا- کمال انسان به شمار می‌رود، عبارتست از حصول هیئت استعلانی نفس بر بدن در مقابل هیئت انفعالی و اذعانی؛ این امر سبب کمال نفس در دنیا و دوری آن از رذایل مربوط به طرفین افراط و تفریط می‌شود.⁴

نکته مهم و قابل توجه در نگاه ملاصدرا آن است که گرچه عدالت اخلاقی در حوزه قوای نظری (اعتدال میان قوای ادراکی و تسلط قوه عاقله بر سایر قوای ادراکی) بر عدالت اخلاقی در حیطه قوای عملی برتری دارد، اما این علم و قوای علمی مربوط به آن، همچنان مشغول به بدن و درگیر افعال و کمالات بدنی در دنیا است و هدفش آبادانی و آرامش زندگی انسان است و با آن علم نظری و عقلی که عبارت است از معرفت یافتن به حقایق اشیاء و حکمت نام دارد، متفاوت است؛ کمال علم در ساحت نخست، به رعایت عدالت و میانه‌روی است، و کمال علم در ساحت دوم، به زیاده‌طلبی و عدم قناعت به داشته‌های کنونی است: «أما قوة العلم - أي استعمال الحواس الظاهرة و الباطنة في أمور الدنيا - فتوسطها واعتدالها يسمى «بالحكمة» و هي معناها غير العلم العقلي بحقائق الأشياء بالقوة النظرية، فإنها كلما كان أوفر كان أفضل و مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا».⁵

3. عدالت ظهوری (مظهریت اسماء و صفات الهی در او به نحو استوا و عادلانه)

1. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 285/6.

2. ملاصدرا، شرح الهدایة الأثریة، 454.

3. ملاصدرا، مجموعه الرسائل التسعة، 225-226.

4. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 361-362؛ نیز رک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 127/9.

5. بقره: 269؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 283-284/6.

پیشتر بیان شد که در نظر عارف، عادل کسی است که مظهر همه اسمای حسنای الهی باشد و مظهریتش نسبت به همه اسمای حسنی همتا و همسان باشد^۱ و در هر وقت مناسب به اسمی از اسماء حسنی ظهور کند^۲ و اختلاف موضعی آن‌ها را برطرف نماید^۳ و به عبارتی، شأن خلیفه و ولی خدا تعدیل اسمای الهی و تناکح آن‌ها است^۴ در وجود خود.

این ساحت از عدالت، ملازم با تجلی اسماء و صفات حق تعالی در بنده است به نحوی که ظهور آن تجلیات در او به نحو استواء و اعتدال باشد، و اسم و صفتی بر اسم و صفت دیگر در ظهور غلبه نداشته باشد. به تعبیر مرحوم امام خمینی، عدالت در مظهریت اسماء و صفات و تحقق به آن، که استقامت مطلقه است، مختص به انسان کامل است، و در اینجا، هم انسان کامل و هم رَبُّ او که حضرت اسم الله الأعظم است هر دو بر صراط مستقیم و حد اعتدال تام هستند، منتهی ربّ - تعالی شأنه - بر سبیل استقلال، و مربوب - صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ - بر سبیل استظلال؛ و جور در این مقام، غلبه قهر بر لطف یا لطف بر قهر است، پس عدالت انسان کامل در اینجا، مظهریت او از اسماء جلال یا مظهریت از اسماء جمال است به نحو اعتدال و عدم غلبه یکی بر دیگری.^۵

جامعیت انسان و خلقتش بر صورت خداوند یکی از مبادی و مقدمات طرح ایده عدالت ظهوری در حکمت متعالیه است. چنانکه در مقدمات بحث گذشت، مطابق با انسان‌شناسی صدرایی، نوع انسان استعداد خلافت الهی و مظهریت اسماء و صفات الهی و هر آنچه در عالم خلقت است را دارد و به عبارتی، انسان نسخه کوچک جهان بزرگ است که حقایق جهان اعلی و اسفل در او گردآمده است و از این معنا گاهی به این عبارت تعبیر می‌شود که خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است.^۶

حال اگر انسان بتواند این حقایق را که ودیعه الهی در وجود اوست اولاً همه را اظهار کند، و ثانیاً اظهار و تجلی او نسبت به این حقایق الهی، به نحو اعتدال و استواء باشد، به درجه انسان کامل نایل آمده است. بر اساس مبانی ویژه حکمت متعالیه، همه وجودات مظهر همه اسماء و صفات الهی هستند، هرچند در میزان ظهور و خفای اسماء و صفات در آن‌ها متفاوت هستند، جز در انسان کامل که به نحو استواء و اعتدال، مظهر همه کمالات است: «اعلم أنَّ جميع الموجودات مظهر لصفات الله وآثاره، على سبيل الاختلاف في

۱. جوادی آملی، حماسه و عرفان، ۹۷.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۲۷۰.

۳. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۴۲۶/۳.

۴. جوادی آملی، دین‌شناسی، ۴۶.

۵. خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۴۸.

۶. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۱۹۴/۳؛ نیز ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۵۰/۵.

الخفاء و الجلاء، و يؤيد ذلك ما روى أبو زيد: «إِنَّ الْكُلَّ فِي الْكُلِّ». و رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - مظهر لجميع الصفات الإلهية، على سبيل الاستواء¹ و «و الإنسان الكامل هو الذي خرجت فيه تلك المعاني من القوة إلى الفعل على وجه التعديل»².

اساساً یکی از براهین اثبات ضرورت وجود انسان کامل در هستی بر اساس چنین مظهریتی بنا شده است و ظهور اسماء و صفات حق در صورت اعتدالی انسان کامل حد وسط قرار گرفته است؛ بیان این برهان به این شرح است که گرچه حق تعالی در مقام ظهورات ذاتی، وحدت قاهره و در ظهورات متکثره فعلی، تعینات خاصه را اظهار می کند، اما آن وحدت، بدون کثرت و این کثرت بدون وحدت است، ازاین رو برای ارائه ذاتی که در این دو مقام، به نحو تفصیل و وحدت ظهور کرده است، مظهر کاملی ضرورت دارد که واجد جمیع مظاهر تفصیلی و اجمالی و مشتمل بر جمیع حقایق سری از اسمای ذاتی و صفاتی و فعلی باشد، و این مظهر که همان انسان کامل است، با دربرداشتن جمیع اسمای فعلی، صفاتی و ذاتی، توحید را با بیانی که ناظر به این سه مرتبه از کمالات اوست، اظهار می دارد. به دیگر بیان، هویت مطلقه که لاتعین است فوق مشاهده و فهم است و ازاین رو هرگز موضوع مسئله ای از مسائل در فلسفه یا عرفان نظری نیست؛ اما اولین تعین آن همان وحدت ذاتیه است که دارای دو وجهه بطون و ظهور یعنی احدیت و واحدیت است و در وحدت ذاتی مجالی برای اسمای تفصیلی نیست، زیرا تفصیل نحوه ای از کثرت است، درحالی که هر گونه کثرت در آنجا مقهور است و در مقابل، در مظاهر تفصیلی ای که در عالم خارج ظاهر می شوند و از اجزای عالم اکبر شمرده می شوند، احکام کثرت بر وحدت و احکام آن غالب است؛ یعنی وحدت ذاتی در این مظاهر ظهوری ندارد. پس فرمان الهی مقتضی صورتی اعتدالی است که در آن وحدت ذاتی و کثرت امکانی بر یکدیگر غلبه نداشته باشند، تا آنکه بتواند برای حق مظهري از جهت اسمای تفصیلیه و وحدت حقیقیه آن باشد و آن صورت اعتدال که از عدالت کبرا برخوردار است همان انسان کامل است که بر جمیع مراتب مطلقه ذاتی و مقیده کونی احاطه دارد. او از یک سو به واحدیت که دایره عالم الوهیت و فوق آن است مرتبط است و از دیگر سو به عالم طبیعت وابسته است.³

عبارت دیگر که متناسب با رویکرد عرفانی و حکمت متعالیه باشد آن است که صورت اعتدالی انسان کامل جامع بین وجوب و امکان بوده و به ظهوری خاص مقید نیست و انسان کامل، برزخ ربوبیت و عبودیت است.⁴ به همین جهت است که از یک سو مطابق برخی روایات، اهل بیت علیهم السلام، همان

1. ملاصدرا، المظاهر الإلهية، 86.

2. سهروردی، حکمة الإشراق، 369/4، تعلیقه ملاصدرا.

3. جوادی آملی، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، 24-25/3.

4. جوادی آملی، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، 26/3، 49.

اسمای حسناى الهى معرفى شده‌اند: «نحن والله الأسماء الحسنی التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفة»؛^۱ و از جهت دیگر، به مصداق آیه «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»،^۲ در عالم طبیعت به سر برده با دیگران اکل و مشی و به عبودیت و بندگی خود افتخار می‌کنند. گستره و سعه مظهریت انسان کامل نسبت به جمیع شئون حق تعالی سبب شده است تا انسان کامل برترین و بالاترین آیت و مظهر الهی باشد^۳ که فرمود: «ما لله آية أكبر مني».^۴ به تعبیر عرفانی، انسان دو چهره ظاهر و باطن دارد: چهره ظاهر آن جامع تمام مراتب و شئون است که در عالم خارج واقع شده است و چهره باطن آن که مضاهی با عالم الوهی است. پس اطلاق کلی بر انسان، اطلاقی حقیقی است، زیرا او واجد غیب و شهود و قابل جمیع موجودات و تعینات حادث و قدیم است، درحالی‌که حق تعالی در مقام ربوبی خود، مبرای از هر نقص و فقری و رهای از یوغ بندگی و عبودیت است و در طرف دیگر، سایر اشیاء و اجزای عالم عینی نیز فاقد فضایل و مقام الوهی بوده و گرفتار صفات حاکی از نقص و فقر و نیازند و از این جهت، قبول عبودیت و بندگی می‌کنند، و بهره‌ای از ربوبیت ندارند. تعینات ذاتی حق تعالی تنها متصف به قدم و وحدت بوده و از حدوث و کثرت منزله‌اند و تعینات خلقی در محدوده حدوث بوده و از قدم بی‌بهره‌اند؛ اما انسان جامع دارای دو نسبت کامل است: با یکی از دو نسبت در حضرت الوهیت قدم می‌نهد و با نسبت دیگر، در عالم طبیعت داخل شده و به حدوث و امکان و فقر و نیاز ذاتی و عبودیت همراه می‌گردد؛ پس او برزخ بین عالم و حق و جامع آندوست و حلقه اتصال حقایق کونی به عالم الوهی و صراط مستقیم است که ملاقات با رب تنها از طریق او حاصل می‌شود، مانند خط فاصلی است که ربط شمس را با ظل آن، حفظ می‌کند.^۵

4. عدالت معرفتی

عدالت معرفتی شامل سه حیثیت کلی می‌شود: 1. عدالت در معرفت از حیث قوای ادراکی، 2. عدالت در معرفت از حیث متعلق ادراک، 3. عدالت در معرفت از حیث کیفیت ادراک.

4.1. عدالت معرفتی از حیث قوای ادراکی

عدالت در معرفت شامل عدالت در کمال تمام قوای ادراکی - و نه بعض آن‌ها - می‌شود؛ در حقیقت، مقصود از عدالت معرفتی در شئون مختلف، بهره‌مندی عادلانه و متوازن از کمالات و شئون و وقوای معرفتی است، به گونه‌ای که سهم هر یک از شئون مرتبط با ادراک محفوظ باقی بماند. انسان‌ها گاهی در

1. کلینی، الکافی، 1/ 143-144.

2. کشف: 110.

3. جوادی آملی، عین‌نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)، 26/3.

4. صفار، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، 77/1.

5. ابن‌عربی، انشاءالدوائر، 21-22؛ نیز جوادی آملی، عین‌نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)، 26-27/3.

یک سنخ از ادراک و یا قوه ادراکی، پیش می‌روند، اما استكمال در این شأن ادراکی آنها را از پیشرفت و بهره‌مندی نسبت به شأن دیگر باز می‌دارد. اما انسان کامل، وجودی است که در آن تمام شئون معرفتی به عدالت تحقق یافته‌اند. از نگاه حکمت متعالیه، تمام قوای ادراکی انسان کامل اولاً فعال هستند و ثانیاً در بالاترین درجه ممکن، فعالیت می‌کنند؛ کمال تعقل در اتصال به ملاء اعلی و مشاهده فرشتگان مقرب و بلکه تفوق بر آنان است، کمال قوه مصوره مشاهده اشباح مثالی و دریافت اخبار جزئی غیبی و کسب اطلاع از حوادث گذشته و آینده است، و کمال حس، شدت اثرگذاری در مواد جسمانی و تسلط بر افراد انسانی است. اگر انسانی در هر سه قوه که حاکی از نشئات سه‌گانه جهان هستی نیز هست، به کمال دست یابد، در حقیقت به مقام خلیفه‌اللهی نایل شده و انسان کامل و رسول الهی خواهد بود.¹

عدالت معرفتی همچنین به طور ویژه در خصوص قوای مربوط به ادراک کلی و جزئی که به ترتیب متناسب با ادراک وحدت و کثرت هستند نیز به کار می‌رود. در واقع این وجه از عدالت بر عدالت در قوه عقل و خیال تأکید دارد؛ انبیاء و اولیاء و عرفای کامل، در هر دو معشر تخیل و تعقل در حد تمام و فوق تمام هستند،² و قلب ایشان به‌ویژه نبی خاتم (ص) دو دریچه دارد که از یک باب به مطالعه و مشاهده عوالم بالا می‌پردازد و علم یقینی را دریافت می‌کند، و دریچه دیگر، که رو به سوی عالم مادون دارد، به احوال بندگان اطلاع یافته و آن‌ها را بر اساس علم عالی و غیبی خود هدایت و ارشاد می‌نماید، چنین انسانی ذاتش در هر دو قوه به کمال رسیده و هر دو موطن وجودی را در بر می‌گیرد و حق هر یک از طرفین را ایفاء می‌کند،³ و این همان معنای عدالت و دال بر آن است.

4.2. عدالت معرفتی از حیث متعلق ادراک

در این وجه از عدالت معرفتی نیز عدالت به معنای جامعیت در بهره‌مندی از ادراک تمام طرفین ادراک است، به گونه‌ای که ادراک هیچ‌کدام مانع از دیگری نباشد و سبب محرومیت از بهره‌مندی از ادراک دیگر نباشد؛ این وجه از عدالت معرفتی، خود مشتمل بر مواردی است که با عناوین مختلفی از آن می‌توان یاد کرد:

الف. عدالت در مشاهده حق و خلق؛ عبارت است از عدم احتجاب از حق به خلق و بالعکس، و این مقام، مختص به کُمل اهل الله است، و تقریط و افراط در این مقام، احتجاب از هر يك از حق و خلق است به دیگری.⁴

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، 340-341؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 277/6-275.

2. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، 438.

3. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، 419-420؛ نیز رک: ملاصدرا، المبدأ والمعاد، 487؛ ملاصدرا، المظاهر الالهية، 171.

4. خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، 148.

ب. عدالت در مشاهده وحدت و کثرت؛ نگاه کمترین به وحدت و کثرت به گونه‌ای است که درک کثرت در وحدت، وحدت در کثرت، هیچیک مانع از دیگری نیست.¹ همان‌گونه که جمود بر مقام فرق و تفصیل مایه تقریط است، حصر در مقام جمع و بساطت نیز ممکن است سبب افراط شود؛ و لذا مقتضای عدالت کبری آن است که انسان کامل را به همان کون جامع بین مراتب عوالم هستی بشناسیم چرا که او محیط بر کل است و به طور جمع الجمع آن‌ها را در مشاهده خود گرد آورده است، درحالی که دیگران اگر هم میان این موازن جمع کرده باشند، به نحو ناقص و جمع مکسر چنین کرده‌اند.²

ج. عدالت در مشاهده فاعل و فعل او؛ در حقیقت نگاه کمترین به توحید افعالی و معنای صحیح امر بین‌المرین همین وجه از عدالت است؛ انسان کامل، فعل عبد را در متن فعل رب مشاهده می‌کند و فعل رب را در متن فعل بنده به نظاره می‌نشیند، و می‌داند که مشاهده فعل جدای از مشاهده فاعل حقیقی آن نیست.³

4.3. عدالت معرفتی از حیث کیفیت ادراک

این قسم از عدالت معرفتی، مربوط به نحوه ادراک انسان کامل است؛ انسان کمال یافته، در تنزیه و تشبیه، یا ظاهر و باطن، یا تفسیر و تأویل آیات الهی، جانب عدالت را رعایت می‌کند و به تعبیر ملاصدرا اقتصاد در اعتقاد دارد؛ نه در دام تشبیه صرف گرفتار می‌شود و نه ادعای تنزیه صرف دارد، نه ظاهر بین است و نه باطن‌گرا، نه هر آیه‌ای را به تأویل می‌برد و نه از تأویل گریزان است؛ ملاصدرا تأکید می‌کند که عدالت و اقتصاد در باور غیر از روش اشاعره است، چرا که آن روش آمیخته با نوعی تذبذب در اعتقاد است و در جانب مبدأ باب تأویل را می‌گشاید و در جانب معاد، آن را می‌بندد⁴

نکته قابل توجه آنکه عدالت ظهوری و شهودی و یا عدالت وجودی و معرفتی، می‌توانند به‌عنوان دو وجه بیانگر از یک حقیقت و دو روی یک سکه به شمار آیند، به این صورت که بر اساس مبانی حکمت صدرایی، انسان جهان را از دریچه خویش می‌بیند، و بلکه جز خویش نمی‌بیند: «کل ما یراه الإنسان فی هذا العالم فضلا عن حالة ارتحاله إلى الدار الآخرة فإنما یراه فی ذاته و فی صقع ملکوته و لا یرى شیئا خارجا عن ذاته و عن عالمه و عالمه أيضا فی ذاته»⁵؛ حال اگر وجود او وجودی معتدل و دارای عدالت باشد، او جهان را نیز به عدالت می‌نگرد، و بالعکس اگر در نگاه انسان، جهان به صورت عادلانه ظاهر

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/360-361 و 367؛ ملاصدرا، ایفاظ النامین، 41.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 9/178 (تعلیق حکیم سبزواری)؛ جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، 1/240.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 6/306.

4. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، 3/341-343.

5. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 585؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، 308.

می‌شود، این امر نشان از اعتدال و استوای وجودی او و قوای ادراکی او دارد.

نتیجه‌گیری

اگر کسی طالب کمال است، باید غایت مسیر کمال را بشناسد، و غایت این طریق، انسان کامل است، پس نیل به کمال با اقتدا به انسان کامل امکان‌پذیر است. برای درک حقیقت انسان کامل چه از حیث شناخت نظری و چه از حیث کوشش برای تبعیت از او و تشبیه به او و تحقق صفات او در خود، نیازمند ملاک و معیاری جامع هستیم تا هم برای ما ناآشنا نباشد، و هم ابعاد گسترده آن امکان بررسی و تطبیق آن بر وجوه گوناگون انسان کامل را برای ما فراهم سازد و هم شوق و انگیزه کافی را در انسان عادی برای دستیابی به این جایگاه ایجاد کند. مبانی و معانی موجود در حکمت متعالیه، عدالت را به‌عنوان مفهوم محوری که می‌تواند جامع حیثیات متعدد انسان کامل است معرفی می‌کند. ابعاد چهارگانه‌ای از عدالت که در حقیقت انسان کامل سریان یافته و از کاوش در آراء حکمت متعالیه در این پژوهش معرفی گشته و مورد واکاوی قرار گرفته است- یعنی عدالت طبیعی، اخلاقی و فقهی، ظهوری، و شهودی- وجوه دوگانه مهمی همچون ابعاد وجودی- معرفتی، دنیوی- اخروی، جسمانی- روحانی، توصیفی- توصیه‌ای را پوشش می‌دهد و از این رو، جامعیت تعریف انسان بر اساس مفهوم عدالت را به اثبات می‌رساند. پس هر که جوای کمال است، باید جوای عدالت باشد، و هر که در طلب عدالت است، باید به انسان کامل عادل که عدل در وجود او عینیت یافته، اقتدا کند و برای تحقق همه‌جانبه عدالت در وجود خویش از او تبعیت نماید.

یکی از ثمرات مهم بازخوانی معنای انسان کامل بر اساس وجوه و مراتب عدالت آن است که با محوریت عدالت در انسان کامل، انحرافات و اعوجاجات اخلاقی و گریز از رعایت شریعت به بهانه عرفان و صوفی‌گری، دیگر جایگاهی در عرفان حقیقی و اخلاق اصیل نخواهد داشت، چرا که عدالت (به‌جز عدالت طبیعی که تا حد زیادی در حیطه اختیار انسان نیست)، جز با تکیه بر شریعت و اقتدا به انسان کامل- که صاحب شریعت است- محقق نمی‌شود.

منابع

- ابن‌ترکه، صائن الدین علی. تمهید القواعد. به تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، با حواشی محمدرضا قمشه‌ای و میرزا محمود قمی. قم: بوستان کتاب، 1391.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. النجاة. به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران، 1379.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. الفتوحات المکیة. بیروت: دارالصادر، بی‌تا.

- ابن عربی، محیی‌الدین. انشاءالدوائر. به تحقیق مهدی محمد ناصرالدین. لیدن: مطبعة بریل، 1336.
- ابن عربی، محیی‌الدین. مجموعة الرسائل ابن عربی. رسالة الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1367.
- امامی جمعه، سیدمهدی و مهدی گنجور. «عدالت پژوهی در حکمت متعالیه (بررسی جایگاه، ابعاد و لوازم وجود شناختی عدالت از منظر ملاصدرا)»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، 2(4) (1392): 65-91.
- توسلی، حسین (1375). مبانی نظری عدالت اجتماعی. تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی، 1375.
- جوادی آملی، عبدالله. حماسه و عرفان. به تحقیق محمد صفایی، قم: اسراء، 1384.
- جوادی آملی، عبدالله. دین‌شناسی. به تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء، 1387.
- جوادی آملی، عبدالله. زن در آینه جلال و جمال. به تحقیق محمود لطیفی. قم: اسراء، 1388.
- جوادی آملی، عبدالله. سرچشمه اندیشه. به تحقیق عباس رحیمیان، بی‌جا: بی‌نا، 1386.
- جوادی آملی، عبدالله. صورت و سیرت انسان در قرآن. به تصحیح غلامعلی امین‌الدین، قم: اسراء، 1389.
- جوادی آملی، عبدالله. عین نضاح (تحریر تمهیدالقواعد). به تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء، 1387.
- جوادی آملی، عبدالله. قرآن حکیم از منظر امام رضا(ع). قم: اسراء، 1389.
- جیلی، عبدالکریم. الاسفار عن رساله الأنوار فیما يتجلی لأهل الذکر من الأنوار. به تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه، 1426.
- حسن‌زاده آملی، حسن. شرح دروس معرفت نفس. شارح داود صمدی آملی. قم: آل‌علی(ع)، 1381.
- حسن‌زاده آملی، حسن. هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب، 1381.
- حسن‌زاده آملی، حسن. هزار و یک نکته. تهران: رجاء، 1365.
- خمینی، روح‌الله. شرح حدیث جنود عقل و جهل. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، 1382.
- سبحانی، جعفر. المحاضرات فی الإلهیات. قم: مؤسسه امام صادق(ع)، 1428.
- سمیح، دغیم. موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی. بیروت: مكتبة لبنان الناشر، 2001.
- سهروردی، یحیی بن حبش. حکمة الإشراف. شارح قطب‌الدین رازی. تعلیقه‌نویس ملاصدرا، تصحیح نجف‌قلی حبیبی و حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت صدر، 1392.
- صفا، محمد بن حسن. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم. تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404.
- فرغانی، سعیدالدین. منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض. به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه، 1428.
- قونوی، صدرالدین. شرح الأربعین حدیثاً. به تصحیح حسن کامل ییلماز، قم: بیدار، 1372.

قیصری، داود. شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری. به تصحیح احمد فرید المزیدي، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1425.

قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1375.

کاشانی، عبدالرزاق. مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. به تصحیح و تحقیق مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب، 1380.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1407.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. اسرار الآیات. به تحقیق محمد خواجوی. منامه: مکتبه فخر رازی، 1428.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحاشیه علی الیهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار، بی تا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1981.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الرسائل. قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. به تصحیح و تقدیم: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، 1388.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المظاهر الالهیه. به تحقیق آشتیانی، قم، بوستان کتاب، 1387.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ایقاظ النائین. به تصحیح و تقدیم محسن مؤیدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1361.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجوی، قم: بیدار، 1366.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح أصول الکافی. به تصحیح محمد خواجوی، محشی علی بن جمشید نوری، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، 1383، 1366.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح الهدایه الاثریه. به تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، 1422.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی تا، 1302.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. به تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت، 1375.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، 1363.

منادی، محمد مهدی و رسول باقریان. «اعتدال مزاج در انسان کامل از منظر عرفان اسلامی»، حکمت عرفانی،

Transliterated Bibliography

Farghānī, Sa'īd al-Dīn. *Muntahā al-Madārik fi Sharḥ Tā'īyih Ibn Fāriḍ*. Ed. 'Āsim Ibrāhīm al-Kiyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 2007/1428.

Ḥasanzādiḥ Āmulī, Ḥasan. *Hizār va Yik Kalamah*. Qum: Bustān-i Kitāb, 2003/1381.

Ḥasanzādiḥ Āmulī, Ḥasan. *Hizār va Yik Nukhtih*. Tehran: Rajā', 1987/1365.

Ḥasanzādiḥ Āmulī, Ḥasan. *Sharḥ Durūs Ma'rifat Nafs*. Shāriḥ Šamadi 'Āmulī. Qum: 'Āl Ali (AS), 2003/1381.

Ibn 'Arabī. Muḥyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Beirut: Dār Šādir, s.d.

Ibn 'Arabī. Muḥyī al-Dīn. *Inshā' al-Dawā'ir*, ed. Maḥdī Muḥammad Našir al-Dīn, Līdin: Maṭba'a Brīl, 1957/1336.

Ibn 'Arabī. Muḥyī al-Dīn. *Majmū'ah al-Rasā'il Ibn 'Arabī. Risālah al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī, 1989/1367.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Nijāh*. Ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Tehran: University of Tehran, 1960/1379.

Ibn Turkah, Šā'in al-Dīn 'Alī. *Tamhīd al-Qawā'id*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Bā Ḥawāshī Āqā Muḥammad Rizā Qumshih-i va Āqā Mīrzā Maḥmūd Qummī. Qum: Bustān-i Kitāb, 2012/1391.

Imāmī Jum'ah, Sayyid Maḥdī; Maḥdī Ganjūr. "Adālatpazhūhī dar Ḥikmat Muta'āliyah (Barrisī Jāygāh, Ab'ād va Lavāzim Vujūdshinākhtī 'Adālat az Manẓar Mulāšadrā)". *Pazhūhish-hā-yi Hastishinākhtī*, 2 (2014/1392): 65-91.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *'Ayn Naḍākh (Tahrīr Tamhīd al-Qawā'id)*. researched by Ḥamid Pārsāniyā. Qum: Asrā', 2009/1387.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *Dinshināsī*. researched by Muḥammad Riḍā Muṣṭafāpūr. Qum: Asrā', 1967/1387.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *Ḥamāsīh va 'Irfān*. researched by Muḥammad Šafā'i, Qum: Asrā', 2006/1384.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *Šūrat va Sīrat Insān dar Qurān*. Ed. Ghulām 'Alī Amīn Dīn, Qum: Asrā', 2011/1389.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *Zan dar Āynih Jamāl va Jalāl*. researched by Maḥmūd Laṭīfī. Qum: Asrā', 2010/1388.

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. *Sarchashmah Andīshih*. vol. 2, researched by 'Abbās Raḥīmīyān, s.l. s.n, 2008/1386.

Javcdī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Qurān Hakīm az Manẓar Imām Rizā (AS)*. Qum: Asrā', 2011/1389.

Jilī, 'Abd al-Karīm. *al-Asfār 'An Risālah al-Anwār fīmā Yatajalī liahl al-Dhikr min al-Anwār*. Ed. 'Āṣim Ibrāhīm al-Kiyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 2005/1426.

Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. *Majmū'ah-yi Rasā'il va Muṣannifāt Kāshānī*. Ed. Majīd Hādizādih, Tehran: Mīrās-i Maktūb, 2002/1380.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Sharḥ-i Ḥadīth Junūd 'Aql va Jahl*. Qum: Mū'assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī, 2004/1382.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb ibn Ishāq. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1987/1407.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Rasā'il*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, s.d.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hāshiyā 'alā Ilāhiyāt al-Shifā'*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1981/1401.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah Irān, 1976/1354.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mazāhir al-Ilāhiyah*. researched by Āshtiyānī, Qum: Būstān-i Kitāb, 2009/1387.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya fi al-Manāhij al-Sulūkiya*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Būstān-i Kitāb, 2010/1388.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt*. researched by Muḥammad Khwājavi, Manāmah: Fakhr Rāzī, 2007/1428.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Īqāz al-Nā'imīn*. Ed. Muḥsin Ma'ayidi, Tehran: Mū'assisah-yi Muṭāli'āt va Taḥqīqāt Farhangī va Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1983/1361.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Ed. Muḥammad Khwājavi. Tehran: Mū'assisah-yi Taḥqīqātī Farhangī, 1984/1363.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū'ah-yi al-Rasā'il al-Tis'a*. Tehran: s.n. 1884/1302.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū'ah-yi Rasā'il Falsafī Ṣadr al-Muta'allihin*. Ed. Ḥamid Nājī

Iṣfahānī. Tehran: Hikmat, 1997/1375.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya*. Ed. Muḥammad Muṣṭafā Fūlādkār, Beirut: Mū'assisa al-Tārikh al-‘Arabī, 2001/1422.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Ed. Muḥammad Khwājavi, Muḥashshī ‘Alī ibn Jamshīd Nūrī, Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish ‘Ālī va Mū’assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, 2005/1383; 1988/1366.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. researched by Muḥammad Khwājavi, Qum: Bīdār. 1988/1366.

Munādī, Muḥammad Mahdī va Rasūl Bāqiriyān. "I‘tidāl Mazāj dar Insān Kāmil az Manẓar ‘Irfān Islāmī". *Hikmat ‘Irfānī* 3, (2015/1393): 5-18.

Qayṣarī, Dāwud. *Sharḥ al-Qayṣarī ‘ala Tā’īyih Ibn al-Fāriḍ al-Kubrā*. Ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 2004/1425.

Qayṣarī, Dāwud. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 1997/1375.

Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. *Sharḥ al-Arba‘īn Ḥadīth*. Ed. Ḥasan Kāmil Yaylmāz, Qum: Bīdār, 1994/1372.

Ṣafār, Muḥammad ibn Ḥasan. *Baṣā’ir al-Darajāt fī Faḍā’il Al Muḥammad (pbuh)*. researched by Muḥsin ibn ‘Abbās ‘Alī Kūchih Bāghī. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī al-Najafī, 1984/1404.

Samīh, Dagḥīm. *Mausū‘at Muṣṭalahāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Beirut: Maktaba Lubnān al-Nāshirūn, 2001/1421.

Subḥānī, Ja‘far. *Al-Muḥāḍirāt fī al-Ilāhiyāt*. Qum: Mū’assisah-yi al-Imām al-Ṣādiq (AS). 2007/1428.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *al-Ḥikma al-Ishrāq*. Shāriḥ Quṭb al-Dīn Rāzī. Ta‘liqahnivīs Mulāṣadrā, Ed. Najaf Qulī Ḥabībī va Ḥusayn Dīyā’ī. Tehran: Bunyād Hikmat Ṣadrā, 2014/1392.

Tavasūlī, Ḥusayn. *Mabānī Naẓarī ‘Adālat Ijtīmā’ī*. Tehran: Bunyād Mustaz‘afān va Jānbāzān Inqilāb Islāmī, 1997/1375.



The Philosophical Foundations of the Theory of *Fitrah* (Innate Disposition)

Dr. Mansour Imanpour

Associate professor, Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University

Email: man3ima@yahoo.com

Abstract

One of the central discussions in the field of religious studies is the concept of *fitrah*—the innate disposition of human beings. According to this doctrine, the essence of the human being possesses a divinely designed structure from the very beginning of creation, endowed with an inherent inclination and awareness toward certain theoretical and moral truths. On the basis of this primordial capacity, man becomes the subject of education, cultivation, and divine guidance. The key question addressed in this study is whether the theory of *fitrah* can be rationally established and justified through philosophical principles. Using a descriptive–analytical method, this article argues that several philosophical doctrines may provide a rational foundation for the theory of *fitrah*. Among these are the principle that every temporal occurrence, including the act of learning, is preceded by its own inherent potentiality and prior preparedness, the doctrine that existence is graded (*tashkik al-wujūd*), and the notion that the human soul is a divine breath. Based on these principles, the human identity is understood to possess a pre-existent preparedness suited for encountering and embracing religious truths. According to the doctrine of gradation, this preparedness is accompanied by a level of desire and awareness proportionate to the individual's ontological rank; and as a divine emanation, the soul bears a distinctive form and content. Consequently, man, by virtue of this innate constitution, becomes capable of receiving divine instruction and stands as the addressee of the prophets.

Keywords: *Fitrah*; Temporal Occurrence; Gradation of Existence; Divine Breath; Religion



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 74 - 57	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت:	تاریخ بازنگری: 1403/04/11
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1403/07/11
	DOI: 10.22067/epk.2024.87180.1318

پایه‌های فلسفی نظریه فطرت

منصور ایمانیپور

دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

man3ima@yahoo.com

چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزه دین‌شناسی، مسئله فطرت است. بر اساس این آموزه، حقیقت انسان، دارای ساختار آفرینش خاصی است و از آغاز خلقت خویش، از میل و شعوری خاص نسبت به حقایق نظری و اخلاقی برخوردار است و بر پایه همین زمینه اولیه، در معرض تعلیم و تربیت قرار می‌گیرد. پرسش این است که آیا این نظریه را می‌توان با استناد به برخی مبانی فلسفی، اثبات و موجه نمود یا نه؟ پاسخ اجمالی این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش دشوار به این صورت است که به نظر می‌رسد با استفاده از برخی قواعد و مباحث فلسفی، مثل مسبقیت هر حادث زمانی و تعلّم به استعداد و زمینه قبلی، و تشکیک وجود، و نفخه الهی انگاشتن نفس انسان می‌توان نظریه فطرت را اثبات و موجه نمود. طبق این مبانی، هویت انسان دارای زمینه قبلی مناسب برای مواجهه و پذیرش حقایق دینی است و آن زمینه، طبق تشکیک وجود، از شوق و شعور متناسب با مرتبه وجودی خود بهره‌مند است و به‌عنوان نفخه الهی از رنگ و محتوای خاصی برخوردار است. بنابراین انسان با آن زمینه و ساختار، در معرض تعلیم و تربیت قرار گرفته و مورد خطاب انبیای الهی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: فطرت، حادث زمانی، تشکیک وجود، نفخه الهی، دین.

مقدمه

یکی از مباحث اساسی در تاریخ اندیشه بشری، این پرسش هست که آیا تغییرات و تحولات مختلف اعم از کون و فساد، رشد و ذبول، تغییرات کیفی و تعلیم و تربیت در عالم طبیعی و انسانی، مسبوق به زمینه قبلی هستند یا نه؟ به بیان دیگر، آیا بین گذشته و حال و آینده، و قابل و مقبول، سنخیت و پیوند خاصی وجود دارد یا هر آینده‌ای می‌تواند از متن هر گذشته‌ای بیرون بیاید و هر موجود طبیعی در عالم طبیعت، می‌تواند به سوی آینده‌ای به‌کلی مجهول و معدوم، رهسپار شود؟

پرسش مذکور هم در باب همه افراد و انواع جمادی و گیاهی و حیوانی قابل طرح است و هم در باب افراد انسانی که دارای عقل و اختیار هستند، مطرح می‌شود. متفکران بزرگی در طول تاریخ بر این باور هستند که همه موجودات عالم طبیعت، در متن طبیعت و هستی خود، مقاصد و اقتضائاتی دارند و هدف تمام تلاش و کوشش آن‌ها، تحقق بخشیدن به همین مقضیات منطقی در درون آن‌هاست.¹ این رویکرد در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده و در یک فضای الهی پرورش یافته و رنگ جدید به خود گرفته است. بر اساس این تلقی جدید، گویی، غایات اشیای طبیعی اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان توسط فاعل الهی اعم از عقل فعال یا رب النوع با جعل بسیط در متن طبیعت و وجود آن‌ها گنجانده شده است و این موجودات با قوا و اعضای متناسب با آن اهداف، در صدد به فعلیت رساندن آن غایات هستند. بر طبق این تلقی، انواع مخلوقات این عالم از جمله انسان نه بیهوده، بلکه برای اغراض الهی و غایات کمالی آفریده شده‌اند² و همه آن‌ها به سمت خیر و منافع وجودی خود در تلاش و حرکت‌اند³ و سنت خدا نیز هدایت‌کننده این موجودات به سوی تحقق کمال نوعی آن‌هاست.⁴ پس در این رویکرد، انسان نیز «همچون انواع مخلوقات دیگر به فطرتی سرشته است که او را به برطرف کردن نقائص و رفع نیازهایش هدایت نموده و ندا می‌کند که چه چیزی در حیاتش برای او مفید و نافع است و چه چیزی، مضر».⁵

افزون بر زمینه فلسفی مذکور، در فرهنگ اسلامی، اصطلاح «فطرت» و مضامین آن در آیاتی از قرآن کریم به‌نحو برجسته مطرح شده و این آموزه را تأیید و تقویت نموده است که دین، امری فطری است و تعالیم بنیادی آن یعنی معارف الهی و اخلاق و احکامش، مطابق فطرت انسان نازل شده است. برخی از آن آیات شریفه عبارت‌اند از: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ

1. در باب تفصیل این مطلب در تفکر ارسطویی مراجعه شود به کتاب (اسطونوشته تیلور، ترجمه حسن فتحی، 76-92).

2. طباطبائی، المیزان، 85/10.

3. طباطبائی، المیزان، 40-41/9.

4. طباطبائی، المیزان، 11/12.

5. طباطبائی، المیزان، 187/16.

الله».^۱ «صبغة الله و من أحسن من الله صبغة و نحن له عابدون».^۲ «و نفس و ما سواها، فآلهمها فجورها و تقواها».^۳ اینکه منظور از فطرت و معادل‌های آن در آیات قرآن چیست و فطرت، چه اموری را شامل می‌شود و چه ویژگی‌هایی دارد، محلّ گفتگوهای فراوانی در فرهنگ اسلامی است و آثار زیادی هم در این خصوص منتشر شده است. آنچه موضوع و دغدغه این مقاله است، نه تشریح اقوال مختلف در این زمینه، بلکه پاسخ به این پرسش است که آیا از حیث فلسفی می‌توان این آموزه را اثبات نمود و آن را بر پاره‌ای مبانی فلسفی استوار ساخت؟ مدعای نگارنده این است که چنین کوششی هرچند دشوار، لکن ممکن است و بر اساس برخی مبانی فلسفی مشائی، اشراقی و صدرایی می‌توان این مدعا را اثبات نمود. برای اینکه تصویر روشنی از اصل مدعا داشته باشیم تا میزان تناسب و کارایی مبانی فلسفی عرضه شده به‌درستی و روشنند قابل ارزیابی باشد، ابتدا یک تصویر اجمالی از نظریه فطرت، بر اساس تلقی علامه طباطبائی در تفسیر کبیر المیزان ارائه می‌کنم و سپس به طرح و تشریح مبانی فلسفی آن می‌پردازم.

1- ایضاح مفهومی نظریه فطرت

گفته شد که بر اساس یک رویکرد، انواع مختلف مخلوقات در عالم طبیعت، به‌گونه‌ای آفریده شده‌اند که همه با سرشت و طبیعت خود به سوی کمال خویش رهسپارند و این هدایت فراگیر الهی، شامل همه این موجودات است.^۴ اما انسان در میان این مخلوقات، منزلت و مقام ویژه‌ای دارد و بر اساس آیات قرآن کریم، از فطرت و صبغه الهی خاصی برخوردار است و برای او پیامبرانی مبعوث می‌شوند و دین الهی مشتمل بر معارف و اخلاق و احکامی برای او نازل و تکلیف می‌گردد.^۵ منظور از اصطلاح «فطرت»، همان نوعی از ایجاد و ابداع خاص است که ساختارش، رنگ و صبغه الهی دارد.^۶ این ساختار و آفرینش خاص انسان، صراط مستقیم تکوینی و استواری است که گرچه به سبب عواملی همچون تبعیت از هوا و هوس، القانات شیطانی، دلبستگی به جاذبه‌های دنیوی، شبهات و جهالت، قابل نسیان و غفلت است؛^۷ اما فی نفسه، و از آن جهت که خلقت و ساختار انسانی در مسیر هدایت به سمت مقاصد تکوینی انسانی قرار دارد، تبدیل و

۱. روم: ۳۰.

۲. بقره: ۱۳۸.

۳. شمس: ۷، ۸.

۴. طباطبائی، المیزان، ۳۵۲/۱۳.

۵. سخن علامه طباطبائی در این زمینه چنین است: «المراد بالفجور و التقوی الملهمین، الفجور و التقوی المختصین بهذه النفس المذكورة و هی النفس الانسانیة» (المیزان، ۴۲۹/۲۰).

۶. طباطبائی، المیزان، ۳۶۱/۱؛ ۱۸۶/۱۶.

۷. طباطبائی، المیزان، ۴۰-۴۱/۹؛ ۴۰-۴۱/۱۲؛ ۸۲/۱۳؛ ۳۶۶/۸.

تغییر و سهو و اشتباهی در آن رخ نمی‌دهد¹ و هویت الهام بخشی آن از بین نمی‌رود.²

نکته مهم در خصوص محتوا و هویت فطرت آدمی، این پرسش است که این فطرت، شامل چه حقایق و مقاصدی است؟ علامه طباطبائی در پاسخ به این پرسش، گستره حقایق منطوی در فطرت را بسیار فراگیر می‌داند و در خصوص منطوی بودن حقایق دینی در فطرت بر این باور است که معارف دینی نظیر توحید و معاد، اخلاق و احکام شرعی در متن فطرت و خلقت آدمی گنجانده شده است؛³ به گونه‌ای که در بخش معارف الهی، حقایق کلی دین نظیر وجود خدا به عنوان سبب نخستین کائنات، توحید واجب الوجود، توحید الوهیت و ربوبیت، و نبوت، در ذات انسان نهفته است و این قبیل معارف در فطرت او متمرکز است.⁴

در بخش اخلاق، تشخیص اعمال اخلاقی خوب از بد در فطرت و کتاب هویت انسان، منطوی و مسطور است و انسان با الهام و تعریف الهی مستقر در فطرت خویش می‌داند چه اعمالی، بد و فجور است و چه اعمالی، خوب و تقواست⁵ و در واقع، خداوند «فطر و قرّر فی جبلّتهم تقبیح الفساد و الاعتراف بشؤمه».⁶

در بخش شرائع و احکام دین نیز مابرا به همین صورت است و تکالیف شرعی بر طبق اقتضای فطرت آدمی نازل شده است.⁷ پس «حقیقت تشریع این است که خداوند، انسان را بر فطرتی آفریده که آن فطرت، تنها با انجام واجبات و آنچه در حکم آن است و ترک محرمات و آنچه در حکم آن است، مستقیم و استوار می‌ماند»⁸ و «فانّ الله بنی شرائعه التي هی تکالیف للإنسان علی مقتضیات فطرته و خلقته».⁹

بر اساس نظریه مذکور، ما در مقام واقع، با دو دین و کتاب مواجه هستیم: یکی همان فطرت که «دین قیّم» و «دین فطرت» نامیده می‌شود¹⁰ و دیگری دین تشریعی مشتمل بر معارف و اخلاق و احکام که مطابق با دین فطرت نازل گشته است. در واقع، «دین حنیف» و «دین ابراهیم» و «دین اسلام»، مقتضای

1. طباطبائی، المیزان، 41/9-40-121/8؛ 91/7؛ 262/7.

2. طباطبائی، المیزان، 366/8 (و طبیعته تحدّرها بالهامها).

3. طباطبائی، المیزان، 200/7 و 261؛ 52/12.

4. طباطبائی، المیزان، 129/14. سخن ملاصدرا نیز در این زمینه چنین است: «وجود الواجب تعالی، کما قیل، امر فطری؛ فانّ العبد عند الوقوع فی الأحوال و صعاب الأحوال یتزوّل بحسب الجبلة علی الله تعالی». المبدأ و المعاد، 121.

5. طباطبائی، المیزان، 428/20.

6. طباطبائی، المیزان، 341/15.

7. طباطبائی، المیزان، 113/6؛ 200/7.

8. طباطبائی، المیزان، 67/16.

9. طباطبائی، المیزان، 82/16. افزون بر این‌ها، ایشان در جاهای مختلف تفسیر المیزان، اعمال و سنن منطبق با نظام احسن و جاری را مقتضای فطرت آدمی می‌دانند. اعمالی مثل ازدواج (المیزان، 337/15)، طرد دشمن محارب و از بین برنده انسانیت و حرث و نسل از جامعه (المیزان، 365/6)، و قوانین اجتماعی و سنن حیات (المیزان، 355/15) همه، مقتضای فطرت آدمی معرفی شده‌اند.

10. طباطبائی، المیزان، 313/8؛ 37/7؛ 200/7.

«دین فطرت» است و بعثت پیامبران، پاسخ‌گویی به همان تقاضای موجود در فطرت انسان است¹ و «ترتضع من الفطرة الإنسانية»².

نکته دیگر در خصوص محتوای مندرج در متن فطرت آدمی این است که آیا این فطریات، امور مبتنی بر آگاهی هستند و دارنده آن‌ها از علم به آن‌ها برخوردار است یا صرفاً پاره‌ای متقاضیات و تمایلات طبیعی عاری از شعور و آگاهی هستند؟ گرچه در پاسخ به این پرسش، گاهی اصطلاح «بالقوة» استفاده می‌شود و این واژه، موهیم مادیت این استعداد است؛ لکن باید دقت نمود که اولاً واژه بالقوة معانی مختلفی دارد³ و برخی معانی آن حتی در باب نفس آدمی نسبت به کمالات علمی و عملی آن نیز به کار می‌رود.⁴ ثانیاً تعابیر به کار رفته در این زمینه در متون دینی به گونه‌ای هستند که کفه آگاهانه بودن این فطریات را سنگین‌تر می‌کند. علامه طباطبائی در جاهای مختلف تفسیر المیزان از تعابیری استفاده می‌کند که بر آگاهانه بودن این فطریات دلالت می‌کنند. برخی از این تعابیر چنین‌اند: «علی ما تعطیه الفطرة الإنسانية بالهامها الخفی و إشاراتها الدقيقة»⁵، «تذکره حق الاعتقاد و صالح العمل»⁶، «فإن الله سبحانه يذكر أنه فطر الناس علی معرفة و توحیده و سوى نفس الإنسان فألهمها فجورها و تقواها»⁷. پس در متن فطرت، یک تعریف الهی و الهام و ندای باطنی نهفته است؛⁸ لکن این ادراک و یادآوری فطری در حدی نیست که انسان تنها بر اساس آن، طریق سعادت را طی نماید و تنها با وجود آن، حجت و تکلیف شرعی برای آدمی تمام شود.⁹

از مجموع مباحث مذکور این نتیجه حاصل شد که «باید دین - یعنی اصول علمی و سنن و قوانین عملی که با اتخاذ آن‌ها و عمل به آن‌ها، سعادت حقیقی انسان تضمین می‌شود- از إقتضائات خلقت آدمی محسوب شود و تشریع، با فطرت و تکوین تطبیق گردد و این است منظور از فطری بودن دین».¹⁰ حال سؤال اساسی این است که آیا این تعلیم دینی و قرآنی را می‌توان با استناد به مبانی فلسفی توجیه نمود؟ به نظر می‌رسد مبانی فلسفی زیر می‌توانند این آموزه دینی را توجیه و تثبیت نمایند.

1. مطهری، فطرت، 244.

2. طباطبائی، المیزان، 77/7.

3. ابن‌سینا، الإلهیات، 170-171.

4. ملاصدرا، الأسفار، 331/3.

5. طباطبائی، المیزان، 91/6.

6. طباطبائی، المیزان، 25/12.

7. طباطبائی، المیزان، 64/11.

8. طباطبائی، المیزان، 203/13؛ 426/20.

9. برخی از عبارات‌های علامه طباطبائی در این زمینه چنین است: «فمجرد ذكری الفطرة لا يكفي في حمله على سنة حقّة عادلة» (المیزان، 25/12). «إنّ الحجة لا تتمّ على الإنسان بمجرد الإدراك الفطري لولا انضمام طريق الوحي اليه» (المیزان، 377/11).

10. طباطبائی، المیزان، 202/16.

2- مسبوقیت هر تعلیم و تعلّم و حادث زمانی به زمینه و قوه قبلی

یکی از مباحثی که در تاریخ فلسفه، از یونان باستان رایج بوده است، تفسیر نحوه پویایی و استمرار موجودات و حوادث عالم طبیعت است. مسئله این است که بر اساس تلقی عرفی، عالم طبیعت، عالم صیوروت و دگرگونی و محل وقوع انواع تغییرات اعم از کون و فساد، رشد و نمو، تغییرات کیفی و مکانی است و به طور مداوم، تغییرات و حوادثی در یکایک موجودات این عالم اعم از موجودات طبیعی یعنی جمادات، گیاهان، حیوانات، انسان‌ها و موجودات صنعتی رخ می‌دهد و در عالم انسانی نیز علاوه بر رخدادهای طبیعی هم‌سنخ با انواع طبیعی دیگر، یک دسته رخدادهای دیگر از سنخ دیگر روی می‌دهد یعنی تحقق فضیلت و یژه آدمی (معرفت عقلی و تعالیم اخلاقی). برخی فلاسفه در طول تاریخ مثل پارمنیدس، با انکار این حرکات و ایستا انگاشتن عالم از منظر عقلی و فلسفی، صورت مسئله را پاک نموده و از اساس، تبیین دیگری عرضه نمودند. لکن اغلب فیلسوفان و متفکران با واقعی دانستن این تغییرات و حرکات، به تبیین آن همت گماشتند. فیلسوفانی همچون هراکلیتوس، افلاطون و ارسطو و همه فیلسوفات اسلامی این رویکرد را اتخاذ نموده و تحلیلی دیگر در این باب ارائه کردند و گذشته و حال و آینده این فرایند را مرتبط دانسته و حوادث جدید را مولود کشمکش‌ها و تغییرات موجودات قبلی قلمداد کردند و حتی در باب تعلیم و تعلّم تاکید نمودند که این رویداد نیز مسبوق به زمینه‌های قبلی متعلّم است و «عقیده‌ای که بعضی از مردم درباره تربیت دارند خطاست و آن عقیده اینست که علم را می‌توان در نفسی که خالی از علم است جای داد مانند آنکه انسان بخواهد بینائی را در چشم کور جای دهد».¹

در فلسفه ارسطو، تبیین این فرایند، بر اساس نظریه ماده و صورت، و قوه و فعل و حرکت صورت گرفت و هر صورت و فعلیت جدید اعم از فیزیکی و هنری و فکری بر پایه نظام قوه و فعل و حرکت تفسیر شد. مطابق این تفسیر، «ماده به حضور علت فاعلی حساس است و در واکنش به این حساسیت، تعیین‌های متوالی به راه می‌اندازد و میل‌های پنهانی خویش را در مسیرهای مشخص بسط می‌دهد»² و «به واسطه حرکت صورت‌های پنهان شده در ماده عملاً به منصّه ظهور می‌آید».³ پس طبق این تبیین، اولاً آینده از متن گذشته و حال بیرون می‌آید و ثانیاً بین قابل و مقبول نیز سنخیتی خاص حاکم است، به عنوان مثال، از دانه بلوط تنها صورت بلوط در پرتو رشد و حرکت پدید می‌آید نه چیز دیگر.

تبیین مذکور نه تنها در مورد امور موجودات طبیعی، گیاهی و حیوانی، بلکه در باب تعلیم و تربیت

1. افلاطون، جمهور، کتاب هفتم، 518.

2. تیلور، ارسطو، 81.

3. تیلور، ارسطو، 84.

آدمی نیز صادق است و در واقع، تعلیم و تربیت در خمیره و مزاج آدمی قابلیت تحقق دارد^۱ و هر گونه تعلیم و تعلّم، مسبوق به زمینه خاصی است و افزون بر قوه، به علم قبلی نیز مبتنی است. ارسطو در تحلیلات ثانویه می‌نویسد: «کل تعلیم و کلّ تعلّم ذهنی إنما يكون من معرفة متقدمة الوجود وهذا يكون لنا ظاهرا إذا ما نحن نظرنّا في جميعها».^۲ گرچه منظور او در این زمینه این است که علوم ریاضی و صناعات دیگر و همه استدلال‌های قیاسی و جدلی مسبوق به معرفت قبلی اعم از پاره‌ای تصوّرات و تصدیقات دیگر هستند؛ لکن همین قاعده به انضمام قاعده «ابتناى هر فعلیت و پدیده‌ای جدید به قوه قبلی» این نتیجه را می‌دهد که بدون زمینه لایق، هیچ اتفاق و فعلیت جدید رخ نمی‌دهد!

نکات مذکور از سوی فیلسوفان اسلامی نیز پذیرفته شد و تحت عنوان قواعد فلسفی «کل حادث زمانی مسبوق بقوّة و مادة تحملها»^۳ و «أنّ کل تعلیم و تعلّم ذهنی فبعلم قد سبق»^۴ مطرح و اثبات گردید و در پرتو منازعات فکری و اشکالات و پاسخ‌ها، روشن‌تر و مستحکم‌تر گردید. گرچه در باب هر یک از قواعد مذکور، سخنان و مناقشات فراوانی گفته شده است و هدف این مقاله نیز بحث و موشکافی در باب مضمون و استدلال‌ها و اشکالات آنها نیست؛^۵ لکن قدر معلّم این است که طبق مفاد قاعده نخست، هر حادث و پدیده زمانی که مَهر حدوث زمانی به پیشانی آن خورده باشد، مشمول و محکوم این قاعده است خواه آن حادث، نفس مجرد آدمی باشد یا صورت یا عرض.^۶ بنابراین هر فعلیت و رویدادی که در این عالم خاکی رخ می‌دهد و هر حالت روحی و جسمی برای آدمی به وجود می‌آید و هر تعلیم و تعلّمی برای او پیش می‌آید، همه، مسبوق به زمینه و ساختار قبلی است و بدون آن زمینه قبلی، هیچ حرکت و تحوّل و تعلیم و تربیتی شکل نمی‌گیرد.

مطابق مضمون مباحث قبلی می‌توان گفت که هنگامی که پیامی برای پیامبران الهی وحی می‌شود و همان پیام، توسط انبیاء به آدمیان عرضه و تبلیغ می‌گردد و غرض از ابلاغ آن پیام (معارف، اخلاق و احکام)، نیز تعلّم و فهم و پذیرش آن، توسط مخاطبان (آدمیان در بحث ما) است، چنانچه زمینه و قابلیت پذیرش آن در آدمیان نباشد، در عمل، تبلیغ آن پیام، بلاموضوع و لغو خواهد بود. پس اگر فطرت آدمی به سوی فعلی برانگیخته می‌شود یا از فعلی، متنفّر و منزجر می‌گردد، این برانگیختگی یا انزجار، مدیون و

۱. تیلور، ارسطو، 68.

۲. ارسطو، منطق ارسطو، 329/2.

۳. ابن‌سینا، النجاة، 220-219؛ همو، الإلهیات، 182.

۴. ابن‌سینا، برهان شفا، 25.

۵. در باب تفصیل و تبیین قاعده نخست مراجعه شود به: ایمانی‌پور، «تحلیل قاعده مسبوقیت هر حادث زمانی به قوه و ماده»، 1392.

۶. سبزواری، تعلیقات بر الاسفار، 51/3.

محصولِ اقتضا و دعوتِ ذاتیِ خود فطرت است.¹ پس خداوند «با ما به قدر عقولمان و براساس موازین فطری سخن می‌گوید، موازینی که اشیاء و حقایق را در مرحله نظر و عمل با آن می‌سنجیم».² بنابراین می‌توان گفت که «الدین مبنی علی الفطرة و الخلقه».³ و آنچه پیامبران آورده‌اند، اقتضای آن در متن سرشت آدمی نهفته است.⁴ در واقع، رخدادی به نام تعلّم و تفهّم مبتنی بر سنجش و داوری در ناحیه مخاطبان روی می‌دهد؛ از طرف دیگر، همین رخداد، یک حادث زمانی است و طبق قاعده مذکور، مسبوق به زمینه مناسب قبلی است که می‌توان با اصطلاح «فطرت» نیز از آن نام برد. بر اساس این تفسیر همچون افلاطون می‌توان گفت که روح آدمی از همان آغاز، حامل حقیقت در متن خویش است و در واقع، «آبستن حقیقت» است و این حقیقت با تعلیم و ترکیه درست و روش مامائی سقراط، شکوفا می‌گردد.⁵

ممکن است گفته شود که اگر چنین است و خود کتاب فطرت بر حقایق و تعالیم دینی، منظوری و مشتمل است، پس ارسال رُسل و انزال کتب، چه فایده‌ای خواهد داشت؟ پاسخ این است که این معارف و حقایق همچون گنج و زمینه‌ای مدفون و مخزون در فطرت آدمی هستند و همین زمینه در این عالم خاکی و در متن زندگی اجتماعی با انواع اسباب مزاحم و منحرف کننده مواجه است. بنابراین این زمینه و یادآوری فطری برای طی مسیر سعادت به تنهایی کفایت نمی‌کند و در نتیجه، نیازمند یک مؤید الهی است تا آن گنج‌ها و آثار، با تعالیم روشن و تربیت عملی به منصف ظهور برسند و شکوفا و احیا گردند.⁶ «پس عنایت الهی ایجاب می‌کند که نوع انسانی با وجود فطرت داعی‌اش به صلاح و سعادت، به واسطه امری دیگر یاری شود و از آن طریق، هدایت الهی را دریافت نماید و آن همان نبوت است».⁷

باز ممکن است گفته شود که قوه، یک استعداد و کیف استعدادی در ماده و قابل است، درحالی‌که فطرت - طبق تفسیر فوق - یک زمینه و حقیقت آگاهانه بود. حال چگونه می‌توان فطرت با این ویژگی را به استعداد فیزیکی تقلیل و تحویل داد؟ پاسخ این است که اولاً آن قوه و استعداد سابق در هر چیزی با فعلیت لاحق خویش تناسب دارد. ثانیاً خود قوه به این معنا دارای مراتب ضعف و شدت، و بعد و قرب است⁸ و

1. طباطبائی، المیزان، 85/10.

2. طباطبائی، المیزان، 384/6.

3. طباطبائی، المیزان، 158/6.

4. مطهری، فطرت، 243.

5. گستون مر، افلاطون، 48-49.

6. طباطبائی، المیزان، 52/12؛ 37/7؛ 72؛ 198/5. سخن حضرت علی(ع) در این زمینه چنین است: «فبعث فیهم رسله و واتر الیهم أنبیانه لیستأدوهم میثاق فطرته... و یشيروا لهم دفتان العقول» (نهج البلاغه، خطبه 1).

7. طباطبائی، المیزان، 25/12.

8. طباطبائی، تعلیقات بر الأسفار، 50/3.

3- تشکیک وجود و کمالات آن

یکی از تعالیمی که می‌تواند مبنای استواری برای تفسیر نظریه فطرت محسوب گردد، نظریه تشکیک وجود است. بر اساس فحوای این اصل در حکمت متعالیه، وحدت و کثرت عالم واقع، برخاسته از یک حقیقت یعنی وجود است و در تحلیل نهایی، همه کثرات وجودی (مثل وجود بالقوه و بالفعل) و ماهوی (مثل تکثر انواع) از یک سرچشمه نشأت می‌گیرند و همه موجودات، از خدا تا هیولا و حرکت و زمان، درجات یک حقیقت‌اند. این وجود است که با سریان تشکیکی خود، همه عرصه‌های واقعیت را تشکیل می‌دهد و یکایک موجودات همچون زنجیره اعداد، حلقات و درجات یک حقیقت یعنی وجود هستند.¹ گرچه این درجات وجود، از حیث اولویت و عدم اولویت، تقدم و تاخر، و تمام و نقص، متکثر و مختلف هستند و همین اختلاف تشکیکی در یک نظام طولی در قوس صعودی به مرتبه‌ای می‌رسد که وجود محض و صرفی است که بالاتر از آن مرتبه‌ای نیست و در قوس نزولی نیز به مرتبه‌ای ختم می‌شود که پایین‌تر از آن مرتبه‌ای نیست و این دو مرتبه اعلی و اخس، دو حاشیه وجود محسوب می‌شوند؛² لکن سنخ و اصل همه مراتب، از یک حقیقت است یعنی وجود.

از منظری دیگر، حقیقت واجب تعالی، مبدا و غایت همه موجودات است و همه، از او ناشی شده‌اند و به‌سوی او متوجه هستند و بر اساس یک بیان، همه، تنزلات و رقایق او محسوب می‌شوند.³ بنابراین طبق اصالت و تشکیک وجود، چیزی جز وجود یافت نمی‌شود. از طرف دیگر طبق بساطت وجود، همه کمالات هستی مثل علم و حیات، عین و مساوق وجود هستند و همچون وجود، مشکک و دارای مراتب‌اند و هر وجودی، متناسب با سعه وجودی خود از این کمالات برخوردار است و «وجود در هر چیزی همان علم و قدرت و سایر صفات کمالی موجود بماهو موجود است؛ لکن این کمالات در هر چیزی به‌حسب وجودش موجود است».⁴ سریان این کمالات در درجات وجود به‌گونه‌ای است که همه موجودات حتی سنگ‌ها و جمادات را نیز شامل می‌شود و همه آن‌ها همین که موجود هستند، عالم و قادر و مشتاق نیز

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، 135؛ 138.

2. عبارت‌های ملاصدرا در این خصوص چنین است: «فثبت إنّ فی الوجود طرفین أحدهما الحق الأول والوجود البحت جلّ ذكره والآخر الهیولی الاولی» (الأسفار، 40/3). «اعلم ان للوجود المطلق حاشیتین: أحدهما واجب الوجود وهو الغایة فی الشرف... والآخری الهیولی الاولی وهی الغایة فی الخسة» (الأسفار، 257/7).

3. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، 161 و 171؛ همو، الأسفار، 117/1.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، 136-135.

هستند¹ و به اصل حقیقت وجود و کمالات خویش عالم و شاعرانند. پس همان‌طور که وجود، یک حقیقت ساری در همه موجودات است، صفات حقیقی آن یعنی علم و قدرت و اراده و حیات نیز در کل پیکره هستی، ساری و جاری است و «همه موجودات حتی جمادات نیز زنده و عالم و ناطق بالتسبیح و شاهد وجود پروردگارشان و عارف به خالق و مبدعشان هستند».² گرچه، جمهور آدمیان به حسب عادت و عرف یا ضیق برخی مفاهیم یا علل دیگر به موجوداتی همچون جمادات، عناوین علم و حیات و قدرت و عشق اطلاق نمی‌کنند،³ لکن براساس اقتضای تشکیک و بساطت وجود، حقیقت این کمالات در همه موجودات به حسب ظرفیت وجودی آن‌ها موجود است و حتی اضعف و اخس موجودات یعنی هیولا نیز از این شوق و شعور برخوردار است.⁴

حال بر اساس مباحث فوق می‌توان گفت که همه موجودات اعم از جمادات و نباتات و حیوانات و آدمیان در متن وجودی و آفرینش خود، عشق‌گریزی به خیر مطلق دارند و «کل واحد من الموجودات يعيش الخير المطلق عشقا غریزا و انّ الخير المطلق يتجلّى لعاشقه»⁵ و متناسب با سعه وجودی خویش، از کمالات وجودی مثل علم و حیات برخوردار هستند و از این حیث، هریک از آنها «يعقل ربّه و يعرف مبدعه و يسمع كلامه».⁶ پر واضح است که افراد انسان در این ماجرا با توجه به مرتبه و مقام وجودی خود و از آن جهت که بالاتر از مراتب جمادی، گیاهی و حیوانی قرار دارند، از سعه و جامعیت وجودی بیشتری برخوردارند و در نتیجه، از کمالات افزون‌تری بهره‌مند هستند و سنخ علم و حیاتشان نسبت به مراحل قبلی کامل‌تر است و همین سنخ وجودی با این اوصاف خاص را می‌توان همان مبنای «فطرت اولیه» تفسیر نمود.

ممکن است گفته شود که اگر تبیین فوق درست باشد، لازمه‌اش این خواهد بود که همه موجودات عالم طبیعت، دارای «فطرت» باشند؛ درحالی که طبق تعابیر دینی، فطرت الهی تنها در باب انسان به کار رفته است. پاسخ این است که اولاً گرچه تعبیر فطرت در باب همه آنها مصطلح نشده است، لکن مضمون فطرت (متناسب با مرتبه وجودی این موجودات) در مورد آن‌ها نیز به کار رفته است و این مضامین، بر شعور و حیات آنها دلالت می‌کند؛ مثل «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم»⁷ و «... فقال

1. ملاصدرا، الأسفار، 6/335-336.

2. ملاصدرا، الأسفار، 6/117.

3. ملاصدرا، الأسفار، 6/340.

4. ملاصدرا، الأسفار، 2/239.

5. ابن‌سینا، «رساله العشق»، 393.

6. ملاصدرا، الأسفار، 1/119.

7. اسراء: 44.

لها و للأرض اثتیا طوعاً أو کرها قالتا أتینا طائعين».¹ ثانیاً این ظرفیت و علم با توجه به مرتبه وجودی انسان از شدت و کمال خاصی برخوردار است و در نتیجه، از این حیث، مستدعی و مستحق عنوان خاصی به نام «فطرت الله» است.

نکته مهم دیگر در خصوص مباحث فوق، این مطلب است که گرچه براساس مبانی مذکور، این شعور فراگیر، شامل همه موجودات حتی جمادات است و در سطح بالاتر همه بندگان خدا از آن برخوردار هستند؛ لکن این علم و ادراک هنوز در مرحله «علم بسیط» است نه علم مرکب، و در نتیجه خود این علم فطری به تنهایی موجب تکلیف نمی‌شود. سخن ملاصدرا در این زمینه چنین است: «پس روشن و آشکار گشت که این ادراک بسیط به حق تعالی برای همه بندگان او حاصل است... اما ادراک مرکب - خواه از طریق کشف و شهود حاصل شود همان‌طور که به برخی اولیاء و عرفای برگزیده اختصاص دارد یا با علم استدلالی به دست آید همان‌طور که برای عقلای متفکر در صفات و آثار او حاصل می‌شود - چیزی نیست که برای همه حاصل شود و آن، علم مرکب است که ملاک تکلیف و رسالت است و به این علم، خطا و صواب راه می‌یابد و حکم کفر و ایمان بدان برمی‌گردد».²

پس با تکیه به تشکیک و بساطت حقیقت وجود می‌توان گفت که همه آدمیان به حسب شاکله وجودی، میل و علم خاصی به حقیقت و کمال وجودی و در رأس همه، به عالی‌ترین مرتبه وجود دارند و در سرشت خویش به نحو بسیط و مجمل به این حقایق علم دارند؛ لکن این علم و ظرفیت در حدی نیست که به تنهایی برای طی مسیر رشد و تعالی و وصول به هدف، کافی باشد؛ بلکه پرورش و شکوفایی آن، نیازمند تعلیم و تربیت است و در یک مقطع و سطح دیگر و در جهت شناخت تفصیلی مبدا و معاد، و برنامه جامع اخلاقی و عملی به منظور دستیابی به هدف برین و اصلی، نیازمند معلم و مربی و پیامبر الهی است و همین پیام الهی، مفصل و حقیقت همان مجمل و رقیقه فطری و جبلی است.

4- نور و نفخه الهی انگاشتن نفس انسان

یکی از مباحث اساسی در نفس‌شناسی فیلسوفان اسلامی، الهی دانستن هویت آدمی است. توضیح مطلب این است که انسان در نگاه این فیلسوفان همان پیکر محسوس و فعل و انفعال اجزای آن نیست؛ بلکه هویت آدمی، همان وجود و حقیقت مجردی است که رنگ الهی دارد و به عنوان نفخه الهی به بدن جسمانی تعلق می‌گیرد و پس از مدتی زندگی در این عالم خاکی به عالم ابدی وارد می‌شود و از حیات

1. فصلت: 11؛ ملاصدرا، الأسفار، 118-119/1.

2. ملاصدرا، الأسفار، 118-119/1.

ابدی برخوردار می‌گردد. به بیان دیگر حقیقتِ ماندگار انسان همان صورت و نفس اوست¹ و این حقیقت، چه آن را همچون افلاطون، قدیم بدانیم² و چه مثل ابن‌سینا و سهروردی به حدوث زمانی و روحانی آن حکم دهیم³ و چه مثل ملاصدرا به حدوث جسمانی آن قائل باشیم⁴ و حکم آن را در بدو آفرینش، حکم طبیعت و صورت بدانیم⁵ یک واقعیتی از سنخ عالم نور و مجردات است و سرشت ماورائی دارد. هم در فلسفه سینیوی، نفس آدمی، جوهری مجرد و مفارقی است که از موجود مجرد صادر می‌شود و از او مستفیض می‌گردد⁶ و هم در فلسفه اشراقی، نفس آدمی، نور مدبری است که از ربّ النوع انسان افاضه می‌شود⁷ و سنخ و حقیقت نورانی دارد و بدین جهت، به عالم قدس اشتیاق دارد⁸ و هم در فلسفه صدرایی، این نفس جسمانیة‌الحدوث، «آفرینش به گونه‌ای دیگر»⁹ و «کلمه فعّاله‌ای»¹⁰ است که از مفیض مفارق نشأت می‌گیرد و «فی أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أنّ فی قوتها السلوک الی عالم الملكوت علی التدریج».¹¹

بنابراین می‌توان گفت که نفس آدمی، روح و نفخه الهی و متعلّق به عالم قدس است و از همان آغاز به وجود خود آگاه است و در فطرت و شاکله الهی خود، از شوق و دانایی متناسب با خود نسبت به مبدا هستی و کمالات آن، برخوردار است و در پرتو تعلیمات راستین و تربیت مناسب، در مسیر تکامل قرار می‌گیرد و پس از مدتی، مخاطب وحی و پیام تشریعی خداوند متعال می‌شود و محتوای کتاب نفس و فطرت خویش را در آینه تمام‌نمای وحی الهی می‌یابد.

ممکن است گفته شود که طبق سخنان برخی از فیلسوفان، نفس آدمی در بدو آفرینش، هیچ معرفت حصولی و حتی علم حضوری به خود ندارد و طبق تعلیم برخی آیات قرآن کریم نیز «خداوند شما را از بطون مادرانتان خارج نمود درحالی‌که چیزی را نمی‌دانستید»¹² حال چگونه می‌توان ادّعا نمود که نفس

1. عبارت شیخ الرئیس در این زمینه چنین است: «فانّ الإنسان أو الشئ المعتر من الإنسان الذی هو الواقع علیه معنی أنا منه، فهو ذاته الحقیقیة و هو الشئ الذی یعلم منه أنّه هو و هو النفس ضرورة» (الاضحویة فی المعاد، 128).

2. بورمان، افلاطون، 118 و 124.

3. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، 308؛ سهروردی، حکمة الإشراف، 200-202.

4. ملاصدرا، الأسفار، 347/8.

5. ملاصدرا، الأسفار، 282/1.

6. ابن‌سینا، «السعادة و ذکر الحیح علی جوهریة النفس»، 271؛ همو، الاضحویة فی المعاد، 143.

7. سهروردی، «حکمة الإشراف»، 200-201.

8. سهروردی، «حکمة الإشراف»، 204 و 223.

9. ملاصدرا، تعلیق بر شرح حکمة الإشراف، 338/2.

10. ملاصدرا، تعلیق بر شرح حکمة الإشراف، 480/2.

11. ملاصدرا، الاصفار، 330/3.

12. نحل: 78.

آدمی در همان آغاز آفرینش خویش، عالم به خود و مبدا خویش است؟ پاسخ این است که گرچه در این باب سخنان فراوانی گفته شده است و صف‌آرایی متقابلی در این زمینه صورت گرفته است؛ لکن قدر مسلم این است که در اندیشه ابن‌سینا، نفس انسانی در همان بدو پیدایش، مجرد است و هر مجردی نیز عالم به - خود است. پس گرچه این نفس به جهت ملابست با ماده و اشتغالات آن، علم تام به حاق خود ندارد^۱ و از حیث نداشتن صورت‌های معقول نیز بالقوه و هیولانی نامیده می‌شود،^۲ لکن به جهت مجرد بودن و تساوق تجرد با علم، از علم و شعور به خود برخوردار است. «الشعور بالذات ذاتی للنفس، لا یکتسب من خارج، و كأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور».^۳ در نظر فیلسوفان اشراقی نیز نفس انسان، نور مجردی است که عین شعور و آگاهی و حضور است و هویتی جز ظهور و شهود ندارد.^۴ از نظر ملاصدرا نیز درست است که نفس و هویت آدمی دارای اطوار و درجاتی است و نفس آدمی در بدو پیدایش در پرتو حرکت جوهری و اشتداد وجودی، بسیار ضعیف است و مجمع دو بحر جسمانی و روحانی است^۵ و در مرحله حسی و خیالی، از وجود و علم عقلی برخوردار نیست و از این جهت، عنوان بالقوه و هیولانی بدان صدق می‌کند؛ لکن همین نفس آدمی که از سنخ آفرینش ویژه است، در هر مرحله‌ای، از علم مختص و متناسب با خود برخوردار است و همین که از تجرد و تروخی (هرچند تجرد مثالی) بهره‌مند است، از علم و شعور متناسب با خود نیز برخوردار است.^۶ بر این اساس، نفس آدمی از بدو خلقت خویش، از علم فطری و ذاتی (متناسب با مرتبه وجودی خود) برخوردار است و منظور از آیه مذکور نیز نه نفی این گونه علم، بلکه نفی علوم اکتسابی و تفصیلی و حصولی از طریق حس و خیال و عقل پیش از تولد است و گر نه «بدیهی است که در آن حال، علم به خویشتن دارد».^۷

پس می‌توان گفت که نفس آدمی نه مولود فرایند فیزیکی یا حالاتی از بدن، بلکه یک جوهر الهی با فطرت ویژه است و به تعبیر ملاصدرا «فطرت انسان از جهتی غیر از فطرت حیوان است. پایان فطرت حیوان، نقطه شروع فطرت انسان است»^۸ و این جوهر و شعله الهی، متعلق به عالم تجرد و نور و ملکوت است و از شوق و شعور خاصی برخوردار است و از این منظر فلسفی، می‌توان عنوان «فطرت الله» بدان

1. ابن‌سینا، التعليقات، 23.

2. ابن‌سینا، عیون الحکمة، 56.

3. ابن‌سینا، التعليقات، 160.

4. سهروردی، «حکمة الإشراق»، 114.

5. ملاصدرا، الشواهد، 296.

6. ملاصدرا، الشواهد 295-294؛ همو، الأسفار، 379/3.

7. طباطبائی، المیزان، 333/12. در این زمینه مراجعه شود به: مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، 37/2-36؛ همو، فطرت، 53-50.

8. ملاصدرا، الشواهد، 294.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مذکور می‌توان گفت که فطرت، آفرینش ویژه انسانی است که در طول مراحل قبلی آفرینش یعنی جمادی، گیاهی و حیوانی قرار دارد و مطابق آن، هر انسانی از جوهر لطیف الهی به نام نفس برخوردار است و این حقیقت، در متن خود با صبغه الهی و شوق و شعور به کمالات و سرمنشأ کمالات، مفطور و سرشته است؛ لکن این مرتبه وجودی با شعور متناسب با هستی خود، در سطح و حدی نیست که به تنهایی برای رشد و تعالی معرفتی و اخلاقی انسان کافی باشد و معیار و شرط کافی مسؤولیت‌پذیری قلمداد شود. بلکه همین انسان با این زمینه و به شرط سلامت جسمی و روحی و عقلی، در مسیر تعلیم و تربیت تدریجی قرار می‌گیرد و در مقطعی، مخاطب وحی و پیام الهی می‌شود و با محک و ملاک فطریات منطوقی در ذات خود به قلم الهی (و اندکی شکوفا شده در گذر زمان)، با پیام الهی مواجه می‌شود و به - جهت انطباق پیام رسول بیرونی با پیام رسول باطنی به پذیرش پیام تشریعی مبادرت نموده و با معارف تفصیلی و تعالیم اخلاقی و احکام عملی آن، مسیر منتهی به سعادت ابدی را طی می‌نماید.

این مقاله تلاش نمود مدعای استنباط شده از متون دینی و مستظهر به شواهد عقلی را بر پایه پاره‌ای از مبانی فلسفی اثبات نماید و برای دستیابی به این منظور، از قاعده فلسفی «مسبقیت هر حادث زمانی به قوه و ماده» و اصل «تشکیک وجود» و «نفخه الهی انگاشتن نفس و هویت انسانی» استفاده نمود و این نتیجه را گرفت که طبق این مبانی فلسفی، می‌توان نظریه فطرت را تفسیر مذکور را مدلل، و مستظهر به مبانی فلسفی نمود و بدین طریق اثبات کرد که تعلیم و حیانی و تعلم انسانی مسبوق به زمینه است و این زمینه، رنگ الهی دارد و از میل و علمی متناسب با خود برخوردار است. بنابراین هم دین، به فطرت الهی موجود در انسان تاکید می‌کند و هم فلسفه آن را تایید و اثبات می‌نماید و این تطابق، یکی از مصادیق روشن هماهنگی دین و عقل است.

نتیجه حداکثری طرق سه‌گانه مذکور این است که هویت آدمی در همان مرحله ابتدائی، دارای زمینه و ظرفیت خاصی است و این ظرفیت خاص و شعور بسیط و اولیه در پرتو تعلیم و تربیت درست به تدریج فعلیت یافته و در پرتو تعالیم انبیاء شکوفا و هدایت می‌شود. پرواضح است که همان‌طور که این زمینه، قابل رشد و شکوفایی است، قابل غفلت و پامال شدن هم هست و خطراتی همچون جاذبه‌ها و زخارف دنیوی، هواهای نفسانی و نیرنگ‌های شیطانی آن را تهدید می‌کند و این انسان ذاتاً مختار است که با

انتخاب دشوار خود، یکی از دو مسیر «رشد یا غی»^۱ را طی می‌کند. «آنا هدیناه السبیل إِمّا شاکراً و إِمّا کفوراً»^۲ و «هدیناه النجدين»^۳.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغة.

ابن سینا. «السعادة وذكر الحجج على جوهرية النفس». در رسائل. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.

ابن سینا. «العشق». در رسائل. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.

ابن سینا. «عیون الحکمة». در رسائل. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.

ابن سینا. الاضحویة فی المعاد. به تحقیق حسن عاصی. تهران: انتشارات شمس تبریزی، 1382.

ابن سینا. الإلهیات. تهران: انتشارات ناصر خسرو، 1363.

ابن سینا. التعلیقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی، 1404ق.

ابن سینا. النجاة. تهران: انتشارات مرتضوی، 1364.

ابن سینا. النفس من کتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب، 1385.

ارسطو. منطق. حقه و قدّم له عبدالرحمن بدوی. بیروت: وكالة المطبوعات کویت و دارالقلم، 1980م.

افلاطون. جمهور. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1374.

ایمانپور، منصور. «تحلیل قاعده مسبوقیت هر حادث زمانی به قوه و فعل». خردنامه صدرا، ش. 1 (1392): 97-110.

بورمان، کارل. افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو، 1389.

تیلور، آلفرد ادوارد. ارسطو، ترجمه حسن فتحی. تهران: انتشارات حکمت، 1392.

سبزواری، ملاهادی. تعلیقات بر الاسفار. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، قم: منشورات مصطفوی، 1368.

سهروردی، شهاب‌الدین. حکمة الإشراق. در: مجموعه مصتفات. به تصحیح هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1371.

طباطبایی، سید محمد حسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. با مقدمه مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، 1367.

1. بقره: 256.

2. انسان: 3.

3. بلد: 10.

- طباطبائی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1372.
- طباطبائی، سید محمد حسین. تعلیقات بر الأسفار. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: منشورات مصطفوی، 1368.
- مر، گستون. افلاطون. ترجمه فاطمه خوانساری. تهران. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1383.
- مطهری، مرتضی. فطرت. تهران: انتشارات صدرا، 1372.
- ملاصدرا. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: منشورات مصطفوی، 1368.
- ملاصدرا. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. به تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، 1382.
- ملاصدرا. المبدأ و المعاد. به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1380.
- ملاصدرا. تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق. تهران: انتشارات حکمت، 1391.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Nahj al-Balāgha.

Aflātūn. *Jumhūr*. translated by Fu'ād Rūhānī. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 1996/1374.

Aristū. *Mantiq*. researched by 'Abd al-Rahmān Badawī. Beirut: Wikālat al-Maṭbū'āt Kūwit wa Dār al-Qalam, 1980/1358.

Bormann, Karl. *Aflātūn*. translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Intishārāt-i Tarḥ-i Naū, 2011/1389.

Ibn Sīnā. "al-'Ishq". Dar *Rasā'il*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Ibn Sīnā. "Sa'āda wa Dhikr al-Ḥujaj 'ālā Jawhariya al-Nafs". Dar *Rasā'il*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Ibn Sīnā. *al-Aḥḥawīya fī al-Ma'ād*. researched by Ḥasan 'Āṣī, Tehran: Intishārāt-i Shams Tabrizī, 2004/1382.

Ibn Sīnā. *Al-Ilāhiyāt*. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusrū. 1985/1363.

Ibn Sīnā. *al-Nafs min Kitāb al-Shifā'*. researched by Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī. Qum: Būstān-i Kitāb, 2007/1385.

Ibn Sīnā. *al-Nijāh*. Tehran: Intishārāt-i Murtaẓavī, 1985/1364.

Ibn Sīnā. *al-Ta'liqāt*. researched by 'Abd al-Rahmān Badawī, Qum: Sāzimān Tablighāt-i Islāmī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. *Uyūn al-Hikmah*. Dar *Rasā'il*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Imānpūr, Maṣūr. "Tahlīl Qā'idih-yi Masbūqiyat har Ḥādith Zamānī bi Quvīh va Fi'l". *Khīradnāmah-yi*

Ṣadrā, no. 1 (2014/1392): 97-110.

Maire, Gaston. *Aflātūn*. translated by Fāṭimah Khvānsārī. Tehran: Mū'assisah-yi **Pazhūhishī** Hikmat va Falsafah-yi Irān, 2005/1383.

Mulāṣadrā, *al-Hikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Manshūrāt Muṣṭafavī, 1990/1368.

Mulāṣadrā. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Intishārāt-i Daftar Tablighāt-i Islāmī Hawzah 'Ilmiyah Qum, 2001/1380.

Mulāṣadrā. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkīyah*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Bustān-i Kitāb, 2004/1382.

Mulāṣadrā. *Ta'liqāt bar Sharḥ al-Hikma al-Ishrāq*. Tehran: Intishārāt-i Hikmat, 1971/1391.

Muṭaharī, Murtaẓā. *Fiṭrat*. Tehran: Intishārāt-i Ṣadrā, 1994/1372.

Sabzavārī, Mulā Hādī. *Ta'liqāt bar al-Asfār al-Hikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Manshūrāt Muṣṭafavī, 1989/1368.

Suhravardī, Shihāb al-Dīn. *al-Hikma al-Ishrāq*. Dar *Majmū'ah-yi Muṣannifāt*. Ed. Henry Corbin, Tehran: Mū'assisah-yi Muṭāli'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1992/1371.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1993/1372.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Ta'liqāt bar al-Asfār. al-Hikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Manshūrāt Muṣṭafavī, 1990/1368.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafah va Ravish-i Ri'ālism*. Bā Muqaddamah-yi Murtaẓā Muṭaharī, Tehran: Intishārāt-i Ṣadrā, 1989/1367.

Taylor, Alfred Edward. *Aristū*. translated by Ḥasan Fathī. Tehran: Intishārāt-i Hikmat, 2014/1392.



An Examination of Muslim Theologians' Views on the Evil Eye

Dr. Ismail Esbati

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Allameh Tabataba'i University

Email: esbati@atu.ac.ir

Abstract

The belief in the evil eye is widespread among various societies, including Muslim communities. Traditionists (hadith scholars) have recorded narrations on this subject, and some Qur'anic commentators have interpreted certain verses as referring to it. Among Muslim theologians, the nature and mode of the evil eye's influence have been matters of dispute. This study, employing a descriptive-analytical method, seeks to collect, examine, and critique the views of Muslim theologians concerning the evil eye. Abū 'Alī al-Jubbā'ī rejected the notion altogether, regarding it as a popular belief lacking rational or textual evidence. Al-Jāhīz attributed it to the emission of rays from the eye. The Mu'tazilite and Imāmī theologians interpreted it as the alteration of divine blessings in accordance with divine wisdom and human welfare, denying any causal efficacy to the eye itself. The Ash'arites and the Traditionists likewise rejected any real causality, holding that the concurrence between an envious gaze and the loss of blessing does not imply causal connection, for the true and sole agent is God. This position, however, was later criticized by some Salafi scholars. In conclusion, the arguments presented by the theologians cannot prove the existence of the evil eye; rather, assuming its existence through the kind of evidence like experience or transmitted reports, their discussions merely attempt to explain its nature as a possible phenomenon.

Keywords: Evil Eye; Islamic Theology; Ash'arites; Mu'tazilites; Imāmiyyah.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 95 - 77	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت:	تاریخ بازنگری: 1404/07/23
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/07/28
	DOI: 10.22067/epk.2025.93642.1447

بررسی دیدگاه متکلمان مسلمان در باره چشم زخم

اسماعیل اثباتی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه علامه طباطبائی

esbati@atu.ac.ir

چکیده

چشم زخم از باورهای شایع در بین جوامع مختلف از جمله جوامع مسلمان است. محدثان روایات این موضوع را ثبت کرده و مفسران نیز برخی از آیات قرآن را به این موضوع مرتبط دانسته اند. از نظر متکلمان ماهیت و چگونگی تأثیر چشم زخم محل بحث بوده است. این نوشتار در پی جمع آوری، بررسی و نقد دیدگاه های متکلمان مسلمان درباره چشم زخم با روش توصیفی - تحلیلی است. ابوعلی جبائی منکر چشم زخم شده و آن را باوری عامیانه و فاقد دلیل دانسته است. جاحظ عامل آن را خروج اشعه ای از چشم دانسته است. متکلمان معتزله و امامیه آن را نتیجه تغییر نعمت به خاطر رعایت مصلحت بندگان به وسیله خدا دانسته و چشم را فاقد تأثیر دانسته اند. اشاعره و محدثان هم زمانی نگاه خیره با زوال نعمت را دلیل بر سببیت ندانسته و فاعل و مؤثر را تنها خدا می دانند، دیدگاهی که مورد انتقاد سلفیه قرار گرفته است. از سویی دلایل ارائه شده قادر به اثبات چشم زخم نیستند، بلکه در صورت اثبات وجود آن با تجربه یا دلایل نقلی در صدد تبیین آن هستند و آن را امری محتمل دانسته اند.

واژگان کلیدی: چشم زخم، کلام اسلامی، اشاعره، معتزله، امامیه.

مقدمه

چشم زخم یکی از باورهای شایع در جوامع گوناگون بشری است که فزاینده از دین، نژاد و ملیت خاصی در بیشتر مناطق جهان طرفداران بسیاری یافته است. این باور از جمله باورهایی است که در زندگی روزمره انسان‌ها موثر بوده و در نحوه تعاملات انسان‌ها نقش آفرینی می‌کند. در فرهنگ‌های مختلف درباره آن سخن گفته شده و باورهایی حول آن شکل گرفته است. در فرهنگ اسلامی نیز این باور حضور پررنگی دارد. در منابع روایی،¹ متون تفسیری،² کتاب‌های طب اسلامی³ و منابع دعایی⁴ بیشتر به آن توجه کرده و تلاش کرده‌اند توصیه‌هایی را برای پیشگیری یا درمان این آفت با استفاده از منابع روایی یا طبی ارائه کنند. متکلمان نیز درباره مسئله چشم‌زخم اظهار نظر کرده‌اند. برای این دسته از متفکران مسلمان، ادله عقلی اثبات چشم زخم و تبیین ماهیت و نحوه تاثیر آن بیش از سایر مباحث مورد توجه بوده است. برخی منکر چشم‌زخم شده و آن را امری خرافی دانسته‌اند اما بیشتر متکلمان مسلمان سعی کرده‌اند با توجه به مبانی کلامی خود به تبیین آن بپردازند. در این نوشتار دیدگاه‌های متکلمان درباره ماهیت و نحوه تاثیر چشم‌زخم جمع‌آوری، تحلیل و نقد شده است.

پیشینه پژوهش

غریبان پژوهش‌های بسیاری را در زمینه چشم‌زخم سامان داده‌اند که بیشتر از نگاه مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی به آن توجه کرده‌اند. برخی نیز با مطالعه بر روی روش‌های پیشگیری و دفع چشم‌زخم، نمادها و نشانه‌های به کار رفته در آن را بررسی کرده‌اند تا از این رهگذر به ماهیت و نحوه تاثیر آن پی ببرند.⁵ در عصر حاضر این مسئله مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است اما بیشتر تحقیقات اسلامی در این زمینه بر محور آیات قرآن و روایات بوده است.⁶ از این رو جای خالی پژوهشی که اقوال متکلمان درباره چشم‌زخم را گردآوری و تحلیل کرده باشد کاملاً محسوس است.

1- تعریف چشم‌زخم

ارائه تعریفی از چشم‌زخم وابسته به شناخت ماهیت و نحوه تاثیر آن است. در روایات تعریفی برای

1. متقی هندی، کنز العمال، 744/6-746؛ مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 1/60-27.

2. بیشتر حول آیات 67 سوره یوسف، 51 و 52 سوره قلم و سوره فلق.

3. ابن قیم، الطب النبوی، 129-130؛ ابن سبیر، ص 121، 133، 140.

4. ابن طاووس، المجتبی من دعاء المجتبی، 92-93؛ کفعمی، جنة الأمان، 220.

5. داندس، چشم زخم، 284-286.

6. به عنوان نمونه نک: ملاحسنی، چشم‌زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ.

چشم‌زخم ارائه نشده است اما مفسران، متکلمان و شارحان آثار حدیثی تعاریفی ارائه کرده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

1. نگاه از روی استحسان که همراه با کمی حسد باشد و بیننده مانند حیوانات سمی سرشتی خبیث داشته باشد که در دیده شده اثر بگذارد. و اگر چنین نبود هر عاشقی، معشوقش را چشم می‌زد. فرد چشم زننده را عائن و فرد مبتلا را معین و معیون گویند.¹
2. آسیبی است که از نگاه عائن به انسان یا حیوان رسیده و در آن اثر گذاشته و موجب بیماری یا نابودی آن می‌شود.²
3. چشم زخم این است که بعضی از نفوس خاصیتی داشته باشند که وقتی چیزی را نیکو می‌شمرند به آن آسیبی می‌رسد. ثبوت آن مانند مشاهدات است که نیازی به استدلال ندارد³ و فرد چشم زننده اختیاری ندارد⁴

2- نحوه اثر چشم‌زخم

دیدگاه‌های گوناگونی درباره اثبات یا نفی چشم‌زخم، ماهیت و نحوه اثر آن، در بین متکلمان مسلمان وجود دارد.

2-1- نفی اثر چشم‌زخم

این نظر پیوسته به عنوان نظری در برابر موافقان چشم‌زخم مطرح بوده است. در رسائل اخوان الصفا در قرن چهارم گزارش شده که بسیاری از مردم چشم‌زخم را رد می‌کنند و به آن ایمان نداشته و آن را تصدیق نمی‌کنند.⁵ بررسی منابع نشان می‌دهد که این نظریه به گروه‌های مختلفی منتسب شده است.

2-1-1- مادی‌گرایان

تفکر مادی‌گرایی که هر نوع موجود غیر مادی و روابط غیر مادی بین موجودات را انکار می‌کند به صورت طبیعی تأثیر چشم‌زخم بر دیگران را نیز انکار می‌کند، چون این نحوه اثر امری مادی و محسوس نیست. برخی از محدثان بر این باورند که حدیث «العین حق» در رد گروهی از مادی‌گرایان است که

1. ابن جوزی، كشف المشكل من حديث الصحيحين، 2/445-446؛ ابن حجر، فتح الباری فی شرح صحيح البخاری، 10/169.

2. مناوی، فیض القدير شرح الجامع الصغير، 1/630 و 452.

3. تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، 2/207.

4. تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، 3/347.

5. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، 4/310.

چشم‌زخم را انکار کرده و می‌گویند هیچ چیزی جز آنچه حواس پنجگانه درک می‌کنند وجود ندارد.¹ در دوره معاصر نیز با گسترش تفکر مادی‌گرایی و غلبه مدرنیته باور به چشم‌زخم کاهش یافته و در بسیاری از جوامع علمی به‌عنوان یک «خرافه» از آن یاد می‌شود.²

2-1-2- گروهی از اطباء

قاضی ابن العربی محدث و فقیه مالکی (468-542ق) می‌نویسد: (گروهی از) اطباء چشم‌زخم را انکار کرده و بر این باورند که این روایات از دروغ‌های ناقلان اخبار است. آن‌ها به واسطه اینکه در کتاب‌هایشان نوشته‌اند که کون و فساد بر اساس احکام طبیعت‌های چهارگانه رخ می‌دهند از درک حقیقت محجوب هستند. وقتی چیزی خلاف آنچه می‌پندارند رخ دهد می‌گویند این خاصیتی است که خارج از مجرای طبیعت است و سببی برای آن شناخته نشده است، او در ادامه به نقد این دیدگاه پرداخته و می‌نویسد: این چیزهایی که راویان از صاحب شریعت نقل کرده‌اند خواصی است که وجودشان به راست بودنشان گواهی می‌دهد. ما می‌بینیم که عائن وقتی طلب برکت می‌کند جلوی ضرر را می‌گیرد و وقتی غسل می‌کند معین شفا می‌یابد.³

متأسفانه منبعی از اطباء گذشته که این دیدگاه را نقل کرده باشد یافت نشد اما با توجه به سخنان قاضی ابن العربی، این گروه از طبیبان را نمی‌توان در زمره مادی‌گرایان قلمداد کرد. بلکه آنها طبیبان مسلمانی هستند که روایات چشم‌زخم را انکار کرده و آن‌ها را ساخته راویان دروغگو می‌دانند در صورتی که اگر مسلمان نبودند دلیلی بر نقد روایات نداشتند و می‌توانستند با اصل مسئله چشم‌زخم به‌عنوان باوری اسلامی مخالفت کنند و آن را به‌عنوان دلیل علیه اسلام به کار گیرند. در دوره معاصر نیز در بین مسلمانان افراد مختلفی از «خرافه» بودن باور به چشم‌زخم سخن به میان آورده‌اند.⁴

2-1-3- برخی از مسلمانان

ابن قیم جوزیه (751ق) می‌نویسد گروهی که بهره آن‌ها از سمعیات و عقل اندک است چشم‌زخم را انکار کرده و می‌گویند: این‌ها اوهامی است که حقیقت ندارند. عقلای همه کیش‌ها با وجود اختلاف آیین‌هایشان چشم‌زخم را رد نمی‌کنند هرچند درباره سبب و نحوه تأثیر آن اختلاف نظر دارند.⁵

2-1-4- ابو علی جبائی

1. عراقی، طرح التثريب فی شرح التقریب، 8/ 197؛ العینی، عمده القاری شرح صحیح البخاری، 21/ 266.

2. داندس، چشم‌زخم، 11.

3. ابن العربی، احکام القرآن، 3/ 62-61.

4. موسی پور، دانشنامه جهان اسلام، «چشم‌زخم»؛ بلوکباشی، دایره المعارف بزرگ اسلامی، «چشم‌زخم».

5. ابن قیم، الطب النبوی، 129.

در منابع اسلامی نفی چشم‌زخم به متکلم معتزلی ابو علی محمد بن عبدالوهاب جبائی (303ق) منتسب شده است. اثر مکتوبی از او که این اقوال را منعکس کرده باشد به دست ما نرسیده است. او صاحب تفسیری بر قرآن بوده که از بین رفته است، اما شیخ طوسی برخی از بخش‌های آن را در تبیان گزارش کرده است. جبائی توصیه حضرت یعقوب به فرزندانش برای ورود به مصر از درب‌های متعدد را نه از روی پیشگیری از چشم‌زخم، بلکه برای پیشگیری از حسادت دیگران دانسته و تاکید کرده که چشم‌زخم صحت ندارد، با دلیل و حجت ثابت نشده و صرفاً اقوال عوام و ناآگاهان است.¹ جبائی درباره ارتباط آیه «و ان یکاد» با چشم‌زخم می‌گوید: این صحیح نیست چون مشرکان از روی دشمنی به پیامبر نگاه می‌کردند، درحالی‌که چشم‌زخم از نظر قائلان به چشم‌زخم ناشی از نگاه از روی محبت است، از سویی از اساس چشم‌زخم صحت ندارد.² البته فخر رازی با تاکید بر اینکه ابوعلی جبائی به شدت منکر چشم‌زخم است بیان می‌کند که او نه تنها دلیل محکمی بر این حرفش ندارد بلکه شبهه جدی نیز وارد نکرده است.³ استدلال جبائی در این زمینه در دسترس نیست اما فخر رازی استدلالی در نفی چشم‌زخم آورده و به آن پاسخ می‌دهد که شاید قول جبائی باشد.

فخر می‌نویسد: عده‌ای از مردم چشم‌زخم را انکار کرده و گفته‌اند تاثیر جسم در جسم دیگر تنها با تماس دو جسم صورت می‌گیرد درحالی‌که در چشم‌زخم تماسی نیست پس این تأثیر ممتنع است. او سپس به نقد این نظر پرداخته و می‌نویسد: مقدمه اول ضعیف است. انسان عبارت از نفس یا بدن است. اگر انسان همان نفس باشد، اختلاف نفوس از نظر جواهر و ماهیات ممتنع نیست و اگر چنین باشد اختلاف نفوس از نظر لوازم و آثارشان نیز ممتنع نیست. پس بعید نیست که بعضی از نفوس خاصیت ویژه‌ای در تأثیر داشته باشند. اما اگر واقعیت انسان همان بدن باشد ممتنع نیست که مزاج انسان به گونه‌ای باشد که اثر خاصی داشته باشد. پس بالجمله احتمال عقلی وجود دارد و برای بطلان آن نه تنها حجت بلکه شبهه‌ای هم وارد نیست. دلایل سمعی نیز همین را بیان می‌کنند.⁴

نقد: مازری (536ق) می‌گوید گروهی از اهل بدعت چشم‌زخم را انکار کرده‌اند. دلیل فاسد بودن قول آن‌ها این است که هر چیزی که فی نفسه محال نباشد، منجر به واژگون شدن حقیقتی و تبدیل آن به باطلی نباشد و موجب باطل شدن دلیلی نباشد، از اموری است که از نظر عقلی جایز است. پس اگر شرع به

1. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، 6/ 166.

2. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، 10/ 91؛ فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، 30/ 100.

3. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، 18/ 173؛ مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 60/ 9.

4. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، 30/ 100.

وقوعش خبر دهد تکذیب آن معنایی ندارد.¹

چنان که گذشت اصل استدلال جبائی مشخص نیست اما مشخص است که انکار چشم‌زخم به استناد رویکردهای مادی‌گرایانه باطل است. استدلال به اینکه تأثیر و تأثر اجسام تنها در صورت تماس فیزیکی رخ می‌دهد نیز باطل است. قانون جاذبه و خاصیت مغناطیسی مثال نقض این ادعا است. اما نکته دیگری که جبائی بر آن پای می‌فشرد این است که چشم‌زخم ثابت شده نیست به نظر می‌رسد از نگاه او روایات این موضوع حجیت ندارند و دلایل عقلی هم توان اثبات اصل موضوع را ندارند.

2-2- خروج نیروی سمی از چشم

برخی از متفکران مسلمان اثر سوء ناشی از چشم‌زخم را ناشی از برخورد نیرویی سمی دانسته‌اند که از چشم خارج می‌شود.

2-2-1- نظریه جاحظ

عمرو بن بحر جاحظ (255ق) ادیب و متکلم معتزلی در کتاب الحیوان می‌نویسد: علمای فارس و هند، اطباء یونان و داهیان عرب و اهل تجربه و متکلمین حاذق از غذا خوردن در برابر دیدگان حیوانات پرهیز می‌کردند. چون از نفوس و چشم‌های آن‌ها می‌ترسیدند. حرص و طلبی که حیوانات دارند باعث ایجاد بخار پستی در شکم آن‌ها می‌شود و از چشمان آن‌ها چیزهای بدی خارج می‌شود که وقتی با طبع انسان آمیخته شود آن را به هم می‌ریزد. او در ادامه به روایتی استناد کرده که امام علی (ع) بالای منبر کوفه فرمود سگ‌ها از حن هستند و حن گروهی ضعیف از جن هستند وقتی اطراف شما را گرفتند چیزی جلوی آن‌ها انداخته و آن‌ها را دور کنید چرا که آن‌ها نفس‌های بدی دارند.²

جاحظ در دفاع از این حرف خود می‌نویسد: اگر چیزی از چشم فرد خارج نمی‌شد و به بدن فرد دیگر نمی‌خورد که باعث آسیب او شود، این فرد دچار آسیب نمی‌شد. او می‌کوشد بگوید چون در این موارد هیچ دلیل دیگری وجود ندارد که شخص دچار آسیب شود و از سویی امری بدون علت رخ نمی‌دهد پس تنها علت باقی مانده همان چشم‌زخم است. او این نظر را نظر متکلمین در این باره می‌داند.³

این استدلال جاحظ باطل است و به نظر می‌رسد او دچار مغالطه «توسل به جهل» شده است او می‌گوید چون علت دیگری یافت نمی‌شود پس علت واقعی همین است.

جاحظ برخی از اشکالات مطرح شده را بیان می‌کند: اگر گویند چرا هیچ کسی متوجه این چیزی که از

1. عراقی، طرح الترتیب فی شرح التقریب، 8/ 196.

2. جاحظ، کتاب الحیوان، 2/ 321؛ شبیه این روایت در منابع روایی شیعه نیز وارد شده است. کلینی، الکافی، 6/ 3.

3. همان، 322.

چشم خارج می‌شود نمی‌شود، نه عاین و نه معیون و نه حاضرین؟ چرا در فرد نزدیک‌تر اثر نمی‌کند و در شخص خاصی اثر می‌کند، درحالی‌که ممکن است طبع فرد نزدیک‌تر آفات را بیشتر جذب کند؟ این چه چیزی است که در انسان و حیوان و گیاه و جماد اثر می‌کند و هر یک را به گونه‌ای دچار آسیب می‌کند با اینکه نه لبه تیزی دارد و نه سم است و نه غذا؟ او چنین پاسخ می‌دهد که: آیا نیش عقرب و افعی جراحی‌مانند ضربه شمشیر یا سنگ ایجاد می‌کند؟ آیا زهر آن‌ها وزنی دارد. اگر مار را قبل از نیش زدن و بعد از آن وزن کنی وزنش فرق نکرده. با این حال فیل و شتر را از پای در می‌آورد.

به نظر می‌رسد سؤال درباره ماهیت چیزی که از چشم خارج می‌شود سؤالی جدی است، به خصوص اینکه در هر شیء به گونه‌ای اثر می‌گذارد و آن را دچار آفت می‌کند. از سویی پاسخ جاحظ دقیق نیست چون سمی که از بدن مار خارج می‌شود وزنی دارد هر چند این وزن اندک است هر چند اندازه گیری آن با ابزارهای آن زمان دشوار بوده است. از سویی محل وارد شدن سم در بدن و لوبه صورت خراش یا سوراخ کوچک مشخص است هر چند ممکن است بعضی از سموم نیز بدون ایجاد جراحی از طریق منافذ پوست جذب بدن شوند.

جاحظ در ادامه به سم افعی اشاره کرده و معتقد است بر اساس آنچه اعراب و بادیه نشینان نقل کرده‌اند افعی وقتی پیر می‌شود خونی در دهان ندارد و نمی‌تواند بگزد ولی اثر سم او کمتر از قبل نیست. آیا راهی جز انکار این مسئله یا قبول خروج چیزی از بدن افعی و تاثیر در بدن طعمه وجود دارد؟

این سخن جاحظ نیز ادعایی بیش نیست. سخنان بادیه نشینان و توجیهات غیر علمی آن‌ها مانند اینکه افعی وقتی پیر می‌شود خونی در دهان ندارد نمی‌تواند مستند محکمی برای استدلال جاحظ باشد.

او مثالی دیگر زده و می‌گوید چگونه وقتی در یک سوی خانه معجونی تهیه می‌شود اگر در آن سوی خانه خربزه‌ای بریده شود این معجون فاسد می‌شود. رابطه بین این‌ها چیست و چه چیزی بین این‌ها منتقل می‌شود؟ چرا این اثر در معجون‌های دیگری که ممکن است نزدیک‌تر باشند دیده نمی‌شود؟^۱

این تأثیرات از نظر فیزیکی و شیمیایی کاملاً پذیرفته و قابل توجیه هستند و مربوط به انتقال برخی از باکتری‌ها یا مواد شیمیایی با انتشار در هوا هستند که به طرف دیگر نیز منتقل شده و در اثر ترکیب با مواد آن، باعث فاسد شدن آن می‌شود. برخی از این ذرات منتشر شده در هوا را می‌توان با حس بویایی درک کرد. جاحظ همچنین اشاره می‌کند که وقتی شخصی میوه شیرین یا تلخی را می‌برد شیرینی یا تلخیش را در دهان احساس می‌کند بدون اینکه آن را بخورد یا وقتی شخصی پیازی را خرد می‌کند چشمانش اشکبار

می‌شود بدون اینکه برخوردی با چشمش داشته باشد. طبای فیلسوفی مانند معمر و محمد بن الجهم، و ابراهیم بن السندی می‌گفتند فرد حائض نباید به ظرف شیر نزدیک شود گویا بر این باور بودند که در این حالت بدن بخاری دارد که باعث فساد شیر می‌شود.¹ مثال دیگری که جاحظ دست به دامان آن می‌شود مربوط به اسب‌هاست. او می‌گوید اسب نر از کجا متوجه حضور یک اسب ماده در خانه‌ای دیگر می‌شود بدون اینکه آن را ببیند یا صدایش را بشنود؟ در ادامه ماجراهایی را درباره انسان‌های شور چشم نقل می‌کند.²

مثال‌هایی که جاحظ دست به دامان آن‌ها می‌شود با آنچه پیشتر درباره انتقال ذرات ریز مواد و حس بویایی بیان شد قابل توجه است.

یکی دیگر از استدلال‌های جاحظ برای اثبات صحت نظریه‌اش استناد به سخن کسی است که می‌گوید: وقتی چیزی را می‌بینم که مرا به شگفتی وا می‌دارد، احساس می‌کنم حرارتی از چشمم خارج می‌شود.³

احساس حرارت در بخش از بدن ممکن و معقول است، طبیعتاً وقتی بخشی از بدن حرارت داشته باشد این حرارت به محیط اطراف نیز سرایت می‌کند. کسی که تب دارد با نزدیک کردن دست به بدن او متوجه تبادر بودن او می‌شویم اما اینکه این حرارت مسافت طولانی را طی کرده و اثر ویرانگری بر موجود خاصی بگذارد معقول نیست.

دیدگاه جاحظ بعدها مقبول عده‌ای چون ابن جوزی (م 597ق) نیز قرار گرفت. او بدون نام بردن از جاحظ همین عبارات و استدلال‌ها را مطرح کرده است.⁴

ابن قیم (751ق) می‌نویسد: عده‌ای گفته‌اند: وقتی که نفس عاین کیفیت ردی و پستی پیدا کند، از چشمش قوه‌ای سمی منبعث می‌شود که به معین برخورد کرده و به او ضرر می‌رساند. گفته‌اند این انکار نمی‌شود همانگونه که منبعث شدن قوه سمی از افعی که به انسان برخورد کرده و باعث هلاکت انسان می‌شود، انکار نمی‌شود. این امری است که از نوع خاصی از افعی‌ها مشهور است که وقتی چشمش به انسان بیفتد انسان هلاک می‌شود، چشم زننده نیز این‌گونه است.⁵

بر اساس تحقیقات انجام شده درباره مارها نوع خاصی از مارها سم خود را به طرف چشمان قربانی

1. همان، 325.

2. همان، 326.

3. همان، 327.

4. ابن جوزی، کشف المشکل من حدیث الصحیحین، 445/2-446.

5. ابن قیم، الطب النبوی، 129.

پرتاب کرده که باعث آسیب به چشم می‌شود. احتمالاً همین مسئله باعث شده برخی احساس کنند مار فقط با نگاه و بدون تماس قربانی خود را هلاک کرده است.¹

ابن قیم در ادامه از گروهی دیگر یاد کرده که می‌گویند: بعید نیست که از چشم بعضی از انسان‌ها یک جوهر لطیف نامرئی خارج شده و به معین برخورد کرده و وارد منافذ جسمش شده و باعث ضرر برای او شود.² اما این دیدگاه تفاوت چندانی با دیدگاه جاحظ ندارد.

سید رضی می‌نویسد: از نظر جاحظ این خاصیت در بعضی از چشم‌ها وجود دارد. در ادامه اشاره می‌کند که اعتراضات بسیاری بر این نظریه وارد شده است اما از ذکر آن‌ها خودداری می‌کند.³

2-2-2- نقد دیدگاه جاحظ

1- ابن العربی بر این قول سه اشکال وارد کرده است. اول اینکه هیچ خالق جز خدا نیست، دوم اینکه تولد باطل است. اینکه می‌گویند از فلان چیز، آن چیز متولد می‌شود اشتباه است. چیزی از چیزی متولد نمی‌شود بلکه مولد و متولد شده هر دو از قدرت بدون واسطه صادر شده‌اند. اشکال سوم این است که هر چشمی و هر سخنی (سخنگویی) اصابت نمی‌کند در صورتی که اگر بر اساس تولد بود باید عاداتی دائمی می‌بود و همیشه باقی می‌ماند.⁴

این نقد مبتنی بر نفی اصل علیت است که در بیان دیدگاه اشاعره به آن پرداخته می‌شود.

2- فخر رازی (606ق) پس از بیان نظریه جاحظ می‌نویسد: قاضی گفته است این نظر ضعیف است چون اگر اینگونه بود باید در فردی که مستحسن نیست، نیز اثر می‌گذاشت. اما این اعتراض ضعیف است چون وقتی او چیزی را نیکو می‌پندارد، گاهی دوست دارد که باقی بماند مانند وقتی که فرزندش یا باغش را خوب می‌پندارد و گاهی دوست ندارد که باقی بماند مانند وقتی حسود می‌بیند که چیز خوبی به دشمنش رسیده است. در حالت اول وقتی چیزی را خوب می‌پندارد ترس شدیدی نسبت به از بین رفتن آن ایجاد می‌شود. این ترس شدید باعث انحصار روح در داخل قلب می‌شود در این هنگام روح و قلب به شدت مسخن (گرم) می‌شوند و در روح بیننده کیفیت قوه مسخنه به وجود می‌آید. اگر حالت دوم باشد، هنگام نیکو پنداشتن آن چیزی که برای دشمن حاصل شده است، حسد شدید و حزن زیادی برای شخص ایجاد می‌شود که باعث انحصار روح در قلب می‌شود و باعث سخونت شدید می‌شود. پس ثابت شد که در هنگام نیکو شمردن چیزی روح مسخن می‌شود و باعث مسخن شدن شعاع چشم می‌شود، درحالی‌که اگر

1. وب سایت واحد فناوری اطلاعات پژوهشکده علوم زیست پزشکی خلیج فارس، مارکزیدگی، تاریخ بازدید: 1403/12/1.

2. ابن قیم، الطب النبوی، 129.

3. سید رضی، مجازات النبویه، 369.

4. عراقی، طرح التریب فی شرح التفریب، 8، 197.

چیزی را نیکو نپندارد این سخونت حاصل نمی‌شود و از اینجا فرق بین دو حالت مشخص می‌شود به همین دلیل رسول خدا(ص) چشم زنده را به وضو امر کرده و چشم خورده را به غسل.¹

به فرض که توجیه فخر رازی درباره علت ایجاد قوه خاصی در قلب، متعاقب دیدن چیزی نیکو را بپذیریم، اما این سؤال همچنان باقی است که این حرارتی که در قلب ایجاد شده و شعاع خارج شونده از چشم را گرم کرده است، چرا در فرد خاصی اثر می‌کند با اینکه ممکن است افراد دیگری هم در دایره دید شخص باشند؟ به این سؤال هم شاید به این شکل بتوان پاسخ داد که این حرارت از چشم خارج شده و در شخصی که فرد به صورت خیره به او نگاه می‌کند اثر می‌گذارد. بر این اساس باید این اتفاقات به سرعت رخ دهند و گر نه ممکن است شخص متعجب به دیگری نگاه کند و فرد دوم که نعمت خاصی هم ندارد مبتلا به چشم‌زخم شود. در این صورت باید مواردی هر چند نادر از این اتفاق هم گزارش شده باشد. البته همه این مطالب فرضیاتی است که دلیلی برای اثباتش اقامه نشده است.

3- علامه مجلسی پس از نقل قول فخر رازی می‌نویسد: اگر چشم‌زخم را نتیجه آن حالت روحانی خاص ناشی از شگفت‌زدگی بدانیم، در این صورت پس از اینکه روح به آن حالت خاص رسید ممکن است اثر آن متوجه افراد دیگر بشود و می‌دانیم که چنین نیست.² او اشکالات دیگری هم بر این نظریه وارد کرده است از جمله می‌نویسد: این نظر قابل توجه نیست چون به قطع می‌دانیم که شعاع لطیف در آهن و سنگ و غیر آن اثر نمی‌کند.³ او در توضیح روایت بعدی نقدی دیگر بر این نظر وارد می‌کند و می‌نویسد: کاش می‌دانستم چشم با دیدن چه کاری می‌تواند انجام دهد؟ اگر برای چشم اثری بود، انسان بد چشم می‌توانست به دشمنانش که می‌خواهد آن‌ها را نابود کند و از جا بر کند، نگاه کند و با نظر آن‌ها را هلاک کند درحالی‌که این باطل است. چشم هم مانند جمادات است وقتی از کل جدا شود چه کاری می‌تواند بکند؟⁴

4- محمد بن علی مازری (443 یا 453-536ق)، فقیه و محدث مالکی این نظریه را باطل دانسته و می‌گوید: این نظریه نزد ما غیر مسلم است. چون در کتب کلام بیان کردیم که هیچ فاعلی جز خدا نیست و فساد قول به طبایع را رد کردیم. وقتی این را بپذیریم آنچه گفته‌اند باطل می‌شود. سپس می‌گوییم این منبعث از چشم یا جوهر است یا عرض. عرض بودن آن باطل است چون عرض نمی‌تواند منتقل شود. جوهر هم نمی‌تواند باشد، چون جوهر متجانس هستند و اگر بعضی از جواهر فاسدکننده دیگری باشد، آن دیگری هم

1. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، 173/18.

2. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 60/10-9 : 19-20.

3. همان، 19.

4. همان، 20.

می‌تواند فاسد کننده این باشد و هیچ اولویت و ترجیحی نیست که کدام یک دیگری را باطل کند. پس آنچه گفته‌اند باطل می‌شود.¹

شاید منظور علامه مجلسی این سخن بوده آنجا که پس از نقل قول جاحظ می‌نویسد به او اعتراض کرده‌اند که: «اجزاء جوهر هستند و جواهر متمائل هستند و بعضی در بعضی اثر نمی‌گذارند».² مازری در ادامه نسخه اصلاح شده این نظریه را می‌پذیرد: نزدیک‌ترین و بهترین راهی که گروهی از طرفداران این نظریه که خود را مسلمان می‌دانند این است که گفته‌اند: بعید نیست که جواهر لطیف نامرئی از چشم عائن خارج شده و به معیون برخورد کرده و در منافذ جسمش اثر کرده و در این زمان خداوند هلاکت را خلق می‌کند مانند زمانی که پس از خوردن سم، خدا هلاکت را خلق می‌کند، از روی عادت که خدا آن را جاری کرده است. نه ضرورتاً رخ می‌دهد و نه به صورت طبیعی که عقل به آن پی ببرد.³ این نظریه در سطور آینده ضمن بررسی دیدگاه اشاعره نقد می‌شود.

۵- نقد مبنای اصلی نظریه جاحظ

این تصور درباره چشم‌زخم ناشی از تصویری درباره فرایند دیدن اجسام بود که آن را مرتبط با نوری می‌دانست که از چشم خارج شده و به اشیاء برخورد می‌کرد و منجر به دیدن آن‌ها می‌شد. برخی اندیشمندان غربی بر این باورند که ریشه اعتقاد به چشم‌زخم در فرهنگ مغرب زمین را می‌توان به تئوری یونانیان باستان در زمینه ادراک بصری منتسب دانست که چشم‌ها در آن دارای تشعشعاتی فرض می‌شوند که به اشیاء و افراد برخورد می‌کنند و این توان را هم دارند که لطمه فیزیکی ایجاد کنند و حتی منجر به مرگ آن‌ها شوند.⁴

عرب‌ها هم با این تئوری یونانی آشنا بوده‌اند. سال‌ها پیش از جاحظ، هشام بن حکم (179ق) استدلال خود بر نفی رؤیت خدا، را بر این نظریه درباره فرایند دیدن استوار کرده بود⁵ و به احتمال بسیار جاحظ این نظریه خود درباره چشم‌زخم را از طبای یونانی فرا گرفته یا با استفاده از تئوری یونانی‌ها درباره دیدن آن را ابداع کرده است او در همین سخنان خود از طبای یونانی نام برده است. با توجه به باطل شدن نظریه یونانیان درباره دیدن، نظریه جاحظ نیز که بر اساس آن پایه‌ریزی شده بود باطل می‌شود.

۵- نقش باور و تلقین

1. عراقی، طرح التریب فی شرح التقریب، 8/ 196-197.

2. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 7/ 60.

3. عراقی، طرح التریب فی شرح التقریب، 8/ 196-197.

4. داندس، چشم‌زخم، 235.

5. کلینی، الکافی، 1/ 99.

جاحظ نقش قدرتمند باور را نادیده می‌گیرد. اگر جامعه به شدت به چشم‌زخم باور داشته باشد، ترس از آن می‌تواند واقعاً باعث بروز علائمی مانند اضطراب، بی‌حوصلگی یا حتی بیماری‌های جسمانی در فرد «قربانی» شود. این پدیده‌ای واقعی است، اما علت آن، خود باور و نه یک جوهر سمی است.

6- تأیید سوگیرانه

انسان‌ها تمایل دارند وقایع تأییدکننده باورهایشان را به خاطر بسپارند و به وقایع نقض‌کننده توجه نکنند و آن‌ها را فراموش کنند. اگر پس از نگاه کردن به کسی، اتفاق بدی افتاد، آن را به چشم‌زخم نسبت می‌دهند، اما صدها بار که متعاقب نگاه اتفاقی نیفتاد، آن را نادیده می‌گیرند.

2-3- ایجاد ضرر توسط خدا برای مصلحت بندگان

2-3-1- دیدگاه متکلمان معتزلی

ابن شهر آشوب می‌نویسد: حسن و رمانی و قاضی گفته‌اند: چشم‌زخم بر اثر عادت که فعل الهی است حاصل می‌شود. همانگونه که شفاء هنگام (استفاده از) ادویه حاصل می‌شود. این نظر برگزیده سید مرتضی است. شیخ طوسی گفته است ممتنع نیست که عادت الهی به خاطر نوعی از مصلحت چنین جریان یافته باشد که وقتی انسان به دیگران به نحو خاصی نگاه کند، مصلحت اقتضا کند که او هلاک شود یا مریض شود یا مالش تلف شود.¹ بر این اساس، این نظریه به حسن بصری (21-110ق) که معتزلیان او را سلف خود می‌دانند منتسب می‌شود و بر نظریه جاحظ تقدم دارد. در این صورت باید این سخن جاحظ را ناظر بر این دیدگاه بدانیم که می‌نویسد:

دانش کلام و توحید به معنی این نیست که آثار طبیعی مخلوقات و طبایع را نادیده بگیریم و راه درست این است که هر دو را با هم جمع کنیم. او اشاره می‌کند که اگر آثار موجودات را نفی کردیم در حقیقت منجر به نفی موجودات می‌شود و این موجودات دلیل و راهنمای رسیدن به خدا هستند که با این کار راه اثبات خدا را هم انکار کرده‌ایم.²

شیخ طوسی در تفسیر آیه «وان یکاد» می‌نویسد جبائی منکر چشم‌زخم است. سپس نقد علی بن عیسی رمانی (۲۹۶ق - ۳۸۴ق)، دیگر متکلم معتزلی بر قول جبائی را به این شکل مطرح کرده که ممتنع نیست خدای تعالی به خاطر مصلحتی عادت را بر این شکل جریان داده باشد و دلیلی بر ممتنع دانستن آن نیست. اجماع مفسرین بر این نظر است و در بین عقلا و مسلمانان و غیر آن‌ها نیز به همین صورت شناخته

1. ابن شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، 40/1.

2. جاحظ، کتاب الحيوان، 322.

شده است و این می‌تواند جایز باشد.^۱ در همین دوره سید رضی (۴۰۶ق) می‌نویسد: اصحاب ما می‌گویند خداوند در تعامل با بندگان بر حسب آنچه که می‌داند به صلاح آن‌هاست رفتار می‌کند و امور آن‌ها را مقدر می‌کند. حال که این قاعده را پذیرفتی پس ممتنع نیست که خدا به خاطر مصلحت عمرو، نعمتی از زید را تغییر دهد. خدا می‌داند که اگر این نعمت از زید سلب نشود و جایگاهش کاسته نشود عمرو به دنیا روی آورده و از آخرت روی‌گردان می‌شود و در هلاکت می‌افتد و از سویی وقتی خداوند نعمتی از زید سلب می‌کند در عوض آن دیر یا زود، جایگزینی به او اعطا می‌کند. اگر اینچنین باشد که بیان شد و از سویی از رسول خدا (ص) روایتی نقل شده که دلالت می‌کند وقتی چیزی در قلب بندگان بزرگ جلوه کند خداوند قدر و اندازه‌اش را پایین می‌آورد و امرش را کوچک می‌کند، در این صورت تغییر حالت بعضی از اشیاء هنگام نگاه کردن بعضی از ناظرین و تحسین کردن آن و بزرگ شمردن آن در دل و ارجمند شدن آن در چشم، انکار نمی‌شود. همانگونه که روایت شده وقتی عصباء، شتر رسول خدا (ص) در مسابقه‌ای برنده شد، پیامبر (ص) فرمود: بندگان چیزی را بالا نمی‌برند جز اینکه خداوند آن را پایین می‌آورد. پس می‌توان سخن ایشان که فرمود چشم حق است را به این شکل تاویل کرد. جایز است که دستور ایشان به پناه بردن به خدا و صلوات فرستادن بر رسول خدا (ص) جایگزین مصلحتی که در تغییر حالت شیء است بشود و در این صورت شیء تغییر نمی‌کند چون بیننده به خدا رجوع کرده و اظهار خشوع نزد او کرده و آنچه دیده است را در پناه خدا قرار داده است و گویا او به دنیا متمایل نشده و فریفته آن نشده و اتکاء به آن نکرده است.^۲ فخر رازی این دیدگاه را به دو متکلم معتزلی ابوهاشم عبدالسلام بن محمد جبائی (۲۷۵-۳۲۱) و ابوالقاسم عبد الله بن احمد بلخی (م ۳۱۹ق) معروف به کعبی منتسب کرده است.^۳

مقایسه مکانیسم اثر چشم‌زخم با شفای حاصل از دارو صحیح نیست. چون حاصل شدن شفا در اثر دارو قابل آزمایش و تکرار است و با قواعد طبی و زیست‌شناسی قابل توجیه است. درحالی‌که تبیین فیزیکی و تجربی قابل قبولی برای تأثیر چشم‌زخم اراه نشده است.

برخلاف دیدگاه جاحظ که تلاش می‌کرد «چگونگی» به وقوع پیوستن چشم‌زخم را بر اساس مبنای فیزیکی خاصی تبیین کند، دیدگاه متکلمان معتزلی تمرکز خود را بر بیان «چرایی» وقوع این حادثه قرار داده است.

تبیین و توضیح یک پدیده تحت عنوان «مصلحت الهی» راه را برای نقد علمی و عقلانی آن می‌بندد. از

۱. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۹۱/۱۰.

۲. سید رضی، مجازات النبویه، ۳۶۹-۳۶۸.

۳. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، ۱۸/۱۷۳؛ مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، ۱۰/۶۰.

سویی هر پدیده غیرقابل توضیحی را می‌توان به «عادت و مصلحت الهی» نسبت داد. این توجیه در صورتی قابل قبول است که تردیدی در اصل پدیده نباشد و تردید تنها در تبیین «چگونگی» آن باشد. با این توجیه به جای تبیین موضوع از افراد باورمند خواسته می‌شود که به جای جستجو درباره چرایی و چگونگی مساله، تسلیم خواست الهی باشند و معتقد باشند که حتما مصلحتی وجود داشته است که ما از آن بی‌خبریم و این به معنای دعوت به تسلیم و توقف به جای تلاش برای یافتن علت است.

2-3-2- متکلمان امامیه

این دیدگاه متکلمان معتزلی مورد قبول متکلمان امامی نیز قرار گرفت. چنان که گذشت شیخ طوسی و سید رضی این نظر را تایید کردند. ابن شهر آشوب آن را نظر برگزیده سید مرتضی دانسته است. هرچند در آثار برجای مانده از سید مرتضی عبارتی که موید این دیدگاه باشد یافت نشد.¹ بعدها محدثانی مانند علامه مجلسی هم از آن حمایت کردند و آن را بر قول جاحظ ترجیح دادند.²

بر این اساس این نظریه منکر وجود خاصیتی ویژه در چشم برخی انسان‌ها یا حالت نفسانی خاصی است که منجر به تأثیر سوء در دیگران شود. در این صورت ارتباط این دیدگاه با چشم تنها در این است که وقتی کسی نعمت ویژه‌ای دارد که مورد توجه دیگران قرار می‌گیرد و دیده به آن می‌دوزند خداوند برای مصلحت بندگان آن نعمت را تغییر می‌دهد. بر این اساس نگاه خیره تنها نشانه‌ای از خاص بودن نعمت است و نه عامل دگرگونی آن، این نشانه می‌تواند سخن گفتن درباره آن و تعریف و تمجید از آن را در پی داشته باشد. در این صورت اگر خبر نعمت خاصی به دیگران برسد و باعث توجه شدید آن‌ها به آن شود نیز احتمالا باید مصلحت الهی بر تغییر نعمت قرار گیرد. تأکید بر چشم باید از آن رو باشد که بیشترین دریافت‌های حسی از طریق دیدن حاصل می‌شود. اما این سوال باقی می‌ماند که در صورتی که مسلمانی از ناحیه کافری معاند دچار چشم‌زخم شود باید چگونه توجیه شود؟ آیا خدا برای رعایت مصالح کافری معاند، مسلمانی را دچار آسیب می‌کند؟

2-4- خلق ضرر توسط خدا مقارن نگاه

متکلمان اشاعره از سویی اصل وجود «چشم و نفس بد و شریر» را پذیرفته‌اند و از سویی بر اساس مبنای کلامی نفی علیت، تنها خدا را موثر می‌دانند. تفتازانی (792ق) متکلم بزرگ اشعری می‌گوید: «از نفوس انسانی کارها و ادراکات عجیبی رخ می‌دهد که از نظر ما صرفا خلق خدا محسوب می‌شود».³

1. سید مرتضی، تزیه الانبیاء، 147؛ همو، امالی، 7/2.

2. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 19-20/60.

3. تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، 347/3-348.

این دیدگاه اشاعره را محدثان و فقهای مالکی، شافعی و فقهای حنفی نیز پذیرفته‌اند.^۱ درحالی‌که حنابل و سلفیه نظریه نفی اسباب و علیت را خوش نداشته‌اند. ابن قیم جوزیه (۷۵۱ق) می‌نویسد: این نظر منکران اسباب، نیروها و تأثیرات در عالم است که باب علل، تأثیرات و اسباب را بر خود بسته‌اند و با همه عقلا در این زمینه مخالفت کرده‌اند. شکی نیست که خداوند در اجسام و ارواح نیروها و طبیعت‌های مختلفی خلق کرده و در بسیاری از آن‌ها خواص و کیفیت‌های اثرگذاری قرار داده است. ممکن نیست که عاقل تأثیر ارواح در اجسام را انکار کند. چون امری است که مشاهده می‌شود و محسوس است.^۲ محمد بن سنجاب وهابی معاصر نیز به این دیدگاه متمایل است^۳ و به شدت با دیدگاه اشاعره درباره نفی رابطه سببیت مخالفت کرده است.^۴

متکلمان اشعری به جای اینکه چرایی یا چگونگی تأثیر چشم بد در قربانی را تبیین کنند، اصل ارتباط بین این دو را انکار کرده‌اند، اما مقارنت آن‌ها را پذیرفته‌اند. بر این اساس نه چشم خاصیتی دارد که منجر به آسیب شود، نه نفس و روح فرد چشم زننده خاصیتی دارد که در قربانی اثر کند، بلکه خداوند آسیب به قربانی را مقارن نگاه خیره فرد خلق کرده است. در این صورت باید دعاها و روش‌های پیشگیری را نیز چنین تبیین کرد که در این دعاها از خدا خواسته می‌شود مقارن نگاه خیره افراد، آسیبی خلق نشود.

2-5- نقص بعد از کمال

علامه مجلسی روایتی از رسول الله (ص) نقل کرده که فرمود: مردم چشمانشان را به سمت چیزی بلند نمی‌کنند (یا با چشمانشان چیزی را بلند و پر آوازه و مهم نمی‌کنند) جز اینکه خداوند آن را پایین می‌آورد. سپس روایتی را از نهج البلاغه گزارش می‌کند: مردم به چیزی نمی‌گویند، خوشا به حالش، جز اینکه روزگار برای آن، روز بدی را پنهان می‌کند (کرده است). علامه در توضیح این روایات می‌نویسد ممکن است منظور از این دو روایت تأثیر چشم‌زخم باشد یا اینکه از لوازم دنیا این است که وقتی حال شخصی در اوج و عزت به نهایت کمال رسید، چاره‌ای جز نقص و زوال ندارد. سخن مردم درباره خوبی چیزی و نیک شمردن آن و دیدگان را به سوی آن بالا بردن از نشانه‌های رفعت و کمال چیزی است و نشانه شروع هبوط و اضمحلال. گاهی به نظر می‌رسد منظور از چشم و تأثیر آن ممکن است اشاره به این معنا باشد. هرچند از بعضی از اخبار و آیات بعید است، البته می‌توان آن‌ها را تاویل و بر این نظر تطبیق کرد، همانگونه که بر افراد

۱. عراقی، طرح الترتیب فی شرح التقریب، ۱۹۷/۷؛ ابن حجر، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ۱۷۰/۱۰؛ ابن العربی، احکام القرآن، ۶۱-۶۲/۳؛ ابوالحسن سندی، فتح الودود فی شرح سنن ابی داود، ۱۹-۲۰/۴.

۲. ابن قیم، الطب النبوی، ۱۳۰.

۳. الآثاری، العین حق: ۴۷-۴۸.

۴. همان، ۴۹-۵۲.

بصیر پوشیده نیست. آنچه درباره یاد خدا و دعا در هنگام نگاه متعجبانه وارد شده نه تنها با این نظر منافاتی ندارد بلکه موید آن است چون امثال این کارها موجب دوام و استمرار نعمت می‌شود.¹ ملا علی قاری عالم بزرگ حنفی، صوفی و متکلم ماتریدی (1014ق) نیز این دیدگاه را پذیرفته است.²

بر این اساس تأثیر خاص چشم، یا تأثیر قوای روحانی فرد باعث آسیب رسیدن به چیزی نمی‌شود و به‌طورکلی هر گونه رابطه علی و معلولی بین «نگاه و شخص بیننده» و «شخص یا شیء دیده شده» انکار می‌شود و این به معنای انکار چشم‌زخم است. از سویی این دیدگاه از آنجا که در صدد توضیح درباره روایات حقانیت چشم‌زخم است علاوه بر انکار اصل چشم‌زخم، روایات این حوزه را هم تاویل می‌کند و بیان می‌کند منظور از این روایات اثبات چشم‌زخم نیست.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت برخی منکر چشم‌زخم بوده و بر این باور بودند که دلیلی بر اثبات آن اقامه نشده است. در برابر گروهی دیگر با فرض پذیرش وقوع چشم‌زخم در صدد توجیه عقلانی آن بر آمده‌اند اما نهایت تلاش آن‌ها منجر به اثبات احتمال وقوع آن شده است. بر این اساس متکلمان دلیل قابل قبولی برای اثبات وقوع چشم‌زخم ارائه نکرده و تنها ممتنع بودن آن را رد کرده و آن را امری محتمل دانسته‌اند.

در نهایت می‌توان دو استدلال به صورت زیر برای اثبات چشم‌زخم ارائه کرد:

الف) چشم‌زخم از نظر عقلی امری محتمل است و شرع از وقوع آن خبر داده است، پس موجود است. این استدلال مبتنی بر اثبات شرعی وقوع چشم‌زخم است که اگر دلایل شرعی کافی بر آن اقامه شود، اثبات می‌شود.

ب) چشم‌زخم از نظر عقلی امری محتمل است، شواهد تجربی از وقوع آن خبر می‌دهد، پس موجود است.

این استدلال مبتنی بر اثبات تجربی وقوع چشم‌زخم است و تنها در صورتی که علوم تجربی آن را تایید کند اثبات می‌شود.

بر این اساس تنها امکان وجود چشم‌زخم تایید می‌شود و برای اثبات وجود آن باید دست به دامان دلایل تجربی یا نقلی شد.

گرچه تبیین‌های عقلی متکلمان در نهایت تنها به اثبات «امکان» چشم‌زخم می‌انجامد، همین کوشش

1. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 27/60.

2. عظیم آبادی، عون المعبود شرح سنن ابی داود، 10/259.

عقلانی نشان‌دهنده تلاش مستمر اندیشمندان مسلمان برای تعامل با روایات و باورهای عمومی و ساماندهی آن در چهارچوب جهان‌بینی توحیدی است.

مادی‌گرایان، گروه‌هایی از اطباء و برخی متکلمین مانند ابوعلی جبائی، چشم‌زخم را انکار کرده و آن را خرافی می‌پندارند. جاحظ بر این باور است که در اثر خروج چیزی از چشم بیننده و اصابت آن به فرد، شخص دچار آسیب می‌شود که آن را چشم‌زخم می‌گویند. متکلمان معتزلی و امامی بر این باورند که وقتی شخصی از خوبی چیزی شگفت زده شد خدا برای رعایت مصالح او، آن شیء را دچار آسیبی می‌کند تا فرد، دلبسته آن شیء نشده و متوجه خدا شود.

برخی بر این باورند که هر چیزی که به کمال برسد روند نزولی خود را شروع می‌کند. توجه دیگران و نگاه‌های خیره و تحسین‌آمیز نشانه کمال هر چیز است، نقصان بعدی نه به خاطر این نگاه‌ها بلکه روندی طبیعی است. متکلمان اشعری و به تبع آن گروه‌هایی از محدثان که منکر اصل علیت شده‌اند بر این باورند که چشم هیچ تأثیری در ابتلای افراد به آسیب ندارد و خداوند هنگام نگاه متعجب به شخص، آسیبی خلق می‌کند.

سلفیه بر خلاف اشاعره آسیب ناشی از چشم‌زخم را به فرد بیننده منتسب کرده و آن را ناشی از طبع و سرشت برخی انسان‌ها، یا خاصیت چشمان آن‌ها می‌دانند. مبانی کلامی هر مکتب (مانند نفی علیت در اشاعره یا تأکید بر عدل و مصلحت در معتزله) به صورت مستقیم، موضع آنان را در قبال چشم‌زخم تعیین کرده است.

منابع

- ابن العربی، ابوبکر محمد. احکام القرآن. به تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
- ابن بسطام، عبد الله و حسین. طب الاثمه (ع). قم: انتشارات رضی، ۱۴۱۱.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. کشف المشکل من حدیث الصحیحین. ریاض: دارالوطن، ۱۴۱۸ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. فتح الباری فی شرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. متشابه القرآن و مختلفه. بی‌جا: چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۲۸ش.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن أبی بکر. الطب النبوی. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
- ابو الحسن السنندی، محمد بن عبد الهادی التتوی. فتح الودود فی شرح سنن ابی داود. به تحقیق محمد زکی الخولی. مدینه منوره: مکتبه اضواء المنار، ۱۴۳۱.
- الآثاری، محمد بن سنجاب. العین حق. بی‌جا: دارالتقوی، بی‌تا.

- اخوان الصفا. رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء. بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر، 1376.
- بلوکباشی، علی. «چشم‌زخم». در سایت دایره المعارف بزرگ اسلامی. تاریخ انتشار 26 آذر 1398.
- پژوهشکده علوم زیست پزشکی خلیج فارس. مارگزیدگی. دانشگاه علوم پزشکی بوشهر. [پیوند آنلاین] (<https://pgtmrc.bpums.ac.ir/Fa/DynPages-877.htm>).
- تفتازانی، سعدالدین. شرح المقاصد فی علم الکلام. پاکستان: دار المعارف النعمانیه، 1401 ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر. کتاب الحیوان. بیروت: دار الکتب العلمیه، 1424 ق.
- داندس، آلن. چشم‌زخم. ترجمه معصومه ابراهیمی. تهران: نشر چشمه، 1394 ش.
- زین الدین عراقی، عبدالرحیم بن حسین. طرح التثریب فی شرح التقریب. بی‌جا: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- سید بن طاووس. المجتبی من دعاء المجتبی. مشهد: بی‌نا، 1412.
- سید رضی، محمد بن حسین. مجازات النبویه. به تحقیق طه محمد الزینی. قم: مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
- سید مرتضی، علی بن حسین موسوی. امالی. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی، 1403 ق.
- سید مرتضی، علی بن حسین موسوی. تنزیه الانبیاء. بی‌جا: دارالاضواء، 1409.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. به تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی. بی‌جا: دار احیاء التراث العربی، 1409 ق.
- عظیم آبادی، محمد شمس الحق. عون المعبود شرح سنن ابی داود. بیروت: دار الکتب العلمیه، 1415 ق.
- العینی، محمود بن احمد. عمده القاری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر. تفسیر کبیر رازی (مفاتیح الغیب). بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. جنة الأمان (المصباح). بیروت: موسسه علمی، 1403 ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامی، 1363 ش.
- متقی هندی، علاءالدین علی. کنز العمال. بیروت: موسسه الرساله، 1409.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار. بیروت: الوفاء، 1403.
- ملاحسنی، علیرضا. چشم‌زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ. قم: بوستان کتاب، 1390 ش.
- مناوی. فیض القدیر شرح الجامع الصغیر. بیروت: دارالکتب العلمیه، 1415 ق.
- موسی پور، ابراهیم. «چشم‌زخم». در دانشنامه جهان اسلام، در دسترس در سایت کتابخانه مدرسه فقهات.

Transliterated Bibliography

- Abū al-Ḥasan al-Sindī, Muḥammad ibn 'Abd al-Ḥādī al-Tatawī. *Faṭḥ al-Wadūd fī Sharḥ Sunan Abi Dāwūd*. researched by Muḥammad Zakī al-Khūlī. Madīnih Munawarih: al-Maktaba Aḍwā' al-Minār. 2010/1431.
- Al-Āthārī, Muḥammad ibn Sinjāb. *Al-'Ayn al-Ḥaq*. Dār al-Taḥqāw, s.d.

- al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad. *‘Umda al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. S.d.
- ‘Azīmābādī, Muḥammad Shams al-Ḥaq. *‘Awn al-Ma’būd Sharḥ Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995/1415.
- Bulūkbāshī, ‘Alī. “Chashm-i Zakhm”, dar *Sāyt-i Dā’ira al-Ma’ārif Buzurg Islāmī*. December 17, 2019/26 Āzar 1398.
- Dundes, Alan. *Chashm-i Zakhm*. Translated by Ma’sūmah Ibrāhīmī. Tehran: Nashr Chishmah, 2015/1394.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Tafsīr Kabīr Rāzī (Mafātiḥ al-Ghayb)*. S.l. s.n. s.d.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr. *Aḥkām al-Qurān*. researched by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Fīkr. S.d.
- Ibn Baṣṭām, ‘Abd Allāh wa Ḥusayn. *Tib al-A’immah (AS)*. Qum: Intishārāt Raḍī, 1991/1411.
- Ibn Hajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Fath al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, s.d.
- Ibn Jawzī, Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān. *Kashf al-Mushkil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥīn*. Riyāḍ: Dār al-Waṭan. 1997/1418.
- Ibn Qayyim Jawziyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *al-Tib al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. S.d.
- Ibn Shahrāshūb Māzandarānī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Mutashābih al-Qurān wa Mukhtalafih*. S.l. Chāpkhānah-yi Shirkat-i Sahāmī Ṭab’ Kitāb. 1950/1328.
- Ikhwān al-Ṣafā, *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā wa Khillān al-Wafā’*. Beirut: Dār Beirut li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr, 1997/1376.
- Jāḥiẓ, ‘Amr ibn Baḥr. *Kitāb al-Ḥayawān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 2003/1424.
- Ka’fāmī, Ibrāhīm ibn ‘Alī. *Janna al-Amān*. Beirut: Mū’assisa A’lami. 1983/1403.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *al-Kāfī*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Intishārāt Islāmiyya. 1985/1363.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār al-A’imma al-Aṭḥār*. Beirut: wafā’. 1983/1403.
- Manāwī. *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 1995/1415.
- Mulā Ḥasanī, ‘Alī Rizā. *Chashm-i Zakhm dar Qurān, Rivāyāt, Tārīkh va Farhang*. Qum: Būstān-i Kitāb. 2012/1390.
- Mūsāpūr, Ibrāhīm. “Chashm-i Zakhm”, dar *Dānishnāmih-yi Jahān-i Islām*. dar dastras dar Sāyt-i

Kitābkhānih-yi Madrisih-yi Fiqāhat. S.d.

Muttaqī Hindī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī. *Kanz al-‘Ummāl*. Beirut: Mū’assisa Risālah. 1989/1409.

Pazhūhīshkadih-yi ‘Ulum Zist Pizishkī Khalīj Fārs. Mārgazidīgī. Dānshgāh ‘Ulum Pizishkī Būshihīr.

Sayyid al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Mujāzāt al-Nabawīya*. researched by Ṭāhā Muḥammad al-Zinī.

Qum: Maktaba Baṣīratī, s.d.

Sayyid ibn Ṭāwūs. *al-Mujtanā min al-Du‘ā’ al-Mujtabā*. Mashhad: s.n. 1992/1412.

Sayyid Murtaẓā, ‘Alī ibn Ḥusayn Musawī. *al-Amālī*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uẓmā al-Mar‘ashī, 1983/1403.

Sayyid Murtaẓā, ‘Alī ibn Ḥusayn Musawī. *Tanzih al-Anbiyā’*. S.l. Dār al-Aḍwā’. 1989/1409.

Taftāzānī, Sa’d al-Dīn. *Sharḥ al-Maqāṣid fī ‘Ilm al-Kalām*. Pākistān: Dār al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyah, 1981/1401.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ‘Āmilī. S.l: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1989/1409.

Zayn al-Dīn ‘Irāqī, ‘Abd al-Raḥīm ibn Ḥusayn. *Ṭarḥ al-Tathrib fī Sharḥ al-Taqrīb*. S.l. Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d.



A Critical Analysis of the Methodology of Religious Studies among Contemporary Iranian Intellectuals (Focusing on Mostafa Malekian)

Dr. Seyyed Vahid Kashani

Assistant Professor, Islamic Philosophy of Transcendent Wisdom, Al-Mustafa International University.

Email: kashani.istes@gmail.com

Abstract

Religion is a multifaceted and multi-layered phenomenon that necessitates diverse methodological approaches in its study, each of which directly influences the outcomes of research. Among contemporary Iranian intellectuals whose reflections on religion and religious studies have received considerable attention is Mostafa Malekian. This article first examines Malekian's perspective on the nature of religion and religious inquiry, and then critically analyzes his methodological approach to the study of religion. Employing a descriptive-analytical method, the study draws upon Malekian's primary writings, articles, and lectures. Malekian adopts an integrated methodology in his approach to religious studies, comprising four principal methodological elements: the rational method, the functional or pragmatic method, the reductionist method, and the procedural method. Despite certain achievements of his approach in specific areas of religious studies, it suffers from several weaknesses—most notably, the attenuation of religion's spiritual dimension, the ineffectiveness of the reductionist element within the integrated method, the tendency toward the pragmatic reduction of religion, and the absence of clear evaluative criteria in the procedural method.

Keywords: Mostafa Malekian; Study of Religion; Reductionist Method; Rational Method; Pragmatic Method; Procedural Method.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under
[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 97 - 120	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/07/29	تاریخ بازنگری: 1404/01/19
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/02/07
DOI: 10.22067/epk.2025.90366.1377	

تحلیل انتقادی روش‌شناسی دین‌پژوهی روشنفکران معاصر ایران (با تکیه بر مصطفی ملکیان)

سید وحید کاشانی

استادیار جامعه‌المصطفی‌العالمیه، استادیار دکتری جامعه‌المصطفی‌العالمیه، فلسفه اسلامی حکمت متعالیه

kashani.istes@gmail.com

چکیده

دین، پدیده‌ای چندوجهی و ذومراتب است که باعث می‌گردد هر دین‌پژوه و دین‌شناسی، در مواجهه با این پدیده، از روش‌های مختلفی که تأثیر مستقیم بر نتایج پژوهش دارند، بهره‌گیرد. از جمله اندیشمندان روش‌فکر معاصر که امروزه مباحث دین‌شناسی او، مورد توجه به‌سزایی قرار گرفته است، مصطفی ملکیان است. در این مقاله، ابتدا نگرش ملکیان در چیستی دین و دین‌پژوهی مورد بررسی قرار گرفته و سپس روش‌های وی در مواجهه با تحقیقات دینی، تحلیل شده است. مقاله حاضر، با روش توصیفی و تحلیلی و با استفاده از منابع، مقالات، سخنرانی‌ها و کتب مصطفی ملکیان، نگاشته شده است. ملکیان، دارای روشی ترکیبی در دین‌پژوهی است که حاوی چهار عنصر روشی اصلی است. این عناصر، عبارتند از: روش عقلانی، روش کارکردی یا کاربردی، روش تحویلی و روش فرایندی. علی‌رغم موفقیت این شخصیت در قسمت‌هایی از دین‌پژوهی، اشکالاتی از قبیل کاهش بار معنوی دین، ناکارآمدی عنصر تحویل در روش ترکیبی، تقلیل دین در روش کاربردی و نبود ملاک در روش فرایندی دارد.

واژگان کلیدی: مصطفی ملکیان، دین‌شناسی، روش تحویلی، عقلانی، کاربردی، فرایندی.

مقدمه

دین به عنوان یک عنصر اساسی در زندگی انسان، همواره از زوایا و جوانب گوناگونی، مورد توجه دین-داران، اندیشمندان و محققان بوده است. علی رغم اینکه تحقیق در دین، پیشینه‌ای دیرینه داشته و از بدو ظهور دین، همراه آن بوده است؛ در اعصار اخیر، به دلیل تحولات فکری و معرفتی، این مسئله، ابعاد نوینی به خود گرفته و ذیل عنوان دین پژوهی، نمایان می شود. درواقع، مجموع دانش و معارفی که دین، به عنوان موضوع مطالعه آنها قلمداد شود، دین پژوهی نام داشته و بر اساس ابعاد مختلفی که ادیان، از آن برخوردار هستند، روش ها، رشته ها و شاخه های متفاوتی می یابد.¹

در کنار اینکه برخی از اندیشمندان معاصر، دین پژوهی را بیشتر دارای جنبه ی علمی و دانشگاهی دانسته اند،² برخی دیگر، با استناد به افزایش توجه به این رشته در میان عموم مردم، جنبه هایی فراتر از این را برای دین پژوهی، قائل شده اند.³ همچنین در مقابل تفکری که دین پژوهی را زاده مبانی مدرن غرب می-داند،⁴ تفکراتی مبنی بر قدمت این رشته و همسان بودن آن با پیدایش ادیان، وجود دارد.⁵ در هر صورت، امروزه، رشته ای تحت عنوان دین پژوهی وجود دارد که متفکران و اندیشمندان معاصر و مدرن، مشغول مباحث آن هستند.

در ایران معاصر، یکی از جریان های فکری که به صورت گسترده، مشغول مباحث دین پژوهانه است، جریان روشن فکری است. اگر چه زایش این جریان، ایده و ارمغان عصر روشنگری غرب بود؛ اما به دلیل فراهم شدن بسترها و شرایط مناسب فرهنگی و اجتماعی در ایران،⁶ امروزه به عنوان جریانی پرنفوذ مشغول فعالیت بوده و دیدگاه های مهمی را ارائه می کند. از آنجا که امکان بررسی تمامی نظرات شخصیت های روشن فکر در ذیل یک متن علمی وجود ندارد؛ لذا در این مقاله به دیدگاه های مصطفی ملکیان که فیلسوف معاصر، استاد دانشگاه و چهره ای سرشناس در حوزه دین، اخلاق و فرهنگ می باشد، پرداخته شده است.

هدف از نگارش مقاله، بررسی آرای دین پژوهانه این شخصیت نبوده؛ بلکه آنچه مسئله اصلی مقاله را تشکیل می دهد، تحلیل انتقادی روش شناسی دین پژوهی ملکیان است. دین، به لحاظ سنخ موضوع و مسائل، دارای تعدد و تنوع بوده و این مسائل از جهت اعتبار و ارزش، در یک سطح نیستند. به همین دلیل

1. پترسون، مایکل و جمعی دیگر، عقل و اعتقاد دینی، 2-22؛ الیاده، دین پژوهی، 1/ 91-92.

2. Kathryn Lofton, *Religion History as Religion Studies*, Religion, 383.

3. Gregory D. Alles, *Religious Studies a Global View*, 2.

4. الیاده، دین پژوهی، 1/ 81.

5. جوادی آملی، دین شناسی، 20.

6. مریجی، بازشناسی جریان های روشن فکری در ایران، علوم سیاسی، 47.

نیز درک این گزاره‌ها، روش‌های فکری متنوع و متکثری را می‌طلبد.^۱ روش‌شناسی بسیار مهم است؛ زیرا یک روش غیرقابل اعتماد، نتایج غیرقابل اعتمادی را تولید می‌کند و در نتیجه ارزش تجزیه و تحلیل محققان از یافته‌ها، تضعیف می‌گردد.^۲ برخی از روش‌ها کارآمدی بیشتری نسبت به سایر روش‌های دین‌پژوهی دارند. روش دین‌پژوهی مصطفی ملکیان، از جمله روش‌هایی است که در دوره معاصر ایران، مورد پذیرش بسیاری از متفکران و محققان قرار گرفته است. از این‌رو، در مقاله حاضر، پس از روشن شدن دین از منظر مصطفی ملکیان، به بررسی و تحلیل انتقادی روش‌شناسی این شخصیت در حوزه دین‌پژوهی، پرداخته خواهد شد.

درخصوص پیشینه، پس از بررسی کتب، مقالات و آثار علمی در مورد روش‌شناسی دین‌پژوهی ملکیان، مطلبی علمی در خصوص این موضوع یافت نشد و نزدیک‌ترین مقاله موجود به این موضوع «دین-پژوهی مصطفی ملکیان، بررسی و نقد» اثر علی رحیمی و علی حقی است که در ذیل مقاله، به صورت ضمنی به روش ملکیان، اشاره داشته است. از این‌رو، بر آن شدیم تا در این متن علمی، به بررسی روش-شناسی ملکیان در حوزه دین‌پژوهی بپردازیم که البته صرفاً به تحلیل یا بررسی اکتفا نکرده؛ بلکه نگرشی انتقادی به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع اصلی، پی گرفته خواهد شد.

دین از منظر مصطفی ملکیان

پیش از ورود به بحث دین‌پژوهی و روش‌شناسی آن، ابتدا لازم است مفهوم دین از منظر مصطفی ملکیان، روشن شود. وی معتقد است تعاریف ارائه شده از دین، همواره با مشکلاتی از قبیل جامع افراد و مانع اغیار نبودن و همچنین بیش از اندازه خوش‌بینانه یا بدبینانه بودن، مواجه هستند. از سوی دیگر، تعاریف دین، با موضوعاتی همچون معنویت، اخلاقی زیستن، عرفانی‌نگری، تعبد، ایمان، خرافه‌پرستی، بت‌پرستی و خشکه‌مقدسی در هم تنیده است.^۳

برای عبور از این مشکلات و موانع و همچنین روشن شدن ماهیت دقیق دین، ملکیان دین را با استفاده از نگرشی واقع‌بینانه به سه طبقه، تقسیم می‌نماید. چه در دین اسلام، و چه در سایر ادیان، این تقسیم‌بندی برای روشن شدن ماهیت آن دین، لازم است. دین به معنای اول، دینی است که در آن، پیروان آن دین، سخن شخص یا اشخاص تاریخی را بدون چون و چرا پذیرفته و قبول دارند. از آنجا که امروزه به این شخصیت-های تاریخی دسترسی نداریم، تنها چیزی که بشر امروزی را با آن اشخاص مرتبط می‌کند، سخنانی است

۱. ابراهیم‌زاده، دین‌پژوهی، ۱۵.

۲. Armin W. Geertz, *Method and Theory in the Study of Religion Introduction, Religion and Society*, 169-172.

۳. ملکیان، شجاعی‌زند، «سنجه‌های دین و دین‌داری»، ۳۲-۳۳.

که به صورت مکتوب درآمده و در هر دینی، تحت عنوان کتب مقدس، وجود دارد. در اسلام، این دین، همان قرآن و کتب حدیثی معتبر است. بنابراین وقتی گفته می‌شود دین، به معنای اول، منظور این منابع مکتوب است.

از آنجا که این منابع، برای مسلمانان، وضوح کافی و لازم را نداشته، در طول تاریخ، به شرح و تفسیر نیاز پیدا کرده است. از این رو، برخی از متکلمان، فلاسفه، علما، عرفا و اندیشمندان دینی به شرح، تفسیر و تدوین این منبع اولیه یا دین اولیه پرداختند. بنابراین اسلام به معنای دوم، مجموعه‌ای از شروح، تفاسیر و تبیین‌هایی است که توسط علمای دینی صورت پذیرفت. اما دین به معنای سوم، پدیده‌ای است که در طول تاریخ و زندگی عملی انسان‌ها حضور داشته و صورت خارجی و واقعی دین است. بنابراین نمود یا ماهیت سوم دین یعنی مجموعه افعالی که پیروان دین در طول تاریخ انجام داده‌اند؛ به اضافه مجموعه آثار و نتایجی که از رفتار و عمل پیروان ظهور پیدا کرده است.¹

از منظر ملکیان، دین به معنای اول، تنها دینی است که هر مسلمانی، باید آن را پذیرفته و بدان عمل کند. از یک مسلمان انتظار می‌رود تنها از این دین دفاع کرده و نیازی نیست سایر نمودهای دین را قبول نماید. علی‌رغم اینکه این سه دین، ناظر به یکدیگر است، اما عین هم نیست و با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارد. لذا از منظر ملکیان، دینی که باید پذیرفته شود، مجموعه کتب مقدسی است که دین شماره یک را تشکیل می‌دهند.

در نهایت، ملکیان، تعریفی کارکردی² از دین ارائه می‌دهد. به اعتقاد وی، دین پدیده‌ای انسانی است که باید مخاطب آن، یعنی انسان، در تعریف، مدنظر باشد. انسان، دارای محدودیت طبیعی است که یکی از جنبه‌های لاینفک طبیعت آدمی است. او قدرت مهار بعضی از اوضاع منفی را ندارد که این مسئله نیز عامل احساسات ناخواسته منفی از قبیل ترس، تنهایی، افسردگی و کشمکش با خود است. انسان غرق در چنین ضعف و عجزی، برای تحمل آن، به دنبال معنایی برای زندگی خود می‌گردد. درواقع، آغاز احساس محدودیت‌ها، فقدان‌ها و کمبودها با پیدایش و اقبال به دین، مقارن است.³ ملکیان برای تثبیت ادعای خود، به آیه «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»⁴ اشاره می‌کند و معتقد است این آیه، دقیقاً به همین مطلب توجه داشته است.

1. ملکیان، «اصلاح‌گری در دین به چه معناست؟»، 15-16.

2. Functional.

3. ملکیان، «گفت و گو دین و دین‌داری در جهان معاصر»، 7-8.

4. عنکبوت: 65.

چیستی دین پژوهی از منظر ملکیان

دین پژوهی، از منظر ملکیان، امری فراتر از یک رشته آکادمیک و دانشگاهی بوده و مبحثی گسترده‌تر است؛ زیرا از منظر او، دین‌داری به دو صورت، رخ می‌دهد: دین‌داری سنتی که عبارت است از تعبد یا التزام همه‌جانبه به متون مقدس دینی و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی و لوازم آن گزاره‌ها،^۱ و دین‌داری سنجش‌گرایانه که در مقابل دین‌داری سنتی قرار داشته و در آن آموزه‌های دینی سنجیده و فقط در صورت درستی و صحت، پذیرفته می‌شوند.^۲ بنابراین یک آموزه و گزاره دینی، برای پذیرش از سوی دین-داران، باید از فیلتر سنجش عبور کند و این فرایند، تحت عنوان دین پژوهی، صورت می‌گیرد. از این رو، دین-پژوهی، اهمیت بسیاری می‌یابد.

از منظر ملکیان، همانطور که دین پژوهی از دو بخش دین و پژوهش تشکیل شده است، اگر یک دانش و علمی، در خصوص دین نباشد و یا اینکه حالتی پژوهشی نداشته باشد، ذیل عنوان دین پژوهی قرار نمی‌گیرد. مثلاً برخی شاخه‌های دین مانند فقه، الاهیات و کلام، علی‌رغم اینکه دینی هستند، به دلیل نگرش درونی و تعبدی، جنبه پژوهشی نداشته و ذیل عنوان دین پژوهی قرار نمی‌گیرند.^۳ بنابراین هنگامی که یک علم، هم دینی بوده و هم پژوهشی باشد، می‌توان آن را دین پژوهی نامید.

ملکیان در دین پژوهی مد نظر خود، دین را به آنچه درون انسان قرار دارد و آنچه بیرون او است، تقسیم می‌کند و بر این اساس، مشغول پژوهش در دین می‌شود. وی بر اساس الگویی انسان‌شناسانه، دین را به دو جنبه‌ی فرهنگی و تمدنی تقسیم می‌کند. زمانی که به فرد دین‌دار و آنچه درون فرد دین‌دار می‌گذرد، توجه شود، جنبه فرهنگی دین پدیدار می‌گردد و زمانی که به بیرون، یعنی به آنچه در ظرف جامعه‌ای که تک‌تک افراد آن دین‌دار هستند توجه می‌شود، جنبه تمدنی مد نظر است. در این صورت، جنبه درونی و باطنی همان فرهنگ بوده و جنبه بیرونی و ظاهری، تمدن است. از این رو، به طور نمونه، مسجد شیخ لطف‌الله، به تمدن اسلامی ربط پیدا می‌کند که نیازمند تحقیق و پژوهش است.^۴ بنابراین، منظور ملکیان از دین پژوهی، تحقیق و پژوهشی فراتر از گزاره‌های دینی بوده و شامل تمدن و ظهورات بیرونی دین نیز است.

مولفه‌های روشی در دین پژوهی مصطفی ملکیان

پیش از ورود به مبحث روش دین پژوهی مصطفی ملکیان، باید بدین نکته توجه داشت که در بسیاری

۱. ملکیان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ۸۹/۱.

۲. ملکیان، راهی به رهایی، ۲۷۷.

۳. ملکیان، «نگاهی دوباره به دین پژوهی»، ۱۱-۱۰.

۴. ملکیان، «نگاهی دوباره به دین پژوهی»، ۳۹۱-۳۹۲.

از پژوهش‌های موجود در این حوزه، تفاوتی میان رویکرد و روش قرار داده نشده است. این مقاله، به روش دین پژوهی می‌پردازد، نه به رویکرد ملکیان در دین‌شناسی. رویکرد، یک مسیر کلی برای تفکر در مورد مسئله یا مشکلی است، درحالی‌که روش، روند و رویه‌ای است که برای عملی کردن، سازماندهی و کاربرد آن رویکرد، استفاده می‌شود. رویکرد، عمدتاً حالتی انتزاعی و مفهومی‌تری دارد، حال آنکه روش، دقیق‌تر و خاص‌تر است.¹ ازاین‌رو، باید به مرز دقیق و حساس میان روش و رویکرد دقت نمود.

نکته دیگری که باید بدان توجه شود این است که دین پژوهی، با دو هدف صورت می‌پذیرد: یکی به لحاظ هویت معرفتی و دفاعی و دیگری به لحاظ تفهیم و تفهم گزاره‌های دینی. ملکیان، به دنبال دفاع از یک گزاره دینی نبوده؛ بلکه هدف او از دین پژوهی، عمدتاً فهم صحیح و کاربردی یک گزاره است. اگر دین-پژوهی ملکیان، برای دفاع از گزاره‌های دینی بود، قطعاً باید ذیل یکی از روش‌های توصیفی، تحلیلی، نقدی یا استدلالی قرار می‌گرفت و باید از عقل و برهان، تجربه، نقل و شهود استفاده می‌نمود.² از آنجا که وی به دنبال فهم و کاربردی‌سازی دین می‌باشد، روش‌های ذکر شده، منظور و مطلوب این مقاله از روش دین پژوهی نیست.

از آنجا که دین، مجموعه‌ای از گزاره‌هایی است که هم از منظر موضوع و مسئله، متعدد و متکثر بوده و هم از جهت اعتبار، در یک سطح نیست؛ لذا پژوهش در دین و گزاره‌های آن، روش‌های متنوعی را می‌طلبد.³ ملکیان نیز همچون سایر دین‌پژوهان، ممکن است از روش‌های متنوعی استفاده کرده باشد. از آنجا که خود این شخص، صراحتاً در هر بحثی بر روشی که از آن بهره‌برده، تأکید نداشته است؛ لذا ابتدا باید روشن شود که از چه روش‌هایی استفاده نکرده است تا مجموعه‌ی روش‌های مستفاد، محدود گردد.

ابتدایی‌ترین روش در دین پژوهی با حصر عقلی، روش درون‌دینی و برون‌دینی است. استفاده‌کنندگان از روش درون‌دینی، کسانی هستند که بر اساس قرآن و سنت، به دنبال اثبات یا رد یک گزاره دینی هستند. درمقابل، منظور از دین پژوهی برون‌دینی، استفاده از عقل و فلسفه در تفهیم گزاره‌های دینی است. به بیان ملکیان، اگر ملاک روش درون‌دینی، تعبد بی‌چون و چرا نسبت به متن (قرآن و سنت) باشد، دیگر پژوهش و تحقیقی در کار نبوده و نمی‌توان روش درون‌دینی را یک روش دین پژوهی دانست؛ زیرا هدف دین پژوهی، شناخت است و جزم، جمود و پیش‌داوری، مزاحم شناخت است. ازاین‌رو، نگرش بیرونی، یعنی نگاهی عقلانی منهای جمود، پیش‌داوری و جزم، شناخت بهتر و کامل‌تری نسبت به دین خواهد داد.⁴ بنابراین،

1. Harshita Jain, *Difference Between Approach and Method*, 2023.

2. خسروپناه، مهدوی پارسا، «روش‌شناسی دین پژوهی»، 147.

3. ابراهیم‌زاده، دین پژوهی، 15.

4. ملکیان، «نگاهی دوباره به دین پژوهی»، 11.

اولین روش، یعنی روش درون‌دینی، از میان روش‌های مصطفی ملکیان، برداشته شد.

از سوی دیگر، به دلیل توجه ملکیان به مسائل اجتماعی و روانی انسان، ممکن است روش وی به صورت جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی تلقی گردد. ملکیان معتقد است جامعه‌شناسی همان روان‌شناسی اجتماعی است؛ لذا می‌توان گفت که این دو حوزه، درواقع نشان‌دهنده دو بعد فردی و اجتماعی از روان آدمی است. نکته‌ای که باید بدان توجه شود این است که روان آدمی، چه به لحاظ فردی و چه اجتماعی، نتیجه تأثیراتی است که می‌پذیرد. درواقع، روش روان‌شناختی در دین‌پژوهی، به بررسی خود دین نپرداخته؛ بلکه مشغول تحلیل و بررسی تأثیرات دین بر روان فردی و اجتماعی انسان است.^۱ ازاین‌رو، به طور مستقیم، نباید به‌عنوان روش دین‌پژوهی تلقی گردد. او معتقد است دین و دین‌داری، صورت و اشکال گوناگونی داشته و نمی‌توان مدعی شد که یک یا چند نمونه از این اشکال و صور، قطعاً مطابق با حقیقت است و بقیه دین‌داری، کاذب و متدین‌نمایی است؛ زیرا این انحاء، بر اساس نیازهای انسانی نسبت به دین صورت پذیرفته که خود، وابسته به عوامل گوناگونی است. روان‌شناسی دین، تنها یکی از سنخ این نیازها بوده^۲ و نمی‌تواند روشی عام برای بررسی دین باشد.

یکی دیگر از نکاتی که باید در گفتمان روش دین‌پژوهی مصطفی ملکیان، بدان توجه نمود این است که به جای واژه روش، باید از کلمه روش‌ها استفاده شود. ملکیان در مواجهه با پژوهش‌های دینی، از یک روش واحد استفاده نکرده؛ بلکه به دلیل اینکه هر روش حسن و هنر خود را دارد، از چند روش یا به بیان دیگر، از روشی ترکیبی استفاده نموده است. او معتقد است روش‌های مختلف، نسبت به یک‌دیگر، برتری ندارند و نمی‌توان گفت به طور نمونه، روش مقایسه‌ای بهتر از روش تاریخی یا پدیدارشناختی است؛ زیرا هیچ یک از روش‌ها، بی‌نیازکننده از دیگری نیست و بهترین مدل مواجهه با تحقیقات دینی، روش ترکیبی است.

یکی دیگر از دلایل استفاده ملکیان از روش ترکیبی این است که علاقه‌ای به محروم ماندن از برکات معنوی دینی ندارد. به همین دلیل نیز روش ملکیان، نه کاملاً روشنفکرانه و غربی است و نه کاملاً درون‌دینی و شرقی؛ زیرا او معتقد است حق و حقیقت، امری مکان‌مند نبوده و شرقی و غربی ندارد.^۳ از آنجا که حقیقت، زمان‌مند هر نیست، نو و کهنه نیز در آن مطرح نمی‌باشد. درواقع، حق و حقیقت دینی، گمشده انسان معاصر است و این انسان، موظف است هرگاه و هر جا که آن را یافت، چه نو باشد و چه کهنه، چه شرقی باشد و چه غربی، در آغوشش گرفته و عزیزش بدارد. درمقابل، اگر با امر باطلی مواجه شد، حتی اگر

۱. همان، ۳۹۳.

۲. ملکیان، «گفت و گو دین و دین‌داری در جهان معاصر»، ۹-۱۰.

۳. ملکیان، درس گفتار مبانی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در علوم انسانی، ۱۲-۱۳.

شرقی باشد، باید بتواند آن را طرد و نفی کند.¹ ملکیان به دنبال حق در دین بوده و روش ترکیبی او، متناسب با وضعیت مورد نیاز، تنظیم شده است؛ نه همچون غالب روشنفکران معاصر.

روش دین پژوهی مصطفی ملکیان

پس از روشن شدن نکات و مولفه‌های روشی در دین پژوهی ملکیان، با مطالعه پژوهش‌ها و تحقیقات دینی این شخصیت علمی، روش‌های ذیل، به عنوان روش ترکیبی، یافت می‌گردد:

روش عقلانی

اولین و مهم‌ترین عنصر در روش ترکیبی ملکیان، عقل‌گرایی یا بهره‌گیری از تعقل است. واژه عقل در هر نگارشی، مفهوم خاص خود را دارد و در آثار ملکیان نیز به نحو خاصی تعریف شده است. زمانی که عقل به عنوان یک روش قلمداد شد، معنای آن از منظر ملکیان، متناسب ساختن میزان پایبندی به یک عقیده با میزان قوت شواهد و قرآنی که آن عقیده را تأیید می‌کند، است. وی به این نوع از روش عقلانی در منابع خود، بسیار اهمیت می‌دهد؛ زیرا مطابقت نداشتن باورها با واقع و یا خطابودن عقاید، عامل اصلی درد و رنج انسان است.² از آنجا که نقطه عطف در دین پژوهی ملکیان، حل مسئله درد و رنج آدمی است، وی با روشی به دنبال شناخت دین است که بتواند در نتیجه آن با ایجاد تغییر در درون انسان، این درد و رنج را کاهش دهد؛³ زیرا دغدغه ملکیان از پژوهش در دین، انسان و نجات آن است. وی در بررسی مسائل دینی به دنبال امور انتزاعی همچون تمدن و فرهنگ نیست؛ بلکه هدف وی مواجهه حداکثری انسان با حقیقت، کاهش درد و رنج و تمایل بشر به نیکی و خیر است. ملکیان برای رسیدن به این اهداف، از روش عقلانی، در کنار روش‌های دیگر، بهره برده است.⁴

در واقع از منظر ملکیان، دین و معنویت موجود در آن، راهی برای خودسازی بوده و فرد دین‌دار را به سمت عدم رضایت از وضع موجود، سوق می‌دهد؛ زیرا خودسازی زمانی صورت می‌گیرد که فرد از وضع موجود، به وضعی بهتر، تغییر موقعیت دهد. در نتیجه، فرد دین‌دار، وضعیت مطلوبی را درون خود ترسیم می‌کند و برای رسیدن به آن، تلاش می‌نماید.⁵ از آنجا که هر انسانی دارای مبانی مختلف بوده و در وضعیت‌های گوناگون قرار دارد، روند مذکور، به یک امر شخصی تبدیل می‌گردد. خود فرد تشخیص می‌-

1. ملکیان، «گفت و گو دین و دین‌داری در جهان معاصر»، 14-15.

2. ملکیان، راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر، 130 ش. ص 390.

3. همان، 375.

4. ملکیان، «معنویت، عقلانیت بعد از ده سال»، 18-26.

5. ملکیان، در رهگذار باد و نگیان لاله، 85/1.

دهد که چه راهی را بپیماید. همین تشخیص است که گزاره‌های دینی را برای وی قابل دفاع می‌کند.^۱ دفاعی عقلانی و به دور از پذیرش صرفاً تعبدی. ملکیان معتقد است تنها راه رسیدن به دینی که چنین روندی را رغم بزند، تدین عقلانی و دیانت متعقلانه‌ی^۲ همراه با نگرش انتقادی^۳ است.

بنابراین ملکیان معتقد است یکی از مهم‌ترین لوازم تقریر حقیقت و تقلیل مرارت، عقلانیتی است که از طریق آن بتوان به علت‌یابی و ریشه‌شناسی رنج‌ها نیز دست یافت.^۴ نکته‌ای که باید در اینجا بدان توجه شود این است که ملکیان، در جایی از روش عقلانی استفاده می‌کند که معنویت را نیز کنار آن داشته باشد؛ زیرا از منظر وی، استفاده از روش عقلانی بدون بهره‌گیری از معنویت، دین‌پژوه را دچار تناقض‌نمایی روشن-فکری دینی می‌کند.^۵ البته معنویتی که ملکیان از آن سخن می‌گوید، دارای نسبت تساوی با دین نبوده و ممکن است رابطه عام و خاص من وجه با آن داشته باشد یا به بیان دیگر، معنویت می‌تواند دینی باشد یا نباشد. وی معنویت مستقل از دین را در کنار روش عقلانی دین‌پژوهی قرار می‌دهد؛ زیرا نحوه معیشت سنتی، عمدتاً استدلال‌گریز یا استدلال‌ستیز بوده و طالب تسلیم و تقلید است. تفکر سنتی دینی یا معنوی، از منظر ملکیان، به دنبال سرکوب حس کنجکاوی و تعطیل سیر عقلانی در مواجهه با سخنان چون و چرا ناپذیر است. از این رو، وی در کنار روش عقلانی خود، یک نوع معنویت مستقل را مطرح نموده است که می‌تواند دینی باشد یا نباشد و تنها در مواردی می‌تواند با دین ارتباط یابد که با تعبدی مدلل به دلیل قاطع عقلی، مواجه شود.^۶

بنابراین از منظر ملکیان، اولین و مهم‌ترین روش در مواجهه با دین و تحقیقات پیرامون آن، استفاده از عقل و استدلال، همراه با معنویت مستقل است. معنویتی که الف بودن ب را به دلیل اینکه شخص خاصی آن را مطرح نموده، نمی‌پذیرد؛ بلکه تنها در صورتی آن را می‌پذیرد که برای الف بودن ب، استدلالی عقلی ارائه شود.^۷ از این رو، بایستی برای انجام هر عمل عبادی و اعتقادی، حد نصابی از عقلانیت و استدلال وجود داشته باشد^۸ و به تبع آن، پژوهش در این امور عبادی و اعتقادی دینی، باید با عقل صورت گیرد.

۱. ملکیان، دین، معنویت و روشن‌فکری دینی، ۳۳.

۲. ملکیان، در رهگذار یاد و نگهبان لاله، ۱/ ۱۱۰.

۳. همان، ۱/ ۱۱۸-۱۲۱.

۴. ملکیان، مشتاقی و مهجوری، ۱۹-۲۵.

۵. ملکیان، «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، مهنه‌نامه، شماره ۳، خرداد ۱۳۸۹ ش.

۶. ملکیان، مشتاقی و مهجوری، ۳۶۶.

۷. ملکیان، در رهگذار یاد و نگهبان لاله، ۱/ ۶۱-۶۲.

۸. ملکیان، راهی به راهی، ۲۶۸.

روش کارکردی یا کاربردی

یکی از بارزترین عناصر روش ترکیبی مصطفی ملکیان، استفاده او از مقوله کارکرد است. در اینجا مراد کارکردگرایی خاصی که در علوم جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی به کار رفته، نبوده و معنای عام‌تری نسبت به آن دارد. اصلی‌ترین تفاوت نظریه کارکردگرایی با کارکرد از منظر ملکیان در این است که در کارکردگرایی نتیجه و کارکرد فعلی باید در جامعه خود را نمایان سازد؛ حال آنکه کارکرد از آن جهت که در بحث روش‌شناسی آمده است، در دیدگاه ملکیان، امری صرفاً اجتماعی نیست؛ بلکه گزاره‌های دینی می‌توانند کارکرد شخصی یا معنوی داشته باشند. کارکردگرایی به عنوان روش، انسان را مانند شیئی در اجتماع، همانند پدیده‌های طبیعی در نظر می‌گیرد و آنها را دارای وجود مستقل و قانون‌مند تلقی می‌کند.¹ حال آنکه تصور ملکیان از انسان صرفاً چنین نبوده و با نگرش کارکردگرایی متفاوت است. در هر صورت، امکان انطباق کامل نظریه کارکردگرایی با روش کارکردی ملکیان، وجود ندارد. درواقع، مراد از کارکرد در اینجا، اثر، نقش و تحولی است که دین در انسان یا جامعه ایفا می‌کند.² به بیان ملکیان، آنچه در مورد مواجهه با تحقیقات و پژوهش‌های دینی اهمیت دارد این است که آنچه می‌دانیم یا آنچه که قرار است بدانیم، با «چه کنم من»، چه نسبتی برقرار می‌کند. او معتقد است در مواجهه با دین، بیش از هر چیز باید بدانیم چه باید انجام دهیم؛ زیرا انسان دین‌دار «چه کنم» برایش اهمیت و محوریت دارد.³

بنابراین، هنگام بررسی و پژوهش در دین، ملکیان به دنبال کارکرد خاصی که خود او برای دین مطرح کرده است، است. کارکردی که تمرکز عمده آن بر «چه کنم» انسان معاصری که میان سنت و مدرنیته به دام افتاده است. درواقع، دغدغه اولیه و اصلی ملکیان، تعارضات سنت و مدرنیته نبوده؛ بلکه هدف اصلی او، نجات انسانی است که میان این دو گرفتار شد. ملکیان در این خصوص ابراز می‌دارد که نه نگران سنت و تجدد بوده و نه نگران تمدن و فرهنگ یا هر امر انتزاعی دیگری از این قبیل نیست. دغدغه اصلی او، انسان‌های گوشت و خون‌داری است که می‌آیند، رنج می‌کشند و می‌روند.⁴ به همین دلیل نیز پژوهش‌های او با روش کارکردی و کاربردی صورت می‌گیرد.

ملکیان، در جای‌جای نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود به این روش، تأکید ورزیده است. از منظر او، آنچه در دین‌پژوهی اهمیت دارد، روحیه محقق بوده که همه‌ی هم و غم او در مطالعات دین‌پژوهانه باید این باشد که تا آنجا که مقدور است از دل میراث دینی بشر، اشارات و راهنمایی‌هایی برای «چه باید کرد؟» های

1. گولدنر، بحران جامعه‌شناسی غرب، 11، 17، 44.

2. قدردان قراملکی، «کارکرد دین در انسان و جامعه»، 162.

3. ملکیان، در رهگذار یاد و نگهبان لاله، 122/2-123.

4. ملکیان، مشتاقی و مهجوری، 419.

انسان امروزی کشف و استخراج نماید؛ نه اینکه این میراث دینی را چیزی تلقی کند که اگر هم زمانی فایده، اهمیت، ضرورت و سخنی برای گفتن داشته، امروزه، تاریخ مصرفش به سر آمده و تنها به عنوان پدیده‌ای تاریخی در خور مطالعه و تحقیق است. از منظر ملکیان، مهم‌ترین و خطرناک‌ترین سوالات بشر این نیست که «از کجا آمده‌ایم» یا «چرا آمده‌ایم» یا «به کجا می‌رویم»، «آیا خدایی هست یا نه»، «آیا انسان جاودانه است یا نه»، «آیا جهان هدفی دارد یا نه»؛ بلکه جدیدترین سوال بشر این است که چگونه زندگی کنیم، یا به تعبیر بهتر، چه باید کرد.¹ تمامی این سخنان ملکیان، نشان‌دهنده روش کارکردی یا کاربردی در مطالعات دینی است.

روش تحویلی

استفاده از روش تحویلی، از منظر برخی اندیشمندان، یک مرحله مقدماتی و اساسی در دین‌پژوهی آکادمیک بوده² و از منظر برخی دیگر، نوعی معضل در مطالعات دینی است.³ درواقع این روش، به معنای جذب یک حوزه از موضوعات در حوزه دیگر یا حذف آن به نفع حوزه دیگر است.⁴ روشی است که پدیدارها و مفاهیم را به یکی از زیرمجموعه‌ها یا اجزای آن‌ها تحلیل می‌برد.⁵ استفاده از این روش را در قسمت‌های گوناگون تحقیقات دینی ملکیان، می‌توان مشاهده نمود.

ملکیان، به اظهار خود، تنها به وضعیت کنونی و این جهانی انسان، توجه داشته که محور آن، درد و رنج بشر است. او در مواجهه با مطالعات دینی، گاهی به دلیل دغدغه خاصی که در قسمت‌های قبلی نیز بدان اشاره شد، به دنبال راه‌حلی برای رفع رنج انسان بوده و مسائل دینی را به این موضوع، تحویل می‌برد.⁶ برای این روش تحویلی، او چنین استدلال می‌نماید که درد و رنج، به طور قطعی و حقیقی، در علم دیگری پاسخ داده نمی‌شود و تنها راه پاسخ‌گویی به این رنج نازدودنی، دین متعلقاته‌ای است که از استدلال صحیح، تبعیت می‌کند.⁷ درواقع، ملکیان، در مطالعات دینی خود، مسیر خود را به برخی امور همچون حل درد و رنج انسان، تحویل برده است.

به طور نمونه، ملکیان معتقد است دین به دنبال پاسخ به پرسش‌هایی است که در پدیده دیگران بدان‌ها

1. ملکیان، «گفت و گو دین و دین‌داری در جهان معاصر»، 14-15.

2. هیک، بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی، 1.

3. Horison, "The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-Culture World", 1.

4. Kim, "Reductionism Problems", 254.

5. Polkinghorne, "Reductionism", *Online International Encyclopedia of Religion and Science*, 2003.

6. ملکیان، راهی به رهایی، جستاری در باب عقلانیت و معنویت، 362-365.

7. همان، 264.

پاسخ داده نشده و این پرسش‌ها حول محور درد و رنج آدمی است؛ درد و رنجی که از مفاهیم محوری مباحث وی است.¹ وی زمانی که از تصورات انسان مدرن در خصوص مسائل دینی سخن می‌گوید، بیان می‌دارد که این انسان زندگی پس از مرگی که در ادیان آمده است را نفی نمی‌کند؛ بلکه می‌گوید باید این جا آثار و نتایج راه‌های پیشنهادی ادیان و مذاهب برای حل و رفع مسائل و مشکلات، یعنی همان درد و رنج-های خود را ببینیم.² در واقع تمام مسائل مربوط به مسئله آخرت و قیامت، به رفع رنج آدمی در این جهان، تحویل می‌رود.

پیام دین، از منظر ملکیان، ابتدا به درون آدمی نفوذ می‌کند و او را دگرگون می‌نماید که این دگرگونی یا آرامش، دگرگونی بیرونی را به دنبال دارد. ملکیان، در مراجعه به دین، برای یافتن پیام‌های درونی که حلال مشکلات و معضلات بیرونی آدمی است، در واقع، از روش تحویلی استفاده می‌کند. مشکلات انسان، گاهی ناشی از ارتباط انسان با طبیعت بوده و گاهی نیز منشأ آن، ارتباط انسان با انسان‌های دیگر است. زمانی هم این مشکلات و معضلات، ناشی از ارتباط انسان با خودش است. سعادت انسان، در انتهای مسیر حل این مشکلات، قرار دارد که بزرگ‌ترین و دشوارترین اینها، معضلاتی است که انسان با خود دارد. تا زمانی که مشکل انسان، با خودش حل نشود، معضلاتی که با دیگر انسان‌ها یا طبیعت دارد نیز حل نخواهد شد. تا در درون انسان، یک سلسله دگرگونی‌ها ایجاد نشود، هیچ دگرگونی بیرونی قابل رخ دادن نیست. از منظر ملکیان، پیام مشترک ادیان، حل مهم‌ترین معضل بشریت، یعنی مشکلی که با خود دارد، است.³ درواقع این نیز دلیل دیگری برای استفاده ملکیان از روش تحویلی می‌باشد؛ زیرا او در مطالعات ادیان، دنبال همین نکته است و روش او تحویل‌بردن مباحث و مطالب دینی در یافتن راه‌حل برای مشکلات و رنج‌های انسانی است.

روش فرایندی

یکی دیگر از روش‌هایی که در اکثر منابع و نوشته‌های ملکیان، قابل مشاهده است، این است که وی، در مواجهه با دین، به دنبال رسیدن به یک نقطه نهایی نیست. بدین معنا که قصد ندارد بگوید قطعاً جواب این سوال دینی، الف یا ب است؛ بلکه با استفاده از روش فرایندی و تبعیت از روندی خاص، به دنبال نحوه شکل‌گیری یک پاسخ برای سوالی دینی است. بیش از آنکه پیگیر نتیجه نهایی یک بحث باشد، به دنبال مسیر تکامل مسائل است.

1. همان، 264.

2. ملکیان، در رهگذار یاد و نگهبان لاله، / 236.

3. ملکیان، «شالوده‌شکنی انفسی/درباره تواندیشی دینی و سنت»، 48.

این روش فرایندی، در جای جای منابع ملکیان، قابل مشاهده است. او هنگامی که می‌خواهد از خداشناسی سخن بگوید، بیش از آنکه نظر نهایی خود در مورد ریز مسائل را مطرح کند، سیر مطالعات و پژوهش‌های خداشناسی را مطرح می‌کند. در واقع، فرایندی که از یک نقطه شروع شده و تا به امروز ادامه داشته را بررسی کرده و از این طریق می‌تواند آینده‌نگری پژوهشی داشته باشد. او اقوال مختلف در خداشناسی را بیان داشته و نقاط ضعف و قدرت آنها را ذکر می‌کند. در عین حال عناصر تاریخی موثر در روند شکل‌گیری یک مسئله را موشکافی می‌نماید.^۱ به بیان دیگر، از طریق روند تاریخی یک پدیده، نحوه تکامل مسئله را یافته و به جای بیان نتیجه نهایی، بر مدل پیشرفت یک مسئله تأکید می‌نماید و تلاش می‌کند مسئله‌ای از مسائل دینی را با آن روند تطبیق دهد.

این روش را نه تنها در مسائل دینی شرقی، بلکه در مباحث دینی غربی نیز پیگیری می‌کند. هنگام سخن گفتن از مسئله اگزیستانسیالیسم، روند و فرایند مسئله را شرح می‌دهد. به جای اینکه نظر نهایی خود را در خصوص پذیرش یا عدم پذیرش این مکتب بیان دارد، با خورد کردن مسائل آن، در مورد اجزاء، به صورت فرایندی، به تحلیل و بررسی می‌پردازد.^۲ به طور نمونه در مسائل دینی مربوط به زنان و حقوقی که به آنها داده می‌شود، از دو روش می‌توان استفاده نمود: یکی اینکه با روش فرآورده، هر آنچه را که پیامبر اسلام به عنوان آخرین حکم به جای گذاشته است به عنوان نتیجه نهایی در مسئله حق ارث یا حق دیه زن در نظر گرفته شود و یک حکم قطعی از آن صادر شود که مثلاً ارث زن نصف ارث مرد است. یا اینکه با روش فرآیندی، به لحاظ تاریخی نگاه شود به اینکه زن در ابتدای بعثت چه جایگاهی داشته و در انتهای آن به چه جایگاهی رسیده است. به طور نمونه در جامعه‌ای که در اوایل بعثت، زنان زنده به گور می‌شدند، در اواخر عمر پیامبر حق ارث دریافت کردند. بنابراین روش فرآیندی نتیجه می‌گیرد که حقوق زنان از حداقلی به حداکثری افزایش داشته و به جای حکم نهایی، این روند است که باید در استنتاج احکام دینی اجرا شود. یعنی همچنان حتی پس از پیامبر، حقوق زنان رو به افزایش باشد و در حالت ثابت باقی نماند. نتیجه استفاده از این روش، باز نهادن باب گفتمان دینی و بی‌نهایت کردن بستر دین‌پژوهی است.

همانطور که در قسمت‌های قبل نیز گذشت، مهم‌ترین دغدغه و به تبع آن روش ملکیان در دین‌شناسی، حل مشکلات، رنج‌ها و تعارضات انسانی و پاسخ با سوال «چه باید بکنم» است. با اینکه این مسئله برای وی در قله‌ی مسائل پژوهشی قرار دارد، با این حال، در این موضوع نیز با روش فرایندی پیش رفته و جوانب

۱. ملکیان، پراهمین اثبات خدا، سلسله جزوات درسگفتاری، جزوه شماره ۸، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۲، ۲۸-۳۳.

۲. ملکیان، اگزیستانسیالیسم، فلسفه عصیان و شورش، ۳-۸۹.

گوناگون را بررسی نموده و از ارائه‌ی نظر نهایی، قطعی و همه‌پسند، گریزان بوده است.¹ در نتیجه، در اکثر مباحث خود از این روش، استفاده نموده است.

به طور نهایی می‌توان گفت ملکیان، از یک روش ترکیبی در دین‌شناسی و مواجهه با دین، استفاده می‌کند. روشی که مکمل یک‌دیگر بوده و با قرار گرفتن در کنار هم، مسیر پژوهش و تحقیق در دین را برای این شخص، هموار می‌نماید. روش ملکیان در دین‌پژوهی، روش «عقلانی کارکردی تحویلی فرایندی» است. وی به اقتضای هر مبحثی از مباحث دینی، این روش‌ها را در کنار یکدیگر استفاده می‌کند. بدین معنا که ترکیب این روش‌ها، آنها را به یک روش واحد تبدیل نمی‌کند؛ بلکه به روشی چندوجهی و چندبعدی تبدیل می‌نماید که در نهایت راه را برای شناخت دقیق‌تر دین هموار می‌کند.

تحلیل انتقادی روش دین‌پژوهی ملکیان

مصطفی ملکیان، شخصیتی علمی است که در تحقیقات و پژوهش‌های خود، همواره توجه ویژه‌ای به اقتضانات و شرایط عصری که در آن به نظریه پردازی مشغول است، داشته است. به تبع این اصل کلی، در دین‌شناسی و دین‌پژوهی نیز از این توجهات، غافل نشده است. روش ترکیبی او برای دین‌شناسی، روشی است که پس از سال‌ها مطالعه و آزمون و خطا، بدان دست یافته و امروزه از آن بهره می‌برد. در نگاه اولیه به این روش، مواردی غرب‌گرایانه دیده می‌شود؛ البته نه به معنای منفی آن؛ بلکه به معنای مثبت و استفاده از پیشرفت‌ها و دستاوردهای غربی. به طور نمونه، می‌توان به توجه حداکثری به عقل انسانی یا تفکیک معنویت از دین در نظریه وی اشاره نمود. دلیل این بهره‌گیری نیز التقاط کلان جوامع علمی با یک‌دیگر است. بدین معنا که همچون اعصاب گذشته، امکان تفکیک میان جوامع علمی وجود نداشته و نظریه‌های مختلف به طور خواسته یا ناخواسته با یکدیگر تلفیق می‌شوند. اینکه ملکیان به روش‌های نوین غربی نیز توجه داشته، نشان از آگاهی او نسبت به اقتضانات زمانه خود است. با این حال، این روش‌ها، مشکلات و تعارضاتی را نیز به دنبال دارند که لازم است بدان‌ها توجه شود.

کاهش بار معنوی دین

یکی از اساسی‌ترین بخش‌های دین، معنویت موجود در آن است. چه بسا همین عنصر دینی، عاملی برای گرایش به دین‌داری می‌باشد. معنویت، تا قبل از عصر روشن‌گری، مسئله‌ای پذیرفته شده و پیش‌فرض

1. ملکیان، مصطفی، معنای زندگی، 23-126.

بود که پس از گسترش عقلانیت و تفکیک معنویت از دین، دچار بحران شد. تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی، باعث شد انسان در سرای طبیعت، محصور شود؛ طبیعتی که راهی به طریقت نداشته و امکان شناخت مقتضیات اصیل بعد روحانی انسان را ندارد.¹ بنابراین، انسان معاصر، دچار بحران معنویت شد؛ به طوری که گاهی به معنویت‌های کاذب پناه برده و گاهی نیز کلاً آن را دست‌نیافتنی و منتفی قلمداد کرده است.

بنابراین یکی از نکاتی که هر دین‌پژوهی باید بدان توجه داشته باشد، جایگاه معنویت دینی در تحقیقاتی است که انجام می‌دهد. چه بسا مسئله معنویت دینی، موضوعی است که بیش از گذشته نیازمند تحقیق و توجه می‌باشد. نکته‌ای که از تحلیل روش ترکیبی ملکیان به دست می‌آید این است که وی، کمتر به مسئله معنویت دینی توجه داشته است. علی‌رغم اینکه ملکیان، پایه‌گذار پروژه عقلانیت و معنویت است، به دلیل تعریف خاصی که از معنویت ارائه می‌دهد، می‌توان دید که باز معنویت مد نظر دین، محقق نگشته است.

منظور ملکیان از معنویت، همان اعتقاد مبتنی بر استدلال است.² به بیان دقیق‌تر، دین شخصی‌شده، همان معنویت است. یعنی همه آنچه از جهان‌نگری، انسان‌شناسی و دستورالعمل‌های مبتنی بر آن که در دین هست، انسان معنوی نیز دارای آن است. از این رو، معنویت از منظر ملکیان، نباید در حد احساسات و عواطف شخصی و لو متعالی، فروکاسته شود.³ در واقع معنویت، همان مواجهه با جهان هستی است که در آن شخص روی هم‌رفته با رضایت باطن زندگی کند.⁴

حال آنکه معنویت در نگاه دین، مجموعه جنبه‌های فکری، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی انسان که دارای جنبه غیرمادی و مربوط به باطن انسان است، هستند.⁵ معنویت، همان معنایی است که به وسیله قلب شناخته شده و زبان را در آن بهره‌ای نیست.⁶ یکی از انتقاداتی که به روش ترکیبی ملکیان صورت می‌گیرد این است که استفاده‌کننده این روش، در نهایت، برای دین، معنویت را تبیین نمی‌کند. علی‌رغم اینکه ملکیان تلاش داشته مسئله معنویت را در نظر گیرد؛ اما نتیجه عملی چنین روشی در دین‌پژوهی این است که معنویت و یا بعد غیرمادی دین، نادیده گرفته می‌شود. در این صورت، دین به مسئله‌ای مادی و تجربی

1. فرشیداف زیرک‌کار و سروریان، «نقد و بررسی رابطه دین و معنویت از دیدگاه ملکیان با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری و جوادی آملی»، 126.

2. ملکیان، «مولفه‌های انسان مدرن»، 15-18.

3. ملکیان، «عقلانیت»، 13-21.

4. ملکیان، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، 276.

5. انوری، فرهنگ بزرگ سخن، 7/7182.

6. دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، 14/21191-21190.

تبدیل می‌گردد که حلال مشکلات غیرمادی انسانی نخواهد بود. حال آنکه خود ملکیان دین را به عنوان پدیده شفافبخش رنج‌های انسانی معرفی نموده بود که با روش کنونی، محقق نخواهد شد.

ناکارآمدی عنصر تحویل در روش ترکیبی

از دیگر مباحثی که نیازمند تحلیلی دقیق‌تر است، عنصر تحویل در روش ترکیبی ملکیان است. همانطور که بیان شد ملکیان دین را به پاسخ سوال «چه کنم» انسان، تحویل برده است. روش او در مواجهه با دین و شناخت آن، یافتن پاسخ به این سوال است و کمتر به سایر مباحث دینی می‌پردازد. تنها آن قسمت از دین حق شناخته شدن دارد که در آن پاسخی برای سوال بنیادین انسان یافت شود و سایر قسمت‌های آن، نیازمند بررسی جدی نیستند. البته دلیل آن می‌تواند دشواری‌های شناخت از یک سو و محدودیت‌های شناختی انسان از سوی دیگر باشد. این دشواری و محدودیت‌ها زمانی که به موضوعاتی پیچیده نظیر دین می‌رسند، فزونی می‌گیرند. دین، علاوه بر اینکه دارای پیچیدگی، پنهانی و تنوع بسیاری است، عامل دیگری تحت عنوان سوگیری نیز در آن دخیل است که مطالعات دینی را دشوارتر می‌سازد¹ و دین‌پژوهان را به سمت روش‌هایی همچون تحویل، سوق می‌دهد.

اینکه با روش تحویلی، در مطالعات دینی، به دنبال پاسخ به سوال «چه باید بکنم» انسان باشد، قطعاً امری مهم و ستودنی است؛ اما آیا شخص دین‌دار نیز به همین اکتفا می‌کند یا به دنبال معرفت‌هایی والاتر از پاسخ این سوال در دین است؟ قطعاً قدرت یافتن انسان در مواجهه با رنج‌ها و شکست‌های زندگی، بسیار اهمیت دارد؛ اما باید بدین نکته نیز توجه شود که انسان دین‌دار تنها به دنبال این نیست؛ بلکه معارفی فراتر از این را از دین مطالبه می‌کند. تنها یکی از مطالبات انسان از دین، قدرت بخشی به او در مقابل رنج و دردها است؛ اما موارد دیگری نیز وجود دارد که انسان دین‌دار در دین به دنبال آنهاست.

به دیگر بیان، انسان انتظاراتی از دین دارد که این انتظارات می‌توانند اصلی یا فرعی باشند. انتظارات اصلی یک دین‌دار از دین، در محور اعتقادات بوده و به دنبال شناخت و فهم حقیقت خود، مبدأ آفرینش، اسماء، صفات، اوصاف جلال و جمال حق و کیفیت رابطه انسان با خدا می‌باشد. در کنار این انتظارات، یک سری انتظارات فرعی نیز وجود دارد، انتظاراتی از قبیل تأمین اقتصاد جامعه انسانی، مسائل اخلاقی و بهداشتی و مانند آن که یک دین‌دار در دین به دنبال آن است.² بنابراین تنها سوال یک دین‌دار «اکنون چه باید بکنم؟» نیست؛ بلکه سوالات دیگری نیز دارد که انتظار آن می‌رود دین، بدان‌ها پاسخ دهد. در واقع می‌توان

1. شجاعی‌زند، «تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین»، 85.

2. جوادی آملی، «انتظار بشر از دین»، 6.

گفت، بر اساس نظریه انتظار حداکثری از دین چنین است و بر اساس دیدگاه حداقلی دین، می‌توان چنین سوالی را مطرح نمود که البته رویکرد انتظار حداقلی از دین، خود دارای اشکالات و انتقاداتی می‌باشد. همچنین در اینکه این سوال، از انتظارات اولیه‌ی انسان است یا ثانویه، خود جای تأمل دارد. بر اساس تعریفی که ملکیان از این سوال ارائه داده است، به نظر می‌رسد از سنخ انتظارات فرعی باشد. از این رو، روش تحویلی، در دین‌پژوهی، به نوعی ناکارآمدی یا کم‌کارآمدی دچار شده است.

تقلیل دین در روش کاربردی

یکی دیگر از عناصر روش ترکیبی ملکیان، نگرش کارکردی و کاربردی در مطالعات دینی بود. این روش، ممکن است به طور کوتاه‌مدت باعث گرایش به دین و دین‌داری و یا موفقیت‌های عملی در دین-شناسی گردد؛ اما به دلیل تغییر نیازهای مادی انسانی و کاربردهای آن، این روش، کارآمدی خود را از دست خواهد داد. از سوی دیگر ملاک در کاربرد و کارکرد چیزی، تنها زمانی روشن می‌گردد که قابل مشاهده و مادی باشد؛ در غیر این صورت، چطور ممکن است یک انسان مادی که مشغول نظریه‌پردازی است بداند که چیزی در سرای دیگر کاربردی بوده یا خیر. از این رو، عمدتاً نظریات مبتنی بر روش کاربردی یا کارکردی، ناظر به سرای مادی و انسان این جهانی می‌باشد. در نتیجه، روش کارکردی در مطالعات دینی، یک روش سکولار بوده و به جز کارکردهای مادی دین، به چیز دیگری توجه ندارد و منجر به تقلیل دین به کارکردهای دنیوی و نادیده گرفتن زمینه‌های ماورایی و تعالی‌بخش می‌گردد که دلیل آن نیز عمل‌زدگی موجود در این روش است.¹

انسان، به دنبال دینی است که تأمین‌کننده‌ی سرای دیگر او نیز باشد. اینکه پژوهشی در دین صورت گیرد که آرامش روحی و این جهانی برای انسان فراهم آورد، یک دین تقلیل یافته است که بعد اخروی و آن-جهانی را نادیده گرفته است. دین، روش خاصی در زندگی دنیایی می‌باشد که هم صلاح زندگی دنیا را تأمین می‌کند و هم در عین حال با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای متعال موافق است. چنین دینی باید قوانینی را در شریعت خود داشته باشد که پاسخ‌گوی نیازهای دین‌دار به قدر احتیاج نیز باشد.² از این رو، روش کاربردی و کارکردی ملکیان، منجر به تقلیل دین می‌شود و نتایج آن، همواره ناکافی خواهد بود.

نبود ملاک در روش فرایندی

1. عباسی، عبادی‌نیک، «ضوابط کارکردگرایی در نگاه به دین»، 131.

2. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 2/ 130.

ملکیان، بیش از آنکه بر نتیجه نهایی یک گزاره‌ی دینی یا به بیان دیگر به فراورده‌ی یک موضوع، توجه داشته باشد، مشغول کشف فرایندهای دین و گزاره‌های آن است. اینکه یک مسئله چطور شکل گرفته، چگونه در طول تاریخ ادامه داشته و اکنون در کجای منظومه معرفتی انسان قرار دارد، مسیری است که ملکیان در مطالعات دینی، می‌پیماید. درواقع، نباید این مسئله را با روش تاریخی خلط نمود. روش تاریخی، تنها تاریخ و سیر یک نظریه را بررسی می‌کند؛ حال آنکه روش فرایندی، به دنبال کشف فرایند یک نظریه برای تطبیق آن فرایند در عصر کنونی است. به طور نمونه، اگر در عصر جاهلی، حقوق زنان یک در صد بوده و پیامبر آن را به بیست در صد رسانده است، ملکیان طرفدار باقی ماندن بر حقوق بیست در صدی نیست؛ بلکه به دنبال افزایش حقوق زن است، همانطور که پیامبر این کار را کرده بود. درواقع او به دنبال نتیجه نهایی که افزایش ده درصدی حقوق بود، نیست؛ بلکه به دنبال فرایند افزایش و تبعیت از آن است و با این روش، با دین مواجه می‌شود.

نکته‌ای که باید در این روش بدان توجه شود این است که ملاک، معیار و چهارچوبی قطعی در تطبیق فرایندها بر گزاره‌های دینی وجود ندارد. به طور نمونه پیامبر به دلیل اتصال به وحی، می‌دانست که فرایند پیشرفت حقوق زن را تا به کجا پیش ببرد؛ اما انسان امروزی یا به بیان بهتر، دین‌شناس معاصر، بر اساس چه معیاری، فرایندها را بر گزاره‌های دینی، تطبیق می‌دهد؟ روش فرایندی، روش مفیدی در به روز نمودن دین است؛ اما ملکیان برای استفاده‌ی صحیح از این روش، موظف است یک سری معیار یا ملاک‌هایی را برای این روش، ترسیم نماید.

نتیجه‌گیری

ملکیان، اندیشمندی است که کاملاً بر دغدغه‌های انسان معاصر و غربی شده توجه داشته و مطالب خود را بر اساس نیازهای آن، ارائه می‌دهد. این امتیاز وی باعث گرایش تعدادی به دیدگاه‌ها و نظریات او گردیده و توجهات برخی از اندیشمندان دیگر را به وی جلب نموده است. اینکه مطالعه و مواجهه‌ای امروزی با دین دارد، قابل ستایش است؛ اما باید به معایب و آینده برخی نظرات نیز توجه شود.

ملکیان، هنگام مطالعه و پژوهش در دین، از یک روش ترکیبی که متشکل از چهار عنصر، یا به بیان دیگر، متشکل از چهار زیرروش است، بهره می‌برد. روش‌هایی که باعث پذیرش اقوال او از سوی دیگران می‌گردد؛ زیرا متناسب با نوع تفکر انسان مدرن، یا به بیان دقیق‌تر، غربی شده است. نقد تمامی این روش‌ها تا مرز رد کردن آنها، درست نیست؛ زیرا روش‌های مستفاد از سوی ملکیان، روش‌هایی هستند که نتیجه‌های مثبتی به دنبال داشته است؛ اما باید به پیامدهای منفی آنها نیز توجه داشت.

روش عقلانی، باعث توجه و تکیه بیش از اندازه بر عقل انسانی می‌شود؛ حال آنکه خود ملکیان نیز ناکارآمدی عقل را در برخی زمینه‌ها اعلام داشته است. این مسئله باعث دوری از معنویت می‌گردد که بخش عظیمی از انسان را تشکیل می‌دهد. یا روش کاربردی که تنها به بعد مادی انسان توجه دارد. روش تحویلی، یک روش زمان‌مند بوده و ممکن است در آینده، کاملاً کارآمدی خود را از دست بدهد. همچنین روش فرایندی نیز در صورت نداشتن ملاک، تبدیل به زمینه‌ای می‌گردد که انتهای نداشتن و همواره یک دین‌دار، در استفاده‌ی از این روش، سردرگم خواهد بود. در نتیجه، علی‌رغم اینکه این روش‌ها در نگاه ابتدایی کاملاً سازگار با عقل به نظر می‌رسند؛ اما معایبی را نیز به دنبال دارند که نیازمند اصلاح و تجدید تبیین است.

منابع

- ابراهیم‌زاده، عبدالله. دین‌پژوهی. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۸۷.
- انوری، حسن. فرهنگ بزرگ سخن. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۶.
- پترسون، مایکل و جمعی دیگر. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۹۰.
- جوادی آملی، عبدالله. «انتظار بشر از دین». تهیه و تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، پاسدار اسلام، شماره ۲۳۳، ادريهشت ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، عبدالله. دین‌شناسی. تهران: اسراء، ۱۳۹۰.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسین مهدوی پارسا. «روش‌شناسی دین‌پژوهی». پژوهش و حوزه، ش ۲۹ (بهار ۱۳۸۶): ۱۳۵-۱۷۰.
- دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه دهخدا. تهران، دانشگاه تهران، چ ۲، ۱۳۷۷.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. «تحویل‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی دین». قبسات، سال ۲۴، ش ۹۱ (بهار ۱۳۹۸): ۵۷-۹۴.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
- عباسی، علی و علی‌اکبر عبادی‌نیک. «ضوابط کارکردگرایی در نگاه به دین». پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۴۳ (بهار ۱۳۹۲): ۱۲۹-۱۴۶.
- فرشباف زیرک‌کار، وحیده و حمیدرضا سروریان. «نقد و بررسی رابطه دین و معنویت از دیدگاه ملکیان با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری و جوادی آملی». نشریه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ش ۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۱۲۵-۱۴۹.

- قدردان قراملکی، محمدحسن. «کارکرد دین در انسان و جامعه». قیسات، ش 28 (تابستان 1382): 161-188.
- گولدنر، آلون. بحران جامعه‌شناسی غرب. ترجمه فریده ممتاز، تهران: نشر علمی، 1383 ش.
- میریچی، شمس‌الله. «بازشناسی جریان‌های روشن‌فکری در ایران». علوم سیاسی، دانشگاه باقر العلوم، ش 37 (بهار 1386): 45-70.
- ملکیان، مصطفی. در رهگذار باد و نگهبان لاله. تهران: موسسه نگاه معاصر، 1394.
- ملکیان، مصطفی. «معنویت، عقلانیت بعد از ده سال». سایت نیلوفر، 16 تیر، 1389 ش. 18-26.
- ملکیان، مصطفی. «عقلانیت». بازتاب اندیشه، شماره 30 و گلستان ایران، شماره 11، شهریور 1381.
- ملکیان، مصطفی. «اصلاح‌گری در دین به چه معناست؟». بازتاب اندیشه، ش 1-2 (فروردین و اردیبهشت 1379): 14-20.
- ملکیان، مصطفی. اگرستان‌سیالیسم، فلسفه عصیان و شورش. به کوشش سید محمدرضا غیاثی کرمانی، قم: نهضت، 1375.
- ملکیان، مصطفی. براهین اثبات خدا، سلسله جزوات درسگفتاری، جزوه شماره 8، موسسه امام صادق (ع)، 1372.
- ملکیان، مصطفی. «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، مهرنامه، ش 3، خرداد 1389 ش.
- ملکیان، مصطفی. دین، معنویت و روشن‌فکری دینی. تهران: پایان، 1386.
- ملکیان، مصطفی. راهی به رهایی. تهران: موسسه نگاه معاصر، 1381.
- ملکیان، مصطفی. راهی به رهایی، جستاری در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر، 1380.
- ملکیان، مصطفی. «سازگاری معنویت و مدرنیته». بازتاب اندیشه، شماره 77، 1385.
- ملکیان، مصطفی. «شالوده شکنی انفسی/درباره نواندیشی دینی و سنت». خرنامه همشهری، ش 5 (مرداد 1385): 46-49.
- ملکیان، مصطفی و علی‌رضا شجاعی‌زند. «سنجه‌های دین و دین‌داری». فرهنگ و پژوهش، شماره 193، 1384.
- ملکیان، مصطفی. «گفت‌وگو دین و دین‌داری در جهان معاصر». هفت آسمان، ش 2 (تابستان 1378): 6-17.
- ملکیان، مصطفی. مشتاقی و مهجوری. تهران: نگاه معاصر، 1385.
- ملکیان، مصطفی. معنای زندگی. تهران: تربیت مدرس، 1382.
- ملکیان، مصطفی. «مولفه‌های انسان مدرن». بازتاب اندیشه، شماره 34، 1381.
- ملکیان، مصطفی. «نگاهی دوباره به دین‌پژوهی». هفت آسمان، شماره 41، 1388.
- هیک، جان. بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی. ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا، 1382.
- الیاده، میرچا. دین‌پژوهی. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1375.
- Armin W. Geertz. *Method and Theory in the Study of Religion Introduction, Religion and Society*, Brill,

2007.

Gregory D. Alles. *Religious Studies a Global View*. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2010.

Horrison, S. V. "The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-Culture World". *International Journal for Philosophy of Religion*, Editor Eugene Thomas Long, Department of Philosophy, Columbia, USA, University of South Carolina, 2006.

Kathryn Lofton. "Religion History as Religion Studies". *Religion*, p 383-394, V 42, Issue 3, 2012.

Kim, J. "Reductionism Problems". *Encyclopedia of Philosophy*, Vol.8, General Editor Edward Craig, London, 1998.

Polkinghorne, J. C. "Reductionism". *Online International Encyclopedia of Religion and Science*, 2003.

Transliterated Bibliography

‘Abbāsī, ‘Alī va ‘Alī Akbar ‘Ibādīnīk. " Żawābiṭ Kārkirdgirāyī dar Nigāh bi Dīn". *Pazhūhishnāmāh-yi Hikmat va Falsafah-yi lālāmī*, no.43 (spring 2014/1392): 129-146.

Anvarī, Ḥasan. *Farhang Buzurg Sūkhan*. Tehran: Intishārāt-i Sūkhan, 2008/1386.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmīh Dihkhudā*. Tehran: University of Tehran, 1999/1377.

Eliade, Mircea. *Dīnpazhūhī*. Translated by Bahā’ al-Dīn Khuramshāhī, Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm Insānī va Muṭālī’āt Farhangī, 1997/1375.

Farshbāf Zīrakkār, Vahīdīh va Ḥamīd Riḍā Surūrīyān. "Naqd va Barrisī Rābiṭah-yi Dīn va Ma’navīyat az Dīdgāh-i Malikiyān bā Tikīyih bar Dīdgāh-i Shahīd Muṭaharī va Javādī Āmulī". *Nashriyih Muṭālī’āt Andīshih-yi Mu’āshir Muslimīn*. No.7 (spring and summer 2019/1397): 125-149.

Gouldner, Alvin. *Buḥrān Jāmī’ahshināsī Gharb*. Translated by Farīdīh Mumtāz, Tehran: Nashr ‘Ilmī, 2004/1383.

Hick, John. *Bu’d Panjum, Kāvushī dar Qalamrū Rūḥānī*. Translated by Bihzād Sālikī, Tehran: Intishārāt-i Qaṣīdih-sarā, 2004/1382.

Ibrāhīmzādīh, ‘Abd Allāh. *Dīnpazhūhī*. Tehran: Sipāh Pāsdārān Inqilāb Islāmī, 2009/1387.

Javādī Āmulī. ‘Abd Allah. "Intizār Bashār az Dīn". Tahīyih va Tanzīm Muḥammad Rizā Muṣṭafāpūr, *Pāsdār*

Islām, no. 233, Urdibihisht 2010/1388.

Javadī Āmulī. 'Abd Allah. *Dīnshināsī*. Tehran: Asrā', 2012/1390.

Khusrūpanāh, 'Abd Ḥusayn va Ḥusayn Mahdavi Pārsā. "Ravishshināsī Dīnpazhūhī". *Pazhūhish va Ḥawzah*, no. 29 (spring 2008/1386): 135-170.

Malikīyān, Muṣṭafā. *Dar Rahguzar Bād va Nigāhbān Lālih*. Tehran: Mū'assisah-yi Nigāh Mu'āshir, 2016/1394.

Malikīyān, Muṣṭafā. " 'Aqlāniyat". *Bāztāb Andishih*. No. 30 va *Gulistān Irān*, no. 11 Shahrivar 2003/1381.

Malikīyān, Muṣṭafā. "Dar Justjūy 'Aqlāniyat va Ma'naviyat". *Mihrnāmāh*, no. 3, Khurdād 2011/1389.

Malikīyān, Muṣṭafā. "Iṣlāḡgarī dar Dīn bi Chih Ma'nāst?". *Bāztāb Andishih*. No. 1-2 (Farvardīn va Urdibihisht 2001/1379): 14-20.

Malikīyān, Muṣṭafā. "Mū'ālifih-hā-yi Insān Mudirn". *Bāztāb Anishih*. No. 34, 2003/1381.

Malikīyān, Muṣṭafā. "Nigāhī Dūbārih bi Dīnpazhūhī". *Haft Asimān*. no. 41, 2010/1388.

Malikīyān, Muṣṭafā. "Sāzigārī Manaviyat va Mudirnitih". *Bāztāb Anishih*, no. 77, 2007/1385.

Malikīyān, Muṣṭafā. "Shālūdih Shikanī Anfusi/ Darbārih Nū Andishī Dīnī va Sunat". *Khiradnāmāh Hamshahrī*, no. 5 (2007/1385): 46-49.

Malikīyān, Muṣṭafā. *Barāhin Iṣbāt Khudā*, Silsilih Juzavāt Dars Guftārī, Juzvih Shumārih-yi 8, Mū'assisa Imām Ṣādiq(AS), 1953/1372.

Malikīyān, Muṣṭafā. *Dīn, Ma'naviyat va Rūshan Fikrī Dīnī*. Tehran: Pāyān, 2008/1386.

Malikīyān, Muṣṭafā. *Existentialism, Falsafah-yi 'Usyān va Shūrish*. researched by Sayyid Muḥammad Riḏā Ghīyāsī Kirmānī, Qum: Nahzat, 1997/1375.

Malikīyān, Muṣṭafā. Gūft va Gū Dīn va Dīndārī dar Jahān Mu'āshir". *Haft Asimān*, no. 2 (2000/1378): 6-17.

Malikīyān, Muṣṭafā. *Manāy Zindigī*. Tehran: Tarbiyat Mudaris, 2004/1382.

Malikīyān, Muṣṭafā. *Mushtāqī va Mahjūrī*. Tehran: Nigāh Mu'āshir, 2007/1385.

Malikīyān, Muṣṭafā. *Rāhī bi Rahāyī, Justārī dar Bāb Aqlāniyat va Manaviyat*. Tehran: Nigāh Mu'āshir, 2002/1380.

Malikīyān, Muṣṭafā. *Rāhī bi Rahāyī*. Tehran: Mū'assisah-yi Nigāh Mu'āshir, 2003/1381.

Malikīyān, Muṣṭafā. Shuāizand, Alī Rizā. "Sanjih-hā-yi Dīn va Dīndārī". *Farhang va Pazhūhish*. No. 193, 2006/1384.

Marījī, Shams Allāh. "Bāzshināsī Jarayān-hā-yi Rūshan Fikrī dar Irān". *Ulūm Sīyāsī, Bāqir al-'Ulum University*, no. 37 (spring 2008/1386): 45-70.

Peterson, Michael et al. *'Aql va I'tiqād Dīnī*. Translated by Aḥmad Narāqī va Ibrāhīm Sulṭānī, Tehran: Tarḥ-i Naū, 2012/1390.

Qadrūdān Qarāmalikī, Muḥammad Ḥasan. "Kārkird Dīn dar Inasān va Jāmi'ah". *Qabasāt*, No. 28 (summer 2004/1382): 161-188.

Shujā'ī Zand, 'Alī Rizā. "Taḥvīlgirāyī dar Muṭālī'āt Jāmi'ahshinākhtī Dīn". *Qabasāt*. No. 91 (spring 2020/1398): 57-94.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī, Jāmi'ah-yi Mudarrisīn Ḥawzah-yi 'Ilmiyah Qum. 1997/1417.



A Critical Analysis of Muhaqqiq Khafri's View on Divine Power and its Philosophical Implications

Mohammad Reza Farahmandkia

PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University

Dr. Ali Mohammad Sajedi (corresponding author)

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University

Email: asajedi@shirazu.ac.ir

Abstract

The issue of divine power is one of the central questions in theology and has long been a point of contention among scholars. In his major work, Gloss on the Commentary on al-Tajrid (*Hashiyah bar Sharh al-Tajrid*), Muhaqqiq Khafri attempts to present theologians and philosophers as holding a unified position on this matter, and he introduces an alternative meaning of necessitation (*ijab*) through which he seeks to establish divine power. He rejects the philosophers' understanding of necessitation entirely and even considers it liable to theological condemnation (*takfir*). Khafri raises two major objections against the commentator of al-Tajrid (Qushji) in the discussion of divine power. He also offers responses to objections raised by opponents concerning divine power, though these responses themselves are open to criticism. This study, aimed at a thorough investigation of Muhaqqiq Khafri's views regarding divine power, employs an analytical-critical method to examine his positions. The findings indicate that Khafri's views are subject to critique on several grounds, including: the nature of truth in conditional propositions, the identity of divine Essence and Attributes, the necessity of the Necessary Existent in all respects, the inseparability of the effect from its cause, the four principles underlying voluntary action, the non-verbal nature of the dispute in this issue, the essential possibility as an attribute of quiddity, and the correct interpretation of necessitation.

Keywords: Divine Power, Muhaqqiq Khafri, Philosophical Foundations, Shiraz School, Critique and Analysis.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 121 - 137	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/08/12	تاریخ بازنگری: 1403/08/24
تاریخ پذیرش: 1403/09/04	DOI: 10.22067/epk.2024.90580.1382
نوع مقاله: پژوهشی	

نقد و بررسی آرای محقق خفری در مسئله قدرت الهی و لوازم فلسفی آن

محمد رضا فرهمندکیا

دانشجو دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

دکتر علی محمد ساجدی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شیراز

asajedi@shirazu.ac.ir

چکیده

مسئله قدرت الهی از جمله مسائل مهم الهیات است که معرکه آراء متفکران است. محقق خفری در اثر مهم خود که حاشیه بر شرح تجرید است تلاش دارد متکلمین و فلاسفه را در این مبحث هم نظر نشان دهد و معنای دیگری برای ایجاب ذکر می کند تا از طریق آن قدرت الهی را اثبات کند. ایشان نظر فلاسفه در مورد ایجاب را به کلی مردود حتی مستوجب تکفیر می داند. محقق خفری دو اشکال عمده به شارح تجرید (قوشچی) در بحث قدرت الهی وارد می کند. او هم چنین در پاسخ به اعتراضات مخالفین نسبت به قدرت الهی پاسخ هایی بیان می کند که مورد اشکال است. در این پژوهش که با هدف غور و تفحص در آرای محقق خفری ناظر به قدرت الهی ساماندهی می شود، با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی نظرات ایشان می پردازیم. یافته های این پژوهش نشان می دهد که نظرات محقق خفری با دلایل مختلف از جمله نحوه صدق قضیه شرطیه، عینیت ذات و صفات، واجب بودن از همه جهات برای واجب الوجود بالذات، عدم انفکاک ذاتی معلول از علت، مبادی چهارگانه فعل اختیاری، عدم لفظی بودن نزاع در این مسئله، وصف ماهیت بودن امکان ذاتی و تفسیر صحیح از معنای ایجاب، قابل نقد است.

واژگان کلیدی:

مقدمه

در فلسفه و کلام اسلامی شناخت ذات و صفات الهی از مهم‌ترین مسائل معرفتی در زمینه توحید به شمار می‌رود و همواره اختلافات زیادی بین فیلسوفان و متکلمان در آن مطرح بوده و دیدگاه‌های گوناگونی در این باره بیان شده است. «قدرت» از صفات ثبوتی و ذاتی خداوند است که در تعریف و اثبات و فروعات آن بین فلاسفه و متکلمان اسلامی اختلافات زیادی وجود دارد. یکی از مهم‌ترین کتب کلامی که شروح و حواشی بسیاری بر آن نگاشته شده است کتاب تجرید الاعتقاد اثر خواجه نصیرالدین طوسی است که بسیاری از فلاسفه و متکلمان نظرات کلامی خود را با شرح عبارات خواجه، و حواشی خود بر این کتاب ابراز کرده‌اند.

حاشیه محقق خفري بر شرح قوشچی از آثار مهم این فیلسوف مکتب فلسفی شیراز است که با توجه به جایگاه علمی ایشان بالغ بر ۲۰ حاشیه توسط بزرگان فلسفه و کلام از جمله میرداماد، شمس الدین گیلانی، آقا جمال خوانساری، غیاث الدین منصور دشتکی، حسین بن ابراهیم تنکابنی بر آن نگاشته شده است. علاوه بر آنکه ملاصدرا در کتب خود همچون اسفار و شواهد در برخی مواضع نظرات ایشان را بیان کرده و از ایشان به احترام نام می‌برد.^۱ یکی از مباحثی که در حاشیه محقق خفري مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است مبحث قدرت الهی است، این پژوهش در صدد تبیین و تحلیل دیدگاه‌های او در این مبحث است. با بررسی‌های انجام شده باید گفت هیچ اثری مستقلاً که به بررسی نظرات محقق خفري در بحث قدرت الهی پرداخته باشد یافت نشد، بنابراین پژوهش حاضر اولین اثر در این زمینه خواهد بود و از نظر موضوعی دارای نوآوری است. سوالات اصلی که در این پژوهش مورد نظر است ازین قرار است:

- 1- دیدگاه‌های محقق خفري در بحث قدرت الهی به‌عنوان نماینده مکتب فلسفی شیراز که خود از فیلسوفان بزرگ در تاریخ فلسفه اسلامی است چیست؟
- 2- آیا دیدگاه‌های ایشان در بحث قدرت الهی قابل نقد است؟
- 3- دیدگاه‌های ایشان با کدام مبانی فلسفی در تعارض است؟

1- دیدگاه محقق خفري در تعریف قدرت الهی

دیدگاه محقق خفري در بحث تعریف قدرت الهی مبتنی بر جمع میان تعریف فلاسفه و متکلمین است. او به منظور رسیدن به این مقصود به بررسی تعریف هر یک از این دو گروه می‌پردازد. او تعریف

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 15/5؛ همو، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة، 76-89.

متکلمان از قدرت که آن را به صحت فعل و ترک معنا می‌کنند^۱ را به معنای امکان نسبت به ذات فاعل من حیث هو فاعل می‌داند. او معتقد است آنچه متکلمین از این تعریف اراده کرده‌اند لازم نبودن و قابل انفکاک بودن هر یک از فعل و ترک نسبت به ذات خداوند است. او سپس به تعریف فلاسفه نسبت به قدرت می‌پردازد و معتقد است فلاسفه دو تعریف برای قدرت ارائه داده‌اند که بین این دو تعریف تلازم معنایی وجود دارد. تعریف اول فلاسفه از قدرت «صحة صدور الفعل و لا صدوره» است^۲ که مقصود از صحت اینجا به معنای امکان است و تعریف دوم و مشهور فلاسفه از قدرت «كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل» است^۳ که ازین تعریف نیز معنای امکان قابل دریافت است. او این توضیحات را با عبارت ذیل بیان می‌نماید:

«فإنَّ للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين: إحداهما: صحة صدور الفعل و لا صدوره، وأرادوا منها إمكان الصدور و اللاصدور بالنسبة إلى الفاعل من حيث هو فاعل. و الثانية: كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، و التلازم بين معنييهما ظاهر، فمعناهما متفق عليهما بين الفريقين».^۴

بنابراین او از ادعای تلازم معنایی موجود در بین این دو تعریف نتیجه می‌گیرد که مقصود فلاسفه نیز از صحت همان مقصود متکلمان است و هر دو گروه از صحت، امکان را اراده کرده‌اند.

۲- نقد و بررسی دیدگاه محقق خفری در تعریف قدرت الهی

آنچه مسلم است آن است که فلاسفه در کتب خویش به صراحت تعریف متکلمان از قدرت را مردود دانسته‌اند^۵ و علت اصلی آن را راه یافتن امکان به ساحت ربوبی و ذات واجب الوجود می‌دانند و این با مبانی فلسفی از جمله «واجب الوجود به ذات واجب الوجود من جمیع الجهات» در تعارض آشکار است. در دو تعریفی که از فلاسفه بیان شد آنچه مورد غفلت محقق خفری قرار گرفته است عبارت است از:

۱. در قضیه شرطیه که شامل تعریف دوم فلاسفه از قدرت است صدق قضیه شرطیه به تحقق یک طرف نیز محقق می‌شود و لزوماً تحقق صدق دو طرف ضروری نیست.^۶ این تعریف فلاسفه از قدرت به گونه‌ای است که حیوانات را نیز شامل می‌شود که در مورد حیوانات هر دو طرف قضیه بر آن‌ها صدق می‌کند ولی در مورد خداوند فقط یک طرف قضیه می‌تواند صادق باشد و اگر بخواهیم هر دو طرف قضیه را صادق

۱. حلی، کشف المراد، ۱۰؛ ایجی، شرح المواقف، ۸/ ۸۴.

۲. ملاصدرا، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ۲/ ۷۳۳؛ همو، شرح اصول کافی، ۴/ ۲۹۸.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۶/ ۳۰۷؛ ابن سینا، التعلیقات، ۲۰.

۴. خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید قوشچی، ۹۹.

۵. رک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۶/ ۳۱۳؛ ابن سینا، التعلیقات، ۲۰؛ طباطبائی، نهاية الحکمة، ۲۹۶-۳۰۰.

۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۶/ ۳۰۹؛ ابن سینا، التعلیقات، ۲۰؛ حسن زاده آملی، تعلیقات بر شرح منظومه، ۲/ ۳۲۶.

بدانیم لازم‌ه‌اش همان حالت امکانی در ذات است که امری محال محسوب می‌گردد.

۲. همان گونه که بیان شد این تفسیر محقق خفري از تعریف قدرت از منظر فلاسفه در تعارض آشکار با مبانی آن‌هاست و آن‌ها معتقدند واجب‌الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات است.¹ چگونه می‌توان چنین تفسیری از تعریف آن‌ها ارائه داد و حالت امکانی در ذات الهی قائل شد درحالی‌که این مطلب در تعارض آشکار با مبانی آن‌ها است.

۳. همچنین بر اساس عینیت ذات و صفات با یکدیگر² این دیدگاه که امکان را در ساحت قدرت الهی در نظر بگیریم نسبت به دیگر صفات نیز صادق بوده و حالت امکانی در سایر صفات نیز جریان خواهد یافت، التزام به این مهمّ مشتمل بر مفاسدی متعدد است.

۴. تفسیر صحت به امکان در تعریف اول فلاسفه با مبنای دیگری از آن‌ها در تعارض است بدین‌سان که فلاسفه موضوع امکان ذاتی را ماهیت می‌دانند،³ حال چگونه می‌توان قدرت الهی را که عین وجوب و وجود است متصف به امکان نمود؟ آیا در نظر محقق خفري قدرت الهی، ماهیت است که متصف به وصف ماهیت (امکان ذاتی) می‌گردد؟ بنابراین می‌توان گفت این مهمّ با مبانی محقق خفري ناسازگار است، لذا تعریفی که وی از معنای قدرت ارائه داده است صحیح نیست.

۵. آنچه در تعریف فلاسفه از قدرت معتبر است آن است که فلاسفه وجود حق تعالی را عین علم و مشیت و اراده می‌دانند. بنابراین آنچه در تعریف دوم فلاسفه در تقدیر است کلمه «أزلاً» است⁴ یعنی «إن شاء (أزلاً) فعل و إن لم يشأ (أزلاً) لم يفعل»؛ چرا که علم و مشیت و اراده که از مبادی فعل اختیاری هستند أزلاً برای او حاصل است، بنابراین مجرد علم و مشیت اقتضای صدور را خواهد داشت. بنابراین بر اساس مطالبی که بیان شد هیچ‌گونه تلازمی بین تعریف فلاسفه و متکلمان از قدرت وجود ندارد و نظر محقق خفري در ایجاد این تلازم و اتفاق مردود است.

3- چگونگی تأثیر صفت اراده الهی در ایجاد عالم

محقق خفري ایجاب را به معنای امتناع انفکاک ذات الهی از ایجاد عالم در ازل معنا می‌کند و برای نفی چنین ایجابی از خداوند این‌گونه استدلال می‌کند:

«فالمناسب فی هذا الكتاب أن یفسّر الإیجاب المذكور هاهنا بامتناع انفکاک ذاته - تعالی - عن إیجاد

1. ملاصدرا، شرح الهدایة الأثریة، 347؛ ابن سینا، التعليقات، 16؛ طباطبائی، نهاية الحکمة، 218/1؛ میرداماد، مصنفات میرداماد، 198/2.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 145/6؛ ابن سینا، التعليقات، 49.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 176/1؛ ابن سینا، التعليقات، 53؛ طباطبائی، نهاية الحکمة، 172/1.

4. ملاصدرا، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، 737/2؛ ابن سینا، التعليقات، 19؛ همو، الهیات من کتاب الشفاء، 394.

العالم مطلقاً فی الأزل... بل الحق أن يقال فی إثباته: أن تأثيره - تعالی - فی وجود العالم لیس بالإيجاب بالمعنی المذكور، وإلاّ لزم قدمه ضرورة».¹

بیان مناسب در این کتاب آن است که ایجاب در اینجا به معنای انفکاک مطلق ذات الهی از ایجاد عالم در ازل معنا شود و حق آن است که در اثبات این مطلب گفته شود: تأثیر اراده الهی در ایجاد عالم ایجابی (به معنای مذکور) نیست، زیرا در صورت ایجابی بودن، قدم عالم لازم می‌آید.

تأثیر و فاعلیت الهی در ایجاد عالم به ایجاب (به معنای مذکور) نیست در غیر این صورت قدم عالم لازم می‌آید، در واقع در اینجا محقق خفّری همچون سایر متکلمین که در مفهوم قدرت، انفکاک متعلق قدرت (مقدور) از ذات در زمان را معتبر دانسته به تقریر استدلال خویش می‌پردازد.

محقق خفّری همچون فلاسفه قائل به امتناع ترجیح بلامرجح است² و از آنجا که به حدوث زمانی عالم معتقد است و این حدوث نمی‌تواند بدون مرجح واقع شود، بنابراین در نحوه پیدایش عالم، علم حق تعالی به اصلح را مرجح ایجاد عالم می‌داند. در اینجا ایجاد عالم که همان اصلح بر اساس علم حق تعالی است وجود پیدا می‌کند، به بیان دیگر محقق خفّری به نوعی دیگری از وجوب قائل است که آن وجوب ایجاد اصلح می‌باشد.³

در واقع طبق نظر محقق خفّری ایجاب به طور مطلق باطل نیست بلکه می‌توان ایجاب را به معنایی تفسیر کرد که بطلان آن لازم نیاید. از نظر او ایجابی که بر اساس علم حق تعالی به نظام احسن برای حادث حاصل می‌شود مستلزم قدم عالم نیست و اعتقاد به چنین ایجابی موجب مفسده نخواهد شد.

4- نقد و بررسی نظر محقق خفّری در چگونگی تأثیر صفت اراده الهی در ایجاد عالم

آنچه مقدمه نقد سخنان محقق خفّری در این بخش است تبیین معنای ایجاب از منظر فلاسفه اسلامی است. ایجاب را به دو صورت می‌توان معنا کرد، ایجاب دائمی و ایجاب در زمان خاص، معنای عام وجوب همان وجود فعل از ناحیه خداوند است حال این وجوب هم می‌تواند دائمی باشد و هم در زمانی خاص اتفاق بیفتد؛ اعتقاد فلاسفه همان ایجاب دائمی از ناحیه خداوند است و آنچه محقق خفّری از معنای ایجاب بیان کرد معنایی است که ایشان و متکلمان بدان معتقدند و آن ایجاب از ناحیه خداوند در زمانی خاص است.

1. خفّری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید قوشچی، 99.

2. همان، 100.

3. همان، 105.

در واقع اصل نزاع در این مسئله آن است که آیا وجوب از ناحیه خداوند دائمی است یا در زمانی خاص اتفاق می‌افتد؟ باید توجه داشت لفظ ایجاب هم به صورت فاعلی استعمال می‌شود و هم به صورت مفعولی،^۱ در صورت اول به فاعلی اطلاق می‌شود که فعلش به واسطه قدرت و اختیار واجب می‌شود و در صورت دوم به فاعلی اطلاق می‌شود که فعل او بدون قدرت و اختیار واجب می‌شود که در این صورت مساوق با معنای مضطر خواهد بود.

آنچه فلاسفه بر خداوند اطلاق می‌کنند لفظ موجب به معنای فاعلی آن است، یعنی فاعلی که فعلش به واسطه قدرت و اختیارش واجب می‌شود به بیان دیگر موجب به معنای فاعلی است که مفیض وجود معلول است و این وجوب معلول از طریق انسداد جمیع انحاء عدم معلول توسط خداوند حاصل می‌شود. هیچ یک از فلاسفه اطلاق لفظ موجب به معنای مفعولی را بر خداوند جایز نمی‌دانند. بنابراین تشابه لفظی موجب و موجب منشأ نزاع فلاسفه و متکلمان است که با تفصیلی که ارائه شد چنین نزاعی نباید تحقق داشته باشد.

اینکه محقق خفری اصرار دارد بر انفکاک زمانی معلول از علت و ایجابی را که مستلزم قدم عالم است باطل می‌داند و ایجاب به معنای وجوب ایجاد اصلح از ناحیه فاعل را می‌پذیرد مردود است زیرا ما در تبیین تأثیر و فاعلیت الهی به دو نکته اساسی باید توجه داشته باشیم:

۱. هر فعل اختیاری حتی افعالی که از ما سر می‌زند مسبوق به مبادی چهارگانه علم، مشیت، اراده و قدرت است^۲ و همگی این صفات قائم به ذات ما و زائد بر آن هستند و محال است صدور فعل اختیاری بدون این مبادی چهارگانه یا حتی بدون یکی از این مبادی انجام شود، پس فاعل مختار کسی است که فعل او مسبوق به این مبادی چهارگانه باشد. حال فرض کنیم همه این مبادی به صورت دائمی برای شخصی نسبت به فعل خاصی حاصل باشد پس نتیجه آن می‌شود که صدور آن فعل از او نیز دائمی خواهد بود و این دائمی بودن در اختیاری بودن فعل و مختار بودن فاعل بی‌تأثیر است. اگر این مقدمه خوب فهمیده شود آن را به بحث قدرت الهی و تأثیر خداوند در عالم نیز سرایت خواهیم داد و بیان می‌کنیم از آنجایی که صفات خداوند عین ذات او هستند مبادی چهارگانه فعل اختیاری که شامل علم، مشیت، اراده و قدرت است نیز به صورت دائمی برای او حاصل‌اند، پس اگر صدور فعلی از ناحیه خداوند به دلیل دوام این مبادی دائمی باشد (همان‌گونه که حکما قائلند)، منافاتی با قدرت و اختیار خداوند نخواهد داشت.

۲. بر اساس نکته اول به گونه دیگری نیز می‌توانیم تعریف متکلمان از قدرت را تفسیر و تحلیل نماییم

۱. طباطبائی، نهاية الحکمة، 306؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 6/349.

۲. میرداماد، القبسات، 328؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 4/114.

که انفکاک زمانی معلول از علت لازم نیاید، درحالی که محقق خفری به این انفکاک زمانی اصرار دارد. ما تعریف متکلمان از قدرت که همان صحت فعل و ترک است را دو گونه اعتبار می‌کنیم، اعتبار اول آنکه اگر صحت صدور فعل و ترک را با نظر به ذات و بدون انضمام مبادی چهارگانه فعل اختیاری لحاظ کنیم، چنین تعریفی از قدرت مختص متکلمان نمی‌باشد و فلاسفه نیز با آن‌ها هم نظرند، و اگر صحت صدور فعل و ترک را با نظر به ذات و انضمام مبادی چهارگانه فعل اختیاری در نظر بگیریم عدم پذیرش چنین تعریفی از قدرت فقط شامل حکما نمی‌شود و بسیاری از متکلمان را هم در بر می‌گیرد. فقط در یک صورت این تعریف از قدرت مختص متکلمین است و آن در صورتی است که صحت در «صحت صدور فعل و ترک» را به معنای امکان وقوعی که مستلزم انفکاک فعل از فاعل است در نظر گرفته شود^۱ نه همچون محقق خفری که صحت را به امکان با نظر به ذات فاعل از آن جهت که فاعل است معنا کرده است. زیرا در این صورت توالی فاسده متعددی بر آن بار خواهد شد که به بعضی از آن‌ها پیشتر اشاره کردیم.

طبق توضیحاتی که بیان شد دیدگاه محقق خفری در نحوه فاعلیت الهی و تأثیر حق تعالی در ایجاد عالم مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد محقق خفری قائل به حدوث زمانی عالم است و از طرفی ترجیح بلامرجح را محال می‌داند و از سویی دیگر فاعلیت الهی را ایجابی به معنای عدم انفکاک زمانی معلول از علت می‌داند و وجوب دائمی معلول را نمی‌پذیرد، بنابراین علم حق تعالی به اصلح را، مرجح حدوث و ایجاد عالم می‌داند. او علم به اصلح را موجب وجوب اصلح می‌داند، به بیان دیگر محقق خفری به وجوب ایجاد اصلح معتقد است و اعتقاد به چنین وجوبی از نظر او باطل نیست. با توضیحاتی که بیان شد این دیدگاه به صورت کامل مورد نقد قرار گرفت و نحوه فاعلیت الهی به گونه دیگر به تصویر کشیده شد.

۵- نفی واسطه در ایجاد

محقق خفری در بحث واسطه در ایجاد به سه دلیل عمده اشاره می‌کند و از طریق این دلایل، واسطه در ایجاد را نفی می‌کند: «العمدة فی إثبات حدوث العالم إجماع الملیّین و الحدیث المشهور... و ایضا الدلیل العقلی قائم بأن الممكن الذی لا وجود له باعتبار ذاته لا یوجد جوهرًا؛ و هذا ممّا یوافق کلام الحکماء».^۲ دلیل اول و دوم او اجماع و نقل است و معتقد است اجماع متکلمان و همچنین نقل دلالت دارد بر

۱. لاهیجی، حاشیه بر حاشیه محقق خفری بر شرح تجرید، نسخه خطی، ۲۷.

۲. خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید قرطبی، ۱۰۴.

اثبات حدوث عالم از ناحیه خداوند بدون واسطه، و از طرفی هیچ دلیل عقلی بر وجود واسطه در ایجاد عالم نداریم.

او سپس برای تأیید مدعای خویش از برهانی که به زعم خود، موافق با مبانی حکماست برای اثبات مطلوب خود استفاده می‌کند و می‌گوید: دلیل عقلی اقامه شده است بر اینکه ممکن است که به اعتبار ذاتش وجودی ندارد نمی‌تواند جوهری را ایجاد نماید و برای تأیید مدعای خویش عبارتی از کتاب التحصیل نوشته بهمنیار را نقل می‌کند:

«و إن سألت الحقّ، فلا يصحّ أن تكون علّة الوجود إلّا ما هو بریء من كلّ وجه من معنی ما بالقوّة؛ و هذا هو صفة الأوّل - تعالی - لا غیر. إذ لو كان يفيد الوجود ما فيه معنی ما بالقوّة - سواء كان عقلا أو جسمًا - كان للعدم شركة في إفادة الوجود، و كان لما بالقوّة شركة في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل».¹

علت وجودی باید از همه وجوه از معنای بالقوه بودن خالی باشد و چنین چیزی فقط در خداوند محقق است، اگر علت وجودی از همه وجوه قوه خالی نباشد، در این صورت اگر وجودی را افاده کند عدم نیز در این افاده وجود شریک بوده است و آنچه بالقوه بوده است در خروج شی از قوه به فعلیت شریک می‌شود. بنابراین از نظر محقق خفّری ممکن نمی‌تواند موجد واقع شود و وجود واسطه در ایجاد نفی می‌شود و خداوند بدون واسطه علت حدوث عالم است.

6- نقد و بررسی نظر محقق خفّری در نفی واسطه در ایجاد

در پاسخ به ادعای محقق خفّری نکاتی را بیان می‌گردد که بطلان ادعای ایشان را ثابت خواهد کرد:

نکته اول: دلیلی بر این مطلب که ممکن نمی‌تواند جوهری را ایجاد کند وجود ندارد، بلکه آنچه با دلیل ثابت شده است آن است که جسم نمی‌تواند جسم دیگر یا امر مجردی را ایجاد کند،² بلکه می‌توان این‌گونه گفت که ممکن است که به اعتبار ذاتش وجودی ندارد ممکن نیست بتواند به اعتبار ذاتش چیزی را ایجاد کند نه اینکه به اعتبار وجود افاضه شده از ناحیه علتش نیز نتواند چیزی را ایجاد کند.

همچنین، کلام بهمنیار ادعای محقق خفّری را ثابت نمی‌کند، چگونه این‌گونه باشد درحالی که همه حکما قائل به وسائط هستند و ایشان نیز همین اعتقاد را دارد ولی در عین حال تصریح دارند بر اینکه در عالم مؤثری جز خداوند وجود ندارد.³ شایان ذکر است که تفسیر صحیح از کلام حکما بر این اصل استوار است که ایجاد حقیقی جز به واسطه خداوند تحقق نمی‌یابد و آنچه از غیر او صادر می‌شود در واقع از

1. بهمنیار، التحصیل، 521.

2. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 202/3؛ شیرازی، شرح حکمة الاشراق، 38/3.

3. طباطبایی، نهاية الحکمة، 176؛ سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، 362؛ شیرازی، شرح حکمة الاشراق، 200/4.

جهت الهی و وجودی آن غیر صادر می‌شود نه از جهت ذات آن غیر.

نتیجه‌ای که از سخن فوق به دست می‌آید آن است که هر ممکنی دارای دو وجه است، وجه امکانی که همان وجه ذات ممکن است و به تعبیری جهت بالقوه آن ممکن است، و وجه وجوبی که همان وجه الهی ممکن است و به تعبیر دیگر جهت فعلیت ممکن است، پس آنچه از ممکن صادر می‌شود صرفاً از جهتی که مربوط به مبدأ آن ممکن است می‌باشد نه از جهت ذات ممکن؛ زیرا ذات ممکن چیزی جز عدم و قوه نیست و اگر از این جهت چیزی از ممکن صادر شود لازم می‌آید عدم و قوه در وجود و فعلیت موثر واقع شوند و چنین چیزی محال است.¹

نکته دوم: درباره عبارت بهمنیار باید متذکر شویم آن است که وی این چنین گفته است: «آنچه در او معنای بالقوه باشد محال است که مفید وجود باشد»، طبیعتاً منظور ایشان از معنای بالقوه شامل موجودات مادی می‌شود که در آن‌ها قوه و استعداد وجود دارد نه موجودات مفارق که فعلیت محض‌اند و حالت منتظره ندارند، بنابراین کلام ایشان وجود واسطه در ایجاد که مربوط به مفارقات است را نفی نمی‌کند و تفسیر محقق خفری از کلام ایشان باطل است.

بنابراین وجود واسطه در ایجاد در صورتی باطل است که ما این واسطه را دارای جنبه استقلالی بدانیم و این واسطه‌گری را مستند به ذات خودش لحاظ کنیم ولی اگر اراده او مستند به ذاتش نباشد بلکه مستند به واجب الوجود باشد و واسطه‌گری‌اش مستند به جنبه وجودی افاضه شده از ناحیه علت باشد هیچ محذوری لازم نمی‌آید.

نکته سوم: همچنین اجماعی که محقق خفری بیان می‌کند نیز مردود است و بسیاری از متکلمان و فیلسوفان وجود وسائط در عالم با تفسیری که بیان کردیم را می‌پذیرند و بر آن استدلال می‌کنند.²

نکته چهارم: همچنین از جهت منقولات و احادیث نیز روایات متعددی داریم که وجود واسطه در ایجاد را تأیید می‌کنند.³ همچنین دلایل و قواعد عقلی همچون اصل علیت و قاعده الواحد و اصل سنخیت و صرافت و بساطت ذات الهی و قاعده امکان اشرف خود بیانگر وجود ترتیب در نظام ایجاد، و ضرورت وجود وسائط در ایجاد عوالم مادون است.

7- زمان تعلق اراده به انجام فعل

اشاعره تعلق قدرت خداوند را حین وجود فعل می‌دانند و معتزله تعلق قدرت خداوند به فعل را پیش از

1. رک: لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، 117/5.

2. رک: ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 366؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، 179/4؛ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 66/4.

3. رک: ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 216/1؛ همو، مفاتیح الغیب، 451.

وجود فعل مي‌دانند. دلايل معتزله در اثبات مدعاي ايشان را مي‌توان در دو دليل عمده منحصر نمود:

۱. دليل اول: اگر قدرت قبل از فعل نباشد، بنابر اين تکليف کافر به ايمان، تکليف غير قادر است و تکليف غير قادر از ناحيه خداوند امکان ندارد، بنابر اين قدرت پيش از تحقق فعل وجود نخواهد داشت.

۲. دليل دوم: در صورتي که فعل حاصل باشد نيازي به تعلق قدرت به آن وجود ندارد.¹

محقق خفري در پاسخ به دليل اول بيان مي‌دارد تکليف کافر به ايمان آوردن در ثاني الحال است نه اول الحال، به اين معنا که کافر در حين کفر مکلف به ايمان نيست، بلکه در حال کفر مکلف است به ايمان در حال دوم.

همچنين در پاسخ به اشکال دوم بيان مي‌دارد حصول فعل منافاتي با نيازمندي فعل به قدرت ندارد چرا که قدرت همچون علت فعل است پس همان‌گونه که حصول معلول منافاتي با احتياج معلول به علت ندارد، در اینجا نيز همين گونه است.²

در مقابل نظر معتزله، نظريه اشاعره وجود دارد که تعلق قدرت به فعل را، حين وجود فعل مي‌دانند که از آن به نظريه کسب تعبير مي‌شود.³

اين نظر نيز از جهات مختلف قابل نقد است.

جهت اول: اگر قدرت به فعل، صرفاً حين وجود فعل تعلق بگيريد امکان فرض تعلق قدرت به ترک فعل وجود ندارد زيرا در اين صورت اجتماع ضدین (فعل و ترک) لازم مي‌آيد که محال است.

جهت دوم: ايجاب يکي از ضدین و تقدم يکي بر ديگري لازم مي‌آيد و اين خلاف فرض است زيرا در نگاه متکلمان مقارنت فعل و ترک نسبت به فعل لحاظ مي‌شود.

جهت سوم: تعلق قدرت حين الفعل يا در طول قدرت الهي در نظر گرفته مي‌شود که در اين صورت مقدوريت فعل واحد تحت دو قادر واقع مي‌شود که محال است و اگر در عرض قدرت الهي واقع شود فساد آن طبق مباني اشاعره واضح است.

پس از بيان اين توضيحات محقق خفري اختلاف در اين مسئله را لفظي مي‌داند زيرا معتقد است اختلاف در اين مسئله به نحوه اعتبار قدرت مربوط مي‌شود سپس به بيان نظر خود مي‌پردازد. او براي پاسخ به اين پرسش که قدرت به فعل، پيش از فعل به آن تعلق مي‌گيرد يا حين وجود فعل، قائل به تفصيل مي‌شود و بيان مي‌دارد قدرت به سه صورت قابل لحاظ است:

1. تفتازاني، شرح المقاصد، 4/ 296.

2. خفري، تعليقه بر الهيات شرح تجريد قوشجي، 108.

3. اشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، 1/ 76.

۱. قوه‌ای که مبدأ اثر است در این صورت چه همه شرایط اثرگذاری در فعل همراه باشد و چه نباشد قدرت قبل از فعل همراه با آن محقق می‌باشد.
۲. قوه‌ای که با همه شرایط تأثیر و کسب همراه باشد که در این صورت این قدرت فقط حین وجود فعل تحقق پیدا می‌کند.
۳. قوه ناقصه‌ای که مشروط به تحقق جمیع شرایط تأثیر است و کسب با آن قدرت نباشد، در این صورت قدرت قبل از فعل محقق می‌شود.^۱

۸- نقد و بررسی نظر محقق خفری در زمان تعلق اراده به انجام فعل

مقدمه‌ای که در اینجا نیاز به طرح آن است این است که متکلمان ایجاب را به این دلیل نفی می‌کنند که مستلزم صدور فعل از فاعل به گونه‌ای که قدرت بر منصرف شدن از ترک آن را نداشته باشد، است و چنین چیزی به گمان آن‌ها مستلزم نقص در خداوند است و باید او را از چنین نقصی منزّه دانست؛^۲ بنابراین معنای قدرتی که فرض آن‌هاست حالتی است که به واسطه آن فاعل قدرت بر ترک در حین انجام فعل و قدرت بر فعل در حین ترک فعل را داشته باشد، همچنین باید توجه داشت قدرت به معنای وجوب عدم فعل در زمانی خاص و وجوب فعل در زمان دیگر می‌تواند مراد و مطلوب آن‌ها از قدرت باشد، زیرا چنین فاعلی قدرت بر امساک از ترک در حین ترک و امساک از فعل در حین فعل را ندارد.

با ذکر این مقدمه بیان می‌کنیم مفسده‌ای که قول متکلمان و محقق خفری در این مسئله دارد به مراتب شدیدتر از مفسده‌ای است که قول فلاسفه (به زعم محقق خفری) از ایجاب منفی دارد، زیرا ایجاب منفی صرفاً عدم قدرت فاعل از امساک در یکی از طرفین مقدور است ولی دیدگاه متکلمان و محقق خفری عدم قدرت فاعل از امساک در دو طرف مقدور است.

همچنین نزاع موجود در این بحث بر خلاف عقیده محقق خفری به هیچ وجه لفظی نیست، زیرا اشعری به قدرت همراه با فعل یا به عبارتی معیت بالذات این دو قائل است. همچنین دو معلول که علت واحد دارند، درحالی که معتزله به قدرت قبل از فعل یا به عبارتی قبلیت بالذات قدرت نسبت به فعل همچون تقدم علت بر معلول قائلند؛ بنابراین نمی‌توان نزاع در این مسئله را لفظی دانست.

به بیان دیگر اشاعره معتقدند فعل فاعل‌های مختار غیر از خداوند به اختیار و اراده خداوند است و تفاوت فعل مختار و فعل مضطر در این است که خداوند همراه فعل مختار، قدرت غیر مؤثری در آن خلق

۱. خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید قوشچی، ۱۰۹.

۲. لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ۸۰/۵.

مي‌کند به گونه‌اي که توهم مي‌شود آن فعل اختياري است و در فعل مضطر هيچ قدرتي همراه فعل خلق نمي‌کند، از طرف ديگر طبق مذهب معتزله افعال غير خداوند (موجودات مختار) به اختيار خودشان واقع مي‌شود به اين صورت که خداوند آن‌ها را مختار قرار داده است و در آن‌ها قدرت مؤثري در افعالشان هنگام تعلق اراده آن‌ها به فعل خلق کرده است.¹

نتيجه‌گيري

در اين پژوهش با بررسي نظرات محقق خفري که از بزرگان مکتب فلسفي شيراز است در بحث قدرت الهي به نتايج زير دست يافتيم:

۱. برخلاف نظر محقق خفري نمي‌توان بين ديدگاه فلاسفه و متکلمان در بحث تعريف قدرت جمع کرد، زيرا توالي فاسده زيادي از جمله راه يافتن امکان به ساحت قدس ربوبي، تعارض با قاعده واجب‌الوجود بالذات واجب من جميع الجهات، اتصاف وصف ماهيت (امکان) به صفت قدرت الهي که عين وجوب و وجود است خواهد داشت که همگي از منظر فلاسفه محال است. همچنين، برخلاف نظر محقق خفري بين معنای صحت در ديدگاه فلاسفه و متکلمان تفاوت آشکار وجود دارد و اين دو نظر- چنان‌که بيان شد- قابل جمع نيستند.

۲. برخلاف نظر محقق خفري در بحث نحوه فاعليت و تأثير خداوند در ايجاد عالم، نمي‌توان انفکاک ذات الهي از ايجاد عالم در زمان را متصور شد و فاعل مختار را صرفاً اين‌گونه تفسير کرد زيرا اولاً از اطلاق لفظ ايجاب به معنایی که فلاسفه بدان معتقدند که همان معنای فاعلی ايجاب است نفی اختيار لازم نمي‌آيد، در واقع فلاسفه خداوند را موجب مي‌دانند به معنای فاعلی که فعلش به واسطه قدرت و اختيارش واجب مي‌شود پس فعلش هرگز فاقد اختيار نبوده است. ثانياً با تحليلی که ارائه شد مشخص شد فاعل مختار فاعلی است که فعل او مسبوق به مبادی چهارگانه فعل اختياري که شامل علم، مشيت، اراده و قدرت است مي‌باشد و اگر اين مبادی چهارگانه برای شخصی نسبت به فعل خاصی حاصل باشد، صدور آن فعل نیز دائمی خواهد بود و اين دائمی بودن منافاتی با اختياري بودن فعل و مختار بودن فاعل ندارد.

۳. دلايل نفی واسطه در ايجاد توسط محقق خفري مردود است زيرا در اين مسئله اجماعي نيست و روايات متعدد نیز بر خلاف آن داريم و دليل عقلي خفري در اثبات اين مسئله به دلايلي که ذکر شد از جمله فهم ناصحيح از کلام فلاسفه، عدم جنبه استقلالی در واسطه و عدم واسطه‌گري به حسب ذات مردود است.

۴. نظر محقق خفری در قائل شدن به نزاع لفظی در بحث تعلق قدرت به فعل مردود است زیرا با توضیحاتی که ارائه شد مشخص شد اولاً مفسده‌ای که قول ایشان در این مسئله دارد به مراتب شدیدتر از مفسده قول فلاسفه (به زعم متکلمان) است و ثانیاً طبق تحلیلی که از دیدگاه اشاعره و معتزله به عمل آمد نزاع آنها نمی‌تواند لفظی باشد.

قابل ذکر است با توجه به اختلافات فراوان در بحث عمومیت قدرت الهی پیشنهاد می‌شود مبحث عمومیت قدرت الهی از منظر محقق خفری به عنوان موضوع پژوهشی مورد استفاده پژوهشگران قرار بگیرد.

منابع

- اشعری، ابوالحسن. اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث، بی‌تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الهیات من کتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- ایچی، عضد الدین. شرح المواقف. شارح علی بن محمد جرجانی. قم: ناشر الشریف الرضی، بی‌تا.
- بهنیار، ابن مرزبان. التحصیل. به تصحیح مرتضی مطهری. تهران: ناشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ش.
- تفتازانی، سعد الدین. شرح المقاصد. به تحقیق عبدالرحمن عمیره. قم: ناشر الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
- حسن زاده آملی، حسن. تعليقات بر شرح منظومه. تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹ش.
- حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد. قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۲ش.
- خفری، محمد بن احمد. تعلیقه بر الهیات شرح تجرید قوشچی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۲ش.
- سبزواری، ملا هادی. رسائل حکیم سبزواری. به تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۷۶ش.
- سهروردی، شهاب الدین. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح هانری کوربن. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
- شیرازی، قطب الدین. شرح حکمة الاشراق. تعليقات ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲ش.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. نهاية الحکمة. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره»، ۱۳۸۶ش.
- لاهیجی، عبدالرزاق. حاشیه بر حاشیه محقق خفری بر شرح تجرید. نسخه خطی کتابخانه ملی، شماره نسخه ۳۲۷۸.
- لاهیجی، عبدالرزاق. شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵ق.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸ش.

فرهمنديکيا، ساجدي؛ نقد و بررسی آرای محقق خفري در مسأله قدرت الهی و لوازم فلسفی آن / 135

- ملاصدرا، محمدبن ابراهيم. شرح الهداية الاثرية. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1422ق.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهيم. شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا. به تصحيح نجف قلي حبيبي. تهران: بنياد حکمت اسلامي، 1382.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهيم. شرح اصول کافی. به تصحيح محمد خواجوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1366.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهيم. مفاتيح الغيب. تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1363.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهيم. ترجمه و تفسير الشواهد الربوبية. تهران: انتشارات سروش، 1383.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهيم. المبدأ والمعاد. بی جا: بی نا، بی تا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهيم. تفسير القرآن الكريم. قم: بيدار، 1366.
- ميرداماد، محمدباقر بن محمد. القبسات. به تصحيح مهدي محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1374.
- ميرداماد، محمدباقر بن محمد. مصنفات ميرداماد. به تحقيق عبدالله نوراني. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، 1381.

Transliterated Bibliography

- Ash'arī, Abū al-Ḥasan. *al-Lum'ah fī al-Rad 'alā Ahl al-Zīgh wa al-Bida'*. Cairo: al-Maktaba al-Azharīya li-l-Tūrāth, s.d.
- Bahmanyār ibn al-Marzbān. *al-Taḥṣīl*. Ed. Murtaḍā Muṭaharī, Tehran: University of Tehran, 1997/1375.
- Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Ta'liqāt bar Sharḥ Manẓūmah*. Tehran: Nashr Nāb, 1991/1369.
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād*. Qum: Mū'assisa al-Imām al-Ṣādiq(AS), 1963/1382.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Ta'liqāt*. researched by 'Abd al-Raḥmān Badawī, Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī, 1984/1404.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Ilāhiyāt min Kitāb al-Shifā'*. researched by Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī, Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, 1998/1376.
- Ījī, 'Aḍud al-Dīn. *Sharḥ al-Mawāqif*. Shāriḥ 'Alī ibn Muḥammad Jurjānī. Qum: Nāsir al-Sharīf al-Raḍī, s.d.
- Khafarī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Ta'liqah bar Ilāhiyāt Sharḥ Tajrid Qūshchī*. Tehran: Markaz Pazhūhishī Mirās-i Maktūb. 1963/1382.
- Lāhijī, 'Abd al-Razzāq. *Hāshiyah bar Ḥāshiyah Muḥaqqiq Khafarī bar Sharḥ Tajrid*. Nuskhih-yi Khaṭṭī Kitābkhanah-yi Millī, no. 3278.
- Lāhijī, 'Abd al-Razzāq. *Shavāriq al-Ilhām fī Sharḥ Tajrid al-Kalām*. Qum: Mū'assisa al-Imām al-Ṣādiq(AS),

2004/1425.

Mirdāmād, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad. *Muṣannifāt Mirdāmād*. researched by ‘Abd Allāh Nūrānī, Tehran: Anjuman Āsār va Mafākhir Farhangī, 2003/1381.

Mirdāmād. Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad. *Al-Qabasāt*. Ed. Maḥdī Muḥaqqiq, Tehran Intishārāt-i University of Tehran, 1996/1374.

Mirdāmād. Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma’ād*. s.l. s.n. s.d.

Mirdāmād. Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tarjumah al-Shawāhid al-Rubūbiya*. Tehran: Intishārāt-i Surūsh, 2005/1383.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta’āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba’a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1990/1368.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Tehran: Mū’assisah-yi Muṭālī’āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1984/1363.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Arabī, 2001/1422.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Ed. Muḥammad Khvājavi. Tehran: Mū’assisah-yi Muṭālī’āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1988/1366.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ va Ta’liqah Ṣadr al-Muta’allihīn bar al-Ilāhiyāt al-Shifā’*. Ed. Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Bunyād Hikmat Ṣadrā, 2004/1382.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Bīdār, 1988/1366.

Sabzavārī, Mulā Hādī. *Rasā’il Ḥakīm Sabzavārī*. Ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Intishārāt-i Usvih, 1997/1376.

Shirāzī, Quṭb al-Dīn. *Sharḥ al-Ḥikma al-Ishrāq (Ta’liqāt Mulāṣadrā)*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 2013/1392.

Suhravardī. Shahāb al-Dīn. *Majmū’ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq*. Ed. [Henry Corbin](#), Tehran: Mū’assisah-yi Muṭālī’āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Jāmi’ah Mudarrisīn Hawzah-yi ‘Ilmiyah Qum, 1995/1416.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū’assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī

Imām Khumīnī, 2008/1386.

Taftāzānī, Sa‘d ibn ‘Umar. *Sharḥ al-Maqāṣid*. Ed. ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah. Qum: Nāsir al-Sharīf al-Raḍī, 1992/1412.



Assessing the Article “Evaluation of the Affirmative and Negative Evidential Parity Concerning the Doctrine of the Union of Intellect and Intelligible”

Dr. Ali Arshad Riahi

Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Email: arshad@ltr.ui.ac.ir

Abstract

A certain article has subjected the principal arguments for and against the doctrine of the union of intellect and intelligible to critical scrutiny, ultimately deeming all of them flawed. Among the arguments proposed in support of this doctrine are two arguments to which Mullā Ṣadrā alludes within the framework of the argument from correlation (*taḍāyuf*). A subsequent article attempted to answer the objections raised by the first article and to defend these two arguments. The present study evaluates the strength of the second article's responses and demonstrates that all of its objections to the first article can be either dismissed or resolved. Concerning the first argument, it becomes clear that, according to Mullā Ṣadrā, the union intended in the doctrine of the union of intellect and intelligible is the union of matter and form—an understanding fully consistent with his views on substantial motion (*ḥarakah jawhariyyah*) as intensification (*ishtidād*), the abstraction of multiple concepts from a single existent, and the unity of the soul with its faculties. This reading entails the inherence (*ḥulūl*) of intelligible forms in the soul and the soul's perfection through the acquisition of conceptual knowledge. As for the second argument, it is shown that the analogy between the soul and a blind eye is an invalid comparison, the relevant point of difference being the presence or absence of receptivity to intelligible forms. If one were to deny the doctrine of the union of intellect and intelligible, the correct analogy would instead be with a seeing eye, since in that case, although the soul does not actually possess the intelligible forms, it nonetheless has the capacity to receive them.

Keywords: Mullā Ṣadrā; Union of Intellect and Intelligible; Union of Matter and Form; Argument from Correlation; Analogy.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 139 - 157	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1402/01/26	تاریخ بازنگری: 1403/10/13
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/03/26
	DOI: 10.22067/epk.2025.81954.1235

عیارسنجی مقاله «ارزیابی نگره هم ترازی ادله اثباتی و سلبی انکاره اتحاد عاقل و معقول»

علی ارشد ریاحی

استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات - دانشگاه اصفهان - اصفهان - ایران

Email: arshad@ltr.ui.ac.ir

چکیده

در مقاله ای مهمترین براهین اثبات و ابطال نظریه اتحاد عاقل و معقول نقد و همه آنها مخدوش شده است. از جمله دلایل اثبات این نظریه، دو دلیلی است که ملاصدرا در ضمن برهان تضایف به آنها اشاره کرده است. مقاله دیگری سعی کرده است نقدهای مقاله اول را به این دو دلیل رفع و از آنها دفاع نماید. در این مقاله با عیارسنجی تلاشهای مقاله دوم، تمام اشکالهای مقاله دوم به مقاله اول ردّ و یا مرتفع شده است و درمورد دلیل اول روشن شده است که از نظر ملاصدرا اتحاد در نظریه اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت است که با آراء او درباره حرکت جوهری اشتدادی و انتزاع مفاهیم متعدد از یک موجود و نظریه وحدت نفس با قوای آن سازگار است و لازمه آن حلول صور ادراکی در نفس و تکامل نفس از طریق تحصیل علوم حصولی است. در مورد دلیل دوم هم روشن شده است که قیاس نفس به چشم نابینا مع الفارق است و فارق عبارت است از قابلیت و عدم قابلیت دریافت صور ادراکی. در صورت انکار نظریه اتحاد عاقل و معقول، باید نفس را با چشم بینا مقایسه کرد، زیرا در این صورت، هرچند نفس بالفعل دارای صور عقلی نیست، ولی قابلیت دریافت آن-ها را دارد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت، برهان تضایف، تمثیل.

مقدمه

از آنجایی که انگاره اتحاد عاقل و معقول، مسئله بسیار شناخته شده‌ای است، لذا نیازی به توضیح مسئله و بیان پیشینه نیست. تنها این نکته یادآوری می‌شود که در سال‌های اخیر، کتاب‌هایی در این زمینه نوشته و مقالات متعددی در تأیید و یا ردّ این نظریه منتشر شده است.¹

همچنین باید توجه داشت که مراد از عاقل و معقول، عالم و معلوم است و به عبارت دیگر این نظریه تمام اقسام ادراک را شامل می‌شود و منظور از اتحاد، اتحاد ماده و صورت است.²

در میان مقاله‌هایی که در مورد این نظریه نوشته شده است، مقاله‌ای که از این به بعد با عنوان مقاله 1 از آن یاد می‌شود، مهم‌ترین ادله اثبات و نیز ادله انکار این نظریه را بررسی و ردّ کرده و نتیجه گرفته است که چون دلیل متقنی برای اثبات و یا ردّ این نظریه وجود ندارد، باید توقف کرد و از تأیید و یا ردّ نظریه خودداری نمود.³ در میان ادله اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول که در این مقاله بررسی و ردّ شده است، برهان تضایف و دو دلیل دیگری قرار دارد که صدرا در ضمن برهان تضایف به آن دو اشاره کرده است. مقاله دیگری که از این به بعد با عنوان مقاله 2 از آن یاد می‌شود، اشکال‌های مقاله 1 را به دو دلیل مذکور، پاسخ داده است. در نوشته حاضر به ارزیابی پاسخ‌های مقاله 2 پرداخته می‌شود. ترتیب مطالب در این مقاله، همان ترتیب مقاله 2 است.

مقاله 2 در چکیده و مقدمه، رویکرد مقاله 1 را مبنی بر توقف و خودداری از تأیید و یا ردّ نظریه، تعطیل عقل و گرفتارشدن در تردید و ناکامی دانسته است⁴ و حال آنکه تعطیل عقل به این است که اصلاً به مسئله ورود نشود و بررسی و ارزیابی صورت نگیرد. از نظر فلسفه، قبول یک نظریه بدون دلیل مقتن، پذیرفته نیست و ناکامی است. ردّ ادله ضعیف یک نظریه عین سرفرازی است.

مقاله 2 گزارش مقاله 1 را در مورد ادعای قائلین و منکرین نظریه اتحاد، مخدوش و ناقص دانسته

1. ارشادی‌نیا، محمدرضا. «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول». جستارهایی در فلسفه و کلام، سال 53، ش 1 (1400): 46-59؛ حائری یزدی، مهدی. «اتحاد عاقل و معقول». مقالات و بررسی‌ها، دفتر 38-39 (1362): 129-154؛ معین‌الدینی، فاطمه. «تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال هفتم، ش 4 (1395): 87-109؛ توکلی، محمد هادی. «نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال پنجم، ش اول (بهار 1393): 29-42؛ توکلی، محمد هادی. «بررسی برهان علامه طباطبایی بر اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال چهارم، ش 2 (تابستان 1392): 23-39؛ مردیها، اعظم؛ حسینی شاه‌رودی، سید مرتضی و علیرضا کهنسال. «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس». آئین حکمت، ش 41 (1398): 105-128؛ حسینی امین، حسین و فاطمه معین‌الدینی، «نقد و بررسی استدلال‌ات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال دهم، ش 1 (1398): 31-46.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 243.

3. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 214.

4. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 46، 48.

است. مقاله 1 با ارجاع به شواهد الربوبیه¹ نوع اتحاد را اتحاد ماده و صورت و به عبارت دیگر وجود بالقوه و وجود بالفعل دانسته و نتیجه گرفته است که از نظر قائلین به نظریه اتحاد، صور ادراکی، صور جوهری اند که با نفس متحد شده، به آن قوام می‌بخشند.² مقاله 2 این گزارش را به دلیل اینکه علم حصولی در آن نمایان است، ناقص و غیرقابل استناد به صدارا می‌داند³ و حال آنکه واضح است که محل نزاع در نظریه اتحاد عاقل و معقول، علم حصولی است، زیرا در علم حضوری به ذات خود، وحدت است و در علم حضوری به علت و یا معلول، از نظر صدارا اتحاد حقیقت و رقیقت است. بنابراین، اتحاد شبیه به اتحاد ماده و صورتی که مورد ادعای صداراست، تنها در علم حصولی مطرح می‌شود.

مقاله 1 همچنین با ارجاع به شفا،⁴ از نظر منکرین نظریه اتحاد، صور ادراکی را اعراضی می‌داند که به نفس عارض می‌شوند.⁵ درمقابل، مقاله 2 به این دلیل که نظریه روحانیت الحدوث بودن نفس و نیز نظریه عرض بودن صور ادراکی، با چالش‌های فراوانی مواجه است، این گزارش را هم نمی‌پسندد⁶ و حال آنکه مسلم است که از نظر مشاء، علم، کیف نفسانی است و صور ادراکی عارض بر نفس می‌شود. معلوم نیست که چگونه مواجه با چالش‌های فراوان و حتی مردود بودن نظریه مشاء، گزارش مقاله 1 را مخدوش می‌کند.

1- دلیل اول: استکمال ذاتی نفس در اثر اتحاد با صور معقول

مقاله 1 دلیل اول را با ارجاع به اسفار⁷ این‌گونه بیان می‌کند: «اگر صور ادراکی با نفس انسان متحد نشوند و آن را تکامل نبخشند، بلکه فقط اعراضی باشند که بر نفس عارض می‌شوند، در این صورت باید نفس انسان کامل؛ برای مثال، پیامبر با نفس طفل تازه متولد شده از نظر جوهر و درجه وجود یکسان باشد و تفاوت آن‌ها فقط به اعراض باشد. اما اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول شویم، صور ادراکی نفس را فعلیت می‌دهند و هرچه صور بیشتری در نفس حلول کند، مرتبه وجودی آن شدت بیشتری می‌یابد، ازاین رو فعلیت و مرتبه وجودی دو انسانی که صور ادراکی متفاوتی دارند، متفاوت است».⁸

مقاله 1 سپس در رد این دلیل می‌گوید: «تکامل و رشد نفس انسان به حصول صور ادراکی نیست. اگر

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 243.

2. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 199.

3. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انکاره اتحاد عاقل و معقول»، 48.

4. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، 213.

5. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 199.

6. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انکاره اتحاد عاقل و معقول»، 49.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 328/3 - 329.

8. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 204.

انسانی به اشیاء خارجی بیشتری علم حصولی پیدا کند، نفس او از نظر وجودی توسعه نمی‌یابد، بلکه تنها صفت علم او افزایش می‌یابد. تکامل نفس به علوم حضوری است، زیرا علم حضوری انسان به نفس خود، همان وجود نفس اوست، از این رو، هرچه این علم قوی‌تر باشد، نشانه شدت وجود عالم است. در علم حضوری انسان به علت حقیقی خود نیز هرکس به اندازه سعه وجودی خود علت را درک می‌کند و از این رهگذر، هرچه این علم از مرتبه بالاتری برخوردار باشد، نشانه گستردگی و قوت وجود عالم است. در علم حضوری همه حکماء اتحاد عاقل و معقول را قبول دارند (هرچند مشائیان فقط علم به خود را حضوری می‌دانند، ولی صدرا علاوه بر علم به خود، علم به علت و علم به معلول و علم دو معلول علت واحد به یک‌دیگر را حضوری می‌داند). لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول این نیست که مرتبه وجودی پیامبر و طفل یکسان باشد، بلکه لازمه آن این است که دو انسانی که هر دو در شرایط یکسانی زندگی و مراتب سیر و سلوک یکسانی را طی کرده‌اند، ولی یکی به اشیاء خارجی بیشتری علم دارد، تفاوت آنان فقط به اعراض باشد و چنین لازمه‌ای قابل قبول است.¹

مقاله 2 نقدهای خود را به مطالب مذکور در مقاله 1، تحت سه عنوان (واکاوی ادعا - تحلیل و بررسی براساس مبادی مشترک - کار بست مبانی متعالی) طرح کرده است. عیارسنجی نقدهای مذکور، تحت همین عناوین انجام می‌گیرد.

1-1- واکاوی ادعا

مقاله 2 بیان دلیل اول را آن‌گونه که در مقاله 1 آمده است، واژگونه دانسته، می‌گوید: صدرا در تصویر اتحاد عاقل و معقول، هرگز سخن از حلول صور ادراکی در نفس نگفته است و این مطلب با آراء ایشان در مورد وجود ذهنی² و وجودی بودن علم³ و کیفیت حصول علم برای نفس⁴ ناسازگار است.⁵

-عیارسنجی

چنانکه گذشت، ملاصدرا در اسفار نوع اتحاد عاقل و معقول را اتحاد ماده و صورت (و به عبارت دیگر وجود بالقوه و وجود بالفعل) می‌داند. از طرف دیگر می‌دانیم که صورت در ماده حلول می‌کند، لذا می‌توان گفت از نظر صدرا اتحاد صور ادراکی با نفس اتحاد ماده و صورت است، هرچند وی به این مطلب تصریح نکرده باشد. مقاله 2 ناسازگاری این مطلب را با سایر آراء صدرا، اثبات نکرده است، تا عیارسنجی شود.

1. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 204 - 205.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 326 - 263/1؛ همو، الشواهد الربوبیه، 159 - 150.

3. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 382، 97/3.

4. همان، 161/6 - 167.

5. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 50.

ذکر این نکته لازم است که منظور صدرا این نیست که نفس، ماده و یا صور ادراکی، مادی است. نفس ذاتاً مجرد است. صور ادراکی هم مجردند. منظور صدرا این است که همان‌طور که صورت با ماده متحد می‌شود و نوع جدیدی به وجود می‌آید، صور ادراکی نیز با نفس متحد شده، در آن تحول جوهری ایجاد می‌کنند و لذا از جهت نوع اتحاد و ایجاد تحول جوهری، شبیه به اتحاد ماده و صورت است. بنابراین اگر منظور مقاله ۱ این باشد که نفس، ماده و صور ادراکی، مادی است، اشکال مقاله ۲ به مقاله ۱ وارد است، ولی اگر منظور از اتحاد، اتحادی شبیه به اتحاد ماده و صورت باشد، اشکال مذکور وارد نخواهد بود. مقاله ۲ نقدهای خود را به ردّ دلیل اول توسط مقاله ۱ تحت چهار شماره بیان کرده است^۱ که به ترتیب عیار سنجی می‌شود.

الف- در عبارات صدرا درباره اتحاد عاقل و معقول، هیچ اثری از علم حصولی نیست.^۲

- عیارسنجی

از اینکه صدرا اتحاد عاقل و معقول را اتحاد وجود بالقوه و وجود بالفعل دانسته است، می‌توان فهمید که بحث او در مورد علم حصولی است، زیرا در علم حضوری به خود، وحدت و در علم حضوری به علت یا معلول، طبق نظر صدرا، اتحاد حقیقت و رقیقت است، نه اتحاد وجود بالقوه و وجود بالفعل. ب- اثبات تأثیر علم حضوری در تکامل انسان نیازمند مبانی صدرائی است. چطور می‌توان به صدرا تأثیر علم حصولی را نسبت داد؟^۳

- عیارسنجی

چنانکه گذشت، مسئله اتحاد ماده و صورت بین عاقل و معقول که مدعای صدراست، در مورد علم حصولی است و گر نه در مورد علم حضوری یا وحدت است و یا اتحاد حقیقت و رقیقت. از طرف دیگر، صدرا اتحاد نفس با صور ادراکی را موجب تفاوت نفس نبی (ص) و طفل می‌داند. بنابراین، از نظر صدرا علم حصولی در تکامل انسان تأثیر دارد و موجب تفاوت مذکور می‌شود.

ج- اتحاد عاقل و معقول در علم حضوری مورد قبول همه حکماء نیست. ابن سینا در مورد علم حق به ماسوا صور مرتسمه را مطرح می‌کند و شیخ اشراق^۴ هم در علم الهی بعد از ایجاد، قائل به اتحاد نیست.^۵

- عیارسنجی

۱. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، ۵۰-۵۱.

۲. همان، ۵۰.

۳. همان، ۵۰-۵۱.

۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۴۸۷/۱.

۵. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، ۵۱.

این اشکال به مقاله 1 وارد است و لازم است مقاله 1 قید «به ذات خود» را پس از علم حضوری ذکر کند. اتحاد، بلکه وحدت عاقل و معقول در علم حضوری به ذات خود مورد اتفاق همه حکماء است. البته باید توجه داشت که اتفاق نظر و یا اختلاف نظر حکما، تأثیری در بحث ندارد. همچنین باید در نظر داشت که مسئله اتحاد عاقل و معقول به انسان اختصاص دارد و در بحث علم الهی مطرح نیست. ذکر صور مرتسمه به عنوان نقض اتفاق نظر حکما هم صحیح نیست، زیرا صور مرتسمه علم حصولی است و مدعای مقاله 1 اتفاق نظر در علم حضوری است.

د- عدم تأثیر علم حصولی در تکامل انسان، در مقاله 1 اثبات نشده است، بلکه با عبارات مختلف تکرار شده است و این موجب شده که مصادره به مطلوب صورت گیرد. مقاله 1 تفاوت را به اعراض دانسته و ناخواسته نظر صدرا را تأیید کرده است، زیرا صدرا هم می‌گوید: اگر اختلاف به اعراض باشد، باید نفس نبی با طفل از نظر جوهر و ذات یکسان باشد و حال آنکه جوهر نفس نبی (ص) با بقیه تفاوت دارد.¹

- عیارسنجی

اینکه کمال نفس انسانی و شدت وجودی آن به تحصیل علوم حصولی نیست، امری بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد. از باب تنبیه به این امر بدیهی می‌توان گفت: نفسی که شدت وجودی بیابد، قریب به خدا بیشتر می‌شود، زیرا خداوند کمال مطلق است و هرچه قرب به خدا بیشتر شود، علم حضوری به خدا و به عبارت دیگر، عرفان شخص بیشتر می‌شود. از آنجایی که دانشمند علوم طبیعی، یا ریاضی و یا ادبی از آن حیث که دارای این علوم حصولی شده است، به عرفان بالاتری نائل نشده است، لذا از نظر کمال و شدت وجودی با نفس شخص فاقد این علوم تفاوتی ندارد. عبارات مقاله 1 توضیح و بیان مسئله با عبارات متعدد است، نه استدلال، تا مصادره به مطلوب باشد.

در اینکه جوهر نفس نبی (ص) با بقیه تفاوت دارد و تکامل یافته است، تردیدی وجود ندارد. بحث در این است که صدرا می‌گوید: این تکامل با اتحاد نفس نبی با صور ادراکی حاصل شده است، اما مقاله 1 می‌گوید: نبی در اثر سیر و سلوک به این مقام رسیده است. بنابراین، نظر مقاله 1 با نظر صدرا متفاوت است و ناخواسته آن را تأیید نکرده است.

2-1- تحلیل و بررسی بر اساس مبادی مشترک

مقاله 2 در اینجا اندکی درنگ و پاسخ صدرا به ابن سینا را نقل کرده است. ابن سینا سؤال می‌کند که پس از تعقل، عاقل تغییر می‌کند، یا همان است که قبل از تعقل بود. صدرا پاسخ می‌دهد که همان است که

1. همان.

قبلاً بود، ولی از او رفع نقص شده است و چنین تغییری را ابن سینا در شفا قبول کرده است.¹ صدرا پس از این پاسخ، اضافه می‌کند² که لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول این است که نفس انسانی از تولد تا مرگ نسبت به همه ادراکات بالقوه باقی بماند و نفس نبی (ص) با نفس طفل در یک درجه از تجوهر ذات باشد و تنها در عوارض بیگانه و دور از ذات تفاوت داشته باشند. البته باید توجه داشت که کمالات وجودی که با نفس انسانی متحد می‌شوند، از سنخ مفاهیم و صورت‌های ذهنی نیستند.³

- عیارسنجی

استدلالی که ابن سینا علیه نظریه اتحاد عاقل و معقول اقامه می‌کند و در اینجا قسمتی از آن همراه با پاسخ صدرا نقل شد، هیچ ارتباطی با نقدی که مقاله 1 بر دلیل اول می‌کند، ندارد و ذکر آن توسط مقاله 2 در اینجا بی‌مورد است. مردود بودن استدلال ابن سینا موجب نمی‌شود نقد مقاله 1 مردود شود، چون مطالب این دو مسئله کاملاً متفاوت است.

آنچه صدرا در ادامه اضافه کرده است، قابل قبول نیست، زیرا از نظر منکرین نظریه اتحاد، نفس نسبت به ادراکات تا آخر عمر بالقوه باقی نمی‌ماند، بلکه بالفعل واجد آن‌ها به عنوان کیف‌های نفسانی می‌شود. همچنین نفس نبی از نظر تجوهر ذات با نفس طفل در یک درجه از وجود نیست و مسلماً تکامل یافته است، ولی نه به وسیله اتحاد با صور ادراکی، بلکه توسط سیر و سلوک معنوی.

در مورد این مطلب که از نظر صدرا نفس با کمالات وجودی متحد می‌شود، نه با صور ذهنی، باید گفت: از نظر صدرا قیام صور حسی و خیالی به نفس قیام صدور است و لذا طبق نظر ایشان، اتحاد نفس با آن‌ها باید اتحاد حقیقت و رقیقت باشد، نه اتحاد ماده و صورتی که در نظریه اتحاد عاقل و معقول مطرح است. در مورد ادراکات عقلی، صدرا قائل به مشاهده مثل است و مثل هر چند امور وجودی‌اند، اتحاد آن‌ها با نفس دچار چالش بزرگی است، زیرا هم نفس انسانی امری موجود، بالفعل و مستقل از سایر مثل (غیر از مثال انسان) است و هم سایر مثل، مستقل از نفس انسانی‌اند و اتحاد دو امر موجود مستقل بالفعل محال است.

3-1- کاربرد مبانی متعالی

مطالب مقاله 2 را در این قسمت می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. بخش نخست، کاربرد مبانی متعالیه توسط صدرا در مقابل استدلال ابن سینا علیه نظریه اتحاد عاقل و معقول است.⁴ در مورد این دسته

1. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، 346-349.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 327/3-328.

3. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 51-52.

4. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 52-53.

مطالب، چنانکه گذشت، مردود بودن استدلال ابن سینا، دلیل بر صحت استدلال ملاصدرا نیست. مدعای مقاله 1 مردود بودن تمام ادله اثبات و نفی این نظریه است. بر فرض که استدلال ابن سینا در ردّ این نظریه، توسط کاربست مبانی متعالیه، باطل باشد، این ابطال، دلیل بر صحت استدلال اول صدرا که مورد بحث است، نمی‌شود، زیرا استدلال ابن سینا در ردّ نظریه اتحاد، هیچ ارتباطی با استدلال اول صدرا برای اثبات این نظریه ندارد و مطالب مذکور در این دو استدلال کاملاً متفاوتند.

بخش دوم عبارت است از کاربست مبانی متعالیه توسط صدرا برای تعیین نوع اتحاد مورد نظر در نظریه اتحاد عاقل و معقول. این مبانی دو دسته‌اند که در اینجا کاربست آن‌ها به ترتیب مورد بررسی و عیارسنجی قرار می‌گیرد.

الف - کاربست نظریه حرکت جوهری برای تعیین نوع اتحاد

با توجه به حرکت جوهری، ذات شیء می‌تواند تغییر کند، بدون اینکه وجود قبلی آن نابود شود؛ به عبارت دیگر، همان شیء است که به تدریج تغییر کرده؛ نواقص آن رفع شده و تکامل یافته است. تصور صحیح حرکت جوهری اشتدادی شبه‌زداست و صدرا در اینجا نکات مهمی را مطرح کرده است؛ از جمله تعیین مراد از اتحاد در حرکات اشتدادی. صدرا با نفی معانی انحرافی اتحاد؛ از قبیل، اتحاد دو وجود به یک وجود و یا اتحاد دو ماهیت به یک ماهیت، می‌گوید: مراد از اتحاد این است که مفاهیم متعدد به یک وجود موجود شوند، چنانکه حیوان و ناطق به وجود واحد انسان موجودند و یا وجود واحد و بسیط نفس انسان، مصداق صفات عالم، قادر و... است؛ یعنی، این مفاهیم متعدد، به وجود واحد انسان موجودند. همچنین تمام اسماء و صفات حسنی به وجود واجب الوجود موجودند.¹

مقاله 2 پس از نقل مطالب فوق از ملاصدرا، با عبارت «مضاف بر این» نظر مرحوم آشتیانی را نقل می‌کند² که مراد از این اتحاد، نه اتحاد ماده و صورت است؛ نه اتحاد وجود و ماهیت و نه اتحاد عرض و موضوع، بلکه مراد، اتحاد حقیقت با رقیقت است.³

- عیارسنجی

چنانکه گذشت، ملاصدرا در شواهد تصریح می‌کند که اتحاد مورد نظر در نظریه اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت است.⁴ مطالبی که مقاله 2 در اینجا از اسفار در مورد اتحاد در حرکت جوهری اشتدادی نقل کرده است، نه تنها با اتحاد ماده و صورت منافاتی ندارد، بلکه موید آن است، زیرا در حرکت

1. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 326/3 - 329.

2. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 53.

3. آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف فیض کاشانی، 154.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 243.

جوهری، صورت جوهری تغییر تدریجی دارد و صورت در ماده حلول می‌کند و با آن متحد می‌شود و به تدریج ماهیت نوعیه تغییر می‌کند؛ به عبارت دیگر، در حرکت جوهری، ماهیت جوهری به تدریج تغییر می‌کند و این تغییر، فقط با حلول صورت امکان دارد، زیرا تنها صورت نوعیه است که با حلول خود در ماده و اتحاد با آن، ماهیت جوهری را تغییر می‌دهد و ماهیت نوعیه جدیدی حاصل می‌شود. حلول صور جدیدی که هر لحظه با ماده متحد می‌شوند، به طریق لبس بعد از لبس است و کمالات وجودی قبلی زایل نمی‌شود و در نتیجه از یک وجود، مفاهیم متعدد قابل انتزاع است.

از آنچه گذشت، معلوم شد که نظر مرحوم آشتیانی را نمی‌توان با عبارت «مضاف بر این» به عبارت صدرا اضافه کرد، زیرا نظر ایشان کاملاً با نظر صدرا مغایر است. علاوه بر این مغایرت، نظر صحیحی هم نیست، زیرا انگاره اتحاد عاقل و معقول شامل تمام اقسام ادراک می‌شود، ولی اتحاد حقیقت و رقیقت از نظر صدرا به ادراکات جزئی اختصاص دارد. اتحاد حقیقت و رقیقت تنها بین علت هستی بخش و معلول آن تحقق دارد و از نظر صدرا تنها ادراکات حسی و خیالی قیامشان به نفس قیام صدور است. بنابراین، تنها در این دو قسم ادراک، اتحاد حقیقت و رقیقت تحقق دارد، اما قیام ادراکات عقلی به نفس قیام صدور نیست و این نوع اتحاد در مورد آن معنا ندارد. تنها در جایی که موجود عقلی، علت هستی بخش به نفس باشد، اتحاد حقیقت و رقیقت تحقق دارد.

ب- کار بست مبانی مربوط به علم النفس برای تعیین نوع اتحاد

از نظر صدرا فاعل مباشر تمام ادراکات (جزئی و کلی) و حرکات و افعال حیاتی، نفس است و به عبارت دیگر، نفس تمام جواهری است که هر کدام به تنهایی در موجودی از موجودات عالم موجود است.^۱ نفس از مقام خود تنزل می‌کند و با مراتب پائین‌تر خود که همان قوای نفس است، وحدت می‌یابد و برای مثال، حس و یا حرکت می‌کند. به این ترتیب وحدت نفس با قوای آن تحقق می‌یابد. نفس از مرتبه تجرد خود تنزل می‌یابد و عین حواس و طبایع می‌گردد.^۲ صدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود، وحدت نفس را با اعضاء بدن (در حرکات) و عینیت آن را با قوای ادراکی (در همه ادراکات) تبیین می‌کند و فاعل همه این افعال تحریکی و ادراکی را خود نفس می‌داند و اتحاد را با تنزل توجیه می‌کند.^۳

- عیارسنجی

تمام آنچه مقاله ۲ در این قسمت به تفصیل بیان کرده و خلاصه آن در اینجا ذکر شده است، همان

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۲۷/۸.

۲. همان، ۱۳۶/۸.

۳. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، ۵۴.

نظریه معروف و شناخته شده «النفس فی وحدتها کل القوی» است. این نظریه نوع اتحاد عاقل و معقول را معین نمی‌کند و از اثبات اتحاد مذکور هم عاجز است، زیرا فقط وحدت و عینیت نفس را با قوا بیان می‌کند و متعرض نوع رابطه صورت ادراکی با قوای ادراکی نمی‌شود. اینکه نفس با قوای ادراکی وحدت دارد، اثبات نمی‌کند که نفس با صور ادراکی اتحاد ماده و صورت دارد. اگر صور ادراکی چنانکه مشاء می‌گویند، اعراضی باشند که عارض قوای ادراکی می‌شوند، از وحدت نفس و قوای آن، بیش از رابطه جوهر و عرض بین نفس و صور ادراکی اثبات نمی‌شود. طبق نظر مشاء علم کیف نفسانی است، بنابراین رابطه صور ادراکی با قوای ادراکی، رابطه عرض و جوهر است. بر فرض که وحدت نفس با قوای ادراکی پذیرفته شود و نفس عین قوای ادراکی باشد، رابطه صور ادراکی با نفس همان رابطه‌ای خواهد بود که صور ادراکی با قوای ادراکی دارند؛ یعنی، رابطه جوهر و عرض، نه اتحاد ماده و صورت.

2. دلیل دوم: کار بست تمثیل

مقاله 2 ارزیابی خود را در مورد مطالب مقاله 1 درباره دلیل دوم، تحت دو عنوان مطرح کرده است: در عنوان واکاوی مدعا، تقریر دلیل دوم را آن‌گونه که در مقاله 1 ذکر شده است، نقد کرده است و در عنوان واکاوی شبهه، ردّ دلیل را توسط مقاله 1 شبهه نامیده و آن را ردّ کرده است. لذا مطالب این قسمت تحت دو عنوان مطرح می‌شود.

الف - تقریر دلیل دوم

مقاله 1 با استناد به اسفار،¹ دلیل دوم را این‌گونه تقریر کرده است: «اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود، در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود و چنین نفسی محال است بتواند صور ادراکی را درک کند، همان‌طور که چشم کور نمی‌تواند ببیند. ذاتی که تاریک و فاقد روشنایی است، چگونه می‌تواند درک کند؟».²

مقاله 2 این تقریر را گزارشی فروکاسته و ناقص دانسته، در نقد آن می‌گوید: این جمله که «اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود، در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود» در هیچ یک از عبارات صدرایافت نمی‌شود و معنای محصلی هم ندارد.³ مقاله 2 بعد از آنکه می‌گوید این تقریر نارسا و بدون در نظر گرفتن مبانی صدرانی و فضائی است که صدرای در آن سخن گفته است، خود دلیل دوم را تقریر می‌کند. در این

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 317/3.

2. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 204.

3. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 55.

تقریر، مقاله ۲ ابتداء با ارجاع به شواهد و اسفار^۱ به تفصیل برهان تضایف را ذکر می‌کند و سپس می‌نویسد: «پس از این است که صدرا نظریه مقابل را به پرسش می‌گیرد که چگونه ممکن است نفس انسان به عنوان جوهر منفعل صرفاً با برخورد با صور عقلی به ادراک عقلی دست یابد؟ چگونه ممکن است ذات عاری از صور عقلی و غیرنورانی با نور عقلی، صوری را درک کند که معقول صرف است؟ اگر نفس به خودی خود صورت عقلی نوری را درک نمی‌کند، به مثابه این است که ذات عاری عامی جاهل نابینا صور علمی را درک کند؟ چشم نابینا چگونه ممکن است مشاهده کند و ببیند؟ پس کسی که خداوند برای او نوری قرار ندهد، برایش نوری نیست. اما اگر نفس این صورت را با نور همان صورت عقلی درک می‌کند، آن صورت، عاقل بالفعل است، چنانکه بدون نیاز به هیچ صورت دیگری، معقول بالفعل است».^۲

- عیارسنجی

در مورد جمله‌ای که در عبارات صدرا وجود ندارد و مقاله ۱ اضافه کرده است، می‌توان گفت که معنای «در ذات خود» و یا به عبارت دیگر «فی ذاته» به معنای به خودی خود است، لذا معنای جمله این می‌شود که اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول نشویم، عاقل (نفس) به خودی خود صورت ادراکی ندارد، به خلاف اینکه نفس را با صورت ادراکی متحد بدانیم، زیرا در این صورت صرف نظر از هر شیء، نفس با صورت ادراکی متحد و واجد آن است و به عبارت دیگر، یک موجود هم عاقل (نفس) است و هم معقول (صورت ادراکی). بنابراین، معنای جمله محصل و واضح است. در مورد اینکه چرا مقاله ۱ این جمله را اضافه کرده است، می‌توان گفت: بدون این جمله، برهان تمام نمی‌شود. در مقاله ۱ گفته شده است که صدرا در ضمن برهان تضایف به مطلبی اشاره کرده است که می‌توان آن را به صورت برهان مستقلی سروسامان داد، هرچند خود صدرا آن را به عنوان برهان مستقلی مطرح نکرده است. برای اینکه بیان صدرا به صورت برهان مستقل شود، باید این جمله را در ابتداء اضافه نمود. خود صدرا می‌گوید: ذات عاری از صور عقلی نمی‌تواند صور معقول را درک کند. از این جمله می‌توان فهمید که صدرا لازمه انکار نظریه اتحاد عاقل و معقول را این می‌داند که نفس، ذات عاری از صور عقلی باشد. همین مطلب را مقاله ۱ با این جمله بیان کرده است که اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود و به عبارت دیگر، اگر منکر اتحاد عاقل و معقول شویم، نفس به خودی خود فاقد صور ادراکی خواهد بود و ذاتی که فاقد صور ادراکی است، نمی‌تواند صور ادراکی را درک کند. در مورد تقریری که مقاله ۲ بیان کرده است، به نظر می‌رسد که هیچ مطلبی اضافه بر تقریر مقاله ۱

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۲۷؛ همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۳۱۳/۳-۳۱۸.

۲. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انکار اتحاد عاقل و معقول»، ۵۶.

نداشته باشد، زیرا قسمت اول تقریر ایشان، همان برهان تضایف است. برهان تضایف برهان مستقلى است و نیازی به این تمثیل ندارد. این تمثیل کمکی به تحکیم برهان تضایف نمی‌کند، همانطور که برهان تضایف ربطی به این تمثیل ندارد و به فهم بهتر آن کمکی نمی‌کند. درست است که صدرا در ضمن برهان تضایف به این تمثیل اشاره کرده است، اما این تمثیل در تثبیت مقدمات برهان تضایف و استنتاج از آن مقدمات، نقشی ندارد. همان‌طور که برهان تضایف برای تبیین این تمثیل کمکی نمی‌کند. بنابراین، قسمت اول تقریر مقاله 2 که برهان تضایف است، کاملاً زائد و غیر لازم است. قسمت دوم که عیناً در اینجا نقل شده است، هیچ مطلبی اضافه بر تقریر مقاله 1 ندارد، جز کلمات مترادف و یا بیان یک مطلب با جملات متعدد.

ب - ردّ دلیل دوم

مقاله 1 با ارجاع به سخن برخی از معاصرین¹ در ردّ دلیل دوم می‌نویسد: «بیشتر به بیان تمثیلی شبیه است، تا بیان برهانی و در ردّ آن می‌توان گفت: اگر نفس در ذات خود فاقد صور ادراکی باشد، باز می‌تواند صور ادراکی را درک کند، همان‌طور که چشم سالم در ذات خود فاقد صور ادراکی است، اما در اثر عروض تصاویر اشیاء، آن‌ها را درک می‌کند. چنین چشمی هر چند سالم است و قدرت دیدن را دارد، ولی زمانی بالفعل ادراک می‌کند که صور بینائی بر آن عارض شود».²

مقاله 2 این ردّ را شبیه دانسته و تحت 3 شماره مطالبی را در ردّ آن بیان کرده است که به ترتیب به بررسی و عیارسنجی آن پرداخته می‌شود.

1 - چنین نیست که تمثیل به طور مطلق بی اعتبار باشد. تمثیل اگر فاقد وجه جامع و مشترک بین دو طرف باشد و به عبارت دیگر قیاس مع الفارق باشد، بی اعتبار است، اما اگر دو طرف دارای وجه جامع باشند، از یک حکم برخوردار خواهند شد.³ برخی گفته‌اند: اگر وجود علت حکم در دو طرف احراز شود، تمثیل معتبر است و صرف تشابه دو طرف در یک وصف کافی نیست.⁴ برخی نیز تمثیل صحیح را به قیاس ارجاع داده‌اند.⁵

- عیارسنجی

این اشکال مقاله 2 به هیچ وجه وارد نیست، زیرا مقاله 1 تمثیلی بودن را به عنوان ردّ بر دلیل دوم مطرح

1. مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایه الحکمه، 361.

2. ارشد ریاحی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، 205.

3. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 56-57.

4. ابن سینا، رساله فی تعقب الموضع الجدلی، 65.

5. فارابی، المنطقیات، 142/1.

نکرده است، بلکه ابتداء گفته است که این دلیل بیشتر بیان تمثیلی است، تا برهانی و سپس به ردّ دلیل پرداخته است. علاوه بر این، چون تمثیل به چشم نابینا قیاس مع الفارق است، فاقد شرائط اعتبار است و لذا از این جهت نیز می‌توان دلیل دوم را ردّ کرد. اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول نشویم و در نتیجه بگوئیم نفس ذات عاری از صور ادراکی است، در این صورت، نفس مانند چشم نابینا نخواهد بود، زیرا نفس هرچند بالفعل ذات عاری از صور ادراکی است، اما قابلیت دارد واجد آن‌ها شود، ولی چشم نابینا قابلیت ندارد صور بینائی را درک کند. بنابراین، تمثیل نفس فاقد صور ادراکی به چشم نابینا بدون وجه جامع مشترک و به عبارت دیگر، قیاس مع الفارق و یا تمثیل فاقد شرائط اعتبار است. فارق بین دو طرف قابلیت و عدم قابلیت ادراک است.

2 - مقاله 2 تمثیل نفس را به چشم سالم، قیاس مع الفارق و نادرست دانسته، می‌گوید: چشم نمی‌بیند، بلکه قوه باصره که یکی از قوای نفس است، می‌بیند. اگر نفس قوه باصره نداشته باشد، چشم قادر به دیدن نخواهد بود. صدرا می‌گوید: چشمی که قادر به دیدن نیست و نسبت به دیدنی‌ها حتی بالقوه هم نیست، هرگز نمی‌تواند ببیند. بر این مطلب هیچ نقص و نقضی وارد نیست، اما مقاله 1 درمقابل، می‌گوید: چشم سالم فاقد صور ادراکی است، ولی بعد از به کارگیری، واجد صور بینائی می‌شود. اگر منظور مقاله 1 سلامت جسمانی و ظاهری چشم باشد، چه بسا چشم‌های سالمی که قادر به رؤیت نیست. اگر منظور، توانائی بر رؤیت باشد، این توانائی مربوط به نفس است و سخن صدرا نیز همین است.¹

- عیارسنجی

در اینکه فاعل مباشر فعل رؤیت، قوه باصره است، نه چشم، هیچ شکی نیست و اگر در تمثیل مقاله 2 دیدن به چشم سالم و در تمثیل ملاصدرا، عدم رؤیت به چشم نابینا نسبت داده شده است، در هر دو تمثیل تسامح شده است و واضح است که مراد رؤیت و یا عدم رؤیت توسط قوه باصره است. اینکه چشمی از نظر جسمانی سالم باشد، ولی نفس توسط آن، قادر به رؤیت نباشد، از نظر ملاصدرا که قوای نفس را مراتب نفس می‌داند، قابل تصور نیست. اگر اندام بینائی و تمام اعصاب و سلول‌های مغز و خلاصه تمام قسمت‌های بدن که در رؤیت نقش دارند، سالم باشد، ولی نفس قادر به رؤیت نباشد، به این معنا خواهد بود که نفس فاقد قوه باصره است و چون نفس همان قواست و اختلاف به مرتبه است، فقدان قوه باصره به معنای فقدان خود نفس خواهد بود. بنابراین، اینکه نفس انسانی باشد، ولی فاقد یکی از قوا؛ از جمله، باصره باشد، تناقض گوئی است، زیرا به این معناست که نفس هم باشد و هم نباشد. البته فعلیت

1. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 57.

ادراک علاوه بر سلامت اندام ادراکی، نیاز به حیث التفاتی هم دارد و نفس باید به ادراک التفات داشته باشد، ولی بحث در اینجا در مورد قدرت بر ادراک است، نه فعلیت آن.

به این مطلب که چشمی که فاقد توانائی ادراک است و حتی نسبت به آن بالقوه هم نیست، هرگز نمی تواند ببیند، هیچ نقص و نقضی وارد نیست، ولی بحث در این است که صدرا می گوید: اگر نظریه اتحاد عاقل و معقول پذیرفته نشود، نفس انسان در ذات خود فاقد صور ادراکی و در نتیجه فاقد توانائی ادراک خواهد بود و همانند چشم کوری است که قوه باصره هرگز توسط آن چشم معیوب، قادر به رؤیت نیست، ولی مقاله 1 می گوید: در صورت انکار نظریه اتحاد عاقل و معقول، هرچند نفس انسان در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود و بالفعل صورت ادراکی ندارد، ولی همانند چشم سالمی است که قوه باصره قبل از رؤیت، بالفعل صورت بینائی ندارد، اما بعد از رؤیت، واجد صورت بینائی می شود. تمثیل ملاصدرا، چنانکه گذشت، مع الفارق است، زیرا با انکار نظریه اتحاد عاقل و معقول، نفس قابلیت ادراک را از دست نمی دهد، تا نظیر چشم نابینا شود. تمثیل مقاله 2 واجد وجه جامع و مشترک و در نتیجه معتبر است، زیرا همان طور که قوه باصره قبل از رؤیت، فاقد صورت بینائی است و توسط به کارگیری چشم سالم، واجد آن صور می شود، نفس هم قبل از تعقل، در ذات خود، فاقد صورت عقلی است و با به کارگیری قوه عاقله واجد آن صور می شود.

3 - مقاله 1 سخن صدرا را تحریف کرده است، زیرا صدرا می گوید: نفس بدون نور عقلی، مانند چشم نابیناست، ولی مقاله 1 می گوید: نفس بدون نور عقلی، مانند چشم سالم است.¹

- عیارسنجی

مقاله 1 نخواستار است نظر ملاصدرا را تفسیر کند، تا بیانش تحریف به حساب آید. مقاله 1 می گوید: نفسی که بالفعل فاقد صور عقلی است و با آن صور متحد نیست، نسبت به آن صور بالقوه است و لذا تمثیل آن به چشم کور که حتی نسبت به صور ادراکی بالقوه نیست، قیاس مع الفارق است و باید آن را به چشم سالم تمثیل نمود که قبل از دیدن، فاقد صور بینائی است، اما نسبت به آن ها بالقوه است.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، واضح شد که اشکال های مقاله 1 به دو دلیلی که ملاصدرا در ضمن برهان تصانیف به آن ها اشاره کرده است، وارد است و نقدهای مقاله 2 به آن اشکال ها، غیر وارد و یا قابل رفع است. مشخص شد که نظریه اتحاد عاقل و معقول مربوط به علوم حصولی است، زیرا در علم حضوری از

1. ارشادی نیا، «ارزیابی نگره هم ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول»، 57.

نظر ملاصدرا وحدت و یا اتحاد حقیقت و رقیقت است، نه اتحاد ماده و صورتی که مورد ادعای نظریه اتحاد است.

در مورد دلیل اول روشن شد که لازمه اتحاد ماده و صورتی که مدعای نظریه اتحاد است، این است که صور ادراکی در نفس حلول کند و چون از نظر صدرا اتحاد عاقل و معقول باعث اشتداد وجودی نفس می شود، حلول این صور ادراکی (علوم حصولی) در نفس باید مرتبه وجودی نفس را ارتقاء دهد و حال آنکه واضح است که علوم حصولی باعث شدت وجودی عالم نمی شود. البته جوهر نفس نبی (ص) با نفس طفل تفاوت دارد، اما این تفاوت در اثر اتحاد عاقل و معقول و به عبارت دیگر، تحصیل علوم حصولی نیست.

همچنین روشن شد که صدرا صریحاً نوع اتحاد را در نظریه اتحاد عاقل و معقول، اتحاد ماده و صورت می داند و نظریه حرکت جوهری اشتدادی و انتزاع مفاهیم متعدد از یک موجود، نه تنها منافاتی با اتحاد ماده و صورت ندارد، بلکه موید آن است و نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» در مورد نوع اتحاد ساکت است، زیرا فقط اتحاد، بلکه وحدت نفس را با قوای نفس اثبات می کند و متعرض نوع وحدت صور ادراکی با قوای ادراکی نفس نمی شود.

در مورد دلیل دوم روشن شد که برای سروسامان دادن به این دلیل به عنوان یک دلیل مستقل، لازم است جمله ای به عبارات صدرا اضافه شود و تقریر مقاله ۲ هیچ مطلبی اضافه بر تقریر مقاله ۱ ندارد، جز برهان تضایف که برهان مستقلى است و ربطی به دلیل دوم ندارد.

همچنین روشن شد که تمثیل ملاصدرا به چشم نابینا، قیاس مع الفارق است، زیرا نفس اگر با صور ادراکی متحد نشود و در نتیجه در ذات خود فاقد صور ادراکی باشد، هر چند بالفعل فاقد صور ادراکی است، ولی قابلیت و قوه داشتن صور ادراکی را دارد، به خلاف چشم نابینا که فاقد چنین قابلیت است، لذا باید به چشم سالم قیاس کرد، زیرا چشم سالم چنین قابلیت را دارد.

منابع

- آشتیانی، جلال الدین. مقدمه بر اصول المعارف فیض کاشانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
ابن سینا، حسین. الالهیات من کتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

ارشد ریاحی؛ عیارسنجی مقاله «ارزیابی نگره هم ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول» / 155

- ابن سینا، حسین. رساله فی تعقب الموضع الجدلی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1370.
- ارشادی نیا، محمدرضا. «ارزیابی نگره هم ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول». جستارهایی در فلسفه و کلام، سال 53، ش 1 (1400): 46-59.
- ارشادی نیا، محمدرضا. «عیارسنجی رویکرد سکوت گرا در برابر انگاره اتحاد عاقل و معقول». فلسفه و کلام اسلامی، سال 54، ش 2 (پاییز و زمستان 1400): 253-268.
- ارشد ریاحی، علی. «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول». مقالات و بررسی ها، دفتر 76 (1383): 197 - 215.
- توکلی، محمد هادی. «نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال پنجم، ش اول (بهار 1393): 29-42.
- توکلی، محمد هادی. «بررسی برهان علامه طباطبایی بر اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال چهارم، ش 2 (تابستان 1392): 23-39.
- حائری یزدی، مهدی. «اتحاد عاقل و معقول». مقالات و بررسی ها، دفتر 38 - 39 (1362): 129-154.
- حسینی امین، حسین و فاطمه معین الدینی، «نقد و بررسی استدلالات حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال دهم، ش 1 (1398): 31-46.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. مجموعه مصنفات. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1380.
- فارابی. المنطقیات. قم: مکتبه آیه الله المرعشی، 1408ق.
- مردیها، اعظم؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی و علیرضا کهنسال. «رویکرد وحدت گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس». آئین حکمت، ش 41 (1398): 105-128.
- مصباح یزدی، محمد تقی. تعلیقه علی نهایه الحکمه. قم: سلمان فارسی، 1405ق.
- معین الدینی، فاطمه. «تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول». حکمت معاصر، سال هفتم، ش 4 (1395): 87-109.
- ملاصدرا، محمد. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث، 1410ق.
- ملاصدرا، محمد. الشواهد الربوبیه. قم: بوستان کتاب، 1382.

Transliterated Bibliography

Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah bar Uṣūl al-Ma'ārif Fayḍ Kāshānī*. Qum: Intishārāt-i Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, 1983/1362.

Fārābī. *al-Mantiqiyāt*. Qum: **Maktaba** Āyat Allāh al-Marʿashī, 1988/1408.

Ḥā ḡrī Yazdī, Mahdī. "Itihād 'Āqil va Ma'qūl". *Maqālāt va Barrisī-hā*. Daftar 38-39 (1983/1362): 129-154.

Ḥusaynī Amīn, Ḥusayn va Fāṭimah Mu'īn al-Dīnī. "Naqd va Barrisī Istidlālāt Ḥakīm **Sabzavārī** dar Ithbāt **Mas'alah-yi** Itihād 'Āqil va Ma'qūl". *Hikmat Mu'āsir*, yr. 10, no. 1 (2020/1398): 31-46.

Ibn Sīnā, Ḥusayn. *al-Ilāhiyāt min Kitāb al-Shifā'*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1998/1376.

Ibn Sīnā, Ḥusayn. *Risāla fī Ta'aqub al-Mawḍi' al-Jadalī*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1992/1370.

Irshādiniyā, **Muḥammad** Riḍā. "Arzyābī Nigarih Hamtarāzī Adilīh Ithbātī va Salbī Ingārih Itihād 'Āqil va Ma'qūl". *Justār-hā-i dar Falsafah va Kalām*, yr. 53, no. 1 (2021/1400): 46-59.

Irshādiniyā, **Muḥammad** Riḍā. "Ayārsanjī Ruykard Sukūtgirā dar Barābar Ingārih Itihād 'Āqil va Ma'qūl". *Falsafah va Kalām Islāmī*, yr. 54, no. 2 (autumn and winter 2021/1400): 253-268.

Mardiḥā, A'zam; Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā va 'Alī Rizā Kuhansāl. "Ruykard Vahdatgirāyānih Mulāṣadrā bi Nazariyah-yi Itihād 'Āqil va Ma'qūl bar Mabnāy Bisāṭat Nafs". *Ā'in Hikmat*, no. 41 (2020/1398): 105-128.

Misbāḥ Yazdī, **Muḥammad** Taqī. *Ta'liqa 'alā Nihāya al-Hikma*. Qum: Salmān Fārsī. 1985/1405.

Mu'īn al-Dīnī, Fāṭimah. "Taḥlīlī Intiqādī Dīdgāh-i Mulāṣadrā va 'Allāmah Ṭabāṭabāyī dar **Mas'alah-yi** Itihād 'Āqil va Ma'qūl". *Hikmat Mu'āsir*, no. 7 (1975/1395): 87-109.

Mulāṣadrā, **Muḥammad**. *al-Hikma al-Muta'āliya fī al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth, 1990/1410.

Mulāṣadrā, **Muḥammad**. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2004/1382.

Rarshad Riyāḥī, 'Alī. "Taḥlīlī Intiqādī Adilīh Itihād 'Āqil va Ma'qūl". *Maqālāt va Barrisī-hā*. Daftar 76 (2005/1383): 197-215.

Suhravardī, Shāḥab al-Dīn Yahyā. *Majmū'ah-yi Muṣannifāt*. Tehran: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭālī'āt-i Farhangī, 2002/1380.

Tavakulī, **Muḥammad** Hādī. "Barrisī Burhān 'Allāmah Ṭabāṭabāyī bar Itihād 'Āqil va Ma'qūl". *Hikmat Mu'āsir*, yr. 4, no. 2 (summer 2014/1392): 23-39.

Tavakulī, **Muḥammad** Hādī. "Naqd va Barrisī Dīdgāh-i Ustād Ḥā ḡrī Yazdī **Darbārih-yi Mas'alah-yi** Itihād 'Āqil va Ma'qūl". *Hikmat Mu'āsir*, yr. 5, no. 1 (spring 2015/1393): 29-42.



The Priority of Knowledge of the Lord over Knowledge of the Soul in Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy

Dr. Hojjat As'adi

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: h.asadi@um.ac.ir

Abstract

A well-known dictum among Muslim thinkers holds that knowledge of the Lord (*ma'rifat al-rabb*) is contingent upon knowledge of the soul (*ma'rifat al-nafs*). Many Muslim philosophers employ self-knowledge as a proof for the knowledge of God. However, according to the philosophical principles of Mullā Ṣadrā, knowledge of the Lord can be obtained from knowledge of the soul only if causality is understood as a real existential relation between cause and effect. Even in this case, attaining divine knowledge through self-knowledge is not free of difficulty. But if causality is taken—as in the more precise interpretation—to mean the manifestation and self-disclosure of the Divine Essence in its modes and loci, then existence is but a single, unique, and individuated reality, and all multiplicity consists of its manifestations. Under this understanding, it is no longer possible to attain knowledge of the soul without prior knowledge of the Lord, such that one could then transition from self-knowledge to knowledge of the Lord. This is because, in addition to the fact that deriving knowledge of the cause from the effect—given the soul's created and contingent nature—cannot yield certainty, all divine manifestations and contingent quiddities, including the human soul, possess an identity of pure relationality (*ʿayn al-rabt*) to their Principle. As such, that which is pure relation possesses no independence in any respect. This study analyzes and explicates Mullā Ṣadrā's views with the aim of presenting the correct account of how knowledge of the Lord and knowledge of the soul are acquired. Its conclusion is that one must transition from knowledge of the Lord to knowledge of the soul, not the reverse; and it is in this way that the proper quid demonstrations for the Necessary Being are secured.

Keywords: Knowledge of the Soul; Knowledge of the Lord; Causality; Pure Relationality; Transcendent Philosophy.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 183 - 159	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/02/17	تاریخ بازنگری: 1404/04/29
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.93642.1447

تقدم معرفت رب بر معرفت نفس در حکمت متعالیه

دکتر حجت اسعدی

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

h.asadi@um.ac.ir

چکیده

سخن مشهور در السنه اندیشمندان مسلمان این است که معرفت رب متوقف بر معرفت نفس است. بسیاری از حکمای مسلمان از معرفت نفس به عنوان برهانی بر خداشناسی استفاده می کنند. اما طبق مبانی حکمی صدرالمتألهین، در صورتی معرفت، از نفس به رب حاصل می شود که علیّت به معنی رابطه وجودی بین علت و معلول باشد؛ البته در اینجا نیز دستیابی به معرفت رب از طریق معرفت نفس خالی از اشکال نیست، اما در صورتی که علیّت به معنی تجلّی و تطوّر ذات الهی به شئون و مجالی؛ به عنوان رأی أدقّ، محط نظر قرار گیرد، وجود، تنها یک شخص واحد متفرد خواهد داشت و تجلیات آن. که در این صورت، دیگر دستیابی به معرفت نفس بدون معرفت رب، امکان پذیر نخواهد بود تا بتوان به وسیله آن، انتقال به معرفت رب میسر شود، چون علاوه بر اینکه، علم از نفس به رب، به دلیل مخلوق و معلول بودن نفس، علم معلول به علت است و مفید یقین نیست، تجلیات الهی و ماهیات امکانی از جمله نفس آدمی، هویت عین الربطی به مربوط الیه خود دارند و عین الربط در هیچ امری، حکم استقلالی ندارد؛ این مطلب با تحلیل و توصیف آراء صدرالمتألهین با هدف تبیین و تفسیر صواب از کیفیت کسب معرفت رب و نفس صورت پذیرفته است که نتیجه آن انتقال از معرفت رب به معرفت نفس می باشد و اساساً لمّیت برهان بر حق، اینگونه تضمین می شود.

واژگان کلیدی: معرفت نفس، معرفت رب، علیّت، عین الربط، حکمت متعالیه.

مقدمه

حکمت اسلامی شامل دو بخش «امور عامه» و «خداشناسی» می‌شود که بخش خداشناسی آن، بالاترین درجه علم و معرفت است و امور عامه نیز مقصود بالعرض و مقدمه‌ای برای وصول به این مرتبه از علم محسوب می‌شود. اساساً در اندیشه اسلامی معرفت الله بالاترین مقام برای آدمی است. بنابراین امکان شناخت خداوند در فلسفه اسلامی امر مسلم است، هرچند این شناخت، شناختی اکتناهی نیست و به نحو تآم و تفصیلی به ذات حق تعالی تعلق نمی‌گیرد، به این دلیل که مستلزم احاطه مدرک بر مدرک است و چنین امری به دلیل تناهی مدرک و عدم تناهی مدرک محال است.¹ یعنی ذات غیب الغیوبی خداوند متعال به دلیل قوت وجود و شدت ظهور و عدم تناهی ذات، به احاطه اندیشه آدمی در نمی‌آید و عقول از درک آن ناتوان هستند.² این فقدان معرفت اکتناهی به ذات محتجب در کمال نورانیت حق تعالی ناشی از ضعف بصیرت³ و ضعف قوای ادراکی انسان است. با این حال، حق تعالی مشهود و معروف ما واقع می‌شود، اما نه به شناخت احاطی بلکه به نحو وجهی و شأنی و اجمالی؛ و این دو با هم در تنافی نیستند.⁴ هر موجودی به حسب استعداد و ظرف وجودی خود، خدا را شهود می‌کند⁵ و به میزانی که از آغشتگی به ماده و آمیختگی با ظلمت دور شود، انوار حق بیشتر بر او تابیده و ادراک او از حق افزون‌تر می‌گردد.⁶ باید در نظر داشت این شناخت در دو ساحت تحقق می‌یابد؛ یکی شناخت حصولی و دیگری شناخت حضوری و شهودی. براهین اثبات ذات واجب، اثبات توحید ذاتی، اثبات توحید صفاتی و توحید افعالی و دیگر مسائل پیرامون حق در حکمت اسلامی که در جرگه معقولات ثانی فلسفی هستند، بعد از اثبات امکان معرفت به خداوند متعال در ساحت علم حصولی صورت می‌پذیرد که به تعبیر صدرالمتهلین کسی که خدا را از طریق خلق و با استدلال (براهین اِنّی) بشناسد به حق معرفت خدا را نشناخته است.⁷ اما ادراک وجودی و شهودی در مرتبه بالاتر از شناخت نسبت به حق تعالی قرار دارد که برای همگان به حسب مرتبه وجودی امکان‌پذیر است.⁸ اکنون وقتی گفته می‌شود می‌توان رب عالم را به شناخت حضوری شناخت؛ یکی از طرق مشهور در گذر از معرفت نفس میسر می‌شود که امری شهودی است. یعنی از راه خودشناسی می‌توان

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 237/1؛ مدرس زنوزی، بدایع الحکم، 31-30.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 69/1؛ 327/2؛ ابن عربی، الفتوحات المکیة، 432/2.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 383/3.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 115/1.

5. ملاصدرا، سه رسالة فلسفی، 212؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 377/3.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 70/1؛ 383/3.

7. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 26.

8. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 105/6.

«ربّ» عالم را شناخت؛ این «ربّ» به معنای «ثابت» به ذات الهی تعلق دارد، و به معنای «مصلح» و «مالک» از اسماء افعال و اسماء صفات الهی است.¹ پس واجب لذاته، «ربّ» عالم است و «ربّ»ی غیر از او وجود ندارد.² یعنی خداوند متعال در ذات، در افعال و در صفات یگانه است و شریکی ندارد.

از نظر مشهور عرفا و حکما، قوام نشأه آخرت به دل آدمی است و قوام دل به معرفت او به نفس خویش است و این معرفت، نور ایمان و یقین است و اساساً بنای اعتقاد به آخرت و فایده عمل انسان به میزان خودشناسی او است.³ مشهور حکمای مسلمان از گذشته تا کنون به همین مطلب معتقد بوده‌اند. ندای سروش معبد دلفی به سقراط خودشناسی بود: «إعرف نفسك بنفسك».⁴ این سینا می‌گوید این امر مورد اعتقاد حکما و اولیاء است که: معرفت نفس، شرط معرفت ربّ است و کسی که از معرفت به خود عاجز باشد از معرفت به خالق خود نیز عاجز خواهد بود. او حدیث معرفت نفس را به «رأس الحکما»⁵ نسبت می‌دهد که در آیات الهی نیز در آیه شریفه 19 سورة مبارکه حشر بدان اشاره شده است. او می‌گوید: «قرأت فی کتب الاوائل أنهم کلفوا الخوض فی معرفة النفس شروح علی المقدمة نوحی هبط علیهم ببعض الهياكل الالهية يقول اعرف نفسك یا انسان تعرف ربك».⁶ شیخ حکمای متقدم را متوغل در خودشناسی می‌داند و این معنا را، حدیث شریف نبوی می‌خواند.⁷ شیخ اشراق نیز ضمن استشهاد به حدیث نبوی، شناخت حق را موقوف بر شناخت نفس می‌داند؛ و چون معرفت ربّ بر همه خلایق واجب است، پس معرفت نفس را نیز بر همگان واجب می‌شمارد⁸ و تأکید دارد که نفس، با صفت حیّ و قیام ذاتی، بر مبدع حیّ و قائم به ذات و یگانه دلالت می‌کند.⁹ شیخ از معرفت نفس و نه وجود نفس، به عنوان دلیل بر اثبات واجب تعالی استفاده می‌کند.¹⁰ ملاصدرا نیز معرفت نفس را به حکمت عتیق¹¹ و معلم اول نسبت می‌دهد و از او نقل می‌کند که: «من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه».¹² در منابع روایی

1. ابن عربی، انشاء الدوائر، 29.

2. طباطبائی، نهاية الحکمة، 279.

3. ملاصدرا، رسالة مه اصل، 13، 14، 20، 24، 37، 40/1.

4. فارابی، الجمع بین رأى الحکیمین، 4.

5. مترجم لاتینی رسائل معتقد است رأس حکما در نظر ابن سینا، امیرالمؤمنین علی (ع) است.

6. ابن سینا، الرسائل، 157-158.

7. ابن سینا، الرسائل، 338.

8. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 374/3-375.

9. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 140/3؛ 59/4.

10. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 59/4.

11. ملاصدرا، المظاهر الالهية فی أسرار العلوم الکمالية، 5.

12. ملاصدرا، المظاهر الالهية فی أسرار العلوم الکمالية، 5.

نیز به این معنا اشارات زیادی شده است و مرحوم صدرا در مواقف مختلفی از آثار خود به آیات و روایاتی نظیر: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»¹؛ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ «أَعْرِفْكُمْ لِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ لِرَبِّهِ»؛ «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» و مانند آن اشاره می‌کند.² البته تفسیر صحیح و برداشت صواب از آن را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند در نسبت به آنچه در نگاه اول و در برداشت ظاهری به نظر می‌رسد. او معرفت و علم بالله را فریضه واجب بر هر مسلمانی؛ و معرفت نفس را مقدمه واجب می‌خواند.³ البته نفس را دارای مقامات و درجات مختلف می‌داند که مقام معلومی برای آن نمی‌توان تصور کرد؛ لذا دستیابی به حقیقت و شناخت هویت آن بسیار دشوار است.⁴ این صعوبت را برخی از مشایخ به حدی می‌دانند که اساساً توصل به معرفت نفس و طبعاً معرفت رب را امکان‌پذیر ندانسته‌اند.⁵

اما اینکه خودشناسی پلی برای خداشناسی باشد، مبتنی بر این است که علیّت در همان معنای مشائی مستقر باشد یعنی علت و معلول هر دو موجود باشند و علیّت اضافه بین علت و معلول به مثابه یک رابطه وجودی در نظر گرفته شود، که در این صورت، نه از معرفت نفس به معرفت رب اتصالی وجود خواهد داشت و نه برهان نفس در اثبات رب اعتباری خواهد داشت، زیرا نفس، علت علم به رب می‌شود، درحالی که نفس، مخلوق و معلول الهی است و نمی‌تواند افاده یقین به عنوان حدوسط برهان داشته باشد، زیرا برهان حاصل از آن، اِتی خواهد بود؛ و این اِتیّت هم در مقام اثبات و هم در مقام ثبوت جاری است. همچنین طبق قاعده فلسفی که «علم به امور دارای اسباب تنها از راه علم به اسباب آن حاصل می‌شود»⁶، شناخت معالیل که تعینات و از مراتب وجود علت هستند، از راه شناخت علت تاّمه آنها میسر می‌شود و علم به علت، علم به شئونات علت را در پی دارد،⁷ حال در خصوص علم به خداوند متعال که سببی ندارد، راهکار دست‌کم مشخصی که در مظان شبه و ایراد نباشد، ارائه نشده است، حتّی در صورتی که این براهین از قبیل اِنّ مطلق به تعبیر ابن‌سینا؛⁸ یا اِن شبه لم به تعبیر غیرنهایی صدرالمُتألّهین؛⁹ یا اِنّ مبتنی بر ملازمات

1. فصلت: 53.

2. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، 303؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 302/6.

3. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 105/6.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 343/8.

5. حسن‌زاده آملی، عیون مسائل نفس، 28.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 363/2.

7. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 27.

8. ابن‌سینا، الشفاء (منطق)، 21.

9. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 398-399/3.

عام به تعبیر علامه طباطبائی باشد،^۱ باز هم، طریق معرفت از معلول به علت است یعنی به هر روی باید معلولی باشد تا از آن طریق پی به یک ملازم عام برده شود. یعنی اگر بنایی رؤیت شود، لازمه آن «احتیاج» بنا به سازنده است، و این «احتیاج» حدوسط برای پی بردن به وجود سازنده باشد، باز هم، از معلول پی به این لازم برده شده است و این لازم حدوسط قرار می‌گیرد. لذا صدرالمتألهین اگرچه معرفت مبتنی بر براهین اِثْبی را کاملاً از درجه اعتبار ساقط نمی‌کند اما به دلیل اینکه پیوسته در معرض تغییر و زوال است، مفید یقین فلسفی نمی‌داند؛ لذا تأکید دارد که علم ثابتی که از این تالی فاسد یعنی زوال و تغییر در امان باشد علمی است که از ناحیه علت به معلول صورت می‌گیرد و تأکید دارد که این از غوامض مسائل الهیات است که تنها کاملان یارای درک آن را دارند و وعده بیان آن را در آتیه نزدیک می‌دهد.^۲ بدیهی است آنچه را کاملان بنا است درک نمایند و وعده بیان آن در آینده داده می‌شود، همان چیزی نیست که اندکی قبل، از آن سخن به میان آمده است. یعنی برهان اِنّ شبه لم یا سیر از ملازم معلول به علت نیست، بلکه علم به عین علت مد نظر است یعنی معرفت حاصل از برهان لمّی.^۳ بنابراین «شناخت حقیقت واجب تعالی تنها از طریق ذات واجب الوجود ممکن است.»^۴ علاوه بر این، با توجه به اینکه رأی نهایی صدرالمتألهین در مسئله علیّت، علیّت تشائی است، در این صورت، دیگر برای ماسوی الله هویتی مستقل باقی نمی‌ماند؛ بلکه هویت ربطی و عین فقری ماهیات امکانی، مجالی برای انتقال از معرفت نفس به معرفت رب باقی نمی‌گذارد، زیرا ماهیات امکانی، نه در اصل تحقق و نه در هیچ یک از احکام خود، دارای استقلال وجودی نیستند، پس چاره‌ای نیست از اینکه، حق تعالی برهان بر شناخت هر امری از جمله نفس آدمی باشد و لمّیت این برهان تنها به این طریق معنا و اثبات می‌شود. بنابراین مسئله پژوهش حاضر، ارائه تفسیر دقیق از آنچه وصول از معرفت نفس به معرفت رب خوانده می‌شود، می‌باشد؛ به گونه‌ای که فرضیه مذکور طبق آرای صدرایی مدلل شود. در این صورت اگر معرفت به رب، برهان هرگونه معرفتی باشد؛ باید به سؤالاتی پرداخت: اولاً چرا برای نفس نمی‌توان سیمتی در معرفت به رب قائل شد؟ ثانیاً چگونه معرفت رب مقدم بر معرفت نفس است؟ پاسخ به این سؤالات و حل مسئله پژوهش با تمسک به آرا و مبانی حکمی ملاصدرا است که با تحلیل و توصیف آنها مناطق حقیقی انتقال از معرفت نفس به معرفت رب و احادیث شریفی که به لزوم شناخت خویشتن برای وصول به معرفت الله اشاره نموده است، تنقیح خواهد شد.

۱. طباطبائی، نهاية الحکمه، ۶.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۳/۳۹۸.

۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۶۸۳.

۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۳/۴۰۱-۴۰۰.

پیشینه تحقیق

در میان همه پژوهش‌ها، بیش از همه علامه حسن‌زاده آملی به مسئله معرفت نفس توجه دارد. وی در بسیاری از آثار خود از جمله، *شرح العیون فی شرح العیون*، هزار و یک کلمه، صد کلمه در معرفت نفس، هزار و یک نکته، کشکول، عیون مسائل نفس، دروس معرفت نفس، به‌طور مشبعی به معرفت نفس، معانی و تفاسیر مختلف از آن پرداخته است؛ و کلیه آیات قرآنی و احادیث مربوط به معرفت نفس و تفاسیر آنها و همچنین سخنان حکما و عرفا و اندیشمندان به همراه تحلیل این بیانات، پیرامون معرفت نفس را بیان می‌کند؛ به‌نحوی که شاید کمتر مطلبی درباره معرفت نفس بتوان یافت که مرحوم علامه بدان اشاره نکرده باشد. او نقطه مرکزی معارف عقلی و نقلی را معرفت نفس معرفی می‌کند.¹ و فهم آن را کلید استنباط مسائل اصیل فلسفی، مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق متین عرفانی؛ و مفتاح خزائن ملکوت می‌شمارد.² در سایر پژوهش‌هایی که در قالب مقاله نگارش شده است می‌توان به پژوهشی اشاره کرد که به سیر تاریخی طرح معرفت نفس و تفسیر حدیث معرفت نفس به‌ویژه در حکمت مشاء و اشراق پرداخته شده است؛ تلازم نفس‌شناسی و خداشناسی و استفاده از معرفت نفس به‌عنوان برهان خداشناسی از مطالب این نوشتار است.³ همچنین در پژوهش دیگر به تقریرهای مختلف روایت و برهان معرفت نفس بر پایه همان سخن مشهور پرداخته شده است و به نوعی براهین معرفت نفس را بر پایه حدیث مشهور معرفت نفس بررسی می‌کند.⁴ در نوشتار دیگر نیز تلاش شده است، نگره ملاصدرا و ابن‌عربی درباره برهان بودن معرفت نفس بر اثبات واجب بررسی شود که در آن به وحدت دو نگرش منجر شده است؛⁵ در همه این نوشتارها و مشابه آن که تعداد زیادی از پژوهش‌ها را به خود اختصاص داده است، پای فراتر از «سیر از نفس به رب» گذارده نشده و تحلیل جدیدی ارائه نمی‌شود؛ اما تنها مقاله‌ای که به اصل مسئله پژوهش حاضر و البته از منظر علامه طباطبایی توجه دارد، توسط حمیدرضا سعیدی و همکاران نگارش شده است. این مقاله اگر چه در ضمن یکی از دلایل به هویت عین الربطی انسان و علم او به خداوند توجه دارید اما تقریری از وجود رابط و مستقل ارائه نمی‌کند که متفاوت از رأی دیگران باشد، ضمن اینکه ادله آن با تأکید بر تفسیر علامه طباطبایی صورت گرفته و جنبه روایی آن بسیار پررنگ است.⁶ لکن آنچه در پژوهش حاضر محور

1. حسن‌زاده آملی، *شرح العیون فی شرح العیون*، 48.2. حسن‌زاده آملی، *صد کلمه در معرفت نفس*، 11.

3. علوی، «نگاهی تاریخی بر انتقال از معرفت نفس به معرفت رب در حکمت مشاء و حکمت اشراق»، 147-172.

4. خوش‌صحب و جعفری، «تبیین برهان‌های معرفت نفس بر مبنای حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه»، 79-110.

5. رجی، «تحلیل تطبیقی خودشناسی در معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌عربی»، 89-113.

6. سعیدی و دیگران، «تقدم خداآگاهی بر خودآگاهی در معرفت نفس از منظر علامه طباطبایی»، 93-112.

اصلی بحث است تقریری از وجود رابط و مستقل است که سازگار با نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمتألهین است و منجر به استنباط و استخراج نظر خاص و نهایی و أدق صدرالمتألهین در مسئله معرفت نفس می‌شود و بنا دارد با تحلیلی نوین، رابطه معرفت نفس و معرفت رب را از منظر حکمت متعالیه صدرایی تبیین کند؛ چیزی که برخلاف سخن رایج بین عرفا و حکما می‌باشد و طبق استقراء صورت گرفته در پژوهشی به این مهم پرداخته نشده است.

1- رویکردهای صدرالمتألهین به مسئله معرفت نفس

در مجموع بیانات صدرالمتألهین شیرازی دو رویکرد از رابطه شناخت خدا و نفس قابل اصطیاد است که می‌توان به ترتیب رأی مشهور (مطابق با بیان مشهور حکما)، رأی دقیق، و در نهایت رأی أدق که در نظر راقم، تقریر دومی از رویکرد دوم است، مورد اثبات قرار می‌گیرد.

صدرالمتألهین نیز در موضعی از مواضع آثارش به این مهم اشارتی دارد؛ او طریق معرفت به حق از راه معرفت به نفس را به دلیل حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که منسوب به حضرت رسول (ص) است، طریق پیامبر اسلام می‌داند و این طریق حضرت را أشرف بر طُرُق سایر حکما و انبیاء می‌شمارد، زیرا در آن، مسلک عین سالک است و سالک آن، حضرت رسول الله (ص) است. البته تأکید می‌کند که «در اینجا راه دیگری نیز وجود دارد که أشرف همه راه‌ها است و هیچ نسبتی با راه‌های دیگر ندارد؛ این راه، نیز راهی است که نبی مکرم اسلام (ص)، صدیقان از اهل بیت و فرزندان حضرت علیهم السلام و همچنین شهدای صالحان از امت او به‌عنوان امت برگزیده، پیموده‌اند و آن عبارت است از: معرفت به حقیقت وجود مطلق که از حیث هویت، تصور آن فطری است و از حیث هستی، تصدیق به آن ضروری است، زیرا وجود او ظاهرتر از آن است که پوشیده شود، و آشکارتر از آن است که پنهان گردد.»¹ که این قول اخیر، رویکرد دوم صدرالمتألهین و رأی نهایی او است؛ هرچند این رویکرد نیز دو تقریر دارد که یکی از آن دو مناسب با مبانی و اصول حکمت متعالیه است.

الف) رویکرد اول: انتقال از معرفت نفس به معرفت رب

صدرالمتألهین در خصوص علم به موجودی که بی‌نیاز از سبب و مقوم است یعنی خداوند متعال سه حالت محتمل را مطرح می‌کند: بدهات شناخت حق؛ عدم امکان شناخت حق؛ و شناخت حق از طریق استدلال به آثار و لوازمش. سپس قسم اخیر را رد می‌کند با این بیان که؛ بر اساس استدلال به آثار و لوازم، علم به کنه حقیقت و ماهیت حق محقق نمی‌شود. بنابراین حق تعالی با اینکه برهان بر همه چیز است و

1. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 86/4.

هیچ چیزی خالی از او نیست، برهان‌پذیر و دارای حدّ نمی‌باشد، زیرا به هیچ وجه سببی اعم از: سبب وجود (مانند فاعل و غایت)، سبب قوام (مانند ماده و صرت) و سبب ماهیت (مانند جنس و فصل) ندارد¹. قسم دوم یعنی ناامیدی از شناخت حق را نیز با اثبات اولی و بدیهی بودن علم به ذات حق رد می‌کند.

نکته اساسی در اثبات بدهت علم به حق تعالی از نظر صدرالمتألهین «بدهت علم انسان به نفس خود» است. یعنی چون معرفت به نفس در انسان بدیهی است و چون دریچه شناخت حق، نفس است، معرفت به رب هم بدهت می‌یابد. از نظر او:

«علم انسان به نفس خود، عین وجود نفس او است؛ نفس انسان از امور دارای مبدأ است. لذا علم به آن، جز از راه علم به مبدأش حاصل نمی‌شود و مبدأ وجود شیء همان وجود مبدأ آن است، و از آنجا که علم به ذی مبدأ در غایت اطمینان و استحکام است باید علم به مبدأ آن هم، این چنین در غایت اطمینان و استحکام باشد»².

از نظر صدرالمتألهین بعد از روش صدیقین در راه وصول به حق که «مطمئن‌ترین، شریف‌ترین و سریع‌ترین راه وصول به حق است... و در آن از حق بر خودش و هر چیزی استشهاد می‌کنند و نه از چیز دیگر بر حق»³، روش معرفت نفس به عنوان جوهر ملکوتی در انسان از لحاظ دقت و شرافت مرتبه بعد را دارد.⁴ اساساً ملاصدرا بعد از اذعان به راه‌های فراوان در اثبات ذات حق، بعد از برهان صدیقین، دو طریق را برتر از سایر طرق معرفی می‌کند؛ یکی معرفت نفس و دیگر نظر در آنفس و آفاق؛ که اولی را أجود این دو طریق می‌شمارد.⁵

او در رساله سه اصل، اولین اصلی را که غالب مردم نسبت به آن غافل‌اند، معرفت نفس می‌داند «که این غفلت، بزرگترین اسباب شقاوت و ناکامی عقبی است، زیرا هر که معرفت نفس حاصل نکرده باشد خدای را شناسد، که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، و هر که خدای را شناسد با دواب و انعام برابر باشد، «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ». چنین کسان، کوردل در روز آخر محشور گردند، «صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ» و حق تعالی در حق ایشان گوید «تَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»⁶. وی آیه شریف اخیر را به منزله عکس نقیض «من عرف نفس فقد عرف ربه» می‌داند یعنی «و من لم يعرف نفسه لم يعرف ربه»⁷ پس هر

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 399-400/3.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 400/3.

3. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، 46.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، 46.

5. ملاصدرا، أسرار الآیات و آثار البینات، 27.

6. ملاصدرا، رسالة سه اصل، 13/1.

7. ملاصدرا، رسالة سه اصل، 13/1؛ ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 7.

که معرفت نفس نداشته باشد در واقع نفسش وجود ندارد، چه نفس عین نور و ظهور و شعور و معرفت است.^۱

این طریقه را ملاصدرا به ارسطو نسبت می‌دهد و در تکمیل سخن وی می‌گوید: «معرفت به نفس، ذاتاً، صفتاً و افعالاً نردبان معرفت به رب ذاتاً، صفتاً و افعالاً است، چرا که خداوند نفس را بر مثال خود {در این سه امر} آفریده است و لذا اگر کسی علم به نفس خود نداشته باشد، علم به باری تعالی نخواهد داشت»^۲ و به دلیل همین مناسبت بین نفس و رب است که در روایات مختلف، معرفت نفس، شرط معرفت رب دانسته شده است.^۳ البته چنانکه گذشت، مراد از اینکه گفته می‌شود هرکس نفس خود را بشناسد، معرفت حق تعالی نصیب او می‌شود، معرفت اکتناهی نیست بلکه معرفت به قدر استعداد نفس او است.^۴

در این رویکرد صدرالمتألهین بر اهمیت و تقدم معرفت نفس به معرفت رب اشاره دارد یعنی معرفت نفس، چنانکه در بیانات دیگر حکما و عرفا نیز ذکر شده است، دلیل و معرفت رب، مدلول واقع شود.^۵ اما این رویکرد در حکمت متعالیه رویکرد نهایی نیست، زیرا صدرا تأکید می‌کند که وصول به حق از طریق آیات آفاقی و انفسی، سهل‌ترین راه برای اکثر خلایق است -هرچند همین راه نیز برای کسانی که تدبیر در آیات الهی ندارند و مشغول به شهوات دنیایی و حظوظ نفسانی هستند، دشوار است-. لکن راهی اعلی و اصفی از آمیختگی با شرک، وجود دارد و آن استشهاد از حق به خلق است، زیرا مخلوقات الهی، رشحات و تبعات وجودی او هستند.^۶ پس بر این اساس، راه پیشین راهی است که اصفی از شوب شرک نیست و باید از آن عدول کرد. لذا از همین نکته به رویکرد دوم مطابق با مبانی صدرایی منتقل می‌شویم که تنقیح مناطی برای تفسیر صحیح از احادیث معرفت نفس و سازگار با نظام حکمت متعالیه است.

ب) رویکرد دوم: انتقال از معرفت رب بر معرفت نفس

در این رویکرد مطلبی که از بیانات ملاصدرا استنباط می‌شود، خلاف نظر مشهور و بیان اولیه ایشان است و بر مذاق و ممشای قوم بیان شده است؛ و زمانی مبرهن می‌شود که به نظرات او مبتنی بر اصول و مبانی خاص فلسفی اش نظر شود. در این صورت، دیگر نه تنها دستیابی به معرفت رب مسبوق به معرفت

۱. ملاصدرا، رساله سه اصل، ۱۴/۱.

۲. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۶؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ۶۸۲؛ ملاصدرا، المظاهر الالهية فی أسرار العلوم الکمالية، ۵؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ۵۹/۴.

۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۳۰۳.

۴. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ۳۷۷/۳.

۵. رک: ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱/۳۲۸، ۳۳۱، ۳۵۳، ۶۶۱.

۶. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۵/۶.

نفس نیست بلکه دستیابی به معرفت نفس نیز بدون معرفت به رب ممکن نیست. البته صدر المتألهین بر این مطلب اشاره می‌کند که این طریق، ضمن آنکه اشرف و اعلی و اصفی از طریق قبل است، لکن به دلیل غموضت و دقت، اکثر افراد از فهم آن عاجزند، از این رو برای بیان آن در کتاب و تعالیم فایده‌ای (برای اکثر خلایق) نمی‌بیند¹ و البته در ادامه بیان می‌کند تنها صدیقان که به نور حق ماسوا را می‌شناسند، به این مقام از فهم نائل می‌شوند.²

صدر المتألهین بعد از آنکه قول رایج و مشهور در معرفت نفس را بیان می‌کند - که در بخش الف بدان پرداخته شد -، در ادامه تصریح می‌کند به اینکه «در این مقام به خصوص در طریقی که ما در پذیرش علّیت و معلولیت در حقیقت وجود و ماهیت مجعول بالعرض در نظر گرفته‌ایم³ اشکالی بزرگ به وجود می‌آید».⁴ اینک:

«گوییم) مطمئن‌تر و مستحکم‌تر از علم ما به نفس خود نیست، چون علم ما به ذات خویش عین ذات ما است و امکان ندارد حصول چیزی برای چیزی قوی‌تر از حصول چیزی برای ذات خود باشد. پس لازم است که علم ما به مبدأ نفوس خویش، همین‌گونه باشد؛ ولی مبدأ نفوس ما به واجب الوجود منتهی می‌شود، درحالی‌که چنانکه گذشت علم به حقیقت واجب الوجود جز از طریق واجب الوجود امکان‌پذیر نیست».⁵

صدرا حل این مسئله را - که از تصریحات او در مسئله پیش رو است - بر بعضی از فقرات⁶ حاصل دانسته و علی‌رغم اینکه معتقد است: عبارات از بیان آن، آنگونه که شایسته است به دلیل دقت در مسلک و پنهانی راه آن، قاسرند، به زبان اشارت مطرح می‌کند و می‌گوید:

«علم ما به نفس خود چون عین وجود نفس ما است، طبعاً علم به منشأ و مبدأ نفوس ما - علمی که سبب علم ما به نفس خویش می‌شود - باید عین وجود مبدأ باشد نه عین وجود نفس ما. اما وجود مبدأ عین مبدأ است و حصولش برای او سزاوار است و نه ما، زیرا وجود معلول، عین وجود علت نیست بلکه تابع وجود علت است. شرایط دو علم نیز مشابه این امر است؛ هنگامی که دو علم به منزله دو وجود هستند، پس هرچند علم ما به نفس خود از علم ما به مبدأمان حاصل شده، ولی علم ما به مبدأ خویش، عبارت از وجود مبدأ ما

1. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 105/6.

2. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 107/6؛ 406/1؛ 222/7.

3. مقام بحث و تعلیم حکمت که مبتنی بر نظر رایج در مبحث علّیت یعنی رابطه وجودی بین علت و معلول است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 71/1).

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 401-400.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 401-400.

6. یعنی نفس شریف خود مؤلف (ره).

است، و از آنجا که مبدأ ما اضافه ایجاد و فاعلیت به ما دارد، همین گونه علم ما به مبدأمان، عبارت است از: مبدأ ما با اضافه ایجاد و فاعلیتش نسبت به ما. در نتیجه علم ما به مبدأ ما، مقدم بر علم ما به ذات ما است، چراکه ذات او به واسطه ایجاد بر ما مقدم است. خلاصه آنکه مقیاس علم با مقیاس وجود در قوت و ضعف و علت و معلول عیناً یکی است؛ و اشیاء در مقام ذات معلولشان کینوتی دارند، چنانکه نزد مبادی خود نیز دارای کینوتی هستند، قوی تر از آنچه در مرتبه ذات خود دارند و بودن شیء نزد جاعلش همواره اقوی از بودنش با خودش است، زیرا این بودن بالامکان است و بودنش با جاعلش بالوجوب است و نسبت وجوب، اقوی از امکان است و همگان را بودنی اعلی از بودنی در نزد مبدأ کل است.¹

بر این اساس، رب عالم، تقدم ایجادی و تقدم معرفتی بر نفس خواهد داشت. این نظر اخیر را می توان رأی دقیق صدرالمتألهین دانست که او درصدد است آنچه را دیگران بیان داشته اند اما دلیلی بر آن اقامه نکرده اند، براساس قواعد فلسفی سازگار با دستگاه فلسفی ایشان اثبات کند. اما به عبارت أدق و سازگار با مدل نهایی دستگاه هستی شناسانه حکمت متعالیه یعنی پذیرش وحدت شخصی وجود در تفسیر هستی که برای ماسوی هویتی وجودی محقق نیست، در نسبت بین معرفت نفس و معرفت رب، معرفت رب تقدم بر معرفت نفس خواهد داشت. این رویکرد صدرالمتألهین همسو با نگرش عرفانی است؛ وقتی از عارف سؤال می شود که پروردگار خود را به چه چیز شناختی، پاسخ می دهد به وارداتی که از جانب او بر قلبم وارد شد یا به تعبیر حکیم سبزواری به نوری که از جانب الله تعالی بر عقل وارد می شود و عقل می تواند به واسطه آن خداوند و صفات او را بشناسد.² این سخن زمانی مدلل می شود که به تعبیر صدرالمتألهین سلوک علمی و نُسک عقلی را پیش بگیریم و به این معتقد شویم و اثبات کنیم که، علت، «اصل» است، و آنچه از آن به معلول تعبیر می شود از شئون و اطوار این علت است و در حقیقت، علّیت و افاضه، تطوّر مبدأ وجود به اطوارش و تجلّی آن به ظهوراتش باشد.³ بنابراین، پس از تفسیر علّیت به تجلّی و و اثبات وحدت شخصی وجود؛ روشن می شود که معالیل تنها جلوات و ظهورات الهی هستند که هویت آن ها هویت عین الربطی به واجب تعالی است، پس در معرفت شناسی از آن جهت که «علم به ذی سبب و معلول (تجلّی) مستلزم علم به سبب و علت محقق است»،⁴ شئون الهی برای کسب هرگونه معرفت بدیهی و نظری باید ابتدا از علت خود که منحصر در شخص حضرت حق است،⁵ ادراکی داشته باشند و سپس نسبت به وجود خود ادراکی

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 402/3-401.

2. سبزواری، التعلیقة علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 302/2.

3. ملاصدرا، المشاعر، 54.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 396/3؛ ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، 130.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 71-73/1.

به دست آورند؛ این ادراک از خود به جهت عینیت ذات حق با تجلیات، عین ادراک ذات است. پس علم به هر چیزی متوقف بر علم به مبدأ آن‌ها و مظهر وجود آن‌ها یعنی حق تعالی است؛¹ در این مقام، آدمی، نفس ملکوتی خود² را که مثال برای ذات، صفات و افعال الهی است³ - به صورت واحد در مرآت حق مشاهده می‌کند.⁴ لذا صدر المتألهین تصریح می‌کند به اینکه اگر کسی حقیقت علت را بشناسد، شئون و اطوار آن را هم خواهد شناخت و نه بالعکس.⁵ می‌گوید: این مطلب را ابن عربی به تحقیق بالغی محقق ساخت که مقام الهی، مرآت برای رؤیت نفس آدمی است.⁶

2- ناتمامی رویکرد اول: انتقال از معرفت نفس به معرفت رب

انتقال از معرفت رب از طریق معرفت رب حتی در صورتی که علت به معنای رایج و مشهور که همان نگاه وجودی به این رابطه است، قابل نقد است. در این بخش ناتمامی این انتقال در چارچوب مشهور به صورت سلبی بیان می‌شود و در بخش بعد که در واقع اثبات انتقال از معرفت رب به معرفت نفس است، به نحو ایجابی نقد می‌شود.

2-1- عدم تحقق علم به علت از راه علم به معلول

صدر المتألهین در اثبات نظر حکمای مسلمان مبنی بر عدم امکان تحقق علم به علت از راه علم به معلول، دلیلی را بیان می‌کند بدین شرح که علم به معلول مستلزم علم به علت خاص نمی‌شود، زیرا اگر علم به علت که موجب شیء است از طریق شیء (معلول) جایز باشد، لازم می‌آید این علم، علت علم به علت باشد، در این صورت چون وجود معلول با علم متحد است، لاجرم معلول نوعی از علت در قیاس با علت خود خواهد داشت به اینکه معلول با خصوصیت ذات خود که معلول علت است، بخواند علت برای علت خاص خود شود که لازمه اش تقدم شیء علی نفسه خواهد بود. بلکه اگر معلول از جهت امکان و تعلقش به علت ملاحظه شود، به طور کلی، این امکان و احتیاج معلول به مرجح برای تحقق، علت نیاز به علت مطلق است اما معلول به طور مشخص نمی‌تواند علت مشخصی را به واسطه ذات خود اقتضا کند، از این رو علم به معلول به طور لزومی منجر به علم به علت نمی‌شود.⁷ بر این اساس از طریق نفس و معرفت به

1. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 37.

2. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 474.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 377/6؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 254/7.

4. آملی، رساله نقد النقاد فی معرفة الوجود، 52.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 364/2؛ ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 26.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 364/2.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 394/3-392.

نفس که در تفسیر غیرنهایی از علیت (رویکرد مشائی) از معالیل حق تعالی است، امکان تحقق شناخت و معرفت نسبت به علت العلل بله فروتر از علت العلل نیز وجود ندارد.

صدرا در عنوان فصلی از کتاب اسفار، به این نکته تصریح می‌کند که نزد حکمای اسلامی علم به علت، موجب علم به معلول می‌شود اما از راه معلول نمی‌توان به علت پی برد. سپس دلیل ایشان را پیرامون کیفیت تحقق علم به معلول از راه شناخت علت بیان می‌کند که مبتنی بر رابطه تضایف بین علت و معلول است یعنی چون علت و معلول رابطه تضایف دارند، علم به یک جهت تضایف که موجب این رابطه (علت) است، علم به دیگری را رقم می‌زند.^۱ البته صدرا این تعلیل قوم را دقیق نمی‌داند، چون علت بر دو قسم است؛ یک علتی که به ماهیت خود موجب معلول است که در این صورت، علم به ماهیت شیء به دلیل رابطه لزومیه، علم به معلول را در پی دارد؛ دوم، علتی که به وجود ذهنی یا عینی خود، معلول را ایجاب می‌کنند که در این موارد علم به علت به تنهایی برای علم به معلول کافی نیست، همچنانکه علم به علت به‌نحو عام چنین اقتضایی را ندارد یعنی منجر به علم به معلول نمی‌شود، زیرا آنچه موجب معلول است وجود خاص و مشخص علت است نه ماهیت و نه مطلق وجود علت، یعنی برای پی بردن به معلول از طریق علت باید نحوه وجود علت و ویژگی‌های خاص آن را شناخت. اگر علم به وجود علت به‌نحو خاص صورت نگیرد چنین علمی مستلزم علم به معلول نخواهد بود چرا که علم به هویت هر نحوه از انحای وجودی تنها با اتحاد عالم با آن یا مبدأ آن صورت می‌گیرد.^۲

نقد مذکور مبتنی بر رویکرد غیرنهایی صدرا در مسئله علیت است. در حالی که اگر نظر نهائی صدرالمتألهین چنانکه گذشت در گذر از علیت به معنای رایج به علیت به معنای تشان باشد دیگر از اساس، چیزی به نام معلول وجود نخواهد داشت و آنچه به آن معلول اطلاق می‌شود هیچ بهره‌ای از وجود ندارد جز عین الربط بودن نسبت به علت که منحصر در ذات الهی است. در این صورت دیگر عین الربط هیچ سمتی در کسب معرفت به موجود مستقل و یگانه نخواهد داشت، چون وقتی در تحقق خود (یعنی ظهور) استقلال ندارد، به طریق اولی در کسب معرفت مستقل از مربوط الیه خود نمی‌تواند باشد.

2-2- فقدان اعتبار علم حاصل از برهان اِنّی و متعلقات آن

در فلسفه اسلامی، علم به حق تعالی از راه مخلوقات علم از معلول به علت است و طبق نظر مشهور نزد حکما، چنین علمی مفید یقین نیست و در عدم افاده یقین براهین اِنّی، بین فلاسفه مسلمان اختلافی وجود ندارد. ملاصدرا نیز به این مسئله تأکید دارد و شناخت حق تعالی از طریق معرفت نفس را برهان اِنّی

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 387-388/3.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 387-389/3.

معرفی می‌کند و عکس آن یعنی مسبوقیت معرفت رب بر معرفت نفس بلکه بر هر معرفتی را، از قبیل براهین لمّی می‌داند که إعطای یقین می‌کند. او سیر از رب به نفس را، سیر از حق به خلق؛ و برتر از سیر از نفس به رب که سیر از خلق به حق است، می‌داند:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه أولاً بطريق اللّم فإن أوثق البراهين بإعطاء اليقين هو النمط اللّمي. و بعبارة أخرى تناسب مذاق المتألهين إذا عرف الإنسان ربه أولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيرة من الحق إلى الخلق وهذا أعلى من أن يقع سيرة من الخلق إلى الحق بأن يعرف نفسه أولاً ثم يعرف ربه».¹

«هرکس خود را بشناسد در واقع ابتدا پروردگار خود را از راه برهان لمّی که موثق‌ترین راه برای رسیدن به یقین است، شناخته است و به عبارت دیگر که مناسب با ذوق متألهین است، اگر انسان ابتدا پروردگار خود را بشناسد سپس نفس خود را در واقع سیر از حق به سوی خلق دارد و این برتر از آن است که سیر او از خلق به حق باشد یعنی اول خود را بشناسد سپس پروردگار را».

لذا دلیل رهنمونی ماسوی الله به ذات حق و معروفیت او مر خلايق را گواهی ذات او بر ذاتش می‌داند و نه رهنمونی نفس بر ذات حق:

اوست برهان بر وجود ممکنات پرتوی باشد ز نورش کائنات
بر وجود او بود ذاتش گوا لمعه‌ای می‌دان ز ذاتش ما سوا²

و به‌طور مصرّح تأکید می‌کند که سیر از معرفت نفس به معرفت رب و سیر از معرفت در آنفس و آفاق که دو راه نیکوتر از سایر راه‌های خداشناسی مبتنی بر آثار الهی یا همان براهین اِنّی است، پی بردن از اثر به مؤثر یعنی ذات و اسماء و صفات الهی است و چنین معرفتی، معرفت سالکان غیرصدیق است، درحالی‌که صدیقان از مؤثر یا ذات بر ذات و غیرذات از آثار الهی استدلال و استشهاد می‌کنند و نه از طریق اشیاء بر ذات الهی یعنی برهان آنها برای استدلال بر ذات، برهان لمّی است.³ بنابراین از طریق مظاهر امکان شناخت حق وجود ندارد درحالی‌که عکس آن صادق است⁴، یعنی اولین متعلق معرفت حق تعالی است و به واسطه حق تعالی که غیر او معروف واقع می‌شوند.⁵

3- دلایل و شواهد اثبات‌کننده تقدم معرفت رب بر معرفت نفس در حکمت متعالیه

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 683.

2. ملاصدرا، رسالة سه اصل، 131-132/2.

3. ملاصدرا، أسرار الآيات و آثار البينات، 27.

4. ملاصدرا، إيقاظ النائمین، 26: «أن في معرفة الحق لا يمكن أن يحصل من المظاهر بخلاف العكس».

5. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 105/6.

3-1- علّیت به معنای تجلی

در فلسفه‌های رایج، علت، حد تام معلول و معلول حد ناقص علت است، بر این اساس سیر از معلول به علت سیر از ناقص به کامل است که در نهایت معرفت ناقصی را حاصل می‌کند، لذا طبق امر پذیرفته شده مبتنی بر حکمت‌های پیشین نیز سیر از هر معلولی خواه نفس یا غیرنفس؛ حرکت یا غیرحرکت، حدوث یا غیرحدوث، برای رسیدن به علت العلل، سیر ناقص است، اما از نظر حکمت متعالیه و طبق نظر نهایی صدرالمتهلین در تفسیر علّیت، ماسوی الله تجلیات، ظلال، حیثیات، اطوار، لمعات، فنون و شئون حق تعالی هستند؛¹ «پس با طلوع شمس حقیقت و تابش نور آن بر اقطار ممکنات و انبساط آن بر هیاکل ماهیات، ظاهر و منکشف می‌شود که آنچه بر آن‌ها وجود نام نهاده شده است، تنها شأنی از شئون واحد قیوم و پرتویی از لمعات نورالانوار هستند»² یعنی وجود منحصر در وجود حق تعالی است نه حقیقتی ذو مراتب از وجودات متأصل.³ پس علّیت فراتر از بحث و نظر و بعد از سلک علمی و عقلی، عبارت از تطوّر مبدأ اول به اطوارش و تجلی او به انحاء ظهوراتش است.⁴ حال، شئون و تجلیات الهی که محض فقر، عین التعلّق و الربط به ذات حق هستند،⁵ تنها و تنها با متعلّق و مربوط إليه خود هستند و شناخته می‌شوند. به عبارت دیگر چیزی که عین الربط است، هیچگاه متعلّق علم و معرفت قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه قبل از آن، مبدأ تجلی یا مربوط إليه او شناخته شود، یعنی همه ماسوی الله نیز، برای معروف واقع شدن مسبوق بر شناخت حق هستند. به عبارت دیگر ماسوی که جلوه الهی هستند، جلوه از صاحب جلوه بینونت و استقلال و انفصالی ندارد تا واسطه برای شناخت حق قرار گیرد. بلکه شناخت خود آنها نیز در ارتباط با صاحب آنها امکان‌پذیر است نه به‌نحو استقلالی.

پس در گذر صدرالمتهلین از علّیت به معنای مرسوم به وجود رابط و مستقل و نیز گذر از این به اثبات عین ربط، فقر، تعلّق و تدلّی ممکنات به واجب تعالی است⁶ و نیل به اینکه موجود فقط ذات حق است⁷ و هرچه در عالم، غیر از واجب تعالی نامیده می‌شود، تنها ظهورات ذات و تجلیات صفات و عین نسبت و ربط به او هستند.⁸ به عبارت دیگر هویات وجودیه، از مراتب ظهور ذات و انوار جمال و جلال الهی هستند

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 47-49/1؛ ملاصدرا، شرح الهدایة الأثریة، 341.

2. ملاصدرا، المشاعر، 53؛ ابن عربی، الفتوحات المکیة، 556/2.

3. آملی، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، 36.

4. ملاصدرا، المشاعر، 53.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 43/1، 86، 300، 330، 204/2؛ 253/3.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 82/1، 330؛ جوادی آملی، ریح مختوم، 531-532/1.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 329/1، 291/2.

8. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 292/2؛ ملاصدرا، المشاعر، 53.

که هویت آنها تنها مرتبط با وجود قیومی حق تعالی است، لذا هر ادراکی به هر نحوی به وجه منسوب به حق معنا می‌یابد. به تعبیر دیگر، صدرالمتألهین از یک سو علم را منحصر به حضور می‌داند و از طرفی ممکنات را عین تعلق و ارتباط به حق، از این رو، نه تنها علم نفس به نفس بلکه علم نفس به هر چیزی را متوقف به معرفت ذات حق می‌شمارد که به نحو حضوری درک می‌شود.¹

3-2- صرافت وجود حق تعالی

بنابر برهان صدیقین، موجود، عبارت است از حقیقت وجود؛ که این حقیقت از صرافت و محوشت برخوردار است یعنی حقیقتی است که آمیخته با هیچ چیزی جز وجود نیست. همه ویژگی‌های عارض بر ماهیت اعم از: عمومیت (جنسی، نوعی، فصلی و عرضی)، خصوصیت (فصل)، حد، نهایت، ماهیت، قوه امکانی، عدم و نقصی از مرتبه ذات او مرتفع است، چون او دارای ماهیت نیست.² بر همین منوال صورت و فاعل و غایتی هم برای او قابل تصور نیست، چرا که ذات او که از جمیع جهات، واجد جمیع کمالات بالفعل است، صورت‌بخش و کمال هر چیزی است، بر این اساس «معرفی برای او نیست و کاشفی جز او، برای او نیست؛ و برهانی جز ذاتش برای او وجود ندارد، و شهادت می‌دهد ذات او بر ذاتش و به وحدانیت ذاتش، چنانکه در آیه هجده آل عمران فرمود: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».³ بنابراین موجودی که دارای صرافت ذاتی و محوشت وجودی است،⁴ به واسطه هیچ چیزی اعم از نفس و غیر نفس معروف واقع نمی‌شود.

3-3- بساطت وجود حق تعالی

طبق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا»⁵ حق تعالی عین کمالات همه اشیاء را واجد است و هیچ کمالی از کمالات بلکه هیچ شیئی از اشیاء خارج از ذات او نیست و هر کمالی هست، متعلق به او است.⁶ پس وجود بسیط محض به دلیل وحدت و عدم تناهی، مجالی برای غیر در وجود نمی‌گذارد و ماسوا، تنها تجلیات و تشانات و اطوار او خواهند بود که عین نسبت و ربط به اویند نه وجوداتی مستقل و ممتاز،⁷ زیرا هرگونه موجودیتی برای معالیل و ماسوای واجب تعالی به محدودیت واجب منجر خواهد شد. بر این

1. ملاصدرا، سه رساله فلسفی، 312.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 113/1-96؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، 391-392/1.

3. ملاصدرا، العرشیه، 219-220؛ ملاصدرا، المشاعر، 46.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 122/1.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 100/6.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 368/2.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 292/2؛ ملاصدرا، المشاعر، 53.

اساس، شناخت حق تعالی نیز از طریق معالیل و ماسوی امکان‌پذیر نیست، زیرا شناخت حق از راه تجلیات حداکثر مستلزم شناخت وجهی از وجوه او است نه بیشتر، زیرا بسیط حقیقی بتمامه شناخته نمی‌شود، و اگر شناخته شود باید بتمامه معلوم شود، زیرا ذات الهی از همه انحاء ترکیب مبرا است. بر این اساس شناخت حق تعالی برای ماسوی الله تنها از طریق حق ممکن خواهد بود، چراکه ماسوی همچنانکه در وجود خود، عین الربط به خداوند متعال هستند در معرفت و معروفیت خود هم عین الربط به خداوند متعال هستند. بنابراین هم شناخت خود آنها و هم شناخت آنها از پروردگار عالم متوقف بر شناخت حضرت حق است. یا به عبارت دیگر شناساندن خود حق تعالی بر آدمی. لذا صدرالمتألهین شرافت، افضلیت و نورانیت مطلق این راه را بری دیگر طرق به نص بیان می‌کند^۱ و تأکید می‌کند که خداوند متعال به دلیل شدت و کمال وجودی، اتم و اظهر اشیاء و در نتیجه أقدم آنها در ظهور نزد قوای ادراکی انسان است.^۲ پس نه تنها معرفت او به نفس بلکه معرفت او بر هر چیزی متوقف بر معرفت به پروردگار عالم است.

3-4- وحدت وجود

وحدت شخصی وجود که تقریر نهایی از وحدت وجود در حکمت متعالیه است، به معنای حاکمیت مطلق وحدت در عالم^۳ و انحصار هستی در هستی واجب تعالی است.^۴ طبق نگرش وحدت وجودی صدرالمتألهین، وجود سالک با مسلک و مسلوک تفاوت و تمایز و بینوتی ندارد تا معرفت به مسلوک (خدای متعال) متوقف بر سالک (نفس آدمی) باشد و سلوک عبارت باشد از سیر از خلق به حق. بلکه بنابر مذاق عرفانی و مذهب عرفا که صدرالمتألهین رأی ایشان را رأی صحیح می‌خواند، سالک چون فانی در مسلوک است، در واقع معرفت او به حق، مقدم بر معرفت او بر خلق است.

«و هذا أشرف الطرق و أنورها و أفضلها مطلقاً، لكون الوجود هو السالك فيها بالحققة و المسلك و المسلك إليه جميعاً، و خاصية هذه الطريقة هو فناء السالك أولاً في التوحيد، ثم بقاؤه بالوجود الحقاني كما أشير إليه بقوله: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ»^۵

«و این (سیر از رب به نفس) شریف‌ترین، نورانی‌ترین و برترین طریق است به نحو مطلق، زیرا وجود، خودش حقیقتاً سالک است و مسلک و مسلوک جمعاً یکی است. ویژگی این طریق این است که سالک ابتدا در توحید حق فانی می‌شود و سپس به وجود حقانی او باقی می‌گردد».

۱. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۸۷/۴.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۷۰/۱؛ ۳۸۳/۳.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۴۷/۱؛ ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، ۳۴۱.

۴. فیضری، شرح فصوص الحکم، ۲۰؛ جندی، شرح فصوص الحکم، ۶۴۷.

۵. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۸۷/۴.

بنابراین معرفت به ذات الهی نه تنها از طریق معرفت نفس نیست بلکه در فنای سالک از نفس خویش و اندکاک جبل انیت در او است.¹

4- استشهادات نقلی صدر المتألهین

با توجه به اینکه در حکمت متعالیه، مشارب مختلف، مأرب واحدی دارد، پس از بیان براهین، یا پیش از اقامه برهان بر امری، در اکثر احیان، استشهادات قرآنی و روایی آن بحث نیز بیان می‌شود. ملاصدرا به‌طور مکرر از روایات امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمودند: «إعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة...» و «ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله»، و همچنین حدیث نبوی؛ «إنما يعرف الله بالله...» در اثبات این اصل که معرفت به رب جز از طریق خود او امکان پذیر نیست، استفاده می‌کند.² حکیم سبزواری هم در تعلیقه بر این آیات و روایات و ادعیه‌ای مانند «یا من دلّ علی ذاته بذاته» و «متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک» را در تأیید این اصل بیان می‌کند.³ چنانکه در الکافی شیخ کلینی هم مشاهده می‌شود، اساساً بابی با عنوان «انه لا يعرف إلا به» موجود است که روایات مربوطه را نقل می‌کند،⁴ صدر المتألهین در شرح این باب از اصول کافی می‌گوید تا زمانی که هویت عبد باقی باشد و در حجاب انیت و ذاتیت باشد به شناخت حق واصل نمی‌شود اما بعد از فنای از ذات و انداک جبل انیت، حق را با حق خواهد شناخت و به دلیل استغراق در حق همه چیز حتی نفس خود، شهود و استغراق او هم از او غایب می‌شود.⁵

علاوه بر این، صدر المتألهین در اثبات نظریه مذکور، وحدت سالک و مسلک و مسلک را به‌عنوان دلیلی بر تقدم معرفت رب بر معرفت نفس بیان می‌دارد و آن را مستنبط از آیه شریفه هشتم سورة مبارکه آل عمران می‌داند: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ»⁶ و لذا با تکیه بر آیه 53 سورة مبارکه فصلّت، استشهاد به آیات آفاقی و انفسی را که از بخش اول آیه شریفه به‌دست می‌آید یعنی «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...»؛⁷ طریقه مجتهدان استدلالی می‌خواند که به‌وسیله اشیاء و خلق به حق می‌رسند و با بیان بخش دوم آیه شریفه یعنی «...أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» خداوند متعال را أعرف اشیاء و برهان و شاهد بر هر چیزی می‌داند که خود شاهد و برهان‌بردار نیست و آن را طریقه انبیاء و اولیاء می‌خواند که با مشاهده حق به هر چیزی به‌واسطه حق

1. ملاصدرا، أسرار الآيات و أنوار البينات، 23.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 38/7؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 500/1؛ 84/2؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی، 433/3.

3. سبزواری، التعلیقة علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 302/2؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوک، 461.

4. کلینی، الکافی، 85/1.

5. ملاصدرا، شرح اصول کافی، 61/3.

6. آل عمران: 18.

استشهاد می‌کنند؛^۱ او این مقام را مقام قرب نوافل و سرّ؛ «كنت له سمعاً و بصرأ و يدأ، و بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش» معرفی می‌کند.^۲

از نظر صدرالمآلهین علم به ذات الهی از علم به صفات و افعال او برتر است و آن را مقدم و بی‌نیاز از هر مقدمه‌ای دیگر می‌داند و در این زمینه به روایتی از امام صادق علیه السلام نیز استشهاد می‌کند: «و فی کتاب الکافی عن أبی عبد الله جعفر الصادق (ع) أنه قال: من زعم أنه یعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرک لأن حجابہ و مثاله و صورته غیره و إنما هو واحد موحد فكيف یوحده من زعم أنه عرفه بغيره و إنما عرف الله من عرفه بالله فمن لم یعرفه به فلیس یعرفه و إنما یعرف غیره الحدیث» «هر کس گمان کند که خدا را از طریق حجاب یا صورت، یا مثالی می‌شناسد، مشرک است؛ زیرا آن حجاب و مثال و صورت غیر او هستند، و او تنها یکتای یگانه است. پس چگونه ممکن است کسی که می‌پندارد خدا را به واسطه چیزی غیر از خود او شناخته، او را یگانه بدانند؟ در حقیقت، تنها کسی خدا را شناخته که او را به واسطه خود او شناخته است. پس هرکس او را به غیر از او بشناسد، در واقع او را شناخته بلکه غیر او را شناخته است».^۳

اساساً در حکمت متعالیه، مسلک صدیقان شناخت خداوند به خود او است نه استمساک به دیگر امور؛ چنانکه از برخی عرفا نقل می‌کند که گفته‌اند: «عرفت ربّی برّی، و لو لا ربّی لما عرفت ربّی». محقق عارف و حقیقت‌یاب از نظر او کسی است که با نور معرفت الهی بر بطلان سرمدی ماهیات پی برده و بر او منکشف شود که هیچ موجودی به خودی خود قوام ندارد، بلکه قوام هر چیزی به او است. پس موجودات از حیث ذات خود، باطل الذوات، نابودشونده هویت‌ها و ایت‌ها هستند، و حقیقتشان تنها به غیر آنهاست، نه از آن جهت که خودشان هستند. بنابراین، هیچ حقی جز خداوند قیوم که «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» وجود ندارد. اوست که قائم به ذات خویش است و هر چه غیر اوست، به قدرت او برپا است؛ «...کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...».^۴ بنابراین حق تعالی که نور حقیقی عالم است، ظاهر بذاته و مظهر لغيره است و از این رو، تنها ذات او دلالت بر ذات و بر غیر ذات او دارد که این غیر تجلیات و آیات اویند.^۵

آنچه بیان شد از آیات و روایات تنها برای تبرک جستن به معارف قرآنی و روایی بود که در برخی ادله

۱. ملاصدرا، اسرار الآیات و أنوار المبینات، ۲۲؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۱/۲۵۰.

۲. ملاصدرا، اسرار الآیات و أنوار المبینات، ۱۰۶.

۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۵۰؛ ملاصدرا، اسرار الآیات و أنوار المبینات، ۲۳.

۴. قصص: ۸۸؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۴۰۶؛ ۶/۱۰۴؛ ۷/۲۲۲.

۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ۴۶۱.

ملاصدرا نیز مورد تمسک واقع شده بود و ذکر بیش از این، از اقیانوس معارف الهی در موضوع مذکور، دفتر دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

در حکمت متعالیه و بنا بر مبانی فلسفی صدرالمتهلین و همچنین توجه به آرای نهایی و امارات هویدا در سخن ایشان، انتقال از معرفت نفس بر معرفت رب امکان‌پذیر نیست یعنی نه در اثبات وجود حق تعالی نه در کسب معرفت نسبت به او اثر ندارد، بلکه عکس آن صحیح است یعنی شناخت نفس و شناخت رب، هر دو متوقف بر شناخت خداوند متعال است. سرّ مطلب نیز در این است که موجودات، عین الربط به پروردگار خود هستند و عین الربط در هیچ آنی از آنات و در هیچ نحوه‌ای از انحاء بدون مربوط الیه خود قابل تصور نیست. بنابراین علم آن‌ها نیز به پروردگار خود و همه موجودات به دلیل هویت عین الربطی متوقف بر علم به مربوط الیه خویش است. این سخن بعد از اثبات علیّت در معنای تجلّی و تشّان که مدل نهایی سازگار با دستگاه حکمت متعالیه است اثبات می‌شود. ادله دیگری از جمله صرافت و بساطت حق تعالی نیز مؤید این مطلب است. اشارات مختلفی در مواضع گوناگونی از بیانات صدرالمتهلین در آثارش بر این نظر گواهی می‌دهد که در ضمن ادله بیان شد. بنابراین برخلاف تفاسیر موجود و مشهور تا پیش از این، تقدم معرفت رب بر معرفت نفس بلکه هرگونه معرفتی، نظر نهایی و سازگار بر مبانی صدرالمتهلین و تفسیر صحیحی از احادیث معرفت نفس است.

منابع

قرآن کریم.

آملی، سیدحیدر. رساله نقدالنقود فی معرفة الوجود. ترجمه و تعلیق حمید طبیبیان، تهران: مؤسسه اطلاعات، 1364.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الرسائل. قم: بیدار، 1400ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء(منطق). به تحقیق سعید زاید و دیگران، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، 1404 ه.ق.

ابن‌عربی، محی‌الدین. الفتوحات المکیّة. بیروت، دار الصادر، بی‌تا.

ابن‌عربی، محی‌الدین، انشاء الدوائر، به تصحیح مهدی محمد ناصرالدین، لیدن: مطبعة بریل، 1336

سبزواری، مولی‌هادی. التعليقة على الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1981م.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، 1372.

سعیدی، حمیدرضا و دیگران. «تقدم خداآگاهی بر خودآگاهی در معرفت نفس از منظر علامه طباطبائی». اندیشه نوین دینی 12، ش. 44 (بهار 1395): 93-112.

جندی، مؤالدین. شرح فصوص الحکم. به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، 1423.
جوادی آملی، عبدالله. رَحِیقِ مَخْتُوم. به کوشش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، 1396.
خوش صحبت، مرتضی، جعفری، محمد. «تبیین برهان‌های معرفت نفس بر مبنای حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه». معرفت کلامی 2، ش. 2 (تابستان 1390): 79-110.

حسن‌زاده آملی، حسن. شرح العیون فی شرح العیون. نسخه دیجیتال، بی‌تا.
حسن‌زاده آملی، حسن. صد کلمه در معرفت نفس. قم: قیام، 1371.
حسن‌زاده آملی، حسن. عیون مسائل نفس. تهران: امیرکبیر، 1371.
رجبی، ابوزر. «تحلیل تطبیقی خودشناسی در معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی». انسان پژوهی دینی 10، ش. 30 (پاییز و زمستان 1392): 89-113.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. أسرار الآیات و أنوار البینات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، 1360.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. ایقاظ النائمین. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار، 1366.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی، 1383.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1981م.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. رساله سه اصل. تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، 1340.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. سه رساله فلسفی. به تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1387الف.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1360.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، 1422.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. العرشیه. تهران: انتشارات مولی، 1361.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المشاعر. تهران: طهوری، 1363.
صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مفاتیح الغیب. به تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مطالعات فرهنگی، 1363.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت، 1420.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المظاهر الالهية في أسرار العلوم الكمالية. تهران: بنیاد حکمت صدر، 1387.
- طباطبایی، محمدحسین. نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، 1416.
- علوی، سیدمحمدکاظم. «نگاهی تاریخی بر انتقال از معرفت نفس به معرفت رب در حکمت مشاء و حکمت اشراق». تاریخ فلسفه 4، ش. 1 (تابستان 1392): 147-172.
- فارابی، ابونصر. الجمع بین رأی الحکیمین. تهران: الزهراء، 1405ق.
- قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. قم: بیدار، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1388.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Alavī, Sayyid Muḥammad Kāzim. " Nigāhī Tārīkhī bar Intiqāl az Ma’rifat Nafs bi Ma’rifat Rab dar Ḥikmat Mashā’va Ḥikmat Ishrāq". *Tārīkh Falsafah* 4, no. 1 (summer 2014/1392): 147-172.

Āmulī, Sayyid Ḥydar. *Risālah Naqd al-Nuqūd fī Ma’rifā al-Vujūd*. translated by Ḥamīd Ṭabībīyān. Tehran: Mū’assisah-yi Itilā’āt, 1986/1364.

Fārābī, Abū Naṣr. *al-Jam‘ Bayna Ra’y al-Ḥakīmāyn*. Tehran: al-Zahrā, 1985/1405.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Ṣad Kalamih dar Ma’rifat Nafs*. Qum: Qiyālī, 1993/1371.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Sarḥ al-‘Uyūn fī Sharḥ al-‘Uyūn*. Nuskhih-yi Dijital, s.d.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *‘Uyūn Masā’il Nafs*. Tehran: Amīr Kabīr, 1993/1371.

Ibn ‘Arabī. Muḥyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Beirut: Dār Ṣādir, s.d.

Ibn ‘Arabī. Muḥyī al-Dīn. *Inshā’ al-Dawā’ir*, ed. Maḥdī Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Līdīn: Maṭba‘a Brīl, 1957/1336.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’ (Mantiq)*. Ed. Sa’id Zāyid et al. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Rasā’il*. Qum: Bidār, 1980/1400.

Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. researched by Ḥamīd Pārsāniyā, Qum: Markaz-i Nashr Asrā’, 2018/1396.

Jundī, Mu‘ayyad al-Dīn. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Bustān-i Kitāb, 2002/1423.

Khūsh Ṣuḥbat, Murtaẓā, Ja’farī, Muḥammad. " Tabyīn Burhān-hā-yi Ma’rifat Nafs bar Mabnāy Ḥadīth Man

‘Arafa Nafsa Faqad ‘Arafa Rabah". *Ma‘rifat Kalāmī* 2, no. 2 (summer 2012/1390): 79-110.

Kuliyinī, Muḥammad ibn Ya‘qūb, *al-Kāfi*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah, 1988/1367.

Qayṣarī, Dāwud. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Rajabī, Abūzar. " Taḥlīl Taṭbīqī Khudshināsī dar Ma‘rifat bi Khudā az Didgāh Mulāṣadrā va Ibn ‘Arabī".

Insānpazhūhī Dīnī 10, no. 30 (autumn and winter 2014/1392): 89-113.

Sabzavārī, Mulā Hādī. *al-Ta‘līq ‘ala al-Ḥikma al-Muta‘ālīya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1981/1401.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-‘Arshiyya*. Tehran: Mawlā, 1983/1361.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘ālīya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1981/1401.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda‘ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashā‘ir*. Tehran: Ṭahūrī. 1984/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mazāhir al-Ilāhiyah fī Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 2009/1387.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya fī al-Manāhij al-Sulūkīya*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt wa Anwār al-Bayyināt*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah Islāmī, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Ḥaqāz al-Nā‘imīn*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah Irān, s.d.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Maḥātīḥ al-Ghayb*. ed. Muḥammad Khwājavi. Tehran: Muṭālī‘āt Farhangī, 1985/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū‘ah-yi Rasā’il Falsafī*. Tehran: Hikmat, 2000/1420.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Risālah Si Aṣl*. Tehran: Dānishgāh ‘Ulūm Ma‘qūl va Maqūl Tehran, 1962/1340.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya*. Beirut: Mū‘assisa al-Tārīkh al-‘Arabī, 2001/1422.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt Farhangī, 2005/1383.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sī Risālah-yi Falsafī*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 2009/1387.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Bīdār, 1988/1366.

Sa'īdī, Ḥamīd Riḍā et al. "Taḡadum Khudāgāhī bar Khudāgāhī dar Ma'rifat Nafs az Manẓar 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī". *Andīshih-yi Nūvīn Dīnī* 12, no. 44 (spring 2017/1395): 93-112.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *Majmū'ah-yi Muṣannifāt*. Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish 'Ālī, 1993/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1416.



An Analysis of the Ontology of the Collective Spirit in Light of Management of the Collective Faculties, with Reference to the Agency–Structure Problem in Sadrian Philosophy

Dr. Armin Mansouri

Assistant Professor, University of Tabriz

Email: mansouri.a1373@gmail.com

Abstract

The relationship between agency and structure has long been a subject of extensive debate throughout the history of philosophy. Once the agency–structure problem is addressed by affirming the reality of structure—and, consequently, by positing the existence of a collective spirit—it becomes necessary to theorize about the mode of being, the manner of realization, and the constitutive principles of the collective spirit. Such an exposition lays the groundwork for subsequent theoretical developments in the philosophy of social sciences. In this study, the author seeks, first, to survey the views of major theorists in this field; second, to extract the Sadrian position on agency and structure; and third, in light of this position, to offer an account of the collective spirit. The findings of this research indicate the following: (1) the collective spirit does not come into existence as an independent entity in the external world; however, this does not entail the rejection of the collective spirit altogether. Rather, the collective spirit is a particular mode of being that human souls acquire through collective life. (2) A society endowed with a collective spirit is realized only when the social order is grounded on intellect and rational faculties as constituents of the human soul. (3) The Transcendent City (Madinah Mutā'aliyyah) is precisely the society that emerges from the realization of the collective spirit—one that comes into being through the presence of the position of *walāyah* and through the management of the collective faculties (*mudiriyyat jam' al-quwā*) exercised by the authority of *walāyah* within a community formed by human souls.

Keywords: Agency; Structure; Collective Spirit; Management of the Collective Faculties (*Mudiriyyat Jam' al-Quwā*); *Walāyah*.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under
[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 185 - 205	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/02/18	تاریخ بازنگری: 1404/07/23
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/07/23
	DOI: 10.22067/epk.2025.93419.1441

تحلیلی بر هستی‌شناسی روح جمعی در پرتو مدیریت جمع القوی با نگاه به مسئله عاملیت و ساختار مبتنی بر فلسفه صدرایی

آرمین منصوری

استادیار دانشگاه تبریز

mansouri.a1373@gmail.com

چکیده

عاملیت و ساختار یک مسئله‌ای است که در تاریخ فلسفه محل بحث فراوان بوده است. پس از تعیین تکلیف مسئله عاملیت و ساختار، با قائل شدن به ساختار و در نتیجه طرح روح جمعی، ضروری است در خصوص نحوه هستی، چگونگی و مقوم تحقق روح جمعی نظریه‌پردازی صورت پذیرد. چنین تبیینی امکان نظریه‌پردازی در گام‌های بعدی فلسفه علوم اجتماعی را ممکن می‌کند. در این پژوهش، نگارنده درصدد است، با مرور دیدگاه نظریه‌پردازان این حوزه، پس از استنباط دیدگاه صدرایی در رابطه با عاملیت و ساختار، در پرتو این یافته، به تبیین روح جمعی بپردازد. یافته‌های این پژوهش گویای آنند که یکم؛ چنین نیست که روح جمعی به‌عنوان یک وجود مستقل در عالم محقق شود اما این به معنای رد روح جمعی نیست، بلکه روح جمعی یک نحوه هستی است که نفوس انسانی به واسطه زیست جمعی می‌یابند. دوم؛ تنها در اجتماع مبتنی بر عقل و قوای عقلی به عنوان مقوم نفس انسانی، اجتماع دارای روح جمعی تحقق می‌یابد و سوم؛ مدینه متعالیه همان اجتماعی است که حاصل تحقق روح جمعی بوده و این روح جمعی به واسطه حضور مقام ولایت و مدیریت جمع القوای ولایت در اجتماع متشکل از نفوس انسانی پدید می‌آید.

واژگان کلیدی: عاملیت، ساختار، روح جمعی، مدیریت جمع القوی، ولایت.

مقدمه

مسئله عاملیت و ساختار در تاریخ فلسفه غرب و اصالت فرد و جامعه در تاریخ جامعه فلسفی ایران مسئله‌ای بنیادین است که محل تمرکز فلاسفه بوده است. در مسئله عاملیت و ساختار، قائلان به ساختار (به هر نحوی از انحاء آن) به نوعی موجودیتی به نام روح جمعی و یا هویت جمعی را مطرح نموده و در خصوص آن مباحثی ارائه نموده‌اند. اصولاً شناخت دقیق روح جمعی در ارائه نظریات جامعه شناختی بنیادین است؛ اما در عین حال در عمده نظریه‌پردازی‌هایی که پیرامون عاملیت و ساختار و فروع آن انجام می‌شوند، اگر افرادی قائل به ساختار شدند، بدون آنکه در خصوص روح جمعی، نحوه هستی، چگونگی و مقوم تحقق آن، دیدگاهی طرح کنند، با صرف قول به ساختار و اثبات آن، نظریه‌پردازی پیرامون این مسئله را به صورت ناتمام رها می‌سازند؛ درحالی‌که اتفاقاً مهم‌ترین مسئله، پس از رد عاملیت و اصالت فرد (حال چه با اثبات هر دوی اصالت فرد و اصالت جامعه و چه با اثبات تنها اصالت جامعه)، تبیین نحوه وجود و ماهیت روح جمعی است که پیرو قول به ساختار، اهمیت اساسی می‌یابد.

به‌عنوان مثال علامه طباطبایی از جمله فلاسفه‌ای است که قائل به اصالت جمع بوده و به همین مناسبت در خصوص چیستی روح جمعی بیان کرده‌اند که «این پیوند حقیقی بین فرد و جامعه به ناچار کینونت جدیدی را برای جامعه پدید می‌آورد که شخصیت وجودی افراد جامعه و قوا و خواص و صفات و آثار آن در جامعه، آثاری هم‌سنخ با افراد ایجاد می‌کند به طوری که در جامعه نسخه‌ای از وجود و ویژگی‌های وجود فرد شکل می‌گیرد و این مشهود و ظاهر است».¹

حتی علامه طباطبایی و شهید مطهری با استناد به آیات قرآن برای جامعه، مستقل از افراد، حیات و شخصیت قائل بوده و بیان کرده‌اند که قرآن برای امت و جامعه، وجود، سرنوشت، عمر، وجدان، شعور، عمل و... فراتر از افراد آن در نظر گرفته است.²

این عبارات، نمونه‌ای از مباحثی است که علامه طباطبایی به‌عنوان یکی اصلی‌ترین قائلان به اصالت جمع و نیز شهید مطهری در خصوص روح جمعی بیان کرده‌اند؛ اما همان‌طور که روشن است معمولاً جزئیاتی پیرامون روح جمعی طرح نشده و با ذکر مباحث کلی در خصوص آن، به سادگی از کنار هستی و چیستی روح جمعی عبور می‌شود.

بنابراین مقاله حاضر گرچه با مبحث عاملیت و ساختار پیوند عمیقی دارد؛ اما مسئله این نوشتار نه خود عاملیت و ساختار بلکه تحلیل نحوه هستی روح جمعی، ماهیت، چگونگی تحقق و مقوم تحقق آن، با تکیه

1. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 4/96.

2. رک: مطهری، مجموعه آثار (جامعه و تاریخ)، 2/339-336.

بر اصل مبحث عاملیت و ساختار است.

حاصل آنکه این نوشتار در راستای تحلیل روح جمعی، درصدد پاسخ به چند پرسش زیر است:

- 1- هستی روح جمعی چگونه است؟ آیا جدای از افراد هستی مستقل خارجی دارد؟ یا در ظرف ذهن تحقق می‌یابد؟
 - 2- آیا در تمامی جوامع انسانی امکان تحقق روح جمعی وجود دارد یا جوامع خاصی روح جمعی پیدا می‌کنند؟
 - 3- مقوم تحقق روح جمعی چه امری است؟
 - 4- مقوم روح جمعی با چه کیفیتی موجبات تقویم روح جمعی را فراهم می‌کند؟
- جست و جویهای نگارنده در خصوص مسئله مورد توجه این پژوهش گویای آن است که تاکنون پژوهشی متناسب با دغدغه این مقاله منتشر نشده است.

1- دیدگاه‌ها پیرامون مسئله عاملیت و ساختار

مسئله عاملیت و ساختار در میان فلاسفه معاصر مورد توجه بوده و توسط افرادی مانند علامه طباطبائی، شهید مطهری، علامه جعفری، مصباح یزدی و جوادی آملی که می‌توان گفت همگی از فلاسفه نوصدرایی محسوب می‌شوند، مورد بررسی قرار گرفته است. اکثر این حکما (غیر از مصباح یزدی) قائل به اصالت فرد و جامعه بوده و برای هر دو جایگاهی در نظر گرفته‌اند.

با توجه به اینکه عمده نوصدرانیان با تکیه بر مبانی دیدگاه‌های ملاصدرا با قرائت‌های مختلفی قبول به اصالت هر دو را استنباط کرده‌اند؛ لذا ابتدا نظر اندیشمندان ذکر شده را مرور کرده و در ادامه تحلیلی مستخرج از دیدگاه صدرایی ارائه می‌دهیم و در نهایت در پرتو آن به پرسش این نوشتار پاسخ می‌دهیم.

نیازمندی انسان به اجتماع و فعالیت جمعی حقیقی است که فطری بشر بوده و بشر با استفاده از این ویژگی فطری نظامات اجتماعی مختلف کلان مانند یک حکومت و کشور یا خرد مانند سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی دارای اهداف خاص در داخل آن نظام کلان را ترتیب می‌دهد. همین مسئله در کنار توجه به تأثیرات عمده‌ای که جامعه بر روی افراد می‌گذارد، باعث می‌گردد پرسش‌هایی اساسی در خصوص نحوه هستی نظامات اجتماعی مطرح گردد؛ اینکه هستی نهاد اجتماعی چه نسبتی با هستی افراد تشکیل دهنده آن دارد؟ تأثیرات متقابل اجتماع و فرد بر روی یکدیگر به چه صورت است؟ و سوالات دیگری که فرع بر این دو سوال اساسی محسوب می‌شوند.

علامه طباطبائی صریحا معتقدند که جامعه صرفا مجموعه افراد نیست، بلکه خودش یک حقیقت و

شخصیت دارد در نتیجه یک رابطه حقیقی میان فرد و جامعه وجود دارد که خواه ناخواه به وجود و هستی دیگری منجر می‌شود. این هستی کینونتی در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان در خواصشان و آثارشان دارند، است. در نتیجه غیر از وجود *تک تک* افراد *یک* وجودی دیگری بنام مجتمع پیدا می‌شود و به تبع خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود، بنام آثار اجتماع که غیر از آثار و خواصی است که *تک تک* افراد دارند.¹ پس ایشان در بحث روابط اجتماعی انسان وجود حقیقی مجتمع را مطرح کرده و معتقد است که چون از مجموعه از انسان‌ها آثاری متفاوت با آثار *تک تک* افراد ظهور می‌یابد لذا جامعه وجود حقیقی دارد.

«این رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، ناچار، موجب می‌شود که خواص و آثار فرد، در اجتماع نیز پدید آمده و به همان نسبت که افراد، از نیروها و خواص و آثار وجودی خویش جامعه را بهره‌مند می‌سازند، این حالات *یک* موجودیت اجتماعی نیز پیدا نمایند».²

شهید مطهری نیز معتقد است که جامعه یک نوع مرکب حقیقی از ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواست‌ها و اراده‌هاست نه ترکیب اندام‌ها و تن‌ها. افراد انسان با سرمایه‌ای فطری و اکتسابی وارد زندگی اجتماعی می‌شوند و روح جمعی را به وجود می‌آورند.³

آیت الله جوادی آملی وجود عینی جامعه را می‌پذیرد اما روش اثبات علامه را که با آیات قرآن است، رد می‌کند و بیان می‌کند که هستی‌شناسی اجتماعی مسئله‌ای تعبدی نیست که با ظواهر قرآن بتوان اثباتش کرد.⁴ در نگاه ایشان جامعه منسجم که در عقاید، اخلاق، عادات و آداب و رسوم فرهنگی هم‌تا و هم‌سان بوده و با تعامل متقابل در اندیشه و انگیزه به حیات خود ادامه می‌دهد، همانند درخت طبیعی از وجود عینی برخوردار است.⁵ از نظر ایشان وجود جامعه مانند اعداد وجود منسجم است.⁶

در نگاه علامه جعفری درباره عاملیت و ساختار دیدگاهی دو گانه وجود دارد. به این معنا که ایشان حکم کلی در مورد عاملان و تمامی ساختارها ابراز نمی‌کند، بلکه معتقد است که هر فرد با یک طبیعت اولیه و خارج از عوامل جبری پا به این جهان می‌گذارد. این مختصات اولیه می‌تواند هویتی خاص برای فرد به دنبال داشته و به او نوعی استقلال شخصیت اعطا کند. از سوی دیگر شخص به‌عنوان یک کنشگر در

1. طباطبایی، تفسیر المیزان، 4/ 152.

2. شمس، با علامه در المیزان، 132.

3. مطهری، مجموعه آثار (جامعه و تاریخ)، 337/2.

4. جوادی آملی، جامعه در قرآن، 313.

5. همان، ص 330.

6. همان، 328.

خلاء رشد نمی‌کند بلکه پس از ورود به این جهان تحت تاثیر عوامل طبیعی، محیطی و ساختارهای از پیش شکل گرفته اجتماعی و حتی غرایز شخصی و خود طبیعی قرار خواهد گرفت. نوع حیات فرد و چگونگی مواجهه او با این منابع تاثیرگذار، تعیین کننده اصالت کنش فرد یا اصالت ساختارهای اجتماعی در مورد اوست.¹

از نگاه آیت الله مصباح یزدی جامعه وجود عینی نداشته و جمع آثار مختلف افراد ذیل عنوان واحدی به نام جامعه فقط در حد وحدت مفهومی و ماهوی پذیرفتنی است نه حقیقت عینی آن.² وجود الزامات اجتماعی پیش از وجود افراد معنایی جز این نخواهد داشت که چنین الزاماتی در ذهن آگاه افراد جامعه جای دارد.³

بر اساس دیدگاه اندیشمندانی که قائل به اصالت هر دو هستند؛ از یک طرف جامعه صرفاً مجموعه (جمع جبری) افراد نیست، اما از طرف دیگر بالاخره همین افراد هستند که ترکیب آن‌ها در کنار هم، واحدی به نام اجتماع را با توضیحی که بیان شد به وجود می‌آورد. چگونگی این ادعا نیاز به تبیین بیشتر دارد. به نظر می‌رسد شهید مطهری تبیینی نسبتاً قابل قبول‌تر و دقیق‌تر از جایگاه جامعه ارائه داده‌اند. ایشان در تبیین ادعایشان بیان کرده‌اند که یک امر مرکب به چند صورت می‌تواند ترکیبی از اجزای خود باشد و بالتبع ترکیب جامعه از افراد نیز یکی از این چند حالت می‌تواند باشد؛ ترکیب اعتباری، ترکیب حقیقی صناعی، ترکیب حقیقی طبیعی و ترکیب حقیقی فراتر از ترکیب طبیعی.

ترکیب جامعه از افراد، مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی ولی نه ترکیب بدن‌ها بلکه ترکیب نفوس عوامل که هر یک دارای افکار، قصدها، عواطف، اراده‌ها و... هستند. در ترکیب حقیقی زمانی که اجزا در کنار هم قرار می‌گیرند تاثیر و تاثر میان آن‌ها به وجود می‌آید که در اثر این تاثیر و تاثرها، فعل و انفعالات و پیدایش زمینه، یک پدیده جدید با خواص جدید و مخصوص خود پدید آید. همانطور که در نتیجه تاثیر و تاثر عناصر مادی با یکدیگر زمینه پیدایش یک پدیده جدید به وجود می‌آید نفوس افراد انسانی که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود می‌یابند. این ترکیب یک تفاوت عمده با سایر ترکیب‌های حقیقی طبیعی دارد که توجه به آن حائز اهمیت بوده و ثمراتی بر آن مترتب است. درست است که در ترکیب جامعه از افراد، این افراد در یکدیگر تاثیر و تاثر عینی دارند و موجب تغییر

1. ربانی و فهامی، «مناسبات عاملیت و ساختار از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری»، 95.

2. مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، 74.

3. مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، 75.

عینی یکدیگر می‌گردند و هر یک از اجزاء، هویت جدیدی می‌یابند، اما از آن جهت که کل و مرکب به عنوان يك «واحد واقعی» وجود ندارد، با سایر مرکبات طبیعی فرق دارد، یعنی در سایر مرکبات طبیعی ترکیب، ترکیب حقیقی است، زیرا اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر واقعی دارند و هویت افراد هویتی دیگر می‌گردد و مرکب هم يك «واحد» واقعی است، یعنی صرفاً هویتی یگانه وجود دارد، کثرت اجزاء تبدیل به وحدت کل شده است. اما در ترکیب جامعه و فرد ترکیب، ترکیب واقعی است، زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می‌دهد و اجزاء مرکب که همان افراد اجتماع‌اند هویت و صورت جدید می‌یابند، اما به هیچ وجه کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان الكل» به عنوان يك واحد واقعی که کثرتها در او حل شده باشد وجود ندارد، انسان الكل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد. بنابراین نظریه در اثر تأثیر و تأثر اجزاء، واقعیت جدید و زنده‌ای پدید آمده است، روح جدید و شعور و وجدان و اراده و خواست جدید پدید آمده است علاوه بر شعور و وجدان و اراده و اندیشه فردی افراد، و بر شعور و وجدان افراد غلبه دارد. پس حیات جمعی صرفاً يك تشبیه و تمثیل نیست، يك حقیقت است.¹

2. استنباط دیدگاه صدرایی درباره اصالت فرد و جامعه

پس از تبیین این مسئله که منظور از اصالت داشتن فرد و جامعه چیست و مرور دیدگاه‌های مختلف؛ اینکه میان فرد و جامعه تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد امری واضح و مسلم است؛ اما با توجه به اینکه مسئله اصالت فرد و جامعه در زمان و محل زیست صدرا مطرح نبوده، مستقیماً نمی‌توان در آثار صدرا، نظر او در خصوص این مسئله را جویا شد؛ لذا برای اینکه بتوان بر اساس مبانی فلسفه صدرایی استنباط کرد که نظر فلسفه صدرایی در رابطه با هستی اجتماع و ارتباط آن با افراد چگونه است و آیا روح جمعی و جامعه وجود عینی و حقیقی دارد یا نه و اگر دارد چه نسبتی با افراد دارد، باید از مبانی همچون چیستی و خصائص وجود حقیقی و اعتباری، وحدت و کثرت و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، حرکت جوهری و نقش اجتماع و افراد دیگر در حرکت جوهری فرد و ... بهره‌گیری کرد.

ابتدا باید توجه کرد که منظور از اصالت در این مقام چیست؟ اصالت سه معنی می‌تواند داشته باشد؛ 1. اشاره به حقوقی بودن مسئله داشته باشد یعنی اینکه اولویت حق با اجتماع است یا حق فرد 2. به معنی تأثیر و تأثر باشد به این معنی که آیا فرد بر جامعه اثر می‌گذارد و آن را می‌سازد یا جامعه بر فرد اثر گذاشته و فرد و کنش او را می‌سازد یا هردو؟ 3. به معنای وجود داشتن حقیقی یا اعتباری است.²

1. مطهری، مجموعه آثار (جامعه و تاریخ)، 2/ 336-339.

2. جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، 1/ 288-294.

معنی اول محل بحث این نوشتار نیست؛ اما معنی دوم و سوم به عاملیت و ساختار و نیز اصالت فرد و جامعه مربوط می‌شوند و مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در رابطه با معنی دوم (چگونگی تاثیر و تاثر میان فرد و جامعه) با نظر اجمالی به مبانی صدرایی مسئله واضح است. از آنجایی که جامعه از افراد تشکیل شده و نقش فرد در شکل‌گیری جامعه بدیهی است، طبیعی است که افکار، رفتار و اخلاق جمعی از مردم به صورت انباشت اجتماعی در تار و پود فرهنگ آن جامعه رسوخ کرده و حتی به نسل‌های بعدی نیز منتقل می‌شود. از طرف دیگر بر اساس فلسفه صدرایی همین اجتماع موثر در حرکت جوهری فرد بوده و در شکل‌گیری هویت و ساختار وجودی فرد نقش مستقیم دارد. انسان به گونه‌ای خلق شده که بعضی از استعدادهایی که خدا در وجودش قرار داده فقط و فقط از طریق اجتماع و زندگی اجتماعی شکوفا می‌شود. به همین دلیل زندگی اجتماعی و تشکیل اجتماع برای به ظهور رسیدن تمامی استعدادهای او ضروری است.^۱ هویت و حقیقت انسان حقیقتی متغیر است و هرگونه تحول جوهری در آن ممکن است. هرچند این حرکت درونی است اما با تحریک محرک خارجی انجام می‌شود. این عامل و محرک خارجی می‌تواند فرد دیگر یا جامعه باشد آن فرد هم می‌تواند معصوم یا غیر معصوم و عادل یا غیرعادل و آن جامعه می‌تواند صالح یا طالح باشد.^۲ حاصل آنکه تاثیر و تاثر میان فرد و جامعه و نقش افراد در شکل‌گیری کیفیت و ساخت فرهنگ جامعه غیرقابل کتمان و از طرف دیگر تاثیر وضعیت جامعه و انباشت‌های اجتماعی و فرهنگی در کنار نقش خود فرد در نحوه حرکت جوهری او، کاملاً قابل اثبات است.

معنای سوم البته در اصل مبدأ بحث چیزی جدای از مسئله عاملیت و ساختار نیست و اساساً به منظور توجیه هستی‌شناسانه تاثیر ساختارهای اجتماعی بر افراد، توسط اندیشمندان اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. این معنی نیازمند بررسی و تحقیق بیشتر است تا بتوان نظر فلسفه صدرایی را در رابطه با آن استنباط کرد. آنچه که محل بحث میان قائلان به اصالت فرد و جامعه است، صرفاً نحوه تاثیر و تاثر فرد و جامعه نیست. بلکه محل بحث وجود یا عدم وجود حقیقت اصیل و عینی برای جامعه است. اصالت فرد در نگاه تمامی اندیشمندان اسلامی مورد قبول بوده و اختلافی در میان نیست. لکن در اینکه جامعه هم مانند فرد دارای وجود اصیل است یا نه، ولو اینکه جدای از افراد هم نباشد، اختلاف نظر وجود دارد.

همانطور که اشاره شد برای بررسی دیدگاه احتمالی صدرایی در خصوص اصالت فرد و جامعه باید از سه مبنای وجود حقیقی و اعتباری، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و حرکت جوهری و

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۹۰.

۲. جواد آملی، جامعه در قرآن، ۳۲۲-۳۲۳.

ارتباط آن با اجتماع استفاده کرد. در ادامه این سه مبنا و نقش آن‌ها در تبیین اصالت فرد و جامعه را پی می‌گیریم.

در خصوص بنای وجود حقیقی و اعتباری باید توجه کرد برای پاسخ‌گویی سوال طرح شده، صحبت از مفاهیم حقیقی و اعتباری کفایت نمی‌کند. صحبت از مفاهیم حقیقی و اعتباری در نحوه برقراری ارتباطات اجتماعی میان افراد به کار می‌رود؛ اما اینکه بخواهیم به واسطه آن وجود حقیقی و اصیل جامعه را اثبات نماییم (مانند آنچه در برخی پژوهش‌ها دیده می‌شود) دچار اشتباه خواهیم شد.

باید دید بر اساس فلسفه صدرایی وجود اصیل در خارج چه خصوصیتی دارد و آیا می‌توان مبتنی بر آن جامعه را دارای وجود حقیقی خارجی (در مقابل ذهنی) دانست یا نه؟ اگر بله چگونه ارتباطی میان افراد و جامعه قابل تبیین است؟ به عبارت دیگر باید دید آیا جامعه صرفاً انتزاع ذهن از مجموعه افراد مرتبط با یکدیگر است و در خارج اصلاً به عنوان یک هویت تحقق ندارد و این ارتباطات انسانی میان افراد است که جامعه را می‌سازد یا اینکه در خارج تحقق دارد؟ اگر در خارج تحقق دارد نسبت آن با افراد چگونه نسبتی است؟

برای پاسخ به این پرسش وجود ذهنی و چیستی آن را باید بررسی کرد. وجود ذهنی هستی یافتن را علاوه بر موطن خارج در موطنی دیگر به اثبات می‌رساند. همچنانی که از نام آن پیداست؛ وجود ذهنی یعنی وجودی که وابستگی به ذهن دارد و متناسب به ذهن است؛ زیرا با یاد نسبت به ذهن منسوب شده است. بنابراین ذهنی بودن یک امر به معنای این است که آن امر در درون انسان هستی یافته است. هرآنچه در درون انسان باشد دارای وجود ذهنی است. به بیان دیگر درون انسان ذهن است و آنچه در درون انسان است وجود ذهنی دارد. در مقابل آنچه در خارج است، وجود خارجی دارد.

وجود ذهنی در فلسفه اسلامی در نگاه اول، عبارت از آن چیزی است که موجودات خارجی فیزیکی را در درون انسان بازنمایی می‌کند؛ به بیان دیگر اگر موجود خارجی در درون انسان متناسب با اوضاع درونی انسان هستی یابد دارای وجود ذهنی خواهد بود. شی بیرونی اگر بخواهد به درون انسان انتقال پیدا کند باید از وجود خارجی خود به وجود ذهنی تنزل پیدا کند. پس هنگام بحث از وجود ذهنی اولین چیزی که تبادرمی‌کند، بحث علم و وجود یافتن یک موجود خارجی در ذهن است.

در ابتدای بحث، باید دقت نمود که براساس اصالت وجود و تشکیک در وجود، وجود خارجی و وجود ذهنی یک موجود، جدای از هم نیستند؛ بلکه هر دو ظهور و هستی یک حقیقت واحدند، منتها آن حقیقت در یکی از آن‌ها، عین خارجیت است و دیگری همان حقیقت و وجود واحد است که در مرتبه‌ای دیگر متناسب با شرایط آن مرتبه هستی یافته است. آن چیزی که در ذهن وجود می‌یابد، خود وجود عینی آن

حقیقت واحد نیست؛ زیرا وجود، تماما و عینا خارجیّت و تحقق است و اگر همان وجود خارجی به ذهن بیاید دیگر وجود نخواهد بود؛ بلکه مرتبه نازل آن وجود خارجی به نحوه دیگری از وجود در ذهن هستی می‌یابد:

برای اشیاء حصول و تحقیقی است در نزد ذهن ولی بدین معنا که اشیاء به مفاهیم و ماهیت و معانی خویش در ذهن حاصل می‌شوند نه به هویات اشخاص و اعیان خارجه خود و الا اگر اشیاء به وجود عینی و بدان گونه که در خارجند در ذهن حاصل می‌شدند وجود ذهنی عینا وجود عینی بود و فرقی ما بین دو وجود نبود و بنابراین قسم دیگری از وجود به نام وجود ذهنی، وجود نداشت ... پس (وجود ذهنی) فقط حصول مفاهیم (و صور) اشیاء در ذهن ما است نه افراد و اشخاص ... آنچه از تصور و تعقل حیوان در ذهن حاضرمی‌گردد مفهوم حیوان است نه شخص خاص و فردی از حیوان.¹

بنابراین اینکه وجود خارجی را در مقابل وجود ذهنی قرار دادیم موهم این برداشت نباید شود که از دو حقیقت صحبت می‌کنیم. آنچه از موجود خارجی به ذهن منتقل می‌شود، وجود خارجی آن موجود نیست؛ بلکه اگر آن موجود خارجی بخواند به ذهن منتقل شود، باید از وجود خارجی و اصیل خود عدول کرده و به وجود ذهنی و غیر اصیل تبدیل شود؛ اما در عین حال همان موجود است که در موطن ذهن هستی پیدا کرده است. حال آن چیزی که در این انتقال یکسان باقی می‌ماند و نشان‌دهنده این است که آن موجود خارجی در درون انسان با موجودیتی ذهنی، بازنمایی شده، ماهیت است. تمام ماهیت آن موجود خارجی اعم از ذات و عوارض آن، به وجود ذهنی در ذهن موجود می‌شوند. طبیعتا نمی‌توان انتظار داشت آثاری که از وجود خارجی آن موجود متوقع است، از وجود ذهنی آن موجود هم صادر شود. وجود ذهنی وجودی است ظل وجود خارجی² که به نوعی سایه وجود خارجی محسوب می‌شود؛ لذا با توجه به ضعف وجود ذهنی نمی‌توان انتظار داشت آثاری که از وجود خارجی صادر می‌شود از وجود ذهنی هم صادر شود، ولو اینکه ماهیت یکسان باشد. پس یک ماهیت واحد دارای انحای مختلفی از وجود و ظهور است که بعضی از آن‌ها قوی و شدیدتر از بعضی دیگر هستند. وجود خارجی از وجود ذهنی قوی‌تر است و آثار و خواصی از آن ظهور می‌کند که از وجود ذهنی بروز نمی‌کند. آتش عینی و خارجی می‌سوزاند ولی آتش ذهنی نمی‌سوزاند؛ درحالی که ماهیت آتش هم بر آتش ذهنی و هم بر آتش خارجی به طوریکسان صادق است.³ این مطلب در حالتی است که از وجود ذهنی یک موجود خارجی صحبت کنیم درحالی که از طرف

1. صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، 49.

2. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 263/1.

3. حسن زاده آملی، شرح فارسی الاسفار الاربعه، 466/3.

دیگر باید در نظر داشت که ذهن این توانایی را دارد که یک مفهوم ذهنی را که مصداق اصیل آن در خارج نیست و فقط به دلیل حیثیتی از حیثیت‌های موجود خارجی، صرفاً آن مفهوم را از آن انتزاع می‌کند را نیز با وجود ذهنی در خود خلق کند.

بر این اساس واضح به نظر می‌رسد که جامعه یک معقول ثانی فلسفی است. یک مفهوم زمانی ثانی فلسفی است که مانند مفهوم ماهوی از مصداق خارجی آن انتزاع نشود اما در عین حال مانند مفهوم ثانی منطقی کلا ذهنی هم نیست و اتصاف آن خارجی است. همانند مفهوم علیت که درست است خود علیت در خارج نیست اما در خارج قابل اتصاف بر مصادیق خود است. جامعه هم به‌عنوان یک مصداق خارجی چیزی غیر از مجموع افراد مرتبط به یکدیگر نیست اما قابلیت اتصاف در خارج را دارد. آن چیزی که سبب شده این مفهوم ثانی فلسفی از روابط متقابل مجموعه چند فرد ادراک شود، همان هویت و صورت جدید اجزاء مرکب که همان افراد اجتماع‌اند است. پس مفهوم جامعه یک چیزی مانند مفهوم علت است که درست است در خارج توسط حواس پنجگانه ادراک نمی‌شود؛ ولی به دلیل روابط وجودی میان موجودات اصیل حقیقت دارد، البته در عین حال این طور هم نیست که کثرت تبدیل به وحدت شود و انسان الکل وجود خارجی پیدا کند. در نتیجه این هویت و صورت جدیدی که نفوس مختار انسانی در تعامل و ارتباط متقابل با یکدیگر پیدا می‌کنند روح جمعی و من جمعی خواهد بود نه اینکه روح جمعی غیر از این نفوس در عالم حادث شود. البته این مسئله نسبتی با ولایت بر اساس فلسفه صدرایی خواهد داشت که در ادامه روشن می‌گردد.

مبنای دومی که باید بررسی شود به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت باز می‌گردد. می‌دانیم که در فلسفه صدرایی به دلیل اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود و از آن بالاتر در دیدگاه‌های نهایی صدرا، وحدت شخصی وجود، تمامی کثرات از یک وجود واحد ناشی شده‌اند و در حقیقت یک وجود واحد وجود دارد که در مراتب مختلف وجودی متناسب با آن مرتبه ظهور می‌یابد. در فلسفه صدرایی هر کثرتی به سمت وحدت حرکت می‌کند و کثرات در عین اینکه به لحاظ وجودی جدای از وجود واحد نیستند اما در مرتبه خودشان نمایانگر آن واحدند.

مباحث مربوط به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت مفصل بوده و در این مقال نمی‌گنجد؛ لذا صرفاً منظور از این نظریه را که مبتنی بر تشکیک در وجود (نه وحدت شخصی وجود) بیان شده از بیان شهید مطهری نقل می‌کنیم:

«... بعضی دیگر که به وحدت در حقیقت وجود قائل هستند نوعی کثرت در حقیقت وجود را نیز می‌پذیرند و به اصطلاح به وحدت تشکیکی وجود معتقدند که وحدت در عین کثرت است و کثرت در عین

وحدت. ... (افرادی) طرفدار آن نوع از وحدت وجود هستند که با نوعی کثرت مابینت ندارد، وحدت در کثرت است و کثرت در وحدت. ... مقصود از این تکثر وجود همان تکثر حقیقت واحد است که در عین وحدت تکثر دارد ... (مانند نور خورشید) نور خورشید در ذات خود يك امر واحدی است ولی وقتی که در شیشه‌های مختلف می‌تابد به تبع این شیشه‌ها کثرت پیدا می‌کند؛ یعنی این کثرت از ذات خودش نیست، از قابلیت‌ها پیدا شده است».^۱

با توجه به این مبنا مشخص است که در وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، در واقع از یک وجود واحد صحبت می‌شود که در قوس نزول به دلیل تعدد مراتب مشکک وجود، کثراتی به وجود می‌آیند که این کثرات از حیث مراتب وجودیشان کثیرند اما از حیث عدم استقلال و عدم تعدد در اصل حقیقت هستیشان، وحدت دارند. کما اینکه در مسئله نسبت میان نفس و قوا و نسبت میان نفس و بدن نیز مسئله همین است. قوا و بدن وجودی جدای از نفس ندارند بلکه همان نفسند در مرتبه خودشان؛ یعنی نفس در آن مرتبه مخصوص به قوه خاص، به صورت آن قوه ظهور می‌یابد.

حال به نظر نگارنده از کسانی که اصالت جامعه را با تکیه بر این مبنا توجیه می‌کنند باید پرسید؛ آیا جامعه هم اینطور است؟ آیا یک هستی واحد مشککی و روح واحدی به نام روح جمعی وجود دارد که افراد آن اجتماع و نفوس آن‌ها، ظهورات آن روح جمعی در مرتبه خودشانند؟ در حالی که مسئله دقیقاً برعکس است و این نفوس افرادند که طی روابط اجتماعی، جامعه را به وجود می‌آورند.

به هر حال بزرگانی چون شهید مطهری مسئله ارتباط فرد و جامعه را با تکیه بر وحدت در عین کثرت توضیح داده‌اند که به نظر نگارنده با توجه به معنای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت که از خود شهید مطهری نقل شد، محل تردید جدی است. تبیین ایشان در خصوص نسبت فرد و جامعه را که متکی بر وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت بیان کرده‌اند، دوباره یادآوری می‌کنیم:

«حقیقت این است که از نظر فلسفی، همه ترکیب‌های حقیقی را نمی‌توان یکسان شمرد. در مراتب پایین طبیعت، یعنی در جمادات و موجودات بیجان که به اصطلاح فلاسفه تنها يك قوه بسیط محض در هر موجودی حاکم است و به تعبیر فلاسفه «علی وتيرة واحدة» عمل می‌کنند، اجزاء و قوا در یکدیگر ادغام کلی می‌شوند و وجود آنها در وجود «کلّ» یکسره حل می‌گردد، آن‌چنان‌که مثلاً در ترکیب آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن می‌بینیم، اما هر اندازه که ترکیب در سطح بالاتر قرار می‌گیرد، اجزاء نسبت به «کلّ» استقلال نسبی بیشتری پیدا می‌کنند و نوعی کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت پدید می‌آید

۱. مطهری، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ۴۷۵/۹.

چنانکه در انسان می‌بینیم که در عین وحدت، از کثرتی عجیب برخوردار است که نه تنها قوا و نیروهای تابعه کثرت خود را تا اندازه‌ای حفظ می‌کنند بلکه نوعی تضاد و کشمکش دائم میان قوای درونی او برقرار می‌گردد. جامعه، راقی‌ترین موجود طبیعت است و استقلال نسبی اجزاء ترکیب‌کننده‌اش بسی افزون‌تر است. پس، از آن نظر که افراد انسان که اجزاء تشکیل دهنده جامعه‌اند از عقل و اراده‌ای فطری در وجود فردی و طبیعی خود، مقدّم بر وجود اجتماعی، برخوردارند و بعلاوه در ترکیب مراتب بالای طبیعت استقلال نسبی اجزاء محفوظ است، افراد انسان یعنی روح فردی در مقابل جامعه یعنی روح جمعی مجبور و مسلوب الاختیار نیست»¹.

در نهایت در خصوص مبنای سوم پیشتر بیان شد جامعه و انباشت اجتماعی و فرهنگی، یکی از عوامل اثرگذار در حرکت جوهری نفوس انسانی آن جامعه است. حال همین حرکت جوهری حادث در نفوس، به تبع حرکت در جامعه و ساختارهای آن را رقم می‌زند؛ اما چنین نیست که جامعه جوهر یا موجودیتی غیر از افراد داشته که شامل حرکت جوهری باشد، بلکه تحول افراد است که منجر به تحول اجتماع و نحوه شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی می‌شود.

با این بیان، مشخص شد که اگر اصالت جامعه را به معنای تحقق عینی یک موجود خارجی مستقل از افراد تعریف کنیم، چنین ادعایی از دیدگاه نگارنده قابل رد است؛ ولی اگر منظور از اصالت این باشد که جامعه در شکل‌گیری نحوه حرکت جوهری نفوس نقش دارد و در عین حال این ارتباطات میان نفوس، منجر به شکل‌گیری هویت جمعی در آن‌ها می‌شود که این هویت جمعی غیر از هستی آن افراد هم نیست، این ادعا قابل اثبات خواهد بود. خلاصه آنکه اگر تنها قائل به اصالت فرد هم نباشیم و جایگاهی برای اجتماع اثبات کنیم، اولاً نمی‌توان هستی مستقل اصیلی (در معنایی که بیان شد) برای جامعه اثبات کرد و دوماً دست کم اصالت فرد حتماً تقدم رتبی به جامعه خواهد داشت.

اکنون به تدریج درصدد پاسخ به پرسش این نوشتار هستیم؛ اینکه چه چیزی سبب تحقق هویت واحد جمعی و اصطلاحاً روح جمعی (در معنایی که استنباط شد) می‌شود؟ برای پاسخ به این سوال باید ابتدا بررسی کرد که اصولاً جامعه به چند قسم تقسیم می‌شود.

3- انواع اجتماعات انسانی و روح جمعی

پیش از بیان این تقسیم لازم است بیان شود که بر اساس فلسفه صدرایی انسان گرچه در ابتدای حدوث دارای نوع واحد مشترکی است اما در مرحله بقاء انواع متعددی می‌یابد که مندرج تحت نوع متوسط و

1. (مطهری، مجموعه آثار (جامعه و تاریخ)، 350/2).

جنس سافلند؛ یعنی هویت انسان حقیقت متحرکی است که در هر مرتبه نسبت به مراتب بعد، صیوریتی داشته و جایگاه نهایی اش با صبغه ملکوتی او تعیین می‌گردد.^۱ لازمه حرکت جوهری این است که افراد انسان دارای نوع واحد نبوده و وحدتی که میان انسان‌ها بیان می‌شود وحدتی است فرضی که ذهن جهت تفکیک انسان از موجودات دیگر ایجاد می‌کند لذا انسان جنسی است که تحت آن انواع گوناگون قرار دارد.^۲

این مطلب سبب می‌شود که بر اساس جهت حرکت جوهری نفوس، بتوان جامعه و نهادهای اجتماعی را تیپ‌بندی نمود. توضیح آنکه مبتنی بر توجه به دو حیث طبیعت و فطرت انسان، اجتماعاتی که انسان‌ها به موجب این دو جنبه از ساختار وجودیشان شکل می‌دهند چند حالت دارد؛ اول اینکه عده‌ای از انسان‌ها تابع محض طبیعت بوده و بر اساس وهم و خیال و با حاکمیت شهوت و غضب عمل می‌کنند و چون طبیعت انسان در این حالت مانند سایر حیوانات جز به توحش و استخدام محض سایر موجودات امر نمی‌کند، این گونه - که جز به استخدام دیگران نمی‌اندیشند و به هیچ قانونی پایبند نیست - را می‌توان انسان وحشی نامید. گونه دیگر با عقل خود ضرورت زندگی اجتماعی و عدم امکان توحش و استخدام محض دیگران را دریافته؛ از این‌رو به محدودیت‌های اجتماعی تن می‌دهد، اما قبول محدودیت در چهارچوب همان طبیعت و حیوانیت بوده و جهت زندگی حیوانی است و فراتر از آن نمی‌رود. به همین دلیل از یک زندگی سالم عقلی برخوردار نیست. این گروه را می‌توان انسان اجتماعی نامید. دسته دیگری از انسان‌ها مانند گروه دوم ضرورت اجتماع را با عقل دریافته و آن را می‌پذیرند اما این پذیرش و ورود به اجتماع نه جهت تأمین زندگی حیوانی بلکه جهت رسیدن به کمالات عقلانی و اغراض فطری و رسیدن به سعادت ابدی است. این گروه نیز مراتبی دارند؛ گروهی از آن‌ها کسانی هستند که مانند گروه دوم اهل استخدام متقابل‌اند اما در انگیزه و نوع کار با آن‌ها متفاوت‌اند. انگیزه آنان از استخدام متقابل زندگی حیوانی نیست، بلکه وصول به کمالات انسانی است. این دسته را می‌توان انسان عدالت محور نامید. مرتبه بالاتر گروه دوم کسانی هستند که اساساً اهل استخدام متقابل هم نبوده و هدف آن‌ها از ورود به اجتماع و زندگی با دیگران، ایثار احسان و خدمت به دیگران است. این گروه انسان‌های متمدن بالفطره هستند که فطرت خود را بارور کرده و حیوانیت و طبیعت خویش را تحت مدیریت و کنترل فطرت درآورده‌اند که نتیجه آن، تمدن و اجتماع مبتنی بر ایثار و خدمت به دیگران است.^۳

۱. جوادی آملی، حیات حقیقی انسان در قرآن، ۲۸۸، ۲۹۱.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ۱۱/ ۳۰۵-۳۰۴.

۳. جوادی آملی، ریح مختوم، ۳۹۱-۳۹۳.

این مسیر حرکت جوهری افراد است که در کدام مسیر به تکامل خود پرداخته و جامعه را هم بر اساس کنش‌های خود شکل دهند. در فلسفه اسلامی نام‌های مختلفی توسط افرادی مانند فارابی بر جوامع شکل گرفته از افراد (بر اساس تیپ بندی‌های ذکر شده)، گذاشته شده و فلاسفه متأخر مانند ملاصدرا از آن بهره گرفته است. لازم به ذکر است می‌توان بر اساس این تقسیم‌بندی شکل‌گیری اجتماعات و به تبع کنش‌های افراد در نسبت با سایر افراد را که می‌توان آن را کنش اجتماعی نامید، توضیح داد.

اکنون به پاسخ سوال ابتدای این بخش می‌پردازیم. سوال این است که روح جمعی و هویت واحد جمعی مدنظر فلاسفه اسلامی را به کدام دسته از این اجتماعات می‌توان نسبت داد؟ آیا اصلاً اجتماع انسانی را که بر اساس استخدام متقابل شکل گرفته می‌توان جامعه دارای روح جمعی دانست؟ پاسخ منفی است. آنچه در سایه استخدام بروز پیدا می‌کند جامعه نخواهد بود بلکه کثرت‌هایی است که دارای هویت واحد نیستند. هویت واحد در سایه فعال شدن عقل و قوای عقلی است و با بروز و ظهور عقل و فطرت در کنش‌های انسانی تمدن به وجود می‌آید.¹

4- رابطه ولایت، روح جمعی و مدینه متعالیه

در قسمت پیشین بیان شد که اصولاً روح جمعی در اجتماعی که بر اساس عقل و فطرت شکل گرفته باشد، به نحوی که بیان شد، قابل طرح است. چنین اجتماع متکی بر عقل و فطرت تحت عنوان مدینه فاضله در فلسفه اسلامی و نیز توسط ملاصدرا عنوان شده است. مدینه فاضله و مباحثی که پیرامون آن در فلسفه اسلامی ارائه شده، فرصت خوبی برای بهره‌گیری از آن مباحث در رابطه با نهادهای اجتماعی و سازمانی به دست می‌دهد.

مدینه فاضله، یا به بیان نگارنده؛ با گریز به ادبیات صدرایی، مدینه متعالیه، اجتماعی را به تصویر می‌کشد که در آن که هدف واقعی از اجتماع در آن تعاون و همکاری برای رسیدن به غایت حقیقی است.² اجتماع چنین مردمی اجتماع فاضل (اجتماع متعالی) و امتی که برای رسیدن به آن غایت تعاون و همکاری می‌کنند امت فاضلند (متعالیند).³ صدرا با تأیید سخن فارابی مدینه فاضله و نحوه همکاری میان افراد اجتماع فاضل را به نحوه همکاری اعضای بدن تشبیه می‌کند. مدینه فاضله به بدنی کامل و سالم شباهت دارد که همه اعضای آن برای ادامه زندگی حیوان با یکدیگر همکاری می‌کنند که یک عضو اصلی دارد که قلب بوده و اعضای که درجات آن به آن عضو اصلی نزدیک است؛ زیرا هر یک از آنها قوه‌ای دارند که به

1. جوادی آملی، رحیق مخموم، به نقل از پارسا و سلطانی، «بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیده شناختی بر اساس حکمت متعالیه»، 135.

2. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 490.

3. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، 113.

وسیله آن عمل خود را مطابق با آنچه که هدف آن ارگان اصلی (قلب) است انجام می‌دهد. اعضای دیگری نیز وجود دارند که قوایی از روی طبیعت خود دارند این اعضای افعالشان را بر حسب قوایشان انجام می‌دهند و میان این قوا و رئیس القوی واسطه‌ای نیست. این قوا در مرتبه دوم هستند. اعضای دیگری نیز وجود دارند که افعالشان را بر حسب اغراض قوای مرتبه دوم انجام می‌دهند تا اینکه می‌رسیم به اعضای که کاملاً خادم هستند و هیچ در مرتبه ریاست بر سایر اندام‌ها و قوی نیستند.^۱ با این مبنا صدرا سخن از اعضای می‌کند که از سلسله ریاست برخوردار بوده تا در نهایت به رئیس اول می‌رسد. صدرا اجتماع فاضله را هم به همین حالتی که در بدن وجود دارد تشبیه کرده و چنین ارتباطی را میان آن‌ها برقرار می‌داند، با این تفاوت که در افراد اجتماع فاضله چنین افعالی را به صورت ارادی انجام می‌دهند اما اعضای بدن به صورت طبیعی. در اجتماع فاضله افراد دون رئیس اول تحت ریاست او و در راستای اهداف او افعال انجام می‌دهند و افراد دون آن‌ها تحت ریاست روسای مرتبه دوم در راستای اهداف رئیس اول افعال خود را انجام می‌دهند.^۲ چنین خصوصیتی که در اجتماع فاضله وجود دارد و امت اجتماع فاضله تحت ریاست واحد رئیس اول برای دستیابی به هدف واحد (رسیدن به غایت حقیقی) مبتنی بر عقل و فطرت کنش‌های خود را ترتیب می‌دهند، منجر به تحقق روح واحد جمعی و هویت واحد جمعی تحت ولایت رئیس اول می‌شود. حاصل آنکه صدرا این خصوصیت را ویژه مدینه و اجتماع فاضله دانسته و بر همین اساس ادعای ما این است که مدینه متعالیه در نگاه صدرایی همان اجتماعی است که در آن امکان تحقق روح جمعی وجود دارد. پیشتر بیان کرده بودیم که آن اجتماعی که در سایه استخدام در اجتماعات غیرفاضله (غیرمتعالیه) بروز پیدا می‌کند جامعه نخواهد بود بلکه کثرت‌هایی است که دارای هویت واحد نیستند. هویت واحد در سایه فعال شدن عقل و قوای عقلی است و با بروز و ظهور عقل و فطرت در کنش‌های انسانی تمدن به وجود می‌آید. کنش بر اساس فعال شدن عقل و فطرت نیز تنها در میان امت اجتماع فاضله می‌تواند پدید آید. رئیس اول نیز در ادبیات صدرایی همان مقام ولایت است که به‌عنوان محور اجتماع فاضله هم به لحاظ وسعت وجودی تکوینی، اعضای اجتماع با وجود اراده‌ای که دارند تحت امر او هستند و هم همین مقام ولایت ضامن تحقق هویت جمعی و روح جمعی در چنین اجتماعی است. اصولاً کنش عوامل انسانی در راستای اهداف ولایت، چون هر یک از عوامل اراده خود را مختاراً در اراده ولی فانی می‌کنند سبب ایجاد روح و هویت جمعی واحد ذیل روح ولایت می‌گردد.

اکنون مناسب است چگونگی شکل‌گیری روح جمعی را در اجتماع مبتنی بر عقل و فطرت توضیح

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۹۰.

۲. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۹۱.

دهیم. برای اینکار تنها راه تمسک به اتحاد عقل، عاقل و معقول است. اتحاد عاقل و معقول و اتحاد وجودی تمام عوامل با یک ادراک علمی و در نتیجه اتحاد وجودی عوامل با یکدیگر است که منجر به روح و هویت جمعی می‌شود. توضیح آنکه بر اساس اتحاد عاقل و معقول، نفس در هنگام ادراک یک صورت معقول، با وجود برتر ماهیت آن معلوم ارتباط وجودی برقرار می‌کند؛ نه اینکه ادراک به ماهیت معلوم بازگردد و نفس ماهیت مدرک را ادراک کند. نفس با وجود برتر ماهیت معلوم اتحاد پیدا می‌کند و این اتحاد وجودی سبب تحقق ادراک در نفس می‌شود.¹ حال حالتی را تصور کنیم که چند نفس با یک معقول اتحاد وجودی پیدا کنند، در این شرایط چه اتفاقی می‌افتد؟ نفس با یک وجود معقول اتحاد پیدا می‌کنند و در نتیجه این نفوس در حیطه آن معقول به علت اتحاد با وجود یک معقول واحد اتحاد پیدا می‌کنند. ثمره این اتحاد می‌تواند تحقق روح جمعی البته در حیطه آن معقول باشد.

5- تحقق هویت جمعی حاصل مدیریت جمع القوی است نه مدیریت با اعتباریات

حال بر اساس مباحث قسمت قبل می‌توان از دسته‌ای از ریاست و مدیریت نام برد که نه به واسطه اعتباریات بلکه همچون حالتی است که در خصوص نسبت ولایت و امت بیان شد. علامه طباطبایی در کتاب مجموع رسائل خود نام مدیریت جمع القوی را برای این حالت انتخاب کرده‌اند.² علامه طباطبایی تنها در این کتاب و به اختصار به مدیریت جمع القوی اشاره کرده و عبور کرده‌اند. اما قرار دادن مبانی فلسفی و ادعای ایشان در خصوص مدیریت جمع القوی، به این نتیجه منجر می‌شود که یک حالت هست که اجتماعی از انسان‌ها به دلیل حفظ نهاد اجتماعی خود و دوری از هرج و مرج، ریاست را میان خود اعتبار می‌کنند که ریاست در چنین اجتماعی، از هیچ حقیقتی برخوردار نیست و صرفاً اعتبار میان افراد آن اجتماع است. درحالی‌که در حالت دوم اطلاق ریاست و تعیین جایگاه ریاست نه به صورت اعتباری، بلکه امری حقیقی و تکوینی است؛ دقیقاً همچون مثالی که در خصوص نسبت میان قلب به عنوان رئیس بدن (به عنوان اجتماع اعضا) و سایر اعضا در مدینه فاضله بیان شد. همچنانی که کنش تمامی اعضای بدن در راستای هدف قلب (که اتفاقاً هدف از اجتماع اعضا و هدف یکایک اعضا برای دوام حیات خویش نیز همان هدف قلب است) است، هدف افراد اجتماع فاضله که در آن اجتماع افراد ذیل ریاست نه به صورت اعتباری بلکه ناشی از نظام تکوین است، نیز همان هدف مقام ولایت است که به صورت مدیریت جمع القوی تمامی افراد اجتماع فاضله با اختیار خود به صورت قوه‌ای از قوای مقام ولایت در راستای هدف مقام

1. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی.

2. طباطبایی، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، 350.

ولایت (که اتفاقاً همان هدف یکایک عوامل و اجتماعی که تشکیل داده‌اند نیز هست) در می‌آیند. فقط تفاوت در اینجاست که در بدن، اعضا اختیاری از خود در حرکت در طول حرکت و قلب ندارند درحالی‌که در مدیریت جمع القوی چنین نیست و هر یک از عوامل با اراده خود به عنوان قوه‌ای از قوای ولی کنش انجام می‌دهند.

شاید این سوال مطرح شود که چه اتفاقی می‌افتد عامل انسانی به این نتیجه می‌رسد که با اراده خود چنین جایگاهی پیدا کند؟ پاسخ این است که همان‌طور که پیشتر با تاکید بسیار اشاره شد اصل مدینه فاضله و روح جمعی زمانی به وجود می‌آید که عوامل به حدی رسیده باشند مبتنی بر عقل و فطرت کنش‌های خود را ترتیب می‌دهند، همین امر سبب می‌شود که این عوامل در حقیقت آنچه را اراده کنند که اراده ولی نیز هست. به عبارت دیگر چون کنش‌های خود را با رجوع به فطرت اولیه و نظامات فطرت و با شکوفایی حقیقت عقلانی خود انجام می‌دهند، تکویناً آنچه را اراده می‌کنند چیزی غیر از اراده ولی نیست. حال همچون اعضای بدن هر کدام متناسب با قدرت و موقعیتی که دارند کنشی متفاوت از سایر اعضا، اما در راستای یک هدف و اراده واحد صورت می‌دهند.

سوال مقدر بعدی این است که اگر اجتماع وجود نداشته باشد آیا مدیریت جمع القوی امکان‌پذیر است؟ به عبارت واضح‌تر نقش اجتماع در شکل‌گیری مدیریت جمع القوی و فعلیت مقام ولایت در بروز چنین جایگاهی در اجتماع چه میزان حیاتی است؟ آنچه مسلم به نظر می‌رسد وجود اجتماع فاضله (نه هر اجتماعی) برای فعلیت مقام ولایت ضروری است؛ زیرا که اصولاً سخن از ریاست (چه تکوینی و چه اعتباری) بدون وجود اجتماع بی‌معنی است و زمانی ریاست تکوینی بر عالم توسط مقام ولایت تحقق می‌پذیرد که اجتماعی وجود داشته باشد تا از طریق آن امکان جلوه‌گری کامل اسماء الهی برای مقام ولایت در عالم میسر باشد.

نتیجه‌گیری

این مقاله درصدد تحلیل نحوه هستی، چگونگی و مقومات روح جمعی بر اساس فلسفه صدرایی بود. آنچه نگارنده با اتکا بر فلسفه صدرایی استنباط می‌کند عبارت از این است که اصالت جامعه به معنای تحقق عینی یک موجود خارجی مستقل از افراد قابل مناقشه است؛ اما در عین حال نمی‌توان وجود هویت و روح جمعی را به این صورت که جامعه در شکل‌گیری نحوه حرکت جوهری نفوس نقش دارد و در عین حال این ارتباطات میان نفوس، منجر به شکل‌گیری هویت جمعی در آن‌ها می‌شود که این هویت جمعی غیر از هستی آن افراد هم نیست، قابل کتمان دانست. گویی نفوس انسانی چنین قوه‌ای دارند که با زیست

اجتماعی از طریق اتحاد با معقولات مشترک، یک هویت جمعی در آن‌ها ظهور یابد. یافته دیگر این پژوهش این است که در هر اجتماعی روح جمعی پدید نمی‌آید. آنچه در سایه گردهم‌آیی مبتنی بر استخدام بروز پیدا می‌کند جامعه نخواهد بود بلکه کثرت‌هایی است که دارای هویت واحد نیستند لذا نمی‌توان آن‌را دارای روح جمعی دانست. هویت واحد در سایه فعال شدن عقل و قوای عقلی به وجود می‌آید و با بروز و ظهور عقل و فطرت در کنش‌های انسانی تمدن ایجاد می‌گردد. بر اساس همین تحلیل، مدینه متعالیه در نگاه صدرایی همان اجتماعی است که در آن امکان تحقق روح جمعی وجود دارد. کنش بر اساس فعال شدن عقل و فطرت نیز تنها در میان امت اجتماع فاضله می‌تواند پدید آید. رئیس اول نیز در ادبیات صدرایی همان مقام ولایت است که به‌عنوان محور اجتماع فاضله هم به لحاظ وسعت وجودی تکوینی، اعضای اجتماع با وجود اراده‌ای که دارند تحت امر او هستند و هم همین مقام ولایت با مدیریت جمع القوی که به نوعی حالت تکوینی دارد، ضامن تحقق هویت جمعی و روح جمعی در چنین اجتماعی است.

حاصل آنکه؛

1. چنین نیست که روح جمعی به‌عنوان یک وجود مستقل در عالم محقق شود اما این به معنای رد روح جمعی نیست، بلکه روح جمعی یک نحوه هستی است که نفوس انسانی به واسطه زیست جمعی می‌یابند.
2. تنها در اجتماع مبتنی بر عقل و قوای عقلی به عنوان مقوم نفس انسانی، اجتماع دارای روح جمعی تحقق می‌یابد.
3. مدینه متعالیه همان اجتماعی است که حاصل تحقق روح جمعی بوده و این روح جمعی به واسطه حضور مقام ولایت و مدیریت جمع القوای ولایت در اجتماع متشکل از نفوس انسانی پدید می‌آید.

منابع

- پارسانیا، حمید و مهدی سلطانی. «بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیده شناختی بر اساس حکمت متعالیه». معرفت فرهنگی اجتماعی، سال سوم، ش. اول (1390): 107-128.
- جعفری، محمدتقی. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: فرهنگ اسلامی، 1359.
- جوادی آملی، عبدالله. جامعه در قرآن. تحقیق غلامعلی امین‌دین، قم: اسراء، 1389.
- جوادی آملی، عبدالله. حیات حقیقی انسان در قرآن. تحقیق مصطفی خلیلی، قم: اسراء، 1384.
- جوادی آملی، عبدالله. رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء، 1386.
- حسن زاده آملی، حسن. شرح فارسی الاسفار الاربعه. قم: بوستان کتاب، 1392.
- ربانی، علی و فائزه فهامی. «مناسبات عاملیت و ساختار از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری». اسلام و علوم

اجتماعی، سال ۷، ش ۱۳ (۱۳۹۴): ۹۵-۱۲۶.

شمس، مرادعلی. با علامه در المیزان. قم: اسوه، ۱۳۸۴.

صدرالدین شیرازی، محمد. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. حاشیه علامه طباطبائی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

صدرالدین شیرازی، محمد. شواهد الربوبیه. ترجمه جواد مصلح، تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۶.

صدرالدین شیرازی، محمد. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

طباطبائی، محمدحسین. تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.

طباطبائی، محمدحسین. مجموعه رسائل علامه طباطبائی. قم: باقیات، ۱۴۲۸.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت، ۱۳۹۵.

فازابی، ابونصر. آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها. محقق الدكتور علی بو ملحم، دار مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.

مصباح یزدی، محمدتقی. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار (جامعه و تاریخ). قم: صدرا، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه). قم: صدرا، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران-قم: صدرا، ۱۳۷۷.

Transliterated Bibliography

Fārābī, Abū Naṣr. *Ārāʾ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa Muḍādātahā*. Muqaddamah Duktur 'Alī Bū Mulḥim. s.l: Dār Maktaba al-Hilāl, 1995/1373.

Ja'farī, Muḥammad Taqī. *Tarjumah va Tafsīr Nahj al-Balāghah*. Tehran: Farhang-i Islāmī, 1980/1359.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Ḥayāt Ḥaqīqī Insān dar Qurān*. researched by Muṣṭafā Khalīlī, Qum: Asrā', 2005/1384.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Jāmi'ah dar Qurān*. researched by Ghulām 'Alī Amīn Dīn, Qum: Asrā', 2011/1389.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Rahīq Makhtūm*. Chāp-i Sivum, Qum: Asrā', 2008/1386.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Sharḥ Fārsī al-Asfār al-Arba'a*. Qum: **Bustān-i Kitāb**, 2014/1392.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Jāmi'ah va Tārīkh az Dīdgāh Qurān*. Tehran: **Sāzīmān** Tablighāt-i Islāmī,

1994/1372.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah Asār (Jāmi‘ah va Tārīkh)*, Qum: Šadrā. 1994/1372.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah Asār (Sharḥ Mabsūṭ Manẓūmah)*. Qum: Šadrā. 1994/1372.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah-yi Āsār*. Tehran: Šadrā, 1999/1377.

Pārsāniyā , Ḥamīd; Sulṭānī, Maḥdī. “ Bāzkhānī Jahān-hā-yi Ijtimā‘ī Jāmi‘ahshināsī Padīdihshinākhtī bar Asās Ḥikmat Muta‘āliyah”. *Ma‘rifāt Farhangī Ijtimā‘ī*, yr. 3, no. 1 (2012/1390): 107-128.

Rabānī, ‘Alī; Fahāmī, Fā ḥizh. Munāsibāt Amiliyat va Sākhtār az Dīdgāh-i ‘Allāmah Muḥammad Taqī Ja‘farī”. *Islām va ‘Ulum Ijtimā‘ī*, yr. 7, no. 13 (1974/1394): 95-126.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Chāp-i Sivum, Ḥāshiyah ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1981/1401.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *al-Mabḍā‘ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah*. translated by Javād Mušlih, Tehran: Intishārāt Šidā va Šimāy Jumhūrī Islāmī Irān, 1988/1366.

Shams, Murād ‘Alī, *bā ‘Allāmah dar al-Mizān*, Qum: Usvih, 2005/1384.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mū‘assisa al-‘Alamī li-l-Maṭbū‘āt. 1970/1390.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Majmū‘ah-yi Rasā’il ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī*. Qum: Bāqiyāt, 2007/1428.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mizān*. translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Musawī Hamadānī. Qum: Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah **Qum**, 1996/1374.

‘Ubūdiyyat, ‘Abd al-Rasūl. *Dar Āmadī bar Nizām Ḥikmat Šadrā’ī*. Tehran: Samt, 2017/1395.



An Analysis of the Meaning of Life and Its Relationship to Salvation in the Thought of Allameh Jafari

Mohammad Khazaei, Ph.D. Student in Teaching Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Dr. Vahideh Fakhar Noghani (corresponding Author), Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: fakhar@um.ac.ir

Dr. Seyyed Hossein Seyyedmousavi, Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

This article examines the meaning of life and its relationship to salvation from the perspective of Allameh Muhammad-Taqi Jafari, one of the leading Islamic philosophers and thinkers. The aim of the study is to elucidate and analyze the deep interconnection between these two foundational concepts in his thought, in which human life is defined as transcending material existence and directed toward perfection and eternal felicity. The methodology of this study is analytical, based on an examination of Jafari's writings and philosophical positions in which he addresses concepts such as life's purposiveness, human free will, and their link to salvation. The key findings indicate that, in Jafari's view, the meaning of life lies in the human being's conscious movement toward spiritual growth and nearness to God. Salvation, as the final destination of this trajectory, is the outcome of free and responsible human choices made in harmony with one's divine nature (*fitrah*). Emphasis on rationality and self-awareness as essential means for attaining this goal is among the notable features of his perspective. Ultimately, the study concludes that, in Jafari's thought, the meaning of life and salvation are inseparable concepts that operate within a reciprocal process: the search for meaning leads the human being toward salvation, and salvation constitutes the ultimate realization of life's true meaning. This view calls the human being to reflect upon their existential identity and responsibilities.

Keywords: Meaning of Life; Salvation; Allameh Jafari; Spiritual Perfection; Philosophical Anthropology; Responsibility.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under
[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 235 - 207	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/01/30	تاریخ بازنگری: 1404/03/20
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/04/21
	DOI: 10.22067/epk.2025.91538.1435

تحلیل معنای زندگی و رابطه آن با رستگاری از نگاه علامه جعفری

محمد خزاعی

دانش آموخته دکتری معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی
دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر وحیده فخار نوغانی

دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
fakhar@um.ac.ir

دکترسید حسین سیدموسوی

دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

این مقاله به تحلیل معنای زندگی و رابطه آن با رستگاری از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان و متفکران اسلامی می‌پردازد. هدف پژوهش، تبیین و بررسی ارتباط عمیق میان این دو مفهوم بنیادی در اندیشه اوست که زندگی را فراتر از حیات مادی و در راستای کمال و سعادت ابدی تعریف می‌کند. روش‌شناسی این مطالعه، تحلیلی بوده و مبتنی بر بررسی آثار مکتوب و آرای فلسفی است که در آن‌ها به مفاهیمی چون هدفمندی زندگی، اختیار انسان و پیوند آن با رستگاری پرداخته شده است. یافته‌های کلیدی پژوهش نشان می‌دهد، معنای زندگی در حرکت آگاهانه انسان به سوی تکامل و قرب الهی نهفته است و رستگاری به عنوان مقصد نهایی این مسیر، نتیجه انتخاب‌های آزادانه و مسئولانه انسان در هماهنگی با فطرت الهی است. همچنین، تأکید بر عقلانیت و خودآگاهی به عنوان ابزارهای دستیابی به این هدف، از ویژگی‌های بارز دیدگاه اوست. در نهایت، نتیجه‌گیری اصلی مقاله این است که در اندیشه علامه، معنای زندگی و رستگاری دو مفهوم جدایی‌ناپذیرند که در یک فرایند دوسویه قرار دارند؛ به گونه‌ای که جست‌وجوی معنا، انسان را به رستگاری رهنمون می‌شود و رستگاری، غایت و تحقق معنای حقیقی زندگی است. این دیدگاه، انسان را به تأمل در هویت وجودی و مسئولیت‌هایش دعوت می‌کند.

واژگان کلیدی: معنای زندگی، رستگاری، علامه جعفری، تعالی روح، انسان‌شناسی، مسئولیت‌پذیری.

مقدمه

معنای زندگی از دیرباز یکی از اساسی‌ترین پرسش‌های بشری در حوزه فلسفه و اندیشه دینی بوده است که در چهارچوب تفکر اسلامی، با مفاهیمی چون سعادت، کمال و رستگاری پیوندی عمیق دارد. در اندیشه اسلامی، جست‌وجوی معنا نه تنها به درک هدف حیات کمک می‌کند، بلکه انسان را به سوی غایتی متعالی هدایت می‌نماید که رستگاری به عنوان یکی از مهم‌ترین نمودهای آن شناخته می‌شود. اهمیت این موضوع در اندیشه اسلامی، ضرورت بررسی دقیق‌تر رابطه میان معنای زندگی و رستگاری را آشکار می‌سازد؛ به ویژه در دیدگاه متفکرانی که این مفاهیم را با نگاهی عقلانی و انسان‌محور تبیین کرده‌اند. در این میان، علامه محمدتقی جعفری (1304-1377 ه.ش)، فیلسوف، متکلم و مفسر برجسته شیعه، با آثار گسترده خود در حوزه فلسفه اسلامی و انسان‌شناسی دینی، جایگاه ویژه‌ای دارد. وی که با تأمل در قرآن، احادیث و عقلانیت اسلامی به تدوین آرای خویش پرداخت، زندگی را سفری هدف‌مند به سوی کمال و رستگاری معرفی می‌کند.

پرسش اصلی این پژوهش این است که معنای زندگی و رستگاری از دیدگاه محمدتقی جعفری چیست و چه ارتباطی بین رستگاری و معنای زندگی وجود دارد؟ همچنین رستگاری چگونه به زندگی انسان معنا می‌بخشد؟

هدف این مقاله، تبیین و تحلیل دو مفهوم محوری «معنای زندگی» و «رستگاری» است تا با درک عمیق این ارتباط در چهارچوب اندیشه‌های دینی و فلسفی، رویکردی نوین بر پایه آثار علامه جعفری و منابع تکمیلی هم‌راستا یا متقابل با دیدگاه‌های وی استخراج گردد و ابعاد نظری و کاربردی موضوع تبیین شود. این پژوهش می‌کوشد با رویکردی تحلیلی و مستند به آثار، به روشن‌سازی این پیوند بپردازد و نقش آن را در جهت‌دهی به زندگی انسانی مورد بررسی قرار دهد.

پیشینه پژوهش

مسئله معنای زندگی و رستگاری از مهم‌ترین دغدغه‌های فلسفه و الهیات در تمدن‌های مختلف بوده است. در سنت غربی، معنای زندگی ابتدا در چهارچوب عقلانیت، فضیلت و سعادت تعریف می‌شد.¹ در دوره‌های بعد، به ویژه با ظهور اگزیستانسیالیسم، این معنا به امر ذهنی و فردی تقلیل یافت.² اندیشمندانی مانند سارتر، با نفی معنای ذاتی برای زندگی، بر ساختن معنا از درون تأکید کردند،³ اما این دیدگاه‌ها

1. رک: ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، 1098؛ افلاطون، جمهوری، 352.

2. سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، 22؛ کامو، اسطوره سیزیف، 3؛ نیگل، پوچی زندگی، 13.

3. سارتر، هستی و نیستی، ۱۲۳.

پیوندی با غایات متعالی مانند رستگاری ندارند. در مقابل، مفهوم معنای زندگی به صورت مستقل و مجزا مطرح نبوده، بلکه همواره در چهارچوبی الهی و هدفمند، به منزله سفری به سوی خداوند فهم می‌شده است؛ سفری که با رشد عقلانی و تعالی اخلاقی انسان گره خورده است.^۱ همچنین، در تحلیل مفهوم رستگاری، در غرب از مدل‌های عقلانی و الهیاتی یونانی، مسیحی و مدرن عبور شده و به برداشت‌های سکولار و فردگرایانه رسیده‌اند؛^۲ اما در اندیشه اسلامی، رستگاری مفهومی چندلایه است که شامل کمال عقلانی، اخلاقی، متافیزیکی و وجودی می‌شود.^۳

با وجود آن‌که موضوعات مرتبط با معنای زندگی و رستگاری به صورت نظری و تاریخی مورد بحث قرار گرفته‌اند، بررسی پیوند مفهومی و فلسفی این دو به عنوان دو مؤلفه در قالب یک چهارچوب تحلیلی، کمتر موضوع پژوهش واقع شده است. در پژوهش‌های پیشین، هرچند به مسئله معنای زندگی در اندیشه اسلامی، به ویژه در آرای علامه محمدتقی جعفری توجه شده، اما اغلب آن‌ها تنها به تبیین معنای زندگی پرداخته‌اند، بی‌آن‌که پیوند ساختاری آن با مقوله رستگاری را به صورت روشمند بررسی کنند. پژوهش‌هایی چون «بررسی معنای زندگی بر اساس دیدگاه انسان‌شناختی علامه جعفری و اصول تربیتی ناظر بر آن»^۴ «بررسی و تحلیل معناداری زندگی از دیدگاه علامه جعفری مبتنی بر انسان‌شناسی دینی»^۵، «حیات معقول از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری»^۶ و «تحلیل ساختارمند معنای زندگی بر محور عشق مبتنی بر آرای علامه جعفری»^۷ بیشتر به جنبه‌های تربیتی، روان‌شناختی یا اگزستانسیال پرداخته‌اند. همچنین پژوهش‌هایی مانند «راهکارهای عینیت‌بخشیدن به معنای زندگی از دیدگاه دکتر فرانکل و علامه جعفری»^۸ بررسی مقایسه‌ای نقش ایمان بر معنای زندگی از نظر علامه جعفری و شهید مطهری^۹ و «مقایسه معنای

۱. ابن‌سینا، النجات، 280-290؛ فارابی، آراء اهل المدينة الفاضله، 85-100؛ ملاصدرا، تفسیر سوره واقعه، ۴؛ همو، الشواهد الربوبية، ۳۱۲؛ نصری، فلسفه آفرینش، 120-130.

۲. صانعی دره‌پیدی، درآمدی بر فلسفه اخلاق کانت، 221.

۳. فارابی، آراء اهل المدينة الفاضله، 73، 49.

۴. مداحی، جواد؛ شرفی جم، محمدرضا و خسرو باقری نوع‌پرست. «بررسی معنای زندگی بر اساس دیدگاه انسان‌شناختی علامه جعفری و اصول تربیتی ناظر بر آن». فصلنامه علمی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، ش 8 (بهار و تابستان 1396): 35-58.

۵. خدری، غلامحسین. «بررسی و تحلیل معناداری زندگی از دیدگاه علامه جعفری مبتنی بر انسان‌شناسی دینی». حکمت معاصر، ش 4 (زمستان 1393): 67-86.

۶. مهدی‌فر، حسن. حیات معقول از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری (با تأکید بر تفسیر نهج البلاغه). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، 1381.

۷. عبدالله‌پور، فاطمه و مهران رضایی. «تحلیل ساختارمند معنای زندگی بر محور عشق مبتنی بر آرای علامه جعفری». پژوهشنامه فلسفه دین، ش 40 (مهر 1401): 109-132.

۸. کریمی، عبدالقاسم. «راهکارهای عینیت‌بخشیدن به معنای زندگی از دیدگاه دکتر فرانکل و علامه جعفری». فصلنامه علمی اندیشه نوین دینی، ش 71: (1401): 139-158.

۹. سالک، زهره. بررسی مقایسه‌ای نقش ایمان بر معنای زندگی از نظر علامه جعفری و شهید مطهری. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بیرجند، 1402.

زندگی از دیدگاه علامه جعفری و نیچه¹ نیز با رویکرد تطبیقی انجام شده‌اند، اما فاقد تحلیل از پیوند معنای زندگی با رستگاری هستند. پژوهش حاضر با تمرکز بر تحلیل رابطه میان معنای زندگی و رستگاری و تبیین نظام‌مند این رابطه، درصدد پر کردن این خلأ نظری است و تلاش دارد ضمن تحلیل مفهومی، وجودی و غایت‌مند این دو مقوله، پاسخی به پرسش‌های یاد شده داده شود. مقاله حاضر از این جهت، پژوهشی کاملاً نو و بدیع است.

1- معنای زندگی: تبیین مفهومی و ابعاد آن

علامه جعفری، در تبیین معنای زندگی رویکردی متعالی و چندبعدی ارائه می‌دهد که از دیدگاه‌های مادی‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه متمایز است و با تأکید بر نقش فطرت، عقل و اختیار، زندگی را فراتر از یک پدیده زیستی تعریف کرده و آن را به‌عنوان حرکتی هدفمند به سوی کمال الهی تفسیر می‌کند. او معتقد است که نوع پرسش از معنای زندگی، تعیین‌کننده کیفیت پاسخ به آن است و مانند پاک کردن گردوغبار از روی جواب آن سؤال است.² از این رو، پرسش‌هایی که در چهارچوب عالم طبیعت مطرح می‌شوند، تنها پاسخ‌هایی محدود به همان حوزه ارائه می‌دهند و نمی‌توانند نیازهای عمیق وجودی انسان را برآورده سازند. انسان با گرایش فطری و به‌طور ذاتی درک می‌کند که معنای زندگی فراتر از چرخه زیستی (تولد، تغذیه، مرگ) است و هدف حیات را نمی‌توان صرفاً در پدیده‌های مادی خلاصه کرد.³ این دیدگاه، نقدی صریح بر رویکردهای تقلیل‌گرایانه است که حیات را به کارکردهای زیستی فرومی‌کاهند و از پرداختن به ابعاد متافیزیکی آن غفلت می‌ورزند. او «لولیدن» را از «زندگی کردن» متمایز می‌داند و می‌گوید: «لولیدن با زندگی کردن، مانند آزادی با اختیار متفاوت است.»⁴ «لولیدن» به حیات بدون هدف و آگاهی اشاره دارد که در آن انسان فاقد جهت‌گیری متعالی است و صرفاً تحت تأثیر غرایز و شرایط محیطی عمل می‌کند. در مقابل، «زندگی کردن» با آگاهی، اختیار و تکاپوی هدفمند تعریف می‌شود. زندگی ایده‌آل «تکاپویی آگاهانه» است که در آن هر مرحله با اشتیاق به مرحله بعدی پیوند می‌خورد: «هر چه آگاهی و اشتیاق بیشتر شود، هماهنگی میان گذشته و آینده عمیق‌تر خواهد شد.»⁵ این تعریف، زندگی را به فرایندی پویا و

1. رضا زاده، حسن و محمدرضا رحمانی اصل. «مقایسه معنای زندگی از دیدگاه علامه جعفری و فریدریش نیچه». انسان پژوهی دینی، ش 30 (1392): 115-134.

2. جعفری، معنای زندگی، 17.

3. جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ۵۲۹/۷.

4. جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، 409/10.

5. جعفری، حیات معقول، 21.

تکاملی تبدیل می‌کند که در آن عقل و انتخاب آگاهانه نقش محوری دارند. به‌عنوان مثال، انسانی که در مسیر رشد معنوی گام برمی‌دارد، با هر تجربه، انگیزه بیشتری برای تعالی می‌یابد، برخلاف کسی که در چرخه روزمرگی محصور مانده است.

محمدتقی جعفری، برخلاف بسیاری از اندیشمندان معاصر که تمرکز خود را بر مفهوم «معنا» معطوف کرده‌اند، در تحلیل معنای زندگی، فهم «زندگی» را مقدم می‌دارد و آن را مبنای درک معنای حیات تلقی می‌کند و در پاسخ به پرسش از زندگی در گستره هستی، بر این باور است که زندگی، نظامی هدفمند دارد که نمی‌توان آن را صرفاً در چهارچوب‌هایی چون تنازع بقا، لذت‌جویی یا خدمت به اجتماع تبیین کرد. این تلقی‌های محدود، صرفاً جلوه‌هایی ناقص از زندگی انسانی‌اند که بدون آگاهی همه‌جانبه از طبیعت و انسان، ناتوان از آشکار ساختن هدف حقیقی حیات خواهند بود.^۱ او با استناد به آیه «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۲ زندگی را حرکتی از مبدأ الهی به سوی مقصد الهی تفسیر می‌کند. از این منظر، معنای زندگی در «حرکت به سوی حق با حق» نهفته است، که کمال‌جویی انسان را با پیوند به غایت بی‌نهایت الهی هم‌راستا می‌سازد و انسان را به غایتی بی‌نهایت هدایت می‌کند.^۳ پرسش‌های وجودی انسان (از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟) تنها در این چهارچوب پاسخ می‌یابند و نیاز به کمال با قرار گرفتن در مسیر الهی برآورده می‌شود.

در تقابل با زندگی بی‌معنا، که «حرکت در تاریکی» است، «زندگی معقول» است که عالی‌ترین شکل حیات انسانی است و در آن عقل و فطرت، انسان را به سوی کمال هدایت می‌کنند.^۴ از این رو، معنای زندگی در فرایند تکامل و حرکت آگاهانه به سوی هدف خلقت نهفته است. به عبارت دیگر، معنای زندگی در این است که انسان خود را در مسیر تکامل ببیند و با آگاهی از جایگاهش در هستی، به سوی هدف خلقت گام بردارد.^۵

اگر معنای زندگی بر اساس حرکت در مسیر تکامل و هدف خلقت تعریف شود؛ لازمه آن این است که اولاً: زندگی هیچ‌گاه از معنا تهی نباشد، چون مسیر تکامل برای انسان، مسیر پایان‌یافتنی نیست و همواره درجاتی از کمال، فوق‌درجاتی دیگر قابل تصور است؛ ثانیاً: معرفت از هدف خلقت ضروری است تا انسان بتواند در آن مسیر به حرکت تکاملی خویش ادامه دهد و در نهایت با پایبندی به ارزش‌های متعالی و

۱. جعفری، حیات معقول، ۲۱.

۲. بقره: ۱۵۶.

۳. جعفری، قرآن، نماد حیات معقول، ۶۳.

۴. جعفری، شناخت انسان در هستی، ۴۵.

۵. جعفری، فطرت و عقل در زندگی انسانی، ۷۲.

2- معنای زندگی: سیر تکامل و مراتب هم‌پوشان هستی

در آثار محمدتقی جعفری، معنای زندگی با سه قلمرو اساسی مرتبط است که به‌صورت سلسله‌مراتبی و هم‌پوشان ساختار مفهومی آن را شکل می‌دهند. این سه قلمرو عبارت‌اند از: 1) هویت فردی انسان، 2) جامعه و جلوه‌های طبیعت، و 3) روح و جهان متافیزیکی. انسان در قلمرو نخست، تنها به زندگی شخصی و ادراکات حسی خود و زندگی در چهارچوب لذاذ، آلام و تحرکات محدود است. با ورود به قلمرو دوم، که شامل تعاملات اجتماعی و پدیده‌های جهان هستی است، دیدگاه فرد گسترش یافته و عمیق‌تر می‌شود؛ اما عالی‌ترین سطح تفسیر زندگی زمانی محقق می‌شود که انسان از هر دو قلمرو فراتر رود و با نگاهی متافیزیکی، از منظر جهان، روح و معنا به ارزیابی این دو قلمرو بپردازد.¹

فرد در مسیر تکاملی خویش برای دستیابی به معنای جامع زندگی، نیازمند گذار آگاهانه است. در مرحله نخست، توجه به مبدأ حرکت است که لازمه آن خروج آگاهانه و اختیاری از تعلقات مادی و تمایلات فردی به سوی خود حقیقی و شخصیت حقیقی انسان است که نقطه عزیمت فرد از وضعیت موجود به سوی خودآگاهی و هویت اصیل است. مرحله دوم، توجه به جهت حرکت است که بر تکامل انسان تأکید دارد. در این مرحله، انسان هم‌زمان با رهایی از فردیت و محدودیت‌های مادی، به سوی غایت نهایی خویش جهت‌گیری می‌کند و این فرآیند با رشد از نقاط منفی به سوی نقاط مثبت زندگی همراه است. تحقق این مرحله مستلزم پابندی به ارزش‌های متعالی حیات معقول، جدیت در مواجهه با جهان هستی و دستیابی به آزادی معنوی است. در نهایت، مرحله سوم انسان را به مقصد اعلی، یعنی حیات معقول و زندگی معنادار، متصل می‌سازد.²

از نگاه علامه جعفری در هر سه مرحله وجدان نقش محوری در هدایت انسان به سوی حیات معقول ایفا می‌کند. این نیرو، نه تنها عامل پویایی و معنابخشی به زندگی است، بلکه با ترکیه نفس، زندگی را از آلودگی‌ها و انحرافات حفظ می‌کند و در مسیری قرار می‌دهد که به سوی کمال انسانی و هدفی متعالی سوق یابد.³ وجدان چه در سطح فردی (انسان را به وادار به رفتار اخلاقی و دوری از گناه هدایت کرده و از بی‌نظمی به سوی تعالی روحی سوق می‌دهد) و چه در سطح اجتماعی (عامل همبستگی اجتماعی و

1. رک: جعفری، حیات معقول، 36.

2. رک: جعفری، ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل، 100.

3. رک: جعفری، مجموعه آثار 8- جبر و اختیار، 356.

تعامل مثبت میان افراد، تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری و پایبندی به اصول اخلاقی، زمینه‌ساز کاهش فساد، تبعیض و بی‌عدالتی در جامعه) موجب می‌شود فرد در هر سه مرحله و در مواجهه با چالش‌های اخلاقی، تصمیم‌هایی بگیرد که نه تنها به نفع خودش، بلکه به نفع جامعه نیز باشد و محرکی برای مشارکت اجتماعی و مسئولیت‌پذیری است که نتیجه آن حیات معقول است. حیاتی که مبتنی بر آگاهی، مسئولیت‌پذیری و ارزش‌های اخلاقی است.

3- معنای رستگاری: تبیین مفهومی و ابعاد آن

سعادت و رستگاری در اندیشه اسلامی به‌عنوان خیر نهایی و غایت مطلق، کمال وجودی نفس، کمال عقلانی و اخلاقی؛^۱ تجرّد عقلانی نفس؛^۲ آگاهی و وجود؛^۳ خیر شخصی و نسبی؛^۴ رسیدن به آمال و آرزوها، رضایتمندی؛^۵ لذت مطلق یا نسبی؛^۶ مفهومی چندبُعدی است که هم به جنبه‌های عقلانی و اخلاقی، هم به کمال وجودی و متافیزیکی، و هم به تفاوت‌های فردی توجه دارد. در نگاه محمدتقی جعفری مفهومی بدیهی تلقی می‌شود و به‌جای تعریف مفهومی، بیشتر با مصادیق و نمودهای آن تبیین می‌گردد. رستگاری حرکت تکاملی و هماهنگ با فطرت انسانی است؛ فرایندی تدریجی و پویا که با آگاهی و عمل صالح و عبور از خودخواهی‌ها و تعلقات مادی در دنیا آغاز می‌شود و در آخرت به کمال می‌رسد.^۷ رستگاری نتیجه ارتقای «من انسانی» به سطحی فراتر از نیازهای ظاهری زندگی و دستاورد ارزشمندی است که انسان با گذر از خودخواهی‌ها و تعلقات به آن نائل می‌شود. ثمره هماهنگی با فطرت و عمل به وظیفه است^۸ تا انسان‌ها به مرحله عالی من انسانی وارد نشوند و از مراحل ظاهری حیات بیرون نیایند نمی‌توانند درکی از آهنگ کلی حرکت هستی رو به کمال برین داشته باشند و سایه حیات را از هدف حیات تشخیص نخواهند داد.^۹ انسان زمانی رستگار است که بر اساس حجت درونی خود عمل کند^{۱۰} و زندگی‌اش بر مبنای باورها، انگیزه‌ها و رفتارهایی شفاف و قابل تبیین باشد. این تفسیر از رستگاری، در

۱. فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ۴۹، ۷۳.

۲. ابن‌سینا، رسالة السعادة، ۱۹۰.

۳. بهمنیار، التحصيل، ۸۳۲.

۴. طوسی، اخلاق ناصری، ۴۶.

۵. مطهری، مجموعه آثار، ۶۰/۷.

۶. مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ۱/ ۳۱-۲۹، ۹۸.

۷. جعفری، شناخت انسان در هستی، ۹۳.

۸. جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ۱۰/ ۱۲۸.

۹. رک: جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۱/ ۸۰.

۱۰. رک: جعفری، معرفت‌شناسی، ۳۷۳.

چهارچوب اسلام، مبتنی بر نظامی از اعتقادات، ارزش‌ها و احکام صحیح دینی معنا می‌یابد.¹ انسان با رهایی از خودمحوری و تعلقات مادی، به مرتبه‌ای از آزادی درونی می‌رسد که زمینه‌ساز رستگاری نهایی است. فطرت الهی به‌عنوان ظرفیت ذاتی، انسان را در مسیر تکاملی هدایت قرار می‌دهد. ازاین‌رو رستگاری جریانی مستمر در زندگی انسانی است که ثمره آگاهی و عمل مسئولانه است، ثمره‌ای که به صورت زندگی معنادار و سلوک مسئولانه در دنیا و کمال وجودی در آخرت تجلی می‌یابد و آن را از رستگاری از پیش تعیین‌شده یا غیرارادی متمایز می‌سازد.²

علامه با استناد به آیه شریفه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»³ و در مقابل، آیه «وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا»⁴ معتقد است هیچ صاحب اندیشه‌ای نمی‌تواند ادعا کند که انسان در گمراهی آزاد؛ اما در هدایت مجبور است. زیرا آیات قرآن، هدایت و گمراهی را نتیجه انتخاب آگاهانه فرد، نه اجبار الهی معرفی می‌کند.⁵ بنابراین هدایت الهی برای کسانی که با اراده و اختیار خود در مسیر حق تلاش می‌کنند، محقق می‌شود.⁶ نسبت دادن هدایت یا ضلالت به خداوند به معنای فراهم‌سازی شرایط هدایت یا ضلالت است، همان‌گونه که در ادبیات عربی هنگام آزمایش نقره یا طلا در کوره، گفته می‌شود: نقره یا طلای خود را فاسد کردی: «أَفْسَدْتَ فِضَّتَكَ» یا «أَفْسَدْتَ ذَهَبَكَ»، که در واقع فساد از جانب فرد نیست، بلکه آزمون، ناخالصی را آشکار می‌کند.⁷

3-1. رستگاری حداکثری و نفی تبهکاری مطلق

یکی از نوآوری‌های محمدتقی جعفری، نفی نگاه مطلق‌گرایانه به رستگاری و معرفی آن به‌عنوان پدیده‌ای با مراتب حداکثری است. «رستگاری و فضیلت پدیده‌هایی مطلق نیستند که مراتب نداشته باشند. برای حقیقت انسان از نظر شقاوت و سعادت، نقطه مشخصی وجود ندارد که مافوق آن رستگاری و مادون آن تبهکاری باشد».⁸ ازاین‌رو، رستگاری پیامبران و اولیای الهی مرتبه‌ای عالی و متعالی دارد، درحالی‌که رستگاری افراد عادی که به وظایف دینی و اخلاقی خود پایبندند، در مرتبه‌ای دیگر؛ اما معتبر و ارزشمند قرار می‌گیرد. نباید پنداشت هر کس به مرتبه پیامبران نرسد، لزوماً گمراه است؛ بلکه او می‌تواند بر اساس

1. جعفری، در محضر حکیم، 46.

2. جعفری، جبر و اختیار و وجدان، 248.

3. عنکبوت: 69.

4. اسراء: 82.

5. رک: جعفری، جبر و اختیار، 312.

6. رک: جعفری، مجموعه آثار، 8/ 266.

7. رک: جعفری، جبر و اختیار، 313.

8. جعفری، انسان‌شناسی و اخلاق، 266.

ظرفیت، شناخت و تلاش خود، به مراتبی از رستگاری دست یابد. این نگاه نسبی، بر مبنای توانایی تشخیص حق از باطل و میزان پابندی عملی به آن شکل می گیرد و امکان رستگاری حداکثری را برای افراد فراهم می سازد.^۱

او با نقد قضاوت های یک جانبه، هشدار می دهد که نباید نیکی های افراد را به دلیل اشتباهاتشان نادیده گرفت. «تصور اینکه نیت های نیک افراد به دلیل مخالفت با اوامر الهی فراموش شود، با عدالت الهی ناسازگار است».^۲ خدای عادل اعمال نیک و بد را به صورت متوازن می سنجد. اگر فردی بارها مرتکب خطا شود، اما یک بار با اخلاص به خداوند توجه کند یا خدمتی به بشریت انجام دهد، از جهت خطاها مسئول و از جهت نیکی سعادتمند است.^۳ در نتیجه رستگاری فرایندی اختیاری و نسبی در مسیر تکامل است که در هماهنگی با فطرت الهی و عمل به وظایف شکل می گیرد و این مستلزم آن است که مسیر رستگاری برای انسان، مسیری محدود و پایان پذیر نباشد؛ بلکه همواره امکان تعالی و دستیابی به مراتب بالاتری از رستگاری، نسبت به مراتب پیشین، وجود داشته باشد. رویکرد محمدتقی جعفری در مقایسه با پیشینه معنای رستگاری که در مقدمه گذشت، پویاتر و عمل گرایانه تر است و بر مراتب مختلف سعادت تأکید دارد. این نگرش، نه تنها نقدی بر رستگاری مطلق است، بلکه چهارچوبی واقع بینانه در زندگی روزمره انسان ها برای فهم رستگاری فراهم می کند. اهمیت این دیدگاه در امیدبخشی و توجه به مسئولیت فردی و اجتماعی نهفته است، که آن را از نظریه های سنتی متمایز می سازد.

۴- شناخت انسان، عامل موثر در فهم معنای زندگی و رستگاری

برای درک معنای زندگی و سعادت، شناخت انسان و ابعاد وجودی او نقش کلیدی دارد. شناخت انسان، نه تنها به درک ابعاد وجودی او منجر می شود، بلکه راهی برای کشف معنای زندگی و دستیابی به رستگاری است.

۴-۱- شناخت ابعاد وجودی انسان

محمدتقی جعفری برای شناخت انسان، رویکردی جامع پیشنهاد می کند. «شناخت انسان نسبت به خود، عامل تعیین کننده اساسی ارزش های اوست. این شناخت باید به گونه ای باشد که تمام ابعاد وجودی انسان، از جسم و روح گرفته تا مراتب شخصیتی و استعداد های او را دربرگیرد و از تحلیل های تک بعدی که

۱. همان.

۲. همان.

۳. رک: جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ۱۲.

انسان را به یک یا چند جنبه خاص محدود می‌کند، پرهیز شود».¹ این نگاه جامع، پایه‌ای برای بررسی ابعاد مختلف وجود انسان و مراتب شخصیتی او فراهم می‌سازد.

4-2- حقیقت انسان: ترکیب جسم و روح

علامه جعفری انسان را موجودی مرکب از دو حقیقت متمایز: جسم مادی و روح معرفی می‌کند. جسم، ساختار فیزیکی انسان را تشکیل می‌دهد، درحالی‌که روح، جوهری مجرد و متعالی است که فراتر از محدودیت‌های مادی و دستگاه اعصاب قرار دارد.² این تمایز به معنای جدایی کامل جسم و روح نیست، بلکه بر اساس کارکردهای جسمانی و روحانی انسان مشخص می‌شود. روح به دلیل ماهیت غیرمادی و الهی خود، از جسم برتری دارد و محور اصلی هویت انسانی است. انسان با بهره‌گیری از توانمندی‌های روحانی خود، امور مادی زندگی‌اش را مدیریت می‌کند. روح، به‌عنوان واقعیتی غیرمادی، از قید زمان و مکان آزاد است³ و برای پیمودن مسیرهای متعالی خود نیازی به وابستگی به زمان فیزیکی یا عبور از نقاط مادی ندارد.⁴ حقیقت اصلی انسان در بُعد روحانی او نهفته است، زیرا روح با شأن و عظمت الهی خود، ارزش و کرامت انسان را تعریف می‌کند. این جوهره الهی، هرگاه در چیزی نفوذ کند، آن را دگرگون ساخته و انسان را از محدودیت‌های حیات طبیعی فراتر می‌برد تا به آرمان ملکوتی خود، کمالات عقلانی و معنوی، دست یابد. روح، به امر خداوند به جسم انسان تعلق می‌گیرد. جسم انسان در فرایند رشد زیستی، از نطفه تا تکامل کامل، به مرحله‌ای می‌رسد که شایستگی دریافت این حقیقت ملکوتی را پیدا می‌کند. در نتیجه تعلق روح به جسم، تنها نتیجه صرف فرایندهای زیستی نیست، بلکه از عالم ملکوت سرچشمه گرفته و شرافت ویژه‌ای دارد.⁵ معنای زندگی و رستگاری در گرو شکوفایی بُعد روحانی انسان و حرکت او به سوی حیات معقول است.

4-3- مراتب شخصیتی انسان و ارتباط آن با سعادت و معنای زندگی

با الهام از آثار محمدتقی جعفری، می‌توان انسان را دارای چهار مرتبه شخصیتی شامل طبیعی، مسئولانه، غایت‌نگر و دین‌مدار دانست که هر یک با ویژگی‌های خود، زندگی انسان را جهت‌دهی و معنا می‌بخشند.⁶ در این میان بعد روحی نقش کلیدی در شکل‌گیری و تکامل مراتب شخصیتی انسان ایفا

1. جعفری، حیات معقول، 32.

2. رک: جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۱۰۱/۱.

3. رک: جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۱۳۷/۲.

4. رک: جعفری، فلسفه و هدف زندگی، ۷۶.

5. رک: جعفری، آفرینش و انسان، ۶۱.

6. رک: جعفری، آفرینش و انسان، 72؛ جعفری، جبر و اختیار و وجدان، 386.

می‌کند و محور حقیقی زندگی انسان است. استعداد رشد و کمال دارد و مسئولیت سعادت و شقاوت انسان را به عهده می‌گیرد.^۱ همه تأثیرات و تغییرات و ارتباطات مثبت و سازنده و تکاملی که برای روح انسانی عارض می‌شود، از طرف عامل تقوا (خود ملکوتی) بوده که موجب نجات و رستگاری آدمی می‌شود.^۲ از این رو هر یک از مراتب شخصیتی، که بازتابی از تعامل روح با جسم و جهان پیرامون است، دارای معنای زندگی و رستگاری مخصوص به خود است.

شخصیت طبیعی، بر اساس کرامت ذاتی انسان تعریف می‌شود. این بُعد، فارغ از ایدئولوژی یا معیارهای دیگر، صرفاً به دلیل انسان بودن فرد شکل می‌گیرد. انسان به صرف انسانیت، از حقوقی مانند حیات شایسته، تعلیم و تربیت، و آزادی مسئولانه بهره‌مند است. این اصل ریشه در قانون فقهی اسلام دارد که حفظ کرامت انسان را الزامی می‌داند.^۳ برای شخصیت طبیعی، معنای زندگی حول محور بقا، رفاه و بهره‌مندی از حقوق اولیه می‌چرخد. رستگاری در این سطح، بیشتر جنبه مادی دارد و به معنای دستیابی به زندگی پایدار و عاری از رنج است. در این مرحله، بعد روحانی انسان هنوز به طور کامل فعال نشده است و بیشتر بر نیازهای جسمانی و طبیعی متمرکز است.

شخصیت مسئولانه، شامل افرادی است که از حالت طبیعی فراتر رفته و به اصول اخلاقی و اجتماعی پایبندند. این افراد زندگی جمعی و حقوق دیگران را محترم می‌شمارند و آگاه‌اند که زندگی تنها به خودشان محدود نمی‌شود. از نظر ارزشی، این شخصیت یک درجه بالاتر از شخصیت طبیعی قرار می‌گیرد.^۴ برای این گروه، معنای زندگی فراتر از نیازهای فردی است و شامل مسئولیت‌پذیری در قبال دیگران می‌شود. رستگاری در این سطح، به تحقق عدالت، تعادل و هماهنگی در زندگی فردی و اجتماعی وابسته است. در این مرحله، بعد روحانی انسان شروع به ظهور می‌کند و فرد به تدریج از خودمحوری فاصله گرفته و به تعامل با دیگران و جامعه می‌پردازد.

شخصیت غایت‌نگر، شامل افرادی است که جهان را به عنوان سیستمی منظم و هدفمند می‌بینند. این افراد زندگی را مسیری برای رسیدن به ابدیت می‌دانند و به دین و اخلاقیات به عنوان یک چهارچوب معنوی و عملی پایبند هستند. از منظر ارزش‌شناختی، این گروه در مرتبه‌ای بالاتر از شخصیت طبیعی و مسئولانه قرار دارد.^۵ برای آن‌ها، معنای زندگی در گرو درک هدفمندی جهان و حرکت به سوی ابدیت است.

۱. رک: جعفری، شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، ۲۰۵.

۲. رک: جعفری، جبر و اختیار و وجدان، ۳۵۴.

۳. رک: جعفری، آفرینش و انسان، ۷۲.

۴. رک: جعفری، آفرینش و انسان، ۷۲.

۵. رک: جعفری، آفرینش و انسان، ۷۲.

رستگاری در این سطح، به معنای هم‌سویی با نظام هستی و تحقق آرمان‌های متعالی است. در این مرحله، بعد روحانی انسان به طور کامل فعال شده و فرد به دنبال تحقق اهداف متعالی و معنوی است. شخصیت دین‌مدار، شامل افرادی است که به یکی از ادیان رسمی، مانند ادیان ابراهیمی، گرویده‌اند. اسلام به دلیل ویژگی‌هایی مانند حفظ سلامت کتابش و انسجام، جایگاه والاتری دارد. معیار برتری در اسلام بر اساس آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»^۱ تعیین می‌شود که نشان‌دهنده حاکمیت تقوا بر همه مراتب است.^۲ برای این گروه، معنای زندگی کاملاً با دین و تقوا گره خورده است. رستگاری به معنای رسیدن به تقوا و قرب الهی است و شامل سعادت اخروی و تحقق عدالت و صلح در زندگی دنیوی می‌شود.^۳ در این مرحله، بعد روحانی انسان به اوج خود رسیده و فرد به طور کامل با اراده الهی هم‌سو شده است.

5- تبیین رابطه معنای زندگی و سعادت

رستگاری از یک‌سو در گرو انسجام درونی و بیرونی زندگی انسان است و از سوی دیگر، نیازمند تعامل آگاهانه و معنادار فرد با موقعیت‌های زیستی اوست.^۴ فردی که می‌تواند بگوید «این باور من است و این هدف من است» از سردرگمی فاصله می‌گیرد و حرکتش شفافیت و هدف می‌یابد.^۵ در چهارچوب اسلامی، این حرکت و انسجام بر پایه عقاید و احکام سالم بنا می‌شود. بنابراین، رستگاری حالتی منفعل نیست، بلکه نتیجه زیستی هدفمند و معقول است. زندگی معنادار، خود محصول فاصله گرفتن از ابهام و بی‌هدفی و حرکت به سمتی است که دارای ساختاری روشن و منسجم باشد. محمدتقی جعفری هدف را نوعی حقیقت متعالی می‌داند که آگاهی به آن، انسان را به سمت رفتارهای معقول و هدایت‌شده سوق می‌دهد.^۶

6- رستگاری، علت فاعلی و غایی معنابخشی به زندگی

علت فاعلی در فلسفه، عاملی است که پدیده‌ای را خلق کرده یا محقق می‌کند.^۷ در عمل انسانی، علت فاعلی و غایی با هم مرتبط هستند؛ یعنی وجود هدف در ذهن فاعل (علت غایی) انگیزه او برای عمل را

۱. حجرات: ۱۳.

۲. رک: جعفری، آفرینش و انسان، ۷۲.

۳. رک: جعفری، آفرینش و انسان، ۷۲.

۴. رک: جعفری، معرفت‌شناسی، ۳۷۳.

۵. رک: جعفری، حیات معقول، ۱۲.

۶. رک: جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۸۰/۱.

۷. رک: ابن‌سینا، الشفاء، ۶۳، ۷۸.

شکل می‌دهد. به تعبیر ابن سینا: «العلّة الفاعلیّة تتضمن قصد الغایة فی الأفعال العاقله».^۱ یعنی علت فاعلی در افعال هوشمند، قصد غایت را در بر دارد. ملاصدرا نیز معتقد است: «فالغایة تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلا»؛ یعنی غایت، فاعل را به سمت عمل سوق می‌دهد.^۲ بنابراین علت غایی، در فاعل‌های علمی، نقش علت فاعلی را ایفا می‌کند. رستگاری نیز، که غایت نهایی زندگی و علت غایی آن به شمار می‌رود، خود به‌عنوان متمم علت فاعلی نیز عمل می‌کند و به انسان انگیزه می‌بخشد، انسان را به حرکت وامی‌دارد تا کارهایی انجام دهد و ابزارهایی برگزیند که دستیابی به آن حقیقت را ممکن می‌سازند.^۳ یعنی رستگاری به‌عنوان یک هدف غایی، محرک است و همانند علت فاعلی انسان را از پوچی یا گم‌گشتگی نجات می‌دهد، به زندگی عمق و جهت می‌بخشد، زندگی را از بی‌نظمی به نظم و از بی‌معنایی به معنا هدایت می‌کند و باعث می‌شود انسان بتواند به پرسش‌های اساسی درباره وضعیت و هدف خود پاسخ دهد. از این‌رو رستگاری که هدف نهایی است نه تنها به زندگی جهت می‌بخشد، بلکه به‌عنوان محرک (علت فاعلی) برای اعمال و انتخاب‌های انسان نیز عمل می‌کند.

در مرتبه‌ای بالاتر، می‌توان گفت، همان‌گونه که در مورد خداوند، علت فاعلی و غایی در وحدتی وجودی یکی هستند، به این معنا که خداوند به‌عنوان خالق هستی، خود غایت نهایی همه موجودات است و همه چیز به سوی کمال و بازگشت به او در حرکت است، در مورد انسان نیز این وحدت به‌صورت تشکیکی قابل طرح است.

انسان زمانی به رستگاری دست می‌یابد که غایت زندگی‌اش با حقیقت وجودی او، یعنی کمال انسانی، هماهنگ شود. در این حالت، وحدتی میان فاعلیت و غایت شکل می‌گیرد و دوگانگی میان «خود» و «هدف» از میان می‌رود. انسان دیگر، اهداف بیرونی را تعقیب نمی‌کند، بلکه تحقق خود متعالی‌اش را هدف می‌گیرد. این وحدت، به زندگی انسجام، عمق و آرامش درونی می‌بخشد و غایات اصیل را از غایات کاذبی چون شهرت، ثروت و... متمایز می‌سازد. بدون این هماهنگی، زندگی در معرض پراکندگی، تعارض درونی و گم‌گشتگی در برابر اهداف ناپایدار می‌شود. بنابراین رستگاری، فراتر از انگیزه صرف، نیازمند تحقق کمال وجودی و هماهنگی با نظام هستی است که تنها با این وحدت ممکن می‌شود.

۷- رابطه رستگاری با مؤلفه‌های معنابخش زندگی

۱. ابن سینا، الشفاء، ۷۸.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۳۱۵/۵.

۳. رک: جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۸۰/۱.

برای معنابخشی به زندگی، مؤلفه‌هایی مانند روابط عمیق انسانی، پیگیری اهداف شخصی، باور به ارزش‌های والا و ... نقش کلیدی دارند. افرادی که این مؤلفه‌ها را در زندگی خود شناسایی و پرورش نمی‌دهند، اغلب به دلیل فقدان خودآگاهی یا فشارهای اجتماعی، از درک ارزش‌های زندگی بازمی‌مانند. در مقابل، کسانی که زندگی خود را معنادار می‌یابند، معمولاً با فعالیت‌هایی مانند خدمت به دیگران یا خلق آثار ارزشمند، به زندگی خود جهت و اهمیت می‌بخشند.¹ با وجود تمرکز این پژوهش بر نقش رستگاری در معنابخشی به زندگی و با اذعان به اینکه بررسی جامع تمامی این مؤلفه‌ها نیازمند فرصتی گسترده‌تر است، در این بخش از پژوهش، به منظور درک بهتر، با مروری مختصر بر برخی مؤلفه‌ها، رابطه رستگاری با عوامل مؤثر بر معنابخشی به زندگی مقایسه و تحلیل می‌گردد.

7-1- رابطه رستگاری با مؤلفه باورمندی به خدا و دین‌داری در معنادهی به زندگی

دین، مهم‌ترین مؤلفه معنابخشی به زندگی است. هنگامی که «تمامیت حیات» خود را بر انسان آشکار می‌سازد، دین فراتر از اهداف جزئی نمایان می‌شود که انسان‌ها در بخش‌های پراکنده زندگی به دنبال آن هستند.² به این معنا که وقتی انسان با غایت وجودی خود روبه‌رو می‌شود، دین چشم‌اندازی فراتر از اهداف مقطعی و پراکنده پیش روی او می‌نهد و تقرب به ذات الهی را به عنوان عالی‌ترین مقصد زندگی معرفی می‌کند. رایج‌ترین و تأثیرگذارترین تبیین از معنای زندگی این است که هرچه انسان، هدفی را که خداوند مقرر کرده، بهتر محقق سازد، وجود او با معناتر خواهد بود. خداوند برای جهان طرحی دارد و تنها منبع واقعی معنا، تحقق ارادی و آگاهانه هدف الهی است که معنای زندگی انسان در میزان مشارکت او در تحقق این طرح نهفته است، آن هم به شیوه‌ای که خداوند از او می‌خواهد.³ دین‌داری، نه صرفاً مجموعه‌ای از احکام یا آموزه‌های فردی، بلکه چهارچوبی جامع برای فهم غایت زندگی و جهت‌گیری کلی زندگی انسانی است. در این چهارچوب، معنا زمانی پدید می‌آید که انسان با ایمان و اراده، در تحقق هدفی مشارکت کند که خداوند برای او و جهان مقرر کرده است؛ هدفی که تنها در پرتو فهم دینی، تعهد اخلاقی و انتخاب آگاهانه قابل دستیابی است.

در پیوند با این مؤلفه، رستگاری نه تنها نتیجه دین‌داری، ایمان و جهت‌مندی معنوی انسان است، بلکه خود عاملی برای تعمیق و تقویت مؤلفه‌های معنابخش به زندگی محسوب می‌شود. ایمان به خدا، آرامش درونی می‌آفریند و ذهن را از اضطراب و پوچی می‌رهاند. باور به حضور و حمایت الهی، زندگی را سرشار

1. لاندوا، یافتن معنادر دنیای ناقص، ۱۴.

2. رک: جعفری، حیات معقول، 46.

3. متس، معنای زندگی، 363.

از معنا و امید می‌کند و زمینه‌ساز عشقی حقیقی به خدای متعال می‌شود؛ عشقی که نه برخاسته از احساسات زودگذر یا تخیلات ذهنی، بلکه حاصل مجاهدت با نفس و اعتماد پایدار به خداوند است. در چنین مسیری، سالک راه خداوند پیش از آنکه به مرحله جذب برسد، مورد عنایت ویژه الهی قرار می‌گیرد و رفته‌رفته به مقام قرب الهی و رستگاری نائل می‌شود.^۱ از این منظر، رستگاری هم ثمره ایمان و معنابخشی دینی است و هم خود، بازتولیدکننده معنا و تعمیق‌بخش ایمان؛ به گونه‌ای که میان معنای زندگی، باور دینی و رستگاری، رابطه‌ای متقابل و درهم‌تنیده برقرار می‌شود.

7-2- پیوند رستگاری با مولفه هدف نهایی و اهداف نسبی در معنابخشی به زندگی

معنای زندگی زمانی پدیدار می‌شود که حیات انسانی بر مبنای هدفی که برمی‌گزینند، جهت یابد؛ هدفی که به زندگی معنا می‌بخشد و دیگر اهداف جزئی را در نسبت با خود سامان می‌دهد. از این منظر، اهداف زندگی انسان متناسب با افعال ارادی انسان به دو دسته قابل تقسیم‌اند: نخست، هدف نهایی یا اعلی که غایت غایی و مطلق حیات انسانی به شمار می‌رود و بنیان اصلی معنابخشی به زندگی را تشکیل می‌دهد و دوم، اهداف میانی یا نسبی که به مثابه وسایل و مسیرهایی برای تحقق آن هدف نهایی در نظر گرفته می‌شوند.^۲ این اهداف میانی، مانند دستاوردهای دنیوی و خواسته‌های شخصی، در خود فاقد توان معنابخشی پایدارند و تنها در صورتی ارزش حقیقی می‌یابند که در راستای هدف نهایی قرار گیرند.^۳ بی‌توجهی به هدف نهایی، زندگی را به سطح زیستی طبیعی و مشابه حیات حیوانی فرو می‌کاهد، حال آن‌که درک و تعقیب آن، افق معنوی انسان را گشوده و حیات او را در منظومه‌ای از معنا و تعالی تعریف می‌کند.^۴ در این چهارچوب، رستگاری در پیوندی عمیق با ساختار هدف‌مند زندگی، معنا می‌یابد. اگر انسان اهداف زندگی خود را به گونه‌ای برگزیند و مسیر زندگی‌اش را بر اساس آن‌ها تنظیم کند، زندگی‌اش معنا پیدا خواهد کرد که زمینه‌ساز کمال و جودی است و این اهداف به عناصر سازنده رستگاری بدل می‌شوند.^۵ از منظر علامه جعفری، حتی اهداف دنیوی نیز می‌توانند با قرار گرفتن در مسیر تعالی روحی، نقشی مؤثر در دستیابی به رستگاری ایفا کنند.^۶ ایشان در تحلیل عرفانی خویش، با تمایز میان عشق مجازی و عشق حقیقی، بر این نکته تأکید دارد که انسان آگاه می‌تواند از تجربه زیبایی‌های ظاهری عبور کرده و در پرتو آن،

۱. رک: جعفری، خلوت انس، 250.

۲. رک: جعفری، فلسفه و هدف زندگی، 11.

۳. رک: جعفری، حیات معقول، 121.

۴. جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، 295/10.

۵. سلیمانی امیری، خدا و معنای زندگی، 109.

۶. جعفری، علل و عوامل جذابیت سخنان مولوی، 117.

به جمال مطلق الهی دست یابد. ازاین رو، اهداف نسبی ابزاری صرف محسوب نمی‌شوند، بلکه می‌توانند بازتابی از حقیقت نهایی و شأنی از هدف اعلی را در خود داشته باشند.¹ بنابراین، اگر این اهداف در منظومه هدف‌مندی الهی تعریف شوند، نه تنها معنا می‌آفرینند، بلکه مسیر تحقق رستگاری را نیز هموار می‌سازند؛ رستگاری‌ای که با مشارکت در حقیقت هستی و اتصال به کمال مطلق معنا می‌یابد و از مؤلفه‌های حیات معقول به شمار می‌رود.²

7-3- رابطه رستگاری با مؤلفه کمال‌جویی در معنابخشی به زندگی

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم در معنابخشی به زندگی، کمال‌جویی است و کمال‌جویی در دو سطح الهی و غیرالهی قابل تعریف است. انسان در ذات خود میل به رشد، تعالی و رسیدن به مرتبه‌ای والاتر را دارد، اما این میل تنها زمانی به معنای حقیقی زندگی منتهی می‌شود که در مسیر جاذبه الهی قرار گیرد. در چنین حالتی، انسان از سطح زندگی طبیعی فراتر می‌رود و به حیات هدف‌مند و متعالی گام می‌نهد؛ حیاتی که به «حیات معقول» ختم می‌شود.³ در این مسیر، بدون قرار گرفتن در جاذبه کمال، جمال حق قابل شهود نیست و بدون این شهود، نوری برای دیدن و جذابیت جهان هستی وجود ندارد.⁴

کمال‌جویی در این بستر الهی، نقشی اساسی در نیل به رستگاری ایفا می‌کند. هنگامی که انسان کمال را در وجود مطلق خداوند جست‌وجو کند و عشق به این کمال بی‌پایان را در دل خود پی‌برد، نه تنها نیازهای روحی‌اش آرام می‌گیرد، بلکه مسیر رشد و تعالی او روشن‌تر می‌شود و خود را رستگار می‌بیند. بر خلاف کمال‌های محدود و زودگذر انسانی که انسان را دچار رکود و دل‌زدگی می‌کنند و انسان احساس خوشبختی و رستگاری ندارد، کمال مطلق الهی، سرچشمه‌ای بی‌انتهاست که انسان را همواره به سوی خود می‌کشد.⁵ عشق حقیقی به این کمال مطلق، با جذب مداوم انسان، بر رشد و تعالی او می‌افزاید و معنایی پایدار به زندگی‌اش می‌بخشد، درحالی‌که بسیاری از عشق‌های غیرحقیقی نیروی اصیل زندگی را از او می‌گیرد و تنها لذتی زودگذر به جا می‌گذارد.⁶ بدین ترتیب، کمال‌جویی الهی پلی است میان معنای زندگی و رستگاری، و انسان را از حیات سطحی و تقلیدی به حیات آگاهانه و نجات‌بخش رهنمون می‌سازد.

7-4- رابطه رستگاری با مؤلفه لذت در معنادهی به زندگی

1. رک: جعفری، عرفان اسلامی، 62.

2. رک: جعفری، حیات معقول، 93.

3. جعفری، ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل، 121.

4. جعفری، در محضر حکیم، 67.

5. رک: جعفری، خلوت انس، 134.

6. رک: جعفری، خلوت انس، 66.

از منظر علامه جعفری، لذت نه به عنوان تجربه‌ای یکنواخت و صرفاً جسمانی، بلکه در سطوح و مراتب متنوع و متعالی یکی از مؤلفه‌های مهم در حیات معقول و زندگی معنادار به شمار می‌رود. ایشان در آثار مختلف خود با نگاهی موشکافانه به این مقوله، ضمن تمایز نهادن میان لذت‌های مادی و روحی، به تبیین گستره‌ای از تجربه‌های لذت‌بخش می‌پردازد که هر یک تأثیر و کیفیتی متفاوت دارند.^۱ از لذت‌های حسی همچون خوراک و تماشای مناظر طبیعی، تا لذت‌های متعالی مانند درک حقیقت، تقوا، عدالت، دریافت هدف زندگی، و حتی حیرت در برابر آهنگ کلی هستی، همگی در منظومه لذت‌شناسی او جای دارند.^۲

در این رویکرد، نمی‌توان لذت را مفهومی یگانه یا هم‌سطح تلقی کرد؛ بلکه هر نوع لذت، بسته به منشأ، نحوه درک و نسبت آن با کمال انسانی، معنای خاص خود را دارد. مثلاً لذت اشباع غریزه جنسی در حالتی بی‌قانون، نه تنها با لذت ناشی از خویش‌داری و «مالکیت بر خود» مشابهت ندارد، بلکه می‌تواند در تقابل با آن قرار گیرد. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که کیفیت تجربه لذت، تابعی از بُعد وجودی انسان، سطح معرفت او و هدفمندی‌اش در زندگی است. علامه سطحی از لذت را ترسیم می‌کند که از «ابتهاج و شکوفایی درونی»^۳ ناشی می‌شود و چنان لطیف و عمیق است که با هیچ‌یک از لذت‌های محسوس قابل مقایسه نیست.^۴ این لذت روحانی، مانند آهن گداخته‌ای است که با فروغ ربانی نور می‌گیرد و روشن می‌شود؛ تجربه‌ای که تنها در پرتو اتصال به حق و سیر در مسیر حیات معقول ممکن می‌گردد. چنین لذتی، نه تنها تجربه‌ای آبی و فرّار نیست، بلکه عمق وجود انسان را در بر می‌گیرد و او را به سوی تعالی و رستگاری سوق می‌دهد.^۵

از این رو، رضایت به لذت‌های زودگذر و سطحی، آن‌گونه که اپیکوری‌ها قائل‌اند، از منظر علامه جعفری نوعی فروکاست معنای زندگی است.^۶ در نگاه او، لذت اگر به مقصدی متعالی پیوند نخورد، به ابزار سرگرمی یا غفلت بدل می‌شود. اما اگر در خدمت دریافت هدف زندگی و سیر به سوی کمال قرار

۱. رک: جعفری، بررسی افکار دیوید هیوم و برتراند راسل، ۲۸-۲۹.

۲. جعفری، معرفت‌شناسی، ۴۵-۴۶.

۳. ابتهاج در لغت عربی، عالی‌ترین شکوفایی و عالی‌ترین انبساط است و فراتر از همه لذایذ معمولی است که از مختصات خودخواهی شناخته می‌شود. بنابراین، ابن سینا ابتهاج را به خدا نسبت داده و می‌گوید: «أجلّ منهج بشیء هو الاول بذاته لانه أشدّ الاشياء ادراكاً لأشدّ الاشياء کمالاً»؛ با عظمت‌ترین اشیاء از جهت ابتهاج درباره چیزی، خداوند ذوالجلال است درباره ذات خود، زیرا خداوند شدیدترین و با عظمت‌ترین ادراک‌ها را درباره با عظمت‌ترین حقایق دارد که ذات اقدس اوست. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، نمط ۸، ۳۵۳-۳۵۴.

۴. جعفری، عرفان اسلامی، ۲۶.

۵. جعفری، بررسی افکار دیوید هیوم و برتراند راسل، ۲۸۲.

۶. جعفری، قرآن، نماد حیات معقول، ۱۵۵.

گیرد، نه تنها بخشی از سیر معنوی انسان است، بلکه نشانه‌ای از حرکت او به سوی رستگاری و تحقق حیات معقول خواهد بود. از این رو رستگاری با لذت‌های متعالی و پایدارِ روحی پیوند دارد و هر چه بهره‌مندی انسان از رستگاری بیشتر باشد، توانایی انسان در درک و تجربه لذت‌های معنوی عمیق‌تر می‌شود و این لذت‌ها، به جای لذت‌های زودگذر و مادی، سرچشمه‌ی نشاطی درونی و شکوفایی حقیقی در زندگی خواهند بود.

7-5- پیوند رستگاری با مؤلفه محبت و تأثیر آن در معنا بخشی به زندگی

محبت، از دیگر مؤلفه‌های مهمی است که در معنادهی به زندگی نقش اساسی دارد. زندگی واقعی انسان با محبت شروع می‌شود. محبت، مفهومی بدیهی در تجربه زیستی انسان است که بی‌نیاز از تعریف منطقی است. با این حال، سوء برداشت‌ها از مفهوم محبت، موجب تضعیف پیوندهای انسانی و از میان رفتن معنای زندگی در جوامع شده است.¹ هنگامی که محبت از سطح نیازهای طبیعی و غریزه تناسل و لذت عبور می‌کند، وارد قلمرو معنا و ارزش می‌شود و ماهیتی انسانی و آگاهانه می‌یابد. این نوع محبت برخاسته از ادراک جمال و کمال هستی است و خاستگاه آن، فهم آزادانه انسان از خیر مطلق است.²

در این بستر، غفلت از صفات جمالی خداوند، مانند محبت زمینه‌ساز بحران‌های معنوی در زندگی انسان می‌شود. اما توجه به این صفات، سبب ایجاد آرامش درونی، گشایش روانی و پیوندی عاشقانه با خداوند می‌گردد که خود جلوه‌ای از معنا یافتن زندگی است.³ متون دینی فراوانی نیز این معنا را تأیید می‌کنند؛ به عنوان نمونه آیه «یحییکم الله»⁴ و دعای «قلبی بحبک مئیماً»⁵ نشان می‌دهند که محبت الهی رابطه‌ای دوسویه است که در پرتو تبعیت، انسان را به معنا بخشی به زندگی و رستگاری می‌رساند.⁶

محبت، ریشه‌ای فطری در نهاد همه انسان‌ها دارد، اما نوع و سطح آن، تابع مرتبه وجودی هر فرد است. شخصیت حیوانی تنها به محبتی غریزی بسنده می‌کند، در حالی که شخصیت انسانی توان دریافت عشقی تعالی‌یافته و حقیقت‌جو را دارد.⁷ این تحول در محبت، از نشانه‌های رشد وجودی و شرطی برای معنا بخشی ژرف به زندگی است. زیرا انسان در مسیر تکامل، از مراتب مادی آغاز کرده و با گذر از نفس

1. جعفری، تکاپوی اندیشه‌ها، 190.

2. جعفری، تکاپوی اندیشه‌ها، 190.

3. جعفری، قرآن، نماد حیات معقول، 189.

4. آل عمران: 31.

5. قمی، مفاتیح الجنان، دعای کمیل.

6. جعفری، عرفان اسلامی، 190-191.

7. رک: جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، 32/4.

نباتی و حیوانی، به مرتبه نفس انسانی می‌رسد.^۱ در این مرحله است که محبت، رنگی انسانی و متعالی یافته و انسان را به رستگاری و زندگی معنادار نزدیک می‌سازد. آگاه‌سازی واقع‌گرایانه انسان‌ها نسبت به اهمیت محبت، گامی در مسیر بازیابی معنای زندگی و آغاز زیست اصیل انسانی تلقی می‌شود.^۲ اگر محبت جایگاه اصلی خود را در زندگی بشر بازیابی کند، بحران‌های بسیاری در زمینه معنای زندگی بهبود خواهد یافت.

7-6- رابطه رستگاری با مؤلفه هنر و زیبایی در معنادهی به زندگی

در نگاه علامه جعفری هنر یکی از ظرفیت‌های انسان برای معنابخشی به زندگی است؛ ظرفیتی که ریشه در فطرت دارد و از طریق آن، انسان می‌تواند با ساحت‌های عمیق‌تر هستی، حقیقت و کمال ارتباط برقرار کند. هنر محصول سازندگی ذهن انسانی در ساحت خیالی و شهودی است؛ تلاشی خلاقانه برای توصیف واقعیت‌ها آن‌گونه که هستند یا تصویرسازی از آن‌ها آن‌گونه که باید باشند.^۳ هر اثر هنری که با انگیزه «حیات معقول» در جامعه پدید می‌آید، نه تنها یک پدیده جذاب است که ملالت‌ها و افسردگی‌های زندگی طبیعی را برطرف می‌کند، بلکه موجی از خود «حیات معقول» است که این حیات را در دیگر افراد جامعه تقویت کرده و طعم آن را به ذائقه همگان می‌آورد.^۴ در این معنا، هنر تنها امری تزئینی یا برای لذت حسی نیست، بلکه بستری برای مواجهه با معنا، حقیقت و رستگاری است و هر چه تولیدکننده اثر هنری با قوه تخیل با حیات معقول ارتباط بیشتری برقرار کند، به تعالی زندگی جوامع بشری بیشتر کمک خواهد کرد.

تمایل انسان به خلق زیبایی و دریافت آن، نشانه‌ای از میل ذاتی او به کمال و تعالی است. هنری که با نیت بازتاب حقیقت هستی و بیان زیبایی‌های اصیل و معنوی پدید می‌آید، قادر است انسان را از سطحی‌نگری و زندگی صرفاً طبیعی، به ساحت حیات معقول و هدفمند ارتقا دهد. این نوع هنر نه تنها نقش درمانگر برای رنج‌های زندگی روزمره دارد، بلکه خود تجلی بخشی از حیات معقول است که می‌تواند این نوع زندگی را در دیگران نیز تقویت کند. رستگاری نیز می‌تواند از طریق هنر معنا می‌یابد و معنای زندگی را تعمیق ببخشد. آثار هنری که با روح کمال‌طلب انسانی آمیخته‌اند، انسان را به درکی شهودی و ژرف از هستی می‌رسانند؛ ادراکی که تجربه زیبایی را با حقیقت، و حقیقت را با تعالی پیوند می‌زند. در این فرایند، هنرمند با خلق اثر و مخاطب با دریافت آن، هر دو در مسیر معنابخشی به زندگی و حرکت به سوی

۱. رک: جعفری، انسان‌شناسی و اخلاق، ۳۸۹.

۲. رک: جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۴/ ۳۲.

۳. رک: جعفری، تکاپوی اندیشه‌ها، ۴۰۶.

۴. رک: جعفری، حیات معقول، ۱۳۶.

رستگاری قرار می‌گیرند.¹ از این منظر، هنر نقش میانجی میان معنای زندگی و رستگاری دارد. هر چه هنرمند بیش‌تر در ساحت حیات معقول سیر کند و آن را با قوه خیال خودش آمیخته سازد و اثر هنری ماندگاری را خلق کند، آثارش بیش‌تر می‌توانند روح انسان‌ها را تعالی بخشند، حقیقت را در جان‌شان زنده کنند و آنان را از گم‌گشتگی و بی‌معنایی نجات دهند. هنر اصیل، نمادی از پیوند عقل، عشق و ایمان است و می‌تواند راهی برای ساختن جهانی انسانی‌تر، متعالی‌تر و معنادارتر باشد.²

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که در اندیشه علامه جعفری، معنای زندگی و رستگاری دو مفهوم به‌هم‌پیوسته و مکمل‌اند که در یک رابطه دوسویه قرار دارند. معنای زندگی در حرکت آگاهانه انسان به سوی کمال الهی و هماهنگی با فطرت تعریف می‌شود و رستگاری به‌عنوان فرایند تکاملی و غایت این مسیر، نتیجه انتخاب‌های آزادانه و مسئولانه انسان است که بر اساس آن زندگی معنا پیدا می‌کند. یافته‌ها حاکی از آن است که تأکید بر عقلانیت، اختیار و خودآگاهی، زندگی را فراتر از حیات مادی و در راستای تعالی روحی قرار می‌دهد. رستگاری نه حالتی منفعل، بلکه فرایندی پویا است که از طریق زیستن معقول و هدفمند محقق می‌شود. همچنین، تمایز میان «لولیدن» و «زندگی کردن»، نقش محوری خدا، وجدان، حس کمال‌جویی، محبت، و مراتب شخصیتی انسان (از طبیعی تا دین‌مدار) نشان‌دهنده سیر تکاملی است که معنای زندگی را عمیق‌تر و رستگاری را دست‌یافتنی‌تر می‌کند. در نهایت، رستگاری هم علت غایی و هم محرک (فاعلی) معنابخشی به زندگی در این فرایند تکاملی است، زیرا انسان را از بی‌هدفی به سوی نظم و تعالی هدایت می‌کند.

نوآوری این پژوهش در ارائه تحلیلی نظام‌مند و جامع از رابطه معنای زندگی و رستگاری است که در پژوهش‌های مشابه پیشین عمدتاً یا بر معنای زندگی یا سعادت متمرکز بوده است. این مقاله با پر کردن خلأ موجود، پیوند این دو مفهوم را به‌صورت دوسویه و پویا تبیین کرد. همچنین معرفی رستگاری به‌عنوان پدیده‌ای نسبی با مراتب مختلف و تأکید بر نقش عوامل عملی تحقق آن، از جنبه‌های بدیع این پژوهش است. این پژوهش با تلفیق انسان‌شناسی دینی و فلسفی، چهارچوبی نوین برای فهم این مفاهیم در بستر زندگی روزمره ارائه می‌دهد تا افراد با تأمل در انتخاب‌ها و اهداف خود، زندگی معنادارتری را تجربه کنند و از طریق خودآگاهی و مسئولیت‌پذیری به رستگاری نزدیک شوند.

1. رک: جعفری، معرفت‌شناسی، 238.

2. جعفری، زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام، 150.

منابع

قرآن.

نهج البلاغه.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الإلهيات). تهران: نشر دانشگاهی، 1375.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. النجاة. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1375.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. رسائل، رساله فی السعادة. قم: انتشارات بیدار، بی تا.
- ارسطو. اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۹.
- افلاطون. جمهوری. ترجمه فواد روحانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- امید و همکاران. فرهنگ اصطلاحات تخصصی استاد محمدتقی جعفری، تبریز: انتشارات یاس نبی، 1389.
- آکوناس، توماس. جامع الهیات. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- آکوناس، توماس. گزیده‌هایی از الهیات مسیحی (سومای الهیات). ترجمه محمدحسین ناصری، تهران: مؤسسه فرهنگی حکمت و فلسفه ایران، 1392.
- آگوستین قدیس، سن. شهر خدا. ترجمه عبدالمجید نائینی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
- آگوستین، سن. اعترافات. ترجمه حسین الهی قمشه‌ای، تهران: نشر قطره، 1371.
- آگوستین، سنت. شهر خدا. ترجمه حسین توفیقی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰.
- بهمنیار بن المرزبان. التحصیل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1375.
- جعفری، محمدتقی. انسان در افق قرآن. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1375.
- جعفری، محمدتقی. انسان‌شناسی و اخلاق. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1395.
- جعفری، محمدتقی. ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1379؛ تهران: مؤسسه نشر آثار جعفری، 1385.
- جعفری، محمدتقی. آفرینش و انسان. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۸.
- جعفری، محمدتقی. بررسی افکار دیوید هیوم و برتراند راسل. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1392.
- جعفری، محمدتقی. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۸؛ ج ۴، 1358؛ ج ۱۰، 1368؛ ج ۱۱، 1361.
- جعفری، محمدتقی. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1360؛ تهران: انتشارات اسلامی، 1360.
- جعفری، محمدتقی. تکاپوی اندیشه‌ها. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1392.

جعفری، محمدتقی. جبر و اختیار (مجموعه آثار 8). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1394-1395؛ 1377.

جعفری، محمدتقی. حیات معقول. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1379؛ 1380؛ 1389، 1394.

جعفری، محمدتقی. خلوت انس. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1394.

جعفری، محمدتقی. در محضر حکیم. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1394.

جعفری، محمدتقی. زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.

جعفری، محمدتقی. شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی. تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۲.

جعفری، محمدتقی. شناخت انسان در هستی. قم: نشر معارف، 1380.

جعفری، محمدتقی. عرفان اسلامی (مجموعه آثار 1). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1391.

جعفری، محمدتقی. علل و عوامل جذابیت سخنان مولوی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1389.

جعفری، محمدتقی. فطرت و عقل در زندگی انسانی. قم: نشر معارف، 1375.

جعفری، محمدتقی. فلسفه و هدف زندگی. تهران: انتشارات قدیانی، ۱۳۶۶؛ تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۷۷؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1379.

جعفری، محمدتقی. قرآن، نماد حیات معقول. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1384.

جعفری، محمدتقی. معرفت شناسی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1393.

جعفری، محمدتقی. معنای زندگی. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶.

خدری، غلامحسین. «بررسی و تحلیل معناداری زندگی از دیدگاه علامه جعفری مبتنی بر انسان‌شناسی دینی». حکمت معاصر، ش 4 (زمستان 1393): 67-86.

رضازاده، حسن و محمدرضا رحمانی اصل. «مقایسه معنای زندگی از دیدگاه علامه جعفری و فریدریش نیچه». انسان پژوهی دینی، ش 30 (1392): 115-134.

سارتر، ژان-پل. آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه مصطفی رحیمی. تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۷.

سارتر، ژان-پل. هستی و نیستی. ترجمه عنایت‌الله شکیباپور. تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۵.

سالک، زهره. بررسی مقایسه‌ای نقش ایمان بر معنای زندگی از نظر علامه جعفری و شهید مطهری. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بیرجند، 1402.

سلیمانی امیری، عسگری. «خدا و معنای زندگی». نقد و نظر 95-99، 1382.

صانعی دره‌بیدی، اصغر. درآمدی بر فلسفه اخلاق کانت. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

1388.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بی‌جا: مکتبه المصطفوی،

1368.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ری. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، 1363.

طوسی، خواجه نصیر الدین. اخلاق ناصری. تهران: خوارزمی، 1364.

عبدالله‌پور، فاطمه و مهران رضایی. «تحلیل ساختارمند معنای زندگی بر محور عشق مبتنی بر آرای علامه جعفری». پژوهشنامه فلسفه دین، ش 40 (مهر 1401): 109-132.

فارابی، محمد بن محمد. التنبيه على سبيل السعادة، رسالتان فلسفیان، حقه و قدم له وعلق علیه جعفر آل یاسین. تهران: حکمت، ۱۴۱۲ق.

فارابی، محمد بن محمد. آراء اهل المدينة الفاضلة، بیروت: المطبعة الكاثوليكية، 1980م؛ تهران: انتشارات حکمت، 1361.

فلین، توماس. اگرستانسیالیسم، درآمدی بسیار کوتاه. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۵.

کامو، آلبر. اسطوره سیزیف. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: انتشارات جامی، ۱۳۹۰.

کریمی، عبدالقاسم. «راهکارهای عینیت‌بخشیدن به معنای زندگی از دیدگاه دکتر فرانکل و علامه جعفری». فصلنامه علمی اندیشه نوین دینی، ش 71: (1401): 139-158.

لاندوا، ایدو. یافتن معنا در دنیایی ناقص. ترجمه حسین فرخی و مارال لاریجانی. مشهد: ترانه، 1399.

متس، تدنوس. «معنای زندگی». ترجمه هدایت علوی تبار. در جستجوی خرد و آزادی: ارج‌نامه دکتر عزت‌الله فولادوند. تهران: مینوی خرد، 1396.

مداحی، جواد؛ شرفی جم، محمدرضا و خسرو باقری نوع‌پرست. «بررسی معنای زندگی بر اساس دیدگاه انسان‌شناختی علامه جعفری و اصول تربیتی ناظر بر آن». فصلنامه علمی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، ش 8 (بهار و تابستان 1396): 35-58.

مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن. تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1388.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران: صدرا، 1370.

ملاصدرا، تفسیر سوره واقعه. به تصحیح محمدهادی معرفت، در تفسیر قرآن الکریم، تهران: بنیاد حکمت اسلامی

مهدی‌فر، حسن. حیات معقول از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری (با تأکید بر تفسیر نهج البلاغه). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، 1381.

نرم‌افزار مجموعه آثار علامه محمدتقی جعفری. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور). نسخه ۱.۱۳۸۹.

نیگل، توماس. «پوچی زندگی». ترجمه اعظم پویا. نقد و نظر، شماره ۲۹-۳۰، ۱۳۸۲.

Transliterated Bibliography

Qurān.

Nahj al-Balāghah.

‘Abd Allāhpūr, Faṭimah va Mihrān Riżā ī. " Taḥlīl Sākhtārmand Ma’nāy Zindigī bar Miḥvar ‘Ishq Muḥtānī bar Ārāy ‘Allāmah Ja’fari". *Pazhūhishnāmih-yi Falsafah Dīn*, no. 40 (Mihr 2022/1401): 109-132.

Aflātūn. *Jumhūrī*. translated by Fu ād Rūhānī. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 2009/1387.

Aristū. *Nicomachean Ethics*. Translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Intishārāt-i Khvārazmī, 2011/1389.

Augustinus, Saint. *Itirāfāt*. translated by Ḥusayn Ilāhī Qumshih-i, Tehran: Nashr Qātrih, 1992/1371.

Augustinus, Saint. *Shahr Khudā*. translated by ‘Abd al-Majīd Nā īnī. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 2012/1390.

Augustinus, Saint. *Shahr Khudā*. translated by Ḥusayn Tavfiqī. Qum: Intishārāt-i University of Religions and Denominations, 2012/1390.

Bahmanyār ibn al-Marzbān. *Taḥṣīl*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1997/1375.

Camus, Albert. *the myth of Sisyphus*. translated by Maḥmūd Sulṭāniyih. Tehran: Intishārāt-i Jāmī, 2012/1390.

Fārābī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Tanbīh ‘ālā Sabīl al-Sa’āda, Risālatān Falsafitān*. researched by Ja’far Āl Yāsīn, Tehran: Hikmat, 1992/1412.

Fārābī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Ārāy Ahl al-Madīna al-Fāḍilah*. Beirut: al-Maktaba al-Kāthūlikiyah, 1980/1400; Tehran: Intishārāt-i Hikmat, 1983/1361.

Flynn, Thomas. *Existentialism, Dar Āmadī Bisiyār Kūtāh*. translated by Khashāyār Diyhīmī. Tehran: Intishārāt-i Tarḥ-i Naū, 2007/1385.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Nijāh*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1997/1375.

- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’ (al-Ṭabī‘iyāt)*. Tehran: Nashr-i Dānishgāhī, 1997/1375.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Rasā’il, Risāla fī Sa’āda*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Āfārīnīsh va Insān*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 2010/1388.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Barrisī Afkār David Hulme va Bertrand Russell*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 2014/1392.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Dar Mahzar Ḥakīm*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 2016/1394.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Falsafah va Hadaf Zindigī*. Tehran: Intishārāt Qadyānī, 1988/1366; Tehran: Kitābkhānah-yi Šadr, 1999/1377; Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 2001/1379.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Fiṭrat va ‘Aql dar Zindigī Insānī*. Qum: Nashr Ma’ārif, 1956/1375.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Ḥayāt Ma’qūl*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 2016/1394; 2001/1379; 2002/1380; 2011/1389.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Idihāl Zindigī va Zindigī Idihāl*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 2001/1379; Tehran: Mū’assisah Nashr Āsār Ja’farī, 2007/1385.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *‘Ilal va ‘Avāmīl Jazābiyat Sukhanān Mavlavī*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 2011/1389.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Insān dar Ufuq Qurān*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 1997/1375.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Insānshināsī va Akhlāq*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 2017/1395.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *‘Irfān Islāmī*. Tehran: Daftar Nashr Farhang-i Islāmī, 1971/1391.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Jabr va Ikhtiyār*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 1999/1377; 2016-2017/1394-1395.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Khalvat Uns*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī, 2016/1394.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Ma’nāy Zindigī*. Tehran: Intishārāt-i Islāmī, 1988/1366.
- Ja’farī, Muḥammad Taqī. *Ma’rifatshināsī*. Tehran: Mū’assisah Tadvīn va Nashr Āsār ‘Allāmah Ja’farī,

2015/1393.

Ja'fari, Muhammad Taqi. *Qur'an, Namād Hayāt Ma'qūl*. Tehran: Mū'assisah Tadvīn va Nashr Āsār 'Allāmah Ja'fari, 2005/1384.

Ja'fari, Muhammad Taqi. *Shinākht Insān dar Hasti*. Qum: Nashr Ma'arif, 1961/ 1380.

Ja'fari, Muhammad Taqi. *Shinākht Insān dar Taṣṣūd Hayāt Takāmuli*. Tehran: Amīr Kabir, 1983/1362.

Ja'fari, Muhammad Taqi. *Tafsir va Naqd va Tahli Masnavi*. Tehran: Mū'assisah Tadvīn va Nashr Āsār 'Allāmah Ja'fari, vol. 1, 1982/1360; Tehran: Intishārāt Islāmī, vol. 7-10, 1982/1360.

Ja'fari, Muhammad Taqi. *Takāpūy Andīshih-hā*. Tehran: Mū'assisah Tadvīn va Nashr Āsār 'Allāmah Ja'fari, 2014/1392.

Ja'fari, Muhammad Taqi. *Tarjumah va Tafsir Nahj al-Balāghah*. Tehran: Daftar Nashr Farhang-i Islāmī, vol. 2, 2000/1378; vol. 4, 1980/1358; vol. 10, 1989/1368; vol. 11, 1983/1361.

Ja'fari, Muhammad Taqi. *Zibāyī va Hunar az Didgāh Islām*. Tehran: Daftar Nashr Farhang-i Islāmī, 1996/1374.

Karimi, 'Abd al-Qāsim. "Rāhkār-hā-y 'Iyniyat Bakhshidan bi Ma'nāy Zindigī az Didgāh Duktur Frankl va 'Allāmah Ja'fari". *Andīshih Nuvīn Dīnī*, no. 71 (2022/1401): 139-158.

Khadri, Ghulam Husayn. "Barrisi va Tahli Ma'nādārī Zindigī az Didgāh 'Allāmah Ja'fari Mubtanī bar Insānshināsī Dīnī". *Hikmat Mu'ashir*, no. 4 (winter 2015/1393): 67-86.

Landau, Iddo. *Yāftan Ma'nā dar Dunyāy Nāqish*. translated by Husayn Farukhi va Mārāl Lārījānī. Mashhad: Tarānih, 2021/1399.

Madāhī, Javād; Sharafī Jam, Muhammad Ridā va Khusrū Bāqirī Nau'parast. "Barrisi Ma'nāy Zindigī bar Asās Didgāh Insānshinākhtī 'Allāmah Ja'fari va Uṣūl Tarbiyatī Nāzir bar ān". *Faṣlnāmih-yi 'Ilmī Ulūm Tarbiyatī az Didgāh Islām*, no. 8 (spring and summer 2017/1396): 35-58.

Mahdifar, Hasan. *Hayāt Ma'qūl az Didgāh 'Allāmah Muhammad Taqi Ja'fari (bā Tā'kid bar Tafsir Nahj al-Balāghah)*. Master Thesis, Baqir-ul-Ulum University, 2003/1381.

Metz, Thaddeus. "Ma'nāy Zindigī". translated by Hidāyat 'Alavī Tabār. *Dar Justjūy Khirad va Āzādī: Arjnāmah Duktur 'Izāt Allah Fūlādvand*, Tehran: Minūy Khirad, 2017/1396.

Mishbāh Yazdī, Muhammad Taqi. *Akhlaq dar Qur'an*. researched by Muhammad Husayn Iskandari, Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiyīnī, 2010/1388.

Mulāṣadrā, Tafsīr Sūrah-yi Wāq'ih. Ed. Muḥammad Hādī Ma'rifat, Dar *Tafsīr Qurān-i al-Karīm*, Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Šadrā, 2011/1389.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū'ah Āṣār*. Tehran: Šadrā, 1992/1370.

Nagel, Thomas. "Pūchī Zindigī". translated by A'zam Pūyā. *Naqd va Nazar*, no. 29-30, 2004/1382.

Narm Afzār Majmū'ah-yi Āṣār 'Allāmah Muḥammad Taqī Ja'farī, Markaz-i Taḥqīqāt-i Kāmpiyūtiri 'Ulūm Islāmī, 2011/1389.

Riḍzādih, Ḥasan va Muḥammad Riḍā Raḥmānī Aṣl. "Muqāyisih-yi Ma'nāy Zindigī az Dīdgāh 'Allāmah Ja'farī va Friedrich Nietzsche". *Insānpazhūhī Dīnī*, no. 30 (2014/1392): 115-134.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. s.l.: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1990/1368.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Taṣḥīḥ va Muqaddamah-yi Muḥammad Khvājavi. Tehran: Mū'assisah-yi Taḥqīqātī Farhangī, 1984/1363.

Sālik, Zuhrih. *Barrisi Muqāyisih-i Naqsh Imān bar Ma'nāy Zindigī az Nazar 'Allāmah Ja'farī va Shahīd Muṭaharī*. Master Thesis, Birjand University, 2023/1402.

Šānī'ī Darrah Bidī, Aṣghar. *Dar Āmadī bar Falsafah Akhlāq Kant*. Tehran: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭālī'āt-i Farhangī, 2010/1388.

Sartre, Jean Paul. *Existentialism va Iṣālat Bashar*. translated by Muṣṭafā Raḥīmī, Tehran: Intishārāt-i Nīlūfar, 2009/1387.

Sartre, Jean Paul. *Hastī va Nīstī*. translated by 'Ināyat Allah Shakībāpūr, Tehran: Intishārāt-i Nīlūfar, 2007/1385.

Sulaymānī Amīrī, 'Askarī. "Khudā va Ma'nāy Zindigī". *Naqd va Nazar* 95-99, 2004/1382.

Thomas, Aquinas. *Guzīdih-hā-yi az Ilāhiyāt Masīḥī (Sūmay Ilāhiyāt)*. translated by Muḥammad Ḥusayn Nāširī. Tehran: Mū'assisah Farhangī Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 2014/1392.

Thomas, Aquinas. *Jāmi' Ilāhiyāt*. translated by 'Abd al-Raḥīm Gūvāhī, Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 2007/1385.

Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Akhlāq Nāširī*. Tehran: Khvārazmī, 1985/1364.

خزاعی و دیگران؛ تحلیل معنای زندگی و رابطه آن با رستگاری از نگاه علامه جعفری / 235

Umīd va et al. *Farhang Iṣṭilāḥāt Takhaṣuṣī Ustād Muḥammad Taqī Ja'fārī*. Tabrīz: Intishārāt-i Yās Nabī, 2011/1389.



The Soul: An Immaterial Substance or an Embodied Brain in the Gap? (A Case Study of John R. Searle's and Mullā Ṣadrā's Views on the Soul)

Monireh Haddadi, Ph.D. Student, University of Ilam

Dr. Majid Ziaei Ghahnaviyeh (corresponding Author), Assistant Professor, University of Ilam

Email: m.ziaei@ilam.ac.ir

Abstract

The central issue of this research is an examination of the two differing views of John R. Searle and Mullā Ṣadrā concerning the soul. Is the one-dimensional materialistic perspective a better option for explaining the soul, or does the comprehensive immaterialist perspective offer a more solid explanation? Searle believes that all conscious states, while preserving their subjective ontology, are caused by the underlying level of the brain (neurons). Furthermore, he considers rational action to be meaningless without a gap [=freed will], yet this gap conflicts with the causal system of neurons. Searle's solution is that the gap occurs over time; the behavior of neurons at the underlying level is insufficient at any given point to determine the brain's subsequent state. Instead, the subsequent state is determined only through conscious decision-making, which is a feature of the higher-level brain system. Here, the postulate of the self merely provides a necessary framework for the gap, rational action, and the resulting responsibility, without the self being an experience or something experienceable. From Mullā Ṣadrā's perspective, the soul is a reality that possesses a body, with the meaning of body differing at each stage of its substantial motion. All conscious experiences of the faculties occur within a unity that he calls the soul; its truth is "presence" and cannot be conceptualized. From this viewpoint, the concept of "I" or the image one has of oneself in the mind is not one's "true self." Mullā Ṣadrā's pivotal point, in contrast to Searle, is transcending concept and drawing attention to the presence of the soul as the comprehensive and true structure of the human being. However, Searle's approach to the gap ultimately fails to eliminate the necessary causality of the neural system; although the individual feels free will at the higher level of the system, in reality, it is not their choice, but rather the causal and necessary breaking of old neural connections and the formation of new ones. By proposing the immateriality of the soul and removing the veil between conscious states and the soul, Mullā Ṣadrā offers a more solid explanation concerning the existential connection of these states, the expansion of semantic relations, and the substantial evolution of the human essence—an explanation that Searle's materialistic insight is incapable of providing.

Keywords: John Searle, Gap, Embodied Brain, Mullā Ṣadrā, Immaterial Soul, Pure Presence.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under
[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 360 - 337	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/03/27	تاریخ بازنگری: 1404/07/12
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/07/30
	DOI: 10.22067/epk.2025.94102.1451

نفس، جوهر مجرد یا مغز متجسد حاضر در گسست؟ (مطالعه موردی در آرای جان آر سرل و ملاصدرا درباره نفس)

منیره حدادی

دانشجوی دکترا دانشگاه ایلام

مجید ضیائی قهنویه

استادیار دانشگاه ایلام

m.ziaei@ilam.ac.ir

چکیده

مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی دو رأی متفاوت از جان آر سرل و ملاصدرا درباره نفس است. آیا نگاه تک‌بعدی مادی‌گرایانه، گزینه بهتری در تبیین نفس است یا نگاه جامع‌نگر تجردی، قابلیت تبیین متن‌تری دارد. سرل معتقد است تمام حالات آگاهانه با حفظ هستی‌شناسی سوژکتیو، معلول سطح زیرین مغز (نورون‌ها) است. از سویی وی کنش عقلانی را بدون گسست بی‌معنا می‌داند، اما گسست، با سیستم موجبیتی نورون‌ها در تعارض است. راه‌حل سرل این است که گسست، در طول زمان رخ می‌دهد، رفتار نورون‌ها در سطح زیرین، در هر نقطه‌ای از زمان، برای تعیین وضعیت بعدی سیستم مغز کافی نیست، بلکه وضعیت بعدی، فقط از طریق تصمیم‌گیری آگاهانه معین می‌شود که ویژگی سطح برین مغز است، در اینجا فرض نفس، صرفاً چهارچوبی الزامی برای گسست، کنش عقلانی و مسئولیت ناشی از کنش مهیا می‌سازد، بی‌آنکه نفس، یک تجربه یا قابل تجربه باشد. از نظر ملاصدرا نفس، حقیقتی دارای بدن، با لحاظ تفاوت معنای بدن، در هر مرحله از تکامل جوهری است. تمام تجارب آگاهانه قوا در یک وحدتی اتفاق می‌افتد که صدرا المتألهین آن وحدت جمعی را نفس می‌خواند، حقیقت آن، حضور است و به مفهوم در نمی‌آید. با این نگاه، مفهوم من یا صورتی که انسان از خود در ذهن دارد، «خود حقیقی» او نیست. نقطه عطف صدرا در مقابل سرل گذر از مفهوم و توجه دادن به حضور نفس، به‌عنوان شاکله جامع و حقیقی انسان است. اما نگاه سرل به مسئله گسست، در نهایت قادر به حذف علیت ضروری سیستم عصبی نیست؛ هرچند فرد، در سطح برین سیستم، احساس آزادی اراده می‌کند، ولی در واقعیت، انتخاب او نیست، بلکه دوباره شکسته شدن پیوندهای نورونی و برقراری پیوندهای جدید به نحو علی و ضروری است. ملاصدرا با طرح تجرد نفس و حذف حجاب بین حالات آگاهانه و نفس، از پیوند وجودی این حالات، گسترش روابط معنایی و تکامل جوهره انسان، تبیین متن‌تری عرضه می‌کند، اما بینش مادی‌گرایانه سرل از پرداختن به این روابط عاجز است.

واژگان کلیدی: جان سرل، گسست، مغز متجسد، ملاصدرا، نفس مجرد، حضور محض.

مقدمه

جان آر سرل علی‌غم بیش مادی‌گرایانه معتقد است پدیده اول شخص، امری بدیهی و انکارناپذیر است، اما از سوی دیگر بر آن است که امر اول شخص، با حفظ هستی سوبژکتیویته، از لحاظ علی قابل فروکاست به سطح زیرین مغز؛ یعنی سطح سلول‌های نورونی است، جایگاه و محل ظهور امر اول شخص، سطح بالای سیستم عصبی است. منظور از دو سطح زیرین و برین، نه سطوح فیزیکی واقعی، بلکه سطح در مقام توصیف و استعاره منظور است.¹ بنابراین بیش سرل، رویکردی نوین و در عین حال چالش‌برانگیز به مسائل مرتبط با ذهن است. هیوم معتقد است امری وحدت‌بخش، بین ادراکات فرد و تجربه‌ای از یک «خود»، علاوه بر دیگر تجارب وجود ندارد، بنابراین «خود» یا «من»، توهم است.² جان سرل معتقد به مسئله گسست³ (به اصطلاح قدیمی‌تر همان اراده آزاد یا اختیار)⁴ به‌عنوان یک حالت ذهنی آگاهانه است. دغدغه تبیین گسست، در همان سیستم موجیتی نورون‌ها، زیربنایی برای به میان آمدن مسئله نفس است. از نظر سرل اساس تصمیم و کنش عقلانی، گسست یا اراده آزاد است. به این معنا که شخص دلایلی برای کنش خود دارد، اما الزامی ندارد که دلایل وی شروط کافی علی را برای کنش مهیا سازد، از این‌رو، همین که با احتساب گسست، تبیین از منظر شخص کافی باشد، دال بر کنش عقلانی است. با وجود سیستم موجیتی مغز، تبیین اراده آزاد، اضطراب‌نازمند یک مفهوم صوری از نفس است، این مفهوم، آنجا که دلایل برای تعیین علی عمل کافی نیست، قادر است به نحو آزادانه عمل کند. باین‌حال، «نفس صوری»⁶ نه موجودی حقیقی و مجرد، بلکه یک قید صوری محض، جهت پر کردن گسست، در کنش عقلانی است. اما نفس در محدوده ادراک، به سبب فقدان گسست، فاقد کارکرد و اثرگذاری است.⁷ از نگاه ملاصدرا در بستر حرکت جوهری، آغاز نفس از مرتبه مادی محض و تداوم آن در مراتب مجرد مثالی و عقلی است.⁸ با ارتقای نفس به مرتبه مجرد، هویت آن از جنس حضور و خودپیدایی است، از این‌رو، غفلت از علم حضوری نفس به خود، سبب انحراف و اشکال در معرفت‌شناسی خود است. علم حضوری نفس، از جنس صور ذهنی نیست، بلکه «نفس» یا «خود»، به نحو متداوم، «علی وجه الجزئیة» به علم

1. Searle, *Minds, brains and science*, 25-26; *Freedom and neurobiology*, 63.

2. Searle, *Mind: A brief introduction*, 291.

3. gap.

4. freedom/ volition.

5. Searle, *Rationality in action*, 13/276.

6. formal self.

7. Searle, *Mind: A brief introduction*, 217/ 293-298.

8. ملاصدرا، الشواهد البویة فی المناهج السلوکیة، 208-209.

حضور و وجدان شده و به نحو اتحادی، محیط بر تمام حالات آگاهانه است.^۱ از جمله پژوهش‌های مرتبط با آراء سرل می‌توان به پایان‌نامه ارشد از نفیسه رستمی با عنوان «دوگانه‌انگاری نفس و بدن؛ مقایسه دیدگاه صدرا و سرل» اشاره کرد. این پژوهش به نظریه صدرا درباره انسان به‌عنوان امر واحد، اما مشکک بین مراتب مادی و مجرد و نگاه زیست‌شناختی سرل به حالات ذهنی پرداخته شده است. مقاله «ارزیابی تطبیقی اراده آزاد در نظرگاه محمدتقی جعفری و جان سرل» از مرتضی زارع گنجارودی که به تحلیل و ارزیابی تطبیقی معنای اختیار و اراده آزاد از منظر دو فیلسوف مذکور، مؤلفه‌های مورد استفاده هر یک و کاستی‌هایی که بر هر دو رأی وارد می‌شود، پرداخته است. در مقاله «بررسی تطبیقی-انتقادی خود صوری در فلسفه ذهن جان سرل» از مهدی عبداللهی بیان شده که خود صوری سرل برآمده از طبیعی‌باوری وی و تلاش برای تحلیل پدیده‌های ذهن بر اساس امور فیزیکی است، اما این نگرش نمی‌تواند اتصال تجارب نفسانی و نیز مسئله شکاف در ساختار کنش ارادی را تبیین نماید؛ همچنین نویسنده نامبرده کتابی با عنوان نظریه کنش جان سرل تألیف نموده که در همان چهارچوب مقاله وی شکل گرفته است. اما پژوهش کنونی به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا می‌توان به واسطه تحلیل ارتباط گسست با سیستم موجبیتی مغز، نفس را به یک امر صوری محض تقلیل داد یا نه. پاسخ این سؤال، از طریق مقایسه آراء سرل با ملاصدرا؛ فیلسوفی که نفس را امر وجودی مستقل و ماورای سیستم مغز می‌داند، بهتر تبیین می‌شود. واقعیت آن است که سیستم موجبیتی مغز به هیچ روی با پدیده‌ای غیر موجبیتی به نام گسست هم‌خوانی ندارد، از سویی، در نگاه صدرا گسست و اراده آزاد یکی از حالات آگاهانه نفس مجرد است، پس همچنان که ردیابی گسست در سیستمی ضروری، عقلانی نیست، فروکاست نفس به امر انتزاعی محض نیز عقلانی نیست. پژوهشی با این نگاه جزئی‌نگر و تحلیلی به آرای سرل و صدرا صورت نگرفته است. از آنجا که آراء دو فیلسوف، در مقابل هم است، تطبیق آراء در مقاله حاضر وجهی ندارد.

۱- عقلانیت

از نظر سرل بدون گسست، فرایند تصمیم و کنش عقلانی منتفی است؛ در واقع، عقلانیت، مسئله‌ای درباره گسست است. شخص در گسست، امکان جایگزین‌های متعددی در تصمیم و کنش دارد و دلایل تصمیم و کنش، تبیین‌گر شروط علی کافی نیست. ازاین‌رو، نمی‌توان بدون پیش‌فرض گسست، کنش داشت و گسست، نتیجه تکامل (تکامل داروینی) و جنبه‌ای از آگاهی در کنش‌های اختیاری است.^۲

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۴۷/۸.

۲. Searle, *Rationality in action*, 13-61/269; *Mind: A brief introduction*, 23.

1-1- گسست در عقلانیت؛ زیربنای التزام به وجود نفس

در نظریه کلاسیک عقلانیت، کنش عقلانی، مسبوق به تبیین علی مکفی و متعین است. عقلانیت مجموعه‌ای از قواعد متعین است که الزاما به نتیجه منتهی می‌شود، بنابراین در نظریه کلاسیک، گسست و اختیار، امری بی‌معناست.¹ اما سرل در جهت خلاف این نظریه، پیش‌فرض عقلانیت را گسست میان حالات التفاتی (باورها و امیال، تعهدات و ...) که مبنای تصمیم‌گیری‌اند و تصمیم‌گیری واقعی می‌داند، به نحوی که بدون پیش‌فرض گسست، فرایند تصمیم‌گیری عقلانی شکل نمی‌گیرد. در کنش عقلانی، سه گسست؛ یعنی گسست بین دلایل موجود برای تصمیم‌گیری و خود تصمیم؛ گسست بین تصمیم و شروع کنش توسط فرد و گسست بین آغاز کار و استمرار آن تا اتمام قابل تصور است. بنابراین از منظر سرل گسست در عقلانیت، امری معنادار و در واقع، ملاک و اساس عقلانیت است.² طبق این مبنا، تصمیم‌گیری ارادی و عمل عقلانی انسان، خارج از چهارچوب تبیین‌های علی معمول، مستلزم یک تبیین التفاتی متمایز است. سرل این تمایز را در قالب گزاره نشان می‌دهد. گزاره‌ای مانند «دل‌درد گرفتم؛ زیرا قصد داشتم به بوش رأی بدهم»، بیانگر شرط کافی برای دل‌درد است، اما گزاره‌ای مانند «روی برگه رأی‌گیری، علامت x را نوشتم؛ زیرا می‌خواستم به بوش رأی بدهم» شروط علی کافی را بیان نمی‌کند؛ زیرا فرد در اینجا انتخاب‌های متعددی در اختیار دارد که حتی ممکن است برخلاف محتوای گزاره باشد، مثلا فرد از رأی دادن منصرف شود، ولی در گزاره اول، انتخاب‌های متعدد آزادانه معنا ندارد.³ نظریه کلاسیک عقلانیت بر آن است که تبیین درست و متقن، ملزم به بیان شروط کافی علی⁴ است، اما از نگاه سرل فرد در عین حالی که دلایلی⁵ برای انجام کار خود دارد، ولی تعهدی ندارد که دلایل، الزاما باید شروط کافی علی را تعیین کند، بلکه ممکن است فرد کاملا آگاه باشد که دلایل وی شروط علی کافی را تعیین نمی‌کند، اما باز تبیین از منظر وی کافی باشد. بنابراین گزاره دوم، نمایانگر رفتار آزادانه انسان است. به همین سبب تبیینی می‌طلب که علاوه بر مجموعه ادراکات، هویتی مفروض، آگاه و مختار نیز در نظر گرفته شود. نفس وظیفه خود را در مورد گسست، بر اساس دلایل انجام می‌دهد؛ در واقع، آنجا که دلایل به نحو علی، تعیین‌بخش کنش نیست، نفس صوری این توانایی را دارد که حیث التفاتی خویش (باورها و امیال و تعهدات و...) را سازمان‌دهی کرده و اعمال اختیاری را عهده‌دار شود. بنابراین فقط با لحاظ یک نفس است که می‌توان امری

1. Searle, *Rationality in action*, 80.

2. Searle, *Rationality in action*, 12-17; *Mind: A brief introduction*, 218.

3. یوسفی، 1398، 273-275.

4. Cause.

5. Reason.

را دلیل انجام کنش دانست و بدون داشتن یک مفهوم تقلیل ناپذیر از نفس، درک روشنی از گسست، استدلال، کنش انسانی و عقلانیت میسر نیست.^۱

1-1-1- دو فرضیه کلی، در مسئله گسست

سرل با پذیرش اراده آزاد، به تعارض سیستم موجبیتی عصب زیست‌شناختی مغز با گسست و اختیار اشاره کرده، مفروضاتی را مطرح و فرضیه دوم را به عنوان راه حل انتخاب می‌کند.

1-1-1-1- فرضیه اول. ابتدای آزادی روانی بر موجبیت عصب زیست‌شناختی

طبق این فرضیه، همه حالات آگاهانه، معلول فرایندهای زیست‌عصب‌شناختی پایین به بالا در مغز است، این حالات آگاهی، می‌توانند علت حالات آگاهی پسین یا حرکات بدنی باشند؛ زیرا پایه و اساس آن‌ها زیست‌عصب‌شناسی است. در این وضعیت بدون گسست، علت در سطح بالا زمانا با علت در سطح پایین هم‌خوانی دارد. به طور مثال، فرایندهای سطح پایین‌تر در مغز، علت نیت در حین کنش‌اند که در مرحله بعد، موجب بالا رفتن دست می‌شود. فرایندهای زیست‌عصب‌شناختی که علت نیت در حین کنش‌اند، سبب تغییرات روانی می‌شوند که حرکت دست را محقق می‌سازند. در واقع، سرل طبق فرضیه اول، اراده را در سطح عصب بررسی می‌کند. در سطح بالا، نیت در حین کنش، سبب حرکت در بدن است، در سطح پایین نیز شلیک عصبی، باعث تغییرات روانی می‌شود، ازاین‌رو، سطح پایین، موجب تحقق سطح بالا می‌شود و کل این فرایندها در هر مرحله، ساختاری موجبیتی دارد. اما در مواردی که گسست و اختیار وجود دارد، محتمل است که عدم تعین در سطح روان‌شناختی، با سیستم موجبیتی در سطح زیست‌عصب‌شناختی هم‌خوانی داشته باشد. بنابراین هرچند بین دلیل کنش و تصمیم، گسستی وجود دارد، ولی در سطح زیست‌عصب‌شناختی، بین تحقق عصبی-فیزیولوژی دلایل، به شکل باورها و امیال و تحقق عصبی-فیزیولوژی تصمیم، که از آن ناشی شده گسستی وجود ندارد. پس موجبیت فیزیولوژیکی با آزادی روان‌شناختی توأم است. اما این نتیجه، عدم تأثیرگذاری علی ذهن بر بدن را در پی دارد؛ به این معنا که فرایندهای روانی، در تصمیم‌گیری عقلانی اهمیتی ندارند. کل سیستم، در سطح پایین، موجبیتی است و اعتقاد به آزادی و شکاف در سطح بالا، صرفاً توهم است. بنابراین هرچند زیست‌آگاهانه، تصمیم‌گیری عقلانی و کنش ناشی از آن، تجربه‌ای از آزادی اراده و تفاوت علی در رفتار را به دنبال دارد، اما در واقع امر، این فرایندها سبب هیچ تفاوت و تمایزی نمی‌شوند و حرکات بدنی یکسانی از افراد سر می‌زند. از منظر سرل این نگاه با نظریه تکامل در تعارض است؛ زیرا مبتنی بر این نگاه، فرایند تصمیم‌گیری عقلانی

1. Searle, *Mind: A brief introduction*, 293-296; *Rationality in action*, 8/75-89/296.

و آگاهانه انسان، هیچ‌گونه تأثیری در حیات و بقای ارگانیسم‌ها نخواهد داشت، این امر، گرچه ممکن، ولی غیر قابل پذیرش است.¹

2-1-1-2- فرضیه دوم. علیت سیستم با عدم موجبیت آگاهانه

طبق این فرضیه، فرد به موازات نبود شرایط علی کافی در سطح روان‌شناختی، با فقدان شرایط کافی علی در سطح زیست‌عصب‌شناختی مواجه است. آگاهی، ویژگی‌ای از کل سیستم است و در هر موقعیتی از سیستم عصبی، به همان معنایی وجود دارد که آب در سراسر لیوان، مایع است. وجود آگاهی در یک سیناپس معجزا، بیش از وجود ویژگی مایع بودن در یک مولکول معجزا نیست؛ یعنی همان‌طور که یک مولکول واحد، به تنهایی نه مایع است و نه شفاف، به همین نحو یک سیناپس و سلول نورونی نیز به تنهایی، فاقد آگاهی است. ویژگی مایع‌گی یا شفافیت خصلت نمودار شده در سطح کلان سیستم آب است، نیز آگاهی، خصلت کل سیستم مغز است. با این توصیف، تصور سطوح مختلف که به موازات یکدیگر جریان دارند، خطاست، بلکه کل سیستم، دارای جریان واحدی است. بر اساس این فرضیه، عدم تعیین سطح روان‌شناختی و تعیین سطح زیست‌عصب‌شناختی از هم جدا نیست و عدم شرایط کافی علی در سطح روان‌شناختی، به سطح زیرین نیز قابل تسری است و سیستم، به‌عنوان یک سیستم، بر هر یک از اجزاء خود، تأثیر علی دارد، حتی اگر خود، از آن اجزاء تشکیل شده باشد. در این گسست است که نفس صوری، ظهور و کارکرد یافته و قادر به تصمیم‌گیری و کنش است.²

2- مؤلفه‌های نفس صوری

2-1- عاملیت آگاهانه در گسست

از نظر سرل وجود آگاهی، به‌عنوان پدیده‌ای اول شخص، کیفی و دارای حیث التفاتی، امری بدیهی و غیرقابل انکار است و طبق کشفیات عصب‌شناسی، سلول‌های نورونی، علت ایجاد آگاهی است. فرایندهای ذهنی، علی‌رغم خاصیت سوژکتیو، نه امری ماورای سیستم عصبی، بلکه صرفاً بخشی از سیر تکامل عصب زیست‌شناختی انسان و در نتیجه مادی‌اند.³ رفتار لایه زیرین؛ یعنی فرایند رفتار نورون‌ها در سطح پایین، به پیدایش و ظهور آگاهی، در لایه بالایی یا سطح سیستم عصبی منجر می‌شود. بنابراین آگاهی، در عین حالی که خود سلول‌های نورونی در سطح پایین نیست، اما امری خارج از سیستم عصبی

1. Searle, *Rationality in action*, 281-286.

2. Searle, *Rationality in action*, 286-288.

3. Searle, *Minds, brains and science*, 16-26; *Freedom and neurobiology*, 40.

هم نیست؛ سراسر سطح بالا یا سطح سیستم عصبی، جایگاه آگاهی است^۱ و به کارگیری تعبیر «سطح بالا و پایین» از باب استعاره است و منظور لایه‌ها و سطوح واقعی نیست، بلکه صرفاً سطح، در مقام توصیف منظور است.^۲ از آنجا که گسست و اراده آزاد، یکی از حالات ذهنی آگاهانه است،^۳ پس جایگاه و محل ظهور گسست نیز در سطح کلان سیستم خواهد بود. بنابراین قاعدتاً با تحلیل رفتار سلول‌های نورونی، در سطح زیرین، باید بتوان تبیین علی کافی، برای ظهور گسست در سطح بالا عرضه کرد. اما سیستم موجبتی نورون‌ها با اراده آزاد و گسست، در تعارض است، ازاین‌رو، نیاز به یک مفهوم صوری آگاه است که عامل رفتار آزادانه در گسست باشد، بنابراین علاوه بر مجموعه ادراکات، باید هویتی مفروض نیز در نظر گرفته شود، به نحوی که آن هویت فرضی، آگاه باشد، در طول زمان، وجود داشته، هنگام کنش عقلانی، با اندیشه در دلایل، تصمیم‌گیری کند و آزادانه آن تصمیم را به مرحله انجام برساند.^۴ در واقع، گسست حاکم در عقلانیت، بدون لحاظ مفهومی صوری از نفس بی‌معناست.

2-2- عدم کارکرد در فرایند ادراک

از نظر سرل گسست، در فرایند ضروری ادراک وجود ندارد، دست خویش را می‌توان در مقابل صورت گرفت و با وجود نور کافی و سلامت چشم، دست را دید، بدون اینکه گسستی در فرایند دیدن وجود داشته باشد و به سبب این فقدان گسست، عقلانیت یا عدم آن، در فرایند ادراک معنا ندارد؛ در ادراک، این واقع است که خود را به انسان عرضه می‌کند و وی نقشی در این عرضه شدن و نحوه آن ندارد. بنابراین سرل به سبب تصویر موجبتی‌ای که از ادراک ارائه می‌دهد، ناچار گسست را در محدوده ادراک نفی می‌کند؛ هنگام دیدن یک لیوان، تصویر آن در اعصاب تأثیر گذاشته، تغییراتی در مغز ایجاد می‌شود و شکافی وجود ندارد. بنابراین هیچ مرحله‌ای از این فرایند را نمی‌توان تغییر داد، مثلاً نمی‌توان کاری کرد که چشم طور دیگری ببیند یا سلول‌های عصبی، به نحو دیگری تأثیر بگذارند. باین حال، هرچند ادراک، نیازی به اراده و نفس ندارد، اما هویتی که واجد گسست است، باید دارای ادراک نیز باشد، در واقع، نقش ادراک در مسئله نفس، تبیین است؛ به این معنا که نفس صوری در گسست، برای تصمیم‌گیری نیاز به دلیل دارد، ادراکات و خاطرات، بنیاد دلایل نفس است و نفس برای کنش، بر اساس آن دلایل تأمل کرده و تصمیم می‌گیرد. اما به دلیل عدم گسست در ادراک، نفس در فرایند ضروری ادراک، فاقد کارکرد و اثرگذاری است.^۵

1. Searle, *The rediscovery of the mind*, 49; *The mystery of consciousness*, 8/213.

2. Searle, *Mind: A brief introduction*, 209-211; *Freedom and neurobiology*, 63.

3. Searle, *Rationality in action*, 61.

4. Searle, *Mind: A brief introduction*, 297.

5. Searle, *Rationality in action*, 217-275/68-75; *Philosophy in a new century*, 148.

2-3- عدم استقلال وجودی نفس تقلیل ناپذیر

هیوم معتقد است امری وحدت‌بخش بین ادراکات فرد وجود ندارد، بلکه هر فرد تنها یک کالبد، تجاربی خاص، عواطف و ادراکاتی دارد، اما تجربه‌ای از یک «خود» یا «نفس»، علاوه بر دیگر تجارب وجود ندارد، بنابراین «خود» یا «نفس» یک توهم است. اما سرل برخلاف هیوم معتقد است علاوه بر جسم و سلسله تجارب، باید یک خود یا یک نفس را مفروض گرفت؛ زیرا ساختار منطقی توضیح رفتار انسان که در آن کنشگر به نحو اختیاری بر اساس دلیل عمل می‌کند، الزامی برای فرض وجود یک نفس تحویل‌ناپذیر ایجاد می‌کند، اما عملکرد نفس در تصمیم و کنش، مستلزم یک حوزه آگاهانه یکپارچه است؛ زیرا نمی‌توان صرفاً بر اساس مجموعه‌ای از ادراکات منفصل و مجزای هیومی، درکی از کنش عقلانی آگاهانه داشت، بلکه انسان دارای تجارب منظم در یک حوزه آگاهانه واحد است، تجارب آگاهانه گذشته جدا از تجارب حال و آینده نیست، بلکه فرد دارای تجربه‌ای از یک آگاهی پیوسته است.¹ اما این جریان واحد سیال، وجود نفس را نتیجه نمی‌دهد، نفس، موضوع و مدرک تجارب نیست، بلکه صرفاً ویژگی صوری حوزه یکپارچه است و این مغز است که حوزه آگاهانه را ایجاد کرده و قادر به کنشگری عقلانی است. بنابراین خود یا نفس، وجود حقیقی مستقل ندارد، بلکه مفهوم یا اصلی کاملاً صوری است.²

1-3-2- مغز متجسد

از نظر سرل حتی اگر انسان، تجربه ثابتی، هم‌زمان با همه تجارب خود داشته باشد، به طور مثال، تجربه ثابت او نقطه زردی در حوزه دید وی باشد، به نحوی که این تجربه، تا پایان عمر باقی بماند، باز آن نقطه ثابت، یک نفس نیست، بلکه تنها یک نقطه زرد است. پیش‌فرض این است که انسان تجارب متعددی دارد، مثلاً تجربه‌ای از رنگ قرمز، تجربه‌ای از بدن و...، یک تجربه ثابت هم وجود دارد که تجربه «من» یا تجربه «نفس» نام دارد. اما اگر ثبات یک تجربه، برای نفس بودن آن کفایت می‌کند، در نتیجه باید تجربه ثابت انسان از نقطه زرد هم، نفس یا حداقل مستلزم یک نفس برای آن باشد. سرل با طرح این إشکال، سعی دارد کلیت ثبات نفس را طرد کند؛ به این معنا که صرف وجود یک تجربه ثابت، مستلزم این نیست که اثبات نفس کند. بنابراین علاوه بر مجموعه تجربیات آگاهانه، نمی‌توان وجود نفس را هم نتیجه گرفت. اما از آنجا که سرل مغز را عامل و مکان تجربیات آگاهانه می‌داند، وجود بدن را برای داشتن آگاهی، ضروری می‌داند. در عین حال، بر آن است که مفهوم اصلاح‌شده نوهیومی وی از نفس، باید صوری باشد، «روی

1. Searle, *Rationality in action*, 276-278; *Mind. A brief introduction*, 291-298; *Philosophy in a new century*, 142-148.

2. Searle, *Rationality in action*, 77; *Mind. A brief introduction*, 298; *Freedom and neurobiology*, 73. *Philosophy in a new century*, 146.

دیگر سیستم مغز بودن»، همان صوری مورد نظر سرل است؛ انسان به مغز، نگاه دیگری که داشته باشد، همان عبارت از نفس صوری است. در واقع، امر مهم از نگاه سرل تحقق فیزیکی داشتن حالات آگاهانه؛ یعنی تحقق در یک مغز فیزیکی است. بنابراین وجود مغز ضرورت می‌یابد، طبق این نگاه، مفهوم نوهیومی نفس، به معنای مغز متجسدی^۱ (بدن‌مند) است که دارای ارتباط علی با جهان است^۲ پس نفس، یک امر صوری بدن‌مند است.

2-3-2- پایه نبودن نفس صوری برای حالات آگاهانه

از منظر سرل ممکن است انسان‌های بسیاری دارای احساسی از نوع احساس من باشند، از آنچه که تصور می‌شود گویا خود من انسان است،^۳ فرد الف، یک «من بودن» برای خود دارد، فرد ب، ج و ... نیز یک من بودن، برای خود دارند، نه اینکه هر یک از آن‌ها یک من جدا و متمایز داشته باشند.^۴ در واقع سرل با این نگاه قصد دارد نتیجه بگیرد که من بودن، احساسی مانند بقیه احساسات است، همچنان که فرد الف یک احساسی از فلان شیء سبز دارد، همان احساس را فرد ب و ج هم دارند، حال بین آن‌ها این احساس سبز، مشترک است. اگر «من» نیز امری در مایه‌های احساس مشترک رنگ سبز باشد، ممکن است فرد دیگری هم در دنیا پیدا شود که دقیقاً همین را ادراک می‌کند، یعنی فرد ب همان من بودنی که فرد الف دارد را احساس کند، نه من خودش را، بنابراین آن «من»، صرفاً مختص فرد الف نیست، بلکه مثل احساس رنگ سبز، بین بی‌شمار افراد، مشترک است، سرل با طی چنین روندی می‌خواهد نتیجه بگیرد که احساس من بودن، چیزی شبیه بقیه احساسات، مثل احساس رنگ است، نه اینکه پایه‌ای برای بقیه ادراکات باشد.

2-3-3- تبیین مفهوم صوری نفس

از نظر سرل مفروض دانستن نفس، مستلزم داشتن تجربه‌ای از نفس نیست، تبیین صوری بودن و عدم واقعیت نفس صوری، از راه مقایسه دو مفهوم صوری «خود» و «منظر»^۵ (نقطه‌نظر، زاویه دید) حاصل می‌شود؛ هنگام دیدن شیء و حصول یک تجربه بصری از آن، به منظور تبیین تجربه بصری خود، ناگزیر باید یک منظر را اتخاذ کرد که تجربه بصری از آن منظر رخ می‌دهد، هرچند آن منظر به تجربه در نمی‌آید؛ یعنی نه می‌توان منظر را دید و نه آن منظر، بخشی از تجربه بصری است، بلکه منظر شرطی صرفاً صوری، اما الزامی برای حصول تجربه بصری است. منظر یا زاویه دید، یک محدوده و چهارچوب را برای فرد ایجاد

1. embodied brain.

2. Searle, *Rationality in action*, 77-78; *Mind: A brief introduction*, 292.

3. It is like to be me.

4. Searle, *Rationality in action*, 78-79; *Mind: A brief introduction*, 292.

5. Point of view.

می‌کند، به طور مثال، فرد گربه‌ای را می‌بیند، ولی هیچگاه زاویه دید خود را نسبت به گربه نمی‌بیند، مثلاً وی گربه را از زاویه 25 درجه می‌بیند، اما خود زاویه 25 درجه را نمی‌بیند. در واقع، فرد هنگام دیدن گربه، به خود چهارچوب و زاویه دید توجه ندارد و آن را مشاهده نمی‌کند، ولی چهارچوب، در بینایی و تجربه دیداری وی وجود داشته و در عین حال، این چهارچوب، پدیده‌ای واقعی در جهان واقعی نیست، بلکه صرفاً امری صوری است که امر بصری، از همین چهارچوب صرفاً صوری رؤیت می‌شود. به همین نحو، تجربه کنش‌های اختیاری نیز مستلزم وجود نفس است، نفس نیز شبیه زاویه دید، امری صرفاً صوری است که چهارچوبی برای کنش اختیاری و اراده آزاد و مسئولیت ناشی از کنش مهیا می‌سازد، هرچند خود نفس، نه یک تجربه و نه قابل تجربه است. بنابراین نفس صوری، از واقعیتی مستقل برخوردار نیست.¹

4-2- اختیار و مسئولیت‌پذیری

کنش عقلانی آگاهانه و ارادی، به ناچار بحث از واقعیتی به نام مسئولیت را نیز پیش می‌کشد. با فرض وجود یک نفس آگاه تقلیل‌ناپذیر که بر اساس دلایل و با شروط عقلانیت و با فرض گسست عمل می‌کند، می‌توان به تصویری از مسئولیت و الزامات ناشی از آن دست یافت. در واقع، از آنجا که نفس در هنگام بروز گسست، بر اساس دلایل برای تصمیم‌گیری و انجام کنش‌ها وارد عمل می‌شود، دارای مسئولیت است. مفاهیمی مانند پاداش، ستایش، سرزنش و لیاقت، زمانی دارای کارکرد و معنا هستند که اعمال انسان، ناشی از مسئولیت باشد، اما اگر مسئولیتی متوجه اعمال انسان نباشد، مفاهیم مذکور نیز فاقد معنا خواهند بود. بنابراین تصمیمات و اعمالی که فرد در گذشته انجام داده، مسئولیت آن‌ها بر عهده اوست، ولی این امر مستلزم وجود هویتی است که هم در گذشته و هم در حال حاضر، عامل انجام کنش باشد، این هویت، «نفس صوری» است. نفس صوری، سوای ترتیب دادن برنامه‌ریزی‌های فعلی، در زمان آتی نیز برای انجام دادن آن برنامه‌ها وجود خواهد داشت. بنابراین مجموعه‌ای از مفاهیم کنش آزاد، تبیین، مسئولیت و دلیل، سازنده هویت مفروض است. در واقع، جهت توجیه اعمال آزادانه معقول، باید هویتی مجزا فرض گرفت، به نحوی که حداقل برای بعضی از کارهای خویش مسئول باشد. از نگاه سرل بحث مسئولیت ناشی از اراده آزاد، یک استدلال جداگانه برای نفس صوری است.²

3- مؤلفه‌های نفس مجرد

تلقی فلاسفه اسلامی از وجود حقیقی نفس و مسائل مرتبط با آن از جمله تجرد و خودآگاهی نفس،

1. Searle, *Mind: A brief introduction*, 297; *Philosophy in a new century*, 150.

2. Searle, *Rationality in action*, 89-90.

تلقی امر بدیهی است. بنابراین هرچند حکمای اسلامی در اثبات نفس و حضور لذاته آن، براهین متعددی اقامه نموده‌اند، اما این براهین نزد ایشان حکم امر ثانویه‌ای را دارد که صرفاً در جهت تقویت امری بدیهی مورد بحث قرار می‌گیرند. در حکمت متعالیه با انتقال مسئله نفس، از طبیعیات به فلسفه، این مسئله ابتدای کامل بر مبنای خاص حکمت صدرایی؛ از جمله اصالت وجود، وحدت تشکیکی و حرکت جوهری پیدا می‌کند که به منظور پرهیز از اطاله کلام، فقط اهم مؤلفه‌های صدرای در علم‌النفس ذکر می‌شود.

1-3- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا

ملاصدرا تنها متفکری است که نه تنها بحث جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا را با وضوح تنقیح کرده، بلکه به تمام لوازم و نتایج این طرح نیز ملتزم مانده و همین امر، نقطه عطفی تأثیرگذار در دیگر مباحث نفس، از جمله تبیین تکامل نفس، نحوه بقا و جاودانگی آن به شمار می‌آید. نفس به سبب محذوراتی مانند عدم تغییر امر مجرد، به هیچ‌وجه قبل از بدن، به وصف نفسیت نفس و با حفظ خصوصیات «نفس» وجود ندارد، بلکه حدوث نفس، عین حدوث جسمیت جسم و نه امری مضاف بر آن است.¹ نفس پدیده‌ای دارای بدن، در هر مرحله از تکامل جوهری است، با این تفاوت که معنای بدن، در هر مرتبه از حرکت جوهری نفس، با مرتبه پیشین فرق دارد. اما نکته اساسی در بینش صدرای آن است که فرض نفس بدون بدن، به معنای حذف نفسیت نفس، انقلاب ذات و تبدیل نفس به عقل محض بوده که امری محال است. بنابراین در هیچ مرحله‌ای از مراحل ارتقای نفس، بدن قابلیت حذف از جوهره حقیقی نفس را ندارد. آنچه از مرحله معدن، به مرحله نبات، حیوان، انسان و سپس از مرتبه انسان تا مرتبه عقل محض، پیشرفت جوهری دارد، نفس دارای بدن است، نه اینکه به طور مثال، نفس با رسیدن به مرتبه عقل محض، شاخصه تفکیک‌ناپذیر بدن داشتن را رها کند.² از نظر صدرای (حدوث) نفس انسان، آخرین مرحله تکامل صورت جسمانی و اولین مرحله معانی عقلی؛ یعنی عقل هیولانی است، عقل هیولانی اگر توجه به جانب معقولات کرد، صور عقلی و اگر توجه به جانب صور حسی و خیالی کرد، همان فعلیت را می‌گیرد.³ بنابراین ابتدای نفس، از ماده محض است و نفس از همین ماده، مراتب تکامل را طی کرده و بسته به اینکه چگونه عمل داشته باشد، به تدریج نفس شکل می‌گیرد.⁴

2-3- حرکت جوهری

نزد صدرای نفس، حقیقت واحده‌ای است که بین مراتب تکامل آن، فصل عدمی روی نمی‌دهد. از این رو،

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، 333-334/8؛ الشواهد البویة فی المناهج السلوکیة، 309-310.

2. همان، 725-726/346-347.

3. همان، 311.

4. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 133.

نفس به عنوان شخص واحد جوهری می تواند اشتداد اتصالی وجودی پیدا کند و در عین متصل بودن، از یک نوع به نوع دیگر برسد، مثلاً نطفه ابتدا در مرتبه جسم معدنی است، تا به مرتبه جسم نباتی و از مرتبه نباتی به مرتبه حیوانی و از مرتبه حیوانی به مرتبه انسانی برسد و باز از انسانی که تعلق به جهت ماده دارد، تا انسانی که فارغ از ماده است، ارتقای وجود یابد. درحالی که همه این مراتب، حقیقت واحده متصله است. بنابراین از نظر صدرا حرکت جوهری، امری وجودی و متصل بوده و این اتصال وجودی، مساوق وحدت است.¹ برخلاف مشهور حکما که قائل اند انسان، نوع واحد است، صدرا با پذیرش حرکت جوهری به این نتیجه رسید که انسان تنها برحسب نشئه اولی، نوع واحد است، اما برحسب نشئه ثانیه و با تکامل در بستر حرکت جوهری، دیگر انسان، نوع واحد نیست، بلکه نوع متوسط است و در تحت این نوع، انواع و اصناف گوناگون قرار می گیرد. از این رو، در نشئه ثانیه، بسته به اینکه هر انسان، چه مسیری را به فعلیت رسانده باشد، از حیث نوع و ماهیت، با دیگر انسان ها متمایز خواهد شد.² بنابراین از نظر صدرا نفس، حقیقت سیال و تغییرپذیری دارد که به تدریج تمام قوا و کمالات وجودی اش حصول می یابد.³ در واقع، نفس به مثابه امری وجودی، چنین تطوراتی دارد و از این لحاظ دارای مقام معلوم و معینی نیست.⁴

3-3- تجرد و حضور ذات

نفس با طی مرحله جسمیت محض و رسیدن به تجرد مثالی که با شکل گیری اولین ادراکات حسی و خیالی ظهور می یابد، به خود، علم حضوری دارد و علم حضوری نفس به خود، عین ذات نفس است و هرگز به مفهوم در نمی آید، حتی در حین ارائه برهان بر اثبات علم حضوری، خود نفس مفهوم سازی کرده و با این مفهوم که خود ساخته، اشاره گر به خویش است، اما اشاره و مفهوم، تماماً علم حصولی و فرع خود نفس است. بنابراین حقیقت علم حضوری، نحوه وجود انسان است و علم به خود؛ نه توجه به صورت، شکل، مقدار، زمان و مکان، بلکه توجه به حقیقت مجرد خویش است که به مفهوم در نمی آید.⁵ البته نزد اندیشمندانی چون هیوم و جان سرل، وجود و حضور «خود» یا «نفس»، با مفهوم و ماهیت خلط و معضلاتی را سبب شده؛ زیرا انسان پیوسته در محدوده علم حصولی است که می خواهد از علم حضوری خبر دهد و از یک عنوان فرعی، به عنوانی دیگر که اصل و سازنده فرع است، برسد، درحالی که آن اصل پیشین، سازنده فرع و محیط بر آن است. بنابراین هر آنچه که به صورت درمی آید، علم حصولی است،

1. همان، 333-343/3؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، 96/9.

2. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 430/7-431.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، 461/3؛ العرشية 235.

4. همان، 8/343.

5. همان، 8/47؛ 155-156/6.

از این رو، تمام براهین برای اثبات یا انکار «خود» یا «نفس»، از جنس علم حصولی است، به عبارت دقیق تر، اتصاف «خود»، به صدق و کذب بی معناست و قیاس علم حضوری «خود»، با بدیهیات ضروری، از حیث صدق و کذب درست نیست؛ زیرا مطابقت، در مورد علم حضوری «خود» معنا ندارد، بلکه سخن از صدق و کذب، هنگامی معقول است که پدیده‌ای با پدیده دیگر سنجیده شود و انطباق یا عدم انطباق به دست آید، در حالی که علم حضوری «خود»، مقابلی برای سنجش صحت و بطلان ندارد، به این معنا در مورد حضور «خود»، اشتباه رخ نمی‌دهد؛ یعنی خودش، خودش و عین خود است. با این نگاه، مفهوم من یا صورتی که انسان از خود در ذهن دارد، «خود حقیقی» او نیست؛ زیرا «خود حقیقی»، هرگز به صورت و لفظ و مفهوم در نمی‌آید، بلکه از جنس حضور محض است. بنابراین از نگاه صدرا انسان باید جدا از مفاهیم و الفاظ، نحوه وجود را ملاحظه کند که عین حضور است. حضور و شهود نفس، بدون واسطه هیچ ویژگی‌ای، جز ادراک خود یافت نمی‌شود؛ جوهریت، جهت تدبیری نفس، نسبت به بدن و امثال آن، از حقایق ذاتی نفس نیست، بلکه آن حقیقت محضی که مورد شهود انسان است، وجود بسیط نفس است.^۱ از سویی صدرا معتقد است موجود مادی، حضور و ادراک ذات ندارد؛ یعنی نمی‌تواند خود را بیابد و بفهمد که خود است، بلکه از خود و از جزء خود غایب است، از این رو، تنها موجود مجرد است که حضور ذات دارد، بنابراین «خود» یا «نفس»، قطعاً امر مجرد است.^۲

1-3-3-1- ابتدای کامل حالات ذهنی آگاهانه بر نفس

مطابق با نگرش ملاصدرا نفس، امری منفک از دیگر تجارب آگاهانه نیست، بلکه نفس در ضمن تمام این تجارب حضور داشته و مدرک آن‌هاست.^۳ بنابراین دیگر احساسات، احساس «من» بودن را به طور ضمنی، همراه خود دارند، ولی در احساس «من»، لزومی به دو ادراک مجزا نیست، بلکه احساس «من» بودن، یک احساس بسیط مستقل است، ولی سایر احساسات دیگر، احساساتی‌اند که متضمن احساس «من» بودن هستند، احساس «من» بودن، چیزی مانند سرخ بودن گل نیست، بلکه «من» بودن، کاملاً یک احساس مجزا و پایه برای احساس سرخ بودن گل است، قبل از اینکه فرد بفهمد گل سرخی هست، می‌داند که یک «من» هست که در حال ادراک گل سرخ است، بنابراین نفس، پایه و اصلی است که تمام تجارب آگاهانه همچون فروعاتی، مبتنی بر این اصل‌اند.

4-3- وحدت تشکیکی

۱. همان.

۲. ملاصدرا، الشواهد البویة فی المناهج السلوکية، 328؛ مفتاح الغیب، 262.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، 221-230/8.

در نگاه صدرا وحدت، اطلاعات متعددی دارد، به طور مثال، وحدت عددی، مفهوم و معنایی است که زائد بر ذات خود شیء و در حد اعتبار عقلی و انتزاع است، نوع دیگر از وحدت، وحدت سعی حقیقی است که عین وجود شیء و به منزله بساطت و عین احاطه بر مراتب مادون خود است.¹ نفس از بساطت سعی و وحدت جمعی برخوردار و از این رو، محیط بر تمام حالات آگاهانه خویش است، با این لحاظ، دیگر نمی‌توان نفس را همراه صور ادراکی شمرد، صور ادراکی، صرفاً نسبت به هم قابل‌شمارش‌اند، اما نسبت به خود نفس شمرده نمی‌شوند و از فروعات وجود واحد نفس‌اند.² سرل برخلاف هیوم تأکید می‌کند که تجربیات ادراکی انسان، نه به صورت مجزا و متمایز، بلکه آن‌ها در هر زمانی، در یک حوزه آگاهی واحد، به صورت یکپارچه درمی‌آید؛ در واقع، سرل وحدت آگاهی را از پیوستگی ادراکات در زمان استخراج کرده (مثلاً ادراکات فرد از منزل تا محیط کار به هم پیوسته است)، اما نکته آن است که از نظر وی حتی حوزه آگاهی واحد و متداوم در زمان هم وجود مستقل نفس را اثبات نمی‌کند.³ مشابه با نگاه سرل، مشاء نیز معتقدند قوه‌ای باطنی به نام «حس مشترک» وجود دارد که مشترک بین تمام ادراکات حواس ظاهری است.⁴ در این قوه مثلاً در مورد شکر، ادراک بصری سفیدی و ادراک چشایی شیرینی، در یک وحدتی قرار می‌گیرند و می‌توان تعبیر «شیرین سفید» را در مورد شکر به کار برد. اما صدرا این نگاه را متعالی‌تر ساخت؛ طبق نظر وی، به طور کلی در مرتبه‌ای بالاتر از وحدت حس مشترک، تمام آگاهی‌های انسان، یک جنبه وحدتی پیدا می‌کنند؛ زیرا یک ادراک‌کننده واحد دارند، همه ادراکات، در نفس اتفاق می‌افتد؛ در واقع، به سبب وحدت نفس و یکی بودن مدرک، شونده همان بیننده؛ بیننده همان چشنده؛ چشنده همان لمس‌کننده؛ لمس‌کننده همان بوینده و ... است. بنابراین در بینش صدرا برخلاف سرل وحدت ادراکات قطعاً دال بر یک مدرک واحد؛ یعنی نفس مجرد واحد است. مطابق با این نگرش، صدرا مخالف انفکاک نفس و قواست و در مقابل مشاء نظریه این همانی نفس و قوا را مطرح می‌کند. اگر خود نفس، یک تجربه مجزا از تجارب دیگر باشد، همه تجارب نسبت به نفس می‌شوند دیگری و تجربه «من»، فقط تجربه نفس من است، به طور مثال، اگر تجربه «من»، یک تجربه جدا از بوی خوش باشد، آنگاه یک تجربه «من» و یک تجربه بوی خوش برای فرد وجود دارد و تجربه بوی خوش، جدا از تجربه «من» انسان است، جزئی از تجربه «من» نیست، بلکه تجربه دیگری است. ابن‌سینا معتقد است تجارب حسی، در

1. ملاصدرا، الشواهد البویة فی المناهج السلوکية، 181-182.

2. همان، 314-315؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، 74/8؛ الحاشیة علی الهیات الشفاء، 240.

3. Searle, *Rationality in action*, 77; *Philosophy in a new century*, 142.

4. ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، 328.

قوای حسی اتفاق می‌افتد.^۱ اما صدرا با نقد این نگاه، بیان کرد که در این صورت دیگر ممکن نیست تجربه قوای حسی انسان، مال «من» او باشد، بلکه صرفاً تجربه قوه حسی‌اند. صدرا برای حل این معضل، نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا» را طرح کرد، نفس همه قوای ادراکی و عین قواست، پس تجربیات قوای ادراکی انسان جدا از تجربه نفس او نیست، از این رو، بویا همان شنوا، همان بینا و همان چشمنده لمس‌کننده است. پس تجارب همه قوا، در یک وحدتی اتفاق می‌افتد که صدرا به آن وحدت جمعی، نفس می‌گوید. در عین حال، این وحدت جمعی، ساختاری تشکیکی دارد؛ ادراکات حسی، در مرتبه نازله نفس، ادراکات خیالی و وهمی، در مرتبه‌ای بالاتر و ادراکات عقلی، در عالی‌ترین مرتبه نفس شکل می‌گیرد. بنابراین نفس، یک موجود واحد دارای تشکیک است که در هر مرتبه‌ای حضور دارد^۲ و بدون لحاظ مراتب تشکیکی، امکان تبیین درست ارتباط نفس با قوا و مراتبی که دارد و نیز تبیین ارتباط قوا با هم از بین می‌رود.^۳

4- تحلیل آرای سرل و ملاصدرا

سرل از قیاس زاویه دید و نفس، صوری بودن نفس را نتیجه می‌گیرد، درحالی‌که از نگاه ملاصدرا طبق اصولی همچون خلایقیت نفس در خلق صور، ارتقای وجودی نفس و دستیابی به ادراکات عقلی می‌توان نفس مدرک را یک نوع منظر تلقی کرد، مدرکی که خود، زاویه نگرشی دارد. بنابراین در تفکر صدرا بی مرتبه تکامل نفس، تجارب پیشین کسب‌شده، نوع تفکر و تعمق، زاویه دیدی به مدرک ارائه می‌دهد که مهم و اثرگذار است و شاید به همین سبب است که قضاوت‌های افراد در تجربه بصری، متفاوت با همدیگر است، فردی از هواپیما و دیگری از لب ساحل، اقیانوسی را نگاه می‌کند، اما انتخاب افراد هم در انتخاب آن منظر تأثیر دارد، در واقع، این خود مدرک است که منظر را انتخاب می‌کند، پس هرچند منظر، پدیده‌ای صوری تصور شود، ولی ظرفیت خلق و ایجاد نفس در بینش حکمت متعالیه نفس را امری بیش از منظر می‌داند، بلکه خود نفس، عامل منظر و مؤثر در آن است. بنابراین با تشبیه نفس به منظر نمی‌توان صوری و انتزاعی بودن نفس را نتیجه گرفت. از طرفی، جدا کردن زاویه دید از ادراک، به تحلیل انسان برمی‌گردد، فرد مثلاً در دیدن گربه از پشت پنجره، ادراک خویش را جدا از زاویه دید درک می‌کند؛ در واقع، ذهن، ناخودآگاه و به نحو تحلیلی، گربه را از بقیه ادراکات تفکیک می‌کند، آن چیزی که فرد ادراک می‌کند، نه صرف گربه، بلکه کل پنجره است، نه اینکه فرد از یک پنجره به گربه نگاه می‌کند، سرل در اینجا به نحو جداگانه، نام زاویه دید را بر پنجره می‌گذارد که آن را صوری دانسته و تنها گربه را موضوع ادراک فرد می‌داند، ولی در واقع، موضوع

۱. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۸۹-۸۸.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲۲۱-۲۳۰/۸؛ ۵۶/۹؛ الشواهد البویة فی المناهج السلوکیة، ۳۱۴.

۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۴۳۹.

ادراک فرد کل پنجره با هم است، اما این خلاقیت ذهن است که اجزاء مجموعه را از هم تفکیک می‌کند، صندلی، درخت، گربه، ساختمان روبروی پنجره و ... هر کدام محدوده خاص خود را در مجموعه دارند و ذهن آن‌ها را از هم منفک می‌سازد، پس آنچه که ادراک می‌شود، صندلی، درخت و گربه نیست، بلکه کل اجزاء مجموعه، در آستانه آگاهی فرد قرار می‌گیرد، سپس وی انتخاب می‌کند به کدام یک از آن‌ها توجه نماید. بنابراین مثال و سخن سرل خلاف امر صوری است. اما جنبه خلاقانه نفس نزد صدرا نفس را وری منظر صوری، بلکه آن را حقیقتی وجودی می‌داند. همین‌طور این نقد اساسی نیز بر سرل وارد است که آن انسانی که دارنده یک «نفس صوری» است، خودش چه کسی و دارای چه ماهیتی است، سرل به این موضوع نپرداخته، بلکه صرفاً انسان را کالبدی می‌داند که برخوردار از آگاهی‌های برآمده از سیستم عصبی است. اما در بینش ملاصدرا وجود واقعی «نفس» یا «خود»، برای انسان بالبداهه و به نحو حضوری قابل درک است و براهین تجرد بر نفس، انسان را فراتر از یک موجود مادی صرف و طبعاً وری منظر انتزاعی می‌داند.

سرل مسئولیت‌پذیری نفس را منحصر در کنش دانسته، مطابق این نگاه، به سبب فقدان گسست در ادراک، انسان در ادراکات خویش مسئولیتی هم ندارد؛ زیرا وی هنگام وقوع ادراکات، منفعل است، بنابراین آن‌طور که مسئول کنش‌های ارادی خود است، مسئول ادراکات خویش نخواهد بود. سرل بحث مسئولیت را استدلالی مجزا بر نفس صوری می‌داند.¹ بنابراین اگر مسئولیت، ضرورتاً در جامعه وجود داشته باشد، آنگاه مسئولیت، اقتضای یک کنشگر آگاه را دارد و این استدلالی بر وجود نفس است. اما ممکن است کسی خود مسئولیت را قبول نداشته باشد و مدعی شود پدیده‌ای به اسم مسئولیت وجود ندارد و نظم اجتماعی را اعتباری بداند، اینجا دیگر مسئله مسئولیت، ارتباطی با کنشگر آگاه ندارد؛ زیرا می‌توان طبق تفکر جبرگرایی مطلق، منکر تکلیف اختیاری و مسئولیت ناشی از آن شد یا مطابق با تفکر لایب نیتسی معتقد به یک هماهنگی پیشین - بنیاد شد و هماهنگ با آن عمل کرد. با این نگاه، عدم پذیرش مسئولیت به انکار نفس می‌انجامد. صدرا در رأس هر حالت آگاهانه‌ای از جمله احساس مسئولیت، نفس را به عنوان پیش‌فرضی مسلم در نظر دارد، اما اثبات نفس را مبتنی بر مسئله مسئولیت نمی‌داند، بلکه اثبات نفس در نگاه وی ابتدای کامل بر براهین فلسفی دارد. در عین حال، مسئولیت‌پذیری از آن جهت با نفس ارتباط مستقیم دارد که نفس از حقیقتی وجودی، آگاه، مختار و مستقل برخوردار است، نه آنکه امر صوری محض بوده و با این وصف، مسئولیت‌پذیر باشد.

1. Searle, *Rationality in action*, 89/275.

با به میان آمدن اراده آزاد، یک عدم انسجام در دستگاه سرل به وجود می‌آید، گسست، در امر اول شخص اتفاق می‌افتد، ولی از آنجا که سطح زیرین، سطح نورن‌های موجیتی است، پس در سیستم عصبی ضرورت علی کاملاً برقرار است، اما نمایش بیرونی آن است که فرد حس شکاف و آزادی اراده دارد، حال آنکه در واقع، در لایه زیرین گسستی وجود ندارد. سرل این نظریه را رد می‌کند. روش سرل در ابطال این نظریه آن است که در مرحله گسست و اختیار، «تکامل داروینی» را جایگزین «خداوند حکیم» ساخته و جایگاهی الهی‌گونه به آن می‌دهد؛ به این معنا که چون تکامل داروینی اقتضای این را دارد که در سطح بالا؛ یعنی در مرحله پیچیده‌ای از ادراک، ارگانیسم تصمیم‌گیری آگاهانه داشته باشد، اما تبیین ناشی از موجیتی بودن سیستم نوروینی، در فرضیه اول، تصمیم‌گیری آگاهانه و آزادانه ارگانیسم را بر نمی‌تابد. در نتیجه سرل این نظریه را به سبب تعارض با نظریه تکامل رد می‌کند. اما چرا باید تکامل داروینی، مبتنی بر آگاهی و سازگار با آن باشد، در واقع، سرل ناخودآگاه برای تکامل، نوعی شعور، غایت و آگاهی در نظر می‌گیرد که کاملاً با مبانی خود وی در تعارض است؛ زیرا وی همه جهان، از جمله سیستم‌های عصبی آگاه را نتیجه تکامل زیست‌شناختی داروینی می‌داند، از سویی مطابق با دیدگاه داروین تکامل زیست‌شناختی، از طریق نیروهای مادی کور محقق شده و هیچ‌گونه غایت درونی برای ایجاد و بقای گونه‌های طبیعی وجود ندارد^۱ نیز سرل آگاهی را نه مختص کل فرایند تکامل، بلکه آن را فقط مختص اقسام ویژه‌ای از ارگانیسم‌های زیست‌شناختی، از جمله انسان و برخی حیوانات می‌داند.^۲ بنابراین پاسخ سرل در رد احتمال اول، پاسخ قانع‌کننده‌ای نیست. اما در حکمت متعالیه گسست در خود نفس اتفاق می‌افتد و سیستم عصبی صرفاً پیش‌درآمدی معده در شکل‌گیری هر حالت آگاهانه از جمله گسست است. بنابراین ضرورت ناشی از روابط بین نوروینی، خللی در اراده آزاد که نفس، عامل و آگاه به آن است، ایجاد نمی‌کند. آنچه اقتضا آگاهی و اراده آزاد دارد، نه تکامل داروینی، بلکه تکامل انسان، در بستر گسترده‌ای به نام نظام احسن است.

سرل طبق فرضیه دوم معتقد است در مغز آگاه، هر یک از اعصاب در بخش سیستم می‌تواند از آگاهی مغز تأثیر بپذیرد، هر چند هیچ چیز قابل شهود غیر از اعصاب وجود نداشته باشد. بنابراین آگاهی سیستم تأثیراتی بر اجزاء آن دارد، هر چند خود سیستم، از آن اجزاء تشکیل شده باشد. آگاهی، چیز اضافه‌ای در مغز نیست، بلکه فقط حالت^۳ و وضعیتی است که سیستم اعصاب در آن است.^۴ می‌توان گفت سرل مغز را یک

1. Searle, *The construction of social reality*, 16; *The mystery of consciousness*, 105/213.

2. Searle, *The mystery of consciousness*, 5; *Mind. A brief introduction*, 301-303.

3. state.

4. Searle, *Rationality in action*, 286-288; *Mind. A brief introduction*, 208.

نوع «ماشین حالت»¹ در نظر گرفته که سلول‌ها با هم شروع به فعالیت کرده، از حالتی به حالت دیگر حرکت می‌کنند. آگاهی هم یکی از این حالات است؛ یعنی یکی از حالت‌هایی که ماشین سلول‌ها می‌تواند در آن قرار بگیرد، حالتی به نام حالت آگاهی است. در عین حال، آگاهی امر اضافه‌ای علاوه بر سیستم عصبی نیست، بلکه صرفاً وضعیت و حالتی است که سلول‌های نورونی در آن هستند. از نگاه سرل با تثبیت ویژگی‌های سیستم به وسیله اجزاء آن، گسست و اراده آزاد انکار نمی‌شود؛ زیرا گسست، در طول زمان رخ می‌دهد؛ گسست مورد نظر، نه شکافی بین حالت کنونی اعصاب و حالت کنونی آگاهی، بلکه شکافی است بین آنچه اکنون در مؤلفه اختیاری آگاهی کل سیستم مغز در حال رخ دادن است و آنچه در آینده اتفاق خواهد افتاد؛² زیرا طبق نگاه سرل مغز، ماشین حالت است و شکاف مذکور، خودش یک حالت است. شکاف بین سلول‌های الان فرد و حالات آگاهانه کنونی وی نیست، بلکه شکاف بین وضعیت فعلی او و وضعیتی که فردا برای وی اتفاق خواهد افتاد، است. اینکه فرد چگونه از حالت کنونی به حالت فردا می‌رود، اراده و انتخاب او اینجا اتفاق می‌افتد و موجبیت اکنون سطح پایین سبب نمی‌شود که فرد آزادی فردا را از دست بدهد. به طور مثال، فرد اکنون در حالت مطالعه است، حال وی می‌تواند از حالت مطالعه، به حالت خستگی یا از حالت مطالعه، به حالت علاقه و مطالعه بیشتر برود. اینکه وی به کدام یک از این دو حالت برود، گسستی است که بین حالت فعلی و حالت چند دقیقه بعد وی قرار دارد، اینجا او طبق اراده خویش می‌تواند از حالت مطالعه فعلی به حالت خستگی یا به حالت علاقه و مطالعه بیشتر سیر کند، در این گسست، اراده آزاد اتفاق می‌افتد. در سیستم مغز، ساختار و رفتار اجزاء ریز در سطح زیرین، در هر نقطه‌ای از زمان، برای تعیین وضعیت بعدی سیستم کافی نیست، بلکه وضعیت بعدی سیستم، فقط از طریق تصمیم‌گیری آگاهانه معین می‌شود که خصلت کل سیستم است. در واقع، از آنجا که از نظر سرل مغز، ماشین حالت است، اراده آزاد آنجاست که فرد می‌تواند تصمیم بگیرد در حالت الف 1، با کنش ب 1 به حالت بعدی رفته یا با کنش ب 2 به آن حالت برود. البته نگاه سرل به مسئله گسست، در فرضیه دوم باز در نهایت، قادر به حذف علیت ضروری نیست و به این سبب، توجیه وی در فرضیه دوم، ناخودآگاه دوباره به فرضیه اول برمی‌گردد. طبق فرضیه اول، در سطح پایین؛ یعنی در ساختار سلول‌های نورونی، اتفاقات به نحو ضروری رخ می‌دهد و در سطح بالا، این ضرورت به شکل توهم شکاف و اختیار ظهور می‌یابد. سؤال این است که فرد در حالت شماره 1 که هست، یک حالتی از ترکیب سلول‌های مغزی را دارد، چه می‌شود

1. ماشین حالت (state machine) یک مدل ریاضی محاسباتی است که از آن برای طراحی الگوریتم‌های مختلف استفاده می‌شود و نوعی ماشین انتزاعی است که می‌تواند در هر زمان معین با تغییر ورودی و خروجی‌ها، برای انتقال بین حالات مختلف تصمیم‌گیری کند.

2. Searle, *Rationality in action*, 293-294.

که به آن حالت، دلیل می‌گوید. در واقع، دلیل وی همان حالت است؛ یعنی ترکیب‌ها و کارکردهای عصب‌ها به نحو علی وی را به حالت ب رساند و این واقعیتی چالش‌برانگیز است که سرل از آن طفره رفته و دچار مغالطه شده است. از نگاه سرل فرد در کنشی که از حالت الف 1 به حالت الف 2 می‌رود، در اینجا اراده آزاد تحقق پیدا می‌کند، اما در زمان t1 که سلول‌های مغزی فرد، در حالت الف 1 بودند، اتفاقی که منجر به قطع این حالت شد، یک اتفاق لزومی و ضروری است و قطعاً تحت تأثیر روابط شیمیایی و فیزیکی بین سلول‌های نورنی، آن حالت قطع شده و فرد به حالت الف 2 می‌رود. بنابراین در واقع، فرضیه دوم به فرضیه اول برمی‌گردد؛ یعنی گرچه در فرضیه دوم، سرل مغز را ماشین حالت در نظر گرفته که از حالتی به حالت بعدی می‌رود و بین این حالات، گسستی را در نظر گرفته، اما این فرضیه نیز نمی‌تواند ضرورت علی را از بین ببرد. پس این فرضیه، نوعی مغالطه است؛ زیرا در سطح پایین، اتفاق‌هایی بر مبنای اصول و قواعد فیزیکی اتفاق می‌افتد و در سطح بالا فرد حس اراده آزاد و انتخاب می‌کند، ولی در واقعیت، انتخاب او نیست، بلکه دوباره شکسته شدن پیوندهای نورونی و برقراری پیوندهای جدید است و این توجیه، همان اشکال فرضیه اول را دارد. بنابراین روابط موجبیتی بین سلولی، راه هرگونه تبیین متقن از امری غیر موجبیتی به نام گسست را مسدود می‌سازد. اما در حکمت متعالیه گسست به‌عنوان یک حالت آگاهانه طبعاً از کارکردهای نفس مجرد است و تبیینی متناسب با جایگاه نفس می‌طلبد که چنین تبیینی، اقتضای تحقیقی مستقل دارد و از حوصله و محدوده تحقیق فعلی خارج است.

سرل نفس و کارکرد آن را بسیار محدود کرده؛ در نگاه وی نفس فقط همان نقطه گسست در تصمیم و عمل است، حتی علم، عواطف و احساسات، نه جزء نفس، بلکه صرفاً پیش‌درآمدی برای تصمیم و عملکرد نفس در شکاف‌اند. از آنجا که سرل نمی‌تواند گسست و آزادی اراده را به سیستم موجبیتی نورون‌ها نسبت دهد، ناچار برای مسئله اراده آزاد متوسل به یک نفس صوری می‌شود، در واقع، سرل با اراده آزاد، ناخودآگاه می‌خواهد بخشی از قاعده علیت را حذف کند. ولی مسئله عمده آن است که جان سرل هم ادراک و هم عقلانیت را در فضای سیستم عصبی مطرح می‌کند، اما فقط در بحث عقلانیت است که مسئله گسست را به میان می‌آورد، اگر وی قائل به وجود علت و معلول و قائل به فعالیت یکسره عصب‌هاست، به نحوی که روی دیگر این فعالیت، اضطراب آگاهی است، چگونه می‌توان در این فضا و در مسئله عقلانیت، گسستی قائل شد که می‌خواهد خارج از قابلیت سیستم عصبی عمل کند. اما ملاصدرا رویکردی جامع‌نگر نسبت به ابعاد مختلف نفس در پیش گرفته؛ نفس مجموعه‌ای از کنش‌ها (اعم از عقلانی ارادی و طبیعی) و ادراکات آگاهانه است و با وحدت جمعیه ذومراتبی‌ای که دارد، حضور او در هر مرتبه عین و مدرک آن مرتبه است، نفس بدون آنکه گسستگی بین ادراکات و تحریکاتش باشد، خود به‌عنوان موجودی حقیقی،

عامل هماهنگ‌ساز ادراک و تحریک است. از نگاه صدرا دریافت وحدت جمعیه نفس، تنها با تأمل و تعمق در خویشتن خویش قابل حصول است¹ و در همین راستاست که سطور زیادی از کتب وی به «خویشتن‌اندیشی» اختصاص یافته و می‌توان گفت مسئله خویشتن‌اندیشی، گذر از مفهوم و ماهیت نفس و رسیدن به حضور نفس جامع واحد، هم بزرگ وی در علم النفس است.

6. ملاصدرا با طرح تجرد تمام اقسام آگاهی و حذف حجاب بین صور ادراکی و نفس، از پیوند حالات آگاهانه، ازدیاد روابط معنایی و تکامل جوهره‌ی انسان، تبیین متقن‌تری عرضه می‌کند. از نظر وی هرچه انسان بیشتر به وحدت برسد، کامل‌تر شده و قادر به ترسیم جهانی از معانی، در ذات مجرد خویش است.² اما بیش امثال سرل که سعی دارد مسئله نفس و آگاهی را صرفاً در سیستم مغز سامان‌دهی کند، از پرداختن به این روابط پیچیده معنایی و نحوه شکل‌گیری آن‌ها عاجز است.

مطابق با نگاه سرل احساس «من» بودن، احساسی مثل احساسات دیگر و یکی از تولیدات مغز است³ اما این سؤال مطرح می‌شود که چه کسی، «من» بودن را احساس می‌کند، درحالی‌که سرل فقط مسئله را جابه‌جا کرده، حال آنکه سؤال اصلی این نیست که احساس من بودن را چه کسی یا چه چیزی ایجاد می‌کند، بلکه مسئله اصلی این است که احساس من بودن را چه کسی دارد احساس و درک می‌کند. صرف اینکه سرل بگوید من بودن مثل ادراک رنگ زرد است کافی نیست، بلکه وی باید پاسخ دهد چه کسی است که من بودن و زرد بودن را هم‌زمان می‌فهمد، آیا من بودن، زردی را می‌فهمد، اما من بودن، از نگاه سرل یک تجربه و زرد هم یک تجربه است، ولی این دو، تجربه چه کسی هستند، سرل قادر نیست این مسئله اساسی را جواب بدهد. پس یا باید گفت یک تجربه «من»، تجربه زرد را می‌فهمد، که سرل این را نمی‌پذیرد، یا باید گفت یک امر سومی وجود دارد که هم من بودن من و هم زرد بودن کاغذ را می‌فهمد، اما دوباره این سؤال مطرح می‌شود که این امر ثالث کجاست، اگر آن هم یک جای دیگر، در مغز است، تسلسل رخ می‌دهد؛ زیرا از نو سؤال می‌شود که آن امر ثالث را چه کسی می‌فهمد. بنابراین سرل به هیچ‌وجه نمی‌تواند از تجرد نفس طفره برود. اما مطابق با نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا» ی ملاصدرا می‌توان گفت «من» یا «نفس»، در همه خاطرات گذشته فرد، مشترک است و خاطرات، ادراکات آن نفس‌اند. نفس نه یک تجربه از ادراک حصولی، بلکه عین حضور و عین هر مرتبه از حالات ادراکی است و پیش از هر ادراکی، حضور نفس تحقق دارد و منجر به ادراک تمام حالات آگاهانه، بدون گسستگی و تراحم می‌شود.

1. ملاصدرا، الشواهد البویة فی المناهج السلوکیة، 107-314/104-315؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، 8/66-65.

2. همان.

3. Searle, *Rationality in action*, 79.

نتیجه‌گیری

اگرچه جان آر سرل زیربنای آرای خویش را در مسائل مرتبط با ذهن، تماماً مادی و مبتنی بر کشفیات علم عصب‌شناسی قلمداد می‌کند، اما وی برخلاف تمام فلاسفه مادی‌گرا به اصول مهمی، همچون سوژکتیو بودن حالات ذهنی، اعتقاد به اراده آزاد و حتی پذیرش تصویری حداقلی از یک نفس صوری روی آورده است. هرچند وی دهه‌های متمادی تلاش کرده این اصول را هم به سیستم مغز مرتبط سازد، اما از تبیین این امور، در چارچوب مورد پذیرش خویش؛ یعنی سیستم زیست عصب‌شناختی مغز عاجز مانده و به این عجز خود نیز معترف است.^۱ ملاصدرا برای بحث از هر حالت ذهنی، اصلی جامع به نام نفس واحد مشکک را در نظر گرفته که ابتدایش ماده محض است، اما جوهره آن، قادر به حرکت در مراتب متعالی‌تر از ماده است. نفس با دستیابی به اولین ادراکات جزئی مثالی، به حضور ذات نائل می‌شود، حضور ذات، «خود حقیقی» انسان است و به صورت و لفظ و مفهوم در نمی‌آید. در واقع، هر امری مادامی که ذاتاً در محدوده علم حصولی، قابل مفهوم‌سازی و تبیین نباشد، متعلق به قلمرو متافیزیک است و تبیین آن تنها با به میان آمدن متافیزیک هم‌خوانی دارد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النفس من کتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، ۱۳۶۴.
- سرل، جان. درآمدی کوتاه به ذهن. ترجمه محمد یوسفی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۸.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. محشی علی بن جمشید نوری، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. به تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد البویبة فی المناهج السلوکیة. با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، العرشية. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1424ق.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحاشية على الهيات الشفاء. قم: بيدار، بی تا.

Searle, John R. *The rediscovery of the mind*. The MIT Press, 1992.

Searle, John R. *The construction of social reality*. The free press, 1995.

Searle, John R. *The mystery of consciousness*. New York: New York review books, 1997.

Searle, John R. *Rationality in action*. MIT press, 2001.

Searle, John R. *Minds, brains and science*. Harvard universitr press, 2003.

Searle, John R. *Mind: A brief introduction*. Oxford university press, 2004.

Searle, John R. *Freedom and neurobiology*. Columbia universitr press, 2007.

Searle, John R. *Philosophy in a new sentury*. Cambridge universitr press, 2008.

Transliterated Bibliography

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Najāh min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*. Tehran: **Chāp Muḥammad Taqī** Dānishpazhūh, 1386/1364.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Nafs min Kitāb al-Shifā’*. **researched** by Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī. Qum: Maktab al-‘**lām al-Islāmī**, 1397/1375.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-‘Arshiyya*. Beirut: Mū’assisa al-Ṭārīkh al-‘Arabī, 1403/1424.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Ḥāshiyā ‘alā Ilāhiyāt al-Shifā’*. Qum: Bīdār, s.d.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafawī, 1390/1368.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1398/1377.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1376/1354.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī Manāhij al-Sulūkiyah*. Bā Ḥavāshī Ḥāj

Mulā Ḥādī **Sabzavārī**, Muqaddamah-yi Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Bustān-i Kitāb, 1404/1392.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Maḥāṭih al-Ghayb*. Bi Hamrah Ta’liqāt Mūlā Muḥashshī ‘Alī ibn Jamshīd Nūrī, Tehran: Anjuman Islāmī Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1384/1363.

Mulāṣadrā, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, ed. Muḥammad Khvājavi, Qum: Bīdār, 1388/1366.



The Rule of Distinguishing Realities from Conventions (*I'tibāriyāt*) and Its Application in the Interpretation of Resurrection Verses Based on *al-Mizān*

Dr. Mohammad Reza Naghieh

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medical Sciences, Isfahan University of Medical Sciences, Isfahan, Iran.

Mostafa Sharifian (corresponding Author)

Ph.D. Student, Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Email: mos.sharifian110@gmail.com

Abstract

Although Allameh Tabāṭabā'i addresses conventions (*i'tibāriyāt*) from an epistemological perspective in his *The Principles of Philosophy and the Realist Method*, in his other works he also discusses the ontological and anthropological aspects of conventions, distinguishing existence into conventional and real. This approach is elaborated in *al-Mizān*, where the real and conventional aspects of subjects are differentiated and then interpreted. The outcome of this effort is a methodological principle, referred to in this study as the "Rule of Distinguishing Realities from Conventions." The present paper aims to identify the applications of this rule and to clarify its implementation in interpreting the verses on resurrection in *al-Mizān*. Among the achievements of applying this rule are the explanation of the real and conventional aspects of human actions, the description of the Quranic language in expressing eschatological truths, the exposition of the existence and dimensions of the afterlife, the dissolution of worldly relations in the hereafter, the interpretation of the reality of intercession (*shafā'ah*), and the illustration of human individuality in the hereafter.

Keywords: *Al-Mizān*, Philosophical Exegesis, Application of Philosophical Principles, Rule of Distinguishing Realities from Conventions, Resurrection Verses.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 261 - 282	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/08/24	تاریخ بازنگری: 1404/5/7
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.90794.1387
تاریخ پذیرش: 1404/07/30	

قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات و کاربرد آن در تفسیر آیات معاد براساس المیزان

محمدرضا نقیه

استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، اصفهان، ایران.

مصطفی شریفیان

دانشجوی دکتری، فلسفه و کلام اسلامی، الهیات و معارف اهل بیت ع، دانشگاه اصفهان، ایران

mos.sharifian110@gmail.com

چکیده

هرچند علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه رنالیسم با رویکردی معرفت‌شناختی به اعتباریات پرداخته است ولی در آثار دیگر خود، وجه وجودشناختی و انسان‌شناختی اعتباریات را هم مطرح نموده و وجود را به اعتباری و حقیقی تقسیم کرده است. تفصیل این رویکرد در المیزان مشاهده می‌شود که وجوه حقیقی و اعتباری موضوعات از یکدیگر تفکیک و آنگاه تبیین شده است. ره‌آورد این تلاش به‌دست‌دادن قاعده‌ای روش‌شناختی است که در این جستار از آن با عنوان «قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات» یاد شده است. جستار حاضر درصدد کشف موارد کاربرد و همچنین تبیین نحوه کاربرد این قاعده در تفسیر آیات معاد بر اساس المیزان است. تبیین وجوه حقیقی و اعتباری اعمال انسان، توصیف زبان قرآن در بیان حقایق اخروی، تشریح نحوه وجود حیات آخرت و ابعاد آن، زوال نسبت‌ها و روابط دنیوی در عوالم اخروی، تبیین حقیقت شفاعت و نیز بیان وجه فردیت انسان‌ها در عالم پسین، بخشی از دست‌آوردهای کاربرد این قاعده در المیزان است.

واژگان کلیدی: المیزان، تفسیر فلسفی، کاربرد قواعد فلسفی، قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات، آیات معاد.

مقدمه

تاریخ فلسفه به‌ویژه در عصر جدید نشان می‌دهد که فیلسوفان غربی اهتمام خاصی نسبت به طرح مسائل معرفت‌شناختی داشته‌اند. طبیعی است که پیامدها و امواج این رویکرد به فضای فکری مشرق از جمله ایران اسلامی نیز سرایت نماید. این سنخ مسائل هرچند در میان آثار فلاسفه اسلامی و به شکلی ابتدایی، پراکنده و غیرمنسجم مطرح بوده است ولی طرح مستقل، منظم و روشمند آن برای نخستین بار در دوره معاصر به‌وسیله حکیم متألّه، علامه طباطبایی رقم خورد. بدون شک آشنایی او با فضای فکری فلسفی معاصر و تشخیص به‌موقع خلأهای فلسفی موجود در حوزه فکر اسلامی باعث گردید تا مواجهه‌ای فعال با وضعیت زمان خود داشته باشد. مهم‌ترین اثر او در این زمینه کتاب اصول فلسفه رئالیسم است که هرچند کتابی فلسفی است، ولی نیمه نخست این کتاب تماماً به مباحث معرفت‌شناختی اختصاص یافته است که نشان از اهتمام مؤلف به این مسئله بوده است. او در این بخش از کتاب اقسام مفاهیم و ادراکات انسانی را به تفصیل مطرح نموده و اوصاف آن‌ها را تبیین کرده است و در همین راستا وجوه تمایز ادراکات حقیقی از اعتباری را واکاوی نموده است. علامه هرچند در اصول فلسفه با رویکردی معرفت‌شناختی به اعتباریات پرداخته است، ولی در آثار دیگر خود خصوصاً در دو رساله انسان از آغاز تا انجام و الولایه، وجه وجودشناختی و انسان‌شناختی اعتباریات را نیز مطرح نموده و اساساً وجود را به اعتباری و حقیقی تقسیم کرده است و سپس جایگاه اعتباریات را در روند تکاملی انسان و برپایه حکمت متعالیه ترسیم کرده است. امتداد این رویکرد و تفصیل آن در تفسیر المیزان مشاهده می‌شود که وجوه حقیقی و اعتباری موضوعات از یکدیگر تفکیک و آنگاه تبیین شده است. ره‌آورد مهم این تلاش علامه به‌دست دادن قاعده روش‌شناختی جدیدی در عرصه فلسفه اسلامی است که در این جستار از آن با عنوان «قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات» یاد شده است. جستار حاضر درصدد کشف موارد کاربرد قاعده مذکور در تفسیر آیات معاد و همچنین تبیین نحوه کاربرد آن در تفسیر این آیات بر اساس تفسیر المیزان است.

در آثار علمی فلسفی علامه طباطبایی هرچند پژوهش‌های گسترده و متنوعی صورت گرفته است، ولی ابعاد مختلف این آثار به‌ویژه از نظر روش‌شناختی همچنان نیازمند واکاوی است. از سوی دیگر نیز لزوم مصونیت فهم و تفسیر معارف اسلامی به‌ویژه آیات قرآن از آسیب ظاهرگرایی و همچنین وجود جریان‌های فکری عقل‌گریز و گاه فلسفه‌ستیز در دوران معاصر، بیش از پیش ضرورت واکاوی نقش عقل و علوم عقلی از جمله فلسفه اسلامی را در ارائه روشمند معارف قرآن نمایان می‌سازد. انگاره محوری نویسنده این است که مؤلف المیزان توجه ویژه‌ای به مسئله تمایز امور حقیقی از اعتباری داشته است و در موارد متعددی از این تفسیر نه تنها قاعده مورد بحث را به خدمت گرفته است، بلکه بر اساس همین قاعده به نقد و

آسیب‌شناسی تفاسیری پرداخته است که به این مسئله مهم توجه نداشته‌اند و دچار سهو یا اشتباه در تفسیر آیات معاد و تبیین معارف مربوط به آن شده‌اند.

پیرامون اعتباریات و نیز تبیین لوازم و کاربردهای آن در عرصه‌های مختلف علمی فلسفی، پژوهش‌هایی درخور ستایش صورت گرفته است اما اساساً طرح مسئله تفکیک حقایق از اعتباریات در قالب یک قاعده فلسفی و با این عنوان فاقد پیشینه پژوهشی است. از طرفی پیرامون کاربرد قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات در تفسیر آیات معاد، هیچ‌گونه پژوهشی انجام نشده است و صرفاً مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی و نسبت آن با جاودانگی نفس» در فصل‌نامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان (سال دهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹) منتشر شده است که اساساً تمرکز نویسنده بر مسئله جاودانگی نفس و نسبت آن با نظریه اعتباریات اجتماعی علامه بوده و درصدد اثبات این ادعا است که بقاء انسان در عالم پسین در ظرفی حقیقی و فارغ از نسبت‌های اجتماعی و روابط این‌چنینی است و هیچ‌یک از امور و نسبت‌های اعتباری دنیوی در ظرف جاودانگی انسان راه ندارد. تفاوت اساسی جستار حاضر با مقاله پیش‌گفته این است که صرفاً بر رویکرد معرفت‌شناختی علامه در مسئله اعتباریات اکتفا نکرده است بلکه دو رویکرد وجودشناختی و انسان‌شناختی علامه در اعتباریات را برجسته و مطرح کرده و در بخش اول مقاله هریک از این سه رویکرد را در آثار مختلف علامه و البته به اختصار رهگیری نموده است. بنابراین تبارشناسی مسئله اعتباریات و لحاظ ابعاد مختلف کاربرد آن از وجوه تمایز این اثر محسوب می‌شود. همین الگوی سه‌ضلعی در بخش اصلی مقاله و تبیین نحوه کاربرد این قاعده در تفسیر آیات معاد مورد توجه قرار گرفته و در قالب یازده عنوان ذیل بخش چهارم مقاله تشریح شده است. تبیین کاربرد آسیب‌شناختی و زبان‌شناختی این قاعده در روش‌شناسی تفسیر قرآن و ردیابی آن در المیزان نیز از دیگر وجوه تمایز پژوهش حاضر به حساب می‌آید. از سوی دیگر کارویژه نوشتار حاضر، بررسی تفصیلی مباحث تفسیری علامه در بخش معاد با تمرکز بر المیزان بوده است با این هدف اساسی که ابتدا موارد کاربرد قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات در تفسیر آیات معاد جانمایی شده و سپس مباحث مشابه و مکمل یکدیگر استخراج و تجمیع گردد و آنگاه نحوه کاربرد این قاعده در تفسیر علامه از آیات معاد تبیین شود که این مهم تا جایی که بررسی تفصیلی نگارنده نشان می‌دهد، نه در مقاله مذکور و نه در آثار دیگر پی‌گیری نشده است.

در این جستار پس از تبیین مختصر مفهوم اعتبار و اعتباریات، به تبارشناسی آن پرداخته و ابعاد مختلف آن ذکر می‌شود و آنگاه با تمرکز بر سه جنبه وجودشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی آن، در بخش بعدی، چستی قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات، اهمیت آن و همچنین جایگاه آن نزد علامه

طباطبایی واکاوی می‌گردد. سرانجام در بخش آخر، موارد کاربرد این قاعده در تفسیر المیزان توصیف و نحوه کاربرد آن در تفسیر آیات معاد تبیین خواهد شد. اطلاعات مورد نیاز این نوشتار به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه تفصیلی به تفسیر المیزان و با استفاده از دیگر آثار علامه گردآوری شد و آنگاه داده‌های موجود در راستای پاسخ به مسئله این جستار با روش کیفی و در قالبی توصیفی تحلیلی، پردازش گردید؛ به این صورت که ابتدا موارد کاربرد قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات در تفسیر آیات معاد، جانمایی و دسته‌بندی گردید و سرانجام نحوه کاربرد این قواعد و نقش آن در تفسیر این آیات در قالب یازده بخش، تبیین شد.

1- معناشناسی اعتبار و اعتباریات

واژه اعتبار که اصالت عربی دارد، از ریشه «عبر» در باب افتعال است. این کلمه چه در زبان فارسی و چه عربی در معانی مختلفی استعمال شده است؛ اختبار و امتحان، اتّعاذ و پندگرفتن، فرض و تقدیر، گذشتن از حالت یا اموری به چیز دیگر، استدلال از چیزی به شیء دیگر، نظر کردن و پند گرفتن، رسیدن از معرفت محسوس به غیر محسوس. واژه اعتباری نیز در لغت به امر مبتنی بر فرض معنا شده است. این دو واژه کاربردهای بسیار متنوعی در علوم مختلف نیز داشته است که بالغ بر ده مورد بلکه بیشتر را می‌توان در آثار مختلف علمی ردیابی نمود.¹

در متون فلسفی بعضی مفاهیم با عنوان «اعتباری» توصیف شده است. این عنوان دست‌کم دارای چهار اصطلاح است؛ در اصطلاح اول شامل همه معقولات ثانوی اعم از فلسفی و منطقی می‌گردد که این کاربرد در کلمات شیخ اشراق فراوان است. در اصطلاح دوم، اعتباری بودن در مقابل اصیل به کار می‌رود که در مسأله اصالت وجود یا ماهیت مطرح است. در اصطلاح سوم، به مفهومی اعتباری گویند که هیچ مصداق ذهنی و یا خارجی ندارد و صرفاً ساخته قوه خیال است که وهمیات نامیده می‌شود مانند مفهوم غول. و در اصطلاح آخر، عنوان اعتباری به مفاهیم حقوقی، اخلاقی و مانند آن اختصاص دارد که به اصطلاح متأخرین، مفاهیم ارزشی نامیده می‌شوند.²

علامه در کتاب اصول فلسفه عنوان اعتباری را به هر دو معنای اول و چهارم از این معانی به کار برده است ولی هم در مقاله پنجم این کتاب و هم در مقاله ششم تفاوت و تمایز این دو را گوشزد می‌کند. او حتی در این باره اصطلاح‌سازی کرده و قسم اول یعنی معقولات ثانیه که در مقابل مفاهیم ماهوی هستند را اعتباری بمعنی الأعم نامیده است، ولی از مفاهیم اعتباری نوع چهارم با عنوان اعتباری بمعنی الأخص یاد

1. فتحی و اشکوری، «تحلیل هستی‌شناختی واقعیت‌های اعتباری»، 97.

2. مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، 198/1.

می‌کند که به تعبیر او از اعتبارات عملی هستند.^۱ اما ملاک مهم جهت بازشناسی امور اعتباری بمعنی‌الاعم از اعتباریات بمعنی‌الاخص این است که قسم اول یعنی معقولات ثانیه هرچند اعتباری‌اند و وجود عینی و خارجی ندارند، ولی دارای منشأ انتزاع واقعی و تکوینی هستند؛ یعنی منشأ انتزاع آن‌ها قراردادی نیست و لذا در اختیار انسان و وابسته به اعتبار او نیستند. حال آنکه اعتباریات قسم دوم (مثل ملکیت، ریاست و مانند آن) نه تنها مابازاء خارجی و عینی ندارند بلکه فاقد منشأ انتزاع خارجی‌اند و مبدأ انتزاع‌شان صرفاً لحاظ و اعتبار انسانی است و لذا اگر انسان و اعتبارات او نبود، این نوع ادراکات نیز وجود نداشتند.^۲

این مفاهیم و ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن انسان جهت تأمین نیازهای حیاتی خود آن‌ها را می‌سازد و لذا صرفاً جنبه قراردادی، فرضی و اعتباری داشته و با واقع و نفس‌الامر ارتباطی ندارند، برخلاف ادراکات حقیقی (یعنی معقولات اولیه و ثانویه) که هریک به‌گونه‌ای متضمن انکشاف و انعکاس واقعیت و نفس‌الامر هستند.

از آنجا که اعتبار مورد نظر علامه از مفاهیم ماهوی نیست و لذا قابل تعریف حدّی نخواهد بود. او در ابتدای مقاله ششم اصول فلسفه با کمک گرفتن از مجاز و استعاره به تبیین اعتباریات و اوصاف آن‌ها پرداخته است؛ به این صورت که در فرآیند مجاز و استعاره همواره حدّ و تعریف چیزی به دیگری نسبت داده می‌شود. از نظر او عمل اعتبار همواره بر اساس عواملی درونی و احساسی و همچنین با مقاصد و اهداف خاص صورت می‌گیرد و با تغییر عوامل مذکور، این اعتبارات نیز تغییرپذیر خواهد بود.^۳ بنابراین به این عمل خاص نفس، اعتبار و به مفاهیم حاصل‌شده از آن، ادراکات اعتباری و یا اعتباریات گفته می‌شود. علامه اعتباریات بمعنی‌الاخص را به دو قسم پیش از اجتماع و پس از اجتماع تقسیم نموده است؛ چرا که تحقق قسم اول منوط به تشکیل اجتماع انسانی و ارتباط‌گیری فرد با افراد دیگر نیست، ولی امور مربوط به قسم دوم وابسته به اجتماع و ارتباطات انسانی است و تنها پس از آن سامان‌پذیر خواهد بود. او مواردی هم چون وجوب، حسن و قبح و نیز استخدام را از قسم اول و اصل ملک، کلام، امر و نهی، ریاست و لوازم آن را از اعتباریات بعد الاجتماع برشمرده است.^۴ در جستار حاضر واکاوی این هر دو قسم از اعتباریات مدّ نظر خواهد بود.

۱. طباطبائی، اصول فلسفه رنالیسم، ۱۲۳.

۲. جوادی‌آملی، تحریر رساله الولایه شمس‌الوحي تبریزی، ۱۱۳/۱.

۳. طباطبائی، اصول فلسفه رنالیسم، ۱۱۳.

۴. همان، ۱۲۵.

2- تبارشناسی اعتباریات

مواجهه بشر با اعتبار و اعتباریات را می‌توان پدیده‌ای با قدمت طولانی دانست؛ چراکه انسان به‌ویژه در بستر زندگی اجتماعی خود ناچار از کاربرست چنین اعتباراتی است، هرچند در شکل ساده و ابتدایی آن. در عین حال تحقیق و بررسی علمی پیرامون مسئله اعتباریات و پرداختن منظم و منسجم به آن در دوره معاصر و توسط علامه طباطبایی رقم خورده است. همچنان که مباحثی ابتدایی و پراکنده از این دست را می‌توان در مبحث مشهورات منطق قدیم و یا تمایز امور حقیقی از اعتباری در فقه و اصول فقه ره‌یابی نمود. رگه‌هایی از این مسئله را در تحلیل‌های غیرواقع‌گرا در تاریخ فلسفه غرب و یا در پژوهش‌های روان‌شناسی اجتماعی پیرامون نحوه شکل‌گیری و تحول اندیشه و نیز تحقیقات جامعه‌شناختی درباره واقعیات و ساختارهای اجتماعی می‌توان مشاهده کرد.¹

به لحاظ رویکرد، آثاری که علامه در آن به اعتباریات پرداخته است، دو دسته‌اند؛ اول) آثاری که در آن‌ها به تبیین نظریه اعتباریات و جنبه‌های مختلف آن پرداخته است. رسائل سبع، رساله الانسان فی الدنیه، رساله الولایه، و نیز مقاله ادراکات اعتباری در اصول فلسفه رئالیسم از این دسته‌اند. دوم) آثاری که در آنها به نتایج و لوازم این نظریه پرداخته است که حاشیه او بر کفایه و تفسیر المیزان از این جمله‌اند. در این بین آنچه کمتر به آن توجه شده است جنبه‌های کاربردی این نظریه خصوصاً در تفسیر المیزان است که پرداختن به آن می‌تواند اهمیت و جایگاه مسئله اعتباریات را بیش از پیش روشن سازد.

علامه در پنجمین مقاله از رسائل سبع خود یعنی در الاعتبارات تصریح کرده است؛ «این رساله چکیده چیزی است که ما در موضوع واسطه کردن آرای پنداری [یا اعتباریات] توسط انسان و یا حتی مطلق حیوانات برای رسیدن به کمالاتی که ظرفیت آنرا دارند، ابداع کرده‌ایم». از این عبارت، عدم سابقه طرح این مسئله پیش از علامه به‌روشنی بر می‌آید، همچنین مشخص می‌شود که این رساله اساساً صبغه‌ای انسان‌شناختی و نیز هستی‌شناختی دارد و لذا علامه صرفاً به جنبه لفظی یا مفهومی اعتباریات که در بین آثار قبل از او نیز کم و بیش مطرح بوده، اکتفا نکرده است و در حقیقت هدفی بسیار فراتر در نظر داشته است. به این معنا که می‌توان طرح و تبیین این مسئله را امتدادی از فلسفه صدرایی تلقی کرد؛ زیرا از اهداف مهم این فلسفه، تشریح و تبیین نحوه حرکت کمالی انسان است و علامه نیز درصدد تبیین و ترسیم نقش و واسطه‌گری اعتباریات در تحقق هدف مذکور است.²

علامه در اثر مهم دیگر خود یعنی رساله الولایه نیز به اعتباریات پرداخته است. او در آنجا رویکردی

1. فتحی و اشکوری، «تحلیل هستی‌شناختی واقعیت‌های اعتباری»، 83.

2. دانایی‌فرد و دیگران، «مقدمه‌ای بر فهم نظریه اعتباریات در بستر ریشه‌های نظری و ادوار حیات علمی علامه طباطبایی»، 128.

وجودشناختی دارد؛ به این معنا که اساساً موجودات را تقسیم به حقیقی و اعتباری می‌کند. در این رساله از طرفی جایگاه و نقش اعتباریات در سیر تکاملی انسان و از سوی دیگر نسبت و رابطه این امور با حقایق وجودی تبیین شده است. در ابتدای این رساله تصریح شده است که هرچند انسان در قالب نظامی اعتباری زندگی می‌کند ولی در حقیقت و به لحاظ باطن، در نظامی طبیعی به سر می‌برد. از سوی دیگر معارف مربوط به مبدا و معاد و نیز احکام عملی دین همگی با همان زبان اعتباریات مطرح شده است، درحالی که امور اعتباری در عوالم وجودی قبل از دنیا و نیز عوالم اخروی هیچ جایگاهی ندارد. از سوی دیگر دین الهی امور مربوط به نشئه آخرت را مترتب بر احکام و اعمال دنیوی دانسته است، علامه بر همین اساس و با توجه به اصل سنجیت نتیجه می‌گیرد که بایستی پیوندی حقیقی میان این دو باشد و به تعبیر دیگر ظاهر دین، دارای باطنی است.^۱ همین رویکرد در رساله انسان از آغاز تا انجام نیز قابل مشاهده است که علامه امور اعتباری را واسطه بین انسان و کمالات لاحق او می‌شمارد.^۲ او اساساً ترتیب این رساله را بر پایه تبیین نسبت بین عوالم ثلاثه انسانی (عالم دنیا و دو عالم پیش و پس از آن) سامان بخشیده و معتقد است که بین نحوه حیات انسان در این سه عالم، تناظری خاص برقرار است.

3- قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات

یکی از عوامل مهم تحوّل در فلسفه اسلامی پرداختن به جنبه معرفت‌شناختی مسائل فلسفی بود که نمونه بارز آن در فلسفه صدرایی و تأکید او مبنی بر عدم خلط بین احکام ذهن و خارج مطرح شد و در نهایت منجر به طرح نظریه اصالت وجود گشت. در ادامه این رویکرد باید به روش ویژه علامه طباطبایی توجه نمود که برای اولین بار در تاریخ فلسفه اسلامی و قبل از ورود به مسائل فلسفی، تفصیلاً به مسائل شناخت پرداخت. او در کتاب اصول فلسفه رنالیسم نه تنها مسائل شناخت را بر وجودشناسی مقدم می‌کند، بلکه حدود نیمی از این اثر را به این امر اختصاص می‌دهد که این روش نشان‌دهنده اهمیت مسائل شناخت نزد اوست. جایگاه این مسئله را از این گزاره پرتکرار شهید مطهری در تعلیقات خود بر همین کتاب می‌توان درک نمود: «ما تا ذهن را نشناسیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم».^۳ با این توضیح که شناخت ذهن، چیزی جز شناخت مفاهیم و کشف کیفیت شکل‌گیری و توسعه آنها نیست و این همان چیزی است که علامه در کتاب اصول فلسفه رنالیسم عهده‌دار تبیین آن بود.

تبیین چپستی و جایگاه قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات منوط به بازشناسی دقیق اقسام مفاهیم ذهنی

۱. طباطبایی، مجموعه رسائل، 28/2.

۲. طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، 56.

۳. مطهری، مجموعه آثار، 584/6.

و تفاوت آنها با یکدیگر است. در مباحث شناخت‌شناسی، مفاهیم ذهنی ابتدا به جزئی و کلی و آنگاه خود مفاهیم کلی به سه دسته مفاهیم ماهوی (یا معقولات اولیه)، مفاهیم (یا معقولات) ثانیه منطقی و فلسفی تقسیم می‌گردد. شرح مطلب اینکه یک مفهوم کلی یا اساساً قابل حمل بر اشیاء خارجی نیست و صرفاً بر امور ذهنی حمل می‌شود و اصطلاحاً اتّصاف موضوعات به این مفاهیم در ذهن رخ می‌دهد که این دسته را مفاهیم منطقی نامند. و یا از آن دسته مفاهیم کلی است که قابل حمل بر امور خارج از ذهن‌اند که خود، دو دسته‌اند: یا ذهن آن مفاهیم را به صورت خودکار از مصادیق خاصی انتزاع می‌کند؛ یعنی با ادراک مصادیق خاص و جزئی یک شیء به وسیله حواس بیرونی یا درونی، مفهوم کلی آن را به دست می‌آورد که چنین مفاهیمی را مفاهیم ماهوی می‌نامند. و یا اینکه ذهن جهت انتزاع یک مفهوم، نیازمند کندوکاو و مقایسه اشیاء با یکدیگر است و لذا آن مفهوم هرچند مانند مفاهیم ماهوی مابازاء عینی خارجی ندارد ولی منشأ انتزاع آن خارجی است. این دسته از مفاهیم را معقولات ثانیه فلسفی نامیده‌اند که حاکی از نحوه وجود اشیاء هستند برخلاف مفاهیم ماهوی که بیان‌گر حدود وجودی اشیاء‌اند. این تقسیم‌بندی که از نوآوری‌های فلاسفه اسلامی است نقش حیاتی در فهم مسائل فلسفی و نیز حل معضلات مربوط به آن دارد و از سوی دیگر خلط بین این مفاهیم می‌تواند باعث ایجاد مشکلات زیادی در مباحث فلسفی گردد، هم‌چنان‌که بسیاری از لغزش‌های فیلسوفان غربی از جمله هگل و کانت از همین جا سرچشمه گرفته است.¹ در نتیجه می‌توان گفت که ادراکات حقیقی (اعم از مفاهیم اولی یا ثانوی) هریک به‌گونه‌ای کاشف از واقعیت و نفس‌الامر متناسب با خود هستند، ولی ادراکات اعتباری چنین کاشفیتی ندارند و اساساً کارکرد آنها رفع حوائج عملی انسان و نیز وساطت جهت رسیدن او به اهداف و غایات وجودی خود است.

تفکیک ادراکات حقیقی از اعتباری بسیار لازم و ضروری است؛ چرا که به اذعان شهید مطهری عدم تفکیک آنها بسیاری از دانشمندان را از پا درآورده است، به‌گونه‌ای که یا با روش مختصّ به حقایق به اعتباریات پرداخته‌اند و یا نتیجه پژوهش‌های خود را جمع به اعتباریات را به حقایق تعمیم داده‌اند.² بدیهی است که خلط بین روش‌های علمی باعث آمیختگی مرز بین علوم و بی‌اعتبار شدن پژوهش علمی خواهد شد. نمونه‌هایی از این نوع لغزش را می‌توان در آثار کلامی و اصولی بعضی دانشمندان مشاهده کرد؛ مثلاً متکلمین در غالب ادله خود در باب مبدا و معاد به مقدمات اعتباری هم‌چون حسن و قبح تمسک کرده‌اند و یا در اصول فقه که مربوط به اعتباریات هست، خیلی از استدلال‌های موجود در آن مبتنی بر حقایق است

1. مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، 198/1.

2. مطهری، مجموعه آثار، 371/6.

که این بسیار زیان‌آور است.^۱

علامه در مقاله پنجم اصول فلسفه به روشنی مفاهیم حقیقی را از اعتباری تفکیک کرده و در مقالات دیگر همین کتاب احکام و لوازم هریک را تبیین نموده است. او به طور خاص در مقاله ششم با رویکردی معرفت‌شناختی به اعتباریات پرداخته است که یکی از نتایج مهم تلاش او، دست‌دادن قاعده روش‌شناختی «تفکیک حقایق از اعتبارات» است که کاربرد اساسی در بازشناسی موضوعات و مسائل علوم از یکدیگر و از سوی دیگر نقش جدی در فهم درست معارف دینی خصوصاً در باب مبدا و معاد دارد. علامه هرچند از قاعده مذکور و با این عنوان نامی به میان نیاورده است ولی در موارد فراوان و با جدیت تمام آن را در تفسیر المیزان به کار گرفته است.

4- کاربرد قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات در تفسیر آیات معاد

در بخش‌های قبلی مقصود از اعتباریات و نقش علامه در طرح جداسازی حقایق از اعتباریات به تفصیل بیان گردید. در ادامه ابتدا جایگاه این قاعده در تفسیر المیزان و اهمیت آن در توصیف و تبیین معارف قرآنی، تشریح گشته و آنگاه کاربرد این قاعده در تفسیر آیات معاد بازشناسی و توصیف خواهد شد. مؤلف در ذیل آیه 213 سوره بقره با تشریح نحوه خاص وجود انسان و ترکیب او از دو جوهر مادی و مجرد، به دست‌آورد این ترکیب به‌ویژه قدرت تفکر در نوع انسان می‌پردازد که به او قابلیت و توان برقراری ارتباط با تمام اشیاء و در نتیجه بهره‌وری از آنها را می‌دهد. علامه در همین راستا نقش عجیب علوم و ادراکات اعتباری را در تسخیر اشیاء جهت انتفاع انسان از آنها در حفظ و بقاء وجود خود مطرح می‌کند. از نظر او این ادراکات محصول الهام الهی به انسان جهت ورود او به عرصه عمل و تصرف در هستی است و لذا کارایی این اعتبارات محدود به حوزه عملی زندگی انسان و علوم عملی است. شاخصه اعتباریات این است که حاکی از امور مستقل از انسان و ادراک او در خارج نیست، برخلاف ادراکات و مفاهیم حقیقی و نظری که نمایش‌گر واقعی در عالم خارج است و لذا قرآن ظرف ثبوت امور اعتباری را صرف خیال انسان می‌داند.^۲

4-1- تبیین آسیب‌شناختی خلط میان حقایق و اعتباریات

علامه در ذیل آیه 25 اعراف اساساً یکی از موانع ثمربخشی پژوهش در معارف قرآنی را عدم تفکیک جنبه‌های حقیقی این معارف از جنبه اعتباری آن دانسته است، همچنین خلط امور تکوینی با احکام

۱. همان، 399.

۲. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 398/1.

تشریعی را باعث ایجاد اختلال در نظام بحث قرآنی قلمداد می‌کند. ایشان ضرورت این تفکیک را نه تنها در فهم و تفسیر نظام تشریعی و همچنین کتاب الهی، بلکه جهت درک و تحلیل صحیح نظام تکوین هم مطرح می‌کند و خلط بین امور اعتباری و امور تکوینی را موجب ایجاد آسیب در پژوهش صحیح در تمام این امور قلمداد می‌کند.¹ او در قالب یک آسیب‌شناسی تاریخی نشان می‌دهد که بایسته است بین روش فلسفی و کلامی تفاوت قائل شد؛ چراکه فلسفه بر اساس پژوهشی حقیقی و با تکیه بر برهان سامان می‌گیرد، درحالی‌که مباحث کلامی در برهه‌ای از تاریخ به اعتباراتی هم‌چون حسن و قبح آمیخته گردید و به‌لحاظ اسلوب بحث نیز آلوده به جدل شد و پیامدهای ناگواری در تاریخ فکر اسلامی به‌جا گذاشت.² علامه در بیان قاعده‌ای روش‌شناختی تصریح نموده است که اساساً یک پژوهش و بحث فلسفی به اشیاء از حیث وجود خارجی و حقیقت عینی آنها می‌پردازد و شامل امور اعتباری نمی‌گردد.³ از همین جا می‌توان پی‌برد که او جهت مصونیت از آسیب خلط بین امور اعتباری و حقیقی، از روش فلسفی بهره‌برده و با معیار برهان به واکاوی مدلول آیات قرآنی پرداخته است. روش، دقت‌نظر و دغدغه او در این‌باره را می‌توان در مباحث تفسیری پیشرو مشاهده نمود.

4-2- منشأ رویکرد ظاهرگرایی در تفسیر آیات معاد و آفات آن

مؤلف در بحث روایی ذیل آیه 129 بقره ضمن نقد رویکرد ظاهرگرایانه در تفسیر آیات قرآن تصریح می‌کند که حقایق خارج از حیطه مادیات و طبیعت، اموری خارج از حوزه پژوهش علوم مادی و اجتماعی (و اعتباریات) است؛ چراکه بر اساس تعالیم قرآنی، این حقایق هم خاستگاهی فرامادی دارند و هم رجوع و سیر آنها به‌سوی حق تعالی در قالبی غیرمادی شکل می‌گیرد. اعمال و رفتار انسانی ازجمله این امور است که هرچند در قالب حرکات فیزیکی و طبیعی نمودار شده و می‌تواند واجد عناوین اعتباری گردد، ولی حامل حقیقتی باطنی است و همین حقیقت است که به‌سوی حق تعالی صعود می‌کند. علامه در همین زمینه بر پژوهشگر دینی فرض می‌داند که در آیات ناظر به این حقایق تدبّر نماید، تا به پشتوانه حقیقی آنها پی‌برده و با امور طبیعی و اعتباری قیاس و خلط نکند.⁴ در همین راستا در نقد کسانی که مقصود از حیات را در آیه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»⁵، بقاء اسم و یاد نیکو دانسته‌اند، تصریح می‌کند که چنین حیاتی صرفاً در ظرف وهم موجود است و حقیقت خارجی نداشته و

1. همان، 314/8.

2. همان، 187/5.

3. همان، 432/2.

4. همان، 214/1.

5. «و کسانی را که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نخوانید، بلکه زنده‌اند ولی شما نمی‌دانید»، بقره: 154.

حیاتی خیالی بیش نیست و تنها عنوان حیات و نه حقیقت آن را به دوش می‌کشد. او چنین توصیف و همی را سزاوار کلام الهی ندانسته، بلکه در شان مادی‌گرایان و اصحاب طبیعت قلمداد می‌کند که حقیقت انسان را محدود به همین جهان مادی می‌انگارند. علامه در تأیید کلام خود به ذیل آیه یعنی بهره‌مندی آنها از روزی نزد پروردگار خود استناد می‌کند که حاکی از حیاتی حقیقی و نه فرضی و اعتباری است.^۱ همچنین ذیل آیه 48 بقره بعد از نقل سنت و عادت جاری میان ملل قدیمی از جمله وثنیون که حیات اخروی را هم‌سنخ زندگی دنیوی می‌دانستند که قوانین، اسباب و ناموس مادی بر آن حاکم است، تصریح می‌کند که امروزه نیز شبیه این باورها در بین ملل اسلامی یافت می‌شود هرچند از نسلی به نسل دیگر رنگ عوض می‌کند. درحالی‌که قرآن جمیع این آراء و همی را ابطال کرده و موطن اخروی را خالی از اسباب دنیوی و برکنار از روابط طبیعی و امور اعتباری می‌داند.^۲

4-3- زبان‌شناسی قرآن در توصیف حقایق اخروی

علامه ضمن تشریح روش قرآن در به‌کارگیری الفاظ و مفاهیم اعتباری تصریح می‌کند که هرچند بیان قرآن از این نظر مشابه زبان بشری است ولی در عین حال، خود تبیین نموده است که در آن سوی این تعابیر اعتباری، حقایقی واقعی و جهاتی خارجی است که از سنخ و همیات و اعتبارات نیست.^۳ در این جا سؤالی قابل طرح است که چرا قرآن در تبیین و توصیف حقایق اخروی که واجد نظامی برتر و منزله از نظام دنیوی است، از اسلوب زبان بشری که آمیخته به امور اعتباری است بهره گرفته است؟ با وجود این‌که این نحوه بیان می‌تواند راهزن باشد! مؤلف در جای دیگر خود به این مسئله چنین پاسخ می‌دهد که خداوند در سخن با مردم جهت دعوت و ارشاد آنها به زبان خودشان و بر مجرای عقول اجتماعی آنها (که طبعاً بر اساس اعتبارات سامان یافته) سخن گفته است، ولی در عین حال در قرآن تصریح می‌کند که حقیقت امر خیلی بزرگتر از چیزی است که آنها تخیل یا توهم می‌کنند و از حوصله و حدود فهم آنها خارج است و به همین دلیل حقایق مذکور را در افق ادراک آنها مطرح نموده است و این خود بیانگر لطافت قرآن است که این حقایق مستور از سطح فهم عادی بشر را بر احکام عقلانی آنها منطبق نموده است.^۴ علامه در موضع دیگری نکته پیش‌گفته را بسط داده است و در تبیین نسبت عمل و جزای آن در ظرف اجتماع انسانی، آن را همچون سایر عناوین و احکام اجتماعی از امور وضعی و اعتباری دانسته و معتقد است که خداوند نیز در کلام خود برنامه سعادت بشری و دین هدایت‌گر خود را در قالب همین سنن اجتماعی و اعتباریات ارائه

۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 1/250.

۲. همان، 116.

۳. همان، 8/399.

۴. همان، 2/444.

کرده است. ولی با این وجود به این سبک بیان اکتفا نکرده است و تعلیم نفوسی که مستعد ادراک حقایق برتری هستند، مهمل نگذاشته است بلکه در آیاتی از کلام خود اشاره کرده است که در آن سوی ظواهر کتاب و سنت که معارف الهی را ترسیم می‌کند، حقایقی بسیار بزرگ و اسراری نفیس نهفته است که ظاهر این حیات دنیوی و اشتغال به لهو و بازیچه آن، انسان را از درک آن حقایق باز می‌دارد. آنگاه با بهره‌گیری از یک تمثیل نتیجه می‌گیرد که سنن و مقاصد اجتماعی مذکور و همین‌طور تعلیم دینی که در قالب همان مواد و مقاصد شکل گرفته است، هم‌چون وسیله‌ای جهت بازی است که مربی عاقل برای طفل صغیر خود جعل و فراهم می‌کند تا بدین صورت پرورش یافته و در جهت فلاح قرار گیرد، در این راستا هرچند رفتار کودک در قالب بازی و سرگرمی است اما آنچه از ولی و مربی او صادر شد حکیمانه است و مقصد بلندتری در نظر دارد که به ظاهر پوشیده است. به باور علامه از کلام الهی برمی‌آید که بین اعمال انسانی و جزای آن رابطه‌ای حقیقی در پس این روابط اعتباری وجود دارد که ظاهر کلام خدا بر آن جاری شده است.¹ او منشأ این رابطه را حصول هیئات نفسانی می‌داند که از طریق اعمال انسان در نفس او پدید آمده است و لذا در تبیین آیه «و لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم»،² ثواب و عقاب مترتب بر اعمال انسان را در حقیقت آثار مبتنی بر آنچه که نفس کسب کرده، تلقی کرده است و اعمال صرفاً نقش واسطه را دارند و لذا در آیات دیگر قرآن از جمله کریمه «لا تعتذروا الیوم إنما تجزون ما کنتم تعملون»³ تصریح کرده است که انسان‌ها با نفس عمل خود مواجه خواهند شد نه با جزای اعتباری آن، آن‌گونه که در عالم دنیا و نظام آن مشهود است.⁴

4-4- تکیه اعتباریات بر حقایق

علامه در رساله نفیس الولایه اثبات می‌کند که معارف و احکام دینی که در این نشئه به لسان اعتبار بیان شده است، چگونه خود حامل حقایق است و به تعبیر دیگر چرا دین دارای باطنی هست؟ علامه ابتدا تصریح می‌کند که بدون شک در عوالم سابق و قبل از این نشئه دنیوی و نیز در عوالم بعد از مرگ انسان، این معانی و نسبت‌های اعتباری هیچ جایگاهی ندارند و آنگاه این ادعا را که در پس عناوین و احکام اعتباری و تشریعی اعمال انسان، باطن و حقیقتی نهفته است، چنین تبیین می‌کند که همانا دین الهی امور موجود در بعد از نشئه اخروی را مترتب بر احکام و اعمال دنیوی نموده است که ارتباطی حقیقی بین این دو است. طبق این بیان باید امور و احکام عالم اعتباری دنیوی به حقیقتی متکی باشد تا بتوان از طریق آن به حقایق اخروی رسید. از سوی دیگر به لحاظ فلسفی، وجود ارتباط حقیقی میان دو چیز، مستلزم اتحاد آنها

1. همان، 6/ 557.

2. بقره: 225.

3. تحریم: 7.

4. همانجا.

در گونه وجود و سنخ هستی است. و از آنجا که موجودات اخروی همگی از حقایق عینی هستند، نسبت‌های مذکور صرفاً میان این موجودات حقیقی و حقایق دیگری برقرار است که تکیه‌گاه امور تشریعی و اعتباری هستند. بنابراین ظاهر دین یعنی تمام معارف و احکام مربوط به مبدا و معاد و نیز احکام اجتماعی بشری که به زبان اعتبار بیان شده است، دارای باطن و متکی به حقیقتی است.^۱

4-5- تمایز وجوه حقیقی و اعتباری اعمال از یکدیگر

علامه در بررسی و تبیین احکام مربوط به اعمال انسان، جنبه فیزیکی عمل را از جنبه اعتباری و تشریعی آن تفکیک کرده است؛ به این معنا که هر رفتاری از این حیث که مصداق حرکات فیزیکی است، دارای آثاری است متمایز از آثاری که به‌عنوان حسنه یا سیئه بودن بر آن بار می‌شود. این عناوین در حقیقت ناظر به وضعیت روحانی انسان و متناسب با اوصاف درونی اوست و همین اوصاف‌اند که شقاوت یا سعادت نهایی او را رقم می‌زنند. علامه جهت تبیین احکام متمایز وجه حقیقی و باطنی اعمال انسان از جنبه فیزیکی و ظاهری آن، به حرارت آب مثال زده است که هرچند حرارت در آب ظهور و بروز دارد ولی حقیقتاً منتسب به آتش و منبع اصلی انرژی آن است. بر همین اساس حسنات را ذاتاً از آن محسنین و از سنخ و جوهر سعدها می‌داند هم‌چنان‌که سیئات، ذاتاً از سنخ جوهر و طینت اشقیاء است. بنابراین هرچند در نشئه دنیوی ممکن است که ظاهراً عملی نیکو از فردی شقی و یا عملی زشت از فرد سعیدی صادر گردد، ولی این پدیده مربوط به ظاهر و صورت آن رفتار و منتسب به فاعل مباشر آن است و حقیقت و باطن عمل حکم دیگری دارد. او آیه «لیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیکرمه جمیعاً فیجعل فی جهنم»^۲ را بر همین اساس تفسیر کرده و تصریح می‌کند که در قیامت هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد. البته علامه این حکم ملکوتی را مختص قیامت می‌داند؛ چراکه عالم برزخ بر اساس آیات قرآن، تتمه عالم دنیا است و افراد در زندگی برزخی هم‌چنان در مسیر تصفیه و خالص‌سازی به‌سوی سعادت و یا شقاوت خویش هستند.^۳ این تحلیل علامه بر مبنای اصل تفکیک حقایق از اعتباریات استوار است و بر همین اساس و بسته به نوع اعمال انسان، آثاری تکوینی برای آن مطرح می‌کند. از نظر علامه کیفیت اعمال بشری بر رخدادهای تکوینی تاثیرگذار است و لذا حرکت نوع انسانی در مسیر طاعت الهی و رضایت او موجب نزول خیرات و گشوده‌شدن درهای برکات است و متقابلاً انحراف انسان‌ها از صراط عبودیت، گمراهی آنها، فساد نیت و بدی عملکردشان باعث ظهور فساد و هلاکت امت‌هاست.^۴

۱. جواد آملی، تحریر رساله‌الولایه شمس‌الوحدی تبریزی، ۱۰۰/۱.

۲. انفال: ۳۷.

۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۶۲/۸.

۴. همان، ۴۴۸/۲.

4-6- زوال اعتباریات در عالم آخرت

یکی از موضوعات پرتکرار در آیات قرآن که مورد تأکید و توجه علامه در المیزان هم قرار گرفته است، پدیده رنگ باختن عناوین اعتباری دنیوی در عالم آخرت است که مؤلف آن را بر مبنای قاعده مورد بحث، تبیین نموده است. او سعادت حقیقی و کرامت انسان را مبتنی بر عبودیت می‌داند و لذا اطلاق عناوین و اسامی ارزشی و دینی به افراد را اگر فاقد حقیقت و میان‌تهی باشد، فاقد اثر معرفی می‌کند.¹ طبق آیات متعددی از قرآن، حیات دنیوی جز لعب و لهو نیست؛ چراکه این حیات و روابط موجود در آن بر پایه باورهای اعتباری و نیز اهدافی وهمی شکل گرفته است، در حالی که حیات اخروی مبتنی بر حقیقت و ثبات است.² عناوین و اعتبارات دنیوی صرفاً دارای مزایایی وهمی است و لذا هیچ‌گونه شرافت حقیقی و کرامت اخروی در پی نخواهد داشت؛ چراکه مبتنی بر مزایای فناپذیر این جهانی است و امکان بقاء ندارد، برخلاف عناوین ارزشی هم‌چون تقوا و نظیر آن که نسبت مستقیمی با ارتقاء درجه حقیقی نفس انسانی دارد.³

علامه در تبیین این مطلب، عامل حفظ نسبت‌ها و اعتبارات دنیوی را حوائج دنیوی می‌داند و همین عامل است که انسان را به حیات اجتماعی دعوت می‌کند و طبعاً شکل‌گیری ظرف اجتماع نیز مستلزم برقراری اقسام روابط، تعاون‌ها و هم‌پاری و دیگر اسباب است و از آنجا که عالم آخرت تنها ظرف جزای اعمال و در نتیجه سقوط اسباب دنیوی است، هیچ‌یک از این اسباب و خواص و آثار آن در آنجا جایگاهی نخواهد داشت.⁴ همچنین نفی منفعت مال و فرزند و مانند آن در آخرت بر همین اساس توجیه‌پذیر است؛ زیرا چنین روابطی هر چند ملاک هم‌پاری افراد و پشت‌بانی آنها از یکدیگر در دنیا است، ولی صرفاً در ظرف اجتماع مدنی کارساز است و پشتوانه‌ای جز وهم انسانی ندارد. علامه نتیجه قهری بطلان اسباب و روابط مذکور در آخرت را بطلان اجتماع مدنی در آن نشئه می‌داند.⁵ بر همین اساس در تفسیر حقیقت فراز و فرود اخروی که در آیه «خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ»⁶ مطرح شده است، آن را کنایه از دگرگون‌شدن نظام دنیوی و محو شدن آثار اسباب و روابط موجود در آن می‌شمارد.⁷ بنابراین منزلت اخروی افراد، هم‌سنخ همان نظام حقیقی خواهد بود و نه صرف اعتبار و در قالب خیال و وهم. همچنین پیوند عبودی و نسبتی که بین مشرکین و

1. همان، 1/ 144.

2. همان، 7/ 42.

3. همان، 18/ 519.

4. همان، 15/ 51.

5. همان، 202.

6. «پست‌کننده [و] بالا برنده است»، واقع: 5.

7. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 90/ 19.

شرکاء آنها در دنیا برقرار بود و نیز آلهه‌ای که پرستش می‌نمودند، در آنجا رنگ می‌بازد؛ چون این پیوند شرک‌آلود صرفاً در ظرف وهم و گمان آنها و برخلاف واقع بوده است.^۱ علامه در ذیل آیه ۱۶ سوره غافر: «يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۲، بروز افراد برای حق تعالی را ظهور آنها و ارتفاع اسباب وهمی دنیوی می‌داند که آنها را به خود جذب و از پروردگار خود محجوب کرده بود.^۳

4-7- تمایز مالکیت حقیقی از اعتباری

توصیف مالکیت خداوند سبحان در تفسیر المیزان به دو روش سلبی و ایجابی مطرح می‌باشد؛ به این معنا که هم وجوه اعتباری را از آن نفی کرده و هم جنبه ایجابی و ثبوتی آنرا ذکر نموده است، هرچند فهم حقیقت آن از نظر علامه در توان بشر نیست؛ زیرا از سنخ مالکیت اعتباری نیست که به امور گزافی و موهوم تعلق می‌گیرد.^۴ علامه در مقام تعریف ملک حقیقی آن را رابطه‌ای حقیقی بین مالک و ملک خود می‌داند که قابل تغییر و زوال نبوده و هیچ استقلال از مالک خود ندارد و به همین خاطر، مالکیت حق تعالی مطلق است.^۵ یا در فراز دیگری مالکیت حق را قابل تبدل و انتقال نمی‌داند، برخلاف ملک اعتباری بشری که این چنین است.^۶

از دیگر علقه‌های انسان در حیات دنیا احساس مالکیت او نسبت به برخی امور است. در عالم آخرت که اسباب دنیوی زائل می‌گردد، انسان خواهد دید که مالک هیچ چیز نیست و به تعبیر دقیق‌تر، احساس مالکیتی که در اینجا داشت، مرتفع می‌شود. علامه آیه «يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ»^۷ را با همین رویکرد تفسیر نموده است.^۸ به همین جهت است که چشم حقیقت‌بین انسان در آخرت گشوده شده و زوال تمام داشته‌های پنداری خود را به عیان مشاهده می‌کند و از جمله حقایقی که از آن غافل بود یعنی مالکیت مطلق حق تعالی را به یقین درک می‌کند. بنابراین چشم‌دوختن به اسباب دنیوی، نتیجه وهم و پندار افراد و غفلت از مالکیت حقیقی حق سبحانه و تعالی است که خود، معلول فرورفتن در امور اعتباری

۱. همان، 322/10.

۲. «آن روز که آنان ظاهر گردند، چیزی از آنها بر خدا پوشیده نمی‌ماند. امروز فرمانروایی از آن کیست؟ از آن خداوند یکتای قهار است»، غافر: ۱۶.

۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 227/17.

۴. همان، 493/12.

۵. همان، 99/3.

۶. همان، 189/1.

۷. انفطار: 19.

۸. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 493/20.

4-8- حقیقت قرب الهی

به باور علامه لازمه درک مالکیت حقیقی الهی، آشکار شدن معنای قرب نسبت به حق تعالی است؛ چون قرب اعتباری دنیوی که در ظرف نسبت‌های اعتباری و در زمان و مکان معنا پیدا می‌کند، در آخرت جای خود را به قرب وجودی و حقیقی می‌سپارد که همان درک حضور حق هست. درست به همین علت است که در تفسیر آیه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَاتَّخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ»²، آن را کنایه از عدم جدایی بین آنها و گیرنده جان‌شان می‌شمارد. همچنین کاربرد تعبیر قرب را گونه‌ای از تمثیل می‌داند، بر اساس تصویری که نوعاً از قرب زمانی و مکانی می‌شود. چنین تصویری معلول انس داشتن افراد با امور مادی است که ممزوج با امور اعتباری است؛ چراکه محبوس در زندان مکان و زمان هستند و الا مسئله فراتر از این هست. این تحلیل به خوبی لزوم تفکیک میان قرب اعتباری با سنخ قرب الهی و دیگر حقایق اخروی را روشن می‌سازد.³ همچنین معنای «عندیت»⁴ اخروی و این‌که همسر فرعون خانه‌ای در بهشت ولی نزد خدا درخواست کرد، همین جا آشکار می‌شود؛ زیرا کرامت معنوی و حقیقی همین حضور عند الله است، درحالی‌که استقرار در بهشت صرفاً کرامتی صوری است.⁵

4-9- فردیت اخروی انسان و اشتغال به خویشتن

با رنگ‌باختن قرب اعتباری در آخرت، پیوندهای دنیوی افراد گسسته خواهد شد و لذا علامه توصیف قیامت به یوم الفصل و یا تعبیر «یوم القيامة یفصل بینکم»⁶ در قرآن را ناظر به همین حقیقت می‌داند. قرابت دنیوی و ترتب آثار آن از جمله رحمت، الفت، خدمت و مانند اینها، تنها در بستر حیات اجتماعی و بر اساس نیازمندی‌های دنیوی سامان گرفته است، ولی قیامت دارای شرایط متفاوتی است که در آن، حقایق آشکار می‌گردد و حجاب‌های موجود در دنیا برطرف می‌شود و در چنین شرایطی نسبت‌ها قطع شده و خویشی و قرابت دنیوی سودی ندارد.⁷

مؤلف در مبحث «انسان بعد از دنیا» در المیزان تصریح می‌کند که از منظر قرآن، انسان با کوچ نمودن از این دنیا وارد حیاتی انفرادی می‌گردد؛ به این معنا که در عالم جدید برزخ یا قیامت، از اجتماع تعاونی،

1. طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی‌همدانی، 280/15.

2. «وای کاش می‌دیدید هنگامی را که [کافران] وحشت‌زده‌اند [آنجا که راه] گریزی نمانده است و از جایی نزدیک گرفتار آمده‌اند»، سبأ: 51.

3. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 556/16.

4. «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (تحریم: 11).

5. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 267/19.

6. ممتحنه: 3.

7. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 177/19.

مشارکت و هم‌پاری انسان‌ها خبری نیست. این نحوه از فردیت در عالم آخرت بیان‌گر زوال اعتبارات دنیوی و ظهور حیات حقیقی فرد است، به گونه‌ای که صرفاً با خویشتن و باطن اعمال خود مواجه می‌گردد.^۱ مهم‌ترین ره‌آورد سقوط و افول اعتبارات دنیوی و از کار افتادن وهم و خیال پیش‌گفته در آخرت، توجه تام انسان به خویشتن حقیقی و اشتغال به خود راستین خواهد بود. به گونه‌ای که فرد تمامی نسبت‌ها، روابط و وابستگی‌های دنیوی خود را فراموش کرده و در خلأ نبود آنها، با داشته‌های حقیقی خود که همان حقیقت اعمال خویش است مواجه می‌شود.^۲ «یوم تأتی کل نفس تجادل عن نفسها».^۳ در همین وضعیت است که نسبت‌ها و روابط، معنای جدید و نظام نوینی پیدا می‌کند و برخلاف روابط دنیوی که اعتبار محض بود، در آنجا رنگ حقیقی و عینی به خود خواهد گرفت؛ چراکه هرآنچه فاقد نسبت با حق تعالی بود، سراب و وهمی بیش نبوده و خود به خود رنگ می‌بازد و تمام اموری که ره‌آورد عقل اجتماعی و دنیوی انسان بوده است، از جمله قدرت، سلطه، ریاست، ثروت، اولاد و مانند آن هم‌چون سراب زائل می‌گردد. در این موطن هرآنچه که ربط حقیقی با صفات کریمه الهی دارد آشکار می‌شود و انسان تنها با کمالات حقیقی که در او نهاده شده است - یعنی روح و صفات کمالی آن - مواجه می‌گردد.^۴

4-10- شفاعت حقیقی

علامه بر همین مبنا شفاعت اخروی را امری حقیقی و نه صرفاً اعتباری تفسیر می‌کند و در ذیل آیه «قل لله الشفاعة جمیعاً»^۵ آن را وساطت صفت رحمت و مغفرت الهی بین او و فرد شفاعت شده تلقی می‌کند که جهت اصلاح وضعیت او شکل می‌گیرد. پس شفاعت دنیوی و اعتباری که دائر مدار روابط صوری و ظاهری است، در آخرت فاقد کارکرد و معنا گشته و در آنجا وساطت صفات الهی است که کارساز خواهد بود.^۶ در عالم دنیا است که نسبت اعتباری بین موالی و عبید اقتضا می‌کند به هر مقدار که بنده نسبت به مولای خود نزدیک‌تر باشد، اغماض او نسبت به انجام وظائف و نیز رعایت آداب و رسوم بیشتر باشد و کوتاهی او مورد عفو قرار گیرد، برخلاف نسبت و مالکیت حق نسبت به بندگان که پشتوانه‌ای حقیقی دارد و لذا در یک‌سوی آن، بی‌نیازی مطلق و در سوی دیگر آن نیاز مطلق بندگان دیده می‌شود. در چنین نسبتی هرچه قرب بنده به مولی بیشتر می‌شود، عظمت و عزت و بهاء او آشکارتر می‌گردد و احساس ذلت و

۱. همان، ۲/ 404.

۲. همان، ۱۲/ 529.

۳. نحل: ۱۱.

۴. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۶/ 348.

۵. زمر: 44.

۶. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷/ 192.

نیازمندی بنده بیشتر می‌شود.¹

4-11- قرابت و نسبت حقیقی آخرت با انسان

حال که روشن شد نسبت انسان در عالم آخرت با هرآنچه در آنجا قابل تحقق است، نسبتی حقیقی و نه صرفاً اعتباری است، پس ره‌آورد اعمال او نیز که در قالب بهشت و دوزخ و محتوای آن مجسم خواهد شد، دارای نظام وجودی خاص خود است که علامه جنبه‌های مختلف آن را بر اساس تفکیک حقایق از اعتبارات در تفسیر آیات مطرح نموده است. از جمله در تحلیل نحوه وجود آتش جهنم و احاطه آن بر افراد و در تبیین آیه «نار الله التي تطلع علی الافئدة»² تصریح می‌کند که قرابت اشیاء با یکدیگر در آخرت به نحو حقیقی است، برخلاف قرب و نسبت دنیوی اشیاء که صرفاً از جهات خاصی و به شکل نسبی صورت می‌گیرد. به همین علت است که آتش اخروی باطن و ظاهر انسان را به نحو یکسان دربر می‌گیرد، برخلاف آتش دنیوی که صرفاً از جهت خاصی دامن‌گیر فرد می‌شود و لذا ابتدا از بیرون شروع به نفوذ می‌کند و لذا انسان فرصت فرار و یا عکس‌العمل پیدا می‌کند. علامه نسبت و معیت جهنم با انسان را همسان معیت انسان با خویشتن و از سنخ معیت وجودی و حضوری می‌شمارد و لذا هیچ‌گونه غیبت و جدایی در آن مفروض نیست، به همین نسبت می‌توان اشراف آتش جهنم بر انسان را تصور کرد به گونه‌ای که تمام وجود افراد را به نحو یکسان دربر می‌گیرد.³ همچنان که مقصود از اکبر بودن عذاب آخرت در آیه شریفه 33 سوره قلم را احاطه آن بر تمام ابعاد وجود انسان معنا می‌کند.⁴ روشن است که احاطه به این معنا در بستر وجود دنیوی و اعتباری فاقد معنا و امکان است. این بیان علامه به خوبی الگوی صحیح گونه نظام اخروی را جهت فهم آیات دیگر معاد ترسیم می‌کند. متناسب با همین نظام است که مؤلف ابواب جهنم را به طبقات آن تفسیر کرده و با این رویکرد از تفسیر آن به درب داشتن آن به معنای اعتباری و جهت مند بودن آن در دنیا پرهیز می‌نماید،⁵ و یا آیه «جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ»⁶ را کنایه از ممنوع نبودن متقین از نعمت‌های موجود در بهشت می‌داند، نه به معنای ابواب با مفهوم مرتکزی که در اذهان وجود دارد.⁷

نتیجه‌گیری

1. همان، 466/14.

2. همزه: 7.

3. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 484/14.

4. همان، 292/19.

5. همان، 399/12.

6. «باغهای همیشگی در حالی که درهای [آنها] برایشان گشوده است»، 50.

7. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 155/17.

حاصل کلام این که علامه هر چند در کتاب اصول فلسفه خود به مفهوم‌شناسی اعتباریات و بیان تفصیلی مصادیق آن و نظریه‌پردازی درباره این امور پرداخته است، ولی در تفسیر المیزان روش تفکیک حقایق از اعتباریات را به صورت عملی و ملموس به کار گرفته است و خصوصاً در حوزه مربوط به حقایق، تأکید بر پرهیز از خلط این دو حیطه با یکدیگر دارد. او نمونه‌هایی از این اختلاط و التقاط روش‌شناختی را نشان داده و آسیب‌شناسی می‌کند و همین معضل را باعث سوءفهم بسیاری از معارف الهی از جمله در امر معاد می‌داند. علامه هر چند روش و زبان قرآن در توصیف حقایق اخروی را هماهنگ با زبان عقلانی و عرفی و متکی بر اعتباریات می‌داند، ولی در عین حال معتقد است که همه این امور اعتباری برخواسته از حقایق عینی و مبتنی بر آن است؛ چراکه ظرف حیات دنیوی از یک سو مسبوق به عالم حقیقی پیش از خود و از سوی دیگر منتهی به حقایق اخروی در پس خود است و همین حقایق است که پشتوانه اعتبارات مذکور است. مؤلف نقش اعتباریات را در سامان‌گرفتن عناوین مربوط به افعال انسانی از جمله حسن و قبح، حسنه و سیئه و مانند آن گوشزد می‌کند و سپس با تفکیک وجوه اعتباری و حقیقی اعمال از یکدیگر اذعان می‌کند که اعتبارات اساساً جایگاهی در عالم آخرت نداشته و رنگ خواهد باخت. همچنین با همین رویکرد به بیان نحوه وجود حیات اخروی و توصیف حقیقی بودن آن می‌پردازد و آیاتی که ابعاد گوناگون این نحوه از حیات ناب را مطرح کرده است، تفسیر می‌کند. زوال مقام و موقعیت و نسبت‌های این جهانی و عدم کارایی مناصب و امکانات دنیوی در طی کردن منازل و مراحل آخرت را می‌توان محصول همین نگاه در تفسیر آیات دانست، همچنان که همین رویکرد به تفسیر صحیح از شفاعت می‌انجامد. او زوال اسباب دنیوی در آخرت و نیز ظهور مالکیت تام و حقیقی خداوند در آن عالم را بر پایه همین قاعده تبیین نمود که ره‌آورد بسیار مهم آن را فردیت اخروی انسان و اشتغال به خویشتن و خود حقیقی و رویارویی با آن قلمداد کرده است. بدون شک محصول این کار از یک سو وقوف بر روش پرداختن علامه در تفسیر آیات و از طرف دیگر کشف رابطه معارف قرآنی با قواعد عقلی و فلسفی است. همچنان که نتایج این جستار می‌تواند بستر مناسبی جهت پژوهش‌های جدید در این عرصه باشد و علاقه‌مندان مطالعه در زمینه معارف قرآنی از جمله در بخش معاد را یاری رساند و از سوی دیگر خلاف ادعای جریان‌های فکری ظاهرگرا و عقل‌گرایان را به ظهور و اثبات رسانده و ابعاد عقلی و فلسفی موجود در معارف اسلامی را نمایان سازد. دست‌آورد مهم دیگر این جستار، زمینه‌سازی جهت تسهیل دست‌یابی به منظومه فکری فلسفی علامه در مسائل مربوط به معاد خواهد بود.

منابع

- قرآن مجید. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1377.
- جوادی آملی، عبدالله. تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی. قم: اسراء، 1393.
- دانایی فرد، حسن؛ سوزنچی، حسین و مرتضی جوانعلی آذر. «مقدمه‌ای بر فهم نظریه اعتباریات در بستر ریشه‌های نظری و ادوار حیات علمی علامه طباطبایی»، فصل‌نامه علمی پژوهشی قبسات. سال 20 (تابستان 1394): 113-140.
- طباطبایی، محمدحسین. اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب، 1387.
- طباطبایی، محمدحسین. انسان از آغاز تا انجام. ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی. قم: بوستان کتاب، 1387.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: ذوی القربی، 1430 ق.
- طباطبایی، محمدحسین. تفسیر المیزان. ترجمه موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1374.
- طباطبایی، محمدحسین. مجموعه رسائل. قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1388.
- فتحی، عبدالله و محمد فنانی اشکوری. «تحلیل هستی‌شناختی واقعیت‌های اعتباری». فصل‌نامه علمی پژوهشی حکمت اسلامی. سال 5. ش 4 (زمستان 1397): 79-101.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، 1387.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران: صدرا، 1383.

Transliterated Bibliography

- Dānāyifard, Ḥasan; Sūzanchī, Ḥusayn va Javān'ālī Āzar, **Murtaḍā**. "Muqaddamah-i bar Fahm Nazariyah-yi I'tibariyat dar Bastar Rishih-hā-yi Nazari va Advār Hayāt 'Ilmī 'Allāmah Ṭabāṭabāyī". Faṣlnāmih-yi 'Ilmī Pazhūhishī *Qabasāt*, yr. 20 (summer 2016/1394): 113-140.
- Fathī, 'Abd Allāh va Fanā'ī Ishkavarī, Muḥammad. "Taḥlīl Hastishinākhtī Vāqī'iyat-hā-yi I'tibārī". Faṣlnāmih-yi 'Ilmī-Pazhūhishī *Hikmat Islāmī*. Yr. 5, no. 4 (winter 2019/1397): 79-101.
- Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Tahrir Risālah al-Wilāyah Shams al-Wahy Tabrizi*. Qum: Asrā', 2015/1393.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafah*. Tehran: Chāp va Nashr **Bayn al-Milal Sāzimān** Tablighāt-i Islāmī, 2009/1387.
- Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū'ah-yi Āṣār*. Tehran: Šadrā, 2005/1383.
- Qurān-i Majīd. translated by Muḥammad Mahdī Fūlādvand*. Tehran: **Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī**. 1999/1377.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Dhawil al-Qurbā, 2009/1430.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Insān az Āghāz tā Anjām*. Tarjumah va Ta'liqāt Sādiq Lārījānī, Qum: Bustān-i Kitāb, 2009/1387.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Majmū'ah-yi Rasā'il*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī, 2010/1388.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mizān*. translated by Musawī Hamadānī. Qum: Daftar Intishārāt-i

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafah Ri'ālism*. Qum: Qum: Būstān-i Kitāb, 2009/1387.

Table of Contents

An Explanation of the Permanence and Annihilation of Beings Based on the Principles of Transcendent Theosophy	11
Dr. Kawkab Darabi- Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi- Dr. Abbas Javareshkian	
A Reinterpretation of the Concept of the Perfect Human through an Analysis of the Aspects of Justice in His Ontological Grades according to Şadrian Philosophy	35
Dr. Amir Rastin Toroghi- Dr. Fardin Jamshidi Mehr	
The Philosophical Foundations of the Theory of <i>Fitrah</i> (Innate Disposition)	59
Dr. Mansour Imanpour	
An Examination of Muslim Theologians' Views on the Evil Eye	77
Ismail Esbati	
A Critical Analysis of the Methodology of Religious Studies among Contemporary Iranian Intellectuals (Focusing on Mostafa Malekian	99
Dr. Seyyed Vahid Kashani	
A Critical Analysis of Muhaqqiq Khafri's View on Divine Power and its Philosophical Implications	123
Mohammad Reza Farahmandkia- Dr. Ali Mahmmad Sajedi	
Assessing the Article "Evaluation of the Affirmative and Negative Evidential Parity Concerning the Doctrine of the Union of Intellect and Intelligible"	141
Dr. Ali Arshad Riahi	

The Priority of Knowledge of the Lord over Knowledge of the Soul in Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy	161
Dr. Hojjat As'adi	
An Analysis of the Ontology of the Collective Spirit in Light of Management of the Collective Faculties, with Reference to the Agency–Structure Problem in Sadrian Philosophy	187
Dr. Armin Mansouri	
An Analysis of the Meaning of Life and Its Relationship to Salvation in the Thought of Allameh Jafari	209
Mohammad Khazaei- Dr. Vahideh Fakhar Noghani- Dr. Seyyed Hossein SeyyedMousavi	
The Soul: An Immaterial Substance or an Embodied Brain in the Gap? (A Case Study of John R. Searle's and Mullā Ṣadrā's Views on the Soul)	239
Monireh Haddadi- Dr. Majid Ziaei Ghahnaviyeh	
The Rule of Distinguishing Realities from Conventions (<i>I'tibāriyāt</i>) and Its Application in the Interpretation of Resurrection Verses Based on <i>al-Mizān</i>	263
Dr. Mohammad Reza Naghie- Mostafa Sharifian-	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 115 autumn & winter 2026

ISSN-Online: 2538-4171

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Husaynī Shāhrudī

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

University of Mashhad

Dr. Ahad Farāmarz Qarāmalikī, Professor

Department 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 Rastin Targhi

Transliterator
Maryam Oraee

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi 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

Vol. 57, No. 2: Issue 115, Autumn & Winter