



کاشان عقلا

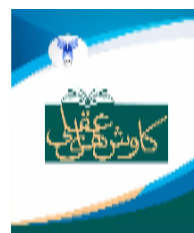
ISSN: [2980-9614](https://doi.org/10.2980/9614)

دوره ۳، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳

فهرست

مصطفی زارعی، محمدصادق کاملان
میثم امانی
علی حسینی، مهشاد صیدی پور
زهرا رمضانلو
علی هادوی، شهلا اسلامی، شمس الملوک مصطفوی
زهرا گنجی پور، فرج اله براتی، میثم امانی
سید رضا موسوی، روح اله خدادادی، مصطفی خدادادزاد، محمدمهدی خدادادی
خدادادزاد، خدادادی
رضا قاسمی نژاد، روح اله مرادی
آذرنوش گیلانی
سید حسام الدین حسینی
رضوان نجفی

سنجش تلفیق انگاری روش فلسفی ملاصدرا
تقریر و نقد دالیل محمد بن زکریای رازی در رد نبوت
عشق و اختیار از دیدگاه غلامحسین ابراهیمی دینانی
عاطفه، اراده و معقولیت باور دینی (تقریری از نقد ویلیام جیمز بر "اخلاق باور" کلیفورد
مدرسه‌زدایی از مدرسه: بررسی پدیدارشناسانه‌ی نقش مدرسه در تربیت سیاسی از منظر هایدگر
رابطه لذت و معنای زندگی از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا سیده
تحلیل عقلی واسطه‌ها در فلسفه اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی
نقد و بررسی استدلال‌های عقلی بر وجوب دعوت به تشیع
حیات طیبه از نظر مفسران با رویکرد عقلی، نقلی و رابطه آن با حقوق انسان
پیوند حالت مخاطب در فلسفه سماع سهروردی با هنر پرفورمنس (اجرا)
مقایسه تحلیلی عقل انسانی مخلوق الهی و هوش مصنوعی مصنوع انسان
عقل عملی در دستگاه فکری اشاعره و رابرت ادامز با تأکید بر مبانی معرفت‌شناختی جوسایا رویس



دو فصل نامه کاوش های عقلی

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

مدیر مسئول: دکتر فرج الله براتی

سر دبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر رضا اکبریان

استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

دکتر موسی اکرمی

استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

دکتر انشالله رحمتی

استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

دکتر حسن قنبری

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

دکتر مهدی نجفی افرا

استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

دکتر سیدرحمت اله موسوی مقدم

دانشیار گروه الهیات دانشگاه علوم پزشکی ایلام

مدیر داخلی: دکتر گودرز شاطری

مدیر اجرایی: دکتر سید سجاد ساداتی زاده

ویراستار زبان انگلیسی: دکتر گودرز شکیبایی

دره انتشار: دو فصلنامه

شاپا الکترونیکی: ۹۶۱۴-۲۹۸۰

نشانی: اهواز، فرهنگ شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان شهید بهشتی، دفتر فصلنامه کاوش های عقلی تلفن: ۰۶۱۳۳۳۴۸۳۶۶

نشانی الکترونیکی: kaghli@yahoo.com

فهرست

سنجش تلفیق انگاری روش فلسفی ملاصدرا

۱.....مصطفی زارعی، محمدصادق کاملان.....

تقریر و نقد دالیل محمد بن زکریای رازی در رد نبوت

۱۶.....میثم امانی.....

عشق و اختیار از دیدگاه غالمحسین ابراهیمی دینانی

۳۳.....علی حسینی، مهشاد صیدی پور.....

عاطفه، اراده و معقولیت باور دینی (تقریری از نقد ویلیام جیمز بر
"اخلاق باور" کلیفورد

۵۳.....زهرا رمضانلو.....

مدرسه‌زدایی از مدرسه؛ بررسی پدیدارشناسانه‌ی نقش مدرسه در تربیت
سیاسی از منظر هایدگر

۷۲.....علی هادوی، شهلا اسلامی، شمس الملوک مصطفوی.....

رابطه لذت و معنای زندگی از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا

۹۰.....سیده زهرا گنجی پور، فرج اله براتی، میثم امانی.....

تحلیل عقلی واسطه‌ها در فلسفه اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه
طباطبایی

۱۰۸.....سید رضا موسوی، روح اله خدادادی، مصطفی خدادادزاد، محمد مهدی خدادادی.....

نقد و بررسی استدلال‌های عقلی بر وجوب دعوت به تشیع

۱۱۹.....خدادادزاد، خدادادی.....

حیات طیبه از نظر مفسران با رویکرد عقلی، نقلی و رابطه آن با حقوق
انسان

۱۳۵.....رضا قاسمی نژاد، روح اله مرادی.....

پیوند حالت مخاطب در فلسفه سماع سهروردی با هنر پر فورمنس (اجرا)

۱۵۲.....آذرنوش گیلانی.....

مقایسه تحلیلی عقل انسانی مخلوق الهی و هوش مصنوعی مصنوع انسان

۱۷۳.....سید حسام الدین حسینی.....

عقل عملی در دستگاه فکری اشاعره و رابرت ادامز با تأکید
بر مبانی معرفت‌شناختی جوسایا رویس

۱۹۰.....رضوان نجفی.....



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



Assessing the integrativeness of Mullah Sadra's philosophical method

Mostafa Zarei¹, Mohammad Sadegh Kamlan²

¹. PhD student of philosophy, Mofid University, Qom, Iran.

². Assistant Professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran.

kamelan@mofidu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

2/1/2024

Accepted:

29/2/2024

Mulla Sadra is the first thinker who openly talked about three sources - revelation, intuition and proof - to reach a comprehensive reality and methodically used them in his philosophy. One of the interpretations of this theory is the "interdisciplinary approach" or "Talfigh". "Talfigh" here means intelligent, logical and coherent use of the three mentioned sources. In this research, we have criticised the mentioned interpretation to clarify its quality and identify whether it is the answer to the issues that Sadra was looking for or no? As a result, we found that this interpretation can be modified and completed in five axes. First, not stating how this approach works, second, not using Talfigh in all transcendental philosophy, third, not stating the position of these sources, fourth, the monopoly of synthesis in the philosophical method, and lastly, this interpretation is not responsible for solving the problems that Mulla Sadra sought to solve

Keywords: *Synthesis, interdisciplinary approach, collection of Qur'an, mysticism and proof, philosophical method*

***Corresponding Author: Mostafa Zarei**

Address: PhD student of philosophy, Mofid University, Qom, Iran

E-mail: zarei136912@chmail.



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



سنجش تلفیق انگاری روش فلسفی ملاصدرا

مصطفی زارعی*^۱، محمدصادق کامران^۲

۱. دانشجوی دکترای فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	ملاصدرا اولین اندیشمندی است که در راستای وصول به واقع جامع، آشکارا
مقاله پژوهشی	از جمع منابع سه گانه - وحی، شهود و برهان - سخن گفته و آن را به گونه ای
دریافت:	روشمند در فلسفه خود بکار گرفته است. یکی از تفسیرهای این نظریه،
۱۴۰۲/۱۰/۱۲	«رهیافت میان‌رشته‌ای» یا همان «تلفیق» است. «تلفیق» در اینجا به معنای
پذیرش:	بهره‌گیری هوشمندانه، منطقی و منسجم از سه منبع مذکور است. ما در این
۱۴۰۲/۱۲/۱۰	پژوهش، تفسیر مذکور را به بوته نقد برده‌ایم تا عیار آن روشن شود و مشخص
	گردد که آیا چنین تفسیری پاسخگوی مسائلی که صدرا در پی آن بوده، هست
	یا نه؟ نتیجه اینکه در پنج محور این تفسیر را قابل اصلاح و تکمیل یافتیم. اول،
	بیان‌نکردن چگونگی عملکرد این رهیافت، دوم بکار نبستن تلفیق در تمام فلسفه
	متعالیه، سوم عدم بیان جایگاه این منابع، چهارم انحصار تلفیق در روش فلسفی
	و آخرین آنها پاسخ‌گو نبودن این تفسیر از حل مسائلی که ملاصدرا به دنبال
	حل آنها بوده است.
	کلمات کلیدی: تلفیق، رهیافت میان‌رشته‌ای، جمع قرآن عرفان و برهان، روش
	فلسفی

۱- *نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: zareei136912@chmail.ir

۱- مقدمه

انسان‌ها برای حل سؤالات بنیادین پیش روی خود، از منابع گوناگون بهره می‌گیرند تا جوابی درخور قوه پرسش‌گر خود پیدا کرده و آن را اقتناع نمایند. در این میان فیلسوف، تنها منبع معرفتی خود را برهان قرار می‌دهد تا در پرتو آن از علایق شخصی رهیده و با پیشتازی عقل، یک پاسخ دقیق و غیر قابل تخصیص را در آغوش گیرد. این رویه در میان فیلسوفان، رایج بود تا اینکه ملاصدرا از بهره‌گیری از منبع وحی و عرفان در فلسفه خود در کنار برهان خبر داد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۴۲) ملاصدرا فرصت نیافت تا کتابی مستقل در روش فلسفی خود بنگارد، از این رو از همان آغاز که ملاصدرا از این ابداع خود پرده برداشت، جمعی با وی همراه و جمعی مخالفت خود را اظهار کردند. چگونگی قرارگرفتن سه مسیر به‌ظاهر متفاوت، آن قدر مهم و اساسی است که تا به امروز نیز اندیشمندان به دنبال روشن‌شدن زوایای پنهان این روش هستند.

از میان موافقان نظریه ملاصدرا، برخی اندیشمندان روش فلسفی ملاصدرا را به رهیافت میان‌رشته‌ای و تلفیق تفسیر کردند. - از آنجا که یکی از الگوهای رهیافت میان‌رشته‌ای، تلفیق است و این تفسیر نیز به «تلفیق»، مشهور گشته، ما نیز بیشتر با تلفیق از آن یاد می‌کنیم - این تفسیر روش فلسفی ملاصدرا را دارای انتقان منطقی و استحکام روشی می‌داند و اساساً ملاصدرا را ۴۰۰ سال پیش از ابداع رهیافت میان‌رشته‌ای، به‌رمنند از این شیوه معرفی می‌کند.

در این پژوهش در پی آن هستیم که طراز تفسیر تلفیق را مورد سنجش قرار دهیم. آیا این تفسیر روشی، همان چیزی است که ملاصدرا به دنبال آن بوده است؟ شواهد کافی بر آن وجود دارد؟ این تفسیر می‌تواند پندار تضاد بین این سه منبع را حل کند؟ صدرا فیلسوف مهمی است که هنوز مبانی او محل دقت نظر اندیشمندان است. روشن‌شدن روش بهره‌گیری صدرا از برهان و عرفان و وحی، می‌تواند به فهم زوایای ناپیدای فکری وی کمک کند. در پرتو آن، منظر رسیدن به‌واقع جامع را از نگاه ملاصدرا، بهتر باز خواهیم شناخت.

تفسیر تلفیق، به‌خوبی توانسته برخی متهم‌کنندگان روشی ملاصدرا مانند «کلام‌انگاران فلسفه صدرا» یا «متهم‌کنندگان صدرا به سرقت علمی»^{*} را کنار بزند. اما سخن اصلی در این است که تا چه میزان، تفسیر تلفیق و رهیافت میان‌رشته‌ای توانسته است، به آنچه مدنظر ملاصدرا بوده، نزدیک شود؟ آیا این تفسیر، قرآنتی کامل از روش فلسفی صدرا است؟ به نظر می‌رسد هنوز زوایای ناپیدایی از چگونگی روش فلسفی ملاصدرا پاسخ داده نشده است. در این پژوهش در پنج جهت، تفسیر تلفیق را مورد سنجش قرار دادیم. به تفسیرهای سابق بر «تفسیر

^{*} میرزا ابولحسن جلوه، رساله به نام سرقات الصدرا

تلفیق» پرداخته شده است (قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵-۱۳۶) اما پیشینه ای بر سنجش این تفسیر یعنی «رهیافت میان رشته ای» نیافتیم.

۲- تلفیق و التقاط

التقاط از ریشه «ل ق ط» به معنای برچیدن، از زمین برگرفتن، بخشی از گفتار یا سخن کسی را گرفتن است. (ابن منظور، ۷۷۱ ق، ص ۳۹۲؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۲۷۲۶) التقاط در فلسفه، مکتبی است که به جای تعقل و نقد افکار فلسفی، فرضیه‌ها، نظریات و افکار غیرهمجنس را گرد می‌آورد تا از مجموع آن‌ها مکتبی فلسفی بسازد، از این رو می‌تواند حاوی تحریف نیز باشد. (فارسی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵) التقاطیون گروهی از فلاسفه بودند که درصدد جمع میان گفته‌های پیشینیان و وفق دادن آرای آن‌ها با یکدیگر بوده یا از هر طایفه از قدما قولی را گرفته و در واقع در حکمت التقاط کرده و فلسفه مختلطی پدید می‌آوردند. (فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ص ۷۱) بنابراین التقاط به معنای ترکیب آشفته آراء است.

التقاط گاهی در آراء و گاهی در رهیافت رخ می‌دهد. التقاط در آراء یعنی فردی تلاش کند برای اثبات مسئله‌ای، بدون توجه به تعارض مبانی و ناسازگاری منطقی، آراء مختلف را در کنار هم قرار دهد. التقاط در رهیافت یعنی برای اثبات مسئله موردنظر از روش‌های گوناگون بدون طرح و نقشه‌ای علمی برای حل مسئله و تولید اندیشه جدید و صرفاً در جهت اثبات مدعای خود، استفاده کند. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۳۸)

مراد از تلفیق، بررسی دقیق آراء، مبانی و رفع تناقض‌هاست و در آخر به دست‌دادن ترکیبی منسجم و رهیافتی نو در حل مسئله است. به عبارت دیگر ابتدا اندیشه‌ها یا رهیافت‌های گوناگون را مورد چالش و نقد و بررسی قرار داده تا سرانجام بتواند ترکیبی سازگار و منسجم در آراء یا رهیافت‌ها به دست دهد. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۳۸)

۳- روش فلسفی ملاصدرا

برای تبیین روش فلسفی ملاصدرا و تفسیر آن به تلفیق، ابتدا باید مقدمات لازم را یادآور شویم تا در هنگام تبیین نظریه برگزیده؛ یعنی تلفیقی دانستن روش فلسفه ملاصدرا مطلب راحت‌تر قابل تصور و تصدیق باشد.

۳-۱- مبادی تصویری

صاحب تفسیر تلفیق، برای روشن کردن تفسیر خود از روش فلسفی ملاصدرا، در شش محور مبادی تصویری را یادآور می‌شود.

۳-۱-۱- گستره دانش‌ها

گستره دانش‌ها تک روشی یا چند روشی است. در دانش‌های تک روشی تنها به یک روش واحد بسنده می‌شود. مانند روش فلسفه مشاء که تنها بر برهان اتکا دارد. در دانش‌های چند روشی، به تبع تعدد مسئله، روش‌ها نیز متنوع می‌شود. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ص ۱۸۲-۱۸۳)

۳-۱-۲- انواع مسائل

مسئله پژوهش، از حیث تعلق به گستره معرفت دو گونه‌اند؛ مسئله تک تباری و مسئله چند تباری. مراد از مسئله چند تباری، مسئله‌ای است که ریشه در علوم مختلف دارد به طوری که بدون استفاده از آن علوم، مسئله قابل تشخیص و بررسی نخواهد بود. از اینجا معنای مسئله تک تباری نیز روشن می‌شود. شایان ذکر است که یک مسئله می‌تواند از نوع چند تباری باشد در عین اینکه به گستره معینی تعلق دارد. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶)

۳-۱-۳- حصرگرایی روش‌شناختی

به «حصر نظر در چارچوب نظری، روشی، مبانی و الگوهای پژوهشی گستره واحد و انکار یا روی گرداندن از سایر گستره‌های معرفتی» حصرگرایی روش‌شناختی گفته می‌شود. حصرگرایی روش‌شناختی می‌تواند در درون یک گستره نیز راه باید و محقق نسبت به نظام‌های درونی یک معرفت، حصرگرا شود. مثلاً غالب روان تحلیل‌گران نسبت به رفتارگرایان، حصرگرایی دارند. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ص ۱۸۵-۱۸۶) بنابراین حصرگرایی روش‌شناختی، منحصراً روش خود را صحیح می‌پندارد و از دیگر روش‌ها روی گردان است.

یکی از مواضع حصرگرایی روش‌شناختی، تبیین علت پیدایش و تطور یک امر با دیدگاه مورد قبول خود، در پرتو یک قانون علمی است. آرام‌آرام و پس از گذشت مدت‌ها، دانشمندان متوجه خطای نگرش تک‌بعدی شدند. آنان باتوجه به اینکه بسیاری از پدیده‌ها را خصوصاً در علوم انسانی، دارای عاملی و پذیرنده تبیین‌های مختلف دیدند به کثرت‌گرایی روش‌شناختی گرویدند. کثرت‌گرایی روش‌شناختی، شرایطی را فراهم کرد که علوم به سمت دستیابی به تحلیل‌های جامعه‌نگرانه و دقیق پیش برود. در باب کثرت‌گرایی روش‌شناختی در مقدمه بعد سخن خواهیم گفت.

حصرگرایی روش‌شناختی، منجر به تحویلی نگری می‌شود. تحویلی نگری؛ یعنی وجهی از شی به‌جای کنه آن برگزینیم. نگرش تک‌بعدی و انکار اضلاع گوناگون یک پدیده، خطای رایج و سابقه داری نزد دانشمندان است. به عبارت دقیق‌تر، به «انحصار نگاه به یک تبیین و تبدیل هویت جمعی یک شی به اجزاء و برگزیدن یک وجه

به جای گنه شی»، تحویلی نگری گفته شود. یکی از عوامل مهم تحویلی نگری، حصرگرایی روش شناختی است. وقتی روش تحقیق را منحصر شد، خطای تحویلی نگری خودنمایی می کند.

۴-۱-۳- کثرت گرایی روش شناختی

همان طور که گذشت، حصرگرایی روش شناختی به تحویلی نگری می انجامد و تبعات چندرشته ای غالباً به التقاط می رسد. کثرت گرایی روش شناختی، راه درمان هر دو آسیب است. به «اقبال و بهره مندی ضابطه مند از روش های متنوع و رهیافت های گسترهای گوناگون در گشودن یک مسئله» کثرت گرایی روش شناختی گویند. براین اساس مقومات این تعریف را بررسی می کنیم.

الف) اقبال به علوم: مراد پذیرش دیگر روش ها به معنای امکان پاسخ گو بودن دیگر روش هاست.

ب) وصف رهیافت: کثرت گرایی یا حصرگرایی، وصف رهیافت به مسئله است. از این رو وصف رهیافت به معنای عدم تنوع روش علم نیست.

ج) معطوف به مسئله واحد: کثرت گرایی روش شناختی به معنای پژوهش در مسائل متعدد نیست؛ بلکه مسئله واحد، تشخیص و در حل آن تلاش می شود؛ لذا مراد از کثرت، تنوع روش به تبع گوناگونی مسئله نیست؛ بلکه تنوع روش در مسئله واحد چند تباری است.

د) ضابطه مند بودن: باید در کثرت گرایی روش شناختی ضوابط معین و منطبق بین علوم رعایت شود.

نکته پایانی در مقدمه چهارم این است که التزام به کثرت گرایی روش شناختی، مستلزم گرایش به کثرت گرایی معرفتی نیست. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۳)

۵-۱-۳- تحویلی نگری روش شناختی

وقتی پژوهشگر از حصرگرایی و نتیجه آن (تحویلی نگری) گذشت و با روش کثرت گرایی شروع به تحقیق نمود، باز امکان دارد گرفتار آفتی دیگری شود و آن اینکه با وجود توجه به ره آوردهای علوم مختلف و اعتقاد به بی بهره نبودن علوم مختلف از حقیقت، هنگامی توضیح روح دیدگاه های مختلف، به گونه ای پیش می رود که دیدگاه موافق یا مطابق دیدگاه معرفتی قرائت شود. به عبارت بهتر؛ «اقبال به سایر علوم و قرائت ره آورد آنها بر اساس دیدگاه معرفتی محقق» تحویلی نگری روش شناختی گفته می شود. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۴-۱۹۵) بنابراین دخیل شدن زاویه دید پژوهشگر نسبت به سایر علوم در شاهد یا دلیل آوری ر برای اثبات مدعای خود، «تحویلی نگری روش شناختی» گویند.

۶-۱-۳- تتبعات چندرشته‌ای و میان‌رشته‌ای

ابتدا به تعریف دو نوع پژوهش میان‌رشته‌ای و چندرشته‌ای می‌پردازیم و سپس دو روش حل مسئله در الگوی میان‌رشته‌ای را بیان می‌کنیم.

برخی از رهیافت‌های حل مسئله به صورت میان‌رشته‌ای انجام می‌شود. مطالعات میان‌رشته‌ای بر خلاف تتبع چندرشته‌ای، ره‌آورد علوم مختلف را کنار هم نمی‌گذارد؛ بلکه آنها را در تعامل منطقی به دیدگاهی جامع‌تر و یا رهیافتی فراتر بارور می‌سازد. اما رهیافت چند رشته، تتبع در دانش‌های مختلف را بدون استفاده از روش‌ها و ابزارهای تعامل پویا دنبال می‌کند. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۲) بنابراین رهیافت میان رشته برخوردار از ترکیب منسجم از دیدگاه‌های مختلف است؛ اما رهیافت چندرشته‌ای چنین نیست.

مطالعات میان‌رشته‌ای دارای دو الگوهای اثربخش پژوهشی است. یکی الگوی تلفیق منسجم نظریه‌ها و دیگری چالش روشمند روی آوردها، این دو، الگوهای اثربخش رایج نزد محققان معاصر است. توضیح الگوی نخست که آن را الگوی تلفیق می‌نامند این است که؛ ره‌آورد علوم مختلف در مسئله واحد را به صورت منسجم تلفیق می‌کنند. فرایند تلفیق نظریه‌های مختلف در حل مسئله واحد مراحل گوناگونی دارد: الف) تلاش همدلانه برای فهم کامل نظریه‌ها، ب) نقد نظریه‌ها به وسیله یکدیگر، ج) تفکیک عناصر صادق و موجه از مولفه‌های غیرقابل دفاع، د) حذف و ترمیم نظریه‌ها و بازسازی وفادارانه آنها، ه) تلفیق عناصر موجه نظریه‌ها با حفظ انسجام. در پایان به نظریه‌ای جامع و ناظر به ابعاد مختلف دست می‌یابیم. اما الگوی دوم در رهیافت میان‌رشته‌ای، الگوی چالشی بین رشته‌ها است. در این الگو نظریه‌ها و ره‌آورد علوم، مورد تلفیق قرار نمی‌گیرد بلکه روی آوردها به چالش کشیده می‌شود. این الگو تلاش می‌کند محقق را به برخورداری از طرز نگاه سایر رشته‌ها توفیق یابد. این الگوی نیز دارای فرایند زیر است: الف) اقبال به گستره‌ها، ب) تلاش در سهیم‌شدن در طرز نگاه و روی آورد سایر رشته‌ها، ج) ایجاد و مدیریت چالش بین رشته‌ها، د) تقویت و هدایت چالش بدون طرف‌داری از رشته‌ای یا رهیافتی خاص. نتیجه اینکه مدیریت چالش روی آوردها، رهیافتی فرا دیدگاهی به ارمغان می‌آورد. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶-۱۹۷)

۲-۳- تفسیر تلفیق

از میان دو الگوی رهیافت میان‌رشته‌ای که گذشت، فرایند اول یعنی تلفیق مدنظر است. برای اثبات این تفسیر، ابتدا در فرایندی منطقی سه نکته اساسی را یادآور می‌شویم و سپس به تقریر اصل آن خواهیم پرداخت.

۱-۲-۳- تنوع منابع

با مرور اجمالی آثار صدرا، متوجه تنوع خیره‌کننده منابع و مآخذ مورد استفاده ایشان می‌شویم. بهره‌گیری از نصوص دینی اعم از آیات و روایات، ارجاع به آثار فلسفه یونان، ارجاع به منابع عرفانی و ارجاع به منابع کلامی، شواهدی بر استفاده بسیار ملاصدرا از منابع متعدد است. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۲۳۴-۲۳۷)

۲-۲-۳- اقبال ملاصدرا به رهیافت‌های گوناگون

ملاصدرا در راه رسیدن به واقع، به رهیافت‌های گوناگون اقبال داشته است. بادقت در منابع آشکار و غیر آشکار ملاصدرا متوجه می‌شویم که ایشان در یک مشرب فکری خاص، منحصر نبوده است. بلکه اکثر مکاتب مهم و مؤثر تاریخ علوم عقلی در دوره اسلامی را مورد توجه قرار داده است. برخی از مکاتب مورد اقبال ملاصدرا؛ مکاتب تفسیری، رهیافت روایی، تفسیری، مکتب فلسفی مشاء، مکتب فلسفی نوافلاطونی، رهیافت عرفانی، رهیافت کلامی - شیعی، معتزلی، اشعری - بوده است؛ بنابراین ملاصدرا به رهیافت‌های گوناگون اقبال داشته است (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۲۳۷-۲۳۹)

اینک دو نکته تکمیل‌کننده این بخش باید توجه کرد. نخست آنکه از اقبال صدرا به رهیافت‌های گوناگون، نباید این گمان پدید آید که ایشان در تمام فنون، متخصص بوده است. خود ملاصدرا نیز چنین قصدی نداشته و ادعایی هم نکرده است. نکته دوم اینکه روی خوش صدرا به رهیافت‌های گوناگون، معطوف به مسئله واحد است. یعنی این طور نیست که ملاصدرا به خاطر تنوع مسئله، به روش‌های مختلف روی آورده باشد؛ بلکه ایشان امکان حل و تکامل مسئله واحد از رهیافت‌های گوناگون میسر می‌داند. مثلاً وی در تحلیل رابطه معلول با علت به دیدگاه‌های کلامی، فلسفی، عرفانی و امثال آن روی می‌آورد. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۲۴۰)

۳-۲-۳- نفی حصرگرایی روش‌شناختی

ملاصدرا به لحاظ عملی و نظری، خود و دیگر دانشمندان را از حصرگرایی روش‌شناختی بر حذر داشته است. گویا ایشان به آفت حصرگرایی روش‌شناختی و به عاقبت این مسیر یعنی تحویلی‌نگری، التفات داشته‌اند. شواهد زیادی بر این ادعا وجود دارد که به دو مورد آن، اکتفا می‌کنیم.

۱- ملاصدرا با استناد به روایت «لا تعرف الحق بالرجال و لكن اعرف الحق، تعرف اهله» (عاملی، ۱۴۰۹، ص. ۱۳۵) می‌گوید نباید شخصیت صاحب‌سخن، مانع گوش‌دادن به سخن وی شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۶)

۲- مالاصدرا به بهره‌مندی از میراث علمی پیشینیان مشتاق است و بارها به تنوع مشرب و گستره‌های معرفتی موردعلاقه خود اشاره می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹۰)

بنابراین ملاصدرا مخالف حصرگرایی روش‌شناختی است و برای ایشان روشن است که با حصر توجه به رشته‌ای خاص، همه ابعاد آن مسئله را نمی‌توان کشف کرد. (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۸) ممکن است کسی ملاصدرا را موافق حصرگرایی روش‌شناختی بداند و به رد بعضی فرقه‌ها یا برخی واکنش‌های هیجانی توسط ملاصدرا، استناد کند. آیا این ادعا درست است؟ در نگاه پژوهش‌گر قائل به تلفیق، برای پاسخ باید دقت داشت که گرچه برخی از این رد یا اشکالات توسط ملاصدرا بجا بوده؛ اما در مجموع می‌توان عملکرد حداکثری ملاصدرا را بر نفی حصرگرایی روش‌شناختی دانست و ملاصدرا را الگوی موفقیتی در رهیافت بین‌رشته‌ای معرفی کرد. البته جز معصومین کسی را نمی‌توان کامل و مصون از خطا انگاشت. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴)

بنابراین (۱) منابع مورد استفاده ملاصدرا بسیار متنوع و فراوان بوده (۲) و ایشان به رهیافت‌های گوناگون اقبال داشته است و این به معنای ذوالفنون بودن نیست. (۳) تنوع رهیافت‌ها در آثار ملاصدرا تابع تنوع مسئله نیست. (۴) ملاصدرا نسبت به آسیب حصرگرایی روش‌شناختی (مانند تحویلی‌نگری) واقف بوده است.

۴-۲-۳- تقریر تفسیر تلفیق

اینکه که مقدمات لازم برای رهیافت میان‌رشته‌ای بودن روش فلسفی ملاصدرا بیان شد، به تقریر این تفسیر می‌پردازیم.

- ۱- منابع مورد استفاده در آثار ملاصدرا، اعم از مصرح و غیرمصرح، بسیار متنوع و فراوان است.
- ۲- منابع متنوع ملاصدرا نشان می‌دهد که وی در تحلیل هر یک از مسائل الهیات به دانش‌ها و رهیافت‌های مرتبط و رایج اقبال می‌کند.
- ۳- اقبال به رهیافت‌ها و دانش‌های مرتبط از طریق گزارش، نقد و تحلیل آرای دانشمندان مؤثر آن رشته و رهیافت‌های آن دانش صورت می‌گیرد.
- ۴- ملاصدرا به التقاط آرای دانشمندان نمی‌پردازد؛ بلکه با طرح، نقشه و الگوی پژوهشی با آنها مواجه می‌شود.
- ۵- مواجهه ملاصدرا با علوم مختلف صورت‌های گوناگون دارد. عمده‌ترین شیوه‌های ملاصدرا پنج نوع است:

شیوه نخست اینکه ابتدا به گزارش و نقد دیدگاه‌ها می‌پردازد. سپس یک دیدگاه را گزینش می‌کند و به تقویت و تکمیل آن اهتمام می‌ورزد. در آخر سایر دیدگاه‌ها را رد می‌کند.

شیوه دوم اینکه به گزارش و نقد دیدگاه‌ها می‌پردازد و سپس دیدگاه جدیدی ارائه می‌کند و در آخر به رد سایر دیدگاه‌ها می‌پردازد.

شیوه سوم اینکه پس از گزارش و نقد دیدگاه‌ها به گزینش یکی از آنها با تقویت و تکمیل و یا ارائه دیدگاه جدید می‌پردازد. در آخر، دیگر دیدگاه‌ها را برخوردار از حقانیت می‌داند و شروع به سازگار جلوه‌دادن آنها با نظریه برگزیده خود است.

شیوه چهارم اینکه ابتدا به گزارش و نقد آراء می‌پردازد. پس از آن به ویرایش، بازسازی و اصلاح ابعاد متعارض در آراء می‌پردازد. در آخر آراء را به صورت منسجم در راستای دستیابی به دیدگاه جامع، تلفیق می‌کند.

شیوه پنجم دارای پنج مرحله است. ابتدا اینکه آراء را گزارش و نقد می‌کند. در مرحله بعد آراء را به صورت روشمند به چالش می‌کشد تا اسباب طرز نگاه هر دیدگاه برای مخاطب روشن شود. در مرحله سوم چالش بین طرز نگاه‌ها را به صورت بی‌طرفانه مدیریت می‌کند. در مرحله چهارم به دنبال دستیابی به رهیافتی فراتر از سایر رهیافت‌ها است. در آخرین مرحله به نظریه‌ای جامع دست می‌یابد.

در دو شیوه نخست، ملاصدرا مانند گذشتگان سلوک می‌کند و نوآوری خاصی ندارد. شیوه سوم نیز الگوی تحویلی نگری است که از عقیم بودن آن در رهیافت میان رشته سخن رانیم. به نظر می‌رسد دو شیوه آخر را می‌توان ابتکار ملاصدرا در رهیافت میان رشته دانست. نتیجه اینکه در نگاه صاحب تفسیر تلفیق، چهار قرن پیش از آنکه محققان معاصر به الگوی مطالعاتی میان‌رشته‌ای دست یابند، ملاصدرا به ضرورت اخذ چنین روشی پی برده است. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۲۴۷) بنابراین گرچه ملاصدرا از هر پنج شیوه-مگر شیوه سوم- استفاده کرده است؛ اما شیوه چهارم و پنجم را می‌توان نوآوری روشی ملاصدرا دانست.

بعد از آنکه دانستیم ملاصدرا رهیافت میان‌رشته‌ای را ابداع و برگزیده است، باید به این دقت کرد که ملاصدرا از میان الگوهای اثربخش میان رشته، دو الگوی تلفیقی و الگوی دیالکتیکی را برگزیده است. در الگوی نخست، ایشان به آراء مختلف و مخالف روی می‌آورد و پس از درک کامل آنها به نقد هر یک می‌پردازد. وی ابعاد غیرقابل دفاع از آراء را می‌ستاند و از این طریق آراء به ظاهر متعارض را به هم نزدیک می‌کند. در آخر آنها را به نحو منسجم، تلفیق می‌کند. نظریه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن انسان، حاصل طی کردن این روند است. در الگو دوم؛ یعنی الگوی دیالکتیکی، به آراء اقبال می‌شود و سعی می‌کند در طرز نگاه‌ها و رهیافت‌ها مشارکت داشته باشد. سپس بی‌طرفانه به بررسی رهیافت‌ها می‌پردازد تا به رهیافتی متعالی دست یابد. حاصل این رهیافت متعالی، موضع فرا دیدگاهی است که ملاصدرا را به نظریه‌های بدیع می‌رساند. تلاش ملاصدرا در اثبات علم به خود از طریق آزمون «انسان معلق» کاربردی از این الگوست.

قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۲۴۸) بنابراین ملاصدرا رهیافت میان‌رشته‌ای را - خصوصاً با شیوه چهارم و پنجم - اساس کار خود قرار داده است. از اینجا دو الگوی تلفیق و دیالکتیکی را به کار گرفته است.

۵- سنجش تفسیر تلفیق

با بررسی و دقت در تفسیر «رهیافت میان‌رشته‌ای» به نظر می‌رسد تفسیر تلفیق در پنج محور مذکور دارای کاستی است که به‌زودی از آن سخن خواهیم گفت، اما پیش از آن باید دقت داشت که این تفسیر، جدای از زحمت بسیار و موفقیت در به‌دست‌آوردن الگوهای روشی ملاصدرا، دارای این مزیت نیز هست که سستی ادعای «التقاط انگاران فلسفه صدرا» (فردید و مددیور، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۶) یا «متهم‌کنندگان به سرقت علمی» (دری ضیاء الدین، ۱۳۱۶، ص. ۱۵۷) را به‌خوبی نشان می‌دهد؛ بنابراین تفسیر تلفیق دارای امتیازات و کاستی‌های است که ما در این پژوهش برخی از کاستی‌ها را برمی‌شماریم.

۵-۱ نحوه عملکرد رهیافت

صاحب این تفسیر، روش فلسفی ملاصدرا را به رهیافت میان‌رشته‌ای - تلفیق - تفسیر کرد و برای این رهیافت میان‌رشته‌ای شواهدی نیز از کتاب‌های ملاصدرا بیان داشت. به نظر می‌رسد کشف به‌کارگیری تلفیق منابع سه‌گانه در فلسفه ملاصدرا امر صحیحی است و سخنی در آن نیست؛ اما مهم آن است که چگونگی کاربست این منابع در کنار یکدیگر را بیان داریم. یعنی وقتی ملاصدرا به یک مسئله برخورد می‌کند چگونه آن مسئله را با روش شهود، نقل و برهان پیگیری می‌کند؟ بسنده کردن به اینکه ملاصدرا برای حل یک مسئله به ابزار شهود و نقل و برهان تمسک جسته، بدون تبیین اینکه نظام به‌کارگیری این سه منبع را شرح دهیم، ناکافی است. آری، به‌طور متداول، انسان برای حل یک مسئله از منابع ممکن، بهره می‌گیرد و اگر تعارضی بین منابع در نظرش جلوه کرد، در صدد حل آن برمی‌آید. درحالی‌که در تلفیق و تبعات میان‌رشته‌ای، مهم آن است که انسجام ترکیب و منطقی‌بودن رهیافت را نشان دهیم. اگر تلفیق را به‌صورت منطقی و منسجم اثبات نکنیم، خود ما نیز به‌گونه‌ای خلاف آنچه از تلفیق مدنظر است (ارائه ترکیب منسجم به همراه سازگاری مبانی) انجام داده‌ایم؛ بنابراین صرف تلفیقی دانستن ملاصدرا بدون اینکه چگونگی به‌کارگیری منابع سه‌گانه را تبیین کنیم یا الگوی درست خوانندگان فلسفه صدرا قرار دهیم، مخالف بیان ترکیب منسجم و منطقی است خصوصاً در فلسفه که داشتن رویه واحد، امری ضروری است.

مسائل فلسفه متعدد و گوناگون است. به‌کارگیری تلفیق در استفاده از منابع سه‌گانه، نیازمند وحدت رویه است. اگر قرار است در تعارض بین این منابع، روش خاصی اتخاذ شود، بایست شیوه به‌کارگرفتن منابع به‌صورت منطقی

ارائه شود و گر نه سردرگم و غیرمنطقی به حل تعارضات می‌پردازیم؛ بنابراین با بیان چگونگی تلفیق، از رویه واحد نداشتن، رها خواهیم شد و ترکیبی منسجم‌تر خواهیم داشت.

۵-۲ عدم به‌کارگیری تلفیق در تمام فلسفه

اگر رهیافت میان‌رشته‌ای و تلفیق به‌عنوان روش فلسفی ملاصدرا معرفی شود، باید در تمام فلسفه‌اش بر طبق این روش مشی کرده باشد لکن از طرفی نه قائلین به تلفیق، این مدعا را ثابت کرده است و نه فلسفه صدرا گویای این مطلب است که تمام آن بهره‌گیر از سه منبع باشد؛ بنابراین به‌کارگیری تلفیق در تمام فلسفه ملاصدرا اثبات نشده است. اینک باید شواهدی از بکارنگرفتن سه منبع در برخی مسائل را یادآور شویم.

در جلد چهارم از کتاب «اسفار اربعه»، ملاصدرا بحث جوهر و اعراض را مطرح می‌کند. گرچه لابه‌لای مباحث به تعبیر خود ایشان نکاتی عرشی، مطرح می‌کنند؛ اما نشانه‌هایی از به‌کارگیری عرفان و نقل در حل مسائل این جلد یا به‌کارگیری مبانی عرفانی و وحیانی به چشم نمی‌خورد.

در جلد پنجم از کتاب اسفار، وقتی مسائلی مانند «ماهیت جسم طبیعی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۰)، ماهیت و حقیقت هیولی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۶۵)، چگونگی همراهی صورت با هیولی و علاقه ذاتی بین آنها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۲۹)، اثبات طبائع خاص برای اجسام (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۵۷)، اثبات نحوه وجود اجسام طبیعی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۱۹۵)، ماهیت مزاج (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۲۰) و...» را بررسی می‌کنیم، دست‌کم شواهدی بر به‌کارگیری عرفان یا وحی به چشم نمی‌خورد.

3-5 عدم بیان جایگاه منابع سه‌گانه

تفسیر تلفیق این ادعا را دارد که روش فلسفی ملاصدرا مبتنی بر به‌کارگیری منابع سه‌گانه است. از آنجاکه عنصر اساسی تلفیق، انسجام و ترکیب منطقی است، انتظار می‌رفت این تفسیر، جایگاه هر یک از منابع سه‌گانه را روشن می‌کرد؛ اما با بررسی این تفسیر شواهدی بر تبیین جایگاه این منابع یافت نشد.

عدم بیان جایگاه هر یک از منابع، دست‌کم زمینه تبیین نادرست از متون فلسفی صدرا را از دو جهت فراهم می‌کند. اول اینکه وقتی حدود مدنظر ملاصدرا و جایگاه منابع نزد ایشان برای مخاطب مرزبندی نشده باشد، احتمال دخالت نظرگاه فاعل شناسا در فهم متن، قوی می‌شود. توضیح اینکه وقتی کسی می‌خواهد فلسفه ملاصدرا را با تفسیر تلفیق، مطالعه کند، اگر جایگاه هر یک از منابع برایش روشن نباشد، ناخودآگاه ممکن است پیش‌فرض‌ها و زاویه دیدش را دخیل در فهم خود از فلسفه صدرا کند و چه‌بسا برداشتی بعید از مراد نویسنده در

نظر بیاورد. همه اینها از این جهت است که مخاطب نمی‌داند قرآن و شهود و برهان چه جایگاهی در فلسفه وی دارد. مثلاً یک متکلم، ممکن است توجه ملاصدرا به آیات و روایات را به عنوان یکی از اصول غیر قابل شک تلقی کند و به کارگیری آنها در حد وسط برهان را کاملاً منطقی ارزیابی نماید. از طرفی ممکن است یک فیلسوف به کارگیری آیات و روایات در مقام داوری را منافی با روش فلسفه بداند؛ بنابراین بیان نکردن جایگاه هر یک از منابع، زمینه فهم نادرست از جهت احتمال دخالت نظرگاه خواننده در تفسیر از روش ملاصدرا را افزایش می‌دهد. دوم اینکه روشن نبودن جایگاه هر یک از منابع، و اکتفا به تلفیق، تفسیری ابهام‌آلود از ساختار روشی فلسفه ملاصدرا در دست خواهد گذاشت. چراکه وقتی ارتباطها و تعاملها بین این سه منبع به روشنی تبیین نشده است، مخاطب در این سؤال درمی‌ماند که چطور می‌توان در مقام داوری، شهود شخصی عارف و قرآن را در کنار برهان، مبنای یک کار فلسفی قرارداد؟ جایگاه قرآن به چه عنوان در فلسفه راه پیدا کرده است؟ آیا موید است و راهنمای حکم عقل یا خود، منبعی مستقل در فلسفه است؟ شهود با فلسفه و برهان که علمی بین‌الذنه‌ای و حصولی است چه ارتباطی دارد؟ این تفسیر ساختاری مبهم، به تبیین غیردقیق می‌انجامد و از همین جاست که برخی فلسفه ملاصدرا را کلام پنداشته‌اند. نباید کلام‌انگاری فلسفه صدرا راهی پر خطا گمان شود وقتی ارتباطات و جایگاه هر یک از منابع سه‌گانه روشن نشده باشد؛ بنابراین ابهام در چگونگی ارتباط منابع با یکدیگر می‌تواند تبیین نادرستی از روش فلسفی صدرا را به دنبال داشته باشد.

ایراد دیگری که به تفسیر «رهیافت میان‌رشته‌ای - تلفیق -» وارد است، آن است که تلفیق، روش حل مسئله ملاصدرا در تعارضها را بیان نمی‌کند. صاحب این تفسیر گفته است که «صدرا آراء به ظاهر متعارض را به هم نزدیک می‌کند و ابعاد غیرقابل دفاع را از آنها می‌ستاند (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸) و برای آن مواردی از فلسفه ملاصدرا نیز ذکر کرده‌اند» اما این کافی نیست. برای ارائه یک ساختار که قرار است از سه منبع بهره‌گیرد، باید شیوه حل تعارض را بیان داشت. اولین قدم برای بیان این شیوه، تبیین جایگاه منابع است. بعد از تبیین جایگاه باید به «تقدم و تأخر، مطلق و مقید، حاکم و محکوم، تخصیص و تخصص‌ها» در منابع پرداخته شود تا روشن شود ملاصدرا در مقام تعارض ظاهری، چه عملکردی داشته است؛ بنابراین تلفیق، ساختاری از روش حل تعارض ملاصدرا در دست خواننده نمی‌گذارد.

4-5 انحصار تلفیق در روش فلسفی

صاحب تفسیر تلفیق، تلاش نمود تا روش فلسفی ملاصدرا را تبیین نماید. بادقت در آثار غیرفلسفی ملاصدرا مانند تفسیر قرآن ایشان، مشاهده می‌کنیم که در آنجا نیز استفاده و به کارگیری منابع سه‌گانه را در دستور کار خود داشته و از آنها بهره‌گرفته است. حتی ملاصدرا در تفسیر قرآن، از اینکه توانسته است بین مطالب عمیق

عرفانی و برهان و مطالب شریف قرآنی جمع کند، سخن رانده و خداوند را شکر کرده است. (ملاصدرا، 1366، ج 5، ص 16). از این رو نیکو بود، صاحب تفسیر تلفیق این پرسش را پاسخ می‌گفت که فرق رهیافت میان رشته در فلسفه یا غیر فلسفه نزد ملاصدرا چیست؛ بنابراین با صرف طرح تفسیر تلفیق، مخاطب ملاصدرا ملاکی برای تفکیک روش فلسفی ملاصدرا از روش تفسیری او نخواهد داشت.

به عبارتی دیگر همان‌طور که صاحب تفسیر تلفیق از بُعد فلسفی به روش کار ملاصدرا نگریسته، یک عارف نیز می‌تواند از زاویه دید خود به روش صدرا نگاه کند و او را دارای سبک عرفانی بداند و این جمع بین منابع سه‌گانه را به‌عنوان ابداعی در روش عرفانی معرفی کند. از همین‌جا ممکن است یک مفسر قرآن نیز چنین ادعای را مطرح نماید.

5-5- عدم کارایی تلفیق در مسائل مدنظر ملاصدرا

طرح نگاه تلفیقی و اکتفا کردن به آن، تفسیری حداقلی از روش فلسفی ملاصدرا است و پرسش‌های بنیانی کلان پیش روی ملاصدرا را جواب نمی‌دهد. پرسش‌هایی که ایشان به این سو سوق داد تا برای حل آن مسائل از منبع قرآن و شهود نیز بهره‌گیری؟ مسائلی همچون «یافتن راه‌حلی برای گذاشتن دست کوتاه برهان به مراتب بالای واقع»، «چگونگی رفع یا کم کردن احتمال خطا در غالب گزاره‌های برهانی - چرا که بسیاری از آنها مستقیم از بدیهیات یا وجدانیات گرفته نمی‌شود -»، «نحوه به‌کارگیری شهود در علوم حصولی» و... ملاصدرا را بر آن داشت تا به دنبال طرحی نو در پاسخ به این قبیل سؤالات باشد. حال وقتی تفسیر تلفیق را بررسی می‌کنیم و این مسائل را به آن عرضه می‌کنیم، پاسخ روشنی پیدا نخواهیم کرد. به عبارتی رهیافت میان‌رشته‌ای - تلفیق -، یک برداشت کلی از ارتباط و روش فلسفی ملاصدرا در دست مخاطب قرار می‌دهد؛ اما گره‌های معرفتی که ملاصدرا به دنبال باز کردن آنها بوده را نمی‌گشاید؛ بنابراین تفسیر تلفیق با بیانی که گذشت، نمی‌تواند تبیین کافی و روشنی از آنچه ملاصدرا به دنبال حل آن با نظریه جمع‌پذیری منابع سه‌گانه بوده، در دست ما قرار دهد.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا اولین کسی است که سخن از جمع میان منابع سه‌گانه - وحی و شهود و برهان - به میان آورده و آن را به کار گرفته است. از آنجا که صدرا نوشته‌ای جداگانه در بیان روش خود ارائه نکرده است، تفسیرهای مختلفی از روش فلسفی ایشان شده است. یکی از تفسیرها، «رهیافت میان‌رشته‌ای و تلفیق» است. این تفسیر، الگوی ابداعی صدرا را به این می‌داند که ایشان ابتدا گزارشی از اقوال می‌دهد و بعد به‌تقد می‌پردازد. در گام بعد به ویرایش و اصلاح یا به چالش کشیدن مسئله می‌پردازد. در گام آخر در پی ارائه دیدگاهی جامع یا رهیافتی نو است.

پس از سنجش این تفسیر - تلفیق - آن را در پنج محور قابل اصلاح و تکمیل ارزیابی کردیم. اولین محور اینکه نحوه رسیدن به این رهیافت ذکر نشده و الگوی آن به خوبی تبیین نشده است. محور دوم اینکه روشن نشده که ملاصدرا در تمام فلسفه‌اش از منابع سه‌گانه بهره گرفته یا در بخشی از آن، و دلیل هر کدام چیست. محور سوم اینکه جایگاه هر یک از منابع روشن نشده است و این دست کم زمینه تفسیر نادرست از فلسفه صدرا را فراهم می‌کند. محور چهارم اینکه بیان نشده چرا رهیافت میان رشته به مثابه روش فلسفی صدرا معرفی شده است؟ مگر نه اینکه ملاصدرا در تفسیر نیز همین الگو را به کار گرفته است؟ محور پنجم اینکه تلفیق پاسخ روشنی برای سؤالات مهم پیش روی صدرا نداشت؛ بنابراین تفسیر تلفیق، تنها بخشی از ادعای صدرا که جمع بین منابع سه‌گانه باشد را پیش برده است. بزرگ‌ترین توفیق تلفیق، دست رد گذاردن بر «التقاط پنداران» و «اتهام زندگان به سرقت علمی» فلسفه ملاصدرا است. به نظر می‌رسد با توجه به پنج محور ذکر شده، این تفسیر نیازمند بازنگری و تکمیل و تعمیق بیشتر است.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۷۱۱ق). لسان‌العرب، جلد ۷ (چاپ سوم). بیروت: ناشر دار صادر. چاپ سوم.
 حرعاملی، محمدحسن (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه. جلد ۲۷. قم: موسسه آل‌البیت.
 ذری، ضیاء الدین (۱۳۱۶). مقدمه کنزالحکمه (ترجمه کتاب کنزالحکمه، محمدبن مکرّم شهرزوری). تهران: انتشارات دانش.
 دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). لغت نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 فارسی، جلال الدین (۱۳۷۴). فرهنگ واژه‌های انقلاب اسلامی. مشهد: بنیاد فرهنگی امام رضا (علیه السلام).
 فردید، احمد و مددیپور، محمد (۱۳۸۱). دیدار فرهی و فتوحی آخر الزمان. تهران: نشر نظر.
 فروغی، محمدعلی (۱۳۸۳). سیر حکمت در اروپا. تهران: هرمس.
 قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۸). روش شناسی فلسفی ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 قراملکی، احد فرامرز (۱۳۷۷). روی آورد بین رشته ای و هویت معرفتی فلسفه صدرایی. دفتر ۶۳. مقالات و بررسی ها. ص ۱۲۵-۱۳۶.
 قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۵). روش شناسی فلسفه صدرا. ۲۴. خردنامه صدرا، شماره ۴۳. ص ۲۴-۲۸.
 ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، (جلد ۵. چاپ دوم). قم: نشر بیدار.
 ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (جلدهای ۱، ۴، ۵، ۶). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



Exposition and Critique of Muhammad ibn Zakariya al-Razi's Arguments against Prophethood

Meysam Amani

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahvaz Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<i>There are both pro-prophecy and anti-prophecy views on Muhammad ibn Zakariya al-Razi. However, the correct view is that he was a rationalist and considered prophecy to be contrary to rationalism. Based on the book "al-A'lam al-Nubuwwah", six arguments can be extracted from the philosopher al-Razi that refute prophecy. These six arguments show that al-Razi does not believe in the necessity of prophecy as a special human knowledge and connection with God, but rather only to the possibility of it as a probable matter. In his view, the prophet has no special status, and all humans are equal in terms of knowledge and connection with God. This article uses a descriptive-deductive method to reconstruct al-Razi's arguments against prophecy and to critically analyze these arguments using an analytical-critical method.</i>
Received: 26/12/2023	
Accepted: 29/03/2024	

.Keywords: Prophecy, Rationalism, Muhammad ibn Zakariya al-Razi, al-A'lam al-Nubuwwah.

***Corresponding Author: Meysam Amani**

Address: Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahvaz Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

E-mail: Meysamamani1359@yahoo.com



تقریر و نقد دلایل محمد بن زکریای رازی در رد نبوت

میثم امانی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز، اهواز، ایران

Meysamamani1359@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	محمد بن زکریای رازی را هم به نبوت باوری هم به نبوت ستیزی توصیف کرده اند اما درست آنست که وی عقل باور است و نبوت را منافی عقل باوری می داند. بر پایه کتاب «الاعلام النبوه»، شش دلیل رازی فیلسوف را که به رد نبوت می پردازد می توان استخراج کرد. این ادله شش گانه نشان می دهد رازی نه به ضرورت نبوت بلکه به امکان نبوت به عنوان معرفت و ارتباط ویژه انسانی با خداوند باور ندارد و شخص نبی را به رسمیت نمی شناسد لذا همه انسانها از جهت معرفت و ارتباط انسانی برابرند. در مقاله حاضر با روش توصیفی - استنباطی تلاش شده ادله رازی در رد نبوت، بازسازی شود و نیز با روش تحلیلی - انتقادی، ادله رازی مورد سنجش قرار گیرد.
دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۵ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۱۰	کلمات کلیدی: نبوت، عقل باوری، محمد بن زکریای رازی، اعلام النبوه

۱- مقدمه

رازی عقل باور است لذا این پرسش چالش برانگیز به ذهن آدمی متبادر میشود که رازی عقل باور به نبوت و دین و وحی چگونه می نگرد؟ آیا نبوت باور بوده است یا نه؟ آنکه عقل را محور اندیشه و رفتار و زیستن می داند آیا می تواند به حجیت وحی گردن بنهد یا نه؟ متأسفانه آن دسته از کتب رازی که دیدگاه هایش در باب نبوت و دین و وحی را به تحریر در آورده است، در دسترس نیست و مفقود شده است. آنچه می دانیم گزارش مخالفان اوست و همین، قضاوت در باب دیدگاه رازی را سخت تر می کند. آنچه در کتابهای فعلاً موجود رازی وجود دارد و صرفاً اشاره هایی شده است و صریح نیست، فقط تعدادی شواهد در اختیار ما گذاشته است و از این شواهد، بعضی را دلیل بر نبوت باوری رازی گرفته اند و بعضی را دلیل بر نبوت ستیزی اش.

چون هدف مقاله حاضر، بررسی و واریسی دلایل رد نبوت در اندیشه رازی است به این مناقشات نخواهیم پرداخت، به اجمال بیان خواهیم کرد و به سخنان خود رازی خواهیم رسید. دو موضع مقابل هم بین تاریخ نگاران فلسفه اسلامی و رازی پژوهان شکل گرفته است:

۱- موضع نبوت باوری رازی

کسانی گفته اند رازی، نبوت باور است. ایشان تمام حرفهایی را که علیه رازی گفته شده، جعل اتهام و ساختگی دانسته اند (مطهری: ۶۲) و گفته اند متکلمین اسماعیلیه نسبت الحاد و نبوت ستیزی به رازی فیلسوف داده اند. (ابن ابی اصیبعه، ۶۶: ۱) شواهدی نیز آورده اند که نبوت باوری رازی را تایید می کند. رازی به وجود خدای صانع باور داشته و کتاب در این زمینه نوشته است و حتی کتاب در زمینه امامت نوشته است. رازی یک جا در کتاب «طب روحانی» آداب طهارت شرعی را تجویز می کند (الرازی (الف): ۸۰) و یک جا در کتاب «الشکوک علی جالینوس» نوشته است بعد از کتاب منزل الهی، کتاب برهان نزد من بالاترین و مفیدترین کتاب است. (الرازی (ب): ۴۳ و ۴۴) (بحث در باب نبوت باوری رازی رجوع شود به فنایی اشکوری، ۱: ۱۸۸ و محقق: ۱۶۷).

۲- موضع نبوت ستیزی رازی

کسانی گفته اند رازی، نبوت ستیز است. اینان حرفهایی را که علیه رازی گفته شده ولو به نحو اجمال عین واقعیت دانسته اند و به آنچه مخالفان رازی بیان کرده اند اعتماد می کنند ضمن آوردن شواهدی از کتابهای موجود رازی (آربری: ۴۰، چلونگر و خزائلی: ۱۳۷ و نصر و لیمن، ۱: ۱۴۸) و از این دسته شواهد این است که رازی باور به تناسخ دارد و تناسخ با معاد سازگار نیست. (ماجد فخری: ۱۱۸) علم کیمیا که نزد جابر بن حیان دارای راز و رمز باطنی است، نزد محمد بن زکریای رازی از هرگونه راز و رمز باطنی داشتن خالی شده است (کربن: ۱۸۸، و نصر (الف): ۲۹۱ و نصر (ب): ۹۶) به عصمت پیامبران باور ندارد. (الرازی: ۴۵) و اعتکاف در مسجد را نشانه خودآزاری می داند. (الرازی (الف): ۱۰۶ و محقق: ۲۲۱) رازی عقل را بر وحی ترجیح می دهد (آربری: ۴۰) و به خصوص عقل باوری اش که در کتاب طب روحانی تصریح می کند، شاهد مدعاست.

با این همه به نظر می رسد قضیه نبوت باوری یا نبوت ستیزی رازی، چیزی دیگر است و یک قضاوت دیگر می طلبد.

رازی، عقل باور است و لازمه عقل باوری، جستجوگری و استقلال است. (محقق: ۱۶۵) رازی فیلسوف در مقام یک جستجوگر مستقل اندیش، همه جور اندیشه ها را وارسی کرده است و به محک سنجیده است و این عقل باوری را در رویارویی با تعالیم دین نیز به اجرا گذاشته است. هر جا باور دینی را موافق عقل خویش یافته، پذیرفته است و هر جا مخالف عقل خویش یافته، نپذیرفته است بنابراین نه این است که بگوییم به کل نبوت باور است و نه اینست که بگوییم به کل نبوت ستیز است. رازی علی رغم حمد و سپاس الهی که در همه آثارش دیده می شود و علی رغم بهره گیری از تعبیر متون دینی اسلام، هیچ جا نه از آیات قرآن کریم و نه از روایات ماثور یاد نکرده است. مقایسه کنید آثار مثلاً کندی فیلسوف را که هزار گاهی آیه می آورد (کندی: ۵۹ و ۱۲۸) با آثار رازی فیلسوف که هیچ آیه نمی آورد.

توجه به این نکته ضرورت دارد که متکلمان اسلامی، اسلام را به معنی سیستماتیک آن دریافته اند: دین اسلام از این رو که یک کلیت منسجم دارد و باورها، عقاید، اخلاق و احکام آن، به هم پیوسته و هم بسته اند. در این رویکرد اسلام باور آن کسی است که به همه کلیت و اجزای

آن باور داشته باشد و اگر مثلاً در بین اصول عقاید دینی توحید را بپذیرد ولی نبوت را نپذیرد اسلام باور شمرده نمی شود و از دایره مسلمانی خارج خواهد بود اما در این سو، در عصر محمد بن زکریای رازی، قرن سوم و چهارم هجری با اندیشه ورزان فلسفی اندیش مواجهم که بعضی ارکان و تعالیم دینی را می پذیرند و بعضی را نمی پذیرند. چنانکه جوئل کرمر نشان داده است در مجالس فلسفی قرن سوم و چهارم هجری آراء و افکار متفاوت در باب نبوت و دین و وحی وجود داشته است. (کرمر، جوئل: ۳۲۴)

فلاسفه خود را آزادتر می دیده اند تا متکلمان بنابراین اظهار نظرها در باب تعالیم دینی یک طیف کامل از اثبات تا انکار را نشان می دهد؛ نمونه شایع تر آن اذعان ابن سینا به عدم توان اثبات عقلی معاد جسمانی است که زمینه تکفیرش شده بود.

به یقین نظر قطعی نمی توان داد که موضع قاطع رازی در خصوص دین و نبوت و وحی چیست چون همه آثارش به دست ما نرسیده است و شواهد و قرائن موجود در آثار موجود، قطعیت آور نیست. مخالفان رازی را جاعل دانستن و اتهام نبوت ستیزی را جعل دانستن خالی از انصاف است و بدبینانه است. هم عصران مخالف رازی اگرچه ممکن است بزرگ نمایی و غلو کرده باشند و گزارش کاملاً صادقانه نداده باشند ولی اینکه همه را به یک چوب برانیم و جاعل بخوانیم درست نیست. مگر می شود بیرونی و ابوحاتم و ناصر خسرو تبانی کرده باشند که رازی را نبوت ستیز بخوانند؟ موافقان رازی را نیز صادق دانستن و دیدگاه نبوت باوری را به تمامه صدق دانستن خالی از انصاف است و خوش بینانه است. کسانی که می کوشند به هر نحو و برخلاف شواهد و ادله تاریخی رازی را مسلمان بدانند و شیعه بخوانند جای تعجب دارد. (اسلامی، محمدتقی و دیگران: ۶۲) رازی به فرض که شیعه باشد و به فرض که شیعه امامیه باشد، چگونه ممکن است یک اندیشمند شیعه امامیه، طرف جعل و اتهام و دروغ پردازی اندیشمندان شیعه اسماعیلیه قرار بگیرد؟ هر چه باشد شیعه امامیه و شیعه اسماعیلیه و اساساً شیعه به طور کلی در بسیاری مبانی من جمله امامت باوری مشترکند. سخن از کدام شیعه است؟

رازی عقل باور است (محقق: ۱۶۶ و ۱۶۷) و اگر همین گزاره بنیادین مورد پذیرش تاریخ نگاران و رازی پژوهان قرار گیرد، روشن خواهد شد که نه پذیرش صد در صدی نبوت باوری

داشته است و نه ستیزش صد در صدی. آنچه می‌گوییم بر این مبناست که گزاره بنیادین در اندیشه رازی، عقل باوری است و با این دیدگاه تکلیف شواهد و قرائن موجود نیز روشن خواهد شد که هر جا رازی سخنی در تأیید نبوت و دین و وحی گفته به این معنی است که با عقل خود پذیرفته و هر جا سخنی در تکذیب نبوت و دین و وحی گفته، به این معنی است که با عقل خود نپذیرفته است. عبدالرحمن بدوی عقل باوری رازی را شبیه عقل‌گرایی دوره روشنگری غرب و روشنفکران قرن هجدهم دانسته است. (عبدالرحمان بدوی: ۲۶۳) صرف نظر از تفاوت در مبانی و روش و غایت به نظر می‌رسد اینگونه مقایسه کردن، راه‌گشاست از این رو که عقل‌گرایی هیچ کدام از باورها و نظرات را مصون از تحقیق و مبری از نقد و سنجش و داوری نمی‌گذارد و تا آنجا می‌رود که باورهای دینی را نیز می‌خواهد به میزان عقل بشری بسنجد. (آنتونی کنی، ۱۳۱:۳) اعتماد به عقل و ایمان به ظرفیت عقل، نیروی محرک عقل‌گرایان است برای هرگونه بحث نظری و نیز هرگونه شیوه زیستن.

مرسوم است که عقل‌گرایی را ملازم آزاد اندیشیدن می‌دانند اما رازی اگرچه آزاد اندیش بوده است ولی نه آزاد از پیش فرضهای متافیزیک و نه آزاد از مسئولیت اخلاقی و نه آزاد آنگونه که در عصر روشنگری اندیشیده‌اند. رازی آزاد اندیش بوده است ولی خداپاور و اگر نبوت باوری از آثارش به دست نیاید خداپاوری قطعاً به دست می‌آید. رازی آنگونه خداپاور است که غایت فعالیت فلسفی را تشبه به خدا می‌داند و نیز آنگونه خداپاور است که معرفت به خدا را بالاترین و بهترین معرفت می‌داند. (الرازی: ۱۸)

۲. دلایل رازی در نقد نبوت

بهرتر است به سراغ سخنان رازی فیلسوف برویم و ببینیم در باب نبوت و دین و وحی چه گفته است. همه آنچه خواهیم آورد با استناد به کتاب «الاعلام النبوه» است که ابوحاتم رازی متکلم اسماعیلی مذهب و همشهری محمد بن زکریای رازی نوشته است و جریان مناظره هایش و نیز انتقادات خود به کتابهای نبوت ستیز رازی را توضیح می‌دهد.

طبق کتاب «الاعلام النبوه»، محمد بن زکریای رازی هیچ کس را به عنوان پیامبر خداوند به رسمیت نمی‌شناسد (ابوحاتم رازی: ۳۰) و در حقیقت منکر است که پیامبر وجود داشته

باشد و منکر است که کسانی که گفته اند ما پیامبریم در ادعای خود صادق باشند و به عبارت سوم بر این باور است که خداوند پیامبر نفرستاده است؛ هیچ کس را با پیام ویژه به سوی انسانها نفرستاده است و کسی نمی تواند ادعا کند که من فرستاده ویژه خدایم؛ کسی ارتباط ویژه با خداوند ندارد.

به نظر می رسد در ک و فهم مدعای رازی اهمیت بسیاری دارد. نخست باید ببینی منظور رازی چیست تا بعد در بیان ادله او و بعدتر در نقد ادله او دچار سوء برداشت و بدفهمی نشوی.

متکلمان و فلاسفه می گویند نبوت ضرورت دارد. خداوند براساس حکمت بالغه خود نبوت را وضع کرده است (عبدالرزاق لاهیجی: ۸۵) اما محمد بن زکریای رازی می گوید پیامبر وجود ندارد و خداوند بر اساس حکمت بالغه خود نبوت را وضع نکرده است.

پیامبر در اندیشه رازی یعنی آنکه خداوند به او معرفت ویژه داده است که به سایر انسانها نداده است و نیز آنکه خداوند با او ارتباط ویژه دارد که با سایر انسانها ندارد، سخن رازی اینست که خداوند به همه انسانها معرفت بخشیده است و دیگر نیاز نیست به شخص یا اشخاص خاص معرفت خاص بدهد و بقیه انسانها به این معرفت خاص نیاز داشته باشند و نیز خداوند با همه انسانها رابطه دارد و نیاز نیست که با شخص یا اشخاص خاص رابطه ویژه داشته باشد و بقیه انسانها محتاج به این رابطه ویژه باشند که مع الواسطه است.

پس مدعای رازی اینست که پیامبر وجود ندارد. اکنون باید ببینی چه دلایلی اقامه کرده است. آنچه رازی گفته است بیشتر اشکال است تا استدلال؛ به باور به نبوت که در جامعه اسلامی وجود داشت و شایع بود، ایراد و اشکال گرفته است ولی چون ابوحاتم رازی، کلام محمد بن زکریای رازی را به صورت مدعا و دلیل آورده، به همین صورت بیان خواهیم کرد.

۳. دلایل رازی بر انکار نبوت از این قرارند:

دلیل اول: جواز تبعیض

اگر پیامبر وجود داشته باشد به معنی جواز تبعیض است؛ خداوند اهل تبعیض نیست پس پیامبر وجود ندارد. (ابوحاتم رازی: ۳)

در این دلیل، رازی می خواهد بگوید پذیرش پیامبر به این معناست که خداوند بین بندگان خود تبعیض گذاشته است، به کسانی معرفت ویژه بخشیده و به کسانی نبخشیده است، با کسانی رابطه خاص دارد و با کسانی ندارد ولی چون خداوند اهل تبعیض قائل شدن نیست پس پیامبر وجود ندارد.

حالا چرا خداوند اهل تبعیض قائل شدن نیست؟ رازی می گوید اولاً خداوند حکیم و رحیم است و موجود حکیم و رحیم اهل تبعیض قائل شدن نیست. (ابوحاتم رازی: ۳ و ۴) در حقیقت موجود حکیم و رحیم به همه بندگان خود به طور مساوی می نگرد نه به طور تبعیض آمیز. خداوند در اعطای نعمت بین بندگان خود فرق نمی گذارد.

و ثانیاً انسانها برابرند؛ همه به طور طبیعی دارای عقل اند و همه می توانند با پشتکار و همت خود به معرفت برسند (ابوحاتم رازی: ۵) و چون انسانها برابرند، معنی ندارد خداوند بین آنها فرق بگذارد و عده ای را به مقام نبوت برساند و عده ای را نه.

ابهام هایی در این دلیل وجود دارد. دقیق مشخص نکرده اند که معنای حکمت، رحمت و تساوی چیست. اول آنکه محمد بن زکریای رازی می گوید لازمه حکمت و رحمت خداوند این است که نبوت وجود نداشته باشد اما ابوحاتم رازی می گوید لازمه حکمت و رحمت خداوند این است که نبوت وجود داشته باشد و همین که دو لازمه متناقض از یک گزاره به دست آورده اند نشان دهنده ابهام معنایی آن است. دوم آنکه محمد بن زکریای رازی می گوید انسانها به لحاظ معرفتی نابرابرند؛ اما کدام معرفت؟ آیا انسانها در داشتن معرفت هایی که طبیعی اند مثل حس و هوش و عقلانیت برابر/نابرابرند یا در داشتن معرفت هایی که با تلاش و زحمت به دست می آیند مثل تخصص و مهارت برابر/نابرابرند؟ آیا در عقل معاد اندیش برابر/نابرابرند یا در عقل معاش اندیش؟ و کدام برابری؟ پیدا است که با طرح هر کدام از این شقوق، سرنوشت مساله عوض خواهد شد.

دلیل دوم: ایجاد اختلاف

پیامبر وجود ندارد چون باعث ایجاد اختلاف شده است. پذیرش پیامبر یعنی پذیرش ایجاد اختلاف نظری بین انسانها. وجود پیامبر باعث شده است تا کسانی خود را ویژه بدانند و برحق بشمارند و بقیه را ناویژه و بر باطل و نیز پذیرش پیامبر یعنی پذیرش ایجاد اختلاف عملی بین انسانها. پیامبران موجب شده اند تا بین انسانها نزاع و درگیری شکل بگیرد و عداوت و جنگ رخ بدهد. (ابوحاتم رازی: ۳۰۷)

پیش فرض رازی اینست که خداوند حکیم است و خداوند حکیم اختلاف بین انسانها ایجاد نمی کند پس اگر می بینیم با وجود کسانی که ادعای پیامبری می کنند، اختلاف ایجاد شده و انسانها به جان هم افتاده اند، معلوم می شود که ربطی به خداوند ندارد و ایشان پیامبر نیستند و خداوند ایشان را نفرستاده است. (ابوحاتم رازی: ۳۰۷)

اولین سوال از ابوبکر رازی اینست که کدام دنیا را می پسندد؟ دنیای همراه با تنوع و تکثر نظرات انسانها یا دنیای یک دست یک رنگ یک پارچه؟ اگر نبوت را عامل اختلاف نظری می داند شایسته است به این سوال پاسخ دهد.

دومین سوال از ابوبکر رازی این است که ظاهراً انتظار دارد دین، صلح طلب باشد اما کدام صلح؟ و به چه قیمتی؟ آیا رازی خدا باور می پذیرد در جامعه صلح آمیز زندگی کند اما به قیمت از دست رفتن سعادت حقیقی و بی خدا زیستن؟ آیا می پذیرد در جامعه صلح آمیز زندگی کند ولی همه چیز تابع هوی باشد نه عقل؟ (طبق آنچه خودش در کتاب طب روحانی، اصالت را به عقل می دهد نه هوی)

و سومین سوال از ابوبکر رازی این است که به راستی منشا نزاع و جنگ و دشمنی چیست؟ طبیعت بشر یا فرهنگ جامعه؟ پیامبران یا پیروان پیامبران؟ جنگهای پیامبران آیا ابتدایی بوده است یا تحمیل شده؟ و مگر به قوه غضبیه باور ندارد؟ مگر در کتاب طب روحانی اش نمی گوید که خشم و غضب از نتایج غلبه هوی است نه عقل؟ (الرازی: ۵۵) پس چگونه است که جنگهای مذهبی را به بنیان گذاران ادیان و مذاهب نسبت می دهد نه هواهای نفسانی و قوه غضبیه؟

دلیل سوم: رواج تقلید

پیامبر وجود ندارد چون باعث رواج تقلید شده است. وجود پیامبر یعنی پذیرش معرفت ویژه برای تعدادی از انسانها و نفی معرفت ویژه از سایر انسانها. به همین دلیل سایر انسانها ناچارند به تقلید از پیامبران روی بیاورند. (ابوحاتم رازی: ۳۱)

رازی، باور دینی را یک امر تقلیدی می داند چون آنکه باور دینی ندارد و خودش نمی تواند به دست بیاورد ناچار محتاج است که از پیامبر بگیرد بنابراین دین داری نمی تواند مبتنی بر تحقیق باشد و الزاماً مبتنی بر تقلید است. همه دینداران و پیروان انبیا مقلدند و نه محقق و آنچه را پذیرفته اند از دیگران گرفته اند نه از خود.

چنانچه معلوم است پیش فرض رازی این است که خداوند نمی پسندد که انسان مقلد باشد و تقلید کردن مطلقاً مذموم است و چنانچه ابوحاتم نقل کرده است هفت عارضه را محمد بن زکریای رازی برای تقلید کردن ذکر می کند: خشونت، قتل، اتهام، کتمان، دروغ، خرافه و عادت. (ابوحاتم رازی: ۳۱ و ۳۲) فرد و جامعه مقلد به این هفت عارضه مبتلاست ولی فرد و جامعه محقق، عاری از این هفت عارضه.

چنانکه می دانیم خود رازی با تحقیق در آرا و نظرات مختلف اندیشمندان در نهایت به درستی رویکرد افلاطون در فلسفه و جالینوس در طب رسیده است. چه اشکالی دارد کسی با تحقیق به درستی یک دین پی ببرد و آن را برگزیند؟ آیا در این صورت باز مقلد حساب می شود یا نه؟

و ثانیاً آیا نمیشود کسی محقق باشد و به این هفت عارضه مبتلا شود؟ نمیشود یک محقق خود را بر حق بداند دچار خشونت و اتهام به دیگران نشود؟ و دیگران را متصف به دروغ، کتمان، خرافه و عادت نسازد؟

دلیل چهارم: تعطیلی فکر

پیامبر وجود ندارد چون باعث تعطیلی فکر شده است. تعطیلی فکر در حقیقت لازمه جواز تقلید است اما رازی اینجا استناد می کند به بعضی روایات دینی که تفکر را ممنوع کرده اند (ابوحاتم رازی: ۳۱) روایت مثل اینکه جدال و مراء ممنوع است، در باب خداوند تفکر نکنید بلکه درباره خلقت خداوند تفکر کنید و قدر، سرّ الهی است. (ابوحاتم رازی: ۳۱)

رازی حتی استناد می کند به بعضی اشخاص دینی که نه خودشان اهل تفکر و اندیشیدن اند و سخنان و رفتارشان جاهلانه است و نه به مخاطبان خود مجال تفکر و اندیشیدن می دهند. مخاطبان نیز عده ای جاهل، بی فکر و بی سوادند که گرد این اشخاص دینی جمع شده اند. (ابوحاتم رازی: ۳۲)

اینکه روایات و آیات دعوت کننده به علم و اندیشه و تفکر فراوان اند بماند، اینکه روایات مورد استناد رازی هر کدام دلالتهایی دارد و نفی مطلق تفکر نمی کند بماند، و هم اینکه قضاوت اش راجع به اشخاص دینی و مخاطبان دیندار یک سویه است، بدبینانه و غیرواقعی و غیر منصفانه است بماند، اما سوال اساسی اینجاست که رازی فیلسوف، اندیشمندان مسلمان بنام را که در بستر فرهنگ و تمدن اسلامی روئیده اند چگونه قضاوت می کند؟ آیا کندی و سبستانی و توحیدی و شهید بلخی و بیرونی، شخصیت هایی بی فکر و بی تفکرند؟ آیا می توان پذیرفت که این شخصیت های متفکر از یک دین و نبوت قائل به تعطیل فکر برآمده باشند؟ اگر دین و نبوت اینان کورکننده تفکر و فکر است، پس اینان چطور اهل فکر و تفکر شده اند؟

دلیل پنجم: وجود تناقض

پیامبر وجود ندارد چون سخنان و تعالیم پیامبر تناقض آمیز است. (ابوحاتم رازی: ۶۹) وقتی کلام و کلمات گوینده تناقض آمیز است نشان می دهد که کلام و کلمات گوینده مطابق با واقعیت نیست و کاذب اند چون واقعیت یک چیز است و نمی تواند دو چیز باشد و نیز نشان می دهد کلام و کلمات گوینده از طرف خداوند نیست چون خداوند متناقض سخن نمی گوید؛ یک سخن واحد می گوید نه چند سخن متناقض.

تناقض دو گونه است: تناقضهای بین دینهای مختلف مثل اینکه حضرت عیسی گفته است فرزند خداوند است و حضرت رسول می گوید خداوند فرزند ندارد و تناقض های در یک دین واحد مثل اینکه در قرآن در بین برخی آیات تناقض هست. (ابوحاتم رازی: ۲۲۸)

به نظر می رسد دو مساله اساسی وجود دارد: یکی اینکه آیا آنچه رازی می گوید تناقض است یا نه؟ دو گزاره متناقض دو گزاره ای هستند که یکی، رفع دیگری باشد. اگر یک گزاره می گوید خدا وجود دارد، گزاره دیگر می گوید خدا وجود ندارد؛ دقیقاً نقطه مقابل آن. مثلاً

این گزاره که « خداوند اراده اش غالب است » با این گزاره که « انسان اختیار دارد » آیا واقعا تناقض است یا نه؟ و دیگر اینکه آیا امکان رفع تناقض هست یا نه؟ فرض کنید وقتی گفته می شود حضرت عیسی فرزند خداست فرزند به معنی مجازی باشد و وقتی گفته می شود خداوند فرزند ندارد، فرزند به معنی حقیقی باشد، در این صورت تناقض رفع شده است و آنچه تصور می شد تناقض بوده ، واقعاً تناقض نبوده است. خود رازی فیلسوف عقل باور حتما می پذیرد که گزاره « خدا واحد است»، «خدا حکیم است»، « خدا رحیم است»، «خدا عالم است» بارها و بدون هیچگونه تناقض در قرآن کریم تکرار شده است. اگر مواردی بدون تناقض آمده است پس امکان دارد که موارد تناقض آمیز حساب ویژه ای داشته باشد و بتواند رفع شود. چرا تا وقتی می توان برای صحت یک سخن دلیل بیاوری، عجولانه حمل بر کذب می کنی؟

دلیل ششم: تحمیل مشقت

پیامبر وجود ندارد چون موجب تحمیل مشقت و سختی بر انسانها شده است. (ابو حاتم رازی: ۱۸۱) پذیرفتن نبوت انسانها را در مسیری پر از درد و رنج، هزینه و دردسر می اندازد و آسایش و آرامش زندگی را می گیرد. انسانها بدون نبوت راحت ترند و آسان و ساده تر می توانند به هدف زندگی و خداوند برسند. دو تقریر از این دلیل در سخنان ابو حاتم رازی نویسنده کتاب اعلام النبوه نقل شده است و هر دو خلط شده اند ولی هر دو را خواهیم گفت. تقریر اول این است که پیامبر وجود ندارد به این دلیل که (۱) راه عقل راه سهل و ساده است، (۲) راه نبوت راه سخت و پیچیده ای است، (۳) انسان عاقل بین دو راه سهل و سخت، راه سهل را بر می گزیند. چرا راه عقل ساده تر است؟ چون در طبیعت انسانها شناخت خوب و بد و خیر و شر وجود دارد و انسانها با عقل خود تشخیص می دهند و نیازی به نبوت نیست و چرا راه نبوت سخت تر است؟ چون باید دلایل دیگر غیر از عقل خود بیاوری که نبوت درست است و بعد از تصدیق نبوت نیز گرفتار جبهه بندی، نزاع و درگیری و عداوت و دشمنی با دیگران خواهی شد. (ابو حاتم رازی: ۱۸۱)

تقریر دوم این است که پیامبر وجود ندارد به این دلیل که (۱) راه نبوت راه سخت و پیچیده ای است و (۲) خداوند حکیم راه سخت تر را برای انسانها تجویز نمی کند بلکه راه ساده تر را تجویز می کند. (ابوحاتم رازی: ۸۳) خداوند نمی خواهد که انسانها در عسر و حرج و مشقت و مرارت بیفتند و آزار ببینند و اذیت شوند. رازی فیلسوف، مهربانی خدا نسبت به انسانها و نپسندیدن هرگونه اذیت و آزار به بندگان خود را در کتاب سیره فلسفی اش نیز بیان کرده است. (الرازی: ۱۰۳)

بنابراین دلیل، دینداری مستلزم تحمل رنج و مشقت است و مسیر زندگی انسانها و دسترسی به خداوند را سخت تر می کند. فی الواقع اگر انسانها خودشان باشند و عقل خودشان، زندگی راحت تری خواهند داشت و بهتر به سعادت خواهند رسید.

چند مساله مهم این است که باید روشن شود: نخست اینکه محمدبن زکریای رازی در کتاب طب روحانی فهرست رذایل نفسانی و بیماریهای روح و روان انسانی را نشان داده است. اگر قرار است زندگی انسانها مبتنی بر عقل باشد باید از این رذایل و بیماری ها دوری بگزینند، از حرص، حسد، غضب، دروغ و دنیاطلبی فاصله بگیرد. همین عاقلانه زیستن خالی از صعوبت نیست و به دشواری تحقق می یابد پس راه عقل که رازی می گوید چگونه راحت تر است؟ دوم اینکه زندگی دنیا آمیخته با درد و رنج و سختی است لذا در هر حال سختی وجود دارد چه در مسیر عقل و چه در مسیر نبوت. سوم اینکه معرفت عقلی و رسیدن به نتایج معقول به سادگی به دست نمی آید. همه اندیشمندان و من جمله ابوبکر رازی در راه تحصیل علم و فلسفه ورزی متحمل رنج ها و سختی های فراوانی شده اند، بماند که بیشتر انسانها رنج اندیشیدن را بر خود تحمیل نخواهند کرد.

چهارم اینکه اگر انسانها با عقل خود ثواب و عقاب و سود و زیان خود را تشخیص می دهند پس چرا این همه تفاوت نظر و اختلاف رای وجود دارد؟ یا عقل کفایت نمی کند یا عوامل دیگر هست که دست اندرکارند. به هر صورت مسیر عقل بی رنج و بی زحمت و بی دردسر نیست.

پرسش آخر که به جای می ماند این است که این شخصیتها که در تاریخ آمده اند و ادیان مختلف آورده اند اگر پیامبر نیستند پس کیستند؟ اگر پیامبر وجود ندارد و اگر اینان برخلاف

ادعایشان پیامبر نبوده اند پس چه کسانی بوده اند؟ کلام و کتاب ابوحاتم رازی در این باره چیزی به ما نمی گوید. پیامبران در سخن محمد بن زکریای رازی تخطئه و تکذیب شده اند اما تعریف و تمجید نشده اند. نهایت امر آنست که بگوئیم رازی پیامبران را شخصیت هایی عادی و معمولی دانسته است مثل سایر انسانها؛ پیامبران را نه دانشمند و اندیشمند دانسته است و نه رجل سیاسی و مصلح اجتماعی بلکه شخصیتهایی عادی و معمولی دانسته است. (ابوحاتم رازی: ۲۷۴) و در این صورت در شناخت ثواب و عقاب و سود و زیان شبیه سایر انسانها خواهد بود.

۴. نتیجه گیری

ادله کلامی در پذیرش نبوت، متمرکز بر ضرورت نبوت است ولی رازی در مقام یک فیلسوف که عقل باور است و عقل باوری را هم منبع معرفت می داند و هم روش معرفت، متمرکز بر امکان نبوت است.

شش دلیل رازی در رد نبوت، بیشتر دلایل پسینی اند تا پیشینی. رازی بیشتر بر کارکردها و تاثیرات نبوت متمرکز شده است تا بر ضرورتها، صغرای دلایل بیشتر تجربیات اتفاق افتاده در تاریخ و جامعه انسانهاست تا اثبات عقلی برای نوع انسانی. اینجا ذهنیت رازی در مقام یک پزشک بالینی و متکی به شواهد بالینی بر نگرش او نسبت به دین و نبوت و وحی تاثیر گذاشته است. اگرچه در کبرای دلایل ادله عقلی وجود دارد ولی مشخص است که هم نظری به عقل داشته است و هم نظری به تجربه و برخلاف آنچه گفته اند انتقادات رازی متوجه اصل دین، انبیا و متون دینی است (فرامرز قراملکی: ۳۱ و ۳۲) به رفتار دینداران انتقاد کرده است ولی همه انتقادهایش به اصل دین و نبوت و انبیا و متون دینی برمی گردد.

تحلیل و تقریر ادله رازی نشان می دهد وی نبوت را یک نوع معرفت ویژه و نیز یک نوع ارتباط ویژه انسانی با خداوند می داند که اختصاص به اشخاص خاص دارد و نه همه انسان ها لکن رازی بر پایه عقل باوری و اعتقاد به برابری انسانها در معرفت، نتیجه می گیرد که نبوت، امکان ندارد

همچنین تحلیل و تقریر ادله رازی نشان می دهد وی در مجموع نبوت را معارض با عقل باوری دانسته است و چون اصالت به عقل می دهد، امکان نبوت را متفی می شمارد. مفاد مدعی رازی این نیست که مدعیات پیامبران کلا باطل اند بلکه از این منظر که شخص نبی را به رسمیت نمی شمارد و همگان را در معرفت برابر می انگارد، به مدعیات پیامبرانه نیز همچون یافته های معرفتی سایر انسانها می نگرد و روش عقل گرایانه خویش را همچون سایر انسانها در باب مدعیات پیامبرانه نیز به کار می گیرد.

و نیز تحلیل و تقریر ادله رازی نشان می دهد که وی در نقد نبوت، همسوی با سایر باورهایش در حوزه فلسفه و اخلاق عمل نمی کند و از این جهت نوعی تهافت و عدم انسجام گروهی در تبیین ادله اش وجود دارد. ادله رازی مبتنی بر ابهام معنایی تصورات است و نیز مبتنی بر اجمال لذا از منظر تحلیلی نمی تواند موجه شمرده شود. ابهام معنایی و اجمال را ممکن است ناشی از نوع گزارش ابوحاتم رازی در اعلام النبوه بدانند که البته محتمل است ولی چون تنها منبع ذکر ردیه رازی بر نبوت است ، فعلا دستخوش این اشکالات معناشناختی هست. آنچه می ماند تهافت و تعارض باورهای رازی در باب نبوت با سایر باورهای فلسفی و اخلاقی اوست که احتمالاتی پیش می آورد. ممکن است تعارض مذکور با نسبت دادن این باورها به دوره های فکری مختلف اندیشه رازی حل شود، ممکن است با تفسیر به رای دانستن گزارش ابوحاتم رازی در باب ردیه ابوبکر رازی راجع به نبوت حل شود ولی با توجه به منابع موجود، شواهد احتمال وجود تعارض در باورهای رازی فیلسوف از سایر احتمالات، قوت بیشتری دارد و همین مساله از قوت ادله شش گانه او می کاهد.

کتابنامه

۱/ آربری، آ. ج (۱۳۵۸) عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، انتشارات امیرکبیر،

تهران

- ۲ / ابو حاتم الرازی (۱۳۶۰) الاعلام النبوه، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران ۳
- ۳ / ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم (۲۰۰۱) عیون الانباء فی طبقات الاطباء، الهیئه المصریه العامه للکتاب، قاهره
- ۴ / الرازی، محمد بن زکریا (۲۰۰۵) (الف) الرسائل الفلسفیه، مصحح پل کراوس، نشر بدایات، دمشق
- ۵ / الرازی، محمد بن زکریا (۱۴۲۶) (ب) الشکوک للرازی علی کلام فاضل اطباء جالینوس فی الکتب التي نسبت اليه ، دار الکتب الوثائق القومیه، قاهره
- ۶ / اسلامی، محمد تقی و دیگران (۱۳۸۸) اخلاق کاربرد، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران
- ۷ / بدوی، عبدالرحمن (۱۹۴۵) من تاریخ الالحاد فی الاسلام، سینا للنشر، القاهره
- ۸ / چلونگر، محمد علی و خزاییلی، محمد باقر (۱۴۰۱) تاریخ علم در تمدن اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم
- ۹ / فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۰) درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات سمت، تهران
- ۱۰ / فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱) نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی، انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران
- ۱۱ / کرمر، جوئل (۱۳۷۹) فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ابوسلیمان سجستانی و مجلس او، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
- ۱۲ / کنی، آنتونی (۱۳۹۷) تاریخ فلسفه غرب، جلد سوم، ترجمه رضا یعقوبی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، تهران
- ۱۳ / کندی ، ابویوسف (۱۳۸۷) مجموعه رسایل کندی، مترجم سید محمود یوسف ثانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
- ۱۴ / لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲) سرمایه ایمان، انتشارات الزهرا، قم
- ۱۵ / محقق، مهدی (۱۳۵۲) فیلسوف ری، شرکت افست، تهران
- ۱۶ / مطهری، مرتضی (۱۳۸۷) خدمات متقابل اسلام و ایران، انتشارات صدرا، تهران

۱۷/ نصر، سید حسین و لیمن، اولیور (۱۳۸۵) تاریخ فلسفه اسلامی، جلد اول، ترجمه اسدالله

مبشری، انتشارات امیرکبیر، تهران

۱۸/ نصر، سید حسین (۱۳۵۰) (الف) علم و تمدن در اسلام، نشر اندیشه، تهران

۱۹/ نصر، سید حسین (۱۳۹۹) (ب) معارف اسلامی در جهان معاصر، انتشارات علمی و

فرهنگی، تهران



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



Love and Free Will from the Perspective of Ghulamhossein Ebrahimi Dinani

Ali Hosseini¹, Mahshad Seidipour²

¹. Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran

². Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran
mahshad.sp@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Choice has been defined as the selection of freedom and the preference of one thing over another, while love has been described as the extreme limit of love. Theologians in the time of the Companions debated the issue of free will, which resulted in the formation of the two sects of Qadariyyah and Jabariyyah. The first theorist is said to be a person named Ma'bad ibn 'Abd al-Allah al-Jahani al-Basri, who was influenced by Susan the Christian, and some have attributed the origin of the discussions on free will to Ali (a.s.). The discussion of love has also been a topic of discussion among poets, mystics and great men since ancient times. Rabia al-Adawiyah is considered one of the prominent women in the way of Sufism and mysticism to be the initiator of the of love and affection. Man is the perfect manifestation of God and has free will, so he has free will by his very nature. From Dinani's point of view, free will includes a kind of awareness that will lead to perfection, and this perfection is considered the goal of man. Love creates a powerful attraction between the lover and the beloved that takes away the lover's ability to turn away, but this characteristic also has awareness and consciousness. It should be said that reaching the مقام of love is not possible without taking two essential steps, namely knowledge and love, and it should also be known that the coercion of love will not destroy free will, and as a result, there is no conflict between love and free will, but rather love will reveal the beauties of free will. This article analyzes and examines the relationship between love and free will from the perspective of Ebrahimi Dinani to get acquainted with the beliefs of this contemporary philosopher and his theological, mystical and philosophical views using an analytical method through library resources Keywords: <i>Love, Free Will, Ghulamhossein Ebrahimi Dinani, perfection, will.</i>
Received: 12/11/2023	
Accepted: 11/01/2024	

***Corresponding Author: Mahshad Seidipour**

Address: Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran

E-mail: *mahshad.sp@gmail.com*



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی
کاوش های عقلی



عشق و اختیار از دیدگاه غلامحسین ابراهیمی دینانی

علی حسینی^۱، مهشاد صیدی پور*^۲

^۱. استادیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

^۲. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	اختیار را در تعریف، برگزیدن آزادی و رجحان دادن چیزی بر چیزی و عشق
مقاله پژوهشی	را حد افراط دوست داشتن بیان کرده‌اند. متکلمان در روزگار صحابه به مناظره
دریافت:	درباره اختیار پرداخته که حاصل آن تشکیل دو فرقه قدریه و جبریه بوده است،
۱۴۰۲/۰۸/۲۱	اولین نظریه پرداز شخصی به نام معبد بن عبدالله جهنی بصری که متأثر از سوسن
پذیرش:	نصرانی بوده دانسته‌اند و گروهی سرمنشأ مباحث اختیار را علی (ع)
۱۴۰۲/۱۰/۲۱	برشمرده‌اند. گفتگو از عشق نیز از قدیم میان شعرا و عرفا و بزرگان مطرح بوده
	است. رابعه العدویه یکی از زنان سرشناس در طریقت و عرفان آغازگر حدیث
	محبت و عشق دانسته شده است. انسان مظهر تام خداوند و مختار است پس
	به ذات اختیار را دارا است، از دیدگاه دکتر دینانی اختیار شامل نوعی آگاهی
	است که راه رسیدن به کمال خواهد بود و این کمال هدف انسان به حساب
	آمده است. عشق یک جذبه نیرومند میان عاشق و معشوق به وجود آورده که
	توانایی انصراف را از عاشق خواهد گرفت اما همین خصوصیت دارای ادراک
	و آگاهی خواهد بود. باید گفت که رسیدن به مقام عشق بدون برداشتن دو گام
	اساسی یعنی معرفت و محبت امکان پذیر نبوده و نیز باید دانست قهاریت عشق
	اختیار را نابود نخواهد ساخت و حاصل آن که میان عشق و اختیار تعارضی
	نبوده بلکه عشق زیبایی‌های اختیار را نمایان خواهد کرد. مقاله حاضر رابطه
	عشق و اختیار را از دیدگاه غلامحسین ابراهیمی دینانی با هدف آشنایی با
	عقاید این فیلسوف معاصر و دیدگاه کلامی، عرفانی و فلسفی با روش تحلیلی
	از طریق منابع کتابخانه‌ای مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد.
	کلمات کلیدی: عشق، اختیار، غلامحسین دینانی، کمال، اراده

۱- مقدمه و تبیین مسئله

خواست و اختیار انسان امری بدیهی و در طول اختیار خداوند است زیرا او مختار مطلق و انسان مظهر تام او است بنابراین انسان به ذات مختار خواهد بود؛ آنچه تفاوت میان اختیار خداوند با انسان وجود دارد آن است که اختیار نکردن خداوند در واقع عدم الوجود است درحالی که آنچه اختیار انسان است ممکن است معدوم نبوده و تنها گزینه انسان قرار نگرفته باشد. دکتر دینانی اختیار را برگرفته از نوعی آگاهی دانسته و آن را موجب دوام زندگی قلمداد کرده است؛ ایشان هدف هر انسانی را رسیدن به کمال دانسته و مسیر تحقق آن را اختیار برشمرده‌اند. اراده و آزادی دو واژه، مترادف با اختیار است، اما جدا از مناسبت‌هایی که با یکدیگر دارند دارای اختلاف در معنی بوده که موجب خلط و اشتباه در کلام خواهد شد.

دینانی معتقد است که رسیدن به مقام عشق بدون برداشتن دو گام اساسی یعنی معرفت و محبت امکان‌پذیر نیست. همچنین عشق را قهاری دانسته که اختیار را نابود نخواهد ساخت. از نظر ایشان عشق و اختیار با یکدیگر تعارضی نداشته بلکه زیبایی‌های اختیار با عشق قابل درک خواهد بود.

بنا بر اسناد معتبر اسلامی، بحث در مسائل عقیدتی میان مسلمانان به‌ویژه با روش متداول کلامی در روزگار صحابه متأخر رواج داشته است و اولین اختلاف مسئله قدر الهی و قدرت و استطاعت انسان، جبر و اختیار بوده است. طرح و تداول مسئله قدر و پیدایش قدریه، به‌طور یقین از حوادث نیمه دوم قرن اول هجری است. اگرچه تعیین تاریخ دقیق آن مشکل است. در این زمان، عده‌ای از مسلمانان در برابر قول به قضا و قدر حتمی که مستلزم نوعی جبر برای انسان است و در برخی از اعمالش قائل به قدرت و استطاعت ایجاد فعل یعنی اختیار شدند و از سوی مخالف‌هایشان قدریه نام گرفتند. ولی آن‌ها خود این نام را نپذیرفته‌اند و شایسته مخالفان خود دانسته‌اند. علت بی‌زاری هر دو گروه مخالفان و موافقان قدر از نام قدریه را می‌توان در احادیث جنجال‌برانگیزی به آن جهت که به سند و محتوای روایات مذکور اشکالاتی وارد است، دانست که از پیامبر اسلام (ص) در نکوهش عده‌ای با نام قدریه به ما رسیده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۷۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۷، هـ ق، ج ۳، ص ۱۲۴-۱۳۰).

به نظر آمده است که در آغاز واژه قدریه بیشتر بر طرفداران قدر الهی اطلاق شده است اما به مرور زمان این اسم درباره منکران قدر الهی رواج یافت. از این رو، در کتاب‌های مذاهب و فرق نیز به همین معنای دوم به‌کاررفته است و امروزه نیز وقتی قدریه گفته‌شده، همین فرقه به ذهن پیشی گرفته است. در هر صورت در تاریخ اسلامی گروهی بعدها بنام قدریه معروف شدند که طرفدار آزادی اراده و اختیار انسان در اعمال خود بوده‌اند. (برنجکار، ۱۳۷۹، ص ۴۲).

با توجه به برخی منابع فهمیده خواهد شد که کسی به نام سوسن نصرانی، از اهالی عراق بوده که گویند در ادعاهای «معبد بن عبدالله جهنی بصری» دخالت داشته است؛ معبد نخستین کسی است که قائل به قدر گردید و مردم مدینه را با ادعاهای باطل خود گمراه کرده است (بیهقی، ۱۴۲۱ هـ.ق، ص ۴۸)؛ اما عده‌ای بر آن هستند که این حرکت در شام پیداشده و لاهوت مسیحیت در پیدایش و یا پرورش و گسترش آن مؤثر افتاده است (فرمانیان، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰) ولی این رأی، به نظر نادرست است. برخی نیز امیرالمؤمنین علی (ع) را سرمنشأ فکری طرفداران اختیار و آزادی اراده (با تفسیر صحیح آن که تضادی با اعتقاد به قضا و قدر الهی ندارد) در جهان اسلام دانسته‌اند.

شایان ذکر است بحث از عشق و اختیار؛ با محوریت کلامی، فلسفی، عرفانی و تحلیلی نیازمند پرداختن به مفهوم شناسی عشق و اختیار، محدوده اختیار انسان، رسالت عشق و نهایت رابطه میان این دو است.

۲) ایضاح مفهومی و معنایی اختیار

اختیار به معنای برگزیدن (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۲۷۶) و آزادی عمل (عمید، ۱۳۷۵، واژه اختیار) آمده است. در عربی مصدر باب افتعال بوده و از ماده «خیر» گرفته شده است و انتخاب کردن (ابن منظور، بی تا، ج ۴، ص ۲۶۴)، رجحان دادن چیزی بر چیزی معنی شده است؛ بستانی گفته است: «الاختیار ترجیح الشیء و تخصیصه و تقدیمه علی غیره و هو اخص من الاراده» (بستانی، بی تا، ج ۲، ص ۶۲۲).

اختیار دارای معنایی عام است که در مقابل جبر محض قرار گرفته و بدان معنی که فاعل ذی‌شعوری کاری را بر اساس خواست خود و بدون این که مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد. مشروط به آن که انتخاب به اجبار و اکراه نباشد. از آنجا که مبنای فاعل مختار همواره ترجیح نهادن است، برخی از تعاریف اختیار بر اساس «ترجیح نهادن» و «تخصیص دادن» شکل گرفته است به‌عنوان مثال اختیار فاعلی است که دارای دو نوع گرایش متضاد و یکی را بر دیگری ترجیح دادن است (احمدنگری، ۱۳۹۵ هـ.ق، ج ۱، ص ۵۸) و نیز به معنی مساوی با انتخاب و گزینش بوده؛ سبب ترجیح داده شدن یکی از دو طرف بر طرف دیگر، حصول علم فاعل نسبت به وجود مصلحت و ارتقاء مفسده در آن است که ملاک تکلیف و پاداش و کیفر به شمار خواهد رفت (فخررازی، ۱۴۰۵ هـ.ق، صص ۱۶۴ و ۳۲۶).

کلمه اختیار، مشترک معنوی شناخته شده و از معنی واحد و یگانه ای برخوردار است، ولی در عین حال که می توان اختیار را در همه موارد دارای معنی واحد شناخت، مصادیق و موارد اختیار یکسان نیست و اختیار خداوند غیر از آن چیزی خواهد بود که در انسان اختیار خوانده شده است. چیزی که خداوند آن را اختیار نکند در واقع موجود نخواهد بود درحالی که آنچه مورد اختیار انسان واقع نشده، ممکن است معدوم نباشد و در عین موجود بودن،

مورد گزینش انسان قرار نگیرد. اختیار انسان به حکم ممکن الوجود بودن انسان، ممکن است و در عالم امکان نیز منشأ اثر واقع خواهد شد. ولی اختیار خداوند به حکم این که از صفات واجب الوجود شناخته شده، واجب است ولی آنچه آن را با اختیار خود آفریده، ممکن الوجود به شمار آمده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۵-۱۷۶).

۳) تفاوت واژه اراده با اختیار

واژه اراده و اختیار کاربردهای مختلفی دارند که کم‌وبیش دارای مناسبت‌هایی با یکدیگر هستند ولی غفلت از اختلاف آن‌ها موجب خلط و اشتباه شده است؛ اراده مانند اختیار دارای معنایی عام است که تقریباً مترادف با دوست داشتن و پسندیدن است و به همین معنی در مورد خداوند هم بکار رفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۸۶).

غالب فلاسفه و بیشتر متکلمان میان اراده و اختیار فرق گذاشته‌اند؛ ملاصدرا در تعریف اختیار چنین گفته است: اختیار در برابر اجبار و عبارت از اراده خاصه است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۱۲)؛ به این معنی که از اراده به «صفت محصص» یا «صفت مرجح» و اختیار را «عمل انتخاب» یا «عمل گزینش» یاد کرده‌اند (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۶۵۹).

ملاصدرا، اراده را کیف نفسانی و از وجدانیات دانسته است که شناخت و فهم ماهیت کلی آن دشوار است و از آنجا که مفاهیم وجدانی مختلف با یکدیگر مرتبط هستند، بنابراین دارای شباهت خواهند بود و به همین جهت تعریف دقیق آن‌ها دشوار است (همو: ۳۳۵ و ۱۳۷۱، ۲۶۸-۲۶۹). تعاریف مختلفی از اراده شده است اما معنای اخصی برای اراده ذکر شده است که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنی درباره حیوانات بکار نرفته است. طبق این معنی فعل ارادی مترادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و لذت بردن خالص قرار گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۸۷). اراده بر دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم شده و مبدأ هر دو به خود خداوند بازگردیده همان‌طور که در قرآن کریم آمده است: (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) (قرآن کریم، انعام، ۵۷).

صدرا در بیانی دقیق تر، اراده را یک ماهیت کلی و مانند «وجود» حقیقتی بدون ماهیت معرفی کرده است؛ آنگونه که شناخت کلی آن توسط مصادیق میسر خواهد شد. اراده مانند وجود، حقیقتی تشکیکی است که با داشتن معنای واحد، معنایی سیال دارد. اراده نه تنها چون علم از سنخ وجود، بلکه عین وجود است و از این رو از احکام آن پیروی کرده است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۳۹-۳۴۰).

با این تعاریف سوال پیش رو، چرایی در اشکالات وارد از سوی متکلمان است؛ قابل تأمل است که؛ آنچه باعث شده تا متکلمان در تفسیر اراده اشکال وارد کنند، توهم توطی و گاهی تعبیر اراده به شوق نفسانی و گاه میل نفسانی و گاه اعتقاد حادث در نفس و امثال این گونه معانی بوده که با ذات مقدس واجب تعالی مناسب ندانسته اند (همو: ۳۳۴-۳۳۵).

و در نهایت حقیقت آن است که، ماهیت آدمی به خواست اوست نه به آنچه می داند. دنیای هر شخصی از دایره آرزو ها، خواست ها، رغبت ها و اراده های شکل گرفته است و باید دانست که علم و دانایی، دنیای اراده ها و خواست ها را محکم تر و غنی تر خواهد ساخت (کرمی، ۱۳۸۵، ۲۴۸). هنگامی که انسان قصد انجام فعلی را دارد با تصور و بررسی منافع و مضرات آن، علم تصوری و تصدیقی نسبت به آن بدست آورده و آن علم در ما شوق برمی انگیزاند و آن شوق در مرتبه قوت و شدت همان اراده خواهد بود.

۴) تفاوت واژه آزادی و اختیار

از جمله الفاظی که مترادف با واژه اختیار شناخته شده است کلمه آزادی است که در واقع به هیچ عنوان بر معنای واحد و یگانه‌ای دلالت ندارد. دکتر دینانی در این خصوص تصریح نموده است که: «آزادی در نظر عامه مردم و بیشتر اشخاص رها شدن از قید شهوت و اسارت در بند امور نفسانی شناخته شده است. البته کسانی نیز هستند که آزادی را در پیروی از خواسته‌های نفسانی خود دانسته‌اند ولی حقیقت این است که در معنی بخشیدن آزادی انسان، از اسارت خواسته‌های نفسانی خارج شدن بیش از پیروی کردن از خواسته‌های نفسانی نقش ایفا می کند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ص ۲۱).

درجایی که آزادی نیست اختیار معنی پیدا نکرده و آنجا که اختیار وجود ندارد آزادی به ظهور نخواهد رسید. اختیار کردن یعنی: شخص آزاد آنچه را خیر و خوب شناخته شده برگزیده و از آنچه شر و بدی به شمار آمده است دوری کند. اختیار از خیر و خیر ضد شر شناخته شده است؛ برگزیدن خیر و دوری از شر از آثار آگاهی و آزادی است و آنجا که آگاهی و آزادی نباشد از خیر و شر یا خوبی و بدی سخن به میان نخواهد آمد و از این انتخاب به درستی می توان فهمید، اختیاری که بدون آگاهی همیشه همراه با آزادی است امکان پذیر نخواهد بود زیرا ادراک تفاوت میان خیر و شر یا خوبی و بدی همان چیزی است که آگاهی خوانده شده است (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۶).

۵) اختیار در قرآن و حدیث

در قرآن آیاتی بسیاری می توان یافت که درباره اختیار بیان شده است، بخشی از آیات عبارت است از:

۱. آیاتی که هدایت و ضلالت را منوط به‌گزینش آدمی کرده است (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (قرآن کریم، انسان، ۳).

۲. آیاتی که ایمان اجباری را خواست خدا ندانسته و آن را نکوهش کرده است (لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ) (قرآن کریم، شعراء، ۳ - ۴).

۳. آیاتی که انسان را مسئول و رهین اعمال خود دانسته و پیامبران بشارت‌دهنده‌ای بیش نخواهند بود (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ) (قرآن کریم، شوری، ۴۸).

حدیثی قدسی از امام رضا به نقل از احمد بن محمد آورده‌اند که گوید: «به حضرت رضا (ع) عرض کردم: بعضی از اصحاب ما شیعیان قائل به جبر و بعضی قائل به استطاعت هستند حضرت فرمود: بنویس «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، علی بن الحسین فرمود خدای عزوجل فرموده است؛ ای پسر آدم، تو به خواست من می‌خواهی و به قوت من واجباتم را انجام دهی و به‌وسیله نعمت من بر نافرمانیم توانا گشتی، من تو را شنوا و بینا کردم، هر نیکی که به تو رسد از خداست و هر بدی که به تو رسد از خود تو است زیرا من به نیکی‌هایت از تو سزاوارترم و تو به بدی‌هایت از من سزاوارتری زیرا من از آنچه کنم بازخواست نشوم و مردم بازخواست شوند (سپس امام (ع) یا خدا فرماید) هر چه می‌خواستی برایت به رشته درآوردم» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۲۲).

همچنین در خصوص مختار بودن انسان از محمد بن عجلان آمده است: «به امام صادق (ع) عرض کردم، آیا خداوند امر را به بندگان تفویض کرده است؟ فرمود؛ خدا کریم‌تر از آن است که (امر را) به آنان تفویض کند. عرض کردم، پس خداوند بندگان را بر کارهایشان مجبور ساخته است؟ فرمود؛ خداوند عادل‌تر از آن است که بنده‌ای را بر کاری مجبور سازد و آنگاه او را نسبت به آن عذاب کند» (ابن بابویه، ۱۳۸۹، ص ۵۱۷).

۶) محدوده اختیار انسان

اختیار در انسان آن‌چنان اهمیت دارد که هرگونه مرز و حدی را شکسته شده و این توانایی از آثار هستی شناخته خواهد شد. اختیار به‌حکم این توانایی، این را دارد که هرگونه حدومرزی را برداشته و همواره امر مورد اختیار خود را دگرگون سازد. اختیار یک شخص همه هویت او را منعکس ساخته و هیچ‌چیز دیگری به‌اندازه اختیار توانایی نشان دادن شخص دارای اختیار را ندارد. انسان جز آنچه انتخاب کرده چیزی دیگر نیست. آنچه مورد اختیار انسان واقع شده و انتخاب گردیده است، توانایی دارد فیزیکی یا متافیزیکی، ملکی یا ملکوتی شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ص ۵۱-۶۱).

۷) اختیار کردن اختیار

اینگونه به نظر می‌رسد که انسان دارای اختیار است و شخص آگاه خصلت اختیار را در خود یافته است، مانند آگاهی داشتن از هستی به‌طور حضوری و بدون واسطه. آنچه قابل تأمل است زمانی است که مانعی جلودار اختیار شود، باید دانست که در این زمان انسان سلب اختیار نشده، بلکه فقط امر مورد اختیار به‌واسطه پیدایش مانع تحقق پیدا نکرده و هم چنان اختیار خویش را دارا است. امام صادق (ع) فرموده: خداوند اختیار هر کاری را به مؤمن داده است، مگر اختیار خوار کردن خویشتن را؛ دکتر دینانی بر این عقیده است که: «درست است که اختیار از نوعی آگاهی ناشی شده ولی آنچه موجب دوام زندگی انسان است و در جریان تاریخ نقش عمده و بنیادی ایفا کند، همان اختیار است و نه فقط تفکر یا اندیشیدن بدون عمل» (همو، ص ۱۸۲).

۸) رابطه اختیار و کمال انسانی

هیچ موجودی در این جهان بدون سرانجام نیست و رسیدن به این هدف نیز در هر یک از موجودات، کمال آن موجود شناخته شده است. فارابی بر این باور است که؛ چون انسان هم دارای حس و خیال و هم دارای عقل است، کارهای او بر دو گونه است: اگر انسان با مبدأ حسی و خیالی حرکت کند، متحرک بالاراده و اگر با مبدأ عقلی، تلاش و کوشش کند، متحرک بالاختیار است؛ ولی حیوانات چون فاقد عقل هستند و اندیشه‌های آن‌ها را حس و تخیل و وهم، اداره کرده است، به‌ناچار متحرک بالاراده هستند و شاید تعریف معروف: «حساس متحرک بالاراده» که درباره حیوان گفته شده است، ناشی از بیانات قدما باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱).

در هر صورت در این بخش؛ بین انسان و حیوان فرقی نیست؛ زیرا انسان هم از آن جهت که چهره‌ای از حیوانیت را دارا است فاقد مبدأ حسی و خیالی و وهمی نیست و بر اساس حس، خیال و وهم نیز حرکت کند؛ ولی امتیاز انسان از حیوان در آن است که وی مبدأ عقلی و نطقی هم دارد و گاهی توانایی آن دارد تا با اندیشه‌های عاقلانه و حکیمانه خود به سمتی گرایش یا از سوئی گریز داشته باشد. حرکت موجودات نباتی به سمت کمال بر اساس نظامی به نام طبیعت است که در وجودشان به ودیعت نهاده شده و عامل محرک در کوشش‌های حیوان، حب ذات است که بر مبنای ادراک و الهام غریزی عمل خواهد کرد؛ اما تلاش‌های انسان در پرتو اختیار و آگاهی صورت گرفته و کمال نهایی و مقصد وی به کلی از دیگر موجودات متفاوت و متمایز است (هاشمی، ۱۳۸۸ شماره ۵۹، ص ۶۴؛ رضایی، بی‌تا، ص ۸۶۱).

۹) ایضاح مفهومی و معنایی عشق

عشق برگرفته از ماده عَشَق، به معنای عشق آوردن و چیره گردیدن دوستی بر کسی و نیز به حد افراط دوست داشتن چیزی (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲۲، ص ۱۴۳۰) و همچنین شیفتگی و دلدادگی، کیف و لذت آمده است. در زبان عربی عشق را محبتی از حد گذشته و همچنین خودبینی در محبت کردن به واسطه محبوب، درحالی که توأم با کف نفس و پاک دامن‌ی در حب یا فساد است بیان شده است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۵۱).

حکیمان، عارفان و اندیشمندان درباره عشق مطالب قابل توجهی بیان کرده‌اند؛ از آن جمله سخنی از ابن سینا آمده است که: عشق یعنی همان محبت مفرط و از حد گذشته (ابن سینا، ۱۴۰۳ هـ ق، ج ۳، ص ۱۷۲)، شهید مطهری معتقد است: «عشق چیزی است ما فوق محبت. محبت در حد عادی در هر انسانی هست، انواع محبت‌ها در انسان‌ها وجود دارد از قبیل محبتی که دو دوست نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند، محبتی که مرید نسبت به مراد خودش پیدا می‌کند، محبت‌های معمولی‌ای که در میان همسرها هست و محبت‌هایی که میان والدین و اولاد هست. زمینه نیز در انسان وجود دارد، زمینه چیزی که آن را معمولاً «عشق» می‌نامند» (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۸-۹۰) همچنین گفته‌اند: «عشق نفس را تکمیل و استعدادات حیرت‌انگیز باطنی را ظاهر می‌سازد. از نظر قوای ادراکی، الهام‌بخش و از نظر قوای احساسی، اراده و همت را تقویت می‌کند و آنگاه که در جهت علوی متصاعد شود کرامت و خارق عادت به وجود می‌آورد» (همو ۱۳۹۰، ص ۴۶).

صائن‌الدین اصفهانی آورده است که: «اقتضای ذاتی و سریان اصلی میل که عشق خوانده می‌شود اولین تعین و نخستین اعتبار از آن حقیقت واحد بی تعین شناخته می‌شود. این اقتضای ذاتی و سریان اصلی میل که عشق خوانده می‌شود در عالم اطوار و جهان ادوار دو گونه اثر از خود به جای می‌گذارد اثر اول ظهور و اظهار است که عالم محسوسات و انوار آشکار می‌گردد و اثر دوم شعور و اشعار یا فهمیدن و فهماندن است که در صحنه سخن و میدان کلام ظاهر می‌شود این اثر با عنوان دانستن و دانایانیدن تعبیر کرده است. فهمیدن و فهماندن یا دانستن و دانایانیدن نتیجه سخن است و سخن نیز اثر عشق به شمار می‌آید» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۶۶).
مولانا (۱۳۱۵) در این مورد گوید:

«هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل گردم از آن

گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت»

با نگاهی گذرا به اقسام عشق می‌توان ضرورت پرداختن به این بحث را از دو جنبه بررسی کرد اول آن که ضرورت عشق را منظر عشق طبیعی بررسی نمود که حاصل آن استحکام بخشیدن به بنیاد خانواده و تربیت فرزند در محیطی آرام است، از سوی دیگر جنبه الهی عشق است که در عرفان و کلام و فلسفه سخن از آن به میان آورده شده است. هدف از آفرینش انسان تکامل و پیوستن به حق تعالی بوده است؛ عشق اساس این وصل و عامل حرکت و میل به رسیدن کمال است. نکته قابل تأملی که در ضرورت ارتباط عشق و اختیار وجود دارد این است که: «وقتی گفته شده، سلب شیء‌ای از خود، مختار نگردیده است به این مسئله نیز اشاره شده که انسان به حسب ذات خود، مختار است و اختیار ذاتی، جز ضروری بودن اختیار برای انسان معنی دیگری ندارد. کسانی که به ضرورت عشق توجه کرده و آن را از دایره اختیار بیرون دیده‌اند به این مسئله توجه نداشته‌اند که ضرورت‌های عشق نیز بر اساس ساختارهای اراده استوار است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ص ۴۴).

رابعه عدویه ملقب به تاج الرجال و با کنیه «ام‌الخیر» پیشرو طریقت عشق الهی یکی از مذاهب تصوف و شاعری زیبا کلام بود که اشعاری در عشق به خدا سروده است؛ وی به عنوان یکی از زنان صوفی شناخته شده که در سیر الی‌الله از بسیاری مشایخ معاصر خود پیشی گرفته است. در شأن رابعه همین بس که او در زهد و تقوی ضرب‌المثل زنان است و در تجلیلش تاج الرجال نام نهادند. ایشان را با صوفیانی چون حسن بصری، ابراهیم ادهم، سفیان ثوری و مالک دینار هم‌دوره دانسته‌اند (حسینی اشکوری، ج ۱۶، ص ۵۵-۵۶؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۶۲).

آغاز حدیث محبت و عشق خداوندی را به رابعه عدویه بازگردانده‌اند بر همین اساس، عبدالرحمن بدوی کتاب خود که درباره‌ی رابعه عدویه به نگارش آورده است «شهید عشق الهی» نام نهاده است؛ از رابعه درباره‌ی دوستی رسول خدا پرسیدند، گفت: «او را دوست می‌دارم ولیکن دوستی خالق مرا از دوستی مخلوق وی بازداشته است» (حسینی، ۱۳۸۵، ص ۲۱).

۱۰) اقسام عشق

عشق را در یک تقسیم‌بندی می‌توان به پنج قسم تقسیم نمود:

۱. عشق الهی: آخرین و برترین مرتبه است که تنها اهل مشاهده و توحید و حقیقت به آن دست خواهند یافت.
۲. عشق عقلی: مقامی است که نصیب اهل معرفت شده و مربوط به عالم مکاشفه و ملکوت است.
۳. عشق روحانی: ویژه بندگان خاص و برگزیده حق است که از لطافت و ظرافت بالایی برخوردار باشند.

۴. عشق بهیمی (حیوانی): از ویژگی‌های پیروان رذایل و شهوات نفسانی است.
۵. عشق طبیعی: عموم مردم در آن شریک هستند و حتی عقب‌افتاده‌ترین مردم در دوردست‌ترین زمان‌ها و مکان‌ها از آن سخن گفته‌اند (جعفر بن محمد، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۹۴).

۱۱) عشق در قرآن و متون دینی

واژه عشق در قرآن به کار نرفته است؛ با این حال کلمات و واژه‌هایی که با این مفهوم مترادف و رساننده معنای آن است، به شکل‌های گوناگون آمده است؛ مانند حب، ود، مودت و... (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۷۹) جالب این که در بین یکصد و چهارده سوره قرآن که در بیشتر آن‌ها از محبت و مترادف‌های آن‌ها آمده است، يك سوره به تمامی به شرح حال یکی از اولیای خدا اختصاص یافته و در آن عشق و علاقه بیان شده است. (وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (قرآن کریم، یوسف، ۳۰).

تذکر این نکته نیز ضروری است که انسان به انواع محبت‌ها آراسته است که ناشی از فطرت و طبیعت و حقیقت انسانی است و مدار زندگی انسان بر آن‌ها استوار است؛ مانند محبت به خود، پدر و مادر، اقوام، فرزندان، دوستان، خانه، کسب‌وکار و به دنیا. از آن جمله خداوند در قرآن درباره این سخن فرموده است:

﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (قرآن کریم، توبه، ۲۴).

در کتب دینی نیز به مبحث عشق پرداخته شده و روایات قابل توجهی در باب نکوهش، فرجام، عشق الهی و... آمده است.

از امام صادق (ع) آمده است: «دل‌هایی از یاد خدا تهی می‌گردد و خداوند محبت غیر خود را به آن‌ها می‌چشاند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۶۶۸).

حضرت علی (ع) فرموده‌اند: «اگر از هوس خویش فرمان بری، تو را کر و کور گرداند و بازگشت گاه (آینده و فردای قیامت) تو را تباه سازد و به هلاکتت افکند» (علی بن ابی‌طالب، ۱۴۱۰ هـ ق، ص ۲۶۶) همچنین فرموده‌اند که: «کسی که در راه خدا جهاد کند و به شهادت رسد، اجرش بیشتر از آن کسی نیست که بتواند گناه کند و عفت ورزد» (همو، ص ۵۵۹).

از پیامبر اکرم (ع) نقل شده است که «هرگاه اشتغال به من بر جان بنده غالب آید، خواهش و لذت او را در یاد خودم قرار دهم و چون خواهش و لذتش را در یاد خودم قرار دهم عاشق من گردد و من نیز عاشق او و چون

عاشق یکدیگر شدیم پرده میان خود و او را بالا زخم و آن [مشاهده جلال و جمال خود] را بر جان او مسلط گردانم، به طوری که وقتی مردم دچار سهو و اشتباه می‌شوند، او دست‌خوش سهو نمی‌شود» (شجاعی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۶؛ متقی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۱، ص ۴۳۳).

۱۲) رسالت عشق

عشق تجلیات مختلف و متفاوت دارد و به شکل‌های گوناگون ظاهر گشته ولی این مسئله نیز مسلم است که هر یک از جلوه‌های گوناگون عشق بر اساس میزان آگاهی و مرتبه معرفت عاشق ارزیابی شده است به عبارت دیگر می‌توان گفت عشق یک جذب فوق‌العاده نیرومندی است که عاشق را به سوی معشوق کشانده و از هر چیزی که غیر معشوق است او را منصرف سازد؛ اما توجه معشوق مستلزم نوعی ادراک و آگاهی خواهد بود. عشق بدون معشوق تحقق‌پذیرفته ولی توجه به معشوق و آگاهی از آن، به عقل و ادراک مربوط گردیده است. اگر مجنون در عشق و شیدایی شهره آفاق است فرهاد کوه شکن نیز در شوریدگی و جان‌بازی در راه معشوق گوی سبقت را از دیگران ربوده است. عشق مجنون و عشق فرهاد در اصل حقیقت و گوهر ذات با یکدیگر اختلاف ندارند تفاوت میان عشق مجنون و عشق فرهاد در این است که معشوق آن لیلی و معشوق این شیرین است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۶۵).

مهربانی و شفقت داشتن از خصلت‌های انسان است، البته او نوعی ترس و شفقت انسان را در بهترین صورت آشکار کرده است. همان‌گونه که فلسفه معنی زندگی را آشکار کرده است، تراژدی نیز توانایی انسان را برای بهتر زندگی کردن افزایش خواهد داد، عقل با عواطف بیگانه نیست و عواطف با عقل نیز در انسان توانایی آن را نخواهد داشت تا هیچ‌گونه سنخیت و رابطه‌ای نداشته باشد. مناسبت میان عقل و عاطفه یکی دیگر از ویژگی‌های انسان است و این ویژگی در هیچ مورد دیگری یافت نخواهد شد. از طریق تراژدی می‌توان به بررسی دقیق عواطف انسان پرداخت و از مناسبت و ارتباط این عواطف با عقل و ادراک منطقی آگاهی به دست آورد. عقل بدون عواطف اگر در عالم وجود داشته باشد، انسان کمتر توانایی آن را خواهد داشت سخنی از انسان به میان آورد. عقل به حکم این که صادر اول و مخلوق نخستین است فقط عقل بوده و خالص شناخته شده، ولی گسترش این گوهر پاک و بدون هرگونه پیرانه در جهان رنگارنگ، عواطف را نیز به همراه می‌آورد و جاذبه و زیبایی‌ها را به ظهور رسانده است (همو، ۱۳۹۶، ص ۵۷).

خواستن یا محبت وقتی به نهایت رسیده شود، عشق خوانده شده و عشق وحدت و یگانگی در انسان را به اوج کمال خواهد رساند. عشق جز کامل شدن محبت چیز دیگری نیست و تفاوت میان محبت و آنچه عشق خوانده شده است، از سنخ تفاوت میان نقص و کمال یا کامل و کامل‌تر به شمار آمده است. اگر پذیرفته شود که

تفاوت میان عشق و خواستن در انسان یک تفاوت ذاتی و جوهری نیست و تنها از سنخ تفاوت در مرتبه و نقص و کمال است، بنابراین می‌توان ادعا کرد که عشق، یک حقیقت ساری و جاری است و روان انسان هرگز از عشق بی‌نصیب و بدون بهره نخواهد بود، زیرا در آن صورت خواستن مرتبه‌ای از مراتب متفاوت عشق است و البته انسان هرگز بدون نوعی از خواستن به سر نخواهد برد (همو، ص ۳۶۴-۳۶۵).

ابن سینا در رساله عشق خود وجود حق معشوق حقیقی و علت اولی را خیر دانسته است ایشان فرموده است: «علت اولی خیر مطلق است هم برحسب حق ذات خود و هم به اضافه به‌سوی جمیع موجودات زیرا که او است سبب اول برای بقاء و قوام ممکنات و آن‌ها شائق و عاشق‌اند به کمالات علت اولی و او است که از جمیع جهات و به تمام حیثیات خیر مطلق است و ما از پیش گفتیم کسی که ادراک نماید خیر را قهراً عاشق آن خیر است پس علت اولی معشوق است برای نفوس متألّهه و آن نفوس اعم از آن‌که بشری باشد یا ملکی چون کمالاتشان به آن است که برحسب توانائی خود تصوّر معقولات نمایند به جهت تشبیه به ذات خیر مطلق و برای آن‌که صادر شود از آن‌ها افعال عدالت از قبیل فضائل بشریه و مثال تحریک نفوس ملکیه برای جواهر علویه که طلب‌کننده‌اند بقاء موجودات عالم کون و فساد را بجهت تشبیه به ذات خیر مطلق و برای تقرب به او و استفاده کمال و فضیلت از جناب او پس معلوم و روشن گردید که خیر مطلق معشوق این نفوس است و این نفوس هم به‌واسطه نسبت و تشبیه به او و عشق به جناب او موسوم‌اند به نفوس متألّهه و این عشق در نفوسی که متصف به صفت تاله می‌باشند ثابت و غیر زایل است زیرا که برای نفوس دو حالت متصور است یکی دارا بودن کمال و دیگری استعداد برای وصول به آن عشق دوم در نفوس ملکی متصور نیست بلکه اختصاص به نفوس بشری دارد که سبب عشق‌گریزی آن‌ها است برای وصول به کمال آن معقولاتی که کمال خاصه معقول اول است زیرا معقول اول که علت است برای هر معقولی اعم از آنکه معقول در نفوس باشد و یا موجود در خارج ناچار برای او هم عشق‌گریزی است اولاً نسبت به حق مطلق و ثانیاً نسبت به سایر معقولات زیرا که اگر دارای این عشق‌گریزی نباشد لازم آید که وجود او بجهت استعداد به کمال خاصش معطل و بی‌فایده باشد پس معلوم و روشن شد وجود حق که خیر محض است معشوق حقیقی است برای نفوس بشری و ملکی» (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۲۱-۱۲۲).

حاصل سخن شیخ‌الرئیس بوعلی سینا آن‌که:

- کلیه موجودات عالم عاشق و میل به خیر مطلق به عشق‌گریزی دارند و خیر مطلق هم تجلی‌کننده عشاق خود است و لکن تجلیات برحسب مراتب موجودات متفاوت است زیرا که هر مقدار به خیر مطلق نزدیک‌تر باشند تجلیات آن‌ها زیاده‌تر است و هر قدر از قرب به حق دورتر تجلیات کمتر خواهد شد.

- خیر مطلق و علت اولی با توجه به جود و بخشش ذاتی خود میل به آن دارد تا کلیه موجودات از تجلیاتش مستفیض و برخوردار شوند.

- هستی تمام موجودات به واسطه تجلیات خیر مطلق است.

- در وجود هریک از موجودات عشق غریزی است تا به کمال خویش دست بیابند و کمال آن‌ها عبارت از همان خیر است که پیش‌تر گفته شد پس آن چیزی که سبب حصول خیریت می‌شود آن معشوق حقیقی تمام موجودات است که به علت اولی تعبیر شده است.

شیخ نجم‌الدین رازی در رساله عشق و عقل خود گوید:

«بدان که هر جا که نور عشق که شرر نار نور الهی است بیشتر بود نور عقل که قابل مشعل آن شرر است بیشتر خواهد بود که در قرآن آمده (نور علی نور)، ولکن نه هرکجا نور عقل بیشتر یا بی لازم آید که نور عشق باشد. بیشتر خلق آن‌اند که نور عقل ایشان بی نور عشق است. چنان که فرمود: (یکاد زیتها یضیی و لو لم تسمه نار) و حواله نور آن نار به مخصوصان مشیت کرد که (بهدی الله لنوره من یشاء) پس نور عقل جبّلت هر شخص مذکور آمد و نور عشق جز منظوران نظر عنایت را نبود که (و من لم یجعل الله نورا فما له نور) این دولت به متممی نرسد. هرچند انسان را مطلقاً استعداد قبول فیض عشق که شرر نار نور الهی است داده‌اند که «حملها الانسان» اما توفیق تربیت شجره زیتونه نفس انسانی به هر کس نمی‌دهند...» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۴۵، ص ۷۸-۷۹).

اشتقاق اسم عاشق از عشق حقیقی است و عشق معشوق عکس تابش عشق عاشق در آینه او است. تابش عشق عاشق در آینه معشوق و انعکاس آن موجب شده است که صفات عاشق و معشوق ضد یکدیگر باشد. ضدیت صفات عاشق و معشوق با یکدیگر موجب خواهد شد که ظهور صفات معشوق موقوف به ظهور صفات عاشق باشد یعنی افتقار و نیاز و مذلت و خواری باید در عاشق ظاهر شود تا استعفا و بی‌نیازی و عزّ و کبریا در معشوق به ظهور آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۳۴۱).

دکتر دینانی آورده‌اند که: «رسیدن به مقام عشق بدون برداشتن دو گام اساسی یعنی معرفت و محبت امکان‌پذیر نیست؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت عشق اگر مسبوق به نوعی معرفت نباشد معنی محصل و توجیه‌پذیری نداشته و تا سر حدّ یک نوع غریزه حیوانی تنزل خواهد کرد» (همو، ج ۱، ص ۸۳) در واقع، منشأ محبت و عشق، معرفت است بدین معنی که انسان کامل هنگامی که مراتب یافت گاهی حالتی به او دست خواهد داد که در آن حالت از هر چیز حتی از خودبیگانه و از جسم و جان ناآگاه گردیده است و از زمان و مکان فارغ شده و از فکر و نفس و عقل وارسته خواهد گشت. در آن هنگام مست عشق شده و میان خود و معشوق واسطه ندیده و تفاوتی نخواهد گذاشت و این همان عشق حقیقی است... درست است که در عالم عشق سخن از شناخت و معرفت به میان نیامده در این مسئله نیز تردید نیست که زبان عشق غیر از زبان حکمت و معرفت است ولی باین همه عشق بدون نوعی از معرفت جایگاه درستی نداشته و از معنی محصلی نیز برخوردار است (همو، ص ۸۲).

وقتی درباره عشق سخن گفته شود باید به این واقعیت توجه داشته باشیم که صفات عاشق غیر از صفات معشوق است زیرا معشوق از نوعی حسن و کمال برخوردار است و به همین جهت خود را نیازمند عاشق ندانسته درحالی که عاشق همواره در طلب و تلاش به سر برده و خود را نیازمند معشوق دانسته است، عزت و استغنا و کبریایی از صفات معشوق به شمار آمده و در مقابل آن، مدّلت و ضعف و نیازمندی در فهرست صفات عاشق جای دارد (همو، ج ۲، ص ۳۳۸).

۱۳) رابطه عشق و اختیار

لازمه اختیار داشتن معرفت است و در مرحله عقل شهودی عشق و عقل در تعارض قرار نگرفته و محبت با معرفت متحد شده است، انسان سالک برای وصول به مقصد به همان اندازه که نیازمند عشق و محبت است در راه کسب معرفت نیز باید تلاش و کوشش نماید آنجا که معرفت نباشد عشق نیز نخواهد بود وسعت دایره عشق و محبت بر اساس وسعت دایره معرفت تعیین گردیده شده است. کسی که محبوب را نشناخته است توانایی ندارد تا ادعا کند که نسبت به او عشق ورزیده شود (همو، ص ۲۰۵).

همان گونه که در میان اختیار و آنچه مورد اختیار قرار گرفته، سنخیت و مناسبت وجود دارد نمایان محب و محبوب یا عاشق و معشوق نیز چنین است و همان سنخیت اساس محبت و عشق شناخته خواهد شد. آنچه موجب شگفتی شده این است که اختیار با آنچه مورد اختیار قرار گرفته است، سنخیت دارد ولی اختیار انسان را با آنچه مورد اختیار او قرار گرفته، نمی‌توان پیش‌بینی کرد... حیات اختیار در آزادی است و آزادی نیز بدون اختیار معنی پیدا نخواهد کرد و البته آزادی و اختیار از آثار معرفت و آگاهی انسان، شناخته خواهد شد.

عاشق در معشوق فرومانده ولی شخص دارای اختیار در آنچه آن را انتخاب کرده و برگزیده است، فرو نخواهد ماند و هر لحظه توانایی دارد به‌گزینش امر دیگری بپردازد (همو، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷-۱۷۸). اختیار هرگز به‌خودی‌خود دیده نشده بلکه فقط از طریق آثار می‌توان به وجود آن، آگاهی پیدا کرد؛ اما آن اثری که بر وجود اختیار دلالت دارد، هم عمل کردن است و هم عمل نکردن. دلالت انجام دادن یک عمل بر وجود اختیار به همان اندازه نیرومند است که دلالت انجام ندادن همان عمل، بر وجود اختیار نیرومند شناخته می‌شود (همو، ص ۱۷۴-۱۷۵).

گاه گفته شده محبت مادران نسبت به فرزندان خود از روی اختیار نیست در این پاسخ به این سخن باید گفت: محبت مادر نسبت به فرزند نیز خالی از اختیار نیست اگرچه غلبه محبت و عشق، احکام اختیار را تحت الشعاع قرار خواهد داد و آن احکام در سیطره محبت پنهان مانده است. دلیل این که هر مادری در مقام محبت خود

نسبت به فرزندانش، اختیار خود را از دست نداده این است که برخی از مادران در برخی از موارد فرزند خود را عاق کرده و از او بی زاری جسته‌اند (همو، ص ۲۳۱).

آنچه انسان برگزیده است ارزش پیدا کرده و البته آنچه ارزش دارد، انسان آن را بر خواهد گزید، ارزش درجایی معنی دارد که نوعی از علاقه و گونه‌ای از خواستن در آنجا تحقق داشته باشد... در هر موردی که علاقه و خواستن بیشتر باشد، ارزش نیرومندتر خواهد بود. در نظر یک عاشق صادق، چیزی در جهان ارزشمندتر از معشوق او وجود ندارد. عاشق جز به معشوق خود به چیز دیگری نخواهد اندیشید و اگر به چیز دیگری توجه داشته باشد، درجات رسیدن به معشوق آن را مورد توجه خود قرار می‌دهد. اگر پذیرفته شود که ارزش از خواستن ناشی شده، ناچار باید اعتراف کرد که مراتب ارزش‌ها برحسب مراتب متفاوت خواستن‌ها، معین و مشخص خواهد شد. نتیجه این سخن آن است که هر چه خواستن نیرومندتر باشد، ارزش بیشتر خواهد بود. محبت خواستن است، عشق نیز نوعی خواستن اما میان آن خواستن که در محبت دیده شده و آن خواستن که در عشق مشاهده گردیده است، فاصله‌ای بسیار وجود دارد. البته تفاوت میان عشق و محبت از سنخ تباین و انفصال نیست و از جدایی حکایت نمی‌کند. بلکه از سنخ تفاوت‌هایی است که در مراتب یک شیء قابل مشاهده است.

محبت و عشق دو لفظ مترادف نیستند بلکه محبت بر مرتبه‌ای از خواستن دلالت می‌کند که به پایه آنچه عشق بر آن دلالت دارد، نمی‌رسد. درست است که عشق و محبت از یک خانواده‌اند و اهل یک دیار شناخته می‌شوند، ولی تفاوت مراتب را در یک حقیقت نمی‌توان نادیده انگاشت و حکم یک مرتبه را بر مراتب دیگر بار کرد؛ زیرا هر مرتبه‌ای از ویژگی خود برخوردار است و احکام ویژه‌ای نیز بر آن بار می‌گردد که آن احکام در مورد مراتب دیگر جاری نیست (همو، ص ۳۰۸-۳۱۰).

مهم پرداختن به این سؤال است که آیا ارزشمند بودن یک موجود منشأ پیدایش عشق شده و عاشق را مفتون خودساخته است، یا این که این عشق است که معشوق را ارزشمند خواهد ساخت؟ و این که آیا عشق نتیجه اختیار است و انسان با اراده خود عاشق شده یا این که پیدایش عشق، اراده و اختیار انسان نقش ایفا خواهد کرد؟ دکتر دینانی در پاسخ به این سؤالات فرموده‌اند:

«پیدایش عشق نه تنها معلول اراده اختیار نیست بلکه عشق، اراده انسان را محدود می‌کند و در برخی موارد اختیار را از او می‌گیرد... جای هیچ تردید نیست که شخص عاشق در ردیف موجودات جمادی یا نباتی قرار نمی‌گیرد و در عین این که ضرورت عشق، اراده او را محدود می‌کند محدود بودن اراده او عین آزادی به شمار می‌آید. به هیچ وجه گزاف نیست اگر ادعا شود که آزادی شخص عاشق از هر فرد دیگری که عاشق نیست بیشتر است زیرا محدود بودن اراده نه تنها آزادی را سلب نمی‌کند بلکه آزادی جز خواستن شدید شناخته می‌شود به تنهایی تهی و بدون معنی است و بدون معنی است مگر این که از طریق عقل و آگاهی مقصد و غایتی برای آن در نظر گرفته

شود. البته وقتی مقصد و غایت برای اراده در نظر گرفته می‌شود. ناچار آن را اراده محدود می‌گردد و به واسطه محدود کردن اراده، آزادی تحقق می‌پذیرد» (همو، ص ۳۵-۳۶).

در نهایت باید گفت شکی نیست که انسان مختار است و اعمالش را از روی آگاهی انجام می‌دهد و از سوی دیگر اگر عشق درست آمد سوزان و فراگیر خواهد بود و تنها به بخشی از انسان اکتفا نکرده و تمام هستی آدم را می‌طلبد.

«عشق آن شعله ست کو چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت»

۱۴) نتایج و یافته‌ها

کلمه اختیار مانند وجود مشترک معنوی شناخته شده و از معنی واحد و یگانه‌ای برخوردار است اما مصادیق آن یکسان نخواهد بود. به طور اجمال باید گفت واژه اختیار با اراده و آزادی معنایی متفاوت داشته که موجب خلط و اشتباه خواهد شد اما در عین حال با یکدیگر مناسبت‌هایی نیز دارد.

بحث در خصوص اختیار از دیرباز میان متکلمان مورد توجه بوده است و در قرآن نیز از آن سخن به میان آمده است و به طبع در کتب دینی و روایی نیز به تفسیر و بررسی موضوع اختیار پرداخته شده است که هر کدام جای توجه و دقت نظر دارد؛ بنا به اسناد معتبر اسلامی بحث‌های کلامی در روزگار صحابه متأخر رواج داشته است و اولین اختلاف در خصوص جبر و اختیار بوده که منجر به تشکیل دو فرقه قدریه و جبریه شده است در کتب بسیاری شخصی به نام سوسن نصرانی را تأثیرگذار بر عقاید معبد بن عبدالله جهنی بصری نخستین قائل به قدر دانسته‌اند و برخی اعتقاد بر آن دارند که سرمنشأ فکری طرفداری از اختیار و آزادی، علی (ع) بوده است.

مختار بودن انسان امری بدیهی است و شخص آگاه خصلت اختیار را در خود خواهد یافت مگر آن که مانعی در پیش انتخاب خود در یابد؛ اختیار دارای نوعی آگاهی و موجب دوام زندگی انسان است، هدف و سرانجام در زندگی انسان چیزی جز دستیابی به کمال نیست و این مسیر تنها با اختیار صورت خواهد پذیرفت.

عشق به معنای حد افراط دوست داشتن، شیفتگی و دلدادگی است؛ حکیمان، عارفان و اندیشمندان در خصوص عشق معانی و اقسام مختلفی قائل هستند. ردپای عشق نه تنها در کتب ادبی و عرفانی و... بلکه در قرآن و متون دینی نیز یافت شده است؛ خداوند نه تنها در جای‌جای قرآن بلکه به طور جامع در سوره‌ای در باره حب و عشق سخن گفته است.

رابعه العدویه یکی از زنان سرشناس در طریقت و عرفان به‌عنوان آغازگر حدیث محبت و عشق خداوندی شناخته شده است و مورد تجلیل بسیاری از مشایخ طریقت بوده است.

نکته قابل تأمل جدا از ضرورت عشق در میان خانواده و اجتماع بیان این سخن است که عشق اساس وصل و عامل حرکت و میل رسیدن به کمال است. حکیم دینانی وجود حق معشوق حقیقی و علت اولی را خیر دانسته است. وی رسیدن به مقام عشق را بدون برداشتن معرفت و محبت امکان‌پذیر ندانسته است. همان‌گونه که در میان اختیار و آنچه مورد اختیار قرار گرفته، سنخیت و مناسبت وجود دارد در میان محب و محبوب یا عاشق و معشوق نیز چنین است و همان سنخیت اساس محبت و عشق شناخته خواهد شد. آنچه انسان آن را برگزیده است ارزش پیدا کرده و البته آنچه ارزش دارد، انسان آن را بر خواهد گزید.

دینانی در خصوص رابطه میان اختیار و عشق بران باور است که عشق قهار است اما اختیار را نابود نخواهد کرد، عاشق با اختیار معشوق خود را برگزیده اما باید دانست که ممکن است با اختیار از او بازگردد. همچنین باید دانست که نه تنها عامل غیر حتی خود انسان نیز توانایی سلب اختیار را از خود ندارد زیرا اگر فرض بر سلب اختیار از خود را بدهیم این عمل با اختیار صورت گرفته است، انسان از آن رو که مظهر تام خداوند است و خداوند اختیار مطلق دارد، انسان به ذات مختار خواهد بود.

کلام آخر آن که عشق و اختیار با یکدیگر تعارضی نداشته و رابطه‌ای مستقیم دارند و باید دانست که زیبایی‌های اختیار با عشق قابل درک خواهد بود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اختیار در ضرورت هستی*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول، ۱۳۹۶.

_____، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران، طرح نو. چاپ پنجم، ۱۳۹۸.

ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، قم، نسیم کوثر. ۱۳۸۹.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسایل ابن سینا*، مترجم ضیاءالدین دری، تهران، مرکزی. چاپ دوم، ۱۳۶۰.

ارشادی نیا، محمدرضا، *نقد و بررسی نظریه تفکیک*، قم، بوستان کتاب. چاپ اول، ۱۳۸۲.

برنجکار، رضا، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم، کتاب طه. چاپ دوم، ۱۳۷۹.

جلال‌الدین محمد بلخی، مولانا، *مثنوی معنوی*، تصحیح محمد رضانی، تهران، چاپخانه کلاله خاور. ۱۳۱۵.

جمعی از پژوهشگران، *پرسش‌های قرآنی جوانان*، زیر نظر محمدعلی رضایی اصفهانی، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآنی، چاپ دوم، ۱۳۸۵.

جوادی آملی، عبدالله، مبادی اخلاق در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ هـ.ش.
حسینی اشکوری، صادق، مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی مشترک ایران و عراق، قم، مجتمع ذخایر
اسلامی. چاپ اول، ۱۳۹۴.

حسینی، مریم، نخستین زنان صوفی، تهران، نشر علم. چاپ اول، ۱۳۸۵.
دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، سازمان برنامه‌ریزی
کشور. ۱۳۷۷.

رازی، نجم‌الدین، رساله عقل و عشق، به اهتمام تقی تفضلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ اول،
۱۳۴۵.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، مجموعه مقالات «قرآن و علوم انسانی» (برگرفته از مجله «قرآن و علم»)، قم،
پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن. بی‌تا.

شجاعی، محمدصادق، درآمدی بر روانشناسی تنظیم رفتار با رویکرد اسلامی، قم، موسسه علمی فرهنگی
دارالحديث. چاپ اول، ۱۳۸۸.

عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر. چاپ ششم، ۱۳۷۵.

فرمانیان، مهدی، فرق‌تسنن، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶.

کریمی، حسین، انسان‌شناخت: تطبیقی در آراء صدر و یاسپرس، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،
۱۳۸۵.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی (ترجمه مصطفوی)، مترجم و شارح هاشم رسولی، تهران، کتاب‌فروشی
علمیه اسلامیة. چاپ اول، ۱۳۶۹.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل. چاپ شانزدهم، ۱۳۹۴.

مطهری، مرتضی، فطرت، تهران، انتشارات صدرا. چاپ سی و دوم، ۱۳۸۶.

منابع عربی

ابن بابویه، محمد بن علی، امالی شیخ صدوق، مترجم محمدباقر کمره‌ای، تهران، کتابچی. چاپ ششم، ۱۳۷۶.
ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات (مع المحاکمات) (شرح)، شارح محمد بن محمد قطب‌الدین
رازی، محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، قم، دفتر نشر کتاب. چاپ دوم، ۱۴۰۳ هـ. ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دالفکر للطباعة و النشر و التوزيع. چاپ اول، بی‌تا.
احمد نگری، عبدالنبی بن عبدالرسول، جامع‌العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، بیروت،
موسسه الاعلمی للمطبوعات. ۱۳۹۵ هـ. ق.

بستانی، بطرس، کتاب *دایره المعارف: و هو قاموس عام لكل فن ومطلب*، بیروت، دارالمعرفه. بی تا.
بیهقی، احمد حسین، *القضاء والقدر*، محقق محمد بن عبدالله آل عامر، ریاض، مکتبه العیکان. چاپ اول،
۱۴۲۱ هـ.ق.

سبحانی تبریزی، جعفر، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، موسسه الامام الصادق علیه السلام. چاپ اول، ۱۴۲۷
هـ.ق.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، قم، الشریف الرضی. چاپ سوم، ۱۳۶۴ هـ.ش.
شیرازی، صدرالدین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت لبنان، دار إحياء
التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

_____، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱ هـ.ش.
تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، *غررالحکم*، مصحح مهدی رجایی، قم، دارالکتاب الاسلامی. چاپ دوم،
۱۴۱۰ هـ.ق.

فخررازی، محمد بن عمر، *تلخیص المحصل*، شارح: محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، بیروت، دارالاضواء.
چاپ دوم، ۱۴۰۵ هـ.ق.

متقی، علی بن حسام الدین. *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، مصحح بکری حیانی. چاپ اول، ۱۴۰۹ هـ
ق.

مقالات

هاشمی، انیسه سادات، نقش اراده در کمال، نامه جامعه، شماره ۵۹، ۱۳۸۸ هـ.ش.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



Emotion, Will, and the Rationality of Religious Belief: A Reconstruction of William James's Critique of Clifford's "Ethics of Belief"

Zahra Ramezanlu

¹ Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Azad University, Zanzan, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<p><i>The question of religious belief and its rationality has become a serious issue in the philosophy of religion due to the claims of modern philosophers. One of the most controversial positions in this regard is evidentialism, which emphasizes that our beliefs should be accompanied by evidence and reasons. In modern times, Clifford, by introducing the idea of "the ethics of belief," advocated evidentialism in its most extreme form. William James, by emphasizing the role of will and emotions in the formation of belief, criticizes Clifford's theory and tries to defend the rationality of religious belief. This paper attempts to answer the question of how James, based on the same evidentialist principles of the evidentialists, criticizes Clifford. It also examines whether his view can respond to the criticisms raised. The aim is to analyze and evaluate James's approach to evidentialism from a non-fideistic perspective using a library-based research method. Considering James's views, especially in his essay "The Will to Believe," it can be concluded that his position in defending the rationality of religious belief against evidentialism is relatively coherent. According to William James, Clifford's evidentialist position is, contrary to its claim, irrational and dogmatic, and desire and will logically play a necessary role in truth-seeking.</i></p>
Received: 20/12/2023	
Accepted: 09/02/2024	
	<p>Keywords: William James, Rationality of Religious Belief, Ethics of Belief, Evidentialism, Will to Believe</p>

***Corresponding Author: Zahra Ramezanlu**

Address: Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Azad University, Zanzan, Iran

E-mail: zahra.ramazanloo@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



عاطفه، اراده و معقولیت باور دینی (تقریری از نقد ویلیام جیمز بر «اخلاق باور»
کلیفورد)

زهرا رمضانلو

۱- استادیار فلسفه و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

zahra.ramazanloo@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	باورهای دینی و معقولیت آن مسئله ای است که با مدعیات فیلسوفان مدرن به مسئله ای جدی در فلسفه دین بدل شد. یکی از مناقشه برانگیزترین مواضع در این مورد قرینه گرایی است که تأکید دارد اعتقادات ما باید همراه با شواهد و قرائن باشد. در دوران معاصر کلیفورد با مطرح کردن ایده «اخلاق باور» قرینه گرایی را به افراطی ترین شکل خود مطرح کرد. ویلیام جیمز با مطرح کردن نقش اراده و عواطف در شکل گیری باور نظریه کلیفورد را نقد کرده و سعی در دفاع از عقلانیت باور دینی دارد. در این نوشتار سعی می شود به این پرسش پاسخ داده شود که جیمز چگونه با همان مبانی تجربه گرایانه قرینه گرایان به نقد کلیفورد می پردازد و آیا دیدگاه او توان پاسخ به نقدهای مطرح شده را دارد یا نه. تلاش می شود با روش تحلیلی و براساس داده های کتابخانه ای نحوه مواجهه جیمز با قرینه گرایی از موضعی غیر از ایمان گرایی بررسی و ارزیابی شود. با توجه به دیدگاه های جیمز به ویژه در مقاله «اراده معطوف به باور» می توان دریافت موضع او در دفاع از عقلانیت باور دینی در مقابل قرینه گرایی نسبتاً منسجم است. از نظر ویلیام جیمز موضع قرینه گرایی کلیفوردی برخلاف ادعا غیرعقلانی و جزم گرایانه است و میل و اراده منطقاً نقشی ضروری در حقیقت جوینی بازی می کنند.
دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰	
	کلیدواژه: ویلیام جیمز، معقولیت باور دینی، اخلاق باور، قرینه گرایی، اراده به باور

۱- مقدمه

شکاکیت فلسفی موجود در قرن‌های ۱۶ و ۱۷ میلادی منجر به بروز مجادلات گسترده‌ای در خصوص معرفت بشری شد. نقدهای هیوم درباره امکان شناخت بطور کلی و باورهای دینی به طور ویژه نقطه اوج این شکاکیت است که از دل دیدگاه تجربه‌گرایانه او برمی‌آید. دیگر چهره فلسفه تجربه‌گرا جان لاک است که فلسفه او بعدها در حوزه فلسفه دین در نظرات نخله‌ای که موسوم به قرینه‌گرایان هستند بسط یافت. ادعای او این بود که اعتقادات ما باید متناسب با شواهد و قرائن باشد. اما بدون شک بارزترین نماینده قرینه‌گرایی در فلسفه دین معاصر دلبیو. کی. کلیفورد، فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی، است. او دیدگاه اسلاف خود در خصوص قرینه‌گرایی را به یک مسئولیت اخلاقی تبدیل کرده و ادعا می‌کند که باور به هر چیزی بدون شواهد کافی نظیر آنچه ایمان‌گرایان می‌گویند کاری غیراخلاقی است. او در مقاله شناخته شده و مهم خود «اخلاق باور» دیدگاه قرینه‌گرایانه را به افراطی‌ترین شکل خود مطرح می‌کند. قرینه‌گرایی در فلسفه دین معاصر نفوذ و گسترش بسیار زیادی داشته است و فیلسوفان دین متعدد براساس این دیدگاه، له و علیه معقولیت باور دینی نظریه‌پردازی کرده‌اند. لذا قرینه‌گرایی معادل مخالفت با باورهای دینی نیست، اما به دلیل آنکه طلب دلیل و جستجوی شواهد در دیدگاه قرینه‌گرایانه وضعیتی افراطی می‌یابد غالباً منجر به نوعی شکاکیت درباره باورهای دینی می‌شود. می‌توان گفت اصلی‌ترین منتقدان قرینه‌گرایی در تاریخ فلسفه دین به‌طورکلی ایمان‌گرایان بوده‌اند و در فلسفه دین معاصر نیز جریان فکری معروف به «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» رقیب فکری مهم قرینه‌گرایی به شمار می‌رود. در این میان یکی از دیدگاه‌های بدیع مخالف قرینه‌گرایی نظریه «اراده معطوف به باور» ویلیام جیمز است که در میان هیچ کدام از رقبای قرینه‌گرایی که در بالا ذکر شد نمی‌گنجد.

جیمز در مقاله مشهور خود با عنوان «اراده معطوف به باور» این مدعا را مطرح می‌کند که برخی مواقع ما بدون آنکه شواهد قطعی برای تأیید یک باور داشته باشیم، ناگزیر باید تصمیم بگیریم به آن امر باور بیاوریم. فهم اولیه جیمز از معرفت‌بخش بودن باورهای دینی در پاسخ او به قرینه‌گرایان از جمله کلیفورد و نظریه او درباره اخلاق باور روشن می‌شود. درواقع زمینه طرح این ادعا از سوی جیمز نفوذ قرینه‌گرایی است و او درصدد پاسخگویی به این دیدگاه است.

ویلیام جیمز ضمن پاسخ به موضع معرفت‌شناختی قرینه‌گرایان به دنبال آن است که عقلانیت باور دینی را در همه جنبه‌های منطقی، عاطفی و روانشناختی نشان دهد. از نظر کلیفورد داشتن یک باور باید بر منشأ آن یعنی شواهد در دسترس برای داشتن یک باور مبتنی باشد. جیمز نیز به دنبال پاسخ به این سوال است که ما به چه دلیل باوری را داریم اما برخلاف کلیفورد به جای منشأ به پیامدهای باور توجه می‌کند. گفته مشهور کلیفورد درباره وظیفه کلی ما درباره شک کردن این است که: «همیشه، همه جا و برای هرکسی داشتن باور مبتنی بر شواهد ناکافی غیراخلاقی است». (Clifford: 2008: 359)

کلیفورد برای اینکه توضیح دهد چه چیزی شایسته عنوان شاهد بودن به معنای دقیق کلمه است بر نتایج تجربه تکیه می‌کند. البته او در دیدگاه خود نحوی شکاکیت شدید و همچنین آزمون فرضیه به شیوه علمی را پیش فرض گرفته است. (Ibid, 360) مشخصاً می‌توان گفت که فرضیه‌های علمی به همین شیوه مورد بررسی قرار می‌گیرند. اما آیا می‌توان از انواع دیگری از باور سخن گفت که توجیه آنها به همین صورت باشد؟ آیا اگر از باورهایی غیر از فرضیه‌های علمی مثال بزنیم روش توجیه آنها نیز همان روش توجیه باورهای علمی است؟ از نظر کلیفورد اگر چیزی ارزش آن را داشته باشد که متعلق باور ما قرار گیرد باید به این روش توجیه شود. او با اشاره به باورهای دینی آن دسته از باورها را که مبتنی بر احساس، مرجعیت افراد و یا سنت‌های فرهنگی خاصی هستند نقد کرده و غیرقابل پذیرش و تأیید می‌داند. (Ibid) ما در اینجا در نظر داریم دیدگاه ویلیام جیمز درخصوص شکل‌گیری باور و تاثیر اراده و عواطف در فرایند آن را به بحث گذاشته و به طور ویژه مدعیات مطرح شده از سوی او در مقاله «اراده معطوف به باور» را در نسبت با قرینه‌گرایی کلیفورد بررسی کنیم. آنچه در اینجا اهمیت دارد نگاه تجربه‌گرایانه ویلیام جیمز در نقد قرینه‌گرایی است که در عین حال به توسعه مفهوم عقلانیت می‌پردازد. پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که جیمز چگونه با همان مبانی تجربه‌گرایانه به نقد عقلانیت افراطی موجود در دیدگاه کلیفورد می‌پردازد؟ اشکالات وارد شده بر دیدگاه جیمز کدام‌اند و آیا تئوری او از پس پاسخ به آنها بر می‌آید یا نه. برای نقد آرای جیمز به نقدهای راسل بر او پرداخته و آنها را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

هدف جستار حاضر بررسی دیدگاه ویلیام جیمز درخصوص رابطه اراده و عواطف با معرفت دینی بر اساس نقد او بر دیدگاه قرینه‌گرایانه کلیفورد است. در اینجا هدف آن است که با تأکید بر مقاله «اراده معطوف به

باور» اثر مهم ویلیام جیمز در حوزه معرفت دینی، بر نقد او به کلیفورد و هر نوع نگاه پوزیتیویستی به مسئله باور پرداخته شود. آثار علمی تولید شده به زبان فارسی درباره ویلیام جیمز را می‌توان در دو دسته قرارداد. دسته اول ترجمه برخی از کتاب‌های خود وی از جمله کتاب «پراگماتیسم» ترجمه عبدالکریم رشیدیان، «دین و روان» ترجمه مهدی قائنی و «تنوع تجربه دینی» ترجمه حسین کیانی است. همچنین کتاب‌هایی نیز درباره دیدگاه‌های ویلیام جیمز ترجمه شده‌اند که مهم‌ترین آنها و مرتبط با موضوع این جستار، کتاب «عقل و دل» نوشته وین رایت و ترجمه محمدهادی شهاب است. اما دسته دوم، آثار تألیفی به زبان فارسی است که آنچه به تحقیق حاضر مرتبط است کتاب «روانشناسی دین» از دیدگاه ویلیام جیمز نوشته مسعود آذربایجانی، «عقلانیت باور دینی (مقایسه رهیافت بلو پاسکال و ویلیام جیمز)» نوشته ندا کوه‌گرزاده، و کتاب «نقش ساحات عاطفی و ارادی بر ایمان» نوشته محمدهادی شهاب است. علاوه بر این مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی نظریه ایمان به مثابه اراده معطوف به باور از ویلیام جیمز» نوشته مسعود آذربایجانی را می‌توان نام برد که بیشتر بر مبنای روانشناختی و دیدگاه پراگماتیستی جیمز نوشته شده است. همچنین مقاله «کشش‌های عاطفی و عقلانیت ایمان و باور دینی از دیدگاه ویلیام جیمز» نوشته محمدهادی شهاب را می‌توان نام برد که در این مقاله به تحلیل دیدگاه جیمز به عنوان یکی از بدیل‌های عقل‌گرایی پرداخته شده است.

با توجه به نفوذ دیرین دیدگاه قرینه‌گرایانه و همچنین اتکای این دیدگاه بر روش علمی که غالباً نقد باورهای دینی از همین چشم‌انداز صورت می‌گیرد، پرداختن به نظریه بدیع جیمز که از موضعی غیر از ایمان‌گرایی به این مسئله می‌پردازد، اهمیت دارد. ضرورت پژوهش‌های بیشتر با هدف بسط چنین دیدگاه‌هایی برای تبیین باورهای دینی احساس می‌شود تا دریچه‌های ورود به الهیات و باور دینی در عصر علم را مورد کاوش بیشتر قرار بگیرد. ویژگی متمایز نوشتار حاضر علاوه بر توصیف و تحلیل دیدگاه اراده‌گرایانه جیمز پرداختن به روش تجربی او در مقابل قرینه‌گرایی است که از همان روش به صورتی دیگر بهره می‌برد.

۲. نقش اراده و عواطف در باور و توسعه در مفهوم عقلانیت

وقتی قرینه‌گرایان از باور بر اساس شواهد و قرائن سخن می‌گویند مقصودشان شواهد یقین‌آور است. اما می‌توان از باور در وضعیت‌های دیگر نیز سخن گفت. یکی از این وضعیت‌ها اموری است که باور داشتن به آنها مبتنی بر صرف شواهد و قرائن نیست و چیزی بیش از اینها را طلب می‌کند. شاید بتوان گفت

باورهای دینی در زمره این دسته هستند. البته گاهی گفته شده است که در مورد همه انواع شناخت از جمله علم نیز باور ما عموماً مرتبط با اموری غیر از صرف شواهد یقین آور است از جمله تمایلات، باورهای زمینه‌ای، تجربه‌های روزمره و... . نوع دیگری از این وضعیت‌ها نیز باورهایی هستند که ظاهراً بر هیچ نوع قرینه‌ای متکی نیستند و اساساً درباره آنها نمی‌توان از شواهد و قرائن سخن گفت. مثلاً در بیان مسائلی از قبیل جبر و اختیار، وجود جهان خارجی، وجود اذهان دیگر، باور به گذشته و... دست کم بدان صورت که درخصوص باورهای علمی رایج است، نمی‌توان از شواهد و قرائن سخن گفت. زیرا ارائه هرگونه شواهد و قرائنی مستلزم این است که از پیش صدق مدعای خود را مفروض بگیریم (ماری، ۱۳۹۸: ۱۵۶).

پس باورهایی وجود دارند که ما آنها را به روشنی صادق می‌دانیم بدون آنکه شواهد و قرائن روشن و دقیقی برای آنها داشته باشیم. این نوع باورها اعم از باورهای موردنظر در ایمان دینی است. قرینه‌گرایی در تبیین بسیاری از این باورها که غالباً در دیدگاه عرفی باوری معمول به شمار می‌روند ناتوان است. اگر به قرینه-گرایی کلیفوردی نظر کنیم می‌بینیم که او درخصوص وظیفه ما درقبال خودداری از باور در غیاب شواهد دست به اغراق‌گویی متعصبانه زده و فقط باورهای عرصه علوم دقیقه را درنظر دارد. علاوه بر این برخلاف ادعای اولیه او باور را به جای متناسب کردن با شواهد بر یک معیار اولیه و آرمانی مبتنی می‌کند و لذا همه انواع فرضیه به جز فرضیه‌های قابل تأیید به شیوه علمی را رد می‌کند.

روشن است که فرضیه دینی برای او از همان ابتدا یک فرضیه رد شده است. در چنین دیدگاهی تنها شیوه موثق و معتبر غلبه بر شک و دست یافتن به باور درست بدست آمده به روش علمی است. منطق تفکر علمی منجر به نوعی از باورها می‌شود که خوداصلاح‌گر هستند یعنی می‌توانند در پرتو شواهد آتی اصلاح شوند. به نظر می‌رسد که برتری این دست باورها از نظر قرینه‌گرایان نیز همین قابلیت جرح و اصلاح‌های بعدی است.

انتقاد جیمز از قرینه‌گرایی بیش از هر چیز به دلیل آن است که او فهم قرینه‌گرایان از شکل‌گیری باور را تنگ‌نظرانه و درعین حال آرمان‌گرایانه می‌داند. به نظر او ارائه یک رای فلسفی بجز عقل منطقی از اراده، ذوق و احساس نیز بهره می‌برد. درواقع آنچه اخلاقاً درباره باور ناپسند است نه تأکید بر تعهد به صرف

عقل منطقی بلکه ممانعت از این است که ما به این عوامل مذکور اجازه شکل دادن به باور عقلانی را ندهیم. جیمز با اشاره به اینکه عقل به معنای فنی و محدود کلمه استنتاج یک حقیقت از حقیقت دیگر است می نویسد:

اگر ما عقل را به این معنای محدود قابلیت استنتاج در نظر بگیریم عدم کفایت آن برای اینکه استدلال‌های [مربوط به مدعیات] دینی را بر یک بنیاد محکم قرار دهیم، از هر چیزی روشن تر است. قطع نظر از توحید و چندخدایی و مشاجرات آنها، خود الحاد همواره برای تأیید به عقل متوسل می شود... عقل در [همه] اینها بسیار فراتر از آن چیزی است که در نزد اکثر ماست. (James, 1982: 125)

تا اینجا روشن است که قرینه‌گرایی کلیفوردی یک موضع بشدت پوزیتیویستی است. این در حالی است که به نظر جیمز باورها و کنش‌های ما از هم جدایی ناپذیرند و باید باورها را در پرتو نتایج‌شان ارزیابی کرد. زیرا مسئله اصلی ویلیام جیمز بررسی وضعیت‌هایی است که در آنها عقل به تنهایی برای تصمیم‌گیری و تشخیص یک مسئله نارسا و ناکافی است. از نظر جیمز در این موقعیت‌ها فرد نیاز به نحوی شور و اشتیاق دارد و این چیزی است که در حیطه اراده است.

ادعای جیمز این است که ما این حق را داریم که «به رغم این واقعیت که ممکن است در مورد مسائل دینی عقل منطقی مان به تنهایی مجاب به یک اعتقاد نشده باشد، رویکردی اعتقادی به این مسائل اتخاذ کنیم» (James, 1956: 13). اما باید تأکید کرد که جیمز مدافع باورهای غیرعقلانی، غیرمنطقی و بی دلیل نیست. حتی برخلاف این تصور، استدلال جیمز این است که برخی شیوه‌های فکر کردن را که در واقع مشارکت سرشت احساسی، اخلاقی و ارادی ما در مسئله مورد بحث است، می‌توان نوعی عقلانیت در نظر گرفت. اگر ما تأثیر این سرشت احساسی و ارادی را نادیده بگیریم بدون شک از رسیدن به حقایقی مهم و قابل توجه محروم می‌شویم. لذا اینکه ما خود را محدود و مقید به یک نوع فکر کردن آن هم روش قرینه‌گرایانه کنیم، این خود، یک شیوه غیرمنطقی در تفکر است. جیمز در مقدمه مقاله اراده به باور می نویسد:

بسیاری از همکاران من... به غیرعقلانی بودن این دیدگاه و به سادگی جستارهای من به لحاظ فنی خواهند خندید. اما این جستارها را باید به مثابه شرح و توضیح اساسی یا همه جانبه دیدگاه تجربه‌گرایانه ملاحظه کرد و نه به مثابه استدلالی برای اعتبار این دیدگاه. در عین حال این جستارها استدلال فنی در این باره را روا می‌داند، به هر شکلی که کسی بتواند انجام دهد. شاید من جان سالم به در ببرم تا بعدها بخشی از این کار را انجام دهم! ضمناً به نظر می‌رسد

این جستارها خود این دیدگاه [تجربه‌گرایانه] را روشن کنند، و آن را به موازات جزم‌گرایی‌های [سطح] بالاتر یا پایین‌تر روشن کنند، جایی که در میان این جزم‌گرایی‌ها معمولاً در تاریخ فلسفه در تاریکی مانده است. (Ibid, X)

جیمز به رغم این موضع برای دفاع از حق اعتقاد به مسائل دینی روشهای متنوعی از جمله استدلال، مثال نقض، تحلیل (فلسفی و روانشناختی) را به کار می‌برد. در واقع می‌توان گفت روش جیمز نوعی توسعه در مفهوم عقلانیت است. زیرا فهمی که او از عقلانیت دارد چیزی بیش از صرف استدلال منطقی دقیق است. این بیان جیمز درباره عقلانیت به معنای موسع مورد نظر خودش زمینه‌ای را ایجاد می‌کند تا بتواند توضیح دهد ما برای داشتن باورهای اخلاقی و دینی مجاز هستیم. علاوه بر این او به دنبال استدلال-آوری در مقابل جزم‌گرایی، علم، مطلق‌گرایی و شک‌گرایی است.

جیمز در همان ابتدای مقاله «اراده معطوف به باور» یادآور می‌شود که اینکه افراد نظرشان را به دلخواه تغییر دهند نامعقول است. عقل ما بر فهم‌ها (ادراک‌ها)، منطقی و امور واقع مبتنی است. اما آیا این عقل بر اراده نیز مبتنی است و با آن نسبتی دارد؟ آیا ما می‌توانیم از طریق یک کنش باور و دیدگاه درستی به دست آوریم؟ به بیان ساده‌تر آیا ما می‌توانیم به چیزی فقط با خواستن آن (اراده آن) باور بورزیم؟ جیمز با اشاره به شرطیه پاسکال می‌گوید فرد بدون یک آمادگی و پیش‌زمینه ذهنی برای باور به یک امر هیچ الزام عقلانی ندارد. او می‌گوید باورهایی از این سنخ در مقایسه با حقایق غیرشخصی مدنظر در علوم دقیقه که فرد علاقه و تعلق شخصی به آنها ندارد، از نظر قرینه‌گرایان صرفاً نوعی سوپرناتالیسم و سانتی-مانتالیسم مسحورکننده و وسوسه‌انگیز است. (Ibid, 41) او با اشاره به موضع کلیفورد و نقد آن می‌گوید برخلاف این، علوم پوزیتیو نتیجه انقیاد به قوانین خشک و بی‌روح مربوط به امور عینی است.

از نظرگاه پوزیتیویستی اراده آزاد برای باور درست غیرضروری و زائد به نظر می‌رسد. جیمز با این موضع پوزیتیویستی که بصیرت عقلانی ما تنها با کنار رفتن اراده و میل آشکار می‌شود و اینکه عقل محض تنها داور درباره باورهای ماست، مخالف است. او پاسخ خود به قرینه‌گرایی را بر همین اساس تبیین می‌کند. البته باید توجه داشت که جیمز در تلاش برای بیان یک استدلال فلسفی است و نباید موضع او را به یک استدلال روانشناختی تنزل دهیم. اما واقعیت آن است که استدلال جیمز بیش از آنکه فلسفی و انتزاعی باشد، انضمامی و علمی است. او در استدلالش از امور واقع و قابل مشاهده استفاده می‌کند. یعنی با پوزیتیویست‌ها با روش خود آنان بحث می‌کند. او می‌نویسد که ما به ندرت باورهایمان را به عنوان امر

واقع موشکافی می‌کنیم. ما برای بسیاری از باورهایمان هیچ دلیلی نداریم مگر اینکه بر روی آنها تأمل کنیم. زیرا ما اکثر باورهایمان را بر اساس نفوذ و اقتدار یک مرجع - فردی یا اجتماعی - می‌پذیریم. می‌دانیم که مسئله اخلاق باور مدنظر کلیفورد با این امر - یعنی مرجعیت و اقتدار - به عنوان باور غیراخلاقی و غیرمسئولانه مخالف است. اما جیمز می‌گوید که همین باور به خود حقیقت و این باور که تحقیقات علمی نهایتاً به حقیقت دست خواهد یافت، خودشان تمایلاتی ارادی هستند که اقتدار اجتماعی نیز آن را تقویت می‌کند. جیمز می‌نویسد:

همین قانونی که منطقدانان بر ما تحمیل می‌کنند - اگر بتوان نام کسانی را که طبیعت مشتاق ما را در اینجا نادیده می‌گیرند منطقدان نامید - بر چیزی مبتنی نیست جز خواسته خود آنان برای اینکه همه عناصر را به خاطر چیزی کنار بگذارند که - در خصیصه حرفه‌ای شان به عنوان منطقدان - نمی‌توانند برای آنها هیچ کاربردی بیابند. (Ibid, 19)

جیمز در فرایند استدلال خود دست به نقد دیدگاه رقیب درباره باور دینی می‌زند تا روش انتخابی آن در خصوص فکر کردن درست، یعنی باور علمی، را به چالش بکشد. از این جهت استدلال او بدیع و قابل توجه است. به نظر او خرد محض و منطق تنها عوامل در شکل‌دهی باورهای ما نیستند. یک فرضیه معقول و جالب توجه از طریق مجموعه‌ای از تأثیرات تبدیل به باور می‌شود. جیمز این تأثیرات را همان سرشت ارادی ما می‌داند.

وقتی من از «سرشت ارادی» صحبت می‌کنم، مقصودم تنها خواست‌های آگاهانه از قبیل آنچه که ممکن است باعث ایجاد رویه‌های اعتقادی شوند نیست، که ما اکنون نمی‌توانیم از آنها رها شویم - من همه عوامل [موثر در] باور را مدنظر دارم نظیر ترس و امید، تعصب و احساس، تقلید و طرفداری، و آن فشار [موجود] حول طبقه یا دسته [مربوط به] ما. (Ibid, 18)

جیمز این پدیده روانشناختی را تشخیص داده و می‌گوید که برخلاف دیدگاه کلیفورد این تأثیر و تأثرات بی‌اساس و نامعقول نیست بلکه برعکس متعارف، عادی و مشروع بوده و حتی تحت شرایط معینی ضروری است.

۳. ویژگی باور دینی و تقابل با جزم‌گرایی

جیمز با همان مبانی تجربه‌گرایی به فرضیه‌های جزم‌گرایانه قرینه‌گرایان می‌تازد. او این فرض را می‌پذیرد که حقیقتی وجود دارد و ما یقیناً به آن دست پیدا می‌کنیم. اما این نکته را نیز یادآور می‌شود که تجربه‌گرا ادعا می‌کند که ما می‌توانیم بدانیم اما ادعای مطلق‌گرا این است که ما می‌توانیم بدانیم و می‌دانیم که می‌دانیم. نکته‌ای که جیمز تلاش می‌کند روشن کند این است که تجربه‌گرا می‌تواند دچار خطا شود.

تاریخ علم نیز مانند تاریخ فلسفه مجموعه‌ای از نظریه‌ها و نظام‌های فکری است که در طول زمان همدیگر را کنار زده‌اند. اگر اینطور باشد پس یک متفکر تجربه‌گرا مانند کلیفورد چگونه ادعا می‌کند که می‌توان درباره‌ی برخطا بودن باور دینی آنقدر جزم‌گرا بود؟ جیمز تلاش می‌کند ما را از این مطلق‌گرایی رها کند. او می‌نویسد:

بدون شک یقین و گواه عینی امور مطلوب و بسیار خوبی هستند برای اینکه ما را به خود مشغول کنند، اما این [امور] آرمانی را کجا می‌توان یافت؟ لذا من تا جایی که به نظریه‌ام درباره معرفت بشری مربوط است یک تجربه‌گرای تمام عیارم. مسلماً من با این باور عملی زندگی می‌کنم که ما باید تجربه کردن را ادامه دهیم و تفکر بر روی تجربه‌مان را پیش ببریم. تنها بدین طریق است که نظرات ما می‌توانند به جایی برسند که درست‌تر باشند؛ اما فکر می‌کنم اعتقاد داشتن به هر کدام از آنها - برای من مطلقاً مهم نیست که کدام‌شان - آنطور که گویی هرگز نمی‌تواند قابل اصلاح باشند یا مورد تفسیر مجدد قرار گیرند، دیدگاه به طرز وحشتناک اشتباهی باشد، و فکر می‌کنم کل تاریخ فلسفه مرا تأیید کند. (Ibid, 22)

البته برای داشتن چنین رأیی باید پذیرفت که آگاهی نقطه اساسی شناخت است و فراتر از آن به دنبال امر حقیقی نباید بود. لذا جیمز به عنوان یک تجربه‌گرا هرگز امید به حقیقت را رها نمی‌کند بلکه فکر می‌کند تنها از طریق تجربه و نگرشی تازه به تجربه‌گرایی به آن خواهد رسید.

برای یک تجربه‌گرا توفیری نمی‌کند که یک فرضیه از کجا به ذهن اش خطور می‌کند؛ او ممکن است آن را از طریق پسندیده یا ناشایست بدست آورد؛ ممکن است شور و احساس آن را در گوشش نجوا کند یا تصادفاً به او الهام شده باشد؛ اما اگر جریان کامل و محض فکر کردن ادامه یابد تا آن را تأیید کند، این آن چیزی است که او از درست بودن آن [فرضیه] در نظر دارد. (Ibid, 24)

تجربه‌گرا به جای آنکه به منشأ و اصل این فرایند نظر کند همواره به نتیجه و ماحصل این فرایند توجه دارد. جیمز به این نکته اشاره می‌کند که دو شیوه‌ی جستجوی حقیقت وجود دارد: یکی اینکه به عنوان مهم‌ترین مسئله به اکتساب حقیقت بپردازیم و دیگر اینکه به عنوان یک امر والا و با فضیلت از خطا پرهیز کنیم. یعنی ما مجموعه باورهایی را انتخاب کنیم که کامل‌تر و جامع‌ترند اگرچه ممکن است دارای خطا نیز باشند یا نه، مجموعه باورهایی داشته باشیم که بسیار محدودترند اما بدون خطا هستند. کلیفورد به پرهیز از خطا توجه دارد اما بنظر جیمز حداقل برخی خطاها غیرقابل اجتناب‌اند؛ چنانکه تاریخ علم نیز مجموعه‌ای از خطاهاست که تصحیح شده‌اند. جیمز می‌گوید ترس کلیفورد از اینکه فریب بخورد به جای

آنکه بسط روش تجربی باشد یک اقدام گزاف، افراطی و بازدارنده در مسیر شناخت است. استدلال محوری جیمز در خصوص تأثیر جنبه عاطفی و ارادی ما در معرفت دینی از اینجا آغاز می‌شود:

حقیقت آن است که ما نه تنها درمی‌یابیم که سرشت عاطفی ما بر باورهای مان موثر است، بلکه برخی انتخاب‌ها در میان باورهای ما هستند که در آنها این تأثیر باید هم بعنوان عامل تعیین کننده، مشروع و بجا و هم ناگزیر انتخاب ما مورد ملاحظه قرار گیرد. (Ibid, 25)

جیمز این انتخاب‌ها را به عنوان انتخاب‌هایی زنده، اضطراری (یا غیرقابل اجتناب) و خطیر - یعنی انتخابی که مستلزم یک فرصت منحصر بفرد با پاداشی بالقوه قابل ملاحظه است - توصیف و معرفی می‌کند. وقتی از امر خطیر صحبت می‌کنیم غالب پرسش‌ها در مقابل آن پیش‌پافتاده هستند و بندرت پیش می‌آید که ما در انتخاب بین گزینه‌های مختلف ناگزیر باشیم. ما در این موارد می‌توانیم و - و البته باید - بی‌غرضانه و بدون هرگونه احساسات آمیخته به تعصب منتظر شواهد بیشتر باشیم. اما در مورد برخی پرسش‌ها نمی‌توان بدون مصونیت از عواقب ناخوشایند و بی‌خطر و زیان قابل ملاحظه منتظر شواهد «کافی» بود.

کشف‌ها و پیشرفت‌های علمی غالباً ناشی از دنبال کردن پرشور و اشتیاق حدس و گمان‌ها از سوی دانشمندان بوده‌اند. جالب توجه آنکه این حدس و گمان‌ها بتدریج و در مواجهه با شواهدی که گاهاً متناقض نیز بوده است، شکل گرفته‌اند. حال، بسیاری از پرسش‌های دینی و اخلاقی نیز انتخاب‌هایی خطیر، اضطراری و زنده هستند. جیمز در بحث از قلمرو اخلاقی برخی از مسائل عقلی را مطرح می‌کند که کلیفورد بدون دلیل و به نظر دلخواه از حیطه پژوهش مشروع کنار گذاشته بود. جیمز به مساله تنگنای موجبیت پرداخته و می‌پرسد آیا «خوب» یا «بد» اموری ابژکتیو هستند یا احکام سوپژکتیو؟ عقل ما نمی‌تواند پاسخ این پرسش را روشن کند زیرا مشخص کردن اینکه ما باید به معیارهای اخلاقی باور داشته باشیم یا نه، خود، یک تصمیم عاطفی و شورمندانه است و این چیزی است که ما باید از پیش فرض گرفته باشیم. (Ibid, 28) نمی‌توان شک‌گرایی اخلاقی را با منطقی رد یا اثبات کرد و البته در مورد شک‌گرایی عقلی نیز همینطور است. به نظر می‌رسد شک‌گرایی به عنوان موضعی در خصوص باور به حقیقت به طور کلی با تمامی سرشت فرد مشخص و آشکار می‌شود و نه فقط با عقل او به تنهایی.

لذا با توجه به نکات فوق می‌توان گفت انتخاب‌های اخلاقی غالباً نباید در انتظار برهان‌های معقول باشند. جیمز می‌گوید که این امر به این دلیل است که پرسش‌های اخلاقی مقوله‌ای متفاوت از مسائل

مربوط به امور محسوس هستند. البته در این نقطه برای جیمز خطر عقب نشینی از موضع تجربه‌گرایانه وجود دارد اما او این خطر را می‌پذیرد. نکته او این است که رجحان‌های اخلاقی جایگاهی برتر و مهم‌تر از این دارند که چه چیزی به عنوان امر معقول وجود دارد و چه چیزی نه. توجه به این نکته باعث می‌شود جای منطق و عقلانیت برای بحث از نکات مهم‌تر درباره این مسئله محفوظ باشد. برخی حقایق فقط با یک اعتقاد اولیه به وجود می‌آیند. جیمز برای توضیح این امر از مناسبات شخصی و انسانی مثال می‌زند. آیا نامزد کسی واقعا او را دوست دارد؟ آیا این ارتباط ادامه خواهد داشت؟ او می‌گوید انتظار و اعتماد اولیه برای موفقیت یک رابطه ضروری است. بدون میل به این نوع از حقیقت، خود حقیقت و اثبات آن هرگز برای ما روشن نخواهد شد.

لذا مواردی وجود دارد که امری به هیچ روی نمی‌تواند وقوع یابد مگر اینکه یک باور اولیه به واقع شدن آن وجود داشته باشد. و جایی که باور به یک حقیقت می‌تواند به تحقق آن حقیقت کمک کند این نامعقول است که بگوییم باوری که قبل از شواهد علمی جریان دارد «نازل‌ترین نوع لغزش اخلاقی» است که تفکر می‌تواند دچارش شود. (Ibid, 29)

پس، از نظر جیمز حقایقی وجود دارند که بر اراده و کنش ما متکی هستند. ایمان دینی نیز در اصل مبتنی بر نوعی طلب کردن است. و اگر وضعیتی را در نظر بگیریم که در آن وضعیت ایمان ضروری باشد، در آن صورت معقول و مشروع نیز خواهد بود. تأثیر سرشت عاطفی ما در باورهایمان نه تنها به نحو مشروعی ممکن است بلکه باید از میان گزاره‌ها انتخاب کند. انتخاب ما زمانی یک انتخاب اصیل است که اساساً نمی‌تواند بر مبانی عقلانی استوار شود. (Ibid, 11) جیمز باور دینی و محاسن آن را در کنار مناسبات شخصی و انسانی مواردی از این واقعیت می‌داند که بواسطه برانگیختن یک باور اولیه و مورد انتظار ایجاد می‌شود. بنظر او در مورد باورهای دینی دو اصل اساسی مربوط به دین به طور گسترده‌ای مورد توجه است؛ اینکه بهترین چیزها جاودان‌ترین چیزها هستند و اینکه ما حال و روز بهتری داریم اگر اکنون باور داشته باشیم که این درست است.

به نظر جیمز پرسش درباره باور دینی و بحث بر سر آن نیازمند آن است که ما با ذهنی گشوده به آن نزدیک شویم. مطلق‌گرایی علمی از نوعی که در دیدگاه کلیفورد وجود دارد گرفتار نحوی کوتاه‌بینی غیرقابل قبول است. آن نوع از شک‌گرایی که کلیفورد برآن تأکید دارد، عقل در برابر عاطفه نیست بلکه خودش تصمیمی عاطفی است که از همان ابتدا باور دینی را به عنوان یک انتخاب زنده در نظر نمی‌گیرد.

فرضیه دینی یک انتخاب خطیر است زیرا ما می‌توانیم یک خیر حیاتی را براساس باور یا عدم باورمان بدست آوریم یا از دست بدهیم؛ یک انتخاب اضطراری است از این جهت که اگر ما با شکاک بودن خودمان را بی‌اعتنا و بی‌علاقه کنیم خیر را از دست می‌دهیم. بعلاوه اگر فرضیه دینی یک انتخاب زنده و عملی باشد ما تنها از طریق باور ارادی می‌توانیم آن را اثبات یا تأیید کنیم. شواهد تنها از طریق عمل ما به حقیقت این فرضیه به دست می‌آیند. ما درواقع حقیقت این انتخاب را می‌آزماییم.

ظهور و اثبات باور دینی مانند روابط شخصی ما تنها از طریق کنش اولیه اراده اتفاق می‌افتد. البته باید این نکته را در نظر داشت که اگر از دیدگاه تجربه‌گرایانه بنگریم و امکان خطاپذیری در تجربه‌گرایی را برای هر انتخاب اصیلی تصدیق کنیم فرضیه دینی در این مورد تنها نیست (و باورهای دیگر نیز در معرض این خطاپذیری هستند). اما نکته حائز اهمیت آن است که اینکتیویته مستلزم بی‌طرفی یا بی‌اعتنایی نیست. میل و اراده منطقاً نقش لازمی را در حقیقت‌جویی بازی می‌کنند. طرفه آنکه اگر فرضیه دینی حقیقت داشت و اثبات می‌شد که چنین است عقل‌گرایی محض کلیفورد غیرعقلانی می‌بود! «یک قانون تفکر که مطلقاً مرا از تأیید یا تصدیق نوع مشخصی از حقایق منع می‌کند، اگر آن نوع از حقایق واقعاً وجود داشته باشند، یک قانون غیرعقلانی است.» (Ibid, 31)

پس دیدگاه کلیفورد از پیش فرضیه دینی را منع می‌کند. به نظر او فرضیه دینی از همان ابتدا یک انتخاب «مرده» است. اگر ما تجربه‌گرا هستیم و ادعا می‌کنیم که هیچ معرفت مطلقى نسبت به چیز مشخصی نداریم این غیرمنطقی است که از دیگران بخواهیم به یک امر موضع عدم باور قطعی داشته باشند. «درواقع اگر ما اراده کنیم می‌توانیم [باورمان را] به تعویق بیندازیم - امیدوارم شما فکر نکنید که من [تعویق] آن را انکار می‌کنم - اما اگر ما چنین کنیم، آن را با قبول خطر انجام می‌دهیم چنانکه اگر باور داشته باشیم. در هر دو حالت ما کنش داریم...» (Ibid, 33) فرضیه دینی مانند هر باور دیگر به کنش نیاز دارد و درعین حال کنش را برمی‌انگیزد. هرچقدر این کنش به مدت بیشتر و به صورتی پیوسته‌تر تأیید شود یقین ما به حقیقت فرضیه دینی بیشتر خواهد شد.

۴. بررسی و ارزیابی دیدگاه جیمز

ایده‌ای که جیمز در خصوص ارتباط اراده و باور مطرح کرد از همان ابتدا مورد توجه متفکران مختلف قرار گرفته و مخالفان و موافقان خود را داشته است. انتقادات در این باره از همان زمان خود جیمز شروع شده و تاکنون نیز ادامه یافته است. یکی از نقدهای وارد بر این دیدگاه از سوی برتراند راسل

صورت گرفته است. او در برخی آثار خود از جمله «تحلیل ذهن»^{*} و همچنین در مقالاتی با عنوان «پراگماتیسم»[†] و «دریافت ویلیام جیمز از حقیقت»[‡] به تحلیل و نقد ایده جیمز می پردازد. از نقدهای راسل بر موضع جیمز در «اراده معطوف به باور» می توان دست کم به سه مورد اشاره کرد: اول اینکه جیمز دریافته است که ما می توانیم یک فرضیه را در عینیت کامل اش در ذهن خود پیروانیم. استدلال جیمز این اصل لادری گرایانه را فرض گرفته است که در حال حاضر هیچ شاهدهی برای باور دینی یا علیه آن شناخته شده نیست، اما به رغم این ما باید به نفع دین باور بورزیم تنها به این دلیل که چنین باوری رضایت بخش است. بدون شک ما با خودداری کردن از حکم در این باره نیز محاسن رضایت بخش باور به فرضیه دینی را همانقدر از دست می دهیم که اگر ناباور به فرضیه دینی باشیم. به نظر راسل جیمز تنها به دو موضع ممکن در ارتباط با باور به یک فرضیه توصیه کرده است: باور داشتن یا باور نداشتن. (Russell, 1966: 86)

راسل در مخالفت با جیمز می گوید که شخص درواقع می تواند به یک فرضیه بدون باور به آن عمل کند. راسل به این ایده حمله می کند که «انتخاب های اضطراری» اجازه تعلیق یک حکم را نمی دهند. درواقع ما می توانیم در همان حال که از باور داشتن به چیزی خودداری می کنیم، به آن چیز عمل کنیم یا آن را بیازماییم. نتیجه گرفتن باور از عمل، فراموش کردن این مسئله است که ما بسیاری از افعالمان را بر احتمال مبتنی می کنیم. در چنین مواردی ما نه یک حقیقت را می پذیریم و نه بدون آن پیش می رویم.... بلکه فقط یک فرضیه را در نظر داریم بدون آنکه درباره آن حکم کنیم. در علم محققان فقط باور دارند که یک فرضیه احتمال بالا یا پائینی از حقیقی بودن را دارد و با ذهنی گشوده به دنبال شواهد هستند. (Ibid, 87)

یک ایقان پیشینی یا اولیه به اینکه یک فرضیه حقیقت دارد فرایند تجربه را به تعویق خواهد انداخت و احتمالاً شواهد مقابل را فراموش خواهد کرد. بنظر راسل این دیدگاه جیمز که ما باید از دو نقطه مقابل یعنی پذیرش باور به عنوان حقیقت یا پیش رفتن بدون آن یکی را انتخاب کنیم، بسیار ناشیانه است.

*. The Analysis of The Mind

†. Pragmatism" in Philosophical Essays

‡. William James's Conception of Truth" in Philosophical Essays"

راسل می‌گوید که تصدیق نسبی یا محدود یک باور می‌تواند به واقعیات نزدیک‌تر باشد و منجر به نتایج جالب‌تر یا سودبخش‌تر شود.

دوم اینکه یک باور را - حتی اگر حقیقت داشته باشد - بدون تبیین معقول نمی‌توان معرفت نامید. راسل نظریه جیمز را اینطور تفسیر می‌کند که جیمز می‌گوید وقتی با دو فرضیه بدیل یا دو شق متناقض مواجه می‌شویم اینکه به یکی اعتقاد بورزیم بهتر از آن است که حکم را تعلیق کنیم. زیرا با باور داشتن ما دست کم یک شانس برابر برای شناخت حقیقت داریم. یک چنین استدلالی ناشی از ابهام در کلمه شناخت است. به نظر می‌رسد که جیمز منطقی‌جا را برای بحث بیشتر درباره باور درست مبتنی بر دلیل ناکافی یا غلط باز می‌گذارد. (Ibid) به نظر راسل باور در این وضعیت را نمی‌توان معرفت نامید. لذا بنظر می‌رسد آنچه راسل می‌گوید این است که یک انتخاب اصیل یعنی انتخابی که بدون مقاصد عقلانی صورت می‌گیرد، نمی‌تواند مشروعیت عقلانی داشته باشد مگر اینکه بتوان دلایل و شواهد بیشتری برای آن یافت.

آموزه یا قاعده اصلی صدق، که هم شامل جستجوی حقیقت و هم اجتناب از خطاست، این است: ما باید به هر گزاره‌ای که آن را تقریباً ممکن به حساب می‌آوریم، درجه‌ای از اعتبار را بدهیم. اعتبار مورد نظر بواسطه احتمالی که آن [مسئله] از شواهد شناخته شده بدست می‌آورد، موجه می‌شود. (Ibid,86)

و سوم اینکه، منطقی‌جا غیرممکن است که مجموعه‌ای از باورهای ناسازگار را تبیین کنیم. این در حالی است که باورهای دینی با همدیگر مغایرند و غالباً همدیگر را رد می‌کنند. جیمز می‌گوید یک انتخاب می‌تواند برای یک شخص زنده و جذاب باشد در حالی که همان انتخاب ممکن است برای دیگری مرده و منسوخ باشد. پس افراد متفاوت انتخاب‌های اصیل متفاوت دارند و لذا افراد متفاوت باید باورهای متفاوتی را بپذیرند. اگر دیدگاه جیمز به ادعاهای متکثر اجازه می‌دهد که عنوان «باور درست» را داشته باشند، پس به نظر می‌رسد او مفهوم حقیقت را نادیده گرفته است. و به دلیل اینکه این ادعاها آشکارا در برابر نظام‌های اعتقادی معارض خود هستند، تکثرگرایی جیمز به جای کم کردن مشکل تعارض منطقی آن را مجاز می‌داند. (Ibid, 91)

به نظر راسل ما نمی‌توانیم باور را بدون دلیل تبیین کنیم و مهم نیست این مسئله به لحاظ عاطفی چقدر رضایت‌بخش باشد. در اینجا می‌توان دید راسل نیز نحوه‌ای قرینه‌گرایی را دنبال می‌کند اما شاید قرینه‌گرایی او کمی متعادل‌تر از کلیفورد است. یعنی او به دنبال متناسب کردن باور شخص با شواهد در

دسترس است اما این را یک مسئولیت اخلاقی نمی‌داند. از نظر راسل فهم جیمز از «انتخاب اضطراری» به عینیت علمی اهمیت نمی‌دهد و امکان امتناع از حکم را نادیده می‌گیرد. لذا جیمز به قدر کافی به حقیقت توجه نکرده است.

در دفاع از جیمز روشن است که او وقتی از انتخاب خطیر و عملی سخن می‌گوید در واقع امکان امتناع از حکم را در نظر دارد. اما با توجه به آنچه جیمز از ویژگی سه‌گانه باورهای دینی در نظر دارد، با بکار بردن روش پراگماتیستی و التفات به نتیجه باور، تفاوت واقعی میان عدم باور و تعلیق باور منحل می‌شود. راسل تأکید می‌کند که ما نه یک حقیقت را می‌پذیریم نه بدون آن پیش می‌رویم بلکه ما فقط آن را در نظر داریم. واقعیت آن است که جیمز نیز وقتی با جزئیات درباره این بحث می‌کند که یک انتخاب اصیل چیست این بیان را تصدیق می‌کند. انتخاب اصیل یک انتخاب محتمل است که بالقوه محاسن و پیامدهای نیک قابل ملاحظه‌ای را به ما ارزانی می‌کند اما مهم‌تر از آن این است که یک انتخاب غیرقابل اجتناب است، یعنی یک انتخاب اضطراری. لذا جیمز با توجه به خصلت اضطراری بودن، از وضعیت‌هایی که در آنها تعلیق حکم ممکن است، فراتر رفته است. او با این فرض شروع می‌کند که ما قبلاً امکان تعلیق حکم را در نظر گرفته‌ایم اما تشخیص داده‌ایم که فرضیه ما (در اینجا فرضیه دینی) این جایگزین بدیل را ندارد. بدین ترتیب جیمز ایده اراده به باور را به وضعیت‌هایی محدود می‌کند که تعلیق حکم ممکن نیست یعنی اساساً تفاوتی با عدم باور ندارد. جیمز برخلاف ادعای راسل احتمال را بی‌اهمیت نمی‌داند یا آن را نادیده نمی‌گیرد. چنانکه او می‌نویسد:

در هیچ مورد پیچیده‌ای نتایج ما نمی‌تواند چیزی بیش از احتمال باشد. ما عواطف و حسن نیت‌مان را در حکم دادن درباره اینکه کجا بیشترین احتمال وجود دارد، به کار می‌بریم و وقتی حکم ما صورت گرفت از [گزاره‌ای] که کمترین احتمال را دارد روی بر می‌گردانیم... احتمال به معنای ریاضیاتی کلمه یک کسر است. اما ما بندرت می‌توانیم براساس کسر عمل کنیم [جزئی از یک کار را انجام دهیم]. نصفه نیمه عمل کردن [اصلاً] عمل کردن نیست. (James, 1982: 125)

پس ما در وضعیت‌هایی مثل مواجهه با امر دینی نمی‌توانیم نصفه نیمه عمل کنیم بلکه باید تصمیم بگیریم که کدام بدیل بیشتر ممکن است و آن را به تمامی بپذیریم. نتایج ایمان ما نهایتاً انتخاب ما را تأیید خواهد کرد یا آن را بی‌اعتبار خواهد ساخت. جیمز به ارزش احتمال در اتخاذ تصمیم اذعان دارد، اما به

نظر او ارزش احتمال فقط منحصر به شرایطی است که ما به دنبال معیاری هستیم تا مشخص کنیم چه زمانی باور را تعلیق کنیم و در نتیجه از خطا پرهیز کنیم. تعداد کمی از انتخاب‌هایی که ما داریم واجد شرایط زنده، خطیر و اضطراری بودن هستند. جیمز از شرایطی سخن می‌گوید که در آنها انتخاب اخلاقاً و عقلاً غیرقابل اجتناب است. احتمال در مواجهه با این انتخاب‌های اصیل راهی را به ما نشان می‌دهد که اراده به باور ما باید آن را پیش بگیرد.

به رغم ادعاهای راسل جیمز تصدیق می‌کند که شخص می‌تواند یک فرضیه را به صورت عینی در سر داشته باشد. اما ممکن است درباره برخی باورها ما از شرایط لازم برای داشتن یک فرضیه بدین صورت فراتر می‌رویم. بنابراین اراده به باور ادعا نمی‌کند که باور تبیین نشده و بدون دلیل معرفت است، زیرا انتخاب‌های اصیل صرفاً براساس هوا و هوس اتخاذ نمی‌شوند؛ بلکه این انتخاب‌ها بر یک ارزیابی عقلانی از احتمال یک فرضیه مبتنی هستند و بر این منوط استوارند که شواهد بیشتر و تأیید نهایی فقط از طریق کنش بعدی ظهور می‌کند. لذا می‌بینیم که وقتی حد و حدود و شرایط جیمز در مورد اراده به باور به دقت مورد بررسی قرار گیرند انتقادهای راسل قدرت متقاعد کنندگی خود را از دست می‌دهند.

۵. نتیجه‌گیری

جیمز در مقاله «اراده معطوف به باور» تلاش کرد تا به انواع فرضیه‌هایی بپردازد که باور ما با آنها مواجه است. پرسش‌هایی با شواهد کافی و در دسترس برای حکم و داور و وجود دارد. جیمز ما را تشویق می‌کند تا شواهد را مرور کنیم و سپس حکم کنیم. و البته پرسش‌هایی وجود دارد بدون شواهد کافی اما در دسترس برای حکم کردن. برای این دست پرسش‌ها کسی طلب تصمیم و حکم فوری نمی‌کند یعنی آنها زنده، اضطراری و خطیر نیستند. بلکه به نسبت پرسش‌هایی جزئی و پیش‌پاافتاده هستند که برای-شان می‌توان و باید منتظر شواهد بیشتر بود. اما برخی پرسش‌ها بدون شواهد کافی طلب حکم و تصمیم دارند. اینها همان «انتخاب‌های اصیل» هستند: زنده، اضطراری و خطیر. جیمز درباره این نوع انتخاب مثال‌هایی مانند روابط شخصی و برخی مسائل اخلاقی را می‌زند تا به مورد دیگری که به بحث ما در این نوشتار مرتبط بود اشاره کند و آن باورهای دینی و به ویژه باور به وجود خداست. در چنین مواردی شواهد تأییدکننده تنها از طریق یک ایمان اولیه آشکار می‌شود، یعنی اراده معطوف به باور. این ایمان اولیه در جهت فراهم کردن شواهد عمل می‌کند تا این باور را به عنوان یک واقعیت تأیید یا رد کند. در این موارد اراده به باور برای خود فرایند درک واقعیت ضروری است. در واقع خودداری کردن از پذیرش هر انتخاب

اصیل حق ماست اما به نظر جیمز اصرار بر اینکه این یک وظیفه اخلاقی است، غیرعقلانی و جزم‌گرایانه است. آن نوع شک‌گرایی که کلیفورد بر آن تأکید دارد، عقل در برابر عاطفه نیست بلکه خودش تصمیمی عاطفی است که از همان ابتدا باور دینی را به عنوان یک انتخاب زنده در نظر نمی‌گیرد.

البته باید این نکته را در نظر داشت که اگر از دیدگاه تجربه‌گرایانه بنگریم و امکان خطاپذیری در تجربه-گرایی را برای هر انتخاب اصیلی تصدیق کنیم فرضیه دینی در این مورد تنها نیست و دیگر انواع باور نیز - از جمله پیش‌فرض‌های باور علمی - در معرض این خطاپذیری هستند. پس نکته حائز اهمیت آن است که ابژکتیویته مستلزم بی‌طرفی یا بی‌اعتنایی نیست. میل و اراده منطقیاً نقش لازمی را در حقیقت‌جویی بازی می‌کنند.

منابع:

راسل، برتراند. تحلیل ذهن. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۷

ماری، مایکل جی. ری، مایکل سی. درآمدی به فلسفه دین. ترجمه سعید عابدی تهران: نشرنی ۱۳۹۸

وین رایت، ویلیام جی. فلسفه دین. ترجمه علیرضا کرمانی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۱۳۹۰

وین رایت، ویلیام جی. عقل و دل. ترجمه محمدهادی شهاب. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. ۱۳۸۵

Clifford, W.K. (2008) *The Ethics of Belief, The Philosophy of Religion Reader*, ed. by Chad Meister. Routledge.

James, William. *Essays in Religion & Morality*. Frederick Burkhardt, ed. Harvard University Press. (1982).

_____. *The Will to Believe & Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover Publications, Inc., 1956

Russell, Bertrand. "Pragmatism" in *Philosophical Essays*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1966.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



Deschooling the School: A Phenomenological Examination of the Role of School in Political Education from Heidegger's Perspective

Ali Hadavi ¹, Shahla Eslami ², Shams al-Maluk Mostafavi ³

¹. PhD student of philosophy, Tehran Azad University of Sciences and Research

². Assistant Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Theology and Philosophy, Science and Research Unit, Islamic Azad University.

sh-eslami@srbiau.ac.ir

³. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Human Sciences, Azad University, North Tehran Branch

Sha_mostafavi@yahoo.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

04/11/2023

Accepted:

02/02/2024

Despite being one of the most important achievements of humanity and having significant potential for educating societies, the school, due to the inappropriate behaviours and structures imposed on it, has lost its ability to play its role fully and is considered by a pessimistic group of thinkers to be an ineffective or even sometimes ineffective institution. It seems that the main reason for such perceptions is the lack of a correct understanding of the phenomenon of school. Utilising Heidegger's thoughts is a way to pay attention to school as a phenomenon so that while putting aside the prevailing structure of schools, we do not fall into the path of radicalism and deschooling society - as Ivan Illich put it - but rather take the school out of the scientific institution and define it as a social institution deschooling the school. It is the deschooling of the school itself that can actualize the true capacities of the school. From Heidegger's point of view, as long as the school is considered a scientific institution, it takes away the opportunity for students to speak, while the school is a place for learning to think, by providing the opportunity for students to speak. The school is an arena, an arena where the school and the teacher, by creating the opportunity for students to learn and speak, play the most important role in giving authenticity to their lives.

Keywords: *Dasein, Collective Destiny, School, Political Education, Deschooling*

***Corresponding Author: Ali Hadavi**

Address: PhD student of philosophy, Tehran Azad University of Sciences and Research

E-mail: Ali_hadavi888@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی
کاوش های عقلی



مدرسه‌زدایی از مدرسه؛ بررسی پدیدارشناسانه‌ی نقش مدرسه در تربیت

سیاسی از منظر هایدگر

علی هادوی*^۱، شهلا اسلامی^۲، شمس الملوک مصطفوی^۳

^۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه محض دانشگاه آزاد علوم و تحقیقات تهران

^۲. استادیار گروه فلسفه دانشکده الهیات و فلسفه واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

^۳. دانشیار گروه فلسفه دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد واحد تهران شمال

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مدرسه با وجود آن که از جمله دستاوردهای مهم بشر به‌شمار می‌آید و ظرفیت‌های قابل توجهی به‌منظور تربیت جوامع دارد، اما به‌واسطه رفتارها و ساختارهای نامناسبی که بر آن تحمیل شده‌است، امکان نقش‌آفرینی کامل خود را از دست داده و در نگاه بدبینانه گروهی از اندیشمندان، نهادی کم‌اثر و یا گاه بی‌اثر معرفی می‌شود. به‌نظر می‌رسد اصلی‌ترین دلیل چنین تلقی‌هایی عدم فهم صحیح از پدیدار مدرسه باشد. بهره‌گیری از اندیشه هایدگر از آن‌جهت رهگشاست که امکان توجه به مدرسه، به‌مثابه یک پدیدار را ایجاد می‌کند، تا ضمن کنار گذاشتن ساختار حاکم بر مدارس، در مسیر تندروری و مدرسه‌زدایی از جامعه -آن‌چنان‌که مثلاً ایوان ایلچ گفته- نیفتیم، بلکه مدرسه را از نهاد علمی بودن خارج نموده و نهادی اجتماعی تعریف نماییم، درواقع از مدرسه، مدرسه‌زدایی کنیم. مدرسه‌زدایی از خود مدرسه است که می‌تواند ظرفیت‌های حقیقی مدرسه را فعلیت ببخشد. از نظر هایدگر، مدرسه مادامی که یک نهاد علمی به‌حساب آید، مجال سخن گفتن را از شاگردان می‌گیرد، حال آن‌که مدرسه مکانی است برای یادگیری تفکر، از طریق مجال دادن برای سخن گفتن. مدرسه عرصه است، عرصه‌ای که مدرسه و معلم به‌واسطه ایجاد مجال یادگیری و سخن گفتن برای شاگردان، مهم‌ترین نقش را به‌منظور اصالت بخشی به زیست آنان ایفا می‌کنند.
دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۳	
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳	
کلمات کلیدی: دازاین، تقدیر جمعی، مدرسه، تربیت سیاسی، مدرسه‌زدایی	

۱- مقدمه

مدرسه یک پدیدار است. پدیدار همان‌گونه که آناکساگوراس می‌گوید، وجه مرئی یک شی نامرئی است. پدیدار شناسی که با شعار بازگشت به خویشتن اشیا، شکل گرفت در واقع «خود چیزها» را به‌عنوان همان وجه نامرئی در نظر گرفته‌است. با این تفصیل باید پرسید که وجه نامرئی یا خویشتن خویش مدرسه چه می‌تواند باشد؟ و یا چه باید باشد؟ هدف اساسی این نوشتار آن است که جامعه یا امر اجتماعی را به‌عنوان وجه نامرئی پدیدار مدرسه معرفی نماید. چنانچه مدرسه را پدیدار جامعه ندانیم، و آن را به مثابه امر اجتماعی در نظر نگیریم، مدرسه را مبدل به متروکه‌ای مطرود خواهیم کرد که ساکنان و اهالی‌اش بی‌توجه به جهان خارج مشغول انجام اموری نامانوس و بی‌اثر هستند. تصور کنید اگر دولت ساز و کار قانونی و ضرورت طی مدارج تحصیلی را ملغی کند و یا حمایت‌های مالی‌اش از معلمان را به طور کامل قطع نماید، آیا معلمان و شاگردان همچنان تمایل به ادامه فعالیت در مدرسه را خواهند داشت؟ و آیا مدرسه این توانمندی را دارد که اهمیت و ارزش وجودی‌اش را برای جامعه توجیه نماید؟ به‌نظر می‌رسد اگر تاکیدات دولت بر لزوم اخذ مدارک تحصیلی نباشد، شاگردان لزومی به حضور در کلاس‌های درس نخواهند دید. اندیشمندانی چون فوکو* و ایوان ایلچ†^۱ تاکید بر حضور در مدارس را به دیده بدبینانه‌ای تفسیر می‌کنند و آن را زاینده نگرش سلطه‌جویانه حاکمیت‌ها می‌دانند. تا جایی که فوکو در کتاب خود، مراقبت و تنبیه مدرسه را نیز در ردیف بیمارستان و زندان معرفی می‌کند که هدفش همان سرکوب است اما به شیوه‌های ملایم-تر: توان تنبیه در طول تاریخ به شیوه‌های ملایم‌تری دست‌یافته، این نظام مدرن نه تنها در زندان‌ها که امروزه در کارخانه‌ها، ارتش و مدارس نیز نمود داشته‌است. چوبه‌ی دار و شکنجه در گذشته، حالا در شکلی مدرن به قدرت انضباطی، مراقبت، امتحان و قضاوت‌های هنجاری^۲ تبدیل گشته‌اند. (فوکو^۳، ۳۱) و یا ایوان ایلچ که از اندیشمندان برجسته در حوزه آموزش و پرورش به‌شمار می‌آید، مدرسه را نهادی کم‌اثر معرفی می‌کند که هیچ سهمی در زیست شاگردان ندارد، به نحوی که نه تنها امکان آموزش مهارت به شاگردان را ندارد، که حتی در ساده‌ترین امور زیست شاگردان نیز اثرگذار نیست. از نظر ایلچ جامعه گمان می‌برد که مدارس آموزش علوم و مهارت‌های عمومی را برعهده دارند در حالی که «اتفاقاً برعکس، ما عمده چیزهایی که می‌آموزیم خارج از مدرسه رخ می‌دهند. ما بدون دخالت آموزگار یاد می‌گیریم حرف بزیم فکر کنیم، عشق بورزیم، احساس کنیم، بازی کنیم، فحش بدهیم، کلک بزیم و کار کنیم» (ایلچ، ۱۳۸۷، ۶۴) با این حساب پرسش آن‌جاست که چه ضرورتی

* Michel Foucault

† Ivan Illich

‡ Normalizing judgment

§ Foucault, 1977: 31

دارد دولت‌ها تا این حد برای مدارس هزینه کنند؟ و چه ضرورتی دارد که والدین فرزندان خود را در نهادی قرار دهند که جز تسلیم در برابر ایدئولوژی دولت‌ها دستاورد دیگری برای فرزندان‌شان ندارد؟ او همین مساله را دستاویز قرار می‌دهد تا نظریه‌اش درباره مدرسه تحت عنوان «مدرسه‌زدایی از جامعه»^{*} را مطرح سازد. در این نوشتار برآنیم، درعین اصرار بر تغییر ساختاری مدارس، اما از نظریات بدبینانه و تندروانه اندیشمندانی چون فوکو و ایلچ، فاصله بگیریم. لذا در این نوشتار کوشیده‌شده به جای مفهوم مدرسه‌زدایی از جامعه که ایلچ مطرح می‌کند از مدرسه‌زدایی از مدرسه[†] به عنوان جایگزین نام برده‌شود. برای این منظور لازم است تا مدرسه را به‌عنوان یک نهاد اجتماعی در نظر بگیریم، که قرار است میان یک شاگرد و سایر شاگردها، نسبت برقرار سازد. به‌واقع، درچنین رویکردی، مهم‌ترین کارویژه مدارس، حول محور «دیگری» شکل می‌گیرد، دیگری که به تعبیر هایدگر، هم-تاریخ ماست و جهان ما در کنار او شکل گرفته‌است و موجب تقدیر جمعی می‌شود. با این حساب نیاز داریم تا ابتدا از تربیت سیاسی سخن گفته و سپس مفاهیمی چون داسمن، اگزستانسیال و تاریخمندی در اندیشه هایدگر را مبتنی بر آن تفسیر نماییم.

۲- تربیت سیاسی

فلیپ اسمیت در کتاب *فلسفه آموزش و پرورش* از قول ارسطو این‌گونه بیان می‌کند: آن‌چه بیش‌ترین سهم را در دوام و قوام قوانین دارد، سازگاری آموزش و پرورش با نوع دولت است. بهترین قوانین نیز در صورتی ارزش و اعتبار دارند که به وسیله آموزش و پرورش به نسل جوان آموخته شوند و آموزش و پرورش نیز با آن قوانین مطابقت داشته‌باشد. (اسمیت، ۱۳۷۰: ۱۵۹)

همین مساله را ورنر یگر از زبان افلاطون این‌گونه مطرح می‌کند: تاریخ تربیت، همانا ارتباط آرمانی میان فرد و دولت‌شهر است. (یگر، ج ۲، ۱۳۷۵: ۷۰۴) بیان این مطالب از آن نظر حائز اهمیت است که توجه داشته‌باشیم، امر آموزش و پرورش، حتی پیش از شکل‌گیری مدارس در شکل مدرن، پیوند نظری دیرینه‌ای با سیاست داشته‌است. اساساً مدارس به‌عنوان یک نهاد به‌منظور بخشیدن سر و شکلی اجرایی به نظریه‌های تربیت، در جوامع پدید آمدند. بر همین اساس باید دقت داشته‌باشیم که مدرسه به‌عنوان یک پدیدار چه لزوم تاریخی داشته‌است؟ پدیدارشناسی مدرسه بدین‌صورت که بدانیم مدرسه، در یک فرایند تاریخی و پایه‌پای تربیت اجتماعی شکل گرفته‌است. مدرسه محصول نیاز آدمی به شکوفایی فردی‌اش نیست، بلکه در ادامه صلح و ثباتی است که برای جامعه‌اش و محیط زندگی‌اش طلب می‌کند. به همین منظور در نظر گرفتن این مساله ضروری است که مدرسه یک مکان برای تولید و تحقیق علمی به‌شمار نمی‌آید، بلکه هدف اصلی آن ترغیب و آموزش مردم برای پذیرش

* Deschooling society

† deschooling school

و یاری رساندن به صلح و آرامش است. روزنامه تربیت مورخ رمضان ۱۳۱۵ قمری درباره افتتاح نخستین مدرسه ابتدایی شهر تهران می‌نویسد: شک نیست که افتتاح سعادت هر جامعه به افتتاح مکاتب و مدارس است. (رشدیه، ۱۳۷۰: ۴۰) تیترو روزنامه تربیت به‌درستی نقش اجتماعی و سیاسی را به مدرسه نسبت می‌دهد چرا که سعادت بدون شک یک مفهوم اجتماعی و حتی سیاسی به‌شمار می‌آید که همواره به‌صورت جمعی رخ خواهد داد و مدرسه به‌مثابه یک نهاد اجتماعی بهترین نقش جهت انسجام اجتماعی به منظور دستیابی به سعادت جمعی را می‌تواند ایفا نماید و از این جهت در حوزه تربیت سیاسی قرار گیرد. «تمام اعمال سیاسی ذاتا جهتی به سوی معرفت به ماهیت خیر دارند، یعنی معرفت به زندگی خوب یا جامعه خوب، زیرا جامعه خوب همان سعادت کامل سیاسی است» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲). لذا اهمیت تربیت سیاسی را پیش و بیش از آن‌که تسلط حاکم بر مردم تعبیر کنیم، می‌بایست در جهت دو هدف مدنی در نظر بگیریم، نخست خارج شدن از وضعیت هرج‌ومرج و جلوگیری از بازگشت به وضع طبیعی و دوم دستیابی به صلح و آرامشی که در سایه آن امکان نیل به سوی اگزستانسپیل‌های افراد (که در این نوشتار بیش‌تر به آن خواهیم پرداخت) حاصل آید.

با این وجود عمدتاً تربیت سیاسی امری برنامه‌ریزی شده توسط حاکمان و دولت‌ها به منظور تسلط و استیلا یافتن بر جامعه تعریف می‌شود. حال آن‌که توجه به واژه پولیتیک* که برابر با واژه پولیس[†] یونانی، به معنای شهر یا جامعه است و با معنای پولیتس[‡] یا شهروندی نیز مرتبط است[§]، گویای این نکته خواهد بود که محدود ساختن تربیت سیاسی به نظام استیلائی دولت‌ها بر ملت‌ها صحیح نخواهد بود و حتماً باید دایره آن را وسیع‌تر بدانیم، چرا که اساساً ایجاد جوامع سیاسی با هدفی غیر از این محقق شده‌است. «هدف آدمیان از پذیرش جامعه سیاسی و وضع مدنی دستیابی به نظم و آرامش است.» (وگان، ۱۳۹۵: ۷۱) پر واضح است که نوع ارتباط میان ملت و دولت یکی از زیر شاخه‌های چنین تمنایی خواهد بود. ارتباط میان افراد جامعه با یکدیگر، ایجاد نظم در جامعه و شکل-دهی به آینده و سرنوشت و سعادت جمعی هر جامعه از دیگر مواردیست که ذیل سیاست و مفهوم شهر یا شهروندی تعریف می‌شوند، لذا امر آموزش و پرورش و به‌طور کلی مساله تربیت اهمیت زیادی خواهد داشت. چنانچه مدارس را متولی امر تربیت بدانیم، ضرورت دارد که مدرسه را به‌عنوان نهاد اجتماعی تعریف نماییم. تعریف مدرسه به‌مثابه نهاد اجتماعی به آن معناست که فرد به عنوان یک دازاین در-شهر یا دازاین در-جامعه تربیت گردد، و بنا نیست که صرفاً مدرسه فرایندی را دنبال کند که طی آن مزیت‌های فردی شاگردان برانگیخته شود.

* politics

† polis

‡ polites

§ نک فر هنگ‌نامه‌ی واژگان مریام-ویبستر، ۲۰۱۸

۳- پدیدار مدرسه و نسبتش با تربیت سیاسی

محمد بهمن بیگی بنیان‌گذار آموزش و پرورش عشایری ایران، در کتاب *اگر قره قاج نبود*، خاطره‌ای را نقل می‌کند که بی‌شبهت با تصویر این نوشتار از مدرسه، نیست. او نقل می‌کند پس از آن‌که پدر و مادرش به‌واسطه مخالفت با حکومت مرکزی، مورد قهر حاکمیت قرار گرفته و به تبعید و زندگی در اصطبل محکوم شدند، هم‌چنان کوشید تا به تحصیلش در مدرسه ادامه دهد، پیشرفت‌های تحصیلی او مورد تحسین نزدیکان و افراد ایل قشقایی و مایه مباحثات ایشان بود، تا جایی که از زبان حسین خان دره شوری کلانتر ایل قشقایی جملات زیر را می‌شنود: «پدرت اسیر بود، مادرت را هم به اسارت آورده‌اند، دار و ندارتان به غارت رفته‌است. از هستی ساقط شده‌اید. چیزی برایتان برجا نمانده‌است. صاحب بهترین سفره‌ها و زیباترین اسب‌های قشقایی بودید و حالا در اتاقک تاریک یک طویله زندگی می‌کنید، ولی فرزند برای تو بد نشده‌است، اگر خوب درس بخوانی جای سوخته‌ها سبز می‌شود.» (بهمن بیگی، ۱۳۸۱: ۹۲)

مدرسه به همین معنا نهاد اجتماعی است. مدارس حتی با وجود مظالم حاکمیت، هم‌چنان راهی را به سوی سبز شدن سوخته‌ها باز می‌گذارند و آدمی را از وخامت سرگردانی در مدنیت می‌رهانند. بی‌انصافی است که نهادی با چنین ظرفیتی را به ساختاری بی‌ریشه که صرفاً مسئول تنظیم فرمان‌برداری توده‌هاست تقلیل دهیم. لذا بیان این نکته را ضروری می‌دانم، با وجود تأکیدی که بر تغییر ساختاری در نهاد مدرسه دارم، اما هیچ‌گاه با نگاه‌های بدبینانه و افراطی متفکرانی چون فوکو یا ایوان ایلچ که نسبت به مدرسه روا داشته‌اند همدل نبوده‌ام. مدرسه با تمام مشکلات و کاستی‌های که بر پیکره‌اش مترتب گشته‌است، اما شاکله استخوان‌داری است. بشر همان‌گونه که مدنیت را فرجامی نیک بر آوارگی‌هایش قرار داد، به منظور رهایی از سرگیجه‌های مدنیت نیز به ضرورت مدرسه و به طور کلی امر تربیت روی آورد. با این همه این یافته ارزشمند انسانی در لابه‌لای خطاوری‌های روزمره بشری، مورد غفلت قرار گرفت.

عمده اندیشمندانی که با نگاهی بدبینانه به مدرسه نظر انداخته‌اند، کار را از تقابل میان دولت و ملت آغاز کرده‌اند و تلاش حاکمان برای سلطه بر جامعه را تا مدرسه تعمیم داده‌اند. لذا مدرسه را زیرساختی معرفی می‌کنند که به دلیل ارتزاق مادی و مالی‌اش از نهاد دولت مجبور است صرفاً در جهت خواست حاکمان و به منظور یکسان‌سازی جامعه گام بردارد. به‌طور مثال فوکو در کتاب *مراقبت و تنبیه* بحثی را تحت عنوان سه تکنولوژی قدرت مطرح می‌کند و ذیل این مساله می‌کوشد تا نشان دهد تمام هم و غم حاکمان در طول تاریخ تسلط بر آرا و ذهنیت مردمانشان است. او در ادامه به این مساله می‌پردازد که حاکمان تلاش می‌کنند از طریق ایجاد عادت در مردمان آن‌ها را تحت انقیاد قرار دهند و یکی از اصلی‌ترین ابزار برای شکل دادن به این «استبداد عادات»، مدارس هستند.

چول هان در کتاب قدرت چیست؟ به خوبی این مبحث را مورد پرداخت قرار داده است. او مساله اصلی فوکو را در عصر مدرن، تاثیرگذاری مکارانه دولت بر جامعه می‌داند. «قدرت کارایی و پایداری خود را از طریق مخفی کردن خودش، با ارائه اش به عنوان چیزی پیش پا افتاده و چیزی که حضورش عادی است نشان می‌دهد.» (چول هان الف، ۱۴۰۰: ۳۵) این قدرت به دنبال ایجاد عادت در جامعه اش است تا از این طریق بر تضارب آرای جامعه فائق بیاید. «چندپارگی به کار قدرت نمی‌آید.» (چول هان الف، ۱۴۰۰: ۳۷) این چندپارگی هم در نهاد قدرت و هم در نهاد جامعه نوعی تهدید به شمار می‌آید و لذا باید کوشید تا از طریق تعالیم (خصوصاً در مدارس) میل به چند پارگی را از میان برد. «تشکیل ساختار ملی همگونی از معنا، باعث تضمین سرسپردگی توده‌هاست. و به این صورت قدرت تضمین می‌شود.» (چول هان الف، ۱۴۰۰: ۳۷)

واضح است که نوع مواجهه و پرداخت فوکو با این مسئله هرچند جذاب و تامل برانگیز باشد بسیار پیچیده و برخاسته از یک پیش فرض است، پیش فرضی که میان حاکمیت و جامعه اختلاف و تخصم ذاتی قائل شده است، در نتیجه هر حاکمیتی نیز ضمن پذیرش این پیش فرض صرفاً تلاش بر آن دارد تا الگوهای متفاوتی جهت مهار جامعه به کار بندد و سخنی از تغییر بنیادین به میان نیاورد. فوکو در این خصوص از اصطلاح عادت‌واره* بهره می‌گیرد. عادت‌واره مفهومی است که همراهی جامعه با نظم دیکته شده از جانب حاکمیت را تسهیل می‌بخشد. بوردیو در توضیح عادت‌واره فوکو می‌نویسد: «حتی یک فرد به خاطر سطح پایین اجتماعی مجبور به انجام عادات است و رسماً آن را به شکل انجام کاری از روی انتخاب و آزادانه تجربه می‌کند، و این عادات تبدیل به مزه آزادی[†] برای او می‌شوند.» (بوردیو، ۱۷۳)[‡] در چنین شرایطی تبدیل عادات به شکلی از آزادی، اجتناب ناپذیر خواهد بود. اما برای هایدگر و پدیدارشناسی مد نظر او این الگوها و این گفتمان‌ها مورد قبول واقع نمی‌گردد. مفهوم عادت در اندیشه هایدگر به طور کلی با آنچه فوکو می‌گوید متفاوت است. هایدگر روزمرگی یا به تعبیری عادت را برساختی از جانب حاکمیت که مورد پذیرش مردم قرار گرفته باشد نمی‌داند. اهتمام هایدگر در پدیدارشناسی اش آن است که آدمی را به عنوان دازاین در مسیر یک زیست اصیل قرار دهد، این زیست اصیل قاعداً نحوه‌ای از زیستن است که با نحوه زیست روزمره متفاوت است اما بی‌نسبت و بی‌تناسب با آن نخواهد بود. هیچ تخصم ضروری میان جامعه و دولت نیست، بلکه این نیز نسبی است مانند سایر نسبت‌های دازاین با جهان. برای هایدگر عادات و زندگی روزمره، بیش‌تر از جنبه هستی‌شناسانه مورد توجه هستند و قصد او این نیست که عادات را (شبیبه به آن‌چه متفکرانی چون فوکو مطرح کرده‌اند) محصول تحکم و اراده حاکمان معرفی نماید، بلکه عادت و روزمرگی نیز نحوی از زیستن است، هرچند مطلوب نباشد.

* Habitus

† A taste of freedom

‡ Bourdieu, 1984: 173

پیش‌تر بیان کردیم که تربیت سیاسی، بناست تا به صلح و آرامش در جوامع یاری برساند. رسیدن به آرامش در اندیشه هایدگر منوط به فهم این نکته است، دازاین-در-جهان-است. هایدگر از همین‌رو زیست اصیل انسان را دازاین می‌نامد. «دا» در آلمانی به معنای اینجا و «زاین» به معنای بودن است. در واقع «بودن» اصیل انسان در-مکان-بودن اوست. در پیوندی است که میان او و مکانش شکل می‌گیرد. «مکانیت دازاین ذاتا هستی‌پیشدستی نیست، نه چیزی است چون پیشامدی در نقطه‌ای از جهان-مکان و نه هستی توی‌دستی‌ای است در مکانی. این هر دو از نوع هستی‌هستندگانی است که در درون جهان در معرض مواجهه قرار می‌گیرند، اما دازاین در جهان هست، و این یعنی دازاین با هستندگانی که در جهان، در معرض مواجهه واقع می‌شوند مرادده‌ای مانوسانه و پردازشگرانه دارد.» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۷۸) برای هایدگر حضور در مکان به منزله زیست‌اصیلی است که مواجهه با دیگری در آن رقم می‌خورد و در غیر این صورت نمی‌توان توقع داشت که زیست اصیل دازاین شکل بگیرد و او به نحوی مانوسانه و همدلانه برای جامعه‌اش تلاش کند چرا که اساساً بی‌مکان بودن به منزله بی‌قوام بودن او در-جهان و نتیجتاً تبدیل شدنش به داسمن خواهد شد. هایدگر، داسمن ماندن انسان‌ها را، نتیجه عدم فهم صحیح از با-دیگران-بودن می‌داند.

هایدگر در تفسیر داستان آنتیگونه تلاش دارد نشان دهد که تاریخ بشریت همیشه بر سبیل پیشرفت و تعالی گام برداشته است. تاسیس شهرها و ایجاد قانون الزاما نشان‌دهنده تعالی بشر نیستند، چراکه شهرها و قوانین که قرار بود به رفاه و زیست مسالمت‌آمیز انسان‌ها یاری برساند، خود موجبات تخته‌بندی انسان و عدم اهتمام او به کشف هستی را منجر شدند. هایدگر در چه باشد آن‌چه خوانندش تفکر؟ عدم تفکر و اندیشیدن را موجب هبوط انسان به روزمرگی‌ها معرفی می‌کند. هرچند برای نوشتار ما چرایی عدم تفکر در انسان از نگاه هایدگر، ضرورتی ندارد، اما آن‌جا که او به چگونگی خارج شدن از چنین وضعیتی پرداخته حائز اهمیت است. هایدگر در این بخش است که به صورت مستقیم به نقش آموزش و پرورش اشاره می‌کند. از نگاه او باید از آموزه کلاسیک متافیزیک، که سخن گفتن را پیرو تفکر می‌داند فاصله بگیریم. انسان تا آن‌جا که سخن می‌گوید فکر می‌کند و نه آن‌گونه که متافیزیک هنوز می‌پندارد؛ انسان تا آن‌جا که فکر می‌کند سخن می‌گوید (هایدگر، ۱۳۸۸: ۹۷) شاگردان مادامی که مجال سخن گفتن نداشته‌باشند، امکان اندیشیدن از آن‌ها سلب شده است. مدرسه اگر بنا باشد یک‌سویه مطالب درسی از پیش تعیین شده و غیر قابل تغییر را به شاگردان منتقل کند قطعاً فرصت سخن گفتن و به تبع آن مزیت اندیشیدن را از شاگردان دریغ کرده است. درست در همین جاست که طراوت و کارویژه مدرسه از بین می‌رود. وجه تمایز میان آن‌چه اندیشمندانی مانند فوکو و ایوان ایلچ در باره مدرسه می‌گویند و آن‌چه در این نوشتار از هایدگر استنباط کرده‌ایم دقیقا در همین نکته است. رفتار اشتباه در قبال مدارس نباید به معنای ناکارآمدی نهاد مدرسه تعبیر شود. پدیدار مدرسه چنانچه صحیح اداره شود بهترین شرایط را برای تربیت سیاسی شکل می‌دهد.

این مهم در گرو «مدرسه زدایی از مدرسه*» محقق خواهد شد و نه آن‌چنان که ایلیچ می‌گوید «مدرسه زدایی از جامعه». از نگاه هایدگر مدرسه و دانشگاه نباید محیط‌هایی باشند که صرفاً به انتقال علوم از پیش اثبات شده بپردازند چرا که در این صورت اولاً علم را در برابر اندیشه قرار داده‌اند و ثانیاً فرصت اندیشیدن را از شاگردان سلب خواهند کرد. «خطر بزرگی که به‌ویژه در دانشگاه‌ها باقی است آن است که، هنگام سخن گفتن از علم، نسبت به تفکر دچار کژشنوی می‌شویم.» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۹۳) هایدگر علوم را فی‌نفسه امری اساسی می‌داند، اما اگر وجهت تفکر را از آن‌ها دریغ نماییم، اتفاقاً خود علوم را با خطر و تهدید درجا زدن مواجه خواهیم ساخت. بر همین اساس است که هایدگر در ادامه مهم‌ترین خدمت به آموزش و پرورش را در باور به این می‌داند که یاد دادن امری به مراتب دشوارتر از یادگیری است، «یاد دادن از چه جهت دشوارتر از یادگیری است؟ یاد دادن نه از آن‌رو از یادگیری دشوارتر است که آموزگار باید صاحب مجموعه عظیم‌تری از دانسته‌ها باشد... یاد دادن از آن‌رو دشوارتر است که منادی به این است: مجال یادگیری دادن» (همان، ۹۵) مجال یادگیری دادن همان فرصتیست که به سخن گفتن شاگرد و نتیجتاً اندیشیدن، منجر می‌شود. پر واضح است که اگر بنا باشد معلم تنها ناقل و بیان‌گر محتوای درسی از پیش تعیین شده‌ای باشد که برای تمام مناطق به‌طور واحد تولید شده‌است، دیگر امکانی برای مجال یادگیری به شاگردان ندارد. او لاجرم و بدون در نظر گرفتن هیچ موقعیت و مساله اجتماعی می‌بایست سیلابس‌های درسی تعیین شده را در فرصت زمانی معین تدریس نماید و نهایتاً از تاکید بیش از حد بر علوم، موجبات جلوگیری از اندیشیدن را در شاگردان فراهم آورد. هایدگر نقش ارزشمند و بلندپایه در معلمان را آموزگاری می‌داند و نه تبدیل شدن‌شان به یک استاد متخصص و تراز اول. چرا که آموزگار است که هنر آموختن به آن معنایی که مد نظر هایدگر است را داراست، «آموختن یعنی: فعل و ترک فعل خود را پاسخ‌گوی آن ذاتیاتی[†] کنیم که ما را در این یا آن لحظه خاص خطاب می‌کنند» (هایدگر، ۱۳۸۸، ۹۴) این ذاتیات آنانی‌اند که وجود دارند یعنی تمام آن‌چه در پیرامون یک شخص حضور دارد موجب اندیشیدن و موجد آموختن در دازاین می‌شوند. به معنای دقیق‌تر انسان هیچ‌گاه منتزع از محیط پیرامونی‌اش، امکان اندیشیدن و آموختن ندارد، لذا اگر مدرسه میان انسان و محیط او و مسائل پیرامون او پیوند برقرار نسازد، نه تنها تفکر، که حتی علوم مورد تاکید ساختار آموزش و پرورش را نیز نمی‌تواند به شاگردان بیاموزد. «هم از این‌رو تفکر اگر بنا باشد در زمان مشخص خود متحقق گردد، سخت‌ترین کاردستی انسان است.» (هایدگر، ۱۳۸۸، ۹۷) این تاکید مجدد هایدگر در واقع بیش از آن‌که ناظر بر تفکر باشد، به‌نظر می‌رسد متمرکز بر ضرورت ایجاد پیوند میان انسان و زمانه‌اش است، زمانه‌ای

* Deschooling school

† Das wesenhafte/ the essential

که تحت‌الشعاع جامعه و مسائل آن است و چنانچه، انسان در موعد مقتضی به سراغ آن نرود ای بسا هیچ‌گاه پیوندی میان خود و جامعه‌اش حس نکند.

به این معنا مدرسه نظام تربیت سیاسی را تغییر می‌دهد. بدین صورت که آن را از ساختاری دولت‌محور خارج کرده و جامعه‌محور خواهد ساخت. به این ترتیب که یاد دادن را در واقع مجال یادگیری معرفی می‌کند. شاگرد به واسطه پرسیدن و به واسطه سخن گفتن است که به سوی اندیشیدن می‌رود، و سخن گفتن است که مرز تفکر را ایجاد خواهد کرد و نه بالعکس. این نکته مستلزم آن است که بپذیریم همواره مسائل بومی وجود دارد، که کشوری را از کشورهای دیگر و یا شهر و منطقه‌ای را از شهر یا مناطق دیگر جدا می‌سازد. اندیشیدن به مسائل مختص به هر اقلیم و کشوری تنها زمانی اتفاق می‌افتد که پیش‌تر مجال سخن گفتن از آن‌ها در مدرسه، داده شده باشد.

۴- داسمن و دازاین

هایدگر در توضیح خود درباره زندگی اصیل به هیچ عنوان به دنبال طرح انداختن یک من استعلایی آن‌گونه که در اندیشه هوسرل مطرح شده است، نیست، چراکه اساساً هایدگر به دنبال مواجهه با «من» نیست لذا تلاش می‌کند از گزاره‌هایی مانند «خودت را بشناس» -دست کم به آن صورتی که در اندیشمندان پیش از هایدگر مطرح بوده است- بر حذر باشد حتی خلاف آن را مطرح نماید. «دازاین چیزی خواهد بود که توان دست یافتن به آن (زیست اصیل) را دارد و این در صورتی است که از تجربه‌ها و اعمال خود دست بشوید. دازاین خود را در هر آن‌چه که انجام می‌دهد، استفاده می‌کند و یا اجتناب می‌کند، خواهد یافت. یعنی در هر آن‌چه که محیط و توی دستی‌ها به او می‌بخشند.» (هایدگر*، ۱۳۸۶، ۱۱۹) درواقع ما هیچ‌گاه با یک من مجرد و منتزع از دیگری مواجه نخواهیم بود. به طور مثال فردی را تصور کنیم که قصد مسافرت و اقامت چند روزه در طبیعت را دارد. از دوست خود که تجربه این سفر را داشته پرس و جو می‌کند. دوستش در پاسخ از تجربه ناموفق و غیردلچسب خود، به دلیل همراه نداشتن لوازم لازم می‌گوید. مثلاً برای تغذیه با خود برنج خام بردم و این کارم را به جهت پخت و پز بسیار دشوار ساخت و نتیجتاً تجارب مطلوب سفر، عائد من نشد. حال اگر شخص نخست، گفته دوست خود را به هر دلیلی جدی نگیرد، در واقع نخواستنه از تجربه کردن و اعمال خود دست بشوید، واضح‌تر آن‌که تجربه اگزستانسیالیس را نپذیرفته و مصرّانه به دنبال تکرار همان خطا و اشتباه، پا به سفر می‌گذارد. ماحصل این تجربه سفر از نگاه هایدگر دازاین شدن نیست چراکه او تاریخمندی را نپذیرفته فلذا امکانی را هم ناظر به آینده ایجاد نخواهد کرد. تکرار تاریخ با این بهانه که دیگران تجربه کرده‌اند من نیز باید تجربه کنم، ما را از زندگی اصیل دور نگاه می‌دارد. ما نمی‌توانیم بی‌تفاوت از مسیر اگزستانسیال‌ها راهی به سوی امکانات آینده بگشاییم، چرا که در نهایت به قول

* Heidegger, 1962, 119

هایدگر یا درگیر بی‌خانمانی خواهیم شد و یا بی‌بنیادی* . «دازاین غیر اصیل که غرق در شکل‌دهی به امروز است نهایتاً تاریخ‌مندی را در حال حاضر می‌فهمد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۹۱). آنی که تخته‌بند اکنون است از حیث عدم ارتباط با گذشته، بی‌خانمان، و از حیث بی‌تفاوتی‌اش نسبت به آینده، بی‌بنیاد خواهد بود.

اهمیت داسمن از آن حیث است که اگزیستانسیال ماهوی دازاین به حساب می‌آید. یعنی نه تنها قرار نیست دازاین از داسمن دوری و تبری بجوید، بلکه داسمن عزیمت‌گاه اوست. او بدون درک ارتباط و اتصالش با داسمن، درگیر دو مشکل اساسی خواهد بود، اولاً هیچ‌گاه از دایره کسان بیرون نخواهد آمد و ثانیاً واقعیت جامعه پیرامونش را فهم نخواهد کرد. «خویشتن، بودن اصیل و حقیقی شخص، مبتنی بر شرط جدایی از داسمن نیست، برعکس، دازاین (خویشتن) از داسمن به عنوان یک اگزیستانسیال ماهوی فهم دارد» (هایدگر[†]، ۱۳۸۶، ۱۳۰) هایدگر هم‌چنین این‌گونه بیان می‌کند «این من -یعنی خود خود من- نیستم که هستم بلکه به حسب دیگران(داسمن) هستم. من بر اساس داسمن و به مثابه داسمن است که به خویشتن داده شده‌ام» (هایدگر[‡]، ۱۳۸۶، ۱۲۹) این نکته پیش از آن که قاعده‌ای عقلانی به‌شمار آید در نگاه هایدگر یک اصل هستی‌شناسانه است، و این از آن حیث است که اهتمام اصلی هایدگر در مورد دازاین بر صیوروت وجود و پیشبرد حیات بشری بنا شده و فارغ از حسن و قبح عقلانی و یا خوب و بد تجربی عمل می‌کند. دازاین امکانی به سوی آینده می‌گشاید و این امکان ماحصل حال نیست بلکه دست‌پرورد گذشته است. البته راه دازاین از اجتماع داسمن جدا می‌شود، چرا که در غیر این- صورت دازاین در عداد فهم هر روزینه داسمن باقی می‌ماند و این خطر که تحت انقیاد کسان بماند همواره او را تهدید خواهد کرد و باعث می‌شود دازاین از استقلال بی‌بهره شود. «امکانات هر روزه دازاین برای هستی در واقع برای کسان می‌شود تا هر طور می‌خواهند از آن استفاده کنند.» (چول هان الف، ۱۴۰۰: ۴۰) آنچه اندیشه اجتماعی و سیاسی هایدگر را از سایر اندیشمندان سیاسی مانند فوکو جدا خواهد ساخت دقیقاً همین جاست. عمده تلاش فوکو برای تبیین مفهوم عادت مصروف این می‌شود که عادات را امری دیکته‌شده یا برنامه‌ریزی شده از سوی حاکمان معرفی سازد و نظام سوژه و ابژه‌ای جدیدی با نقش آفرینی حاکم و جامعه ایجاد نماید که در آن همواره قرار است یکی بر دیگری فائق آید. در نگاه هایدگر اما چون این مرزبندی از اساس رد شده‌است، همه چیز در یک مجموعه هستی‌شناسانه و به روش پدیداری مورد توجه قرار می‌گیرد. «هایدگر روزمرگی را به مثابه امری برای ایجاد امکانات مورد توجه قرار می‌دهد، در حالی که برای فوکو، عادات و روزمرگی محصول رویه‌هایی است که معین می‌کنند مردم در هر زمان چه کاری را باید انجام دهند.» (دریفوس[§]، ۱) برای هایدگر

* Bodenlosigkeit/groundlessness

† Heidegger, 1962, 130

‡ Heidegger, 1962, 129

§ Dreyfus, 1996, 1

عادت، برنامه‌ریزی شده به حساب نمی‌آید بلکه روند معمول کسان است. این دیکتاتوری کسان محصول درجا زدن در فهم حالیه و هرروزینه است. «دیکتاتوری کسان بر مبنای سرکوب یا ممانعت عمل نمی‌کند برعکس تبدیل خواهد شد به امری عادی و قدرتی که از طریق عادات عمل می‌کند، و از قضا تاثیر گذارتر و با ثبات‌تر از قدرتی است که مدام اُرد می‌دهد و از اجبار استفاده می‌کند.» (چول‌هان الف، ۱۴۰۰، ۳۹)

سعدی در مواعظ خود چنین می‌گوید:

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود

هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار

دازاین آنی است که از نقش بر دیوار بودن خود را جدا می‌کند و به نقش‌های عجیب دیوار می‌اندیشد. «نقش دازاین امتداد معنا و افق معناست. یعنی مطمئن بودن از اینکه چیزها و کنش‌ها همه در چارچوب خاص درک می‌شود چون این چنین باعث ایجاد گزینش خاصی از معنا یا هدایت هرمنوتیکی می‌شود.» (چول‌هان الف، ۱۴۰۰، ۳۸) لذا داسمن همان اندازه که از اهمیت برخوردار است خطرآفرین نیز هست، چنانچه دازاین نتواند خود را از داسمن رها کند تخته‌بند روزمره‌ها خواهدماند و به نوعی مصداق این شعر خواهد شد که امید هیچ معجزی ز مرده نیست. اشمیت در خصوص داسمن در اندیشه هایدگر تفسیر جالب توجهی دارد: «کسان هایدگر به طور کامل غیرسیاسی است چون خالی از هر قطعیت قهرمانانه‌ای است. اشمیت می‌گوید کسان قابلیت جنگیدن ندارد فقط توانایی رقابت دارد. در ضمن، کسان از موقعیتی که در آن تصمیم‌گیری اهمیت دارد طفره می‌روند.» (چول‌هان ب، ۱۴۰۰، ۳۲) هایدگر نیز در هستی و زمان این خطر کسان برای دازاین را مورد توجه قرار داده و هشدار می‌دهد دازاین در تکاپوی خود برای زندگی اصیل نمی‌تواند و نمی‌بایست به حمایت یا همراهی داسمن چشم داشته‌باشد، چرا که کسان یا داسمن توان تصمیم ندارد. «داسمن همه‌جا هست اما بودنش به نحوی است که هنگام تصمیم‌گیری و اهتمام دازاین حضور ندارد.» (هایدگر*، ۱۱۹) از نگاه هایدگر تفاوت میان داسمن و دازاین در ارتباط یا عدم ارتباط با جامعه نیست، بلکه بر مفهومی تحت عنوان اهتمام و اراده است. چنانچه این اراده و اهتمام ایجاد نگردد دازاین پدید نمی‌آید. مدرسه واجد ظرفیتی است که می‌تواند این اهتمام و اراده را ایجاد نماید. مدرسه بناست که وظیفه پداگوژی جامعه را بر عهده داشته باشد و برای این مهم می‌بایست علاوه بر اهتمام در امر تربیت افراد توجه شایانی نیز بر آداب، سنت‌ها و حتی قوانین یک جامعه معطوف بدارد. چنانچه بخواهیم با ادبیات هایدگری این مسئله را توضیح و توجیه نماییم به‌طور خلاصه می‌توان چنین انتظار داشت که قوانین و فرهنگ حاکم بر یک جامعه به مثابه اگرستانسیال‌های دازاین به‌شمار می‌آیند که محصول سالیان متمادی از تجربه‌های جمعی و ملی یک کشور یا یک جامعه فرهنگی است، و از طرف دیگر شاگردان و

معلم‌ان مدرسه به عنوان دازاین که در پی اگزستانسپیل خود هستند، مبتنی بر این تجارب تاریخی، بر آینده نظر دارند و تلاش می‌کنند تا امکاناتی نوین را پیش‌روی خود و جامعه و حتی جهان‌شان بگشایند. مدرسه از آن جهت عرصه مجال دادن است که دو امکان را همواره پیش‌روی شاگردان قرار می‌دهد: «نخست فرصت و دوم مزیت. فرصت زمانی شکل می‌گیرد که موانع بیرونی حذف گردند و مزیت‌ها زمانی جلوه‌گر می‌شوند که موانع درونی هر فرد مرتفع گردد.» (رنانی، ۱۴۰۱: دقیقه ۱۰) شاگردان مادامی که تخته‌بند کشمکش درون و بیرون باشند نه امکان فهم درس‌های تاریخ‌مندان را دارند و نه اجازه ایجاد امکانات نوین که ناظر بر آینده باشند. در چنین شرایطی آن‌ها صرفاً به حال و امور فعلیه الصاق خواهند شد، نسبت به درس بی‌توجه می‌شوند و اشتغال به مسائل مندرس داسمن خواهند داشت. اتفاقاً اگر دقت نظر بیشتری به خرج دهیم آنچه هایدگر در انتقاد از بارکلی و دکارت مطرح می‌سازد می‌تواند بسیار به این نکته که در رابطه با مدارس اشاره داشتیم نزدیک باشد. با توجه به آنچه هایدگر در رابطه با بارکلی و دکارت گفته است، می‌توان ادعا داشت که نحوه اندیشه‌ورزی بارکلی و دکارت به گونه‌ای است که آدمی را یا در حوضچه کوچک درونش غرق می‌کند یا در بی‌خانمانی و بی‌تناسبی بی‌حد و مرزی با جهان‌ش سرگردان. از نظر هایدگر این اندیشه بارکلی که ادراک همان هستی است برخلاف ظاهر سخن اتفاقاً دازاین را از مزیت‌های خود دور خواهد ساخت چرا که او را در یک محیط انتزاعی و ذهنی محدود کرده و فرصت انضمام فهم دازاین با هستی را از او سلب می‌کند. از سوی دیگر بی‌خانمانی که نتیجه کوگیتوی دکارتی است زمینه‌ساز عدم مفاهمه و نگاه پدیدارشناسانه با جهان خواهد شد به نحوی که فرصت فهمیدن هستی را از دازاین می‌رباید.

۵- اگزستانسیال و اگزستانسپیل در اندیشه هایدگر

هایدگر در هستی و زمان و در توضیح مقام همبودی می‌کوشد تا توضیح دهد برای پاسخ به پرسش کیستی نباید از «من» آغاز کرد. چرا که در این صورت در-جهان-بودن دازاین را (درست به مانند آنچه دکارت انجام داده است) مورد چشم‌پوشی قرار داده‌ایم. «مجاز نیست که برای پاسخ به پرسش «که»، «من» را آغازگاه خود گیریم.» (در-جهان-بودن نشان داده است که سوژه‌ای صرف و بدون جهان نه بدوا هست و نه هرگز امری داده است، و به همین سان در نهایت این نیز بعید است که منی جدا افتاده و بدون دیگران، امری داده باشد.) (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۰۲) هایدگر هم‌چنین بیان می‌دارد که «ذات دازاین در اگزستانسپیل بنیاد دارد.» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۳۰۳) «اگزستانس یا برون ایستادگی برای تعیین آن‌گونه هستی می‌گیریم که تنها به دازاین راجع است.» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۱۴۸) برای هایدگر یک نکته ضروری است و به هیچ عنوان نبایستی دچار خلل شود و آن نسبت میان دازاین و جهان یا همان در-جهان-بودن است. در جهان بودن یعنی واجد اگزستانسیال بودن. دازاین بدوا و غالباً خود را به حسب جهان‌ش می‌فهمد و این مهم حتی نباید با مساله پر اهمیتی مانند صدق و

کذب و صواب و خطا نیز به خطر بیفتند. هایدگر تاکید دارد که آنچه دکارت یا حتی بارکلی انجام دادند، حذف نسبت دازاین و جهان را در پی داشته‌است. بارکلی با این انگاره که ادراک همان هستی است، انسان را در دایره خود محدود و تنها می‌گذارد و دکارت با این عقیده که نباید ادراکات ما از واقعیت جدا افتند، امکان پدیدارشناسی را از دازاین گرفت و نهایتاً انسان را در سوئی و جهان را در سوئی دیگر قرارداد و این دو را از یکدیگر جدا افتاده نمود.

انسان در جهان اگزیستانس دارد، یعنی برون ایستای تمام پدیدارهاست بناست تا به پدیدارها اجازه ظهور دهد. بنابراین این نکته یک اصل ضروری است که خطا و صواب را به بعد از پذیرش حضور (اگزیستانس) دازاین موقوف کنیم و ارزش بود و نبود آدمی را به انگاره‌های غلط یا باورهای صحیح او مشروط نسازیم. «می‌توانیم بگوییم هیچ‌کس نمی‌تواند زندگی نکند یا به قول هایدگر اگزیستانسیال نداشته‌باشد، اما هرکس به نحو خاص خود زندگی می‌کند یا به قول هایدگر اگزیستانسیال دارد.» (جمادی، ۱۳۸۵: ۳۵۳) به این معنا می‌شود ادعا کرد که هایدگر بخش عمده‌ای از کتاب هستی و زمان را به اگزیستانسیال‌ها پرداخته‌است. تلاش ما در این نوشتار این است تا نشان دهیم در کنار مفاهیمی چون حال، فهم و گفتار که هایدگر از حالات وجودی دازاین در-جهان و از اگزیستانسیال‌های او برمی‌شمارد، ملیت و جامعه پیرامون نیز از احوال وجودی و اگزیستانسیال آدمی‌اند. هایدگر در بند ۴ هستی و زمان توضیح می‌دهد که اگزیستانسیال فهمی است که دازاین از خود پیدا می‌کند. پیش‌تر نیز اشاره داشتیم که فهم دازاین از خود بدون فهم او از هم-جهان‌ها (اگزیستانسیال‌ها) بیش امکان‌پذیر نخواهد بود. با این تفاسیل چنان‌چه بخواهیم به نقش مدرسه در این خصوص بپردازیم، مجدداً می‌بایست تاکید بورزیم که ایجاد فهم از اگزیستانسیال‌ها (مانند فرهنگ، آداب و قوانین جامعه) برعهده مدرسه است، و مدرسه تنها از این طریق است که می‌تواند راهی برای گزینش نحوه زیست اصیل و منحصر به فرد در انسان‌ها ایجاد نماید، و نه از طریق تاکید بر فردیت هر شاگرد.

۶- تاریخ، تاریخ‌نگاری[†] و تاریخ‌مندی[‡]

«قضا یا تقدیر جمعی[§] که ما در پرتو آن ماجرای دازاین را با دیگران بودن می‌فهمیم، به این لحاظ که تخته‌بند میراث سنتی است، می‌تواند به نحوی گویا در بازگرفت گشوده و آشکاره شود.» (هایدگر، **، ۴۴۸)

بازگرفت یا اعاده در اندیشه هایدگر سرآغاز پیوندیست که دازاین می‌باید میان گذشته (به معنای تاریخ‌نگاری) و آینده برقرار سازد. خصلت تاریخ‌مندی دازاین محصول زمانمندی دازاین است. زمانمندی در اندیشه هایدگر،

* *Geschicht/ history*

† *Geschichtsschreibung/ historiography*

‡ *Geschichtlichkeit/ historicity*

§ *Geschick/ destiny*

** Heidegger, 1962, 448

نگریستن به زمان از حیث هستی‌شناسانه است. از نظر هایدگر، آدمی با زمان نه از جهت یک ذهن ناظر خردورز، بلکه به واسطه در-جهان-بودن مرتبط است. ذهن فاعل، زمان را صرفاً تکرار بی‌نهایتی از توالی اکنون‌ها می‌شناسد و واضح است که نسبتش با گذشته و آینده نیز صرفاً از زاویه حسرت و امید خواهد شد. حال آن‌که در-جهان-بودن پیش از هر چیز دازاین را با تمام تاریخ متصل و در هم گره‌خورده می‌سازد. دازاین در-جهان به همین میزان که با حال دست و پنجه نرم می‌کند، با گذشته نیز دست در گریبان است و آینده را نیز در چنگ خود می‌بیند. البته این را نه از سر لفاظی ادبی که بر مبنای اندیشه هستی‌شناسانه می‌توان اثبات نمود. دازاین درگیری و در هم آمیختگی با داسمن دارد، و داسمن هرچند مجموعه افرادی‌اند که بی‌توجه به گذشته و آینده در زمان حال و امور فعلیه فرو رفته‌اند، اما آنان پیش از حضور دازاین در جهان، بوده‌اند، فلذا از این طریق دازاین را به گذشته متصل می‌سازند، چرا که تلباری از حوادث و تجربه‌های تاریخی ایشان را به این نقطه فعلیه رسانده‌است، حتی اگر دازاین، حال یا آینده را معلول گذشته نداند اما به این لحاظ با گذشته دست در گریبان خواهد بود. «جهان پیشاپیش آنی است که مشترک میان من و دیگران است. جهان دازاین هم‌جهان* است. در-بودن از همبودی با دیگران است.» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۰۷)

از سوی دیگر برای هایدگر «تاریخ» هیچ‌گاه ناظر یا مبتنی بر گذشته نیست. «البته این تاریخ به هیچ عنوان نه در امروز و نه در هم پیوستگی امروز و امر گذشته است، بلکه از آینده دازاین خاستن می‌گیرد.» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۷۹۶) در واقع تاریخ شاید از حیث ارتباط میان دازاین و داسمن با گذشته مرتبط باشد، اما هویت تاریخ نزد هایدگر امریست در آینده دازاین که به واسطه فراقکنی‌ها، مواجهات و تجربیات دازاین در-جهان رخ می‌دهد. به این معنا همه چیزهای در جهان حتی طبیعت نیز به واسطه ارتباطشان با دازاین و تا جایی که عرصه اعمال و افعال او هستند، تاریخی به‌شمار می‌آیند. «در واقع تاریخ نه به هم پیوستگی حرکات در دگرگونی ابژه‌هاست و نه تواتر پا در هوای زیسته‌های سوژه‌ها.» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۷۹۹) هایدگر در توضیح بیشتر این امر از تاریخمندی اصیل سخن می‌کند. «تاریخمندی» اصیل همان پیوندی است که دازاین میان «خود» و تاریخ برقرار می‌سازد.

«دازاین تاریخمند، خود را در اعاده تاریخی‌اش پذیرا می‌شود.» (هایدگر، ۱۳۸۶، ۷۹۹) دازاین در میانه داسمن‌ها امکانات تاریخی‌اش را بازمی‌سازد. این بازسازی یا بازگرفت یا اعاده، شکوه پیوند اراده دازاین است با تقدیر جمعی و هم-تاریخی او با کشور و جامعه‌اش. «تقدیر فرد تقدیر جمعی نیز هست و تاریخ یک انسان همان تاریخ قوم و ملت اوست. البته باید در نظر داشته باشیم که این تقدیر جمعی، حاصل جمع تقدیرهای فردی نیست، چون حاصل جمع امری مآتخر است. «هستی-با-دیگران» و تعیین آن در «تقدیر جمعی و تاریخی» امری است سابق، که پیشاپیش هر تصمیم فردی مسبوق به آن است.» (جمادی، ۱۳۸۵: ۷۱۸) او از طریق تاریخمندی و اعاده‌ی

امر ناتمام، گذشته سرزمینش را می‌جوید، تا نه تنها نقش خود در تاریخ جامعه را ایفا نماید، بلکه گشودگی به سوی آینده را نیز برای جامعه‌اش پدید آورد. در تمام این مسیر اما نایبست آن اصل اساسی را فراموش کنیم که دازاین با جامعه خود هم-تاریخی دارد، و چنانچه جامعه‌ای به هر دلیلی هم-تاریخ بودن را نپذیرد، تاریخ گشودگی‌اش را مسدود ساخته‌است.

۷- نتیجه

جوامع، صاحب مساله هستند و مساله یک امر زنده است. امر زنده را نمی‌توان در کالبدهای بی‌روحي چون کتب درسی متحدالشکل بیان نمود و توقع ایجاد پیوندی میان شاگردان با آن‌ها داشت. شاگرد زمانی با مساله جامعه-اش پیوند خواهد خورد که به مثابه امری زنده با آن، در کلاس، مواجه شود. لذا بر همین مبنا می‌توان مدعی شد که مساله من و دیگری یا من و جامعه باید اساس پداگوژی در مدارس قرارگیرد. چراکه خود بودن دازاین به عنوان مهم‌ترین عنصر وجودی‌اش، بدون فهم از اگزیستانسیال‌های او شکل نمی‌گیرد. آن تفاوت اساسی که میان اندیشه متفکرانی چون فوکو و ایلچ با هایدگر است، نظرگاه‌هیست که برای نگرستن به مدرسه انتخاب کرده‌اند. برای فوکو و ایلچ، مدرسه طفیلی حاکمیت است و اساسا منهای حضور حاکمیت شکل نمی‌گیرد، فلذا همواره با چشمی بدبینانه به مدرسه نگریسته‌اند. اما برای هایدگر آموزش، فی‌نفسه امری است که پدیدآورنده‌ی اندیشه است، و «اندیشه» وجه تمایز میان زیست اصیل و زیست غیر اصیل در انسان‌هاست.

البته توجه به این مساله نیز ضروری است که مدرسه رفع دوری برای رسیدن به هویت اگزیستانسیال است و نه هویت فردی. در واقع همواره می‌بایست نسبتی میان دازاین و دیگری برقرار باشد. این نسبت متضمن دو پرسش است: نخست آنکه بیرسیم آیا درست‌تر آن است که از خود به دیگری برسیم؟ در واقع ابتدا خود را بشناسیم و سپس به شناخت دیگری تلاش کنیم؟ یا بهتر آن باشد که از دیگری به خود برسیم و سر دلبران را از زبان دیگران بشنویم؟ احتمالا اگر بدون توضیح خاصی پرسش دوم را مساله آموز بدانیم، مخالفت عقل همگانی را در پی خواهیم داشت. چرا که عقل در بادی امر از دور به نزدیک نمی‌آید و مسیر شناخت‌ها را از نزدیک به دور معرفی می‌کند. یکی از مهم‌ترین نمایندگان این تعقل دکارت است. دکارت عقیده داشت که ابتدا بایستی «من» را از شرارت شک‌ها رهانید تا شناخت‌های ذهن سوژه از «دیگری» را به حقیقت یا به واقعیت نزدیک‌تر ساخت. در واقع منهای اثبات من، شناخت دیگری نتیجه نخواهد داد و اساسا محتوای شناخت سوژه در آویخته در شک بودن یا نبودن خواهد شد. اما هایدگر این نوع نگاه را نمی‌پذیرد، «دازاین در مقام در-جهان-بودن ذاتا در همبودی با دیگران اگزیستانس دارد. پس ماجرای او ماجرای است با دیگران و همچون تقدیر جمعی تعیین و تعریف می‌شود.» (هایدگر*، ۴۴۶) برای هایدگر پرسش دوم صحیح‌تر می‌نماید. او قضا و تقدیر فردی را در اتصاف با تقدیر

جمعی می‌بینند. «دیگران بیش از آنکه همه آنانی باشند که غیر از من هستند و من خود را از آن‌ها تمییز می‌دهم، آنانی‌اند که ما غالباً خود را از آن‌ها تمییز نمی‌دهیم. دیگران آنانی هستند که شامل خود ما نیز می‌شوند. این با آنان نیز آن‌جا بودن، خصلت هستی‌شناختی آن‌چه «با» آن‌ها در اندرون جهان پیش دستی ندارد.» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۰۷)

در واقع «من» بدون درآمیختن با دیگری و جامعه شکل نخواهد گرفت. در این نوشتار کوشیده‌ایم تا نشان دهیم چنانچه به پدیدار مدرسه درست بیندیشیم و «از مدرسه، مدرسه‌زدایی» کنیم، مدارس بهترین مکان‌ها برای فهم جامعه و تبدیل داسمن به دازاین خواهند بود. به بیان دیگر از آن‌جا که توفیق گذشتن از مسیر تعالی در هر جامعه‌ای بسته به میزان حفظ منابع انسانی همان جامعه است، در صورت عدم پیوند میان فرد و جامعه‌اش، نمی‌توان امیدی به حفظ و کارآمدی افراد نیز داشت. مدرسه بهترین ظرفیت جهت برقراری این پیوند است، تا دازاین تربیت نموده و او را در مسیر تعالی جامعه‌اش قرار دهد.

منابع

اسمیت، فلیپ جی *فلسفه آموزش و پرورش*، ترجمه سعید بهشتی. شرکت به‌نشر انتشارات آستان قدس رضوی تهران. ۱۳۷۰

اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟* مترجم فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی تهران ۱۳۹۳
ایلیچ، ایوان، *مدرسه زدایی از جامعه*، ترجمه‌ی الهه ضرغام، نشر رشد. تهران ۱۳۸۷.

بهمن‌بیگی، محمد. *اگر قره قاج نبود*، نشر نوید شیراز، تهران ۱۳۸۱.

جمادی، سیاوش. *زمینه و زمانه‌ی پدیدارشناسی*، نشر ققنوس. تهران ۱۳۸۵

چول‌هان، بیونگ. (الف) *قدرت چیست؟* ترجمه‌ی آراز بارسقیان. نشر یکشنبه. تهران ۱۴۰۰

چول‌هان، بیونگ. (ب) *توپولوژی قدرت*. ترجمه‌ی آراز بارسقیان. نشر یکشنبه. تهران ۱۴۰۰

رنانی، میزگرد علمی *پداگوژی صبح رویش*: نبض برنامه درسی کجا می‌زند؟ ۹ شهریور ۱۴۰۱، خانه اندیشمندان علوم انسانی

وگان، جفری. *بهیموت لویاتان را آموزش می‌دهد*. ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی. تهران ۱۳۹۵

هایدگر، مارتین. *هستی و زمان*، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، نشر ققنوس. تهران ۱۳۸۶

هایدگر، مارتین، *چه باشد آنچه خوانندش تفکر*، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، نشر ققنوس. تهران ۱۳۸۸.

یگر، ورنر. *پایدیا*. ترجمه‌ی محمد حسن لطیفی. انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۹۳

Bourdieu, P. *Distinction: a social critique of the judgment of Taste*, trans. Richard Nice, London, 1984

Dreyfus, H. *Being and power: Heidegger and Foucault*, International Journal of Philosophical Studies, pp 1-16, 1996

foucault, M. *Discipline and punish: the birth of the prison* (A. Sheridan, trans.) London: penguin books, 1977

Heidegger M. *Being and Time*. John Macquarrie & Edward Robinson. Harper&Row, 1962



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



The Relationship between Pleasure and the Meaning of Life in the Views of Aristotle and Mulla Sadra

Seydeh Zahra Ganjipur¹, Farajollah Barati², Meysam Amani³

- ¹. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.
- ². Associate Professor of Philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.
- ³. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahvaz Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	One of the fundamental concerns of humanity since its inception has been the question of the meaning of life. Meaningfulness has two connotations: purposefulness and value. Certainly, the meaning of the meaning of life depends on the type of worldview and perspective of each philosopher. The present research seeks to examine the answer to the question of whether pleasure is related to meaningfulness or not. Does pleasure require pleasure to achieve the meaning of life? This research compares and contrasts the theories of Aristotle and Mulla Sadra on the relationship between pleasure and the meaning of life. In this article, the descriptive-analytical method is used to analyze the concepts. The most important philosophical bases that distinguish and differ between these two philosophers are the question of equivocation of existence. Aristotle does not believe in the equivocation of existence. From Aristotle's point of view, pleasure and happiness are a constant for all human beings and he does not believe in different levels of pleasure. He considers happiness to be limited to this world and exclusive to the rational part of man. He considers the way to reach meaning to be limited to the realm of virtue. However, Mulla Sadra, based on the principle of equivocation of existence, believes that pleasure has different levels, with intellectual pleasure being superior to sensory pleasure and being higher in terms of rank and existential dignity than the world of sense and matter. Mulla Sadra considers happiness to be related to the physical and spiritual dimensions, so Mulla Sadra believes in comprehensive happiness. He considers the way to reach meaning to be wisdom, imagination, and inner forces. He considers the way to reach happiness to be a human voluntary action. He considers the true example of happiness to be in the afterlife. Keywords: <i>Pleasure, Meaning of Life, Happiness, Aristotle, Mulla Sadra</i>
Received: 04/01/2024	
Accepted: 10/03/2024	

*Corresponding Author: Farajollah Barati

Address: Associate Professor of Philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran **E-mail:** farajollah.barati@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی
کاوش های عقلی



رابطه لذت و معنای زندگی از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا

سیده زهرا گنجی پور^۱، فرج اله براتی*^۲، میثم امانی^۳

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

^۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

^۳ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز، اهواز، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	یکی از دغدغه‌های بشر از زمان پیدایش بشر تاکنون پرسش از معنادار بودن زندگی است. معناداری دارای دو معنی، هدف‌داری، ارزشمندی است. قطعاً معنای معناداری زندگی وابسته به نوع نگرش و جهان‌بینی هر فیلسوف متفاوت است. پژوهش حاضر درصدد بررسی پاسخ به این سوال است که آیا لذت با معناداری ارتباط دارد یا نه؟
مقاله پژوهشی	انسان برای این که به معنای زندگی دست یابد لذت لازم است یا نه؟ در این پژوهش مقایسه‌ی و تطبیق نظریه ارسطو و ملاصدرا در رابطه لذت با معناداری زندگی بررسی شده است. در این مقاله برای تحلیل مفاهیم از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. مهم‌ترین مبانی فلسفی که باعث تمایز و اختلاف بین این دو فیلسوف، تشکیک وجود است که ارسطو به تشکیک وجود اعتقاد ندارد. از دیدگاه ارسطو لذت و نیک‌بختی یک امر ثابت برای همه انسان‌ها می‌داند و قائل به مراتب مختلفی برای لذت نیست. نیک‌بختی را در این عالم منحصر می‌داند و به جزء عقلانی انسان اختصاص دارد. راه رسیدن به معنا را منحصر به حوزه فضیلت می‌داند. اما ملاصدرا با توجه به مبنای تشکیک وجود لذت دارای مراتب مختلفی باشد که لذت عقلی بر لذت حسی برتری دارند و از لحاظ مرتبه و شرافت وجودی بالاتر از عالم حس و ماده است. ملاصدرا نیک‌بختی را مربوط بعد جسمانی و روحانی می‌داند پس ملاصدرا به نیک‌بختی جامع قائل است. راه رسیدن به معنا را حکمت، قوه خیال، قوای باطنی می‌داند راه رسیدن به نیک بختی عمل اختیاری انسان می‌داند. مصداق واقعی نیک بختی را در جهان اخروی می‌داند.
دریافت:	
۱۴۰۲/۱۰/۱۴	
پذیرش:	
۱۴۰۲/۱۲/۲۰	
کلیمات کلیدی: لذت، معنای زندگی، نیک بختی، ارسطو، ملاصدرا	

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: farajollah.barati@yahoo.com

مقدمه

در سنت فلسفه‌ی اسلامی ارسطو و افلاطون بحث میان لذت و نیک‌بختی و نسبت بین این دو مطرح بوده است. انسان در حقیقت در این دنیا دنبال یک زندگی که علاوه بر این که از ساحت عقلی برای خود مطلوب باشد از ساحت عاطفی هم یک سری آثار و کیفیات مطلوب از جمله لذت برایش به همراه داشته باشد. از نگاه ارسطو، لذت حالت خوش نفسانی است که در اثر دستیابی به مطلوب حاصل می‌گردد. خیر بودن، برترین خیر بودن و نیز بسندگی به خود، از ویژگی نیک‌بختی است. از نظر ارسطو نیک‌بختی عین لذت نیست بلکه لذت، نتیجه‌ی حصول نیک‌بختی است. وی نیک‌بختی را مفهومی می‌داند که شامل فضیلت‌های مختلف عقلی و اخلاقی است و نظریه "حدوسط" یا "اعتدال طلایی" را در تعریف فضیلت مطرح می‌سازد. او بالاترین فضیلت را تفکر نظری در باب حقیقت مطرح می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۷، ۷۷).

لذت از دیدگاه ملاصدرا، ادراک ملائم است. انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی که هر کدام از این دو بعد دارای لذات متناسب با خود است. از نظر وی نیک‌بختی حقیقی انسان تقرب به ذات اقدس الهی است که البته همراه بهره‌مندی از عمیق‌ترین، و پایدارترین لذات است راه رسیدن به نیک‌بختی دو گام دارد: اول تهذیب نفس و پاک کردن روح از رذایل و دوم تلاش در کسب معرفت و شناخت خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ۱۲۹).

نظرات و دیدگاه‌های متفاوتی در مورد معناداری زندگی مطرح شده است. یکی از این نظرات توجیه معناداری زندگی براساس طبیعت‌گرایی و خروج آن از مادی‌گرایی است. براساس این دیدگاه جنبه‌های مادی هرچند کوچک و ناچیز می‌تواند به زندگی معنای ببخشد که خود این نظریه به دو بخش شخص‌گرا و عین‌گرا تقسیم می‌شوند. نظریه‌های شخص‌گرا، احساسات و تمایلات شخصی و غیایاتی را که در بر می‌گیرند و سعی می‌کند به آن‌ها برسد. نظریه ارسطو در مورد معناداری، شخص‌گرا است. دیدگاه عین‌گرا، در حوزه‌ی واقعیات زندگی است که به نوعی همه‌ی انسان‌ها در ضمیر خویش به آن واقف‌اند، از قبیل اعتقاد انسان به جاودانگی خویش و تبیین جایگاه خیرات و شرور در زندگی و تأثیری که این واقعیات می‌تواند بر زندگی مادی و معناداری بگذارد (مشکات، ۱۳۸۸، ۱۶۲-۱۶۵).

ملاصدرا غایت را به عنوان عاملی که زندگی را معنادار می‌سازد، در نظر گرفته است. ایشان می‌گوید: "و العله الغاییه ما هی متمثله عند الفاعل لا الواقعه عینا، فکذلک الغایه فی العین هی ما یرجع الی الفاعل" (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۹۰). با توجه به مبانی تشکیک وجود و مراتب آن می‌توان این طور نتیجه گرفت که هر شخص با توجه به مرتبه‌ی وجود خودش، غایتی را که با مرتبه‌ی وجودش متناسب است به عنوان معنادار بودن زندگی خودش انتخاب می‌کند. هر فردی می‌تواند مقام، شهرت، ثروت و ... را به عنوان غایت زندگی خودش انتخاب کند و به

همان هم قانع باشد. چنین فردی به مرتبه‌ای ضعیفی از معناداری در زندگی خودش محقق ساخته است که آن را راضی و قانع می‌سازد و تا پایان عمر، به خود سرگرم می‌دارد. و برای چنین فردی سوال از این‌که مرتبه ایده‌آل معناداری زندگی چیست، اصلاً مطرح نیست. درست است که چنین فردی به اوج ایده‌آل معناداری در زندگی نرسیده است، اما مرتبه ضعیفی از معناداری را در زندگی خودش محقق ساخته است. ملاصدرا به این مطلب در ضمن این عبارت اشاره می‌کند که "برای هر یک از اشیاء، رفتار و سلوک طبیعی و خاصی به سوی خیر برتر و مقصد بالاتر است، پس هر پایین‌تری را سلوک و رفتاری به سوی بالاتر و هر بالاتری را توجه به پایین‌تر است، همانند مبدا برتر، در افاضه و بخشش خیرات و نیکویی‌ها به تمام موجودها" (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ۳۵).

به طور کلی می‌توان گفت که مجموعه اهداف (مادی، معنوی و وجودی) و تلاش برای تحقق آن‌ها می‌تواند به زندگی انسان معنای دهد. ولی بر مبنای دیدگاه الهیون و فیلسوفان اسلامی نظیر ملاصدرا معنای اصیل زندگی که دارای ارزش ذاتی و شایسته باشد، عبارت است از مجموعه اهداف معنوی و وجودی انسان که به خاطر آن آفریده شده و به زندگی قدم گذاشته است. تحقق این اهداف علاوه بر ارتقاء مراتب وجودی انسان، احساس رضایت و آرامش ذاتی، خوش بینی در زندگی و توجیه عقلانی صحیح برای تحمل دردها و رنج‌های زندگی دنیوی را به همراه خواهد داشت. از طرف دیگر فقدان هدف و غایت متعالی برای هستی و زندگی، پوچی و افسردگی را به همراه خواهد داشت (ر.ک به عزیزمانی، ۱۳۸۶، ۵۹-۸۹).

نوآوری که این مقاله نسبت به سایر مقاله‌ها مشابه این است که به صورت مقایسه‌ای و تطبیقی نظریه ارسطو ملاصدرا را در مورد لذت و نسبت آن با معناداری زندگی بررسی می‌کند. ما در این مقاله درصدد پاسخ گویی به سوال‌های ذیل در مورد لذت و معناداری زندگی هستیم. تعریف لذت؟ لذت امری مشکک هست یا متواطی؟ اقسام لذت؟ معناداری زندگی؟ ملاک معناداری زندگی؟ تعریف نیک‌بختی؟ راه رسیدن به نیک‌بختی؟ آیا بین لذت و معناداری زندگی ارتباطی هست یا نه؟ که در ادامه مقاله به آن‌ها پاسخ داده می‌شود.

۱- معنای اصطلاحی لذت

لذت و معنای زندگی از دیدگاه فیلسوفان معناهای متفاوت دارند. معناهای آن‌ها از نظر هر فیلسوف با توجه به نوع نگرش و جهان بینی که دارد مرتبط می‌شود.

۱-۱- معنای لذت از دیدگاه ارسطو

ارسطو لذت را این‌گونه تعریف می‌کند "ادراک تصدیقی امر مطبوع" (Aristotle, 1995, 240-241).

در این تعریف ارسطو چند قید ذیل را در نظر داشته است:

۱- ادراک برای لذت شرط لازم است، اما شرط کافی نیست.

۲- قید "تصدیقی" برای ادراک ذکر شده است، به این معنی که شخص باید به جستجوی خواسته خودش بپردازد و ببیند که آیا به این خواسته محسوس و لذت بخش خودش می‌رسد (ایجابی) یا نمی‌رسد (سلبی).
ادراک تصدیقی امر مطبوع برای خود شخص، به لذت برای آن شخص منجر می‌شود.

۱-۲- معنای لذت از دیدگاه ملاصدرا

لذت در اسفار الاربعه این‌گونه تعریف می‌شود: ادراک کمال وجود که امری مشکک است. وی حقیقت نیک‌بختی را چنین تعریف می‌کند رسیدن نفس انسان به بالاترین و برترین مرتبه قابل فرض برای نفس انسان است (کمال قوای مخصوص انسان رسیدن به مجرد تام و پاک شدن نفس از رذایل و قوای حیوانی و به فعلیت رساندن نفس ناطقه است) (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ۳۹). از دیدگاه ملاصدرا نفس، حقیقت وجودی انسان است، نفس وجودی دارد که همیشه در حال کامل شدن است. مرتبه وجودی انسان وابسته به مرتبه وجودی نفس اوست. پس مراتب انسان‌ها با توجه به مرتبه وجودی نفس با هم‌دیگر متفاوت می‌شود، پس تفاوت در مراتب باعث تفاوت در کمال انسان می‌شود و تفاوت در مراتب و کمال، تفاوت در لذت را به همراه دارد. وقتی نفس از بدن جدا شود و به قرب آفریدگار خود یعنی همان حقیقت وجودی خودش نائل می‌شود در این صورت نفس به کمال حقیقی خودش دست می‌یابد. لذتی که نفس به کمال حقیقی دست یابد لذتی توصیف‌ناپذیر و فراتر از توصیف می‌باشد) به خاطر این‌که رتبه وجودی خداوند در وصف نمی‌گنجد پس لذت قرب او هم توصیف‌ناپذیر است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ۱۲۱).

از دیدگاه فلاسفه و منطق‌پویان، لذت از موارد کیفیات نفسانی به شمار می‌آیند. ماهیت لذت از سنخ ادراک است پس لذت جزء کیفیات نفسانی قرار می‌گیرد و می‌توان لذت را بر حسب اقسام ادراک تقسیم کرد. لذت از سنخ ادراک حضوری است. این مطلب بیانگر نسبی بودن لذت می‌باشد. پس حقیقت لذت نوعی ادراک است و ادراک نیز به تبع قوای ادراکی، تقسیم‌پذیر است (گنجی پور- براتی- امانی، ۱۴۰۰، ۲۷۷). ارسطو ادراک را به حسی، خیالی، و عقلی تقسیم می‌کند که حسی و خیالی را مربوط به لذت جسمانی می‌داند، ادراک عقلی را هم مربوط به لذت عقلانی می‌داند. تقسیم اصلی ارسطو از لذت به جسمانی و عقلانی است. لذات جسمانی مربوط به بدن است. مانند لذت ناشی از خوردن، خوابیدن و جماع. لذات عقلانی اولاً حاصل فعالیت‌های عقلانی است دوماً بستنده به خود است سوماً شخص برای خودش آن فعالیت عقلانی را دوست دارد. چهارماً لذات عقلانی، والاترین و پایدارترین و با ارزش‌ترین نوع فعالیت انسانی است. به همین دلیل است که نسبت به لذات جسمانی برتر می‌داند (Hughes.220.2013).

ملاصدرا ادراک را به حسی، خیالی، عقلی تقسیم می‌کند و ابزار ادراک حسی، حواس اعم از حواس ظاهری یا باطنی، ابزار ادراک خیالی، قوه‌ی خیال، ابزار ادراک عقلی، عقل می‌باشد. پایین‌ترین مرتبه ادراک حس مرتبه

مافوق آن خیال و مرتبه مافوق خیال، عقل می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳۶۲). ملاصدرا معتقد است وجود قوای عقلی از لحاظ لذت، کمال و ادراک و مدرک نسبت به وجود قوای حیوانی قوی‌تر است پس عقل (لذت، کمال، ادراک، مدرک بودن) نسبت به حس از لذت بیشتری برخوردار است (همو، ۱۴۱۰، ج ۹، ۱۲۲). عمده دیدگاه‌های این دو فیلسوف در تعریف لذت مشترک است به همین خاطر از جهت تعریف لذت تفاوتی بین آن‌ها وجود ندارد. مبانی این دو فیلسوف با هم فرق دارند پس تصویری که از تعریف لذت ارائه می‌دهند در فلسفه این دو فیلسوف با هم متفاوت هستند. مهمترین مبانی آن تشکیک وجود است. ارسطو به تشکیک وجود اعتقاد ندارد بنابراین لذت از دیدگاه ارسطو یک پدیده ثابت در همه‌ی موجودات دارای طبع است. ملاصدرا قائل به تشکیک وجود است پس لذت دارای مراتبی است که لذت عقلی را بر لذت حسی برتر می‌داند. چون لذت عقلی ناشی می‌شود از کمالات که در عالم عقل وجود دارد و عالم عقلی هم علی القاعده بالاتر از عالم حس و ماده است و از نظر مرتبه و شرافت وجودی بالاتر از عالم ماده است پس لذت عقلی یک لذت عالی حساب می‌شود و قابل مقایسه با لذت‌های که انسان در مرتبه‌های پایین تجربه می‌کند نیست.

۲- معنای اصطلاحی معناداری زندگی

رویکرد انسان نسبت به معنای به دو صورت است: ۱- خوش‌بینانه و نیک‌باوری. ۲- بدبینانه و منفی‌نگری. در حالت دوم، انسان را مجموعه از بدبختی‌ها، مشکلات، سختی‌ها و دردهای بی‌درمان می‌داند و سوال انسان چه نقشی در جهان دارد را به مسخره می‌گیرد (نصری، ۱۳۸۲: ۱۸۷-۲۰۵). معناداری زندگی از دو واژه‌ی اصلی معنا و زندگی تشکیل شده است. در این مقاله منظور از زندگی فرآیندی است که انسان می‌تواند به انجام فعالیت‌هایی از روی آگاهی و اختیار بپردازد و طول عمر خود را افزایش دهد و به زندگی خود معنای ببخشد. واژه‌ی معنا از ریشه (Meinen) به دو معنی است.

۱- هدفداری؛ یافتن معنای زندگی منوط به سطوح ابتدایی زندگی و نیازهای مادی و غرایز نمی‌شود، زیرا اهداف مادی اولاً ارزش ذاتی ندارند ثانیاً پایدار و ماندگار نیستند بلکه درجه‌ای ضعیفی از معنای را برای زندگی انسان تأمین می‌کند که معطوف به زندگی روزمره‌ی انسان است. از منظر الهیون تنها در صورتی اهداف مادی می‌توانند معنای اصیلی را به زندگی ببخشند که هماهنگ با خداوند باشند (ر.ک. به علیزمانی، ۱۳۸۶: ۵۹-۸۹).

۲- ارزشمندی؛ زندگی زمانی معنادار می‌شود که هستی انسان را جاودانه بدانیم، توجیه عقلانی صحیح از دردها و رنج‌های زندگی دنیوی داشته باشیم و در گزینش اهداف، اهداف معنوی را بر اهداف مادی ترجیح دهیم. این عوامل اموری واقعی هستند که نمی‌توان تماماً آن‌ها را مستقل از درون انسان دانست و مرزی بین هر یک از آن‌ها و درون انسان قائل شد. همه انسان‌ها می‌توانند ریشه این عوامل را در خود بیابند و به دنبال تحقق و تأثیرگذاری آن بر زندگی عینی و واقعی خویش باشند. بنابراین باید این عوامل را در زندگی کشف کرد و از تأثیر

آن‌ها در زندگی بهره‌مند شد. اساس جرقه فکری درباره‌ی معناداری زندگی و عواملی که می‌توانند زندگی را معنادار کنند، برای همه‌ی انسان‌ها یکسان است، ولی نحوه تفکر و نوع گرایش انسان‌ها به هر یک از این عوامل از شرایط مکانی، زمانی، دینی و فرهنگی تاثیر می‌پذیرد که حاکی از وجود اختلاف نظرهایی درباره عوامل معنادار کننده‌ی زندگی است (ر.ک. به لگنهاوسن، ۱۳۸۲، ۱۱-۲۵).

۲-۱- معنای معناداری از دیدگاه ارسطو

اخلاق ارسطو، اخلاق غایتگرایانه (هدف‌دار) است. طبق نظریه ارسطو انسان در صورتی می‌تواند به خوب و شر یا درست و نادرست و میزان آن‌ها دست یابد که به نتیجه‌ی کار توجه کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۸-۲۶). از دیدگاه ارسطو هر چیزی که در این جهان خلق شده است دارای غایت و هدف است، هدف همان چیزی است که انسان به آن علاقه دارد پس اعمال و رفتار انسان غایت خیری را به دنبال خودش دارد که دارای ارزش ذاتی است. پس می‌توان گفت ارسطو اخلاق غایتگرایانه داشته و برای او پرسش از معنای، پرسش از غایت است. داستان معنای زندگی، این‌گونه است که هدف و غایت در درون زندگی هر فرد است. هدف و غایت برای معنای زندگی شرط لازم است اما هدف معنای زندگی نیست. بین معناداری (عملی که مکتفی بالذات) و هدفی که برای معنادار (عملی که برای رسیدن به هدف) است تفاوت می‌گذارد (Rorty، ۱۹۷۴، ۴۸۸). همه غایات، غایات نهایی نیستند، شناخت غایت نهایی در زندگی ما تاثیر بزرگی خواهد بخشید. بعضی غایات فقط به خاطر خودش انجام می‌شود، مکتفی به ذاته باشد. بعضی غایات دیگر مکتفی به غیر است و مقدمه برای رسیدن به غایت دیگری که زمینه را برای رسیدن به غایت نهایی که همان خیر اعلی است، فراهم می‌کند (۱۰۹۴، ۱۹۹۹، Aristotle).

۲-۲- معنای معناداری از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در تالیفاتش تلاشش را کرد که انسان را به سوی زندگی که در آن خداآوری، اختیار، معنویت و... وجود دارد سوق بدهد و از این طریق زندگی انسان را معنادار کند و او را به معنای برساند. اما منظور از معناداری چیست؟ معنی اول معناداری این است جهان و هستی که ما در آن زندگی می‌کنیم مرتبه ظاهری - مادی است وقتی انسان بتواند از این مرتبه مادی به مرتبه بالاتر و عمیق‌تری دست یابد. معنای دوم آن است که انسان دارای ادراک است که ادراک خود به حسی، تخیلی، عقلی تقسیم می‌شود و معنای سوم از معناداری آن هست که انسان با درک مفهوم حکمت و درک معنای جاودانگی، و مسئله خلیفه الهی خودش که به عنوان کمال و غایت محسوب می‌شود. انسان با استفاده از این غایت و کمال از مرتبه ظاهر عالم عبور می‌کند به مرتبه عمیق‌تر می‌رسد. ملاصدرا معنای اصیل زندگی که دارای ارزش ذاتی و شایسته باشد، عبارت است از مجموعه اهداف مادی و معنوی و وجودی که انسان به خاطر آن آفریده شده و به زندگی قدم گذاشته است. تحقق این اهداف

علاوه بر ارتقاء مراتب وجودی انسان، احساس رضایت و آرامش ذاتی، خوش بینی در زندگی و توجیه عقلانی صحیح برای تحمل دردها و رنج‌ها زندگی دنیوی را به همراه خواهد داشت. از طرف دیگر فقدان هدف و غایت متعالی برای هستی و زندگی، پوچی و افسردگی را به همراه خواهد داشت (ر.ک. به علیزمانی، ۱۳۸۶، ۵۹-۸۹).

۲-۱- معناداری زندگی در سایه‌ی التفات به مسئله مراتب تشکیکی وجود

براساس مبانی فلسفی ملاصدرا وجود حقیقی است عینی و متحقق در خارج است، حقیقتی بسیط که بر همه چیز عالم سایه افکنده است. این حقیقت وجود، دارای مراتبی است و هر یک از موجودها در یکی از مراتب آن قرار دارند و در همان مرتبه‌ای که هستند، از شئون و اطوار آن حقیقت بسیط محسوب می‌گردند و تفاوتشان به شدت و ضعف، کمال و نقص و تقدم و تاخر است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۱، ۱۲۰).

از آثار مسئله مراتب تشکیکی وجود، امکان تحقق حرکت استکمالی در انسان است. وجوشناسی ملاصدرا در بردارنده‌ی مبانی متعددی است که از میان آن‌ها دو مبنای فلسفی الف) تشکیک وجود. ب) وجود رابط و مستقل در بحث معناداری زندگی موثر است. اثر و نتیجه‌ی مبنای تشکیک وجود، اعتقاد به مراتب و درجات وجودی در انسان است. انسان در آغاز راه و بدون این که به مرتبه‌ای بالاتر در وجود خویش صعود کند، با ضعف و نقص وجودی قرین و همراه است. پی بردن به این که وجود انسان بدون طی مراتب کمالی، ناقص‌ترین مراتب موجودهای هستی را دار است، او را بر می‌انگیزاند تا به سمت تحول رود. ملاصدرا از این تحول با عنوان بُس بعد از بُس یاد می‌کند. او معتقد است: انسان در تحول وجودی خویش در مراتب کمال، یعنی تحول در بعد روحانی، کمال و فعلیتی را به کمال و فعلیت قبلی اضافه می‌کند که اشتداد در مراتب وجودی را برای انسان به همراه دارد. پیمودن این مسیر به انگیزه‌ای قوی نیاز دارد. آن انگیزه، عشق است. عشق سبب کشش انسان برای صعود به سمت کمال است. در نهایت این حرکت، انسان به کمال وجودی خویش که هدف از آفرینش اوست می‌رسد. پی بردن به ضعف وجودی و برانگیخته شدن برای حرکت در سایه مبنای دیگر فلسفه‌ی ملاصدرا یعنی وجود رابط و مستقل حاصل می‌گردد. بر اساس این مبنا انسان باید به فقر وجودی (عین الربط بودن) خود توجه داشته باشد، تا به حرکت شروع کند و عشق نیز در او تاثیر کند (شارجیبیان - ریاحی، ۱۳۹۴، ۱۳۷).

بنابر دیدگاه ملاصدرا ممکنات در حد ذات خود و به حسب واقع، موجود نیستند، بلکه از آن جهت که اطوار و شئون وجود حق به شمار می‌آیند، موجودند. این دیدگاه هستی‌شناسانه‌ی ملاصدرا که در جهان هستی غیر از خداوند احدی وجود مستقل ندارد و این که تمام هویت انسان وابسته به وجود رحمت‌گستر باری تعالی است، موجب قوام وجود انسان (به واسطه ارتباط برقرار کردن با پروردگارش) می‌شود و به موجب آن، کمال وجودی اش را استمرار می‌بخشد و این‌ها از عوامل معنای بخش به زندگی انسان به شمار می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ۹۳).

ارسطو معنای، معناداری رو غایت یا هدف‌داری بیان می‌کند که مربوط به جهان مادی است. ملاصدرا معنای معناداری را ارزشمندی بیان می‌کند و این معنا رو براساس تشکیک وجود و وجود رابط و مستقل بیان کرده است. معناداری از نظر ملاصدرا هم شامل جهان دنیوی و اخروی است در صورتی زندگی انسان معنادار است که در این جهان مادی با تکیه بر اختیار، زندگی به سمت خداآوری و معنویات سوق بدهند.

۳- معنای اصطلاحی نیک‌بختی

کلمه نیک‌بختی در زبان عربی به معنی سعادت است. در ترجمه واژه سعادت، معنی نیک‌بختی نسبت به سایر معانی به واژه سعادت نزدیک‌تر است. سعادت بیانگر خیری است اعم از این که خیر دنیوی یا خیر اخروی باشد. سعادت فی نفسه دارای ارزش ذاتی است، گاهی ممکن است که فردی که سعادت‌مند هست سعادت او همراه با رنج باشد ولی در حین رنج بردن، فرد خود را سعادت‌مند می‌داند. (عمرانیان - علیزمانی، ۱۳۹۶: ۱۱۵).

برای تعریف نیک‌بختی تفسیرهای متفاوتی بیان شده است که این تفاوت تحلیل‌ها را می‌توان ناشی از جهان بینی متفاوت تفسیر کننده‌ها و طرز نگرش آن‌ها نسبت به جهان (هستی) و انسان دانست. تعریف سعادت را به صورت مختصر می‌توان این‌گونه بیان کنیم به رفتارهای که انسان را به کمال (منظور از کمال، استعدادی است که خدای متعال در نهادش قرار داده است) مطلوب می‌رساند و به خاطر این که انسان اعمال خاصش را با اراده‌اش انجام می‌دهد، به نیک‌بختی می‌رسد. نیک‌بخت از نظر افلاطون کسی است که قدرت هماهنگ کردن در نفس خودش را داشته باشد (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدوس ۴۲۶ الف ۴-۶).

۳-۱- معنای نیک‌بختی از دیدگاه ارسطو

از نظر ارسطو نیک‌بختی، برای عامه مردم امری بدیهی است، در مفهوم متحدند. مصداق آن را در چیزهای متفاوتی در نظر می‌گیرند. ارسطو نیک‌بختی را چنین تعریف می‌کند: فعالیتی منطبق بر فضیلت است. (ارسطو، ۱۳۶۴، ۱۱-۱۲). این تعریف مجمل و پرمحتوا ارسطو بیانگر چند مطلب است از جمله: الف) فعالیتی است که ما آن را به خاطر خودش دوست داریم یعنی مطلوب بالذات و برترین خیر و خیراعلی است. ب) فعالیتی است که وابسته به هیچ نیرویی برای ارزشمند شدن نیست. یا به عبارت دیگر خودبسنده است. ج) پس می‌توانیم به طور کلی نیک‌بختی را چنین بیان کنیم که خیرنهایی و اعلی است و علاوه بر آن خودبسنده است

(Aquinas.1995.626)

پس می‌توانیم چنین بیان کنیم که ویژگی‌های نیک‌بختی الف) مطلوب بالذات ب) خودبسنده می‌باشد و چنین نیک‌بختی که دارای ویژگی‌های فوق باشد معنای زندگی را می‌سازد. انسان برای معنادار شدن زندگی به نیک‌بختی (که مطلوب بالذات و خودبسنده باشد) نیاز دارد پس نیک‌بختی شرط لازم و کافی برای معنادار شدن

زندگی است. ارسطو چنین معتقد است که نیک‌بختی برگرفته از ذات (طبیعت) فرد است (483، 1974، Rorty).

از دیدگاه ارسطو نیک‌بختی، فعالیتی است که ثبات دارد، دلیل ثباتش این است که انسان به صورت همیشگی و مداوم این فعالیت را انجام می‌دهد، چنین انسانی دارای روح بزرگی می‌شود که به آسانی اتفاقات بد زندگی او را دگرگون نمی‌کند. با ارزشمندترین و ارجمندترین نوع نیک‌بختی است. چنین نیک‌بختی، فعالیت‌های است که با فضیلت هم جهت (موافق) هستند. از دیدگاه ارسطو انسانی نیک‌بخت است که فعالیت‌هایش با فضیلت اعم از فضیلت عقلانی و اخلاقی هم‌جهت باشد. در این صورت از مواهب خارجی در سراسر عمرش بهره‌مند می‌شود (ارسطو، ۴۳، ۱۳۸۵).

۳-۲ - معنای نیک‌بختی از دیدگاه ملاصدرا

تعریف ملاصدرا از نیک‌بختی به شدت از وجودشناسی او تاثیر می‌پذیرد. ملاصدرا در تعریف نیک‌بختی چنین می‌نویسد: "نیک‌بختی و خیر هر شیء، رسیدن آن شیء به وجود است که وجود هر شیء کمال است" (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳۹۳). بنابراین از نظر ملاصدرا شیء در صورتی نیک‌بخت است که به کمال آن شیء برسد، به طور کلی وجود، خودش خیر و نیک‌بختی است. کمال هر وجود، خیر آن است و درک کمال موجب لذت (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ۱۲۴). ملاصدرا معتقد است که موجودات در وجود از لحاظ شدت و ضعف، کمال و نقص و... با هم‌دیگر تفاوت دارند. حقیقت نخست که بالاترین و کامل‌ترین وجودها را دارد بعد از آن مفارقات عقلیه و نفوس و پایین‌ترین مرتبه موجودات هیولای اولی است. هر چه موجودات به حقیقت نخست نزدیک‌تر باشد آن موجود از خیر و نیک‌بختی بیشتر برخوردار است و هر اندازه از آن دور شود از خیر و نیک‌بختی کمتری برخوردار است. پس وجود همان خیر و نیک‌بختی است، و با هم رابطه مستقیمی دارند. موجوداتی که از وجود بیشتری برخوردار باشند قطعاً از نیک‌بختی و خیر بیشتری هم برخوردار خواهد بود و موجوداتی که از وجود کمتری برخوردار باشند از نیک‌بختی و خیر کمتری هم برخوردار خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ۱۲۱).

هر دو فیلسوف معنای معناداری را در نیک‌بختی می‌دانند. وقتی ارسطو نیک‌بختی را عنوان می‌کند، نیک‌بختی را عمدتاً مربوط به انسان در این دنیا می‌داند. نیک‌بختی را مربوط به جزء عالی انسان که عقل باشد می‌داند و در حقیقت نیک‌بختی برای اجزای دیگر وجودی انسان قائل نیست. نیک‌بختی را یک امر جامع می‌داند و تمام مواردی که انسان برای زندگی دنیوی لازم دارد از جمله سلامتی، زیبایی، رفاه، فضیلت... وقتی انسان همه این‌ها را با هم داشته باشد انسان به نیک‌بختی رسیده است. ملاصدرا نیک‌بختی را با توجه به مبانی تشکیک وجود این‌گونه بیان می‌کند وجود انسان از جسم و روح ترکیب شده است. پس نیک‌بختی هم بعد جسمانی و هم بعد روحانی را در بر می‌گیرد و نیک‌بختی را یک امری جامع بین تمام عوالم می‌داند. منظور از جامع، جامع چیزهای

مادی نیست بلکه جامع عالم‌های (عالم ماده- مثال- عقل) که انسان می‌تواند طی کند. ملاصدرا به نیک‌بختی همه‌ی اجزای وجودی انسان معتقد است و وجود نیک‌بختی را در این دنیا نفی نمی‌کند بلکه نیک‌بختی دنیوی لازم است اما شرط کافی نیست. نیک‌بختی است که اگر انسان آن را به دست بیاورد با توجه به این که مراتب وجودی دیگری هم دارد و اگر آن مراتب رو به دست نیاورد و تنها به نیک‌بختی این دنیا اکتفا کند معنایش این است که هیچ گونه نیک‌بختی ندارد. ارسطو نیک‌بختی را یک امر جامع که منحصر به جزء عقلانی انسان است و منحصر به این عالم است می‌داند. ملاصدرا نیک‌بختی را مربوط به جسم و روح می‌داند و به یک نیک‌بختی جامع قائل است و منظورش از جامع بودن جامع که شامل عالم ماده، مثال، عقل باشد. با این تفسیر چهره و تصور نیک‌بختی ارسطو با نیک‌بختی ملاصدرا متفاوت است.

۴- راه رسیدن به معناداری

۴-۱- راه رسیدن به معناداری از دیدگاه ارسطو

از نظر ارسطو برای این که در زندگی به مفهوم معناداری برسد باید به نیک‌بختی رسید و راه رسیدن به نیک‌بختی، فضیلت می‌داند. فضیلت ملکه‌ای نفسانی است که حد وسط را بین دو حالت افراط و تفریط انتخاب می‌کند (28). (Aristotle, 1999, 1107a, 27).

طبق نظریه ارسطو، فضیلت اولاً به دلیل خودش و ثانیاً به دلیل رسیدن به نیک‌بختی جستجو می‌شود. معیار فضیلت حد وسط است. نظریه اعتدال ارسطو مبتنی بر اصل تزام قوای انسانی است. او معتقد است برترین قوا میان قواها باید به وسیله عقل انتخاب شود. فضیلت به دو قسم عقلانی، اخلاقی تقسیم می‌شود. فضیلت عقلانی حکمت (اعم از نظری و عملی) را شامل می‌شود و از طریق آموزش به دست می‌آید. ارسطو در این باره می‌گوید "کسی دارای همه فضایل است که حکمت عملی داشته باشد" (ارسطو، ۱۳۸۵، ۲۳۷). فضیلت اخلاقی باعث می‌شود که هدف درست را انتخاب کنیم و حکمت عملی هم راه صحیح به سمت هدف را نشان می‌دهد. فضایی مانند تقوا، قناعت، حلم، حیا و... می‌باشد (همان، ۱۳۴۹، ۲۳۴).

رابطه بین حکمت عملی (حکمت عملی مربوط به فضیلت عقلانی است) و فضیلت اخلاقی چنین تبیین می‌شود که حکمت عملی شناختی است که مربوط به حوزه عمل (یعنی بایدها و نبایدها) است. پس حکمت عملی علم به تکالیف و وظایف انسان است. وقتی یک صفت بر اثر تمرین و تکرار زیاد به یک عادت در انسان تبدیل می‌شود و در رفتار منعکس می‌شود، چنین شخصی به فضیلت اخلاقی دست یافته است. از دیدگاه ارسطو حکمت نظری از حکمت عملی برتر است. دلیلش این است که جزء برتر نفس انسان است. انسان وقتی به همه فضایل اعم از فضیلت عقلانی و اخلاقی دست یابد در این صورت است که فضیلت شرط لازم و کافی برای نیک‌بختی است (ارسطو، ۱۹۸۰، ۱۹۲-۱۹۳).

۴-۲- راه رسیدن به معناداری از دیدگاه ملاصدرا

مبانی معناداری از منظر ملاصدرا عبارت است از: الف) درک حکمت ب) قوه‌ی خیال ج) داشتن قوای باطنی. این سه ویژگی است.

درک حکمت: معنای لغوی حکمت عبارت است از انجام دادن کارها از روی اندیشه و تفکر است. معنای اصطلاحی آن، یک شاخه از علم است که صورت باطنی و حقایق عالم هستی را بیان می‌کند. انسان حکیم کسی است که از صورت ظاهری و مادی اشیاء عبور کند و به باطن حقیقی اشیاء پی ببرد. حکیم الهی در حقیقت انسانی است که به معارف الهی از جمله خدا، کتاب آسمانی، قضا و قدر الهی، فرستادگان خدا و بازگشت همه به سوی اوست ایمان بیاورد و آن را تصدیق کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۹-۲۰).

حکمت الهی زمینه معرفت انسان به خود و خداوند را فراهم می‌کند. زمانی که انسان معرفت خودش را نسبت به خود (از کجا آمده‌ام و آمدم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم) و خداوند (صفات و افعال) افزایش دهد، احساس نیاز به خدا پیدا می‌کند باعث می‌شود که انسان حکیم با تفکر و تدبیر به معنای حقیقی تمام حکمت‌ها دست می‌یابد و به سوی مقصد خویش گام برمی‌دارد. شرط این که انسان بتواند به معارف و حکمت‌ها دست یابد باید نفسش از رذایل و آلودگی‌ها پاک (طاهر) باشد. لازمه معرفت، طهارت است. پس می‌توان به طور کلی گفت که حکمت الهی زمینه ساز معرفت، معرفت زمینه ساز معنویت است (قرآن، تفسیر سوره ی واقعه، ص ۹ و ۱۳۳. جوادی آملی، ۱۳۷۷ق، ۲۷).

داشتن قوه‌ی تخیل: نفس انسان دارای وجود واحدی است که در عین وحدتش دارای مراتب متعددی است. نفس به سه قسم تقسیم می‌شود: الف) نباتی ب) حیوانی ج) انسانی. نفس حیوانی دارای دو قسم است: الف) قوه‌ی محرکه ب) قوه‌ی مدرکه. قوه‌ی مدرکه باز به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. یکی از قوای ادراکی باطنی نفس، خیال است. قوه‌ی خیال خزانه دار و نگهبان صور و معانی است. ادراک خیالی یکی از مهمترین عواملی است که انسان را می‌تواند به عالم معنای که در واقع درک مثالی و باطنی و ملکوتی است برساند. نفس طوری ساخته شده است که می‌تواند از حواس ظاهری خود بیرون برود و اشیائی و صورت‌ها را بسازد و به آن‌ها تحقق ببخشد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ۲۱۶).

داشتن قوای باطنی: انسان دارای حواس ظاهری و باطنی است، که حواس باطنی انسان حس مشترک، قوه‌ی خیال، واهمه، متصرفه، حافظه است که این حواس باطنی انسان معنایاب هستند. و از طرف دیگر انسان اشرف مخلوقات است دارای کمالات مانند اختیار داشتن، حس زیبایی و دوستی، جاودانگی است. می‌توان به مختصر چنین بیان کرد: انسان دارای حواس معنایاب است و با استفاده از کمالات وجودیش می‌تواند به عالم معنای برسد و قرآن چنین انسانی رو این‌گونه توصیف می‌کند "نه ترسی بر آنان خواهد بود و نه غمگین خواهند شد" (سوره

بقره، ۳۸). از نظر ملاصدرا انسان در قوس صعودی می‌تواند از پایین‌ترین مرتبه هستی که حیات است با تزکیه و تطهیر نفس به بالاترین مرتبه عقلانی برسد (ملاصدرا، ج ۲، ۲۹۹).

سه رکن اساسی حکمت، خیال و قوای باطنی زمینه رسیدن انسان به معناگرایی را فراهم می‌کند که بعضی از آن‌ها مانند حس زیباییاب، اختیار داشتن، جاودانگی در ذیل اشاره می‌شود. ملاصدرا راه کسب کردن نیک‌بختی انسان را عمل اختیاری او قرار داده است. وی در مورد تحصیل نیک‌بختی انسان چنین می‌گوید: نفس در مرحله اول کارهای که موجب طهارتش از کدورات می‌شود انجام می‌دهد و بعد همین عمل را تکرار می‌کند تا این عمل برای او ملکه شود. در مرحله دوم تمام تلاشش را می‌کند که در حرکات فکری و علمی خود، کنه و ذات اشیاء را به خوبی درک کند به گونه‌ای که در شناخت اشیای عالم به کمال برسد و در قوه‌ی درک اشیاء از عقل هیولانی (پایین‌ترین مرتبه عقل است) به مرتبه بالاتر عقل که عقل بالفعل برسد و اگر انسان در این قوه‌ی نظری که (شامل عقل هیولانی و پایین‌ترین مرتبه عقلی، عقل بالمرتبه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد) به کمال برسد، دیگر نیازی به ابزار حسی و بدن ندارد. ملاصدرا نیک‌بختی حقیقی را هم در بعد نظری و هم در بعد عملی می‌داند. نیک‌بختی حقیقی در بعد نظری مربوط به درک کمالات عقلی و صور عقلانی است. هر اندازه انسان قدرت درک قوی‌تر و کامل‌تری داشته باشد، از لذات و نیک‌بختی بیشتری برخوردار خواهد بود اما نیک‌بختی حقیقی در بعد عملی را رسیدن به عدالت می‌داند (همان، ۱۳۸۰، ج ۸، ۲۵۶).

ملاصدرا نیک‌بختی حقیقی را هم در بعد نظری و هم در بعد عملی می‌داند. نیک‌بختی حقیقی در بعد نظری مربوط به درک کمالات عقلی و صور عقلانی است. هر اندازه انسان قدرت درک قوی‌تر و کامل‌تری داشته باشد، از لذات و نیک‌بختی بیشتری برخوردار خواهد بود اما نیک‌بختی حقیقی در بعد عملی را رسیدن به عدالت می‌داند. اگر انسانی در این دنیا بتواند به بعد نظری دست یابد (با استفاده از عقل بتواند به درک معرفت خداوند، فرشتگان، کتب، چگونگی کیفیت صدور وجود از واجب الوجود دست پیدا کند و نفس را از غرق شدن در خواسته‌های و نیازهای بدن دور نگه دارد) به لذتی دست پیدا می‌کند که آن را نمی‌توان توصیف کرد. در آخرت نیز به مشاهده مقربین دست خواهد یافت که هیچ نیک‌بختی بالاتر از آن نیست، لذت عقلی و نیک‌بختی برای نفس حاصل می‌شود که در این دنیا، دارای علم کامل باشد (همان، ۱۳۸۰، ج ۹، ۳۰۵). نیک‌بختی انسان در بعد عملی رسیدن به عدالت است و نفس انسان با تمرین و تکرار آن را ملکه خود سازد و در این صورت بدن فقط فعالیت‌های که موافق با اعتدال است انجام می‌دهد، در این صورت در بعد عملی به سعادت و نیک‌بختی حقیقی دست می‌یابد (همان).

ارسطو مهم‌ترین مبنای که در راه رسیدن به معناداری دارد همان بحث اخلاقی زیستن و دستیابی به فضیلت می‌باشد. در حقیقت اگر ما انسان فضیلت‌مندی شویم معنایش این است که نیک بخت شدیم وقتی که نیک‌بخت

شدیم یعنی زندگی مان معنادار است. از نظر ملاصدرا اگر انسان بخواهد به فضیلت برسد باید از سه مولفه حکمت، قوای باطنی، قوه خیال استفاده می‌کند و همه آن‌ها را بر مبنای تشکیک وجودی، و قول به مراتب داشتن انسان و همین‌طور مراتب داشتن عالم می‌باشد. قوه خیال: عاملی است که می‌تواند معنا را از این عالم به عالم‌های دیگر منتقل کند. عنصری است که در عالم عقل و عالم برزخ باقی خواهد ماند. ملاصدرا معتقد است که ما بدن برزخی و اخروی مان را با قوه خیال می‌سازیم و به همین دلیل نقش خیال خیلی مهم است. اگر خیالی که انسان در این دنیا دارد مثبت و خوب باشد، بدنی که در عالم برزخ می‌سازد بدن خوبی خواهد بود و بالعکس.

حکمت: حکمتی که ارسطو می‌گوید مربوط به قوه عقل، فکر، نظر است. اما منظور ملاصدرا از حکمت مربوط به عقل و قوای باطنی می‌باشد. از نظر ارسطو زندگی ایده‌آل، زندگی است که مربوط به حکمت باشد و هر چند ملاصدرا در شاکله وجودی انسان حکمت را رییس تمام قوای انسان می‌داند. و حکمتی که مدنظرش هست در قالب حکمت متعالیه قابل درک است. ارسطو حکمتی را می‌پذیرد که صرفاً براساس عقل باشد ولی ملاصدرا به حکمتی قائل است که عقل فقط یکی از معیارهاش است و کشف و شهود، وحی، دین، شریعت در آن راه دارد و در آن دخیل است. سه مسیر قرآن، عرفان، برهان در حقیقت رسیدن انسان به حکمت تاثیر دارد.

۵- نسبت لذت و معناداری

ارسطو رابطه بین لذت و معنای زندگی را این‌گونه بیان می‌کند: نیک‌بختی یک فعالیت است. انسان برای درک معنی نیک‌بختی باید آن را تمام طول عمرش جست و جو کند. زندگی که در آن نیک‌بختی باشد، فرد به‌خاطر این‌که معنای زندگی را درک کرده از آن لذت می‌برد. لذت همراه با معنای زندگی است و این باعث بهتر شدن روند معنای می‌شود. انسان فعالیتی را که به آن علاقه داشته باشد نسبت به فعالیتی که به آن علاقه نداشته باشد بهتر انجام می‌دهد. پس غایت و هدف همان چیزی است که انسان به آن علاقه دارد و آن را بهتر انجام می‌دهد (ارسطو، ۱۳۴۹: ۲۰۹). اما انسان به صرف این‌که به آن فعالیت علاقه دارد او را به نیک‌بخت نمی‌رساند بلکه باید فعالیت او در راستای فضایل باشد که ضامن نیک‌بختی انسان است. فضیلت به فضیلت عقلانی و فضیلت اخلاقی تقسیم می‌شود. فعالیت‌های مربوط به فضایل عقلانی مربوط به جزء برتر نفس ماست پس فضایل عقلانی برتر از فضایل اخلاقی هستند. پس اولاً و بالذات نیک‌بختی مربوط به فضایل عقلانی و ثانیاً و بالعرض فضایل اخلاقی را شامل می‌شود. اگر فعالیت انسان منطبق با فعالیت نظری باشد، در این صورت انسان به نیک‌بختی کامل دست می‌یابد زیرا عقل بیش از هر چیزی خود حقیقی انسان است و در این حالت فرد به معنای زندگی دست می‌یابد. پس می‌توان گفت که نیک‌بختی کل و لذت کل کامل است. لذتی که همراه با فعالیت است. جمله فوق چند تا نکته در بردارد: الف) رابطه بین لذت و فعالیت رابطه تساوی است اول باید فعالیت باشد که لذتی همراه آن وجود داشته باشد ب) لذت باید در حین انجام دادن فعالیت وجود داشته باشد

نه فقط در انتها فعالیت باشد (همان، ۱۳۷۷، ۳۸۳). می‌توان چنین گفت که لذت پدیداری است همراه با فعالیتی است که فرد به آن فعالیت علاقه دارد و در تمام مدتی که فرد به آن فعالیت مشغول است از انجام دادن آن کار لذت می‌برد و آنگاه آن فعالیت را انجام ندهد لذتی هم وجود ندارد (همان، ۱۳۷۷، ۳۸۱).

از نظر ارسطو لذت به عنوان پدیداری جانبی است که فعالیت را کامل می‌کند (فعالیت به واسطه لذت تکمیل می‌شود) در کنار این که به فعالیت غایت می‌بخشد و باعث زیباتر شدن روند فعالیت هم می‌شود و می‌توان چنین گفت که لذت متمم فعالیت است (Gerson, 1999, p. 382, 385). پس به طور کلی می‌توان گفت که لذت کمالی برای فعالیت است، همان طوری که زیبایی کمال برای جوانی است (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۶۶).

از نظر ملاصدرا مفهوم لذت و نیک‌بختی دو مفهوم جدا از هم هستند در بعضی از آثارش کنار هم بیان شده است که منظور از لذت، لذت عقلانی است. وی در تعریف نیک‌بختی می‌فرماید "نیک‌بختی رسیدن انسان به کمال بهجت است" (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹، ۱۵۰). رابطه لذت و نیک‌بختی در این جهان مادی، رابطه عموم و خصوص مطلق است یعنی این که لازمه هر نیک‌بختی لذت است. نیک‌بختی دنیوی حقیقی نیست زیرا زندگی دنیوی بدون درد و رنج نیست پس می‌توان چنین گفت کسی در این جهان نیک‌بخت است که لذت‌های او از نظر کمیت و کیفیت نسبت به دردهاش بیشتر باشد.

اما رابطه لذت و نیک‌بختی در آخرت رابطه تساوی است چون نیک‌بخت از لذت برخوردار است و هر کسی که احساس لذت می‌کند اهل نیک‌بختی است و بالعکس (همان، ۱۳۸۰، ۱۲۱).

نتیجه‌گیری

عمده دیدگاه‌های لذت که این دو فیلسوف در تعریف لذت دارند مشترک است. به همین خاطر از جهت تعریف لذت تفاوتی بین آن‌ها وجود ندارد. با توجه به این که مبانی این دو فیلسوف با هم متفاوت هستند پس تصویری که از لذت، نیک‌بختی، راه رسیدن به معنا در فلسفه خودشان ارائه می‌دهند تصویری متفاوت خواهد بود. ارسطو لذت را ادراک تصدیقی امر مطبوع می‌داند. ملاصدرا لذت را ادراک کمال وجود امری مشکک است. ارسطو به مبنای به اسم تشکیک وجود اعتقاد ندارد. لذت و نیک‌بختی را یک امر ثابت برای همه انسان‌ها می‌داند. و قائل به مراتب داشتن لذت و نیک‌بختی نیست. اما مهم‌ترین مبنای ملاصدرا تشکیک وجود است، به همین خاطر لذت را به لذت حسی، خیالی و عقلی تقسیم کرده است، لذت عقلانی را بر بقیه لذات برتر می‌داند.

ارسطو و ملاصدرا معنای معنادار بودن زندگی را در نیک‌بختی می‌داند. اما معنای نیک‌بختی در فلسفه این دو فیلسوف با هم متفاوت است. منظور ارسطو از نیک‌بختی، عمدتاً مربوط به زندگی انسان در این دنیا می‌باشد و نیک‌بختی را مربوط به جزء عالی انسان که عقل است می‌داند و آن را یک امر جامع می‌داند. منظورش از جامع این است که تمام امکاناتی که انسان برای زندگی دنیوی لازم دارد اگر آن‌ها را داشته باشد انسان نیک‌بختی

خواهد بود یا به نیک‌بختی دست یافته است. ملاصدرا به نیک‌بختی جامع معتقد است یعنی این که نیک‌بختی منحصر به عالم دنیوی نیست بلکه بخشی از آن در این عالم اتفاق می‌افتد و بخش دیگری از آن در عالم مثال، عقل اتفاق می‌افتد. ارسطو راه رسیدن به معنا را منحصر به تفکر فضیلت‌مندانه (صرفاً براساس عقل باشد) در زندگی می‌داند و در دیدگاه وی لذت شرط برای نیک‌بختی است. ملاصدرا راه رسیدن به معنا را منحصر به حوزه‌ی فضیلت نمی‌کند بلکه به حکمت، قوه خیال، قوای باطنی هم استناد می‌کند. وی با توجه به مبانی فلسفی و نگرش دینی‌اش مصداق نیک‌بختی حقیقی را معرفت حق تعالی، قرب به حق تعالی می‌داند و شرط این که انسان به قرب حق تعالی و معرفت حق تعالی برسد معرفت نفس است، یعنی نتیجه‌ی معرفت نفس انسان را معرفت حق تعالی می‌داند. ملاصدرا بر سعادت اخروی و روحانی تأکید ویژه می‌کند. نخستین قدم برای رسیدن انسان به نیک‌بختی حقیقی معرفت نفس است. دلیل ملاصدرا برای این قاعده کلی معرفت نفس مقدمه برای معرفت خداوند است، این است که خودشناسی نفس در انسان موجب پاک شدن نفس از رذایل و آراستن نفس انسانی به فضایل می‌شود. حتی ما این قاعده کلی را هم در دین اسلام داریم که بیان می‌کند "من عرف نفسه فقد عرف ربه" خودشناسی مقدمه خداشناسی است.

ارسطو و ملاصدرا هر دو نیک‌بختی را خیر متعالی می‌دانند. اما مفهوم و مصداق خیر از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا با هم متفاوت است. از دیدگاه ارسطو نیک‌بختی فعالیت است که اولاً بالذات بر فضایل عقلانی و ثانیاً و بالعرض بر فضایل اخلاقی تعلق می‌گیرد از ویژگی‌های بارز این نیک‌بختی مطلوب بالذات و خودبسته بودن آن است و مصداق نیک‌بختی در همین جهان مادی زندگی فضیلت‌مندانه است.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن الکریم.
- ۲- ارسطو، (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، طرح نو، چاپ دوم.
- ۳- _____، (۱۳۴۹)، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴- _____، (۱۳۷۷)، در کون و فساد، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵- _____، (۱۳۶۴)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه رضا مشایخی، تهران، انتشارات دهخدا.
- ۶- _____، (۱۹۸۰)، فی النفس وبلیه الآء الطبیعیه و الحاس و المحسوس و النبات، تلخیص ابن رشد، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
- ۷- افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم ج

- ۸- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۷)، رَحِیقِ مَخْتوم، به تدوین و تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء، جلد اول.
- ۹- شارجیبیان، هاجر، ریاحی، علی ارشد، (۱۳۹۴)، معناداری زندگی از دیدگاه ملاصدرا، اصفهان، جهاد دانشگاهی واحد اصفهان
- ۱۰- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۸۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۱- _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- _____، (۱۴۱۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دارحیاء التراث العربی، ج ۹.
- ۱۳- _____، (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۴- _____، (۱۳۸۰)، الحکمه المتعالیه (اسفار الاربعه)، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، جلد ۹.
- ۱۵- _____، (۱۳۸۰)، مبدا و معاد، با مقدمه و تصحیح سید جلال آشتیانی، پیشگفتار سید حسن نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، چاپ پنجم.
- ۱۶- _____، (۱۳۷۰)، تفسیر القرآن الکریم، مصحح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، جلد ششم.
- ۱۷- _____، (۱۳۸۲)، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ترجمه جواد مصلح، انتشارات سروش، چاپ ششم.
- ۱۸- _____، (۱۳۸۰)، الاسفار الاربعه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، جلد ۸.
- ۱۹- _____، (۱۳۸۱)، مبدا و معاد، تصحیح محمد ذبیحی و...، ج ۱ و ۲، به اشرف محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۲۰- _____، (۱۳۸۰)، اسفار، تصحیح مقصود محمدی، به اشرف محمد خامنه ای، ج ۲ و ۷، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۲۱- _____، (۱۳۷۸)، المظاهر الالهیه، تصحیح محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- ۲۲- _____، (۱۳۸۵)، واردات القلبیه، ترجمه احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- ۲۳- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، انتشارات موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره)، جلد دوم، چاپ جاری.
- ۲۴- نصری، عبدالله، (۱۳۸۲)، فلسفه آفرینش، تهران، دفتر نشر معارف.

۲۵- علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۸۶)، "معنای معنای زندگی"، نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۱، صص ۵۹-۸۹.

۲۶- عمرانیان، سیده نرجس- علیزمانی، امیر عباس، (۱۳۹۶)، "رابطه لذت و معنای زندگی از نگاه ارسطو"، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی، سال هفدهم، شماره پنجاه، بهار، صص ۱۰۷-۱۳۵.

۲۷- گنجی پور، زهرا. براتی، فرج اله. امانی، میثم، (۱۴۰۰)، "رابطه لذت و سعادت از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا"، مجله علمی پژوهشی های فلسفی دانشگاه تبریز، سال پانزدهم، شماره ۳۵، تابستان، صص ۲۷۲-۲۹۲.

۲۸- لگنهاوسن، محمد، (۱۳۸۲)، "اقتراح"، نقد و نظر، سال هشتم، شماره ۱ و ۲، صص ۵-۲۷.

۲۹- مشکات، محمد، (۱۳۸۸)، "اهمیت التفات به وجود در معناداری زندگی"، اندیشه نوین دینی، سال ۵، شماره ۱۶، صص ۱۵۹-۱۸۱.

Aquinas, Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics, Translated by C.I. Lit Zinger, Op-Notre Dom, Indiana-1995.

Aristotle, Nicomachean Ethics, Translated by W.D Ross, Batches Book-Kitchener, 1999

_____, The Complete Works of Aristotle- Barnes, Jonathan-vol 2- Princeton University Press, 1955.

Gerson, Liloyd p, Aristotle; Critical assessments of leading philosophers, Routledge, 1999.

Hughes, Gerard J, Aristotle's Nicomachean, Routledge, New York, 2013.

Rorty, Amelie Oksenberg, ; The place of pleasure in Aristotle's Ethical Theory and Moral Practice 8; pp 481_497, 1974



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



Rational Analysis of Intermediaries in Islamic Philosophy with Emphasis on the View of Allama Tabatabai

**Seyed Reza Mousavi¹, Rouhollah Khodadadi², Mostafa
Khodadadanjad³, Mohammad Mahdi Khodadadi⁴**

¹⁻²⁻³Assistant Professor of Islamic education, Department of Islamic education,
School of Medicine Ahvaz Jundishapur University of Medical Sciences, Ahvaz, Iran

⁴ student of Farhangian University, Ahvaz, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:
07/10/2023
Accepted:
04/02/2024

The discussion of intermediaries between the Necessary and the Possible has been one of the most fundamental issues in Islamic philosophy, and philosophers have discussed this issue in detail in many places. According to the Shi'a theory, the discussion of intermediaries does not contradict the unity of actions and lordship; rather, it is the essence of unity. God (according to the verses of the Quran) has created these intermediaries himself and performs his actions through them so that the structure of the universe is understandable and comprehensible for humans. The discussion of intermediaries and their role in the world and the relationship of their influence with God's agency has many benefits. Many of the objections of the Wahhabis and those who follow the Wahhabi school of thought can be resolved by explaining and clarifying this discussion. The reason why the Wahhabis say why we should turn to intermediaries when there is God Almighty, and why we should turn to anyone other than God at all, is that they have not resolved the discussion of intermediaries and their role in the world from the perspective of verses, narrations and reason for themselves. In this library research, which uses the method of content analysis to analyze the data, by explaining the role of intermediaries from the perspective of Islamic philosophy and with an emphasis on the views of Allama Tabatabai (RA), we analyze and explain the foundation and basis of the discussion of mediation, which is the foundation of many.

Keywords: *Rational analysis, intermediaries, Islamic philosophy, Allama Tabatabai*

***Corresponding Author:** Roohallah Khodadadi

Address: Assistant Professor of Islamic education, Department of Islamic education,
School of Medicine Ahvaz Jundishapur University of Medical Sciences, Ahvaz, Iran.

E-mail: khodadadi-r@ajums.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی
کاوش های عقلی



تحلیل عقلی واسطه ها در فلسفه اسلامی با تاکید بر دیدگاه علامه طباطبایی

سیدرضا موسوی^۱، روح اله خدادادی*^۲، مصطفی خدادادنژاد^۳، محمد مهدی خدادادی^۴

^{۱-۲-۳} استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی جندی شاپور

اهواز، اهواز، ایران

^۴ دانشجوی دانشگاه فرهنگیان، اهواز، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	بحث واسطه ها بین واجب و ممکن از جمله مباحث مهم و بنیادین در فلسفه
مقاله پژوهشی	اسلامی بوده و فیلسوفان در جاهای متعدد این بحث را به طور مفصل مطرح کرده‌اند. بحث واسطه‌ها طبق نظریه شیعه هیچ منافاتی با توحید افعالی و ربوبی ندارد؛ بلکه عین توحید است و خداوند (طبق آیات قرآن) خود این واسطه‌ها را آفریده است و از طریق ایشان افعال خود را انجام می‌دهد تا ساختار عالم هستی برای انسان‌ها قابل درک و فهم باشد. بحث واسطه‌ها و نقش آنها در عالم و رابطه تأثیر آنها با فاعلیت خداوند ثمرات زیادی دارد. بسیاری از اشکالات و هابیان و وهابی مسلک‌ها با توضیح و تبیین این بحث حل می‌شود. دلیل این که و هابیان می‌گویند چرا با وجود خدای قادر به واسطه‌ها رو بیاوریم و چرا اصلاً به غیر خدا رو بیاوریم آن است که اینان بحث واسطه‌ها و نقش آنها را در عالم از نگاه آیات، روایات و عقل برای خویش حل نکرده‌اند. در این پژوهش کتابخانه ای که از روش تحلیل محتوا برای تحلیل داده‌ها بهره جسته ایم با تبیین نقش واسطه‌ها از منظر فلسفه اسلامی و با تاکید بر آراء علامه طباطبایی(ره)، بنیاد و اساس بحث وساطت که شالوده بسیاری از باورهای اسلامی است را تحلیل و تبیین می‌کنیم.
دریافت:	
۱۴۰۲/۰۷/۱۵	
پذیرش:	
۱۴۰۲/۱۲/۱۵	
کلمات کلیدی: تحلیل عقلی، واسطه‌ها، فلسفه اسلامی، علامه طباطبایی	

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: Khodadadi-r@ajums.ac.ir

۱- مقدمه

موضوع وجود واسطه‌ها بین خدا و خلق از مباحثی است که در علوم مختلف اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. وجود «عقل اول»، «عالم عقل یا عقول»، «عالم مثال» از مصادیق واسطه‌هایی هستند که در فلسفه اسلامی اثبات شده‌اند. وقتی ثابت شد تمام عوالم اعم از عالم مثال و عقل دارای وسایط است، دنیای مادی ما نیز از این قاعده مستثنا نیست و فعل و انفعالات این دنیای مادی نیز بر اساس نظام وسایط پابرجا است و هر فعلی در دنیای مادی گاهی چند واسطه دارد تا به فاعل هستی‌بخش برسد و انسان‌ها برای کشف قوانین دنیای مادی به ناچار باید سراغ واسطه‌های مادی و احياناً معنوی بروند؛ مثلاً حصول علم برای انسان چند واسطه مادی دارد؛ مثل این که انسان به مدرسه می‌رود و به حرف استاد گوش می‌دهد. مغز انسان يك سري کارها انجام می‌دهد تا علم برای این شخص اتفاق بیفتد. اما حصول علم تنها بر این وسایط مادی استوار نیست؛ بلکه حقیقت علم که يك امر مجرد است، به واسطه عقل به روح انسان افاضه می‌شود. قرآن در آیات متعددی واسطه‌گری ماده برای ماده را بیان می‌کند؛ برای نمونه در سوره حج آمده است: «انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة» (سوره حج (۲۲) آیه ۶۲) «خداوند آب را از آسمان نازل کرد و به واسطه آن زمین سبز شد» واسطه‌گری آب برای سبز شدن زمین بیان شده است که انسان می‌تواند با تحقیق این نکته به دستاوردهای جدید علمی دست یابد و اصلاً اعتقاد به این که نظام عالم و از جمله نظام عالم مادی بر واسطه‌ها استوار است زمینه را برای کشف دقایق و لطایف علمی آماده می‌کند؛ همان طور که هم‌اکنون نظام فکری دانشمندان علوم طبیعی بر این حقیقت استوار است.

واسطه‌ها در فلسفه اسلامی

۱. وساطت عقل

فلاسفه عقل اول را با صادر اول تطبیق داده و درباره صادر اول سخنان زیادی گفته‌اند. از جمله مباحث آنان در این باره، بحث وساطت صادر اول است که همان چیزی است که در روایات ذکر شده است؛ یعنی تمام خلق از آن به وجود آمده است. صدر المتألهین در **مشاعر** می‌گوید: «الصادر الاول هو اصل وجود العالم و حیاته و نوره الساری فی جمیع ما فی السماوات و الارضین» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۷، ۵۱۴۲۰)؛ صادر اول، اصل وجود عالم و حیات و نوری است که در تمام آسمان‌ها و زمین‌ها جاری است».

علامه طباطبایی (ره) در **نهایة الحکمه** می‌فرماید: «الصادر الاول الذي يصدر من الواجب تعالی عقل واحد هو اشرف موجود ممکن و اذ كان اشرف و اقدم في الوجود فهو عله لما دونه و واسطة في

الایجاد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۳۸۱)؛ صادر اولی که از واجب صادر می‌شود، یک عقل است که اشرف موجودات ممکن است و از آنجا که اشرف و اقدم موجودات در وجود است، پس آن، علت مراتب پایین و واسطه در ایجاد آنها است.»

این مطلب را مرحوم ملاهادی سبزواری نیز بیان می‌کند: «الصادر الاول، المصدر للجمیع و واسطة الجود و رابطة الخلق بالمعبود؛ صادر اول مصدر و منبع تمام موجودات و واسطه بخشش خداوند به موجودات و ارتباط خلق به خداوند است (سبزواری، بی تا، ۴۹)». این نکته را شیخ رئیس ابن سینا و شیخ ابوطالب مکی در کتاب **قوت القلوب** و محیی‌الدین عربی در اول کتاب **سبحة الحق** بیان فرموده‌اند. (ابن عربی، بی تا، ۹۳، ۱).
با توجه به توضیحات ما از روایات و کلمات عرفا و فلاسفه، روشن شد که عقل یا صادر اول واسطه در ایجاد تمام عالم است.

در روایات زیادی به واسطه‌گری عقل تصریح شده است. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «ان اول ما خلق الله العقل (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۳۶۹، ۴)؛ اول چیزی که خدا خلق کرد عقل است». در این روایت، مراد از عقل را چه صادر اول بگیریم و چه حقیقت روح پیامبر اکرم (ص) و چه عقل به معنای قوه مفکره که همه انسان‌ها آن را دارند، یک شیء مجرد است که واسطه در برخی از اعمال و وجودات خواهد بود. در روایتی از امام باقر (ع)، آمده است: خداوند از اولین خلق خود تمام اشیا را پدید آورد. این روایت به واسطه‌گری عقل در آفرینش عالم اشاره دارد. (کلینی، ۱۳۸۳ق، ۸، ۹۴)

۲. عالم عقل:

این عالم فوق عالم مثال از لحاظ وجود است (اشرف و اقدم از آن است) که در آن حقایق اشیا و کلیت آنها بدون ماده طبیعی و بدون صورت وجود دارد و بین عالم عقل و عالم مثال یک رابطه سببیت وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۱، ۲۷۱). صاحب **نهایة الحکمه** آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «عالم التجرد عن المادة و آثارها و یسمی عالم العقل (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۳۰۴)؛ عالمی که جدا از ماده و آثار آن است که عالم عقل نامیده می‌شود». اکنون سخن این است که این عالم به عنوان واسطه چه نقشی دارد؟ فیلسوفان اسلامی هنگام بحث از عالم عقل می‌گویند این عالم اشرف و اقدم از عالم مثال است و وجودی شدیدتر و قوی‌تر از عالم مثال دارد؛ به عبارت دیگر، هر چیزی در عالم مثال، مرتبه‌ای بالاتر از آن در عالم عقل موجود است؛ زیرا عالم عقل، علت وجودی عالم مثال است و علت، تمام کمالات معلول خود را در حد اعلی دارد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۳۷۹) (شیرازی، ۱۳۸۳ق، ۴، ۵۰۴) (سبزواری، بی تا، ۵۲).

پس وقتی وجود عالم عقل اشرف و اقدام از عالم مثال شد، در نتیجه آن، علت فاعلی و وجودی عالم مثال خواهد بود؛ یعنی یک نسبت و رابطه علیت و سببیت بین این دو عالم وجود دارد؛ همان‌طور که علامه طباطبایی (ره) به

این مطلب اشاره دارند: «و له نسبة السببية لما في عالم المثال (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۱، ۲۷۱)؛ عالم عقل با آنچه در عالم مثال وجود دارد يك رابطه سببیت دارد».

۳. عالم مثال:

حکما در تعریف عالم مثال گفته‌اند: این عالم بین دو عالم عقل و عالم ماده قرار دارد؛ لذا به آن عالم برزخ هم می‌گویند و آن مرتبه‌ای از وجود است که جدا از ماده است؛ ولی آثار ماده مثل کم، کیف، وضع و اعراض را دارد و علت فاعلی آن، مرتبه نازل‌تر عالم عقول است که مشائین آن را عقل فعال می‌نامند و نزد اشراقیین بعضی از عقول عرضیه است (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۳۸۷).

گفتیم این عالم نیز یکی از واسطه‌ها است و اکنون می‌گوییم آن، واسطه در وجود عالم ماده است؛ چون علت وجودی آن است و هر چیزی در عالم ماده، مرتبه‌ای آن در عالم مثال وجود دارد. علامه طباطبایی (ره) در این باره می‌فرماید: «عالم المثال علة مفيضة لعالم المادة (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۳۸۰)؛ عالم مثال علت فیض‌دهنده یا وجودی عالم ماده است». در نتیجه عالم مثال واسطه در وجود و هستی عالم ماده است.

۴. عقل فعال

از جمله مباحث دقیق در مبحث علم، عالم و معلوم، بحث افاضه‌کننده صورت‌های علمی است. به عبارت دیگر همه انسان‌ها کسب علم می‌کنند و علوم مختلفی را فرا می‌گیرند و در جای خود اثبات شده است که این علوم مجرد هستند نه مادی (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۲۳۷). حال که علم مجرد است باید مفیض آن نیز مجرد باشد (شیء مادی نمی‌تواند افاضه‌کننده وجود مجرد باشد)؛ لذا باید يك موجود مجردی وجود داشته باشد که علم از طریق او و به واسطه او بر انسان افاضه شود. فلاسفه در بحث مذکور اثبات کرده‌اند که آنچه علم را بر انسان افاضه می‌کند يك جوهر عقلی جدا از ماده است و تمام صور عقلیه کلیه نزد اوست. مفیض این صور، یا خود نفس است که هم افاضه می‌کند و هم دریافت، که این باطل است؛ یا چیزی خارج از نفس است، که این وجود یا مادی است یا مجرد، و چون علم مجرد است نمی‌تواند مفیض آن مادی باشد؛ لذا باید افاضه‌کننده علم، يك موجود مجرد باشد که به اصطلاح به آن «عقل فعال» می‌گویند (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۲۴۹). عقل فعال در اینجا نقش واسطه‌گری بین انسان و عوالم بالا را دارد.

فلاسفه اسلامی در بحث علم و حصول آن می‌گویند علمی که برای ما حاصل می‌شود مجرد از ماده است؛ چون اگر مادی بود باید با تغییر مغز و از بین رفتن سلول‌های آن و تحول آن، علم نیز از بین برود یا تغییر کند؛ در حالی که يك بچه کوچک وقتی مطلبی در کودکی یاد گرفت آن را تا آخر عمر حفظ می‌کند و به یاد می‌آورد (دلایل دیگری نیز در کتب مفصل آمده است که ما به آنها نمی‌پردازیم). از سویی چون این علوم مجردند، باید مفیض و معطی آنها هم مجرد باشد. از سویی دیگر مفیض اینها یا باید نفس باشد که هم افاضه و هم دریافت کند، که

این امر محال است؛ چون شیء واحد نمی‌تواند فاعل و قابل باشد؛ و یا مفیض این علم باید خارج از نفس باشد و نمی‌تواند مفیض این علوم یک شیء مادی باشد؛ چون ماده ضعیف‌تر از مجرد است و صور علمیه که مجردند را باید یک موجود مجرد افاضه کند. پس مفیض این صور علمی یک جوهر مجرد عقلی است. با توجه به این برهان عقلی درمی‌یابیم علوم بشر که مفیض واقعی آنها خداوند است به واسطه عقلی مجرد بر انسان افاضه می‌شوند.

اشکال:

صحیح است که مفیض این صور نمی‌تواند مادی باشد و باید مجرد باشد؛ اما از کجا می‌گویید مفیض، یک عقل واسطه است؟ شاید خداوند تعالی این علم را بدون واسطه افاضه می‌کند.

پاسخ:

این استدلال فلاسفه اسلامی است و در مباحث مختلف و براهین قاطع ثابت کرده‌اند بین ما و خدا موجودات و عقول آفریده شده‌اند؛ برای مثال، در بحث «الواحد» ثابت می‌کنند نخستین خلق خداوند یک عقل واحد بسیط است و پس از آن نیز عقول طولیه‌ای وجود دارد و فیض خداوند از این مجردات عبور می‌کند.

۵. مُثُل افلاطونی

مثل افلاطونی طبق تعریف حاجی سبزواری عبارت است از یک فرد مجرد عقلانی از هر نوعی که در آسمان و زمین و عالم ماده است؛ مثلاً نوع انسانی، شش میلیارد فرد مادی در زمین و یک فرد مجرد عقلانی در عالم بالا دارد که فرد همین نوع است. انسان‌های زمین مادی‌اند و آن مثال مجرد است و به اذن خداوند تعالی مری و پرورش دهنده اینها است و تمام کمالات این افراد مادی، در او به نحو اجمال و بساطت و اتم وجود دارد. به این مُثُل، ارباب انواع نیز می‌گویند؛ زیرا هر کدام از اینها به اذن خداوند تربیت افراد طبیعی نوع خود را بر عهده دارند. به این مُثُل عقول متکافئه (کفو یکدیگر) و عَرَضیه (در عرض یکدیگر) نیز می‌گویند (انصاری شیرازی، ۱۳۸۵، ش، ۳، ۳۹۷). این مثل افلاطونی یا ارباب انواع در اینجا نقش واسطه‌گری دارند و با توجه به تعریفی که از آنها شده، واسطه فیض و کمالات بین انسان و عوالم بالا تا خداوند هستند. قائلان به این نظریه برای اثبات آنها به چند دلیل استناد کرده‌اند؛ از جمله «برهان امکان اشرف» است که مفاد آن این است که وقتی موجود ممکن احسن وجود دارد، واجب است یک موجود ممکن اشرف از آن وجود داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۳۱۸).

۶. وسائط مادی و قاعده علیت

واسطه مادی آن است که حقیقت وجود آن از ماده است و فقط می‌تواند اثر مادی داشته باشد. وجود وسایط مادی امری روشن و بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد، هر چند در آیات و روایات به این نکته نیز تصریح شده است؛ مثلاً در سوره انبیا آمده است: «وجعلنا من الماء كل شيء حي»؛ «و هر چیز زنده را از آب خلق کردیم».

در این آیه شریفه به واسطه‌گری آب برای زنده بودن تمام موجودات تصریح شده است. در روایات نیز می‌توان به حدیث امام صادق (ع) استناد کرد که فرمودند: «ابی‌الله ان یجری الاشیاء الا باسباب فجعل لكل شیء سبباً ... خداوند امتناع فرموده است امور بدون اسباب به جریان بیندازد. پس برای هر چیز سببی قرار داد». مطابق حدیث خداوند تمام حوادث و امور و فعل و انفعالات را از طریق واسطه آنها انجام می‌دهد. با توجه به اطلاق کلمه «الاشیاء» و جمله «جعل لكل شیء سبباً» تمام فعل و انفعالات عالم از طریق واسطه انجام می‌گیرد. تجلی واسطه‌گری در عالم ماده، قانون علت و معلول است که هر علتی واسطه وجود معلول، و قانون علیت مبنای عقلی تمام علوم است و بدون آن بشر نمی‌توانست قوانین کلی را استنباط کند تا بر اساس آنها زندگی خود را اداره و پیشرفت کند؛ چون پیشرفت بشر در علوم انسانی و تجربی مرهون استخراج قوانین کلی از عالم طبیعت است و آن منوط به این است که عالم دارای قانون واسطه‌گری باشد؛ به عبارت دیگر، کلیت و قطعیت هر قانون علمی، مرهون قوانین عقلی و فلسفی علیت است و بدون آنها نمی‌توان هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی ثابت کرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ش ۲، ۲۶).

بشر با وجود قانون واسطه‌گری عالم و طبیعت می‌داند باران و آب باعث سرسبزی می‌شود و هرچه تلاش او برای کسب رزق بیشتر باشد، بیشتر به مقصود خود می‌رسد. همچنین بشر از واسطه‌گری در طبیعت به نظم آن پی می‌برد و از نظم دقیق آن به خداوند و علم و قدرت او پی می‌برد؛ لذا ملاً صدرای شیرازی تأکید می‌کند مهم‌تر از این مسئله وجود ندارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ش ۲، ۵۳۰).

کیفیت تأثیرگذاری واسطه‌ها در فلسفه اسلامی

منظور از نقش هر گونه اثرگذاری این واسطه‌ها یعنی همان تأثیر فاعلی این واسطه‌ها است. «فاعل» به حقیقت کلمه «فاعل مفیض» یا «ما منه الوجود» است که در مقابل «فاعل مُعد» (ما به الوجود) قرار دارد. البته در این رساله چون ما هم از فاعل مجرد و هم فاعل مادی (واسطه‌های مادی) سخن می‌گوئیم، مراد هر دو قسم فاعل خواهد بود. چون در سلسله وسایط هم واسطه مجرد و هم واسطه مادی وجود دارد، واسطه مجرد اثر مجرد و واسطه مادی اثر مادی دارد. بنابراین منظور ما از نقش واسطه‌ها یا تأثیر آنها، هر دو نوع تأثیر (تأثیر ایجابی و تأثیر اعدادی) است؛ چون هر دو نوع فاعل در مادون خود تأثیر می‌گذارند.

لازم به ذکر است که تأثیر و نقش واسطه‌ها همیشه از عالی به دانی است؛ یعنی همیشه فاعل و مؤثر، موجود عالی است که در موجود دانی تأثیر می‌گذارد. در بحث‌های فلسفی علت و معلول و انواع فاعل‌ها نیز ثابت شده است که مرتبه پایین‌تر از وجود نمی‌تواند در مرتبه عالی‌تر از خود تأثیر و تصرف کند، زیرا مرحله عالی‌تر همه کمالات موجود دانی را به نحو اکمل دارد. به‌خاطر همین تأثیر و فاعلیت، همیشه از عالی به دانی است (طباطبایی، ۱۴۲۲، ق ۱۷۷).

بحثی در حقیقت و وساطت ملائکه

درباره حقیقت و ماهیت ملائکه بحثی بین متکلمان و فلاسفه مطرح است. نظریه صحیح آن است که با توجه به اوصافی که قرآن برای ملائکه بیان می‌کند مثل تسبیح دائم خدا و داشتن مقام معلوم و غیر قابل تغییر و... این چنین موجوداتی نمی‌توانند مادی باشند روایات نیز این مطلب را تایید می‌کنند؛ مثلاً در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است که ملائکه چیزی نمی‌خورند و نمی‌آشامند و نکاح نمی‌کنند؛ چون ماده یا زنده است یا مرده. هر چیز مادی بخواهد زنده بماند به آب نیاز دارد. پس ملائکه که اصلاً آب نمی‌نوشند، مادی نیستند. علامه طباطبایی (ره) در المیزان بعد از ذکر صفات ملائکه از قرآن (مثل عدم مغلوبیت و کثرت، عدم معصیت، عدم نافرمانی خدا و ...) می‌فرماید: «از اینجا روشن می‌شود ملائکه موجوداتی هستند منزّه از ماده جسمانی که در معرض زوال و فساد و تغییر است و خصوصیت ماده آن است که استکمال تدریجی دارد؛ درحالی که فرشتگان این خصوصیات ماده را ندارند و از آنچه در روایات وارد شده است که ملائکه صورتی خاص و شکل جسمانی خاص دارند، آن بیان تمثیل فرشته‌ها برای ائمه (ع) است که آنها را برای مردم وصف می‌کردند. پس این که ملکی به صورت انسان تمثیل پیدا می‌کند، در حقیقت، ظهور آن ملک است برای کسی که او را در صورت انسان می‌بیند.» نکته آخر این که گاهی ملائکه واسطه در تصرف در عالم مادی می‌شوند و آن را تغییر می‌دهند، که این عمل تأثیری در عدم تجزیه آنها ندارد؛ بلکه در جای خود ثابت شده است که موجود عالی می‌تواند در موجود دانی اثر بگذارد؛ چون از جهت مرتبه وجود، بالاتر از آن است. پس می‌توان گفت ملائکه که موجوداتی مجردند می‌توانند در ماده مؤثر باشند و نقش مادی ایفا کنند.

نقد دیدگاه وهابیت در واسطه‌گری برخی وسائط

وهابیان به دلیل شاکله فکری خاص و بسته و دیدگاه تنگ درباره آیات و روایات و عدم اجتهاد و جمع بین ادله، گرفتار مغالطه‌های زیادی در بحث واسطه‌ها شده‌اند که اگر روش تفکر و دیدگاه اینان درباره آیات و روایات دقیق و عمیق شود و در موضوعات مورد بحث، بین ادله جمع کنند، این مسئله از لحاظ علمی برای اینان قابل فهم خواهد بود. اکثر اشکالات وهابیان در زمینه واسطه‌ها درباره واسطه‌گری اهل بیت (ع) در موارد مختلف است و این اشکالات به خاطر يك مبناي اشتباه است که مقامات غیبی انبیا و اهل بیت (ع) برایشان قابل درک نیست و ایشان را به زندگی مادی محدود کرده‌اند و حقیقت ایشان را مثل انسان‌های دیگر می‌دانند؛ لذا هر آیه و روایت مربوط به مقامات عالی‌ه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را انکار یا توجیه می‌کنند و با يك استدلال سطحی آنان را معارض قرآن می‌خوانند.

ابن تیمیه (بنیانگذار فکری وهابیت) در ردّ واسطه‌گری اهل بیت (ع) در رزق و حاجت، برهان قابل تأملی به این شرح، ذکر می‌کند: کسی که اولیا را مانند حاجب‌های بین پادشاه و رعیت، واسطه‌هایی بین خدا و خلق می‌داند، به طوری که این واسطه‌ها حوائج خلق را به محضر خدا می‌برند و خداوند بندگان را توسط این واسطه‌ها هدایت می‌کند و رزق می‌دهد و خلق از این واسطه‌ها درخواست حاجت کنند و ایشان از خدا درخواست کنند، عامل این عمل کافر است و باید توبه داده شود و اگر توبه نکرد باید کشته شود. اینان خدا را به خلقتش تشبیه کرده و برای خدا شریک قرار داده‌اند.

واسطه‌های بین پادشاهان و مردم، یکی از این سه دسته‌اند:

۱. یا این واسطه‌ها از احوال مردم چیزهایی می‌دادند که این پادشاه نمی‌داند، که اگر کسی بگوید خداوند احوال بندگان را نمی‌داند تا این که به وسیله این واسطه‌ها آگاهی یابد، کافر است.

۲. یا این که پادشاه از تدبیر کار رعیت و دفع دشمنانش عاجز است مگر به کمک یارانی که کمکش کنند؛ در حالی که خداوند یار و پشتیبان‌ای نمی‌خواهد.

۳. این که پادشاه سود رعیتش را نمی‌داند و نمی‌خواهد به آنها ترحم و احسان کند مگر به واسطه یک محرکی از بیرون. پس وقتی کسی پادشاه را نصیحت و راهنمایی کند، اراده پادشاه تحریک می‌شود این کار را انجام دهد و قصد برآوردن حوائج رعیت را می‌کند و این امر به خاطر تأثیر کلام ناصح و واعظ در قلبش یا به خاطر میل و رغبت یا ترس از کلام او است؛ در حالی که خداوند ربّ همه چیز و ارحم الراحمین بندگان است (ابن تیمیه، ۱۹۹۵م، ۱، ۱۲۵).

پاسخ:

ابن تیمیه، در این استدلال مقایسه‌ای انجام داده است و آن این که علمای شیعه که به وساطت اهل بیت (ع) و اولیا بین خدا و خلق در حوائج و رزق و نفع قائل اند، این واسطه‌ها را جزء هیچ کدام از این سه قسم نمی‌دانند؛ بلکه قائل اند به این که اولاً خود خدا دستور داده است به درگاه او وسیله بجویم (سوره مائده (۵) آیه ۳۵) و از اولیای او درخواست حاجت کنیم (سوره نحل (۱۶) آیه ۳۸) و این دستور خدا به خاطر حکمت‌هایی است که ما در فصل «فواید و آثار واسطه‌ها» آنها را به صورت مفصل توضیح دادیم.

ثانیاً این استدلال ابن تیمیه در ردّ واسطه‌ها خلاف صریح آیات قرآن است؛ زیرا او باید این استدلال را درباره واسطه‌گری فرشته‌ها در تدبیر نیز بگوید.

ثالثاً اگر این استدلال وی صحیح باشد، چرا خداوند به واسطه حضرت عیسی (ع) حوائج مردم را برآورده می‌کرد؟ آیا خدا ناتوان بود یا بی‌خبر یا صلاح مخلوقاتش را نمی‌خواست؟

رایعاً در ادامه این بحث، ابن تیمیه مثالی می‌زند به این که جایز است کسی به برادر مؤمن بگوید برایم دعا کن؛ لکن دعا کننده به اذن خدا دعا می‌کند.^{۱۰} این نیز قسم دیگری از واسطه‌گری مؤمن برای مؤمن است و با استدلال او در تضاد است؛ چون همان طور که به کرات می‌گوید، مگر خدا نزدیک‌ترین شخص به آدم نیست؛ چرا سراغ دیگران برویم؟ مگر خداوند صدای ما را نمی‌شنود یا صلاح ما را نمی‌خواهد که به برادر مؤمن بگوییم؟!

نتیجه‌گیری

تحلیل و تبیین عقلی بحث واسطه‌ها از نگاه عقل و فلسفه زیربنایی بسیاری از مباحث اعتقادی است و حل مباحثی زیادی از آن از جمله بحث شفاعت، توسل و شرک و همچنین تدبیر امور به واسطه ملائکه و بحث وساطت اهل بیت (ع) منوط به فهم درست این بحث است.

فایده دیگر این بحث آن است که بحث واسطه‌گری اسباب و علل مادی نیز تبیین می‌شود و انسان می‌فهمد اگر بخواهد مشکلی را از سر راه خود بردارد، باید به واسطه‌گری اسباب و علل مادی توجه و به آنها نیز تمسک کند.

منابع

قرآن کریم

۱. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ هـ ق) من لا یحضره الفقیه ج ۲، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۳ هـ) الاصول من الکافی، دار الکتاب الاسلامیه چاپ هفتم
۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ هـ)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی،
۴. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ هـ) بحار الانوار، موسسه الوفاء بیروت،
۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۲ هـ)، نه‌ایه الحکمه، موسسه نشر اسلامی، چاپ ۱۶
۶. شیرازی، صدر الدین، (۱۴۲۰ هـ) کتاب المشاعر، موسسه تاریخ العربی، چاپ اول
۷. جمعب از نویسندگان، (۱۴۲۶ هـ) معجم الوسیط، موسسه الصادق، چاپ بنجم
۸. قدسی، سید محی‌الدین، (بی تا) ملائکه در قرآن، استاد راهنما، دکتر احمد بهشتی، دانشگاه اسلامی

فسا

۹. سبزواری ملا هادی، (بی تا) شرح المنظومه، تحقیق، حسن زاده املی، نشر ناب، چاپ اول
۱۰. شیرازی، صدر الدین، (۱۳۸۳ ش) شرح اصول کافی، پژوهشگاه علوم انسانی،
۱۱. سبزواری، ملا هادی، (بی تا) شرح الاسماء الحسنی، منشورات مکتبه بصیرتی قم
۱۲. ابن عربی، محیی‌الدین، (بی تا) الفتوحات المکیه، دار احیا التراث العربی،

۱۳. ابن تیمیة الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۸ ش)، آموزش فلسفه، نشر بین الملل سازمان تبلیغات، چاپ اول،

۱۵. ، شیرازی، صدر الدین، (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه دار احیاء التراث العربی،

بیروت



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



Criticism of rational arguments on the necessity of calling to Shiism

Mostafa Khodadadanjad¹, Rouhollah Khodadadi²

¹⁻²Assistant Professor of Islamic education, Department of Islamic education, School of Medicine Ahvaz Jundishapur University of Medical Sciences, Ahvaz, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Inviting non-Shiites to the Shiite religion as one of the duties that is concentrated in the minds of the general Shiites, has a ruling of obligatory Sharia rulings. There are two types of narrations on the issue of permissibility or non-permissibility of calling to Shiism. Most of these narrations forbid calling to Shiism. But regardless of the narrations in this chapter, is it possible to make a rational argument to prove the necessity of calling to Shiism? The purpose of this research is to criticize and examine the intellectual grounds for proving the necessity of calling to Shiism. In this article, the researcher has explored the rational aspects that can be proposed to prove the necessity of calling to Shiism with a descriptive-analytical method. From the analysis of the data, it was concluded that calling to Shiism is an example of corruption; And tin, the material of corruption, is intellectually good, and this intellectual good is connected with the Islamic obligation. Other issues that can be raised in this issue were disputed.
Received: 18/06/2023	
Accepted: 31/08/2023	
	Keywords: <i>Call to Shiism, Hassan Adl, Ahl al-Bayt Province</i>

***Corresponding Author: Mostafa Khodadadanjad**

Address: Assistant Professor of Islamic education, Department of Islamic education, School of Medicine Ahvaz Jundishapur University of Medical Sciences, Ahvaz, Iran.

E-mail: khodadad.mostafa@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی
کاوش های عقلی



نقد و بررسی استدلال های عقلی بر وجوب دعوت به تشیع

مصطفی خدادادنژاد*، روح اله خدادادی^۲

^{۳-۱} استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی جندی شاپور

اهواز، اهواز، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	دعوت غیر شیعیان به مذهب تشیع به عنوان یکی از وظایفی که در ذهن عموم
مقاله پژوهشی	شیعیان مرتکز است، حکمی از احکام شرعی تکلیفی را داراست. روایات وارد
دریافت:	شده در مسئله جواز یا عدم جواز دعوت به تشیع دو دسته هستند. بیشتر این
۱۴۰۲/۰۳/۲۸	روایات نهی از دعوت به تشیع دارند. اما با غض نظر از روایات موجود در
پذیرش:	این باب، آیا می توان استدلال عقلی برای اثبات وجوب دعوت به تشیع اقامه
۱۴۰۲/۰۶/۰۹	نمود؟ هدف از این پژوهش نقد و بررسی وجوه عقلی متصور برای اثبات
	وجوب دعوت به تشیع است. محقق در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی
	وجوه عقلی قابل طرح برای اثبات وجوب دعوت به تشیع را مورد کنکاش
	قرار داده است. از تحلیل داده ها این نتیجه حاصل شد که دعوت به تشیع
	مصادق قلع ماده فساد است؛ و قلع ماده فساد عقلاً حسن است و این حُسن
	عقلی ملازمه دارد با وجوب شرعی. سایر وجوه قابل طرح در این مسئله مورد
	مناقشه قرار گرفتند.

کلمات کلیدی: دعوت به تشیع، حُسن عدل، ولایت اهل بیت

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول khodadad.mostafa@gmail.com

۱- مقدمه

شک و تردیدی نیست که غایت نهایی بعثت پیامبران، هدایت مردم به دین حق است و سعادت دنیا و آخرت در گرو تدین به این دین است. همچنین می‌دانیم دین از سه بخش عقاید و احکام و اخلاق تشکیل شده است. عقاید سنگ بنای اصلی دین است، به طوری که اگر عقاید انسان فاسد باشد، سعادت مند نخواهد شد، حتی اگر اعمال او مطابق احکام و اخلاق واقعی باشد. به همین دلیل پیامبران بیش از هر چیزی به تصحیح عقاید مردم پرداخته‌اند و آموزه‌های قرآنی مملو از مسائل اعتقادی است. یکی از اصول مهم اعتقادی در دین مبین اسلام، که مورد اختلاف جدی بین مذاهب اسلامی قرار گرفته است مسئله امامت و ولایت بلافضل امیرالمومنین و فرزندان معصوم ایشان است که قطعاً قبول یا نکول این مهم در سعادت انسان تاثیر فراوان دارد. وظیفه تبلیغ دین حق، منحصر در پیامبران و ائمه معصومین نیست، بلکه علما و عموم مومنین در حد توان خود وظیفه تبلیغ دین و هدایت مردم را برعهده دارند؛ اما در روایات بسیاری ائمه، شاگردان خود را از دعوت اهل‌خلاف به تشیع و قبول امامت ایشان منع کرده‌اند. بررسی روایی این مطلب نیاز به بررسی‌های رجالی و حدیثی مفصل است. با غرض نظر از روایات مطرح شده در این زمینه آیا عقل مستقل یا غیر مستقل حکم به وجوب دعوت اهل‌خلاف به تشیع دارد یا خیر؟

۲- اهمیت و ضرورت بحث

امروزه با گسترش نفوذ شیعه در میان مسلمین و تشکیل حکومت‌های شیعی در کشورهای مختلف و همچنین پیشرفت تکنولوژی و نفوذ ابزار ارتباط جمعی بین عموم مردم، شرایط دعوت به تشیع و گسترش دین حق بیش از هر زمانی مهیا است. افزایش جمعیت شیعه و ترویج آموزه‌های شیعی زمینه ساز گسترش اسلام ناب در سراسر دنیا و ظهور آخرین ذخیره الهی خواهد بود. حکم عقل در مسئله دعوت به تشیع می‌تواند قاعده اولیه در حکم فقهی را برای ما تبیین کند و در صورت فقدان یا تعارض نصوص، به این قاعده اولیه مراجعه می‌شود. لذا اگر حکم عقل در مسئله هدایت اهل‌خلاف مشخص نشود، حکم فقهی موارد مختلف دعوت به تشیع ناتمام خواهد ماند.

پیشینه مسئله و تحقیق

اولین دعوت کننده به تشیع و پیروی از امیرالمومنین، پیامبر اسلام است. اما مسئله دعوت اهل‌خلاف به تشیع با رحلت پیامبر و تشکیل سقیفه به وجود آمد. حضرت صدیقه طاهره اولین دعوت کننده به تشیع بعد از رحلت پیامبر اسلام بود. در طول تاریخ تا به امروز همواره شیعیان با این مسئله مواجه بوده‌اند.

مسئله حکم فقهی هدایت اهل‌خلاف در کتب فقهی فقها معنون نبوده و نیست. با تتبع در کتب و رساله‌های فقهی نمی‌توان بحثی مستقل در این خصوص از فقیه‌ای از فقهای اسلام به دست آورد. نهایت بحث فقهی صورت گرفته در این زمینه از طرف محدثین مطرح شیعه، در کتب حدیثی، در ذیل برخی روایات دال بر حرمت دعوت اهل‌خلاف به تشیع صورت گرفته است. این مباحث از بیش از چند سطر تجاوز نمی‌کنند. اما بررسی عقلی این مسئله فقهی تا کنون مطرح نشده است و مقاله حاضر اولین نگارش در این زمینه محسوب می‌شود.

۳- ادله عقلی بر وجوب دعوت به تشیع

برای اثبات وجوب دعوت به تشیع می‌توان دو استدلال عقلی بیان نمود:

استدلال اول: هدایت اهل‌خلاف مصداق عدل است

برای تقریر این وجه باید چند اصل، به عنوان اصول موضوعه اثبات شده باشد:

پیش فرض‌های استدلال

اولاً خداوند متعال حکیم است و دستورات دینی که نازل کرده است، تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند. ثانیاً ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام از جانب خداوند متعال نازل شده است و دوازده امام به صورت منصوص جانشین پیامبر اسلام هستند.

ثالثاً اعتقاد به ولایت یک رکن از ارکان دین است و اعتقاد به آن همسنگ فروعات فقهی و عملی نیست.

پیش فرض اول

اصل اول از اصول موضوعه ای که در بالا ذکر شد از مسائل اجماعی بین شیعه است. (آخوند خراسانی محمد کاظم بن حسین، ۱۴۰۹، ص ۳۶۴)

پیش فرض دوم

اصل دوم نیز مورد اتفاق است. طبق اعتقاد شیعه، جانشین بلافصل پیامبر در اداره جامعه و مرجعیت دینی مسلمین با تعیین الهی، امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب است. بعد از او فرزندان حسن بن علی و سپس حسین بن علی علیهم‌السلام و در ادامه ۹ نفر از فرزندان ابی‌عبدالله‌الحسین علیه‌السلام، امام و پیشوای مسلمین هستند. همان ولایتی که برای پیامبر از جانب خداوند ثابت شده بود برای این ذوات مقدسه نیز ثابت است. ادله زیادی برای اثبات این مدعا اقامه شده است که تفصیل آن نیاز به تألیف مجلدات فراوان است. برخی ادله فقط ولایت امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب را اثبات می‌کنند و برخی ادله دیگر نام دوازده امام معصوم را به عنوان حجت خدا و پیشوای مسلمین بیان می‌کند. در این جا به صورت اختصار به یک دلیل قرآنی و یک دلیل روایی بسنده می‌کنیم:

آیه ولایت

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ^۱ (المائدة: ۵۵)

امین الاسلام طبرسی این آیه را یکی از واضح ترین دلایل بر صحت امامت بلافضل علی بن ابی طالب بعد از پیامبر دانسته است (طبرسی، امین الإسلام، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، ج ۳، ص: ۳۲۶). دلالت این آیه بر مطلوب متوقف است بر اثبات چند امر: اول اینکه مراد از ولی در این آیه ولایت در تصرف است. ثانیاً مراد از کسانی که در رکوع، صدقه می دهند نیز علی بن ابی طالب است. برخی مفسرین اهل سنت هر دو امر را انکار کرده اند. گفته اند ولایت در این آیه به معنای نصرت است. و مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» هم عام است و شامل طیف وسیعی از مومنین می شود. دلیل ایشان برای انکار امر اول سیاق آیات است. در آیات قبل از این آیه، مسلمین از پذیرش ولایت یهود و نصاری منع شده اند^۲ و در آیه بعد از این آیه نتیجه پذیرش ولایت خدا و رسول او پیروزی و غلبه بر دیگران معرفی شده است.^۳ با توجه به سیاق این آیات، نتیجه گرفته اند معنای ولایت در این آیه نصرت است. همچنین در توجیه تطبیق جمله آخر آیه بر عموم مومنین، نه فقط امیرالمومنین گفته اند مراد از رکوع در این آیه رکوع اصطلاحی که در نماز به جا آورده می شود نیست، بلکه مراد مطلق خضوع و خشوع است. یعنی ولی شما مومنینی هستند که نماز به جا می آورند و زکات می دهند و خشوع دارند. قید «و هم راکعون» در نظر ایشان، برای احتراز از منافقانی است که نماز و زکات را انجام می دهند ولی قلباً خشوع و خضوع ندارند (رشید رضا، محمد؛ ۱۹۹۰، ج ۶ ص ۴۴۱-۴۴۲ و فخر الدین رازی، محمد بن عمر؛ بی تا، ج ۱۲ ص ۲۵). لکن این برداشت جدای از اینکه شواهد زیادی بر بطلانش وجود دارد، اجتهادی در مقابل نص است. زیرا نصوص زیادی از شیعه و سنی وجود دارد که این آیه را بر امیرالمومنین تطبیق داده اند و آن را متضمن حکم خاصی که مخصوص خداوند رحمان و رسول الله و امیرالمومنین است، معرفی کرده اند (طباطبایی سید محمد حسین، ۱۴۱۷، ج ۶، ص: ۵ الی ۲۵). بررسی مفصل آیه و نقد کلام مخالفین از رسالت این نوشتار خارج است. فقط به عنوان تبرک و تیمن به ذکر روایتی در تفسیر این آیه بسنده می کنیم:

أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حَاتِمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعْدٍ [سَعِيدٍ] الْهَمْدَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُحَمَّدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ

^۱ ترجمه: جز این نیست که ولی شما خداست و رسول او و آنان که ایمان آورده اند. همان ایمان آوردگانی که اقامه نماز و ادای زکات می کنند در حالی که در رکوع نمازند.

^۲ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۵۱)

^۳ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (۵۶)

و رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الْآيَةَ قَالَ إِنَّ رَهْطًا مِنَ الْيَهُودِ أَسْلَمُوا مِنْهُمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ وَ أَسَدٌ وَ ثَعْلَبَةٌ وَ ابْنُ يَامِينَ وَ ابْنُ صُورِيَا فَأَتُوا النَّبِيَّ ص فَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّ مُوسَى ع أَوْصَى إِلَى يُوشَعَ بْنِ نُونٍ فَمَنْ وَصِيَّتُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَنْ وَلِيْنَا بَعْدَكَ فَتَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ- إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَوْمُوا فَقَامُوا فَأَتُوا الْمَسْجِدَ فَإِذَا سَائِلٌ خَارِجٌ فَقَالَ يَا سَائِلُ أَمَا أَعْطَاكَ أَحَدٌ شَيْئًا قَالَ نَعَمْ هَذَا الْخَاتَمَ قَالَ مَنْ أَعْطَاكَ قَالَ أَعْطَانِيهِ ذَلِكَ الرَّجُلُ الَّذِي يُصَلِّي قَالَ عَلَى أَيِّ خَالٍ أَعْطَاكَ قَالَ كَانَ رَاكِعًا فَكَبَّرَ النَّبِيُّ ص وَ كَبَّرَ أَهْلُ الْمَسْجِدِ فَقَالَ النَّبِيُّ ص عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ لِيُكْمَ بَعْدِي قَالُوا رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا وَ بِالْإِسْلَامِ دِينًا وَ بِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا وَ بَعَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ لِيْنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمْ الْعَالِيُّونَ فَرَوَى عَنْ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّهُ قَالَ وَ اللَّهُ لَقَدْ تَصَدَّقْتُ بِأَرْبَعِينَ خَاتَمًا وَ أَنَا رَاكِعٌ لِيُنزَلَ فِيَّ مَا نَزَلَ فِي عَالِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع فَمَا نَزَلَ (ابن بابويه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، ص: ۱۲۴).^۱

در این روایت سوال کننده از پیامبر در خصوص وصی او سوال پرسید، همانطور که یوشع بن نون وصی حضرت موسی بود. در این هنگام این آیه نازل شد. برای بررسی مصداق این آیه به مسجد رفتند و دیدند که امیرالمومنین در حال رکوع انگشتر خود را صدقه داده است. همگی به تبعیت از پیامبر تکبیر گفتند و ولایت امیرالمومنین را اقرار کردند. روایات به این مضمون در کتب حدیثی شیعه و سنی فراوان یافت می‌شود.

همچنین آیه اکمال دین و آیه اولوالامر نیز دلالت روشنی بر مدعا دارند که از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

حدیث غدیر خم

روایات فراوانی در اثبات ولایت و جانشینی امیرالمومنین علی علیه السلام از پیامبر مکرم اسلام صادر شده است. مهمترین روایتی که می‌توان به آن استناد کرد، خطبه طولانی ایست که در ماجرای غدیر خم از پیامبر اسلام نقل شده است. لذا تنها با استناد به این روایت بحث را خاتمه می‌بخشیم:

^۱ ترجمه: امام پنجم در تفسیر قول خدای عز و جل (مائده ۵۵) همانا ولی شما خدا و رسول او است آنان که ایمان دارند تا آخر آیه فرمود جمعی از یهودیان مسلمان شدند مانند عبد الله بن سلام و اسد و ثعلبه و ابن یامین و ابن صوری و نزد پیغمبر «ص» آمدند و گفتند یا نبی الله موسی یوشع بن نون را وصی خود کرد وصی شما کیست؟ کی پس از تو سرپرست ما است این آیه نازل شد که ولی شما خدا و رسول او است و آن کسانی که گرویدند و نماز برپا کردند و زکاة پرداختند و در رکوعند سپس رسول خدا فرمود برخیزید برخاستند و بمسجد آمدند ناگاه سائلی بیرون میشد فرمود ای سائل کسی چیزی بتو نداد؟

گفت چرا این خاتم را دادند و فرمود کی بتو داد گفت این مردی که نماز میخواند فرمود در چه حالی بتو داد گفت در حال رکوع پیغمبر تکبیر گفت و اهل مسجد هم تکبیر گفتند فرمود علی بن ابی طالب پس از من ولی شما است گفتند پیروردگاری خدا خشنودیم و بدین اسلام و به پیغمبری محمد و به ولایت علی بن ابی طالب، خدا این آیه فرستاد (مائده ۵۶) هر که خدا را ولی خود داند و رسولش و آنها که گرویدند به راستی حزب خدا غالبند از عمر بن خطاب روایت شده که من چهل خاتم تصدق دادم در حال رکوع تا در باره من نازل شود آنچه در باره علی نازل شد و چیزی نازل نشد

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَ يَعْقُوبَ بْنَ يَزِيدَ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ مَعْرُوفِ بْنِ خَرْبُودَ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَامِرِ بْنِ وَائِلَةَ عَنْ حُدَيْفَةَ بْنِ أَسِيدِ الْغِفَارِيِّ قَالَ: لَمَّا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ حِجَّةِ الْوُدَاعِ وَ نَحْنُ مَعَهُ أَقْبَلَ حَتَّى انْتَهَى إِلَى الْجُحْفَةِ فَأَمَرَ أَصْحَابَهُ بِالنُّزُولِ فَنَزَلَ الْقَوْمُ مَنَازِلَهُمْ ثُمَّ نُودِيَ بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى بِأَصْحَابِهِ رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ إِلَيْهِمْ فَقَالَ لَهُمْ إِنَّهُ قَدْ تَبَّأَنِي اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ أَنِّي مَيِّتٌ وَ أَنْكُمْ مَيِّتُونَ وَ كَأَنِّي قَدْ دُعِيتُ فَأَجِيتُ وَ أَنِّي مُسْتَوِلٌ عَمَّا أُرْسِلَتْ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ عَمَّا خَلَفْتُ فِيكُمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ حُجَّتِهِ وَ أَنْكُمْ مُسْتَوِلُونَ فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ لِرَبِّكُمْ قَالُوا نَقُولُ قَدْ بَلَّغْتَ وَ نَصَحْتَ وَ جَاهَدْتَ فَجَزَاكَ اللَّهُ عَنَّا أَفْضَلَ الْجَزَاءِ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ أَلَسْتُمْ تَشْهَدُونَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ وَ أَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَ أَنَّ النَّارَ حَقٌّ وَ أَنَّ الْبُعْثَ بَعْدَ الْمَوْتِ حَقٌّ فَقَالُوا نَشْهَدُ بِذَلِكَ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ عَلَيَّ مَا يَقُولُونَ أَلَا وَ إِنِّي أَشْهَدُكُمْ أَنِّي أَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ مَوْلَايَ وَ أَنَا مَوْلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَهَلْ تَقْرُونَ لِي بِذَلِكَ وَ تَشْهَدُونَ لِي بِهِ فَقَالُوا نَعَمْ نَشْهَدُ لَكَ بِذَلِكَ فَقَالَ أَلَا مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَإِنِّي عَلِيٌّ مَوْلَاهُ وَ هُوَ هَذَا ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ ع فَرَفَعَهَا مَعَ يَدِهِ حَتَّى بَدَتْ أَبَاطُهُمَا ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ انصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ أَلَا وَ إِنِّي فَرَطُكُمْ وَ أَنْتُمْ وَارِدُونَ عَلَيَّ الْحَوْضَ حَوْضِي عَدَاؤُ وَ هُوَ حَوْضٌ عَرَضُهُ مَا بَيْنَ بُصْرَى وَ صَنْعَاءَ فِيهِ أَقْدَاحٌ مِنْ فِضَّةٍ عَدَدَ نُجُومِ السَّمَاءِ أَلَا وَ إِنِّي سَأَلْتُكُمْ عَدَاً مَاذَا صَنَعْتُمْ فِيمَا أَشْهَدْتُ اللَّهُ بِهِ عَلَيْكُمْ فِي يَوْمِكُمْ هَذَا إِذَا وَرَدْتُمْ عَلَيَّ حَوْضِي وَ مَاذَا صَنَعْتُمْ بِالثَّقَلَيْنِ مِنْ بَعْدِي فَأَنْظُرُوا كَيْفَ تَكُونُونَ خَلَفْتُمُونِي فِيهِمَا حِينَ تَلْفُونِي قَالُوا وَ مَا هَذَانِ الثَّقَلَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَمَّا الثَّقَلُ الْأَكْبَرُ فَكِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ سَبَبٌ مَمْدُودٌ مِنَ اللَّهِ وَ مِنِّي فِي أَيِّدِيكُمْ طَرَفُهُ بِيَدِ اللَّهِ وَ الطَّرْفُ الْآخَرُ بِأَيْدِيكُمْ فِيهِ عِلْمٌ مَا مَضَى وَ مَا بَقِيَ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ وَ أَمَّا الثَّقَلُ الْأَصْغَرُ فَهُوَ حَلِيفُ الْقُرْآنِ وَ هُوَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ عَثْرَتُهُ ع وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ

قَالَ مَعْرُوفُ بْنُ خَرْبُودَ فَعَرَضْتُ هَذَا الْكَلَامَ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع فَقَالَ صَدَقَ أَبُو الطُّفَيْلِ رَحِمَهُ اللَّهُ هَذَا الْكَلَامَ وَ جَدَّنَاهُ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع وَ عَرَفْنَاهُ (ابن بابويه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص: ۶۵)

در کتب مختلف شیعه و سنی ماجرای غدیر خم و روایت پیامبر اسلام نقل شده است. جمله کلیدی و مرکزی این روایت کلام نورانی پیامبر است که فرمود:

من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه

این جمله متواتر میان شیعه و سنی است. (موسی پور، جاسم؛ ۱۳۹۹، ص ۳۰ الی ۳۳) موسوعه الغدير علامه امینی مهمترین تلاش برای اثبات تواتر این روایت نورانی است. از میان اهل سنت، احمد بن حنبل، ابن ماجه، ابو عیسی ترمذی، ابن ابی عاصم، بزار، ابو عبد الرحمن نسائی، طبرانی، حاکم نیشابوری، ابن حجر عسقلانی و بسیاری از علمای دیگر آن‌ها این روایت را صحیح دانسته اند. (همان، ص ۱۹ الی ۲۹)

علمای اهل سنت در دلالت روایت بر اثبات جانشینی علی علیه السلام برای پیامبر اسلام سلام الله علیه و اثبات «ولایت در تصرف» برای امیرالمومنین خدشه وارد کرده اند و برای کلمه مولی معانی مختلفی مانند نصرت، محبت، دوستی و... بیان کرده اند. لکن قرائن درون متنی در خطبه غدیر ثابت می‌کند واژه «مولی» فقط می‌تواند معنای «اولی در تصرف» داشته باشد. این شواهد درون متنی نیز تواتر دارند. شواهد درون متنی که می‌توان به آن استناد کرد ۵ فقره است:

«الست اولی بکم من انفسکم»، «اللهم وال من والاه و عاد من عاداه»، «الستم تشهدون ان لا اله الا الله و ان محمدا عبده و رسوله»، «الله اکبر علی اکمال الدین و اتمام النعمه»، «و انی اوشک ان ادعی فاجیب» تمام این فقرات پنجگانه به صورت متواتر نقل شده اند (همان، ص ۲۰۴). اثبات تواتر این فقرات و بیان قرینیت هر یک از این جملات برای اثبات مطلوب نیازمند به بحث مفصلی است که از عهده این مقاله خارج است. پایان نامه دکتری آقای جاسم موسی پور برای اثبات این مدعا نگاشته شده است.

پیش فرض سوم

اصل سوم نیز از روایات فراوان قابل استفاده است. ولایت در اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد. آنچه از اصول دین است و در همه ادیان آسمانی مشترک است: توحید و معاد و نبوت است. امامت و ولایت از مختصات مذهب شیعه است و از اصول مذهب به شمار می‌آید. اعتقاد به ولایت اهل بیت علیهم السلام و لزوم اطاعت از ایشان تفاوت اساسی میان مذهب شیعه با سایر مذاهب اسلامی است. هرچند در لزوم محبت به اهل بیت و گرمی داشت ایشان اختلافی بین اکثریت مسلمین نیست. اهل سنت امیرالمومنین را عالم ترین صحابه و بسیار مورد احترام می‌دانند و سایر ائمه ما شیعیان را از بزرگترین علمای ربانی اسلام قلمداد می‌کنند. اما اعتقاد به ولایت و حق حکومت و جانشینی پیامبر و لزوم اطاعت بی چون و چرا از ایشان مورد اختلاف شیعه و سنی است. این همان خصوصیتی است که از آن به ولایت یاد می‌شود. شیعه معتقد است اهل بیت علیهم السلام از جانب خداوند متعال ولایت بر عموم مردم دارند. این اعتقاد نزد شیعه همسنگ با اعتقاد به سایر تعالیم اسلامی و فروع دینی نیست. در روایات فراوانی اعتقاد به ولایت بالاتر از سایر تعالیم دینی بعد از اصول سه گانه دین معرفی شده است. این روایات را می‌توان به ۴ طایفه تقسیم نمود:

طایفه اول: روایات «بنی الاسلام علی خمس»

در روایات فراوانی گفته شده است که اسلام بر پنج چیز بنا شده است: نماز و زکات و حج و روزه و ولایت. و ولایت افضل و برتر از چهار چیز دیگر است. از این روایات می‌توان استفاده نمود ولایت با سایر تعالیم و احکام دینی تفاوت اساسی دارد و اعتقاد به آن و عمل به مقتضای آن، بالاتر از سایر احکام دینی است. به جهت اختصار فقط به دو روایت از این روایات اشاره می‌کنیم:

صحیحہ ابو حمزہ ثمالی

حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ الرَّيَّادِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوُشَّاءِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ فَضِيلٍ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ (كلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، ج ۲؛ ص ۱۸).

در کتاب شریف کافی روایت دیگری در همان صفحه با همین مضمون نقل شده است، با این تفاوت که فضیل مستقیم از امام نقل می کند نه به واسطه ابو حمزه ثمالی. همچنین در انتهای روایت آمده است که مردم آن چهار مورد را گرفتند ولی ولایت را ترک کردند.^۱ احتمال دارد این روایت همان روایت اول باشد. موید یکی بودن این روایات، روایتی است که در محاسن برقی، حسن بن محبوب از ابو حمزه ثمالی نقل می کند با همین مضمون و در انتهای روایت آمده است عباس بن عامر اضافه کرده است: مردم آن چهار چیز را گرفتند و ولایت را ترک کردند:

عَنْهُ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ تُنَادَ بِشَيْءٍ مَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ وَزَادَ فِيهَا عَبَّاسُ بْنُ عَامِرٍ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَتَرَكُوا هَذِهِ بَعْضِي الْوَلَايَةِ (برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، ج ۱؛ ص ۲۸۶).

عباس بن عامر در سند حدیث محاسن نیست. زیرا مراد از عنه در این سند خود احمد بن محمد بن خالد البرقی که صاحب کتاب است می باشد. اما در سند روایت دوم کتاب کافی عباس بن عامر از ابان بن عثمان از فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام روایت را نقل می کند. هرچند به جز این روایت، در هیچ جای دیگر احمد بن محمد بن خالد البرقی از عباس بن عامر چیزی نقل نکرده است ولی طبقه او سازگار است که از عباس بن عامر نقل حدیث کند. به این ترتیب مشخص شد روایت محاسن و روایت دوم کافی، به احتمال زیاد یک روایت هستند و در روایت کافی، ابی حمزه ثمالی سقط شده است. لذا روایت اول و دوم کافی نیز یک روایت محسوب می شوند و روای همه این نقل ها ابو حمزه ثمالی است.

صحیحہ زاره

عَلِيُّ بْنُ إِزْهَائِمٍ عَنْ أَبِيهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ قَالَ زُرَّارَةُ فَقُلْتُ وَ أَيْ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ فَقَالَ الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهَا وَ الْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِمْ قُلْتُ ثُمَّ الَّذِي يَلِي ذَلِكَ فِي

^۱ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنِ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ بَعْضِي الْوَلَايَةِ.

الْفُضْلِ فَقَالَ الصَّلَاةُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ الصَّلَاةُ عَمُودُ دِينِكُمْ قَالَ قُلْتُ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهَا فِي الْفُضْلِ قَالَ الرِّكَاعَةُ لِأَنَّهَا قَرَنَتْهَا بِهَا وَبَدَأَ بِالصَّلَاةِ قَبْلَهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الرِّكَاعَةُ تَذْهَبُ الذُّنُوبَ قُلْتُ وَالَّذِي يَلِيهَا فِي الْفُضْلِ قَالَ الْحَجُّ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ - وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِحَجَّةٍ مَقْبُولَةٌ خَيْرٌ مِنْ عَشْرِينَ صَلَاةً نَافِلَةً وَمَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ طَوَافًا أَحْصَى فِيهِ أَشْبُوعَهُ وَأَحْسَنَ رُكْعَتَيْهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَقَالَ فِي يَوْمٍ عَرَفَةَ وَ يَوْمَ الْمُزْدَلِفَةِ مَا قَالَ قُلْتُ فَمَاذَا يَتَّبَعُهُ قَالَ الصَّوْمُ قُلْتُ وَمَا بَالُ الصَّوْمِ صَارَ آخِرَ ذَلِكَ أَجْمَعَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ مَا إِذَا فَاتَكَ لَمْ تَكُنْ مِنْهُ تَوْبَةً دُونَ أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ فَتَوَدِّبَهُ بِعَيْنِهِ إِنَّ الصَّلَاةَ وَ الرِّكَاعَةَ وَ الْحَجَّ وَ الْوَلَايَةَ لَيْسَ يَبْعَثُ شَيْءٌ مَكَانَهَا دُونَ أَذَائِهَا وَإِنَّ الصَّوْمَ إِذَا فَاتَكَ أَوْ قَصَّرْتَ أَوْ سَافَرْتَ فِيهِ أَذَيْتَ مَكَانَهُ أَيَّامًا غَيْرَهَا وَ جَزَيْتَ ذَلِكَ الذَّنْبَ بِصِدْقَةٍ وَ لَا قِضَاءَ عَلَيْكَ وَ لَيْسَ مِنْ تِلْكَ الْأَرْبَعَةِ شَيْءٌ يُجْزِيكَ مَكَانَهُ غَيْرُهُ قَالَ ثُمَّ قَالَ ذِرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَا الرَّحْمَنِ الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ - مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا - أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَ لَا يَتَّقِ اللَّهَ فَيُؤَلِّقُ يَدَيْهِ وَ يَكُونُ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلٌّ وَ عَزٌّ حَقٌّ فِي تَوَابِهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ ثُمَّ قَالَ أَوْلَيْكَ الْمُحْسِنُ مِنْهُمْ يُدْخِلُهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ (كلبینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، ج ۲؛ ص ۱۸۰).

^۱ ترجمه: امام باقر علیه السلام فرمود: بنای اسلام روی پنج چیز است؟ نماز و زکاة و حج و روزه و ولایت. زراره گوید حضرت عرضکردم: کدامیک از اینها برتر است؟ فرمود: ولایت برتر است. زیرا ولایت کلید آنهاست و شخص والی دلیل و راهنمای آنهاست عرضکردم: سپس کدامیک برتری دارد؟ فرمود: نماز، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: نماز ستون دین شمامست. عرضکردم: پس از آن کدامیک برتری دارد؟ فرمود: زکاة، زیرا خدا زکاة را همدوش نماز قرار داده و نماز را پیش از زکاة ذکر نموده و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: زکاة گناه را میبرد. عرضکردم: پس از آن کدامیک برتری دارد؟ فرمود: حج، خدای عز و جل فرماید: «برای خداست بر مردم زیارت خانه کعبه آنها که بدان راه توانند یافت و هر که کفر ورزد، خدا از جهانیان بی نیاز است.» و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: يك حج پذیرفته از بیست نماز نافله بهتر است و هر که گرد این خانه طوافی کند که هفت شوطش را بشمارد (تا کم و زیاد نشود) و دو رکعت نمازش را نیکو گزارد خدا او را بیامرزد، و راجع بروز عرفه و مزدلفه چه مطالبی فرموده است. عرضکردم: پس از این کدام است؟ فرمود: روزه. عرضکردم: چرا روزه آخر همه اینها قرار گرفت؟ فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: روزه سیر آتش دوزخ است، سپس فرمود: برترین چیزها آنست که چون از دست رفت، توبه کردن از آن پذیرفته نیست، جز آنکه برگردی و عین آن عمل را بجا آوری، و نماز و زکاة و حج و ولایت، جز انجام دادن خود آنها، چیز دیگری جای آنها را نمیگیرد، ولی روزه (ماه رمضان) اگر از تو فوت شود یا تقصیری در آن روا داری یا مسافرت کنی، در ایام غیر رمضان بجا می آوری و آن گناه را با صدقه دادن و قضا کردن جبران میکنی. ولی هیچ يك از آن چهار، چیز دیگری جایگزینش نشود. سپس فرمود: بالاترین مرتبه امر دین و کلیدش و در همه چیز و مایه خرسندی خدای رحمان، اطاعت امام است، بعد از شناسائی او، همانا خدای عز و جل میفرماید: هر که پیغمبر را فرمان برد خدا را فرمان برده است و هر که پشت کند، ما ترا بنگهبانی آنها نفرستاده‌ایم، « همانا اگر مردی شبها را بعبادت بپا خیزد و روزها را روزه دارد و تمام اموالش را صدقه دهد و در تمام دوران عمرش

در این روایت طولانی نیز بناء اسلام را بر همان پنج چیز، معرفی می کند. زراره سوال می کند کدام یک افضل است؟ امام پاسخ می دهد ولایت. زیرا کلید آن چهار چیز دیگر و راهنمای آن ها امام است. این تعلیل نشان می دهد ولایت در ردیف آن چهار چیز دیگر نیست. بلکه آن چهار چیز در طول ولایت و در رتبه بعد از ولایت قرار دارند. موید این برداشت نیز ذیل روایت است که امام فرمودند: اگر کسی در تمام طول عمر خود آن چهار رکن دیگر را انجام دهد، یعنی نماز بخواند و روزه بگیرد و صدقه دهد و حج به جا آورد ولی ولایت ولی الهی را نداشته باشد و اعمالش به راهنمایی او نباشد، هیچ ثوابی نخواهد داشت و از اهل ایمان نخواهد بود. این خصوصیت ویژه ولایت سبب می شود که مسئله امامت و ولایت را در عرض سایر فروع دینی ندانیم و آن را اصلی از اصول دین حق برشمیریم.

در تبیین معنای این روایات باید ابتداء مشخص شود که مراد از بنای اسلام بر این پنج چیزی چیست؟ ثانیاً به این سوال پاسخ داده شود که چرا ولایت در ردیف آن چهار مورد دیگر قرار داده شده است؟ در پاسخ به سوال اول ممکن است ابتدائاً این معنا به ذهن بیاید که اگر نزد مسلمانی هر کدام از این ۵ رکن از بین برود، آن شخص از دایره اسلام خارج شده و کافر محسوب می شود. لکن التزام به این معنا ممکن نیست. زیرا هیچ کس قائل به کفر و نجاست تارک نماز و روزه و حج نیست. همچنین شیعیان نیز اهل سنت را مسلمان می دانند. تنها برخی از اخباریون نظیر صاحب حدائق، اهل سنت را جمیعاً کافر و نجس دانسته اند. زیرا به مقتضای ظاهر برخی روایات، همه اهل سنت را ناصبی پنداشته اند (بحرانی، یوسف بن احمد، ۱۳۶۳، جلد: ۵، صفحه: ۱۸۹). آیت الله اراکی در کتاب الطهاره معتقد است منظور از بناء اسلام بر این پنج چیز این است که اسلام شخص مسلمان بدون این پنج چیز اسلام قوی و مستقری نیست بلکه ضعیف و مستودع است و با کوچکترین سببی از بین می رود. لذا کسی که این پنج چیز را نداشته باشد نیز مسلمان است (اراکی، محمد علی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۲۰). علامه مجلسی در بحار احتمال داده است مراد از اسلام در این روایات ایمان باشد. لذا کسی که یکی از این پنج چیز را ندارد ایمان ندارد هرچند اسلام دارد (مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳، ج ۶۵، ص ۳۲۹). به نظر می رسد همین توجیه علامه مجلسی صحیح تر باشد، هرچند کلام آیت الله اراکی نیز خالی از قوت نیست.

در پاسخ به سوال دوم چند احتمال از جانب علامه مجلسی مطرح شده است: ایشان می فرماید شاید به دلیل مماشات با اهل خلاف، ولایت را که از اصول اعتقادی است در کنار عبادات فرعی ذکر کرده اند، و شاید مراد از ولایت در این روایات، فرط محبت و علاقه به اهل بیت باشد که مکمل ایمان است. شاید هم مراد از ولایت همان

بج رود، و امر ولایت ولی خدا را شناسد تا از او پیروی کند و تمام اعمالش با راهنمایی او باشد، برای او از ثواب خدای جل و عز حقی نیست و او از اهل ایمان نباشد، سپس فرمود: خدا نیکوکاران از ایشان را بفضل رحمت خود داخل بهشت کند.

معنای اصطلاحی است که اعتقاد به آن برای شیعه لازم است باشد ولی مراد از آن چهار مورد دیگر، عمل به آن‌ها نباشد، بلکه اعتقاد به لزوم آن‌ها باشد که یک امر اعتقادی است و انکار آن انکار ضروری است. به این ترتیب ذکر ولایت در کنار چهار مورد دیگر توجیه می‌شود. در نهایت ایشان همان توجیه اول که مماشات با اهل خلاف است را بهتر می‌داند (همان). به نظر می‌رسد هیچکدام از این سه توجیه صحیح نباشد؛ زیرا اولاً این روایات به صورت عمومی گفته نشده است. این روایات از جمله روایاتی محسوب می‌شود که افشاء آن منتهی عنه است و اهل بیت اصحاب خود را دستور به رعایت تقیه و عدم نقل برخی روایات داده اند. شاهد این مدعا این است که در برخی از این روایات^۱، ملاک قبولی اعمال را تولی ولی الهی دانسته و تمام اعمال کسانی که به ولایت معتقد نیستند را باطل اعلام کرده است. اگر امام خود در مقام تقیه باشد چنین مضمونی از او صادر نمی‌شود. بلکه این روایت را برای اصحاب خاص خود بیان فرموده اند. لذا مماشات با اهل خلاف نمی‌تواند توجیه مناسبی برای این روایات باشد. همچنین توجیه دوم نیز صحیح نیست، زیرا ولایتی که در این روایات وجود دارد ملاک قبولی اعمال و راهنمای احکام و فروع است و این با محبت اهل بیت به تنهایی، سازگار نیست. توجیه سوم نیز نمی‌تواند مقبول واقع شود، زیرا مشخصاً مراد از نماز و روزه و زکات و حج در این روایات انجام این اعمال است نه صرف اعتقاد به آن‌ها. موید این برداشت صحیح زراره است که فضیلت این امور پنجگانه را به ترتیب بیان می‌کند. در بیان فضیلت نماز و سپس زکات و... به بیان نتایج عمل به این موارد می‌پردازد. مشخصاً این نتایج بر عمل به این امور مترتب است نه صرف اعتقاد به آن‌ها. بنابراین نمی‌توان هیچکدام از این سه توجیه علامه مجلسی را پذیرفت. آنچه به ذهن می‌رسد این است که آن امور چهارگانه دیگر در میان جمیع مسلمین از اهمیت و اعتبار خاصی برخوردار هستند. اقتران ولایت به آن‌ها می‌تواند اعتبار اولیه‌ای برای ولایت قرار دهد و آن را در ذهن مخاطب با اهمیت جلوه دهد. لکن در مرتبه بعدی، امام به مخاطب خود می‌فهماند که ولایت از آن امور چهارگانه نیز بالاتر است. به این ترتیب ذکر ولایت در کنار فروع مهم فقهی از باب مقدمه و توطئه است برای بیان اهمیت ولایت و جایگاه خاص آن در اسلام.

به هر حال شکی نیست که ولایت از اصول اعتقادی شیعه است و به استناد این روایات و روایاتی که در ادامه ذکر خواهد شد، دین بدون ولایت ناقص بوده و مرضی رضای الهی نیست.

^۱ صحیح زراره که بیشتر ذکر شد.

طایفه دوم: روایاتی که اهل بیت دینی که به آن معتقد هستند را توضیح می دهند. در طایفه دیگری از روایات اهل بیت به مناسبتی، اصول عقاید و دینی که به آن پایبند هستند را تشریح می کنند. در این روایات، بعد از اقرار به توحید و نبوت، مسئله ولایت مطرح شده است. سیاق این روایات دال بر اهمیت ولایت و رکن بودن آن در دین است.

صحیححه اسماعیل بن عبدالرحمن الجعفی

عَنْهُ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ أَبَانَ عَنِ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ عَلَيَّ أَبِي جَعْفَرٍ عَ وَ مَعَهُ صَحِيفَةٌ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عَ هَذِهِ صَحِيفَةٌ مَخَاصِمٍ يُسْأَلُ عَنِ الدِّينِ الَّذِي يُقْبَلُ فِيهِ الْعَمَلُ فَقَالَ رَجِمَكَ اللَّهُ هَذَا الَّذِي أُرِيدُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَ عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ تَقَرَّرَ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ الْوَلَايَةُ لَنَا أَهْلِ الْبَيْتِ وَ الْبِرَاءَةُ مِنَ الْعَدُوِّ وَ التَّسْلِيمُ لِأَمْرِنَا وَ الْوَرَعُ وَ التَّوَاضُعُ وَ الْإِنْتِظَارُ قَائِمًا فَإِنَّ لَنَا دَوْلَةً إِذَا شَاءَ اللَّهُ جَاءَ بِهَا. (کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، ج ۲؛ ص ۲۲)^۱

مخاصم در این روایت یا اسم علم است و نام شخصی است و یا به معنای مناظره کننده است. به هر حال امام در پاسخ به نامه آن شخص، بعد از توحید و نبوت و اقرار به صحت ما جاء به النبی، ولایت اهل بیت را مطرح می کند. در سند روایت معلی بن محمد وجود دارد که نجاشی او را تضعیف کرده است (نجاشی، احمد بن علی، ۱۳۶۵، ص ۴۱۸). ابن غضائری او را به عنوان موید قبول دارد (واسطی بغدادی، احمد بن حسین، ۱۳۶۴، ص ۹۶). لکن می توان به او اعتماد کرد؛ زیرا خود نجاشی در مورد کتب او گفته است: «کتبه قریبه» یعنی قابل قبول هستند. ابن غضائری که در تضعیف کردن زیاد روی دارد، او را به عنوان شاهد و موید قبول دارد و رد محکمی از او نکرده است. نقل از ضعفا نیز نمی تواند دلیلی برای رد روایتی باشد که از ثقات نقل کرده است. بنابراین تضعیفات او محکم نیست. در مقابل حسین بن محمد عمران (یا عامر) که از مشایخ کلینی و ثقه است، در کتب اربعه ۷۸۵ روایت از معلی بن محمد نقل کرده است. در واقع بیش از ۹۹٪ روایات او از طریق حسین بن محمد نقل شده است (نرم افزار درایه النور، نسخه ۱/۲). می توان گفت کتاب او را حسین بن محمد نقل کرده است و کتاب او مورد اعتماد نجاشی بوده است. اکثر روایت شخصی مانند حسین بن محمد، در این حد از اکتار، نشانه وثاقت

^۱ ترجمه: اسماعیل جعفی گوید: مردی خدمت امام باقر علیه السلام رسید و نوشته‌ای همراه داشت، حضرت فرمود: این نوشته مخاصم است، که پرسش میکند از دینی که عمل در آن پذیرفته می‌شود، عرض کرد خدایت رحمت کند، همین را می‌خواستیم. امام باقر علیه السلام فرمود: گواهی دادن باینکه شایسته پرستشی جز خدای یکتای بی شریک نیست و اینکه محمد صلی الله علیه و آله بنده و فرستاده اوست، و اقرار نمودن بآنچه از جانب خدا آمده و ولایت ما خانواده و بی‌زاری از دشمن ما و گردن نهادن بامر ما و پرهیزگاری و فروتنی و انتظار قائم ما، زیرا برای او دولتی است که هر زمان خدا بخواهد با آن دولت می‌آید.

آن راوی است. لااقل کتابی که نقل شده است مورد اعتماد است و روایات او که همگی در کتابش مکتوب بوده اند به دست ما رسیده است. بنابراین معلی بن محمد ثقة است و ضرری به سند روایت نمی‌زند.

طایفه سوم: روایات «من مات و لم يعرف امام زمانه»

در روایات زیادی که به حد استفاضه بلکه تواتر هم می‌رسند آمده است کسی که بمیرد در حالی که امام زمانش را نمی‌شناسد، به مردن زمان جاهلیت مرده است. این تعبیر نشان دهنده رکن بودن ولایت و امامت است. شناخت امام کنایه از قبول ولایت و امامت اوست، والا اگر امام را بشناسیم ولی با او به مقابله برخیزیم، باید حالش بهتر از کسی باشد که از اساس امام را نمی‌شناسد. و این تالی قطعاً فاسد است. به عنوان نمونه به یک روایت از این باب اکتفا می‌کنیم:

صحیحہ فضیل بن یسار

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: ابْتَدَأَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ يَوْمًا وَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةُ جَاهِلِيَّةٍ فَقُلْتُ قَالَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَقَالَ إِي وَ اللَّهِ قَدْ قَالَ قُلْتُ فَكُلُّ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةُ جَاهِلِيَّةٍ قَالَ نَعَمْ (كلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، ج ۱؛ ص ۳۷۶).

این روایات هرچند عمدتاً از جهت سندی معتبر هستند، اما از آنجا که مضمون آن‌ها در روایات زیادی تکرار شده است و به حد استفاضه یا تواتر رسیده است، از بررسی سندی آن‌ها بی‌نیاز هستیم. جمله مشترکی که در همه آن‌ها تکرار شده است این است که کسی که بمیرد و امام زمانش را نشناسد، به مردن جاهلی مرده است. مراد از مردن جاهلی، مردن به حالت کفر و شرک است. یعنی کنایه از این است که اسلامی که بدون شناخت امام زمان باشد، با کفر و شرک تفاوتی ندارد. مراد از امام زمان، شخصی است که از جانب خداوند متعال دارای مقام ولایت باشد، نه هر کسی که ادعای امامت داشته باشد و حکومتی تشکیل دهد. در بعضی از این روایات تصریح می‌کند که امام زمان در صدر اسلام، پیامبر و (سپس) امیرالمومنین بودند (کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، ج ۲، ص: ۱۹). بنابراین اعتقاد به امامت و شناخت امام زمان از ارکان دین است.

طایفه چهارم: روایاتی که شرط قبولی اعمال را ولایت معرفی می‌کنند

در طایفه دیگری از روایات شرط قبولی اعمال را قبول ولایت امام معرفی کرده است و تلاش کسی که امامی از جانب خداوند متعال نداشته باشد، تلاشش مقبول نیست و اعمالش مبعوض خداوند است. از جمله این روایات:

صحیحہ زرارہ متقدم

روایت صحیحہ زرارہ که در طایفه اول گذشت، در ذیل روایت امام می‌فرماید اگر کسی امامی از جانب خداوند نداشته باشد، اعمالش مقبول نیست:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّازَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: ... أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَلا يَتَّعِظْ وَلا يَهْتَفِ بِأَنْ يَكُونَ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلٌّ وَ عَزٌّ حَقٌّ فِي تَوَابِهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ ثُمَّ قَالَ أَوْلَيْكَ الْمُحْسِنُ مِنْهُمْ يُدْخِلُهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ (كليني، محمد بن يعقوب، ۱۴۰۷، ج ۲، ص: ۱۸).^۱

در این روایت نیز تصریح شده است که اگر کسی تمام عمر خود را عبادت کند ولی این عبادات بدون شناخت ولایت ولی الله باشد، هیچ ثوابی نخواهد داشت و از اهل ایمان محسوب نمی شود.

۴- جمع بندی: از مجموع این چهار طایفه روایت استفاده می شود ولایت در دین مبین اسلام جایگاهی بالاتر از فروع فقهی و احکام عملی دارد. به همین دلیل مذهب تشیع، امامت و ولایت الهی اهل بیت را یکی از اصول دین شمرده است.

با حفظ این سه مقدمه می گوئیم:

تقریر استدلال

قیاس اول:

صغری (دعوت به قبول ولایت اهل بیت علیهم السلام دعوت به عدل است.

کبری (دعوت به عدل عقلاً حسن است.

نتیجه) دعوت به قبول ولایت اهل بیت علیهم السلام حسن است عقلاً

قیاس دوم:

صغری (دعوت به قبول ولایت اهل بیت علیهم السلام حسن است عقلاً

کبری) کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع

نتیجه) دعوت به قبول ولایت اهل بیت علیهم السلام واجب است شرعاً

در اثبات صغری باید اثبات شود قبول ولایت اهل بیت علیهم السلام مصداق عدل است. برای اثبات این مدعا کافی است بدانیم ولایت اهل بیت علیهم السلام از جانب خداوند متعال جعل شده است؛ و این جعل مسبوق به مصالح و مفاسد واقعیه است. بنابراین اهل بیت علیهم السلام حقیقتاً حقی بر سایر بندگان دارند که برای ایشان جعل ولایت شده است. عدل به معنای اعطاء کل ذی حق حقه است. بنابراین قبول ولایت اهل بیت مصداق عدل است.

^۱ ترجمه: ... همانا اگر مردی شبها را بعبادت بپا خیزد و روزها را روزه دارد و تمام اموالش را صدقه دهد و در تمام دوران عمرش بحدی رود، و امر ولایت ولی خدا را نشناسد تا از او پیروی کند و تمام اعمالش با راهنمایی او باشد، برای او از ثواب خدای جل و عز حقی نیست و او از اهل ایمان نباشد، سپس فرمود: خدا نیکوکاران از ایشان را بفضل رحمت خود داخل بهشت کند.

در اثبات کبری می‌گوییم آنچه که از مستقلات عقلی است و جمیع عقلاء بر آن اتفاق نظر دارند، حسن عدل و قبح ظلم است. اگر عملی مصداق عدل باشد، عقلاً حسن خواهد بود و تفویض آن مصداق ظلم. هر چه آن عمل از اهمیت بالاتری برخوردار باشد، یعنی حقی که در آن وجود دارد بزرگتر و مهمتر باشد، حُسن عمل به آن و قبح عصیان آن بیشتر خواهد بود. اگر به حد الزام برسد و خوب از آن استفاده می‌شود و الا استحباب خواهد داشت. دعوت به قبول عملی که حق و عدل است نیز مصداق عدل است و حُسن ذاتی دارد. لکن از آنجا که حُسن دعوت به عدل ناشی از حُسن عدل است، در مرتبه‌ای ضعیف‌تر از حُسن عدل قرار دارد. اگر عملی که مصداق عدل است از چنان اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد که دعوت به آن نیز حُسن الزامی داشته باشد، دعوت به آن عمل واجب خواهد بود.

ولایت اهل بیت علیهم السلام همانگونه که گذشت از جمله مهمترین ارکان دین اسلام است و هیچ عملی بدون آن پذیرفته نیست. اهمیت ویژه ولایت در اسلام به گونه‌ای است که دعوت به آن نیز حُسن الزامی دارد. بنابراین دعوت به قبول ولایت اهل بیت علیهم السلام واجب است شرعاً.

۵- مناقشه

رجوع به مسئله حسن و قبح برای کشف وجوب و حرمت زمانی صحیح است که حسن یک عمل در حد الزام برای عموم عقلاء بدیهی باشد. هرچند اصل قبول ولایت اهل بیت علیهم السلام بعد از اثبات جعل ولایت از جانب خداوند برای ایشان، امری است که همه عقلاء حسن آن را به صورت الزام درک می‌کنند، همچنین اصل حُسن بودن دعوت به قبول این ولایت نیز برای جمهور عقلاء بدیهی است، اما اینکه این حُسن به حد الزام رسیده باشد، بدیهی نیست و اول کلام است. لذا این وجه عقلی فقط حُسن هدایت اهل خلاف را اثبات می‌کند و توان اثبات وجوب آن را ندارد.

استدلال دوم: وجوب قلع ماده فساد

تقریر استدلال

قیاس اول:

صغری) انحراف از ولایت مفسده ذاتیه دارد.

کبری) قلع ماده فساد، واجب است عقلاً.

نتیجه) جلوگیری از انحراف از ولایت واجب است عقلاً

قیاس دوم:

صغری) جلوگیری از انحراف از ولایت واجب است عقلاً

کبری) کل ما حکم به العقل حکم به الشرع

نتیجه) جلوگیری از انحراف از ولایت واجب است شرعاً.

اثبات این استدلال، بیش از هر چیز متوقف بر اثبات صغرای قیاس اول است. زیرا کبرای قیاس اول و دوم، مورد اجماع عقلاء است. کبری قیاس اول، از بدیهیات عقل عملی است. عقلاء اتفاق نظر دارند که اگر فساد در جایی وجود دارد باید آن فساد ریشه کن شود. هرچند در تعیین مصداق فساد دچار اختلاف نظر باشند. اگر صغرای قیاس اثبات شود، یعنی اثبات شود انحراف از ولایت فساد ذاتی دارد، و واضح است قلع ماده فساد در مسئله انحراف از ولایت، همانا هدایت مردم به سوی ولایت و دعوت به پذیرش آن است. بنابراین می توان نتیجه گرفت دعوت اهل خلاف به تشیع عقلاً واجب است از باب جلوگیری از فساد.

اما برای اثبات صغرای قیاس دو وجه قابل ارائه است:

وجه اول برای اثبات صغرای قیاس

همانطور که سابقاً گفته شد، دستورات دینی اسلام تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند. دستور به تبعیت از ولایت به عنوان یکی از تعالیم دینی، مفروض این بحث است. بنابراین تبعیت از ولایت مصلحت ذاتیه واقعیه ای دارد؛ بنابراین عدم پذیرش ولایت دارای مفسده ذاتی است. در نتیجه انحراف از ولایت و عدم پذیرش ولایت مفسده ذاتیه دارد.

مناقشه

صحیح است که تبعیت از ولایت دارای مصلحت ذاتیه ملزمه است. اما این دلیل نمی شود که ضد آن، یعنی انحراف از ولایت دارای مفسده ذاتیه باشد. اساساً اگر عملی واجب باشد، ملازمه ای ندارد با حرمت ضد عام آن. همانطور که در علم اصول گفته شده است: امر به شیء مستلزم نهی از ضد عام آن نیست؛ والا عصیان هر واجب دو گناه محسوب می شد. البته اشکالی ندارد که عملی واجب باشد و ضد عام آن نیز حرام باشد، به این معنا که خود عمل مصلحت ذاتیه ملزمه داشته باشد و ترک آن نیز مفسده ذاتیه ملزمه داشته باشد، لکن اثبات چنین چیزی نیاز به دلیل و حجت دارد و از صرف امر به یک شیئی نمی توان فساد ذاتی ضد عام آن را اثبات نمود؛ بلکه در روایات کلماتی وجود دارد که اشعار دارد بر اینکه انحراف از ولایت مفسده ذاتیه ای غیر از تقویت مصلحت تبعیت از ولایت ندارد. صحیحه زراره که سابقاً گذشت اشاره به همین معنا دارد:

عَلِيُّ بْنُ إِزْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: بَنِي الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ قَالَ زُرَّارَةُ فُقُلْتُ وَ أَيْ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ فَقَالَ الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهَا وَ الْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَّ ... ثُمَّ قَالَ ذُرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَا الرَّحْمَنِ الطَّاعَةَ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ - مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا - أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ

نتیجه گیری

برای اثبات وجوب دعوت به تشیع دو استدلال عقلی قابل طرح کردن است. یک استدلال متمرکز بر این است که دعوت به تشیع از مصادیق عدل است و حسن آن به حدی است که وجوب از آن استفاده می شود. در رد این وجه می توان گفت هرچند دعوت به تشیع حسن است، اما این حسن به سرحد وجوب رسیده باشد محل تأمل است. استدلال دوم دعوت به تشیع را مصداق قلع ماده فساد دانسته است. و قلع ماده فساد عقلاً حسن است. در تبیین فساد ذاتی داشتن انحراف از تشیع و به تبع مصداق بودن دعوت به تشیع برای قلع ماده فساد، دو وجه بیان شد. وجهی که مورد قبول واقع شد این است که تبعیت کامل از دین حق باعث حیات و رشد انسان است و ترک دین حق، هرچند همراه اعمال سوء نباشد باعث تباهی و سقوط انسان خواهد بود. بنابراین دعوت به تشیع که همان دعوت به دین حق است، باعث قلع ماده فساد است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲)، الخصال، غفاری، علی اکبر، جامعه مدرسین، قم - ایران، نوبت چاپ: اول.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶)، الأملی (للمصدق)، کتابچی، تهران - ایران، نوبت چاپ: ششم.
۴. اراکی، محمد علی، (۱۱۵ق)، کتاب الطهارة (اراکي) مؤسسه در راه حق، قم.
۵. آخوند خراسانی محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول (طبع آل البيت) موسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، ۱۴۰۹ ق، نوبت چاپ: اول.
۶. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ایروانی، محمد تقی، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، قم - ایران.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، محدث، جلال الدین، دار الکتب الإسلامية، قم - ایران، نوبت چاپ: دوم.
۸. رشید رضا، محمد؛ (۱۹۹۰م)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره-مصر، نوبت چاپ: اول.
۹. طباطبایی سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، نوبت چاپ: پنجم.
۱۰. طبرسی، امین الإسلام، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران - ایران، ۱۳۷۲ ش، نوبت چاپ: سوم.

۱۱. فخر الدین رازی، محمد بن عمر (بی تا)،؛ تفسیر الرازی، بی نا، بی جا، نوبت چاپ سوم.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط- الإسلامية)، غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، نوبت چاپ: چهارم.
۱۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳)، بحار الأنوار (ط- بیروت) دار إحياء التراث العربي، بیروت - لبنان، نوبت چاپ: دوم.
۱۴. موسی پور، جاسم؛ (۱۳۹۹)، معنای واژه مولی در خطبه غدیر مبتنی بر شواهد درون متنی، پایان نامه دکتری دانشگاه امیر المومنین، اهواز - ایران.
۱۵. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين بقم المشرفه، قم - ایران، نوبت چاپ: ششم.
۱۶. واسطی بغدادی، احمد بن حسین، (۱۳۶۴)، الرجال (لابن الغضائری)، حسینی، محمد رضا، دار الحدیث، قم، نوبت چاپ: اول



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



The Good Life: An Exegetical Study of its Meaning and Relationship with Human Rights

Reza Ghaseminejad *¹, Ruhollah Moradi ²

- ¹. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahrekord Branch, Islamic Azad University, Shahrekord, Iran
- ². Assistant Professor, Department of Law, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran
Ru.moradi@iau.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<i>The concept of "The Good Life" (Hayat Tayebe) in the Quran is a subject of debate among exegetes. Some interpret it as referring to the afterlife and the bliss of paradise, while others associate it with the intermediate realm (Barzakh) or a life of purity and contentment in the present world. This research, conducted using a descriptive-analytical approach, aims to provide a comprehensive interpretation of Hayat Tayebe by examining the exegetical views of various scholars. The study considers the context of the relevant verses, as well as other Quranic passages, to determine the most fitting interpretation of Hayat Tayebe. It then explores the relationship between this concept and human rights.</i>
Received: 13/03/2024	
Accepted: 12/05/2024	Keywords: Hayat Tayebe, Exegesis, Rational and Traditional Approaches, Human Rights

*Corresponding Author: Reza Ghaseminejad

Address: Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahrekord Branch, Islamic Azad University, Shahrekord, Iran

E-mail: r.samen1983@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



حیات طیبه از نظر مفسران با رویکرد عقلی، نقلی و رابطه آن با حقوق انسان

رضا قاسمی نژاد*^۱، روح الله مرادی^۲

۱- استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران

۲- استادیار، گروه حقوق، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	حیات طیبه در قرآن کریم از جمله اصطلاحات و واژه‌هایی است که راجع به معنا و مفهوم آن بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد برخی آن را متعلق به آخرت و به معنای حیات بهشتی تفسیر کرده‌اند، برخی دیگر آن را مربوط به عالم برزخ و به معنای حیات برزخی و زندگی در قبر دانسته‌اند و گروهی دیگر آن را مرتبط با عالم دنیا دانسته و به معنای معرفت الهی، قناعت، روزی طیب، رزق روزانه، زندگی پاکیزه، رضای به قضای الهی، صبر و شکیبایی، شیرینی طاعت، عبادت باروری حلال تفسیر کرده اند و گروهی دیگر آن را دوسویه دنیوی و اخروی به معنای سعادت لحاظ نموده‌اند. متمایز از این تفاسیر تفسیر دیگری وجود دارد که حیات طیبه را دنیوی و یک حیات مستقل می‌داند. هدف از این پژوهش که به روش توصیفی و تحلیلی انجام شده است بعدازبررسی و تحلیل اقوال و آراء تفسیری مفسران دستیابی به تفسیر کامل و جامع از معنا و مفهوم حیات طیبه است که با توجه به صدر و ذیل آیه و نیز قرائن دیگر در آیات قبل و بعد از آیه حیات طیبه کامل‌ترین و مناسب‌ترین معنا و مفهوم برای حیات طیبه ارائه و در نهایت رابطه آن با حقوق انسان مشخص گردید.
دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳	
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳	
	کلیدواژه: حیات طیبه، مفسران، رویکرد عقلی و نقلی، حقوق انسان

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: r.samen1983@gmail.com

۱- مقدمه

قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین و کامل‌ترین کتاب هدایت و سعادت انسان‌ها، برای نیل به این مقصود برنامه‌هایی در خود گنجانده است که دستیابی به آن‌ها با مراجعه به قرآن کریم و انس با این کتاب آسمانی میسر است یکی از مؤلفه‌های زندگی مؤمنین بر اساس قرآن کریم رسیدن به حیات طیبه است که در آیه ۹۷ سوره نحل به آن اشاره شده است و خداوند در این آیه نتیجه و محصول، پایبندی مؤمنین به دو اصل، ایمان و عمل صالح را، حیات طیبه می‌داند. آنچه در اینجا قابل توجه و دقت نظر است معنا و مفهوم حیات طیبه است که مقصود و مراد پروردگار از حیات طیبه چه می‌باشد؟ آیا مربوط به دنیا است و یا آخرت؟ و اگر برای دنیا است منظور چه می‌باشد و اگر برای آخرت است کمیت و کیفیت آن چگونه است؟ با مراجعه به نظرات و آراء مفسران مشهور شیعه و سنی با گرایش‌ها عقلی و نقلی در این زمینه شاهد معانی و مفاهیمی متعددی هستیم که نشان‌دهنده اختلاف مفسران و عدم مفهوم مشترک و جامع هستیم. در این پژوهش سعی بر آن است با جمع‌آوری اقوال و دیدگاه‌های مفسران مشهور شیعه و سنی با رویکرد عقلی و نقلی و تحلیل آنان و همچنین ادله و قرائن دیگر به ترسیم معنا و مفهوم روشنی از حیات طیبه پرداخته شود.

در باره پیشینه بحث اگرچه پژوهش‌هایی اعم کتاب، مقالات و پایان‌نامه‌هایی به رشته تحریر درآمده است. از جمله کتب: آرامش یابی انسان در حیات طیبه، به قلم محسن بهداد؛ سیمای حیات طیبه در قرآن و سخن معصومین علیهم‌السلام، نوشته سید حسین بهشتی نژاد؛ حیات طیبه و ارزش مال از نظر قرآن کریم، تألیف سید عبدالوهاب طالقانی؛ حیات طیبه، نگاهی دیگر به مقاله پوچی، از حمید شهریاری؛ کمالات معنوی و حیات، حیات طیبه قرآنی و اصطلاحات فرهنگی پیامبر، نوشته سید حسین حرّ؛ حیات طیبه در قرآن و نهج البلاغه، تألیف اسماعیل ابراهیمی؛ حیات طیبه هدف غایی تعلیم و تربیت اسلامی، از حسنعلی اکبری؛ حیات طیبه در پرتو اخلاق، به قلم سید سعید مهدوی. مقالاتی از جمله: حیات طیبه از دیدگاه قرآن کریم، نوشته حمیدرضا مظاهری سیف؛ «حیات طیبه از دیدگاه قرآن کریم»، نوشته صدیقه ذاکر؛ «حیات طیبه انسان از منظر قرآن کریم»، نوشته جمال فرزند وحی و معصومه رحیمی. ولی هیچکدام با نگاه کاربردی و جامع به مفهوم و معنای روشن حیات طیبه فارغ از مباحث دیگر مرتبط با این موضوع نپرداخته و هدفی که ما در این تحقیق به دنبال آن هستیم یعنی معنا و

مفهوم روشن از حیات طیبیه را برآورده ننموده‌اند بلکه به بیان مصادیق حیات طیبیه و ارتباط حیات طیبیه با این مصداق‌ها اشاره شده است.

۲. معنا و مفهوم حیات طیبیه

واژه حیات در مقابل موت، به معنای زندگی وزنده بودن است و آن را نیروی رشد و حرکت و احساس نیز گفته‌اند (راغب، ۱۴۰۴، ص ۲۶۹). طیبیه یا طیب به معنای پاک و پاکیزه و آن چیزی است که انسان به طور طبیعی به آن تمایل دارد. در مقابل خبیث و ناپاک که انسان از آن متنفر است، می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۶۳). و نیز به چیزی اطلاق می‌شود که فی‌نفسه مطلوب و به‌دوراز آلودگی ظاهری و باطنی باشد و نقطه مقابل آن، «خبث» است؛ یعنی چیزی که ظاهراً و باطناً آلوده، و فی‌نفسه مایه اکراه است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۵۱). بر این اساس، حیات طیبیه در لغت به معنای زندگی پاکیزه و خالص از هر آلودگی است.

۳. حیات طیبیه از نظر مفسران با گرایش عقلی و نقلی

برای حصول دیدگاه مفسران شیعه و سنی در مرحله اول تعداد زیادی از تفاسیر بالغ‌بر شصت تفسیر اهل تشیع و اهل تسنن مورد مطالعه قرار گرفت بعد از به دست آوردن نظرات این مفسران و تحلیل اطلاعات جمع‌آوری شده در مرحله دوم به خاطر اینکه برخی از جامعه تفاسیر مورد تحقیق در مرحله اول یا فاقد مطالب مرتبط با موضوع بوده‌اند و یا از مطالب قابل ملاحظه و مفید برخوردار نبوده‌اند تعداد تفاسیر مورد پژوهش مورد تعدیل قرار گرفت و در نهایت بیست‌ویک تفسیر مشهور شیعه و سنی به‌عنوان منبع اصلی پژوهش قرار گرفت و در مرحله سوم با دقت و تعمق بیشتر تفاسیر منتخب مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل دقیق واقع شد و ترتیب تاریخی آن‌ها نیز رعایت گردید و در مرحله چهارم تفاسیر شیعه و سنی از هم تفکیک گردید و هر گروه به‌طور مجزا مورد بررسی و کنکاش قرار گرفت و با دست آمدن دیدگاه‌های هر گروه وجه اشتراک و افتراق هر کدام مشخص و در نهایت به نظرات اجماعی هر دو گروه دست‌یافتیم که محصل دیدگاه مفسران شیعه و سنی خواهد بود.

از نظر مفسران شیعه مفاهیم مختلفی برای حیات طیبیه بیان شده است که عبارت‌اند از: حیات اخروی (حیات بهشتی)، حیات برزخی، حیات دنیوی، رزق روز به‌روز، رزق حلال، رزق حلال بدون عقاب، حیات اخروی، قناعت، زندگی پاکیزه، زندگی در طاعت خدا، مؤمن بالله و عاملاً بطاعته، کسب

طیب و عمل صالح، سعادت، رضا بالقضا، توفیق الی الله، شناخت خدا، شیرینی در طاعت و صبر شکیبایی.

برای روشن شدن بحث هرکدام از مفاهیم را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مفهوم اخروی (حیات بهشتی) به ترتیب توسط تفاسیر تبیان (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲۵)، مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱۴، ص ۴۸)، فتح البیان (قنوجی، ۱۴۲۰ ق، ص ۷۷)، کاشف (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴، ص ۵۵۰-۵۵۱) وال میزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲، ص ۴۹۲-۴۹۴) به صورت یکسان با تعبیر حیات بهشتی بیان شده است. مفهوم حیات برزخی به سه گونه توسط تفاسیر مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱۴، ص ۴۸) با تعبیر زندگی پاکیزه در قبر، فتح البیان (قنوجی، ۱۴۲۰ ق، ص ۷۷) زندگی در قبر و میزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲، ص ۴۹۴-۴۹۲) حیات برزخی بیان شده است که به نوعی علامه طباطبایی به صورت کلی تر و طبرسی و قنوجی جزئی تر و مصداقی مطرح نموده‌اند. مفهوم حیات دنیوی به ترتیب بدون هیچ‌گونه اختلاف توسط تفاسیر مقاتل (مقاتل، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۴۸۶)، فتح البیان (قنوجی، ۱۴۲۰ ق، ص ۷۷)، کنز الدقائق (مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۷، ص ۲۶۷-۲۶۹)، و میزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲، ص ۴۹۲-۴۹۴) بیان شده است. مفهوم رزق روز به روز نیز به ترتیب بدون هیچ‌گونه اختلاف توسط تفاسیر مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱۴، ص ۴۸)، فتح البیان (قنوجی، ۱۴۲۰ ق، ص ۷۷)، و میزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲، ص ۴۹۲-۴۹۴) مطرح شده است. مفهوم رزق حلال به دو گونه به ترتیب توسط تفاسیر تبیان (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲۵)، مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱۴، ص ۴۸)، کشف الاسرار (میبدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۵، ص ۴۴۵) و فتح البیان (قنوجی، ۱۴۲۰ ق، ص ۷۷) با تعبیر رزق یا روزی حلال و میزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲، ص ۴۹۲-۴۹۴) با تعبیر روزی حلال بدون عقاب بیان شده است که شاید بتوان گفت تفاوت دو تعبیر در این است که روزی حلال بدون قید یعنی آنچه که خداوند برای انسان مقدر کرده تحصیل و مسیر استفاده آن ممکن است حلال باشد یا نباشد ولی در تعبیر دوم هم تحصیل آن وهم شیوه استفاده آن به صورتی است که عقابی در پی ندارد.

مفهوم قناعت توسط گروه کثیری از مفسران به ترتیب بیان شده است تفاسیر قمی با تعبیر القنوع بما رزقه الله (قمی، ۱۳۹۳ ق، ج ۱، ص ۳۹۰)، تبیان، (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲۵) کشف الاسرار (میبدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۵، ص ۴۴۵)، مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱۴، ص ۴۸)، با تعبیر قناعت و تفاسیر

البرزان (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۵۳)، نورالثقلین (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۴)، صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۵۵) کنزالدقائق (مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ص ۲۶۷-۲۶۹) با تعبیر القنوع بما رزقه الله و تفسیر فتح البیان (قنوجی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۷) با تعبیر قناعت مطرح نموده اند. دقت در تعبیر این گروه مارا به این مطلب می‌رساند که تفاسیر روایی همگی با استناد به روایاتی از معصومین معتقدند حیات طیبه قناعت در رزق و روزی الهی است ولی دیگر تفاسیر غیر ماثوره همچون تفاسیر نقلی قناعت را مطلق آوردند. مفهوم زندگی پاکیزه توسط مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۴، ص ۴۸) با تعبیر زندگی پاکیزه در آخرت بیان شده است. تفسیر احسن الحدیث (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۴۹۵-۴۹۷) حیات طیبه را به معنای روشن بینی و صبر و شکیبایی و وسعت یقین که همه‌ی پیشامدها در مقابل آن سهل است در نظر گرفته است. و فتح البیان (قنوجی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۷) وجوه دیگر از جمله شیرینی در طاعت، کسب طیب و عمل صالح برای حیات طیبه بیان می‌کند.

تفاسیر مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۴، ص ۴۸)، صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۵۵) و احسن الحدیث (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۴۹۵-۴۹۷) رضا بالقضا در معنا حیات طیبه مطرح نموده‌اند و تفسیر فتح البیان (قنوجی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۷) وجوه دیگری از جمله سعادت، توفیق الی الله و شناخت خدا را برای مفهوم حیات طیبه بیان کرده اند.

بنابر دیدگاه مفسران اهل سنت همچون مفسران شیعه معنا و مفهوم حیات طیبه متعدد و مختلف می‌باشد

تفاسیر مفاتیح الغیب (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۶۸) و غرائب القرآن (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۰۳) آنرا حیات برزخی و زندگی در قبر در نظر گرفتند. جامع البیان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵-۱۱۶)، مفاتیح الغیب (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۶۸)، غرائب القرآن (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۰۳) و در المنتور (سیوطی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۳۰) حیات طیبه را حیات دنیوی تفسیر کرده اند. جامع البیان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵-۱۱۶)، الکشف والبیان (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۴۱)، الذکت والعیون (ماوردی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲)، غرائب القرآن (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۰۳)، درالمنتور (سیوطی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۳۰) و مظهری (المظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۶۸-۳۷۰) حیات طیبه را رزق حلال می‌دانند.

جامع البیان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵-۱۱۶) والنکت والعیون (ماوردی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲) وجه دیگر حیات طیبه را بهشت تفسیر کردند. جامع البیان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵-۱۱۶)، الکشف والبیان (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۴۱)، النکت والعیون (ماوردی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲)، مفاتیح الغیب (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۶۸)، در المنثور (سیوطی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۳۰) ومظهري (المظهري، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۶۸-۳۷۰) وجه دیگر حیات طیبه را قناعت دانسته اند. مظهري (المظهري، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۶۸-۳۷۰) زندگی در طاعت خدا و زندگی پاکیزه را وجه دیگر حیات طیبه بیان نموده اند. مومن بالله و عاملاً بطاعته وجه دیگری است که جامع البیان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵-۱۱۶) والنکت والعیون (ماوردی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲) مطرح نموده اند.

جامع البیان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵-۱۱۶)، النکت والعیون (ماوردی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲) ودر المنثور (سیوطی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۳۰) سعادت را وجه دیگر حیات طیبه می دانند. مراغی (مراغی، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۳۹) والنکت والعیون (ماوردی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲) رضا بالقضای معنای دیگر برای حیات طیبه مطرح نموده اند. وغرائب القران (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۰۳) رزق روزانه را معنای دیگر حیات طیبه در نظر گرفته اند.

دو وجه دیگری که متمایز از این وجوه هستند توسط المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۲، ص ۴۹۲-۴۹۴) ومواهب الرحمن (سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۲۰) بیان شده است یکی حیات طیبه را حیات جدید و اختصاصی و دارای آثار دنیوی لحاظ کرده و دیگری آنرا حیات حقیقی دانسته چرا که قوام حیات فرد و اجتماع به کمالات معنویه است.

از مجموع وجوه تفسیری بیان شده از مفسران شیعه مفهوم قناعت، رزق حلال و حیات بهشتی به ترتیب از قائلین بیشتری برخوردار است و از مفسران اهل سنت نیز به همین صورت است به جز اینکه قناعت و روزی حلال هر دو از جایگاه یکسانی برخوردارند بنابراین می توان گفت این سه واژه از نظر اهل سنت و اهل تشیع در معنا حیات طیبه از اکثریت برخوردارند و به عبارتی مورد اجماعی هر دو گروه می باشند .

همان‌طور که گذشت مفسران در مفهوم حیات طيبة بالغ‌بر نوزده وجه را بیان کردند و اکثریت نیز وجه خاصی را به عنوان تفسیر اولی حیات طيبة برنگزیدند به جز علامه طباطبایی که آنرا حیات جدید و اختصاصی دارای آثار دنیوی دانسند و همچنین قنوجی در فتح البیان که در تفسیر آن قائل به حیات دنیوی است.

لذا در این جا چند سوال اساسی مطرح است: آیا وجوه ذکر شده می‌توانند تفسیر حیات طيبة باشند؟ یا خیر؟ اگر هستند کدام یک است؟ و اگر نیستند پس باید روشن شود این وجوه چه جایگاهی دارند و تفسیر حیات طيبة چیست؟

باتوجه با مطلبی که گذشت به دلیل وجوه متعدد و عدم تصریح مفسران در معانی و مفاهیم ذکر شده در تبیین حیات طيبة این مطلب برای ما ثابت می‌شود که تفسیر حیات طيبة برای اینها روشن نیست لذا به نوعی مجبور شدیم احتمالات مختلفی را مطرح کنیم تا شاید بتوانند به مفهوم حیات طيبة نزدیک شوند و شاید بهترین قضاوت در باره وجوه گفته شده مفسران، این است که همه این احتمالات از مصادیق حیات طيبة می‌باشند و تفسیر و مفهوم آن یعنی حیات طيبة این معانی در خود گنجانده است و شامل همه این موارد می‌شود.

تا اینجا مشکل وجوه احتمالی تا حدودی حل شد اما تفسیر حیات طيبة باقی ماند برای روشن شدن مفهوم حیات طيبة ناگزیریم به صدر و ذیل آیه و سیاق آیات قبل و بعد آن و نیز آیات دیگر قرآن مراجعه و با توجه و دقت نظر بیشتر به جامعه هدف در تفسیر حیات طيبة دست پیدا کنیم.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

هر کس - از مرد یا زن - کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای، حیات [حقیقی] بخشیم، و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد. (نحل: ۹۷)

آیه از سه قسمت تشکیل شده است:

۱. در مود عمل صالح همراه با ایمان از هر انسانی چه مرد وجه زن هست.
۲. نتیجه انعکاس اولی این رفتار برای زن مورد مؤمن عامل صالح را بیان می‌فرماید.
۳. نتیجه انعکاس دیگری برای این رفتار زن و مرد مومن عامل صالح را مطرح می‌فرماید.

در قسمت اول آیه که مطلب روشن است و نیاز به توضیح دیگری ندارد اما قسمت دوم و سوم مورد بحث و نیاز به بررسی دارد.

آنچه که از ظاهر صریح آیه برداشت می شود این است که قسمت دوم آیه با قسمت سوم تفاوت دارد چرا که لزومی ندارد در قسمت سوم بگوید ما نتیجه و جزای احسن و بهتری برای انسان مومن عامل صالح در نظر گرفتیم درواقع اینطور نمایان است که پاداش اولی از دومی کمتر است و به عبارتی پاداش دومی کامل تر و جامع تر است. بنابراین می توانیم بگوییم پاداش اول (حیات طیبه) مجزا و مستقل از پاداش دوم (اجر احسن) است اما آیا دلیلی بر این مطلب وجود دارد با بررسی آیات دیگر قرآن کریم ما را در این موضوع کمک می کند از جمله آیات زیر:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! اجابت کنید خدا و رسولش را زمانی که شما را می خوانند بدانچه زنده تان می سازد، و بدانید که خدا حائل میان مرد و دل اوست، و اینکه به سوی او محشور می شوید» (انفال، ۲۴).

این آیه به روشنی از حیات برای کسانی که خود دارای حیات اند سخن به میان آورده است. طبیعتاً حیات مورد نظر باید غیر از حیات معمول برای انسان ها باشد. شهید مطهری در این باره می نویسد: «یکی از آیاتی که رسماً مردم را به دو دسته منقسم کرده است، دسته زندگان و دسته مردگان، و قرآن را عامل حیات و پیغمبر را محیی، یعنی حیات بخش و زنده کننده معرفی کرده است، آیه ای است که شاید صریح ترین آیات قرآن در این مورد است؛ می فرماید: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ؛ ... می گوید این پیغمبر برای شما حیات و زندگی آورده است. شما الآن مرده اید، خودتان نمی فهمید؛ بیایید تسلیم این طیب روحانی مسیحادم بشوید تا ببینید چگونه به شما زندگی می دهد» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۵، ص ۴۴۹).

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ آیا کسی که مرده [دل] بود و زنده اش گردانیدیم و برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتو آن در میان مردم راه برود، چون کسی است که گرفتار در تاریکی هاست و از آن بیرون آمدنی نیست؟ این گونه برای کافران آنچه انجام می دادند، زینت داده شده است» (انعام، ۱۲۲).

این آیه از حیات مؤمن و مرگ غیر مؤمن سخن می‌گوید. شخص احیاشده مورد اشاره در آیه، زنده دل‌مرده‌ای بوده است که خدا بر او حیاتی غیر از حیات ظاهری افاضه و به او نور سلوک عطا نموده است.

... «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ»... (مجادله ۲۲) اینانند که خدا ایمان را در دل هایشان تثبیت کرده و آنان را به روحی که حیاتی ویژه به آنان بخشیده، نیرومند ساخته است. در این آیه برای مردم باایمان روح مخصوصی اثبات کرده است.

از قسمت دوم آیه مورد بحث و آیات ذکر شده این نکات به دست می‌آید که اولاً حیات طیبه، حیاتی جدید است زیرا «در جمله "فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً"»، حیات به معنای القای جان در موجود و افاضه حیات به آن است. پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند، به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده، زنده می‌کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۹۱). ثانیاً حیات طیبه در همین دنیا حاصل می‌شود چرا که با تدبیر در آیه شریفه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل، ۹۷) درمی‌یابیم که حیات معنوی و طیب مختص آخرت نیست، بلکه با تحقق شرایط در همین عالم حاصل می‌شود؛ زیرا از آنجا که ایمان و عمل صالح از امور معنوی‌ای هستند که در همین عالم تحقق می‌یابند، به ناچار حیات طیبه مترتب بر ایمان و عمل صالح نیز در همین عالم محقق می‌شود. البته آثار این حیات معنوی در آخرت ظهور می‌یابد؛ چون آنچه خداوند از نعمت‌های معنوی به بندگانش در آخرت عطا می‌کند، نتایج نعمت‌های معنوی عطا شده او در همین دنیا است؛ چنان که ذیل آیه کریمه که سخن از جزای نیکوتر از عمل در آخرت را مطرح نموده است، مؤید این بیان می‌باشد (سعادت پرور، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰۷-۴۰۶؛ نیز ر.ک به: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۲، ص ۸۹). ثالثاً حیات جدید آثار ویژه‌ای غیر از حیات ظاهری دارد. آیاتی که متعرض این حیات هستند، و ذکرشان گذشت آثاری حقیقی از جمله: نورانیت دل، مشاهده ملکوت و... برای آن نشان می‌دهند که سنخیتی با حیات ظاهری ندارد و انسان فاقد این حیات از آن بی‌بهره است. آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌نویسد: سالک با سیر انفسی و انجام عمل صالح در حال ایمان به حیات طیبه دست می‌یابد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً؛ هر مرد یا زن مؤمنی که کاری نیک و شایسته کند (از حسن فاعلی و حسن فعلی، هردو برخوردار باشد)، او را به

حیات طیب (زندگانی پاک و خوش) زنده بداریم. این حیات طیبہ، برتر از حیات حیوانی مشترک بین انسان و حیوان است و آثاری که قرآن برای آن ذکر کرده، بسیار بالاتر از اثرات حیات مادی و عادی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۲)

بنابراین تا اینجا روشن شد حیات طیبہ در آیه حیات جدید در همین دنیا با آثار حقیقی است اما اینکه خود حیات طیبہ چیست ناگزیریم به آیات قبل و بعد از آیه مورد بحث مراجعه کنیم.

وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ تَمَنَّا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ مَا عِنْدَكُمْ يَبْذُوقُ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّهُ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ (نحل: ۹۵-۱۰۰); پیمان خدا را به بهای ناچیزی مفرو شید؛ زیرا آنچه نزد خداست — اگر بدانید — قطعاً برای شما بهتر است. آنچه نزد شماست تمام می شود و آنچه نزد خداست پادار. و قطعاً کسانی را که شکیبایی ورزیدند به بهتر از آنچه عمل می کردند، پاداش خواهیم داد. هر کس — از مرد یا زن — کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را بازندگی پاکیزه‌ای، حیات می‌بخشیم و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند، پاداش خواهیم داد. پس هنگامی که قرآن می‌خوانی، از شیطان رانده شده به خدا پناه آور؛ زیرا او را برابر کسانی که ایمان آورده‌اند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند، تسلطی نیست. تسلط او فقط بر کسانی است که وی را به سرپرستی می‌گیرند و بر کسانی که به خدا شرك می‌ورزند.

در این آیات نکاتی را مطرح می‌فرمایند که از نظر می‌گذرانیم:

۱. میان انسان و خداوند تعالی عهد و پیمانی است که پاس داری از آندره‌ای معنوی را می‌گشاید و آدمی را به نزد خدا یا عالم «عندیّت» می‌رساند.

۱۰. این پیمان همان است که خدای تعالی پس از آفرینش حضرت آدم (علیه السلام) و ذریه او، از همه انسان ها گرفت و آنها را شاهد این عهد قرار داد: (وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...)(اعراف: ۱۷۲); به یاد آور زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه خویش قرار داده، فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم.

آیه الله جوادی آملی این عهد را عهد فطری انسان با خدا دانسته و خداگرایی فطری را ثمره این شناخت و پیمان فطری برشمرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰-۱۲۱) علامه طباطبائی این عهد و پیمان را بر جنبه ملکوتی انسان تطبیق کرده و فرموده اند: «ملکوت همه چیز آن روی باطن اشیا است که به سوی پروردگار بوده و مشاهده آن ملازم با یقین است؛ همان طور که از سخن خداوند فهمیده می شود: (وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (انعام: ۷۵)؛ این چنین ملکوت آسمان ها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم تا از اهل یقین باشد. ... نه از جهت شیئیت مادی که شناخت خواص اشیا را نتیجه می دهد، بلکه از جهت وجودی آنها، که غیر مستقل و مربوط و محتاج به پروردگاری است که او و همه چیز را تدبیر می کند و او پروردگار جهانیان است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۵۳)

۲. این عالم (عالم عندیّت) پایدار و همیشگی است و زندگی و شادمانی و برخورداری در آنجا هرگز تباہ نمی شود.

۳. راه یافتن به عالم «عندالله» پاداش صبر و بردباری مؤمنانی است که عهد و پیمان خدا را نشکسته و به بهای ناچیز نفروخته اند و به نتیجه ای بهتر از عملشان می رسند.

۴. این نتیجه و پاداش بهتر از عمل، که در اثر عمل صالح مشروط به ایمان نصیب هر زن و مردی می شود، «حیات طیبه» است.

۵. برای نیل به چنین سعادت، باید به وحی الهی دستاویز شد و از وسوسه های شیطان گریخت؛ زیرا شیطان بر مؤمنان اهل توکل هیچ نفوذی ندارد.

۶. در برابر زندگی پاک الهی، زندگی فرومایگی زیر نفوذ و سلطه شیطان برای کسانی است که شرک ورزیده و فرمانبر شیطان هستند.

۷. در این آیه شریفه دو چیز در برابر هم قرار گرفته است: یکی «ثمن قلیل» (بهای ناچیز) و دیگری «ما عندالله» که ثمن قلیل» و صف دنیا ست (قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ)؛ بگو بهره دنیا ناچیز است (نساء: ۷۷) و پاس داری و پای بندی به عهد الهی کلید ورود به عالم «عندیّت» و برخورداری از بهره ماندگار و جاودان عندالله معرفی شده است.

بنابر این براساس سیر منطقی این آیات و همچنین سیاق آنها می توان نتیجه گرفت حیات طیبه برسیدن به مقام عندیّت حاصل می شود و مقام عندیّت همان وصول الی الله و قرب الهی است به تعبیر

قرآن کریم «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ: در جایگاهی راستین نزد سلطانی مقتدر» (قمر: ۵۵) که در همین دنیا با پایبندی به عهد و پیمان الهی و عمل صالح همراه با ایمان حاصل می شود. به عبارت دیگر حیات طیبه که اشاره شد، حیات جدید و حقیقی است، در دنیا اتفاق می افتد و بالاترین درجه حیات انسان است چرا که از نظر قرآن حیات یا نباتی است که اختصاص به گیاهان دارد و آنها را از جمادات متمایز کرده است، و قرآن کریم در این باره می فرماید: إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوِي يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ: خدا شکافنده دانه و هسته است. زنده را از مرده، و مرده را از زنده بیرون می آورد. چنین است خدای شما پس چگونه [از حق] منحرف می شوید؟ (انعام: ۹۵)

حیات دیگر حیات حیوانی است که مشترک بین انسان و حیوانات است و حیاتی برتر از حیات، جمادات و نباتات است و حیوانات با این مزیت خود و جهان خارج را درک و آگاهی پیدا می کنند و در پرتو این آگاهی ها و شناخت ها برای رسیدن به خواسته ها و مطلوب ها خود می کوشند خداوند می فرماید: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ: و هیچ جنبنده ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده ای که با دو بال خود پرواز می کند مگر آنکه آنها [نیز] گروه هایی مانند شما هستند ، (انعام: ۳۸)

در باره انسان ها می فرماید: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا... و به یقین، انسان را از عصاره ای از گل آفریدیم. سپس او را [به صورت] نطفه ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. ۱۴ آن گاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم، و آن گاه مضغه را استخوانهایی ساختیم، بعد استخوانها را با گوشتی پوشانیدیم. (مومنون: ۱۲-۱۴)

نوع دیگر حیات حیات انسانی است که باعث تمایز انسان از همه موجودات اعم از جمادات، نباتات، و حیوانات شده است قرآن در این باره می فرماید: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: آن گاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است. (مومنون: ۱۴) یا در جای دیگر می فرماید: ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ: آن گاه او را درست اندام کرد، و از روح خویش در او دمید، (سجده: ۹)

براساس این آیات، انسان، از چند مرحله گذر کرده تا به مرحله انسانی رسیده است؛ مرحله جماد، نبات، حیوانی و سرانجام انسانی که می‌توان گفت مرحله اعلی انسانی که شایستگی خلیفه الهی را داشته باشد در همین دنیا اتفاق می‌افتد چرا که مرحله جماد و نبات که روشن است مرحله حیوانی هم شامل همه انسان‌ها می‌شود ولی مرحله انسانی که مزین به عقل و فطرت است در انسان‌ها به دو صورت است یکی بالقوه و دیگری بالفعل که تا استعدادها نهفته و بالقوه در انسان به فعلیت نرسند مرحله انسانی و کمال برای انسان رخ نمی‌دهد در واقع می‌توان گفت حیات طیبه که گفته شده در همین دنیا و حیات جدید ولی همراه با همین حیات حیوانی است همان حیات انسانی است که انسان با به فعلیت رساندن به آن دست پیدا می‌کند.

به قول شاعر:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت (غزلیات سعدی: ۱۹)

۴. رابطه حیات طیبه با حقوق انسان

یکی از جنبه‌های جامعیت قرآن پرداختن به مسائل اجتماعی از جمله مسائل حقوقی است، اعم از حقوق انسان، حقوق خداوند نسبت به بشر، حقوق پیامبران، حتی حق خود قرآن نسبت به مردم. از مهم‌ترین حقوق انسان در قرآن از این قرار است: حق حیات، حق کرامت انسانی، حق عدالت، حق امنیت، حق پدر و مادر بر فرزندان، حق عفو و گذشت نسبت به اشتباهات دیگران، حق سائل، حق ایتم و محرومان از اموال ثروت‌مندان، حق تعقل، تفکر و شناخت، حق آزادی، حق آزادی در دین و انجام مراسم دینی و... .

حق کرامت انسانی یکی از حقوق اساسی و زیربنایی برای دیگر حقوق موضوعه انسانی است. بر همین اساس است که اسلام انسان را دارای مقام و ارزش والایی می‌داند. در تعالیم و آموزه‌های دینی، تنها انسان است که سروری موجودات زمین و آسمان برای او مطرح است، و در قرآن تصریح شده است که روح خدا در او دمیده شده و او شایسته تکریم و تعظیم و حتی سجده فرشتگان و مقام جانشینی خدا قرار گرفته است.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا: ما آدمی زادگان را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا، (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم

و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم. (اسراء/ ۲۳)

با توجه به تعریفی که از حیات طیبه به دست آمد می‌توان گفت حیات طیبه با کرامت انسانی رابطه تنگاتنگی دارد و تا از انسان نسبت به جایگاه خود و کرامتی که خداوند بر اساس آیات ذکر شده به انسان عطا کرده توجه نکند نمی‌تواند به حیات طیبه دست پیدا کند یعنی یکی از لوازم اصلی رسیدن به حیات طیبه عدم غفلت از این مفهوم کلیدی کرامت انسان است.

۵- نتایج

از مطالب ذکر شده بدست می‌آید: حیات طیبه از جمله واژه‌هایی است که نزد مفسرین دارای معانی متعددی است و نمی‌توان بر اساس اقوال و دیدگاه‌های مفسران به مفهوم و معنای روشن و متقنی دست یافت بلکه آنچه را برای حیات طیبه ذکر کردن بخشی از حقیقت حیات طیبه است و به عبارتی مصادیق آن به شمار می‌رود. از مصادیق ذکر شده، قناعت مورد اجماع مفسران می‌باشد و روایاتی در تفاسیر ماثور و استدلال مفسران در تفاسیر عقلی بر آن دلالت دارد. به صراحت می‌توان گفت مفسران با وجوه مختلفی که برای حیات طیبه بیان کرده‌اند نه تنها مفهوم و معنای آنرا روشن ننموده بلکه آن را به یکی از آیات متشابه تبدیل کرده‌اند بنابراین باید به دلایل و قرائن دیگری که در پژوهش با آنها اشاره شد کم‌کم گرفت تا مفهوم حیات طیبه مشخص گردد که با توجه به صدر و ذیل آیه ۹۷ سوره نحل و همچنین سیاق و سیر منطقی آیات قبل و بعد این آیه به دست آمد که حیات طیبه حیات حقیقی و جدید دنیوی غیر از حیات حیوانی است که برای رسیدن به آن باید بارعایت پیمان فطرت، ایمان و عمل صالح و در نظر گرفتن جایگاه خود از جمله کرامت ویژه‌ای که خداوند برای انسان در نظر گرفته به عالم عنایت یعنی قرب الهی رسید تا حیات طیبه برای انسان حاصل شود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بنیاد بعثت، قرآن، ۱۴۱۶ ق.

۴. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، **الكشف والبيان في تفسير القرآن**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، **تسنیم**، اسراء، قم، ۱۳۸۳ش.
۶. راغب اصفهانی، حسین حمد، **مفردات الفاظ قرآن**، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۷. سعادت‌پرور، علی، **سر الاسراء**، منشورات مکتبه التشیع، قم، ۱۳۷۴ش.
۸. سیوطی، عبد الرحمن، **در المنثور**، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۱۲ق.
۹. طباطبایی، محمدحسین، **ترجمه المیزان**، انتشارات جامعه مدرسین حوزه قم، قم، ۱۳۷۴ش.
۱۰. طبرسی، محمد، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، فراهانی، تهران، ۱۳۶۰ش.
۱۱. طبری، ابن جریر، **جامع البیان**، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۲. طوسی، محمدحسن، **التیان فی تفسیر القرآن**، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۳. عروسی حویزی، عبدعلی، **نور الثقلین**، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، دار الحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۵. فیض کاشانی، ملا محسن، **تفسیر الصافی**، الصدر، تهران، ۱۴۱۵ق.
۱۶. قرشی، سیدعلی اکبر، **احسن الحدیث**، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ق.
۱۷. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۱۸. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، دار الكتاب، قم، ۱۳۹۳ق.
۱۹. قنوجی، سید محمد صدیق، **فتح البیان فی مقاصد القرآن**، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۰. ماوردی، علی بن محمد، **النکت والعیون**، دار الكتاب العلمیه، بیروت، بی تا.
۲۱. مراغی، احمد بن مصطفی، **تفسیر مراغی**، دار الحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۲۲. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ش.
۲۴. مطهری، محمدثناالله، **التفسیر المظهری**، مکتبه رشديه، پاکستان، ۱۴۱۲ق.

۲۵. مغنیہ، محمدجواد، *الکاشف*، دارالکتب الاسلامیہ، تہران، ۱۴۲۴ق.
۲۶. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، داراحیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۳ق
۲۷. موسوی سبزواری، سید علی عبدالاعلی، *مواہب الرحمن فی تفسیر القرآن*، موسسہ اہل بیت، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۲۸. میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار وعدہ الابرار*، امیرکبیر، تہران، ۱۳۷۱ق.
۲۹. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، دارالکتاب العلمیہ، بیروت، ۱۴۱۶ق.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



The Connection Between the Audience's State in Sohrevardi's Philosophy of Sama' and Performance Art

Azarnoosh Gilani

Assistant Professor, Department of Art, Ahvaz branch, Islamic Azad
University, Ahvaz, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

10/11/2023

Accepted:

09/01/2024

Throughout history, there have been few poets, philosophers, or sages who have not mentioned music and Sama' in their written works. Shahab al-Din Sohrevardi, as one of the philosophers of the Islamic world, also had a special view of the states of the listener (audience) while listening to music and Sama'. He begins his discussion of music and Sama' with the concept of the audience and state. This approach to Sama' is unique. Performance art is one of the most controversial and fascinating trends in contemporary art. In performance art, the artist performs his/her work live in front of the audience. Performance art has always developed alongside literature, poetry, music, architecture, and painting. This research attempts to answer the following question: What is the nature of the audience in music and Sama' in Sohrevardi's view, and how is it connected to the audience in performance art?

Keywords: Music, Sama', Sohrevardi, State, Audience, Performance Art

*Corresponding Author: Azarnoosh Gilani

Address: Assistant Professor, Department of Art, Ahvaz branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

E-mail: azarnoosh00@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی
کاوش های عقلی



پیوند حالت مخاطب در فلسفه سماع سهروردی با هنر پرفورمنس (اجرا)

آذرنوش گیلانی

استادیار گروه هنر، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

azarnoosh00@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	
دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۹	
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹	
	تقریباً کمترشاعر، حکیم یا فیلسوفی را در طول تاریخ می توان سراغ گرفت که پیرامون موضوع موسیقی و سماع در آثار منظوم، مثنوی خود اشارات و عباراتی را نیاورده باشند. شهاب‌الدین سهروردی نیز به‌عنوان یکی از فلاسفه جهان اسلام، نگاه خاصی به حالات شنوده (مخاطب) در هنگام نواختن موسیقی و سماع داشته است. او پرسش خود را در بحث موسیقی و سماع با مفهوم مخاطب و حالت آغاز می‌کند. این نوع نگاه به سماع در نوع خود کم‌نظیر است. هنر پرفورمنس (اجرا) نیز از جنجالی‌ترین و جذاب‌ترین گرایش‌های هنر معاصر در عرصه‌ی هنر می‌باشد که هنرمند اثر خود را در برابر مخاطب بصورت زنده به اجرا در می‌آورد. هنر اجرا همیشه در کنار ادبیات، شعر، موسیقی، معماری و نقاشی رشد می‌کند. برای این منظور، در این پژوهش تلاش شده به پرسش ذیل پاسخ داده شود: ماهیت مخاطب در موسیقی و سماع در نگاه سهروردی و پیوند آن با مخاطب در پرفورمنس (اجرا) چگونه است؟
	کلمات کلیدی: موسیقی، سماع، سهروردی، حالت، مخاطب، پرفورمنس

موسیقی، به هر نوا و صدایی گفته می‌شود که شنیدنی و خوش‌آیند باشد و انسان موجودات زنده را دچار تحول کند. در واقع، موسیقی هنر بیان و انتقال احساس از طریق صوت و آوا است. سماع در لغت به معنای «شنیدن»، «آوای گوش نواز» و «رقص» است، اما در اصطلاح به وجد، سرور، پای‌کوبی و دست‌افشانی صوفیان با آداب و تشریفاتی خاص گفته می‌شود. همچنین، سماع بر آوازی اطلاق می‌شود که حال‌شنونده را منقلب گرداند (انوشه، ۱۳۷۶: ۹۹؛ نوربخش، ۱۳۵۵: ۳).

در کتاب تورات دربارهٔ عبادت خداوند از طریق موسیقی آمده است که: «جميع لاویانی که مغنی بودند ... با سنج‌ها و بربط‌ها و عودها به‌طرف مشرق مذبح ایستاده بودند، و با ایشان صد و بیست کاهن بودند که کرنا می‌نواختند. پس واقع شد که چون کرنا نوازان و مغنیان مثل یک نفر به یک آواز در حمد و تسبیح خداوند به صدا آمدند، و چون با کرناها و سنج‌ها و سایر آلات موسیقی به آواز بلند خواندند و خداوند را حمد گفتند...» (کتاب مقدس، کتاب دوم تواریخ ایام، فصل چهارم: ۶۵۸). همچنین «داوود و تمامی خاندان اسرائیل با انواع آلات چوب سرو و بربط و رباب و دف و دهل و سنج‌ها به حضور خداوند بازی می‌کردند» (تورات، کتاب دوم سموئیل، فصل پنجم: ۴۶۸). در مزامیر نیز آمده است که: «برای‌خدای یعقوب آواز شادمانی دهید! سرود را بلند کنید و دف را بیاورید و بربط دلنواز را با رباب! کرنا بنوازید در اول ماه، در ماه تمام و در روز عید ما. زیرا که این فریضه‌ای است در اسرائیل و حکمی از خدای یعقوب» (تورات، سفر مزامیر، فصل هفتاد و نه: ۸۶۲). در هند باستان نیز از موسیقی و پایکوبی و حرکت و وزن برای تعظیم و تکریم خدایان استفاده می‌شد (دورانت، ۱۳۷۸: ۴۴۱). موسیقی اقوام چینی نیز مستقل از مذهب نبود و همواره تشریفات مذهبی با موسیقی همراه بوده است. در واقع موسیقی و رقص زینت‌بخش معابد و دربار چینی بود (همان: ۵۳۰ و ۵۹۷). ژاپنی‌یان نیز «معتقد بودند که موسیقی، مانند زندگی، از طرف خدایان به قوم ژاپنی ارزانی شده است. ایزانامی و ایزانامی، به هنگام آفرینش زمین، سرود می‌خواندند» (همان: ۶۳۲). یونانیان باستان خدای شعر و موسیقی داشتند (هرودوت، ۱۳۶۸: ۲/۲).

۱۷۲؛ افلاطون، کتاب سوم، ۱۳۸۳: ۱۴۰). در واقع موسیقی در دنیای باستان تا هنر معاصر از جایگاه خاصی برخوردار بود و بیشتر کارکرد آئینی، مذهبی، فلسفی و هنری داشته است. «هنر مفهومی اول از همه، هنری است که ماده آن مفاهیم است، مانند موسیقی که صدا ماده آن است. از آنجایی که مفاهیم ارتباط تنگاتنگی با زبان دارند، هنر مفهومی نوعی از هنر است که ماده آن را زبان باید دانست» (آزبورن، ۱۳۹۱: ۷۵). هنر مفهومی عرصه گسترده و بسیار متنوعی از فعالیت‌های هنری را پوشش می‌دهد که یکی از شاخصه‌های آن هنر اجراست.

هنر اجرا (performance art) این گرایش هنر مفهومی به نوعی قواعد هنر نمایش را مورد خطاب خود قرار می‌دهد. هنر اجرا همانند موسیقی زنده بودن از ویژگی‌های این شاخه‌ی هنری است و به لحاظ زمانی بعد از گرایش مینیمالیسم اتفاق افتاد. هنر اجرا، رفتارها و روش‌های ارائه شده توسط هنرمند اجراگر، با تغییر سطح احساسات اختصاص می‌یابد تا مفهومی را به مخاطب القا کند و ایده‌ی ذهنی‌اش را با ارتباطی حسی دو سویه کند. جوزف بویز می‌گوید؛ «هدف هنر آزاد کردن انسان‌هاست؛ از این رو هنر برای من معرفت است آزادی است» (سمیع آذر، ۱۳۸۸: ۱۵۳). سهروردی به‌عنوان حکیمی که زنده‌کننده حکمت ایران باستان و پیوند دهنده فلسفه ایران، یونان و دنیای اسلام به حساب می‌آید، نگاهی مقدس و آسمانی به موسیقی و سماع دارد. سهروردی در بخش انته‌ای رساله «رساله فی حاله الطفولیه» به مسائل موسیقی و سماع پرداخته است، هرچند رساله مستقلی نیست اما بیشتر بصورت پرسش و پاسخ به سئوالات فرضی بوده است که سوال‌کننده خود سهروردی است و پاسخ دهنده شیخی است گمنام که می‌تواند نفس ناطقه‌ی سهروردی در مرحله‌ی «حالت طفولیت» یا سیر و سلوک باشد. در حقیقت متفکران اسلامی و کسانی که از طرفداران موسیقی عرفانی و کاربرد معنوی آن هستند، مدعی‌اند که موسیقی این قابلیت را دارد که نفس انسانی را از عالم غرایز و محدودیت‌های حیوانی رها کند، به سمت بی‌نهایت و عوالم بی‌انته‌ای وجود، سوق دهد. به‌زعم این عرفا، روح در عالم قدس، مستمع دائمی موسیقی جاویدان عالم بوده است و حالا که در اسارت این زندان تن قرار دارد، با استماع برخی از موسیقی‌ها به یاد سرزمین اصلی و موطن واقعی خود در آن عالم می‌افتد (نصر، ۱۳۸۹: ۱۷۵).

ضمن اینکه، موسیقی آیینی در برخورد با پدیده‌های طبیعی و ماوراء طبیعی از درون مایه‌ای رازآمیز و گاه اساطیری، سرشار از ابهام، تنوع و تناقض است. موسیقی آیینی در ایران، غالباً با حرکات موزون و رقص، شعر، دکلمه، قوالی و عموماً به صورت آوازی بوده و هنری و جمعی محسوب می‌شود (نصری اشرفی و شیرزادی آهودشتی، ۱۳۸۸: ۹۶۱-۹۶۰).

۱. پیشینه تحقیق

در دهه‌های اخیر، پژوهشگرانی ایرانی همچون سیدحسین نصر در کتاب «معنویت و هنر اسلامی»، بخشی را به موسیقی و سماع اختصاص داده است. او اشارات مختصری به نگاه قدسی سهروردی به سماع داشته و بیان می‌کند که سهروردی سماع و موسیقی را وسیله‌ای برای رسیدن به کمال می‌دانسته است. ابراهیمی دینانی نیز در کتاب «شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی»، اشاره مختصری به جایگاه موسیقی از نگاه سهروردی کرده است. همچنین بلخاری قهی در کتاب «سرگذشت هنر در تمدن اسلامی، (موسیقی و معماری)»، به طور مختصر به جایگاه عرفانی موسیقی از نگاه سهروردی پرداخته است. علاوه بر این، شایسته و خسروپناه در مقاله‌ای با عنوان: «بررسی نقش ابزاری موسیقی در کسب معرفت عرفانی از منظر عرفان اسلامی»، به جایگاه سماع و موسیقی از منظر عرفای اسلامی پرداخته است. در این مقاله نیز به طور خلاصه به نظر سهروردی درباره موسیقی و سماع پرداخته شده است. هواردجی اسماگولا (۱۳۸۹). در کتابی تحت عنوان: «گرایش معاصر در هنرهای بصری» در خصوص هنر اجرا بر این باور بود که روند خلاقیت هنری باید مستقیماً به سوی گسترش نیروهای بالقوه زندگی ما هدایت شود، نه صرفاً به سوی ساختن طرح‌های مورد پسند و پیکره‌های زیبا باشد. با وجود مقالات زیادی که درباره سهروردی، فلسفه و هنر اجرا نوشته شده است، اما تاکنون مقاله مستقل در رابطه با دیدگاه او راجع به حالت در سماع و موسیقی و پیوند آن با هنر اجرا نوشته نشده است.

۲- موسیقی و سماع نزد سهروردی

موسیقی هنری است که با اعماق درونی روح و احساسات انسان‌ها ارتباط دارد و در این اعماق، جای طنز یا غیر طنز وجود ندارد. «در آنجا همه مسائل عینیت زمینی خودشان را از دست می‌دهند

و یکپارچه به احساس تبدیل می‌شوند» (نصری اشرفی و شیرزادی آهو دشتی، ۱۳۸۸: ۸۶۰).
 سهروردی در رساله‌ی «غربت غریبه» یا «بیگانگی در باختر زمین» به گونه‌ای از دیدن جرمهای آسمانی و شنیدن نغمه‌های آنها سخن می‌گوید که خواننده تصور می‌کند او به کشف و شهود رسیده است: «پس جرمه‌های علوی را بدیدم، بدان‌ها پیوستم و نغمه‌ها و دستان‌های آنها بشنودم و خواندن آن آهنگ‌ها بیاموختم و آواهای آنها چنان در گوشم اثر کرد که گویی آوای زنجیری است که بر سنگ خاره کشند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۹۲-۲۹۱)، این سخن سهروردی شباهت زیادی با این گفته فیثاغورس دارد: «من این عالم‌های برین را بعد از ریاضتی تمام، به عیان دیدم و از جهان طبیعت به عالم نفس و عقل فرا رفتم و به مشاهده‌ی صورت‌های مجرد، و زیبایی و تابناکی آنها نایل آمدم و نعمات خوش و آوازهای طرب‌انگیز روحانی را شنیدم.» (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۴۱-۱۴۰).

با توجه به اینگونه شواهد می‌توان گفت «سهروردی» نیز مانند فیثاغورث در گردش اجرام آسمانی هماهنگی می‌پذیرفت و گردش افلاک را قسمتی موسیقی تلقی می‌کرد (هومن، ۱۳۸۲، ج ۱: ۸۵؛ موحد، ۱۳۷۴: ۵۲). در این راستا «ابراهیمی دینانی» می‌نویسد: «مطابق آنچه در برخی از آثار حکمای اسلامی آمده، فیثاغورس حکیم باستانی با روحانیت خود به عالم علوی عروج کرده و در اثر صفاء جوهر نفس و پاکی قلب خویش نغمه افلاک و صدای حرکت کواکب را بگوش جان استماع نموده است. این حکیم باستانی پس از این که از عالم روحانیت خویش به بدن عنصری بازگشته نغمه‌هایی را به گوش جان شنیده مرتب ساخته و به این ترتیب علم موسیقی را تکمیل کرده است. «صاحب اخوان الصفا» و بسیاری از قدما برای افلاک نغمه‌هایی قائل شده‌اند که هیچ نغمه‌ای موزون‌تر و خوش آهنگ‌تر از آنها قابل تصور نمی‌باشد.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷۶).

سهروردی در کتاب «حکمه‌الاشراق» نیز به آوازهای افلاک اشاره می‌کند و می‌نویسد: «وللأفلاک اصوات غیر مع الله بما عندنا فاننا بینا ان الصوت غیر تموج اتهاوه»: افلاک آوازهایی دارند که با آنچه در این عالم نزد ماست - مانند تموج هوا و غیره - قابل توجیه و بیان نیست (سهروردی، ۱۳۷۲،

ج ۱: ۳ (۲۴). البته همچنان که گفته شد چنین می‌نماید که نظر «شیخ اشراق» در مورد توازن های افلاک و اجرام آسمانی پیرو فیثاغورث است اما برخلاف اودنبال محتوی و ریاضی و ترکیب علم و عمل نیست بلکه به دنبال کشف حالت، دست برافشاندن، خرقه در انداختن، به زمین خوردند و رقصیدن هنگام شنیدن سازهای خوش آوازی چون: دف و نی است.

به نظر می‌رسد دیدگاه های خاص «سهروردی» و عارف بزرگی چون: «مولوی» درباره موسیقی و سماع، بازتابی از نظرگاه های حکمای فلاسفه ی یونان باستان بخصوص فیثاغورث است. البته این امر بدان معنا نیست که سهروردی، مولوی و دیگر فلاسفه ی اسلامیمفهوم موسیقی و سماع را از فیثاغورث، وام گرفته باشند بلکه این حکمای باستانی بنابر مشیت الهی، علمی قدسی را معرفی کردند که عرفا و فلاسفه اسلامی به راحتی توانستند در جهانبینی خود جذب کنند. مولوی در قصه ی «براهیم ادهم»، دفتر چهارم مثنوی، الحان موسیقی را بانگ گردش چرخ دانسته اند:

ناله‌ی سرنا و تهدید دهل چیزکی ماند بدان ناقور کل

پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها از دوار چرخ بگرفتیم ما

بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق می‌سرایندش به طنبور و به حلق مؤمنان گویند که آثار بهشت نغز گردانید هر آواز زشت (مولوی، ۱۳۸۱، مثنوی، دفتر چهارم). ابیات مذکور به حکمای یونانی، به ویژه فیثاغورث و پیروانش اشاره دارد که موسیقی را بازتاب حرکت افلاک می‌دانستند. (بلخاری قهی، ۱۳۸۳: ۲۵). شاید اشاره ی مولوی به آراء «اخوان الصفا» در رسائل آنان باشد: ولی قدر مسلم هفت بار تکرار نام افلاطون در مثنوی – مثلا در این بیت:

ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

«این نگاه ارادتمندانه ی «مولوی» به «افلاطون»، احتمال آن مصداق «حکما» فیلسوفان یونانی، چون فیثاغورث و افلاطون باشند، بیشتر می‌کند» (همان: ۲۵).

۳- نقش حالت در هنگام سماع نزد سهروردی

بسیاری از عرفا، شاعران و فیلسوفان اسلامی نگاه مثبت و مقدسی به موسیقی و سماع داشتند. «محمی الدین عربی» ضمن بیان شرح مبسوطی درباره‌ی سماع در رسائل خود اظهار می‌دارد: «که

از (نظر ما) مطلق سماع حرام نیست بلکه مباح است. چنان که شعر و غنائم را با شرایطی مباح می‌دانیم» (ایرانی، ۱۳۷۳: ۱۷۱). «امام محمد غزالی» نیز با آن که در اجرای احکام و سنن اسلامی بسیار سخت گیر بوده، معتقد است: «رقص، سرود، سماع و آواز خوش را چون ضرر و زیانی به کسی نمی‌رساند امری مباح دانسته و با صراحت آن را عملی مشروع اعلام می‌دارد» (راوندی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۱۶۵). غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» باب مستقل و مفصلی را به سماع اختصاص داده و معتقد است: «سماع مستحب از آن کسی است که دوستی خدا در دلش موج می‌زند و سماع این دوستی را به جوش می‌آورد» (ایرانی، ۱۳۷۳: ۱۷۱). محمد عارف بزرگ «جنید» در برخی از اشعار خود به راز سماع اشاره کرده است برای مثال می‌گوید:

عارف به سماع دست از آن افشاند
تا آتش شوق خود می‌بنشاند

عاقل داند که دایه گهواره طفل
از بهر سکوت طفل می‌جنباند

(مراغی، ۱۳۷۲: ۱۲۴).

علتی که سهروردی در «رساله فی حاله الطفولیه» از برای رقص صوفیانه ذکر کرده، نزدیک به نظر جنید است. او بدون اینکه اشاره‌ای به آیه «الست» داشته باشد، می‌گوید: «شیخ گفت جان قصد بالا کند همچون مرغی که می‌خواهد خود را از قفس بدر اندازد» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۲۴). سهروردی در جلد دوم «مجموعه مصنفات» می‌نویسد: «پس جان آن ذوق را از دست گوش بستاند، گوش را از شنیدن معزول کند و خویشتن شنود، اما در آن عالم زیرا که در این عالم شنیدن کار گوش بود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۶۴). این سخن سهروردی یادآور عقیده ی مولوی است که سماع را امری بهشتی می‌داند که روح ما پیش از آمدن به این عالم آن را شنیده است و آواز و نغمه‌ی خوش سبب می‌شود که روح آن نغمه‌ها شود و دوباره به عالم بالا بپیوندد» (نامداریان، ۱۳۹۰: ۳۵۱).

در رابطه با سماع، سهروردی معتقد است، چنانکه پرنده را در قفس می‌کنند؛ آرزوی رهایی می‌کند، اما به آن نمی‌رسد؛ روح نیز در قفس جسم گرفتار است و قصد رهایی می‌کند، اما نمی‌تواند. او در «رساله فی حاله الطفولیه» می‌نویسد: «شیخ را گفتم که رقص کردن بر چه می‌آید؟ شیخ

گفت: جان قصد بالا کند، همچو مرغی که می‌خواهد خود را از قفس به دراندازد. قفس تن، مانع آید. مرغ جان قوت کند و قفس تن را از جای برانگیزاند. اگر مرغ را قوت عظیم بود، پس قفس بشکند و برود و اگر آن قوت ندارد، سرگردان شود و قفس را با خود می‌گرداند. باز در آن میان آن معنی غلبه پدید آید، مرغ جان قصد بالا کند و خواهد که چون از قفس نمی‌تواند جستن، قفس را نیز با خود ببرد. چندان که قصد کند یک به دست بیش بالا نتواند بردن. مرغ قفس را بالا می‌برد و قفس باز بر زمین افتد» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۲۴). «... بعد از آن، گوینده هم از آنجا صوتی کند به آوازی هرچه خوش‌تر و در میان آواز شعری گوید که آن حال صاحب واقعه بود - چون آوازی حزین شنود و در میان آن صورت واقعه خویش ببیند - و همچون هندوستان که به یاد پیل دهند، حال جان را به یاد جان دهند. پس جان آن ذوق را از دست گوش بستاند، گوید که تو سزاوار آن نیستی که این شنوی. گوش را از شنیدن معزول کند و خویشتن شنود. اما در آن عالم. زیرا که در آن عالم، شنیدن کار گوش نبود.» (همان، ۲۴-۲۳). گرچه گفته می‌شود که شیخ اشراق حتی یکبار هم در حلقه سماع حاضر نشده است (لاهوری، ۱۹۱۴م، ج ۲: ۱۳)؛ اما، شهرزوری در مورد او می‌نویسد: بیشتر خاموش و مشغول به خود بود، سماع و موسیقی را به غایت دوست می‌داشت (شهرزوری، ۱۹۷۶، ۲، ۱۲۴-۱۲۳).

به اعتقاد سهروردی در جهان افلاک مثالی و عالم هورقلیائی اصوات و نغمه‌هایی وجود دارد که مشروط به تموج هوا نمی‌باشد. اصوات و نغمه‌های عالم هورقلیا به گونه‌ای است که هیچ گونه صورت نغمه‌ای خوش‌آهنگ‌تر از آنها نمی‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷۵). این نگاه به موسیقی حاکی از آن است که سهروردی به عنوان یکی از طرفداران کشف و شهود، از موسیقی ادراکی شهودی و قلبی دارد که با ادراک سمعی و حسّی تفاوت‌های زیادی دارد. با توجه به اینکه نگاه عارف، نگاهی از علت به معلول است، نغمه‌های موسیقی را نیز حکایت‌گر نغمه‌های آسمانی می‌بیند که به سبب آن، احساسات صافی عرفانی برای او تداعی شده، حتی گاهی ممکن است مقدمه‌ی شهوداتی را هم برای او فراهم آورد (شایسته و خسروپناه، ۱۳۹۳: ۱۲۵).

علاوه بر این، سهروردی گاهی موسیقی و سماع را بی‌اختیار دانسته و در جاذبه‌های عالی آن را بی‌خودانه و یا غیرارادی می‌داند. در نظر او هرگاه که سالک در مدار جاذبه قرار گیرد و بر او از ناحیه‌ی عالم بالا فیضان گردد و به نوعی تحت اشراق واقع شود ذوقی که از این بابت بر جان سالک می‌نشیند از آن‌جا که تن نیز تحت تصرف جان است به ناخواسته به حرکت و جنبش درمی‌آید و به گفته‌ی سهروردی شروع به رقص و سماع می‌کند. او در لوح سوم کتاب «الوواح عمادی» (بند ۵۸) می‌گوید: «و چون بر او اشراق کنند موجب حرکت شود و حرکت استدعای نور دیگر کند. و اشراقات متواتراند و پیوسته‌اند و حرکات به سبب آن پیاپی‌اند. چنان‌که صوفی گفت که: چون من از خود غایب شوم او حاضر شود و چون او ظاهر شود ما را غایب گرداند. پس هر یکی را معشوقی است خاص و آن عقل مفارق است و این ظل و طلسم اوست. و وجود این از اوست و کمالش از اوست و از بهر این سبب حرکاتش مختلف شد. و همه را معشوقی است مشترک و او واجب‌الوجود است و از بهر این سبب مشارک شدند و در حرکات دوری. و افلاک را همه‌ی کمالات به فصل حاصل است، الا وضع‌ها، زیرا که اگر بر یک وضع ثابت شدی از دیگر وضع‌ها به قوه بماندی و چون متصور نیست که جمله به فعل درمی‌آیند و چون درآیند به یکدفعه بر سیل تعاقب به فعل درمی‌آیند. و چون نفس تو متأثر شود به نور مبرق از ملکوت، بدن تو منفصل شود از سبب آنکه با او علاقه دارد تا به حدی که به رقص و دست زدن انجامد. و نفس فلک چون منفعل شود از آن لذات قدسی بدنش از آن منفعل شود و به حرکات متناسب راسخ به خیر دائم مانند نمودن به عالی نه از بهر التفات بر سافل» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۳-۱۵۲).

از میان هنرهای مختلف چون معماری، نگارگری و خوشنویسی، موسیقی سرگذشتی روشن‌تر و مدون‌تر دارد. این بدان دلیل است که موسیقی تنها رشته هنری است که در تاریخ تفکر اسلامی متونی نظری و در عین حال فنی را به خود اختصاص داده است. ماهیت نظری و انتزاعی موسیقی از یک سو و اتحاد وسیع و وثیق ریاضیات، فلسفه و هنر در اسلام متأثر از نظریه فیثاغورثی بوده که اعتقاد داشت یکی از پایه‌های حکمت موسیقی است. صوفیان موسیقی را فراتر از صرف ایجاد لذت در شنونده می‌دانند. سهروردی در پایان کتاب «مطارحات»، ریشه‌های خمیره‌ی

حکمت و این که چه کسانی از اقوام گوناگون دست یافته‌اند، می‌نویسد: «اما انوار سلوک در زمان‌های نزدیک، گونه‌ای از آن به فیثاغوریان اختصاص داشته و سپس از ایشان به برادرم احمیم رسیده است.» (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۳۹). شیخ عطار در «تذکره‌الاولیا» جمله‌ای از ذوالنون مصری می‌نویسد: «سماع وارد حق است که دل‌ها بدو برانگیزد و بر طلب حریص کند. هر که آن را حق شنود به حق راه یابد و هر که به نفس شنود در زندقه افتد» (نیشابوری، ۱۳۷۳: ۱۸۷). از «جنید بغدادی» پرسیدند؛ «که چه حالت است که مرد آرمیده باشد و چون سماع شنود اضطراب در وی پدید آید. گفت حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که «الستبریکم» همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند. چون در این عالم سماع شنوند در حرکت و اضطراب آیند» (سعدی شیرازی، ۱۳۷۲: ۶۰۹). علتی که سهروردی در «رساله فی حاله الطفولیه» از برای رقص صوفیانه ذکر کرده، نزدیک به نظر جنید است. او بدون اینکه اشاره‌ای به آیه «الست» داشته باشد، می‌گوید: «شیخ گفت جان قصد بالا کند همچون مرغی که می‌خواهد خود را از قفس بدر اندازد» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۲۴). تمثیل مرغ و قفس را سهروردی در رساله «لغت موران» نیز به کار برده و جان را طاووس خوانده است که در قفس تن گرفتار شده و گاهی بوهایی می‌شنود و شوقی در او پدید می‌آید که باعث اضطراب و حرکت او می‌شود.

حالی که با شنیدن موسیقی به شخص دست می‌دهد مرتبه‌ای معنوی از هشیاری زیبایی-شناختی است که تا ابعادی لاهوتی ارتقا می‌یابد، و در این میان نغمات موسیقی مظهر نظم الهی‌اند. چنانکه «ابن خلکان» حکایتی از امیر حلب درباره «فارابی» دارد که بر چیرگی و مهارت فارابی در هنر نوازندگی دلالت می‌کند. امیر حلب به فارابی می‌گوید: «تو درباره موسیقی هم چیزی می‌دانید؟ فارابی گفت بله خوب می‌دانم. سپس، چوب‌هایی از کیسه‌اش بیرون آورد و آن‌ها را تنظیم کرد و قطعه‌ای نواخت. همه حاضران به خنده افتادند. فارابی چوب‌ها را به شکل دیگر ترکیب کرد و قطعه‌ی دیگری نواخت. همه حاضران به گریه افتادند. او برای بار سوم چوب‌ها را باز کرد و به صورتی دیگر تنظیم نمود و نواخت. این دفعه همه به خواب رفتند. فارابی همه اهل مجلس را در خواب رها کرد و از دربار بیرون شد» (مفتونی، ۱۳۸۹: ۱۳) با این تفاسیر، فارابی موسیقی را بر سه

نوع تقسیم می‌کند: «اول موسیقی نشاط انگیز (ملذ)، دوم موسیقی احساس انگیز (انفعالی) و سوم موسیقی خیال انگیز (منخیل)» (برکشلی، ۲۵۳۷:۹۰). «حسینی کوهساری» در ارتباط با تقسیمات فارابی می‌نویسند: «آهنگ‌های ساخته فارابی بخصوص در بعضی از طوایف صوفیه رایج شده که در آداب و رسوم سماع، از آن بهره می‌جسته‌اند» (حسینی کوهساری، ۱۳۸۲:۶۲). «آرتور شوپنهاور» نیز در کتاب شاهکار فلسفی هنر و زیباشناسی می‌نویسند: «... موسیقی تخیل را به آسانی بیدار می‌کند و می‌کوشد تا به عالم ارواح که نادیدنی، ولی در عین حال زنده و پویا است و با ما مستقیماً سخن می‌گوید، شکل دهد» (شوپنهاور، ۱۳۷۵:۱۵۸). با این تفاسیر بنظر می‌رسد، رنگ و بوی سماع و موسیقی عرفایی چون سهروردی و دیگر فلاسفه و عرفایی که اهل استدلال، برهان عقلی و کشف و شهود بوده‌اند؛ از نوع سوم تقسیم‌بندی فارابی از موسیقی، یعنی موسیقی خیال انگیز باشند.

علاوه بر این، در سنت ایرانی، سازها هم از لحاظ دسته‌بندی کلی و هم از لحاظ ساختار، سه دسته‌اند: بادی، زهی، ضربی و نزد حکما، این سه حکایت از سه مرتبه‌ی بنیادین نفس انسان حکایت دارد و هر مرتبه واجد حالاتی است که با نواهای مختلفی متناسب با موسیقی و سماع است، با این تفاوت که نفس غم، نفس شادی و نفس همه‌ی این احساسات را گویی به طرز مجرد در موسیقی و سماع می‌توان مجسم ساخت. ساز عمده بادی مورد نظر سهروردی عبارت است از؛ نی (مزمار) که از نگاه وی جایگاه ویژه و خاص دارد. سماع بر پایه‌ی آهنگ و موسیقی است، هر چند که شعر و آواز نیز در آمیخته شوند؛ و این آهنگ و موسیقی حق است؛ چنان که در تقسیم بندی «ابونصر سراج» تلویحا اشارت رفته است. او می‌گوید: «سماع سه نوع است: برخی به طبع می‌شنوند (غریزه) و برخی به حال (فن/هنر) و برخی به حق (صوفیه)» (خاتمی، ۱۳۹۳:۲۴۴). همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود ابونصر سراج به غریزه، هنر، صوفیه در این باب اشاره کرده است. انسان از نگاه وی با پیروی از غرایز، حال، و حق، هنگام شادی نوعی و هنگام ترس نوعی دیگر صدا می‌کند. بویژه صدای انسان تحت تاثیر احساسات گوناگون مانند غم و

شادی تغییر می‌کند: این صداها در شنونده همان گونه احساسات و همان حالات روحی را پدیدار می‌سازد که در موسیقی و سماع اجرا می‌شود.

موسیقی و سماع در تاریخ هنر اسلامی به موضوع مهمی در تفکر اسلامی مبدل شد؛ از یک سو به دلیل همنشینی‌اش با فلسفه در میان حکمایی چون سهروردی، به دلیل آسمانی بودنش ارج و قربی یافت و از دیگر سو به دلیل ابتدالی که بر اثر بزمی شدن، علما و فقها را به تاملی جدی در باب آن برانگیخت. در این باب ابو حفص عمر سهروردی ملقب به شیخ الاسلام، سماع را سه نوع می‌داند: «حلال، حرام و دارای شبهه. از سماع حرام و شبهه ناک باید پرهیز کرد و حلال آن را باید ارج نهاد. سهروردی ترک دف و شبابه را، با آنکه در مذهب شافعی جایز است، اولی‌تر می‌داند» (بلخاری قهی، ۱۳۸۸: ۴۱). عمر سهروردی به مصداق «ان الاعمال بالنیات»، می‌گوید: «اگر انگیزهی سماع مشروع باشد، جایز است» (لیمن، ۱۳۹۵: ۱۷۹).

سهروردی در رساله «فی حاله الطفولیه» می‌نویسند: «پس جان آن ذوق را از دست گوش بستاند، گوید که تو سزاوار آن نیستی که این شنوی،.....خویشتن شنود، اما در آن عالم، زیرا که در آن عالم شنیدن کار گوش نبود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۶۴). سهروردی در این جا به تجربه‌ای معنوی که در حین موسیقی و سماع دست می‌دهد اشاره می‌کند. موسیقی ابتدا گوش می‌شنود، ولی از یک جا به بعد دیگر گوش نیست که موسیقی و سماع را ادراک کند، بلکه با شنیدن آن است که سالک به وجد می‌آید، یا به قول سهروردی «حالت» می‌شود.

به طور کلی صوفیان و اهل سماع معتقدند که هنر سماع به انسان مفاهیمی را القا می‌کند که در قالب بیان نمی‌گنجد و هم چون اسطوره، نمادی از عالم بالاتر و والاتر از واقعیات روزمره است. بدین لحاظ آنان برای سماع که ظاهری گناه آلود دارد تعبیرات عرفانی قایلند. راسل در کتاب تاریخ فلسفه غرب می‌گویند: «عرفان و عدد، آواز و افلاک، ریاضیات و موسیقی، تزکیه و فلسفه به هم پیوند خورده بود» (راسل، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۷). چنانکه ابوسعید ابوالخیر «سماع را وسیله-ای برای تزکیه و تخلیه هواهای نفس، دست بر هم زدن و پای کوفتن برای فروریختن هوای نفس است» (میهنی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۳۰۹). یکی از اتهاماتی که به او می‌زدند، این بود که مجلس سماع دایر

می‌کند و اجازه می‌دهد جوانان در این مجلس برخیزند و رقص کنند» (همان، ۳۰۹). در گزارشی دیگر آمده است که یک روز شیخ ابوالقاسم قشیری از در خانقاه شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌گذشت و شنید که شیخ ابوسعید سماع می‌کند و صوفیان را وقت خوش گشته بود و حالتی پدید آمده، رقص می‌کردند؛ و شیخ با ایشان موافقت کرده است» (همان، ۷۶). سهروردی نیز سعی می‌کند برای دست افشانی معانی رمزی قایل شود و می‌گوید: «از آن عالم چیزی یافتیم، هر چه اینجا داشتیم، ترک کردیم و مجرد شدیم» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۲۵).

۴- نقش مخاطب در هنر پرفورمنس (اجرا)

پرفورمنس همیشه در کنار ادبیات، شعر، فیلم، تئاتر، موسیقی، معماری و نقاشی رشد می‌کند. شاخصه‌های آن شامل ویدئو، رقص، اسلاید و روایت‌هایی است که توسط فرد یا گروهی در خیابان‌ها، کافه‌ها، سالن‌های تئاتر و گالری‌ها اجرا می‌شود و مخاطب بخشی از اثر را شکل می‌دهد. هنر اجرا «هنر زنده‌ایست» که هنرمند آن را می‌سازد و برخورد مخاطب را به دقت و به شیوه هنری مناسب زمانه بازگو می‌کند... «هنر پرفورمنس (اجرا) شکل نوینی از تئاتر است که مطمئناً یک مفهوم تازه‌ی مطلق در هنر نیست. قالب پرفورمانس شبیه تئاتر یا گروه موسیقی و رقص است. بدین معنا که در برابر مخاطبان و گاه با مشارکت ایشان اجرا می‌شود. برخی از هنرمندان تاکید دارند پرفورمنس‌هایشان بیشتر شبیه به نقاشی است تا تئاتر، موسیقی و رقص» (Battcock, Nickas, 2011, 68). «پرفورمانس بیانی از هنرمند است که می‌خواهد احساس مخاطب هنری را به چالش بکشد و احساساتش را محاط کند. هر اجراگر تعریف خودش را از پرفورمانس در رفتارها و روش‌های بسیاری اجرا می‌کند، بطوری که کاملاً غیر منتظره می‌شود... هنرمندان، اجرای زنده را وسیله‌ای برای بیان ایده‌هایشان باز می‌گردانند» (Battcock, Nickas, 2011, 22-23). «جوزف بویز» هنرمند آلمانی، از برجسته‌ترین نمایندگان هنر اجرا می‌باشد با معرفی مجسمه به عنوان اندیشه و ایده به واقع، هنر سه بعدی را در انعکاسی روشنفکرانه با رویا، مرتبط ساخت. از مهم‌ترین اجراهای او «چگونه نقاشی را برای خرگوش مرده شرح دهیم». بویز اصرار داشت؛ «حتی

جانوری مرده، ادراک شهودی بیشتری از انسان‌های خشک و متعصب دارد» (سمیع آذر، ۱۳۸۸: ۱۵۴). «بسیاری از اعضای گروه جوزف بویز به عنوان موسیقی‌دان پرورش یافته بودند، بنابراین در بسیاری از اجراهای این گروه روی صدا تاکید می‌شد، اصوات صوتی، حرکات بدنی، موسیقی پیشتاز و انواع گوناگون مواد غیر معمول، اغلب در این اجراها به کار گرفته می‌شد» (اسماگولا، ۱۳۸۱: ۳۳۸).

نتیجه گیری

از جمله موضوعات بحث برانگیز در تاریخ اسلام، نقش حالت در موسیقی و سماع بوده است. سهروردی در مورد موسیقی و سماع، کاری ندارد به این که نوازنده چه می‌نوازد و در کدام زمان و مکان نواخته می‌شود، به بزم، حلال، حرام و دارای شبهه که ابوحفص عمر سهروردی و دیگر عرفا، درباره سماع و موسیقی حکم شرعی داده‌اند بحث نمی‌کند. حتی با معانی رمزی و عرفانی که برخی از نویسندگان برای سازهای بادی قائل بودند کاری ندارد. آن‌چه سهروردی درباره موسیقی و سماع بیان می‌کند ماهیتی مفهومی دارد. سهروردی به تجربه و لذت معنوی که در حین موسیقی و سماع به مخاطب دست می‌دهد اشاره می‌کند. یعنی لذتی که از طریق گوش برای شنیدن موسیقی و سماع به مخاطب می‌رسد، در جان او تاثیر می‌گذارد و او را از این جهان بیرون می‌برد چنانکه گویی جان اوست که موسیقی و سماع را در عالمی و رای عالم عادی می‌شنود. در هنر پرفورمنس (اجرا) نیز اثری را تولید می‌کنند که با موسیقی همراه است و حالتی دو قطبی دارد، قطب نخست آفریننده‌ی اثر است و قطب دیگر مخاطب یا شنونده اثر است. آن کسی که اثر را نگاه می‌کند (مخاطب) به اندازه آفریننده‌ی اثر اهمیت دارد. بر همین اساس، نگاه سهروردی به نقش مخاطب و شنونده موسیقی و سماع در قطب دوم هنر پرفورمنس (اجرا) قرار می‌گیرد. بطور کلی، مسئله موسیقی و سماع از نظر سهروردی کسی است که در مجلس به عنوان مخاطب یا شنونده نشسته است و ناگهان حالی به وی دست داده و بلند می‌شود. چیزی که سهروردی در نظر دارد معنایی عرفانی یا رمزی که مربوط به مخاطب (شنونده) و حالات و حرکات و اعمال او در

مجلس موسیقی و سماع هنگام دست برافشاندن، خرجه در انداختن، به زمین خوردند، رقصیدن و شنیدن سازهای خوش آوازی چون: دف و نی است. اما هنر پرفورمنس، احساسات مخاطب را جایگاه تبلور ایده‌های هنرمند، برای ایجاد ارتباط میان مخاطب و اثر می‌داند. در این هنر معمایی که مطرح می‌گردد به درون ذهن مخاطب رسوخ می‌کند.

منابع

- آزبورن، پیتر، (۱۳۹۱)، «هنر مفهومی»، مترجم؛ نغمه رحمانی، تهران: مرکب سفید، چاپ اول.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، «شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی»، تهران: انتشارات حکمت
- اسماگولا، هواردچی، (۱۳۸۱)، «گرایش معاصر در هنرهای بصری»، ترجمه فرهاد غیرایی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ارسطو، (۱۳۸۴)، «سیاست»، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون، (۱۳۸۳)، «جمهور»، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- انوشه، حسن، (۱۳۷۶)، «فرهنگ نامه ادبی - فارسی»، جلد ۱ و ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- ایرانی، اکبر، (۱۳۷۳)، «دیدگاه پنجم»، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- برکشلی، مهدی، (۲۵۳۷)، «اندیشه های علمی فارابی در باره موسیقی»، تهران: پژوهشگاه موسیقی شناسی ایران.
- بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۸)، «سرگذشت هنر در تمدن اسلامی»، (موسیقی و معماری)، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۳)، «تاثیر منابع یونانی در موسیقی ایرانی، با تاملی در آثار صنفی الدین ارموی» فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۸۳.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۰)، «عقل سرخ: شرح و تاویل داستان های رمزی سهروردی به انضمام سه داستان رمزی»، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۷۴)، «دیوان حافظ»، بکوشش، محسن رضانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات پدیده.
- حسینی کوهساری، سید اسحاق، (۱۳۸۲)، «تاریخ فلسفه اسلامی»، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- خاتمی، محمود، (۱۳۹۳)، «پیش درآمد فلسفه ای برای هنر ایرانی»، تهران: موسسه تالیف، ترجمه و نشر آثار هنری، متن.

- دورانت، ویل، (۱۳۷۸)، «تاریخ تمدن»، ترجمه احمد آرام، پاشائی، امیرحسین آریان پور، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۵)، «ارزش میراث صوفیه»، چاپ هجدهم، تهران؛ موسسه انتشارات امیر کبیر.
- راسل، برتراند، (۱۳۷۸)، تاریخ فلسفه یغرب، ترجمه‌ی، نجف‌دریابندری، جلد اول، تهران: پرواز.
- راوندی، مرتضی، (۱۳۴۱)، «تاریخ اجتماعی ایران»، تهران؛ انتشارات امیرکبیر.
- سعدی شیرازی، مشرف الدین مصلح بن عبدالله، (۱۳۷۲)، «گلستان سعدی»، گزینش متن و شرح لغات: جمشید غلامی نهاد، تهران: نشر نیایش.
- سمیع آذر، علیرضا، (۱۳۸۸)، «اوج و افول مدرنیسم تاریخ هنر معاصر جهان»، تهران؛ موسسه فرهنگی، پژوهشی، چاپ و نشر نظر.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۰)، «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، جلد ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۴)، «فی حاله الطفولیه»، تهران: انتشارات مولی.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۴)، «لغت موران»، تهران: انتشارات مولی.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۵)، «المشارع و المطارحات» (راهها و گفتگوها)، مترجم و حاشیه نگار، سید صدرالدین طاهری، تهران: چاپخانه مجلس شورای اسلامی.
- سهروردی، عمر بن محمد، (۱۳۸۶)، «عوارف المعارف»، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- شایسته، حسین؛ خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۳)، «بررسی نقش ابزار موسیقی در کسب معرفت عرفانی از منظر عرفان اسلامی»، مطالعات عرفانی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، شماره بیستم، پاییز و زمستان، ص ۱۱۵-۱۴۲.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۹۷۶م)، «نزهه الارواح و روضه الافراح» (تاریخ حکما)، ج ۲، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن: دایره المعارف عثمانیه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۸۷)، «ملل و نحل»، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، چاپ محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اساطیر.

- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۲)، «ملل و نحل»، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، (قرن یازده هجری)، جلد دوم، چاپ سوم، تهران؛ انتشارات اقبال.
- شوپنهاور، آرتور، (۱۳۷۵)، «هنر و زیبایی‌شناسی»، مترجم فواد روحانی، تهران: انتشارات زریاب.
- عباسی داکانی، پرویز، (۱۳۷۸)، «قربت شرقی و غربت غربی» فصلنامه، شماره سوم، پیاپی ششم، تابستان ۱۳۷۸.
- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۵۹)، «احیاء علوم الدین»، ترجمه فارسی، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- غیبی مراغی، عبدالقادر، (۱۳۶۶)، «جامع الاحان»، به اهتمام تقی بینش، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- لاهوری، سرور، (۱۹۱۴م)، «خزینة الاصفیاء»، جلد دوم، کانپور: مطبع منشی نولشکور.
- لیمن، اولیور، (۱۳۹۵)، «درآمدی بر زیبا شناسی اسلامی»، مترجم م مفتونی، نادیا، (۱۳۸۹)، فارابی، خیال و خلاقیت هنری، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- مجتهدی، کریم، (۱۳۹۴)، «سهروردی و افکار او تاملی در منابع فلسفه اشراق»، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میهنی، محمد بنمور، (۱۳۹۷)، «اسرار التوحید فی مقامات الشیخایسعدی»، بامقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، جلد ۱، چاپ دوازدهم، تهران: آگاه.
- محمدی و ایقانی، کاظم، (۱۳۸۵)، «سهروردی و حکمت باستان»، تهران: پازینه.
- مراغی، عبدالقادر، (۱۳۷۲)، «جامع الاحان» به اهتمام تقی بینش، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی..
- موحد، صمد، (۱۳۷۴)، «سرچشمه‌های حکمت اشراق»: نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق حمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۳)، «شمس»، به تصحیح حمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۸۱)، «مثنوی معنوی»، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: امیرکبیر.

نصر، سید حسین، (۱۳۸۹)، «معنویت و هنر اسلامی»، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران: انتشارات حکمت.

نصری اشرفی، جهانگیر، شیرزادی آهودشتی، عباس، (۱۳۸۸)، «تاریخ هنر ایران»، (جلد دوم)، تهران: آرون.

نفیسی، سعید، (۱۳۹۴)، «سرچشمه‌ی تصوف در ایران»، به اهتمام عبدالکریم جربزه دار، چاپ سوم، تهران؛ انتشارات الاساطیر.

نوربخش، جواد، (۱۳۵۵)، «سماع»، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

نیچه، فردریش، (۱۳۸۶)، «غروبیتان»، ترجمه مسعود انصاری، تهران: بی‌نا.

نیشابوری، عطار، (۱۳۷۳)، «تذکرها لاولیا»، تهران: بهزاد.

هردوت، (۱۳۶۸)، «تواریخ»، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران: چاپخانه آشنا.

هومن، محمود، (۱۳۹۲)، «تاریخ فلسفه»، از آغاز تا نخستین آکادمی، تهران: پنگان.

Battcock, Gregory And Nickas, Robert, The Art Of Performance, U.S.A,
New York, E.P.DUTTON, INC. NEW YORK, 2011.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



A Comparative Analysis of Human Intellect as a Divine Creation and Artificial Intelligence as a Human Product

Seyed Hesamaldin Hosseini

Islamic Lifestyle Quranic Research Center, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

20/10/2023

Accepted:

31/12/2023

The widespread development and increasing capabilities of artificial intelligence have led some scientists to believe in the dominance of artificial intelligence over human intelligence and intellect. However, considering the verses of the Quran (Al-A'laa: 1-2) and (Al-An'am: 102) and many other verses that identify God as the sole creator of the universe, as well as God's infinite knowledge (Al-Baqarah: 29) (Al-An'am: 101) of which human knowledge is a mere reflection, and the verses of human dignity: verses that speak of God blowing His spirit into man (Al-Hijr: 29 and Sad: 72) and appointing man as His vicegerent on earth and creating the creatures of the earth for man (Al-Baqarah: 30, Sad: 26, Fatir: 39, Al-An'am: 165, Yunus: 14, Yunus: 73, Al-A'raf: 69, Al-A'raf: 84, Al-Naml: 62), and philosophical arguments that view the universe as a reflection of God's will to be and a cause that is the very essence of dependence on its absolute cause, and considering the verses that identify man as the greatest creation and the most perfect of them (Al-Sajdah: 7) and (At-Tin: 4) to the extent that he is introduced as God's vicegerent on earth (Al-Baqarah: 30), human achievements are the result of human action and man is their efficient cause and the effect of the Most High as the absolute cause, an effect that derives all its power from the sole creator of the universe. Therefore, artificial intelligence, which is a product of man and human achievement, cannot be superior to human intelligence, which is a creation of the Lord of the Worlds. The research method is qualitative and comparative, and the results indicate the invalidity of the superiority of artificial intelligence over human intellect.

Keywords: Artificial intelligence, intellect, divine knowledge, creation

*Corresponding Author: Seyed Hesamaldin Hosseini

Address: Islamic Lifestyle Quranic Research Center, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

E-mail: shesamhosseini@yahoo.com



ISSN: 2980-9614



مقایسه تحلیلی عقل انسانی مخلوق الهی و هوش مصنوعی مصنوع انسان

سید حسام الدین حسینی

مرکز تحقیقات پژوهش های قرآنی سبک زندگی اسلامی واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

shesamhosseini@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	با توجه به توسعه فراگیر استفاده از هوش مصنوعی و افزایش قابلیت های روزافزون آن تا آنجا که برخی از دانشمندان را معتقد به سلطه هوش مصنوعی بر هوش و عقل انسانی کرده است و با توجه به آیات (اعلی: ۱) -
مقاله پژوهشی	(۲) و (انعام: ۱۰۲) و آیات فراوان دیگری که خداوند را یگانه خالق عالم هستی بر می شمرد و علم نامحدود الهی (بقره: ۲۹) (انعام: ۱۰۱) که علم انسان پرتوی از علم او است و آیات کرامت انسان: آیاتی که از دمیدن روح خداوند در انسان (حجر: ۲۹ و ص: ۷۲) و قرار داده شدن انسان به جانشینی خداوند در روی زمین و آفریدن موجودات زمین برای انسان (بقره: ۳۰: ص: ۲۶،
دریافت:	فاطر: ۳۹، انعام: ۱۶۵، یونس: ۱۴، یونس: ۷۳، اعراف: ۶۹، اعراف: ۸۴، نمل: ۶۲)
۱۴۰۲/۰۷/۲۸	و براهین فلسفی که عالم هستی را پرتوی از اراده هستی بخش خداوند و معلولی که عین ربط و سراسر نیاز به علت تامه خویش است می داند و با توجه به آیاتی که انسان را برترین مخلوق و کامل ترین آنها بر می شمرد (سجده: ۷) و (تین: ۴) تا آنجا که او را خلیفه خداوند در زمین معرفی می کند (بقره: ۳۰)، دستاوردهای بشری معلول فعل انسانی و انسان علت معده آن دستاوردها و معلول حق متعال به عنوان علت تامه است معلولی که تمام توانمندی خود را از یگانه خالق عالم هستی دارد بنابراین هوش مصنوعی که معلول انسان و دستاوردی بشری است نمی تواند بر هوش انسانی که مخلوق رب العالمین است برتری داشته باشد. روش پژوهش کیفی و مقایسه ای است و نتایج حاصله حکایت از بطلان برتری هوش مصنوعی بر عقل انسانی دارد.
پذیرش:	
۱۴۰۱/۱۰/۱۰	

کلمات کلیدی: هوش مصنوعی، عقل، علم الهی، مخلوق

۱- مقدمه

توسعه و گسترش فضای مجازی و احاطه آن بر زندگی بشری و استفاده روز افزون از نرم افزارها و سخت افزارهای کامپیوتری و رباتیک و هوش مصنوعی به گونه ای است که تدریجا تمام عرصه های زندگی بشر را در بر می گیرد. حاکمیت این فضا علاوه بر برکات و فرصت های فراوان، تهدیدهایی نیز در بر دارد که از آن جمله اسارت انسان در ماشینیسیم و حاکم شدن فرهنگ فضای مجازی بر فضای حقیقی زندگی انسان است تا آنجا که برخی می پندارند در آینده ای نه چندان دور هوش مصنوعی می تواند بر انسان و هوش انسانی سلطه یابد، بر این اساس تبیین دیدگاه محدودیت و مخلوقیت انسان و دستاوردهای انسانی که در واقع مخلوقِ مخلوق هستند و هوش مصنوعی نیز از جمله آنها است می تواند گرایش و رویکرد انسان به فرهنگ ها و سنت های اصیل و عمیق الهی و دینی را در عصر حاکمیت سکولاریسم تحقق بخشد. بر اساس مبانی عقلی و نقلی، مکتب متعالی اسلام به عنوان آخرین و کامل ترین ادیان و قرآن به عنوان تنها متن کاملا وحیانی سه سوال به شرح زیر مطرح می شود: سوال اصلی: در مقایسه عقل انسانی به عنوان مخلوق خداوند و هوش مصنوعی به عنوان مخلوق بشری کدامیک بر دیگری برتری خواهد یافت؟ سوال فرعی اول: اشتراکات و تفاوت های عملکردی عقل بشری و هوش مصنوعی در چیست؟ سوال فرعی دوم: عقل بشری چگونه می تواند از هوش مصنوعی و سلطه او در امان باشد؟ و در پاسخ به سوالات فوق فرضیات زیر مطرح می شوند:

فرضیه اصلی: به نظر می رسد در مقایسه عقل انسانی به عنوان مخلوق خداوند و هوش مصنوعی به عنوان مخلوق بشری آفرینش الهی قطعا می تواند بر آفرینش بشری برتری داشته باشد. فرضیه فرعی اول: عقل بشری و هوش مصنوعی هر دو در بازافزایی اطلاعات و محاسبه و استنتاج اشتراک دارند اما در نحوه استفاده و تسلط بر نظام آفرینش، انسان و عقل انسانی تمایز دارد. فرضیه فرعی دوم: عقل بشری با تکیه بر روح و معنویت و در استفاده از بعد معنوی و افاضات الهی و ابتکارات عقلانی و علمی، بر هوش مصنوعی تمایز و برتری دارد

۲- شرح اصطلاحات و مفاهیم:

هوش مصنوعی: هوش مصنوعی یا artificial intelligence که به طور مخفف AI گفته می شود، شاخه ای از علوم رایانه است که هدف اصلی آن تولید ماشین های هوشمندی است که توانایی انجام وظایفی که نیازمند به هوش انسانی است را داشته باشد. هوش مصنوعی در حقیقت نوعی شبیه سازی هوش انسانی برای کامپیوتر است و منظور از هوش مصنوعی در واقع ماشینی است که به گونه ای برنامه نویسی شده که همانند انسان فکر کند و توانایی تقلید از رفتار انسان را داشته باشد. این تعریف می تواند به تمامی ماشین هایی اطلاق شود که بگونه ای همانند ذهن انسان عمل می کنند و می توانند کارهایی مانند حل مسئله و یادگیری داشته باشند. و به زبان ساده، هوش مصنوعی به توانایی تفکر یا یادگیری کامپیوتر یا ماشین گفته می شود. برای اینکه فردی هوشمند و دارای هوش تلقی شود، باید یادگیری اتفاق بیفتد و فرد آموزش ببیند. (عامراندیش، بی تا)

عقل انسانی: یکی از منابع شناخت و معرفت در وجود انسان، عقل است. عقل دریچه ای است که انسان از طریق آن با فضای گسترده تر و عمیق تری از فضای حسی آشنا می شود. عقل عبارت است از مرکز فکر و اندیشه، و از ویژگی های آن، ترکیب، تجزیه، تجرید، انتزاع، تعمیم و تعمیق مفاهیم ذهنی است. عقل در اصل به معنای بسته و نگه داشتن است، هنگامی که عرب می گوید «عَقَلَ البعیر» (المعجم الوسیط ۱۳۶۳: ۶۱۶) به این معناست که زانوی شتر را بست علامه طباطبایی (ره) ذیل آیه «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره/۲۴۲) می فرماید: اصل در معنای عقل بستن و نگهداشتن است و این با ادراکی که انسان دل بر آن می بندد، مناسب است و چیزی که با آن درک می کند نیز عقل نامیده می شود. هم چنین به قوه ای که یکی از قوای انسانی است و به واسطه آن خیر و شر و حق و باطل از یکدیگر تشخیص می دهد، عقل می نامند و مقابل آن جنون و سفه و حمق و جهل است که هرکدام به اعتباری استعمال می شود. استعمال لفظ عقل بر ادراک از این نظر است که در ادراک دل بستن به تصدیق وجود دارد و خدا جبلی انسان قرار

داده که حق و باطل را در علوم نظری، و خیر و شر و منفعت و مضرت را در علوم عملی تشخیص دهد. البته ما منکر نقش مغز در ادراک نیستیم، بلکه آن را ابزار نفس در ادراکات حسی، وهمی و عقلی می دانیم، همان گونه که چشم بیننده نیست، بلکه ابزار دیدن است و گوش شنونده نیست، بلکه ابزار شنیدن است، مغز نیز مدرک نیست، بلکه ابزار درک است و بهترین راهنمای ما در قبول این مطلب پدیده مرگ است که اعضا علی رغم سلامتشان هیچ فعالیتی از خود انجام نمی دهند و به طور کلی، مرز جدایی موجود زنده از جماد نفس است، چه در گیاه و چه حیوان و انسان، لکن نفس مراتبی دارد که ادنی مرتبه آن نفس گیاهی است که کار تغذیه و تنمیه و تولید را انجام می دهد. در مرتبه بعد نفس حیوانی است که علاوه بر اینها حس و حرکت اداری و ادراک وهمی هم دارد. در مرتبه سوم نفس ناطقه انسان است که علاوه بر همه اینها ادراکات عقلی، قلبی و وحیانی هم دارد؛ یعنی انسان با داشتن نفس ناطقه، هم مدرک کلیات است و افعالش را با اختیار، اندیشه و تفکر انجام می دهد و هم مکتسب عرفان که به این اعتبار آن را دل گویند و هم گیرنده وحی؛ یعنی با داشتن عقل سلیم و قلب لطیف و طی مراتب کمالات انسانی، به درجه ای از شایستگی می رسد که قلب او کانون تابش انوار ملکوتی و سینه او مخزن اسرار وحی الهی می شود. (طباطبایی، ۱۳۷۳ج ۲ص ۳۷۱)

۳- عقل موهبتی الهی: عقل و عقلانیت، فیضی ربانی است که در حیات انسانی در نهایت کمال تجلی یافته است و انسان را از همه موجودات عالم آفرینش برتری بخشیده است چنانکه امام صادق علیه السلام عقل انسان را نور الهی و برترین مخلوق خداوند می دانند: الإمام الصادق علیه السلام: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوْلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ، فَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبِرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبِلْ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي. (خداوند، خرد را که نخستین آفریده روحانی او در سمت راست عرش خود است، از نور خود آفرید. آن گاه بدو گفت: «پشت کن». او نیز پشت کرد. پس فرمود: «روی آور»). خرد نیز روی آورد. پس از آن، خداوند تبارک و تعالی فرمود: تو را آفریده ای بزرگ آفریدم و بر تمام آفریده هایم ارجمند داشتم. (کلینی: ۱/۲۱/۱۴) و در قرآن کریم در آیات متعدد انسان را بر سایر

مخلوقات برتری بخشیده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) «ما آدمیزاد را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکب های راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی ها پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کردیم برتری بخشیدیم» و به همین سبب عالم هستی را به تسخیر انسان درآورده است: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (لقمان: ۲۰) «آیا ندیدید که خداوند آنچه در آسمان و زمین است را به تسخیر شما درآورده است» و انسان را جانشین خود در زمین قرار داده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره: ۳۰) «و به یاد آور آن هنگام را که خدا به فرشتگان گفت می خواهم در زمین جانشینی برای خود قرار دهم...» زیرا انسان تنها موجودی است که ظرفیت و توانایی خلافت و جانشینی الهی در زمین و ولایت بر عالم هستی را دارد: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) «ما امانت (تعهد، تکلیف، و ولایت الهیه) را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر برتافتند، و از آن هراسیدند اما انسان آن را بر دوش کشید او بسیار ظالم و جاهل بود، (چون قدر این مقام عظیم را نشناخت و به خود ستم کرد» در این آیه شریفه مراد از امانت عبارت است از ولایت الهی، و مراد از عرضه داشتن این ولایت بر آسمانها و زمین، و سایر موجودات مقایسه این ولایت با وضع آنهاست. و معنای آیه این است که: اگر ولایت الهی را با وضع آسمانها و زمین مقایسه کنی، خواهی دید که اینها تاب حمل آن را ندارند و تنها انسان می تواند حامل آن باشد، و معنای امتناع آسمانها و زمین، و پذیرفتن و حمل آن به وسیله انسان این است که در انسان استعداد و صلاحیت تلبس آن هست، ولی در آسمانها و زمین نیست.

(طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۵۲۶).

۴-۱- خداوند ربّ العالمین است: ربوبیت و تدبیر و آفرینش عالم از خدایی سرچشمه می گیرد که خود را برترین معرفی می کند: سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (اعلی: ۱-۲) (منزّه شمار نام پروردگار بلندمرتبهات را همان خداوندی که آفرید و موزون ساخت،) و او خدایی است که آفرینش هر موجودی را به بهترین شکل ممکن آن به انجام می رساند: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (سجده: ۷) (او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد) و به تبع آن آفرینش انسان را بهترین شکل ممکن در آفرینش می داند: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (تین: ۴) (که ما انسان را در بهترین شکل و نظام آفریدیم،) نکته مهم این است که این سخنان در قرآنی بیان شده که تنها معجزه جاودان خداوند در عالم هستی است: إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الذُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر: ۹) « ما قرآن را نازل کردیم و ما بطور قطع نگهدار آنیم» و دلایل عقلی و قرآنی معجزه بودن قرآن شامل: خاتمیت اسلام و قرآن به عنوان آخرین و کامل ترین نسخه و حیانی کلام الله که در دست بشر است و تنها طریق هدایت انسان به کمال حقیقی در راستای هدف خلقت اوست و لطف پروردگار به بندگانش در ارائه استوارترین طریق راهنمایی بشر در جهت برخورداری از عدل الهی و اثبات حقانیت اسلام که از طرف پیامبر امّی برای هدایت همه انسان ها در گذر زمان در اختیار بشر قرار گرفته است پشتوانه ادعای ما است (حسینی، ۱۳۹۷ص ۱۸) بر این اساس امکان ندارد دستاوردی بشری چون هوش مصنوعی که ساخته انسان است بر خود انسان که ساخته خداوند متعال است برتری یابد و بر او مسلط شود زیرا لازمه آن خدا شدن انسان و توانمندی او در آفرینش موجودی برتر از آفریده خداوند متعال است. انسان می تواند چیزهای جدیدی اختراع کند از جمله در همه ی حوزه های تکنولوژی هوش مصنوعی، اما هوش مصنوعی می تواند فقط داده را بگیرد، آن را مقایسه کند و با ترکیب و نمایش آن همگام شود و بر اساس ترتیب های قبلی روند آن را پیش بینی کند. هوش مصنوعی برای فعالیت های تکراری که مرزها و حواشی آن ها مشخص است و می تواند به وسیله ی داده نمایش داده می شوند، خوب است و برای فعالیت هایی که تصمیم گیری عقلانی دارند، ضعیف عمل می کند زیرا منشا عقل ملکوت است و از عالمی فراتر از ماده

است به همین سبب در مقابل هوش انسانی برای فعالیت هایی که نیاز به تصمیم گیری با عقل دارد مناسب است گرچه توانمندی آن در پردازش داده ها از سرعت کم تر و خطا پذیرتری برخوردار باشد. انسان می تواند به راحتی براساس غریزه یا عقل تصمیم گیری کند اما چنین آموزشی برای الگوریتم هوش مصنوعی شاید صدها سال به طول بینجامد. تفکر انتزاعی، به کار گیری عقل و انتقال دانش از جایی به جای دیگر مواردی هستند که هوش مصنوعی ضعف عملکردی دارد. هوش مصنوعی می تواند هر مسأله ای را در صورت تبدیل به مجموعه داده حل کند. هم چنین در تشخیص تصویر، در صورتی که یک شبکه ی عصبی عمیق داشته باشید، ساختار اصلی الگوریتم های یادگیری عمیق، برچسب های کافی به تصاویر می چسباند که می تواند داده های موجود در آن را با پیچیده ترین راه ها مقایسه کند و روابط و الگوها را که هر نوع از اشیا را توصیف می کند، بیابند. پس از آن از این اطلاعات برای برچسب گذاری اشیا در تصاویری که قبلاً مشاهده نشده اند استفاده می کند. همین فرایند در تشخیص صدا هم اتفاق می افتد. با دریافت نمونه های کافی از صدای فرد، یک شبکه ی عصبی می تواند الگوهای معمول در صدای فرد را پیدا کند و در صورتی که صداهای ضبط شده متعلق به او را تشخیص دهند اما این ویژگی ها هر چه هم پیشرفته باشد در سیطره عقل انسان که موهبتی الهی است می باشد، عقلی که می تواند موجب کمال معنوی بشر در حدی باشد که ملک و ملکوت را به تسخیر درآورد و در اماته و احیاء مخلوقات به اذن الهی نقش ایفاء کند چنانکه در اولیاء و انبیاء الهی به منصف ظهور رسیده است و در قرآن کریم در موارد متعدد به این افراد اشاره شده است در خطاب به حضرت عیسی (مائده: ۱۱۰) در خطاب به حضرت ابراهیم (بقره: ۲۶۰) در خطاب به حضرت سلیمان (نمل: ۱۵) و آل ابراهیم (نساء: ۵۴) و سایر انسان ها (یونس: ۶۲) که همه بیانگر خلافت و جانشینی انسان و سیطره او بر کل جهان هستی است.

۴-۲- یگانگی خدا در خالقیت : با توجه به آیاتی که خداوند را بهترین و برترین خالق معرفی می کند: اَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ (الصافات: ۱۲۵) و فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون: ۱۴) و به همین دلیل هرگونه شریک را در آفرینش برای خداوند نفی می کند

از سوی دیگر بر اساس آیه: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَفَتِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جُنْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (کهف: ۱۰۹) (بگو اگر دریاها برای (نوشتن) کلمات پروردگارم مرکب شوند، دریاها پایان می گیرند پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان یابد، هر چند همانند آن (دریاها) را به آن اضافه کنیم) بی نهایت بودن علم الهی که علم بشری پرتوی از آن است مبنایی بر احاطه بشر و علم بشری بر جهان هستی بر اساس اراده الهی است به گونه ای که خداوند در این آیه برای مجسم ساختن عدد بی نهایت، و نزدیک ساختن معنی علم بی پایان خدا و گستردگی فوق العاده جهان هستی به افکار ما، در اینجا به بیان بسیار فصیح و بلیغی دست زده است و از اعداد زنده و جاندار استفاده کرده. عدد زنده آن است که فکر ما را به همراه خود تا آنجا که پیش می رود ببرد و واقعیت را آنچنان که هست در نظرها تجسم بخشد، روح داشته باشد، عظمت داشته باشد و زبان داشته باشد. قرآن به جای اینکه بگوید مخلوقات خداوند در پهنه هستی از عددی که یکصد کیلومتر صفر در کنار آن باشد فوق العاده بیشتر است، می گوید: اگر تمام درختان روی زمین قلم شوند، و همه دریاها مرکب، تمام این قلمها می شکند و از بین می رود، و همه این مرکب ها تا آخرین قطره پایان می یابند، اما حقایق عالم هستی و اسرار و رموز آن، و موجودات این جهان و معلومات پروردگار پایان نمی پذیرد. (مکارم شیرازی، ج ۱۲، ص ۵۷۴ و ۵۷۵) در این مثال دریا، نمایانگر علم بشری است که انسان آن را زیاد و گسترده می پندارد حال آن که - با وجود وسعت آن - بسیار محدود است. و کلمات الهی نمایانگر علم الهی است که حدّ و اندازه ای ندارد و بشر نهایت آن را درک نمی کند، بلکه اساساً تلقی درستی از آن ندارد و نمی تواند آن را به نگارش درآورد تا چه رسد به آن که بخواهد حقیقت آن را دریابد. (سیدقطب، ج ۴، ص ۲۲۹۶ و ۲۲۹۷). وَ إِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (حجر: ۲۱) ظاهر جمله "وَ إِن مِّن شَيْءٍ" با در نظر داشتن عمومیتش که از سیاق نفی آن استفاده می شود، و نیز با در نظر گرفتن تاکیدش به کلمه "من" شامل تمامی موجودات که اطلاق "شئ" بر آن صحیح باشد می شود، بدون اینکه حتی یک فرد از آن استثناء باشد و نکته دیگر استفاده از کلمه "شئ" است، و کلمه مذکور از عمومی ترین الفاظ است که هیچ فردی از موجودات از دایره شمول آن بیرون

نمی‌ماند. و مقصود از «نزول» همان خلقت اشیاء است. در جمله "وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ" نزول را که بنا شد به معنای خلقت باشد توأم با قدر کرده، اما توأمی لازم که به هیچ وجه انفکاکش ممکن نیست، برای اینکه آن را با تعبیر حصر (جز به قدر معلوم نازل نکردیم) افاده فرموده. "و بایی" که بر سر قدر است یا باء سببیت است و یا باء آلت و یا مصاحبت، ولی هر چه باشد نتیجه یکی است، و می‌رساند که کینونت و ظهور اشیاء به وجود، توأم با همان حدود و اندازه‌های معلومی است که دارد، پس وجود اشیاء وجودی است محدود، و چطور محدود نباشد با آنکه خدای تعالی فرموده: "إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ" (سجده: ۵۴) و اگر وجود اشیاء محدود نباشد محاط خدا واقع نمی‌گردد، زیرا چیزی که حد و نهایت ندارد محال است محاط واقع شود. إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (قمر: ۴۹) (طباطبایی، ۱۳۷۳ ج ۱۲ ص ۲۱۰)

۴-۳- جهان مخلوق معلول خدا و عین ربط به او در وجود و بقاء:

بر طبق مبانی فلسفه اسلامی وجود بر دو قسم است: موجودی که وجودش «فی نفسه» است و آن را اصطلاحاً وجود مستقل یا محمولی یا «وجود نفسی» می‌گویند. دیگر موجودی است که وجودش «فی غیره» است و آن را وجود رابط می‌نامند. مثلاً در قضیه «حسن ایستاده است» علاوه بر وجود حسن و وجود ایستادن، چیزی دیگر نیز وجود دارد و آن عبارت از چیزی می‌باشد که لفظ «است» بر آن دلالت می‌کند، که ربط ایستادن به حسن است. این ربط به گونه‌ای است که متکی به دو طرف یعنی موضوع (حسن) و محمول (ایستاده) است. اگر آن دو طرف نباشد، وجود رابط به تنهایی تحقق پیدا نمی‌کند، بنابر این معلوم می‌شود «وجود رابطی» به وجودی اطلاق می‌شود که بدون «وجود مستقل» وجود ندارد. (شیروانی، ۱۳۷۷ ج ۱ ص ۱۱۰). شهید مطهری در این باره گفته است: این که گفته شده همه وجودات وجود رابطاند و وجود مستقل فقط ذات باری تعالی است، مربوط به حقیقت وجود عینی و خارجی است و مراد از آن این است که هر معلول نسبت به علت هستی بخش خود (باری تعالی) وجود شیء است، و ایجاد شیء عین اضافه و نسبت و ارتباط است، زیرا هر معلول وجودش عین تعلق و وابستگی به علتش است، نه این که ذاتی دارد و تعلقی که تعلقش به علت غیر از ذاتش باشد، بلکه ذاتش عین تعلقش به علت است.

مطهری، ۱۳۲۵ ج ۱۰ ص ۷۴) بنابر این نه تنها وجود آدمیان بلکه وجود عالم و آدم و از جمله تمام افعال انسان وجودشان نسبت به حضرت حق تعالی، عین ربط، فقر، نیاز و وابستگی است. اگر لحظه‌ای عنایت حق از آن سلب شود، از هستی ساقط می‌شوند آنچنان که در قرآن از زبان حضرت ابراهیم فرموده است: «تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (صافات: ۹۵-۹۶)». (ابراهیم) گفت: آیا چیزی را که خود می‌تراشید می‌پرستید؟ در حالی که خداوند، شما و چیزهایی را که می‌سازید آفریده است.» برای تقریب به ذهن: وقتی منظره زیبایی را در ذهن و قوه خیال خود می‌سازید و تصور می‌کنید، آن منظره چنان به توجه نفس شما وابسته است که اگر لحظه‌ای توجه نفس از آن گرفته شود، آن منظره زیبا محو و نابود می‌شود و دیگر وجود و تحقق در ذهن شما ندارد. عالم و آدم نیز وجودشان نسبت به خداوند شبیه این مثال است، گرچه وابستگی جهان به حق تعالی فراتر از این مثال‌ها است. «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟!.

۵- نظریه کارکردگرایی (Functionalism): کارکردگرایی به معنی همسان دانستن عملکرد هوش مصنوعی و هوش انسانی است و بر این پایه استوار است که ذهن انسان و عملکرد آن را امری مادی و فیزیکی می‌انگارد اولین کسی که نظریه کارکردگرایی را مطرح کرده است هیلاری پاتنم (Hilary Putnam) است. نظریه کامپیوتری بودن ذهن در کتب متعددی مطرح شده است: آشنایی مقدماتی با فلسفه ذهن (خاتمی ۱۳۸۱) و فلسفه ذهن یک راهنمای مقدماتی (ریونزکرافت ۱۳۸۷) و در آمدی به فلسفه ذهن (مسلمین ۱۳۹۱) براساس کارکردگرایی ذهن نه دقیقا امری ذهنی است و نه دقیقا امری فیزیکی بلکه باید آن را به طور انتزاعی تر کارکرد یا برنامه ای دانست که در سخت افزار مغز اجرا می‌شود و ورودی های حسی را به خروجی های رفتاری تبدیل می‌کند (مسلمین ۱۳۹۱ ص ۳۳). اساسا کارکردگرایان معتقدند که نسبت میان نفس و بدن همانند نسبت میان سخت افزار و نرم افزار یک کامپیوتر است (قاضوی ۱۴۰۰) نظریه کارکردی ذهن با چند برهان فلسفی ابن سینا بر تجرد نفس مردود می‌شود: ۱- جسم در گذر زمان دچار تغییر و تحول و رشد و نقصان می‌شود اگر فرایند تعقل در انسان مادی باشد باید این دگرگونی

ها در تعقل تاثیرگذار باشد در حالیکه اینچنین نیست (ابن سینا ۱۳۷۵ ج ۳ ص ۲۷۳). ۲- محال بودن انطباق کبیر در صغیر دلیل دیگری بر تجرد نفس است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ج ۲ ص ۲۶۲). ۳- ابن سینا با نظریه انسان معلق در فضا که فرض را بر این می گیرد که اگر انسانی در فضا معلق باشد و هیچ چیزی را حس نکند وجود و هستی خود را بدون واسطه ادراک می کند و این امر دلالت بر وجود نفسی غیر از بدن مادی دارد. (ابن سینا ۱۳۷۵ ص ۸۰). رویکرد پوزیتیویستی که زمینه دیدگاههای فلسفه ذهن غربی است در باب حقیقت انسان است دچار اشکالات متعددی از قبیل: خودشکن بودن اصل تحقق پذیری تجربی، بی معنایی بسیاری از سخنان و گفتمان های انسان مانند هنر، زیبایی شناسی، احساسات، شعر، احکام اخلاقی و نیز بی معنایی علم و گزاره های علمی و گزاره های کلی و متافیزیکی است (شیروانی، ۱۳۹۱ ص ۱۰۴). بر اساس حکمت سینوی ملاک هویت شخصی امری مجرد است که ثبات شخصیت انسان را در دو زمان مختلف بر عهده دارد (قاضوی ۱۳۹۸ ص ۴۱). بنا بر این چگونه می توان نظریه برتری هوش مصنوعی را بر هوش و عقل انسانی پذیرفت؟ انسانی که عقلانیت او با توجه به مبانی فلسفی که بیان شد منشای روحانی و الهی دارد و در موضعی فراتر از مادیت و محدودیت های مادی قرار دارد امکان ندارد که زمانی تحت سلطه و سیطره دستاوردی چون هوش مصنوعی مادی قرار گیرد.

۶- تفاوت و تشابه هوش مصنوعی و هوش انسانی

تکنولوژی های مدرن هوش مصنوعی در حال حاضر می توانند متن، تصویر، ویدیو، موسیقی، کد نرم افزاری و دیگر رسانه ها را شبیه به انسان تولید کنند. این مهارت های ادراکی در موارد زیر با هوش انسانی تفاوت و در مواردی تعارض دارد:

۶-۱- یادگیری: هوش مصنوعی داده ها را گرفته و قوانینی برای تبدیل آن به اطلاعات قابل استفاده تولید می کند. این قوانین الگوریتم نام دارند و روند انجام کار را قدم به قدم مشخص می کنند و در مقایسه با هوش انسانی سرعت یکی نقاط قوت هوش مصنوعی و به طور کلی کامپیوترها است. هوش مصنوعی می تواند اطلاعات زیادی را در کسری از ثانیه پردازش کند و حتی محاسبات

دشوار را به سرعت انجام دهد. این در حالی است که انجام همین کار برای انسان شاید ساعت‌ها یا حتی روزها زمان ببرد. انسان از لحاظ دقت پردازش اطلاعات هم توان همپایی با هوش مصنوعی (AI) را ندارد. با دقت بالایی داده‌ها و آمار را پردازش کرده و در عین کاهش خطاها، بهره‌وری را نیز افزایش می‌دهد.

۶-۲- استدلال: هوش مصنوعی با همین مهارت خود الگوریتم مناسب را برای رسیدن به هدف مطلوبش انتخاب می‌کند. سرعت و قدرت تصمیم‌گیری به وضوح یکی از برتری‌های هوش مصنوعی (AI) است. به ویژه در موقعیت‌های داده محور تصمیمات سریع و دقیقی را ارائه می‌کند. از آنجایی که هوش مصنوعی به داده‌های زیادی دسترسی دارد، الگوریتم‌های آن به خوبی داده‌ها را پردازش و تجزیه و تحلیل کرده و تصمیمات بهتری می‌گیرند.

با این حال هوش انسانی انعطاف‌پذیری بیشتری دارد. انسان‌ها در تصمیمات خود فاکتورهای مختلفی مثل اخلاقیات را در نظر می‌گیرند و مباحثی مثل اخلاق را به سختی می‌توان به داده‌های قابل درک برای هوش مصنوعی تبدیل کرد. تصمیم‌گیری در ذهن انسان با توجه به مولفه‌های ذهنی گرفته می‌شود و تنها بر اساس داده‌ها و اعداد و ارقام نیستند اما هوش مصنوعی (AI) کاملاً عینی با مسائل مختلف رفتار می‌کند. (AI) از داده‌هایی که در اختیار دارد استفاده می‌کند تا تجزیه و تحلیل‌های لازم را انجام دهد.

۶-۳- خود اصلاحی: این مهارت برای اصلاح و تقویت مداوم الگوریتم‌ها طراحی شده تا دقت نتایج رفته رفته بیشتر شود. هوش احساسی را می‌توان توانایی درک و مدیریت احساسات خود و دیگران تعریف کرد و همین مهارت انسانی در زمینه‌هایی مثل مشاوره، مربی‌گیری و رهبری به کار می‌آید. نحوه ارتباط، دلسوزی و همزاد پنداری اهمیت بالایی در این حرفه‌ها دارند. حیرت‌انگیز است اگر تکه آهنی بر هوش احساسی انسان‌ها غلبه کند. هوش مصنوعی امروزی با وجود پیشرفت‌هایی که در تقلید از احساسات انسانی پیدا کرده و با اینکه عاشقانه‌های انسان و هوش مصنوعی همین حالا به واقعیت تبدیل شده‌اند، اما AI هنوز توان همپایی با انسان را ندارد. حتی اگر هوش مصنوعی به بهترین نحو هوش احساسی را تقلید کنم هم آیا می‌توان نامش را احساس گذاشت؟

۶-۴-**خلاقیت:** با اینکه استفاده از واژه خلاقیت برای ماشین درست به نظر نمی‌آید اما هوش مصنوعی با استفاده از شبکه‌های عصبی، سیستم‌های قانون‌محور، روش‌های آماری و دیگر ترفندها می‌تواند تصاویر، متن یا موسیقی جدیدی را برپایه اطلاعات گذشته تولید کند. خلاقیت برگ برنده انسان‌ها در مقابل رایانه است. الگوریتم‌های هوش مصنوعی براساس یک سری قوانین و پارامترها طراحی شده‌اند و توان نوآوری چندانی ندارند. هوش مصنوعی برخلاف انسان نمی‌تواند خارج از جعبه فکر کند. هوش انسانی اما مظهر خلاقیت است و از آنجایی که هیچ قید و بند محدود کننده‌ای جلو دارش نیست همواره به نوآوری می‌پردازد و همین مهارت انسانی پایه و اساس تجربه‌های دلپذیری مثل هنر، موسیقی و نوشتجات است.

۶-۵-**اخلاق:** هوش انسانی (HI) یکی از مولفه‌های تصمیم‌گیری خود را اخلاق قرار می‌دهد و معمولاً اخلاق و وجدان است که تصمیم‌ها را هدایت می‌کند. اما در هوش مصنوعی (AI) هیچ منشور اخلاقی یا وجدانی وجود ندارد.

۶-۶-**احساسات و همدلی:** یکی از ویژگی‌های بارز هوش مصنوعی و تفاوت با هوش انسانی، نداشتن احساسات و همدلی است. معمولاً احساسات در تصمیم‌گیری‌های انسانی بسیار تاثیرگذار و موثر است و این در حالی است که هوش مصنوعی اصلاً چیزی به عنوان احساسات را درک نمی‌کند.

۶-۷-**زندگی اجتماعی:** انسان به صورت کلی یک موجود اجتماعی است و در تعاملات اجتماعی می‌تواند داده‌های مدنظر خود برای سازگاری را به دست بیاورد و به خودآگاهی برسد. این در حالی است که هوش مصنوعی (AI) توانایی انتخاب و ایجاد یک ساختار اجتماعی را ندارد.

۶-۸-**وظیفه‌گرائی:** هوش مصنوعی (AI) معمولاً وظیفه‌ی بهینه‌سازی سیستم‌ها را برعهده دارد و سعی می‌کند و نمی‌تواند مانند مغز انسان فکر کرده و خلاقیت برای کارهای جدید ایجاد کند

هوش انسانی (HI) به طور کلی برای خلاقیت و نوآوری ایجاد شده است زیرا این موضوع به سازگاری بسیار کمک می کند.

۶-۹- کیفیت عملکرد: عملکرد هوش مصنوعی در دیدگاه طرفداران برتری آن در آینده بر هوش انسانی با دیدگاه عدم برتری هوش مصنوعی بر هوش انسانی چه در حال و چه در آینده از این جهت که هوش مصنوعی در پردازش و بازیابی و اصلاح و تکامل بخشی به اطلاعات و داده ها با هوش انسانی اشتراک دارد اتفاق نظر دارند اما در این جهت که اولاً تصمیمات هوش مصنوعی بر مبنای عواطف و احساسات درونی و ابعاد معنوی نیست و ثانیاً امر اخلاقی در هوش مصنوعی معنی و مفهومی ندارد با یکدیگر اختلاف نظر دارند. مغز انسان از حافظه، قدرت پردازش و توانایی شناختی خود برای فهم مسائل استفاده می کند ولی AI به داده ها و دستورالعمل ها متکی است. ثالثاً: مغز انسان با استفاده از تجربیات مختلف و استفاده از استدلال انتزاعی یادگیری خود را انجام می دهد. این در حالی است که دانش در ماشین ها با استفاده از اطلاعات و آموزش های مکرر به دست می آید. هم چنین سرعت یادگیری در ماشین ها بسیار بالاتر از انسان است.

۷- نتیجه گیری:

در این پژوهش سعی بر آن است که با تکیه بر قرآن و عقل و نقل این دیدگاه که معتقد است هوش مصنوعی با توجه به قابلیت بازآزایی خویش روزی بتواند بر انسان و عقل انسانی سلطه یابد و او را به خدمت گیرد مهر بطلان زند. توسعه جهان بینی توحیدی و ربوبیت حق تعالی بر عالم هستی و اثبات کلام حق متعال در قرآن که فرموده است: **وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** (توبه: ۴۰) و نفی شریک برای خداوند در تدبیر و ربوبیت عالم و توجه به سبک زندگی اسلامی و کنترل و مدیریت فضای مجازی به عنوان ابزاری برای معیشت بهتر انسان. عقل و عقلانیت، فیضی ربانی است که در حیات انسانی در نهایت کمال تجلی یافته است و او را از همه موجودات عالم آفرینش برتری بخشیده است. خداوند یگانه خالق عالم هستی است و انسان کامل ترین مخلوق اوست. علم انسانی پرتوی از علم حق متعال است. هوش مصنوعی دستاوردی بشری است و سلطه آن بر انسان امری محال است زیرا معلول ذاتا از علت خویش در رتبه وجودی پایین

تری قرار دارد و انسان به عنوان علت اعدادی آن متکی به علت العلل یعنی حق متعال جل و علی است.

منابع:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، شرح الاشارات والتنبيهات، قم، البلاغه ۱۳۷۵
- ، الشفا، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی ۱۴۰۴.
- حسن الزیات، احمد، المعجم الوسيط، تهران انتشارات صادق، ۱۳۸۷
- حسینی، سیدحسام الدین، اعجاز استدلالی قرآن کریم، اهواز، انتشارات آیات، ۱۳۹۷
- خاتمی، محمود، آشنایی مقدماتی با فلسفه ذهن، تهران جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۱.
- ریونز کرافت، ایان، فلسفه ذهن یک راهنمای مقدماتی، ترجمه حسین شیخ رضایی، تهران، صراط ۱۳۸۷.
- سرل، جان آر، ذهن، مغز علم، ترجمه امیر دیوانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، دارالشروق، بیروت ۱۴۱۲
- شریعتی، فهیمه؛ اکبرزاده توتونچی، محمدرضا، مقایسه ماهوی هوش انسانی با هوش مصنوعی از منظر فلسفه اسلامی با تاکید بر حکمت متعالیه ملاصدرا، راهگشایی در فهم جایگاه عقول برتر، مجله حکمت معاصر پاییز و زمستان ۱۴۰۱، سال سیزدهم - شماره 122.
- شیروانی، علی، مباحثی در کلام جدید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه ۱۳۹۰
- ترجمه و شرح نهیة الحکمة، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۷.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه تفسیرالمیزان، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴
- عامر اندیش، <https://amerandish.com/EI4Xq>
- قاضوی، سید محمد نظریه کامپیوتری ذهن و برخی لوازم آن از منظر حکمت سینوی، مجله: معرفت»
- آذر ۱۴۰۰ - شماره ۲۸۸
- کلینی، محمدبن یعقوب، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت ۱۴۱۱ق.

مسلمین، کیت، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی ۱۳۹۱.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۰، قم، نشر صدرا، ۱۳۲۵.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیرنمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۷۴



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.1, Spring 2024



Practical Reason in the Thought of Ash'arism, Robert Adams, and Josiah Royce: An Emphasis on Josiah Royce's Epistemological Foundations

Rezvan Najafi

PhD in Islamic Philosophy and Theology, Lecturer at Qaem and Culture University of Tehran

Article Info

Article type:
Research Article

Received:
28/11/2023
Accepted:
09/02/2024

ABSTRACT

The Relation between Practical Reason and Morality in Robert Adams, Ash'arism, and Josiah Royce Abstract: Robert Adams considers practical reason and morality to be dependent on reason but ultimately rooted in religion. He is influenced by the Ash'ari theory of divine command and the theory of acquisition. He believes that morality depends on religion and that the ultimate source of morality is God. However, he also believes that the basis of his practical reason is rational. Josiah Royce, on the other hand, believes in ethical idealism and establishes a meaningful relationship between ontology, ethics, idealism, and monotheistic theology. Royce's ethical idealism does not, like Ghazali, make morality dependent on a particular religion, nor does it separate religion and morality from each other. He describes humans as transcendental beings with a prior knowledge of moral principles. Therefore, the conformity of religion and morality will not have a posteriori and historical aspect but will have a metaphysical and ontological basis. Adams, regardless of giving priority to reason and free will, bases his beliefs on the principle of a "sense of duty" towards divine commands and having a conscience. However, according to the Ash'ari view of "divine command" and the "theory of acquisition," whatever the divine being deems permissible or forbids is considered right and wrong, respectively. Whatever the divine being commands is obligatory. Therefore, the validity and truth of every action must be judged according to the criteria of the Sharia, and humans are merely the acquirers of the commands of the divine being and the Sharia. However, the common ground between Adams and the Ash'arites is that they both consider happiness and all moral actions to be dependent on religion.

Keywords: *Ash'arism, Robert Adams, Josiah Royce, Practical*

***Corresponding Author: Rezvan Najafi**

Address: PhD in Islamic Philosophy and Theology, Lecturer at Qaem and Culture University of Tehran

E-mail: Najafirezvan70@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



عقل عملی در دستگاه فکری اشاعره و رابرت آدامز با تاکید

بر مبانی معرفت شناختی جوسایا رویس

رضوان نجفی

دکتری فلسفه و کلام اسلامی، مدرس دانشگاه قائم و فرهنگ تهران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	رابرت آدامز عقل عملی و اخلاق را منوط به عقل اما منتهی به دین می‌داند، چراکه
مقاله پژوهشی	او از سویی متأثر از نظریه امرالهی و نظریه کسب اشاعره است و در نظریه وابستگی
دریافت:	اخلاق به دین اعتقاد به منتهی شده اخلاق به دین دارد و از سویی دیگر مبانی
۱۴۰۲/۰۹/۰۷	مبانی عقل عملی خویش را حسن و قبح عقلی می‌داند. جوسایا رویس- بر
پذیرش:	ایدئالیست اخلاقی اعتقاد دارد و میان هستی‌شناسی، اخلاق، ایدئالیسم و
۱۴۰۲/۱۱/۲۰	خداشناسی توحیدی رابطه معناداری ایجاد می‌کند، ایدئالیسم اخلاقی رویس، نه
	همچون غزالی اخلاق را منوط به دینی خاص کرده و نه دین و اخلاق را مستقل
	از هم برمی‌شمارد، درواقع انسان را به صورت یک موجود استعلائی دارای معرفت
	پیشینی از اصول اخلاقی خوانده است. بنابراین انطباق دین و اخلاق جنبه پسینی
	و تاریخی نخواهد داشت، بلکه مبانی متفاوتی و هستی‌شناسانه خواهد داشت.
	آدامز فارغ از اصالت دادن به عقل و اختیار مبانی اعتقادات خویش را طبق اصل
	«حس تکلیف» نسبت به دستورات واجب‌تعالی و داشتن عذاب وجدان می‌داند.
	اما اشاعره طبق دیدگاه «امرالهی» و «نظریه کسب» هر آنچه را که واجب‌تعالی جایز
	دانسته یا نهی می‌کند به ترتیب درست و نادرست و هر آنچه را که واجب‌تعالی
	بدان امر نماید، واجب است؛ بنابراین ملاک اثبات و صدقیت هر عمل را باید
	براساس موازین شریعت سنجید و انسان فقط کاسب دستورات واجب‌تعالی و شرع
	است. اما وجه اشتراک آدامز و اشاعره این است که سعادت و کلیه عملکرهای
	اخلاقی را منوط به دین دانسته‌اند.
	کلیدواژه: اشاعره، رابرت آدامز، جوسایا رویس، عقل عملی

مقدمه

امروزه افراد بیش از پیش به طرح مباحث عقل عملی بالخصوص، اخلاقی احتیاج دارند چراکه جنگ‌هایی که با دعوی اعتقادات دینی در همه عالم به چشم می‌خورد، ماحصل خوانش نامناسب و تحریف مآبانه از دین و اخلاق است. بنابراین اهمیت و ضرورت عقل عملی و مباحث محوری مربوط به آن مانند حسن و قبح عقلی و شرعی از مواردی است که در کلیه ادوار محوریت داشته است. امروزه نیز با وجود جنگ‌های بی‌انتهای در خاورمیانه و اروپا، حملات، تحریم‌ها، گسترش گروهک‌های تکفیری و تروریستی و کلیه نامالایمتی‌ها و معضلات ملی و فراملی که گریبان‌گیر کلیه اقشار مردم دنیا است، ضرورت بحث در زمینه عقل عملی بسیار احساس می‌گردد. درواقع این پژوهش بر خود لازم دیده است که به بررسی عقل عملی از نگاه اشاعره بپردازد، چراکه غالب جنگ‌ها و گروهک‌های معاصر در خاورمیانه اشعری مسلک هستند. بنابراین ضمن بررسی مباحث عقل عملی در دستگاه فکری اشعری، به بررسی دیدگاه دو متفکر غربی، رابرت آدامز^۱ و جوسایا رویس می‌پردازیم. اندیشه اشاعره در بستر کلام اسلامی ایجاد شده است و از جهات مختلف با تفکر اخلاقی متفکران غربی متناقض است. لازم به ذکر است، آدامز از جمله متفکرانی است که دارای بیشترین وجوه اشتراک با دیدگاه اسلامی و اشعری است.

در این مقاله ابتدا دیدگاه اشاعره درباره عقل عملی و جایگاه آن در بین علوم عقلی بررسی می‌شود. سپس شان عقل در اندیشه اشاعره مطرح دیدگاه قرار می‌گیرد. چراکه دیدگاهی که درباره حسن و قبح اخلاقی دارد، مبتنی بر جایگاه عقل در نظام معرفتی او است. سپس به دیدگاه رابرت آدامز (۱۹۳۷) می‌پردازیم. آدامز از متفکران غربی معاصر است که مبنای اعتقادات اخلاقی او در زمینه امرالهی است. او اخلاق را منتهی به دین دانسته اما بر تعطیلی عقل و انتخاب اعتقاد ندارد. تا حدودی وجوه اشتراکات زیادی میان اشاعره و آدامز وجود دارد، بنابراین اساس بحث آنها حول نظریه امرالهی است، که به اعتقاد اشاعره منبع اخلاق حسن و قبح شرعی است. در حین ارائه مبانی اعتقادی آدامز به تطبیق او با اشاعره نیز می‌پردازیم. در انتها نیز به بیان دیدگاه جوسایا رویس و نتیجه‌گیری پرداخته می‌شود.

یکی از مسائل اصلی فلسفه‌ی اخلاق و عقل عملی است. اخلاقیون دینی برآن هستند که بدون دین، اخلاقی وجود ندارد؛ چراکه بدون واجب‌تعالی نمی‌توان دلیلی برای متخلق بودن داشت. فلاسفه (با استثنائاتی) بر این باور هستند که این امر را انکار کرده و حتی نظری متضاد را دارند. میل، کانت، هانس

¹-Robert merrihew adams.

کونگ، فیخته و غیره مخالف این امراند و برآن هستند که دین مبتنی بر اخلاق است. از آن جهت که وابسته به تمایز و جدایی میان خیر و شر، که مفهومی اخلاقی، است بوده (اگر خیر مستقل از ذات واجب‌تعالی محقق گردد، آنگاه هرچند توانسته اخلاق را مستقل از دین به شمار آورد، اما این خلاف دیدگاه رایج کلامی میان مسیحیت و اشعریون است و اگر خیر مبتنی بر دستورات واجب‌تعالی است، آنگاه ظلم نیز در حالتی که مأمور باشد، خیر است؛ اما این امر خلاف وجدان عمومی بشر است) (جی سینگر، 1992: 50).

تقریباً می‌توان ادعا کرد، هیچ اندیشمندی چه در مشرق زمین و چه در مغرب زمین، وجود نداشته که قائل به بی‌اهمیتی اخلاق و یا یکسانی بود و نبود اخلاق و یا رجحان فقدان آن باشد. در حالی که در مورد دین چنین تلقی‌ای وجود دارد. متفکران زیادی، به خصوص در چند قرن اخیر بوده‌اند که برآن هستند دین امری زاید و بی‌فایده است. حتی برخی بر این اعتقاد بوده‌اند که دین باعث رکود بشر است و باید آن را رها کرد. با تأکید به این مطلب، ضرورت بحث مورد نظر روشن می‌گردد؛ چرا که اگر بتوان به لحاظ منطقی اثبات کرد اخلاق بخش جداناپذیر دین است، دیدگاه افرادی که معتقدند با تزلزل ارکان دین، اخلاق مردم از دست رفته، به اثبات می‌رسد و اخلاق و دین سرنوشت واحدی خواهند داشت. به علت حساسیت این قول، صف‌آرایی‌های زیادی در مقابل این دیدگاه شده و مخالفان و موافقان بسیاری موجود گردید (عالمی، 1389: 66-67).

متفکران غربی معاصر که بعضاً با مخالفت دین پرداخته‌اند و آن را انکار و یا به حاشیه کشانده‌اند، دین و مبانی دینی را مخالف با نظریات و فلسفه خویش دانسته و یا جایگزینی برای آن از منظر خویش پیدا کرده‌اند. مثلاً تجربه‌گرایان یا پوزیتویست‌ها عقل، تجربه، طبیعت‌گرایی را جایگزین دین و مبانی شهودی دانسته‌اند (نگارنده).

اما از منظر فلاسفه اسلامی و اشعری و در راس اشعری مسلکان، غزالی چنین برمی‌آید^۱ که چون او به علت دفاع از دین و شریعت به مخالفت با فلسفه برخاسته، اگر تشخیص داده است که اختلاف فیلسوفان با دیگر فرق اسلامی مثلاً از نوع اختلاف معتزله و اشاعره است به تکفیر فیلسوفان نمی‌پرداخت. در زمینه مخالفت غزالی با فلسفه، باید بیان داشت، سخن غزالی با امثال کانت همچنین متمایز است؛ چراکه کانت برآن است که باب مابعدالطبیعه بر روی عقل نظری بسته است. اما غزالی بر

این اعتقاد است که طریقه‌ی حکما برای رسیدن به مابعدالطبیعه ناقص و ناروا است؛ در واقع، در این راستا کتاب *تهافت الفلاسفه* را که ضد فلسفه است، تألیف کرده است. اگر غزالی را یک متکلم بدانیم، مسلمان می‌یابیمش و چنانچه از منظر یک متفکر، فیلسوف نو افلاطونی و همچنین از نگاه یک صوفی اخلاقی، مسیحی. از منظر ژیلسون غزالی هم آراء با آگوستین^۱، دین را جانشین همه‌ی معرفت بشری، مانند علوم تجربی و اخلاقی دانسته و بر آن است که با وجود دین دیگر احتیاجی به عقل و تفکر فلسفی نیست. جایگاه فکری غزالی را در زمینه رابطه‌ی فلسفه و دین توانسته چنین خلاصه کرد: حقایق مثبت دین نه اثبات پذیر است نه انکارپذیر و اگر فیلسوفان همچنین بخواهند به دنبال این کار برآیند، غالباً دچار مهمل گویی می‌شوند (نیک‌سیرت، 1390: 1-10).

هدف از بیان مطالب مذکور آن است که دیدگاه و جهت‌گیری فکری اشاعره و در راس آنها غزالی روشن گردد که چگونه او مخالف عقلگرایی است. در واقع بنیاد فکری و اعتقادی اشاعره را شرع و مبنای عقل عملی اشاعره حسن و قبح شرعی است. در واقع از منظر اشاعره با وجود امرالهی جایگاهی برای عقل و عقل‌ورزی باقی نمی‌ماند و همه افراد تنها کاسب (نظریه کاسب) هستند. پابندی این پژوهش بر دیدگاه متکلمان شیعه در زمینه اخلاق است. ارائه یک دیدگاه و تبیین یک نظریه اخلاقی شمول‌گرا برای کاهش ناهنجاری‌های موجود در منطقه و جهان تنها به خوانش در ست و غیرمقرضانه از اخلاق است که به نظر می‌رسد این تعریف می‌تواند این باشد که فعل اخلاقی باید مبتنی بر وجدان و نیت خیر باشد به صورتی که هرچه را برای خود و جامعه خود می‌پسندی، برای دیگران و جامعه دیگر نیز بیسندی. بنابراین بهتر است با توجه به دیدگاه کانت فعل اخلاقی مبتنی بر وجدان اخلاقی و با تاکید بر دیدگاه متکلمان شیعه منتهی به عقل و شرع باشد. این پژوهش پابند به دیدگاه مذکور است و در جهت تبیین این مهم گام برمی‌دارد.

۱-۱- اهمیت اخلاق

دگرگونی‌ها و تغییراتی که در حیطه ارزش‌های اخلاقی ایجاد شده، که باعث تغییر در حیطه حقوق و رفتارهای حقوقی می‌شوند؛ در واقع نمی‌توان احتیاج به اخلاق و اهمیت آن در جامعه‌ی انسانی را در مقطعی از تاریخ بشر نادیده گرفت. ضمن آنکه، از منظر متفکران معاصر همچون کونگ این اصل در دنیای جدید اهمیت و ضرورت بیشتری خواهد داشت؛ چراکه «در دنیایی که دین و سیاست آن را دچار

تشتت و تفرقه‌ها شده است و هر روز و هر ساعت شاهد درگیری‌ها و نزاع‌های خونین هستیم، فقط از طریق اخلاق است که توانسته به اتحاد صلح جهانی رسید» (kung, 1998: 1). هدف از بیان مبانی مربوط به ارزش نهادن به اخلاق برای رسیدن به یک اشتراک، اتحاد و صلح در جهان، وجود نامالایمتی‌ها، جنگ‌ها و کشت و کشتارهای بیش از حدی است که هر فرد دغدغه‌مندی را به تاسف و تاسر وادار می‌سازد (نگارنده)

۱-۲- استدلال اشاعره بر حُسن و قبح الاهی و شرعی^۱

اشاعره دارای چارچوب ذهنی و فکری خاصی هستند که شرع و سنت مبنای اصلی آن به شمار می‌رود. طبق این مهم، مبانی اعتقادی آنها بر سه محور حاکی است که به قرار زیر است:

الف) **عمومیت اراده‌ی خداوند:** چنانکه حسن و قبح به غیر از آن امری به شمار آید که امر و نهی واجب‌تعالی به آن تعلق داشته؛ درواقع پذیرش حسن و قبح عقلی و قدرت عقل بر درک آن باعث می‌شود اراده واجب‌تعالی محدود شود؛ چراکه واجب‌تعالی همچنین باید آنچه را که ذاتاً نیک است، انجام دهد و آنچه را ذاتاً بد است، ترک گوید. این امر باعث شده اراده او را محدود و مجبور بدانیم و این در مورد واجب‌تعالی محال است؛ درواقع باید این عقیده را قبول کرد که: خوب و بد آن است که واجب‌تعالی آن را خوب و بد بداند. به اعتقاد آنان فعل واجب‌تعالی هیچ قید و شرطی نخواهد داشت. هر کاری انجام دهد شایسته است؛ هر چند خود آن را زشت بشمار آورد. گواه بر این دیدگاه این است که واجب‌تعالی مالک است و مملوک نیست. هرگز برای او فرمانده و بازدارنده‌ای نیست، درواقع که فردی نیست که برای فعل او خط و خطوطی ترسیم داشته و حدی برای فعل او بیان کند حال که این نوع است، هیچ فعلی از او قبیح و ناپسند نیست. این فعلی غیر اوست که حالت حسن و قبح به خویش می‌گیرد (اشعری، بی‌تا: 144).

درواقع براساس این دیدگاه اشاعره ضمن آنکه برای عقل جدای از شرع اصالتی قائل نبودند، بلکه کلیه امور هستی را ضمن مبتنی بودن به واجب‌تعالی، آن را منتهی نیز به شرع می‌دانند. و انسان را تنها کاسب و گیرنده‌ای منفعل به شمار می‌آورند (نگارنده).

ب) **تساوی اعمال در حسن و قبح:** شکل و صورت اعمال با هم مساوی است و از راه شکل و صورتشان حسن و قبحی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. باقلانی با آوردن نمونه‌هایی همچون قتل، علت تعریف خود از حَسَن و قبیح - آنچه موافق و همسو با شرع و آنچه مخالف با شرع است، را بیان می‌کند. کلیت قتل در قصاص با صورت قتل در غیر قصاص یکی است؛ اما حالت نخست به خاطر مطابقتش با شرع حَسَن است و دومی به علت مخالفت با شرع، قبیح. نمونه دیگر آنکه: صورت امساک در روزهای ماه رمضان با امساک در روز عید فطر همسو است. اما ابتدا صورت، به علت موافقت با شرع حَسَن است؛ حال آنکه دومین صورت به علت مخالفت با شرع قبیح است (باقلانی، 1407: 76).

معتزله برای نفی تساوی اعمال در حسن و قبح استدلال آورده که اگر عاقلی در جایگاهی قرار داشت که تمام شرایط از جهت راست گفتن یا دروغ گفتن همسو باشد، ناچار به علت حسن ذاتی صدق، راست می‌گوید. جوینی جواب آن‌ها را به اینصورت می‌دهد: هیچ‌گاه نمی‌توان اثبات کرد که همه شرایط، اغراض و مزیت‌های صدق و کذب با هم همسو باشد. درواقع آن شخص دلیلی غیر از حسن صدق برای راست‌گویی‌اش دارد (جوینی، 1424: 232).

ناگفته پیداست که معتزله دارای تفکراتی مخالف با اشاعره هستند و برخلاف آن‌ها برای عقل انسان اصالت قائل هستند. عقلگرایی معتزله از طرفی همسو با دیدگاه شیعی و از سوی دیگر همسو با دیدگاه رابرت ادامز در ادامه است.

ج) **اختلاف افراد در حسن و قبح:** اگر حسن و قبح افعال ذاتی آن‌ها است و حسن و قبح آن‌ها به اهمیت و بدهت درک شده است، اشخاص درباره آن‌ها اختلاف نداشتند. چه بسیاری از افراد آنچه را که معتزله مدعی ضروری و بدیهی بودن درک حسن و قبح آن‌ها است، انکار کرده‌اند. درواقع ادعای ضرورت در درک چنین حسن و قبحی صحیح نیست. برای مثال: اشاعره، فارغ از استحقاق و یا عوض بر اله، بدون جلب نفع و دفع ضرری که جبران اله داشته را برای واجب‌تعالی جایز دانسته‌اند. درواقع در مورد احکام خدای بلند مرتبه هم آن را تجویز کرده‌اند. بنابراین یقین دارند به اینکه اگر چنین امری حاکم شود حَسَن است؛ در حالی که معتزله همین را از واجب‌تعالی قبیح می‌دانند. همین نشان خواهد داد که اشخاص گوناگون در تعیین حسن و قبح با هم اختلاف دیدگاه دارند (همان، 230).

اشاعره در بحث معرفت اخلاقی برآن هستند، حسن و قبح افعال را عقل نمی‌تواند کشف کند. عقل از درک و فهم خوبی و بدی ناتوان بوده و حکم و حکمیتی در این زمینه ندارد، بنابراین حسن و قبح نه

عقلی؛ بلکه شرعی است. با ورود شرع خوبی‌ها و بدی‌ها آشکار شده و فارغ از آن هرگز عقل توان کشف و معرفت خوبی و بدی را ندارد (شریف، ۱۳۶۲: ۳۲۸-۳۲۹).

افکار اشاعره به صورتی تعصب‌وار و منفعل است. اینکه عقل انسان محدود است و توانایی درک و تمییز دادن برخی موارد را ندارد حتی روشن و قابل تایید است، اما اینکه کاملاً برای عقل اصالتی قائل نباشیم و آن را به حاشیه کشانیم، خود مصداقی از جمود فکری است. بسیاری از هنجارها و ارزش‌های اجتماعی را افراد به سهولت با کمک قوه عقل می‌توانند تشخیص و تمییز دهند، و نیازی به شرع و حسن و قبح شرعی نیست. مانند اسراف نکردن، یاری رساندن به درماندگان و غیره (نگارنده). در زمینه اشاعره و اخلاق از نگاه آنها به بیان دیدگاه و زاویه فکری و اعتقادی آنها پرداخته شد. اما هیچ‌گاه نمی‌توان برای عقل هیچ اصالت و ضرورتی قائل نشد.

۱-۲-۱- امر الهی از نگاه اشاعره

طبق نظریه امرالهی که اشاعره بدان معتقد هستند، هر آنچه را که واجب‌تعالی جایز دانسته یا نهی کرده به ترتیب در ست و نادرست و هر آنچه را که واجب‌تعالی بدان امر کرده، واجب است؛ در واقع معیار درستی و نادرستی هر عمل را باید بر اساس موازین شریعت سنجید. در مقابل، بعضی متفکران غربی از استقلال و خودبسندگی اخلاق دفاع کرده و ابتدای اخلاق به دین را نمی‌پذیرند. ابرات آدامز به عنوان یکی از متفکران معاصر، با الهام از فلاسفه پیشین اخلاق مانند کانت و تا حدودی اشاعره و غزالی که البته در برخی موارد اتخاذ رویکردی نقادانه به آن داشته، در تلاش است که مبانی اخلاقی مشترک میان ادیان را بیابد و از این مسیر امکان مفاهمه و همزیستی مسالمت آمیز بین ادیان را فراهم آورد.

۱-۳-۱- رابرت مری هیو آدامز

آدامز از متفکران معاصر غربی که در حیطه دین و اخلاق و ابتناء اخلاق به دین دارای اعتقادات مساوق با اشاعره است که به بررسی بعضی نکات اشتراک و افتراق آنها می‌پردازیم. در ذیل هر بحثی که در زمینه مباحث اخلاق هنجاری آدامز، امرالهی، وابستگی اخلاق و عدم وابستگی اخلاق اشاره خواهد شد. تلاش بر آن است که به اشتراکات و افتراقات او با اشاعره اشاره گردد. از نگاه آدامز، الزام اخلاقی مفهومی ذاتاً اجتماعی است این اعتقاد برای استقلال آدامز به نفع نظریه‌ی فرمان الهی ضروری است که به نظر می‌رسد این اعتقاد با استدلال وی به سود نظریه‌ی فرمان الهی در زمینه الزام اخلاقی همسو نیست. آدامز الهام گرفته از نظریه کریپکی-پاتنم بر آن است که عدم تعلق و وابستگی معیار

اخلاق هنجاری به دین داشته و از سوی دیگر برآن است که نظریه امرالهی و وابستگی اخلاق به دین، اعتقاد به منتهی شده اخلاق به دین دارد.

۱-۳-۱- امرالهی از نگاه آدامز

رابرت آدامز در بیان نظریه امرالهی خویش ممکن از متأثر از دیدگاه فکری-اخلاقی اسلامی و کلامی و یا حتی اشاعره باشد. دیدگاه امرالهی او که بی شباهت با دیدگاه امرالهی اشاعره و نظریه کسب غزالی نیست. او نظریه وابستگی اخلاق خویش را نظریه معتدل^۱ خوانده است. هدف آدامز در بیان و بررسی این دیدگاه بررسی روند عملکرد اخلاقی افراد دیندار و بی دین چگونه است. او تمایل داشته به بررسی اخلاق و معیار خوب و بد در اشخاص معتقد و غیر معتقد بپردازد (adamsa,2002 : 95-100).

از منظر آدامز عقل عملی و مبانی اخلاقی فراتر از علوم نظری است. از منظر او ابزار و عقل بشر که قدرت درک رموز طبیعت را داشته و توانسته اند طبیعت را رام خود کند و از اسرار آن پرده بردارند، اما قدرت آن را نداشته که به امور فوق طبیعی شناخت پیدا کند، بنابراین نیازمند است اصول اخلاقی را از واجب تعالی دریافت کنیم. در واقع او معتقد به امرالهی است. آدامز برخلاف اشاعره اعتقاد بر کاسب بودن انسان نداشته و بر این باور نیست که همه امور براساس دستور و برنامه واجب تعالی در حرکت هستند، و انسان تنها کاسب آن است. آدامز برآن است که ما احتیاج داریم که برای کسب مبانی اخلاقی نمونه برداری یا الگوبرداری کنیم و کدام الگوی بهتر از واجب تعالی است. به اعتقاد او، واجب تعالی نمونه یک الگو یکتا و زنده است که به کل معنا نماد خوبی و نیکی داده است. بنابراین هیچ گزینه‌ای بهتر از واجب تعالی وجود نخواهد داشت (Abid : 100-105). از منظر آدامز مانند اشاعره واجب تعالی را بهترین الگو برای تعلیم و کسب امور اخلاقی باید دانست. از آراء آدامز این گونه برداشت می‌شود که براساس نظریه امرالهی او اعمال اخلاقی ما الهام گرفته از دستورات واجب تعالی است و می‌توان بیان داشت او اخلاق را منتهی به دین دانسته است. اما اشاعره عقل عملی را هم مبتنی و هم منتهی به دین دانسته‌اند. نکته بیان شده یکی از وجوه افتراق اشاعره و آدامز به شمار رفته و نقطه عطفی به شمار می‌رود. آدامز همه مبانی اخلاقی را برگرفته از دین نمی‌داند. به اعتقاد او اخلاق در برخی موارد به صورت جداگانه و مستقل عمل می‌کند و هیچ‌گونه وابستگی به دین ندارد (جوادی، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

¹-Modified divine command theory.

آدامز نوعی تمایز در دسته‌بندی‌هایش ایجاد کرده است و اخلاق در در همه وجوه وابسته به دین ندانسته است. تبصره‌ای که او وارد کرده است در بحث از اخلاق هنجاری است که فرد را تا حدودی آزاد و مختار دانسته است. لازم است برای روشن‌تر شدن بحث نظریه اخلاق هنجاری آدامز را در قالب دو دسته بندی مطرح سازیم. آدامز در عین مبتنی بودن اخلاق به دین از طرفی به اصالت داشتن اختیار و قوه عقل در افراد اعتقاد دارد. بنابراین بهتر است اخلاق را از نظرگاه او دارای دو جهت است وابسته و عدم وابسته.

۱-۳-۲- بسندگی عقل عملی

آدامز در تقسیم‌بندی که از خوبی و خصوصیات خوب دارد به استقلال و جدایی بعضی از مبانی معرفت‌های اخلاقی اشاره داشته و از منظر او براساس نظریه امرالهی این درست است که منشأ خوبی و اصل خوب عمل کردن از سوی واجب‌تعالی است و ما در این راستا وابسته به واجب‌تعالی هستیم اما خصوصیت خوبی، معیار نیکی و مصادیق خیر شامل همه مواردی خواهد شد که شبیه واجب‌تعالی است. درواقع با بیان این پیش فرض و بیان مقدمات بسندگی و یا عدم بسندگی عقل عملی به استقلال و جداسازی بعضی امور اخلاقی و معرفتی می‌پردازد. این استقلال و بسندگی اخلاق شامل همه مواردی شده که ما به شکلی مختارانه و فطری انجام می‌دهیم و باید شبیه واجب‌تعالی باشد و در انتها منتهی به واجب‌تعالی شود. این تقسیم‌بندی و جداسازی آدامز بی‌شبهت به دیدگاه عقل عملی کانت نیست. کانت همچنین معیار اخلاق را فطرت و نیت نیک دانسته اما در نهایت آن را منتهی به اخلاق دانسته است (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۳۶۰).

آدامز بسیار اعتقاد به مساوقت اخلاق و عمل نیک با فعل واجب‌تعالی دارد. از منظر آدامز اخلاقی عمل کردن یعنی شبیه به واجب‌تعالی عمل کردن. اما در حیطه معیار اخلاق که در زمینه بسندگی اخلاق هنجاری به موضوع «تولید مختارانه و الزام» در اخلاق تاکید دارد. درواقع تولید کننده فعل اخلاقی و عامل الزام اخلاق باید امری نیکو و اخلاقی به شمار آید. این الزام اصلی و حقیقی، وابسته به همان دیدگاه امرالهی آدامز است (adams, 20016: 155-160).

در این دسته‌بندی وجوه اشتراک آراء آدامز را با اشاعره اذعان کنیم. باید تاکید کنیم که در وابسته بودن اخلاق به واجب‌تعالی و ایجاد شباهت عمل خویش با واجب‌تعالی کاملاً مساوق با اشاعره اشاره کرده است. اما در عدم وابستگی اخلاق در معیارها و الزام‌های اخلاق هنجاری باید تاکید کنیم که آدامز با

اشاعره دارای وجوه افتراق است. آدامز شروط و شرایط را برای عملکردهای افراد بیان کرده است، تعدادی از شروط اشاره شده از سوی آدامز بی‌شبهات با اشاعره نیست.

از منظر آدامز در اخلاقی عملکردن شخص «مستعد بودن» یکی از شروط و مقدمات اصلی است. از منظر او اگر برخلاف اصول اخلاقی و الهی را اقدام کنیم نیاز است که دچار «عذاب وجدان» شویم. درواقع لازم است که اشخاص وجدان خویش را بیدار نگه داشته که عامل اجبار و الزامی گردد در اخلاقی عمل کردن. یکی از شروط اصلی که آدامز بیان کرده است اصل «تربیت و تعلیم» است. اینکه اشخاص در جامعه و خانواده‌ای اخلاقی تربیت شده باشند. درواقع برای اخلاقی عمل کردن تنها شناخت مهم نیست اینکه تعلیم یافته یک محیط اخلاقی همچنین باشیم مهم مطرح شده است.

براساس دیدگاه آدامز نوعی الزام و اجبار احتیاج است که این اجبار از جنس اجبارکننده حکیم باید باشد که به عمل نیک و درست منتهی گردد. این اجبار نباید بین اشخاص به شکل ساختگی و قراردادی باشد بنابراین باید دارای ارزش حقیقی اخلاقی باشد (adams, 2002 : 230-240).

این اعتقاد آدامز تا مقداری هم سو با اشاعره است و در بعضی جهات نیز در تناقض باوست. آدامز دارای نگاهی پراگماتیستی است اما اشاعره همچنین اعتقاد به اجبار دارند اما نوع الزام و اجبار در بین اشاعره از نوع کسب ثواب و عقاب است. اشاعره عمل کردن به شرع را الزامی به شمار آوردند. اما آدامز کسب ارزش حقیقی اخلاق را نتیجه عمل اخلاقی دانسته و بدون رسیدن به آن عمل، انجام عمل را ممتنع دانسته است. اما از منظر دیگر که بحث داشتن فطرت نیک را بیان می‌کند و اذعان دارد، باید افراد دارای وجدان باشند، تا حدودی الهام گرفته از متفکران غربی هم‌چون کانت است (کرم، ۱۳۷۵: ۱۲۳).

آدامز در اثبات صدقیت اعتقادش اذعان می‌کند که اعمال اخلاقی ما باید شبیه به واجب‌تعالی باشد چرا که واجب‌تعالی بهترین مرجع است، واجب هیچ چیز را برای خویش و به نفع خود نمی‌خواهد و نظرات واجب مغرضانه نیست (adams, 2002 : 250-255).

آدامز در جایگاه وابستگی‌های اخلاقی اساس درستی، نادرستی و عدم صحت عملی را مانند اشاعره دستورات حق‌تعالی می‌داند (vasalou, 2016 : 45-50).

در نتیجه اشاعره دستورات اخلاقی را مبتنی بر واجب و شرع دانسته، چراکه اعتقاد دارند واجب فعل قبیح انجام نمی‌دهد بنابراین اگر هم فعل قبیح انجام دهد آن عمل نیکوست. اشاعره علاوه بر آن که

مبنای اثبات و ثبوت عمل را دستورات و احکام الهی دانسته اعتقاد به نظریه کسب دارند که در آن انسان به عنوان یک پذیرنده به حساب می‌آید. اشاعره اعتقاد دارند کلیه امور از سوی واجب برنامه‌ریزی شده و اجرا خواهد شد و انسان فقط کسب کننده و عمل کننده به آن است. در واقع آدامز اعتقاد دارد؛ چون واجب دارای فعل غایی شخصی نیست و غایت و منفعتی را برای خود نمی‌خواهد بنابراین باید شبیه به واجب عمل کرد. اشاعره و آدامز در علت یابی و ایجاد وابستگی در اخلاق دارای اشتراک است اما در جهت‌گیری و انتخاب معیار باهم اختلاف دارند.

در بحث عدم وابستگی و تعلق اخلاق هنجاری که آدامز بیان می‌کند بحث «معیار درستی» و اثبات در اخلاق است. از منظر آدامز توانسته به تعداد هریک از افراد تعریف از خوبی داشته باشیم چراکه اشخاص دارای «معیارهای» متمایزی است و این به نوع تصدیق افراد به خوبی و بدی تعلق دارد که چه معیار و تعریفی از خوبی و بدی دارند (adams, 1987: 125-130).

آدامز در بحث از اخلاق هنجاری اصالتی به شخص و دیدگاه او داده است و دست اشخاص را در انتخاب معیار اخلاقی خویش باز گذاشته است. این اعتقاد آدامز می‌تواند نقطه مقابل اشاعره به شمار آید.

آدامز همچنین در انتها به ختم شدن اخلاق به دین اذعان داشته و در این تعریف به وابستگی اخلاق با اشاعره مشترک است. آدامز ضمن تاکید به مافوق طبیعی بودن اخلاق بر آن اعتقاد است که فرد باید برای سعادت‌مند شدن محتاج اخلاق حقیقی است. این درحالی است که اشاعره غایت اخلاق را عمل کردن را تنها قرب و رضایت واجب می‌دانند.

این اعتقاد آدامز که فرد باید به غایت و حقیقت نهایی اخلاق دست یابد بی شباهت به اعتقادات فلسفی صدرالمتهلین و اصل حرکت جوهری و صعور نفس نیست. نفس انسان تا هنگامی که در قالب جسم است به عقول و غایت حقیقی نمی‌رسد، هنگامی به این مهم خواهد رسید که تعلق به جسم و ماده نداشته باشد، صدرالمتهلین برآن است نفس منطبعه واسطه اتصال به عقل مفارق است. او عامل صعود و کشش را ضعف قوه دانسته که می‌خواهد خود را به عقل مفارق نزدیک سازد (صدرالمتهلین، ۱۳۹۰: ۵۲۳، شرح کبیر). آدامز همچنین برآن است برای کسب اخلاق حقیقی باید از چارچوب اخلاق شخصی فراتر رود و به اخلاق حقیقی نائل آید. کسب اخلاق حقیقی میسر نمی‌شود، مگر با شبیه شدن عمل خویش به عمل واجب. اما دیدگاه شیخ اشراق همچنین در زمینه

دریافت نور و روشنایی از نورالانور بی‌شبهات با آدامز و دیدگاهش در حیطه اخلاق حقیقی نیست. شیخ اشراق انوار قاهره که همان عقول اند را قائم به ذات دانسته و مجرد محض اما محتاج به نورالانوار اند. انوار در حقیقت خود اختلاف ندارند بنابراین اختلاف انوار در نقص و کمال آنها است. درانتها همه انوار با درجات مختلف خویش به نورالانوار منتهی می‌گردد جسم تاریک چون محتاج به نور است تلاش بر آن دارد که خویش را به نور حقیقی نزدیک کند (سهرودی، ۱۳۸۵: ۲۵۰، شرح یثربی). انسان همچنین براساس اعتقاد آدامز توانسته به دنبال غایت و اخلاق حقیقی است مانند ذات انسان کمال گراست. انسان خود توانایی درک خوبی را نداشته اما تمایل به کسب آن دارد درواقع سعی بر آن دارد که خویش را به منبع خوبی یعنی خداوند شبیه سازد.

۱-۴- ایدئالیسم اخلاقی جوسایا رویس^۱

در این بخش به جهت وجوه اشتراکات فلسفه جوسایا رویس - ایدئالیست آمریکایی - با مباحث عقل عملی در دستگاه فلسفی رابرت آدامز استفاده می‌کنیم. دلالت‌های تلویحی این گزاره که «اخلاق منشا آسمانی ندارد» صحبت کنیم. دیدگاه رابرت آدامز تا حدودی همسو با نگرش مذهب اصالت تجربه است که با نام فایده باورانی همچون جرمی بنتام، جیمز میل و جان استوارت میل همسو است. فایده باوران ملاک تشخیص و تمییز درستی و نادرستی یک عمل را در فایده شخصی و اجتماعی آن رفتار دانسته‌اند. البته در میزان التزام فایده باوران به اصل فوق، تمایزهایی دیده می‌شود.^۲ پیش‌تر نیز اشاره شد که دیدگاه رابرت آدامز تا حدود زیادی پراگماتیسی و فایده باورانه است. زمانی منشاء آسمانی اصول اخلاق را نفی می‌کند و این اصول را محصول تجارب بشری در طول تاریخ

^۱ Josiah Royce (1855-1916)

^۲ برای مثال جان استوارت میل برخلاف پدرش جیمز میل و همچنین جرمی بنتام، از ملاک‌های کیفی لذت و الم برای سنجش درستی رفتار سخن می‌گوید در حالی که بنتام و جیمز میل صرفاً رویکرد کمی به اصل لذت و الم داشتند. به نظر ج. امیل آنچه انسان‌ها را به فعالیت وامی دارد، آرمان‌هایی است که در زندگی خود دارند و مهمترین آرمان، استکمال شخصیت و احراز تمامیت فردی است. هر چند ج. امیل رویکرد نقادانه به فایده باوران پیش از خود داشت و مدعی بود که آنها برداشت تنگ نظرانه به طبیعت انسان دارند، ولی ظاهراً در اقوال او تعارضی دیده می‌شود. تعارض از این قرار است که چگونه انسان می‌تواند از یکسو آرمان تکمیل شخصیت فردی را داشته باشد و از سوی دیگر ملاک درستی رفتار را لذت‌گرایی بداند. درواقع این دو قول را نمی‌توان در عین بای بندی به مذهب اصالت تجربه، سازگار نمود ولی اگر از اصول اصالت تجربه عدول کنیم، امید رسیدن به رویکردی منسجم و سازوار در این خصوص وجود خواهد داشت (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۵۴-۵۲).

دانسته، در وهله نخست این به ذهن رسیده که او نیز همچون ج. ا. میل^۱ برای اخلاق شان پیشینی به معنای غیر ماخوذ از تجربه قائل نبود. ج. ا. میل امکان معرفت پیشینی یا غیر ماخوذ از تجربه را قبول نداشت. او معنایی از معرفت پیشینی را مدنظر دارد که همسو با اصول و اهداف اصالت تجربه است. از منظر او تنها در حالتی می‌توان معرفت پیشینی را تصدیق کرد که به معنای انباشت تجارب بشر در طول تاریخ باشد و انتقال این تجارب از طریق آموزش صورت گرفته است (Mill, 2017: 54-58). بر همین سیاق چه بسا بتوان بیشتر به قرابت فکری رابرت ادامز و میل پی‌برد مبنی بر اینکه هر دو رویکرد تجربی به معرفت پیشینی داشته و آن را با انباشت تجارب مفید بشر در فرایند تکامل یکی دانست. باز تحلیل خویش را در زمینه ج. ا. میل از سر می‌گیریم تا به نابسندگی رویکرد تجربی به اخلاق پی برده باشیم. مشکل ناسازگاری اقوال میل در این بود که در عین اعتقاد به آرمان‌خواهی فرد توانسته به اصل لذت و الم نیز مقید باشد. در ادامه فیلسوفی به نام پیترسیجویک^۲ برای رفع این نقیصه، تلفیقی از دیدگاه شهود اخلاقی^۳ و رویکرد فایده‌باورانه انجام داد. به اعتقاد او اصول اخلاقی همچون دیگرخواهی یا خیرخواهی را نمی‌توان از فایده‌گرایی محض استخراج کرد بنابراین این اصول منبعث از حس اخلاقی است که با عقل ارتجالی درک خواهد شد. به عبارت بهتر هر فرد به صرافت طبع، صحت اصول اخلاقی را در می‌یابد و التزام به آن را تایید دارد (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۱۱۶-۱۱۸).

به نظر رسیده که برای توجیه متافیزیکی اخلاق نمی‌توان به دیدگاه سیجویک نیز بسنده کرد چرکه این مهم تنها با ارائه یک نظام فلسفی منسجم میسر خواهد شد. به همین دلیل به دیدگاه جوسایا رویس درباره مبانی اخلاق اشاره کنیم و از قابلیت موجود در این دیدگاه برای تکمیل نظریه امر الهی و ابتهای اخلاق به عقل و دین بهره می‌بریم. به نوعی رویس متأثر از ایدئالیسم فیخته^۴ است چرا که مانند فیخته رسالت انسان در زندگی را بر اساس اخلاق ترسیم می‌کند. البته رویس رویکرد فردگرایانه به ایدئالیسم دارد چرا که برخلاف ایدئالیست‌های مطلق که شخص را در مطلق مستحیل دانسته، برای شخص ارزش غائی قائل می‌شود (Connelly and Panagakou, 2010: 9). ضرورتی که رویس به شخص

¹⁻ J. L. Mill.

¹⁻ Peter Jevic

^۳ اصطلاح شهودباوری ادراکی (perceptual intuitionist) برای نخستین بار از سوی پیتر سیجویک (۱۸۳۸-۱۹۰۰) وضع می‌شود (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

²⁻ Johann Gottlieb Fichte.

^۵ برای مطالعه بیشتر درباره دیدگاه فیخته درباره اخلاق رجوع کنید به: (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۹۱-۹۳).

می‌دهد به نوعی با اقتضائات اخلاق تناسب دارد. او بین هستی‌شناسی، شخص‌گرایی، ایدئالیسم، اخلاق و خداشناسی توحیدی پیوندی ایجاد می‌کند که قابل توجه و بدیع است. براساس دیدگاه رویس برای درک هستی خواه ناخواه با مساله تصورات اشاره خواهیم داشت. زمانی که خصوصیات هستی را برمی‌شمریم، بحث ما به ماهیات سوق یافته و بررسی ماهیات همچنین مستلزم وجود ذهن است. درواقع برای درک هستی باید قدم اول را در تحلیل تصورات برداشت. از نگاه او تصور دارای دو جنبه درونی و بیرونی است. در وهله نخست حیث ارجاعی و باز نمودگرایانه تصور بیان می‌شود اما با دقت نظر بیشتر متوجه خواهیم شد که هر تصور از قصد و اراده شخص برای تغییر شرایط بیرونی و یا تجربه امور میسر و تحقیق‌پذیر نشأت گرفته است. نهایتاً او جنبه ذهنی یا درونی تصور را بر جنبه ارجاعی یا بیرونی آن اولویت دارد که این امر به مقتضای دیدگاه ایدئالیستی صورت خواهد گرفت (Royce, 1885: 341-349). به اعتقاد رویس همانگونه که تصورات تجلی اراده شخص هستند، نفوس متناهی و جهان نیز تجلی اراده واجب است. هر یک از نفوس بشری جهان ویژه خود را دارد که تجلی ناقصی از اراده او به شمار می‌آید و جهان در کلیتش همچنین ظهور اراده واجب است. از دیدگاه او واجب تجربه‌ای مطلق و فراگیر است که شناخت جزئی را شامل می‌شود و آنها را وحدت بخشیده است. هر چند که هر فردی جهان خاص خودش را دارد اما چون اراده‌ای فراگیر کل نفوس بشری را در بر می‌گیرد، بنابراین در نهاد انسان‌ها درکی از آگاهی اجتماعی وجود دارد (Royce, 1988, 128-129). این شناخت اجتماعی یک معرفت پیشینی و ماقبل‌تأملی^۱ است که رویس از آن به هم‌ذهنی^۲ یاد می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۳۰۴). بنابراین خیرخواهی محصول یک استدلال تمثیلی نیست که من دیگری را با خودم قیاس کنم و بعد بگویم که دیگری هم مانند من موجودی ذهن‌مند و دارای گوشت و پوست است، بنابراین هر آنچه را درباره خود می‌پسندم باید برای او نیز باید بیسندم.

درواقع براساس دیدگاه رویس شناخت دیگری به عنوان یک موجود روان-تئی مسبوق به فهم بی واسطه از خودم و قانون تداعی نیست بلکه بالعکس، من پیش از اینکه خودم را به عنوان یک نفس آگاه بشناسم، باید درک پیشینی از دیگری داشته باشم. این فرایند همچنین مطابق با نظر ایدئالیستی است مبنی بر اینکه خودآگاهی حاصل مواجهه با دیگری است و فارغ از تعامل با جامعه، نمی‌توان به فهم

^۱ Pre-reflective

^۲ Intersubjectivity

کنونی از خویش به عنوان یک عامل اخلاقی آگاه رسید (Royce, 1988, 112). در واقع در اینجا صحبت از تقدم و تأخر زمانی نیست بنابراین اولویت‌بندی فوق، جنبه منطقی داشته و در زمینه تحلیل استعلایی از شرایط امکان آگاهی اخلاقی معنا خواهد یافت. هر فردی جلوه‌ای بی‌همتا از اراده واجب است و رسالت او این است که فردیت خود را به تمامه تحقق می‌بخشد و به پرورش استعدادهای منحصر به فرد خویش دست یابد. در واقع رسالت انسان یک رسالت اخلاقی است چراکه پرورش استعدادهای خویش نه تنها منوط به خویشتن‌پایی و احترام به خویش است بلکه درگرو احترام به حقوق فردی سایر افراد جامعه است. به عبارت بهتر، تا هنگامی که حقوق دیگری به رسمیت شناخته نشود، من از نعمت خودآگاهی محروم می‌گردد و مجالی برای تعالی توانش‌های فردی‌ام باقی نخواهد ماند. براساس همین مهم، خیرخواهی یک مبنای قراردادی نیست که بر اساس فایده‌باوری شکل بگیرد یا منشاء زیستی و طبیعت‌گرایانه داشته است بنابراین ضرورت متافیزیکی و نفس‌الامری خواهد داشت. با تاکید به اینکه رویس وحدت نوعی انسان‌ها را در پرتو اعتقاد به واجب‌الوجود شخصی ادیان توجیه کرده و نفوس متناهی را تجلیات یگانه اراده واجب می‌داند، می‌توان انسان‌های زیادی را آگاهانه یا ناآگاهانه در مسیر رسیدن به آرمان‌های اخلاقی به شمار آورد که غایت قصوا یا تحقق بالفعل تمام کمالات آن در واجب متبلور می‌گردد. این نگاه وحدت‌نگرانه می‌تواند اصول اخلاقی را در اتصال با ذات دین قرار دهد و به گرایش‌های اخلاقی انسان بنیان متافیزیک ببخشد. آنچه که نخست راجع به برداشت رویس از هستی بیان داشتیم، اکنون قابل فهم خواهد شد. دیدگاه مختار رویس درباره هستی این است که هستی اصیل چیزی جز هم‌ذهنی نیست. همانگونه که بیان داشتیم او نهایتاً هستی را به اندیشه تحویل برده و فهم هستی را در گرو تحلیل تصورات دانسته است. در ادامه زمانی که هدف از شناخت را رسیدن به فردیت دانسته و تحقق این فردیت را در گرو ارتباط با دیگری به شمار می‌آورد، به این نتیجه نائل آمده که غایت هستی این است که فرد به خودآگاهی برسد و خودآگاهی هم مسبوق به فهم اجتماعی اولیه یا هم‌ذهنی^۱ است. در انتها او شرط امکان خودآگاهی را تقید به مبانی اخلاقی دانسته و این نشان خواهد داد که رویس معنای زندگی را در اخلاق جستجو کرده است و برای آن صبغه اخلاقی قائل است (نجفی، ۱۳۹۷: ۱۹)

^۱ Intersubjectivity.

به نظر می‌رسد که برخی دیدگاه‌های رابرت آدامز مبنی بر اخلاق‌مداری، عقل‌مداری و غایت‌نگری را می‌توان در پرتو نگرش ایدئالیستی توجیه و تبیین کرد. اگر اندیشه رابرت آدامز توانسته از چنین بینشی برخوردار شود، توانسته از دلالت‌های تلویحی تفکر خویش که به رویکرد طبیعت‌گرایانه و فایده‌باورانه منتهی می‌گردد، رهیایی پیدا کند. در اینجا می‌توان به آیه‌ای از قرآن کریم اشاره داشت که بر اساس آن اگر فرد بی‌گناه کشته شود، گویی همه انسان‌ها کشته می‌شود و اگر فردی از مرگ نجات پیدا کند، این به منزله نجات تمام نفوس بشری از موت است^۱. این آیه را در پرتو آیه‌ای دیگر دریافتی مبنی بر اینکه انسان‌ها نفوس واحد دارند، داشته است^۲. با تأمل در این آیات می‌توان به درستی پرده از ماهیت متافیزیکی اخلاق برداشت. تبیین اینکه انسان‌ها همه تجلیات اراده واحد واجب هستند و هر کدام به صورت یگانه و منحصر به فرد وظیفه خویش را در زندگی ایفا کرده و برای توجیه خیرخواهی آنها در حق یکدیگر، توانسته به این مبنا بسنده کرد که همگی از یک منبع واحد نشأت گرفته‌اند و ضمن اینکه اصول فطری واحدی در نهادشان به ودیعت نهاده شده است، پیوند و اتصال نفس‌الامری و واقعی داشته و اگر تمام افراد به این درجه از شناخت برسند که هر فرد یکی از ظهورات خلاقانه اراده واجب است، بساط جنگ و اختلاف برچیده می‌شود. درواقع، برخلاف دیدگاه رابرت آدامز، امکان اتحاد و عقل عملی منفعت‌گرایانه را باید در منشاء آسمانی آن جستجو کرد، به این تعبیر که دامنه سود و منفعت آن همه افراد را دربرگیرد. اگر دیدگاه رابرت آدامز را در انباشت تجارب فردی دنبال کنیم، به علت اختلافات فرهنگی اقوام و ملل گوناگون و همچنین ملاحظات فایده‌باورانه‌ای که در سطح فردی و ملی وجود دارد، نمی‌توان به التزام همگان نسبت به اصول یگانه اخلاقی امیدوار بود. اخلاق به صورت منفعت‌گرایانه که سیطره آن همه افراد را در برگیرد فقط هنگامی میسر می‌گردد که مبنای اصول اخلاقی را در وحدت نوعی بشری به عنوان تجلیات گوناگون و تنوع اراده خلاق واجب دید؛ به صورتی که احترام به هم‌نوع برابر با پاسداشت مقام واجب و نوعی عبادت انگاشته گردد.

۵. نتیجه‌گیری

^۱ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا (مائده/۳۲)
^۲ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (نساء/ ۱)

چنانکه به دیدگاه ایدئالیست اخلاقی جوسایا رویس مراجعه کنیم و با تاکید به اینکه او میان هستی‌شناسی، اخلاق، ایدئالیسم و خداشناسی توحیدی ارتباط معناداری ایجاد می‌کند، می‌توان این امید را داشت که با الهام از تفکرات او یک بنیان متافیزیکی برای ایجاد مبانی اخلاقی شمولگرا و منفعت‌گرایانه به صورت فراگیر دست یافت و از این مسیر الگویی برای اخلاق ارائه کرد که نواقص نظریات اشاعره و رابرات آدامز را از بعد فلسفی نداشته باشد. ایدئالیسم اخلاقی رویس، نه مانند اشاعره اخلاق را منوط به دینی خاص کرده و نه مانند کانت و تاحدودی رابرت آدامز اخلاق را مستقل از هم پنداشته بلکه انسان را به عنوان یک موجود استعلائی دارای معرفت پیشینی از اصول اخلاقی می‌پندارد؛ درواقع انطباق دین و اخلاق جنبه پسینی و تاریخی نداشته، بنابراین اصل متافیزیکی و هستی‌شناسانه ایجاد می‌گردد.

اما آدامز تلفیقی از دیدگاه اشاعره و کانت است. در بحث از وابستگی اخلاق به واجب و بحث از امرالهی کاملاً شبیه به اشاعره است. اما در موضوع عدم وابستگی و داشتن تعاریف گوناگون از خوبی و دادن اصالت به انتخاب اشخاص در انتخاب معیارهای اخلاق هنجاری تا حدودی همسو با کانت است. درواقع آدامز حیثیت و اصالتی را برای عقل قائل است اما اشاعره جدای از دین و شرع اصالتی را به هیچ امری حتی عقل قائل نیست. اصل قابل اشاره در وجوه افتراق اشاعره و آدامز این می‌تواند باشد که اشاعره مبنای اعتقاداتشان را بر اساس «هستی‌شناختی» قرار داده‌اند که در این دسته‌بندی عقل و انتخاب اشخاص هیچ جایگاهی ندارد. مضمون این دسته‌بندی این است که در حیطه هستی‌شناسی و شناخت بهتر هستی نیاز است تاکید به واجب داشت.

اما وجوه مشترک و متفاوت اشاعره و آدامز: اشاعره و آدامز زمینه‌های مشترک تاریخی نداشته؛ برای نمونه تفکرات آدامز در بستر مواجهه با مدرنیته ایجاد شده است. آدامز به دنبال جمع میان اخلاق، دین، عقل و انتخاب است. آدامز، هیچ‌زمان به شکل کلی عقل را مانند اشاعره کنار نگذاشته است. او در بحث از امرالهی صحبتی از برحق بودن تنها مسیح نمی‌زند، درصورتی که اشاعره و در رأس آن غزالی براساس آیات قرآن، اسلام را دین برتر و یگانه عامل سعادت اخروی و دنیوی اشخاص دانسته است.

متفکران اشعری در گروه متکلمانی است که مبنا و چارچوب نظام فکری آنها حول محور کلام و علوم کلامی-اسلامی است. دیدگاه کلامی در تفکرات آدامز همچنین به چشم می‌خورد درواقع می‌توان او را یک متفکر دینی و اخلاقمدار خواند. اشاعره و رابرات آدامز هر دو دارای نوعی نگاه پراگماتیستی

هستند. اشاعره دیدگاه پراگماتیستی و عملگرایانه داشته، چراکه کلیه امور دنیوی و رموز اخلاقی را مبتنی و منتهی به ثواب و عقاب کرده و برای قوه عقل، اختیار و اراده نیک اصلانی قائل نشده‌اند. در حالی که عملی که برای کسب ثواب باشد بیشتر به عبادت همانند است تا فعل اخلاقی. رابرت ادامز نیز دارای نگاهی پراگماتیستی و منفعت‌گرایانه است برای آنکه بتوان صلح و آرامش نسبی در میان افراد برقرار کرد. اشاعره شخص دیندار را فرد اخلاقی می‌دانند؛ از مواردی که توانسته نقطه اشتراک اندیشه‌ی اشاعره و ادامز باشد، توجه و ضرورت داشتن دین است. در زمان معاصر بحثی پیرامون معنای حیات و نقش دین در معنابخشی به حیات بیان شده است. با تاکید به اینکه اشاعره دین را عامل سعادت دنیوی و اخروی می‌دانند. درواقع یکی از معانی سعادت و احساس رضایت از دین است. از فحوی بیان اشاعره و ادامز چنین دریافت می‌گردد که دین عامل اصلی معنابخشی به حیات است. درواقع این مهم مربوط به زمان معاصر است و ادامز از جمله اندیشمندانی است که به این بحث پرداخته است و با تحلیل امروزی از تفکرات اشاعره توانسته آنان را در زمره اندیشمندانی آورد که قائل به چنین نگاهی است.

نقدی که بر اشاعره وارد است این است که قائل به ابتدای افراطی اخلاق بر دین قائل است و نقص دیدگاه ادامز هم این بود که دین و اخلاق را غیروابسته به هم اما در مجموع جدا از هم ندانسته و نمی‌تواند ارتباط نفس الامری و متافیزیکی عمیقی میان دین و اخلاق برقرار کرد. در آراء ادامز تناقض همچنین به چشم می‌خورد، چراکه او از طرفی اعتقاد به وابستگی اخلاق به دین داشته و از طرف دیگر اعتقاد راسخ به مختار بودن فرد در کسب معیار و الزام‌های اخلاقی داشته است..

دلالت تلویحی اعتقاد ادامز در زمینه زمینی بودن اخلاق، شائبه ناتورالیستی به شمار رفته است. میل از جمله متفکرانی غربی است که معرفت زمینه‌ای یا پیشینی یا آگاهی مقدم بر تجربه را نفی کرده و بدیهیات عقلی و اخلاقی را براساس انباشت تجارب انسانی در فرایند تکامل تاریخی تبیین می‌کند.

درواقع، به نظر می‌رسد؛ اخلاق و اخلاقی بودن امری اکتسابی نیست که با معتقد و ملتزم بودن به دین خاص مشمول آن گردیم؛ اخلاقی بودن بیش از همه، از نفس و روحيات اشخاص سرچشمه می‌گیرد. براساس دیدگاه کانت اخلاقی رفتار کردن، به «نیت»، «وجدان ذاتی» یا «فطرت باطنی» اشخاص بسیار وابسته است به عبارت بهتر، گویی امری انتسابی است. اشاعره همچنین انجام امور شرعی را یگانه عامل اجرای اخلاق می‌داند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

اشعری، ابوالحسن (بی تا)، اللمع فی رد علی أهل الزیغ و البدع، مصر، قاهره، المكتبه الأزهریه للتراث، بیروت.

باقلانی، ابی بکر، (۱۴۰۷)، الانصاف فی ما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به، تحقیق عماد الدین احمد حیدر، بیروتجونی، عبد الملک (1424)، العقیده‌ی انضمامیه‌ی، تحقیق محمد الزبیدی، بیروت، دارسیل.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲)، دین شناسی، قم، مرکز نشر اسراء،

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵) مجموعه مصنفات، ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شریف، میرمحمد، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، نشر دانشگاهی

صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۰)، الحکمه‌المتعالیه فی السفارالعقلیه الاربعه، شرح جوادی آملی، بیروت، نشر دارالاحیاء التراث، ج ۱.

عالمی، سید محمد، (۱۳۸۹)، رابطه دین و اخلاق (بررسی دیدگاه‌ها در مناسبات دین و اخلاق)، قم، مؤسسه بوستان کتاب

کاپلستون، فردریک چارلز (1391)، از ولف تا کانت، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ هفتم.

کرم، یوسف، (۱۳۷۵)، نقد و بررسی فلسفه کانت، ترجمه‌ی محمد محمد رضایی، قم، دفتر تبلیغات حوزه. کاپلستون، ۱۳۷۶.

رساله

نیک سیرت، عبدالله، (۱۳۸۷) ترجمه کتاب مایکل دامت به نام: خاستگاه‌های فلسفه ی تحلیلی، رساله دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی

مقاله

جی سینگر، مارکوس، (۱۹۹۲م)، «نگرش کلی به فلسفه‌ی اخلاق مسائل»، فصلنامه‌ی معرفت شماره ۱۵

نجفی، رضوان و همکاران (۱۳۹۷) « بررسی رابطه دین و اخلاق از منظر غزالی و هانس کونگ و تثبیت مبانی متافیزیکی آن بر اساس ایدئالیسم اخلاقی، پژوهشنامه اخلاق، قم، شماره ۴۲

Adams, Robert Merrihew (2006). *A Theory of Virtue, Excellence in Being for the Good*. Oxford University Press.

----- (2002). *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*.

Oxford University Press.

----- (1987). *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. Oxford University Press.

Kung, Hans (1998), *A Global Ethic for a Global politics and Global Economics*, Oxford University Press, New York.

Connolly, James and Panagakou, Stamatoula, " Introduction: Idealism today" in James connolly and stamatoula Panagakou(eds), *Anglo-American Idealism; Thinkers and Ideas*, Bern: Peter Lang AG

Vasalou, Sophia (2016). *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. Oxford University Press.

Mill, John Stuart, 2017, *Utilitarianism*, Copyright 2006 Objective systems Pty Ltd Can 085 119 953, available(2017, September, 1): <https://books.google.com/books?id=uy-VPidgZ0C&printsec=frontcover&dq=john+stuart+mill+on+ethics&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwi5hdCI44PWAhUQPFAKHUKKDncQ6AEIPTAE#v=snippet&q=%20experience&f=false>

Royce, Josiah, 1885, *The religious aspect of philosophy; A critique of bases of conduct and faith*, Boston and New York: Houghton, Mifflin and company