

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال هفتم، شماره ۲۱ / زمستان ۱۳۸۸

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر رضا اکبری، دکتر محمد ایلخانی، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر محمد رضا بیات، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر قربان علمی، دکتر منصور میراحمدی، دکتر محمد نصیری

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی
توجه: مقالات مندرج بازناب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۲۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

سال نشر: ۱۳۹۰

شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می‌شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک	
نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	۲۴۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	۶۰۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	۶۰۰۰۰ ریال
تک شماره	۲۰۰۰۰ ریال

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ۱۰ رقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۱	وجود شناسی از دیدگاه دوانی، دکتر حسین محمدخانی
۳۵	مشایبان و نظریهٔ مثل، دکتر محمد علی تیوای
۶۱	مقایسهٔ نظریهٔ علم تصدیقی یقینی سینوی و نظریهٔ معرفت در معرفت شناسی جدید، دکتر مسعود امید
۷۹	نسبت اخلاق و سیاست در اندیشهٔ ارسطو، دکتر مجید اکبری و فاطمه امین
۱۰۵	اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدرالمألهین، دکتر مهدی عبدالهی
۱۳۷	رویکردی جامعه شناختی به مفهوم خدا، دکتر مجید موحّد، مینا صفا
۱۷۱	اسلام و گونهٔ همزیستی با ناهمکیشان، حسین سیاح

<i>Ontology from Dawani's Point of View, Hossein Mohammadkhani, PhD</i>	5
<i>Peripatetians and the Theory of Forms, Mohammad Ali Tivay, PhD</i>	7
<i>Comparing Views of Avicenna and Modern Epistemology on Propositional Knowledge Masoud Omid, PhD</i>	9
<i>The Relationship between Ethics and Politics from Aristotle's Point of View Majid Akbari, PhD, Fatemah Amin</i>	11
<i>The Dependent Nature of the Soul from the Perspective of Mullâ Sadrâ's Philosophy Mehdi Abdolahi, PhD</i>	13
<i>A Sociological Approach to the Concept of God, Majid Movahed, PhD, Mina Safa</i>	15
<i>Islam and the Way to have Coexistence with Followers of other Religions, Hossein Sayah</i>	17

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

وجود شناسی از دیدگاه دوانی

دکتر حسین محمدخانی *

چکیده

جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی (۹۰۸-۸۳۰) یکی از برجسته‌ترین متفکران اسلامی مکتب شیراز است که پرداختن به اندیشه‌های او می‌تواند کمک زیادی در شناخت بیشتر این مکتب و تأثیر آن بر فلسفه اسلامی داشته باشد. بی‌شک مهم‌ترین اندیشه‌های محقق دوانی را می‌توان در نظریات وجودشناسی جستجو کرد. وی در این خصوص با دو رویکرد به بحث می‌پردازد: ۱. اساس دیدگاه وحدت وجودی (ذوق تاله)، وجود را منحصر در ذات خداوند دانسته، آن را حقیقت وجود و وجود خاص معرفی می‌کند و معتقد است سایر موجودات تنها در پرتو انتساب به آن وجود خاص موجود می‌شوند. بر این اساس اشتراک موجودات را اشتراک نسبی می‌داند یعنی اشتراک در وجود از جهت نسبی که با وجود دارند. در وجود ذهنی معتقد است صورت علمی غیر از حقیقت است و در علیت، معلول را شأن و تجلی علت می‌خواند؛ ۲. در خصوص موجودات خارجی (با نگاه استقلالی)، با بنا نهادن فلسفه‌اش بر موجودات ممکن، موجود خارجی را شیء مشخص دانسته که نمی‌توان در آن وجود را از ماهیت متمایز کرد

hm_philosophy@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۰/۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۰

لذا قاعده فرعیه را در خصوص رابطه وجود و ماهیت جاری نمی‌داند و معتقد است مجعول بالذات ماهیت موجوده است چرا که هر چه به عنوان مجعول، لحاظ شود ماهیتی از ماهیات است.

این مقاله در صدد است نقش وحدت وجود در اندیشه های وجودشناسی دوانی را ارزیابی کند، از این رو به بیان مباحث مربوط به وجود و ماهیت، جعل، وجود ذهنی و علیت می‌پردازد.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، وجود خاص، وجود مطلق، ماهیت موجوده، تجلی و تشآن.

۱. وجود و ماهیت

حکمای مسلمان بر حسب نگرش شان به وجود به عنوان اصل محوری و زیربنای فکری فلسفه اسلامی، نظام های مختلفی از جمله تباین و تشکیک را ارائه کرده اند. دوانی نیز با نگرش خاصی که به وجود داشته، توانسته نظریه ذوق تأله را تدوین و ارائه کند. البته در اینجا قصد نداریم وارد مسئله ذوق تأله شویم بلکه غرض از ذکر آن، صرفاً توجه به اهمیت نگرش های متفاوت به وجود است. از این رو در این بخش به اجمال به نظر گاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا در باب وجود و ماهیت می‌پردازیم و سپس دیدگاه دوانی پیرامون وجود و ماهیت عرضه می‌شود.

ابن سینا فلسفه اولی را علم به وجود می‌داند و وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. از نظر وی موضوع فلسفه اولی، موجود بماهو موجود است بدون آنکه به قید طبیعی یا ریاضی مقید شود (ابن سینا، الشفاء، ص ۲۲). او با تقسیم واقعیت به دو قسم واجب و ممکن، آنرا منحصر در ماهیت موجود نمی‌داند بلکه معتقد است می‌توان در خارج، موجودی در نظر گرفت که بدون ماهیت باشد همان گونه که می‌توان موجودی تصور کرد که مرکب از وجود و ماهیت باشد (ماهیت در اینجا به معنی اعم، مدنظر است که به معنی ما به الشیء هوهو و شامل حقیقت عینی وجود و ذات مقدس الهی است) (همو، الاشارات التنبيهات، ص ۱۸).

در فلسفه اشراق و متعالیه نیز فلسفه اولی، علم به وجود و موضوعش، موجود بماهو موجود است، لکن مقصود در اینجا واقعیت خارجی است. شیخ اشراق، مصداق و محکی موجود را از ماهیات متحصل در خارج می‌داند که چیزی جز حقایق شدید و ضعیف نور نیستند. انتقال از

موجود به نور، خصوصیت تمایل اشراقی است. شیخ اشراق بر لزوم فرق نهادن بین موجود، که از اعتبارات عقلی است و با تعمل عقلی حاصل می‌شود و حقایق عینی و وجودی نور تأکید می‌کند وی با استوار کردن فلسفه و نظام فلسفی‌اش، بر آنچه ظاهر است به بحث در باره ساختار حقیقت پرداخته است (حقیقت به گونه‌ای که مستقیماً معلوم ما می‌شود) (سهروردی، ص ۱۰۶، ۶۴).

صدرالمتألهین شیرازی با بنا نهادن نظام ما بعدالطبیعی‌اش بر اصالت وجود، از بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته، به مباحث وجودی و عینی گذر می‌کند و با عبور از موجود به وجود، ملاک نیازمندی ممکن به واجب را امکان وجودی می‌داند نه امکان ماهوی (شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۱۷ و ۱۶).

به نظر می‌رسد دوانی که در دوره گذر از فلسفه مشاء و اشراق به حکمت متعالیه است، مطالبی را عرضه می‌کند که در آن تأثیر ابن سینا و شیخ اشراق به وضوح دیده می‌شود. برای پی بردن به اندیشه‌های دوانی در این زمینه لازم است اقسام وجود را از منظر وی بیان کنیم.

اقسام وجود

محقق دوانی در یک مفهوم سازی بنیادی، بین وجود، موجود و معقول از وجود تفاوت قائل می‌شود. در نظر او "وجود" حقیقتی خارجی، واحد، قائم به ذات و مبدأ اشتقاق موجود است؛ "موجود"، اعم از حقیقت خارجی وجود و امر منتسب به آن حقیقت خارجی است و "معقول وجود" نیز امر اعتباری، مشترک و از بدیهیات اولی است. گفتنی است معنای اخیر وجود، عین حقیقت وجود (واجب) نیست بلکه از معقولات ثانیه است (دوانی، سبع رسائل، ص ۱۲۹).^۱ از سوی دیگر، دوانی وجود خاص را شامل وجود واجب و ممکن می‌داند و معتقد است وجود مبدأ اشتقاق موجود، امر واحد فی نفسه است که همان حقیقت خارجی است و موجود، اعم از این وجود قائم به نفسه و آنچه بدان انتساب دارد.

الف وحدت وجود

دوانی در نظریه مذکور، بر آن شده تا تبیینی فلسفی از آموزه وحدت شخصیه عرفا ارائه دهد وی بر پایه مفهوم سازی که از وجود ارائه می‌دهد آنرا به دو معنا به کار می‌برد. معنای اول، وجود به معنی حقیقت خارجی که واحد، قائم به ذات و مساوق واجب الوجود است و معنای

دوم، وجود معقولی است که امری اعتباری، از معقولات ثانیه و به معنای مصدری بودن و هستی و وصف موجودات است.

وی پس از تمهید این مقدمه، موجودیت واجب را ذاتی و موجودیت ممکنات را انتسابی قلمداد می‌کند. به این بیان که ملاک و مناط صدق موجودیت یک شیء، انتزاع عقلی وجود از آن می‌باشد. به دیگر سخن، عروض وجود بر یک شیء، به این معناست که آن شیء مصحح و مبدأ انتزاع وجود است.

از این رو، وی در حاشیهٔ اجلّه شرح تجرید تأکید می‌کند موجودیت در ممکنات، به اعتبار ذات نیست چرا که آنها قائم به ذات خود نیستند پس به حسب ذات، داخل در موجود نیستند و معنی موجودیت در حقیقت آن است که شیء به گونه ای باشد که وصف موجودیت به ذات از آن انتزاع شود و از آنجا که واجب تعالی، به ذات این گونه است موجود به ذات است و عین ذاتش است. از این رو مبدأ صحت این انتزاع است. برخلاف ممکنات که ذاتشان به ذات مبدأ انتزاع مذکور نیست مبدأ صحت انتزاع در آنها امر دیگری است (دوانی، اجلّه شرح تجرید، ص ۶۴).

امکان و وجوب چیست جز بود و نبود
شد هست عدم نما، عدم هست نما
آنرا معدوم دان و این را موجود
از فرط کمال لطف، از غایت جود

(دوانی، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی، ص ۴۷)

بر این اساس منشأ انتزاع وجود در واجب الوجود نفس ذات اوست و در ممکن الوجود صفت مکتسبه از فاعل و به عبارتی، انتساب به فاعل است و این امر مستلزم لا شیء بودن ممکنات نیست بلکه زمانی لا شیء بودن محقق می‌شود که نسبت مذکور برقرار نباشد.

هستی است که در نیست کند جلوه مدام
زان هستی و نیستی است عالم بنظام

اشیاست در او محو و باو موجودند
آن یک صفت جلال و این یک اکرام

(همان، ص ۳۴)

گرچه دوانی از مقولی یا اشرافی بودن انتساب سخنی به میان نیاورده است ولی در شرح رباعیات، ضمن دو رباعی وجود دو طرف (را که مستلزم مقولی بودن اضافه است) را رد می‌کند و معتقد است وجود فی حد ذاته، واحد حقیقی است اما فطرت انسان، به-

واسطه تعلقات جسمانی، از ادراک وحدت آن قاصر است مانند احوال که یکی را دو تا می بیند. بنابراین آنچه محققان گفته اند که تعینات و اعیان، همگی همان نسب و اضافات اند برای تفهیم محجوبان و تقریب به فهم انسان بر سبیل تنزل به مدارک ایشان است مانند تمثیل به عدد، که از تکرار و ملاحظه واحد در ذهن حاصل می شود. بنابراین، وجود حق مماثل ندارد بلکه غیر از او در وجود نیست. پس هر چه در تمثیل و تصویر حقایق الهی و نسبت ذات به ممکنات گفته می شود خالی از شائبه نخواهد بود (و الله المثل الاعلی فی السموات) چرا که وقتی علم و ادراک به او محیط نمی شود چگونه الفاظ و عبارات که در مرتبه احاطه از علم پایین تر است احاطه یابند بنابر آنکه _____ نه _____ هر _____ باشد _____ می توان دریافت و نه هر چه می توان دریافت، تعبیر از آن می توان کرد (همان، ص ۴۶ و نیز ص ۳۴-۳۱).

ای آنکه ترا به کوی معنی گذری است وز طور و رای رأی و عقلت خبری است
گویند که اعیان همه محض نسب اند با وحدت صرف کی ز نسبت اثری است
دوانی در پاسخ به اشکال گوید:

در وهم کسی که احوال کج نظر است آید که مگر صورت ثانی دگر است
کو نسبت غیریت و کو صورت غیر آنجا که نظر وری صحیح البصر است

نکته دیگر در این زمینه استفاده دوانی از تعابیر عرفانی برای بیان مقصود خود است که نشان می دهد به همان وحدت وجود عرفا نظر داشته است:

در کون و مکان، فاعل مختار یکی است آرنده و دارنده اطوار یکی است
از روزن عقل اگر برون آری سر روشن شودت کاین همه اطوار یکی است

(همان، ص ۴۷)

گویم سخنی نه در خور خاطر پست مرآت وجود و مظهر او عدم است
جو آیینی از لئون ندارد رنگی زین روست نماینده هر رنگ که هست

(همان، ص ۳۵ و ۳۴)

گفتنی است دوانی برای تبیین بیان خود از مثال مشتق بهره می گیرد که همین امر سبب شد ملاحظه انتقاداتی بر آن وارد کند.^۲

ب. وجود معقولی

دوانی در خصوص "معقول وجود" معتقد است عقل از ماهیات موجود این مفهوم واحد مسمی به وجود را انتزاع می‌کند، بنابراین وجودهای ماهیات، افراد حقیقی برای آن مفهوم نیست بلکه مضاف به ماهیات و حصص آن هستند (دوانی، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۷).^۳ چنانکه آمد دوانی از "وجود معقولی" به وجود مطلق نیز یاد کرده است و با ارائه یک تقسیم، وجود را به مطلق و خاص دسته بندی می‌کند و به توضیح سخن ابن سینا در عدم تحقق وجود در خارج می‌پردازد. به اعتقاد وی، وجود مطلق، ذاتی وجود خاص نیست از این رو به سخن شیخ الرئیس و حکما استناد می‌کند که وجود مطلق، در خارج وجود ندارد حال آنکه از هیچ حکیمی نقل نشده وجود خاص، که عین وجود واجب است در خارج موجود نیست (همو، اجد شرح تجرید، ص ۵۶).

ج. موجود خارجی

به اعتقاد دوانی، موجود خارجی اعم از حقیقت وجود و شیء منتسب به آن حقیقت است. در مورد حقیقت خارجی در بخش وحدت وجود بحث شد و اما در مورد شیء منتسب گفتنی است دوانی در این مورد، از موجودات امکانی بحث می‌کند که دارای ماهیتند، از این رو امر خارجی (در این مورد) را شیئی دارای ماهیت می‌خواند و به عبارت دیگر از موجود به وجود خاص سخن می‌گوید که نمی‌توان ماهیت و وجود را در آن متمایز کرد وی بار رد مشخص بودن اعراض، آنها را امارت تشخیص معرفی کرده و معتقد است هویت هر شخص، ماهیت به اعتبار وجود خاصش است، لذا شیء واحد نمی‌تواند دو وجود خارجی داشته باشد چرا که وجود خاص هر شیء، در خارج عین اوست (گرچه به اعتبار، مغایرش باشد) (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید؛ الرسائل المختاره، ص ۴۰ و ۳۹).

همچنین مطابق با بیان شیخ اشراق در انتزاعی دانستن وجود، معتقد است در خارج، جز ماهیت موجوده تحقق ندارد، بدون آنکه در آنجا امر مسمی به وجود باشد بلکه عقل با تحلیل آن، این

امر را انتزاع کرده، ماهیت را بدان متصف می‌کند که مصداق این حکم و مطابقش، عین آن هویت عینی است (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۲۰).

زیادت وجود بر ماهیت

جلال الدین دوانی وجود را از اعتبارات عقلی می‌داند که مصداقی متمایز از ماهیت در خارج ندارد. وی عروض وجود بر ماهیت در خارج و ذهن را نمی‌پذیرد و با معارض خواندن عروض وجود بر ماهیت با قاعده فرعیه معتقد است سخن ما در وجود مطلق است و ماهیت قبل از وجود مطلق، وجودی ندارد تا انصاف به آن فرع وجودش باشد و در پاسخ به کسانی که برای خروج وجود از قاعده فرعیه بر آن شده‌اند "عروض وجود بر ماهیت مانند ثبوت اعراض برای محلشان است نه ثبوت اوصاف اعتباری برای موضوعاتشان" بیان می‌کند این جواب در اثبات وجود ذهنی اشکال ایجاد می‌کند چرا که مبنایش آن است که معدومات خارجی به حسب نفس الامر متصف به صفات ثبوتی‌اند. پس وجودشان در نفس الامر است چرا که در خارج نیستند حال آنکه معدومات خارجی، متصف به اعراض نیستند بلکه تنها به صفات اعتباری متصف می‌شوند (همو، *سبع الرسائل*، ص ۱۳۳ و ۱۳۲). دوانی در نقد سخن خواجه که عروض را در نفس الامر (نه خارج و نه ذهن) دانسته، معتقد است زمان که عروض وجود در ذهن و خارج نیست چگونگی می‌تواند در نفس الامر، عارض باشد چرا که نفس الامر منحصر در خارجی و ذهنی است (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۷۳).

وی با رد عروض وجود بر ماهیت، صحت انتزاع وجود را بین همه ماهیات مشترک می‌داند یعنی می‌توان از ماهیات موجوده، وجود (مطلق انتزاعی) را انتزاع کرد بدون اینکه در ذهن یا خارج، عروضی صورت گرفته باشد و اشتراک موجودات در ترتب آثار، سبب انتزاع موجود مطلق مشترک بدیهی، از آنهاست (همو، *اجد شرح تجرید*، ص ۶۵-۶۱).

گفتنی است دوانی در باره ارتباط وجود و ماهیت با قاعده فرعیه، مواضع مختلفی اتخاذ کرده است که بدان‌ها اشاره می‌شود:

او اذعان می‌کند بنا بر آنکه ثبوت وجود برای ماهیت، در ذهن است نه خارج، پس در وجود خارجی اشکالی ایجاد نمی‌شود و در وجود ذهنی نیز بحث استلزام را مطرح می‌کند (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۸۳)، اما در موارد دیگر، بحث عروض وجود بر ماهیت را بر مبنای شیخ اشراق مطرح می‌کند وی با تأکید بر اعتباری بودن وجود، معتقد است به فرض اجرای قاعده فرعیه، تسلسل محال لازم نمی‌آید چرا که این تسلسل در امور اعتباری است (در وجود که امری اعتباری است) و اگر اتصاف به وجود خارجی، در خارج باشد باید قبل از آن وجود، وجود خارجی دیگری باشد و تسلسل پیش می‌آید و نیز تسلسل در وجودات خارجی است که امری اعتباری‌اند نه در موجود خارجی (همان، ص ۲۰).

وی همچنین با اشاره به تعلیقات ابن سینا و طرح عارض ماهیت و وجود معتقد است که وجود جسم همان موجودیت جسم است نه مانند بیاض و جسم که وجودی جز وجود موضوعش ندارد. لذا نسبت وجود به ماهیت، مانند نسبت سایر اعراض نیست چرا که اعراض، با آن نسبت موجود می‌شوند بلکه آن نسبت عین وجودشان است. حال آنکه ماهیت، با نسبت وجود به آن، موجود می‌شود بلکه عین وجودش است (همان، ص ۷۱). دوانی در حاشیه قدیم شرح تجرید بیان دیگری آورده است که مبین عدم اجرای قاعده فرعیه در وجود و ماهیت است. به اعتقاد وی ماهیت در وجود خارجی، نفس الامر و وجود عقلی با وجود، متحد است (مخلوط با وجود است) ولی عقل می‌تواند ماهیت را غیر مخلوط از همه عوارض لحاظ کند یعنی ماهیت را من حیث هی و بدون عوارض در نظر گیرد که در این صورت در این وعاء، ماهیت نحوه وجودی در نفس الامر دارد و اتصاف به وجود، در این نحوه، مستلزم تقدم نیست (در این نحوه از وجود ماهیت، تقدم شرط نیست) (همان، ص ۶۲).

به‌طور کلی می‌توان بیان کرد به اعتقاد دوانی وقتی بین وجود و ماهیت تمایزی نیست و این دو با یکدیگر متحدند، پس قاعده فرعیه در موردشان موضوعیت ندارد و حتی اگر در ذهن تمایزی ایجاد کنیم تسلسل ایجاد شده در امور اعتباری است.

اشتراک وجود

وجود معقولی، به عنوان امر انتزاعی و اعتباری، واحد و مشترک بین همه موجودات است، اما وجود به عنوان حقیقت خارجی، امر قائم به ذاته و واحد و مساوق وجود واجبی است. بنابراین در قلمرو امکان، هیچ شیئی در وجود، اشتراک ندارد بلکه در حقیقت، وجود، مختص ذات واجب است و ما سوی الله صرفاً به او انتساب دارند. لذا می توان گفت:

۱. بنابر آنکه وجود نزد دوانی مساوق واجب الوجود است، وجود، عارض بر اشیا و ماهیت نیست؛

۲. بنابر آنکه وی وجود را مساوی حقیقت واجب می داند، وجود، مشترک بین اشیا و ماهیات نیست.

به دیگر سخن، وجود، مشترک عرضی نیست بلکه مشترک نسبی است به این معنی که وجود، عارض ماهیات نیست تا به لحاظ عروضش، مشترک بین آنها باشد بلکه اشیا و ماهیات، نسبتی با وجود دارند و بر پایه همین نسبت، موجود بوده و وجود به همین معنا مشترک بین آنهاست. دوانی در توضیح این مطلب از مثال " حداد " و " شمس " بهره می گیرد. به نظر او، در ابتدا گمان می شود حدید و شمس بین افراد حداد و شمس، مشترکند اما با دقت نظر معلوم می شود آن دو نه به حسب عروض، بلکه به حسب نسبت، مشترک بین آنها (افرادشان) می باشند (همو، سبع الرسائل، ص ۱۳۳ و ۱۳۲).

موضع متأخران در قبال دوانی

بیان دوانی در این زمینه مورد توجه بسیاری قرار گرفت به گونه ای که صدر المتألهین در اسفار دلیل انتقادات خود بر دوانی را استقبال عمومی از سخنان وی می داند. ملاصدرا ضمن اذعان به اینکه این نظریه مورد پسند اکثر مردم قرار گرفته، معتقد است با وجود تفصیل و مقدمات صادقش، در مسئله توحید نفعی ندارد. از این رو ده اشکال بر آن وارد می کند که می توان آنها را در سه محور اصالت ماهیتی بودن دوانی، دیدگاه وحدت وجودی و استفاده از مشتق در تبیین نظر خود بررسی کرد: الف. وجود و ماهیت.

۱. به اعتقاد ملاصدرا راهی برای شناخت اینکه ذات واجب، هستی محض است وجود ندارد، چرا که موجود که بر واجب اطلاق می شود به معنای حقیقت وجود است نه به معنای ذات ثبت

له الوجود و دوانی از لحاظ مبنای فلسفی قائل به اصالت ماهیت است و فردی برای وجود قائل نیست حال چگونه واجب تعالی را هستی محض و وجود بحث می‌داند؟ اگر وی برهان عقلی بر اصالت ماهیت اقامه می‌کند به اینکه وجود در خارج نمی‌تواند محقق باشد پس چطور با این مبنا در خصوص واجب قائل است که وجود محض و هستی صرف است و اگر از اطلاق لفظ موجود بر واجب استدلال می‌کند (که چون موجود بر واجب اطلاق می‌شود و واجب نمی‌تواند ماهیتی جدا از وجود داشته باشد و مرکب از ماهیت و وجود باشد پس موجود در واجب به معنای صرف هستی است) هرگز حقیقت فلسفی را نمی‌توان از اطلاق عرفی استفاده نمود (چنانکه دوانی خود بدان اعتراف دارد). صدرالمتألهین اضافه می‌کند تعجب آور این است دوانی به مطالبی همت گمارده که چندان مهم نیست و از مطلب مهمی که در مسئله توحید واجب سهم بسزایی دارد غفلت کرده و آنرا مهمل و رها نموده است. به اعتقاد صدرالمتألهین بی‌اهمیتی که دوانی بدان پرداخته بحث مشتق (گاهی مشتق اطلاق می‌شود و منظور از آن صرف مبدأ است نه معروض آن) و مطلب مهمی که به آن اهتمام نورزیده این است که واجب تعالی حقیقت هستی یا حقیقت وجود است (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶، ص ۷۴ و ۷۳).

۲. اشکال دیگر اینکه در صورتی می‌توان قائل شد وجود معنی مشترکی دارد که در بعض افراد، قائم به نفس و در بعض دیگر قائم به غیر است که وجود حقیقت مشترکی بین دو قسم داشته باشد که این حقیقت غیر از امر انتزاعی مصدری باشد چرا که نمی‌توان پذیرفت این معنی نسبی مصدری امر قائم به ذاته باشد. حال آنکه اشتراک وجود نزد دوانی مفهومی است (همان، ص ۷۵ و ۷۴).

حاجی سبزواری نیز در شرح منظومه انتقاد اصالت ماهیتی بودن دوانی را مطرح می‌کند و نظر دوانی را مستلزم التزام به دو اصل و سنخ در هستی می‌داند. با این بیان که مذهب تأله جز با اصالت ماهیت تمام نمی‌شود چرا که اگر ماهیت اعتباری باشد از وجود واجب انتزاع می‌شود بنابر آنکه وجودی غیر از آن نیست تا منشأ انتزاع ماهیات باشد پس باید اصالت ماهیت را بپذیریم و از این امر لازم می‌آید در هستی دو اصل و سنخ داشته باشیم یکی وجود که همان وجود واجب است (واجب نزد دوانی نفس وجود متأكد قائم به ذاته است) و دیگری ماهیتی که

اعتباری نباشد. سبزواری، سپس ضمن تأویل سخن دوانی معتقد است ذوق تأله مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مقتضی دو اصل در دار هستی نیست بلکه در این صورت انتساب ماهیات به وجود مطلق، به معنی اضافه اشراقی خواهد بود و نه اضافه مقولی (سبزواری، ص ۱۱۶).

ب. اشکالات بر دیدگاه وحدت وجودی: صدرالمتألهین اشکالاتی نیز بر دیدگاه وحدت وجودی دوانی وارد می‌داند. از جمله معتقد است حتی در صورت پذیرش سخن دوانی مبنی بر تقسیم موجود به حقیقت قائم به ذات و اشیا منسوب به آن نمی‌توان گفت قسم اول، حقیقت واحد است چرا که از قائم به ذات بودن این حقیقت، لازم نمی‌آید برای این مفهوم مصدری فردی حقیقی باشد و نهایت چیزی که می‌تواند بگوید این است که حقیقت واجب، وقتی به - ذات‌ها موجود متحصل در خارج است به گونه‌ای که نیاز به فاعلی که آن را ایجاد کند یا قابلی که آن را قبول کند نداشته باشد بر آن لفظ وجود اطلاق می‌شود و هر کسی می‌تواند دو حقیقت را با این صفت در نظر گیرد (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶، ص ۷۵).

اشکال دیگر اینکه محقق دوانی با ابطال عروض وجود بر ماهیت، انتساب وجود را نتیجه گرفت و این در صورتی صحیح است که این دو معنا نقیض یکدیگر باشند که از ابطال یکی، ثبوت دیگری لازم آید، ولی این دو نقیض یکدیگر نیستند، بلکه احتمال دیگری نیز در بین است بنابر آنکه، موجودیت آنها می‌تواند به نحو دیگری از تعلق، یا به اینکه عین خصوصیات طبیعت وجود که متفاوت به شدت و ضعف و تقدم و تأخرند یا حتی به اینکه عین مفهوم موجودند باشد. توضیح سخن صدرا اینکه، وی سه احتمال دیگر مطرح می‌کند بدین صورت که موجودیت ممکنات، می‌تواند به این معنی باشد که عین وجودات خاصه‌اند ولی وجودی که دارند عین تعلق و ربط به وجود حقیقی است. چنانکه بر مبنای تشکیک حقیقت هستی، موجودیت اشیا این چنین است و تفاوت انحصاری هستی آنها در خصوصیات وجودی است (مانند شدت و ضعف)، به هر حال صدرالمتألهین با بیان احتمالات فوق می‌خواهد بگوید بین آنها تناقض نیست تا از رفع یکی، لزوم دیگری لازم آید (همان، ص ۷۶، ۷۵). ملاصدرا در اشکال

دیگر انتساب را مستلزم وجود دو طرف منسوب و منسوب الیه می‌داند، چرا که دوانی قائل به اصالت ماهیت است و اضافه مقولی در این فضا حاکم است.

گفتنی است ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز در *سوارق الالهام* ضمن انتساب ذوق تأله به محقق شریف و تبعیت دوانی از وی به نقد آن پرداخته است. به اعتقاد ملا عبدالرزاق شکی نیست که واجب الوجود وجود موجود بذاته، مستغنی از غیر و غیر قائم به ماهیات است ولی از آن لازم نمی‌آید وجود غیرش قائم به ماهیات نباشد به اضافه اینکه از کجا لازم می‌آید مفهوم وجودی که همان کون در اعیان است کلی نباشد و افراد حقیقی که بعضی قائم به ذاته و برخی قائم به ماهیات ممکنه است نداشته باشد (لاهیجی، ص ۱۱۹).

ج. اشکالات مربوط به مشتق: ملاصدرا در این اشکالات ضمن خرده گرفتن بر اصل استفاده دوانی از مشتق در بیان نظرش، استفاده از آنرا نیز نادرست می‌خواند. از جمله این انتقادات اینکه حدید و شمس جامدند لذا درست نیست که امری مانند حداد و شمس از آن مشتق شود. دیگر اینکه گرچه صدق مشتق بر شیء، مستلزم قیام مبدأ اشتقاق به آن نیست (چنانکه دوانی، بدان تصریح دارد)، ولی لازم است حداقل، مبدأ در آن متحقق باشد لذا آنچه از مثال‌های حداد و شمس ذکر کرده، توجیهی ندارد. زیرا جایز است اطلاق شمس بر ماء متسخن از باب توسع و مجاز باشد به تخیل آنکه در آن حصه‌ای از شمس باشد و بالجمله اینکه، حقایق از قبیل این اطلاعات به دست نمی‌آید (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۶، ص ۶۹ و ۶۸). همچنین به اعتقاد صدر المتألهین مبدأ اشتقاق هر مشتق، باید معنی واحدی باشد نه اینکه مشتق واحد، دو مبدأ داشته باشد (چرا که از هیچکدام از اهل لغت شنیده نشده) لذا اینکه گفته موجود بر ذات باری اطلاق شود، معنایش وجود و هرگاه بر غیرش اطلاق شود به معنی منتسب به آن است صحتش، متصور نیست. به خصوص با توجه به اینکه اعتراف دارد وجود، مشترک معنوی است (همان، ص ۷۱).

نقد و بررسی اشکالات وارد بر دوانی

در نقد و بررسی اشکالات وارد شده به نظر می‌رسد اشکالاتی که در آن، تبیین مشتق از سوی دوانی نقد می‌شود خالی از دغدغه و تأمل نیست.

الف. چنانکه علامه طباطبایی در *تعلیقات/سفر این اشکالات ملاصدرا را نقادی* می‌کند (همان، ج ۶، تعلیقه طباطبایی)، ص ۶۹ و ۶۸). به طور خلاصه می‌توان گفت نقش مشتق در تبیین مسئله ذوق تأله، بیشتر نقشی تمثیلی و تعلیمی است و این امر پدیده تازه‌ای نیست بلکه سنت عرفا و حکما در تبیین مسائل، علاوه بر برهان، ارائه تمثیلی مناسب و قابل فهم برای خواننده (طالب علم) است.

ب. اشکال صدرا مبنی بر آنکه دوانی وجود را از معقولات ثانیه دانسته که در خارج تحقق ندارد با مراجعه به بحث اصالت وجود (وجودشناسی) و اقسام وجود، به مبانی مختلف وجود نزد دوانی پی می‌بریم و اینکه به اعتقاد دوانی، وجود سه معنا دارد که در معنای سوم، اعتباری است. علاوه بر آن دوانی در رساله *اثبات الواجب الجدیبه* تصریح می‌کند که واجب تعالی، نفس وجود متأكد قائم به‌ذاته است (دوانی، *سبع رسائل*، ص ۱۳۲).

ج. انتساب دوانی، مفهوم فلسفی نیست بلکه چنان که خود وی تصریح می‌کند بار عرفانی دارد و به معنای تجلی و اشراق است و این سخن در خصوص اینکه اعیان و ماهیات قبل از این نسبت، تحقیقی ندارند و به دیگر سخن، نسبت فرع بر طرفین است به صورت آشکار رخ می‌نماید. چنانکه دوانی خود در این اشکال واقف بوده و در شرح رباعیات آنرا مطرح می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد:

ای آنکه ترا به به کوی معنی گذری است وز طور و رای رأی و عقلت خبری است
گویند که اعیان همه محض نسب آن با وحدت صرف کی ز نسبت خبری است

دوانی در پاسخ به اشکال گوید:

در وهم کسی که احوال کج نظر است آید که مگر صورت ثانی دگر است
کو نسبت غیریت و کو صورت غیر آنجا که نظر وری صحیح البصر است

د. اینکه ملاصدرا معتقد است دوانی به اشتراک معنای وجود بین فرد قائم به‌نفسه و فرد غیر قائم به نفس است در حالی صحیح است که دوانی قائل به تکثر وجودی باشد. حال آنکه در سیستم فلسفی وی، اساساً تکثر وجودی جایگاهی ندارد و وجود، وحدت شخصیه دارد و مساوق واجب الوجود است. از این رو اشتراک عروضی وجود که مخصص ساختار کثرت وجود است در فلسفه دوانی مطرح نیست.

در مورد اشکال ملاعبدالرزاق لاهیجی نیز چنانکه از بیان لاهیجی آشکار است وی معتقد به تشکیک وجود است که بنا بر آن وجود شامل همه موجودات است و همه در واقع متصف به وجود می‌شوند با این تفاوت که وجود در این دیدگاه شدت و ضعف دارد. حال آنکه دیدگاه دوانی را می‌توان گویای وحدت شخصیه وجود دانست.

حاج ملاهادی سبزواری نیز به تأویل بیان دوانی می‌پردازد به این صورت که به اعتقاد وی ذوق تأله می‌تواند بنا بر اصالت وجود درست باشد. حال آنکه با مطالعه سخنان دوانی پی می‌بریم که وی قائل به اصالت ماهیت (ماهیتی که نزد فلاسفه اعتباری بوده) نیست بلکه مانند شیخ اشراق به اصالت شیء موجود در خارج اعتقاد دارد (برای توضیح بیشتر نک: بحث اصالت وجود و ماهیت).

استاد حسن زاده آملی با دفاع از بیان محقق دوانی معتقد است گفتار دوانی، نص صریح بر وحدت وجود صمدی و توحید حق قرآنی «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» دارد که در آن غیر حق، انتسابات نوریه و اضافات اشراقیه‌اند. بنابراین وجود صمدی بنا بر ذوق تأله، مطلق به اطلاق سعی است و ما سواش حصص آن وجود صمدی یعنی جداول مرتبط و منتسب به آن وجود صمدی‌اند که ارتباط نوریه و انتساب غیر مقولی به او دارند (توضیح اینکه در انتساب اشراقی، نسبت و نسبت الیه لازم نیست) (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، به تصحیح حسن زاده آملی، ص ۶۴۸).

بنابراین به نظر می‌رسد تحلیل دوانی با ملاصدرا (و متأخرین) در بیان وحدت اختلافی ندارد و مشکل اساسی به بیان اصالت ماهیت بازمی‌گردد، حال آنکه می‌توان گفت دوانی نیز مانند شیخ اشراق معتقد است موجود خارجی فرد جزئی است که نمی‌توان در آن ماهیت را از وجود جدا کرد و حکم به اصالت یکی داد. از این رو دوانی تأکید دارد که ما به موجود خارجی حتی اگر وجود نیز بگوییم در واقع شیء موجود است. افزون بر آن، فقدان شبکه زبانی قوی و مبانی نظام‌مند مشکل دیگری است که در فلسفه دوانی به چشم می‌خورد.

۲. جعل

محقق دوانی متناسب با پذیرش ماهیت موجوده به عنوان متحصل خارجی، در بحث جعل نیز به جعل ماهیت موجوده قائل است. وی نخست به نقد مجعولیت اتصاف و مجعولیت ماهیت از حیث وجود پرداخته، سپس اثر اول فاعل را ذات معلول یا ماهیت می‌داند. البته وی در حاشیه قدیم شرح تجربید پس از بیان اقسام جعل، اثر اول و مجعول با لذات را نفس وجود می‌داند نه ماهیت یا اتصاف. در ادامه بحث به بیان منظور محقق دوانی خواهیم پرداخت. دوانی در خصوص سخن حکما در نفی مجعولیت ماهیت آنرا بدان معنی می‌داند که ماهیت پس از پیدایش نیاز به تأثیر و جعل جدید ندارد (نفی احتیاج لاحق).

غیر مجعول بودن ماهیت بدین معناست که "انسان، انسان است" محتاج فاعل نیست و این گفتار منافاتی با آنچه گفته‌ایم (مجعولیت ماهیت) ندارد بنا بر آنکه ماهیات به ذواتها (بذاتها) اثر فاعل است و پس از پیدایش، نیاز به تأثیر و ایجاد دیگری ندارد و نفی احتیاج لاحق، منافاتی با احتیاج سابق ندارد (دوانی، *سبع الرسائل*، ص ۲۰۷، ۲۰۶، ۱۷۴). چنانکه از عبارت فوق آشکار می‌شود، دوانی نیز از عبارت بوعلی، جعل ماهیت را استنباط می‌کند. از این رو معتقد است، اینکه گفته‌اند ماهیت مجعول نمی‌باشند عدم مجعولیت به معنی اینکه ذواتشان اثر فاعل نباشد نیست، زیرا هر امری به عنوان اثر فاعل فرض شود، ماهیتی از ماهیات است و باید به امری منتهی شود که تأثیر در آن به حسب ذات باشد (همان، ص ۲۰۶). وی در شرح رباعیات به بیان معنی دیگر عدم مجعولیت می‌پردازد و مراد از نفی مجعولیت را از آن جهت می‌داند که صفات حق و صور علمیه آن هستند و صفات حق، عین ذات اوست یا اینکه صفات حق، متعلق به اختیار حق نیست پس تأثیر به اختیار در آن محال است. در این کتاب، دوانی عدم مجعولیت را بین ذات حق و صفات حق مطرح می‌کند (صفات و صور علمیه حق) (دوانی، *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی*).

دوانی در کتاب‌های مختلف خود به نقد مجعولیت اتصاف پرداخته است :

آنها که اثر فاعل را اتصاف قرارداده اند با اینکه عقل از آن اتصاف به اتصاف و ... الی حد لایقف را انتزاع می‌کند که اگر همگی اثر فاعل باشند محذورات کثیره لازم می‌آید و اگر اثر فاعل اتصاف اول باشد و بقیه به انتزاع عقل وابسته باشد واضح است که فرقی بین آنها

نیست پس اثر اول را همان ذات و سایر اتصافات را از انتزاعات عقلیه که لازم ذات اند
قرارده (دوانی، سبع الرسائل، ص ۱۳۳).

به اعتقاد دوانی از آنجا که اتصاف، نسبت است، نمی تواند صادر اول باشد، بلکه صادر اول،
ذاتی است که اتصاف و توابع آن، از آن انتزاع می شود و گاهی از آن به اتصاف به وجود تعبیر
می شود و این امر، بدان جهت است که نزدیک ترین لوازم به آن هستند.

وی بیان می کند اینکه اتصاف را اثر اول فاعل بدانیم سودمند نیست زیرا هرگاه پرسیده شود
اثر اول فاعل یا صادر اول از فاعل چیست؟ در جواب باید شیئی تعیین شود و هرچه تعیین کنند
ماهیتی از ماهیات است و به ناچار باید قائل شویم اثر، ماهیتی است. علاوه بر آنکه اتصاف،
مقتضی آن است که مجعول و مجعول الیه باشد و این معنی در صورت وجود، معقول و متصور
نیست (دوانی، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی). همچنین دوانی قول صدور ماهیت از حیث
وجود از علت را نیز نافع نمی داند و معتقد است اینکه گفته شود ماهیت از حیث وجود، از فاعل
صادر شده است سودمند نیست، زیرا ماهیت از حیث وجود نیز ماهیتی است. پس در نهایت،
ماهیت، اثر فاعل است و ماهیت به حسب وجود، مجملی است که به ماهیت، وجود و اتصاف،
محلل و مفصل می شود و هر کدام ماهیتی است و مجموع نیز ماهیت است (همانجا). در ادامه
تأکید می کند ماهیت به اعتبار ثبوت علمی مدنظر عرفا و نیز به اعتبار ذاتش مجعول است ولی
اینکه خود، خود شود (در معنی عدم جعل ماهیت توضیح داده شد) نمی تواند مجعول باشد.

در حاشیه قدیم تجرید، پس از بیان سخن مصنف (خواجه نصیر) در جعل و بیان اقسامش و
اینکه تأثیر حقیقی به جعل بسیط است نه مرکب (ابداعی و نه اختراعی) و با استناد به قاعده
فرعیه بنا بر قول شارح (علامه قوشچی) بیان می کند جاعل، مشمش را که (مثلاً) موجود می -
کند (کونه هو) مستغنی از تأثیرات جدید است (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۹۴) سپس
در ادامه به ایراد نظر خود می پردازد:

پس وجود من حیث هو وجود آن ماهیت از علت مستفاد می شود. تأثیر، خواه وجود حادث
یا مستمر باشد، در نفس وجود است نه در قید حدوث و استمرار و علت به حادث، وجود
می دهد از جهت آنکه وجود است نه از جهت اینکه وجود حادث است. پس وجود از
جهت وجود ماهیت بودن از علت صادر می شود و تحقیق اینکه تأثیر بالذات در نفس وجود

است و وصف، لازم آن است پس نیازی به تأثیر جدید ندارد، بلکه مستند به نفس وجود است (همان، ص ۹۶).

دوانی با نقد اتصاف به وجود، مجعول بالذات راهمان ذات معلول می‌داند و این نظر متناسب با عقیده‌اش در اعتباری دانستن مفهوم وجود و قول ماهیت موجوده در خارج است. پس مقصود دوانی از ماهیت، ماهیت موجوده یا شیء متشخص و جزئی است. شایان توجه است که دوانی در مواردی از مجعولیت و تأثیر بالذات در نفس وجود سخن گفته است که نباید آن را به معنای مجعولیت وجود تلقی کرد، بنابر آنکه وی در مواضع متعددی، وجود را از آن حیث که وجود ماهیت است صادر از علت می‌داند و ماهیت از حیث وجود را ماهیت تلقی می‌کند. چنانکه ماهیت به حسب وجود را به ماهیت، وجود و اتصاف تحلیل کرده و هر کدام را ماهیت و مجموع را نیز ماهیت خوانده است (همو، ص ۹۶؛ همو، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی، ص ۴۱). خلاصه اینکه دوانی به دلیل اینکه موضوع فلسفه‌اش را موجودات امکانی قرار داده، پس از بحث از حقیقت وجود، در خصوص موجودات امکانی آنها را همان ماهیت موجوده خوانده است، که نمی‌توان تمایزی در وجود و ماهیت قائل شد و از این رو مجعول نیز همان ماهیت موجوده خواهد بود.

۳. وجود ذهنی

نکته شایان توجه در خصوص وجود ذهنی این است که دوانی از دو منظر متفاوت به این بحث پرداخته است. در حاشیه قدیم شرح تجرید با تبعیت از خواجه نصیر در بیان وجود ذهنی، به صورت مفصل به بیان مواردی از قبیل منظور از وجود ذهنی، رد کیف بودن صورت ذهنی (نظر دشتکی) و بیان دلایل آن می‌پردازد، ولی در رساله الزوراء، بین صورت علمی و حقیقت تفاوت قائل شده و به عبارت دیگر بر اساس وحدت وجود به بیان وجود ذهنی می‌پردازد.

به اعتقاد وی وجود ذهنی گویای آن است که ماهیات اشیا (خود ماهیات) در ذهن حاصل می‌شوند نه شبح و مثال آنها. از این رو مغایرت ماهوی امر ذهنی با معلوم خارجی مستلزم سفسطه است :

اینکه امر حاصل در ذهن، ماهیت مغایر امر معلوم دارد (از جهت ماهیت مغایر آن است) سفسطه است، زیرا مستلزم انقلاب است و انقلاب ماهیت، غیر معقول است. بنابر آنکه انقلاب معقول، در جایی است که ماده از صورتی به صورت دیگر یا معروض، از صفتی به صفت دیگر انقلاب یابد و این امر زمانی متحقق می شود که امری، مانند هیولی قبول صفت زائل و حادث نماید یا جسم واحدی، قبول سفیدی و سیاهی کند که در این موارد، لازم است حادث و زائل بر محل واحد متوارد باشند که محل یا موضوع آنها باشد ولی امر موجود در ذهن، محل و موضوع ندارد و نیز معلومات، محلی جز ذهن، به اعتبار حصول در آن ندارند، که از یکی به دیگری انقلاب یابد پس انقلابی که می پنداشتند محال است (همسو، /جسد شمس شرح تجرید، ص ۱۰۴).

همان گونه که از بحث فوق به دست می آید به اعتقاد دوانی، کیف بودن وجود ذهنی به معنی مغایرت ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی است و این همان انقلابی است که با مخالفت دوانی مواجه شده است و آن را مغایر وحدت ماهیت دانسته است (بلکه آن را ملازم قول شیخ و مثال معرفی کرده است).

دوانی در خصوص نظر قائلان کیف بودن وجود ذهنی که گفته اند "کیف نفسانی قائم به نفس در خارج مانند سایر کیفیات نفسانی موجود است" سه احتمال را ارائه و نقد می کند:

احتمال اول اینکه، مقصود آن باشد که بنا بر تقدیر وجود خارجی، عین جوهر است که این درست نیست، زیرا هنگام قیامش به نفس، موجود در خارج است و جوهر نیست. احتمال دوم اینکه، مقصود آنها این باشد که بنا بر تقدیر وجودش خارج از نفس یعنی قائم به ذاته، جوهر باشد که این احتمال نیز صحیح نیست. در این صورت، کیف نفسانی غیر قائم به نفس است، پس جوهر نیست و اگر مقصود این باشد که بنا بر تقدیر وجودش خارج از نفس و انقلاب حقیقتش، حقیقت جوهر، جوهر است که حتی اگر درست باشد این سخن در شیخ نیز جایز است.

دوانی پس از رد احتمالات فوق، اذعان می کند دلیل وجود ذهنی، بر وجود نفس ماهیت نه وجود عینش در ذهن، دلالت دارد (همان، ص ۱۰۵).

با توجه به مطلب فوق پی می‌بریم که دوانی در وجود ذهنی دو ادعا را مطرح می‌کند: ادعای اول اینکه، وجود ذهنی از مقوله کیف نیست، بلکه شبیه کیف است. ادعای دوم دوانی آن است که علم از مقوله معلوم بالعرض است. با توجه به این دو ادعا، عمده سخن وی در رد کیف بودن صورت ذهنی به این موضوع باز می‌گردد که مقولات (اجناس عالی)، متباین بالذات هستند و شیء خارجی (جوهر) اگر در ذهن به کیف انقلاب یابد بدان معنی است که یک جنس عالی به جنس دیگر منقلب شده است و این محال است، زیرا مستلزم آن است که یک شیء، دو وجود داشته باشد. حال آنکه دلیل وجود ذهنی، مبتنی بر وجود خود اشیا در ذهن است، نه وجود امر مغایرشان در ماهیت، که نسبتی مخصوص با آن دارد. از این رو دوانی لازمه این سخن را قبول شبح و مثال خوانده، که امر ذهنی حاکی از خارج است نه خود خارجی (همان، ص ۱۰۶). وی بر این مسئله تأکید می‌کند که در وجود ذهنی، اتحاد در ماهیت لازم است نه اتحاد ما بین وجود ذهنی و خارجی و اتحاد امر ذهنی با خارجی با وجود اختلاف جنس عالی امکان‌پذیر نیست و چنانکه وجود یک فرد نمی‌تواند در محل وجود فرد دیگر باشد (از نظر ماهیت)؛ به طریق اولی وجود فردی از یک جنس نمی‌تواند در محل وجود فرد دیگر از جنس باشد (به ویژه در جنس عالی).

علامه دوانی همچنین در توجیه سخن خواجه نصیر (در تجرید الاعتقاد) مبنی بر اینکه وجود ذهنی در بسیاری از لوازم با صورت خارجی تخالف دارد و دلالت این سخن بر تغایر ماهیت ذهنی با خارجی معتقد است در صورتی از این سخن اختلاف ماهیت به دست می‌آید که مراد از لوازم، لوازم ماهیت باشد. حال آنکه ممکن است مراد خواجه نصیر، لوازم وجود باشد علاوه بر آنکه، عبارت وی دلالت ظاهری بر اتحاد در ماهیت دارد زیرا اگر در ماهیت مختلف بودند بی معنی بود گفته شود در بسیاری از لوازم، اختلاف دارند (همان، ص ۱۰۸).

دوانی همچنین در رساله الزوراء، وجود ذهنی را از منظر دیگر (دیدگاه وحدت وجودی) بررسی می‌کند وی در این رساله بین صورت علمی و حقیقت، تفاوت قائل شد و معتقد است صورت علمی حتی اگر صورت عقلی شمرده شود غیر از حقیقت است. با این بیان که صورت‌های علمی مظاهر مختلف حقیقت، شناخته می‌شوند و اختلاف این صور نیز به اختلاف مشاعر و

قوای ادراکی، بستگی دارد یعنی اگر از نفس ناطقه و قوای ادراکی آن، صرف نظر شود، جز یک امر ناب و ساده که از هر تمیزی خالی است، چیز دیگری مطرح نخواهد بود، زیرا هر گونه تمایز و جدایی، فرع کثرت و تعدد است و کثرت، مربوط به عالم صور است.

شایان ذکر است، وقتی که دوانی بین حقیقت و صورت، تفاوت قائل می شود در باره حقایق ماهوی سخن نمی گوید بلکه منظور او از حقیقت، جز هستی صرف چیز دیگر نیست. از این رو نمی توان بیان وی در وجود ذهنی را در زمره قول شیخ دانست. زیرا وقتی صورت را غیر از حقیقت می داند منظورش این نیست که صورت موجودات خارجی در عالم ذهن به نحو شیخ تحقق یافته و صورت ذهنی، شیخ شیء خارجی است بلکه وقتی از حقیقت، سخن می گوید منظورش، هستی است و هستی در نظر او واحد و قائم به ذات است که هیچگونه کثرت و تعددی ندارد و کثرت در ماهیاتی است که با وجود، نسبت پیدا می کنند.

به نظر دوانی، حقیقت ناب که مبرا از هر تعینی است همان طور که می تواند در خارج موجود شود می تواند در عالم ذهن نیز تحقق یابد؛ بلکه در هر موطن به صورت همان موطن ظاهر می شود و در عالم نفس و ذهن، به صورتهای مختلف و متعدد ظاهر می شود. توضیح اینکه، حقیقتی که مورد ادراک انسان واقع می شود در مرتبه عقل، صورت مجرد و واحد است، با نزول نفس، تنزل یافته، با کثرت و غواشی مادیت، مقرون می شود. به عبارت دیگر صعود و نزول حقایق، با صعود و نزول نفس ناطقه صورت می گیرد. از این رو می توان ادعا کرد حقایق در صقع نفس تحقق دارند و نفس نیز در همه مراتب خود با حقایق، قرین و همراه است (همو، *سبع الرسائل*، ص ۱۷۹، ۱۷۸) (شایان ذکر است بر پایه این سخن می توان همان برداشت ملاصدرا در وحدت نفس را که معتقد است "النفس فی وحدتها کل القوی" ارائه کرد).

موضع صدر المتألهین در قبال وجود ذهنی از منظر دوانی

نظریه دوانی در وجود ذهنی، مورد توجه متفکران متأخر قرار گرفت. از جمله ملاصدرا در کتاب *اسفار اربعه*، در مواضع متعدد، به نقد و بررسی آن پرداخته است. ملاصدرا ابتدا به بیان نظر دوانی در مورد جوهریت معانی ذهنی و عدم قبول انقلاب جوهر به کیف پرداخته، سخن وی را

مورد نقد قرار می‌دهد. به اعتقاد ملاصدرا انقلاب حقیقت بنا بر تصور و توهم دوانی، سزاوارتر است مگر آنکه معتقد باشد حدود انواع جوهری، هر گاه در خارج موجود شوند کذا و کذا خواهند بود. همان‌طور که جوهریت انسان ذهنی و قابلیت ابعاد ثلاثه و... چنین است که در این- صورت فرقی نیست که صورت ذهنی را حقیقتاً کیف بدانیم یا آن را نوعی از جوهر قلمداد کنیم. ملاصدرا سپس متذکر می‌شود، حق آن است که مفهوم انسانیت و دیگر صور انواع جوهری، کیفیات ذهنی اند که معانی آنها به حمل اولی بر آنها صادق است و به حمل شایع بر آنها صادق نیست و دلایل وجود ذهنی در عقلیات بیشتر از این را افاده نمی‌کند (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۳۰۶).

ملاصدرا در توجیه انقلاب جوهر به کیف بیان می‌کند که وجود ذهنی و خارجی، حقیقتاً مختلف هستند و وقتی وجود، متبدل شود (خارجی، ذهنی شود) بعید نیست که ماهیت نیز تبدیل یابد و موجود خارجی، به گونه‌ای است که هر گاه در ذهن موجود شود به کیف انقلاب می‌یابد و هر گاه ذهنی، در خارج موجود شود، عین معلوم خارجی خواهد بود (همان، ص ۳۱۷).

گفتنی است صدرالدین دشتکی، دقیقاً برخلاف دوانی، بر اساس تقدم وجود بر ماهیت و اینکه تا ماهیت موجود نشود، ماهیت نخواهد بود؛ معتقد است در وجود ذهنی با تبدل و انقلاب وجود خارجی به وجود ذهنی، ماهیت آن هم تغییر می‌کند. ملاصدرا نیز با گزارش سخن دشتکی، به دیده تحسین از آن یاد می‌کند (همو، *تعلیقات شفاء*، ص ۵۹۲).

صدرالمتألهین با اشاره به اشکال دوانی بر دشتکی (صدرالدین) در حاشیه شرح تجرید (اینکه در انقلاب باید ماده واحدی باشد که قبول کند) به نقد آن پرداخته است. به نظر ملاصدرا در مقابل کسی که قائل به انقلاب حقایق خارجی به کیف است، می‌توان این گونه توجیه کرد که هر حقیقت عینی، ربطی خاص به صورت ذهنی دارد که با توجه به آن گفته می‌شود صورت ذهنی آن است و از این امر لازم نمی‌آید وجود هر چیزی، وجود چیز دیگر باشد، زیرا فرق است بین اینکه اگر "الف" در خارج موجود شود و حقیقتش به "ب" منقلب شود عین "ب" است و اینکه بگوییم اگر "الف" در خارج، موجود شود "ب" است. صدرا با صحیح دانستن سخن اول، معتقد است اگر کیف نفسانی در خارج موجود شود در وجود

خارجی حقیقتش منقلب می‌شود، زیرا حقیقت ذهنی و خارجی، مشروط به وجود ذهنی و خارجی است (همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۱۷).
توضیحات دیگری نیز توسط صدرا در توجیه کیف بودن صورت ذهنی ارائه شده است. از جمله اینکه حقایق کلیه، مبهم و غیرمتعین‌اند و تعین و تحصیل آنها به تبع وجود و نحوه وجود آنهاست (همان، ص ۳۲۰).

از این رو برخلاف آنچه دوانی بدان پرداخته، به اعتقاد صدرا المتألهین، صفات و اعراض و ذاتیات شیء، به نحو وجود ذهنی یا عینی آنها بستگی دارد. افزون بر آن، ملاصدرا علم را بالذات از مقوله کیف می‌داند و مفهوم معلوم را متحد با علم دانسته، بالعرض از مقوله معلوم می‌داند. یعنی چنانکه دوانی اندراج شیء در دو مقوله به صورت ذاتی و عرضی را پذیرفته؛ ملاصدرا صورت ذهنی را بالذات از مقوله علم و بالعرض از مقوله خارجی می‌داند و در این مورد به سخن دوانی مبنی بر اتحاد بالذات عرض و عرضی و تغایر اعتباری‌شان استناد می‌کند (چنانکه دوانی در بحث مشتق، قائل به اتحاد عرض و عرضی و تفاوت اعتباری آنهاست؛ ملاصدرا نیز در بحث علم قائل به اتحاد بالذات علم با معلوم است یعنی بالذات از مقوله کیف و بالعرض از مقوله خارجی است).

شایان توجه است حکیم سبزواری در مبحث وجود ذهنی، رأی ملاصدرا را نپذیرفته، درخصوص کیف نبودن وجود ذهنی با دوانی موافق است و تصریح می‌کند که اطلاق مقوله کیف بر وجود ذهنی از باب تشبیه است بنا بر آنکه، کیف از محمولات بالضمیمه است، اما علم همانند کیف، محمول بالضمیمه نیست که زائد بر نفس باشد بلکه علم عین نفس (که عالم است) می‌شود.

اما سبزواری برخلاف دوانی، صورت علمی را از مقوله معلوم نمی‌داند، بلکه آن را فوق مقوله تلقی کرده است با این بیان که علم، از سنخ وجود است و با اضافه اشراقیه نفس موجود می‌شود و وجود، جوهر و عرض نیست. بنابراین صور علمیه به حمل اولی در مقوله معلوم مندرج است و به حمل شایع، کیف نیست بلکه شبیه کیف است (سبزواری، ص ۱۴۷-۱۴۵).

۴. علیت

سخن دیگر دوانی در وجودشناسی، نظر خاصی است که در مورد رابطه علت و معلول ارائه کرده است. این نظریه به نوعی مرتبط با بحث ذوق تأله است؛ چراکه در وحدت وجود، تنها واجب را موجود حقیقی و بقیه موجودات را تجلیات آن وجود معرفی می‌کند. از این رو در بحث علیت، معلول را از شئون و اعتبارات علت می‌داند و مابینت و مغایرت بین آن دو را انکار می‌کند و برای توضیح بیشتر از مثال اعراض نسبت به جسم (سوادنسبت به جسم) بهره می‌برد.

به اعتقاد وی معلول مابین و مغایر با لذات با علتش نیست بلکه از شئون و اعتبارات علت است. نتیجه اینکه "معلول، اعتباری محض نیست. یعنی در صورت انتساب به علت، دارای حقیقت است ولی بدون انتساب به علت به طور مستقل، معدوم و ممتنع است." دوانی معتقد است با این تبیین از علیت، به حل مسائل مهمی دست یافته است (از جمله علم خداوند، مسئله هستی و نیستی حوادث و سر نسخ و حقیقت آن) (دوانی، *سبع الرسائل*، ص ۱۷۴).

وی با استناد سلسله معلول‌ها به علت العلل، تمام موجودات را معلول همان علت دانسته، معتقد است در عالم یک ذات وجود دارد و مابقی شئون، حیثیات و جوه آن هستند. بنابراین در وجود، ذوات متکثر نیست، بلکه ذات واحد، با صفات متکثر وجود دارد (همان، ص ۱۷۵).

موضع دشتکی (غیاث الدین) و ملاصدرا

غیاث الدین دشتکی به نقد سخن دوانی در اعتباری خواندن معلولات پرداخته، آن را نقلاً و عقلاً متضمن مفاسدی می‌داند که مخالف عقیده متکلمان و حکماست (دشتکی، ص ۱۹۷).

صدرالمآلهین ضمن اظهار تعجب از سخن دوانی، آن را به منزله پرواز با بال‌های واهی دانسته است. به اعتقاد وی، دوانی بین معانی وجود رابطی خبط و خلط کرده است. توضیح اینکه در عبارت "الجسم اسود" اسود از حیث اینکه در هلیه مرکبه، محمول شده است، وجودش به معنی ثبوتش برای جسم است ولی در عین حال می‌تواند به اعتبار دیگر (غیر از محمول شدن در هلیه مرکبه) دارای وجودی باشد. گرچه وجود ثابت

فی نفسه اش، همان وجودش برای جسم است. ملاصدرا سخن دوانی را که "اگر اعراض، به- صورت ذات مستقل لحاظ شوند معدوم خواهند بود" بررسی کرده، در قالب دو احتمال به بیان آن می‌پردازد:

اگر مقصود از ذات مستقل، حقیقت جوهری باشد، به این معنی معدوم است و این سخنی درست است زیرا حقیقت جوهری برای اعراض ممتنع است ولی تردید، حاصر نیست زیرا جایز است ذات عرضی داشته باشد که غیر از صفت بودن برای شیء و به اعتبار فی نفسه است و اگر مقصود از اعتبار سواد، ماهیت به نفسه اش باشد در این صورت حکم به معدوم بودنش مسلم نیست، زیرا چنانکه جوهر فی نفسه، وجودی دارد عرض نیز وجود فی نفسه دارد با این تفاوت که وجود اعراض فی نفسه عین وجودش برای موضوعش است لذا جوهر، وجود فی نفسه و عرض، وجود فی نفسه لغیره دارد (زیرا قائم به غیر است) (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۳۳۰).

نقد و بررسی

در توضیح سخن دوانی به نظر می‌رسد مقصود وی از اعتباری، وهمی و پنداری بودن معلول نسبت به علت نیست، به ویژه آنچه در ذوق تأله مطرح می‌کند، بلکه به معنی نفی استقلال از ممکنات و اینکه هویتی جز وابستگی و تعلق به واجب الوجود ندارند می‌باشد. در مورد مثال اعراض نیز گرچه به نظر می‌رسد وی در بیان مثال، موفق نشده است، ولی باید به این مهم توجه داشته باشیم که با توجه به اینکه هنوز بحث تقسیم وجود به رابط و رابطی مطرح نشده بود گویا وی واژه‌ای وابسته تر و فقیرتر از وجود رابطی و اعراض نداشته تا وابستگی و عدم استقلال ممکنات را نشان دهد، از این رو در بیان چستی شأن و ظهور، از وجود رابطی و اعراض مدد گرفته است. گرچه وجود رابطی نیز دو اطلاق دارد که در یکی از آنها موجودی است که ضمن وجود فی نفسه اش دارای وابستگی و ارتباط به موجود مستقل است و در اطلاق دیگر موجودی است که از وجود فی نفسه برخوردار نیست و وابسته محض است و با توجه به اینکه در زمان وی تفکیکی بین وجود رابط و رابطی (فی نفسه و فی غیره، بالنفسه و بالغیره) صورت نگرفته بوده، می‌توان سخن وی را بر معنی دوم اطلاق کرد. که در این صورت گویای توحید حقیقی است و نقد ملاصدرا و دشتکی بر وی وارد نیست به ویژه اینکه در *تعلیقات بر اسفار* تصریح شده است دوانی در بیان

توحید از وجود رابط استفاده کرده نه وجود رابطی و به دلیل نداشتن الفاظ و اصطلاحات از مثال اعراض استفاده کرده است (همان، به تصحیح حسن زاده آملی).

مؤید سخن ما، عبارت دوانی در *شواکل الحوراست*. در آنجا از رابطه علت و معلول به "ظل" تعبیر کرده، معلول را ظل العله و صورت آن می‌داند. عبارت ذکر شده کاملاً گویای ربط معلول نسبت به علت است. استناد، به این سخن بحثی است که دوانی در مورد وجود اعراض بیان کرده است. به اعتقاد وی، اعراض به غیر از وجودی که برای موضوع دارند وجود دیگری برایشان متصور نیست و این بیان، رابط بودن اعراض را می‌رساند (دوانی، ثلاث رسائل، ص ۱۷۴).

از ثمرات نظر دوانی که خود آن را از نتایج قول تجلی و تشان معلول نسبت به علت می‌داند مسئله هستی و نسبتی حوادث است. وقتی معلول جز شأنی از علت نباشد، عدم نیز نمی‌پذیرد بلکه وجود و عدمش در رابطه با علت معنی می‌یابد. به اعتقاد دوانی، معلول به کلی از بین نمی‌رود بلکه زائل شدن معلول به این معنی است که علت در طور دیگر ظهور کرده و به وجه دیگر تجلی کرده است بدین ترتیب آنچه را که معدوم شدن و نابود گشتن یک شیء می‌نامیم تطور علت و تجلی مبدأ است و این به معنی نابودی و معدوم شدن امور نیست.

زوال معلول در واقع ظهور علت در طور دیگر و تجلی اش در جلوه‌ای دیگر غیر از جلوه اول است. پس در مقام علت، اعتبار زوال است نه زوال حقیقی و تطور علت به اطوار مختلفه است در مقام ذات هنگام تحدید و تعریف (همو، سبع رسائل، ص ۱۷۶).

قاعده علیت از منظر دوانی

بر اساس قاعده فلسفی، علم به علت مستلزم علم به معلول است. این بحث در فلسفه اسلامی مورد توجه بوده است. حاج ملا هادی سبزاوری در شرح منظومه، حکمای مشاء و اشراق را موافق مضمون این قاعده دانسته است، اما در میان اندیشمندان کسانی بودند که با قاعده، به صورت کلی موافق نبودند. از جمله فخر رازی که معتقد است ادراک علت، سبب ادراک معلول به صورت مطلق نمی‌شود بلکه این امر تنها در صورتی تحقق می‌پذیرد که تصور ماهیت معلول، شرط اساسی در این زمینه باشد (ابراهیمی دینانی، ص ۳۴۵).

جلال‌الدین دوانی نیز در رساله اثبات الواجب الجدیده، قاعده فوق را ادعایی غیر بین می‌خواند. به اعتقاد وی علم به علت، مستلزم علم به معلول نیست؛ بنابر آنکه اقتضای معلول از سوی علت موجب نمی‌شود که از تعقل علت، تعقل معلول لازم آید، مگر آنکه معلول، لازم بین علت باشد که در این صورت از تعقل علت، تعقل معلول لازم می‌آید (همو، سبع الرسائل، ص ۱۴۶).

محقق دوانی همچنین در خصوص سنخیت علت و معلول دو بیان متفاوت می‌آورد. در رساله اثبات واجب جدیده سخن از تباین علت و معلول به میان آورده و معتقد است علت مابین معلول است و در وجود مغایرش است؛ لذا حضور علت، حضور معلول نیست وی با اشاره به مقایسه علت با صورت، آن را قیاسی نادرست می‌خواند بنا بر آنکه (بنا بر نظر وی در وجود ذهنی) صورت، عین ماهیت معلوم است، حال آنکه علت حقیقی، معلول یا مثال محاکی از آن نیست (همان، ص ۱۴۷).

از سوی دیگر، چنانچه آمد، در رساله الزوراء نه تنها معلول را مابین و مغایر علت نمی‌داند بلکه معتقد است معلول از شئون و اعتبارات علت است. یعنی در صورت انتساب به علت، دارای تحقق است و بدون لحاظ نسبت، معدوم و ممتنع است (همان، ص ۱۷۵).

او در حاشیه قدیم شرح تجرید بیان می‌کند علت، نسبت به معلول دارای خصوصیتی خاص است که از جهت آن خصوصیت، معلول از علت صادر می‌شود و عقل حکم می‌کند که بین معلول و علت باید خصوصیتی باشد که بین علت و غیرش، آن خصوصیت وجود نداشته باشد و اگر خصوصیتی که مختص به علت و معلول است وجود نداشته باشد، معلول از علت صادر نمی‌شود (همو، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۱۴۶؛ ثلاث الرسائل، ص ۱۸۱).

به نظر می‌رسد سخن دوانی مبتنی بر تباین علت و معلول در مدار وجود و همچنین گفتار وی در باب اینکه معلول از شئون و وجود علت است بر مبنای ذوق تأله بوده و منافاتی با یکدیگر ندارند. به این بیان که در نظریه فوق، وجود حقیقی و مستقل و قائم به ذات، منحصر در واجب الوجود بوده و مابقی وجود قائم به ذات ندارد. بلکه موجودیت آنها، صرفاً به معنای انتساب به وجود است. بنابراین، معلول از خود، وجودی ندارد تا در حیطه آن وجود، با وجود علت، سنخیت داشته باشد بلکه معلول شأن و تجلی علت است.

صدرالمألهین در الشوهد الربوبیه، تحت عنوان ذکر تنبیهی به توضیح سخن شیخ الرئیس می - پردازد، ابن سینا در کتاب شفا معتقد است فعل علت فاعلی حتماً نباید مشابه علت باشد و با مثال به ارائه آن می پردازد و در رساله عشق، معلول را مثال علت می داند و صدرالدین شیرازی با ذکر سخن ابن سینا به بررسی و تحلیل آن پرداخته است. به اعتقاد وی، فاعل از جهت وجود، در وجود معلول اثر می گذارد و وجودات، همگی درحقیقت وجودی، متماثل و در کمال و نقص، متفاوتند و اختلافشان از جهت تعینات کلی یا همان ماهیات است. مانند مراتب عدد که از آن جهت که از وحدت مکرره تشکیل می شود متماثل و از آن حیث که هر مرتبه خواص و لوازم غیر از لوازم مرتبه دیگر دارد، اختلاف دارند. به بیان دیگر، صدرا در توجیه تناقض گویی ابن سینا، آنجا که ابن سینا از مشابهت و تناسب سخن می گوید آن را به جهت وجود و تشکیک باز می گرداند و تباین و عدم مشابهت را به جهت ماهیت آنها برمی گرداند (شیرازی، شواهد الربوبیه، ص ۷۸) (به نقل از اوائل طبیعیات شفاء) ص ۲۵ و ۲۴).

تفسیر سخن بوعلی و موضع صدرا

دوانی در حاشیه قدیم شرح تجرید، در توضیح و شرح سخن بوعلی پیرامون نسبت معلول به علت (که معلول فی نفسه معدوم و با توجه به علتش موجود است) (فی نفسه لیس و له عن علته ان یکون ایس) (ابن سینا، الشفاء، ص ۲۶۸) معتقد است معلول نمی تواند فی نفسه موجود یا معدوم باشد، زیرا در هر دو صورت محتاج به علت است وی همچنین این سخن را که وقتی وجود معلول، متأخر از وجود علت است، پس در مرتبه وجود علت، جز عدم ندارد را دارای اشکال می داند. بنا بر آنکه تأخر وجود معلول از وجود علت، مقتضی آن است که در مرتبه وجود علت، وجود نداشته باشد نه اینکه در آن مرتبه عدم داشته باشد. به اعتقاد وی اینکه وجود و عدم نداشته باشد منجر به ارتفاع نقیضین نمی شود چرا که نقیض وجود در مرتبه، سلب وجود از آن مرتبه است به صورت نفی المقید نه سلب به صورت النفی المقید.

دوانی بین سلب مطلق و سلب از مرتبه، تفاوت قائل می شود. به اعتقاد وی سلب وجود در زمان، مستلزم اتصاف به عدم در آن زمان است ولی سلب وجود در مرتبه، مستلزم اتصاف به عدم در آن مرتبه نیست.^۴

صدرالمتالهین در *اسفار*، پس از بیان توجیه دوانی، ضمن فاسد دانستن آن، با تبیین مسئله علیت، به بیان رابطه خاص وجودی بین علت و معلول پرداخته است. به اعتقاد ملاصدرا، با توجه به اینکه وجود معلول ناشی از وجود علت است چگونه می توان پذیرفت معلول، در مرتبه علت، وجود نداشته باشد و مرتبه وجود علت، مصداق فقدان معلول باشد. بلکه حق آن است که وجود علت، کمال وجود معلول و جهت فعلیت و وجوب معلول است. ملاصدرا در توضیح سخن بوعلی معتقد است جهت وجوب و فعلیت معلول از ناحیه علت و جهت عدم و امکان از ناحیه ذاتش است (همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۳، ص ۲۷۴ - ۲۷۲).

در بررسی سخن ملاصدرا می توان به این نکته اشاره کرد که گرچه سخن وی در باب اینکه معلول باید در مرتبه علت وجود داشته باشد سخنی درست است، اما به نظر می رسد سخن مذکور، منافاتی با نظر دوانی نداشته باشد که معتقد است معلول در مرتبه ذات وجود ندارد، زیرا می توان گفت ملاصدرا ناظر به اصل کمال معلول است و چون وجود علت، کمال وجود معلول و فعلیت اوست پس اصل کمال معلول در علت است و دوانی به وجود خاص معلول که متعین و محدود و منحصر در مرتبه خاص است نظر دارد و وجود علت، به دلیل کمال و عدم محدودیت، مصداق سلب وجود معلول با خصوصیت نقصان و محدودیت است.

نتیجه

محقق دوانی در مباحث وجودشناسی با دو مبنا به بحث می پردازد. آنجا که از وحدت وجود سخن می گوید وجود، منحصر در ذات خداوند است و هموست که از وجود حقیقی بهره مند است. موجودات دیگر بدون آن حقیقت، وهم و خیالند. بین موجودات انتسابی، اشتراک نسبی است (اشتراک از حیث نسبی که با وجود دارند)؛ حقیقت وجود به ذهن نمی آید لذا صورت علمی غیر از حقیقت وجود است و نیز در مورد رابطه علت و معلول، گرچه دوانی در ارائه مثال موفق نشان نداده است ولی با توجه به تعابیر دیگرش می توان به این نتیجه رسید که معلول عین ربط و نیاز به علت و به عبارتی شأن و تجلی علت است و اما آنجا که بر اساس تفکر رایج و یا به عبارتی نگاه استقلال به موجودات بحث می کند از عدم تمایز وجود و ماهیت سخن می گوید و اینکه در خارج نمی توان یکی را اصل دانست. از این رو تحقق از آن هر دو است (ماهیت

موجوده) و جعل نیز به همان تعلق می‌گیرد؛ در وجود ذهنی نیز معتقد می‌شود که ماهیت معلوم در ذهن حاضر می‌شود نه عکس و شبه آن.

توضیحات

۱. شایان ذکر است که برخی نسخ خطی دوانی در سه کتاب تصحیح شده که عبارت‌اند از: ثلاث رسائل (تفسیر سوره کافرون، شواکل الحور و انموذج العلوم)؛ الرسائل المختاره (تفسیر سوره اخلاص، خلق الاعمال، رساله الزوراء، نورالهدایه) و سبع رسائل (رساله‌های اثبات الواجب الجدیده، اثبات الواجب القدیمه، الزوراء، شرح خطبه الزوراء، شرح رساله الزوراء) که دو کتاب اول توسط احمد تویسرکانی به ترتیب در سال‌های ۱۴۱۱ ق و ۱۴۰۵ ق و کتاب سوم توسط اسماعیل خواجه‌ای اصفهانی در سال ۱۴۲۳ ق گردآوری شده‌اند و از آنجا که ارجاعات به متون محقق دوانی صورت گرفته است به دوانی نیز ارجاع می‌شود و در پایان فهرست کتابشناسی ارائه می‌شود.
۲. مبحث مشتق در زمره مباحثی است که دوانی از آن به‌عنوان نقش ابزاری برای تبیین برخی اندیشه‌هایش (مانند وحدت وجود، توحید، علم خداوند و...) بهره برده است. به اعتقاد وی مشتق امر بسیط است و تفاوتش با مبدأ اشتقاق به اعتبار است. دوانی برای بیان تفاوت مشتق و مبدأ اشتقاق از تفاوت عرض و عرضی استفاده می‌کند به بیان وی، عرض و عرضی اتحاد بالذات دارند اما از جهت اعتبار از یکدیگر متمایز و متناظرند وی برای فهم بیشتر مطلب از مثال سواد و اسود، بهره می‌برد. بدین صورت که سواد، به عنوان یک مقوله بشرط لا از حمل ملاحظه می‌شود (یعنی به‌عنوان مقوله محمول واقع نمی‌شود) ولی اسود به‌عنوان امر عرضی، پیوسته لا بشرط از حمل لحاظ و به‌عنوان امر عرضی، محمول واقع می‌شود. تفاوت مشتق و مبدأ اشتقاق نیز به همین صورت است به اعتقاد دوانی معنی مشتق تنها شامل قدر ناعت است. پس تحلیل مشتق به امور سه گانه ممکن نیست و موصوف و صفت خارج از آن هستند (دوانی، حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۱۱۶؛ جلد شرح تجرید، ص ۱۲۵ و ۱۲۴).

وی برای تبیین این مطلب، به ارائه تقسیمی از معانی می‌پردازد و معتقد است معانی بر سه قسمند: معنایی که با حکم بداهت عقل، مستقل در وجودند و تابع ذات دیگر نیست تا با آن متحد شود. معنای دوم که با حکم بداهت عقل، موجود نیستند و تنها تابع حقایق دیگری اند که با آنها متحد هستند و معنای سوم که از طریق برهان، استقلال یا عدم استقلالشان درک می‌شود. به اعتقاد دوانی، معنی مشتق، از قبیل قسم اول است و ذات در آن مطرح نیست. بلکه با دلالت عقلی، ذات به دست می‌آید (همان، ص ۱۲۵).

از خواص و ویژگی‌های اساسی مشتق نزد دوانی، ارتباط و انتساب آن به مبدأ اشتقاق است. به این معنا که صدق مشتق بر چیزی، مقتضی قیام مبدأ اشتقاق به آن نیست. بلکه به معنای در ارتباط بودن با آن و منسوب بودن به آن است وی برای نمونه از مثال حداد و صدق آن بر حدید و صدق شمس بر آب کمک می‌گیرد و آن را به این معنی می‌داند که حدید، موضوع صناعت زید و آب منسوب به شمس است.

دوانی پس از طرح و تحلیل معنایی مشتق، از آن در تبیین مسئله ذوق تأله مدد می‌گیرد. به بیان وی، وجودی که مبدأ اشتقاق است امر قائم به ذاته و همان واجب الوجود است و وجود ما سوی الله به معنای انتساب آنها به آن وجود قائم به ذاته است. بنابراین موجود، اعم از حقیقت واجب و حقایق منتسب به واجب تعالی است و مفهوم عام موجود، امری اعتباری و از معقولات ثانیه و اول بدیهیات است.

۳. شایان ذکر است دو کتاب حاشیه قدیم شرح تجرید و حاشیه اجد شرح تجرید به صورت نسخه خطی موجود می‌باشند که حاشیه قدیم از نسخه ۱۷۵۳ و حاشیه اجد از نسخه ۱۹۹۹ (که هر دو نسخه متعلق به کتابخانه مجلس هستند) استفاده شده است.

۴. حاشیه قدیم شرح تجرید، ص ۶۸ و ۶۷ (قلت نقيض وجوده في تلك المرتبه، سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد لاسلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبه اعنى النفي المقيد، فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبه).

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، ج ۳، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات (شرح الاشارات و التنبيهات)، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، الشفاء (الهیات)، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- تویسرکانی، احمد، ثلاث رسائل، مشهد، آستانه الرضویه المقدسه، ۱۴۱۱ق.
- _____، الرسائل المختاره، اصفهان، کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۵ق.
- خواجهی اصفهانی، اسماعیل، سبع رسائل، تقدیم و تعلیق احمد تویسرکانی، تهران، دفتر نشریات مکتوب، ۱۴۲۳ق.
- دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- دوانی، محمد بن اسعد، حاشیه قدیم شرح تجرید، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۷۵۳.
- _____، اجد شرح تجرید، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۹۹۹.
- _____، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی (موسوم به شرح الرباعیات)، تصحیح، شرح و نقد مهدی دهباشی، تهران، مسعود، ۱۳۶۸.
- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تعلیق حسن زاده آملی، ج ۲، چ ۳، قم، نشر ناب، ۱۴۱۷ق.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، صدر الدین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ۳، ۱، چ ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

_____ ، _____ ، تصحيح و تعليق حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ .

_____ ، تعليقات شفاء، تصحيح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ .

_____ ، الشواهد الربوبیه، (مقدمه شواهد)، تصحيح جلال الدین آشتیانی، قم المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ .

لاهیجی، ملا عبدالرزاق، شوارق الالهام، چاپ سنگی، ج ۱، ۱۳۸۲ .

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

مشایان و نظریه مثل

دکتر محمد علی تیوای *

چکیده

عالم عین از منظر افلاطون به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. عالم مثل، ۲. عالم محسوسات. ارائه نظریه مثل از سوی افلاطون مبتنی بر همین مبنا بوده است. به طور قطع می‌توان گفت افلاطون با ارائه این نظریه درصدد بود که به گمان خود بتواند پیدایی عالم محسوسات را با نظر به ناپایداری آن و قابل شناخت نبودن یقینی آن توجیه کند. نقادی‌های ارائه شده علیه نظریه مثل عمدتاً از سوی فلاسفه مشاست. ارسطو شاگرد و هم‌عصر افلاطون در مواجهه با این نظریه معتقد است: "قائل شدن به این نظریه نتایج غیر منطقی در پی خواهد داشت."

ابن‌سینا نیز با ارائه ارزیابی منفی از این نظریه، "آن را محصول دوره خامی اندیشه یونانی دانسته است و برای آن پشتوانه‌ای برهانی قائل نیست". نگارنده درصدد است که با توجه به جایگاه نظریه مثل در اندیشه افلاطون، ضمن تقریر و ترسیم ناکارآمدی آن نزد ارسطو و ابن‌سینا در تبیین نظام پیدایی عالم، با گریز به براهین مؤید دیدگاه مثل، نشان دهد که نقدهای ارسطو و به ویژه ابن‌سینا تا چه اندازه موجه‌اند.

alijoon.ty@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۶

واژگان کلیدی: مُثُل افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، عالم محسوسات، موجود مفارق، شناسایی، علیت، امکان اشرف.

مقدمه

افلاطون عالم عین رابه دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. عالم مُثُل (صور، معقول، ابدی، بودها)، ۲. عالم تصویر مُثُل (محسوسات، نمودها) (افلاطون، تیمائوس، ص ۲۸). «نظریه مُثُل»^۱ که افلاطون آن را تنها بر اساس دو اصل موضوع خطاناپذیری معرفت حقیقی و تعلقش به امور پایدار، در حل برخی از شبهات مطرح شده توسط سوفسطائیان طرح کرده است، طی تاریخ بازتاب‌های متفاوتی را چه در میان فیلسوفان شرقی و چه در میان متفکران غربی به همراه داشته، تا آنجاکه می‌توان گفت این نظریه که بر اساس حل برخی از معضلات فلسفی، تکوین یافته، گاهی خود معضل آفرین شده است، به گونه‌ای که نمونه آن را می‌توان در چالش‌های میان متفکران مسلمان به خوبی مشاهده کرد. ابن‌سینا قرائتی غیر قابل دفاع از آن را در ذهن خود داشت و به همین جهت آن را تحقیر می‌کرد ولی ملاصدرا آن را قابل تحسین می‌یافت، دیگران نیز کمابیش تمایلاتی به این سو یا آن سو داشته‌اند. البته تصویر خود افلاطون از این نظریه به داوری ما در باره قرائت‌های مختلف در مورد آن کمک شایانی می‌کند. بنابراین پیش از ورود به بحث اصلی، توضیحات زبان شناختی پیرامون مفهومی که نزد ما به نام «مُثُل» معروف است، ضروری می‌نماید.

مُثُل افلاطونی چیست؟

لفظی که ما آن را «مُثُل» می‌خوانیم، در نوشته‌های افلاطون به «ایده»^۲ معروف است. البته لفظ دیگری هم با همین معنا و فحوا در رساله «میهمانی» او استفاده شده و آن واژه «معنا» است (همو، پنج رساله، ص ۳۳۸). مورخان فلسفه بر این عقیده‌اند که واژه ایده در زبان یونانی به معنای شکل، دیده شدنی، منظره و تصویر است و پیش از افلاطون، به ویژه در نوشته‌های فیثاغورث و پیروانش، گزنوفان، آنکساگوراس، امپیدوکلس و دیگران نیز به همین معنی به کار رفته است. افلاطون هم در نوشته‌های اولی خود این لفظ را به همین معنا به کار

برده است ولی در آثار بعدی، لفظ «استوقس»^۳ را معادل آن وضع کرده و از واژه «ایده» معنای جدیدی را اراده کرده است.^۴ برخی از مورخان عقیده دارند که فیثاغوریان نخستین کسانی بودند که واژه ایده را به معنی آخرین حقیقت چیزها به کار برده‌اند، اما معنایی که افلاطون بعداً این لفظ را به آن معنا به کار برده است، با این معنای فیثاغوری هم تفاوت دارد و برای فهم منظور وی از این لفظ، مراجعه به محاورات او را لازم دانسته‌اند (همو، جمهور، ص ۳۸۰ به بعد).

یاسپرس^۵ می‌گوید برای اینکه بدانیم «ایده» چیست و جهان ایده‌ها به چه اندازه است و حدود آن تا کجاست، مراجعه به رسائل افلاطون لازم است. چنانچه اصطلاحات و اشاراتی را که افلاطون هر بار حسب مورد به کار برده است گرد آوریم، تصویر گیج‌کننده‌ای به دست می‌آید. افلاطون برای وصف ایده، گاه اصطلاحاتی مانند صورت اصلی، شکل، نوع، ماهیت و وحدت را به کار می‌برد و گاه عباراتی مانند «خود آن چیز»، «نمود» «خود زیبایی»، «خود اسب» «به خودی خود» و گاه نیز اصطلاحات مبین هستی مانند باشنده، باشنده حقیقی، گاهی هم مفرد به جای جمع مانند اسب در برابر اسب‌ها و زیبا در برابر چیزهای زیبا و هستی به جای چیزهای باشنده (یاسپرس، ص ۹۲).

در فرهنگ اسلامی واژه «ایده» به «مُثل» ترجمه شده و اعتقاد برخی بر این است که این واژه، ترجمه هم سنگ لفظ اصلی نیست، زیرا لفظ «مُثل» جمع مثال است و مثال به معنای سایه، شبیه، تصویر و عکس است و افلاطون برای این معنا لفظ ایده را به کار نبرده، بلکه وی برای این معنا لفظ ایکونوس^۶ را به کار برده است. بنابراین نخستین مترجمان مسلمان در ترجمه لفظ ایده به مُثل به خطا رفته‌اند^۷ و این خطا هم چنان به غلط در میان مسلمانان باقی مانده است. همچنین در کاربرد این لفظ باید توجه داشت که واژه مثال در کاربرد عام مفهومی ذهنی دارد، در حالی که افلاطون برای آن مرجع و محتوایی عینی قائل بود.

سبب راهیابی افلاطون به مُثل چه بود؟

بسیاری از مورخان غربی فلسفه اعتقاد دارند که افلاطون با مشکل علیت طبیعی و اثبات خلود نفس روبه‌رو بوده که اندیشه مُثل به ذهنش راه یافته است و از این رو در رساله‌ای

چون «فیدون» قول به مثل و بهره مندی از مثل را به عنوان فرضیه‌ای برای حل آن دو مسئله به کار می‌برد. همچنین گفته شده است که افلاطون برای حل شبهاتی که زنون، شاگرد معروف پارمنیدس، در خصوص کثرت وارد کرده بود، فکر توسل به مثل را برگزید. افلاطون می‌اندیشید که برای حل مسئله وحدت و کثرت و اینکه چگونه ممکن است شیئی هم واحد باشد و هم کثیر، می‌تواند طرح مثل را در افکند.

بدین ترتیب که واحد و کثیر جدا از خود شیء وجود دارد و شیء در یک حال هم از مثال واحد و هم از مثال کثیر بهره می‌برد، به همین نحو یک شیء هم مشابه باشد، هم غیر مشابه، یا هم نزدیک باشد، هم کوچک، بی آنکه تناقضی پیش آید (بریه، ص ۱۶۰).
یقیناً آنچه مورد توجه افلاطون بوده، کارایی نظریه مثل در حل بسیاری از مشکلات و مسائل فلسفی بوده است. در حالی که پیش از آن پارمنیدس او را متوجه تحقیق درحقیقت مثل می‌کند و نه اثبات آن از طریق کاربرد پرفایده‌اش.

برداشت ابن سینا از چگونگی راهیابی افلاطون به مثل

تصویر رهیافت افلاطون در اندیشه ابن سینا به ریشه ساده‌ای توجیه می‌شود که بازگشت آن به بازشناسی ما به ازای مفاهیم ذهنی است و اینکه اساساً مفاهیم ذهنی ما برگرفته از چیزی است یا نه؟ به گمان شیخ الرئیس، افلاطون با مجموعه‌ای از تصورات روبه‌رو بود که بعضی جزئی و بعضی کلی بودند و اگر تصورات جزئی بدون منشأ و مبدأ نمی‌توانستند باشند، تصورات کلی نیز باید چنین می‌بودند. در حالی که شاید می‌شد همانند ارسطو فرایند کلی سازی را به ذهن نسبت داد و نه اینکه لزوماً برای کلی‌ها همچون جزئی منشأ خارجی قائل بود. در هر حال به گمان افلاطون چون ذهن ما غیر ازتصویری که به طور نمونه از انسان‌های خارجی و عینی طبیعت دارد، تصویری نیز از انسان کلی دارد.

پس ناچار یک انسان کلی بما هوکلی هم در خارج وجود دارد و ذهن ما وقتی که آن انسانی کلی را تلقی می‌کند، نقشی به صورت انسان کلی در ذهن پیدا می‌شود (مطهری، ص ۳۱۴).

جایگاه مثل در نظام افلاطونی

هر چند ردپای مثل در بسیاری از آثار افلاطونی دیده می‌شود اما به طور خاص در رساله «جمهوری» و «تتتوس» بحث جدی مثل که به منزله رهیافت وی تلقی می‌شود، مشخصاً با دو موضع مثبت و منفی مشهود است. او در رساله تتتوس بحث منفی خود را با رد نظریه معروف پروتاگوراس^۸ در مورد ادراک حسی، به رساله جمهوری که در آن نظریه مثبت خود را طرح می‌کند پیوند می‌زند. اعتقاد به وجود واقعی معرفت و متعلق حقیقی برای آن به عنوان دو اصل موضوع برگرفته از دو قلمرو اصلی، یعنی ماهیت خود معرفت و ماهیت متعلقات معرفت، آغاز ورود به بحث جدی مثل است؛ زیرا اندیشه معرفت بدون متعلق برای بسیاری از یونانیان، فکری بیگانه بود^۹ و تفسیر عینیت در شناخت به توافق بین الاذهان به معنایی که بعد از کانت رواج پیدا کرد، اساساً معنا نداشت بلکه مراد از عینیت، همان مطابقت ذهن با عالم خارج بود که تقریباً برای افلاطون هم مفروغ عنه بود. او برای معرفت حقیقی دو شرط اساسی قائل بود که خطاناپذیری و داشتن متعلق پایدار گویای آن دو شرطند. با ملاحظه این دو شرط نه ادراک حسی می‌توانست معرفت حقیقی باشد و نه این عالم محسوس می‌توانست متعلق آن باشد؛ زیرا افلاطون چنین عالمی را یکسره در تغییر می‌دانست، اما در این میان سهم پارمنیدس در القای ثبات بر اندیشه افلاطون بیش از همه بود.

از نظر افلاطون ادراک حسی نه تنها تمام معرفت نیست، بلکه حتی در قلمرو خودش نیز معرفت نیست (کاپلستون، ص ۲۰۷)، زیرا ما حقایقی داریم که این حقایق به هیچ وجه متعلق ادراک حسی نیستند، مانند مفاهیمی چون وجود و عدم نتایج و استدلال‌های ریاضی. به گمان افلاطون حتی در امور محسوس نیز سر و کار ما همواره با امر محسوس بماهو محسوس نیست، زیرا در این مورد نیز ما با حکم در امور محسوس روبه‌رو هستیم که یقیناً این حکم، خود دیگر امری محسوس نیست، بلکه فعالیتی از جانب ذهن است. تذکر خطاهای حس به وسیله عقل هم خود در حوزه محسوسات، فعالیتی ذهنی است.

از نظر افلاطون متعلقات حس هم نمی‌توانند متعلقات معرفت حقیقی باشند، «زیرا معرفت در باره چیزی است که هست، یعنی در باره ثبات و پایدار، در صورتی که نمی‌توان گفت، متعلقات حس هستند بلکه آنها فقط می‌شوند. متعلقات حسی البته متعلقات نوعی

ادراک هستند ولی ذهن از قبول اینکه متعلقات معرفت واقعند، امتناع می‌ورزد» (همان، ص ۲۰۸).

با اینکه بسیاری از مفسران معتقدند که افلاطون در حل مشکل علیت طبیعی، خلود نفس و مسئله وحدت و کثرت، نظریه مثل را مطرح کرده، اما حقیقت آن است که مسئله شناسایی برای او مهم‌تر از هر چیز دیگری بوده است، زیرا به گمان وی این شناخت خیر است که مانع رفتار شریrane می‌شود و «اگر کسی دانش و شناسایی داشته باشد زندگی سعادت‌مندانه خواهد داشت» (پاپکین، ص ۱۰).

بنابراین با این فرض که اگر آدمی خیر و شر را بشناسد، هرگز خلاف اخلاق رفتار نخواهد کرد و با این اعتقاد که فقط یک نوع زندگی خوب برای همه آدمیان وجود دارد، شناخت حقیقی جایگاه خود را در عمل و در اندیشه افلاطونی باز می‌نماید. بنابراین برای او شناخت حقیقت هر چیزی، به ویژه وقتی که پای عمل به میان می‌آید، می‌بایست مهم‌تر از هر چیز دیگر باشد، زیرا خیر یا مثال خیر که از مبادی جهان در تفسیر علیت به کار می‌آید یا خلود نفس هم که مفهومی کلیدی برای افلاطون است، از رهگذر شناسایی خیر یا مثال خیر حاصل می‌شود. بنابراین این گفته یاسپرس که «افلاطون از آغاز کار در جستجوی آن مرحله نهایی بوده است که فقط شناختن آن به هر اندیشه و عملی معنا می‌بخشد» (یاسپرس، ص ۸۲)، مؤید این مطلب است که دغدغه اصلی افلاطون به یک معنا شناخت و به یک معنا اخلاق بوده است، زیرا به گمان وی میان معرفت و فضیلت و سعادت معادله برقرار است. اگر چنین است تردید در درک ماهیت راستین خیر و امکان رسیدن به آن می‌باید دغدغه‌ای جدی برای او بوده باشد، همان‌طور که در بیان یاسپرس نیز آمده است (همان، ص ۸۶).

اساساً در پیگیری حصول شناسایی اطمینان بخش که پیشتر به دلایلی راه حس را بر آن بسته می‌دید، متوجه «مثل» شده است، هر چند که توسل او به تمثیل از اهمیت توجه او کاسته است، اما در هر حال هدفی مقدس را دنبال می‌کرده است. از نظر او درک خیر مانند رسیدن به خورشید است و هرچند ما خود خورشید را نمی‌بینیم ولی همه چیز را در روشنایی آن می‌بینیم و شناسایی راستین هم خویشاوند «خیر» است (همان، ص ۸۷).

از منظر افلاطون خیر نه تنها به اشیا، قابلیت شناخته شدن می‌بخشد بلکه علت ماهیت و هستی آن‌هاست، بی‌آنکه خود، هستی باشد^۱ (همان، ص ۸۸) و آنچه در روشنایی خیر به آن

می‌توان اندیشید، همان است که «مَثَل» یا «صور» نامیده می‌شود. صوری که متعلق اندیشه ما در یک شناسایی حقیقی و یقینی است، باشنده‌ای جاودان و فراتر از هر «شدنی» تصویر می‌شود که افلاطون از آنها گاهی با تعبیر «خود برابری و نا برابری، خود عدل، خود زیبایی، خود تخت، خود میز» یاد می‌کند و از آنها جهان ایده‌های نامتغیر، فساد ناپذیر، نهان از چشم و قائم به ذات را اراده می‌کند که فقط با تفکر می‌توان آنها را دریافت، در مقابل جهانی که متغیر و پیوسته در حرکت است، جهانی که فنا می‌پذیرد و فاسد می‌شود.

افلاطون در رساله فایدروس از جهانی نام می‌برد که «ایده‌ها» یا «مَثَل»، هستی راستین خود را دارند. از این جهان به «جهان اندیشه‌ها» یا «ماورای آسمان» تعبیر می‌شود که در صورت راهیابی به آن «خود حقیقت»، «خود زیبایی» و «خود هر چیز» در برابر چشمان آدمی نمایان می‌شود و در آن صورت می‌یابد که سعادت یا لذتی برتر از ملاقات «خودچیزها» نیست (افلاطون، چهار رساله، ص ۱۳۹ به بعد).

مَثَل افلاطونی که با ویژگی‌های کلیت، معقولیت و عینیت شناخته می‌شوند همان طور که پیشتر گفتیم در عالمی جدا از اشیای محسوس تصور می‌شوند و به این معنا به کلی مفارقت و در «مقر آسمانی خود از یکدیگر جدا و از ذهن هر متفکری نیز به صورت مجزا وجود دارد» (کاپلستون، ص ۲۳۳).

اما با وجود این فراموش نکنیم که یک تفسیر در طرح نظریه مَثَل توجیه علیت طبیعی بود. بنابراین افلاطون می‌باید نسبت این عالم محسوس را با آن عالم توضیح می‌داد. از نظر او «اشیای محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند» (همانجا).

نقد و بررسی نظریه مَثَل

۱. نقدهای خود افلاطون بر نظریه مَثَل

افلاطون به مدد واژه «بهره مندی» یا «روگرفت» که فرایند تکثیر را تداعی می‌کند، هم علیت طبیعی را توجیه کرده است و هم پیدایش کثرات افراد یک نوع را. او همچنین با طرح مَثَل جایی برای توجیه وجود قبلی نفس باز می‌کند. اما اینکه اساساً تا چه اندازه موفق به رسیدن به چنین اهدافی می‌شود یا تا چه اندازه «در پردازش چنین نظریه‌ای انتظارات عقلی

فیلسوفانه را پاسخ می‌گوید، محل تردید است. شاید نخستین کسی که متوجه محذورات قول به مثل شده است خود افلاطون بوده باشد، زیرا وی در رساله معروف پارمنیدس این نظریه را در بوته آزمایش قرار داده و لاقلاً به فقراتی از ناتوانی آن در توجیه مسائل فلسفی اشاره می‌کند. مثلاً اینکه اگر قرار است مثل، توجیه پیدایی اشیای محسوس یا به عبارتی گوهر و جوهر اشیای محسوس عالم باشند، باید به ازای هر موجودی ولو نوع آن، مثالی وجود داشته باشد که این اشیا در فرایند صنع صانع یا دمیورژ طبق آن الگوها ساخته شده باشند.^{۱۱} از طرفی در جمع اشیای این عالم موجوداتی همچون مو، گل و کثافت^{۱۲} هم وجود دارند که یا باید برای آنها هم مثل اصیل و جادوانه قائل شد که تعالی مثل^{۱۳} را مخدوش می‌کنند یا باید از اصل وجود مثل را برای آنها انکار و به وجود امر بی‌مثال اعتراف کرد که پذیرش عقیده اخیر هم توفیق افلاطون را در توجیه علیت طبیعی در همان گام نخست زیر سؤال می‌برد؛ زیرا باید پاسخگوی این باشد که پس موجودات فاقد مثال از کجا آمده‌اند؟ یا شناسایی یقینی اموری از این قبیل چگونه ممکن است و اگر نفس در وجود قبلی خود آنها را شهود نکرده است (به دلیل اینکه اساساً آنها در عالم مثل نبوده‌اند تا شهود شوند) چگونه یادآوری یا علم اساساً ممکن است؟

آنچه آمد بخش اندکی از اشکالاتی است که با نگاه اولی خود افلاطون در رساله‌هایی هم چون پارمنیدس و میهمانی طرح شده است، اما ارسطو شاگرد بی‌مثال افلاطون شاید از جدی‌ترین منتقدان آن نظریه بود.

۲. انتقادات کلی ارسطو بر نظریه مثل

اگر حیات ارسطو را به سه دوره تقسیم کنیم می‌توان گفت که دوره دوم حیات او در واقع مرحله‌ای است که او به نقد و رد «نظریه مثل» پرداخته است. اندیشه ارسطو در خصوص مثل از آن جهت اهمیت بیشتری دارد که وی الهام بخش جدی ابن‌سینا در نقد نظریه مثل بوده است.

ادعای ارسطو در رد مثل این است: هیچ مثال مفارقی وجود ندارد و کلیات، جواهر به حساب نمی‌آیند. (ارسطو، کتاب زتا، فصل ۱۴).

استدلال ارسطو: اگر کلی جوهر باشد، یا باید جوهر همهٔ تک چیزها^{۱۴} (اشیا فرد) باشد یا جوهر هیچ چیز نباشد؛ زیرا کلی مشترک است، یعنی کلی بر چیزی اطلاق می‌شود که به بسیاری از چیزها تعلق دارد، به علاوه، جوهر بر موضوعی حمل نمی‌شود اما کلی همواره به عنوان محمول^{۱۵} (مشترک) ظاهر می‌شود که نه بر "این"^{۱۶} (چیز) بلکه بر "چنین"^{۱۷} (چیزها) نیز حمل می‌شود.

انتقادات ارسطو بر نظریهٔ مثل عمدتاً حول این مسئله است که مثل، مفارق از اشیای محسوس هستند. ارسطو می‌گوید: اگر به نظریهٔ مثل قائل شویم، هر جزئی از یک انسان فردی باید دارای یک مثال جداگانه باشد.

ارسطو همچنین در دیگر اعتراض خود به مثل می‌گوید: مثل مفارق افلاطون نمی‌تواند علل واقعی جهان محسوس و منشأ آغاز حرکت در عالم باشند.

اما در رسالهٔ «فایدون» افلاطون گفته می‌شود که مثل هم علل وجود^{۱۸} و هم علل به وجود آمدن^{۱۹} اشیا هستند. با وجود این، حتی اگر هم مثل وجود داشته باشند، باز هیچ چیز پدید نمی‌آید مگر اینکه چیزی اشیا را به حرکت در آورد و به تبع آن چیزهای گوناگون دیگر از قبیل خانه و انگشتر پدید آید که بنابر عقیدهٔ افلاطون مثالی برای آنها وجود ندارد. بنابراین روشن است که حتی چیزهایی هم که او برای آنها قائل به مثل است ممکن است هم هست باشند^{۲۰} و هم به وجود آیند، درست به واسطهٔ همان عللی که برای چیزهایی مثل خانه و انگشتر یافت می‌شود اما نه به واسطهٔ مثل (همو، کتاب مور^{۲۱}).

بدین ترتیب نتیجهٔ کلی که از منظر ارسطو از طرح این مباحث به دست می‌آید این است که هیچ مثال مفارقی وجود ندارد و کلیات، جواهر به شمار نمی‌آیند.

مورخ شهیر تاریخ فلسفهٔ غرب، کاپلستون، نیز به فقراتی از انتقادات کلی که به نظریهٔ مثل شده است، اشاره کرده که عموم این انتقادات از ناحیهٔ ارسطو مطرح شده است. به گمان ارسطو اگر نظریهٔ مثل برای پی‌ریزی شناخت حقیقی از اشیای طراحی شده باشد، عملاً این مقصود را برآورده نمی‌سازد. اگر برای توجیه علیت طبیعی طرح شده باشد، آن مقصود را هم برآورده نمی‌سازد. او با اعتقاد به عدم وجود پیشین نفس، که یکی از موارد اختلافی وی با افلاطون نیز است، ضرورتی هم در وجود جدای آنها از اشیا و مقدم بر اشیا نمی‌دید و

اساساً به گمان او ارجاع کثرت به وحدت هم بدون نیاز به طرح نظریه مثل قابل توجیه است.

به طور کلی می‌توان گفت از نظر ارسطو طرح نظریه مثل صرفاً مضاعف کردن عالم بدون هیچ مبنای مابعدالطبیعی است که نه تنها دردی را دوا نمی‌کند، بلکه مشکلی را هم بر مشکلات فلسفی می‌افزاید و از نظر او نظریه مثل نه تنها بی‌فایده بلکه محال است. با نظریه مثل نه پدیده حرکت قابل توجیه است و نه مسئله شناسایی؛ زیرا با این نظریه نمی‌توان رابطه میان اشیای محسوس را با اشیای معقول به صرف الفاظی مانند «بهره‌مندی» یا «روگرفت» توجیه کرد (ارسطو، ص ۳۷).

آنچه برای ارسطو در توجیه رابطه محسوس با معقول مفارق، به عنوان علت، مهم است سختی آن دوست که به گمان وی نشانی از آن را در این نظریه نمی‌توان یافت؛ زیرا اگر مثل، حقیقت این اشیا هستند چرا می‌باید جدا و مفارق از آنها باشند؟ (همانجا) و به تعبیر نظام اساسی این تفکر افلاطونی بر پایه گسستگی است، گسستگی میان جهان کون و فساد و جهان ابدی ایده‌های ثابت (یاسپرس، ص ۹۱).

با همه انتقاداتی که بر نظریه مثل وارد شده است، پذیرش این گمان که افلاطون ایده خامی را در ذهن می‌پرورانده است، آسان نیست و حتی انتقادات جدی ارسطو را نیز نوعی نگاه و نظر به نتایج منطقی آن دانسته‌اند نه احتمالاً فهم درست خود آن نظریه، هر جا هم که در دفاع از آن خود را ناتوان دیده‌اند، آن را تنها یک نظریه پیشنهادی تلقی کرده‌اند که افلاطون به عنوان یک فرض در بوتۀ آزمایش قرار داده است، که به قول کاپلستون به عنوان یک مقدمه فرض شده است تا اصل بدیهی اول آن را توجیه، یا خراب کند، یا نشان دهد که به تغییر یا تصحیح نیازمند است. با این حال، این اعتقاد هم وجود دارد که صرف آزمایشی بودن آن به معنای آن نیست که افلاطون به آن یقین نداشته است (کاپلستون، ص ۲۴۰ - ۲۳۹).

در هر حال آنچه مانع قضاوت صریح در مورد درستی یا نادرستی این نظریه می‌شود، جدای از وجود مخالفان جدی آن، پیچیدگی و عدم قابلیت استدلال پذیری خود آن نظریه است. یاسپرس می‌گوید: «هر کوششی برای آنکه نظریه ایده افلاطون به صورت دستگامی

منظم درآید بی حاصل است. کسی که بخواهد روش تفکر در باره ایده‌ها، یا کیفیت تجسم آنها را موضوع درس قرار دهد کارش بی معنی است» (یاسپرس، ص ۹۵).

صرف نظر از هر نوع داوری، چه داوری‌هایی که در دفاع از آن نظریه آمده و چه داوری‌هایی که علیه آن شکل گرفته است، از نقش ارسطو در تضعیف آن نظریه نمی‌توان به هیچ وجه چشم پوشید. گزارش ارسطو به هر صورت ممکن است بعدها نیز مورد استناد موافقان و مخالفان قرار بگیرد و حتی اگر کسی در درستی یا نادرستی نظریه مثل تردید داشته باشد، قطعاً در فهم درست ارسطو از آن نظریه کمتر دچار شک و تردید می‌شود و به قول کاپلستون «ارسطو آنچه را افلاطون در آکادمی تعلیم می‌داده است، به خوبی می‌دانسته و کودن نبوده است» (کاپلستون، ص ۲۳۷). او بیش از هر کس دیگری به افلاطون نزدیک بود و فهم دقیقی از هستی‌شناسی افلاطون داشت.

۳. نقد ابن سینا بر نظریه مثل

همان طور که پیشتر اشاره کردیم، ابن سینا یکی از مهم‌ترین منتقدان نظریه مثل است. خواننده‌ای که با افکار و اندیشه ارسطو آشناست یا نظریات خاص او را در مورد مثل مطالعه کرده است، به خوبی می‌داند که عناصر نقد ابن سینا بر مثل افلاطونی به طور کامل بر گزارش ارسطو از آن نظریه استوار است. به یاد داشته باشیم که در تحلیل ارسطو یکی از محوری‌ترین انتقادات او «جدایی و مفارق بودن مثل» است که عیناً در بحث ابن سینا هم مورد توجه واقع شده است.

مطابق فهمی که ابن سینا از نظریه مثل داشته سه نکته مهم در تصور او دخیل بوده است:

۱. انواعی که در این عالم دارای افرادی هستند، دو دسته افراد دارند، فرد محسوس و فرد معقول که فرد محسوس، فرد همان نوعی است که فرد دیگرش معقول و در عالمی دیگر (مثل) است.

۲. فرد معقول، علت فرد محسوس است.

۳. فرد علت، فردی است جاودانی، در حالی که فرد محسوس آن فاقد آن کمال جاودانه است.

مطابق گزارش وی در *الهیات شفا* باور به فرد محسوس و فرد معقول از هر چیز، ناشی از تصویری است که بعضی آن را از تقسیم فهم می‌کنند، یعنی گمان می‌کنند تقسیم شیء به دو چیز موجب وجود آن دو چیز خواهد بود؛ مانند دو انسان در معنای انسانیت: انسان فاسد محسوس، انسان معقول مفارق ابدی لایتغیر. در تلقی شیخ موجود مثالی که به ازای هر یک از امور طبیعی مورد پذیرش افلاطونیان است، موجودی است که به دلیل مفارقتش، عقل قادر به درک آن است، زیرا این معقولات هستند که فساد ناپذیرند (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفا*، ص ۳۲۰-۳۱۹).

ابن سینا بدون اینکه مدرک به عقل بودن امر مفارق را انکار کند، افراط در این قول را به افلاطون و معلمش سقراط نسبت می‌دهد، می‌گوید: ایشان برای مفهومی مانند انسانیت معنای واحدی را در نظر می‌گیرند که اولاً، موجودات و اشخاص در آن معنا مشترکند؛ ثانیاً، آن معنا به وجودی مستقل که با بطلان اشخاص هم چنان باقی و موجود است و علاوه بر آنکه موجود است، معقول است و مفارق.

علاوه بر مشکل علیت طبیعی مثل برای امور محسوس، مشکل دیگر، مسئله شناسایی و امکان کمک آن نظریه به شناخت امور محسوس است که مورد عنایت ابن سینا بوده و آن را از اساس بی‌حاصل می‌داند، هم چنان که ارسطو هم همین اعتقاد را داشت؛ زیرا یا مثل در حد و معنا با امور محسوس مطابقت دارند یا ندارند. اگر در حدود و معنا مطابقت ندارند، از جمله اموری خواهند بود که مخالف امور متخیل و تعقلات ما می‌باشند (همان، ص ۳۳۷) و بنابراین علاوه بر اینکه اثبات آنها محتاج دلائل تازه‌تری است که جز مضاعف کردن عالم حاصل دیگری نخواهد داشت و برای شناسایی ما هم حاصلی نخواهد داشت، هم چنان که ارسطو هم به آن تصریح کرده و گفته است که مثل برای شناخت چیزهای دیگر سودمند نیستند (ارسطو، ص ۳۶)؛ زیرا فرض بر این است که آنها حتماً موجودات دیگری هستند و هیچ نحوه حکایتی از موجودات این جهانی ندارند. اگر در حد و معنا با امور محسوس یکی هستند، مشکل پیشین مطرح خواهد شد که چرا در یک فرد ماهیت باید معقول و فرد دیگر محسوس باشد. چرا یکی جاویدان و دیگری فناپذیر و چرا یکی علت و دیگری معلول باشد؟ یعنی چرایی که پاسخ ندارند. بنابراین هم اثبات آنها مشکل و هم توجیه رابطه آنها دشوار خواهد بود و دقیقاً به همین دلیل یا دلایلی از این قبیل بود که ارسطو معتقد بود بر

نظریهٔ مثل فایده‌ای مترتب نیست؛ زیرا نه می‌توان با آن حرکت و دگرگونی را توجیه کرد و نه به مسئلهٔ شناسایی کمک چندانی می‌کند (همانجا). در بحث علیت مثل که ارسطو آن را در توجیه حرکات این عالم ناکارآمد می‌دانست، ابن‌سینا نیز اشاره‌ای دارد که نشان می‌دهد او نیز همچون سلف دانای خویش آن را ناکارآمد می‌دانسته است، زیرا اگر علیت یک فرد (فرد معقول) برای فرد دیگر (فرد محسوس) اقتضای ذات آن نباشد باید به واسطهٔ عروض عرض خارج از ذات باشد و بنابراین خود مفارقات (مثل) هم برای علیتشان نسبت به محسوسات نیازمند عروض عرض خواهند بود و اگر این امر محسوس نیازش به آن امر مفارق در صورت عروض آن عرض بر آن امر مفارق باشد، معنایش این خواهد بود که در صورت نبودن آن عارض نیاز محسوس به معقول هم منتفی خواهد شد و اساساً نیازی به وجود امر مفارق نخواهد بود و آنچه در واقع تعیین کننده است نه وجود خود امر مفارق، بلکه وجود عارض است. اگر گفته شود آنچه تعیین کننده در وجود امر محسوس است و علیت بدان منتسب است نه وجود عارض، بلکه مفارق همراه با عارض علت امر محسوس هستند، در آن صورت این پرسش پیش خواهد آمد که چرا این عارض به همراه محسوس نباشد؟ و چه چیز اقتضا کرده که عارض معیت با مفارق داشته باشد و از آن جهت علت برای محسوس شود؟! (ابن‌سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، ص ۳۲۹) و این در حالی است که عروض اعراض بر مادهٔ اولی‌تر از عروض آن بر امر مفارق است.

با بیانی که ابن‌سینا در نفی علیت مثل، به فرض وجودشان آورده است نشان می‌دهد که به انتقادات ارسطو توجه داشته است؛ زیرا ارسطو می‌گوید: «افزون بر این، در واقع چیزهای دیگر به هیچ معنای معمولی نمی‌توانند از مثل مشتق شوند. این سخن هم که آنها الگو هستند و چیزهای دیگر در آنها شرکت دارند، گفته‌ای تهی از معنا و از مجازهای شاعرانه است»^{۲۲} (ارسطو، ص ۳۷). با اینکه بسیاری از اشکالات مطرح شده توسط ابن‌سینا بر نظریهٔ مثل بیان دیگری از اشکالاتی است که ارسطو هم آنها را بر آن نظریه وارد می‌دانست، اما یک انتقاد جدی در کلام ارسطو وجود دارد که (پیش از او، خود افلاطون هم به آن آگاهی داشته) در بیان ابن‌سینا به آن اشاره نشده است. از آنجا که فرض شده یکی از کاربردهای مثل توجیه مسئلهٔ شناسایی است، به زعم ارسطو - که گمان درستی هم هست - «طبق

دلایل مستنبط از دانش‌ها، برای هر آنچه که دانشی از آن یافت می‌شود، باید مثلی وجود داشته باشد» (همان، ص ۳۴). بنابراین می‌باید برای «واحد در برابر کثیر»، سلبیات و بسیاری از اموری که بعد از تباهی نیز ما به آنها می‌اندیشیم و تمام اضافات و نسب و به تعبیر سقراط (که پیشتر به آن اشاره کردیم) امور پلید و شر نیز که متعلق به شناسایی ما واقع می‌شوند باید قائل به مثل شد. در حالی که در فرض افلاطون مثل جواهر قائم به ذات هستند و جمع جواهر با اموری این چنینی نه کاری آسان بلکه ممتنع است.

براهین اثبات دیدگاه مثل و ابطال دیدگاه ارسطو و ابن سینا

۱. مثل و قاعده امکان اشرف^{۳۳} از دیدگاه ملاصدرا

۱. صدور عقول از ناحیه ذات مبدأ متعال به طور مرتب (الاشرف فالاشرف) باید تا حدی نزول کند که جهات متکثر موجود در آن حد نازل به تعدادی باشد که مکانی با دو کثرت موجود در نشأء عالم بعد از عقل (طبیعت) باشد. این کثرت بر دو وجه قابل تصور است: طولی و عرضی. کثرت عرضی عبارت از این است که عقول طولیه منتهی به عقول عرضیه مثل افلاطون) می‌شوند. بین این عقول عرضیه دیگر رابطه علیت و معلولیت وجود ندارد و به ازای هر نوع مادی یک عقل (مثال) وجود دارد که مدبر آن است و به سبب این عقول انواع مادی در طبیعت موجود شده و انتظام می‌یابند. این عقول را ارباب انواع یا مثل افلاطون می‌نامند (شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۵۸ به بعد).^{۲۴}

۲. رابطه علیت بین علت و معلول، یک رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است یعنی وجود معلول،

وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد و محال است که علت و معلول، جابه‌جا شوند و وجود علت وابسته به وجود معلول گردد، چنانکه محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد. نیز رابطه علیت، یک رابطه ضروری است و محال است که وابستگی وجودی معلول به علت، زایل شود به گونه‌ای که بتواند بدون آن تحقق یابد. پس امکان معلولیت، مساوی با ضرورت آن است و به دیگر سخن نمی‌توان رابطه علیت بین دو موجود را به صورت امکان خاص (=

سلب ضرورت از طرفین) در نظر گرفت به طوری که هم معلول بودن یکی از آنها برای دیگر و هم معلول نبودنش ممکن باشد و هیچکدام ضرورتی نداشته باشد. پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر، محال نباشد ضرورتی خواهد بود و بدون آن بوجود نخواهد آمد.

از سوی دیگر، در مباحث علت و معلول، ثابت شد که ملاک معلولیت، ضعف وجودی است پس هر جا بتوان موجود کامل تر و قوی تر را فرض کرد به گونه‌ای که موجود ضعیف تر شعاعی از وجود آن به حساب آید و نسبت به آن، استقلال نداشته باشد چنین فرضی ضرورت خواهد داشت.

با توجه به این دو مقدمه، قاعده مزبور به این صورت درمی آید: اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر کدام از آنها قوی تر از دیگری باشد به گونه‌ای که بتواند علت وجود آن به شمار آید و به دیگر سخن میان آنها تشکیک خاص برقرار باشد هر موجود قوی تر در مرتبه مقدم بر موجود ضعیف تر قرار خواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن، علت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کامل تر از آن، محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد.

طبق این قاعده وجود جوهر عقلانی که کامل تر از دیگر جواهر است و می تواند علت برای وجود آنها باشد ثابت می شود و واسطه ای بین مرتبه بینهایت شدید وجود (=خدای متعال) و مراتب نازل وجود خواهد بود. بر این اساس می توان وجود عقول عرضیه مثل افلاطون) را نیز اثبات کرد یعنی می توان تعدادی از جواهر عقلی را فرض کرد که هیچکدام علیتی نسبت به دیگری نداشته باشد، اما هرکدام از آنها علت برای یک نوع از موجودات نازل تر باشد و فقط کمالات همان نوع را به صورت کامل تر و بسیطتری دارا باشد. اما چند نکته را باید در نظر داشت:

۱. عقول عرضیه، معلول یک یا چند عقل کامل تر از خودشان خواهند بود، زیرا می توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همه آنها باشد و در سلسله علل آنها قرار گیرد و گفته شد که امکان علیت، مساوی با ضرورت آن است.
۲. هیچکدام از عقول عرضیه با نوعی از موجودات که از آن صادر می شود ماهیت واحدی را نخواهند داشت، زیرا انتزاع ماهیت نوعیه واحده از مراتب مختلف وجود محال است

حتی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علت برای دیگری می باشد ماهیت واحدی نخواهند داشت (مصباح یزدی، ص ۱۷۷-۱۷۶).

۲. مثل و قاعده امکان اشرف از نظرگاه علامه طباطبایی

تقریر اول: «بی شک انسانی که همه کمالات انسانی در آن فعلیت دارد وجودش شریف تر از انسان مادی ای است که بیشتر کمالات انسانی در او بالقوه بوده و هنوز فعلیت نیافته است» (صغری).

«هرگاه شیء ممکن تحقق یابد که کمالات وجودیش کمتر از شیء ممکن دیگر است، آن ممکن شریف تر باید پیش از او موجود باشد» (کبری).

نتیجه: «وجود انسان مادی دلیل بر آن است که مثال عقلی انسان در مرتبه پیشین تحقق یافته است. به همین شکل، افراد مادی هر نوع مادی دلیل بر وجود پیشین رب النوع آن افراد است. این رب النوع در واقع فردی از نوع است که از آغاز وجودش مجرد بوده و همه کمالات نوع را بالفعل داراست. این فرد مجرد، دیگر افراد نوع را تدبیر و قوای آنها را به فعلیت می رساند» (طباطبایی، ص ۴۰۴).

تقریر دوم: بیان این تقریر ذکر مقدمه ای را ایجاد می کند و آن عبارت است از اینکه: وجود، یک حقیقت اصیل و مشکک است که از نظر شدت ضعف و قوه و فعل دارای مراتب متفاوت است. وقوع مسئله علیت و معلولیت در ممکنات و تعلق جعل به وجود، تحقق مراتب بسیاری را در باب وجود ایجاد می کند که ناچار مرتبه اعلائی آن به واجب الوجود اختصاص می یابد و سایر مراتب به ممکنات تعلق می گیرد. بنابراین اگر جعل، به باب وجود متعلق باشد، مسئله علیت و معلولیت به مسئله وجود رابط و وجود نفسی برمی گردد؛ چنان که وجود رابط متقوم به وجود نفسی است و بدون وجود نفسی هیچ گونه استقلال ندارد وجود معلول، متقوم به وجود علت است و بدون علت، هیچ گونه استقلالی برای آن متصور نیست. در این صورت هر مرتبه از مراتب گوناگون وجود، به مرتبه مافوق خویش متقوم و عین ربط به اوست و مرتبه مافوق مقوم مرتبه مادون است.

اکنون اگر برای مراتب وجود سه مرتبه، که عبارت از مرتبه مافوق، مرتبه مادون و مرتبه متوسط است فرض کنیم، مرتبه مادون، فقط رابط و متقوم به مافوق خواهد بود و غیر از این چیزی نیست. مرتبه متوسط نسبت به مادون خویش مقوم و وجود نفسی است؛ چنانکه نسبت به مرتبه مافوق خود، رابط و متقوم است. مرتبه مافوق و عالی عبارت است از وجود نفسی که نسبت به مراتب مادون همواره مقوم است. بعد از ذکر این مقدمه می‌گوییم هرگاه ممکن اخس متحقق شود و پیش از آن ممکن اشرف تحقق نیافته باشد، این اشکال لازم می‌آید که آنچه بر حسب فرض بالذات مقوم و عین ربط است، بدون وجود مقوم تحقق می‌پذیرد و این معقول نیست.

بعد از ذکر این مقدمه گفته می‌شود، هر گاه ممکن اخس متحقق شود و پیش از آن ممکن اشرف تحقق نیافته باشد، این اشکال لازم می‌آید که آنچه بر حسب فرض بالذات مقوم و عین ربط است، بدون وجود مقوم تحقق پذیرد و این معقول نیست (دینانی، ص ۳۶-۳۵).

۳. مثل وقاعده امکان اشرف از نظرگاه سهروردی

«شایسته است بدانی یکی از اموری که گذشتگان را به اعتقاد به وجود اشرف و اکرم در موجودات آسمانی و جز آنها واداشته، گواهی فطرت است به پدید آمدن موجودات به ترتیب شرافت...» (سهروردی، المشارع، ص ۴۳۴)؛ و به دنبال آن می‌گوید: «بر تو است که به هستی اتم و اکمل در امور آسمانی و عوالم قدسی معتقد شوی و به اینکه کمال واجب الوجود و امور عقلی و آسمانی را هرگونه تصور کنی، مرتبه آنها در ذات خود بالاتر و شریف‌تر از تصور توست و اگر جوهر عقلی شریف‌تر از نفس است، باید قبل از نفس موجود باشد و اگر اجسام اثیری از اجسام عنصری برترند، لازم است که پیش از آنها به یکی از طرق علیت حاصل شده باشند و این تفصیلی است که اجمال آن را ارسطو در کتاب السماء و العالم آورده و معنای آن این است که در موجودات علوی باید به آنچه برای آنها اکرم و اشرف است، باور داشت» (همان، ص ۴۳۵).

سهروردی از این قاعده بیش از هر چیز برای اثبات مثل نوریه یا به تعبیر خودش «انواع نوریه مجرده» بهره می‌گیرد. او در حکمه‌الاشراق نیز فصلی را به امکان اشرف اختصاص

می‌دهد و آن را یکی از قواعد اشراق می‌شمارد و در یک جا می‌گوید: «انواع نوریۀ قاهره بر افراد خود مقدمند، یعنی تقدم عقلی دارند و امکان اشرف اقتضا می‌کند که این انواع نوری مجرد وجود داشته باشند» (ص ۱۴۳) و در جای دیگری می‌گوید: «یکی از قواعد اشراقی این است که هرگاه ممکن اخس به وجود آید، مستلزم آن است که ممکن اشرف وجود داشته باشد» (همان، ص ۱۵۴؛ *اللمحات*، ص ۱۵۶ و ص ۱۶۶-۱۶۴؛ *الالواح العمادیۀ*، ص ۳۹). چون اگر نور الانوار، به حسب جهت وحدانی خویش پست (اخص) ظلمانی را اقتضا کند، جهت اقتضای اشرف، باقی نمی‌ماند (زیرا او فقط یک جهت دارد). آنگاه اگر اشرف موجود فرض شود، نیازی به جهتی دارد که آن را اقتضا کند. این جهت، اشرف از آن جهتی خواهد بود که نور الانوار دارد (و به حسب آن پست ظلمانی را اقتضا کرده است). اما این (وجود جهتی اشرف از جهت نور الانوار) محال است (ترجمۀ حکمۀ الاشراق، ص ۱۸۳).

۴. اتفاقی نبودن انواع موجود در عالم محسوس

۱. انواع موجود در عالم ما ناشی از اتفاقات محض نیستند. زیرا از انسان تنها انسان پدید

می‌آید و از گندم تنها گندم. پس، این انواعی که در نزد ما محفوظ مانده‌اند ناشی از اتفاقات محض نیستند. اینها، از تصور محض نفوس محرک فلک و غایات آنها هم نیستند. زیرا تصورات نفوس فلکی، ناشی از بالاتر از خود آنهاست. چه آنکه تصورات نفوس فلکی باید عللی داشته باشند (همان، ص ۱۷۲).

۲. وجود انواع طبیعی و مادی با نظام مستمر و همیشگی جاری در آنها، از روی صدقه

و

اتفاق نیست، چه امر اتفاقی هیچ‌گاه دائمی و یا اکثری نمی‌باشد (بلکه وقوعش نادر و اقلی است) پس، انواع یاد شده به علل حقیقی استناد دارند و این علل، مزاج و اموری مانند آن‌چنان که برخی پنداشته‌اند نیست، زیرا دلیلی برای اثبات علیت این امور نداریم. علت حقیقی که هر یک از این انواع به آن استناد دارند، یک جوهر عقلی مجرد و مثال کلی است که عنایت و اهتمام به آن نوع داشته، آن را به وجود می‌آورد و امورش را تدبیر می‌کند. مقصود از «کلی بودن» این موجود مجرد آن است که نسبتش به همه افراد

مادایی که قوایشان رابه فعلیت می‌رساند، مساوی است (و بر آنها احاطه وجودی دارد،) نه اینکه صدقش بر بیش از یک فرد جایز باشد(در واقع یعنی مقصود از کلیت همان سعه وجودی است نه کلی منطقی). بنابر این افعال و آثار مترتب بر هر نوع، به صورت نوعیه آن مربوط می‌باشد و از آن صدور می‌یابد و گر چنین صورت های نوعیه ای وجود نمی‌داشت، انواع جوهری از یکدیگر متمایز نمی‌شود و همین حقیقت که هر دسته از موجودات دارای آثار ویژه‌ای است، وجود صورت نوعیه را اثبات می‌کند، چون این آثار نیازمند موضوعی است که مقوم و منشأ صدور آنها باشد. پس، مبدأ قریب برای آثار و افعال هر نوع، همان صورت نوعیه آن است(طباطبایی، ص ۴۰۴-۴۰۳).

نتیجه

نظر به اینکه شیخ الرئيس در نقد خود بر نظریه مثل، هم مسئله علیت آن و هم امکان شناسایی و الگو واقع شدن آن برای صانع یا دمپورژ را مورد سؤال قرار داده است، نباید برای خوانندگان این توهم پیش آید که وی منکر وجود مفارق و علیت آنها برای موجودات مادون و یا امکان شناسایی موجودات عالم از طریق علت آنها که می‌توانند مابعدالطبیعه باشند، بوده است.

ابن‌سینا تصریح می‌کند که دو نوع وجود داریم: وجود عقلی و وجود حسی^{۲۵} (التعلیقات، ص ۲۳۱). این سخن وی رسای این مطلب است که او هم چون دیگر حکیمان مسلمان وجود عقلی و وجود حسی را باور داشته و برای آن برهان اقامه نموده است (النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ص ۶۵۹).

او به علیت موجودات مفارق برای موجودات محسوس نیز باور داشته و به این مطلب در تمام آثارش اشاره و بر آن استدلال کرده است(همان، ص ۶۶۱ به بعد؛ الاشارات و التنبیها، ص ۲۲ به بعد؛ المبدأ و المعاد، ص ۲۲ به بعد و ص ۷۵ به بعد؛ التعلیقات، ص ۱۹۶، ۱۴۴، ۹۸، ۹۶، ۶۸؛ رساله نفس، ص ۵۶؛ الهیات من کتاب الشفاء، مقالات ۱۰-۸؛ المباحثات، ص ۱۱۷-۱۱۶).

ابن سینا در *الهیات شفا* به طور مشخص در کیفیت صدور افعال از مبادی عالیه و ترتیب وجود عقول و نفوس بحث می‌کند (ص ۴۲۳) و در کتاب «المبدأ و المعاد» هم متعرض این بحث شده که حاصل آن به طور کلی قبول سلسله مراتبی از موجودات است که همگی در طول یکدیگر در نهایت به مبدأ کل یا خدا می‌رسند و به صراحت بیان می‌دارد که معلول اول خداوند، موجودی مجردی به نام عقل است و از این عقل سلسله طولی عقول کثیره ایجاد می‌شوند که گرچه کثیرالعدد هستند، اما در صدورشان از مبدأ اول معیت ندارند (ص ۷۵ به بعد) و تحت هر عقلی فلکی است که جرم آن، ماده و صورت آن، نفس است. این سلسله از عقول وقتی به عقل دهم یا عقل فعال می‌رسند، متکفل پیدایی عالم طبیعت و تدبیر آن می‌گردند. با این تحلیل می‌توان ادعا کرد که موجود مفارق برای موجود مادی علیت دارد. اما آنچه مورد انکار ابن سینا بوده است، نه صرف علیت، بلکه علیت دو فرد یک ماهیت نوعی برای دیگری است، آن طور که توضیح آن آمد.

برای وی حتی این مطلب مورد قبول است که بهترین نوع شناسایی چیزی، شناخت آن از طریق مبادی آنهاست و اساساً تئوری اتصال به عقل فعال که از رهگذر ممارست در درک امور جزئی و تهذیب نفس حاصل می‌شود (فصل سیزدهم از نمط سوم اشارات) به منظور تحکیم نوع شناسایی و حصول یقین صورت گرفته اما آنچه در نظریه شناسایی افلاطون از طریق مثل مورد انکار ابن سیناست، شناخت یقینی دو فرد از یک ماهیت نوعی به وسیله دیگری است که محذور عدم اولویت آن در ضمن مباحث گذشته روشن شد.

به طور خلاصه باید گفت: مورد انکار ابن سینا این است که امور جسمانی را از وضع و سایر لواحق جدا سازیم، آنها را به صورت معقول کلی تصور کنیم و سپس گمان کنیم که این معقولات موجود در اعیان هستند.^{۲۶}

با نظام عنایی مورد نظر بوعلی سینا حتی پیدایش عالم به صورتی ارجاع داده می‌شود که لازمه تعقل ذات خداوندی بوده و از این حیث شاید شباهتی به صور افلاطونی که الگوهای صانع در خلقت یا پیدایش هستند وجود داشته باشد، اما آنچه را شیخ الرئیس انکار می‌کند وجود مستقل این صور و جدایی آنها حتی از ذات است (ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۸۴؛ *الهیات من کتاب الشفاء*، ص ۴۳۳). او به قیام صدور این صور معتقد است و بنابراین

مقایسه آنها را با صور افلاطونی جایز ندانسته و به بطلان نظریه افلاطون به صراحت حکم می‌کند.^{۲۷}

ابن سینا خود اظهار می‌کند که ارسطو در بسیاری از آثارش فاتحه نظریه مثل را خوانده است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۸۵).

این بیان نشان می‌دهد که او به نقادی ارسطو بر آن نظریه عنایت تام و تمام داشته است. اما در نهایت اولاً: با استفاده از براهینی همچون قاعده/امکان/شرف که منسوب به خود ارسطوست و ابن سینا نیز در جهت اثبات بسیاری از مسائل مهم فلسفی از آن بهره جسته است، دیدگاه مثل را فاقد پشتوانه‌ای برهانی ندانسته و برای آن براهینی اقامه کردیم و گفتیم از این قاعده می‌توان نتیجه گرفت که چون جوهر عقلانی، امکان علیت نسبت به عالم مادی را دارد باید در مرتبه مقدم بر آن بوجود آمده باشد و نیز چون در ازای هر نوع از موجودات مادی می‌توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط واجد کمالات همان نوع باشد و نقش واسطه را در ایجاد آن ایفا کند پس باید عقول عرضیه یا همان مثل افلاطونیه هم وجود داشته باشند و ثانیاً: با اثبات این مطلب که انواع موجود در عالم محسوس اتفاقی نبوده و یک جوهر عقلی مجرد و مثال کلی (باکلیت سعه‌ای) می‌بایست موجود باشد تا انواع مادی و مادون خود را تدبیر کند و در واقع صورت نوعیه است که باعث تمایز انواع جواهر از یکدیگر می‌شود و همین حقیقت که هر دسته از موجودات دارای آثار ویژه‌ای است وجود صورت نوعیه را اثبات می‌کند، چون این آثار نیازمند موضوعی است که مقوم و منشأ صدور آنها باشد. پس، مبدأ قریب برای آثار و افعال هر نوع، همان صورت نوعیه آن است و از این طریق به راحتی می‌توان ارباب انواع (مثل افلاطونی) را اثبات کرد.

توضیحات

1. Theory of forms
2. Idea
3. Stoy Xeyon

۴. برای مطالعه بیشتر رک. کاپلستون، ص ۲۳۱.

5. Karl Jaspers
6. Eikonos

۷. « وفوم آخرون لم يروا لهذا الصورة بل لمباديها و جعلوا الامور التعليميه التي تفارق بالحدود مستحقه للمفارقة بالوجود».

8. Protagoras

۹. نمونه‌ای از آن در رساله میهمانی آمده است.

۱۰. افلاطون، همچنان که افلوپین بعدها اظهار کرده است خیر را برتر از هستی و ورای آن می‌دانست.

۱۱. افلاطون در تیمائوس به روشنی این ایده را مطرح می‌سازد که صانع یا دمیورژ، اشیای این عالم را طبق الگوی صور می‌سازد (کاپلستون، ص ۲۳۴).

۱۲. این مثال‌ها را خود سقراط در رساله پارمندیس مطرح می‌کند.

۱۳. بعضی از متفکران شدیداً معتقدند که مثل برای افلاطون قطعاً دلالت ارزشی داشته است.

14. Individuals

15. Predicate

16. This

17. Such

18. being

19. Coming into being

20. To Be

۲۱. هر یک از فصل‌های رساله مابعدالطبیعه به یکی از حروف الفبای یونانی (همچون زتا، مو و.. .) نام گذاری شده است و از این رو به آن کتاب الحروف نیز می‌گویند.

۲۲. بیان شیخ نیز چنین است: «و ان كانت غير محتاجة الي المفارقت فلا تكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه و لا مبادى اولى و يلزم ان تكون هذه المفارقات ناقصه» (ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۷).

۲۳. ملاصدرا مبتکر قاعده مذکور را ارسطو می‌داند؛ آنجا که می‌گوید: «فی قاعده امکان اشرف من فیلسوف الاول مما یتشعب عن اصل امتناع صدور اکثره عن الواحد الحقوی معتقد است که ابن سینا (به عنوان نمونه آنجا که شیخ می‌گوید: «الطبیعه ما لم یوف علی النوع الا تم شرایط النوع الانقص بکماله لم تدخل فی النوع الثانی») (رسایل، ص ۲۴) در بسیاری از آثار خود از این قاعده برای اثبات مسائل مهم فلسفی بهره برده است (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الابعه، ج ۷ ص ۲۴۴) اما جای شگفتی است

که ارسطو و ابن‌سینا به جای تحقیر نظریهٔ مثل نتوانستند در اثبات آن از این قاعده بهره ببرند.

طرفداران قاعدهٔ اشرف معتقدند اگر آن را نپذیریم سه محذور پیش می‌آید که قابل قبول نیست:

۱. صدور کثیر از واحد؛

۲. اشرف بودن معلول از علت خویش؛

۳. وجود موجودی اشرف و بالاتر از خداوند.

مفاد این قاعده آن است که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشرف از دیگری باشد باید موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف، تحقق یابد و علیتی نسبت به غیر اشرف داشته باشد. پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد از وجود غیر اشرف می‌توانیم وجود آن را کشف کنیم و کیفیت استفاده از این قاعده برای مسئلهٔ مورد بحث به این صورت است که جوهر عقلانی، اشرف از دیگر جواهر است و باید طبق این قاعده، در مرتبه‌ای مقدم بر آنها تحقق یابد به طوری که واسطه در وجود آنها باشد. پس وجود سایر جواهر، کاشف از وجود آن در مرتبه‌ای مقدم بر آن است. مثلاً اگر به صدور موجودات مادی معترف باشیم، به صدور موجودات مجرد پیش از آنها یقین خواهیم داشت؛ زیرا مجردات برتر از مادیات هستند. البته طرفداران قاعدهٔ مذکور دو شرط را برای اجرای آن معتبر می‌دانند:

۱. اتحاد موجود اشرف با موجود اخس در ماهیت؛ ۲. این قاعده تنها برای مبدعات (مجردات) و موجودات مافوق عالم کون و فساد جاری است (ابراهیمی دینانی، ص ۳۴).

۲۴. برای مطالعهٔ بیشتر رک. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، تحقیق و تصحیح مقصود محمدی، ج ۲، ص ۷۸ - ۴۳.

۲۵. «الوجود وجودان: عقلی و حسی و العقلیات نفس معقولیتها وجودها و الحسیات نفس محسوسیتها وجودها»

۲۶. عبارت ابن‌سینا چنین است: «قدنجد الامور الجسمانيه عن الوضع و سائر اللواحق كالكم و الكيف و غیرهما - حتی تصیر معقولات کلیه، فهذه المعقولات اما ان تكون موجوده

فی الاعیان من خارج علی مذهب افلاطون فتكون صوراً افلاطونیه- و ذلك محال»
(المباحثات، ص ۳۷۰).

۲۷. تعبیر ابن سینا چنین است: «و یشبه ان یكون افلاطن یعنی بالصور هذه الصور و لكن ظاهر کلامه منتقض و فاسد، قد فرغ الفیلسوف من کلامه (بیانه) فی عده کتب» (المبدأ و المعاد، ص ۱۵).

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۶.
- _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل، ۱۳۶۳.
- _____، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۹.
- _____، رساله نفس، با تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- _____، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- _____، الاشارات و التنبيهات، شرح نصیر الدین الطوسی، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، رسائل، ج ۲، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.
- _____، مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.
- افلاطون، پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.

- _____، چهار رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، رساله تیمائوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، حکمت، ۱۴۰۲ ق.
- سهروردی، یحیی، «حکمه الاشراق»، «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵.
- _____، حکمه الاشراق، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸.
- _____، «الالواح العمادیه»، «اللمحات»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶.
- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمه الاشراق، تهران، ۱۳۱۵ ق.
- شیرازی، صدرالدین، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۷، ۲، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰.
- _____، الاسفار الاربعه، تحقیق و تصحیح مقصود محمدی، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
- طباطبایی، سید محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۱، قم، انتشارات سازمان تبلیغات، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، درس‌های الهیات شفا، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

مقایسه نظریه علم تصدیقی یقینی سینوی و نظریه معرفت در معرفت شناسی جدید

دکتر مسعود امید *

چکیده

در این مقاله، نظریه علم تصدیقی یقینی ابن سینا با نظریه معرفت، از باب مؤلفه‌ها و منابع، در معرفت شناسی جدید و معاصر مقایسه می‌شود. برای این منظور، نخست به تحلیل نظریه ابن سینا و معرفت شناسی جدید در مورد دو مسئله مذکور پرداخته شده و سپس به مقایسه آن دو اقدام شده است. حاصل این مقایسه آن است که تحلیل ابن سینا از علم تصدیقی یقینی با تحلیل معرفت شناسی جدید از معرفت، در بخشی از موارد اساسی دارای اشتراک یا شباهت است و در برخی از مؤلفه‌ها بین این دو نظریه، تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد.

Masoud_omid1345@yahoo.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تبریز

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۰/۱۶

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۶

واژگان کلیدی: نظریه علم یقینی تصدیقی سینوی، نظریه معرفت در معرفت شناسی، مؤلفه های معرفت، منابع معرفت، مقایسه دو نظریه، اشتراک و اختلاف نظریات.

مقدمه

یکی از شیوه های تحقیق در میراث فلسفی و فکری این است که می توان (و باید) آن را در معرض ذهن و زبان فلسفی معاصر قرار داد و سپس در افق زبان و پرسش های فلسفی و فکری امروز بیان و مطرح کرد و نقاط اشتراک و اختلاف آنها را به نظاره نشست. این کار مستلزم آشنایی با دو فضای فلسفی گذشته و حال است. این تلاش می تواند گام به گام و در مورد موضوعات خاص، با تکیه بر ویژگی های کلی موضوعات صورت گیرد.

نوشتار حاضر به دنبال آن است تا در پرتو ذهن و زبان معرفت شناسی معاصر، نگاهی دوباره به نظریه علم تصدیقی یقینی ابن سینا بیفکند. به بیان دیگر، نظریه ای خاص از ابن سینا را در چشم انداز کلی مباحث جدید معرفت شناسی بازخوانی کند و حداقل بخش هایی از آن را در قالب و زبان دیگری بازگوید. در این راستا در مقام طرح نظریه علم تصدیقی یقینی سینوی، این نوشتار به تفکیک تعریف و ملاک در آن، بسط نظریه حد وسط داری، مقومات علم تصدیقی یقینی (با زبانی نو) و منابع آن پرداخته است. پس از آن، با طرح نظریه معرفت شناسی در باب معرفت، به مقایسه دو دیدگاه و بیان نقاط کلی اشتراک و نیز تفاوت میان آن دو اشاره کرده است.

«تعریف» علم تصدیقی یا تصدیق یقینی

یکی از مسائل مهم در بخش برهان، چستی علم تصدیقی یا تصدیق یقینی است. از نظر ابن سینا معنای تصدیق یقینی^۱ عبارت از اعتقاد به این تصدیق است که الف ب است، به علاوه اعتقاد تصدیقی به اینکه ممکن نیست الف ب نباشد و زوال ناپذیری ب برای الف. ابن سینا در تعریف آن چنین آورده است:

أَنَّ التَّصَدِيقَ عَلَى مَرَاتِبٍ: فَمَنْهُ يَقِينِي يُعْتَقَدُ مَعَهُ اعْتِقَادًا ثَانٍ، إِمَّا بِالْفِعْلِ وَإِمَّا بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ مِنَ الْفِعْلِ، أَنَّ الْمَصْدَقَ بِهِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا يَكُونَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ لَا يُمْكِنُ زَوَالُ هَذَا الْإِعْتِقَادِ فِيهِ.

ومنه شبهة باليقين: وهو ما الذي يُعتقدُ فيه اعتقاداً واحداً، والاعتقادُ الثاني الذي ذكرناه غيرُ معتقدٍ معه بالفعل ولا بقوة القربية من الفعل بل هو بحيث لو عسى إن نُبِّه عليه، بطل استحكامُ التصديقِ الأول، أو إن كان معتقداً كان جائز الزوال إلا أن الاعتقادَ الأولَ متقررٌ لا يُعتقدُ معه بالفعل لنقيضه امكاناً» (البرهان، ص ٥١).

«تصديق مراتب مختلفی دارد: برخی از تصدیقات یقینی اند، به گونه‌ای که به همراه اعتقاد به محتوای قضیه، اعتقاد دیگری نیز، بالفعل [بدون نیاز به تنبه] یا به صورت قوه قریب به فعلیت [نیازمند تنبه و راهنمایی] وجود دارد و آن این است که محتوای تصدیق نمی‌تواند غیر از آنچه که هست، باشد، هنگامی که زوال اعتقاد به محتوای آن امکان نداشته باشد [یعنی نقیض آنچه بدان تصدیق شده است، هرگز ممکن نیست. البته در این موارد تصدیق هنگامی یقینی است که امکان زوال این اعتقاد دوم هرگز وجود نداشته باشد.]

برخی دیگر از تصدیقات شبهه به یقین یا تصدیقی است که در آن تنها یک اعتقاد وجود دارد و اعتقاد دومی که ذکر کردیم، خواه بالفعل و خواه با قوه قریب به فعل، همراه آن موجود نباشد، یعنی به صورتی است که چه بسا اگر شخص را بدان تنبه دهیم [در صحت تصدیق تشکیک کنیم]، استحکام تصدیق نخست از بین خواهد رفت؛ یا به این صورت است که هر چند تصدیق دوم مورد اعتقاد است، با این حال این اعتقاد زوال پذیر است، با اینکه در حال حاضر اعتقاد نخست پابرجاست و امکان نقیض آن فعلاً مورد اعتقاد نیست [شخص معتقد در حال حاضر وبالفعل هرگز برای نقیض اعتقاد خود، امکانی قائل نیست].»

والعلمُ التصديقيُّ هو أن يُعتقدَ في الشيء أنه كذا. واليقينُ منه هو أن يُعتقدَ في الشيء أنه كذا ويُعتقدُ أنه لا يُمكنُ ألا يكونُ كذا، اعتقاداً وقوعُهُ من حيث لا يمكنُ زوالُهُ (همان، ص ٢٥٦).

«علم تصدیقی عبارت از این است که اعتقاد شود که چیزی فلان است [فلان وصف را دارد] و یقین در آن عبارت است از اینکه اعتقاد شود که چیزی فلان است به علاوه این اعتقاد که ممکن نیست فلان نباشد، البته اعتقادی که زوال پذیر نباشد.»

در تعریف‌های دیگری چنین می‌نویسد:

فالعلمُ الذي هو بالحقيقة يقينٌ هو الذي يُعتقدُ فيه أن كذا كذا، ويُعتقدُ أنه لا يمكنُ ألا يكونُ كذا، اعتقاداً لا يمكنُ أن يزولَ»، «العلمُ يَقْتَضِي اعتقاداً ثابتاً في الشيء محصلاً، وهو أنه ممتنعُ التحولِ عما هو عليه، ويمتنعُ أن يُقارَنه أو يُطْرَأَ عليه اعتقادٌ مُضادٌ لهذا الثاني (همان، ص ٢٥٨،

«پس آن علمی که در حقیقت، یقینی است عبارت است از علمی که در آن اعتقاد حاصل می شود به اینکه فلان چیز چنان است و نیز اعتقاد بر این می شود که فلان چیز ممکن نیست چنان نباشد، اعتقادی که زوال آن امکان ندارد»، «علم اعتقاد ثابتی نسبت به چیزی محصل را اقتضا دارد که عبارت است از اینکه تحول متعلق علم از حالتی که داراست ممتنع است و محال است اعتقاد متضادی با این اعتقاد دوم همراه بوده یا بر آن عارض شود».

«ملاک» علم یقینی و مبادی برهانی

حال پس از تعریف تصدیق یقینی، پرسش این است که تصدیقات یقینی و مبادی قیاس برهانی چه ویژگی‌ای دارند که آن را، در مقام مصداق، از دیگر قضایا و مبادی متمایز می‌سازد. به بیان دیگر، ملاک کلی تمایز تصدیق یقینی از غیر یقینی و مبدأ برهانی از غیر برهانی، در مقام مصداق چیست؟ از چه طریقی می‌توان، در مقام مصداق، یک مبدأ یقینی و برهانی را از مبدأ غیر یقینی و غیر برهانی تشخیص داد؟

ابن سینا با تقسیم مبادی برهان به دو قسم، شرط مبدأیت را در نهایت، فقدان حد وسط یا منتهی شدن به آنچه فاقد حد وسط است، می‌داند:

ومبدأ البرهان يقال على وجهين: فيقال مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقاً، ويقال مبدأ البرهان بحسب علم ما. ومبدأ البرهان بحسب العلم مطلقاً هو مقدمة غير ذات وسط على الإطلاق، أي ليس من شأنها أن يتعلق بيان نسبت محمولها إلى موضوعها، كانت إيجاباً أو سلباً، بحد أو وسط، فتكون مقدمة أخرى اقدم منها وقبلها. ومبدأ البرهان بحسب علم ما يجوز أن يكون ذا وسط في نفسه، لكنه يوضع في ذلك العلم وضعاً ولا يكون له في مرتبة في ذلك العلم وسط، بل إما أن يكون وسطه في علم قبله أو معه، أو يكون وسطه في ذلك العلم بعد تلك المرتبة... وكلا القسمين من مبدأ البرهان ويتفقان في أن كل واحد منهما أحد طرفي التقيضين بعينه، ولا يمكن أن يكون الآخر برهاناً (همان، ص ۱۱۰).

«مبدأ برهان بردو گونه گفته می‌شود: گاهی مبدأیی است که به طور کلی برای همه علوم مبدأ شمرده می‌شود و گاهی مراد از آن مبدأ برهان به حسب یک علم خاص است و مبدأیی که به طور مطلق برای همه دانش‌ها مبدأ است، مقدمه‌ای است که اصلاً دارای حد وسط نیست، یعنی به گونه‌ای است که نسبت محمول آن به موضوعش - اعم از آنکه قضیه ایجابی یا سلبی باشد - حد وسطی ندارد که لازمه‌اش وجود مقدمه دیگری مقدم بر آن باشد و آنچه نسبت به یک علم

خاص، مبدأ برهان محسوب می شود فی نفسه ممکن است دارای حدوسط باشد، اما در آن علم به عنوان اصل موضوع تلقی می شود و در مرتبه خود در آن علم، حدوسطی ندارد، بلکه حدوسط آن یا در علمی پیش از آن و یا در علمی همردیف آن و یا در خود همین علم در مرتبه بعد است. . . و هر دو قسم مذکور مبدأ برهان محسوب می شوند و در این جهت مشترک هستند که در هریک از آنها یکی از دو طرف نقیض متعین است به گونه ای که امکان ندارد طرف مقابل آنها برهانی باشد».

مراد از فقدان حدوسط

در تفکر سینوی مبنای یقین در گزاره های پایه ای برهان، فقدان حدوسط لحاظ شده است. مراد از این شرط این است که خود قضیه و اجزای قضیه برای نسبت دادن محمول به موضوع کافی است و چیزی و رای قضیه برای تحقق این اسناد لازم نیست. باید افزود فقدان حدوسط، هم مربوط به حدوسط ثبوتی و عینی است و هم اثباتی و ذهنی. توضیح اینکه اگر چهار گزاره «دیوار سفید است»، «مرده ترسناک است»، «جهان زمانمند است» و «هر کل از جزاءش بزرگ تر است» را در نظر بگیریم. در گزاره نخست و دوم تصدیق به آن نیازمند امری عینی به نام قوه و دستگاه بینایی و قوه و اهمه است. تصدیق سوم متکی بر امری ذهنی، یعنی دانایی به تغییر جهان است، اما انجام حکم در گزاره چهارم تنها از دانایی عقل به خود قضیه و اجزای آن برمی خیزد و نقطه اتکایی غیر از آن ندارد.

خلاصه اگر صرف دو صورت و معلوم ذهنی یا عقلی برای تصدیق عقل کافی نباشد و اموری غیر از قوه عقل از قبیل دیگر صور ذهنی حاضر در آن یا مرتبط با آن یا حقایق نفسانی مانند قوا و آلات ظاهری (بینایی، شنوایی و . . .) و باطنی (متخیله، حسدس، اراده و . . .)، واسطه قرار گیرد، یقین به معنای خاص، یعنی بی نیازی از حدوسط تحقق نیافته است (همان، الفصل الرابع والمظفر، ص ۲۸۴ و قراملکی، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۴۴).

مصادیق مبادی قیاس برهانی

مراد از مبادی برهان، دسته ای از قضایاست که یک قیاس برهانی با تکیه بر آنها و استفاده از آنها می تواند به تولید یقین پردازد. مبادی قیاس برهانی اخص از مبادی قیاس، به طور کلی هستند.

مبادی قیاس برهانی از نظر ابن سینا عبارت‌اند از اولیات (اجتماع نقیضین محال است)، محسوسات بیرونی و درونی (آسمان آبی است و من درد دارم)، تجربیات (هر فلزی بر اثر حرارت منبسط می‌شود یا ترکیب کلر و سدیم همواره نمک طعام می‌دهد)، حدسیات (زمین کروی است: حدس - به کروییت زمین در قرن‌های گذشته، بر اساس نخست آشکار شدن دکل‌ها و بادبان‌های کشتی - ها برای ساحل نشینان)، متواترات (قطب شمال موجود است) و فطریات (چهارزوج است یا بیست یک پنجم صداست) است. ابن سینا در این مورد چنین می‌نویسد:

پیدا کردن جایگاه این مقدمات، اولی و محسوس و تجربی [و حدسی] و متواتر و آنچه قیاس اندر طبع بود، مقدمه قیاس برهانی بود و فایده برهان یقین است و پیدا کردن حق (دانشنامه علائی، ص ۱۲۸).

منابع مربوط به مبادی برهانی (منابع علم برهانی)

بر اساس آنچه ابن سینا در مورد مبادی قیاس برهانی بیان کرده است می‌توان منابع این مبادی را که منشأ صدور آنهاست، به دست آورد. منابع مبادی مذکور از این قرارند:

قوة عقل، قوة حس ظاهری (شنوایی، بینایی و...)، قوة حس باطنی (حس مشترک، حافظه، توانایی درک احوال درونی مانند شادی و غم)، گواهی دیگران (در متواترات).

تحلیل «علم تصدیقی یقینی» سینوی

با توجه به تعریف‌هایی که ابن سینا از علم تصدیقی یقینی کرده است، می‌توان نظر کلی وی را در مورد آن چنین در نظر گرفت:

علم تصدیقی یقینی در حوزه ادراک تصدیقی و گزاره‌ای مطرح می‌شود و نه ادراک تصویری یا مهارتی. ابن سینا در تعریف علم یقینی آن را «العلم التصدیقی» می‌نامد و «تصدیق» را به یقینی و غیر یقینی تقسیم می‌کند. به علاوه وی حس و تصورات حسی را علم به شمار نمی‌آورد: کم یکن الحس علماء (ابن سینا، البرهان، ص ۲۲۴). «خود حس علم محسوب نمی‌شود». ملکات و مهارت‌ها نیز جایی در بحث یقین تصدیقی سینوی ندارند.

نکته دیگر در مورد تصدیق یا قضیه این است که قضیه باب برهان با قضیه باب قضایا از حیث قیود متفاوت است. ویژگی و تعریف قضیه باب قضایا، صرف قابلیت صدق و کذب است یعنی قضیه، قولی است که قابلیت صدق و کذب را دارد، اما ویژگی قضیه باب برهان، یقینی یا

غیر یقینی بودن است. یعنی قضیه، تصدیقی یقینی یا غیر یقینی است. به بیان دقیق تر قضیه، تصدیقی است دارای اوصافی از قبیل متعلق اعتقاد بودن، زوال پذیری یا ناپذیری، ثبات یا تغییر، جزمی یا غیر جزمی بودن، حد وسط پذیری یا ناپذیری. در باب برهان چنین اوصافی برای قضیه مورد توجه است.

نخستین مقوم علم یقینی تصدیقی، «اعتقاد» است، بدین معنی که: «اعتقاد دارم که فلان تصدیق» یا به بیان دیگر: «اعتقاد دارم که الف ب است». وقتی که ابن سینا تعبیری از این قبیل را به کار می برد که: «یعتقد فیهِ أَنْ کذا کذا» یا «هوَأَنْ یعتقد فی الشئِ أَنه کذا» یا «اعتقاداً... فی الشئِ محصلاً»، ناظر به مؤلفه اعتقاد در علم یقینی است. در مورد اعتقاد باید به این نکته توجه داشت که متعلق اعتقاد همانا تصدیق و گزاره است، اما ناظر به رابطه مدرک و عالم با تصدیق است. در واقع تصدیق رابطه ای با عالم دارد و رابطه ای با خارج. در مبحث اعتقاد، رابطه آن با عالم و مدرک در نظر است. قالب کلی اعتقاد به یک تصدیق این است: s اعتقاد دارد که p .

به نظر می رسد که اعتقاد با این اوصاف (و در باب برهان)، معطوف به توجیه است، یعنی وقتی می گوئیم اعتقاد دارم که الف ب است، مربوط به این است که بهترین دلیل و توجیه را برای این گزاره در اختیار دارم.

قالب کلی این مؤلفه در علم یقینی چنین قابل بیان است: اگر s علم یقینی دارد که p پس اعتقاد دارد که p .

دومین مقوم، «دو وجهی بودن اعتقاد» است. بدین معنی که علم یقینی متضمن دو اعتقاد است: اعتقاد به اینکه الف ب است و اینکه ممکن نیست الف ب نباشد. قالب کلی این مؤلفه: اگر s علم یقینی دارد که p پس 1 . اعتقاد دارد که p و 2 . اعتقاد دارد که امکان نقیض p وجود ندارد.

سومین مقوم، «ثبات» یا «زوال ناپذیری» اعتقاد است. تعبیر ابن سینا در این مورد از این قبیل است: «لا یمكن ان یزول»، «لا یمكن زواله»، «اعتقاداً ثابتاً». وصف جزمی بودن نیز به همین مؤلفه مربوط است. قالب کلی این مقوم چنین است: اگر s علم یقینی دارد که p پس p زوال ناپذیر و ثابت است.

چهارمین مقوم، «حدوسط داری» و «نیازمندی به قیاس» در برخی از تصدیقات است. این ویژگی تنها شامل قضایای یقینی غیراولی می‌شود و اولیات از این وصف برخوردار نخواهند بود: اگر s علم یقینی غیراولی دارد که p ، پس p از حدوسط و قیاس منطقی برخوردار است. پنجمین شرط (ونه مقوم)، شرط «صدق» یا مطابقت با واقع برای تصدیق یقینی است. لازمه علم یقینی صدق است. اگر علم یقینی مستلزم مطابقت گزاره با واقع نباشد، علم یقینی محسوب نمی‌شود. پس علم یقینی مشروط به مطابقت با واقع است. صدق مقوم (و شرط) علم یقینی نیست ولی شرط آن به شمار می‌رود. این شرط را می‌توان چنین بیان داشت: اگر s علم یقینی دارد که p ، پس مستلزم آن است که p صادق باشد.

در اینجا برای توضیح بیشتر این شرط به این پرسش می‌پردازیم که اساساً جایگاه مؤلفه «صدق» در نظریه علم یقینی سینیوی چیست؟

به نظر می‌رسد که ابن‌سینا در مقام بیان مؤلفه‌های علم یقینی، تصریحی در مورد عنصر صدق یا مطابقت با واقع ندارد (تصریحی که در آثار برخی از منطقدانان متقدم و متأخر وجود دارد)، اما این عدم تصریح را می‌توان به عنوان نفی مقوم بودن صدق برای علم یقینی دانست و نه نفی مطلق آن. توضیح آنکه در تفکر سینیوی، صدق، مقوم معرفت نیست بلکه مستلزم آن است. شرایطی را که ابن‌سینا برای معرفت تحت عنوان مقوم‌ها و مؤلفه‌های آن برمی‌شمرد، مستلزم مطابقت معرفت با واقع یا صدق آن است. به تعبیری، صدق را می‌توان عرض ذاتی (باب برهان) یا خارج محمول و مقتضای علم یقینی و منتزِع از آن دانست.

نظریه حدوسط به معنای عام

به نظر می‌رسد که با لحاظ برخی مواضع ابن‌سینا مانند وجود دو قسم حدوسط ثبوتی و اثباتی و نیز تأملاتی چند در دیگر آرای وی، می‌توان به بسط شرط حدوسط داری، حتی به اولیات نیز رسید. توضیح اینکه:

به طور کلی هر تصدیقی را می‌توان دارای حدوسط دانست، اما حدوسط به معنای عام. بدین معنی که حدوسط به معنای عام، یا در عالم ثبوت (درعین) است و مربوط به اصل آگاهی از مضمون قضیه و نه اثبات یا رد چیزی به مضمون قضیه است، یا در عالم اثبات (در ذهن) است

و مربوط به اثبات و رد یا... چیزی بر مضمون قضیه است و در حالت اخیر یا از نوع درجه اول (مربوط به جزئی از قضیه) است یا دوم (مربوط به کل قضیه).

توضیح اینکه گاهی حدوسط به عنوان مبدایی ثبوتی و عینی برای ادراک و شناخت تصدیق به شمار می‌رود و واسطه ثبوت علم و علت ادراک به آن می‌باشد و آن وقتی است که این مبدأ را خارج از تصدیق و به عنوان یک امر غیر معرفتی لحاظ می‌کنیم. در این حالت تمام قضایای یقینی (اولی یا غیر اولی) معلول‌هایی معلوم هستند که نیازمند علت و عاملی برای مدرک شدنشان هستند. این علت، نقش واسطه ثبوت و حدوسط عینی برای شناخت و ادراک قضیه را بازی می‌کند. واسطه و حدوسط عینی نقشی در مفاد و مضمون معرفتی تصدیق و قضیه از لحاظ اثبات و رد یا افزودن و کاستن یا سلب و ایجاب و... ندارد بلکه صرف تحقق عینی ادراک و شناخت به مفاد آن قضیه وابسته به آن است و تنها همین امر را تضمین می‌کند. قوه عاقله، قوه حس، قوه وجدانی یا ادراک حضوری و... انسانی چنین نقشی دارند.

گاهی حدوسط به عنوان مبدایی اثباتی و ذهنی برای تصدیق به شمار می‌رود و واسطه اثبات و دلیل آن می‌باشد (مبدایی معرفتی در ذهن و نه خارج از آن) یعنی در مقام دخالت در مضمون کلی یا جزئی آن از جهت اثبات و رد است. در این حالت باز تمام معلومات یقینی (اولی یا غیر اولی) قضایایی هستند که از دلیل و عامل اثبات کننده ذهنی برخوردارند. این دلیل، نقش واسطه اثبات و حدوسط ذهنی را بازی می‌کند. واسطه و حدوسط ذهنی، نسبت به مفاد و مضمون معرفتی قضیه و نیز زمینه سازی برای اعتقاد و پذیرش ذهنی آن، ایفای نقش می‌کند و نه برای تحقق عینی اصل شناخت آن.

حال حدوسط اثباتی دارای دو نقش است:

درجه اول، که در این حالت نقش اثبات و صفی را برای جزئی از قضیه (یعنی موضوع) بازی می‌کند. این نقش تنها شامل قضایای یقینی غیراولی می‌شود و نه اولی. مثال: فلز الف منبسط شده است. هر فلز منبسط شده‌ای گرم شده است. پس فلز الف گرم شده است. حدوسط این قضیه انبساط فلز است که وصف گرما را برای موضوع قضیه (فلز الف) اثبات می‌کند.

درجهٔ دوم، که در این حالت نقش اثبات وصفی را برای کل قضیه بازی می‌کند (موضوع، محمول است یا الف ب است). این نقش شامل تمام قضایای یقینی (اولی و غیراولی) می‌شود. مثال:

قضیهٔ الف جزو قضایای اولی است. هر قضیهٔ اولی بالضروره مقبول (الواجبُ قبولُها) است. پس قضیهٔ الف بالضروره مقبول است.

یا قضیهٔ الف جزو قضایای تحلیلی است. هر قضیهٔ تحلیلی، اولی است. پس قضیهٔ الف اولی است.

(آنچه در اصطلاحات معرفت‌شناسی «توجیه» نامیده می‌شود، شامل هر دو قسم اخیر از حد وسط داری است.)

نقش عقل فعال

اما نقش عقل فعال (عقل دهم از سلسله عقول مجرد) در این میان چیست؟ اگر در تصدیقات، حیثیت «وجود» آنها را در نظر بگیریم و آنها را به عنوان معلول لحاظ کنیم آنگاه عقل فعال نقش علت فاعلی را برای آنها بازی می‌کند. عقل فعال، پشتوانهٔ وجودشناختی تصدیقات یقینی (اولی یا غیراولی) است. عقل فعال «واسطهٔ» ثبوت و علت تحقق اصل وجود تصدیقات است، که امری ورای حوزهٔ انسانی است، و نه «حدوسط» برای حصول اصل آگاهی یا دخالت در مضمون آن، که اموری انسانی و مربوط به حوزهٔ دستگاہ ادراکی انسان است (ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ص ۱۶۱).

مؤلفه‌های علم تصدیقی یقینی از دیدگاه دیگر منطقدانان مسلمان

دیگر منطقدانان مسلمان نیز به مؤلفه‌های فوق در باب علم یقینی اشاره کرده‌اند، اما مهم‌ترین عنصری که به صراحت در آرای آنها مطرح شده است در آرای ابن سینا به چشم نمی‌خورد، مؤلفهٔ «صدق» یا «مطابقت با واقع» است. در اینجا به برخی از این آرا اشاره می‌شود (عارفی، ص ۳۰۹-۳۰۶):

فالتصديقُ التام هو اليقينُ... واليقينُ هو أن نعتقدَ في الصادق الذي حُصلَ التصديقُ به...
ونعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنه لا يمكن غيره (فارابی، ص ۲۶۷-۲۶۶).
والصوابُ أن يُفسرَ اليقينُ بالاعتقادِ الجازمِ المطابقِ الذي لا يمكن أن يزولَ (طوسی، ص ۲۲۶).

فاليقيني من القضايا هوالذي يكون الحكم فيه جازماً مطابقاً ثابتاً (حلي، ص ۳۹۴).
حقيقه اليقين اعتقادٌ بسيطٌ وهو الاعتقادُ الجازم المطابق الثابت (رازي و...، ص ۲۴۱).
... اعتقادٌ جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين (جرجاني، ص ۶۷).
حداليقين وهو القطع وَبَتْ - تصديقٌ جازم مطابقٌ ثَبِتَ (سبزواري، ص ۸۸).

تحليل علم و معرفت و منابع آن در معرفت شناسی جديد

مراد از معرفت شناسی جديد يا معاصر، آن دیدگاه رایج معرفت شناختی در دوره معاصر است که به پرسش از چیستی معرفت و منابع معرفت می پردازد و از چارچوب کلی معینی در مورد این دو پرسش برخوردار است یعنی در مورد پرسش نخست، یعنی چیستی معرفت، در چارچوب تحلیل سه بخشی معرفت^۲ وارد بحث می شوند و به سه مؤلفه توجه دارند یعنی معرفت را به «باور صادق موجه^۳ تعریف می کنند (همیلتون، ص ۸۹ و پویمن، ص ۲۰۹) و در مورد پرسش دوم، یعنی منابع معرفت، منابعی چون ادراک حسی، حافظه، درون نگری، عقل و گواهی را مورد بحث و بررسی قرار می دهند (شمس، فصل چهارم).

در عین حال که در معرفت شناسی جديد، مفهوم معرفت صرفاً شامل علم یقینی سینیوی نمی - شود (و تصدیقات غیر یقینی را نیز در بر می گیرد)، با طرح مباحث معینی مانند «تحلیل مقومات معرفت» و «منابع معرفت» در آن، می توان موارد اشتراک و اختلاف دو دیدگاه را آشکار ساخت. نخستین نکته این است که معرفت و علم در معرفت شناسی جديد بر محور ادراک گزاره ای و باور به آن، فهم و تفسیر می شود (چیسلم، ص ۳۶). ادراک گزاره ای لزوماً محدود به حوزه علم یقینی سینیوی (علمی که یا فاقد حد وسط باشد یا به گزاره های اولی و بدون حد وسط متکی باشد) نیست بلکه گزاره هایی متفاوت را نیز در بر می گیرد (همان، ص ۴۶-۴۰). معرفت بخش بودن یک گزاره در معرفت شناسی جديد، مشروط به داشتن شرایطی است که پس از این خواهد آمد.

ادراک گزاره ای^۴، ادراک یک گزاره است مانند «می دانم که الف ب است». به بیان دیگر ادراکی که در قالب گزاره صورت می گیرد و متعلق آن قسمی گزاره است. موضوع معرفت شناسی معاصر، معرفت گزاره ای است. گزاره در معرفت شناسی به هر حکمی اطلاق می شود

که بتواند متعلق باور قرار گیرد و توجیه و صدق داشته باشد. در حالی که در منطق صرفاً به معنای آنچه قابل صدق و کذب است، تعریف می‌شود.

بر اساس محوریت گزاره در معرفت‌شناسی این نتیجه به دست می‌آید که موضوعاتی مانند ادراک جزئی که مربوط به بحث مفاهیم یا تصورات است و مهارت و کاردانی که اساساً از سنخ معرفت محسوب نمی‌شود و نیز بحث تعابیر انشایی، در حوزه معرفت‌شناسی قرار نمی‌گیرند. در مورد مؤلفه‌ها و مقومات معرفت باید گفت که در معرفت‌شناسی معاصر، معرفت (می‌دانم که الف ب است) هنگامی شکل می‌گیرد که عناصر و مؤلفه‌های سه‌گانه باور، صدق و توجیه برگرد چیزی به نام گزاره جمع آیند یعنی باور به p ، صدق p و توجیه p . پس معرفت عبارت است از باور صادق موجه در مورد یک گزاره^۵ (Moser, P.25-30).

باور و توجیه مربوط به رابطه گزاره با فاعل شناسا و صدق مربوط به رابطه آن با خارج از خود یا واقعیت است. در واقع گزاره دارای دو جهت و جنبه است: جنبه ارتباط آن با فاعل شناسا و جنبه ارتباط آن با خارج (فعالی، ص ۱۵۹-۱۵۸). البته باید توجه داشت که از نظر معرفت‌شناس، باور و توجیه نیز در نهایت معطوف به صدق است و درصدد برآورده کردن و احراز آن هستند.

می‌توان «باور و توجیه» را به سبب آنکه ناظر به شأن و جنبه فاعلی فاعل شناساست، دارای جنبه فعلی و آنگاه عناصر فعلی یا فعال معرفت دانست و «صدق» را به سبب داشتن وجه قابلی که همان انکشاف واقع (یا انعکاس واقع در خود) است و به دلیل فقدان جنبه فاعلی در آن، جنبه انفعالی معرفت دانست. توضیح مختصر عناصر معرفت از این قرار است (شمس، ص ۱۴۹-۹۶):

۱. باور یا باور کردن

باور یکی از مؤلفه‌ها و مقومات معرفت گزاره‌ای است که ناظر به رابطه درونی - معرفتی (نفسانی - ذهنی یا شناختی) به معنای اذعان و تصدیق یا پذیرش (و نه میل، شوق، ترس، امید و...) فاعل شناسا نسبت به یک گزاره مانند p است در امر باور عالم از احساس مثبت شناختاری نسبت به گزاره برخوردار است و به طرف صدق آن جهت‌گیری شده است. باور در عین حال که به رابطه گزاره با فاعل شناسا مربوط است، از طرف دیگر معطوف و مربوط به

صدق نیز می‌باشد. مشروط بودن معرفت نسبت به باور چنین تعبیر می‌شود: اگر گزاره p را می‌داند، پس گزاره p را باور دارد. باور اعم از معرفت است.

۲. صدق

صدق (یا حقیقت) یکی از عناصر و مقومات معرفت گزاره‌ای است که ناظر به رابطه گزاره با ماورای خود و خارج است و به این صورت قابل بیان است که «گزاره p گزاره صادق (حقیقی) است، اگر و تنها اگر، واقعیت امر چنان باشد که گزاره p اظهار می‌کند». مانند گزاره زمین کروی است، صادق است، اگر و تنها اگر زمین کروی باشد، مقوم صدق چنین قابل بیان است: اگر شخص s گزاره p را می‌داند، پس p صادق است.

۳. توجیه

یکی از مقومات معرفت است که ناظر به رابطه معرفتی فاعل شناسا با گزاره مورد باور p است، از جهت به کارگیری دلیل‌ها و شواهد ضابطه‌مند و قانع کننده برای اثبات صدق p . بر این اساس، حدسیات و حتی حدس صائب^۱ را که فاقد شرط مذکور است، نمی‌توان به عنوان مصداق توجیه معرفتی پذیرفت. شرط توجیه بدین صورت قابل بیان است: «اگر شخص s گزاره p را می‌داند، پس دلیل یا دلایل منضبط و قانع کننده‌ای برای صدق p دارد». توجیه مؤلفه‌ای مستقل از باور و صدق است.

نکات مقایسه‌ای

در مورد وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه سینیوی و معرفت‌شناسی جدید می‌توان به نکاتی اشاره داشت:

نخست آنکه علم یقینی در نزد ابن‌سینا و معرفت در معرفت‌شناسی با محوریت «تصدیق یا گزاره» مورد توجه است.

دوم، عنصر «اعتقاد» و «نیازمندی به قیاس» (در یقینیات غیراولی)، در نزد ابن‌سینا را می‌توان در چارچوب مؤلفه‌های «باور» و «توجیه»، در معرفت‌شناسی جدید فهم کرد.

سوم، همان‌طور که ملاحظه شد مؤلفه «صدق» در نزد ابن‌سینا به صراحت به عنوان مقوم علم بیان نشده است، هر چند که شرط آن به شمار می‌آید. این مؤلفه در حالت مستقل خود و به

عنوان یک مقوم برای علم یقینی در نزد دیگر متفکران مسلمان قابل ملاحظه است، اما در معرفت شناسی جدید این مؤلفه، مقوم معرفت دانسته شده است.

منابع معرفت در معرفت شناسی

منشأها و منابعی که سبب تولید باورهای گزاره‌ای می‌شوند و آنها را پشتیبانی می‌کنند، منابع شناخت نامیده می‌شوند. منابع معرفت در معرفت شناسی جدید از این قبیل اند (همان، ص ۲۱۵-۱۵۷):

۱. ادراک حسی: مانند بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساواایی.
مثال: کاغذی را به رنگ سفید می‌بینم، این ادراک حسی از نوع بینایی، منبع و منشأ تولید این باور است که می‌دانم که این کاغذ به رنگ سفید است (دیدن p منبع می‌دانم که P).
۲. حافظه، یاد: مثال: به یاد دارم که دیروز مقاله‌ای نوشتم، این یاد خاص و محتوا و مورد حفظ شده، منبع تولید این باور است که می‌دانم مقاله‌ای را نوشته‌ام (به یاد می‌آورم p را منبع می‌دانم که P).
۳. درون نگری: مثال: خوشحال هستم یا خوشحالی را در خود می‌یابم، این یافت درونی، منبع تولید این باور است که می‌دانم خوشحال هستم (در درون خود می‌یابم p را منبع می‌دانم که P).
۴. گواهی: نوشته یا گفته‌ای است که شخص دیگری را به معرفت یا توجیه معرفتی در باره گزاره دیگر برساند. گواهی انتقال دهنده معرفت برحسب وثاقت است (انتقال معرفت p به s برحسب وثاقت گواه). مثال: بیژن به پرویز گفت که دیروز استاد درس جدیدی تدریس کرد، این گواهی، منبع تولید این باور برای پرویز است که می‌دانم که استاد درس جدیدی داده است (گواهی به p منبع می‌دانم که P).
۵. عقل: مثال: با عقل به روشنی و وضوح درک می‌کنم که اگر الف بزرگتر از ب باشد، پس ب کوچکتر از الف است، این ادراک عقلی، منبع تولید این باور است که می‌دانم که اگر الف بزرگتر از ب باشد، پس ب کوچکتر از الف است (تعقل p منبع می‌دانم که P).

تکات مقایسه‌ای

به نظر می‌رسد که از جهت منابع معرفت می‌توان گفت که در مورد منابعی از قبیل عقل، حس ظاهری (ادراک حسی)، حس باطنی (درون‌نگری) می‌توان به اشتراک نظر ابن‌سینا و معرفت‌شناسی جدید حکم کرد. از آنجا که مقوم تواتر، «گواهی» است (هرچند گواهی چند نفر به نحو مشروط)، می‌توان در مورد این منبع نیز به اشتراک در مقوم کلی یا جنس آن حکم کرد، اما در مورد حافظه باید گفت که در عین حال که هم تفکر‌مشایی و هم معرفت‌شناسی جدید در وجود منبع حافظه مشترکند اما در نزد ابن‌سینا حافظه و ذاکرة انسانی، تنها، ظرف و محل حفظ ادراکات جزئی است، اعم از صورحسی و معانی جزئی حاصل از وهم. حفظ صورکلی و عقلی نیز نه برعهده قوای باطنی انسانی، حتی عاقله، بلکه به واسطه عقل فعال است (یثربی، ص ۷۳-۶۵). از این رو، محوریت در بحث حافظه در تفکر‌سینوی، مربوط به حفظ صور جزئی است تا کلی و تصویری است تا تصدیقی و... اما در معرفت‌شناسی جدید مبحث حفظ ادراکات از کلیت و عمومیت برخوردار است و اختصاصی به صور جزئی ندارد.

شایان ذکر است که مهم‌ترین منبع از نظر ابن‌سینا عقل است که تولید علم تصدیقی اولی می‌کند. دیگر منابع نیز به واسطه عقل، از شأن منبع بودن برخوردارند.

نتیجه

از این نوشتار چنین بر می‌آید که می‌توان با پرسش‌های معرفت‌شناختی دقیق و مشخص و نو، به سراغ متون فلسفی کلاسیک رفت و به آشکارتر شدن مواضع آنها در چشم انداز جدید مدد رساند. این رویه امکان مقایسه با نظریات جدید را نیز بهتر فراهم خواهد آورد. بر این اساس، پس از آشکار شدن عناصر تفکر‌سینوی در چشم انداز پرسش‌های جدید، به مقایسه آن با نظریه معرفت‌شناسی معاصر در باب مؤلفه‌ها و منابع معرفت پرداخته شد. این مقایسه نشان از این دارد که وجوه اشتراک و اختلاف قابل تأملی در میان این دو معرفت‌شناسی وجود دارد. به نظر می‌رسد که این تلاش بتواند پرتوی دیگری بر آرای تفکر‌بیفکند و راه مقایسه‌های بیشتر را فراهم سازد.

توضیحات

1. certain assertion or judgement
2. tripartite analysis

3. true justified belief
4. propositional knowledge
5. belief Justified true
6. lucy guess

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، دانشنامه علائی، رساله منطق، تصحیح محمد معین و محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- _____، شفاء المنطق (البرهان)، ابوالعلا عقیفی، المیریه، قاهره، ۱۳۷۵.
- _____، الاشارات والتنبیحات (مع شرحین: طوسی و فخر رازی)، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.
- الرازی، جرجانی، دوانی، شروح الشمسیه، ج ۲، بیروت، شمس الشرق، بی تا.
- المظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰ق.
- پویمن، لوئیس پی، معرفت شناسی، مقدمه ای بر نظریه شناخت، ترجمه رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۷.
- جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، ج ۱، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰.
- چیسلم، رودریک، نظریه شناخت، ترجمه مهدی دهباشی، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
- حلی، حسن بن یوسف، القواعد العلیه فی شرح رساله الشمسیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، قسم المنطق، قم، مصطفوی، بی تا.
- شمس، منصور، آشنایی با معرفت شناسی، قم، آیت عشق، ۱۳۸۲.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، مندرج در: منطق و مباحث الفاظ، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- عارفی، عباس، مطابقت صور ذهنی با خارج، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- فارابی، ابونصر، المنطقیات للفارابی، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، ج ۱، قم، مکتبه آیه الله نجفی، ۱۴۰۸.
- فعالی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، قم، معاونت امور اساتید، ۱۳۷۷.

قراملکی، احدفرامرز، منطق، ج ۲، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۳.
همیلتون، کریستوفر، معرفت شناسی، ترجمه رضا صادقی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
یشربی، سیدیحیی، فلسفه مشا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
در ترجمه متن شفا و برخی از نکات توضیحی ترجمه‌ای، از منابع زیر نیز استفاده شده است:
قوام صفری، مهدی، برهان شفا، تهران، فکرروز، ۱۳۷۳
مصباح یزدی، محمدتقی، شرح برهان شفا، ج ۱ و ۲، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴.

Moser, Paul K, *The Oxford Handbook of Epistemology*, New York, Oxford, 2002.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو

دکتر مجید اکبری*
فاطمه امین**

چکیده

اخلاق و سیاست از شاخه‌های حکمت عملی و در پی تأمین سعادت انسان هستند. سعادت مفهوم محوری اخلاق ارسطوست. او در اخلاق به دنبال مطلوبی است که فی‌نفسه مطلوب باشد، نه آنکه به دلیل چیز دیگر مطلوب باشد. به تعبیر دیگر، ارسطو در پی «خیر اعلیٰ» است، که همان سعادت است. جامعه هم باید در پی خیر اعلیٰ باشد، حصول سعادت‌های فردی از راه سعادت‌های اجتماع امکان پذیر است و نیز بالعکس. فلسفه اخلاق در باره خصال فردی انسان‌هاست به این اعتبار که در جامعه زندگی می‌کنند، فلسفه سیاست هم در باره زندگی، رفتار و کردار اجتماعی انسان‌هاست. در نوشتار حاضر، سعی بر آن است تا تبیینی برای نسبت میان اخلاق و سیاست بیابیم.

واژگان کلیدی، ارسطو، اخلاق، سیاست، خیر اعلیٰ، سعادت، فضیلت.

akbari@tpf-iau.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

Amini_543@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات

تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۷

مقدمه

متفکران سیاسی عهد باستان و سده‌های میانه اخلاق را پیش در آمد جدایی‌ناپذیر مطالعات سیاسی می‌دانستند. سقراط آغازگر بحث‌های اخلاقی به شمار می‌رود. افلاطون سیاست را جزئی از اخلاقیات می‌دانست. از نظر ارسطو، که علم سیاست را ارباب علوم می‌دانست، هدف دولت عملی کردن زندگی خوب بود. در سراسر سده‌های میانه در اروپا، دین و الهیات بر مطالعه سیاست مسلط بود. پس از این دوره، بسیاری از متفکران، دولت را نهادی اخلاقی می‌دانستند که از رشد اخلاقی انسان‌ها جدایی‌ناپذیر است وقتی ما می‌گوییم تمامی زندگی و اخلاق انسان یونانی، «سیاسی» به معنی سقراطی و ارسطویی بود، مراد ما معنایی است به کلی غیر از معنی اصطلاح امروزی سیاست و دولت. کلمه «دولت‌شهر» کل اندام جامعه انسانی و زندگی فردی را که جزئی از آن اندام است، در نظر ما مجسم می‌سازد. بدین معنی یونانی قدیم، مکالمات سقراطی افلاطون، که در آنها از دینداری و عدالت و خویش‌داری و شجاعت بحث می‌شود، پژوهش‌هایی در باره ماهیت فضیلت سیاسی‌اند. نظریه ارسطو در مورد دو مفهوم اخلاق و سیاست نظریه‌ای عمیق و نیرومند در فلسفه سیاسی و اخلاق است.

علوم از دید ارسطو، به دو نوع با دو دسته ویژگی متمایز تقسیم می‌شوند، «علوم نظری» که موضوع آنها ثابت و سرمدی است، قابل تعلیم و آموختنی و استدلال بردارند؛ در مقابل، علوم عملی قرار دارند که موضوع آنها متغیر است، آموختنی و قابل تعلیم و استدلال بردار نیستند و قابلیت اقامه برهان ندارند. دسته دوم را «حکمت عملی» می‌نامند که شامل تدبیر خود و منزل و جامعه است. غایتی که یک علم درصدد رسیدن به آن است، گویای سرشت آن علم است. بنابراین، تقسیمی که ارسطو از علوم ارائه می‌کند، مانع از آن می‌شود که علم اخلاق و فلسفه سیاسی جزء علوم نظری به حساب آید. حتی زمانی که هدف، کمال نظری است، علم اخلاق و فلسفه سیاسی تا حدود زیادی از جمله علوم عملی‌اند که به کار غایتی عملی می‌آیند، غایت شناخت برای دستیابی به سعادت.

از تقریرات ارسطو در باره تعالیم اخلاقی او سه کتاب به دست داریم. یکی همان اخلاق نیکوماخوس است که گویا ارسطو برای پسرش که مانند پدر او نیکوماخوس نام داشت، نوشته است و بدین جهت اخلاق نیکوماخوس نامیده شده است. کتاب دیگر را که اخلاق اودموس نام دارد یکی دیگر از شاگردان ارسطو به نام اودموس از تقریرات استاد فراهم آورده است و

کتاب سوم که با عنوان *اخلاق کبیر* شهرت دارد و برخلاف نام پرطننه‌اش بسیار کوچک‌تر از دو کتاب دیگر *ارسطوست* و به نظر عموم *ارسطو‌پژوهان* کار خود *ارسطو* نیست. *اخلاق نیکوماخوس* مفصل‌تر از دو کتاب دیگر است و بدین جهت از مراجع درجه اول در فلسفه اخلاق به‌شمار می‌آید.

مهم‌ترین نظرات *ارسطو* در حکمت عملی را می‌توان در دو کتاب وی یعنی *اخلاق نیکوماخوس* و *سیاست* یافت. *رساله سیاست* در واقع ادامه کار *ارسطو* در *اخلاق نیکوماخوس* و تکمیل آن است. مطالب اخلاقی زیادی است که *ارسطو* در *رساله سیاست* متذکر شده و به پیوند ناگسستنی میان اخلاق و سیاست تأکید کرده است. برخی نکاتی را که وی در *اخلاق نیکوماخوس* طرح کرده است، دوباره در *رساله سیاست* یادآوری می‌کند.

سیاست که متعهد به تدبیر امور عمومی و برقراری و تأمین نظم مدینه و کشور است، شغل عامه مردم نیست، بلکه نخبگان معدودی که *سیاست‌مدار* خوانده می‌شوند به آن می‌پردازند، اما اخلاق و رعایت قواعد آن به گروه خاصی تعلق ندارد و عوام و خواص همه به نحوی تکلیف اخلاقی را احساس می‌کنند. با این حال، نمی‌توان از قرابتی که میان احکام اخلاقی و بعضی قواعد سیاسی وجود دارد، به آسانی چشم پوشید. *سیاست* ناظر به خیر عام است و امروزه حتی بدترین حاکمان، داعیه خدمت به کشور و مردم را دارند. آیا خدمت به مردم و تأمین امنیت و آسایش آنان عمل خیر نیست و اگر خیری در آن باشد آن خیر را نباید و نمی‌توان اخلاقی دانست؟

پرسش اصلی که در این نوشتار مطرح می‌شود این است که *ارسطو* چگونه به نسبت میان اخلاق و سیاست می‌رسد؟ آیا در اندیشه *ارسطو* سیاست بر اخلاق مقدم است یا بالعکس؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست به بیان اخلاق از نظر *ارسطو* و سپس مفهوم‌های کلیدی که در این مورد مد نظر *ارسطوست* و همچنین سیاست از نظر *ارسطو* می‌پردازیم و آنگاه نسبت میان اخلاق و سیاست در اندیشه *ارسطویی* را بررسی می‌کنیم.^۱

۱. اخلاق از نظر *ارسطو*

بسیاری از حکمای اخلاق بین حوزه اخلاق و سایر حوزه‌های زندگی انسان تفاوت قائل می‌شوند و علم اخلاق را با این پرسش شروع می‌کنند که «تکلیف اخلاقی من چیست؟» *ارسطو* از

پرسش کلی تری شروع می کند و می پرسد، «برای انسان، خوب زندگی کردن یعنی چه؟» این پرسش به او امکان می دهد به تحقیق در زمینه‌هایی پردازد که ما معمولاً در کنار سایر شئون زندگی بشر و به مناسبت آن، ارتباطی بین آنها و حوزه اخلاقی می بینیم، از قبیل فرزاندگی، محبت به اشخاص، دوستی و غیره. او درک عمیقی از این دارد که اخلاق عبارت از چیست؟ وجه تمایز او از بعضی حکمای معروف اخلاق در همین است. در مقام تشبیه می گوید همان طور که معمار یک ستون پر تزئین را با خط کش صاف اندازه نمی گیرد، کسی هم که در مقام داوری اخلاقی برمی آید نمی تواند مجموعه‌ای از قواعد ساده و خشک را در یک وضعیت اخلاقی پریچ و خم به کار ببرد (مگی، ص ۸۲). پس اخلاق نظری ارسطو نه حول محور این پرسش شکل می گیرد که «چگونه می توانیم احساس خوشی را به حد اعلاء برسانیم؟» و نه این پرسش که «تکلیف یا وظیفه من چیست؟» بلکه دایرمدار این پرسش بسیار کلی که «چگونه باید نیک زندگی کنم؟» در دفتر اول اخلاق، ارسطو چند نشانه عمومی زندگی خوب را بر می شمارد که، به تصور او، اکثر مردم در باره آنها همداستانند. زندگی خوب باید فعال باشد، زیرا هیچ کس بر این عقیده نیست که کسی که همه عمر خویش را در بزرگسالی در خواب بگذراند، خوب زندگی می کند ولو دارای بهترین منش و شخصیت باشد. زندگی خوب باید سرشار از خوبی باشد، یعنی تمامی خوبی‌هایی را در خود جمع کند که اگر نیک نظر کنیم، در این گونه زندگی باید موجود باشد. سرانجام زندگی خوب باید [در نفس خویش] «غایت» باشد، یعنی به خودی خود خواستنی باشد، نه از برای چیزی دیگر (نوسام، ص ۸۷). بنابراین، یکی از تفاوت‌های عمده آرای اخلاقی ارسطو با بیشتر نظریه‌های جدید این است که زندگی خوب، به عقیده وی آسیب پذیر است. او معتقد است که جهان و حادثات جهان می تواند نه تنها در خوشی من، بلکه در کیفیت مطلوب زندگی من تأثیر بگذارد (همان، ص ۹۳).

اخلاق ارسطو برخلاف دو نظریه سودگرایی و وظیفه گرایی، نظریه‌ای است که فضیلت را مبنای درستی و نادرستی افعال قرار می دهد و به جای آنکه محوریتی برای رفتارهای خارجی قائل شود و با توجه به میزان سود یا به لحاظ مطابقت با وظیفه، به ارزیابی افعال پردازد، در پی آن است تا نخست فاعلی فضیلت مند بسازد. افعالی که از روان آراسته به فضایل صادر گردند، شایستگی اتصاف به اخلاقی بودن را دارند. غایتی که در اخلاق ارسطویی، به عنوان خیر اعلاء

یا سعادت مطرح می‌شود، بر اساس دو مؤلفهٔ فضیلت و فعالیت تعریف می‌شود، یعنی فعالیتی که مطابق با فضایل یا بهترین فضیلت باشد (Mill, p. 55).

ارسطو در آغاز و پایان کتاب خود، به مدنیت و اجتماعیت انسان وزن بیشتری می‌دهد تا زمینه را برای اینکه این اثر او مقدمهٔ «علم سیاست» باشد، مهیا سازد. از این رو عقیده دارد که اخلاق علم عملی است و انسان طبعاً مدنی است و بدون مدینه (جامعهٔ سیاسی) و برخورداری از همدستی شهروندان دیگر ممکن نیست که به کمال خود برسد.

موضوعات علم اخلاق در حکم غالبیت است نه کلیت و شاید که از آن تخلفی به عمل آید و عیناً مثل ریاضیات نیست که در حکم ضرورت و کلیت باشد و از این است که اطفال ریاضی را فهم کرده می‌توانند ولی اخلاق و سیاست را نمی‌فهمند (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمهٔ سلجوقی، مقدمه، ص ۷۵).

اخلاق ارسطو، اخلاق فضیلت است و فضیلت از طریق اعتدال در به کارگیری قوای نفس به دست می‌آید. فضایل از راه تجربه کسب می‌شوند و باعث کمال نفسند؛ غایت سلوک در فضایل سعادت است و اکنون این پرسش مطرح است که آیا خود سعادت هم همانند فضائل اکتسابی است یا نه؟ خود او این گونه می‌گوید:

حال اگر معتقد باشیم که خدایان به بشر موهبتی اعطا می‌کنند معقول آن است که خوشبختی (سعادت) را موهبت الهی بدانیم، زیرا در این صورت در الهی بودن آن هیچ گونه شکی نیست، چه در نزد انسان بهترین همه امور و اشیاست... اگر خوشبختی موهبت و عطیهٔ الهی نباشد، نتیجهٔ فضیلت ما و دانش و تربیت اندوزی و لذا در زمرهٔ مقدس‌ترین امور است (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمهٔ احمدی، ص ۲۰).

خیر (نیکي)

ارسطو در مقدمهٔ کتاب به بحث در بارهٔ خیرها یا چیزهای نیک می‌پردازد و آنها را به دو قسمت تقسیم می‌کند که قسمتی غایتند و قسمت دیگر وسیله. سپس صناعات فرعی را تابع صناعات اصلی و حاکم و سرانجام همهٔ آنها را تابع آن صناعات یا عمل خردمندان قرار می‌دهد که تکاپویی برای نیل به خود غایت زندگی است. این صنعت که می‌توان نام سیاست یا

هنر کشورداری بر آن نهاد متضمن اخلاق است، زیرا سعادت و رفاه دولت و جامعه متضمن سعادت و رفاه فرد است.

براین پایه، ارسطو می‌گوید، «هدف هر هنر و هر پژوهش علمی، مانند هر کنش و گزینشی، گویی خیر (نیکی) است، پس درست گفته اند که آنچه همه اشتیاق آن را دارند خیر است، اما انسان‌ها، خیر را به شکل‌ها و در چیزهای گوناگون جستجو می‌کنند. بنابراین، هدف‌هایشان نیز مختلف است و از آنجا که هدف‌ها بسیارند و ما برخی را برای چیز دیگری انتخاب می‌کنیم، پس پیدا است که همه هدف‌ها کامل نیستند و بهترین چیز آن است که کامل باشد. بنابراین، اگر یک چیز کامل هست، مطلوب ما باید آن باشد و اگر این چیزها بسیار باشند، باید کامل‌ترین آنها را جستجو کنیم» (ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه لطفی، کتاب اول، فصل پنجم، ۱۰۹۷ الف، سطرهای ۳۰-۲۱).

اکنون می‌توان پرسید، آن خیری که همه انسان‌ها در آرزوی آن هستند، چیست؟ زیرا دیدیم که هدف هر شناخت و گزینش، یک خیر است. بیشتر انسان‌ها، در باره نام آن برترین خیر، هم‌نویسند و آن را سعادت می‌نامند و براین باورند که «خوش زیستی» و خوش کرداری همانا سعادت است (همان، کتاب اول، فصل دوم، ۱۰۹۵ الف، سطرهای ۲۴-۱۴).

سعادت

خیر کامل باید دارای این خاصیت باشد که به تنهایی و به‌نفسه زندگی کسی را که از آن بهره‌ور است زندگی خواستنی بکند و از همه نقایص آزادش سازد و این خاصیت در حقیقت خاص سعادت است (همان، کتاب اول، فصل پنجم، ۱۰۹۷ ب).

ارسطو در اوایل دفتر اول چند خیر را برمی‌شمرد که «از برای خودشان و از برای سعادت» انتخاب می‌شوند، سپس نتیجه می‌گیرد که «خیر برای آدمی عبارت از فعالیت روح (پسوخته). بر وفق فضیلت است (نوسبام، ص ۸۶-۸۵).

اما می‌توان پرسید که سعادت ویژه انسان چیست؟ اینکه گفته شود، سعادت برترین خیر است، امر بدیهی است. سعادت یک عمل یا کنش انسان است. کنش ویژه انسان چیست؟ فعالیت هدفمند بخش عقلانی انسان است که آن نیز دو گونه است، برخی فرمانبر عقل است و برخی اندیشه‌گر. کار ویژه انسان، فعالیت روح هماهنگ با عقل است. پس

می‌توان گفت که خیر (نیکی) انسانی فعالیت روح هماهنگ با فضیلت است و چون فضیلت‌ها بسیارند، برترین و کامل‌ترین فضیلت را باید در نظر گرفت. این کار یک عمر کامل را طلب می‌کند، زیرا همچنان که با یک گل بهار نمی‌شود، یک روز یا زمانی کوتاه در سعادت زیستن، زندگی انسان را فرخنده نمی‌سازد (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، کتاب اول، فصل ششم، ۱۰۹۸ الف، سطر ۲۰).

بنابراین، سعادت که هدف زندگی انسان است، گونه‌ای فعالیت است. در زندگی نیز تنها کسانی که عمل نیک می‌کنند (نه آنان که دارای استعداد نیکند). از زیبایی و نیکی بهره‌ور می‌شوند، زیرا زندگی آکنده از فعالیت، موافق فضیلت، نیازمند «لذت» به عنوان مکملی خارجی نیست بلکه آن را در خویشتن دارد. به عبارت دیگر، سعادت یکی از حالت‌های روانی نیست؛ قسمی زندگی انسانی است که فرد سزاوار ستایش آن را برای خویشتن برمی‌گزیند و به آن می‌رسد، مگر شوربختی‌های شدید سد راه او شوند. جان کوپر، یکی از منتقدان اخیر، برای رسانیدن پیوستگی سعادت با فعال بودن، تعبیر «شکوفندگی انسانی» را در ترجمه پیشنهاد کرده است (نوسبام، ص ۸۷).

بنابراین سعادت از فعالیت‌هایی است که برای خودش انتخاب می‌شود، نه برای چیز دیگر، زیرا سعادت به چیزی نیازمند نیست، بلکه خود بسنده است. بنابراین سعادت دو ویژگی را دارد، نخست اینکه غایت است یعنی چیزی است که از برای خودش برگزیده می‌شود و ابزاری برای چیز دیگر نیست. دوم آنکه خودبسنده است یعنی خود به خود می‌تواند موجب ارزشمندی حیاتی باشد که آن را برگزیده است (راس، ص ۲۹۲).

سعادت‌مند آن کسی است که هماهنگ با فضیلت فعال است و به اندازه کافی از خیرهای بیرونی (مانند تندرستی، زیبایی، دارایی و...) برخوردار است، آن هم نه برای زمانی کوتاه بلکه در سراسر عمر (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، کتاب اول، فصل یازدهم، ۱۱۰۱ الف، سطر ۱۴). به بیان راس، فضیلت چشمه‌ایی است که فعالیت خیر از آن می‌جوشد و لذت لازمه طبیعی آن است و رفاه (خیرهای خارجی) پیش شرط عادی آن (راس، ص ۲۹۳).

فضیلت

از نظر ارسطو فضایل هم وظیفه نظری دارد هم وظیفه عملی. عقل در کاربرد نظری اش به کار تحصیل معرفت می آید و در کاربرد عملی اش به کار هدایت کردار. ارسطو می گوید وقتی کسی در این دو عرصه - عرصه کسب معرفت و عرصه امور عملی زندگی - به مرتبه فضل و کمال می رسد، به ترتیب صاحب فضایل حکمت نظری و حکمت عملی است. از آن جایی که این فضایل کمالات فضایل عقلند، ارسطو آنها را فضایل عقلی می نامد (هولمز، ص ۹۵). از نظر ارسطو عقل زمانی به نحو احسن عمل می کند که ما هم صاحب حکمت نظری باشیم و هم آراسته به حکمت عملی. در حالی که فضایل عقلی برگ و بار قابلیت های عقل است، فضایل اخلاقی حاصل ملکات، خصوصیات، یا خصایل منش آدمی است و باید از راه عمل به آنها دست یافت. برای اینکه فردی سخاوتمند شوید، باید اعمال سخاوتمندانه انجام دهید. این امر مستلزم مجاهدتی است آگاهانه، برای انجام کارهای حاکی از سخاوت، در موقعیت هایی که سخاوت را اقتضا دارد (همان، ص ۹۷).

اعتدال

گفتار ارسطو در باره اخلاق گام به گام به نظریه «حدمیانه» که بر همه تعالیم اخلاقی او حکومت دارد نزدیک تر می شود و نظریه مهم و تاریخی خود را در باره معیار فضایل به میان می آورد. همان گونه که در هر چیزی افراط و تفریط یافت می شود «میانه» ای (متوسطی، اعتدالی) هم وجود دارد، به همین سان در اعمال انسانی نیز چنین است. فضیلت نیز با عواطف و اعمال سروکار دارد. افراط و تفریط در عواطف و اعمال هردو خطاست، در حالی که حدمیانی ستودنی است و موجب موفقیت است و هردوی اینها از ویژگی های فضیلتند. پس فضیلت گونه ای «میانه» (اعتدال) است که هدف آن حد وسط است (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، کتاب دوم، فصل پنجم، ۱۱۰۶ ب). از نظر ارسطو خیر یعنی سعادت و سعادت عمل فضیلتمندانه است (هولمز، ص ۱۰۲). ارسطو معتقد است ما باید خیر اعلاء (سعادت) را هدف خود قرار دهیم و اینکه درستی، عبارت از قرار دادن آن (هولمز، ص ۱۰۳). ارسطو خیر را چیزی تعریف می کند که همه ما آن را غایت خویش قرار می دهیم و خیر چیزی نیست الا سعادت و سعادت یعنی فعالیت نفس بر وفق فضیلت یا، آن طور که بعضی اوقات ارسطو می گوید، طبق کامل ترین

فضیلت که همانا حکمت نظری است، اما برای نیل به فضیلت، دست کم از نوع اخلاقی آن، باید عادات یا ملکات مناسب را در خویش پرورش دهیم. این کار مستلزم آن است که طبق قاعده حد وسط عمل کنیم. حد وسط چیزی است که در وضعیت‌های جزئی درست است و ما آن را رهگذر ادراک تعیین می‌کنیم (همان، ص ۱۰۵).

۲. سیاست از نظر ارسطو

سقراط و پس از او افلاطون، سیاست را بر پایه اخلاقیات استوار کردند. به نظر سقراط دانش سیاسی باید، مقدم بر هر چیز، مردم را با وظایف اخلاقی خود آشنا سازد و افلاطون نیز در جمهوری بهترین حکومت‌ها را از دیدگاه اخلاقیات وصف می‌کند. همچنان که فهم می‌شود، همه این فیلسوفان سیاست را در آثار خود با مباحث دیگر می‌آمیختند و این نکته دریافت نظریات جداگانه ایشان را در باره بهترین روش حکومت دشوار می‌کرد. در اوضاع و احوال خاص جامعه یونان تا زمان رواقیان، فیلسوفان یونانی از این روش گریزی نداشتند، زیرا مفهوم «پولیس» برای یونانیان آمیخته‌ای از سیاست، دین، اخلاق و عرف بود. به عبارت دیگر، «پولیس» به معنی شهر است و شهر برای یونانیان نه تنها نمونه هر گونه جامعه سیاسی بلکه نمونه همه انواع زندگی اجتماعی بود. از این رو، تجزیه مسائل اجتماعی از اخلاقی در نظر ایشان ناممکن می‌نمود. در مورد ارسطو، به حق باید گفت که سیاست را از آسمان به زمین آورد. در سیاست، به جای آنکه از مدینه فاضله داستان سرایید، سازمان حکومت‌های آتن و اسپارت و کارناژ را وصف می‌کند. ارسطو هر پدیده سیاسی را در جوامع انسانی آفریده تغییرات اجتماعی می‌داند، از این رو، به دیده او، بدعت‌های سیاسی در شهرهای یونان، پیش از آنکه پسندیده یا نکوهیده باشد، معلول برخورد منافع و کشمکش توانگران و تهیدستان است (ارسطو، سیاست، پیشگفتار، ص ۲۱).

ارسطو فضیلت را برخلاف افلاطون ثابت نمی‌داند و معتقد است که اخلاق و سیاست مبتنی بر حکم‌هایی است که از وجدان مردان با فضیلت یعنی آنان که عقل را رهنمون و رهبر خویش کرده‌اند ناشی می‌شود و چون این حکم‌ها از تحقیق استدلالی و از مقابله و اندازه‌گیری عقاید اندیشیده و معتدل اشخاص خبیر حاصل می‌گردد، به ناچار در اوضاع و احوال و مقتضیات مختلف فرق می‌کند. پس نتیجه عمل، ارزش ذاتی و مطلق ندارد بلکه نسبی است و این رأی در

حد و مقام خود چنانکه پوشیده نیست از نظر علمی جدید اعتبار و وزنی دارد. ارسطو فضیلت‌ها را طبقه بندی کرده و مهم‌ترین فضیلت‌های اجتماعی را داد و دوستی می‌داند. او عدالت را از خلیقات به اقتصادیات کشانده و عدالت در بینش سیاسی او مقام و اثر مهم دارد (همو، اصول حکومت آتن، ص ۱۰۰).

فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو

ارسطوی به اصطلاح واقع‌گرا در این دو مورد با افلاطون موافق است که اولاً بهترین نظام، نظمی است که بیشترین امکان را برای تحقق فضیلت فراهم کند و ثانیاً تحقق این نظام متکی به شانس و تقدیر است، زیرا از نظر ارسطو اگر شرایط مناسب فراهم نباشد- یعنی اگر طبیعت سرزمین و سرشت مردم مناسب با ماهیت بهترین نظام نباشد- بهترین نظام تحقق نخواهد یافت (اشتراوس، ص ۱۴۲).

البته در فلسفه سیاسی ارسطو دو فرق برجسته با فلسفه سیاسی افلاطون به چشم می‌خورد، یکی اینکه ارسطو از بدیع‌ترین نظریه افلاطون انتقاد می‌کند؛ دیگر اینکه بکرترین نظریه استادش را رد می‌نماید. نقد ارسطو از نظریه افلاطون در باره کمونیزم خانوادگی و اشتراک در ملک و دارایی‌ها در کتاب دوم رساله سیاست (فصول یکم تا پنجم) مندرج است. اختلاف دوم بسیار عمیق است به این معنی که ارسطو آن اصل معروف و اندیشه بنیانی افلاطون را که می‌گوید فلاسفه باید بر دنیا حکومت کنند رد می‌کند. ارسطو نکته‌ای را که استادش در باره ماهیت و سرشت «معرفت علمی» کشف کرده است انکار نمی‌کند. حتی با آن نظر استاد که معتقد است جستجوی چنین معرفتی از وظایف فیلسوفان است، مخالفتی ندارد. اما در ضمن، ذهن خواننده را به یک فرق و تفاوت اساسی متوجه می‌سازد که افلاطون از آن آگاه نبوده است، یعنی به فرق میان کاربرد نیروی عقل و برهان بشر در شئون نظری و عملی (فاستر، ص ۲۰۴-۲۰۳).

فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو را با صفت کلاسیک توصیف می‌کنند، منظور این است که آنها صورت کلاسیک از فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهند. گفته شده است که سادگی با شکوه و عظمت خاموش از خصایص کلاسیک بودن است. این گفته، ما را به جهت درست هدایت می‌کند و کوششی است برای وضوح بخشیدن به آنچه قبلاً سرشت «طبیعی» اندیشه سیاسی خواننده می‌شد. منظور از «طبیعی» در اینجا نقطه مقابل امر صرفاً انسانی است. یک انسان در

صورتی طبیعی تلقی می‌شود که توسط طبیعت هدایت شود نه توسط قراردادها، عقاید موروثی، یا سنت‌ها تا چه رسد به هوس‌های ناگهانی (اشتراوس، ص ۳۸).

فیلسوفان کلاسیک امور سیاسی را از منظر شهروند یا دولتمرد آگاه می‌نگریستند، بنابراین، اساس هدایت‌کننده فلسفه سیاسی نظام حکومتی است نه قوانین، نظام حکومتی وقتی اساس هدایت‌کننده اندیشه سیاسی می‌شود که خصلت اخذ‌شدگی یا قابل‌تردید بودن قوانین درک شده باشد (همانجا).

ارسطو می‌گوید، «آدمی بالطبع جانوری سیاسی است». خصوصیت آدمیان در قیاس با جانوران دیگر در این است که قادر به ادراک خوب و بد و عدل و ظلم و بقیه امورند و بهره‌مندی از این چیزهاست که خانواده و دولت را پدید می‌آورد. جامعه و دولت زیور و زیادتی نیست که بر انسان طبیعی تحمیل شده باشد؛ مظهر طبیعت یا فطرت آدمی است (نوسبام، ص ۱۲۱).

در پاسخ به این پرسش که آیا دولت پدیده صناعی است یا طبیعی، ارسطو معتقد بود که دولت ساخته و پرداخته طبیعت است و انسان طبیعتاً موجودی اجتماعی است و اجتماعات انسانی، برای رفع نیازهای خود و دستیابی به مقصود خود محتاج به دولت هستند. از منظر ارسطو، بدون دولت دستیابی به سعادت که هدف تشکیل دولت است میسر نیست (فاستر، ص ۳۴۳-۳۱۶).

ارسطو، دو تعریف کاملاً متفاوت از شهروند خوب پیشنهاد می‌کند. در کتاب عامه پسندتر خود، *قانون اساسی آتن (Constitution of Athens)*، می‌گوید که شهروند خوب فردی است که بدون توجه به نظام‌های متفاوت در خدمت کشور خویش باشد؛ یعنی کسی که با بی‌تفاوتی کامل نسبت به تغییر نظام‌ها به کشور خود به‌خوبی خدمت می‌کند. در یک کلمه، شهروند خوب کسی است که در درجه اول به وطن اجدادی‌اش وفادار است. در کتاب کمتر عامیانه سیاست، ارسطو می‌گوید نمی‌توان از شهروند خوب به طور کلی صحبت کرد، زیرا معنی شهروند خوب به نوع نظام بستگی دارد (اشتراوس، ص ۴۰).

می‌توان اندیشه ارسطو را به صورت زیر بیان کرد، وطن پرستی کافی نیست به همان دلیل که حتی مادری که عاشق فرزندانش باشد ترجیح می‌دهد که فرزندش خوب باشد تا بد. یک مادر

فرزند خود را بدین دلیل دوست دارد که فرزند اوست؛ او چیزی را که به وی تعلق دارد دوست دارد، اما او خوبی را نیز دوست دارد (همانجا).

جامعه آرمانی ارسطو (دولت کمال مطلوب)

گفتار ارسطو در باره دولت کمال مطلوب با مقدمه‌ای آغاز می‌شود و در کتاب هفتم سیاست که سراسر آن وقف تطبیق مسائل اخلاقی با زندگی اجتماعی و سیاسی است. نخست در باره نسبت سه عامل با یکدیگر بحث می‌کند، مواهب مادی و خارجی، مواهب جسمانی، مواهب روحی. او می‌گوید:

از مواهب روحی باید هرچه بیشتر به دست آورد، برخلاف عقیده توده مردم که مقدار اندکی از آن را کافی می‌دانند. مواهب مادی تنها ابزار کار است و از این رو باید اندازه‌ای داشته باشد و اگر از آن اندازه تجاوز کند دیگر سودمند نمی‌تواند بود و حتی زیان بار می‌آورد، حال آنکه دارا بودن و به کار انداختن مواهب روحی عامل اصلی سعادت است. خدایان نیز مؤید این حقیقتند، زیرا سعادت آنان نیز بر کیفیت روحی و درونی مبتنی است نه بر مال و منال. این سخن در مورد جوامع نیز صادق است و بهترین جوامع با سعادت ترین آنهاست (ارسطو، سیاست، کتاب هفتم، فصل اول، ۱۳۲۳ الف).

ارسطو می‌گوید:

بهترین زندگی، چه برای افراد و چه مشترکاً در دولت‌ها، زندگی پیوسته با فضیلت و همچنین سهم داشتن در خیرهای بیرونی برای شرکت در اعمال فضیلت آمیز است (همان، ۱۳۲۳ ب).

ارسطو به آنچه در اخلاق نیکوماخوس گفته بود دوباره اشاره می‌کند که، «سعادت راستین در آن است که آدمی آسوده از هر گونه قید و بند، با فضیلت زیست کند و فضیلت نیز در میانه‌روی است؛ از اینجا بر می‌آید که بهترین گونه زندگی آن است که بر پایه میانه روی و در حدی باشد که همه کس بتوانند به آن برسند. همین معیار باید در باره خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن نیز درست باشد، زیرا سازمان حکومت هر کشور نماینده شیوه زندگی آن است (همان، کتاب سوم، ۱۲۷۹ الف و ۱۲۷۹ ب).

۳. نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو

ارتباط اخلاق نیکوماخوس و رساله سیاست در نظریه اخلاقی

اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو ارتباط تنگاتنگی دارد. نظریه ارسطو از همان نقطه آغاز می-شود که افلاطون نیز از آنجا شروع کرده است. وی بیان اندیشه خود را با نشان دادن بطلان اندیشه سوفسطائیان آغاز می کند که عقیده دارند سازمان های سیاسی در نتیجه قراردادها و بندوبست های اجتماعی به وجود آمده اند و دست طبیعت در ایجادشان دخالتی نداشته است. به تعبیر دیگر موضع ارسطو در این باب، در مقابل موضع سوفسطائیان قرار می گیرد که در پی عاری کردن سیاست و قوانین دولت از هرگونه نفوذ و قدرت اخلاقی بودند. در مقابل سوفسطائیان، ارسطو کوشید تا نیروی اخلاقی قوانین سیاسی را مجدداً برقرار سازد. او می خواهد نشان بدهد که آن ایمان عمیق به اطاعت از قانون که در نتیجه تربیت صحیح به شهروند جزئی از خصلت وی می گردد و او را به انسان خوب و با ایمان مبدل می سازد، نه تنها در نتیجه تفکر منطقی متزلزل نمی شود، بلکه برعکس، محکم تر و پایدارتر می گردد (فاستر، ص ۲۱۳-۲۱۲).

برخی نکاتی را که وی در اخلاق نیکوماخوس طرح کرده است، دوباره در رساله سیاست یادآوری می کند. از جمله این توصیه یا نظریه اخلاقی که در رساله سیاست آورده است، تقریباً عیناً همان مطلبی است که در اخلاق نیکوماخوس آمده است:

همچنانکه در اخلاقیات گفته ایم، سعادت راستین در آن است که آدمی، آسوده از هرگونه قید و بند، با فضیلت زیست کند و فضیلت نیز در میانه روی است؛ از اینجا بر می آید که بهترین گونه زندگی آن است که بر پایه میانه روی و در حدی باشد که همه کس بتواند به آن برسد. همین معیار باید در باره خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن درست باشد، زیرا سازمان حکومت هر کشور نماینده شیوه زندگی آن است (ارسطو، سیاست، کتاب سوم، فصل دهم، ۱۲۸۰ الف و ۱۲۸۰ ب).

بنابراین، ارسطو رساله سیاست را خروج از بحث اخلاق تلقی نمی کند؛ چنانکه ماهیت کار خویش در اخلاق نیکوماخوس را نیز نه تنها بررسی اخلاقی، بلکه اندیشه در باب سیاست تلقی می کند.

وی در آغاز کتاب اخلاق، خیر اعلی را موضوع علم سیاست تلقی می کند، مسلم است که شناختن ماهیت خیر اعلی در خور علمی است که به تمام معنا اعلی و بر سایر علوم فائق تر باشد و این علم سیاست است (همو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، کتاب اول، فصل اول، ۱۰۹۴).

الف و ۱۰۹۴ ب)، اما اینکه از نگاه وی چگونه اخلاق و سیاست درهم تنیده و هردو در یک حوزه قرار می‌گیرند، در ذیل به آن اشاره خواهیم کرد،

ابزار در برابر غایت

واقعیت این است که درک اخلاق ارسطویی بدون اثر سیاست او ممکن نیست. اخلاق ارسطو در یک بعد وسیع، یک اخلاق سنتی، صریح و مستدل است. ارسطو از وضعیت موجود دنیای واقعی عصر خود سخن می‌گوید و به باورهای مردم از دید طبیعت و جامعه می‌پردازد و این دو قلمرو را بهترین روش برای ارائه نظراتش می‌داند. ارسطو بر این باور است که امور طبیعی را می‌بایست همان‌طور که هستند و وجود دارند بررسی کرد. در این دیدگاه، سیاست و قدرت، فی‌نفسه هدف نیست، بلکه ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به هدف بالاتر، مانند خیر و سعادت و فضیلت همگانی است.

ارسطو می‌نویسد، «ما در باره آنچه به سوی غایت است تدبر کنیم، نه در باره غایات»، یعنی «آنچه مربوط به غایات است». در واقع مثال‌های ارسطو چند جا قویاً حاکی از این است که او می‌خواهد هم در باره اجزا و مؤلفه‌های غایت بیندیشیم و هم راجع به یافتن وسایل رسیدن به آنها (نوسبام، ص ۸۹). مقصود ارسطو فقط این است که در ازای هر تدبر و تعمقی، باید چیزی باشد که در باره آن تدبر می‌شود و خود آن تدبر خاص محل شک و پرسش نیست ولی در ضمن آن تدبر خاص، ممکن است هم طالب وسایل نیل به غایت مورد نظر شد و هم مشخصات بیشتری در خصوص آن مطالبه کرد (همانجا). پس ارسطو نمی‌گوید که هر پرسش مورد تدبر صرفاً به وسایل حصول مقصود برمی‌گردد و همواره ممکن است که شخص طالب مشخصات بیشتری در باره خود غایت شود. همچنین او معتقد نیست که هر غایت مورد تدبر - به استثنای غایت قصوای «نیک زیستن» و احیاناً تندرستی - غایتی است که هیچ تدبری در باره آن امکان پذیر نمی‌شود (همان، ص ۹۰).

تأکید ارسطو بر اهمیت انسانی موفقیتهای فکری و علمی، از یک سو و اقدام و فعالیت‌های اجتماعی، از سوی دیگر به منزله هشدار به ماست که انتخاب یکی از این دو، گرچه ممکن است به اقتضای اوضاع و احوال دنیا صورت بگیرد، باید با توجه به این امر انجام

شود که غالباً مستلزم فدا کردن چیزی مهم است، نه صرفاً تغییر برنامه و اختیار کردن خیری دیگر به همان شایستگی (همان، ص ۹۳).

تمام اعمال سیاسی ذاتاً جهتی به سوی معرفت به ماهیت خیر دارند؛ یعنی به سوی معرفت به زندگی خوب یا جامعه خوب، زیرا جامعه خوب همان سعادت کامل سیاسی است. اگر این جهت گیری به سوی معرفت به خیر تصریح شود و اگر انسان‌ها هدف صریح خود را کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه خوب قرار دهند، فلسفه سیاسی پدیدار می‌شود. نامیدن این مشغله به فلسفه سیاسی، حاکی از آن است که این فعالیت جزئی از یک کل بزرگ‌تر یعنی جزئی از فلسفه است؛ به عبارت دیگر، فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است (اشتراوس، ص ۲).

نظام عبارت از نظم یا صورتی است که به جامعه شخصیت می‌بخشد. بنابراین، نظام روش ویژه‌ای برای زندگی است. نظام، شکل زندگی به نحو زندگی جمعی یعنی روش زندگی اجتماعی در جامعه است، زیرا این روش به تسلط انواع خاصی از انسان‌ها بستگی دارد؛ یعنی به سلطه متحقق بر جامعه از سوی افرادی با خصایص ویژه (همان) نظام در آن واحد به معنی صورت حیات یک جامعه، سبک زندگی، پسندهای اخلاقی، شکل اجتماعی، شکل دولت، شکل حکومت و روح قوانین است. می‌توانیم این فکر واحد و ساده را که خود را در جامعه سیاسی بیان می‌کند به صورت زیر خلاصه کنیم، زندگی فعالیتی است که برای معرفی هدفی خاص دنبال می‌شود. زندگی اجتماعی فعالیتی است که برای هدفی که تنها در جامعه می‌توان پی گرفت دنبال می‌شود، اما برای پیگیری آن هدف، به عنوان هدفی فراگیر، باید جامعه را نظم بخشید، سازمان داد، ساخت و به وجهی متشکل کرد که با اهداف آن هماهنگ باشد (همانجا).

در فلسفه ارسطو پایان اخلاق، به منزله آغاز مجدد آن در سیاست شناخته می‌شود. ارسطو در نوشته‌های خود جامعه‌ای را سیاسی می‌داند که خیر برین را جستجو می‌کند که حصول سعادت-های فردی را از راه سعادت‌های اجتماع امکان پذیر می‌داند و نیز بالعکس (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، کتاب دهم، فصل دهم، ۱۱۸۱ ب).

ارسطو اداره شهر را مبتنی بر اخلاق دانسته و عمل مطابق عقل را مبنای عمل اخلاقی می‌داند. در بخشی از کتاب اخلاق ارسطو، یکی از اهداف سیاست عملی کردن آموزه‌های اخلاقی در جامعه است با تأمل در این تعریف پی می‌بریم که معنای سیاست فن حکومت و

شناخت بر چگونگی رهبری و راهنمون کردن رفتارهای اجتماعی است وی سیاست را مساوی با ایجاد اعتدال می‌داند.

اولین نکته، در فلسفه سیاسی - اخلاقی ارسطو، تعدد خیر و غایات است، اما در عین حال، او تصریح می‌کند که یک طرح کلی و یک غایت کامل وجود دارد که ما همه چیز را برای آن می‌خواهیم و آن را دیگر برای غایت دیگری نمی‌خواهیم. چنین غایتی موضوع مهم‌ترین و معتبرترین دانش‌ها، یعنی «سیاست» است. تعریف «شهر» یا «اجتماع سیاسی» از دید ارسطو، عبارت است از، اجتماعی که درصدد دستیابی به خیر برین - و نه خیر ناقص - است (همان، کتاب اول، فصل اول، ۱۰۹۴ الف، سطرهای ۲۴-۳۷).

دومین نکته، در مورد ارسطو این است که علاوه بر آنکه او به تعدد خیرات قائل است، به عمل‌ورزی و عمل‌گرایی معتقد است تا دانش و شناخت‌گرایی (همان، کتاب دهم، فصل دهم، ۱۱۸۱ ب).

سعادت‌مندی

به نظر ارسطو سعادت‌مند شدن بزرگ‌ترین غایت است و غایتی فراتر و مهم‌تر از آن وجود ندارد و همه غایات چون، ثروت و سلامتی برای این غایت هستند. این غایات برای آن پیگیری می‌شوند که سعادت‌مندی و زندگی خیر را بسط می‌دهند و نه آنکه اجزای زندگی خیر به حساب می‌آیند. اما اگر ندانیم سعادت‌مندی یا زندگی خیر از چه اجزایی تشکیل شده تصدیق اینکه سعادت‌مندی بزرگ‌ترین خیر است سود و منفعتی ندارد. برای بررسی این موضوع است که ارسطو از چیستی، کارکرد، نقش و کار زندگی انسانی پرسش می‌کند. او از این نکته بحث می‌کند که این زندگی شامل فعالیت بخش عقلانی نفس در مطابقت با فضیلت معنا می‌دهد. در همین حال ارسطو تصریح می‌کند که انسان برای خوشبخت بودن باید ابزارهای دیگری را نیز در اختیار داشته باشد و داشتن دوستان، ثروت و قدرت از جمله این ابزارها هستند. خوشبختی و سعادت‌مندی یک انسان اگر او از امکاناتی بهره‌مند نباشد در خطر قرار می‌گیرد. به طور مثال کسی که فوق العاده زشت است یا بچه و دوستان خوبی ندارد نمی‌تواند سعادت‌مند باشد (همان، کتاب اول، فصل اول، ۱۰۹۹ الف و ۱۰۹۹ ب).

نظریه فضیلت مدار ارسطو

ذاتی بودن ارزش فضایل و تقدم بودن فضیلت بر قواعد نظری را می‌توان از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاق فضیلت تلقی نمود. مراد از تقدم فضایل بر قواعد در این است که در اخلاق ارسطو، بر خلاف دیگر نظریه‌های اخلاقی، مجموعه معین و مدون از اصول و احکام اخلاقی در اختیار نداریم تا بر اساس آنها بتوان تصمیم گرفت که در زمانی خاص، چه فعلی را باید انجام داد. در این اخلاق، قواعد نسبت به منش اخلاقی، اموری ثانوی و فرعی تلقی شده و مؤخر از ملکات نفسانی‌اند، بدین معنا که شناخت احکام در گرو برخورداری از ملکات است. از این رو فضایل در شناسایی احکام اخلاقی، نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند، نقش حکمت عملی از این جهت، در میان بقیه فضایل چشمگیر است.

حکمت عملی که در اخلاق، به عنوان یک فضیلت عقلانی مطرح می‌شود و در اخلاق ارسطو بدون فضایل اخلاقی سه گانه عدالت، شجاعت و خویشتن‌داری تحقق پذیر نیست، هم قادر به شناخت خیر اعلاء است و هم وظیفه دارد تا ابزار رسیدن به آن غایت را که چیزی جز افعال اخلاقی نیست، تشخیص دهد. در نتیجه فردی که بی بهره از وجود فضایل چهارگانه است توان شناخت احکام اخلاقی و انجام اعمال صحیح را ندارد. به دلیل حاکمیت عقل و به تعبیر دیگر، حکومت فضایل عقلانی است که نظریه اخلاقی ارسطو را عقل‌گرایانه می‌نامند.

ارسطو فضیلت را میانگین دو حد افراط و تفریط تعریف می‌کند و از دو حد افراط و تفریط به ردیلت تعبیر می‌نماید (همان، ۱۱۰۶ الف، ب سطرهای، ۶۳-۶۵). فضایل علاوه بر آنکه برای رسیدن فرد به خیر اعلاء یا سعادت ضروری‌اند، ذاتاً ارزشمند و فاعل، به هر دو دلیل، یعنی ارزش ذاتی این فضایل از یک سو و ابزاریت آنها نسبت به سعادت از سوی دیگر است که در- صدد اکتساب آنها برمی‌آید و همان گونه که اشاره شد، موجودیت یا تحقق حکمت عملی و فعالیت عقل عملی بدون آنها امری ناممکن تلقی می‌شود (خزاعی، ص ۶۳).

به تعبیر دیگر، به زعم ارسطو، اخلاق مبتنی بر فضیلت در گرو اخلاق مبتنی بر کردار است، به دیده افلاطون عکس این حالت صادق است (هولمز، ص ۱۰۶). ارسطو با افلاطون موافق است که برای رسیدن به سعادت، فضیلت شرط لازم است، اما تردید دارد که شرط کافی نیز باشد (همان، ص ۱۱۶). این معنا که فضیلت برای حصول سعادت لازم است در خود تعریفی که ارسطو از سعادت به دست می‌دهد مشهود است. به خاطر دارید که سعادت یعنی فعالیت نفس

بر وفق کامل‌ترین فضیلت، پس برای سعادت‌مند بودن باید به زیور فضیلت آراسته بود. نیز برای نیل به سعادت باید ساعی و فعال بود، زیرا مردمان سعادت‌مند کسانی هستند که از جهاتی که مختص آنها در مقام بشر است، به خوبی عمل می‌کنند و این یعنی آنها از قابلیت‌های عقلی خویش کمال استفاده را به عمل آورند. ارسطو اعتقاد داشت که فعالیت خداوند، تفکر محض است، (محرک نامتحرک) و استفاده آدمی از قوه عقل شبیه است به این فعالیت الهی. بدین قرار آنهايي که از قابلیت‌های ممتاز عقل برخوردارند می‌توانند به اعلى درجه سعادت نایل شوند (همان، ص ۱۱۷).

مک اینتایر نظریه فضیلت مدار ارسطو را دارای چهار جنبه اصلی می‌داند:

۱. فضایل ملکاتی هستند نه فقط برای عمل کردن، بلکه برای حکم کردن و احساس کردن طبق دستورات عقل صائب و عمل به فضایل برای زندگی سعادت‌مندان‌ای که نیل بدان، غایتی بشری است لازم است. دارا بودن فضایل، خوب عمل کردن به عنوان یک انسان است.

۲. فضایل بر دو دسته‌اند، فضایل عقلانی، یعنی آن دسته از مزیت‌هایی که فعالیت‌های خاص عقل را شکل می‌دهند و تنها از طریق تعلیم و تربیت به دست می‌آیند و دیگری فضایل اخلاقی که مزیت‌های بخش‌های غیر عقلانی روح هستند، در زمانی که مطیع عقل باشند و تنها از طریق عادت و تمرین به دست می‌آیند.

۳. از آنجا که عقل عملی به هر نوع فعل صوابی می‌انجامد، برای کسب آن باید تمامی فضایل را نیز دارا بود، زیرا در حالی که نقش عقل عملی این است که وسیله درستی را برگزیند، این فضایل ما را به اهداف صحیح رهنمون می‌سازد.

۴. تنها در درون یک دولت شهر می‌توان حیات سعادت‌مندان‌ای سپری نمود و از این رو با زندگی در دولت شهر و از طریق آن است که به فضایل عمل می‌شود. به علاوه، بدون تعلیم و تربیتی که دولت شهر و به‌خصوص دولت شهرهای خوب‌تر، در اختیار قرار می‌دهند، انسان‌ها نسبت به عقلانیتی که برای فضایل لازم است ناتوان خواهند بود. از این رو، بعضی از انسان‌ها طبعاً ناتوان هستند (مک اینتایر، ص ۲۹۰-۲۸۸). ارسطو بحث در مورد فضیلت و مسائل و موضوعات مربوط به آن را نوعی «علم سیاست» خواند.

در سیاست هم، ارسطو راه وسط را دنبال می‌کند. از سویی به مخالفت با دموکراسی برمی‌خیزد، چون معتقد است که دموکراسی بر این اصل استوار است که همه مردم با هم

برابرند، در حالی که به اعتقاد او اصلاً اینطور نیست. ارباب بر برده برتری دارد، مرد بر زن، اشراف بر عامه مردم، ... در ضمن چون در دموکراسی که حکومت به دست عامه می‌افتد عامه مردم را به راحتی می‌توان فریفت، پس امکان سقوط و اضمحلال این نوع حکومت زیاد است. اما در نظر ارسطو حکومت آریستوکراسی (اشرافی)، هم با آنکه در کل نسبت به دموکراسی ارجحیت دارد، دارای معایب خاص خود است، نظیر اینکه معمولاً منجر به استبداد یا حکومت پول و ثروت بر مردم می‌شود. پیشنهاد ارسطو ترکیبی از این دو نوع حکومت یا در واقع حد وسطی بین آنهاست. بدین شکل که مثلاً گروهی از مردمان برتر برای حکومت (احتمالاً گروهی از اشراف) با هم به اداره کشور پردازند (ارسطو، سیاست، کتاب سوم، فصل دهم، ۱۲۸۰ الف و ۱۲۸۰ ب).

به طور کلی متفکران کلاسیک دموکراسی را مردود می‌شمرند، زیرا به اعتقاد آنها هدف زندگی انسانی و زندگی اجتماعی آزادی نیست، بلکه فضیلت است (اشتراوس، ص ۴۲).

اخلاق سیاست فردی و سیاست اخلاق جمعی

طبق نظر ارسطو، اخلاق، سیاست فردی و سیاست، اخلاق جمعی است. اخلاق و سیاست هر دو از شاخه‌های حکمت عملی و در پی تأمین سعادت انسان هستند. بنابراین، نمی‌توان مرز قاطعی میان اخلاق و سیاست قائل شد و هر یک را به حوزه‌ای خاص منحصر ساخت، همچنین این دو نمی‌توانند ناقض یکدیگر باشند. از جمله وظایف سیاست، پرورش معنوی شهروندان، اجتماعی ساختن آنان، تعلیم دیگرخواهی و رعایت حقوق دیگران است و این، چیزی جز قواعد اخلاقی نیست. فرد در حیطه زندگی شخصی، همان فرد در عرصه زندگی اجتماعی است. گرچه می‌توان از اصولی که حاکم بر جمع و قواعد زندگی جمعی است نام برد، چنان نیست که این اصول بر خلاف اصول حاکم بر زندگی فردی باشد؛ برای مثال، همیشه فرد آزاد مسئول رفتار خویش است. این مسئولیت در حالت جمعی - گرچه ممکن است کمی ضعیف‌تر باشد - نیز وجود دارد و کسی نمی‌تواند مدعی بی‌مسئولیتی در جمع شود و نتایج رفتارش را به عهده نگیرد. این دیدگاه، نظام اخلاقی را در دو عرصه زندگی فردی و اجتماعی معتبر می‌شمارد و معتقد است که هر آنچه در سطح فردی اخلاقی است، در سطح اجتماعی نیز چنین است و هر

آنچه در سطح فردی و برای افراد غیراخلاقی باشد، در سطح اجتماعی و سیاسی و برای دولتمردان نیز غیراخلاقی است؛ برای نمونه، اگر فریبکاری در سطح افراد اعمال بدی است، برای حاکمیت نیز بد به شمار می‌رود و نمی‌توان آن را مجاز به نیرنگ بازی دانست. اگر شهروندان باید صادق باشند، حکومت نیز باید صداقت پیشه کند، از این رو هیچ حکومتی نمی‌تواند در عرصه سیاست، خود را به ارتکاب اعمال غیر اخلاقی مجاز بداند و مدعی شود که این کار لازمه سیاست بوده است.

ارسطو بارها مصرانه می‌گوید که دوستی و اعمال فاضله غایت بالذات است وقتی شرط می‌کند که کردار در صورتی به راستی مقرون به فضیلت است که لذاته انتخاب شود (نوسبام، ص ۸۵).

درک عمیق حدود عرصه اخلاق و سیاست، به منزله یک کل، تنها از طریق پاسخ به پرسش در مورد سرشت امور سیاسی امکان‌پذیر است. پرسش در مورد امور سیاسی حد و مرز فلسفه سیاسی را به عنوان یک رشته عملی مشخص می‌کند و در حالی که پرسش اصولاً عملی و تجربی است ولی برای کسانی که هدفشان راهنمایی عملی نبوده بلکه صرفاً خواهان درک امور به همان صورتی که وجود دارد هستند این پرسش برای دستیابی به عمق، نقش شکاف دهنده‌ای را ایفا می‌کند (اشتراوس، ص ۹۹).

در مجموع، می‌توان گفت فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست ارسطو کاملاً در هم آمیخته است و تفکیک آن دو دشوار است. نزد ارسطو اخلاق و سیاست یک چیز و درهم آمیخته‌اند و بحث از هر کدام مستلزم بحث از دیگری است. هیچ نظریه و فلسفه سیاسی خالی از نظریه و فلسفه اخلاق نیست و هیچ فلسفه اخلاق نیز بدون پرداختن به سیاست نظریه اخلاقی نخواهد بود. چون سیاست از نظر ارسطو متکفل رساندن شهروندان به خیر اعلاء و تخلق به فضایل است و وظیفه اخلاق نیز در واقع همین است. تنها اخلاق فردی از قلمرو سیاست خارج است که بخش بسیار کوچکی از قلمرو اخلاق را تشکیل می‌دهد و این در زندگی جمعی و مدینه است که اخلاق مطرح و بدان نیاز پیدا می‌شود.

تفاوت دیدگاه ارسطو در باب اخلاق و سیاست با دیدگاه ماکیاولی

رهیافت سنتی بر این فرض بنا شده بود که اخلاقیات چیزی با محتواست، اینکه اخلاقیات، هر قدر هم در دولت‌ها یا کشورها بی اثر باشد، نیرویش در روح آدمی است. ماکیاولی علیه این فرض این طور احتجاج می‌کند، فضیلت تنهادر جامعه می‌تواند عملی شود؛ انسان باید به وسیله قوانین، عادات و غیره به فضیلت خو کند و از انسان‌های دیگر فضیلت را بیاموزد. از نظر او نمی‌توان خوبی جامعه را، یعنی خیر عموم را، در چارچوب فضیلت تعریف کرد، بلکه باید فضیلت را در چارچوب خیر عموم تعریف کرد. این فهم از فضیلت است که در واقع تعیین‌کننده زندگی جوامع است. منظور از خیر عموم اهدافی است که عملاً توسط جوامع دنبال می‌شود. از نظر ماکیاولی فضیلت چیزی نیست مگر فضیلت مدنی و وطن پرستی، سر سپردن به خودخواهی جمعی (اشتراوس، ص ۵۱-۵۰).

ماکیاولی صرفاً خواهان آن نیست که به توصیف زندگی مردم پردازد، بلکه صرفاً خواهان آن است بر مبنای معرفت به نحوه زندگی آدمیان، به شهریان بیاموزد که چگونه حکمرانی و زندگی کنند. به همین دلیل، گویی او کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو را بازنویسی کرده است البته او قبول دارد که تعالیم سنتی تا حدی حقیقت دارند. مردم به مفهوم ارسطویی ناگریزند پرهیزکارانه و با فضیلت زندگی کنند، اما ماکیاولی نمی‌پذیرد که پرهیزکارانه زیستن یا خوشبخت زیستن یکسان است یا اینکه به سعادت منتهی می‌شود، «اگر آزادی به شیوه‌ای مقید مورد استفاده قرار گیرد آسیب‌آور است، زیرا اگر شهریار آن را پرهیزکارانه و به صورتی که باید از آن استفاده کرد استعمال کند خود را نابود کرده است لذا ناچار می‌شود که برای کسب خراج بر زیردستان خود ظالمانه فرمان براند (همان، ص ۲۷۰).

ماکیاول اعمالی را فضیلت‌مندانه می‌شمارد که شهریار را در رسیدن به هدف‌هایش توانا سازد یعنی - نیرنگ، فریب، تباہکاری و بیرحمی که به شهریار در حفظ قدرت خود کمک کند، اگر به قدر کافی کنجکاوی کنیم می‌بینیم که این مفهوم از فضیلت به منابع یونان باستان می‌رسد. بدان دلیل که در نظر افلاطون و ارسطو فضیلت هر چیز در متعالی بودن آن و یا در عملی است که به بهترین وجه قادر به انجام آن است. به عبارت دیگر، چیزی با فضیلت است که تکلیفی انجام دهد که [ذاتاً] به عهده آن است - مثلاً یک تبر در صورتی دارای فضیلت است که برای انداختن تنه درختی به کار رود، زیرا آن را به خاطر انجام همین عمل ساخته‌اند؛ اما به کار بردن

آن برای کردن گودالی شرارت است، زیرا تبر این عمل را بسیار بد و ناقص انجام می‌دهد. افلاطون و ارسطو فهرست خود را از فضایل انسانی با توجه به کار ویژه انسان، که به اعتقاد آنان خردمندی است، فراهم کرده‌اند. از این رو در نظر آنان زندگی فضیلت‌مندانه انسان مستلزم به کار بستن قوه عقلانی در نظام بخشیدن به اجزای دیگر و فروتر روح است (جونز، ص ۴۵-۴۴).

نتیجه

از آنجا که اخلاق و سیاست در اندیشه ارسطو درهم تنیده است، فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق او نیز درهم آمیخته و تفکیک‌ناپذیر می‌نماید. علم اخلاق از نظر ارسطو شاخه‌ای از سیاست است، زیرا علم سیاست است که نهایتاً با خیر انسان سروکار دارد. از نظر ارسطو نظریه سیاسی نه متمایز از نظریه اخلاق است و نه حاصل کاربرد نظریه اخلاقی در قلمرو سیاسی، بلکه حوزه‌ای علمی منضم به نظریه اخلاق است. این نسبت ویژه‌ای که ارسطو میان نظریه سیاسی و نظریه اخلاقی برقرار می‌کند، ناشی از درکی است که او از دو قلمرو وجودی یعنی قلمرو اخلاق و قلمرو سیاست دارد. از نظر وی، مدینه غایت طبیعی حیات انسانی و در مسیر کمال وجودی بشر به حساب می‌آید. بنابراین ورود به قلمرو سیاست به معنای ورود به قلمرو وجودی متمایزی از قلمروی حیات فردی او تلقی نمی‌شود. این درک و سخن معروف ارسطو که انسان حیوان سیاسی است، سیاست را از همان آغاز در نهاد انسان قرار داده و به آن به عنوان ویژگی طبیعی، ذاتی و فطری وی نگاه می‌کند. بنابراین، انسان با ورود به مدینه وارد حوزه‌ای مصنوعی، غیر طبیعی و بیرون از وجود خویش نمی‌شود، بلکه در واقع با ایجاد آن، حقیقت خویش یا طبیعت و ذات خود را در تمامیت و کمال آن متحقق می‌سازد. از اینجاست که سیاست افضل همه علوم و معتبرترین آنها تلقی می‌شود، چرا که این علم به خیر اعلی یا بالاترین خیرات که همان کمال عمل و فطری انسان است، می‌پردازد. به یک معنا، از نظر ارسطو، ما با ورود به حوزه سیاست به قلمرویی اخلاقی‌تر از قلمرو اخلاق فردی وارد می‌شویم و به همین دلیل نیز نظریه سیاسی نظریه‌ای اخلاقی‌تر از نظریه اخلاق فردی است. از آنجایی که به نظر ارسطو مدینه کمال طبیعی تطور حیات انسانی تلقی می‌شود، از لحاظ جود اوج نهایی حیات فردی یا نفس انسان را نیز مشخص می‌کند. انسان تا درون خانه یا

اجتماعات غیر سیاسی قرار دارد، صرفاً در حد معیشت و نیازهای پایین زندگی گذران می‌کند. در این سطح، دغدغه انسان بقا و تداوم حیات است و بس، اما هنگامی که انسان در سیر وجودی و طبیعی‌اش به مدینه می‌رسد، از قید ضروریات حیات رها می‌شود. با این جهش، بخش دیگری از وجود وی شکوفا می‌شود که مراحل قبلی حیات امکان و اجازه ظهور آن را نمی‌داد، اما با ورود به عرصه مدینه و سیاست، انسان می‌تواند به فضایل و خصایصی پردازد که خاص اوست و وی را از حیوانات که درگیر ضرورت‌هایی شبیه ضرورت‌های دوره حیات غیر سیاسی انسان هستند، متمایز می‌کند.

به یک معنا می‌توان گفت که از نظر ارسطو، نظریه سیاسی اخلاقی‌تر از نظریه اخلاق نیست، بلکه تنها نظریه اخلاقی نظریه سیاسی است. چون دقیقاً با ورود به حیات سیاسی است که انسان می‌تواند فراتر از الزامات حیات و ضروریات بقا به کمال و فضایل اخلاقی پردازد. به همین دلیل، ارسطو همواره به نظریه اخلاق در کتاب اخلاق نیکوماخس با عنوان سیاست و نظریه سیاسی اشاره می‌کند و اشارات نادری به علم اخلاق یا نظریه اخلاق دارد.

در اندیشه سیاسی ارسطو سیاست و اخلاق و بالطبع نظریه اخلاق و نظریه سیاست به گونه‌ای کاملاً متفاوت از نظریه سیاست مدرن با هم ارتباط می‌یابند. در اندیشه سیاسی مدرن، به خاطر فردگرایی بنیانی آن، جامعه و حکومت در برابر انسان قرار می‌گیرد و به عنوان شر لابد و ضروری تلقی می‌شود. از این منظر وضع طبیعی، وضع انفرادی و بیرون از جامعه است. انسان صرفاً از باب ضرورت برای پاسخگویی به نیازهای فردی، یعنی نیازهای زیستی و معیشتی و صرفاً برای تداوم بقا تن به زندگی جمعی و سیاست می‌دهد. از این منظر، توجیه وجود جامعه و الزام افراد به تبعیت از حکومت دلیل می‌خواهد؛ اما از نظر ارسطو، زندگی جمعی و سیاست دنباله طبیعی حیات فردی است. روش ارسطو به یک معنا عکس روش افلاطون است که در جمهوری در تفحص از معنای عدالت، به جای آنکه بحث را در حوزه فردی و اخلاق فردی دنبال کند، در آغاز عدالت را در حوزه جمعی و جامعه تعریف می‌کند. اما ارسطو در اخلاق نیکوماخوس ابتدا از اخلاق فردی و فضایل شخصی سخن می‌گوید و پس از تکمیل بحث در این حوزه، به بحث از فضایل اخلاقی جمعی یا اخلاق مطرح در حوزه سیاست می‌پردازد. به همین دلیل است که او کتاب سیاست را دنباله این کتاب اخلاقی و تکمیل آن به حساب می‌آورد وی با صراحت پس از آنکه غایت علم سیاست را برترین غایات ذکر می‌کند، دلیل آن را

نیز این می‌داند که چون این دانش بیشتر هم خود را صرف این می‌کند که شهروندان را به اخلاق و سجایای معینی متخلق سازد. لذا غایت سیاست همان غایت اخلاق است و به همین جهت، طالب علم سیاست پیش از هر چیز فضیلت را مطالعه می‌کند، زیرا آرزوی او این است که شهروندان را اصلاح کند. اگر غایت سیاست اخلاق یا تخلق شهروندان به فضایل اخلاقی باشد، طالب سیاست به غیر از علم به فضایل، نیازمند دانش دیگری است. از نظر ارسطو، اهل سیاست شأنی نظیر شأن پزشک را نسبت به نفس شهروندان دارند. همین شأن نیز اقتضا دارد که سیاستمدار علاوه بر علم به سلامت و بیماری، علم به نفس و حقایق مربوط به آن نیز داشته باشد. بدین سان، فلسفه اخلاق ارسطو، دارای خصلت اجتماعی و فلسفه سیاست وی دارای خصلت اخلاقی است. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت، سیاست یکی از عرصه‌های اجتماعی است و نمی‌توان آن را از دیگر اجزای جامعه جدا دانست و برای آن قواعدی تجویز کرد که در تضاد با دیگر بخش‌های جامعه باشد. فارغ دانستن سیاست از اخلاق به معنای آن است که دولت مجاز باشد همه تعهدات حقوقی و سیاسی خود را زیر پا گذارد و شهروندان آزاد را به بردگانی در خدمت خود تبدیل کند.

توضیحات

۱. در این نوشتار از کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی و از ترجمه انگلیسی *Ross, The Complete Works of Aristotle* برای مقابله سود جسته‌ایم. همچنین کتاب *سیاست ارسطو* ترجمه حمید عنایت پایه کار ما بوده است.

منابع

- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه صلاح الدین سلجوقی، تهران، عرفان، ۱۳۸۶.
- _____، _____، ترجمه ع. احمدی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، _____، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- _____، *اصول حکومت آتن*، ترجمه باستانی پاریزی، تهران، علم، ۱۳۷۰.
- _____، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چ ۶، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
- اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی، چ ۳، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

جونز، و. ت.، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، ج ۲، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.

خزاعی، زهرا، «*ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت*»، *فصلنامه اندیشه دینی*، ج ۱۴، بهار ۱۳۸۴، ص ۶۳.

راس، دیوید، *ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری*، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
فاستر، مایکل ب.، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، ج ۱، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.

مک اینتایر، السدیر، «*اخلاق فضیلت مدار*»، ترجمه حمید شهریاری، *نقد و نظر*، ش ۱۴-۱۳، بی تا.

مگی، بریان، *فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۱.

نوسبام، مارتا، *ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند*، ج ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.
هولمز، رابرت ال، *میانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

Mill, J., *Utilitarianism*, ed. Crisp, R., New York; Oxford University Press, 1999.

Ross, W. D., *The Complete Works Of Aristotle*, ed. Barnes, J., Princeton University Press, 1995.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدرالمتألهین

دکتر مهدی عبدالهی *

mabd1357@gmail.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

فیلسوفان پیش از ملاصدرا جملگی معتقد بودند که نفس در ذات خود همانند عقول مجرد از ماده است، اما برخلاف عقول، تعلق به بدن داشته، افعال خود را با اضافه تدبیری بدن از طریق آن انجام می‌دهد و از همین طریق استکمال می‌یابد. ایشان بر همین اساس، معتقد بودند تعاریف ارائه شده برای نفس، ناظر به اضافه نفسیت، یعنی تعلق آن به بدن است و حقیقت نفس را نمی‌نمایاند.

اما ملاصدرا به مدد اصول فلسفی خاص خود، همچون اصالت وجود، حرکت جوهری نفس و تشکیک در وجود، دیدگاهی نوین ارائه کرده است که به مثابه سنگ بنای علم النفس حکمت متعالیه است. وی با نفی دیدگاه فلاسفه پیشین در باب حقیقت نفس که رابطه نفس مجرد با بدن مادی، را امری عارضی و خارج از ذات نفس می‌دانستند، بر این اعتقاد رفت که حیثیت تعلقی نفس به بدن - که تعبیر نفس نیز اشاره به همین جهت دارد - داخل در ذات نفس است، یعنی نحوه وجود نفس، به گونه‌ای است که تعلق به بدن دارد. او با دو استدلال، اولاً نشان می‌دهد که اگر آن گونه که فلاسفه پیشین معتقد بودند، نفس در ذات خود، مجرد از ماده باشد، محال است به بدن مادی تعلق بگیرد. ثانیاً اگر نفس مجرد عقلی باشد، محال است از ترکیب یک امر مجرد از ماده با بدن مادی، نوع طبیعی واحدی به نام انسان محقق شود.

ملاصدرا به دنبال اثبات ذاتیت تعلق به بدن برای نفس، سایر مسائل نفس‌شناسی را بر اساس این مسئله حل می‌کند، یعنی نفس را در حدودش جسمانی می‌داند، تفسیری متفاوت از رابطه نفس و بدن سبب مرگ طبیعی ارائه و استدلال‌های جدیدی برای ابطال تناسخ اقامه می‌کند.

واژگان کلیدی: نفس، هویت تعلقی نفس، نفس و بدن، جسمانیة الحدوث، ملاصدرا.

مقدمه

بدون شك تبیین چیستی ذات نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن، اساسی‌ترین مسئله انسان-شناسی فلسفی است که از دیرباز محل اهتمام فلاسفه بوده و امروزه نیز یکی از چالش-انگیزترین مسائل فلسفه ذهن در مغرب زمین است. با توجه به اینکه، غالب فیلسوفان غربی با رشد و سیطره علوم انسانی تجربی، منکر نفس مجرد انسانی شده، یا آن را به احوال بدن مادی فرو کاسته‌اند، تحقیق در این موضوع، به ویژه پژوهش‌های تطبیقی میان فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، از موضوعات درخور و بایسته فلسفه اسلامی است.

اما ناگفته روشن است که پیش از بررسی تطبیقی میان اندیشه‌های موجود، باید تصویری روشن از میراث فلسفی خود داشته باشیم، به همین جهت، نگارنده بر آن شده است تا به اعتقاد خود، اساسی‌ترین مسئله نفس‌شناسی ملاصدرا را تبیین کند.

ما نخست نگاهی به دیدگاه فلاسفه پیشین خواهیم داشت تا به مدد بررسی مقایسه‌ای، دیدگاه ملاصدرا روشن‌تر شود. از این رو، پس از مطرح کردن تعاریف فلاسفه از نفس، حقیقت نفس را از منظر ایشان توضیح خواهیم داد.

تعریف نفس از منظر فلاسفه

فیلسوفان پیش از ملاصدرا، در بحث از تعریف نفس که اولین مسئله در علم النفس است، به طور عمده دو تعریف را ذکر کرده‌اند. شیخ رئیس دو تعریف برای نفس آورده است:

۱. هر آنچه مبدأ افعالی است که یکنواخت و غیرارادی نیست، نفس نامیده می‌شود (ابن سینا، *طبیعیات الشفاء*، کتاب النفس، ص ۵).^۱
۲. نفس کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی است که افعال حیاتی از وی صادر می‌شود (همان، ص ۱۰).^۲

ملاصدرا نیز تعریف دوم را با تغییراتی ذکر کرده است:

نفس کمال نخستین جسم طبیعی است که کمالات ثانوی با به‌کارگیری ابزارهایی در انجام افعال حیاتی مثل احساس و حرکت ارادی از وی صادر می‌شوند.^۳ (ملاصدرا،

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۱۶).

حاصل تعریف فلاسفه آن است که نفس، فاعلی است که افعال و آثارش به نحو غیر یکنواخت از آن صادر می‌شوند. مقصود از نفس، چیزی است که فاعل رفتارهای حیاتی در موجود جاندار، یعنی در گیاه، حیوان و انسان است. رفتارهای حیاتی عبارت‌اند از: تغذیه،

رشد، تولید مثل، درک حسی، حرکت ارادی و تفکر. انسان واجد همه این رفتارهاست، حیوان فاقد تفکر و گیاه علاوه بر تفکر، فاقد حرکت ارادی است. در حقیقت، نفس در موجودات جاندار، همان نقشی را دارد که صورت در موجودات بی جان.

در باره این دو تعریف مهم آن است که به اعتقاد ابن سینا هیچ یک از این دو تعریف، تعریف حقیقی نفس نبوده، مقوله و ماهیت نفس را روشن نمی کنند، زیرا در تعریف اول، بر «مبدئیت نفس برای افعالی خاص» و در تعریف دوم، بر «کمال بودن نفس برای جسم» تأکید شده است، حال آنکه هر دو حیثیت اضافی است، اولی اضافه نفس به افعال نفس و دیگری اضافه نفس به بدن است، از این رو، داخل در مقوله اضافه است، حال آنکه به اعتقاد ایشان، نفس از مقوله جوهر است.

در این دو تعریف، در واقع دو واقعیت یعنی ذات نفس و اضافه آن (به بدن یا افعالش) را یک جا یک واقعیت فرض و اسم نفس را هم برای همین واقعیت وضع می کنیم و سپس به تعریف آن می پردازیم.

وی در باره تعریف اول معتقد است که واژه نفس دلالت بر جوهر و ذات این شیء نمی کند، بلکه اشاره به حیثیت اضافی آن، یعنی چگونگی فاعلیت آن برای افعالش دارد (ابن سینا، طبیعیات الشفاء، کتاب النفس، ص ۵).

به اعتقاد او، در تعریف دوم نیز که نفس را به کمال تعریف کرده اند، هر تفسیر و بیانی که از کمال داشته باشیم، تعریف مزبور، گویای ذات و ماهیت نفس نخواهد بود، بلکه تعریف نفس از جهت نفسیت آن است که گویای بُعد تدبیری آن نسبت به بدن است، نه نشان دهنده ذات و ماهیتش. به همین دلیل در این تعریف، بدن نیز اخذ می شود، همان طور که اگر بخواهیم حیثیت فاعلیت بنا نسبت به ساختمان را تعریف کنیم، باید ساختمان را در تعریف بنا ذکر کنیم، برخلاف تعریف ذات بنا از آن جهت که انسان است، ساختمان در تعریف وی نخواهد آمد (همان، ص ۹-۱۰).

به اعتقاد شیخ در این دو تعریف ما حیثیت اضافی نفس را تعریف کرده ایم، نه حیثیت جوهری آن را که حیثیت حقیقی و ذاتی آن است. تعریف نفس بما هو نفس، تعریف

حقیقت و ذات نفس نیست، بلکه تعریف حیثیت اضافی نفس است، زیرا حقیقت، نفس جوهری است مجرد و مستقل.^۴

اساساً نفس نام همان وجود اضافی است و برای جوهر نفسانی و حقیقت آن وضع نشده است. بنابراین در حاق مفهوم نفس، همان حیثیت تعلق به جسم و تدبیر آن ملحوظ می‌باشد و دقیقاً از همین روست که در تعریف نفس از مفهوم جسم (در مطلق نفس) یا بدن (در نفس حیوانی یا انسانی) استفاده می‌شود، چرا که متعلق اضافه، در حقیقت اضافه دخیل و هر اضافه‌ای متقوم به طرفین خود است (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۵۷).

اضافه نفس به بدن، امری عارضی و خارج از ذات آن است، همان گونه که در اضافه «ابوت» یا «ناخدا بودن» چنین است، مثلاً زید ذاتی دارد که مستقل از اضافه ابوت موجود است، سپس این اضافه به عنوان یک امر عرضی بر آن عارض می‌شود و چه بسا پس از مدتی زایل شود. در مورد کشتی و ناخدا نیز همین رابطه برقرار است، یعنی ناخدا ذات و وجودی مستقل از رابطه راهبری کشتی دارد. اینک نفس نیز، مستقل از اضافه آن به بدن، دارای ذات و وجودی است و سپس تعلق به بدن بر ذات نفس عارض می‌شود و پس از مدتی نیز این اضافه عارضی رخت برمی‌بندد.

حاصل آنکه، بحث از نفس «بما هو نفس» بحث از عوارض جسم و بدن، از آن جهت که امری به آن اضافه می‌یابد، خواهد بود. از اینجا سرّ تلقی علم النفس به عنوان یکی از شاخه‌های طبیعیات که ناظر به احوال و حرکات اجسام‌اند، آشکار می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم حقیقت نفس را با صرف نظر از اضافه آن به جسم شناسایی کنیم، باید به سراغ الهیات بالمعنی الاعم رفته، حقیقت نفس را از طریق مبادی عالیّه و علل فاعلی آن بشناسیم (همان، ص ۵۸؛ ابن سینا، طبیعیات الشفاء، کتاب النفس، ص ۱۰-۹).

شاهد ادعای مزبور که تعریف نفس به حیثیت اضافی آن، مثلاً به کمال، تعریف حقیقت نفس نیست، آن است که اگر تعریف مذکور، تعریف حقیقت نفس می‌بود، باید از طریق آن، مقوله نفس و جوهریت یا عرضیت آن را نیز می‌شناختیم، زیرا در فرض شناسایی حقیقت و ماهیت یک شیء، شناسایی جنس آن به سهولت میسر است، زیرا ثبوت جنس برای ماهیت نوعیه بین است؛ جنس ذاتی نوع است و ثبوت ذاتی برای ذات، بین و بی‌نیاز از دلیل است (الرازی، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷).

حقیقت نفس از منظر فلاسفه پیش از ملاصدرا

همان طور که عنوان شد نفس از منظر حکمای پیشین، مجرد عقلی است. بر اساس حکمت مشاء، جوهر به دو دسته مادی و مجرد تقسیم می‌شوند. جوهر مادی شامل ماده (یا هیولای اولی)، انواع صور (صورت جسمیه و صور نوعیه) و انواع اجسام (که مرکب از ماده و صور) است. از نظر فلاسفه مشاء، نفس انسانی در زمره عقول مجرد است.

به اعتقاد شیخ الرئيس، نفس جوهر مجردی است که با حدوث بدنی که بناست به آن تعلق بگیرد، حادث می‌شود (ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۴۰۸؛ المبدأ والمعاد، ص ۱۰۷؛ شرح الإشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۲۶۱-۲۶۰). نفس نزد ابن سینا و پیروانش جوهری است که در ذاتش مجرد از ماده است و بدن مادی داخل در ذات و حقیقت آن نیست، بلکه تنها مرجح فیضان وجود از سوی حق تعالی به نفس است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، ص ۴۵۹؛ أسرار الآیات، ص ۱۴۵).

اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس نیست، یعنی چنین نیست که وجود فی نفسه نفس که منشأ ماهیت آن است و از آن با تعبیر «جوهر مجرد عقلی» یاد می‌کنیم، عین وجود لغيره آن باشد که از آن، با تعبیر «اضافه نفسیت» یا «نفسیت نفس» تعبیر می‌کنیم. وجود فی نفسه اعراض و صور نوعیه عین ارتباط با موضوع آنهاست، اما نفس نسبت به بدن وجود رابطی ندارد، از همین روست که ارتباط صورت با جسم، موجب مادی بودن صورت است، چون صورت در ماده حلول می‌کند، اما ارتباط نفس با بدن، موجب مادی بودن نفس نیست و چون اضافه نفسیت نفس و وجود لغيره آن، عین وجود فی نفسه آن و به اصطلاح ذاتی آن نیست، همانند اضافه جسم با مکانی خاص، از آن قابل انفکاک است و نفس می‌تواند بدون بدن نیز امکان بقا داشته باشد.

بر اساس مبانی فلسفی پیش از ملاصدرا، نفس دارای یک حیثیت ذاتی است و یک حیثیت اضافی ملحق بر آن است. به اعتقاد فیلسوفان مشاء و اشراق، نفس ناطقه جوهری است مجرد که به حسب اصل ذات و جوهر خود وجود مجرد تام‌الوجود دارد ولی برای نیل به مقامات و استکمالات عرضی به بدن تعلق گرفته است، تعلق نفس به بدن و ارتباط آنها، به حسب استکمال و کسب جهات معرفت و اکتساب فضایل حاصل از وساطت قوای مادی است،

نه به حسب اصل وجود. از این رو، جوهر مجرد مزبور، به حدوث بدن حادث شده، به بدن ناسوتی تعلق می‌گیرد (آشتیانی، ص ۳۴-۳۱). بدن شرط وجود و مرجح حدوث نفس است که وقتی اعتدال خاص بدن انسانی حادث شد، فاعل مفیض نفس وجود مجرد عقلی نفس را به آن افاضه می‌کند و پس از آن، نفس به جهت استکمال در مقام فعل، باز اضافه به نفس دارد. از این رو، تفاوت نفس که جوهری است مجرد، با سایر جواهر مجرد، در اضافه نفسیت است، به همین دلیل، سایر جواهر را «جواهر تام» و نفس را «جوهر غیر تام» می‌گویند. نفس علاوه بر وجود فی نفسه وجود للبدن نیز دارد، یعنی افعالش مادی است و در ماده‌ای به نام بدن تصرف می‌کند.

این مسئله یکی از مسائل پایه در انسان‌شناسی پیش از صدرالمتألهین است که تبیین بسیاری از ویژگی‌های نفس بر آن مبتنی است، مثل اینکه ۱. نفس حادث است؛ ۲. نفس به تعداد بدن متعدد است؛ ۳. نفس قابل تغییرات عرضی است.

دیدگاه ملاصدرا در تعریف نفس

صدرالمتألهین برخلاف پیشینیان خود معتقد است که اضافه نفس به بدن و حیثیت تعلق آن به جسم، ذاتی نفس بوده، قوام نفس متقوم به آن است، از این رو، نمی‌توان نفسی فرض کرد که تعلق به بدن نداشته باشد.

به اعتقاد ملاصدرا، نفسیت نفس مثل ویژگی پدر بودن برای پدر یا نویسندگی نویسنده نیست که انفکاک ذات از آن وصف نسبی ممکن و قابل فرض باشد. به عنوان مثال، ماهیت بنا وجودی غیر از وجود ویژگی بنا بودن دارد، این گونه نیست که بنا از آن جهت که انسان است، بنا باشد، چرا که حیثیت انسانیت او، جوهر است، اما حیثیت بنا بودنش، عرض نسبی است. در حالی که، در باره نفس مسئله برعکس است، زیرا حیثیت نفسیت نفس، نحوه خاص وجود آن است و ماهیت نفس، غیر از نفسیتش وجود دیگری ندارد، مگر اینکه با حرکت جوهری، استکمال ذاتی یافته، تبدیل به عقل فعال شود (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۱۱)

به اعتقاد ملاصدرا اضافه نفس به بدن از سنخ اضافه ماهوی عرضی نیست که بر نفس عارض شود، بلکه نحوه وجود نفس، اضافی و تعلقی است. نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که مقتضی اضافه به بدن است، از این رو، اضافه و تعلق به بدن از لوازم وجودی نفس است. پس

تفکیک بین ذات نفس (به عنوان جوهری مجرد) و حیثیت نفس بودن آن (به عنوان عرضی از جنس اضافه)، صحیح نیست، بلکه نفس ذاتاً (به معنای ذاتی باب برهان) متعلق به ماده و جسم است^۵، با این حال، اضافه مزبور موجب نمی‌شود که ماهیت نفس داخل در مقوله اضافه باشد، چرا که این اضافه از نحوه وجود نفس انتزاع شده، مقوم وجودی آن است. اضافه مورد بحث، تنها موجب آن می‌شود که نفس، به جهت تعلق وجودی به بدن، در زمره عقول مفارق داخل نشود، در حالی که، به لحاظ ماهوی، داخل در مقوله جوهر است. حاصل آنکه، ممکن است از نحوه وجود برخی موجودات، مفهوم اضافه انتزاع شود، در حالی که داخل در مقوله اضافه نیستند.

وی برای تقریب به ذهن بیشتر، از هویات اضافی دیگری نام می‌برد که داخل در مقوله اضافه نیستند:

۱. هیولا: هیولای اولی جوهری است که قابل صورت است، پس اضافه قابلیت نسبت به صورت، در هیولا محقق است، با این حال، هیولا داخل در مقوله اضافه نیست، بلکه از جنس جوهر است. راز مسئله نیز آن است که مفهوم اضافی «قابلیت» از نحوه وجود هیولا انتزاع می‌شود، نه آنکه یک مفهوم عرضی و ماهوی داخل در ماهیت و مفهوم هیولا باشد. اضافه ماده به صورت، اضافه عرضی نیست، بلکه از لوازم وجود آن است، یعنی نحوه وجود ماده به گونه‌ای است که صرفاً می‌تواند محل صورت باشد.

۲. صور طبیعی: صورهای طبیعی نیز که تحصیل‌بخش و فعلیت‌دهنده ماده هستند، نوعی اضافه به ماده دارند وجود صورت وجود للماده است. با این حال، هیچ یک از صورهای طبیعی داخل در مقوله عرضی اضافه نیستند، چرا که اضافه صورت به ماده، داخل در وجود صورت است، نه داخل در مفهوم و ماهیت آن.

۳. در ذات مقدس الهی نیز چنین مفاهیم اضافی وجود دارند، مانند اضافه خالقیت، عالمیت و قادریت که همگی مفاهیمی اضافی‌اند که تصورشان نیازمند طرفین است ولی این امر بدان معنا نیست که مفاهیم فوق از سنخ اعراض (اضافی) بوده، بر ذات واجب تعالی عارض می‌گردند، بلکه این صفات اضافی حاکی از اقتضای ذات و لازمه وجود حق تعالی هستند.

۴. تمامی اعراض: هر یک از اعراض، نسبت و اضافه‌ای به موضوع خود دارند، مثلاً سیاهی عارض بر جسم و از این عروض، اضافه «عارض بودن» انتزاع می‌شود. با این حال، «سواد» از مقوله کیف است و چون اندراج یک ماهیت تحت دو مقوله محال است، نمی‌توان آن را مندرج در مقوله اضافه دانست. علت داخل نبودن آن در مقوله اضافه این است که اضافه آن به موضوع، داخل در وجود آن است، نه داخل در حدش. پس اعراض با وجود آنکه دارای ماهیاتی غیر از ماهیت اضافه‌اند ولی نحوه وجود آنها به گونه‌ای است که عین اضافه و تعلق به موضوع هستند. حاصل آنکه، در موارد نامبرده، اضافه نه سبب آن می‌شود که موجوداتی نظیر اعراض، هیولا و صور طبیعی، داخل در مقوله اضافه باشند و نه ایجاب می‌کنند که دارای دو ماهیت شوند و نه سبب می‌شود که موجودات مزبور دارای دو وجود باشند: وجود اضافه و وجود عرضی یا جوهری غیر از اضافه. بلکه در این موارد، یک وجود تعلقی و اضافی داریم که دارای ماهیت خاص خود است و در هر مورد، «اضافه» ذاتی (باب برهان) هويت و وجود آنهاست.

توجه به دو نوع اضافه و تفاوت آنها به وضوح این مطلب کمک می‌رساند. به گفته حکیم سبزواری، اضافه بر دو قسم است:

۱. اضافه مقولی که از سنخ ماهیت است؛

۲. اضافه وجودی که داخل در هويت شیء است، یعنی شیء به حسب وجودش، اضافه به غیر دارد. چنین حقیقتی که به لحاظ وجودی، نسبت با غیر دارد، به لحاظ ماهوی، ممکن است: الف. ماهیت جوهری داشته باشد، مثل هیولی یا ب. عرض باشد، مثل سیاهی، یا اینکه اصلاً امری غیر ماهوی و فاقد ماهیت باشد، مثل ذات حق تعالی که اضافاتی مثل مبدئیت و قادریت بر وی عارض می‌شوند.

این دو قسم اضافه، شبیه دو قسم سیلان و بی‌قراری است، چرا که سیلان نیز گاه در ماهیت و مفهوم شیء است، مثل حرکت، زمان، مقوله فعل و مقوله انفعال و گاه در نحوه وجود شیء است، مثل کیف، کم، این و وضع (همان، ص ۱۲، تعلیقه حکیم سبزواری). به همین جهت، در اضافه نفس به بدن، نباید تعلق و نسبت نفس به بدن را به معنای عرفی آن بفهمیم، بلکه باید آن را به معنای اضافه وجودی و اشراقی بفهمیم (همان، ص ۳۷۶).

پس همان طور که حرکت و سیلان، نحوه وجود یک شیء است، تعلق و اضافه به بدن نیز نحوه وجود نفس است. همان طور که اضافه به غیر، داخل در ذات و ماهیت اعراض و صورت‌های نوعی و هیولانیست، با این حال وقتی این امور موجود می‌شوند، متعلق به غیر موجود می‌شوند، نفسیت نفس و وابستگی آن به بدن نیز، داخل در ماهیت آن نیست، چرا که اساساً قیام به خود و قیام به غیر، نحوه وجود شیء هستند، از این رو، ربطی به ماهیت شیء نداشته، داخل در ذات آن نیستند.

به بیان دیگر، با اینکه اضافه به بدن در ذات نفس است، اما این امر مستلزم آن نمی‌شود که نفس داخل در مقوله اضافه باشد، زیرا این اضافه و نسبت، در نحوه وجود نفس نهفته است، نه در ماهیت آن. با توجه به این امر، هر چند نفس در اثر حرکت جوهری اشتدادی می‌تواند از نفسیت به درآمده، در زمره مجردات تام عقلی درآید، اما مادام که به نفسیت خود باقی است و جودی که غیرمتعلق به بدن باشد، ندارد. نفس مانند پادشاه و ملوان کشتی نیست که ذاتی منحاز از شهر و کشتی دارند ولی ذاتشان می‌تواند اضافه و نسبتی به شهر یا کشتی داشته باشد، یعنی ارتباط با غیر، عارض بر وجود او شود (همان، ج ۵، ص ۲۲۳؛ ج ۷، ص ۲۴۳؛ ج ۸، ص ۲۵۹ و ص ۳۷۷؛ ج ۹، ص ۱۱۷-۱۱۶، ۸۵، ۱۲، ۲؛ کتاب العرشیه، ص ۳۸-۳۷). حاصل آنکه، نفسیت نفس همان کمال اول بودن آن برای جسم است، اما به اعتقاد فلاسفه مشاء حقیقت نفس مجرد تام است و نفسیت امری عارض بر آن است. اضافه نفس به بدن به دو جهت است:

الف. شرط حدوث نفس است؛

ب. لازمه استکمال عرضی نفس است.

ولی به اعتقاد ملاصدرا، نفسیت نفس همان نحوه وجود نفس است. البته باید به این مسئله نیز توجه داشت که مقصود از قطع تعلق نفس از بدن در اثر حرکت جوهری اشتدادی آن نیست که نفس پس از آنکه اشتداد و جودی یافت، به مجرد مثالی و سپس به مجرد عقلی دست می‌یابد، به کلی با بدن قطع ارتباط می‌کند، بلکه به تصریح ملاصدرا نفس در هر مرتبه وجودی و در هر نشئه‌ای از نشآت وجودش، بدنی متناسب با آن نشئه دارد، نفس مثالی، بدنی مثالی و نفس عقلی بدن و اعضایی عقلی دارد (رک. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۹، ص ۹۸-۹۴؛ ۱۹۵-۱۹۴).

براهین ملاصدرا بر حقیقت تعلقی نفس

الف. برهان اول

برهان نخست ملاصدرا در رد دیدگاه حکما در باب عرض بودن حیث تعلقی نفس برای ذات جوهری و مجرد آن، یک قیاس استثنایی با رفع تالی است بدین بیان که اگر آن گونه که جمهور حکمای اسلامی فرموده‌اند نفسیت نفس، امری خارج از ذات نفس و عارض بر آن باشد، لازمه‌اش آن است که ذات نفس، جوهری مجرد و مستقل از بدن باشد که تعلق به جسم بر آن عارض شده باشد، اما تالی باطل است، پس مقدم، یعنی دیدگاه جمهور حکما باطل است.

طبق نظر حکمای پیشین، نفس در زمره مجردات عقلی است که بدن جسمانی شرط حدوثش است و برای تکامل عرضی، به بدن تعلق می‌یابد. ملاصدرا می‌فرماید که اگر واقعاً ذات نفس، در زمره مجردات عقلی باشد که در ذات خود مستقل از جسم و بدن هستند، تعلق آن به بدن جسمانی محال است، زیرا ذاتی شیء تبدیل‌پذیر نیست، به تعبیر فلسفی، انقلاب ذات ممکن است. اگر ذات نفس، عقل مجرد از ماده است، چگونه ممکن است که به ماده تعلق یابد، لازمه این امر، تناقض است، نفس باید در عین اینکه، امری مفارق از ماده است، تعلق به ماده داشته باشد. حاصل آنکه، اگر ذات نفس، مجرد عقلی است، تعلق آن به بدن جسمانی محال است.

اشکال دیگر تالی این است که به اعتقاد ملاصدرا عروض انضمامی به مجرد عقلی، حتی به نحو عرضی لازم هم ممکن نیست، یعنی لوازم مجرد به نحو اندماج و حیثیات درونی آن است، نه به صورت امری خارجی که بر آن سانح شود. به بیان دیگر، مجرد محمول بالضمیمه ندارد، چون بسیط الذات است؛ هر چه برای مجرد هست، به نحو اندماجی در ذات آن است (همان، ج ۸، ص ۱۲).^۶

اشکال برخی از فلاسفه معاصر بر برهان اول

برخی فیلسوفان معاصر بر این برهان خرده گرفته‌اند که این بیان تنها توان نفی نظریه افلاطون و پیروانش را دارد، اما در مورد نظریه حکمای مشاء کارایی ندارد. این برهان تنها این دیدگاه را نفی می‌کند که نفس، پیش از تعلق به بدن، دارای وجودی مستقل و مجرد بوده،

سپس در اثر سانحه‌ای به بدن تعلق گرفته است که رأی افلاطون و پیروان اوست، اما شیخ الرئیس و پیروان وی معتقد به حدوث نفس در حین تعلق به ماده و نه پیش از آن هستند، از این رو، می‌توانند ادعا کنند که حیث تعلقی نفس، عرض لازم نفس است و بر این اساس، هیچ محذوری پیشش نمی‌آید (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۶۶-۶۵).^۷

ایشان برهان اول را این گونه تقریر فرموده‌اند:

۱. اگر نفسیت نفس، عارض بر ذات آن شده باشد، لازمه‌اش این است که ذات نفس، جوهری مجرد و مستقل از بدن بوده، تعلق به جسم در مرتبه خارج از ذات، بر آن عارض شده باشد.

۲. اگر تعلق به جسم، عارض بر ذات جوهری مجرد نفس شده باشد، در این صورت، تعلق به جسم برای آن جوهر مجرد، یا عرض لازم (ذاتی) است و یا عرض مفارق. اما هر دو شق تالی باطل است، زیرا:

۳. اگر تعلق به جسم، عرضی لازم نفس باشد، هیچ‌گاه نباید از معروض خود انفکاک داشته باشد، حال آنکه طبق فرض، مرحله‌ای وجود دارد که در آن، ذات نفس موجود بوده ولی تعلقی به بدن نداشته است.

۴. اگر تعلق به جسم برای ذات نفس، عرضی مفارق باشد، باز اشکال دارد، زیرا عروض عرض مفارق، متوقف بر حصول استعداد در ذات معروض است و حصول استعداد نیز منوط به مادی بودن است که با فرض جوهر مجرد بودن ذات نفس منافات دارد. بنابراین، عروض «تعلق» بر ذات نفس، خواه به صورت عرض لازم و خواه به صورت عرض مفارق، محال است.

باز در جای دیگری نیز بر ایشان ایراد گرفته‌اند که ملاصدرا چندین بار بر این مسئله تأکید کرده که رابطه نفس با بدن یک رابطه اتفافی، مانند رابطه کشتیان با کشتی، یا نجار با اره نیست، بلکه رابطه‌ای ضروری است که از نحوه وجود تعلقی نفس برمی‌خیزد. این تأکید مکرر حاکی از آن است که گویا حکما، رابطه بین نفس و بدن را اتفافی می‌دانستند، در حالی که چنین نیست. شیخ الرئیس و دیگر حکما چنین نمی‌اندیشند که نفس وجود مستقلی دارد و در عالم خاص خود به سر می‌برد و بر حسب اتفاق به بدن معینی

تعلق می‌پذیرد، بلکه آنان نیز رابطه‌ی نفس و بدن را رابطه‌ای لزومی می‌دانند. شاهد این ادعا آن است که نفس را به کمال جسم تعریف کرده، گاه نیز نفس را برای بدن در حکم صورت برای ماده دانسته‌اند. بنابراین، نمی‌توان آنان را متهم ساخت که همراهی نفس و بدن را مانند رابطه‌ی سنگ و انسان (الحجر الموضوع بجنب الإنسان)^۱ می‌دانند (همان، ج ۲، ص ۳۸۵-۳۸۴).

پاسخ به نقد برهان

حق آن است که منشأ اشکال مزبور، نحوه‌ی تقریر مستشکل از برهان ملاصدراست. به بیان دیگر، اشکال ایشان تنها در صورتی بر ملاصدرا وارد است که استدلال را آن گونه که ایشان بیان فرموده‌اند، تقریر نماییم، اما تقریری که ما برای این برهان ارائه کردیم، خالی از اشکال است و به نظر می‌رسد تقریر مستشکل از این استدلال منطبق بر کلام ملاصدرا نیست، زیرا مفاد استدلال ملاصدرا این است که اگر ذات نفس، مجرد تام عقلی باشد و تعلق به بدن، امری خارج از ذات نفس باشد که متأخر از مرتبه‌ی ذات نفس و پس از تقرر ذات نفس بر آن عارض می‌شود - حال چه این امر عرضی خارج از ذات نفس، عرضی لازم مثل حرکت عارض بر فلک باشد، یا عرضی مفارق مثل ابوت که بر ذات پدر عارض می‌شود - لازم می‌آید که نفس انقلاب ذات پیدا کند، زیرا طبق فرض، تعلق به عالم قدس و تجرد از ماده، ذاتی نفس است و روشن است که مادام که نفس پابرجاست، ذاتیات آن نیز، به همراه وی تقرر دارند و ذات شیء از آن جدا نمی‌شود. حاصل آنکه، به دلیل استحاله انقلاب ذات و جدایی ذات شیء از آن، اگر نفس در ذات خود، امری مجرد از ماده باشد، محال است دست از تجرد شسته، تعلق به ماده، یعنی بدن پیدا کند.

بنابراین، استدلال اول ملاصدرا برای اثبات ادعای وی تمام است و اشکال نامبرده بر آن وارد نیست.

ب. برهان دوم

برهان دوم ملاصدرا را این گونه می‌توان تقریر کرد:

۱. بدون شک نفس متمم بدن مادی بوده، از ترکیب آن دو، یک نوع تام جسمانی حاصل می‌شود. به بیان دیگر، هر موجود دارای نفسی، نوعی است که از ترکیب نفس و جسم فراهم آمده است.

یعنی همان طور که از ترکیب صورت نباتی با ماده نباتی و صورت نوعیه هر یک از حیوانات با ماده آن، نوع طبیعی جدید حاصل می‌شود، به همین نحو از ترکیب نفس انسانی با بدن نیز نوع متحصلی حاصل می‌شود.

۲. اگر ذات نفس را جوهری مجرد بدانیم که تعلق به جسم و بدن، در ذات آن نیست، لازم می‌آید که از ترکیب یک جوهر غیرمادی از سنخ عقول مفارق، با یک جوهر مادی، یک نوع مادی حاصل شود.

۳. پیدایش یک نوع طبیعی مادی از ترکیب یک جوهر مجرد با یک جوهر مادی محال است، پس مقدم نیز محال است.

حاصل این استدلال آن است که اگر بنا باشد نفسی که ذاتاً مجرد بوده، از سنخ عقول مفارق است، با بدن مادی ترکیب شود، به نحوی که از ترکیب آن دو، یک نوع تام جسمانی، یعنی انسان حاصل شود، باید نفس مجرد، صورت این نوع و بدن جسمانی ماده آن باشد. حال آنکه ترکیب یک مجرد تام با یک امر مادی ممکن نیست، پس از ترکیب آن دو، نوع مادی تامی نیز محقق نخواهد شد. بنابراین، از آنجا که نوع تام انسان موجود است، پس باید پذیریم که نفس ناطقه، مجرد تام و از سنخ عقول نیست، بلکه تعلق به بدن ذاتی آن است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۱۲).^۹

نقد و بررسی برهان دوم

برخی از فیلسوفان معاصر، این استدلال را نیز همچون استدلال نخست ناتمام دانسته‌اند. به اعتقاد ایشان پیدایش یک نوع تام مادی از ترکیب نفس با بدن به این معناست که بدن، ماده این نوع و نفس، صورت آن است. به بیان دیگر، حدوث یک نوع مادی در اثر ترکیب نفس مجرد با بدن، بیش از این اقتضا نمی‌کند که نوع مزبور، مرکب از صورت و ماده بوده، صورت آن به نحوی به ماده تعلق داشته باشد؛ اما اینکه، صورت مزبور هم باید مادی و جسمانی باشد، از لوازم مادی بودن نوع نیست. بنابراین، فرض تحقق نوعی مرکب از صورت مجرد و ماده جسمانی، فرضی محال نخواهد بود (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۶۶-۶۷).

واقعیت آن است که آخوند در این برهان، دلیلی برای بطلان تالی نیآورده است، برای روشن تر شدن این برهان و بررسی اشکالی که نقل کردیم، باید ابتدا دیدگاه ابن سینا را در

باب نحوه ترکیب نفس و بدن بیان و سپس توضیحی در باره کلام ملاصدرا و دلیل بطلان تالی ذکر کنیم.

رأی ابن سینا

نفس در ترکیب با بدن، نوع طبیعی انسان را به وجود می آورد؛ به تعبیر دیگر، انسان یک نوع طبیعی جسمانی مرکب از بدن مادی و نفس مجرد است. شکی نیست که سایر انواع حیوانی نیز مانند انسان، انواع طبیعی جسمانی اند مرکب از نفس و بدن، اما از آنجا که به نظر ابن سینا، در میان انواع نفوس، فقط نفس انسانی مجرد است، این ویژگی نوع انسانی است که مرکب از جوهر مجرد و جوهر مادی است. از همین رو، ترکیب نفس و بدن در حیوانات و گیاهان، ابن سینا را با مشکلی مواجه نمی کند، چرا که با ترکیب ماده و صورت در جمادات تفاوت چندانی ندارد، اما برخلاف آنها این ترکیب در انسان، این پرسش را مطرح می کند که چگونه ممکن است از ترکیب مجرد و مادی، نوع طبیعی واحدی به وجود آید یا به گفته خود ابن سینا، چگونه ممکن است جوهری مفارق با جوهری مادی متحد شوند و از آنها انسان واحدی به وجود آید؟

پاسخ ابن سینا این است که مقصود از اتحاد جوهری بالفعل با جوهری بالقوه در نوعی طبیعی، اتحاد همه جانبه و از هر جهت نیست، بلکه همین که بین دو جوهر مذکور، نوعی رابطه دوسویه و نیاز متقابل وجود داشته باشد که به موجب آن، حد واحدی بر آنها صدق کند، یا فعل و اثر جدیدی از آنها صادر شود که از هیچ یک از آنها به تنهایی صادر نمی شود، برای چنین اتحادی کافی است.

از این رو، چنین اتحادی نه مستلزم فساد هیچ یک از دو جوهر است و نه مستلزم این است که جوهر مجرد، حال در ماده و منطبع در آن باشد تا اتحاد مفارق و مادی محال باشد و اینکه صورت، حال در ماده است، ناشی از اتحادش با ماده نیست، بلکه صرفاً به این سبب است که ذاتش، حلولی و سریانی است (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۶-۱۰۵).

از آنچه گذشت، روشن می شود که اشکال استاد مصباح در واقع، همین کلام ابن سیناست که اتحاد نفس و بدن به عنوان ماده و صورت، اتحاد من جمیع الجهات نیست،

بلکه همین که نفس نوعی تعلق به بدن داشته باشد (تعبیر استاد مصباح) و در اثر اتحاد آن دو، حد واحدی بر مجموع مرکب از آن دو صادق باشد یا فعلی از مرکب صادر شود که از هیچ یک از آنها به تنهایی صادر نمی‌شد (تعبیر شیخ)، برای اتحاد میان آن دو کفایت می‌کند.

دیدگاه ملاصدرا

حال پس از روشن شدن رأی شیخ، به توضیح دیدگاه آخوند می‌پردازیم که در برهان دوم، اتحاد نفس مجرد با بدن مادی را محال دانست. همان‌طور که گفتیم وی در این بخش، دلیلی برای این ادعا اقامه نکرده است، اما در جای دیگری، این استحاله را تبیین کرده است.

صدرالمتألهین برخلاف ابن‌سینا معتقد است که محال است صورت یک مرکب جسمانی، جوهر مجرد عقلی باشد. به بیان دیگر، اتحاد مجردی عقلی با بدنی جسمانی، به منزله صورت و ماده، در نوعی جسمانی محال است، زیرا نسبت ماده به صورت قریب آن یا به هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل آن است، نسبت قوه قریب یک فعلیت، به خود آن فعلیت است و برعکس نسبت صورت قریب ماده‌ای یا هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل ماده‌ای است به آن ماده، نسبت فصل اخیر یک نوع به جنس قریب آن است که مباشرتاً با آن فصل تحصیل می‌یابد. در حالی که نسبت بدن مادی به نفس مجرد، نسبت قوه بعید یک فعلیت، به آن فعلیت است و برعکس، نسبت نفس مفروض به بدن مادی، نسبت فصل اخیر به جنس بعید آن است. از این رو، اگر نفس مجرد عقلی باشد، ممکن نیست مباشرتاً مقوم بدن و مکمل آن باشد، به نحوی که از اتحاد آنها نوعی جسمانی مانند انسان حاصل شود. به نظر وی این امر، از «محال‌ترین محالات» محال‌ترین محذورات است. اشکال ملاصدرا بر فلاسفه مشاء این است که چگونه از کنار هم قرار گرفتن یک مجرد تام با یک جسم به واسطه یک رابطه عرضی، یک نوع تام محقق می‌شود.

هیولای اولی ماده هر امری است، از این رو، ماده بعیده تمامی امور است ولی دانه گندم، ماده قریب خوشه گندم است. حال بدن قرار است، ماده نفس شود. رابطه ماده قریب با صورت به تعبیر علامه طباطبایی رابطه شدت و ضعف است.

استدلال صدرالمتألهین^{۱۱} را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. اگر نفس و بدن با یکدیگر متحد شده، از ترکیب آن دو، یک نوع جسمانی به وجود آید، باید نفس صورت نوعی این نوع و بدن ماده آن باشد.
۲. نسبت ماده به صورت قریب آن یا به هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل آن است، نسبت قوه قریب یک فعلیت، به خود آن فعلیت است و برعکس نسبت صورت قریب ماده‌ای یا هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل ماده‌ای است به آن ماده، نسبت فصل اخیر یک نوع به جنس قریب آن است که مباشرتاً با آن فصل تحصیل می‌یابد.
۳. اگر نفس جوهر مجرد عقلی باشد، باید جوهر مجرد عقلی، صورت قریب بدن جسمانی و بدن جسمانی، ماده آن جوهر مجرد باشد.
- نتیجه سه مقدمات مزبور این است که اگر نفس و بدن با یکدیگر متحد شده، از ترکیب آن دو، یک نوع جسمانی به وجود آید، جوهر مجرد عقلی، یعنی نفس باید فعلیت اخیر و صورت قریب بدن مادی باشد.
۴. نسبت بدن مادی به نفس مجرد، نسبت قوه بعید یک فعلیت، به آن فعلیت است و برعکس، نسبت نفس مفروض به بدن مادی، نسبت فصل اخیر به جنس بعید آن است.
- پس تالی نتیجه سه مقدمه مذکور باطل است، در نتیجه مقدم مقدمه اول استدلال نیز ناتمام است. نتیجه آنکه، اگر نفس، مجرد عقلی باشد، ممکن نیست مباشرتاً مقوم بدن و مکمل آن باشد، به نحوی که از اتحاد آنها نوعی جسمانی مانند حاصل شود (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۳، ص ۳۳۰).
- افزون بر اینکه، ادعای تجرد جوهری نفس از سوی فیلسوفان پیشین با این حقیقت ناسازگار است که نفس بدن را تدبیر کرده، در نتیجه گاهی از آن منفعل شده، از این طریق استکمال می‌یابد (همان، ج ۸، ص ۳۸۴-۳۸۳).
- حاصل آنکه به اعتقاد ملاصدرا اگر نفس انسانی، آن گونه که فلاسفه پیشین معتقد بودند، از ابتدای پیدایش آن، جوهر مجرد عقلی باشد، ترکیب آن با بدن و تعلقش به بدن جسمانی محال خواهد بود، اما بدون شک، نفس با بدن متحد است، پس باید پذیرفت که رابطه نفس و بدن، در ابتدای حدوث، رابطه‌ای عرضی و خارج از وجود نفس نیست که صرفاً عارض وجود مجرد آن شده باشد.

اما خود وی که معتقد نیست نفس از ابتدای حدوثش، جوهر مجرد تام است، در تبیین تعلق نفس به بدن و ترکیب آن دو مشکلی پیدا نمی‌کند. حاصل آنکه، اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است، یعنی همان طور که وجود فی‌نفسه عرض، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است و وجود فی‌نفسه صورت، عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است وجود فی‌نفسه نفس نیز عین ارتباط با بدن است، یعنی تدبیر بدن، ذاتی وجود نفس است. از این رو، تفاوت نفس با صور نوعیه، تنها در نوع آثار و نحوه صدور آنها از نفس است، اما از این جهت که وجود فی‌نفسه هر دو عین وجود رابطی آنها برای موضوعشان است، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند، آن گونه که فلاسفه پیشین معتقد بودند (همان، ج ۹، ص ۳).

حاصل آنکه، ملاصدرا در استدلال دوم خود، در صدد بیان این نکته است که تنها زمانی می‌توان رهاورد ترکیب نفس انسانی و بدن را یک نوع طبیعی دانست که ترکیب آن دو، ترکیب اتحادی باشد، اما این گونه از ترکیب نیز، تنها در فرضی قابل تحقق است که دو جزء ترکیب، از یک سنخ باشند، یعنی هر دو مجرد یا هر دو مادی باشند. پس فلاسفه مشاء که نفس را تمام بدن، یعنی کمال جسم طبیعی و صورت آن می‌دانستند و معتقد بودند که از ترکیب نفس و بدن، نوع طبیعی خاصی محقق می‌شود، از تبیین ادعای خود عاجزند، چون نفس را مجرد تام و بدن را مادی می‌دانند (همان، ج ۵، ص ۲۸۹؛ نیز ج ۸، ص ۳۸۴، سطر آخر).

طبق آنچه گذشت، نفس از منظر صدرالمتألهین موجودی است که از دل ماده بر می‌خیزد، پس حدوثش جسمانی است، اما در ادامه وجودش، در سایه حرکت جوهری اشتدادی به مراتب تجردی نیز دست می‌یابد، حال ممکن است این پرسش پیش آید که چرا ملاصدرا در برخی موارد تصریح کرده که نفس نیز قدیم است (همان، ج ۸، ص ۳۷۵). آیا این گونه تعابیر با نظریه پیش گفته وی تنافی ندارند؟

پاسخ آن است که مقصود ملاصدرا از نفس در این گونه عبارت‌ها که مدعی قدّم نفس می‌شود وجود این دنیایی نفس نیست، بلکه وجود بسیط عقلی و وجود الهی نفس است که قدیم است. همان طور که خود وی نیز تصریح نموده است که نفوس به حسب وجود بسیط عقلی‌شان قدیم هستند (همانجا).

توضیح آنکه، در بحث تشکیک وجود روشن شده است که هر وجودی که در مرتبه پایین‌تر واقع است، کمالاتش به نحو جمعی و اندماجی در مراتب بالاتر وجود یافت

می‌شود. از این رو، مرتبه بالاتر حقیقت و وجود برتر جمعی مرتبه پایین‌تر است، همان‌طور که هر مرتبه پایینی، رقیقه مرتبه بالاتر است. با این بیان، هر آنچه در مرتبه وجودی نفس یافت می‌شود، به نحو اعلی و اتم در مراتب بالاتر و در عقول که علل نفس هستند و نیز در ذات باری تعالی یافت می‌شود. پس می‌توان گفت به حکم وجود رقیقه در حقیقه و به مقتضای بسط الحقیقه کل الأشیاء، نفس در عقول و ذات باری تعالی نیز وجود دارد و روشن است که عقول و حق تعالی قدیم‌اند، پس وجود بسط عقلی و وجود الهی نفس، مجرد تام و قدیم است.

از سوی دیگر، ملاصدرا معتقد است که نفس انسان در جریان تحولات و تطورات خویش، نشئه‌هایی را طی می‌کند که برخی از آنها پیشین و برخی دیگر پسین می‌باشند. نشئه‌هایی که نفس انسانی آنها را پشت سر می‌نهد تا به مرحله نفس انسانی برسد، نشئه‌های جمادی، نباتی و حیوانی‌اند و نشئه‌هایی که پس از رسیدن به این مرحله طی می‌کند، نشئه‌های عقل منفعل، عقل بالفعل، عقل فعال و فراتر از آن هستند (همان، ص ۳۷۸).^{۱۲}

حاصل آنکه، جوهر نفس قبل از وصول به مرتبه نفسیت، در مرتبه‌ای پایین‌تر از وجود نفسانی قرار دارد و موجودی جسمانی است. نفس پیش از آنکه، «کمال اول جسم طبیعی» باشد و عنوان نفس بر آن صدق کند، مرتبه وجودی پایین‌تری دارد و سپس به مرحله نفس می‌رسد و وجودی متعلق به بدن می‌یابد و در مرحله سوم، با عقل فعال متحد می‌شود و در دو مرحله اول و سوم وجود نفسانی ندارد، هر چند هویت شخصی آن طی این مراحل محفوظ است.

شاید وجه تأمل در عبارت آخوند در این کلام آن باشد که گفته می‌شود، علت همان معلول کامل است و معلول همان علت کامل، در علت فاعلی هستی‌بخش است، حال آنکه روشن است که بدن علت فاعلی نفس نیست، چرا که نفس مرتبه اشتداد یافته حرکت جوهری بدن است و خود ملاصدرا نیز تصریح کرده است که بدن علت مادی نفس است (همان، ص ۳۸۳).

یعنی نفس پس از حدوثش به حکم امکان حرکت جوهری اشتدادی می‌تواند مراتب استکمالی را طی کرده، در نهایت مبدل به عقل شود (همان، ص ۳۷۵).

مبانی دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت تعلقی نفس

ملاصدرا نظریه خود در باب حقیقت تعلقی نفس را به مدد برخی از مبانی خاص فلسفی خود که در امور عامه به آنها دست یافته است، تبیین می‌کند. این اصول عبارت‌اند از: اصالت وجود: اصالت وجود به مثابه روح حاکم بر پیکره حکمت صدرایی، در این مسئله نیز خود را نشان می‌دهد، چرا که ملاصدرا در تفسیر خود از حقیقت نفس، تعلق تدبیری نفس به بدن را به نحوه وجود نفس برگردانده است، یعنی وجود نفس به گونه‌ای است که ارتباط با بدن در حاق آن نهفته است. از سوی دیگر، سایر اصولی که پایه‌های این تصویر از هویت نفس می‌باشند، خود مبتنی بر اصالت وجود هستند.

۱. حرکت جوهری نفس

ملاصدرا در پی پذیرش قول به حرکت جوهری، تغییر تدریجی در جوهر نفس را نیز پذیرفت. او دیدگاه فلاسفه سابق بر خود را سخیف می‌شمارد^{۱۳} که معتقد بودند نفس انسانی به هنگام طفولت و حتی جنینی، با زمانی که عقل بالفعل و مجاور مقربین شده است، جوهر واحدی دارد که هیچ تفاوتی در ذات آن رخ نداده است و تنها در اعراض و نسبش تفاوت کرده است. بر این اساس، نفوس تمامی انسان‌ها از کم‌فهمان و کودکان گرفته، تا نفوس انبیای الهی، حقیقت واحدی دارند و نفس افضل مخلوقات، در حقیقت و ذات خود، مماثل نفس پست‌ترین انسان‌هاست و برتری نفوس بر یکدیگر، تنها در اموری است که خارج از ذات نفس بوده، بر آن عارض می‌شوند (همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ص ۶۱۸-۶۱۷).

اما او معتقد است که نفوس بشری، بعد از تکرر افعال و اکتساب اخلاق، تبدیل به حقایق مختلف نورانی یا ظلمانی می‌شوند. پس نفس به وسیله استعمال فکر در تحصیل تصورات صحیح و تصدیقات یقینی، تبدیل به جوهر نوری عقلی می‌شود (همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۶۶۷؛ تعلیقه بر شرح حکمة الاشراف، ص ۲۳۹).

علامه شهید مطهری در توضیح دیدگاه صدر المتألهین آورده است:

نفس و روح هم به نوبه خود محصول قانون حرکت است. مبدأ تکوّن نفس، ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی بیرواند که با ماورای الطبیعه هم افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماورای طبیعت دیوار و حائلی وجود ندارد. هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی... رابطه روح و بدن از نوع رابطه یک بعد است با سایر ابعاد؛ یعنی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها به «ابعاد ثلاثه مکانی» تعبیر می‌کنیم و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است، در جهت جدیدی بسط می‌یابد؛ این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی می‌باشند. و البته «بعد» نامیدن این جهت از طرف ما، نه به این معنی است که واقعاً از سنخ امتداد است و مانند سایر متمم‌ها (اشیای ذی مقدار) قابل تجزیه ذهنی است، بلکه صرفاً ناظر به این است که ماده جهت تازه‌ای می‌یابد و در سوی دیگری بسط و گسترش پیدا می‌کند، در جهتی که به کلی خاصیت ماده بودن را از دست می‌دهد (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۳۵-۳۴).

۲. تشکیک در وجود

به اعتقاد ملاصدرا، بر اساس حرکت جوهری نفس همان طور که حدوث نفس در سایه حرکت جوهری بدن است، در ادامه نیز، نفس با هر دگرگونی و با هر نیت، قول و فعلی، در ذات خود متحول می‌شود. نفس آدمی، حقیقتی ثابت نیست، بلکه آن به آن در حال صیوروت است. آدمی لحظه به لحظه با هر اراده، تصور، تصدیق، رفتار و در یک کلام، با هر دگرگونی، در حال ساختن ذات خود است. نفس انسانی، دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است و مدام در حال تحول از حالی به حال دیگر است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۲۴۷-۲۴۵؛ تعلیقه بر شرح *حکمة الإشراق*، ص ۴۹۷)،^{۱۴} اما آنچه مهم است، این است نفس انسانی واحد مستمر متجددی است که مابین هیولی و عقل کشیده شده است (همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۲۳۰).

نفس در ابتدای پیدایش خود، جوهری است جسمانی و مادی، اما در اثر حرکت جوهری استکمال می‌یابد و سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر و کامل‌تر وجود ادامه می‌دهد تا به در نهایت به مرتبه «تجرد» راه یافته، موجود مجرد تام عقلی شود ولی این سیر

استکمالی نفس، با حفظ وحدت شخصی نفس رخ می‌دهد. پس باید پیش از این وحدت تشکیکی وجود را در موجودات از جمله نفس پذیرفته باشیم.

لوازم دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت تعلقی نفس

با اندکی تأمل در انسان‌شناسی صدرایی هویدا می‌شود که نظریه ملاصدرا در باب حقیقت تعلقی نفس به بدن، همان نقشی را در علم النفس حکمت صدرایی بازی می‌کند که نظریه اصالت وجود در امور عامه به دوش می‌کشد. وقتی اضافه به بدن، داخل در حقیقت و ذات نفس باشد و به نحوه وجود نفس برگردد، باید سایر مسائل مربوط به نفس را بر اساس این تلقی از حقیقت نفس حل نماییم. ما در خاتمه مقاله، به برخی از این مسائل اشاره می‌کنیم.

۱. همان طور که گذشت، تعاریف اضافی نفس، برخلاف تلقی فلاسفه مشاء، تعاریفی حقیقی برای نفس بوده، اشاره به ذات و حقیقت نفس دارند، نه اینکه حکایت از یکی از عوارض نفس، یعنی ارتباط با بدن داشته باشند.

۲. در بحث تجرد و مادیت نفس روشن می‌شود که نفس در ابتدای حدوث خود، جسمانی است، اما در ادامه وجود، در اثر حرکت جوهری، به مرتبه تجرد دست می‌یابد، یعنی نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است.

۳. علیت حقیقی بدن برای نفس: به اعتقاد فلاسفه مشاء، بدن، علت اعدادی و شرط حدوث نفس است، اما اگر اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس باشد، مستلزم این است که نفس قائم به بدن باشد و در حقیقت رابطه آنها مانند رابطه صورت و ماده در نظام سینوی باشد. از منظر صدرالمتألهین، بدن علت مادی نفس است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۳۸۳).

۴. ابطال تناسخ: از آنجا که به اعتقاد صدرالمتألهین تعلق به بدن و اضافه تدبیری، نحوه وجود نفس و ذاتی آن است و مادام که نفس در اثر حرکت جوهری اشتدادی استکمالی به مرتبه تجرد عقلی نرسیده است، قرین این اضافه و نسبت است. از این رو، به راحتی می‌توان تناسخ را به طور عام، یعنی هر دو قسم نزولی و صعودی آن را با عنایت به حقیقت تعلقی نفس ابطال کرد. از این رو، سه دلیل از ادله‌ای که ملاصدرا برای ابطال تناسخ اقامه کرده است، مبتنی بر دیدگاه وی در حقیقت تعلقی نفس است (همان، ج ۹، ص ۱۲، ۳-۲).

۵. ارائه تصویری صحیح از نوع رابطه بدن و نفس: طبق تلقی ملاصدرا از حقیقت اضافی نفس به بدن، بین نفس و بدن، ترکیب اتحادی برقرار است. به فرموده شهید مطهری، طبق تصویر ملاصدرا از حقیقت نفس، اساساً بین طبیعت و ماوراء طبیعت دیوار و حائلی وجود ندارد. یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی. بر این اساس، رابطه بدن و روح، از قبیل وابستگی درجه شدید و کامل یک شیء است با درجه ضعیف و ناقص آن. رابطه روح و بدن از نوع رابطه یک بعد است با سایر ابعاد؛ یعنی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها به «ابعاد ثلاثه مکانی» تعبیر می‌کنیم و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است، در جهت جدیدی بسط می‌یابد؛ این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی هستند. ماده جهت تازه‌ای می‌یابد و در سوی دیگری بسط و گسترش می‌یابد، در جهتی که به کلی خاصیت ماده بودن را از دست می‌دهد (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۳۵-۳۴).

به اعتقاد ملاصدرا، مبانی حکما در باب حقیقت نفس و رابطه آن بدن مقتضی این است که رابطه مزبور رابطه‌ای لزومی و ضروری باشد، نه همانند رابطه دو متضایف که ناشی از عروض مقوله اضافه بر طرفین است و نه نظیر رابطه دو معلول علت واحد که مستقیماً با یکدیگر ارتباطی ندارند. همچنین رابطه نفس با بدن، رابطه علت تامه با معلول خویش نیست، بلکه رابطه دو شیء متلازم با یکدیگر است که هر کدام از حیثیت خاصی، به دیگری نیازمند است و در وجود با یکدیگر متلازمند.

رابطه نفس و بدن، رابطه ماده و صورت است. به اعتقاد فلاسفه ماده برای تحقق خود نیازمند ترکیب با یک صورت است، البته این نیاز به یک صورت خاص نیست، بلکه نیاز به «صورة ما» است، مانند خیمه‌ای که برای برقرار ماندن نیازمند عمودی است و تبدیل عمودهای متعدد، زیانی به استقرار آن نمی‌زند. بدن نیز برای تحصیل و تحقق خود به عنوان بدن، نیازمند پیوند با نفس، البته نه نفسی مشخص، بلکه مطلق نفس است. صورت نیز هر چند در تحصیل خود نیازمند ماده نیست، اما در تشخیص خود، محتاج به ماده است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۳۸۲-۳۸۱).

البته این تفسیر از رابطه نفس و بدن، بر اساس مبانی مشهور است و الا هر نفسی به بدن خاصی نیازمند است، زیرا هر نفسی اشتداد یافته بدن خاصی به حرکت جوهری است. از سوی

دیگر، همان طور که گفتیم آخوند نحوه ترکیب نفس و بدن را از نوع ترکیب اتحادی می - داند که نفس و بدن به یک وجود موجودند.

از سوی دیگر، ملاصدرا معتقد است اگر رابطه نفس و بدن، آن گونه باشد که فلاسفه پیشین به تصویر می کشیدند، یعنی نفس ذات مجرد عقلی باشد که تنها در مقام فعل - نه ذات - نیازمند به بدن است، تأثیر و تأثر نفس و بدن توجیهی نخواهد داشت (همان، ص ۱۳۴).
۶. تشکیک در مراتب نفس: از طرفی به حکم اینکه، اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است، مستلزم مادیت نفس و زوال آن با زوال بدن است، از طرف دیگر، حکم به تجرد نفس به معنای نفی مادیت نفس و جواز بقای آن پس از زوال بدن است، خواه تجرد عقلی و خواه تجرد مثالی. راه برون رفت از این تعارض این است که پذیریم نفس واقعیتی واحد است که از طریق تشکیک تفاضلی دارای مراتب متکثری است (همان، ص ۱۳۶-۱۳۳، ۲۲۵-۲۲۳).

نفس از انواع اولیه جوهر است. براساس دیدگاه مشاء که نفس را ذاتاً امری مجرد می دانستند، توجیه مقبولی برای شمارش نفس از انواع اولیه جوهر وجود نداشت، زیرا به اعتقاد ایشان، ذات نفس همانند عقول، حقیقتی مجرد است، از این رو، نمی توان آن را جوهری دانست که در ذات خود مغایر با عقول است. اما طبق تلقی ملاصدرا از ذات نفس که تعلق تدبیری به بدن، در ذات آن نهفته است، نفس ذاتاً متفاوت از عقل است، پس جوهری در عرض عقل به حساب می آید (همان، ص ۳۷۷).

۷. تفسیری متفاوت از موت طبیعی: به اعتقاد فلاسفه پیشین که نفس را امری مجرد می دانستند که تعلق به بدن گرفته است، سبب مرگ طبیعی، اضمحلال و تلاشی بدن بود، یعنی وقتی بدن آن مزاجی را که در ابتدای حدوث نفس پیدا کرده بود، از دست می دهد، صلاحیت تعلق نفس به بدن زایل می شود، به همین جهت، نفس که ذاتاً مبرای از ماده است، از آن قطع ارتباط می کند. به قول شاعر:

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید

به اعتقاد ملاصدرا، سبب مرگ طبیعی، همان استکمال نفس و استغنائی تدریجی آن از ماده بدنی است، یعنی نفس که در ابتدای حدوثش، امری جسمانی است، به تدریج در اثر حرکت

جوهری اشتدادی، به مرتبه تجرد دست یافته، از بدن مفارقت می‌کند (همان، ج ۹، ص ۵۳-۵۰؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۷۷، ۸۹).

پیشینیان می‌گفتند چون خانه رو به خرابی است، صاحب‌خانه از خانه برمی‌خیزد ولی طبق نظر ملاصدرا چون صاحب‌خانه از خانه بی‌نیاز می‌شود، از آن قطع ارتباط می‌کند و خانه رو به خرابی می‌رود.

نتیجه

فلاسفه پیش از ملاصدرا معتقد بودند که نفس همانند عقول، جوهری مجرد است، با این تفاوت که تعلق به بدن داشته، افعال خود را با اضافه‌تدبیری بدن از طریق آن انجام می‌دهد. بر همین اساس، معتقد بودند تعاریف ارائه شده برای نفس، ناظر به اضافه‌نفسیت، یعنی تعلق آن به بدن است و حقیقت نفس را نمی‌نمایاند. اما صدرالمألهین با نفی دیدگاه فلاسفه پیشین در باب حقیقت نفس، بر این اعتقاد رفت که اضافه‌نفس به بدن، یعنی نفسیت آن و حیثیت تعلق آن به بدن، در ذات نفس است، یعنی نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که تعلق به بدن دارد.

او با دو استدلال بطلان دیدگاه فلاسفه سابق را اثبات نمود و نشان داد که ممکن نیست نفس در ذات خود مجرد از ماده باشد و با این حال، به بدن تعلق پیدا کند. اشکالاتی که برخی از فیلسوفان معاصر بر این دو استدلال طرح کردند، بر وی وارد نیست.

از سوی دیگر، تعلق ذاتی نفس به بدن، شاه‌کلید ملاصدرا در حل مسائل انسان‌شناسی فلسفی است و دیدگاه‌های وی در سایر مسائل این حوزه، همگی مبتنی بر این مسئله است. نظریه وی در حقیقت تعلق نفس، او را به تفسیری متفاوت از رابطه نفس و بدن، سبب مرگ طبیعی، کیفیت استدلال بر نفی تناسخ و دیگر مسائل می‌کشاند.

توضیحات

۱. کلُّ ما یكون مبدأ لصدور أفعالٍ لیست علی و تیره واحدة عادمه للإرادة، فإنَّ نُسمیه نفساً نیز رک. ارسطو، ص ۷۷؛ ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۰؛ النجاشی، ج ۲،

ص ۱۵۸؛ المباحثات، ص ۱۲۹؛ رساله هدیة رئیس للأمیر (در ضمن رسائل)، ص ۱۶۷؛

شهرزوری، ص ۴۱۷؛ الرازی، المباحث المشرقیة، ص ۲۳۴؛ شرحی الإشارات، ص ۱۲۰.

۲. النَّفْسُ هِيَ كَمَالٌ أَوَّلٌ لَجَسْمٍ طَبِيعِيٍّ آلَى لَهُ أَنْ يَفْعَلَ أفعالَ الْحَيَاةِ. نيز رك. صدرالدين

محمد الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، ص ۲۰۵؛ المبدأ والمعاد، ص ۳۶۵؛ الشواهد

الربوبية، ص ۱۹۹؛ مفاتيح الغيب، ج ۲، ص ۶۰۰.

۳. النَّفْسُ كَمَالٌ أَوَّلٌ لَجَسْمٍ طَبِيعِيٍّ يَصْدُرُ عَنْهُ كَمالاتُهُ الثَّانِيَةُ بِأَلَاتٍ يَسْتَعِينُ بِهَا عَلَى أفعالِ

الْحَيَاةِ كَالإحساسِ وَالحركةِ الإراديةِ.

۴. گفتنی است ملاصدرا در جایی به این نوع از تعریف -تعریف به حسب الاسم

(الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ۸، ص ۱۱)- اشاره کرده است:

إنَّ الحدودَ قد تكون بحسب الذات في نفسها وقد تكون بحسب نسبتها إلي أمرٍ وقد تكون

بحسبهما جميعاً ولكن بالاعتبارين، فتحدیدُ المَلِكِ و البنا من حيث حقیقتها شیءٌ و من حيث

كونهما مضافين إلي شیءٍ آخر، فَيُؤخَذُ المملکةُ و البنا فی حدیّهما بالاعتبار الثاني، لا

بالاعتبار الأول و كلٌّ من الاعتبارين ممکنُ الانفكاك عن الآخر و كذا البدن و تدبيره يُؤخَذُ

فی تحدید النفس لا من حيث ذاتها و حقیقتها، بل من حيث نفسيتها و تحريكها التدبيري، فإن

كانت الذاتية و النفسية ممّا يُتصوّر بينهما المغايرة و المفارقة كالنفوس المجردة يخالف

الحدُّ من جهة الماهية و الذات للحدِّ من جهة الفعل و التحريك و إن لم يكن كذلك بل

يكونُ الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كعض القوى و النفوس حيث إنَّ حقیقتها فی أنفسها

عينُ كونها محرّكةً لشيءٍ أو متعلّقةً بشيءٍ، فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف و لا بدّ فی

تحدیدها من أخذ ما تعلّقت هي به علی أي وجهٍ كان (همان، ج ۱، ص ۴۴۲).

۵. البته از برخی کلمات ملاصدرا استفاده می شود که تعلق به بدن از مقومات ماهوی نفس و

ذاتی باب ایساغوجی است، به عنوان نمونه در جایی گفته است:

«نفسية النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتي لها و هو نحو من أنحاء وجود الشيء

بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلي أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجوهر و عدوا من تلك

الأنواع النفس نوعاً قسيماً للعقل فلعلم أن النفس ليست ذاتاً شخصية تامّة مفارقة الذات ثم قد

عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه.»
(الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٣٧٧).

٦. و البرهان علي أن نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات الأب، أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنع لها أمر ألجأها إلي التعلق بالبدن و مفارقة عالم القدس و مزاوله العنصریات، لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول و الجوهر المفارق لا يسع له شيء لم يكن له في ذاته، إذ محل الحوادث، المادة الجسمانية و ما يقترنها.

٧. و نیز رك. صدرالدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ١٢، تعليقه علامه طباطبائي.

٨. صدرالدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٣٨٤.

٩. النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوعٌ كامل جسماني و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادي نوعٌ طبيعي مادي بالضرورة، فإذا بطل التالي فكذا المقدم، فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمرٌ ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي.

١٠. «يجب أن لا نشغل . . . بما يقال: إنه لو كانت [أى النفس] مفارقةً للبدن لما كان يتحد منها حيوانٌ أو إنسانٌ واحد كما يتحد أشياء من الصور و المادّة، فنقول: إنه بالحقيقة لا يتحد من المادّة و الصور شيءٌ واحد من كل جهة، بل يتحد منها [الصحيح: منهما] شيءٌ هو واحدٌ بحدّه الكائن منهما او يفعله [الصحيح: بفعله] الذي يتم من صورته و تكون الصور مختصة في تكملها بهذه المادّة، لكن اتفق في الصورة المادية أن لا يتم منها هذا المعنى، إلا أن يوجد في المادّة منطبعةً، بل وجودها لا يمكن إلا هكذا، إلا أن حدوث شيء واحد منهما يقتضي هذا. فإن كانت الصور ليست مادية، لكنها تكمل مادّة و يحدث من اختصاص فعلها به نوعٌ من مادّة محسوسة و صورته معقولة فلا كبير عجب.

١١. «إن النفس فى أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شىء من الموجودات الجسمانية، فكانت كالصور المحسوسة و الخيالية لم يكن فى أول الكون صورة عقلية شىء من الأشياء. كيف و من المحال أن يحصل من صورة عقلية و مادة جسمانية نوع جسمانى واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات و استحالات لتلك المادة إذ ذاك عندى من أمحل المحالات و أشنع المحذورات، فإن وجود المادة القريبة للشىء، من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب إليه. فالنفس فى أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن فى قوتها السلوكى إلى عالم الملكوت على التدرىج، فهى أولاً صورة شىء من الموجودات الجسمانية و فى قوتها قبول الصور العقلية . . . فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية و هى كمادة للصور العقلية و هو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانها على التدرىج صائراً إياها كما أشرنا إليه و سنزيدك إيضاحاً أيضاً.

١٢. در بارة نشتهای نفس، نیز رک. صدرالدين محمد الشيرازى، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ١٣٥-١٣٤، ٣٩٣-٣٩٢.

١٣. صدرالدين محمد الشيرازى، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٢٤٥، ٣٢٩-٣٢٨؛ مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٦٦٧.

١٤. نیز رک.

صدرالدين محمد الشيرازى، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٢٨-٣٢٧، ٤٣٣؛ ج ٨، ص ١١، ٣٤٥-٣٤٦؛ إكسير العارفين (در ضمن الرسائل)، ص ٣١٩؛ اتحاد العاقل و المعقول (در ضمن مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين)، ص ٧٤-٧٥؛ مرتضى مطهرى، مجموعه آثار، ج ٩ (شرح مبسوط منظومه)، ص ٣٤٧-٣٤٦.

منابع

آشتياني، سيد جلال الدين، شرح بر زاد المسافر، ج ٣، قم، بوستان كتاب، ١٣٨١.
ابن سينا، حسين بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ج ٣، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥.

- ، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده آملی، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ۱۳۷۶.
- ، *الرسائل*، قم، بيدار، ۱۴۰۰ق.
- ، *الشفاء*، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، تصدير و مرآة: إبراهيم مدكور، تحقيق: سعيد زايد، ۱۴۰۵ق، الطبعيات، ج ۱ (السمع الطبيعي). (افست چاپ مصر).
- ، *الشفاء*، قم، ذوی القربی، راجعه و قدم له الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنوتی، سعيد زايد، ۱۴۲۸ق، الإلهيات. (افست چاپ مصر)
- ، *المباحثات*، تحقيق و تعليق: محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۷۱.
- ، *المبدأ و المعاد*، عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل باهمکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ، *النجاه فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية*، ج ۲، تهران، المكتبة الرضوية، ۱۳۶۴.
- ارسطو، *در بارة نفس*، ترجمه و تحشیه: علی مراد داودی، ج ۴، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
- الرازی، فخرالدين محمد، *المباحث المشرقية فی علم الإلهيات و الطبعيات*، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ج ۲، بيروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۱۰ق.
- ، *شرحی الاشارات*، ج ۱، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
- شهرزوری، شمس الدين محمد، *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية*، تحقيق: نجفقلی حیبی، ج ۲، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- الشیرازی، محمود بن مسعود کازرونی قطب‌الدين، *شرح حکمة الاشراف*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا (به همراه تعليقات ملاصدرا).
- الشیرازی، صدرالدين محمد، *اتحاد العاقل و المعقول* (در ضمن مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، ص ۱۰۳-۶۳)، تحقيق و تصحيح: حامد ناجی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- ، *أسرار الآيات*، مقدمه و تصحيح: محمد خواجوی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

—————، إكسیر العارفين (در ضمن الرسائل، ص ۳۴۰-۲۷۸)، قم، مكتبة المصطفوی، بی تا.

—————، الحكمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹-۱، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الرابعه، ۱۴۱۰ق.

—————، شرح الهدایه الأثیریه، چاپ سنگی، بی تا، بی جا.

—————، شرح و تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفا، تصحیح، تعلیق و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۱، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

—————، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوكیه، تعلیق، تصحیح و تقدیم: سید جلال الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، بی تا (افست چاپ دانشگاه مشهد).

—————، کتاب العرشیه، ترجمه غلامحسین آهني، اصفهان، مهدوی، بی تا.

—————، کتاب المشاعر، با ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هنری کرین، ج ۲، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

—————، المبدأ و المعاد، تصحیح: السید جلال الدین آشتیانی، ج ۳، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

—————، مفاتیح الغیب (مع تعلیقات للمولی علی النوری)، قدم له: محمد خواجوی، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۱۹ق.

—————، مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، جزء اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.

—————، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۹ (شرح مبسوط منظومه) و ۱۳، تهران، صدر، ۱۳۷۴.

—————، مجموعه آثار، ج ۱۳ (مقالات فلسفی)، تهران، صدر، ۱۳۷۳.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

رویکردی جامعه‌شناختی به مفهوم خدا

دکتر مجید موحد*
مینا صفا**

چکیده

مفهوم خدا، پس از مدت‌ها که در جامعه‌شناسی دین، به حاشیه رانده شده بود، با رویکردهای جدید جامعه‌شناسی دین، دوباره اهمیت خود را بازیافته است. این مقاله، با تأکید بر مفهوم خدا به عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم جامعه‌شناسی دین و با رویکردی جامعه‌شناختی و برون‌دینی، به دنبال بررسی منشأها، پویایی‌ها و اثرات اجتماعی مفهوم خداست. هر چند این مفهوم با وجود متعالی خداوند یکی نیست و نباید با آن اشتباه گرفته شود چرا که مفهوم و تصور ما از خدا متحول و متکامل می‌شود نه وجود متعالی خداوند که از هر گونه تطور و تکامل میراست.

نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که افزون بر ریشه‌های روان‌شناسانه و انسان‌شناسانه، مفهوم جامعه‌شناختی خدا در یک رابطه دیالکتیکی هم‌محصول ساختارها و شرایط گوناگون اجتماعی است و هم عمیقاً بر آنها تأثیر می‌گذارد. این مفهوم همواره طی زندگی اجتماعی بشر متحول و پویا بوده، طوری که پس از روشنگری و در دوره مدرن و پست مدرن، تحولات زیادی را پشت سر گذاشته است. طرفداران بازسازی مفهوم خدا نیز بر فهم تازه و متناسب با شرایط جدید انسان، جامعه و جهان تأکید دارند.

mmovahed@rose.shirazu.ac.ir

* عضو هیئت علمی بخش جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

** دانشجوی دکتری بخش جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۰/۱

واژگان کلیدی، مفهوم خدا، دین، ساختارهای اجتماعی، الهیات پست مدرن، تکثرگرایی، جامعه‌شناسی دین.

مقدمه

مفهوم خدا یکی از بنیادی‌ترین مقوله‌های زندگی بشری است. آدمی چه در تنهایی و چه در بطن زندگی اجتماعی خود و چه به عنوان یک دیندار یا ملحد، همواره با این مفهوم روبه‌رو بوده و هست. می‌توان سراسر تاریخ تفکر بشری را، در حول و حوش "معنا و مفهوم خدا" صورت بندی کرد. این مفهوم دارای ریشه‌ای غنی و عمیق در تفکر بشری است و تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، آداب و ادیان مختلف متأثر از این مفهوم در تاریخ بشر به منصفه ظهور رسیده‌اند (عبدالکریمی، ص ۱۸).

هر چند که مفهوم خدا در نوشته‌های تاریخی معاصر مغفول مانده و خدایان مدت‌ها قبل، از مطالعه علمی-اجتماعی دین تبعید شده‌اند، اما با وجود نقشی که خدایان در شکل دهی به تاریخ و تمدن داشته و دارند، پرداختن دوباره جامعه‌شناسی به خدا و خدایان ضروری به نظر می‌رسد. این اشتباه تاریخی از آنجا رخ داد که دورکیم و سایر کارکردگرایان اولیه، خدایان را موضوع حاشیه‌ای و کم اهمیت دانسته و به جای آن بر مراسم و مناسک به عنوان موضوع بنیادی دین تأکید نمودند. به نظر می‌رسد که بی توجهی دورکیم به خدا و تأکید او بر مناسک به دلیل این بود که او و چرخه یهودیان سکولاری که اطراف او بودند، در تجربه شخصی‌شان توجهی به دین نداشتند و در این خصوص کارکردگراها اساس بحث‌شان این بود که از آنجا که ما می‌دانیم خدایانی وجود ندارند، پس آنها نمی‌توانند موضوع واقعی در مطالعات دین قرار بگیرند. بنا بر تعبیر استارک (For the Glory of God, p.4)، دورکیم، هنگامی که خدایان را به عنوان پدیده‌های حاشیه‌ای در نظر گرفت و به فراموشی سپرد، دچار اشتباه بزرگی شد، زیرا خدایان چهره‌های بنیادی ادیان هستند. متأسفانه اشتباه او پیامدهای شدید، گسترده و پایداری داشته است، چون به سرعت به دیدگاه انحصاری جامعه‌شناسی دین تبدیل شد؛ پذیرش سریعی یافت و مدت‌ها بدون تغییر باقی ماند. طوری که در دوره معاصر هم برای مثال دیوید مارتین معتقد است که یک جامعه‌شناس نباید در باره خدا بنویسد یا حرف بزند. برگر و مارتین هم در مورد دوری از صحبت از ارزش حقیقت خدا و یا هر آموزه دینی هشدار می‌دهند، اما در رویکردهای پست مدرن چالشی در برابر چنین دیدگاه‌هایی صورت گرفته است (Young, Concept", p.6).

در این مقاله، بر مفهوم خدا، به عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم جامعه‌شناسی دین تأکید شده است، زیرا این مفهوم یکی از قدرتمندترین محصولات اجتماعی و فرهنگی انسانی در سراسر جهان و

طی قرن‌ها و تعیین‌کننده‌ی حیاتی ساختار روابط فردی و اجتماعی بوده است. مفهوم خدا، معنای زندگی روزمره‌ی بسیاری از مردم و حمایتی برای تلاش‌های زندگی آنهاست، اما فرق است میان درک آدمی از خدا و خود واقعییت خدا. ما خدا را به اندازه‌ی وسع عقلانیت و در چارچوب‌های ذهنی مان درک می‌کنیم. منظور از خدا وجود خارجی خداوند نیست، بلکه مفهومی است که ما از خدا در ذهن، به صورت و قامت و اندازه‌ی خودمان می‌سازیم (آرمسترانگ، ص ۷۱؛ سروش، سنت و سکولاریزم، ص ۵۷).

بنابراین پرسش‌هایی از این قبیل مطرح می‌شود، منشأهای مفهوم خدا را از منظر یک مطالعه‌ی جامعه‌شناختی در کجا می‌توان جستجو کرد؟ فرایند تغییر و تحول مفهوم خدا در جوامع انسانی چگونه است؟ این تحولات در تاریخ بشر از دوره‌ی سنتی تا مدرن و پست مدرن چه جلوه‌هایی داشته است؟ علاوه بر این، مفاهیم گوناگون خدا چه تأثیراتی بر جوامع انسانی دارند؟ هدف این مقاله پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، فارغ از رویکردهای کلامی و الهیاتی (درون دینی) با استفاده از یک رویکرد جامعه‌شناختی برون دینی است. به این امید که در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین، بررسی مقوله‌ی مفهوم خدا، به اهمیت اساسی خود نزدیک‌تر شود و نیز راهگشایی برای اندیشمندان جامعه‌ی دینی ما باشد.

منشأهای مفهوم خدا

اندیشمندان، در حوزه‌ی مختلف علوم انسانی، در باره‌ی منشأهای مفهوم خدا، دیدگاه‌های گوناگونی را مطرح کرده‌اند، که می‌توان مهم‌ترین آنها را در سه مقوله‌ی رهیافت‌های روان‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی بررسی کرد.

رهیافت‌های روان‌شناختی و منشأ مفهوم خدا

در رهیافت روان‌شناسی، منشأ مفهوم خدا اغلب در انواع مختلف عواطف و احساسات فردی و جمعی، الگوهای رابطه‌ی^۲ فرد در دوران کودکی و فرافکنی آن در بزرگسالی و همچنین در تجربه‌ای که انسان‌ها در مواجهه با امور معنوی یا به عبارتی قدسی دارند، جستجو می‌شود. برخی از اندیشمندان با تأکید بر فرافکنی الگوهای انسانی بر این اعتقادند که انسان‌ها بیم و امیدهای خود را به درون هر آن خدایی که او را می‌پرستند، فرافکنند. در این رابطه، دیوید هیوم معتقد است انسان‌ها گرایش دارند که همه‌ی هستی‌ها را مانند خود پنداشته و ویژگی‌هایی را که برای خودشان آشنا و ملموس هستند، به هر

پدیده دیگری، از جمله خدایان نسبت دهند. اسپنسر، با پرداختن به تجربه خواب دیدن در انسان‌ها معتقد است که ریشه‌های اندیشه دینی در اندیشه مشخص تر ارواح نهفته است. به عقیده اسپنسر، هستی‌هایی که پرستش شده بودند، جان‌ها یا ارواح مردگان به ویژه نیاکان دور و اسطوره شده‌ای بودند که گروه بندی‌های اجتماعی مشخصی چون کلان‌ها و قبایل را بنیان گذاشته بودند. این نیاکان چنان افراد مهم، قدرتمند و برجسته‌ای تصور می‌شدند که پس از مرگ به خدایانی تبدیل شده بودند که می‌بایست برای آنها احترام قائل شد و دل‌شان را به دست آورد و پادشاه مرده یک خدای زنده است. استارک و بین بریج نیز معتقدند که خدایان موجوداتی فراطبیعی‌اند که از جهت دارا بودن آگاهی و آرزو با انسان‌ها شریکند (همیلتون، ص ۴۱-۴؛ Warrick, p.23).

عده‌ای از روان‌شناسان با طرح نظریه‌های رابطه‌ای^۳ ادعا می‌کنند که مفهوم خدا در رابطه کودک با والدین‌اش شروع می‌شود. در نظر فروید، منشأ مفهوم خدا بر اساس طرحی از موقعیت کلی جهان مبتنی بر وابستگی هر موجود انسانی به دیگران قرار دارد. افرادی که نمی‌توانند با حقیقت فناپذیری نهایی روبه‌رو شوند، تصویری از یک پدر را در جهان، فرافکنی می‌کنند تا بتوانند به آن وابسته باشند و به گونه‌ای زندگی کنند که انگار این توهم آسایش بخش واقعی است. همچنین به نظر او، خدا در همه نمونه‌هایش الگو گرفته از پدر است و رابطه شخصی ما با خدا، بستگی به رابطه ما با پدر جسمانی‌مان دارد و همراه با او دستخوش نوسان و دگرگونی می‌شود. از نظر او، خدا در نهایت امر، چیزی جز یک "پدر تعالی یافته" نیست. هر چند باید توجه داشت که خدا به دلیل صمیمیت عاطفی تجربه شده با او شبیه مادران هم هست. بنابراین، بخشی از مفهوم خدا، ناشی از رابطه کودک با والدینش بوده و بدین طریق خدا مشخصه‌هایی را که کودک برای توصیف چهره‌های والدینش به کار می‌برد، به خود می‌گیرد. کودک از پدر و مادر به عنوان مدلی برای درک ماهیت خدا استفاده می‌کند چون آنها قدرتمندترین مردمی هستند که کودک با آنها رابطه صمیمی دارد (همیلتون، ص ۲۲۵؛ باوکر، ص ۷۲؛ La Fitte, p.50-52).

تعدادی دیگر از روان‌شناسان با تأکید بر منشأ عاطفی و احساسی مفهوم خدا، به عواطف ناشی از ترس و ناامنی و همچنین تجربه انسان‌ها از امر مقدس (تجربه خدا^۴) اشاره می‌کنند. به نظر کسانی مانند مالینوفسکی، دین اثری تخلیه‌کننده دارد و ریشه آن در همان فشارها و تنش‌های عاطفی است که باید انسان‌ها را از شر آن خلاص کند. به عقیده او زندگی انسان‌ها نامطمئن و پرتنش است و ریشه دین را می‌توان در فشارها و تنش‌های زندگی بشری و ضرورت رویارویی با شگفتی‌های سرسام‌آور آن جستجو کرد. همچنین بنا بر اعتقاد فروید، دین ریشه در ناتوانی انسان در

تقابل با نیروهای طبیعت در بیرون از خود و نیروهای غریزی درون خویش دارد. اینگلههارت نیز بر این باور است که تجربه زندگی تحت شرایط فاقد امنیت انسانی طی سال‌های تکوین شخصیت، تقاضا برای دین و تقدیمی را که مردم به ارزش‌ها و مفاهیم دینی می‌دهند شکل خواهد داد. از نظر او، تقریباً همه فرهنگ‌های دینی جهان اطمینان خاطر مجدد فراهم می‌کنند که یک قدرت برتر، حل مسائل را تضمین خواهد کرد. تحت شرایط ناامنی، مردم نیاز شدیدی برای درک اقتدار الهی قوی و نیکخواهانه دارند (همیلتون، ص ۸۶؛ فروم، روانکاوی و دین، ص ۲۱). (Norris & Inglehart, p.18-19)

تجربه دینی

تجربه دینی از جمله مفاهیمی است که در مطالعات دین توسط روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و پدیدارشناسان استفاده شده است. دیوید هی (ص ۹) با طبیعی و بیولوژیک دانستن گرایش انسان‌ها به دین، مدعی است که جستجوی دینی در وجود انسان‌ها، ساختارهای درونی عمیقی همچون ساختار و استعداد زبانی دارد. بر این اساس به عقیده برخی از اندیشمندان، برای تجربیات دینی ساختارهای ذاتی وجود دارند، که بین الذهانی بودن و ائتلاف بین نمادها را ممکن می‌سازند، ولی آیا واقعیتی وجود دارد که دال بر خدا باشد؟ به عنوان واقعیتی که حالت‌های خاصی از خودآگاهی را طلب می‌کند، آیا وجود خدا فی الواقع در مفهوم خدا سهیم هست؟ (باوکر، ص ۳۸۵-۹۵). همین نوع تجربه دینی است که رودولف اتو، آن را تجربه قدسی می‌نامد. به اعتقاد او، خداوند دارای بعدی است که می‌توان آن را با عقل از طریق مفهوم دریافت؛ اما در عین حال، مراتب عمیق‌تر ذات الهی، یعنی قدوسیت او را نمی‌توان از طریق عقل، شناخت و به وصف در آورد. به این دلیل باید گفت، ذات الهی و قدوسیت او را تنها باید احساس نمود و آن را فراتر از عقل دانست. پس تجربه دینی را می‌توان مجموعه پیچیده‌ای از احساسات دانست. این احساسات دینی در سه نوع خلاصه می‌شود، احساس وابستگی و تعلق، احساس خشیت و به تعبیر وی "راز هراس انگیز" و نوع سوم، احساس شوقی است که به انسان در هنگام جذب دست می‌دهد. در واقع اتو از "آگاهی مخلوقانه"^۵ یا "احساس مخلوقیت"^۶ صحبت می‌کند و بر این باور است، که از آنجا که چنان موجودی، هرگونه روش مفهومی برای دریافت او را پس می‌زند، پس باید به گونه‌ای در باطن عقل و فهم ما حضور داشته باشد و گرنه مطلقاً هیچ چیزی در باره او نمی‌توانستیم بگوییم (اتو؛ فعالی). بر این اساس اصل متقابل ارتباط بین تفسیر و چیزی که منجر به تفسیر می‌شود، برگر را نیز واداشت تا معتقد شود که خود جهان، دربردارنده (یا شاید منتقل کننده) "علائم متعالی" است. پس برگر هم به درک این نکته رسید که حتی دقیق‌ترین گزارش‌های جامعه‌شناسانه نمی‌توانند این امکان را نادیده

بگیرند که مفهوم خدا ممکن است منشأی خارج از آن منشأ دقیق جامعه‌شناختی داشته باشد. از نظر برگر به لحاظ تاریخی و تجربی خدا کشف شده است (باوکر، ص ۱۳۱-۱۲۸). به عقیده لافیت (ص ۴۵) نیز خدا بیش از ایده‌ای است که ما در ذهن مان خلق می‌کنیم. تاریخ قوم اسرائیل سرشار از مثال‌هایی است که خدا در راه‌هایی که آنها بفهمند به سراغ شان می‌آمده و نمونه‌هایی همچون ابراهیم و مسیح تلاش‌های عالی خدا در برقراری ارتباط با ما بوده است. از نظر اتو نیز تجربه دینی را می‌توان نوعی آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت و مواجهه فرد با خداوند دانست. خداوند فعالانه برای انسان شرایطی را فراهم می‌کند تا فرصت مواجهه با او را در اختیار انسان عارف قرار دهد (فعال). این تجربه را افراد و فرهنگ‌های متفاوت، به طور متفاوتی تفسیر می‌کنند. همان طور که وات نو می‌گوید، "هنوز معنویت به کیفیت ارتباطات فردی با الهی و الوهیت یا معنایی از آگاهی از ماوراءطبیعت که به عنوان چیزی تجربه شده به فراسو و ماورای زندگی می‌رود، اشاره دارد" (Wuthnow, p.307).

جامعه‌شناسانی مانند زاگرن، حتی تجربه‌های دینی افراد را ناشی از آموزش اجتماعی دانسته و آنها را دارای نظم و الگوی اجتماعی می‌دانند. وی معتقد است که در فرهنگ‌ها و متون دینی مختلف، تذکره‌های خاصی از تجربه‌های دینی، نمادها، ابزارها و انتظارات لازم وجود دارد که اعضای چنین فرهنگی‌هایی در تجربه‌های دینی خودشان، گرایش به پیروی از آن دارند. از نظر او، تمامی کلیت زندگی اجتماعی انسان به طور مستمر بر تجربه‌های دینی تأثیر تعیین کننده داشته و آن‌ها را شکل می‌دهند. همچنین، تجربه‌های دینی هم به نوبه خود همواره بر سایر عناصر زندگی اجتماعی تأثیر متقابل دارند.

رهیافت انسان‌شناسی و منشأ مفهوم خدا

انسان‌شناسی براساس فرهنگ پذیری و مفاهیم خاص گروه‌های فرهنگی به منشأ یا منابع احتمالی مفهوم خدا می‌پردازد. به نظر ماکس مولر، در مرحله ابتدایی تکامل بشری، انسان‌ها به مشاهدات خود، تشخیص می‌دادند؛ سپس این تشخیص‌های انسانی، مستقل شده و به صورت اسطوره‌ها در آمده‌اند. بنابراین، اسطوره مخلوق ناتوانی انسان اولیه در گشودن معانی انتزاعی و انضمامی است. پرس نیز منشأ مفهوم خدا را چیزی می‌داند که آن را "نادانی اولیه"^۷ می‌نامید (باوکر، ص ۷۴-۷۳). در آراء برگر (ص ۱۰)، خدا یک مصنوع بشری است و بخشی از واقعیت فرهنگی محسوب می‌شود. چیزی که انسان‌ها آن را "فرهنگ" می‌نامند واقعیت اجتماعی مشترک است. انسان‌ها

با به دنیا آمدن در یک وضعیت خاص فرهنگی می آموزند که در این واقعیت سهم شونند. این بدان معنی است که خدا، به عنوان یک مصنوع بشری، آخرین محصول اجتماعی شدن است که ریشه در توان اندیشه و معناسازی انسان دارد.

به اعتقاد انسان‌شناسان به نظر می رسد که هر تمدن شناخته شده‌ای انواعی از اسطوره را برای رهایی از آشوب خلق کرده است و همواره انواعی از "قدرت مقدس و الهی" شامل خدا یا خدایان وجود دارند که ساختار یا الگو را برای زندگی و نظم و ثبات جامعه انسانی ایجاد می کند (Warrick, p.14) و طبق دیدگاه اشتراوس، اسطوره‌ها ساخته می شوند تا تناقضات را حل کنند. در فرهنگ‌ها و ساختارهای اجتماعی وسیع، قدرت تصویرسازی انسانی، گروه‌های اجتماعی را قادر به تصور تنوع وسیعی از مفاهیم خدا می کند. بنابراین، مفهوم خدا توسط گروه برای توسعه فرهنگ گروه به کار می رود و همواره از نظر فرهنگی موقعیتی است. همچنین مشاهده می شود که در رویکردهای انسان شناختی، تحلیل فرهنگی به دنبال فهم چگونگی تأثیر تجربه فرهنگی و اجتماعی، بر چگونگی درک و تجربه گروه‌های انسانی از خدا و تأثیرات اشکال و گروه‌های متنوع فرهنگی، همچون تجربیات همجنس‌بازان، زنان و سیاهان در مورد مفهوم خدا نیز هست (باوکر، ص ۲۴۸، Warrick, p.14, Hoffman, p.14).

رهیافت جامعه شناختی و منشأ مفهوم خدا

در رهیافت جامعه شناختی، این پرسش مطرح است که آیا الزاماً رابطه‌ای علی بین مفاهیم خدا و ساختار اجتماعی وجود دارد؟ بسیاری از اندیشمندان معتقدند که منشأ مفهوم خدا در جامعه قرار دارد و این مفهوم مستقیماً به وسیله تجربیات انسان‌ها از جامعه ساخته شده است (باوکر، ص ۱۰۳). بنا بر تعبیر اوانامونو (ص ۱۵)، احساس و مفهوم خدا تنها احساس یا مفهومی واقعاً جمعی و اجتماعی است که وجود دارد. کنت در مراحل سه گانه اش معتقد است که مفاهیم، بسته به اینکه جامعه در چه دوره‌ای از حیات خود به سر می برد، درک می شوند. به بیان مارکسیستی نیز، مفهوم خدا جزئی از ایدئولوژی گروه‌ها و طبقات حاکم است و نیز درک آن متأثر از پایگاه طبقاتی است (ریترز، ص ۲۶). چنانچه از نظر فون فورر- هایمن دورف، نیز دین اساساً بازتاب موقعیت‌ها و وضعیت‌های اجتماعی است (باوکر، ص ۱۴۰). علاوه بر این، آرمسترانگ (ص ۳۱۵) اذعان می دارد که ادیان بزرگ همه به یک معنی آفریده تمدن و یا دقیق‌تر بگوییم، محصول شهرند. همان‌گونه که اکهارت بر این باور بود که واقعیت بخشیدن به مفهوم خدا، تنها در کل ساختار زندگی اجتماعی، در واقعیت‌های حقیقی زندگی روزمره شهروندان، در

شهرنشینی، همواره با تمام
ابتدال‌هایش امکان پذیر است (باوکر، ص ۳۴۴).

سوانسون نیز استدلال می‌کند که چون تجربه اجتماعی، باورداشت دینی را ایجاد می‌کند، انواع گوناگون شرایط اجتماعی و تجربه‌های خاص ملت‌ها در شرایط متفاوت اجتماعی باید انواع گوناگون دین و مفاهیم متنوعی از هستی‌ها یا موجودیت‌های فراطبیعی یا روحانی را ایجاد کند و برای شناخت مفاهیم دینی خاص مورد اعتقاد یک قوم، باید به برخی ویژگی‌ها یا روابط اساسی سازمان اجتماعی آنها نظر داشته باشیم. او معتقد است، هستی‌های روحانی در واقع مفهوم پردازی‌های ساختارهای بنیادی زندگی اجتماعی‌اند. این همان چیزی است که برگر را وادار نمود تا بگوید که شاید جامعه‌شناسی بیش از دیگر نظام‌ها "دعای حقیقت مطلق" را در دین به طور جدی تهدید می‌کند، زیرا جامعه‌شناسی همواره می‌تواند نسبت فرهنگی هر اعتقاد خاصی را تعیین کند (همیلتون، ص ۱۹۱-۱۸۹؛ باوکر، ص ۱۱۳).

ساختار اجتماعی واقعیت و مفهوم خدا

برگر، شرایط اجتماعی را در حکم چارچوبی برای وضعیت ادراکی مفاهیم خدا می‌داند. او بر این باور است مفاهیمی که انسان‌ها در باره واقعیت ساخته‌اند، اساس ساختار واقعیت اجتماعی را می‌سازد و این ساختار به یک رابطه دیالکتیکی بین خود فرد و زمینه‌های اجتماعی که در آن متولد می‌شود بستگی دارد. بنابراین، رابطه میان انسان و مفهوم خدا نیز رابطه‌ای دیالکتیکی است. اما در این رابطه، انسان در فرایند شیء‌انگاری^۸، اصالت خود را در ساخت محصولات و واقعیت‌های اجتماعی از جمله مفهوم خدا، از یاد می‌برد که حاصل آن مواجهه انسان با واقعیاتی بیگانه است (برگر و لاکمن، ص ۱۲۴؛ Berger, p.10-26).

بر اساس آراء برگر مفهوم خدا نیازمند وجود ساختارهای توجیه‌پذیری^۹ اجتماعی خاصی است که برای حفظ آن لازم است. از نظر او، یکی از این ساختارهای توجیه‌پذیری، تأکید بر نقش مریدان مهم و با نفوذی است که انسان باید با آنها انطباق عاطفی شدید برقرار کند، زیرا این آدمیان مهم و صاحب نفوذ، راهنما و میانجی فرد به واقعیت تازه‌اند. گفتگو و دستگاه مکالمه اجتماعی به عنوان یکی از مهم‌ترین ساختارهای توجیه‌پذیری در مورد مفهوم خدا، که به عنوان عامل حفظ، تغییر و باز تولید مفهوم خدا در زندگی روزمره عمل می‌کند، زیرا در فرایند گفتگو وجود یک زیربنای اجتماعی - ساختاری برای رقابت میان مفاهیم متعارض از خدا وجود دارد. وی این رقابت را میان خبرگان رقیب و یا حاملان

اجتماعی آن مفاهیم می‌داند و بر این باور است که نتایج رقابت‌ها را منافع گروه‌های اجتماعی مرتبط با حاملان آن مفهوم، که خارج از حوزه نظری هستند، تعیین می‌کند. به نظر برگر، تکرار گفتگو در باره خدا، بر قدرت واقعیت آفرینی آن می‌افزاید، اما عدم تکرار را می‌توان با افزایش شدت مکالمه در جریان مناسک دینی جبران کرد. به این ترتیب، هویت دینی انسان‌ها و مفهوم خدایی که دارند فقط در محیط اجتماعی خاصی که این مفهوم و هویت را تأیید می‌کند، با مشارکت در مناسک دینی و با استمرار روابط معنادار و مهمی که با اجتماع دینی خود دارند، معنادار می‌شود. بنابراین، استمرار مفهومی از خدا، نیازمند یک اجتماع دینی و زندگی در دنیای دینی مستلزم همبستگی با آن اجتماع است (برگر و لاکمن، ص ۲۱۴-۱۶۰).

ساختار قدرت اجتماعی و مفهوم خدا

مفهوم خدا مانند سایر مفاهیم، معنایش را از شکل زندگی و بازی زبانی می‌گیرد (Ziebertz, p.60) بنا بر تعبیر یانگ به لحاظ دینی بود که افراد برای اولین بار قدرت نیروهای اجتماعی را به عنوان واقعیتی که فردیت آنها را متعالی می‌ساخت و آنها را به عنوان افراد در فشار می‌گذاشت، درک کردند. حقیقت این است که قدرت اجتماعی شروع ساخت یک مقوله طبیعی برای برخی تفاسیر مانند قدرت مطلق خداست. هم قدرت موقعیت‌های اجتماعی و هم قدرت زبان و کلمات، چهره ظهور یافته جمع است. این قدرت را قدرت اجتماعی می‌نامیم و این بخشی از جادوی اجتماعی است که ما با آن رفتار یکدیگر را شکل می‌دهیم و محدود می‌کنیم. بر این اساس حضور همه جایی قدرت اجتماعی، که در نمادهاست، به همه توانی و قدرت مطلق خدا ترجمه شده است. در قلمرو مقدس، شکل فعال دیگری عام، به عنوان تمامیت جامعه نشان داده می‌شود و شکل فعال زبانی به نام "خدا" می‌گیرد.

تجربه جامعه پذیری نیز در جوامع انسانی، احساسی از قدرت مقدس را به وجود می‌آورد که به نوبه خود در ایده‌ها و عملکردهای دینی بیان می‌شوند (Backford, p.67). جامعه پذیری، هویتی اجتماعی به وجود می‌آورد که با آن، ما را به عنوان یک کنشگر اجتماعی، به طور مؤثری در قدرت اجتماعی ناشی از خلق واقعیت اجتماعی توسط مجموعه نمادها سهیم می‌سازد. بنابراین، بدون حضور همه جایی و کشش پیوندهای اجتماعی، فرد زمینه‌ای برای باور به مفهوم خدا ندارد. در واقع، قدرت اجتماعی این هویت‌های درونی شده، اساسی تجربی برای مفهوم خداست. وقتی ما جامعه را تجسم و عینیت می‌بخشیم، در واقع، خدای مان را خلق کرده چون قدرت مطلق نسبت داده شده به خدا، شروع خود را در

قدرت اجتماعی دارد، هنگامی که قدرت اجتماعی، کم رنگ شده و شکست می خورد و قدرت مطلق زمینه اش را از دست می دهد، مباحث در باب مرگ خدا برجستگی می یابند ("The Young, Architecture of the God Concept").

فروم نیز اعتقاد دارد که تصور ذهنی خدا بازگو کننده تجربه ای درونی و شکل گرفته در متن تاریخ و زاده وجود یک ساخت اجتماعی - سیاسی است. در نتیجه ارزش متعالی در مفهوم آفرینی با قدرت عالی جامعه یکی شده است و طبیعت گوناگون این تصورات به نهادهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، فرهنگ ها و طبقات اجتماعی آنها و الگوهای فکری ناشی از آنها بستگی دارد (فروم، همانند *خدایان خواهید شد*، ص ۲۹-۲۴). همچنین از نظر وبر، رویکردهای دینی گرایش به پیوستگی با گروه های مختلف جامعه دارند، زیرا به دلیل تجربیات متفاوت، گروه های گوناگون دیدگاه های دینی کم و بیش متفاوتی دارند. بر این مبنا جامعه شناسی دین در نظر وبر، بررسی روابط میان مفاهیم و افکار دینی و آن گروه های اجتماعی متفاوتی است که "حاملان" این افکارند (همیلتون، ص ۲۴۲). چنانچه جان هال (ص ۹۲) نیز معتقد است در نظریه مسیحیت، تأکید بر قدرت به عنوان یکی از اوصاف خدا، همسو با قرائت ها و تفاسیر نظام مردسالاری و در خدمت به امپراتوری بوده است.

در مجموع در رهیافت جامعه شناسان مفهوم خدا اگرچه یک محصول انسانی است، اما می تواند همان قدر واقعی باشد که سایر اشکال واقعیت اجتماعی واقعی هستند؛ اما درک انسان از خداوند به اقتضای جوامع، زمانه ها و ساختار قدرت، متفاوت است. جامعه آزاد و پیشرفته خدا را موجودی آرام و بردبار می داند و جوامع فقیر و با سطح آگاهی کم و استبدادزده و پدرسالار، خدا را تنگ چشمی درشت خو و دژرفتر می بیند (ارکون، ص ۲۱).

تحول تاریخی مفهوم خدا

مفهوم خدا طی تاریخ، دچار تحولات زیادی شده و شاید بتوان مهم ترین آنها را مربوط به گذار از مفهوم خدا در باور سنتی به مفهوم خدا در نگاه پست مدرن و پست مدرن دانست. مفهوم خدای سنتی ترکیبی از الهیات ادیان ابراهیمی و دیدگاه های فلاسفه کلاسیک است. همچنین، مفهوم رایج خدا در قرون وسطی را صرف نظر از برخی استثناها در سنت های ادیان ابراهیمی می توانیم تحت عنوان "تصویر سنتی از خداوند" قرار دهیم (عبدالکریمی، ص ۲۱). الهیات قرون وسطی، با تأکید بر جدایی خداوند از جهان، موجودی ماوراءطبیعی، شخصی و دارای عقل و اراده ترسیم می کند (استامپ و دیگران، ص ۴۲-۴۰). در این تعبیر، خدا قادر مطلق و جهانی را که از عدم مطلق

آفریده بود، در برابر او منفعل بود (گریفین، ص ۶۳). خدای قرون وسطی، به واسطه قدرت مطلقش تابع هیچ اصل و قاعده و عقلانی نبوده؛ او خدایی تمامیت خواه بود و در همه حوزه‌ها اعم از خصوصی و اجتماعی برای بشر احکامی صادر کرده و همه پدیده‌های فیزیکی و اجتماعی را تحت کنترل داشت (Warrick, p.12؛ عبدالکریمی، ص ۲۲). بر این اساس در تفکر قرون وسطی، خداوند عالی‌ترین مرتبه در سلسله مراتب وجود و انسان شبیه خداوند و مرکز و محور عالم آفرینش و طبیعت، تابع و طفیل وجود بشر به شمار می‌آمد (باربور، ص ۲۴).

مفهوم خدا در دوران مدرن

طی قرون شانزدهم و هفدهم، مفهوم خدا، بر اثر تحول دیدگاه‌های راجع به رابطه خداوند با طبیعت و رابطه انسان با طبیعت دگرگون شد. این دگرگونی‌ها، در آغاز، موجب مفهومی از خداوند به عنوان یک ساعت ساز بزرگ شد که جهان را ساخته و سپس آن را رها کرده بود تا به طور گسترده‌ای به تنهایی ادامه یابد. این نوع برداشت مکانیکی از جهان دلالت بر وجود یک مهندس فلکی داشت و «خداوند رخنه‌پوش»^۱ نیوتن همچون فرضیه‌ای، به رفع و رجوع امور یا واقعیات توجیه ناشده علمی می‌پرداخت و بدینسان با پیشرفت فزاینده دانش بشر ناگزیر به عقب نشینی بود (باربور، ص ۵۳-۱۸؛ Norris & Inglehart, p.12-20).

اما در زمینه روشنگری قرن هجدهم، جریان تغییر مفاهیم در جهت نفی خدا نقش بزرگی بازی کرد، طوری که انتقادات متوجه کلیسا و الهیات شد (Ziebertz, p.362). در حالی که ولتر معتقد بود اگر هم خدایی وجود نداشته باشد باید اختراعش کرد، اما هگل، با اینکه خدا را بُعدی از بشریت اعلام می‌دارد، تأکید داشت که خدای یهودیان و مسیحیان جباری است که اطاعت کورکورانه از قانونی تحمل ناپذیر می‌طلبد (رک. آرمسترانگ). همچنین در قرن نوزدهم، با یک‌تازی داروینسم مفهوم خداوند، مقهور مفهوم تکامل گردید و قدرت نهایی عالم را نیروی کور و بدون شعور به تصویر می‌کشید که تحول تکاملی را از طریق تنازع بی رحمانه بقا، محقق می‌ساخت (باربور، ص ۷۶ و گریفین، ص ۳۷).

در دوران مدرن، در مغرب زمین خدا را ندای از خود بیگانگی می‌دانستند. نیچه، خدای مسیحیت را جنایتی علیه زندگی دانسته و فروید اعتقاد به خدا را توهمی بیش نمی‌داند (آرمسترانگ، ص ۴۰۸-۴۰۳). فوئر باخ نیز معتقد است که انسان‌ها ذات انسانی‌شان را به صورت یک نیروی غیرشخصی فرافکنی می‌کنند و اسمش را خدا می‌گذارند و موجبات بیگانگی

خودشان را فراهم می‌آورند (ریترز، ص ۲۶). در رهیافت مارکسیستی نیز، الوهیت همان طبیعت انسانی بیگانه نشده است و خدا به عنوان قادر مطلق نافی آزادی بشر محسوب می‌شود. انسانی که خدا را قادر مطلق می‌داند، با خود حقیقی‌اش بیگانه می‌شود، زیرا او این قدرت ذاتی را دارد که خودش قادر مطلق شود اما با ایمان به خدا این قدرت خود را به دست خویش از بین می‌برد (کورتنی موری، ص ۴۱۹، به نقل از موحد و کایدان).

بر اساس آراء دورکیم، خدا تجلی جامعه در اذهان است و این جامعه است که مفهوم خاصی را از خدا می‌پروراند، به عبارت دیگر به نظر او جامعه با مفهوم خدا یکسان است. این قرائت از مفهوم خدا، مستلزم تقدس زدایی از جامعه و طبیعت است، زیرا در این صورت خدا فقط یک ظهور از کل روابط اجتماعی است، منبع فراطبیعی ندارد؛ فاقد اقتدار فراطبیعی و محتوای مقدس است و با غیاب محتوای مقدس، خدا مرده است (ریترز، ص ۲۳ و Young, "Postmodern Understanding of the God Concept" اما ویر نه بر مرگ خدا، بلکه بر عکس، بر تکثر و تعدد خدایان متنازع فاقد قدرت در جامعه نوین باور دارد).

در مجموع، در دوران مدرن جنبهٔ ماوراءالطبیعه خدا رنگ می‌بازد. به بیان دیگر در مرحلهٔ اول مدرنیته، متفکرانی چون دکارت، نیوتن و لاک، خداوند ماوراءالطبیعی را به خدایی طبیعی تبدیل می‌کنند. در مرحلهٔ دوم مدرنیته، متفکرانی چون فوئرباخ و مارکس، بدون نیاز به وجود خدا، طبیعت را به کمک همان مکانیسم‌ها و قوانین علمی‌اش تبیین کردند و عده‌ای دیگر همچون دورکیم با تقدس زدایی، مفهوم خدا را با جامعه یکی دانستند. علاوه بر این، در دوران مدرن، خداوند همراه با تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی، گویی دموکرات‌تر شده و قدرت خود را به اصول و مبانی عقلی و منطقی تحدید می‌کنند. در دوران مدرن با رواج فردگرایی، این خدا به حوزه‌های خصوصی رانده می‌شود و عرصه‌های عمومی شامل سیاست، جامعه، حقوق و اقتصاد را به خود وا می‌گذارد. بر این اساس در فرایند مدرنیته و دنیوی شدن، خدای آزادمنش جایگزین خدای مستبد می‌گردد (عبدالکریمی، ص ۲۲).

الهیات پست مدرن

در بینش الهیاتی پست مدرن^{۱۱}، خداوند و عالم هر دو ازلی هستند و عالم دوباره مخلوق خداوندی مشخص دیده می‌شود. خداوند به طور یک جانبه نمی‌آفریند؛ بلکه به مخلوقات الهام می‌کند تا خود را با القای تدریجی احساس‌های جدیدی از اهمیت، در خودشان بیافرینند. خدای پست مدرن، جهان فعلی

ما را از عدم مطلق خلق نکرده و همه چیز را تحت کنترل ندارد. در رویکرد پست مدرن، خلاقیت واقعیت غایی محسوب می‌شود که تمامی افراد، از خدا تا الکترون‌ها آن را دارند. خداوند پست مدرن اجبارگر نیست؛ بلکه تسلط ترغیبی دارد. بنابراین، آنچه برای خدایی ساختن خدا در الهیات پست مدرن مرکزی است، شناخت عامل انسانی است. رابطه خداوند با جهان هستی به شکل تأثیر و تأثر متقابل است. بر همین اساس، یکی دیگر از ویژگی‌های الهیات پست مدرن، پذیرش تغییر است. در رویکرد پست مدرن الهیات از سویی، آزادی بخش است که با آموزه‌هایش در باره اطمینان و اعتقاد الهی، به انسان‌هایی صلح جو منجر می‌شود، اما خدای پست مدرن نمی‌تواند به طور یک جانبه حالتی از عدالت و صلح و سعادت به وجود آورد. از طرف دیگر، با وجود خدای پست مدرن، به علت تنوعی نامتناهی که دارد، نمی‌توان مدعی یک خدای جهانی شد و این بدین معناست که مانند ادیان گذشته هنوز امکان به‌ره‌کش‌ی، خشونت و وحشی‌گری جوامع و انسان‌ها نسبت به یکدیگر باقی خواهد ماند (گریفین؛ Young, "Postmodern Understanding of the God Concept").

علاوه بر این در الهیات پست مدرن شاهد حمایتی از الهیات فمینیستی و همچنین توجه به مفهوم خدا در گروه‌های اجتماعی خاصی همچون همجنس‌بازان و سیاه‌پوستان هستیم. مفهوم خدای سنتی برای بسیاری از همجنس‌بازان طاقت فرساست. آنها از بسیاری از دینداران، از سویی درباره عشق و رحمت خدا می‌شنوند و از سویی دیگر طرد می‌شوند. در حالی که بسیاری از آنان، اجتماع دینی سازمان یافته‌شان را ترک می‌کنند و تعداد دیگری از آنان نیز با جریان‌های معنویت و ایمان به کشمکش ادامه می‌دهند. در مورد اقلیت‌های نژادی نیز، تأکید بر نقش الوهیت خدا و جریان‌های رهایی بخشی در فرهنگ سیاهان، دلالت‌های مثبتی برای مفهوم خدا دارد، طوری که تأثیرات مثبت مفهوم خدای رهایی بخش، به گسترش آگاهی از نقش دین و مفاهیم خدا در زندگی اجتماع سیاهان انجامیده است. همچنین مسئله جنسیت خداوند از مسائل مهم مطرح در الهیات فمینیستی است. در حالی که مردان و زنان، هر دو، به تصویر خدا خلق شده‌اند، بسیاری بر این باورند که مردان بیش از زنان شبیه خدا هستند. این فرایند، منجر به تصویری از خدا در زنان می‌شود که مبتنی بر ترس، دوری و ناامنی است (Hoffman, p.12-23).

فمینیست‌ها با شدت و قوت تمام در مقام مبارزه با "قدرت" به عنوان وصفی از اوصاف خدا پرداخته‌اند و ادراک بدیلی از قدرت را ارائه می‌کنند که عبارت است از قدرت دادن متقابل، قدرتی که زورگو، جبار و مسلط نیست، بلکه شفافبخش و آشتی دهنده است (مصباح موسوی، ص ۴۲؛ Ruether, p.30-31). به عقیده اینان ما نیاز به تکثیری از مفاهیم خدا داریم که ناشی از تجربیات

هر دو جنس، نه فقط با یکدیگر، بلکه با قدرت خلاق طبیعت باشد. همچنین آنها خواهان تعدیل نمادهای موجود و مدافع نمادهای متکثر برای خداوند هستند که بتواند تجربیات را منعکس نماید (موحد، ص ۹۳-۹۱).

اثرات اجتماعی مفاهیم خدا

مفاهیم خدا بر ساختار سازمان‌های اجتماعی تأثیر می‌گذارند. این مفاهیم، شامل طیفی از مفاهیمی است که هم می‌تواند نماد پیشرفت غیر قابل اجتناب انسانی باشد و هم خدای مشروعیت بخش به الگوهای قدرت اقتصادی، فرهنگی و نظام‌های طبقاتی اجتماعی است. خدایی که مانع جنگ هسته‌ای و حافظ محیط‌زیست و یا دست‌نمائی برای مدیریت هر چیزی از جمله بازار آزاد اقتصادی است (Ziebertz, p.166). در این بخش، اثرات اجتماعی مفهوم خدا را در زمینه‌های مفهوم انسانی، سیاست و فرهنگ بررسی می‌کنیم.

تأثیر مفهوم خدا بر مفهوم انسان

مفهوم انسان در دوره‌های تاریخی و فرهنگی و جوامع گوناگون متأثر از تعاریفی است که بشر از خدا ارائه کرده است. به عبارت دیگر، هویت روان‌شناختی، فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها در پرتو مفهومی که به طور جمعی در یک دوره تاریخی خاص از خدا دارند، رقم می‌خورد. پیامبران به انسان که می‌اندیشیدند، خود به خود به خدا نیز می‌اندیشیدند، زیرا مفهوم خدا برخی از وضعیت بشری است (آرمسترانگ، ص ۷۱). به تعبیر اونامونو (ص ۱۵۵) ایمان به بشر زاییده ایمان به خداست و از امیدواری به خدا امیدواری به بشر و از خیرخواهی و شفقت به خدا خیرخواهی نسبت به بشر پدیدار می‌شود.

از نظر توماس آکویناس، شباهت آفرینش انسان به خدا، به ویژه به آزادی انسان‌ها مربوط می‌شود. علاوه بر این، در مدرنیته، فلاسفه نشان دادند که چگونه ایده خدا، شرایطی برای توسعه مفهومی از انسان بوده است. برای مثال، الهیات لوتری، ریشه ارزش‌های روشنگری و ایده‌های سیاسی اروپای غربی در مورد آزادی انسان‌ها بود، اما این پرسش مطرح می‌شود که کدام تصویر و مفهوم ذهنی از خداوند، مبدأ خیر و محبت و سعادت برای انسان‌هاست. بنا بر تغییر نیچه و سارتر، فقدان مفهوم خدا نتیجه فقدان مفهوم ثابت از شخص انسانی است، به عبارتی، مرگ خدا، آزاد شدن از مفهوم ثابت ماهیت انسانی است (مجتهد شبستری و زیرت). فروم نیز در تبیین مفهوم خدای ادیان خودکامه معتقد

است که در این ادیان، همان قدر که خدا قادر مطلق و همه‌دان تصور می‌شود، انسان ناتوان و پست انگاشته می‌شود. در این رابطه، انسان، ارزشمندترین نیروهای خود را در خدا منعکس ساخته و دچار از خود بیگانگی شده است (فروم، روانکاوی دین، ص ۴۹).

در مقابل تعدادی از اندیشمندان نیز بر این باورند که مفهوم خدای ادیان ابراهیمی منجر به شکل‌گیری تصویری از انسان شد که شایسته آزادی، برابری و سایر حقوق بشر بود. به یاری آن، مغرب زمین توانست به انسان‌گرایی آزادی خواهانه دست یابد (آرمسترانگ، ص ۲۴۲). حتی در دوره معاصر، این شاهدان یهوه هستند که معتقدند، انسان‌ها از آن جهت دارای حقوق هستند که خداوند به هنگام خلق، آنها را در انگاره خود آفریده و به آنها توانایی تعقل و وجدان داده است و اگر خواهان ایجاد فرهنگ حقوق بشر پایدار و جهانی باشیم، باید دولتی جهانی که از خداوند نشأت می‌گیرد، به وجود آید (Backford, p.109-110).

بنابراین، در زمینه‌ای از ارتباط خدا-انسان، هر مفهومی از خدا، چیزهایی در باره انسانی که این مفهوم را خلق می‌کند، عیان می‌سازد. در کتب مقدس، با زبانی استعاری در باره خدا روبه‌رویم و این استعاره‌ها، نه فقط اطلاعاتی در باره خدا می‌دهند، بلکه در همان زمان، چیزهایی در باره انسان می‌گویند. هنگام صحبت از خدا به عنوان پدر و مادر، یا داور و یا هم پیمان، دلالت بر این دارد که ما در مقابل خود را به عنوان فرزند، متهم و یا شریک درک می‌کنیم. همچنین هنگامی که خدا نامتناهی و نامحدود درک شود، انسان متناهی و محدود درک خواهد شد. بنا براین، ساخت هر تصویر و مفهومی، برخی چیزها را در باره شخصی که آن را می‌سازد، آشکار می‌کند و بسته به تجربه‌ای که ما داریم، یک استعاره می‌تواند برای ما نسبت به دیگران، معنادارتر باشد. (Ziebertz, p.148) براین مبنای مفهوم خدای فردی که ترکیبی از تصویر خدای دین رسمی و رابطه شخصی او با خداست، می‌تواند به عنوان ابزاری جهت دستیابی به پرسش‌هایی در مورد هویت انسانی باشد (Odwazny Peterson, p.3-5).

تأثیرات سیاسی مفهوم خدا

به باور گریفین (ص ۲۶۸)، تصور و مفهوم ماوراء طبیعی از خدا که در دوران مدرن غالب بوده، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، به امپریالیسم جدید (به ویژه آمریکا) و به خصوص کاربرد سلاح‌های هسته‌ای مدد رسانده است. خدایی ماوراء طبیعی، دارای قدرت مطلق است و خدایی با چنین وصف اقتدار مطلق و توانمندی، به گونه‌ای آشکار حامی قدرت‌های زمینی تثبیت شده‌ای از مؤمنان به خویش است (مصباح موسوی، ص ۴۱). آموزه قدرت الهی، با دارا بودن ویژگی ضدیت و غیریت سازی، به توجیه

عقلانی پذیرش زرادخانه‌های هسته‌ای کمک می‌کند. همان‌گونه که استارک (ص ۱) معتقد است، از یک طرف، باور به یک الوهیت جهانی بر این دلالت دارد که افرادی که مدعی فهم متفاوتی از آن خدایند، مسئولیت سرکوبی قهر آمیز کسانی را که احتمالاً در حوزه‌های فکری گمراه و منحرف قرار دارند بر عهده دارند و از سوی دیگر، بسیاری از مؤمنان معتقدند که ممکن نیست خداوند اجازه بدهد کل حیات بشری دچار نابودی بشود (گریفین، ص ۶۸).

بنا بر اعتقاد گریفین، مفهوم ماوراء طبیعی از خدا بسیار خطرناک است، زیرا تقلید از خداوند، نیازمند زرادخانه‌های قدرتمند است و تقلید از قدرت و اختیار الهی، می‌تواند زمینه ساز ایده ایجاد یک حکومت مطلقه متمرکز جهانی توسط یک قوم بخصوص (قومی برگزیده) گردد و هر کشور و یا قوم و یا فرهنگی که با این حاکمان همراهی نکند به عنوان یک شر ذاتی در مقابل حکومت خیر شمرده خواهد شد و استفاده از قوای قهریه و نظامی برای دفع شر ضروری خواهد بود. بر این اساس، تصور ماوراء طبیعی از خدا نافی آزادی و تصویری مبتنی بر تجاوز بوده است که در راستای حفظ وضع موجود به کار گرفته شده است. مثلاً حق الهی پادشاهان با توسل به همین تصور از خدا در دوره رومی‌های قرن ۱۳ تأیید شده است و یا استفاده از مفهوم فره ایزدی در ایران، که ایده وحدت دین و پادشاهی، تا قبل از انقلاب مشروطه، به عنوان بنیان تفکر سیاسی محسوب می‌شد، به نحوی که تقدیس پادشاهان در ایران بازتاب اراده خداوندی تلقی می‌شد، که نتیجه آن فقدان هر نوع مشارکت پذیری و تداخل کامل بین امر قدسی و پدیده غیر قدسی بود (قاضی مرادی، ص ۸۹). چنانچه بحران هسته‌ای و بحران عدالت اجتماعی موجود در جهان معاصر را می‌توان به نتیجه اعمال امپریالیستی کشورهای مسیحی (به ویژه ایالات متحده در قرن حاضر) که در آنها رویکردهای ماوراء طبیعی و تصور شدیداً اراده باورانه از خدا مسلط است مرتبط دانست (گریفین، ص ۲۱۱).

تأثیرات فرهنگی مفهوم خدا

امروزه حتی در جوامع شدیداً دنیوی، میراث تاریخی ادیان موجود به شکل دادن جهان بینی‌ها و تعریف کردن مناطق فرهنگی معین ادامه می‌دهند. زیرا جهان بینی‌ها و مفاهیم خدای متمایز، با سنت‌های دینی پیوند یافته و فرهنگ هر ملتی را شکل داده‌اند و این مفاهیم و ارزش‌های متمایز، به رغم اینکه شهروندان هرگز به هیچ عبادتگاهی هم نروند، به آنها انتقال داده می‌شوند (Norris & Inglehart, p.17). مفاهیم کاملاً مخالف از خدا منجر به تنش‌های فرهنگی شدیدی در امریکا و تضادهای جهانی شده است، زیرا

ارتباط معناداری میان مفهوم خدای جمعی و نگرش‌ها، سیستم ارزش‌ها و عقاید اجتماعی وجود دارد. مفهوم خدای هر گروه اجتماعی، ساختارهای سیستم ارزش‌های آن گروه را منعکس می‌سازد و نگرش‌های اجتماعی و سیاسی اعضای آن گروه را باز می‌تاباند. بنابراین، مفهوم خدا همواره از نظر فرهنگی موقعیتی است و همیشه برحسب آنچه مردم قادر به تفکر در باره الوهیت هستند تغییر می‌کند. حتی در کشورهای مسیحی، هر جامعه‌ای "مفهوم خدا"یی دارد که هم خوان و سازگار با مشخصات فرهنگی اوست (Warrick, p.13). به دلیل همین موقعیت فرهنگی مفاهیم خداست که برای مثال، هیوم معتقد است ادیان توحیدی گرایش به تعصب و عدم مدارای غیرعقلانی نسبت به اقلیت‌ها دارند (Backford, p.36). به این معنا که هر جمع و گروهی، دشمنان و مخالفانی را مشخص کرده و چنین مخالفانی را از هر ارزش انسانی جدا دانسته و سپس این نگرش، تبدیل به "اخلاقی" می‌شود که بر اساس آن، سایر انسان‌ها را می‌توان نابود کرد. در هر مورد، در گستره‌ای بزرگ‌تر، ارتش‌های آن جوامع از انسان‌هایی ساخته شده که با آرامش برای مفهوم خدایشان عمل می‌کنند و گاه برای آن دست به کشتار هم می‌زنند (Warrick, p.12-14). بنابراین، مؤمنان به یک خدا، ممکن است مواجهه خشونت باری در مقابله با پیروان و معتقدان خدایان متفاوت داشته باشند.

مفهوم خدا در زمینه فرهنگی، بر تحولات دانش بشری نیز تأثیر داشته است، طوری که باربور مدعی است، بزرگترین یاری فرهنگ قرون وسطایی به تشکیل نهضت علمی، باید از اصرار قرون وسطی در باب عقلانیت خداوند ناشی شده باشد، که او را صاحب نیروی انسان‌وار یهوه و خردمندی فیلسوفان یونان در نظر می‌آوردند. چنانچه بنا بر تعبیر (Stark, *For the Glory of God*, p.4) ایجاد و رشد علم، بیش از اینکه نتیجه فعالیت دنیاگرایان غربی و یا حتی دئیست‌ها باشد، حاصل عمل مؤمنان به خدای فعال، آگاه و آفریننده محسوب می‌شد و حداقل می‌توان گفت تمدن غربی واقعاً هدیه خدا بود. مطالعه-ای که او در مورد مسیحیان و مسلمانان انجام داده، همبستگی قوی میان اخلاق با مفهوم خدا را نشان داده است. نتایج حاکی از این بوده است که در همه جا این خداست که اهمیت دارد و نه کلیسا و یا مسجد و به طور کلی مناسک و تصاویر خدایان آگاه، قدرتمند و اخلاقی بوده که عملکرد نظام اخلاقی را شکل داده‌اند. بنا بر این می‌توان نتیجه گرفت که تصویر و مفهوم خدا بر نظام اخلاقی هر جامعه نیز تأثیر می‌گذارد (گریفین، ص ۶۳).

تکثرگرایی دینی و مفهوم خدا

در زمینه تأثیرات فرهنگی مفهوم خدا، برخی بر این باورند که اعتقاد به قدرت وحدت بخش "الوهیت" فراتر از موانع ملی، اجتماعی و فرهنگی حرکت می‌کند و دارای این قابلیت و ظرفیت است که جامعه‌ای جهانی متشکل از مؤمنان را به وجود آورد (Backford, p.117). در حالی که برخی طرفداران تکثرگرایی معتقدند در عصر جدید، تنوع و تکثر زبانی و فرهنگی منجر به تنوعی از مفاهیم گوناگون خدا شده که نتیجه آن تنش و تضاد میان گروه‌ها و جوامع فرهنگی بوده است. بنابراین، در اینجا به دو رویکرد مدارا جویانه و ستیزه جویانه در مورد تکثرگرایی دینی و مفاهیم خدا می‌پردازیم.

فهم مدارا جویانه از تکثرگرایی، بر این مبنا استوار است که خدا بر هر کسی به گونه‌ای تجلی کرده است و هر کسی هم تجلی حق را به گونه‌ای تفسیر کرده و از آنجا که هر فرد و هر جامعه‌ای تجربه‌ای منحصر به فرد از خدا دارد، پس هیچ دینی نمی‌تواند بیانگر کل راز الهی باشد. چنانچه سروش (سنت و سکولاریزم، ص ۱۰۶-۱۰۵) بر اساس چنین باوری از تکثرگرایی بر این اعتقاد است که در عالم واقع خدا یکی است، اما با توجه به تجلیات مختلف، خداوند در اذهان آدمیان به اشکال متنوعی منعکس می‌شود. به عقیده او خداوند با فرستادن پیامبران مختلف اولین بذر تکثرگرایی را در جهان کاشت. بنابراین، ادراک ما از خدای شخصی مان به ناگزیر رنگ سنت دینی و فرهنگی را که در آن متولد شده‌ایم به خود می‌گیرد و همه ادیان گوناگون، بازنمایی‌ها و مفاهیم معتبری از خدا محسوب می‌شوند (آرمسترانگ، ص ۲۷۵ و سروش، "صراط‌های مستقیم"، ص ۷).

جان هیک، در پاسخ به این پرسش که آیا مردم در کلیسا، کنیسه، مسجد، گوردوارا^{۱۲} و معبد، خدایان گوناگون را می‌پرستند یا خدایی واحد را؟ معتقد است که وجود خدایان متعدد یا حقانیت یک دین خاص، مانند مسیحیت و حقیقی بودن خدای آن و دروغین بودن سایر ادیان و خدایانشان نادرست است، زیرا در جهان ایمان، مرکز خداوند است و نه مسیحیت یا هر دین دیگر و خدایی واحد توسط انسان‌های مختلف در فرهنگ‌های گوناگون، در قالب ادیان متفاوت مورد تجربه و تفسیر واقع شده است. بنابراین، هر یک از ادیان محصول تجربه اصیل رویارویی انسان با خداوندند و تفاوت‌های آنها ناشی از شرایط و زمینه‌های فرهنگی است که موجب متبلور شدن آن تجربه‌ها شده است (Hick&Thwaite, p.177). به همین سبب از نظر هیک، وجود تفاوت‌های بین ادیان مختلف می‌تواند به ترسیم سیمای کامل‌تری از حقیقت مدد رساند. شایان ذکر است اساس اندیشه تکثرگرایی او مبتنی تمایزی است که بین "خدای بیکران و ماورای تجربه انسانی" و "خدای کرانه‌مندی که توسط انسان‌ها تجربه می‌شود" می‌نهد. بنا بر این دریافت‌ها و تجربیات متفاوت از

خداوند در ادیان گوناگون محصول تعامل بین خداوند و نیروهای شناختی و ادراکی انسان است (Hick, *Problems of Religious Pluralism*, p.47&53)

حاصل دیدگاه مداراجویانه از کثرت‌گرایی این است که اولاً؛ نهایت همه راه‌ها، صراط مستقیمی است که به خداوند می‌انجامد و دوم اینکه، پافشاری متعصبانه بر اعتقاد خود و مردود شمردن اعتقاد دیگران، به هیچ روی پذیرفتنی نیست، چرا که هیچ دینی همه حقیقت‌خدایی را دربر ندارد (آرمسترانگ، ص ۲۷۵). بنابراین، همان‌طور که هیک می‌گوید، «تا زمانی که در میان ادیان صلحی برقرار نشود، در میان انسان‌ها نیز صلحی پدید نخواهد آمد و در میان ادیان صلحی برقرار نخواهد شد، مگر اینکه ادیان مختلف به منزله واکنش‌های مختلفی نسبت به حقیقت‌نهایی و الوهی خداوند درک شوند» (ibid, p.53).

در مقابل، در رویکرد ستیزه‌جویانه از تکثر‌گرایی، اعتقاد بر این است که تمام ادیان، راه‌ها و مسیرهای متفاوتی برای یک‌خدای واحد نیستند، بلکه آنها مسیرهای متفاوتی برای خدایان متفاوت هستند (Zeolla). امروزه در امریکای شمالی و اروپا وضعیت دین و مفاهیم آن مبتنی بر حاکمیت تکثر‌گرایی و چندگانگی است و این مسئله ناشی از مهاجرت‌های وسیع در دوره پس از جنگ دوم، رشد جمعیت، تحرک، افزایش، ناهمگونی و رشد گروه‌های متفاوت فرهنگی است که پیامدهای وسیعی همچون تنش میان مفاهیم متفاوت خدا و نهایتاً تضاد در افراد و گروه‌ها یا به تعبیری تمدن‌ها داشته است (Morely&Warrick).

هیک، بر این باور است که مشابهت‌های موجود در مفهوم خدا در ادیان مختلف، محصول نگاهی بیرونی به ادیان است، اما در مقابل در نگاهی درونی به مفاهیم خدا در ادیان گوناگون، متوجه تفاوت‌های برجسته‌ای خواهیم شد (Hick, *Disputed Questions in Theology*, p.150). هر یک از این ادیان، برای خود نزد خدا ویژگی و محبوبیتی را قائلند که دیگران فاقد آن هستند. حال اگر هر یک از این ادیان، خود و خدای خود را حقیقت محض و حق مطلق بدانند و دیگران را از دسترسی به خدا، حقیقت و سعادت واقعی دور بدانند، شرایط اجتماعی حاصل غیر قابل تحمل خواهد شد. همچنین، به تصویر در آوردن خدایی که خالق همه انسان‌هاست. یکی از راه‌های عمده این بوده است که انسان‌ها به کمک آن خواسته‌اند جامع‌نگری را جانشین قبیله‌گرایی کنند. اما مسیر این تلاش‌ها اغلب معکوس شده و اعتقاد به خداوند بیش از اینکه برای تعالی جستن انسان‌ها به کار گرفته شود، کارکرد تقویت هویت قبیله‌گرایی را در پی داشته است. چنانچه امروزه شاهد نزاع‌های غم‌انگیزی میان ادیان و فرقه‌های مختلف هستیم و با کسب

فناوری‌های مدرن، نتایج این قبیله‌گرایی جدید، بدتر از اشکال سنتی قبیله‌گرایی بوده است و خواهد بود (گریفین، ص ۱۳۴).

در پایان این مبحث قابل ذکر است که گذشته از تأثیراتی که مفاهیم گوناگون خدا از نظر سیاسی، فرهنگی و هویت انسانی، بر جوامع بشری دارند، می‌توان از تأثیرات اقتصادی این مفاهیم هم نام برد. همان‌گونه که وبر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری به آن می‌پردازد و در آنجا بر تأثیر مفاهیم دینی بر شکل‌گیری اقتصاد سرمایه‌داری تأکید کرده است.

پویایی و دگرگونی در مفهوم خدا

به مانند دیگر مفاهیم موجود در اندیشه بشری، مفهوم خدا نیز در آرای اندیشه‌ورزان غربی و شرقی و در نسل‌های مختلف، متحول و تاریخی بوده است (عبدالکریمی، ص ۱۸ و آرمسترانگ، ص ۴). بنابراین، مفهوم خدا در گذر تاریخ دچار تحولات شده است و می‌توان تحول و تطور آن را تحت بررسی تاریخی نیز قرار داد، زیرا این مفهوم زمانی که در اذهان بشر می‌نشاند، تاریخ‌مند می‌شود و مفاهیم ما از خدا در گذر زمان، هم از نظر شخصی و هم فرهنگی، هم سو با کل فرایند توسعه ما، توسعه یافته‌اند و همه مفاهیم خدا برای یک زمینه شخصی و تاریخی خاصی معنادار تلقی می‌شوند (حجاریان، ۱۳۸۰؛ Odwazny peterson, p.4). همچنین در عین حال حفظ قدوسیت خداوند، بشریت از خدا درک و مفهومی متفاوت دارد. بر این اساس می‌توان در باره مفهوم خدا در اذهان آدمیان، نگاه بیرونی داشت و این مفهوم را در اذهان بشر مطالعه و در ذیل جامعه‌شناسی‌هایی همچون جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی معرفت، آن را بررسی کرد. شاید بتوان رشته جدیدی در حوزه جامعه‌شناسی، تحت عنوان "جامعه‌شناسی خدا"^{۱۳} نیز تأسیس کرد (حجاریان). عوامل تغییر و تحول مفاهیم خدا بسیار است، اما به نظر می‌رسد که از میان همه عوامل موجود، کارکردی بودن مفاهیم خدا وجود شرور در عالم و همچنین شرایط مدرنیته از اهمیت بیشتری برخوردار باشند، که در این بخش به آنها می‌پردازیم.

کارکرد مفاهیم خدا

یکی از روش‌های مهم اندیشه در مورد مفاهیم انسان‌ها در باره خداوند، کشف ارزش ماندگاری و بقای^{۱۴} آنها در فرایند انتخابی^{۱۵} و تطبیقی^{۱۶} در دوره‌های تحول و پویایی است (باوکر، ص ۱۴۸). همچنین می‌توان اعتقادات مبنی بر خداشناسی را از منظر سهمی که در تداوم روش‌های زندگی انسانی داشته‌اند،

تحلیل کرد. "بحران موجهیت" [توجیه پذیری]^{۱۷} به این دلیل روی می‌دهد که انسان‌ها همواره در جستجوی این هستند که بدانند خدا برای اینکه خدا باشد باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد. بحران موجهیت، هنگامی به وجود می‌آید که در فرصت‌ها و تجربیات زندگی هیچ مرجع و بنیادی برای "خدا" وجود نداشته باشد؛ از خدا هیچ گاه اثری دیده نشود یا هیچ چیز به عنوان اثر خدا مشخص نشود (Berger, p.126-132).

بحران موجهیت بر این دلالت دارد که هر نسلی تصور و مفهومی از خدا می‌آفریند که به کارش می‌آید. کارکردی بودن مفهومی از خدا، بسی پر اهمیت‌تر از عقلانی یا علمی بودن‌اش بوده است. بنابراین، هر مفهومی از خدا که کارایی‌اش را از دست بدهد تغییر می‌کند، زیرا هنگامی که یک ایده دینی غیرکارکردی به نظر رسد، جایگزین می‌شود. مردم در سراسر تاریخ، همواره برداشتی از خدا را که دیگر برایشان کارایی نداشته کنار گذاشته‌اند. انسان شناسان بر این اعتقادند که انسان‌ها پیش از چند خداپرستی، به گونه‌ای خام تک خداپرست بوده‌اند، اما این خدا آن چنان در دور دست قرار داشته که ارواح و خدایان قابل دسترسی‌تر جایگزینش می‌شوند. بر این اساس به تعبیری، بی‌خدایی مدرن در دوران معاصر نیز انکار خدایی است که برای رفع مشکلات امروز بشر دیگر کارآیی چندانی ندارد (آرمسترانگ، ص ۴؛ Warrick, p.31).

وجود شر در عالم

به عقیده برخی از اندیشمندان، الهیات طبیعی در قرن‌های ۱۶ و ۱۷ در عکس‌العمل به جنگ‌های دینی رشد کرد و مواجه شدن با فجایع اجتماعی موجب هشدار جوامع اروپایی گردید، به نحوی که عکس-العملی در ایجاد یک مفهوم خدای مشترک عقلانی تعالی یافته و تکثرگرا از سنت مسیحی مطرح شد. این مفهوم مشترک از خدا که حاصل کم‌رنگ شدن مفهوم خدای متون مسیحی بود، می‌توانست مبنای مشترکی برای اتحاد جامعه اروپایی قرار گیرد (Ziebertz, p.60).

علاوه بر این، به باور بسیاری از یهودیان، پس از کشتار یهودیان در جنگ دوم جهانی، دیگر نمی‌شد به تصور سنتی از خدا پایبند بود. به نظر آنان اگر خدا واقعاً قادر مطلق است، پس می‌توانسته از کشتار یهودیان جلوگیری کند و اگر نمی‌توانسته پس ناتوان و هیچکاره است و اگر می‌توانسته و نخواسته بکند پس دیوی بیش نیست. آرمسترانگ (ص ۴۰۸) می‌گوید، «طنز تلخ تاریخ این است که در تابستان ۲۰۰۲ که ارتش اسرائیل شهرک جنین در ساحل غربی رود اردن را ویران کرد، بر صفحه تلویزیون مرد عربی را دیدم که بر ویرانه‌ها ایستاده بود و زار می‌زد، "خدا مرده، خدا مرده"».

چنانچه پس از وقایع جنگ دوم جهانی و هیروشیما مفهوم سنتی خدا دیگر غیر قابل پذیرش می- نمود. اسقف اعظم کلیسای کانتربری نیز پس از فاجعه سونامی اذعان می کند که در چنین شرایطی، در وجود خدایی که در نظرش رنج و عذابی به این گستردگی رواست، تردید ایجاد می شود (اسقف اعظم کانتربری).

شرایط مدرنیته

با رشد فناوری و با افزایش قدرت انسان در کنترل حیات خود، جامعه‌ای کاملاً متفاوت و آرمان انسانی نوینی که از آن زاده شد، به ناچار بر قرائت غرب از نقش و ماهیت خدا تأثیر نهاد، تصور نظارت خدایی دیگر قابل پذیرش نمی نمود. چنانچه با افول فنودالیسم وقتی پایه‌های نظام اجتماعی مبتنی بر حاکمیت استثمارگرانه عده‌ای بر عده‌ای دیگر که در غرب حاکم بود، سست و لرزان شد و مسئله رهایی انسان از ستم اجتماعی و طبقاتی تاریخی مطرح و آن مفهوم از خدا نیز که قرین با آن نظام و پشتوانه نظری و عقیدتی آن بود متزلزل شد. همچنین با ظهور سرمایه داری، حق الهی شاهان به دور افکنده شد و چنین تصور گردید که امور این جهان دیگر به خدا یا دین مرتبط نیست و نظم اجتماعی دیگر مقدر شده خداوند تلقی نمی شد، بلکه آن را نتیجه قرارداده‌ها، توافق‌ها و تصمیم‌های انسان‌ها می- دانستند (آرمسترانگ، مجتهد شبستری و همیلتون).

بنابراین، در مدرنیته شاهد عقلانی شدن و دنیوی شدن مفهوم خدا هستیم. هابز در لویاتان^{۱۸}، جلوه- هایی از دنیوی شدن و زمینی شدن مفهوم خدا را مطرح می سازد. او بر آن است که خدای واقعی در آسمان است اما باید در زمین خدایی میرا و مصنوع ایجاد کرد. بنابراین، خدای واقعی و اصلی به آسمان‌ها عروج می کند و در عرف، خدای دنیوی پیدا می شود که همانا حکومت است و پایه‌های دنیوی شدن، از اینجا بنا نهاده می شود. در چنین شرایطی، هر چند دنیوی شدن، گرچه زندگی این جهانی را مستقل از خدا می طلبید، اما به معنای بی خدایی نبود. چنانچه کسانی مانند لاکمن بر این اعتقادند که در فرایند دنیوی شدن، گرچه دین در فضای عمومی دچار زوال شده، اما همچنان افراد نظام‌های معانی خصوصی خود را که چارچوب تفسیری و هویتی برای آنها فراهم می کند، خلق می- کنند. بنا بر این الزاماً دین دچار افول نشده، بلکه اشکالی که دین و مفهوم خدا در عکس‌العمل به نیروهای اجتماعی و فرهنگی وسیع تری که به خود می گیرند، دچار دگرگونی گردیده است (حجاریان، آرمسترانگ؛ Hall&Gieben, p.230). در هر حال، به عقیده ارکون، (ص ۱۸) آدمی دیگر نمی تواند آن تصور کهن از وجود خداوند، به مثابه مرجعی مطلق و مطلوب و الزام آور برای همه را

بپذیرد. زیرا در دوران مدرن، دیگر نمی‌توان "خدا" را در همه مکان‌های عمومی در جامعه حاضر کرد، یعنی در همه روابط اقتصادی، سیاسی، قانون گذاری که میان مردم هست، زیرا این نگرش امروزه امتناع عقلی و فرهنگی دارد.

بازنگری و بازسازی مفهوم خدا

انسان‌ها در دوره مدرن، با چالش میان تصور سنتی خدا و الزامات مدرنیسم به آزادی روبه‌رو شدند. اندیشمندان پیشرفت خواه جهت تقابل با نظام‌هایی که برای مشروعیت بخشیدن به خود از خداوند استفاده می‌کردند وجود خداوند را مورد هجوم قرار دادند. همچنین از پیامدهای دیگر این چالش، می‌توان به پوچ انگاری، ماده باوری، ارتش سالاری و قبیله گرایی نوین اشاره نمود (گریفین، ص ۶۳، ۱۳۴). در همین راستا جان هال، با تأکید بر ویژگی‌های تکثر گرایی دینی و دنیوی شدن حاکم و نیز با برجسته کردن مشکلات و ناهنجاری‌های موجود در جامعه امریکایی به عنوان شرایط بحرانی، خواستار انقلاب و تجدید نظر در مفهوم خدا شده و بر ضرورت طرد کلام متعالی، در مفهوم خدا تأکید می‌کند. به عقیده یورگن مولتمن نیز رشد آزادی و تضمین آن در جوامع بشری در گرو یک انقلاب در مفهوم خداست، زیرا تحول اوضاع نابسامان آدمی تابعی از دگرگونی معرفت انسان‌ها از خدا می‌باشد. همچنین این رویکرد نقادانه نسبت به صفت قدرت و اقتدار الهی، گروه‌های مختلف جوامع اعم از اقلیت‌های نژادی، فمینیست‌ها و همجنس‌بازان را نیز به گرایش‌های مشابهی سوق داده است (مصباح موسوی، ص ۴۲-۴۰). در مقابل، عده‌ای دیگر از اندیشمندان بر این باورند که بازسازی مفهوم خدا به این جهت که می‌تواند مسبب تزلزل و تردید و بالاخره اضمحلال ایمان و عقیده به خدا باشد، مخاطره‌آمیز است. همچنین اندیشمندان غربی در سنت یهودی- مسیحی معتقدند که برای دوام آوردن مفهوم خدا در سال‌های آینده، نیازمند یک نوع باز تعریف از مفهوم خدا هستیم. از این منظر ما باید به خدایی قائل باشیم که شایسته جهانی است که کشف کرده‌ایم و به عبارت دیگر باید مفهوم خدا را در شکلی قابل دسترس و معنادارتر برای چالش‌های سیاسی - اجتماعی روزمره بشری توسعه دهیم و به دنبال چیزی برویم که از ما بزرگ‌تر است تا بتوانیم آن را پرستش کنیم (دورانت؛ گریفین؛ و آرمسترانگ). از نظر آنان، از خود بیگانگی ناشی از مفهوم خدای کهن، فقط با پذیرش و حتی خواستن مرگ خدا در تجربه‌مان به پایان می‌رسد و با کنار گذاشتن تمام مفاهیم کهنه ما از خدائیت، خدا دو باره از نو زاده و معنادار می‌شود. چنانچه اکهارت بر این باور است که غایت و نهایت، ترک خدا در جهت خدا و برای تجربه‌ای است که همه عقاید را تعالی می‌بخشد. خدا تغییر نمی‌کند، اما انسان‌ها مفهوم و تصور از او را

تغییر داده و قادر به استفاده از مقولات درست تر به ویژه برای درک ناشناخته شده اند (آرمسترانگ؛ Warrick).

بنا بر تعبیر ارکون (ص ۲۱) برای درک تصور دیگری از خدا که عاشقانه تر و لطیف تر و نوازشگرانه تر است، انگاره خوفناک و تحمیل گرایانه قرون وسطایی از خداوند و الوهیت، باید مرده باشد یا اینکه باید بمیرد. بدین ترتیب، با حاکمیت امید بر انسان، تصویری روادارانه و آزادی بخش از خدا رونق می گیرد و در گشودگی بر افق امید؛ امید به جاودانگی، آزادی، عدالت و آشتی آدمی با خودش تجلی می یابد.

امروزه بزرگسالان [غربی] تصویری از خدا را می طلبند که هیچگونه جزم اندیشی و دگم و اجبار اخلاقی بر آنها تحمیل نکند. به نظر گیدنز (ص ۲۰۹) "ویژگی رشد خود"^{۱۹} در مرکز اشکال جدید دین و معنویت قرار دارد که به نوبه خود بخش کوچکی از "سیاست" زندگی است. در این زمینه، خدا، اگر نقشی را در کل بازی کند، این انتظار است که اساساً یک دوست مهربان، رفیق و همراهی باشد که تقاضای بیشتری در باره وظایف یا الزامات ندارد، اما به جای آن افراد را می پذیرد (Ziebertz, p.32). بنابراین، محبوبیت تصاویر سنت مسیحیت - یهودی غربی از خدا به عنوان پادشاهی الهی یا پدر آسمانی، شأن نزول یافته است. پویایی های قدرت سلسله مراتبی میان خدا و انسان - ها جای خود را به معنای مواجهه رابطه ای با حضور الهی داده است (Odzwany, p.2).

نتیجه

جامعه شناسی دین با پشت سر گذاشتن دورانی که در آن نگرشی منفی به دین داشت و عمده مطالعات آن در سیطره ایدئولوژی های الحادی بود در حال حرکت به سمت چشم اندازهای تازه ای در مطالعات دینی است. به نظر می رسد گسترش روزافزون جنبش های دینی، افزایش تمایلات و اقبال به دین و کاربرد آن در جنبه های اجتماعی - سیاسی زندگی از سوی مردم جهان و همچنین روگردانی محققان از رهیافت های اثبات گرایانه و در مقابل توجه روزافزون جامعه شناسی به رهیافت های تفسیری^{۲۰} و سازه گرایانه^{۲۱} در حوزه پژوهش های دین می تواند از جمله دلایل رویکرد جدید جامعه شناسی به مطالعه در باب دین تلقی شود.

در این مقاله، بر مفهوم خدا، به عنوان یکی از بنیادی ترین مفاهیم جامعه شناسی دین و یکی از قدرتمندترین تجلیات اجتماعی و فرهنگی انسانی، تأکید شده است. رهیافت جامعه شناختی، بر آن است که منشأ مفهوم خدا در جامعه قرار دارد و این مفهوم، مستقیماً به وسیله تجربیات انسان از جامعه ساخته

شده است. انواع گوناگون شرایط اجتماعی، انواع متفاوت مفاهیم خدا را پدید می‌آورد و درک انسان از خداوند به اقتضای ساختار جوامع، دوره‌های تاریخی و ساختار قدرت، تفاوت می‌کند.

مفهوم خدا، گرچه با وجود متعالی خداوند یکی نیست، اما به عنوان بنیادی‌ترین سازه اجتماعی^{۲۲} در حوزه جامعه‌شناسی دین مورد توجه قرار گرفته است. مفهوم خدا فرایندی دائمی، متحول و پویاست و نه تنها دینداران و مؤمنان به خدا، بلکه تمام انسان‌ها و جوامع را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ طوری که ادراکات و احساسات آگاهانه و ناخودآگاه انسان‌ها، هم، شکل دهنده و هم در سیطره مفهومی است که از خدا دارند. بنابراین، مفهوم خدا عامل نیرومند و تعیین‌کننده پدیده‌های اجتماعی، ساختارهای روان‌شناختی فردی و شکل‌دهنده مفهوم "خود"، جهان، کنش‌های متقابل اجتماعی، ارزش‌ها، هنجارها و کل زندگی روزمره است. در این زمینه حتی افرادی که خود شخصاً دیندار و دینی نیستند، باز هم به طور مستمر در معرض جذب و درونی کردن مفاهیم خدا در کل عرصه‌های فردی و اجتماعی هستند.

در رهیافت‌های جامعه‌شناسان، علاوه بر شرایط و ساختارهای اجتماعی، توجه به نقش عامل انسانی در ساخت مفهوم خدا نیز اهمیت دارد. نقش عامل انسانی را در تأثیر حاملان دین و همچنین تجربه‌های شخصی افراد از خدا می‌یابیم. حاملان دین، همان پیامبران، نخبگان، خیرگان یا روشنفکرانی هستند که با توجه به تعلق گروهی یا طبقاتی خاص و بر مبنای منافع و مصالحی که در این رابطه دارند، در فضایی رقابتی، نقش عمده‌ای در ساخت، حفظ و تغییر مفهوم خدا داشته و دارند.

حاملان دینی عمدتاً در نهادهای دینی، سازماندهی شده یا خود چنین نهادهایی را تأسیس می‌کنند. نهادهای دینی با مدیریت و اجرای مناسک دینی امکان تعلق و پیوستگی مستمر افراد به گروه و جامعه دینی را فراهم می‌کنند و نیز فرصت و امکان تعامل مشترک کلامی به همراه ساخت فضای عاطفی شدیدی را موجب می‌شوند که می‌تواند به حفظ و تثبیت هویت دینی افراد و مفاهیم موجود از خدا کمک کند.

تجربه دینی، که تجربه‌ای منحصر به فرد در انسان و همان مواجهه بی‌واسطه با امر مقدس است؛ به تعامل متقابل خدا و انسان در تجربه انسانی، شکل‌گیری و تداوم مفهوم خدا اشاره دارد. تجربه دینی از منظری جامعه‌شناختی و با توجه به نقش عامل فردی در زمینه‌ای از عوامل اجتماعی نیز توجیه‌پذیر است. به نظر می‌رسد، نوع و محتوای تجربیات دینی صرفاً شخصی نبوده، بلکه در زمینه‌ای اجتماعی و فرهنگی به وقوع می‌پیوندد. همچنین، جنبه فردی تجربه دینی می‌تواند به پیدایش مفاهیم خدای تازه‌ای که با

مفاهیم خدای سنتی و نهادی مغایر است منجر شود. چنین مرتدانی می‌توانند در مراحل بعدی، حاملان مفهوم خدای تازه باشند.

از منظری جامعه‌شناختی، مفهوم خدا به ویژه در فرایندهای رشد و تکامل شناختی و رابطه‌ای انسان‌ها شکل می‌گیرد. رابطه با والدین، یا دیگران مهم در سال‌های اولیه تکوین شخصیت، تجربه‌ای که انسان‌ها از رابطه با والدین یا کسانی که چنین نقشی را در زندگی آنها دارند و احساس امنیت یا ناامنی حاصل از این روابط، در شکل‌گیری مفهوم خدا نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد، اجتماعی شدن مهم‌ترین عامل تبیین‌کننده ساخت مفاهیم خداست و یک هویت دینی مشخص و باور به مفهومی از خدا، عمدتاً تحت تأثیر قاطع موقعیت اجتماعی و روابط مهم، عمیق، صمیمانه، چهره به چهره و مستمر افراد قرار دارد.

همچنین در فرایند هویت‌یابی و حفظ انسجام روانی "خود"، همان‌طور که فرد با تجربیات جدیدی روبه‌رو می‌شود، مفهوم خدا نیز به‌طور مستمر مورد بازبینی قرار می‌گیرد تا بتواند با مجموعه نیازهای جدید سازگاری پیدا کند. در واقع، انسان‌ها در فرایند تحول مفهوم خدا، دگرگونی روانی-اجتماعی خود را جستجو می‌کنند و اگر نتواند مفهوم خدا را در ساختار ترکیبی وجود روانی-اجتماعی شان به خوبی سازگار کنند، دچار آشفتگی و بیگانگی خواهند شد. بنابراین مفهوم خدا به انسان‌ها در کسب و تثبیت درکی سالم از خود به عنوان هویتی مشخص، استوار و مورد تأیید جامعه کمک می‌کند.

براین اساس، مفهوم خدا می‌تواند متأثر از تجربیات اجتماعی-فرهنگی از جمله؛ اجتماعی شدن، هویت‌های اجتماعی، مجموعه نقش‌ها، درگیری اجتماعی و درک ما از حقایق اجتماعی، بررسی شود. از منظر تحلیل فرهنگی، مفهوم خدای ناشی از سنت‌های دینی، با تفاوت محیط خانوادگی، آموزشی دینی و جامعه‌پذیری متفاوت می‌شود. تحلیل فرهنگی، همچنین به دنبال فهم تأثیرات اشکال متنوع فرهنگی، بر نحوه درک و تجربه گروه‌های خاص اجتماعی از خداست. از این منظر، مفهوم خدا بستگی به شخص و جامعه‌ای دارد که او را تجربه می‌کند و انسان‌ها بر اساس مهم‌ترین توانایی‌ها و نیازهای خود، خدا را جستجو و درک می‌کنند.

از منظر جامعه‌شناسان مفهوم خدا هم حاصل شرایط اجتماعی است و هم بر ساختار جهان اجتماعی تأثیر می‌گذارد. به نظر می‌رسد، پدیده‌های اجتماعی عصر جدید، مفهوم خدا را دچار دگرگونی ساخته است. فردگرایی و هویت‌های متکثر اجتماعی و فرهنگی منجر به مفاهیم متکثری از خدا شده است. عصر جدید با ویژگی تنوع و توانمندی جنبش‌های اجتماعی جدید از جمله جنبش‌های نژادی و فمینیستی، مفاهیم سنتی خدا را با چالش روبه‌رو ساخته است. این چالش‌ها

می‌تواند منجر به مقاومت نسبت به مفاهیم سنتی خدا و جذب آموزه‌های جنبش‌های اجتماعی در درون آنها شود. اما در مجموع بر اساس آراء جامعه‌شناسان، مفاهیم خدا ناگزیر به تطابق خود با چنین نیروهای اجتماعی - فرهنگی توانمندی هستند.

علاوه بر این، در عصر جدید ویژگی‌های دنیوی شدن، عقلانی شدن، جهانی شدن، عدم قطعیت، ناپایداری، تحرک و جابه‌جایی مداوم، بر مفاهیم خدا تأثیر خواهند داشت. بنابراین، به نظر می‌رسد که در عصر جدید از سویی شاهد تکثری بی سابقه در مفاهیم خدا بر مبنای قومیت، ملیت، نژاد، جنسیت و ... خواهیم بود و از سوی دیگر داعیه‌های جهانی شدن برای برخی، نوید بخش هم سویی و تمرکز مفاهیم خدا در مفهومی واحد و جهانی است، اما با توجه به ویژگی غیریت سازی ادیان، به نظر می‌رسد آینده بیش از آنکه رو به صلح و همبستگی حرکت کند؛ به افزایش تضادها، بیگانگی‌ها و خشونت‌های حاصل از آن منتهی خواهد شد.

بنابراین، می‌توان چهار دیدگاه در حوزه جامعه‌شناختی مفهوم خدا مطرح ساخت. دیدگاه اول، متأثر از رویکرد اثباتی، بر این باور است که مفهوم خدا نباید در مطالعات روان‌شناسی دین مورد بررسی قرار گیرد، زیرا آن را غیرعقلانی و خارج از حوزه معناداری علمی تلقی می‌نماید. طرفداران این دیدگاه، به جای پرداختن به مفهوم خدا به رفتارهای عینی و مشاهده پذیر دینی می‌پردازند. دیدگاه دوم، ملهم از رویکرد انتقادی، بر این باور است که مفاهیم خدا روبنا و محصول ساختارهای زیربنایی اجتماعی بوده و آن را حاصل از خود بیگانگی انسان و آگاهی کاذب می‌داند. این دیدگاه معتقد است که با تغییر زیربنا، مفهوم خدا نیز تغییر کرده و بنابراین، هیچ کدام از این مفاهیم حقانیت و یا اصالت ماهوی ندارند.

دیدگاه سوم، تحت تأثیر رویکردهای تفسیری و سازه‌گرایانه و تکیه بر قدرت معنا سازی انسان‌ها به طور جمعی، مفهوم خدا را انکار نکرده و یا توهم نمی‌دانند. این گروه با پذیرفتن مفهوم خدا به عنوان سازه‌ای اجتماعی آن را واقعیتی غیر قابل انکار دانسته، اما نسبت به ارزش گذاری و تعیین حقانیت مفاهیم خدا بی توجه بوده و آن را به عهده علمای الهیات می‌گذارند. در این دیدگاه مفهوم خدا توسط انسان‌ها به طور جمعی و در جریان کنش‌های متقابل روزمره در زندگی اجتماعی ساخته می‌شود. انسان‌ها در جهانی از نمادهای مشترک اجتماعی و فرهنگی متولد می‌شوند که دارای نظام‌ها و روش‌های مرسوم ساخت معانی جمعی بوده و در واقع توسط آن سیستم‌های معانی جمعی غالب، در ساخت مفهوم خدا جهت دهی می‌شوند. بنابراین، مفهوم خدا در این رویکرد واقعیت عینی اجتماعی بوده و دارای آثار واقعی و عینی اجتماعی نیز می‌باشد. از نظر آنان هر مفهومی از خدا کارکردهای روانی و اجتماعی خاص خود را دارد و هیچ مفهومی از خدا بر دیگر مفاهیم برتری ندارد. در نهایت در دیدگاه چهارم، به نظر می‌رسد با

پذیرش مبانی دیدگاه تفسیری، می‌توان گفت که مفهوم خدا حاصل کنش متقابل سه عامل است. اولین عامل، انسان است که با دارا بودن ساختارهای درونی و بنیادین شناختی و احساسی قادر به درک و تجربه خداست.

عامل دوم همان زندگی اجتماعی روزمره و روابط و کنش‌های متقابلی است که انسان‌ها تجربه می‌کنند. انسان‌ها حتی مفاهیم و معانی ذهنی خود را در فرایند جامعه پذیری و ساخت هویت خود، کسب می‌نمایند. مفاهیم خدا، سازه‌های اجتماعی هستند که انسان‌ها به طور جمعی و در جریان کنش‌های متقابل اجتماعی روزمره‌شان فعالانه و پویا آنها را شکل داده و به همراه دگرگونی‌های روابط اجتماعی، آنها را نیز آگاهانه و یا ناخودآگاه متحول می‌سازند. مفهوم خدای هر فرد نیز از این منظر، حاصل زندگی اجتماعی اوست. مفاهیمی که در خصوصی‌ترین حوزه‌های زندگی فردی شکل می‌گیرند، در واقع محصول جامعه‌اند؛ زیرا ساختارهای بنیادین ادراکی انسان‌ها، خود محصول جامعه بوده و در زندگی اجتماعی عملکرد دارند.

عامل سوم در شکل‌گیری مفهوم خدا، از این دیدگاه، اراده خداوند است. در تجربه خدا و ساخت مفهومی از خدا، تنها تکامل شناختی و بیولوژیکی و روابط متقابل اجتماعی نقش ندارند، بلکه خداوند نیز در تلاشی دائمی و پویا برای برقراری ارتباط و تعامل با انسان‌هاست و از این رو همواره شرایطی را برای این مواجهه با انسان چه از لحاظ فردی و چه اجتماعی فراهم می‌سازد. بنابراین، می‌توان گفت دیدگاه چهارم، در ساخت مفهوم خدا، بر تعامل پویای سه عامل انسان، خدا و جامعه تأکید دارد. از این منظر، ریشه مفهوم خدا، منشأیی الهی دارد اما بسیاری از اجزا و عناصر آن بر ساخته‌های اجتماعی هستند.

توضیحات

1. origins of God concept
2. relational patern
3. Relational Theory
4. experience of God
5. creature conciosness
6. creature feeling
7. primitive stupidity
8. reification
9. plausibility structures
10. God of the gaps
11. Postmodern Theology
12. Gurdwara
13. sociology of God
14. survival value

15. selective
16. adaptive
17. crisis of credibility
18. Leviathan
19. the ethos of self- growth
20. interpretivism
21. constructionism
22. social construct

منابع

- آرمسترانگ، کارن، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، ترجمه محسن سپهر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- اتو، رودلف، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
- ارکون، محمد، «نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *کیان*، شماره ۴۷، خرداد و تیر ۱۳۷۸، ص ۲۷-۱۷، ۱۳۷۸.
- استامپ، النر و دیگران، *جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه مرتضی فتحی زاده، چ ۲، قم، آیت عشق، ۱۳۸۳.
- اسقف اعظم کانتربری، «چنین شرایطی باعث تردید در وجود خدا می شود»، سایت اینترنتی فارسی بی بی سی، دوم ژانویه، ۲۰۰۵، آدرس، BBC.Persian.com.
- اونامونو، میگل د.، *درد جاودانگی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- باوکر، جان، *مفهوم خدا*، ترجمه عدرا لوعلیان لنگرودی، تهران، انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۳.
- برگر، پیتر. ال و توماس لاکمن، *ساختار اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- حجاریان، سعید، «لویاتان، خدای میرای مصنوع»، *روزنامه ایران*، شماره ۱۹۰۱، سال هفتم، ۱۷ شهریور ۱۳۸۰.
- دورانت ویل، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، چ ۶، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.

- ریتزر، جورج، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ ۹، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۴.
- زاکرم، فیل، *در آمدی بر جامعه‌شناسی دین*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر لوح فکر، ۱۳۸۴.
- سروش، عبدالکریم، «صراط‌های مستقیم»، *کیان*، شماره ۳۶، سال هفتم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۱۶-۲.
- سروش، عبدالکریم و دیگران، *سنت و سکولاریزم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.
- عبدالکریمی، بیژن، «خدا در اندیشه غرب»، *نشریه اینترنتی درگاه پاسخگویی به سؤالات دینی*، شماره ۱۴۱، آبان ۱۳۸۱، ص ۲۵-۱۸، آدرس: www.porsojoo.com.
- فروم، اریک، *روانکاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان، تهران، مروارید، ۱۳۸۲.
- _____، *همانند خدا/یان خواهید شد*، ترجمه نادر پور خلخالی، تهران، گل پونه، ۱۳۷۷.
- فعالی، محمد تقی، «تجربه‌گرایی دینی و قرائت‌پذیری»، ۱۳۸۲. سایت اینترنتی باشگاه اندیشه: <http://bashgah.net>.
- قاضی مرادی، حسن، *استبداد در ایران*، تهران، اختران، ۱۳۸۰.
- کورتنی موری، جان، «انسان بی‌خدای عصر نوگرایی و عصر فراگرایی»، ترجمه هدایت علوی تبار، *ارغنون*، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵، ص ۴۳۶-۴۰۱.
- گریفین، دیوید، *خدا و دین در جهان پسا مدرن*، ترجمه حمید رضا آیت‌اللهی، تهران، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
- مجتهد شبستری، محمد، «چگونه می‌توان در جهان معاصر از خدا سخن گفت؟» *پژوهشنامه ادبیات کودکان و نوجوان*، سال چهارم، شماره ۱۷، ۱۳۷۸، ص ۹-۳.
- مصباح موسوی، محمد کاظم، «عصری سازی مفهوم خدا»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۱۳۴، مرداد ۱۳۷۶، ص ۴۵-۴۰.
- موحد، معجد، «الهیات فمینیستی و دنیوی شدن»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۸۵، ص ۱۰۵-۸۱.
- موحد، معجد و میثم کایدان، *جنسیت و جامعه‌شناسی دین*، شیراز، آوند اندیشه، ۱۳۸۶.

هميلتون، ملڪم، جامعہ شناسی دين، ترجمہ محسن ثلاثی، تهران، مؤسسہ فرهنگي انتشاراتي
تبيان، ۱۳۷۷.

- Armstrong, K., *History of God*, New York. Alfred A. Knopf, Inc, 1993.
- Backford, J.A. *Social Theory & Religion*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2003.
- Berger, P.L., *The Social Reality of Religion*, London. Faber and Faber, 1967.
- Crotty, M. *The Foundation of Social Research. Meaning & Perspective in The Research Process*, Sydney. Allen & Unwin Press, 1998.
- Giddens, A. *Modernity and Self- Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge. Polity Press 1991.
- Hall, J. *Profersing The Faith. Christian Theology in a North American Context*, Minneapolis. Fort Press, 1989.
- Hall, S. & Bram Gieben, (eds), *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1992.
- Hoffman, L. *Cultural Constructions of The God Image and God Concept. Implications for Culture, Psychology, and Religion*, University of Southern California, Costa Mesa, CA, 2004.
- Hay, D. *Religious Experience Today. Studying The Facts*, London, Mowbray, 1990.
- Hick, J. & Mebble Thwaite, B. (eds.), *Christianity and Other Religions. Selected Reading*, London, Fount Paperback, 1980.
- Hick, J. *Disputed Questions in Theology and The Philosophy of Religion*, New Haven, CT: Yale University Press, 1993.
- _____, *Problems of Religious Pluralism*. London, Macmillan, 1985.
- La Fitte, A.J., *The Development of The Concept of God in Adolescents. A Book of Youth Ministers*, Birmingham, Alabama, Religious Education Press, 1999.
- Morely, B., "Western Concept of God", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2006.
- Norris, P. & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2004.
- Odwazny Peterson, A. *The Dynamic God Image. Psychoanalytic Object Relational, Developmental and Jungian Theories of God Image and Their Implications for Psychotherapy*, California, Institute of Integral Studies, Sanfrancisco, CA, 2005.
- Ruether, R., R., "The Image of God's Goodness", *Sojourners Magazine*, Vol.25, No.1. pp: 30-31, 1996.
- Stark, R., "Why Gods Shoud Matter in Social Science", *Chronicle Review*, Princeton University Press, vol. 49, Issue 39, p: B4, 2003.
- _____, _____. *For the Glory of God. How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunt, and The End of Slavery*, Princeton University Press, 2003.

- Warrick, sr.E.L., "The Influence of God Concept in Differentiation of Social and Political Attitudes", in *Atlanta Journal Constitution*, 1999.
- Wuthnow, R. "Spirituality and Spiritual Practice", in Fenn, R. K. (ed), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, pp: 306- 320, 2001.
- Young, T.R., "The Architecture of the God Concept. The Social Psychology of Dramas of The Holy", in *The Drama of The Holy* , The Red Feather Institute for Advanced Studies in Sociology, University of Wyoming, 1992.
- _____, "Postmodern Understanding of the God Concept. Social Justice and The Drama of The Holy", in *The Holy of God*, The Red Feather Institute for Advanced Studies in Sociology, University of Wyoming, 1992. <http://uwacadweb.uwyo.edu>.
- Zeolla, G.F., "The God- Human Relationship", *Darkness to Light Ministry*, 1999, <http://www.dtl.org>.
- Ziebertz, H.G. *The Human Image of God*, (eds), Hans- Georg Ziebert, Friedrich Schweitzer, Hermann Haring and Don Browning, Leiden, Boston, Koln, BRILL Press, 2001.

اسلام و گونه همزیستی با ناهمکیشان

حسین سیاح *

چکیده

پرواضح است که در جهان، ادیان بسیاری با باورها و خاستگاه‌های گوناگون وجود دارد. برای پیروان هر دینی نسبت به ادیان دیگر پرسش‌هایی بنیادین مطرح است از قبیل: حقانیت آن ادیان، نجات اخروی و چگونگی تعامل با پیروان آن. در این باره چهار رویکرد مشهور وجود دارد: ابطال‌گرایی^۱، انحصارگرایی^۲، شمول‌گرایی^۳ و کثرت‌گرایی^۴. کثرت‌گرایی از موضوع‌های مهم فلسفی دوران معاصر است که به حوزه‌های متعددی همچون دین، سیاست، فرهنگ، جامعه‌شناسی، اخلاق و... تسری یافته است. در این میان کثرت‌گرایی دینی - که نخستین بار در آرای جان هیک، فیلسوف معاصر مطرح شد - اهمیتی ویژه دارد. کثرت‌گرایی دینی هنجاری، پاسخی به پرسش چگونگی همزیستی با پیروان ادیان دیگر است. بر پایه این نظریه باید با آنان رفتاری با احترام و مدارا داشت. اسلام کسی را به پذیرفتن دین مجبور نمی‌داند و نیک‌زیستی را با ناهمکیشان، چه دیندار باشند و چه بی‌دین، به گونه واقعی و گسترده آن پذیرفته و بر آن بسیار سفارش کرده است. اگر کافران و مشرکان با مؤمنان سر جنگ نداشته باشند و حقوق آنان را نادیده نگیرند، مؤمنان نیز حق

هیچ‌گونه برخورد ناخوشایند با آنان را ندارند. حتی اگر آنان با مؤمنان وارد جنگ شوند نیز، قرآن کریم مؤمنان را به، از اندازه نگذشتن، فرمان داده است. واژگان کلیدی: ادیان، اسلام، کثرت‌گرایی دینی، مدارا، ناهمکیشان، همزیستی.

طرح مسئله

هر آیینی که تاکنون در گیتی بالیده است پیروان و پشتیبانانی داشته یا دارد که به آموزه‌های آن پایبندند و برخی از آنان حاضرند تا پای جان در جانب‌داری از آن بایستند؛ نیز از نگاه آنان پیروان ادیان دیگر نیز جایگاهی دارند و سرنوشتی. این جایگاه و سرنوشت، تعیین‌کننده‌ی گونه‌ی ارتباط آنان با ناهمکیشان خود است. همچنین پیروان هر آیینی در پی آن‌اند تا نظر ناهمکیشان را در باره‌ی خود بدانند؛ از این رو شایسته است دیدگاه اسلام را پیرامون همزیستی با ناهمکیشان روشن سازیم. تا هم خود بدانیم با آنان چگونه باشیم و هم آنان بدانند که نگاه اسلام پیرامون آنان چگونه است؛ در واقع می‌بایست بدانیم کثرت‌گرایی دینی هنجاری از نگرگاه اسلام پذیرفته است یا خیر؟

کثرت‌گرایی دینی هنجاری

این صورت از کثرت‌گرایی پاسخی است برای پرسش از چگونگی همزیستی با پیروان ادیان دیگر. بر مبنای این نظریه باید با آنان رفتاری با احترام و مدارا داشت و به قول مولوی:

سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جینی کار خون‌آشامی است

(دفترسوم/۱۲۹۷)

این نظریه را کثرت‌گرایی دینی هنجاری یا اخلاقی^۵ می‌نامند؛ البته برخی چون فرامرز قراملکی (ص ۳۱۹-۳۱۸)، برخلاف لگنهاوزن (ص ۳۴)، کثرت‌گرایی دینی اخلاقی را صورتی دیگر از کثرت‌گرایی دینی می‌دانند و تقریر آن چنین است که اصول اخلاقی جملگی ادیان یکسان است؛ به هر روی کثرت‌گرایی دینی هنجاری همان است که با لفظ تلرانس^۶ شناخته می‌شود.

تلرانس به لحاظ لغوی از ریشه‌ی لاتینی *tolero* به معنای شکیبایی، تحمل، ابقا و تجویز است. مصدر آن، *tollo* به معنای حمل کردن، بردن و اجازه دادن است؛ از این رو این واژه همواره مفهومی از تحمل را در خود دارد. این واژه به واژگان تسامح، تساهل، رواداری، حلم و مدارا

برگردان شده است. تسامح و تساهل نیز به معنای آسان‌گیری، آسان کردن و با یکدیگر به آسانی رفتار کردن معنی شده است (بیات، ص ۲۱۴) به نظر می‌رسد بهترین برابر برای این واژه در فارسی مدارا باشد.

به لحاظ اصطلاحی این واژه را به معنی جلوگیری نکردن - از سر آگاهی و اختیار - از باورها یا رفتارهایی که پذیرفته یا مورد علاقه نیست و نیز دخالت نکردن در آن دانسته‌اند. باور یا رفتار یادشده ممکن است مذهبی، اخلاقی، سیاسی و ... باشد؛ از این رو مدارا به ساحت‌های گوناگونی مربوط است. معمولاً رو در روی این واژه، «خشونت» به کار می‌رود (همانجا).

عده‌ای، از سر بی‌دقتی، مدارا را به معنای پذیرش چیزی که پذیرفتنی نیست دانسته‌اند؛ حال آنکه این واژه مستلزم چنین معنایی نیست و بیشتر در مواردی به کار می‌رود که اختلافی در کار باشد و چه بسا در همین معنا در بند باشد؛ چه اگر پذیرش در کار باشد، دیگر موضوعی برای مدارا به جا نمی‌ماند.

به هر روی، مؤلفه‌هایی که در تعریف یادشده وجود دارد حد و مرز معنایی مدارا را به روشنی بیان می‌کند: ۱. بودن گونه‌گونی و اختلاف؛ ۲. ناخشنودی و نارضایتی؛ ۳. بودن آگاهی و اختیار؛ ۴. منع نکردن و دخالت نکردن در عین داشتن قدرت و توانایی. بنابراین مدارا با طفره رفتن، سستی کردن و حتی حلم ناهمگون است؛ چه در مدارا آگاهی و اختیار هست، اما در سستی کردن خیر؛ در مدارا قدرت بر دخالت هست، ولی در حلم لزوماً این گونه نیست (همان، ص ۲۱۵).

کثرت‌گرایی دینی هنجاری از نگرگاه قرآن کریم

اسلام مدارا و نیک‌زیستی با ناهمکیشان را به معنای درست و گسترده کلمه پذیرفته است؛ افزون بر اینکه این مدارا تنها ویژه پیروان ادیان آسمانی نیست، بلکه کافران و مشرکان را نیز دربردارد. سوره کافرون خود منشور چگونگی تعامل با کافران است: «بگو: ای کافران، آنچه می‌پرستید نمی‌پرستم و آنچه می‌پرستم شما نمی‌پرستید و نه آنچه پرستیدید من می‌پرستم و نه آنچه می‌پرستم شما می‌پرستید دین شما برای خودتان و دین من برای خودم» (کافرون/ ۶-۱). باری ممکن است گفته شود: آیه‌های سوره کافرون در مقام ثبوت است نه اثبات. پاسخ آن است که با این حال، چه بسا، با گونه همزیستی با ناهمکیشان، بی‌ربط نیست.

قرآن کریم کسی را به پذیرش دین مجبور نمی‌داند و کافران را به راه هدایت، که از بیراه به خوبی آشکار است، دعوت می‌کند و به آنان می‌گوید که هر کس از طاغوت روی گرداند و به خدای تعالی ایمان آورد به دستاویزی استوار چنگ زده^۷ و هدایت و نجات، در گرو همین است. با آنکه رستگاری در رستاخیز با ایمان و عمل صالح در دنیا به دست می‌آید، اما کسی را در دنیا نباید به ایمان مجبور کرد. قرآن کریم ظلم را به هیچ کس، حتی به کافران، روا نمی‌داند، بلکه مؤمنان را به عدالت‌پیشگی و حتی مهرورزی با آنان فرمان داده است: «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبرؤهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین * انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون»؛ [اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد. فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در [کار] دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون راندنتان با یکدیگر همپشتی کرده‌اند و هر کس آنان را به دوستی گیرد، آنان همان ستمگرانند (ممتحنه / ۹ - ۸). به سخن طبرسی، خداوند مؤمنان را از آمیختن با آنان که با مؤمنان بر ترک جنگ پیمان بسته‌اند و نیز از نیکی کردن و عادلانه رفتار کردن با آنان باز نداشته است (ج ۹، ص ۴۰۸). مراد از کافرانی که با مؤمنان بر سر دین نجنگیدند و مؤمنان را از دیارشان بیرون نراندند، کفار جاهای دیگر و جز مکه است که با مسلمانان پیمان داشتند. "بر"، مصدر فعل "تبرؤهم"، به معنای نیکی کردن و "اقتساط"، مصدر فعل "تقسطوا" و به معنای به عدل رفتار کردن است. خداوند با این فرمان که «دشمن مرا و دشمن خود را دوست نگیرید» نخواسته است شما را از نیکی و رفتار عادلانه با آنها که با شما در دین نجنگیدند و از دیارتان بیرون نکردند باز دارد؛ چه نیکی به چنین کافرانی خود عدالتی است از شما و خداوند عادلان را دوست می‌دارد. باری این آیه با آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»؛ مشرکان را هر کجا یافتید بکشید (توبه / ۵)؛ نسخ نشده است؛ چه آیه سوره ممتحنه جز اهل ذمه و هم‌پیمانان با مسلمانان را فرا نمی‌گیرد و کافرانی را که با اسلام سر جنگ دارند در بر نمی‌گیرد تا اینکه آیه سوره توبه ناسخ آن باشد. مراد از «آنان که با شما جنگیدند»، مشرکان مکه‌اند (طباطبایی، ج ۱۹، ص ۲۳۴).

اگر کافران و مشرکان با مؤمنان سر جنگ نداشته باشند و حقوق آنان را نادیده نگیرند، مؤمنان نیز حق هیچ‌گونه برخورد ناخوشایند را با آنان ندارند. حتی اگر آنان با مؤمنان وارد جنگ شوند نیز، قرآن کریم مؤمنان را به از اندازه نگذشتن فرمان داده است: «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعدوا ان الله لا یحب المعتدین»؛ و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید، و [لی] از اندازه درنگذیرید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد (بقره / ۱۹۰). "قتال" به معنای آن است که کسی کشتن کسی دیگر را قصد کند که قصد کشتن او را دارد (طوسی، ج ۲، ص ۱۴۳؛ طباطبایی، ج ۲، ص ۶۱). خطاب در "بجنگید" به مؤمنان است (طوسی، ج ۲، ص ۱۴۳).

شیخ طوسی، ابن کثیر و علامه طباطبایی گفته‌اند: برخی این آیه را نسخ شده به وسیله آیه‌هایی چون: «و اَقْتُلُوهُمْ حَیْثُ نَفَقْتُمُوهُمْ»؛ و هر کجا بر ایشان دست یافتید آنان را بکشید (بقره / ۱۹۱) و «و قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً»؛ با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد (بقره / ۱۹۳) و «فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه / ۵)؛ دانسته‌اند و این سخن درستی نیست (طوسی، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ابن کثیر دمشقی، ج ۱، ص ۳۸۷؛ طباطبایی، ج ۲، ص ۶۱).

معنای «از اندازه درنگذیرید» این است که با آن کس که به جنگیدن با او فرمان داده نشده‌اید، زنان، کودکان، کسانی که به آنان امان داده‌اید، کسی که توان اندیشیدن ندارد، پیران، راهبان و صومعه‌نشینان نجنگید و آنان را نکشید و از جنگیدن بر غیر دین و از مثلثه کردن، سوزاندن یا بریدن درختان، سوزاندن کشتزارها و باغ‌های میوه، بی دلیل کشتن حیوانات و ویرانگری پرهیزید (طوسی، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ابن کثیر دمشقی، ج ۱، ص ۳۸۷؛ زحیلی، ج ۲، ص ۱۷۹). علامه طباطبایی معنایی گسترده‌تر را بیان کرده است: "تعدوا" از مصدر "اعتداء" و اعتداء به معنای بیرون شدن از اندازه است. نهی از اعتداء، در اینجا، به گونه مطلق است و از این رو هر از اندازه گذشتنی را دربرمی‌گیرد (طباطبایی، ج ۲، ص ۶۱).

مراد از "سبیل الله"، در این آیه، دین خدا است (طوسی، ج ۲، ص ۱۴۳) و در راه خدا بودن. این کار به این معنی است که هدف تصمیم گیرنده، برپا داشتن دین و فراز کردن کلمه توحید باشد. چنین قتالی عبادت است و می‌باید با نیت انجام شود و آن نیت، رضای خداوند و نزدیک شدن به اوست، نه چیره شدن بر دارایی‌ها و ناموس مردمان؛ پس قتال، در اسلام، دفاع است.

اسلام بر آن است تا با جنگیدن با کافران از حق قانونی انسان‌ها دفاع کند، حتی که فطرت سلیم آن را برای آدمی خواستار است (طباطبایی، ج ۲، ص ۶۱).

اگر کافران صلح را خواهان شدند، مؤمنان نیز از در صلح درآیند: «و ان جنحوا للسلام فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم»؛ و اگر به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای دانا است (انفال / ۶۱). خدای تعالی به پیامبر خویش فرمان داده است: اگر دشمن به صلح و روش مسالمت‌آمیز روی آورد، تو نیز به آن گرای (طوسی، ج ۵، ص ۱۴۹؛ شبر، ج ۳، ص ۳۸؛ طباطبایی، ج ۹، ص ۱۱۷)؛ باری، این به شرطی است که قصد فریفتن مسلمانان را نداشته باشند (طوسی، ج ۵، ص ۱۴۹).

و مؤمنان کسانی از آنان را که با گروهی که با مؤمنان هم‌پیمان‌اند، پیوند دارند و نیز کسانی از آنان را که نزد مؤمنان بیایند و از جنگیدن با مؤمنان یا با قوم خود به تنگ آمده باشند، نکشند و اگر از مؤمنان کناره‌گیری کردند و با آنان نجنگیدند و طرح صلح افکندند، مؤمنان نیز باید از جنگ دست بشویند (نساء / ۹۰).

این آیه از حکمی که در فراز «پس اگر روی برتافتند، هر کجا آنان را یافتید به اسارت بگیرید و بکشیدشان» (نساء / ۸۹) آمده است، دو گروه از مشرکان را از دستگیر کردن و کشتن استثنا کرده است: نخست، مشرکانی که میان آنان و برخی از قوم‌ها، که با مسلمانان پیمان صلح دارند، رابطه‌ای باشد که آن دو را به هم وصل کرده باشد؛ مانند آنکه میان آن مشرکان و آن اقوام سوگند یا چیزی مانند آن برقرار باشد که چنانچه به هر یک از دو گروه حمله شد، دیگری یاریش کند. دو دیگر مشرکانی هستند که از جنگیدن با مسلمانان و نیز مشرکان قوم خود روی گردانند و به مسلمانان می‌گویند: ما نه بر شما ایم و نه با شما (طباطبایی، ج ۵، ص ۳۱).

قرآن کریم مؤمنان را از ناسزاگویی به کافران یا معبودان آنان بازداشته است: «و آنهايي را که جز خدا می‌خوانند دشنام مدهید که آنان از روی دشمنی [و] به نادانی، خدا را دشنام خواهند داد. این گونه برای هر امتی کردارشان را آراستیم. آن‌گاه بازگشت آنان به سوی پروردگارشان خواهد بود و ایشان را از آنچه انجام می‌دادند آگاه خواهد ساخت» (انعام / ۱۰۸). این آیه گویای یکی از ادب‌های دینی است که با رعایت آن، احترام مقدسات جامعه دینی نگاه داشته می‌شود و دستخوش اهانت و ناسزا و یا سخریه نمی‌شود. انسان، به لحاظ غریزی، از حریم مقدسات خود دفاع و با کسانی که به آن حریم دست بیالایند رویارویی

می‌کند. از آن رو که ممکن بود مسلمانان، برای دفاع از حریم پروردگار، به بت‌های مشرکان دشنام دهند و از دیگر سو عصبیت جاهلیت، مشرکان را نیز وادارد که حریم مقدس خدای متعال را بشکنند، به آنان دستور می‌دهد که به خدایان مشرکان ناسزا نگویند؛ چه اگر چنین کنند و مشرکان نیز در جایگاه رویارویی برآیند، در حقیقت، مؤمنان خود، بی‌حرمتی و جسارت به مقام کبریایی خداوند را سبب شده‌اند (طباطبایی، ج ۷، ص ۳۱۴ و رک. قمی، ج ۱، ص ۲۱۳).

از عموم تعلیلی که فراز «این گونه برای هر امتی کردارشان را آراستیم» گویای آن است، باز داشتن از هر سخن زشتی نسبت به مقدسات دینی به دست می‌آید (طباطبایی، ج ۷، ص ۳۱۴). در روایتی، عمر طیالسی از امام صادق (علیه السلام) پیرامون این آیه پرسید، آن حضرت در پاسخ فرمود: «ای عمر، آیا کسی را دیده‌ای که خداوند را دشنام دهد؟» گفت: «خداوند مرا فدای تو گرداند، چگونه می‌شود؟» فرمود: «هر که ولی خدا را دشنام گوید، چنان است که خدای را دشنام گفته باشد» (عیاشی، ج ۱، ص ۳۷۴ - ۳۷۳). پس مؤمنان نباید، با کردار خویش، حتی سبب آن شوند که کسی به ولی خدا دشنام گوید.

حضرت حق - جلت عظمته - به پیامبر خویش فرموده است که در جایگاه تبلیغ: «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای. در حقیقت پروردگار تو به [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناتر است» (نحل / ۱۲۵). "حکمت" به معنای با دانش و خرد، به حق رسیدن (اصفهانی، ص ۲۴۸) و دریافتن معانی است و از آن رو حکمت نامیده شده است که بازدارنده از نادانی است (طریحی، ج ۶، ص ۴۵). "موعظه" یعنی بیم دادن از بدفرجامی (همان، ج ۴، ص ۲۹۲) و نیز یاد آوردن کارهای نیک به گونه‌ای که زلال شدن دل را در پی داشته باشد (فراهیدی، ج ۲، ص ۲۲۸). "جدال" نیز به معنای سخن گفتن به شیوه نزاع و برتری‌جویی است (اصفهانی، ص ۱۸۹). "حکمت"، "موعظه" و "مجادله"، هر سه به گونه سخن گفتن مربوط است. پیامبر گرامی مأمور شده است به این سه شیوه به آیین خداوندی فرابخواند. مراد از حکمت حجتی است که رهاورد آن حق باشد؛ آن هم به گونه‌ای که هیچ شک، وهن و ابهامی در آن نماند. موعظه بیانی است که نفس و قلب شنونده را نرم گرداند و آنچه مایه صلاح حال شنونده است را - از سخنان عبرت‌آور و ... - دارا باشد. جدال دلیلی است که تنها برای

روگردانی خصم از آنچه بر سر آن نزاع می‌کند به کار رود؛ بی‌آنکه ویژگی آشکار کردن حق را داشته باشد و آن عبارت است از اینکه آنچه را خصم خودش به تنهایی و یا او و همه مردم پذیرفته‌اند بگیریم و با همان، ادعایش را رد کنیم. بنا بر آنچه گفته شد این سه روشی که خدای تعالی برای دعوت بیان کرده است همان سه شیوه منطقی، یعنی برهان، خطابه و جدل است؛ باری خدای تعالی موعظه را به "حسنه" و جدال را به "أحسن" بودن وابسته گردانده است و این خود گویای آن است که برخی از موعظه‌ها حسنه نیستند و جدال‌ها برخی حَسَن (نیکو)، برخی احسن (نیکوتر) و برخی دیگر بی‌حُسن هستند و اگر نه، خداوند موعظه را به حَسَن و جدال را به احسن وابسته نمی‌کرد (طباطبایی، ج ۱۲، ص ۳۷۲ - ۳۷۱).

و اگر کافران را به راه هدایت خواندی و آنان سرباز زدند، «گذشت پیشه کن و به کار پسندیده فرمان ده و از نادانان رخ برتاب» (اعراف / ۱۹۹ - ۱۹۸)، نه اینکه با آنان بیچ و برزم. خداوند پیامبرش را فرمان داده است تا با مردم با گذشت و آسان‌گیری برخورد کند (طوسی، ج ۵، ص ۶۲؛ طبرسی، ج ۴، ص ۷۸۷؛ شبر، ج ۲، ص ۴۴۸؛ شاذلی، ج ۳، ص ۱۴۱۸). زمخشری از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «خداوند پیامبرش را - که بر او درود و سلام باد - به مکارم اخلاق فرمان داد و در قرآن، پیرامون مکارم اخلاق، آیه‌ای جامع‌تر از این آیه نیست» (زمخشری، ج ۲، ص ۱۹۰). امام رضا (علیه السلام) فرمود: «مؤمن، مؤمن نیست؛ مگر آنکه سه ویژگی را در خود داشته باشد: سنتی از پروردگارش، سنتی از پیامبرش و سنتی از ولیش، اما سنتی که از پیامبرش می‌باید داشته باشد مدارا با مردم است که خداوند پیامبرش را به آن فرمان داده و فرموده است: "گذشت پیشه کن و به کار پسندیده فرمان ده و از نادانان رخ برتاب"» (صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۵۶). البته گذشت و آسان‌گیری در برخی چیزها روا نیست؛ همچون امر به معروف و نهی از منکر؛ چه اگر ترک شود، دین کاستی می‌گیرد (فخر رازی، ج ۱۵، ص ۴۳۴).

در معنای «و از نادانان رخ برتاب» نیز گفته شده است: «و آن‌گاه که بر نادانان، حجت تمام شد و از اینکه آنان سخن تو را بپذیرند ناامید شدی با آنان رویارویی نکن؛ چه این کار از قدر تو می‌کاهد» (طبرسی، ج ۴، ص ۷۸۸؛ رک. شبر، ج ۲، ص ۴۴۸).

پیرامون جدال با اهل کتاب نیز فرموده است: «و با اهل کتاب، جز به [شیوه‌ای] که بهتر است، مجادله مکنید - مگر [با] کسانی از آنان که ستم کرده‌اند - و بگویید: "به آنچه به سوی ما نازل

شده و [آنچه] به سوی شما نازل گردیده ایمان آوردیم و خدای ما و خدای شما یکی است و ما تسلیم اویم" (عنکبوت / ۴۶). خداوند متعال، در بیان چگونگی فراخواندن به اسلام، از مجادله با اهل کتاب - یهود، نصاری، مجوس و صابئان - بازمی‌دارد و می‌فرماید: با آنان مجادله مکن، جز با روشی که نیکوتر است (جدال احسن). مجادله آن‌گاه نیکو است که با درشتخویی، طعنه، اهانت و آزار طرف مقابل همراه نباشد، بلکه آنچه آن را نیکو می‌گرداند، نرمی و سازش است. دیگر اینکه مجادله‌کننده به لحاظ فکری با طرفش نزدیک باشد؛ به این معنا که هر دو در پی روشن شدن حق باشند و از این رو هر دو با کمک یکدیگر حق را روشن سازند و لجاجتی و عناد به خرج ندهند؛ پس آن‌گاه که این شرط با شرط نخست جمع شد، نیکویی مجادله‌دوچندان می‌شود و می‌توان گفت این مجادله بهترین مجادله‌هاست و از این رو آن دسته از اهل کتاب را که ستم کردند جدا می‌کند؛ و به قرینه ساختار سخن مراد از ستم این است که برای آن شخص دوستی و نرمی نشان دادن سودی ندارد، بلکه او آن را برای شما گونه‌ای زبونی و ناتوانی می‌شمرد. در این حال، مجادله احسن نیز سودی برای آنان ندارد؛ چه هر چه بیشتر نرمی به خرج دهید، او این نرمی را سستی و واماندگی شما قلمداد می‌کند یا می‌پندارد که سر آن دارید تا با این رفتار نیک او را به دام بیندازید و از راه حقش به راه باطل ببرید. این دسته، ستمکارند که مجادله با آنان هر اندازه نیز احسن باشد سودی نخواهد بخشید. از همین رو در پی سخن، در فراز «و بگوید: "به آنچه به سوی ما نازل شده و [آنچه] به سوی شما نازل گردیده ایمان آوردیم و خدای ما و خدای شما یکی است و ما تسلیم اویم"» شیوه سخن گفتن با آنان را به گونه‌ای نمایانده است که هر دو گروه، در روشن ساختن حق، هماهنگ شوند (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۱۳۸ - ۱۳۷).

و در آیتی دیگر: «بگو: "ای اهل کتاب، بیاید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد"؛ پس اگر [از این پیشنهاد] اعراض کردند، بگوید: "شاهد باشید که ما مسلمانیم [نه شما]"» (آل عمران / ۶۴). خطاب در این آیه به عموم اهل کتاب و فراخوان به گرد آمدن بر یک کلمه است. به این معنا که بر مبنای آن کلمه واحد عمل کنیم و اگر نسبت را به خود کلمه داده است، از آن روست که برساند کلمه یادشده چیزی است که همه از آن دم می‌زنند و بر سر همه زبان‌هاست. آیه گویای آن است که بیاید همگی به این کلمه چنگ

درزنیم و در گسترش و به کار بستن بایسته‌های آن دست به دست هم دهیم؛ چه این کار میان ما و شما مساوی است و همه باید چنین کنیم؛ نیز آیه شریف به آن حضرت فرمان داده است که اهل کتاب را به یکتاپرستی فراخواند که همه کتاب‌های آسمانی به آن فرامی‌خواند؛ بگو: بیاید به سوی کلمه‌ای که ما و شما در آن یکسانیم و آن کلمه، "توحید" است و باور به توحید معیارهای زیر را در پی دارد: ۱. تسلیم خدا شدن؛ ۲. گسترش عدالت، یعنی گسترش تساوی در حقوق زندگی؛ ۳. آزادی در اراده و کار نیک و این رخ نمی‌دهد، مگر آن‌گاه که ریشه‌های اختلاف - یعنی: ۱. ستم

۲. به‌کارگیری زیردستان و ستم‌کشی از آنان؛ ۳. اینکه فرودست برده فرادست شدن را بپذیرد - از بیخ کنده شود؛ پس هیچ اله و ربی جز الله نیست و هیچ حکمی جز برای او نیست. جامعه انسانی، با همه کثرت و ناهمگونی که در افراد آن هست، روی هم بخشی از یک حقیقت است و آن حقیقت نوع انسان است؛ بنابراین آنچه از شایستگی و توانایی که دست آفرینش در تک تک افراد به ودیعه نهاده و به گونه مساوی در میان آنان تقسیم کرده است اقتضا می‌کند که حق زندگی نیز در میان افراد آن مساوی باشد. چنانچه این فراخوان را نپذیرفتند، آنان را شاهد بگیر بر اینکه ما - یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و پیروان آن حضرت - بر دینی هستیم که پسندیده خدای تعالی است و آن، دین اسلام است؛ همچنان که در جای دیگر فرمود: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛ در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است (آل عمران / ۱۹)؛ تا با این شاهد گرفتن، بگومگوها پایان یابد؛ چه اهل باطل هیچ سخن منطقی و حجتی بر اهل حق ندارند (طباطبایی، ج ۳، ص ۲۵۰ - ۲۴۶).

اگر آنان از پذیرش این دعوت سر باز زدند، حکم قرآن کریم نبرد با آنان نیست، بلکه باید به آنان گوشزد کنند که ما مسلمان و بر راه مستقیم هستیم و اگر روی بگردانید، با شما سر جنگ نداریم، بلکه ما شما را به نیکی دعوت کننده‌ایم و از بدی بازدارنده.

از نظرگاه قرآن کریم عبادتگاه‌های ادیان آسمانی محترم و مقدس است و کسی حق جسارت و بی‌حرمتی به آن را ندارد؛ چنان که فرموده است: «و اگر خدا بعضی از مردم را با بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها و کلیساها و کنیسه‌ها و مساجدی که نام خدا در آنها بسیار برده می‌شود سخت ویران می‌شد و قطعاً خدا به کسی که [دین] او را یاری می‌کند، یاری می‌دهد؛ چرا که خدا سخت نیرومند شکست‌ناپذیر است» (حج / ۴۰). "صوامع"، جمع "صومعه" است و صومعه

نام معبدهایی است که برای عبادت عابدان و زاهدان، در بالای کوه‌ها و در بیابان‌های دوردست، ساخته می‌شد و بیشتر، عمارتی نوک تیز و مخروطی بود. "بَيْع"، جمع "بَيْعَة" و نام معبد یهود و نصارا است. "صلوات"، جمع "صلاة" و به معنای نمازگاه یهود است و "مساجد"، جمع "مسجد"، نام معبد مسلمانان است. خداوند برای آنکه آیین خود را از خطر نابودی نگاه دارد، برخی از مردم را به دست برخی دیگر می‌راند و اگر تنها عبادتگاه‌ها را نام برده، با اینکه اگر این دفاع نباشد اصل دین باقی نمی‌ماند تا چه رسد به معابد آن، از این رو است که معابد، شعایر و نشانه‌های دین است، صورت دین را در یاد مردم نگاه می‌دارد. مردم به وسیله آن به یاد دین می‌افتند و در آن احکام دین را می‌آموزند (طباطبایی، ج ۱۴، ص ۳۸۶-۳۸۴).

کثرت‌گرایی دینی هنجاری از نگرگاه معصومان (علیهم السلام)

اسلام دین رحمت و رأفت است و در هیچ دینی به اندازه آن زیبایی و مهربانی یافت نمی‌شود. به درازنای تاریخ اسلام بسیاری کوشیده‌اند تا آن را به عنوان دین خشونت، بی‌مدارایی، تحمل‌ناپذیری جنگ‌افروزی و در یک کلمه «دین شمشیر» معرفی کنند. از ناهمکیشان، مسیحیان و از همکیشان، جاهلان مقدس‌مآب در این زمینه سهم بسزایی دارند؛ حال آنکه رحمت عالمیان، محمد مصطفی (ص) مهربان‌تر از جملگی پیامبران و دین او مهرآفرین‌تر از جملگی ادیان است. خویشتن فرموده است: «امرني ربّي بمداواة الناس كما امرني بآداء الفرائض» (کلینی، ج ۲، ص ۱۱۷)؛ پروردگارم مرا به مدارا با مردم فرمان داد؛ همان‌گونه که به انجام واجب‌ها فرمانم داده است. در حدیثی دیگر فرموده است: «آگاه باشید! کسی که به نامسلمان هم‌پیمان با مسلمانان ستم کند و از حق او فرو گذارد و او را به بیش از توانش تکلیف کند یا بدون رضایت او چیزی را از او بستاند در روز رستاخیز من به نفع آن غیر مسلمان و بر ضد آن مسلمان دادخواهی خواهم کرد. سپس آن حضرت با انگشت خود به سینه‌اش اشاره کرد و ادامه داد: آگاه باشید! کسی که نامسلمانی را - به ناحق - بکشد، خدا و رسول او خونخواه او هستند و خداوند بوی بهشت را بر او حرام می‌کند؛ در حالی که بوی بهشت تا به اندازه هفتاد پاییز راه رفتن می‌رسد. [اما به مشام کسی که معاهدی را بکشد نمی‌رسد]» (بیهقی، ج ۹، ص ۲۰۵؛ نیز رک. سجستانی، ج ۲، ص ۴۵؛ عجلونی، ج ۲، ص ۲۱۸).

جابر بن عبدالله می گوید: روزی جنازه‌ای را از کنار ما عبور دادند. پیامبر (ص) به احترام آن جنازه برخاست. ما نیز همین کردیم و گفتیم: «ای پیامبر خدا، همانا آن جنازه فردی یهودی است!» آن حضرت فرمود: «هرگاه جنازه‌ای دیدید برخیزید» (بخاری، ج ۲، ص ۸۷).

عبدالرحمن بن ابی لیلی گفته است: روزی سهل بن حنیف و قیس بن سعد در قادیسیه نشسته بودند که جنازه‌ای را از کنار آنان عبور دادند و آنان به پا خاستند. برخی گفتند که آن جنازه فردی نامسلمان است. آن دو در پاسخ گفتند: روزی از کنار پیامبر (ص) جنازه‌ای را عبور دادند و آن حضرت برخاست. به آن حضرت گفته شد: «آن جنازه فردی یهودی است»؛ حضرت در پاسخ فرمود: «آیا او یک نفس [انسان] نیست؟» (همانجا).

آن حضرت در روایت‌هایی دیگر فرموده است: «مدارا کردن با مردم نصف ایمان است و نرمی و مهربانی کردن با آنان نصف زندگی است» (کلینی، ج ۲، ص ۱۱۷). «خداوند از این رو پیامبران را بر دیگر مردمان برتری داد که با دشمنان دین خدا بسیار با مدارا رفتار می‌کردند و برای حفظ برادران همکیش خود نیکو تقیه می‌کردند» (مجلسی، ج ۷۵، ص ۴۰۱). «سه چیز است که هر کس نداشته باشد هیچ عملی از او تمام و کامل نیست: پاکدامنی و ورعی که او را از نافرمانی خدا باز دارد و خوبی که به سبب آن با مردم مدارا کند و بردباری و حلمی که به وسیله آن رفتار جاهلانه نادان را دفع کند» (کلینی، ج ۲، ص ۱۱۶).

امیر مؤمنان، حضرت علی (علیه الصلوٰة و السلام)، که خود - پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) - طلایه‌دار تقریب و همبستگی ادیان و مذاهب است، فرموده است: «اگر من به داوری و قضاوت بنشینم، میان پیروان تورات به تورات و میان پیروان انجیل به انجیل و میان پیروان زبور به زبور و میان پیروان قرآن به قرآن حکم می‌کنم تا اینکه هر یک از این کتاب‌ها آشکار و گفته می‌شود: "پروردگارا، همانا علی به حکم تو حکم راند"» (مفید، ج ۱، ص ۳۵).

علی (ع)، که پس از رسول اکرم (ص) عادل‌ترین حکمران تاریخ بشری است، در نامه‌ای که به کارگزار راست کردار خویش، مالک اشتر نخعی نگاشته فرموده است: «و مهربانی و خوش رفتاری و نیکویی با رعیت را در دل خود جای ده و مبادا نسبت به ایشان (چون) جانور درنده

بوده خوردنشان را غنیمت دانی که آنان دو دسته‌اند: یا با تو برادر دینی‌اند یا در آفرینش مانند تو هستند» (رضی، نامه ۵۳). آن حضرت به امنیت آنان که در سایه حکومت اسلامی می‌زیند آن اندازه اهمیت می‌داد که فرمود: «اگر مسلمانی از شنیدن خبر غارت شدن یک زن یهودی، که در حمایت حکومت اسلامی است، بمیرد، نزد من نه تنها سزاوار ملامت نیست که شایسته تکریم و اجر است» (همان، خطبه ۹۵). مولای یکتاپرستان مدارا با مردم را پسندیده‌ترین خصلت (آمدی، رقم ۱۳۱۳) و عمل (همان، رقم ۹۷۸۶)، میوه (همان، رقم ۴۶۲۹) و سرلوحه (همان، رقم ۶۳۲۱) خرد و آن را در رأس حکمت (همان، رقم ۵۲۵۲) می‌دانست و مدارا با دشمن را سبب ایمنی از جنگ‌ها (همان، رقم ۸۵۳۹) می‌دانست و می‌فرمود: «کسی که حسن مدارا او را اصلاح نکند مکافات بد او را درست گرداند» (همان، رقم ۸۲۰۲).

امامان شیعه به مدارا و تقریب میان مذهب‌ها و فرقه‌های اسلامی، بسیار اهمیت می‌دادند. سیرت و سنت دینی، سیاسی و اجتماعی آن ستارگان درخشان آسمان ولایت خود گواه خوبی برای این ادعاست. ابوبکر حضرمی می‌گوید: «برادرم علقمه به امام باقر (علیه السلام) عرض کرد: "ابوبکر می‌گوید: برای علی با مردم باید جنگید"». امام باقر (علیه السلام) به من فرمود: «اگر بشنوی که کسی علی را دشنام می‌دهد و تو بتوانی بینی او را قطع کنی، این کار را می‌کنی؟» عرض کردم: «آری» حضرت فرمود: «پس چنین مکن»؛ سپس فرمود: «من اگر بشنوم کسی به علی ناسزا می‌گوید، پشت ستونی پنهان می‌شوم و آن‌گاه که ناسزاگویی‌اش پایان یافت نزد او می‌روم و با او دست می‌دهم» (برقی، ج ۱، ص ۴۰۵).

امام صادق (ع) پیرامون سخن خدای تعالی «و قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»؛ و با مردم [به زبان] خوش سخن بگویید (بقره / ۸۳)؛ فرموده است: «منظور همه مردم است؛ چه مؤمن و چه کافر، اما با مؤمنان باید گشاده‌رو بود و با کافران به مدارا سخن گفت تا به سوی ایمان کشیده شوند. همانا کمترین ثمره آن این است که خود و برادران مؤمنش را از گزند آنان مصون می‌دارد» (مجلسی، ج ۷۵، ص ۴۰۱).

کسی از امام صادق (ع) پرسید: آیا می‌توانم گدای نامسلمان را خوراک دهیم؟ حضرت فرمود: آری و سپس سخن خدای تعالی «و قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» را خواند (عیاشی، ج ۱، ص ۴۸). در روایتی دیگر امام صادق (ع) - پس از تلاوت فراز یادشده - فرمود: «از بیماران آنان (اهل سنت) عیادت کنید، به تشییع جنازه آنان بروید و در مسجدها شان نماز گزارید» (همانجا).

در جایی دیگر آن حضرت مدارا با دشمنان خدا را از بهترین صدقه‌هایی که آدمی برای خود و برادرانش می‌دهد برشمرده است (تفسیر امام حسن عسکری (ع)، ص ۳۵۴).

امام رضا (ع) نیز در پاسخ به پرسش از چستی عقل فرمود: «جام اندوه را جرعه جرعه نوشیدن، با دشمنان نرمش و با دوستان مدارا کردن» (صدوق، الامالی، ص ۲۸۳).

از آنچه گفته شد درستی ادعای ما، مبنی بر اینکه اسلام مدارا و نیک‌زیستی با ناهمکیشان را پذیرفته و بلکه بر آن فرمان داده، روشن است، اما بیان چند نکته در این زمینه بایسته می‌نماید:

۱. احترام و مهرورزی به ناهمکیشان به معنای بر حق دانستن آنان یا رواداری پیروی از کیش آنان نیست. برخی از اندیشمندان این دو را با هم در آمیخته‌اند و دستور اسلام به خوش‌رفتاری با نامسلمانان را به معنای حقانیت و منسوخ نبودن آیین‌های دیگر دانسته‌اند؛ برای نمونه دکتر نصر بر آن است که احترام به کثرت ادیان را خداوند واجب کرده است (نصر، ص ۹۳)؛ حال آنکه این سخنی مغالطه‌آمیز است. خداوند متعال احترام به تکثر ادیان را نه تنها واجب نکرده است، بلکه روا نیز نمی‌داند و تفرقه‌گرایی و تفرقه‌گرایان را به تندی نکوهیده است. در واقع فرمان به مدارا فرمان به احترام به پیروان ادیان دیگر است برای جذب آنان به اسلام، نه رواداری پیروی از آیین آنان و این در اسلام، استراتژی است، نه تاکتیک. آنچه خدای - جل اسمه - به آن فرمان داده احترام به «ادیان متکثر» است نه «تکثر ادیان». آقای نصر افزون بر این گفته است: «اگر دین دیگری پذیرفته و اصیل نباشد، آن گونه که برخی مسلمانان می‌گویند که با ظهور اسلام ادیان دیگر منسوخ شد، این پرسش پیش می‌آید که پس چرا خداوند در قرآن کریم و پیامبر (ص) در احادیث نبوی مسلمانان را مسئول کرده‌اند که از مال و جان و زندگی و آزادی و عبادت امت-های دیگر، یعنی اهل کتاب، محافظت کنند؟ یعنی خداوند ما را مسئول کرده است که افرادی را برای رفتن به جهنم آماده کنیم؟! آیا چنین چیزی قابل قبول است؟» (همانجا) در نقد این سخن چند نکته یادکردنی است:

یکم. پذیرفته بودن یک دین با اصیل بودن آن همسان نیست. ممکن است دینی اصیل باشد، ولی به دلیل نسخ شدن پذیرفته نباشد؛ چنان که پس از برانگیختگی پیامبر اکرم به رسالت، وضعیت جملگی ادیان آسمانی چنین است.

دوم. از آیه‌ها و روایت‌ها به دست می‌آید که ادیان پیشین نسخ شده است و در این هیچ تردیدی نیست.

سوم. منسوخ بودن ادیان پیشین باور بیشتر مسلمانان و عالمان مسلمان است، نه برخی از آنان. بر پایه جستجوی نگارنده مسلمانانی که ادیان پیشین را منسوخ نمی‌دانند نادرند. **چهارم.** نگهدارندگی مال، جان، زندگی، آزادی و عبادت دیگر امت‌ها در صورتی بر گرده مسلمانان است که آن امت‌ها در سیطره و کفالت حکومت اسلامی باشند و گرنه روشن است که مسلمانان نسبت به غیر مسلمانان چنین مسئولیتی ندارند. آری مسلمانان به خوشرفتاری، مهرورزی و نیکی به نامسلمانان سفارش شده‌اند، اما این با مسئول بودن نسبت به دارندگی‌های دیگر امت‌ها همسان نیست.

پنجم. مسئول بودن نسبت به دارندگی‌های دیگر امت‌ها لزوماً به معنای رستگار دانستن آنان نیست؛ برای نمونه پدری که فرزند بدکرداری دارد نسبت به فرزند خویش مسئول است؛ حال آنکه ممکن است او را نارستگار بیندارد.

ششم. چه کسی گفته است امت‌های دیگر جملگی دوزخی‌اند؟

هفتم. رفتن یا نرفتن به دوزخ از مقوله بحث نجات است که در اینجا با حقانیت در آمیخته شده است. نجات با حقانیت نسبت مستقیم ندارد؛ یعنی تنها کسانی که بر دینی بوده‌اند که پیروی از آن رواست نجات یافته نیستند، بلکه دایره نجات بسی گسترده‌تر از این است. همچنین آقای نصر گفته است: «اگر باورها و اعتقادات ادیان دیگر باطل است، پس چرا خداوند فرمان داده است که با اهل کتاب زندگی کنیم و بدان‌ها احترام گذاریم و چرا خداوند این فرمان را در برابر مردم جاهل و یا بت‌پرست نداده است؟»
نقد این گفتار:

یکم. ادیان دیگر عبارتی کلی است که ادیان آسمانی و غیر آن را دربردارد. هنگام سخن گفتن از ادیان باید میان ادیان آسمانی و غیر آسمانی فرق نهیم. ادیان غیر آسمانی از آن رو که خاستگاه قدسی ندارد به کلی بی‌اعتبار و نارواست و از روی آسان‌گیری در عبارت‌پردازی آن را "دین" می‌گوییم و اگر نه، در اصل، دین نیست. دین، آن پیام وحیانی است که از آستان قدس فرود آمده باشد. در باره ادیان آسمانی نیز باید گفت که حق است و باطل نیست، اما ممکن است به دلیل نسخ شدن پیروی‌روا نباشد.

دوم. خداوند متعال کجا فرمان داده است که با اهل کتاب زندگی کنیم؟ آیاتی که به نیک‌زیستی با دیگر ادیان فرمان داده گویای آن است که چنانچه در جایی زندگی می‌کنید که اهل کتاب نیز می‌زیند با آنان نیک‌رفتار و نیک‌گفتار باشید.

سوم. در باره این ادعا که خداوند به نیک‌زیستی با جاهل و بت‌پرست فرمان نداده است باید گفت که حساب جاهل از بت‌پرست جداست. جاهل در میان پیروان جملگی ادیان، حتی اسلام، یافت می‌شود، اما در باره بت‌پرست، استاد مطهری نیز سخنی دارد که آن را از نظر می‌گذرانیم: «از نظر اسلام مسلمانان می‌توانند در داخل کشور خود با پیروان ادیان دیگری که ریشه توحیدی دارند، از قبیل یهود و نصارا و مجوس، هرچند بالفعل از توحید منحرف باشند تحت شرایط معینی، همزیستی داشته باشند، ولی نمی‌توانند در داخل کشور اسلامی با مشرک همزیستی کنند» (مطهری، ج ۲، ص ۲۴۹ و ۲۵۰)؛ البته قرآن کریم نیکی و عادلانه رفتار کردن را با مشرکانی که در دین با مؤمنان ننگیده‌اند و آنان را از دیار خود به زور خارج نکرده‌اند ستوده است (ممتحنه / ۸).

چهارم. به فرض که حضرت حق - جلت عظمته - در باره بت‌پرستان چنین فرمان نداده باشد، باز این دلیل روایی پیروی از ادیان دیگر نیست. فرمان به نکو داشتن پیروان ادیان آسمانی به معنای رواداری پیروی از دین آنان نیست.

۲. فرمان به زندگی مسالمت‌آمیز با ناهمکیشان به معنای رستگار دانستن آنان نیست؛ گرچه ممکن است به دلیل‌هایی چند بیشتر آنان را رستگار بدانیم، اما این فرمان، خود، چنین نتیجه‌ای در پی ندارد.

۳. فرمان اسلام به مدارا با ناهمکیشان به معنای روایی سستی و آسان‌گیری در حق و باطل نیست. امیر(ع) فرمود: «لا تدهنوا فی الحق اذا ورد علیکم و عرفتموه فتموه خسراناً میبنا» (مجلسی، ج ۷۷، ص ۲۹۱)؛ هرگاه با حق روبه‌رو شدید و دانستید که حق است در باره آن آسان‌گیری نکنید که به سختی زیان می‌بینید. «و لعمری ما علی من قتال من خالف الحق و خابط الغی من ادهان و لا ایهان» (رضی، خطبه ۲۴). به جانم سوگند در جنگیدن با کسی که در برابر حق بایستد و در گمراهی فرورود هرگز آسان‌گیری و سستی روا نمی‌دارم. روشن است که حدیث اخیر در باره کسی است که جنگیدن با او لازم آمده است.

آیت‌الله جوادی آملی با اشارت به آیه «فلا تطع المكذبین و دّوا لو تدهن فیدهنون» (قلم/ ۹ - ۸)؛ پس از دروغ‌زنان فرمان مبر. دوست دارند که نرمی کنی تا نرمی نمایند؛ اساس قرآن را بر سازش نکردن با باطل و پیروان آن دانسته است. قرآن کریم به پیامبر اکرم (ص) فرمان داده است که در برابر پیشنهادهای انحرافی مشرکان هرگز کرنش نشان مده و با اهل باطل نرمش مکن (جوادی آملی، ص ۲۰۰).

نسخ ادیان آسمانی از نگرگاه قرآن و حدیث

نسخ ادیان در قرآن

اسلام آیین جهانی است و خدای تعالی همگان را به ایمان آوردن به آن دعوت کرده است که آن را در بخش مربوط به خاتمیت و جهان‌شمولی اسلام بررسی می‌کنیم. در باره کتابیان نیز آیه‌های فراوانی را می‌توان یافت که گویای نسخ‌شدگی آیین آنان است. آیه‌های یادشده را می‌توان در چهار گروه کلی دسته‌بندی کرد:

۱. آمادگی و انتظار اهل کتاب بر آشکار شدن اسلام

بر اساس آیه‌های قرآن اهل کتاب می‌دانستند که قرآن از جانب پروردگار و به حق فرو فرستاده شده است (انعام/ ۱۱۴) و وصف آن در کتاب‌های آسمانی‌شان آمده بود و دانایان بنی‌اسرائیل از آن خبر داشتند (شعراء/ ۱۹۷ - ۱۹۶). مسیح آمدن پیامبر خاتم را به همراه آوردن نام او مژده داده بود (صف/ ۶) و نام آن حضرت در تورات و انجیل آمده بود (اعراف/ ۱۵۷). بنی‌اسرائیل از دیرباز در انتظار پیامبر بر کسانی که کافر شده بودند پیروزی می‌جستند (بقره/ ۸۹) و پس از برانگیختگی به پیامبری او را چونان پسران خویش می‌شناسند (بقره، ۱۴۶؛ و رک. انعام/ ۲۰) و دانایان و رهبانان بی‌تکبر مسیحی به آیین او ایمان می‌آوردند (مائده/ ۸۳ - ۸۲). آیه‌های یادشده، به روشنی، گویای نسخ آیین اهل کتاب است.

۲. فراخواندن اهل کتاب به اسلام و برپایی دلیل بر اثبات حقانیت آن

چنانچه ادیان پیشین نسخ نشده باشد، پیروان آن را به اسلام فراخواندن بیهوده است و بایستگی ندارد؛ حال آنکه در آیه‌های فراوانی قرآن اهل کتاب را با بیانی جدی و قاطع به اسلام می‌خواند (آل عمران/ ۲۴ - ۲۳). بر پایه آیه‌ای دیگر خیر اهل کتاب در ایمان آوردن به اسلام

است (آل عمران / ۱۱۰) و باید به قرآن، که تصدیق کننده کتاب آسمانی آنهاست ایمان بیاورند (نساء / ۴۷). پیامبر اکرم به سوی آنان آمده تا بسیاری از چیزهایی را که از کتاب آسمانی خود پوشیده می داشتند برای آنان بیان کند و از بسیاری از خطاهای آنان درگذرد. بی گمان قرآن کریم که روشنایی و روشنگر است از سوی خداوند برای آنان آمده است (مائده / ۱۵). پیامبر در روزگار فترت رسولان حقیقت‌ها را برای آنان بیان می کند تا مبادا بگویند: «برای ما بشارتگر و هشداردهنده‌ای نیامد» (مائده / ۱۹). هیچ کس حق ندارد از فرمان پیامبر خدا سر باز زند (توبه / ۱۲۰). اگر آنان ایمان آورند و پرهیزگار شوند، خداوند گناهانشان را می آمرزد و آنان را به بوستان‌های پر نعمت درمی آورد (مائده / ۶۵). فراخوانی اهل کتاب به اسلام در بسیاری از آیه‌های دیگر نیز یافتنی است (رک. بقره / ۱۴۵، ۱۳۷، ۱۳۶، ۹۱، ۴۳، ۴۱؛ آل عمران / ۶۱؛ نساء / ۴۶ و ۱۵۳؛ مائده / ۸۱؛ انعام / ۹۱؛ اعراف / ۱۵۶؛ شوری / ۱۳ و ۱۴).

۳. نکوهش اهل کتاب در صورت سرپیچی از اسلام

در آیه‌های بسیاری اهل کتاب به دلیل اسلام نیاوردن و سرپیچی از فرمان رسول الله (ص) نکوهش و توبیخ شده‌اند (رک. بقره / ۱۰۱ - ۹۹). روشن است که اگر پیروی از دین آنان روا باشد، قرآن نباید آنان را، از آن رو که بر دین خویش مانده‌اند، سرزنش کند. قرآن به اهل کتاب خرده می گیرد که از چه رو کسی را که ایمان آورده است از راه خدا باز می دارند و با آنکه به راستی آن راه گواه‌اند ناراستش می شمارند (آل عمران / ۹۹) و به مؤمنان اجازه داده است تا با بی‌ایمانان اهل کتاب، که سرکشی می کنند و از دین حق پیروی نمی کنند، کارزار کنند تا آن‌گاه که آنان جزیه دهند (توبه / ۲۹). قرآن کریم پا را فراتر نهاده، کتابیانی را که قرآن را انکار کنند کافر قلمداد و آنان را لعنت کرده است (بقره / ۸۹) و کتابیانی را که ایمان نیاورند به عذاب و دچار شدن به لعنتی که «اصحاب سبت» به آن دچار شدند تهدید کرده است (نساء / ۴۷). این نکوهش‌ها و تهدیدها در بسیاری از آیه‌های دیگر نیز یافتنی است (رک. بقره / ۸۷؛ آل عمران / ۹۸، ۷۱، ۷۰؛ مائده / ۵۹ و ۵۸؛ هود / ۱۲۲، ۱۲۲؛ حدید / ۱۶).

۴. وعده پیروزی اسلام بر جملگی ادیان

چنانچه اسلام نسخ کننده دیگر ادیان نباشد، از چه رو خداوند چیرگی آن را بر دیگر ادیان وعده کرده است (توبه / ۳۳؛ فتح / ۲۸؛ صف / ۹)؟ پس از چیرگی نیز آن را، به عنوان آیین یگانه و فراگیر، در سراسر جهان مستقر خواهد کرد (نور / ۵۵ و نیز رک. بقره / ۳، ۱۴۴، ۸۱-۷۵؛ نساء / ۱۶۰-۱۵۵ و ۴۵-۴۴؛ مائده / ۸۲، ۷۰، ۶۳، ۵۷، ۵۱، ۳۲؛ انعام / ۹۲).

نسخ ادیان در سخنان معصومان (علیهم السلام) حدیث‌ها

در حدیثی قدسی خدای تعالی یهود را به عنوان کسانی که پیامبر اکرم (ص) را دروغین می‌خوانند و نسخ شریعت‌ها را انکار می‌کنند خطاب می‌کند (تفسیر امام حسن عسکری، ص ۴۹۱). در حدیثی دیگر آمده است: از (نشانه‌های) ارجمندی آن حضرت این است که همانا خدای تعالی با شریعت او شریعت‌های دیگر را نسخ کرد؛ در حالی که شریعت او را نسخ نکرد (ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۱۹۶).

خلیفه دوم به حضور پیامبر اکرم (ص) رسید و گفت: «همانا از یهودیان سخنانی می‌شنویم که ما را به شگفتی وامی‌دارد؛ آیا درست می‌دانی که آن را بنویسیم؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: «آیا، چنان که یهود و نصارا سرگردان شدند، شما نیز سرگردان شده‌اید؟ همانا برای شما آیینی روشن و پاک آوردم. اگر موسی اکنون زنده بود، جز پیروی از من چاره‌ای نداشت» (صدوق، معانی الاخبار، ص ۲۸۲).

آن حضرت قرآن را به عنوان نسخ کننده دیگر کتاب‌های آسمانی معرفی می‌کند: «همانا خداوند عزوجل کتاب مرا حاکم بر کتاب‌های امت‌های پیشین و نسخ کننده آن قرار داد» (طبرسی، الاحتجاج، ص ۲۹، ۲۸؛ مجلسی، ج ۹، ص ۳۲۹).

نامه‌های پیامبر (ص)

پیامبر اکرم، در دوران رسالت خود، نامه‌هایی به سران کشورهای بی که ساکنان آن کتابی بودند و نیز به برخی از بزرگان کتابیان نگاشته و فرستاده است و در این نامه‌ها آنان را به اسلام دعوت کرده و سرپیچی از پذیرش این دعوت را گناهی بزرگ به شمار آورده است؛ برای نمونه آن حضرت به پادشاه روم می‌نویسد: «به نام خداوند رحمان رحیم. از: محمد، بنده و پیامبر خدا به: هراکلیوس، پادشاه روم. سلام بر کسی که از هدایت پیروی کند. من تو را به اسلام فرامی‌خوانم.

مسلمان شو تا گزندى نيينى. مسلمان شو تا پروردگار تو را دو پاداش دهد و چنانچه روى بگردانى، گناه جملگى رعيا بر تو خواهد بود. بگو: «اى اهل كتاب بيايد بر سر سخنى كه ميان ما و شما يكسان است بايستيم كه: جز خدا را نپرستيم و چيزى را شريك او نگردانيم و بعضى از ما بعضى ديگر را به جاي خدا به خدايى نگيرد.» پس اگر [از اين پيشنهاد] اعراض كردند، بگويد: «شاهد باشيد كه ما مسلمانيم [نه شما]» (آل عمران/ ۶۴؛ حميدالله، ص ۱۰۹).

پاسخى كه امپراطورى روم به نامه پيامبر (ص) داده است نيز خواندنى است: «به: احمد، فرستاده خدا، آنكه عيسى به آمدن او مژده داد از: قيصر، پادشاه روم. همانا نامهات به همراه فرستادهات به من رسيد و همانا گواهي مى دهم كه تو فرستاده خدايى. [ذكر] تو را در انجيل مى يابيم. عيسى بن مريم مژده آمدنت را به ما داده است و من روم را به ايمان آوردن به تو فراخواندم، اما آنان روى گرداندند و چنانچه پيروي ام مى كردند، برايشان بهتر بود و دوست مى داشتم در نزد تو باشم تا به تو خدمت كنم و پاهایت را [به نشانه احترام و فروتنی] بشويم» (همان/ ص ۱۱۱).

بى گمان چنين نامه هاى هم گويای نسخ است و هم گويای آنكه اهل كتاب خود، پيشاپيش، رسالت پيامبر خاتم را در انتظار بودند. پيامبر در نامه به يهود آنان را به اسلام فرامى خواند و يادآور مى شود كه آنان در تورات نيز چنين مى يابند (همان/ ص ۹۳ - ۹۲). در نامه به نجاشى، پادشاه حبشه نيز او و سپاه او را به اسلام و پيروي از خود و كتاب خود [قرآن] فرامى خواند (همان/ ص ۱۰۰). آن حضرت در نامه به خسرو پرويز، پادشاه بى ادب و بى خرد ايرانى - كه از سر غرگى، با بى شرمى و گستاخى تمام، نامه پيامبر خدا (ص) را از هم گسيخت و خدا نيز پادشاهى او را - مى نگارد: «فانى انا رسول الله الى الناس كافة» (همان/ ص ۱۴۰)؛ همانا من فرستاده خدا به سوى جملگى مردم هستم؛ و در نامه به حاكم يمامه چيرگى آيين خویش را بر سرتاسر كره خاكى چنين پيشگويى مى كند: «و اعلم ان دينى سيظهر الى منتهى الخفّ والحافر» (همان/ ص ۱۵۷ - ۱۵۶)؛ آگاه باش كه دين من تا منتهای زیر پای شتران و اسبان چيره خواهد شد [كنايه از چيرگى فراگير]. به زياد بن جمهور نيز، پس از دعوت او به توحيد و نبوت، نگاهشته است: «فليوضعن كل دين دان به الناس الا الاسلام» (احمدى ميانجى، ج ۲، ص ۴۸۰)؛ همگان بايد جملگى اديان را به كنارى نهند، به جز اسلام. نامه هاى فراوان

دیگری نیز هست که، از روی گزیده‌گویی، به همین اندازه بسنده می‌کنیم (نامه‌ها و پاسخ آنها را در حمیدالله، ص ۲۵۳ - ۴۱ مطالعه کنید).

خاتمیت و جهان‌شمولی اسلام

از نظرگاه قرآن و حدیث، اسلام، دین خاتم، جهان‌شمول و زمان‌شمول است و آن اندازه آیه و حدیث در این باره وجود دارد که جای هیچ تردیدی را به جای نمی‌گذارد. این خود نشان می‌دهد که اسلام ادیان پیشین را منسوخ می‌داند؛ برای نمونه به برخی از آیه‌ها و حدیث‌های یادشده اشاره می‌کنیم:

جهان‌شمولی اسلام در قرآن کریم

همگان، مخاطبان قرآن

۱. آیه‌هایی که با «یا بنی آدم» آغاز می‌شود (مانند: اعراف / ۳۵، ۳۱ و ۲۸-۲۶؛ یس / ۶۰). به سخن علامه طباطبایی آیه‌هایی که با «یا بنی آدم» آغاز می‌شود حکم‌ها و قانون‌هایی فراگیر برای جملگی آدمیان است و نه برای امتی ویژه (طباطبایی، ج ۸، ص ۸۷).

۲. آیه‌هایی که با «یا ایها الناس» آغاز می‌شود (مانند: بقره / ۲۱؛ نیز رک. نساء / ۱ و ۱۷۴؛ اعراف / ۱۵۸؛ حج / ۴۹؛ فاطر / ۱۵). خطاب «یا اَیُّهَا النَّاسُ»؛ ای مردم، که در قرآن حدود بیست بار تکرار شده و خطابی جامع و عمومی است، نشان می‌دهد که قرآن ویژه نژاد یا گروه خاصی نیست، بلکه همه انسان‌ها را دربرمی‌گیرد (رک. فخر رازی، ج ۲، ص ۳۲۱؛ ابن کثیر دمشقی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ابن ابراهیم شاذلی، ج ۱، ص ۴۶؛ زحیلی، ج ۱، ص ۹۶؛ طالقانی، ج ۱، ص ۸۶؛ صدرالمألهین، ج ۲، ص ۴۱ - ۴۰؛ مغنیه، التفسیر المبین، ص ۶؛ مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۱۱۷).

هدایت قرآن، دربردارنده همگان

۱. آیه‌هایی که هدایت قرآن را دربردارنده مردم (الناس) می‌داند (بقره / ۱۸۵؛ نیز رک. بقره / ۱۸۷؛ آل عمران / ۱۳۸؛ ابراهیم / ۱؛ نحل / ۴۴؛ کهف / ۵۴؛ زمر / ۴۱؛ جاثیه / ۲۰؛

حشر / ۲۱). «هدایت قرآن، دربردارندهٔ جملگی انسان‌های مکلف است» (طوسی، ج ۵، ص ۲۵۴؛ فخر رازی، ج ۵، ص ۲۵۴)، همه مردم را دربرمی‌گیرد و تنها برای گروهی ویژه نیست (مغنیه، تفسیر الکاشف، ج ۱، ص ۲۸۴).

۲. آیه‌هایی که هدایت قرآن را دربردارندهٔ جهانیان (العالمین) می‌داند (مانند: انعام / ۹۰؛ نیز رک. یوسف / ۱۰۴؛ ص / ۸۷؛ قلم / ۵۲؛ تکویر / ۲۷). پیامبر اکرم برای همهٔ جهانیان برانگیخته شده است؛ در هر زمان یا مکانی که باشند. پیامبری با آن حضرت پایان یافته است (بنگرید به: طبرسی، ج ۴، ص ۵۱۴؛ فخر رازی، ج ۱۳، ص ۵۸؛ طباطبایی، ج ۷، ص ۲۶۰؛ ابن‌ابراهیم شاذلی، ج ۲، ص ۱۱۴۵؛ زحیلی، ج ۷، ص ۲۸۳؛ مغنیه، تفسیر الکاشف، ج ۳، ص ۲۲۱).

چیرگی اسلام بر جملگی ادیان

خداوند در برخی آیه‌ها به چیره شدن اسلام بر دیگر ادیان وعده داده است؛ مانند: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»؛ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند؛ هر چند مشرکان خوش نداشته باشند (توبه / ۳۳؛ نیز رک. فتح / ۲۸؛ صف / ۹).

مراد از "هدی" (هدایت)، حجت‌ها، بینه‌ها و بیان آنچه به کار بستن آن آدمی را به بهشت می‌رساند است و مراد از "دین حق"، دین اسلام است (طوسی، ج ۵، ص ۲۰۹؛ نیز بنگرید به: فخر رازی، ج ۱۶، ص ۳۲؛ شبر، ج ۳، ص ۷۰ و ابن‌ابراهیم شاذلی، ج ۳، ص ۱۶۴۴). خداوند بر آن است که اسلام را بر دیگر دین‌ها برتری دهد و آن دین‌ها را نسخ کند؛ گرچه مشرکان چنین نخواهند (شبر، ج ۳، ص ۷۰؛ طوسی، ج ۵، ص ۲۰۹؛ طباطبایی، ج ۹، ص ۲۴۷).

فراگیر بودن رسالت پیامبر (ص)

۱. آیه‌هایی که رسالت پیامبر را دربردارندهٔ مردم می‌داند؛ مانند: «... و ارسلاک للناس رسولا وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا» و تو را به پیامبری برای مردم فرستادیم و گواه بودن خدا بس است (نساء / ۷۹؛ نیز رک. اعراف / ۱۵۸؛ حج / ۴۹؛ سبأ / ۲۸). زمخشری می‌نویسد: «پیامبر اکرم فرستاده برای همه مردم است، نه تنها برای عربان» (زمخشری، ج ۱، ص ۵۳۹).

۲. آیه‌هایی که رسالت پیامبر را دربردارنده جهانیان می‌داند؛ مانند: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» بزرگ [و خجسته] است کسی که بر بنده خود فرقان [= کتاب جداسازنده حق از باطل] را نازل فرمود تا برای جهانیان هشداردهنده‌ای باشد (فرقان / ۱؛ رک. انبیاء / ۱۰۷). "عالم" به معنای آفرینش و جمع آن "عوالم" است. "عالمین" نیز به معنای گونه‌های آفرینش است (جوهری، ج ۵، ص ۱۹۹۱). مراد از "فرقان"، قرآن است (طوسی، ج ۷، ص ۴۷۰؛ طبرسی، ج ۷، ص ۲۵۲ و فخر رازی، ج ۲۴، ص ۴۲۹)؛ چه به وسیله آن میان درست و نادرست و حق و باطل، در امور دین، فرق گذاشته می‌شود. همانا هدف از فرود قرآن آن است که هشداردهنده و راهنما برای جهانیان باشد (طوسی، ج ۷، ص ۴۷۰). قرآن برای همه مکلفان، چه انسان و چه جن است (طبرسی، ج ۷، ص ۲۵۲؛ فخر رازی، ج ۲۴، ص ۴۲۹؛ زمخشری، ج ۳، ص ۲۶۲؛ اندلسی، ج ۴، ص ۱۹۹؛ شیر، ج ۴، ص ۳۴۲ و زحیلی، ج ۱۹، ص ۹؛ طباطبایی، ج ۱۵، ص ۱۷۳). مراد از عبد، در این آیه، حضرت محمد (صلی الله علیه و [آله] و سلم) است و با این آیه سخن آنکه بگوید: پیامبر اکرم فرستاده به سوی برخی از مردم است، نه همه آنان، باطل می‌گردد. لفظ "للعالمین" جملگی آفریدگان را در بر می‌گیرد؛ از این رو آیه گویای آن است که آن حضرت تا روز رستاخیز رسالت دارد؛ پس می‌باید خاتم پیامبران و رسولان باشد (فخر رازی، ج ۲۴، ص ۴۲۹). این آیه دلیلی قاطع بر جهان‌شمولی اسلام است (زحیلی، ج ۱۹، ص ۹؛ رک. ابن کثیر دمشقی، ج ۶، ص ۸۵ - ۸۴ و ابن ابراهیم شاذلی، ج ۵، ص ۲۵۴۷).

۳. آیه‌ای که رسالت پیامبر را دربردارنده "هر کس از آن با خبر شود" می‌داند: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَ أَوْحَىٰ إِلَىٰ هَذَا الْقُرْآنِ لِأَنَّكَ لَمَّا كَرِهْتَ لِرَبِّكَ إِسْلَامًا وَ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ أَنْ تَقُولَ لِقَوْمِي إِنِّي أَخَذْتُ الذِّكْرَ مِنْ رَبِّي وَ أَنبَأْتُكُمْ بِآيَاتِهِ لَقَدْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ» (انعام / ۱۹)؛ بگو: «گواهی چه کسی از همه برتر است؟» بگو: «خدا میان من و شما گواه است و این قرآن به من وحی شده تا به وسیله آن شما و هر کس را [که این پیام به او] برسد هشدار دهم. فراز «و من بلغ» گویای آن است که حضرت محمد، خاتم پیامبران و برانگیخته به سوی جملگی مردمان از عرب و عجم و انسان و جن است تا روز رستاخیز (طبرسی، ج ۴، ص ۴۳۷؛ طوسی، ج ۴، ص ۹۴؛ فخر رازی، ج ۱۲، ص ۴۹۹؛ نیز رک. زمخشری، ج ۲، ص ۱۱؛ شیر، ج ۲، ص ۲۴۴ و امین، ج ۵، ص ۱۸؛ طباطبایی، ج ۷، ص ۳۹). از امام صادق

(علیه السلام) پیرامون این آیه پرسیدند، آن حضرت فرمود: «آیه در بردارنده هر انسانی است» و در نسخه دیگر: «به هر زبانی که باشد» (عروسی حویزی، ج ۱، ص ۷۰۷).

فراگیر بودن قرآن کریم

برخی آیه‌ها قرآن کریم را فراگیرنده همه مردمان می‌داند؛ مانند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا»؛ ای مردم، در حقیقت برای شما از جانب پروردگارتان برهانی آمده است و ما به سوی شما نوری تابناک فرو فرستاده‌ایم (نساء / ۱۷۴؛ نیز رک. بقره / ۱۸۵؛ آل عمران / ۱۳۸؛ انعام / ۹۰؛ یوسف / ۱۰۴؛ ابراهیم / ۱؛ ابراهیم / ۵۲؛ فرقان / ۱؛ تکویر / ۲۷). در اینجا مراد از "برهان"، حضرت محمد (ص) (طوسی، ج ۳، ص ۴۰۶ و مغنیه، ج ۲، ص ۵۰۴) و مراد از "نور مبین"، قرآن کریم است (طوسی، ج ۳، ص ۴۰۶؛ فخر رازی، ج ۱۱، ص ۲۷۴؛ ابن کثیر دمشقی، ج ۲، ص ۴۲۸؛ شبر، ج ۲، ص ۱۳۳؛ طباطبایی، ج ۵، ص ۱۵۲؛ زحیلی، ج ۶، ص ۵۱ و مغنیه، ج ۲، ص ۵۰۴). آیین اسلام، فراخوان است برای جملگی مردم (طوسی، ج ۳، ص ۴۰۶؛ فخر رازی، ج ۱۱، ص ۲۷۴؛ ابن ابراهیم شاذلی، ج ۲، ص ۸۲۱ و مغنیه، ج ۲، ص ۵۰۴). مخاطب این آیه همه مکلفان، از هر ملتی که باشند، است (امین، ج ۴، ص ۲۴۵).

فراگیر بودن حکم‌ها و قانون‌های اسلام

حکم‌ها و قانون‌های اسلام عنوان عام دارد و از نژاد و میهن‌گرایی به دور است و این خود دلیلی بر جهانی بودن رسالت پیامبر اکرم (ص) است (خسرو پناه، ص ۲۹۵ - ۲۹۴ و نیز: غرویان، محسن و دیگران، ص ۱۸۹). در قرآن کریم آمده است: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»؛ و برای خدا حج آن خانه بر عهده مردم است؛ [البته بر] کسی که بتواند به سوی آن راه یابد و هر که کفر ورزد، یقیناً خداوند از جهانیان بی‌نیاز است (آل عمران / ۹۷؛ رک. لقمان / ۶). نگارنده مفاتیح الغیب نگاشته است: «ظاهر لفظ بر آن است که حج بر هر انسانی که توانایی آن را داشته باشد واجب است و فراگیر بودن این تکلیف بر شدت اهمیت آن رهنمون است» (فخر رازی، ج ۸، ص ۳۰۶) و نگارنده فی ظلال القرآن: «این آیه گویای آن است که از همه مردم خواسته

شده است که به این دین ایمان آورند و فرایض و شعایر آن را به جا آورند» (ابن ابراهیم شاذلی، ج ۱، ص ۴۳۵).

همچنین روایت‌های فراوانی به این مضمون به ما رسیده است: «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» (کلینی، ج ۱، ص ۵۷؛ ج ۲، ص ۱۷؛ مجلسی، ج ۲، ص ۲۶۰، ج ۲۴، ص ۲۸۸؛ حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۲۴)؛ حلال محمد (ص) تا روز رستاخیز حلال است و حرام او نیز تا روز رستاخیز حرام است.

جهان‌شمولی اسلام در سخنان معصومان (ع)

پیامبر والا گهر پس از فرود آیه «و انذر عشیرتک الاقربین» (شعراء / ۲۱۴)؛ و خویشان نزدیک را هشدار ده؛ آنان را فرا خواند و فرمود: «ان الرائد لا یکذب اهله و الله الذی لا اله الا هو انی رسول الله الیکم خاصه و الی الناس عامه» (ابن اثیر، ج ۲، ص ۶۱)؛ همانا رهبر به خانواده‌اش دروغ نمی‌گوید. سوگند به الله، که معبودی جز او نیست، من فرستاده‌ی خدایم به سوی شما به طور خاص و به سوی جملگی مردم به طور عام.

شیخ طوسی می‌گوید: گفته شده است: پیامبر خویشان نزدیکش را از این رو در این هشدار، ویژه گردانید که نیکویی تدبیر چنین اقتضا دارد که از نزدیکانش بی‌اغازد و سپس دیگران را بیم دهد (طوسی، ج ۸، ص ۶۷)؛ نیز بنگرید به: فخر رازی، ج ۲۴، ص ۵۳۶ و شبر، ج ۴، ص ۴۰۸. به سخن علامه طباطبایی این از آن روست که پیامبر میان نزدیکان خود با دیگران فرقی نمی‌نهد و به همه هشدار می‌دهد و همگان را به دین فرامی‌خواند و همه را در برابر آن پاسخگو می‌داند (طباطبایی، ج ۱۵، ص ۳۲۹ - ۳۲۸) و به نزدیکان خود گوشزد می‌کند که این خویشاوندی برای آنان سودی ندارد و میزان، کردار هر کسی است (ابن ابراهیم شاذلی، ج ۵، ص ۲۶۲)؛ نیز ادب اقتضا دارد که آدمی از خود بی‌اغازد و سپس خویشان و پس از آن دیگران را هشدار دهد؛ وانگهی چنانچه نزدیکان پیامبر او را یاری کنند، او در انجام رسالت و گسترش آن پیروزتر خواهد بود (مغنیه، ج ۵، ص ۵۲۱).

پیامبر باید همه مردم را هشدار می‌داد، ولی نزدیکان او به پذیرفتن فراخوان او نزدیک‌تر بودند و به خاطر خویشاوندی و اینکه بیش از دیگران او و نیکویی‌هایش را می‌شناختند آسان‌تر می‌پذیرفتند. چنانچه آنان می‌پذیرفتند، فراخواندن دیگران بر پیامبر آسان‌تر می‌شد و دیگران نیز

فراخوان او را آسان‌تر می‌پذیرفتند؛ چه خویشان یاریش می‌کردند و دیگران نیز می‌دیدند که کسان پیامبر، که به امور جزئی زندگی او آگاه‌ترند، ایمان آورده‌اند و اگر نزدیکان ایمان نمی‌آوردند، دیگران از پیامبر دور می‌شدند و می‌گفتند: اگر او حق بود، نخست نزدیکانش به او ایمان می‌آوردند (کتابادی، ج ۳، ص ۱۶۳).

امام علی(ع) را در این معنا سخنی زیبا و شیواست: «به همین ترتیب قرن‌ها پدید آمد، روزگاری گذشت، پدرها درگذشتند و فرزندان به جایشان نشستند؛ تا اینکه خداوند سبحان حضرت رسول اکرم(ص) را برانگیخت برای اینکه وعده خود را انجام دهد و برای اینکه پیغمبری را به آن حضرت ختم نماید؛ در حالتی که از پیغمبران عهد و پیمان گرفته شده بود، علامت و نشانه‌های او شهرت یافت، موقع ولادتش گرمی و پسندیده بود و مردم در آن روز دارای مذهب‌های متشتت و بدعت‌های زیاد و رویه‌های مختلف بودند. گروهی خداوند متعال را به خلقتش تشبیه می‌کردند و برخی در اسم او تصرف می‌کردند و جمعی به غیر او اشاره می‌کردند» (رضی، خطبه ۱).

نتیجه

اسلام کسی را به پذیرفتن دین مجبور نمی‌داند و نیک‌زیستی را با ناهم‌کیشان، چه دیندار باشند و چه بی‌دین، به گونه واقعی و گسترده آن پذیرفته و بر آن فراوان سفارش کرده است؛ از این رو کثرت‌گرایی دینی هنجاری را پذیرفته، ولی کثرت‌گرایی دینی حقیقت‌شناختی را بر نمی‌تابد؛ چه ادیان پیشین نسخ شده است و پیروی از آن روا نیست. اسلام، آخرین آیین آسمانی، جهان‌شمول و زمان‌شمول است و همگان باید به آن بگروند.

توضیحات

1. Rendernullism
2. Exclusivism
3. Inclusivism
4. Pluralism

5. Moral Religious Pluralism

6. Tolerance

۷. بقره/۲۵۶. رابطه ایمان با سعادت، رابطه دستگیره ظرف با ظرف یا با محتوای ظرف است؛ همان گونه که گرفتن و برداشتن ظرف، آن گاه مطمئن است که دستگیره آن را بگیریم، سعادت حقیقی نیز تنها با ایمان به خدا و کفر ورزیدن به طاغوت فرا می آید.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، چ ۴، تهران، دارالقرآن الکریم، ۱۳۸۲.
- نهج البلاغه، رضی، محمد بن حسین، تحقیق سید کاظم محمدی و محمد دشتی، چ ۲، قم، دار نشر الامام علی، ۱۳۹۶ق.
- آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق سید جلال الدین محدث، چ ۳، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ابن ابراهیم شاذلی، سید بن قطب، فی ظلال القرآن، چ ۱۷، بیروت - قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از استادان نجف اشرف، نجف، حیدریه، ۱۳۷۶ق.
- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۶ق.
- احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول، قم، دار الحدیث، ۱۴۱۹ق.
- اصفهانى، راغب، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، بی تا.
- امین، سیده نصرت (بانوی اصفهانى)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- اندلسی، ابن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
بیات، عبدالرسول و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
بیهقی، احمد بن حسین، السنن الكبرى، بیروت، دارالفکر، بی تا.

جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، چ ۳، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، چ ۴، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.

حمیدالله، محمد، الوثائق السیاسیة، چ ۷، بیروت، دار النفائس، ۱۴۲۲ق.
خسرو پناه، عبدالحسین، "نگاهی درون دینی به پلورالیزم دینی"، قبسات، ش ۲۳، ۱۳۸۱.
زحیلی، وهبه بن مصطفى، التفسیر المنیر، چ ۲، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
زمخشری، محمود، الکشاف فی حقائق غوامض التنزیل، چ ۳، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، تحقیق محمد لحام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ق.

شبر، سید عبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، کویت، مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ق.
صدوق، محمد بن بابویه، عیون اخبار الرضا، قم، جهان، ۱۳۷۸ق.
_____، الامالی، قم، کتابخانه اسلامیة، ۱۳۶۲.

_____، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، بی جا، اسلامی، ۱۳۶۱.
صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، چ ۲، قم، بیدار، ۱۴۱۵ق.
طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، ۱۴۱۷ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، تحقیق سید محمدباقر خراسان، بی جا، دار النعمان، بی تا.

- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، چ ۳، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، چ ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، چ ۴، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- عجلونی جراحی، اسماعیل بن محمد، کشف الخفاء و منزیل الالباس، چ ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، چ ۴، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
- غروی، محسن و دیگران، بحثی مبسوط در آموزش عقاید، قم، دار العلم، ۱۳۷۱.
- فرامرزی قراملکی، احد، استاد مطهری و کلام جدید، چ ۳، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چ ۲، قم، هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، تصحیح سید طیب جزایری، چ ۳، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، سوم، بی جا، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
- گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة، چ ۲، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
- لگنهاوزن، محمد، اسلام و کثرت گرایبی دینی، ترجمه نرجس جواندل، چ ۲، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۴.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الأئمه الأطهار، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ق.

مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسه آل البیت، بی جا، دارالمفید، بی تا.

مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح قوام الدین خرمشاهی، چ ۷، تهران، دوستان، ۱۳۸۳.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۳.

منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)، تفسیر امام حسن عسکری، تحقیق مدرسه امام مهدی (علیه السلام)، قم، مدرسه امام مهدی (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق.

مغنیه، محمدجواد، التفسیر المبین، قم، بنیاد بعثت، بی تا.

تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ ق.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴.

نصر، سید حسین، جاودان خرد (مجموعه مقالات)، به اهتمام سید حسن حسینی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.21/ Winter 2009-2010

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbaryan, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers

Reza Akbari, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Mohammad Reza Bayat, PhD; Esmaeil Darabkolai, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohammad Ilkhani, PhD; Mansour Mir Ahmadi, PhD; Mohammad Nasiri, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD;

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail:ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel:**+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

Printed in :1389

ABSTRACTS

<i>Ontology from Dawani's Point of View, Hossein Mohammadkhani, PhD</i>	5
<i>Peripatetians and the Theory of Forms, Mohammad Ali Tivay, PhD</i>	7
<i>Comparing Views of Avicenna and Modern Epistemology on Propositional Knowledge Masoud Omid, PhD</i>	9
<i>The Relationship between Ethics and Politics from Aristotle's Point of View Majid Akbari, PhD, Fatemah Amin</i>	11
<i>The Dependent Nature of the Soul from the Perspective of Mullâ Sadrâ's Philosophy Mehdi Abdolahi, PhD</i>	13
<i>A Sociological Approach to the Concept of God, Majid Movahed, PhD, Mina Safa</i>	15
<i>Islam and the Way to have Coexistence with Followers of other Religions, Hossein Sayah</i>	17

۱	وجود شناسی از دیدگاه دوانی، دکتر حسین محمدخانی
۳۵	مشایبان و نظریهٔ مثل، دکتر محمد علی تیوای
۶۱	مقایسهٔ نظریهٔ علم تصدیقیِ یقینی سینیوی و نظریهٔ معرفت در معرفت شناسی جدید، دکتر مسعود امید
۷۹	نسبت اخلاق و سیاست در اندیشهٔ ارسطو، دکتر مجید اکبری و فاطمه امین
۱۰۵	اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدر المتألهین، دکتر مهدی عبدالهی
۱۳۷	رویکردی جامعه شناختی به مفهوم خدا، دکتر مجید موحد، مینا صفا
۱۷۱	اسلام و گونهٔ همزیستی با ناهمکیشان، حسین سیاح

Ontology from Dawani's Point of View

Hossein Mohammadkhani, PhD*

Abstract

Jalal al-Din Dawani is one of the prominent Islamic scholars of the school of Shiraz whose thoughts can greatly help our acquaintance with this school and its impact on Islamic philosophy. No doubt Dawani's most important thoughts can be sought out in his anthropological theories. He sets forth two approaches in this respect which are as follows:

1. With regard to the unity of being, he ascribes existence to the essence of God and believes that all other beings acquire existence through ascription to that particular existence. On this basis, he considers communion of beings as relative communion which means communion in entity. With regard to the mental being, his belief is that the scientific form is different from the true being and with regard to causality he defines effect as dignity and manifestation of the cause.
2. With regard to outside beings, he bases his philosophy on contingent beings whose existence cannot be distinguished from their essence. On this basis, he rejects the applicability of the incidental rule to the relation between existence and essence.

* Islamic Azad University: Arak Unit hm_philosophy@yahoo.com

The present article intends to evaluate the role of the unity of being in Dawani's ontological thoughts and for this purpose it deals with existence and essence, forgery, mental being and causality.

Key Terms: *unity of being, special existence, absolute being, created essence, manifestation and dignity.*

Peripatetians and the Theory of Forms

Mohammad Ali Tivay, PhD*

Abstract

Plato divides the real world into two categories: the world of forms and the world of obvious things. It can be said with certainty that, with presenting the theory of forms, Plato was trying to explain the world of obvious things considering its instability and the lack of its understanding with certainty. The criticisms against the theory of forms have come mainly from the Peripatetians. Aristotle, Plato's student and his contemporary, in his reaction to this theory asserts that accepting this theory leads to illogical conclusions. In his negative assessment of this theory, Avicenna also considers it as the product of the era of immaturity of Platonic thought. The present article intends to delineate the inefficacy of this theory in explaining the world of obvious things drawing upon views of Aristotle and Avicenna and by making references to the arguments which confirm the theory of forms show the degree to which the views of Aristotle and Avicenna are justifiable.

Key Terms: *Plato's forms, Aristotle, Avicenna, the world of obvious things, the separate being, recognition, causality, higher possibility.*

Comparing Views of Avicenna and Modern Epistemology on Propositional Knowledge

Masoud Omid, PhD*

Abstract

The present article compares views of Avicenna and modern epistemology on the elements and sources of propositional knowledge. For this purpose, first views of Avicenna and modern epistemology are analyzed and then compared. The conclusion is that while the views of the two sides show similarities in certain respects, there are also differences between them.

Key Terms: *propositional knowledge, theory of knowledge in epistemology, elements of knowledge, sources of knowledge, Avicenna.*

The Relationship between Ethics and Politics from Aristotle's Point of View

Majid Akbari, PhD*

Fatemah Amin**

Abstract

Ethics and politics belong to practical wisdom which aims at providing felicity and happiness among human beings. Happiness is the central concept in the Aristotelian ethics wherein he seeks something which is desired for its own sake not for the sake of something else, that is, the supreme good which is the same as happiness. The society should also seek supreme good because it is through the society's happiness that individual happiness is achieved and vice versa. Ethics has to do with the personal characteristics of human beings for the basic reason that

individuals live in the society. The philosophy of politics is also about the social life, behaviour and performance of human beings.

The present article intends to explain the relationship between ethics and politics.

Key Terms: *Aristotle, ethics, politics, supreme good, happiness, virtue.*

* Islamic Azad University: Science and Research Unit akbari@tpf-iau.ir

** Islamic Azad University: Science and Research Unit
Amini_543@yahoo.com

The Dependent Nature of the Soul from the Perspective of Mullâ Sadrâ's Philosophy

Mehdi Abdolahi, PhD*

Abstract

Muslim philosophers preceding Mullâ Sadrâ unanimously believed that the soul, like immortal intellect, is in essence free from matter. The difference, however, is that unlike intellects, the soul is in need of a body to perform its actions. These actions, carried out under the auspices of the soul, give rise to the development of the soul. Accordingly, they held that the definitions presented for the soul were drawing on I-ness, that is, its

dependence on the body and as a result they do not show the reality of the soul.

But in the light of the principles of his transcendental theosophy – the fundamentality of being, the gradational nature of being and the substantial motion of the soul –

Mullâ Sadrâ offers a new perspective which has become the basis for his philosophical psychology. Refuting the idea of the previous philosophers who believed that the relation of the immaterial soul to the material body is something extrinsic and beyond the essence of the soul, he argues that the interdependence of the soul and the body is intrinsic to the soul itself. Stated differently, the _____

* Culture and Thought Research Institute mabd1357@gmail.com

soul exists in a way that it pertains to the body.

To substantiate his claim, Mullâ Sadrâ firstly argues that if the soul was essentially free from matter, as is generally believed, it would be impossible for it to be related to the material body. Secondly, if the soul was immaterial intellect, it would be impossible that a single natural species called ‘man’ comes out of the synthesis of an immaterial substance and a material body.

Based on the essentiality of the dependence of the soul on the body, Mullâ Sadrâ resolves the rest of issues in philosophical psychology. By considering the temporal soul as being material, he offers various expositions on the relationship between the soul and body and the cause of natural death. He further formulates new arguments to disprove the doctrine of metempsychosis.

Key Terms: *soul, relational nature of soul, soul and body, corporeality in origination, Mullâ Sadrâ.*

A Sociological Approach to the Concept of God

Majid Movahed, PhD*

Mina Safa**

Abstract

The concept of God has been marginalized in the sociology of religion for a long time. But with the new approaches in the sociology of religion, it has regained its importance. The present article, with an emphasis on the concept of God as one of the most fundamental concepts of sociology of religion and with a sociological extrinsic approach, intends to examine the origin, dynamics and social effects of the concept of God. The concept of God is not the same as the transcendental existence of God and the two should not be confused, because it is our concept and image of God which changes and evolves not the transcendental existence of God which is free from change and evolvement. The results of the study indicate that, in addition to the psychological and anthropological origins, the sociological concept of God, in a dialectical relationship, is both the product of various social structures and conditions and at the same time the causes of great changes in it. Throughout the history of human social life, this concept has changed and evolved

* Shiraz University mmovahed@rose.shirazu.ac.ir

** PhD Student Shiraz University

and the changes can be seen in the enlightenment, modern and postmodern eras. Advocates of the reconstruction of the concept of God have emphasized the appropriate new understanding of God consistent with new conditions of human beings, the society and the world.

Key Terms: *concept of God, religion, social structures, post-modern theology, pluralism, sociology of religion.*

Islam and the Way to have Coexistence with Followers of other Religions

Hossein Sayah*

Abstract

It is an obvious fact that there are religions with different beliefs and origins in the world. In their reaction to other religions, the believers of each specific religion raise fundamental questions about the legitimacy of other religions, the destiny of their believers, and the way to interact with them. There are four well known approaches to answering these questions: nullificationism, exclusivism, inclusivism and pluralism. Pluralism is a major topic in contemporary philosophy which has extended to other fields including religion, politics, culture, sociology, ethics, etc. Among all these, religious pluralism which was first introduced by John Hick, the contemporary philosopher, is of prime importance. The normative theory of religious pluralism is an answer to the question of how to coexist with the followers of other religions. According to this theory, believers should treat the followers of other religions with respect and tolerance. In Islam, there is no compulsion for accepting this religion and good coexistence with the followers of other religions and even with non-believers is realistically and extensively accepted and strongly

recommended. If non-believers and polytheists have no animosity against Moslems and do not violate their rights, Muslims should not ill-treat them. Even if the non-believers and the polytheists decide to fight against Moslems, the holy Quran orders them not to go to the extremes.

* Faculty of Share Ray Science and Hadith hosein.sayah@yahoo.com

Key Terms: *religions, Islam, religious pluralism, tolerance, followers of other religions, coexistence.*

