



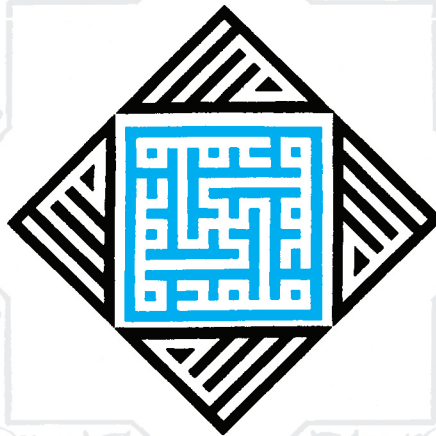
دو فصلنامه علمی

جستارهایی
در
فلسفه و کلام

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۱۶ بهار و تابستان ۱۴۰۵





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 116 - بهار و تابستان 1405 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 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

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 غیر ملفوظ (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 دونقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به‌طور مثال اگر ادله‌ای مثل آیات و روایات و... ذکر می‌شود در ادامه آن دلیل دونقطه 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. به‌طور مثال: 1.

2. 3.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانوش-منابع»

در شیوه «پانوش-منابع» نویسندگان 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) مایل‌نویسی 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

- 13 بررسی تطبیقی نظریه فضیلت از دیدگاه فلوپین و ملاصدرا
محمودصیدی-حسین زمانیها
- 33 مواجهه انتقادی خاندان اجتهاد در لکهنو با جریان‌های رقیب فکری؛ تحلیلی بر راهبردهای صیانت
از کلام امامیه در قرن سیزدهم هجری
محمدرضا ملانوری
- 59 ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی: نقد استدلال تئودور درینج بر پایه کلام و فلسفه اسلامی
جابر اسفندیارپور-حسن یوسفیان
- 83 تأملی در باب تمایز اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی
حسین حاجی زاده-حسن محیطی اردکانی
- 103 بررسی کارکردهای خوف از منظر الهیات ابو حامد محمد غزالی (با تأکید بر إحياء علوم الدین)
و با نگاهی اجمالی به اندیشه‌های رودلف اتو
هاناجیبی-رستم شاه محمدی-قدرت الله خیاطیان
- 133 تحلیلی از شأن تأسیسی فلسفه اسلامی (با توجه به مبانی فکری رضا داوری اردکانی)
فاطمه حسن پور-جعفر شانظری
- 157 بررسی سازگاری دیدگاه ابن سینا در باب معاد با مبانی نفس‌شناسی
سیدهادی رضائیان-حامده راستایی
- 177 تمایز مکاتب فلسفی و کلامی با بررسی تشکیک در وجود و نحوه ضرورت توسل به وسائط در آنها
هادی عبیدای-مصطفی ملکشاهی صفت-مهدی ملکشاهی صفت

- نظریه سلوک عرفانی در مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی: از خودشناسی تا وحدت وجود ۱
- 203 علی رستمیانی - سیدحسین سیدموسوی - محمدجوادعنایتی راد
- 229 فضیلت‌گرایی فیلسوفان مسلمان در سیاست مدُن؛ مبنایی سیاسی-حقوقی برای الزامات قانونی
فاطمه رجائی - مصطفی مؤمنی - علی جلیلی
- 255 تأثیر اراده در تعیین کیستی انسان
علی مؤیدی
- 277 تنگنای عقلانیت شهودگرا و افق‌های سعادت متعالیه: نقد دیدگاه هنری سیجویک از منظر جوادی
آملی
عبدالله حسینی اسکندیان - فرشته ابوالحسنی نیارکی



A Comparative Study of the Theory of Virtue in the Thought of Plotinus and Mullā Ṣadrā

Mahmoud Saidi (corresponding author)

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Shahed University, Tehran, Iran.

Email: m.saidiy@yahoo.com

Dr. Hossein Zamaniha

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Shahed University, Tehran, Iran.

Abstract

Virtue has long been regarded as one of the central subjects in moral philosophy. Although the origins of virtue ethics can be traced back to Socrates, it was Plato who first presented a systematic written account of virtue in his dialogues. Aristotle subsequently developed the doctrine of the ethical mean. As two eminent theistic philosophers representing the Neoplatonic and Islamic philosophical traditions, respectively, Plotinus and Mullā Ṣadrā devoted considerable attention to the theory of virtue in their philosophical works. The present study aims to examine and compare their respective conceptions of virtue through an analytical-comparative approach. The findings may be summarized as follows: (a) both philosophers classify virtue into two principal categories, namely theoretical and practical virtue. The ultimate end of theoretical virtue is assimilation to God or, in Plotinus's terminology, to the Forms, whereas the principal practical virtues serve primarily as means of attaining theoretical virtue. (b) Both Plotinus and Mullā Ṣadrā assign theoretical virtue a higher status than practical virtue; nevertheless, the perfection of both kinds of virtue is regarded as indispensable for the attainment of human happiness.

Keywords: Plotinus, Mullā Ṣadrā, Virtue, God, Forms, Ethics



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 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 29 - 11	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/8/15	تاریخ بازنگری: 1403/9/9
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1403/9/20
	DOI: 10.22067/epk.2024.90640.1384

بررسی تطبیقی نظریه فضیلت از دیدگاه فلوپتین و ملاصدرا

محمود صیدی

دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد

m.saidiy@yahoo.com

حسین زمانیا

دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد

چکیده

بحث از فضیلت یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه فلسفه اخلاق است. هر چند ریشه بحث فضیلت را باید در فلسفه سقراط جستجو کرد، اما این افلاطون است که برای اولین بار این بحث را به صورت مکتوب در رساله‌های خویش مطرح می‌کند. پس از او ارسطو نیز نظریه حد وسط اخلاقی را ارائه نموده است. فلوپتین و ملاصدرا به عنوان دو فیلسوف بزرگ الهی در حوزه فلسفه نوافلاطونی و اسلامی، در آثار خویش به این بحث پرداخته‌اند. هدف مقاله حاضر بررسی و مقایسه دیدگاه این دو فیلسوف برجسته در مورد فضیلت است که برای این منظور از روش تحلیلی - تطبیقی استفاده شده است. نتایج مقاله حاضر به طور خلاصه عبارت‌اند از: الف - از نظر هر دو فیلسوف، فضیلت به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود که غایت فضیلت نظری شبیه به خدا یا ایده‌ها است و فضایل اصلی در قسمت عملی صرفاً یاری‌رسان انسان در نیل به فضیلت‌های نظری هستند. ب - در نظر ملاصدرا و فلوپتین، فضیلت نظری جایگاه برتر و والاتری از فضیلت عملی دارد ولی به کمال رسیدن در هر دو قسم در سعادت انسان ضروری است.

واژگان کلیدی: فلوپتین، ملاصدرا، فضیلت، خدا، ایده، اخلاق.

مقدمه

اخلاق فضیلت شاخه‌ای از فلسفه اخلاق است که برخلاف سود گرایی و وظیفه گرایی بر خود فضیلت اخلاقی تأکید دارد نه بر وظیفه اخلاقی یا نتایج حاصل از آن. ازاین جهت در اخلاق فضیلت، فضایل راهنمای عمل اخلاقی هستند و در مقام عمل نیز تعیین کننده انجام دادن یا ندادن فعلی اخلاقی هستند.¹ سقراط آغازگر اخلاق فضیلت در تاریخ فلسفه است. او سعی کرد طی مباحثات خویش، ماهیت فضایل اخلاقی و ارزش آنها را مورد بررسی قرار دهد.² ازاین رو سقراط و افلاطون نخستین فیلسوفی است که تحقیقاتی را در مورد اخلاق فضیلت انجام داده‌اند.³ طبق نظر افلاطون، فضیلت یکی است که همان ایده فضیلت است. ارسطو فضیلت را ملکه نفسانی می‌داند که طی آن انسان میان دو طرف افراط و تفریط (که هر دو ردیلت هستند)، حالت توسط را انتخاب می‌کند.⁴

می‌توان فلوطین را بزرگ‌ترین فیلسوف دنیای باستان بعد از افلاطون و ارسطو و به‌ویژه در حوزه اسکندریه دانست که به‌عنوان برجسته‌ترین فیلسوف نوافلاطونی نیز شناخته می‌شود. او سعی نموده با تلفیق و برقراری سازش میان دیدگاه‌های افلاطون (ایده فضیلت) و ارسطو (حد وسط اخلاقی) نظریه منسجمی در مورد فضیلت ارائه دهد.^{5 6} نظریه فلوطین در این مورد، ارتباط زیادی با دیدگاه‌های او در متافیزیک و علم النفس دارد. زیرا که در نظر فلوطین حکمت عملی برگرفته از متافیزیک بوده و تابع آن است.⁷ هم چنین فضیلت از ادراکات مختص نفس انسانی بوده⁸ که غایت آن تشبه به ایده‌هاست.

ملاصدرا یکی بزرگ‌ترین فلاسفه اسلامی است که اندیشه‌های او تأثیر بسیار زیادی بر متفکران پس از او گذارده است. با نظر به اهمیتی که ملاصدرا در اثبات برهانی برخی از مبانی دینی و قرآنی دارد، تلاش در جهت ارائه نظریه‌ای منسجم از برخی مفاهیم اخلاقی مانند فضیلت از ویژگی‌های بارز حکمت متعالیه است. ملاصدرا در آثار مختلف خویش به عبارات بسیاری از اثولوجیا استناد می‌جوید و سعی می‌نماید که اثبات کند، پیش از او نویسنده این کتاب نیز چنین نظریه‌ای دارد یا بدان تمایل داشته است. به نظر می‌رسد

1. فتحعلی خانی، فلسفه اخلاقی، 10.

2. مک اینتایر، تاریخچه فلسفه اخلاقی، 287.

3. خزاعی، اخلاق فضیلت، 20.

4. ارسطو، اخلاقی نیکو ماخوس، 66.

5. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 138.

6. زندگی شخصی، افکار و نفسیات فلوطین نشان می‌دهد که او نظریه منسجم اخلاقی به‌ویژه در حوزه اخلاق فضیلت داشته و این امر در زندگی نامه‌ای که فروریوس برای او نوشته نیز نمایان است (Gerson, *Cambridge Companions to Plotinus*, 315).

7. Song, *The ethics of descent in Plotinus*, 44.

8. فلوطین، التاسوعات، 104.

که اخلاق فضیلت و مبانی فلسفی آن یکی از مهم‌ترین مواردی است که میان دیدگاه‌های فلوپین و ملاصدرا می‌توان بررسی و تحلیل تطبیقی انجام داد. زیرا که مبانی فلسفی این دو فیلسوف بزرگ شباهت بسیاری در مواردی مانند علّیت، نظام فیض، مثل افلاطونی و... دارد. در پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی میان نظریات فلوپین با ملاصدرا در مورد فضیلت و مبانی فلسفی آن با تأکید بر رویکرد تاریخی (یعنی آغاز مباحث اخلاق فضیلت از افلاطون و ارسطو) پرداخته می‌شود.

در مورد پیشینه تحقیق حاضر ذکر این نکته لازم است که تا جایی که نگارندگان جستجو نموده‌اند. تا کنون مقاله‌ای که به بررسی مقایسه‌ای فضیلت از دیدگاه ملاصدرا و فلوپین پرداخته نشده. اما مقالاتی وجود دارند که موضوع آنها تا حدودی به موضوع مقاله حاضر نزدیک است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

محمدیه و دیگران (1398) در مقاله خود با عنوان «بررسی تطبیقی پیوند معرفت، فضیلت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا» به مقایسه دیدگاه ملاصدرا و افلاطون در باره فضیلت و نسبت آن با معرفت و خیر در اندیشه این دو فیلسوف پرداخته‌اند. ایشان در مقاله مذکور قائل به یگانگی معرفت، فضیلت و خیر در اندیشه این دو فیلسوف با محوریت معرفت و احاطه‌ی مفهومی آن بر فضیلت و خیر هستند؛ این بدان معناست که از نظر ایشان در فلسفه افلاطون و ملاصدرا کسب معرفت، به معنای حصول فضیلت و خیر است.

بهارنژاد (1392) در مقاله خود با عنوان «فضیلت از دیدگاه ملاصدرا» به این نکات اشاره می‌کند که در فلسفه ملاصدرا فضیلت یک بعد الهی پیدا می‌کند. به این معنا که فضیلت علاوه بر تبیین رابطه بین انسان، جامعه و حکومت منعکس‌کننده رابطه انسان با خدا نیز است. ایشان معتقدند که دیدگاه ملاصدرا در مورد فضیلت ریشه در مبانی هستی‌شناختی وی دارد به این معنا که مفهوم فضیلت در اندیشه ملاصدرا مانند مفاهیم دیگری همچون سعادت، کمال و خیر مفهومی وجودی است که به تبع خود وجود، امری مشکک و ذومراتب است که بالاترین مرتبه آن معرفت و ایمان به خداست.

فضیلت‌های نظری و عملی

سقراط فضیلت را با معرفت یکی می‌داند.¹ از نظر او متعلق معرفت و هم چنین فضیلت امور ثابت و بدون تغییر یعنی ایده‌ها هستند. افلاطون همواره هنگام بحث در مورد فضایل اخلاقی، فضیلت فی نفسه را مطرح می‌کند که جامع همه فضایل است. مثلاً در محاوره لاخس، تعریف شجاعت به شجاعت

1. خراسانی، از سقراط تا ارسطو، 56.

فی نفسه (ایده) منجر می‌گردد. به بیان دیگر از نظر افلاطون، جهت تعریف هر فضیلتی می‌بایست در جست‌وجو ایده فضیلت یا فضیلت فی نفسه بود.¹

ارسطو فضیلت را ملکه نفسانی می‌داند که طی آن انسان میان دو طرف افراط و تفریط، حالت وسط را انتخاب می‌کند.² ملکه بودن نقش اساسی در فضیلت از نظر ارسطو دارد.³ زیرا که فضیلت حالتی بالفعل برای نفس انسانی است که صرفاً توسط عادت انجام نمی‌گیرد بلکه توأم با علم و آگاهی است.⁴ ارسطو فضیلت را به دو نوع عقلی و اخلاقی تقسیم می‌کند که فضیلت اخلاقی با تکرار افعال و ملکه شدن و فضیلت عقلی نیز با تعلیم و تعلم حاصل می‌گردد.⁵ فضایل اخلاقی نیز مربوط به فعالیت‌های قوای جسمانی به غیر از عقل هستند که در صورت مطیع عقل بودن این قوا، فضیلت هستند.⁶

فلوطین انسان را دارای دو مرتبه حسی و عقلی می‌داند که با مرتبه نخست با عالم محسوس مرتبط بوده و دارای ادراکات حسی است و با مرتبه دوم با جهان معقول و عالم ایده‌ها مرتبط بوده و دارای ادراکات عقلانی است.⁷ از این جهت فلوطین فضیلت را نیز به دو قسم اخلاقی و عقلی تقسیم می‌نماید:

الف) فضیلت اخلاقی؛ فلوطین این قسم را از جمله کیفیات نفسانی می‌داند، لذا در نظر او فضیلت هماهنگی میان قوای مختلف نفس ناطقه با یکدیگر و در مقابل رذیلت، نبود یا عدم این هماهنگی است. فضیلت اخلاقی امری موافق طبیعت [و فطرت] انسانی و رذیلت کیفیتی مخالف آن است. با نظر به قوای متعدد داشتن نفس ناطقه، هر یک از آنها فضیلت یا رذیلت مختص خود را دارند.⁸

ب) فضیلت عقلانی؛ با تکامل انسانی در فضایل اخلاقی، نفس انسانی در امور معقول بالفعل می‌گردد. از این جهت فضیلت عقلانی ملکه نفسانی است که با تفکر و تأمل در امور عقلانی یعنی ایده‌ها یا عقول حاصل می‌گردد. بنابراین فضیلت عقلانی، حالتی بالفعل است که نفس در ادراک ایده‌ها کسب نموده⁹ و تفکر و مراقبه دائم نسبت به ایده‌ها دارد.¹⁰

از دیدگاه فلوطین تطهیر و تهذیب نفس انسانی یعنی فضیلت اخلاقی، منجر به زندگی فضیلت‌مند

1. یگر، پایدیا، 726-727.

2. ارسطو، اخلاقی نیکوماخوس، 66.

3. پینکافس، از مسأله محوری تا فضیلت گرایی، 190.

4. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 8-9.

5. ارسطو، علم الاخلاقی الی نیکوماخوس، 1/225.

6. ارسطو، اخلاقی نیکوماخوس، 53-54.

7. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 133.

8. فلوطین، التاسوعات، 243.

9. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 5.

10. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 130.

عقلانی و در نهایت وصول به خدا و ایده‌ها می‌گردد.^۱ مثلاً فضایل اجتماعی، میل‌ها و هیجان‌های انسان را محدود و معتدل می‌کنند، او را از پندارهای نادرست رهائی می‌بخشند، نامحدودی انسان را در امور اخلاقی محدود می‌نمایند. انسان با تکامل فضایل اخلاقی، متصف به فضایل جهان معقول شده و شبیه آن می‌گردد. زیرا که فضیلت‌های انسانی تصویری از فضایل خدا و ایده‌ها است.^۲ هنگامی که افعال نفس ناطقه در هماهنگی با نظام وجود باشد، نفس ناطقه قابلیت دریافت فیض از عالم عقول و ایده‌ها یافته و متصف به فضیلت عقلی می‌گردد.^۳ به‌ویژه اینکه نفس انسانی از عالم ایده‌ها و عقول به‌سوی جهان محسوس نزول نموده و می‌بایست دوباره به‌سوی آن عروج نماید.^۴ چنین عروجی با اتصاف به فضیلت اخلاقی ممکن می‌گردد که طی آن نفس شبیه ایده‌ها می‌گردد.^۵

وطن اصلی نفس، عالم عقول و ایده‌ها است که نفس جهت وصول به آنها می‌بایست از عالم ماده و شرور موجود در آن گذر نماید.^۶ خروج نفس از جهان محسوس با متصف شدن به فضایل مانند عدالت و در نتیجه تشبه به خدا یا ایده‌ها حاصل می‌شود. فلوطین می‌گوید: «هنگامی شبیه خدا توانیم شد که از روی بینش در راه عدل گام برداریم و بافضیلت زندگی کنیم.»^۷ بنابراین شبیه خدا شدن با گریز از هستی این جهانی حاصل می‌گردد.^۸

هر چند در نظر فلوطین فضایل عقلانی و نظری والاتر و برتر از فضایل اخلاقی یا عملی هستند، زیرا آنچه در نظر او در نهایت باعث صعود انسان در مراتب هستی می‌شود همان فضایل عقلی و کسب معرفت است و فضایل عملی صرفاً کمک‌کننده در طی این سیر صعودی هستند. ولی نظریه او مبتنی بر انکار فضایل عملی نیست بلکه نقش فضایل اخلاقی در تعالی و تکامل فضایل نظری است. زیرا که فضایل نظری مربوط به عالی‌ترین قوه نفس یعنی نفس ناطقه است و در دیالکتیک^۹ یعنی عالی‌ترین بخش فلسفه

۱. فلوطین می‌گوید: «عدالت و شجاعت و دانائی و به طور کلی همه فضیلت‌ها پاک شدن است... ناپاکی با لجن خویشی دارد و از این رو خوک‌ان که تشنه ناپاک است لجن را خوش دارند.» (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۱/ ۱۱۷).

۲. فلوطین، دوره آثار، ۶۱-۶۲.

۳. فلوطین، التاسوعات، ۳۷۰.

۴. در نظر فلوطین، سعادت با صعود نفس به سوی ایده‌ها حاصل می‌گردد و زندگی کامل نفس در واقعیت ابدی نوس نهفته است. فضیلت حقیقی خردمندان آگاهی از کمال حقیقی یعنی عقل و ایده‌ها و اتصال به آنهاست. نفس در این هنگام شبیه عقل می‌گردد و شبیه شدن نفس به عقل، مانند تشابه دو تصویر یا موجود جسمانی به یکدیگر نیست.

Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 8.

5. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 5.

۶. به نظر می‌رسد این گونه عبارات متأثر از نظریه فلوطین در مورد قدیم بودن ارواح و تناسخ آنها است که بررسی این مسئله پژوهش مستقلی می‌طلبد.

۷. فلوطین، دوره آثار، ۱۵۹.

۸. فلوطین، دوره آثار، ۶۲.

۹. فیلسوف با استفاده از روش دیالکتیک، ریاضی و یا هنری می‌تواند به زیبایی و لذا فضیلت مطلق صعود نماید. در واقع در صعود نفس به سوی جهان معقول و

صیدی، زمانیه‌ها؛ بررسی تطبیقی نظریه فضیلت از دیدگاه فلوپتین و ملاصدرا/ 17

کاربرد دارند.¹ لذا فضیلت اخلاقی منجر به تکامل و فعلیت نفس در فلسفه نظری می‌گردد. فضیلت عقلانی نیز انسان را بر آن می‌دارد که مطابق آن اعمال و افعال نیک انجام دهد.² در نهایت می‌توان نتیجه‌گیری کرد که فضیلت در نظر فلوپتین، تکامل نفس در جهت فضایل نظری و عملی است.³ دیدگاه ملاصدرا در این زمینه را این‌گونه می‌توان دسته‌بندی نموده و با نظریات فلوپتین در این زمینه تطبیق داد:

الف) تقسیم فضایل به دو قسمت نظری و عملی: ملاصدرا با پیروی از ارسطو و فلوپتین به دنبال تقسیم حکمت به نظری و عملی، فضایل را نیز به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند که فضایل عملی در محدوده حکمت عملی و ادراکات عقل عملی هستند و فضایل نظری نیز در حوزه ادراکات عقل نظری هستند.⁴

ب) پذیرش دیدگاه ارسطو در مورد حد وسط اخلاقی: ملاصدرا در اخلاق فضیلت رعایت توسط میان دو طرف افراط و تفریط را ضروری می‌داند که این امر به معنای عدالت میان دو طرف متضاد است. رعایت عدالت مانند تعادل برقرار نمودن میان دو کفه ترازو است⁵ که به وسیله آن فرد به کمال عدالت اخلاقی نزدیک می‌شود. ملاصدرا در این قسمت دیدگاه ارسطو را می‌پذیرد. هر چند در حکمت عملی و فضایل آن، ملاصدرا رعایت قوانین شرعی و حدود آن را ملاک رفتار اخلاقی می‌داند. بدین بیان که رعایت آنها را برای نیل به کمال اخلاقی و فضیلت ضروری می‌داند. در مقابل رعایت نکردن قواعد شرعی در این زمینه منجر به دور شدن از فضیلت است.⁶ از این نظر، ملاک رعایت حد وسط اخلاقی یا عدالت، قواعد فقهی و شرعی است. مسلماً چنین دیدگاهی در فلسفه ارسطو و فلوپتین سابقه‌ای ندارد. دیگر اینکه در نظر ملاصدرا رعایت حد وسط در امور اخلاقی موجب نزدیکی و تشبه او به خداوند و ارباب انواع می‌گردد. از این جهت دیدگاه ارسطو در مورد لزوم رعایت حد وسط و دیدگاه فلوپتین در مورد ملاک فضیلت‌های اخلاقی از جهت شبیه خدا یا ایده‌ها شدن تناقضی نداشته و به گونه‌ای تحلیل فلسفی یک واقعیت از جهات مختلف هستند.

ایده‌ها، فضیلت بزرگترین یاری رساننده به اوست.

Gal Ota, *Plotinus on Beauty: Beauty as Illuminated Unity in Multiplicity*, 28.

1. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 140.

2. Song, *The ethics of descent in Plotinus*, 44.

3. Song, *The ethics of descent in Plotinus*, 43.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 665.

5. ملاصدرا، تفسیر قرآن، 177/3.

6. ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیه، 81.

نکته مهم دیگر در نظر ملاصدرا رعایت حد وسط در مورد فضیلت عملی و اخلاق مبتنی بر آن است. تا اینکه شخص دچار افراط یا تفریط در انجام افعال اخلاقی نگردد. ولی رعایت حد وسط در فضیلت نظری هیچ لزومی ندارد بلکه شخص هر چه فضایل نظری بیشتری اکتساب نماید، بهتر و والاتر است.^۱ طرف تفریط فضایل نظری، نادانی یا کودنی است که به هیچ وجه پسندیده نیست.

ج) لزوم رعایت فضایل حکمت عملی در جهت اتصاف به فضایل نظری: در نظر ملاصدرا، ادراکات و فضایل عقل نظری، بالاترین کمال انسانی و غایت او است. با رعایت عدالت و حد وسط در فضایل اخلاقی، انسان از عالم اضداد، ظلمات و شهوات خلاصی می‌یابد. رعایت عدالت در فضیلت عملی منجر به وصول به فضیلت نظری نیز می‌گردد.^۲ به بیان دیگر فضیلت عملی یاری‌رسان شخص در وصول به فضیلت نظری است. رعایت عدالت منجر به انقطاع انسان از عالم جسمانی و لوازم آن بوده و به مشاهده ارباب انواع منجر می‌شود. نفس انسانی تا هنگامی که به بدن تعلق دارد، در فضیلت‌های کمالی بالقوه است ولی هنگامی که قطع تعلق از بدن مادی پیدا می‌کند، بالفعل شده، به فضیلت کامل رسیده و به شهود ارباب انواع واصل می‌گردد.^۳ بنابراین ملاصدرا در این قسمت یعنی لزوم رعایت فضایل اخلاقی در جهت وصول به فضایل نظری، با فلوطین هم عقیده است.

د) فرد کامل در فضایل عملی و نظری: شخص بافضیلت کامل کسی است که در فضایل نظری و عملی هر دو به فعلیت رسیده باشد. زیرا که نفس ناطقه با استعمال و به کارگیری قوای جسمانی به فضایل نظری و عقلانی دست می‌یابد.^۴ هنگامی که نفس ناطقه به بالاترین مرتبه رعایت توسط در انجام فضایل اخلاقی برسد، واجد بیشترین کمال و فضیلت اخلاقی شده است.^۵ در صورتی که فردی فاقد فضیلت‌های عملی باشد، یقیناً فاقد فضیلت‌های علمی و نظری نیز است. بنابراین کامل‌ترین فرد اخلاقی در نظر ملاصدرا کسی است که در فضایل عملی و نظری به کمال رسیده باشد.

ه) غایت فضیلت نظری: فلوطین غایت فضایل نظری را شبیه شدن به ایده‌ها می‌داند. ملاصدرا از یک‌سوی غایت ادراکات و فلسفه نظری را ادراک کلی و مفهومی نظام وجود می‌داند به گونه‌ای که انسان عالمی ذهنی، شبیه عالم عینی و نظام وجود گردد.^۶ عبارات فلوطین در مورد شبیه خدا و ایده‌ها شدن انسان

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۶۶۴.

۲. ملاصدرا، تفسیر قرآن، ۱۷۷/۳.

۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۸۶.

۴. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۴۲.

۵. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ۳۸۹.

۶. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۴۶۹.

با فضیلت، شباهت بسیاری با تعریف ملاصدرا از حکمت و فلسفه دارد که طی آن انسانی عالمی عقلانی مشابه عالم خارجی می‌گردد.¹ در این هنگام انسان در عالم بودن نسبت به نظام وجود شبیه خداوند و مثل افلاطونی به قدر سعه وجودی خویش می‌گردد. ازسوی دیگر ملاصدرا ادراک کلیات را به مشاهده حضوری ارباب انواع می‌داند.² همچنین در نظر او، معلول وجود رابط نسبت علت است. به بیان دیگر نفس انسانی سایه یا تصویری از ارباب انواع است.³ چنین دیدگاهی کاملاً با نظریه فلوپتین تطبیق می‌یابد که طی آن فلوپتین وصول به فضیلت را با شبیه ایده‌ها یا خدا شدن می‌داند. با این تفاوت که ملاصدرا تحلیل فلسفی بیشتری در این زمینه ارائه نموده و از وجوه مختلف آن را برهانی کرده است.

فضیلت‌های اصلی

پیش از فلوپتین، افلاطون نفس ناطقه را دارای سه قوه عقل، غضب و شهوت می‌دانست. فضیلت عقل در اتصاف به حکمت بوده و از طریق شناخت خیر به دست می‌آید.⁴ فضیلت غضب در اتصاف به شجاعت بوده و فضیلت شهوت نیز در انقیاد به عقل و معارضه نکردن با آن است. فضیلت چهارم در نظر افلاطون، عدالت است که بدان وسیله عقل تناسب میان اراده و میل برقرار نماید. در نتیجه شجاعت و خویشنداری بر میل و اراده حکومت می‌نماید.⁵ در نظر ارسطو نیز فضیلت در رعایت حد وسط میان هر یک از این امور اخلاقی است.

فلوپتین تحت تأثیر افلاطون چهار فضیلت اصلی را مطرح می‌کند ولی تحلیل خاص خویش را از هر یک از آنها ارائه می‌دهد. هدف او در این زمینه ارائه طرحی صعودی از فضایل انسانی در جنبه‌های مختلف زندگی مادی او به سوی ایده‌ها و فضیلت اصلی است⁶ که در این زمینه به زندگی مدنی، تهذیب نفس در ارتباط با بدن، تفکر نفس نسبت به زیبایی‌های عالم عقول و ایده‌ها تمرکز می‌نماید. عبارات فلوپتین در تاسوعات در مورد چهار فضیلت اصلی نظاممند و منسجم نیست،⁷ ولی نظریه او در این زمینه را می‌توان چنین دسته‌بندی نمود:

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 269.

2. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، 303/1.

3. ملاصدرا در موارد متعددی به سایه بودن معلول نسبت به علت تصریح می‌نماید: «...لأن وجود المعلول ناش من وجود العلة فكل ما فی الكون ظل لما فی العالم العقلي وكل صورة معقولة هی علی مثال ما فی الحضرة الإلهیه...» ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 42.

4. نوظهور و سیروس، «نسبت فضیلت با سعادت در نظام اخلاقی افلاطون»، 140.

5. افلاطون، دوره آثار، 442/1.

6. Smith, "The Significance of Practical Ethics for Plotinus", 227.

7. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 6.

شجاعت: در زندگی مدنی، شجاعت با عواطف نفس سروکار دارد. در فرآیند تهذیب نفس، شجاعت با بی‌باکی نفس در خروج از بدن مشخص می‌شود. به هنگام مراقبه و تفکر نفس در مورد ایده‌ها، شجاعت فضیلتی است که نفس انسانی را از عواطف فروتر به مرتبه معقول و والای نفس سوق می‌دهد. در این هنگام نفس، به مرتبه ایده‌ها واصل شده، با آنها متحد گشته و مستغنی بالذات می‌گردد.¹

خویش‌داری: هماهنگی میان عواطف با مرتبه عقلانی نفس، اساس خویش‌داری به‌عنوان یک فضیلت مدنی است. در سطح تهذیب و تطهیر، خویش‌داری به معنای شریک نبودن نفس در تجربه بدنی است ولی در زمینه تفکر و مراقبه، به معنای صعونفس به‌سوی عقول و ایده‌هاست.²

عدالت: در زندگی مدنی، عدالت به معنای فضیلتی است که میان قوای گوناگون نفس در تدبیر بدن و قوای جسمانی هماهنگی برقرار می‌کند. از جهت تهذیب و مراقبه نفس، عدالت به معنی انقیاد به حکم عقل و مخالفت نکردن با آن است. بنابراین در سطح معقول محض، عدالت مستلزم فعالیت صحیح نفس در تفکر و مراقبه، فراتر از هر گونه کثرت بدنی و قوای جسمانی آن است.³ فلوپتین می‌گوید: «عدالت پرداختن به کار خود است و متعلق به چیزی است که دارای اجزاء متعدد است مثلاً نفس آدمی با قوای متعدّدش... عدالت راستین وضعی است که موجود یگانه در برابر خود دارد. برای نفس انسانی نیز عدالت والاترین فعالیت آن است در آن حال که روی در عقل دارد.»⁴

حکمت: حکمت به‌عنوان یک فضیلت مدنی، مربوط به عقل نظری نفس است که طی آننفس بدون بدن و ادراکات آن، افعال خویش را انجام می‌دهد. در انسان متفکر، حکمت عملی و نظری متضمن تدبیر در معقولات یعنی عقول و ایده‌هاست. عقلی که دارای اکثر یا همه فضایل است، ظهور نفس و صورت آن است که فعالیت اصلی آن تفکر در مورد حقیقت وجود است.⁵

در نظر فلوپتین این چهار فضیلت اصلی مراتب تشکیکی (از ضعف به شدت) بدین ترتیب دارند: حکمت عملی (شجاعت)، تهذیب نفس در ارتباط با بدن (خویش‌داری)، مراقبه نفس نسبت به ایده‌ها و عقول (عدالت) و در نهایت وصول به مرتبه عقول و ایده‌ها (حکمت). فلوپتین معتقد است که فضایل با ترتیب یاد شده به عروج معرفتی و تعالی نظری نفس به وصول به مرتبه ایده‌ها و شبیه شدن به آنها

1. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 6.

2. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 6.

3. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 7.

4. فلوپتین فضیلت را رکن اساسی عدالت می‌داند و می‌گوید: «فضیلت برای عدالت مانند رذیلت برای ظلم است». فلوپتین، التاموعات، 224؛ فلوپتین، دوره آثار، 66.

5. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 7.

ملاصدرا چهار فضیلت اصلی را شجاعت، غضب، شهوت و عقل می داند که در نظر او فضیلت عدالت به معنای برقرار نمودن تعادل و رعایت حد وسط در ادراکات امور چهارگانه است.² چهار فضیلت بیان شده اصول فضایل اخلاقی هستند که سایر فضایل اخلاقی زیر مجموعه آنها هستند. با رعایت عدالت در ادراکات آنها، اخلاق انسانی بافضیلت می گردد.³

قوت فضیلت عقل در ادراک تفاوت میان صدق و کذب قضایا، حق و باطل در اعتقادات و بین زیبا و قبیح در اعمال است. کسی که در این قوه به فضیلت کامل دست یابد، به مقام حکمت واصل می گردد.⁴ اعتدال فضیلت در قوای غضب و شهوت عمل نمودن بر طبق علم و حکمت است. ازاین جهت عدالت قوه غضب، شجاعت است که طرف افراط و تفریط آن، ترسوئی و تهور است. عدالت شهوت نیز عفت و پاک دامنی است که طرف افراط و تفریط آن، شره و خمودگی است.

هر چند ملاصدرا مانند ارسطو رعایت حد وسط را جهت وصول به عدالت در اخلاقیات ضروری می داند ولی در نظر او وصول به عدالت منجر به کمال فضیلت نظری و نهایتاً شهود ارباب انواع می گردد. بدین نظر ملاصدرا به گونه ای میان نظریه ارسطو و فلوپین در این زمینه هماهنگی برقرار می سازد. زیرا که رعایت حد وسط، منجر به کمال فضیلت نظری و شبیه ارباب انواع شدن می گردد. وصول به عدالت در حکمت عملی و فضایل اخلاقی یاری رساننده انسان در جهت تکامل فضیلت نظری و رسیدن به مرتبه عقل مستفاد یعنی اتصال به موجودات مجرد عقلی و مشاهده آنها است.⁵

در نظر ملاصدرا، فضیلت از معانی وجودی است و به دلیل تشکیکی بودن وجود، فضیلت نیز مفهومی متواطی نبوده بلکه مشکک است.⁶ براین اساس واجب الوجود بالاترین مرتبه فضیلت را دارد⁷ و پس از او سایر موجودات به نسبت مراتب تشکیکی وجود، مراتب فضیلت را واجد هستند.⁸ هم چنین به دلیل برتری فضیلت عقل بر سایر فضائل، متعلقات و ادراکات آن یعنی حکمت و فلسفه نیز فضیلت بیشتری بر سایر

1. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, 139.

2. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، 88/9.

3. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، 89/9.

4. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، 89/9.

5. ملاصدرا، شرح الهدایه اللاتیره، 326.

6. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، 174/1.

7. ملاصدرا، سه رساله فلسفی، 216.

8. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، 305/2.

علوم دارد. در میان اقسام یا انواع فلسفه نیز مابعدالطبیعه شریف‌تر از سایر اقسام است.^۱ درهرحال، فضیلت نظری و قوه ادراک‌کننده آن یعنی عقل بر سایر فضایل یعنی فضیلت‌های اخلاقی شرافت دارد. فلوطین نیز دیالکتیک (فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه) را بالاترین بخش فلسفه می‌داند که حوزه شناختی آن صرفاً در محدوده عقل نظری قرار دارد.

نتیجه اینکه ملاصدرا مانند فلوطین فضیلت را دارای مراتب تشکیکی می‌داند. ولی در نظر ملاصدرا تشکیکی بودن فضیلت به دلیل تشکیکی بودن وجود است که نتیجه چنین دیدگاهی برتری فضیلت عقل بر سایر فضایل عملی است. ولی در نظر فلوطین، ملاک تشکیکی بودن فضائل را باید در تأثیر هر یک از این فضایل در وصول به مرتبه فضیلت نظری یعنی تشبه به ایده‌ها، جستجو کرد. ازاین‌جهت، دیدگاه‌های فلوطین و ملاصدرا در این زمینه قابل تطبیق است. زیرا که شدت و شرافت وجودی نفس ناطقه سبب نزدیک‌شدن به مرتبه تجرد و ارباب انواع می‌گردد و همان‌گونه که اشاره شد در نظر فلوطین شرافت عقل نظری ریشه در ادراک کلیات وصول به مرتبه شهود عقول مجرد یا مثل افلاطونی دارد.

رابطه فضیلت‌های انسانی با ایده‌ها

بیان گردید که فضایل اصلی در جهان معقول وجود دارند و فضایل نفس انسانی، تصویر یا سایه‌ای از فضایل ایده‌ها و خدا هستند. سؤال این است که میان فضایل نفس انسانی با فضایل جهان معقول چه تشابهی وجود دارد؟ یا به بیان دیگر چه رابطه‌ای میان فضایل انسانی با فضایل عالم معقول هست؟ در نظر فلوطین تشابه بر دو نوع است:

الف. شباهت دو چیز از جهت ماهیت و طبیعت؛ در این هنگام دو امر متشابه از اصلی واحد نشأت گرفته‌اند که از جهات بسیاری مشابه هم هستند.^۲ یقیناً ارتباط میان فضایل انسانی با فضایل معقول از این قسم نیست. زیرا که فضایل انسانی معلول فضایل ایده‌ها و خدا هستند و رابطه این دو در کنار هم یا نشأت گرفتن از علتی واحد نیست. به بیان دیگر فضایل انسانی در طول فضایل ایده‌ها قرار دارد نه در عرض آنها.

ب. شباهت فرع به اصل خویش؛ فرع به دلیل اینکه پس از اصل و بعد از آن به وجود آمده، مشابه آن است. ولی اصل به فرع شبیه نیست.^۳ به دلیل اینکه ایده‌ها علت انسان‌ها هستند و فضایل انسانی معلول فضایل ایده‌ها است، رابطه این دو، رابطه اصل با فرع (علت با معلول) است.^۴ زیرا که فضایل انسانی

۱. ملاصدرا، تعلیقات الهیات شفاء، ۱۴.

۲. فلوطین، دوره آثار، ۶۱.

۳. فلوطین، دوره آثار، ۶۱.

۴. فلوطین، اتولوجیا، ۱۰۸.

تصویر و سایه‌ای از فضایل ایده‌ها هستند. فلوپتین می‌گوید: «شباهت به خدایان شباهت تصویر به سرمشق تصویر است».¹

اصطلاح تصویر در فلسفه فلوپتین را می‌توان با وجود رابط در حکمت متعالیه تطبیق داد. زیرا که یکی از معانی صورت در نظر ملاصدرا، به معنای ظهور و تجلی می‌باشد که همان وجود رابط در حکمت متعالیه است. بنابراین تصویر بودن فضیلت‌های انسانی در نظر فلوپتین با وجود رابط بودن آنها نسبت به ارباب انواع در نظر ملاصدرا تطبیق می‌یابد. همه فضیلت‌های ارباب انواع و سایر مجردات نیز معلول و ظهور فضیلت‌های واجب‌الوجود است. ملاصدرا می‌گوید: «همه زیبایی‌ها و فضیلت‌های جسمانی ظهور فضیلت‌های نفس ناطقه انسانی است. هم چنین فضیلت‌های نفس ناطقه نیز معلول فضیلت‌های ارباب انواع است...».² هم چنین همه فضیلت‌های ارباب انواع و سایر موجودات مجرد ظل و سایه‌ای از فضیلت‌های واجب‌الوجود است.³ در نتیجه همه فضیلت‌های موجودات معلول فضیلت‌های واجب‌الوجود است. در نتیجه شباهت فضیلت‌های انسانی به فضایل ایده‌ها و رابطه این دو، نسبت معلول به علت است که طی آن فرع شبیه اصل وجودی خویش است.

چگونگی اتصاف خدا و ایده‌ها به فضیلت

خداوند دارای بالاترین مراتب فضیلت است و علت تمامی فضایل مادون است، بنابراین فضیلت از جانب او به تمامی موجودات مادون افاضه می‌گردد و همگی معلول او هستند.⁴ با نظر به اینکه فضیلت شبیه شدن به خداست، خدا می‌بایست دارای همان فضایلی باشد که انسان‌ها نیز دارند. از این رو خدا دارای همه فضایل به نحو کامل و تمام است. ولی این مسئله در مورد برخی از فضایل مشکل اساسی دارد. مثلاً چگونه می‌توان خدا را شجاع یا خویشتن‌دار نامید؟ زیرا که بیرون از خدا چیزی نیست تا اینکه برای او ترس آور باشد یا میل به چیزهای مختلف ندارد تا اینکه تمایل خویش را نسبت به برخی از آنها کنترل کند⁵ و میان تمایلات گوناگون با قوه عقل هماهنگی برقرار نماید. هم چنین خدا متصف به فضایل اجتماعی نیز نمی‌گردد.⁶ مثلاً دانائی مختص موجود متفکر است که انسان قبل از دانا شدن به موضوعی، نسبت به آن

1. فلوپتین، دوره آثار، 67.

2. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، 79/2.

3. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 39.

4. فلوپتین، ائولوجیا، 108.

5. فلوپتین، دوره آثار، 59.

6. فضایل اجتماعی اصول و قواعدی هستند که به انسانها در نظم و نسق بخشیدن به زندگی دنیوی کمک می‌کنند. آنها محدوده امیال و شهوات انسانی را مشخص می‌کنند.

جاهل است. عدالت نیز حاصل هماهنگی قوا و نیروهای مختلف جهت انجام وظیفه مختص هر یک است. ولی خداوند نیروهای گوناگون ندارد تا اینکه متصف به فضیلت عدالت گردد.^۱ نتیجه اینکه با وجود علیت داشتن و واجد تمامی فضایل بودن خداوند یا ایده‌ها، اتصاف آنها به برخی از فضایل که مختص موجود مادی است، به دلیل مجرد بودن آنها امکان ندارد. یا به تعبیر دیگر با نظر به اینکه انسان فضیلت‌مند شبیه خدا می‌گردد، سؤال این است که با نظر به فقدان فضایل انسانی بودن خدا و ایده‌ها، انسان چگونه به واسطه فضیلت شبیه خدا یا ایده‌ها می‌گردد؟

پاسخی که فلوطین به این مسئله می‌دهد، اقتناع‌کننده نیست و مقصود او نیز کاملاً مشخص نمی‌باشد. پاسخ فلوطین را چنین می‌توان تقریر نمود: ممکن است که چیزی به علت حضور گرمی گرم شود ولی خود شیء گرم‌دهنده، گرم نباشد. از این رو نفس به واسطه ایده‌ها متصف به فضایی می‌گردد که ایده‌ها فاقد آنها هستند.^۲ فلوطین خود متوجه می‌گردد که این مثال صحیحی نیست. زیرا که آتش ذاتاً گرم است و اشیاء دیگر را گرم می‌نماید. بنابراین فضایل نیز ذاتی ایده‌ها هستند و بدین جهت به انسان‌ها نیز اعطاء فضیلت می‌کنند. در نتیجه اشکال بی‌پاسخ می‌ماند. به‌ویژه اینکه چنین توضیحی بیان دیگری از اشکال گفته شده مبنی بر فقدان برخی از فضایل در خدا و ایده‌هاست.

در نهایت فلوطین بیان می‌دارد: «اگر آنچه نفس از آن بهره‌ور است عین همان منبعی بود که نفس از آن می‌آید، آن ایراد به جا بود».^۳ او ادامه می‌دهد: «همین مختصر کافی است برای نشان دادن اینکه شبیه شدن ما به آن منبع به یاری فضیلت مستلزم آن نیست که در آنجا هم فضیلت باشد».^۴ در نظر فلوطین نفس انسانی معلول ایده است و لذا از آن فیض برده و بهره‌ور است. در نتیجه ادعای تمایز میان علت فیض بخش (بهره‌وری) با علت وجود بخش، صحیح نیست و با مبانی خود فلوطین نیز سازگار نمی‌باشد.

در نظر ملاصدرا نیز واجب‌الوجود واجد تمامی کمالات و فضیلت‌های موجودات ممکن است.^۵ زیرا که علت واجد تمامی فضایل و کمالات معلول به گونه شدت و بساطت هست.^۶ به دلیل نسبت علیت، واجب‌الوجود افاضه‌کننده تمامی فضایل به موجودات ممکن است.^۷ ولی مسئله این است که ملاصدرا چه پاسخی از مسئله مطرح شده توسط فلوطین می‌دهد؟ با نظر به اینکه واجب‌الوجود و ارباب انواع واجد

۱. فلوطین، دوره آثار، ۶۰.

۲. فلوطین، دوره آثار، ۶۰.

۳. فلوطین، دوره آثار، ۶۰.

۴. فلوطین، دوره آثار، ۶۰.

۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۸.

۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۱۱۶/۶.

۷. ملاصدرا، شرح الهدایه الالهیه، ۴۰۵.

تمامی کمالات مادون به گونه وحدت و بساطت هستند و واجد نقائص و امور عدمی آنها نیستند. ملاصدرا می‌گوید: «موجود بسیط واجد تمامی کمالات وجودی موجودات بجز نقائص و امور عدمی آنها هست. واجب الوجود بسیط الحقیقه است. بنابراین دارای تمامی کمالات مادون به نحو بساطت و فاقد نقائص و امور عدمی آنهاست».¹

از این نظر واجب الوجود یا ارباب انواع، متصف به فضیلت‌های اجتماعی مانند شجاعت نمی‌گردند. زیرا که شجاعت مختص موجود مادی است که امکان اتصاف به ترسوئی را نیز دارد. ولی خداوند یا ارباب انواع به دلیل مادی نبودن و مجرد بودن، متصف به فضیلت‌های مختص موجودات مادی نمی‌گردند. فضیلت‌هایی مانند شجاعت در این‌گونه موجودات را می‌توان به معنای شدت وجودی و بساطت آن تحلیل نمود که طی این‌گونه موجودات متصف به صفاتی مانند اراده، قهار بودن و... می‌گردند.

نتیجه‌گیری

فلوپین و ملاصدرا وارثین دو فیلسوف بزرگ یعنی افلاطون و ارسطو در مورد اخلاق فضیلت هستند. افلاطون در تاریخ فلسفه نخستین فیلسوفی است که به بررسی فلسفی اخلاق فضیلت پرداخته و نظریه فضیلت فی نفسه یا ایده فضیلت را جهت ارائه معیاری ثابت در مورد اخلاقی ارائه نموده است. ارسطو نظریه حد وسط را جهت رعایت فضیلت در انجام افعال اخلاقی ارائه نموده است. فلوپین نخست با پیروی از ارسطو، فضیلت را به دو قسم عملی و نظری تقسیم می‌کند که غایت فضیلت نظری در وصول به مرتبه ایده‌ها و شبیه ایده یا خدا شدن است. ولی او نظریه حد وسط اخلاقی موردنظر ارسطو را نمی‌پذیرد و لذا در نظر فلوپین، ملاک انجام رفتار اخلاقی و عدالت در آن، میزان نزدیک نمودن یا دور کردن از غایت فضیلت نظری یعنی شبیه ایده‌ها شدن است. فلوپین خدا و ایده‌ها را علت تمامی فضایل اخلاقی انسان می‌داند ولی چگونگی اتصاف خدا به برخی از فضیلت‌ها در نظر او ابهام دارد.

ملاصدرا نظریه حد وسط اخلاقی ارسطو را می‌پذیرد ولی در نظر او رعایت حد وسط اخلاقی موجب تقرب و نزدیکی به ارباب انواع و شبیه شدن به آنها می‌گردد. از این جهت ملاصدرا میان دیدگاه ارسطو و فلوپین در این زمینه هماهنگی برقرار می‌کند. ملاصدرا اتصاف خدا یا مثل افلاطونی به ایده‌ها را به گونه وحدت و بساطت می‌داند به گونه‌ای که منجر به کثرت در ذات موجودات مجرد نگردد. زیرا که خدا و ارباب انواع فاقد نقائص و محدودیت‌های موجودات مادی هستند. از این جهت ابهام موجود در فلسفه فلوپین یعنی چگونگی اتصاف خداوند به فضیلت‌های انسانی برطرف می‌گردد.

منابع

- ارسطو. اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: نشر نو، 1378.
- ارسطو. علم الاخلاق الی نیکوماخوس. ترجمه بارتلمی سانتهلیر. قاهره: دار صادر، 1343.
- افلاطون. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، 1398.
- بهار نژاد، زکریا. «فضیلت از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش. 74 (1392): 23-42.
- پینکافس، ادموند. از مسئله محوری تا فضیلت گرایی. ترجمه سید حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم: دفتر نشر معارف، 1382.
- خراسانی، شرف الدین. از سقراط تا ارسطو. تهران: دانشگاه شهید بهشتی، 1393.
- خزاعی، زهرا. اخلاق فضیلت. تهران: انتشارات حکمت، 1389.
- فتحعلی خانی، محمد. فلسفه اخلاق. قم: جامعه الصطفی، 1377.
- فلوطین. اثولوجیا. به تصحیح عبدالرحمان بدوی، قم: انتشارات بیدار، 1413.
- فلوطین. التاسوعات. ترجمه فرید جبر، بیروت: مکتبه ناشرون، 1997.
- فلوطین. دوره آثار فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، 1366.
- محمدی محمدیه، زهرا؛ مسعودی، جهانگیر؛ آقای زاده ترابی، احمد. «بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا». پژوهش‌های عقلی نوین، ش. 8 (زمستان 1398): 71-92.
- مک اینتایر، السدیر. «اخلاق فضیلت مدار». ترجمه حمید شهریاری، مجله نقد و نظر، ش. 13-14 (1377): 286-299.
- مک اینتایر، السدیر، تاریخچه فلسفه اخلاق. ترجمه انشالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت، 1376.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. اسرار الآیات. به تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، 1361.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. التعليقات لصدور المتألهین علی الهیات الشفاء. به تصحیح محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1981.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1360.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. به تصحیح محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار، 1366.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. سه رساله فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم، 1387.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. کسر اصنام الجاهلیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1381.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه الرسائل التسعه. قم: مکتبه المصطفوی، 1302.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی. تهران: انتشارات حکمت، 1420.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1363.
- نوظهور، یوسف؛ سیروس، داود. «نسبت فضیلت با سعادت در نظام اخلاقی افلاطون». پژوهش های فلسفی تبریز، دوره دوم، ش. 203 (1387): 135-159.
- یگر، ورنر. پایدیا. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، 1376.
- Gal Ota. *Plotinus on Beauty: Beauty as Illuminated Unity in Multiplicity*. Leiden, Boston: Brill, 2022.
- Gerson, Lloyd .P. *Cambridge Companions to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Devereux Daniel. *The Unity of the Virtues, A Companion to Plato*. Edited by Hugh H. Benson. Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- Stamatellos, Giannis. *Plotinus: Virtue Ethics*. The American College of Greece, Greece, 2018.
- Smith, Andrew. "The Significance of Practical Ethics for Plotinus" in *Traditions of Platonism*. London, Cambridge University Press, 2004.
- Stamatellos, Giannis. "Virtue and Hexis in Plotinus". *The International Journal of the Platonic Tradition*, V 9, 2015.
- Sachs, J. *Aristotle Nicomachean Ethics: Translation, Glossary and Introductory Essay*. Focus Publishing, 2002.
- Song, Euree. *The ethics of descent in Plotinus*. Seoul National University, 2007.
- Plotinus. *The Enneads*. translated by Stephen MacKenna, London, Medici Society, 1917.

Transliterated Bibliography

- Aflātūn. *Dūrih-yi Āsār Aflātūn*. translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Intishārāt-i Khvārazmī, 2020/1398.
- Aristū. *Nicomachean Ethics*. Translated by Barthélemy Saint Hilaire, Cairo: Dār Šādir, 1924/1343.
- Aristū. *Nicomachean Ethics*. Translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Nashr Nū, 2000/1378
- Bahārnizhād, Zakariyā. Fazīlat az Dīdgāh-i Mulāṣadrā". *Khiraḍnāmāh-yi Šadrā*. No. 74, (2014/1392): 23-42.

-
- Fath 'Alī Khānī, Muḥammad. *Falsafah Akhlāq*. Qum: Jāmi'ah al-Muṣṭafā, 1999/1377.
- Filūtin, *Dūrih-yi Āsār Filūtin*. translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfi. Tehran: Khvārazmī, 1988/1366.
- Filūtin, *Tāsū'āt*. translated by Farīd Jabr. Beirut: Maktaba Nāshirūn, 1997/1375.
- Filūtin, *Uthulūjīyā*. Ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Qum: Intishārāt-i Bīdār, 1993/1413.
- Jaeger, Werner. *Paideia*. translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfi. Tehran: Khvārazmī, 1998/1376.
- Khazā'ī, Zahrā. *Akhlāq Fazīlat*. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 2011/1389.
- Khurāsānī, Sharaf al-Dīn. *Az Socrates tā Aristū*. Tehran: Shahid Beheshti University, 2014/1393.
- MacIntyre, Alasdair. "Akhlāq Fazīlat Madār". translated by Ḥamīd Shahrīyārī, *Majalīh-yi Naqd va Nazar*. No. 13-14 (1999/1377): 286-299.
- MacIntyre, Alasdair. *Tārikhchih Falsafah Akhlāq*. translated by Inshāallāh Raḥmatī, Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 1998/1376.
- Muḥammadī Muḥammadīyih, Zahrā; Mas'ūdī, Jahāngīr; Āqāyizādih Turābī, Aḥmad. "Barrisi Taṭbīqī Piyyand Fazīlat, Ma'rifat va Khiyr dar Andishih Aflātūn va Mulāṣadrā", *Pazhūhish-hā-yi 'Aqlī Nūvīn* no. 8 (2020/1398): 71-92.
- Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta'ālīya fī al-Asfār al-'Aqlīya al-Arba'a*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1981/1401.
- Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.
- Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkiya*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Markaz-i Nashr Dānishgāhī, 1982/1360.
- Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ta'liqāt li-Ṣadr al-Muta'allihīn 'alā al-Ilāhiyāt al-Shifā'*. Ed. Muḥsin Bīdārfar, Qum: Intishārāt-i Bīdār, s.d.
- Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt*. Ed. Muḥammad Khwājavi, Tehran: Anjuman Islāmī Ḥikmat va Falsafah-yi Islāmī, 1983/1361.
- Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Kasr Aṣnām al-Jāhiliyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 2003/1381.
- Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Tehran: Anjuman Islāmī Ḥikmat va Falsafah-yi Irān. 1984/1363.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū‘ah al-Rasā’il al-Tis‘ah*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1884/1302.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū‘ah-yi Rasā’il Falsafī*. Tehran: Intishārāt-i Hikmat, 2000/1420.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. si Risālih Falsafī. Qum: Daftar Tablīghāt-i Islāmī, Ḥawzah-yi ‘Ilmīyah Qum, 2009/1387.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Ed. Muḥsin Bīdārfar, Qum: Intishārāt-i Bīdār, 1988/1366.

Nū Zuhūr, Yūsuf; Sīrus, Dāwud. "Nisbat Faẓīlat bā Sa‘ādat dar Nizām Akhlāqī Aflātūn". *Pazhūhish-hā-yi Falsafī Tabrīz*. Dūrih-yi 2, no. 203 (2009/1387): 135-159.

Pincoffs, Edmond. *Az Mas‘alah Miḥvarī tā Faẓīlatgarāyī*. translated by Sayyid Ḥamīd Riḍā Ḥasanī, Mahdī ‘Alīpūr, Qum: Daftar Nashr Ma‘ārif, 2004/1382.



A Critical Engagement of the Ijtihad Family of Lucknow with Rival Intellectual Currents: An Analysis of Strategies for Preserving Imāmī Theology in the Thirteenth Century AH

Mohammadreza Mollanoori, Assistant Professor, Faculty of Shi'a Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Email: mmollanori@gmail.com

Abstract

One of the central tasks of theology (*kalām*) is to systematically defend doctrinal foundations against external questions and objections. In the thirteenth century AH, the city of Lucknow, as one of the major intellectual centers of Shi'ism, became a site of interaction and confrontation with diverse intellectual currents. During this critical period, the Ijtihad family, particularly Sayyid Dildār 'Alī, adopted an active approach to defending Imāmī teachings against rivals including Hindus, Hanafi Sunnis, Salafis, Sufis, Akhbāris, philosophers, and Shaykhis. The present study aims to explain and analyze the theological strategies and measures adopted by the Ijtihad family of Lucknow to confront opposing intellectual currents and to purify religious knowledge on the basis of revealed texts. Employing a descriptive-analytical method and drawing on primary and secondary sources, the study examines Shi'a theologians' positions toward each of the rival currents in Lucknow, as well as the practical forms of their responses. The findings indicate that leading Imāmī scholars of this period adopted a systematic and multifaceted approach to preserving Imāmī theology, including establishing formal scholarly institutions for training specialists, conducting extensive theological research and producing major works in rational theology, and vigorously confronting heterodox currents and purifying Shi'a thought of erroneous doctrines, particularly by distinguishing Qur'anic knowledge from philosophical and mystical interpretations. This approach contributed to the development of the principles of jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) and *ijtihād* and to the entrenchment of a rational and text-centered discourse. Through their intensive theological efforts, the Ijtihad family of Lucknow not only defended Shi'a doctrines but also played a pivotal role in reconstructing religious knowledge on the basis of sound theological principles and in rejecting the conflation of Shi'a thought with incompatible elements. These efforts provided a firm foundation for the continuity of Shi'a theological discourse in the Indian subcontinent.

Keywords: Ijtihad Family of Lucknow, Imāmī Theology, Rival Intellectual Currents, Preservation of Shi'a Thought, Sayyid Dildār 'Alī.





سال 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 31 - 55	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/11/9	تاریخ بازنگری: 0000/00/00
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2026.97601.1516

مواجهه انتقادی خاندان اجتهاد در لکهنو با جریان‌های رقیب فکری؛ تحلیلی بر راهبردهای صیانت از کلام امامیه در قرن سیزدهم هجری

محمد رضا ملانوری

استادیار دانشکده شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

mmollanori@gmail.com

چکیده

یکی از رسالت‌های محوری علم کلام، دفاع نظام‌مند از مبانی اعتقادی در برابر پرسش‌ها و شبهات بیرونی است. در قرن سیزدهم هجری قمری، شهر لکهنو به‌عنوان یکی از مراکز مهم فکری شیعه، صحنه تعامل و تقابل با جریان‌های فکری متنوعی بود. در این برهه حساس، خاندان اجتهاد، به‌ویژه سید دلدار علی، با اتخاذ رویکردی فعال، به دفاع از آموزه‌های امامیه در برابر رقبایی چون هندوها، اهل سنت حنفی، سلفیان، صوفیان، اخباریان، فیلسوفان و شیخیان پرداختند.

پژوهش حاضر باهدف اصلی تبیین و تحلیل راهبردها و اقدامات کلامی خاندان اجتهاد در لکهنو برای مقابله با جریان‌های فکری معارض و خالص‌سازی معرفت دینی بر اساس نصوص وحیانی انجام شده است. این پژوهش با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی و باتکیه بر منابع دست‌اول و دوم نگاشته شده است. در این راستا، نحوه موضع‌گیری متکلمان شیعه نسبت به هر یک از جریان‌های رقیب در لکهنو، و قالب‌های عملیاتی این واکنش‌ها مورد سنجش قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عالمان برجسته امامی این عصر، رویکردی نظام‌مند و چندوجهی همچون تأسیس نهاد رسمی علمی برای تربیت نیروی متخصص؛ تحقیق گسترده کلامی و تدوین آثار فاخر در کلام استدلالی؛ و مقابله شدید با جریان‌ات انحرافی و تصفیه اندیشه شیعه از آرای نادرست، به‌ویژه تفکیک شناخت قرآنی از تأویلات فلسفی و عرفانی را برای صیانت از کلام امامیه اتخاذ کردند. این رویکرد منجر به توسعه اصول فقه و اجتهاد و تثبیت گفتمان عقلانی و نص‌محور گردید.

خاندان اجتهاد در لکهنو با اقدامات فشرده کلامی، نه تنها به دفاع از عقاید شیعه پرداختند، بلکه نقش محوری در بازسازی معرفت دینی مبتنی بر اصول مستحکم کلامی و نفی اختلاط با عناصر ناهمخوان فکری ایفا کردند. این تلاش‌ها، اساس محکمی برای تداوم گفتمان کلامی شیعی در شبه‌قاره هند فراهم آورد.

واژگان کلیدی: خاندان اجتهاد لکهنو، کلام امامیه، جریان‌های رقیب، صیانت از اندیشه، سید دلدار علی.

مقدمه

یکی از بزرگ‌ترین جوامع شیعی در جهان اسلام در شبه‌قاره هند قرار دارد، به‌طوری که رقم شیعیان در شبه‌قاره سال‌هاست که از پنجاه میلیون فزون‌تر رفته است.¹ به‌درستی نمی‌توان اولین زمان ورود شیعیان را به هند تعیین کرد، بااین‌حال درباره ورود تشیع به هند در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت تشیع در همان دوران اولیه حکومت امویان، به سند وارد شد. در عصر حجاج بن یوسف، شیعیان در عراق و خراسان به شدت شکنجه و سرکوب می‌شدند و به مناطق حاشیه‌ای جهان اسلام مهاجرت می‌کردند؛ هند نیز از جمله این مناطق بود. دومین موج ورود تشیع به هند، وقتی بود که در دکن حکومت‌های شیعی تأسیس شدند. در این دوره بسیاری از علما و فقهای شیعه از ایران به هند وارد شدند. سومین موج ورود شیعه به شمال هند، پس از استقرار صفویه در ایران است.²

به جز شهر مولتان که از روزگاران کهن علاقه‌مند به تشیع، به‌ویژه از نوع اسماعیلی آن بوده است، و نیز شهرهایی که آنان در دوره‌های اخیر در آنجاها مستقر بوده‌اند مانند بمبئی و گجرات، در مجموع تشیع امامی دست کم در چهار نقطه مهم شبه‌قاره حضور داشته است: الف) دکن یعنی جنوب هند با داشتن دولت‌هایی مانند بهمنیان، قطب شاهیان، عادل شاهیان و نظام شاهیان. ب) کشمیر پس از سفر سید علی همدانی که به همراه چهار صد تن از سادات همدان به این دیار آمد. ج) دهلی، آگره و لاهور به عهد مغولان هند که به یاری صفویان به قدرت رسیدند و سپس با همراهی ایرانیان مهاجر فرهنگ و تمدن در آن دیار پدید آوردند. د) لکهنو که تا دو قرن پایگاه شیعه و مرکز سلاطین شیعی «اوده» بود.³

در قرن سیزدهم یکی از علمای سرشناس هند به نام سید دلدار علی نقوی (م 1235) مدرسه‌ای در لکهنو تأسیس کرد که به موجب آن بسیاری از علمای شیعه ایران به‌ویژه علمای شوشتر، نیشابور و سبزوار به لکهنو مهاجرت کرده و به تبلیغ و گسترش تشیع اقدام کردند. این مدرسه کلامی که به یمن وجود علامه سید دلدار علی تأسیس شد نقش مهمی را در گسترش معارف اهل بیت علیهم‌السلام در شبه‌قاره ایفا نمود. از قرن سیزدهم قمری تا امروز، مرجعیت شیعه و رهبری دینی شیعیان هند، برای هفت نسل، در او و خانواده‌اش مستقر بود و از همین روی، نسل سید دلدار علی، خانواده «اجتهاد» نامیده شد.⁴

مدرسه کلامی لکهنو با وجود زمان کوتاهی که از تأسیس آن می‌گذشت، یکی از پرچالش‌ترین حوزه‌ها در مباحث اعتقادی بوده که در چندین جبهه اعتقادی به تلاش پرداخته است. این مدرسه علاوه بر تلاش در

1. جعفریان، اطلس شیعه، 571.

2. نقوی، فقه و فقها در هند، 171.

3. جعفریان، اطلس شیعه، 571.

4. نقوی، فقه و فقها در هند، 122.

زمینه استنباط و تبیین مسائل اعتقادی و کلامی، در مواجهه با جریان‌های رقیب و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و دفاع از آموزه‌های امامیه بار سنگینی بر دوش گرفته است.

با اینکه گزارش‌های منابع تاریخی، کلامی، رجال‌ی و اجازه‌نامه‌های برجای مانده حاکی از حضور اندیشمندان توانمندی است که با جدوجهد فراوان، تتبع کم‌نظیر و تکیه بر میراث گذشتگان با محوریت اخبار و نصوص مورد اتفاق فریقین و همچنین رعایت قواعد حاکم بر گفتگوی علمی و منصفانه به دفاع از معارف ناب مکتب اهل بیت علیهم السلام در برابر مخالفین پرداخته و آثار علمی و فرهنگی درخشانی را به یادگار گذاشتند، اما متأسفانه در مطالعات معاصر مورد توجه قرار نگرفته است.

نوشتار پیش رو سعی دارد به منظور تحلیل زوایای پنهان تاریخ کلام امامیه، مواجهه انتقادی متکلمان لکهنو با جریان‌های فکری زمانه خود را تبیین نماید؛ اینکه تقابل اندیشمندان لکهنو بیشتر با کدام یک از جریان‌های فکری آن زمانه بوده است؟ مناسبات این خاندان با دیگر جریان‌های موجود در لکهنو چگونه بوده است؟ کدام یک از اندیشمندان این مدرسه بیشترین مواجهه با جریان‌های رقیب را داشته است؟ بیشترین تمرکز آنها بر چه موضوعاتی بوده است؟ اینها پرسش‌هایی است که در این تحقیق در پی پاسخ آن هستیم. بدین منظور جریان‌های موجود در لکهنو را برشمرده و مروری بر مواجهه اندیشمندان لکهنو با آنها خواهیم داشت.

۱- هندوها

هر چند حکومت آوده برخورد مناسبی با نخبگان هندو داشت و برخی از آنان را در دیوان‌سالاری به کار می‌گرفت، اما روحانیون شیعه رفتار سرسختانه‌ای با آیین هندو داشتند. سید دلدار علی تقریباً نگاه خصومتی خشن نسبت به هندوها داشت و اصرار می‌کرد که حکومت آود باید اقدامات جدی در برابر ایشان انجام دهد.

او کافران را به سه دسته تقسیم می‌کند: آنهایی که مسلمین باید در مقابلشان بجنگند (حربی)، آنهایی که حکومت مسلمانان را پذیرفته و خراج می‌پردازند (اهل ذمه) و آنهایی که حاکمان مسلمانان به طور موقت به آنان امنیت جانی می‌بخشند. (مستأمن) او تأکید می‌کند تشیع امامی، یهودیان و مسیحیان را فقط در جایگاه اقلیت‌های تحت حمایت (اهل ذمه) می‌پذیرد و آن‌ها در زمانی که به دستورات حکومتی پایبند باشند. دیدگاه او با سنی مذهب که هندوها را در جایگاه اقلیت تحت حمایت (اهل ذمه) لحاظ می‌کردند متفاوت بود. بنابر نظر او مسلمانان فقط می‌توانند به کفار امنیت شخصی (امان) ببخشند، آن‌هم در سرزمینی که برای یک سال حکومت می‌کنند. او در این خصوص که حکومت برای مدت طولانی ضمانت

امنیت شخصی هندوهای شمال هند را - که آزادانه از دین بت‌پرستانه‌شان پیروی می‌کنند و شراب می‌نوشند - تأمین می‌کرد، متأسف بود. از حاکمان سنی تیموری هند شکوه می‌کرد که نه فقط علیه هندوها نمی‌جنگند حتی آنان را مجبور به پذیرش اسلام نمی‌کنند. البته سید دلدار علی در داشتن چنین نگرش سرسختانه با دیگر روحانیون مسلمان سهیم بود. شاه ولی‌الله، متفکر نقشبندی سنی مذهب نیز خواستار آن بود تا تیموریان آیین هندو را ممنوع کنند. اما وابستگی حکومت به زمین‌داران هندو هر گونه آزار و اذیت آنان را به‌طور کلی غیرعملی می‌ساخت.

علمای این مدرسه عمل شیعیان در غذا دادن به هندوها را جایز نمی‌شمردند. یکی از شیعیان با استناد به آیات قرآنی مبنی بر اینکه یک مؤمن واقعی بایستی به همسایه گرسنه کمک کند، از سید دلدار علی پرسید آیا منظور فقط همسایگان مسلمان است؟ او پاسخ داد ظاهراً آیات فقط به مسلمانان اشاره دارد، اگر چه حکم داد تقسیم غذا با کافرانی که از گرسنگی در آستانه مرگ هستند جایز است.¹ اما با همه این اوصاف باید توجه داشت که سید دلدار علی سیاستی در پیش گرفت تا شرایط حذف شیعیان از جماعت را سخت‌تر کند و تا حد ممکن هندوهایی را نیز که اصل و نسب مبهمی داشتند به جمعیت شیعی وارد کند.

از این‌رو زمانی که مولوی سمیع با سید دلدار علی در میان گذاشت که برخی مردم عادی شیعه برای امام حسین (ع) به شیوه هندیان عزاداری می‌کنند یا بسیاری هندوها از جمله روسپیان درباری مبالغه زیادی برای به‌جا آوردن مناسک محرم صرف می‌کنند و می‌خواهد بداند آیا چنین گروه‌هایی طبق شعائر مذهبی پاک‌اند، و جایز است با آنان همکاری شود یا نه؟ سید دلدار علی حکم به پاکی و جواز همکاری با آنان داد و گفت باید به مانند مسلمانان قضاوت شوند.

همچنین مولوی سمیع رفتار زنان شیعه را مورد انتقاد قرار داد و به سید دلدار علی گفت اکثر زنان و حتی بعضی مردان با هندوها همدستی دارند و از راه‌وروش ایشان همچون اعتقاد به طالع‌بینی و بت‌پرستی پیروی می‌کنند و یا زنان مسلمان در مواردی همچون بیماری فرزندان‌شان الهه «کالی دورگا» را پنهانی دعا می‌کنند. سید دلدار علی در پاسخ او گفت زنان مسلمان فقط پس از بررسی‌های لازم که ارتداد ایشان را نشان دهد، مرتد خواهند شد. او بعدها حکمی صادر کرد که یک مسلمان با دیدگاه‌های برحق، به صرف پذیرش برخی رفتارهای صوفیان و یا هندوها از اسلام جدا نمی‌شود. ازسوی دیگر هندویی که به تشیع گرویده است به‌خاطر عشقش به ائمه حلال‌زاده به حساب می‌آید.²

سید دلدار علی در ضمن مواعظ و کتاب‌های فقهی خود همچون «رسالة الارضین» - که در املاک و

1. خوان ریکاردو کل، ریشه‌های تشیع شمال هند در ایران و عراق، 407-412.

2. همان، 407-408.

اراضی و معاملاتی است که با کفار هند و غیر آنها واقع می‌شود - نسبت به هندوها موضع‌گیری نموده است.^۱ اما هیچ کتاب مستقلی در ردّ و یا نقد هندوها از وی گزارش نشده است.

پس از درگذشت سید دلدار علی فرزندش سید محمد، قائم‌مقام پدر شد. در این دوره امجد علی شاه اطاعت‌پذیری افسانه‌واری نسبت به وی داشت. او به‌خاطر ارادتش به سید محمد و احساسات ضد هندویی که داشت مدارا جویی کمتری نسبت به هندوها از نوابان دیگر نشان می‌داد. از آنجاکه سید محمد از سیطره هندوها بر اقتصاد آود متنفّر و خواهان به اجرا در آوردن حمایت حکومتی مسلمین برای بستن مغازه‌های هندوها بود،^۲ امجد علی شاه سیاستی ضد هندویی در پیش گرفت و دکان‌های شیعی تأسیس کرد تا تاجران هندو را از تجارت خارج گرداند. او به مقامات هندو که تشیع امامی را پذیرفته بودند پاداش اعطا می‌کرد یا با مقرر کردن یارانه حکومتی فقط برای فقرای شیعه، هزاران هندو را به تغییر مذهب تشیع تشویق می‌نمود. او از مشاغل و یارانه حکومتی برای تغییر مذهب کارگزاران دولتی و فقرای شهری هندو استفاده می‌کرد.^۳

۲- سنیان حنفی مذهب

اهل سنتی که در لکهنو زندگی می‌کردند غالباً حنفی مسلک بودند و حتی در دوره حکومت اوده نیز نسبت به دیگر ادیان و نحل از نفوذ خوبی برخوردار بودند تا جایی که در زمان امجد علی شاه در محاکم اوده بر اساس فقه حنفی قضاوت صورت می‌گرفت. نگرش حکومت و علمای شیعه به سنیان نسبت به هندوها کاملاً متفاوت بود. حکومت اوده به نیروهای سنی وابسته بود و علمای اصولی شیعه نیز از اتحاد شیعی - سنی در برابر هندوها حمایت می‌کردند و آن دسته سنیانی که به خانواده‌های پیامبر عشق می‌ورزیدند (اکثریت در اوده) را به رسمیت می‌شناختند. با این حال بعضی رهبران سنی سلطه شیعه را بر نمی‌تابیدند و از پیشنهاد اتحاد امتناع می‌کردند. تنش‌های بین طبقات اجتماعی و اصرار بر لعن خلفای پیشین، بسیاری از سنیان را خشمگین می‌کرد و در برهه‌هایی موجب شورش گروهی از آنان می‌شد.

همان‌گونه که بیان شد شیعیان غالباً تساهل بیشتری نسبت به سنیان تا هندوها داشتند. خانواده سید دلدار علی در نزدیک حوزه اهل تسنن زندگی می‌کردند و بیشتر طلاب شیعه برای آشنایی با علوم عقلی در آنجا به مطالعه می‌پرداختند. سید دلدار علی استدلال می‌کرد در آود سنیان بایستی از نظر حقوقی همچون مسلمانان و همسان با شیعیان رفتار شوند، گر چه در آخرت غیرشیعیان در آتش جهنم خواهند سوخت. هر چند او امپراتوران تیموری را به مانند فراعنه مستبد لکه‌نگی می‌دانست، اما همه مسلمانان آود را تحت

۱. برخی از شاگردان غفران مآب، آئینه حق‌نما، ۲۰۳ / ۱.

۲. خوان ریکاردو کل، ریشه‌های تشیع شمال هند در ایران و عراق، ۳۶۳.

۳. همان، ۴۱۵.

حمایت قانون برابر می‌خواند و به جماعت مسلمان اولیه در مدینه استناد می‌کرد که پیامبر تمایزی بین مؤمنان صادق و منافقان در رفتار مشروعیان قائل نمی‌شد. اما بعدها در کتابش درباره قوانین مالکیت زمین تمایزی بین سنیانی که خلفای دیگر را در کنار حضرت علی(ع) مشروع می‌دانستند اما با حق خاندان پیامبر مخالفتی نداشتند و سنیان دشمن امامان(نواصب) قائل شد. سید دلدار علی آن دسته از سنیان را که هیچ دشمنی نسبت به خاندان پیامبر نداشتند پاک می‌دانست هر چند او شیعیان را ترغیب می‌کرد تا جای ممکن صنعتگران شیعه را حمایت کنند و از لعن خلیفه اول در ملاء عام دفاع می‌کرد. روحانیون لکهنو مردان شیعه را از ازدواج با زنان سنی که نسبت به ائمه علیهم السلام دشمنی نشان می‌دادند منع می‌کردند و حتی درباره وصلت با اهل تسنن پاک - یعنی گروهی که هیچ دشمنی نسبت به ائمه نداشتند - احتیاط داشتند. مجتهدین لکهنو معتقد بودند مردان شیعه می‌توانند با زنی یهودی، مسیحی یا سنی ازدواج کنند ولی زن شیعه نمی‌تواند خارج از مذهبش ازدواج کند. اما در مقابل شاه عبدالعزیز بسیار سرسخت عمل می‌نمود. او حکمی صادر کرد مبنی بر اینکه مرد حنفی هرگز نبایستی با زن شیعه ازدواج کند. با وجود چنین نگرش‌هایی بین علمای هر دو مذهب، ازدواج‌های شیعی - سنی رایج بود.¹

در حال تا زمان بازگشت سید دلدار علی به لکهنو، به علت کثرت سنیان حنفی مذهب و تسلط آنان به سبب اینکه سلاطین این دیار بیشتر حنفی مذهب بوده‌اند اکثر عوام شیعه عقود نکاح، کیفیت طهارت، نماز و روزه را به روش سنیان به جا می‌آوردند.² شیعیان لکهنو در آن زمان قبرستان نداشتند. آنها مردگان را به روش اهل سنت در قبرستان آنان کفن و دفن می‌کردند.³

به سبب تلاش‌های سید دلدار علی و خاندانش - اعم از تألیف، تربیت شاگرد و موعظه - اکثر شیعیان از احکام و عقاید شیعه آگاهی یافتند. سید دلدار علی یک قطعه زمین بزرگی روبروی حسینه برای قبرستان وقف کرد. شیعیان از آن به بعد مردگان را در آن دفن می‌کردند. این قبرستان هنوز وجود دارد.⁴

سید دلدار علی تمام تلاش خود را به کار گرفت تا با تألیفاتی همچون شرح کتاب حدیقه المتقین، رساله جمعه، رساله ذهبیه، رساله ارضین و منتهی الافکار در زمینه فقه و همچنین خاتمه صوامر، عماد الاسلام و رساله‌های دیگر در علم کلام مرز میان تشیع و تسنن را مشخص نماید. اما بعد از او فرزندش سید محمد علاوه بر اینکه در جهت ارتقای سطح فکری شیعیان تألیفاتی همچون کتاب سیف ماسح و شرح

1. همان، 420-416.

2. رضوی، تذکره العلماء المحققین فی آثار الفقهاء والمحدثین، 261.

3. کربلایی، حکومت شیعی سادات نیشابور در شمال هند، 178.

4. همان.

زبدة الاصول در فقه و رساله عجاله نافع و البضاعة المزجاة در علم کلام و اصول دین نوشت،^۱ موضع سخت‌تری نسبت به اهل سنت نشان داد و در تعیین فرقه ناجیه و در ردّ مذهب اهل سنت و اثبات عداوت ایشان با اهل بیت علیهم السلام تألیفاتی را از خود بر جای گذاشت. سلطان العلماء در مقدمه کتاب صمصام قاطع و برق لامع به حدیث افتراق امت پیامبر به هفتاد و سه فرقه و نجات یکی از آنها و گمراهی و هلاکت دیگران اشاره نموده و در بخش پایانی با بیان چند روایت به تعیین مصداق فرقه ناجیه که شیعیان‌اند پرداخته است.^۲

وی در ضمن ۹ فائده تخلف مخالفین و انحراف آنان از صراط مستقیم اهل بیت (علیهم السلام) را بیان داشته است.^۳ وی کتاب گوهر شاهوار را به زبان فارسی و در پاسخ به مسئله نصیرالدین حیدر پادشاه که از افضلیت میان قرآن مجید و پیامبر و اهل بیتش صلوات الله علیهم سؤال کرده تصنیف نموده است. این رساله مشتمل بر دو قسم است. در قسم اول از فضایی بحث می‌کند که مناط آن بر تکلیف و حسن اختیار است. در این قسم ۸ وجه برای افضلیت پیامبر و اهل بیت علیهم السلام ذکر نموده است.^۴ وی همچنین در بخش پایانی این قسمت ۵ وجه به عنوان وجوه فضیلت قرآن بیان می‌کند^۵ و در قسم دوم از ذاتی یا عرضی بودن برخی از فضایل بحث می‌نماید.^۶

وی همچنین رساله الفضائل الحیدریه را به زبان فارسی و به اسم یکی از شاگردانش به نام باقر شاه نگاشته است.^۷ او در این رساله پیرامون این مسئله بحث نموده که اولاد حضرت علی علیه السلام از اولاد شیخین افضلند یا نه؟ وی در این کتاب استفتای سبحان علی خان و جواب رشیدالدین خان دهلوی را بیان^۸ و سپس نقض نموده است.^۹

سلطان العلماء رساله تفضیل امیرالمؤمنین (علیه السلام) را پیرامون تفضیل حضرت علی علیه السلام بر همه غیر از نبی و تفضیل اولادش بر اولاد شیخین نوشته است. وی این رساله را به اسم شاگرد ارشد خویش سید باقر شاه نوشته همان‌طور که کتاب ضربت حیدریه نیز به اسم همین شاگرد نوشته است.^{۱۰}

۱. ملانوری، مدرسه کلامی شیعه در لکهنو، ۵۵-۶۱.

۲. نقوی، صمصام قاطع و برهان لامع: برگ ۲ ب.

۳. همان، برگ ۵ ب- ۱۰۲ ب.

۴. نقوی، گوهر شاهوار: برگ ۲ الف- ۸ الف.

۵. همان، برگ ۸ ب- ۱۳ الف.

۶. همان، برگ ۱۳ الف.

۷. نقوی، تفضیل سادات بر مشایخ، برگ ۲ الف.

۸. همان، ۳ ب- ۴ الف.

۹. همان، ۴ الف- ۱۳ الف.

۱۰. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۳۵۹/۴.

ملانوری؛ مواجهه انتقادی خاندان اجتهاد در لکهنو با جریان‌های رقیب فکری؛ تحلیلی بر راهبردهای ... / 39

کتاب الضربة الحیدریة لكسر الشوكة العمرية ملقب به السطوة العلوية على العداة العدوية، از جمله آثار سلطان العلما سید محمد است که در جواب کتاب شوکت عمریه تألیف رشیدالدین خان دهلوی در مباحث متعه تألیف نموده است. کتاب شوکت عمریه نیز ردّ کتاب بارقه ضیغمیه سلطان العلماست که این کتاب را نیز به نام شاگردش باقر شاه نوشته است.¹

تفضیل سادات بر مشایخ نیز یکی دیگر از رساله‌هایی است که به سلطان العلما منتسب است که به زبان فارسی و پیرامون افضلیت سادات بر مشایخ - منظور افضلیت اولاد حضرت علی علیه السلام بر اولاد شیخین - است.²

به نظر می‌رسد این سه رساله‌ای که آقابزرگ از سلطان العلما گزارش کرده یک رساله است که با سه عنوان گزارش شده است. دو نسخه از این رساله پیش نگارنده است. یکی از آن دو نسخه بدون نام و عنوان نسخه دیگر تفضیل سادات بر مشایخ است، این دو رساله به اسم سید باقر شاه نوشته شده و محتوای آن پیرامون تفضیل حضرت علی علیه السلام بر همه انبیای سابق غیر از نبی (ص)، افضلیت حضرت علی (ع) بر شیخین و افضلیت اولاد حضرت علی (ع) بر اولاد شیخین است.

بنابر آنچه در مقدمه رساله گزارش شده، این رساله در ردّ استفتای سبحان علی خان - که از افضلیت شیخین و اولادش بر حضرت علی علیه السلام و اولاد ایشان سؤال نموده - و پاسخ رشیدالدین خان دهلوی به آن استفتا، نگاشته شده است. باتوجه به اینکه محتوای سه رساله گزارش شده توسط آقابزرگ، یکی است و تنها در الذریعه این سه عنوان گزارش شده، می‌توان گفت این سه رساله در حقیقت یک رساله است که با سه عنوان گزارش شده است. وی در این رساله ابتدا عین عبارت استفتایی که از مولوی رشیدالدین شده را به همراه پاسخ او می‌آورد سپس به نقض آن می‌پردازد.

دیگر متکلمان این مدرسه نیز هر کدام در تقابل با اهل سنت تألیفاتی داشتند. در این میان باتوجه به آثار گزارش شده از سید محمد می‌توان گفت در میان متکلمان این مدرسه، وی سخت‌ترین موضع را نسبت به اهل سنت نشان داده است.

3- سلفیان

هنگام بررسی و جریان‌شناسی ظهور سلفی‌گری در هند به اشخاصی برمی‌خوریم که هر یک سهم

1. همان، 15 / 116.

2. همان، 4 / 360.

چشمگیر و تأثیر خاصی در پیدایش و تحول این سیر فکری داشته‌اند. در این میان شاه ولی‌الله دهلوی (۱۱۱۴-۱۱۷۶) و فرزندش شاه عبدالعزیز دهلوی (۱۱۷۶-۱۲۳۹) از شخصیت‌های برجسته این نظام فکری هستند که در زمان سیددلداری علی اثرگذار بوده‌اند.

شاه ولی‌الله مقابل شیعه موضع خصمانه و سخت‌گیرانه‌ای اتخاذ کرد. او کتابی با عنوان قرة العینین فی تفضیل الشیخین تألیف نمود و در آن شیعه را فرقه‌ای ضاله و قائل به تحریف قرآن معرفی کرد.^۱ شاه عبدالعزیز دهلوی ملقب به «سراج الهند» پس از پدرش شاه ولی‌الله در سن شانزده سالگی مسئولیت رهبری علمی و اعتقادی مسلمانان هند را بر عهده گرفت. او نیز بر شیوه پدر خویش بود. هر چند شاه ولی‌الله دیدگاه‌های تندى علیه شیعه ارائه کرد اما فرزندش به این حرکت ضد شیعی شتاب بیشتری بخشید از این رو می‌توان گفت نهضت فکری‌ای که شاه ولی‌الله دهلوی بنیان نهاده بود در زمان پسرش افراطی‌تر شد و به دیدگاه‌های تکفیری و تفرقه‌آمیز نزدیک شد.^۲ به‌طوری که در آثار خود به‌دور از مباحثه و مجادله‌های علمی، شیعه را آماج تهمت و افترا و ناسزاگویی قرار می‌داد. او در کتاب تحفة اثنی عشریة بدون هیچ‌گونه تحلیل علمی با ادبیاتی قبیح عقاید و آرای اثناعشریه را رد کرده است.^۳

در این زمان ردود مفصلی توسط سید دلداری علی و اندیشمندان دیگری از این خاندان در نقد بر این کتاب ضد شیعی نوشته شد. الصوارم الالهیات فی قطع شبهات عابدی العزى و اللات یکی از آثار کلامی سید دلداری علی است که به زبان فارسی و در ردّ باب الهیات تحفه اثناعشریه نگاشته شده است.^۴

تصویر نسخه کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی این کتاب نزد نگارنده موجود است. از برگ اول تا برگ ۱۳۶ این نسخه به‌عنوان الصوارم الالهیات و از صفحه ۱۳۶ تا ۱۹۶ به‌عنوان خاتمه صوارم ذکر شده است. از آنجاکه برخی صوارم و خاتمه آن را جداگانه و به‌عنوان دو تألیف برای سید دلداری علی ذکر کرده‌اند^۵ ما نیز به‌صورت جداگانه ذکر می‌کنیم. سید دلداری علی پس از آوردن مقداری از اصل کتاب دهلوی با عنوان «قال الناصب» به ردّ آن با عنوان «اقول» پرداخته و در آن به کتب دیگر خود نظیر عماد الاسلام و غیره رجوع می‌دهد.

خاتمة الصوارم الالهیات از دیگر آثار کلامی سید دلداری علی است که به زبان فارسی و در ردّ باب

۱. دهلوی، قرة العینین فی تفضیل الشیخین، ۱۶۹-۱۷۰.

۲. علی‌زاده موسوی، سلفی‌گری و وهابیت، ۱/ ۱۱۲.

۳. موسوی هندی، عقبات الانوار، ۶/ ۱۱۹۸.

۴. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۱۵/ ۹۲.

۵. رضوی، تذکرة العلماء المحققین فی آثار الفقهاء و المحدثین، ۲۹۵.

امامت تحفه اثنا عشریه نگاشته شده است.¹ مباحث این کتاب در ذیل ده فایده بیان شده است.² سید دلدار علی کتاب حسام الاسلام و سهام الملام را به زبان فارسی و در ردّ باب نبوت تحفه اثنا عشریه نگاشته است.³ تصویر نسخه کتابخانه ممتاز العلمای این کتاب نزد نگارنده موجود است. با مروری بر تصویر نسخه خطی این کتاب دریافتیم که سید دلدار علی در قسمت‌هایی که به دهلوی نقد داشته ابتدا عین آن قسمت‌ها را به صورت کامل نقل می‌کند و پیش از آن می‌نویسد «قال الناصب علیه ما علیه»، سپس در مقام نقد بر آمده و با عبارت «قوله» به نقل جزء جزء متن دهلوی پرداخته و با عبارت «اقول» به آن پاسخ می‌دهد. باتوجه به اینکه عبارت «قال الناصب علیه ما علیه» 38 بار در کتاب حسام الاسلام تکرار شده می‌توان گفت سید دلدار علی 38 قسمت از باب ششم تحفه اثنا عشریه را نقل و سپس نقض نموده است.⁴

رساله غیبت از دیگر آثار کلامی سید دلدار علی و در ردّ طعن‌هایی است که دهلوی بر غیبت امام دوازدهم در باب امامت تحفه اثنا عشریه (باب هفتم) وارد نموده است.⁵ سید دلدار علی در ابتدای کتابش عین عبارات دهلوی را در چند صفحه نقل کرده⁶ سپس 14 دلیل از ادله امامیه بر وجوب نصب امام را برمی‌شمارد.⁷ بعد از بیان ادله امامیه بر وجوب نصب امام بر خداوند در مقام پاسخ به شبهات اشاعره که قائل به وجوب نصب امام بر خلق‌اند شده⁸ و در نهایت قسمت‌هایی که به دهلوی نقد داشته را با عبارت «قوله» نقل و سپس نقض می‌نماید.⁹

ذوالفقار از دیگر آثار سید دلدار علی است که به زبان فارسی و در ردّ باب تولی و تبری تحفه اثنا عشریه (باب دوازدهم) نگاشته شده است.¹⁰

وی در مقدمه کتاب ابتدا برخی از افتراءات و تهمت‌های ناروایی که دهلوی در مورد شیعه نوشته را بیان می‌کند،¹¹ سپس به جماعت سنی و صوفی به عنوان دو دشمن دیرینه اثنا عشری تاخته و بعد از بیان معنای

1. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، 132 / 7.

2. ملانوری، مدرسه کلامی شیعه در لکهنو، 105.

3. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، 12 / 7.

4. نقوی، حسام الاسلام و سهام الملام، ش 262: 2 الف - 158 الف.

5. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، 82 / 16.

6. نقوی، رساله غیبت: برگ 2 الف - 5 ب.

7. همان، برگ 5 ب - 10 ب.

8. همان، برگ 10 ب - 11 ب.

9. همان، برگ 12 الف - 37 الف.

10. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، 44 / 10.

11. نقوی، ذوالفقار، ش 244: برگ 3 الف - 3 ب.

سنّی و صوفی برخی از ویژگی‌های آنان را برمی‌شمارد.^۱ وی در ادامه شش روایت از ائمه علیهم‌السلام در مذمت صوفیان ذکر کرده و مقدمه را به پایان می‌برد.^۲

بعد از مقدمه با عبارت «قال الناصب المعاند» عبارات دهلوی را که در معنای تولی و تبری است نقل می‌کند.^۳ باب دوازدهم کتاب تحفه اثنا عشری مشتمل بر ۱۰ فایده و یک خاتمه است. دهلوی بعد از بیان مقدمات ده‌گانه در خاتمه نتیجه‌گیری می‌کند. سید دلدار علی عین عبارات مقدمات ده‌گانه و خاتمه را نقل و پس از بیان هر یک، آن را نقض می‌نماید.^۴ سید دلدار علی کتاب احیاء السنة و ائمة البدعة بطعن الاستتار به زبان فارسی و در ردّ باب معاد و رجعت تحفه اثنا عشری (باب هشتم) نگاشت.^۵

طعن الرماح ملقّب به فوائد حیدریه یکی از آثار کلامی سلطان العلما سید محمد بن سید دلدار علی و در ردّ مطاعن صاحب تحفه اثنا عشری در جریان فدک، قرطاس و آتش زدن درب خانه حضرت زهرا (سلام‌الله‌علیها) است.^۶ این کتاب مشتمل بر دو مقصد و یک خاتمه است. مقصد اول در بیان غصب فدک، مقصد دوم در منع دوات و قرطاس و خاتمه کتاب در وجه عدم ثبوت شهادت امام حسین (علیه‌السلام) بر اساس اصول اهل سنت است.^۷ البوارق الموبقه ملقّب به السیوف المهرقة^۸ از دیگر آثار کلامی سلطان العلما سید محمد بن سید دلدار علی است که به زبان فارسی و در ردّ باب امامت تحفه اثنا عشری (باب هفتم) نگاشته شده است.^۹ وی در این کتاب به شبهاتی که دهلوی پیرامون پنج عقیده امامیه در باب امامت بیان داشته پاسخ می‌گوید. سلطان العلما مباحث کتاب را از عباراتی که دهلوی به‌عنوان دومین عقیده برای شیعیان نگاشته شروع می‌نماید و علت را این‌گونه بیان می‌کند که پدرش - سید دلدار علی - متصدی ردّ شبهات دهلوی نسبت به عقیده اوّل شده و به طور جامع پاسخ گفته است.^{۱۰} سلطان العلما در ابتدا عین عبارات دهلوی را می‌آورد و در ادامه به نقض قسمت‌های مختلف آن می‌پردازد.^{۱۱}

باتوجه به آنچه گذشت می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین عملکردهای اندیشمندان خاندان اجتهاد، انجام

۱. همان، برگ ۴ الف - ۵ الف.

۲. همان، برگ ۵ الف - ۸ الف.

۳. همان، برگ ۸ الف.

۴. همان، مقدمات ده‌گانه: برگ ۱۸ ب - برگ ۱۹۵ ب؛ خاتمه: برگ ۱۹۵ ب - برگ ۱۹۹ ب.

۵. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۱/ ۳۰۹.

۶. همان، ۱۵/ ۱۷۲.

۷. ملانوری، مدرسه کلامی شیعه در لکهنو، ۱۱۴-۱۱۵.

۸. نقوی، البوارق الموبقه: برگ ۱ و ۳.

۹. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۳/ ۱۵۴.

۱۰. نقوی، البوارق الموبقه: برگ ۳.

۱۱. ملانوری، مدرسه کلامی شیعه در لکهنو، ۱۱۷-۱۱۸: ۱۳۹۹.

ملانوری؛ مواجهه انتقادی خاندان اجتهاد در لکهنو با جریان‌های رقیب فکری؛ تحلیلی بر راهبردهای ... / 43

مطالعات تطبیقی و انتقادی در مقابل هجمه‌هایی بود که از سوی صاحبان اندیشه‌های افراطی و سلفی به اعتقادات شیعیان وارد می‌شد. که در این میان با توجه به آثار گزارش شده از سلطان العلماء و عبارت‌های نقل شده از او می‌توان گفت وی نسبت به سایر اندیشمندان خاندان اجتهاد سخت‌ترین موضع را نسبت به اهل سنت نشان داده است.

4- صوفیان

از جمله جریان‌های موجود در زمان سید دلدار علی که مقتدایان آنها قائل به وحدت وجود و مدّعیان کشف و کرامات بوده و تأثیر زیادی بر شیعه گذاشتند، جریان صوفیه است. شاید بتوان گفت رهبران شیعی لکهنو با هیچ رقیبی نیرومندتر از رهبران صوفی مواجه نشدند. چون از یک طرف - به خاطر اینکه رهبران صوفی مدعی بهره خداوندی از عنایات حق (کرامات)، انجام معجزات و با خبر بودن از الهام (کشف) بودند - مسلمانان هندی به طور گسترده‌ای به تصوف روی می‌آوردند، در جلسات مراقبه و ذکر برای کسب تعالیم حالت‌های عرفانی (وجد و حال) حضور می‌یافتند و معتقد بودند تصوف راهی است برای کسب منافع معنوی. حتی تعدادی از طبیبان قدرتمند درباری فیض آباد فرزندان‌شان را برای تداوم سنت تصوف به این مکاتب می‌فرستادند. از طرف دیگر امرای آود احترام زیادی برای مجتهدین و علما قائل نبودند و بیشتر به تکریم پیران صوفی می‌پرداختند.¹

در لکهنو شایع بود که در هر ماه بلکه در هر هفته، مجالس وجد و حال و سرود و غنا و نواختن دهل و سازها برپا می‌شد و شیعیان چون رضاجویی بزرگان صوفیه را سبب فلاح آخرت می‌پنداشتند در آن مجالس حاضر می‌شدند برای آنها نذر و نیاز انجام می‌دادند و با اعتقاد به اینکه جلب منافع و دفع مضار و تحصیل مناصب دنیوی به دعای پیران و مقتدایان حاصل می‌گردد خود را در سلسله مریدان و معتقدان آنها در آورده بودند و در امثال اوامر و نواهی آنها که همه بدعت و ضلالت بود تا پای جان می‌کوشیدند. شیعیان کارهایی را برای خشنودی صوفیان انجام می‌دادند و تصور می‌کردند که اگر صوفیان ناراحت شوند، بلا و آفت نازل می‌شود.² خرافات صوفیان سبب شده بود تا مردم از احکام اسلام دور شوند و کسی جرأت نداشت که بر ضد این خرافات حرف بزند. شیعه تمام رسوم، عقاید و اخلاق صوفیان و اهل سنت را اختیار کرده بود و نماز، نکاح، طلاق و کفن و دفن خود را به سبک آنان انجام می‌داد.³

با ورود سید دلدار علی به لکهنو و تأسیس نماز جمعه و جماعت و مواعظی که ایشان بعد از نماز جمعه

1. خوان ریکاردو کل، ریشه‌های تشیع شمال هند در ایران و عراق، 271-272.

2. رضوی، تذکره العلماء المحققین فی آثار الفقهاء والمحدثین، 259.

3. کربلایی، حکومت شیعی سادات نیشابور در شمال هند، 165.

داشتند قبیاح و بدعت‌های این جریان روز به روز برای مردم آشکارتر می‌شد. در سال 1200 هجری حدود چهار ماه پس از آنکه نماز جماعت و جمعه آغاز شد سید دلدار علی در خطبه‌اش دست به حمله تند و تیزی علیه صوفیان زد و آنان را متهم به نوآوری در شریعات و آیین‌های بدعت‌آمیز کرد. او کسانی را که مدعی بودند هر روز خدا را ملاقات می‌کنند یا حتی خودشان را خدا می‌خوانند به باد انتقاد گرفت و گفت چه کسی گفته آنان از هفت عالم آسمانی خبر دارند. او طعنه می‌زد اگر کسی از ایشان درباره شرع اسلامی سؤال کند قادر به پاسخ‌گویی نخواهند بود. او همچنین صوفیان را برای عمل به انزوا و خلوت‌گزینی معنوی با این استدلال که دیدار با مؤمنان و ارتباط با یکدیگر در احادیثی از ائمه (ع) ستایش شده است مورد انتقاد قرار می‌داد و عقاید ریاضتی و آنچه که به مثابه‌ی وحدت وجود می‌پنداشتند را انتقاد کرد.¹

او در ملاعام صوفیان را به زبان توهین می‌کرد و از آنان دوری می‌جست. وی اعلام کرد معتقدان شیعی وحدت وجودی از نظر مناسکی ناپاک (نجس) هستند، به طوری که کسی نباید با ایشان غذا بخورد. اصولیون (سید دلدار علی و پیروانش) حتی به سادات و مؤمنان واقعی مرام شیعی که معتقد عقاید بدعت‌آمیز صوفیان بودند و به پیر صوفی اظهار سرسپردگی می‌کردند لعنت می‌فرستادند. باین حال سید دلدار علی صوفیان را کاملاً از حصار بیرون نکرده بود. به نظر او این امکان وجود داشت شخص از کسی غذا بگیرد و حتی در صورت نیاز بایستی به بستگان صوفی کمک کند. یک اصولی نباید شیعه‌ای را صرفاً برای پوشیدن خرقة‌ی ژنده صوفیان لعن کند بلکه بایستی نخست ایمانش را معلوم کند هر چند با پوشیدن چنین لباسی حداقل فساد اخلاق را نشان داده است.²

علاوه بر مواعظی که او برای آشکار ساختن معایب و بدعت‌های صوفیه داشت با تألیف کتاب شهاب ثاقب و نگاشتن رساله‌ای در ردّ یکی از بزرگان صوفی موفق شد تا پیری و مریدی و طلب حاجت کردن از صوفیان را از میان بردارد. کتاب شهاب ثاقب حاوی ادله عقلی و نقلی است که سید دلدار علی آن را در ابطال قول و ذکر بدعت‌های صوفیان مذکور تألیف نموده است.³

علاوه بر این کتاب، وی رساله‌ای با عنوان الاسئلة السمیعیة را در جواب سوال‌های مولوی محمد سمیع صوفی به زبان فارسی تألیف نمود که مشتمل بر بطلان مذهب تصوف و برائت علمای شیعه از آن مذهب است.⁴ رساله دیگری با عنوان الرد علی الصوفیة نیز از وی گزارش شده که به زبان فارسی است.⁵ سید دلدار

1. خوان ریکاردو کل، ریشه‌های تشیع شمال هند در ایران و عراق، 276.

2. همان.

3. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، 14 / 250.

4. همان، 2 / 86.

5. همان، 10 / 206.

علی در نوشته‌هایش هم به جنبه‌های عرفانی - نظری تصوف متفکران سنتی طبقات بالا و هم به سلسله‌های تصوف، همراه با مناسکشان حمله می‌برد. با نقل احادیثی از ائمه می‌گفت آنچه که او مطرح می‌کند در اصل انکار اعتقاد وحدت وجود است. او سید حیدر آملی را که در آثارش از مفهوم وحدت وجود در بستر شیعی دفاع می‌کرد نقد کرد.¹ این موضوع نفوذ آملی را میان شیعیان صوفی نشان می‌دهد.

ورای مناقشه‌های عرفانی - نظری، سید دلدار علی برای نشان دادن اعمال و باورهای غیر مشروع صوفیان دوازده‌امامی هم و غم خود را به کار بست. او در وهله‌ی اول از عقیده شهود (کشف) آغاز کرد و دیدن انوار معنوی، اصوات غیبی و شهود عرفانی را رد کرد. به عقیده او نمی‌توان به اشخاصی که حکایاتی در این خصوص دارند یا از تجربیات آن گفته‌اند اعتماد کرد. بنا بر اعتقاد وی نمی‌توان گفت آیا واقعاً چنین الهاماتی از سوی خداوند است یا شیطان. وی همچنین بر این باور بود که اکثر صوفیانی که درگیر اعمال ریاضتی از جمله روزه‌داری طاقت‌فرسا هستند، نمی‌توانند عهده‌دار قضاوت شوند.²

سید دلدار علی از ممارست صوفیان از جمله حالات خلسه برای دستیابی به حال عرفانی (وجد)، آواز خواندن (ذکر)، کوبیدن بر دف و سماع انتقاد می‌کرد.³ وی نقل می‌کند که آثار صوفیان نشان می‌دهد آنان با هر طبقه اجتماعی، درگیر اعمال وجدآور همراه با موسیقی هستند، هنری که از نگاه متفق‌القول فقهای شیعی حرام است.⁴

او می‌گوید عرفا اعمال مناسکی همچون گیاه‌خواری، ترک لباس‌های فاخر و خلوت نشینی را برای مراقبه ابداع کرده‌اند از این رو آن را همچون زندگانی راهب‌گونه (رهبانیت) ننگ می‌دانست. وی احادیثی از پیامبر نقل می‌کند که در اسلام رهبانیت وجود ندارد. همچنین با نقل احادیثی منتسب به ائمه درباره جایز بودن کسب ثروت، همچون ابزاری برای به دور ماندن از گناهی که فقر ممکن است موجب آن شود، مخالف انتقادات صوفیان از ثروت بود.⁵

سید دلدار علی نه فقط از ثروت دفاع، بلکه صوفیان را به وسوسه مهارناشدنی متهم می‌کرد؛ مبنی بر اینکه آنان در اشعار عاشقانه عرفانی، به ظاهر خداوند و در حقیقت زنان یا غلمان را خطاب قرار می‌دهند.⁶ او آیین تکرار دسته‌جمعی ذکر جلی و خفی را با نقل احادیثی که بلند کردن صدا هنگام عبادت منع شده

1. نقوی، شهاب ثاقب، برگ 31 الف - 36 الف.

2. همان، برگ 58 الف - 64 ب.

3. همان، برگ 120 ب.

4. همان، برگ 125 ب.

5. همان، برگ 138 الف.

6. همان، برگ 149 الف.

است، بی‌ارزش می‌دانست.^۱ همچنین سوگند وفاداری و اطاعت (بیعت) را که مریدان نزد پیر صوفی اداء، و ردای (خرقه) اولیه که به نوبت دریافت می‌کردند، منکر می‌شد.^۲

او صوفیان را با گفته‌ای از پیامبر (ص) که نشست و برخاست با بدعت‌گذاران را منع کرده بود اهل بدعت دانسته و دوری جستن از صوفیان شیعه را حمایت می‌کرد^۳ و اصولیون را ترغیب می‌کرد چنانچه هر زمان آنان را در خیابان دیدند بایستی علناً به‌عنوان مرتد لعن کند.^۴ در پایان کتاب دستور عمل توبه بعد از ارتداد را در تلاش برای متقاعد ساختن شیعیان صوفی به اصولی‌گرایی ضمیمه کرده است.^۵

سید دلدار علی همچنین در مقدمه کتاب ذوالفقار - که ردی بر باب دوازدهم کتاب تحفه اثنی‌عشری است - بر تصوف تاخته و در ضمن بیان کلمات و اشعار برخی از بزرگان صوفیه همچون بایزید، محی‌الدین، غزالی، عبدالقادر جیلانی و فریدالدین عطار، عقاید آنان را نقد نموده است. او در ادامه شش روایت از ائمه در مذمت آنان ذکر کرده است.^۶

سیددلدار علی برای تقویت تشیع و جدا کردن آنان از تصوف، سلسله مواعظ و سخنرانی‌های خود بر علیه صوفیان را استمرار داد. کتاب مواعظ حسینه، مجموعه مواعظ و سخنرانی‌های سید دلدار علی است که عمدتاً پس از نماز جمعه و به‌منظور آگاهی مردم از عقائد، فقه امامیه و همچنین تفکیک عقائد و آداب و رسوم تشیع از تصوف ایراد شده است.^۷

فرزندان سید دلدار علی و شاگردانش پس از وی مبارزه علیه تصوف را ادامه داده و مباحثی جدلی در تقابل با اخباری‌گری، صوفی‌گری و سنی‌باوری می‌نوشتند. برای نمونه سید اعظم‌علی بنگوری در تقابل با صوفیان در باب مزیت ازدواج نوشت و سید محمدباقر موسوی خطیب در خطبه‌هایش صوفیان و سنیان را مورد حمله قرار داد.^۸ مجتهدین حکم می‌دادند ممکن است ائمه و بزرگان شیعه معجزاتی یا کراماتی انجام داده باشند اما تمام اعمال منسوب به صوفیان دروغ است. آنان ازدواج میان زنان شیعه و صوفیان شیعه را حرام اعلام کردند حتی از منظر اعتقادی حضور در جلسات ذکر (برای این منع) کافی بود. هر چند سید دلدار علی پیش از این تمایلی نداشت کسی را صرفاً به دلیل این عمل از دایره تشیع خارج کند اما پسرانش

۱. همان، برگ ۱۵۴ الف.

۲. همان، برگ ۱۵۵ ب.

۳. همان، برگ ۱۶۳ الف.

۴. همان، برگ ۱۶۴ الف.

۵. همان، برگ ۱۷۰ ب - ۱۷۲ الف.

۶. نقوی، ذوالفقار، ش ۲۴۴، مقدمه کتاب.

۷. رضوی، تذکره العلماء المحققین فی آثار الفقهاء والمحدثین، ۲۹۴.

۸. همان، ۲۸۷.

موضع سخت‌تری می‌گرفتند.¹ نفرت اصولیون نسبت به تصوف حتی به استفاده‌ی مضامین ادبی نیز کشیده می‌شد و به‌کارگیری اصطلاح عشقِ صوفی، عشقِ قریب به‌اتفاق، در توصیف رابطه شخص با خدا غدغن شده بود؛ براین‌اساس که آن غیرمتنی است و دلالت بر وجود خصائل ناپسند افراطی و انسان‌انگاری دارد و یا به عبارتی دیگر قائل شدن جنبه انسانی برای خداوند است.²

۵- اخباریان

رواج اخباری‌گری در قرن 11 تا 13 بیشتر در شهرهای مذهبی ایران و عراق و نیز بحرین و هندوستان بوده است.³ بعد از رسیدن کتاب فوائد المذنبه ملا امین استرآبادی به لکهنو، جریان اخباری موردقبول اکثر خواص و عوام شیعه واقع شده بود. سیددلداری علی نیز به این جریان حسن ظن و گرایش داشت تا اینکه ایشان از لکهنو به قصد زیارت عتبات عالیات به سوی کربلا راه افتاد. سید دلداری علی به هنگام عزیمت به عراق از مدافعان تفکر اخباری بود و فوائد المذنبه ملا محمدامین استرآبادی را با خود به همراه داشت اما پس از دیدار با عالمان بزرگ اصولی نجف همچون سید محسن بغدادی، شیخ جعفر نجفی، آقا باقر بهبهانی و سید علی طباطبایی به تدریج شبهات وی درباره صحت تفکر اصولیین برطرف و به مذهب اصولیین متمایل شد. وی درحالی‌که از مدافعان سرسخت این تفکر شده بود به لکهنو بازگشت و کتاب اساس الاصول را در اثبات حجیت ادله اربعه و ردّ اقوال محمدامین استرآبادی و کتاب فوائد مدنیّه او تألیف نمود.⁴

درهرصورت با بازگشت سید دلداری علی به هند و تألیف کتاب اساس الاصول، اختلافات و درگیری‌های علمی و عملی اصولی‌ها و اخباری‌ها شروع شد و سرانجام اصولی‌ها توانستند اخباری‌ها را کنار بزنند. می‌توان گفت پیروزی و برتری علمای اصولی در میان علمای لکهنو به جهت ارتباط نزدیک اوده با عراق و همچنین به جهت موقعیت ممتاز آنها نسبت به حکومت بوده است به‌گونه‌ای که آنها تحت حاکمیت نواب اوده به یک نهاد دینی تبدیل شدند.

از پیامدهای جنبش و غلبه اصولی‌ها در لکهنو می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

– گسترش فوق العاده علم اصول در لکهنو؛ سید دلداری علی پس از بازگشت به لکهنو به تدریس علم

1. خوان ریکاردو کل، ریشه‌های تشیع شمال هند در ایران و عراق، 288.

2. همان، 289.

3. حائری، تشیع و مشروطیت ایران، 86.

4. رضوی، تذکره العلماء المحققین فی آثار الفقهاء والمحدثین، 262-267.

اصول پرداخت و با تألیف دو کتاب اساس الاصول^۱ و منتهی الافکار، اصول فقه را توسعه داد.^۲ بنابر گزارش نویسنده اعیان الشیعة، او اولین کسی است که در دیار هند مسلک اصولی‌گری را منتشر کرد.^۳ سلطان العلماء سید محمد نیز در این زمینه کتاب‌هایی همچون اصل اصول و شرح زبدة الاصول و احیا الاجتهاد را تألیف نمود.^۴

– به وجود آمدن نهاد مرجع تقلید و گسترش اندیشه اجتهاد و تقلید در میان شیعیان؛ سید دلدار علی با تأیید و اجازات مراجع عظام از نجف، کربلا و مشهد به‌عنوان نخستین مجتهد بومی هند و بزرگ‌ترین عالم و مجتهد تاریخ هند موسوم گشت و بدین‌گونه مرجعیت در بین شیعیان هند مرسوم گردید. بعد او فرزندش سید محمد و بعد از آن سید حسین و افراد دیگری از این خاندان به‌عنوان مرجع تقلید شیعیان هند، امور سیاسی و مذهبی شیعیان را در دست گرفتند.

– نگارش رساله‌های عملیه؛ در لکهنو یک سری رساله‌های فقهی توسط علمای اصولی به رشته تحریر در آمد که می‌توان به روضة الاحکام، الوسائل الی المسائل، ارشاد المبتدی فی الفقه و... اشاره نمود.^۵

۶- شیخیه

حاج مرزا حسن عظیم آبادی یکی از شاگردان سید العلماء سید حسین – فرزند کوچک سید دلدار علی – بود. او بعد از زیارت بیت الله الحرام، در مسیر بازگشت برای مدتی در کربلا ساکن شد. در آن زمان برخی از علما و تحصیل‌کردگان حوزه علمیه شیعه که در عراق و در شهر کربلا می‌زیستند هسته مرکزی جریان شیخیه را ایجاد کردند. زمان ساکن شدن عظیم‌آبادی در کربلا مصادف با رهبری سید کاظم رشتی بود. او با سید کاظم رشتی آشنا و در زمره شاگردانش قرار گرفت. وی درحالی‌که از مدافعان سرسخت این تفکر شده بود در سال ۱۲۵۲ به لکهنو بازگشت و طریقه بیان و عظم خویش را بر طبق اقوال سید کاظم رشتی و احسانی بنا نهاد و تصانیف خود را مثل کتاب «کشف الظلام» و رساله «ترجمه حیات النفس» و دیگر رسائل را که اکثر آنها مبتنی بر تأیید اقوال ایشان بود رواج داد.^۶

سید حسین بن سید دلدار علی در باب بطلان طریقه‌ی احسائی و رشتی برای عظیم‌آبادی استدلال نمود اما مؤثر نیفتاد. در نهایت ایشان کتابی به زبان عربی با عنوان «افادات حسینی» و ملقب به «فوائد» در

۱. رضوی، تذکره العلماء المحققین فی آثار الفقهاء والمحدثین، ۲۹۱.

۲. همان، ۳۰۱.

۳. امین، اعیان الشیعة، ۴۲۵/۶.

۴. رضوی، تذکره العلماء المحققین فی آثار الفقهاء والمحدثین، ۳۳۵-۳۳۸.

۵. همان، ۳۷۶-۴۰۳.

۶. رضوی، تذکره العلماء المحققین فی آثار الفقهاء والمحدثین، ۳۸۴-۳۸۵.

ردّ اقوال مخترعه‌ی شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی و کسانی که از ایشان تبعیت می‌کنند تألیف نمود. سید العلماء سید حسین این کتاب و کتاب حدیقه سلطانیه در مسائل ایمانیه را در دفع شبهات شیخیه نگاشته است.¹

7- فیلسوفان

در میان علمای شبه قاره که پس از صدرا ظهور کرده‌اند کمتر کسی را می‌توان یافت که در آثار خود به اندیشه‌های صدرا نپرداخته و به نوعی شارح وی یا متأثر از وی نباشد. در بین آثار صدرا آنکه در هند بیش از همه به توضیح دقیق آن پرداخته‌اند شرح الهدایه اوست.²

در میان آثار قلمی فراوان سید دلدار علی در دانش‌های گوناگون، حاشیه‌ای بر شرح هدایه الحکمة نیز وجود دارد که نسخه‌ای از آن در کتابی با عنوان مجموعه رسائل در کتابخانه مولانا آزاد دانشگاه اسلامی علیگر به شماره (753-764/55-66) چند دانشی و تصویر آن در مرکز میکروفیلم نور به شماره (29/2/1-12) به خط نستعلیق در 32 برگ موجود است. این کتاب - مجموعه رسائل - مشتمل بر 9 رساله است که رساله پنجم آن از سید دلدار علی است.³ وی این کتاب را در اوایل عمر خود نگاشته و در آن رساله مسئله المثناة بالتکریر را نیز در توضیح مبحثی از شرح صدرا درج فرموده که مشتمل است بر دقایق حکمی و ابحاث هندسی و در ضمن آن پاره‌ای از اقوال تفضّل حسین و عبدالعلی لکهنوی را در دو حاشیه‌ای که بر شرح صدرا داشته‌اند نقض کرده است.⁴

در میان آثار سید محمد بزرگ‌ترین فرزند سید دلدار علی - نیز شرحی بر مسئله المثناة بالتکریر وجود دارد. نسخه خطی آن در کتابخانه مولانا آزاد دانشگاه اسلامی علیگر به شماره (Arabic H.G.39/82) فلسفه و تصویر آن در مرکز میکروفیلم نور به شماره (272/6) به خط نستعلیق و شکسته در 12 برگ موجود است.⁵ همچنین حاشیه‌ای بر شرح هدایه الحکمة معروف به صدرا نیز از وی باقی مانده که نسخه‌ای از آن در کتابی با عنوان مجموعه رسائل در کتابخانه مولانا آزاد دانشگاه اسلامی علیگر به شماره (753-764/55-66) چند دانشی و تصویر آن در مرکز میکروفیلم نور به شماره (29/2/1-12) به خط نستعلیق در 4 برگ موجود است. این کتاب - مجموعه رسائل - مشتمل بر 9 رساله است که رساله اول آن از

1. درابنی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنا)، 12 / 847.

2. ثبوت، فیلسوف شیرازی در هند، 4.

3. مرکز میکروفیلم نور، 2 / 40.

4. نقوی لکهنوی، ورثة الانبیاء، 52.

5. مرکز میکروفیلم نور، 1 / 383.

سید محمد سلطان العلما است.^۱ برای سید حسین - کوچک‌ترین فرزند سید دلدار علی - نیز حاشیه‌ای بر تحریر اقلیدس از خواجه طوسی و شرح صدرا گزارش شده است.^۲ سید محمدتقی معروف به ممتاز العلما و جنت مآب - فرزند سید حسین - نیز حاشیه‌ای بر مبحث المثناة بالتکریر از شرح صدرا در هشت صفحه از خود بر جای گذاشته است.^۳

درست است که ما شاهد حاشیه سید دلدار و فرزندانش بر کتاب صدرا هستیم اما این به معنای موافقت آنان با فلسفه نیست. نظر سید دلدار علی درباره فلسفه را از آنچه در ضمن اجازه‌ای برای فرزندش نگاشته، می‌توان دریافت. او می‌نویسد: «از آن پرهیز که عمر گرامی را در تدریس کتاب‌های فلسفی و تدوین دانش‌های حکمی، چه مشائی و چه اشراقی، بگذرانی که بلاشک این کتاب‌ها مروج گمراهی و نادانی است و برای مشتغلان به آنها جز حسرت و پشیمانی نتیجه‌ای در بر ندارد. کمترین نشانه‌ای که از وخامت عاقبت و ویژگی ناشایست آنها می‌بینم اینکه: هر کس در ژرفای آنها فرو رود و در ترویج آنها بکوشد و پایداری نماید، اگر هم ملحد یا دهری یا صوفی نشود دست کم در کار دین بسی آسان‌گیر می‌شود و پایبند دستورهای شریعت استوار نخواهد بود. همان‌گونه که در بیشتر شهرهای هند ما و در بسی از نقاط ایران به چشم خود می‌بینیم. آری اگر کسی که به فلسفه می‌پردازد از صفای ذهن و تیزهوشی و زیرکی برخوردار بوده و بیشتر دانش‌های دینی را با دلیل‌ها و برهان‌های یقینی استوار نموده باکی نیست که اندکی از وقت خود را به تدریس پاره‌ای از کتاب‌های فلسفی برای وی بگذاری؛ آن هم در صورتی که به این کار مشتاق باشد و تو در ضمن درس، لغزش‌های آن کتاب‌ها را به وی گوشزد کنی و نادرستی مبانی آنها را بازنمایی تا هر چه بیشتر از خطاها و کوتاه‌اندیشی‌های آنان آگاه و بر خورده‌گیری از آنان قادر گردد و بتواند کسانی را که یاران و پیروان مکتب آنانند شکست دهد. اما کسی که هوش سرشار ندارد و توشه او از دانش‌ها اندک است بهتر و نیکوتر آنکه اوقات خود را برای تعلیم فلسفه به وی تباه نسازی؛ زیرا ما دیدیم و آزمودیم که بسیاری از میانحالات و معدودی از کسانی که خود را از هوشمندان می‌پندارند چون در دانش‌های فلسفی فرو روند و به آن دل بندند از راه راست به بیراهه می‌افتند و به‌زودی از کسانی می‌شوند که آیین و مذهبی ندارند. و با اینکه به زبان ادعای ایمان دارند ولی دل آنها با زبانشان و سخنانشان با کردارشان سازگار نیست...»^۴ نکوهش‌های سید دلدار علی از مشتغلان به فلسفه و آثار فلسفی بازتاب سخنانی است که

۱. همان، ۲/ ۴۰.

۲. ثبوت، فیلسوف شیرازی در هند، ۲۴۰.

۳. همان، ۲۷۸.

۴. جزائری، اوراق الذهب، ۱/ ۳۹۴.

استادش وحید بهبهانی در اجازه برای استاد دیگرش بحر العلوم در این باره نگاشته است.¹ از اجازه سید دلدار علی چنین برمی‌آید که وی از نظرگاه اسلامی، الحاد و دهریگری و تصوّف را با یک چشم می‌نگریسته و این هر سه را عاقبت وخیم و ویژگی ناشایستی می‌دانسته که در انتظار رواج‌دهندگان فلسفه هست. این در حالی است که شاه‌العزیز به کتاب‌های فلسفه و منطق بیش از پدر می‌پرداخت و هم‌کیشان سنی خود را به‌خاطر خوض ایشان در فلسفیات و مسائل ریاضی و طبیعیات و الهیات می‌ستود.² سید محمد ملقب به سلطان العلما فرزند بزرگ سید دلدار علی نیز مانند پدرش فلسفه و عرفان را نکوهش می‌کرد و آنچه را پدرش در این باره - در اجازه خود برای وی - نگاشته، به‌عنوان کلامی بسیار در خور توجه، در اجازه به فرزندش سید بنده حسین بازگو کرده است.³

سید حسین ملقب به سیدالعلما آخرین فرزند سید دلدار علی نیز مانند پدر و برادر خود با فیلسوفان و عارفان مخالفت می‌نمود و در اجازه‌ای که برای شاگردش مفتی محمد عباس - از شارحان صدرا - نوشت ملا محسن فیض شاگرد صدرا و مفسّر و محدّث بزرگ شیعی را به انحراف از طریقه مستقیمه آل رسول (ص) متهم ساخت و او را به‌خاطر گرایش‌های عرفانی و فلسفی از جمله عقیده به وحدت وجود به باد نکوهش گرفت و دو کتاب وی عین‌الیقین و علم‌الیقین را مشتمل بر تأویل منقولات با اصول تباه و کالای بی‌ارزش فلاسفه و عرفا مانند ابن عربی دانست⁴ و گفتار پدرش در لزوم پرهیز از آثار فلسفی را به‌عنوان مستندی قاطع یاد کرد.⁵ او همچنین در اجازه‌ای که برای فرزندش سید محمد تقی ملقب به ممتاز العلماء نوشته نتیجه غور کردن در فلسفه را به بیراهه افتادن و سوء اعتقاد برمی‌شمارد.⁶

نتیجه‌گیری

در مجموع، بررسی دیدگاه‌ها و کنش‌های متکلمان خاندان اجتهاد در لکهنو نشان می‌دهد که آنان با رویکردی نظام‌مند و هدفمند در صدد صیانت از بنیان‌های کلام امامیه و بازسازی معرفت دینی بر پایه نصوص وحیانی بودند. این متفکران با تأسیس نهادهای علمی و تربیت شاگردان برجسته، نه تنها به توسعه دانش کلامی امامیه در شبه‌قاره یاری رساندند، بلکه با نقد جدی جریان‌های فکری رقیب از جمله فلسفه،

1. ثبوت، فیلسوف شیرازی در هند، 206.

2. همان، 145.

3. همان، 234.

4. جزائری، اوراق الذهب، 1/ 516-517.

5. همان، 1/ 532-533.

6. همان، 1/ 435.

تصوف و گرایش‌های غیر اصیل دینی، در پالایش اندیشه شیعی از عناصر ناسازگار با آموزه‌های قرآنی و روایی نقش مؤثری ایفا کردند. رویکرد آنان بر تفکیک معرفت الهی از شناخت بشری و نفی هرگونه آمیزش عرفانی یا فلسفی با آموزه‌های وحیانی استوار بود؛ رویکردی که نشانگر تلاش برای بازگشت به خلوص اعتقادی، پاسداری از هویت امامیه و بازتعریف مرزهای معرفت دینی در بستر اجتماعی و فرهنگی زمان خویش است. بدین‌سان، میراث فکری خاندان اجتهاد را می‌توان تلاشی جدی در جهت تثبیت گفتمان عقلانی و نص‌محور در کلام شیعی و مقابله با انحرافات فکری دانست.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمدحسن. الذریعة الى تصانیف الشيعة. گردآورنده احمد بن محمد حسینی، چاپ سوم، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳.
- امین، سیدمحسن. اعیان الشیعة. به تحقیق سیدحسن امین، چاپ اول، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳.
- برخی از شاگردان غفران‌مآب، آئینه حق‌نما. به تحقیق علی فاضلی، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، ۱۳۹۴.
- ثبوت، اکبر. فیلسوف شیرازی در هند. چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۰.
- جزائری، سیدمحمد عباس. اوراق الذهب (او المعادن الذهبية اللحية في المحاسن الوهبية الحسينية). تحقیق و تدوین علی فاضلی، چاپ اول، بی‌جا: نشر مؤسسه تراث شیعه، ۱۴۳۷ق.
- جعفریان، رسول. اطلس شیعه. تهران: انتشارات سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، ۱۳۸۸ش.
- حائری، عبدالهادی. تشیع و مشروطیت ایران. تهران: بی‌نا، ۱۳۶۰ش.
- خوان ریکاردو کل. ریشه‌های تشیع شمال هند در ایران و عراق. ترجمه مهرداد رمضان‌نیا، قم: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۷.
- درایتی، مصطفی. فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا). ویراستاری مجتبی درایتی، چاپ اول، بی‌جا: نشر سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۰.
- دهلوی، شاه‌ولی‌الله. قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین. پیشاور: بی‌نا، ۱۳۱۰.
- رضوی، سیدمهدی بن نجف علی. تذکرة العلماء المحققین فی آثار الفقهاء و المحدثین. تصحیح علی فاضلی، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، ۱۳۸۹.
- علی‌زاده موسوی، سید مهدی. سلفی‌گری و وهابیت. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۱.
- کربلایی، اشرف علی. حکومت شیعی سادات نیشابور در شمال هند. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۳.
- ملانوری، محمدرضا. مدرسه کلامی شیعه در لکهنو. رساله دکتری، ۱۳۹۹.

ملانوری؛ مواجهه انتقادی خاندان اجتهاد در لکهنو با جریان‌های رقیب فکری؛ تحلیلی بر راهبردهای ... / 53

فهرست میکروفیلم نسخه‌های خطی فارسی و عربی. مرکز میکروفیلم نور - ایران و هند با همکاری دانشگاه اسلامی علیگر، چاپ اول، 1379.

موسوی هندی، میرحامد حسین. عبقات الانوار. اصفهان: نشر نفائس، 1382.

نقوی لکهنوی، سیداحمد (معروف به علامه هندی). ورثة الانبیاء. تصحیح علی فاضلی، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، 1389.

نقوی، سیددلدار علی. صمصام قاطع و برهان لامع. نسخه خطی کتابخانه ممتاز العلماء، 1259 هجری.

نقوی، سید دلدار علی. گوهر شاهوار. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

نقوی، سید محمد. تفضیل سادات بر مشایخ. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

نقوی، سید دلدار علی. حسام الاسلام و سهام الملام. کتابخانه ممتاز العلماء به شماره 262.

نقوی، سید دلدار علی. رساله غیبت. تصحیح سید محمد نقوی، مطبع سلطان المطابع، 1266 ه ق.

نقوی، سیددلدار علی. ذوالفقار. تصویر نسخه کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، شماره مسلسل 244.

نقوی، سید محمد. البوارق الموبقه. به کوشش سید رجب علیخان بهادر، نشر مطبع مجمع البحرین لودهیانه، بی‌تا.

نقوی، سید دلدار علی. شهاب ثاقب. نسخه خطی کتابخانه ممتاز العلماء، حسینیه جنت مآب، چوک لکهنو - 3، بی‌تا.

نقوی، سیدعلی محمد. فقه و فقها در هند. چاپ اول، دهلی نو: مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات بیت المللی الهدی، 1393.

Transliterated Bibliography

‘Alizādih Mūsavī, Sayyid Mahdī. *Salafīgarī va Vahābīyat*. Qum: Daftar Tablīghāt-i Islāmī, 2012/1391.

Amīn, Sayyid Muḥsin. *A’yn al-Shī’a*. researched by Sayyid Ḥasan Amīn. Chāp-i Awwal. Beirut: Dār al-Ta’aruf li-l-Maṭbū‘āt, 1983/1403.

Āqā Buzurg Tehranī, Muḥammad Muḥsin. *al-Dharī‘a Ilā Taṣānīf al-Shī‘a*. Girdāvarandih Aḥmad ibn Muḥammad Ḥusaynī, Chāp-i Sivum, Beirut: Dār al-Aḍwā‘ 1983/1403.

Barkhī az Shāqirdān Ghufrān Ma‘āb, *Āyin Haqnamā*. researched by ‘Alī Fāzilī, Chāp-i Awwal, Qum: Intishārāt-i Mū‘assisah-yi Kitābshināsī Shī‘ah, 2015/1394.

Cole, Juan Ricardo. *Rishih-hā-yi Tashayyu‘ Shumāl Hind dar Irān va ‘Irāq*. translated by Mihrdād Ramazānnīyā. Qum: Nashr University of Religions and Denominations, 2018/1397.

Dihlavī, Shāh Valī Allāh. *Qura al-Aynayn fī Taḥḍīl al-Shaykhayn*. Pishāvar: s.n. 1932/1310.

Drāyatī, Muṣṭafā. *Fihristigān Nuskhih-hā-yi Khaṭṭī Irān (Fankhā)*. Ed. Mujtabā Drāyatī, Chāp-i Awwal, s.l.

Nashr Sāzimān Asnād va Kitābkhānah Millī Jumhūrī Islāmī Irān, 2011/1390.

Fihrist Mikrūfilm Nuskhih-hā-yi Khaṭṭī Fārsī va ‘Arabī. Markaz Mikrūfilm [Nūr-Iran va Hind](#) bā Hamkāri Aligarh Muslim University, Chāp-i Awwal, 2000/1379.

Hā īrī, ‘Abd al-Hādī. *Tashayyū‘ va Mashrūṭīyyat Irān*. Tehran: s.n. 1982/1360.

Ja‘farīyān, Rasūl. *Aṭlas Shi‘ah*. Tehran: Intishārāt-i Sāzimām Jūghrāfiyā ī Nīrūhāy Musalāḥ, 2010/1388.

Jazā īrī, Sayyid Muḥammad ‘Abbās. *Awraq al-Dhahab (Aw al-Ma‘ādin al-Dhahabīyah al-Lujaynīyah fī al-Mahāsīn al-Wahbīyah al-Husanīyah)*. researched by ‘Alī Fāzili, Chāp-i Awwal, s.l. Nashr Mū‘assisah-yi Turāth Shi‘ah, 2015/1437.

Karbālā ī, Ashraf ‘Alī. *Hukūmat Shī‘ī Sādāt Nayshābūr dar Shumāl Hind*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, 2014/1393.

Mulā Nūrī, Muḥammad Rizā. *Madrisah Kalāmī Shi‘ah dar Lucknow*. Risālah Dukturī, 2021/1399.

Mūsavi Hindī, Mīr Hāmid Husayn. *‘Aqabāt al-Anvār*. Isfahān: Nashr Nafā īs, 2004/1382.

Naqavī Lucknowī, Sayyid Aḥmad (Ma‘rūf bi ‘Allāmah Hindī). *Waratha al-Anbiyā’*. Ed. ‘Alī Fāzili, Chāp-i Awwal, Qum: Intishārāt-i Mū‘assisah-yi Kitābshināsi Shi‘ah, 2011/1389.

Naqavī, Sayyid ‘Alī Muḥammad. *Fiqh va Fuqahā dar Hind*. Chāp-i Awwal, Dihlī Nū: Mū‘assisa Farhangī Hunarī va Intishārāt bayn al-Millalī al-Hudā, 2015/1393.

Naqavī, Sayyid Dildār ‘Alī. *Gūhar Shāhvār*. s.l. s.n. s.d.

Naqavī, Sayyid Dildār ‘Alī. *Hisām al-Islām wa Sahām al-Malām*. Kitābkhānih-yi Mumtāz al-‘Ulamā bi Shumārih-yi 262.

Naqavī, Sayyid Dildār ‘Alī. *Rasālah Ghaybah*. Ed. Sayyid Muḥammad Naqavī. Maṭba‘ Sulṭān al-Maṭābi‘, 1849/1266.

Naqavī, Sayyid Dildār ‘Alī. *Šamšām Qāṭi‘ wa Burhān Lāmi‘*. Nuskhih-yi Khaṭṭī Kitābkhānih-yi Mumtāz al-‘Ulamā, 1843/1259.

Naqavī, Sayyid Dildār ‘Alī. *Shahāb Thāqib*. Nuskhih-yi Khaṭṭī Kitābkhānih-yi Mumtāz al-‘Ulamā, Husaynīyah Janat Ma‘āb, Chūk Lucknow, s.d.

Naqavī, Sayyid Dildār ‘Alī. *Zūlfaqār*. Taṣvīr Kitābkhānah-yi ‘Umūmī Āyat Allāh al-Mar‘ashī Najafī, Shumārih Musalsal 244.

Naqavī, Sayyid Muḥammad. *al-Bawāriq al-Mawbaqa*. Ed. Sayyid Rajab ‘Alikhān Bahār, Nashr Maṭba‘

Majma'al-Baḥriyn Ludhiana, s.d.

Naqavī, Sayyid Muḥammad. *Tafqīl Sādāt bar Mashāyikh*. s.l. s.n. s.d.

Rāzavī, Sayyid Mahdī ibn Najaf 'Alī. Tadhkira *al-'Ulamā Muḥaqqiqīn fī 'Āsār Fuqahā' wa al-Muḥaddithīn*.

Ed. 'Alī Fāzili, Chāp-i Awwal, *Qum*: Intishārāt-i Mū'assisah-yi Kitābshināsī Shi'ah, 2011/1389.

Thubūt, Akbar. *Filsūf Shīrāzī dar Hind*. Chāp-i Awwal. Tehran: Intishārāt Hirmis, 2001/1380.



The Incompatibility of Divine Immutability and Divine Will: A Critique of Theodore Drange's Argument Based on Islamic Theology and Philosophy

Jaber Esfandiarpour (corresponding author)

PhD Candidate in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

Email: jesfandiarpour80@gmail.com

Hassan Yousefian

Associate Professor, Department of Kalam and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

Abstract

Contemporary atheists often seek to establish their denial of God's existence by arguing that the divine attributes are mutually inconsistent. In some cases, they claim that a single attribute—such as omniscience or omnipotence— is internally contradictory; in others, they argue that two or more divine attributes cannot coherently coexist in a single being and, on this basis, they conclude that a God possessing such attributes cannot exist. Among the alleged incompatibilities is that between **divine immutability** and **divine will**. This article analyzes these two attributes, examines the arguments supporting their attribution to God, and seeks to demonstrate their compatibility. Finally, it concludes that the argument based on the alleged incompatibility between divine immutability and divine will fails to establish the atheistic claim.

Keywords: Atheism, Divine Immutability, Divine Will, Incompatibility of Divine Attributes, Philosophy of 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 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 79 - 57	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/10/25	تاریخ بازنگری: 1404/9/5
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.91655.1405

ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی:

نقد استدلال تئودور درینج بر پایه کلام و فلسفه اسلامی

جابر اسفندیارپور

دانشجوی دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران

jesfandiarpour80@gmail.com

حسن یوسفیان

دانشیار گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران

چکیده

خداناباوران امروزه می‌کوشند با نشان دادن ناسازگاری در صفات خدا، راهی برای اثبات ادعای خود، یعنی انکار وجود خدا، بیابند. آنان گاهی این ناسازگاری را در تک صفاتی مانند علم مطلق و قدرت مطلق جستجو می‌کنند و آن‌ها را صفاتی خود متناقض نشان می‌دهند؛ و گاهی نیز بین دو یا چند صفت، ادعای ناسازگاری می‌کنند؛ به گونه‌ای که جمع این صفات را در یک موجود ناممکن می‌دانند. از این رو، مدعی می‌شوند خدایی با چنین صفاتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. از جمله صفاتی که می‌کوشند ناسازگاری آن‌ها را با یکدیگر نشان دهند، صفات «تغییرناپذیری» و «مُربودن» خداوند است. در این مقاله، این دو صفت را تحلیل کرده و استدلال‌های دال بر اتصاف خداوند به آن‌ها را بیان می‌کنیم و می‌کوشیم تا در حد توان، سازگاری این دو صفت با یکدیگر را نشان دهیم. در پایان نتیجه گرفته می‌شود که «استدلال مبتنی بر ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی» توانایی اثبات ادعای خداناباوران را ندارد.

واژگان کلیدی: خداناباوری، تغییرناپذیری خدا، اراده الهی، ناسازگاری صفات، فلسفه دین.

مقدمه

بحث درباره صفات خدا¹ یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه دین، کلام اسلامی و همچنین فلسفه اسلامی است. صفات خدا عبارت‌اند از صفاتی که بر خدا حمل می‌شوند مانند علم و قدرت (صفات ایجابی) و صفاتی که از او سلب می‌گردند مانند ترکیب و عجز و جهل (صفات سلبی) و صفات ایجابی اعم از صفاتی هستند که کمال برای ذات به شمار می‌روند و انفکاکشان از ذات ممتنع است (صفات حقیقی/ ذاتی) مانند علم و قدرت و صفاتی که کمال برای ذات به شمار نمی‌روند و انفکاکشان از ذات ممتنع نیست (صفات اضافی/ فعلی) مانند خالقیت و رازقیت.²

در بحث از صفات خدا، مسائل متعددی به لحاظ هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی مطرح شده است. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از اینکه: (1) «آیا اساساً خداوند را می‌توان دارای صفت یا صفاتی دانست؟» برخی به صراحت هر گونه صفت را از خدا سلب می‌کنند و معتقدند نمی‌توان هیچ صفتی را به خدا نسبت داد. در مقابل، بسیاری، خدا را واجد صفات کمالیه می‌دانند. (2) آیا صفات خدا، وجودی جدای از ذات او و جدای از یکدیگر دارند؟ بسیاری از اندیشمندان در این باره معتقدند همه اوصاف خدا عین ذات و در نتیجه، عین یکدیگرند. برخی نیز ذات خدا را جانشین صفات می‌دانند و بین نیابت و عینیت صفات تمایز می‌نهند. گروه سوم نیز وجود دارد که صفات را زائد بر ذات می‌دانند. (3) «آیا مقصود از این صفات آن‌گاه که به خدا نسبت داده می‌شوند، همان چیزی است که درباره انسان به کار می‌رود؟» در پاسخ به این سؤال، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. بیشتر اندیشمندان مسلمان، اعم از فیلسوفان و متکلمان، از دیدگاه «اشتراک معنوی» دفاع کرده‌اند. برخی از اندیشمندان مسیحی، از جمله توماس آکویناس، دیدگاه «تمثیل» را برگزیده‌اند. گروهی دیگر، همچون قاضی سعید قمی در اسلام و موسی بن میمون در یهودیت، به «الهیات سلبی» باور دارند.³

یکی دیگر از مسائل مهم درباره صفات خدا، مسئله سازگاری یا ناسازگاری صفات خدا است. این مسئله آن قدر مهم است که برخی معتقدند تا حل نشود، یعنی تا تبیین سازگار از خدا ارائه نگردد، نوبت به مسئله وجود خدا نمی‌رسد. برای همین، در آثار خود، پیش از بحث از وجود یا عدم خدا، به بحث از صفات او می‌پردازند.⁴ به اعتقاد برخی دیگر، اگر نتوان تبیینی منسجم از خدا ارائه کرد، همین عدم ارائه تبیین سازگار، نوعی تأیید خدا ناباوری است.⁵

1. The Divine Attributes.

2. نراقی، جامع الافکار و ناقد الاضطرار، 144-145؛ ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، 131-132؛ ملاصدرا، اسفار، 6/ 118-122.

3. یوسفیان، کلام جدید، 107-118.

4. پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، 99.

5. Markham, *Against Atheism: why Dawkins, Hitchens, and Harris are fundamentally wrong*, 21-22.

یکی از راه‌هایی که ملحدان امروزه برای اثبات خدا ناباوری دنبال می‌کنند، ناسازگاری صفات خدا است. آنان، ناسازگاری صفات خدا را گاهی در برخی از صفات به نحو جداگانه مطرح می‌کنند، یعنی می‌کوشند نشان دهند که برخی از صفات (نظیر علم مطلق و قدرت مطلق)، بدون آنکه با صفات دیگر در نظر گرفته شوند، ناسازگاری درونی دارند و به تعبیر دیگر، صفاتی ناممکن و تناقض‌آمیز هستند. گاهی ناسازگاری صفات را بین دو یا چند صفت جستجو می‌کنند، یعنی ادعا می‌کنند که بین دو یا چند صفت، ناسازگاری‌ای وجود دارد که جمع آن‌ها با هم در یک موجود امکان‌ناپذیر و تناقض‌آمیز است. گاهی نیز صفات بیان‌شده برای خدا را با برخی از آموزه‌های کتاب‌های مقدس ادیان ناسازگار می‌دانند؛ و گاهی نیز به ناسازگاری بین صفات خدا و حقایق خارجی تمسک می‌کنند که این همان مسئله شر است: چگونه می‌توان بین خدایی که دارای علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی محض است و وجود شرور در عالم جمع کرد؟^۱

از جمله استدلال‌های مبتنی بر ناسازگاری دو یا چند صفت با یکدیگر، «استدلال ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی با یکدیگر» است که برخی از فیلسوفان مانند ریچارد گیل^۲ در کتاب «درباره ماهیت و وجود خدا»^۳ و تئودور درینج^۴ در مقاله «بررسی استدلال‌های مبتنی بر ویژگی‌های ناسازگار»^۵ آن را مطرح کرده‌اند. خدا باوران خدا را هم به صفت تغییرناپذیری متصف می‌کنند و هم او را دارای اراده می‌دانند.^۶ اما ملحدان می‌کوشند با طرح اشکالاتی نشان دهند که این دو صفت با یکدیگر ناسازگارند و در نتیجه، وجود خدایی که واجد این دو صفت باشد، ناممکن است. در این تحقیق، سعی می‌شود به بررسی این مسئله مهم که در واقع، پاسخ به این چند پرسش است، پرداخته شود: چه استدلال‌هایی برای اتصاف خداوند به صفات مذکور وجود دارد؟ آیا استدلال ملحدان مبتنی بر ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی راه به جایی می‌برد؟ بدون دست‌کشیدن از تغییرناپذیری و مُریدبودن خداوند، چه تبیینی می‌توان برای سازگاری این دو صفت ارائه کرد؟

تغییرناپذیری خداوند

در باب تبیین حقیقت تغییر و دگرگونی، مفهوم «قوه و فعل» نقش کلیدی دارد؛ زیرا با توسل به این

1. Martin & Monnier, *Impossibility of God*, 13-14.

2. Richard Gale.

3. Gale, Richard M. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

4. Theodore. M. Drange.

5. Theodore M. Drange, "Incompatible-Properties Arguments," in *The Impossibility of God*, ed. Michael Martin and Ricki Monnier (New York: Prometheus Books, 2003), 49-60.

6. حلی، کشف المراد، 401، 408.

مفهوم است که می‌توان گفت چیزی از حالی به حال دیگر دگرگون می‌شود و تغییر می‌کند. یک شیئی متغیر، وقتی از وضع و حالی که دارد، دگرگون می‌شود و وضعی دیگر را می‌پذیرد (مثلاً چوب به میز دگرگون می‌شود)، لاجرم باید مرکب باشد؛ برای اینکه این شیئی باید جهت و ویژگی‌ای داشته باشد که به‌خاطر آن جهت و ویژگی، آن است که هست و نیز باید جهت و ویژگی‌ای داشته باشد که به‌خاطر آن جهت و ویژگی، آن وضع و حال را که ندارد، می‌تواند داشته باشد. آن جهت از شیئی را که به‌خاطر آن، شیئی آن است که هست، فعل و آن جهت از شیئی را که به‌خاطر آن، شیئی حالتی را که ندارد اما می‌تواند داشته باشد، قوه می‌نامیم. بنابراین، شیئی متغیر مرکب است از جهتی که به‌سبب آن، پذیرای حالت‌های آینده است (قوه) و جهتی که به‌سبب آن، فعلاً آن است که هست (فعل). خود مفهوم قوه نیز به «نداشتن» و «توانستن» تحلیل می‌شود. در نتیجه، وقتی می‌گوییم الف بالقوه ب است، الف یک «فعلیت» دارد (بالفعل الف است)، یک «نداشتن» دارد (نداشتن فعلیت ب) و یک «توانستن» دارد (توانایی داشتن فعلیت ب که الان ندارد).¹

باتوجه‌به آنچه درباره تغییر گفته شد، یعنی اینکه هر امر متغیری باید مرکب از قوه و فعل باشد، آیا می‌توان از تغییر در ذات خداوند سخن گفت؟ ارسطو، برای اثبات وجود خداوند، با استدلال جهان‌شناختی حرکت، از طبیعت متحرک مرکب از ماده و صورت، به وجود محرک غیر متحرک پا، به تعبیرهای دیگر، فعلیت محض و صورت بی‌ماده (یعنی خدا) می‌رسد. و روشن است که آنچه فاقد هر گونه جنبه بالقوگی است امکان تغییر و دگرگونی در او وجود ندارد. بنابراین، خدا در نگاه ارسطو، به سبب مفارقتش از ماده و نداشتن جنبه بالقوه، تغییرناپذیر است. برای همین، اساساً ارسطو جوهر را به سه قسم تقسیم می‌کند: جوهر محسوس ازلی و جوهر محسوس تباهی‌پذیر و جوهر نامحسوس تغییرناپذیر. جوهر محسوس ازلی و جوهر محسوس تباهی‌پذیر را موضوع طبیعیات و جوهر نامحسوس تغییرناپذیر را موضوع مابعدالطبیعه می‌داند.²

در عالم اسلام نیز تغییرناپذیری خداوند امری مسلم و در واقع، یکی از نخستین ویژگی‌هایی است که برای خداوند مدنظر گرفته می‌شود. در کلام اسلامی، متکلمان، با استدلال جهان‌شناختی حدوث، از تغییر و دگرگونی پدیده‌های این عالم که بیانگر حادث بودن آن‌ها است، به وجود مُحَدِّث غیر حادث (یعنی خدا) می‌رسند. می‌گویند عالم، متغیر است، هر متغیری حادث است، در نتیجه، عالم حادث است و چون هر حادثی نیازمند مُحَدِّث است، نتیجه می‌گیرند که عالم مُحَدِّثی دارد و به سبب محال بودن تسلسل، باید مُحَدِّث غیر حادثی در کار باشد.³ روشن است که به حکم اینکه «هر متغیری حادث است»، موجود قدیم

1. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، 1/ 331-332.

2. قوام‌صغری، نظر به صورت در فلسفه ارسطو، 358.

3. نراقی، جامع الافکار و ناقد الانظار، 1/ 137.

و غیر حادث لزوماً باید بری از هر گونه تغییر باشد. در آثار کلامی، متکلمان ویژگی «تغییرناپذیری» را با عنوان «محل حوادث نبودن» ذکر می‌کنند.^۱ بنابراین، خدا، از منظر متکلمان مسلمان، تغییرناپذیر است و این مسئله تقریباً مورد اتفاق همه آنان است مگر کرامیه و بسیاری از حنابله.^۲

در فلسفه اسلامی، براهین متعددی برای تغییرناپذیری خدا وجود دارد که برخی از آن‌ها را به اختصار ذکر می‌کنیم.

برهان اول: فیلسوفان وجود خداوند را با عنوان «واجب الوجود بالذات» اثبات می‌کنند. در وجوب بالذات دخالت هر امری مغایر موضوع، به هر نحوی که باشد، برای واجب بودن محمول برای موضوع مطلقاً منتهی است. ازاین‌رو، اگر موجودی واجب الوجود بالذات باشد، قطعاً در وجود هیچ نحوه وابستگی به غیر ندارد؛ زیرا اگر هر نحوه وابستگی به غیر داشته باشد، ضرورت وجودش از همان نحوه از اوست و با فرض فقدان آن غیر، ممتنع الوجود خواهد بود.^۳ همچنین در فلسفه اسلامی این قاعده وجود دارد که: «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات».^۴ یکی از فروعات این قاعده این است که واجب الوجود بالذات نسبت به وصفی از اوصاف، حالت منتظره ندارد؛ اگر وصفی را باید داشته باشد، ازلاً و ابداً دارد و اگر وصفی را نباید داشته باشد، هرگز ندارد. ازاین‌رو، تغییرپذیری و محل حوادث بودن — که مستلزم حالت منتظره داشتن نسبت به صفات حادثه است — با واجب الوجود بودن از همه جهات ناسازگار است.

برهان دوم: یکی از ویژگی‌های واجب الوجود بالذات، بساطت (صفت ایجابی) و نفی مطلق کثرت (صفت سلبی)، چه کثرت درونی و چه کثرت بیرونی، است. مهم‌ترین استدلالی که برای بساطت و نفی ترکیب ارائه می‌شود، استدلالی است که ترکیب را مستلزم امکان و نیازمندی نشان می‌دهد که ناسازگار با وجوب وجود است؛ اگر واجب الوجود از اجزای مختلف تشکیل شده باشد، وجود آن به وجود اجزایش وابسته است و در نتیجه، واجب الوجود متأخر از اجزایش و نیازمند به آنها خواهد بود درحالی‌که نیامندی به غیر، ویژگی موجودات ممکن الوجود است؛ نه واجب الوجود.^۵ بنابراین، ذات خداوند، بسیط و بری از هرگونه ترکیب است. هر امر متغیری، همان‌طور که در بالا ذکر شد، مرکب از ماده و صورت است. در نتیجه، ذات خداوند که بسیط محض است بری از هر گونه تغییر و دگرگونی است.

برهان سوم: برای اثبات صفات کمالیه برای خداوند، گاهی به جای استدلال آوردن برای هر صفت،

۱. حلی، کشف المراد، ۴۰۸؛ رازی، الاربعین فی اصول الدین، ۱/ ۱۶۸.

۲. یوسفیان، کلام اسلامی، ۱/ ۱۷۳.

۳. ملاصدرا، اسفار، ۱/ ۸۶.

۴. ابن‌سینا، النجاه، ۵۵۳؛ ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، ۶.

۵. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ۲/ ۵۹۰.

نخست کمال مطلق را برای خدا اثبات و سپس، از این طریق همه صفات کمالیه را برای او اثبات می‌کنند.¹ منظور از کامل مطلق، موجودی است که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست.² یکی از صفاتی که از کامل مطلق بودن خدا استنباط می‌شود، تغییرناپذیری است. کامل مطلق نمی‌تواند تغییر کند؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، هر تغییری مرکب از قوه و فعل است، یعنی صورتی را بالفعل دارد و صورتی را بالفعل ندارد اما می‌تواند داشته باشد. درحالی‌که فقدان و جنبه بالقوه در کامل مطلق راه ندارد (به تعبیر فیلسوفان، هیچ حالت منتظره‌ای برای خداوند در کار نیست، بلکه هر کمالی که برای او ممکن باشد، بالضروره آن را واجد است). به سخن دیگر، کامل مطلق اگر تغییر کند، یعنی صورتی را که ندارد کسب کند، صورت حاصل اگر کمال باشد، یعنی کامل مطلق کمالی را نداشته است و سپس واجد شده است، و این یعنی کامل مطلق، کامل مطلق نبوده است، و اگر صورت حاصل نقص باشد، یعنی کامل مطلق کمالی را از دست داده است و این یعنی کامل مطلق دیگر کامل مطلق نیست. و اگر از کمالی به کمال مساوی دگرگون شود نیز به همین صورت است؛ مثلاً موجودی که در نقطه مکانی الف است و به نقطه مکانی ب تغییر مکان می‌دهد، یا از وضعیتی به وضعیت مساوی دگرگون شود، یعنی کمالی را از دست می‌دهد و کمالی را به دست می‌آورد. و این با کامل مطلق بودن جور در نمی‌آید؛ زیرا کامل‌تر از آن قابل تصور است و آن موجودی است که هم در نقطه مکانی الف و هم در نقطه مکانی ب حضور داشته باشد یا هم از وضعیت الف و هم از وضعیت ب برخوردار باشد.

در روایات معصومان علیهم السلام نیز تأکیدات فراوانی بر تغییرناپذیری خداوند و اینکه او «از حالی به حالی دیگر دگرگون نمی‌شود» بیان شده است.³ از باب نمونه در روایتی، ابن ابی‌یعفور می‌گوید از امام صادق علیه السلام درباره آیه «هو الاول و الآخر» پرسیدم. گفتم معنی «اول» را می‌دانیم، اما «آخر» را شما برای ما تفسیر کنید. حضرت فرمود:

مطلب این است که هر چیزی جز خداوند، پروردگار جهانیان، نابود شود و دگرگون گردد یا نابودی و دگرگونی از خارج به او راه یابد یا رنگ و شکل و وصفش عوض شود و از زیادی به کمی و از کمی به زیادی گراید. تنها اوست که همیشه به یک حالت بوده و باشد. اوست اول و پیش از هر چیز و اوست آخر برای همیشه. صفات و اسماء گوناگون بر او وارد نشود چنان‌که بر غیر او وارد شود مانند انسان که گاهی خاک و گاهی گوشت و خون و گاهی استخوان پوشیده و و نرم شده است مانند خرما [نارس] که گاهی بلخ و گاهی بسر و گاهی خرما تازه و گاهی خرما خشک است که اسماء و صفات مختلف بر آن وارد شود. خدا -

1. عبودیت و مصباح، خداشناسی، 174.

2. پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، 101.

3. رضی، نهج البلاغه، خطبه 186؛ صدوق، التوحید، 214؛ کلینی، اصول کافی، 1/116؛ مجلسی، بحار الانوار، 56/10.

جل و عز- به خلاف آن است.^۱

بنابراین، بر اساس ادله عقلی و نقلی، خداوند حقیقتی است که نه تنها تغییر نمی‌کند و دگرگون نمی‌شود بلکه اساساً امکان هرگونه تغییر و دگرگونی در ذات واجب‌الوجودی او راه ندارد.^۲ ازاین‌رو، این سخن که ناسازگاری هرگونه تغییر در ذات خداوند با کامل مطلق بودن او، از اساس نادرست است و در نتیجه، می‌توان وقوع تغییراتی را که مخل کمال نیستند، در ذات خداوند پذیرفت^۳، ناشی از عدم تصور درست از «کامل مطلق» و «واجب‌الوجود» بودن خداوند و همچنین «شیئی متغیر» است.

اراده الهی

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که برای خداوند در مقام ذات ثابت است، ویژگی مُریدبودن و با اراده کار انجام‌دادن است. در قرآن کریم، می‌خوانیم: خداوند «چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید باش پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود».^۴ از همین رو، اندیشمندان مسلمان همگی در مُریدبودن خداوند اتفاق نظر دارند.^۵

فاعل در تقسیمی، به فاعلِ مُرید و فاعلِ مُوجِب تقسیم می‌شود. مُوجِب، آن فاعلی است که بدون اختیار و اراده، کاری را که اقتضای ذاتش است انجام می‌دهد، مانند خورشید که کارش را که نور دادن است، بدون اراده و اختیار انجام می‌دهد. در مقابل، فاعلِ مُرید فاعلی است که با اراده و اختیار، کار انجام می‌دهد، یعنی بین فعل و فاعل، اراده واسطه است. به عبارت دقیق‌تر، فعل از فاعلِ مُرید تحقق پیدا می‌کند. درباره خداوند که فاعل و مبدأ همه چیز است، قرآن او را مُرید معرفی می‌کند، یعنی فاعلی که با اراده، عالم و کثرات آن را خلق کرده است. اما در مقابل، برخی او را فاعلِ مُوجِب دانسته و پیدایش عالم و کثرات آن را با نظریه فیضان (Emanation) توجیه کرده‌اند.

نظریه فیضان را فلوطین مطرح کرده است. فلوطین، از سویی، به سبب تأکید فراوان بر تنزیه و تعالی محض احد (یعنی خدا)، هر وصفی را که بر سایر موجودات اطلاق می‌شود، از او سلب و ازاین‌رو، بالتبع، آفریدن که نوعی فعالیت است و اراده را از او نفی می‌کند. فلوطین، تنها وصف وحدت و خیر را به احد نسبت می‌دهد. ازسوی دیگر، فلوطین منشأ و مبدأ هر چیزی را احد می‌داند و به پیدایش کثرات از روی

۱. کلینی، اصول کافی، ۱/۱۵۶.

۲. کریم، «تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری»، در: صفات خدا، ۸۵-۸۶.

۳. میرباقری و یزدانی، «علم مطلق الهی و چالش گزاره‌های ایندکسیکال»، ۴۴.

۴. پس: ۸۲. ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۵. حلی، کشف المراد، ۴۰۱.

اتفاق باور ندارد.¹ جای این پرسش است که او این دو حرف را (یعنی اینکه هم آفریدن را از احد سلب می‌کند و هم او را مبدأ هر چیزی می‌داند) چگونه جمع می‌کند؟ برای جمع آن دو، فلوطین نظریه فیضان را مطرح می‌کند. در توضیح فیضان، تمثیل سررفتن شیر به هنگام جوشیدن را به کار می‌برد. می‌گوید همان طور که شیر به هنگام جوشیدن بی‌اراده سر می‌رود، کثرات عالم نیز از احد سر می‌رود، و به تعبیری، هستی از احد می‌جوشد. در واقع، به نحو مختصر، فیضان این است که چیزی از چیزی بدون اراده و اختیار به حاصل آید.²

نظریه فیضان یا نظریه صدور برای تبیین پیدایش عالم در فلسفه اسلامی نیز وجود دارد و فیلسوفان مسلمان به آن باور دارند. اما فیلسوفان مسلمان، برخلاف فلوطین، به صراحت خداوند را قادر و عالم و حیّ و مُرید می‌دانند. بنابراین، اگر پیدایش عالم را بر اساس صدور و فیضان توضیح می‌دهند، جدا از درستی یا نادرستی این نظریات، آن را پیدایشی می‌دانند که با قدرت و اراده و اختیار خداوند به حاصل آمده است؛ نه بی‌ارده و بی‌اختیار. فیلسوفان مسلمان خداوند را قادر، یعنی موجودی می‌دانند که «اگر بخواهد، فعل از او صادر می‌شود و اگر نخواهد، فعل از او صادر نمی‌شود».³ متکلمان نیز خداوند را به همین معنا قادر می‌دانند.⁴ اما متکلمان، برخلاف فیلسوفان، تحقق هر یک از دو شرط (خواستن و نخواستن) و در نتیجه، تحقق هر دو جزا (صدور فعل و عدم صدور فعل) را برای اطلاق صفت قدرت بر خداوند ضروری می‌دانند؛ یعنی باید این گونه باشد که هم خواستن و هم نخواستن هر دو در مورد خدا تحقق پیدا کرده باشد. اما فیلسوفان می‌گویند برای اطلاق صفت قدرت، صدق قضیه شرطیه مذکور لازم است و صدق شرطیه به صدق ملازمه بین مقدم و تالی است؛ نه تحقق مقدم و تالی در خارج. بنابراین، از نظر فیلسوفان، حتی اگر خداوند از ازل آفرینش را خواسته باشد، باز می‌توان او را فاعل قادر دانست. فیلسوفان همچنین صفت جواد و فیاض بودن را برای خداوند صفت ذاتی می‌دانند؛ آنها می‌گویند خداوند ذاتش فیاض است، همان طور که ذاتش عالم است. ازاین رو، همان طور که نمی‌شود خداوند باشد ولی عالم نباشد، نمی‌شود خداوند باشد ولی فیاض نباشد. البته این فیاض بودن او نیز از روی اراده ازلی اش است. به عبارت دیگر، متکلم می‌گوید خداوند توانایی فیض رساندن دارد، ولی بالقوه فیاض است؛ وقتی اراده کند، فیاض بودنش بالفعل می‌شود. اما فیلسوف می‌گوید بالقوه در خداوند راه ندارد، اگر خداوند کامل مطلق است، هر کمالی در او بالفعل است. فیاض بودن هم کمال است و در نتیجه، باید از ازل به نحو بالفعل فیاض باشد. بنابراین، از نگاه

1. فلوطین، دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، 2/ 1055-1058؛ همان، 715-716؛ همان، 1034-1036.

2. فلوطین، دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، 2/ 681؛ همان، 715-716.

3. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ۱۳۱.

4. تفتازانی، شرح المقاصد، 4/ 89.

فیلسوفان مسلمان، عالم با اینکه از ازل صادر شده است، اما با اراده و اختیار خداوند صادر شده است؛ نه بی اراده و بی اختیار آن گون که فلوپین مدنظر دارد.¹

اثبات اراده الهی

برای اثبات صفت اراده برای خداوند، می توان دو دلیل اقامه کرد.

دلیل اول: از طریق کمال مطلق

یکی از استدلال های دال بر مُریدبودن خداوند در مقام ذات، این است که خدا کامل مطلق است. کامل مطلق، صفات کمالیه را به نحو اتم و اکمل دارد. اراده، صفت کمالی است. پس خداوند صفت کمالی اراده را به نحو اتم و اکمل دارد. همان طور که علم یک حقیقت وجودی است که به سبب آن، موجود عالم از جاهل کامل تر است، اراده نیز یک حقیقت وجودی است که به سبب آن، موجود مُرید از موجود غیر مُرید کامل تر است. برای همین، موجود هر چه به مراتب پایین، تنزل می کند، اراده در او ضعیف می شود این موجود تا آنجا می رسد که همگی اراده را به کلی از او سلب می کنند و هر چه موجود به مراتب عالیه تصاعد می کند، اراده در او ظاهرتر و قوی تر می گردد. از این رو، در سلسله موجودات، موجودی که از مرحله هیولی و جسم و عنصر و معدن و نبات بگذرد، اراده در او ظاهر می گردد و هر چه رو به بالا رود، اراده در او کامل تر می شود. به طور کلی، صفات در یک تقسیم بندی به چهار دسته تقسیم می شوند: نخست، صفاتی که هیچ نقصی در آنها نیست، بلکه عین کمال اند و به تعبیر فیلسوفان، نسبت به نقص بشرطلا هستند، مانند صفت وجوب ذاتی و غنای مطلق؛ دوم، صفاتی که کمال هستند اما برخی از مصادیق آن ها، ناقص و برخی دیگر، عاری از هر گونه نقص اند. به تعبیر فیلسوفان، این دسته از صفات، نسبت به نقص، لاشرط هستند، مانند صفت علم و قدرت و حیات که خودشان کمال هستند، اما می توانند مصادیق ناقص داشته باشند و می توانند مصادیق کامل بدون نقص داشته باشند؛ سوم، صفاتی که کمال هستند اما مستلزم نقص اند. به تعبیر فیلسوفان، این دسته از صفات نسبت به نقص بشرطشئی هستند، مانند صفت جسم بودن؛ چهارم، صفاتی که عین نقص اند و هیچ دلالتی بر کمال ندارند، مانند عجز و جهل. از میان صفات مذکور، کامل مطلق تنها صفات دسته نخست و مصادیق اتم و اکمل صفات دسته دوم را دارد. صفات دسته سوم و چهارم نیز از خداوند سلب می شوند و از این رو، صفات سلبیه خداوند به حساب می آیند.² صفت اراده جزء دسته دوم است؛ حقیقت کمالی وجودی است که در انسان مصادیق ناقص آن و در خداوند مصادیق اتم و اکمل و عاری از هر گونه نقص آن تحقق دارد. بنابراین، خداوند فاعلی مُرید است.

1. شعرانی، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، 82-83؛ لاهیجی، شوارق الانعام، 5/80-87 و 291-305.

2. عبودیت و مصباح، خداشناسی، 195.

دلیل دوم: از طریق نیاز آفرینش به مخصص

دلیل دیگری که برخی از متکلمان، پس از اثبات صفت علم و قدرت برای خداوند، بر مُریدبودن او در مقام ذات ارائه کرده‌اند، این است: خداوند قادر است. قادر موجودی است که فعل و ترک نسبت به او مساوی است، چنانکه در میان افعال متعدد، فعل الف و فعل ب و ... نسبت به او یکسان است. اگر صفتی که باعث انتخاب یکی از دو طرف می‌شود، وجود نداشته باشد، لازمه‌اش این است که قادر نتواند کار انجام دهد، یعنی نه بتواند سمت فعل برود و نه بتواند ترک کند؛ چون هر دو برایش مساوی‌اند. بنابراین، باید صفتی وجود داشته باشد که قادر به مقتضای آن، فعل یا ترک را انتخاب کند. آن صفت، علم نمی‌تواند باشد؛ چون علم نیز مانند قدرت، نسبتش به فعل و ترک مساوی است. وقتی که نسبت صفتی به دو چیز مساوی باشد، آن صفت نمی‌تواند یک طرف را بر دیگری ترجیح دهد. بنابراین، باید صفت دیگری غیر از علم و قدرت در کار باشد که یک طرف را انتخاب کند. و آن اراده است؛ چون اراده شأنش این است که یک طرف را انتخاب و تعیین می‌کند؛ به سخن دیگر، این اراده است که فاعل را به سمت فعل یا ترک یا از میان افعال متعدد به فعلی خاص سوق می‌دهد.

قدرت و علم خدا نسبت به ایجاد عوالم ممکن‌الوجود متعدد مساوی است. همچنین در این عالم امکانی زمانی، از میان زمان‌های زیادی که می‌شد موجودات ممکن‌الوجود در آن‌ها موجود شوند، تنها در زمانی موجود شدند که موجود شدند و در زمان‌های قبل و بعد به وجود نیامدند؛ مانند اینکه این زیدی که موجود شده است، می‌توانست دیروز یا فردا متولد شود اما امروز متولد شد. سؤال این است که چه چیزی فاعل را به فعل یا ترک سوق داده است؟ یا چه چیزی فاعل را از میان افعال متعدد، به یک فعل سوق داده است؟ یا چه چیزی فاعل را از میان فعل در زمان‌های متعدد به فعل در زمانی خاص سوق داده است؟ روشن است که از میان اوصاف تنها اراده شأن ایجاد و مخصص بودن را دارد و در نتیجه، اراده مبدأ ایجاد است. صفت علم و قدرت این شأن را ندارند؛ شأن قدرت، توانایی تأثیر گذاشتن است. اما اراده است که تعیین می‌کند قدرت بالفعل بر چه چیزی و در چه زمانی اعمال شود. علم نیز نمی‌تواند مخصص باشد؛ زیرا گفته شده که علم تابع معلوم است؛ ازاین‌رو، پیش از آفرینش (معلوم) علمی در کار نیست تا بخواهد مخصص باشد.¹ روشن است که این سخن تنها درباره علم انفعالی صادق است، درحالی‌که خداوند دارای علم پیشین نیز است و لذا ممکن است گفته شود همان علم پیشین مخصص است²، چنان‌که گفته شده علم پیشین به مصلحت نهفته در فعل، اراده و مخصص است.³

1. حلی، کشف المراد، 401.

2. فاضل مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، 204.

3. حلی، کشف المراد، 401-402.

در این زمینه، فیلسوفان — به ویژه ابن سینا و ملاصدرا — اراده را برای خدا ثابت می‌دانند، اما آن را حقیقتی جدا از «علم به نظام احسن» نمی‌دانند. آنان از یک سو، اراده به معنای قصد (که عبارت است از انجام فعل برای غرضی که فاعل را به کمال می‌رساند) را از خداوند نفی می‌کنند و از سوی دیگر، اراده در مورد خداوند را همان «علم به نظام احسن» می‌دانند. به باور این فیلسوفان، علم به نظام احسن، علت پیدایش عالم است و دیگر به چیزی غیر آن نیازی نیست.^۱ نکته قابل توجه این است که اگرچه فیلسوفان معمولاً صفات خدا را از لحاظ مفهومی متمایز از یکدیگر، اما از جهت مصداقی عین هم می‌دانند، در مورد اراده و علم به نظام احسن معتقدند که این دو، هم مفهوماً و هم مصداقاً یک چیز هستند.^۲ اما به نظر می‌رسد این تلقی درست نیست؛ زیرا اساساً شأن علم، چه به صورت مطلق و چه به صورت علم به مصلحت نهفته در فعل، ایجاد نیست و از این رو، ارجاع اراده به علم نادرست است؛ زیرا مستلزم این است که خداوند مبدأ وجود باشد بدون اراده و اختیار.^۳

بیان ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی

تا اینجا بیان شد که خداوند هم تغییرناپذیر و هم دارای اراده است. برخی از ملحدان در صددند نشان دهند که دو وصف یادشده با یکدیگر ناسازگارند و از این رو، وجود موجودی که بخواهد متصف به هر دو وصف باشد، امکان‌ناپذیر است. توضیح آنکه: بیان شد که خداوند، فاعلی است که با اراده، عالم و کثرات آن را می‌آفریند. فاعلی که با اراده چیزی را که قبلاً نبوده است، می‌آفریند، باید نخست آفریدن آن‌ها را اراده نکرده باشد و سپس آفریدن‌شان را اراده کند. اما، تغییر حالت از اراده نکردن چیزی به اراده کردن آن، تغییر و دگرگونی است، در حالی که ویژگی دیگری که برای خداوند بیان شده است، تغییرناپذیری اوست. بنابراین، خداوند یا باید تغییرناپذیر باشد یا مُرید. جمع آن‌ها در خداوند امکان‌پذیر نیست.^۴ تنودور مایکل درینج استدلال مبتنی بر ناسازگاری تغییرناپذیری با اراده الهی را به شکل زیر صورت‌بندی کرده است:

- (۱) اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه او تغییرناپذیر خواهد بود.
- (۲) اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه او خالق جهان خواهد بود.
- (۳) موجود تغییرناپذیر نمی‌تواند در زمانی قصد (اراده) داشته باشد و سپس در زمان بعدی آن قصد را نداشته باشد [یا موجود تغییرناپذیر نمی‌تواند در زمانی قصد و اراده نداشته باشد و سپس در زمان بعدی قصد و اراده برایش حاصل شود].

۱. ملاصدرا، اسفار، ۱/۴: ۱۱۴؛ ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ۳۶۶؛ ابن سینا، الالهیات دانشنامه علایی، ۹۵؛ ابن سینا، المبدأ والمعاد، ۲۱.

۲. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ۳۶۷؛ ملاصدرا، اسفار، ۶/۳۴۲-۳۴۳.

۳. امام خمینی، اربعین حدیث، ۶۱۲.

۴. کرل، «تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری»، ۸۷.

(4) هر خالق باید پیش از آفرینش، قصد خلق داشته باشد و پس از آفرینش، دیگر آن قصد را نداشته باشد.

(5) بنابراین، ناممکن است موجود تغییرناپذیر چیزی را بیافریند (از 3 و 4).

(6) در نتیجه، ناممکن است خدا وجود داشته باشد (از 1 و 2 و 5).¹

خداوند الان خالق انسان‌هایی که صد سال دیگر به دنیا می‌آیند نیست. از این رو، او اکنون، اراده و قصد ندارد. صد سال دیگر، وقتی که آن‌ها به دنیا آمدند، می‌توان گفت که خداوند خالق آن‌هاست، یعنی خالق نبود و سپس خالق شد؛ یعنی اراده و قصد آفریدن پیدا کرد و آن‌ها را آفرید. پس از آفریدن آن‌ها، باز اراده و قصد آفریدن آن‌ها را ندارد چون آن‌ها را آفریده است. این تغییر حالت از اراده و قصد نداشتن به اراده و قصد داشتن و سپس اراده و قصد نداشتن، تغییر در ذات خداوند است، درحالی که یکی از ویژگی‌های ذکر شده برای خداوند تغییرناپذیری او است. بنابراین، خلقت که از روی اراده و قصد صورت می‌گیرد با تغییرناپذیری، ناسازگار است. در نتیجه، وجود خداوند مُرید تغییرناپذیر مانند وجود دایره مربع است. همان‌طور که دایره مربع ممتنع الوجود است، خداوند مُرید تغییرناپذیر نیز ممتنع الوجود است.

برخی از پاسخ‌هایی که به استدلال‌های بر ضد تغییرناپذیری خداوند داده شده است نیز به ناسازگاری تغییرناپذیری و اراده الهی باز می‌گردد. توضیح آنکه: یکی از ویژگی‌هایی که در قرآن برای خداوند ذکر شده است، ویژگی رضا و غضب است.² اگر بندگان کارهای نیک انجام دهند، خداوند از آن‌ها راضی و خشنود می‌شود و اگر آن‌ها کارهای بد انجام دهند، خداوند غضب می‌کند. از این رو، غضب و رضا مستلزم این هستند که خداوند از کار نیک و بد بندگان متأثر و منفعل شود و در نتیجه، غضبناک یا خشنود شود، درحالی که ناممکن است که خداوند از چیزی منفعل و متأثر شود زیرا در سطور بالا گفته شد که خداوند تغییرناپذیر است و از حالی به حالی دیگر دگرگون نمی‌شود. در پاسخ، گفته می‌شود که غضب در خداوند به معنی ایجاد عذاب و بلا (عقاب) است³ و در مقابل، رضا و خشنودی در خداوند به معنی ایجاد پاداش است. بنابراین، منظور از رضا و غضب این است که وقتی بنده‌ای کار نیک انجام می‌دهد، خداوند برایش پاداش ایجاد می‌کند و وقتی کار بد انجام می‌دهد، برای او عذاب نازل می‌کند. ایجاد عذاب و پاداش فعل هستند. از این رو، گفته می‌شود که خداوند فاعل است نه منفعل و متأثر. اما باز اشکال پابرجاست؛ ایجاد عذاب و پاداش چیزی جز همان خلق عذاب و پاداش نیست. زیرا اساساً خداوند یک فعل بیشتر ندارد و

1. Theodore M. Drange, "Incompatible-Properties Arguments," in *The Impossibility of God*, ed. Michael Martin and Ricki Monnier, 187-188.

2. فتح: 18؛ طه: 81.

3. کلینی، اصول کافی، 110/1.

سایر افعال به همان یک فعل باز می‌گردد و آن خلق است^۱ و به حکم اثبات ویژگی مُریدبودن برای خداوند، خلق نیز با اراده صورت می‌گیرد. از طرفی، کار نیک و بد بندگان ازلی نیست، حادث شده‌اند. زمانی که کار نیک و بد از بنده سر نزده بود، خداوند خالق و مُرید عذاب و پاداش نبود. با حدوث کار نیک و بد بندگان، خداوند خالق و مُرید عذاب و پاداش گردید. و این امر، مستلزم تغییرپذیری خداوند است. همچنین اجابت کردن دعای بندگان،^۲ و بخشیدن گناهان آن‌ها به‌هنگام توبه کردن‌شان،^۳ و گفتگو کردن با بندگان^۴ که به معنی ایجاد کلام است، خلق است. چون دعاکردن حادث و بالتبع، اجابت دعا نیز حادث است، و چون توبه بندگان حادث و بالتبع، پذیرش توبه نیز حادث است، و چون گفتگو با موجودات حادث، حادث است، خلق و اراده خداوند نیز حادث است، یعنی اراده خلق نبوده و سپس بود شده است و این یعنی خداوند از حالی به حالی دیگر دگرگون شده است، درحالی که خداوند دگرگونی پذیر نیست. بنابراین، بر خداپاوران است که تبیینی از سازگاری اراده الهی با تغییرناپذیری خداوند ارائه کنند.

تبیین سازگاری اراده الهی و تغییرناپذیری

مسئله سازگاری تغییرناپذیری خداوند با اراده الهی - که در واقع بررسی این پرسش است که خداوند تغییرناپذیر و ازلی چگونه با موجودات عالم که به تدریج خلق می‌شوند در ارتباط است، به‌گونه‌ای که این رابطه او را متصف به حوادث و در نتیجه، متغیر نسازد - در آثار متکلمان و فیلسوفان مسلمان معمولاً در ذیل مبحث صفات ذات و فعل مورد بحث قرار می‌گیرد. هر چند این بحث خود مستقل نیست، معمولاً پیش از پرداختن به صفات خداوند، مطرح می‌شود. می‌توان با تفکیک صفات ذاتی از صفات فعلی، ناسازگاری ظاهری تغییرناپذیری خداوند با مُریدبودن او را حل و فصل کرد. صرف‌نظر از زمان شکل‌گیری این تقسیم‌بندی، این تفکیک اکنون در آثار کلامی و گاه فلسفی^۵ وجود دارد و دلیل پرداختن به آن نیز حل و فصل مسائل الهیات، از جمله مسئله تحقیق حاضر، است.

صفات در یک تقسیم‌بندی، به صفات ذاتی و صفات فعلی تقسیم می‌شوند. منظور از صفات ذاتی، صفاتی است که برای اتصاف موصوف به آن‌ها، نیازی به تحقق خارجی موجود دیگری نیست؛ یعنی ذات موصوف به‌تنهایی برای اتصاف به این صفات کافی است. ازاین‌رو، برای اینکه خداوند متصف به صفات ذاتی، مانند حیات و علم و قدرت شود، نیازی نیست موجودات دیگر - مخلوقات - تحقق یافته باشند. اما

۱. مصباح‌یزدی، خداشناسی، ۲۹۸.

۲. بقره: ۱۸۶.

۳. توبه: ۱۱۸.

۴. شوری: ۵۱.

۵. طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، ۴/ ۱۱۲۱-۱۱۲۴؛ سبحانی، رسائل و مقالات، ۳/ ۱۵۳.

صفات فعلی، صفاتی هستند که پیش از تحقق فعل اصلاً وجود ندارند، تنها با تحقق فعل از سوی فاعل، تحقق می‌یابند. بنابراین، خداوند زمانی متصف به صفات فعلی می‌شود که فعلی از او محقق شده باشد و در نتیجه، موجود یا موجودات دیگری نیز متحقق شده باشند؛ مانند صفت خالق.¹ در مورد غیر خداوند نیز چنین است. برای مثال، زید پیش از زدن عمر، متصف به صفت ضارب (یعنی زنده) نیست؛ آنچه وجود دارد، توانایی او بر زدن عمر است. وقتی عمل زدن تحقق پیدا کند، زید حقیقتاً متصف به صفت ضارب و عمر به صفت مضروب می‌شوند.

به بیان دیگر، صفات فعلی، «صفات انتزاع شده از مقام فعل» هستند و ذات موصوف، صرف‌نظر از تحقق فعل، متصف به این صفات نمی‌شود؛ زیرا این صفات به گونه‌ای اند که قائم به دو طرف هستند. برای تحقق این اوصاف، هر دو طرف باید موجود باشند. در صفات فعلی خداوند، یک طرف ذات خداوند است که موجود است و طرف دیگر، آفریده‌های خداوند هستند. از آنجاکه خداوند بالفعل موجود است و طرف دیگر، یعنی فعل، جزء اخیر است، گفته می‌شود این مفاهیم از مقام فعل انتزاع می‌شوند؛ و گرنه این مفاهیم از اضافه بین دو طرف انتزاع می‌شوند. به عنوان مثال، مفهوم خلق‌کننده، بالفعل به کسی اطلاق می‌شود که کاری انجام داده باشد. صرف‌نظر از آن کار، گفته نمی‌شود که او خلق‌کننده است، بلکه گفته می‌شود توانایی خلق دارد. بالفعل زمانی گفته می‌شود خلق‌کننده است که چیزی را خلق کرده باشد. این صفات از مقام فعل، به معنای گفته شده، انتزاع می‌شوند؛ اما انتزاع از مقام فعل به این معنا نیست که صفت برای خود فعل باشند.²

وقتی یک وجود امکانی را در نظر بگیریم، اگر وجود نفسی‌اش را با قطع نظر از غیر لحاظ کنیم، فقط وجود است و چیز دیگری از آن انتزاع نمی‌شود. اما هنگامی که لحاظ می‌کنیم که این موجود امکانی، وجودش از خودش نیست و به سبب غیر وجود پیدا کرده است، اگر آن را با غیر بسنجیم، مفهوم «ایجاد» انتزاع می‌شود و به این سبب، مفهوم «موجد» بر آن غیر و مفهوم «موجد» بر وجودی که از آن متحقق شده صدق می‌کند. آنچه هست، یکی ذات فاعل است و دیگری وجودی که از آن متحقق شده است. ایجاد دیگر یک واقعیت عینی در کنار آن‌ها نیست. همین وجود وقتی که جهات دیگرش را لحاظ کنیم، مثلاً بگوئیم که این وجود از ناحیه واجب‌الوجود است که برای عوض و غرضی نیست، مفهوم جود انتزاع می‌شود. همچنین وقتی که دو وجود را با هم بسنجیم، از آن جهت که یکی در بقایش به دیگری نیاز دارد، مثلاً انسان برای ادامه حیات به نان احتیاج دارد. وقتی این دو را با هم و حاصلش را با خدا می‌سنجیم و ملاحظه می‌کنیم که خدا انسان را ایجاد کرد و چیزی دیگر را هم ایجاد کرد که انسان می‌تواند بخورد و ادامه

1. لاهیجی، گوهر مراد، 246-248؛ ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات، 131-132.

2. طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، 4/ 1122؛ مصباح‌یزدی، تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه، 478-479.

حیات دهد، مفاهیم رزق و رازق و مرزوق انتزاع می‌شوند در غیر این صورت آنچه در خارج حقیقتاً وجود دارد وجود خدا و انسان و نان است. همچنین سایر صفات فعلی را عقل از مناسبت بین خدا و اشیاء یا از مناسبت بین دو چیز و رابطه آن با خدا، انتزاع می‌کند.

در باره صفات فعلی گفته شد که آن‌ها اضافه به غیر دارند و بدون تحقق غیر، اصلاً تحقق پیدا نمی‌کنند. برخی از صفات ذاتی نیز اضافه به غیر دارند، مانند علم و قدرت. اما این‌گونه مفاهیم ذاتی را «مفاهیم ذات الاضافه» می‌نامند، یعنی مفاهیمی که حاکی از حقایق عینی متعلق به غیر هستند. تفاوت علم و قدرت — که صفات ذاتی هستند — با صفات فعلی در این است که صفات فعلی اساساً بدون تحقق غیر قابل تعقل و تحقق نیستند؛ کاملاً متوقف بر تحقق خارجی غیر هستند. اما علم و قدرت با اینکه پیش از فعل حقایقی در ذات هستند، حقایقی اند که به غیر تعلق دارند: علم به چیزی تعلق می‌گیرد و آن را نشان می‌دهد و قدرت نیز یک توانایی در ذات است اما بخواهد اعمال شود بر روی چیزی اعمال می‌شود. بنابراین، علم و قدرت که از صفات ذات هستند حقایقی اند که تحقق‌شان منوط به تحقق خارجی غیر نیست؛ پیش از تحقق معلوم و مقدوری، ذات متصف به آن‌ها است. در نتیجه، اضافه به غیر در هر دو دسته مفاهیم (ذات الاضافه و صفات فعلی) لحاظ شده است اما در تحقق خارجی، صفات ذات الاضافه متوقف بر تحقق خارجی غیر نیستند در حالی که تحقق صفات فعلی کاملاً منوط به تحقق خارجی غیر است.¹

باتوجه به آنچه درباره صفات ذاتی و فعلی گفته شد، روشن گردید که صفات ذاتی، حقایقی عینی هستند و به حکم عینیت ذات و صفات، عین ذات و عین یکدیگرند و در نتیجه، از ازل برای ذات ثابت بوده و پیش از فعل تحقق دارند. اما صفات فعلی، صفاتی هستند که با تحقق فعل، محقق می‌شوند — یعنی «مفاهیمی که از اضافه ذات به افعالش انتزاع می‌گردند» — و نشان‌دهنده چگونگی ذات نیستند. در واقع، آن‌ها «بیانگر چیزی جز انتساب وجود معلول به وجود علت با اعتبار خاصی نیستند».² به سخن دیگر، تمایز صفات ذاتی و فعلی در دو امر است: نخست آنکه صفات ذاتی پیش از فعل تحقق دارند و خداوند از ازل به آن‌ها متصف است؛ اما صفات فعلی با فعل تحقق می‌یابند، و از این رو، پیش از فعل، خدا به آن‌ها متصف نمی‌گردد. دوم آنکه صفات ذاتی — مانند صفات علم و قدرت و حیات — کمال برای خداوند هستند، در حالی که صفات فعلی — مانند صفات خالق و رازق — کمال برای خداوند محسوب نمی‌شوند.³ در نتیجه، اگر ذات خداوند صفات ذاتی را نداشته باشد و سپس برای او حادث شوند، نشان‌دهنده این است که ذات خداوند کمالی را فاقد بوده و سپس واجد شده است، و این به معنای تفاوت وجود خداوند پیش از

1. طباطبایی، نهایه الحکمه، 1110/4.

2. مصباح‌یزدی، تعلیقه علی نهایه الحکمه، 478.

3. نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، 528/3.

کسب صفات و پس از دارا شدن آنهاست و این یعنی تغییر در ذات خداوند. اما صفات فعلی چون بیانگر چگونگی ذات خدا و کمال برای او نیستند، حدوث آنها موجب تغییر در ذات خداوند نمی‌گردد. باتوجه به توضیحات پیشین، اکنون به بررسی استدلال تئودور درینج باز می‌گردیم. صورت‌بندی استدلال درینج چنین بود:

1. اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه او تغییرناپذیر خواهد بود.
2. اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه او خالق جهان خواهد بود.
3. موجود تغییرناپذیر نمی‌تواند در زمانی قصد (اراده) داشته باشد و سپس در زمان بعدی آن قصد را نداشته باشد [یا موجود تغییرناپذیر نمی‌تواند در زمانی قصد و اراده نداشته باشد و سپس در زمان بعدی قصد و اراده برایش حاصل شود].
4. هر خالق باید پیش از آفرینش، قصد خلق داشته باشد و پس از آفرینش، دیگر آن قصد را نداشته باشد.

5. بنابراین، ناممکن است موجود تغییرناپذیر چیزی را بیافریند (از 3 و 4).

6. در نتیجه، ناممکن است خدا وجود داشته باشد (از 1 و 2 و 5).

مقدمه محوری این استدلال، مقدمه چهارم است؛ زیرا با درستی این مقدمه است که استدلال درینج تام خواهد بود و با ترکیب آن با مقدمه سوم، درینج می‌تواند نتیجه بگیرد که موجود تغییرناپذیر نمی‌تواند مُرید باشد و در نتیجه، وجود خدا ناممکن است. اما مقدمه چهارم بر یک تصور نادرست از اراده الهی استوار است. درینج فرض می‌کند که «هر خالق باید پیش از آفرینش، قصد خلق داشته باشد و پس از خلق، دیگر آن قصد را نداشته باشد»؛ به این معنا که اراده خالق حادث و متکثر است: پدید می‌آید و با تحقق فعل زائل می‌شود. چنین برداشتی تنها در مورد اراده انسانی و اراده‌های حادث پذیرفتنی است و هیچ نسبتی با اراده الهی — آن‌گونه که در مباحث پیشین تبیین شد — ندارد.

توضیح آنکه: دو استدلالی که پیشتر از فیلسوفان و متکلمان برای اثبات مُریدبودن خداوند ذکر شد، اراده را در کنار علم و قدرت، به عنوان صفتی ذاتی و کمالی برای خداوند اثبات می‌کنند. اراده در مقام ذات، حقیقتی است که شأن ایجاد و تخصیص دارد و بدون آن، خلق و آفریدن معنا نخواهد داشت. روشن است که هرگونه تغییر در صفت اراده، مستلزم تغییر در ذات خداوند خواهد بود. اما همان‌گونه که علم و قدرت از ازل برای خداوند ثابت‌اند و او همواره عالم و قادر است، اراده نیز از ازل برای او ثابت است و او همواره مُرید است؛ این‌گونه نیست که خداوند نخست فاقد اراده باشد و سپس واجد آن گردد یا اراده داشته باشد و سپس آن را از دست بدهد. از همین رو، خداوند که به همه ممکنات عالم و بر آفرینش آن‌ها قادر است، اراده‌ازلی او به هر معلوم و مقدوری تعلق گیرد، مبدأ آفرینش آن می‌شود؛ یعنی خدا تحقق آن را می‌خواهد

و خواست او به گونه‌ای است که در وجود چیزی که می‌خواهد تأثیرگذار می‌گذارد و آن را محقق می‌کند؛ «زیرا کسی که خواست او در وجود چیزی دیگر تأثیر داشته باشد کامل‌تر از کسی است که خواستی نداشته باشد، یا خواست او در وجود چیزی تأثیر نداشته باشد.»^۱ بنابراین، هر آنچه که تنها به علت فاعلی نیازمند است، با اراده و خواست ازلی خداوند ازلاً تحقق می‌یابد و با تحقق این موجودات، خداوند متصف به صفت فعلی خالق می‌گردد. اما آنچه که به هر دو علت فاعلی و علت قابلی نیازمند است، با تحقق ماده قابلی در زمان مناسب، محقق می‌شود؛ چرا که اراده خداوند ازلی است و هرگاه شرایط قابلی فراهم گردد، این اراده اثر می‌کند و موجود تحقق می‌یابد.

به سخن دیگر، هر معلولی برای تحقق، نیازمند علت تامه است. علت تامه برخی از موجودات، تنها علت فاعلی است. و از آنجاکه علت فاعلی (خداوند مرید) ازلی است، این موجودات نیز ازلاً تحقق می‌یابند. اما علت تامه برخی دیگر، علت فاعلی و علت قابلی با هم است. هر گاه هر دو موجود باشند، این دسته از معلول‌ها تحقق پیدا می‌کنند. در این موارد علت فاعلی همواره حاضر است، اما تحقق معلول منوط به فراهم آمدن شرایط قابلی است. برای مثال، موجوداتی که صد سال دیگر پدید می‌آیند، علاوه بر علت فاعلی، نیازمند تحقق تدریجی ماده قابلی خود در طول این صد سال هستند. علت فاعلی آن‌ها، یعنی خداوند مرید ازلاً از پیش (با تسامح) متحقق است و به محضی که ماده مناسب آن‌ها متحقق شود، آن اراده اثر می‌کند و این موجودات پدید می‌آیند. با پدید آمدن این موجودات، صفت خالق نسبت به این موجودات بر خداوند اطلاق می‌شود.

بنابراین، با حدوث موجودات زمانی مثلاً تولد زید در صد سال دیگر، تغییری در اراده ازلی خداوند راه پیدا نمی‌کند. آنچه با آفریده شدن موجودات زمانی، برای خداوند حادث می‌گردد، صفت خالق است؛ یعنی خداوند که پیش از آفرینش، خالق این موجودات نبود، اکنون خالق آن‌ها شده است. و چنانکه پیشتر بیان شد، خالق صفت فعلی است و تغییر در آن مستلزم تغییر در ذات خداوند نیست. همین سخن را می‌توان در مورد صفات دیگری مانند «رضا» و «غضب» خداوند — که به معنای ایجاد پاداش و عذاب هستند — و نیز «اجابت دعا» — که به معنای برآورده‌سازی خواسته‌بندگان است — به کار برد. خداوند با علم ازلی خود به تمام شرایط، اراده‌اش از ازل به ایجاد این امور تعلق گرفته است، اما تحقق آنها منوط به فراهم آمدن شرایطی مانند انجام کار نیک یا بد، یا دعا است. هنگامی که این شرایط محقق شوند، اراده ازلی خداوند اثر می‌کند و آن امور پدید می‌آیند.

۱. عبودیت و مصباح، خداشناسی، ۲۱۸.

نتیجه‌گیری

بر اساس استدلال‌های عقلی و تأکیدات صریح برخی از روایات، ذات خداوند، بری از هر گونه تغییر و انفعال و دگرگونی است. همچنین، با بیان صریح قرآن و دلیل عقلی ثابت شد که خداوند دارای صفت کمالی اراده است؛ این گونه نیست که عالم، بدون در کار بودن اراده، از خداوند سر رفته باشد. بنابراین، برای حل ناسازگاری تغییرناپذیری خداوند با اراده الهی، نمی‌توان از تغییرناپذیری یا مُریدبودن خداوند دست کشید. اما این طور نیست که نتوان آن‌ها را به گونه‌ای تبیین کرد که با هم جمع شوند.

جمع آن‌ها به این است که صفات خداوند به صفات ذاتی و فعلی تقسیم می‌شوند. صفات ذاتی، حقایقی عینی و کمالی‌ای هستند که عین ذات خداوند و ازاین‌رو، ازلی هستند. صفات فعلی، صفاتی هستند که با تحقق فعل، حادث می‌شوند، اما حدوث آن‌ها مستلزم تغییر در ذات نیست؛ زیرا حقایقی کمالی و بیانگر چگونگی ذات نیستند، بلکه صرفاً بیانگر انتساب فعل به فاعل هستند. به طور خاص، درباره اراده نیز باید گفت: اراده ذاتی خداوند عین ذات خداوند و ازاین‌رو، ازلی و بری از هر گونه تغییر است. اما حدوث تدریجی موجودات متکثر دلیل بر حدوث و تکثر اراده ذاتی خداوند نیست؛ زیرا موجودات حادث زمانی، علاوه بر این که به علت فاعلی احتیاج دارند، به علت قابلی هم نیازمندند. علت فاعلی آن‌ها، یعنی ذات خداوند مُرید از ازل محقق است اما علت قابلی آن‌ها به تدریج حاصل می‌شود. وقتی که علت قابلی حادث شد، آن اراده ازلی تأثیر می‌کند و موجودات حادث می‌شوند. البته با حدوث موجودات، می‌توان از مقایسه این موجودات با ذات الهی، یک اراده فعلی هم انتزاع کرد و خداوند را به آن متصف کرد که ازاین حیث، اراده خداوند امری حادث است و متصف به قیود زمانی و مکانی می‌شود. بنابراین، خداوند هم دارای صفت اراده ذاتی است که ازلی، واحد، ورای زمان و مکان و بری از هر گونه حدوث و تغییر است، و هم دارای صفت اراده فعلی است که حادث، متکثر و دارای قیود زمانی و مکانی است.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا. المبدأ و المعاد. به تصحیح عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، 1363 ش.

ابن سینا. الاشارات و التنبيهات. بی‌جا: نشر البلاغه، بی‌تا.

پترسون، مایکل و دیگران. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ سوم، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۹۳.

تفتازانی، سعدالدین. شرح المقاصد. به کوشش عبدالرحمن عمیره. چاپ اول، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق. حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. به تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ چهاردهم، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۳.

خمینی، روح‌الله. شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). چاپ چهل و نهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.

شعرانی، ابوالحسن. کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد. چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. با حاشیه محمدحسین طباطبایی. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴. طباطبائی، محمدحسین. نهایه الحکمه. به تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. چاپ ششم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.

طوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الاشارات و التنبیها. به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. چاپ دوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، ۱۳۸۷.

عبودیت، عبدالرسول و مصباح، مجتبی. خداشناسی. چاپ دهم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۹.

فاضل مقداد. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين. به تحقیق سید مهدی رجائی. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.

فلوطین. دوره آثار فلوطن (تاسوعات). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.

قوام صفری، مهدی. نظریه صورت در فلسفه ارسطو. چاپ چهارم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۸.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۹.

کریل، ریچارد، تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری در صفات خدا. ترجمه رضا بخشایش. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

لاهیجی، عبدالرزاق. شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. به تحقیق اکبر اسد علی‌زاده. چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۲۸.

لاهیجی، عبدالرزاق. گوهر مراد. با تصحیح و تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی. تهران: نشر سایه، 1383.
مصباح‌یزدی، محمدتقی. خداشناسی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1389.
مصباح‌یزدی، محمدتقی. تعلیقه علی نهاییه الحکمه. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1393.
میرباقری، محمدعلی و یزدانی، عباس. «علم مطلق الهی و چالش گزاره های ایندکسیکال»، پژوهش‌های فلسفی کلامی 92، ش. 2 (تیر 1401): 33-52.

نبویان، سید مهدی. جستارهایی در فلسفه اسلامی. چاپ دوم، قم: انتشارات حکمت اسلامی، 1397.
نراقی، ملا مهدی. جامع الافکار و ناقد الانظار. تهران: انتشارات حکمت، 1423.
یوسفیان، حسن. کلام جدید. چاپ سوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، 1390.

یوسفیان، حسن. کلام اسلامی شرحی بر کشف المراد. قم: انتشارات حکمت اسلامی، 1394.

Markham, Ian S. *Against Atheism: why Dawkins, Hitchens, and Harris are fundamentally wrong*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Theodore M. Drange, "Incompatible-Properties Arguments," in *The Impossibility of God*, ed. Michael Martin and Ricki Monnier (New York: Prometheus Books, 2003), 49-60.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Creel, Richard. *Taghīr-nāpazīrī va Infī'āl-nāpazīrī dar Shifāt Khudā*. translated by Riḍā Bakhshāyish. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh, 2009/1387.

Fāḍil Miqdād. *Irshād al-Ṭālibīn Ilā Nahj al-Mustarshidīn*. researched by Sayyid Mahdī Rajāʾī. Qum: Intishārāt Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Marʿashī Najafī, 1985/1405.

Filūṭīn, *Dūrih-yi Āsār Filūṭīn (Tāsū'āt)*. translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Intishārāt Khvārazmī, 1988/1366.

Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Itiqād*. Ed. Ḥasan Ḥasanzādīh Āmulī, Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp Chāhārdahum, 2009/1430.

Ibn Sīnā. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. S.l.: Nashr al-Balāghah, s.d.

Ibn Sīnā. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Ed. 'Abd Allāh Nūrānī, Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt-i Islāmī, 1985/1363.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Sharḥ Chihil Ḥadīth*. Tehran: Mū'assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī. Chāp Chihil va Nuḥum, 2010/1388.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb, *al-Kāfī*, Tarjamah va Sharḥ Sayyid Javād Muṣṭafavī. Tehran: Intishārāt Islāmīyyah, 1991/1369.

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

Lāhījī, 'Abd al-Razzāq. Guhar Murād. Ed. Zayn al-'Ābidīn Qurbānī Lāhījī. Tehran: Nashr Sāyih, 2005/1383.

Lāhījī, 'Abd al-Razzāq. *Shavāriq al-Ilhām fī Sharḥ Tajrīd al-Kalām*. researched by Akbar Asad 'Alizādi. Qum: Mū'assisa al-Imām al-Ṣādiq(AS), Chāp-i Duwum, 2007/1428.

Mīrbāqirī, Muḥammad 'Alī va Yazdānī, 'Abbās. "‘Ilm Muṭlaq Ilāhī va Chālīsh Guzārīh-hā-yi Indexicals". *Pazhūhish-hā-yi Falsafī Kalāmī* 92, no. 2 (Tīr 2022/1401): 33-52.

Mīsbāh Yazdī, Muḥammad Taqī. Qum: Intishārāt Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī, 2011/1389.

Mīsbāh Yazdī, Muḥammad Taqī. *Ta'liqā 'alā Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Intishārāt Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī, 2015/1393.

Nabawīyān, Sayyid Mahdī. *Justār-hā-ī dar Falsafah Islāmī*. Qum: Intishārāt Hikmat Islāmī, Chāp-i Duwum, 2019/1397.

Narāqī, Mulā Mahdī. *Jāmi' al-Afkār wa Nāqid al-Anzār*. Tehran: Intishārāt Hikmat, 2002/1423.

Peterson, Michael et al. *'Aql va I'tiqād Dīnī*. Translated by Aḥmad Narāqī va Ibrāhīm Sulṭānī, Tehran: Intishārāt-i Tarḥ-i Naū, Chāp-i Sivum, 2015/1393.

Qavām Ṣafavī, Mahdī. *Nazariyih Ṣūrat dar Falsafih Aristū*. Tehran: Intishārāt Hikmat, Chāp-i Chāhārum, 2020/1398.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta'āliya fī al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. bā Ḥāshiyah Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāyī. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, Chāp Sivum, 1981/1401.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, Chāp-i Awwal, 1976/1354.

Shā'rānī, Abū al-Ḥasan. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. Tehran: Intishārāt Islāmīyyah, Chāp Sīzdahum, 2012/1390.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Ed. Ghulām Rizā Fayyādi. Qum: Intishārāt Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī, Chāp-i Shishum, 2012/1391.

Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. *Sharḥ Maqāsid*. Ed. 'Abd al-Rahmān 'Umayrah. Qum: al-Sharīf al-Raḍī, Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn Muḥammad. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. researched by Ḥasan Ḥasanzādih

Āmulī, Qum: Büstān-i Kitāb, Chāp-i Sivum, 1971/1391.

‘Ubūdiyyat, ‘Abd al-Rasūl. *Dar Āmadī bi Niẓām Hikmat Šadrā’ī*. Tehran: Sāzimān Muṭālī‘ih va Tadvīn-i Kutub-i ‘Ulūm-i Insānī (Samt), Chāp-i Duwwum, 1967/1387.

‘Ubūdiyyat, ‘Abd al-Rasūl; Mišbāḥ, Mujtabā. *Khudāshināsī*. Qum: Intishārāt Mū‘assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī, Chāp-i Dahum, 2021/1399.

Yūsufiyān, Ḥasan. *Kalām Islāmī Sharḥī bar Kashf al-Murād*. Qum: Intishārāt Hikmat Islāmī, 2016/1394.

Yūsufiyān, Ḥasan. *Kalām Jadīd*. Tehran: Sāzimān Muṭālī‘ih va Tadvīn-i Kutub-i ‘Ulūm-i Insānī Dānishgāhā (Samt), Chāp-i Sivum, 2012/1390.



On the Distinction between Ethics and Moral Education from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi

Hossein Hajizadeh

PhD Candidate in Teaching Islamic Studies, (Major: Islamic Ethics), University of Islamic Sciences, Qom, Iran.

Hassan Mohiti Ardakani (corresponding author)

Assistant Professor, University of Islamic Sciences, Qom, Iran.

Email: mohiti@maaref.ac.ir

Abstract

Some researchers have attempted, based on the views of Ayatollah Misbah Yazdi, to distinguish between **the science of ethics** and **the science of moral education**, employing concepts such as the **minimum ethical threshold** and the **minimum threshold of moral education**. Adopting a critical approach, the present article examines and evaluates these interpretations in order to determine the extent to which they accord with Ayatollah Misbah's theoretical and ethical foundations. These researchers have also analyzed moral and educational values in his thought and argued that certain virtuous acts performed by non-Muslims, such as generosity, possess a preparatory educational value, while lacking ultimate moral value in the absolute sense. The criticisms advanced against these interpretations include the lack of a clear distinction between the science of ethics and the science of moral education, as well as the absence of sufficient documentary evidence from Ayatollah Misbah's works to substantiate such a distinction. Furthermore, the attribution of certain arguments and examples—such as the analysis of ethical propositions and the moral value of the acts of non-believers—to Ayatollah Misbah appears to require a deeper and more precise examination of his ethical foundations. Accordingly, this article seeks to provide a more accurate analysis of Ayatollah Misbah's views on Islamic ethics and moral education through a critical evaluation of the existing interpretations and by offering suggestions for revising and strengthening their arguments.

Keywords: Ayatollah Misbah Yazdi, Distinction between Ethics and Moral Education, Moral and Educational Values, Minimum Ethical Threshold



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 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 81 - 100	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/12/5	تاریخ بازنگری: 1404/7/10
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/7/19
	DOI: 10.22067/epk.2025.92307.1418

تأملی در باب تمایز اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

حسین حاجی‌زاده

دانشجو دکترا رشته مدرسی معارف گرایش اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم، ایران

حسن محیطی اردکانی

استادیار دانشگاه معارف اسلامی قم، ایران

mohiti@maaref.ac.ir

چکیده

برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند با استناد به دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح یزدی، میان «علم اخلاق» و «علم تربیت اخلاقی» تفکیک قائل شوند و برای این منظور مفاهیمی همچون «حدنصاب اخلاقی» و «حدنصاب تربیت اخلاقی» را به کار گرفته‌اند. مقاله حاضر با رویکردی انتقادی، به بررسی و ارزیابی این برداشت‌ها می‌پردازد تا میزان انطباق آنها با مبانی نظری و اخلاقی آیت‌الله مصباح روشن شود. این پژوهشگران همچنین به تحلیل ارزش‌های اخلاقی و تربیتی در نظر آیت‌الله مصباح پرداخته و نشان داده‌اند که برخی از اعمال نیک غیرمسلمانان، مانند سخاوت، از نظر تربیتی دارای ارزش مقدماتی هستند، اما از منظر اخلاقی مطلق فاقد ارزش نهایی هستند. نقدهای وارده بر آثار شامل ابهام در تفکیک دقیق میان «علم اخلاق» و «علم تربیت اخلاقی» و عدم ارائه شواهد مستند و کافی برای اثبات این تفکیک از آثار آیت‌الله مصباح است. همچنین، به نظر می‌رسد انتساب برخی استدلال‌ها و شواهد، مانند تحلیل جملات اخلاقی و ارزش اعمال کفار به آیت‌الله مصباح یزدی نیازمند تحلیل عمیق‌تر و دقیق‌تر مبانی اخلاقی ایشان است. این مقاله با هدف ارائه تحلیل دقیق‌تری از دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح در زمینه اخلاق اسلامی و تربیت اخلاقی، به نقد و ارزیابی نظریه‌های مطرح‌شده پرداخته و پیشنهادهایی برای بازنگری و تکمیل استدلال‌ها ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: آیت‌الله مصباح یزدی، تمایز تربیت اخلاقی و اخلاق، ارزش‌های اخلاقی و تربیتی، حدنصاب اخلاقی.

مقدمه

در حوزه اخلاق اسلامی، تمایز میان «اخلاق» و «تربیت اخلاقی» ازجمله موضوعاتی است که در سال‌های اخیر موردتوجه پژوهشگران قرار گرفته است. اهمیت این تمایز تنها از منظر نظری نیست، بلکه نقش مهمی در مباحث تربیتی و کاربرد اخلاق در زندگی روزمره دارد. پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهند که شناخت دقیق مرزهای این دو حوزه می‌تواند به ارتقای کیفیت آموزش اخلاق و طراحی برنامه‌های تربیتی مؤثر کمک کند. ازاین‌رو، بررسی و تحلیل دقیق این تفاوت‌ها، ضمن گسترش فهم نظری، می‌تواند راهنمای عمل برای پژوهشگران و مربیان اخلاقی باشد. در این راستا، برخی محققان با تمرکز بر تحلیل دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح یزدی، تلاش کرده‌اند تفکیک این دو مفهوم را با استفاده از مفاهیمی مانند «حدنصاب اخلاقی» و «حدنصاب تربیت اخلاقی» تبیین کنند. این پژوهش‌ها با بهره‌گیری از مبانی فلسفه اخلاق، معیارهای ارزش اخلاقی و تربیتی را از یکدیگر متمایز ساخته و بر نقش نیت و هدف در سنجش ارزش اعمال تأکید نموده‌اند.

باوجود تلاش‌های صورت گرفته برای ارائه تفسیر تازه‌ای از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، همچنان پرسش‌هایی درباره دقت، انسجام و مبانی استدلالی برخی از این پژوهش‌ها مطرح است. ازاین‌رو، بازخوانی و بررسی انتقادی آنها می‌تواند به روشن‌تر شدن ابعاد مختلف بحث و نیز اصلاح یا تکمیل استدلال‌ها یاری رساند. در همین راستا، پژوهش حاضر با روش تحلیلی - توصیفی به ارزیابی یکی از این پژوهش‌ها پرداخته است. پژوهش مورد بررسی توسط حسین احمدی با عنوان «تفسیری درباره تمایز حدنصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح» نگارش یافته و در مجله جستارهایی در فلسفه و کلام، شماره 56 (شهریور 1403) به چاپ رسیده است. نوشته پیش‌رو در دو بخش اصلی سامان یافته است: نخست، برجسته‌سازی نقاط قوت و امتیازات کار و دوم، تأمل در مواردی که نیازمند بازبینی یا توضیح بیشتر است. هدف این نقد نه صرفاً بیان کاستی‌ها، بلکه ارائه تحلیل‌های سازنده برای فهم دقیق‌تر آراء آیت‌الله مصباح یزدی و ارتقای سطح پژوهش در این حوزه است. بر همین اساس، ضمن توجه به محاسن، به نکاتی نیز اشاره خواهد شد که می‌تواند به غنای بحث بیفزاید. امید است این بررسی، گامی در جهت تبیین بهتر موضوع و تقویت ادبیات علمی در زمینه اخلاق اسلامی و تربیت اخلاقی باشد.

1- محاسن مقاله

از آنجا که نقد علمی در اخلاق پژوهش متکی بر عدالت و انصاف است، اقتضای اخلاق نقد آن است که هم به نقاط قوت آثار توجه شود و هم به کاستی‌ها و ضعف‌های احتمالی آنها. تنها در چنین صورتی نقد

می‌تواند سازنده و راهگشا باشد و به ارتقای سطح پژوهش یاری رساند.^۱ در ادامه، به برخی از ویژگی‌های ارزشمند مقاله پرداخته می‌شود:

1-1- نوآوری در موضوع و دیدگاه

یکی از امتیازات مهم مقاله نوآوری آن در دو جنبه اصلی است که در پژوهش‌های مشابه کمتر به این دقت و تفصیل مورد توجه قرار گرفته‌اند: نخست، ارائه تحلیلی تازه از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در باب تمایز میان اخلاق و تربیت اخلاقی، و دوم، تمرکز بر موضوعی نو در گستره اخلاق اسلامی که پیش‌تر به‌صورت مستقل بدان پرداخته نشده بود.

اهمیت این نوآوری از آن جهت است که پیشرفت علمی در گرو طرح مباحث تازه و بازنگری در مباحث پیشین است. رعایت اصل نوآوری در پژوهش موجب می‌شود تا از تکرار صرف جلوگیری شود و زمینه برای گشودن افق‌های جدید در تحقیقات فراهم آید. بر همین اساس، این مقاله کوشیده است ضمن تلاش برای وفاداری به مبانی اندیشه آیت‌الله مصباح، با رویکردی نو، افق‌های تازه‌ای را در مطالعه نسبت اخلاق و تربیت اخلاقی آشکار سازد. چنین رویکردی می‌تواند الگویی برای پژوهش‌های آینده در حوزه اخلاق اسلامی باشد و بر غنای ادبیات علمی این رشته بیفزاید.

1-1-1- تحلیل جدید از دیدگاه آیت‌الله مصباح درباره اخلاق و تربیت اخلاقی

نویسنده مقاله، برای نخستین بار به طور نظام‌مند به بررسی و تحلیل دیدگاه آیت‌الله مصباح در مورد تمایز میان اخلاق و تربیت اخلاقی پرداخته است. این تحلیل شامل تفکیک دقیق میان «حدنصاب اخلاقی» و «حدنصاب تربیت اخلاقی» و بررسی ارتباط آن‌ها با مفاهیم کلیدی مانند «قبح فعلی» و «قبح فاعلی» است.

یکی از دستاوردهای این مقاله، تبیین دقیق این نکته است که در فلسفه اخلاق آیت‌الله مصباح، ارزش اخلاقی به‌طور خاص به معیارهایی چون ایمان به خدا و اعتقاد به قیامت وابسته است، درحالی‌که تربیت اخلاقی می‌تواند شامل ارزش‌های عملی‌تری باشد که به کمال انسانی نزدیک می‌کند، حتی اگر این ارزش‌ها با معیارهای اخلاقی به معنای عام آن مطابقت نداشته باشند.

علاوه بر این، نویسنده با استفاده از استدلال‌های جدید و مبتنی بر تفکیک مذکور، نشان داده است که چگونه برخی از رفتارهایی که نمی‌توان آن‌ها را از منظر اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی اخلاقی دانست از منظر «حدنصاب تربیت اخلاقی» می‌توانند ارزش تربیتی داشته باشند. برای مثال، سخاوت فردی چون

۱. شریفی، آیین زندگی (اخلاق کاربردی)، ۸۴.

حاتم طائی که ایمان به خدا ندارد، از دیدگاه تربیت اخلاقی ارزشمند است و می‌تواند به کمال انسانی نزدیک کند، گرچه از منظر «حدنصاب اخلاقی» فاقد ارزش اخلاقی باشد. این تحلیل، علاوه بر روشن کردن ابعاد مختلف دیدگاه آیت‌الله مصباح، درک کامل‌تری از تمایزهای میان اخلاق و تربیت اخلاقی فراهم می‌آورد و می‌تواند مبنای جدیدی برای پژوهش‌های آینده در این حوزه باشد.

2-1-1- تمرکز بر موضوع تازه در حوزه اخلاق اسلامی

مقاله حاضر به خوبی توانسته است تمایزی عملی میان دو حوزه «اخلاق» و «تربیت اخلاقی» قائل شود. این تمایز در بررسی جزئی «حدنصاب» هر یک از این دو، با اتکا به دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح یزدی، برای اولین بار با چنین دقتی ارائه شده است. این تفکیک و تحلیل ساختارمند، به‌ویژه در روشن‌سازی اهداف، روش‌ها و معیارهای متفاوت این دو عرصه، به مقاله وزن علمی قابل‌قبولی بخشیده و آن را به‌عنوان یک مرجع پژوهشی در تحقیقات اخلاق اسلامی مطرح می‌کند.

اگرچه پیش‌ازین نیز در برخی منابع، اشاراتی به تمایز میان اخلاق و تربیت اخلاقی وجود داشته، اما دستاورد این مقاله در عمق روش‌شناسی و ارائه تحلیل‌های مفصل در رابطه با حد نصاب‌های این دو حوزه، گامی مهم در شفاف‌سازی مرزهای آن‌ها محسوب می‌شود. نویسنده با بهره‌گیری از چارچوب فکری آیت‌الله مصباح، توانسته است تفکیک مفهومی را به طور دقیق‌تری انجام دهد و به‌خصوص در تحلیل معیارهای تربیتی و اخلاقی، ابعاد کاربردی این تمایز را موردتوجه قرار دهد.

در نتیجه، این رویکرد تحلیلی جدید در بحث اخلاق و تربیت اخلاقی، مقاله را به منبعی ارزشمند برای پژوهشگران و تمامی علاقه‌مندان به مباحث تربیت دینی و اخلاق اسلامی تبدیل کرده است.

2-1-2- نگاه مقایسه‌ای

یکی دیگر از ویژگی‌های مقاله، استفاده از رویکرد مقایسه‌ای در تحلیل تمایز میان «اخلاق» و «تربیت اخلاقی» است. نویسنده به نوبه خود توانسته است تفاوت‌های این دو مفهوم را از جنبه‌های مختلفی مانند هدف، روش، قلمرو و حدنصاب اخلاقی روشن کند. این نگاه مقایسه‌ای و تحلیلی، به‌ویژه در بررسی ابعاد مختلف این دو حوزه، موجب شده است که تمایزات موجود میان اخلاق و تربیت اخلاقی به طور دقیق‌تر و شفاف‌تری نمایان شود.

3-1-1- اخلاق‌مداری در انتساب دیدگاه

رعایت ادب و احترام در نقد و انتساب دیدگاه یکی دیگر از ویژگی‌های مثبت مقاله است. نویسنده در بررسی آرای آیت‌الله مصباح، به‌جای استفاده از نقد صریح، از شیوه‌ای علمی و محترمانه بهره برده است. این رویکرد باعث می‌شود که مقاله از نظر اخلاقی و علمی نیز به‌عنوان یک منبع معتبر موردتوجه قرار گیرد.

همچنین، تواضع نویسنده که در عنوان مقاله «تفسیری درباره تمایز حدنصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت الله مصباح» نیز به وضوح نمایان است، در نحوه طرح مسئله خود مشهود است. ایشان به دلیل نبودن مسئله، بدون اسناد قطعی، مسئله را مطرح کرده‌اند و این خود نشان‌دهنده دقت و احتیاط علمی در پیشبرد بحث است. این نگرش به پژوهش نشان از حسن نیت ایشان است که ویژگی‌ای ارزشمند است.

2- نقاط قابل تأمل

برخی از نکات مطرح شده در مقاله، نیازمند بررسی و تأمل بیشتری هستند. امید است که طرح این موارد به تبیین بهتر زوایای مبهم مسائل مرتبط با رابطه اخلاق و تربیت اخلاقی کمک کند:

1-2- نقد بر اصل ادعا

ابتدا مدعای اصلی مقاله و شواهد ارائه شده برای اثبات آن بیان می‌شود، سپس ارزیابی و نقد آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

1-1-2- اصل مدعا: تفکیک علم اخلاق و تربیت اخلاقی

ادعای اصلی مقاله مورد بررسی این است که آیت الله مصباح یزدی قائل به تفکیک میان «علم اخلاق» و «علم تربیت اخلاقی» هستند. هرچند در تعریفی که ایشان از علم اخلاق ارائه می‌کنند، تربیت اخلاقی نیز در آن گنجانده شده و این دو به نوعی درهم تنیده شده‌اند. ایشان علم اخلاق را چنین تعریف می‌کنند: «برای ارائه تعریفی جامع‌تر و دقیق‌تر از علم اخلاق، می‌توان آن را به دانشی تعریف کرد که از انواع صفات خوب و بد و چگونگی اکتساب صفات خوب و زدودن صفات بد بحث می‌کند. موضوع علم اخلاق عبارت است از صفات خوب و بد از آن جهت که مرتبط با افعال اختیاری انسان بوده، برای او قابل اکتساب یا اجتناب‌اند. در علم اخلاق ضمن آشنایی با انواع فضایل و رذایل اخلاقی، شیوه‌ها و راه‌های کسب خوبی‌ها، و رفع و دفع بدی‌ها نیز تعلیم داده می‌شود».¹

اما بر اساس مقاله احمدی، این امر بیشتر به دلیل تبعیت از دیدگاه مشهور اندیشمندان اخلاق است. وی در این باره می‌نویسد: «آیت الله مصباح مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی در تعریف علم اخلاق، تربیت اخلاقی را از علم اخلاق جدا نکرده است؛ اما می‌توان احتمال داد که اتخاذ تعریف علم اخلاق در کتب ایشان به تبعیت از مشهور اندیشمندان اخلاق بوده است».²

برای اثبات این ادعا، نویسنده مقاله دو شاهد از کلام آیت الله مصباح ارائه کرده است:

1. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، 18.

2. احمدی، «تفسیری درباره تمایز حد نصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت الله مصباح یزدی»، 109.

شاهد اول: تحلیل ماهیت جملات اخلاقی

نخستین شاهی که احمدی برای اثبات ادعای خود ذکر می‌کند، به دیدگاه آیت‌الله مصباح درباره ماهیت جملات اخلاقی بازمی‌گردد. به گفته وی، آیت‌الله مصباح احکام اخلاقی را از نوع جملات خبری می‌داند، هرچند در برخی موارد به صورت انشایی بیان می‌شوند. نویسنده مقاله استدلال می‌کند که این شیوه بیان، صرفاً به دلایل تربیتی اتخاذ شده است، نه به این دلیل که جملات انشایی، مبنای واقعی در علم اخلاق دارند.¹

شاهد دوم: ارزش اعمال غیرمسلمانان

دومین شاهی که نویسنده برای تأیید مدعای خود ارائه می‌کند، به دیدگاه آیت‌الله مصباح درباره ارزش اعمال افراد غیرمسلمان بازمی‌گردد. بر اساس نظر آیت‌الله مصباح، اعمال نیکوی کفار همچون سخاوت، کاملاً بی‌ارزش نیستند و حتی ممکن است موجب تخفیف یا رفع عذاب در آخرت شوند. نویسنده مقاله این موضع را نشانه‌ای از تفکیک میان اخلاق و تربیت اخلاقی می‌داند و استدلال می‌کند که برای توجیه این سخن، باید قائل به جدایی میان علم اخلاق و تربیت اخلاقی شد. از آنجاکه کفار به خداوند و معاد ایمان ندارند، از نظر علم اخلاق، اعمال آنان فاقد ارزش اخلاقی است، اما از منظر تربیت اخلاقی، این اعمال می‌توانند واجد ارزش باشند.²

این استدلال در بخش‌های مختلف مقاله نیز تأکید شده است. برای نمونه، محقق محترم، دیدگاه آیت‌الله مصباح را چنین نقل می‌کند: «آیت‌الله مصباح ارزش را تقریباً مساوی با مطلوبیت و تناسب میان رفتار اختیاری و هدف قلمداد می‌کند و معتقد است که اگر رفتاری حسن فعلی داشته باشد اما فاقد حسن فاعلی باشد، دارای حدنصاب اخلاقی نیست، اما بی‌ارزش نیز محسوب نمی‌شود».³ این بیان نشان می‌دهد که از منظر آیت‌الله مصباح، ارزش اخلاقی درجاتی دارد و حتی رفتاری که فاقد شرط فاعلی است، به کلی بی‌اعتبار شمرده نمی‌شود. محقق محترم از نفی بی‌ارزشی رفتارهای فاقد حسن فاعلی در تعابیر فوق درصدد استنتاج تفکیک حدنصاب اخلاق از حدنصاب تربیت اخلاقی برآمده و چنین معتقد است که این گونه رفتارها فاقد حدنصاب اخلاقی‌اند اما به دلیل تأثیر در تربیت افراد و ارتقای آن‌ها از

1. بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح، پادها و نیایدهایی که در علم اخلاق مطرح می‌شوند، در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرند؛ یعنی مفاهیمی فلسفی که منشأ انتزاع آن‌ها در واقعیت خارجی ریشه دارد. این بدان معناست که هرچند گزاره‌های اخلاقی در قالب امر و نهی یا باید و نباید بیان می‌شوند، اما در حقیقت ماهیتی اخباری دارند و ناظر به واقعیتی خارجی‌اند. بنابراین، برخلاف تصور اولیه، در علم اخلاق انشای واقعی وجود ندارد، بلکه این انشا در تربیت اخلاقی مطرح می‌شود، جایی که امر و نهی و خطاب‌های انشایی به عنوان ابزار تربیتی به کار گرفته می‌شوند.

2. احمدی، «تفسیری درباره تمایز حد نصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی»، 111.

3. احمدی، «تفسیری درباره تمایز حد نصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی»، 111.

یک سطح به سطح دیگر، واجد حدنصاب تربیت اخلاقی هستند.

در موضعی دیگر از مقاله، این تفکیک به صورت روشن تر تبیین شده است. بر اساس این برداشت، آیت الله مصباح صفات و رفتارهای اختیاری را که از ایمان به خدا و قیامت سرچشمه نمی گیرند، هرچند دارای حسن فعلی و خالی از قبح فاعلی اند، فاقد حدنصاب اخلاقی دانسته است. با این حال، از همین تحلیل نتیجه گرفته شده که چنین افعالی از نوعی ارزش برخوردارند و این ارزش نه اخلاقی به معنای نهایی، بلکه ارزش تربیتی محسوب می شود.¹

بر این اساس، محقق تلاش کرده است تا نشان دهد که تمایز میان اخلاق و تربیت اخلاقی در اندیشه آیت الله مصباح، به صورت تلویحی در آثار ایشان قابل برداشت است، هرچند ممکن است در تعاریف رسمی ایشان، این تفکیک صراحتاً مطرح نشده باشد.

2-2- ارزیابی و بررسی ادعا

اکنون تحلیل و ارزیابی دو شاهد ارائه شده در تأیید این مدعا مورد بررسی قرار می گیرد:

ارزیابی شاهد اول

یکی از مباحث اساسی در تحلیل تمایز میان علم اخلاق و علم تربیت اخلاقی، مسئله نقش اعتبار (جعل) و گزاره های اعتباری (انشائی) در این دو حوزه است. نویسنده مقاله مذکور، در استدلال خود برای تفکیک این دو علم، به این نکته اشاره کرده که در علم اخلاق، باید ها و نبایدها از سنخ معقولات ثانی فلسفی بوده و در نتیجه، گزاره های اخلاقی از جنس اخباری هستند، هرچند در ظاهر به صورت امرونهی بیان شوند. در مقابل، در تربیت اخلاقی، به دلیل ماهیت تربیتی آن، امرونهی نقش برجسته تری دارند و می توان از گزاره های انشائی استفاده کرد. این مسئله، در نگاه نخست، تفکیک روشنی میان این دو حوزه ایجاد می کند.

اما در این استدلال، ابهامی در رابطه با نقش اعتبار و انشاء در علم تربیت اخلاقی به مثابه یک دانش مستقل وجود دارد. هرچند روشن است که تربیت اخلاقی به عنوان یک عمل مستلزم جعل و انشاء در قالب هایی مانند امرونهی است، اما پرسش اینجاست که آیا تربیت اخلاقی به عنوان یک علم نیز شامل گزاره های انشائی می شود یا اینکه همانند علم اخلاق، تمام گزاره های آن اخباری اند و کاربرد امرونهی صرفاً در مقام تربیت عملی است و نه علم تربیت؟

در پاسخ به این پرسش، می توان دو رویکرد مطرح کرد:

1. احمدی، «تفسیری درباره تمایز حد نصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت الله مصباح یزدی»، 118.

1. رویکرد اول: علم تربیت اخلاقی علاوه بر گزاره‌های اخباری، می‌تواند شامل گزاره‌های انشائی نیز باشد. به این معنا که برخی توصیه‌های اخلاقی، مانند: وَقُرُوا كِبَارَكُمْ¹، در عین داشتن ماهیت انشائی، مبتنی بر واقعیتی عینی و حقیقی هستند. از این منظر، گزاره‌های انشائی در تربیت اخلاقی را می‌توان مشابه گزاره‌های انشائی در فقه مانند «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»² دانست که نشان‌دهنده طلب و خواست شارع هستند.

2. رویکرد دوم: میان علم اخلاق و علم تربیت اخلاقی، از حیث معرفت‌شناختی، تفاوتی وجود ندارد و تمام گزاره‌های مطرح‌شده در این دو علم، در نهایت، ماهیتی اخباری دارند، هرچند که برخی از آن‌ها در ظاهر انشائی بیان شوند. بر اساس این دیدگاه، آنچه به‌عنوان گزاره‌های انشائی در تربیت اخلاقی مطرح می‌شود، در حقیقت، بازنمایی یک امر واقعی است و بنابراین، تفاوت ماهوی با گزاره‌های اخلاقی ندارد.

به نظر می‌رسد نویسنده مقاله در تحلیل خود، میان علم اخلاق و علم تربیت اخلاقی، تفاوت روشنی از نظر معرفت‌شناختی قائل نشده است و این مسئله نیازمند تحلیل دقیق‌تر است. اگر بپذیریم که تربیت اخلاقی به‌عنوان یک علم، دربردارنده گزاره‌های انشائی است، آنگاه تفکیک میان عمل تربیت اخلاقی و علم تربیت اخلاقی نیازمند توجه بیشتری است. بی‌تردید، عمل تربیت اخلاقی ذاتاً با گزاره‌های انشائی مانند امر و نهی همراه است، اما انشائی دانستن گزاره‌های علم تربیت اخلاقی، مسئله‌ای است که نیاز به بررسی و تحلیل دقیق‌تری دارد. از آنجاکه ظاهر تعابیر آیت‌الله مصباح درباره کاربرد امر و نهی اخلاقی ناظر به عمل تربیت اخلاقی است، استناد به این تعابیر برای اثبات انشائی بودن گزاره‌های علم تربیت اخلاقی و در نتیجه تمایز آن از علم اخلاق، جای تأمل دارد و به نظر می‌رسد تعابیر فوق را بدون ارائه شواهد دقیق و قوی نمی‌توان ناظر به تفکیک این دو علم از یکدیگر دانست؛ شواهدی که نه در تعابیر یاد شده و نه در سایر آثار آیت‌الله مصباح یزدی (ره) مشاهده نمی‌شود در چنین شرایطی، استدلال ارائه‌شده برای تفکیک این دو علم از حیث ساختار گزاره‌ها تکلف‌آمیز بوده و نیازمند بازنگری خواهد بود.

جمع‌بندی

این نقد نشان می‌دهد که در استدلال ارائه‌شده برای تفکیک علم اخلاق از علم تربیت اخلاقی، ابهامی درباره جایگاه گزاره‌های انشائی در علم تربیت اخلاقی وجود دارد. در صورتی که علم تربیت اخلاقی صرفاً مشتمل بر گزاره‌های اخباری باشد، تفاوت آن با علم اخلاق کمتر از آن چیزی خواهد بود که نویسنده مقاله ادعا کرده است. در مقابل، اگر در این علم، گزاره‌های انشائی نیز جایگاه داشته باشند، باید به این مسئله تصریح شود و تفاوت آن با علم اخلاق از این حیث، به‌صورت دقیق‌تری تبیین گردد.

1. لیلی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، 1/ 504. «بزرگانان را احترام کنید».

2. «اقامه کنید صلات را». بقره: 43.

ارزیابی شاهد دوم

پیش از این توضیح داده شد که برخی تعبیر آیت الله مصباح یزدی (ره) مستمسکی برای طرح تفکیک علم اخلاق از علم تربیت اخلاقی قرار گرفته است. به عنوان مثال با تمسک به تعبیری که در آن ارزش اخلاقی افعالی که فاقد حسن فاعلی و نیت الهی اند سلب شده و در عین حال آن رفتارها بی ارزش دانسته نشده اند. تفسیر صاحب مقاله مذکور متأثر از این مسئله است که چگونه می توان از یک سو فعل فاقد حسن فاعلی نظیر فعل کفار را غیر اخلاقی دانست و از سوی دیگر آن را ارزشمند شمرد؟ ایشان برای حل این شبهه به طرح این مدعا پرداختند که ارزش نفی شده ارزش اخلاقی است و ارزش اثبات شده ارزش تربیت اخلاقی بدین معنا که آن فعل، فرد را مقرب نخواهد کرد، اما زمینه تربیت اخلاقی او را فراهم خواهد نمود. به نظر می رسد صرف استناد به تعبیر مذکور بدون التفات به محکومات اندیشه ایشان و نیز تفاسیری که خود آیت الله مصباح در آثار خود از سطوح مختلف ارزشمندی مطرح فرموده اند، برای اسناد تفکیک بین اخلاق و تربیت اخلاقی کافی نباشد. برای بررسی این مدعا و پیش از آن لازم است برخی مبانی و مقدمات روشن شود. این مقدمات نشان می دهد که آیا تفسیر ارائه شده در مقاله، بر تفسیری دقیق از مبانی استوار است یا اینکه می توان تبیین دیگری برای این مسئله ارائه داد. بر اساس اصل منطقی «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، هرگاه برای یک استدلال احتمالات دیگری وجود داشته باشد، استدلال قطعی نخواهد بود. از این رو، لازم است پیش از پذیرش نتیجه گیری مقاله، مسئله از زوایای مختلف بررسی شود.

الف) اصل بی اعتباری ارزش اخلاقی برای اعمال کفار

آیت الله مصباح، بر اساس تعالیم قرآنی، این اصل را می پذیرند که اعمال نیک کفار، فاقد ارزش اخلاقی است. ایشان چنین می فرمایند: «از جمله آیاتی نیز که بخصوص بر اهمیت ایمان به عنوان شرط ارزش اخلاقی تأکید و بر این دلالت دارند که اعمال کفار هیچ ارزش ندارد نظیر: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^۱. از آیات فوق نتیجه می گیریم: کار هر چند خوب بوده و حسن فعلی داشته باشد، هنگامی موجب سعادت انسان می شود که حسن فاعلی داشته، منشأ آن نیت خالص و ایمان باشد»^۲.

براین اساس، روشن است که آیت الله مصباح نیز همانند سایر اندیشمندان اسلامی، ارزش اخلاقی را

۱. آل عمران: ۱۱۶-۱۱۷. «کسانی که کافر شدند، هرگز نمی توانند در پناه اموال و فرزندان شان، از مجازات خدا در امان بمانند! آنها اصحاب دوزخند؛ و جاودانه در آن خواهند ماند؛ آنچه آنها در این زندگی پست دنیوی اتفاق می کنند، همانند باد سوزانی است که به زراعت قومی که بر خود ستم کرده (و در غیر محل و وقت مناسب، کشت نموده اند)، بوزد؛ و آن را نابود سازد. خدا به آنها ستم نکرده؛ بلکه آنها، خودشان به خویشان ستم می کنند؛» همچنین ابراهیم: ۱۸.

۲. مصباح یزدی، اخلاقی در قرآن، ۱/ ۱۲۳.

وابسته به ایمان می‌دانند و معتقدند که بدون ایمان، افعال نیکو فاقد ارزش اخلاقی به معنای حقیقی هستند، اما آیا این بدین معناست که کار ایشان فاقد ارزش است و همه افعال همه کفار را باید در یک سطح از ارزش دانست؟ در ادامه به تبیین این نکته خواهیم پرداخت که از منظر آیت‌الله مصباح یزدی (ره) رفتار همه انسان‌ها را می‌توان بر اساس میزان قرب به خداوند متعال یا دوری از خداوند ارزش دآوری کرد و از مراتب ارزش اخلاقی انسان‌ها سخن به میان آورد. در این صورت تعبیری از ایشان که در آن از یک سو ارزش افعال فاقد حسن اخلاقی نفی شده (مانند فعل کفار) و از سوی دیگر فاقد ارزش نیز شمرده نشده را باید بدین صورت تفسیر کرد که آن فعل موردنظر که فاقد حسن اخلاقی یعنی نیت قرب است، حداقل سعادت که نشانه آن ورود به بهشت برین است را برای وی به ارمغان نمی‌آورد و یا به تعبیر دیگر حسن اخلاقی (به معنای مذکور) را ندارد، اما این‌گونه نیست که انجام آن فعل (نظیر احترام به دیگران یا کمک به آنها) هیچ تأثیری بر نفس وی نداشته است، بلکه بر نفس او تأثیراتی داشته، اما تأثیر آن به اندازه‌ای نیست که موجب سعادت ابدی وی شود، مگر اینکه حسن فاعلی به آن ضمیمه گردد.

ب) تفکیک میان کفار عنود و کفار مستضعف

با وجود پذیرش مقدمه نخست، آیت‌الله مصباح میان انواع کفار تفاوت قائل می‌شوند. به عبارت دیگر، تمام کفار در یک سطح قرار ندارند و باید میان کفاری که از روی عناد و لجاجت کفر ورزیده‌اند و کسانی که به دلیل جهل یا ناآگاهی در زمره کفار قرار گرفته‌اند، تمایز قائل شد. این تمایز به‌ویژه در آموزه‌های قرآنی و کلام اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. آیت‌الله مصباح در این زمینه تصریح می‌کنند که قرآن فرموده است بدترین مردم، بلکه فرموده است بدترین جنبنندگان (که کنایه از حیوان‌هاست) نزد خدا کسانی هستند که از روی عناد کفر می‌ورزند نه از روی جهل و قصور؛ زیرا حقیقت کفر همان انکار و عناد است و کفری که ناشی از جهل و بی‌خبری و از روی قصور باشد مورد عفو قرار می‌گیرد.¹

یا در جایی دیگر ایشان این‌چنین بیان می‌کند:

نتیجه اینکه از اهل کتاب و پیروان شرایع پیشین، کسانی که به پیامبر زمان خود ایمان داشته و به دستورهای او عمل کرده‌اند، اهل سعادت‌اند؛ اما کسانی که اهل عنادند و بالاینکه حقانیت اسلام برایشان ثابت شده است، آن را انکار می‌کنند، برای همیشه در عذاب‌اند. در این میان برخی هم به دلایلی حق برایشان ثابت نشده است و به اصطلاح «مستضعف» اند. اینان به‌اندازه‌ای که حجت برایشان تمام شده، مکلف‌اند و به‌قدر کوتاهی‌هایشان در شناخت حق و عمل به تکالیف، عذاب می‌شوند؛ ولی عذابشان

1. مصباح‌یزدی، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، 16.

ج) ارزش اعمال کفار غیرمعاند و تبیین آن

بر اساس تفکیک مطرح شده در مقدمه دوم، آیت‌الله مصباح تصریح می‌کنند که اعمال نیکو از سوی کفار غیرمعاند، به‌ویژه زمانی که ناشی از انگیزه‌های انسانی و عواطف اخلاقی باشد، دارای نوعی ارزش است. اما این ارزش، نه به معنای ارزش اخلاقی کامل، بلکه در سطحی مقدماتی و تأثیری خاص است که بر اساس آن، روح انسان برای پذیرش حقیقت آماده‌تر می‌شود. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: کارهایی هست که این ویژگی‌ها را ندارد، مخالف با قالب‌هایی که شارع تعیین کرده نیست، انگیزه منفی هم ندارد یعنی به خاطر دشمنی با دین و حق و اولیاء حق هم نیست. انگیزه‌اش هم از حد حیوانیت بالاتر است، فقط برای تأمین امور بدنی و مادی و شهوانی نیست، احیاناً انگیزه‌های عاطفی دارد، مثل ایثارهایی که مردم غیرمسلمان انجام می‌دهند، روی انگیزه عاطفی انسانی. سخاوت‌هایی که دارند و ... اینها مربوط به شکم و شهوت نیست. یک انگیزه فوق حیوانی دارد، ولی نه به خاطر خدا، چرا که ایمان به الله ندارد. سخاوت هم بر خلاف دستورات شرع نیست، با این شرایط، ارزش قریب به حدنصاب می‌تواند داشته باشد؛ از جهت اینکه نفس را برای نزدیکی به آن کمال و بهره‌مندی از آن، آماده می‌کند. درست است که کمال ثابتی برای نفس ایجاد نمی‌کند، اما نفس را مستعد و خیلی نزدیک می‌کند و ارزشی قریب به حدنصاب دارد. براین اساس است که عدالت یا شجاعت کسانی در اسلام مدح شده است و حتی روایاتی داریم که در قیامت خدا عذاب را از آنها برمی‌دارد. مثل حاتم طائی. اما چون به حدنصاب نرسیده، موجب دخول در بهشت نمی‌شود. علامت حدنصاب این است که سعادت ابدی را تأمین می‌کند. علامت قریب به حدنصاب این است که عذاب را برمی‌دارد.^۲

بر اساس تصریح آیت‌الله مصباح یزدی که به نمونه‌ای از آن اشاره شد که ارزش اخلاقی مشکک و ذومراتب است. در صورتی که رفتاری از هر دوی حسن فعلی و فاعلی برخوردار باشد و هر دوی ایمان و عمل صالح محقق شود، فرد را به حدنصاب سعادت خواهند رساند که نشانه آن ورود به بهشت است. اما رفتاری که صرفاً حسن فعلی دارد، اما به نیت قرب الهی انجام نشده، هرچند فاعل آن غیرمسلمان و کافر باشد، هرچند ارزش اخلاقی به معنای تأمین حدنصاب سعادت و ورود به بهشت را ندارد، اما این گونه نیست که فاقد ارزش باشد و هیچ تأثیر مثبتی در آن فاعل اخلاقی ایجاد نکند، بلکه در او تأثیرگذار است و حتی ممکن است موجب رفع عذاب از او شود.

۱. مصباح‌یزدی، راه و راهنمائی، ۵۵۹.

۲. مصباح‌یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۳۴۲.

از این رو، صرف نفی ارزش از رفتار فاقد حسن فاعلی و درعین حال ارزشمندی آن را نمی‌توان شاهدهی برای مدعایی دانست که فاقد هرگونه نشانه‌ای از تفکیک مزبور در آثار و اندیشه‌های ایشان است و به نظر می‌رسد بهترین تفسیر از این گونه تعابیر بر اساس التفات به مبانی ایشان و نیز سایر قرائن در دسترس است که مطابق آن رفتار مورد بحث را باید بر اساس قول به مشکک و ذومراتب بودن خود ارزش اخلاقی تفسیر کرد؛ بدین صورت که آن رفتار سعادت‌بخش (خوب به معنای موصل به بهشت) نیست، اما حداقل مراتب آن را داراست که نتیجه آن دور شدن از عالم حیوانیت و ... است و نتیجه آن در بالاتری مرتبه، رفع عذاب.

تبیین‌های ممکن برای ارزش اعمال کفار در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی

پس از طرح مقدمات سه‌گانه، در این بخش به مرحله نقد ادعای نویسنده مقاله وارد می‌شویم. نویسنده با استناد به برخی تعابیر آیت‌الله مصباح یزدی (ره)، مدعی است که باید میان «ارزش اخلاقی» و «ارزش تربیتی» تفکیک قائل شد؛ به این معنا که افعالی که فاقد حسن فاعلی و نیت الهی‌اند، هرچند اخلاقی محسوب نمی‌شوند، اما بی‌ارزش هم نیستند و می‌توانند واجد ارزش تربیتی باشند. باین حال، جای تأمل است که آیا صرف استناد به این تعابیر برای اثبات چنین تفکیکی کفایت می‌کند یا نه. به نظر می‌رسد باتوجه به دیگر مبانی و محکومات اندیشه آیت‌الله مصباح و نیز تبیین‌های متنوعی که خود ایشان از سطوح مختلف ارزشمندی ارائه کرده‌اند، می‌توان وجوه دیگری از برداشت و تبیین را نیز در نظر گرفت. از این رو، در ادامه ضمن نقد این مدعا، احتمالات و تفاسیر دیگری از سخنان آیت‌الله مصباح مطرح خواهد شد تا استدلال مقاله تنها به یک قرائت خاص منحصر نشود.

توجیه یک: پاسخ به فطرت

یکی از راه‌های تبیین ارزش اعمال نیک کفار در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی، تحلیل این اعمال در چارچوب پاسخ به ندای فطرت است. بر اساس این دیدگاه، گرایش به خیر و انجام اعمال نیک، حتی در غیاب ایمان به خداوند، ریشه در سرشت و فطرت انسان دارد. این تبیین، نیازی به تفکیک میان علم اخلاق و علم تربیت اخلاقی ندارد، بلکه درون نظام فکری آیت‌الله مصباح، بر اساس اصولی چون نقش فطرت در اخلاق، تمایز میان کفار معاند و غیر معاند، و نظریه قرب الهی قابل تبیین است.

یکی از مبانی مهم در اندیشه اسلامی، این است که حس اخلاقی در انسان، مستقل از حس خداشناسی نیست، بلکه بخشی از گرایش فطری او به حقیقت و کمال است. بر همین اساس، افرادی که از ایمان به خداوند بی‌بهره‌اند، همچنان می‌توانند از طریق این حس فطری، به برخی اعمال نیک گرایش داشته باشند. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

«انسان این کارها را انجام می‌دهد و در این کارها یک نوع شرافت و عظمتی تشخیص می‌دهد... حس

می‌کند که با انجام این کارها خودش را بزرگوار می‌کند؛ مثل ایثار، از خودگذشتگی و انصاف دادن. ... این حالت که در انسان هست ناآگاهانه، بدین جهت است که انسان خدا را می‌شناسد و یک سلسله مسائل است که بالفطره و ناآگاهانه آن‌ها را می‌شناسد».^۱

از این منظر، انجام عمل نیک از سوی برخی کفار، به دلیل پاسخ‌دهی ناخودآگاه آن‌ها به گرایش فطری‌شان به خیر و عدالت است. چنین افرادی، هرچند آگاهانه قصد تقرب به خدا را ندارند، اما عمل آن‌ها، درواقع جلوه‌ای از همان حقیقت فطری است که در وجود انسان نهاده شده است.

آیت‌الله مصباح تصریح می‌کنند که ارزش یک عمل، علاوه بر حسن فعلی، به حسن فاعلی آن نیز وابسته است. اما درعین حال، ایشان میان انگیزه‌های صرفاً حیوانی و انگیزه‌های انسانی و اخلاقی تمایز قائل می‌شوند. برخی کفار، انگیزه‌های نیک دارند که فراتر از خودخواهی مادی و حیوانی است؛ انگیزه‌هایی مانند نوع‌دوستی، ایثار و عاطفه انسانی. ایشان این مطلب را چنین بیان می‌کنند: «کارهایی هست که این ویژگی‌ها را ندارد، مخالف با قالب‌هایی که شارع تعیین کرده نیست، انگیزه منفی هم ندارد یعنی به خاطر دشمنی با دین و حق و اولیاء حق هم نیست. انگیزه‌اش هم از حد حیوانیت بالاتر است، فقط برای تأمین امور بدنی و مادی و شهوانی نیست، احیاناً انگیزه‌های عاطفی دارد، مثل ایثارهایی که مردم غیرمسلمان انجام می‌دهند، روی انگیزه عاطفی انسانی. سخاوت‌هایی که دارند و ... اینها مربوط به شکم و شهوت نیست. یک انگیزه فوق حیوانی دارد، ولی نه به خاطر خدا، چرا که ایمان به الله ندارد. سخاوت هم بر خلاف دستورات شرع نیست، با این شرائط، ارزش قریب به حدنصاب می‌تواند داشته باشد از جهت این که نفس را برای نزدیکی به آن کمال و بهره‌مندی از آن، آماده می‌کند. درست است که کمال ثابتی برای نفس ایجاد نمی‌کند اما نفس را مستعد و خیلی نزدیک می‌کند و ارزشی قریب به حدنصاب دارد. براین اساس است که عدالت یا شجاعت کسانی در اسلام مدح شده است و حتی روایاتی داریم که در قیامت خدا عذاب را از آنها برمی‌دارد. مثل حاتم طائی».^۲

براین اساس، نیکی‌هایی که بر انگیزه‌های انسانی و نه حیوانی استوارند، در مقایسه با اعمالی که صرفاً از روی منافع شخصی و خودخواهی انجام می‌شوند، از ارزش بالاتری برخوردارند. این دیدگاه، توضیح می‌دهد که چرا برخی اعمال نیک کفار، موردتوجه و حتی ستایش قرار گرفته‌اند.

همچنین، آیت‌الله مصباح بر این باورند که باید میان کفاری که از روی عناد و دشمنی با حقیقت کفر می‌ورزند و کسانی که به دلیل ناآگاهی و جهل در زمره کفار قرار گرفته‌اند، تفکیک قائل شد. کفاری که به

۱. مطهری، مجموعه آثار، ۵۴۷-۵۴۸.

۲. مصباح‌یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۳۴۲.

دلیل قصور در شناخت حقیقت ایمان نیاورده‌اند، وضعیت متفاوتی از کسانی دارند که آگاهانه و از روی لجاجت، حقیقت را انکار می‌کنند.

«قرآن نفرموده است بدترین مردم، بلکه فرموده است بدترین جنبندگان (که کنایه از حیوان‌هاست) نزد خدا کسانی هستند که از روی عناد کفر می‌ورزند نه از روی جهل و قصور؛ زیرا حقیقت کفر همان انکار و عناد است و کفری که ناشی از جهل و بی‌خبری و از روی قصور باشد مورد عفو قرار می‌گیرد».¹

از این منظر، اعمال نیک کفاری که از روی جهل و نه از روی عناد کفر ورزیده‌اند، می‌تواند ارزش متفاوتی داشته باشد. این افراد، در مسیر فطرت انسانی خود گام برمی‌دارند و به همین دلیل، ارزش اعمالشان را می‌توان در چارچوب نظریه قرب الهی توضیح داد.

آیت‌الله مصباح یزدی نظریه‌ای در باب قرب الهی مطرح می‌کند که بر اساس آن، تقرب به خداوند یک حقیقت تشکیکی و دارای مراتب مختلف است. این قرب، به معنای نزدیکی جسمانی یا مکانی نیست، بلکه رابطه‌ای² است که با شدت یافتن آگاهی و پیوند روحی با خداوند حاصل می‌شود. ایشان در این باره می‌گویند: قرب یک امر تکوینی است و مراتب دارد؛ هرچند که کمال ثابتی برای نفس ایجاد نکند، اما نفس را مستعد و بسیار نزدیک می‌کند.³

براین اساس، می‌توان گفت که کفاری که دارای نیت خیر و انگیزه‌های انسانی هستند و از روی عناد کفر نورزیده‌اند، اگرچه به بالاترین مراتب قرب الهی دست نمی‌یابند، اما به پایین‌ترین مراتب آن نزدیک شده‌اند. عمل نیک آن‌ها، به‌عنوان یک ارزش مقدماتی، می‌تواند زمینه‌ساز نزدیکی بیشتر به حقیقت و آمادگی برای هدایت شود.

نتیجه‌گیری: انسجام این دیدگاه در چارچوب اخلاق اسلامی

باتوجه به موارد ذکرشده، روشن می‌شود که نیازی به تفکیک میان علم اخلاق و علم تربیت اخلاقی برای تبیین ارزش اعمال نیک کفار وجود ندارد. این اعمال را می‌توان بر اساس گرایش فطری به خیر، حسن نیت انسانی، تفاوت میان کفار معاند و غیرمعاند، و مراتب قرب الهی تبیین کرد. در نتیجه:

- انجام اعمال نیک توسط برخی کفار، پاسخی ناخودآگاه به ندای فطرت است.
- نیت انسانی و غیر حیوانی در این اعمال، آن‌ها را از بی‌ارزشی مطلق خارج می‌کند.

1. مصباح‌یزدی، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، 16.

2. این قرب، خود یک رابطه تکوینی محسوب نمی‌شود، بلکه علم حضوری به آن رابطه تکوینی است که میان خالق و مخلوق برقرار است. رابطه تکوینی در حقیقت همان قرب فلسفی است که نه تنها انسان، بلکه تمامی موجودات از آن بهره‌مندند، زیرا همگی در هستی خود وابسته به خداوند بوده و عین‌الربط به او هستند.

3. مصباح‌یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، 348-350.

○ عدم عناد، شرايطی را فراهم می‌کند که عمل نیک، زمینه‌ساز تقرب باشد.

• نظریه قرب تشکیکی آیت‌الله مصباح، این امکان را فراهم می‌کند که این اعمال را در نسبت با پایین‌ترین مراتب قرب الهی تحلیل کنیم. با توجه به اینکه قرب، مفهومی اضافی است و در معنای موردنظر آیت‌الله مصباح، ملازم با ورود به بهشت در نظر گرفته می‌شود، می‌توان افعال کفار را نیز در مقایسه با این نوع قرب سنجید و جایگاه آن‌ها را در این چارچوب بررسی کرد.

توجیه دوم: نتیجه طبیعی عمل نیک

یکی دیگر از تبیین‌های ممکن درباره ارزش اعمال نیک کفار، در چارچوب رابطه علی و تکوینی میان عمل و نتیجه آن قرار می‌گیرد. بر اساس این دیدگاه، هر عمل نیکی، صرف‌نظر از نیت فاعل، به‌صورت طبیعی و تکوینی پیامدهای خاص خود را دارد. این نتیجه، برخاسته از عدالت الهی، اصل عدم تضییع اعمال نیک، و تأثیر حقیقی افعال بر سرنوشت انسان است.

۱. عدالت الهی و عدم تضییع عمل نیک

یکی از اصول محوری در نظام اخلاقی و الهی، عدالت خداوند است. بر اساس این اصل، هیچ عملی بدون پاداش یا مجازات نمی‌ماند. قرآن کریم به‌صراحت بیان می‌کند که خداوند، حتی کوچک‌ترین اعمال انسان را موردتوجه قرار می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا».^۱

از منظر آیت‌الله مصباح نیز، اصل عدالت ایجاب می‌کند که هر عمل نیکی، حتی اگر از سوی کافر صادر شود، اثر خود را داشته باشد. این اثر، ممکن است در قالب رفع یا تخفیف عذاب و یا ایجاد آمادگی برای پذیرش حقیقت باشد. ایشان در این باره می‌نویسند: اعمالی که در دنیا انجام می‌دهیم، خود این‌ها در آخرت صورت دیگری دارد... اعمال نیک و بد، علت پیدایش ثواب و عقاب است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آن‌ها را خود اعمال تلقی کرد.^۲

بنابراین، انجام عمل نیک، حتی از سوی فردی که ایمان ندارد، به دلیل عدالت الهی بی‌اثر نمی‌ماند، بلکه در نظام تکوینی، آثار خاص خود را بر جای می‌گذارد.

۲. رابطه علی میان عمل و نتیجه آن

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، میان افعال انسان و نتایج آن‌ها در نظام هستی، رابطه‌ای واقعی و تکوینی

۱. نساء: ۴۰. «خداوند (حتی) به اندازه سنگینی ذره‌ای ستم نمی‌کند؛ و اگر کار نیکی باشد، آن را دوچندان می‌سازد؛ و از نزد خود، پاداش عظیمی (در برابر آن) می‌دهد».

۲. مصباح‌یزدی، انسان‌شناسی در قرآن، ۲۴۹-۲۵۰.

برقرار است. این رابطه، صرفاً یک قرارداد اعتباری یا پاداش قراردادی نیست، بلکه هر عملی، در عالم هستی، اثری واقعی دارد که متناسب با ماهیت آن است. ایشان در این باره توضیح می‌دهند:

در واقع، بین فعلی که از انسان سر می‌زند و نتیجه آن فعل، یک رابطه طبیعی تولیدی وجود دارد... پس در واقع، این «باید» که یک مفهوم اعتباری است، از آن رابطه طبیعی میان فعل و نتیجه‌اش برمی‌خیزد و متکی بر آن خواهد بود.¹

براین اساس، عمل نیک، بدون توجه به فاعل آن، ذاتاً دارای اثر مثبت است. این اثر ممکن است در ساخته‌شدن شخصیت فرد، آمادگی برای پذیرش حقیقت، و یا تأثیر در نظام اخروی ظاهر شود.

۳. نیت خیر و عدم عناد: شرط اثرگذاری عمل نیک

همان‌طور که در توجیه نخست بیان شد، آیت‌الله مصباح میان کفاری که از روی جهل و ناآگاهی ایمان نیاورده‌اند و کفاری که از روی عناد و لجاجت کفر ورزیده‌اند، تفاوت قائل می‌شوند. اگر نیت فرد از انجام عمل نیک، یک نیت انسانی و نه حیوانی باشد، و درعین حال، فرد با حقیقت دشمنی نداشته باشد، این عمل می‌تواند اثر مثبت خود را بر جای بگذارد. ایشان در این باره می‌فرمایند: اینکه انسانی که به ایمان نرسیده است، اما کار نیک انجام می‌دهد، اگر انگیزه‌اش حیوانی نباشد و از روی لجاجت و عناد هم نباشد، چنین عملی ارزش مقدماتی دارد و می‌تواند فرد را برای پذیرش حقیقت آماده کند.²

براین اساس، اگر فردی نیت خیر داشته باشد، اما هنوز حقیقت را درک نکرده باشد، عمل او از سوی خداوند بی‌پاسخ نخواهد ماند. این مسئله، مطابق با اصل عدالت الهی است که هیچ عمل نیکی را کاملاً ضایع نمی‌کند.

۴. نتیجه طبیعی عمل نیک در نظام تکوینی

باتوجه به مباحث قبل، روشن می‌شود که رابطه میان عمل نیک و آثار آن، یک رابطه واقعی و علی است. این رابطه، در دنیا و آخرت قابل مشاهده است:

- در دنیا: عمل نیک، باعث تقویت روحیه اخلاقی و آمادگی برای پذیرش حقیقت می‌شود.
- در آخرت: اعمال نیک، به صورت نتایج واقعی و محسوس ظاهر خواهند شد. آیت‌الله مصباح در این باره می‌گویند:

اعمالی که در دنیا انجام می‌دهیم، یک صورت اخروی دارد که آن صورت اخروی، نعمت‌های بهشتی

1. مصباح‌یزدی، اخلاقی در قرآن، 145/3.

2. مصباح‌یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، 342.

۵. نتیجه‌گیری: انسجام این دیدگاه با نظام اخلاقی اسلامی

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که برای توضیح ارزش اعمال نیک کفار، نیازی به تفکیک میان علم اخلاق و علم تربیت اخلاقی نیست، بلکه این ارزش را می‌توان بر اساس عدالت الهی و اصل عدم تزییع اعمال نیک، رابطه علی میان عمل و نتیجه آن، نیت خیر و عدم عناد در فاعل، و ظهور نتایج عمل در نظام تکوینی دنیا و آخرت تبیین کرد.

توجیه سه: ارزش اخلاقی مطلق

بر اساس این دیدگاه، آیت‌الله مصباح درصدد تفکیک میان دو سطح از ارزش است:

- ارزش اخلاقی مطلق که متوقف بر حسن فاعلی و در گرو ایمان به خدا و قیامت است.
- ارزش مقدماتی یا نسبی که اگرچه به کمال اخلاقی منتهی نمی‌شود، اما در مقایسه با اعمال ناپسند، امری مطلوب محسوب می‌شود.

براین اساس، وقتی آیت‌الله مصباح سخاوت کفار را دارای ارزش می‌داند، این ارزش از سنخ ارزش‌های مقدماتی است که موجب کاهش پیامدهای منفی اعمال و حتی تخفیف عذاب می‌شود، اما در نظام اخلاقی مطلوب، فاقد ارزش نهایی است. در نتیجه، نیازی به تفکیک میان اخلاق و تربیت اخلاقی برای تبیین این مسئله وجود ندارد، بلکه می‌توان آن را در چارچوب ارزش‌های مقدماتی در اخلاق تحلیل کرد.

نتیجه‌گیری

باتوجه به نقدهای مطرح‌شده درباره مقاله «تفسیری درباره تمایز حدنصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح»، می‌توان دریافت که هرچند این مقاله در تحلیل تمایز میان «علم اخلاق» و «علم تربیت اخلاقی» نوآوری‌هایی داشته و تلاش کرده است با استناد به آثار آیت‌الله مصباح این تفکیک را نشان دهد، اما شواهد ارائه‌شده در آن برای اثبات این نظریه کافی به نظر نمی‌رسد.

یکی از مسائل قابل تأمل در مقاله، ابهام در تفکیک علم اخلاق و تربیت اخلاقی است. نویسنده، این تفکیک را با استناد به برخی آثار آیت‌الله مصباح مطرح کرده است، اما از آنجاکه در تعاریف مختلف ایشان، این دو حوزه گاه به صورت درهم‌تنیده بیان شده‌اند، استناد قطعی به این تفکیک نیاز به تحلیل و شواهد مستحکم‌تری دارد. علاوه بر این، برخی از شواهدی که برای تأیید این تمایز به کار رفته‌اند، از جمله تحلیل جملات اخلاقی و بررسی ارزش اعمال کفار، محل تأمل هستند و نمی‌توانند به‌تنهایی مبنای این

۱. مصباح‌یزدی، انسان‌شناسی در قرآن، ۲۴۹-۲۵۰.

تفکیک قرار گیرند.

همچنین، در تبیین ارزش‌های مقدماتی و نسبت آن‌ها با «حدنصاب اخلاقی»، مقاله به توضیح کافی پرداخته و ارتباط این مفاهیم در چارچوب نظری آیت‌الله مصباح به طور دقیق روشن نشده است. بنابراین، اگرچه تفکیک میان علم اخلاق و تربیت اخلاقی ممکن است از منظر آیت‌الله مصباح قابل توجیه باشد، اما شواهد ارائه‌شده در این مقاله برای اثبات آن کافی به نظر نمی‌رسد.

نتیجه آنکه، هرچند ممکن است تفکیک این دو علم در اندیشه آیت‌الله مصباح قابل طرح باشد، اما این امر نیازمند بررسی‌های بیشتری است و مستلزم شواهد و دلایل قوی‌تری است که بتوان آن را به‌عنوان یک نظریه قطعی به ایشان نسبت داد. بنابراین، مقاله مورد بررسی، در عین داشتن نکات مثبت، همچنان نیازمند بازنگری در شواهد و استدلال‌های خود برای تبیین دقیق این تمایز است.

منابع

- احمدی، حسین. «تفسیری درباره تمایز حدنصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح». جستارهایی در فلسفه و کلام، ش 1 (بهار و تابستان 1403): 108-123.
- شریفی، احمد حسین. آیین زندگی (اخلاق کاربردی). قم: نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها دفتر نشر معارف، 1396.
- مصباح یزدی، محمدتقی. انسان‌شناسی در قرآن. چاپ هفتم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1399.
- مصباح یزدی، محمدتقی. فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم، 1391.
- مصباح یزدی، محمدتقی. اخلاق در قرآن. چاپ دهم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1398.
- مصباح یزدی، محمدتقی. چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی. چاپ هفتم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1393.
- لیثی واسطی، علی بن محمد. عیون الحکم و المواعظ. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، 1376.
- مصباح یزدی، محمدتقی. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. چاپ ششم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1398.
- مصباح یزدی، محمدتقی. راه و راهنماشناسی. چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1397.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار شهید مطهری، چاپ هفتم، قم: صدرا، 1384.

Transliterated Bibliography

Aḥmadī, Ḥusayn. "Tafsīrī Darbāriḥ Tamāyuz Ḥad Niṣāb Akhlāq va Tarbiyat az Manẓar Āyat Allāh Miṣbāḥ". *Justār-hā-i dar Falsafah va Kalām*, no. 1 (spring and summer 2024/1403): 108-123.

Liythī Wāsiṭī, 'Alī ibn Muḥammad. *Uyūn al-Ḥikam wa al-Mawā'iz*. Qum: Mū'assisah-yi 'Ilmī **Farhangī** Dār al-Ḥadīth, 1998/1376.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Akhlāq dar Qurān*. Chāp-i Dahum, **Qum**: Mū'assisah-yi Āmūzishī va **Pazhūhishī Imām Khumiynī**, 2020/1398.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Chikīdih-i az Andishih-hā-yi Bunyādīn Islāmī*. Chāp Haftum, **Qum**: Mū'assisah-yi Āmūzishī va **Pazhūhishī Imām Khumiynī**, 2015/1393.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Falsafah Akhlāq*. Chāp-i Shishum. **Qum**: Mū'assisah-yi Āmūzishī va **Pazhūhishī Imām Khumiynī**, 2013/1391.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Insānshināsī dar Qurān*. Chāp Haftum, **Qum**: Mū'assisah-yi Āmūzishī va **Pazhūhishī Imām Khumiynī**, 2021/1399.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Naqd va Barrisī Makātib Akhlāqī*. Chāp-i Shishum. **Qum**: Mū'assisah-yi Āmūzishī va **Pazhūhishī Imām Khumiynī**, 2020/1398.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Rāh va Rahnamāshināsī*. Chāp-i Sivum, Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va **Pazhūhishī Imām Khumiynī**. 2019/1397.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū'ah Asār Shahīd Muṭaharī*. Chāp-i Haftum, Qum: Ṣadrā. 2005/1384.

Sharifī, Aḥmad Ḥusayn. *Āyīn Zindigī (Akhlāq Kārburdī)*. Qum: Nahād Maqām Mu'āzam Rahbarī dar Dānishgāhā Daftar Nashr Ma'ārif, 2017/1396.



Functions of Divine Fear in al-Ghazālī's Theology

With Special Reference to *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* and a Brief Comparison with Rudolf Otto's Thought

Hana Habibi, PhD Candidate in Islamic Sufism and Mysticism, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, University of Semnan, Semnan, Iran.

Rostam Shamohammadi (corresponding author), Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, University of Semnan, Semnan, Iran.

Email: r.shamohammadi@semnan.ac.ir

Qudratollah Khayyatian, Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, University of Semnan, Semnan, Iran.

Abstract

This study adopts a descriptive-analytical approach to examine the position of divine fear (*khawf*) within Imam Muḥammad al-Ghazālī's theological and spiritual system and analyzes it in light of Rudolf Otto's theory of the numinous experience. It first explains the theological functions of *khawf* in al-Ghazālī's intellectual framework and then investigates its relationship with Otto's conception of the numinous, particularly through the notions of awe and fascination. The analysis demonstrates that, in al-Ghazālī's thought, *khawf* transcends the level of ordinary moral fear or a merely psychological reaction. Rather, it constitutes an existential and epistemic state arising from the perception of God's infinite majesty and glory, leading the believer toward vigilance, repentance, and divine love. By contrast, Otto interprets awe as the primary human response to an encounter with the sacred, an experience characterized simultaneously by mysterious dread and irresistible attraction. The findings indicate that Otto's theory provides a useful conceptual framework for understanding the experience of *khawf* in Islamic mysticism, since, in al-Ghazālī's mystical theology, *khawf* represents the concrete manifestation of awe that transcends theoretical cognition and becomes an existential and transformative experience along the spiritual path.

Keywords: *Khawf* (Divine Fear), Al-Ghazālī, Rudolf Otto, Awe, Numinous, Mystical Theology, Experience of the Sacred.





سال 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 130 - 101	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/6/16	تاریخ بازنگری: 1404/8/23
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.95310.1479

بررسی کارکردهای خوف از منظر الهیات ابو حامد محمد غزالی (با تأکید بر احیاء علوم الدین) و با نگاهی اجمالی به اندیشه‌های رودلف اتو

هانا حبیبی

دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران
رستم شاه‌محمدی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران
r.shamohammadi@semnan.ac.ir

قدرت الله خیاطیان

استاد تمام گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

چکیده

مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی - توصیفی به بررسی جایگاه «خوف» در نظام سلوکی و الهیاتی امام محمد غزالی می‌پردازد و آن را در پرتو در اندیشه‌های رودلف اتو، به خصوص تجربه امر مینوی یا نومینوس، تحلیل می‌کند. در گام نخست، کارکردهای الهیاتی خوف در دستگاه فکری غزالی تبیین می‌شود و در گام دوم نسبت آن با تجربه نومینوس یا امر مینوی در نظر اتو، البته با محوریت مهابت و جذبه، مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در پرتو این تحلیل و واکاوی درمی‌یابیم که خوف در نگاه غزالی مفهومی فراتر از ترس اخلاقی یا واکنش روان‌شناختی است؛ و به واقع حالتی وجودی و معرفتی است که از درک عظمت و جلال بی‌پایان الهی سرچشمه می‌گیرد و انسان را به مراقبه، توبه و محبت خداوندی سوق می‌دهد. در مقابل، اتو مهابت را به مثابه نخستین واکنش انسان در مواجهه با امر قدسی می‌فهمد؛ تجربه‌ای که آمیزه‌ای از ترس رازآلود و جذبه‌ای شگرف است. یافته‌های مقاله حاضر نشان می‌دهد که نظریه اتو قابلیت آن را دارد تا چارچوب مفهومی مناسبی برای فهم تجربه خوف در عرفان اسلامی فراهم کند؛ زیرا خوف در الهیات عرفانی غزالی به تجلی عینی احساس مهابت می‌ماند که از سطح ادراک نظری فراتر رفته و در مسیر سلوک معنوی به تجربه‌ای وجودی و تحول آفرین تبدیل می‌شود.

واژگان کلیدی: خوف، مهابت، رودلف اتو، غزالی، نومینوس، الهیات عرفانی، تجربه امر قدسی.

مقدمه

در تاریخ عرفان اسلامی، خوف از خداوند پیوندی عمیق با مفهوم قرآنی «تقوا» دارد و یکی از ارکان تربیت عرفانی از دوره زهدگرایی صدر اسلام تا عرفان نظری قرون میانه به شمار می‌رود. غزالی هم در همین مسیر در نظام الهیاتی و عرفانی خویش خوف را یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های سلوک معنوی و شناخت الهی قرار می‌دهد. در نظر او، خوف صرفاً یک احساس روانی یا واکنش اخلاقی در برابر گناه نیست، بلکه حالتی معرفتی و وجودی است که از درک جلال و عظمت الهی برمی‌خیزد و انسان را به فروتنی، توبه و مجاهده هدایت می‌کند.

غزالی باتکیه بر سنت زاهدانه و آموزه‌های صوفیان پیشین، خوف را نیرویی تحول‌آفرین در نفس انسان می‌داند که هم کارکرد بازدارنده دارد و هم نقشی انگیزشی در مسیر قرب الهی ایفا می‌کند. به باور او، خوف از معرفت سرچشمه می‌گیرد و سالک را از مرحله ایمان تقلیدی به ایمان شهودی می‌رساند. حال دو پرسش قابل طرح است؛ یکی اینکه چگونه خوف در عرفان غزالی از سطح عاطفی فراتر رفته و به سازوکاری معرفتی، اخلاقی و سلوکی بدل می‌شود؟ و دوم اینکه آیا می‌توان بین اندیشه غزالی و اندیشه‌های الهیاتی جهان معاصر هم‌سخنی برقرار کرد؟ به منظور پاسخ به این دو پرسش، ابتدا تحلیلی از کارکردهای الهیاتی خوف در نظام فکری غزالی ارائه می‌گردد. سپس با رویکردی تحلیلی - توصیفی، جایگاه خوف در نظام الهیاتی و عرفانی غزالی در نسبت با تجربه امر مینوی یا نومینوس در اندیشه رودلف اتو (از الهیدانان بزرگ معاصر) ارزیابی و بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهشی در باب «خوف در اندیشه غزالی و مقایسه آن با اندیشه‌های رودلف اتو» منتشر نشده است؛ با این حال، چندین مقاله یافت می‌شوند که اندیشه‌های اتو را با دیگر متفکران مسلمان مقایسه کرده‌اند و در ادامه به آنها اشاره می‌شود: همچون مقاله حمیدرضا سعیدی با عنوان «تجربه دینی در دیدگاه رودلف اتو و علامه طباطبایی» که با رویکردی توصیفی به بررسی ساختار وجودی انسان خداگرا و خداشناس از دیدگاه اتو و علامه طباطبایی از راه تجربه دینی پرداخته است. در مقاله شیرین شوکتی اصل و همکارانشان با عنوان «هنر و زیبایی در اندیشه عرفانی مولانا در تطبیق با دیدگاه رودلف اتو و مزلو» با روش توصیفی - تحلیلی به این نتایج دست‌یافته‌اند که میان اندیشه مولانا با مزلو و اتو وجوه مشترکی همچون مشخصه‌های اصلی تجربه‌های عرفانی وحدت‌بخشی، معرفت‌بخشی، سر بودن، مجذوب کننده بودن، هیبت ناکی و انفعالی بودن و... وجود دارد. مقاله مهدی قربان‌زاده و همکارانشان نیز با عنوان «مهابت امر

مینوی: سنجش دیدگاه رودلف اُتو و حکمت متعالیه» حاکی از آن است که اُتو به امر قدسی با نگاهی عقلی می‌پردازد و سعی دارد که اصل را بر شهود قرار دهد؛ اما حکمت متعالیه، با نگاه عقلی و شهودی به شناخت امر قدسی یا خداوند می‌پردازد و به بیان تفاوت‌های مهابت و خوف در حکمت متعالیه پرداخته است. همچنین علی محمدی و مجتبی صوفی با مقاله‌ای با عنوان «بررسی حضور امر قدسی (شهودی) در غزلیات مولانا باتکیه بر نظریه‌های رودلف اُتو» به بیان شباهت‌های میان اندیشه‌های رودلف اُتو، به‌ویژه درباره امر قدسی و برخی از اندیشه‌های مولانا درباره شهود پرداخته است. در مقاله فاطمه فرضعلی و سید مرتضی شاهرودی نیز با عنوان «رویکرد پدیدارشناسانه سید حیدر آملی و رودلف اُتو به امر قدسی» به بررسی رویکرد پدیدارشناسانه دو متفکر دین‌شناس و خدا‌باور مسلمان و مسیحی، یعنی سید حیدر آملی و رودلف اُتو به «امر قدسی» پرداخته شده است. با نظر به چنین پیشینه‌ای، وجه تمایز مقاله حاضر این است که به تبیین کارکردهای الهیاتی خوف در دستگاه فکری غزالی می‌پردازد و سپس نسبت آن را با تجربه نومینوس یا امر مینوی در نظر اُتو، البته با محوریت مهابت و جذب، واکاوی می‌کند. چنین پژوهشی می‌تواند زمینه جدیدی برای گفت‌وگوی میان این دو متفکر بگشاید.

خوف و خاستگاه آن در اندیشه غزالی

ابو حامد محمد غزالی از برجسته‌ترین عرفای سنت اول عرفانی در قرن پنجم هجری است که مفهوم خوف در آثار او، به‌ویژه احیاء علوم الدین، جایگاه محوری دارد. زهد و ترک تعلقات دنیوی از ویژگی‌های شاخص عرفای این دوره محسوب می‌شود و غزالی هم در همین فضا با مطالعه آثار صوفیان، ضرورت رهایی از تعلقات دنیا و تمرکز بر عزلت، زهد و مجاهده را در عمل تجربه کرد.^۱ این زمینه، بستری شد برای برجسته کردن مفهوم خوف در اندیشه او.

دو عامل اصلی اهمیت خوف در زندگی عرفانی انسان را شکل می‌دهند: نخست، میراث زهد حداکثری و اجتناب از دنیا که در عرفای پیشین به‌عنوان شاخص عارف حقیقی مطرح بود؛ و دوم، غلبه اراده مطلق الهی بر انسان و محدودیت ابتکار عمل او، که سبب بیم و اضطراب انسان نسبت به وضعیت خویش در دنیا می‌شود.^۲ انسان در دنیا گرفتار محدودیت‌هایی است که تنها بخش اندکی از آن به اراده او مربوط است و نتیجه‌ی نهایی زندگی‌اش، به طور قطعی، به اراده خداوند بستگی دارد. ازاین‌رو، خوف برای انسان اجتناب‌ناپذیر و بخشی دائمی از تجربه عرفانی اوست.

۱. همایی، غزالی نامه، ۱۵۸.

۲. توکلی پور، «بررسی مبانی رویکرد غزالی به زبان عرفانی وحی»، ۷۵.

غزالی خاستگاه واقعی خوف را «سوختن دل» می‌داند؛ وضعیتی که انسان با خدا انس می‌گیرد و در مشاهده جمال حق، دلش ملک خدا می‌شود و نسبت به آینده بی‌توجه می‌گردد. در این تجربه، خوف در جان عارف ریشه می‌گیرد و سال‌ها با نفس درگیر است؛ فرد از فریبکاری نفس بیمناک است و از آینده و مقبولیت اعمال خود نزد خداوند هراس دارد.¹ البته نباید از مفهوم مکمل آن، یعنی رجاء غافل بود، چرا که خوف و رجاء دو نیروی مکمل‌اند که نفس را از افراط و تفریط باز می‌دارند؛ خوف نتیجه انتظار امر مکروه است و می‌تواند از امور ذاتاً مکروه یا پیامدهای گناه ناشی شود. تعادل میان خوف و رجاء در عارفان مطلوب است و هر دو همراه با مراقبت و تقوا عمل می‌کنند.²

مقام صبر و مجاهده بر پایه خوف و رجاء شکل می‌گیرد و انسان با تمرین و تضرع، به معرفت و سپس به محبت و انس با خدا می‌رسد. در این مسیر، توکل، نتیجه راضی بودن به فعل محبوب و اعتماد به عنایت اوست. از نظر غزالی، خوف از سه عنصر شکل می‌گیرد: علم، حال و عمل. شناخت خود و عیب‌های نفس و شناخت جلال و صفات خداوند، سبب ترس صالحان می‌شود؛ حالت سوختن دل اثر خوف را ظاهر می‌کند؛ و اعمال شامل کنترل تن و جوارح، اجتناب از معاصی و توجه به طاعات است که به عفت، ورع و تقوا می‌انجامد.³

غزالی خائفان را به دو طبقه تقسیم می‌کند: طبقه اول خوف از امور غیرذاتی مکروه که موجب مواظبت دل است و طبقه دوم خوف از امور ذاتاً مکروه مانند سكرات موت و حجاب از حق. علاوه بر این، خوف سه درجه دارد: قاصر یا ضعیف، مفرط و معتدل، که تنها خوف معتدل ستوده و سبب باز ایستادن از معصیت و پرداختن به طاعت است.⁴

غزالی خوف را همچون تازیانه‌ای می‌داند که انسان را به عمل صالح می‌راند، اما نباید منجر به یأس شود. هنگام مواجهه با گناهان، خوف بر رجاء برتری دارد؛ اما زمان مرگ، رجاء مطلوب‌تر است؛ زیرا انسان دیگر قادر به عمل نیست و رجاء سبب امیدواری به رحمت خدا می‌شود.⁵

خوف فاضل نتیجه علم و معرفت است و به ورع، تقوا و صدق می‌انجامد. اثر آن در جسم زاری و گریه و در جوارح، انجام طاعات و اجتناب از معصیت است. این خوف فردی، همراه با عزلت و تمرینات عرفانی، انسان را به سوی ورع، تقوا، صدق و توکل هدایت می‌کند و با رجاء توأمان، فضیلت و سلامت

1. سروش، قصه ارباب معرفت، 193.

2. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 275-277.

3. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 269-269.

4. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 270-269.

5. نراقی، آینه جان: مقالاتی درباره احوال و اندیشه‌های مولانا جلال الدین بلخی، 139.

روحانی حاصل می‌شود.^۱

در این باب، غزالی از نقش خوف در دفع سوء خاتمه (که شامل گناهان و خطاهایی است که پیش از مرگ بر انسان غالب می‌شوند و سبب حجاب میان او و خداوند می‌گردند) یاد می‌کند؛ بدین معنا که خوف معتدل بهترین وسیله برای پرهیز از این خطر و حرکت به سوی اعمال صالح و صبر و مجاهده است.^۲ بنابراین، از نظر غزالی، خوف ناشی از شناخت خدا و جلال اوست و اثرات آن در دل، جسم و اعمال انسان نمایان می‌شود. این خوف فردی، با تمرین و مراقبت، انسان را به سمت ورع، تقوا، صدق و توکل هدایت می‌کند و در کنار رجاء، مسیر کامل عرفان عملی را فراهم می‌آورد.

1- کارکردهای خوف در نظام الهیاتی غزالی

با نظر به توضیحاتی که پیش‌ازین آمد، وقتی که مفهوم خوف را در چهارچوب الهیات غزالی، به‌خصوص در احیاء علوم الدین، تحلیل و بررسی کنیم از دل آن کارکردهای متعددی قابل استخراج است که به‌خوبی گویای محوریت خوف در اندیشه اوست.

1-1- کارکردهای خوف در الهیات نظری

در الهیات نظری غزالی آموزه خوف دارای کارکردهای مختلفی است که به آنها اشاره می‌شود:

1-1-1- کارکرد خداشناسانه

در هستی‌شناسی غزالی اراده تام و مطلق خداوند در رأس همه چیز قرار دارد و خدا، علت العلل پدیده‌هایی است که در جهان رخ می‌دهد. آن‌گونه که در احیاء علوم الدین بیان می‌کند: «حق تعالی یکی است و او را شریکی نیست یگانه است و او را همتایی نیست. منفرد است به خلق و ابداع و مستبد به ایجاد و اختراع. مثل نیست که او را شراکتی داشته باشد و ضد نیست که پیکار و دشمنی جوید».^۳ غزالی هستی را به صورت یک نظام یکپارچه و متشکل از موجودات و وقایع گوناگون توصیف می‌کند که در نظمی به هم پیوسته از علل و واسطه‌ها به یکدیگر پیوند خورده‌اند. وی از ملائکه، انسان‌ها و اشیاء به‌عنوان واسطه‌های موجود در سلسله‌های علی - معلولی یاد می‌کند و برخلاف اشعریان متقدم، از علل ثانویه سخن می‌گوید؛ عللی که معلول‌های خود را پدید می‌آورند و به آن‌ها وجوب می‌بخشند. در این سلسله علت‌ها، وجود از خدا به نخستین و عالی‌ترین مخلوق و سپس از طریق علل ثانویه به موجودات دیگر می‌رسد. موجودات پایین‌تر توسط موجودات بالاتر (عقول سماوی، افلاک و اجرام آسمانی) تدبیر می‌شوند. در واقع اولین

۱. شیرآلی، «بررسی مسأله خوف و رجاء از دیدگاه امام علی (ع) و امام محمد غزالی»، ۱۴۲.

۲. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ ۲۹۷-۳۰۳.

۳. غزالی، احیاء علوم الدین، ۱/ ۲۴۳.

مرحله خلقت عالم، تدبیر و تقدیر خداوند درباره موجودات قبل از خلقت آن‌هاست. این تقدیر و تدبیر همان علم و اراده الهی نسبت به عالم است.¹

اندیشه‌های غزالی در باب هستی نشان می‌دهد که خوف از خداوند در نگرش افراد به هستی مؤثر است به طوری که با مشاهده و سیر آفاق، خدا را علت‌العلل تمام هستی می‌دانند و برای چنین خدایی سر تعظیم فرود می‌آورند و همواره در پی کسب رضایت و خشنودی او هستند. آن‌چنان‌که در احیاء علوم الدین می‌گوید: «خداوند مبدأ و آفریننده عالم است و هرکه او و صفات او را بشناسد، پی به معرفتی می‌برد که بی‌جنایت از او می‌ترسد».² از مهم‌ترین کارکردهای خداشناسانه خوف، می‌توان از مفهوم توحید و به تبع آن توکل از دیدگاه غزالی یاد کرد. با این توضیح که از نظر او حقیقت توکل حالتی است که در نتیجه توحید به دست می‌آید؛ توکل از ابواب ایمان است و مثل سایر ابواب ایمان از سه رکن علم، حال و عمل تشکیل می‌شود. انتظام توکل به علم همان ایمان است. ایمان تصدیق علم است و اگر قوی شود به آن یقین گویند. بنای توکل بر توحید است؛ به این معنا که ایمان به یکتایی خداوند، ایمان به قدرت و وجود و حکمت او است. توحید از علم مکاشفه است و این علم از راه اعمال به دست می‌آید.³ خوف از خداوند در اینجا ابزار مؤثر و مثبتی است که به شناخت عمیق‌تر از حقیقت توحید و توکل به او می‌انجامد؛ به طوری که انسان باید خوف و ترس از خداوند داشته باشد؛ زیرا فقط او می‌تواند انسان را از عذاب‌ها و مصائب دنیا و آخرت برهاند. این خوف از خداوند باعث می‌شود که انسان از هر چیزی غیر از خداوند بترسد و همه چیز را در سایه توحید و یکتایی او ببیند و درعین حال فقط به خداوند تکیه و توکل کند و تنها از او یاری بجوید. چنین امری حکایت از گونه‌ای وحدت وجود نزد او دارد که برای مثال در کتاب مشکات الأنوار ثمره عروج معنوی عرفا را به این صورت شرح می‌دهد: «آن‌ها از طریق یک شهود بی‌واسطه مشاهده می‌کنند که هیچ چیز جز خدا وجود ندارد و جز وجه او همه چیز هلاک شونده است».⁴

شایان ذکر است که کارکردهای خداشناسانه خوف پیوند تنگاتنگی با مکمل آن، یعنی رجاء دارد. اگرچه خداوند با بندگان عارف خود لطیف است و به دل‌های آنان رجاء داده است، اما دل آنان از آتش خوف سوخته شده است؛ بنابراین، رجاء وسیله رحمت است بر عارفان و غفلت نیز وسیله رحمت است بر عوام؛ زیرا اگر خداوند پرده و حجاب را کنار زند، نفس‌ها هلاک شوند و دل‌ها از شوق او پاره‌پاره گردند. اگرچه غزالی از لحاظ علمی خوف را بالاتر از رجای به خدا می‌داند و از نظر او، خوف و ترس از ملزوماتی

1. غزالی، المقصد الامنی فی شرح اسماء الله الحسنى، 101.

2. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 273.

3. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 422.

4. غزالی، مشکات الأنوار، 81.

است که هر عارف در طی سلوک باید آن را همراه خود داشته باشد؛ اما نباید به صورت یک جانبه قضاوت کرد؛ زیرا به همان میزان که خدا از نظر او رعب آور و ترسناک است و بندگان را عذاب می دهد، به همان میزان هم غزالی معتقد است که باید به خدا امید و رجای بخشش داشت. او می گوید: «بدان که کار کردن بر سیل رجاء عالی تر است از کار کردن بر طریق خوف؛ زیرا که نزدیک ترین بندگان به خداوند آنان هستند که او را دوست تر دارد و دوستی بر رجاء قوی تر است».¹

1-1-2- کارکرد معرفت شناسانه

آموزه خوف غزالی، در حوزه معرفت شناسی نیز نمود برجسته ای دارد. چندان که او در بحث صفات الهی که مبین اوصاف هستی در آفرینش است، نیز به موضوع خوف اشاره دارد. غزالی معتقد است که آگاهی انسان از صفات جلالی و قهر خداوند، مانند عظمت، قدرت و عدل الهی، سبب بروز خوف در دل مؤمنان می شود. او یکی از کارکردهای خوف را درک عظمت و جلال خداوند می داند؛ زیرا ترس از خداوند، سبب می شود انسان در برابر عظمت او خود را موجودی ضعیف و ناتوان بداند و از تکبر و خودبینی دوری کند و تواضع و فروتنی پیشه کند و به او پناه ببرد. غزالی آموزه هایی به شدت جبرگرایانه نسبت به عالم دارد که در آن خداوند، همه چیز از جمله اعمال انسان را آفریده و از پیش مقدر کرده است. خداوند تنها عامل مؤثر و فاعل جهان است. هر حادثه ای در آفرینش بر اساس نقشه مقدری است که خداوند از ازل بر آن واقف بوده است. علم خداوند فرا زمانی است و بر خلاف انسان تنها شامل علوم منفرد نمی شود.²

هر کس از چیزی بترسد، از آن می گریزد؛ اما هر کس از خدا بترسد، به او پناه می برد؛ زیرا که او قدرتمند و دارای جلال و عظمت است که می تواند هزاران نفر را بمیراند و زنده کند.³ بنابراین، کسی که بیم خدا را داشته باشد، می داند که همه آفرینش در قبضه قدرت او مستخر هستند. آن چنان که قلم در دست نویسنده است. قهاری و قدرت خداوند بر آسمان ها و زمین جاری است. او همه موجودات را قدرتی بخشیده و آنان را ناطق گردانیده تا تقدیس و تسبیح او را به جای آورند و به عجز و ناتوانی خود شهادت دهند.⁴ هر چه انسان بیشتر از عظمت و قدرت مطلق خداوند آگاه شود، خوف او از عذاب الهی بیشتر می شود. قدرت خداوند در ایجاد و نابودی هر چیزی، انسان را از گناه و خودبینی باز می دارد.

1-1-3- کارکرد انسان شناسانه

1. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 250.

2. گریفیل، غزالی، 53.

3. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 267.

4. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 427.

ایده خوف در الهیات غزالی کارکردی انسان‌شناختی نیز دارد و با موضوع اراده و اختیار انسان ارتباط می‌یابد. غزالی یک اشعری مسلک است و به پیروی از اشاعره در باب جبر و اختیار قائل به نظریه کسب است. بدین معنی که افعال انسان از دو دسته اختیاری و اضطراری تشکیل می‌شود. در افعال اختیاری، انسان اختیاری دارد که ناشی از قدرت اعطایی از سوی خداوند است و به واسطه آن اعطا، اصل عمل به خداوند بازمی‌گردد. افعال اضطراری نیز متوجه خداوند است و انسان عملاً در آنها اختیاری ندارد. از این رو، جبر علی خداوند بر همه پدیده‌ها، از جمله بر رفتار انسان حاکم است و هیچ اتفاقی در این دنیا نمی‌افتد، مگر آنکه با تقدیر خداوند رقم خورده باشد. درحالی‌که انسان‌ها به گمان مختار بر اعمال خویش هستند؛ در واقع، اعمال‌شان وابسته به عواملی در جهان درون و بیرون است.¹ البته غزالی در توصیف گناه متذکر می‌شود: «هر کس گناهی کند، پس بداند که حق تعالی بر او تقدیر کرده بود و بر آمرزش او امید دارد، حق تعالی گناه وی بیامرزد».² همچنین، در جای دیگر می‌گوید: «بنده مؤمن میان دو ترس است؛ میان مهلتی که گذشت و نداند که خدا در آن چه تقدیری کرده و میان مهلتی که باقی مانده و نمی‌داند که خدا در آن چه قضا می‌کند».³ چنین اقوالی نشان می‌دهد اگر انسان خوف از خداوند داشته باشد و بداند که اراده او در راستای اراده خداوند قرار دارد و بدون اراده خدا نمی‌تواند کاری انجام دهد سعی خواهد کرد در راستای اراده او عمل کند؛ حتی اگر در تقدیر او انجام گناهی امر شده باشد، می‌تواند به آمرزش او امید داشته باشد. علاوه بر موضوع اراده، غزالی به جسم و روح انسان و ارتباط آن با خوف توجه دارد. غزالی معتقد است که خداوند انسان را به صورت و مثال خود آفرید. «انسان مرکب از دو چیز است: یکی جسم کثیف و مظلم و دیگر نفس که جوهری روشن و بسیط است. آنجا که رسول خدا (ص) می‌فرماید: «خلق الله آدم علی صورته» مربوط به ذات و صفات و افعال انسان است. ذات همان روح انسان است که قائم به خود است و جسم و عرض نیست. در مکان و جهت حلول نمی‌کند. نه داخل در بدن است و نه خارج از آن».⁴ از نظر غزالی، انسان دارای جسم و روح و نفس است و عصاره هستی است. پس انسان موجودی مرکب و اشرف کائنات است و خداوند هستی را به خاطر وجود انسان آفریده است و آفرینش دیگر موجودات در راستای آفرینش انسان بوده است وگرنه آفرینش هستی بیهوده خواهد بود. انسان چون به ترکیب و عصاره وجودی خود آگاهی یابد و بداند که وی به نزدیک‌ترین صورت به الله متعال آفریده شده و مقام روح او عالی‌تر و بالاتر از جسم اوست، سعی می‌کند در کنار پرورش جسم، به پرورش روح خود نیز پردازد. غزالی

1. گریفل، غزالی، 55.

2. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 251.

3. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 297.

4. غزالی، روضة الطالبین و عمدة السالکین، 71.

می‌گوید: «چون معرفت کامل شود، حال خوف و احتراق دل بار آرد، آن‌گاه اثر آن سوز از دل بر تن و جوارح و صفت‌ها فایض شود».^۱ بنابراین خوف از خدا سبب می‌شود انسان به وجود خود معرفت یابد و جسم و جوارح خود را از معصیت‌ها بازدارد و به انجام طاعت‌ها مقید گرداند تا به تبع آن نیز روح او به مقام قرب الهی برسد.

1-1-4- کارکرد ایمان شناسانه

از نظر غزالی انسان با خوف از خداوند و به مدد فطرت الهی خود، می‌تواند خدا را بشناسد و به کسب فضائل روی آورد. به اعتقاد او در رابطه انسان با خود، تنها راه رسیدن به یقین، تصفیه باطن و تزکیه نفس است. همچنین، غزالی درباره رابطه انسان با دیگران، اول انسان را به رابطه‌ای صمیمانه و رفع مشکلات آنان دعوت می‌کند. سپس انسان را به عزلت و دوری از خلق برای رسیدن به تزکیه نفس فرامی‌خواند. درباره ارتباط فرد با خداوند، غزالی آغاز این رابطه را ایمانی معرفی می‌کند که نیازی به عقل و برهان ندارد. سالک رابطه خود با خداوند را از ایمان شروع می‌کند و با اعمال خود به خدا نزدیک می‌شود. براین اساس، رابطه انسان با خدا رابطه‌ای دو طرفه است؛ به این معنا که اگرچه انسان قابلیت ارتباط با خدا را دارد؛ خدا نیز به نوعی در رابطه با انسان شرکت می‌کند. غزالی می‌گوید: «کاش کسی دنیا را ترک نکند مگر اینکه دوستدار لقا و دیدار خداوند باشد؛ زیرا هرکه لقای خدا را دوست داشته باشد، خدا نیز لقای او را دوست دارد».^۲ همچنین، یادآور می‌شود: «هر کس از خدای بترسد، دلش بگدازد و دوستی او با خدا قوی گردد. علامت دوستی و محبت با خدا آن است که از وی خوف داشته باشی و او را بر نفس خود مقدم داری».^۳ اینجاست که از نظر او اولین مقام دین که ایمان است، خودش حاصل خوف از آتش جهنم و رجای به بهشت به شمار می‌آید.^۴ براین اساس، خوف بدل به عنصری محوری در الهیات عرفانی غزالی می‌گردد که ابزار کلیدی سالک برای رسیدن به تقرب الهی است؛ به طوری که می‌توان گفت مفهوم خود (نفس) در الهیات غزالی واجد منظری مبنایی است و خوف هم به عنوان مبدایی اساسی برای انسان است و هم ابزاری غایی و نهایی برای حصول به غایت متصور است.

1-1-5- کارکرد مرگ اندیشانه و آخرت شناسانه

از دیگر کارکردهای خوف غزالی می‌توان به کارکرد مرگ اندیشانه اشاره کرد. این کارکرد از نظر غزالی مایه دوری از انجام معصیت و گناهان و دل‌ن بستن به نعمت‌های دنیایی می‌شود. بر همین اساس در کتاب

۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ ۲۶۷.

۲. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ ۲۸۴.

۳. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ ۲۷۸.

۴. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ ۲۸۶.

احیاء علوم الدین خود یادآوری مرگ را دهمین و آخرین مرحله در سلوک به سمت خداوند می‌داند؛ زیرا تأمل در باب مرگ چشم‌پوشی از دنیا را آسان می‌سازد؛ امری که در تفکر صوفیانه برای جذب‌شدن در وحدت الهی ضروری است.¹ در اثر همین کارکرد مرگ‌اندیشانه به خوف است که غزالی از شوق و اشتیاق برای رسیدن به مرگ سخن می‌گوید. او نگاهی عاشقانه - زاهدانه به مرگ دارد؛ چرا که کمال عشق را در دیدار معشوق با مرگ و رها شدن از این دنیا می‌پندارد. شوق مرگ از دیدگاه او بیشتر به خاطر آن است که می‌خواهد هر چه زودتر به عالم آخرت برود و رنج و درد فراق از پروردگار را پایان دهد.² غزالی در توصیف عارفانی که مشتاق مرگ هستند، می‌گوید: «آنان دائماً از خدای خوف دارند و مرگ را یاد می‌کنند؛ زیرا مرگ، موعد لقای دوست است و مُحِبُّ هرگز این موعد لقای دوست را فراموش نمی‌کند. این افراد دوست دارند زود بمیرند و از این سرای عاصیان رها شوند و در جوار رب‌العالمین سکنتی گزینند. چنین اشخاصی مرگ و زندگی برایشان مفهوم ندارد و هر چه را معشوق حکم کند، می‌پذیرند و به درجه‌ی تسلیم و رضا رسیده‌اند».³

باتوجه به این کارکرد مرگ‌اندیشانه، می‌توان از کارکرد آخرت‌شناسانه هم سخن به میان آورد. غزالی همچون بسیاری از عارفان، جهان را به دو عالم گذرا و آخرت تقسیم کرده است. در نگرش توحیدی غزالی دنیا و آخرت ارتباط وثیقی با هم دارند و دنیا، مقدمه آخرت است. دنیا و آخرت، عبارت است از دو حالت: آنچه پیش از مرگ است (دنیا) و آنچه پس از مرگ است (آخرت). او دنیا را مقدمه آخرت می‌داند که انسان‌ها هر چه در این دنیا بکارند در آخرت برداشت خواهند کرد. بنابراین هر کس در این دنیا ترس و خوف از خدا را در روز قیامت داشته باشد انجام معصیت را ترک کرده و در جهت رضای او گام بر می‌دارد تا از عذاب قیامت در امان باشد. چنانکه در احیاء علوم الدین از زبان پروردگار می‌گوید که: «هر کس در دنیا از من ایمن شود در قیامت او را بترسانم و هر کس از دنیا از من بترسد در قیامت او را ایمن گردانم».⁴

1-1-6- کارکرد محبت‌شناسانه

از جمله کارکردهای دیگر خوف، کارکرد محبت‌شناسانه است. در تفکر امام محمد غزالی خوف و عشق با هم ارتباطی تنگاتنگ دارند. خوف و محبت دو عامل معنوی و احساسی هستند که در سلوک دینی و عرفانی انسان مؤثرند. هر چند این دو عامل در ظاهر متضاد هستند؛ چرا که خوف بیشتر به معنای ترس از مجازات و عذاب الهی است؛ اما محبت به معنای عشق و علاقه به خداوند است؛ باین‌همه در اندیشه

1. چادستر، شور جاودانگی، 341.

2. محمدی، «مرگ اندیشی از دیدگاه امام محمد غزالی و عبدالرحمن جامی»، 94-96.

3 غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 796.

4. غزالی، احیاء علوم الدین، 278 / 4.

غزالی، این دو احساس نه تنها با هم متضاد نیستند، بلکه در بسیاری از مواقع به طور مکمل یکدیگر عمل می‌کنند و هر یک در فرآیند تقرّب به خداوند و تعالی معنوی انسان نقشی اساسی دارند. همین کارکرد محبّت شناسانه خوف سبب محبّت دو طرفه میان خدا و بندگانش می‌شود. او در احیاء علوم الدین در این خصوص می‌نویسد: «هر کس از خدای بترسد دلش بگدازد و دوستی او با خدا قوی گردد. علامت دوستی و محبّت با خدا آن است که از وی خوف داشته باشی و او را بر نفس خود مقدّم داری».^۱

1-2- کارکردهای خوف در الهیات عملی

در الهیات عملی غزالی می‌توان به کارکردهای سلوکی و روان‌شناسی - اخلاقی خوف به شرح زیر اشاره کرد:

1-2-1- کارکردهای سلوکی

از جمله کارکردهای سلوکی خوف عبارت‌اند از خلوت و عزلت‌گزینی، زهدورزی و پیروی از شریعت که نزد غزالی اهمیت فراوانی دارند. گرایش صحوی و خوفی غزالی متأثر از عرفای قرون نخستین است که به زهد، دوری از خلق و خلوت نشستن برای اجتناب از آلوده شدن به گناهان و ترک عبادات توجه و تأکید دارد. امری که در تمام آثار او مخصوصاً احیاء علوم دین می‌توان مشاهده کرد. نشانه‌های زهد از نظر غزالی به سه دسته تقسیم می‌شود: اول از بی‌رغبتی و بی‌میلی به دنیا حاصل می‌شود و دوم از بی‌رغبتی به افراد دنیا و عدم وابستگی و تعلق به آن‌ها نشأت می‌گیرد و سوم که مهم‌ترین علامت در زاهد است از شیرینی طاعت و عبادت خداوند و انس با خداوند نشئت می‌گیرد.^۲ غزالی برای زهد قائل به درجاتی به شرح زیر است:

- زهد خائفان: زهد آنان برای رهایی از عذاب و آتش دوزخ باشد.
- زهد راجیان: زهد آنان برای کسب ثواب خدا و نعمت‌ها و لذت‌های بهشتی باشد.
- زهد محبّان یا عارفان: زهد آنان فقط برای رسیدن به خدا و دیدن اوست که موخّد حقیقی است.^۳

غزالی معتقد است که تصوّف فقط استغراق در حالات روحانی نیست، بلکه تصفیّه باطن و تمسک به آداب شریعت و اخلاق نبوّت هم اهمیت دارد. آن‌گونه که در این خصوص بیان می‌کند: «مرید باید اول حد شریعت را بداند و نماز و عبادت‌های ظاهر را بیاموزد؛ اگر مشغول مال حرام یا مرتکب معصیتی است آن را ترک کند، وقتی که ظاهر او به عبادت‌ها آراسته شد و جوارح او از معصیت‌های ظاهر پاک شود به قراین حال‌ها در باطن نگردد تا خوی‌ها و بیماری‌های دل را دریابد. پس اگر مالی بیشتر از نیازش داشت در

۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ ۲۷۸.

۲. اکبری کلهری، مفهوم زهد در اندیشه امیرالمومنین (ع) و مقایسه آن با دیدگاه امام محمد غزالی، ۷۵.

۳. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ ۳۸۴-۳۸۷.

خیرات آن صرف کند و دل خود را فارغ بگرداند».¹ او در ربیع منجیات در کتاب احیاء علوم الدین، بین شریعت و طریقت اتحاد می‌یابد و بدین‌گونه تصوّف و متصوّفه را از اتهام به بدعت از سوی مخالفانشان تبرئه می‌کند.² بدین اعتبار، عده‌ای مدعی شده‌اند که باید دامنه فکری غزالی را نمونه‌ای از خردورزی اسلامی تلقی کرد. از نظر او صوفی بودن مستلزم نادیده گرفتن شریعت نیست و ظاهر باید به باطن منتهی شود.³

1-2-2- کارکردهای روان‌شناسی - اخلاقی

از جمله کارکردهای روان‌شناسی - اخلاقی خوف در اندیشه غزالی، تزکیه نفس و کسب فضایل اخلاقی و محاسبه نفس (مرگ ارادی) به شمار می‌آید. او در احیاء علوم الدین در این خصوص بیان می‌کند که «شهوتهای انسان به ترس سوخته می‌شود. اندیشه چنین شخصی که شهوتهای او را از خود دور می‌کند متوجّه ترس و نگرستن در عاقبت می‌شود. در نتیجه به محاسبه، مراقبه و مجاهده نفس می‌پردازد. این حال کسی است که خوف در او غالب شود».⁴

از دیگر کارکردهای روان‌شناسی - اخلاقی خوف می‌توان به پیشه کردن ورع و تقوای الهی و دوری از رذایل و شهوتهای نفسانی اشاره کرد. در واقع یکی از مهم‌ترین آموزه‌های ناشی از اندیشه خوف غزالی، آموزه ورع و تقوای الهی است. آن‌گونه که می‌گوید: «اگر انسان در زمان فتنه و شبهات دچار شک و تردید شود و ترس آن را داشته باشد که آلوده به حرام شود باید آن را ترک کند و خوف و تقوای الهی داشته باشد که این خود درجه ورع متقیان است؛ یعنی چیزی را که در آن باک ندارد از ترس آنچه در آن باک است، رها کند».⁵ از نظر غزالی کمترین درجه خوف را که در اعمال انسان ظاهر می‌شود و او را از محظورات باز می‌دارد، ورع می‌خوانند. اگر این ورع و بازدارندگی از محظورات قوّت بگیرد و شدّت یابد به طوری که انجام هر گونه گناه را بر خود به صورت آگاهانه و یقینی، حرام کند، تقوا است. سپس به ذکر ویژگی‌هایی برای اهل تقوا می‌پردازد؛ از جمله اینکه آنان هرگز مالی را که می‌دانند اضافه است نمی‌خورند و اضافه بر آن را فراهم نمی‌کنند و به دنیا نیز التفاتی نمی‌کنند و در همه احوال نفس خود را متوجه خدا می‌کنند و آن را از توجه به غیر خدا دور می‌کنند؛ در این صورت چنین اشخاصی صدیق در تقوا هستند؛ چرا که در صدق، تقوا همراه است و در تقوا، ورع همراه است و در ورع، عفت همراه است. بنابراین فایده خوف، حذر، ورع، تقوا،

1. غزالی، احیاء علوم الدین، 3/ 129.

2. زرین کوب، جستجو در تصوف، 100.

3. نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، 1/ 462.

4. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 268.

5. غزالی، احیاء علوم الدین، 2/ 204.

مجاهده، عبادت، فکرت و ذکر است که موجب نزدیکی به حق است و این‌ها همگی مقتضی حیات هستند با صحت تن و سلامت عقل؛ پس خداوند مرتبه تقوا را به خائفانی مخصوص عطا کرده است.¹

از جمله دیگر کارکردهای روان‌شناسی - اخلاقی خوف، رسیدن به آرامش درونی و پرهیز از اضطراب، پرورش گمان نیک و امیدواری، پرورش صبوری و تاب‌آوری است. از نظر غزالی اولین مقام دین، ایمان و یقین به اصول دین است؛ بعد از آن مقام خوف و رجاست. یعنی مؤمن به خوف از جهنم و رجاء به بهشت چشم دارد. پس از مقام خوف و رجاء، مقام صبر است که شخص در این مقام به مجاهده و تجرد برای خدا در ظاهر و باطن می‌پردازد. پس از این مجاهده اگر شخص هدایت شود به معرفت و پس از معرفت به محبت و انس دست یابد. در حالت انس و محبت به افعال محبوب خود راضی و به عنایت او واثق می‌شود که این خود مقام توکل است.²

اکنون با نظر به کارکردهای خوف در الهیات نظری و عملی غزالی، باید گفت خوف در نظام خداشناسی غزالی فقط در محدوده اخلاق یا روان‌شناسی نمی‌گنجد، بلکه نوعی شهود درونی از حضور خداوند است؛ تجربه‌ای که در آن، عارف با مشاهده عظمت و جلال حق، چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزد و در برابر آن شکوه مطلق، احساس نیستی و فنا می‌کند. چنین برداشتی از خوف را می‌توان در نسبت با مفهوم مهابت در نظریه نومینوس رودلف اُتو (1869-1937) - الهیدان بزرگ معاصر در عرصه پدیدارشناسی دینی - بازخوانی کرد؛ هر دو تجربه در مرز عقل و احساس تحقق می‌یابند و انسان به وابستگی مطلق خویش نسبت به خداوند وقوف می‌یابد. براین اساس، مقایسه بین الهیات عرفانی غزالی و الهیات پدیدارشناسانه اُتو، امکانی به دست می‌دهد تا خوف به مثابه تجربه‌ای نومینوسی در پرتو مهابت بازشناسی شود و زمینه گفتگویی بین الهیات اسلامی و الهیات مدرن فراهم گردد.

3- خوف از دیدگاه غزالی در پرتو «مهابت» نومینوس در اندیشه رودلف اُتو

رودلف اُتو از جمله نخستین متفکرانی بود که با اتکا به روش پدیدارشناختی، جدوجهد فراوانی ورزید تا فارغ از مفاهیم انتزاعی الهیاتی و روان‌شناختی، پرده از ماهیت درونی و کیفیت تجربه دینی برگیرد. پدیدارشناسی در مطالعات دینی، تنها مجموعه‌ای از آموزه‌ها یا قواعد ذهنی نیست؛ بلکه روشی است برای فهم تجربه دینی در خودآگاهی انسانی. به تعبیر هوسرل، هدف پدیدارشناسی «بازگشت به خود چیزها» است،³ یعنی توصیف پدیده‌ها همان‌گونه که در آگاهی جلوه می‌کنند، پیش از هرگونه قضاوت اخلاقی،

1. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 268-270.

2. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 286.

3. Husserl, *Logical investigations*, 168.

روان‌شناختی یا اجتماعی.

اُتو باتکیه بر چنین نگرشی، مواجهه آدمی با امر قدسی را از زاویه‌ای پدیدارشناسانه مطرح می‌کند و آن را نه در قالب مفاهیمی اخلاقی یا عقلانی، بلکه به مثابه احوالی برآمده از تجربه دینی توضیح می‌دهد. او تأکید می‌ورزد که نباید امر قدسی را محدود به «خوبی» یا «کمال اخلاقی» کرد، زیرا این معانی محصول عقل و فرهنگ‌اند و با شهود مستقیم تجربه دینی تفاوتی بنیادین دارند.

اُتو در پاره‌ای موارد ترجیح می‌دهد واژه *das Numinose* (امر مینوی) را به کار گیرد، واژه‌ای که برگرفته از لاتین *numen* به معنای حضور الهی یا روح فرمانرواست. نکته مهم در انتخاب این اصطلاح آن است که امر مینوی نزد اُتو تجربه‌ای مستقیم از حضور مطلق را نشان می‌دهد و نه مفهومی قابل تعریف یا تبیین. او می‌گوید: «امر مینوی پیشااخلاقی، پیشازبانی و غیرعقلانی است؛ عقل تنها پس از تجربه آن تلاش می‌کند تا آن را تبیین کند».¹

این سنخ تجربه با ابزارهای عقل قابل فهم نیست و در سطحی از آگاهی رخ می‌دهد که انسان تنها از طریق واکنش‌های درونی و شهودی خویش آن را درک می‌کند. ازاین‌رو، امر مینوی نزد اُتو نوعی «افق آشکارگی» است که در آن امر مطلق خود را به انسان نشان می‌دهد و انسان ناگزیر در برابر آن می‌ایستد. ازاین جهت است که اُتو نخستین کسی بود که تجربه دینی را به مثابه پدیداری آگاهانه مورد بررسی قرار داد و آن را صرفاً محدود به ایمان یا عقیده نکرد.

اُتو برای تحلیل ساختار درونی تجربه دینی، سه رکن را معرفی می‌کند که به باور او، تمامی تجارب راستین دینی و عرفانی در چارچوب همین سه بعد قابل فهم‌اند. این ابعاد هم‌زمان و درهم‌تنیده‌اند و نمی‌توان آنها را به مراحل جداگانه تقسیم کرد:

الف) بُعد مهاب: (Tremendum): عنصر «مهابناک» بنیادی‌ترین ویژگی تجربه امر قدسی است که حاصل مواجهه با امر قدسی و درک عظمت اوست. اُتو برای بیان آن از واژه لاتینی *tremendum* بهره می‌گیرد و توضیح می‌دهد که هرچند *tremor* در اصل به معنای «ترس» است؛ اما در بافته دینی نباید آن را با ترس از خطر، مرگ یا نیروهای طبیعی یکسان گرفت؛ زیرا آنها از سنخ عواطف طبیعی هستند. در حقیقت، مهابت نوعی ترس قدسی است که با ظهور راز (*mysterium*) در ذهن انسان بیدار می‌شود و از درک حضور «چیزی کاملاً دیگر» (*das ganz Andere*) نشأت می‌گیرد.²

ب) راز: (Mysterium): تجربه دینی در نخستین مواجهه با رازی عظیم، ناشناختی و بی‌پایان آغاز

1. Otto, *The idea of the holy*, 5-7.

2. Otto, *The idea of the holy*, 13-15.

می‌شود. اتو این راز را با تعبیر *Mysterium* توصیف می‌کند؛^۱ چرا که هم مایه حیرت است و هم هراس. این راز قابل فروکاستن به مفاهیم نیست و فراتر از هر تعریف و توضیحی قرار دارد. انسان درمی‌یابد که زبان و اندیشه‌اش ناکافی است و چاره‌ای جز سکوت، ندارد.

ج) جذبه: (Fascinans): چنانچه تجربه نومنوس تنها در مهابت متوقف شود، به ترس صرف فرو می‌غلطد. ازاین‌رو، اتو بعد دیگری را نیز می‌افزاید که از سنخ نیروی جاذبه امر قدسی است.^۲ این بُعد، همان عشق نهفته در دل مهابت است؛ نیرویی که در عین هراس، انسان را به‌سوی راز می‌کشد. جذبه سبب می‌شود که امر قدسی در عین خوف، محبوب باشد و در عین مهابت، آرامش‌بخش. در این لحظه، مهابت با جذبه درمی‌آمیزد و دوگانگی خوف و عشق به وحدتی متعالی بدل می‌گردد.

ترکیب این سه بُعد، تجربه‌ای دوسویه خلق می‌کند؛ هم ترس آور و هم دل‌انگیز، هم دورکننده و هم جذب‌کننده. چنین احساسی ریشه در ساختار وجودی انسان دارد، نه در فرهنگ یا تاریخ خاص؛ ازاین‌رو، نومنوس پدیده‌ای جهان‌شمول است و در تمامی ادیان، از ابتدایی‌ترین اشکال پرستش تا عمیق‌ترین تجربه‌های عرفانی، جلوه می‌کند.^۳

4- مهابت به‌مثابه تجربه نومنوس و نسبت آن با خوف

در میان ابعاد گوناگون تجربه نومنوس در اندیشه رودلف اتو، بُعد مهابت اهمیت فراوان دارد. همان‌طور که اشاره شد اتو مهابت را صرفاً ترس یا بیم از تهدید نمی‌داند؛ او این حالت را تجربه وجودی مواجهه انسان با امر مطلق معرفی می‌کند. تجربه‌ای که طی آن تمامی مقولات شناخت و عاطفه معمول فرو می‌ریزند و ترسی هولناک سراسر وجودش را فرا می‌گیرد در این وضعیت، انسان با تجربه‌ای شهودی و بی‌واسطه، فاصله عمیقی بین خود و امر مطلق می‌یابد که او را دچار هیبت می‌کند.

در لحظات مهابت، انسان خود را در برابر «دیگری مطلق» می‌یابد و از شدت حضور آن، آگاهی از خویش را در هیبتی همراه با حیرت و خشوع از دست می‌دهد. به باور اتو این همان حقیقت مقدس و متعالی است، چه انسان‌ها آن را درک کنند و چه نکنند. بنابراین «مهابت نمایانگر تجربه‌ای است که در آن انسان، با تمام هستی خود، وابستگی مخلوقانه‌اش را در برابر مطلق درمی‌یابد؛ این تجربه نه ترس طبیعی بلکه ادراک وجودی از شکوه و قدرت الهی است».^۴

1. Otto, *The idea of the holy*, 25.

2. Otto, *The idea of the holy*, 31.

3. Otto, *The idea of the holy*, 12.

4. Gooch, *The numinous and modernity*, 118.

این تجربه در اوج خود به سکوت و خشوع تبدیل می‌شود؛ احساسی که در نیایش «قدوس، قدوس، قدوس» (اشعیا ۳: ۶) تجسم می‌یابد و هم‌زمان مهابت‌ناکی خود را حفظ می‌کند، هرچند از خشونت اولیه تهی شده باشد.¹ در چنین تجربه‌ای، عقل که ابزار نظم‌بخشی و تمایز است، کارکرد خود را از دست می‌دهد و جای خود را به احساس قدسی می‌دهد؛ احساسی که در آن انسان به عمق مخلوق‌بودن (creature-feeling) خویش پی می‌برد. اُتو این اصطلاح مخلوق‌بودن را برای توصیف حالتی به‌کار می‌برد که انسان با تمامی وجود خود به وابستگی مطلق خویش نسبت به امر قدسی آگاه می‌شود.²

این تحلیل پدیدارشناختی از مهابت نزد اُتو با مفهوم خوف در عرفان غزالی شباهت قابل‌توجهی دارد. غزالی در احیاء علوم الدین خوف را نه واکنش روان‌شناختی به مجازات، بلکه نتیجه معرفت می‌داند. او می‌گوید: «هر که خدا را بیشتر بشناسد، خوف او از خدا بیشتر گردد».³

خوف در اندیشه غزالی مرحله‌ای از سلوک است که سالک در آن از ادراک عظمت الهی دچار انکسار وجودی می‌شود. او از دوری از محبوب می‌لرزد، نه از عذاب. این لرزش، همانند مهابت اُتو، نشانه حضور است، نه غیبت؛ دل مؤمن به دلیل درک عظمت محبوب می‌لرزد، نه به خاطر ناآگاهی. به همین دلیل می‌گوید: «دلی که از عظمت محبوب می‌لرزد، زنده است؛ و دلی که آرام مانده، در غفلت است».⁴

در تجربه امر مینوی یا نومینوس اُتو، مهابت واکنشی شهودی به حضور مطلق است؛ اما در عرفان غزالی، خوف واکنشی معرفتی به حضور خدای قادر مطلق است. تفاوت این است که اُتو تجربه را در سطح توصیف پدیدارشناختی می‌نگرد، درحالی‌که غزالی آن را در مسیر سلوکی و اخلاقی می‌گنجاند. در مهابت، آگاهی به حضور امر مطلق انسان را به سکوت و حیرت می‌رساند؛ در خوف، همان آگاهی سالک را به توبه، انابه و عمل اخلاقی هدایت می‌کند: «خوف از خداوند موجب می‌شود که انسان گناهان خود را به‌طور واقعی و بدون فریب و ریا اعتراف کند. اگر شخص گناهکار توبه کند و همه گناهان خود را جبران کند، سزاوار است که امید توبه داشته باشد؛ یعنی اگر قبل از توبه معصیتی انجام داده باشد، نفس خود را ملامت کند و از انجام آن معصیت کراهت داشته باشد و اگر کار نیکی انجام داده باشد از انجام آن شاد باشد. اما اگر کسی در گناهان فرو رفته باشد و نفس خود را ملامت نکند، راه بازگشت و توبه ندارد و امیدی به مغفرت حق ندارد».⁵

1. Otto, *The idea of the holy*, 17.

2. Otto, *The idea of the holy*, 22.

3. غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4/ 278.

4. غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4/ 268.

5. غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4/ 248.

بنابراین می‌توان گفت مهابت به مثابه خاستگاه معرفتی خوف است؛ یعنی آگاهی از جلال الهی در سطح شهود بی‌واسطه، و خوف نیز بازتاب همان آگاهی در سطح وجود و عمل است. انسان در مهابت درمی‌یابد که «هیچ نیست»، و در خوف تلاش می‌کند مطابق این فهم زندگی کند.

5- مهابت و خوف به مثابه احساس مخلوق بودن

یکی از ویژگی‌های بنیادی مهابت در اندیشه اُتو، تجربه احساس مخلوق بودن انسان در برابر مطلق است. این تجربه انسان را متفطن بندگی، تهی‌بودگی و محدودیت وجودی می‌کند. اُتو مخلوق بودن را معلول به معنای فلسفی نمی‌داند، بلکه آن را تجلی امر قدسی معرفی می‌کند؛ بدین معنا که انسان در برابر عظمت خدا «خاک و خاکستر بودن» خود را درمی‌یابد.¹

این احساس با نظریه «وابستگی مطلق» شلایرماخر متفاوت است، زیرا این احساس حاصل درک سیطره همه جانبه حقیقت مطلق و قدسی است و نه برآمده از آگاهی علی-معلولی.² این تجربه مخلوق بودن در عرفان به اوج خود می‌رسد، وقتی که «من» در «امر مطلق» فانی می‌شود. اُتو تأکید می‌کند که این فنا نباید با وحدت وجود فلسفی اشتباه گرفته شود، بلکه ادامه همان احساس شکوه و مهابت است. این حس، آگاهی انسان از محدودیت و وابستگی مطلق به خالق را نمایان می‌سازد و نشان می‌دهد که وجودی مستقل نیست و همه چیز از قدرت و اراده مطلق سرچشمه می‌گیرد.

همین تجربه مخلوق بودن یادآور سخن غزالی در باب «معرفت نفس» است: «چون بنده بداند که خدای تعالی او را از نیستی به هستی آورد و هر لحظه در قبضه قدرت اوست، بداند که از خود هیچ ندارد و همه از اوست».³ این آگاهی، سالک را از خودمحوری و توهم استقلال تهی می‌کند و زمینه خوف معرفتی و سلوکی را فراهم می‌آورد. باید توجه داشت که این آگاهی از سنخ شناخت نظری نیست، بلکه تجربه‌ای وجودی و عملی است که بنیان خوف و سلوک معنوی را شکل می‌دهد. بدینسان است که سالک درمی‌یابد که هیچ فاعلی مستقل وجود ندارد و کل هستی او، از جمله توانایی‌ها و حرکاتش، تحت قدرت مطلق قرار دارد.

با این اوصاف، مهابت و خوف در بنیاد خود همسو هستند؛ زیرا هر دو تجربه، آگاهی انسان از مخلوق‌بودگی و محدودیت خود در برابر امر مطلق را نمایان می‌کنند. در این میان البته تفاوتی هم قابل ذکر است و آن اینکه مهابت توصیفی پدیدارشناسانه از این تجربه است، درحالی که خوف غزالی جلوه عملی و

1. Otto, *The idea of the holy*, 21.

2. Almond, *Rudolf Otto. An introduction to his philosophical theology*, 71.

3. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 426.

باطنی آن آگاهی است. تجربه خوف سالک را به خشیت، زهد، توبه و حرکت به سوی اتحاد با توحید می‌کشاند. به تعبیر خود غزالی: «اما کسی که بصیرت او قوی باشد و قوت او ضعیف نبود، او در حال اعتدال کار خود، جز خدای و افعال او را نبیند و غیر او نشناسد، و داند که در وجود جز خدای و افعال او نیست، و افعال او اثری است از آثار قدرت او و تابع اوست و به حقیقت وجود ندارد، و وجود یگانه حق راست که وجود همه کارها بدوست... و او موحد حق باشد که جز خدای را نبیند، بلکه در نفس خود از آن روی که نفس اوست ننگرد، بلکه از آن روی ننگرد که بنده خدای است. پس این آن باشد که او را گویند که «در توحید نیست شده است و از نفس خود فانی گشته. و بدین اشارت کرده است کسی که گفته است که ما به خود بودیم، آن گاه از خود فانی شدیم، پس بی خود باقی ماندیم».¹

6- احساس مخلوق بودن و تحول درونی نسبت به امر مطلق

احساس مخلوق بودن در اندیشه رودلف اُتو، تجربه‌ای پدیدارشناختی و وجودی است که انسان را در برابر امر مطلق قرار می‌دهد و او را از خود تهی می‌سازد. این تجربه، شباهت قابل توجهی به زمینه‌های تحول اخلاقی و سلوکی در عرفان غزالی دارد؛ زیرا وقتی سالک به مخلوق بودگی خود و وابستگی کامل به خالق پی می‌برد، خشیت واقعی در دل او شکل می‌گیرد و بستر اصلاح درونی فراهم می‌شود. غزالی این مسیر را چنین بیان می‌کند: «اولین مقام دین معرفت است، و پس از آن خوف حاصل شود، و از خوف زهد و توبه، و آنگاه محبت پدید آید».²

این سیر نشان می‌دهد که گویی احساس مخلوق بودن ناشی از مهابت اُتویی، مشابه سنخ تجربه‌ای عملی، اخلاقی و سلوکی نزد غزالی است. زیرا در نگاه اُتو، انسان از عظمت مطلق به حیرت درمی‌آید، و در عرفان غزالی، این حیرت در دل و عمل سالک جریان می‌یابد و او را به زهد، پرهیزکاری، توبه و محبت الهی هدایت می‌کند. همان‌طور که غزالی می‌گوید: «چون انسان در ظاهر و باطن عجایب خلقت خویش بنگرد؛ آن‌گاه قدرت و جلال پروردگار خویش را بشناسد و درخواهد یافت که او بر همه چیز احاطه دارد، دارای قدرتی کامل است و در این صورت به معرفت نفس دست یابد و از معصیت‌ها و شهوات دوری کند».³

این تجربه چندلایه و چندسطحی است و در سه بُعد قابلیت تحلیل دارد:

الف. بعد روانی: سالک در مواجهه با امر مطلق، لرزش و اضطراب وجودی را تجربه می‌کند که ناشی

1. غزالی، احیاء علوم الدین، 557/4.

2. غزالی، کیمیای سعادت، 855.

3. غزالی، کیمیای سعادت، 58.

از درک محدودیت و ناتوانی خود در برابر مطلق است. این وضعیت غرور و خودمحوری را فرو می‌ریزد و فروتنی جای آن را می‌گیرد.

ب. بعد هویت وجودی: در این سطح، سالک درمی‌یابد که هستی‌اش وابسته و فناپذیر است و هیچ استقلال‌ی ندارد. این آگاهی از محدودیت و وابستگی او را به بازگشت به اصل وجودی خویش و حرکت به سوی خداوند هدایت می‌کند. به این ترتیب، وجود انسان تنها در پرتو حضور و اراده امر مطلق معنا می‌یابد.

ج. بعد سلوک اخلاقی: سالک درمی‌یابد که هیچ فاعلی جز خدا نیست. این شناخت پیش شرط شکل‌گیری خوف و بازگشت عملی به سوی مطلق است. بدون چنین شناختی، مهابت صرفاً تجربه‌ای پدیدارشناختی باقی می‌ماند و به تحول اخلاقی نمی‌انجامد.

این سه بعد با هم تجربه‌ای یکپارچه و تحول‌آفرین پدید می‌آورند، به شکلی که اولاً روان سالک از منیت تهی می‌شود و خشیت در او موج می‌زند؛ ثانیاً هویت مستقل او رنگ می‌بازد و وابستگی کاملش آشکار می‌گردد؛ و ثالثاً این تجربه او را به عمل و سلوک اخلاقی هدایت می‌کند. بنابراین، تجربه مخلوق‌بودن، مهابت اُتو را از سطح پدیدارشناختی به سطح تحول درونی، اخلاقی و عرفانی ارتقا می‌دهد و در عرفان غزالی به خوف سلوکی تبدیل می‌شود؛ تجربه‌ای که ذهن و ضمیر سالک را متوجه امر مطلق می‌کند تا به او تقرب پیدا کند.

7- خوف و مهابت از منظر خاستگاه معرفتی

یکی از تفاوت‌های اساسی بین مفهوم مهابت در اندیشه رودلف اُتو و مفهوم خوف در عرفان ابوحامد غزالی در خاستگاه معرفتی این دو تجربه نهفته است. هر دو متفکر با تجربه انسان در مواجهه با امر مطلق سروکار دارند، اما مسیر این مواجهه در دو افق کاملاً متفاوت رخ می‌دهد. در نگاه اُتو، مهابت تجربه‌ای پیش‌عقلی و پیش‌اخلاقی به شمار می‌آید؛ یعنی پاسخی شهودی به حضور امر مطلق است، درحالی‌که خوف در غزالی نتیجه شناخت و تأمل عمیق انسان نسبت به خداست. به تعبیر رافائل: «مهابت واکنشی شهودی به حضور امر مطلق است؛ امری که عقل تنها پس از وقوع آن می‌کوشد آن را تبیین کند».¹

اُتو بر این باور است که فهم دین صرفاً در قالب مفاهیم فلسفی یا اخلاقی قابل درک نیست؛ زیرا حضور امر قدسی ایجاب می‌کند از هرگونه مفهوم‌پردازی فراتر رویم و دست‌به‌دامن تجربه عرفانی شویم. به بیان دیگر، امر قدسی تنها تجربه‌کردنی است و نه امری انتزاعی؛ هرچند در مسیر تکامل خود، بار

1. Raphael, Rudolf Otto and the concept of holiness, 160.

اخلاقی و عقلانی نیز پیدا می‌کند. این بار نباید بر تجربه مستقیم امر قدسی غالب شود؛ زیرا ذات دین، باطن و اصل آن است و ظاهر صرفاً نقاب و محافظی برای آن.

از این رو، مهابت به مثابه احساس نومینوس، فراتر از حوزه مفاهیم اخلاقی یا معرفتی قرار دارد و سطحی عمیق‌تر از عقل را دربرمی‌گیرد، سطحی که اُتو آن را «پیشا تجربی مقدس» می‌خواند. تجربه مهابت نه علم به خداست، بلکه درک حضور اوست؛ احساسی که در خودآگاهی انسان به شکل مستقیم و بی‌واسطه از مطلق پدیدار می‌شود. این تجربه را نباید در زمره معرفت به معنای رایج فلسفی گنجانند، بلکه تجربه‌ای شهودی و بی‌واسطه است که در آن، عقل پس از احساس مقدس وارد عمل می‌شود. اما در منظومه فکری غزالی، مسیر کاملاً معکوس است. خوف نتیجه معرفت است؛ آگاهی و شناختی که عقل و قلب در آن یکدیگر را می‌گشایند. به گفته غزالی در کیمیای سعادت: «اولین مقام دین معرفت است، و پس از آن خوف حاصل شود؛ و چون خوف قوی گردد، رجاء و محبت در پی آن آید».¹ چنین معرفتی هم از سنخ مفهومی و انتزاعی نبوده، بلکه حضوری و وجودی است. سالک هنگامی از خدا می‌ترسد که او را شناخته باشد، و این آگاهی منجر به تغییرات عمیق در وجود او می‌شود.

باتوجه به این دیدگاه، تفاوت میان اُتو و غزالی را می‌توان این‌چنین ترسیم کرد:

جنبه	غزالی	اُتو
خاستگاه تجربه	پساعقلی، معرفتی، سلوکی	پیشاعقلی، شهودی، پدیدارشناختی
ماهیت آگاهی	تحول وجودی در برابر امر مطلق	توصیف حضور امر مطلق
جهت حرکت	از آگاهی به حضور	از حضور به آگاهی
نتیجه نهایی	فروتنی و فنا	حیرت و سکوت

8- خوف و مهابت از منظر هستی‌شناسانه

یکی دیگر از تفاوت‌های مهم بین رودلف اُتو و ابوحامد غزالی به نگرش آن‌ها در باب تجربه هستی‌شناسانه امر قدسی برمی‌گردد. هر دو متفکر با تجربه انسان در مواجهه با امر مطلق سروکار دارند، اما مسیر این مواجهه در دو افق کاملاً متفاوت رخ می‌دهد در اندیشه اُتو، حضور خداوند به مثابه «دیگری

1. غزالی، کیمیای سعادت، 855.

مطلق» است، موجودی که در هیچ چارچوب انسانی نمی‌گنجد و همواره فراتر از تجربه باقی می‌ماند. انسان در مواجهه با این امر مطلق، خود را در برابر حقیقتی می‌یابد که کاملاً از او متمایز است؛ حقیقتی بسی فراتر از عرصه شناخت به معنای مفهومی. به گفته اُتو: «امر مطلق در آگاهی دینی به صورت دیگری مطلق پدیدار می‌شود؛ امری که در برابر آن انسان تنها می‌تواند بایستد، بلرزد و خاموش شود».^۱

این دیدگاه حاکی از این است که تجربه دینی در افق اُتو همواره با فاصله همراه است؛ فاصله‌ای هستی‌شناسانه میان خالق و مخلوق، میان امر مطلق و امر محدود. به واقع، مهابت دقیقاً از همین فاصله برمی‌خیزد. انسان در مواجهه با جلال و عظمت بی‌کران است که محدودیت و ناچیزی خود را درمی‌یابد و همین آگاهی، ماهیت امر مینوی یا نومینوس را می‌سازد. حضور مطلق در این دیدگاه حضوری است فراتر از انسان، نه در درون او.

در مقابل، غزالی تجربه خوف را به عنوان آغاز مسیر سلوکی می‌بیند که در آن، محبت این فاصله را پر می‌کند. او در احیاء علوم الدین می‌نویسد: «چون خوف کامل شود، دل از غیر خالی گردد و محبت الهی بر جای آن نشیند».^۲ به این ترتیب، خوف مرحله‌ای از تحول درونی انسان است، نه وضعیت نهایی آگاهی دینی. سالک ابتدا از جلال الهی بر خود می‌لرزد، اما همین لرزش دل او را از غیر تهی می‌کند و زمینه محبت و فنا را فراهم می‌آورد. در نتیجه، هر چند اُتو انسان را در مرز حیرت نگه می‌دارد، غزالی سالک را به سوی مقام وصل و فنا هدایت می‌کند.

می‌توان این تفاوت را به شکل زیر ترسیم کرد:

جنبه	غزالی	اُتو
نسبت خدا و انسان	وحدت وجودی: فنا در حق	دوگانگی وجودی: دیگری مطلق
جهت تجربه	از آگاهی درونی به اتحاد وجودی	از حضور بیرونی به آگاهی درونی
حالت نهایی	محبت، فنا، اتحاد	حیرت، سکوت، فاصله
نوع تجربه	عرفانی-سلوکی (حرکت به سوی امر مطلق)	پدیدارشناختی (آگاهی از امر مطلق)

۹- بازخوانی خوف و رجاء در پرتو جذبه اُتو

1. Cilliers, *Mysterium tremendum et fascinans*, 33.

2. غزالی، احیاء علوم الدین، 4/ 267.

از دیدگاه ژدولف اُتو، هرچند تجربه نومینوس در آغاز جلوه‌ای مهابناک دارد و به فاصله‌ای عمیق با امر مطلق دامن می‌زند، اما در همین تجربه، جلوه‌ای دیگر بر انسان نمایان می‌شود که نشان از جاذبه غیرقابل مقاومت و کشش الهی دارد. او از این جلوه‌ی اخیر با نام جذبیه (Fascinans) یاد می‌کند که از سنخ محبت است. به همین دلیل، خدا رازی است که هم می‌ترساند و هم می‌رباید، یعنی ترکیبی از هیبت و جذابی.¹ از منظر پدیدارشناسانه، جذبیه یک فرآیند آگاهی معنوی است که در آن «درک عظمت» با «شوق وصال» در هم می‌آمیزد. تجربه‌ای که سالک را به بازاندیشی نسبت رابطه‌ی خود با امر مطلق وامی‌دارد و حس امید و عشق را در او زنده می‌کند. از اینجاست که لحظه‌ای رقم می‌خورد که در آن انسان، با وجود کوچک بودن، به سوی امر مطلق جذب می‌شود و شور حضور در امر قدسی را تجربه می‌کند.² براین اساس، تجربه‌ی دینی، به باور اُتو، در کشمکش میان این دو قطب شکل می‌گیرد: ترس و میل، خشیت و عشق، رعب و قرب.

یکی از مهم‌ترین وجوه جذبیه در سلوک عملی، ایجاد انگیزه و پویایی مستمر است، به نحوی که سالک با تجربه‌ی کشش الهی، از گناه و رفتارهای ناپسند پرهیز می‌کند و به انجام اعمال نیک و مراقبه‌های اخلاقی و عرفانی ترغیب می‌شود. این انگیزه‌ی فعال، همان نیرویی است که حرکت معنوی و عملی را استمرار می‌بخشد و فضایل اخلاقی را می‌پروراند.

در عرفان اسلامی غزالی، همین دوگانگی در قالب دو مفهوم خوف و رجاء تبلور یافته است. در احیاء علوم الدین، او مسیر معنوی را در تعادل میان خوف از عدل الهی و رجاء به رحمت او معرفی می‌کند: خوف بدون رجاء به نومیدی می‌انجامد و رجاء بدون خوف سبب غفلت می‌شود. تربیت دینی از نظر غزالی توازن میان هیبت و امید است؛ همان دو قطبی که اُتو با مهابت و جذبیه نشان می‌دهد. غزالی در کیمیای سعادت می‌نویسد: «خوف از جلال اوست و محبت از جمال او».³ بدین معنا، خوف و محبت دو مرحله از یک تجربه‌اند: ابتدا سالک در برابر جلال دچار خوف می‌شود و سپس همین خوف در نتیجه‌ی محبت و انس دگرگون می‌گردد. بنابراین، آنچه در اُتو تحلیل ساختار آگاهی دینی است، در غزالی به مسیر وجودی سالک از هیبت به محبت تعبیر می‌شود.

غزالی معتقد است که هرچه معرفت بیشتر شود، خوف نیز ژرف‌تر می‌گردد؛ زیرا شهود جلال، آگاهی از عظمت است نه صرف فاصله. اما اگر خوف در همین سطح بماند، به یأس می‌انجامد. ازاین‌رو،

1. Cilliers, *Mysterium tremendum et fascinans*, 7.

2. Otto, *The idea of the holy*, 56-60.

3. غزالی، کیمیای سعادت، 838.

رجاء یا امید به رحمت الهی برای حفظ توازن ضروری است. او می‌نویسد: «سالک باید میان خوف و رجاء باشد، چنان‌که دو بال مرغان را؛ اگر یکی افتد، پرواز نکند».^۱ خوف سبب انقباض و مراقبت می‌شود و رجاء، انبساط و آرامش می‌آورد؛ یکی غرور را مهار می‌کند و دیگری از نومی‌دی جلوگیری می‌کند. از همین رو، تعادل میان خوف و رجاء در نظام فکری غزالی، یکی از ظریف‌ترین وجوه پیوند میان مهابت و جذب است. غزالی این تعادل را حاصل رشد روانی و اخلاقی می‌داند. خوف بدون جذب، انسان را به نومی‌دی و اضطراب می‌کشاند؛ اما جذب، ترس را به عشق تبدیل می‌کند و از دل خشیت، محبت می‌رویاند. در نتیجه، سالک نه از خدا می‌گریزد، بلکه در هیبت او آرام می‌گیرد.

از همین روست که غزالی تجربه دینی را نه یک تحول ذهنی، بلکه فرآیندی وجودی می‌داند که جان انسان را دگرگون می‌کند، چنین امری به جذب می‌ماند که به مثابه نیرویی درونی سالک را از درون به حرکت و تلاش معنوی وادار می‌دارد. رجاء برای او تنها امید به پاداش نیست؛ بلکه نشانه‌ای از دریافت رحمت خداوند و ایمانی پرشور به مهربانی اوست، جایی که خوف و محبت در هم می‌آمیزند. غزالی در تعریف رجاء می‌گوید: «بنده در عین بیم، امید دارد، زیرا فضل حق را بزرگ می‌داند».^۲ در این معنا، خوف و رجاء دو جنبه یک تجربه‌اند؛ در خوف، عظمت دیده می‌شود و در رجاء، لطف و مهربانی. در اُتو نیز مهابت آگاهی از جلال و جذب شهود جمال است. جذب لحظه‌ای است که تجربه امر مینوی یا امر قدسی از هیبت به سمت مهربانی پیش می‌رود؛ و در عرفان غزالی، رجاء لحظه‌ای است که خوف در محبت ذوب می‌شود. از این رو، تجربه دینی در نگاه سالک مورد نظر غزالی، توازن میان بیم از دوری و شوق به قرب است و با ساختار مهابت -جذب (tremendum-fascinans) اُتو همخوانی دارد. جذب تنها در سایه درک هیبت معنا می‌یابد و مهابت هنگامی سازنده است که در پرتو محبت تجربه شود.

از منظر پدیدارشناسی اُتو، سه کارکرد در تجربه غزالی قابل تشخیص است:

۱. کشش درونی به سوی خدا که در محبت و شوق قرب ظاهر می‌شود و سالک را از ترس منفعلانه به حرکت آگاهانه می‌رساند.
 ۲. هم‌زمانی خوف و رجاء به عنوان نیروهای متقابل و متکامل که توازن روانی را حفظ می‌کنند.
 ۳. تبدیل خوف به نیروی محرک اخلاقی که رشد معنوی را ممکن می‌سازد.^۳
- از منظر روان‌شناختی و تربیتی نیز، رجاء غزالی در پرتو جذب اُتو، صرفاً تجربه عاطفی نیست، بلکه

۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ 281.

۲. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴/ 282.

۳. شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، 226-227.

محرک درونی سلوک اخلاقی است که سالک را از اضطراب و گناه به سوی عمل صالح هدایت می‌کند. وقتی که مهابت در عمق وجود آدمی رسوخ و نفوذ می‌کند این جذبه است که آن هیبت را در مدار محبت قرار می‌دهد و به انرژی روانی مثبت تبدیل می‌کند. بدین‌سان رجاء نیرویی برای تنظیم و تعادل هیجانات معنوی است. چنین تعادلی، در جهان معاصر گرفتار اضطراب وجودی، معنایی درمانگر دارد: جذبه حس تعلق به منبعی فراتر از خویش را احیا می‌کند و اضطراب را به اعتماد بدل می‌سازد.¹

باین‌همه، چنین می‌نماید که تفاوتی بین اُتو و غزالی در کار باشد و آن این است که اُتو مهابت و جذبه را هم‌زمان و هم‌زیست می‌داند، درحالی‌که غزالی آن‌ها را متوالی و دیالکتیکی می‌پندارد. در اُتو، امر قدسی هم‌زمان که می‌هراساند، می‌رباید؛ اما در غزالی، خوف مقدمه محبت است، راهی از جلال به جمال. اُتو به تحلیل ساختار آگاهی دینی می‌پردازد، ولی غزالی از تحول وجودی سالک سخن می‌گوید.

در نهایت، هم غزالی و هم اُتو بر آن هستند تا رازآلودگی مواجهه انسان با امر مطلق را نشان دهند. اگر مهابت در اُتو ساحت هراس‌آور امر قدسی است و جذبه ساحت رحمت و جاذبه آن، در عرفان غزالی این دو در خوف و رجاء جلوه می‌کنند. مهابت بی‌جذبه اضطراب می‌آورد، همان‌طور که خوف بی‌رجاء به نومیدی می‌انجامد. جذبه، مهابت را به حیرت متعالی تبدیل می‌کند و رجاء، خوف را از اضطراب به سمت محبت الهی مسوقر می‌دهد.

نتیجه‌گیری

بررسی جایگاه خوف در الهیات عرفانی امام محمد غزالی، ما را با منظومه‌ای معنایی روبرو می‌سازد که در آن، خوف صرفاً یک حالت روان‌شناختی یا تجربه اخلاقی زودگذر نیست؛ بلکه به مثابه دال مرکزی و محور معنابخش کل نظام الهیاتی و عرفانی او است. خوف، شبکه‌ای از پیوندهای معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، محبت‌شناسانه و سلوکی را درهم می‌تند.

در ساحت خداشناسانه، خوف بازتابی از درک عظمت، قهاریت و جلال الهی است. شناخت خدا نزد غزالی، نه صرفاً از مسیر تأمل عقلانی؛ بلکه از راه تجربه قلبی خوف حاصل می‌شود.

از منظر انسان‌شناختی، خوف تجلی معرفت انسان به فقر ذاتی و ناتوانی خویش است. انسان، تا زمانی که در توهم توانایی و خودبستگی به سر می‌برد، به ساحت عبودیت راه نمی‌یابد. خوف، لحظه گسست از خود متوهم و گشایش به سوی حقیقت انسانی است؛ یعنی به مرتبه‌ای برسد که در باید اراده او در راستای اراده خداوند قرار دارد و بدون اراده خدا نمی‌تواند کاری انجام دهد. در بعد هستی‌شناسی، غزالی

1. Alkhouri, *The numinous experience in the light of psychology of religion*, 41.

جهان را صحنه تجلی دوگانه صفات جلال و جمال می‌بیند. در این میان، خوف واکنش راستین به ظهور بعد جلالی هستی است و از این رو، درک هستی بی‌واسطه بدون خوف ممکن نیست. خوف در این سطح، ریشه در ساختار خود واقعیت دارد. از لحاظ معرفت‌شناختی، خوف واسطه‌ای برای گشودگی به معرفت حضوری و شهودی است. قلب خائف، قلبی است که حجاب‌های کاذب را فرو می‌ریزد و به اشراق نائل می‌شود. بدین‌سان، خوف نه فقط مانع غفلت؛ بلکه شرط تحقق حکمت است.

در وجه سلوکی و اخلاقی-روان‌شناختی، خوف عامل تربیت، تزکیه و مراقبت دائمی سالک است. غزالی با بیانی روان‌شناختی، خوف را مانع سرکشی نفس و عامل تهذیب انگیزه‌ها و خلوص نیت می‌داند. این خوف، هم‌زمان احیاگر مراقبه و برانگیزاننده تلاش درونی است.

در سطح ایمان‌شناسانه، خوف تجلی ایمان زنده و قلبی است. خائف، کسی است که به‌درستی عظمت و عدالت الهی را باور دارد و با تواضع وجودی، ایمان خود را از خطرات ریا، عُجب و اطمینان کاذب می‌رهاند. از منظر آخرت‌شناسانه، خوف همواره افق آخرت را در برابر مؤمن زنده نگاه می‌دارد. قیامت و حساب الهی، از طریق خوف در زندگی مؤمن حاضر می‌شوند و اعمال او را معنا می‌بخشند. این حضور، انسان را به زیست مسئولانه و معنادار فرا می‌خواند.

افزون بر همه اینها، در الهیات غزالی خوف و محبت ملازم یکدیگرند. برخلاف تلقی متعارف که این دو را متضاد می‌داند، غزالی نشان می‌دهد که خوف مقدمه و زمینه محبت حقیقی است. تنها آن‌گاه که انسان، جلال و عدل الهی را درک کند و از خود بگذرد، به محبت خالص و ناب می‌رسد. محبت بی‌خوف، به عاطفه‌گرایی تهی تبدیل می‌شود؛ حال آنکه خوف، بستر شکوفایی حب عاشقانه به خدای تعالی است. چنانچه این برداشت از مفهوم «خوف» در اندیشه ابوحامد غزالی را در چهارچوب تجربه امر قدسی یا امر مینوی رودلف اُتو، بررسی کنیم، در می‌یابیم که هر دو متفکر، تجربه دینی و عرفانی را به‌عنوان تجربه‌ای زیسته و وجودی می‌نگرند؛ تجربه‌ای که در آن انسان در برابر عظمت و راز الهی، خود را ناتوان و وابسته احساس می‌کند.

در اندیشه غزالی، خوف بخشی بنیادی از سلوک معنوی است و ناشی از آگاهی سالک به فقر وجودی خود در برابر قدرت مطلق خداوند است. این خوف، هرچند در ابتدا با بیم و اضطراب همراه است، هدف نهایی‌اش اصلاح قلب، تلطیف روح و رسیدن به محبت و آرامش در حضور الهی است. اُتو نیز در نظریه مهابت، آن را نخستین واکنش انسان در مواجهه با امر قدسی یا امر مینوی می‌داند؛ واکنشی که با هراس و حیرت همراه است و انسان را به درک رازآلودگی و عظمت امر قدسی هدایت می‌کند. اگر مهابت در اُتو ساحت هراس‌آور امر قدسی است و جذبه ساحت رحمت و دلربایی آن، در عرفان غزالی این دو در

خوف و رجاء جلوه می‌کنند. مهابت بی‌جذبۀ اضطراب می‌آورد، همان‌طور که خوف بی‌رجاء به نومیدی می‌انجامد.

با وجود تفاوت‌های زمینه‌ای و دینی، هر دو متفکر دربارهٔ تجربه‌ای مشابه سخن می‌گویند: تجربه‌ای که در آن، ترس نشانه‌ای از درک حضور متعالی و ناشناختنی خداوند است. تفاوت در این است که اُتو این تجربه را در سطح توصیف پدیدارشناختی بیان می‌کند، درحالی‌که غزالی آن را در مسیر سلوک عرفانی و تربیت روح به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر، اُتو چگونگی احساس امر قدسی را توضیح می‌دهد، اما غزالی نشان می‌دهد چگونه می‌توان با این احساس زندگی کرد.

براین اساس، می‌توان گفت «مهابت» اُتو بیان پدیدارشناسانه همان احساسی است که غزالی از آن در سلوک معنوی و تجربهٔ عرفانی تحت عنوان خوف یاد می‌کند. در عرفان اسلامی، خوف پایان تجربهٔ حقیقت الهی یا امر قدسی نیست، بلکه آغاز مسیر حرکت از ترس به عشق و از اضطراب به وصال است.

منابع

- اکبری کلهری، نرگس. مفهوم زهد در اندیشهٔ امیرالمؤمنین (ع) و مقایسهٔ آن با دیدگاه امام محمد غزالی. به راهنمایی دکتر حسین رحیم‌زاده، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، رشتهٔ علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران، 1395.
- توکلی پور، محمد. «بررسی مبانی رویکرد غزالی به زبان عرفانی و وحی». پژوهشنامهٔ تفسیر و زبان قرآن، سال هشتم، ش. اول (1398)، 63-82.
- چادستر، دیوید. شور جاودانگی. ترجمهٔ غلامحسین توکلی، چاپ دوم، قم: ادیان و مذاهب، 1393.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. جستجو در تصوف. چاپ ششم، تهران: امیرکبیر، 1385.
- سروش، عبدالکریم. قصهٔ ارباب معرفت. تهران: انتشارات صراط، 1388.
- شیرالی، اکرم. بررسی مسئلهٔ خوف و رجاء از دیدگاه امام علی (ع) و امام محمد غزالی، به راهنمایی دکتر سید محمد بنی‌هاشمی، مشاور دکتر عبدالحسین طریقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، 1392.
- شیمل، آنه ماری. ابعاد عرفانی اسلام. ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1374.
- علوی، رقیه و دیگران. «محبت و معرفت در آثار غزالی». عرفان اسلامی، ش. 62 (1398): 264-281.
- غزالی، محمد. کیمیای سعادت. ارومیه: مؤسسهٔ انتشاراتی حسینی اصل، 1397.
- غزالی، محمد. احیاء علوم الدین. ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1392.

- غزالی، محمد. الاربعین. ترجمه برهان‌الدین حمدی. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۱.
- غزالی، محمد، روضه الطالبین و عمده السالکین. بیروت: دار النهضة الحديثه. بی‌تا.
- غزالی، محمد. المقصد الاسنی فی شرح اسماء‌الله الحسنی. ترجمه احمد حواری نسب، تهران: احسان، ۱۳۷۵.
- غزالی، محمد. مشکات الأنوار. ترجمه صادق آیینه‌وند، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- گریفل، فرانک. غزالی. ترجمه رضا زرین‌کمر، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۹.
- فرضعلی، فاطمه؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی. «رویکرد پدیدارشناسانه سید حیدر آملی و رودلف اتو به امر قدسی». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۴۱، (۱۳۹۰): ۴۹-۸۰.
- محمدی، علی؛ صوفی، مجتبی. «بررسی حضور امر قدسی (شهودی) در غزلیات مولانا باتکیه بر نظریه‌های رودلف اتو». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ۱۱، ش. ۴ (۱۳۹۶): ۱۱۳-۱۳۷.
- محمدی گم‌یک، هاجر. مرگ‌اندیشی از دیدگاه امام محمد غزالی و عبدالرحمن جامی. به راهنمایی دکتر پرویز عباسی داکانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه معارف اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۲.
- نراقی، آرش. آینه جان مقالاتی درباره احوال و اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین بلخی. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
- نصر، سید حسن؛ لیمن، الیور. تاریخ فلسفه اسلامی. تهران: نشر حکمت، ۱۳۸۳.
- همایی، جلال‌الدین. غزالی نامه. چاپ سوم، تهران: نشر نما، ۱۳۶۸.
- Alkhouri, K. I. *The numinous experience in the light of psychology of religion. Theophany*, 5, 2023.
- Almond, P. C. *Rudolf Otto: An introduction to his philosophical theology*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1977.
- Cilliers, Johan. "Mysterium tremendum et fascinans: Liturgical perspectives on the approach to God". [die Skriflig/In Luce Verbi](#). 43(1), (2009):1-33.
- Gooch, T. A. *The numinous and modernity: An interpretation of Rudolf Otto's philosophy of religion*. New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Husserl, E. *Logical investigations* (2nd ed., Vols. 1–2, D. Moran, Ed.). London: Routledge, 2001.
- Otto, Rudolf. *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (4th rev. ed., J. W. Harvey, Trans.). London: Humphrey Milford / Oxford University Press, 1926.
- Raphael, M. *Rudolf Otto and the concept of holiness*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Transliterated Bibliography

Akbari Kalhurī, Nargis. *Maḥmūd Zuhd dar Andīshih-yi Amīr al-Mu'minīn(AS) va Muqāyisih-yi ān ba Dīdgāh Imām Muḥammad Ghazzālī*. Supervisor Ḥusayn Raḥīmzādīh, Master Thesis, Rishtih-yi 'Ulūm va Ma'ārif Nahj al-Balāghah, University of Quran and Hadith, Tehran Campus, 2017/1395.

'Alavī, Ruqayih et al. "Muḥabāt va Ma'rifat dar Āṣār Ghazzālī". *ʿIrfān Islāmī*, no. 62 (2020/1398): 264-281.

Chidester, David. *Shūr Jāvidānīgī*. Translated by Ghulām Ḥusayn Tavakulī, Chāp-i Duwwum, Qum: Adyān va Mazāhib, 2015/1393.

Farz 'alī, Faṭimah va Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī. "Rūykard Padīdarshināsānih-yi Sayyid Hydar Āmulī va Rudolf Otto bi Amr Qudsi". *Faṣlnāmih-yi Andīshih-yi Dīnī Shiraz university*, 41 (2012/1390): 49-80.

Ghazzālī, Muḥammad. *al-Arba'īn*. Translated by Burhān al-Dīn Ḥumdī. Tehran: Intishārāt Itilā'āt, 2003/1381.

Ghazzālī, Muḥammad. *al-Maqṣad al-Asnā fi Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Translated by Aḥmad Ḥawārīnasab, Tehran: Iḥsān, 1997/1375.

Ghazzālī, Muḥammad. *Ihyā al-'Ulūm al-Dīn*. Translated by Mu'ayid al-Dīn Muḥammad Khvārazmī, Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 2014/1392.

Ghazzālī, Muḥammad. *Kīmīyā-yi Sa'adat*. Urūmīyih: Mū'assisah-yi Intishārāt Ḥusaynī Aṣl, 2018/1397.

Ghazzālī, Muḥammad. *Mishkāt al-Anwār*. Translated by Šādiq Āyinihvand. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1986/1364.

Ghazzālī, Muḥammad. *Rawḍa al-Ṭālibīn wa 'Umda al-Sālikīn*. Beirut: Dār al-Nahḍa al-Ḥadītha, s.d.

Griffel, Frank. *Ghazzālī*. Translated by Rizā Zarīnkamar, Tehran: Nigāh Mu'āṣir, 2021/1399.

Humāyī, Jalāl al-Dīn. *Ghazzālīnāmah*. Chāp-i Sivum, Tehran: Nashr Namā, 1989/1368.

Muḥammadi Gumyak, Hājar. *Margandīshī az Dīdgāh Imām Muḥammad Ghazzālī va 'Abd al-Raḥmān Jāmī*. Supervisor Parvīz 'Abbāsī Dākānī, Master Thesis, Dānishkadīh-yi Adabiyāt va 'Ulūm Insānī, Guruh Ma'ārf-i Islāmī, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, 2014/1392.

Muḥammadi, 'Alī; Šūfī, Muḥtabā. "Barrisi Ḥuzūr Amr Qudsi (Shuhūdī) dar Ghazaliyāt Mavlānā bā Tikiyih bar Naẓariyih-hā-yi Rudolf Otto". *Pazhūhish-hā-yi Adab ʿIrfānī* (Gūhar Gūyā), yr. 11, no. 4 (2018/1396): 113-137.

Narāqī, Ārash. *Āyinih Jān Maqālātī Darbārih-yi Ahvāl va Andīshih-hā-yi Mavlānā Jalāl al-Dīn Balkhī*. Tehran: Nigāh Mu'āṣir, 2016/1394.

Naşr, Sayyid Husayn; Leaman, Oliver. *Tārīkh Falsafah Islāmī*. Tehran: Nashr Hikmat, 2005/1383.

Schimmel, Annemarie. *Ab'ād 'Irfānī Islām*. translated by 'Abd al-Rahīm Gūvāhī, Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 1996/1374.

Shīrālī, Akram. *Barrisī Mas'alah-yi Khūf va Rajā'az Dīdgāh Imām 'Alī(AS) va Imām Muḥammad Ghazzālī*. Supervisor Sayyid Muḥammad Banī Hāshimī, 'Abd Husayn Ṭarīqī, Dānishkadīh-yi Adabīyāt va 'Ulūm Insānī, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, 2014/1392.

Surūsh, 'Abd al-Karīm. *Qīsh-yi Arbāb Ma'rifat*. Tehran: Intishārāt-i Širāt, 2010/1388.

Tavakulipūr, Muḥammad. "Barrisī Mabānī Ruykard Ghazzālī bi Zabān 'Irfānī va Vahy". *Pazhūhishnāmeh-yi Tafīr va Zabān Qurān*, yr. 8, no. 1 (2020/1398): 63-82.

Zarīn kūb, 'Abd al- Husayn. *Justijū dar Taṣavvūf*. Chāp-i Shishum, Tehran: Amīr Kabīr, 2007/1385.



An Analysis of the Constitutive Role of Islamic Philosophy In Light of the Intellectual Foundations of Reza Davari Ardakani

Fatemeh Hasanpour

PhD Candidate in Transcendent Theosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Jafar Shanazari (corresponding author)

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Email: j.shanazari@yahoo.com

Abstract

This article analyzes the constitutive role of Islamic philosophy with particular emphasis on the intellectual foundations of Reza Davari Ardakani. The study is conducted through qualitative content analysis and inferential reasoning. By examining Davari's writings, the authors arrive at an interpretation according to which a philosophy may possess a constitutive role. This interpretation is based on three key elements, whose identification, epistemological analysis, and incorporation into the premises of an analytical argument are all undertaken by the authors. These key elements comprise Davari's distinctive understanding of history, the nature of philosophy, and the role of the philosopher. According to the authors' analysis of his perspective, philosophy expresses a particular manifestation of Being, history constitutes the realization of that manifestation, and the philosopher is its observer and narrator. Building upon these foundations, the authors first analyze the constitutive role of philosophy in its general sense and then examine more precisely the meaning of the constitutive role of Islamic philosophy. Accordingly, Islamic philosophy is understood as a distinctive understanding of Being, while the philosopher is regarded as the narrator of that understanding within the historical context of the Islamic world. Therefore, based on the aforementioned interpretation of the underlying structure of Davari's thought, Islamic possesses a constitutive role.

Keywords: Being, History, Philosophy, Philosopher, Reza Davari Ardakani, Islamic 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 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 131 - 154	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/5/25	تاریخ بازنگری: 0000/00/00
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/9/5
	DOI: 10.22067/epk.2025.94913.1471

تحلیلی از شأن تأسیسی فلسفه اسلامی (باتوجه به مبانی فکری رضا داوری اردکانی)

فاطمه حسن پور

دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان

جعفر شانظری

دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه اصفهان

j.shanazari@yahoo.com

چکیده

در این مقاله به تحلیلی از تأسیسی بودن فلسفه اسلامی با تأکید بر مبانی فکری رضا داوری اردکانی می‌پردازیم. این امر با تحلیل محتوای کیفی و استنتاج از آن صورت می‌پذیرد. نویسندگان با بررسی آثار داوری به استنباطی راه یافته‌اند که با اِبتنای به آن می‌توان به یک فلسفه شأن تأسیسی داد. این استنباط مبتنی بر سه عنصر کلیدی است که اولاً یافت این عناصر و ثانیاً تحلیل آنها در شأنی معرفتی و ثالثاً قراردادن آنها در مقدمات تحلیلی استدلالی، تماماً توسط نویسندگان صورت گرفته است. این عناصر کلیدی شامل نگاه ویژه داوری به تاریخ، ماهیت فلسفه و جایگاه فیلسوف است. نویسندگان در تحلیل نظرگاه وی، فلسفه را بیان جلوه‌ای از وجود و حقیقت تاریخ را تحقق این جلوه از وجود و همچنین فیلسوف را تماشاگر و حکایتگر آن می‌دانند. نویسندگان مبتنی بر این مبانی، به تحلیل شأن تأسیسی فلسفه در معنای عمومی آن و سپس به تدقیق در معنای تأسیسی بودن فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. براین اساس فلسفه اسلامی به مثابه‌ی درک متفاوتی از وجود و فیلسوف به مثابه‌ی حکایتگر آن در متن و بطن تاریخی متعلق به عالم اسلامی است و لذا بنا بر استنباط مذکور در تحلیل بنیاد اندیشه داوری، فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای تأسیسی است.

واژگان کلیدی: وجود، تاریخ، فلسفه، فیلسوف، داوری اردکانی، فلسفه اسلامی.

مقدمه

از مسائل مهم مورد مناقشه، مسئله ماهیت فلسفه اسلامی و بحث بر سر تأسیسی بودن یا نبودن آن است. برخی معتقدند فلسفه اسلامی در حقیقت همان فلسفه یونانی است و جمع بین فلسفه و اسلام ناممکن می‌نماید. ارنست رنان از جمله این افراد است.¹

برخی نیز آن را نه فلسفه که نوعی ایدئولوژی دانسته‌اند. ایدئولوژی که حاصل تلاش فیلسوف اسلامی برای مشروعیت بخشی به نظام حاکم است. محمد عابد الجابری از جمله این افراد است. به بیان وی «فلسفه اسلامی، به‌ویژه بخش مشائی آن، چیزی جز «ایدئولوژی» نبود که دغدغه اصلی‌اش بنیان‌گذاری یک نظام معرفتی بود تا به‌وسیله آن، برای نظام سیاسی و فرهنگی حاکم مشروعیت تولید کند. دغدغه فیلسوف مسلمان، تحکیم قدرت بود، نه آزادسازی عقل».² در این بین کسانی همچون ملکیان فلسفه اسلامی را مفهومی بدون مصداق می‌داند که با فرض داشتن مصداق با مشکلاتی همچون قداست نابجا بخشیدن به فلسفه، ایجاد تناقض در جمع بین دو میراث فلسفه یونانی و دینی، تفسیر متون بیرون از ضابطه‌های مشخص شده و توقف رشد در حوزه فلسفه و الهیات روبرو خواهیم شد.³

به موازات تمامی این برداشت‌ها کسانی نیز با رد ادعاهای بیان شده ماهیتی مستقل برای فلسفه اسلامی قائل شده‌اند. یکی از این افراد رضا داوری اردکانی است که از منظری تاریخی بدین مسئله پرداخته است. نویسندگان قصد دارند در ادامه به تحلیلی از دیدگاه او دست یابند. داوری اردکانی، فلسفه اسلامی را حاصل ملاحظات دینی نمی‌داند؛ بلکه بر این باور است که فلسفه حاصل فهمی از وجود است که فیلسوف در عالم اسلامی به آن دست یافته است و این به معنای ورود ملاحظات دینی در مباحث فلسفی و عقلی نیست؛ بلکه مبتنی بر مبنایی از اندیشه است که به‌صراحت نمی‌توان عناصر آن را در کلام وی یافت. نویسندگان این مقاله با اتکا بر سه مؤلفه تاریخ، فلسفه و فیلسوف به واکاوی این مبنای اندیشه پرداخته و در نهایت صورت‌بندی استدلالی در تحلیل شأن تأسیسی فلسفه اسلامی ارائه نمودند.

فلسفه اسلامی یکی از منابع متقن، غنی و اصیل اسلامی و به مثابه‌ی مظهری از تفکر در عالم اسلامی است. در واقع در شرایطی که نیازمند شناخت و تحکیم ریشه‌های فکری فرهنگی خود هستیم درک جایگاه و شأن این فلسفه که از مبانی فکری و فرهنگی ایرانی اسلامی است، ضرورت دارد. ضمن آنکه می‌توان گفت هر نحوه برداشتی که از فلسفه اسلامی داشته باشیم در نوع رویکردی که نسبت به آن خواهیم داشت

1. رنان، «درباره علوم عربی و هنر اسلامی»، 740.

2. عابدالجابری، تکوین العقل العربی، 315.

3. ملکیان، «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی»، 119.

تأثیرگذار است. به عنوان مثال می توان آن را تقلیدی از فلسفه یونان دانست یا آنکه آن را برآمده از تاریخ و عالم اسلامی خواند. بدیهی است که این دو نحوه برداشت متفاوت، نتایج متفاوتی در بر خواهد داشت. حاصل برداشت نخست به فلسفه اسلامی، قابل توجه نبودن تحقیق و پژوهش در آن خواهد بود چرا که با وجود دردسترس بودن آثار فلسفه یونان به عنوان منبع و مأخذ و ریشه فلسفه ی اسلامی جایی برای تحقیق در فلسفه اسلامی باقی نمی ماند. در حالی که حاصل برداشت دوم این است که وجه تحقیق در آن باقی مانده و از گذار این تحقیق می توان به فهم بهتر تاریخ خود و راه گشایی های احتمالی از آن دست یافت. همچنین باید گفت وجه بررسی منظر داوری اردکانی در این مسئله این است که وی شخصیتی علمی است که ضمن تسلط بر فلسفه غرب و اشراف بر فضای فکری حاکم بر تفکر غربی و نوع تلقی که نسبت به فلسفه اسلامی وجود دارد، به تحقیق در آثار فلسفه اسلامی و به ویژه فلسفه فارابی پرداخته است. از منظر وی نه تنها این فلسفه حاصل التقاط یا تقلید از فلسفه یونان یا حاصل کج فهمی این فلسفه نیست؛ بلکه بر این باور است که این فلسفه متعلق به عالم اسلامی است و حاصل فهمی متناسب با این عالم است و بر این اساس فلسفه ای تأسیسی است.

در باب ماهیت فلسفه اسلامی پژوهش های بسیاری صورت گرفته است. مسئله اصلی در مقاله «چیستی فلسفه اسلامی» به قلم دیوانی (1397) توجه به وجه تسمیه فلسفه اسلامی است. او تلاش دارد با توجه به بایدها و نبایدهای یک تعریف منطقی، به تعریفی مانع و جامع از فلسفه اسلامی دست یابد ضمن آنکه توجه به ویژگی هایی همچون تبیین و تشریح فلسفی از تعلیمات دین، تطبیق یافته های فلسفی بر آموزه های دین و استنباط پاسخ فلسفی از متون دینی را نیز به عنوان ملاک هایی مجزا در نظر دارد. دیباجی و حسین نیا (1397) در مقاله «بررسی هویت فلسفه اسلامی در آثار علامه طباطبایی (ره)» به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته اند. از نظر علامه متفکران اسلامی از همان ابتدا پی برده بودند که از طریق فلسفه می توان به حقایق آفرینش دست یافت. ایشان فلسفه اسلامی را بحث در عقلیات و یقینات می دانند که در آن کاوش های آزادانه عقلی در زمینه وجود و احکام آن صورت می گیرد. همچنین قید اسلامی نشان از بستر شکل گیری این فلسفه می دهد به این معنا که فلسفه اسلامی در مواجهه با دنیای اسلام و مسائل آن به وجود آمده و سیر نموده است. این فلسفه از جهت کمیت مسائل، انسجام و ربط بین مباحث و پویایی در حل مسائل عملکرد مناسبی داشته است. عبداللهی (1397) در مقاله «چه باشد آنچه خوانندش (فلسفه اسلامی)» با تبیین برخی از نظرات اندیشمندان غربی و عرب تلاش نموده است با ارائه تصویری از جریان فکری فلسفه اسلامی از کندی تا امروز و همچنین توجه به آموزه های شیعی برگرفته از امامان معصوم از ماهیت مستقل این فلسفه دفاع نماید. مظاهری و علوی (1399) در مقاله «فلسفه اسلامی از امتناع تا

ضرورت، تحلیل نظرات موافقان و مخالفان فلسفه اسلامی در دوره معاصر ایران» به بررسی دیدگاه مصطفی ملکیان، غلامحسین ابراهیمی دینانی و رضا داوری اردکانی در زمینه اصالت فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. نویسندگان به تبیین دو مفهوم فلسفه و دین در نظام فکری هر یک از این سه شخصیت پرداخته‌اند. براین اساس ملکیان مبتنی بر خوانشی که از اسلام و فلسفه دارد - فلسفه در نظر وی سیر آزاد عقلانی و دین تعبد به برخی اصول بوده - قائل به وجود تفاوتی ماهوی میان این دو است. در مقابل دو شخصیت دینانی و داوری قائل به اصالت فلسفه اسلامی هستند. از نظر نویسندگان، دینانی با نظر به مقام عقیده و اعتقاد در دین معتقد است که دین نیز همچون فلسفه به پرسش‌های اساسی می‌پردازد. داوری نیز هر جریان فکری که به پرسش از وجود بپردازد فلسفه می‌داند و فلسفه اسلامی به این پرسش پرداخته است. داوری هر چند بین فلسفه و دین تباینی نمی‌بیند؛ اما فلسفه را باطن دین نیز نمی‌داند و با این نظر مخالف است. راستین طرقي و فخار نوغانی (1402) در مقاله «امکان‌سنجی تأسیس فلسفه و حیانی بر اساس مبانی حکمت متعالیه» امکان بهره‌مندی از شهود و حیانی در مسیر فلسفه‌ورزی و همچنین با ابتنای به اصولی مثل اصالت وجود، اصالت علم حضوری و انحصار شناخت حقیقت وجود در راه شهود امکان تأسیس نظامی فلسفی، بر پایه اصولی عقلانی بررسی شده و به‌عنوان دستاوردی قابل تأمل برای سنت تفکر عقلی اسلامی مطرح گشته است.

نگاهی به پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که پژوهش حاضر با نگاهی کاملاً متفاوت به مسئله پیش رو پرداخته است که به نحوی می‌توان این تمایزات را که حاصل تحقیق در بین کلیه آثار داوری اردکانی و استنباط امر تأسیسی بودن فلسفه مبتنی بر سه مؤلفه مهم در بطن اندیشه داوری، یعنی نگاه خاص داوری به فلسفه، تاریخ و فیلسوف، بیان نمود؛ استنباطی که در آثار خود رضا داوری اردکانی نیز با چنین تصریحی بیان نگشته و در اندیشه ایشان آشکار نیست و در واقع تماماً تحلیل و استنباط و صورت‌بندی نویسندگان و از اضممار به تصریح آوردن آن است. در بنیاد اندیشه داوری، فلسفه به‌عنوان یکی از انحاء تفکر، امری فراتر از برهان‌های عقلی است. این فلسفه حاصل درکی خاص از وجود است که برای یک متفکر قابل دریافت است؛ بنابراین در این پژوهش به فیلسوف نیز از دریچه دیگری نظر شده است. نوع تلقی داوری از تاریخ نیز یکی از ارکان استنباطی نویسندگان است این مؤلفه‌ای است که در هیچ یک از این آثار سخنی از آن به میان نیامده است.

اکنون مبتنی بر برداشت و استنباط نویسندگان اولاً به معنای خاص معرفتی این سه مؤلفه پرداخته، سپس از این رهگذر ضمن نزدیک شدن به تحلیل استنباطی نویسندگان از معنای تأسیسی بودن فلسفه، به برداشتی تحلیلی در این معنا خواهیم پرداخت که فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای تأسیسی است؛ در ادامه

تأسیسی بودن این فلسفه را در قالب صورت‌بندی استدلالی منسجمی بیان می‌کنیم. در نهایت شاخصه مهم این فلسفه تأسیسی یعنی نسبت عقل و دین در این فلسفه تبیین خواهد شد.

1- مبانی راهگشا در فهم تأسیسی بودن یک فلسفه

نویسندگان با بررسی آثار مکتوب و غیرمکتوب رضا داوری اردکانی و تحلیل سخنانش که گاه بر اثر ناآشنایی با منظومه‌ی فکری ایشان به ظاهر متناقض یا مبهم می‌نماید به سه مؤلفه مهم مستنبط از آرای وی دست یافته‌اند و در برداشت ماهیت و ربط این سه مؤلفه توجه ویژه‌ای به مراد و مقصود داوری داشته‌اند. به اعتقاد نویسندگان کشف این سه مؤلفه و ارتباط آن‌ها نقشی مهم در رهنمایی به‌سوی فهم منظور داوری از تأسیسی بودن یک فلسفه دارد. این سه مؤلفه شامل تاریخ، فلسفه و فیلسوف است. داوری با کنارگذاشتن معنای عرفی از این سه مؤلفه، فهم دیگری را به مخاطب خود ارائه می‌کند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

تاریخ: در بطن اندیشه داوری، مخالفت با نوعی نگاه عرفی به تاریخ که مشتمل بر جمع‌آوری وقایع و حوادث ایام است، وجود دارد ضمن آنکه وی ناقد نظرگاهی است که در آن تاریخ به مثابه یک ظرف و انسان و اعمال او به مثابه مظهر آن است. با بررسی آثار داوری ردپای دو برداشت متفاوت از تاریخ را می‌توان یافت این دو عبارت‌اند از برداشت خطی و برداشت دوری از تاریخ.

آبشخور برداشت خطی از تاریخ مبتنی بر تحولات دوره رنسانس و ظهور انسانی دیگر است. انسانی که خود را دایره‌مدار عالم دانسته و با عقلی بریده از وحی و با اراده‌ای سیطره‌وار به طبیعت و جهان می‌نگرد و آن را بازشناسایی می‌کند. در این شناسایی دوباره از باورها و یافته‌ها و آموزه‌های گذشته فاصله می‌گیرد.

در این بازشناسایی، انسان را نیز از منظری دیگر می‌شناسد. بدین ترتیب که انسان در نظر بشر جدید دارای حیات و سیری از نقص به کمال است. در این سیر انسان مراحل طفولیت خود را که شامل دوران وهم و جادو و اسطوره است در طول قرون گذشته سپری نموده و در اکنون خود به مرحله عقلانیت راه یافته است. بنا بر برداشت خطی از تاریخ، بشر جدید، گذشته و یافته‌های گذشته را با دید تحقیرآمیز می‌نگرد و از آن سخن می‌گوید؛ زیرا تاریخ گذشته، تاریخ صیوروت بشر است و اکنون نسبت به تمام گذشته در تمام شئون و جنبه‌های عقلی، علمی و کیفیت زندگی کامل‌تر است. این نحوه نگاه به تاریخ به طرز قابل تأملی بر فهم اذهان عمومی نیز سایه افکنده است.

اما در نظرگاهی دیگر به تاریخ، می‌توان به برداشت دوری از تاریخ اشاره نمود که به مثابه درکی معرفتی از تاریخ و در نسبت مستقیمی با ظهورات حق است در این نظرگاه حق دارای ظهوراتی است و هر دوره

تاریخی در واقع تحقق یکی از ظهورات حق است. این ظهورات که تحت عنوان حاکمیت اسم یا اسمایی از آنها یاد می‌شود با خود امکان‌ها و شرایطی را به همراه دارد که آن را از دوره‌های دیگر مجزا می‌کند.¹

کتاب فصوص الحکم محی‌الدین بن عربی را می‌توان به نحوی تاریخ قدسی و باطنی از زمان ظهور آدم تا دوران ختم نبوت دانست. در این کتاب هر فصلی به پیامبری که مظهر اسمی از اسمای الهی است اختصاص دارد. به نظر عارفان، نه فقط انبیا مظهر اسمای الهی‌اند بلکه با نبوت ایشان اسمی که مظهر آن‌اند حاکم می‌شود و امت را راه می‌برد.²

مؤیدالدین جندی که از شارحان فصوص الحکم است نیز در شرح ظهور حاکمیت اسماء در ادوار تاریخی می‌گوید: «هریک از حضرات اسمای کلی و حضرات اسمای تالی فرعی و نسبت‌های حرفی نیز حکمتی مختص خود دارد که خداوند، اهل آن‌ها را قبض می‌کند و آن حکمت را بر آنان افاضه می‌نماید؛ و هر حضرتی از حضرات، عالمی خاص خود دارد که همه آثار، افعال، علوم، حکم، احکام و تجلیات خود را در آن آشکار می‌کند و همه اسماء و حضرات دیگر، اعوان و اتباع اویند».³

با ابتنای بر برداشت دوری از تاریخ، هر دوره به دلیل شرایط خاص خویش یکتا و از دیگر دوره‌ها و امکان‌ها و شرایط آنها کاملاً متمایز است. ضمن آنکه مراد از دوره در برداشت دوری از تاریخ، اشاره به هیچ بازه زمانی نیست. بلکه هر دوره، با ظهور حق و درک آن رقم می‌خورد. «تا وقتی که نامی حاکم است همه چیز در دایره ولایت آن نام صورت می‌گیرد و پایان کار به آغاز آن بازمی‌گردد و چون دوران غلبه یک نام پایان یابد و نام دیگر حاکم شود حوادث صورت و معنی دیگر پیدا می‌کنند. در این طرح، تکرار و تطور هر دو هست به این معنی که در حدود ولایت یک نام، همه چیز دور آن نام می‌گردد؛ اما غلبه یک نام دائمی نیست و نام‌ها در پی هم می‌آیند تا اینکه تاریخ به پایان می‌رسد».⁴

در تحلیل اندیشه داوری اردکانی، نویسندگان بر این باورند که در بطن اندیشه وی به تاریخ، دیدگاهی معرفتی نهفته است و وی به خلاف فضای فهم عرفی حاکم که مبتنی بر نگاهی خطی به تاریخ است بنا بر منظر دوری به تاریخ می‌نگرد. نگاه خاص وی به تاریخ یکی از مؤلفه‌هایی است که به استنباط نویسندگان نقش مهمی در تحلیل تأسیسی دانستن فلسفه اسلامی در نظرگاه داوری دارد.

فلسفه: مبتنی بر برداشتی متداول و آکادمیک، فلسفه، علمی است که متضمن بررسی موضوع «وجود

1. داوری اردکانی، میاست تاریخ تفکر، 283.

2. داوری اردکانی، میاست تاریخ تفکر، 340.

3. جندی، شرح فصوص الحکم، 83.

4. داوری اردکانی، میاست تاریخ تفکر، 340.

به ما هو وجود» است ضمن آنکه در این بررسی مسائل و احکام مرتبط با وجود نیز در قالب استدلال‌هایی منطقی مورد اثبات یا رد واقع می‌گردد. این تلقی متداول از فلسفه، از دیدگاه داوری فاصله دارد؛ شاید به این دلیل که فلسفه در برداشت متداول در حد یک علم تنزل یافته و بیش از آنکه به حقیقت موضوع آن وجود پرداخته شود به مفهوم آن توجه شده است. در اندیشه داوری اردکانی فلسفه، یک علم نیست؛ بلکه نحوی از "تفکر" است که در آن درکی از حقیقت وجود حاصل می‌گردد. در این مقام توجه به مراد وی از تفکر حائز اهمیت است. به باور نویسندگان این مقاله، داوری تفکر را «حرکت عقل میان معلوم و مجهول»^۱ نمی‌داند؛ بلکه آن را در منظری معرفتی، به مثابه سیری وجودی که از باطل به سوی حق صورت می‌گیرد، می‌یابد. به بیانی دیگر تفکر سیری وجودی است که از تعلقات و عادات‌ها و کثرات به سوی وحدت و یکرنگی واقع می‌گردد. در نظرگاه داوری «صفت خاصه تفکر این است که حالت خواب‌آلودگی و متابعت از عادات را بر هم می‌زند. تفکر بیداری است»^۲. در این بیداری، متفکر شرف حضور و شهود می‌یابد «فیلسوف... به قول افلوطین چیزی را می‌بیند که دیگران نمی‌بینند و آوازی را می‌شنود که گوش عادی و معمولی نمی‌شنود»^۳. بنابراین این سیر به ساحت برتر وجود انسان برمی‌گردد. این برداشت معرفتی از تفکر را می‌توان در مآثر تاریخی معرفتی نیز یافت. از جمله می‌توان به کتاب گلشن راز اشاره نمود:

«تفکر، رفتن از باطل سوی حق

به جزو اندر بدیدن کل مطلق»

در شرح این بیت می‌خوانیم: «تفکر به اصطلاح این طایفه، رفتن سالک است به سیر کشفی به طریقی که در اول گذشت، از کثرات و تعینات که به حقیقت باطلند، یعنی عدمند، به سوی حق، یعنی به جانب وحدت وجود مطلق که حق حقیقی است و این رفتن عبارت از وصول سالک است به مقام فناء فی الله، و محو و تلاشی گشتن ذرات کاینات در اشعه نور وحدت ذات «کالقطره فی الیم»»^۴.

بیان شد که فلسفه نحوی از تفکر است که در آن درکی از حقیقت وجود حاصل می‌شود. فیلسوف بر پایه‌ی این درک که نه از راه دلیل و برهان، بلکه با سیری وجودی و به نحو حضوری و شهودی محقق می‌شود به درک خاصی از هستی راه می‌یابد و بر پایه‌ی این درک، نظامی فلسفی پایه‌ریزی می‌نماید و تمامی مسائل را با توجه به این درک اصیل و اساسی مورد بررسی قرار می‌دهد.^۵

۱. مظفر، منطق، ۳۹.

۲. داوری اردکانی، فلسفه چیست، ۳۰.

۳. داوری اردکانی، فلسفه چیست، ۲۲.

۴. لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ۴۵.

۵. داوری اردکانی، فلسفه و انسان معاصر، ۱۹.

به باور داوری: «فلسفه بحث و سخن وجود است»¹ که البته سبک و سیاق بحث و سخن در آن بدین گونه است که: «مراد از فلسفه صرف بحث های انتزاعی نیست بلکه شرح و بیان نسبت یا نسبت هایی است که بشر با «وجود» داشته است و دارد».² با نظر به دیدگاهی معرفتی، ساحت وجود، رفیع تر از آن است که بتوان از راه فلسفه ورزی های علمی و با تعقل عقل معاش - عقل بریده از فهم معانی کلی - به فهمی از آن دست یافت. در بطن اندیشه داوری فلسفه نه به عنوان یک بحث عقلی علمی بلکه به عنوان درک و یافت وجودی جلوه ای از حقیقت معنا می یابد.

در نظام اندیشه وی - یعنی از پس نگاهی دوری به تاریخ و درکی وجودی از حقیقت وجود - درک و یافت وجود در یک دوره تاریخی، حاکم بر این دوره بوده و پایه و اساس تمام معرفت هایی است که انسان نسبت به خود و جهان پیدا می کند، به بیان دیگر از پس این درک، شناخت خاصی به انسان، جهان و خدا همچون فرهنگی و هوایی که تنفس شود در رگ و پی جامعه نفوذ می نماید و توان آن را دارد که تاریخ و تمدنی را متناسب با این درک از وجود محقق نماید.

«حقیقت فلسفه انکشاف چستی موجود و نحوه وجود آن است و این حقیقت از آن جهت که تاریخی است در هر دوری به نحوی و با نامی ظاهر می شود».³ شاید به همین دلیل است که وی در تعریف دیگری از فلسفه می گوید: «فلسفه شأنی از تاریخ است».⁴ بر این اساس به نظر می رسد داوری بر این باور است که می توان تاریخی بر پایه ی فلسفه بنا نمود و از طرفی دیگر وی فلسفه را نیز درک جلوه ای از وجود می داند، بنابراین تحلیل می توان گفت در نظام اندیشه داوری اردکانی تاریخ بر اساس درکی از وجود رقم می خورد.

با ابتدای بر نظام فکری داوری اردکانی می توان گفت فلسفه به عنوان یکی از انحای تفکر اختصاص به مکان خاصی ندارد و در هر زمان و مکانی که جانی نیوشای شنیدن حق باشد قابل درک است و بر همین اساس نیز سخن وی مبنی بر اینکه «فلسفه بالذات یونانی است»⁵ قابل بررسی است. ضمن آنکه خود نیز در برخی از آثارش به تبیین آن پرداخته است. از جمله در کتاب فلسفه چیست: «اگر صفت یونانی به دوره معینی از فلسفه می دهیم مراد آن است که مرحله ای از آن را که در تفکر سقراط و افلاطون و ارسطو و... ظهور کرده است مشخص کنیم».⁶

1. داوری اردکانی، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، 20.

2. داوری اردکانی، فلسفه چیست، 14.

3. داوری اردکانی، فلسفه چیست، 248.

4. داوری اردکانی، فلسفه و انسان معاصر، 20.

5. داوری اردکانی، فلسفه چیست، 332.

6. داوری اردکانی، فلسفه چیست، 332.

فیلسوف: حال که معنای فلسفه از منظر داوری اردکانی مشخص شد می‌بایست به تلقی او از فیلسوفی که مخاطب چنین فلسفه‌ای قرار می‌گیرد پرداخت. برای فهم بطن تفکر داوری از فیلسوف، باید به جایگاه ویژه تفکر در اندیشه او توجه داشت. فیلسوف به‌عنوان یک متفکر، اهل حضور است. در این حضور با جلوه‌ای از اسم جلال حق روبرو شده و از هیبت جلالی فانی در حق شده به‌گونه‌ای که دیگر اثری از خود نمی‌بیند. او به یافت و درکی از حق می‌رسد و صاحب «وقتی» خاص با حق می‌شود. تفکر همین یافت و درک اوست. درکی که با دوری از همه‌ی تعلقات و بایدونبایدهای زمانه و در فضای به دور از خودیت‌ها و عصبیت‌ها حاصل می‌شود. «تفکر هر چه باشد، متفکر را از خود می‌ستاند. متفکر چنان از خود ستانده می‌شود که مفتون ظواهر و آثار و عوارض نیست».¹

این درک، درک جلوه‌ای از وجود است و هر چه متفکر در ربط و اتصال به حق، وجودی آزادتر و براین‌اساس اتصالی قوی‌تر و شدیدتر داشته باشد درک او نیز کامل‌تر و واضح‌تر و شدیدتر خواهد بود؛ بنابراین این درک ماحصل فرهنگ حاکم در زمانه فیلسوف نیست؛ بلکه درکی است وجودی که جان فیلسوف را مخاطب قرار می‌دهد و فرهنگ‌ساز است. «فلاسفه از پیشینیان خود بسیار چیزها می‌آموزند، اما اگر اهل حضور نباشند متفکر نیستند، بلکه چیزهایی از فلسفه می‌دانند. گذشتگان ما گفته‌اند که «اول العلم معرفة الجبار» و افلاطون و ارسطو آغاز فلسفه را درد و حیرت و هیبت دانسته‌اند. در کتاب جاویدان خرد آمده است که «سر علم خداشناسی است»، اما این گفته ترجمه «اول العلم معرفة الجبار» نیست و شاید بتوان گفت که مراد از آن این است که شریف‌ترین علم خداشناسی است، ولی خداشناسی به اعتباری آغاز علم نیست و این دو گفته را نباید درهم آمیخت. پس وقتی می‌گویند که «اول و آغاز علم معرفت جبار» است، باید دید که معنی آن چیست. «جبار» اسم جلال است و همه چیز در برابر جلال نیست می‌شود و آدمی هم فراروی نور جلال خود را نیست می‌یابد و در این نیست یافتن و درد و هیبت حضور است که تفکر ممکن می‌شود (در اینجا منظور تفکر به معنی متداول یعنی سیر به مبادی و سیر از مبادی به مطلوب و مراد نیست. این تفکر، فرع تفکر اول است).²

باتوجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت درک جلوه‌ای از وجود برای هر کسی امکان‌پذیر نیست. جان آزاده از تعلقات و مشهورات زمانه می‌طلبد؛ بنابراین فیلسوف کسی نیست که در بحث‌های عقلی در مورد جهان و خداوند و... تبحر یافته است؛ بلکه او صاحب «وقت» شده و به درک جلوه‌ای از حق دست یافته است؛ به عبارت دیگر فیلسوف کسی است که می‌تواند قدم به وادی تفکر بگذارد و به یافتی از وجود دست یابد. وی

1. داوری اردکانی، درباره غرب، 29.

2. داوری اردکانی، وضع کنونی تفکر در ایران، 88.

تماشاگر و سخنگوی وجود است و این سخنوری در نازل‌ترین مرتبه‌ی آن در قالب فلسفه‌ی وی تبلور می‌یابد.

همچنین توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که معرفت خداوند به اسم جلال و گذشتن فیلسوف از خود و خودیت‌هایش امری ذومراتب است. به هر میزان که فیلسوف از تعلقات و حجاب‌ها آزاد شود به همان میزان یافت همه‌جانبه‌تر و کامل‌تری از وجود خواهد داشت. همان‌طور که بیان شد فیلسوف در این نیست شدن که در واقع ترک خود و خودخواهی‌هاست با جلوه‌ای از وجود مواجه می‌شود. داوری در پاسخ به این سؤال که فیلسوفان که از فطرت عادی (فطرت اول) خارج می‌شوند چه دستگیرشان می‌شود؟ پاسخ می‌دهد که به طرحی از وجود می‌رسند. مصادیقی از آن طرح‌ها عبارت‌اند از: «افلاطون عالم مثال و مدینه مثالی را یافت و ارسطو عالم مثال و عالم طبیعت را به هم پیوند یافته دید. فارابی و ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا طرح اتحاد دین و فلسفه در انداختند. فرانسس بیکن علمی را یافت که با آن زندگی بشر می‌توانست بهبود یابد و دکارت دانای این علم و بشر خودآگاه را کشف کرد. کانت به عقل انتقادی دست یافت و آن را ره آموز جهان منورالفکری کرد».¹

بنابراین، در تحلیل بطن نظرگاه داوری، فیلسوف صاحب وقت و حضور است و به مثابه تماشاگر و حکایتگر وجود طرحی از وجود را درمی‌یابد و بیان می‌دارد.

2- جمع سه مؤلفه

در نهایت با تحلیل بنیاد اندیشه داوری درباره سه مؤلفه تاریخ، فلسفه و فیلسوف به باور نویسندگان این مقاله می‌توان به نسبت درهم‌تنیده سه مؤلفه مذکور دست یافت و تعریفی از تأسیسی بودن یک فلسفه از منظر وی ارائه نمود. در سایه تلقی دوری از تاریخ، تاریخ دارای ادوار متفاوتی می‌توان باشد که هر یک با ظهور و تحقق وجود صورت می‌پذیرد. فیلسوف به مثابه یک متفکر در فلسفه‌ورزی‌های خویش که سیری وجودی است به درک جدیدی از وجود می‌رسد که این درک در حد ظرفیت وجودی وی است. پس از آن در قامت سخنگو و حکایتگر وجود، یافت و درک خویش را در قالب فلسفه خویش ارائه می‌نماید. باتوجه به آنچه ذکر شد به نظر می‌رسد فلسفه‌ای که در آن فیلسوف به درک جلوه تاریخی وجود دست می‌یابد و بر اساس این درک تاریخی از وجود، احکام و مسائل و فروعات را می‌یابد فلسفه‌ای تأسیسی است؛ نویسندگان بنابراین استدلال به تحلیلی بر تأسیسی بودن یک فلسفه در منظومه فکری داوری اردکانی راه یافته‌اند.

1. داوری اردکانی، فلسفه سیاست خشونت، 57.

3- رهیافتی تحلیلی تطبیقی با پیوست مبانی مذکور به مسئله تأسیسی بودن فلسفه اسلامی

پیش‌ازاین سه مؤلفه مهم در بطن تفکر رضا داوری اردکانی، واکاوی شد که به عقیده نگارندگان، این نوع خاص فهم از سه مؤلفه، می‌تواند نقش مهمی در فهم معنای تأسیسی بودن یک فلسفه در منظر او داشته باشد. ذکر دوباره یافته‌های تا به اکنون مقاله از آن جهت ضرورت می‌یابد که در ادامه در پی تطبیق مبانی فوق‌الذکر به طور خاص در فلسفه اسلامی هستیم؛ بنابراین در ادامه می‌بایست باتوجه به تبیین تحلیلی که نویسندگان از معنای تأسیسی بودن یک فلسفه از منظر داوری اردکانی ارائه داده‌اند در پی فهم تلقی هر یک از سه مؤلفه تاریخ، فلسفه و فیلسوف و نقش تأسیسی آن‌ها در فلسفه اسلامی باشیم تا در نهایت مبتنی بر آن، جایگاه و اصالت فلسفه اسلامی روشن شود.

تاریخ و عالم اسلامی: پیش‌ازاین به تبیین بطن تفکر و نگاه داوری به تاریخ پرداختیم. بیان شد که تاریخ دارای سیری خطی بدین صورت که روندی از نقص به کمال طی کند نیست؛ بلکه تاریخ دارای ادواری است و هر دوره با تحقق جلوه‌ای از وجود رقم می‌خورد و مناسبات متناسب با این جلوه از وجود را محقق می‌سازد. تاریخ دوره اسلامی ماهیتی کاملاً متفاوت با دیگر ادوار تاریخ دارد. فلسفه اسلامی در حالی از سوی برخی از صاحب‌نظران متصف به صفاتی از جمله تقلیدی یا التقاطی یا بدفهمی فلسفه یونانی می‌شود که برآمده از «عالم اسلامی» است و این عالم کاملاً متفاوت با دوره یونانی است. مطمئناً فهم و درک حاصل از بودن در عالم اسلامی و مناسباتی که این نحوه درک با خود به همراه می‌آورد خاص این دوره است. از جمله مهم‌ترین شاخصه‌های این دوره که آن را از دوره یونانی و فلسفه‌ی آن و همچنین از همه ادوار دیگر مجزا می‌کند فهمی است که از وجود به ما هو وجود در عالم اسلامی حاصل می‌شود که در این درک، وجود خداست.¹

فلسفه اسلامی و درک خاص از وجود: باتوجه به تبیینی که از مفهوم فلسفه در بطن اندیشه داوری اردکانی ارائه گردید دانستیم که فلسفه چیزی در حد یک علم نیست؛ بلکه درک جلوه‌ای از وجود است؛ بنابراین می‌توان گفت که درک فلسفه‌ی یک دوره تاریخی در گرو نزدیک شدن به درک فیلسوف از وجود است. زیرا این درک امری شهودی است و ماحصل قیل و قال‌های فلسفی نیست. موضوع فلسفه به‌عنوان اصلی اساسی به همه‌ی احکام و مسائل فرعی فلسفه صبغه‌ای متناسب با خود می‌دهد و باعث قوام یک فلسفه می‌شود. در دوره اسلامی درکی از وجود حاصل شد که به‌طور کلی متفاوت از درک از وجود در ادوار

1. داوری اردکانی، فارابی فیلسوف فرهنگ، 148.

گذشته و از جمله در دوره یونان بود. در این درک، وجود مطلق خداوند است.

به طور مثال در دوره یونانی عالم، دایر مدار بود به این معنا که فیلسوف یونانی در پی کشف مبنا و حقیقت عالم، حقیقت را جزئی از همین عالم می دانست. در دوره اسلامی وجود، خداست. این دو نوع نگاه می تواند آستن تمایزات چشمگیری در ادامه باشد. داوری می گوید: «مهم ترین مطلب در قوام فلسفه اسلامی این است که در آن وجود مطلق، خداست. اگر می فرمایید موضوع فلسفه، مطلق وجود است سختن را تصدیق می کنم؛ اما امیدوارم شما هم بپذیرید که همواره از ابتدای تاریخ فلسفه تا عصر حاضر وجود و موجود با هم اشتباه شده است. ارسطو که شاید در این باب از همه کم اشتباه تر باشد وجود را انرگیا دانسته است (انرگیا را ما فعلیت ترجمه کرده ایم و مگر فعلیت موجود نیست) یونانیان خدا و خدایان را جزئی از عالم می دانستند؛ اما در فلسفه اسلامی، خدا، متعالی از موجودات و صرف الوجود دانسته شد».¹ این تلقی خاص از وجود از جهتی باعث مطرح شدن مباحثی کاملاً جدید و متناسب با این درک از وجود در فلسفه اسلامی شده است و از جهتی دیگر فهم و درکی متفاوت به مفاهیم مطرح شده در فلسفه های گذشته داده است.

به طور مثال در این درک جدید از وجود و دقیقاً متناسب با این درک برای اولین بار در تاریخ فلسفه با تقسیم وجود به دو قسم واجب و ممکن روبرو هستیم. از آنجا که نسبت ممکن به وجود و عدم یکسان است و یا به عبارت دیگر از ممکن سلب ضرورت وجود و عدم می شود، نیازمند چیزی به عنوان واجب الوجود بالذات و علت العلل هستیم. همچنین متناسب با این درک از وجود است که برای اولین بار بحث ماهیت و وجود مطرح می شود و با خود بحث های فلسفی فراوانی را به همراه می آورد که نه تنها در درک بهتر وجود به ما هو وجود تأثیر بسزا داشته است چنانچه در دعاوی قانونین به اصالت ماهیت یا وجود شاهد آن بوده ایم؛ بلکه در فهم بسیاری از مسائل فرعی فلسفه نیز راهگشا بوده است.² می توان به عنوان نمونه بحث هایی که پیرامون عین ماهیت یا جزء ماهیت یا زائد بر ماهیت بودن وجود و چگونگی ماهیت واجب الوجود مطرح شده است را نام برد.³ همچنین بحث های مهم مربوط به مشترک لفظی یا معنوی وجود و تشکیک یا تواطی که در کندوکاوهای فلسفی به بحث هایی همچون وجود کلی سعی و نفس رحمانی و وحدت شخصی وجود در اندیشه ملاصدرا راه می یابد نقش مهمی در شکل گیری یک جهان بینی ویژه و شناختی متفاوت از حقیقت عالم مهیا می کند.

1. داوری اردکانی، نگاهی نو به سیاست و فرهنگ، 283.

2. داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، 76.

3. داوری اردکانی، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، 143.

همچنین فارابی ماهیات را به مقولات جوهر و عرض تقسیم می‌کند که مقوله‌ی عرض، خود شامل نه قسم می‌شود این در حالی است که ارسطو نیز از ده مقوله نام می‌برد که البته همه، مقولات وجودند.¹ تقسیم ماهیات به دو مقوله جوهر و عرض و تقسیم نه‌گانه عرض تقسیم‌بندی متفاوتی را از ممکن‌الوجود ارائه می‌کند که مبنای مباحث دیگر فلسفی است. از جمله آنکه در تعریف و شناخت کلیه اشیا، ابن سینا از این تقسیم‌بندی نهایت استفاده را می‌کند و تعریف به حد و رسم را ارائه می‌کند. در همین زمینه شیخ اشراق با رد نظر ابن سینا در امکان یافتن فصل ماهیات از یافتن مجموعه‌ای از عوارض مرتبط با ماهیات سخن می‌گوید. داوری در مورد تقسیم ماهیات به جوهر و عرض می‌گوید: «این نحوه تقسیم یک امر جزئی بی‌اهمیت نیست و نباید آن را تصرف کوچکی در یکی از ابواب حکمت دانست. بلکه مؤدی به طرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شده است».² یکی از بحث‌های مهم و بسیار مورد مناقشه در فلسفه اسلامی، پیرامون مجعول بودن وجود یا ماهیت است که هر یک با خود لوازمی را به همراه دارد. از آن جمله داوری می‌گوید: «حتی علم طبیعی در فلسفه اسلامی از حیث اساس و مبنا با طبیعیات ارسطو متفاوت است؛ زیرا مسلمین به موجودات طبیعی از آن حیث که مجعول خداوند است نظر می‌کردند».³

به‌طورکلی می‌توان گفت مباحث فلسفه‌ی اسلامی با تلقی جدیدی از وجود در یک هیئت تألیفی عرضه شده است؛ به‌طوری که بحث اصالت وجود ملاصدرا بی‌ارتباط با معنای تازه‌ای که از علیت مطرح شد نیست و مباحثی همچون بحث تشکیک در وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول نیز در ارتباط با بحث اصالت وجود مطرح می‌شوند. باتوجه به بحث حرکت جوهری، حدوث زمانی عالم اثبات می‌شود و ربط حادث به قدیم و پس از آن بحث جسمانی‌الحدوث بودن نفس انسان نیز در ارتباط با بحث حرکت جوهری است. همچنین نسبتی که فلسفه‌ی اسلامی با تصوف پیدا می‌کند، باتوجه به بحث‌های اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری و وحدت وجود است.⁴

همچنان که بیان شد در این فلسفه مسائلی نیز وجود دارد که در تلقی جدید از وجود به‌گونه‌ای دیگر مراد شده‌اند. به‌عنوان نمونه بحث علیت و علم الهی را می‌توان نام برد. در فلسفه یونانی در مورد بحث علیت، افلاطون از صانعی سخن می‌گوید که خلق از عدم نمی‌کند. او در واقع بر اساس عالم مثال چیزها را می‌سازد. ارسطو نیز خدا را علت غائی می‌داند؛ اما در فلسفه اسلامی، علت، علت فاعلی است، علت وجود و قوام است و در سلسله‌ی علل به علتی می‌رسد که دیگر معلول نیست؛ بلکه واجب‌الوجود است و

1. داوری اردکانی، نگاهی نو به سیاست و فرهنگ، 283.

2. داوری اردکانی، فارابی موسس فلسفه اسلامی، 123.

3. داوری اردکانی، فارابی موسس فلسفه اسلامی، 130.

4. داوری اردکانی، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، 77.

هر آنچه در این سلسله موجود است، وجودش را از واجب‌الوجود گرفته است. همچنین در مورد مسئله‌ی علم خداوند، ارسطو خداوند را عالم به جزئیات نمی‌داند در حالی که در فلسفه‌ی اسلامی هیچ ذره‌ای از علم خداوند بیرون نیست، «فارابی می‌گوید حق خداست و معانی دیگر حقیقت در آثار او به این معنی مربوط می‌شود؛ زیرا وقتی حقیقت را مطابقت علم با شی می‌داند نظرش به این است که همه‌ی موجودات در علم الهی موجود بوده و آنچه در قضای الهی وجود داشته به مرتبه قدر تنزل یافته است. همچنین وقتی حق را ازلی می‌داند متوجه همین معناست... هیچ یک از این معانی را در آثار یونانیان نمی‌یابیم».¹

بنابراین شباهتی که در ظاهر موضوعات و عبارات و حتی در کلمات فلسفی می‌بینیم را نباید حاکی از تقلید یا تکرار مطالب گذشته بدانیم؛ بلکه مسائل در نسبتی که با اصول خود دارند بازتعریف می‌شوند همچنان که داوری خود می‌گوید: «هرچند که غالب این تغییرات بدان حد نبود که هر کس مختصر آشنایی با فلسفه پیدا کند به فهم و درک دقایق آن برسد؛ اما فلاسفه اسلامی و محققان در این فلسفه، کم‌وبیش متوجه این معنی بودند»²

ممکن است گفته شود که اصل تازه فلسفه اسلامی یعنی محور و میزان بودن خداوند، پیش از این در آثار افلوطین و اسکندرانیان مطرح شده است. داوری معتقد است که علی‌رغم اینکه در آثار افلوطین خدا به عنوان علت‌العلل دانسته شده؛ اما تا زمان ظهور فلسفه اسلامی همچنان بحث‌ها بر اساس تلقی یونانی از وجود صورت می‌گرفته است؛ یعنی همچنان فهم یونانی بر نگاه‌ها غالب بوده است. این فیلسوفان اسلامی و پس از آن‌ها مسیحی بوده‌اند که در بحث‌های خود با چنین نگاه و پیش‌فرضی که وجود، خداست به بحث و نظر پرداخته‌اند.³

باتوجه به آنچه ذکر شد فلسفه امری تاریخی است و در هر دوره از تاریخ با درکی خاص از وجود تحقق می‌یابد. فلسفه اسلامی نیز فلسفه‌ای است که متعلق به عالم اسلامی است و درک حاصل از وجود در این عالم شاخصه این فلسفه است و تمامی احکام مطرح شده در این فلسفه در راستای این درک از وجود شکل می‌گیرد. در همین راستا می‌توان به موضوعاتی در فلسفه اسلامی اشاره نمود که برای اولین بار در تاریخ فلسفه بیان شده‌اند و نقش بسیار مهمی در روند تفصیل یافتن این فلسفه داشته‌اند. ضمن آنکه می‌توان به مسائلی نیز اشاره نمود که هر چند ظاهراً در سخنان پیشینیان مطرح شده است؛ اما در فلسفه اسلامی با درکی متفاوت و معنایی متناسب با درک حاصل از وجود مطرح شده‌اند.

1. داوری اردکانی، فارابی موسس فلسفه اسلامی، 123.

2. داوری اردکانی، فارابی موسس فلسفه اسلامی، 135.

3. داوری اردکانی، وضع کتونی تفکر در ایران، 90.

فارابی فیلسوف: در واکاوی اندیشه داوری اردکانی از فیلسوف بیان شد از آنجا که حقیقت فلسفه چیزی ورای یک علم است فیلسوفی که مخاطب این فلسفه قرار می‌گیرد نیز صرفاً کسی نیست که به آرای فلسفی تسلط دارد؛ بلکه درک از وجود، نیازمند علم حضوری است و این علم در وادی تفکر حاصل می‌شود. وادی تفکر هنگامه‌ای است که در آن متفکر آزاد از همه بایدها و نبایدها و تعلقات با جانی آزاد از غیر و در بند حقیقت به فهمی از حقیقت نائل می‌شود. این درک امری ذومراتب است و بسته میزان تعلقی که متفکر به حقیقت دارد می‌توان دارای شدت و ضعف باشد.

داوری، چنین نگاهی نسبت به فارابی دارد. او معتقد است فارابی به درک خاصی از وجود متناسب با عالم اسلامی دست یافته است. درکی که تنها یک متفکر اسلامی می‌تواند به آن راه یابد. فارابی این درک را مبنایی برای پی‌ریزی فلسفه‌ای کاملاً مستقل از فلسفه‌های گذشته قرار داده است. یکی از مؤیدات داوری پیرامون شأنی که برای فارابی قائل است توجهی است که به فلسفه او شده است. این توجه که قدمتی بیش از نهصد سال دارد توسط شخصیت‌هایی که هر یک نابغه‌ی دوران خود بوده‌اند رخ داده است. این ظرفیت و کشش موجود در فلسفه اسلامی نشان از این مطلب است که فلسفه‌ای که فارابی ارائه می‌کند چیزی بیش از پرداختن به فلسفه به مثابه‌ی یک علم است و به همین دلیل نیز تا کنون پابرجا مانده است. داوری می‌گوید: «در اینکه اخلاف فارابی از آثار او خیلی اقتباس کرده‌اند خلافی نیست و این مطلب در نظر راقم این سطور هم مورد اعتنا بوده است؛ اما این اقتباس جهتی دارد که اگر نداشت فارابی هم مانند محمد بن زکریای رازی در فلسفه مورد غفلت قرار می‌گرفت. این اساس را در نسبت مجهول‌الکنهی که فیلسوف با حقیقت وجود پیدا کرده است باید جستجو کرد. با این نسبت است که فلسفه در عالم اسلام اجمالاً ظهور کرده و در طی نهصد سال تاریخ، بسط و تفصیل یافته است. پس توجه به آثار فارابی و اقتباس از آن یک امر تصادفی نیست و به استحکام برهانی قواعد فلسفی او هم ربطی ندارد چه غالب این قواعد بعد از فارابی و در آثار اخلاف او برهانی شده است تا جایی که می‌توان گفت تاریخ فلسفه در عالم اسلام – و شاید در قرون وسطای مسیحی – می‌بایست تاریخ شرح و تفصیل فلسفه فارابی باشد»^۱. داوری در جای دیگری نیز باز به مسئله درک جدید متفکر اسلامی پرداخته و می‌گوید: «چنان نیست که آنان فلسفه ارسطو را در نیافته باشند آن‌ها وجه و ظهور دیگری از وجود را دیده و طرح تازه در انداخته‌اند. پس نه آن است که فارابی به تقلید صرف از یونانیان در مسائل بحث کرده باشد و اختلاف آراء او با فلاسفه یونان مربوط به خلط و اشتباه باشد»^۲. «فلسفه با «یافت» آغاز می‌شود. فلسفه «یافت» است. فارابی چیزی را یافته است که عین یافت

۱. داوری اردکانی، فارابی فیلسوف فرهنگ، ۲۶۶.

۲. داوری اردکانی، فارابی مومسن فلسفه اسلامی، ۱۱۵.

افلاطون نیست».¹

داوری معتقد است که فارابی در وقت تفکر نسبتی با وجود داشته است و به درکی از حقیقت وجود نائل شده است. این درک از آن جهت مورد توجه واقع شد و بسط و تفصیل یافت که اصیل بود؛ یعنی این درک با دوری از غوغای زمانه، مشهورات و مسلمات و در وادی تفکر با اتصال به حقیقت و گوش سپردن به سخن وجود حاصل شد. چنین درکی از آن جهت که فرازمانی است، باقی است. طبق بیان داوری، فارابی خود به شأن و موقعیتی که در آن قرار داشته واقف بوده است: «فارابی در سطور آخر کتاب تحصیل السعاده نوشته است که افلاطون و ارسطو علاوه بر تعلیم فلسفه طرق احیا و تجدید آن را نیز نشان داده‌اند. فارابی درست می‌گوید؛ اما هرکس که آثار متفکران و فلاسفه را می‌خواند به قدر فهم خود و بر حسب شأنی که در عالم تفکر دارد از فیلسوفان و متفکران درس می‌آموزد و با ایشان هم‌سخن و هم‌زبان می‌شود. از دوره افلاطون و ارسطو تا زمان تصنیف تحصیل السعاده قریب به 15 قرن فاصله است و در این مدت با اینکه فلسفه دچار نحوی وقفه و رکود بوده آثار افلاطون و ارسطو را مخصوصاً در حوزه‌های اسکندریه و انطاکیه و مرو و بغداد خوانده بودند و تا آنجا که من می‌دانم در طول این مدت کسی نگفته است که از افلاطون و ارسطو طرق احیا و تجدید فلسفه را آموخته است؛ زیرا این آموزش صریح نیست و به این جهت همه‌کس آن را فرانمی‌گیرد مگر اینکه با استادان یونانی رفیق و هم‌زبان شده و به سیر تفکرشان نزدیک شده باشد و از عهده‌ی فهم اشارات ایشان برآید و ناگفته‌های ایشان را از فحوای گفته‌هایشان بخواند و چنین شخصی خود فیلسوف است. پس فارابی در تحصیل السعاده به صرف آراء استادان یونانی نپرداخت است او در مطالعه آثار فلسفی راه تجدید فلسفه را یافته و شأن و مقام خود را به عنوان معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی کم‌وبیش حس کرده است».²

هر کس به قدر فهم خود، با سخن فلاسفه روبرو می‌شود و درسی که از آن‌ها می‌گیرد اگر ظاهر عبارات فلاسفه باشد، آموختنی اولیه است. حاصل این آموختن می‌تواند بازگویی و شرح سخن فلاسفه باشد و شاید به تقلید نیز بینجامد؛ اما فارابی مطلب با ارزش‌تری از استادان یونانی خود، آموخته و آن تجدید فلسفه است. تجدید فلسفه با تجدید تفکر حاصل می‌شود. فکر جدید نیز با برقراری نسبت جدید با حقیقت وجود حاصل می‌شود. او هر چند به حل مسائل فلسفی می‌پردازد؛ اما به مبادی و اصول توجه دارد؛ بنابراین فلسفه‌ای که با طرح اصول و مبادی جدید در انداخته شود نمی‌تواند حاصل التقاط آراء فیلسوفانی همچون افلاطون و ارسطو باشد.

1. داوری اردکانی، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، 130.

2. داوری اردکانی، فارابی فیلسوف فرهنگ، 117-118.

باتوجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت فیلسوف اسلامی با درکی از وجود متناسب با عالم اسلامی طرحی نو در فلسفه اسلامی درانداخته است. این درک برای هر فردی که آشنایی با فلسفه دارد حاصل نمی‌شود؛ بلکه نتیجه درکی حضوری است. حاصل یافت فارابی طرحی است که هرچند اجمالی است، توسط اخلاف او تفصیل می‌یابد و از جهتی تاریخ فلسفه چیزی جز سیر فلسفه از اجمال به تفصیل نیست.

4- صورت‌بندی استدلالی در اثبات فلسفه اسلامی

بنا به آنچه ذکر شد فلسفه‌ی اسلامی، فلسفه‌ای متعلق به عالم اسلامی است. فیلسوف اسلامی با درکی متفاوت نسبت به فلاسفه گذشته و هماهنگ با عالم اسلامی به بازخوانی فلسفه یونانی پرداخته است. در این بازخوانی درک جدیدی از وجود حاصل شده است. رسیدن به چنین درکی از وجود منوط به آن است که نگاهی غیرخطی به تاریخ داشته باشیم، فلسفه را نه شاخه‌ای از علم بلکه درک جلوه‌ای از وجود بدانیم و هم‌آنکه شأن و جایگاه متفکران را به‌عنوان تماشاگران و سخنگویان وجود پیش چشم داشته باشیم. بنا بر آنچه ذکر شد و با توجه ویژه به سه مؤلفه استخراج شده از آثار داوری اردکانی، نگارندگان سیری استدلالی از آثار داوری استخراج نموده و به نحو زیر تنظیم می‌نمایند:

گام اول: تاریخ دارای ادواری است که در هر دوره از آن جلوه‌ای از وجود تحقق می‌یابد. براین اساس عالم اسلامی نیز دارای تاریخی مخصوص به خود است که حاصل درکی متناسب با این عالم از وجود است.

گام دوم: فلسفه حاصل درک جلوه‌ای از وجود است و با این درک همه احکام و مسائل فلسفه مشخص می‌شود. براین اساس فلسفه اسلامی نیز حاصل درکی خاص از وجود است و مسائل مطرح شده در این فلسفه متناسب با این درک است.

گام سوم: فیلسوف کسی است که قادر به درک جلوه‌ای از وجود و حکایتگری از آن است. فیلسوف اسلامی نیز که متعلق به عالم اسلامی است متناسب با این عالم شاهد و حکایتگر این جلوه خاص از وجود است.

در نتیجه بنابرین صورت استدلالی مذکور فلسفه اسلامی تقلید یا ادامه و یا بدفهمی فلسفه یونان نیست؛ بلکه فلسفه‌ای مستقل در موضوع و مسائل و احکام خود است و به همین دلیل می‌توان آن را فلسفه-ای تأسیسی دانست.

5- عقل و دین در فلسفه اسلامی

از آنجا که فلسفه اسلامی در عالمی اسلامی و در رویارویی با مسائلی متناسب با این عالم قرار دارد درک نحوه نسبت بین فلسفه و دین مهم به نظر می‌رسد از همین رو به طور خاص و مبتنی بر تحلیل و تبیینی که به منظور تأسیسی بودن فلسفه اسلامی صورت گرفت به بررسی این نسبت می‌پردازیم.

متفکری که در عالمی اسلامی به سر می‌برد نسبت به این عالم بی تفاوت نیست، به آن می‌اندیشد و این پرسش که نسبت دین با فلسفه چیست برای او مطرح می‌شود و در حقیقت توجه به این نسبت لازمه فلسفیدن او در این عالم است، در غیر این صورت فلسفه‌ای که بی ارتباط با عالم خود باشد، به علم فلسفه تقلیل می‌یابد و به بحث در مسائل انتزاعی محدود می‌شود. متفکر اسلامی به این نسبت می‌اندیشد و در کتاب آسمانی و احادیث غور می‌کند؛ اما به مراعات آن فلسفه‌ورزی نمی‌کند.

این مسئله که متفکر در عالمی اسلامی به درک دیگری از فلسفه می‌رسد به این معنی نیست که او به ملاحظه‌ی این عالم تفکر می‌کند. متفکر اسلامی در درک خود از وجود، با جلوه‌ای از دیانت مواجه می‌شود و فهم مسائل خود را در ارتباط بین دین و عقل ادراک می‌کند؛ بنابراین فارابی در جمع بین دین و فلسفه به مقتضای زمانه سخن نگفته است؛ بلکه درک خاص او از وجود که درکی متعلق به عالم اسلامی است او را به سمت جمع بین دین و فلسفه سوق داده است. داوری در عبارت‌هایی متفاوت در آثار خود به این مسئله اشاره کرده است. او می‌گوید: «وقتی می‌گوییم فلاسفه اسلامی به دیانت اعتنای جدی داشته‌اند مراد این است که آن‌ها جلوه وجود را در آئینه دیانت دیده‌اند و به همین جهت است که وجود و حق را خدا دانسته‌اند»،¹ «فارابی نکوشیده است با رجوع به فلسفه یونانی میان دیانت و فلسفه موافقت ظاهری به وجود آورد؛ بلکه مسائل دین و فلسفه را در وحدت و جمع این دو ادراک کرده است»،² «فلسفه اسلامی فهم فلسفه یونان در افق عالم اسلام است. به عبارت دیگر فلسفه اسلامی در فضای اعتقادات مسلمانان و در عالم روابط و مناسبات اسلامی پدیدآمده است»،³ «معنای اسلامی بودن فلسفه ما این است که این فلسفه در هوای اسلام روئیده و از نفحات قرآنی و اعتقاد به توحید و نبوت و معاد اثر پذیرفته است».⁴

فارابی که هم در امور دینی و هم فلسفی مجتهد بوده است، وحی و عقل را مخالف و ضد هم نمی‌داند؛ بلکه معتقد است این دو باید مبین و مؤید یک حقیقت، اما با دو بیان متفاوت باشند. حقیقت در فلسفه به شیوه احکام برهانی مطرح می‌شود و مختص به خواص است و در دین به شکل خطابه و مختص

1. داوری اردکانی، فارابی موسس فلسفه اسلامی، 121.

2. داوری اردکانی، فارابی فیلسوف فرهنگ، 126.

3. داوری اردکانی، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، 87.

4. داوری اردکانی، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، 47.

به عوام است. هر یک از این دو روشِ برهان و تمثیل راهی برای وصول به حقیقت هستند. درواقع او فلسفه را باطن دین و دین را مثال فلسفه می‌داند.^۱

«تأثیر دیانت را در فلسفه فارابی باید به این نحو تفسیر کرد که برخلاف کسانی که با دین به مبارزه برخاسته‌اند آن را بسیار مهم و جدی تلقی کرده و به جای آنکه به رد ظواهر شریعت پردازد فلسفه را باطن دیانت قرار داده است، نه آنکه دین مثلاً به عنوان یک عامل اجتماعی در تفکر او مؤثر افتاده باشد. فارابی اصلاً به التقاط دین و فلسفه پرداخته است. با این مقدمات تطبیق ظواهر اقوال فارابی با احکام دیانت و رسیدگی به جزئیات آراء فیلسوف در آثار مختلف او نمی‌تواند وجهه و شأن اسلامی فلسفه فارابی را معلوم سازد. این تطبیق و رسیدگی صرفاً مقدمه کار و شرط آشنایی با فلسفه معلم ثانی است؛ اما شرط کافی نیست و اگر بدون فهم و درایت معنای عمیق فلسفه به طور کلی و معانی و مقاصد کلمات فارابی صورت گیرد، شأن و قدر فیلسوف مجهول می‌ماند تا آنجا که ممکن است به مرتبه نویسنده‌ای تنزل داده شود که سخن به مقتضای ملاحظات و موقع و مقام می‌گفته و به این ترتیب آراء ضدونقیض اظهار کرده است».^۲

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت نسبت بین دین و فلسفه برآمده از مقتضیات زمانه نبوده و حاصل درک خاص فیلسوف در عالمی اسلامی است. فارابی در این درک از وجود فلسفه را باطن دین و دین را مثال فلسفه می‌داند که هر یک به بیانی متفاوت از یک حقیقت در دو سطح متفاوت سخن می‌گویند.

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی بحث در باب اصالت فلسفه اسلامی است. در این باب نظرات متفاوتی وجود دارد. در این نوشتار نویسندگان در پی آن‌اند تا با مذاقه در بطن اندیشه رضا داوری اردکانی به مبانی و اصولی مبنی بر تأسیسی بودن یک فلسفه دست یابند. سپس ضمن یافت مبانی مذکور در فلسفه اسلامی با تحلیلی تطبیقی در آثار وی به استخراج استدلالی در باب این مسئله پرداخته و در ضمن بیان یک صورت‌بندی استدلالی به اثبات این گزاره که فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای تأسیسی و دارای ماهیتی مستقل است، با تدقیق در نگاه رضا داوری اردکانی پرداخته است. سپس به یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های فلسفه اسلامی یعنی نسبت عقل و دین با اشاره به آرای داوری اردکانی پرداخته است.

در گام نخست به استخراج و تبیین و تدقیق سه مؤلفه مهم در بطن اندیشه داوری اردکانی پرداختیم که نقش اساسی در فهم مراد و مقصود او از تأسیسی بودن یک فلسفه دارد. این سه مؤلفه که داوری از نظرگاهی

۱. داوری اردکانی، فارابی فیلسوف فرهنگ، ۱۲۵.

۲. داوری اردکانی، فارابی فیلسوف فرهنگ، ۲۳۸.

معرفتی به آنها پرداخته است شامل نگاه ویژه داوری به تاریخ، فلسفه و فیلسوف است. در دومین گام در پی تبیینی تحلیلی از نحوه ارتباط این سه مؤلفه با تفکر داوری اردکانی از تأسیسی بودن یک فلسفه بوده ایم.

در سومین گام دست به تطبیقی تحلیلی زده و هر یک از سه مؤلفه یاد شده در گام نخست را در ارتباط با مسئله تأسیسی بودن فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار دادیم. بر این اساس می توان گفت تاریخ در دوره اسلامی با تاریخ در دوره های دیگر کاملاً متفاوت است و ویژگی های خاص خود را دارد. همچنین فلسفه نیز که درک جلوه ای از وجود است در این تاریخ متفاوت خواهد بود و به تبع این درک جدید مسائل مهمی برای اولین بار در تاریخ فلسفه مطرح شده اند که در سیر بحث های بعدی بسیار راهگشا بوده اند. فیلسوف تاریخ اسلامی نیز نقش تماشاگری و حکایتگری را بر عهده دارد. در این زمینه به طور خاص به شخصیت و تفکر فارابی توجه داشته ایم. او که فیلسوف عالمی اسلامی است با درک جلوه ای از وجود و سخنگویی از آن تجدیدکننده فلسفه و در واقع مؤسس فلسفه اسلامی است.

در چهارمین گام به تنظیم یک صورت بندی استدلالی بر اساس اصول مستخرج نگارندگان از بنیاد اندیشه رضا داوری اردکانی در تأسیسی بودن فلسفه اسلامی پرداخته شده است. همچنین در این مقال به یکی از مهم ترین شاخصه های فلسفه اسلامی پرداخته شد. این شاخصه نسبت بین دین و عقل است. در تفکر داوری اردکانی دین و فلسفه دو بیان متفاوت از یک حقیقت هستند. فلسفه در حکم باطن دین است و دین در حکم مثال فلسفه است.

بنابراین، نویسندگان این مقاله با واکاوی خطوط نانوشته و تصریح ناشده و بطن و بنیاد اندیشه رضا داوری اردکانی، به استخراج سه مؤلفه اساسی تاریخ، فلسفه و فیلسوف پرداخته و ضمن تبیین و تحلیل جایگاه آن در اصالت یک فلسفه و مقام تأسیسی آن به تحلیلی از تأسیسی بودن فلسفه دست یافته و با پیوست مبانی مذکور در متن و بطن فلسفه اسلامی به این نتیجه رسیده اند که فلسفه اسلامی، فلسفه ای در مقام تأسیس و دارای اصالت و مشتمل بر درک و نسبت خاصی با وجود است. سپس صورت بندی استدلالی متقنی در اثبات این دریافت ارائه نموده و در نهایت به واکاوی نسبت عقل و دین در فلسفه اسلامی پرداخته است.

با ابتنای بر رویکرد معرفتی مؤلفه های مذکور و نسبت بین آنها می توان با خوانشی متمایز از گذشته در رویارویی با نظرها های تطبیقی، متذکر تفاوت ها و نوآوری های فلسفه اسلامی گردید و به جایگاه حکایتگری فیلسوفان اسلامی در فرهنگ سازی و تحول آفرینی در عرصه اندیشه واقف گشت. بی شک این امر نقش قابل توجهی در صیر و سیر تمدن اسلامی داشته و خواهد داشت.

منابع

- جندی، مؤیدالدین. شرح فصوص الحکم. صححه و علق علیه الاستاد السید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- داوری اردکانی، رضا. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی. چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- داوری اردکانی، رضا. مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی. چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
- داوری اردکانی، رضا. فلسفه و انسان معاصر. چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
- داوری اردکانی، رضا. فلسفه تطبیقی. چاپ اول، تهران: ساقی، ۱۳۸۳.
- داوری اردکانی، رضا. درباره غرب. چاپ اول، ویراست دوم، تهران: هرمس، ۱۳۸۶.
- داوری اردکانی، رضا. نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی. چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
- داوری اردکانی، رضا. سیاست، تاریخ، تفکر. چاپ اول، تهران: ساقی، ۱۳۸۹.
- داوری اردکانی، رضا. فلسفه، سیاست، خشونت. چاپ سوم، تهران: سخن، ۱۳۸۹.
- داوری اردکانی، رضا. فارابی فیلسوف فرهنگ. چاپ چهارم، تهران: سخن، ۱۳۸۹.
- داوری اردکانی، رضا. ما و تاریخ فلسفه اسلامی. چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- داوری اردکانی، رضا. نگاهی نو به سیاست و فرهنگ. چاپ اول، تهران: سخن، ۱۳۹۰.
- داوری اردکانی، رضا. وضع کنونی تفکر در ایران. چاپ سوم، تهران: سروش، ۱۳۹۱.
- دیوانی، امیر. «چیستی فلسفه اسلامی»، روش‌شناسی علوم انسانی ۲۴، ش. ۹۶ (مهر ۱۳۹۷): ۱-۱۹.
- رنان، ارنست. ابن رشد و الرشديه. ترجمه عادل زعیر، الطبعه الثانيه، القايره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۷.
- راستین طرقي، امیر و فخار نوغانی، وحیده. «امکان‌سنجی تأسیس فلسفه و حیانی براساس مبانی حکمت متعالیه». جستارهایی در فلسفه و کلام ۵۵، ش. ۱۱۰ (بهار و تابستان ۱۴۰۲): ۷۳-۹۳.
- عابدالجابری، محمد. تکوین العقل العربی. چاپ ششم، بیروت: المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۱.
- عبداللهی، مهدی. «چه باشد آنچه خوانندش «فلسفه اسلامی»». جاویدان خرد ۱۵، ش. ۳۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۲۳۳-۲۶۰.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. چاپ سیزدهم، تهران: زوار، ۱۳۹۸.
- مظاهری، زهرا و علوی، سید محمدکاظم. «فلسفه اسلامی از امتناع تا ضرورت، تحلیل نظرات موافقان و مخالفان

فلسفه اسلامی در دوره معاصر ایران». حکمت معاصر 11، ش. 1 (بهار و تابستان 1399): 209-232.
مظفر، محمدرضا. منطق. چاپ پانزدهم، قم: دارالعلم، 1384.
ملکیان، مصطفی. «فلسفه اسلامی؛ هستی و چیستی». مجله نقد و نظر، ش. 41-42 (بهار و تابستان 1385): 118-167.

Transliterated Bibliography

Abdullahī, Maḥdī. "Chih Bāshad Ānchih Khānandash Falsafah-yi Ialāmī". *Jāvidān Khirad* 15. No. 33 (spring and summer 2019/1397): 233-260.

‘Ābid al-Jābirī, Muḥammad. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Chāp-i Shishum, Beirut: Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 1991/1411.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Darbārih-yi Gharb*. Tehran: Hirmis, 2008/1386.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Falsafah Taṭbīqī*. Chāp-i Awwal, Tehran: Sāqī, 2005/1383.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Falsafah va Insān Mu’āshir*. Chāp-i Awwal, Tehran: Mū’assisah-yi Taḥqīqātī va Tawsi‘ah ‘Ulum Insānī, 2005/1383.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Falsafah, Siyāsāt, Khushūnat*. Chāp-i Sivum, Tehran: Sūkhan, 2011/1389.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Fārābī Filsūf Farhang*. Chāp-i Chāhārum, Tehran: Sūkhan, 2011/1389.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Fārābī Mū’assis Falsafah-yi Ialāmī*. Chāp-i Chāhārum, Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 1999/1377

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Mā va Tārikh Falsafah-yi Ialāmī*. Chāp-i Awwal, Tehran: Sāzimān Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2011/1389.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Maqām Falsafah dar Durīh-yi Tārikh Irān Islāmī*. Chāp-i Sivum, Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 1960/1379.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Nigāhī Dīgar bi Tārikh Falsafah-yi Ialāmī*. Chāp-i Awwal, Tehran: Mū’assisah-yi Intishārāt-i University of Tehran, 2009/1387.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Nigāhī Nū bi Siyāsāt va Farhang*. Chāp-i Awwal, Tehran: Sūkhan, 2012/1390.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Siyāsāt, Tārikh, Tafakur*. Chāp-i Awwal, Tehran: Sāqī, 2011/1389.

Dāwarī Ardakānī, Riḍā. *Vaz’i Tafakur dar Irān*. Chāp-i Sivum, Tehran: Surūsh, 2013/1391.

Divānī, Amīr. "Chīstī Falsafah-yi Ialāmī". *Ravishshināsī ‘Ulum Insānī* 24, no. 96 (Mīhr 2019/1397): 1-19.

Jundī, Mu‘ayyad al-Dīn. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikām*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Bustān-i Kitāb,

2003/1381.

Lāhijī, Shams al-Dīn Muḥammad. *Maḥāṭiṭ al-Ijāz fi Sharḥ Gulshan Zāz*. Chāp Sīzdahum, Tehran: Zawwār, 2020/1398.

Malikīyān, Muṣṭafā. "Falsafah Islāmī; Hastī va Chīstī". *Majalīh-yi Naqd va Naẓar*. No. 41-42 (spring and summer 2007/1385): 118-167.

Mazāhiri, Zahrā va 'Alavī, Sayyid Muḥammad Kāzim. "Falsafah Islāmī az Imtinā' tā Żarūrat, Taḥlīl Naẓarāt Muvāfiqān va Mukhālifān Falsafah Islāmī dar Durīh Mu'āṣir Irān". *Ḥikmat Mu'āṣir* 11, no. 1 (spring and summer 2021/1399): 209-232.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Mantiq*. Chāp Pānzdahum, Qum: Dar al-'Ilm, 2005/1384.

Rāstīn Ṭuruqī, Amīr va Fakhār Nūghānī, Vahīdīh. "Imkānsanjī Ta ṣīs Falsafah Vahyānī bar Asās Mabānī Ḥikmat Muta'āliyah". *Justār-hā-ī dar Falsafah va Kalām* 55, no. 110 (spring and summer 2023/1402): 73-93.

Renan, Ernest. *Ibn Rushd wa al-Rushdiyyih*. translated by 'Ādil Zu'aytar, Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīya, 1957/1336.



An Examination of the Compatibility of Avicenna's Doctrine of the Resurrection with the Principles of His Psychology

Seyyed Hadi Rezaeian

Faculty Member, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Hamedeh Rastaei (corresponding author)

Faculty Member, Ale-Taha Institute of Higher Education, Tehran, Iran.

Email: h.rastaei@aletaha.ac.ir

Abstract

This study examines the compatibility of Avicenna's doctrine of the resurrection (*ma'ād*) and the persistence of the soul with the principles of his psychology. Employing a text-based analytical and critical approach, it investigates the points at which the foundations of Avicenna's psychology appear to be incompatible with his account of the resurrection and the persistence of the soul. Avicenna advances several arguments for the immateriality and incorruptibility of the soul, concluding that all human souls persist after death. However, this conclusion appears to conflict with certain principles of his psychology, including the immutability of the soul's substance and its separation from the body, the materiality of the imaginative faculty and the persistence of imperfect souls, the individuation of souls after separation from the body, the individuation of souls during their attachment to the body, the separation of imperfect souls, and the problems of ineffectiveness and transmigration. Some of these inconsistencies pertain specifically to imperfect souls, while others extend even to perfect souls. Avicenna's rejection of the unity of the intellect and the intelligible, together with his view that the cognitive faculties—particularly the imaginative faculty—are material, constitute the principal source of the tension between his psychological principles and his doctrine of the persistence of souls. Recognizing the immateriality of the imaginative faculty would provide greater coherence to his psychological system and render his account of the persistence of human souls more consistent.

Keywords: Avicenna, Persistence of the Soul, Immateriality of the Soul, Imperfect Souls, Perfect Souls



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 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 173 - 155	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/1/23	تاریخ بازنگری: 1404/7/28
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/8/6 DOI: 10.22067/epk.2025.92997.1432

بررسی سازگاری دیدگاه ابن سینا در باب معاد با مبانی نفس‌شناسی

سیدهادی رضائیان

عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (ع)

حامده راستایی (نویسنده مسئول)

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی آل طه

h.rastaei@aletaha.ac.ir

چکیده

مسئله این تحقیق، بررسی سازگاری دیدگاه ابن سینا در باب معاد و بقای نفوس با مبانی نفس‌شناسی اوست. روش این مطالعه تحلیل انتقادی از مواضع ناسازگاری مبانی نفس‌شناسی سینوی با دیدگاه او در باب معاد و بقای نفوس است. ابن سینا بر تجرد نفس و عدم فساد آن، براهینی اقامه می‌کند و بقای تمام نفوس را نتیجه می‌گیرد اما این نتیجه با برخی مبانی ابن سینا در نفس‌شناسی، در تعارض است؛ از جمله ثبات جوهر نفس و مفارقت آن از بدن، مادی بودن خیال و بقای نفوس ناقصه، تشخیص نفوس پس از مفارقت از بدن، تشخیص نفوس زمان تعلق به بدن، مفارقت نفوس ناقصه و مشکل تعطیل و مشکل تناسخ. برخی از ناسازگاری‌ها مربوط به نفوس ناقصه و برخی عام است و حتی دامن نفوس کامله را می‌گیرد. دیدگاه شیخ باب اتحاد عاقل به معقول و مادی بودن قوای ادراکی به‌ویژه قوه خیال، عامل اصلی ناسازگاری مبانی نفس‌شناسی با دیدگاه او در باب بقای نفوس است. پذیرش تجرد قوه خیال، می‌تواند نظام نفس‌شناسی او را سامان دهد و بیانش را در مسئله بقای نفوس انسانی منسجم سازد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - انتقادی و متن‌محور سامان یافته است؛ بدین معنا که با تحلیل درونی آثار ابن سینا و نقد نسبت‌های مفهومی میان مبانی نفس‌شناسی و آموزه معاد، سازگاری یا ناسازگاری دیدگاه وی بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: ابن سینا، بقای نفس، تجرد نفس، نفوس ناقصه، نفوس کامله.

مقدمه

علم‌النفس یا انسان‌شناسی فلسفی از جمله مسائلی است که به سبب ارتباط نزدیک با مسئله معاد، مورد توجه غالب فیلسوفان مسلمان بوده است. ابن سینا نیز همچون سایر فلاسفه مسلمان، در مواضع متعدد از آثارش به تبیین دیدگاه خود در این مسئله پرداخته است. از آن جایی که اثبات معاد متوقف بر اثبات بقای نفس انسانی است، شیخ‌الرئیس ابتدا به واسطه برهان‌هایی، به اثبات بقای نفس انسانی پرداخته است. نقطه ثقل این براهین، اثبات تجرد نفس انسانی و از رهگذار آن، اثبات عدم نابودی یا همان بقای نفس پس از مفارقت از بدن است. مفاد تمامی براهین اثبات بقای نفوس، به صورت مطلق و فارغ از این است که نفس در چه مرتبه‌ای از مراتب چهارگانه تعقل (هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد) قرار داشته باشد.

معاد از دیدگاه ابن سینا بر دو بخش است: معاد جسمانی و معاد روحانی. ابن سینا معاد جسمانی را به تبعیت از شرع پذیرفته و تمامی مباحث و براهین خود را بر اثبات معاد روحانی از رهگذار اثبات بقای نفس پس از مرگ، متمرکز نموده است. این نوشتار با پذیرفتن اعتقاد ابن سینا مبنی بر بقای تمامی نفوس انسانی، درصدد بررسی این مطلب است که مبانی نفس‌شناسی او تا چه میزان اعتقاد به بقای نفوس پس از مرگ را معاضدت می‌کند و آیا مبانی ابن سینا در نفس‌شناسی، می‌توانند اعتقاد او به بقای تمامی نفوس را اثبات و تبیین نمایند؟

این پژوهش از این جهت حائز اهمیت است که میزان استعداد و ظرفیت و توانایی نظام نفس‌شناسی یکی از مکاتب فلسفی اسلامی در اثبات و تبیین اعتقاد به بقای نفوس انسانی و به تبع آن معاد روحانی به عنوان اصل مسلم اعتقادی اسلام و قدر متیقن مورد اتفاق فلاسفه اسلامی در خصوص معاد، می‌تواند معیار معتبری جهت ارزیابی نظام نفس‌شناسی یک فیلسوف و مبانی فلسفی مؤثر در شکل‌گیری آن تلقی شود.

پیشینه تحقیق

مطالعاتی مرتبط با موضوع این تحقیق صورت گرفته است. از جمله ارشادی‌نیا (1397)؛ پس از تبیین دیدگاه ابن سینا در باب معاد جسمانی، رویکرد مکتب تفکیک مبنی بر مسدود بودن معادپژوهی عقلی را مورد بررسی قرار داده است. حکمت و حاجی‌زاده (1392) به منظور بررسی دیدگاه ابن سینا در باب معاد، به واکاوی این مسئله در رساله اضحویه و نیز نجات و مبدأ و معاد، پرداخته‌اند. پژوهنده (1402) تلاش کرده است تناقض موجود در اضحویه و دیگر آثار ابن سینا را حل کند. مشکاتی (1398) نیز پس از تبیین

مبانی فلسفی ابن سینا در انکار معاد جسمانی، نشان می‌دهد وی با قبول این مبانی، نمی‌تواند معاد جسمانی را مستدل سازد.

این نوشتار برخلاف پژوهش‌های فوق، درصدد است سازگاری بین مبانی نفس‌شناسی سینوی و اعتقاد او به بقاء تمام نفوس را مورد بررسی قرار دهد. بدین منظور ابتدا تعریف ابن سینا از نفس، دیدگاه او در باب تجرد نفس و بقاء نفوس انسانی تبیین می‌گردد. سپس دیدگاه ابن سینا در باب بقای نفس، مورد نقد و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

1- تعریف نفس

به نظر می‌رسد، در نگاشته‌های بوعلی دو تعریف از نفس وجود دارد. تعریف اول همان تعریفی است که منتسب به ارسطو است و در نوشته‌های شیخ در باب نفس طرح گردیده است که بدین شرح است: کمال اول برای جسم طبیعی آلی (ابزاری) که مبدا صدور افعال حیاتی است^۱ و عریف دوم نفس که در ابتدای کتاب نفس شفاء ابن سینا ارائه شده است، به شرح زیر است: «به‌طور کلی هر آنچه مبدأ صدور کنش‌ها و کارهایی شود که یکنواخت و غیرارادی نیستند را نفس نام‌گذاری می‌کنیم».^۲

لازم به ذکر است که تعریف اول شیخ، معروف‌تر است و شایسته است این تعریف ترجیح داده شود چرا که تعریف دوم در ابتدای شفاء و در حالی مطرح گردیده که شیخ هنوز به طور مبسوط وارد بحث نفس نشده اما تعریف اول، پس از دقت و توجه فلسفی در باره ماهیت نفس، ارائه گردیده است. علاوه بر این، هنگام طرح تعریف اول، بوعلی با به کار بردن واژه نحدّها، نشان می‌دهد، در صدد تعریف و تحدید نفس است که گویا تعریف نهایی نفس است: «فالنفس التي نحدّها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة».^۳

2- تجرد نفس

تجرد، از ویژگی‌های نفس است و برخی احکام مهم نفس همچون بقای نفس مبتنی بر این خصیصه است. بر اساس تاریخ علم النفس، افلاطون از پیشگامان اندیشه تجرد نفس به شمار می‌رود. به باور او، نفس به کلی غیرمادی است و هیچ آمیختگی با ماده یا عناصر جسمانی ندارد.^۴ در فلسفه اسلامی نیز تاکید

۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۲.

۲. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۳. مبدأ در اینجا به معنای علت است که علت فاعلی مقصود است، با عبارت (لیست علی وتيرة...) کار فاعل طبیعی از تعریف خارج می‌شود چرا که وظیفه چنین فاعلی هم غیرارادی است و هم یکنواخت.

۳. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۲.

۴. افلاطون، دوره کامل آثار، ۱/ 492-493.

فراوانی بر تجرد نفس مشاهده می‌شود؛ به نحوی که هریک از فیلسوفان مسلمان، دلایل فراوانی در اثبات تجرد نفس ارائه می‌کنند. شاید بتوان گفت، یکی از دلایل اصلی تأکید بر مجرد بودن نفس، پیوند ناگسستگی این ویژگی با مسائل بنیادینی مانند بقای نفس و معاد است. به همین دلیل، در فلسفه اسلامی، استدلال‌های مربوط به اثبات تجرد نفس، گستردگی و عمق بیشتری نسبت به فلسفه یونان پیدا کرده است. به نحوی که به ادعان برخی، حدود شصت برهان در این خصوص اقامه شده است.¹ برای نمونه، ابن سینا در آثار خود به تفصیل به مسئله تجرد نفس پرداخته است؛ به گونه‌ای که در کتاب النفس شفا و المباحثات حدود ده استدلال، و در اشارات و تنبیهات پنج برهان دیگر در این زمینه مطرح کرده است. همچنین، خواجه نصیرالدین طوسی در آثار مهمی مانند تجرید الاعتقاد و اخلاق ناصری، بیش از هفت استدلال بر تجرد نفس اقامه نموده است.² ملاصدرا نیز یازده برهان درباره «تجرد نفس» در اسفار ذکر کرده است.³ فیلسوف سبزواری نیز همانند اسلاف خویش، به بیان بیش از ده برهان در شرح منظومه پرداخته است.⁴ فاضل متأخر علامه جعفری هم به واسطه اهتمام به این مطلب، در ترجمه و تفسیر نهج البلاغه چهارده برهان در اثبات تجرد نفس ذکر کرده است.⁵ نمونه‌های فوق، گواه تأکید فراوان فلاسفه مسلمان بر قول به تجرد نفس ناطقه انسانی است.

ابن سینا در بررسی‌های خود درباره نفس، توجه ویژه‌ای به موضوع تجرد نفس ناطقه معطوف داشته است. بر اساس دیدگاه او، نفس ناطقه به عنوان آخرین حلقه در سلسله مراتب عقول تلقی می‌گردد که از سوی عقل فعال به بدنی که آمادگی پذیرش آن را داراست، افاضه می‌شود. نکته حائز اهمیت در این نظریه آن است که نفس انسانی حتی در ابتدای تعلق به بدن و در پایه‌ترین مرحله خود (مرحله عقل بالقوه)، همواره دارای ماهیتی مجرد و روحانی است. از این منظر، نفس انسان در زمره عقول بسیطه قرار داشته و ذاتاً موجودی غیرمادی و منزله از ماده محسوب می‌شود. با این وجود، به دلیل وضعیت بالقوه کمالاتش، ناچار به بدن تعلق می‌گیرد و از آن به عنوان ابزاری برای تکامل خویش بهره می‌برد. این ارتباط با بدن، زمینه‌ساز کسب فیض از مبادی عالی و ارتقا به مرحله عقل بالفعل می‌گردد.⁶ اما پس از نیل به مرحله عقل بالفعل دیگر به بدن نیازی ندارد و چه بسا تعلقش به بدن مزاحم و مانع استکمال نیز باشد.⁷

1. جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، 14/146.

2. طوسی، اخلاق ناصری، 50-54؛ حلی، کشف المراد، 184-187.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، 8/260-303.

4. سبزواری، شرح المنظومه، 5/125-163.

5. جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، 14/146-174.

6. طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات (مع المحاکمات)، 3/259-261.

7. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، 306-305.

3- بقاء نفس آدمی

در فلسفه اسلامی، بنیادی‌ترین اصل برای اثبات معاد، اثبات بقای نفس مجرد انسانی است. فیلسوفان اسلامی با ارائه استدلال‌های متعدد می‌کوشند جاودانگی نفس را پس از جدایی از بدن به اثبات برسانند و براین اساس، مباحث قیامت، حشر و زندگی پس از مرگ را تبیین کنند. در این زمینه، ابن سینا تلاش چشمگیری داشته و براهین متعددی برای اثبات بقای نفس ناطقه اقامه کرده است که نشان‌دهنده اعتقاد راسخ او به بقای نفس انسان پس از مرگ بدن است. او در مجموع، دو برهان اصلی برای اثبات جاودانگی نفس ارائه می‌دهد:

برهان اول: نفی وابستگی ذاتی نفس به بدن: ابن سینا در این استدلال، انواع احتمالی تعلق نفس به بدن را بررسی کرده و با ردّ همه‌ی آنها، صرفاً رابطه تدبیری (نه ذاتی) را می‌پذیرد. از آنجایی که نفس هیچ‌گونه وابستگی ذاتی به بدن ندارد، با فناء بدن نیز باقی می‌ماند.^۱

برهان دوم: بر اساس بساطت نفس: در امور مرکب، هم فعل بقا و هم قوه فساد هستند. همین امر منتهی به فناء آنها می‌شود. اما نفس فعل محض بوده و به کلی از قوه فساد مبرا است؛ از این رو فانی نبوده و جاودان است.^۲

تحلیل حالات نفس انسانی پس از مفارقت از بدن از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در تبیین وضعیت نفوس انسانی پس از جدایی از بدن، آنها را به چند دسته متمایز تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. نفوس کامل شده: این دسته از نفوس در دوران همراهی با بدن به کمالات ویژه خود دست یافته‌اند. با اکتساب این معرفت، نوعی اشتیاق ذاتی به کمال در آنها شکل گرفته است. چنین نفوسی پس از مفارقت، به دلیل آمادگی قبلی، مسیر تکامل را به‌خوبی طی می‌کنند.

۲. نفوس ناآگاه: در مقابل، نفوسی که موفق به درک کمالات ویژه انسانی نشده‌اند، با چالش‌های خاصی روبرو می‌شوند. این گروه به دلیل فقدان معرفت کافی، در مسیر پس از مفارقت با دشواری‌هایی مواجه خواهند بود و نسبت به این کمال جاهل هستند. از این رو اشتیاقی نیز در ایشان جهت تحصیل این کمال به‌وجود نیامده است.

حالات نفوس پس از جدایی از بدن از منظر ابن سینا به شرح ذیل است:

۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، 312-316.

۲. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، 316-318.

۱. نفوس در مسیر کمال: نفوسی که در دوران حیات مادی به سطحی از کمالات انسانی دست یافته‌اند، پس از مفارقت از بدن با زوال موانع مادی، به دو شکل عمل می‌کنند:
- الف) نفوسی که به حد قابل توجهی از کمال رسیده‌اند:
- ✓ بلافاصله پس از جدایی از بدن، لذتی عمیق و فراوان را تجربه می‌کنند.
 - این نفوس به صورت مستمر مسیر تکامل خود را ادامه می‌دهند.
 - ✓ سیر صعودی آنها در مسیر کمالات الهی تداوم می‌یابد.
۲. نفوس ناکام: نفوسی که با وجود آگاهی از کمالات انسانی، در کسب آنها کوتاهی کرده‌اند:
- ✓ پس از مفارقت با بلایی عظیم مواجه می‌شوند که ابن سینا از آن تحت عنوان شقاء ابدی سخن می‌گوید.
 - ✓ درد و رنج شدید ناشی از محرومیت از کمالات را تجربه می‌کنند.
 - ✓ فقدان کمالاتی که امکان دستیابی به آنها را داشته‌اند، برایشان عذابی روحانی ایجاد می‌کند.
- این دیدگاه ابن سینا بر چند اصل استوار است:
- اصل تناسب بین تلاش دنیوی و سعادت اخروی؛ اهمیت علم توأم با عمل در نظام اخلاقی؛ نقش بدن به عنوان زمینه‌ساز کسب کمالات؛ حقیقت مجرد نفس و تأثیرپذیری آن از اعمال دنیوی؛ تداوم سیر تکاملی نفس حتی پس از مفارقت از بدن.
- دسته‌بندی نفوس ناکام پس از مفارقت:
۱. نفوس مقصر اما غیر معاند:
- دارای آگاهی از کمالات انسانی بوده‌اند.
 - در عمل به کوتاهی و تقصیر مبتلا شده‌اند.
 - از روی غفلت یا ضعف اراده، مسیر کمال را نیمه‌وده‌اند.
 - وضعیت آنها هرچند دردناک است اما امید به بهبود وجود دارد.
۲. نفوس معاند و متعصب:
- علاوه بر تقصیر، دارای عنادورزی با حق هستند.
 - به تعصبات باطل و مخالفت با حقیقت دچار شده‌اند.
 - از نظر ابن سینا وضعیتی به مراتب وخیم‌تر از گروه اول دارند.
- ویژگی‌های خاص این گروه عبارت‌اند از: انکار فعال حقایق، اتصاف به صفات ضد کمال، دوری

مضاعف از سرچشمه‌های سعادت، گرفتاری در حجاب‌های معرفتی.^۱

ابن سینا با احتیاط حکیمانه و بدون تعیین حدّ دقیق، شرایط اساسی سعادت را در چند محور کلی ترسیم می‌کند: درک صحیح مبادی مجرد وجود، پذیرش عقلانی و برهانی این اصول، فهم نظام کلی هستی از مبدأ تا معاد.

مؤلفه‌های شناختی ضروری عبارت‌اند از: شناخت جایگاه انسان در نظام هستی، درک وحدت وجودی نفس و ارتباط آن با مبدأ، فهم نسبت سایر موجودات با آفریدگار، ادراک علم بی‌حدود و تغییرناپذیر مبدأ به کثرات.^۲

محدودیت‌های دستیابی به این کمال شامل موارد زیر است: این معرفت عمیق برای همگان میسر نیست و تنها اندکی از انسان‌ها به این سطح از معرفت نائل می‌شوند.

ابن سینا معتقد است میان سطح کمالات نفسانی و میزان سعادت اخروی رابطه‌ای مستقیم و تصاعدی وجود دارد. یعنی هم کمیت کمالات (تعداد و گستره معارف کسب شده) و هم کیفیت کمالات (عمق و استحکام معرفت) به صورت هم‌افزا ظرفیت سعادت را افزایش می‌دهند.^۳ سعادت نهایی به عنوان حالت اتصال کامل نفس با مبادی عالی‌تر تعریف می‌شود و این اتصال تنها در حالت تجرد کامل از قیود مادی محقق می‌گردد. در این میان دنیا به عنوان مرحله‌ای مقدماتی برای کسب استعدادهای لازم است. از این رو آدمی هر آنچه از کمالات در مجاورت بدن و در سرای طبیعت به دست آورد، چیزی جز کسب استعداد نیست.

شایان یاد است، بوعلی نیل به سعادت حقیقی را صرفاً مربوط به جانب نظر نمی‌داند، بلکه بر این باور است که افزون بر جنبه نظری و بینشی، جنبه عملی و کنشی نفس انسان نیز باید اصلاح شود. این اصلاح نیز صرفاً از رهگذر کسب ملکه به واسطه به فعلیت رساندن قوا حاصل می‌شود.^۴ با این اوصاف، سعادت و شقاوت بشری از دو طریق ایجاد می‌شود؛ البته بوعلی خاطر نشان می‌کند که شقاوت برآمده از جنبه عملی نفس پایدار نیست؛ چراکه این قسم مربوط به ملکه توسط بوده و آن نیز مرتبط با افعال و متعلق به بدن است. ارتباط نفس و بدن رابطه‌ای غیرذاتی و عارضی است، مانند رابطه ناخدا و کشتی یا سوار و مرکب. این ارتباط موقت بوده و وابسته به شرایط است. آنچه هم توسط این عارض برای بدن ایجاد شود باقی نخواهد ماند و پس از انفصال نفس از بدن و ترک کنش‌های که تکرار آنها موجب ایجاد هیئات مؤذیه شده بود،

۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۶۸-۳۷۰.

۲. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۴۶۹-۴۷۰.

۳. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۴۷۱.

۴. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۴۷۱.

عذاب و شقاوت این هیئات نیز زائل می‌شود.¹

اما وضعیت درباره نفوس ساده (غیرکمال‌یافته) به صورتی دیگر است. این نفوس دو گونه هستند: ویژگی‌های قسم اول (نفوس ساذج و بله) این نفوس عبارتند از: عدم درک کمالات عقلانی، فقدان میل به فضایل معرفتی، حفظ سلامت عملی (عدم کسب رذایل). چنین نفوسی مشمول رحمت الهی بوده و معاف از عذاب هستند. قسم دوم نفوس آلوده و ناآگاه هستند. چنین نفوسی، بطور کامل فاقد گرایش به کمالات بوده و به اکتساب ملکات رذیله می‌پردازند. چنین نفوسی به دلیل وابستگی شدید عذاب می‌شوند و عذاب آنها بدین صورت است که با فقدان منبع لذت‌های عادت‌کرده به عذاب ناشی از محرومیت مبتلا می‌شوند.²

ابن سینا با احتیاط علمی، احتمال دیگری را درباره نفوس ساده (بله و ساذج) مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد متأثر از آراء فارابی باشد. بر اساس این نظریه، ضمن مخالفت با کسانی که معتقد به فناپذیری این نفوس بودند، اگر این نفوس ساده پاک باشند، هرچند فاقد ادراک عقلی هستند، اما واجد درک صور خیالی بوده و به نحوی سعادت خیالی دارند. آنها پس از مفارقت از بدن، به اجرام افلاک تعلق می‌یابند.³ ابن سینا با نگاهی جامع‌نگر، حتی برای نفوس ساده و ناآگاه نیز امکان صعود به مراتب عالی - یعنی مرتبه‌ی عقلانی و منزلت عارفین - را در نظر می‌گیرد.⁴ شایان یاد است، بوعلی تعلق به اجرام آسمانی را برای همه نفوس ساذجه و بله ذکر می‌کند، به طوری که هریک بر اثر این تعلق دارای سعادت و یا دچار شقاوت خواهند بود. شایان یاد است، قول تعلق به اجرام آسمانی جهت اثبات بقاء نفوس بله نیست؛ زیرا دلایل بقاء نفس مطلق است و همه نفوس را شامل می‌شود، بلکه به عنوان حلقه واسطه برای تبیین چگونگی ادراک نفوس ناقص، توضیح مراتب متفاوت حیات اخروی و همچنین پرهیز از تعطیل قوای ادراکی این نفوس است؛ زیرا این نفوس صرفاً قادر به ادراک خیالی بوده و این ادراک بدون بدن ناممکن است.

4- نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا در باب بقای نفس

چنان که گذشت شیخ به بقای نفس بشری پس از مفارقت از بدن مادی باور دارد و براین اساس ابن سینا با استدلال‌های فلسفی، معاد روحانی (بقای نفس پس از مرگ) را اثبات می‌کند، اما معاد جسمانی (زنده شدن دوباره بدن) را تنها به دلیل تصریح شرع می‌پذیرد. از نظر او، عقل به‌تنهایی نمی‌تواند کیفیت معاد

1. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، 472.

2. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، 473.

3. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، 473.

4. طوسی، شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاکمات)، 355/3.

جسمانی را درک کند، اما از آنجاکه شریعت آن را تأیید کرده، به عنوان یک حقیقت ماورایی پذیرفته می شود،^۱ موضوع محوری در تحقیقات فلاسفه، چه موافق و چه مخالف، بررسی امکان اثبات فلسفی معاد جسمانی بوده است؛ اما سازگاری دیدگاه ابن سینا در باب بقای روحانی نفس و معاد روحانی با مبانی نفس شناسی او کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این بخش میزان سازگاری گزاره های شیخ در نفس شناسی انسان، با نظر وی در باب بقاء روحانی نفس (به عنوان گزاره مستقل) مورد سنجش قرار خواهد گرفت تا احراز شود که آیا مبانی شیخ در نفس شناسی می تواند نظرش را در مسئله بقاء روحانی نفس انسان اثبات و تأیید نماید یا اینکه لزوم تجدیدنظر در برخی از این مبانی لازم به نظر می رسد.

1-4- ثبات جوهر نفس و انفصال آن از بدن

وضعیت ابتدایی نفس از منظر ابن سینا بدین صورت است که نفس انسانی در مرحله پیش از تعلق به بدن به صورت موجودی مجرد ولی فاقد هرگونه کمال علمی و صرفاً دارای استعداد محض برای ادراک است. مانند لوح سفیدی که هیچ معرفتی در آن ثبت نشده است. در واقع این قوا به اعتبار مصاحبت نفس با بدن، برایش حاصل می شود. در مرحله ی بعدی نفس با به کارگیری این قوا به کسب ادراکات حسی و خیالی می پردازد و با ممارست بر آن ها و مطالعه مکررشان، این آمادگی را می یابد تا از جانب عقل فعال صور عقلی به وی افاضه گردد. ابن سینا باظرافت تمام رابطه نفس و بدن را تحلیل می کند و معتقد است که نفس در فرآیند کمال یابی دارای ثبات ذاتی است. بدین صورت که ذات نفس به عنوان جوهر مجرد ثابت می ماند و تمام تغییرات در سطح اعراض و کیفیات نفس رخ می دهد. افزون بر این نقش بدن در تکامل نفس بدین صورت است که بدن نه به عنوان علت وجودی نفس، بلکه به عنوان شرط ضروری برای فعلیت یافتن. بدن در شمار هیچ یک از علل چهارگانه نفس نیست، اما به هر حال بدن برای تحقق نفس ضرورت دارد و در صورت عدم وجود بدن، تعطیلی وجودی نفس و همچنین معضل وجود پیشین نفس مطرح می شود. بر اساس دیدگاه بوعلی، نفس پس از مدتی از مصاحبت با بدن، آن را رها کرده و به حیات عقلانی خویش ادامه می دهد.

براین اساس شیخ الرئیس وجود نفس پیش از بدن نمی پذیرد؛ زیرا ذات نفس به گونه ای است که نمی تواند بدون بدن، کنشی داشته باشد. از این رو بدن شرط حدوث نفس است. پس از انفصال از بدن نیز نفس - به دلیل وصول به مرحله تعقل - قادر به تداوم حیات خویش است؛ یعنی بدون بدن می تواند دارای ادراک باشد. شیخ الرئیس با این وجود بر این باور است که نفس در تمام مراحل وجود ثبات جوهری دارد؛

۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، 461-462.

یعنی هم در لحظه حدوث، هم در دوران مصاحبت با بدن و هم پس از مفارقت و جدایی از بدن. نفس در همگی این لحظات از یک حقیقت جوهری واحد برخوردار است. به نظر می‌رسد این قول با نظرات پیشین شیخ در تعارض است؛ چگونه نفسی که در ابتدای حدوث نمی‌توانست بدون بدن وجود یابد، بدون هیچ‌گونه تغییر جوهری و صرفاً به سبب کسب تعدادی عرض، شایستگی یافته از بدن منفصل شده و بدون آن به حیات خویش ادامه دهد؟ حتی در کنش‌های عقلانی او، همواره بدن دخیل بوده و هیچ تغییری نیز در ذات او بر اثر تعلقات ایجاد نشده است. از این‌رو به نظر می‌رسد که صدر و ذیل این سخن یکدیگر را تأیید نمی‌کنند و عروض تعدادی عرض، بدون هیچ تغییر جوهری، نمی‌تواند حکم نفس را هنگام مفارقت از حکم او در زمان حدوث متمایز کند.

2-4- مادی بودن خیال و بقای نفوس ناقصه

در ملاحظه سابق و به‌منظور رهایی از مشکل تعطیل، ممکن است این نکته مطرح شود که به‌هرحال نفس پس از مفارقت از بدن و با رسیدن به مرتبه تعقل می‌تواند باقی بماند و به ادراک به‌مثابه تنها کنش ذاتی‌اش - پردازد.

بر فرض پذیرش این سخن، این مطلب صرفاً درباره نفوسی که به مرحله تعقل رسیده باشند، قابل‌پذیرش است. اما این سخن در مورد نفوسی که همچنان در مقام خیال ساکن هستند، قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا بنا بر مبنای شیخ که همه ادراکات آدمی به جز ادراک عقلی را مادی می‌داند، در صورت انفصال نفس از بدن، ادراکات مادی‌اش نیز از بین می‌رود. بنابراین نفوس ناقصه‌ای که به مرتبه تعقل نرسیده‌اند، پس از مفارقت از بدن، بدون فعل و معطل باقی خواهند ماند. براین‌اساس شیخ نمی‌تواند بقای نفوس ناقصه را توجیه کند و برخی مبانی‌اش با نظر او در مورد بقای نفوس که شامل تمام نفوس اعم از کامل و ناقص می‌شود، سازگاری ندارد.

3-4- تشخیص نفوس پس از مفارقت از بدن

یکی از دلایل بوعلی در اثبات حدوث نفس با حدوث بدن و نفی وجود نفس قبل از بدن این است که در صورتی که وجود نفس پیش از بدن، باید تشخیص داشته باشد. ازسوی دیگر از آنجایی که نفوس انسانی وحدت نوعی دارند، فاقد عوامل تشخیص ذاتی پیش از تعلق به بدن بوده و از این‌رو نیاز به مبدأ تمایز خارجی هستند. توضیح آنکه نفوس در حد «قوه محض» وجود دارند و تمایز ذاتی بین آنها محقق نیست. اما هنگام تعلق به بدن، مزاج بدنی به‌عنوان مبدأ تشخیص عمل می‌کند و هر نفس با بدن خاصی ارتباط می‌یابد. این ارتباط موجب تمایز وجودی می‌شود از آنجایی که نفوس در نوع واحد هستند، اماکن ندارد که عوامل تشخیص‌دهنده، ذاتیات آن‌ها باشد و به اعتبار عوارض مادی، مزاج‌ها و همچنین منحصر به فرد بودن

آن‌ها، نفوسی به طور متشخص از جانب عقل فعال افاضه گردد.

در صورت پذیرش این قول، این دو پرسش مطرح می‌شود: وضعیت نفوس بعد از مفارقت از بدن چگونه خواهد بود؟ آیا تشخص آن‌ها از میان می‌رود یا اینکه متشخص و منفرد باقی می‌مانند؟ بوعلی قطعاً قائل نیست که نفوس پس از مفارقت، تشخص‌شان را از کف داده و یکی می‌شوند؛ زیرا بسیاری مباحث وی درباره معاد و همچنین سعادت و شقاوت اخروی و ... مبتنی بر وجود شخصی نفوس است. از این رو باید قسم دوم را که بقای متشخص نفوس است، انتخاب کند.

اگر بوعلی بقای فردی نفوس پس از مفارقت از بدن را اختیار کند، نیازمند توجیه قابل‌قبولی درباره نحوه تشخص‌شان پس از مرگ ارائه کند؛ بدین معنا که با زوال بدن (به مثابه علت تشخص دنیوی) و ثبات ذات نفس (عدم تغییر جوهری)، ملاک تمایز نفوس پس از مرگ چیست؟ بنا بر مبنای شیخ در رابطه نفس با ادراکات عقلی اتخاذ کرده است، به نظر می‌رسد نتواند توجیه قابل‌قبولی در این مقام ارائه کند؛ زیرا ذات نفوس هنگام مفارقت، همان است که در زمان حدوث بوده است و پس از جدایی از بدن نیز هیچ عارض مادی‌ای وجود ندارد که موجب تمایز و تشخص شود. با این اوصاف میان گزاره‌های زیر، سازگاری وجود ندارد:

1. در مرحله حدوث، باید وجود بدن را به عنوان شرط ضروری تشخص در نظر بگیریم، اما پس از مفارقت، این شرط دیگر لازم نخواهد بود.

2. می‌توان بر این باور بود که ذات نفس از لحظه حدوث تا زمان مفارقت از بدن ثابت و تغییرناپذیر باقی می‌ماند.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت اگرچه ذات نفوس از ابتدا تا انتها بدون تغییر است، اما ادراکات هر نفس در دوران تعلق به بدن از نظر کمیت و کیفیت متفاوت است. بنابراین، اگرچه نفوس پس از جدایی از بدن دارای ذات یکسانی هستند، ولی دست کم ادراکات عقلی آنها از حیث کمی و کیفی متمایز است و همین میزان تفاوت برای تشخص و بقای فردی آنها کافی است.

حتی اگر این توجیه را بپذیریم، فقط برای نفوسی که به مرحله عقل رسیده‌اند کاربرد دارد. اما برای نفوسی که فقط ادراکات خیالی دارند، پاسخ قانع‌کننده‌ای وجود ندارد. چون از نظر ابن سینا، ادراکات حسی و خیالی کاملاً وابسته به بدن هستند و با مرگ از بین می‌روند. بنابراین این توضیح برای نفوس ناقص کافی نیست و بقای فردی آنها را ثابت نمی‌کند. به بیان دیگر این توجیه فقط به درد نفوس کامل می‌خورد. نفوس ناقص که فقط ادراک خیالی دارند، با مرگ بدن، ابزار ادراکشان را از دست می‌دهند. پس این نظریه نمی‌تواند بقای آنها را توضیح دهد.

البته ممکن است گفته شود درباره نفوس ناقصه نیز راه حلی وجود دارد؛ در واقع اگرچه ادراکات غیرعقلی تماماً بعد از مرگ زائل می‌شوند اما عوامل تشخیص پس از مفارقت، منحصر در ادراکات عقلی نیست و هیئات و اعراضی که به اعتبار مصاحبت نفس با بدن، عارض نفس گردیده‌اند، می‌توانند وجه تشخیص و تمایز نفوس را تأمین کنند. به بیان دیگر نفسی که در بدن حادث گشته، نفس جزئی است و در تمام مدت مصاحبت با بدن، علم و شعور به جزئی بودن، همراه اوست. بعد از مفارقت نیز این شعور به جزئی بودن، باقی بوده و افاده‌ی تشخیص می‌کند. علاوه بر این، همراهی نفس با بدن و تجربه‌ی حالات و افعال خاص با این بدن خاص، رفته رفته برای او هیئت خلقیه‌ای را ایجاد می‌کند که خاص همان نفس بوده و بعد از مفارقت از بدن همراه او باقی می‌ماند و به تشخیص و تفردش کمک می‌کند. این امر شامل نفوس ناقصه هم می‌شود و می‌توان به واسطه آن، تشخیص و بقای نفوس ناقصه را نیز توجیه کرد.

جواب فوق را در قالب دو نکته می‌توان بررسی کرد:

نکته اول: تشخیص نفس پس از مفارقت مبتنی بر شعور نفس به جزئی بودن است و این امر با برخی مبانی ابن سینا سازگار نیست زیرا ادراک امر جزئی یا همان شعور به جزئی بودن، از طریق خیال و واهمه که مدرک جزئیات هستند، امکان‌پذیر است و این قوا به اعتبار بدن برای انسان ثابت می‌باشند و با زوال بدن زائل می‌شوند. بر این اساس

1. ادراکات جزئی با مرگ از بین می‌روند چون وابسته به قوای بدنی هستند. حتی اگر فرض کنیم بعد از مرگ به صورت روحانی باقی می‌مانند، نفس بدون قوای بدنی چگونه می‌تواند آنها را درک کند؟
2. ابن سینا معتقد است ملکات اخلاقی (عادت‌های عملی) پس از مرگ باقی می‌مانند و هویت نفس را مشخص می‌کنند. اما این نظریه مشکلاتی دارد:

- معلوم نیست این ملکات چگونه بدون تغییر در ذات نفس باقی می‌مانند
 - این ملکات اصلاً محصول اعمال بدنی و مادی هستند
 - خود ابن سینا می‌گوید عذاب ناشی از ملکات بد پایدار نیست (چون عوارض غریبه دائمی نیستند)
 - پس چگونه چیزی ناپایدار می‌تواند مبنای هویت پایدار نفس بعد از مرگ باشد؟
- با این اوصاف بین ادعای بقای ملکات به عنوان عامل تشخیص تناقض و ناپایداری خود این ملکات از

دیدگاه ابن سینا تناقض وجود دارد.¹

1. «ثم أن تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له، وإنما كان يلهيها أيضاً البدن و تمام انغماسها فيه، فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة و تأذت بها أذى عظيماً، لكن هذا الأذى و هذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، و الأمر العارض الغريب لا يدوم و لا يبقی، و يزول و يبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول و تتمحى قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس و تبلغ السعادة التي تخصها (ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، 431).

البته ممکن است گفته شود هر نفس بی واسطه به خودش علم دارد و خود را متمایز درمی یابد؛ همین علم نفس به ذات خودش یاری دهنده ما در توجیه تشخیص آن پس از موت است. باین حال، این استدلال در چارچوب فلسفه سینوی نیز قابل دفاع نیست، چرا که ابن سینا معتقد است نفوس در بدو پیدایش از نظر نوعی و معنایی کاملاً یکسان اند و این وحدت ذاتی همواره پایدار است. تمایز نفوس تنها به واسطه ارتباطشان با ابدان مادی مختلف ایجاد می شود. بنابراین، خودآگاهی نفس صرفاً اثبات کننده وجود کلی آن است و هیچ گونه تمایز فردی را در بر ندارد.

4-4- تشخیص نفس در هنگام تعلق به بدن

از نظر شیخ، در میان نفوس هم نوع، هر نفس به صورت فردی و مشخص ظهور می یابد؛ زیرا ویژگی هایی بر نفس عارض می شوند که ذاتی نوع نفس نیستند. اگر چنین نبود، همه ی نفوس می بایست در این ویژگی ها مشترک باشند، درحالی که این خصوصیات به صورت تدریجی و زمانی پدید می آیند. ازاین رو، نفس قدیم و ازلی نبوده و حدوث آن همراه با بدن است. بنابراین، بدن حادث به عنوان ملکوت و ابزار نفس عمل می کند، و در جوهر نفس حادث در این بدن، تمایلات طبیعی برای بهره گیری از بدن پدیدار می شود. این تمایلات ویژه همین نفس بوده و در نتیجه، نفس به شکلی مشخص موجودیت می یابد. عامل این تشخیص، هیأت هایی است که بر نفس پوشانده می شود... این هیأت ها موجب تعلق نفس به این بدن خاص گردیده و میان آنها تناسب ایجاد می کند، هرچند ماهیت دقیق این حالت و تناسب برای ما ناشناخته باقی می ماند.¹

براین اساس ابن سینا معتقد است، وقتی بدن مناسب شکل می گیرد، عقل فعال نفس متناسب با آن را ایجاد می کند. این نفس با ویژگی های خاصی ایجاد می شود که باعث تشخیص آن می شود و ارتباط خاصی با آن بدن برقرار می کند و همچنین آن را از بین بدن های دیگر انتخاب می کند. البته کیفیت دقیق این ویژگی ها برای ما نامعلوم است. اشکال اصلی این نظریه آن است که این نظریه می گوید نفس پیش از تعلق به بدن (با همان ویژگی های خاص) مشخص می شود، اما از طرف دیگر ابن سینا معتقد است که نفوس در اصل یکسانند و تفاوت آنها به خاطر تفاوت بدن هاست. این دو نظر با هم تناقض دارند. به طور خلاصه ابن سینا از یک طرف می گوید نفس قبل از ارتباط با بدن هیچ تفاوتی ندارد، و از طرف دیگر می گوید عقل فعال نفس را با ویژگی های خاصی می سازد که آن را از قبل مشخص می کند. این دو حرف با هم جور در نمی آید. به نظر می رسد در نظام فکری ابن سینا درباره زمان دقیق تشخیص نفس (قبل یا بعد از تعلق به

1. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، 307-308.

بدن) نوعی ناسازگاری وجود دارد.

بنابراین پیش از تعلق به بدن عقلاً نمی‌توان به تشخیص نفوس اذعان نمود. این کلام را بوعلی در حالی مطرح می‌کند که او به تشخیص نفس پیش از تعلق به بدن قائل است. از این‌رو اگر نفس پیش از تعلق به بدن می‌تواند مشخص شود، چرا بوعلی وجود سابق نفس را با تمسک به عدم امکان تشخیص نفس پیش از بدن نمی‌پذیرد؟

علاوه بر اشکال پیش گفته، اشکال دیگری نیز بر کلام شیخ وارد است: باور به عروض هیئاتی در عالم مجردات. هنگامی که بوعلی مناسبت میان نفس و بدن را با عروض هیئاتی بر نفس که متناسب با بدن هستند توجیه می‌کند، در واقع می‌پذیرد که در عالم مجردات، حوادث و عوارض نیز وجود دارد. این در حالی است که عالم عوارض و حوادث، همان عالم عنصر و ماده است و نه عالم مجردات.

شایان یاد است، این بررسی قصد ندارد ثابت کند که نفوس پیش از بدن وجود دارند (چون این نظر مشکلات خاص خود را دارد). هدف اصلی نشان دادن این نکته است که استدلال خاصی که ابن سینا ارائه می‌دهد، نمی‌تواند ادعای او را به طور کامل اثبات کند. هرچند او می‌تواند با استدلال دیگری (مثلاً جلوگیری از تعطیل نفس) به نتیجه مطلوب برسد. به بیان دیگر بحث ما این نیست که «نفوس قبل از بدن وجود دارند»، چون این نظر خودش مشکلاتی دارد. فقط می‌خواهیم بگوییم که دلیل خاصی که ابن سینا آورده، کافی نیست. البته او دلایل بهتری هم دارد که می‌تواند از آنها استفاده کند.

5-4- مفارقت نفوس ناقصه و مشکل تعطیل

شیخ‌الرئیس همه ادراکات و قوای ادراکی به‌استثنای عقل را مادی می‌داند. وی بر این باور است، نفس به اعتبار تعلقش به بدن، واجد قوای ادراکی است و وجود این قوا نیز دایره مدار وجود بدن است. از این‌رو ابن سینا معتقد است نفس پس از جدایی از بدن، قوای ادراکی حسی و خیالی خود را از دست می‌دهد؛ چرا که این قوا وابسته به بدن هستند. نفوس در کمال متفاوت هستند: برخی به مرحله تعقل می‌رسند (نفوس کامل) و برخی فقط در سطح ادراک خیالی باقی می‌مانند (نفوس ناقص). اما با این وجود او قائل به بقای همگانی نفوس است، یعنی همه نفوس انسانی (چه کامل و چه ناقص) پس از مرگ باقی می‌مانند. حتی این بقا شامل حال کسانی که فقط ادراک خیالی دارند هم می‌شود.

چالش اصلی این است که اگر ادراک خیالی وابسته به بدن است و برخی نفوس فقط همین نوع ادراک را دارند، پس این نفوس پس از مرگ با چه ابزاری می‌توانند ادراک داشته باشند؟

ابن سینا از سویی معتقد است نفوس ناقص (فاقد تعقل) پس از مرگ، فاقد ابزار ادراکی (قوای حسی و خیالی) هستند، اما از سوی دیگر تعطیل (وجود بی‌فایده) را نمی‌پذیرد. او معتقد است همه نفوس (حتی

ناقص) پس از مرگ باقی می‌مانند. این تناقض‌نمایی به دو دلیل است:

از نظر فلسفی، اگر نفس ناقص پس از مرگ نه عقل دارد (چون به آن نرسیده) و نه خیال (چون وابسته به بدن است)، پس چگونه می‌تواند ادراک داشته باشد؟

از نظر روشی ابن سینا خودش تعطیل را دلیل ردّ نظریه‌های رقیب می‌کند. اما در مورد نفوس ناقص، به نظر می‌رسد دچار همان مشکل می‌شود. ابن سینا خودش به صراحت این راه‌حل‌ها را بیان نکرده است. بنابراین به نظر می‌رسد در نظام فکری او درباره نفوس ناقص نوعی ناسازگاری وجود دارد.

6-4- نفوس ناقصه و تناسخ

ابن سینا در بخش الهیات کتاب شفاء، پس از بررسی موضوعات بقای نفوس، معاد انسان‌ها و وضعیت نفوس در آخرت، هنگام بحث درباره نفوس ناقصه و تبیین چگونگی بقای آنها پس از مرگ، به نقل‌قولی از فارابی استناد می‌کند: «به نظر می‌رسد کلام برخی علما در این مقام حق باشد که اگر این نفوس (ناقصه) پاک باشند... اگر از بدن جدا شود، منعی ندارد که به اجرام آسمانی تعلق پیدا کنند. از این رو همه آنچه که درباره آخرت باور داشته‌اند را تخیل می‌کنند و آلت تخیل آنها نیز اجرام آسمانی هستند».^۱

درباره پاسخ پیش‌گفته نکته زیر قابل ذکر است: بنا بر مبانی و نیز تصریحات شیخ، تناسخ نفوس محال است فلذا اگر بخواهیم به هر قیمتی پاسخ ابن سینا درباره بقای نفوس ناقص را حفظ کنیم، ناخواسته به سمت نظریه تناسخ سوق داده می‌شویم. این تناقض از چند جهت قابل بررسی است. نوع رابطه نفس و بدن اشتغال و تدبیر است و نه اتحاد و نه حلول. بدن به مثابه آلت ادراک بوده و ادراک حسی وابسته به بدن است. در این میان تناسخ باطل می‌داند. بدین‌سان ابن سینا در دوراهی سختی قرار دارد: اگر بپذیرد نفس ناقص پس از مرگ ادراک دارد، یعنی نیاز به ابزار دارد و این ابزار بدن جدیدی بوده و این همان تناسخ است. اما اگر نپذیرد منتهی به تعطیل شده و در واقع نقض اصول خودش است.

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل انجام‌شده، هرچند ابن سینا با استدلال‌های فلسفی خود توانسته است اصل بقای نفس پس از مرگ را به‌عنوان یک حقیقت روحانی اثبات کند، اما در درون نظام نفس‌شناسی او ناسازگاری‌های بنیادینی وجود دارد که انسجام نظری این دیدگاه را مخدوش می‌سازد. ابن سینا از یک‌سو، نفس را جوهری مجرد و ثابت می‌داند که پس از مفارقت از بدن به حیات عقلانی خویش ادامه می‌دهد، و از سوی دیگر، در مبانی نفس‌شناسی خود بر وابستگی ادراکات غیرعقلی به بدن تأکید می‌کند. این دو اصل،

۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، 472-473.

در تبیین بقای نفوس ناقصه که هنوز به مرحله‌ی تعقل نرسیده‌اند، با یکدیگر تعارض می‌یابند و موجب بروز مشکل تعطیل می‌شوند.

ازسوی دیگر، نظریه تشخیص نفس نیز در دستگاه سینوی با ابهام روبه‌رو است. ابن سینا حدوث نفس را همراه با بدن می‌داند و تشخیص آن را وابسته به مزاج بدنی می‌شمارد، اما درعین حال بر بقای متشخص نفوس پس از مرگ تأکید دارد، بی‌آنکه ملاک روشنی برای تشخیص در حالت مفارقت از بدن ارائه کند. تبیین‌های او از هیئات نفسانی یا ملکات اخلاقی به‌عنوان عامل تمایز نیز با مبانی خودش در باب تجرد نفس و عرضی بودن ملکات سازگار نیست.

افزون بر این، دیدگاه ابن سینا در باب نفوس ناقصه با دو ناسازگاری جدی مواجه است: اگر این نفوس پس از مرگ بتوانند ادراک داشته باشند، لازمه‌اش پذیرش نوعی بازگشت یا تعلق دوباره نفس به بدن است که شائبه‌ی تناسخ دارد، و اگر فاقد ادراک باشند، دچار تعطیل خواهند شد؛ هر دو فرض با مبانی او ناسازگارند.

در مجموع می‌توان گفت که در نظام فلسفی ابن سینا، مبانی نفس‌شناختی او به‌طور کامل از عهده تبیین فلسفی بقای همه نفوس برنمی‌آید. بقای روحانی نفس در مورد نفوس کامل قابل دفاع است، اما در مورد نفوس ناقص و نیز مسئله تشخیص، نیازمند بازنگری یا اصلاح مبانی است. پذیرش تجرد قوه خیال یا بازخوانی دقیق‌تر رابطه نفس و بدن می‌تواند در جهت رفع این تعارض‌ها و بازسازی انسجام درونی نظام سینوی در باب معاد روحانی راهگشا باشد.

منابع

- ابن سینا. النفس من کتاب الشفاء. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، 1417ق.
- ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، به تصحیح سعید زائد- الابد قنوتی، قم: آیت‌الله مرعشی نجفی، 1404 ق.
- ابن منظور. لسان العرب. بیروت: دارالفکر، 1414ق.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا. «معاد جسمانی در دیدگاه ابن سینا و شبهه تفکیک گرایی». آموزه‌های نوین کلامی. ش. 3 (پاییز و زمستان 1397): 140-117.
- افلاطون. دوره کامل آثار. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، 1367ش.
- پژوهنده، امیر. «حل تناقض در دیدگاه ابن سینا درباره معاد جسمانی». حکمت سینوی. ش. 70 (پاییز و زمستان 1402): 241-223.
- جعفری، محمدتقی. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1363ش.
- حکمت، نصرالله؛ حاجی‌زاده، محبوبه. «جایگاه معاد در فلسفه ابن سینا». شناخت، ش. 68 (بهار و تابستان

- حلی. کشف المراد. به تصحیح و مقدمه حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
 سبزواری. شرح المنظومة. تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
 طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. به تحقیق احمد حسینی، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
 طوسی، نصیرالدین. اخلاق ناصری. به تصحیح مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۴.
 طوسی، نصیرالدین. شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات). قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
 مشکاتی، محمد مهدی. «تحلیلی از مبانی فلسفی ابن سینا در معاد جسمانی و روحانی». پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال دوازدهم، ش. ۱-۲ (پاییز و زمستان ۱۳۸۹): ۱۶۱-۲۰۲.
 ملاصدرا. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.

Transliterated Bibliography

- Aflātūn. *Dūrih-yi Kāmīl Āsār*. translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Intishārāt-i Khvārazmī, 1988/1367.
- Hikmat, Naṣr Allāh; Ḥājizādih, Maḥbūbih. "Jāyghā Ma'ād dar Falsafih Ibn Sīnā". *Shinākht*, no. 68 (spring and summer 2014/1392): 7-35.
- Ḥillī, *Kashf al-Murād*. Ed. Ḥasanzādih Āmulī, Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1416.
- Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994/1414.
- Ibn Sīnā. *al-Nafs min Kitāb al-Shifā'*. Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī, 1997/1417.
- Ibn Sīnā. *al-Shifā' (al-Ilāhiyāt)*. Ed. Sa'īd Zāyid, al-Ab al-Qanawātī, Qum: Āyat Allāh Mar'ashī, 1984/1404.
- Ibn Sīnā. *Kitāb al-Shifā'*. Qum: Marashi Najafī, 1983/1404.
- Irshādiniyā, Muḥammad Riḍā. "Ma'ād Jismānī dar Dīdgāh-i Ibn Sīnā va Shubhih Tafkīkīrāyī". *Āmūzih-hā-yi Nuvīn Kalāmī*. No. 3 (autumn and winter 2018/1397): 117-140.
- Ja'farī, Muḥammad Taqī. *Tarjumah va Tafsīr Nahj al-Balāghah*. Tehran: Daftar Nashr Farhang-i Islāmī, 1984/1363.
- Mishkāti, Muḥammad Mahdī. "Taḥlīlī az Mabānī Falsafī Ibn Sīnā dar Ma'ād Jismānī va Rūḥānī". *Pazhūhish-hā-yi Falsafī-Kalāmī*. No. 1-2 (autumn and winter 2011/1389): 161-202.
- Mulāṣadrā, *al-Ḥikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth, 1981/1401.
- Pazhūhandih, Amīr. "Ḥāl Tanāquz dar Dīdgāh-i Ibn Sīnā Darbārih-yi Ma'ād Jismānī". *Ḥikmat Sinavī*, no. 70 (autumn and winter 2023/1402): 223-241.

Sabzavārī, *Sharḥ al-Manẓūmah*. Qum: Nashr Nāb, 1991/1369; 2001/1379.

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

Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Akhlāq Nāṣirī*. Ed. Muḥtabā Mīnuvī, Tehran: Khvārazmī, 1985/1364.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Maʿa al-Muḥākamāt)*. Qum: Nashr al-Balāghah, 1997/1375.



The Distinction between Philosophical and Theological Schools through an Examination of Gradation in Existence and the Necessity of Recourse to Intermediaries

Hadi Obaydavi (corresponding author), PhD Candidate in Philosophy and Kalam, Faculty of Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran.

Email: hadiobidaviahadi@gmail.com

Mostafa Malekshahi-Sefat, Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Ayatollah Taleqani Campus, Qom, Iran.

Mahdi Malekshahi-Sefat, PhD Candidate in Philosophy and Kalam, Ilam, Iran; Instructor of Advanced Seminary Studies, Khorasan Razavi Seminary, Iran.

Abstract

The fundamental distinction between the philosophical and theological schools of Islam arises from their different foundational principles for understanding reality. Among the most significant of these principles are the doctrine of the gradation of existence (*tashkik al-wujūd*)—or, more broadly, the problem of unity and multiplicity in being—and the essential necessity of recourse to intermediaries throughout the descending and ascending orders of existence. Using an analytical method, this study first presents, for the first time, a rationally exhaustive classification of the possible positions regarding gradation in existence and then critically examines the proponents and arguments of each position. Four principal views are identified: (1) complete ontological separateness (*baynūnah 'uzlī*) together with essential heterogeneity among beings, as maintained by theologians and the Ahl al-Hadīth; (2) complete ontological separateness with essential homogeneity among beings, as upheld by the Peripatetic philosophers; (3) gradation within existence itself, according to Transcendent Theosophy; and (4) gradation in the manifestations of existence rather than in existence itself, according to Islamic mysticism. The latter three positions are compatible with one another. Since they respectively explain reality in terms of the emanation of beings, the descent of ontological grades, and the graded manifestations of the reality, the Rule of the One (*qā'idat al-wāḥid*) appears in each with a different formulation, implying the essential necessity of intermediaries, respectively, as distinct beings, ontological grades of existence, or graded manifestations.

Keywords: Gradation of existence, Intermediaries, Existence, Ontological degrees, Manifestations



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 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 175 - 199	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/12/7	تاریخ بازنگری: 1404/4/13
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.92333.1419

تمایز مکاتب فلسفی و کلامی با بررسی تشکیک در وجود و نحوه ضرورت توسل به وسائط در آنها

هادی عیبادوی

دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه شیراز

hadiobidaviahadi@gmail.com

مصطفی ملکشاهی صفت

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان - پردیس آیت الله طالقانی (ره) قم

مهدی ملکشاهی صفت

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام ایلام و استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان رضوی

چکیده

تمایز اساسی بین مکاتب فلسفی و کلامی به خاطر اختلاف در بناها و مبناهای مختلف آنها در فهم هستی است. از جمله این مبانی مساله تشکیک در وجود یا وحدت و کثرت در هستی و ضرورت ذاتیه توسل به وسائط در قوس نزول و صعود است. در این تحقیق برای اولین بار ابتدا تصویرهای ممکن به حصر عقلی نسبت به مساله تشکیک وجود بیان می‌شود. سپس قائلان و ادله آنها مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. بر این اساس با چهار دیدگاه روبرو می‌شویم: 1- بینونت عزلی و سنخی بین موجودات نزد متکلمان و اهل حدیث 2- بینونت عزلی و اشتراک سنخی بین موجودات نزد فلسفه مشاء 3- تشکیک در متن وجود نزد حکمت متعالیه 4- تشکیک در مظاهر وجود نه متن وجود در عرفان.

سه دیدگاه اخیر قابل جمع شدن با یکدیگر هستند و از آنجایی که در آنها سخن از صدور موجودات، تنزل مراتب و ظهور مظاهر است قاعده الواحد با تعبیرهای مختلف ظهور می‌کند که لازمه آن وجود موجودات، مراتب و مظاهر به عنوان وسائط به نحو ضرورت ذاتیه است.

واژگان کلیدی: تشکیک، وسائط، وجود، مراتب، مظاهر.

مقدمه

تمایز اصلی بین یک مکتب با سایر مکاتب فلسفی یا کلامی را باید در مبانی آن مکتب جستجو کرد، بدین نحو که برخی مبانی برای یک مکتب، اساسی و محوری هستند و حکم ستون فقرات آن مکتب را دارند به طوری که تأثیر این مبانی را در تمام مسائل و نظام فکری آن مکتب می‌توان یافت. به نظر می‌رسد اختلاف مکاتب فکری مختلف بیشتر از آنکه در روش فهم هستی (عقل گرایی، نقل، شهود) باشد در مبانی فکری و هستی شناسی آنان است.

یکی از این مبانی مساله تشکیک وجود است بدین نحو که تشکیک مظاهر وجود در عرفان، تشکیک وجود نزد ملاصدرا، تباین عزلی و اشتراک سنخی موجودات نزد حکمت مشاء و تشکیک عامی نزد متکلمان را باید وجه تمایز آنها از یکدیگر دانست.

در این تحقیق برای اولین بار به حصر عقلی احتمال‌ها و تصویرهای ممکن برای فرض تشکیک در هستی بیان می‌شود مهمترین ادله قائلان به تشکیک در وجود بیان می‌شود و در نهایت ارتباط این مساله در ارتباط با ضرورت وجود وسائط و توسل به آنها در قوس نزول بررسی می‌شود. بنابراین محور این پژوهش تبیین تمایز بین مکاتب کلامی فلسفی و عرفانی و چگونگی وجود وسائط در هستی است بدین نحو که هر چند تمام مکاتب مختلف توسل به وسائط را ضروری می‌دانند اما برخی از این مکاتب این ضرورت را از باب حکمت می‌دانند و برخی دیگر آن را از باب ضرورت ذاتیه تلقی می‌کنند. برخی این وسائط را معلول دارای هویت متباین با واجب، برخی این وسائط را مراتب یک وجود واحد و برخی این وسائط را نمود آن وجود واحد می‌پندارند. همچنین در این پژوهش سعی شده است تا جای ممکن این دیدگاه‌ها را با هم آشتی داد.

این نوع بیان مسئله باعث می‌شود که پژوهشگر فلسفه و کلام به خاطر کثرت آثار فلسفی و کلامی در فهم تمایز مکاتب مختلف فلسفی دچار سردرگمی نشود و چگونگی ضرورت وجود وسائط در هر مکتب را بداند. از این رو این پژوهش سعی دارد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- 1- تصویرهای ممکن برای مساله تشکیک در وجود بنابر تقسیم ثنایی چگونه است؟
- 2- چه ادله‌ای برای اثبات تشکیک در وجود، وجود دارد؟
- 3- بنا بر تصویرهای ممکن برای تشکیک در وجود، چگونه مکاتب فلسفی تمایز پیدا می‌کنند؟
- 4- بنابر هر نوع از تشکیک در وجود ضرورت توسل به وسائط چگونه تصویر می‌شود؟
- 5- آیا می‌توان بین این مکاتب نزدیکی و آشتی برقرار کرد؟

1- تصویرهای ممکن برای هستی بنا بر حصر عقلی

برای فهم تصویرهای مختلف در هستی دو راه اساسی وجود دارد.

راه حل اول: استقرای تصویرهای مختلف در آثار فلسفی و کلامی است.

راه حل دوم: فهم تصویرهای ممکن برای هستی از طریق تقسیم ثنایی است. بدین نحو که مکاتبی که درباره جهان و خداوند می‌اندیشند رابطه خداوند با جهان را یا از طریق صدور و لوازم آن می‌دانند یا نه. مکاتبی که صدور و لوازم آن را می‌پذیرند یا قائل به وحدت شخصیه وجودند یا خیر. آنان که قائل به وحدت شخصیه وجود نیستند یا وجود را اصیل می‌دانند یا ماهیت را. آنان که وجود را اصیل می‌دانند یا متن آن را مشکک فرض می‌گیرند یا متباین. با این بیان مکاتب زیر براساس مبانی مختلف به وجود می‌آید:

1- اهل حدیث و کلام: نفی صدور، سنخیت، تشکیک متن وجود، قاعده الواحد، قدم عالم و ضرورت ذاتیه وسائط.

دقت شود که هیچکدام از متکلمان بزرگ شیعی و حتی اهل حدیث عقل را انکار نمی‌کنند اما به خاطر آنکه مبانی فلسفی را نمی‌پذیرند،¹ نمی‌توان آنها را فیلسوف یا عارف مصطلح دانست. پس تمایز این مکتب از سایر مکاتب به خاطر اختلاف در مبانی هستی‌شناسی است نه انکار عقل.

2- عرفان: قبول صدور به نحو تجلی، وحدت شخصیه وجود و لوازم آن از جمله نفی تشکیک در وجود و اثبات تشکیک در مظاهر و در نهایت ضرورت ذاتیه مظاهری به عنوان وسائط.²

3- فلسفه مشاء: قبول صدور، سنخیت، قاعده الواحد، قدم عالم، ضرورت توسل به وسائط و وجود لوازم دیگر صدور و همچنین اصالت وجود و نفی حقیقت واحد ذو مراتب.³

4- فلسفه اشراق: قبول صدور، سنخیت، قاعده الواحد، قدم عالم، ضرورت توسل به وسائط و وجود لوازم دیگر صدور، اصالت ماهیت و اثبات تشکیک در هستی.⁴

5- فلسفه متعالیه: قبول صدور، سنخیت، قاعده الواحد، قدم عالم، ضرورت توسل به مراتبی به عنوان وسائط و وجود لوازم دیگر صدور و همچنین اصالت وجود و اثبات تشکیک در مراتب هستی.⁵

براساس حصر عقلی و بیانی دیگر نیز می‌توان اینگونه بین مکاتب مختلف در ارتباط با تشکیک وجود تمایز قائل شد که وجود یا واحد شخصی است و یک مصداق بیشتر ندارد یا متکثر است و مصادیق متعدد

1. مجلسی، حق‌الیقین، 421.

2. الفناری، مصباح الانس بین المعقول و المشهود، 92.

3. طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، 823/3.

4. سهروردی، حکمة الاشراق، 305.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 357/2.

دارد اگر واحد شخصی باشد یا واحد شخصی محض است که هیچ کثرتی جز در مظاهر ندارد یا واحد شخصی است که متن آن مراتب متکثر دارد همچنین اگر کثرت مصادیق وجود را بپذیریم این مصادیق یا بینونت دارند یا نه. آن‌هایی که بینونت دارند یا بینونت آن‌ها صرفاً عزلی است یا بینونت آن‌ها عزلی و سنخی است.

البته در جایی که بینونت سنخی باشد و وجودات از سنخ واحد نباشند، حتماً وجود، بینونت عزلی خواهد داشت. چون دو وجود غیر هم سنخ حتماً جدا از هم هستند و نمی‌توانند به یک وجود، موجود باشند یا مراتب یک وجود باشند. همچنین این دیدگاه با قول به اصالت ماهیت سازگار است چون این ماهیت‌ها هستند که ذاتاً متباین هستند. اما اگر بینونت آن‌ها عزلی در نظر گرفته شود می‌توان آن وجودها را دارای یک سنخ واحد در نظر گرفت و هم می‌توان آن‌ها را متباین فرض کرد.

بر این اساس با چهار دیدگاه روبرو می‌شویم:

1- بینونت عزلی و سنخی بین موجودات نزد متکلمان و اهل حدیث.

2- بینونت عزلی و اشتراک سنخی بین موجودات نزد فلسفه مشاء.

3- تشکیک در متن وجود در حکمت متعالیه.

4- تشکیک در مظاهر وجود نه متن وجود در عرفان.

همچنین از آنجایی که در سه دیدگاه اخیر سخن از صدور موجودات، تنزل مراتب و ظهور مظاهر است، چون الواحد تنها الواحد را صادر، تنزل یا ظاهر می‌کند، قاعده‌ی الواحد با تعبیرهای مختلف ظهور می‌کند که لازمه آن وجود موجودات، مراتب و مظاهر به عنوان وسائط به نحو ضرورت ذاتیه است.

2- شرح چهار تصویر از تشکیک هستی

در این بخش به شرح هر کدام از این دیدگاه‌های چهارگانه از تشکیک، نحوه وجود وسائط و مبانی معارض با آنها می‌پردازیم.

1-2- بینونت عزلی و سنخی بین مصادیق وجود نزد متکلمان و اهل حدیث

در این دیدگاه وجود یک طبیعت مطلق دارد اما اطلاق آن مفهومی است و برای این طبیعت مطلق مفهومی، مصادیق متعدد وجود دارد که حقیقتاً وجود دارند. این موجودات متعدد از حیث درون‌مایه و محتوی، هیچ سنخیتی با خداوند ندارند، بلکه به تمام ذات از خداوند و یکدیگر متباین هستند و همچنین از حیث بینونت عزلی وجود آن‌ها غیر و جدا از وجود خداوند است. از این رو هر کدام از این موجودات متعدد وجود فی‌نفسه و مستقل دارند. در این نگاه تنها تشکیک عامی را می‌توان فرض کرد. این دیدگاه بیشتر

با مبانی اهل حدیث و متکلمان اسلامی که قائل به حدوث جهان هستند، تناسب دارد.

مهم‌ترین ادله اثبات این نوع تشکیک، کثرت ماهیت‌هاست به این معنا که از آنجا که ماهیت‌ها حقیقتاً در خارج موجود هستند و ماهیت‌ها، ذاتاً متباینند و اصولاً نمی‌توان تشکیک در ماهیت را فرض کرد و جودات ضرورتاً متباین به تمام ذات هستند و هیچ سنخیتی با هم ندارد. آنچه این دیدگاه را تقویت می‌کند وجود آثار مختلف در ماهیت‌های مختلف است و از آنجایی که آثار مختلف حاکی از ماهیت‌های مختلف است اشیاء، ذاتاً متباین هستند.

همچنین متکلمان اسلامی این دیدگاه را پذیرفته‌اند تا در دامن محذور سنخیت بین واجب و ممکن نیفتند زیرا آنان لازمه‌ی سنخیت را اشتراک واجب و ممکن در یک حقیقت می‌دانند^۱ و از آنجایی که اشتراک واجب و ممکن در یک حقیقت را شرک می‌دانند این اشتراک و هم سنخ بودن موجودات را انکار می‌کنند.^۲

در این دیدگاه قاعده الواحد و لوازم آن به ویژه ضرورت ذاتیه توسل نفی می‌شود.^۳ بلکه کفر صریح خوانده می‌شود^۴ و توسل هر چند ضرورت دارد.^۵ اما ضرورت آن از باب حکمت است بدین معنا که می‌شود که خداوند بدون اسباب به فعالیت پردازد اما حکمت او اقتضا کرده است که برای فعالیت، اسبابی را ایجاد کند.

موارد زیر درستی این دیدگاه را تهدید می‌کند:

1- اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت

اولین پیام اصالت وجود این است که درون مایه‌ی اشیاء خارجی صرفاً وجود است از این رو ضرورتاً باید سنخیت بین تمام موجودات را پذیرفت.

2- نفی خلق از عدم

با نفی خلق از عدم، صدور یا تنزل یا ظهور و تجلی جای ایجاد را می‌گیرد که لازمه آن سنخیت بین صادر و مصدر، علت و معلول و ظاهر و مظهر است که در این صورت قاعده الواحد و به تبع آن وجود وسائط ضرورت ذاتیه پیدا می‌کند.

2- ارجاع معلولیت به به وجود رابط و شان

۱. سبزواری، شرح منظومه، ۸۳.

۲. طباطبائی، بدایه الحکمه، ۱۱.

۳. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۳۲؛ حلی، نهاية المرام فی علم الکلام، ۲۵۲/۳.

۴. همو، نهج الحق و کشف الصدق، ۶۱.

۵. ابن تیمیه، الواسطه بین الخالق و المخلوق، ۱۹.

با ارجاع معلولیت به وجود رابط، معنایی برای بینونت عزل می‌ماند.

3- فرض نامتناهی و مبسوط بودن خداوند نیز خداوند را کل الاشیاء تصویر می‌کند که در این صورت نیز بینونت عزل معنایی ندارد.

2-2- بینونت عزل و اشتراک سنخی

بر پایه این نگاه نیز وجود مصادیق متعدد دارد که حقیقتاً وجود بر آن‌ها حمل می‌شود. این موجودات به خاطر آنکه از آن‌ها مفهوم واحد وجود انتزاع می‌شود درون مایه‌ی واحدی دارند. به همین خاطر، با خداوند و یکدیگر هم سنخ هستند ما این مصادیق را می‌توانیم علت و معلول بنامیم.¹ اما با این وجود مابینت عزل با خداوند دارند لذا وجود آن‌ها از وجود خداوند، جدا است بلکه هر کدام وجود مستقل و فی نفسه دارند. این دیدگاه بیشتر با مبانی فلاسفه مشاء حسب مشهور تناسب دارد. در این نگاه وجودات متفاضل هم سنخ اما جدا از هم هستند از این رو برای تأیید این دیدگاه سه مسأله باید اثبات شود.

1- سنخیت بین اشیاء 2- تفاضل بین وجودات 3- بینونت عزل آن‌ها

1- سنخیت بین اشیاء

دلیل اول: اگر وجودها هم سنخ نباشند و به تمام ذات متباین باشند لازم می‌آید که مفهوم وجود که مفهومی واحد (مشترک معنوی) است از مصادیق متباین از آن حیث که متباین‌اند انتزاع شود و تالی باطل است پس مقدم نیز چنین است.

دلیل امر آن است که مصداق و مفهوم از جهت ذات واحد هستند و تفاوت آن‌ها از نظر ذهنی و خارجی بودن است پس واحد از آن حیث که واحد است اگر از کثیر از آن حیث که کثیر است انتزاع شود. و این امر محال است.²

دلیل دوم: اگر مفهوم واحد از آن حیث که واحد است از وجودات متباین از آن حیث که متباین‌اند انتزاع شود در مقام تطبیق آن مفهوم بر وجودها یا خصوصیت وجود الف در نظر گرفته می‌شود بر وجود ب صدق نخواهد کرد و اگر خصوصیت وجود ب در نظر گرفته شود بر وجود الف منطبق نخواهد بود و اگر خصوصیت هر دو وجود در نظر گرفته شود بر هیچ یک از آن دو وجود صدق نخواهد کرد و اگر خصوصیت

1. «مفهوم الوجود و الموجود قد یصدق علی أمور خارجة بالذات بلا اعتبار قید آخر و قد یصدق علی أمور أخرى لا بالذات - بل بواسطة قید آخر یقال للقسم الأول إنه وجود و موجود بذاته و یقال للقسم الثاني إنه موجود لا بذاته بل بالعرض و لما كانت الوجودات الخاصة مشتركة فی هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي یكون حکایة عنها فلا بد أن یكون للجمع اتفاق فی سنخ الوجود الحقيقي و لا بد مع ذلك من امتیاز بینها إما بالکمال و النقص و الغنى و الفقر أو التقدّم و التأخر أو بأوصاف زائدة و بذلك یتوسل إلى نفي تعدد الواجب بالذات» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 6/86).

2. طباطبائی، بدایه الحکمة، 18.

هیچ یک در نظر گرفته نشود بلکه از قدر مشترک آن دو وجود کثیر، مفهوم واحد انتزاع شود از وجودات کثیر از آن حیث که کثیرند انتزاع نشده است بلکه از کثیر از آن حیث که واحد است انتزاع شده است و این خلاف فرض ماست که این وجودات متباین متباین به تمام ذاتند و هیچ سنخیت و وحدتی با هم ندارند.

2- تفاضل بین وجودات

برای اثبات تشکیک در وجود بیان می‌شود کمال و نقص، تقدم و تأخر، شدت و ضعف در بین موجودات امری روشن است و وجود این امور بدون وجود امری مشترک که معیار کمال و نقص و یا تقدم و تأخر است متصور نیست، زیرا هریک از این موجودات به داشتن سهمی زیاده و یا کمتر از آنچه که دیگر موجودات در آن شریک است حقیقت خود را می‌یابند و چون تفاوت در عین مابه الاشتراک، همان تشکیک است پس وجود امور گفته شده، دلیل تحقق تشکیک است.

پس از اثبات اصل تشکیک، با نفی تشکیک در ماهیات استناد آن به وجود روشن در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی در صورتی که وجودات نیز متباین باشند طریقی جهت توجیه تشکیک که اصل تحقق آن اثبات شده است نمی‌ماند، به همین خاطر چاره‌ای جز قبول تشکیک وجود نیست.¹

اما با این وجود چون در این دیدگاه رابطه خداوند با عالم امکان با مفهوم صدور دیده می‌شود قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد، ظهور می‌کند که لازمه آن ضرورت ذاتیه وجود وسائط است. بدین معنا که به خاطر محال ذاتی بودن، نمی‌شود خداوند به تنهایی فعلیتی در موجودات مادون انجام دهد و برای انجام هر فعلیتی وجود وسائلی به نام عقول ضرورت پیدا می‌کند.²

این نوع تشکیک را ملاهادی سبزواری و به تبع او علامه طباطبایی به حکمای فارس در قدیم نسبت می‌دهند.³ آنها قول به تباین موجودات را باطل می‌دانند و دلیل آن را انتزاع مفهوم واحد (وجود عام) از این حقایق متکثر می‌دانند چون انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر بما هی کثیره را ممتنع و محال می‌دانند.

آنچه این درستی این دیدگاه را تهدید می‌کند موارد زیر است:

1- انتساب صدور به خداوند همان قول به ولادت است که با بساطت خداوند سازگار نیست.

سبزواری بر سخنی که ملاصدرا، فضائل را جوشیده از ذات واجب می‌داند بدون آنکه ذات واجب تقسیم شود تعلیق‌ای دارد که در آن به این امر اذعان می‌کند که اگر در امر صدور همانند قطره از دریا، فضائل از واجب جدا شوند همان امر ولادت خواهد بود اما اگر چنین جدایی اتفاق نیفتد این امر ولادت

1. طباطبایی، بدایه الحکمه، 17.

2. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، 823/3.

3. طباطبایی، بدایه الحکمه، 22.

نخواهد بود.

تعليق سبزواری: «تکثر وجودا و لا تتحرك بأن تنفصل منه كالنداء من البحر فإنه توليد تعالى عن ذلك...»¹.

2- ارجاع معلولیت به رابط و شان بودن

به عبارتی دلیل ناتمام بودن این استدلال آن است که با بازگشت تشکیک به ظهور وجود و شؤون آن، حصر استناد آن به وجود و ماهیت مورد خدشه قرار می‌گیرد، بلکه با اقامه برهان بر نامتناهی بودن هستی و وحدت آن، استناد تشکیک به ظهورات و شؤونات هستی قابل اثبات است.²

3- فرض نامتناهی و مبسوط بودن خداوند

4- لازمه این قول فاعل بعید بودن خداوند است.

2-3- وجود، حقیقتی واحد اما ذو مراتب

در این نگاه حقیقت وجود، مصادیق متعدد دارد اما این مصادیق متعدد به یک وجود موجودند و هیچ مابینت عزلتی یا سنخی با هم ندارند و از آنجایی که لازمه مصادیق متعدد مستقل بینونت عزلتی است نمی‌توان وجودات مستقل و فی‌نفسه متعدد در این دیدگاه فرض کرد برای همین به جای تعبیر علت و معلول که بوی هویت مستقل می‌دهند مصادیق وجود را در این قسم، مراتب می‌نامیم که همه با هم حقیقتی واحد را تشکیل می‌دهند.³

بلکه در این دیدگاه تنها یک وجود مستقل، وجود دارد و سایر موجودات، وجوداتی رابط هستند که عین فقر و وابستگی‌اند. به عبارتی در این دیدگاه وجودها چیزی نیستند که وابستگی برای آن‌ها اثبات می‌شود بلکه خود عین وابستگی هستند.⁴

1. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 6/ 277.

2. جوادی آملی، ریح مختوم، 1/ 494.

3. «قد سبق أن الوجود مقول عليها بالتشكيك وأنه في الواجب أقدم وأولى وأشد منه في الممكن... أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت أو عرضية بين أفرادها إذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الإمكانية والوجود كما مر لا يكون كلياً ولا جزئياً - وإنما له التعيين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج إلى تعيين آخر كما لا يحتاج في موجوديته إلى وجود آخر لأن وجوده ذاته و سنين في مبحث التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعيينات والتشخيصات والتقدم والتأخر والوجوب والإمكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره يحتاج إلى ذهن ناقد وطبع لطيف». (صدر الدين شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 1/ 120).

4. «أن جميع الوجودات الإمكانية والإنات الارتباطية المتعلقة باعتبارات و شئون للوجود الواجب وأشعة و ظلال للنور القيومي - لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذاتاً منفصلة وإنات مستقلة لأن التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا أن لها حقائق على حياتها - عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة إليه بل هي في ذاتها محض الفاقة والتعلق - فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شئونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها ولمعات نورها و ضلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ضلال» (صدر الدين شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 1/ 47).

ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه نیز همین مسأله را مقدمه اثبات واجب قرار می‌دهد و می‌نویسد: «وجود همانطور که گذشت حقیقتی عینی، واحد و بسیط است که بین افراد آن اختلافی جز به شدت و نقص، کمال و نقص یا امور زائدی وجود ندارد».^۱

بر مبنای قبول این نحو از تشکیک، وجود حقیقتی واحد است که دارای مراتب متعدد است بالاترین مرتبه این حقیقت واحد، فعلیت محض و واجب‌الوجود است که در کمالات و دارایی‌ها بی‌نهایت است به همین جهت، شان آن تنها اثرگذاری و عطاست و پایین‌ترین مرتبه این حقیقت واحد، هیولی است که قوه محض است که در نداری‌ها و فقدان‌ها بی‌نهایت است. بنابراین شان آن تنها تأثیرپذیری و قبول است. در بین این دو حاشیه و طرف مراتب متوسطی قرار دارند که حقیقت آنها همان مرتبه‌ای است که در آن قرار دارد.

براساس تشکیک در وجود هر چه از واجب به طرف پایین حرکت کنیم موجودات و به تعبیر دقیق‌تر مراتب ضعیف‌تر می‌شوند و هر چه از هیولی به طرف بالا حرکت کنیم مراتب از لحاظ وجودی شدیدتر می‌شوند همچنین ارتباط این مراتب با یکدیگر رابطه‌ای اتفاقی نیست بلکه رابطه‌ای ضروری است. بنابراین دو قوس نزول و صعود شکل می‌گیرد. بدین ترتیب که در قوس نزول مرتبه عالی واسطه تنزل مرتبه دانی فرض می‌شود و مرتبه دانی، واسطه سیر به سوی مرتبه عالی است.^۲

به همین جهت تنها راه ایجاد مرتبه دانی توسل به مرتبه عالی به‌عنوان واسطه‌ای در ایجاد است و در قوس صعود نیز تا مرتبه دانی ایجاد نشود زمینه ایجاد مرتبه عالی پدید نمی‌آید. به‌عنوان مثال عنصر بسیطی همچون خاک در طبیعیات قدیم برای رسیدن به مقام عقل چاره‌ای جز گذر از مقام نفس نباتی ندارد. بدین ترتیب ضرورت توسل به وسایط در قوس صعود و نزول تبیین می‌شود. شاید بهترین مثال در این رابطه اعداد است که هر مرتبه‌ای از اعداد با تکرار واحد به وجود می‌آید و حقیقت هر عدد عین مرتبه آن است و چه در سیر صعود و چه در سیر نزولی برای رسیدن به مراتب عالی یا دانی چاره‌ای جز گذر از مراتب متوسط وجود ندارد.

بازگشت این تحلیل به قاعده الواحد است البته باید این قاعده را اینگونه بیان کرد «الواحد لا یُنزَلُ الا الواحد». البته ناگفته نماند در این دیدگاه خداوند فاعل بعید نیست بلکه در همه وسائط حضور دارد هر چند در نهایت برای فعالیت و رساندن فیض به مراتب ما دون باید از مراتب عالی‌تر به مراتب دانی تنزل کند.

۱. «الوجود كما مر حقیقه عینیة واحدة بسیطة، لا اختلاف بین افرادها الا بالکمال و النقص و الشده و الضعف او بامور زائده» (همان، ۱۷/۶).

۲. طباطبایی، بدایه الحکمه، ۲۳.

بنابراین از منظر ملاصدرا موجودات کثیرند اما همه به یک وجود نامتناهی موجودند. همانند یک کلاف نخ واحد که با آن تمام حروف (موجودات) نوشته می‌شود. در این دیدگاه موجودات هیچ تغایری با هم ندارند. کثرت درون کلاف هست چون این حروف از جای دیگر نیامده‌اند تنها همین کلاف نخ است که همه کثرت‌ها با آن به وجود آمده‌اند از این رو همه آن‌ها به یک وجود موجودند.

مثال دیگر برای تبیین قضیه این است که در این دیدگاه درست است که محتوای همه‌ی حقایق مثلاً اگر آب فرض شود محتوای همه موجودات دیگر نیز آب خواهد بود اما این آب‌ها، آب‌های جدا از هم نیستند بلکه آب‌هایی هستند که همه به یک آب بی‌نهایت موجود هستند. این دیدگاه یکی از تفسیرهای وحدت وجود است. در نزد صدرا موجودات امکان وجود چهار قسم موجود وجود دارد:

1- وجود فی نفسه، لنفسه، بنفسه (واجب الوجود)

2- وجود فی نفسه لنفسه بغيره (جوهر)

3- وجود فی نفسه لغيره بغيره (عرض و وجود ربطی)

4- وجود فی غیره، لغيره، بغيره (وجود رابط)

یکی از مسائل مهم حکمت متعالیه طرح بحث وجود رابط است. وجود رابط واقعی است که نه تنها وجود لنفسه ندارد بلکه حتی وجود فی نفسه ندارد بلکه تنها وجود فی غیره دارد این وجود، ذاتی است که عین الربط است نه اینکه ذاتی لها الربط باشد.

ذات لها الربط وجود رابطی است که وجود فی نفسه دارد اما قائم به غیر و وابسته به دیگری است که این وابستگی ذاتی آن شیء است. وجود رابط چون وجود فی نفسه ندارد و تنها وجود فی غیره دارد هویتی مباین با علت مفیض خود ندارد، لذا عقل نمی‌تواند بدون وجود علت به این وجود رابط اشاره کند، تا دو هویت مستقل در عقل شکل گیرد که یکی مفیض و دیگری مفاض است.¹

عبارت ملاصدرا در این رابطه اینگونه است: «همانا آنچه معلول نامیده می‌شود حقیقت آن هویتی مباین علت افاضه‌کننده آن نیست تا عقل بتواند به هویت ذات معلول با قطع نظر از هویت ایجادکننده آن اشاره کند به‌طوری که نزد ما دو هویت مستقل در تعقل ایجاد شود یکی هویت مفیض و دیگری هویت افاضه شده».²

در فلسفه متعالیه بنا بر تشکیک در وجود این گونه گفته می‌شود که فیض و مستفیض جدای از یکدیگر

1. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرانی، 1/ 209؛ جوادی آملی، ریحی مختوم، 4/ 453.

2. «ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هويه مباينه للعله المفیضه اياه حتى يكون للعقل ان یشیر الى هويه ذات المعلول مع قطع النظر عن هويه موجدها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل احدهما مفیضا و الاخر مفاضاً» (صدر الدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 2/ 299).

نیستند و موجودات امکانی دارای دو حیثیت تحلیلی ممتاز از یکدیگر - که یکی فی نفسه و دیگری در نسبت با واجب است - نیستند، بلکه نسبت و ربط به واجب در درون حقیقت آن‌ها نهفته و با ذات آن‌ها یکی است.

چنین موجوداتی عین فقر هستند و فقر تمام وجود و واقعیت آن‌ها را در بر گرفته است این موجودات امکانی چیزی که دارای فقر و نیاز به غیر هستند؛ یعنی چیزی که فقر و نیاز به غیر خارج از دایره ذات آن‌ها و لازمه ذات آن‌ها است، نیستند، زیرا در این حال که نسبت نیاز به آن‌ها همانند نسبت زوجیت به عدد چهار است، در ذات آن‌ها فقر نبوده و در نتیجه در درون خود واجب هستند، چون وقتی ذات شیء را نیاز فرا نگرفت، به نحو ضرورت غناء یا استغناء احاطه می‌نماید.

به عبارتی چون فقر و غنا متقابل هستند چیزی که در ذات خود فقیر نیست به نحو ضرورت غنی است به همین خاطر، اگر قرار است موجود امکانی را فقیر در نظر بگیریم چاره‌ای وجود ندارد جز این که این موجود را در ذات خود نیازمند تلقی کنیم.

نتیجه آن است که ممکنات در قیاس با واجب الوجود، وجودات رابطی (شیء ثبت له الربط) نیستند، بلکه عین رابط‌اند و این ربط که فقط به یک طرف (واجب) متکی است ربط اشراقی است، که غیر از ربط مقولی است.^۱

از بیان فوق روشن می‌شود که مقصود ملاصدرا از نفی تباین تنها اثبات سنخیت بین موجودات نیست بلکه می‌خواهد این مسئله را تبیین کند که موجودات همگی، به یک وجود، موجود هستند که یکی از آن‌ها وجود فی نفسه و بنفسه دارد و دیگری وجودی فی غیره لغیره بغیره است. به همین خاطر، در این نوع تشکیک تنها یک وجود، وجود دارد که سایر وجودات، عین ربط به آن هستند و هیچ کدام خارج از ذات این وجود نیستند و این معنای نفی تباین در کلام صدراست. لذا این نوع تشکیک تنها با اثبات اشتراک معنوی وجود و انتزاع آن از حقایق مختلف حاصل نمی‌شود. چون برای انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین (به معنای جدا از هم) کافی است که آن‌ها را هم سنخ بدانیم اما برای اثبات این نوع تشکیک باید تبیین جدیدی از معلولیت داد به این معنا که معلول وجود مستقلی نیست که به واجب الوجود ربط داشته باشد بلکه خود عین الربط است. در این نوع تشکیک واجب و علت تنها سنخ و نوع کمال معلول را دارا نیست که قائل به جدا بودن آن‌ها از یکدیگر شویم بلکه علت و واجب عین کمال معلول و ممکن را در مرتبه‌ای متقدم‌تر، بالاتر و شدیدتر داراست. لذا واجب بسیط الحقیقه کل الاشياء هست و هیچ کمالی خارج از ذات واجب

۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۴/ ۳۹۵.

نمی‌توان تصور کرد. و با این بیان توحید و صفات الهی به‌ویژه علم الهی اثبات می‌گردد.

توضیح بیشتر امر آن است که در فلسفه متعالیه معنای کامل‌تر بودن علت نسبت به معلول به این است که علت واجد عین معلول باشد نه این که واجد نوع کمال معلول به نحو شدیدتر است به همین خاطر گفته‌اند: علت وجود بخش باید کامل‌تر از معلول خود است. به عبارت دیگر، علت وجود بخش باید عین آن کمال وجودی‌ای را که به معلول خود می‌دهد را در مرتبه بالاتر داشته باشد.¹ برای اثبات این مدعا، ابتدا باید واژه‌ی کامل‌تر را تعریف کنیم: B را از A کامل‌تر می‌نامیم، اگر و تنها اگر B علاوه بر آن که واجد عین کمال A است کمال بیشتری داشته باشد. پس بنابر تعریفی که گفتیم، اگر B صرفاً واجد نوع کمال A به صورت شدیدتر و بیشتر است آن را کامل‌تر نمی‌نامیم بلکه برای کامل‌تر بودن B از A لازم است که B واجد عین کمال A باشد و علاوه بر آن کمال بیشتری داشته باشد.² مثلاً اگر نور یک لامپ 100 وات از نور یک لامپ 60 وات بیشتر باشد مطابق این اصطلاح نور اولی را کامل از نور دومی نمی‌دانیم. برای آنکه نور یک لامپ کامل‌تر از نور لامپ دیگر باشد لازم است که نور لامپ اول شامل خودِ نور لامپ دوم باشد (همان) و این معنای درست قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء است.

«براساس اصالت و تشکیک در وجود، وجودات حقایق متباینه نیستند بلکه درجات یک واحد حقیقی هستند، و بر این مبنا تقسیماتی که برای وجود ذکر می‌شود به اقسامی متباین از یکدیگر منجر نمی‌گردد بلکه درجات واقعیت مشکک هستی را تبیین می‌نماید، مانند وقتی که وجود به علت و معلول، بالفعل و بالقوه، واجب و ممکن و یا حادث و قدیم تقسیم می‌شود. تقسیم وجود به خارجی و ذهنی نیز از قاعده فوق مستثنا نیست؛ یعنی وجود ذهنی و خارجی دو حقیقت متباین با یکدیگر نیستند بلکه دو درجه از حقیقت مشکک هستی می‌باشند».³

بنابراین اگر مشاء حقایق را متباین در نظر می‌گیرند و عرفاً کثرت را در مظاهر جاری می‌دانند ملاصدرا حقیقت وجود را حقیقتی واحد در نظر می‌گیرد که این حقیقت به ذات خود در عین بساطت و وحدت، کثیر است. «خلاصه این که به رأی مشاء، تشکیک در حقائق متباینه موجودات است. به نظر صاحب اسفار درحقیقت واحده ذات مراتب و در مشهد عارف در حقیقت واحده شخصیه ذات مظاهر، که آن دو را فائل و آفل می‌دانند. و هر سه فریق وجود را اصل می‌دانند».⁴

مثالی که برای این نوع تشکیک ذکر می‌کنند حقیقت نور است. به این معنا که وجود همچون نور

1. عبودیت، خداشناسی فلسفی، 81.

2. همان، 139.

3. جوادی آملی، ریح مختوم، 4/ 366.

4. حسن زاده آملی، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، 76.

حقیقتی واحد است که دارای مراتب گوناگون شدید و ضعیف و متاخر و متقدم است. به عنوان مثال ما یک نور شدید همانند نور خورشید داریم و یک نور متوسط همانند نور لامپ داریم و یک نور ضعیف داریم که نور شمع است. در این مثال نور حقیقتی واحد است که در عین وحدت کثیر است و در عین کثرت واحد است. «التشکیک کالنور الصادق علی نور الشمس و غیره مع أن نورها یقتضی إیصار الأعشی بخلاف سائر الأنوار».¹

البته این مثالی که ذکر می شود برای تقریب به ذهن است چون وجود امری بسیط است و تشبیه آن به امور مرکب سخت است.²

مثالی صدرا برای تشکیک خاصی اجزاء زمان و تقدم و تاخر آنها نسبت به هم است؛ چون تفاوت پدیده های زمانی نسبت به هم هر چند به چیزی خارج از ذات آنها یعنی زمان نیست اما تفاوت اجزاء زمان به خود زمان است، یعنی ما به الاختلاف و ما به الاتحاد آنها یکی است.³

تفاوت این تشکیک که خاصی گفته می شود آن است که در این تشکیک وحدت و کثرت به امر واحد بازگشت می کند اما در تشکیک عامی وحدت به کثرت بازگشت نمی کند و همچنین کثرت به وحدت بازگشت ندارد.⁴ به همین خاطر، ارکان این تشکیک از این عبارت چهار چیز خواهد بود:

1- وجود وحدت حقیقی

2- وجود کثرت حقیقی

3- وجود وحدتی که کثیر است.

4- وجود کثیری که واحد است.

2-4- تشکیک در مظاهر وجود نه در متن وجود

در این دیدگاه حقیقت وجود یک طبیعت مطلق عینی و اصیل است که مصداقی واحد دارد که جز این حقیقت واحد نمی توان شی دیگر را حقیقتا مصداق وجود دانست. در مقابل این حقیقت تنها عدم محض و نمودهای آن را می توان فرض کرد. در واقع در این نگاه یک هستی محض و یک نمود می توان تصور کرد و از آنجایی که این حقیقت بسیط و لا بشرط از هر قیدی حتی قید اطلاق است بنا بر قاعده «الواحد لا یظهر منه الا الواحد»⁵ تنها یک نمود لا بشرط و واحد خواهد داشت. اگر هم بخواهیم مراتبی را در دار هستی

1. ملا صدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 120/1.

2. جوادی آملی، ریح مختوم، 259/1.

3. جوادی آملی، ریح مختوم، 259/1.

4. جوادی آملی، ریح مختوم، 217/2.

5. جوادی آملی، ریح مختوم، 428.

فرض کنیم تنها می‌توان برای این نمود مراتب و تشکیک را فرض کرد. منشا این تشکیک نیز به ضیق و وسعت یا قید و اطلاق برمی‌گردد. بدین نحو که اگر این نمود را لابلشراط اخذ کردیم وجودی منبسط خواهد بود که همه‌ی نمودها و ظهورات را شامل می‌شود.

همین نمود اگر به شرط لاملاحظه شود به گونه‌ای که چیزی با آن نباشد مرتبه احدیت خواهد بود که تمام اسماء و صفات در آن مرتبه مستهلک هستند به گونه‌ای که مصداقا و مفهوما در آنجا از هم تمایز ندارند.¹ بنابراین آن را مرتبه جمع‌الجمع می‌نامند و چون برزخی بین هویه ساریه و مرتبه واحدیت است آن را عماء یعنی ابر رقیق می‌نامند. اما اگر به شرط تمام اسماء و صفات در نظر گرفته شود، مرتبه الهی است که واحدیت گفته می‌شود و به خاطر آن که تمام اسماء و صفات را شامل می‌شود مقام جمع نامیده می‌شود و به خاطر آن که برزخ و واسطه‌ای بین مقام احدیت و اعیان خارجی است نیز مقام عماء و ربوبیت نامیده می‌شود. براساس همین نگاه اگر با هر اسم خاصی لحاظ شود مرتبه‌ای موجود می‌شود و از آنجایی که صفات و اسماء الهی بی‌نهایت مراتب متعددی از مظاهر و تعینات به وجود می‌آید که هر کدام واسطه‌ای برای ظهور دیگری است که با وجود آنکه همگی در آن وجود منبسط و هویت ساریه متحدند در اطلاق و تعین از هم امتیاز دارند. هر چه موجود اطلاق و سعه بیشتری داشته باشد ظاهرتر و نمود بیشتری خواهد داشت و هر چه موجودی مقیدتر باشد وسائط بیشتری احتیاج خواهد داشت که باعث خفای بیشتر آن می‌شوند.²

برای این نوع از تشکیک مثال‌هایی همچون سایه، امواج دریا و شکل‌های مختلف نور و موم ذکر می‌شود: در تمثیل موج و دریا، وجود را به مثابه دریا در نظر می‌گیرند و امواج آن که از تغییرات دریا به وجود می‌آیند را به مثابه عالم ممکنات در نظر می‌گیرند.³

تشبیه دیگر آن است که عالم امکان را به سایه تشبیه کنیم.⁴ مثال دیگر برای فهم این معنا وجود انسان و موم است که انسان و موم با آنکه وجودی واحد است دارای مظاهر مختلفی است.⁵

در این نظریه فقط خداوند موجود است و غیر او هیچ چیزی حقیقتاً متصف به وجود نمی‌شود و هر چه غیر از خداوند از آن به موجود تعبیر می‌شود هیچ بهره‌ای از وجود جز ظهور آن نخواهد داشت.

در نگاه عارف مهم‌ترین دلیلی که بر نفی هرگونه کثرت و تشکیک در وجود ارائه می‌شود. اطلاق ذاتی

1. قیصری، شرح فصوص الحکم، 57/1.

2. همان، 46.

3. حسن زاده آملی، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۱۶۶.

4. حسن زاده آملی، مدالهمم در شرح فصوص الحکم، 237.

5. همان، 39.

واجب است که نامتناهی است و از آنجایی که نامتناهی است جایی برای غیر نمی‌گذارد. بلکه غیر تنها نمود واجب است و اسناد وجود به آن اسناد ما هو له نیست زیرا اگر اسناد وجود به آن حقیقی باشد لازمه‌ی آن تناهی موجود مطلق خواهد بود.^۱

دلیل دیگری که عرفا بر حقانیت این نوع تشکیک می‌آورند نفی خلق لا من شیء یا خلق از عدم است. در نگاه عرفان اسلامی تنها معنای محصل برای ایجاد و خلقت اشیاء، اظهار آن‌ها است و تنها معنای معدوم شدن اشیاء بازگشت آن‌ها از ظهور به بطون است.^۲ اما این که وجودی، معدوم شود یا بالعکس امری محال بلکه عین تناقض است.^۳ بر این اساس جایی برای فرض موجود دیگری غیر از خداوند که حقیقتاً متصف به وجود شود نمی‌ماند.^۴ بر این اساس جایی برای سخن گفتن از تشکیک مشائی، اشراقی و حتی صدارائی که در آن وجوداتی غیر خداوند هر چند به نحو وجود رابط تصور می‌شود باقی نمی‌ماند. نکته‌ای که در پایان باید یادآور شد این است که بنابر آنچه گذشت تشکیک در میان عرفا و حکمت متعالیه تنها مشترک لفظی است.^۵ آنچه این دیدگاه را تهدید می‌کند:

- ۱- اثبات امکان خلق از عدم
با اثبات خلق از عدم می‌توان انتظار وجودی غیر خداوند در هستی را داشت.
- ۲- اصالت ماهیت
- ۳- نفی نامتناهی بودن خداوند
- ۴- همچنین در رابطه با این مظاهر می‌شود پرسید که رابطه این مظاهر با وجود چگونه است:
الف: این مظاهر هیچ نحو از وجود را ندارند.
ب: این مظاهر بالذات وجود دارند همانند نسبت حرکت به کشتی متحرک
ج: این مظاهر بالعرض وجود دارند همانند نسبت حرکت به رودخانه
د: نسبت وجود به این مظاهر بالتبع است همانند نسبت حرکت به جالس در کشتی متحرک
بنا بر نظر عارف روشن است که نمی‌توان گفت که مظاهر بالذات وجود دارند یا این که هیچ نسبتی با وجود ندارند چون بنا بر اصالت وجود لازم می‌آید که در دایره عدم قرار گیرند و این خلاف وجدان و بدهت است.

۱. جوادی آملی، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ۶۴/۱.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۴۹۱/۱۰.

۳. حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۱۲۱.

۴. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۴۱/۱.

۵. حسن زاده آملی، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۷۶.

عبيداوی و دیگران؛ تمایز مکاتب فلسفی و کلامی با بررسی تشکیک در وجود و نحوه ضرورت توسل به ... / 191

همچنین نمی‌توان نسبت این مظاهر با وجود را بالعرض دانست. چون موجود بالعرض تنها مجازاً موجود است اما در نفس الامر و عالم واقع به نحو حقیقت بهره‌ای از وجود ندارد که لازمه آن عدم بودن این مظاهر در عالم واقع است که لازمه آن قبول سفسطه است.

با باطل بودن سه فرض اول، تنها فرضی که باقی می‌ماند آن است که مظاهر وجود، وجودی بالتبع خواهند داشت و از آنجایی که وجود بالذات با وجود بالتبع رابطه شدت و ضعف، فی نفسه و فی غیره، وجود مستقل و رابط و حقیقت و رقیقت را دارند بازگشت این نوع تشکیک به تشکیک صدرایی است که وجود حقیقتی واحد اما ذو مراتب است که مرتبه‌ای از آن وجود بالذات و مستقل دارد و مرتبه‌ای از آن وجود بالتبع و رابط دارد.

3- نظر متوسط و نهایی ملاصدرا

صدر المتألهین دو دیدگاه متوسط و نهایی در آثار خود ارائه می‌دهد. دیدگاه متوسط او متکی بر تشکیک وجود است که بر پایه چهار رکن وحدت حقیقی، کثرت حقیقی، رجوع حقیقی وحدت به کثرت و رجوع حقیقی کثرت به وحدت استوار است. اما دیدگاه نهایی او وحدت شخصی است که در آن وجود و موجود، واحد است و کثرت‌ها، شئون و سایه‌های این هستی واحدند و خود بهره‌ای از هستی ندارند.

البته صدرای شیرازی خود به اختلاف دیدگاه نهایی خود با دیدگاه متوسط تصریح می‌کند و نظر پایانی خود را نظر عرفان می‌داند.¹ بنابراین نظر نهایی ملاصدرا را می‌توان همان نظر عرفان اسلامی در اثبات وحدت شخصیه وجود دانست.²

در هر صورت چه قائل به تشکیک سنخی شویم، چه قائل به حقیقت وجود واحده متکثر شویم و چه تشکیک را به مظاهر نسبت دهیم برای حرکت از معلول، مرتبه یا مظهر عالی به معلول، مرتبه یا مظهر مادون باید به وسائط، متوسل شد و اگر بخواهیم از معلول، مراتب یا مظاهر پایین به طرف معلول، مراتب و مظاهر بالا حرکت کنیم راهی جز توسل به وسائط وجود ندارد و بازگشت این امر به قاعده الواحد با تعبیرهای متفاوت است. ملاصدرا همین نتیجه را در فن دوم از بحث معاد به این مساله تاکید می‌کند.³

در قوس صعود نیز با توسل به مراتب دانی به مراتب عالی متوسل می‌شویم که اولین صورت در چنین

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 71/1.

2. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، 291/2.

3. «اعلم أن وجودات الأشياء و صورهها من المبدأ الأعلى علی ضربین: أحدهما الإبداع، و الآخر التکوین. و العبارة عن الإبداع هي أن يكون صدور المعلول من مجرد جهة الفاعلية بلا مشاركة حیثية القابلية. و عن التکوین أن يكون صورهها بمشاركة ما من القابل و الفاعل الحقیقی و هو الواجب تعالی فی غاية العظمة و الجلالة و الشرف، فما صدر عنه أولا يجب أن يكون أشرف مما يمكن صورهه عن الشيء» (صدر الدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 224).

حالتی صورت جسمیه است که پست‌ترین صورت‌ها است و بعد از آن به صورت‌های شریف و شریف‌تر منتقل می‌شویم.^۱

نتیجه نهایی آن است که بر اساس قبول تشکیک در وجود دو قوس در وجود، پدید می‌آید که عبارت از قوس نزول و قوس صعود هستند. اگر در قوس نزول ابتدا عقل است در قوس صعود انتها عقل است و از جهتی دیگر اگر در قوس نزول انتها هیولی است در قوس صعود ابتدا هیولی است. که صدور اشیاء با وساطت آنها صورت می‌گیرد.^۲

۴- تشکیک نزد مشاء

در رابطه با تشکیک وجود این که رابطه واجب‌الوجود با ممکنات رابطه‌ای تباین است یا خیر؟ در کلمات ابن‌سینا دیده می‌شود که ایشان به صراحت این رابطه را رابطه تباین می‌بینند شیخ‌الرئیس در کتاب شفا زمانی که در مقام اثبات مبدا اول و تناهی علل هستند واجب‌الوجود را اینگونه وصف می‌کنند: «أنه مباین لجميع الموجودات».^۳ اما به‌راستی منظور از تباین در این عبارت ابن‌سینا چیست؟ چند معنی می‌توان برای تباین در کلمات ابن‌سینا در نظر گرفت:

معنای اول: نفی سنخیت بین علت و معلول یا واجب و ممکن است.

معنای دوم: جدایی و بینونت عزلی این دو است.

معنای سوم: وجود مستقل بودن واجب و وجود و رابط بودن ممکنات.

از این رو واژه تباین در کلمات ابن‌سینا از واژه‌ای محکم به واژه‌ای متشابه تغییر می‌کند و تنها راه فهم معنای این واژه متشابه ارجاع آن به محکمات سخنان ابن‌سیناست. که به نظر می‌رسد با توجه به مبانی ابن‌سینا همانند مصدر بودن واجب، پذیرش سنخیت بین علت و معلول و قاعده الواحد این تباین نمی‌تواند تباین سنخی باشد بلکه با توجه به اصالت وجود و نامتناهی بودن واجب حتی نمی‌توان آن را تباین عزلی دانست.

مثلاً ملاهادی سبزواری در منظومه نیز قول به تباین موجودات را به مشاء نسبت می‌دهد: «عند مشائیه حقائق تباین و هو لدی زاهق».^۴

اما خود سبزواری در طول زندگی خویش بر این نظر باقی نمی‌ماند بلکه در تعلیقات خود بر الشواهد

۱. همان.

۲. همان.

۳. ابن‌سینا، الهیات من کتاب الشفا، ۳۴۱.

۴. سبزواری، شرح منظومه، ۱۰۴/۲.

عبیدای و دیگران؛ تمایز مکاتب فلسفی و کلامی با بررسی تشکیک در وجود و نحوه ضرورت توسل به ... / 193

الربوبیه به روشنی اعلام می‌کند که: عبارات شیخ‌الرئیس در دو کتاب شفا و مباحثات به صراحت اعلام می‌کنند که تخالف وجودها ذاتی نیست.¹

در نهایت ملاصدرا به نحوی روشن بیان می‌کند که اختلافی بین دیدگاه مشاء و متعالیه بعد از تحقیق وجود ندارد.²

البته در حکمت مشاء چون قاعده الواحد مورد پذیرش قرار می‌گیرد و علم خداوند به جزئیات نفی می‌شود،³ باز ضرورت ذاتیه توسل به وسائط در دو قوس، خود را نشان می‌دهد.

5- ارزیابی دو دیدگاه ملاصدرا و فهلویون

حقیقت آن است که دیواری بین تشکیک ملاصدرا و فهلویون (بینونت عزلی و اشتراک سنخی) نیست یا اگر هست چنان بلند نیست که بتوان آن‌ها را دوگونه از هستی‌شناسی دانست. چون اگر واجب را نامتناهی و وجود صرف بدانیم و تنها وجود را اصیل و همه موجودات را از یک سنخ بدانیم، نمی‌توانیم قائل به تباین آن‌ها به معنی جدا بودن باشیم مثال ساده آن این است که فرض کنیم هستی آب باشد، مخلوقات همانند یک ماهی باشند که سنخ آن‌ها نیز آب باشد و در این دریای بی‌کران زندگی کند هیچ تباینی و جدایی بین این ماهی و دریا وجود نخواهد داشت. بله می‌توان برخی از این آب‌ها را متقدم و برخی را متاخر دانست. اما تقدم و تاخر و حتی شدت و ضعف نمی‌تواند تبیین‌کننده تباین عزلی آن‌ها باشد.

بنابراین به نظر می‌رسد سبزواری و علامه طباطبایی که قائل به تشکیک پهلویون معرفی شده‌اند. تشکیک پهلوی را همان تشکیک صدرایی می‌دانستند. شاهد مطلب آن است که این دو بزرگ در فلسفه برای تبیین بسیاری از حقایق فلسفی به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» تمسک می‌کردند و این قاعده که سهم بسزایی در اثبات مسائل فلسفی از جمله علم الهی قبل و بعد از ایجاد دارد تنها با تحلیل آن بر مبنای تشکیک صدرایی کارایی خواهد داشت. به این معنی چون ماسوای الله وجودشان فی‌غیره هست و به یک وجود (واجب) موجودند واجب با علم به وجود خود به ماسوا الله علم پیدا می‌کند. اما اگر فرض کنیم که بزرگانی چون علامه طباطبائی تشکیک در وجود را به معنای هم سنخ بودن موجودات مختلف و جدا از هم می‌پندارند نمی‌توانستند با تمسک به قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشياء، علم الهی را به شیوه صدرای تبیین

1. «و عبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادي بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المتقابلة و بان الوجود يقبل الشده والضعف و الحقيقتان المختلفتان ليست احديهما شديده الاخرى و لا الاخرى ضعيفه الاولى و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط» (ملا صدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 391).

2. «فلا تخالف بين ما ذهبا اليه من اتحاد حقيقه الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و تاخر و التاكيد و الضعف و بين ما ذهب اليه المشاؤون اقوام الفيلسوف المتقدم من اختلاف حقايقها عند التفتيش» (صدر الدين شيرازی، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 59).

3. بهمنیار، التحصيل، 161.

کنند.

دوم: علامه طباطبائی وجود ممکنات و معلولات را وجودی فی نفسه نمی‌داند بلکه وجود آن‌ها وجودی فی غیره است که همان وجود رابط است. «وجود کل معلول _ سوا کان جوهر او عرضاً موجوداً فی نفسه - رابطاً بالنسبه الی العله».^۱ هر چند برای این وجودات معلول با نظر به خود و مقایسه آن‌ها با یکدیگر می‌توان برای آن‌ها وجود فی نفسه اعتبار کرد اما در مقایسه با مبدا اول چیزی جز وجود رابط نیستند.

سوم: علامه در بسیاری از آثار خود تعبیر «حقیقه واحده فی عین انها کثیره»^۲ را به کار می‌برند و نشان دهنده این که ایشان تشکیک پهلویون را همان تشکیک صدرا می‌دانند و الا اگر مقصود علامه از تشکیک وجود موجودات هم سنخ در هستی بود که هر کدام از دیگری جدا می‌باشند بایستی اینگونه تعبیر می‌کردند که «حقایق واحده ذات مراتب مشککه» به همین خاطر، از نظر علامه هستی واحدیست که کثیر است و کثیری است که واحد است.

اشکالی وارد بر این دیدگاه این است که اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و نفی کثرت چه به نحو تباین، چه به نحو تشکیک وجود و چه به نحو وحدت وجود و کثرت موجود است. از این رو همان اشکالی که بر کثرت تباینی مطرح است، بر کثرت تشکیکی نیز وارد است. زیرا در این نوع تشکیک همانگونه که وحدت حقیقی است کثرت نیز حقیقی است. هر چند در وحدت شخصی وجود هیچ گونه کثرتی در وجود، وجود ندارد بلکه هر گونه کثرتی تلقی شود متعلق به مظاهر و تعینات فیض منبسط است، این مظاهر با این که خود متعدّدند بهره‌ای از وجود ندارند و تنها تعینات و نمود وجودند. برای همین هنگامی که عرفا بر وحدت تشکیک وجود نقدهایی را مطرح می‌کنند نه به این دلیل است که به ژرفای آن پی نبرده‌اند بلکه مصب آن را در بیرون از حریم وجود یافته‌اند.^۳

در این نگاه جهان نسبت به واجب تعالی نه مانند عرض، وجود رابطی دارد و نه همانند معنای حرفی وجود رابط دارد. لذا دیدگاه صدرا هر چند نزدیک به دیدگاه عرفان است و گویا ملاصدرا در نهایت خواسته وحدت شخصی عارف را تبیین کند و عباراتی هم نظر با عارف بر زبان جاری می‌کند.^۴ اما تفاوتی با عرفان دارد. زیرا بر مبنای وحدت شخصی وجود تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است تنها واجب الوجود است و برای وجود مصداق دیگری وجود ندارد. لذا گرچه فلسفه صدرا تلاش فراوانی درباره وحدت و

۱. فیاضی، شرح نهایه الحکمه، ۱/ 132.

۲. همان، ۸۸.

۳. جوادی آملی، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ۱/ 40.

۴. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۲/ 238.

عبیدادی و دیگران؛ تمایز مکاتب فلسفی و کلامی با بررسی تشکیک در وجود و نحوه ضرورت توسل به ... / 195

کثرت انجام داده است و ره‌آورد فراوانی داشته است اما هیچ‌گاه به اوج معنای وحدت در هویت مطلق راه نیافته است.¹

نتیجه گیری

اختلاف مکاتب مختلف با نام‌های مختلف به خاطر اختلاف در مبانی به ویژه تشکیک وجود و ضرورت ذاتیه توسل به وسائط است. بدین معنا که بر اساس حصر عقلی چهار تصویر برای هستی ممکن است:

1- بینونت عزلی و سنخی 2- بینونت عزلی و اشتراک سنخی 3- تشکیک در متن حقیقت واحده وجود 4- تشکیک در مظاهر وجود نه در متن وجود، که دیدگاه‌ها به ترتیب با مبانی متکلمان و اهل حدیث، فلاسفه مشاء، حکمت متعالیه و عرفان اسلامی سازگار است.

در دیدگاه اول توسل به اسباب از باب ضرورت حکمت پذیرفته می‌شود. همچنین در نگاه دقیق سه دیدگاه اخیر با یکدیگر قابل جمع هستند و در آنها به خاطر پذیرش قاعده الواحد ضرورت ذاتیه وجود وسائط به عنوان موجودات، مراتب یا مظاهر پذیرفته می‌شود.

منابع

- ابن تیمیه، احمد. الواسطه بین الخالق و المخلوق. الطبعة الثالثة، الرياض: دار الفضيلة، بی‌تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیها. چاپ اول. قم: نشر البلاغة، 1375.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الهیات من کتاب الشفا. تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، قم: انتشارات بوستان، 1394.
- ابن عربی. الفتوحات المکیه. بی‌جا: الهیئه المصریه العامه للکتاب. بی‌تا.
- آشتیانی، سید جلال الدین. شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم. تهران: انتشارات امیر کبیر، 1370.
- بهمینار بن مرزبان. التحصیل. به تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، 1375.
- جوادی آملی، عبدالله. توحید در قرآن. چاپ دوم، قم: انتشارات اسراء، 1385.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. چاپ سوم، قم: انتشارات اسراء، 1386.
- جوادی آملی، عبدالله. عین نضاح (تحریر تمهید القواعد). چاپ دوم، بی‌جا: اسراء، 1390.
- حسن زاده آملی، حسن. ممدالهمم در شرح فصوص الحکم. چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1378.

1. جوادی آملی، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، 73/1.

- حسن زاده آملی، حسن. وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. قم: الف. لام. میم، ۱۳۸۳.
- حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق حسن زاده آملی. قم: موسسه النشر التابعه لجماعه المدرسين بقم، ۱۴۳۳.
- حلی، حسن بن یوسف. نهاية المرام في علم الکلام. چاپ اول، قم: موسسه الامام الصادق عليه السلام، ۱۴۱۹.
- حلی، حسن بن یوسف. نهج الحق و کشف الصدق. چاپ اول، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۷.
- سبزواری، ملاهادی بن مهدی. شرح منظومه. تعلیقات حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.
- سهروردی. مجموعه مصنفات. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- سهروردی. حکمه الاشراق. چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- صدر المتألهین. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بی جا: المکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، محمدحسین. بدایه الحکمه. چاپ چهارم، قم: انتشارات دارالفکر، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، محمدحسین. نهایه الحکمه. الطبعه الثالثه، قم: موسسه الامام الخمينی للتعليم و البحث، ۱۳۸۸.
- طوسی، نصیر الدین. شرح الاشارات و التنبیها. چاپ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
- عبودیت، عبدالرسول. خداشناسی فلسفی. چاپ اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرانی. تهران: سمت، ۱۳۹۴.
- غزالی، محمد. تهافت الفلاسفه. ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۴.
- غزالی، محمد. تهافت الفلاسفه. تهران: انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- الفناری، محمد بن حمزه بن الفناری. مصباح الانس بین المعقول و المشهود. به تصحیح محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی، بی تا.
- فیاضی، غلامرضا. شرح نهایه الحکمه. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
- القیصری، داود. شرح فصوص الحکم. به تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ هفتم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۹.
- مجلسی، محمدباقر. حق البقین. چاپ اول، قم: موسسه انتشاراتی امام عصر (عج). ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه. چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۴.

Transliterated Bibliography

Al-Fanārī, Muḥammad ibn Ḥamzih ibn Al-Fanārī. *Misbāḥ al-Uns Bayn al-Ma'qūl wa al-Mashhūd*. Ed.

عبیدوای و دیگران؛ تمایز مکاتب فلسفی و کلامی با بررسی تشکیک در وجود و نحوه ضرورت توسل به ... / 197

Muhammad Khvājavi, Tehran: Intishārāt Mawlā, s.d.

Al-Qayṣarī, Dāwud. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. researched by Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī. Chāp-i Haftum, Qum: Būstān-i Kitāb, 2021/1399.

Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Sharḥ Muqaddamah Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1992/1370.

Bahmanyār ibn al-Marzbān. *al-Taḥṣīl*. Ed. Murtaḍā Muṭaharī, Tehran: University of Tehran, Mū'assisah-yi Intishārāt va Chāp, 1997/1375.

Fayyāḍī, Ghulām Rizā. *Sharḥ Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīynī, 2016/1394.

Ghazzālī, Muḥammad. *Tahāfut al-Falāsifah*. Tehran: Intishārāt-i Shams Tabrizī, 2004/1382.

Ghazzālī, Muḥammad. *Tahāfut al-Falāsifah*. translated by Ḥasan Fathī. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 1996/1374.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Mumid al-Himam dar Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī, Chāp-i Awwal, 1999/1378.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Vahdat az Didgāh 'Arif va Ḥakim*. Qum: Alif. Lām. Mīm, 2005/1383.

Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fi Sharḥ Tajrīd al-Itiqād*. Ed. Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Tābi'a li-Jamā'ah al-Mudarrisīn bi Qum, 2012/1433.

Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Nahj al-Ḥaqq wa Kashf al-Ṣidq*. Chāp-i Awwal, Qum: Dār al-Hijrah, 1987/1407.

Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Nihāya al-Marām fi 'Ilm al-Kalām*. Chāp-i Awwal, Qum: Mū'assisa al-Imām al-Ṣādiq(AS), 1998/1419.

Ibn 'Arabī. *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. S.I: al- Hiyyāt al-Miṣriya al- 'Āmma li-l-Kitāb, s.d.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Chāp-i Awwal, Qum: Nashr al-Balāghah, 1997/1375.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Ilāhiyāt min Kitāb al-Shifā'*. researched by Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī, Chāp-i Awwal, Qum: Intishārāt-i Būstān, 2016/1394.

Ibn Taymiyya, Aḥmad. *al-Wāṣitih Bayn al-Khālīq wa al-Makhlūq*. Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, s.d.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. 'Ayn Naḍākh (Taḥrīr Tamhid al-Qawā'id). Chāp-i Duwum, S.I: Asrā', 2012/1390.

- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. *Rahiq Makhtūm*. Chāp-i Sivum, Qum: Intishārāt Asrā', 2008/1386.
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. *Tawhīd dar Qurān*, Chāp-i Duwum, Qum: Intishārāt Asrā', 2007/1385.
- Majlisi, Muḥammad Bāqir. *Haq al-Yaqīn*. Chāp-i Awwal, s.l. Mū'assisah-yi Intishārāt-i Imām 'Aṣr(AS), 2008/1386.
- Muṭaharī, Murtaḍā. *Sharḥ Mabsūt Manẓūmah*. Chāp-i Awwal, S.l.: Intishārāt-i Hikmat, 1984/1404.
- Sabzavārī, Mulā Hādī ibn Mahdī. *Sharḥ Manẓūmah*. Ta'līqāt Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī, Tehran: Nashr Nāb, 1991/1369.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. s.l.: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1990/1368.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkīyah*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1982/1360.
- Ṣadr al-Muta'allihīn. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.
- Ṣadr, *al-Hikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī, 1981/1401.
- Suhravardī. *Hikma al-Ishrāq*. Tehran: University of Tehran, 2004/1383.
- Suhravardī. *Majmū'ah-yi Muṣannifāt*. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1994/1372.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāya al-Hikma*. Chāp-i Chāhārum, Qum: Intishārāt Dār al-Fikr, 2004/1382.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāya al-Hikma*. Chāp-i Chāhārum, Qum: Intishārāt Dār al-Fikr, 2004/1382.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Hikma*. S.l. Mū'assisah-yi al-Imām al-Khumaynī li-l-Ta'līm wa al-Baḥṭh, 2010/1388.
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Chāp-i Awwal, Qum: Būstān-i Kitāb, 2012/1391.
- 'Ubūdiyat, 'Abd al-Rasūl. *Dar Āmadī bi Nizām Hikmat Ṣadrā'ī*. Tehran: Samt, 2016/1394.
- 'Ubūdiyat, 'Abd al-Rasūl. *Khudāshināsī Falsafī*. Chāp-i Awwal, Qum: Intishārāt Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī, 2011/1389.

**From Self-Knowledge to the Unity of Being: An Analysis of the Mystical Wayfaring in*****Majmū'at al-'Irfāniyyah* by Ibrāhīm Ḥaqqī Erzurūmī**

Ali Rostamiyani, PhD Candidate in Teaching Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Seyyed Hossein Seyyed Mousavi (corresponding author), Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: shmosavi@um.ac.ir

Mohammad Javad Enayati Rad, Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Abstract

This study examines the intellectual system of Ibrāhīm Ḥaqqī Erzurūmī (1703–1780) as presented in his lesser-known mystical work, *Majmū'at al-'Irfāniyyah*. Its primary aim is to elucidate the course of mystical wayfaring from self-knowledge as its point of departure to the Unity of Being (*wahdat al-wujūd*) as its ultimate goal, while highlighting Erzurūmī's distinctive formulation of this spiritual path. The central question is how this course is structured in *Majmū'at al-'Irfāniyyah*, what its principal stages and foundations are, and wherein the author's originality lies. The study hypothesizes that the work is not merely a compilation but a coherent instructional system of mystical wayfaring integrating three elements: an anthropology grounded in the doctrine of the *microcosm* (*'ālam al-ṣaghīr*) and the stages of the soul, the practical discipline of the Naqshbandī order, and the Unity of Being as the ultimate contemplative station. Employing a descriptive-analytical method based on the corrected manuscript of the work (No. 15434, Ayatollah Mar'ashi Library) and other library sources, the study shows that, inspired by the hadith "*Whoever knows himself knows his Lord*," Erzurūmī outlines a threefold journey (the journey to God, the journey in God, and the journey from God) founded upon Naqshbandī spiritual discipline, through which the wayfarer traverses the seven stages of the soul and ultimately attains the contemplative realization of the Unity of Being and the station of the Perfect Human. The principal contribution of this study lies in reconstructing and explicating the coherent pedagogical system of mystical wayfaring embedded in this work, which has not previously received scholarly attention.

Keywords: Ibrāhīm Ḥaqqī Erzurūmī, *Majmū'at al-'Irfāniyyah*, Islamic mysticism, Self-knowledge, Unity of Being, Mystical wayfaring





سال 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 225 - 201	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/8/16	تاریخ بازنگری: 1404/11/18
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2026.96372.1498

نظریه سلوک عرفانی در مجموعه العرفانیة ابراهیم حقی: از خودشناسی تا وحدت وجود¹

علی رستمیانی

دانشجوی دکتری گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

سیدحسین سیدموسوی

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

shmosavi@um.ac.ir

محمدجواد عنایتی راد

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

این پژوهش به واکاوی منظومه فکری ابراهیم حقی ارزرومی (۱۷۰۳-۱۷۸۰ م) در اثر عرفانی کمترشناخته شده او، مجموعه العرفانیة، می پردازد. هدف اصلی، تبیین سیر سلوک عرفانی از «معرفت نفس» به عنوان نقطه آغازین تا «وحدت وجود» به عنوان غایت نهایی و نشان دادن نوآوری حقی در صورت بندی این مسیر است. پرسش محوری آن است که این سیر با چه مراحل، مبانی و ساختار فکری در مجموعه العرفانیة ترسیم شده و نوآوری مؤلف در این زمینه چیست؟ فرضیه پژوهش بر این مناسبت است که این اثر صرفاً گردآوری ساده نیست، بلکه نظامی آموزشی و منسجم از سلوک عرفانی است که سه عنصر را تلفیق می کند: انسان شناسی مبتنی بر نظریه «عالم صغیر» و مراتب نفس، سلوک عملی نقشبندی و غایت شناسی وحدت وجود به مثابه یک مقام شهودی. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر مطالعه کتابخانه ای نسخه خطی تصحیح شده اثر (شماره ۱۵۴۳۴، کتابخانه آیت الله مرعشی) و دیگر منابع است. یافته ها نشان می دهد حقی، با الهام از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، مسیری سه گانه (سیر فی الله، سیر عن الله) مبتنی بر آداب نقشبندی ترسیم کرده که سالک را از مراتب هفت گانه نفس عبور داده و در نهایت به «شهود وحدت وجود» و تحقق «انسان کامل» رهنمون می سازد. نوآوری اصلی این پژوهش در استخراج و تبیین نظام آموزشی منسجم سلوکی از این اثر است که پیش از این مورد توجه قرار نگرفته بود.

واژگان کلیدی: ابراهیم حقی ارزرومی، مجموعه العرفانیة، عرفان اسلامی، معرفت نفس، وحدت وجود، سلوک عرفانی.

1. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان تصحیح انتقادی و تحقیق رساله عرفانیة ابراهیم حقی است.

مقدمه

عرفان اسلامی به عنوان ژرف‌ترین لایه حکمت در تمدن اسلامی، همواره مسیری برای شناخت حقیقت وجود و رسیدن به کمال انسانی ارائه کرده است. این سنت فکری - عملی در دوره امپراتوری عثمانی نه تنها از رونق نیفتاد، بلکه با ظهور شخصیت‌های بزرگ و جامع‌العلوم تداوم و تکامل یافت.¹ در میان این چهره‌های درخشان، ابراهیم حقی ارزرومی (1115-1194 ق / 1703-1780 م) جایگاهی ویژه دارد. وی در حوزه‌های علوم دینی، فلسفه، نجوم، پزشکی و عرفان صاحب‌نظر بود و می‌توان او را نمونه بارز عالم «جامع» در تمدن اسلامی دانست.²

اگرچه شهرت عمومی حقی بیش از همه مرهون اثر سترگ او «معرفت‌نامه» است که به منزله دایرةالمعارفی از علوم مختلف شناخته می‌شود، اما برای دستیابی به عمق اندیشه عرفانی محض او باید به متنی تخصصی‌تر، یعنی مجموعه‌العرفانیة با نام کامل «مجموعه‌الوحدانیة فی معرفة النفس الربانیة» رجوع کرد. این اثر با ساختاری منطقی و منسجم، گردآوری نظام‌مندی از بیش از شصت منبع اصیل عرفانی است که همگی حول محور حدیث نبوی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» سازمان یافته‌اند. این چینش حاکی از هدف اصلی حقی در ترسیم نقشه‌ای جامع برای سالک از «خودشناسی» تا «خداشناسی» به مثابه شهود «وحدت وجود» است.

ضرورت پژوهش حاضر در دو جنبه نهفته است: نخست، تمرکز بر متنی تخصصی که علیرغم جایگاه محوری در منظومه فکری حقی، مهجور مانده است؛ دوم، ارائه تحلیلی نظام‌مند از ساختار آموزشی سلوک عرفانی که می‌تواند چارچوبی نو برای مطالعات تربیتی و معنوی در سنت عرفان اسلامی فراهم آورد. پرسش محوری مقاله این است که سیر سلوک عرفانی از منظر ابراهیم حقی در مجموعه‌العرفانیة چگونه از «معرفت نفس» آغاز شده و به «مقام وحدت وجود» ختم می‌گردد و چه مبانی، مراحل و نوآوری‌هایی در این مسیر مطرح می‌شود؟

فرضیه پژوهش بر این است که مجموعه‌العرفانیة صرفاً گردآوری متون پیشین نیست، بلکه نظامی آموزشی از سلوک عرفانی است که سه عنصر را تلفیق می‌کند: انسان‌شناسی مبتنی بر نظریه «عالم صغیر» و مراتب نفس، سلوک عملی نقشبندی، و غایت‌شناسی وحدت وجود به مثابه مقام شهودی. روش تحقیق توصیفی تحلیلی و مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای نسخه خطی تصحیح‌شده اثر (شماره ۱۵۴۳۴، کتابخانه آیت‌الله مرعشی) و منابع مرتبط است.

1. کوچوک، «عرفان عثمانی»، ۲۴۵.

2. چاغریجی، «ابراهیم حقی ارزرومی»، ۳۰۶.

پیشینه تحقیق

مطالعات مربوط به ابراهیم حقی را می‌توان در دو حوزه جغرافیایی - زبانی بررسی کرد. در فضای پژوهشی ایران، با وجود غنای اندیشه این عارف، میراث عرفانی او کمتر موضوع پژوهش مستقل قرار گرفته است. تنها مدخلی مختصر در دانشنامه بزرگ اسلامی^۱ به او اختصاص یافته و پژوهشی جامع که به تحلیل نظام فکری عرفانی او بپردازد، مشاهده نمی‌شود.

در مقابل، پژوهشگران ترکیه‌ای توجه بیشتری به آثار و شخصیت علمی حقی نشان داده‌اند. آثاری مانند کتاب چلبی اوغلو (۱۹۸۸) با عنوان ارزش‌های ابراهیم حقی و مدخل چاغریجی (۲۰۰۰) در دایرةالمعارف اسلام ترکیه، عمدتاً با رویکردی توصیفی - تاریخی به معرفی زندگی و فهرست آثار او پرداخته‌اند. «معرفت‌نامه» کانون اصلی بیشتر این تحقیقات (مانند آلتی‌نتاش، ۱۹۸۱) بوده و ابعاد علمی، نجومی و پزشکی آن مورد بررسی قرار گرفته است. در همایش علمی گسترده و چندجانبه ابراهیم حقی (۲۰۱۲) نیز، اگرچه رویکردهای تطبیقی پررنگ‌تر شد، تمرکز بر «معرفت‌نامه» و برخی رساله‌های فرعی مانند «جلاءالقلوب» و «قیافت‌نامه» باقی ماند.

نکته حائز اهمیت این است که اثر تخصصی عرفانی مجموعه‌العرفانیة، با وجود جایگاه محوری در دستگاه فکری حقی، تاکنون موضوع پژوهشی مستقل، تحلیلی و نظام‌مند قرار نگرفته است. در هیچ یک از مطالعات پیشین، این اثر از نظر «ساختار سلوکی آموزشی»، «نحوه تلفیق نظام‌مند سه‌گانه انسان‌شناسی عرفانی، سلوک نقشبندی و غایت‌شناسی وحدت وجودی» و نیز «کارکرد آن به عنوان رساله تربیتی» به شکل روشمند بررسی نشده است.

با توجه به این پیشینه، خلأهای اصلی پژوهش به شرح زیر است:

عدم بررسی مجموعه‌العرفانیة به عنوان متن محوری و مستقل؛ فقدان تحلیل ساختار آموزشی سلوکی در این اثر؛ عدم تبیین پیوند نظام‌مند میان انسان‌شناسی عرفانی، سلوک عملی و غایت‌شناسی وحدت وجود در اندیشه حقی.

تمرکز این پژوهش بر پر کردن همین خلأهاست.

1- زندگی، زمانه و جایگاه ابراهیم حقی

ابراهیم حقی ارزش‌رومی (۱۸ مه ۱۷۰۳ - ۲۲ ژوئن ۱۷۸۰) در یکی از پرآشوب‌ترین ادوار تاریخ عثمانی، به عنوان دانشمندی جامع‌العلوم و «دانشنامه‌ای» ظهور کرد که می‌کوشید دستاوردهای علمی

۱. دیانت، دانشنامه بزرگ اسلامی، «ابراهیم حقی»، ۶۸۱.

رستمیانی و دیگران؛ نظریه سلوک عرفانی در مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی: از خودشناسی تا وحدت وجود/ 205

جدید را به زبان سنت دانشی اسلامی فهم‌پذیر کند، بی‌آنکه از میراث کلاسیک شرق چشم‌پوشد.¹ نقطه عطف زندگی حقی، سفر به تیلو و ملاقات با مرشدش، شیخ اسماعیل فقیرالله، بود که مسیر او را به‌سوی سلوک عرفانی شکل داد.² وی در میانه‌ی عمر سفرهای علمی متعددی به استانبول انجام داد و در آنجا، با استفاده از کتابخانه‌های دربار عثمانی، مواد لازم برای تدوین آثار بزرگ خود، به‌ویژه مجموعه‌العرفانیة را فراهم کرد.³

میراث مکتوب او بسیار متنوع است. شاهکارش معرفت‌نامه (۱۷۵۷) دایرةالمعارفی علمی - عرفانی است که از نجوم و کالبدشناسی تا ریاضیات، موسیقی، پزشکی و مباحث سلوکی را در برمی‌گیرد.⁴ در کنار آن، آثاری چون دیوان اشعار، مجموعه‌العرفانیة، مجموعه‌الانسانیة و مجمع‌المعانی زوایای دیگر منظومه فکری او را نشان می‌دهد.⁵ در میان این آثار، مجموعه‌العرفانیة به‌عنوان متن تخصصی سلوکی و رساله‌ای متمرکز بر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، کمتر موردتوجه پژوهش‌های مستقل قرارگرفته و همین امر، ضرورت مطالعه حاضر را برجسته می‌کند.

2- واکاوی سیر سلوک در مجموعه‌العرفانیة: از مبانی تا غایت

2-1- مبانی انسان‌شناختی سلوک: نقطه آغاز «معرفت نفس»

این بخش بر پایه تحلیل متن مجموعه‌العرفانیة و گزینش آن دسته از قطعات انسان‌شناختی تنظیم شده است که:

- مستقیماً ذیل حدیث محوری کتاب «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» آمده‌اند؛⁶ TM در ادامه رساله، صریحاً به منازل و آداب سلوک ارجاع داده می‌شوند؛
- در ساختار کلی اثر، حلقه واسط میان مبانی انسان‌شناختی و غایت وحدت وجود را می‌سازند. بدین ترتیب، انسان‌شناسی در نزد ابراهیم حقی نه دانشی مستقل و صرفاً نظری، بلکه «طرح‌واره‌ای سلوکی» است که ساختار و مقصد سفر معنوی سالک را از پیش تعیین می‌کند. تفاوت اصلی او با بسیاری از متصوفه‌ی پیشین در همین جاست: آنچه در آثار کلاسیک بیشتر به‌صورت مباحث پراکنده‌ی «نفس، قلب، روح» مطرح است، در مجموعه‌العرفانیة به‌منزله یک «نظام آموزشی» منسجم برای حرکت از معرفت

1. چنگیز، «سمپوزیوم جامع حضرت ابراهیم حقی ارزرومی»، ۳۱۰.

2. کورت، «اثر ارزروملی ابراهیم حقی به نام رساله طریقه نقشبندیة»، ۱۲۷۰.

3. بایر، «نگرش آموزشی ارزروملی ابراهیم حقی»، ۴۵.

4. اردم، «مسئله حقیقت انسان در اندیشه ارزروملی ابراهیم حقی»، ۱۰.

5. توپراک، «ارزروملی ابراهیم حقی: زندگی، شخصیت و آثار»، ۱۱۵.

6. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه 25 الف.

نفس به شهود وحدت وجود بازسازی می‌شود.^۱

2-1-1- نظریه عالم صغیر: انسان به مثابه آینه جهان

یکی از مفاهیم محوری در این طرح‌واره، نظریه «عالم صغیر» است. حقی می‌نویسد: «إِنَّ الْإِنْسَانَ عَالَمٌ صَغِيرٌ، لِأَنَّ مَا فِي الْعَالَمِ كُلِّهِ مَوْجُودٌ مِنْهُ فِي الْإِنْسَانِ، بَلِ الْعَالَمَانِ كِلَاهُمَا مَجْمُوعَانِ فِي إِنْسَانٍ وَاحِدٍ»؛^۲ انسان را چکیده عالم و حامل هر دو بُعد مَلْکُوتِی و مَلْکُوتِی می‌داند.

نکته مهم در بحث حاضر این است که حقی این تشابه را از سطح توصیف نمادین، به سطح نقشه‌ی سلوکی ارتقا می‌دهد. او سه گونه تشابه میان انسان و عالم را صورت‌بندی می‌کند:

- **تشابه ساختاری (اجزاء و ارکان):** تناظر جزئی میان اعضای بدن و اجزاء عالم: «اجسام مخصوصه [معادن] را در اعضای بدن، حیوانات را در اخلاق، برزخ را در خیال و ملکوت را در جان و دل انسان»^۳ می‌بیند نمونه‌های او (سر/آسمان، پا/زمین، استخوان/کوه، مو/گیاهان) صرفاً استعاری نیستند، بلکه برای او «نشانه‌ی پیوستگی وجودی» میان انسان و عالم‌اند.

- **تشابه در آفرینش و تکوین (سفر از قوه به فعل):** با تفسیر حدیث «کنز مخفی»، نطفه را «نمونه کنز مخفی» و نخستین مرحله انسان را متناظر با «جوهر اول» در آفرینش عالم می‌گیرد و تطور نطفه (علقه، مضغه، عظام، لحم) را با مراتب کون (عناصر، جماد، نبات، حیوان) تطبیق می‌کند.^۴ بدین‌سان، تاریخ آفرینش عالم، در وجود انسان به صورت فشرده تکرار می‌شود.

- **تشابه کارکردی و مدیریتی (نظام حکمرانی):** هفت عضو اصلی بدن (مغز، دل، کلیه، جگر، صفرا، طحال، ریه‌ها) را متناظر با هفت سیاره و کارکردهای آن‌ها می‌نشانند؛ مغز چون فلک اعلی، مرکز تدبیر و قلب چون خورشید، منبع نور حیات است.^۵

اهمیت این نظریه در سیروس‌سلوک آن است که سالک برای شناخت حق، هم به «آفاق» (عالم بیرون) و هم به «انفس» (ساختار وجودی خود) ارجاع داده می‌شود؛ اما در مجموعه‌العرفانیة، محور تأکید بر «آیات انفسی» است؛ بنابراین، «عالم صغیر» بودن انسان، توجیه معرفت‌شناختی امکان خداشناسی از مسیر خودشناسی است و مستقیماً حدیث محوری رساله را تبیین می‌کند.^۶ از این منظر، نظریه عالم صغیر، پلی

۱. برای تحلیل ساختار آموزشی اثر رک: چاغریجی، «ابراهیم حقی ارزرومی»، ۳۰۸.

۲. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۶۱/۱.

۳. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۶۲/۱.

۴. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۲۲۷ ب.

۵. همان، برگه ۲۲۸ الف.

۶. برای تحلیل معرفت‌شناختی این نظریه. رک: کوچوک، «از ابن عربی تا ابراهیم حقی»، ۴۸.

است میان جهان‌شناسی و انسان‌شناسی که درنهایت، بستر فهم وحدت وجود را نه در بیرون، بلکه در آیینی وجود انسان فراهم می‌سازد.

2-1-2- مراتب چهارگانه وجود انسان؛ سلسله‌مراتب سلوکی

حقی بر اساس نقل‌ها و تقریرهای مختلف مجموعه‌العرفانیة برای انسان چهار مرتبه اصلی و به‌هم‌پیوسته قائل است: جسم، نفس، قلب و روح. این مراتب، هم توصیف وجود شناختی‌اند و هم به‌عنوان «ایستگاه‌های سلوک» عمل می‌کنند؛ یعنی هر مرتبه، آداب و مجاهدات خاص خود را می‌طلبد.¹

- **مرتبه جسمانی (طبیعی):** قلمرو ماده و عناصر. بدن از «عالم کون و فساد» است و بر اساس چهارعنصر بناشده؛ سلامت و بیماری تابع تعادل آن‌هاست.² این سطح به اشتراک انسان با جماد و نبات و حیوان اشاره دارد. سلوک در این مرتبه، عمدتاً ناظر به «تهذیب شئون بدنی» (خوراک، خواب، نکاح، کسب) و ایجاد تعادل مزاجی برای امکان‌پذیر شدن مجاهدات باطنی است.

- **مرتبه نفسی:** عرصه‌ی غرایز و ادراکات. حقی نفس را به چهار سطح (نباتی، حیوانی، انسانی/ناطقه، طبیعی) تقسیم می‌کند.³ چنین تفصیلی، به او امکان می‌دهد که در بخش‌های بعدی رساله، اقسام «ریاضت» و «مجاهده» را متناسب با هر سطح تعریف کند؛ برای مثال، ریاضت مربوط به نفس حیوانی (کنترل شهوات و غضب) از تمرینات مربوط به نفس ناطقه (تفکر، مراقبه، محاسبه) جدا می‌شود. نفس ذاتاً شرّ نیست؛ بلکه نیرویی دوسویه است که می‌تواند در خدمت روح یا در خدمت شهوت قرار گیرد.

- **مرتبه قلبی:** مرکز شناخت و تحول باطنی. قلب «حکومت خانه بدن» و محل تجلی معارف الهی است⁴ و درعین حال، صحنه‌ی نزاع نفس و روح. این دو وجهه داشتن قلب (به‌سوی عالم ماده و عالم روح) مبنای آن است که حقی در منازل بعدی سلوک از «تطهیر قلب، تصفیه، تجلیه و تجلی» سخن می‌گوید. هر مرحله از این منازل، ناظر به تغییر نسبت قلب با نفس و روح است.

- **مرتبه روحانی:** گوهر الهی و حقیقت انسان. روح «امری الهی» و «مجرد و باقی» است که به‌واسطه‌ی آن، امکان شهود و معرفت حضوری حق برای انسان فراهم می‌شود.⁵ در طرح سلوکی حقی، غایت، نه نابودی نفس به معنای سلب وجود، بلکه «فنا در روح و سپس فنا در حق» است؛ یعنی هماهنگی

1. این خوانش با توجه به چیش متون در مجموعه‌العرفانیة ارائه شده است.

2. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۵۳۴/۱.

3. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۱۶/۲.

4. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۸۶ الف.

5. همان، برگه 54 الف.

شدن همه مراتب پایین با جهت‌گیری روح.

بدین ترتیب، سلسله‌مراتب چهارگانه، ساختار کلی حرکت سالک را تعیین می‌کند: آغاز از تدبیر بدن و تهذیب نفس، عبور از تصفیه‌ی قلب و وصول به استیلا و اشراق روح. همین ساختار، بعداً در بخش سلوک عملی، مبنای تنظیم مجاهدات بدنی، نفسی و قلبی قرار می‌گیرد و نشان می‌دهد که وحدت وجود در نظر حقی، از درون همین سلسله‌مراتب وجودی انسان تحقق می‌یابد.

2-1-3- رابطه درونی وجود: نسبت نفس، قلب و روح

یکی از بخش‌های متمایز مجموعه‌العرفانیة نسبت به برخی متون هم‌سنخ، تحلیل نسبت‌مند و پویا میان نفس، قلب و روح است؛ حقی این سه را صرفاً به صورت تعاریف مجزا نمی‌آورد، بلکه شبکه‌ی روابط و «حکومت‌داری» میان آن‌ها را تبیین می‌کند.^۱

• **نسبت نفس و روح: مرکب و سوار:** او نفس ناطقه را «مرکب» و روح را «سوار» می‌خواند: نفس در ذات خود مجرد است، اما به محض تعلق به بدن، دل‌بسته‌ی کالبد می‌شود و از طریق نفس حیوانی بر بدن تسلط می‌یابد.^۲ در اینجا، مسئله سلوکی مشخص می‌شود: بازگرداندن حکومت از «حاکم غاصب» (نفس فرو غلبیده در شهوت) به «پادشاه حقیقی» (روح).

• **نقش قلب: پل و محکمه:** قلب «امر نورانی میانه نفس و روح» است و دو رو دارد: رو به پایین (نفس) و رو به بالا (روح).^۳ این دوگانگی، مبنای امکان «اختیار» و «تغییر» است: با مجاهدات سلوکی، جهت قلب می‌تواند تدریجاً از نفس به روح معطوف شود. حقی، در ادامه رساله، ذکر و مراقبه را به‌صراحت به «تغییر جهت قلب» تعبیر می‌کند.

• **سلسله‌مراتب حکومت‌داری:** روح چون پادشاه، قلب چون وزیر و نفس ناطقه چون حاکم ایالات معرفی می‌شود؛ «اگر حاکم (نفس) مطیع وزیر (قلب) و پادشاه (روح) باشد، «کشور بدن» آباد است، وگرنه ویران می‌شود».^۴ این تمثیل، درواقع مدل سلوکی حقی است برای توضیح نسبت میان «تجربه درونی کشمکش» و نظم کیهانی: سالک با انضباط‌بخشیدن به نفس و تصفیه قلب، خود را با «نظام حکیمانه آفرینش» همساز می‌کند.

در نتیجه، این رابطه سه‌گانه، مستقیماً به مسئله «چگونگی حرکت از خودپرستی نفسانی به خداپرستی روحانی» پاسخ می‌دهد و صرفاً یک توصیف انتزاعی روان‌شناختی نیست. در بخش سلوک عملی خواهیم

۱. برای تحلیل این رویکرد پویا رک: چلی اوغلو، ارزروملی ابراهیم حقی، ۱۴۵.

۲. ارزروملی، معرفت‌نامه، ۲/۲۵.

۳. همان، ۱۵۰.

۴. همان، ۲۹۷.

رستمیانی و دیگران؛ نظریه سلوک عرفانی در مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی: از خودشناسی تا وحدت وجود/ 209

دید که این الگوی حکومت‌داری درونی، چارچوب فهم مجاهدات با نفس، مراتب ذکر قلبی و روحی و نهایتاً امکان شهود وحدت وجود را فراهم می‌آورد.

2-1-4- مقام خلافت: غایت سلوک

در سطح غایت‌شناسی، حقی انسان را «خلیفه الهی» و غرض نهایی آفرینش می‌خواند و با تفسیر آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: 30) و «آیهی امانت» (احزاب: 72)، جایگاه انسان را چنین می‌فهمد: انسان «ظهور و نماینده‌ی حق» است و همه مراتب عالم، مقدمه پیدایش او.¹ نکته‌ی مهم برای بحث وحدت وجودی او این است که خلافت را نه صرفاً منصب تشریعی، بلکه «ظهور تامه اسماء و صفات الهی» تعریف می‌کند: انسان آئینه ذات و صفات حق است و «انسان کامل» آئینه‌ای است که زنگار از آن زدوده شده و حق را بی تحریف منعکس می‌کند.² این تلقی، حلقه‌ی وصل میان انسان‌شناسی و وحدت وجود است:

- از یک‌سو، عالم، تجلی اسماء حق است؛
 - از سوی دیگر، انسان کامل، آئینه‌ای است که این تجلی را به نحو اتم و اظهر در خود می‌نماید.
- بنابراین، رسیدن به مقام خلافت، در منطق حقی، همان رسیدن به مرحله‌ای است که در آن، سالک به شهود وحدت وجودی میان خود، عالم و حق می‌رسد، بی آن‌که تمایز مراتب (خالق/مخلوق) را انکار کند. در اینجا تفاوت او با برخی عرفا نیز روشن می‌شود: خلافت، صرفاً مقام قرب فردی نیست، بلکه صورت اجتماعی و کیهانی وحدت وجود است؛ یعنی حضور انسان فانی در حق، در مقام نمایندگی و تدبیر عالم.

2-1-5- معرفت نفس: دروازه شهود وحدت وجود

محور مرکزی این نظام، حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است. مجموعه‌العرفانیة اساساً بر محور این حدیث سامان‌یافته و گردآوری نقل‌قول‌ها و تقریرات گوناگون، در خدمت تفسیر لایه‌های مختلف آن است.

حقی نسبت میان خودشناسی و خداشناسی را چنین صورت‌بندی می‌کند: «معرفت نفس نسبت به معرفت حق، چون ذره است در برابر خورشید و قطره است در مقابل دریا»؛ اما همین ذره و قطره، مدخل و راهنمای اتصال به خورشید و دریاست.³ دلیل این امر، همان نظریه‌ی عالم صغیر و آئینه‌بودن انسان است: چون انسان مظهر اسماء الهی است، شناخت حقیقت نفس، درواقع شناخت نحوه تجلی اسماء در وجود

1. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه 35 ب.

2. همان، برگه 35 ب.

3. ارزرومی، معرفت‌نامه، 527/1.

خود سالک است و از این طریق، راه به سوی شهود وحدت وجود می‌گشاید.

او بر پایه آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...» (فصلت: ۵۳) تأکید می‌کند که آیات انفسی از آیات آفاقی مقدم‌تر و برای سالک کارآمدتر است: «نظام شگفت‌انگیز بدن و مراتب نفس و قلب و روح، بزرگ‌ترین برهان بر حکمت و قدرت الهی است».^۱ از این رو، کسی که بدون خودشناسی دعوی خداشناسی کند، در نگاه او، به میزبانی می‌ماند که «خود لقمه‌ای در سفره ندارد و همه فقرا را به مهمانی می‌خواند».^۲ بدین سان، در دستگاه فکری حقی:

- معرفت نفس، «روش» سلوک است؛
- خلافت الهی، «غایت» آن است؛
- وحدت وجود، «افق شهودی» این سلوک است؛ یعنی تجربه حضوری این که کثرات نفسانی و کیهانی، در سطح حقیقت، جز تعینات همان وجود واحد نیستند.

به این ترتیب، مبانی انسان‌شناختی در مجموعه‌العرفانیة، صرفاً گزارشی از عقاید عرفانی نیست، بلکه شالوده یک نظام سلوکی است که از ساختار وجودی انسان آغاز می‌کند و تا شهود وحدت وجود امتداد می‌یابد؛ و همین پیوند روشمند «مبانی - مسیر - غایت»، تمایز رویکرد ابراهیم حقی را در قیاس با بسیاری از آثار عرفانی هم‌دوره‌اش نشان می‌دهد.^۳ با ساختار سلوکی‌ای که در بخش ۲/۳ بازسازی شده، کاملاً درهم‌تنیده است.

2-2- نظام سلوک عملی

سیر و سلوک عرفانی در منظومه فکری ابراهیم حقی، مسیری نظام‌مند از «خودشناسی» به «خداشناسی حضوری» است. در این بخش، تنها آن دسته از آموزه‌های عملی مجموعه‌العرفانیة بررسی می‌شود که: ۱) به صراحت با حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...» و مباحث انسان‌شناختی پیشین پیوند دارند؛ ۲) در ساختار رساله، ذیل ابواب «مجاهدات» و «اذکار» آمده‌اند؛ ۳) در غایت، به مقام «فنا فی الله» و «خلافت» ارجاع می‌دهند. بدین سان، سلوک عملی در اینجا نه مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی پراکنده، بلکه «نظامی سلوکی» است که از مبانی انسان‌شناختی حقی آغاز می‌شود و به شهود وحدت وجود ختم می‌گردد.^۴

2-2-1- مبانی نظری و فلسفی سیر و سلوک عملی

۱. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۲۱۲ ب.

۲. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۵۲۷/۱.

۳. برای مقایسه با آثار هم‌دوره رک: موسلی، عرفان در جامعه عثمانی، ۱۶۲.

۴. این بررسی مبتنی است بر مطالعه بخش‌های عملی مجموعه‌العرفانیة است.

رستمیانی و دیگران؛ نظریه سلوک عرفانی در مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی: از خودشناسی تا وحدت وجود/ 211

ابراهیم حقی با استناد به حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، شناخت نفس را تنها راه شناخت خدا می‌داند؛¹ اما این شناخت، صرفاً شناختی ذهنی و مفهومی نیست. او معتقد است: «سالک باید بداند که این سفر، گذر از خود ناقص به سوی خود حقیقی است. خود ناقص، همان نفس اماره است که انسان را به بند می‌کشد و خود حقیقی، همان روح الهی است که در نهاد انسان به ودیعه نهاده شده است».² هدف، «میراندن» نفس نیست، بلکه «تربیت» و «هدایت» آن به سوی کمال ذاتی‌اش است؛ یعنی نفس، پس از تربیت، خود به مرکب وصال بدل می‌شود.

به باور او، اصلی‌ترین مانع در این مسیر، «نفس اماره» است. او با نقل قول از ابوبکر طمستانی³ می‌گوید: «بزرگ‌ترین نعمت، خروج از دیار نفس است؛ زیرا حجاب اکبر بین انسان و خدا، نفس است. اگر کسی از نفس خود بیرون آید، به خداوند می‌رسد».⁴ این «خروج»، همان مجاهدت است. او نفس را به «اسب سرکش» تشبیه می‌کند که اگر رام شود، مرکب سالک برای رسیدن به مقصود می‌گردد و اگر رها شود، او را به پرتگاه هلاکت می‌افکند.⁵

وی بر نقش محوری «اراده» در آغاز سلوک تأکید می‌ورزد: «طالب باید عزم خود را جزم کند و برای خداوند، از همه چیز بگذرد. این عزم، مانند بارانی است که بر زمین دل می‌بارد و بذره‌های محبت الهی را می‌رویاند».⁶ بدون این اراده اولیه، هر حرکت دیگری ناپایدار خواهد بود.

از این منظر، تمایز «خود ناقص» و «خود حقیقی» در نزد حقی، صرفاً یک تقسیم‌بندی اخلاقی یا روان‌شناختی نیست؛ بلکه شالوده‌ای وجودی است که امکان‌گذار از کثرت نفسانی به وحدت روحانی را فراهم می‌سازد و از این طریق، مبنای شهود وحدت وجود را مهیا می‌کند.

در این مسیر، نقش «شیخ کامل» به عنوان راهنمای عملی و معنوی ضروری تلقی می‌شود. حقی، با پیروی از سنت نقشبندی، تأکید می‌کند که سالک بدون تبعیت از مرشدی آگاه، در خطر گمراهی یا خودفریبی است. شیخ همچون طبیبی روحانی، بیماری‌های باطنی را تشخیص داده و داروی مناسب (اذکار، اوراد، مجاهدات) را تجویز می‌کند.

2-2-2- مراحل سه‌گانه سلوک؛ نقشه کلی سفر معنوی

1. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۲۵ الف.

2. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۱۵۰/۲.

3. ابوبکر طمستانی از عرفای مشهور سده چهارم هجری.

4. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۵۴ الف.

5. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۱۷۸/۲.

6. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۶۲ ب.

حقی مسیر سلوک را در قالب سه مرحله به هم پیوسته ترسیم می‌کند که ساختاری فزاینده از تقسیم‌بندی‌های صرفاً نظری دارد و هر مرحله، تغییری وجود شناختی در سالک ایجاد می‌کند.^۱

سیر الی الله: مرحله تخلیه و پالایش. سالک با ترک تعلقات دنیوی و نفسانی، خود را برای حرکت به سوی حق سبک‌بار می‌سازد. این مرحله، بیش از آنکه کسب معنا باشد، نیست‌سازی ماسوا است. وی این مرحله را این‌گونه توصیف می‌کند: «سالک در این مرحله باید همچون مسافری باشد که بارهای سنگین و زائد را زمین می‌گذارد تا سبک‌بار شده، به سرعت به مقصد برسد. این بارها، همان هوای نفس، حب دنیا و تعلقات قلبی است».^۲

سیر فی الله: مرحله فنای وجودی و شهود. پس از پالایش، سالک در وجود حق محو می‌شود و به مقام «فنا فی الله» می‌رسد. در این مرحله، ادراکات حضوری و بی‌واسطه جایگزین معرفت‌های حصولی می‌شود. وی آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «در این مرحله، سالک چون قطره‌ای در دریا شود که نه خود باشد و نه غیر از دریا. وجودش در وجود حق محو و فانی می‌گردد».^۳

سیر عن الله: مرحله بقا و خلافت. این والاترین مقام است که سالک با «بقای بعد از فنا» و با هویتی کاملاً الهی، به میان خلق بازمی‌گردد. او این بار نه برای خود، بلکه به عنوان «آئینه حق» و در مقام «انسان کامل» و خلیفه الهی، نقش هدایت و خدمت را بر عهده می‌گیرد. ابراهیم حقی این حالت را «مرگ ارادی قبل از مرگ طبیعی» می‌خواند^۴ و توضیح می‌دهد: «عارف پس از فنای در حق و بقای به او، به میان خلق بازمی‌گردد، اما این بار نه برای خود که برای خدا. او آئینه‌ای می‌شود که حق را به بندگانش نشان می‌دهد و به اذن خدا، سبب هدایت و تربیت دیگران می‌گردد».^۵

نوآوری حقی در گره زدن صریح مرحله سوم «سیر عن الله» به مفهوم خلافت و انسان کامل است. از این منظر، وحدت وجود، تجربه‌ای انزواگرا نیست، بلکه مبنایی برای حضور مسئولانه عارف در جامعه و خدمت به خلق می‌شود.

2-2-3- ارکان عملی سلوک؛ ابزارهای کاربردی مسیر

ابراهیم حقی، به عنوان کسی که از سنت نقشبندی^۶ تأثیر پذیرفته، بر سه رکن عملی این طریقت تأکید

۱. برای تحلیل این مراحل در سنت عرفانی عثمانی رک: کوچوک، «عرفان عثمانی»، ۲۵۶.

۲. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۳۹ الف.

۳. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۲۰۱/۲.

۴. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۲۴۶ الف.

۵. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۲۱۵/۲.

۶. برای آشنایی بیشتر با طریقت نقشبندی رک: کورت، «اثر ارزرومی ابراهیم حقی به نام رساله طریقه نقشبندی»

ویژه دارد:¹

اول، قلت طعام: وی کم‌خوری را «چراغ دل» و پرخوری را «آتش شهوت» می‌خواند² و هشدار می‌دهد: «هر لقمه‌ای که بیش از نیاز خورده شود، پرده‌ای بر دل می‌افکند». او بر پرهیز از غذای شبهه‌ناک نیز تأکید می‌کند، چراکه آن را خاموش‌کننده «نور معرفت» می‌داند.³

دوم، قلت منام: حقی خواب را به «حضور» و «غفلت» تقسیم کرده و سالک را از دومی بر حذر می‌دارد.⁴ او سحرگاهان را وقت نزول فیوضات الهی و بیداری در آن را «گنجی بی‌پایان» می‌نامد.⁵

سوم، قلت کلام: سکوت را «ترازوی انسان» و کلید خردمندی می‌شمارد و می‌گوید: «هر که زبانش را نگه دارد، عقلش را نگه داشته است».⁶ از دید او، گفتار بیهوده «آفتی است که قلب را می‌میراند».⁷

به این ترتیب، تأکید حقی بر قلت طعام و منام و کلام، صرفاً یک سلسله توصیه اخلاقی نیست؛ بلکه تلاشی است برای تنظیم «بستر جسمانی و نفسی» تا مراتب قلب و روح که در انسان‌شناسی او تشریح شد، مجال فعلیت یابند. این ریاضات، حلقه واسط میان ساختار وجودی انسان و شهود وحدت وجود تلقی می‌شوند.

2-2-4- ذکر و مراقبه؛ غذای روح و سلاح باطنی

ذکر در نظام سلوکی ابراهیم حقی، قلب طریقت است؛ و آن را به سه مرتبه تقسیم می‌کند:⁸

اول، ذکر لسانی: که نقطه آغاز است: «ذکر زبانی چون آتش است که همیزم کلمات را می‌سوزاند و راه را برای ذکر قلبی هموار می‌کند».⁹

دوم، ذکر قلبی: «هنگامی که ذکر از زبان به دل رود، پرده‌ها برداشته می‌شود و انوار الهی در قلب تابیدن می‌گیرد. ذکر قلبی، چون نوری است که تاریکی‌های دل را می‌زداید».¹⁰

سوم، ذکر روحی: که عالی‌ترین مرتبه است: «ذکر روح، غیبت ذاکر از ذکر است درحالی که ذکر او را

1. برای اطلاع از تحلیل تأثیرپذیری حقی از نقشبندیه رک: موسلی، عرفان در جامعه عثمانی.

2. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۹۰ ب.

3. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۳۰۱/۲.

4. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۷۱ الف.

5. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۴۷۰/۲.

6. همان، ۳۰۱/۲.

7. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۸۵ الف.

8. برای تحلیل نظام ذکر در عرفان عملی رک: اولکو ناصوح کوچوک، عرفان عثمانی.

9. ارزرومی، معرفت‌نامه، ۴۷۰/۲.

10. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۴۳ ب.

ترک نمی‌کند. در اینجا، ذاکر، مذکور و ذکر یکی می‌شوند.^۱

مراتب سه‌گانه‌ی ذکر، مسیر عینی گذار از ذکر مفهومی به ذکر شهودی را نشان می‌دهد؛ نقطه‌ی اوج، آنجاست که در «ذکر روحی»، دوگانگی میان ذاکر و مذکور محو می‌شود و سالک، وحدت وجود را به‌صورت حضوری و وجودی تجربه می‌کند. بدین ترتیب، ذکر و مراقبه برای حقی صرف ابزارهای عبادی نیستند، بلکه صورت عملی همان پیوند وجودی نفس، قلب و روح‌اند که در انسان‌شناسی او مطرح شده بود.

2-2-5- محاسبه نفس؛ بازرسی روزانه باطن

ابراهیم حقی «محاسبه‌النفس» را از ارکان مهم سلوک می‌داند: «سالک باید در پایان هر روز، نفس خود را حسابرسی کند. چه کارهایی کرده است؟ چرا کرده است؟ برای چه کسی کرده است؟ این بازرسی روزانه، نفس را مهار می‌کند و از لغزش‌های بعدی جلوگیری می‌نماید».^۲ او این عمل را «پزشک روح» می‌نامد که بیماری‌های باطنی را تشخیص می‌دهد.

به این معنا، محاسبه نفس صرفاً تمرین اخلاقی نیست؛ بلکه مکانیسمی برای تداوم آگاهی حضوری سالک نسبت به مراتب درونی خویش است و تضمین می‌کند که حرکت او در مراتب نفس - از اماره تا مطمئن و بالاتر - در مسیر صحیح و همسو باهدف نهایی فنا و بقا پیش رود.

2-2-6- موانع سلوک و راه‌های مقابله

از نگاه ابراهیم حقی، سالک در مسیر سلوک با پنج دشمن درونی اصلی روبروست که هر یک درمان ویژه‌ای می‌طلبد.^۳ نخستین و بنیادی‌ترین مانع، «نفس اماره» است که او آن را دشمنی هلاک‌کننده می‌خواند و راه چاره را «مخالفت با هواهای نفسانی و مجاهدت پیگیر» می‌داند. مانع دوم، «حب دنیا» است که حقی آن را به پیرزنی فریبکار تشبیه کرده و درمان آن را در «زهد و قناعت» می‌جوید. سومین آفت، «عجب و خودبینی» است که از دید او بزرگ‌ترین نابودگر اعمال است و تنها با «نظر به فضل خداوند و دیدن نقصان خویش» می‌توان بر آن چیره شد. مانع چهارم، «ریا» است که آن را شرکی خفی و زهرآگین معرفی می‌کند و مقابله با آن را در «اخفای عبادت و نظر به اخلاص» می‌داند. سرانجام، «حسد» به‌عنوان آتشی که ایمان را می‌سوزاند، تنها با «شکرگزاری بر نعمت‌های خود و محبت ورزیدن به دیگران» مهار پذیر است. این تحلیل نشان می‌دهد که حقی، سلوک را بدون «شناخت دشمنان درون» ممکن نمی‌داند. این

۱. همان، برگه ۷۲ الف.

۲. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۸۸ الف.

۳. برای تحلیل موانع سلوک از دیدگاه حقی رک: چلی‌اوغلو، ارزرومی ابراهیم حقی.

رستمیانی و دیگران؛ نظریه سلوک عرفانی در مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی: از خودشناسی تا وحدت وجود/ 215

موانع دقیقاً همان عواملی‌اند که اجازه نمی‌دهند وحدت وجود، در سطح شهود باطنی پایدار تثبیت شود؛ ازاین‌رو، مبارزه با آن‌ها شرط لازم برای گذار از خودشیفتگی نفسانی به خودفراموشی عرفانی است.

2-2-7- مراحل هفت‌گانه کمال نفس

ابراهیم حقی با الهام از منابع عرفانی، هفت مرحله برای تکامل نفس قائل است:¹ از نفس اماره (همراه با شهوت) و لوامه (دارای میل نفسانی) به ملهمه (در حال مجاهده) و مطمئنه (آرام یافته) می‌رسد و سپس به راضیه (فانی در همه‌چیز)، مرضیه (ثابت در خدمت) و درنهایت نفس کامل (پاک از همه عیوب) متعالی می‌شود. این نردبان هفت‌گانه، حلقه‌ی اتصال میان تحلیل نظری مراتب نفس (در بخش انسان‌شناسی) و صورت‌بندی عملی منازل سلوک است؛ به‌گونه‌ای که هر مرتبه از نفس، با مرحله‌ای خاص از مجاهدت و شهود متناظر می‌گردد و نشان می‌دهد که وحدت وجود در نگاه حقی، نتیجه‌ی «تغییر تدریجی ساختار درونی نفس» است، نه صرفاً ادراک یک گزاره‌ی فلسفی.

2-2-8- جمع‌بندی: سلوک عملی در مسیر وحدت

سلوک عملی در مجموعه‌العرفانیة ساختاری منسجم دارد که از مبانی انسان‌شناختی آغاز شده و به‌غایت وحدت وجود می‌رسد. مجاهدت‌های عملی، زمینه‌ساز تصفیه باطن هستند و مراحل سه‌گانه‌ی سلوک، مسیر گذار از خودشناسی به شهود وحدت وجود را ترسیم می‌نمایند. تفاوت رویکرد حقی با بسیاری از متصوفه پیش از او در این است که میان «مبانی نظری، اعمال روزمره و افق شهودی» پیوندی روشمند برقرار می‌کند: از تشریح مراتب نفس و قلب و روح، به تنظیم مجاهدات بدنی و قلبی و از آنجا به تبیین فنا، بقا و خلافت.

ازاین‌رو، وحدت وجود نزد او نه گزاره‌ای ذهنی یا صرفاً الهیاتی، بلکه حاصل سیر تدریجی در مراتب وجودی انسان است؛ سلوکی که در مجموعه‌العرفانیة به‌صورت یک نظام آموزشی منسجم بازسازی شده و نشان می‌دهد چگونه انسان ناقص، با گذر از مراحل هفت‌گانه نفس و سه‌گانه سیر، به مقام انسان کامل و مظهر اسماء الهی می‌رسد.

2-3- وحدت وجود به‌مثابه غایت سلوک

در این بخش، بر اساس متن مجموعه‌العرفانیة و در پیوند با مباحث پیشین (به‌ویژه مراتب سلوک و انسان‌شناسی عرفانی)، نشان می‌دهیم که چگونه سلوک عملی در نزد ابراهیم حقی به تجربه وحدت وجود می‌انجامد و این تجربه در «انسان کامل» تبلور می‌یابد. در اینجا، وحدت وجود نه به‌مثابه یک «نظریه

1. برای بررسی مراحل هفت‌گانه نفس رک: کوچوک، «از این عربی تا ابراهیم حقی».

فلسفی»، بلکه به مثابه‌ی «تجربه توحید در اوج فنای سالک» بررسی می‌شود.

2-3-1- فنای چندلایه و نسبت آن با بقا

حقی در مجموعه‌العرفانیة، فنای سالک را امری تک‌مرحله‌ای نمی‌داند، بلکه از «فنای مکرر» سخن می‌گوید؛ فنایی که در نهایت با بقا یکی می‌شود. او تصریح می‌کند که: «نتیجه آن که فناست و فنا و پس از فنا بازهم فنا؛ و در این صورت، خود فنا عین بقاست»^۱

در این بیان، دست‌کم سه نکته‌ی اساسی وجود دارد:

- فنا به مثابه فرایند، نه حادثه دفعی: سالک، یک‌باره از خود خالی نمی‌شود؛ بلکه در هر مرتبه‌ای، نوعی از «خود» (نفس، اوصاف، اراده، مشاهده‌ی خود فنا) از میان می‌رود.
- فنا و بقا دوروی یک سکه‌اند: در مرتبه نهایی، جایی که حتی «دیدن فنای خود» نیز محو می‌شود، حقیقتاً چیزی جز بقاء بالله باقی نمی‌ماند. لذا او می‌گوید «فنا عین بقاست».
- ارتباط با توحید وجودی: تا وقتی سالک هنوز خود را - ولو به صورت «فانی در خدا» - می‌بیند، نوعی ثنویت باقی است. وحدت وجود، در افق «فناء عن الفناء» رخ می‌دهد؛ جایی که فقط «وجود حق» مشهود است.

به این ترتیب، غایت سلوک، نه صرف «نیست شدن» سالک، بلکه رسیدن به مرتبه‌ای است که در آن «هیچ چیز از خود او» در میدان شهود باقی نمی‌ماند و تنها وجود واحد حق حاکم است. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که در ادامه، از آن به «وحدت وجود» تعبیر می‌شود.

اگرچه ابراهیم حقی در مبانی نظری وحدت وجود، وامدار اندیشه‌های ابن عربی است، اما نوآوری اصلی او در قرائت سلوکی-تربیتی از این آموزه است. در دستگاه فکری ابن عربی، وحدت وجود بیشتر در قالب یک نظام هستی‌شناختی و معرفتی صورتبندی می‌شود که بر تجلی اسماء و مراتب وجود تأکید دارد و «انسان کامل» به عنوان مظهر تام این تجلیات تبیین می‌گردد. اما حقی با الهام از سنت عملی نقشبندی و با محوریت حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...»، وحدت وجود را به مثابه غایت عملی یک فرآیند آموزشی منظم بازتعریف می‌کند. در این بازتعریف، وحدت وجود نه صرفاً یک «نظریه» یا «مقام شهودی انتزاعی»، بلکه نتیجه تحقق‌یافته سلوک مرحله‌ای است که از معرفت نفس آغاز می‌شود و با گذر از فنای چندلایه (به‌ویژه فنای اراده و فنای نفس) به شهود عینی وحدت می‌رسد.

تفاوت کلیدی در اینجا است که در منظومه حقی، دستیابی به وحدت وجود از مسیر تربیت نظام‌مند

۱. مجموعه‌العرفانیة، برگه ۲۱۶ الف.

رستمیانی و دیگران؛ نظریه سلوک عرفانی در مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی: از خودشناسی تا وحدت وجود/ 217

مراتب نفس و قلب می‌گذرد و هر مرحله از سلوک عملی (ذکر، مراقبه، مجاهده) متناظر با تحولی در شناخت و وجود سالک است. این رویکرد، در مقایسه با تأکید ابن عربی بر تجلیات وجودی و معرفت حضوری به صورت کلی‌تر، جنبه کاربردی و آموزشی برجسته‌ای دارد. به عبارت دیگر، اگر ابن عربی «نقشه هستی» وحدت وجود را ترسیم می‌کند، حقی «نقشه راه عملی» رسیدن به آن را در قالب یک برنامه سلوکی منسجم ارائه می‌دهد.

2-3-2-2- فناى اراده و گشودن سرّ وحدت

یکی از اصلی‌ترین مراتب فنا در نگاه ابراهیم حقی، «فناى اراده» است؛ یعنی از میان رفتن خواست مستقل بنده در برابر مشیت حق. او در مجموعه‌العرفانیة می‌نویسد: «هرگاه انسان اراده خود را نابود کند و به یکی از مراتب فناى یادشده برسد، پرده‌ای از توحید و وحدانیت بر او گشوده می‌شود.»¹

در ادامه، نسبت میان اراده سالک و تجلیات توحیدی چنین تبیین می‌شود:

- اگر بنده تسلیم آن تجلی توحیدی شود، آن تجلی به او نزدیک می‌شود؛
- اگر از آن سر باز زند، از او دور می‌گردد؛
- اگر آن را برای خود بطلبد، خسته و خوار می‌شود؛
- و اگر آن را برای خدا بطلبد، آن تجلی به او نزدیک و تسلیم او می‌شود.²

بر اساس این تحلیل، «فناى اراده» در واقع نفی هرگونه طلب و خواست قائم به نفس است. سالک، وقتی اراده خود را در اراده حق محو کرد، راه بر تجلی «سرّ وحدانیت» می‌گشاید؛ در اینجا است که وحدت، نه در سطح مفهوم، بلکه در سطح تجربه زنده برای او آشکار می‌شود.

حقی در اینجا به نکته مهم دیگری نیز اشاره می‌کند: او خود سالک را نیز «حجاب» می‌داند. هنگامی که انسان به سوی فنا روی می‌آورد، همان «توجه به فنا» اگر موضوعیت پیدا کند، به «حجاب» تبدیل می‌شود؛ و حجاب یعنی هر چه غیر خداست.³ بدین سان، حتی «مشاهده راه» نیز، اگر موضوعیت مستقل بیابد، خود مانع شهود وحدت می‌شود.

2-3-3- وجد و وجود؛ از هیجان عشق تا غرقه شدن در بحر وحدت

پس از مراتب فنا، حقی حالتی را برای سالک توصیف می‌کند که آن را «وَجْد» می‌نامد. وجد، در لغت و در اصطلاح صوفیه، حالتی از غلبه حزن، شوق و عشق است که سالک را از خودبی خود می‌کند؛

1. همان، برگه ۲۱۶ ب.

2. همان، برگه ۲۱۷ الف.

3. همان، برگه ۱۴۵ الف.

«سرمستی عشق و اشتیاق» در برابر تجلیات حق. به گفته او، وجد «حال شور و هیجان شدید» است که با تجلی‌های الهی بر قلب سالک پدید می‌آید و در آن هیچ‌گونه تکلف و تصنعی وجود ندارد؛ بلکه فیضی است الهی که بی‌واسطه بر قلب می‌تابد.^۱

حقی، حقیقت وجد را «هلاک شدن سالک» می‌داند و درعین حال، اصل آن را رازی در دل می‌بیند که جز اهل تجربه کسی به کنه آن راه ندارد. او برای شناخت صاحبان وجد، نشانه‌هایی برمی‌شمرد: روح‌های خوش‌بو، بدن‌های لطیف، اشاره‌های راست و صادق و سخنانی که دل‌ها را زنده و عقل‌ها را افزون می‌کند؛ اگر این صفات در کسی نباشد، وجد او صادق نیست.^۲

این مرحله، با یک‌مرتبه بالاتر پیوند می‌خورد که حقی از آن به وجود تعبیر می‌کند؛ مرتبه‌ای که در آن، سالک فراتر از صرف «هیجان وجد» می‌رود و به «یافتن حق» می‌رسد. در اینجا، دیگر سخن از «حال» نیست، بلکه از «استقرار» در یک مقام است:

- در وجد، سالک همچون کسی است که در دریا وارد شده و موج‌ها او را دربرگرفته‌اند؛
 - در وجود، گویی در همین دریا غرق شده و از خود هیچ نمی‌بیند.^۳
- حقی، برای تبیین رابطه این مرتبه با فنا، از تمثیل شراب استفاده می‌کند: خداوند برای اولیای خود شرابی دارد که چون بنوشند، مست می‌شوند؛ چون مست شوند، به طلب برمی‌خیزند؛ چون طلب کنند، می‌یابند؛ چون بیابند، آرام می‌گیرند؛ چون آرام گیرند، می‌گدازند؛ چون بگدازند، رها می‌شوند؛ چون رها شوند، به وصال می‌رسند؛ چون به وصال رسند، یکی می‌شوند، به گونه‌ای که دیگر میان دو دوست، فرقی نمی‌ماند و در دوعالم جز خدا چیزی دیده نمی‌شود.^۴
- در این مقام، «وجود حق» چنان بر سالک مستولی می‌شود که همه کثرات، حتی خود سالک، جز به منزله «مظاهر» و «نشانه‌های» او دیده نمی‌شوند. این همان آستانه‌ای است که از آن به «وحدت وجود» یاد می‌شود.

پس از تبیین مراحل تجربی سلوک، اکنون می‌توان مبانی نظری این سیر را در قالب مراتب سه‌گانه شهود وحدت بازخوانی کرد.

2-3-4- مبانی نظری و مراحل شهود وحدت وجود

حقی برای تبیین این تجربه ناب، به مبانی نظری و مراحل سه‌گانه‌ای اشاره می‌کند که سالک در آن سیر

۱. همان، برگه ۲۳۷ الف.

۲. همان، برگه ۲۳۷ ب.

۳. همان، برگه ۲۳۸ الف.

۴. همان، برگه ۱۴۶ ب- ۱۴۷ الف.

می‌کند:

- مرحله کثرت (شرک خفی): «در این مرحله، سالک موجودات را جدا از خدا می‌بیند. عبادت می‌کند اما خود را عبادت‌کننده و خدا را معبودی جدا می‌پندارد. این نگاه، هنوز آلوده به شرک خفی است» این مرحله معادل «سیر الی الله» است.
- مرحله وحدت در کثرت (توحید افعالی و صفاتی): «سالک در اینجا خدا را در همه چیز و پشت همه چیز می‌بیند، اما هنوز کثرات را می‌بیند. می‌داند که همه کارها کار خداست و همه صفات، نمودی از صفات اوست، اما هنوز «غیر» را می‌بیند» این مرحله، مطابق است با «سیر فی الله».
- مرحله وحدت محض (توحید ذاتی): «در این مرحله، سالک جز یک وجود حقیقی چیزی نمی‌بیند. کثرات محو در نور وحدت می‌شوند. او خود را نیز نمی‌بیند، چراکه خود نیز از جلوه‌های همان وجود است. این مقام فنای نهایی است.» این مرحله، اوج «سیر فی الله» و آستانه «سیر عن الله» است.¹

2-3-5- وحدت وجود؛ توحید شهودی، نه نظریه‌ای فلسفی

ابراهیم حقی صریحاً هشدار می‌دهد که «وحدت وجود» را نباید همچون یک مسئله صرفاً فکری و بحث نظری تلقی کرد. به گفته او، پنداشتن این که وحدت وجود «موضوع علم» است، خطری است که می‌تواند به انحراف و حتی زندقه بینجامد؛ زیرا وحدت وجود، نه «مسئله دانستن»، بلکه «مسئله دیدن» است؛ یعنی از سنخ شهود، نه از سنخ تصورات و استدلال‌ها.²

بر همین اساس است که او، با تأکید، می‌گوید همه کتب اولیای الهی با شریعت سازگار است و به‌ویژه آثار ابن عربی در این باب، مطابق اصول و فروع دین‌اند؛ سوءفهم‌ها از جانب خواننده است، نه از جانب متن.³ بدین معنا، وحدت وجود در دستگاه فکری حقی، هیچ‌گاه به معنای نفی شریعت، احکام و تفکیک خالق و مخلوق در سطح اعتقاد ظاهری نیست؛ بلکه سخن از «افق شهود توحید» است که در اوج سلوک رخ می‌دهد.

از منظر او، حقیقت وجود همان ذات حق است و در برابر آن، هیچ «وجود دیگری» به‌طور حقیقی تحقق ندارد؛ آنچه ما «عالم» می‌نامیم، صرفاً صورت‌هایی اعتباری و خیالی از همان وجود واحد است. حقی، برای توضیح این نکته، میان دو گونه وجود فرق می‌گذارد:

- وجود حقیقی: وجود خداوند که بنفسه ثابت و واجب است؛

1. مجموعه‌العرفانیة، برگه ۸۰ ب.

2. همان، برگه ۲۸۶ ب.

3. همان، برگه ۲۸۶ الف.

• وجود خیالی: وجود عالم که جز به اعتبار نظر، تعین و ظهور همان وجود حقیقی نیست و حقیقتاً استقلالی ندارد.^۱

بدین ترتیب، کثرت موجودات در واقع کثرت «مظاهر و مراتب» است؛ نه کثرت وجودها. او تصریح می‌کند که:

«وجود، فی نفسه واحد است و بی حقیقت، هیچ چیز با آن ضدّ یا همانند نیست؛ کثرت اضداد و امثال، تنها در مظاهر و مرایا رخ می‌نماید.»^۲

این نگاه، در عین حال، با توحید تنزیهی منافات ندارد؛ زیرا او، همان گونه که خدا را «عین مظاهر» می‌داند (از آن حیث که همه چیز به صفت و فعل او قائم است)، در عین حال، او را «غیر مظاهر» می‌شمرد (از آن حیث که ذات او از نقایص و حدود مخلوقات منزّه است).^۳

2-3-6- ادله وحدت وجود؛ از کتاب تکوین تا کتاب تدوین

حقّی برای اثبات این حقیقت، هم به ادله نقلی و هم به ادله شهودی تمسک می‌جوید. او به آیاتی استناد می‌کند که به زعم او، بر وحدت وجود دلالت دارند. از جمله به آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶-۲۷) استناد کرده و می‌گوید: «همه موجودات فانی می‌شوند و تنها «وجه الله» باقی می‌ماند. این «وجه الله» همان وجود حقیقی است که در پس پرده کثرات، همواره حاضر و قائم به ذات خویش است. این همان وحدت وجود است.»^۴ همچنین به حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً...» اشاره می‌کند و می‌گوید: «آفرینش جهان، ظهور این گنج مخفی بود تا شناخته شود. پس تمام جهان، آیاتی هستند که به وجود واحد اشاره می‌کنند.»^۵

دلیل نهایی از نظر او، اما شهود بی‌واسطه است: «عارف وقتی به مقام فنا رسید، خود را نمی‌بیند تا غیر را ببیند. تنها وجودی را می‌بیند که هم درون است و هم برون، هم پیش است و هم پس.»^۶

2-3-7- معرفت نفس در افق وحدت وجود

حقّی، در تبیین پیوند «معرفت نفس» و «معرفت ربّ»، به حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» تکیه می‌کند و آن را در افق وحدت وجودی تأویل می‌کند. او سه نکته مهم را در این باره برجسته می‌سازد:

۱. همان، برگه ۲۸۶ الف.

۲. همان، برگه ۲۸۷ الف.

۳. همان، برگه ۲۸۷ الف و ب.

۴. همان، برگه ۱۳ الف.

۵. همان، برگه ۲۲۷ ب.

۶. همان، برگه ۱۵ الف.

- تأکید بر «معرفت»، نه «فنا»: او یادآور می‌شود که پیامبر نفرموده است «من عرف نفسه فقد عفاها»، بلکه فرموده است «فقد عرف ربه»؛ یعنی محور، شناخت است، نه صرفاً نابودی نفس.¹
- نفی استقلال وجودی نفس: از نظر حقی، کسی که نفس خود را «موجودی مستقل در برابر خدا» بداند، در حقیقت، هنوز خود را نشناخته است. معرفت نفس، تنها وقتی صادق است که سالک بداند وجود او نه به‌طور مستقل تحقق دارد و نه به‌صورت انضمام به وجودی دیگر؛ بلکه سراسر، قائم به حق و ظهور بی‌خود از اوست. بدین معنا، او می‌گوید: «نفس عارف، چیزی جز تجلی وجود حق نیست؛ اگر بگوید «من الله ام»، باید دانست که درواقع این حق است که به زبان او می‌گوید، نه او از خود».²
- نقد دوگانگی موهوم بنده و ربّ: بر همین اساس، حقی تصریح می‌کند که انسان، نه «جزئی از خدا» است و نه «چیزی بیرون از او»؛ و حق نیز نه «در انسان» حلول می‌کند و نه «از او جدا» است. انسان، نه «او» ست و نه «غیر او» و همین تعبیری است که فقط در چارچوب وحدت وجود قابل فهم است.³

بنابراین، خودشناسی حقیقی، در نگاه ابراهیم حقی، عین خداشناسی وحدت وجودی است: هرگونه خودبینی مستقل، شرک خفی است و هرگونه نفی خود که هنوز با «دیدن نفی خود» همراه است، گامی است که باید درنهایت از آن نیز گذشت تا تنها «هُوَ» باقی بماند.

2-3-8-انسان کامل؛ تجلی تام وحدت وجود

در پرتو آنچه گذشت، می‌توان جایگاه انسان کامل را در منظومه فکری ابراهیم حقی روشن‌تر دید. او، در پیوند با مباحث انسان‌شناختی پیشین، انسان کامل را «آئینه تمام‌نمای ذات حق» و «مظهر جامع همه اسماء و صفات الهی» می‌داند؛ به این معنا که در وی، هیچ نام و صفتی از اسمای الهی تعطیل نمی‌ماند و همه‌ی مراتب وجود، از طبیعت تا روحانیت، در وجود او جمع می‌شود.

از نظر حقی، انسان کامل در نسبت با عالم، نه همچون «جزء در برابر کل»، بلکه همچون «جان در برابر بدن» است؛ همان‌گونه که جان، بدن را زنده نگه می‌دارد، انسان کامل نیز عالم را از حیث باطن زنده می‌سازد. بدین جهت، او را «قلب عالم» و «روح عالم» می‌خواند: اگر این قلب از تپش بازایستد، حیات معنوی عالم می‌میرد.⁴

این مقام، نتیجه نهایی فنای چندلایه و تحقق وحدت وجود در ساحت انسانی است:

1. همان، برگه ۲۲۸ ب.

2. همان، برگه ۲۲۹ الف.

3. همان، برگه ۲۲۹ ب.

4. مجموعه‌العرفانیة، برگه ۱۲ ب و ۱۳ الف.

- جامعیت وجودی: انسان کامل، «عالم کبیر» است؛ نسخه فشرده همه عوالم.
 - خلافت تام: چون مشیت او عین مشیت الهی شده، تصرف تکوینی او در جهان، درواقع، تجلی امر الهی است.
 - فنا و بقا: او، از مرگ اختیاری (مردن از خواسته‌های نفسانی پیش از مرگ طبیعی) گذشته و به بقای بالله رسیده است؛ عبد باقی است، اما به حیات و بقای حق.^۱
- به این ترتیب، وحدت وجود، در اندیشه ابراهیم حقی، صرفاً آموزه‌ای نظری نیست؛ بلکه غایت عینی سلوک است که در «وجود انسان کامل» به کمال می‌رسد. انسان کامل، به منزله تجسم زنده وحدت وجود در عالم کثرت، همان حلقه‌ای است که میان توحید شهودی عارف و ساختار عینی عالم، پیوند برقرار می‌کند. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد تبیین ابراهیم حقی از وحدت وجود، تمایزی ساختاری با خوانش‌های صرفاً نظری دارد. نوآوری اصلی او در پیوند زدن سلوک عملی (با محوریت فنای مضاعف) به تجربه شهودی وحدت است، به گونه‌ای که انسان کامل نه محصول تأملات فلسفی، بلکه ثمره نهایی این سیر عملی-عرفانی محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی ارزشی صرفاً گردآوری متون عرفانی پیشین نیست، بلکه نظامی آموزشی و منسجم از سلوک عرفانی را ارائه می‌کند. این نظام با الهام از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» سه محور اصلی را درهم می‌آمیزد:

۱. انسان‌شناسی عرفانی مبتنی بر نظریه «عالم صغیر» و مراتب نفس،
 ۲. سلوک عملی نقشبندی با تأکید بر مجاهدات، ذکر و آداب تربیتی،
 ۳. غایت‌شناسی وحدت وجودی که مقصد نهایی را در مقام شهود و تحقق «انسان کامل» می‌بیند.
- یافته‌ها نشان می‌دهد که حقی با بازسازی مفاهیم پراکنده نفس، قلب و روح در قالب یک «مدل آموزشی» توانسته پیوندی دیالکتیکی میان عرفان نظری و عملی برقرار کند. بدین سان، مسیر سلوک از خودشناسی آغاز و در شهود وحدت وجود پایان می‌یابد؛ مسیری که نه تنها بیانگر سفر معنوی سالک، بلکه نظریه‌ای منسجم برای تربیت عرفانی است.
- نوآوری اصلی ابراهیم حقی در مجموعه‌العرفانیة، نه در طرح نظریه وحدت وجود به خودی خود، بلکه در پیوند زدن ساخت یافته سه عنصر انسان‌شناسی عرفانی، سلوک عملی نقشبندی، و غایت‌شناسی وحدت

۱. همان، برگه ۲۰۹ الف و ۲۴۶ الف.

وجود در قالب یک نظام تربیتی منسجم است. این نظام، در مقایسه با سنت عرفانی پیش از او به‌ویژه ابن‌عربی، چند تمایز عمده دارد:

1. تبیین آموزشی مراحل سلوک: حقی با تفکیک مراحل سه‌گانه سیر (إلى الله، فى الله، عن الله) و تطبیق آن با مراتب هفت‌گانه نفس و چهارگانه وجود انسان، دستورالعمل عملی روشنی برای سالک طراحی می‌کند. این در حالی است که در آثار ابن‌عربی، اگرچه مراتب وجود و سلوک بیان شده، اما معمولاً در قالب یک برنامه آموزشی مرحله‌بندی‌شده تدوین نشده است.

2. تلفیق سلوک عملی نقش‌بندی با عرفان نظری: حقی آداب و اصول طریقت نقش‌بندی (مانند قلت طعام و منام و کلام، ذکر قلبی، مراقبه) را به‌طور مستقیم به مبانی انسان‌شناختی عالم صغیر گره می‌زند و نشان می‌دهد که چگونه این اعمال، زمینه‌ساز تحول در مراتب نفس و رسیدن به شهود وحدت است. این تلفیق نظام‌مند، خوانشی عملی‌محور از وحدت وجود ارائه می‌دهد که بر تجربه تربیتی تأکید دارد، نه صرفاً بر معرفت شهودی.

3. تأکید بر فنای مضاعف به‌مثابه مکانیزم تحقق وحدت: حقی بر «فناى مکرر» و به‌ویژه «فناى اراده» به‌عنوان شرط گشودن سرّ وحدت تأکید می‌ورزد. در این دیدگاه، وحدت وجود تنها زمانی محقق می‌شود که سالک حتی «فنا» و «شهود خود» را نیز فراتر رود. این تأکید بر روندی تدریجی و پالایش‌شونده، در مقایسه با بیان کلی‌تر ابن‌عربی از فنای در حق، جنبه کاربردی و روان‌شناختی عمیق‌تری به سلوک می‌بخشد.

4. قرانت غیرفلسفی و ضدذهنی از وحدت وجود: حقی صراحتاً هشدار می‌دهد که وحدت وجود را نباید مسئله‌ای صرفاً فکری تلقی کرد. در مقابل، در سنت ابن‌عربی، اگرچه شهود مورد تأکید است، اما مباحث هستی‌شناختی و فلسفی غلبه دارد. حقی با تبدیل وحدت وجود به غایت عینی سلوک عملی، آن را از حیطه ذهنیت صرف بیرون می‌آورد.

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که نوآوری حقی در ارائه الگوی تربیتی یکپارچه‌ای است که در آن، وحدت وجود به‌عنوان تجربه نهایی یک فرآیند آموزشی مبتنی بر خودشناسی و مجاهده تبیین می‌شود، نه صرفاً به‌عنوان یک آموزه نظری یا شهودی انتزاعی. این رویکرد، مجموعه‌العرفانیة را به متنی متمایز در سنت عرفانی عثمانی تبدیل می‌کند که می‌تواند چارچوبی نو برای مطالعات تربیت عرفانی فراهم آورد.

پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آتی

(۱) مطالعه تطبیقی نظام سلوکی حقی با دیگر مکاتب سلوکی مانند عین‌القطیبه یا مولویه؛

(۲) بررسی تأثیرپذیری حقی از سنت عرفانی فارسی و میزان اقتباس‌های او از متونی مانند مرصادالعباد

نجم الدین رازی؛

(۳) تحلیل قابلیت‌های کاربردی روش‌های عملی مطرح‌شده در این اثر (مانند محاسبه نفس و مراقبه) در حوزه روان‌شناسی مثبت و تربیت معنوی معاصر.

منابع

قرآن کریم.

حق‌ی ارزرومی، ابراهیم. مجموعه‌العرفانیة. نسخه خطی شماره ۱۵۴۳۳. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، کتابت ۱۱۷۴ق.

حق‌ی ارزرومی، ابراهیم. معرفت‌نامه. به تصحیح جمیل دورموش و کاظم کارا. استانبول: انتشارات ارکام، ۲۰۱۱.
دیانت، علی اکبر. «ابراهیم حق‌ی» در دانشنامه بزرگ اسلامی. زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳.

Çağrıci, Mustafa. "İbrahim Hakkı Erzurumi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 21, 306–309. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Çelebioğlu, Emine. *Erzurumlu İbrahim Hakkı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınlar, 1988.

Çengiz, Mehmet. "Sempazyum Cami-i Hazret-i İbrahim Hakkı Erzurumi". *Akademik Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi* (2011): 310–317.

Erdem, Halime Sârâ. "İnsan Hakikatı Meselesi Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Düşüncesinde". Bildiri, Uluslararası Aras Bölgesi Sempozyumu, Kağızman, 2010.

Kazar, Mehmet. "Erzurumlu İbrahim Hakkı: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003): 333–350.

Kort, İsmail. "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın 'Risâle-i Tarik-i Nakşibendi' Adlı Eseri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 10, no. 51 (Ağustos 2017): 1269–1281. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1854>.

Küçük, Ülker Nâzife. *Osmanlı Tasavvufu*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Küçük, Ülker Nâzife. "İbn Arabî'den İbrahim Hakkı'ya: Tasavvufta İnsan-ı Kâmil Anlayışı". In *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu: Bildiriler* (16-18 Kasım 2011, Erzurum), edited by Cengiz Gündoğdu, 40–58. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012.

Muslih, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

رستمیانی و دیگران؛ نظریه سلوک عرفانی در مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی: از خودشناسی تا وحدت وجود/ 225

Bayer, Mehmet. "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Eğitim Anlayışı". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6, no. 16 (Eylül 2018): 39–66. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.440346>.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Dīyānat, 'Alī Akbar. "İbrāhīm Ḥaqqī". dar *Dānishnāmih-yi Buzurg Islāmī*. Zīr Nāzar Kāzīm Mūsavī Bujnūrdī, Tehran: Markaz Dāyrah al-Ma'ārf Buzurg Islāmī, 2004/1383.

Hakkı Erzurumlu, İbrahim. *Majmū'ah 'Irḫānīya*. Nuskhih-yi Khaṭṭī no. 15433. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar'ashī Najafī, Kitābat 1760/1174.

Hakkı Erzurumlu, İbrahim. *Ma'rifāt-nāmah*. Ed. Jamil Dormosh va Kazem Kara. Istanbul: Intishārāt Arkam, 2011/1389.



Virtue Theory of Muslim Philosophers in Governance: A Political–Legal Foundation for Legal Obligations

Fatemeh Rajaei

Associate Professor, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

Mostafa Momeni (corresponding author)

Associate Professor, Department of Islamic Studies, Sabzevar University of Medical Sciences, Sabzevar, Iran.

Email: momenim@ums.ac.ir

Ali Jalini

PhD in Philosophy of Law, Lecturer and Researcher, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

Abstract

In contemporary normative theories, ethical foundations are often employed as the basis for developing political and legal theories. Within the legal sphere, such theories provide the legitimacy and validity of positive law. Nevertheless, no independent study has yet sought to extract the foundational concepts and principles of a normative ethical-political-legal theory from the virtue-based doctrines of Muslim philosophers. This article proposes a normative theory of virtue jurisprudence as the basis for the legitimacy of legal exercises of authority and legal interventions within society. According to the assumptions of this study, this normative theory begins with virtue ethics and, through the mediating concepts of political virtue theory, arrives at the general principles of virtue jurisprudence. The primary sources of the study are the ethical theories of Muslim philosophers, particularly al-Fārābī, Avicenna, and Mullā Ṣadrā. The research employs an analytical method based on inference from rational principles. The findings indicate that the fundamental concepts of virtue ethics in the domains of philosophical anthropology and axiology—such as happiness, human perfection, and virtue—can, through political notions including the virtuous city, civic happiness, and the promotion of virtues and vices, as well as directly through concepts such as the promotion of the common good, the removal of harms, and the protection of life and property, provide a coherent foundation for the formulation of foundational legal principles.

Keywords: virtue jurisprudence, virtue ethics, virtue, theories of law, legal obligations, human perfection





سال 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 252 - 227	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/1/4	تاریخ بازنگری: 1404/7/27
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.92780.1429
	تاریخ پذیرش: 1404/8/21

فضیلت‌گرایی فیلسوفان مسلمان در سیاست مدُن؛ مبنایی سیاسی - حقوقی برای الزامات قانونی

فاطمه رجائی

دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

مصطفی مؤمنی

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسؤل)

علی جلینی

دکترای فلسفه حقوق، مدرس و پژوهشگر دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

Esfad2003@yahoo.com

چکیده

امروزه در برخی از نظریات هنجاری، بنیان‌های فکری در فلسفه اخلاق، به‌عنوان مبنایی برای طرح نظریه سیاسی - حقوقی به شمار می‌روند. این نظریات در ساحت حقوق، تأمین‌کننده مشروعیت و اعتبار قواعد حقوق موضوعه هستند. اما هنوز پژوهشی مستقل برای استخراج مفاهیم و مبانی اولیه نظریه هنجاری اخلاقی - حقوقی - سیاسی در نظریات فضیلت از دیدگاه فیلسوفان اسلامی صورت نگرفته است. مقصود از این مقاله طرح نظریه هنجاری «فضیلت‌گرایی حقوقی»¹ به‌عنوان مبنای مشروعیت تصرفات و مداخلات حقوقی در جامعه است. نظریه هنجاری فضیلت مطابق مفروضات اساسی این پژوهش از «فضیلت‌گرایی اخلاقی»² شروع شده و با واسطه‌گری مفاهیم «فضیلت‌گرایی سیاسی» به تعیین اصول کلی فضیلت‌گرایی حقوقی به انجام خواهد رسید. منبع اصلی پژوهش نیز فضیلت‌گرایی اخلاقی مبتنی بر تفکرات و مبانی فیلسوفان اسلامی همچون فارابی، ابن سینا و ملاصدرا است؛ روش پژوهش حاضر نیز روش تحلیلی و سیر استنتاج از قواعد عقلی است. از دیدگاه این پژوهش معرفت‌های اساسی فضیلت‌گرایی در بعد انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی؛ مانند سعادت، تعالی و فضیلت باواسطه مفاهیم سیاسی مانند مدینه فاضله، سعادت مدنی و گسترش فضائل و رذائل و همچنین مستقیماً ظرفیت تنظیم و تدوین قواعد بنیادین حقوقی بر اساس مفاهیمی مانند گسترش خیرات، ازاله شرور و محافظت از نفوس و اموال را دارا هستند.

واژگان کلیدی: نظریه قانون فضیلت‌محور، اخلاق فضیلت‌محور، فضیلت، نظریه‌های قانون، الزامات قانونی، تعالی.

1. virtue jurisprudence.

2. virtue ethics.

مقدمه

فضیلت‌گرایی یکی از مهم‌ترین نظریات هنجاری فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. بعضی از نظریات هنجاری با طرح اندیشه‌های بنیادین انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی و سپس استنتاج در فلسفه سیاسی و قدرت اجتماعی، با روش‌شناسی ویژه خود به طرح مفاهیم و اصول بنیادین حقوقی زده‌اند. منفعت‌گرایی با ایده مرکزی «منفعت و سود» و فضیلت‌گرایی با ایده مرکزی «تعالی و سعادت» دو نظریه هنجاری درباره مبانی اعتبار گزاره‌های اخلاقی و مبانی مشروعیت در احکام و قواعد حقوقی و سیاسی، از مهم‌ترین این نظریات هنجاری به شمار می‌روند.¹

از این دو زمینه علمی اما برخی از مهم‌ترین فیلسوفان مسلمان مانند فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، فضیلت‌گرایی را به عنوان فلسفه اجتماعی و مبنای الزامات سیاسی - حقوقی خویش بسط داده‌اند.

مبنایی‌ترین ساحت نظریات هنجاری فضیلت‌گرایی، موضوع فلسفه اخلاق فضیلت است. فلسفه اخلاق فضیلت شامل مفاهیم بنیادین انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی فضیلت‌گرایان است. ایشان در این بعد از نظریات فضیلت‌گرایی معرفت‌های بنیانی در مورد حقیقت و واقعیت نفس انسان، لزوم و بایستگی عقلی سعادت، سعادت ابدی و دائمی، فضائل و رذائل، خیرات و شرور، لذت و درد و همچنین ابعاد مختلف نفس مانند بعد مجرد عقلانی و بعد بدن مادی آن بیان کرده‌اند. فضیلت‌گرایان با تمام تفاوت‌ها سعی داشته‌اند این مفاهیم بنیادین در مورد انسان را به نحوی طرح نمایند که بتواند مبنایی اساسی برای تصرفات اجتماعی (سیاسی - حقوقی) باشد. در این زمینه باید به آثار متعدد فارابی مانند آراء اهل المدینه الفاضله، السياسات المدنيه، فی الاجتماعات المدنيه، جوامع السياسيه، فصول المدنی، تحصیل السعاده، وصایا یعم نفع‌ها، تلخیص النوامیس، کتاب المله، فلسفه افلاطون رجوع نمود.² سایر فیلسوفان اسلامی مانند ابن سینا و ملاصدرا نیز بحث‌های مرتبط با فضیلت‌گرایی را به صورت پراکنده، در کتب مختلف ذکر کرده‌اند.³

مدینه فاضله مفهوم سیاسی است که واسطه بین مبانی انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی فضیلت‌گرایان با فلسفه الزامات و مداخلات حقوقی ایشان شده است. مدینه فاضله محل سعادت واقعی و حقیقی انسان است. سعادت واقعی انسان نیز مستلزم ترویج فضائل و ازاله شرور در اجتماع است؛ بنابراین حاکم سیاسی

1. Solum. "Virtue Jurisprudence A Virtue-Centred Theory of Judging", 178-180.

2. رک. داوری اردکانی، فارابی، 100-120.

3. رک. اترک، «فضیلت‌گرایی ابن سینا»، 25-44؛ هو، «نظریه اخلاقی ملاصدرا»، 27-56.

به منظور تحقق سعادت تام انسانی در مدینه فاضله می تواند مداخلات حقوقی بر مبنای گسترش فضائل و ازاله رذائل در جامعه داشته باشد. در این صورت دیگر منفعت به عنوان یگانه اصل اساسی حقوقی به شمار نخواهد آمد؛ بدین صورت ایشان این مفاهیم را به عنوان فلسفه سیاست و قدرت در اجتماع و همچنین فلسفه الزامات حقوقی مطرح نموده اند.^۱

پژوهش حاضر پرسش خود را با استفاده از روش شناسی تحلیل متن و تحلیل فلسفی مشخصاً در دو محور ذیل بیان می دارد:

الف. مفاهیم اساسی و بنیادین «فضیلت گرایی سیاسی» که واسطه مبانی انسان شناسی و فلسفه الزامات حقوق شده است از دیدگاه فیلسوفان مسلمان کدام اند؟

ب. اصول حقوقی که فضیلت گرایان اسلامی به عنوان مبنای مشروعیت مداخلات حقوقی به آن دست یافته اند چه هستند؟

به نظر می رسد مفاهیمی مانند تعالی اجتماعی، لزوم و بایستگی سعادت، سعادت اخروی، مدینه فاضله، فضائل و رذائل و همچنین مفهوم خیرات عمومی در اندیشه های سیاسی فضیلت گرایی اسلامی، آنها را به مفاهیم حقوقی مانند عدالت اجتماعی، وجوب مواجهه قانونی با رذائل و شرور و همچنین وجوب و الزام قانونی موجبات و مقدمات برخی امور مانند بقا نفس، نسل و مال رسانده است.

پیشینه پژوهش

پژوهش های مرتبط با موضوع «فضیلت گرایی حقوقی و قانونی» را می توان به سه دسته تقسیم کنیم:

۱. دسته اول پژوهش ها در زمینه فضیلت گرایی اخلاقی فیلسوفان مسلمان است. تطبیق نظریات اخلاقی حوزه علمی علامه طباطبائی با فضیلت گرایی مک اینتایر (پایان نامه)، فضیلت گرایی از دیدگاه فیض کاشانی و مک اینتایر (پایان نامه)، «نظریه اخلاقی ملاصدرا» (۱۳۹۳)، «تأثیر مبانی وجودشناختی و مابعدالطبیعی ملاصدرا در حل بعضی مسائل بنیادین اخلاق» (۱۳۹۲)، «رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی»، «فضیلت گرایی ابن سینا»، «بررسی و مقایسه فضیلت گرایی ابن مسکویه و مایکل اسلوات»، «بازخوانی نظریه اخلاقی ملاصدرا با تکیه بر فضیلت گرایی معاصر»، «تبیین وحیانی از اخلاق فضیلت به روایت قرآن کریم» و... این دسته از پژوهش ها به دلالت های نظریه هنجاری فضیلت گرایی در ساحت حقوق و الزامات قانونی توجه نداشته اند.

۱. ر.ک. فارابی، تحصیل السعاده (الأعمال الفلسفية)، ۱۴۱۳؛ فارابی، فصول منتریه، ۱۳۶۴.

2. دسته دوم، پژوهش‌های اخیر معاصر فضیلت‌گرایی اروپایی و آمریکایی در بازخوانی مدرن آراء فلاسفه اخلاق یونان باستان مانند سقراط، افلاطون و ارسطو است. این دست از پژوهش‌ها «بازگشت به فضیلت‌گرایی» نامیده شده‌اند. مایکل استوکر در کتاب توهّمات نظریات مدرن اخلاقی،¹ فلیپا فوت² در مجموعه مقالات خود تحت عنوان فضیلت و ردیلت که در سال 1978 به چاپ رسید. سدیر مک‌اینْتایر در کتاب‌های وظیفه فلسفه،³ اخلاق و سیاست،⁴ خدا، فلسفه، دانشگاه‌ها،⁵ و رای فضیلت و سه نسخه رقیب از اخلاق به تبیین بازخوانی خود از فضیلت‌گرایی پرداخته است. پل ریکور و استنلی هوراس نیز فضائل و ردائل را با مبنای مدرن تبیین کرده‌اند. راجر کریپ و مایکل اسلوت نیز در مجموعه مقالات تحت عنوان «اخلاق فضیلت» به بازخوانی فضیلت‌گرایی پرداخته‌اند. جولیا آناس نیز در کتاب سعادت و فضیلت⁶ بر لزوم بازگشت به فضائل در اجتماع تأکید کرده است. همه این پژوهش‌ها نیز به بازخوانی فضیلت‌گرایی اخلاقی در فضای مدرن و پست‌مدرن پرداخته‌اند.

3. دسته سوم تحقیقات را می‌توان اندک مقالاتی دانست که در سنت فلسفه حقوق غربی مستقیماً به این موضوع پرداخته‌اند. پژوهشگرانی مانند لارنس بی اسلوم⁷ در مجموعه مقالاتی⁸ به اقتضانات فضیلت‌گرایی در حقوق و نهادهای قضایی پرداخته است. امیلیا آمایا در کتاب قانون، فضیلت و عدالت⁹ و رابین وست در کتاب فلسفه حقوق هنجاری¹⁰ نظریات هنجاری را در حوزه الزامات حقوقی تبیین نموده است. پژوهشگران متعددی نیز در کتاب ارسطو و فلسفه قانون؛ نظریه، کاربست و عدالت¹¹ به بازخوانی نظریه ارسطو در زمینه قانون و الزامات قانونی پرداخته‌اند.

در این پژوهش به سبب انباشتگی و تمرکز پژوهش‌های سابق بر فضیلت‌گرایی اخلاقی و وجود خلأ نظری در زمینه فضیلت‌گرایی سیاسی و به‌ویژه فضیلت‌گرایی حقوقی، می‌خواهیم اصول و مفاهیم اساسی یک نظریه هنجاری سیاسی - حقوقی از دیدگاه فیلسوفان اسلامی را تبیین کنیم؛ پژوهش حاضر در گام

1. Stocker, Michael. *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*. 1976.

2. *Virtues and Vices*, 1978.

3. مجموعه مقالات، جلد ۱، انتشارات دانشگاه کبریج.

4. مجموعه مقالات، جلد ۲، انتشارات دانشگاه کبریج.

5. *کریده تاریخچه سنت فلسفی کاتولیک*، انتشارات رومن و لیتل‌فیلد.

6. *The Morality of Happiness*.

7. Lawrence B. Solum.

8. *The Aretaic Turn in Constitutional Theory*.

9. *Law, Virtue and Justice*.

10. *Normative Jurisprudence an introduction*.

11. Liesbeth Huppes-Cluysenaer Nuno M.M.S. Coelho Editors. *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*.

نخست به شناسایی مفاهیم مرتبط پرداخته و گام بعد با مفروض گرفتن مبانی انسان‌شناسی فضیلت‌گرایی (ساحت فلسفه اخلاق)، از طریق شناسایی مفاهیم واسط در «فضیلت‌گرایی سیاسی» به شناسایی اصول و مفاهیم بنیادین حقوقی (که مبنای مشروعیت الزامات قواعد حقوقی هستند) از دیدگاه فیلسوفان مسلمان می‌پردازیم.

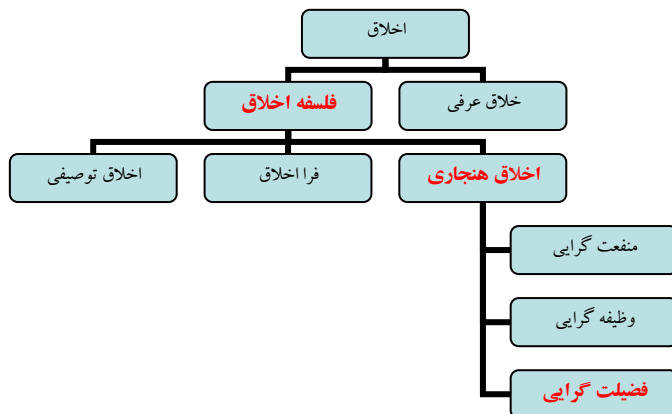
1- مفهوم‌شناسی

1-1- اخلاق هنجاری¹

منظور از مباحث اخلاق هنجاری، نظریات بزرگ و پر دامنه‌ای هستند که موضع اصلی آنها پیرامون اصول و مبانی مشروعیت و اعتبار اخلاق است. در این نوع از پژوهش‌ها اندیشمندان در صددند اصول و قواعد حاکم بر افعال اخلاقی، نظام و سیستم اخلاقی را تبیین کنند. فضیلت‌گرایی، منفعت‌گرایی و وظیفه‌گرایی سه نظریه مهم اخلاق هنجاری هستند.²

1-2- فضیلت‌گرایی اخلاقی

فضیلت‌گرایی اخلاق، مبنای اساسی ارزش‌های اخلاقی را تعالی انسان و ایجاد ملکه فضائل و دوری از رذائل می‌دانند. برخلاف سایر نظریات مانند پیامدگرایان که نتیجه فعل را معیار فعل اخلاقی می‌دانند و یا وظیفه‌گرایان که انطباق فعل را با قواعد اخلاقی معیار اخلاقی بودن آن می‌دانند.³ فضیلت‌گرایان را می‌توان به صورت کلی به فضیلت‌گرایان واقع‌گرا و فضیلت‌گرایان عمل‌گرا تقسیم نمود.



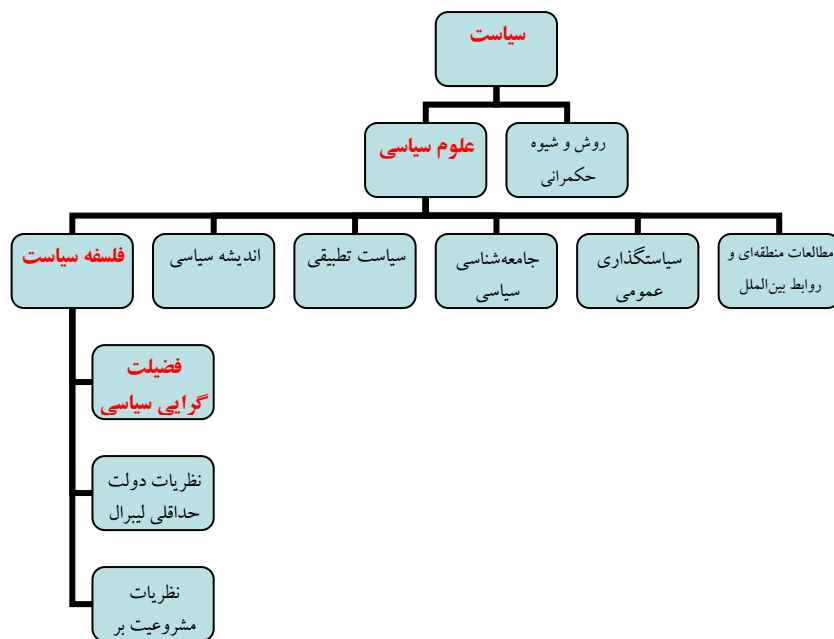
1-3- فضیلت‌گرایی سیاسی

1. Normative.

2. خواص و دیگران، فلسفه اخلاق، 19-21.

3. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue>.

یکی از نظریات مهم سنتی در فلسفه سیاسی، فضیلت‌گرایی سیاسی است. در واقع با تبیین مبنای مشروعیت سیاسی و ماهیت دولت و مداخلات دولت و تبیین مفاهیم اساسی مشروعیت‌بخش به دولت، نظریه فضیلت‌گرایی سعی در تنظیم فلسفه سیاسی و همچنین تدوین مبنای مشروعیت نموده است.



1-4- حقوق هنجاری¹

فلسفه حقوق هنجاری مبنای مشروعیت قواعد حقوقی را مهیا می‌کنند. فلسفه حقوق هنجاری اهداف و ماهیت کلی قانون که الزام و اجبار آن را توسط دولت‌ها موجه و مشروع می‌کند، موردنظر قرار داده است. به طور مثال این پرسش‌ها که هدف و نتیجه قانون چیست؟ مبنای اخلاقی و سیاسی قانون چیست؟ متعلق به فلسفه حقوق هنجاری است.²

1-5- فضیلت‌گرایی حقوقی

دسته‌ای از نظریات فلسفه حقوق هنجاری هستند که مبنای مشروعیت قوانین و مداخلات حقوقی را رفا، نظم، حاکمیت صرف قانون ندانسته و تعالی و سعادت را به‌عنوان اصلی‌ترین غایت قانون مطرح کرده‌اند. ترویج فضائل در اجتماع و دوری از رذائل را به‌عنوان لوازم مهم اجتماعی برای رسیدن انسان به

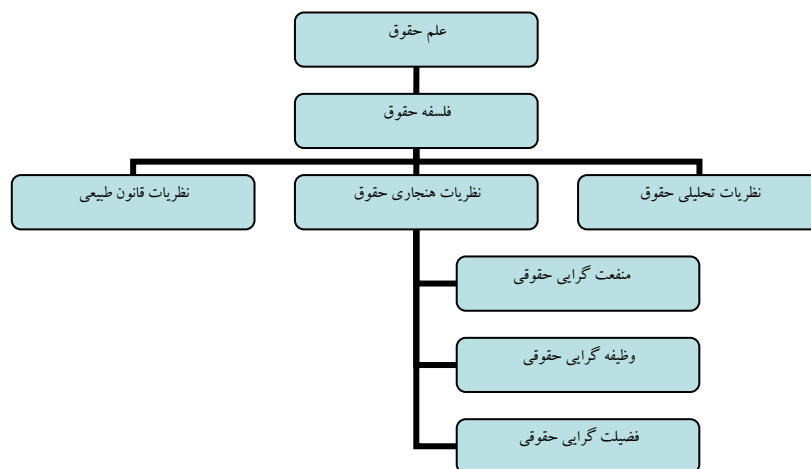
1. Normative jurisprudence.

2. Twining, *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*, 122 – 172.

سعادت قلمداد نموده‌اند و بر خیرات عمومی و ازاله شرور از اجتماع تأکید ورزیده‌اند. این نظریات حقوق را بر اخلاق فضیلت بنا نهاده‌اند. لارنس بی اسلوام^۱ در مجموعه مقالاتی این بخش از فضیلت‌گرایی را مورد پژوهش گسترده قرار داده که در مقالات «The Aretaic Turn in Constitutional Theory»، «VirtueJurisprudence An Aretaic»، «virtue jurisprudence la virtue centered theory» «Theory of Law» نگاشته است.

1-6- مشروعیت حقوقی

منظور از مشروعیت مداخلات حقوقی، موجه بودن عقلی این مداخلات است. مطابق روش‌شناسی فلسفه حقوق، منظور از مشروعیت اسناد حکم به شارع یا فهم صحیح متن و نصوص دینی نیست، بلکه منظور از مشروعیت اعتبار عقلی قواعد حقوقی است. قواعدی که الزامات و مداخلات اجتماعی که همراه با ضمانت اجرایی اجبار و الزام دولتی این قواعد است. اگر چه در مباحث فقهی حقوق منظور از مشروعیت اعتبار سندی و فهم نصوص مرتبط است. اما در فلسفه حقوق اسلامی به دنبال مبنای عقلی مداخلات و الزامات حقوقی خواهیم بود.^۲



2- پیشینه نظری

1. Lawrence B. Solum.

2. رک. حکمت‌نیا، فلسفه نظام حقوق زن، 66 - 86.

2-1- دو رویکرد اصلی و رقیب در نظریات هنجاری حقوق

فضیلت‌گرایی و منفعت‌گرایی دو نظریه رقیب یکدیگر در بافت نظریات هنجاری حقوق هستند. در رویکرد فضیلت (virtue) و تعالی انسانی به‌عنوان بن‌مایه اخلاق قرار گرفته است. این رویکرد با تمرکز بر صفات و تعالی انسان در مقابل رویکرد پیامدگرا (consequentialism) که بر پیامدهای افعال اخلاقی تأکید دارند، قرار گرفته است. در این میان مؤثرترین نظریات فلسفه حقوق هنجاری همان فضیلت‌گرایی و منفعت‌گرایی محسوب می‌شوند که مفاهیم آنها را به‌اختصار توضیح خواهیم داد:

الف. منفعت‌گرایی

یک فعل اخلاقی از آن جهت که دارای پیامد خوب مانند به زیستن باشد مورد توجه منفعت‌گرایان به‌عنوان شاخه‌ای از پیامدگرایان خواهد بود درحالی که از دیدگاه وظیفه‌گرایان به این دلیل که مطابق با قواعد و احکام اخلاقی مانند «با دیگران چنان رفتار کن که می‌پسندی با تو رفتار شود»¹ سازگاری دارد و اما در اخلاق فضیلت‌محور یک فعل به‌خاطر اینکه بازگشت به صفات نفسانی مانند سخاوت یا کرامت دارد، اخلاقی تلقی می‌گردد. رویکردهای حقوقی این دو نظریه نیز در تناسب با اهداف آنها خواهد بود. اخلاق منفعت‌گرایی هدف از قانون را تأمین رفاه و منفعت عمومی حداکثری را به‌عنوان دال مرکزی نظریه حقوقی خودش قرار داده است، درحالی که وظیفه‌گرایان تبعیت از قواعد و قوانین اخلاقی را به‌عنوان امتداد نظریات قانونی خویش مورد نظر قرار داده‌اند. منفعت‌گرایان² از آن جهت فعل را دارای حسن اخلاقی می‌دانند که در مقایسه با دیگر افعال از بهترین پیامد برخوردار باشد.

ب. فضیلت‌گرایی

نظریه فضیلت‌گرایی در فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق، به‌عنوان یک نظریه جایگزین در حال مطرح شدن است. نظریه فضیلت‌گرایی به‌عنوان مهم‌ترین موج فلسفه اخلاق معاصر (با نگاهی به مقالات و رساله‌های دکتری فیلسوفان اخلاق درباره فضیلت‌گرایی اخلاقی می‌توان این اقبال عمومی به فضیلت‌گرایی اخلاقی را مشاهده نمود) مورد توجه صاحب نظران این حوزه قرار گرفته است. باین حال وضعیت در نظریه‌های قانونی عکس فضای فلسفه اخلاق است؛ هژمون نفوذ دو فلسفه اخلاق سودگرایانه و وظیفه‌گرایانه موجب توجه اندک نظریه‌پردازان به فضیلت‌گرایی قانونی شده است.³

سقراط مردم را به زندگی فضیلت‌مندانه دعوت می‌نمود و فضائل را به‌جای هر هدف دیگری در زندگی

1. "Do unto others as you would be done by".

2. Utilitarianism.

3. Solum, "Theory, The Aretaic Turn in Constitutional", 17-18.

اجتماعی مطرح نمود. سقراط فضائل را مهم‌ترین ویژگی زندگی افراد می‌دانست که در رأس تمامی آنها فضائل مربوط به عقلانیت و خرد بود.¹ در اندیشه او دانایی همان سعادت بود و جهل مستلزم گمراهی بود. اکنون برای اینکه انسان‌ها کار خوب واقعی را انجام دهند و به فضیلت دست یابند، تنها راه این است که به کار خوب واقعی معرفت یابند.²

افلاطون در هر دو کتاب جمهور و قانون خودش سعادت را هدف شهروندان تعریف نموده است. در دو کتاب رسیدن به سعادت را فقط در صورت فضیلت‌مند شدن شهروندان ممکن دانسته است. وی هدف اصلی مگنسیا (شهر قانون) را نیز همین سعادت در سایه زندگی فضیلت‌مندانه معین نموده است. او فضیلت را محور انسجام‌بخش قانون معرفی نموده است.³ فضیلت صرف رفتار فضیلت‌مندانه نیست، بلکه این رفتار باید از تعالی و صفات و ملکات برخاسته باشد. هدف از قانون و آموزش در مگنسیا، سعادت شهروندان از رفتار فضیلت‌مندانه است.

ارسطو تبیین خویش از فضائل را بر تبیین مبتنی بر مابعدالطبیعه درباره خیر بشری مبتنی کرده است و بر طبق آن آرمان‌های رایج زندگی فضیلت‌مندانه را منظم ساخته و معیارهایی برای متمایز ساختن فضائل حقیقی ارائه داده است.⁴ ارسطو فضایل نفس را به فضایل اخلاقی (Moral virtues)، و فضائل عقلانی (Intellectual virtues) تقسیم کرده است. از نظر ارسطو فضایل عقلانی به ایستمه یا معرفت علمی، تخته یا فن، زنوس یا عقل شهودی، سوفیا یا حکمت، فرونسیس یا حکمت عملی تقسیم کرده است.⁵

2-2- مبانی فضیلت‌گرایی اخلاقی در اندیشه فیلسوفان اجتماعی اسلامی

الف. فارابی

سعادت در اندیشه فارابی مطلوب و خیر بذاته است و مقصدی بالاتر از آن برای بشر نیست. تعریف سعادت در اندیشه فارابی صیورورت و تحول نفس در کمال وجودی خود است، تا بدان‌جا که در قوام خود محتاج ماده نبوده باشد و از موجودات مادی مفارق و مبرا گردد. فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل خلقی و صناعات عملی از مقومات سعادت جسمی و روحی اجتماعی است. او هدف مدینه فاضله را سعادت می‌داند و سعادت را نیز به فضائل معرفتی مانند علم به سبب اول و حقایق مجرد آسمانی می‌داند و

1. <http://www.kevandjv.org/philosophy/Socrates.pdf>

2. ر.ک. افلاطونی، «فقد فیلیا فوت بر عقلانیت عملی کانت»، 1-24.

3. Virtue and Law in Plato by Julia Annas.

4. Justice and the Laws in Aristotle's Ethics.

5. ر.ک. افلاطونی، «فقد فیلیا فوت بر عقلانیت عملی کانت»، 1395.

ازسوی دیگر وجود فضائل خلقی و فکری را نیز امری ضروری در تحقق سعادت می‌داند. در اندیشه فارابی غایت دولت سعادت و فضیلت اجتماع است؛ بنابراین رئیس اول در مدینه فاضله شخصی است که خود حد اعلای فضیلت یعنی شناخت سبب اول و حقایق مجرد و همچنین مفارقت از ماده و جسم و مبرا بودن از خلائق را درک کرده باشد. وی در امتداد فلسفه فضیلت خویش دولت، قانون و ساختارهای حقوقی - قضایی را مطرح می‌کند که مسئله اصلی این نگاشته است.¹

ب. ابن سینا

ابن سینا فضائل را به خلقی و نطقی تقسیم می‌کند. حکمت، تعقل، کیاست، ذکاوت، و تیزهوشی از فضائل نطقی (عقلی) هستند و عفت، شجاعت، سخاوت، و عدالت از فضائل خلقی هستند. از دیدگاه ابن سینا فضائل مانند قوای نفس به چهار دسته تقسیم می‌شوند؛ حکمت فضیلت قوه ناطقه، عفت فضیلت قوه شهویه، شجاعت فضیلت قوه غضبیه و عدالت فضیلت حاصل از مجموع همه آنهاست و هر کدام نیز فضائلی به‌عنوان فروعات را شامل هستند. در مقابل جهل را بزرگ‌ترین رذیلت انسانی دانسته است. او نیز به اعتدال ارسطویی معتقد است و عدالت را حاصل اعتدال میان تمام قوای انسانی می‌داند. از دیدگاه او فضیلت امری شخصی نبوده، بلکه همانند اسلاف خود معالجه امراض نفسانی و رذائل اخلاقی و پرورش فضائل و عقلا نیت را بر عهده حاکمیت‌ها می‌داند؛ اخلاق پدیده‌ای فردی نیست و وظیفه اصلاح نفس صرفاً بر عهده خود شخص نیست؛ بلکه اجتماع و حاکمیت باید در جهت فضیلت مردم و ملت خویش تلاش نماید.²

ج. ملاصدرا

از نگاه صدرا همان‌گونه که ایجاد جسم مادی، در تحقق نفس دخیل است، بقای جسم مادی و نسل انسان، و همچنین بقای منافع انسان برای تأمین سعادت اخروی، لازم و ضروری است. توجه ملاصدرا به خیرات مادی، به واسطه مبنای او در اهمیت بدن برای نفس است. در واقع، ملاصدرا بدن مادی را جدای از نفس ندانسته و سعادت اخروی و حقیقی نفس را کاملاً مترتب بر وجود سعادت و برخورداری نفس از نعمت‌های مادی دانسته است؛ او برخلاف مادی‌گرایان، تمام نعمت‌های خداوند برای نفس را در جهت سعادت حقیقی مرتبط با بُعد مجرد و غیرمادی نفس، یعنی همان معرفت به خداوند و رسیدن به خیر اعلی و وجود بی‌نهایت الهی دانسته است. تمام الزامات قوانین، در جهت سعادت مرتبط با نفس انسانی است که

1. رک. فارابی، آراء اهل مدینه الفاضله، 1995؛ فارابی، فصول ممتزعه، 1364.

2. رک. اترک، «فضیلت‌گرایی ابن سینا»، 44-25.

دارای مراتب مختلف و حقیقت واحده است.^۱



2-3- بررسی مفاهیم بنیادین فضیلت‌گرایی سیاسی - حقوقی فیلسوفان مسلمان

2-3-1- فضیلت‌گرایی سیاسی فیلسوفان اسلامی

دولت در تحقق نظریه فضیلت‌گرایی می‌تواند نقش ایجابی و سلبی داشته باشد. نقش سلبی بدین معنا که نظام حقوقی نباید قاعده‌ای را وضع کند که موجب رذیلت باشد و در جنبه اثباتی می‌توان گفت نظام حقوقی باید به گونه‌ای باشد که مسیر برای تحقق قواعد اخلاقی فراهم کند. دولت باید «نظم و امنیت مقید به فضائل اخلاقی» را برقرار کند.^۲ مطابق نظریات وظیفه دولت در برابر اخلاق و فضیلت‌گرایی با دو حالت مواجهه است:

دیدگاه نخست: دولت نسبت به اخلاق وظیفه دارد؛ اما این وظیفه در حد زمینه‌سازی و بستر رشد فضائل اخلاقی که حاصل انتخاب آزاد افراد جامعه در فضای آزاد است که دولت فراهم آورده است. دیدگاه دوم: دولت علاوه بر اینکه نقش بسترسازی برای رشد اخلاق، وظیفه دارد برای تحقق فضائل اخلاقی در جامعه و رسیدن انسان‌ها به کمال، مداخله کند و با وضع قواعد حقوقی زمینه اجرای قواعد اخلاقی را فراهم آورد یا در مواردی برای نهادینه شدن اخلاق، با رعایت ضوابطی به آنها الزام کند.^۳ در

۱. شیرازی، المبدأ و العاد، 305-308؛ هو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، 366.

۲. حکمت‌نیا، فلسفه نظام حقوق زن، 389.

۳. حکمت‌نیا، فلسفه نظام حقوق زن، 389.

دیدگاه نخست مفهوم «نظم و امنیت مقید به فضائل اخلاقی» و در دیدگاه بعدی «گسترش فضائل» مستقلاً مفهوم اساسی در نظام سیاسی محسوب شده که مبنای مداخلات مشروع حقوقی خواهد شد؛ این مفاهیم واسط در نظام سیاسی ما را به اصول اساسی فضیلت‌گرایی حقوقی خواهد رساند. با تعیین یافتن نظریه فضیلت‌گرایی حقوقی مبنای مشروعیت مداخلات حقوقی تا حدودی تبیین خواهد گشت.

1-2-3-1- فضیلت‌گرایی سیاسی فارابی

از دیدگاه فارابی خیر و کمال غایی و همچنین سعادت برای بشر فقط در مدینه (اجتماع سیاسی) رخ می‌دهد. تحقق سعادت امری اجتماعی است و در گرو تحقق مدینه فاضله است. تحقق خیر امری اختیاری و بالارده است و همچنین نیل به شرور نیز امری اختیاری و ارادی است. ممکن است که مدینه اراده خود را برای نیل و رسیدن به امور شر قرار دهد و همچنین امکان دارد یک مدینه اراده و اشتیاق خویش را برای رسیدن به خیر و سعادت قرار دهد.

مدینه فاضله در حقیقت شهری است که هدف خود از اجتماع را همکاری و مشارکت در امور خیری قرار داده که به وسیله آنها سعادت حقیقی اتفاق خواهد افتاد. اگر همکاری و مشارکت در امور خیر در سطح مدینه (اجتماع، سیاست و قانون) اتفاق نیفتد و فقط در ساحت جامعه و اجتماع باشد، دیگر مدینه فاضله نخواهد بود و صرفاً اجتماع فاضل نام می‌گیرد. همچنین اگر تلاش و مشارکت در سطح امت یا معموره باشد آن امت یا معموره فاضله خواهند بود.¹

سعادت عقلانی و اخلاقی به عنوان مبنای مشروعیت‌بخش به قدرت سیاسی از سویی تعیین‌کننده شرائط و ساختار سیاسی و حاکمیتی نیز است؛ فارابی در این راستا اقسام حاکمان سیاسی مشروع را در هرمی تبیین می‌کند که در رأس آن رئیس اول و پس از آن به ترتیب رؤسای افاضل، ریاست سنت و رؤسای سنت از مشروعیت سیاسی برخوردار هستند. رئیس اول شخصی است که حکمت و تعقل تام و قدرت اقناع اندیشه‌ها و عقول و همچنین قدرت بر جهاد بدنی در او وجود دارد؛ رئیس اول در سایر آثار فارابی القابی چون واضع النوامیس، ملک مطلق، امام و... معرفی شده است.² فارابی رئیس اول را چنین توصیف می‌کند.

«كان هذا الانسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عز وجل، يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل

1. فارابی آراء اهل مدینه الفاضله، 113.

2. «أحدهم الملك في الحقيقة و هو الرئيس الأول و هو الذي تجتمع فيه ست شرائط: الحكمة و التعقل التام و جودة الإقناع و جودة التخيل و القدرة على الجهاد بدنه، و ألا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مراوأة الأشياء الجهادية».

المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا و متعقلًا على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن (عن) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. و هذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية و في أعلى درجات السعادة».¹

چنین شخصی که دارای چنین شرائطی باشد از دیدگاه فارابی عین قانون است و سیره، افعال و گفتار او از مشروعیت و حجیت برخوردار است؛ رأی و نظر چنین حاکمی هر چه که باشد و بر هر چه تعلق بگیرد از مشروعیت و حجیت قانونی و حقوقی برخوردار است.

«و هذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخیل بالقول لكل ما يعلمه، و قدرة على جودة الارشاد إلى السعادة، و إلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، و أن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات».²

فارابی در مقابل مدینه فاضله اجتماعات دیگری را می‌شمرد که هدف آن‌ها از حکمرانی و تدبیر شهرها را امری غیر از سعادت حقیقی و واقعی انسان دانسته‌اند. آنها عظمت، تکریم و کرامت، سلطه، اجرای اوامر و نواهی حاکمیتی و تمکین قوانین از سوی شهروندان (به‌عنوان مقصود بالذات نه وسیله برای رسیدن به سعادت) و تمجید و تعظیم شهروندان نسبت به حاکمیت پنداشته‌اند. برخی کرامت و جلالت را هدف حاکمیت قرار داده‌اند و انجام افعال خیر اجتماعی و همچنین عدل و احسان به شهروندان را وسیله‌ای برای رسیدن به کرامت و بزرگی حاکمیت قرار داده‌اند.³ قانون و سنن اجتماعی توسط حاکمیت و در جهت ایجاد و شکل‌دهی اهداف سیاسی وضع می‌گردد. به تفاوت اهداف و غایات سیاسی قوانین و سنن اجتماعی نیز متغیر خواهند بود.

تفاوت غایات در مدن مختلف، باعث تفاوت در مبنای قوانین این مدن خواهد شد. مدینه جاهله جامعه سیاسی است که سعادت را نمی‌شناسند و بسیار دور از ذهنیت اجتماعی آنهاست. در صورت ارشاد و راهنمایی هم فهم و اعتقادی نسبت به آن پیدا نمی‌کنند. این مدینه و جامعه سیاسی تنها خیرات ظاهری را خیر دانسته‌اند و این خیرات را به‌عنوان غایات اجتماعی سیاسی قرار داده‌اند. خیراتی مانند سلامت جسمانی، آسایش و رفاه، لذات و تفریحات جسمانی، تکریم و تعظیم اجتماعی از جمله غایات اجتماعی مدینه جاهله هستند؛ از این دیدگاه سعادت کامل اجتماع این خیرات و شقاوت نیز فقدان این خیرات است.

1. فارابی، *آراء اهل مدینه الفاضله*، 121.

2. فارابی، *آراء اهل مدینه الفاضله*، 121.

3. فارابی، *فصول منتریه*، 47.

آفاتی مانند مرض، فقر، محرومیت از لذات، تحقیر اجتماعی معنای شقاوت خواهند بود.

مدینه فاضله رسیدن به خیر و سعادت را از طریق تعاون اجتماع و اتفاق اهل جامعه در آراء و انظار و همچنین سعی در جهت بروز و ظهور خیرات اجتماعی و شکوفایی اخلاق فاضله در اجتماع از اهمیت برخوردار است. در این راستا حاکمیت می‌تواند از ابزاری به نام قانون استفاده کند؛ اما این مسئولیت منحصر به استفاده از ابزار قانون نیست، ایجاد فضائل نظری و همچنین ایجاد فضائل خلقی و صناعات عملی از جمله مهم‌ترین وظایف دولت در امر تعلیم و تربیت است؛ تعلیم به معنای ایجاد فضائل نظری در اجتماع است و تأدیب ایجاد فضائل اخلاقی و صناعات عملی اجتماعی است:

«والتعلیم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم والتعلیم هو بقول فقط، والتأديب هو أن تعود الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية وبأن تنهض عزائمهم نحو فعلها، وأن تصير تلك وأفعالها مستولية على نفوسهم»¹

فارابی در ترویج فضائل دو روش مستقیم و غیرمستقیم را در پیش گرفته است. روش مستقیم روشی است که قانون بدون واسطه مردم را امر به فضائل و از رذائل نهی می‌کند؛ روش غیرمستقیم مانند ترویج فضائل از طریق آموزش و پرورش و همچنین بسترسازی اجتماعی صورت خواهد گرفت. همچنین باید در نظر داشت قانون از نظر فارابی کاملاً مرتبط با نوع سیاست دارای متغیر است. سیاست در مدینه فاضله مقتضی وضع قوانین مرتبط با فضائل و ازاله شرور است و در سایر مدن مانند متغلبه و کرامیه ماهیت قانون در نسبت‌ها و مناسبات سیاسی و اجتماعی آنها هویت و تشخیص پیدا می‌کند.

در اندیشه فارابی «تحقق سعادت»، «ترویج فضائل و دفع رذائل»، «گسترش خیرات و ازاله شرور» و «عدالت»، مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مفاهیم واسطه در نظام سیاسی هستند که مبنای مشروعیت مداخلات حقوقی را فراهم ساخته‌اند. جامعه‌ای که فضائل نظری در آن رشد پیدا کرده و انگیزه‌های صحیح نیز در آن تربیت یافته باشند با اراده به دنبال تحقق خیرات و دوری از شرور باشد، مدینه فاضله خواهد بود.

2-3-1- فضیلت‌گرایی سیاسی ابن سینا

ابن سینا نیز انسان را موجودی اجتماعی دانسته است. او جامعه را شامل طبقات مختلف دانسته است که هر کدام منفعتی برای جامعه خواهند داشت؛ تعطیل این منافع و همچنین معطل ماندن افراد در اجتماع ضد مقاصد و غایات تشکیل اجتماع است. ابن سینا فضائل، خیرات و مصالحی را برای حفظ جامعه ضروری تلقی کرده است و از این رو تقنین و تشریع سیاسی - حقوقی این خیرات و در مقابل ممنوعیت و

1. فارابی، الاعمال الفلسفی، 165.

پیگیری قانونی اعمال و رفتاری را که موجب ضرر به این خیرات و منافع است را لازم دانسته است. ابن سینا سیاست را به سیاست جیده و سیاست اشرار تقسیم می‌کند. در سیاست جیده و فضیلت‌گرا حاکمان و سیاست‌مداران از فضلا و صاحبان اخلاق هستند. در این نوع از اداره اجتماع افاضل توانایی این را دارند که مردم را جزء نیکان و صالحان قرار دهند. آنها می‌توانند مردم را بر کارهای خیر عادت دهند و با ترویج امور خیر و تعوید مردم بر خیرات، سیاست خود را مقید به خیرات اجتماعی اجرا کنند. در مقابل صاحبان سیاست اشرار و اصحاب تغلب در سیاست مردم را با تعوید بر امور شر جامعه را بر اساس شر اداره می‌کنند. ابن سینا لزوم ترویج فضائل در جامعه توسط قدرت و سیاست چنین بیان می‌کند:

«أصحاب السياسات الجيدة و أفاضل الناس فانهم يجعلون أهل المدن أخیارا بما يعودونهم من أفعال الخير و كذلك أصحاب السياسات الردية و المتغلبون على المدن يجعلون أهلها أشرارا بما يعودونهم من أفعال الشر... و الرذائل الإفراطية تجتنب لضررها فی المصالح الإنسانية، و التفریطية لضررها فی المدينة».¹

ابن سینا در تنظیم دستورالعمل‌های اساسی برای سیاست‌گذاران، ترویج و تعوید مردم به خیرات و اموراتی که ارکان جامعه را حفظ می‌کند و مصالح دنیوی را در حد اعتدال برای مردم تأمین می‌کند و موجب سعادت اخروی نیز می‌گردد، این‌گونه بیان می‌دارد:

«و يجب أن يكون السان يسرّ أيضا فی الأخلاق و العادات سننا تدعو إلى العدالة التي هی الوساطة، و الوساطة تطلب فی الأخلاق و العادات بجهتين: فأما ما فیها من كسر غلبه القوى، فلأجل زكاء النفس خاصة، و استفادتها الهيئة الاستعلانية، و أن يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيّا».²

دوری از رذائل افراطی و تفریطی مفهومی دیگر از فلسفه اخلاق است که ابن سینا آن را در نظام حقوقی و مداخلات حاکمیتی مورد استفاده قرار داده است.

«و كذلك يجب أن يكون فی المعاملات معاملات يشترط فیها الإمام، و هی المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة، مثل المناكحات و المشاركات الكلية. ثم يجب أن يفرض أيضا فی المعاملات المؤدية إلى الأخذ و الإعطاء سننا تمنع وقوع الغرر و الحيف، و أن يحرم المعاملات التي فیها غرر، و التي تتغير فیها الأعواض قبل الفراغ من الايفاء و الاستيفاء؛ كالصرف، و النسيئة، و غیر ذلك، و أن یسن علی الناس معاونة الناس و الذب عنهم و وقایة أموالهم و أنفسهم، من غیر أن یغرم متبرع فیما یلحق تبرّعه».³

1. ابن سینا، فی العهد (الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات)، 147.

2. ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، 506.

3. ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، 506.

2-3-1-3- فضیلت‌گرایی سیاسی ملاصدرا

ملاصدرا فلسفه نبوت را رساندن اجتماع از مقام و ویژگی‌های حیوانی به ساحت ملکوتی و ویژگی‌های مجردات و مفارقات از عالم ماده دانسته است. نبی با الزام شریعت و دستورات شرعی مانند طاعات و عبادات در جهت تعوید مردم بر خیرات و دوری از رذائل مرتبط با شئون بدنی انسان‌ها را به سمت سعادت ابدی یعنی رسیدن به جنبه‌ها ملکوتی انسانی رهنمون می‌سازد. او این‌گونه بیان می‌کند:

«فهذا النبي يجب أن يلزم الخلاق في شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية إلى مقام الملكية، فإن الأنبياء رؤوس القوافل. فالنبي لا بد أن يكون آخذاً من الله ومتعلماً من لدنه معطياً لعباده و هادياً لهم، فهو واسطة بين العالمين، سمعاً من جانب ولساناً إلى جانب؛ وهكذا حال سفراء الله إلى عباده وشفعائه يوم تناده. فلقلب النبي بابان مفتوحان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت، وهو عالم اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية والعملية، و باب مفتوح إلى القوة المدركة، ليطلع ما في الحواس ليطلع على سوانح مهمات الخلق.»¹

ملاصدرا نسبت بین نبوت و سیاست را نیز مانند نسبت جسد به روح دانسته است. جسد و جسم مادی بدون روح، امری جیفه، بدون غرض، رشد و تکامل و خالی از حیات است. سیاست و قدرت نیز اگر در اختیار اغراض و اهداف نبوت قرار گیرد، حیات، غرض و تکامل پیدا می‌کند و در غیر این صورت، مانند جسمی بدون روح خواهد بود. او البته بین نبوت و سیاست، تفاوت قائل است. سیاست در نگاه ملاصدرا، غیر از نبوت است که اگر اغراض و اهداف شریعت در آن جریان داشته باشد، دارای حیات است.

«اعلم، أن نسبة النبوة إلى «الشرعية» كنسبة الروح إلى الجسد الذي فيه الروح، و«السياسة» المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه. وقد ظن قوم من المتفلسفة أنه لا فرق بين الشريعة والسياسة؛ وبين أفلاطون الإلهي فساد قولهم في كتاب النواميس، وأوضح الفرق بينهما بالفعل والانفعال. وأما الفرق من جهة الفعل، فأفعال السياسة جزئية ناقصة مستبقة مستكملة بالشرعية، وأفعال الشريعة كلية تامة غير محوجة إلى السياسة.»²

دنیا و وجود مادی و جسمانی انسان همانا صرفاً منزلی از منازل سیر الی الله است. نفس انسانی نیز مسافر الی الله است. در این سفر انسان از ویژگی‌های بدنی (هیولایی و مادی و جسمانی و نباتی و شهبانی و احساسی و تخیلی و توهمی) و حیوانی به صفات انسانی و الهی و ملکوتی که به سمت تقرب الی الله است سیر می‌کند. انسان در این سیر باید از مراحل مختلف عبور کند تا به منزل ابدی و مطلوب حقیقی

1. شیرازی، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكلاية، 146.

2. شیرازی، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكلاية، 148.

ملاقات با خداوند و تحقق اسماء و صفات الهی در درون خود برسند. اجتماع نفوس انسان‌ها در سیر به سمت مبدأ هستی؛ یعنی خداوند متعال هستند. انبیا در این سیر رؤسای این قافله هستند که با تنظیم قواعد در واقع اقتضائات سیر الی الله را مشخص می‌کنند. فلسفه حاکمیت بر مردم در واقع همان سیر جامعه در جهت قرب ساحت قدس الهی است. مشروعیت حکومت بر مردم و سیاست تحقق این امر اخلاقی در اجتماع است.

«وقوافل النفوس السائرة إلى الله متعاقبة بعضها قريب وبعضها بعيد وبعضها واقفة وبعضها راجعة وبعضها سريع السير مقبلاً ومدبراً وبعضها بطيء السير كذلك على حسب ما جرى حكمته تعالى في القضاء والقدر في حق عباده والأنبياء (ص) رؤساء القوافل وأمراء المسافرين والأبدان مراكب المسافرين ولا بد من تربية المركب وتأديبه وتهذيبه ليتم السفر».^۱

2-3-2- فضیلت‌گرایی حقوقی فیلسوفان مسلمان

مطابق مبانی فضیلت‌گرایی قوانین (اعم از قوانین اخلاقی، حقوقی و سیاسی) باید در جهت فضیلت‌مند شدن شهروندان وضع گردند. قوانین از آن جهت اهمیت دارند که خود را با این مبانی فضیلت‌گرایی مانند سعادت، فضیلت و تعالی انسان ارتباط دهند. یعنی ماهیت قانون باید در ارتباط با مبانی و اصول فضیلت‌گرایی وضع گردند. قانون در این صورت ابزاری نه صرفاً برای مفاهیم برآمد از فضیلت‌گرایی همچون خرد، عدالت، شجاع به عنوان مفاهیم کاربردی بلکه در ارتباط با مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نظریه فضیلت‌گرایی مطرح خواهند بود. مباحث مرتبط با قانون، عدالت، جرم و جزا را در بخش بعد مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.^۲

2-3-2-1- فضیلت‌گرایی حقوقی فارابی

تحقق فضائل و در رأس همه آنها عدالت و ازاله و رفع رذائل و شرور در جامعه به عنوان مفهوم مرکزی و اصل زرین نظریه فضیلت‌گرایی مهم‌ترین مفهوم سیاسی است که در ساحت حقوق اقتضائات معین و مشخصی دارد. عدالت اصل عمومی است که باید از سوی واضعین قوانین و حاکمیت مورد توجه قرار گیرد. حاکمیت باید در مرحله نخست با برقراری عدالت توزیعی به تقسیم خیرات عمومی اجتماع مانند سلامت، اموال و دارایی‌ها، کرامت و عزت بر اساس اهلیت شهروندان پردازد. جایگاه‌های اجتماعی نیز خیرات عمومی جامعه هستند که حاکمیت فضیلت‌گرا با توجه به اصل زرین عدالت باید بر اساس استتھال^۳

۱. همان.

۲. عدالت هم بنابر نظریه دخالت مستقیم قانون و دولت در رشد فضائل مبنی برای استخراج و استنباط قواعد حقوقی می‌تواند باشد و هم بنابر نظریه دخالت غیر مستقیم دولت در رشد فضائل اخلاقی و شکوفایی استعدادهای انسانی به عنوان مؤلفه بستر ساز رشد و تعالی اخلاقی در اجتماع تلقی خواهد شد.

۳. عدالت در این سیستم به معنای صرف مساوات و برابری نیست، اما کاملاً بدون توجه به برابری هم نمی‌توان عدالت را معنا نمود. مبنای استحقاق افراد در این منظومه استتھال یا همان اهلیت

و همچنین مساوات در جامعه برقرار کند.

«العدل [أولاً يكون] في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل / المدينة على جميعهم. ثم من بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم. و تلك الخيرات هي السلامة و الأموال و الكرامة و المراتب و سائر الخيرات التي يمكن أن يشتركوا فيها. فإنّ لكل واحد من أهل المدينة قسطاً من هذه الخيرات مساوياً لاستهاله».¹

هر گونه بی‌عدالتی به معنای اعطای بیشتر یا کمتر از استحقاق، برای اجتماع مضر است. اعطای بیشتر از استحقاق ظلم و جور در حق کل جامعه یا به تعبیر فارابی کل مدینه است و اعطای کمتر از استهال و استحقاق ظلم و جور به فرد خواهد بود. البته در شرایطی این نوع هم ظلم به مدینه یا کل جامعه محسوب می‌گردد.²

مرتبه دوم عدالت، عدالت تعویضی است. عدالت تعویضی به معنای برابری بین داده و ستانده در ارتباطات حقوقی اجتماع است. به این معنا که در قابل هر گونه نقل و انتقال اموال و منافع و خدمات در میان شهروندان بین داده و ستانده باید عدالت به معنای برابری در ارزش برقرار باشد. این تبیین عقلی مبنایی برای مشروعیت احکام حقوقی در ارتباط با معاملات در جامعه خواهد بود.

حاکمیت پس از توزیع عادلانه خیرات و اموال، وظیفه حفظ اموال اشخاص را دارد؛ یعنی باید قوانینی وضع و اجرا کند که اموال شهروندان از تسلط و مالکیت ایشان خارج نگردد و در صورت خارج شدن این خروج از ملکیت یا تسلط به صورت ضرری نبوده باشد.³

2-3-2- فضیلت‌گرایی حقوقی ابن سینا

ابن سینا مقدمات رسیدن به طرح سیاسی و حقوقی را این‌گونه مرتب نموده است. سیاست‌گذاران وظیفه دارند با تقنین و الزام مردم به قانون امورات مرتبط به ارکان جامعه را حفظ کنند. حاکمان در مدینه فاضله باید شرور و رذائل را دفع و خیرات و فضائل را گسترش دهند. ابن سینا این امور را در موارد ذیل تبیین می‌کند.

1. لزوم اشتغال انسان‌ها به وظایف اجتماعی: کار از امور خیر مشترک و عمومی است که همه افراد اجتماع باید از آن برخوردار باشند. در شهر و مدینه فاضله نباید کسی بدون تعریف و تحدید شغل و کار

برای خیرات اجتماعی هستند. اما بسترسازی برای استنبال عمومی توسط تعلم و تربیت اجتماعی و همچنین توانمندسازی اقشار ضعیف امکان‌پذیر است. البته مفهوم استنبال را می‌توان بر دو اساس تفسیر کرد. تفسیر اول رسیدن خیرات بیشتر به نیازمندان و اقشار کثیرخوردار در جهت عدالت اجتماعی است و تفسیر دوم به معنای قرار دادن امکانات بر اساس مصلحت حفظ و بقای امکانات است.

1. فارابی، فصول منتهی، 71.

2. «فقطه عن ذلك و زیاده علیه جور. أمّا نقصه لجور علیه، و أمّا زیاده لجور علی أهل المدینة و عسی أن يكون نقصه أيضاً جوراً علی أهل المدینة».

3. ر.ک. فارابی، فصول منتهی، 69-71.

باشد. تمام افراد که در تشکیل جامعه مدنی سهیم هستند باید دارای منفعتی برای اجتماع باشند. بطالت و تعطیل افراد در مدینه فاضله امری ممنوع است. اگر کسی در جامعه راه تعطیل و بطالت را در پی گرفت باید برای او مسیر زندگی مانند دیگر افراد که تلاش و کوشش اجتماعی انجام می‌دهند مهیا نباشد.¹

2. لزوم برقراری مالیات برای مصالح عمومی: شهر به خاطر وجود مخارج عمومی مشترک باید دارای اموال عمومی باشد. تأمین مخارج شهر نیازمند وجود مالی مشترک و عمومی است که در بعضی از موارد از سود تجار و کشاورزان و از جرایم و همچنین غنائم به دست می‌آید. این مال به عنوان پشتوانه تأمین مصالح مشترک و خیرات عمومی در اجتماع مورد استفاده قرار می‌گیرد.²

3. ممنوعیت روابط مالی مضر و همچنین شغل‌های مضر برای مؤلفه‌های مبنایی اقتصاد جامعه: ارتباطات مالی در اجتماع باید بر اساس مناسبات و نقل و انتقالات قانونی و دارای ارزش اقتصادی باشد. پول باید در ازاء مصالح و منافع مشخص قرار گیرد و در غیر این صورت موجب فساد در شهر خواهد شد. عواملی مانند قمار و ربا که انتقال اموال در ازاء عوض مشخص و ارزشمندی صورت نمی‌گیرد از جمله عوامل فسادزا در اقتصاد شهر هستند. اموری مانند دزدی، زورگیری، روابط مالی مبتنی بر فساد اخلاقی در مدینه فاضله ممنوع است.³

4. لزوم تقنین و تشریع ازدواج و ممنوعیت امور متضاد با آن: در مدینه و شهر مهم‌ترین امری که باید در ارتباط با آن قانون‌گذاری شود امر مهم ازدواج است. ازدواج و تشکیل خانواده که موجب بقای نسل و هزاران فایده عمومی و فردی است باید در جامعه به صورت قانون مورد توجه قرار گیرد. ازدواج به عنوان مهم‌ترین خیر عمومی در جامعه مبنای وجود بسیاری از فضائل از جمله ایمان به خدا و شریعت است.⁴

2-3-2-3- فضیلت‌گرایی حقوقی ملاصدرا

انسان‌ها در قرب و بعد الهی و استعداد‌های ملکوتی بسیار متفاوت هستند. همه آنها در درجه قرب و بعد، وقوف و رجوع، ثبوت و تزلزل، سرعت و کندی چه در جهت صعود و چه در جهت سقوط یکسان نیستند؛ بنابراین قضا و قدر الهی انبیا و اولیای الهی رؤسای این اجتماع در سیر و مسافرت الی الله هستند و ابدان این اجتماع مراکب مسافران الی الله هستند. در این سفر امراء و رؤسا چاره‌ای جز تربیت مرکب (ابدان و امورات متعلق به آن) و تأدیب و تهذیب آن به غایت اتمام و اکمال سفر ندارند.⁵

1. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، 496-499.

2. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، 496-499.

ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ۴۹۶.

4. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، 496-499.

5. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکی*، 361.

خداوند از این رو مسکن و خوراک و پوشاک و غیر این‌ها از لوازم حیات دنیوی را برای بقای بدن دنیوی قرار داده است. در انسان نیز به وسیله شهوت انگیزه زندگی، خوردن، نوشیدن، راحت و به وسیله غضب قوه دفاع از زندگی را آفریده است. اسباب دیگر زندگی همچون کشاورزی و اجرای قنوت و ساخت ساختمان و تزویج و خدمتگزاران و را برای بقای انسان در درون همه انسان‌ها بلااستثنا قرار داده است. غایت از خلق همه این‌ها سوق جمیع مردم به جوار رحمت الهی و مسافرت انفسی به سمت اسماء و صفات الهی بوده است و این امکانات مادی جهت حفظ و بقای مراکب نفسی انسان‌ها است. در این مسیر برقراری قانون، نظم و عدالت برای اجتماع و حاکمیت فضیلت‌گرا امری ضروری است.¹

از سوی دیگر خداوند برای جلب منافع کلی و دفع مضرات حب ذات و حب نفس را در درون انسان‌ها قرار داده است. از این رو انسان‌ها به بقای خود هر چند با وجود هلاک دیگران راضی هستند؛ به همین دلیل اگر امور اجتماعی مانند عدالت، قسط و قانون و حکومت و سیاستی که توان برقراری نظم و عدالت اجتماعی را برقرار سازد رها گردد و به خود مردم واگذار شود، قتل و غارت و نزاع اجتماع را از سلوک الی الله و کسب اخلاق فاضله و دفع رذائل مشغول می‌کند و زمینه را برای نسیان ذکر الهی در جامعه فراهم می‌آورد.

«و الإنسان كما مر غلب عليه حب التفرد والتغلب وإن انجر إلى هلاك غيره فلو ترك الأمر في الأفراد سدى من غير سياسة عادلة و حكومة آمرة زاجرة في التقسيمات و التخصيصات لتشاوشوا و تقاتلوا و شغلهم ذلك عن السلوك و العبودية و أنساهم ذكر الله».²

بنابراین بر واضع شریعت واجب است که قوانین و حدود مشخص و معینی در جهت اموال، عقود معاوضات و معاملاتی مانند نکاح، دین، تجارت و تقسیم ارث و عوامل ایجاب نفقه و توزیع غنائم و صدقات وضع نماید. خداوند در جهت زمینه‌سازی جریان اخلاق باید عدالت را در احکام اجتماعی اسلام بر مردم واجب کند تا زمینه برای پرورش استعدادهای انسانی و الهی در جامعه آماده شود.

سه اصل اولیه در وضع قواعد و قوانین الزام‌آور حقوقی

ایشان حدود را در ارتباط با سه هدف شریعت دانسته است. این سه هدف را شاید بتوان سه اصل مهم در نظریه حقوقی ملاصدرا دانست؛ سه اصلی که منشأ اعتبار و مشروعیت وضع قوانین و قواعد الزام‌آور حقوقی در شریعت شده‌اند.

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 361.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 368.

الف. هدف اول، وضع مجازات قصاص و دیات برای پیشگیری از نابودی بدن و تن انسان است.
 «وَأَمَّا قِتَالُ أَهْلِ الْبَغْيِ فَلَمَّا يَظْهَرُ مِنَ الْاضْطِرَابِ بِسَبَبِ انْسِلَالِ الْمَارِقِينَ عَنْ ضَبْطِ السِّيَاسَةِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي يَتَوَلَّاهَا حَارِسُ السَّالِكِينَ إِلَى جَوَارِ اللَّهِ وَكَافِلِ الْمُحَقِّقِينَ نَائِباً عَنْ رَسُولِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لِيَحْفَظَ [لِحَفْظِ] حُدُودِ اللَّهِ وَالْأَحْكَامِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ. وَأَمَّا الْقَصَاصُ وَالْذِّيَّاتُ فَدَفْعاً لِلْمَعْيِ فِي إِهْلَاكِ الْأَنْفُسِ وَالْأَطْرَافِ».¹

ج. هدف دوم، حفظ اموال عمومی است که به وسیله قوانینی مانند حدّ سرقت و حدود راهزنی، مشخص شده است.

«وَأَمَّا حَدُّ السَّرْقَةِ وَقَطْعُ الطَّرِيقِ فَدَفْعاً لِمَا يَسْتَهْلِكُ الْأَمْوَالَ الَّتِي هِيَ أَسْبَابُ الْمَعَاشِ».²
 د. هدف بعدی، حفظ نسل است که با حدود و مجازات‌هایی مانند حدّ زنا و لواط، مشخص شده است.

«وَأَمَّا حَدُّ الزَّنا وَاللَّوْطِ وَالْقَذْفِ فَدَفْعاً لِمَا يَشُوْشُ أَمْرَ النَّسْلِ وَالْأَنْسَابِ».³
 این احکام و حدود، اگرچه در بعضی از موارد به عنوان حفظ منافع بدن مادی است، اما چون خداوند متعال واضع این قوانین است، عمل و اجرای این قوانین، امثال امر الهی است، موجب تقرب و تعالی اجتماع نیز خواهد شد؛ ضمن اینکه با اجرای این قوانین و پیشگیری از وقوع جرم در جامعه، ثبات و آرامش که لازمه رشد و کمال و تقرب به سوی خداوند است نیز تأمین خواهد شد. از همه مهم‌تر اینکه مطابق با مبنای ملاصدرا، اضرار به جسم، به عنوان مرکب روح یا مرتبه نازله نفس، منجر به از بین رفتن استعداد رشد حقیقی و واقعی نفس خواهد شد؛ از اینرو فضیلت‌گرایی ملاصدرا در فلسفه اخلاق در طرح‌ریزی این احکام و قواعد حقوقی او موثر بوده است.

«فَإِنَّ الْغَرَضَ فِي الْخَلْقَةِ سِيَاقُ الْجَمْعِ إِلَى جَوَارِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَحَلُّ كَرَامَتِهِ، لَشُمُولِ عَاطِفَتِهِ وَعُمُومِ رَحْمَتِهِ لِلْكَلِّ، فَلَوْ تَرَكَ الْأَمْرَ فِي الْأَفْرَادِ سَدَى وَ مِنْ غَيْرِ تَعْرِيفِ قَانُونِ مُضْبُوطِ فِي التَّقْسِيمَاتِ وَ التَّخْصِصَاتِ، لَتَهَارَشُوا وَ تَقَاتَلُوا، وَ شَغَلَهُمْ ذَلِكَ عَنْ سُلُوكِ الطَّرِيقِ وَ السَّيْرِ إِلَى الْخَلْقِ، بَلْ أَضْيَى لَهُمْ إِلَى الْإِفْسَادِ».⁴

نتیجه‌گیری

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 368.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 368.

3. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 368.

4. شیرازی، المبدأ و المعاد، ۵۰۱.

فضیلت‌گرایی به‌عنوان نظریه‌ای فلسفی بر مبنای معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، تعالی انسان را به عنوان هدفی برای سیاست و حقوق قرار داده است. این هدف در سیاست و حقوق اقتضائات معتنا بهی داشته که تبیین آنها منجر به نظریه‌پردازی دولت فضیلت‌گرا در مقابل نسخه‌های مخالف با مبانی دولت لیبرال خواهد شد.

فلاسفه اسلامی نیز در تبیین نظریه‌های اجتماعی خویش متوجه مبنایی تشکیل مدینه سیاسی و اجتماعی دارای هدفی غیر از رفاه و امور مادی بوده‌اند و در نظریه‌پردازی خویش از دولت‌شهر آرمانی خویش ابتدا انسان، سعادت و فضائل او را تعریف کرده‌اند و در مرحله بعد سیاست و مدینه سیاسی فضیلت‌گرا را امری ضروری برای سعادت انسان دانسته‌اند و با استفاده از مبنایی مشروعیت نظام سیاسی و مفاهیم اساسی آن به طراحی نظام حقوقی یا حداقل مبنایی اساسی نظام حقوقی فضیلت‌گرا همت گماشته‌اند. این نظام حقوقی در سه بعد دولت، قانون و نظام قضایی مفاهیم جدیدی طرح کرده است. در این مبنا دولت اگر چه باید آزادی برای افراد در فضیلت‌مند شدن را در نظر بگیرد، اما فضیلت را به عنوان قیدی ذاتی در برقراری نظم و قانون ملاحظه می‌کند. رویه‌های قضایی فضیلت‌محور نیز به‌طورکلی روش قضاتی فضیلت‌محور برای اجرای عدالت هستند.

فارابی اولین فیلسوف مسلمان است که از پایگاه فضیلت‌گرایی، سیاست و حقوق را تدوین نموده است. نتایج وی در سیاست ضرورت تشکیل مدینه سیاسی فاضله است. از نظر وی تشکیل مدینه فاضله سیاسی از طریق گسترش فضائل و از بین بردن رذائل توسط حاکمیت امکان‌پذیر است. ابن سینا نیز سیاست فاضله را در برابر تعوید مردم بر خیرات و فضائل و دوری شرور و رذائل متعهد دانسته و فلسفه سیاست و حقوق را بر این امر مبتنی دانسته است و در حقوق نتیجه گرفته که بر حاکمیت لازم است تا شرور و موانع تحقق خیرات اجتماعی را از لحاظ حقوقی جرم‌انگاری و ممنوع اعلام کنند.

نسخه فضیلت‌گرایی ملاصدرا اما مستقیماً در ارتباط با قرب و بعد اجتماع انسان‌ها از حق تعالی تبیین شده است. ملاصدرا مبتنی بر لزوم تقرب اجتماع به ساحت قدس الهی تحقق فضائل و خیرات را در اجتماع برای حاکمیت لازم دانسته و شرور و رذائل مانند ظلم و ناامنی و فساد را ممنوع دانسته است. او فلسفه قصاص و دیات را حفظ حیات، حدود و تعزیرات را حفظ اموال و نسل دانسته است. ملاصدرا تمام این امور را در راستای برقراری نظم و عدالت و در راستای تحقق ذکرالله و تقرب اجتماعی به‌سوی خداوند تبیین کرده است.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت فضیلت‌گرایی با نسخه فیلسوفان مسلمان همچون فارابی، ابن سینا و ملاصدرا توان تبیین فلسفه الزامات حقوقی را دارا است. این مهم البته نیازمند تبیین روش‌شناسی کشف

قواعد حقوقی در این نظریه هنجاری است. این نظریه هنجاری می‌تواند مبنایی برای تصرفات اجتماعی حاکمیت اسلامی و همچنین الزامات حقوقی و فقهی در جامعه اسلامی در برابر فلسفه لیبرالیسم و حقوق منفعت‌گرایانه قرار گیرد.

منابع

- ابن سینا. الإلهيات من كتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- ابن مسکویه. الحکمة الخالدة. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
- ابن سینا. فی العهد (الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات). مصر: دار العرب، ۱۳۲۶.
- اترک. حسین. «سودگرایی اخلاقی». فصلنامه نقد و نظر. ش. ۳۷-۳۸ (۱۳۸۴)، ۲۶۵-۳۰۰.
- اترک. حسین. «فضیلت‌گرایی ابن سینا». پژوهشنامه اخلاق. ش. ۲۴ (۱۳۹۳)، ۲۵-۴۴.
- اترک. حسین. «نظریه اخلاقی ملاصدرا». آئینه معرفت. ش. ۳۹ (۱۳۹۳)، ۲۸-۵۸.
- افلاطونی، حسین. «نقد فیلیپا فوت بر عقلانیت عملی کانت». حکمت معاصر، ش. ۴ (۱۳۹۵)، ۱-۲۴.
- بهارنژاد، زکریا. «فضیلت از دیدگاه فارابی». آئینه معرفت، ش. ۳ (۱۳۹۲)، ۱۱۷-۱۴۶.
- پارسانیا. حکمت حکومت. قم: نی، ۱۳۷۶.
- حبیبی. «بررسی و مقایسه فضیلت‌گرایی ابن مسکویه و مایکل اسلوت». حکمت معاصر، ش. ۱ (۱۳۹۶)، ۵۵-۷۲.
- حقیقت، صادق. حقوق بشر در اسلام. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- حکمت‌نیا، محمود. حقوق زنان. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- حکمت‌نیا، محمود. فلسفه نظام حقوق زن. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷.
- خواجه نصیرالدین طوسی. اخلاق ناصری. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶.
- خواص، امیر و دیگران. فلسفه/اخلاق. قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵.
- داوری اردکانی، رضا. فارابی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
- رضانژاد، حسین. مشاهد الألوھية. قم: آیت اشراق، ۱۳۸۷.
- شیرازی، صدرالدین. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸ ه. ش.
- شیرازی، صدرالدین. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- شیرازی، صدرالدین. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- شیرازی، صدرالدین. المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
- شیرازی، صدرالدین. تفسیر القرآن الکریم. قم: نشر بیدار، ۱۳۶۶.
- شیرازی، صدرالدین. تفسیر القرآن الکریم. قم: نشر بیدار، ۱۳۶۶.

رجائی و دیگران؛ فضیلت‌گرایی فیلسوفان مسلمان در سیاست مدن؛ مبنای سیاسی-حقوقی برای ... / 251

شیرازی، صدرالدین. شرح أصول الکافی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1360.

فارابی. آراء اهل مدینه الفاضله. بیروت: دار و مکتبه الهلال، 1995.

فارابی. الجمع بین رأی حکیمین. تهران: مکتبه الزهراء، 1405.

فارابی. تحصیل السعادة (الأعمال الفلسفية). بیروت: دار المناهل، 1413.

فارابی. فصول منتزعة. تهران: مکتبه الزهراء، 1364.

ملاصدرا. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1360.

Foot, P. "Virtues and Vices". *Moral Philosophy*. University of California Press, 1978.

MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Solum, L. B. "Theory, The Aretaic Turn in Constitutional". *Brooklyn Law Review*, Vol. 70, 2004.

Solum, L. B. "Virtue Jurisprudence A Virtue-Centred Theory of Judging". *Metaphilosophy*. (2003): 178-213.

Twining, William. *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*, Cambridge University Press, 2009.

West, R. *Normative Jurisprudence*. Cambridge University Press, 2011.

Transliterated Bibliography

Aflātūnī, Ḥamidīh va Majīd Mulā Yūsufī. "Naqd Philippa Foot bar 'Aqlānīyat 'Amālī Kant". *Ḥikmat Mu'āshir*, no. 4 (2017/1395): 1-24.

Atrak, Ḥusayn. "Fazīlatgirāyī Ibn Sīnā". *Pazhūhishnāmīh-yi Akhlāq*, no. 24 (2015/1393): 25-44.

Atrak, Ḥusayn. "Nazāriyih-yi Akhlāqī Mulāṣadrā". *Āyīnīh-yi Ma'rīfat*, no. 39(2015/1393): 28-58.

Atrak, Ḥusayn. "Sūdgirāyī Akhlāqī". *Falsafah Naqd va Nazar*. No. 37-38 (2006/1384): 265-300.

Bahārnīzhād, Zakariyā. "Fazīlat az Dīdgāh Fārābī". *Āyīnīh-yi Ma'rīfat*. No. 3 (2014/1392): 117-146.

Dāwarī Ardakānī, Rīdā. *Fārābī*. Tehran: Tarḥ-i Naū, 1996/1374.

Fārābī. *al-Jam' Bayna Ra'y al-Ḥakīmāyn*, Tehran: Maktaba al-Zahrā, 1985/1405.

Fārābī. *al-Taḥṣīl al-Sa'āda (al-A'māl al-Falsafīya)*. Beirut: Dār al-Manāhil, 1993/1413.

Fārābī. *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1995/1373.

Fārābī. *Fuṣūl Muntaza'a*. Tehran: Maktaba al-Zahrā, 1985/1364.

Ḥabībī. "Barrisī va Muqāysih-yi Fazīlatgirāyī Ibn Miskawayh va Michael Slote". *Ḥikmat Mu'āshir*, no. 1 (2018/1396): 55-72.

Ḥikmatnīyā, Maḥmūd. *Falsafah Niẓām Ḥuqūq Zan*. Qum: Sāzimān Intishārāt Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2019/1397.

Ḥikmatnīyā, Maḥmūd. *Huqūq Zanān*. Qum: Sāzimān Intishārāt Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2008/1386.

Ḥuqūq, Sadiq. *Huqūq Bashar dar Islām*. Qum: Sāzimān Intishārāt Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2009/1387.

Ibn Miskawayh, *al-Ḥikma al-Khālida*. Tehran: University of Tehran, 1980/1358.

Ibn Sīnā, *al-Ilāhīyāt min Kitāb al-Shifā'*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī Ḥawzah 'Ilmiyah Qum, 1998/1376.

Ibn Sīnā. *fi al-'Ahd (al-Rasā'l fi al-Ḥikma wa al-Ṭabrīyyāt)*, Cairo: Dār al-'Arab, 1908/1326.

Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. *Akhlāq Nāṣirī*. Tehran: Intishārāt-i Khvārazmī, 1977/1356.

Mulāṣadrā, *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkiyah*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. 1982/1360.

Pārsāniyā. *Hikmat Hukumat*. Qum: Niy, 1998/1376.

Rizānizhād, Ḥusayn. *Mashāhid al-Ulūhiyyāh*. Qum: Āyāt Ishrāq, 2009/1387.

Shīrāzi, Ṣadr al-Dīn. *al-Ḥikma al-Muta'aliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1990/1368.

Shīrāzi, Ṣadr al-Dīn. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Anjuman Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Shīrāzi, Ṣadr al-Dīn. *al-Mazāhir al-Ilāhiyah fi Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 1999/1378.

Shīrāzi, Ṣadr al-Dīn. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkiyah*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1982/1360.

Shīrāzi, Ṣadr al-Dīn. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish 'Ālī, Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1982/1360.

Shīrāzi, Ṣadr al-Dīn. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Nashr Bidār, 1988/1366.



The Role of the Will in the Determination of Human Who-ness

Ali Moayyedi

Graduate, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran.

Email: moayedial7@gmail.com

Abstract

This article examines the concept and nature of who-ness. The domain of who-ness is that in which the human being is considered as an individual rather than as a member of a species. In other words, human who-ness refers to those distinctive features that differentiate one individual from others within the same species. By clarifying the lexical and technical meanings of *who-ness* and examining the means of attaining it through intuition and rational analysis, this study argues that who-ness consists of the self, attributes, actions, and the relation that these attributes and actions bear to the self. It then investigates the priority and posteriority of attributes and actions within the constitution of who-ness, demonstrating that each may, in different respects, precede the other. The study further examines the concept and nature of the will as one of the fundamental dimensions of human existence and analyzes its role in determining human who-ness. It concludes that the will contributes to the determination of who-ness in three ways: (1) the will is itself an attribute of the human being that stands in relation to the self and thus constitutes human who-ness; (2) the will gives rise to actions, and actions bear a relation to the self that forms who-ness; and (3) actions arising from the will generate attributes in the human being that are related to the self and therefore play a constitutive role in the determination of who-ness.

Keywords: who-ness, self-knowledge, will, human being, attribute, action



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 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 274 - 253	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/4/13	تاریخ بازنگری: 1404/8/3
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.94265.1454

تأثیر اراده در تعیین کیستی انسان

مؤیدی، علی

دانش آموخته گروه فلسفه، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران

moayedial7@gmail.com

چکیده

این مقاله به بررسی مفهوم و حقیقت کیستی می‌پردازد. قلمرو کیستی قلمروی است که در آن انسان را به مثابه یک فرد می‌نگریم و نه یک نوع. به تعبیری، کیستی انسان به وجوه امتیازی اشاره دارد که ذیل یک نوع، فرد را از افراد دیگر جدا می‌کند. ما با روشن ساختن معنای لغوی و اصطلاحی «کیستی» و بررسی روش دست‌یابی به آن از طریق شهود و تحلیل عقلی، نشان خواهیم داد که «کیستی» مجموعه‌ای از «من»، «اوصاف»، «افعال» و «نسبتی» است که این اوصاف و افعال با «من» دارند. در ادامه، به بررسی تقدم و تاخر «وصف» و «فعل» در ساحت کیستی می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که هر دو می‌توانند بر یکدیگر مقدم باشند. همچنین، به مفهوم و حقیقت «اراده»، به عنوان یکی از امور بنیادی وجود انسان، باز می‌گردیم و تأثیر آن را در تعیین «کیستی» بررسی می‌کنیم. در پایان، به این نتیجه می‌رسیم که اراده از سه طریق بر تعیین کیستی انسان تأثیرگذار است: (1) اراده خود یکی از اوصاف انسان است که با «من» او نسبت دارد و تعیین‌بخش کیستی اوست. (2) اراده منجر به فعل می‌شود و فعل با «من» نسبتی دارد که سازنده کیستی است. (3) افعال ناشی از اراده، اوصافی در انسان پدید می‌آورند که با «من» او نسبت دارند و در نتیجه، در تعیین کیستی نقش دارند.

واژگان کلیدی: کیستی، خودشناسی، اراده، انسان، وصف، فعل.

مقدمه

به نظر می‌رسد که مباحثی که فیلسوفان مسلمان درباره «انسان‌شناسی فلسفی» مطرح کرده‌اند غالباً ذیل دو عنوان «هستی» و «چیستی» قرار دارد. در واقع، فیلسوفان مسلمان در انسان‌شناسی فلسفی‌شان که اغلب در مباحثی با عنوان «نفس» جلوه‌گر است، پس از اثبات هستی انسان به چیستی او پرداخته‌اند و تعریفی از انسان به دست داده‌اند که ناظر به «نوع» است؛ زیرا آنچه در پاسخ به چیستی عرضه می‌شود همانا «تعریف» است و تعریف از جنس و فصل تشکیل یافته که اجزای نوع‌اند.

در این پژوهش، بر آنیم که مفهومی مطرح کنیم که ذیل آن بتوان، با اضافه کردن مفاهیم دیگری همچون «اراده» و «تعیّن»، به نحو فلسفی، «فرد» را مورد کاوش قرار داد و نه نوع را. آنچه افراد مختلف را تحت عنوان یک نوع قرار می‌دهد، وجوه اشتراک آنهاست که همانا جنس و فصل است و آنچه افراد نوع را از یکدیگر جدا می‌کند، وجوه امتیاز آنهاست که همانا نسبتی است که فرد با اوصاف و افعال خود دارد و ما در این مقاله درباره‌اش سخن خواهیم گفت. با عنایت بدین مطلب، می‌توان گفت که پرسش از «کیستی» پرسش از وجوه امتیاز افراد است. به دیگر سخن، کسی که در پی کیستی موجود (الف) است، در واقع، در پی وجوه تمایز موجود (الف) از دیگر افراد نوع است؛ وجوه تمایزی که در مواجهه حضوری با «خود» ریشه دارد. به عبارتی، در چنین مبحثی، به نحو فلسفی می‌توان بررسی کرد که شخص (فرد) در حین مواجهه با خود، به طور خاص، چه می‌یابد و چگونه می‌توان آن را تحلیل و توصیف کرد.

آنچه در اینجا باید بدان توجه داشت این است که مفهوم «کیستی» با عنایت به اینکه ناظر به فرد است، به تعداد افراد یک نوع، متفاوت است؛ از این رو، بررسی علمی/فلسفی کیستی «زید» و «عمرو» و... مقدور نیست؛ براین اساس، این پژوهش، نگاهی عام به مفهوم کیستی و راه‌ورسم تعیین یافتن آن از طریق «اراده» خواهد داشت و در آن، ابتدا معنا و قلمرو «کیستی» را روشن خواهد کرد، سپس، در پی مفهوم بنیادین «اراده» در انسان می‌رود که، بر اساس توضیحی که خواهد آمد، به نظر می‌رسد در تعیین کیستی انسان نقش بسزایی دارد. پس از آن، بیان خواهد شد که آیا اراده در کیستی انسان نقشی دارد یا نه و اگر نقش دارد، تا چه اندازه و چگونه می‌توان آن نقش را تبیین کرد؟ سبب برگزیدن مفهوم «اراده» در این پژوهش این است که به نظر می‌رسد در قلمرو مواجهه با خود، یکی از حقایق بنیادینی که با آن مواجه می‌شویم «اراده» است که گویا سازنده هویت انسان است و نقش مهمی در تعیین کیستی دارد. به تعبیری، آنچه نقش انسان در هویت بخشی به خود را پررنگ می‌کند همانا «اراده» است؛ به نحوی که آنچه از دایره اراده انسان در واقع، از دایره اختیار او خارج است. لذا ما به سراغ اراده رفتیم تا نقش انسان را در تعیین بخشی به کیستی‌اش روشن سازیم. بنابراین، می‌توان گفت که هدف اصلی ما در این پژوهش دست‌یافتن بدین مطلب است که اراده چه

رابطه‌ای با کیستی انسان دارد یا به تعبیر دیگر، آیا کیستی فرد انسان که زمینه‌ساز تمایز او از افراد دیگر است محصول اراده اوست؟

اما روش ما در مواجهه با این مسئله دو گونه است: 1- ابتدا از روش شهودی بهره می‌گیریم و آنچه در قلمرو مواجهه با خود بر ما روشن می‌شود را درمی‌یابیم. این روش مبتنی بر آن است که ما روش دست‌یابی به کیستی را روش شهودی خواهیم دانست که درباره‌اش سخن خواهیم راند. 2- دست به تحلیل یافته‌هایی می‌بریم که از طریق شهودی به دست آورده‌ایم. تحلیلی که در اینجا درباره‌اش سخن گفتیم تحلیل عقلی است که سامان‌بخش مباحث فلسفی ما درباره کیستی و اراده است.

اما مسیری که ما در این پژوهش طی می‌کنیم بدین نحو است که نخست، پیش‌فرض‌هایی که در نتیجه‌گیری ما دخیل‌اند را برمی‌شمریم، آنگاه مفهوم «کیستی» و مفهوم «وصف» و «فعل» را روشن می‌کنیم و بعد از آن، به بررسی «روش دست‌یابی به کیستی» دست خواهیم زد و پس از آن، به «حقیقت کیستی» که در قلمرو معرفت شهودی حاصل می‌شود، می‌پردازیم. سپس، به سراغ «اراده» می‌رویم و مفهوم و حقیقت آن را می‌کاویم. سرانجام، مبحث پایانی را سامان می‌دهیم و در آن ارتباط «اراده و کیستی» را تبیین می‌کنیم.

پیشینه پژوهش

چنانچه جستجوهای ما گواهی می‌دهد، مقاله، پایان‌نامه، رساله یا کتابی با عنوان «تأثیر اراده در تعیین کیستی انسان» نگاشته نشده است. البته، در فضای فلسفه اسلامی، برخی متأخران به مسأله «کیستی» اشاره کرده‌اند؛ مثلاً حسن‌زاده آملی در جایی از کتاب دروس معرفت نفس ما را با پرسش از «کیستی» مواجه کرده است.¹ جوادی آملی در کتاب تفسیر انسان به انسان به «خودشناسی فلسفی» و «شناخت هویت» اشاره کرده است.² غلامحسین ابراهیمی دینانی نیز در جایی، به اختصار، به اهمیت شناخت کیستی و برتری آن بر بسیاری مباحث فلسفی پرداخته است. همچنین، علی‌اکبر رشاد، در یکی از سخنرانی‌های خود در «سلسله بحث‌های فلسفه فرهنگ» به تبیین مسأله «هویت/کیستی» و تفاوت آن با «ماهیت/چیستی» پرداخته است. باین حال، تفاوت این پژوهش با مواردی که برشمردیم در این است که اولاً موارد مذکور بسیار مجمل‌اند و به تفصیل به موضوع «کیستی» و مفهوم و حقیقت آن نپرداخته‌اند. ثانیاً پژوهش ما درباره «تأثیر اراده در تعیین کیستی» است که در هیچ‌یک از موارد فوق این موضوع مطرح نشده

1. حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، 20.

2. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، 25، 27.

است.

از خصوص عنوان پژوهش که بگذریم، در آثار متقدمان، آنچه بیشتر به چشم می‌خورد و به موضوع این پژوهش نزدیک است، «مطلب من/پرسش از من» است. مثلاً سهروردی در حکمة الإشراق می‌گوید: «مطلب «من» الشیء و یطلب به خصوص ما عرف أنه عاقل لذاته».¹ بااین حال، مطالبی که درباره «مطلب من» مطرح شده است با پژوهش ما تفاوت اساسی دارد؛ زیرا موضوع پژوهش ما «تأثیر اراده در تعیین کیستی انسان» است که به مباحثی درباره «مطلب من» مربوط است اما از آن فراتر خواهد رفت.

1- پیش فرض‌های پژوهش

این پژوهش بر پیش فرض‌های بسیاری استوار است که برشمردن یکایک آنها نه میسر است و نه مقبول. بااین حال، لازم است که به بعضی از مبانی مهم و تأثیرگذار در این پژوهش بپردازیم تا مسیر پیش رو قدری روشن‌تر شود. به نظر می‌رسد که از میان موضوعاتی که بررسی آنها مبنای مقاله ماست، سه موضوع در نتیجه‌گیری ما نقش اساسی‌تری دارند. آن سه موضوع عبارت‌اند از:

1- واقع‌گرایی

2- جهان‌بینی الهی

3- اصالت وجود

اینک می‌بایست رأی‌مان درباره این سه موضوع را به‌اختصار، بیان کنیم تا مبنای گام‌های اصلی پژوهش فراهم شود.

1-1- واقع‌گرایی

«واقع‌گرایی» در اینجا بدین معناست که ما به نحو پیش فرض، می‌پذیریم که خارج از ذهن ما واقعیاتی هست. این گونه نیست که ما با تصوّر اتمان در جهان تنها باشیم و تمام آنچه می‌بینیم ساخته و پرداخته ذهن ما باشد. ازاین‌رو، می‌توان گفت که ما به «رنالیسم هستی‌شناختی» قائل شده‌ایم. شایسته است که بدین نکته اشاره کنیم که پذیرش چنین رنالیسمی مورد پذیرش حکمای عالم اسلام است به نحوی که برخی متأخران آن را بدیهی یا فطری تلقی کرده‌اند.²

اما «واقع‌گرایی هستی‌شناختی» برای ما که عزم شناخت «کیستی» داریم، کافی نیست و لازم است که از آن فراتر رویم و علاوه بر «واقع‌گرایی هستی‌شناختی» به «واقع‌گرایی معرفتی» نیز قائل شویم. «واقع-

1 سهروردی، حکمة الإشراق در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 46.

2. طباطبائی، اصول فلسفه و روش رنالیسم، 58.

گرایی معرفتی» بدین معناست که ما علاوه بر آنکه جهان خارج را پذیرفته‌ایم، باور داریم که به آنچه در خارج است می‌توان معرفت یافت. معرفت به خارج بدین معناست که ما قادریم جهان خارج را آن‌گونه که هست بشناسیم، هرچند که در این مسیر گاهی خطا می‌کنیم. در اصل، پذیرش خطا در معرفت به معنای آن است که باور داریم که معرفت صحیحی هست که این معرفت در مقایسه با آن خطاست.

2-1- جهان‌بینی الهی

یکی دیگر از پیش‌فرض‌های این پژوهش این است که ما جهان را از منظری الهی می‌نگریم. این بدان معناست که ما باور داریم که جهان آفریننده‌ای دارد که غرض مند است. البته، باید دانست که چنین نگاهی گستره وسیعی دارد و صرفاً ادیان بخصوصی را شامل نمی‌شود بلکه هر که قائل به وجود آفریننده برای جهان است را در برمی‌گیرد. به تعبیری، این پژوهش مبتنی بر نگاهی الهی به جهان است و احتمالاً قادر است که قائلان به وجود آفریننده را، با هر کیش و آئینی، با خود همراه کند. آنچه برای ما دارای اهمیت است این است که جهان و انسان مسبوق به آفرینش است و اراده دیگری در وجود آنها دخیل است. جهان‌بینی الهی همان مفهومی است که در جهان اسلام، فیلسوفانی چون شهید سید محمدباقر صدر از آن با عنوان «المفهوم الإلهی للعالم»^۱ یاد می‌کنند. «المفهوم الإلهی للعالم» بدین مطلب اشاره دارد که بینش ما [المفهوم] نسبت به جهان [العالم] بینشی الهی [الإلهی] است که تعبیر دیگری از «جهان‌بینی الهی» است و ناظر به نگاه فیلسوف مسلمان به جهان غیر منقطع از آفریننده است.

اما چرا پذیرش «جهان‌بینی الهی» برای ما مهم است؟ در آینده نشان خواهیم داد که پذیرش یا عدم پذیرش جهان‌بینی الهی در تبیین ارتباط اراده و کیستی نقش بسزایی دارد. در توضیح این مطلب به نحو مختصر، می‌توان گفت که پذیرش «جهان‌بینی الهی» در اصل، پذیرفتن این مطلب است که انسان در تمام شئون وجودی خود، صرفاً به اراده خویش وابسته نیست بلکه دست‌کم در بخشی از وجودش وابسته به اراده الهی است. این مطلب ما را بر آن می‌دارد که کیستی را صرفاً محصول اراده انسان ندانیم بلکه اراده آفریننده را نیز در تعیین «کیستی» دخیل کنیم.

3-1- اصالت وجود

یکی دیگر از پیش‌فرض‌های ما در این پژوهش این است که اصالت با وجود است. «اصیل» در اینجا به چه معناست؟ در پاسخ باید گفت که اصیل چیزی است که جهان را پُر کرده است. چیزی که جهان را پر کرده است «خارجیت» دارد، «حقیقت» دارد، «منشأ اثر» است و زیربنای امور تبعی است که در پی آن امر

۱. صدر، فلسفتنا، ۲۳۳.

اصیل پا به قلمرو هستی می‌گذارند. در توضیح این مطلب باید گفت که در آثار صدرای به‌عنوان پیش‌قراول طرح و بسط نظریه «اصالت وجود»، می‌بینیم که مفهوم «وجود» به‌نحوی بیان شده است که در خارج مصداق دارد. به تعبیر دیگر، مفهوم «وجود» به‌نحوی است که علاوه بر روشن بودن در ذهن، در خارج نیز عین حصول و وقوع و فعلیت است و آنچه خارج را پر کرده اس همانا «وجود» است. وی در این باره می‌گوید:

... أن لمفهوم الوجود المعقول - الذي من أجلی البديهيات الأولية - مصداقا في الخارج و حقيقة و ذاتا في الأعيان و أن حقيقتها نفس الفعلية و الحصول و الوقوع. مفهوم وجود معقول که از روشن‌ترین بديهيات است در خارج مصداق و حقیقت دارد و در اعیان دارای ذات است و حقیقتش همانا عین فعلیت و حصول و وقوع است.¹

با التفات به رأی صدرای، «وجود» علاوه بر آنکه به نحو مفهومی در ذهن موجود است، به نحو حقیقی در خارج تحقق و وقوع دارد. به تعبیری، آنچه در ذهن به نحو «مفهوم وجود» جلوه‌گر است، در خارج، به نحو «مصداق وجود» تحقق دارد. براین اساس، می‌توان گفت که آنچه خارج را پر کرده است همانا «وجود» است. ناگفته نماند که بر اساس این رأی، «وجود» یکی از مصادیق هستی در کنار دیگر مصادیق نیست بلکه یگانه مصداقی است که در عالم عین تحقق دارد. لذا باید گفت که اصالت وجود ما را به وحدت وجود می‌رساند که بر اساس آن، عالم را صرفاً وجود پر کرده است؛ زیرا هم‌عرض وجود چیزی نیست که در کنارش قرار گیرد و بنیاد هستی قلمداد گردد. باین حال، با عنایت به درک ما از تکررات جهان، باید ملتزم شد که «وجود» به شکل ماهیات بر ما جلوه می‌کند و بر پایه‌اش می‌توان تکرر امور همچون «انسان» و... را تبیین کرده و توضیح داد. این پیش‌فرض ما را بدانجا می‌برد که نشان دهیم که در حین مواجهه حضوری با خود که سرمنشأ تبیین کیستی است ما صرفاً با وجود روبرویم اما این وجود برای ما به شکل ماهوی جلوه می‌کند که بر پایه آن می‌توان امور مختلفی همچون «من»، «وصف»، «فعل» و «اراده» را تبیین کرد. به تعبیر دیگر، بنیاد خودشناسی ما بر پایه وجود قرار گرفته است اما وجودی که به شکل ماهیات بر ما جلوه می‌کند و می‌توانیم آن را دسته‌بندی کرده و تبیین کنیم.

2- مفاهیم

در این مبحث به مفاهیمی همچون «کیستی»، «وصف»، «فعل» و «اراده» خواهیم پرداخت و آنها را روشن خواهیم ساخت.

1. صدرای، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 340.

1-2- مفهوم کیستی

واژه «کیستی» برخاسته از ترکیبِ واژه «کی»، «است» و «یای مصدرساز» است. آنچه در این ترکیب نقش محوری دارد همانا واژه «کی» است که بنیادِ مفهومِ ترکیب را می‌سازد. واژه «کی» به «است» رابطی اضافه شده است تا آن را به شکل «محمولی» درآورد و بدان معنای تازه‌ای بخشد و، پس از آن، «یای مصدرساز» آمده است تا ترکیبِ «کی» و «است» را معنای اسمی بدهد تا آن را به سادگی در جای اسم نشانیم و درباره‌اش سخن بگوییم. با این اوصاف، نقش «است» و «یای مصدرساز» چندان دارای اهمیت نیست؛ زیرا هر دو ما را یاری می‌دهند تا از «کی» چونان اسم سخن بگوییم. بنابراین، اگر بتوان مفهومِ واژه «کی» را شناخت، می‌توان به شناخت مفهومِ ترکیب مذکور بار یافت.

اما واژه «کی/که» به چه معناست؟ چنان‌که در لغت‌نامه دهخدا ذیل ماده «کی»^۱ آمده است، این واژه «ادات استفهام» یا «ضمیر استفهامی» است و استفاده از آن بدان معناست که گوینده در پی طرح پرسشی است. اما پرسش از چه چیزی؟ ناگفته پیداست که گوینده، آن هنگام که «کی» را به «است» اضافه می‌کند، در پی شناخت «کسی» است. مثلاً زمانی که عزم آن دارد که «علی» را که یکی از افراد انسان است، بشناسد از ادات مذکور بهره می‌جوید و می‌پرسد: «علی کیست؟». این مطلب به ظاهر ساده، با قدری موی‌شکافی ممکن است که ما را با دستاوردهای ژرفی روبرو کند. اینک می‌توان پرسید که گوینده پرسش مذکور دقیقاً در پی چیست؟ پیش از آنکه به پرسش مذکور بپردازیم شایسته است که اشاره کنیم که یکی از ویژگی‌های استفهام با «کی» این است که این ادات صرفاً برای افراد/اشخاص عاقل به کار می‌رود. چنان‌که سهروردی در جایی می‌گوید: «مطلب "من" الشيء و یطلب به خصوص ما عرف أنه عاقل لذاته»^۲ و قطب‌الدین شیرازی در شرح آن می‌گوید: «...لاختصاص "من" بأولي العقل؛ و یجاب بأنه زید و نحوه».^۳ لذا برای هر موجودی «قوه عقل» را اثبات کنیم، پرسش از «کی» درباره‌اش صادق است اما آنچه در این پژوهش موردنظر است همانا «انسان» است که یکی از «ذوی‌العقول» به شمار می‌رود.

مطلب دیگر اینکه کسی که پرسش از «کی» را مطرح می‌کند همواره در پی به‌دست‌آوردن علمی جزئی است. قطب‌الدین شیرازی در این باره می‌گوید: «و کلّها [مطلب من] مطالب جزئیة، تنزل عن أن تعدّ في الأمّهات، لأنّها تطلب علوما جزئیة». و همه آن‌گونه پرسش‌ها مطالب جزئی به بار می‌آورند و در شمار امّهات قرار نمی‌گیرند زیرا خواستارِ علوم جزئی‌اند.^۴

۱. دهخدا، لغت‌نامه، «کی».

۲. سهروردی، حکمة الإشراف در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 46.

۳. شیرازی، حکمة الإشراف (تعلیقه ملاصدرا)، 193.

۴. شیرازی، حکمة الإشراف (تعلیقه ملاصدرا)، 193.

اینک ما از این دو مطلب یاری می‌گیریم و دوباره پرسشمان را مطرح می‌کنیم: «کسی که پرسش از کیستی یک فرد/شخص را مطرح می‌کند دقیقاً در پی چیست؟». به نظر می‌رسد، کسی که درباره یکی از افراد ذوی‌العقل این پرسش را مطرح می‌کند، در واقع، در پی وجه امتیاز آن فرد بخصوص در قبال افراد دیگری است که ذیل مفهومی کلی [مفهوم نوع] قرار می‌گیرند. به تعبیر دیگر، پرسش از کیستی پرسش از مابه‌الامتیاز یک فرد بخصوص در قبال افراد دیگر است. اگر به مطلبی که پیشتر درباره جزئی بودن علم به کیستی اشاره شد، بازگردیم درمی‌یابیم که نیل به چنین پاسخی ثمره منطقی یا لازمه منطقی آن است. چنان‌که گفتیم، پرسش از کیستی پرسشی است که بر مدار مفاهیم جزئی می‌چرخد و علم جزئی به بار می‌آورد. این مطلب بدان معناست که محدوده پرسش از کیستی محدوده‌ای است که صرفاً یک مصداق/فرد را شامل می‌شود.

حال که مفهوم «کیستی» را روشن ساختیم، پیش از آنکه به «حقیقت کیستی» بپردازیم، دو مفهوم «وصف» و «فعل» را نیز بررسی و روشن خواهیم کرد و در آینده، تقدّم هریک بر دیگری و تأخّر هریک از دیگری را توضیح داده و درخواهیم یافت؛ پرداختن به این دو مفهوم از آن روست که این دو در مسیر و نتیجه این پژوهش تأثیر بسزایی دارند و در تبیین حقیقت کیستی دخیل‌اند.

2-2- مفهوم «وصف»

مراد از «وصف» در این پژوهش، هر چیزی است که بتوان انسان را با آن توصیف کرد و به واسطه‌اش صفتی ساخت و بر او حمل کرد. این مراد به موضع اصولی‌ها درباره «وصف» نزدیک است. وصفی که اصولی‌ها مطرح می‌کنند هر قیدی که موصوف را توضیح دهد را شامل می‌شود و صرفاً مختصّ وصف و صفت لغوی/اصطلاحی نیست. ابوالقاسم خویی در دراسات فی علم الأصول درباره «وصف» چنین می‌گوید: «انّ المراد من الوصف ليس الوصف الاصطلاحي، بل المراد منه مطلق القيد».¹ چنان‌که از سخن مرحوم خویی پیداست، وصف چیزی است که موصوف را دارای قید کند به نحوی که با آن بتوان توصیفش کرد. مثلاً اگر انسان را دارای قوه عاقله بدانیم، خواهیم گفت که او «عاقل» است و اگر او را دارای جسم بدانیم خواهیم گفت که او «جسم دار» است.

2-3- مفهوم «فعل»

مراد ما از «فعل» در اینجا و به نحو اصطلاحی، حرکتی است که از نفس متحرک برخاسته است و به او منسوب است. برای توضیح این معنا در ابتدا، باید گفت که مراد از «متحرک» همانا «فرد انسان» است که

1. خویی، دراسات فی علم الأصول، 221.

ما در پی تبیین کیستی اش هستیم. با عنایت بدین مطلب، خواهیم گفت که «فعل» یک «حرکت» است. مراد از «حرکت» در اینجا همان چیزی است که برخی حکمای مسلمان بدان قائلند یعنی «خروج [تدریجی] من القوة إلى الفعل».^۱ به نظر می‌رسد که ورود به تبیین تفصیلی تعریف «حرکت» چندان ضروری نیست. با این حال، بهتر است اشاره کنیم که هر «فعلی» دربردارنده دو مفهوم «قوه» و «فعل» است. این نشان می‌دهد که افعال ما آغاز و انجامی دارد. یعنی از جایی آغاز می‌شود که مرتبه قوه است و مسیری را طی می‌کند و به هدفی نائل می‌گردد که مرتبه فعلیت است. اما چنین حرکتی از متحرک برخاسته است نه از چیز دیگری. یعنی قوام و امتداد این حرکت وابسته به متحرک است. به تعبیر دیگر، این حرکت از ذات (= نفس) متحرک برخاسته است. متحرک (فرد انسان) حرکتی را می‌آغازد و مسیری را طی می‌کند و به هدفی دست می‌یابد که نقطه پایان فعل است. این تعریف که برای فعل بیان کردیم برگرفته از عبارت کندی است که می‌گوید: «(الفعل) هو الحركة التي من نفس المتحرك».^۲

4-2- مفهوم اراده

در ابتدا باید دانست که «اراده» در لغت بدین معنا آمده است: «أَرَادَ: الرَّجُلُ كَذَا (إِرَادَةً) وَهُوَ الطَّلَبُ وَالاخْتِيَارُ».^۳ بر اساس آنچه صاحب المصباح المنیر نقل کرده است، «اراده» امری است که با «طلب» و «اختیار» پیوند دارد. گویا کسی که چیزی را اراده می‌کند، آن را طلب کرده و اختیار می‌نماید. طالب چیزی شدن و آن را اختیار کردن نیز پیوند وثیقی با «فعل» دارد؛ زیرا «اراده» در معنای «طلب و اختیار» فرآیند کشش به سوی یک امر مطلوب را نشان می‌دهد که این فرآیند، احتمالاً با فعل همراه است چون «فعل» حرکت به سوی مطلوب است. براین اساس، بررسی لغوی مفهوم «اراده» بحث ما را با مبحث «فعل» پیوند می‌زند و ما را بر آن می‌دارد که «اراده» را معطوف به «فعل» ببینیم.

از معنای لغوی که بگذریم، در قلمرو فلسفه اسلامی، «اراده» معنایی دارد که به معنای لغوی اش بی‌ربط نیست. در میان فلاسفه اسلامی، شاید روان‌ترین تعریف برای «اراده» از آن کندی باشد. وی در تعریف «اراده» می‌گوید: «الإرادة قوة يقصد بها الشيء دون الشيء».^۴ با عنایت به سخن کندی، سخن گفتن از «اراده» سخن گفتن از قوه‌ای است که انسان را قادر می‌سازد که چیزی را قصد کند (به سببش حرکت کند - فعل -) و چیزی را وانهد. براین اساس، در تعریف کندی، علاوه بر مفاهیم «قوه» و «قصد» که آشکارا بیان شده است، مفاهیمی همچون «قدرت» و «فعل» نیز مستتر است. پس، صرفاً باتکیه بر تعریف

۱. ابن سینا، کتاب الحدود (رسائل ابن سینا)، ۱۰۵.

۲. کندی، رسالة فی حدود الأشياء ورسومه در رسائل الکندی الفلسفیه، ۱۱۴.

۳. فیومی، المصباح المنیر، «أراد».

۴. کندی، رسالة فی حدود الأشياء ورسومه در رسائل الکندی الفلسفیه، ۱۱۷.

کندی، در قلمرو «اراده»، ما با مفاهیم تازه‌ای روبرو می‌شویم که گویا جزئی از اجزای تشکیل‌دهنده این مفهوم‌اند.

حال که این چهار مفهوم را روشن ساختیم، شایسته است که پیش از پرداختن به «حقیقت کیستی»، ابتدا «روش دستیابی به کیستی» را که پیشتر بدان اشارت کردیم، واضح‌تر سازیم تا روشن شود که ما از چه طریقی احوال خویش را واری می‌خواهیم کرد.

3-حقیقت کیستی

در راستای تبیین حقیقت «کیستی»، زین پس، در جمله‌پردازی‌هایمان در این مبحث، از ضمیر متکلم وحده بهره می‌گیریم. اینک، با عنایت به روش شهودی، عزم آن دارم که با خود مواجه شوم و دریافت‌هایم از خود را تحلیل کنم. وقتی به خود می‌نگرم، آن را مجموعه‌ای از امور درونی و بیرونی می‌یابم. یعنی من خود را مجموعه‌ای از امور درونی‌ای همچون «ادراک»، «عشق»، «نفرت»، «شادمانی»، «غم» و... و امور بیرونی‌ای همچون «رنگ»، «حجم»، «حرکت» و... می‌یابم. اگر این امور درونی و بیرونی را به «اوصاف» و «افعال» تقسیم کنم، خواهم دید که من مجموعه‌ای از اوصاف و افعالم. مراد از «اوصاف» اموری‌اند که من می‌توانم با آنها برای خود صفت بسازم و خود را توصیف کنم. مثلاً بگویم «من قد بلندم» یا «من عاشقم». مراد از «افعال» اموری‌اند که به اختیار من وابسته‌اند و من آنها را برای نیل به مقاصد، پدید می‌آورم مثلاً «نگاه کردن» یا «دویدن». نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است این است که این اوصاف و افعال به نحو رها بر پای خود نایستاده‌اند بلکه حول محوری واحد گرد آمده‌اند. یعنی من آنها را به‌نحوی می‌یابم که حول موضوع یا بنیادی گردآمده‌اند که به آنها وحدت می‌بخشد. در توضیح این مطلب باید گفت که اوصاف و افعال مذکور از وابستگی برخوردارند یعنی من آنها را به نحو رها نمی‌یابم بلکه به صورتی می‌یابم که گرد «من» جمع شده‌اند و با آن نسبتی دارند. نشان نسبت مذکور این است که من آنگاه که افعال و اوصاف مذکور را به واژه یا گزاره برمی‌گردانم میان آنها و خود با ضمایر منفصل و متصل نسبتی برقرار می‌کنم و مثلاً می‌گویم: «نگاه کردن من» یا «نگاه کردنم». در واقع، آنچه رخ می‌دهد «نگاه کردن» به شکل مصدری نیست بلکه «نگاه کردن من» است. می‌توان گفت که آنچه به نحو مصدری دریافته می‌شود همانا چیزی است که من با سلب ضمیر متکلم و به شکل ذهنی ساختم و گر نه در خارج چیزی به‌عنوان «نگاه کردن» موجود نیست. پس، من اینجا با امور مختلفی مواجهم: «من»، «اوصاف»، «افعال» و «نسبت».

اینک پرسش این است که کدامیک از امور بالا همان «کیستی» است؟ در پاسخ می‌گوییم که «من» بنیادی است که همه اوصاف و افعال را گرد آورده است اما آنچه مرا از دیگران متمایز می‌کند صرفاً «من»

نیست بلکه چیز دیگری است. یعنی ما برای تبیین کیستی صرفاً نمی‌توانیم به «من» تکیه کنیم بلکه می‌بایست «من» را به علاوه «اوصاف» و «افعال» در نظر بگیریم. برای تبیین این مطلب فرض می‌گیریم که «من» فاقد تمام اوصاف و افعال است. چه چیزی باقی می‌ماند؟ اگر اموری همچون «تشخص»، «وحدت» و... را از «اوصاف» تلقی کنیم، می‌توانیم گفت که فقدان اوصاف به معدوم شدن شیء می‌انجامد زیرا با توجه به اینکه معیار تشخیص وجود است، چیزی که تشخیص ندارد، وجود ندارد. به عبارت دیگر، پیش از اوصاف، «من» موجود نیست و گرنه اوصافی همچون تشخیص و وحدت و... از آن قابل انتزاع بود درحالی که فرض این است که فاقد تمام اوصاف است. این بدان معناست که وجود اوصاف شرط لازم تحقق «من» است و با وجود آن همراه است.

اما گفتیم که اوصاف و افعال وابسته‌اند و بی‌آنکه نسبتی با «من» داشته باشند در خارج موجود نیستند. از این سخن می‌توان دریافت که «کیستی» افراد صرفاً وابسته به اوصاف و افعال نیست که اگر چنین می‌بود، می‌بایست بتوانیم اوصاف و افعال را بی‌آنکه وابسته به چیزی باشند، محقق بینیم درحالی که چنین چیزی میسر نیست. لذا اوصاف و افعال نیز به‌تنهایی سامان‌بخش کیستی نیستند. «نسبت» نیز که امر مستقلاً در خارج نیست که بتواند سامان‌بخش کیستی باشد بلکه صرفاً بیانگر رابطه طرفینی «من» و «اوصاف و افعال» است. پس، آنچه باقی می‌ماند این است که بگوییم «حقیقت کیستی مجموعه‌ای از "من" به علاوه "نسبتی" است که "اوصاف" و "افعال" با آن دارند». در واقع، کیستی هر فرد که وجه تمایز او از افراد دیگر است همان نسبتی است که میان اوصاف و افعال او با من او برقرار است. با این اوصاف، می‌توان از کیستی به «من» تعبیر کرد. «من» نخست اشاره به مجموعه‌ای دارد که مشتمل بر «من/وصف/فعل/نسبت» است و «من» دوم اشاره به همان وجودی دارد که پایه استقرار اوصاف و افعال و نسبت است و یکی از اجزای کیستی به شمار می‌رود. براین اساس، باید گفت که «من» به‌عنوان یکی از اجزای تشکیل‌دهنده کیستی زمانی بر کیستی منطبق است که با اوصاف و افعال و نسبت در نظر گرفته شود و گرنه با کیستی تفاوت دارد و در واقع، بی‌عنایت به کیستی، چیزی به‌عنوان «من» باقی نمی‌ماند. از این مطلب به دست می‌آید که رابطه «من» و «اوصاف و افعال» رابطه‌ای طرفینی است؛ بدین معنا که تحقق «من» وابسته به وجود «اوصاف و افعال» است و تحقق «اوصاف و افعال» نیز وابسته به وجود «من» است. اینک می‌بایست دریابیم که ترتیب و تقدم و تأخر در «وصف و فعل» به چه نحو است.

4- روش دستیابی به کیستی

اینک که حقیقت کیستی را یافتیم، برای تبیین روش مقبول در واکاوی حقیقت کیستی، ابتدا باید ببینیم

که نحوه مواجهه با «خود» چگونه است. در ابتدا، مناسب است بدانیم که سهروردی در الواح عمادی در باب ادراک نفس چنین می‌گوید: «و دیگر گوئیم که نفس زنده است بذات خویش و مدرك ذات خویش است، و ادراك او مر ذات او را نشاید که به صورتی باشد که در او حاصل شود.¹ ما از چه طریق با خویش مواجه می‌شویم؟ در عبارت سهروردی خواهیم یافت که مواجهه ما با «خود» از سنخ مواجهه حضوری است. یعنی من که به «خود» علم می‌یابم و آن را فارق از ویژگی‌های به‌خصوصش درک می‌کنم از طریق علم حصولی راه نیموده‌ام؛ زیرا اگر علم من به خود به واسطه صورتی در ذهن باشد، صدق مفهوم «من» محقق نخواهد شد چرا که می‌توانم به‌صورت پدیدآمده اشاره ذهنی کنم و آن را «او/آن» بنامم. به تعبیری، صورت پدیدآمده «او» است نه «من». در حالی که من خویش را با ضمیر «من» خطاب قرار می‌دهم. این نشان می‌دهد که اولین مواجهه من با «خود» مواجهه‌ای ادراکی است که در آن از «صورت» خبری نیست. ما در اینجا از اولین مواجهه سخن گفتیم زیرا به نظر می‌رسد که در مواجهه‌های ثانوی قادریم که از آنچه حضوراً یافته‌ایم صورتی برداریم و با آن علم حصولی بسازیم و درباره‌اش گزاره بیاوریم چنان‌که ما در این عبارات چنین می‌کنیم. یعنی از «من»ی که حضوراً یافته‌ایم و با آن به نحو بی‌واسطه، مواجه شده‌ایم، تصویری بسازیم و موضوع و محمول گزاره‌اش قرار دهیم و مثلاً بگوییم «من آواره‌ام». شاهد این مدعا عبارات فراوانی است که ما در زندگی روزمره با «من» می‌سازیم و درباره‌اش سخن می‌گوییم. بنابراین، باید گفت که روش دست‌یابی به «خود/کیستی» همانا روش حضوری است.

اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است این است که علم حضوری به خود علمی جزئی به بار می‌آورد. یعنی من به‌عنوان نویسنده این سطور، اگر خود را واکاوی کنم و شهودم را بررسی نمایم، نهایتاً به علمی می‌رسم که درباره من است و نه دیگر افراد انسان. اینک باید پرسید که چگونه می‌توان از این علم جزئی به قانونی کلی رسید که دربردارنده احکامی درباره همه انسان‌هاست که از طریق آن، انسان‌ها کیستی خود را می‌یابند؟ در پاسخ به این مسئله می‌گوییم که ما در این پژوهش، در پی آن نیستیم که کیستی فرد به‌خصوصی را تعیین کنیم. بلکه در پی آنیم که قانونی یا فرمولی به دست دهیم تا افراد انسان بتوانند از طریق آن، کیستی خود را دریابند. لذا باید این مطلب را در نظر داشته باشیم که کیستی نگارنده این سطور موردنظر نیست و باید بتوان آن را به افراد دیگر نیز تعمیم داد. اما چگونه می‌توان بدین هدف نائل شد؟ اولین پاسخی که به ذهن می‌رسد این است که نگارنده این سطور می‌بایست خود را با روشی شهودی ادراک کند و پس از آن، ویژگی‌های خود را بیابد و درباره آنها سخن بگوید. در این فرآیند گزاره‌هایی به دست می‌آید که

1. سهروردی، الواح عمادی در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 139.

می‌توان آنها را به نحو منطقی تحلیل کرد. اما کار در اینجا به پایان نمی‌رسد. با عنایت به اینکه ما ساختار واحد داشتن دستگاه ادراکی انسان‌ها را فرض گرفته‌ایم و بر اساس آن دست به نگاشتن و مفاهمه برده‌ایم، این گزاره‌ها دیگر افرادِ انسان را فرامی‌خواند تا خود را با آنها بسنجند و گزاره‌های به‌دست‌آمده و تحلیل‌های منطقی را بر خود منطبق یابند. اگر آنان این گزاره‌ها را بر خود منطبق یافتند، می‌توانند تصدیقشان کنند و صادقشان بخوانند. به تعبیری، مدّعی ما این است که دیگر افرادِ انسان در تحلیلِ گزاره‌های پدیدآمده از طریق شهودی با ما همراهند اما اثبات این مدّعا پس از انطباقِ گزاره‌های مذکور بر افرادِ انسان حاصل می‌شود و این امر توسط افرادِ دیگر رخ می‌دهد. یعنی، ما مدّعی آنیم که همه انسان‌ها در این گزاره‌ها با ما شریکند. هر که این مطلب را نمی‌پذیرد، در خود کاوش کند و آنها را بیابد تا بر صدق مدّعی ما حکم کند. لذا هر که توانست این گزاره‌ها را در خود بیابد تصدیق می‌کند که با ما همراه است. به نظر می‌رسد که در چنین فرآیندی ما غیر از چنان فراخوانی، به استدلال‌آوری برای مدّعیان نیازمند نیستیم. مثالی فرضی می‌آوریم: فرض کنید که منجمی در موقعیتِ X ستاره‌ای را رصد می‌کند و تصدیق می‌کند که در آنجا ستاره‌ای هست. سپس، منجم مذکور به دیگر افرادِ انسان اعلام می‌کند که در موقعیتِ X ستاره‌ای را رصد کرده است. وی برای اثباتِ مدّعی خود برای دیگران دو راه حل دارد: 1- یکی از راه‌ها این است که بنشیند و استدلال بیاورد که در آن موقعیت می‌بایست ستاره‌ای باشد. این روش، روش صعبی است که ممکن است با پذیرش افرادِ دیگر همراه نباشد؛ زیرا احتمالاً برخی استدلالش را مخدوش خواهند دانست و برخی مبادیِ تصویری آن تشکیک خواهند کرد. اما راه دیگری هست؛ 2- راه دیگر این است که افرادِ دیگر را دعوت کند تا با تلسکوپ ستاره مذکور را رصد کنند. کسانی که تلسکوپ برمی‌دارند و ستاره مذکور را رصد می‌کنند با او همراه خواهند شد و وی را تصدیق خواهند کرد. ما در این پژوهش، از روش دوم بهره می‌گیریم و دیگر افرادِ انسان را فرامی‌خوانیم تا در خویش بنگرند و آنچه ما یافته‌ایم را تصدیق کنند. باید دانست که روش دوم، از حیث منطقی، چیزی کم از روش نخست ندارد؛ زیرا وابسته به حس بیرونی و درونی است و به تصدیق همگانی یک پدیده منتهی می‌شود.

5- تقدّم وصف و فعل یا تأخّر آن دو از یکدیگر

در ساحتِ کیستی انسان، وصف بر فعل مقدّم است یا فعل بر وصف؟ با واکاویِ شهودی خویش درمی‌یابیم که گاهی وصف بر فعل مقدّم است و گاهی فعل بر وصف. مثلاً وصفِ «موجود» به‌عنوان یکی از اوصافِ انسان بر همه افعال او تقدّم دارد. چگونه؟ بدین نحو که با پذیرش اصالت وجود دریافتیم که آنچه جهان را پر کرده است «وجود» است. اما چه زمانی انسان به وصف «موجود» متّصف می‌شود؟

زمانی که وجودش جعل شود. پس، بلافاصله پس از وجودیافتن، انسان به وصف «موجود» متّصف می-شود. اما فعل انسان در چه مرتبه‌ای قرار دارد؟ بی‌تردید انسانی که وجود نیافته است، فعلی نیز نخواهد داشت لذا باید گفت که مرتبه فعل انسانی بالبداهه مرتبه بعد از وجود یافتن است. حتی اگر بگوییم که انسان هم‌زمان با وجود یافتن فعلی انجام می‌دهد، باز باید بپذیریم که وجود یافتن، بر فعل تقدّم رتبی دارد. پس، ما وصفی یافتیم که بر فعل انسان تقدّم دارد و همین امر سبب می‌شود که دست‌کم به نحو موجب جزئیّه، حکم کنیم که برخی اوصاف بر برخی افعال مقدّم‌اند.

اما آیا فعلی نداریم که بر وصف مقدّم باشد؟ با دقت در افعال و اوصاف، درمی‌یابیم که همه افعال ما مسبّب پدید آمدن وصف‌اند. مثلاً وقتی که من گام برمی‌دارم و قدم می‌زنم به وصف «راه‌رونده» متّصف می‌شوم و آنگاه که به جایی نگاه می‌کنم به وصف «نگاه‌کننده» متّصف می‌شوم. تقریباً به نحو قاطع می‌توان گفت که تمام افعال ما پدیدآورنده وصفی در ما هستند هرچند که ما نامی برای آن اوصاف نداشته باشیم. دلیل این امر این است که ما وقتی فعلی را انجام می‌دهیم، چیزی را در عالم پدید می‌آوریم و پدید آمدن چیزی در عالم بدان معناست که نامی در جهان خلق شده است. یعنی ما می‌توانیم آن پدیده را در نظر بگیریم و نامی برایش برگزینیم. پدید آمدن نام به‌نحوی است که می‌توان از آن مشتقی ساخت و بر ذات که در اینجا فردی از افراد انسان است، حمل کرد. حمل کردن مشتق بر انسان نشان از آن دارد که وصفی در ما رخ داده است وگرنه اطلاق آن مشتق بر ما کذب می‌بود. بنابراین، می‌توان گفت که هر فعلی پدیدآورنده وصفی است. تأکید بر این نکته در اینجا لازم است که این امر بدان معنا نیست که ما برای همه افعالمان نامی در دست داریم و وصفی با آن می‌سازیم بلکه مراد این است که تمام افعال ما یارای این را دارند که نامی برایشان برگزید. البته، برخی اوصاف را نباید با دیگر اوصاف خلط کرد؛ مثلاً وقتی کسی یک‌بار چیزی را می‌بخشد به وصف بخشنده متّصف نمی‌شود بلکه وصف بخشنده به تکرار بخشش مبتنی است و زمانی حاصل می‌شود که شخص مکرراً ببخشد. اما آیا این بدان معناست که کسی که یک‌بار چیزی را بخشیده به وصفی متّصف نیست؟ در پاسخ باید گفت که هر وصفی متناسب با فعل خود است؛ لذا آن شخص به وصف «یک‌بار بخشیده» متّصف است هرچند که چنین وصفی متداول نیست و در مقام کاربرد قرار نمی‌گیرد.

اینک که دریافتیم که همه افعال ما به پدید آمدن وصف می‌انجامند، می‌پرسیم که همه اوصاف ما نیز به پدید آمدن فعلی می‌انجامند؟ در پاسخ بدین پرسش باید گفت که خیر! با اینکه تقریباً تمام اوصاف ما طالب فعلی در راستای خوداند اما از باب مثال، حیث ارادی بودن برخی افعال انسان حکم می‌کند که ما همه افعال را برخاسته از اوصاف ندانیم و همه اوصاف را پدیدآورنده افعال به‌خصوص تلقی نکنیم. در توضیح

این مطلب باید گفت که وقتی که ما به وصف «جسم‌دار» متصف می‌شویم، این وصف طالب آن است که ما فعل «حرکت در مکان» داشته باشیم. باید توجه داشت که «طالب آن است» بدان معنا نیست «حرکت در مکان» برای موجود «جسم‌دار» امر پسندیده‌ای است بلکه بدان معناست که مقتضای «جسم‌دار بودن» حرکت در مکان است و آن وصف انسان را به‌سوی این فعل می‌برد. مثال دیگر اینکه وقتی ما به وصف «بخشنده» متصف می‌شویم، طالب آنیم که «بخشنده‌گی» کنیم و دیگری را از عطایای خود بهره‌مند سازیم. در اینجا باید تذکار دهیم که در چند سطر بالاتر گفتیم که تقریباً همه اوصاف ما را به‌سوی فعل سوق می‌دهند. وجه اضافه کردن قید «تقریباً» این است که برخلاف افعال که ما بر «وصف‌آفرینی» شان استدلال آوردیم و حکم کلی صادر کردیم، در اینجا استدلال آوردن و حکم کلی صادر کردن قدری مشکل است اگر نگوییم که ناممکن است. صدور حکم کلی درباره اوصاف در اینجا وابسته به استقرای تام است. ما می‌بایست همه اوصاف انسانی را بررسی کنیم و نشان دهیم که همه آنها طالب فعل‌اند. درحالی‌که چنین چیزی از طاقت بشری ما خارج است؛ چرا که اوصافی که در انسان محقق‌اند یا یارای تحقق دارند بی‌شمارند. اما با عنایت به اوصافی که می‌شناسیم و باتوجه به ملاک اطلاق وصف بر موصوف، می‌توان به نحو موجهه جزئیّه گفت که دست‌کم برخی اوصاف طالب فعل‌اند.

بر اساس آنچه گفته شد، مسیری که ما ذیل مباحث «کیستی و اراده» در پیش‌رو داریم این‌گونه ترسیم می‌شود: کیستی انسان متشکل از «من به اضافه وصف به اضافه فعل به اضافه نسبت» است. این شکل را بدین صورت نیز می‌توان تصویر کرد ← «من به اضافه فعل به اضافه وصف به اضافه نسبت»؛ زیرا گفتیم که همه افعال به پدید آمدن وصف می‌انجامند و برخی اوصاف به پدید آمدن فعل. لذا هم می‌توان وصف را بر فعل مقدم کرد و هم می‌توان فعل را بر وصف. اما برخی افعال انسان ارادی‌اند و برخی غیرارادی. پس، می‌توان کیستی را این‌گونه بازنویسی کرد ← «من - وصف (اراده) - فعل - نسبت» یا: «من - اراده - فعل - وصف - نسبت». در شکل اول، اراده را به‌مثابه یکی از اوصاف انسان (مُريد) در نظر گرفته‌ایم و بر اساسش، وصف را بر فعل مقدم کرده‌ایم. اما در شکل دوم، بر اساس تقدّم فعل بر وصف پیش‌رفته‌ایم و بر اساسش، اراده را که بر افعال ارادی مقدم است، بر وصف مقدم کرده‌ایم. در واقع، هر دو صورت به یک حقیقت اشاره دارند با این تفاوت که در شکل نخست، وصفی به نام «مريد» پدیدآورنده افعال ارادی است و در شکل دوم، افعال انسان که مؤخر از اراده‌اند پدیدآورنده اوصاف‌اند؛ چرا که ثابت کردیم که همه افعال انسان وصفی پدید می‌آورند. بنابراین، مبحث کیستی و اراده را از دو منظر می‌توان ادامه داد: 1- از آن منظر که اراده و فعل پدیدآورنده وصفی در انسان‌اند. 2- از آن منظر که وصف «مريد (اراده)» به‌عنوان یکی از اوصاف انسان، پدید آورنده فعل ارادی است.

6- حقیقت اراده

اما در راستای تبیین «حقیقت اراده»، اگر از روش معهودمان بهره بگیریم و به خویش رجوع کنیم چه می‌یابیم؟ من به‌عنوان نگارنده این سطور، وقتی اراده می‌کنم که این واژه‌ها را بنگارم، پیشتر علم و قدرت آن را در خویش احساس می‌کنم. مثلاً می‌دانم که از طرفی، به الفبای فارسی واقفم و معانی واژه‌ها را تا حدی، در خاطر دارم و می‌توانم آنها را بنگارم. از طرف دیگر، کار با کامپیوتر را آموخته‌ام و قدرت تایپ کلمات را دارم. همچنین، قادرم که انگشتانم را حرکت دهم و با چشمانم ببینم و با ذهنم ببیندیشم. اینها همه نشان از آن دارد که علم و قدرت و اراده در من، در هم تنیده‌اند و بر یکدیگر مبتنی‌اند و این مطلب را من به‌عنوان «مُرید» درک می‌کنم؛ یعنی می‌دانم که اگر به معنای واژه‌ها علم نداشته باشم، قادر نیستم که نگاشتن متنی را اراده کنم و «نگاشتن» هرگز متعلق اراده قرار نمی‌گیرد. اینک پرسشی که رخ می‌نماید این است که اگر من معنای واژه‌ها را ندانم، نگاشتن را اراده نمی‌کنم یا اراده می‌کنم ننگارم؟ در صورت دوم، علم و قدرتی نیست ولی اراده هست و این مطلب با آنچه ما درباره پیوند این سه گفتیم در تضاد است. در پاسخ بدین پرسش باید گفت که فرق است میان جایی که من اراده می‌کنم که فعلی را ترک کنم و جایی که چیزی را اراده نمی‌کنم. مثلاً روزه‌داری را در خاطر آوریم که ترک خوردن و آشامیدنش مبتنی بر تصوّر و تصدیق و شوق و... است که مقدمات اراده‌اند. اما وقتی شخص فلجی که قادر به ایستادن نیست، ایستادن را اراده نمی‌کند بدان معنا نیست تصوّر و تصدیق و شوق و عزمی برای نشستن دارد بلکه او ناگزیر است که بنشیند. اگر به خود رجوع کنیم، درمی‌یابیم که این مطلب با شهودمان منطبق است. ما گاهی فعلی را از سر آگاهی ترک می‌کنیم و گاهی از اساس، التفاتی به فعل و نتیجه نداریم که بخواهیم آن را اراده کنیم بلکه عدم فعل ما مبتنی بر عدم اراده است؛ زیرا تصوّر و تصدیق و شوق و عزمی در کار نیست و اگر تصوّر و تصدیقی هم در کار باشد، به شوق و اراده منتهی نمی‌شود. باید توجه داشت که برخی ترک فعل‌ها مبتنی بر تصوّر نیست، چه رسد به تصدیق و شوق و... مثلاً من نسبت به «عمل جراحی قلب» تصوّری ندارم؛ لذا نسبت به جراحی قلب اراده‌ای در من شکل نمی‌گیرد. اما گاهی تصوّر و تصدیق هست ولی به شوق منتهی نمی‌شود و اراده‌ای در پی ندارد. مثلاً من، به واسطه فیلم‌ها و عکس‌ها و نقل‌قول‌ها، تصوّر صعود به قله اورست را در ذهن دارم و تصدیق می‌کنم که چنان صعودی کار باشکوهی است اما هرگز این تصوّر و تصدیق بدانجا نمی‌انجامد که من برای فتح اورست گام بردارم. لذا پیوند علم و قدرت و اراده به قوّت خود باقی است و آنجا که علم و قدرتی نیست، اراده‌ای هم در کار نیست. با این اوصاف، مقدمات اراده را می‌توان بدین شکل ترتیب داد: ابتدا تصوّر شیء (علم) در ما پدید می‌آید. سپس، تصدیق به فایده آن شیء در ما شکل می‌گیرد. وجود تصوّر و تصدیق نشان از آن دارد که اراده ما مبتنی بر علم است و بی‌علم اراده‌ای در کار نیست. تصدیق به

فایده به شوق منتهی می‌شود و شوق به شوق مؤکد بدل می‌شود و شوق مؤکد که همان اراده است به فعل می‌انجامد. لزوم تأکید یافتن شوق از آن روست که هر شوقی به اراده و فعل منتهی نمی‌شود بلکه برخی شوق‌ها در مرتبه خود باقی می‌مانند؛ چنان‌که ما در مثال قلّه اورست بیان داشتیم. آنچه درباره مقدمات اراده گفتیم را در کلام علما و فیلسوفان مسلمان می‌توان یافت. از باب مثال، جرجانی در التعریفات چنین می‌گوید: «الارادة میل یعقب اعتقاد النفع».^۱ سخن جرجانی بدان مطلب اشاره دارد که هر اراده‌ای پس از تصدیق به منفعت قرار دارد. چنان‌که پیداست، تصدیق به منفعت مبتنی بر تصوّر است و بدین ترتیب، می‌توان گفت که جرجانی مقدمه «علم» در اراده را مطرح کرده است. همچنین، میرداماد در قبسات چنین می‌نویسد: «نحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لطلب بالآلات ما هو موافق لنا».^۲ میرداماد نیز به مقدمه «شوق» در اراده اشاره کرده است که به واسطه آن، مرید آنچه موافق غایت خود در انجام عمل است را برمی‌گزیند و آن را به کار می‌گیرد تا به غایت مطلوب نایل آید. تحلیل قوه شوق ما به مقدمه «علم» در اراده می‌رساند چرا که شوق مبتنی بر تصدیق به فایده و تصدیق به فایده مبتنی بر تصوّر است.

اما نکته‌ای که یادآوری‌اش مهم است این است که بر اساس جهان‌بینی الهی ما، آنچه به نحو پیش‌فرض می‌توان گفت این است که اراده الهی در تمام ساحات هستی جاری است و اراده‌ای مستقل از اراده او نمی‌توان متصور بود. اگر این پیش‌فرض را در نظر بگیریم، خواهیم گفت که اراده انسان نیز در طول اراده الهی است و اگر تعین‌بخش کیستی باشد، مبتنی بر اراده خداوند است. چنان‌که صدرا در جایی می‌گوید: «إرادة النفس كوجودها لا تنشأ من ذاتها، و انما تنشأ من إرادة الله تعالى».^۳ سخن صدرا در اینجا، تأیید سخن ماست که گفتیم اراده انسان در طول اراده خداست. این مطلب بدانجا می‌انجامد که ما قلمرو کیستی و هویت انسان را از تحت قلمرو اراده الهی خارج نبینیم و همواره «من من» را وابسته به اراده هستی‌بخش او قلمداد کنیم. اینک که مفهوم و حقیقت اراده را تا حدی روشن کردیم، به سراغ مبحث پایانی پژوهشمان می‌رویم.

۷- تأثیر اراده در تعین کیستی انسان

حال با یاری‌جستن از اموری که بیان شد، به سراغ واکاوی تأثیر اراده در تعین کیستی انسان می‌رویم. در ابتدا می‌توان گفت که بی‌تردید یکی از اوصاف انسانی «مرید» است که بر ساخته از اراده انسانی است.

۱. جرجانی، التعریفات، ۶.

۲. میرداماد، القبسات، ۳۳۶.

۳. صدرا، خلق الاعمال در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ۲۷۹.

براین اساس، از اوصافی که با «من» نسبتی دارد همانا مرید بودن است. لذا باید گفت که یکی از وجوه تأثیرگذاری اراده بر کیستی انسان خود وصف «مرید» است که تشکیل دهنده کیستی ماست. البته، باید تأکید داشت که مرید بودن به تنهایی تعیین بخش کیستی ما نیست بلکه آنچه کیستی را می سازد نسبتی است که میان مرید بودن و من برقرار می شود. یعنی هریک از افراد انسان «من»ی دارند که با وصف مرید بودن آنها نسبتی دارد و این نسبت تعیین بخش کیستی آنان است.

اما در مبحث «تقدم وصف بر فعل یا فعل بر وصف» گفتیم که برخی اوصاف طالب فعل اند. با تحلیل مفهوم وصف «مرید» درمی یابیم که این وصف نیز طالب فعل است؛ زیرا «مرید» بر ساخته از «اراده» است و «اراده» ناظر به فعل است. در واقع، وصف «مرید» یکی از مصادیق روشن اوصافی است که طالب فعل - اند. اینک می گوئیم که یکی دیگر از وجوه تأثیرگذاری اراده بر کیستی انسان این است که اراده منتهی به فعل است و فعل با «من» نسبتی دارد که سامان بخش کیستی است. یعنی وصف مرید که یکی از وجوه کیستی ما بود، منتهی به فعل می شود و فعل برخاسته از «من» است و به تعبیری، با آن نسبتی دارد و آنچه با «من» نسبت دارد همانا تعیین بخش کیستی ماست.

اما گفتیم که افعال انسانی همگی سازنده اوصاف اند. ذیل این معنا، یکی دیگر از وجوه تأثیرگذاری اراده بر تعیین کیستی انسان روشن می شود و آن اینکه فعلی که به دست انسان محقق می شود، لزوماً وصفی در ما پدید می آورد که با «من» ما نسبتی دارد. به بیان دیگر، وقتی که انسان تصور را به تصدیق می رساند و از مرحله شوق گذر کرده و به شوق مؤکد (اراده) می رسد، فعلی در خارج محقق می شود و به تبع آن فعل، وصفی در انسان پدید می آید. این وصف، با واسطه اراده و فعل، از «من» برخاسته و با آن نسبتی دارد. نسبت میان وصف انسان و من او، تعیین بخش کیستی اوست. بدین ترتیب، تأثیر اراده در تعیین کیستی انسان را از سه طریق می توان محقق دانست: 1- اراده خود یکی از اوصاف انسان است که با من او نسبتی دارد؛ لذا تعیین بخش کیستی اوست. 2- اراده به فعل منتهی می شود و فعل به واسطه اراده از «من» برخاسته و با آن نسبتی دارد؛ لذا تعیین بخش کیستی اوست. 3- فعل به پدید آمدن وصف می انجامد و این وصف با واسطه اراده و فعل از «من» برخاسته و با آن نسبتی دارد؛ لذا تعیین بخش کیستی اوست. براین اساس، می توان گفت که فرایند تعیین بخشی اراده به کیستی انسان از «من» آغاز می شود و ذیل نسبت وصف (مرید) و «من» قرار می گیرد. آنگاه وصف مرید که طالب فعل است، فعلی می آفریند و آن فعل، فعل «من» است و با آن نسبتی دارد. سپس، فعل به پدید آمدن وصف می انجامد؛ وصفی که وصف «من» است و با آن نسبتی دارد. به عبارتی، این فرایند از «من» آغاز می شود و به «من» ختم می گردد. یعنی انسان بر اساس ویژگی هایی که دارد، امری را اراده می کند و فعلی می آفریند اما ثمره آن فعل به خود او باز می گردد و هویتش را می سازد.

حال آیا می‌توان گفت که کیستی انسان صرفاً محصول اراده اوست؟ پاسخ به این پرسش منفی است؛ به دو دلیل: 1- وصف «اراده» یگانه وصف انسان نیست که در قلمرو وجود انسان موجود است بلکه انسان دارای اوصاف بسیاری است که بنا بر آنچه گفتیم، همگی تعین بخش کیستی انسان‌اند. لذا کیستی را صرفاً نمی‌توان برخاسته و بر ساخته اراده دانست. 2- با عنایت به آنچه پیشتر درباره جهان‌بینی الهی گفتیم، باید بگوییم که اولاً انسان در ابتدای جعل از خود اراده‌ای ندارد و تماماً وابسته به اراده الهی است؛ ثانیاً اراده انسان در امتداد زیستن نیز وابسته به اراده الهی و در طول آن است. لذا با کنار هم قراردادن این دلائل و جمع کردن آنها با دستاوردهای در رابطه با کیستی، خواهیم گفت که اراده تعین بخش بخشی از کیستی انسان است. در واقع، به نحو موجه جزئیّه باید گفت که بعضی از مقومات کیستی انسان وابسته به اراده اوست.

نتیجه‌گیری

اینک به‌عنوان نتیجه‌گیری، دستاوردهای این پژوهش را در اینجا برمی‌شمریم:

- 1- کسی که پرسش از کیستی را درباره یکی از افراد ذوی‌العقل مطرح می‌کند، در واقع، در پی وجه امتیاز آن فرد بخصوص در قبال افراد دیگری است که ذیل مفهومی کلی [مفهوم نوع] قرار می‌گیرند.
- 2- مراد از «وصف» هر چیزی است که بتوان انسان را با آن توصیف کرد و به واسطه‌اش صفتی ساخت و بر او حمل کرد و مراد از «فعل» حرکتی است که از نفس متحرک برخاسته است و به او منسوب است.
- 3- روش دستیابی به کیستی «روش شهودی» است که در نحوه مواجهه ما با «خود» ریشه دارد.
- 4- حقیقت کیستی مجموعه‌ای از «من» به علاوه «نسبتی» است که «اوصاف» و «افعال» با آن دارند.
- 5- برخی اوصاف بر برخی افعال مقدم‌اند و برخی افعال بر برخی اوصاف. همچنین، همه افعال ما به پدید آمدن وصف می‌انجامند و برخی اوصاف ما طالب فعل‌اند هر چند که به پدید آمدن فعل منجر نشوند.
- 6- «اراده» امری است که با «طلب» و «اختیار» پیوند دارد. کسی که چیزی را اراده می‌کند، آن را طلب کرده و اختیار می‌نماید. طالب چیزی شدن و آن را اختیار کردن نیز پیوند وثیقی با «فعل» دارد.
- 7- اراده قوه‌ای است که با آن شیئی را قصد می‌کنیم و شیء دیگری را قصد نمی‌کنیم.
- 8- علم و قدرت و اراده در من، در هم تنیده‌اند و بر یکدیگر مبتنی‌اند و این مطلب را من به‌عنوان «مُرید» درک می‌کنم.

9- اراده انسان نیز در طول اراده الهی است.

- 10- تأثیر اراده در تعین کیستی انسان را از سه طریق می‌توان محقق دانست: 1- اراده خود یکی از اوصاف انسان است که با من او نسبتی دارد و تعین بخش کیستی اوست. 2- اراده به فعل منتهی می‌شود و

فعل به واسطه اراده از «من» برخاسته و با آن نسبتی دارد و تعیین بخش کیستی اوست. 3- فعل به پدیدآمدن وصف می انجامد و این وصف با واسطه اراده و فعل از «من» برخاسته و با آن نسبتی دارد و تعیین بخش کیستی اوست.

11- کیستی انسان صرفاً محصول اراده او نیست بلکه اراده الهی در تعیین بخشی به کیستی انسان دخیل است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. کتاب الحدود (رسائل ابن سینا)، بی جا: بیدار، بی تا.
- جرجانی، علی بن محمد. التعریفات. تهران: ناصرخسرو، 1370.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر انسان به انسان. قم: مرکز نشر اسراء، 1385.
- حسن زاده، حسن. دروس معرفت نفس. بی جا: بی نا، 1385.
- خویی، ابوالقاسم. دراسات فی علم الأصول. قم: بی نا، 1419ق.
- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1373.
- سهروردی، یحیی بن حش. الواح عمادی در مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1372.
- سهروردی، یحیی بن حش. حکمة الإشراق در مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1372.
- شیرازی، قطب الدین. حکمة الإشراق (تعلیق ملامصدرا). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، 1392.
- صدر، سید محمدباقر. موسوعة الإمام الشهيد السيد محمدباقر الصدر قدس سره/ فلسفتنا. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، 1434.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. خلق الاعمال. در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت، 1375.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبة المصطفوی، 1368.
- طباطبایی، محمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدر، بی تا.
- فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر. بی جا: بی نا، بی تا.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. رسالة فی حدود الأشياء ورسومها. در رسائل الکندی الفلسفیة. مصر: دار الفكر العربی، 1978م.

Transliterated Bibliography

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmih*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1995/1373.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. S.l. s.n. s.d.

Ḥasanzādiḥ, Ḥasan. *Durūs Ma‘rifat Nafs*. S.l. s.n. 2007/1385.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Kitāb al-Ḥudūd (Rasā’il Ibn Sīnā)*. S.l. Bīdār, s.d.

Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Tafsīr Insān bi Insān*. Qum: Markaz Nashr Asrā’, 2007/1385.

Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Ta‘rīfāt*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1992/1370.

Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Dirāsāt fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: s.n. 1998/1419.

Kindī, Ya‘qūb ibn Ishāq. *Rasālah fi Ḥudūd al-Ashyā’ wa Rusūmi-hā dar Rasā’il al-Kindī al-Falsafīya*. Cairo:

Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1978/1398.

Mīrdāmād. Muḥammad Bāqir. *Al-Qabasāt*. Tehran Intishārāt-i University of Tehran, 1996/1374.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1990/1368.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *Khalaq al-A‘māl. Dar Majmū‘ah-yi Rasā’il Falsafī Ṣadr al-Muta‘allihīn*. Tehran: Hikmat, 1997/1375.

Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir. *Mawsū‘at al-Imām al-Shahīd al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*. Qum: Pazhūhishgāh ‘Ilmī Takhaṣuṣī Shahīd Ṣadr, 2013/1434.

Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. *al-Ḥikma al-Ishrāq (Ta’līqah Mulāṣadrā)*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 2013/1392.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *al-Ḥikma al-Ishrāq. Dar Majmū‘ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq*. Tehran:

Vizārat Farhan va Āmūzish ‘Ālī, Mū’assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1993/1372.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *Al-Wāḥ Imādī Dar Majmū‘ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq*. Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish ‘Ālī, Mū’assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1993/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafah va Ravish-i Rī‘ālism*. Tehran: Ṣadrā, s.d.



The Limitations of Intuitionist Rationality and the Horizons of Transcendent Happiness: A Critique of Henry Sidgwick's Theory from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Abdullah Hosseini Eskandian (corresponding author)

Postdoctoral Researcher, University of Mazandaran.

Email: hosseinieskandianabdullah@gmail.com

Fereshteh Abolhasani Niyaraki

Associate Professor, University of Mazandaran.

Abstract

Human happiness constitutes one of the central concerns of ethical systems. Every ethical theory, in accordance with its underlying principles and worldview, offers a distinctive conception of happiness and the means of attaining it. Henry Sidgwick, by advocating rationality and moral intuition, regards happiness as the ultimate end of ethics and the fundamental criterion for evaluating human actions. Grounded in rational hedonism, he seeks to maximize pleasure for the greatest number of individuals. In contrast, Ayatollah Javadi Amoli, drawing upon revealed teachings and the intellectual heritage of Transcendent Theosophy (*al-Hikmah al-Muta'aliyah*), conceives happiness from a broader perspective, identifying it with the ultimate end of human life, namely, proximity to God (*qurb ilā Allāh*). From his viewpoint, happiness is not confined to worldly pleasure and well-being but also encompasses the spiritual and existential perfection of the human soul. Employing a descriptive-analytical method with a critical approach, this study examines Sidgwick's conception of happiness within his ethical system and offers a critique of it from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli. The findings indicate that Sidgwick's reliance solely on reason and moral intuition, while neglecting divine revelation and heavenly guidance, is insufficient for leading human beings to genuine happiness. Since human reason is inherently limited and fallible, it cannot independently comprehend all dimensions of reality. Accordingly, the attainment of true happiness ultimately requires the guidance of revelation and adherence to divine teachings.

Keywords: Henry Sidgwick, Intuitionistic Consequentialism, Ayatollah Javadi Amoli, Happiness, Moral Intuition



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 58 - شماره 1 - شماره پیاپی 116 - بهار و تابستان 1405، ص 275 - 294	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/10/4	تاریخ بازنگری: 1404/10/30
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2026.97175.1505

تنگنای عقلانیت شهودگرا و افق‌های سعادت متعالیه:

نقد دیدگاه هنری سیجویک از منظر جوادی آملی¹

عبدالله حسینی اسکندریان

محقق پسادکتری دانشگاه مازندران

hosseinieskandianabdullah@gmail.com

فرشته ابوالحسنی نیارکی

دانشیار دانشگاه مازندران

چکیده

یکی از مسائل مهم در نظام‌های اخلاقی، مسئله سعادت آدمی است. هر نظام اخلاقی بر مبنای اصول و جهان‌بینی که دارد، تلقی خاصی از سعادت و نحوه نیل بدان دارد. در این بین، سیجویک، با اعتقاد به عقلانیت و شهود اخلاقی، سعادت را به‌عنوان غایت نهایی اخلاق و معیار ارزش‌گذاری اعمال معرفی می‌کند. وی باتکیه بر لذت‌گرایی عقلانی، به دنبال حداکثرکردن لذت برای بیشترین تعداد افراد است. اما آیت‌الله جوادی آملی با تأسی از اندیشه وحیانی و میراث حکمت متعالیه، سعادت را در دیدی وسیع‌تر و به‌عنوان غایت نهایی حیات انسانی که همان قرب الهی است در نظر می‌گیرد. از منظر وی، سعادت صرفاً به لذت و خوشی دنیوی محدود نمی‌شود، بلکه شامل تعالی روحی و معنوی انسان نیز می‌گردد. در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی سعی بر این است تا ضمن تبیین و تحلیل جایگاه سعادت در نظام اخلاقی سیجویک به نقد آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی پرداخته شود. دیدگاه سیجویک با تکیه صرف بر عقل و شهود، بدون در نظر گرفتن وحی و راهنمایی‌های الهی، نمی‌تواند انسان را به سعادت حقیقی رهنمون سازد. عقل انسان، محدود و خطاپذیر است و نمی‌تواند به‌تنهایی تمامی ابعاد حقیقت را درک کند. بنابراین، برای رسیدن به سعادت حقیقی، نیازمند راهنمایی وحی و تبعیت از دستورات الهی هستیم.

واژگان کلیدی: سیجویک، پیامدگرایی شهودی، آیت‌الله جوادی آملی، سعادت، شهود.

1. این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی پست‌دکتری با حمایت دانشگاه مازندران و با شماره قرارداد 33/33460 می‌باشد.

مقدمه

در دوران معاصر، با گسترش نگرش‌های سکولار و نسبی‌گرایانه در اخلاق، ضرورت بررسی و بازتعریف مفاهیم بنیادینی چون سعادت، خیر و فضیلت بیش‌ازپیش احساس می‌شود. در این میان، نظریات اخلاقی همچون پیامدگرایی، به دلیل تأکید بر نتایج و پیامدهای اعمال، جایگاه ویژه‌ای در مباحث اخلاقی به خود اختصاص داده‌اند. پیامدگرایی با تمرکز بر حداکثرکردن شادی و رفاه برای بیشترین تعداد افراد، سعی در ارائه معیاری عینی و قابل‌سنجش برای ارزیابی ارزش اخلاقی اعمال دارد.

هنری سیجویک، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان پیامدگرایی، با ارائه نظریه «پیامدگرایی شهودی»، سعی در رفع چالش‌های موجود در پیامدگرایی کلاسیک دارد. وی با پذیرش نقش شهود عقلانی در درک اصول اخلاقی بنیادین، تلاش می‌کند تا پایه‌ای محکم‌تر برای اخلاق پیامدگرا فراهم آورد. بااین حال، رویکرد سیجویک به سعادت، مبتنی بر لذت و رفاه، در تقابل با دیدگاه‌های متافیزیکی و الهیاتی سعادت، به‌ویژه دیدگاه‌هایی که در سنت اسلامی ریشه دارند، قرار می‌گیرد. از منظرگاه سیجویک، هدف نهایی یک سیستم اخلاقی باید بیشینه‌سازی سعادت کلی باشد. وی معتقد بود که پیامدگرایی با رویکرد شهودی، به‌عنوان یک شکل خاص از پیامدگرایی که بر بیشینه‌سازی سعادت کلی متمرکز است، معقول‌ترین و سازگارترین روش اخلاقی است.¹ ازسوی دیگر، آیت‌الله جوادی آملی، باتکیه بر مبانی حکمت متعالیه و آموزه‌های وحیانی، رویکردی جامع و متعالی به سعادت ارائه می‌دهد. در این دیدگاه، سعادت صرفاً به معنای لذت و رفاه دنیوی نیست، بلکه تحقق کمالات انسانی و قرب الهی را شامل می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی سعادت را در چارچوب نظام هستی و ارتباط انسان با آن تعریف می‌کند. از این منظر، هستی دارای نظم حکیمانه و غایت‌مند است که تمام اجزای آن به‌سوی کمال مطلق در حرکت‌اند. انسان به‌عنوان جزئی از این نظام، زمانی به سعادت دست می‌یابد که در راستای این حرکت کلی و در هماهنگی با اراده الهی گام بردارد.² به عبارت دیگر، سعادت یعنی قرارگرفتن در مسیر کمال و رسیدن به هدف خلقت، که همان قرب الهی است. آیت‌الله جوادی آملی با نقد دیدگاه‌های مادی‌گرایانه و نسبی‌گرایانه به اخلاق، بر اهمیت شناخت غایت حقیقی انسان و نقش دین در دستیابی به سعادت واقعی تأکید می‌کند.

این مقاله ضمن بررسی دقیق و جامع مسئله سعادت در نظام اخلاقی سیجویک، سعی بر این دارد تا به عرضه دیدگاه وی بر فلسفه اخلاق آیت‌الله جوادی آملی بپردازد تا چالش‌های اساسی که پیامدگرایی شهودی سیجویک در تبیین سعادت با آن مواجه است، آشکار گردد.

1. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 54.

2. جوادی آملی، ادب فنای مهربان، 8/ 195.

پیشینه تحقیق

یافته‌های محقق حاکی از آن است که تاکنون تحقیقی که به بررسی جایگاه سعادت در نظریه پیامدگرایی شهودی سنجویک و نقد آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی پردازد، صورت نگرفته اما از جمله مقالات مرتبط در این زمینه می‌توان به این موارد اشاره نمود؛ صالحی و صباغچی (1403)، «سعادت از نظر آیت‌الله جوادی آملی، غایت جامع یا غالب؟»؛ لکزایی (1390)، «سعادت متعالیه از منظر آیت‌الله جوادی آملی»؛ ملایوسفی و دیگران (1391)، «نقد اخلاق تکاملی باتکیه بر آراء سنجویک» و عبدالآبادی (1390)، «تحلیلی از شهودگرایی اخلاقی هنری سنجویک و نقدی بر آن».

وجه ابتکار این تحقیق اولاً، تبیین جایگاه سعادت در پیامدگرایی شهودی هنری سنجویک و ثانیاً، عرضه دیدگاه وی بر فلسفه اخلاق آیت‌الله جوادی آملی و نقد آن از منظر ایشان است که قبلاً تحقیقی در این راستا صورت نپذیرفته است. همچنین این تحقیق می‌تواند به درک بهتر مفهوم سعادت در فلسفه اخلاق سنجویک و آیت‌الله جوادی آملی کمک کند و باب جدیدی را برای مطالعات تطبیقی و انتقادی در این حوزه بگشاید.

1- دیدگاه سنجویک

هنری سنجویک، فیلسوف برجسته انگلیسی قرن نوزدهم، به‌عنوان یکی از چهره‌های کلیدی در فلسفه اخلاق مدرن شناخته می‌شود. وی سهم بسزایی در درک و تحلیل نظام‌های اخلاقی گوناگون داشته و رویکردی دقیق و انتقادی را در پیش گرفت و با بررسی دقیق استدلال‌ها و مبانی معرفت‌شناختی هر نظام، تلاش کرد تا به یک نظام اخلاقی جامع و معقول دست یابد و با ترکیب دو نظریه پیامدگرایی و شهودگرایی، نظریه خود را تحت عنوان پیامدگرایی شهودی ابراز داشت.

برای درک بهتر دیدگاه سنجویک، لازم است ابتدا با طور مختصر به مفاهیم کلیدی پیامدگرایی و شهودگرایی اشاره شود. پیامدگرایی¹ در کلی‌ترین تعریف خود، دیدگاهی است که درستی یا نادرستی یک عمل را بر اساس پیامدهای آن ارزیابی می‌کند.² براین اساس، عملی درست است که بهترین پیامدها را در مقایسه با سایر اعمال ممکن به دنبال داشته باشد. صورت‌های گوناگونی از پیامدگرایی وجود دارد که بسته به تعریف «بهترین پیامدها» از یکدیگر متمایز می‌شوند. برای مثال، فایده‌گرایی³ که یکی از مشهورترین اشکال پیامدگرایی است، «بهترین پیامدها» را به‌عنوان «بیشترین خوشبختی برای بیشترین تعداد افراد»

1. Consequentialism.

2. درایور، پیامدگرایی، 24؛ صانعی، فلسفه اخلاق در تفکر غرب، 50.

3. Utilitarianism.

تعریف می‌کند.¹

در مقابل، شهودگرایی² بر نقش محوری شهود در شناخت اصول اخلاقی تأکید می‌کند. شهودگرایان معتقدند که ما می‌توانیم به طور مستقیم و بدون نیاز به استدلال یا تجربه، به برخی از حقایق اخلاقی دست یابیم. این حقایق، اصول بنیادینی هستند که به عنوان مبنای نظام اخلاقی عمل می‌کنند.³ شهودگرایان در مورد محتوای این اصول شهودی و همچنین در مورد چگونگی شناخت آن‌ها با یکدیگر اختلاف نظر دارند. برخی از آن‌ها معتقدند که شهود ما قادر به تشخیص وظایف خاصی مانند وفای به عهد یا صداقت است، درحالی‌که برخی دیگر بر این باورند که شهود به ما اصول عامی‌تری مانند اصل عدالت یا اصل خیرخواهی را نشان می‌دهد.⁴

حال با در نظر گرفتن این مفاهیم، می‌توانیم به دیدگاه سیجویک درباره پیامدگرایی شهودی بپردازیم. سیجویک در روش‌های اخلاق نشان می‌دهد که چگونه می‌توان عناصر شهودگرایی را در یک چارچوب پیامدگرایانه ادغام کرد. وی استدلال می‌کند که برخی اصول اخلاقی بنیادین، به وضوح و به طور شهودی برای ما آشکار هستند و این اصول می‌توانند به عنوان راهنمایی برای تعیین پیامدهای یک عمل مورد استفاده قرار گیرند.⁵ به عبارت دیگر، سیجویک معتقد است که بر اساس شهود می‌توان به تشخیص برخی از ویژگی‌های ذاتی خوب در پیامدها پرداخت و این شناخت شهودی می‌تواند به ما در ارزیابی و انتخاب اعمال درست کمک نماید.

مهم‌ترین جنبه‌ای که سیجویک را از سایر پیامدگرایان متمایز می‌کند، تأکید او بر نقطه نظر جهان‌شمول⁶ است. وی معتقد است که در ارزیابی پیامدهای یک عمل، نباید صرفاً منافع شخصی یا گروهی را در نظر گرفت، بلکه باید به طور بی‌طرفانه و از دیدگاه یک ناظر بی‌طرف، به بررسی تمام پیامدهای ممکن برای تمام افراد ذی‌نفع پرداخت. این دیدگاه جهان‌شمول، نوعی تعهد به عدالت و برابری را در رویکرد پیامدگرایانه سیجویک وارد می‌کند.

سیجویک همچنین به این مهم اشاره می‌کند که شهود ما همیشه قابل اعتماد نیست و ممکن است تحت تأثیر تعصبات فرهنگی، منافع شخصی یا عادات ذهنی قرار گیرد. بنابراین، وی بر اهمیت تفکر

1. یک حرفه، فایده‌گرایی، 14.

2. Intuitionism.

3. وارنوک، فلسفه اخلاقی در قرن بیستم، 271؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه، 105/2.

4. مور، مبانی اخلاقی، 123-126؛ هر، دین و اخلاق، 143.

5. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 27.

6. The point of view of the universe.

انتقادی و بررسی دقیق شهودهای خود تأکید می‌کند. وی معتقد است که برای رسیدن به یک نظام اخلاقی معقول، باید تلاش کنیم تا شهودهایمان را تا حد امکان پالایش کرده و آن‌ها را با استدلال و تجربه هماهنگ سازیم.^۱

در واقع، سیجویک رویکردی ترکیبی را در پیش می‌گیرد. وی ضمن پذیرش نقش شهود در شناخت اصول اخلاقی، بر اهمیت پیامدگرایی در ارزیابی اعمال و سیاست‌ها تأکید می‌کند. او معتقد است که ما باید از شهودهای خود برای تعیین اهداف و ارزش‌های اخلاقی استفاده کنیم و سپس با بررسی پیامدهای احتمالی اعمال مختلف، بهترین راه برای دستیابی به این اهداف را انتخاب نماییم.

1-1- پیامدگرایی شهودی

درک اهمیت نظریه سیجویک نیازمند توجه به زمینه‌های تاریخی و فلسفی شکل‌گیری آن است. فایده‌گرایی، به عنوان یک نظریه اخلاقی، بر این اصل استوار است که فعل اخلاقی، فعلی است که بیشترین میزان خوشبختی را برای بیشترین تعداد افراد به ارمغان آورد. بنیان‌گذاران این مکتب، جرمی بنتام و جان استوارت میل، باتکیه بر محاسبه لذت و رنج، سعی داشتند روشی عینی برای تعیین درست و نادرست اخلاقی ارائه دهند. با این حال، فایده‌گرایی با چالش‌های متعددی روبرو بود که زمینه‌ساز ظهور نظریات دیگری در این راستا بود؛ برخی از این نظریات برخلاف فایده‌گرایی و برخی دیگر نیز در جهت اصلاح و تکامل این نظریه بود.^۲

هنری سیجویک با آگاهی از چالش‌هایی که فایده‌گرایی با آن مواجه بود، به دنبال ارائه یک نسخه اصلاح‌شده از آن بود که در عین حفظ اصول اساسی آن، بتواند پاسخگوی انتقادات باشد. وی در کتاب روش‌های اخلاق به بررسی سه روش اصلی برای تعیین درست و نادرست اخلاقی پرداخت: خودگرایی، شهودگرایی و فایده‌گرایی. سیجویک معتقد است که هر یک از این روش‌ها با مشکلات و تناقضاتی روبرو هستند، اما در نهایت، فایده‌گرایی را به عنوان معقول‌ترین گزینه برمی‌گزیند، مشروط بر اینکه با درک شهودی اخلاق تقویت شود و نهایتاً از نظریه وی به عنوان «پیامدگرایی شهودی» یاد می‌شود.

پیامدگرایی شهودی سیجویک با تأکید بر اهمیت اصول اخلاقی بنیادین و نقش شهود در تعیین رفتار اخلاقی، نشان می‌دهد که اخلاق، صرفاً یک مسئله محاسبه لذت و درد نیست، بلکه نیازمند استدلال عقلانی، تأمل فلسفی و حساسیت اخلاقی است. نظریه سیجویک با فایده‌گرایان که صرفاً به محاسبه لذت

۱. همان، ۴۵.

۲. ادواردز، فلسفه اخلاق، ۱۵۶؛ پالمر، مسائل اخلاقی، ۱۳۰؛ فرانکنا، فلسفه اخلاق، ۲۵.

و درد اکتفا می‌کنند، تفاوت اساسی دارد؛ چراکه سیجویک به اهمیت اصول اخلاقی بنیادین و شهودهای اخلاقی در تعیین رفتار اخلاقی تأکید می‌کند.¹ به عبارت دیگر، سیجویک معتقد است که ما نمی‌توانیم صرفاً با محاسبه پیامدهای هر عمل، به درستی یا نادرستی آن پی ببریم. بلکه نیازمند شهودهای اخلاقی و اصولی بنیادین هستیم که به ما در ارزیابی پیامدها و انتخاب بهترین عمل کمک کنند.

سیجویک به شهود، به عنوان یک منبع مهم معرفت اخلاقی اهمیت ویژه‌ای می‌دهد. وی شهود را به دو نوع اصلی تقسیم می‌کند:

الف. شهودهای عقلی: این شهودها، اصولی بنیادین و بدیهی هستند که از طریق استدلال عقلی و بدون نیاز به تجربه حسی، ادراک می‌شوند. به عنوان مثال، اصل برابری بیان می‌کند "هر فرد باید به همان اندازه مورد توجه قرار گیرد که هر فرد دیگر از آن بهره‌مند است"، یک شهود عقلی است.²

ب. شهودهای ادراکی: این شهودها، قضاوت‌های اخلاقی مستقیم در مورد موقعیت‌های خاص هستند. به عنوان مثال، وقتی می‌بینیم که کسی به دیگری کمک می‌کند، به طور شهودی درک می‌کنیم که این عمل، عملی نیک است.³

سیجویک معتقد است که شهودهای عقلی، مبنای محکمی برای نظام اخلاقی فراهم می‌کنند. این شهودها، اصول اخلاقی بنیادینی هستند که از طریق استدلال و تأمل عقلانی قابل دفاع هستند و می‌توانند به عنوان راهنمایی برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی عمل کنند.

1-2- اصول نظریه

می‌توان اذعان داشت که تبیین سیجویک از سعادت بر 4 اصل اساسی استوار است که عبارت‌اند از:

1-2-1- اصل خوشبختی همگانی⁴

این اصل، هسته اصلی نظریه سیجویک را تشکیل می‌دهد. سیجویک معتقد است که عمل اخلاقی صحیح، عملی است که حداکثر خوشبختی را برای بیشترین تعداد افراد به ارمغان می‌آورد. این اصل، گرایشی جهان‌شمول دارد، بدین معنا که خوشبختی همه افراد، از جمله خود عامل اخلاقی، باید در نظر گرفته شود. این اصل، به تعبیر سیجویک، یک شهود بدیهی است که بر پایه عقلانیت استوار است.⁵

اصل خوشبختی همگانی، به عنوان یکی از ارکان اصلی فلسفه اخلاق سیجویک، نقش محوری در نیل

1. Shaver, *Rational Egoism: A Selective and Critical History*, 45.

2. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 78.

3. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 79.

4. *The Principle of Universal Happiness*.

5. Sidgwick, *The Ethics of Conformity and Subscription*, 67.

به سعادت دارد. این اصل به عنوان یک معیار برای ارزیابی اعمال، ایجاد انگیزه برای رفتارهای اخلاقی، حل تعارضات اخلاقی، و بسط دایره اخلاق عمل می‌کند. با پذیرش این اصل، افراد و جوامع می‌توانند در جهت ایجاد دنیایی عادلانه‌تر گام بردارند که در آن همه افراد از حق برخورداری از خوشبختی برخوردار باشند.

1-2-2-1 اصل بی‌طرفی^۱

این اصل، به این حقیقت اشاره دارد که در محاسبه خوشبختی، نباید هیچ تفاوتی بین افراد قائل شد. خوشبختی هر فرد، صرف‌نظر از هویت، نژاد، جنسیت یا موقعیت اجتماعی او، باید به طور مساوی در نظر گرفته شود. این اصل، به جلوگیری از تبعیض و بی‌عدالتی در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی کمک می‌کند. سیجویک استدلال می‌کند که این اصل نیز، از طریق شهود عقلانی قابل درک است.^۲

بی‌طرفی، از نظر سیجویک، به معنای برخورد برابر با منافع همه افراد، صرف‌نظر از هویت، جایگاه اجتماعی، یا ارتباطات شخصی آن‌هاست. این اصل بیان می‌کند که هیچ دلیلی وجود ندارد که سعادت یک فرد را بر سعادت فرد دیگری ترجیح دهیم، مگر آنکه دلیلی عقلانی و مرتبط با خود سعادت وجود داشته باشد (مثلاً احتمال بیشتر دستیابی به سعادت، یا تأثیرگذاری گسترده‌تر سعادت او بر دیگران). بی‌طرفی، بنابراین، به عنوان یک اصل جهان‌شمول و عقلانی، از تبعیض و ترجیحات غیرموجه جلوگیری می‌کند.^۳

اصل بی‌طرفی، نه تنها به عنوان یک اصل شهودی عقلانی مورد تأیید سیجویک قرار می‌گیرد، بلکه نقشی محوری در پیامدگرایی شهودی وی ایفا می‌کند. سیجویک معتقد است که رعایت بی‌طرفی، بهترین راه برای نیل به سعادت جمعی و ایجاد یک نظام اخلاقی عادلانه و مؤثر است. رابطه بین سعادت و بی‌طرفی، رابطه‌ای پیچیده و دوسویه است. بی‌طرفی به عنوان یک ابزار برای نیل به سعادت عمل می‌کند، و سعادت نیز می‌تواند به عنوان یک معیار برای ارزیابی و توجیه اصل بی‌طرفی مورد استفاده قرار گیرد.

1-2-3-1 اصل احتیاط عقلانی^۴

این اصل، بدین معناست که ما باید به همان اندازه که برای خوشبختی کنونی خود ارزش قائل هستیم، برای خوشبختی آینده خود نیز ارزش قائل باشیم. این اصل، از تصمیم‌گیری‌های کوتاه‌بینانه و خودخواهانه جلوگیری می‌کند و ما را تشویق می‌کند تا پیامدهای بلندمدت اعمال خود را در نظر بگیریم. سیجویک این

1. The Principle of Impartiality.

2. همان.

3. De Lazari-Radek and Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, 60.

4. The Principle of Rational Benevolence.

اصل را نیز یک شهود بنیادی می‌داند که از دل عقلانیت برمی‌خیزد.¹

سیجویک، احتیاط عقلانی را به‌عنوان یک اصل عقلانی و بدیهی تعریف می‌کند که بیان می‌دارد: «خیر آینده من، به همان اندازه خیر حال من، ارزش دارد». این اصل، در واقع، استدلالی است که عقل سلیم آن را می‌پذیرد و نیازی به اثبات ندارد. به عبارت دیگر، زمان نباید در ارزش‌گذاری خیر تفاوت ایجاد کند. لذت یا رنجی که در آینده تجربه خواهیم کرد، نباید صرفاً به دلیل اینکه در آینده رخ می‌دهد، ارزش کمتری نسبت به لذت یا رنج فعلی داشته باشد.²

باید توجه داشت که احتیاط عقلانی به معنای نادیده گرفتن نیازهای فعلی به نفع آینده نیست، بلکه به معنای ایجاد توازن منطقی و عقلانی بین منافع حال و آینده است. این اصل، فرد را ملزم می‌کند که هنگام تصمیم‌گیری درباره اقدامات خود، پیامدهای بلندمدت آنها را نیز در نظر بگیرد و از لذت‌های زودگذر و کم‌ارزش که ممکن است به آسیب‌های بزرگ‌تر در آینده منجر شوند، اجتناب کند.

1-2-4- اصل شهود³

همان‌طور که اشاره شد، سیجویک نقش مهمی برای شهود در اخلاق قائل است. وی معتقد است که برخی از اصول اخلاقی بنیادی، مانند اصول فوق، از طریق شهود عقلانی قابل درک هستند. منظور از شهود عقلانی، یک نوع درک مستقیم و بی‌واسطه از حقیقت است که بر پایه استدلال و تعقل استوار است. این شهودها، نه تنها مبنایی برای اخلاق فراهم می‌کنند، بلکه به ما کمک می‌کنند تا در موقعیت‌های پیچیده اخلاقی، تصمیم‌گیری‌های بهتری داشته باشیم.

سیجویک معتقد بود که فایده‌گرایی به تنهایی نمی‌تواند به‌عنوان یک سیستم اخلاقی کامل و قابل دفاع عمل کند. وی به این نتیجه رسید که فایده‌گرایی، علی‌رغم جذابیت‌های ظاهری، با مشکلات جدی روبرو است. یکی از این مشکلات، این است که فایده‌گرایی، به تنهایی نمی‌تواند توجیهی منطقی برای رعایت عدالت ارائه دهد. به عبارت دیگر، فایده‌گرایی ممکن است در برخی موارد، به توجیه رفتارهایی منجر شود که به نفع اکثریت هستند، اما حقوق اقلیت را نادیده می‌گیرند.⁴

سیجویک معتقد بود که برای حل این مشکل، باید به اصول شهودی دیگری نیز متوسل شویم. به‌عنوان مثال، اصل شهودی "عدالت" حکم می‌کند که باید با همه افراد به طور عادلانه رفتار کرد، حتی اگر این کار به کاهش کلی خوشی منجر شود. سیجویک بر این باور بود که این اصل، یک اصل خود-بدیهی

1. Bryce, Henry Sidgwick: *Studies in Contemporary Biography*, 90.

2. Sidgwick, *The Ethics of Conformity and Subscription*, 33.

3. The Principle of Intuition.

4. Sidgwick, *The Ethics of Conformity and Subscription*, 68.

است که به طور مستقیم توسط عقل قابل درک است و نمی‌توان آن را به فایده‌گرایی تقلیل داد.

1-3- معنا و مفهوم سعادت

سیجویک یک پیامدگرا است، بدین معنا که معتقد است درستی یا نادرستی یک عمل، تنها بر اساس نتایج و پیامدهای آن تعیین می‌شود. اما سؤال اساسی این است که کدام پیامدها ارزشمند هستند و باید برای دستیابی بدانها تلاش کرد؟ در اینجا است که مفهوم سعادت وارد بحث می‌شود. سیجویک، به طور ضمنی از نوعی لذت‌گرایی^۱ دفاع می‌کند و سعادت را معادل با حداکثرسازی لذت و کاهش درد در نظر می‌گیرد. وی استدلال می‌کند که لذت، به طور ذاتی، خوب و درد، به طور ذاتی، بد است. از این رو، عملی درست است که بیشترین میزان لذت را برای بیشترین تعداد افراد ایجاد کند.^۲ اما رویکرد سیجویک به لذت‌گرایی، ساده‌انگارانه نیست. وی به این نکته واقف است که لذت‌ها، کیفیات متفاوتی دارند و برخی لذت‌ها در مقایسه با دیگر لذات ارزشمندتر هستند.^۳ وی در تلاش است تا معیاری برای تمایز بین لذات «عالی» و «دانی» بیابد و از این رو، به مفهوم سعادت، فراتر از لذت‌گرایی صرف، توجه می‌کند. سعادت، از منظر سیجویک، چیزی فراتر از مجموع لذات لحظه‌ای است و شامل یک احساس کلی از رضایت، کامیابی و شکوفایی انسانی می‌شود.

سیجویک، سعادت را به عنوان «خیر غایی» تلقی می‌کند، اما تعریف وی از سعادت فراتر از صرف "احساس لذت" است. وی بین لذت‌های جسمانی و لذت‌های فکری و معنوی تمایز قائل می‌شود و معتقد است که لذت‌های برتر از ارزش بالاتری برخوردارند.^۴ علاوه بر این، سیجویک بر اهمیت "عقلانیت" در دستیابی به سعادت تأکید فراوان دارد. از منظر وی، یک فرد عاقل، باید قادر باشد لذت‌های خود را به گونه‌ای مدیریت کند که به حداکثر سعادت ممکن دست یابد. این بدان معناست که فرد باید بتواند لذت‌های فوری و زودگذر را در برابر لذت‌های بلندمدت و پایدار مقایسه کند، پیامدهای احتمالی اعمال خود را ارزیابی کند و بر اساس این ارزیابی، تصمیم‌گیری کند.^۵

سیجویک معتقد است صرف تمرکز بر لذات کوتاه‌مدت و سطحی، نه تنها به سعادت پایدار نمی‌انجامد، بلکه می‌تواند عواقب ناخوشایندی نیز به دنبال داشته باشد. وی معتقد است که عقل و تعقل

1. Hedonism.

2. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 34.

3. Bryce, Henry Sidgwick: *Studies in Contemporary Biography*, 40.

4. Sidgwick, *The Ethics of Conformity and Subscription*, 67.

5. Phillips, *Sidgwickian Ethics*, 78.

نقش مهمی در انتخاب لذات مناسب و اجتناب از لذات مضر دارند.¹ به عبارت دیگر، سعادت واقعی، صرفاً حاصل جمع لحظات لذت بخش نیست، بلکه نیازمند یک برنامه‌ریزی عقلانی است.

1-4- نقش شهود در نیل به سعادت

سیجویک شهود را به عنوان توانایی درک مستقیم و بی‌واسطه حقایق اخلاقی تعریف می‌کند. به عبارت دیگر، شهود یک نوع شناخت بی‌واسطه است که نیازی به استدلال و اثبات منطقی ندارد. این شناخت، مبتنی بر یک حس درونی یا یک آگاهی ذاتی است که ما را قادر می‌سازد تا اصول اخلاقی را درک کنیم.² سیجویک معتقد بود که برخی اصول اخلاقی، مانند اصل عدالت و حسن نیت، از طریق شهود قابل درک هستند. به عنوان مثال، ما به طور شهودی درک می‌کنیم که رفتار عادلانه بهتر از رفتار ناعادلانه است، یا اینکه حسن نیت فضیلتی ارزشمند است.

سیجویک نسبت به شهودگرایی، رویکردی انتقادی نیز دارد. وی معتقد است که شهود به تنهایی نمی‌تواند پایه محکمی برای اخلاق باشد، زیرا شهودات افراد مختلف ممکن است با یکدیگر متفاوت باشند. به عبارت دیگر، ممکن است دو نفر در مورد درستی یا نادرستی یک عمل خاص، شهودات متفاوتی داشته باشند. این تفاوت در شهودات، می‌تواند منجر به اختلاف نظر و تعارض اخلاقی شود. سیجویک برای حل این مشکل، به دنبال یافتن اصول اخلاقی کلی بود که مورد توافق همگان قرار گیرند. وی معتقد بود که این اصول، باید به طور واضح و دقیق تعریف شوند و باید از نظر منطقی سازگار باشند.³

از منظر سیجویک، شهود می‌تواند نقش مهمی در راهنمایی افراد به سوی سعادت ایفا کند. به عنوان مثال، شهود می‌تواند به ما کمک کند تا ارزش واقعی لذت‌های مختلف را درک کنیم. برخی از لذت‌ها، مانند لذت‌های جسمانی، ممکن است در کوتاه مدت لذت بخش باشند، اما در بلندمدت منجر به درد و رنج شوند. شهود می‌تواند به ما کمک کند تا این لذت‌های کاذب را تشخیص داده و از آن‌ها اجتناب کنیم. همچنین، شهود می‌تواند به ما کمک کند تا لذت‌های پایدار و ارزشمند را شناسایی و به دنبال آن‌ها برویم. علاوه بر این، شهود می‌تواند به ما کمک کند تا رفتارهای اخلاقی درستی را انتخاب کنیم که منجر به سعادت خود و دیگران می‌شوند. به عنوان مثال، شهود می‌تواند به ما کمک کند تا اهمیت رعایت عدالت، حسن نیت و نوع دوستی را درک کنیم. این رفتارها، نه تنها باعث بهبود روابط اجتماعی می‌شوند، بلکه احساس رضایت و خوشبختی را نیز در فرد ایجاد می‌کنند. به عبارت دیگر، انجام رفتارهای اخلاقی، به طور

1. De Lazari-Radek and Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, 81.

2. Sidgwick, *The Methods of Ethic*, 18.

3. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 84.

غیرمستقیم به سعادت ما کمک می‌کند.

با این حال، سیجویک تأکید می‌کند که شهود نباید تنها مبنای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما باشد. شهود باید با عقل و استدلال همراه شود. به بیان دیگر، ما باید شهودات خود را به طور منطقی ارزیابی کنیم و آن‌ها را با اصول اخلاقی کلی مقایسه کنیم. همچنین، باید به پیامدهای احتمالی اعمال خود توجه کنیم و سعی کنیم رفتارهایی را انتخاب کنیم که منجر به حداکثر رساندن سعادت برای خود و دیگران می‌شوند.^۱

1-5- ارتباط پیامدگرایی با سعادت

سیجویک، در چارچوب پیامدگرایی، معتقد بود که عمل درست عملی است که بهترین نتایج را به بار آورد. این نتایج معمولاً بر اساس میزان سعادت یا خوشبختی تولید شده سنجیده می‌شوند. اما سیجویک در پذیرش ساده‌ی سودگرایی لذت‌گرایانه بنیام با چالش‌هایی مواجه بود. وی با مفهوم لذت به‌عنوان یگانه انگیزه و هدف انسانی مخالف بود و در عوض، بر اهمیت خوشبختی یا سعادت به‌عنوان هدفی فراگیرتر تأکید می‌کرد. در واقع، برای سیجویک، سعادت صرفاً جمع جبری لذت‌ها نیست، بلکه حالتی از رفاه و رضایت کلی است که شامل ابعاد عقلانی، اخلاقی و احساسی زندگی می‌شود.

سیجویک با این باور، تلاش کرد تا پیوند مستحکمی بین پیامدگرایی و سعادت برقرار کند، با این استدلال که هدف نهایی یک سیستم اخلاقی باید بیشینه‌سازی سعادت کلی باشد. وی معتقد بود که پیامدگرایی با رویکرد شهودی، به‌عنوان یک شکل خاص از پیامدگرایی که بر بیشینه‌سازی سعادت کلی متمرکز است، معقول‌ترین و سازگارترین روش اخلاقی است.^۲

از منظر سیجویک، ارتباط پیامدگرایی و سعادت، یک ارتباط تنگاتنگ و لازم و ملزوم است. از آنجاکه وی پیامدگرایی را به‌عنوان چارچوب اخلاقی خود پذیرفته است، و لذت‌گرایی جهان‌شمول را به‌عنوان معیار «بهترین نتایج»، پس اعمال درست، اعمالی هستند که منجر به بیشترین لذت و کمترین درد برای بیشترین تعداد افراد (و موجودات ذی‌شعور) می‌شوند. به بیان ساده‌تر، اخلاق بر اساس نتایج تعیین می‌شود، و نتایج بر اساس میزان سعادت تولیدشده سنجیده می‌شود.^۳

برای سیجویک، تمرکز صرف بر لذت به‌عنوان تنها معیار ارزیابی پیامدها، تصویری ناقص و حتی گمراه‌کننده از رفاه انسانی ارائه می‌دهد. این تمرکز افراطی، ارزش‌هایی همچون دانش، فضیلت و عدالت را که به طور مستقیم به لذت قابل تقلیل نیستند، نادیده می‌گیرد. سیجویک بر این باور بود که سعادت،

1. Sidgwick, *Practical Ethics; a Collection of Addresses and Essays*, 37.

2. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 54.

3. Bryce, *Henry Sidgwick: Studies in Contemporary Biography*, 109.

به‌عنوان هدفی فراگیرتر، می‌تواند این ارزش‌های غیرقابل تقلیل را نیز در برگیرد و تصویری جامع‌تر از رفاه انسانی ارائه دهد.¹

نگاه سیجویک به سعادت، صرفاً یک تعدیل زبانی یا سلیقه‌ای در چارچوب سودگرایی نیست، بلکه تغییری اساسی در رویکرد اخلاقی به شمار می‌رود. وی با تأکید بر سعادت، بستری فراهم نمود تا ارزش‌های غیرمادی و متعالی نیز در محاسبه اخلاقی وارد شوند. به عبارت دیگر، سیجویک به جای صرف اندازه‌گیری شدت لذت‌ها و دردها، به کیفیت زندگی و میزان رضایت و خرسندی کلی فرد توجه می‌کند. این رویکرد، فضای بیشتری را برای ملاحظات مربوط به عدالت، برابری و حقوق فردی باز می‌کند. سیجویک با ارائه روایتی منحصر به فرد از پیامدگرایی، گامی فراتر از سودگرایی لذت‌گرایانه برداشت و بر اهمیت سعادت به‌عنوان هدفی فراگیر تأکید کرد.

2- نقد دیدگاه سیجویک

سیجویک، با ارائه چارچوبی نظام‌مند برای اخلاق تلاش نمود تا معیارها و اصول اخلاقی را بر پایه عقلانیت و شهود صورت‌بندی کند. دیدگاه وی که در چارچوب پیامدگرایی شهودی قابل جمع است، سعادت را هدف نهایی عمل اخلاقی دانسته و در پی تعیین روش‌هایی است که حداکثر سعادت را برای حداکثر افراد به ارمغان آورد. در مقابل، دیدگاه اندیشمندان اسلامی، به ویژه آیت‌الله جوادی آملی، باتکیه بر مبانی وحیانی و انسان‌شناسی خاص خود، نقدهای بنیادینی را بر رویکردهای اومانستی در حوزه اخلاق، از جمله پیامدگرایی شهودی سیجویک، وارد می‌سازد. در این بخش سعی بر آن است تا با عرضه نمودن دیدگاه سیجویک بر فلسفه اخلاق آیت‌الله جوادی آملی و دیدگاه‌های وی در باب اخلاق، نقدهای اصلی آیت‌الله جوادی آملی را بر مفهوم سعادت در پیامدگرایی شهودی سیجویک آشکار نماییم.

2-1- نسبیت‌گرایی اخلاقی و فقدان معیار ثابت

یکی از نقدهای اصلی که از منظر آیت‌الله جوادی آملی بر پیامدگرایی سیجویک وارد است، معطوف به نسبیت‌گرایی اخلاقی است که در رویکرد سیجویک مشهود است. از آنجاکه پیامدگرایی بر اساس محاسبه پیامدها و نتایج اعمال، ارزش اخلاقی آن‌ها را تعیین می‌کند، این احتمال وجود دارد که عملی در شرایطی خاص اخلاقی تلقی شود، درحالی‌که در شرایط دیگر غیراخلاقی محسوب گردد. این نسبیت‌گرایی، به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، زمینه‌ساز هرج و مرج اخلاقی و تضعیف بنیان‌های اخلاقی جامعه می‌شود و نمی‌توان ارمغان‌آور سعادت برای فرد و جامعه باشد. آیت‌الله جوادی آملی در این راستا

1. Nakano-Okuno, *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*, 67.

می‌گوید: «اخلاق باید بر پایه اصول ثابت و مطلق بنا شود، نه بر اساس محاسبه پیامدها که امری نسبی و متغیر است. پیامدگرایی، اگرچه در نگاه اول جذاب به نظر می‌رسد، اما در نهایت نمی‌تواند پاسخگوی نیاز انسان به یک معیار ثابت و مطمئن برای تشخیص درست از نادرست باشد.^۱

در مقابل، آیت‌الله جوادی آملی بر اهمیت وجود اصول اخلاقی ثابت و مطلق تأکید می‌کند. وی معتقد است که این اصول باید بر پایه عقل، وحی، و فطرت انسانی بنا شوند. این اصول، همچون راهنمایی روشن، می‌توانند به انسان در تشخیص درست از نادرست کمک کنند و او را در مسیر صحیح هدایت نمایند. برای مثال، عدالت، صداقت، و امانت‌داری از جمله اصول اخلاقی ثابتی هستند که در تمامی فرهنگ‌ها و جوامع مورد احترام قرار می‌گیرند.^۲

بنابراین، از منظر آیت‌الله جوادی آملی انسان برای دستیابی به سعادت و کمال، نیازمند یک راهنمای اخلاقی است که بر پایه اصول ثابت و مطلق بنا شده باشد. این راهنما باید بتواند به انسان در تشخیص درست از نادرست کمک کند و وی را در مسیر درست هدایت نماید. پیامدگرایی، به دلیل نسبیت‌گرایی اخلاقی که در آن نهفته است، نمی‌تواند این نیاز انسان را برآورده سازد. دلیل این امر آن است که محاسبه پیامدها همواره با ابهام و عدم قطعیت همراه است. پیش‌بینی دقیق پیامدهای یک عمل، به‌ویژه در بلندمدت، امری بسیار دشوار و حتی غیرممکن است. علاوه بر این، ارزش‌گذاری پیامدها نیز امری ذهنی و سلیقه‌ای است. آنچه برای یک فرد سودمند تلقی می‌شود، ممکن است برای فرد دیگر زیان‌آور باشد. بنابراین، اتکا به پیامدها برای تعیین ارزش‌های اخلاقی، نمی‌تواند به یک معیار ثابت و مطمئن منجر شود.

2-2- محدودیت عقل و شهود در تشخیص سعادت حقیقی

سیجویک در پیامدگرایی شهودی خود، بر عقل و شهود به عنوان ابزارهای اصلی برای تشخیص سعادت و تعیین اعمالی که منجر به آن می‌شوند، تأکید می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی با انتقاد از این رویکرد، معتقد است که عقل و شهود انسان، هرچند ابزارهای ارزشمندی هستند، اما در تشخیص سعادت حقیقی محدودیت‌هایی دارند. عقل انسان اسیر علایق و تمایلات نفسانی است و ممکن است تحت تأثیر عوامل بیرونی و درونی، دچار خطا و اشتباه شود. شهود نیز، به دلیل وابستگی به تجربه‌های فردی و محدودیت‌های حسی، نمی‌تواند تصویر کاملی از سعادت ارائه دهد.

آیت‌الله جوادی آملی در این راستا در کتاب نزاهت قرآن از تحریف می‌نویسند: «عقل انسان، هرچند نور هدایت است، اما برای تشخیص سعادت حقیقی کافی نیست. عقل نیازمند راهنمایی وحی است تا

۱. جوادی آملی، ادب فنای مهربان، 312/1.

۲. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، 125.

بتواند مسیر درست را تشخیص دهد و از گمراهی در امان بماند».¹

مطابق با بینش آیت‌الله جوادی آملی، پیامدگرایی، با تمرکز بر خوشبختی و لذت دنیوی، از غایت قصوای انسان که همان قرب الهی و سعادت اخروی است، غافل می‌ماند. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، انسان موجودی است با ظرفیت‌های بی‌نهایت و هدف اصلی او، رسیدن به کمال و سعادت ابدی است. پیامدگرایی، با محدود کردن هدف انسان به خوشبختی دنیوی، او را از رسیدن به این هدف متعالی باز می‌دارد. از این منظر، حتی اگر یک عمل در کوتاه‌مدت بیشترین خوشبختی را برای بیشترین تعداد افراد فراهم کند، اما مانع از رسیدن آنها به سعادت اخروی شود، از نظر اخلاقی ارزشمند نخواهد بود. ازسوی دیگر، عقل به‌تنهایی نمی‌تواند عامل حیات اخلاقی نیک برای انسان باشد و نمی‌تواند همان سعادت دنیوی را نیز که ادعا می‌کند برای بشر امروزین مهیا سازد؛ نمونه آن تعارض حاکم بین مکاتب اخلاقی غربی است که گاهی تا ورطه تضاد نیز پیش رفته است.²

2-3- فردگرایی افراطی و نادیده گرفتن مسئولیت اجتماعی

نقد دیگری که مطابق با فلسفه اخلاق آیت‌الله جوادی آملی بر پیامدگرایی شهودی سیجویک وارد است، معطوف به فردگرایی افراطی و نادیده گرفتن مسئولیت اجتماعی در این رویکرد است. پیامدگرایی سیجویک، به دنبال به حداکثر رساندن سعادت برای حداکثر افراد است، اما در این میان ممکن است حقوق و نیازهای اقلیت‌ها نادیده گرفته شود. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، اخلاق اسلامی بر عدالت، احسان و مسئولیت اجتماعی تأکید دارد و سعادت فردی را در گرو سعادت جمعی می‌داند.

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب قرآن در قرآن با اشاره به اهمیت مسئولیت اجتماعی در اسلام می‌گوید: «سعادت فردی در گرو سعادت جامعه است و انسان نمی‌تواند بدون توجه به نیازها و حقوق دیگران، به سعادت حقیقی دست یابد. اسلام بر این باور است که انسان‌ها مسئول یکدیگرند و باید در جهت رفع نیازهای همدیگر تلاش کنند».³

مطابق با این بینش، پیامدگرایی شهودی به دلیل تمرکز بر سعادت حداکثری، ممکن است منجر به نادیده گرفتن حقوق و نیازهای اقلیت‌ها و تضعیف بنیان‌های عدالت اجتماعی شود. این نقد بر پیامدگرایی شهودی سیجویک، معطوف به جنبه‌ای عمیق‌تر از مسئولیت اجتماعی است. در فلسفه اخلاق اسلامی، مسئولیت اجتماعی تنها به رفع نیازهای مادی محدود نمی‌شود، بلکه شامل ارتقای معنویت و گسترش

1. جوادی آملی، نزاهت قرآن از تحریف، 238.

2. جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، 85-88.

3. جوادی آملی، قرآن در قرآن، 451/1.

فضایل اخلاقی در جامعه نیز می‌شود. در واقع، از منظر اسلام، سعادت واقعی تنها با رشد و تعالی روحی و اخلاقی انسان‌ها حاصل می‌شود. پیامدگرایی سیجویک، با تمرکز صرف بر افزایش سعادت به‌عنوان یک تجربه ذهنی، از این جنبه مهم غفلت می‌کند.

2-4- فقدان مبنای متافیزیکی استوار برای سعادت

یکی از نقدهای اصلی که با عرضه نمودن نظریه سیجویک بر اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی می‌توان بر رویکرد پیامدگرایی شهودی سیجویک در باب سعادت وارد ساخت، این است که دیدگاه سیجویک، فاقد مبنایی متافیزیکی برای مفهوم سعادت است. سیجویک، با تمرکز بر رویکردهای نتیجه‌گرایانه و فایده‌گرایانه، سعادت را در لذت و رضایت فردی و اجتماعی جستجو می‌کند. در این دیدگاه، سعادت، امری تجربه‌پذیر و قابل اندازه‌گیری تلقی می‌شود.

جوادی آملی در آثار خود، به‌ویژه در کتاب فلسفه حقوق بشر، استدلال می‌کند که چنین برداشتی از سعادت، سطحی و ناکافی است. وی معتقد است که سعادت حقیقی، ریشه در اتصال به مبدأ هستی و دستیابی به کمالات معنوی دارد. به عبارت دیگر، سعادت، صرفاً یک احساس یا حالت روانی نیست، بلکه یک وضعیت وجودی است که با ارتقاء روحی و معنوی انسان حاصل می‌شود. وی، باتکیه بر آموزه‌های اسلامی و فلسفه صدرایی، سعادت را به «قرب الهی» پیوند می‌زند و معتقد است که انسان، با شناخت و بندگی خداوند، می‌تواند به کمال حقیقی خود دست یابد و در نتیجه، سعادت را تجربه کند.¹

در دیدگاه سیجویک، انسان، موجودی مستقل و خودبنیاد است که سعادت خود را در این دنیا و از طریق لذت و رضایت جستجو می‌کند و نظریه وی فاقد، در مقابل، در دیدگاه جوادی آملی، انسان، موجودی وابسته به خداوند است که سعادت حقیقی خود را در اطاعت از او و دستیابی به کمالات معنوی می‌یابد.

2-5- نقص شهودگرایی عقلانی

آیت‌الله جوادی آملی، ضمن تأکید به جایگاه عقل و یژه عقل در اکتساب معارف، به محدودیت‌های شهودگرایی عقلانی نیز اشاره می‌کند. وی معتقد است که شهود عقلانی، متأثر از زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و تربیتی فرد است و نمی‌تواند به طور کامل بی‌طرفانه و عاری از پیش‌فرض باشد. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، شهود عقلانی، در بهترین حالت، می‌تواند نقش ابزاری را در درک حقایق اخلاقی ایفا کند، اما نمی‌تواند به‌عنوان منبع اصلی و مستقل جهت نیل به سعادت حقیقی مورد استفاده قرار گیرد.²

1. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر؛ 45-52.

2. جوادی آملی، ریح مختوم، 114.

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، تجربیات، باورها و ارزش‌های پیشین فرد می‌توانند بر نحوه‌ی ادراک او از سعادت تأثیر بگذارند و بینش وی را درباره سعادت به سمت خاصی هدایت کنند. به عبارت دیگر، شهود عقلانی نمی‌تواند به طور کامل بی‌طرفانه و عاری از پیش‌فرض باشد، بلکه همواره در معرض تحریف و سوگیری قرار دارد و سیجویک از پیامدهای نامطلوب پیامدگرایی شهودی در نظریه خویش جهت نیل به سعادت غفلت ورزیده است؛ چراکه چه‌بسا فرد تحت تأثیر محیط مادی‌گرایانه و افکار لذت‌جویانه قرار گیرد و سعادت خود را بر این امور مبتنی سازد و این امر نقص شهودگرایی عقلانی که سیجویک بر آن جهت نیل به سعادت تکیه زده را آشکار می‌نماید.

نتیجه‌گیری

سعادت در نظام‌های اخلاقی مختلف، جایگاه متفاوتی دارد. در اخلاق ارسطویی، سعادت هدف نهایی زندگی و ملاکی برای ارزیابی اعمال اخلاقی است. در اخلاق لذت‌گرایانه، سعادت با لذت یکی دانسته می‌شود و هدف اخلاق، بیشینه‌سازی لذت و کمینه‌سازی درد است. در اخلاق وظیفه‌گرایانه کانتی، سعادت نباید انگیزه اصلی اعمال اخلاقی باشد، اما باید به‌عنوان پاداشی برای فضیلت‌مندی در نظر گرفته شود. در اخلاق فضیلت‌مدارانه معاصر، سعادت نتیجه طبیعی زندگی فضیلت‌مندانه و مشارکت در سنت‌های اخلاقی است. باوجود این تفاوت‌ها، وجه اشتراک مهمی بین این دیدگاه‌ها وجود دارد: همه آنها بر اهمیت پرورش صفات اخلاقی و انجام اعمال نیکو تأکید می‌کنند. به عبارت دیگر، همه این نظام‌ها معتقدند که سعادت، به نوعی با اخلاق در ارتباط است. به نظر می‌رسد که سعادت، نه تنها یک احساس خوشایند و زودگذر، بلکه یک حالت پایدار و عمیق است که از زندگی معنادار و اخلاقی ناشی می‌شود. سیجویک، باتکیه بر پیامدگرایی شهودی، سعادت را به‌عنوان هدف غایی و معیار ارزیابی کنش‌های اخلاقی در نظر می‌گیرد. از منظر وی، صرف تمرکز بر لذات کوتاه‌مدت و سطحی، نه تنها به سعادت پایدار نمی‌انجامد، بلکه می‌تواند عواقب ناخوشایندی نیز به دنبال داشته باشد. وی معتقد است که عقل و تعقل نقش مهمی در انتخاب لذات مناسب و اجتناب از لذات مضر دارند. به بیان دیگر، سعادت واقعی، صرفاً حاصل جمع لحظات لذت‌بخش نیست، بلکه نیازمند یک برنامه‌ریزی عقلانی است.

باین‌حال، از منظر آیت‌الله جوادی آملی، سعادت در پیامدگرایی شهودی سیجویک با چالش‌های جدی روبرو است. نقد اصلی که مطابق با اندیشه‌های ایشان می‌توان بر پیامدگرایی شهودی سیجویک در باب سعادت وارد ساخت، مبنی بر محدود کردن سعادت به لذت و خوشی، بدون در نظر گرفتن ابعاد معنوی و روحانی آن، استوار است. آیت‌الله جوادی آملی، باتکیه بر آموزه‌های اسلامی و عرفانی، سعادت

حقیقی را در قرب الهی و تحقق کمال انسانی می‌داند. بدین ترتیب، سعادت‌ی که سیجویک مطرح می‌کند، در چارچوب لذت‌گرایی مادی محدود شده و از ابعاد متعالی و معنوی سعادت غافل است. نقد دیگر آیت الله جوادی آملی به پیامدگرایی سیجویک، ابهام در تعریف و تعیین دقیق مفهوم سعادت و همچنین چالش‌های عملی محاسبه و اندازه‌گیری آن است. ایشان معتقدند که تعریف سعادت صرفاً بر اساس لذت و خوشی، امری نسبی و متغیر است و نمی‌تواند مبنای محکمی برای نظام اخلاقی فراهم کند. به علاوه، محاسبه و مقایسه میزان سعادت افراد مختلف، امری دشوار و حتی غیرممکن است و در عمل، منجر به تصمیم‌گیری‌های سلیقه‌ای و غیرعادلانه خواهد شد.

در نهایت، از منظر آیت الله جوادی آملی، تکیه صرف بر عقل و شهود، بدون در نظر گرفتن وحی و راهنمایی‌های الهی، نمی‌تواند انسان را به سعادت حقیقی رهنمون سازد. ایشان معتقدند که عقل انسان، محدود و خطاپذیر است و نمی‌تواند به‌تنهایی تمامی ابعاد حقیقت را درک کند. بنابراین، برای رسیدن به سعادت حقیقی، نیازمند راهنمایی وحی و تبعیت از دستورات الهی هستیم.

منابع

- ادواردز، پل. فلسفه اخلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشارات تبیان، ۱۳۷۸.
- پالمر، مایکل. مسائل اخلاقی. ترجمه علیرضا آل‌بویه، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۸.
- پیک‌حرفه، شیرزاد. فایده‌گرایی. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله. ادب فنای مقربان. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله. رَحِیقِ مَخْتوم. چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۸.
- جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ هفتم، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله. فلسفه حقوق بشر. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دهم، ۱۴۰۴.
- جوادی آملی، عبدالله. قرآن در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله. نزاهت قرآن از تحریف. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ ششم، ۱۳۹۵.
- دراپور، جولیا. پیامدگرایی. ترجمه شیرزاد پیک‌حرفه، تهران: حکمت، ۱۳۹۴.
- صانعی، منوچهر. فلسفه اخلاق در تفکر غرب. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۸.
- فرانکنا، ویلیام کی. فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی، قم: انتشارات طه، ۱۳۷۶.
- کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۷.
- مور، جورج ادوارد. مبانی اخلاق. ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسکری یزدی، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

هر، جان. دین و اخلاق. ترجمه مهدی محمدی اصل، تهران: فقه‌نوس، 1396.

وارنوک، مری. فلسفه اخلاق در قرن بیستم. ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم: بوستان کتاب، 1380.

Bryce, James. *Henry Sidgwick: Studies in Contemporary Biography*. New York: Macmillan, 2016.

De Lazari-Radek, Katarzyna; Singer, Peter. *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Nakano-Okuno, Mariko. *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*. London: Palgrave Macmillan, 2011.

Phillips, David. *Sidgwickian Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Schneewind, Jerome. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Shaver, Robert. *Rational Egoism: A Selective and Critical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Sidgwick, Henry. *Practical Ethics; a Collection of Addresses and Essays*. New York: Macmillan, 1898.

Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1907.

Sidgwick, Henry. *The Ethics of Conformity and Subscription*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2009.

Transliterated Bibliography

Copleston, Frederick. *Tārikh Falsafāh*. translated by Ibrāhīm Dādījū, Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī va Shurūsh, 2009/1387.

Driver, Julia. *Payāmadgirāyī*. translated by Shirzād Piykhirfih, Tehran: Hikmat, 2016/1394.

Edwards, Paul. *Falsafāh Akhlāq*. translated by Inshāallāh Raḥmatī, Tehran: Mū'assisah-yi Farhangī Intishārāt Tibyān, 2000/1378.

Frankena, William K. *Falsafāh Akhlāq*. translated by Hādī Ṣādiqī. Qum: Intishārāt Ṭāhā, 1998/1376.

Hare, J. *Dīn va Akhlāq*. translated by Mahdī Muḥammadi Aṣl. Tehran: Quqnūs, 2018/1396.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Adab Fanā-yi Muqarabān*. Chāp-i Awwal, Qum: Markaz Nashr Asrā', 2013/1391.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Falsafāh Huqūq-i Bashār*. Chāp-i Dahum Qum: Markaz Nashr Asrā', 2025/1404.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Nazāhat Qurān az Tahrif*. Chāp-i Shishum Qum: Markaz Nashr Asrā', 2017/1395.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Qurān dar Qurān*. Qum: Markaz Nashr Asrā', 2018/1396.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Rahīq Makhtūm*. Chāp-i Shishum, Qum: Markaz Nashr Asrā', 2020/1398.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Sharī'at dar Āynih Ma'rifat*. Chāp-i Haftum, Qum: Markaz Nashr Asrā', 2014/1392.

Moore, George Edward. *Mabānī Akhlāq*. translated by Ghulām Ḥusayn Tavakulī va ‘Alī ‘Askarī Yazdī, Qum: Nashr Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i va Farhang Islāmī, 2007/1385.

Palmer, Michae. *Masā’il Akhlāq*. translated by ‘Alī Rizā Āl Būyih. Tehran: Intishārāt-i Samt, 2010/1388.

Piykhirfih, Shirzād. *Fāyidihgirāyī*. Tehran: Nigāh Mu‘āshir, 2016/1394.

Şānī’ī, Manūchihr. *Falsafāh Akhlāq dar Tafākūr Gharb*. Tehran: Shahid Beheshti University, 1990/1368.

Warnock, Mary. *Falsafāh Akhlāq dar Qarn Bistum*. translated by Abū al-Qāsim Fanāyī, Qum: Bustn-i Kitāb, 2002/1380.

Table of Contents

A Comparative Study of the Theory of Virtue in the Thought of Plotinus and Mullā Ṣadrā	13
Mahmoud Saidi- Dr. Hossein Zamaniha	
A Critical Engagement of the Ijtihad Family of Lucknow with Rival Intellectual Currents: An Analysis of Strategies for Preserving Imāmī Theology in the Thirteenth Century AH	33
Mohammadreza Mollanoori	
The Incompatibility of Divine Immutability and Divine Will: A Critique of Theodore Drange's Argument Based on Islamic Theology and Philosophy	59
Jaber Esfandiarpour - Hassan Yousefian	
On the Distinction between Ethics and Moral Education from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi	83
Hossein Hajizadeh- Hassan Mohiti Ardakani	
Functions of Divine Fear in al-Ghazālī's Theology With Special Reference to Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn and a Brief Comparison with Rudolf Otto's Thought	103
Hana Habibi- Rostam Shamohammadi- Qudratollah Khayyatian	
An Analysis of the Constitutive Role of Islamic Philosophy In Light of the Intellectual Foundations of Reza Davari Ardakani	133
Fatemeh Hasanpour- Jafar Shanazari	

An Examination of the Compatibility of Avicenna's Doctrine of the Resurrection with the Principles of His Psychology	
Seyyed Hadi Rezaeian- Hamedeh Rastaei	157
The Distinction between Philosophical and Theological Schools through an Examination of Gradation in Existence and the Necessity of Recourse to Intermediaries	
Hadi Obaydavi- Mostafa Malekshahi-Sefat- Mahdi Malekshahi-Sefat	177
From Self-Knowledge to the Unity of Being: An Analysis of the Mystical Wayfaring in Majmū'at al-'Irfāniyyah by Ibrāhīm Ḥaqqī Erzurūmī	203
Ali Rostamiyani- Seyyed Hossein Seyyed Mousavi- Mohammad Javad Enayati Rad	
Virtue Theory of Muslim Philosophers in Governance: A Political–Legal Foundation for Legal Obligations	229
Fatemeh Rajaei- Mostafa Momeni- Ali Jalini	
The Role of the Will in the Determination of Human Who-ness	
Ali Moayyedi	255
The Limitations of Intuitionist Rationality and the Horizons of Transcendent Happiness: A Critique of Henry Sidgwick's Theory from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli	277
Abdullah Hosseini Eskandian- Fereshteh Abolhasani Niyaraki	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 116 Spring & Summer 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. 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. 58, No. 1: Issue 116, Spring & Summer 2026